

בס"ד

ירחון

האוצר

אדר ה'תש"פ

גיליון ל"ח

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

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 קנוי וסתירה בתפילתה של חנה
הגאון רבי יוסף דוד זינצהיים זצ"ל

יג קיימו וקבלו היהודים
הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל

טו בדין ביטול כלי מהיכנו
הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

= אוצר הזמנים =

כב נשים בפרשת זכור ובמחית עמלק
הרב משה בנימין גורטלר

כז קראה למגילה בעל פה
הרב יעקב דוד אילן

לג "נזכרים ונעשים", מקור קביעות ימי הפורים
הרב יחיאל אומן

לו מגילה ביום או בלילה - כשאי אפשר שניהם
הרב מתתיהו גבאי

מד בעניין זמן קריאת המגילה בשוב מבשרת ציון
הרב פנחס שפירא

נג העיר שומרון הקדומה - האם דינה כמוקפת חומה לשילוח מצורע וקריאת המגילה
הרב שלמה מאיר יאקב

סב חיוב פורים בקהילות ישראל שלא היו באותו הנס ולא נהגו לחגוג בפורים
הרב יהושע לוונטל

פד בדין פשיטת המגילה בעת קריאתה
הרב שיר שלום יוחנן

מפתח האוצר

תחננון ותחנונים בפורים	פח
הרב אוריאל בנר	
בדין מתנות לאביונים האם אפשר לתת לתוך קופת צדקה אחת	צז
הרב עמיחי כנרתי	
סעודת פורים מוקדם בבוקר	קד
הרב אלחנן פרינץ	
שני בירורי הלכה בענין אורח החפץ לשלוח משלוחי מנות ממזמן בעל הבית	קח
הרב אורן צדוק	
האם מותר להזמין "קוסם" בפורים	קטו
הרב יעקב מדר	
האם רשאי לעבור על גילוי עריות כדי להציל את חבריו כאסתר	קלח
הרב משה מרדכי אייכנשטיין	
הנהגות מרדכי הצדיק - על פי הרמז שקיבל מן השמים	קמב
הרב דוד לוי	
עומק איצטגנינותו של המן הרשע וסוד מפלתו	קמח
הרב דוד אריה הילדסהיים	

= אוצר אורח חיים =

בטעם חיוב נטילה לנוגע במקומות המכוסים, ואם בימינו שייך חיוב זה [מאמר תגובה]	קנה
הרב ינון בר כוכבא	
תפילה ביחידות עם תפילין או תפילה בציבור בלי תפילין ויניח תפילין אחר כך	קסד
הרב אמיר ולר	
הקושר והמתיר בשבת	קע
הרב ישורון ורנר	
הגדרות מלאכת קושר	קצח
הרב דניאל אדר	
הערות וקושיות: בדין פוחח בזמן הזה - הרב אהרן הכהן פרידמן * משחק סבתא סורגת בשבת - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ	רכט

מפתח האוצר

= אוצר יורה דעה =

יסוד דין חוזר וניעור רלב
הרב אליהו ברוך טוקר

בדין כלי מתכות של ימינו שאינם בולעים רנד
הרב בנימין יצחק-הלוי

הכשר מים שאובין על ידי המשכה, וגדר פסול מים שאובין ועל ידי אדם למקוה רנט
הרב אריה אידנסון

בחיוב ותכלית מעשה המצוות והמסתעף רפו
הרב אפרים כחלון

מילה: קרבן ואות ברית רצט
הרב בניה מינצר

הערות וקושיות: קניית בהמה טמאה מדמי מע"ש - הרב אהרן הכהן פרידמן שט

= אוצר חושן משפט =

המקבל מעות מחבירו ומצא יתרון במעות שיב
הרב חיים אשר ברמן

= אוצר אבן העזר =

קידושין בטבעת יהלום או בטבעת חלקה שכד
הרב דוד שטרן

= אוצר חקר ועיון =

סתירות בפסקי השולחן ערוך שלג
הרב גד מכטה

הערות וקושיות: תנועת אגודל זקוף - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ * מצא או מוצא [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר * אם יבוא משיח באמצע חנוכה כיצד ינהגו [תגובה] - הרב יוסף אביטבול שמד

מפתח האוצר

= אוצר הספרים =

בעקבי יעקב - סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב - מגילה ושקלים שנו
הרב הראל דביר

הערות הקוראים שעיג

ישיבה במקום אביו בבית הכנסת לאחר מותו שעיג
האם חייב אדם בתלמוד תורה בזמן שעסוק בצורכי גופו שעיג
היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים שעד

כתובת המחברים למשלוח הערות שעו

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ל"ח - אֲדָר הַתּש"פ, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



"אם נתבונן במושג השמחה שבעולם נראה, שענין השמחה מבוסס על כח ההתחדשות, כל אדם אוהב דברים מחודשים ומתעניין בהם. דוגמא לדבר כששני בני תורה נפגשים ואחד מהם מבקש מחבירו שיאמר דבר תורה, והשני יאמר את הפסוק 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', תהיה תגובתו באכזבה. אכזבה זו למה? וכי הפסוק אינו אמת?! אלא שברצונו לשמוע דבר חדש, ל'וורט' מחודש. הערה מחודשת מעוררת ענין, יותר מפסוק בתורה". עכ"ל הגרש"ד פינקוס זצ"ל בספר שיחות לפורים (עמוד יא).

וממשיך הרב פינקוס (בעמוד יד): "הבחינה שעליה דיברו חז"ל שיש אצל הקב"ה שמחה ושעשוע, וכמבואר בפסוק 'ואהיה אצלו שעשועים' שזוהי התורה אין דבר אחר בעולם הזה, שמכיל בתוכו את כח החידוש, כמו התחדשות התורה...". "והנה עומק הענין של פורים הוא כח ההתחדשות, והוא מקור השמחה המיוחד של הזמן... הנס של פורים הוא תחיית המתים. אין כאן כשלון המצריך ומאפשר תיקון, שהרי הקלקול חייב כליה. המשך הקיום של כלל ישראל הוא חידוש בבחינת 'ועם נברא יהלל י-ה'. החידוש הוא בריאה מחדש. עם ישראל חדש וממילא מתן תורה חדש, והיינו 'קימו וקבלו', קימו מה שקיבלו כבר. הכוח העצום של ההתחדשות הפורצת גבולות ושוברת מוסכמות, התגלה והתברר בנס של פורים".



וע"כ משנכנס אדר מרבים בשמחה, ובתחילת השנה השלישית לצאת ירחון האוצר, בס"ד מרובה מוגש לפניכם עוד גיליון נרחב של חידושי תורה.

מענייני דיומא בהלכה: בעניין חיוב נשים במחיית עמלק ופרשת זכור - בדברי המנח"ח ועוד. בביאור פסוקי חיוב מצוות ימי הפורים והשתלשלות תקנתן, בשאלה למי שיכול לקרא מגילה רק ביום או בלילה איזה יעדיף, תשובה בפולמוס על שאלת זמן קריאת המגילה בישוב מבושרת ציון, בדין העיר שומרון האם היא מוקפת חומה - ומסתעף לטעם דין שילוח מצורע, מאמר מחודש בחיובם של יהודים שלא היו תחת ממלכת אחשורוש - ולמעשה במנהגם של יהודי אתיופיה, בסוגית קראה למגילה על פה בדינא דדברים שבכתב אי אתא רשאי לאמרם ע"פ - ומעט דברי אגדה מענייני פורים, חידוש בדין פשיטת המגילה לפני קריאתה - ע"פ דברי האר"י ז"ל והראשונים. בעניין יום הפורים איך אפשר לומר בו תחנונים אף שנקבע ליום שמחה. בדין מתנות לאביונים האם יכול ליתנם לגבאי צדקה אחד, בשאלה האם מותר לקיים סעודת פורים מוקדם בבוקר ובסדר מצוות היום, שתי שאלות בדיני ממונות באורח הרוצה לשלוח מנות

ממאכל בעל הבית ומאמר רחב בדין קוסם קסמים והאם מותר להזמין קוסם גוי בזמן שמחת מצוה כגון פורים. בשאלה אם מותר לעבור על גילוי עריות להצלת חבירו או להצלת כל עם ישראל ובמעשה אסתר, ביאור הנהגת מרדכי ואסתר, ביאור את מהלכו של המן הרשע ע"פ איצטגנינותו ושיחה מהגר"י סרנא זצ"ל בעניין קבלת התורה בימי הפורים - כפי שנכתבה בזמנו ע"י תלמידו.

עוד באוצר הגנזים: חידושים מהגר"ד זינצהיים, בעל היד דוד - מתוך ספרו מנחת עני כת"י עמ"ס ברכות [עם מבוא לתולדותיו], ובדין ביטול כלי מהיכנו - מחידושי הגר"י אדלר זצ"ל.

בהלכות אורח חיים: מאמר תגובה בדין נט"י לנוגע במקומות המכוסים ובטעמו - ומחדש לעניין חיובו בזמנו, בשאלת עדיפות תפילה בציבור ובנזן בלא תפילין - או ביחידות עם תפילין, שני מאמרים חלוקים בדיני קשר של קיימא.

ביורה דעה: מאמר רחב ביסוד דין חוזר וניעור ובדעת הרא"ש בזה, בדיני כלי מתכות בזמנו - האם יש לצרף למעשה את הסברא שהם אינם בולעים, ביאור שיטות הראשונים והאחרונים בדין מים שאובים שהמשיכום, בדין תלמוד תורה שהעיקר הוא המעשה, בביאור מקורות הפסוקים לדיני מצות ברית מילה.

בהמשך הגיליון: ביאור סוגיית מאן דאזיף פשיטי מחבריה ואשכח ביה טופיינא - ושיטות הראשונים ופסק השו"ע, בדין המנהג שלא לקדש אשה אלא בטבעת חלקה, דרכי הפסיקה השונות בביאור סתירות שנמצאות בשו"ע,

ובאוצר הספרים: ביאורים והערות לספר קהלות יעקב להסטייפלר זצ"ל - מסכתות מגילה ושקלים.



נקבל בברכה את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב אמיר ולר - רחובות, הרב אליהו ברוך טוקר - בני ברק והרב יעקב מדר - ירושלים. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

קנוי וסתירה בתפילתה של חנה ♦ קיימו וקבלו היהודים ♦ בדין ביטול
כלי מדיכנו

הגאון רבי יוסף דוד זינצהיים זצ"ל

רבה הראשי של צרפת, בעל היד דוד, מנחת עני ועוד

קנוי וסתירה בתפילתה של חנה

מבוא

הגאון רבי יוסף דוד זינצהיים זצ"ל, היה מהמופלאים ומיוחדים שבחכמי ישראל. ספריו מוכיחים על בקיאות מבהילה עם עמקות וחריפות בכל חלקי התורה. נוסף על כך היה בקי בחכמות ובלשונות רבים. ואף גם זאת, כל חכמתו וידיעותיו היו מסודרים אצלו דבר דבור על אופניו. בסגנון זה הוא יסד את חיבורו יד דוד על הש"ס, אשר כל לומדיה רואי פני השמש יאמרו עליה כי טוב, טובה חכמה עם נחלה.

גם בספרי גאוני זמנו בני דורו הגה בעיון רב והיה בקי בהם, וכדברי הגאון בעל נודע ביהודה בתשובתו על השגותיו: "ודין הניין לי כי מתוכו ראיתי ששוקד על חיבורי בהתמדה" (שו"ת נובי"ת או"ח סימן נ"ד). גם הגאון החיד"א העיר על מש"כ רבינו בספר יד דוד: "ויש להעיר על הרב נר"ו דחופש כל חדר, איך לא זכר שכן תירצתי אני הדל בקונטרס שער יוסף ובקונטרס עין זוכר" (דבש לפי מערכת א' אות מ'). ואם קלה הערה זו בעינינו, על שלא זכר שר מה שכתוב באחד מספרי גאוני דורו, הרי רבינו הגאון טרח להתנצל על דברי החיד"א, בתוך דברי תשובתו הנדפסת בשו"ת מגד שמים סימן ג, וז"ל: "באמת לרגל המלאכה אשר לפני בחיבורי אין זה תימה אם לפעמים לפי שעה נעלם ממני דברי איזה ספר וכו', והרב המופלג מוהר"ר חיד"א ז"ל תמה עלי בספר דבש לפי שבפסחים ק"ד ד"ה עולא לא הבאתי דבריו בשער יוסף, ובאמת לפי שעה לא היה בידי ספרו הנחמד, ובחיבורי בנוזר שעדיין לא נדפס הבאתי דבריו".

וכמה מרהיבים ונפלאים דברי רבינו בתשובה שהשיב על דבר עיר אחת שתקנו שלא לשלוח שאלות לרבנים אחרים בלי הסכמת רב העיר (שו"ת מגד שמים סימן כ"ט), וז"ל:

לא ידעתי מה אדבר, דמה אומר דנתקיים בנו מה שנאמר חתום תורה בלימודי, והלא מקדם כך היתה דרכה של תורה הללו מטהרים והללו מטמאים ודברי חכמים כדרכונות וכמסמרות נטועים אלו ואלו דברי אלהים חיים וכו'. סוף דבר כך הוא המנהג בכל דור ודור, ואין בזה כח בית דין יפה, ולא כח אנשי הועד, לעשות תקנה כזאת למעט כבוד התורה, אשר בלאו הכי בעונותינו ירדה עד עפר. כי על ידי הפלפול, הדעת והחכמה מתרבה על ידי קנאת איש מרעהו, וגדיים נעשו תיישים. ובאשכנז לא נשמע תקנה זו מעולם. אשר על כן כאין וכאפס חשובה אותה הסכמה. וכל מי שהטה לה אוזן, איהו דאפסיד אנפשיה. וכל המסרב בה, יהיה מבורך.

אך עם שביום טובה היה בטוב, הרי ביום רעה כי באה, עלות שלטון חדש בארץ צרפת, תעלא בעידינה סגיד ליה, אשר שמה אל דת ישראל עיניה, לשנותה ולבטלה חס וחלילה היה לא תהיה. כדרכה של רשות, נראין כאוהבין בשעת הנאתן, פרסו השמלה לכסות רעתן, באומרם שלטובת ישראל כוונתם. אחד מנכליהם היתה העמדת דת ישראל תחת ארגון חדש, הקונסיסטואר הארצי, המכונה בשם סנהדרין. באיגון זה תכננו לאסוף רבני עיירות ישראל, ולהוסיף עליהן כהנה וכהנה מבני עולה דורשי חדשות עד שיהיו אלו האחרונים רוב המכריע. בכך קיוו בכח ממשלתם והשפעתם לעבוד לנגדא סמותא, לסמות עיני ישראל כאילו חידוש תורה מאתם תצא.

אך בהשגחת הקב"ה עלה חינו של רבינו הגאון רי"ד זינצהיים זצ"ל בעיני ראש השלטון הקיסר נאפוליון בוניפורט, אשר ראה רוב חכמתו ובינתו, ומינהו ראש הסנהדרין. בכחו זה הלך והושיע את

ישראל, להתחכם על גזירות מלך ושאלותיו, ולהקים הדת על תילה. מינוי זו, אם כי לשעה היתה, שימשה לסימנא טבא כי לא יטוש ה' את עמו, אשר אף בעת שהיה נראה שחילות צרפת ישלטו בכל ארצות אירופא, לא מאסתים ולא געלתים, כאשר ענדו לראשם עטרה את רבינו הגאון כראש הרבנים בארץ צרפת. לא לחנם אשתבוחי אשתבחו רבני ארץ בו ובכבודו, כאשר יראה הרואה בשו"ת מגד שמים, המתאר את רבינו בתוארים "נשיא הארץ" ו"נשיא הגולה".

גם החתם סופר, בהספדו ככלות השלשים מפטירת רבינו, מפליא גאונותו מצד אחד, ובקיאותו בחכמה ולשון והתקרבותו להיכל המלך, והעיקר שעם כל זה נשאר בצדקתו ואמונה התמימה בכל דברי התורה וחז"ל. החתם סופר פותח דבריו בהסבירו שהבנה הפילוסופית במצוה היא רק אופן אחד מדרכי התורה, אבל עצמיות התורה ודברי חז"ל עמוקים מאוד, אך על ידי זה שהגויים מבינים רק טעמים הפילוסופי, זה גורם שהם נעשים אדון לישראל להורות להם כאילו זה לבד כוונת התורה ח"ו. ועל זה מסיים בזה"ל (דרשות חתם סופר ח"א דרוש לו' טבת תקע"ג):

והנה אם אמנם מאוד צריכים על כל פנים לידע להשיב לאומות העולם דבר, על כן מה טוב כי יעמידו בכל דור ודור צדיקים ואנשי מעשה המלאים חכמה וכל יקר ראתה עיניהם העומדים בין מלכי הגוים ובינינו וכו', ויגלו טפח ויכסה טפחיים המליצים בעדינו לחכמי האומות ומלכותם ולהסביר להם ענין מצוה מהמצות כשישאלו עליהם, והם יעמדו בצדקתם ובאמונתם יחיו, והם הם המושלים על העולם ולא העולם בם, והם גודרי גדר ישראל. אשר כזה היה ממש הצדיק הזה אשר אנו עוסקים בהספדו הרב הגאון מו"ה דוד זצ"ל זינצהיימער בעל המחבר ספר יד דוד, אשר בהיותו מכובד וקרוב מאד למלכות בפאריס ונשאל על כמה דברים והשיב שואליו דבר, והיה גדול ומכובד מאד בעיני המלך והשרים וכבוד גדול עשו לו במוותו כידוע. ובכל זאת היה גדול ליהודים עוסק כל ימיו בתורה והחזיר הש"ס כמה פעמים, וכל ספרי ראשונים ואחרונים היו ממש שגורים בפיו כנראה מספרו. ומכירו הייתי בילדותי¹, וגם עתה על ידי חלוף כתבים עמו ראיתי צדקתו ותמותו. נמצא מלבד שנעשה אדון על ידי חכמתו בנימוסיות ובמדיניות, עוד נשאר הוא המושל בגבורתו ולא משלו הם בו שיתפתה אחריהם חס ושלום, אלא אחר שגלה להם טפח חזר לכסות טפחים, וצד תמותו במקומו עמד, וריחו לא נמר מתרגמין לא פג².

רבינו הגריד"ו בעצמו הבין כי למחיה שלחו אלקים לפני בני ישראל, וכלשונו בשנת תקע"ב בהקדמת ספר ישועת משיחו להרב הגדול רבי יצחק אברבנאל (הנדפס לראשונה בשנת תקפ"ח, מכתב יד שמצא רבינו בספרייה המלכותית בפאריז), "אנכי בדרך נחני ה' בשליחות מצוה זה כמה שנים". אך עם זה לבו עליו יכאב על ביטול תורה וביטול בית המדרש. בהקדמות כרכי מנחת עני, שנשארו בכתב יד רבינו זצ"ל מאותן שנים, ביטא צער הגדול בביאור טעם קריאת שם חיבור. וז"ל בהקדמת חלק שני:

מנחת עני חלק שני. זה עני קרא מטרדות הזמן הבלתי נאמן, לא יתנוני השב רוחי כרצוני, נודד מביתי מלא ספרים אשר חנני ה', וכשל כחי לעסוק בתורה כרצוני וכחובתי מפני טורח הצבור

1. לא ביאר החתם סופר היכן הכירו ובאיזה זמן. והרי עד תקמ"ב דר החתם סופר בעיר מולדתו פפד"מ, חוץ משנתיים שלמד בישיבת מאינץ הסמוכה. מפפד"מ/מאינץ המרוחק כמאתיים ק"מ דרומה עד בישהיים - שטראסבורג. גם מסלול נסיעותיו של החתם סופר אחר תקמ"ב, כפי המתואר בחוט המשולש החדש, הרי הוא לכיוון מזרחית דרומית, לעבר מעהרן ואוסטרייך. אך יתכן שהכיר את ריד"ו בשנת תקמ"א, בתקופת אירוסיו ונישואי בתו של רבינו ריד"ו להגאון רבי אברהם אויערבך, אשר כמו החת"ם סופר גם הוא היה תלמיד להגאון רבי נתן אדלער זצ"ל.

2. הוספה זו של החתם סופר, להביא התרגום על וריחו לא נמר, לא מובנת, מה ראה להוסיף את זה בדברתו וברישומו. יתכן שיש כאן רמז לשנות חייו של רבינו הריד"ו, אשר לא נתבררה כל צרכה, ומספר שנות חייו לפי רישומות שונות נע בין ס"ז לפ"ד (ראה שומרי משמרת הקודש עמוד 131 הערה 18). ויתכן שהחת"ם סופר, לפי ידיעתו משנים עברו, ידע ששנותיו עמדו על פ"ג, ואת זה הדגיש וריחו לא פ"ג.

המוטל עלי תמיד. וזאת נחמתי, שאחד המרבה ואחד הממעט לעסוק במלאכת שמים כפי האפשרי. ואקוה כי יחנני ה' צב'אות לשוב אל ביתי ואל בית מדרשי לברר עוד הדברי' שנית, ולעיין בספרים ולברר הדברי' לכוון להלכה ולאמיתתה של תורה, אכי"ר. פה פאריס יום ג' ג' לחדש סיון תק"ע, ראשון מימי הגבלה בזמן שעמדו אבותינו בהר סיני לקבל את התורה התמימה, הקב"ה יזכני לחדש חדושי תורה שקיבל נשמתי בהר סיני.

גם בחלקו השלישי, הוא מתאונן על גירושו מנחלת ה' ללמוד תורה כחפצו, ומיעוט ספרים אשר תחת ידו בהיותו בפאריז. וז"ל:

מנחת עני חלק שלישי. כשמו כן הוא, זה עני קרא מטרדות הזמן הבלתי נאמן, לא יתנוני השב רוחי כרצוני, נודד מביתי בגזירות עליון בית מלא ספרי' אשר חנני ה', חסר כח לעסוק בתורה כרצוני מפני טורח ועול הצבור המוטל עלי תמיד כסדרן ושלא כסדרן. וזאת נחמתי, כי כבר שנינו אחד המרבה ואחד הממעט לעסוק במלאכת התורה התמימה כפי האפשרי וכפי כחו. אעתיר אל ה' יחנני לבא אל ביתי ואל בית מדרשי לעיין עוד שנית את הדברי' אשר כתבת, ולברר הכל להלכה ולאמיתתה של תורה, וזו היא חפצי ורצוני. וה' לא יעזוב הטוב להולכים בתום אכי"ר. ומלבד הטעם שכתבתי לקריאת שם הקונטרס הזה אף גם מנחת עני עם הכולל במ"ק כמנין שמי. הכ"ד החותם פה פאריס יום כ"ח לחדש מנחם תק"ע לפ"ק.

אך מה נפלא הדבר, אשר בתנאים כאלו, בחוסר זמן, חוסר מנוחה וחוסר ספרים, חיבר רבינו חיבור נפלא על סוגיות רבות בשמעתא, הלכתא ואגדתא. רק מתארכי הקדמות הקונטרסים האלו ישתומם כל רואה, איך כבר פחות משלש חדשים מאז פתח לכתוב במחברת מנחת עני חלק שני, כבר גמר למלאות מאה וארבעים דפים עם קרוב לתשעים סוגיות שונות ומגוונות. ועם שרבינו מתחנן להקב"ה על חפצו ורצונו לעיין שנית בדברים אשר כתב, כאשר יחזור לביתו ולבית מדרשו, כדי שיבורר הכל להלכה ולאמיתתה של תורה, אך עדים אנו על הפלאת תוכנה שאין צריכה ביקור ואין בודקין מן המזבח ולמעלה. מה גם שרבינו בעצמו, בתשובתו הנדפסה בשו"ת מגד שמים סימן י"ח, אחר גמרו להעתיק סימן אחד מתוך ספרו מנחת עני, מסיים בה "עד כאן הלשון הנכתב בספרי הקטן מנחת עני, ה' יזכני להוציאו לאור, אכי"ר". הרי לנו מזה שרבינו בעצמו ידע בנפשיה שחיבורו זה, עם שנכתב בבין תנור לכיריים, עדיין ראוייה היא להעלותה על הדפוס להנות בה בני אדם.

רבינו לא זכה לחזור לביתו ולנחלתו, לאשר נפטר לבית עולמו זקן ושבע ימים ביום ז' כסליו תקע"ג (ימים אחדים לפני הקרב בקרוסני, תחילת מפלתו של נפוליאון). אך מורשתו הרוחנית אשר הניח לדורות שמורה חבויה הייתה, ובימינו התגלתה בשלימותה. זכה דורנו שחיבורו הגדול, יד דוד על הש"ס, נדפס כולו בהדרו על ידי מכון ירושלים. שני חלקים, הראשון והחמישי, מספרו מנחת עני נדפסו גם הם על ידם, כאשר בקרוב עומדים כל חלקי החיבור מנחת עני לצאת לאור במסגרת המכון הנ"ל, כולל החלקים שנותרו עדיין בכת"י. תודתנו העמוקה להרב נתן רפאל אויערבך שליט"א, העומד בראש מכון שומרי משמרת הקודש, על רשותו האדיבה להדפיס בזה חלקים מתוך כת"י רבינו השייכים למסכת ברכות³. ברכות יעטה מורה, ויבורך מברכות עליון, ונוכה לבנין אפריון, והבית הזה יהיה עליון.

המאמר והמבוא נערכו בטוט"ד, על ידי ידידנו הנעלה הרב אברהם צבי אייזיקאוויטש שליט"א, מעורכיו המוכשרים של מאסף ישורון, ברכותינו שיזכה לכל מילי דמיטב, מתוך רוב נחת ושלווה כל הימים, וימשיך לזכות את הרבים בעט סופר מהיר.

3. וזאת למודעי, שהוספנו את כל המ"מ שבמוסגרים, וכן חלוקת הקטעים וחלוקת האותיות ופתית כל ראשי תיבות נתוספו על ידינו בעת העריכה, ולא יצאו מעטו של רבינו המחבר, ואם שגגנו אתנו תלין.

חידושי רבינו זצ"ל, נמסרו על ידי העורך שליט"א, למערכת ספר הזיכרון עדות ליוסף, לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון [נעק"ה ע"י מחבלים ישמעאלים, ח' אדר א' תשל"ח]. מטעמים שונים לא פורסמו חידו"ת אלו בספר הזיכרון, ורואים אור לראשונה במסגרת ירחון האוצר, לע"נ אבינו עורך ספר הזכרון עדות ליוסף, הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, ורעהו הקדוש זצ"ל הי"ד. בכוונתנו לפרסם בעז"ה בירחון הבא, מאמר נוסף בענין ברכה שאינה צריכה, מכת"י רבינו.



קנוי וסתירה בתפילתה של חנה*

ברכות לא: אם ראה תראה, [אמר ר' אלעזר] אמרה חנה לפני הקב"ה, אם ראה מוטב, ואם לאו [תראה], אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי ואשתה מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר שנאמר ונקתה ונורעה זרע. הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת כו', דתניא ונקתה ונורעה זרע, שאם היתה עקרה נפקדת דברי רבי ישמעאל, אמר לו [רבי עקיבא] אם כן ילכו כל העקרות ויסתרו, אלא מלמד שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, נקבות יולדת זכרים, [קצרים יולדת ארוכים], שחורים יולדת לבנים¹. מאי אם ראה תראה, דברה תורה כלשון בני אדם.

ובסוטה דף כו (ע"א) הנוסחא להיפוך, דרבי עקיבא אמר אם היתה עקרה נפקדת, ורבי ישמעאל הקשה לו אם כן ילכו כל העקרות ויסתרו ואמר שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח. ויש לדקדק למה הנוסחא בסוטה להיפך. ואם הם שני ברייתות כנראה², במאי פליגי הנהי ברייתות.



א.

ואפשר לומר כי התוספות בסוטה שם (ד"ה אמר לו) הקשו לרבי ישמעאל מאי הקשה לרבי עקיבא, ותקשי ליה לנפשיה אם כן כל היולדות בצער ילכו ויסתרו וזו שלא הסתירה הפסידה, והניחו בתימה. אמנם בספרי יד דוד (סוטה דף ג. ד"ה וקנא) כתבתי לתרץ, דוודאי השקאת סוטה הוא בזיון גדול שהיו מבזין אותה בכמה אופנים, ומהיכי תיתי הבעל ירצה לבזות את אשתו בבזיון כל כך אם יודע שאשתו צנועה ונסתרה רק בשביל טעם זה או שיהיה לה בנים או שתלד בריוח וכדומה, ואם כן לא יקנא לה ולא תשתה. אמנם בעקרה אשר יש לבעל גם כן תועלת גדול שיהיה לו בנים, ואם כן הוא מתרצה בכך ומקנא לה אף על פי שיודע שצנועה היא. אמנם משום יולדת בצער או שיולדת שחורים בוודאי לא איכפת ליה בהכי, ואם כן בוודאי לא יקנא לה. ולכן שפיר הקשה אם כן ילכו כל העקרות ויסתרו, דוודאי יקנא לה הבעל. אבל על היולדת בצער ואידך לא קשה כלל דכולן יסתרו, דמאי מהני סתירה הא הבעל לא יקנא לה.

(*) מכת"י רבינו, בחיבורו מנחת עני (חלק ב'), ראה מבוא.

1. זהו נוסח הגמרא בסוטה, אך בברכות איתא: קצרים יולדת ארוכים, שחורים יולדת בנים, אחד יולדת שנים.

2. שהרי יש עוד חילוקי נוסח בין הברייתות, כנ"ל הערה הקודמת.

אמנם תירוץ זה נחא למאן דאמר וקינא את אשתו רשות. אמנם למאן דאמר חובה, הדרא קושיות התוספות לדוכתיה, דכל היולדת בצער יסתרו ויהיה מחויב הבעל לקנות לה. ואם כן בעל כרחך מכח קושיות התוספות מוכח דהך תנא דהקשה קושיא זו אם כן ילכו כל העקרות ויסתרו, דהוא סבירא ליה וקינא את אשתו רשות, ואם כן לדידיה לא קשה הך קושיא דילכו היולדת בצער ויסתרו.

ובסוטה דף ג (ע"א) איתא פלוגתא, דרבי ישמעאל סבר וקינא את אשתו רשות, ורבי עקיבא סבר חובה. מעתה לפי זה אי אפשר לומר דרבי עקיבא הקשה קושיא זו אם כן ילכו כל העקרות ויסתרו, דלדידיה נמי קשה [כ]קושיות התוספות. ובעל כרחך צריך לומר דרבי ישמעאל הוא דהקשה קושיא זאת לרבי עקיבא, דהוא סבר רשות, ולדידיה נחא ולא קשה קושיות התוספות, כמו שכתבתי דכיון דרשות הוא לא יקנא לה משום יולדת בצער.

אמנם בירושלמי (סוטה פ"א ה"א) והביאו התוספות (סוטה ג. ד"ה רבי ישמעאל) איתא פלוגתא זו אם ברשות או חובה בשם רבי אליעזר ורבי יהושע דרבי יהושע סבר רשות ורבי אליעזר סבר חובה. וקאמר הירושלמי דטעמא דרבי אליעזר דאמר חובה, דסבר כבית שמאי (משנה גיטין פ"ט מ"י) דלא יגרש אדם אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר, מעתה לגרשה אינו יכול לקיימה אינו יכול, צריך לקנות לה כדי לברר הספק. ורבי יהושע סבר כבית הלל (שם) דמצי לגרש, לפיכך רשות הוא, דאם רוצה מגרשה. והקשו התוספות אם כן איך סבר רבי עקיבא חובה, הא רבי עקיבא נמי סבר דמצי מגרש אפילו במצא נאה ממנה, ולא תירץ כלום. ובעל כרחך צריך לומר דהירושלמי סובר דרבי עקיבא לא סבר דוקינא הוא חוב רק רשות.

מעתה כיוון דרבי עקיבא סבר דרשות הוא, שפיר הקשה רבי עקיבא לרבי ישמעאל אם כן ילכו כל העקרות ויסתרו, דלדידיה לא קשה כמו שכתבתי. מעתה הבריייתא דברכות אזלי בשיטת הירושלמי, דרבי ישמעאל ורבי עקיבא לא נחלקו רק רבי אליעזר ורבי יהושע³. אמנם הבריייתא דסוטה אזיל בשיטת הש"ס דידן דרבי עקיבא סבר חובה, אם כן בעל כרחך הוא לא הקשה קושיא זו רק רבי ישמעאל דסבירא ליה רשות.

ב.

ובאופן אחר אפשר לומר דתרי הסוגיות סברי דרבי עקיבא סבר חובה. אמנם בהא פליגי. דלכאורא יש להקשות, מאי הקשה אם כן ילכו כל העקרות ויסתרו, אטו ברשיעי עסקינן, דהא יחוד אסור מן התורה (סנהדרין כא:) ואיך תסתתר להוליד בנים. וכן מקשים העולם⁴ גבי חנה שאמרה אילך ואסתתר, חנה שהיתה צדקת איך תעשה כזאת לעבור על איסור יחוד, ומה גם שהיתה נביאה כדאיתא במגילה (יד.). ומתרצי, דאיתא בקדושין (פא.) בעלה בעיר אין בו משום יחוד. לכן אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלה, כלומר שיהיה בעלה בעיר ואין בזה משום איסור.

3. אבל רבי ישמעאל ורבי עקיבא שניהם סבירא להו כרבי יהושע, דקיני רשות. ולכן אפשר שרבי עקיבא יקשה קושיא זו שילכו כל העקרות ויסתרו (אך אין עדיפות לגרוס רבי עקיבא דווקא, שהרי גם רבי ישמעאל סבירא ליה קיני רשות).

4. כן הקשה הפני יהושע בברכות שם. וכעין זה הקשה בשו"ת חתם סופר אבהו"ז ח"ב סימן צ"ו וסימן ק"ב.

אמנם בספרי יד דוד כתבתי בסוטה (ג.), דהא תינח לדעת התוספות שם (ד"ה בעלה בעיר) דפירשו דאין בו איסור כלל. אמנם לרש"י (שם) דסבר דאין בו משום יחוד שאין מלקין, אבל איסור יש, אם כן הדרא קושיא לדוכתיה איך אמרה חנה כן.

אמנם יש לתרץ על פי הירושלמי (סוטה פ"א ה"ב) דהמקנא משני בני אדם כאחד שלא תסתרי עם פלוני ופלוני כאחד, ואפילו אביה ובנה או אחיה, נמי הוי קינוי⁵. ולפי זה יש לומר דהכי קאמרה, דתלך ותסתתר באופן זה שלא יהיה איסור יחוד. אמנם לכאורא הגמרא דידן חולק על הירושלמי בזה, כמו שהקשה במעשה רוקח (משניות נזיר), דהרי בנזיר דף נז (ע"ב) איתא, מכדי כל ספק טומאה ברשות היחיד מסוטה גמרינן לה, מה התם בועל ונבעלת אף כל ספק טומאה ברשות היחיד דאיכא בי תרי, אבל תלתא הוי ליה ספק טומאה ברשות הרבים, ולפי הירושלמי הרי בסוטה נמי משכחת תלתא כגון שקינא לה משנים כאחד. ועיין מה שכתבתי בספרי יד דוד בנזיר (שם)⁶. ואם כן לפי הגמרא אי אפשר למצא בהיתר.

והנה אף למאן דאמר חובה, יש לומר דדוקא כשעשתה איסור ועברה על איסור יחוד הוא חובה, אבל בגוונא דהירושלמי דלא עשתה שום איסור ולא עברה על איסור יחוד לכולי עלמא הוי רשות. מעתה יש לומר דסוגיא דברכות סבר כהירושלמי דאיכא [קינוי] אפילו בשנים דלא הוי איסור יחוד⁷. מעתה שפיר יש לומר דרבי עקיבא הקשה קושיא זו אם כן ילכו כל העקרות ויסתרו, דהיינו באופן זה דלא נעשה איסור ביחוד. ואם כן לדידיה לא קשה קושיות התוספות, דהרי אף לדידיה באופן זה הוי רשות⁸. אמנם הסוגיא דסוטה לא סבירא ליה כהירושלמי, ובהאי גוונא ליכא קינוי. ובעל כרחך צריך לומר דהקושיא דילכו ויסתרו באיסור. אם כן אי אפשר לומר דרבי עקיבא הקשה, דאם כן קשה קושיות התוספות לדידיה נמי קשה. וליכא למימר כמו שתצתי, דהרי לדידיה חובה. ובעל כרחך צריך לומר דרבי ישמעאל הקשה קושיא זו.

ג.

וביפה מראה בסוטה (ירושלמי פ"ג אות ג') כתב כי בפרושו למדרש תירץ לקושיות התוספות⁹. והוא דלמאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת, אפילו היתה מערמת להסתתר בשביל כך, אפילו הכי צריך שתלד, כדי שלא להוציא לעז דמוכח דבעל כרחך טמאה היא דאם לא כן היתה נפקדת. אמנם למאן דאמר יולדת בצער יולדת בריווח וכדומה, לא תרוויח בזה אם היא מערמת, אלא תפסוק מלדת לגמרי וליכא הוצאת לעז שאומרים שעמדה מלדת, עיין שם.

5. וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהלכות סוטה הלכה ג'.

6. שם תיירץ רבינו, שכל שקינא לה משנים, הרי שניהם בכלל הספק, ולכן עדיין הוי סתירה, דאין אדם נוסף ביניהם, ומשום זה הוי רשות היחיד. וגם בנזיר יהיה הדין כן אם יש ספק על שלשה נזירים שנוקט טומאה ביניהם, עיי"ש.

7. שהרי אמרו שם בברכות שחנה הצדקת אמרה אלך ואסתתר, וזה אי אפשר אלא באופן שאין איסור יחוד, דהיינו בשנים, ובעל כרחך דלפי הסוגיא שם מועיל קינוי בשנים.

8. וכיון דהוי רשות, אם כן בוודאי לא יקנא לה הבעל בשביל שתלד שלא בצער, כנ"ל.

9. גוף פירוש יפה תאר על המדרש רבה סדר במדבר ודברים לא נדפס, כמו שכתב בקורא הדורות וכן החיד"א בשם הגדולים. ולכן ציין רבינו רק לתוכן דבריו, שהביאן המחבר בספרו יפה מראה על אגדות תלמוד ירושלמי.

אמנם לכאורה יש לומר דהא רבי שמעון אומר אין זכות תולה, דאם לא כן אתה מדהא בפני כל הנשים שאומרת טמאות הן אלא שתלה להן זכות (סוטה כב:). אמנם קשה הא חזינן דטהורה היא בונקתה ונזרעה זרע, דאף למאן דאמר עקרה נפקדת וודאי מודה גם כן בכל שאר הדברים (ועיין ברמב"ם פ"ג מהלכות סוטה הכ"ב) ובכנסת הגדולה בביאורו (שיירי כנסת הגדולה סוף או"ח לשונות הרמב"ם הלכות סוטה פ"ג) ובחזון עובדי' (פרשת נשא בד"ה והשביע הכהן)¹⁰. וכתבתי בספרי שלל דוד (פרשת נשא בד"ה ואם לא נטמאה) דרבי שמעון לשיטתו באמת חולק על הנהי תנאי וסבר דאין נותנין שכר לעושי עבירה כדאיתא במדרש (במדבר רבה ט, כה).

מעתה למאן דאמר זכות תולה, לא קשה קושיות רבי שמעון, דהרי על ידי הסימנים הללו חזינן דטהורה. ולפי זה אי אפשר לומר כסברת היפה מראה דלמאן דאמר אם יולדת בצער [וכו'], אם מערמת לא תלד כלל, [ד]אם הוא סובר דזכות תולה בעל כרחך צריך שתלד דאם לא כן מוציאין לעז ואומרים שזכות תולה.

והנה לרבי ישמעאל מצינו בפירוש בגמרא (סוטה כ:–כא.) דזכות תולה, דהרי מוקי מתניתין בזכות תולה ג' שנים כרבי ישמעאל. מעתה אי אפשר לומר דרבי ישמעאל הקשה אם כן כל הנשים יסתרו, דקשה קושיות התוספות דתקשי לנפשיה. ואין לומר כתירוף היפה מראה דלא תלד כלל, הא בעל כרחך צריך שתלד כדי שלא נאמר דזכות תולה לה. אמנם רבי עקיבא – כתב היפה מראה (סוטה פ"ג אות ב') – סבר דאין זכות תולה כרבי שמעון, ומוכח כן במדרש עיין שם. אם כן לדידיה שפיר יש לומר כתירוף היפה מראה, דאם מערמת לא תלד. ואם כן רבי עקיבא שפיר הקשה.

אמנם בגמרא דסוטה דף כ' (ע"ב) אמר בהדיא דרבי עקיבא נמי סובר דזכות תולה. ואם כן בעל כרחך צריך לומר דאי אפשר לומר [עליה שבאמת טמאה היא אלא ש]זכות תולה, כרבי

10. כוונת רבינו, דהרמב"ם כתב שם סוטה ששת והיתה טהורה הרי זו מתחזקת ופניה מזהירות, ואם היה בה חולי יסור ותתעבר ותלד זכר, ואם היה דרכה לילד בקושי תלד במהרה, היה דרכה לילד נקבות תלד זכרים, עכ"ל. וכתב הכנסת הגדולה, שהא דפניה מזהירות למד מקל וחומר, אם זו שהיתה טמאה אלא שתלה לה זכות הרי זו מתנוונה, אם כן מדה טובה מרובה, דאם היתה טהורה פניה מזהירות. אך הקשה הכנה"ג שהרמב"ם מוכה שטרא לבי תרי, דפסק הן כרבי ישמעאל והן כרבי עקיבא, כרבי עקיבא דעקרה נפקדת, וכרבי ישמעאל דאם היתה יולדת נקבות או בצער יולדת זכרים או בריווח. ותירץ הכנה"ג שהרמב"ם פסק כרבי עקיבא, דהלכה כמותו מחבירו, אלא שמחמת סתירת הבריות מברכות לסוטה, איזה הן דברי רבי ישמעאל ואיזה דברי רבי עקיבא, הביא את שתי המימרות. אלא שעדיין הוקשה לו מה שכתב הרמב"ם שאם היתה עקרה יולדת זכר, מה שלא הוזכר בדברי רבי עקיבא, ומסיים בה שאולי תיבת "זכר" היא טעות המעתיקים. ובחזון עובדיה האריך לחלוק על הכנה"ג, וס"ל שהרמב"ם אכן פסק כרבי עקיבא דגם עקרה יולדת. והא דעקרה יולדת זכר הביא לה סמך מהספרי וטא. אך גם החזון עובדיה לא פירש היאך מתיישב הקושיא שהרמב"ם מוכה שטרא לבי תרי. ועל זה כתב רבינו דקושיא מעיקרא ליתא, שהגם שמאן דאמר השני פליג על ת"ק ולא ס"ל דאם היתה עקרה נפקדת, אבל מאן דס"ל עקרא נפקדת בוודאי לא פליג על הא דיולדת בריווח וזכרים וכו', אלא ס"ל שלא רק עקרה לבד נפקדת, דברכת ונזרעה זרע קאי על כל אשה לפי מה שהיא, אם עקרה יולדת, אם יולדת בצער יולדת בריווח, וכן על זה הדרך. ונמצא לפי זה, דכל הברכות האלו באות לכל אחת מה ששייך לה, ובכולן פניה מזהירות. ואם כן, היאך קשין דברי רבי שמעון דקאמר מדהא אתה על כל הנשים שיאמרו שטמאות היו אלא שזכות תלה להן, הרי כמה סימנים איכא להבחין שאכן טהורות הן. (ויש לומר עוד, דהגם שמהא דפניה מזהירות לא קשיא לרבי שמעון, שהרי הרמב"ם למד הא דפניה מזהירות רק מהא דאלו שזכות תולה להן מתנוונות והולכות, והרי רבי שמעון דלא ס"ל זכות תולה אין לו מהיכן ללמוד שהאחרות פניה מזהירות. אבל עכ"פ מאחד משאר הדברים, דיולדת בריווח או זכרים וכדומה, שפיר אפשר לראות שטהורה היתה).

דאם טמאה מתנונה והולך (סוטה כב:), ובטהורה פניה מזהירות כמו שכתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות סוטה הכ"ב). ואם כן שפיר יש לומר תירוצו היפה מראה, ורבי ישמעאל הקשה קושיא זו.



ד.

דע דבסוטה כ"ד (ע"א) בד"ה ורבי יונתן בסוף הדיבור כתבו, והכי נמי משמע סוגיא דפרק אין עומדין דלרבי ישמעאל אמר דברה תורה כלשון בני אדם ולרבי עקיבא אם ראה מוטב ואם לאו תראה. הרי דהיה להם הנוסחא בפרק אין עומדין כמו בסוטה, דרבי עקיבא סבירא ליה אם היתה עקרה נפקדת ורבי ישמעאל סבירא ליה יולדת בצער יולדת ריווח. אמנם (בזכחים) [במנחות] י"ז (ע"ב) ד"ה מאי האכל יאכל כתבו, ועוד קשיא מרבי עקיבא פרק אין עומדין גבי הנהו דדריש רבי ישמעאל אם ראה תראה ורבי עקיבא קאמר דברה תורה כלשון בני אדם. הרי שהיה להם הנוסח בברכות כמו שהוא לפנינו. ודוחק לומר שהיה להם הנוסח בסוטה כמו בברכות. וידוע דהתוספות ממסכת סוטה הם תוספות אחרים¹¹.



11. כן כתב גם החיד"א בספרו פתח עינים דף צג:, וז"ל: נראה פשוט דתוספות סוטה אינם מתוספות שברוב הש"ס כאשר יראה הרגיל בתוס' דמטבע תוס' סוטה שבידינו הוא משונה וניכר שאינו ממחבר התוספות דרוב הש"ס.

הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל*

קיימו וקבלו היהודים

איתא במסכת שבת (פח, א): "ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשוורוש. דכתיב קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר".

בימי אחשוורוש התעלו היהודים למדרגה רוחנית כה גבוהה עד שמכמה בחינות עלתה על מדרגת בני ישראל בשעת מתן תורה, אי ביציאת מצרים היה מעמד כה נשכב שנאמר עליו "ויחן" (שמות יט, ב) שפורש ע"י חז"ל כאיש אחד בלב אחד, הרי זו מציאות בלתי שנית שלא היתה כי אם "כנגד ההר", ולא בכל יתר מסעות ישראל, ולא כאן המקום להעריך את גדלות דור יוצאי מצרים - דור דעה. אולם ישנה מציאות נעלה מזו, היא מדת הרצון הגדולה. רצון כזה היה בימי מרדכי ואסתר וכנגד רצון כה איתן, כל רצון אחר אינו נחשב כלפיו. עד רמה שכזו הגיעה התרוממות ישראל בדור ההוא.

דורות רבים היו בישראל בהם בעלי שלימות ומדרגה, דורות שזכו למתן תורה, לבנין המקדש ולגילויי שכינה, ועם כל זה לא זכו להגיע למדרגה כה נעלה במידת הרצון, עד שבא אות דור דווי וסחוף שבור צרות ועינויים, דור שהתקיים בו "ואנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא" (דברים לא, יח, ועי' חולין קלט, ב) ודור זה הגיע לבחינה עליונה של רצון שביחס אליו כל רצון שהיה עד אז, נחשב לדרגתם ככפיה, זאת היא מדרגת דור הסתר פנים. לשיא זה הגיעו ישראל שבאותו הדור ע"י שראו ולמדו את "הגדול הגיבור והנורא" (נחמ' ט, לב), הכירו בהשגחה פרטית בבהירות רבה, ומתוך כך נובעת העליה הגדולה שהיא בבחינת מתן תורה שבמידת הרצון הרמה ביותר, רמה שדור דעה לא הגיע עדיה.

למצב מרומם כזה הגיע הדור משום שזכה לנס, ולא הסתפק בראיה בעלמא, אלא למדו והסיקו את המסקנות הנובעות מתוכו, ודבר זה אפשרי בכל דור, כי לא ניתן למדוד ואין כלל לדעת איזה דור טוב מחבירו ואיזה גרוע, איזה דור חשוב מחבירו ואיזה פחות, כי המצבים משתנים, ודווקא בדור של הסתר פנים מתאפשרת השגת בהירות עצומה בלימוד 'הן הן גבורותיו' (עי' יומא סט, ב). ואף אנו שכל חיינו וקיומינו מורים על גבורותיו יכולים היינו להתעלות אף על הדור הגדול ביותר, אם אך נחפז.

והנה על דברי הגמרא מכאן מודעה רבא לאורייתא, הקשו התוס' (ד"ה מודעא), והא דאמר בנדרים (כה, א) שכרת משה ברית עם ישראל על התורה והמצוות, והשביעם על כך, וכן בפרק

(* הועתק מתוך אחת ממחברותיו של סבי, הרב משה שטרן ז"ל, מתקופת לימודיו בישיבת חברון בירושלים. שאר השיחות במחברות משנת תש"ט, כנראה שגם שיחה זו (בתחילת המחברת נכתב: הועתק ממחברתו של אלכסנדר מילר). הרחבה של שיחה זו מופיעה בספר דליות יחזקאל ח"א עמ' רסו. דוד שטרן.

אלו נאמרין (סוטה לו, ב) שקבלו את כל התורה בהר גריזים ובהר עיבל. ותירץ ר"ת דהתם ע"פ הדיבור היה והרי הוא כבעל כרחם אבל בימי אחשוורוש קבלו מדעתם, מאהבת הנס, ע"כ. דברי ר"ת אלו בלתי מובנים, וכי במה תגרע קבלת התורה ע"פ הדיבור, הן כבר נפסקה ההלכה שגדול המצווה ועושה (קידושין לא, א). כדי להבין את דברי רבינו תם נתבונן נא במושג 'קיום המצוות', מהם הם פרטיו ומה היא דרגת השלמות של קיום מצוה. לאחר עיון נמצא, כי 'קיום המצוות' מתחלק לשני חלקים ראשיים. הראשון, הוא קיום המצוה למעשה, דהיינו הפעולה המסוימת הנדרשת למצוה מהמצוות, על חלק זה אמרו חז"ל (אבות א, כג) לפום צערא אגרא, כפי מידת יגיעתו של האדם וכפי רוב המרץ המושקע במעשה כן יהא שכרו, ועל זה כווננו חז"ל במאמרם 'גדול המצווה ועושה'. החלק השני הוא קבלת המצוה, כלומר, קבלה לקיים את רצון ה' שבמצוה, ובזה גדולה הקבלה מהקיום גרידא, באשר הקבלה אינה נמדדת בקיום המעשי אלא בדעת המקיים. כל מה שיש במצוה יותר 'מדעתו' של העושה גדלה קבלת המצוה ויחד עמה איכות המצוה.



הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

רב בית המדרש אהבת חסד – בני ברק, בעל אורח יצחק

בדין ביטול כלי מהיכנו*

א.

מביא ג' דרכים בראשונים ביסוד איסור ביטול כלי מהיכנו

מתני' דשבת [מב, ב]: אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן ובגמ' מבואר טעמא דרב יוסף משום דקא מבטל כלי מהיכנו וברש"י שם בגמ' ע"א כ' שהיה מוכן מתחלה לטלטלו ועכשיו עושהו מוקצה וברש"י במשנה כ' דהוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט ודמי למלאכה ובתוס' הביאו דרש"י לקמן קנ"ד וקכ"ח כ' משום דהוי סותר וכאן כתב דחשיב כאילו מחברו בטיט וכתבו הראשונים עיין ריטב"א דהוי כבונה¹, ובריטב"א כ' והנכון דרבנן אסרו כדי שלא למעט בכבוד שבת לאסור כלים המותרים, ויעוין בפמ"ג סי' רס"ה סעי' א' במ"ז דנקט דברש"י עולה ג' פירושים וכ' שם הנפק"מ ביניהם.

ובאמת היה נראה דעיקר יסוד האיסור דביטול כלי מהיכנו הוא במה דעושהו מוקצה והוא מהל' מוקצה וכמש"כ הרמב"ם הל' זו בהל' מוקצה דרבנן אסרו לבטל שמושים של כלים בשבת, וכן הוא לשון רש"י מ"ז ע"ב והא קא מבטל כלי מהיכנו דלא יוכל לטלו משם כל היום דנעשה בסיס לניצוצות יעו"ש, ומש"כ רש"י דהוי כבונה או סותר היינו דכמו דבאיסור טלטול מוקצה כ' הראב"ד דהוא משום הוצאה והיינו דרבנן אסרו מוקצה ודימו זאת למלאכת הוצאה, כמו"כ רבנן אסרו ביטול כלי מהיכנו ודימו האיסור לבונה או סותר אבל לא זה יסוד האיסור אלא האיסור במה שהכלי נעשה מוקצה².



(*) נערך מכת"י, ע"י בנו הרב יהושע אדלר שליט"א. ומתפרסם לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל.

1. א.ה. וכ"ה במאירי בסוגיין ולקמן קכ"ח ע"ב, ושם בשו"ת להר"ן בשם הר"י יהונתן.

2. א.ה. הנה בפנ"י יישב את סתירת דברי רש"י אי אסור משום בונה או סותר, דשניהם אמת, דגבי כלי תחת הנר ליכא סתירה, שהרי הוא ראוי לקבל עוד, ואיכא רק משום בונה, וגבי כרים וכסתות בדף קכ"ח ע"ב ובדף קנ"ד ע"ב ליכא משום בונה, לפי שאין דרך לבטלם לקרקע. ולכאורה א"כ צ"ב, מאי פריך בקכ"ח אדרב יהודה אמר רב והא קא מבטל כלי מהיכנו וכן אדרב הונא בקנ"ד, הא ממתני' דדף מ"ג לא שמעי' אלא בגוונא דיש בו משום בונה, אבל אינהו איירו בכרים וכסתות, דלא שייך בהו בונה. ומנ"ל עוד מילתא אחריתי בביטול כלי מהיכנו, אכן לדברי אאמו"ר זללה"ה יתיישב, דיסוד הדין אחד, והוא מש"כ רש"י בדף מ"ג, שאסרו רבנן לעשות את הכלי מוקצה, אלא שנתנו רבנן גדר לאיסור מלתא דמלאכה כל מקום לפי ענינו, אי משום בונה אי משום סותר. ושפיר פריך לרב יהודה א"ר ולרב הונא והא קא מבטל כלי מהיכנו. ושמן זה גם כוונת הריטב"א, שהביא בהקדם את ב' פי' רש"י וסיים דבריו והנכון וכו', ואפשר שלא בא לחלוק אלא שבא להוסיף לבאר מהו יסוד הדין בזה. אמנם, בלשונו לא משמע הכי ודו"ק.

ב.

חוקר באופן ביטול הכלי מהיכנו אי דוקא ע"י דנעשה בסיס לאיסור ומוכיח כן מהתוס' רי"ד לקמן

ויש לעיין אם דין ביטול כלי מהיכנו הוא רק היכא דנעשה הכלי בסיס לאיסור או אפילו בגוונא דאינו נעשה בסיס הוי האיסור של ביטול כלי מהיכנו באופן שמבטל את השמוש של הכלי או גם את הטלטול. והנה בתוס' רי"ד לקמן קנ"ד ע"ב בהא דמסיק בגמ' דר"ה דאמר היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה וכו' דאיירי בשליפי זוטרי, הק' קושית הראשונים דלימא דהכרים נעשה בסיס לדבר האיסור ויהיה אסור לטלטל דהא הניח מדעת ובמניח אמרי' גבי מעות שעל הכר דנעשה בסיס לדבר האיסור ואסור לנער הכר וה"נ יהא אסור לשמוט הכרים ואין לומר דלא יקרא בסיס אלא כשמניח בעוד יום אבל במניח בשבת לא דהא בפ' כירה מותבינן למ"ד דאין מבטלינן כלי מהיכנו מחבית של טבל שנשברה שמביא כלי תחתיו והא קא מבטל כלי מהיכנו וכן עוד קושיות שם ומוכח דנעשה בסיס גם באמצע השבת, ותי' שם דבסיס נעשה רק בהניחו בשבת ע"ד שישאר שם והלכך נעשה בסיס אבל הכא לפי שעה הוא נותן שלא ישברו הילכך מותר לשומטן דלא נעשה בסיס, ומדבריו היה נראה דכדי לעבור על ביטול כלי מהיכנו חייב להיות בסיס ומזה הוכיח דנעשה בסיס באמצע השבת.



דן עוד בזה בדברי הבעה"מ לקמן

ובעל המאור שם תי' על קושיא זו דנעשה הכרים בסיס, דלהכי לא הוי בסיס כיון שלא היה עליהן בין השמשות ועוד שלא נתנו אלא ע"ד לשומטן, ומדבריו נראה דלא נעשה בסיס באמצע השבת, ולפי"ז יהיה מוכרח [מקושיות הגמ' בפ' כירה] דיש ביטול כלי מהיכנו גם היכא דלא נעשה בסיס, אמנם כבר תמהו על בעל המאור דמבואר בגמ' מ"ד ע"ב דיש בסיס באמצע השבת דמיטה שיש עליה מעות אסור לטלטלה אין עליה מעות מותר לטלטלה והוא שלא היו עליה בין השמשות ומבואר דאם היו עליה מעות באמצע השבת כ"ז שיש עליה המעות אסור בטלטול ואם לא נעשה בסיס אמאי אסור בטלטול של המיטה דהוי כטלטול מן הצד על המעות, וע"כ דהמטה נעשית בסיס למעות ולכן אסור בטלטול, ויעוין בחזו"א סי' מ"ח ח' שעמד בזה ומדבריו מבואר דלטלטל המיטה עם המעות אסור ורק מותר לנער המעות ואח"כ המיטה תהיה מותרת בטלטול, וכבר נתבאר לן דבדין בסיס נאמר דהבסיס נטפל למוקצה ונאסר בעצמו וגם נאמר עוד דנעשה יד לאיסור ולכן לא נחשב כטלטול מן הצד שיהיה מותר לטלטל האיסור אגב ההיתר ולנער המוקצה מותר באופן זה, ולפי"ז י"ל דס"ל לבעל המאור דנעשה בסיס באמצע השבת הגם דלא נעשה בסיס לנער נעשה בסיס לטלטל דכלפי ניעור לא חשיב כיד למוקצה דאדרבה מנערו אבל כלפי טלטול חשיב כיד למוקצה ולכן לא חשיב כטלטול מן הצד³ ונמצא דלעולם גם לדעת בעל המאור נעשה בסיס באמצע השבת.⁴



ג.

מביא דברי הג' אשר"י להתיר נתינת כלי תחת נר שיעשה שדעתו לנערו ומש"כ ב"י
דזה אינו למ"ד דאפי' דעתו לסלק נעשה בסיס

כ' בהגהות אשרי פ' כירה דנראה דאם יש בכלי דבר היתר דלא אפשר לנערו אם לא יתקלקל דמותר לתת אותו כלי תחת הנר לקבל השמן וכו' דהא יכול לטלטלו לכל הפחות לכשיכבה אגב היתרא, ועוד כ' דלפי זה מותר לתת כלי תחת נר שיעשה דהא יכול לטלטלו ולנערו כמו אבן שעל פי החבית ולא דמי לשמן שאין רוצה לנערו ולהפסידו דהוה מבטל כלי וביצה נמי ירא פן תשבר אבל האי נר ודאי ינער וכו'. והביאו הב"י בסי' רס"ה וכו' וצ"ל דס"ל כדעת בעל התרומה שכ' רבינו בסי' ש"ט דלא מיקרי מניח אא"כ דעתו שישארו שם כל השבת אבל אם היה דעתו ליטלם בשבת הוי שוכח ושרי לנער דאילו לדעת מי שחולק עליו כל שהניח דבר האסור מדעתו מיקרי מניח ונעשה כלי בסיס לדבר האסור ואסור לנערו, ומבואר בדברי הב"י דגם בהניח באמצע השבת ס"ל דלדעה הא' בסי' ש"ט דגם בדעתו לסלק באמצע השבת נעשה בסיס ה"נ נעשה בסיס ולדעה ב' לא נעשה בסיס [משום שדעתו לסלק].



מביא קושית המ"א על הב"י מסוגית הגמ' דקנ"ד ומה שתי' מאמ"ר ורעק"א

והק' המג"א (שם ס"ק ב') דכ"ע מודו דאם הניח באמצע השבת לא מיקרי בסיס לדבר האיסור כיון שלא היה עליו בין השמשות ותלמוד ערוך הוא דאל"כ יקשה מהגמ' דקנ"ד דהתירו בשליפי זיטרי והרי נעשה בסיס ולא יוכל לנערו, וכן הביא בהגהות רע"א שם דשי' התוס' דנעשה בסיס אף דלא היה עליו בה"ש וגם דעתו להסיר בשבת מ"מ נעשה בסיס והק' הרע"א ז"ל אולם התמיה קיימת על תוס' מהאי דשליפי זוטרי, ויעוין במאמר מרדכי שהק' כן ותי' דמשום הפסד מרובה התירו גם לנער מהבסיס כמו שהתירו ביטול כלי מהיכנו. וברע"א תי' דיכול להניח על

3. א.ה. הנה, בדברי אאמ"ר זללה"ה בדין בסיס לדבר האסור ביאר את דעת הבעה"מ דכל שהאיסור משמש להיתר אינו נעשה בסיס, דהוא סובר דדין בסיס הוא משום דהבסיס נטפל למוקצה, וזה אינו קיים בשהאיסור משמש להיתר. ולכאורה, להמבואר עתה בדעת הבעה"מ, דעוד יש איסור בסיס אחר, מתורת יד לאיסור טלטול, אכתי יהיה אסור בטלטול אף בגונא דהאיסור משמש להיתר, ויהיה מותר רק בניעור, ובאמת שכ"כ רעק"א בדעת רש"י דקכ"ה ע"ב, אבל בבעה"מ מבואר לא כן, עי"ש ברעק"א. וצ"ל דסובר בעה"מ דבאיסור משמש להיתר אף מתורת יד ליכא.

4. א.ה. אמנם, אכתי עולה מהבעה"מ דאיסור ביטול כלי מהיכנו הוא גם בשלא נעשה הכלי בסיס ליאסור בניעור, ונאסר רק בטלטול, שכ"ה בכל הנך קושיות הגמ' בפ' כירה. והא דחלוק מכרים וכסות דף קנ"ד ע"ב, ע"כ שהוא מטעם השני שכתב הבעה"מ, שהניח ע"ד לשומטן, אלא שאם היה מביה"ש היה נעשה בסיס ליאסור אף בניעור ולא מועיל ע"ז, לדעת הבעה"מ דעתו לשומטן, ולהכי איצטריך ל' לתרץ בב' מילי שכתב. והשתא יל"ע בדעת הבעה"מ, אי מה דדעתו לשומטן מבטלו מלהיות בסיס כלל או רק דע"ז אין בו משום ביטול כלי מהיכנו. ולכאורה, אי לא נעשו בסיס כלל יהא מותר אף בטלטול, ומ"ט מותר רק לשומטן מכר לכר דרך נייעור? וע"כ דהוי בסיס לענין טלטול, ואעפ"כ ל"ח ביטול כלי מהיכנו, כיון דדעתו לשומטן. ויש לדייק זה בלשון הבעה"מ, וז"ל ושמעית מינה שכל דבר שדעתו עליו לשומטן אין בו משום ביטול כלי מהיכנו ע"כ. והנה, שמעי' בדברי הבעה"מ דהיכא שאין דעתו לשומטן, אף שהוא יכול לשומטן, שהרי זה לא נעשה בסיס אלא באמצע שבת ומותר בניעור, מ"מ יש בו משום ביטול כלי מהיכנו, וצ"ת בכ"ז.

הכרים דבר היתר ואח"כ יוכל לנער דאין מוקצה לחצי שבת⁵ וכ"כ הט"ז להדיא בסי' ש"י דאם לא היה מונח ביה"ש והניח דבר היתר יהיה מותר בניעור⁶.



ד.

בביאור דברי הב"י שתלה המ"ד דנעשה בסיס אף בדעתו ליטלו בשבת במ"ד דיש איסור בביטול למקצתו של יום

ובב"י שם כ' וכבר הזכיר הר"ן סברא זו בר"פ מי שהחשיך בשם הרז"ה וכ' דיש חולקין ואומרים דכשם שאסור לבטל כלי מהיכנו כל היום הכי נמי אסור לבטל למקצתו של יום, ועיין במחצית השקל שביאר כונת הב"י שכ' וכבר הזכיר הר"ן סברא זו כונתו רק לענין הדין שהר"ן כ' לאיסור אבל הר"ן אסור מטעם ביטול כלי מהיכנו ודעה א' שבסי' ש"ט אומרת מטעם שנעשה בסיס, אבל אולי היה אפשר לבאר כונת הב"י דזה גופא מחלוקת הר"ן עם האחרים אם יש ביטול כלי מהיכנו למקצת השבת דתלוי אם יש דין בסיס בדבר שהונח בשבת ע"ד ליטלו בשבת דדעת התוס' בדף מ"ד ועוד מקומות דנעשה בסיס וכש"כ הרע"א שם וזה דעת האחרים שאוסרים ביטול כלי למקצת השבת משום דנעשה בסיס והדעה האחרת סובר דלא נעשה בסיס משום דדעתו ליטלו ולכן אין ביטול כלי מהיכנו לשעה דבאמת לא נתבטל הכלי כיון שלא נעשה בסיס.



ה.

מביא קושית רעק"א להג"א דמתיר נתינת כלי תחת השמן ע"י שנותן שם דבר היתר ודן לומר דלא התיר הג"א אלא בשנותן ההיתר מקודם

והנה הרע"א הק' שם על הג"א היכא משכח אין נותנין כלי תחת השמן הא לא הוי ביטול כלי מהיכנו דשכירצה לטלטל הכלי יניח בו ההיתר ויהיה מותר בטלטול יעו"ש⁷, ובאמת בהג"א

5. א.ה. מבואר בפשוטו דאף שנעשה בסיס מ"מ כיון שבידו לעשות שיכול לנער אין בו משום ביטול כלי מהיכנו. וראה דברי אאמ"ר להלן לחלק בזה.

6. א.ה. עי"ש בט"ז (ס"ק ז') דנראה שהוא מתיר אף בטלטול, ורעק"א כתב רק היתר נייער. אמנם, העירוני דבסע"ק שאח"ז ברעק"א משמע דבריו דמועיל גם לטלטול הכלי (ואולי ר"ל לאחר שינער). אכן, לפי המבואר בשו"ע סי' ש"ט סעי' ג' וברמ"א ש"י סע"ח, דכל שיכול לנער אין היתר לטלטל, מתיישבים על נכון דברי רעק"א בב' הסעי"ק כאן ודו"ק.

7. א.ה. יש לתמוה בקו' רעק"א, דהא בס"ק הקודם כתב ג"כ כעין דברי הג"א, ליישב בזה את דעת התוס' בביצה דנעשה בסיס בשבת אף בדעתו להסירו, מהך דשליפי ווטרי, כמו שהביא אאמ"ר. ומשמע דהוא מסכים ליסוד זה דמה"ט ליכא ביטול כלי מהיכנו, וצ"ת. ושמעתי מהרב אהרן בן פורת שליט"א ליישב דעיקר טעמא דרעק"א לחלוק על ההג"א שסובר שאי"ז עצה לגרום טלטול המוקצה ע"י שיניחו בכלי שיש בו דבר היתר דהא קמן דבאפשר לנער ההיתר אסור לטלטלם יחד וכמו"כ אין לגרום טלטול כזה, ומעתה אינו דומה למש"כ רעק"א ביושב דעת התוס' בביצה דהתם איירי בשדעתו לנער אח"כ את המוקצה, ויש להוסיף בביאור דעת רעק"א ע"פ דברי החזו"א סי' מ"ז ס"ק ה', דטעמא דבבסיס לאיסור והיתר ואפשר בניעור אסור בטלטול משום דכשיכול לנער ואינו מנער חשיב כמכוין לצורך דבר המוקצה לטלטלו, עכ"ה.

כ' רק דאם יש כבר בכלי היתר מותר ואפ"ל דדוקא בכה"ג מותר דאז לא נעשה בסיס לדבר האיסור כיון דיש גם היתר והוי בסיס לאיסור והיתר וחשיב כבסיס לדבר ההיתר דכמו שנתבאר האיסור הוא לבטל כלי מהיכנו היינו לעשות שיהיה בסיס ולכן י"ל דאין היתר גם באופן שיכול אח"כ להוריד האיסור בזה אינו מתקן דאין היתר לעשות כלי לבסיס בשבת ובשליפי זוטרי דמוכח לדעת התוס' לפימ"ש"כ הרע"א דיהיה מותר לנער ע"י שישום אח"כ דבר היתר התם י"ל דהתירו משום הפסד מרובה היתרו לבטל כלי מהיכנו ולכן מותר לשמוט על הכרים הגם שעדין לא הניח דבר היתר אבל באופן אחר אסור להניח ולעשות בסיס.



מוכיח כן מדברי הב"י הנ"ל

והנה מדברי הב"י דלעיל שכ' דהג"א ס"ל כדעת הב' בסי' ש"ט דלא נעשה בסיס בדעתו ליטלו בשבת מוכח דס"ל בדעת הג"א דלא כהגרעק"א דמהני לדעת הג"א שיניח היתר אח"כ להתירו בטלטול דא"כ אפילו שיעשה בסיס יניח היתר אח"כ וע"כ דס"ל לב"י דאסור לעשותו בסיס גם באופן שיכול להתירו ולכן ע"כ דס"ל כדעה ב' בסי' ש"ט ולא נעשה בסיס.



מקשה מדברי הג"א לשי' המהרש"א דיש ביטול מהכ"נ אף בשבטל רק משמוש

[והנה במהרש"א⁸ מבואר דביטול כלי מהיכנו הוי במה דבטל משמוש הגם שאינו אסור בטלטול, ולכאורה יש להק' מדברי הג"א דכ' דיכול להניח היתר ולטלטל ולדברי המהרש"א מה מהני שיכול לטלטל מ"מ אסור בשמוש וא"א לומר דמשמש גם להיתר דא"כ מה צריך שיתן דבר היתר שאינו יכול לנער דהרי משמש לכלי לדבר היתר וע"כ דצריך שיהיה ראוי לטלטול, ונראה דאין כונת הג"א דיהיה מותר לטלטל אלא האיסור במה שעושה אותו בסיס ולכן כשמניח היתר ונעשה בסיס לאיסור והיתר לא נאסר ואינו סתירה למהרש"א דדבר שאסור בשמוש ג"כ נקרא בסיס לאיסור וחשיב ביטול כלי מהיכנו במה שעושהו בסיס לאיסור הגם שמותר בטלטול.⁹]



וא"כ ה"ה כשמכוין להניח המוקצה עם ההיתר כדי לטלטלם יחד דאסור.

8. עי' מהרש"א דף מ"ב ע"ב בתוד"ה ואין נאותין ועוד בדף מ"ג ע"א בתוד"ה בעודן עליו (דיבור אחרון שם), ובגהש"ס דף מ"ב ע"ב חולק עליו.

9. א.ה. אמנם שמעתי מהרב דוד לוי שליט"א להקשות קושיא אחרת לדברי המהרש"א מההג"א. דהנה, המהרש"א הקשה דלדבריו דאינו אסור בטלטול, א"כ אף בשימוש אינו בטל, שהרי יכול לנערו לכלי אחר ויכול יהיה אף להשתמש בכלי ולזה תירץ דאינו מועיל כלום בזה, דהא עתה הוא מבטל את הכלי השני. אכן, למש"כ הג"א דבמניח דבר היתר בכלי אין כאן ביטול כלי מהיכנו, תיקשי שיכול יהיה לנערו לכלי, שיניח בו מקודם דבר היתר.

אוצר הזמנים

נשים בפרשת זכור ובמחיית עמלק ♦ קראה למגילה בעל פה ♦ "נזכרים ונעשים", מקור קביעות ימי הפורים ♦ מגילה ביום או בלילה – כשאי אפשר שניהם ♦ בעניין זמן קריאת המגילה בישוב מבשרת ציון ♦ העיר שומרון הקדומה – האם דינה כמוקפת חומה לשילוח מצורע וקריאת המגילה ♦ חיוב פורים בקהילות ישראל שלא היו באותו הנס ולא נהגו לחגוג בפורים ♦ בדין פשיטת המגילה בעת קריאתה ♦ תחנון ותחנונים בפורים ♦ בדין מתנות לאביונים האם אפשר לתת לתוך קופת צדקה אחת ♦ סעודת פורים מוקדם בבוקר ♦ שני בירורי הלכה בענין אורח החפץ לשלוח משלוחי מנות מממון בעל הבית ♦ האם מותר להזמין "קוסם" בפורים ♦ האם רשאי לעבור על גילוי עריות כדי להעיל את חבריו כאסתר ♦ הנהגות מרדכי הצדיק – על פי הרמז שקיבל מן השמים ♦ עומק איצטגנינותו של המן הרשע וסוד מפלתו

הרב משה בנימין גורטלר
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

נשים בפרשת זכור ובמחיית עמלק

א.

דברי החינוך בזה וקושיות המנ"ח

כתב החינוך במצוה תרג: "מצוה לזכור מה שעשה עמלק לישראל בצאתם ממצרים וכו' ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב לא לנשים", עיי"ש.

ומקשה המנחת חינוך שתי קושיות: א. במה שכתב כי להם לעשות המלחמה ולא לנשים, והרי באמת במלחמת מצוה הכל יוצאין, אפי' כלה מחופתה, כמבואר בש"ס סוטה מד ע"ב. ב. גם מי עמד בסוד ה' יתברך אם הטעם הוא מחמת הנקמה ע"כ.

גם קשה, דבמצוה תכה, היא מצוה הריגת שבעה עממין כתב שם החינוך ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות. וכתב ע"כ שם במנחת חינוך: "כמבואר בש"ס סוטה מד ע"ב דמלחמת מצוה אפי' כלה מחופתה" ע"כ. וא"כ מדוע במלחמת עמלק כתב החינוך כי לזכרים לעשות המלחמה לא לנשים, ומחמת כן פטר נשים ממצות זכור. וזו כוונת הגהת המשנה למלך שציין לעי' במצוה תכה.

ב.

בקושיית המנחת חינוך דמי עמד בסוד ה' שהטעם הוא מחמת הנקמה

והנה, בענין הקושיא השניה של המנחת חינוך, דהקשה מי עמד בסוד ה' יתברך אם הטעם הוא מחמת הנקמה. הנה, לכאורה גם החינוך עצמו, כשכתב את שרשי המצוה שם, לא כתב שהטעם הוא מחמת הנקמה, אך באמת בספר המצוות להרמב"ם מצוה קפט כתב: "היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק בהקדימו להרע לנו (ולשנוא אותו) ושנאמר זה" בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרו העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מהנפשות עם אורך הזמן וכו'" עכ"ל. א"כ מבואר בדבריו דהזכירה כדי לעשות נקמה אינה טעם של מצות הזכירה, אלא דהוא חלק ממעשה המצוה עצמה, וכדכתב הרמב"ם "ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו". וא"כ, אין כאן רק נ"מ לענין אם נשים חייבות, אלא יש כאן הגדרה בעצם מעשה וצורת המצוה דזכור. וא"כ אין זה שייך רק לטעם המצוה, שהקשה ע"כ המנחת חינוך מי עמד בסוד ה', אלא יש כאן נ"מ בעצם מעשה המצוה, וממילא לא קשה קושיית המנחת חינוך.

(א). במהדורת פרנקל תוקן במקום "ולשנוא אותו" ושנאמר זה.

אולם, הרמב"ן בפי' עה"ת סוף פר' כי תצא כתב: "והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוינו למחות את שמו" עכ"ל. ומשמע מדבריו שאין הזכירה לעורר את הנקמה, אלא להודיע שלכך נצטוינו למחות את שמו. ולפי"ז י"ל דגם נשים חייבות בזה. ולכאורה יש גם נ"מ נוספת, באופן שיכלה לגמרי זרע עמלק - האם עדיין תהי' המצוה זכור. לדברי הרמב"ם, שהזכירה בפה לעורר הנפשות לנקמה בעמלק, א"כ י"ל דלאחר שיכלה זרע עמלק שוב לא שייכת מצוה זו. אולם, לדברי הרמב"ן, שהוא להודיע מדוע נצטוינו למחות את שמו, א"כ י"ל דגם לאחר שיכלה זרע עמלק שייכת עדיין מצוה זו².

ג.

בקושיית המנח"ח דבמלחמת מצוה אפי' כלה יוצאת מחופתה

ובענין קושיית המנחת חינוך הראשונה, דבמלחמת מצוה אפי' כלה יוצאת מחופתה. הנה, כתב הרמב"ם בה' מלכים (פ"ז ה"ד): "דין זה דבמלחמת מצוה הכל יוצאין אפי' חתן מחדרו וכלה מחופתה". וכתב שם הרדב"ז: "אלא דקשה וכי דרך נשים לעשות מלחמה דקתני וכלה מחופתה והא כתיב כל כבודה בת מלך פנימה וי"ל דה"ק כיון דחתן יוצא מחדרו כלה יוצאה מחופתה שאינה נוהגת ימי חופה, ואפשר דבמלחמת מצוה הנשים היו מספקות מים ומזון לבעליהן וכן המנהג היום בערביות" עכ"ל. וא"כ קושיית המנח"ח היא לפי התירוץ השני שברדב"ז.

והנה, כתב החינוך במצוה תרד, שהוא מצוה להכרית זרעו של עמלק, וז"ל: "ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם" עכ"ל. וכן כתב החינוך במצוה תכה, דהיא מצוה הריגת שבעה עממין, וכתב שם: "ועובר ע"ז ובא לידו אחד מהם ויכול להורגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו ביטל עשה זו" עכ"ל. ומקשה שם המנחת חינוך וז"ל: "וצ"ע דנהי דכל המצוות נדחות מפני הסכנה מ"מ מצוה זו התורה ציותה ללחום עמהם וידוע דהתורה לא תסמוך דיניה על הנס כמבואר ברמב"ן, ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה א"כ חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהיא סכנה וא"כ דחוייה סכנה במקום הזה ומצוה להרוג אותו אף שיסתכן וצ"ע" עכ"ל.

ולכאורה הי' צריך לומר בשוב קושיא זו דשני אפנים יש בקיום מצוה זו. ע"י מלחמה, ובזה גם אם יסתכן. וביחיד, ובלא שיסתכן בכך.

ויעויין בחי' מרן רי"ז עה"ת בהפטרה לפר' בשלח, וז"ל "מש"כ החינוך במצוה תכה דמצות החרם תחרימם נדחית מפני סכ"נ והמנ"ח הקשה ע"ז דהרי כל מלחמה אית ביה סכ"נ ומ"מ

(ב). ז"ל רבינו בחיי דברים פר' תצא פרק כה פסוק יט: "והפרשה הזו התחילה בזכרון וסיימה בשכחה, להורות שעתידי זכרם להשתכח מן העולם, וזה בזמן המשח. ואף על פי שפשוטו של מקרא לפי התיבות שלא ישכח, בא הרמז בו לפי הטעמים שיבא זמן שישכח, ועל כן תמצא טרחה במלת 'לא' ומלת 'תשכח' היא בפני עצמה, ויש דגש באות התי"ו, כלומר הנה ימים באים שתשכח כשיאבד זכרם מן העולם, הוא שאמר דוד ע"ה (תהלים ט, ז): 'האויב תמו חרבות לנצח וערים נתשת אבד זכרם המה', ואז יהיה השם שלם והכסא שלם, וזהו שכתוב אחריו (תהלים ט, ח): 'וה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו'".

מצוה להלחם עמהם ובע"כ דמצוה זו שאני עיי"ש בדבריו, וכתבתי ע"ז דזה דאין משגיחין במלחמה על סכ"נ זהו מדיני מלחמה דהרי גם יוצאין גם למלחמת הרשות אף שאין שם מצוה כלל, אבל המצוה היא ככל מצוות שבתורה שנדחין מפני סכ"נ, והחינוך הרי מיירי במי שבא לידו אחד מז' עממין שלא במלחמה וזה שפיר נדחה מפני סכ"נ" עכ"ל.

ויש לדון לדבריו, הא דבמלחמת מצוה חתן יוצא מחדרו וכלה מחופתה אם הוא מדיני המלחמה, דלכאורה מדיני מלחמה הרי אין חתן יוצא מחדרו וכלה מחופתה [ראיה ממלחמת רשות], וא"כ לכאורה צ"ל דהוא מדיני המצוה עצמה של הריגת ז' עממין או עמלק, וא"כ בזה לא יהי' הדין דאף במקום סכנה. אך י"ל דכיון דהמצוה המוטלת גם על החתן וכלה מחייבת מלחמה, א"כ בזה דיני המלחמה שונים ובה מדיני המלחמה אף במקום סכנה. ועוד י"ל דבמלחמת מצוה דיני המלחמה שונים, ויתכן שאף בלא המצוה, מעצם דיני המלחמה נחייב גם חתן מחדרו וכלה מחופתה ואף דאין כלה מחוייבת במצוה, מ"מ כיון שעצם המלחמה היא מלחמת מצוה דיני המלחמה בזה שונים ממלחמת הרשות.

וא"כ י"ל [לפי מש"כ בועוד י"ל] דבאמת עיקר מחיית עמלק היא על היוצאים להלחם ממש ולא על מי שמספקים לחם ומים, ומה שכלה יוצאת מחופתה אין זה מחמת שהיא מצווה במצוה זו, אלא מדיני המלחמה במלחמת מצוה הוא כן שכלה תצא מחופתה לספק לחם ומים, אך עיקר חיוב וקיום המצוה הוא על היוצאים לעצם המלחמה להנקם בעמלק. וממילא מיושבת קושית המנח"ח מדוע נשים פטורות ממצות זכור הרי גם כלה יוצאת מחופתה במלחמת מצוה, ולהאמור מה שכלה יוצאת מחופתה אינו משום שמצווה במחיית עמלק, אלא זה מדיני מלחמה במלחמת מצוה, ובחיוב דזכור חייבים רק מי שמצווה במחיית עמלק.

והמנחת חינוך, שהבין מכח זה שכלה יוצאת מחופתה שהיא מצווה במצות מחיית עמלק, הוא לשיטתו שהבין שכל דיני המלחמה במלחמת מצוה נובעים מעצם חיוב המצוה ולכן הבין שהמצוה עצמה מחייבת אף במקום סכנה, כיון שיוצאים אף למלחמה א"כ עצם חיוב המצוה הוא נותן את כל דיני המלחמה ומחמת המצוה חייבים גם להסתכן, א"כ גם מה שמספקות לחם ומים הוא מכח חובת המצוה המוטלת גם על נשים וא"כ מחויבות גם בזכור.



ד.

בשיטת היראים והרמב"ם בזה, עפ"י הנ"ל

והנה, היראים (סי' תלה) כתבו: "למחות זכר עמלק. כתוב בפ' כי תצא והיה בהניח ה"א לך מכל אויביך מסביב תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח ותניא בסנהדרין בפ' כהן גדול (כ' ב') ר"י אומר ג' מצוות שנצטוו בכניסתן לארץ ישראל להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה איני יודע איזו תחילה כשהוא אומר כי יד על כס יה הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה שאין כסא אלא מלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך. למדנו מכאן שמצוה למחות זכר עמלק על המלך מוטלת ולא על שאר ישראל וכה פירוש המקרא כי יד על כס יה דהיינו מלכות או תקיים מלחמה לה' בעמלק" עכ"ל.

א"כ, ס"ל דמצות מחיית עמלק מוטלת על המלך ואין חיוב על כל יחיד ויחיד. ולדבריו י"ל דהיוצאים למלחמה דינם כדיני מלחמה, ואעפ"כ דין מלחמה זה שונה מכל מלחמת הרשות, דאף שאין המצוה על אנשי המלחמה, מ"מ עצם המלחמה היא מלחמת מצוה ולכן דיני המלחמה שונים בזה.

ולדבריו מצות זכור מוטלת על כל אנשי המלחמה, אף דהם אינם מצווים בעצם המצוה דמחיית עמלק. וצ"ל [אם נימא דס"ל כסברת החינוך, דבמצות זכור חייבים רק מי שמצווה במחיית עמלק] דכיון דבפועל הם ועל ידיהם מתקיים בפועל מחיית עמלק, גם עליהם מוטל מצות זכור, כדי שתהי' עי"ז הנקמה בעמלק. ולפי"ז אם כלה יוצאת מחופתה, כיון שהיא בפועל שייכת למלחמה זו, א"כ גם עליה תוטל המצוה דזכור.

אך לדברי החינוך, שהמצוה של מחיית עמלק היא על כל יחיד ויחיד כדכתב במצוה תרד, א"כ י"ל דרק מי שמצווה במצות מחיית עמלק מצווה בזכור, והמצוה עצמה של מחיית עמלק היא רק על הלוחמים בפועל. ומה שכלה יוצאת מחופתה זהו מדיני המלחמה במלחמת מצוה. ולכן כתב החינוך במצוה תרג דנשים פטורות ממצות זכור.

והרמב"ם, דס"ל דמצות זכור היא לעורר הנפשות להלחם, ואעפ"כ מסתימת דבריו (ה' מלכים פ"ה ה"ה) משמע דנשים חייבות בזכור, י"ל דס"ל דגם מה דנשים מביאות ומספקות לחם ומים כלול במצות מחיית עמלק, דכל השותפים בכל חלקי המלחמה שייכים בקיום מצוות מחיית עמלק. או דנימא דאף אם ס"ל דעיקר מצות מחיית עמלק היא הנקמה עצמה בעמלק, אך י"ל דס"ל דמ"מ לענין חיוב דזכור גם מי שמשתתף במלחמה, אף דאין בהשתתפותו משום קיום מצות מחיית עמלק, מ"מ שייכת בו מצות זכור, דהיא באה לעורר את הנפשות להלחם.



ה.

חלוק מצות הריגת ז' עממין ממחיית עמלק

והנה, במצות הריגת ז' עממין (מצוה תכה) כתב החינוך דמצוה זו נוהגת בזכרים ובנקבות, וכתב שם המנחת חינוך דהמקור הוא מה דאיתא בסוטה דבמלחמת מצוה חתן יוצא מחדרו וכלה מחופתה. וזה לכאורה סותר למש"כ במצוה להכרית זרעו של עמלק, דשם מבואר דס"ל דאין הנשים מצוות במצוה זו ולכן הן פטורות מזכור, והרי כבר כתבנו לבאר דאינו קשה מהא דכלה יוצאת מחופתה. וא"כ קשה, מדוע לענין מצות הריגת ז' עממין ס"ל לחינוך דנשים מצוות, ומ"ש ממלחמת עמלק. ונצטרך לומר עפ"י הנ"ל, דבמלחמת עמלק עיקר המצוה הוא הנקמה בעמלק, והיא מוטלת רק על מי שבפועל משתתף בהריגה עצמה. משא"כ לענין מצות הריגת ז' עממין, די"ל דשם כלול בקיום המצוה כל מי שמשתתף בכלל המלחמה. וכיון שגם כלה יוצאת מחופתה, ובפועל משתתפת במערכת המלחמה, א"כ גם היא בכלל קיום המצוה. אלא דצריך ביאור מדוע לחלק בין המלחמה בעמלק למלחמה בז' עממין. וי"ל דבעמלק עיקר המצוה היא תמחה את זכר עמלק ואילו בז' עממין עיקר המצוה היא המלחמה בהם.

ולכאורה א"כ עצם המלחמה בז' עממין הוא בכלל הציווי של מצות הריגת ז' עממין, ולכן כיון דכלה יוצאת מחופתה במלחמה ומדיני המלחמה א"כ גם זה נכלל בכלל המצוה. וא"כ יקשה שוב הקושיא של המנחת חינוך במצוה תכה, דהרי מצות הריגת ז' עממין היא ע"י מלחמה, וא"כ מצווה אף במקום סכנה, ומדוע כתב שם החינוך דיחיד מצווה רק אם אינו מסתכן בזה. ולא נוכל לומר את תירוץ הגרי"ז דזהו מדיני המלחמה ולא מדין המצוה, דהרי אמרי' שגם עצם המלחמה בז' עממין הוא בכלל המצוה, ולכן המצוה שם היא גם על נשים, וכדכתב שם החינוך. ונצטרך לומר כאופן הראשון שביארנו לעיל [לפני דברי הגרי"ז], דמ"מ שני אופנים יש בקיום מצוה זו ע"י מלחמה, ובזה מצווים גם לעשות במסירות נפש. וביחיד, וקיום מצוה זו הוא ככל המצוות. וצ"ע.

אך י"ל בלא זה דאף שגם הפעולות הנלוות להריגת ז' עממין שנמצאות בדיני מלחמה שייכות כאן לעצם המצוה דהריגת ז' עממין [ולכן נשים מצוות במצוה זו], מ"מ אין בזה עדיין דין מסירות נפש בעצם המצוה, ורק הוא בדיני מלחמה, וכדביאר הגרי"ז.



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

קראה למגילה בעל פה

מתני' מגילה (ריש פרק שני, דף יז.): "קראה על פה לא יצא", ובגמ' (יח.): "מגלן אמר רבא אתיא זכירה זכירה כתיב הכא הימים האלה נזכרים וכתוב התם כתב זאת זכרון בספר מה להלן בספר אף כאן בספר" וכו'. ובתוס' רי"ד (שם מהדו"ת) כתב: "דוקא מגילה אבל בתורה אם קרא על פה יצא והכי תנן ביומא ס"ח גבי כהן ובעשור של חומש הפקודים קורוהו על פה, ואע"ג דאמרי' דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ, הנ"מ לכתחילה ושמא יטעה אבל בדיעבד יצא, אי נמי אם גירסם יפה והיו ישרים אצלו שרי ובמגילה אע"פ שישירים היו אצלו אסור וכו'" עכ"ל.

ובכתבי מרן הגרי"ז זצ"ל על הש"ס שם נתכוין לקושית התוס' רי"ד האחרונה, ותיירץ באופ"א, דשאני קריאת המגילה, דהקריאה היא משום פרסומי ניסא ולא לשם ת"ת, ומשו"ה לא נאמר בה דינא דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ ע"כ.



הטעם שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה

ונראה, ובהקדם הגמ' גיטין ס': "דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש כתיב כתוב לך את הדברים האלה וכתוב כי ע"פ הדברים האלה, הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" ע"כ. וברש"י שם כתב: "דברים שאמרת לך בכתב אי אתה רשאי למוסרן לישראל על פה", ומבואר בדברי רש"י דהך איסורא דדברים שבכתב וכו' גדרו הוא במצות תלמוד תורה, דלימוד התורה הוא דוקא באופן של מסירת התורה מסיני, והיינו דהתורה ניתנה להמסר כמו שניתנה בסיני דברים שבכתב בכתב ודברים שבע"פ בע"פ. וזהו שדייק רש"י א"א רשאי "למוסרם", היינו דהאיסור הוא רק במסירת התורה לאחרים אבל לעצמו ה"נ מותר לאומרם בע"פ. וכן נראה בדברי הרמב"ם בהל' תפילה (פי"ב ה"ח) דאיסור זה של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ הוא דווקא במלמד לאחרים, משא"כ לעצמו, וכמש"כ בספר קובץ על הרמב"ם שם [ובחי' הגרי"ז עה"ת בפ' יתרו מבואר דבמתן תורה שמיעתם היה כמו דיבור דשומע כעונה, וכמבואר בתוס' ברכות כ: (ד"ה כדאשכחן), ובשביל זה היו צריכים לטבול כנאמר לך אל העם וקדשתם וכו'. ולפ"ז מובן שלכן איסור זה הוא דוקא במלמד לאחרים, דומיא דמ"ת]. ולפ"ז נראה בדעת הרמב"ם דס"ל כן לשיטתו גם בדינא דדברים שבע"פ א"א רשאי לכותבן, ולכן כתב בהקדמתו ל"ד החזקה דלעצמו כתוב זכרון השמועות, ומדויק כן בלשון הגמ' דברים שבע"פ א"א רשאי "לאומרן בכתב", ולא קתני דאסור לכותבן. והיינו דהאיסור ה"ד מה שמלמדם בכתב לאחרים, אבל לעצמו מותר.

ובתוס' תמורה יד: (ד"ה דברים) הקשו דאיך אומרים מזמורים בע"פ, ותיצרו דהך איסורא ה"ד בחומשים ועי"ש בש"מ. ותמה על דבריהם בשו"ת הרדב"ז החדשות (סימן י) מסוגיא דגיטין שם, דמפורש דגם בהפטרות איכא הך איסורא. וע"ע בתוס' בתמורה שם, שהקשו מפרשת ויושע וק"ש דאיך אומרם בע"פ, ותי' דאך איסורא ה"ד להוציא אחרים י"ח. וכדבריהם מבואר בעוד ראשונים, ראה באבודרהם בסדר התפילה, ובראבי"ה (סי' תתעח), וביראים השלם (סימן רסח), ובסמ"ג (בהל' מגילה), ובטור (או"ח סימן מט). ומבואר בזה כמש"כ בשי' רש"י והרמב"ם, דהך איסורא דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרן בע"פ ה"ד באומרה לאחרים.

ובריטב"א בגיטין שם כתב באופ"א בטעם דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרם בע"פ, וז"ל: "משום דבקריאתם על פה איכא הפסד דליכא למדרש חסרות ויתרות וכמה נונין הנדרשים ועקומים ולפופין, ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב משום דכשאניס כתובין כל א' וא' מוסרן זה לזה בדקדוק וכו'". וכדבריו נראה בר"ן (מגילה יד. [מדפי הרי"ף]) ובתוס' רי"ד הנ"ל. ומבואר דהוא מחשש טעות, דאם הוא מוסרן בע"פ איכא טעות בחסרות ויתירות וכיו"ב. ולכאורה לטעם דאסור מדין טעות יהיה אסור גם כשאומרן לעצמו בע"פ, וכ"ה בריטב"א ביומא ע. ולפ"ו תהיה גם נ"מ לקולא, דהיכא דהדבר שגור בפיו ולא תהיה טעות באמירתו בע"פ, ה"נ דהוא יכול לאומרם בע"פ גם לאחרים. וכ"כ כמה ראשונים שיובאו להלן, דלהכי שרי לומר מזמורים בע"פ כיון שהם שגורין בפיו ולא יבא לידי טעות. אמנם, בריטב"א ביומא שם כתב בתו"ד דלהכי שרי לומר פסוקים בע"פ כיון שאומרן דרך תפילה והודאה אינו בכלל זה, ולכאורה להריטב"א דהטעם בדין זה הוא מחשש טעות מאי נ"מ אם אומרן בדרך שבח.

אכן, נראה דגם להריטב"א איכא ב' ענינים בדין דברים שבכתב א"א רשאי לאומרן בע"פ, וגם איהו ס"ל לטעמא דרש"י דבעי' תורה כמסירתה, ומשו"ה מחדש הריטב"א דזה שייך רק כשאומרן בדרך ת"ת, דכך נאמרה מצוות ת"ת, משא"כ כשאומרם בדרך תפילה והודאה. וכ"נ בתו"י ביומא שם, דבתחילת דבריהם כ' דדין דאסור לאומרן בע"פ היינו דמצוה מהמובחר לאומרן בכתב, ולהלן כתב דאם הוי בדרך תפילה והודאה לא שייך האי איסורא [וכן פסק בחות יאיר בסימן קעה דלומר תהילים בע"פ דרך תפילה שרי]. ונראה דכוונת התו"י ליישב דמצד שני הענינים ליכא איסורא באמירת המזמורים בע"פ, דמחשש טעות הרי ל"ה הפקעה, ומש"ה ס"ל דרק למובחר בעינן לאומרם מהכתב, ומדין דבעינן תלמוד תורה כמסירתם בסיני דתורה שבכתב הוי מסירה בכתב, בזה ס"ל דה"ד בדרך ת"ת, משא"כ אם הוי דרך תפילה ל"ש האי דינא, וכמש"נ. ובזה מבואר מש"כ הטור בסי' מט דב' טעמים איכא דשרי לומר מזמורים בע"פ, חדא דשגורין בפיו, ועוד דה"מ להוציא אחרים [וכ"ה באבודרהם ועוד ראשונים הנ"ל], דכוונת הטור היא דבעינן לב' טעמים אלו, חדא מצד איסורא דשמא יטעה. וע"ז כתב הטור דכיון דהם שגורין בפיו מש"ה ל"ש חשש טעות, ועוד דה"מ להוציא אחרים וכו', היינו דמצד דין דבעי' כמסירת התורה מסיני ה"ד לאחרים אבל לעצמו שרי. אלא דס"ל לטור דבפסוקי התורה, גם אם אומרם לשם תפילה וכיוצא, איכא חסרון מדין דברים שבכתב וכו', שהרי לא תירץ כדברי הריטב"א הנז', דלריטב"א והתו"י מבואר דבדרך תפילה ליכא הך איסורא.

ויסוד דברינו, דאיכא ב' הטעמים, מוכרח משיטת רש"י עצמו, דאף דהוא כתב בגיטין את הטעם שיהא כמסירת התורה, מ"מ ס"ל דדברים שבע"פ אסור לכותבן גם לעצמו, שהרי כתב בשבת ו: (ד"ה מגילת סתרים) ובב"מ צב. (ד"ה מגילת סתרים) דמגילת סתרים היינו שלא ניתנה לכתב ואסור לכתוב הלכות. ומוכרח דאיכא טעם נוסף בענין זה והיינו מדין טעות, וכמבואר, ומד"ז אסור גם באמירה שלא לשם ת"ת, אלא דאם הם שגורין בפיו שרי. וכבר עמדתי בזה בספרי משא יד ח"א בפ' כי תשא, ובכנסת ראשונים בתמורה שם ע"ש.

ובזה נראה לבאר את דברי תוס' רי"ד והגרי"ז הנ"ל בהא דבעי למיעוטא דקרא למגילה בע"פ לא יצא, ותיפ"ל דדברים שבכתב א"א לאומרם בע"פ. והיינו דהאיסור לומר דברים שבכתב בע"פ, הוא משום דתורה ניתנת כמסירתה, וזה שייך רק בקריאה לשם ת"ת, משא"כ בקריאת מגילה, דהוי קריאה לפרסומי ניסא וכמש"כ הגרי"ז. אכן, עדיין איכא איסור מחשש טעות, דכתב הראשונים הנ"ל דמשו"ה דברים שבכתב א"א רשאי לאומרן בע"פ, ובוה צריכים לתירוצן התוס' רי"ד, דלטעמא דטעות בדיעבד יצא.

ולפי"ז ניחא קושיית הראשונים הנ"ל לגבי אמירת המזמורים בע"פ דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרן בע"פ, די"ל דהתם ל"ה קריאה לשם לימוד אלא הוי קריאה לשם תפילה, ובוה ליכא דינא דדברים שבכתב וכו'. וזו כוונת התו"י והרא"ש והריטב"א ביומא ע. הנ"ל, שכתבו דכיון דאומרן דרך שבח ותפילה שרי, וכמש"נ.

האם גם נביאים אסור לאומרן בע"פ

ובזה מבוארין דברי התוס' בתמורה הנ"ל, שכתבו דנביאים ליכא הך איסורא. דטעמם בזה הוא דכיון דנביאים מסירתם היתה מעיקרא בע"פ, ורק אח"כ נאמר צווי לכותבן, משא"כ בתורה האמירה היתה למשה מעיקרא כדי לכותבן, אבל נביא אופן מסירתם היתה בע"פ כנבואה, ואח"כ נצטוו לכותבן לדורות, ולכן ל"ש הך איסורא, דלא חשיב שינוי מהאופן שניתנה. וראה בש"מ בתמורה שם, שהוסיפו על התוס' "שהרי עדיין לא היו נביאים וכתובים", היינו דהצווי למשה רבינו, דכתוב לך וכו', הוי צווי רק על חומשים, משא"כ על נו"כ, דמעיקרא הם ניתנו בע"פ בתורת נבואה. אכן, נראה דהתוס' בתמורה, שכתבו דנביאים ליכא הך דינא דדברים שבכתב וכו', כוונתם לומר באיסור שמצד ההלכה דבעינן תורה כמסירתה תורה שבכתב בכתב ובע"פ בע"פ, ובוה ס"ל דה"ד בחומשים ולא בנביאים וכו"ל. אמנם, חשש דטעות שייך כן גם בנביאים, דכל שאומרם בע"פ איכא חשש טעות, אלא דהתוס' כתבו הך היתר רק לענין האיסור דבעינן תורה כמסירתה.

והא דמיירי התוס' דוקא בהא הלכתא דכמסירתן, הוא עפ"י דאמר' בתמורה שם, דכותב הלכות הוי כשורף התורה, ועי"ש ברש"י ב' הפירושים. ואם הוי רק מחשש טעות אמאי הוי כשורפי תורה ולית ליה קדושת ספר, הא מ"מ בליכא טעות יוכל לכתוב, וע"כ דהתם מיירי מצד הדין דכמסירתם דתורה שבע"פ לא ניתנו לכתב, ומש"ה בכותבם חשיב כשורף תורה [וכבר העיר בחקרי לב (א"ח סימן יב), דמוכח בגמ' דלית ליה מצות ת"ת. מיהו יל"ע, דאם לעצמו שרי

לכתוב, כדברי הר"מ הנ"ל א"כ אמאי ל"ל דין ספר בכותבן, ואמאי הוי כשורפי תורה, ואולי לטעם זה ה"נ גם לעצמו אסור לכותבן]. ועוד, דבגמ' בתמורה שם אמרי' דהלומד מהם אינו נוטל שכר, ואם הוי רק מחשש טעות אמאי ל"ל מצות ת"ת? וע"כ דמיירי מדינא דמסירת התורה, דמהות מצות ת"ת היא כמסירתה, ותורה שבכתב מצוותה בלימוד מהכתב דוקא, ותורה שבע"פ מצוותה בע"פ דווקא, ומש"ה הכותבן ולומד מהן אינו נוטל שכר מצות ת"ת.

ולפ"ז יש ליישב את קושיית הרדב"ז על דברי התוס' מהגמ' בגיטין, דאמרי' דאיכא הך איסורא גם בהפטרות, דא"נ איכא הך איסורא גם בהפטרות מטעם דטעות, אלא דהתוס' כתבו דלטעם דבעינן תורה כמסירתה ל"ש זה אלא בחומשים ולא בנביאים וכתובים, וכמש"נ [ובדעת שאר הראשונים, שלא הזכירו חילוק זה דה"ד בחומשים ולא בנביאים, י"ל דס"ל דדין נבואה חל רק כשהיא ניתנה ליכתב לדורות, ובשעת אמירתה עדיין לא הוי תורת נבואה, וא"כ משעה שנכתבה שוב הוי מסירה בכתב, ושייך בזה דינא דתורה כמסירתה].

ולדברי התוס' נחא בפשיטות קושיית התוס' רי"ד ממגילה בע"פ, דתפ"ל דדברים דבכתב וכו', דהא להתוס' בתמורה בנביאים ליכא הך איסורא. אכן, התוס' רי"ד שלא תירץ כן, י"ל דס"ל כתוס' ב"ק ג': (ד"ה כדמתרגם), דגם בנביאים יש דין זה. אך יתכן דהוא מצד הדין של חשש טעות, דז"ש גם בנ"ך, וכן גם בקריאה של פרסומי ניסא, ולהכי תירץ התוס' רי"ד דה"מ לכתחי' וכו' [ולהלכה פסקו כן המהרשד"ם (סימן קח) ובערוך השולחן (סימן מ, יט), דבקרא תורה בע"פ יצא בדיעבד]. וע"ע ביראים השלם (סימן רסח), דנראה דהא דאין קורין מגילה בע"פ הוא מדין דברים שבכתב וכו', דלענין מגילה החמירה תורה שלא לאומרה בעל פה אפי' לעצמו, וכ"כ בסמ"ג בהל' מגילה עיש"ה.



פרשת קריאת שמע בעל פה

והנה, כתב רבינו יונה בברכות (דף ה. מדפי הרי"ף) וז"ל: "הקורא קריאת שמע מכאן ואילך [לאח"ז] לא הפסיד כאדם שקורא בתורה. ויש לשאול מה בא להשמיענו שלא הפסיד כאדם שקורא בתורה וזה דבר פשוט הוא, ותירץ הרב רבי שלמה מן ההר ז"ל דאתא לאשמועי' שאע"פ שדברים שבכתב לא נתנו לאמרן בעל פה ושאר פסוקים אינו יכול לקרוא אפי' הכי ק"ש יכול לקרותה על פה, ואע"פ שאינו קורא אותה לשם חובה דכיון שניתנה לאומרה על פה לחובה יכול לאומרה אפי' שלא לחובה כל הפעמים שירצה, ומזה הטעם התקינו לומר פרשת קרבנות על פה בכל יום מפני שהיא חובה וכו', ומזה הטעם נמי אומרים בהרבה מקומות פרשת ברכת כהנים דכיון שחובה לומר בכל יום ברכת כהנים על פה בשעת נשיאות כפים יכול לאומרה אפילו שלא במקום חובה, ומזה הטעם אמרו ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה דכיון שהוא מענין הקרבנות ומצינו שמצוה לומר פרשת קרבנות על פה כדאמרי' לעיל לא חששו בקריאת' אפילו כשאינו לחובה, כללו של דבר כל פסוק שניתן למצוה או לחובה לאמרו על פה יכול לאמרו כמה פעמים שירצה אפילו בשעה שאין בו מצוה כלל, ואין בזה משום דברים שבכתב לא ניתנו לאומרה על פה הואיל וניתנו לאומרה פעם אחת" עכ"ל.

וצ"ע, דהראשונים הקשו על קריאת שמע בזמנה דאיך מותר לאומרה בע"פ, ותיצו או משום דשגורין בפיו וליכא חשש טעות להכי שרי, או משום דאומרן לעצמו וכנ"ל. אך ר' יונה לא הקשה על ק"ש בזמנה, אלא על ק"ש לאחר זמנה, ולכאורה מה שנתרץ על ק"ש בזמנה, ה"נ נימא על ק"ש אחר זמנה. ומה שתירץ הר' יונה דכיון שניתנה לאומרה בע"פ לחובה יכול לאומרה אפי' שלא לחובה, תמוה - דהא כשאומרה לחובה הוי בתורת מצוות ק"ש, משא"כ אחר זמנה הוי כקורא בתורה, וא"כ יהיה בזה משום דברים שבכתב וכו'. וכן בשאר הדברים שהזכיר הרבינו יונה דמותר צ"ב, דמה לי שהם ניתנו לאומרה בע"פ פעם אחת.

ועפ"י המבואר יש ליישב את דברי ר' יונה, דלהכי לא הקשה על ק"ש בזמנה דיהא אסור לאומרה בע"פ, וכקו' שאר הראשונים הנ"ל, דבק"ש בזמנה ס"ל דל"ש האי דינא, כיון דהוא אומרה בתורת ק"ש וקבלת עול מלכות שמים ולא בתורת לימוד, ולכן ל"ש כלל איסורא דא"א רשאי לאומרן בע"פ. וזהו כמש"כ עפ"י המבואר בריטב"א ובתו"י דרך בדרך לימוד תורה אסור, וגם משום חשש טעות ליכא כיון דשגורין בפיו. ולכן הקשה ר' יונה רק בק"ש לאחר זמנה, דאמר' בגמ' דהוי כקורא בתורה, דהא א"כ הוי קורא בתורה שבכתב בע"פ, ובזה תירץ הרבינו יונה דכיון דפרשת ק"ש ניתנה להמסר גם בע"פ בזמנה, שוב לא נאמר בהך פרשה הך דינא באופן מסירתה, והוא בכל גוונא, ובהך פרשה לא נאמר הך דינא דדברים שבכתב וכו'. והטעם בזה נראה דהרי אף שאומרה לאח"ז ונוטל שכר כקורא בתורה, אבל הרי אין אומרה בתורת לימוד, אלא משום קבלת עול מלכות שמים, ורק דאינו יוצא בזה משום דהוי לאח"ז, אבל איהו אינו אומרה בתורת לימוד. ולהכי, כמו דבזמנה ליכא דינא דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרן בע"פ, כיון דל"ה אמירה בתורת לימוד, ה"נ לאח"ז, כיון דאין הוא אומרה משום ת"ת אלא משום ק"ש, אף דחשיב כקורא בתורה, לא נאמר בזה דינא דדברים שבכתב [ועי' במשנה ברורה בסי' מז סקי"ז גבי ק"ש לאח"ז אם הוי כת"ת, ונ"מ בזה אם בעי' לברכת התורה ועי"ש בביה"ל, ויש לדון דכיון דאומרה משום ק"ש ולא משום ת"ת אפשר קודם ברכה"ת ואכמ"ל].



ונסיים בדבר אגדה מענייני פורים. אי' בחז"ל בגמ' חולין קלט: משה מהתורה כו' המן מהתורה כו' אסתר מהתורה כו' מרדכי מהתורה וכו', ומבואר שכל אלו המוזכרים שייכים לנס פורים וצריך לכך רמז מהתורה, ובשם הגר"א הובא דגם משה רבינו שייך לפורים, כדאי' במדרש דמשה רבינו שאל כלום יש בדור ראוי להתפלל, ונענה על מרדכי והשיב הוא למטה ואני למעלה, הרי דבזכות תפילת משה רבינו היה הנס. ונראה דלכן צריך שייכות דמשה רבינו לנס פורים, דכיון דבפורים קיימו וקיבלו את התורה מרצון הוי כקבלת התורה מחדש, ושפיר בעי שייכות דמשה רבינו נותן התורה להך נס, והוא נפלא.

ונראה דזהו המצוה דעד דלא ידע וכו' היינו לרמוז על התורה שניתנה קודם בכפיה, דזה הוי בחינת עד דלא ידע כיון דהוי בכפייה. והנה, נאמר במגילה (ה, טז) ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר ובגמ' מגילה טז: "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר - אמר רב יהודה אורה זו תורה וכן הוא אומר 'כי נר מצוה ותורה אור'". וצ"ב, דאחר שדרשו חז"ל אורה זו תורה

לכאור' הו"ל למיכתב ליהודים הייתה תורה, ואמאי כתבוה בלשון כינוי. ונראה לבאר העניין, דאכן אורה אין זה כינוי של תורה, אלא אדרבה תורה הנלמדת מתוך שמחה ואהבה הוא האור האמיתי, וישראל היו נתונים במצב שקבלוה מאהבה, ולא ע"י כפיית הר כגיגית, על ידי זה זכו לדרגה כזו גבוהה של תורה שהייתה אורה ממש, להכי כתבו במגילה בלשון אורה.

[אמנם ברמב"ן שבת פח כ' בסו"ד: "לפיכך כשבאו לארץ בביאת שניה בימי עזרא עמדו מעצמם וקבלו ברצון שלא יטענו עוד שום תרעומת והיינו בימי אחשורוש שהוציאם ממות לחיים והיה זה חביב עליהם מגאולה של מצרים", ומשמע דהקיימו וקיבלו היתה לשנה אחרת כשעלו לא"י בימי עזרא, ואולי בזמן פורים כבר היו רוב ישראל בא"י].



הרב יחיאל אומן

“נזכרים ונעשים”, מקור קביעות ימי הפורים

א.

הנה, בסוף המגילה נתבאר קביעות ימי הפורים ומצוותם, ויש בפסוקים אלו קושיות רבות:

א. ראשית יש להבין את ענין כפילות הענינים שלשה פעמים: ראשית נזכר הנס שהיה ב"ד ובט"ו, ולכן כתוב (ט, יט): "על כן היהודים הפרזים... עושים את יום י"ד לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו". אח"כ (שם, כ-כג) כתוב פעם נוספת: "ויכתב מרדכי... לקים עליהם להיות עושים את יום י"ד לחדש אדר ואת יום ט"ו בו בכל שנה ושנה, כימים וגו', לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים". ופעם שלישית (שם, כז-כח) כתוב עוד פעם על הקבלה בכללות: "קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם וגו', להיות עושים את שני הימים האלה וגו' והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר". הלא דבר הוא.

ב. עוד יש להתבונן בחילוקים שבפסוקים, שבפס' י"ט כתוב מחד "יום טוב" ומאידך לא נזכרה נתינת מתנות לאביונים, ובפסוקים כ'-כ"ג לא נזכר יו"ט אבל נזכרו מתנות לאביונים, ובפס' כ"ז-כ"ח לא נזכרו כלל מצוות פורים, רק 'נזכרים ונעשים', ולא נזכר במה.

ג. עוד קושיא יסודית, שהמצוה העיקרית, שהיא קריאת המגילה, לא נזכרה כלל בתוך המגילה, אלא רק נרמזה בה, כדאיתא בירושלמי (מגילה א, א): "מהו נזכרים ונעשים, נזכרים בקריאה ונעשים בסעודה". ומדוע היא לא נכתבה עם תקנות הפורים.

ד. והקושיא גדולה יותר, כשנתבונן בסוגית הגמ' (מגילה ב.), הדנה בתחילה מה המקור להא דעירות יכולין לקרוא מי"א, ודרשו מב' קרא, "זמן זמניהם", או "ימים כימים". והנה, בהמשך (ע"ב) מיייתי מקור לחיוב מוקפין מקרא "להיות עושים את יום וגו'", דאיתא 'את' ופסיק דזמנו של זה לא כזמנו של זה. ומקשי "אשכחן עשייה זכירה מנלן", ופירש"י "אשכחן עשייה דמשתה ויום טוב, קריאת המגילה מנלן שנקבע להם זמן לפרזים בארבעה עשר", ומתרגמי' דאיתקש זכירה לעשייה. ויל"ע מ"ט בדרשות הנ"ל לרבוויי י"א וי"ב לא הקשו ג"כ זכירה מנלן, דהרי בהני קראי דמיינו 'זמניהם' ו'כימים' לא נאמרה זכירה, וא"כ מנלן דקאי גם על קריאת המגילה.

ב.

והנה, באמת כבר נתבאר בגמ' שהיו ב' תקנות, כדאיתא בדף ה: דמתחילה ביקשו לקבל עליהם שיהיה יו"ט, אבל לבסוף קיבלו רק משתה ושמחה. ולפ"ז מבואר מה שבתחילה כתוב ומשלוח מנות ולא מתנות לאביונים, דכיון שבאו מדין י"ט תקנו משלוח מנות, שהוא קיים גם בכל יו"ט, כדאיתא בביצה ט"ו (על-פי הפסוק): "ושלחו מנות לאין נכון לו". ואח"כ, כשחזרו

ותקנו שיהיה יום משתה ושמחה בלי יום טוב, ממילא הוסיפו גם מתנות לאביונים, שכעת אין זה מצד יו"ט אלא מצד המשתה ושמחה. ותקנו להרבות בשמחה בב' התקנות אלו, שהם ב' ענינים נפרדים כידוע.

והטעם שמתחילה רצו לעשות יו"ט ולבסוף חזרו בהם והוסיפו מצוות נתבאר במלבי"ם, עפ"י הדיק שמעיקרא היתה הקבלה של בני הפרזים בלבד (שהם הכירו יותר בגודל הסכנה), ואח"כ התווספה הקבלה של המוקפין. ולכן רק בתחילה קיבלו יו"ט, שהרי אסור בבל תוסיף להוסיף ימים טובים חדשים ולאוסרם בעשיית מלאכה, אלא דהפרזים יכולים היו לקבל, כיון שהם נידונים כיחידים, אבל אח"כ, כשהודיע מרדכי גם למוקפים את גודל הסכנה שהיתה ואת גודל הנס, וכעת כבר לא יכלו לעשות יו"ט שכולל את כל ישראל, ולכן תיקנו רק משתה ושמחה ומתנות לאביונים, בדוגמת יו"ט [והוסיף דלכן ביארה המגילה "והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה" - שכנגד זה המשתה ושמחה, "ומאבל ליום טוב", שכנגד זה מתנות לאביונים. וכ"כ בשו"ת בנין שלמה (סי' נח) דמחמת שקיבלו עליהם שמחה עם משלו"מ, ע"כ קבעו שלא יהיה איסור מלאכה].



ג.

ובזה נבוא לבאר את הקושיות האחרונות על מקור קריאת המגילה, שהקשתה הגמ' 'זכירה מנלן', ומשמע דאכן מהפסוקים הראשונים שלא נזכר בהם קריאת המגילה אי אפשר להביא ראייה על קריאת המגילה, וא"כ קשה איך הביאו מקור בתחילה לקריאת המגילה ב"א וי"ב מאותם הפסוקים? אבל באמת בעיון היטב נמצא דקושיא ליתא, דקושיא הגמ' בע"ב 'זכירה מנלן' אינה באה להקשות מנלן שצריך כלל לקרות את המגילה במוקפין, דפשיטא שאם נתבאר שהוא יום הפורים אצלם, אז קוראים בו את המגילה. אלא הקושיא היא - מנלן דהחלוקה ביניהם היא גם בקריאת המגילה, דלמא כולן קורין ב"ד, או דדילמא הכל קורין בב' הימים, כדכתיב נזכרים רק בעשי' נקבע י"ד לפרזים (עי' בשפ"א שהתלבט בין ב' הצדדים הללו).

ולפ"ז נבאר בפשטות את המשך הפסוקים, אחר שהובאה קבלת הפרזים בראשונה ואחריה קבלת כל ישראל, כולל המוקפים, מתארת המגילה את הדברים "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם, כי המן בן המדתא האגגי וכו', על כן קראו (חכמי ישראל שקבעו התקנה על כל היהודים קראו כן) לימים האלה פורים על שם הפור". ואח"כ באה המגילה לקבוע על ספר את התקנות לעולם, והקדימה לזה "על כן על כל דברי האגרת הזאת", דהיינו כיון שמרדכי הודיע להם הכל בפרטות איך היה הנס בתקפו גם באותו יום, לכן - "קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם וכו' להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה". וזו הקבלה קאי בעיקר על מקרא מגילה, כמו שממשיך "והימים האלה נזכרים ונעשים", והיינו קריאת המגילה ועשיית המצוות.

ויתבאר היטב מה שנוסף בפסוק זה, שכאן לא בא לפרש כלל מה קיבלו עליהם, וגם לא באלו ימים קיבלו, שזה כבר נתבאר לעיל הימים והקבלות שקיבלו בהם, אלא מה שבא עתה

הוא לקבוע על ספר במגילה לדורות הבאים את אותן הקבלות, ולכן רק רומז שקיימו וקיבלו וכו' והימים האלו נזכרים ונעשים, הכל כפי שנתבאר לעיל.

ומובן מאוד שכשבאו בגמ' ללמוד מקור לתוספת ימים ל"א וי"ב וכן למוקפין ופרוין למדוהו מהפסוקים הראשונים, שבהם נתפרש אלו ימים קיבלו על עצמם, שקריאת המגילה שנתפרשה אח"כ היא תהיה באותם הימים.

ד.

ואפשר להוסיף בזה, שבתחילה, שידעו כולם את גודל הנס, לא ראו לנכון לקבוע לדורות חיוב קריאת המגילה לדעת הנס, שהרי ידוע הוא ומפורסם, ולכן לא תקנו אלא את המצוות המעשיות, אבל לבסוף כשמיירי 'עליהם ועל זרעם' והיינו לדורי דורות, שם הוסיפו שלפני קיום ה'נעשים' יהיה גם 'נזכרים', להזכיר ולפרסם בכל שנה מחדש את תקפו של נס, וכל ה'נעשים' יהיה כהמשך ל'נזכרים'. וזה חוץ מהמטרה של השבח וההודאה ופרסום הנס שע"י המגילה [כדאי' בדף יד. "ומה ממות לחיים אמרי' שירה וכו'", וכן אמרי' שם "קרייתא זו הלילא", וכן נתבאר בגמ' ד. דריש מלמען יזמרך כבוד וכו', ופירש"י "וקריאת מגילה שבח הוא שמפרסמים את הנס, והכל מקלסין לקב"ה"].

ונתבונן, דגם במצות שבת וי"ט יש מצות 'זכירה' בתחילתם לפני ה'עשיה', והיינו הקידוש שבו מתקיים מצות 'זכור את יום השבת' - זכרהו בכניסתו, ומאידך גם בו יש ענין השבח והקילוס, כמש"כ הרמב"ם (בסה"מ): "...זכירת שבח וקידוש", ובתשובת הרשב"א (ח"ד סי' רצ"ה): "...כעין שבח וקילוס" [וע"ש, דביציאה לקראת שבת בזמרה מתקיים ג"כ ענין הקידוש מדאורייתא]. והוא נפלא להתבונן דמה שעושים בכל שבת וי"ט ע"י הקידוש, לקרות שם על כל כבוד ועונג השבת, מעין זה נעשה בפורים בקריאת המגילה, שבזה נזכרים ונעשים וכו"ל.



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

מגילה ביום או בלילה – כשאי אפשר שניהם

נשאלתי ממע"כ יד"נ, מזכה הרבים מפורסם לשם טוב ותהילה, רבי גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, במי שיכול לקרוא מגילה או ביום או בלילה מה עדיף. לפי מש"כ השערי תשובה (ס' תרפ"ז סק"א), דקריאת המגילה בלילה מדרבנן, וביום מדברי קבלה, אם כן עדיף שיקרא ביום. ושפיר הבאת למש"כ המשנ"ב ס' צ' (ס"ק כ"ח) בשם הרדב"ז*, דאם קיבל רשות מבית הסוהר לצאת יום אחד להתפלל, יתפלל מיד, ולא ימתין ליום כיפור או פורים, וא"כ ה"ה כאן יקרא מגילה בלילה ולא ימתין למחר, עכתו"ד.

א.

בתשו' הרדב"ז ח"ד ס' י"ג כתב במי שהיה חבוש בבית האסורים והשר נתן לו רשות לצאת ליום אחד, איזה שיחפון, דאולי ימתין ליוה"כ דמצוותו עדיפא, או אפשר שימתין לפורים דאיכא מקרא מגילה ופרסומא ניסא. וכתב הרדב"ז דקיי"ל אין מעבירין על המצוות, ולהכי י"ל דמצוה הראשונה שבאה לידו קודמת ואין משגיחין אם היא קלה או חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות עי"ש. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ו ס' קי"ז) ציין דכדעת הרדב"ז נראה ברמב"ם בפיה"מ (אבות פ"ב מ"א) עי"ש, וע"ע בדעת תורה (ס' צ' ס"ט) ובשו"ת מגדל צופים (ח"ח ס"ד).

אולם, בשו"ת חכם צבי (ס' ק"ו) כתב להקשות ע"ד הרידב"ז מסוגיא ערוכה במנחות מ"ט ע"א, דבעי רחב"א מר"ח, בציבור שאין להם תמידין ומוספים איזה מהם קודם, ומוקמינן במוספין דהאידינא שהוא שבת או יו"ט דהוא מקודש, ותמידין דמחר תדירא ותדיר ומקודש הי מנייהו עדיף ולדברי הרדב"ז, אף אם תדיר עדיף הא אין מעבירין על המצוות. ומוכח דלא כדעת הרידב"ז, אלא רק היכא דשני המקומות שוות אמרי' דאין מעבירין, ולא היכא שהמצוה השניה עדיפא. וכתב החכ"צ דהיכא דהמצוה ההיא תעשה באופן יותר משובח יש להמתין מלקיימה, אבל במצוות שונות אין מעבירין קלה מפני חמורה. ובמצוה אחת אין בה משום אין מעבירין, כשתעשה אותה מצוה יותר מהודר, ותמידים ומוספים י"ל דכחדא מצוה חשיב, דתרווייהו עבודת הקרבנות וכחד בהמה נינהו עי"ש. והיינו דהיכא דאותה מצוה עצמה תעשה בהידור שפיר י"ל שממתינין, אולם במצוות שונות שפיר י"ל אין מעבירין, וכמו שנקט הרדב"ז, דשפיר יתפלל קודם, ולא ימתין למקרא מגילה בפורים.

וא"כ, י"ל בנידון דידן, כשיכול לקרוא מגילה או ביום או בלילה, לדברי החכ"צ שבמצוה אחת ימתין לקיימה בהידור, א"כ שפיר י"ל שימתין לקרוא מגילה ביום ובהכי לא אמרי' אין

(*). הערה העורך: ראה מה שהאריכו בדברי הרדב"ז בגיליון כב עמוד שלא ובגיליון כג עמוד ער"ה.

מעבירין כדמוכח מתמידים ומוספים. ועי' מש"כ מו"ר מרן הגר"ד פוברסקי בס' בד קודש מגילה ס' ע"ג לתרץ דברי הרדב"ז מהך סוגיא דמנחות עי"ש ובבד קודש מועדים עמ' ת"נ עי"ש, ובשיעורי הגר"ד פוברסקי יבמות ה' ע"ב אות ק"צ, ובס' כנסת אברהם מועדים ס"ג, ובס' מבצרי יהודה זבחים נ"א ע"ב לידידי הרה"ג רבי יהודה בצרי. וא"כ י"ל דלהרדב"ז שפיר י"ל שיקרא בלילה, דאין מעבירין על המצוות, ואף שביום חמיר דהוי מדברי קבלה. אולם, להחכ"צ, דהיכא דאיתו מצוה עצמה תיעשה בהידור טפי י"ל שימתין מלקיימה ול"ש אין מעבירין, ה"ה הכא ע"י זה שהוא ימתין למחר תתקיים מצות מגילה בהידור, שהיא מדברי קבלה, ושפיר ימתין. וכ"כ לתלות בנידון דידן בס' שערים המצויינים בהלכה (ס' קמ"א סק"ז), דה"ז תליא במח' הרדב"ז והחכ"צ עי"ש^א.

אמנם י"ל, כיון דאמרי' במגילה ד' ע"א, א"ר יהושע בן לוי, חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום, וכתבו התוס' שם, אע"ג דמברך זמן בלילה חוזר ומברך שהחיינו ביום. הרי שחיוב היום והלילה תרי חיובי ניהו, ול"ה כחדא מצוה. וכשאדם מקיים מקרא מגילה בלילה אי"ז פוטר את חיוב מגילה דיום. וא"כ י"ל דגם להחכ"צ דבחדא מצוה ממתין שתיעשה בהידור, כ"ז בחדא מצוה, אולם הכא הוי תרי חיובים בפ"ע, ושפיר י"ל שיקרא מגילה בלילה משום אין מעבירין. אולם, י"ל למאי דנקט החכ"צ שם, דתמידין ומוספים הוי כמצוה אחת אף שמי שמקיים אחד אין נפטר מחבירו, ואפ"ה ס"ל לחכ"צ דהוי כחדא מצוה, דתרווייהו עבודת הקרבנות וכחד בהמה ניהו. וא"כ י"ל דה"ה במקרא מגילה, אף דמקרא מגילה בלילה אין פוטר מקרא מגילה ביום, י"ל דהוי כחדא מצוה, ושפיר י"ל שימתין למחר, דתתקיים המצוה דקריאת מגילה בהידור טפי.

ואכן י"ל שהרי זה תליא במה שחקר בס' צפנת פענח (פ"א ממגילה ה"י), בגדר קריאת מגילה בלילה וביום, אם הוי שני חיובים שאינם תלויים זב"ז, וכ"א הוי חיוב בפ"ע, או שהקריאה של היום והלילה הוי חיוב אחד. והוכיח בצ"פ מהירושלמי (פ"ב ממגילה ה"ג) שחיוב היום והלילה הוי חיוב אחד, ואם אין חייב בלילה במקרא מגילה, גם ביום פטור עי"ש. וא"כ י"ל עפ"ז, שפיר דלפי"ד החכ"צ, דבחדא מצוה ממתין לקיימה בהידור ה"ה כשיכול לקרוא מגילה פעם אחת שימתין לקרוא ביום שהיא מדברי קבלה, אם נימא כמו שהוכיח הצ"פ שחיוב מגילה בלילה וביום חיוב אחד הוא, וכשאין חייב בלילה גם ביום פטור שפיר י"ל דימתין לקיים מגילה ביום. ואף למאי דפליג בספר גזע ישי סימן כ' על דברי החכ"צ, שהחשיב תמידין ומוספין למצוה אחת, והקשה ע"ד דכשמקיימים אחד אין נפטרים מחבירו עי"ש, י"ל דשאני מקרא מגילה ביום ובלילה, דהוי חיוב אחד, וכמו שהוכיח הצ"פ מהירושלמי דאם פטור לקרוא מגילה בלילה פטור גם ביום, ועפ"ז שפיר י"ל דלהחכ"צ ימתין למחר.



(א). ועיקר מח' החכ"צ והרדב"ז מובאת בקצות החושן (ס' ק"ד סק"ב) עי"ש ומש"כ לדחות הסוגיא דמנחות הנ"ל. וע"ע מש"כ בזה במל"מ (פ"א ממגילה ה"א) ובס' מגן גיבורים (ס' צ' ס"ט), ובשו"ת שאילת יעבץ (ח"א ס' י"ח) ובשו"ת הריב"א (או"ח ס' מ"ו) ובשו"ת רב פעלים (ח"ב ס' נ"ד) ובס' לב מרפא (מערכת אין מעבירין), ובשו"ת מתנת משה (או"ח ס"ג ס"ה), ובשו"ת נחלת בנימין (ס' ט"ו) ובביכורי יעקב (תוספת ביכורים סו"ס תרנ"א), ועמש"כ בבית מתתיהו ח"א ס' ט"ז אות ד'.

ב.

ולכא' י"ל דה"ז תליא במחלוקת. לפי התוס' מגילה ד' הנ"ל, דמברך שהחיינו בלילה וחוזר ומברך ביום, ע"כ דס"ל שהוי שני חיובים בפ"ע דמקרא מגילה, ואינם תלויים זב"ז, ולהכי שפיר מברך שהחיינו ביום ובלילה. אולם, לדעת הרמב"ם פ"א ממגילה ה"ג, דמברך שהחיינו רק בלילה ואין מברך שוב ביום, וכ"פ השו"ע ס' תרצ"ב ס"א שביום אין חוזר ומברך שהחיינו, אולם ברמ"א כתב ד"א שחוזר ומברך שהחיינו ביום. וא"כ י"ל דע"כ דהסוברים שמברך שהחיינו פעם ב' ביום, ס"ל שמקרא מגילה ביום ומגילה בלילה הוי תרי חיובים שאינם תלויים זב"ז, וכ"א חיוב בפ"ע ול"ה חדא מצוה. ולהכי י"ל אף אם נימא שמקרא מגילה ביום הוי מדברי קבלה י"ל אין מעבירין על המצוות, וכמו שנקט הרדב"ז, ושפיר יקרא בלילה. אולם אם נימא שחיוב היום והלילה הוי חיוב אחד, וכשפטור ממגילה ביום פטור גם בלילה, וע"כ שהוי חדא מצוה, ולהכי שפיר י"ל שימתין למחר, וכמש"כ החכ"צ שבחדא מצוה ימתין לקיימה בהידור.

וא"כ נפיק דבאין לו יכולת לקרוא מגילה אלא פעם אחת אם ימתין למגילה ביום יהא תליא במח' הרמ"א והשו"ע אם מברך שהחיינו ביום, דלמש"כ השו"ע דאין מברך אלא בלילה, ע"כ ס"ל שחיוב היום והלילה כחדא מצוה וחיוב אחד הוא ושפיר י"ל שימתין למחר, וכמו שנקט החכ"צ שבאותו מצוה ימתין למחר, אולם להרמ"א דס"ל שחוזר ומברך ביום שהחיינו ע"כ ס"ל שחיוב היום והלילה הוי תרי חיובים בפ"ע. וכ"כ לתלות בחקירת הצ"פ הך מחלוקת, בס' רץ כצבי פורים (ס' כ"ז או"ג) ע"ש, וע"ע מש"כ בספר ברכת שהחיינו הכי איתמר (ס' מ"ב אות י"ג), וא"כ להרמ"א שמברך שהחיינו ביום פעם ב' ע"כ ס"ל שחיוב היום הוי חיוב בפ"ע, ושפיר י"ל אין מעבירין על המצוות, וכהרדב"ז.

אכן י"ל מה שמברך ביום שהחיינו פעם ב', זהו עפמש"כ הנודע ביהודה (מה"ק או"ח ס' מ"א) שבלילה חיוב מקרא מגילה מדרבנן, וביום מדברי קבלה, וכן נקט הטורי אבן (מגילה ד' ע"א). וכן האריך בשו"ת בנין שלמה (ח"א ס' נ"ח), דקריאת מגילה בלילה לא הייתה בזמן המשנה כלל, שלא הוזכרו במגילה אלא ימים, ורק אח"כ תיקנו לקרוא בלילה. א"כ נפיק עפ"ז כשמקיים אדם מקרא מגילה בלילה קיים הוא תקנ"ח דמקרא בלילה, וביום איכא חיוב חדש בפ"ע לקרוא מדברי קבלה ושפיר מברך שהחיינו שוב ביום. ואכן, המהרש"ם בדעת תורה (ס' תרפ"ז ס"א) נקט עפ"ז בדעת התוס' מגילה ד' הנ"ל שמה"ט מברך שהחיינו שוב פעם ביום, דע"כ שביום הוי מדברי קבלה, ובלילה הוי תקנ"ח מד"ס ע"ש. וע"ע בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב ס' ק"כ), ובפני יהושע (מגילה ד' ע"א) ובאור שמח (פ"א מגילה ה"ז) ובפרמ"ג (ס' תרצ"ב מ"ז סק"ג) אם בלילה הוי מד"ס, וא"כ הוי כתרי מצוות בפ"ע חיוב מקרא בלילה מדרבנן, וחיוב מקרא מגילה ביום מדברי קבלה ומש"ה מברך ביום שהחיינו, אף שבירך בלילה.

וא"כ י"ל דלכו"ע אמרי' אין מעבירין על המצוות, ואף להחכ"צ דהוכיח דמתין להידור, כ"ז באותו מצוה שתיעשה בהידור, או בחדא מצוה, והכא במקרא מגילה דהוי תרי חיובי בפ"ע ביום ובלילה, וכדחזינן שמברכין שהחיינו בשניהם, ע"כ שבלילה הוי תקנ"ח, וביום הוי מדברי קבלה. ואף שביום תיעשה המצוה בהידור טפי, מ"מ י"ל אין מעבירין על המצוות ויקרא בלילה. וכ"ש להמבאר ברוקח (הל' ברכות סוף ס' שס"ג), דעיקר חיוב מקרא מגילה בלילה, וכן בריטב"א (מגילה

ב' ע"ב) והרשב"א (מגילה ד' שם), שגם מקרא מגילה בלילה הוא מדברי קבלה ע"ש. ודלא כהנוב"ה הנ"ל והטור"א. ועפ"י, ע"כ מה דמברכין ביום שהחיינו ע"כ שחיוב יום ולילה תרי חיובים נינהו, וכנ"ל רצ"ע. אולם, במאירי מגילה כ' ע"ב נראה כהנוב"ה, שחיוב מקרא בלילה הוא מדרבנן ע"ש. ובפני יהושע מגילה ב' שם איתא שעיקר חיובא ביום, ובלילה הוא מצוה ולא חיובא ע"ש. ובס' מועדים וזמנים (ח"ב ס' קע"ב) כתב דאף להתוס', שעיקר מגילה ביום, יש קיום מצוה מדברי קבלה בלילה, רק שלא יצא בלילה חיובא אלא ביום ע"ש. וע"ע מש"כ בשו"ת דבר יהושע (ח"א ס' מ"ו), ובשו"ת והרים הכהן (ח"ה ס' נ"ה).

ושו"מ בתשו' דבר יהושע (ח"א ס"ס מ"ה) שהביא להרוקח הנ"ל, שעיקר חיוב מגילה בלילה, וכתב דאין כוונתו שביום אין חיוב מגילה כמו בלילה, אלא ס"ל שעיקר התקנה אין חייב לקרוא מגילה אלא פעם אחת בלבד, בלילה או ביום, וכיון שקרא בלילה כבר יצא ידי עיקר החיוב, אלא דמ"מ חייב לקרוא ביום משום פרסו"נ, ועיקר החיוב בלילה וביום צריך להוסיף בפרסו"נ. ונפיק דס"ל להרוקח דשתי הקריאות הן מצוה אחת, ורק ביום הוא מצוה מהמובחר משום פרסו"נ. וא"כ, אם יוצא מבית האסורים ויכול לקרוא מגילה פעם אחת, למש"כ החכ"צ הנ"ל דבמצוה אחת שיכול לקיימה יותר בהידור ימתין למחר, א"כ ה"ה במקרא מגילה או ביום או בלילה ימתין למחר לקיימה בהידור, דלהרוקח שניהם מצוה אחת, אלא מצוה ביום הוא מהמובחר. אולם, להתוס' מגילה ד' הנ"ל, דקריאה ביום עיקר, ובלילה אין יוצא עיקר החיוב, ע"כ דמה שהוא קורא בלילה הוא מצוה אחרת, והקריאה של הלילה והיום הן שתי מצוות נפרדות, כמו ק"ש שחרית וערבית. א"כ, אף שהמצוה ביום ה"ה חשובה מהלילה, מ"מ י"ל אין מעבירין על המצוות, ויקרא מגילה בלילה, אף שיתבטל ע"ז מקרא מגילה ביום.

וראיתי בס' ערוך השולחן (ס' תרפ"ז ס"ב) שעמד בנידון דידן, במי שיכול להשיג קריאת מגילה רק פעם אחת, ביום או בלילה, וכתב לתלות זאת במח' הראשונים הנ"ל. דלהתוס' מגילה ד', וכ"כ הרא"ש שם, והמרדכי שם והו"ד בטור ס' תרפ"ז, שביום עיקר חיובא דמקרא מגילה, וא"כ שפיר י"ל שיבחר ביום, שהוא העיקר, אבל להרמב"ם פ"א ממגילה הנ"ל, דמברך שהחיינו רק בלילה י"ל שיבחר לשמוע בלילה. וכתב בערוה"ש שאין מוכח מהרמב"ם, די"ל שס"ל לרמב"ם שרק שהחיינו אין מברך ביום, דא"א לברך שתי פעמים על מצוה אחת, אבל שפיר ס"ל דקריאת יומא עדיפא. וכתב עוד דגם לסוברים שעיקר קריאת היום, וכמש"כ התוס', מ"מ י"ל שיקרא בלילה משום אין מעבירין על המצוות, וסיים הערוה"ש דכן נ"ל עיקר לדינא ע"ש. ולכאורה ה"ז תליא בדין החכ"צ והרדב"ז הנ"ל, אם אין מעבירין על המצוות היכא שהוא יקיים את המצוה בהידור, אם ימתין, דלהרדב"ז שפיר י"ל כמש"כ הערוה"ש, דאין מעבירין ויקרא בלילה, אולם להחכ"צ דהוכיח שימתין למצוה מהמובחר, שפיר י"ל בקריאת מגילה שימתין ליום. ורק אם נימא דקריאת המגילה דיום ולילה הוא תרי חיובי בפ"ע, י"ל דאין מעבירין על המצוות, אולם אם נימא דהוי חיוב אחד, שפיר ל"ש אין מעבירין, וימתין למחר.

וכ"פ בשו"ת תפארת צבי (ח"ב ס' י"ה) ביכול לשמוע מגילה רק פעם אחת ימתין למחר, עפמש"כ התוס' מגילה ד' הנ"ל שעיקר חיובא ביום ע"ש. הרי שלא חש לאין מעבירין על המצוות. וי"ל דס"ל כמש"כ בשו"ת יד אליהו (ס' מ"ב), דמש"כ הרדב"ז הנ"ל דאין מעבירין, זהו

דווקא כשיש זמן גדול בין המצוה שיקיים כעת שיצא מבית האסורים, אולם ביומא חדא שפיר ימתין לקיים בהידור אף להרדב"ז ע"ש. אולם, בשו"ת מלבושי יו"ט (ח"ב קנ"ה הפלפולים ס"ב) נקט דגם בזמן מועט אמרי' דאין מעבירין על המצוות ע"ש. וא"כ עפ"י שפיר י"ל דלהרדב"ז יקרא בלילה משום אין מעבירין. וכ"כ לתלות בנידון דידן בספר חשוּקֵי חמד מגילה ד' ע"א שם, ויומא ל"ג. ובספר שלמי תודה פורים (ס"ט או"ג) ובספר צפוני דוד (ח"ב ס' קע"ט) ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ש סגל (סימן צ"ז), ובשו"ת אבני דרך (ח"ד ס' קי"ט או"ב), ובספר גם אני אודך תשובות בעל אבני ישפה זצ"ל (סימן קל"ב).

ומו"ר, בשו"ת משנת יוסף (ח"ו ס' קל"ט) במכתבו למע"כ, בשאלה זו בחולה שיכול לשמוע פעם אחת מגילה, והביא את דברי הרדב"ז דאין מעבירין על המצוות וא"כ יקרא בלילה. וכתב שע"פ החכ"צ הנ"ל, שבחדא מצוה מותר לאחר ולקיים למחר בכדי לקיימה בהידור, א"כ ה"ה בקריאת המגילה ביום ובלילה הוי כחדא מצוה. ולא מסתבר לומר שחייב לילה מד"ס וביום מדברי קבלה הוי כתרי מצוות ונימא דאין מעבירין, דסו"ס החיוב מדרבנן בלילה הוא רק הוספה על מצוה מדברי קבלה, ומצוה אחת שרבנן הוסיפו בה חלק, להתחילה בלילה, והוי כמצוה אחת. וא"כ שפיר יכול לאחר את הקריאה ולשמוע ביום, שאז עדיפא שחיובה מדברי קבלה להנבי"י הנ"ל. והביא את דברי השדי חמד (מערכת יוה"כ ס"א אות י'), דלא פליגי הרדב"ז והחכ"צ, רק במצוות שוות אמרי' אין מעבירין, אבל מעבירין על דרבנן מפני דברי קבלה, וכ"ש מפני דאורייתא, וכן מעבירין על דברי קבלה מפני דאורייתא ע"ש. אולם, בשו"ת אהל משה (ס' ט"ז) ובשו"ת מהרי"א אסאד (יו"ד ס' ש"י) נקטו דכלל זה דאין מעבירין על המצוות הוי גם היכא שקודם מצוה דרבנן יקיימה אף על מצוה מה"ת. אולם, בשו"ע הגר"ז (ס' רע"א ס"ד) נראה דיקיים מצוה מה"ת ע"ש. ומסיק המשנת יוסף שישמע מגילה בלילה, דמי יודע איזה עיכובים יהיו בידו ע"ש.

ושו"ר בשו"ת אור לציון (ח"ד פכ"ד ס' י"ד) דנשאל בנידון זה, וכתב לתלות זאת במחלוקת הרמ"א והשו"ע הנ"ל, אם מברך שהחיינו ביום, וא"כ להשו"ע דאין מברך ביום ע"כ ס"ל שחיוב היום והלילה שוה, ושפיר יקיים מגילה בלילה, ולהרמ"א, שמברך ביום, ע"כ ס"ל שיום עיקר ולכן ישמע ביום. וכתב דמ"מ אפשר דאין לדחות את החיוב שחל עליו שכעת. ומסיק שיקרא בלילה להשו"ע שמברך שהחיינו רק בלילה שפיר י"ל שיקרא בלילה ע"ש. וגם בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ד ס' קכ"ז) כתב לתלות נידון דידן במחלוקת זו, וכתב נפק"מ לרופא שיכול לשמוע פעם אחת מגילה, דלהרמ"א דיום עיקר ומברך שהחיינו פעם ב', שפיר י"ל שימתין ליום. וכתב להוכיח מהרמ"א ס' תרצ"ו ס"ז שגם בלילה הוי מדברי קבלה ע"ש. ומסיק המגדנות אליהו שיבחר בלילה משום אין מעבירין ע"ש. וכן ראיתי בס' ועלהו לא יבול (ח"א עמ' רמ"ב) בשם בעל המנחת שלמה זצ"ל, דחיילים שיכולים לשמוע פעם אחת מגילה שישמעו בלילה משום אין מעבירין, ע"ש ובס' מעדני דניאל (ס' תרפ"ז).

אולם, ראיתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"א ס' צ"ה) במכתבו למע"כ, ביוצא מבית הסוהר אם ישמע מגילה ביום או בלילה וכשא"א שניהם, והביא את דברי הרדב"ז הנ"ל דאין מעבירין, וכתב דאירי שנודמן לו תפילה בציבור, וכל יום חייב להתפלל בציבור, ובהכי אמרי' אין

מעבירין. אולם, כשצריך לבחור בין תפילה בציבור לשופר, ודאי שמיעת שופר עדיפא. וה"נ במגילה, דעדיפה הקריאה ביום, שהיא מדברי קבלה, ומבואר בפסחים ק"ה ע"א גבי כבוד היום של שבת, וכבוד לילה של שבת כבוד היום עדיף, וצריך להשאיר את עיקר עונג הסעודה לכבוד היום, וה"ה הכא ישמע מגילה ביום עי"ש. וגם בשו"ת שבט הקהתי (ח"א ס' ר"י) מסיק בנידון זה כשאין יכול לשמוע מגילה אלא פ"א ישמע ביום, והביא דברי שו"ת יד אליהו הנ"ל, דל"ש אין מעבירין בזמן מועט כיום אחד עי"ש. וכן ראיתי שמסיק בשו"ת ויען יצחק (ח"א או"ח ס' ט"ז) בנידון דידן, שישמע ביום, והיכא ששני המצוות ענין אחד ל"ש אין מעבירין עי"ש, ובשו"ת תולדות יצחק (ח"א או"ח ס' י"ג). וכן ראיתי בשו"ת אשרי האיש (ח"א עמ' קי"ח) להגר"י פנחס, דיקרא מגילה ביום.

אמנם, מש"כ דשאני נידון הרדב"ז, שהיו תפילות שקולות, ומש"ה אמר' אין מעבירין, צ"ע, דהרדב"ז איירי במצוה חמורה וקלה, וכיו"כ ופורים, ואפ"ה ס"ל אין מעבירין.

ובשו"ת שערי יושר (ח"ג ס' ק') במכתבו למע"כ בנידון זה, והביא את דברי הרדב"ז הנ"ל, ומש"כ החכ"צ דהיכא שאותה המצוה עצמה תתקיים בהידור ימתין למחר. וכתב דאף שמגילה ביום ובלילה הוי תרי חיובים נראה דחשיבי מצוה אחת. וממילא, כיון שעיקר חיובו ביום ימתין למחר עי"ש. אולם, בשו"ת דברי בניהו (ח"ח ס' כ"ט), בתשו' למע"כ, הביא את דברי החכ"צ והרדב"ז, ומסיק בנידון דידן שישמע מגילה בלילה משום אין מעבירין, ובצירוף דעת הרשב"א מגילה ד' שגם בלילה היא מדברי קבלה עי"ש. אכן, בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח ס' רע"ה) כתב שישמע מגילה ביום, וכ"כ לי הגר"א שלזינגר בעל שואלין ודורשין. וכ"כ בשו"ת מקדש ישראל פורים (ס' קנ"ג), שביום אחד ל"ש אין מעבירין^(ב).

ושאלתי להגר"ח קנייבסקי מי שיכול לשמוע מגילה או ביום או בלילה מה עדיף, והשיב זריזין מקדימין, והיינו שיקרא בלילה משום זריזין. וצ"ע מ"ט לא כתב משום אין מעבירין על המצוות [אכן, זה מוסבר לפי מש"כ בשו"ת תורה לשמה (י"ד ס' ר"ח) בטעם זריזין משום אין מעבירין עי"ש. אולם, עי' בס' תורת המצוה (ח"א עמ' תקי"ג) מה שהוכיח דאין מעבירין ל"ש לזריזין עי"ש, וכן מבו' בחת"ס יומא ל"ג]. ואולם, בקונטרס גם אני אודך (ח"ב שאלה קס"ו) השיב הגר"ח, במי שיכול לקרוא או בלילה או ביום, שיקרא ביום. ועי' בס' ההלכה שבפרשה (עמ' רל"ט), ובקונ' קרואי מועד (פורים ס"ז), ובס' שושנת ישראל פורים (פ"ו ס"כ).

ג.

והנה, בחכמת שלמה להגר"ש קלוגר (או"ח ס' תרכ"ה) הסתפק בהיו לפניו שתי עיירות, באחת יש סוכה, ובאחת יש לולב, או שהיה במאסר ונתנו לו לצאת לקיים מצוה אחת, איזה יקיים. וכתב דלכאורה סוכה קודם, שהוי קודם בזמן שחל בלילה, ולולב חל ביום. וכתב בחכ"ש, דלולב קודם שהוא פרסומא ניסא עי"ש וכבר הקשו ע"ד שגם סוכה הוי משום פרסומא נס ענני כבוד ונס

(ב). ועמש"כ בס' ישועת דניאל (ס' תרפ"ה ס"ז הערה 16) ובס' ימי משתה ושמחה (סוף פ"ו) ובס' משנת חיים במדבר (ס' קט"ו) ובס' חכם לב יקח (מצוות כלל ג' אות י"ט), ובספר גם אני אודך תשובות הג"ר יקותיאל ליברמן (סימן קי"ז), ובשו"ת באהלה של תורה (ח"ה ס' ס').

יציאת מצרים, א"כ י"ל דסוכה קודמת². וחזינן מדברי הגר"ש קלוגר, דכשיכול לקיים או לולב או סוכה לולב עדיף משום פרסו"נ, ואף שגם בסוכה איכא פרסו"נ, צ"ל שס"ל שלולב הוי טפי פרסו"נ. וא"כ, י"ל עפ"ז ה"ה בנידון דידן, כשיכול לקרוא מגילה או ביום או בלילה, למש"כ התוס' מגילה ד' הנ"ל שעיקר פרסו"נ ביום, יהא עדיף שישמע ביום, אף שמגילה בלילה קודם למגילה ביום, וחזינן מדברי הגר"ש קלוגר דלא חש לאין מעבירין על המצוות, ולמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, שכתב אף שסוכה מתחייב בלילה בכל זאת לולב קודם..

וע"כ י"ל עפמ"ש"כ האחרונים בטעם דאין מעבירין על המצוות, דהוא משום ביזוי מצוה שהוא עובר על המצוה ולא מקיימה³. וא"כ י"ל דהיכא שהוא רוצה לקיים המצוה בהידור טפי, ומשו"ה הוא מעביר על המצוה הראשונה ליכא ביזוי מצוה, ואדרבה הוא מכבד את המצוה, שהוא רוצה לקיימה בהידור טפי. וא"כ ה"ה הכא, כשהוא רוצה לקרוא מגילה ביום, דעיקרה ביום משום פרסו"נ וכמ"ש"כ התוס', ליכא ביזוי מצוה אם מעביר על המצוה בלילה בכדי לקיימה בהידור טפי ביום, ושפיר יכול לקרוא מגילה ביום. וזהו שס"ל להגר"ש קלוגר שיקיים לולב ביום משום פרסו"נ יותר, ואין עובר בביזוי מצוה היכא שרוצה לקיים המצוה טפי בהידור.

ובהיותי בזה הסתפקתי במי שנתנו לו רשות מבית הסוהר להדליק פעם אחת נ"ח, או בעובר ניתוח בימי החנוכה יום אחד ויכול להדליק רק פעם אחת, אם עדיף שידליק ביום אחרון שמונה נרות כמנין הימים, דהוי הידור טפי במצות נ"ח, ע"י ריבוי הנרות, או שידליק ביום הראשון, דאין מעבירין על המצוות. ולכאורה ה"ז תליא בהנ"ל, אם אין מעבירין על המצוות כשיקיים בהידור טפי. ולהרדב"ז הנ"ל יקיים מצות נ"ח ביום ראשון, ולמש"כ החכ"צ דהיכא שאותה מצוה עצמה תתקיים בהידור טפי שפיר י"ל שימתין. וכן מפורש בתרומת הדשן ס' ל"ה, שיש להמתין לברכת הלבנה במו"ש שתתקיים בהידור טפי. ועמ"ש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס' ט"ז אות א'. אכן, בשו"ת עבודת הגרשוני (ס' ל"ב מבואר דלמש"כ הרדב"ז הנ"ל דאין מעבירין על המצוות, אי"ז כהתרוה"ד שממתין לברכת לבנה במוצ"ש, וכ"פ הרמ"א או"ח ס' תכ"ו ע"ש. וכ"כ בשו"ת חת"ס או"ח ס' קמ"ה, סו"ס קס"ב ס' ר"ח דפליגי התרוה"ד והרדב"ז אם זריזין מקדימין למצוות עדיף מקיום מצוה מהמובחר ע"ש ובחת"ס מגילה ו' ע"ב ע"ש. אולם צ"ע דהרדב"ז איירי באין מעבירין על המצוות, ומש"ה ס"ל שלא ימתין להידור מהמובחר, ול"ה משום זריזין, ועי' בחת"ס יומא ל"ג דאין מעבירין ל"ש לזריזין ועמ"ש"כ בס' תורת המצוה ח"א עמ' קמ"ה תקי"ג. ולמש"כ החכ"צ הנ"ל שבאותה מצוה עצמה ממתין להידור מצוה, ומש"ה ס"ל לתרוה"ד שממתין למוצ"ש לקידוש לבנה, ואי"ז סותר להרדב"ז דאיירי בשני מצוות דאיכא, והוי אין מעבירין. וא"כ שפיר

ג). ועמ"ש"כ בזה, אם לולב או סוכה מה עדיף כשיכול לקיים אחד, בהגהת קצה המטה על מט"א (ס' תרכ"ה ס"ק כ"ד) ובשדי חמד (כללים כלל קמ"א ס"ק נ"ז) ובשו"ת מתת ידו (ס' כ"ו) ובשו"ת יד יוסף (ס"מ). ובשו"ת רבבות ויובלות (ח"ד ס' רצ"ו) ובשו"ת ושב ורפא (ח"ג ס' צ"א) ובס' נתיבי המנהגים (סוכות עמ' קע"ג) ובס' שמחת ישראל (סוכות ח"ב פ"א ס' ל') ובס' מנחת אשר (סוכות ס' מ"א). והגר"ח קנייבסקי כתב לי שסוכה קודמת, ובס' דרך שיחה (ח"ב עמ' ר"צ) מובא שס"ל שסוכה הוי שבעה ימים מה"ת, ולולב רק יום אחד ע"ש, וע"ע בס' אשיחה (ח"ב עמ' של"ח), ובשו"ת אמרות טהורות (ח"א ס' צ"ו) ובשו"ת מנחת דוד (ח"ד ס' ס"ז).

ד) וכ"כ הך טעמא דביזוי מצוה בשו"ת דברי מלכאל (ח"א ס' ט"ז אות כ"ט) ובשו"ת ערוגות הבושם (או"ח ס"ה או"ג), ובס' חתן סופר שער הטוטפות (ס"א סוף אות ו') ובס' נחלה לישראל (ס"א) ובס' בני דוד תפילין (פ"ד ה"ח) ומור"ב בס' משנת יוסף מועד (ס' כ"ד) ע"ש.

ימתין להדליק נ"ח ביום ח', דהוי הידור טפי בריבוי הנרות ול"ש אין מעבירין במקום הידור. ועמש"כ בשו"ת נחלת בנימין סו"ס קל"ג ובשו"ת הרי יהודה ח"א יו"ד ס' כ"א אות ד'. והגר"א נבנצאל כתב לי ע"ז אם ימתין ליום ח' לנ"ח, זריזין מקדימין, וכ"כ לי הגר"ח"ק.

אולם, בשו"ת חכם צבי סו"ס מ"ה דהיכא שלקח בידו אתרוג שאין מהודר ועד שבירך הביאו לו אתרוג יפה, ודאי יברך על השני עי"ש. הרי דליכא אין מעבירין על המצוות כשיקיים המצוה השניה בהידור. אולם בשו"ת שבות יעקב ח"א ס' ל"ז כשלא היה לו שמן זית לנ"ח והכין לעצמו נר שעוה כיון שהתחיל לא יפסיק, שהרי שס"ל דין אין מעבירין קיים גם כשאדם רוצה לקיים המצוה בהידור טפי, וכן נקט בשו"ת חסד לאברהם מהדו"ת ס' ע"ז דדינא דאין מעבירין הוי גם להידור מצוה כאתרוג. אולם, בשו"ת אבני נזר או"ח ס' שע"ט אות ט' כתב שבמקום הידור מצוה נדחה דינא דאין מעבירין. אכן, בשו"ת פנים מאירות ח"ב ס"א כתב דמשום אין מעבירין, אף שאח"כ יהא בהידור לא ימתין עי"ש ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח ס' שמ"ג, ומש"כ בס' יקח מצוות עניני זריזין מקדימין למצוות ס"כ ובס' תורת המצוה פ"ו ענף ב' ס"ט עמ' תקל"ו. ולפי מה שנתבאר, י"ל דטעמא דאין מעבירין הוא משום ביזוי מצוה, ולכן שפיר י"ל כשרוצה להעביר על המצוה משום שרוצה לקיימה בהידור אי"ז ביזוי מצוה. ועמש"כ אם אין מעבירין נדחה משום הידור מצוה בשו"ת אבנ"ז או"ח ס' תק"ו אות י"ב ובשו"ת הרי יהודה ח"א יו"ד ס' ט"ו אות כ"ט.



הרב פנחס שפירא

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

בעניין זמן קריאת המגילה בישוב מבשרת ציון

בס"ד, ראש השנה לאילנות התש"פ

לכבוד הרה"ג ר' ... שליט"א

ממקימי עולה של תורה בעיר מבשרת ציון

אחדשה"ט וש"ת

בדבר שאלתו, שאלת חכם, אודות קריאת המגילה בעירכם, שבעבר נהגו רוב ככל בני העיר (עפ"י המרא דאתרא רבי מרדכי חזיוה זצ"ל, שהסכימו עמו כמה גדולי תורה) לקרות בט"ו, ואח"כ הוקמו שכונות חדשות שרובניהם הורו לקרות בי"ד, וכעת רוב בני העיר קורין בי"ד, מלבד בקהילתכם ובעוד כמה קהילות בודדות, אם שפיר אריך להחזיק במנהגכם.

וכבר הראני עמיתי הגר"א פרינץ שליט"א מש"כ בגודלו להשיב אליכם דבר דבור על אופניו, וכיהודה ועוד לקרא אבוא לחזק את דבריו, אשר אחר עיון ממושך בסוגיא פשוט בעיניי שעליכם לקרוא בי"ד, והקורא אצלכם בט"ו עובר בב' לאוין דאורייתא, לאו דלא תשא ולא דלא תתגודדו.

וראשית אבוא בקצירת האומר ממש בענין דיני סמוך ונראה לעיר החדשה, אשר כידוע דעת רוב גדולי הדורות האחרונים (הגר"ש סלנט, הרב האדר"ת, הגרי"מ טיקוצ'נסקי, החזון איש, ציץ הקודש, ההר צבי, הבני ציון, המנחת יצחק, האור לציון, השבט הלוי, ועוד רבים) לחשב סמוך ונראה דווקא מהעיר העתיקה של ירושלים, ולא מהשכונות החדשות [אלא שמ"מ דעת רובם שהשכונות החדשות עצמן המחוברות לעיר העתיקה בלא הפסק של קמ"א אמה המה כן נחשבות כסמוך לכרך, ולדעת הגר"ש סלנט והאדר"ת והגרי"מ"ט גם המה לא נחשבות סמוך], ואילו דעת מיעוט מגדולי הדורות האחרונים (היינו בעל התורת חסד, המהרי"ל דיסקין, הגרי"ח זוננפלד, הראי"ה קוק, כף החיים, הגרי"ז מינצברג, ועוד) שיש לחשב סמוך ונראה מקצה השכונות החדשות של ירושלים (היינו המחוברות לעיר העתיקה עם רצף בתים בלא הפסק קמ"א אמה).

ולמעשה נהגו רבים (עפ"י הנחיות כמה מגדולי הפוסקים זצ"ל) לקרוא בט"ו באם מתקיימים ד' תנאים (במצטרף), כדיעויין למשל במש"כ הגרמ"מ קארפ (בקובץ הליכות שדה גיליון מס' 10) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל:

א. סמוך בתוך מיל לעיר החדשה.

ב. נראה מהעיר העתיקה.

ג. ששהמקום נחשב לחלק מירושלים מבחינה מוניציפאלית.

ד. שהמקום מחובר ע"י עירוב לעיר העתיקה.

ובנדון מבשרת ציון, אין אפילו תנאי אחד מושלם מתוך הארבעה, שאינה נראית מהעיר העתיקה כ"א רק מהשכונות החדשות, וגם אינה סמוכה בתוך מיל לעיר החדשה [מלבד לחידושו המופלג של הכה"ח לשער מיל עפ"י שיעור נסיעה של ח"י דקות, והלא כולא דרבוותא פליגי עליה בזה], וגם אינה נחשבת כחלק מירושלים לכל מילי, אלא רק לכמה דברים מחוזיים [שד"ז תלוי לכא' בין ההגדרה של הר"ן לבין ההגדרה של המאירי, ואכמ"ל], ובפרט בשנים האחרונות שזכיתם תל"ת להתקין עירוב טוב יותר לתוככי העיר מבשרת, הרי שעל אף שעדיין קיים העירוב הקודם המחבר את העיר מבשרת לירושלים, מ"מ פשוט שבכה"ג אי"ז מחשיב את עירכם כסמוכה לירושלים, וכמבואר כ"ז במנחת יצחק ח"ח סי' סב באורך.

והאמת שגם בעירוב גמור שסומכים עליו לכל מילי גם אז רבו הדעות שאי"ז מחשיב כסמוך לענין קריאת מגילה (כדעיינן במנחת יצחק שם, וכן בשו"ת להורות נתן ח"א סי' עח וח"ג סי' נד ובספר ירושלים הרים סביב לה מהגר"ש דבילצקי זצ"ל), ואני מצאתי שזהו לכא' כבר ספק מפורש בירושלמי במסכת ראש השנה (פ"ד ה"ב) לגבי תקיעת שופר בעיר הסמוכה לירושלים בזמן שהיה שם סנהדרין, דאיתא שם 'ר' יונה בעי היתה יכולה לבוא בעירובין', ולא איפשיטא, ויעויין בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' מז) שמדקדק שהבבלי לא ס"ל כלל להך ספיקא דהירושלמי, אלא שמיפשט פשיטא להו לחכמי הבבלי דלא חשיב סמוכה כה"ג.

נמצא אפוא, שמנהג זה שנהגתם הוא רעוע מאוד מבחינת ההלכה אף בזמן הקדום שהייתם נסמכים בכל מילי על העירוב של ירושלים, וגם אז לא היה למנהגכם בענין קריאת המגילה משענת ראויה להישען עליה, דאם גדול אחד או שנים הוו ס"ל שעליכם לקרות בט"ו, וכך הורו להרב חזיוה זצ"ל לפום רוחב דעתם, אך הלא הרב חזיוה עצמו שאינו רואה עצמו בר הכי להכניס ראשו בין ההרים הרמים וודאי מחוייב לנהוג כדעת רובא דרבוותא, וכמו דקי"ל בכל דוכתא שאחרי רבים להטות, ואין לאף אחד היתר להחליט לעצמו לתפוס כדעת המיעוט, מלבד היכא שבעלי דעת המיעוט המה רבותיו המובהקים שנהוג כשיטתם בפסקיהם בכל מילי.

עאכ"כ לגבי המצב כיום, שגם מעלת העירוב הוסרה כמעט לחלוטין ע"י העירוב החדש הפנימי של מבשרת, דוודאי שעליכם לנהוג ב"ד.

ואחדד שוב בענין פסיקת המרא דאתרא, דפשוט הדבר שבגוונא שהמרא דאתרא אינו שקול להיות נמנה בין בעלי הסברות, שיש לבני עירו לנהוג כדעת רוב פוסקי הדור בענין, ובאם המחלוקת שקולה בין הגדולים כי אז קי"ל (ברמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ז) שבשל תורה יש להחמיר ובשל דברי סופרים יש להקל.

וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג סי' רו) וז"ל "נראה דדבר פשוט ומפורסם הוא דגם בעיר חדשה דעוד לא הונהג בה מנהג בבוא ליד המורה נדון שהוא מחלוקת הפוסקים ומחלוקת שקולה היא אין כח ביד המורה ההוא לברר ולבחור לו דיעה אחת מהדיעות ההם אשר יש לו חפץ ורצון בה או לאנשי עירו כי לא ניתנה תורה במתנה לכל מי שנתמנה למורה להשתמש בה לרצונו חלילה. ועייין להרב פרי תואר סי' ט"ל סק"ה שכ' דלאו כל כמיניה לברור וכו' רק יש לו להמורה ההוא ללכת בדבר ההוא כפי חקי וכללי ההוראה אשר כיילו לן רבותינו אם בר הכי הוא, ואם לאו בר הכי הוא אין לו לעשות דבר מדעתו רק לשאול לרבני הדור וכאשר יגידו לו לא יסור מדבריהם

ימין ושמאל, וכבר נודע כי כפי כללי ההוראה בדבר שהוא מחלוקת שקולה בין הפוסקים ואין מנהג בעיר יש לנו לפסוק דאם הוא דבר שאיסורו מן התורה יש לנו לאסור מן הספק מטעם דספיקא דאורייתא, ואם איסור דרבנן הוא יש לנו להקל דספיקא דרבנן הוא וכמבואר בדברי הש"ך בכללי ההוראה ביו"ד סי' רמ"ב. ואם במחלוקת ההיא יש רוב הפוסקים לחד צד יש לנו ללכת אחר הרוב הן להקל הן להחמיר הן באיסור דרבנן הן באיסור דאורייתא וכמבואר בדברי הש"ך הנז' מדברי מור"ם בחו"מ ע"ש, עכ"ל בעל השואל ונשאל זצ"ל.

וכעת אבוא לבאר ענין "לא תתגודדו", שכתבו גדולי האחרונים (רד"ך בית יב חדר ב, אבקת רוכל סי' לב, מהרשד"ם חיו"ד סי' קנג, פאת השלחן הל' א"י פ"ג ס"ק יד) דהיכא שיש ב' קהלות בעיר אחת וכל קהילה נוהגת כמנהגה לית בזה משום לא תתגודדו, דחשיבי כשתי בתי דינים בשני ערים שונות שפסקו רוב הראשונים כשיטת רבא (ביבמות יד.) דשרי להו לנהוג בפסקים חלוקים.

וביאור הדבר נלענ"ד עפ"י מש"כ המגן אברהם (בסי' תצג ס"ק ו) והחתם סופר (חיו"ד סי' פו) להוכיח מקיצור פסקי הרא"ש (בסופ"ק דיבמות) שסובר דכל ענין לא תתגודדו היינו כאשר צד אחד סבור שגם על הצד השני לנהוג כמותו, ושאינם עושים כדן, אך אם קהילה אחת הביאה עמה 'חומרות' ממקומה הקודם, והיא מודה שלאנשי הקהילה השניה שאין להם מנהג כזה מאבותיהם אין שום חיוב לנהוג גם הם להחמיר בזה, כי אז לית ביה משום לא תתגודדו.

ומעתה מובן הדבר היטב דעת גדולי האחרונים שהבאתי לעיל, שהרי ידוע הדבר דמי שיש לו פוסק קבוע שהולך אחריו בכל מילי, בין להקל ובין להחמיר, שרשאי להקל כמוהו אף כאשר הוא בדעת מיעוט, וכלשון החזון איש (חיו"ד סי' קנ ס"ק א): "מקרי רבו כל שהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצות, ובזה אם יש שני חכמים קרובים לו רשות בידו להחזיק בהוראותיו של אחד מהם ולהחזיקו כרבו והיינו דאמרין הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה והיינו להחזיקם כרבו ולהלך אחריהם תמיד בין לקולא בין לחומרא ודין זה בין בחיי החכם ובין לאחר מותו כל שידועות הוראותיו והלכותיו מפי תלמידיו או מפי ספריו", עכ"ל.

וממילא א"ש היטב הטעם שכאשר אנשי קהילה אחת נוהגים בכל דבריהם כפוסק מסויים, בין להקל ובין להחמיר, רשאים לנהוג כמותו אף כאשר רוב קהלות העיר נוהגות אחרת מכך, מכיון שגם הם בעצמם אם ישאל אותם מי שאינו מבני קהלתם כיצד עליו לנהוג הרי יורו לו בוודאי שעליו לנהוג כפי כללי ההלכה הרגילים (שהולכים אחר הרוב, ובמחלוקת שקולה מחמירים בדאורייתא ומקילים בדרבנן), ורק יסבירו שהם עצמם נוהגים כמנהגם מאחר שהם כפופים לפוסק מסויים שמנהגם כמוהו בכל מילי, וע"כ אין בזה משום לא תתגודדו, ודו"ק.

ולפי"ז מובן מה שישנם מקומות שרוב התושבים בהם נוהגים לקרות בט"ו, מלבד הנוהגים בכל דבריהם כפוסק פלוני הסובר שיש לקרוא ב"ד, שאזי באם יש להנוהגים כאותו פוסק פלוני קהילה נפרדת משלהם הרי שוודאי שרשאים ואף צריכים לנהוג כוותיה גם בענין זמן קריאת המגילה.

אך כ"ז אינו שייך בנדו"ד, דוודאי שאין כאן פוסק מסויים הפוסק לקרוא בט"ו שהוא אצל אנשי מבשרת בגדר "שהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצות" ו"שידועות הוראותיו

והלכותיו מפי תלמידיו או מפי ספריו", וע"כ בוודאי דאית בזה משום לא תתגודדו, שלהרבה פוסקים אחרונים הוא לאו גמור מדאורייתא, וכדעתם משמע בדברי הריטב"א ביבמות (יג:).

ועוד אומר בזה דבר חריף, דהנה בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ל ח"ג סי' כח) תמה אמאי לגבי תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת התירו חכמים רק במקום שהוא גם קרוב מיל וגם נראה מירושלים, ואילו לגבי קריאת מגילה בט"ו קי"ל ד"סמוך אף על פי שאינו נראה, נראה אף על פי שאינו סמוך". ותיירץ דגבי תקיעת שופר ליכא משום לא תתגודדו במה שנמנעים מלתקוע מחוץ לירושלים, משא"כ בפורים שקריאת המגילה היא בקום ועשה חשו טפי ללא תתגודדו, וע"כ קבעו שגם סמוך לחוד או נראה לחוד נגרר אחר הכרך.

ולכאורה דברי השואל ומשיב הללו שייכים רק להפוסקים (כהמהר"ם אלשיך סי' נט, הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן סי' קכה, ועוד) שגם בב' קהלות בעיר אחת שייך לא תתגודדו, דאילו לדעת רוב האחרונים הנז"ל, וכפי שביארנו דבריהם היטב בסיד"ש, הרי ל"ש בזה כלל משום לא תתגודדו כאשר כל צד מודה שהצד השני צריך עפ"י הדין לנהוג כמנהגו שלו.

וי"ל, דמאידך דברי השואל ומשיב הללו נצרכים רק לדעת הראשונים המפרשים גבי קריאת מגילה ש'סמוך' היינו במרחק מיל ו'נראה' היינו אף ביותר ממיל, דאילו להסוברים (יעיין בשעה"צ בסי' תרפ"ח אות ו' ואות ז') ש'סמוך' היינו בתוך עיבורה של עיר ממש ו'נראה' היינו בתוך מיל דווקא, א"כ יש להשוות את הסוגיות בר"ה ובמגילה, ואין שום צורך לתירוצו של השואל ומשיב.

וממילא בנדון דידן יש מקום רב למימר דממ"נ, אם נלך בתר האומרים שסמוך הוא דווקא בתוך עיבורה של עיר, הרי בוודאי שיוקלש עד מאוד כח הסברא לקרות במבשרת בט"ו [דאף שרואים את מבשרת משכונות ירושלים החדשות, אך בוודאי שע"ז לבד א"א בשו"א לסמוך, חדא דלא רואים את מבשרת מהעיר העתיקה (ולהסוברים שסמוך הוא בתוך העיבור ממש הרי ליכא אפי' את צירוף שיטת הכה"ח לחשב עפ"י זמן הנסיעה), ובעיקר משום שבנראה לחוד (שאינו סמוך) רבו הסוברים שבעיני דווקא שישתתפו עם בני הכרך בכל ענייניהם, וכמבואר בשעה"צ שם אות ה].

ואילו אם נלך בתר האומרים שסמוך הוא עד מיל, כי אז תקשה כאמור קושיית השואל ומשיב בין הסוגיא במגילה לבין הסוגיא בראש השנה, ונצטרך לתירוצו המבוסס על 'לא תתגודדו', שקאזיל רק לשיטות (היינו המהר"ם אלשיך והראי"ה קוק ועוד) שאף בב' קהלות שונות יש משום לא תתגודדו גם כשכל אחד נהג כפי רבותיו שלו אשר הוא מחוייב לפסיקותיהם בכל מיל.

ובענין הנהגה למעשה במקום שיש איסור לא תתגודדו, מצינו בזה מח' ראשונים, שהריטב"א (ביבמות יד. ד"ה א"ל רבא) סובר שצריכים כולם ללכת לחומרא, בין הרוב ובין המיעוט [ומש"כ אחי הגרי"ש שפירא שליט"א בספרו עמודי שש להסתפק דשמא כוונת הריטב"א רק למקום שאין רוב, הוא כשגגה היוצאה מלפני השליט, שהרי הריטב"א שם קאי בהדיא על המ"ד בגמרא דלא עשו ב"ש כדבריהם, והיינו משום שלמ"ד זה חשו הם לדברי ב"ה שהיו הרוב, וכמפורש שם בגמ', ואעפ"כ קאמר הריטב"א שאף ב"ה היו צריכים להחמיר כב"ש משום לא תתגודדו], ואילו

דעת הריא"ז (מובא בשלטי גבורים סוף"ק דיבמות) שיש ללכת אחר הרוב, וכדברי הריא"ז כתבו גם הב"ח (בשור"ת החדשות סי' מב) והמג"א (שם בסי' תצג ס"ק ו).

ובנדו"ד ליכא שום נפקא מינה בין שיטת הריטב"א לשיטת הריא"ז, שהרי החומרא בנדו"ד היא לקרוא ב"ד (שאו לרוב הדעות יוצאים בדיעבד בכל מקרה), וגם שרוב בני העיר כיום קוראים ב"ד. וע"כ פשוט לענ"ד שגם אם יש בעיר מי שהגיע להוראה ואשר בכוחו להכריע מרוחב דעתו בין תקיפי דקמאי וסובר לקרוא בט"ו, מ"מ אסור לו לנהוג כן בפני אחרים משום איסור לא תתגודדו, ותל"מ.

שוב הגיעני קטע הקלטה ששלח כת"ר משאלת רב ביכ"נ במבשרת להגר"מ אליהו זצ"ל, ששאל אותו היות והוא תלמידו של הג"ר ... שליט"א (ראש הכולל אצלכם) כיצד עליו לנהוג, והשיב לו שההוראה הכללית במבשרת היא לקרוא ב"ד, ורק להשואל היות והוא תלמידו של הג"ר ... ע"כ עליו לקרוא בט"ו כדעת רבו המובהק, ואזי הוסיף השואל לאמר שהוא מכהן בעצמו כרב בית כנסת במבשרת ועליו לפסוק למתפללים שם כיצד לנהוג, וע"ז השיב לו בבירור שמכיון שמתפללי בית הכנסת עצמם הם אינם תלמידיו של הג"ר ... ע"כ עליו להורות להם שהם יקראו ב"ד, למרות שהוא עצמו (רב בית הכנסת) כן תלמידו של הג"ר ... וכפוף אליו בכל פסיקותיו!

ולמאי שנתבאר בדברינו לעיל מדברי גדולי הקדמונים הרי שהדברים ממש כמין חומר, שדווקא מי "שהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצות" אזי "רשות בידו להחזיק בהוראותיו של אחד מהם ולהחזיקו כרבו" ובתנאי "שידועות הוראותיו והלכותיו מפי תלמידיו או מפי ספריו", אך וודאי שלגבי הוראה של רב לאנשי קהילתו "אין כח ביד המורה ההוא לברר ולבחור לו דיעה אחת מהדעות ההם אשר יש לו חפץ ורצון בה או לאנשי עירו כי לא ניתנה תורה במתנה לכל מי שנתמנה למורה להשתמש בה לרצונו חלילה", וכהוראת הגר"מ אליהו זצ"ל.

ומה שפסק הגר"מ אליהו זצ"ל (באותה הקלטה שצירף כת"ר) שאצלכם בכולל כן יקראו בט"ו כדעת ראש הכולל הג"ר ... שליט"א, לענ"ד מסתבר שזהו דווקא בזמנו שלא היה במבשרת עירוב בפני עצמו, וכך שמעתי בעצמי בשעתו (לפני כ-ט"ו שנים, היינו בחיי חיותו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל, בעוד "שמואל ובית דינו קיים") מפי א' מאברכי כולל מר"ץ שסיפר לי שבהתחלה היה רק הג"ר ... (ראש הכולל הנ"ל) לבדו מורה לקרות בט"ו, בלתי הסכמת אף אחד מגדולי הדור, ואף שאלו (הוא או שליחיו) מפורשות את הגרי"ש אלישיב והשיב שיסכים להורות להם שיקראו בט"ו רק לאחר שיורחב העירוב של עיה"ק ירושלים ויכלול את מבשרת [והיינו כדעתו המובאת בספר שבות יצחק על הל' פורים (פ"ה סעיף א) שע"י חיבור באמצעות עירוב נחשב לסמוך, וכ"ד הגרש"ז אורבך זצ"ל (בשור"ת מנחת שלמה תניינא סי' נט), וכבר הבאתי לעיל דעת החולקים ה"ה המנחת יצחק והלהורות נתן, ובמנחת יצחק שם ציין רשימה של כמה מגדולי הפוסקים שחולקים בזה על הגריש"א והגרש"ז א], ואז לאחר כמה שנים כשאכן תיקנו את העירוב של ירושלים שיכלול גם את מבשרת רק אז הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל לקרוא במבשרת בט"ו.

משא"כ בזמננו, שזכיתם תל"ת להתקין עירוב טוב יותר לתוככי העיר מבשרת, הרי שעל אף שעדיין קיים העירוב הקודם המחבר את העיר מבשרת לירושלים, הרי מפורש כתב המנחת יצחק (שם בח"ח סי' סב) "דאף הגדולים שסוברים דע"י עירוב נקרא סמוך, יודו בנד"ד, דאנשי השכונה עשו להם עירוב בפני עצמן, ואינם סומכים על עירוב הכללי, והעירוב המיוחד שלהם אינו מקיף רק השכונה שלהם, וא"כ לדידהו בודאי ל"ה כד' אמות עם העיר המוקפת", דו"ק מינה ואוקי באתרין.

ויש לחדד היטב, דאף אאת"ל שהג"ר ... שליט"א (ראש הכולל הנ"ל) ידיו רב לו להכריע בין דעות גדולי הדור שקדמו לו, היינו דווקא כדרך שכתבו כל הראשונים (רשב"ם בב"ב ע"ט סו"ב וז"ל: "כשאמורא אומר דבר מדעתו לפסוק הלכתא היתר או איסור או דין ומקשי ליה ממתני' ומשני יחידאה היא לא סבירא לן כי ההיא משנה דאמורא סמכין", שו"ת הרי"ד סי' א וז"ל: "אין לך כלל גדול בכל התלמוד מזה דאמרי' יחיד ורבים הלכה כרבים ואפי' הכי מצינן כמה וכמה שבאים האמוראים ופוסקי' הלכה כיחיד ואנו סומכים עליהן ומניחן דברי המרובים", רמב"ן ביבמות מב ע"ב וז"ל: "דלאו אורחיהו למדחי סתמא דרבים אלא היכא דאיכא טעמא דמוכח", וכע"ז גם ברשב"א ובריטב"א שם, וז"ל הנמוק"י שם: "דאע"ג דבדוכתי טובא פסקינן הלכה כיחיד התם הוא משום דמסתבר טפי טעמא דיחידאה" ומהאחרונים (ט"ז באו"ח סי' פו ס"ק ד, מהר"ש אלגאזי בהליכות אלי סי' תקט, ביאור הגר"א באה"ע סי' קכ ס"ק יד, שביתת יו"ט בהל' עבדים פ"ג הי"ד, פני שלמה בב"מ מו ע"ב, שו"ת הגרע"א מהדו"ק סי' רה, שו"ת בנין עולם חאו"ח סי' לב, שפת אמת בשבת סד ע"ב, אגרות חזון איש ח"ג סי' לז) דנהי שאין כח בידי האמוראים לחלוק על דברי התנאים, אך מ"מ מצינו בהחלט שאמורא מכריע מסברת לבו בין התנאים גופייהו בדבר שנחלקו בו.

וז"ל החזו"א בחלק השו"ת והחידושים (סי' רפט אות ב): "אבל האמת בזה שדור שאחר המשנה ראו את מיעוט הלבבות נגד בעלי המשנה וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים, ואחרי שידעו אמתת הדבר שאי אפשר ששישיגו הם האמת מה שלא השיג אחד מן התנאים, לא היו רשאים לחלוק והיו רק שונים את כל דברי התנאים שקדמום, וגם מחתימי התלמוד בטלו דברי אמורא שאמר מחמת העלמת דברי התנא, ורק רב ברחב לבבו לא נתבטלו דבריו, וכל הסכמותיהם היה בהשגחת הבורא ית' ובהופעת רוח הקדש וכבר הסכים הקב"ה על ידן כדאמר ב"מ פ"ו א' רבי ור"נ סוף משנה, וכן היה בדור של חתימת התלמוד, וכן אמרו שם רבינא ורב אשי סוף הוראה, ומש"כ מרן [עי' כ"מ ריש פ"ב מה' ממרים] שקבלו כן, לא טובה וחסד עשו עם הראשונים אלא האמת חייב אותם, כי איך נעשה על דעתנו אם ידענו שדעתנו קצרה והאמת אין אתנו, וכה אנו עושין נגד הראשונים ז"ל, עכלה"ט, והיינו שכשם שהיה מוחלט אצל האמוראים שאין לשום חכם מהם (מלבד רב שהוא 'תנא ופליג') לחלוק על תנא, כך מוחלט הדבר אצל האחרונים שאין להם לחלוק על הראשונים.

אך מ"מ י"ל דדיו לבא מן הדין להיות כנדון, וכשם שהיה אמורא רשאי להכריע מסברתו במחלוקת התנאים, וכאמור באגרות החזו"א עצמו וכמובא לעיל מעוד דוכתי טובא, כמו כן יכול אחרון להכריע מסברתו במחלוקת הראשונים, ובאמת שהדבר מפורש בדברי המהרש"ל בתשובתו לרבינו הרמ"א, שהרמ"א (בשו"ת הרמ"א סי' ה) תמה עליו שהכריע לחומרא בדבר שנחלקו בו הראשונים ורוב הראשונים נקטו בו לקולא, וכתב לו בלשון נקיה "מזה נראה גדולת רבינו ועומק לבבו, שיוכל להכריע בין הרים גדולים", וע"ז השיב לו המהרש"ל (בשו"ת הרמ"א סי'

ו) "כתבת עלי מי כהחכם יודע פשר דבר להכריע בין הגדולים, והראית לפידים בתוך הכדים כלומר כאילו תלמיד כמוני יודע להכריע נגד הגדולים. ת"ל יש לי יד ושם להכריע בכל הפוסקים", עכ"ל [והיינו דווקא להכריע בינתם, אך לא לחלוק ממש, וכדברי החזו"א הנ"ל שבחלק השו"ת והחידושים, וכדמשמע גם בהרבה מהמקורות שצינתי לעיל (לגבי הא דיש כח לאמורא להכריע מסברתו במחלוקת תנאים), וכ"ה בהדיא בגבורת ארי (בתענית כט ע"ב) ובשו"ת חתם סופר (ח"א סי' ו) דאין כח לאמורא לחלוק על תנאים].

[ו]ז"ל המהרש"ל בהקדמה ליש"ש על מסכת ב"ק "מצאתי בתשובות הרא"ש, שכתב, שהאיש ר' משה בר מיימו"ן גדול היה מאוד בכל החכמות, מ"מ כשהוא חולק עם ר"ת ור"י שלא לשמוע אליו, אלא לילך אחרי בעלי התוספות. כי קבלה בידו, שר"ת ור"י הצרפתים היו גדולים בחכמה ובמניין יותר מן הרמב"ם. ומתוך זה ניתן לבעל דין לחלוק, ולומר קים לי כחד מנהון, הספרדי כספרדים הצרפתי כצרפתים, וכל אחד בורר את שלו. ועם ועם כלשונו. וסובר התורה ירושה היא למשפחות. ולא זו הדרך ולא זו העיר. כי מימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן הגאונים, או מן האחרונים. אלא מי שיכשרו דבריו, להיותן מיוסדים במופת חותך על פי התלמוד והירושלמי. ותוספתא, במקום שאין הכרע בתלמוד. ובגלל הדבר לא יכולתי להתאפק ולמשול ברוחי, מלעשות ספר וחיבור, אף שאין קץ, כמו שנזכר, והזהיר החכם. מ"מ צוקי העת, והירוס דעת המחלקים כמבואר, הביאני הלום, להעלות בספר, ושמתי לבי לתור בחכמה, ולחקור אחר שורש העניין. והעבודה, שלפעמים שבוע אחד ישבתי משתומם בדמיון השכל, עד שיגעתי ומצאתי שורש הענין, ואז כתבתיו בספר. וזו היא שיטתי, להביא כל הדיעות, בין הקדמונים, בין האחרונים, ולא נשאתי פנים לשום מחבר. אף שהדור שלפנינו לעת ההיא, מרוב חולשת ורפיון ידם, אין יכולת בשכלם להשיג, שגדול אחד מן המחברים יטעה בדמיונו, וסוברים מה שכתב בכתב ישן אין להרהר אחריו, ואין נותנים טעם, אלא לסתור דברי חברו. וכל מה שיוצא מפי אדם, אפילו הוצק חן בשפתים, ופיו מפיק מרגליות. אפילו הכי אומרים מה גברא מגוברין. הלא יש גם לנו לשון למודים, ויד ושם בתלמוד כמותו. אבל האמונה, באמונת שמים, שהוכחתי כמה פעמים, בפרט מן הפוסקים האחרונים, שטעו בכמה מקומות מן התלמוד. כאחד מן התלמידים הטועים, בענין עיון הלכה. על כן שמתי פני כחלמיש. ואומר אמרתי בני עליון כולהו, אכן כאדם ידרושון. ולכן לא אאמין לשום אחד מן המחברים יותר מחברו. אף שיש הכרע גדול בין מעלותם, למי שמורגל בהם בעיון רב. מכל מקום התלמוד הוא המכריע, וראיות ברורות יצדקו ויתנו עדיהן. ולפעמים מחבר אחד כיון ההלכה, ולא מטעמיה. מי היה גדול בחכמה ובמניין כר"ת בזמנו. והוא התיר אשה שזינתה עם הגוי לכשיתגייר (כתובות ג' ע"ב תוד"ה ולדרוש), וכתבו עליו כל האחרונים, אשר לא הגיעו למעלתו, שטעה בראיות ובמפת. וחזרו הרא"מ והרא"ש (שם פ"א סימן ד') וקיימו את דינו, וכתבו דהלכתא כותיה, ולא מטעמיה, בעבור כל זאת דרשתי וחקרתי היטב, בשבע חקירות ובשבע בדיקות, אחר כל מקור וחוצב ההלכה, בתכלית היגיעה והעיון, ובמיעוט שינה, וברוב שיח' עם חבריי, ומתלמידי יותר מכולם, ולבא עם הספר, וכל הקורא בו ימצא מקור חוצבו עם המופתים, ויבין וידע שלא הנחתי שום מחבר שלא עסקתי בעיוני קודם חיתוך גזר דין, עכ"ל].

ושו"מ מפורש כן בדברי קדמון ה"ה בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' נד) וז"ל "אין יחס לדורות אלו עם הראשונים אפי' כיחס הקוף עם האדם והלואי שיבינו דורות אלו הקל שבדברי הראשונים כ"ש הדורות הבאים שהלכות מתמעטות וכבר כתב רב שרירא גאון ז"ל וחכמת הגאונים ופלפוליהם הוא הדבר אשר צוה ה' אל משה ואף על פי שאומרים הכי הוא ואין מביאין ראיה באי זה מקום הוא אין לחוש על דבר קטן או גדול וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם כחולק על יי' ועל תורתו ע"כ. וכן כתב הראב"ד ז"ל דאין מי שיכול לחלוק על דברי גאון ואפילו שלא יביא ראיה לדבריו והחולק עליו כחולק על התלמוד והאריך בזה והנה כמה פעמים אנו רואים לגדולי האחרונים עצמן שמבטל' דעתם מפני דעתם של ראשונים ואומרים אף על פי שאין נראה כן מן הגמרא שלנו ומן הירושלמי אחר שיצא הדבר מפי פלוני אנחנו מבטלין דעתנו מפני דעתו. כמו שכתבו הרשב"א והר"ן ז"ל וזולתן לגבי הריא"ף ז"ל גבי עד אחד במלחמ' או במים שאין להם סוף אי בעי לומר קברתיו וכל ספרי האחרונים ז"ל מלאים מכיוצא בזה. אלא דמ"מ היכא דאשכחן לאחרונים מכריעין בין הראשונים הולכין אחר הכרעתן, עכ"ל.

וכע"ז כבר בשו"ת הרי"ד מטראני (סי' סב) וז"ל "ואם זה באנו לומר שלא נדבר על דברי רבותינו הראשונים אם כן במקום שאנו רואים שזה חולק על זה וזה אוסר וזה מתיר אנו על מי נסמוך הנוכל לשקול בפלס הרים וגבעות במאזנים ולומר שזה גדול מזה שנבטל דברי זה מפני זה הא אין לנו אלא לחקור אחרי דבריהם שאילו ואילו דברי אלהים חיים הן ולפלפל ולהעמיק מכח דבריהם להיכן הדין נוטה שכך עשו חכמי המשנה והתלמוד לא נמנעו מעולם האחרונים מלדבר על הראשונים ומלהכריע ביניהם ומלסתור דבריהם וכמה משניות סתרו האמוראים לומר שאין הלכה כמותם וגדולה החכמה מן החכם, ואין חכם שינקה מן השגיאות שאין החכמה תמימה בלתי ליי' לבדו. ובעובדין דידן, אם האשל הגדול אמר שהשאיבה כלה היא מדרבנן ואני מוכיח שהיא מדאורייתא אל תקטן בעיני אדוני משום דתלא באשלי רברבי", עכ"ל.

ושו"ר שכ"ה כבר בש"ך (בקיצור הנהגת הוראות איסור והיתר שקיבץ ביו"ד לאחר סימן רמב) וז"ל: "כל מקום שבדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים והפוסקים האחרונים חולקים עליהם הולכים אחר האחרונים, אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרנו על ספר ונמצא אחרים חולקים עליו אין צריך לפסוק כהאחרונים שאפשר לא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמעי הוי הדרי בהו ויש חולקים שאין שומעים לאחרונים נגד גדולי הראשונים ויש להחמיר ומכל מקום אם האחרון מביא דברי הראשון וחולק עליו אם הוא מפורסם בכך שהוא ראוי לחלוק יכול לסמוך עליו וצריך להתישב בדבר מיהו אם יש ביד המורה להכריע יכול לפסוק כאיזה שירצה, עכ"ל.

ומעתה אם מצינו להגר"מ אליהו זצ"ל דקחשיב לדעתו של הג"ר ... שליט"א (ראש הכולל הנ"ל) כדעת הראויה להיות מכריעה בין גדולי הדור שקדמו לו, אך לא מצינו להגר"מ אליהו זצ"ל דיחשיב לדעתו של הג"ר ... שליט"א כדעת הראויה להיות חולקת על כל גדולי הדור שקדמו לו, וז"ב.

ויצויין, שהכרעת שאלה זו, היינו אם חכם פלוני בכוחו להיות חולק על החכמים שקדמו לו, אינה מסורה להכרעת אותו חכם פלוני עצמו, דמלבד מה שהדבר פשוט מצד הסברא, גם זכורני

שראיתי לפני הרבה שנים לאחד מגדולי האחרונים הספרדים שכתב על הגאון פרי חדש שעל אף שהוא בגודלו סבר שבכוחו לחלוק על דברי הראשונים, מ"מ עלינו מוטל לנהוג להלכה כדברי הראשונים, וכעת בחופשי בספרים לא הצלחתי למצוא מקומו, אך זאת מצאתי כעת להשערי יושר (ש"ג פ"י) שכתב וז"ל "הפרי חדש בסימן צ"ט העמיק והרחיב הענין בכחו הכביר ודחה מהלכה כל שיטות הראשונים הנ"ל, וסלל לעצמו דרך חדש לפרש על פי המשניות והתוספתא נגד הראשונים ז"ל, ואנחנו עלינו למשכוני נפשנו לתרץ דבריהם הקדושים", עכ"ל, והן הן הדברים ממש.

תבנא לדינא, דהדבר פשוט וברור שעליכם לקרוא בי"ד, והקורא אצלכם בט"ו עובר בב' לאוין דאורייתא, לאו דלא תשא ולא דלא תתגודדו, והיינו לא מיבעי לדעת הראי"ה קוק שאף בב' קהלות שונות העיקר הוא שיש בהם איסור לנהוג בפסיקות חלוקות משום 'לא תתגודדו', אלא אף לדעת רוב האחרונים המתירים בזה [וכפי שהורה למעשה הגר"מ אליהו זצ"ל באותה הקלטה ששלח אלי כת"ר, שקהלה של תלמידי הג"ר ... שליט"א תמשיך לקרוא בט"ו], מ"מ לא שייך הדבר בנדון זה של קריאת המגילה במבשרת בשנים האחרונות לאחר שהתקינו עירוב נפרד לעיר מבשרת, וגם הג"ר ... שליט"א (ראש הכולל הנ"ל) בעצמו, לו היה שואל לדעת יתוש פעוט אשר כמוני, הייתי משיב לו שלפי מיעוט השגתי הדלה הרי שאסור לו בהחלט לקרוא מגילה בט"ו בברכה (אף ביחיד, כל שהוא בפני אחרים שאינם מבני ביתו ממש) אף אם לו יצוייר שקמי שמיא גליא דהאמת להלכה עמו, ומשום איסור לא תתגודדו.

והדבר פשוט עד מאוד שחומר האיסור של בן כרך לקרוא לכתחילה בי"ד במקום בט"ו אינו אפילו בבואה דבבואה לעומת חומר האיסור של לא תתגודדו [שהביאו הרמב"ם להלכה בהלכות עבודת כוכבים!], והדברים ברורים.

וגם האיסור של שינוי ממנהג קדום [היינו לפום דעת כת"ר בשאלתו, אך לענ"ד אין כאן שום איסור שכזה וכמו שנתבאר היטב בדברינו באורך] אינו אפילו בבואה דבבואה לעומת חומר האיסור של לא תתגודדו כמובן.

ואכפול הברכה לכת"ר ולכל הנלוים עמו, כה יתן השם וכה יוסיף להרבות גבולות התורה והיראה בעירכם.

מינאי החותם ביקרא דאורייתא

פנחס שפירא

בית שמש



הרב שלמה מאיר יאקב

העיר שומרון הקדומה – האם דינה כמוקפת חומה לשילוח מצורע וקריאת המגילה

במלכים (א' טז, כד): "וַיִּקְרָא אֶת הָהָר שְׁמֶרֶן מֵאֵת שְׁמֶר בְּכַפְרִים כֶּסֶף וַיִּבֶן אֶת הָהָר וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הָעִיר אֲשֶׁר בָּנָה עַל שֵׁם שְׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שְׁמֶרֶן".



דעת יונתן בן עוזיאל שהעיר הייתה קדומה ועמרי חיזק בניינה

בפשוטם של דברים מבואר שרק בתקופת עמרי נבנתה שומרון, אך כבר ברד"ק (מלכים א פרק יג) דן בדבר, והביא מדברי חז"ל שהיה נביא שמושבו בשומרון עוד קודם תקופת עמרי, ותיירץ זאת בשתי אפשרויות, ואלו דבריו: "וכן בדברי רז"ל כי מיכה היה מהם אמרו כי אמציה כהן בית אל היה ומהם אמרו זה עידוא הנביא ומהם אמרו זה יונתן בן גרשם ותחלת ישיבתו בשמרון היתה כמו שכתוב בדברי יאשיהו הנביא אשר בא משמרון ובא לבית אל וישב שם, ואף על פי שלא היה באותו הפרק עיר שמרון בנויה עדיין, שהרי עמרי בנה את העיר, היה שם מתחילה פרו, ועמרי קנה ההר ובנה שם העיר, או שהיה שם מתחילה כמו שתרגם יונתן ויקן את ההר וזבן ית כרכא, אלא שעמרי חזק הבנין וקרא לעיר שם אחר". וכתב עוד הרד"ק (מלכים א' טז, כד): "ההר שמרון - כמו העם ישראל ויונתן תרגם ההר כרכא, נראה מדבריו כי כרך גדול היה שם מתחילה, אלא שעמרי חזק הבנין וקרא שם העיר שמרון על שם שמר אדני ההר שמרון".

נמצא שלדעת יונתן בן עוזיאל שומרון היא עיר קדמונית, ועדיין לא נתגלה לנו האם היא הייתה מוקפת חומה כבר מימות יהושע בן נון או שמא היא הוקפה חומה בתקופה מאוחרת יותר.



לדעת רעק"א הכרחו של יונתן ששומרון קדומה ממה שנהגו בה שילוח מצורעים

כדין מוקפת חומה מימי יהושע

אלא שבתוספות רבי עקיבא איגר למשניות (כלים פרק א משנה ז אות ט') כתב על דברי הרע"ב ד"ה עיירות המוקפות מימות יהושע ב"נ: "הקשה לי חכם" במה דפירש"י מלכים ב' ז' ג' פתח השער כמו שנאמר מחוץ למחנה מושבו. והא שומרון לא היה מוקף חומה מימות יהושע בן נון כמבואר מלכים א' ט"ז כ"ה. והשבתי לו² דנוהר בזה התרגום יונתן בפסוק הנ"ל מלכים א' ט"ז כ"ד ויקן את ההר, תרגם יונתן וזבין ית כרכא. והיינו דסבירא ליה מתוך קושיא הנ"ל דגם

א). חכם זה לא נודע, אבל הראשון שמצינו שהקשה כן הוא רבי יהונתן אייבשיץ בספרו אהבת יהונתן על התורה הפטרת מצורע, עיין בדבריו להלן.

ב). וכדברים הללו כתב מאוחר יותר בפירוש נחל אשכול על האשכול הלכות מועד קטן ואבילות עמוד 156 הערה ח.

מקודם היה כרך גדול, אלא שעמרי חיזק הבנין וקרא שם העיר שומרון, וכמו שתרגם שם ובנא ית כרכא וקרא ית שמיה דקרתא די בנא על שום שמר מריה דטורא שומרון. מבואר דההר שומרון דסוף פסוק הניח כפשוטו, ופירש טורא דמריה דטורא שומרון, אבל מכל מקום כבר היה בנוי כרך על ההר, ומש"ה פי' ויקן את ההר וזבן ית כרכא. וא"כ י"ל דהיה מוקף מימות יהושע. ועיין רד"ק מלכים א' י"ג י"ד".

הנה, הניח הרעק"א שהתרגום הכריח ששומרון עיר קדומה מכוח קושיית החכם שאם אינה מוקפת חומה מזמן יהושע בן נון, למה נשתלחו מצורעים מתוכה. ולפי דברי הרד"ק שציין הרעק"א עצמו, אין הכרח שתרגומו של יונתן בא מחמת קושיית החכם, אלא שכן היה הדבר שהייתה עיר קדמונית, וכמו שמקובל היה בידם שהנביא מתקופה קודמת לעמרי היה משומרון, ואין הכרח לומר שהייתה בנויה כבר מזמן יהושע. אלא שאפשר שדקדק הרעק"א מהנאמר שגם החומה הייתה קדומה, ולמה אי אפשר לפרש שעמרי בנה את החומה לראשונה כמשמעות הפשוטה.

ושבו ראיתי שבהגהות מסכנות נפתלי"א¹ כבר תמה על רבי עקיבא איגר מה ראיתו שלתרגום הייתה שומרון מוקפת חומה כבר מימות יהושע, ואלו דבריו: "ואני תמה. אף אם נניח כי בתרגום כרך מונח המושג עיר המוקפת חומה אשר לפי המפרשים הוא על שם סופו, עוד לא מבורר שהיתה מוקפת חומה מימות יהושע, אשר זו היא עיקר הקושיא. לזאת נראה לי לתרץ כפי הנודע העיר שומרון במטה אפרים בקרבת יזרעאל (מלכים א' י"ג לב) ועריה מסביב בין ארץ הגליל ליהודה נקראו ערי שומרון (מלכים ב' יז כו שם כג ט). וכבר בימי ירבעם בן נבט נזכרו ערי שומרון (מלכים א' יג, לב) עוד בטרם נבנתה (עיין הרלב"ג שם). ולפי דעת אביי בש"ס (ערכין לב). כל עיירות שבגליל עד גמלא היו מוקפות חומה מימות יהושע, ושומרון בכלל המפורסמות לעיר מקודם. ולזאת תרגם יונתן ובנא ית כרכא כי די לנו לדעת שהיה מלפנים עיר אפילו משלש חצרות של שני בתים מוקפות חומה (עיין משנה ערכין ל"ב). כי הקבלה והמסורה תגדנה לנו כי ערי שומרון" כשאר ארץ הגליל היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון לשלוח מצורעים מן העיר".



תמיהת האחרונים על רעק"א שהתלמוד חולק על תרגום יונתן וסובר ששומרון חדשה מימי עמרי - דעת האחרונים שנהגו בשומרון שילוח מצורעים שלא כדין

והערוך לנר בשו"ת בנין ציון החדשות (סימן ס') תמה על דברי הרעק"א ואלו דבריו: "ותמהתי על גודל בקיאתו של הגאון ז"ל. איך לא הזכיר שהגמרא בסנהדרין (דף ק"ב) מתנגד לזה דאמרינן שם אמר רבי יוחנן מפני מה זכה עמרי למלכות מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל שנאמר ויקן את ההר וכו' ואם כדברי הגאון שכבר היה כרך גדול מוקף חומה מימות יהושע בן נון איך יאמר שהוסיף כרך בא"י ואם נאמר ג"כ שתרגום יונתן חולק על זה מה שלא ברור כ"כ אכתי יקשה קושיית החכם על פי הגמרא. ולענ"ד י"ל על קושיית החכם לפי מה דאיתא בתנא דבי

1. במשניות כלים מהדורת ווגשל.

ד. הסמוכות לארץ הגליל כאשר ביאר לעיל על פי הכתוב שערי שומרון בין ארץ הגליל ליהודה.

אליהו והובא בילקוט שהוסיף עמרי עיר גדולה בישראל. וכך היה בדעתו אמר כשם שירושלים למלכי יהודה כך שומרון למלכי ישראל ע"כ. וכיון שרצו להשוות שומרון לירושלים גרשו גם המצורעים משם שלא תבצר מקדושת מחנה ישראל".

וכזאת השיב המקור ברוך^ה על דברי רבינו עקיבא איגר, ותירצו הוא כדברי הבנין ציון, ואלו דבריו: "ותמהני שהרי גמ' ערוכה מכחישתו והוא בסנהדרין (קיב ב') אמר רבי יוחנן מפני מה זכה עמרי למלוכה, מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל, שנאמר ויקן את ההר כו' הרי דמתחלה לא היה שם כלל עיר, אבל הוא בנה את העיר, יעו"ש במהרש"א בח"א שהביא בשם הילקוט על שהותיר עיר גדולה בישראל יעו"ש, וקושיא נראה דלק"מ דמלכי ישראל היו נוהגין בשומרון קדושה כמו בירושלים ולפיכך שלחו מצורע מחוץ לחומה אע"פ שעל פי דין תורה לא היו צריכים שלוח".



משמעות הראשונים שסוברים ששילוח מצורעים משומרון היה מדינא - והאם שייך לומר שהורחקו המצורעים מחשש הדבקות החולי

והנה, דברי רש"י במלכים ב' ז, ג: "וארבעה אנשים - גיחזי ובניו: פתח השער - כמו שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו (ויקרא י"ג מ"ו)". משמעות הדברים היא שלא בא רש"י לחדש דבר, אלא לפרש את המקרא כפשוטו. והן אמת, כל מפרשי המקרא כך פירשוהו, גם הרד"ק^ה והרלב"ג, ולא היה נראה להם לומר שהוציאו את המצורעים מסיבה אחרת אם לא מדין תורה^ה. גם פשוטם של דברים מורה שהם יצאו מדין גמור ולא מהנהגת אחאב לעשות שומרון כירושלים^ה.

אלא שבאהבת יהונתן [לרבי יהונתן אייבשיץ] (על הפטרת מצורע) פירש מכוח הקושיא שהמצורעים שולחו מן העיר כדי שלא ידבקו הבריאים^ה, אך עינינו הרואות שכל גדולי מפרשי

ה). וכדברים הללו כתב מאוחר יותר בפירוש נחל אשכול על האשכול הלכות מועד קטן ואבילות עמוד 156 הערה ח.

ו). ועיין עוד בדברי הרד"ק בספר דברי יעקב לרבי יעקב עדס שליט"א על ספר מלכים.

ז). וכן גם משמעות רבי צדוק הכהן מלובלין - במחשבות חרוץ אות יט.

ח). ובמשך חכמה הפטרות פרשת מצורע ולכן כתיב "פתח השער", שהיו נוהגים מלכי ישראל בשומרון כקדושת ירושלים, ולא נתקדשו שערי ירושלים כדי שיגינו מצורעים תחתיהם [פסחים פה, ב יעוין שם], ע"כ. ודברי המשך חכמה אינם שווים לטענה של הערוך לנר ששומרון כולה לא נתקדשה, אלא יתכן שסבור שהיא הייתה קדושה מדינא אך לא קדשו השערים כמו בירושלים, ועיין עוד במקור ברוך בהמשך דבריו.

ט). ופתח בזאת בחידושי רבי משה מאימראן פסחים ס"ז ע"א, וכדברים הללו כתב מאוחר יותר בפירוש נחל אשכול (על האשכול הלכות מועד קטן ואבילות עמוד 156 הערה ח) באחד מתירוציו, וכן כתב רבי יהוסף שוורץ בשו"ת דבר יוסף (סימן י'), שגם הגויים מרחיקים מצורעים מחשש הידבקות הבריאם, ורצה לפרש את הכתוב שאמרו המצורעים אם נבוא העיר והרי הדבר אסור ומשמע ברצונם תליא מילתא. וכדברים הללו כתב בפרשת מרדכי על הירושלמי (ברכות פרק תשיעי) שהורחקו מהעיר משום נקיות, וכן כתב בספר מעיין בית השואבה לרבי שמעון שוואב, אלא שהוא יצא לחדש שיש שני סוגי צרעת, צרעת הלכתית שדברה בה תורה, וצרעת טבעית מדבקה, ושני סוגי הרחקת מצורע בצרעת הלכתית זה מדין שילוח של תורה, ושילוח מצורע טבעי זה מחשש הידבקות, והדברים מחודשים, ועיין עוד בטעמא דקרא למלכים ב פרק ז, ודקדוקו ממאמר המצורעים נבוא העיר, כראיית הרב יוסף שוורץ הנ"ל, ויש לדון בדברים שמפני הצלת נפשם אין מנוס מלהיכנס לעיר, ולא יחולק מזון בשיא הרעב, ופשוט.

המקרא לא העלו דבר זה¹, ויתכן שלא היה קיים חשש דיבוק החולי בתקופת המקרא כמבואר באורך בהערות.



יתכן שלדין שילוח מצורע אין צריך מוקף חומה מימי יהושע

וכל זה יתיישב אם נאמר שאין צריך מוקפות חומה מימות יהושע בן נון לשילוח מצורע [ופשטות הרמב"ם שלא פירש דבר זה]. וכן נטה לומר בספר הכתב והקבלה על פי פשוטו של מקרא ששומרון נבנתה בתחילה על ידי עמרי, ואלו דבריו (ויקרא יד, מ): "אמנם קשה מאד מקרא מפורש (מ"ב ז') וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער, מטעם בדד ישב מחוץ למחנה מושבו (כמ"ש רש"י שם), הלא עיר שומרון לא נבנתה עד ימי עמרי מלך ישראל, מעדות הכתוב (מ"א ט"ז) ויבן את העיר ויקרא שם העיר אשר בנה ע"ש שמר אדוני ההר שומרון, ואמר' (סנהדרין ק"ב) מפני מה זכה עמרי למלכות מפני שהוסיף כרך אחד בא"י שנאמר ויבן את ההר וגו'. וכיון שלא היתה בנויה עד זמן רב אחר יהושע לא היו צריכים המצורעים שלוח חוץ לעיר; ואפשר שמטעם זה שנה המתרגם שם בתרגומו שתרגם ויקן את ההר שומרון וזבן ית כרכא דלשומרון, וכן ויבן את העיר ובנא ית כרכא, ע"ש. הנה תרגם מלות ההר כרכא, שהיתה גם לפנים כרך אלא שהוא תיקנה יותר, כעין שאמרו (מגילה ד') בלוד ואונו וגיא החרשים, ע"ש. עי' ירמיה (נ"א כ"ה) הר המשחית תיב"ע כרכא מחבלא; (וראיתי לאדמ"ו הגאון מוהר"ע איגר בתוספותיו למשנה דפ"ב דכלים שהתעורר ע"ז). ובאמת לשון הת"כ והמשנה הנ"ל עיירות המוקפות חומה וכ"כ הרמב"ם (פיו"ד מט"ז) דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר, שנאמר מחוץ למחנה מושבו ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בא"י בלבד, וכ"כ הרמב"ם (פ"ז בבית הבחירה ה"ג) ולא הוסיפו ענין מימות

י. ויתכן כי בתקופת מלכי ישראל לא נודע כלל על הדבקות החולי, ובמדרש כבר הוזכרו בזה בויקרא רבה (וילנא) פרשת מצורע פרשה טז: "מה גללים הללו מוזהמין אף הוא מוזהם רואיו יאמרו איו חמון ליה ולא מכירין ביה שכן כתיב בריעי איוב (איוב ב) וישאו את עיניהם מרחוק ולא הכירוהו, רבי יוחנן ורשב"ל ר"י אומר אסור לילך במזרחו של מצורע ארבע אמות ור"ש אמר אפי' מאה אמה ולא פליגי מאן דאמר ד' אמות בשעה שאין הרוח יוצא ומאן דאמר ק' אמה בשעה שהרוח יוצא רבי מאיר לא אכיל ביעי מן מבואה דמצורע ר' אמי ור' אסי לא הוו עיילי למבואות של מצורע ר"ל כד הוה חמי חד מנהון במדינתא מרגם להון באבניא אמר לו פוק לאתרך לא תזהום ברייתא דתני ר' חייא (ויקרא יג) בדד ישב לבדו ישב" [ומשמעות המדרש שפירש התרחקות רעי איוב מחמת חשש ההידבקות מהצרעת]. וברבינו בחיי (ויקרא יד, ז): "על פני השדה. על דרך הפשט: לפי שהצרעת הוא חולי דבק על כן יש לשלחה במקום שאין בו ישוב כדי שלא תדבק הצרעת", ועיין עוד בתלמוד בבלי מסכת כתובות דף עז ע"ב. אמנם, ראה את דברי רש"י הירש (ויקרא יג, נט): "ועוד הזכרנו לעיל (פ' פסוק מז): אין מצורע משולח אלא מערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. ואילו בשאר חלקי הארץ - בכל ערי החצרים ובכל הערים שהוקפו חומה לאחר מכן - היה המצורע מתהלך בקרב ההמונים; שום 'הסגר משטרת' לא הגן על העם מפני סכנת ההדבקה במחלת הצרעת; ורק בגדים מנוגעים היו משולחים מכל מקומות המגורים! ויש לזכור עוד, שהלכות נגעים היו נוהגות רק בתושבים יהודיים של הארץ. מי שאינו יהודי לא נטמא בנגעים; נגעו לא היה טעון ראייה, ושום בידוד לא הוטל עליו. גדולה מזו: אם היה בו נגע בהיותו נכרי - לא היו משגיחים בו גם לאחר שנתגייר (ראה פ' פסוק ב). וכן הדבר גם ביחס לביתו ולבגדו: דיני נגעים לא נהגו באלה - כל עוד היו ברשות הנכרי (ראה פ' פסוק מז)", ע"כ. ומבואר בדבריו שלעולם הרחיקו את המצורע מחמת ההלכה בלבד, עוד הוכיח רבי יעקב קמינצקי בספרו אמת ליעקב (על פרשת תזריע) שמהלכות שלא רואים נגעים ברגל, וחתן אין רואים לו נגע, ולמה ידבק כלתו, וכן ממה שאין מרחיקים אותו עד שיאמר עליו כהן בדווקא טמא, כל זה מוכיח שאין ההרחקה מחשש החולי וההידבקות אל ציווי השם, ועל כולנה הוכיח מההלכה שאם עבר וחתן את סימני הטומאה מנגע, טהר הנגע ולא חוששים לולי עצמו.

יהושע ב"נ, ומשמעות הדברים דמכל עיירות המוקפות חומה המצורעים משתלחים אף שאינן מוקפות חומה מימות יהושע ב"נ, ובוזה אתיא קרא דמלכים כפשטיה.

אלא שהוא לא חיזק דבריו מהגמרא בסנהדרין שמבואר שמפורש בה שעמרי ייסד העיר, גם דבריו לא יישבו את דברי רש"י במלכים כי בכמה מקומות רש"י פירש דבריו שצריך מוקפות חומה גם לשילוח מצורע, במגילה י' ע"ב ובשבועות ט"ז ע"א^(א).



יתכן לדון שכל שנבנה מתחילתו מוקף חומה דינו כמוקף מימי יהושע - ומה לגבי קריאת מגילה

ובשיעורי רבינו משולם דוד הלוי ערכין עמוד ל"ב ע"ב (עמוד תא מדפי הספר ועמוד שצ) צידד לומר דבר חדש, שכל דבר שמתחילת כיבושו הוקדש כערי חומה הרי הוא כנתקדש בימות יהושע בן נון שאין הדבר תלוי כלל בזמן יהושע אלא בתחילת כיבושו^(ב).

ויש לדון לדבריו אם מקום שנתקדש בערי חומה גם אחר יהושע דינו לקרוא מגילה בט"ו כמוקפים. ולכאורה נראה שדינן כמוקף בזמן יהושע, ומה שתלו את הדבר בזמן יהושע אפשר לאו דווקא^(ג), אלא כל שהוקבע כעיר חומה כדין בזמן מלכות ישראל שייך טעם הדין לקרוא בט"ו, וכעין הדברים הללו כתב היעב"ץ בספר מור וקציעה^(ד).

אך יש לדון אם כן גם כל שנבנה בכל העולם בתקופת שומרון יהיה דינו כמוקפים בתקופת יהושע וזה לא מצאנו^(ה). אלא על כרחך נאמר שדין קריאת המגילה תלוי רק בזמן יהושע, אף

יא). והנה, גם בקרב החוקרים שוררת מבוכה האם יש ממצאים לישוב בשומרון לפני תקופת עמרי. ובלאו הכי אין דבריהם מכריעים במקום דברי חכמים, וגם לו היו קובעים שלא היה ישוב בשומרון מתקופת יהושע בן נון אלא מתקופת עמרי בלבד, אין בדבריהם כדי להכריע, ובפרט שכזאת ייאמר על פיהם בעוד יישובים המפורשים שהם מימות יהושע בן נון.

יב). ומה שאמרו במגילה דף ד ע"א: "לוד ואונו וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הו - והני יהושע בננה, והא אלפעל בננה, דכתיב (בני) [ובני] אלפעל עבר ומשעם ושמר הוא בנה את אונו ואת לד ובנתיה - ולטעמך, אסא בננה, דכתיב ויבן (אסא את ערי הבצורות אשר ליהודה) [מסורת הש"ס: ערי מצורה ביהודה] - אמר רבי אלעזר: הני מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הו, חרוב בימי פילגש בגבעה ואתא אלפעל בננה, הדור אינפול - אתא אסא שפצינהו. דיקא נמי, דכתיב ויאמר ליהודה נבנה את הערים האלה - מכלל דערים הו מעיקרא, שמע מינה". אינו עניין לנידון דידן, ששם בתחילה נתקדש מקומם בקדושת ארץ ישראל ללא קדושת ערי חומה, וכאן בתחילת קדושתן באו לידי ערי חומה.

יג). הוספת רבי משה מרדכי אייכנשטיין: יש אומרים יהושע משום מלחמתו בעמלק מחר דומיא דמחר דט"ו באדר, עי' פחד יצחק עניין ג.

יד). במור וקציעה (או"ח סימן שו) בדבריו על פלשתים כתב: "על כן נתנה גם היא לישראל לנחלה, שכבשוה ישראל עולי מצרים מידם בימי השופטים הראשונים, ככתוב [שופטים א, יח] וילכוד יהודה את עזה וגו'. לכן לא נגרע ערכה משאר כבוש ראשון (דעדיף ודאי מכבוש יחיד דח"ל) אף אם אח"כ פשעו פלשתים מתחת יד ישראל, גם שוב חזרו ולקחו מלכי יהודה הרבה מארצם כמ"ש בדוד ושלמה ועוזיהו, וכל זה ודאי לא כבוש יחיד שמיא, אלא כבוש רבים יחשב בלי ספק, אך כבוש ראשון יקרא", ע"כ. וכעין זאת מוכח מדברי הכסף משנה (הלכות שמיטה ויובל פרק ד הלכה כח) לגבי כיבוש עולי בבל, ואלו דבריו: "דאין אנו יודעים אם כבשו עולי בבל קצת ארצות מעבר הירדן ומסוריא שהיו בבית שני מלכים תקיפים כמו שמצינו בינאי המלך שכבש ששים עיר כדאיתא בקידושין פרק האומר".

טו). ועיין היטב משמעות לשון רש"י מגילה ב' ע"ב ובטורי אבן ד"ה וכתב התם.

שמדינא אין יחוס קדושת ערי חומה דווקא בימי יהושע, אך כיון שאז נקבעו רוב ערי חומה הולכים אחריהם. ונמצא לפי זה שגם אם נמצא ששומרון הייתה קדושה מדינא בקדושת ערי חומה לגבי שילוח מצורע כי אין הדבר תלוי בזמן יהושע, אבל לגבי דין קריאת המגילה עדיין דינה לקרוא כאין מוקפת חומה [אלא אם כן נחדש שבעיר מוקפת חומה מדינא אינו תלוי בזמן יהושע], אך מאידך אם נאמר שדין מוקפת חומה אחר יהושע, מועיל לעיקר דין ערי חומה, לא מסתבר שלא יועיל לגבי קריאת המגילה שאין צריכה דין מוקפת חומה כמו שמבואר גבי נידון טבריא^(ט).



דבר פלא בצפנת פענח שהשווה בין שומרון לשימרון

בצפנת פענח^(ט) כתב ששומרון היתה מוקפת חומה על פי דברי הירושלמי במגילה (פרק א הלכה א): "אמר רבי חנינה קפצה לה ארץ ישראל כל העיירות שמנה יהושע אפילו מאה אינן רשב"ל אמר מוקפות חומה מנה ר' יוסי בר חנינה אמר הסמוכות לספר מנה קריא מסייע לרבי יוסי בן חנינה (יהושע יט לג טו) ויהי גבולם מחלף וגו' קטת ונהלל ושומרון ויראלה ובית לחם מחלף חלף מאילון איילון בצעננים אגניא דקדש ואדמי דמין הנקב ציידתה ויבנאל כפר ימה עד לקום לוקים וקטת קטינית ונהלל מהלול ושמרון סימונייה ויראלה חורייה בית לחם בית לחם צרייה".

אלא שדברי הצפנת פענח תמוהים הרבה, שהרי בפסוק ביהושע הוא שימרון ולא שומרון, הוזכרו ביהושע פרק יא פסוק א ובפרק יב פסוק כ"ו והפסוק שהביא הירושלמי הוא ביהושע פרק יט פסוק טו: וְקָטַת וְנָהֲלַל וְשִׁמְרוֹן וְיִדְאֵלָה וּבֵית לָחֶם עָרִים שְׁתֵּים עָשָׂר וְחִצְרֵיהֶן".

ושימרון שבנחלת זבולון הרי היא בגליל, והירושלמי כינה את שימרון סימונייה^(ט) [וכנראה זה המכוון בתוספתא מסכת שביעית (ליברמן) פרק ז: "בגליל התחתון עד שיכלו אוזניות של שמעון אנא כעין סימונייה", ועיין עוד בספר תבואות הארץ לרבי יהוסף שווארץ (פרק ג אות כ"ג עמוד קו)].



טז). מגילה דף ה ע"ב: "סביב פרט לטבריא שימה חומתה - לענין בתי ערי חומה לא מספקא ליה, כי קא מספקא ליה - לענין מקרא מגילה: מאי פרוזים ומאי מוקפין דכתיבי גבי מקרא מגילה, משום דהני מיגלו והני לא מיגלו, והא נמי מיגליא, או דלמא: משום דהני מיגנו והני לא מיגנו, והא נמי מיגניא".

יז). זה לשונו בפירושו לתורה הפטרת מצורע: "וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער שומרון משום דשומרון הוה מוקף חומה כמבואר בירושלמי פ"א דמגילה ע"ש גבי הני עיירות שמנה יהושע ע"ש בזה, אך הנה כתבו התוס' כתובות דף מ"ה ע"ב קו דאם רוב עכו"ם שוב בטלה דין של בתי ערי חומה ע"ש בזה, וא"כ ה"נ נחשב כאלו באו לשם".

יח). בספר חוג הארץ לרבי שלמה העלמא (מכון הרב פרנק תשמ"ח) עמוד קי"ב תפס ששימרון שהוזכר ביהושע י"ב כ' ושומרון אחד הם, ועיין עוד בחוג הארץ עמוד קכ"ז.

יט). ואילו שומרון כונתה סבסטי, כמבואר בספר כפתור ופרח פרק יא: "ומשם ואילך לדרום תעלה ותבא אל הרי אפרים עד בואך שומרון כארבע שעות, והוא מעט מערבי, וקורין לו סבסטיאי. והנה לרבותינו ז"ל קורין לו כך, מסכת ערכין פ"ג (יד, א), ובשדה אחוזה להקל ולהחמיר, כיצד, אחד המקדיש בחולות המחור, ואחד המקדיש בפרדות סבסטי נותן בורע חומר שעורים חמשים שקל כסף. פירש ה"ב הערוך ז"ל, מקום ידוע הוא בארץ ישראל, שהוא יפה וחשוב".

לשון 'ובנא' בתרגום יונתן

הנה, הרד"ק ורבי עקיבא איגר תפסו בפירוש דברי התרגום יונתן שמה שאמר "וַיִּבְנֶן יְת כְּרָכָא דְלְשׁוֹמְרוֹן מִן שְׁמֵר בְּתַרְתִּין כְּכָרִין דְּכֶסֶף וּבְנָא יְת כְּרָכָא וּקְרָא יְת שְׁמָא דְקָרְתָא דְבְנָא עַל שׁוֹם שְׁמֵר מְרִיָּה דְטוֹרָא שׁוֹמְרוֹן", שלשון ובנא אין המכוון לבנין מתחילתו, אלא לחיזוק הבניין שכבר קיים. והדברים צריכים תלמוד, שבנין אינו לשון חיזוק בשום מקום, והיונתן עצמו בכמה מקומות בלשון בנא מפורשת כוונתו ככתבו בנייה כמשמעו. אולם, נמצא לדבר חבר לכאורה, בפירוש הפסוק מלכים א' יח, ל': "וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵהוּ לְכָל הָעָם גִּשּׁוּ אֵלַי וַיִּגְשׁוּ כָל הָעָם אֵלָיו וַיִּרְפָּא אֶת מִזְבַּח יְהוָה הַהוּא" - ותרגם יונתן: "וַאֲמַר אֱלֹהֵהוּ לְכָל עָמָא אַתְקָרִיבוּ לְנִתִּי וּקְרִיבוּ כָל עָמָא לְנִתִּיָּה וּבְנָא יְת מִדְּבָחָא דִּי דְהוּא מִפְּגָר", שלכאורה משמעו שבנה ותיקן את מזבח ההרוס. אלא שאפשר שהרוס לגמרי שייך בו בנייה, אבל לא חיזוק לדבר בנוי שאינו הרוס, ועיין עוד מלכים ב' כא, ג אך שם אובר לגמרי. ועל כל פנים כל הוכחת הרד"ק שכאן המכוון בבנייה לחיזוק, אינו אלא ממה שכבר בקנייתה הייתה כרכא, ואם כן מה שייך עוד לבנותה, אבל הלשון ובנא עצמו אדרבה אינו לשון חיזוק, עיין עוד להלן בבניית העיר תמנת חרס.

בתרגום יונתן טורא או כרכא

והנה, רבי עקיבא איגר כתב שמה שהכריח את היונתן לפרש הר שומרון כרך שומרון ולא טורא כבסוף הפסוק הוא משום קושיית החכם שהביא [או מפני קושי הרד"ק, שנביא היה גר בשומרון עוד קודם לזמנו של עמרי^(כ)]. אמנם, יש לומר שהיונתן פירש הר כרך מחמת הכתוב עצמו: "וַיִּקֶן אֶת הָהָר שְׁמֵרוֹן מֵאֵת שְׁמֵר בְּכֶכְרִים כֶּסֶף וַיִּבְנֶן אֶת הָהָר וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הָעִיר אֲשֶׁר בָּנָה עַל שֵׁם שְׁמֵר אֲדֹנֵי הָהָר שְׁמֵרוֹן" - הנה כתוב ויבן את ההר, ואם המכוון לשטח ההר מה שייך לבנות את השטח? ובכל מקום שנאמר בניין לא נאמר אלא על מה שבנה, ולא על המקום שנבנה. ולכן פירש היונתן שהמכוון ויבן את ההר אינו טורא אלא כרכא, ופעמים רבות תרגם יונתן הר כרכא^(כא). וכיון שויבן את ההר חוזר על הנאמר בתחילת הפסוק ויקן את ההר שומרון, ועל זה נאמר ויבן את ההר-כרך, אותו הר-כרך שומרון שקנה, והרי זה כאומר ויקן את העיר שומרון ויבן את העיר^(כב), ובסוף הפסוק שנאמר אדוני ההר שומרון, כאן תרגם יונתן הר כמו ברוב מקומות טורא, ועיין להלן.

נמצאו בכמה מקומות שנתנה עיר קדומה ונאמר עליה שבנו את העיר הקיימת

ונמצא דוגמתו ביהושע יט, נ: "עַל פִּי ה' נָתַנוּ לוֹ אֶת הָעִיר אֲשֶׁר שָׁאַל אֶת תַּמְנַת סֶרַח בִּהָר אֲפָרַיִם וַיִּבְנֶה אֶת הָעִיר וַיִּשָּׁב בָּהּ", והנה מבואר שנתנו ליהושע עיר ושוב נאמר שבנה את העיר.

(כ). אמנם לזה אין הכרח שהעיר הייתה מוקפת חומה אלא פרו כלשון הרד"ק תחילת דבריו.

(כא). גבי הר שומרון בעמוס ה, א ובהר אחר כמו בישעיהו יג, ב ובירמיהו נא, כה ובעובדיה פרק א פסוק יט ופסוק כא, עוד מצינו שתרגם יונתן כרכא לקיר קריה מצדות וסלע, ועיין עוד במלבי"ם ביאור המילות ישעיהו כב, ב ביאור המילה קריה, וברד"ק ירמיה מח, מא.

(כב). אך כמובן שיש חילוק בין עיר לכרכא.

גם על בני דן נאמר (שופטים יח, כז - כח): "וַהֲמָה לָקְחוּ אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה מִיכָה וְאֶת הַכֹּהֵן אֲשֶׁר הָיָה לוֹ וַיָּבֵאוּ עַל לִישׁ עַל עַם שָׁקֵט וּבִטָּח וַיִּכּוּ אוֹתָם לְפִי חֶרֶב וְאֶת הָעִיר שָׂרְפוּ בָאֵשׁ: וְאֵין מִצִּיל כִּי רְחוּקָה הָיָה מִצִּידוֹן וְדָבָר אֵין לָהֶם עִם אָדָם וְהָיָה בְּעֶמֶק אֲשֶׁר לְבֵית רְחוֹב וַיִּבְנוּ אֶת הָעִיר וַיֵּשְׁבוּ בָּהּ", אלא שכאן יש לומר שנשרפה ונחרבה העיר לגמרי. גם על בני בנימין נאמר (שופטים כא, כג): "וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי בְנִימִן וַיִּשְׂאוּ נָשִׁים לְמַסְפָּרָם מִן הַמְּחַלְלוֹת אֲשֶׁר גָּזְלוּ וַיֵּלְכוּ וַיֵּשְׁבוּ אֶל נַחֲלָתָם וַיִּבְנוּ אֶת הָעִירִים וַיֵּשְׁבוּ בָּהֶם", אך גם שם יש לומר שהיה זה אחר החרבת הערים לגמרי על ידי ישראל, ובפסוק הוזכרה שריפת הערים (שופטים כ, מח) "וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל שָׁבוּ אֶל בְּנֵי בְנִימִן וַיִּכּוּם לְפִי חֶרֶב מֵעִיר מָתָם עַד בְּהֵמָה עַד כָּל הַנִּמְצָא גַם כָּל הָעִירִים הַנִּמְצָאוֹת שָׁלְחוּ בָאֵשׁ".

וכזאת במלכים (א' ט, טו-יז): פָּרְעָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם עָלָה וַיִּלְכֹּד אֶת גִּזְר וַיִּשְׂרָפָה בָּאֵשׁ וְאֶת הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּעִיר הָרֶג וַיִּתְּנָה שְׁלָחִים לְבָתוֹ אֲשֶׁת שְׁלֵמָה: וַיָּבֶן שְׁלֵמָה אֶת גִּזְר וְאֶת בֵּית חָרֹן תַּחְתּוֹן". עוד מצינו במלכים (א' יב, כה): "וַיָּבֶן יִרְבֶּעֶם אֶת שָׁכֶם בְּהָר אֶפְרַיִם וַיֵּשֶׁב בָּהּ וַיֵּצֵא מִשָּׁם וַיָּבֶן אֶת פְּנוּאֵל", וכאן הרד"ק טוען שעל כרחך אין הבניין אלא חיזוק, כי היו הערים האלו בנויות, ואלו דבריו: "ויבן ירבעם את שכם - לא נוכל לומר כי חרבה היתה מעת שהחריב אותה אבימלך כי לא יתכן שהניחיה חריבה יותר ממאתים שנה ועוד כי שם התקבצו ישראל להמליך רחבעם ודאי עיר בנויה היתה אלא פי' ויבן שחזק חומות העיר ובנה בו היכל מלך וכן ויבן את פנואל לא שהיתה חריבה מעת שנתן גדעון מגדל פנואל אלא שחזק בניינו כי חשש שמא ילחם עמו רחבעם וחזק שני אלה הערים כי גם כן רחבעם בנה ערי מצודות כמו שאומר בד"ה^(כ)".

[יש מי שהעיר על דברי רעק"א, מנין לו לומר שכרכא פירושו מוקפת חומה, הרי כרך שבגמרא אינו מכריח שהוא מוקף חומה. והנה, אף אם נאמר כן בלשון המשנה ובתלמוד עדיין אינו הכרח ללשונו של תרגום יונתן, ושמא בדברי יונתן לשון כריכן היינו מוקפות ומבוצרות. ואכן, משמעות כל המקומות שתרגם יונתן כרכא להורות על חוזק המקום והמכוון שהיה מוקף חומה^(כ). גם בתרגום אונקלוס כריכן תרגום של בצורות. אך ביותר כל זה אינו עניין לנידון דידן, כי גם אם נניח שאין כרכא מכריח שהיא מוקפת חומה, אפשר לפרש שהייתה שומרון מוקפת חומה, וכל מגמת הרעק"א היא רק לבוא ולהוכיח שלא נבנתה שומרון לראשונה בתקופת עמרי אלא לפני כן].



כג). כזאת גם בפרשת בני גד ובני ראובן (במדבר לב, א-ד): וּמִקְנֵה רֹב הָיָה לְבְנֵי רְאוּבֵן וּלְבְנֵי גָד עֲצוּם מְאֹד וַיִּרְאוּ אֶת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אֶת אֶרֶץ גִּלְעָד וְהָנָה הַמָּקוֹם מִקְּדוֹם מִקְּנֵה: וַיִּבְנוּ רְאוּבֵן וַיִּאֱמְרוּאֵל מִשָּׁה וְאֵל אֱלֹעָזָר הַכֹּהֵן וְאֵל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה לֵאמֹר: עֲטֹרוֹת וְדִיבָן וַיַּעֲזֹר וְנִמְרָה וְחִשְׁבוֹן וְאֱלֹעָלָה וּשְׁכֶם וְנַבְוֹכֶעֶן: הָאֶרֶץ אֲשֶׁר הָכָה ה' לְפָנֵי עַדְתִּי יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֵה הוּא וְלַעֲבָדֵיךָ מִקְנֵה", ולהלן (לד-לו): "וַיִּבְנוּבְנֵי גָד אֶת דִּיבָן וְאֶת עֲטָרָה וְאֶת עֲרֵזֶר: וְאֶת עֲטָרָה שׁוֹפָן וְאֶת יַעֲזֹר וְאֶת הָנָה: וְאֶת בֵּית נִמְרָה וְאֶת בֵּית הָרֶן עָרֵי מִבְצָר וְגִדְרֹת צָאן". אלא ששם יש לומר שהבנייה היא מבצר וגדרות צאן ולא עצמן של הערים, ובדברי הימים ב' טז, ו: "וַאֲסָא הַמֶּלֶךְ לָקַח אֶת כָּל הַיְּהוּדָה וַיִּשְׂאוּאֶת אֲבָנֵי הָרָמָה וְאֶת עֲצֵי הָאֲשֶׁר בָּנָה בְּעֵשָׂא וַיָּבֶן בָּהֶם אֶת גִּבְעָה וְאֶת הַמִּצְפָּה" עיין שם במלבי"ם שפירש זאת על בניית הביצורים כמשמעות הפסוקים, ועיין עוד בדברי הימים ב' לג, ג, וכעין זה במלכים ב פרק כא.

כד). כך תרגם יונתן ערי מבצר ביהושע י, כ; יד, יב; יש, כט ולה. שמואל א' ו, יח. שמואל ב' כ, ו. ועיין גם בתרגום יונתן נביאים שמואל ב' כב, ל; כה, ז. מלכים ב' ג, יט; ח, יב; י. ב. והמוכן בתרגום יונתן נביאים מלכים ב' פרק יד, ובמלכים ב' י, יט; יח, ח ויג. ישעיהו ב, טז; כה, ב. ויב. ובישעיהו כז, י: כִּי עִיר בְּצוּרָה בְּכַד - וּתְרַגְמוּ אֶרֶץ קָרְתָּא דְּהָתָה כְּרִיקָא, וכן בתרגום יונתן במקומות רבים מאוד.

סיכום

לסיכומם של דברים.

מתי נבנתה שומרון לראשונה: העיר שומרון לדעת היונתן נבנתה לפני תקופת עמרי, האחרונים למדו בדברי הבבלי שחולק על היונתן ועמרי בנה העיר מתחילה, ההכרח לדברי היונתן א. לרעק"א מכך שהיה לשומרון דין מוקפת חומה מימי יהושע, וממילא נבנתה בתקופת יהושע. ב. אפשר שההכרח כהערת הרד"ק מכך שמבואר היה נביא משומרון עוד לפני תקופת עמרי. ג. כך הייתה במסורת ששומרון קדומה היא.

למה נהגו שילוח מצורע בשומרון: לרעק"א מדינא כי עיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, לאחרונים כעין הדין שמלכי ישראל רצו לנהוג בשומרון כקדושת ירושלים שמשלחים ממנה מצורעים, לרבי יהונתן אייבשיץ אינו מן הדין אלא להרחיק החולי.

אפשר שדין מוקפת חומה אינו דווקא בתקופת יהושע: ישנו צד באחרונים שכל שנבנה והוקף חומה בתקופת הבית הרי הוא בכלל מוקף חומה בימי יהושע, ויש לדון לשיטתם האם דינו כמוקף חומה רק לעניין שילוח מצורע ובתי ערי חומה, או גם לגבי דין קריאת המגילה בט"ו.

מאיזו תקופה נודע בעולם חשש הידבקות מחולי הצרעת: מקצת אחרונים פירשו שהרחקת המצורעים משומרון היתה מחשש הידבקות, ונידון בהרחבה בהערות (ט-י) ממתי הוזכר בדברי חכמים עניין ההידבקות מחולי, והאם שייך לומר שדין תורה של הרחקת המצורע נובע מחשש ההידבקות.



הרב יהושע לזונטל

חיוב פורים בקהילות ישראל שלא היו באותו הנס ולא נהגו לחגוג בפורים

מבוא

בקרב הלומדים, מקובל לחשוב שכל ישראל די בכל אתר ואתר חייבים לקיים את כל מצוות הפורים, כי אחשוורוש מלך העולם כולו, ובנס הפורים ניצל כל עם ישראל מסכנה ויצא ממוות לחיים. הנחה זו מבוססת על קריאה פשטנית של הגמרא, אולם במדרשים מפורש שאחשוורוש לא מלך אלא על חצי עולם ואף דברי הגמרא עצמם אינם מתבארים כפשוטם על ידי הרבה מפרשים. כמו כן, חכמים רבים סבורים שהיו יהודים שלא חסו תחת ממשלת אחשוורוש וכלל לא היו באותו הנס.

כבר בתקופת הגאונים נטען כי קהילות מסוימות אינן נוהגות את הפורים, משום שהן לא היו באותו הנס. בתקופת הראשונים התעוררו דיונים, לאור פרשנויות אשר משתמע מהן שחלק מהיהודים לא חוו את הנס באופן מלא. בקרב האחרונים, ניתן למצוא מגוון של פרשנויות והשערות, לפיהן יש יהודים שלא היו באותו הנס, וכן הובאו נימוקים לגבי חיובם של יהודים אלו בפורים. עם זאת, לא נמצא דיון ראוי בשאלת היהודים אשר לא היו באותו הנס ולא קיבלו עליהם את ימי הפורים, כנראה מתוך התעלמות מהעדות מימי הגאונים ובשל חוסר ידיעה על מקורות אלו או קיומן של קהילות כאלה.

במאמר הנוכחי, ייערך דיון אודות גישה זו, הגורסת שלא כל ישראל נכחו בנס – על הפרשנויות והצידוקים המבססים אותה – במטרה לבחון אותה מבחינה הלכתית, לשם הכרעה עבור קהילות שאינן נוהגות את ימי הפורים, כמו השומרונים והאתיופים. לשם כך יוצג כל נושא זה החל מן ההיבט ההיסטורי וכלה בשאלות הפרשניות וההלכתיות שנקשרו בו.

בפרק הראשון, ייערך סיכום וניתוח של דעות אלו, אשר גורסות כי לא כל ישראל נכחו בפורים, החל מחז"ל וכלה בחכמים האחרונים, עד לקביעה האם יש לדעות אלו מקום בהלכה. כמו כן, יובא הדיון אודות חיובם של היהודים שלא היו באותו הנס, אם הם קיבלו עליהם את ימי הפורים. גם דיון זה יוצג החל מתקופת הגאונים וכלה בחכמים האחרונים.

בפרק השני, ידובר על קהילות שאינן נוהגות את ימי הפורים ועל הסיבות לכך. מן התיאורים יתברר אלו מקהילות ישראל הידועות לנו, ככל הנראה לא נקשרו לנס הפורים בשום צורה ולכן לא נהגו בו.

בפרק השלישי, יידונו השאלות ההלכתיות שמתעוררות בעקבות מסקנות הפרקים הקודמים. לאור זאת, ייבחנו פתרונות הלכתיים שניתנו לשאלת קיום ימי הפורים בקהילות שלא נהגו

בהם. אלו יידונו לאור המקורות שהובאו במאמר זה ויוצעו מסקנות הנדרשות, ביחס ליהודים אשר לא היו באותו הנס ולא קיבלו עליהם את ימי הפורים.



פרק ראשון - יהודים שלא היו באותו הנס

פריסת מלכות אחשוורוש בזמן מגילת אסתר

נס י"ד וט"ו באדר, שבעקבותיו נחגגים ימי הפורים בקהילות ישראל, התרחש בכל מדינות המלך אחשוורוש, כאשר כל היהודים אשר בכל מדינות המלך זכו להינצל ממיתה והתאפשר להם להנקם מאויביהם. ובסופו של דבר צוו אלו על ידי אגרות אסתר המלכה ומרדכי היהודי, לקיים עליהם להיות עושים את ימי הפורים האלה בזמניהם, כאשר קיים עליהם מרדכי היהודי וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם. אולם לכאורה, בהנחה שהיו מדינות שבהן לא מלך אחשוורוש והיו בהם יהודים, אשר מסתבר שלא התרחשה להם כל הצלה, יהיו אלו פטורים מציון ימי הפורים.

בפרק זה ייבחנו אפשרויות שונות של פריסת מלכות אחשוורוש, על פי דברי חז"ל והמדרשים ועל פי דעת חכמי ישראל הראשונים והאחרונים.



מקורות בתלמוד ובמדרשים על פריסת מלכות אחשוורוש

על מלכותו של אחשוורוש ופריסת נס הפורים, ניתן ללמוד מדברי חז"ל בתלמוד הבבלי וכן מספרים נוספים של חז"ל וספרי המדרשים.

מן התלמוד הבבלי משתמע באופן נחרץ, שאחשוורוש מלך בכל העולם במשך כל תקופת הנס, מתחילתו ועד סופו, לפיכך כל עם ישראל ללא יוצא מן הכלל חייבים בפורים. את הקביעה על מלכות אחשוורוש, ניתן למצוא בדברי התלמוד (מגילה יא.), על הפסוק: "הוא אחשוורוש, המולך מהודו ועד כוש":

"מהודו ועד כוש". רב ושמואל: חד אמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם, וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי; כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו. כיוצא בדבר אתה אומר: "כי הוא רודה בכל עבר הנהר, מתפסח ועד עזה". רב ושמואל; חד אמר: תפסח בסוף העולם ועזה בסוף העולם, וחד אמר: תפסח ועזה בהדי הדדי הוו קיימי; כשם שמלך על תפסח ועל עזה, כך מלך על כל העולם כולו.

"שבע ועשרים ומאה מדינה". אמר רב חסדא: בתחילה מלך על שבע ולבסוף מלך על עשרים ולבסוף מלך על מאה...

ת"ר: שלשה מלכו בכיפה (תחת כל כיפת הרקיע): ...אחשוורוש, הא דאמרן (מהודו ועד כוש).

מן הדברים, עולה שהביטוי "מהודו ועד כוש" משמעו שאחשוורוש מלך בכל העולם. לאור קביעה זו, נפסק בתלמוד הבבלי שכל עם ישראל, ללא יוצא מן הכלל, חייבים לקיים את ימי הפורים. זאת, כפי שעולה מדברי התלמוד לגבי קיום הפורים בכרכים:

כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, קורין בט"ו. מנהני מילי? אמר רבא, דאמר קרא: "על כן היהודים הפרזים, היושבים בערי הפרזות וגו'". מדפרזים בי"ד, מוקפין בט"ו. – ואימא פרזים בי"ד, מוקפין כלל כלל לא? – ולא ישראל ניהו?! ועוד, "מהודו ועד כוש" כתיב! (שקילבו עליהם פורים; דכתיב: "וישלח ספרים בכל מדינות המלך אחשוורוש וגו' לקיים עליהם", ואע"ג דלא כתב הודו וכוש בהאי קרא, כיון דכתיב בכל מדינות המלך אחשוורוש – הרי מהודו ועד כוש).

מסוגיה זו עולה שכל עם ישראל חייבים לקיים את הפורים, שכן מרדכי ואסתר שלחו אגרות לכל מלכות אחשוורוש – מהודו ועד כוש. מן הדברים, עולה שלדעת התלמוד הבבלי מלכות אחשוורוש כללה את כל העולם כולו, וכי היהודים מכל העולם מחויבים בקיום ימי הפורים. כמו כן, ברור מן התלמוד שמדינות העולם עולות למניין מאה עשרים ושבע, וכפי שאמר: "והא איכא דריוש [שמלך בכיפה]; דכתיב: "דריוש מלכא כתב לכל עממא – אומיא ולישניא, די דיירין בכל ארעא – שלמכון יסגא". הא איכא שבע דלא מלך עליהו; דכתיב: "שפר קדם דריוש והקים על מלכותא לאחשדרפניא מאה ועשרין" [שמלך רק על מאה ועשרים, ולא על כל העולם, המונה מאה עשרים ושבע מדינות].

אולם, ממדרשים אחרים עולה שאחשוורוש לא מלך בכל העולם, גם במשך תקופת מגילת אסתר. כך כתב בפרקי דרבי אליעזר (פרק יא): "אחשוורוש מלך בחציו של עולם: מאה ושש עשרה מדינות, ובזכות אסתר נתוספו לו אחת עשרה מדינות; שנאמר: 'אחשוורוש המלך מהודו ועד כוש' וגו'". כדברים האלה, יש לדייק גם מלשון המדרש על הכתוב "מהודו ועד כוש", שבגמרא מתואר כדוגמה לכמות המדינות שמלך: "כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו". אולם, לפי המדרש מתוארת איכות המלכות – שהמלכות הייתה עוצמתית כאילו היו אלו שתי מדינות הסמוכות זו לזו, שקל למשול בהן ביד רמה. לפיכך, בניגוד לגמרא, במדרש (אסתר רבה א, ד) מתוארים שלמה ואחשוורוש באיכות המלכות של "מ... עד...", אולם יש חלוקה ביניהם בכמות השטח שבו הם מלכו:

"מהודו ועד כוש". והלא מהודו ועד כוש דבר קל הוא? אלא כשם שמלך מהודו ועד כוש, כך מלך על "שבע ועשרים ומאה מדינה". ודכוותיה: "כי הוא רדה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה". והלא מתפסח ועד עזה דבר קל הוא? אלא כשם ששלט מתפסח ועד עזה, כך שלט מסוף העולם ועד סופו.

בלשון המדרש, נמצא חילוק בין ההתייחסות לשלמה, ש"מלך מסוף העולם ועד סופו", לאחשוורוש, ש"מלך על שבע ועשרים ומאה מדינה". מן הדברים, מתבאר שאחשוורוש לא מלך בכל העולם כשלמה, ואילו הדרשה "מהודו ועד כוש", אינה עוסקת בכמות המדינות אלא באיכות ועוצמת המלכות. דברים מפורשים יותר על כמות המדינות בהן מלך אחשוורוש, יש ללמוד ממקור נוסף במדרש אסתר רבה (א, ה):

"שבע ועשרים ומאה". רבי אלעזר בשם רבי חנינא: והלא רב"ן אפרכיות הן בעולם? ... אחשוורוש שלט בחציין; למה בחציין? רב הונא בשם רב אחא ורבנן; רב הונא בשם ר"א: אמר לו הקב"ה: אתה חלקת את מלכותי, שאמרת: "הוא האלהים אשר בירושלם", חייך שאני חולק מלכותך. ורבנן אמרי: אמר לו הקב"ה: אתה חלקת בנין ביתי, שאמרת: "רומיה אמין שתין, פתיה אמין שתין", חייך שאני חולק מלכותך.

ויימר קכ"ו? מה ת"ל "שבע ועשרים ומאה מדינה"? אלא כך אמר לו הקב"ה: אתה נתת עליה אחת לביתי משלך; שאמרת: "מי בכם מכל עמו, יהי אלהיו עמו ויעל", אף אני נותן עליה תוספת אחת משלי, שהוסיף לו מדינה אחת בחשבון...

מדברי המדרש, עולה שאחשוורוש לא מלך בכל העולם - המורכב מ-242 מדינות - אלא רק במעט יותר מחצי, העולה ל-127 מדינות. על דברים אלו של המדרש, מציין בפירוש יפה ענף, ש"הכי גמיר לה, ופליג אדפ"ק דמגילה שאמרו שאחשוורוש מלך בכיפה, דכתיב ב' ככ"ז מדינה". כלומר, לאמורא זה הייתה מסורת שונה מזו של החכמים בסוגיא במגילה, וכי הוא סבור שאחשוורוש לא מלך בכל העולם.

אולם, לפי מהרז"ו, לפני מעשה המגילה מלך אחשוורוש על כל העולם וכי בזמן המגילה - כשחטא שצמצם בבניין בית המקדש - התמעטה מלכותו, עד רק על מאה עשרים ושבע מדינה. ברוח הסבר זה כתבו גם מוהרנ"ח (הנותן אמרי שפר, דף צב ע"א) ומהרי"ט (צפנת פענח, מהדורת קריית ספר תשס"ט, ח"ב עמ' רס), ומדבריהם עולה שבזמן המגילה התמעטה מלכות אחשוורוש למעט יותר מחצי העולם, שבתחילה מלך מהודו ועד כוש ולבסוף מלך רק על מאה עשרים ושבע מדינה. כך או כך, מן התלמוד משתמע שאחשוורוש מלך בכל העולם, ואילו לפי המדרש מלך אחשוורוש רק על חצי עולם, לפחות במשך כל הזמן המתואר במגילה.

אם כן, למרות המשתמע מן התלמוד הבבלי - שבדרך כלל מוסמך יותר משאר ספרי חז"ל, לפחות לעניין פסיקת הלכה - שאחשוורוש מלך בכל העולם, כבר בימי חז"ל נמצאו דעות שונות, לפיהן אחשוורוש לא מלך בכל העולם ולא בטוח שכל היהודים או שבכל מקום בעולם קיבלו וחייבים בימי הפורים.



דברי הגאונים והראשונים על מלכות אחשוורוש

בתקופת הגאונים והראשונים, כמעט לא נמצא יחס לשאלת הטריטוריה שבה מלך אחשוורוש. ככלל, לא נמצא כל דיון ועיסוק בשאלה זו, מלבד מקור אחד בתקופת הגאונים.

אלדד הדני, שנחשף בקירוואן בתקופת הגאונים ועורר את סקרנותם של חכמי העיר, סיפר לאנשי העיר על מנהגים שונים של עשרת השבטים, ואף הביא עמו ספר על הלכות שחיטה. חכמי העיר שלחו את ספר ההלכות שלו לרב צמח גאון (הראשון) והוסיפו לספר את סיפור חייו ותיאור חיי עשרת השבטים, לצד סיפור על ידיעותיהם בתורה ומנהגיהם. בין המנהגים, הם מספרים על ספרי היהדות שברשותם ומנהגיהם בקריאתם:

יש להם המקרא כלה, ואין קורין מגילה ממעשה אסתר – כי לא היו באותו הנס, ולא מגילת איכה – כדי שלא לשבר את לבם. וכל תלמוד שלהם אין שם שום חכם, אלא אמר יהושע מפי משה מפי הגבורה.

מתיאור זה, עולה שעשרת השבטים שמעבר לנהר הסמבטיון לא היו בנס הפורים, ולכן הם אינם נוהגים במנהגי היום. את פסיקה היסטורית-הלכתית זו הציגו חכמי קירואן בפני רב צמח גאון ולא קיבלו עליה תגובה ספציפית, אלא בתשובה כללית על כל דבריו של אלדד הדני וההלכות שפסק, שאין סיבה לשלול את כל דבריו או להצדיק אותם. בדבריו, מסביר רצ"ג את חלק מדבריו אלדד ובחלק הוא טוען שיתכן שיש טעות או מחלוקת, אך מדבריו נראה שבדברים שלא נמצאה סתירה בין המנהגים ניתן להאמין שהמסורת שביד אלדד נכונה.

סיפור אלדד הדני ואיגרת רב צמח גאון היו ידועים לראשונים והם מצטטים חלקים מהם, לפי הצורך. מכאן יש להניח שרצ"ג עצמו לא שלל אפשרות שהיו יהודים שלא היו בנס הפורים ולכן הם לא עושים את ימי הפורים האלה בזמניהם, והנחה זו הייתה ידועה גם לחכמים הראשונים והם לא חלקו עליה.



דברי האחרונים אודות מלכות אחשוורוש

בדברי האחרונים נמצאה התייחסות לשאלת השטח שבו מלך אחשוורוש ונמצאו דעות שונות, לאור דברי חז"ל במדרש ובתלמוד וכמענה לשאלות עובדתיות, כמו גילוי היבשות החדשות, שכנראה לא נודעו בימי אחשוורוש. עם זאת, נמצאו גם דעות הגורסות כי אחשוורוש מלך בכל העולם ובכל היהודים.

כאמור לעיל, מוהראנ"ח ומהרי"ט נקטו את הסברה שאחשוורוש לא מלך על כל העולם בתקופת הזמן המתוארת במגילה, ולאורה הסבירו שאחשוורוש אכן מלך בכיפה – לפני מעשה המגילה, אולם בשנת שלוש למולכו כבר מלך רק על חצי עולם. לפי זה, ביאר מהרי"ט שטענה אסתר לאחשוורוש, שאם הוא יהרוג את כל היהודים שתחת מלכותו, עדיין יישארו יהודים במדינות שאינן תחת ממשלתו. בדרך זו הולך מהרז"ו בפירושו למדרש, ולדבריו כורש ואחשוורוש הם אדם אחד, אשר בהיותו צדיק נקרא כורש ומלך בכל העולם ואילו כשחטא והפחית את גובה המקדש לחצי – לפני מעשה המגילה, הצטמצמה מלכותו לחצי מגודלה.

המהרש"א (ח"א מגילה יא.), גם הוא מפרש שבחלק מתקופת המגילה אחשוורוש לא מלך על כל העולם בכל שלב מלכותו, אלא שכדברי התלמוד (שם) "בתחילה מלך על שבע ולבסוף מלך על עשרים ולבסוף מלך על מאה". כלומר, עד שהגיעה אסתר לא מלך אחשוורוש על מאה עשרים ושבע מדינה, אלא כשב מדינות בשלבים עד שמלך על מאה עשרים ושבע מדינה, כדי שתמלוך אסתר על מאה עשרים ושבע מדינה – כמניין שני חיי שרה, וכדברי המדרש (אסתר רבה אסתר א, ח): "כך אמר הקב"ה: תבא אסתר, בתה של שרה, שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה, ותמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה".

בספר מאורי אש (כתנות אור, תחילת מגילת אסתר, דף מז ע"ב), ביאר את הסיבה שפורט במגילה היכן מלך אחשוורוש, בכדי להסביר שאחשוורוש מלך בכל העולם ולא יתכן שהיו יהודים מלבד תחת ממשלתו, ולכן לא הייתה סיבה שאחשוורוש יימנע מכליית היהודים בכדי שלא להיחשב "מלכותא קטיעא" – וכפי שאמרו חז"ל (פסחים 102:): שזו הסיבה שהגויים נמנעים מלכלות את היהודים; לכן היה צורך בנס גדול כדי שאחשוורוש יחזור בו מגזירת הכליה אשר גזר. מדבריו אלו, עולה שאחשוורוש מלך בכל העולם וכי לא היו יהודים שלא היו תחת ממשלתו. אולם, יש לציין שגם מהרי"ט (שם, ועיי' בספר דברים אחרים דף י ע"ד) עמד על נושא זה וכתב את ההיפך, שאסתר שכנעה את אחשוורוש לבל יכלה את היהודים, כי אם הוא יכלה אותם הוא ייחשב "מלכותא קטיעא".

דעה זו של מהרי"ט וסיעתו, הובאה ע"י הרב חיד"א (דברים אחרים דף יא ע"א; יוסף תהילות צח, ג; לב דוד פכ"ט; שמחת הרגל, עה"פ 'זה היום'; נחל אשכול אסתר ט, כח), אשר חקר בעקבותיה מדוע ציינו את ימי הפורים בספר ובאפריקה, למרות שהם לא היו באותו הנס. גם הגאון החתם סופר (תורת משה, דרוש לז' אדר ד"ה שאלו תלמידיו) הביא את דברי מהרי"ט וכתב שדברי טעם הם, בהראותו שלדברי מהרי"ט אין סתירה בין המדרש לתלמוד, כי בתחילה מלך אחשוורוש בכיפה, כדברי הגמרא, ואילו בסופו מלך על חצי עולם, כדברי המדרש [אמנם לעיל התבאר שבגמ' מוכח שהבינו שהעולם כולו קכ"ז מדינה, ממה שתירצו שדרישו חסר שבע מדינות ממלכותו]. כמו כן, הקשה (בתורת משה שם ד"ה ועל פי דברי צפנת פענח) לפי דבריו, מדוע נהגו כל ישראל את ימי הפורים, למרות שהיו יהודים שלא נשלטו ע"י אחשוורוש.

אפשרות נוספת לקביעת גבולות ממלכת אחשוורוש וניסי הפורים, הובאה על ידי הרש"ש בהגהותיו לתלמוד (מגילה ז). לדבריו, גם במחזות שמלך אחשוורוש היה הבדל בין מקומות שהוא היה השליט היחיד ובין מקומות שהיו אוטונומיות של מלכים אחרים וגזירותיו לא היו תקיפות בהם^(א). לפיכך, הוצרך מרדכי לשלוח אגרות פעמיים – אחת לאותם שהיו באותו הנס ושנייה לאלו שלא היו בו, ואלו דבריו:

ונראה ל', דאף שאחשוורוש מלך בכיפה כדלקמן, והם קכ"ז מדינות מהודו ועד כוש, מ"מ היו חלוקים בממשלתו עליהם; על איזה מהם לא היה רק מלך הכולל, ומ"מ היה מלך פרטי זולתו לכל אד ואחד ומתנהלים על פי דתו, ועל איזה מהם היה הוא גם מלך הפרטי; ובכל מקום שאומר "מדינות המלך" סתם, הכוונה על מדינות שהיה הוא המלך הפרטי עליהם, רק במקום שהוא אומר קכ"ז מדינות מהודו ועד כוש כולל כל הכיפה. וגזירת המן, לא היתה רק על מדינות שהיה אחשוורוש המלך הפרטי עליהם... ולכן לא נזכרו בכל הסיפור דגזירת המן רק "במדינות המלך" סתם...

וכן כתיב: "ובכל מדינה כו' אשר דבר המלך ודתו מגיע, שמחה כו'" – יען כי עליהם לבדם היתה מקודם הגזירה לרעה והיה להם לבדם אבל גדול, עכשיו שנתהפך הגלגל היתה השמחה גם כן להם לבדם; ולכן גם מרדכי במכתבו הראשון לא כתב שיקבעו פורים, רק להם לבדם. אמנם בשנה הב' נמלך לכתוב אל כל היהודים, אל קכ"ז מדינה, לקיים כו';

(א). ברוך זו, הסביר בפירושו ענף יוסף על המדרש (אסתר פרשה א סימן ה), שלמרות ששלמה מלך בכיפה, עם כל זה היו מלכים מתחתיו, כמו מלך צור ומלכת שבא וכדו'.

ולכן הוצרך לכתוב להם את כל תוקף. משא"כ בכתבו אל היהודים אשר במדינות המלך, דהם כבר ידעו את הכל, וז"ש כאן: מתחילה קבעוה בשושן, ור"ל מלוכת שושן, ולבסוף בכהע"כ וכו'.

דעה נוספת בנושא זה היא של הגאון הבן איש חי (בניהו מגילה יא.; בן יהודע שם). לדבריו, לכולי עלמא לא מלך אחשוורוש בכל העולם וכוונת התלמוד באומרו שמלך בכיפה – שמלך ברוב יישוב העולם, שרוב מוחלט מבני האדם גרו ביבשת אסיה, אבל באפריקה ואירופה לא מלך אחשוורוש וכל שכן שלא מלך באמריקה. יש לציין, שבפירוש דעת מקרא (אסתר א, הערות 4-5), מגדיר עמוס חכם את הגבולות המדויקים של מלכות אחשוורוש, באופן ש"הדו' שבמקרא, היא חלק מהמחוזות 'פנגאב' ו'סינד' שבפקיסטן של ימינו", ואילו כוש, הוא כינוי ל"נוביה, היא דרום מצרים וצפון סודאן של ימינו, בערך מאסואן דרומה עד חרטום". כלומר, מלכות אחשוורוש התפרסה ממזרח פקיסטאן ועד מרכז סודאן, כלומר ברוב אסיה ובחלק קטן מאפריקה, מעט אחרי מצרים.

מן הדברים, עולה שרבים מהחכמים האחרונים סברו שלא מלך אחשוורוש בכל העולם ממש וכי מדברי כמה חכמים עולה שהיו יהודים שגרו תחת ממשלות אחרות בתקופת הזמן המתוארת במגילה. נראה שבעקבות דעות אלו, כשהביא הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה, פורים עמ' רסד) פירוש מספר מאורי אש למהר"ם א"ש (הנ"ל), שהיה צורך לציין את עוצמת וגודל מלכות אחשוורוש, בכדי להסביר שמכיוון שמלך אחשוורוש במלכויות רבות כל כך – הרי שגזירתו הייתה מכלה את כל היהודים ללא יוצא מן הכלל. אולם הרע"ז, שינה את לשון המהרמ"א, שכתב: "דמלך אחשוורוש בכל העולם", בהתנסחות: "שמלך כמעט מסוף העולם ועד סופו, שבע ועשרים ומאה מדינה".

אם כן, נמצא שאחרונים רבים הלכו בשיטה שאחשוורוש לא מלך בכל העולם במשך זמן המגילה או בחלקו, וכי יתכן שהיו יהודים שלא היו באותו הנס. לדבריהם, אין מחלוקת בין התלמוד למדרש וגם התלמוד מודה בכך.

לסיכום, מן המדרש משתמע במפורש שאחשוורוש לא מלך בכל העולם ובתקופת הגאונים נטען שעשרת השבטים לא היו באותו הנס. קביעה זו מצוינת בכמה מספרי האחרונים, ולדבריהם אחשוורוש מלך רק באסיה וחלקם כותבים במפורש שחלק מהיהודים לא היו תחת ממשלת אחשוורוש.



שאלת קיום ימי הפורים בקרב אותם שלא היו באותו הנס

לאור האמור עד כה, יש לדון בחיוב עשיית הפורים בקרב האוכלוסיות שלא היו באותו הנס. יש לציין ששאלה זו נידונה לא רק בהקשר של מדינות שלא היו תחת ממשלת אחשוורוש, אלא גם לגבי ערים שלא חששו שיבואו הגויים לכלותם. מכאן ואילך יוצגו הדעות השונות בנושא חיוב הפורים בקהילות שלא היו באותו הנס, במשך הדורות.



הנידון בימי הגאונים לגבי באותם שלא היו באותו הנס

בתקופת הגאונים לא נמצא נידון רחב בנושא היהודים שלא היו באותו הנס, מלבד ההתייחסות לדברי אלדד הדני, שטען שעשרת השבטים לא ציינו את הפורים כי לא היו באותו הנס. כמבואר בפרק הקודם, חידוש הלכתי-היסטורי זה הוצג לפני רב צמח גאון ולא זכה להתייחסות ישירה על ידו. מכאן יש ללמוד שהגאונים לא מצאו ראיה נגד מסורת זו ולא דחיה של הפסיקה שבעקבותיה, באמצעות כלים הלכתיים. אם כן, נראה שלדעת רב צמח גאון וחכמי קירוואן, אפשרי הדבר שיהודים שלא היו באותו הנס פטורים מקריאת המגילה וכנראה גם מחגיגת ימי הפורים בזמניהם.



דברי הראשונים בנושא זה

בתקופת הראשונים התעוררו דיונים אודות היהודים אשר לא היו באותו הנס, בהקשר של מדינות וערים שהסכנה בהם הייתה פחותה, וכי הניחו היהודים שהגויים אשר סביבותיהם לא יקיימו את גזירת המן. מכאן ניתן ללמוד גם על השאלה העקרונית, של חיוב היהודים אשר לא היו באותו הנס.

הרמב"ן, בחידושו למסכת מגילה (ב.), תמה מדוע חילקו חז"ל את עשיית הפורים ל"ד וט"ו, בין כרכים למוקפים. בתשובתו הוא מבקש לבאר את תהליך הנס והחג שבעקבותיו מבחינה היסטורית ומדבריו ניתן ללמוד על מצבם של יהודים שלא היו באותו הנס:

אני תמה, מאד מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם לעשות ישראל אגודות במצוה הזו... וכשעיינתי בכתובים נתיישב לי הענין יפה, לפי שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהם, ואע"פ שאמר המן ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים, מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא, וכשצוה אחשוורוש להשמיד להרוג ולאבד היו הפרזים והעיירות שאין להם חומה סביב בספק וסכנה גדולה שלא יעלו עליהם אויבים יותר מן המוקפין, וכענין שאמר בהם בספר עזרא...

וכשנעשה הנס עשו כולם יום נוח ומשתה ושמחה, דכתיב: "ושאר היהודים אשר במדינות המלך אחשוורוש נקהלו ועמוד על נפשם ביום שלשה עשר ונוח בארבעה עשר ועשה אותו יום משתה ושמחה", ושל שושן עשאו גם כן ממחרת הנס שלהן, וזה היה בשנת הנס בלבד. ולאחר מיכן בשנים הבאות עמדו פרזים ונהוג מעצמן לעשות יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויום טוב, אבל מוקפין לא עשו כלום, לפי שהיה הנס גדול בפרזים והיה עליהם

(ב). דבר זה תמוה, כי רוב ישראל לא היו בארץ ישראל, וכפי שכתב הרמב"ן עצמו בספר הזכות (גיטין יח. בדפי הרי"ף): "וכי סליק עזרא לאו כל ישראל סליק אלא שבט יהודה ובנימין וכהנים ולוים שגלו לבבל כמו שמפורש בכמה מקומות ובכמה מקראות בספר עזרא". וכן כתב בחידושו על הש"ס (גיטין לח:) ובספר הגאולה (שער א פי"ב). ויתכן שכוונתו מלכתחילה, לאותם יהודים שהיו תחת ממשלת אחשוורוש ונקשרו לשאר עמם, ולא לעשרת השבטים ושאר נדחי ישראל. עוד בנושא זה, ראה: "האם בימי הפורים היו רוב ישראל בארץ?", ירחון האוצר, א (אדר תשע"ז), עמ' כד-לז.

[הסכנה] יותר, כדפרישית. וזהו שכתוב: "על כן היהודים הפרזים, היושבים בערי הפרזות, עושים את יום י"ד לחודש אדר שמחה ומשתה" ולא הוזכרו כאן מוקפין כלל.

אחר זמן, לאחר שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מן התורה, עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הנס הזה לעשות לו זכר לדורות וקבעו אותו על כל ישראל שכולן היו בספק, וראוי להקדים פרזים למוקפים מפני שהיה נסם גדול ושהם התחילו במצוה תחלה לעשות להם לבדם יו"ט, לפיכך קבעו יו"ט של פרזים ביומן ושיהא מיוחד להם, ושל מוקפים קבעו ביום נוח של שושן, וזהו שכתוב: "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש, הקרובים והרחוקים, לקיים עליהם להיות עושים את יום י"ד ואת יום ט"ו" – כלומר, שלח להם שיקבלו כולם לעשות זכר לנס ולא יאמרו הרחוקים משושן ומארץ ישראל: לא היו המן וסיעתו באין עלינו.

וקבלו ישראל עליהם הדבר, זהו שכתוב: "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, ואת אשר כתב מרדכי אליהם" – כלומר שקבלו מה שהחלו הפרזים לעשות מעצמן, ומה שכתב מרדכי שצוה לכולם לעשות כן, ונתן טעם: "כי המן בן המדתא צורר כל היהודים, חשב על היהודים לאבדם" – הוסיף בכאן מלת "כל", שהיה הנס לכלם, אפילו למוקפים, והיינו דאמרינן בגמ': "מדפרזים בי"ד, מוקפין בט"ו" – שלא הותקן י"ד אלא לפרזים שהתחילו בו, ומקשי ואימא מוקפין כלל לא, שלא תקנו אלא מה שהתחילו בו, והשיב: "אטו לאו ישראל נינהו", לשלוח למקצת ישראל ולא לכלם, "ועוד, מהודו ועד כוש כתיב", דכתיב במצותו של מרדכי אל כל היהודים "אשר בכל מדינות המלך אחשורוש, הקרובים והרחוקים", דהיינו מהודו ועד כוש.

מדברי הרמב"ן, עולה כי גם כשגזר המן על כל היהודים, היו יהודים רבים שלא חששו מגזירתו וסמכו על כך שהם רחוקים מעיקר היישוב או שלא יוכלו הגויים להורגם כי הערים בצורות. לפיכך לא נהגו יהודים אלו לחגוג בפורים, עד שגזר עליהם מרדכי, אלא ששינה את תקנתם להיות עושים את יום ט"ו חלק יום י"ד.

על קושיית הרמב"ן עמד גם הר"ן (שם א. בדפי הרי"ף), אולם הוא דחה את חידושו של הרמב"ן:

ואינו ברור אצלי, דהא ודאי דעיריות המוקפות חומה בא"י [באותו זמן] מועטות היו... ומעתה ישראל היושבים בעיריות המוקפות שבחוצה לארץ, שלא היו יכולין לבטוח בחוץ החומה, שהרי אויביהם היו בתוכם עמהם, למה לא עשו מעצמם יום משתה ושמחה – כמו שעשו הפרזים? ומה שאמרו ז"ל שרוב ישראל בארץ היו, ששוב לא עלו מהן אלא מועטין בימי עזרא, היינו מאותם שבבבל – דאחר כך לא עלו מהן אלא מועטין כמו שמפורש בכתוב. אבל מ"מ נראה שרוב ישראל בחוצה לארץ היו, מהודו ועד כוש... ואילו היו ישראל רובם ועיקרם בארץ, לא היה המן אומר ישנו עם אחד מפורד ומפורד וגו'.

לפיכך נראה שרוב ישראל היו בחוצה לארץ מפורזין מהודו ועד כוש, וכיון שכן למה לא עשו היושבין בעיריות המוקפות חומה בשנים הבאות משתה ויו"ט, שהרי לא היה להם לבטוח בחומתם! ומה שאמר הכתוב: "על כן היהודים הפרזים עושים וגו'", אין ענינו

שהפרזים עשו ולא מוקפין, אלא נותן טעם למה חלקו מרדכי ובית דינו פרזין ממוקפין. ומה שאמר שלאחר מיכן האיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מן התורה, ולא ידעתי מה הוא זה שלא הוזכר זה בגמרא אלא שתכתב מגילת אסתר, אבל לענין יו"ט לא.

בשל שאלות אלו, ביאר הר"ן את החילוק בין הכרכים למוקפים באופן אחר:

שמפני שהיהודים היושבים בערי הפרזות והיהודים אשר בשושן, לא נחו מאויביהם ביום אחד; שהרי היהודים הפרזים נחו בארבעה עשר והיהודים אשר בשושן נחו בחמשה עשר, ועשו מאליהם כל אחד ביום מנוחתו משתה ושמחה. לפיכך, כשקבעו עליהם יו"ט לדורות, קבעוהו לכל אחד ביום שנח בו והשוו כל הכרכים המוקפים חומה לשושן [שאינה מוקפת חומה], מפני שבה היה עיקר הגס... ופירוש הענין, שכיון שהוצרכו לחלוק בין מוקפין לשאין מוקפין – כשם שנחלקה שושן משאר עיירות, אילו תלו הדבר מימות אחשוורוש היתה ארץ ישראל, שהיתה חריבה באותן הימים, נידונת כפרזים והיה גנאי בדבר – ולפיכך תלו הדבר בימות יהושע בן נון, כדי שתהא נדונת ככרכים...

כלומר, שלדבריו היו כל היהודים בכלל גזירת אחשוורוש, אולם כאשר נקבעו ימי הפורים לדורות, הוחלט להסב את יום חג המוקפים לט"ו אדר, בכדי להזכיר את נסה של העיר שושן, והחלטה זו הוגדרה באופן שיכבד את ארץ ישראל, ובשל כך היא מחלקת בין הערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון ולא מימות אחשוורוש.

יש לציין, שגם המאירי (בית הבחירה מגילה ב.) עמד על הסיבה שחולקה התקנה למוקפים ופרזים ולא כתב את נימוקו של הרמב"ן, אלא טעם אחר: "שהכרכים, לרוב חשיבותם, ראוי להם לשמוח בשני הימים; ואם היתה קריאתם ב"ד, כבר כלתה השמחה, אחר שעבר יום עיקר הגס. אבל כשקורין בט"ו, אי אפשר שלא לשמוח קצת ביום י"ד, שהוא תחלת הגס ועיקרו". גם מדבריו יש ללמוד, שטעמו של הרמב"ן לא ישר בעיניו.

אם כן, הרמב"ן מעורר שאלה, מה היה דין יהודים שלא היו חוששים מגזירת המן. לדבריו, מרדכי בחר לשלב את אותם יהודים בתקנת הפורים. אולם, לא ניתן לקבוע אם הדבר נכון לקהילות שלא היו באותו הגס ולא נהגו כלל את ימי הפורים גם לאחר תקנת מרדכי [מסיבות שונות שלא ניתן לקבוע אלו הן⁶], ואם כן הם אינם חייבים בפורים מדין "מנהג" או "קבלת אבות".⁷ כמו כן, המאירי מפרש באופן שונה מהרמב"ן ואילו הר"ן דוחה את דברי הרמב"ן, ומדבריהם לא ניתן להביא כל ראיה לשאלת היהודים שלא היו באותו הגס.



ג). יתכן, שאם הן לא קיבלו את אגרות מרדכי בזדון ומתוך כוונה להתעלם מההלכה שביקש להנהיג, הרי שבניהם נדרשים לשוב ולחדש את קבלת אגרות מרדכי. אולם דבר זה ראוי לדיון בפני עצמו, וכעת אין מקום להאריך בו.

ד). יש לציין, שהרמב"ן בספרו משפט החרם, מסביר שתוקפה של מגילת אסתר הוא מנהג האבות שקיבלו את ימי הפורים, "[הדין] שהוא חל עליהם ועל זרעם, נראה שאף בנדרים כן, בכל קבלת הרבים; כדאשכחן בקבלת התורה, וכן במגילה, וכן בצומות". לפי דברים אלו, נראה שאם קהילה לא קיבלה את ימי הפורים – כמו עשרת השבטים לפי עדות אלדד הדני – אין כל תוקף לחייבה בהם. ואף שבמשפט החרם שם הוא מסביר כך גם את חיובו של יהונתן בשבועת שאול אביו, למרות שהוא לא היה שם בעת מעמד השבועה, יתכן שהסיבה לכך היא שחרמו של המלך מחייב גם את מי שלא נכח בו, ויש לעיין בזה.

דברי האחרונים אודות היהודים שלא היו באותו הנס

בתקופת האחרונים נמצאו מספר התייחסויות לשאלת קיום הפורים אצל היהודים שלא היו באותו הנס, הן בהקשר של קהילות שלא היו תחת מלכות אחשוורוש והן בהקשר של יהודים שלא חששו מהריגה. כמו כן, נמצאו גם אמירות, שמשמען שאחשוורוש מלך בכל היהודים וכי לא היו יהודים שלא היו באותו הנס.

בספר יערות דבש (ח"א דרוש ח) האריך להסביר את סיפור המגילה, באופן שגזירת המן הייתה מוגבלת לבני שבט יהודה בלבד, שעלו לארץ ישראל ועריהן היו חרבות ופרוזות. לפי פירושו זה, הוא מפרש את שאלות הגמ' (מגילה ב:) על הסברא שמוקפין אינם מחויבים בפורים כלל: "ולאו ישראל נינהו? ועוד, 'מהודו ועד כוש' כתיב!":

דכיון דהגזירה היתה רק על שבט יהודה, והם היו בארץ ישראל ולהם לבדם היה החוב לשמוח בפורים, והם היו יושבים בערי הפרוזות, כי בא"י לא היה מוקף כלל; לכך אמר הכתוב "היהודים היושבים בערי הפרוזות", כי הם היו יושבים כך, אבל מוקפים, שהם משארי שבטים – כי מבני יהודה לא היו יושבים בערי מוקף – כלל וכלל לא, כי לא עליהם נגזרה גזירה, כי לא היה רק שבט יהודה, ועל זה משני הגמרא: וכי לא מבני ישראל המה? – אף שהאמת אתך כי לא היה הגזירה רק על שבט יהודה, מ"מ חייבים כל ישראל לשמוח ולעשות ימי פורים ויו"ט, כי היותם מבני ישראל.

אם כן, כולנו כנפש אחת וחייבים אנו לשמוח בשמחתם ולהצטער בצערם מבלי הבדל, אילו תגיע לנו השמחה או הצער או לאחינו בני יהודה, כי אנחנו נחשבים כאיש אחד כגוף אחד... ועוד, דאי לא תימא הכי, דאינם חייבים, רק בני יהודה היושבים בא"י אשר עליהם היתה גזירת המן ולא שאר ישראלים משאר ארצות, אם כן למה לי "ונשלוח ספרים בכל מדינות המלך", דהיינו מהודו ועד כוש? הלא אין צריך לשום מדינה, רק א"י! אלא דכל ישראל בכל מקומות מושבותיהם חייבים לשמוח, אף דשם לא היה רק ליהודה, מ"מ בני איש אחד אנחנו.

מדבריו אלו, עולה שגזירות המן ונס הפורים נקשר רק לשבט יהודה הדרים בארץ ישראל, אולם מרדכי תיקן את ימי הפורים לכל ישראל, כי כל ישראל כגוף אחד ועליהם להצטער בצרת חבריהם וכן לשמוח בשמחתם.

הרב חיד"א הביא בכמה מכתביו (דברים אחדים דף יא ע"א; יוסף תהילות צח, ג; לב דוד פכ"ט; שמחת הרגל, עה"פ 'זה היום'; נחל אשכול אסתר ט, כח) את דברי מהרי"ט, ועורר את התמיהה, שהרי "לפי זה, הנך ישראל שהיו בספרד ומצרים – שלא חלה עליהם גזרת המן – מה טעם עושים פורים? לא יהיו חייבים בפורים הנך דלא הוו במלכות אחשוורוש!". את שאלה זו, יישב הרב חיד"א (דברים אחדים שם) בארבע דרכים: הראשונה, שהולכים אחרי רוב עם ישראל, שהיו תחת ממשלת אחשוורוש ויצאו ממוות לחיים; "כי עשרת השבטים המה נידחים ולא ידענו מקומם איה, ולכל דבר אזלינו בתר רובא דאיתיה קמן". השנייה, "שקריאת מגילה נאמרה למשה רבינו ע"ה וגם נרמזה בתורה, במילה 'בספר'". השלישית, שאם הייתה מתקיימת גזירת המן, היו ישראל

היושבים תחת מלכים אחרים, מפחדים שגם המלכים המושלים עליהם יגזרו גזירות שכאלה. רביעית, שראוי לכל ישראל לחגוג על קבלת התורה באהבה וברצון.

הסבר נוסף – על דרך הסוד – שנתן הרב חיד"א (לב דוד שם) לפסיקה זו, המחייבת את כל ישראל בפורים, גם אם לא היו תחת ממשלת אחשוורוש:

דמאחר דבכל שנה מאירים ומזהירים זהירו"ת יתירה אורים גדולים בפורים, ככל אשר נגלו בימי מרדכי ואסתר, חל על כל ישראל לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, ובאורי"ם כבדו ה' במצות היום מגיל"ה נתנה ומנות ומתנות דברים הבאים בתוך הסעודה, לתקן שרשה.

לפי דברי הרב חיד"א, יש מקום לחייב את כל ישראל בחג הפורים, גם אם הם לא היו באותו הנס. הטעמים לכך הם רבים, וככלל יש לומר שהיה ראוי לכל ישראל לקיים עליהם להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה, למרות שחלקם כלל לא נחו בהם מאויביהם.

לעומת הסברים אלו של הרב חיד"א, הגאון החקרי לב (מערכי לב דף קד ע"ג) דן בארוכה מדוע הוצרך מרדכי לשלוח אגרות שניות לכל ישראל ולחזק את התקנה ע"י תקנת נביאים וסנהדרין, כדי שלא יוכל שום בית דין באיזה דור לבטלה. עיין עליו. ולכאורה היה ניתן לומר, שכוונת מרדכי הייתה לגרום לכל ישראל לקבל את ימי הפורים, לרבות אלה שלא היו באותו הנס, כפי שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ן. ואף שיש לומר שאותם שלא קיבלו את ימי הפורים עדיין יהיו פטורים, גם אחרי אגרת הפורים הזאת השנית, מכל מקום היה צורך לתקן בשביל אותם שירצו לקבלה, שעליהם פירש הרב חיד"א שיש מקום לחייבים מן הדין.

הגאון החתם סופר (תורת משה, דרוש לז' אדר ד"ה ועל פי דברי צפנת), עמד על דברי הרמב"ן הנ"ל, שבני הכרכים לא חששו מגזירת המן, וכן לפי המהרי"ט וסיעתו, שאחשוורוש לא מלך באפריקה ואירופה, וביאר שמכל מקום יהודים אלו שלא היו בכלל הגזירה, שמחו על כך שיצלו מהגזירה מעיקרא, מפני שהאלוקים אינה לידם לשבת בערים המוקפות חומה, או בכך שבני מדינתם מרדו מאחשוורוש ויקחו את כל ארצם מידו.

הרש"ש (מגילה ז), ביקש להסביר את תהליך קביעת ימי הפורים, ש"בתחילה קבעוה בשושן ולבסוף בכל העולם כלו":

דאף שאחשוורוש מלך בכיפה כדלקמן והם ק"ז מדינות מהודו ועד כוש, מכל מקום היו חלוקים בממשלתו עליהם; על איזה מהם לא היה רק מלך הכולל ומ"מ היה מלך פרטי זולתו לכל אחת ואחת ומתנהלים על פי דתו ועל איזה מהם היה הוא גם מלך הפרטי... וגזירת המן לא היתה רק על מדינות שהיה אחשוורוש המלך הפרטי עליהם... ואולי חשב כשיבצע מחשבתו זאת יניף ידו גם על שאר היהודים, ולכן לא נזכר בכל הספור דגזירת המן רק ב"מדינות המלך" סתם... וכן כתיב "ובכל מדינה כו" אשר דבר המלך ודתו מגיע, שמחה כו", יען כי עליהם לבדם היתה מקודם הגזירה לרעה והיה להם לבדם אבל גדול; עכשו שנתהפך הגלגל היתה השמחה גם כן להם לבדם.

ולכן גם מרדכי במכתבו הראשון, לא כתב שיקבעו פורים רק להם לבדם. אמנם בשנה הב', נמלך לכתוב "אל כל היהודים, אל קכ"ז מדינה, לקיים כו'", ולכן הוצרך לכתוב להם "את כל תוקף"... מה שאין כן בכתבו אל היהודים אשר במדינות המלך, דהם כבר ידעו את הכל. וזה שאמר כאן: "מתחילה קבעוה בשושן", ור"ל: מלוכת שושן, "ולבסוף בכל העולם כלו"...

לפי זה, אחשוורוש אמנם מלך בכל העולם, אבל גזירתו לא הייתה תקפה בכל מדינות מלכותו ומכל מקום, כשנושעו החליט מרדכי לצרף את כל היהודים לחגיגת הנס.

אם כן, בדברי האחרונים נמצאה התייחסות לאפשרות שלא כל היהודים היו כלולים בגזירות המן וכי חלקם כלל לא היו באותו הנס, אך מכל מקום הם מצאו הסברים שונים לכך שגם היהודים אשר לא היו באותו הנס, יוכלו להיות עושים את ימי הפורים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה.



פרק שני - הקהילות שלא נהגו את ימי הפורים

בפרק הקודם דובר על כך, שיש יהודים אשר לא היו בכלל נס הפורים וחלקם קיבלו עליהם את ימי הפורים, והם חייבים בהם כדרך שחייבים בהם היהודים שהיו באותו הנס. אולם, חלק מהיהודים לא קיבלו את ימי הפורים, ולכאורה יש מקום לפוטרים מעשיית הימים האלה פורים. בפרק זה, יוצגו קהילות שונות מנדחי ישראל, אשר אינן נוהגות את הפורים וכנראה לא היו באותו הנס.



יהודי אתיופיה

באזורים שונים של מדינת אתיופיה, מתגוררים אנשים רבים המוחזקים כיהודים. על קהילה יהודית זו ישנם מספר תעודים על פני מאות השנים האחרונות, כאשר נראה שאין כל ספק שהם יהודים כשרים, אלא שדתיים שונות מכל שאר עם ישראל.

על מקורה של יהדות אתיופיה, נחלקו המסורות. המסורת של יהודי אתיופיה עצמם גורסת כי הם צאצאים של יהודים גולים או גרים מבני המקום. יעקב אבן חן ("עם הפלשים בהרי גונדר", שנה בשנה תש"מ, עמ' 352-353), מביא שתי מסורות עיקריות ששמע מפלשים מיוחסים ומוסמכים:

בביתתו, הוא [=רפאל הכהן] מספר אגדה על מוצאם של הפלשים, הנפוצה בקרב זקני העדה. אגדה זו מספרת כי מוצאם של הפלשים הוא מן הגולים היהודים למצרים לאחר חורבן בית ראשון. הגולים ירדו לאלכסנדריה, משם עברו לגדות הנילוס ולידו בנו בית מקדש. בראשם עמדו שני כהנים, שקראו להם אוניה ואליעזר. שניהם כיהנו במקדשים. הם הקריבו קרבנות כפי שעשו בבית המקדש בירושלים. מחלוקת גדולה פרצה בין שני הכהנים... חלק תמך באליעזר הכהן וחלק באוניה הכהן. שני פלגי העדה לא יכלו לשבת

יחד, החלק שתמך באוניה הכהן לקח את מקל הנדודים והלך לאורך הנילוס עד שבא לאתיופיה ובה התפזרו להרים.

...רפאל הכהן מספר אגדה נוספת על מוצאם של הפלשים. אגדה זו היא אתיופית ומהלכת בקרב האתיופים. לפי אגדה זו, לקחה עמה מלכת שבא, לאחר ביקורה אצל המלך שלמה, משלחת יהודית מירושלים שייצגה את י"ב שבטי ישראל. משלחת זו ליוותה את המלכה למקומה בבירת אקסוס, והיא נשארה ללמד את תורת ישראל לאתיופים שקיבלו עליהם את מצוות היהדות. משבאו הנוצרים מרומא ודרשו לקבל את הנצרות, ברחו אנשי המשלחת עם המתגיירים אל ההרים וסירבו לקבל עליהם את הנצרות. הפלשים הם שרידי האתיופים שהתגיירו על ידי המשלחת של שלמה המלך מירושלים.

לדברי אבן חן (שם, עמ' 354), המסורות שנויות במחלוקת בין זקני העדה ומכובדי העדה שנפגשו עמו, התווכחו בעצמם איזו מן המסורות נכונה:

הוויכוח ביניהם נמשך לאורך כל הדרך. יאיר בן ברוך היה בדעה כי הפלשים מוצאם מבני המשלחת של שלמה המלך, שהגיעו באוניה דרך ים סוף עד לנמל מסאווא ומשם הלכו בשיירה של המלכה עד לבירתה אקסוס.

אבן חן (שם, עמ' 355) מספר על מסורת נוספת ששמע באדים אבבה, ש"שהפלשים הם צאצאי שבויים מיהודי תימן שנלקחו לאתיופיה בזמן מלחמות קדומות". לטענתו, שני הנכבדים שפגש – יאיר בן ברוך ורפאל הכהן: – "שניהם לא הסכימו לרעיון; על אף שיש דמיון רב בין הפלשים לתימנים. 'אם כי עורם של הפלשים שחור – הילד הפלשי שנולד הוא לבן או וורוד בימיו הראשונים; רק אחר כך הוא הולך ומשחיר' – אומר יאיר בן ברוך".

לעומת המסורת האתיופית, המסורת היהודית גורסת כי "אלו הבאים מארץ כוש הם משבט דן בלי ספק" (שו"ת רדב"ז ח"ז סי' ה). תיאוריה זו, עוברת כחוט השני בין החכמים שהתגוררו בסביבת מצרים והיו שכנים למדינת אתיופיה. כך מדווח רבי עובדיה מברטנורא באגרת (אגרות ארץ ישראל, עמ' 140), על סמך מספר מסורות, וכך טוענים הרדב"ז (שו"ת, ח"ב סי' תשצו; ח"ד סי' ריט; ח"ז סי' ה וסימן ט; ח"ח מכת"י סי' קעט) ומהריק"ש (ערך לחם, יו"ד סי' קנח ס"ב) וסמכו על מסורת זו בהכרעת הלכות לקולא ולחומרא.

בדורות האחרונים, רבנים רבים האמינו כי האתיופים המוחזקים ליהודים, יהודים הם, אולם רבנים רבים לא סברו כך. הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר ח"ח אה"ע סי' יא אות א, ועוד), מן הסוברים שהם יהודים כשרים, הסתמך על דברי הרדב"ז דלעיל. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סי' סו) מביא גם כן את דברי הרדב"ז ולא מכחיש אותם, אך טוען שלמרות זאת קיים חשש שמא אלו המוכרים כעת ביהודים, אינם יהודים.

יש לציין, שאבן חן הציע את רעיון זה בפני נכבדי האתיופים ואלו מצדם לא הכחישוהו: "אחד מגדולי התורה בדורות קודמים, בשם הרדב"ז, הגיע דעתו שהפלשים הם משבט דן", אמרתי. 'יתכן, אין אנו יודעים', ענה רפאל הכהן" (אבן חן שם, עמ' 356). אולם, לפי המסורת היהודית, כפי שמציג אותה רבי עובדיה מברטנורא (שם), עולה כי האתיופים הם מעשרת

השבטים שהגלה סנחריב, או מבני דן שגלו עוד קודם לכן – בימי ירבעם, לפי מסורת אלדד הדני (שאוסרה על ידי רב צמח גאון).

לפי כל המסורות דלעיל, מסתבר שהיהודים מתגוררים באתיופיה בטרם סיפור מגילת אסתר. בספר הפלשים (עמ' 65) כתב ש"אינם יודעים לא חנוכה ולא פורים", נימוק זה הוצג שם (עמ' 180), בטענה שעובדת "התרחקותם של יהודי חבש משאר הגלויות, את העדר ספרים עבריים אצלם ואת שאינם יודעים חנוכה ופורים" מצריכה הסבר, ויש לומר שהם גלו והתרחקו משאר עם ישראל בטרם התרחש נס המגילה.

אולם, לעומת טענה זו וההסבר שניתן לה על פי המסורת אודות ההיסטוריה של יהדות אתיופיה, בספר מסיני לאתיופיה (עמ' 216) מביא מסורת שונה לגבי חגיגת ימי הפורים ואף מנמק אותה. לדבריו:

הקהילה לא הכירה את חג הפורים כפי שנחוג היום בעולם היהודי, אבל היא חגגה אותו בדרכה שלה... יהודי אתיופיה צמו במשך שלושה ימים "צום אסתר"... ובלילות אכלו מעט לצורך הקיום הגופני. זה היה פורים באתיופיה, יותר מזה לא עשו.

לשאלת, מדוע לא נהגו שמחה ומשתה, שהרי סוף כל סוף זה כתוב במגילה? שמעתי מספר תשובות: א) הקהילה רצתה לנהוג משתה ושמחה, אך בפועל לא נהגו משום שהשמחה האמיתית היא בירושלים ולא בגלות; ב) יש אומרים: האיגרות הראשונות המבשרות על השמדת היהודים הגיעו לאתיופיה, והאיגרות השניות המבשרות על המהפכה לא הגיעו לאתיופיה; ג) תשובת סבי מורי: "אנו ידענו על כל הטובות שגמלנו ה', אבל הסיבה לאי קיומה של השמחה היתה הפחד מהגויים. לא רצינו להתגרות בגויים..."

לפי דבריו, האתיופים אינם נוהגים את ימי הפורים בשמחה ומשתה, אלא בצום בן שלושה ימים, מ"ג ועד ט"ו אדר. הסיבות לכך הן או הלכתיות – שלדעתם באתיופיה – שהיא בחוץ לארץ – אין טעם לחגוג על הניסים^ה, או היסטוריות – שהמידע על הנס היה לקוי, או טכניות – מחמת פחד מהנוצרים. יש לציין, שלפי הנימוק שחלק מהאגרות לא הגיעו לאתיופיה, ברור הדבר שיהודי אתיופיה לא היו באותו הנס – שאם לא כן, הרי היו יודעים שלא יבואו לכלותם. עם זאת, בשיחה עם הרב חנניה בלומרט, טען הרב כי ככל הנראה המסורת הכתובה בספר הפלשים היא הקדומה והמבוססת, ואילו המנהג לצום שלושה ימים הוא כנראה מאוחר. עוד טען, שהטענה כי לאתיופיה הגיעו רק האגרות הראשונות, איננה סבירה.

כמו כן, בספר החג והמועד בביתא ישראל אין כל התייחסות לחנוכה ופורים ובשיחה עם המחבר, ד"ר יוסי זיו, נאמר לי שחנוכה לא נחגג באתיופיה כלל וגם הפורים כמעט לא הוכר, לכן לא היה מה לכתוב בנושא. לגבי הסתירה בין ספר הפלשים למנהג, השיב ד"ר זיו שרק הקסים נהגו לצום והדבר לא היה ידוע להמון העם, וכנראה שמידע זה נעלם ממחבר ספר הפלשים (שלא ביקר באתיופיה ולא ראיין אנשים, אלא קיבל ימנים ועדויות כתובות). טיעון זה נשמע סביר,

ה). רעיון זה סביר גם מבחינת ההלכה התלמודית, שכן מגילת תענית בטלה, אבל בזמן שבית המקדש קיים עוד התקיימו חגים כמו יום ביטול כתיבת השם בשטרות ואילו הישארות החגיגה בחנוכה ופורים עצמם, נידונה בתלמוד (ר"ה יח:).

נוכח העובדה שכמה אתיופים ששאלתי לא ידעו לספר כלום על המנהג בחנוכה ופורים באתיופיה.

לגבי הסיבה שנהגו לצום, טען ד"ר זיו שהצום הוא נוהג נפוץ בביטא ישראל, ובמקרה זה הוא מבוסס כנראה על הכתוב שאסתר צמה שלושה ימים (אם כי באתיופיה צמו רק ביום ולא "לילה ויום") ואילו הרב בלומרט טוען, שהצום באתיופיה עשוי להתפרש גם כשמחה והדבר בא לידי ביטוי בחגים נוספים של ביטא ישראל.

אם כן, יהדות אתיופיה היא קהילה גדולה המיוחסת – בעצמה, ועל סמך מסורות של חכמי מצרים – כקהילה וותיקה שגלתה מארץ ישראל ומתגוררת באתיופיה בטרם התרחשות נס מגילת אסתר. כמו כן, לפי ההשערות המתחמות את מלכות אחשוורוש, יתכן שאתיופיה לא הייתה כלולה בממשלתו¹. לאור נתונים אלו, ניתן להבין את העובדה שהאתיופים בעבר לא נהגו את הפורים, או שנהגו אותו באופן שונה מהכתוב במגילה.



השומרונים

השומרונים הם קהילה מבודדת ומובחנת, שמאופיינת באמונות ובמנהגים ייחודיים. כיום מונה הקהילה השומרונים כמה אלפי אנשים המרוכזים ביישוב שומרונים ובחולון. מנהגי קהילות אלו שונים מהיהודים והם קוראים תיגר על קהילות ישראל, אשר לדעתם סילפו את דבר ד'.

מקורותיה של הקהילה השומרנית, אינם ברורים והם שנויים במחלוקת בין השומרונים ליהודים. במסגרת מחלוקת זו, עומדת שאלת ההגדרה של העדה השומרנית כקהילה יהודית וכקהילה לגיטימית לפי היהדות.

לפי המסורת השומרנית, בימי עלי הכהן, כאשר בניו חפני ופנחס חטאו ופגעו בעולי הרגל וביהודים שהביאו קורבנות, הסתייג חלק גדול מעם ישראל מהנעשה במשכן בשילה ויהודים רבים העדיפו אלטרנטיבות פולחן אחרות. חלק מהיהודים החלו לעבוד עבודה זרה ואילו חלקם – בראשות עזי בן בחקי – בנו מקדש בהר גריזים וקיימו בו את עבודת הקורבנות. לדעת השומרונים, הקהילה השומרונים מבוססת על יהודים משבטי לוי, אפרים ומנשה (משומרון לשכם, עמ' 17-18, וראה שם הערה מס' 1).

לעומת זאת, לפי המסורת היהודית, השומרונים הם צאצאי הכותים, שהוגלו לשומרון על ידי סנחריב, עם הגליית עשרת השבטים. הכותים התגיירו אך כבר בתנ"ך (מלכים ב יז, לג) מסופר, ש"את ד' היו יראים, ואת אלהיהם היו עבדים כמשפט הגוים אשר הגלו אתם משם". מן התנ"ך משתמע שהיהודים סלדו מקהילה זו, וכאשר הם הציעו לעזרא הסופר לסייע בבניין בית המקדש השני, עזרא מנע מהם להשתתף בבניין והם מצדם פנו למלכי פרס ומדי ומנעו את הבניין, ואף

1. בנוסף על התחומים שכתבו מהרי"ט, הבן איש חי ועמוס חכם, נראה שאתיופיה לא הייתה תחת ממשלת אחשוורוש, כי לפי הרודוטוס (ספר 2 פסקא 5) אחשוורוש (כסרכסס), עם תחילת מלכותו, נלחם במצרים. מתיאור הדברים נראה שהיה מדובר במלחמה קצרה שהסתיימה מהר, כדי שיוכל להמשיך להילחם ביוון כדי לקנות לו שם באירופה. כך שכנראה אחשוורוש לא העמיק את ממשלתו בתוככי אפריקה.

"במלכות אחשורוש, בתחלת מלכותו, כתבו (=הכותים) שטנה על ישיבי יהודה וירושלם (=למנוע את בניין הבית)" (עזרא ד,ו).

פשרה אפשרית שהוצעה על ידי החוקרים (דר וספראי, מחקרי שומרון, עמ' 9; מור, משומרון לשכם, עמ' 30), גורסת כי השומרונים הם תוצאה של עירוב תרבויות בין יהודים מעשרת השבטים, אשר לא גלו על ידי סנחריב – או חזרו על ידי ירמיהו הנביא, עם העמים אשר הגלה סנחריב לשומרון. לדבריהם, הכותים התערו עם היהודים תושבי המקום ובמשך הזמן נוצרה תרבות חדשה, המשלבת אמונה יהודית עם מנהגים זרים, בקהילה אחת.

המסורת וההלכה היהודיות מזהות את מעמד השומרונים עם מעמד הכותים. בימי בית שני שרר מתח בין היהודים והכותים בכמה הזדמנויות. בתלמוד (יומא טז, א) מתואר "יום שבקשו כותיים את בית אלהינו מאלכסנדרוס מוקדון להחריבו ונתנו להם", אך בסופו של דבר היהודים "נקבום בעקביהם ותלאום בזנבי סוסייהם, והיו מגררין אותן על הקוצים ועל הברקנים עד שהגיעו להר גריזים; כיון שהגיעו להר גריזים חרשוהו, וזרעוהו כרשנין. כדרך שבקשו לעשות לבית אלקינו". לאחר מכן, בתקופת מרד החשמונאים, מציין יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ספר יב, מהד' שליט, עמ' 56) כי הכותים בחרו להיכנע ליוונים ואף הבטיחו להסב את שם המקדש בשכם לשם האליל היווני וסכסכו בין היוונים ליהודים, עם כי יש לסייג שכנראה לא מדובר בכל הקהילה השומרונית¹.

לאחר ימי בית שני, נמצא שיחסם של היהודים והכותים היה ידידותי, אולם היהודים גילו שהם לא מקיימים את רוב מצוות התורה כראוי ולא ניתן לסמוך עליהם בענייני מצוות². אולם בתקופת האמוראים נמצא נתק וחוסר אמון מוחלט בין החכמים לכותים. בתלמוד (חולין ה, א) מובא שרבי מאיר גזר על שחיטת הכותים, לאחר ש"דמות יונה מצאו להן בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה; ורבי מאיר לטעמיה, דחייש למיעוטא, וגזר רובא (של הכותים, שלא גרים בהר גריזים), אטו מיעוטא". על מצב הכותים בימי האמוראים, מסופר (שם) כך:

רבי יצחק בן יוסף שדריה רבי אבהו לאתויי חמרא מבי כותאי, אשכחיה ההוא סבא, אמר ליה: לית כאן שומרי תורה. הלך רבי יצחק וספר דברים לפני רבי אבהו, והלך רבי אבהו וספר דברים לפני רבי אמי ורבי אסי, ולא זזו משם עד שעשאו גויים גמורין.

להלכה, נפסק כי לקולא – הכותים מוגדרים כגויים, אולם פוסקים רבים סבורים שלחומרא דינם כיהודים. לדוגמה, אם קידש כותי בת ישראל, הרי היא צריכה ממנו גט. כך כתב בשו"ת הרמב"ן (סי' ב) וכן הביא הטור (אה"ע סי' מד סכ"ד) בשם כמה גאונים, וכן פסקו הבית יוסף והב"ח (שם) בשם ספר העיטור, הבית שמואל (שם סקי"ג), ביאור הגר"א (שם סקי"ט) והפתחי תשובה (שם סקי"י; יו"ד סי' קנט סק"ה, בשם שו"ת תפארת צבי יו"ד סג"ה, דף סה ע"ב). אולם בשו"ת הרשב"ש (סי' טרטו), בפירוש רע"ב למשניות (נדה ז,ג-ד, וראה בתוס' יום טוב שם), בש"ך (יו"ד, סי' קנט סק"ה; סי' רסז סקק"ו) בשו"ת הלכות קטנות (א,ככו; ב,קנד) ואצל פוסקים נוספים שהביא השדי חמד (אסיפת דינים, מערכת

1. בנושא זה, ראה: מרגליות הים, סנהדרין קיב, אות ד.

ח. בנושא זה, ראה: הורסט, "השומרונים והתייוונות", בתוך: ספר השומרונים, עמ' 184-191.

ט. הרחבה בנושא זה, ראה: ההיסטוריה של ארץ ישראל, תקופת המשנה והתלמוד, עמ' 123-124.

חמץ ומצה סי' ח אות ט), הועלה שהכותים נחשבים כגוים גמורים, וכן פסקו להלכה בביאור מהרי"ץ להלכות ריבית (נר יאיר, עמ' עט, וראה בהערות שם), הר"י קפאח (הגהות על פירוש המשניות לרמב"ם, ברכות פ"ח מ"ח הערה 18; פירוש למשנה תורה, נזיקין עמ' תרב) וכן שמעתי מהר"ד ליאור¹.

עם זאת, יש לציין שהכותים בימינו אינם עובדי עבודה זרה ואין להם צלם וכל תמונה מכל סוג שהוא. כמו כן, הם "אינם שונאים לישראל כקדם", בעקבות מעשה שהיה שהיהודים הצילום מכליה, "ועל ידי הגמול הטוב הזה, יכסו שנאתם במשאון ואותות אהבה יתוו על פניהם" (מסעי היר"ח, דף ג עמוד ב). ושמעתי מהר"ח בלומרט, שלאור שינוי זה יתכן שיש לבחון שוב את הנסיבות להגדרת השומרונים כגוים ולדונם כיהודים טועים או חוטאים.

השומרונים לא נוהגים לשמור שום חג מלבד אלו שכתובים בתורה – לפי הפרשנות שלהם. לפיכך "בלוח השנה השומרוני שבעה חגים ומועדים שונים בלבד: פסח, חג המצות, שבועות, ראש השנה, יום כיפור, סוכות ושמני עצרת". עובדה זו, מופיע באתר הקהילה השומרונית ומצויה בעדויות של שומרונים רבים על מנהגיהם. גם בספרי ההיסטוריה על השומרונים, מסופר בעיקר על חג הסוכות וחג הפסח, ופורים לא מאוזכר כלל. הסיבות לכך הן כנראה גם בגלל התפיסה הקראית שלהם – שלא מאפשרת להוסיף דבר על הכתוב בתורה, אך גם מפני שבימי הנס הם לא נכללו בהגדרה אחת עם היהודים וכי קשריהם עם אחשוורוש היו חיוביים, כך שהם לא היו באותו הנס.



פרק שלישי - חגיגת ימי הפורים בקרב היהודים שלא היו באותו הנס

מן האמור בפרקים דלעיל, יש לדון להלכה ולמעשה, מהו המנהג וכיצד ראוי לנהוג בימי הפורים לאור המידע שאחשוורוש כנראה לא משל בכל העולם וכי לא כל היהודים היו באותו הנס. השאלה ההלכתית, מתחלקת לשלוש: הראשונה, האם יש מקום לפטור מפורים במקומות שלא מלך אחשוורוש? השנית, האם יש לפטור מפורים את אותן קהילות שלא היו באותו הנס? השלישית, האם ניתן לחייב אנשים או קהילות שלא היו באותו הנס, מכח קבלתם או מפני שהשתלבו בקהילות שהיו באותו הנס?

בראש אמיר, יש לציין שהשאלות ההלכתיות כרוכות זו בזו, כי אם החיוב תלוי במקומות – יש לחייב את כל האנשים, ואילו החיוב חל על האנשים – המקומות יהיו פטורים; כמו כן, שאלת האפשרות להתחייב תלויה בטיב התקנה וחיובה.



מהות חיוב הפורים

כהקדמה לבחינת חיוב הפורים בקרב אלו שלא היו באותו הנס, יש להבין כיצד חל חיוב הפורים; אם התקה חלה על האנשים או על המקומות וכיצד ניתן להתחייב בה גם לאחר התקנה.

(1). הרחבה בנושא זה, ראה: שדי חמד, שם; מסעי הירח, דף ג ע"ב.

לפי דברי הרמב"ן במשפט החרם, שהובאו לעיל, תקנת ימי הפורים היא מכוח מנהג אבות, וכן נראה מכל המקורות שהביא הגאון החקרי לב (מערכי לב דף קד ע"ג), שתקנת הפורים היא מנהג נביאים ואנשי כנסת הגדולה, ומשמע שאין כוחה מכוח מנהג המקום אלא משום תקנת חכמים. מקור נוסף לכך, נמצא בספר טל תורה (מגילה יד.), שהסיבה שהוצרכו למצוא מקור מן התורה לפורים, הוא בגלל שמדובר בתקנה המחייבת את האנשים, ולא רק מנהג המקום. לפי זה, נראה ברור שתקנת מקרא מגילה חלה על האנשים ולא על המקומות, ומשום כך לדעת רוב הפוסקים בשיטת התלמוד הבבלי, בן עיר שהיה בעיר פרוזה ב"ד אדר ובט"ו היה בכרך המוקף חומה, אינו קורא פעמיים, כי עליו חל החיוב ביום העיקרי או ביום שקוראים במקום שעיקר דירתו וכדו' (עיין כסף משנה, פ"א מהל' מגילה ה"י, שהביא את הפירושים השונים), ואם היה חיוב הפורים חל המקומות – לדברי הכול היה האיש קורא בכל מקום שהוא נמצא בו.

כמו כן נראה, שבהנחה שחיוב הפורים חל על מקומות, הרי שהיהודים הנמצאים במדינות שלא נכללו תחת ממשלת אחשוורוש (לפי הרבה אחרונים, הדבר נכון לאפריקה ואירופה; אך ברור שכן יהיה הדין באמריקה וכן באוסטרליה וכדו'), אינם קוראים את המגילה. והנה מעולם לא נשמע לפטור את יהודי אמריקה ואוסטרליה מימי הפורים, ונראה ברור שהבינו הפוסקים שהתקנה חלה על האנשים ולא על המקומות. וראיה לזה, שכפי הנראה הכותים לא היו כלולים בגזירת אחשוורוש ולמעלה מכל ספק סביר שהם לא קיבלו עליהם ועל זרעם ועל כל הנלווים עליהם להיות עושים את שני הימים האלה, וכך הוא מנהגם כיום – שאינם מציינים את הפורים כלל, אף על פי שמאז ומעולם הם גרים בארץ ישראל, שהייתה תחת מלכות אחשוורוש. לכן נראה ברור שמעיקרא לא תיקנו את הפורים על המקומות, כי כבר בימיהם לא היו נוהגים כן בכל עיר ועיר אשר דבר המלך ודתו מגיע.

אם כן, תקנת ימי הפורים תלויה בקבלת האבות ולא במנהג המקומות, לכן יהודים שקיבלו את ימי הפורים חייבים בהם בכל מקום, ואילו יהודים אשר לא קיבלום, לא יתחייבו בכך גם בשיבתם בכל מדינות המלך אחשוורוש.



מסקנות הלכתיות לקהילות שלא היו באותו הנס

לאור האמור, לגבי גדר תקנת ימי הפורים, יש לבחון את הכרעת ההלכה לגבי אותן קהילות אשר אינן נוהגות את הפורים – או נוהגות אותו באופן שאינו משקף את האמור במגילה – ואשר לפי האמור מקורן במדינות שבהן מלך או לא מלך אחשוורוש והיהודים אשר לא היו באותו הנס.

בספרות לא נמצאה כל התייחסות להכרעה ההלכתית בדבר קהילות שלא היו באותו הנס, לא נידונה כל צורכה ואין כל התייחסות לנושא זה בהקשר של השומרונים או קהילות מרוחקות אחרות. אולם מן האמור לעיל, עולה שהיהודים אשר היו במדינות המלך אחשוורוש, הקרובים והרחוקים, או שקיבלו עליהם את הפורים על פי אגרות מרדכי, חייבים בפורים, אולם אותם שלא היו באותו הנס, פטורים ממנו.

לפי זה, קבלת ימי הפורים מחייבת אך ורק את היהודים אשר קיימו וקיבלו עליהם ועל זרעם ולא יעבור, להיות עושים את שני הימים האלה ככתבתם וכזמנם בכל שנה ושנה. אמנם, גם אותם יהודים אשר קיבלו את ימי הפורים, אף על פי שלא היו באותו הנס, כפי שביארו המפרשים שמרדכי תיקן את ימי הפורים גם לקהילות שלא היו באותו הנס, נראה שיש לחייבם מדין קבלת אבותיהם ובשל היותם בגדר "הנלווים עליהם", כפי שיש לחייב גרים ועבדים בימי הפורים, כיוון שהם נספחים לעם ישראל (עיין רמב"ם, פ"א מהל' מגילה ה"א). עוד נראה, שמאותו הטעם יש לחייב גם קהילות שלא קיבלו עליהן את ימי הפורים, אבל בודדים מהם הצטרפו לקהילות שקיבלו את ימי הפורים והם נוהגים כמנהגי אותן קהילות בכל ענייניהם, שעליהם לנהוג כן גם בפורים, כדין נלווים עליהם.

אמנם, אותן קהילות שמלכתחילה לא קיבלו עליהן את ימי הפורים, נראה שאין כל סיבה לחייבן, וכפי שטען אלדד הדני שכן מנהג עשרת השבטים. ומה שכתב הרב חיד"א כמה טעמים שיש לנהוג את ימי הפורים למרות שלא היו באותו הנס, אלו טעמים המצדיקים את קבלת הקהילות שלא היו באותו הנס, אך קהילות שלא קיבלו עליהן כלל, אין כל סיבה לחייבן. אולם במקור היחיד שדן בשאלה זו, בספר מסיני לאתיופיה (עמ' 217), שעוסק רק בהקשר של יהדות אתיופיה ורק בהסתמך על המסורת שבידו, מסיק להלכה:

ינהגו כמנהג כלל ישראל, שכן רוב הקהילה כבר חוגגת את חג הפורים כפי שמקובל בארץ. עם זה, מי מהדור הראשון שירצה לצום שלושה ימים, רשאי, בתנאי שלא תהיה פגיעה בנפש... עם זאת, בדור השני יש להורות שיקבלו את המנהגים הנהוגים בימי הפורים.

כלומר, לפי דבריו ניתן לשמר את המנהג האתיופי ולצום שלושה ימים, אולם עדיף שינהגו כמנהג שאר היהודים, לצום ב"ג ולחוג ב"ד או בט"ו, לפי המקום בו הם נמצאים. טענה זו מציעה למעשה, שהאתיופים ישנו את מנהגיהם למנהג שאר העם ובכך הם יתחייבו בפורים, ככל היהודים. טענה זו סבירה ומתאימה לרוח ההלכה, המחייבת את הנלווים בפורים, אולם לא ברור איזה דין יכול לחייב אדם לחוג בפורים אם הוא נלווה רק לעניין פורים ולא לשום עניין הלכתי אחר. לפיכך נראה, שאם משנה אדם אתיופי את מנהגיו רק לעניין שמחה בפורים, אם לפני כן לא נהג בכלל את הפורים – בהתאם למסורת שבספר הפלשים, ואפילו אם נהג לצום שלושה ימים – מוטב שלא יקרא בעצמו את המגילה ולא יברך עליה, כי לא ברור אם יש מקום לחייבו בפורים מן הדין.

מכאן יש לקבוע גם לעניין השומרונים וכן שאר הקהילות הנספחות ליהדות (לדוגמה: בני מנשה), שבמקורן הן בלאו הכי שומרות על מעט מצוות ובאופן שאינו הולם את המסורת היהודית, וכאשר חבריהן מצטרפים לקהילות ישראל הם משנים את כל מנהגיהם ואף עוברים תהליך גיור, אשר אם בני קהילות אלו מצטרפים עם שאר בני ישראל הם מקבלים עליהם את רוב המנהגים המקובלים על כל בני ישראל, לפיכך הם מוגדרים כ"נלווים" לשאר בני ישראל והם חייבים בפורים ככל העם.

מכאן עולה המסקנה, שמעיקר הדין השומרונים והאתיופים אינם חייבים בפורים ונראה שהם פטורים לגמרי ואינם מצטרפים ולא מוציאים ידי חובת מקרא מגילה. לפיכך, אם הם השתלבו עם שאר עם ישראל והמירו את מנהגיהם למנהג רוב העם, דינם ככל היהודים וחייבים בפורים ככל אדם, אבל אם הם לא השתלבו לעניין שאר המצוות, מוטב שלא יברכו בעצמם על המגילה. אולם כל זה אמור לגבי האתיופים, כי השומרונים חייבים לעבור תהליך "גיור" ולשנות את כל מנהגיהם, ללא קשר למגילת אסתר, ולכן הם יתחייבו בפורים מן הדין.



משלוח מנות לאנשים שפטורים מפורים

מן הדברים, עולה שחלק מן היהודים חייבים בכל המצוות ככל היהודים, אולם הם פטורים מקיום מצוות הפורים כיוון שלא היו באותו הנס. מכאן עולה השאלה, האם ניתן לשלוח להם משלוח מנות^(א).

שאלה זו, נראה שיש להכריע בכך שיוצאים ידי חובה, לאור מה שקבע הגאון חות יאיר (מקור חיים, קיצור הלכות סי' תרצד ס"ג) שלא ניתן לשלוח מנות לגוי, כיוון שאיננו בכלל "רעהו", ואילו הפרי מגדים (אשל אברהם סי' תרצד סק"א) מסתפק במשלוח מנות לעבד, ומכריע שעבד כנעני מוגדר כ"רעהו". אילו היה משלוח מנות תלוי בחיוב המקבל בפורים ובסעודת פורים, הרי שלא היה הדבר תלוי בגדר "רעהו" ובכל מקרה היה ניתן לשלוח לעבד ואסור לשלוח לגוי. אם כן, במקרה שהמקבל הוא בכלל "רעהו", ניתן לשלוח לו מנות ויוצאים ידי חובה.

עוד יש לומר, שנידון זה תלוי בחקירה שמופיעה בספרות האחרונים, האם מצוות "משלוח מנות" תלויה בנותן או במקבל. שאלה זו מופיעה בשו"ת אהל יוסף (או"ח סי' טו) ובשו"ת ציץ הקדש (ח"א סי' נו), לגבי בן כרך שנתן משלוח מנות לבן עיר. שאלה נוספת בהקשר זה, מופיעה בשו"ת מחנה חיים (מהדורא תליתאה, סוף סי' נג), לגבי נער בן שלוש עשרה שנה ששלח מנות ולפני שהגיע המשלוח למקבלו, צמחו לנער שתי שערות. שאלה נוספת, הופיעה בשו"ת פני מבין (או"ח סי' רלה אות ג) ובשו"ת באר שרים (ח"ב סי' כג), לגבי אדם ששולח איסורי הנאה לחולה, שאיסורים אלו מותרים לו מחמת פיקוח נפש.

בשו"ת אהל יוסף, יישב את חקירה זו על פי פסיקת הרמ"א (סי' תרצה ס"ד), שאדם שהביא משלוח מנות ולא אבה חברו לקבלם או שמחל לו, יצא ידי חובתו, והפרי חדש (שם) העיר על פסיקה זו, שאין לה מקור וטעם. אולם לפי חקירה זו, יש לומר שהרמ"א התכוון להכריע שמשלוח מנות תלוי במשלח ולא בשליח ולכן אמת צדקו דבריו, כנגד הפרי חדש. הכרעה זו הובאה בסידור בית עובד (דיני משלוח מנות ס"ח, דף קעז ע"א) ובשו"ת ציץ הקדש.

אמנם, בהגהת הרי"מ חרל"פ על ציץ הקדש, בשו"ת פני מבין ובשו"ת באר שרים הביאו משו"ת חתם סופר (או"ח סי' קצו), שהסביר שבחקירה זו נחלקו הרמ"א והפרי חדש, האם משלוח

(א). לא נידונה שאלת מתנות לאביונים, כי הכלל שנאמר שמתנות לאביונים מטרותן לסעודת פורים היא רק מפני שזו דעת הקהל התורם, אולם אם הקהל בעצמו החליט לתת מתנות לאביונים למטרות אחרות, יוצאים ידי חובה, כמו שכתבו בשיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף סי' תרצד) והב"ח (שם), ולפיכך התירו חלק מהפוסקים (ראה בטור ובית יוסף שם) לחלק מעות פורים לגוים, למרות שבוודאי אינם חייבים בסעודת פורים.

מנות תלוי במשלח או במקבל, ויסוד מחלוקתם נעוץ בטעם משלוח מנות, שבשו"ת תרומת הדשן (סי' קיא) כתב: "דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא", ולפי זה מצוות משלוח מנות תלויה במקבל, אולם בספר מנות הלוי ביאר את טעם משלוח מנות "כי על ידי מרעות ואהבה נקהלו וניצולו, לא פירוד לבבות" (אסתר ט, כב), "כמו שהיה ענינם כאיש אחד להקהל כל אחד עם חבירו, היפך איש צר ואויב לשון רמיה, האומר: 'עם אחד מפוזר'" (שם יח), ואם כן המטרה להרבות אהבה וכיוון ששלח – כבר הרבה אהבה.

החתם סופר ושאר הפוסקים שעסקו בחקירה זו, לא הכריעו את המחלוקת. אולם, בשו"ת בית שערים (או"ח סי' שפא סד"ה מכתבו) ושו"ת אפרקסטא דעניא (ח"א סי' כה ד"ה ובר) פסקו להלכה שהשלוח מנות לאדם ואותו אדם לא אבה לשתותם, יצא המשלח ידי חובה. אם כן, הם פוסקים להלכה כדעת הרמ"א וכפי שפירשו החתם סופר, שהטעם משום הרבות אהבה. אלא שאין זו ראייה, כי כבר עמדו הפוסקים בדברי החתם סופר, וביארו שדברי הרמ"א אינם נגזרים בהכרח מהדעה שמשלוח מנות תלוי במשלח. ראה בשו"ת משיב דברים (או"ח סי' קעה), בשו"ת שערי רחמים (או"ח סוף סי' א) ובשו"ת שבט סופר (או"ח סי' כו). אם כן, אין הכרעת ההלכה כדעת הרמ"א, מלמדת על קביעה שמשלוח מנות תלוי במשלח.

אך מכל מקום נראה שלהלכה ברור שעיקר הטעם הוא משום הרבות אהבה, וכפי שכתב המנות הלוי ואשר פירש בזה החתם סופר את דעת הרמ"א, וכן מבואר בפירוש בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קמא), וכן נראה בשו"ת שבט סופר (או"ח סי' כו). וכך כתב בשו"ת חלקת השדה (סי' ג) בפירוש, שהטעם העיקרי בין לתרומת הדשן ובין למנות הלוי, הוא להרבות אהבה ובזה מודים כולם, אלא שהחמירו לתת מזון שיתאים לסעודה כי בכך הוא מקרב את הנאתו. וכך כתבו הר"ן (מגילה ג. מדפי הרי"ף) ובשו"ת כתב סופר (שם אות ב), שהסיבה שתיקנו משלוח מנות היא בכדי שישמחו וישמחו בנס הפורים.

לפיכך, נראה שניתן לשלוח משלוח מנות לאדם שאינו חייב בפורים, לאור ניתוח דברי בעל חות יאיר וכן על פי הבנת הפוסקים, שמשלוח מנות תלוי במשלח ולא במקבל. אם כן, עולה שמותר לשלוח משלוח מנות לאתיופי שאינו מקיים את ימי הפורים או לשומרוני וכדו'.



הרב שיר שלום יוחנן

בדין פשיטת המגילה בעת קריאתה

לאחי, הרב סער הדר שליט"א

במה שהראית לי בכתבי מרן האר"י, דמשמע שאין לפשוט את המגילה קודם קריאתה, ולא כמנהג הפשוט היום.

א.

פשיטת המגילה לאפוקי קריאתה כס"ת

פרסומי ניסא דפוריא בקריאת המגילה הוי, כמבואר בש"ס בכמה דוכתי (ברכות יד ע"א, מגילה ג ע"ב). ותנן (מגילה יח ע"א): והלועז ששמע אשורית יצא וכו', - והא לא ידע מאי קאמרי? - מידי דהוה אנשים ועמי הארץ. - מתקיף לה רבינא: אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים, מי ידעינן? אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא - הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא. ע"כ. ופרש"י שם (ד"ה ופרסומי ניסא): אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקריאה הזו, ואיך היה הנס, ומודיעין להן. ע"כ. משמע דקריאת המגילה היא גופא פרסומי ניסא. וע"כ אופן קריאתה אינו כקריאת ס"ת, שגולל את הצד הנפשט מיד, אלא מותירו פתוח.

ב.

מחלוקת ראשונים בגרסת רב האי

וכתב הרי"ף (מגילה ג.) וז"ל: וכתב רב האי גאון וז"ל מנהג דחזי לנא דמאן דקרי לה למגלה קורא ופושט כאגרת אבל קורא וכורך כספר תורה לא חזי לנא. ע"כ. וכ"כ הרא"ש שם (סי' ז). וכע"ז כתב הרמב"ם (פ"ב הי"ב), וז"ל: ומנהג כל ישראל שהקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת להראות הנס, וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך. ע"כ. ובמרדכי (סי' תת) הביא את שתי הסברות, דהיינו סברת רב האי הנז', וסברת גאון אחר, לקוראה כס"ת, ושכן נהגו בכמה מקומות. כל זה בא בלשון הב"י (סי' תרצ).

אלא דלכאורה לא נחית הב"י למ"ש הטור משם רב האי, וז"ל הטור (שם): כתב רב האי וז"ל מנהג דחזי לן מאן דקרי לה למגילה פושט וקורא באגרת אבל כס"ת לא חזי לן ורב נטרונאי ז"ל כתב הו' יודעין שבב' ישיבות שבבית רבינו שבבבל ובכ"מ ישראל קורין וכורכין כס"ת ונוהגים בספרד ובאשכנז וצרפת כרב האי. ע"כ. וגרסה אחרת היא בלשוננו, דגרס פושט ואחר כן קורא, דלא כשאר גרסאות. וגרסה זו כבר מצאנוה בדברי התוספות שם (מגילה ד ע"א ד"ה פסק) וז"ל: וכשרוצה לקרות פושט את כולה קודם כאגרת אבל לא גולל וקורא כמו ס"ת וכו' ע"כ. גם הדרכי משה (שם אות ה) כתב כן משמיה דהאגור (סי' אלף מח) ומהרי"ל (סי' נו).

ג.

גם למ"ד פשיטתה קודם קריאתה הוי לבעל קורא בלבד

ובשו"ת מהרי"ל הנ"ל כתב לבאר את ההפרש בין לשונותיהם, וז"ל: המיימוני כתב וז"ל ומנהג בא"י שהקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת וכשגומר חזור וכורכה כולה ומברך. הג"ה וכן נמצא בשם רבינו מאיר ש"ץ, וכן הנהיג מהר"ם ז"ל, עכ"ל. והנה יש מקומות הפושטים המגילה כאגרת גם קודם הקריאה, ומגלן המנהג, הא מדקאמר קורא ופושט משמע דקורא הקריאה אינו פושט, דאם צריכא להיות פושט גם קודם הקריאה, אז לא היה צריך לומר קורא ופושט כאגרת כיון דבלאו הכי היה פושט, אלא כך היה לו לומר הקורא את המגילה כשיגמור חזור וכורכה כולה ומברך, ושמעינן שפיר בשעת הקריאה היתה פשוטה מדקאמר חזור וכורכה. וכ"ת אי אמר הכי הו' אמינא אפי' בשעת קריאה אינו פושט' אלא קוראין וכורך כס"ת כמו שכתב מר בר רב יצחק גאון, ומה שאמר חזור וכורכה ה"א דהכי פי' כשיגמור הקריאה חזור וכורכה כולה מסופה לראשה, וזה ליכא למימר דמה לנו להצריך לחזור ולכורכה, יברך כמה שהיא. ע"כ.

ד.

אחרונים שפסקו כמהרי"ל

גם הב"ח (שם אות ה) שם ליבו לשינוי בלשון הטור, וז"ל: לשון זה משמע דפושטה קודם הקריאה וכן המנהג, אבל בכל שאר המחברים שהעתיקו דברי רב האי כתוב קורא ופושט כאגרת משמע דקודם הקריאה אינו פושט אלא בשעת קריאה כל מה שקרא מניחה פשוטה עד אחר גמר הקריאה וכבר האריך בזה בתשובת מהרי"ל בסימן נ"ו ומסקנא לפשטה קודם הקריאה ומכל מקום כתבו על שמו דוקא הקורא בצבור להוציא אבל היחידים שיש להם מגילות אינן צריכין לפשוט וכו'. ע"כ. וכ"כ הלבוש, שכנה"ג בהגהות הטור (אות ה), מג"א (ס"ק יח) פר"ח, א"ר (ס"ק יב), פמ"ג במשב"ז (אות י), חיי אדם (כלל קנה סע' כג), עטרת זקנים (אות ד), ומשנ"ב (ס"ק נו), וכתב מהר"ח פלאג'י בספר רוח חיים (שם סק"ד), ובמועד לכל חי (סי' לא אות פט) דמהיות טוב יעשה כנ"ל. וכ"כ בחזו"ע (פורים עמ' עה).

ה.

בשו"ע הכריע קורא ופושט

אלא מאן דחזי שפיר ללשון מרן בשו"ע (סע' יז), יראה דהעתיק את לשון הרמב"ם ולא את לשון הטור. וביאר הט"ז (סק"י) בדעתו, דאין לפשוט כי אם מה שקורא, ודלא כטור. וכ"כ כה"ח סופר (אות קב) משמו.

ו.

דעת רבנו האר"י קורא ופושט

וחזי לן מר דברי רבנו האר"י (שעה"כ קט ע"ב) וז"ל: וז"ס קריאת המגילה והתפשטותה בעת קריאתה לטעם פרסום הנס הוא ענין הארת עטרת מלכות דאבא המתגלית ויוצאת לחוץ ולכן נקרא מגלה לשון גילוי וצריך לגלותה ולפרסמה. וכו' ע"ש. נמצא דיש טעם ע"פ הסוד לפשוט אותה בעת קריאתה דווקא, ולא קודם לכן. שו"ר שכן דייק בדבריו הרב עזריאל מנצור שליט"א, ראש ישיבת שובי נפשי (כתב עת זכור לאברהם תשס"ג, עמ' קסט - קע), וכתב שכן מדויק אף ממחברת הקודש (דף ג"ן עג), ומסידור חמדת ישראל (קפה ע"ב), וכן מספר טור ברקת לרבי חיים הכהן תלמיד הרח"ו. וליודעי ח"ן יובן, דהיא רומזת לסוד התפשטות ההארה בעת הקריאה דווקא, וקיומה כל היום בסוד וזכרם לא יסוף מזרעם ודי בזה.

ז.

דעת הראשונים קורא ופושט בדוקא

ועתה, מאחר דגלי לן דדברי הראשונים לקרוא ואז לפשוט בדווקא הם, מי יהין לחלוק על ג' עמודי הוראה ופסק שו"ע. ובפרט דבנוסחת רב האי נחלקו, ושמא נוסחה משובשת הזדמנה להם, דהרי רוב הראשונים גרסו לה קורא ופושט, כ"כ רבנו חננאל (מגילה ה ע"א) ומאירי (שם יח ע"ב ד"ה על הנייר), ומחזור ויטרי (עמ' ריג), וראבי"ה (מגילה סי' תקסא), ואור זרוע (ס"ס שע), ובחידושי הריטב"א (מגילה יט:), הגהות מיימוניות (הל' מגילה פ"ב אות ז) ורי"ף (גיאת עמ' שמה ד"ה ואמר רב) בשם רב צמח ורב פלטי גאון, ובס' המנהיג (מב ע"א) משם רב נתן גאון, משם רב והכלבו (סי' מה ד"ה וה"ר אשר), ואורחות חיים (הל' פורים אות יט), ובספר אהל מועד (שער מו"ק דרך ב נ"ב).

ח.

אחרונים דסבירא להם דקורא ופושט בדוקא

וכבר כתבו מן האחרונים דאין לשנות מן המנהג שנהגו שלא לפושטה כולה קודם הקריאה, כ"כ בשו"ת בית דוד (או"ח סי' תפה), אלא פושט וקורא. וכ"כ בשלחן גבוה (סי' תרצ ס"ק לח), ובספר חכמה ומוסר (אות רמד), וביפה ללב, ובנהר מצרים (נב ע"א). וע' במאסף לכל המחנות, חזו"ע שם.

ט.

העולה מכל האמור

נמצא, דאף לבעל הקורא אין לפשוט את כל המגילה קודם הקריאה, אלא לפושטה עם קריאתה, כדעת הגאונים, וכדעת רוב הראשונים מהם ג' עמודי ההוראה, וכפסק שו"ע, והוראת רבנו האר"י.

והנלענ"ד כתבתי

שיר שלום יוחנן ס"ט



הרב אוריאל בנר

תחנון ותחנונים בפורים

בסדר רב עמרם גאון (הרפנס-סדר פורים) נאמר: "ואין אומרים הלל בפורים. מ"ט, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ, לפיכך נופל אדם על פניו בפורים. וכך אמר רב עמרם בר ששנא ריש מתיבתא, כך מנהג במתיבתא שירדין תנאין לפני גאון ואב ב"ד ואלופים וכל ישיבה כלה ומבקשים רחמים הרבה ונופלין על פניהם, שאין דומה פורים לכל המועדות ולחנוכה, שבכולן אנו אומרים את ההלל ואומרים זה היום עשה ה' נגילה, ואלו בפורים אין אומרים אותו. מ"ט, שנגאלו ישראל ממיתה לחיים, ואנו צריכים לרחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה".

יש להעיר, בתחילה נראה שהסיבה לדבר היא כיון שלא אומרים הלל, ואז מוסיף רב עמרם את המילים מ"ט, ועונה שיום זה יש לו סגולה שבו נגאלו ישראל, וממילא מתאים הוא לבקש רחמים על הגאולה האחרונה. על מה מוסב המ"ט? נראה שעל ענין בקשת הרחמים, ועימה, כנספח, גם ענין נפילת האפים. כלומר, בשלב ראשון מוסבר איך שייך להפוך את פורים ליום בקשת רחמים, וע"כ באה התשובה של אי אמירת הלל, ועדין קשה, גם אם מותר הדבר, אבל מה הענין בכך? והתשובה, סגולתו של יום.

בספר המנהיג (הלכות מגילה) גרס: "וכת' רב עמרם שאין אומרים הלל בפורים לפי שאין אומרים הלל על נס חוצה לארץ, ונופלין על פניהם, לפי שאינו דומה לחנוכה ולמועדים שאומרים בהן הלל ואומרים זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, ואילו בפורים אין אומרים אותו, מ"מ נגאלו ישראל ממיתה לחיים ואנו צריכים לרחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה"^(א).

בגירסת המנהיג לא מוזכרת בקשת רחמים, וכן במקום מ"ט נכתב מ"מ. לדברי המנהיג אין כאן דיון בתחילה אלא על נפילת אפים, ועליו נאמר שיש לומר כי אין הלל, אח"כ נוסף מ"מ, שלא ברורה משמעותו בדיוק, ומוזכרת בקשת רחמים, המוסבת כנראה רק על נפילת אפים, אבל בדברי רב עמרם מוזכרת בקשת רחמים מעבר לכך.

הטור בסימן תרצ"ג הביא זאת כך: "כ' ר"ע ז"ל מנהג בשתי ישיבות^(ב) ליפול על פניהם כיון שהוא יום נס ונגאלו בו צריכין אנו לבקש רחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה", בדבריו

(א). במהדורת פרומקין (ירושלים תרע"ב) וגולדשמידט (מוסד הרב קוק תשל"ב) אחרי המילים "אין אנו אומרים" נוסף: "ואע"פ שמשום שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל הוא, סוף סוף הרי אנו אומרים יום נס הוא, ונגאלו ישראל בו... וצריכין אנו...".

(ב). אולם בשו"ת הריב"ש (סימן תי"ב) כתב: "ולא כיון דזה רשות ומנהג בעלמא לזה יש ימים שנוהגין בהם בקצת מקומות בנפילת אפים. ומקצת מקומות שלא נהגו כן. כגון בחנוכה ובפורים שבישיבת רב עמרם גאון ז"ל היו נופלין. ובישיבת רב האיי ז"ל לא היו נופלין... כי להיות הדבר רשות כל מקום או חזו מנהגו. ונהרא נהרא ופשטיה. וכ"כ הר"ר יצחק בן גיאת ז"ל בהלכותיו בשם רב שר שלום ז"ל נפילת אפים רשות". כתב על כך הרב שמחה אסף (תקופת הגאונים וספרותה עמוד רס"ז): "הריב"ש הודיע לנו את זה בלי ספק על יסוד תשובותיהם של הגאונים שהיו לפניו כמ"ש זה לגאונים ז"ל אבל לידנו לא הגיעו תשובות אלה תחת זה יש לנו בספרות הגאונים קצת ידיעות סותרות לאלו שהביא הריב"ש הנה בסרע"ג דף ל"ז ב' כתוב ואין אומרים הלל בפורים לפיכך נופל אדם על פניו בפורים... משמע מזה שבחנוכה לא היו נופלים גם בישיבת רב עמרם היא סורא, מצד אחר כותב הטור בהלכות פורים לאו"ח סי' תרצ"ג כתב רב עמרם ז"ל מנהג בשתי

הושמטה תוספת בקשת הרחמים שמובאת ברב עמרם, אך יותר מכך נראה מדבריו שעיקר הענין הוא מה שהופיע בסוף דברי ר"ע, ואין בהם התייחסות לאי אמירת ההלל, ולמה שהדבר מאפשר².

הבדל זה בהבנת דברי רב עמרם, האם הם בנויים על אי אמירת ההלל או לא, משפיע על הבנת ההבדל בין פורים לפסח וחנוכה. אם בתחנון תלוי הדבר, ברור שפורים שונה מאחרים, אבל אם, כמשתמע מדברי הטור, אין ההלל סיבת הדין אלא יחודו של יום הפורים כיום ישועה, יש לשאול מאי שנא מפסח, שנעשה בו נס ולא נופלין אפים. ויש לומר שפסח הוא יו"ט ומקרא קודש, ומדין היו"ט אין אומרים תחנון, משא"כ פורים שהוא יום חול, ובאנו לפוטרו מחמת שנעשתה בו ישועה, ועל כך אמרו הגאונים שאדרבה, זו סיבה לומר, שכשם שנגאלנו וכו'³.



דברי רב עמרם כבעלי משמעויות נוספת בעניני פורים

הבית יוסף (סימן תרצג) הביא: "כתבו הגהות מיימוניות בפרק ב' מהלכות תפלה (אות ו) נראה להר"מ שאומרים על הנסים בערבית פורים אף על פי שלא קראו את המגילה דלא כסדר רב עמרם שפסק שאין לאמרו עד לאחר קריאת המגילה", יש שרצו לבאר את דעת רב עמרם בענין תחנון כקשורה לדעתו בענין על הנסים: "דס"ל דאין כאן באמת שום שינוי במעלת היום ואין עליו שם מועד", ולכן שייך לומר בו תחנון וגם אין לומר על הנסים כשהתחיל היום אך טרם קראו מגילה (אור אברהם הלכות מגילה וחנוכה עמוד רכ"ט)⁴.

והגר"א נבנצל (ביצחק יקרא 257) כתב: "ומובנת בזה דעת הסוברים דבחנוכה ופורים אין מברכין שהחיינו על עיצומו של יום אלא על מצוות היום"⁵... ואולי מטעם זה אף דאוכלין

ישיבות ליפול על פניהם בפורים כיון שהיה יום נס ונגאלו בו אם כן היו נופלין בפורים גם בישיבת פומבדיתא אך נראה שדברי הטור נלקחו מסדור ר"ע אבל שם... ובס' המנהיג לא כתוב שכך המנהג בשתי ישיבות אלא כך מנהג במתיבתא...". [הערת הרב רועי זק: ויש דעות במחקר שלפעמים "שתי ישיבות" זה סורא וישיבת ראש הגולה].

ג. אולי אפשר ללמוד מדברי מרן הגר"א שפירא (מורשה ב), שראה כעיקר את הבנת הטור, שכן הוא רצה ללמוד מדבריו לימים שנעשו בהם נסים לישראל ואומרים בהם הלל, שניתן לומר בהם גם סליחות בה"ב, אף שבפורים אין הלל. [אף שאח"כ חזר בו מסיבה אחרת, וכדלקמן].

ד. אם כן, יש לדון מדוע לא נאמר גם בחנוכה, שהוא כפורים, ור"ל בספר שיח יהודה [שעל פיו נכתבו השורות הקודמות] שהייתה בו חנוכה המזבח וזו סיבה לפטור מתחנון, כי אינו ענין של נס וגאולה, וממילא לא שייך בו הטעם הנ"ל. ואף שהיה גם נס, מספיקה סיבה אחת לשמחה, לבטל תחנון.

ה. עדיין צריך להבין מדוע קריאת המגילה משנה את המצב, הרי אם אין ביום עצמו קדושה וכדומה, מדוע קריאת המגילה משפיעה.

ו. מיצוי ענין שהחיינו מובא כאן בדברי שו"ת שבט הלוי (חלק ג סימן צ): "...ובמ"ב שם ס"ק א' מביא י"א דראוי לברך ביום מפני תקפו של נס גם אם אין לו מגילה, דה"ה ככל מועדי ה' הבאים מומן לזמן דמברכים שהחיינו, ובביאור הלכה הביאו כן ממו"ק להגיעב"ץ..שבאמת מצא כן במאירי שבת כ"ג, לענין חנוכה שכ' וז"ל מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה א' ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראין ע"כ, וס"ל להמ"ב דה"ה פורים, וכב' תמה שהמאירי עצמו סותר דבריו וכ' פ"ק דמגילה דאין לברך כלל שהחיינו בפורים ביום בלא מגילה ולא בחנוכה וסתרי דברי המאירי א"כ הלכה כמאן.

סעודת יו"ט בשבת ס"ל להירוש' מגילה פ"א ה"ד דאין לאכול סעודת פורים בשבת דיו"ט שחל להיות בשבת הוא מציאות מזגית חדשה משא"כ פורים שחל להיות בשבת שאינו אלא שבת".

הגמרא במגילה ה, ע"ב דנה בעניין מלאכה בפורים: "ורבי, היכי נטע נטיעה בפורים? והתני רב יוסף: שמחה ומשתה ויום טוב, שמחה - מלמד שאסורים בהספד, משתה - מלמד שאסור בתענית, ויום טוב - מלמד שאסור בעשיית מלאכה... הספד ותענית - קבילו עליהו, מלאכה לא קבילו עליהו. דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויום טוב, ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואילו יום טוב לא כתיב". ופרש"י: "ודקא קשיא לך יום טוב שאסור בעשיית מלאכה - ההוא קרא דכתיב שמחה ומשתה ויום טוב כתיב מעיקרא, קודם קבלה, אבל בשעת קבלה - לא קיבלו עליהן אלא שמחה ומשתה, לאוסרן בהספד ותענית, אבל יום טוב לא קיבלו עליהן".

בספר מנחת אהרן (פרק י"א) באר שנחלקו רב עמרם ושאר ראשונים בביאור המסקנה. רב עמרם סובר שלמסקנה אין כלל דין יו"ט בפורים, ואף המשתה והשמחה אינם מדין יו"ט אלא מדין משתה, כמו שביאר הגר"ז (הו"ד בעמק ברכה עמוד קכ"ו): "דבכל המועדות עיקר מצוות שמחה אינו אלא לשמוח בה", ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה. אבל בפורים, כיון שכתוב משתה ושמחה נמצא שהמשתה עצמו הוא גוף המצווה בלי שום תכלית של שמחה". לעומת זאת, החולקים עליו סוברים שגם בפורים כתוב ימי משתה ושמחה, והכוונה היא שיש לפנינו יום שמחה וממילא אין שייך לומר בו תחנון. וכך מדויק בדברי שבולי הלקט (י"ג מידות) שכתב בהסבר דעה זו "דהא כתיב בו ימי משתה ושמחה ואסורין בהספד ותענית".

במשנת יעב"ץ (סימן ע"ט) דייק שבלשון המגילה כתוב בתחילה שמחה ומשתה ויו"ט, שמחה לפני משתה ואילו בסוף כתוב ימי משתה ושמחה, משתה לפני שמחה. כלומר, כשרצו לעשות את ימי הפורים ליו"ט, חובת השמחה הייתה מדין יו"ט ולכן חובת השמחה מופיע לפני המשתה, אך לבסוף, כשלא קבלו יו"ט, דין השמחה אינו אלא כהמשך למשתה ולא מדין היום. ואת זאת חיבר במנחת אהרן להבנתו בדעת רב עמרם¹. עפ"ז מובן מדוע מותר לישא אשה בפורים, כמבואר בשו"ע (תרכ"ו, ס"ח), והרי אין מערבין שמחה בשמחה, כפי שהעיר המג"א. והסביר

הנה מש"כ כב' שהמאירי כ' פ"ק דמגילה דאין לברך לא בפורים ולא בחנוכה לפי הבנתו כ' כן, דז"ל המאירי שם אחרי שהביא דעת הסוברים דיברך שהחיינו מצד היום גם בלי מגילה כ' וז"ל מכ"מ אין דבריהם נראין שכל שאין שם כוס לקדוש אין בו זמן ואל תשיבני מיום הכפורים שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אל מצד איסור שתי' והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום, אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגלה מן הטעם שכתבנו ע"כ.

הנה מה שיוצא ברור מדברי המאירי הוא שאין לברך שהחיינו ביום בלי מגילה דלא כמסקנת המו"ק וביאור הלכה אמנם בענין הסתירה יש בידי לקיים שניהם, דרך לענין חנוכה הסכים המאירי לברך גם בלי הדלקה, דמדחזינן דחז"ל תקנו בחנוכה מה שלא תקנו במק"א דהיינו לברך גם על הראיה, וכבר העירו בזה תוס' סוכה מ"ו ע"א, וכ' דהוא מפני חביבת הנס ועוד טעם יע"ש, וס"ל להניי"א שבמאירי שבת דאין התקנה ע"י ראית הנר דוקא, אלא היתה התקנה לברך על הנס בין מדליק בין ראה ואפילו אין בידו אחד מהם מכ"מ תקנו לברך כל יום על הנס, דנתקנו להלל ולהודות, והא ראי' דהני י"א ס"ל דמברך בכל יום גם בלי ראיה ברכת שעשה נסים, וה"ז ראי' ברורה דלא על היום והגעת הזמן מברך דהרי אפילו ביום טוב גמורים אינו מברך אלא פעם אחת בהגיע הזמן, וכאן ס"ל להניי"א דעות דמברך כל יום ויום והיינו דגם בחנוכה לא הייתה התקנה לברך על עצם היום אלא על ההודאת הנס, ודוקא חנוכה דשם מעיקרא היתה תקנה קבועה על כך לברך גם על הראיה וס"ל להניי"א דלאו דוקא ראיה אלא עיקר הברכה ברכת הנס, ותקנה זו לא היתה בפורים, ונתיישבו דברי המאירי, מ"מ לדינא אין לברך לא בפורים ולא בחנוכה".

ז. אף שיש לשים לב שדעת רב עמרם לא נתקבלה להלכה.

במשנת יעבץ שכלל זה נאמר ביו"ט, שהא יום של שמחה, אבל בפורים יש חיוב שמחה בשעת המשתה, והרי יכול לקיים זאת לפני או אחרי החתונה^(ח).



האם אומרים קדושה בפורים

את הגדרתו של פורים כיום שאינו יו"ט הבאנו כדי לבאר מה בינו לפסח, ללא קשר להלל, אולם יש לה משמעות גם אם נאפיין את פורים כיום שאין בו הלל, ולכן יש בו תחנון, כמשמעות מדברי רב עמרם. הגדרה זו משמשת לגרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים ברכות כא ע"ב) כבאור לשתי דעות במסכת סופרים, האם אומרים קדושה בפורים^(ט). זאת, בהתאם לשיטה שאין אומרים קדושה ביום חול רגיל, כפי שנפסק להלכה: "והנה לגבי פורים נחלקו במסכת סופרים אם אומרים קדושה מפני שיש בה מגילה ומשום כך דינו שוה לחנוכה, או לא. ונראה לומר דזה תלוי במחלוקת אמוראים במס' מגילה (יד, א) מאי טעמא אין אומרים הלל בפורים... ומבואר בגמ' דלשיטת רב יצחק קריאת המגילה אינו מהווה קיום של הלל ושירה, והא דאין אומרים הלל בפורים הוא משום דהוה נס שבחוצה לארץ. ואילו רב נחמן סובר דקריאת המגילה עצמה הויה חפצא של הלל... ולפי"ז יש לומר דבזה נחלקו הנך תרי דעות במסכת סופרים, דלשיטה קמיתא, רק בחנוכה שאומרים בה הלל הוא דאומרים בו קדושה, מה שאין כן בפורים דליכא הלל ומשו"ה דמיא לימות החול דאין אומרים בהם קדושה, דסבירא ליה כרב יצחק דקריאת

(ח). נזכיר הסבר אחר, של הגרש"ז אויערבך (אותו דרש בחתונתו, שהתקיימה בפורים המשולש): "דהכא לא שייך... אין מערבין... כיון דעיקר השמחה הוא עד דלא ידע... ונמצא דאינו צריך לדעת ממה הוא שמח, אך הוסיף שם שזה מתאים לטעם התוס' מו"ק ח, ע"ב שטעם אין מערבין הוא פניות לשמחה אבל לתוס' סוטה ח, ע"א שאין עושין מצוות חבילות חבילות כיון נראה כמשוי, "אין הכרח לדברינו". אמנם, ביצחק יקרא שם הובא בשמו כטעם הנוכח למעלה: "וכן אמר אדמו"ר שליט"א זללה"ה דמה דבפורים רשאי לישא אשה כדאיתא באו"ח סי' תרצ"ו סע' ח' ואין כאן משום אין מערבין שמחה בשמחה הוא מטעם הנ"ל שאין פורים יום של שמחה אלא רק יום ששמחים".

(ט). עוד הוסיף הגר"א נבנצל (ירושלים במועדיה רכו) לבאר בזה את מה שנחלקו הראשונים (עי' תוס' מגילה ו ב ד"ה ורבי אליעזר) האם גם ביו"ט שבאדר הראשון צריך לנהוג משתה ושמחה או לא, וגם הרמ"א או"ח סי' תרצ"ז הביא בזה שתי דעות: "ושורש מחלוקת זו הוא האם י"ד וט"ו באדר הם במהותם ימי משתה ושמחה וא"ב גם באדר א' צריך לעשות בהם משתה ושמחה כי גם אדר הראשון נקרא אדר או שאין ימים אלו ימי משתה ושמחה במהותם ורק על הגברא מוטל לעשות משתה ושמחה זכר כחיוב קריאת המגילה שהוא חובת גברא בעלמא ואינו ממהות ואופי היום וא"כ חיובו רק פעם אחת באדר השני ובאדר הראשון אינו חייב בזה וכנראה רב עמרם גאון סובר כהדעה השניה".

(י). בשו"ת משנה שכיר (חלק אורח חיים סימן שכא) למד מדברים אלו של מסכת סופרים שיש לומר בפורים מגדול: "ונראה לי לפשוט ספק זה ממס' סופרים (פ"כ ה"ז), החזן צריך לומר אתה קדוש בשמונה עשרה של חנוכה וכן בראשי חדשים וכן בחוה"מ, מפני שכתוב בהן (במדבר כח, טו-כד) על עולת התמיד, ותני ר' חייא, כל יום שאין בו מוסף אין בו קדוש חוץ מן חנוכה שאעפ"י שאין בה מוסף יש בה קדוש מפני שיש בה הלל, וי"א אף בפורים מפני שיש בה מגילה, עכ"ל. ועיי"ש במפרש (נחלת יעקב) שכתב, שבימיהם היתה להם נוסחא אחרת בקדושה, כמו שהספרדים מתחילין גם היום נעריצין ונקדישין, ואפשר בשבת וביו"ט היתה להם נוסחא שהיו מתחילין אתה קדוש. וכן משמע קצת בתוס' סנהדרין (לו, ב ד"ה מכנף הארץ) וז"ל, כתוב בתשובת הגאונים, שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת ויו"ט, עכ"ל, אף דבתוס' לא כתבו רק שבת, מ"מ י"ל יום טוב גמי אקרי שבת כדאיתא כמה פעמים בש"ס, עכ"ל המפרש. עכ"פ נשמע בפירוש משמעותא זו, דחנוכה ופורים שוה לר"ח וחווה"מ לענין שינוי הנוסח בתפלה מבחול, א"כ כמו כן נימא נמי לענין שינוי הנוסח בברכת המזון, דכמו דבר"ח ובחווה"מ הנוסח לומר מגדול כמו כן בחנוכה ופורים, וזו ראייה טובה לפע"ד". ויש להעיר שלכאורה זו מחלוקת כנ"ל.

המגילה אינה בתורת הלל ושירה, דאין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ. אכן ה"ש אומרים" שבמסכת סופרים ס"ל דאף בפורים אמרינן קדושה מפני שיש בה קריאת מגילה, דס"ל כר' נחמן דקרייתה זו היא הלילא, ומשום הכי דמיא פורים לחנוכה ואומרים בו קדושה לפי שיש בו קיום הלל".



תועלת התפילה כחלק מיסודו של פורים

ואח"כ הוסיף במנחת אהרן נקודה נוספת המבדילה בין פורים וחנוכה, שפורים שונה כי נתקן כולו על ענין זה, שבזמן מרדכי ואסתר צעקו בתפילה ונושעו, וכמו שכותב הרמב"ם בהקדמתו למנין המצוות שעל סדר היד החזקה: "וציוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשוועתנו כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה ומי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו".



אכתי עבדי אחשוורוש

הרב ברוודה (יבנה המקדש עמוד קפ"ו) הסביר בהסתמך על המשפט שנגאלו ישראל ממיתה לחיים, ואנו צריכים לרחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה, וכתב: "הזכיר בסוף הענין שלא נגאלו ישראל אז אלא ממיתה לחיים, פירוש עדיין נשארו משועבדים למלכי פרס, ולא זכינו אז לגאולה שלמה, ולכן אין אנו יכולים לומר - זה היום עשה ה' נגילה. ולפי זה יש לומר שזה שמנעו מאתנו חז"ל מלומר הלל בפורים מטעם שלא נגאלנו אז בשלמות, ענין זה מעורר בנו געגועים והשתוקקות להגאל גאולה שלמה בבנין בהמ"ק והחזרת השכינה והדביקות בו יתברך על ענינים אלה, המקדש והשכינה, בבחינת דרישת ציון שהוא המקור לעשיית זכר למקדש אפילו בשבת ויו"ט... שתעלנו בשמחה לארצנו... אמנם בפורים שאין לנו לא תפילת המוספין ולא הלל, לכל הפחות נתחנון לפניו יתברך ישב נא אפך וחמתך מעירך ירושלים..."

יש להעיר על דבריו, שאת פשט דברי ר"ע גאון נראה לפרש שכיון שנגאלנו ממוות לחיים, מסוגל יום זה לבקשת רחמים, ואין כוונתו לרמוז שנשארו משועבדים, דברים שנאמרו כנימוק אחר בגמרא לאי אמירת הלל, אך לא הובאו בר"ע.



יום קהילה למוקפין

בשו"ת דברי יציב (אורח חיים סימן רצט) רוצה להסביר את שיטת הגאונים בדרך מחודשת, בתחילה הוא מעלה שאלה: "ונראה עוד דהנה מבואר ברא"ש ור"ן ריש מגילה בשם ר"ת בענין תענית אסתר, שפירש זמן קהילה לכל הוא שהיו מתענין כולם ביום המלחמה וכו' עיין שם, ומקורו כבר בשאלות פרשת ויקהל שאילתא ס"ז, וכ"ה בספר האשכול ריש הל' פורים. וזה היה בערי הפרזות, ובשושן התענו גם ב"ד, וכ"כ בספר ישועה גדולה מהגר"י אייבשיץ זצ"ל [על מגילת אסתר ט, י"ג ד"ה א"י] עיין שם, ומ"מ אין עושים זכר ליום תענית דמוקפין, כיון דהאי

יומא קביעא וקיימא ליום טוב בערי הפרזים, וגם במוקפים אסור בהספד ותענית כמבואר בשו"ע סי' תרצ"ו ס"ב.

ואולי משום זה איתא בטור סי' תרצ"ג מר"ע גאון, דמנהג בשתי ישיבות ליפול על פניהם כיון שהוא יום נס ונגאלו בו צריכין אנו לבקש רחמים וכו', והביאו ג"כ בשבלי הלקט ובספר האגור, דכיון שי"ד היה עדיין תענית דמוקפין, והיות שאי אפשר לצום בו משום יום טוב דפרזים, וגם מחמת סכנה דתענית ב' ימים רצופים וכעין מ"ש לגבי ספיקא דיומא ביוה"כ, [ע' ירושלמי חלה פ"א ה"א דף ד' ע"א, ובשו"ע סי' תרכ"ד ס"ה ברמ"א], ולזה נהגו עכ"פ לומר תחנה בנפילת אפים כזכר לדברי הצומות וזעקתם"א. לפי זה יהיו נכונים דברי הגאונים רק בפורים דפרזים, כמו בבבל, ולא בפורים דמוקפין.

בזה מבאר הדברי יציב גם את החידוש הנוסף של רב עמרם גאון שהוזכר לעיל, שאין אומרים על הניסים עד קריאת מגילה, שהביא בב"י הנ"ל: "וי"ל דזה לעשות עכ"פ קצת זכר לזה שהיה אז יום קהלה בשושן. ולכן נמי לא נוהגים שמחה כל כך במוקפין ב"ד ולא נהגו ללבוש בו בגדי חג, ומכ"ש שאין אומרים על הניסים, והה"נ לפרזים ביום ט"ו דאף ששמחים עמהם מ"מ אין אומרים על הניסים".



הקשר לתענית אסתר

הסבר נוסף ע"פ דברים נסתרים כתב בשבט הקהתי (ה, קכא): "צ"ב למה בשאר ימי גאולה לא אמרינן הך סברה שיפלו עך פניהם כדי לבקש רחמים? ונראה ע"פ דברי המקובלים דגזירת המן לא נתבטלה מכל וכל אלא נדחתה... ובעו"ה נתקיימה בשעת ת"ח, ורמז לדבר ח' של חור גדולה ות' של ותכתוב גדולה, ראשי תיבות ת"ח, ומה"ט כתבו חז"ל להתענות בתענית אסתר הגם שנגאלו מהצרה כיון דרק נדחה, מבקשים רחמים שיבטל לגמרי, ולפי זה ניחא המנהג שנופלים על פניהם לבקש רחמים כמו שכתב הטור כדי לבטל הגזירה שתדחה מכל וכל".

קישור לתענית אסתר מצוי גם בדבריו של הגרי"ד סולוביצקי (על התשועות). הוא מוצא בדברי חז"ל [מגילה ד, ע"א] חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי: "רבי יהושע בן לוי מצטט פסוק ממזמור כ"ב בתהילים, תפילתו המפורסמת של אדם המצוי במצוקה, זנוח ונטוש. מזמור זה, הפותח "א לי א לי למה עזבתני", משקף את זעקת הייאוש המוחלט, את צווחתו של ילד בודד ומפוזר אשר גילה לפתע כי אמו הסתלקה ממנו. על פי המסורת, אמרה אסתר מזמור זה בדרכה אל החצר הפנימית כדי לפגוש באחשורוש. בקצרה, זה הוא מזמורו של אדם שאיבד כמעט כל תקווה, והריהו עותר בפני ריבונו של עולם מתוך מעמקי הייאוש. ממזמור זה מסיק רבי יהושע בן לוי כי על האדם לקרוא את המגילה הן בלילה והן ביום, משום שלתפילתו של האדם הבודד והנטוש אין הפוגה ואין הפסקה. אין הוא יכול שלא להתפלל". במילים אחרות: קריאת המגילה, אליבא דרבי יהושע בן לוי, כמזה כקריאה אל ה' מן המצר, כהעלאת תפילה אל הקב"ה ממעמקי הייסורים

(יא). "ואפשר דלכן לא נהגו אבוה"ק ללבוש את השטריימ"ל עד אחרי קריאת המגילה, כיון שבאמת עדיין זקוקים היו לרחמים ביום זה והתענו בשושן, ולזה לבשו רק לאחר קריאת המגילה דע"כ יש כבר חיוב שמחה ודו"ק".

והמצוקה. כתוצאה מכך משתנה כל אופיו של יום הפורים. בניגוד למה שסוברים אנשים, פורים אינו רק יום של סעודה עליזה, שתייה, שמחה ועליצות כמעט עד לאובדן הדעת, יום המתקשר עם האמרה המפורסמת של התלמוד כי "מיחייב איניש לבסומי בפוריא [=חייב אדם להשתכר בפורים] עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (מגילה ז ע"ב). פורים הוא גם יום של שקיעה במחשבות, התבוננות עצמית ועריכת חשבון נפש בכובד ראש... לא ייפלא על שכמה מן הגאונים הציעו לומר את התחנון בפורים, משום שזהו יום של תחינה ובקשה (סדר רב עמרם גאון, סדר פורים; חלק ב, סימן עב במהד' פרומקין). למען האמת, עצם קביעת תענית אסתר מבוססת על אותה דיכטומיה הטבועה בימי הפורים, על הדרישה ההלכתית הפרדוקסלית לחוג את הפורים הן כיום של תפילה והן כיום של חגיגה מלאה גיל. כיוון שלא ניתן להיענות לתביעה פרדוקסלית זו, הקדימו חכמים וקבעו את יום י"ג באדר כיום שבו יש לקיים את היבט התפילה של פורים. מצב הרוח הרציני הספוג בתפילה, הקריאה או הזעקה המתלווה תכופות לתענית ציבור, אמירת הסליחות או קריאת "אבינו מלכנו" - כל אלה שייכים, ואף מגלים זיקה הדוקה, אל קיום מצוות הפורים. אין להתייחס אל תענית אסתר כאל תוספת עצמאית שאינה תלויה בפורים. היא בבחינת יום פורים מקורי, שבו מיתרגמים דברי בעל המזמור אל מציאות ליטורגית: "א להי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי" (כב, ג). בדומה של פורים מעורבת חוויה מייסרת. ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף... לקים את ימי הפרים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם (אסתר ט, פסוקים כט, לא). הצו לקיים את פורים כדרך שקיימוהו מרדכי ואסתר גורר עמו קבלת שתי מחויבויות: קיום הפורים הן כיום משתה ושמחה והן כיום תענית".



האם שלילת התחנון שוללת גם את בקשת הרחמים?

בספר המנהיג חלק וכתב: "ואין נרא' לי דהא אמ' רבא קריאתה זו הלילה, הא לאו הכי הוה אמרי', וכמו שאנו גומרי' את ההלל הוא שקריאת המגילה והזכרת הנס הוא במקום ההלל ועל כן יסד הפייט קוראי מגי' הם ירגנו אל אל, כי מקום תהילה היתה לישראל, ואין לומ' נפילת אפיים כי יום משתה ושמחה הוא, ואין לומ' בו יענך יי' ביום צרה, דלא מדכרינן צרה בפורים, וכן עמא דבר" מספר נקודות מובאות בדבריו. ראשית, הוא נוקט כטעם אחר בגמרא לאי אמירת הלל, הטעם שלפיו סבר המאירי (מגילה י"ד) שמי שאין לו מגילה, אכן אומר הלל. ואף שחלקו עליו, כמשתמע למשל מדברי הרמב"ם (חנוכה פרק ג, ה"ו): "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל". לפי באור הברכי יוסף (סימן תרצג): "ואפשר דגם לטעם זה אף מי אין לו מגילה לא יקרא ההלל בברכה, דמשום דקריאתה הללא לא תקון, מאחר דלא תקון גם זה דלית ליה מגילה אין לו לקרות, דלא פלוג רבנן"².

(יב). לעומת זאת, בשו"ת כתב סופר (אורח חיים סימן קמ) באר את הרמב"ם כמאירי: "ואני מצאתי לו חבר להרב המאירי אשר יאיר לו ומגן בעדו, ה"ה הרמב"ם בפ"ג מהלכ' מגלה וחנוכה הלכ' ו' בסו' שז"ל ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל עכ"ל, הרי מפורש כתב טעמא דר"נ ושביק לטעמא דרבא דכולל יותר דאפי' ל"ל מגלה לא יאמר הלל וכשיטת המאירי".

עכ"פ גם לשיטה זו, אין באי אמירת הלל כדי להצביע על מיעוט שמחה^(ז). שנית, הוא מוסיף סיבה לאי אמירת נפילת אפים, מעבר לשלילת הראיה מהלל. וכעין זה כתב בשבלי הלקט (ענין תפילה סימן ל), מבלי להכנס לענין ההלל: "וגאון אחר כתב שאין נפילת אפים בפורים כל עיקר דהא כתיב בהו ימי משתה ושמחה. ואסורין בהספד ובתענית". לכאורה מוסכים דבריהם על נפילת אפים אך האם מצאנו כאן סיבה לבטל את המנהג לבקש רחמים ביום מסוגל שכזה? ואכן הגר"ח פאלגי (רוח חיים סימן תרצ"ג) עמד על כך, וכתב לאחר דעת החולקים על רב עמרם: "...וכן המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל" אך הוסיף: "ולע"ד נראה לעשות פשר דבר הן אמת שמה שחלקו על דברי רב עמרם שלא ליפול ע"פ ולומר מזמור אליך ה' נפשי כי הוא דברי וידוי מחמת שהוא ימי משתה ושמחה דברי טעם הם וכן הוא המנהג כאמור, אמנם מה שסתם רב עמרם כי הוא יום נס וצריכים לבקש.. כזה לבד שהוא בקשת רחמים יכולים אנחנו לקיים דברי ר"ע להתפלל אל ה' על הגאולה, ואכן אנכי תקנתי בעזר ה' נוסח תפילה לאומרה אחרי תפלת י"ח בעת הוצאת ס"ת"^(ז).

פורים ופסח שני

נזכיר לקראת סיום חידוד נוסף של ענינו של פורים לפי הגאונים. כאשר חל ע"פ בשבת, יוצא אחד מימי תענית בה"ב בי"ד באייר, פסח שני, ומתעוררת השאלה האם לצום ולומר סליחות. במספר ספרים (למשל, הליכות שלמה אדר-אב, עמוד 377) הובא בשם הגרי"מ חרל"פ שמנהג ירושלים הוא שלא להתענות ולא לומר סליחות. האם דברים אלו מובנים גם לשיטת רב עמרם או שמא לדבריו, ניתן לומר סליחות בפסח שני כמו בפורים? אמר על כך מרן הגר"א שפירא (מורשה ב, הדברים שוכתבו משיחה בע"פ, וסגנונם בהתאם לכך): "הסברתי שלא תהיה קושיא... מתשובות הגאונים, שבפורים אמרו סליחות, שכן פורים אמנם זה חג. יש חגים שעיקר חג שלהם הוא חג של תפילה – כמו יום הכיפורים, לא נוכל להגיד שעיקר היום הוא להסתובב ברחובות. כל החג של יום הכיפורים הוא לשטוח את הבקשות שלנו לפני הרבש"ע. זה חלק מהחג. אותו דבר בפורים, כיון שקרה הגס הזה זהו סימן שזה עת רצון, פורים הוא חג שעומד לקבל תפילות. החג

(ג). ויש להסתפק בלשון המנהיג כמאן ס"ל, כי הוא כתוב "הוא לאו הכי הוה אמרינן" ואפשר לפרש אם לא היתה מגילה כלל, אך אחרי שתקנו מגילה אין הלל או שכוונתו שכל עוד יש מגילה לא אומרים, אבל כשאין אמרינן, כמאירי.

(ד). וזו התפילה, כפי שמופיעה בספרו ימצא חיים (סימן ה'): "אנכי תקנתי נוסח תפלה לאומרה בפורים בשעת הוצאת ספר תורה מלא משאלות לבנו לטובה לעבודתך וליראתך ותוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה ובשם שעשית עמנו נסים ונפלות בימים ההם ובוה"ז ע"י מרדכי הצדיק ואסתר המלכה והצלתנו מיד צורר היאודים המן הרע הזה אשר ביקש להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היאודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד ופדית אותנו ממות לחיים כן ברחמך המרובים עשה עמנו אות לטובה אות לישועה אות לרחמים ותעשה עמנו נסים ונפלאות לגאלנו גאולה שלימה למען שמך מגלות החיל הזה ויגאלנו ברחמיו וישמענו שנית לאמר הן גאלתי אתכם אחרית כראשית להיות לכם לאלהים אני ה', הושיענו ה' אלהינו וקבצנו מן הגוים להודות לשם קדשך להשתבח בתהלתך ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ואמר כל העם אמן הללו י"ה בזכות התורה התמימה אשר קבלנו אותה מחד בימים האלה, ובוה"ז באהבה רבה בלב שלם ובנפש חפצה ורוח נכונה ועוררה את גבורתך ולכה לישועתה לנו ומלך לרצון אמרי אנכי חפצה ורוח נכונה ועוררה את גבורתך ולכה לישועתה לנו ומלך ביופיו תחזינה עינינו יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי ויאמר ג"פ ואני תפילתי לך ה' עת רצון אלהים ברב חסדי ענני באמת ישעך".

מיועד לכתחילה לכך. חלק מהחג – נכון, צריכים לשמוח, אבל הוא מסוגל לתפילות שלנו שיתקבלו בשמיים. לכן זה מוכרח שיש הבדל ביניהם ולכן בפורים כתבו הגאונים לומר סליחות. גם בקומרנא בפורים היה המנהג להתפלל חצי יום, ובחצי השני של היום היו מקיימים את מצוות היום^(ט).

ונסיים בדברי הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה תשרי-אדר עמוד שכ"ז): "אילו היינו נשאלים איזה יום בשנה ראוי שלא לומר תחנון, ודאי היינו נוקבים בשם יום הפורים, ואילו נשאלנו מהו היום הראוי ביותר לאמירת תחנון היינו משיבים שהוא יום תשעה באב, ואילו להלכה מצינו בטור סימן תרצ"ג דעת ר"ע גאון דאומרים תחנון ונפילת אפים בפורים [אף דלא קיי"ל הכי], ולענין ת"ב קיי"ל שאין אומרים בו תחנון, ונמצא שאת יום שמחת הנס ראו הגאונים כיום תחנונים ותפילות, ואילו ביום החורבן הדגישו את שורש השמחה הטמון וגנוז בו, הרי לנו כמה גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו.^(טז)"



טו). בקונטרס ימי פורים (עמוד 245) הוסיף מרן הגרא"ש: "יום זה מסוגל לתפילה עד היום הזה ונראה לבאר שזו כוונת הרמב"ם שכתב בהלכות מגילה פ"א ה"ג בנוסח ברכת שעשה ניסים - 'שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם ובזמן הזה' והיינו שכח התפילה שהיה בימי מרדכי ואסתר נשאר עד היום ועל כן כותב הטור תרצג בשם רב עמרם גאון מנהג בשתי ישיבות ליפול על פניהם כיון שזהו יום נס ונגאלו בו צריכין אנו לבקש רחמים..." [ויל"ע כיצד יבואר הנוסח בחנוכה, ואכמ"ל].

טז). בספר שערי אורה (ב, קס"ב) מסביר הגרמ"צ ברגמן את ההבדל בין הימים לאור מה שנתבאר, לעיל שבפורים אין חלות יום שמחה ביום, וכתב שזה השוני בין תשעה באב לפורים שכן הוא "איקרי מועד", כלומר: "הוי חלות בהיום דאיקרי מועד ותו לא שייך לומר תחנון ביום זה".

הרב עמיחי כנרתי*

בדין מתנות לאביונים האם אפשר לתת לתוך קופת צדקה אחת

הקדמה: בירור השאלה

יש לעיין לגבי מצוות מתנות לאביונים בפורים, שצריך לתת לשני אביונים, מתנה אחת לכל אביון^א - מה הדין לגבי נתינת כסף עבור שני אביונים לתוך קופה אחת, שאח"כ בא הגבאי ומחלק את כל הכסף שבקופה לשני אביונים, ויתכן שהמעות ששם אדם מסויים יגיעו כולן רק לאביון אחד.

וכל שכן שיש לברר דבר זה באופן המצוי, שהאדם שם מטבע אחת או שטר אחד בקופה, שאז ודאי יגיע כספו רק עבור אביון אחד, האם בכל זאת מועיל הדבר כדי להיחשב כשתי מתנות לשני אביונים.

שאלה זו נוגעת למספר נידונים: הגדרה ממונית של קופת הצדקה, דין "ברירה"^ב, האם דיני פורים נחשבים לדברי קבלה כדברי תורה או כדין דרבנן, ועוד^ג.

וכאן בעיקר נאסוף את דעות הגדולים והפוסקים בענין מצוי זה^ד, ונעיר מעט כאן וכאן.



מדוע לא דנו בזה בספרי הפוסקים: מנהג נתינה אישי ולא ע"י גבאי

והנה, שאלה מעשית ונפוצה זו לא מצאנו שדנו בה גדולי הדורות, ראשונים ואחרונים, ורק בדורנו ממש נמצאת מעט התייחסות לשאלה זו, כפי שיבואר לקמן. וצ"ע.

* יהיו הדברים לע"נ אמי היקרה שולמית פרידה ע"ה ולזכות יבלחט"א א"מ ר' יוסף מרדכי נ"י, שמהם למדנו הצאצאים מידת החסד, בגופו ובממונו.

א. וכבר דן בטו"א מגילה ז, א מנין לחז"ל חידוש זה, ולמה לא נאמר שצריך לתת שתי מתנות לכל אביון, עיי"ש. ובר"ן שם כתב בטעם המצוה מדוע שונה מצוה זו ממצוות משלוח מנות, שבה צריך לתת שתי מתנות לחבר אחד, עיי"ש.

ב. לגבי הנידון האם אפשר לסמוך על "ברירה" לכתחילה, ראה מה שציינו באוצמ"ה גיטין כה, ב הערה 1. וכל זה למ"ד שמועיל ברירה בדאורייתא, אבל לגבי ברירה במילי דרבנן מסתבר יותר לומר שמותר לכתחילה לסמוך על זה.

ג. לכאורה, אם נגדיר את הגבאי לא כשליח הבעל לתת, אלא כשליח העני לקבל, וכעין "רבי עקיבא יד עניים הוא" (קידושין כז, א), א"כ נמצא שהגבאי קיבל כעת מהנותן מטבע אחת עבור שני עניים (וזה מועיל, כמש"כ במקו"ח תחילת סי' תרצד: "יכול ליתן פרוטה לשני עניים יחד ויוצא"). וראה בשו"ת תורה לשמה סי' קצ שדן בזה לאסור מצד אין עושים מצוות חבילות חבילות, ויש שחלקו עליו שהרי חזא מצוה היא, וכגמ' פסחים קב שקידושא ואבדלתא חזא מצוה היא), ואח"כ העניים ודאי לא אכפ"ל שהגבאי ייתן להם מטבע אחת במקום זה. ויל"ע בזה. ועכ"פ לפ"ז יועיל רק אם הוא ייתן לגבאי בפורים עצמו, שתהא קבלת הגבאי כקבלת העניים. וע"ע לגבי הגדרת הגבאי כ"יד עניים" במתנות לאביונים, מש"כ במשנה ברורה מהדורת "דרשו" במילואים לסוף סי' תרצג.

ד. הדבר מצוי ומעשי, ולא ראיתי בספרי זמננו כמעט שדנו בכך.

ואולי היו רגילים שכל אחד נותן בעצמו לשני אביונים^(ה). ואע"פ שבד"כ בצדקה קיי"ל שיש מעלה לתת לגבאי כדי שלא ידע העני ממי קיבל והנותן למי נתן, מ"מ בפורים, שהוא בגדר "מתנות" ולא צדקה, פחות הקפידו בזה, והידרו לתת לעני ממש בידים, מצד "מצוה בו יותר מבשלוחו", וצ"ע.

ובס"ד ראיתי^(א) את דברי השלחן גבוה לר"י מולכו סי' תרצד אות ג: "המנהג ליתן לעניים מיד ליד בלא גבאי באמצע, או מעות או מנות או מתנות, כל אחד מאשר תשיג ידו". אמנם, קשה לדעת את היקפו של המנהג הנ"ל, באלו ארצות הוא נהג ובאלו שנים^(ב), אך מ"מ ראה בלשון היוסף אומץ (פפד"מ) המובא לקמן שגם מפורש בו דבר זה, שרובא דעלמא נתנו מתנות לאביונים בעצמם מלבד מה שנתנו לגבאי צדקה. גם ביסוד ושורש העבודה שער יב פ"ו משמע שכל אחד נתן מתנות לאביונים לעניים באופן עצמאי (שם כתב ע"י שליח) ולא ע"י גבאי צדקה^(ג).

ויתכן שטעם המנהג הוא כמו שהתבאר, שאין בזה פחיתות כבוד לקבל מתנה, וביחוד שהאופנים השונים "או מעות או מנות"^(ד) או מתנות^(ה) נותנים יותר צורה חשובה של מתנה למישהו חשוב והעני פחות מתבייש לקבל^(ו).



דעת הגאון בעל הקהילות יעקב זצ"ל להחמיר למעשה

הראשון שדן בכך הוא הגאון הגדול בעל הקהילות יעקב זצ"ל, כפי שמסר תלמידו הג"ר אברהם הורוביץ זצ"ל בספר אורחות רבינו, ח"ג, עמ' מז אות נב^(א):

(ה). מה שכדומה לא רואים כלל היום, אלא כמעט כולם נותנים רק ע"י גבאי.

(ו). ראיתי דבריו בזכות הספר הנחמד "נאמנו מאד" (מכון ירושלים) על פורים עמ' קכ.

(ז). למשל בספר הליכות תימן לגר"י קפאח זצ"ל עמ' 68 כתב את מנהגם הישן שכל אחד נותן מידו ליד האביונים, ובשעת קריאת המגילה, אבל אח"כ זקנו הרב תיקן שיאספו מראש מכל אחד כסף ויתנו מסודר לעניים, עיי"ש.

(ח). ונראה מעט זכר לדבר גם בשו"ת תרוה"ד סי' קי, שכתב שיש טירדה ושהות בבוקר פורים במשלוח מנות ומתנות לאביונים, ולכן מאחרים סעודת פורים וכו'. ובמציאות הרגילה יש אמנם טירדה גדולה במשלוח מנות (וראה בלקט יושר עמ' שס, שהיו שולחים מנות לכל בני העיר), אבל מתנות לאביונים הרי נותנים לגבאי ואין בו שום טירדה, ודוק [פוק חזי במ"א סי' תרצה ס"ק ה, קיצוץ ע"י קמב סע' ה ובמ"ב סי' תרצה ס"ק ח שכתבו סברת "טרודים" של תרוה"ד רק לגבי משלוח מנות, ודוק. אמנם, ערוה"ש שם הזכיר גם את נתינת הצדקה].

(ט). דבר מעניין כתב בפירוש עלי תמר (על הירושלמי, מגילה פ"א ה"ד): "...לפי שנוהגים בפרס לשלוח לעני כרגיל עוגה וביצים שתי מתנות, וכן בתימן ומרוקו עוגה ופירות וכדומה שתי מתנות וגם כסף, וההבדל בין משלוח מנות ומתנות לאביונים הוא רק בזה שהמתנות הן יותר חשובות ומכובדות. וכן הוא מפורש במסכת סופרים פכ"א, וצריכין להספיק מים ומזון לאחיהם העניים משום מתנות לאביונים, ויש שמספקין לחם ויין ויש שמספקין לחם ודגים, ומ"מ לא יפחות משני מתנות אפילו חיטים ופולים, עכ"ל. ובכסא רחמים שם כתב, נראה מכאן דצריך לתת מתנות לאביונים מיני מאכל, ולא משמע כן בפוסקים ואין המנהג כן, רק נותן מעות לעניים כמבואר בסימן תרצ"ד ע"ש ובאחרונים, עכ"ל. ונעלם ממנו במחכ"ג שהמנהג בארצות הנ"ל לשלוח שני מיני מאכל... ולא היה ההבדל בין מתנות ובין משלוח מנות אלא שמשלוח מנות היו מיני מאכל ושתייה יותר חשובים ויותר מכובדים".

(י). וע"ע ביסוד ושורש העבודה (שער יב פ"ו) ובנסעי גבריאל פורים עמ' שסב ושעד שורזו על מניעת הבושה מהעני במצוה זו.

(יא). גם בנו הגר"ח ק שליט"א העיד על זה, כמובא לקמן מספר אגרת הפורים.

אמר לי מו"ר (שליט"א) זצוק"ל שמסתפק כשנותן לגבאי צדקה מעות עבור שני אביונים והלה לא מקפיד בקבלתם לחלק את המעות האלה חצי לזה וחצי לזה בשני כיסים, רק נותנם בכיס אחד ומקבץ עוד מעות לכיס הזה ואח"כ מחלקם לאביונים, אם יצא ע"י כך מתנות לשני אביונים, דאפשר דהגבאי מיד עם קבלת המעות צריך לחלקם בשני כיסים. והוסיף מו"ר, זה טוב אם הגבאי לא מקפיד לתת לעניים דוקא מעות אלה שקיבץ אלא נותן להם מכספו את אותו הסכום (ולוקח בחזרה מקופת הצדקה), אז שפיר דמי כשנותן הכל בכיס אחד, אבל היכא שמחלק אותם המעות שבכיס יש להסתפק, וזה נוגע למעשה למו"ר בעצמו שנותן לגבאי צדקה מעות עבור שני אביונים והלה נותנם בכיס אחד.

ואמרתי להוכיח מהמ"א בסי' תרצ"ב ס"ק ג' שכתב שמחצית השקל שנותנים לקופה אם מחלקים אותם לעניים יצא ידי מתנות לאביונים, וכ"כ הבה"ל שם, א"כ חזינן שאם מחלקים לכמה עניים את הצדקה שנתנו לכיס אחד זה כאילו שנתן לכתחילה לכל עני וקיים את המצוה. ואמר לי מו"ר שמסתבר שכן הוא, ואעפ"כ החמיר מו"ר ונתן לעוד עני. אמנם עבור בתו האלמנה נראה שמו"ר הקל, כי מו"ר נתן לי רק פעם אחת לזכות עבורה ושטר אחד, וזה נתן לגבאי הנ"ל עם כיס אחד עבור שני אביונים, וכן נהג כמה שנים.

א"כ הגאון זצ"ל הסתפק בדבר, נקט שנראה לקולא אבל בכל אופן החמיר לעצמו, ואמר שאם נותן הגבאי מעות אחרות במקום זה, כאן הדבר מוכרע לקולא.

ובספר מעשה חמד (לרב אליהו כהן שליט"א, עמ' יט) העיד על מה שראה הנהגות הגאון הגדול בעל הקהילות יעקב זצ"ל בפורים האחרון לחייו, ושם בסע' ה-ו כתב: "שחרית כותיקין, ומיד לאחר הקריאה שאל אם יש מישהו שלוקח עבור אביונים, ונתן לכל עני וכו'. לאחר שנתן לו, נתברר שאינו מקפיד ליתן בשני כיסים נפרדים (רק היה מחלק הכל לשנים בסוף האסיפה), ולא הוי ניחא ליה לרבינו זללה"ה. ואמר שכבר זכה בזה ואינו רוצה ליקח בחזרה. ושוב נתן לאחר שהיה מקפיד על שני כיסים נפרדים עוד שתי מתנות אחרות^(ג)". וא"כ מבואר שהגאון זצ"ל סבר ביותר הקפדה זו, ואפילו באופן שכבר נתן בצורה אחרת הקפיד לחזור ולתת שוב.



דעת הגאון בעל הקהילות יעקב זצ"ל להחמיר למעשה

הראשון שדן בכך הוא הגאון הגדול בעל הקהילות יעקב זצ"ל, כפי שמסר תלמידו הג"ר אברהם הורוביץ זצ"ל בספר אורחות רבינו, ח"ג, עמ' מז אות נב^(א):

אמר לי מו"ר (שליט"א) זצוק"ל שמסתפק כשנותן לגבאי צדקה מעות עבור שני אביונים והלה לא מקפיד בקבלתם לחלק את המעות האלה חצי לזה וחצי לזה בשני כיסים, רק נותנם בכיס אחד ומקבץ עוד מעות לכיס הזה ואח"כ מחלקם לאביונים, אם יצא ע"י כך

(יב). יל"ע מדוע לא היה די לו בעוד מתנה אחת לגבאי השני. ואולי רצה לקיים הידור "כל המרבה במתנות לאביונים", שגם נותן יותר פעמים וגם ליותר עניים, כצדקה (כמבואר בפי"ה"מ לרמב"ם אבות על "והכל לפי רוב המעשה"), מלבד ההידור לתת יותר כסף.

(יג). גם בנו הגר"ק שליט"א העיד על זה, כמובא לקמן מספר אגרת הפורים.

מתנות לשני אביונים, דאפשר דהגבאי מיד עם קבלת המעות צריך לחלקם בשני כיסים. והוסיף מו"ר, זה טוב אם הגבאי לא מקפיד לתת לעניים דוקא מעות אלה שקיבץ אלא נותן להם מכספו את אותו הסכום (ולוקח בחזרה מקופת הצדקה), אז שפיר דמי כשנותן הכל בכיס אחד, אבל היכא שמחלק אותם המעות שבכיס יש להסתפק, וזה נוגע למעשה למו"ר בעצמו שנותן לגבאי צדקה מעות עבור שני אביונים והלה נותנם בכיס אחד.

ואמרתי להוכיח מהמ"א בסי' תרצ"ב ס"ק ג' שכתב שמחצית השקל שנותנים לקופה אם מחלקים אותם לעניים יצא ידי מתנות לאביונים, וכ"כ הבה"ל שם, א"כ חזינן שאם מחלקים לכמה עניים את הצדקה שנתנו לכיס אחד זה כאילו שנתן לכתחילה לכל עני וקיים את המצוה. ואמר לי מו"ר שמסתבר שכן הוא, ואעפ"כ החמיר מו"ר ונתן לעוד עני. אמנם עבור בתו האלמנה נראה שמו"ר הקל, כי מו"ר נתן לי רק פעם אחת לזכות עבורה ושטר אחד, וזה נתן לגבאי הנ"ל עם כיס אחד עבור שני אביונים, וכן נהג כמה שנים".

א"כ הגאון זצ"ל הסתפק בדבר, נקט שנראה לקולא אבל בכל אופן החמיר לעצמו, ואמר שאם נותן הגבאי מעות אחרות במקום זה, כאן הדבר מוכרע לקולא.

ובספר מעשה חמד (לרב אליהו כהן שליט"א, עמ' יט) העיד על מה שראה הנהגות הגאון הגדול בעל הקהילות יעקב זצ"ל בפורים האחרון לחייו, ושם בסע' ה-ו כתב:

"שחרית כותיקין, ומיד לאחר הקריאה שאל אם יש מישהו שלוקח עבור אביונים, ונתן לכל עני וכו'. לאחר שנתן לו, נתברר שאינו מקפיד ליתן בשני כיסים נפרדים (רק היה מחלק הכל לשנים בסוף האסיפה), ולא הוי ניחא ליה לרבינו זללה"ה. ואמר שכבר זכה בזה ואינו רוצה ליקח בחזרה. ושוב נתן לאחר שהיה מקפיד על שני כיסים נפרדים עוד שתי מתנות אחרות^(ד)". וא"כ מבואר שהגאון זצ"ל סבר ביותר הקפדה זו, ואפילו באופן שכבר נתן בצורה אחרת הקפיד לחזור ולתת שוב.



דעת גדולי הפוסקים בדור לקולא

בספר ישמח ישראל^(ט) (לרב ישראל דרדק שליט"א) כתב בזה תשובות שכתבו גדולי הפוסקים:

הגרי"ש אלישיב זצ"ל:

ש. האם יכולים לתת לגבאי שטר של כסף על מנת לחלק לכמה עניים?

ת. אף ששטרות הכסף שרוצים לזכות להרבה אביונים אינו מגיע לכל העניים אלא לאחד בלבד, אין קפידא בזה.

[שם עמ' קמא]

(ד). יל"ע מדוע לא היה די לו בעוד מתנה אחת לגבאי השני. ואולי רצה לקיים הידור "כל המרבה במתנות לאביונים", שגם נותן יותר פעמים וגם ליותר עניים, כצדקה (כמבואר בפיה"מ לרמב"ם אבות על "והכל לפי רוב המעשה"), מלבד ההידור לתת יותר כסף.

(ט). צויין במ"ב מהד' "דרשו" במילואים, עמ' 134.

הגר"נ קרליץ שליט"א (זצ"ל)טז:

ש. כשנותנים הכסף ל"ועד הרבנים" לפני פורים, האם צריך לחשוש שכל הכסף שלו ניתן רק לעני אחד, נמצא שלא מקיים מצוות מתנות לאביונים, שהוא לשני עניים?
 ת. כשנותן הכסף להגבאי, על מנת שיחולק לשני משפחות, יכול הגבאי להתנות שכסף פלוני יחולק לשני משפחות, משום דכל הכסף נחשב כשותפות, ויש לשותף זכות להוציא הכסף למה שהוא רוצה, וזה בגדר חלוקת השותפין.
 [שם עמ' קנח].

גם הגר"ח קנייבסקי שליט"א הורה בזה לקולא מצד הדין: "אבא היה נותן שתי שטרות לגבאי, ואמר לו זה תתן לעני אחד וזה לעני אחד, אבל מדינא א"צ לכך" (ספר אגרת הפורים לרי"ד ספטימוס שליט"א עמ' סא, שכך ענה לו הגר"ח שליט"א). וכן בקונטרס תא שמע לרב משה שמעון גרליץ שליט"א, ח"ה עמ' עג-עד, כתב צדדים בנידון דידן, והגר"ח ק"ש שליט"א ענה לו: "מסתבר שיוצאין". וכן בספר שונה הלכות לגר"ח ק"ש שליט"א עם הערות תורת המועדים (לנכדו הר"ד קולדצקי שליט"א) ח"ב עמ' תח כתב שהגר"ח ק"ש שליט"א אמר לו שמעיקר הדין יוצאים גם כשנותן לגבאי אחד עבור כמה עניים, אף שבסוף השטר הנ"ל הגיע רק לעני אחד.
 בספר מקראי קודש על פורים, לרב משה הררי שליט"א (מהד' ג, עמ' קצו הערה כז) כתב בזה את דעות הגר"מ אליהו זצ"ל ויבלחט"א דעת הגר"א נבנצל שליט"א לקולא:

שאלתי את הגר"מ אליהו זצ"ל בענין הנותן כסף מתנות לאביונים לגבאי צדקה שיחלק בפורים לשני עניים, היש בכך בעיה של דין ברירה. שאם מתנות לאביונים תוקפו מדאורייתא (ר' ביאור הגר"א ריש הל' פורים אי דברי קבלה כד"ת או כד"ס, ומתנות לאביונים הוי מד"ק, וא"כ ספק הוי כדאורייתא) לכאורה יש להחמיר בכך מדין ברירה במצוות דאורייתא, דיייתכן שכל כספו הגיע רק לאביון אחד, או שכספו הגיע לכל כך הרבה אביונים כך שכל אביון קיבל ממנו פחות מהשיעור המינימלי של מתנות לאביונים. וענה לי שכיון שהנותן אומר לגבאי שייתן זאת לשני אביונים, חייב הגבאי לתת זאת רק לשני אביונים, ואנן סהדי שכך הוא עושה, ואפילו שהוא יחלק ליותר משני עניים מ"מ כספו של אותו אדם ניתן רק לשני עניים. ואע"פ שבדברים דאורייתא יש מחלוקת אי יש בהם דין ברירה, ויש מחלוקת אי ד"ק כד"ת או כד"ס, מ"מ בני"ד כיון שהכל הינו נתינה וקבלה, שהנותן נותן דבר מסוים שינתן לעני, ולא שיתנו לו פחות או יותר, אלא כדי שיהיה לו מה לאכול, ונתנו לו על דעת שזה ניתן לשני עניים, לכן שפיר דמי, עכת"ד.

והגר"א נבנצל שליט"א אמר שאין בזה בעיה של ברירה, כי כל נותן הינו שותף בסכום הכללי ולא בחפצא של המעות, ולכן גבאי הצדקה יכול לפרוט את המעות וכדו', וא"כ מהסכום הכללי יש לאותו אדם חלק שנותנים גם עבורו לשני אביונים, ולכן מבחינה הלכתית שפיר דמי. עכת"ד.

טז). והוא גם בספרו חוט שני שבת ח"ג עמ' רל.

פסק הגר"א נבנצל שליט"א מובא גם בספרו ירושלים במועדיה (פורים, עמ' תכ), שכך ענה לשואל על זה: "אין לחשוש, כיון שכל הכסף בקופה מתערב". ועיי"ש בהערות המו"ל שדנו בכך בכמה דברים בסברא.



הוכחה ממנהג אשכנז הקדמון

ונראה בס"ד שניתן להוכיח לזה ממה שכתב בספר יוסף אומץ (לרב יוסף יוזפא האן נויירלינג זצ"ל, מרבני פפד"מ לפני כארבע מאות שנה) סי' תתרפז:

המנהג פה ליתן למחצית השקל ל"ד פשיטים, סימן והד"ל לא ימעט, ועוד ד' פשיטים בפני עצמן עבור מתנות לאביונים. ומקודם שגלינו מעירנו זאת בשעת הגירוש, היה המנהג פשוט שעשו גבאי צדקה שני עיגולים⁽¹⁾ בנתר על האבן שיושבין עליו לגבות מעות, כדי ליתן מחצית השקל בעיגול מיוחד לכך ומתנות לאביונים כנ"ל בעיגול השני. וכן ראיתי בספר ישן בכתיבת יד מצויירין שלושה עיגולים, שני עיגולים כנ"ל והשלישי ליתן לתוכו אגרא דתעניתא צדקה⁽²⁾.

והן עתה אחרי שחזרנו להתיישב בעירנו זאת, יכוננה עליון אמן סלה, ביטלו הגבאי צדקה מנהג קדמונינו, ונתנו הכל בקופה אחת. ולא שפיר עבדי, כי מנהג זה נתיסד מילתא בטעמיה, דמעות פורים אין הגבאים רשאים לשנותם לצדקה אחרת. והנה המה נותנין לכל פושט יד ליטול, בבא מארץ רחוקה והוא פה כאורח נטה ללון באכסניא שלו מפיתו יאכל ומיינו ישתה, נמצא שאין מעות פורים ההמה שמקבל האורח באים לסעודת פורים. ואע"ג דרובא דעלמא נותנים שתי מתנות לשני בני אדם מלבד מה שנותנים לגבאי צדקה, מכל מקום איכא למימר דעיקר תקנה הנ"ל נתקנה לאותם שיש להם מעט משלהם דמחוייבים גם כן במתנות לאביונים, שמבלעדי מה שנותנים לגבאי צדקה אין נותנים כלום לשום עני, ולכן מפני הבושה תקנו שגם העשירים יתנו גם לגבאים ויתנו לאביונים [ע"ד מה שאמרו סוף תענית, בת מלך שואלת מבת כהן גדול וכו' (כת"י ב.)]. על פי הדברים האלה, אם איישר חילי אם ירצה השם אשתדל להחזיר המנהג הנ"ל ליושנו.

בענין המנהג להכין מספר קערות, וכל קערה היתה מיועדת לצדקה מיוחדת, ראה גם במחזור מעגלי צדק על פורים, בספר נוהג כצאן יוסף (פפד"מ) מנהגי תענית אסתר אות ג, וכן במנהגי ורמזא לר"י שמש סי' ריז עמ' רנה-רנו ובהערות הרבות שם.

ומבואר שאמנם רובא דעלמא נתנו גם בפורים עצמו מתנות לאביונים, אבל יש שסמכו על הנתינה לקופת הצדקה ולגבאי, וייעדו לזה רק קופה אחת.



(יז). קערות.

(יח). ברכות ו. ב. ומבואר שנהגו לתת מחצית השקל בתענית אסתר, וכ"כ בכמה ראשונים וברמ"א שם, ואז נתנו גם מתנות לאביונים שהיא מצות היום של פורים. וראה בערוה"ש סי' תרצד סע' א שאפשר לתת לשליח מעות לפני פורים על מנת שיחלקן לעניים בפורים, וע"ע בשו"ת דברי יציב או"ח סי' רצח סע' ב.

דעות המחמירים בזה

לעומת זאת יש מהגדולים שנהגו להחמיר בזה לכתחילה, ולייחד שתי קופות עבור אלו שרוצים לתת מתנות לאביונים:

כאמור לעיל כך נהג למעשה הגאון בעל הקה"י זצ"ל. ידידי הרב רועי זק שליט"א אמר לי שכך נהג הג"ר שריה דבליצקי זצ"ל בבית מדרשו^(ט) (ע"פ עדות הגבאי שם). וכן זכורני מצעירותי שראיתי אצל יבלחט"א הג"ר אברהם רובין שליט"א^(ז).



סיכום

סוף דבר, הנוהג לקולא בזה ודאי יש לו אילנות רבים ועצומים לסמוך עליהם. ומאידך גיסא נראה שהיא גם חומרא ראוייה והידור טוב, בהשתדלות לעשיית המצוות באופן יותר ברור ובלי ספיקות, "לאפוקי נפשיה מפלוגתא"^(א).



(ט). לפני למעלה מעשרים שנה כשאספתי מתנות לאביונים נתן לי הג"ר שמעון ויזר שליט"א (לשעבר ראש בית המדרש לחקלאות) שתי מטבעות וביקש לייחד כל אחד לאביון אחר. נדמה לי שבהשפעת הג"ר שריה דבליצקי זצ"ל שאצלו כידוע היו שתי קופסאות נעליים מסומנות אביון א' ואביון ב' [הערת הרב מאיר ברקוביץ שליט"א מרחובות]. על דברי הגרש"ד זצ"ל בזה ראה גם לאחרונה בישורון, ניסן תשע"ט, עמ' קז.

(ז). מח"ס עמודי שש ושו"ת נהרות איתן, רב בית הכנסת ושכונת פא"י רחובות וראש בד"ץ מהדרין.

(א). וכתב המהרי"ל במנהגיו עמ' פו, שהפסוק "אשרי אדם מפחד תמיד" הוא בדבר המצוות, לדקדק בהם ולצאת יד"ח כתיקונן, ובזה ראוי לאדם להיות חושש ומפחד (וראה בברכות ס, א שהעמידו את הפסוק הנ"ל "הוא בדברי תורה כתיב", ופירש רש"י בענין מצוות ת"ת).

הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך י"ד כרכים

סעודת פורים מוקדם בבוקר

באשר שאל לגבי רופא שמתחיל את המשמרת שלו בשמונה בבוקר, האם הוא יכול לעשות עם משפחתו את סעודת פורים בבוקר מוקדם.

ראשית, אציין כי יש ששיבחו את עשיית סעודת פורים בבוקר, וכפי שכתב השל"ה הקדוש (עמ"ס מגילה): "ריב גדול הי' לי עם מקצת קהלות בחו"ל שאוכלין הסעודה אחר מנחה ועי"ז מבטלין התמיד וכו' על כן לא יפה בעיני המנהג להקדים תפלת מנחה אף שכתב הרמ"א כן רק יעשה וכו' וכל מי שמקדים ומזוזו ביותר לעשות הסעודה בהשכמה הוא משובח בעיני וכ"כ מהר"ר איסרלן שהוא ורבותיו נהגו בכל השנים עיקר סעודה שחרית וטעמא דמסתבר הוא דהא זו סעודה היא נגד סעודת אסתר שעשתה עם המלך...". ומקור דבריו של מהר"ר איסרלן הם בשו"ת תרומת הדשן^(ק).

על מעלת סעודת פורים בבוקר, יכולים אנו ללמוד מהפוסקים דצינו דזה הוא הזמן המשובח, ובהם הפרי מגדים (א"א תרצה, סק"ה), המשנה ברורה (תרצה, סק"ט) וזו לשונו: "כתב א"ר (תרצה, סק"ד) בשם של"ה (מגילה ד"ה 'פורים') המשובח מי שעושה סעודה בשחרית". וכן איתא גם במעשה רב (רלה), בסידור הרש"ש, בכף החיים (תרצה, סקכ"ג), בנתיבי עם (תרצה), בילקוט יוסף (פורים תרצה, יג), בדברינו בשו"ת אבני דרך (ח, תקו) ועוד. וע"ע בשו"ת זכרון יהודה (אורח-חיים רח) ובספר מקראי קודש (הררי עמוד קצא הערה טו).

הבעיה בעשיית סעודת פורים מוקדם נובעת מהשאלה, האם מותר לעשות את סעודת פורים לפני קיום מצוות משלוח מנות. שכן מצינו טעמים רבים למצוות משלוח מנות, והפוסקים דנו בעיקר בטעמי תרומת הדשן (קיא) ומנות הלוי (אסתר ט, יט). האם טעם משלוח המנות הוא בכדי שיהיה המאכל לסעודת פורים בהרווחה או שטעם המשלוח מנות הוא להרבות אהבה ואחוה. לפי זה עולה, דאם יהיה אדם שיחפוץ לשלוח רק אליו את משלוח המנות, תיווצר בעיה, שהרי לפי תרומת הדשן המשלוח צריך שיהיה לו לסעודה.

וחזיתי דבספר עתה באתי (עמוד עג) תלה דהנפק"מ בין הטעמים של תרומת הדשן ומנות הלוי הוא: אם יש להקדים את המשלוח מנות לסעודה. דלתרומת הדשן דהטעם הרווחה לסעודה, יש לשלוח את המנות קודם הסעודה. ואילו למנות הלוי ניתן לשלוח גם אחרי הסעודה, דאף אז ירבה אחוה וריעות. ומעניין לראות כי בלקט יושר (הנהגות תרומת הדשן, שכתב תלמידו של תרוה"ד, רבי יוסף בר משה), כתב שיש לשלוח את משלוחי המנות קודם הסעודה, וניתן למימר שהוא לשיטתיה דאזיל, דמשלוח מנות הוא לצורך הסעודה. וכן העלה גם בספר יפה ללב (תרצה אות יח), דלפי תרומת הדשן כמה שיכול יותר להקדים את המשלוח עדיף טפי, וכ"כ בספר יוסף לקח

(א). ועיין בש"ך (יורה-דעה צב, סקכ"ד) דכתב על תרומת הדשן: "מהרא"י דהיה אחרון וגדול בדורו ואין וחיקר כל המנהגים".

(מועדים ב, לח) ובספר מיני מעדנים (עמוד קמו ואילך). וכן נקט באורחות יושר (לר"י מולכו פרק יט), דמצוות משלוח מנות בבוקר בבוקר.

כמו כן, במציאות שלנו, מיירי שזמן הסעודה מוקדם בבוקר, ויתכן דחלק מבני ביתו לא יספיקו עד אז לקיים את מצוות משלוח מנות. ויל"ע האם יכול להקדים את סעודת פורים למשלוח מנות.

המקור חיים (תרצה) כתב דיש להשכים ולהקדים משלוח מנות ומתנות לאביונים, כמו בכל מצווה שזריזין מקדימין. ובספר מועדים וזמנים (ב, קפו) כתב דאין לאכול את סעודת הפורים לפני משלוח מנות, מפני שאין לאכול קודם עשיית המצווה. וכפי שאסור לאכול לפני קריאת מגילה (רמ"א תרצב, ד ע"פ תרומת הדשן קט), ה"ה לפני משלוח מנות. וע"פ טעם זה דייק בשו"ת משנת יוסף (ה, קיז אות ה) שיש להתיר רק טעימה. וכן כתב בשו"ת שרגא המאיר (ג, קיג), דאין לאכול לפני קיום מצוות משלוח מנות. וציין דאף שבפסוק (אסתר ט, כב) משמע: "משתה ושמחה ומשלוח מנות"², דהאכילה והסעודה קודמת למשלוח מנות, הכא כיוון שיש חשש שתחטפנו שינה, ובייחוד בפורים דשותה (וכעין הסייג שמצינו לגבי תפילת ערבית שמא יחטפנו שינה). וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ו, סה) ובשו"ת ציץ אליעזר (טו, לב אות טו). ונראה דכן יש להוכיח מהגרי"ח בספרו לשון חכמים (סי' מ): "ביום הפורים אחר מקרא מגילה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, יאמר בתוך הסעודה..."

בהליכות שלמה (יט, ט) נקט בלשון "ראוי" שלא לאכול קודם שיקיים את מצוות היום, וביאר דזה משום דאין לאכול קודם קיום מצווה. וכ"כ תלמידו, הגר"א נבנצל, בשו"ת מציון תצא תורה (א, קלב). וכן בחזון עובדיה (פורים עמוד קלה) לא נקט בלשון איסור, אלא כתב: "טוב שלא לעשות סעודת פורים עד לאחר שיקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים. אבל לטעום מעט לפני כן מותר ואין בכך כלום" (וע"ע בזה בספר ישמח ישראל כ, ב). וכן כתב בפאת שדך [מונק] (במסילה-נעלה עמוד צט אות יד), דאין לאכול סעודה בפורים לפני שיקיים מצות משלוח מנות.

אולם, בשו"ת משנה הלכות (ו, קכב) כתב בשופי להתיר לכתחילה לאכול את סעודת פורים לפני משלוח מנות, וביאר דזה הוא משום שגם הסעודה היא מצווה, ואכילת מצוה מותר לעשות קודם עשיית המצווה (וכן נראה מהצל"ח ריש מסכת ברכות). וממילא אין איסור לאכול לפני. כמו כן, ע"ע באריכות דבריו (ז, צב) והוכחתו מסעודת אסתר, דזה היה בבוקר³ (ורק לאחר מכן עשו את המשלוח מנות, עיי"ש). ועוד, בסוף דבריו הביא סברא נוספת להקדים (את הסעודה למשלוח-מנות): "וכרגע נפל מילתא בליבאי עוד טעם להקדים סעודה לשלוח מנות דמצות סעודה היא בגופו ושלוח מנות מצותו עכ"פ לכתחלה ע"י שליח כשמו כן הוא וא"כ מצוה שבגופו קודמת למצוה שע"י שליח". וכן איתא בשו"ת נודע ביהודה (קמא סי' מב) דהסעודה לפני המשלוח, עיי"ש.

וכן חזיתי דבספר מאורות נתן (פורים סי' לד) דייק מסידור היעב"ץ (דף שפג) ומספר יסוד ושורש העבודה דאפשר לאכול קודם המשלוח מנות. ואכן, ראיתי במפורש בדברי יסוד ושורש

ב). ובחזון עובדיה (פורים עמוד קלה הערה כב) כתב להוכיח מפסוק זה, דאין הסדר מעכב, עיי"ש.

ג). וכ"כ השל"ה (מגילה, פרק גר מצוה אות יד): "וטעמא דמסתבר הוא דהא זו הסעודה היא נגד סעודת אסתר שעשתה על המלך, ובודאי היתה הסעודה בעת שדרכן של מלכים לאכול ובסעודה זו נתלה המן".

העבודה (שער יב, שער המפקד פ"ו) דין זה שהסעודה קודמת למשלוח, וזו לשונו: "הבוקר אור... להדר בקיום המצוה של מתנות לאביונים קודם התפילה בכדי שיוכל האביון להכין צרכי הסעודה... עצתי אמונה ונכונה לאדם שלא יזוז מבית המדרש אחר תפילת שחרית עד שילמוד... ואח"כ ילך לשלום לביתו לאכול סעודת מצוה של קבלה וכו', ויזהר בלימוד על השלח, ואח"כ יזוז א"ע לקיים ג"כ מ"ע של קבלה ומשלוח מנות איש לרעהו". וכן כתב להתיר לסעוד לפני המשלוח מנות בשו"ת שואלין ודורשין (ג, מב). וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ו, פא).

ויש שרצו לדייק דכיוון שמרן נקט בשולחן ערוך קודם את הלכות סעודת פורים (תרצה, א-ג) ורק אחר כך את דין משלוח מנות (תרצה, ד), משמע שהסעודה קודמת^ד. ועיין באריכות בזה בספר כנסת יעקב לגרי"ח סופר (עמוד כא ואילך) ובספר טוב להודות (א, כד).

ראיה נוספת להתיר לקיים את הסעודה לפני משלוח מנות, הוא ע"פ המובא בספר משאת המלך (בענייני פורים לגרי"ג אדלשטיין. הובא בבית מתתיהו ב, ט אות יח), דדייק מהרמב"ם (מגילה ד, טו) שבגוף חובת הסעודה, עושה משלוח מנות, עיי"ש. וכן כתב בשו"ת תירוש ויצהר (קעב), דאין מברכין על משלוח מנות, כיון דהוא חלק ממצוות סעודת פורים (וכ"כ בספר שארית-יעקב מגילה ז, א אות לח). אלא דכבר העיר ע"כ מו"ר בשו"ת משנת יוסף (ז, קמג) דיש שני טעמים למשלוח מנות. ולטעם תרומת הדשן, שיהא לו צרכי הסעודה, כיצד יכול להקדים את הסעודה למשלוח.

אך ראיתי בספר נטעי גבריאל (פורים עמוד שיג), שהביא מספר שיר מעון שהעלה דמפני שמשלוח מנות הוא חלק מהסעודה, יש לשלוח עד שש שעות, שהוא זמן הסעודה, וזריזין מקדימין למצוות. ועיין בספר יבקשו מפיהו (ח"א א, מא) שנשאל הגריש"א זצ"ל האם מותר לאכול לפני קיום מצוות משלוח מנות, והשיב: "שמשלוח מנות נחשב חלק מהסעודה ולפיכך לא שייך איסור אכילה לפניו".

וכן מובא בשו"ת קב ונקי לגר"י זילברשטיין (אורח-חיים רלא), ששאל את חמיו הגריש"א האם מותר לאכול קודם משלוח מנות, והעלה להתיר משני טעמים: ראשית, הסעודה היא אחת ממצוות היום, ובכל אכילה מקיים מצווה, ומדוע עדיפה מצוות משלוח מנות ממצוות סעודת פורים. שנית, היות שרגילים לשלוח זה לזה, א"כ כשיקבל במשך היום וודאי יזכר (שעדיין לא קיים מצוות משלוח מנות, ולכן אין את החשש שמא ימשך אחר האכילה וישכח מקיום המצווה). וכן הובא בחשוקי חמד (מגילה עמוד קג), וכן הביא זאת בספר מיני מעדנים (עמוד קנא), וע"ע בנטעי גבריאל (פורים נו, ב ובהערות ב-ג). וכן הובא גם בספר קימו וקבלו (עמוד 79) דהגראי"ל שטיינמן זצ"ל סובר דמותר לאכול קודם מצוות משלוח מנות, עיי"ש. וכן משמע משו"ת אבני ישפה (ה, פב ענף ג).

אך נראה דאף שיש מתירים לאכול את סעודת פורים לפני המשלוח מנות, טוב לעשות את מצוות משלוח המנות ורק לאחר מכן את הסעודה (וכ"כ בילקוט יוסף, פורים תרצה, כה). עוד בדין זה עיין בשו"ת רבבות אפרים (ה, תרג עמוד תלד), בשו"ת מקדש ישראל (פורים רסא), בספר באורח צדקה (עמוד תיב), בספר באר המועדים (יב, לא), בספר תורת המועדים (ט הערה כד) ובספר בית מתתיהו (ב, ט אות יח. ג, יז אות ג ד"ה 'ונפק"מ').

ד). ונראה דניתן להוכיח זאת גם מלשון הגר"ח פלאג"י בספרו רוח חיים (תרצה, ז) שכתב: "ובעירנו איזמיר יע"א המתנות לאביונים בבוקר. אך משלוח מנות לערב ולפעמים משחשכה ולא טוב עושים כשנעשה לילה".

העולה לדינא: הנכם יכולים לעשות את סעודת פורים בבוקר מוקדם, וראוי ליתן את משלוח המנות לפני הסעודה. והדרך הטובה ביותר היא שתלך לתפילה עם בני ביתך, ואחר התפילה בוותיקין (וקריאת המגילה), תתן את המתנות לאביונים (מצוי שהגבאים אוספים את המתנות לאביונים מיד בתום קריאת המגילה), ואת משלוח המנות תתן בסיום התפילה לאחד מהמתפללים (וכן תנהיג את בני ביתך). ואז תגיעו לבית ותאכלו את הסעודה. אולם, במידה ובעזרת נשים אין נשים במנין ותיקין (שלהן יוכלו לתת נשות ביתך את המשלוח), בשעת צורך כזה, יתנו הן את משלוחי המנות אחר הסעודה בבוקר. ובכל מקרה מהיות טוב, טוב שתאכלו גם במשך היום, ויש מעלה בכל אכילה ואכילה ביום הפורים.



הרב אורן צדוק

ראש בית הוראה 'נזר הוראה'

מח"ס שו"ת אורן של חכמים שני חלקים ומנחת מרחשת ועו"ס

שני בירורי הלכה בענין אורח החפץ לשלוח משלוחי מנות מממון בעל הבית

בירור הלכה ראשון

אורח המתארח, הרוצה לשלוח משלוח מנות מדברי מאכל המצויים בבית בעל הבית, מבלי לשאול רשותו, על סמך זה שיודיענו לאחר מכן. ומהיכרותו עמו הוא יודע, שכשיתוודע לו ודאי יהא מרוצה בדבר. יש לשאול, לאור הכרתו זו בו, האם בעת נתינת המשלוח, נחשב כממונו של האורח לצאת בו ידי חובת המצוה, אף שאין לו בפועל באותה העת ידיעה בדבר.

א.

הצעת מקור הדין מהגמרא

בגמרא בבא מציעא (כ"ב.) נאמר: 'אמימר ומר זוטרא ורב אשי, אקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק. אייתי אריסיה תמרי ורימוני ושדא קמיהו. אמימר ורב אשי אכלי, מר זוטרא לא אכיל. אדהכי אתא מרי בר איסק, אשכחינהו, ואמר ליה לאריסיה, אמאי לא אייתית להו לרבנן מהנך שפירתא. אמרו ליה אמימר ורב אשי למר זוטרא, השתא אמאי לא אכיל מר. והתניא, אם נמצאו יפות מהן, תרומתו תרומה. אמר להו, הכי אמר רבא, לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד, משום דמצוה הוא, וניחא ליה. אבל הכא משום כסיפותא הוא דאמר הכי'.

וביאור גוף המעשה. אמימר ורב אשי הורו היתר לעצמם לאכול ממה שהביא להם האריס. זאת, היות שנפסקה ההלכה בגמרא בבא קמא (ק"ט.), 'אריסא מנפשיה קא זבן'. היינו, כאשר האריס נותן, מחלקו הוא נותן, ואין בדבר כל סרך גזל. אולם, מר זוטרא למרות זאת מאן בדבר ולא אכל. וכתבו התוספות שם (ד"ה מר זוטרא) לבאר בדעתו, שאמנם הלכה היא שהאריס מעצמו הוא נותן, אך כל זאת לאחר חלוקה, כאשר נתברר בה חלקו שלו. אולם, במקום שעדיין לא בא הדבר לכלל חלוקה, כמו במעשה זה, אין ליקח ממנו. זאת, מפני שאנו חוששין שמא לא יודיע האריס לבעל הבית שיפחית לו מחלקו שלו, כנגד מה שנתן לאלו החכמים.

וכעין זה פירשו הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם, שמר זוטרא סובר שההיתר האמור בגמרא דבבא קמא, דאריס מדנפשיה קא זבן, מדובר דווקא בפירות תלושין, ובוה יש לתלות שמחלקו הוא נותן, ולכן מותר ליקח ממנו. אולם, בנידון דידן שמדובר במחובר, שעדיין לא נעשתה החלוקה, על כן לא אכל [אפשר שהמטעם שכתבו התוספות, שחוששין שמא האריס לא יודיע לבעל הבית על כך].

אמנם, הריטב"א הקשה על ביאור זה, שהרי במחובר דין אריס כדין שומר, שאין ליקח ממנו, כמבואר במשנה פרק הגזול ע"פ דף ק"ח:). ועל כן תמורת ביאור זה, כתב שני ביאורים אחרים לגוף מעשה זה, יעויין בסמוך אות ב' ד"ה בביאור הראשון.



ההוראה לאור מעשה זה וביאורו

ופסקו הרא"ש (בב"מ פ"ב סי' ג'), והטור (סי' שנ"ח) כדעת מר זוטרא על פי ביאור התוספות. שאע"פ דקיימל"ן שאריס מחלקו הוא נותן, מכל מקום כל זאת לאחר חלוקה, מה שאין כן קודם לכן, שחוששין שלא יודיענו על הדבר, ונמצא גזל בידו.

ומרן בבית יוסף תמה על פסק הטור, מדוע הורה כדעת מר זוטרא לאסור, הרי מנגד לכך אלו האמוראים רבים הם לעומתו. ועוד רב אשי מאריה דתלמודא בכללם, והלכה כמותו^(א). ואין לומר שהודו לו לאסור כיוון שהיה זה קודם חלוקה, היות שעשו מעשה להיתר ואכלו. [ובדרכי משה (אות ב') כתב על דברי מרן שם בתמיהתו על הטור, שאין בדבריו אלו הכרח]. ובבדק הבית ציין מרן לכך שהרמב"ם הורה במושלם להיתר, אלמא לא סבירא לחלק בדבר. (ועיין דרישה).

ועל פי זה סתם מרן דבריו בשולחן ערוך (סי' שנ"ח ס"ד) להיתר: 'מותר ליקח מהאריס, שהרי יש לו חלק בפירות ובעצים'. ולא חילק בדבר, אלמא בכל אופן הותר, ואין חוששין חשש צדדי שלא יודיע לבעל הבית על הדבר. ולעומתו, הרמ"א הביא את דעת התוספות וסיעתו שחילקו בדין זה, ושאלו להתיר אלא רק אם נתן האריס משלו לאחר חלוקה (ועיין ב"ח, סמ"ע סק"ו, ש"ך סק"ב, וערוך השולחן או"ד).

ויש לסייע קצת את הוראת מרן, אולם לא מטעמו, מהאמור בדברי הרי"א^ז בקונטרס הראיות בדוכתין. שם הביא הרי"א^ז את ביאור התוספות הנזכר לדעת מר זוטרא, וציין שם בטעמו שנמנע מלאכול משום שהחמיר על עצמו, וכן הוא בתוספות שאנץ, יעויין. אלמא מעיקר הדין אף הוא מודה שאין חוששין.

והנה, כל זאת באריס 'דמנפשיה קא זבן', אולם בנידון דידן שמדובר באורח אצל בעל הבית, שאין לו כל זיקה ממונית למאכלים שהוא רוצה לשלח, פשוט הדבר לכולי עלמא שאסור לו ליקח ללא רשות מבעל הבית.

אלא שעדיין לא איפרק מחולשא, דבשלמא כאשר האורח לוקח בסתמא על דעת שיתרצה בעל הבית לאחר מכן על הדבר, אין להתיר, כאמור. אולם במקום שהוא יודע בודאות, שאף שכעת בעל הבית אינו יודע מאום מנטילת הדבר, מכל מקום כאשר יתוודע לו על כך, יתרצה כמעיקרא על הדבר, כבן המתארח אצל אביו (ויש אף חתן אצל חמיו), שבזה אינו כמעשה האריס הנזכר. ויש לדון אם כן, האם אף בכה"ג נאסר ליטול מממון בעל הבית, לקדש בזה אשה או לשלוח מנות לרעהו.



(א). ודע, שהרמב"ן בחידושיו גרס ההיפך מגירסתינו, שרב אשי הוא שמאן לאכול, ואילו מר זוטרא אכל כאמיר. ולפי גירסא זו טיעון זה בא על מקומו.

ב.

יאוש שלא מדעת שאינו יאוש, האם הוא אף באופן שנודע לו מכך לבסוף

בפתרונה של שאלה זו, יש להביא מדברי התוספות הנזכרים את מה שכתבו הם בהמשך. שאין לומר שטעם ההיתר שאחז בו רב אשי לאכול מפירות אלו הוא משום שהוא היה סמוך ובטוח שכשיתוודע הדבר למרי בר איסק, יתרצה על הדבר. שהרי אין להתיר מטעם זה, 'דהלכה כאביי. ואף על גב דהשתא ניחא ליה, מעיקרא לא הוה ניחא ליה'. והיינו שאביי סובר - וכך קיימא לן להלכה, שיאוש שלא מדעת לאו שמיה יאוש. ואם כן, נמצא שברגע האכילה עדיין לא התיימש בעל הבית על הדבר, והנוטל ממנו באותה העת, הרי זה גוזלו ממנו. ואם באותו הזמן, קודם שנודע לבעל הבית מן הדבר, קידש בו הנוטל אשה, או כבנידוננו שלקח ממנו למשלוח מנות, לא פעל מאום. ואף אם יתרצה בעל הבית לאחר מכן על הדבר, הרי הוא מכאן ואילך, ולא למפרע על מה שכבר נעשה.

אלא שראיתי לש"ך (סי' שנ"ח סק"א), שכתב לחלוק על הבנת תוספות זו, בביאור המונח 'יאוש שלא מדעת, לאו שמיה יאוש'. וממילא הדין משתנה בהתאם. וזה לשונו וטעמו בצדו: 'ואי לאו דמסתפינא, הייתי אומר שמותר. ויאוש שלא מדעת שאני, שגם אח"כ אינו מייאש. אלא משום שאינו יודע היכן הוא, ובעל כרחו הוא מתייאש, א"כ אמרינן מעיקרא באיסורא אתי לידיה. דבמה יקנה, אי ביאוש הא השתא אינו מתייאש, ואלו היה יודע שהוא אצלו לא מתייאש. משא"כ הכא כיון שידוע שיתרצה, א"כ השתא נמי בהיתרא אתי לידיה, דמסתמא אינו מקפיד על זה'. ע"כ. ומבואר שהש"ך סובר, שמכיוון שבנידון זה ידוע הוא שיתרצה, אם כן כבר משעה ראשונה, מסתמא אינו מקפיד על הדבר. ואין זה ענין ליאוש שלא מדעת, שהבעלים אינו מתרצה על הדבר כלל ועיקר, שרק משום חסרון ידיעה היכן הוא, הרי הוא מתייאש.

ונמצא שנחלקו בנידוננו ממש. כאשר נלקח חפץ מבעל הבית בלי ידיעתו כלל, רק שיש אומדן דעת שהוא יתרצה על הדבר כשיוודע לו לאחר זמן. האם בשעת נטילת החפץ יכול הנוטל לפעול בו כבשלו לקדש אשה וכדומה או שמא לא. לדעת התוספות אינו רשאי, וממילא לא פעל מאום במעשהו. ואילו לדעת הש"ך, אם אכן היתה הסכמה לבסוף, הרי נמצא שמשעת נטילה פעל את פעולתו.



דעת הראשונים כהבנת תוספות בביאור דעת אביי

וכדעת התוספות כן היא גם דעת הרמב"ן בחידושו, וכן היא דעת הריטב"א. וזאת, ממה שהביא שני ביאורים נוספים לגוף המעשה, שבשניהם מוכח דסבירא ליה כדעת התוספות, בביאור המושג 'יאוש שלא מדעת', דלא כהש"ך.

בביאור הראשון כתב, שהאמוראים הנזכרים במעשה זה נחלקו בגוף יסוד זה של 'יאוש שלא מדעת'. המתירין סוברים כדעת רבא, שיאוש שלא מדעת הוי יאוש, ועל כן התירו לעצמם לאכול. ואילו מר זוטרא שלא אכל, סובר כדעת אביי, דלא הוי יאוש. ומבואר דלכולי עלמא נידון זה חשיב 'יאוש שלא מדעת', אף שלבסוף יהא נודע לבעלים מכך, דלא כהש"ך. ואף

שני בירורי הלכה בענין אורח החפץ לשלוח משלוחי מנות מממון בעל הבית קיא

שהריטב"א דחה ביאור זה, זאת מפני שנמצא לפיו, שהמתירין סבירא להו כרבא, ודלא כהלכתא, וזה לא יתכן. אולם, בהגדרת מעשה זה כ'יאוש שלא מדעת' נשאר כבתחילה. עוד כתב ביאור אחר בשם רבו, ולו הסכים. והעיקר שבו לענייננו הוא, שסובר בו כדעת התוספות. שאי אפשר לומר שטעם היתר רב אשי הוא מפני שיתוודע למרי בר איסק לבסוף, כיוון דקיימל"ן כדעת אביי שיאוש שלא מדעת, לא הוי יאוש. יעויין.



אפשר שאף הרשב"א סובר כן

ואפשר שיש ללמוד כן גם בדעת הרשב"א, המובאת בחידושי הר"ן בדוכתין^ב, שכתב לבאר מדוע רב אשי אכל. וזאת, מפני שמרי בר איסק ידוע היה מעיקרא, שבעל הבית אינו מקפיד על הדבר, ואם כן נמצא שכבר ברגע הנתינה חשוב הוא כמתרצה על הדבר. ו'דמיא למאי דאמרין בתוספתא דפרק בתרא דבבא קמא, הבן שהיה אוכל משל אביו וכן עבד שהיה אוכל משל רבו, קוצה ונותן פרוסה לבנו ולעבדו של אוהבו, ואינו חושש משום גזלו של בעל הבית, שכן נהגו'.

וכן ראיתי שהביא המאירי יישוב זה ואלו דבריו: 'ויש מתירין באריס. ומ"מ אם היו תלמידי חכמים, ובטוחים בבעלים שנוח לו ליהנות תלמיד חכם מנכסיו, אף בלא גלוי הדעת מותר, ואין זה דומה ליאוש שלא מדעת. שיאוש שלא מדעת, כשיתאשו לא יתאשו אלא מתוך שאין להם בה סימן. אבל זו בידוע שרוצה בכך, ואין כאן לומר באיסורא אתא לדייהו. וכל שכן אם היה זה אריס שיש לו חלק בהם, שאף בעל הבית מותר חלקו כמוהו'. וכ"ה בשיטמ"ק שכתב, שמרי בר איסק, 'היה אוהב התלמידים'. אלמא בלא כל זאת יש לאסור, אף אם ידוע שכשיתוודע לו, יתרצה על הדבר. שאומדנא על כך בלבד אינה מספקת, אף שקרובה היא, היות שבשעה שנלקח הדבר ממנו לא היה הבעלים יודע מן הדבר כלל. והאמור בדברי הרשב"א המובא בחידושי הר"ן שאני, שידוע הוא מלכתחילה שאינו מקפיד על הדבר, והרי זה כמפרש. (ואינו בגדר אומדנא שיתוודע לו יתרצה על הדבר כבנידוננו). וכן אפשר להוסיף את דעת התשב"ץ (ח"א סי' כ"ג), שסובר כן, יעויין שם. וכ"ד הגהת אשר"י (שם סי' ג'), והמרדכי שם (סי' תכ"ה) ע"ש.



דעת האחרונים כדעת התוספות

ואף מהרי"ט (ח"א סי' ק"נ סוד"ה ועוד) כתב בדעת הרמב"ם (פ"ה מהלכות אישות ה"ח), שסובר כדעת התוספות. והוא ממה שכתב, ש'אם קידשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו, כגון תמרה או אגוז, הרי זו מקודשת מספק'. וכתב על זה מהרי"ט: 'הרי דאע"ג דקיימא לן, שאין בעל הבית מקפיד בכך, עשאו ספק קידושין, לפי שנטל שלא ברשות בעל הבית'. ובסוף דבריו ציין שמקור הוראת הרמב"ם זו היא מסוגיין, וכדעת התוספות. וכן קצות החושן בהלכות אבידה (סי' רס"ב סק"א), כתב לדחות את דברי הש"ך מפני דעת התוספות, וכ"ה בדוכתין (סי' שנ"ח). וכן מבואר במשנה ברורה (סי' תרנ"ח סק"ח) בשם ס' ביכורי יעקב, יעויין.

ב). בחידושי הרשב"א שלפנינו, הוא כפי שהבאתי למעלה.

קרב שני בירורי הלכה בענין אורח החפץ לשלוח משלוחי מנות מממון בעל הבית

כל קבל דנא, נמצא בספר מחנה אפרים (הלכות גזילה סי' ב') שדעתו ההיפך מכך. ויסוד דבריו, שבמקום שידוע שאינו מקפיד על הדבר, הרי כבר משעה ראשונה בה ניטל הכלי לקדש בו את האשה, הרי היא מקודשת. והביא ראיה אחרת מדברי הרמב"ם (פ"י מהלכות עדות ה"ה), המסייעת את הוראתו, וזה לשון הרמב"ם: 'אריס שלקח דבר מועט מן הפירות שבכרו בימי ניסן וימי תשרי קודם שתגמר מלאכתו, אף על פי שלקח שלא מדעת בעל השדה אינו גנב וכשר לעדות, שאין בעל השדה מקפיד עליו וכן כל כיוצא בזה.' ע"כ, יעויין שם בכל דברי מחנ"א.

והנה, יש לדחות זאת, שכן כל דבריו מוסבים על אדם שידוע שאינו מקפיד כלל על הדבר, כגון בנידון שהביא מדברי הרמב"ם, שמדובר בדבר מועט שאין הדרך להקפיד, והרי זה כמפרש בשעת נטילה שאינו מקפיד. מה שאין כן נידון דידן שאני, שיש רק אומדנא על הדבר שיתרצה על כך לאחר שיתוודע לו, ולא שברור לנו כעת שאינו מקפיד כלל על הדבר. וכך כתבנו לחלק בדעת הרשב"א והמאירי שבסמוך. וכן יש לפרש את דברי האחרונים החונים סביב השולחן ערוך (חאבה"ז, סי' כ"ח). טורי זהב (סקל"ג), והגר"א (סקמ"ט), ועוד. ויעויין עוד בשו"ת נודע ביהודה (חאבה"ז סי' ע"ז ד"ה ומה, ואמנם).

וכן מצאתי בערוך השולחן (חלק חשן משפט סימן שנ"ח סעיף ה'), שכתב: 'אם ראובן בא לבית שמעון, ולקח לוי איזה מאכל של שמעון וכיבד את ראובן. אין לו לראובן לאכול, אף על פי שידוע שיתרצה שמעון כשיודע, מ"מ לעת עתה אינו יודע, והוה כיאוש שלא מדעת [תוספות ב"מ כ"ב ב.]. וזהו כשלוני אינו מקורב לבית שמעון, אבל כשהוא בביתו או בא לפרקים לביתו, ויש לו רשות משמעון לדברים כאלה מותר ליהנות. דאל"כ כשאין הבעה"ב בביתו לא יהיה ביכולת אשתו ובניו ובני ביתו להכניס אורחים או לתת לחם וכיוצא בזה, אלא ודאי דהם כשלוחים של הבעה"ב [נ"ל].' ע"כ. וכזאת הוא באופן שידוע שבעל הבית אינו מקפיד על הדבר כלל ועיקר. הן מצד שהמקבל הוא בן תורה וחביב לו יותר מגופו [כמו שאכן צריך להיות], הן מצד שמדובר על דבר מועט וככו"ב.

העולה מכל האמור, שאורח המצוי אצל בעל הבית אינו יכול ליקח מביתו כלום מבלי ידיעתו, אף באופן שהאורח יודע בודאי שבעל הבית יתרצה על כך כשיודיענו. והוא הדין בנידון דידן, שאינו יכול ליקח מוצרים מביתו מבלי ידיעתו, על מנת לשלחם כמשלוח מנות. במה דברים אמורים באורח רגיל, אולם אם אורח זה קרוב אליו כבנו, אפילו שאינו סמוך על שולחנו. או שמדובר על דבר מועט וכדו' שאין עליו הקפדה. או שנוטל ממנו בעבור מטרות הקרובות מאוד אל לבו, כגון סיוע לתלמידי חכמים או לקיום מצות צדקה וכן כל כיוצא בזה. בזה מותר לו לכתחילה ליתן מממון בעל הבית, על מנת לקיים מצות משלוח מנות, ופשוט שמדובר בשיעור כזה שאינו מקפיד עליו.



בירור הלכה שני

אורח שנחמצה לו השעה, ונזכר שלא קיים עדיין מצות משלוח מנות, וכמעט קט פנה היום ובא השמש, ונמצא עדיין בעת הזו בין המסובים בסעודת הפורים. על כן ראה לנכון ליטול ממנת

שני בירורי הלכה בענין אורח החפץ לשלוח משלוחי מנות מממון בעל הבית קיג

המאכל המצויה לפניו, והוסיף עליה ממין מאכל אחר, כדי שיהיה המשלוח במנין פעמים, כפי שההלכה מחייבת. ושגרה לאחד מיושבי הסעודה, בכוונו לכך שיעלה לו למצות משלוח מנות. ונפש'ו לשאול הגיע'ה, האם יצא ידי חובת מצות משלוח מנות.

והנה, העיקר התלוי בפתרון שאלה זו, מהו מעמד המאכל המוגש לפניו בסעודה, האם נחשב הוא כממונו שלו, מאחר שהוא הוגש לפניו לאכילתו לכילוי. או שמא כל עוד שלא אכלו, ממון בעל הבית הוא, שאין לאורח בו אלא רק את הזכות לאכול ממנו ותו לא, כך גם שאם ירצה לארוז לעצמו לאכלו במקום אחר, יכול בעל הבית למנעו מכך. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

א.

מנה שהוגשה לפני האורח האם יש לו בה זיקה ממונית

כתב ריא"ז (קידושין פ"ב הלכה ח' או ב'): 'ונראה בעיני, בבעל הבית המזמן אורחים בשולחן וחלק להם מנות, ולקח אחד מהן מנתו וקידש בה את האשה, מקודשת. שאין בעל הבית מקפיד עליהם, אם יעשו כל חפציהם במנותיהם'. והביאו הרמ"א בדרכי משה (חלק אבן העזר סי' כ"ח או ט'), ולהלכה בהגהתו לשולחן ערוך (שם סעיף י"ז). וכן הובא להלכה בספר כנסת הגדולה (הגה"ט, חלק אבן העזר סימן כ"ח, או ס"ח). וציין שם שכן הסכימו הראד"ב בסימן כ"א, ומהרש"ש ז"ל בתשובה סימן י"ג ול"א.

והאחרונים כתבו להקשות על הוראה זו, מהאמור בגמרא חולין (צ"ד), ופסקה מרן בשולחן ערוך (חאו"ח סי' ק"ע סעיף י"ט): 'אורחים הנכנסין אצל בעל הבית, אינם רשאים ליטול מלפניהם וליתן לבנו או לעבדו של בעל הבית, אא"כ נטלו רשות מבעל הבית'. ואם כן מבואר ההיפך מהאמור, שבסתמא בעל הבית מקפיד על המנות הניתנות לפני האורחים, שלא יעשו בהם דבר מבלי רשותו. אלמא אינו יכול האורח בסתמא לקדש אשה במנה הניתנת לפניו.

וזו לשון בעל טורי זהב במקום (סקל"ד): 'תמוה לי מאד האי פסקא, דהא איתא וכו'. ואם כן כל שכן שלא ליתן לאחרים שלא ברשות בעה"ב, ואמאי יוכל לקדש בזה. ועל כן נראה דאין כאן קידושין ודאי אלא ספק, כן נראה לי ברור'. ע"כ. ובית שמואל (סקמ"ו) כתב שם ליישב, והוראתו היא כדעת הרמ"א במושלם, שיש כאן קידושי ודאי. ויעויין מה שהקשה עליו המגיה בטורי זהב.

ב.

יישוב קושיית האחרונים הנזכרת

והנה לכי נידוק, נימא דלא משכחינן בהחיא מרגניתא כל טימי. שהרי האמור במניעת הדבר, הוא רק מפני מעשה שהיה, כמבואר במקור הדין במסכת דרך ארץ רבה (פ"ז), ובגמרא חולין (צ"ד). ועל כן נאסר ליתן לבנו או לעבדו, זאת כדי שבעל הבית לא יתבייש, מאחר שאין לו עוד מאכל כאותו מעשה, אולם לא משום חשש גזל, שמצד זה אין לחוש כלל.

קיד שני בירורי הלכה בענין אורח החפץ לשלוח משלוחי מנות ממזון בעל הבית

וכן נמצא למרן בבית יוסף (חיו"ד סי' רמ"ח), שכתב ליישב את האמור במרדכי (בב"ב סי' תצ"ה). שם הביא המרדכי תוספתא בה נאמר: 'בן האוכל משל אביו ועבד האוכל משל רבו, קוצה ונותן פרוסה לעני או לבנו של אוהבו, ואינו חושש משום גזל, שכך נהגו בעלי בתים'. ובסמוך לכך כתב את השמועה הנזכרת, 'אורחים הנכנסים אצל בעל הבית, אינם רשאים ליתן משלפניהם לבן בעל הבית, ולא לעבדו ולא לשלוחו, אלא אם כן נטלו רשות מבעל הבית', ולכאורה זו סתירה. וכתב מרן ליישב: 'ונראה לי דאינה ענין לתוספתא דבסמוך, דהיא לא משום חשש גזל הוא, אלא משום דחיישינן שמא אין בידו דבר אחר להאכילם'. ע"כ. וכן מצאתי שכתב כך בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' צ"ה). והיינו שלעולם אין בדבר חשש גזל, וכאמור בהוראת ריא"ז.

וצריך לומר שכוונת האחרונים בתמיהתם, שהיא גופא, משום החשש הנזכר נמצא בעל הבית מקפיד על כך, וכיוון שכך הוי חשש גזל בידו. ועל כן לא כתב הט"ז שאינה מקודשת כלל, כמו שהוא במקדש בשאר גזל, אלא כתב שהיא ספק מקודשת. וראיתי בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' ק"ג ד"ה ועוד) שלא כתב כן, שעמד אף הוא על הקושי שבין השמועות ויישב. שהאמור בתוספתא להיתר, הוא משום שכך נהגו, או שאין בו חשש כיסופא. אולם לעולם יש כאן משום גזל.

[ויש להעיר שמה שנמצא בבאר היטב (חלק אבן העזר סי' כ"ח סקל"ה) בשם מהרש"ל (יש"ש, פרק גיד הנשה סוף סי' כ') חילוק נוסף. שרק כאשר ניתן לו כבר לחלקו, היינו שהונח לפניו, הרי זה ממונו ויכול לקדש בזה אשה, ובזה דיבר הרמ"א. וכן העתיקו ערוך השלחן (או"ע"ד) להלכה. והנה, חיפשתי בים של שלמה ולא מצאתי שמץ מנהו. ולאחר זמן ראיתי בבאר היטב (חאו"ח סי' ק"ע סקט"ו) שהעיר על כך שלא מצאו. והקודמו (באר היטב הקדמון), לשון הט"ז אטעיתיה, כך שאין חילוק בזה להלכה. ויעיין חכמת שלמה בדוכתין].



אין חשש גזל כאשר נותן את מנתו לאחד מן המסובים

אלא שכל זה בנוטל מנתו ומקדש אשה שאינה סועדת על שולחנם, היות שכתב מהרי"ט בתשובה הנזכרת, ש'אם היה מקבל הקידושין גם הוא מסב בסעודה, ונטל פרי אחד ממה שלפניו, ונתנו לחבירו אין בו משום גזל ולא אבק גזל, שדרך הקרואים ליטול מנות ממה שלפניהם ושולחים, ואין בזה שום חשש'. והיינו שבעל הבית אינו מקפיד אם המסובים על שולחנו מעבירים ממאכלם זה לזה. ואם כן הוא הדין בנידוננו, שנטל ממנתו לשלוח לאחד מן המסובים בסעודה, לקיים בכך מצות משלוח מנות.

סוף דבר, הנוטל ממנת מאכל שקיבל על מנת לשלחה לרעהו, שאינו נמנה בין המסובים, הדבר נתון במחלוקת הפוסקים. ועל כן בזה יראה לצאת מכל חשש ופקפוק, ויודיע לבעל הבית על הדבר, ובכך יקיים מצות משלוח מנות כדת וכדין. אולם אם רעהו אליו נשלחה מנתו זו, מסב עמו על שולחן בעל הבית, הרי יוצא בכך ידי חובת משלוח מנות, גם אם לא ידע את בעל הבית על כך.



הרב יעקב מדר*

מח"ס שו"ת "לב ים" (כת"י)

ירושלים

האם מותר להזמין "קוסם" בפורים

שאלה

האם מותר להזמין אוcho עינים [הנקרא בלשוננו "קוסם"] יהודי, לסעודת פורים, לשמח את הציבור. ואם יש להתיר כשמודיע מראש שהכל זריזות ידים ומראה איך עושה חלק מתחבולותיו.



תשובה

א. סתירת הסוגיות אם אוcho עינים אסור מדאורייתא או מדרבנן

בגמ' מצינו שני מקומות על איסור אחיזת עינים. האחד, מדין מעונן, שנאמר בתורה (ויקרא יט, כו) "לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעונו". ועוד נאמר (דברים יח, י) "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף". ובגמ' (סנהדרין סה:) "ת"ר, מעונן, ר"ש אומר זה המעביר שבעה מיני זכור על העין, וחכמים אומרים זה האוחז את העינים, רבי עקיבא אומר זה המחשב עתים ושעות. ע"כ. וברייתא זו נמצאת בתוספתא שבת (פ"ז הי"ד), ובספרא ויקרא (פרשה ג פרק ו), ובספרי דברים (פיסקא קעא). ע"ש. והשני, מדין מכשף, בפסוק (דברים שם) "לא ימצא בך וגו' ומכשף". ובסנהדרין (זו:) תנן, המכשף, העושה מעשה חייב ולא האוחז את העינים, ר"ע אומר משום ר' יהושע שנים לוקטין קשואין אחד לוקט פטור ואחד לוקט חייב, העושה מעשה חייב, והאוחז את העינים פטור. ע"כ. ובגמ' (זו:) אמר אביי, הלכות כשפים כהלכות שבת, יש מהן בסקילה ויש מהן פטור אבל אסור ויש מהן מותר לכתחלה, העושה מעשה בסקילה, האוחז את העינים פטור אבל אסור, מותר לכתחלה כדר' חנינא ור' אושעיא דכל מעלי שבתא הוו עסקי בהלכות יצירה ומיברי להו עגלא תילתא ואכלי ליה. ע"כ.

וקשה, שממה שאמרו חכמים בברייתא (בדף סה:) משמע שיש בזה איסורא דאורייתא וגם נראה שאדם לוקה על אחיזת עינים כיון שהיא בכלל מעונן, ואילו במשנה (דף זו:) כתוב שהאוחז את העינים פטור, ומשמע פטור מדין דאורייתא לגמרי ורק איסורא דרבנן איכא. וכן נראה ממה

(* ויה"ר שיהיו הדברים לע"נ מרן הראש"ל רבינו הגדול רבי עובדיה יוסף בן גורג'יה זצוק"ל זיע"א, מר זקני הגאון הצדיק רבי אליהו מדר בן רבקה זצוק"ל, רב מושב איתן, הגה"צ רבי ראובן שלום בן סול שולמית זצ"ל, הגאון רבי אליהו בן נרג'יו (יפה) זצ"ל, מרת זקנתי שמחה בת מרים חיה ז"ל, דודתי המדוכאת ביסורים חיה שרה בת יקות ז"ל, חברי היקר שמואל רפאל בן אסתר ז"ל, והבחור דוד חיים בן נורית ז"ל. ת.נ.צ.ב.ה.)

ולהבדיל לרפ"ש, אייל בן מרים, מרים בת יקות, יעקב בן נעימה, אברהם חיים בן זולאי, ויפה בת עדינה. בתוך שאר חולי עמו ישראל. אמן.

דמדמי לה אביי להלכות שבתף ששם פטור מדין דאורייתא לגמרי. ועמדו בזה הראשונים, ונאמרו בזה ארבעה דרכים ליישב את הסתירה. ונבארם בס"ד.



ב. דרך א' - אחיזת עינים דמעונן ודמכשף היא ע"י כישוף, ואסורה רק מדרבנן

כתב הראב"ן (ס"ס תפ סנהדרין סה:): מעונן ר' עקיבא אומר זה המחשב עתים ושעות ואומר היום יפה לצאת למחר יפה ליקח מנחש זה האומר פיתו נפלה. עכ"ל. וכן כתב הריא"ז בקונטרס הראיות (סנהדרין סה:): וז"ל: וחכמים אומרים זה האוחז את העינים. פירוש, א"כ לדברי חכמים האוחז את העינים הוא בלא תעשה, דקרו ליה מעונן, ומתניתין תנן (סו:): האוחז את העינים פטור ולקמן נמי (סו:): אמר אביי האוחז את העינים פטור אבל אסור כהלכות שבת, ומשמע שאסורו מדברי סופרים, כפטור אבל אסור דשבת, וא"כ אין הלכה כחכמים אלא כסתם מתניתין דתנן האוחז את העינים פטור, וכדאמר אביי לקמן דהוא פטור אבל אסור, ומעונן לאו היינו אוחז את העינים אלא מלשון עונות הוא, שמחשב עתים ושעות, כר"ע. עכ"ל. וכ"כ הריא"ז בהלכותיו (סנהדרין פ"ז הלכה ד אות יא): מעונן שאמרה תורה, זה המחשב עונות ושעות. עכ"ל. גם רבנו יהונתן על הרי"ף (דף טז: מדפיו) כתב, לא תעוננו זה המחשב עתים ושעות מלשון עונה. ע"ש. וביראים (סי' שלד) כתב בתירוצו השני דתנאי נינהו. ע"כ. ולפי"ז נראה ג"כ שהלכה כסתם משנה שאסור רק מדרבנן.

נמצא לפי דרך זו, שאחיזת עינים שהוזכרה בברייתא לגבי מעונן ובמשנה לגבי מכשף - אחת הן, והיינו ע"י כישוף שבזה הוזכר אוחז עינים במשנה, אלא שאין הלכה כחכמים בברייתא שאסור מדאורייתא, אלא כסתם משנה דפטור, ומשמע פטור מדין דאורייתא לגמרי דומיא דשבת, ואסור רק מדרבנן.



ג. דרך ב' - אחיזת עינים דמעונן ודמכשף היא ע"י כישוף, ואסורה מדאורייתא

במדרש שכל טוב לרבנו מנחם ב"ר שלמה (שמות ז, יא) כתב וז"ל: האוחז את העינים פטור מסקילה, אבל לוקה משום לא תעוננו. ע"כ. מבואר דס"ל שהלכה כרבנן, שאחיזת עינים אסורה מדאורייתא משום מעונן, ומה שאמרו פטור היינו מסקילה, אבל לוקה מדין מעונן. וכ"כ היראים (סי' שלד) בביאורו הראשון: לא תעוננו כגון אלו אוחזי העינים, והא דתניא בסנהדרין בפ' ד' מיתות (סו:): האוחז את העינים פטור פי' מסקילה אבל בלאו חייב, והא דמדמי ליה (סו:): להלכות שבת דהוי פטור אבל אסור לאו דוקא אלא ה"ק שלש מדות בזה כמו בזה. עכ"ל. וכ"כ עוד לעיל (סי' רלט) דאוחז את העינים דמכשף פטור מסקילה. ע"ש. וכ"כ היד רמה (סנהדרין סו:): והאוחז את העינים פטור ממיתה אבל אסור ועובר בל"ת שנאמר לא ימצא בך מעונן ואמרינן זה האוחז את העינים. עכ"ל.

גם הסמ"ג (לאוין נג) כתב: תניא בת"כ (קדושים פרק ו ה"ב) לא תעוננו אלו אוחזי העינים, והא דאמר פרק ד' מיתות (סנהדרין סו:): האוחז את העינים פטור, זהו פטור ממיתת בית דין של מכשף מפני שאינו עושה מעשה, ואף מן המלקות פטור לדברי האומר לאו שאין בו מעשה אין לוקין

עליו. עכ"ל. וכ"כ הסמ"ק (מצוה קלו): בתוספתא מפרש לא תעוננו זה האוחז את העינים דחייב, ופטור דאמרינן התם זהו ממיתה אך לוקה הוא למאן דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ולמאן דאמר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו פטור מכלום. עכ"ל.

וכן מצאתי במאירי שכתב לגבי אוחז עינים דמעונן (סנהדרין סה): וז"ל: האוחז את העינים עד שיתדמה כאילו עשה ולא עשה הרי הוא בכלל לאו זה, אלא שאינו לוקה שהרי כשוף גמור להמיתו אין כאן ומלקות אין בו שלא הנייתן לאזהרת מיתת בית דין הוא. עכ"ל. ולפי"ז צ"ל ג"כ שפטור הכוונה ממיתה וממלקות דוקא. וכ"כ הארחות חיים (הל' ע"ז סי' טז): ובתוספתא מפרש לא תעוננו זה האוחז עינים, ופטור אמרינן התם דהא דהוי פטור (מדאורייתא) [ממיתה] אבל מלקות איכא למאן דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ולמאן דאמר אין לוקין עליו פטור מכלום. עכ"ל. ע"ש.

נמצא לפי דרך זו, שאחיזת עינים שהוזכרה בברייתא לגבי מעונן, ובמשנה לגבי מכשף - אחת הן, והוא ע"י כישוף שבזה מדובר במשנה, והלכה כחכמים שאסורה מדאורייתא. ומה שאמרו במשנה פטור - הכוונה פטור ממיתה ומלקות, אבל עובר על לאו דאורייתא של לא תעוננו, ומה שדימוהו לפטור אבל אסור דשבת אינו דימוי גמור.



ד. דרך ג' - אחיזת עינים דמעונן היא ע"י מעשי היתר שמתוכם נראה כאילו עושה מעשים מופלאים, ואסורה מדאורייתא, ואחיזת עינים דמכשף היא ע"י כישוף,

ואסורה מדרבנן

המעין היטב בלשונו הזהב של רש"י יראה שלגבי אחיזת עינים דמעונן (דף סה:) כתב: אוחז את העינים. אוחז וסוגר עיני הבריות ומראה להם כאילו עושה דברים של פלא, והוא אינו עושה. עכ"ל. ולגבי אחיזת עינים דמכשף (דף סו:) כתב: ולא האוחז את העינים. מראה לבריות כאילו הוא עושה ואינו עושה כלום. עכ"ל. ולא הזכיר דברים של פלא, ונראה שרוצה לחלק, שאוחז עינים דמעונן הוא ע"י מעשה של היתר, שעל ידו מראה כאילו עושה דברים של פלא, וטעם האיסור, שלא יבואו בנ"א להמשך אחריהם בראותם שמצליחים לעשות דברים שאינם כדרך הטבע, אבל אוחז עינים דמכשף הוא ע"י כישוף לבד.

וכן נראה מתשובת רב האי גאון שהובאה בתשובות הגאונים החדשות (ונדפסו במקביל בשתי הוצאות, ע"י שמחה עמנואל בהוצאת מכון אופק, סי' קטו אות כא, וע"י אלעזר הורביץ, חלק ב אות כו), וז"ל: ואשר שאלתם מה היא אחיזת עינים, גם זאת מן ההלכות שהיו מוסרין אותו בחשאי ואין אנו יודעים את מתכנתו באמת, אלא דומה בעינינו כי יש להם סמנים שנופחים אותן כנגד עיניו של אדם שמקלקל את האויר אשר הוא קרוב לו ונראין לו דברים משונים, ובליילה כמה שמנים וכמה חלבים יש עכשיו שמדליקין בהן בלילה נרות ונראין הפנים שחורות או אדומות ונדמה כאילו יש שם חיות רעות באות לפני האדם וכי יתקלקל האויר שבאותו מקום, והאוחז עינים יש בידו קלות שגונב דבר ומכחידו בקלות ונראה כמה שאינו ואחר כך מוציאו בקלות, ואינו נראה לא כשמכחידו ולא כשמוציאו, יש להם דברים מוצנעין בחוטמיהם ופיהם כדאמר רב אשי

(סנהדרין סז:): חזינא ליה לאבוה דקרנא דנפיץ ושדי כרוכי דשיראי מנחיריה ואינו [נראה] (כשמוציאין) [כשמוציאין], ומראה כאילו הוא שוחט את הבהמה או את העוף ומוציא דם ולא עשה כלום מזאת אלא עשה במקום שחיטה כוס שיש בו דם ויש לו סמנין שנופח באותה בהמה או באותו העוף שנופל ואיבריו משתרגדים כאלו מת ויש לו סמנין שמחרידות אותו עד שהוא עומד על רגליו, וכן אמרו (סנהדרין שם) אמר ליה [רב] לר' חייא לדידי חזו לי ההוא טייעא דשקליה לספסיריה וגדדה לגמליה וטרף לה בטבלא וקם, אמר ליה לבתר הכי דם ופרתא מי חזת, ההיא אחיזת עינים הות. עכ"ל. הרי מבואר להדיא שאוחז עינים כולל גם אחיזת עינים שע"י סמנין שנופחים אותן כנגד עיניו של אדם וכו' וגם אחיזת עינים שנעשית ע"י קלות הידים לבד, וכמו שהסביר את עובדא דאבוה דקרנא שהיה לו דברים מוצנעים בחוטם ובפה, ומפני שהוציאו בקלות ובזריזות גדולה, לא נראה לאנשים לא כשמכחידו ולא כשמוציאו. [וזה דלא כפרש"י שכתב שאבוה דקרנא מכשף היה. והיד רמה (סנהדרין סז:): כתב שיש אומרים שמכשף הוה ולא מסתבר דמשתעו רבנן בגנותיה דאבוה דקרנא דהוה גברא רבה אלא להתלמד עבד ושרי כדבעינן למימר קמן. ע"כ].

ואע"פ שבהמשך התשובה שם כתב רה"ג לבאר את שורש המחלוקת מהו מעונן (בדף סה:), שרבי ישמעאל שאמר זה המעביר ז' מיני זכור על גב העין הוציאו מלשון עונה והוא תרגום ידעוני (ויקרא כ, כז) וכו', וחכמים שאמרו זה האוחז את העינים הוציאוהו מלשון ענן שנופח סמנין דומים לענן וערפל שהוא אחוזת עינים, ורבי עקיבא שאמר זה המחשב עתים ושעות הוציאו מלשון עונה כמה שאתה אומר בעונה הזאת עונת גשמים. עכ"ל. מ"מ ס"ל שאין להפריש בין מעשה, כגון ניפוח סממנין, לבין זריזות ידים לבד, שהרי הטעם שלפי חכמים אסורים אפי' מעשים רגילים שאין בהם כישוף, ע"כ שהוא כדי שלא יבואו בנ"א להמשך אחריהם, וממילא גם אם האדם עושה כן ע"י זריזות ידים, כל שהוא מטעה את הרואים, הוא בכלל איסור מעונן ולוקה.

והרשב"ץ בספרו זוהר הרקיע על האזהרות (אזהרה רא אות עה) כתב וז"ל: וכן אמרו בגמ' האוחז את העינים, והוא מין ממני התחבולה מראה לאנשים מה שאינו דרך תחבולה וקלות ויהיה מעונן מענין עינים, או מענין ענן שעושין כמו ענן באויר באבקים ובדברים אחרים להראות לבריות מה שאינו. וכן פירש רבינו האי גאון ז"ל. עכ"ל. ואע"פ דלפ"ר נראה דמ"ש וכן פירש רבינו האי גאון קאי על הפירוש האחרון שמעונן הוא מענין ענן, וכמו שכתב רב האי בעצמו בסיום תשובתו הנ"ל, מ"מ המעיין בתוך התשובה יראה להדיא דס"ל שלענין הלכה הכל אחד הוא, ואין הפרש בין מעשה ממש לבין זריזות ידים, דכולהו חד טעמא אית להו וכנ"ל. וא"כ מ"ש וכו' רב האי קאי על שני הפירושים, ששניהם אמת.

וכן נראה שהבין דבריו רבי אלעזר אוקרי בספר החרדים (מצוות ל"ת פ"ד ס" נג): ובכלל לא תעוננו דלא יעשה אחיזת עינים להראות לבריות דבר שאינו כך בין בדרך תחבולות וקלות או בדרך כישוף כדכתב רשב"ץ. עכ"ל. וכן כתב בספר החינוך (במצוה רג) וז"ל: ובכלל לאו זה דמעונן אמרו זכרונם לברכה (סנהדרין סה:): שהוא מעשה אחיזת עינים שיעשו בני אדם, וכמו שאמרו זכרונם לברכה (שם) מעונן זה האוחז את העינים. וענין זה הוא מין גדול מהתחבולה יחובר אליה

קלות היד וגבורת מהירותה עד שידמה לבני אדם שיעשה המתחבל עינים של פלא, כלומר דברים שהם חוץ מן הטבע, כמו שיעשו תמיד המשתדלים בזה, שיקחו חבל וישימו אותו בכנף בגדם לעיני אנשים ואחר כך יוציאוהו נחש, וכן ישליכו טבעת באויר ואחר כך יוציאוהו מפי אחד מהעומדים לפניו, וכיוצא בעינים אלו רבים. וכל אחד מהמעשים הרעים אלו הוא אסור, והעושו נקרא אוחו העינים, והוא בכלל לאו דמעונן ולוקין עליו. וכו' ועוד הפסד גדול מאד נמצא בזה, לפי שישבו אצל ההמון והנשים והנערים העינים הנמנעים בתכלית המניעה אפשריים, ויערב לדעותם לקבל הנמנע היותו אפשר מבלתי היות הענין נס מאת הבורא, ואולי יצא להם מזה סבה רעה לכפור בעיקר והכרת נפשם, והבן זה. ע"ש. מבואר שאפי' מעשה היתר כקלות היד וגבורת מהירותה אסור, והטעם הוא כדי שלא יבואו להמשך אחריהם.

נמצא לפי דרך זו, שיש חילוק בין אחיזת עינים שהזכרה לגבי מעונן, לבין אחיזת עינים שהזכרה במשנה לגבי מכשף, שאחיזת עינים דמעונן היא ע"י איזה מעשה היתר, כגון סממנין או זריזות ידים וכדו', ומתוך המעשה הזה הוא מראה לאנשים כאילו הוא מצליח לעשות דברים מופלאים שאינם בדרך הטבע, והיא אסורה מדאורייתא. אבל אחיזת עינים דמכשף היא ע"י כישוף בלבד, ולא בהכרח שהוא יעשה דברים מופלאים, והיא אסורה מדרבנן.



ה. דרך ד' - אחיזת עינים דמעונן דמכשף היא ע"י תחבולות, ואסורה מדאורייתא

הרמב"ם בהלכותיו (פי"א מהל' ע"ז ה"ט) כתב: האוחז את העינים ומדמה בפני הרואים שעושה מעשה תמהון והוא לא עשה הרי זה בכלל מעונן ולוקה. עכ"ל. ולהלן (הלכה טו) כתב: המכשף חייב סקילה והוא שעשה מעשה כשפים, אבל האוחז את העינים והוא שיראה שעשה והוא לא עשה לוקה מכת מרדות, מפני שלא זה שנאמר במכשף בכלל לא ימצא בכך הוא ולא שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא ואין לוקין עליו שנאמר מכשפה לא תחיה. עכ"ל. מבואר שבהלכה טו הביא את מה שאמרו בבבלייתא (בדף סה:): לגבי אוחו עינים דמעונן, ובהלכה טו הביא מה שאמרו במשנה (דף סו:) לגבי אוחו עינים דמכשף. אלא שלא ביאר כיצד מתיישבת הסתירה בגמ' וגם בדבריו עצמו. וא"א לומר שהרמב"ם סבר כדעת הרי"א ודעמיה, שאחיזת עינים אינה אסורה אלא מדרבנן, וכמשנ"ת לעיל בדרך א', שהרי מפורש בדברי הרמב"ם שהאוחז את העינים עובר על לאו דאורייתא.

אבל מקום יש בראש לומר שהרמב"ם סבר כדעת רש"י ודעמיה, לחלק בין עושה מעשה היתר ועל ידו נראים דברים מופלאים, לבין כישוף רגיל, וכמשנ"ת לעיל בדרך הג'. ולכן דייק הרמב"ם לכתוב במעונן מעשה תמהון, ובמכשף לא הזכיר מעשה תמהון. וכן נראה עוד ממ"ש הרמב"ם עצמו בספר המצוות (מצוה לב) וז"ל: ולשון חכמים מעונן זה האוחז את העינים. והוא מין גדול מן התחבולה מחובר אליו קלות התנועה ביד עד שיתדמה לאנשים שיעשה עינים אין אמיתות להם. כמו שנראה אותם יעשו תמיד שיקח חבל וישים אותו בכנף בגדו לפני העם ויוציאוהו נחש. וישליך טבעת לאויר ואחר כך יוציאוהו מפי אדם אחד מן העומדים לפניו. ומה שדומה להם מפעולות החרטומים המפורסמים אצל ההמון. כל פועל מהם אסור. ומי שעושה זה

יקרא אוחז את העינים. והוא מין מן הכשוף. ומפני זה לוקה^א. והוא עם זה גונב דעת הבריות. וההפסד המגיע מזה גדול מאד. כי ציור העינים הנמנעים תכלית המניעה אפשריים אצל הסכלים והנשים והקטנים רע מאד ויפסיד שכלם וישיבם להאמין הנמנע והיותו אפשר שיהיה. והבין זה. עכ"ל. הרי שהרמב"ם סובר שאוחז עינים שהוזכר באיסור מעונן הוא ע"י מעשי היתר כזריות ידים, והאיסור הוא מפני הפועל היוצא מכך, שיבואו להאמין בדברים הנמנעים ומזה יגיעו לידי כפירה ח"ו. וא"כ יש ליישב את הסתירה בדבריו כנ"ל, שיש לחלק בין מעשי היתר שמתוכם נראה כאילו האדם עושה מעשי פלא, לבין כישוף, וכדעת רש"י ודעמיה. וכ"כ הב"ח (יו"ד סי' קעט) ע"פ ספר המצוות הנז' ליישב את הסתירה בדברי הרמב"ם בהלכות, שאוחז עינים דמעונן הוא ע"י זריות הידים, ואוחז עינים דמכשף הוא ע"י כישוף. ע"ש.

איברא דאיכא למשדי נרגא ביישוב זה, שהרי ידועה דעתו הרממה של הרמב"ם, שאין בכשפים שום דבר אמיתי, והם אינם יכולים לפעול כלום, וכמ"ש בסוף הפרק שם (הט"ז), שדברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן והם שהטעו בהן עובדי עבודה זרה הקדמונים לגויי הארצות כדי שניהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן וכו'. ע"ש. ופירש שיחתו יותר במורה נבוכים (ח"ג פרק לו) שהכשוף אשר תשמע אותו הוא מפעולות שהיו עושים אותם, הצאב"ה, הכשדיים, והכלדיים, ויותר היה במצריים, ובכנעניים, היו מביאים לחשוב בהם או היו חושבים שבהם יעשו מעשים נפלאים במציאות וכו' והמעשים ההם אשר יעשו אותם המכשפים אין ההקש נותן אותם ולא יאמין השכל שהם יחייבו דבר כלל, כמו שיכונו לקבץ צמח ידוע בעת ידוע וכו' וכאשר היו המכשפים חושבים בכשופיהם שהם עושים מעשה ושהם בפעולות ההם מגרשים החיות הרעות מן העירות, כאריות והנחשים וכיוצא בהן, ויחשבו ג"כ שהם בכשופיהם ידחו מיני נזקים מצמח האדמה, כמו שנמצא להם פעולות שיחשבו שהם ימנעו רדת הברד וכו'. ע"ש באורך. [וע"ע בפירוש המשניות להרמב"ם למסכת עבודה זרה פ"ד מ"ז]. והיוצא מזה, שלדעתו אין בכישוף שום כח אמיתי, ואינו יכול לפעול ולעשות כלום, אלא שהעושים מעשי הכישוף מדמים וחושבים שעל ידי מעשים אלו יצליחו לפעול איזה ענין. וכבר האריכו רבים בדעת הרמב"ם בזה, וביישוב הרבה מאמרים מהתלמוד שנראים כסותרים לדבריו. ואכמ"ל.

ומ"מ אם כנים אנחנו בזה, הרי שאי אפשר לומר שאחיות עינים שהוזכרה בסעיף טו לגבי מכשף, היא על ידי כישוף, שהרי אחיות עינים פירושה שהוא מראה לאנשים כאילו עושה איזה דבר ובאמת לא עשה כלום, וכגון שמראה כאילו לקט שדה קישואין והוא לא לקט, וכמבואר

(א). לשון זו של הרמב"ם קשה מאד, שמשמע שמשום שהוא מין ממני הכישוף לוקה, והרי אדרבה זו סיבה שלא ללקות, כמבואר בהלכות (הט"ו) שלא לוקין על לאו דמכשף, משום שהוא ניתן לאזהרת מיתת ב"ד. וכן הקשה הרדב"ז שם, ושוב הביא מ"ש בספר החנוך, שדרכו להעתיק את לשון הרמב"ם, שכתב וז"ל: ואף על פי שאמר מעונן אצל מכשף בכתוב אחד אינו מין כישוף ממש שאילו היה האיסור משום לאו דמכשף לא היינו מלקין עליו משום דלאו דמכשף ניתן לאזהרת מיתת ב"ד שנאמר מכשפה לא תחיה וקיי"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו עכ"ל. וסיים הרדב"ז, שא"כ משמע שטעות סופרים הוא [בספר המצוות] או שמא חזר בו [בהלכות]. ע"ש. ולפענ"ד נראה שכוונת הרמב"ם לומר שכיון שהוא מין מן הכישוף, ושניהם ענינים להראות דברים שלא כדרך הטבע ובאמת אין בהם ממש, שזהו דבר רע מאד שהתורה הרחיקתו בתכלית, צריך ללקות. ומה שלא לוקה מצד מכשף הוא מפני שלאו דמכשף ניתן לאזהרת מיתת ב"ד ולכן אין לוקין עליו, אבל מצד מעונן, שלא ניתן לאזהרת מיתת ב"ד, שפיר יש ללקות עליו.

במשנה (סנהדרין טו). ולדעת הרמב"ם לא יתכן לפרשו על כישוף, שהרי בכישוף לא יכול אדם לעשות מאומה, ורק חושב ומדמה שהוא עושה משהו, ואינו יכול להראות כאילו ליקט קישואין וכדו'. [נשוב מצאתי להגאון רבי אשר וייס שליט"א, בספר מנחת אשר שמות (סי' ט אות ב) שכתב לתמוה על המפרשים בדעת הרמב"ם שאוחז את העינים הוא ע"י כישוף, ממ"ש הרמב"ם עצמו בסוף הפרק שאין בכישוף שום דבר אמיתי, והניח בצ"ע. ע"ש].

ונראה שזה הוקשה למרן בכסף משנה, ולכן לא כתב ליישב כדברי הב"ח, שאוחז עינים דמעונן הוא ע"י זריזות ידים ואוחז עינים דמכשף הוא ע"י כישוף, אלא כתב ליישב ששיטת הרמב"ם היא שאוחז עינים דמעונן דמכשף אחד הוא, ובאמת באותו מעשה חייב משום מעונן ומשום מכשף, אבל לענין מלקות אפשר לחייבו רק מדין מעונן אבל לא מדין מכשף כיון שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ע"ש. והיינו שבין אוחז עינים דמעונן ובין אוחז עינים דמכשף, הוא שעל ידי מעשה של היתר, כזריזות ידים ותחבולות, מצליחים להראות לאנשים כאילו עושים מעשים תמוהים או רגילים, ובאמת לא עשו כלום. וכל זה ללא צד כישוף כלל. ומ"ש בספר המצוות "והוא מין מן הכישוף", רצונו לומר שכשם שבכישוף מדמה שעושה דברים שלא כדרך הטבע, כך גם אוחז עינים מראה על ידי זריזות ידים ותחבולות כאילו עושה מעשים מחוץ לדרך הטבע.

וכ"כ בספר הבתים (ספר המצוה אזהרה לב): ומה שאמר פטור אבל אסור הוא ענין אוחזי העינים בשם כשפים לפי שהכשפים הם מעשים יראו נמנעים בטבע וכן אוחזי העינים עושין בדרך זו כמו שמבואר מלשון הר"מ באזהרת לב. ע"כ. וזה כמשנ"ת, שיש דמיון בעיקר האיסור בין אוחז עינים דמעונן לאוחז עינים דמכשף. אבל לעולם אפי' זריזות ידים לבדה אסורה.

והנה, הגר"ח הלוי בשו"ת עשה לך רב ח"ב (סי' מד עמוד קסד) כתב לחדש שממה שעירב הרמב"ם לשונות השייכות לכישוף מבואר שאינו אסור אלא עם כישוף דוקא, ונדחק לומר שכנראה היה ידוע לו שעם הכישוף צריך קלות התנועה. ע"ש. ולפי"ז דעת הרמב"ם כדעת הסמ"ג ודעמיה, שגם אוחז עינים דמעונן וגם אוחז עינים דמכשף הוא ע"י כישוף, וכמשנ"ת לעיל בדרך ב'. אבל באמת שזה דוחק גדול בדעת הרמב"ם, ולעולם י"ל שהוא סובר שאפי' זריזות ידים אסורה, וכפשטות לשונו, ומה שעירב ביחד עם זריזות ידים לשונות כישוף הוא לשיטתו שאין בכישוף שום דבר אמיתי וכנ"ל, ולכן שפיר דומה לזריזות ידים ותחבולות שאין בהם ממש.

וכן מצאתי בספר מפרי פי איש (שו"ת חיו"ד סי' א עמוד רכו) שהביא מכת"י הגאון הנאמ"ן בגליון שו"ת יחזקאל דעת שלו, שהביא מ"ש הגר"ח הלוי הנ"ל, וכתב עליו שהוציא דברי הרמב"ם מפשוטן, ואין זה פשט דברי הרמב"ם אלא דנ"ל דהרמב"ם לשיטתו שכל עניני כשוף וקסם הוא ודבר כזב וכו'. ע"ש. גם מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל בשו"ת יבי"א ח"ה (חיו"ד סי' יד אות א) יישב את סתירת הרמב"ם כמ"ש הב"ח, שיש לחלק בין זריזות ידים לכישוף, ע"פ דברי הרמב"ם בספר המצוות. ע"ש. ומוכח שהוא הבין בדעת מרן בכסף משנה שגם הוא סובר בדעת הרמב"ם שאפי' זריזות ידים לבדה אסורה, שאל"כ לא היה חולק עליו. ומה שהביא את הב"ח היינו משום שכך מפורש בדבריו².

נמצא לפי דרך זו, שאוחז עינים דמעונן ואוחז עינים דמכשף אחד הוא, והוא על ידי מעשי היתר כזריזות ידים ותחבולות, שמתוכם מצליח להראות כאילו עושה דברים שבאמת לא נעשו, גם ללא צד כישוף, ומעשי אוחזי עינים ע"י תחבולות כאלו אסורים מדאורייתא.



ו. אם בכלל איסור מעונן הוא גם זריזות ידים ותחבולות בלבד

ומעתה, שוב אשוב למעשי האוחזי עינים שבזמנינו [הנקראים בטעות בשם "קוסמים", ובאמת שהקוסם שעליו דברה תורה הוא ענין אחר לגמרי, ומבואר ברמב"ם (פי"א מהל' ע"ז ה"ו). ע"ש], שאין בהם שום צד של כישוף או כוחות מיוחדים, וכל דרכיהם ומעשיהם אינם רק זריזות ידים וטריקים מיוחדים שמבזבזים הון רב על לימודם ודרך ההשתמשות בהם. וא"כ בוודאי שהם אינם כלולים באוחז עינים דמכשף, ומה שיש לדון בהם הוא אם יש לכלולם באוחז עינים דמעונן.

והנה, לפי דרך א', והיא שיטת הריא"ז, הראב"ן, רבנו יהונתן, והיראים בתירוצו השני, שאין הלכה כחכמים, אלא אוחז עינים מותר מדאורייתא ואסור רק מדרבנן, וכן לפי דרך ב', והיא שיטת רבנו מנחם ב"ר שלמה, היראים בתירוצו הראשון, יד רמה, סמ"ג, סמ"ק, ארחות חיים והמאירי, שהלכה כחכמים שאוחז עינים אסור מדאורייתא ומה שאמרו פטור היינו ממיתה וממלקות דוקא אבל איסורא דאורייתא איכא. לפי"ז נמצא שבשני המקומות מדובר באותה אחיזת עינים, ולכן הוצרכו לחלק כל אחד כדאית ליה, והיינו באחיזת עינים ע"י כישוף,

ב). אמנם, הרדב"ז בתשובותיו (ח"ה לשונות הרמב"ם סי' אלף תרצה) רוח אחרת עמו וסובר שאין לאסור כלל מדין מעונן כשעושים דברים זרים על דרך תחבולה או מהירות או קלות ידים וכיוצא בו שנראה כאלו אחז את העינים והוא לא אחז אותם, רק משום גונב דעת הבריות. [דס"ל שלא מפני חשש שיאמינו שאפשר לעשות דברים הנמנעים, ושמא מתוך זה יגיעו לכפירה, תאסור אותו התורה ותחייב עליו מלקות]. ואיסור אוחז עינים שאמרו לגבי מעונן הוא דוקא מי שאוחז את העינים ע"י עישונים והקטרות או ע"י נרות דולקות כשאין בהם צד כישוף, וכמו מי שלוקח השעוה ומערב עמה דברים אחרים ועושה ממנה נר ומדליקה והעומדים נאחזים עיניהם ורואים דברים משונים מה שלא היה ולא נברא וזה וכיוצא בו הוי בכלל מעונן ואם התרו בו משום מעונן לוקה, אבל אחיזת עינים שאמרו לגבי מכשף היא ע"י כישוף ממש, ולכן לא לוקה כיון שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. והרמב"ם, שסובר שאפי' זריזות ידים אסורה, הוא לשיטתו דס"ל שהכל הבל ואין שם לא אחיזת עינים ולא כישוף אלא הכל תחבולה, ולכן שייך לאסור גם בזריזות ידים ותחבולות לבד, אחר שהוא האיסור בכישוף. אבל לדידן, שסוברים שיש ממש במעשה כשפים, א"כ דוקא בזה חייבה תורה, אבל לא על מהירות הידים ותחבולה וכו'. ואפי' מדבריו נראה שיש בזה מעשה חרטומים, אלא שמתחבר אליו קלות התנועה בידים, וכי יעלה על הדעת שמה שהיו עושים החרטומים לפני פרעה היה תחבולה וקלות ידים אין הדעת סובלתו אלא שהיו עושים מעשה כישוף ע"י שדים. ע"ש. עכת"ד. ע"ש. וע"ע בספרו מצודת דוד (מצוה סא).

אבל קשה לי, שהרי החינוך עצמו סובר שיש ממש בכישוף וכמבואר מדבריו (במצוה סב), וכדעת רוב הראשונים שחולקים על הרמב"ם בזה, ובכ"ז הוא שר המסכ"ם לשיטת הרמב"ם שאיסור אוחז עינים הוא אפי' כשאדם עושה כן בזריזות ידים ותחבולות לבד, וכמו שביארנו לעיל (אות ד), אלא שהשמיט את הלשונות שכתב הרמב"ם הקשורים לכישוף, מפני דס"ל שאינו ענין לכישוף, וגם פירש בסוף דבריו, שאע"פ שנאמר מעונן אצל מכשף בכתוב אחד, אינו מין כשוף ממש, שאילו היה האיסור בו משום לאו דמכשף לא היינו מלקין עליו, משום דלאו דמכשף ניתן לאזהרת מיתת בית דין וכו'. ע"ש. מבואר שאע"פ דס"ל שיש ממש בכישוף, בכ"ז הוא סובר שיש איסור בזריזות ידים לבד, וה"ט שלא יבואו בנ"א להמשך אחריו ולכפור בעיקר ח"ו. וכן דעת רב האי גאון והרשב"ן, שאפי' זריזות ידים לבדה אסורה, וכמו שנתבאר לעיל (אות ד), אע"פ שנראה שדעתם שיש ממש בכישוף. אלא וודאי שאינו בהכרח קשור זה לזה, שאע"פ שיש ממש בכישוף, מ"מ פירוש מעונן הוא כשמראה דברים שאינם, ע"י זריזות וקלות הידים.

כדמוכח מהמשנה (בדף סו.) דכליל ותני לאוחז עינים בהדי כישוף. וכ"כ להוכיח מדעת הסמ"ג הב"ח ביו"ד (סי' קעט), שאין איסור אחיזת עינים אלא ע"י כישוף. ע"ש.

גם הר"ש משאנץ כתב על מה שאמרו בספרא קדושים (פרשה ג פרק ו) לא תעוננו אלו אוחזי עינים, וז"ל: בכישוף, מראים לבני אדם דבר שאינו ואוחזים מראיתם. עכ"ל. [ובפירוש הראב"ד על הספרא שם כתב, ודוקא ע"י השבעה שהוא מעשה שדים וכו'. ע"ש. אבל נראה דקאי רק על דעת רבי ישמעאל שמעונן הוא המעביר ז' מיני זכור על עיניו, אבל לא על דעת חכמים שמעונן הוא אוחז את העינים. כיעוי"ש].

ובספרי (שופטים פסקא קעא): וחכמים אומרים אילו אוחזי העינים כגון אילו האומרים למודי ערב שביעיות להיות יפות עקירות קטנות להיות רעות. ע"ש. וז"ל רבנו הלל שם: וחכמים אומרים אלו אוחזי עינים. כלומר האי דכתיב מעונן אלו אוחזי עינים של בני אדם, וכל מה שעושין סבורין בני אדם דעיקרין ניהו, ואינן אלא בכשפנות. והא דתני הכא גבי אוחזי עינים כגון האומרים למודי וכו' לאו דוקא הוא דמאי אחיזת עינים איכא בהני אלא הכי תני ליה התם בספרא דבי רב. ע"כ.⁶

ג). ולכאורה יש לסייע שיטה זו שכל איסור אחיזת עינים אינו אלא בכישוף, ממ"ש האבן עזרא בפירושו הארוך על הפסוק (בשמות ז, יא) "ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם" וז"ל: הפריש הכתוב בין מעשה משה, שהיה אמת שנהפך המטה לתנין, ובין מעשה החרטומים, על כן כתוב (בלהטיהם) [בלהטיהם]. והיא מגזרת להט החרב (בראשית ג, כד), והוא כמו בריקות ואש עוברת, וזאת היא אחיזת עינים. עכ"ל. גם תלמיד הר"ן, בפירושו על התורה (הוצאת מכון שלם תשל"ג, עמוד ק) כתב כע"ז, וז"ל: והנה הפריש הכתוב בין מעשי משה ואהרן ומעשי החרטומים, שיוכן ממנו שמעשה משה ואהרן היה אמת ממש שהיה תנין אמתי, ומעשה החרטומים היה אחזת עינים ממש. ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן. לפי שלשון להט הנה הוא מגזרת להט החרב, וכן הוא מה שאמר הכתוב (תהלים נז, ה) אשכבה לזהטים, וכן הוא מה שאמר הכתוב גם כן (מלאכי ג, יט) ולהט אותם היום הבא, שהוא ענין הברקת האש, ואש עוברת, וזו היא אחזת עינים. עכ"ל. הרי שפירשו את תיבת בלהטיהם שהוא אחיזת עינים, ובגמ' סנהדרין (סז:): אמר רבי אייבו בר נגרי אמר רבי חייא בר אבא: בלטיהם אלו מעשה שדים, בלהטיהם אלו מעשה כשפים, וכן הוא אומר (בראשית ג, כד) ואת להט החרב המתהפכת. ע"כ. ונמצא שאחיזת עינים אינה אלא ע"י כישוף. ובפסיקתא זוטרותא (שמות ז, יא): בלטיהם אלו מעשה כשפים דבר הנעשה בלט כמו לוטה בשמלה (ש"א כא, י') והוא אחיזת עינים. ע"כ. ואמנם זה היפך מהגירסא אצלנו בגמ', ועי' ביד רמה (שם) שהביא ב' גירסאות בזה. ומ"מ מבואר שאחיזת עינים היא מעשי כשפים. גם בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת וארא דף כב ע"ד) כתב: ויש מהן פטור אבל אסור והוא האוחז העינים שאינם מעשה ממש אלא שמראים על ידי השבעה כאלו הם עושים מעשה ואינו כן. עכ"ל. הרי שאחיזת עינים היא דוקא ע"י השבעת שדים.

אבל באמת שאין להביא מזה ראיה, כי כל זה מדובר באוחז עינים שהוזכר לגבי מכשף, ובזה כ"ע מודו דמייירי ע"י כישוף, ומה שנחלקו זה על אוחז עינים דמעונן.

והנה, מה שמבואר מדרשות ר"י אבן שועיב דס"ל שמעשי שדים בכלל מעשי כשפים הם, כן מבואר גם במאירי (סנהדרין סז:): שכל מעשה שדים הרי הוא בכלל כשפים. ע"ש. וכ"ה בפסקי ר"ד (שם) וביד רמה (שם), וכ"ד הרדב"ז בתשובתו שם. אבל היראים (סי' רלט) כתב שמעשה שדים אינן בכלל מעשי כשפים. וכ"כ הרא"ש (סנהדרין פ"ז סי' ח): יראה כיון דר' חייא בר אבא ואבאי פירשו לנו מה הן מעשה שדים ומה הן מעשה כשפים שדעתן מסכמת שמעשה שדים אינו בכלל כשפים ומותרים והם בכלל עובדי דר' חנינא ור' אושעיא דאי מעשה שדים אסור כמעשה כשפים מאי נפקא מינה במה שפירש מה הן מעשה שדים ומה הן מעשה כשפים. ע"ש. ובטור (סי' קעט) ובב"י שם הביאו את השיטות בזה. ע"ש. ומדברי הב"ח שם נראה שהעיקר שאין בזה משום כשפים אבל אסור מפני הסכנה. ע"ש. ובש"ע (שם סט"ז) סתם לאסור, והרמ"א בהגה כתב שע"י השבעה שמשביע אותם ע"י שמות, יש מתירין בכל ענין, ומ"מ רוב העוסקים בזה אינן נפטרים מהם בשלום, על כן שומר נפשו ירחק מהם. עכ"ל. ובספר חסידים (סימן תעה) כתב שאחיזת העינים נעשית ע"י השבעה ולכן אותה השבעה של אחיזת עינים או המעשה שיעשה אינה מגעת על הממונים על המים ויש השבעה על המים ולא

גם דעת הרדב"ז בתשובותיו שזריזות ידיים אינה בכלל אחיזת עינים כלל, רק אם עושה האדם איזה מעשה, כהדלקת נר שנוצר מזה עשן וכדו' ועי"ז רואים דברים משונים, נכלל באחיזת עינים שאסורה. וכמשנ"ת. ולפי זה מעשי "הקוסמים" שבימינו מותרים הם, אין בהם נפתל ועיקש, כיון שאין בהם צד כישוף.

אבל לפי הדרך השלישית והרביעית, והם דעת רב האי גאון, רש"י, הרשב"ץ, הרמב"ם, והחנינוך, שהאיסור באוחז עינים דמעות הוא כשאוחז עינים אפי' ללא צד כישוף, אלא במעשים בלבד, ואפילו בזריזות ידיים, א"כ גם מעשי "הקוסמים" שבימינו בכלל איסור מעונן הם.

והמעין הנלבב בראותו דברי ראשונים כמלאכים, ורב האי גאון והרמב"ם מכללם, אשר מפיהם לפידים יהלכו לאסור איס'ר בזה, כיצד יוכל להכריע כדברי המקילים, אע"פ שרבים המה. וכן נראה גם דעת מרן בשולחנו הטהור (ס"ו) שכתב: אוחז את העינים אסור. ע"כ. סתם ולא פירש, ומשמע בכל כה"ג אסור. ולו יהא אלא ספק, הא קיי"ל (ע"ז ג.) בשל תורה הלך אחר המחמיר, ולכן אין להקל בזה.



ז. אחרונים הסוברים לאסור אפילו בזריזות ידיים לבד

ואנכי חזון הרבתי לרבונתנו האחרונים שקיימו וקבלו עליהם דעת הרמב"ם, שאיסור אחיזת עינים שגלמד ממעונן כולל גם כשאדם עושה כן בזריזות ידיים לבד, אפילו לדידן, שסוברים שיש ממש בכישוף. כ"כ הב"ח (ס' קעט) ליישב את דברי הרמב"ם ע"פ מ"ש ביד החזקה, שאפי' זריזות ידיים לבד אסורה. ע"ש. והש"ך (ס' קעט ס"ק יז) גם הביא להלכה את דברי הרמב"ם בס' המצות הנ"ל, שגם באחיזת עינים שלא ע"י כישוף אלא ע"י קלות התנועה בידיו אסור. כיעוי"ש. גם בספר בית לחם יהודא (ס"ט), ובזבחי צדק (אות כב) הביאו להלכה את דעת הב"ח. ע"ש.

גם בספר יד הקטנה ח"ב (דף רעג ע"ב) כתב, שהאוחז את העינים ה"ז בכלל מעונן ולוקה, כלומר, ע"ד משל המראה לבנ"א שאש גדולה מתלקחת יוצאת מפיו, ובאמת זה לא היה ולא נברא אלא שנדמה כן לבנ"א, וכן כל כיו"ב, ובודאי שהעושה כן הוא עושה שום מעשה לאחוז העינים שידמה לבנ"א כך, והוי לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. אבל אם האוחז העינים לא עשה מעשה רק בדיבור אינו לוקה. דהו"ל לאו שאין בו מעשה, ומ"מ איסור תורה הוא. וכן אחיזת העינים שלא ע"י כישוף אלא רק ע"י תחבולות וקלות התנועה ביד ה"ז ג"כ אסור. וכתב במנחת עני שם, שכ"כ הב"ח והש"ך ושאר פוסקים. ועכ"פ איסורא דרבנן מיהא איכא. ותימה על רבנים מובהקים שיושבים בסעודות נישואין, ומראים לפניהם חידושים של אחיזת עינים, ואין מהם מי שימחה על כך. ע"ש.

וכ"כ בספר משנת חכמים (מצוה מז דף קטו ע"א), שבכלל מעונן הוא העושה תחבולה בקלות התנועה שיעשה אחיזת העינים ומראה בפני הבריות מעשה תמהון ואם עבר עובר בלאו שנאמר לא תעוננו. ע"ש. וביבין שמועה שם כתב וז"ל: והנה מעשה תמהון שעושים ע"י קלות התנועה

על היבשה ויש כנגד הממונים על היבשה ולא על המים. עכ"ד. ואם נאמר דס"ל שהשבעת שדים אינה בכלל כישוף, שפיר יש להביא ראיה שאפי' כשאדם עושה מעשה המותר, בכ"ז אם מראה כאילו עושה מתוכו מעשה תמהון אסור משום מעונן. אבל אפשר דהוא סבר שהוא בכלל מעשה כשפים וממילא אין ראיה, דבאוחז עינים דמכשף לא קיימינן, וכמשנ"ת.

מבואר בפרש"י וברמב"ם בספר המצוות כגון אלו המשליכין טבעת לאויר ומוצאים אח"כ מפי אדם או יקחו חבל וישימו בכף בגדיהם ויוציאו נחש וכו' הכל הוא בכלל מעונן, וכבר באתי בתוכחה מגולה שבעוה"ר ראייתי בשמחת נשואין שעושין כן וכי ס"ד דמשום שמחת חתן וכלה יעשו איסור דאורייתא, ומאן חכים כי האי לומר דלא דמי אלו שעושין בזה"ז ע"פ קלות התנועה כמו בדורות הראשונים שעשו תחבולות יתירה ובדורות הללו ומי פתי יסור הנה לומר שיש ממש בדברים הללו לכן הקילו בו אבל לא מצאתי הדבר מפורש להקל ונראה מצוה על הגדולים להזהיר בזה וכו'. עכת"ד. ע"ש. הובא בפתחי תשובה (ס"ק לז). וכ"כ המהר"ם שיק בחיבורו על תרי"ג מצות (סי' רנא), שלדעת הרמב"ם אפילו זריזות ידים אסורה. ע"ש.

גם החכמת אדם (כלל פט סי' ו), אחר שהביא דברי הרמב"ם בס' המצות, כתב: ומה תראה שאותם בדחנים שעושים כדברים אלו בחתונות, עוברים בלאו דאורייתא, והמצוה לעשותם עובר על לפני עור, וכל מי שבידו למחות צריך למחות, וכ"ש שאסור להסתכל ולראותם. ע"כ. וכ"פ בקיצור ש"ע (סי' קסו ס"ד), שאפילו בקלות ידים אסור, והבדחנים שעושין כמעשים אלו על החתונות עוברים בלאו, והמצוה לעשותן עובר על לפני עור. ולכן מי שיש בידו למחות מחויב למחות, וכל שכן שאסור להסתכל ולראותן. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר ח"ב (סי' יז) שאין להקל בזה, ומה שראה שעושים כן בחתונה חרדית, אין מזה ראייה כי בעוה"ר יש כמה דברים שעושים בחתונה דברים שאסור לעשות ואין פוצה פה וגם אפשר שלא היה אז אצל החתונה ת"ח שיודעים הלכות כי בזה"ז יש הרבה שנקראים ת"ח אבל הלכות פסוקות אינם יודעים וחושבים מש"כ בגמרא זה הוא רק לפלפול בעלמא וש"ע אינם לומדים לידע אם הלכה פסוקה היא או לא. ע"ש.

וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' קט אות א) שכתב שאין להניח לילדים לראות וללמוד מעשה אחיזת עינים, אפילו שאין כאן אחיזת עינים ממש, רק להראות היאך העושים כך מרגילים עצמם לאחוז עינים ולומדים זה, ולדידי פשיטא דאסור, שאף על פי שאינו מראה עדיין אחיזת עינים, מכל מקום אין לך דרך המביא לידי איסור תורה גדול מזה. עכ"ל. ע"ש. וכן העלה מרן הראש"ל זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ה (חיו"ד סי' יד) ובשו"ת יחו"ד ח"ג (סי' סח), שאפילו זריזות ידים אסורה ע"פ הרמב"ם בספר המצוות והחינוך הנ"ל. ע"ש.



ח. הדין באוחז עינים גוי, ואם יש איסור בראיית מעשי אוחז עינים יהודי

ודע, שאע"פ שהרמב"ם והחינוך כתבו בטעם איסור אחיזת עינים, שהוא כדי שלא יבואו להאמין בדברים הנמנעים שאפשריים, ויבואו מזה לידי כפירה ח"ו, מ"מ אין להקיש מזה ולאסור גם לגוי לאחוז עינים, אע"פ שגם ממנו יכול לבוא להאמין בדברים הנמנעים, שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב (דברים יח, י): לא ימצא "בך" מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף. בך ולא בגויים. וכמו שדרשו בספרי (דברים פרשת ראה פסקא קטז) על הפסוק (שם טו, ז) כי יהיה בך אביון וגו', בך ולא באחרים. ע"ש. וכ"כ בחכמת אדם (כלל פט סי' ו) שאם הוא גוי שעושה נראה לי דמותר לראות. ע"ש. וכ"כ בקיצור שלחן ערוך (סי' קסו ס"ד). ע"ש.

וגם המהר"ם שיק (במצוה רנא) שחכך להחמיר בזה הוא רק מצד לפני עור, לר"ש (בסנהדרין נו:): דבן נח מצווה על הכישוף, וכתב בסדר למשנה (פי"א מע"ז) שכן הלכה, וא"כ יש להחמיר גם בגוי. ע"ש. אבל כבר כתב בשו"ת יביע אומר ח"ה (יו"ד ס"ס יד) לדחות, שמלבד שהרבה פוסקים סוברים שבני נח לא נצטוו אלא על ז' מצות בלבד, וכמ"ש בחזון איש (זרעים, הל' כלאים סי' א סוף אות א), הרי גם להרמב"ם י"א דלא קי"ל כר"ש, וכמ"ש הלח"מ (פ"י מה' מלכים ה"ו). ע"ש. [ובלא"ה, איסור מכשף בזה הוא רק לדעת הרמב"ם שאין ממש בכישוף ולכן אפי' תחבולות רגילות בכלל כישוף הן. משא"כ לשאר ראשונים, דס"ל שיש ממש בכישוף, וכמשנ"ת לעיל (אות ה). וא"כ אין איסורו אלא מצד מעונן, שבזה לכ"ע בני נח לא מוזהרים] ומ"מ גם המהר"ם שיק לא כתב לאסור מצד מעונן.

וזה דלא כמ"ש הגר"י הלל בשו"ת וישב הים (סי' יג עמוד רלא), דלטעם הרמב"ם והחינוך אם כן מה לי על ידי גוי מה לי על ידי ישראל שסוף סוף ראיית דברים תמהוניים אלו מקלקלת והורסת דעת האדם ומביאותו לכפירה ב"מ. ע"ש. וכ"כ הרה"ג ר' יוסף פרץ שליט"א בספר יוסף לקח (מועדים ב, ס"ס מ) שלפי הטעם הזה יש לאסור גם בקוסם גוי. ע"ש. ולפי דבריהם יקשה על הרמב"ם והחינוך, מדוע התורה אסרה אחיזת עינים רק ליהודי, הו"ל למיסר גם לגוי. א"ו שאין איסורו אלא ביהודי.

והטעם נראה לי בס"ד, שאע"פ שגם הגוי מביאו לחשוב שאפשר לעשות דברים הנמנעים ע"פ דרך הטבע, מ"מ אינו מוכרח שזה יביאו לידי כפירה, שהרי גם הכישוף, שלדעת רוב הראשונים יש בו ממש, ונעשה ע"י מלאכי חבלה או ע"י השתמשות בכוחות אחרים, וכמו שהאריכו בזה הרמב"ן על התורה (דברים יח, י) ובחינוך (מצוה סב) ובשו"ת הריב"ש (סי' צה) ועוד, וכבר אמרו בגמ' (סנהדרין סז:): למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה. ע"ש. ומ"מ כ"ז הוא תחת הנהגת הבורא ב"ה, ואין דבר אחד בעולם שאינו מגיע מכוחו יתברך, אלא שלגבי אחיזת עינים יש חשש שכיון שהאדם עושה דברים מופלאים יבואו להאמין ח"ו שהוא משתמש בכוחות עליונים שאינם מושגים מהנהגת הבורא יתברך שמו, ואז יבואו ליד כפירה, וכלשון החינוך "שיערב לדעותם לקבל הנמנע היותו אפשר מבלתי היות הענין נס מאת הבורא". וכדי להרחיק דבר זה, אסרה התורה לאחוז עינים כדי שלא יבואו להכנס בחשש זה כלל. אבל בגוי לא אסרה תורה, כיון שהוא חשש רחוק, שיאמין שאפשר לעשות דברים הנמנעים, ומתוך זה יאמין ג"כ שזה יתכן מבלעדי כח הבורא ח"ו.

אבל באמת אם אדם מרגיש שמגיע מזה לידי כפירה, פשוט שאסור לו לראות את מעשי הגוי הזה, ואף לא לדבר על כך עם חבירו ואפילו להרהר במעשיו אסור, מצד איסור עבודה זרה, שאסורה אפילו בהרהור, וכלשון הרמב"ם (פ"ב מהל' ע"ז ה"ג): ולא עבודה זרה בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב, מפני שדעתו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולין להשיג האמת על בוריו וכו'. ע"ש. אבל לא מצד מעונן.

ועוד יש לצרף דעת הרבה ראשונים, שאינו אסור אלא בכישוף ולא בתחבולות וקלות ידיים, וכמבואר לעיל (אות ו). ע"ש. וכ"כ ביבי"א שם להקל מטעם זה באוחז עינים גוי. כיעוי"ש.

ומעתה מודע לביני'ה שגם באוחז עינים יהודי, אע"פ שהוא עובר על לאו דאורייתא דמעונן, מ"מ הרואים אותו לא אסורים לראותו מצד דין מעונן, אע"פ שטעם האיסור הוא בשביל הרואים, שלא יאמינו שאפשר לעשות דברים הנמנעים. וה"ט כמשנ"ת, שהתורה לא אסרה אלא למעונן עצמו, שלא יעשה דברים שיכולים להביא לידי כפירה, אבל מותר לראותו כל זמן שהרואה לא מגיע מזה לידי כפירה, אבל אם אדם מרגיש שבא לידי כפירה ח"ו בוודאי שאסור לראותו מצד איסור ע"ז. וכמשנ"ת.

וזה דלא כמ"ש בספר יד הקטנה ח"ב (דף רעג ע"ב) לגבי אוחז עינים יהודי, שאפילו לרואים יש קצת איסור בדבר, על דרך מ"ש הרמב"ם (פי"א מה עכו"ם ה"י) לענין חובר חבר, ואדם שאמר עליו החבר אותן דברים, והוא יושב לפניו, ומדמה שיש לו הנאה בזה, מכין אותו מכת מרדות, מפני שנשתתף בסכלות החבר. ונראה דעתו כן בכל האיסורים שהוזכרו בפרק ההוא, שיש ג"כ איסור על השומע והמקבל. ע"ש. שנראה שיש לחלק בין איסור של חובר חבר, שעושה זה בשביל חברו, ולכן שניהם בכלל איסור, לבין איסור מעונן, שלא עושה מעשה בשביל החבר.

אבל נראה שיש לאסור מטעם לפני עור לא תתן מכשול, [ועי' פרטי הדינים בזה בהערה^ד]. וגם בזה שרואה את מעשיו ושותק עובר על מצוות עשה של תוכחה [אא"כ יודע שלא יקבל

ד). לגבי דין לפני עור בכה"ג, יש לחלקו לחמשה נושאים:

א. אם אוחז את העינים רק בשבילו, וכשלא יסכים לא יעשה כלום: ברור שעובר על לפני עור, אפילו שבפועל לא עשה כלום, כיון שאילו לא היה עושה את מעשיו האסורים. וכ"כ החפץ חיים בפתיחה (לאוין אות ד), שאם שומע מחבירו לשון הרע או רכילות, ואילו היה הולך עתה מאצלו לא היה לו אל מי לספר, שעובר השומע על לאו דלפני עור לא תתן מכשול. ע"ש.

ב. אם כשלא יסכים ילך לאחוז את העינים לאדם אחר: זה תלוי במחלוקת האחרונים אם מותר לגרום לשני לעשות איסור, באופן שאם הוא לא יגרום לו לעשות את האיסור, אדם אחר יגרום לו לעשותו. שלדעת הכנסת הגדולה (ח"מ ס' לד הגהות הטור אות ל) אין בזה איסור לפני עור מדאורייתא, דדמי למה שמבואר בגמ' (ע"ז ו:): שמותר להושיט לנזיר כוס יין אם עומד בחד עברא דנהרא, ואינו עובר על לאו דלפני עור כיון שיכול לעבור על האיסור ולקחתו לבד. וה"ה במקרה שאם הוא לא יכשיל אותו, הוא יכשל ויעבור על האיסור ע"י אחר, שלא עובר על לפני עור. ולכן התיר ללוות ברבית באופן שאם הוא לא יסכים ללוותה, אדם אחר ילווה אותה ברבית, שכיון שבלא"ה יעשה את האיסור, לא שייך בו לפני עור. ע"ש. וכ"כ בשו"ת פני משה ח"ב (ס' קה דף ר ע"ד). ע"ש. אבל המשנה למלך (בפ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ב) חולק וסובר שדוקא המושיט כוס יין לנזיר והנזיר יכול ליטלו מעצמו, שאז לא היה נעשה איסור של לפני עור כלל, לכן אפילו אם הושיט לו אינו עובר על לפני עור, אבל ברבית, שאם לא היה זה לווה ממנו, היה לווה אחר עובר על לפני עור, בשביל זה לא נפטר הלוה הוה מאיסור לפני עור. ע"ש. ואכמ"ל בזה. [ונראה שאפי' שלשית הכנה"ג גם בעומד בחד עברא דנהרא איסור דרבנן מיהא איכא, מ"מ בנ"ד שלא מושיט לו את האיסור אלא רק עומד ומביט בו ובגללו עושה את האיסור, אפשר שאפי' איסור דרבנן ליכא].

ג. אם אוחז את העינים לקביצת אנשים: בזה הדבר תלוי, שאם היה מסכים לעשות את מעשיו אפילו לאחד מהם, זה תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל (אות ב) אם עובר על לפני עור באופן שגם אם הוא לא יכשיל אותו, בלא"ה יעבור על האיסור בשביל האחרים. ואם לא היה מסכים לעשות כן אלא לכמות מסויימת של אנשים בלבד, נראה שאם באו האנשים האלו ביחד, כל אחד מהם עובר על לפני עור, כיון שהאיסור נעשה ע"י כולם יחד. [ועי' סנהדרין (עח). הכוהו עשרה בנ"א וכו']. אבל אם באו בזה אחר זה, רק האחרון עובר על לפני עור, כיון שרק על ידו הסכים האוחז עינים לעשות את מעשיו האסורים, וכמו שאמרו כה"ג במשנה בב"ק (נט:): אחד הביא את האור ואחד הביא את העצים המביא את העצים

ממנו את התוכחה], וכמ"ש הרמב"ם (פ"ו מהל' דעות ה"ז): הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר (ויקרא יט, יז) "הוכח תוכיח את עמיתך" וכו' וכל שאפשר בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפש בעון אלו כיון שאפשר לו למחות בהם. ע"ש. וכן יש לאסור מצד שמחזיק ידי עוברי עבירה, וכדמוכח מהמשנה בגיטין (סב.) שאין מחזיקין ידי ישראל בשביעית. כיוע"ש. ומטעם זה נמי אסור לקנות מהגנב, מפני שמחזיק ידי עוברי עבירה, וכמבואר בש"ע חו"מ (סי' שנו ס"א). ע"ש. ונראה שמטעם זה כתב בחכמת אדם שם לאסור בפשיטות לראות את מעשי האוחז עינים היהודי.

העולה מהאמור שמותר לאוחז עינים גוי להראות את מעשיו ותחבולותיו, כיון שאינו מצווה בלאו דלא תעוננו. ולראות אוחז עינים יהודי, אע"פ שאין לאסור מצד מעונן מ"מ אסור מטעם לפני עור ומחזק ידי עוברי עבירה. ואם באמת הוא חושב שיש לו כוחות עליונים שמשתמש בהם מבלעדי הנהגת הבורא יתברך חלילה, לא מבעיא שאסור לו לראותו אלא אפילו לדבר ולהרהר בזה אסור מטעם הרהור ע"ז, ואפילו באוחז עינים גוי, ואין עוד מלבדו.



ט. שגם לדעת האוסרים יש להתיר אם הרואים יודעים שהכל זריזות ידים

ותחבולות, כיון שאז לא יבוא לידי כפירה ח"ו

איברא שמקום יש בראש לומר, שכיון שכל הטעם שאסרו גם זריזות ידים לבד, הוא משום שע"ז מראה לאנשים כאילו עושה מעשים של תמהון ואז "ישובו אצל ההמון והנשים והנערים הענינים הנמנעים בתכלית המניעה אפשריים, ויערב לדעותם לקבל הנמנע היותו אפשר מבלתי היות הענין נס מאת הבורא, ואולי יצא להם מזה סבה רעה לכפור בעיקר והכרת נפשם", וכלשון הרמב"ם והחנינוך הנ"ל (אות ה.). [ועי' להרדב"ז במצודת דוד (מצוה סא), שכתב שיבואו

חייב. ופרש"י דאי לאו אחרון קמא לא עביד מיד. ע"ש.

ד. אם התחיל כבר לאחוז את העינים לאדם אחד או יותר, והוא הצטרף לאחר מכן: בכה"ג נראה שרק הראשון עובר על לפני עור, כיון שעל ידו התחיל האיסור, אבל המצטרף לאחר מכן לכ"ע אינו עובר על לפני עור. ואפי' לשיטת המשנה למלך הנ"ל (אות ב.), שגם כשהיה עובר על האיסור בלא"ה שייך לפני עור, היינו דוקא כשבסופו של דבר הוא הושיט לו את האיסור, אבל היכא שבפועל הוא עובר כעת על האיסור בשביל אחרים, והוא אינו מוסיף לו כלום במה שהצטרף אליהם, בוודאי שאינו עובר על לפני עור. וכן מבואר בחפץ חיים (לאוין סעיף ד) הנ"ל, שאם בא לאחר שהתחיל חבירו לספר את הלשון הרע, כיון שיש בלעדו שומעים אחרים בעת מעשה אפשר דאין השומע עובר על לאו זה. ע"ש. ועי' להגר"נ קרליץ בחוט שני (הל' לשון הרע פ"א סק"א) שהקשה על זה משיטת המשנה למלך הנ"ל, וחילק כאמור. ע"ש. ומ"ש הח"ח שם דרך 'אפשר', עי' בבאר מים חיים שם שהסביר שהוא משום שיתכן שהמספר עובר בלאו דלא תשיא שמע שוא [וכמבואר בפסחים קיח.] על כל אחד מהשומעים אותו, והוי דומיא דמאכיל איסור לכמה אנשים. ע"ש. אבל בנ"ד, שלא שייך בו איסור זה, פשוט שלא עובר על לפני עור.

ה. אם הצטרף בהיתר לקבוצה, ויצאו חלק מהאנשים באמצע: בכה"ג יש לחלק, שאם האוחז עינים יסכים להמשיך במעשיו אפילו אם הוא ייצא, בשביל האחרים שיישארו, הוא תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל (אות ב.). אבל אם לא יסכים להמשיך במעשיו אם אחד מהם ייצא, עובר על לפני עור, וכמבואר לעיל (אות ג.). ולא דמי למבואר במשנה בשבת (פ"ג מ"ז), צבי שנכנס לבית וישב הראשון על הפתח ומלאהו ובא השני וישב בצדו אף על פי שעמד הראשון והלך לו הראשון חייב והשני פטור. ע"ש. דשאני התם שמעשה הצידה לא השתנה בהליכת הראשון, משא"כ בנ"ד שבכל פעם שאוחז את העינים במהלך המופע עובר על איסור, ונמצא שגם האיסור של לפני עור מתחדש בכל פעם, והוי כהתחלה חדשה, שאז הדין בזה כמו שנתבאר לעיל.

לכפור במעשה הנסים ובעיקרי הדת]. אם כן יש לומר, שכל איסור זה הוא דוקא כשאכן הציבור מאמין שיש לאוחז עינים איזה כח עליון, ושיכול לעשות דבר הנמנע, ויבואו לכפור בעיקר ח"ו. אבל אם הרואים יבינו וידעו שבאמת אין לאוחז עינים הזה שום כח עליון ח"ו, וכל מעשיו הם זריזות ידים ותחבולות מופלאות בלבד, באופן שכל אחד יכול לעשותם, לו רק ילמד איך להשתמש בכלים המיועדים לכך, וגם יאמן את ידיו לנוע בזריזות גדולה, ממילא אין מקום עוד לאסור את מעשיו משום מעונן, כיון שלא יבואו להמשך אחריו.

ואע"פ דקיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, מ"מ בדבר שהטעם הוא פשוט דרשינן, וכמו שאמרו בגמ' (ב"מ ז'). שטעם הפסוק שהזהיר לא תחסום שור בדישו הוא מפני שנהנית מהאוכל, ולכן אם אוכלת ומתרת יכול לחסום אותה. וכתב בתוס' הרא"ש וז"ל: אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו' היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אוהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער. עכ"ל. הובא בשטמ"ק שם.

והכא נמי לדעת האוסרים אפי' בזריזות ידים פשוט שהוא מטעם שלא ימשכו אחריהם, ומ"ש כן הרמב"ם והחינוך להדיא, וא"כ במקום דליכא למיחש להכי י"ל דשרי. [ויותר נראה שאין צורך לטעמא דקרא, אלא שמעיקרא האיסור לא היה באופן הזה. ודוק]. אלא שעל האוחז עינים מוטלת האחריות לשכנע את הרואים שבאמת אין כאן שום כוחות מיוחדים ח"ו, ודרך השכנוע הזה יהיה בעיקר בשני דרכים. האחד, שיעמוד קבל עם ועדה לפני תחילת המופע ויודיע באופן ברור שאין במעשיו שום כוחות עליונים חלילה אלא רק זריזות ידים וטכניקות מיוחדות. והשני, שיראה מעט מתחבולותיו, באופן שיבינו שבאמת אין בהן ממש. ואם רואה שלא די באמירה זו, צריך גם להראות חלק מתחבולותיו המיוחדות, כדי שיבינו דרך עשייתן שהן רק זריזות ידים ותחבולות מיוחדות. וכשהצופים הם נשים וילדים, צריך לפרש ולבאר יותר מפני שדעתם יותר קלה להאמין לזה. ובמשך כל זמן המופע עליו לזוהר שלא ליצור רושם שפועל בכוחות מיוחדים, היפך מה שאמר, ויהיה בבחינת אתי מעשה ומבטל דיבור, אלא יהי דרך הופעתו באמירה של 'טריקים' מיוחדים בלבד. וכדרך שרואים להטותן שידוע לזרוק באויר כמה וכמה לפידי אש, ומצליח בזריזות עצומה לתפוס כל אחד ואחד מהם מבלי שיפול אחד מהם ארצה, שבוה הציבור יודע בוודאות שאין לו שום כוחות אלא זריזות ידים שבאה לאחר אימון ממושך. וכן הוא בנ"ד, האוחז עינים צריך להביא את הציבור למצב שבו הם מתפעלים מהזריזות ואופן התחבולה, אבל לא חושבים שהוא יודע לעשות דברים שלא בדרך הטבע. ואם באמת הוא יפרש שאין במעשיו כלום וגם יראה כן כמה מתחבולותיו, באופן שהציבור יבין שבאמת אין במעשיו כלום, נראה שאין לחוש בזה, ואפילו הרמב"ם והחינוך יודו להקל בזה, כיון ששוב לא שייך טעם האיסור בזה.

ועוד יש לצרף את דעת הראשונים שסוברים שכל איסור אחיזת עינים הוא רק בכישוף, וכמשנ"ת לעיל (אות ו), שכן ס"ל לרבנו מנחם ב"ר שלמה במדרש שכל טוב, הראב"ן, היראים, ר"ש משאנץ, רבנו הלל, יד רמה, סמ"ג, סמ"ק, מאירי, ארחות חיים והריא"ז, וכן דעת הרדב"ז שאין לאסור בזריזות ידים לבד וכנ"ל (סוף אות ה בהערה).

ולכן, אע"פ שלענין הלכה מחמירים כדעת האוסרים כיון שהוא ספק דאורייתא, ובתורה הלך אחר המחמיר, מ"מ אם מפרש ואומר שהכל זריזות ידים באופן שכבר לא שייך טעם האוסרים, נראה שיש להקל בשופי.



י. האחרונים שכתבו להתיר מעשי "הקוסמים" שבזמנינו, כשהרואים יודעים שכל מעשיהם זריזות ידים ותחבולות בלבד

ואם כנים אנחנו בזה, הרי שמצאנו פתח להתיר מעשי "הקוסמים" שבזמנינו, שמעיקרא רב המרחק בין זמן חז"ל והראשונים לזמנינו, שאז הארץ היתה מלאה כישופים והשתמשות בכוחות עליונים, וגם מי שלא היה בכוחו להגיע לזה, היה מראה כאילו משתמש בכוחות אלו, וכמבואר למעיין בדבריהם ז"ל [ולדוגמא לך נא ראה בפירוש המשניות להרמב"ם למסכת עבודה זרה (פ"ד מ"ז) מ"ש בזה]. אבל כיום, שב"ה נתבטלו האנשים האלו ומעשיהם, והם בגדר בל יראה ובל ימצא, וידוע ומפורסם שה"קוסמים" שבזמנינו אינם משתמשים בכוחות עליונים כלל, וכל מעשיהם הם ע"י קלות הידים ותחבולות מיוחדות בלבד. ולכן נראה שאין לאסור בזה, אם יפרשו וגם יראו חלק מתחבולותיהם שאין בזה כלום, באופן שהציבור ישתכנע שאכן אינם משתמשים בשום כוחות עליונים ח"ו, וכמשנ"ת לעיל (אות ט).

ובאמת כי דייקת בלשונות האחרונים שאסרו איס'ר בזה, תמצא שגם הם לא אסרו אלא בגוונא שכתב הרמב"ם שהוא מתעה אותם, שכולם דיברו על מה שמבואר בספר המצוות שמתעה ומראה להם כאילו עשה דברים נפלאים חוץ מדרך הטבע ובאמת אינו עושה כלום, וע"ז כתבו שהבדחנין שעושין כמעשים האלו עוברים בלאו וכו'. כיוע"ש. אבל אם ידוע שאין הדבר כן, י"ל שגם הם מודו להתיר בזה. ומזקנים אתבונן לגדולי האחרונים שהניפו ידם החזקה וכתבו להתיר את מעשיהם, כיון שידוע הדבר שאין בהם ממש. וכן בקודש חזיתיה להגאון רבי יהושע מקוטנא בספרו יבין דעת יו"ד (סי' קעט דק"ט ע"ג) שכתב ע"ד הש"ך שאסור אפי' זריזות ידים לבד, וז"ל: יראה דווקא כשאומר שעושה איזה פעולה אבל כשאומר שאינו עושה שום פעולה רק שמטעה הרואים ואפ"ה אינם מרגישים שרי, וע"ז סמכו בדורות הראשונים הבדחנים שעשו מעשים זרים. עכ"ל. וכ"כ בספר יד הלוי להג"ר יצחק שמחה הורוויץ על ספר המצוות (תרפ"ז, מצוה לב אות ד): ואחיות עינים שעושין אחדים בזמנינו בסעודות שמחה ונישואין, והכל יודעין שאין עושין בכח נסתר, ואינו אלא לשחק ולבדח את המסובים, אין בו סרך איסור, שאין בהם משום כישוף ולא משום גונב דעת הבריות, ולא יגיע מזה שום הפסד שכלי אף לנשים וקטנים, ועין במעשה"ת ובחכמת אדם שקראו תגר על זה. עכ"ל. אמנם נראה שגם החכמת אדם לא אסר בכה"ג וכנ"ל.

וכ"כ מדנפשיה הגאון מקלויזנבורג בשו"ת דברי יציב ח"ג (יו"ד סי' נו) שיש לחלק בזה, דהאיסור בזה כשאוחז את העינים ואומר שהוא עושה דבר פלא באיזה כח עליון וכדו' שאז חייב אף שאינו עושה שום מעשה כשוף אלא בזריזות ידים, וכמ"ש הרמב"ם והחינוך בטעם הדבר שיטעו מזה להאמין שיתכן עינים על טבעיים בלעדי כח הבורא יתברך שמו ח"ו, משא"כ

כשמגלה להם במפורש שעושה זאת בתחבולות וזריזות ידים אין בזה משום מעונן כיון שהכל יודעים שהוא מלומד בכך, ואפילו משום גניבת דעת ליכא והרי זה כמפליג בספינת אויר ושאר ענינים של פלא שהומצאו בזמנינו ודו"ק. ע"ש.

גם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל הבין מדברי הרמב"ם בספר המצוות שאם ידוע שהוא זריזות ידים דשרי, וכמ"ש משמו בספר מסורת משה ח"ב (אות ע עמוד קצח), והוא הוראות והנהגות שנשמעו מפי הגרמ"פ ונכתבו ע"י תלמידו (נכדו) הגר"מ טנדלר, שתמה הגרמ"פ על מה שמבואר באחרונים לאסור אפי' בזריזות ידים, שהרי הרמב"ם עצמו בספר המצוות מסביר שהאיסור תלוי במה שמשקר ואומר שיש לו כוחות בכישוף, וא"כ למה אם ידוע שעושה ע"י קלות התנועה יהיה אסור, והלא אינו משקר! ע"ש. וסיים שעדיין אין לו הסבר בשיטת הרמב"ם והש"ע, אבל מוכרח שאינו כמו שמוזכר באחרונים. [ומ"ש שם (עמוד קצט) שהרמב"ם פלא, ר"ל לפי ביאור האחרונים בדבריו]. ע"ש. ונראה שהבין שהאחרונים כתבו לאסור אפילו כשידוע שהוא זריזות ידים, ולכן תמ'ה תמ'ה יקרא על דבריהם. וכן מבואר מדבריו בשו"ת אגרות משה (ח"ד מיו"ד סי' יג) שתמה מאוד על המבואר בב"ח ובש"ך ושאר אחרונים שאפילו בקלות ידים אסור, שהרי מתנהג כטבע קלות התנועה שלו ומה שייך בזה לאסור. ועוד כתב שם (בעמוד קעד) שבוודאי לא מדובר שהעושה כן משקר ואומר שיש לו כוחות שלא כדרך הטבע, שזה בוודאי אסור כיון שמטעה האנשים אחריו להחזיקו כבעל מופת, אלא וודאי שאומר שהוא ענין טבעי, וא"כ לא עושה בענין שיחשבו שזה כישוף שא"כ נקרא שהוא מסית לכשפים, אלא בוודאי שמדובר באופן שידעו שזה רק זריזות ידים, ואפ"ה אסור, רק יש לדון ולהתיר לבדחנין שעושים עניני אחיזת עינים באופן שיהיה ידוע ומפורסם שהוא מצד קלות התנועה ומעשה טבעי, ובחכמת אדם משמע שאוסר גם באופן זה משום סברת הב"ח. ע"ש. [ותשובה זו הודפסה גם בקובץ שם עולם שיצא לע"נ רבי יצחק שניידר (עמוד 411), ושם נמצא גם נוסח השאלה]. הרי שהבין בדבריהם שאסור אפי' באופן שידוע שהוא זריזות ידים, ולכן גם הביא באג"מ שם ראייה להתיר מנפתלי שהיה קל רגלים ושמשון שהיה חזק בגבורתו ולא חששו לאחיזת עינים, שכיון שהיה ידוע לכולם שהוא מקלות רגליו ועוצם גבורתו שוב אין לחשוש בזה למראית עין. אבל באמת נראה שהאחרונים אסרו דוקא כשלא נראה שהוא זריזות ידים, וכמשנ"ת לעיל, אבל אם ידוע שהוא זריזות ידים שרי. ומ"מ מבואר דעתו ז"ל פשוט להיתרא בכה"ג.

וכן דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל, וכמ"ש הגר"י זילברשטיין בספרו חשוקי חמד סנהדרין (עמוד שעא), ששמע מחמיו הגריש"א שאף לשיטת הרמב"ם והחינוך שאחיזת עינים אסור, אם יראה לרואים באיזה אופן עושה הוא את מעשיו שוב אין זה אחיזת עינים. ע"כ. וכ"כ משמו בשו"ת אבני ישפה ח"ג (סי' עח ענף ב), שאם יסביר שלוש או ארבע תחבולות בדיוק איך עושים אותם אז יש להתיר השאר. והסביר הרה"מ"ח בכוונתו שאחיזת עינים א"א לקרוא לזה אם מראה בפועל איך ניתן לעשות תחבולות. והוסיף שצריך שיראה לפני ההופעה שאל"כ יעבור בינתיים על איסור. ע"ש. גם הרה"ג ר' אליעזר רוט שליט"א כתב בספרו חכם לב יקח מצוות (עמוד פז בהערות) שהגריש"א צידד שאם אומר מראש שהכל זריזות ידים דשרי. ע"ש. וכן ראיתי להרב זאב שטיינר במוסף התורני של יתד נאמן (כ"ט טבת תשמ"ו עמוד 12) שכתב בשם הגר"ש אלישיב שלא

מהני מה שמודיע שהכל זריזות ידים, אלא צריך להסביר כיצד מבצע את להטוטיו, והוסיף שאם מבצע להטוטים רבים, די אם יסביר מעט מהם, ובלבד שיהיו אלו הלהטוטים המפליאים ביותר. ע"כ.

וכ"כ הגר"מ מאזוז שליט"א בתשובתו שהובאה בקובץ פניני הפרשה (קובץ יא עמוד 72) שיש מתירין להזמין קוסם בתנאי שמוסר מודעה לפני כן שהכל זריזות ידים בעלמא ויראה דוגמא אחת מלהטוטיו וכן דעת נוטה. ע"כ. גם בספר מפרי פי איש (שו"ת חיו"ד סי' א עמוד רכז) הביא מכתב מהגאון הנאמ"ן שלא התיר אלא בתנאי שיראה דוגמא מתעלול אחד ויסביר שהכל באופן טבעי וזריזות ידים וה"ה לכולם, ושכן שמע בשם הגרי"ש אלישיב. ע"ש. וכן הסיק הרמדה"ח שם. ובשו"ת תשובות ונהגות ח"א (סי' תנה) כתב שמפורש בלשון הרמב"ם בספר המצוות שכל האיסור בעושה בכעין כישוף ושיש לטעות שהוא כישוף, ולפי"ז י"ל שכל שהכל יודעים ומכירים שאין זה מעשה כישוף כלל ואינו אלא מעשה ידים ותחבולה שהוא אומר להם כן מראש שאין בזה כלל מקום לטעות או גניבת דעת מותר מדינא. וכן סיפר לי חמי זצ"ל ששמע מפי רבינו החזו"א זצ"ל שאין בזה איסור כישוף כשיודעים ומכירים שאין זה לכישוף ממש רק חכמות. ע"ש. אלא שחשש שם שלא כולם ישמעו מה שאמר שהוא רק זריזות ידים, ולכן הצריך שיעשה שלט ובו יהיה כתוב שאין כאן כישוף רק חכמה לבד. ע"ש. ונראה שכיום שהתפרסם שהכל זריזות ידים, א"צ לשלט כזה, וסגי במה שיחזק ידיעה זו ויפרש ויראה שהכל מזריזות ידים וטכניקות בלבד.

גם הגר"י רצאבי בספרו שלחן ערוך המקוצר ח"ד (סי' קמח ס"ג) התיר אם מראה להם תחילה כיצד עושה, אבל לא סגי במה שמקדים ואומר שהכל אחיות עינים. ע"ש.

גם הה"כ בקובץ אור ישראל (שנה ט גליון ד עמוד קנ) הסיק שמה שמקילין עכשיו לילדים בזה, ובפרט שמי שעושה זאת הוא אברך ירא שמים שמודיע להילדים שאין בזה שום כוחות עליונים אלא חכמה ותחבולה מסויימת וכל אחד יכול להתלמד לעשותה, וכש"כ אם מראה אחד מן הפלאות האין הוא עושה זאת, יש להם ע"מ שיסמוכו. ע"ש. גם בקובץ שואל ומשיב ח"ד (סי' עו) התיר הה"כ בתנאי שלא תהיה אווירה של כח על טבעי רק 'טריקים'. ע"ש. גם הרה"ג ר' אליעזר כהן בשו"ת שיח כהן ח"ג (חיו"ד סי' ד) העלה שאין איסור במעשי ה"קוסמים" היום שכל מעשיהם זריזות ידים בלבד. ע"ש. גם הרה"ג רבי דוד טהרני שליט"א בשו"ת דברי דוד ח"ד (חיו"ד סי' מא) האריך בזה והעלה להתיר כשמודיע מראש שהכל זריזות ידים וגם מראה תעלול אחד או שניים איך עושה אותם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברות אליהו אברז'ל ח"ו (סי' סב), שמן הדין אחיות עינים כי האי שריא ועדיף שיודיע מראש לקהל שמה שעושה אינו אלא פטנט ולא כשוף ותחבולה ולא ח"ו אחיות עינים. ע"ש. וכ"כ גם הרה"ג ר' עזריאל צימענט בספר מצות המלך ח"ד (תשע"ה, מצוה לב אות ה) שיש מקום לומר דאם מגלה להם להדיא דאין בו שום כישוף ואין בו דבר פלא כלל והוא מעשה אומן בעלמא שגם כל אחד מהנאספים עצמם יכולים ללמדה ולעשותה, בזה הוא סותר גם הענין שעשו מלפנים בדרכי הע"ז ששם תכלית האחיות עינים היה לשכנע הנאספים שיש בזה כוחות נעלמים ושעל ידו יאמינו ח"ו בהעבודה זרה, משא"כ באופן

זה שמגלה דעתו להם להדיא שאינה אלא חכמה בעלמא נמצא שאין בו עצם האיסור אף מדרכי הע"ז דאין בה כח ההמשכה וצ"ע. עכ"ל.

גם ידידי הרה"ג רבי מנחם גיאת שליט"א מח"ס לבוש מלכות ועוד, הראני שגם הוא האריך בזה בספרו הולך תמים כת"י (פרק ג סעיף פט) והעלה שאם מודיע לרואים שאין בזה כלום אלא על ידי זריזות ידים יש להקל. ע"כ.

ועי' בשו"ת בצל החכמה ח"ד (סי' יג) שלא נחית לדון אם מותר כשמפרש שהכל זריזות ידים, אלא מדבר כשמסתיר זאת מעיני הציבור, ובכ"ז רצה לחלק ולומר, דדוקא כשעושה דבר שאינו כן במציאות, כגון שמראה שמעלים מטבע באויר ובאמת מכניסו לבין אצבעותיו, זה נקרא אחיזת עינים ואסור, אבל אם לא עושה דבר שאינו כן במציאות, כגון שמראה שיש לו ביד שתי מטבעות, ולאחר שסוגר את ידו מראה לכולם שיש כאן רק מטבע אחת, וזה על ידי שאחת המטבעות חלולה ומקבלת לתוכה את המטבע השני, זה י"ל דשרי, כיון שלא אוחז את עיני הציבור ומראה להם שכאילו עשה דבר שאינו במציאות. ע"ש. ועי' כתב שם (אות ז) שכיון שמפורש בפוסקים שיש בזריזות ידים איסורא דאורייתא מסתפינא להקל בזה מסברא בעלמא וכו' על כן יואיל להציע שאלתו עוד לרב חרדי מובהק מורה הוראות מוסמך ואם הוא יסכים לדברינו דרינא שיבא מכשורא בהדי' בס"ד. ע"ש. ונראה שאם היה נשאל מה הדין במפרש שהכל זריזות ידים, היה מתיר בזה בשופי, וכדברי כל האחרונים הנ"ל.



יא. האחרונים שאוסרים אפילו כשמגלה שהוא זריזות ידים

ולא אכחד שראיתי להגר"ש דביליצקי זצוק"ל במכתבו הנדפס בריש ספר שער החיים על יו"ד להרב זכריה בשארי, שהעיר עמ"ש בפנים הספר (סי' קעט אות צה) משם גדולי ההוראה להתיר אם מסביר מקודם מה עושה, שאינו מסכים לזה כלל. חדא, דאף אם יסביר עדיין אין זה פשוט להיתרא. ועוד שאין זה מציאות, חדא, דהרי עי"ז יצא מכלל "קוסם", וגם שהיכן ימצא קוסם צדיק כזה שמחמת שחושש לאיסור יבוא להסביר מקודם, ואם הוא צדיק ימצא פרנסתו מדברים אחרים ולא משטויות כאלו. לכן דבר זה אסור בכל אופן. ע"ש.

הנה, מ"ש שעדיין אי"ז פשוט להיתרא, נראה כוונתו מכיון שלדעת הרמב"ם והחינוך הוי איסורא דאורייתא, א"כ אין פשוט להתיר אם הוא מגלה. אבל לפמשנ"ת לעיל (אות ו), שדעת הרבה ראשונים להתיר מעיקרא זריזות ידים גרידא, ואינו אסור אלא בכישוף בלבד, והם רבנו מנחם ב"ר שלמה במדרש שכל טוב, הראב"ן, היראים, ר"ש משאנץ, רבנו הלל, יד רמה, סמ"ג, סמ"ק, מאירי, ארחות חיים והריא"ז, א"כ אף אם נאסור כשלא מגלה מצד ספיקא דאורייתא לחומרא, מ"מ כשהוא מגלה וודאי שיש להתיר.

ומ"ש שהוא לא מציאות, אמת נכון הדבר, שבתחילה לא רצו ה"קוסמים" האלו לפרש ולומר שאין במעשיהם כלום, אבל לאחר שהובהר להם ע"י המארגנים שאם הם אינם מפרשים כן בתחילה וגם יסבירו פעולה אחת או שתיים לא יזמינו אותם, ע"פ הוראת הרבנים, נכנעו, וכיום

אין "קוסם" אחד שמופיע בציבור החרדי ולא אומר ומסביר שהכל זריזות ידיים. ולכן יש להתיר בזה.

והרה"ג ר' יוסף פרץ בספר יוסף לקח (מועדים ב, ס"ס מ) כתב שנכון להמנע גם אם מגלה לציבור אחד מהפלאים שעשה, שבדרך כלל מגלה דבר קטן ועיקר הפלאים עדיין טועים בו האנשים היאך חתך אדם ואח"ב הוציאו שלם וכיו"ב. ע"ש. וזה נכון אם רק מגלה אחד או שנים מהדברים שעושה, אבל אם בנוסף לכך הוא גם מודיע קבל עם ועדה שכל מה שנעשה בהופעה זו הוא זריזות ידיים, ממילא מבינים שבכל הדברים יש 'טריקים', אלא שחלק מהם יותר קל להבין וחלק יותר קשה. ואה"נ, שאם לפי הענין אין גילוי הדעת הכללי מועיל, צריך להראות גם דבר אחר מהדברים המופלאים איך עושה אותם, והרואים יקישו על זה הדרך לשאר הדברים. ומ"ש שם עוד שמסתימת הפוסקים שצעקו לבטל המנהג להביא קוסם לארועים, ולא הקילו להמשיך המנהג להביא קוסם ע"י שיגלה דבר אחד ש"מ דהנכון להמנע ככל ענין. ע"ש. אין זה מוכרח, שדבר זה קשה מאד לאומרו להם, כיון שהם לא ישמעו לנו לומר כן, שעל ידי כך יירד שמם הגדול.

וע"ע להגר"א גרוסמן בשו"ת ודרשת וחקרת ח"א (חיו"ד סי' כג אות ה) שכתב שמה ששמע השואל בשם גאון אחד שאם מסביר הקוסם שלשה דברים דאז שרי, הנה הרוויח בזה את הבעיה של גניבת הדעת, אבל לפי כל האחרונים שאסרו בזה, א"כ הוי ספיקא דאורייתא לחומרא. ע"ש. וחזר ע"ז בספרו ודרשת וחקרת ח"ג (פרשת אחרי מות קדושים עמוד שיא). ע"ש. גם בשו"ת אורחותיך למדני ח"ה (חיו"ד י' קלג) כתב שלכתחילה אין לעשות הקוסמות אפי' אם הקוסם אומר שזה רק בזריזות ידיים. ע"ש. אבל לפמשנ"ת נראה דלית דין צריך בשש ושפיר דמי להקל בזה אם עושה כסדר האמור לעיל (אות ט).



יב. שיש להתיר מעשי האוחזי עינים בזמנינו גם לדעת מרן הגר"ע יוסף זיע"א

הנה, מרן רבינו הגדול הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ה (חיו"ד סי' יד סוף אות ב) הביא מ"ש היבין דעת שאם אומר שאינו עושה שום פעולה רק שמטעה הרואים ואפ"ה אינם מרגישים שרי, ודחה דבריו, שהעיקר להחמיר כדברי האחרונים הנ"ל. גם במאור ישראל ח"ג (טבעת המלך פי"א מהל' עכו"ם) לא הסכים להיתר זה. כיוע"ש. ונראה שאע"פ שהבין שדברי היבין דעת מכוונים בטעמם, מ"מ כיון שלא ראה ראשונים שכתבו להתיר בזה, לבד מהסמ"ג, וכנגדו עומדים דעת הרמב"ם והחינוך, לכך לא רצה להורות היתר בזה, כי מאן ספין ומאן רקיע לחלק חילוקים בדבר שנוגע לאיסור דאורייתא. וזהו מ"ש ביבי"א, שהעיקר להחמיר כדברי האחרונים הנ"ל, שאע"פ שלא הביא שם אחרונים שכתבו להדיא שאפי' אומר כן אסור, כוונתו שמכיון שהאחרונים אסרו איס'ר בזה מדאורייתא, ממילא אין להקל בזה. ולכן גם בתשובתו בשו"ת יחיה דעת ח"ג (סי' סח) לא הזכיר קולא זו. כיוע"ש. וע"ע בשו"ת מעין אומר ח"ה (פ"ח סוף הערה ה) שכתב שבאו לפני מרן זצ"ל שני קוסמים שומרי מצוות ושאלו אותו על עבודתם ולא הסכים רבנו להתיר להם אף שאמרו שהשקיעו כסף רב בציווד של עבודתם. ע"ש. ולא התיר כשיפרשו שהכל זריזות ידיים. וה"ט כאמור.

אבל לאחר שמצאנו חברים לסמ"ג, הלא הם רבנו מנחם ב"ר שלמה במדרש שכל טוב, הראב"ן, היראים, ר"ש משאנץ, רבנו הלל, יד רמה, סמ"ק, מאירי, ארחות חיים והריא"ז, שכל איסור אוחו עינים הוא בכישוף דוקא, וכמשנ"ת לעיל (אות ו), וגם דעת הרדב"ז שאין לאסור בזריות ידים לבד וכנ"ל (סוף אות ה בהערה), א"כ אע"פ שלענין המעשה עצמו יש לאסור מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא, ובפרט שכן דעת גם רב האי גאון והרשב"ץ וכנ"ל (אות ד), אבל לכל הפחות יש להתיר מיהא כשהוא מגלה ומפרש שהכל זריות ידים.

ובאמת שבחזון עובדיה שבת ג' (עמוד תק) מצא מ"ש הר"ש משאנץ בביאורו לספרא שלא תעוננו פירושו בכישוף, ושהראב"ד פירש שהוא על ידי השבעה שהוא מעשה שדים. והוסיף לזה גם את דעת הסמ"ג והרדב"ז. ולכן חזר בו ממה שדחה ביבי"א ובמאור ישראל את דברי היבין דעת באמת הבנין שבידו, אלא הראה לו פנים מסבירות, וכתב שיש לסייעו ממ"ש ראשונים אלו. אבל עדיין לא רצה להורות קולא גמורה בזה, כיון שדעת הרמב"ם והחינוך והרבה אחרונים אינה כן, ולכן כתב בסוף דבריו "וכן ראוי להחמיר" שלא להביא קוסם יהודי אפי' כשהוא מגלה, ומ"מ בקוסם גוי יש להקל בכה"ג. כיעוי"ש.

ומעתה יש לומר שאף לפי שיטתו של מרן זצ"ל, אחר שהרחיב ה' גבולנו, והבאנו שעוד ראשונים מקילים בזה, הרי שיש מקום גדול יותר לסמוך עליהם, ולהתיר עכ"פ כשאומר שהכל זריות ידים, גם לשיטת מרן זצ"ל. ובפרט לאחר שהבאנו רבים מגדולי ההוראה שהורו להקל כשמפרש ואומר שהכל זריות ידים וגם מראה חלק מהדברים שעושה, וכמבאר לעיל (אות ט). ולפענ"ד נראה ברור שאם היה רואה מרן זצ"ל את כל מה שנתבאר לעיל, גם הוא היה מורה ובא להקל בזה^(ה), והשי"ת ינחנו בדרך אמת.



יג. שאין לפרסם קולא זו בציבור אלא לענין שמחה של מצווה

אתה הראת לדעת שיש להתיר את מעשי האוחזי עינים שבזמנינו [הנקראים בטעות בשם "קוסמים", כנ"ל], כיון שידוע ומפורסם שאין בהם ממש, וכל כוחם אינו אלא זריות ידים וטכניקות שונות ומשונות בלבד, ואם אומרים ומפרשים כן בתחילת ההופעה, וגם מראים שניים או שלשה מדברים אלו, באופן שמשכנעים את הרואים שאין בזה כלום, על הסדר שביארנו לעיל, שאין בזה כל חשש.

(ה). והנה מר בריה דרבינא, הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בילקוט יוסף חופה וקידושין (עמוד רסח) כתב שיש אומרים שאם הקוסם מראה לכל הקהל בתחלה דרך והאופן שהוא עושה ומוכיח להם שהכל זריות ידים ואין כאן שום מעשה קוסמות, יש לצדד להתיר לשמחת חתן וכלה, אבל ביחוד דעת לא חילק בזה וצ"ע. ע"כ. אבל כשדברתי בענין זה עם האומן "שימי אילוני", הראה לי את מכתבו של הגאון הראש"ל אליו מחודש כסלו התשע"ג, שכתב שאע"פ שביבי"א החמיר בזה, מ"מ אם מודיע מראש שאין במעשיו כלום, ומראה בפועל כמה דברים באופן שמבינים שאין במעשיו כלום, כה"ג לא אסרו, ובפרט שנותן מהרווחים שלו למוסדות תורה וחסד. עכת"ד. ונראה שסבר שמה שהביא רב אבה"ו ביבי"א ובמאור ישראל הנ"ל את דברי הרב יבין דעת שאם מגלה מותר, ודחאו בשתי ידים שאין להקל בזה, הוא דוקא כשרק מודיע שאין במעשיו כלום, אבל אם מראה בפועל כמה דברים שעושה שאין בהם כלום, קיל טפי. ומ"מ כבר נתבאר שיש להתיר בזה גם לדעת הגר"ע יוסף זצ"ל מצד אחר, לאחר שמצינו לראשונים רבים שסוברים שאין איסור אחיות עינים אלא בכישוף, וכמשנ"ת.

ומכל מקום נראה שאין לפרסם היתר זה בציבור באופן גורף, אע"פ שהוא היתר נכון ואמיתי, כי היכי דלא אתו למסרך, שאין בדברים אלו שום תועלת, ובפרט כשמביאים אותם לילדים הרכים צעירי הצאן, שיכול לתפוס את מחשבותיהם לדברי ההבל האלו, אלא יש להזמין רק לצורך שמחה של מצוה כגון שמחת חתן וכלה או שמחת פורים וכדו'. וכן תראה בחזו"ע שבת ג' הנ"ל, שאע"פ שבהערות למטה הסכים שרק ראוי להחמיר בקוסם יהודי, מכל מקום לא פירסם זאת בהלכה למעלה, ואפי' בגוי שהיתרו הרבה יותר פשוט, לא כתב להקל אלא לצורך שמחת חתן וכלה וכדו', וה"ט כנ"ל, שאין בפרסום קולא זו תועלת גדולה.



מסקנת ההלכה

א. אסור לאחוז את העינים, ופירושו להראות כאילו עושה דברים מופלאים ובאמת לא עושה אותם, בין אם אחוז את העינים על ידי כישוף, ובין אם אחוז אותם על ידי מעשה של היתר, כגון זריזות ידים או טכניקות מיוחדות, אלא שמתוך מעשה ההיתר הוא מראה כאילו עושה דברים מופלאים, והטעם, כדי שלא יבואו בני אדם להאמין שאפשר לעשות דברים שא"א לעשותם ע"פ דרך הטבע, ומזה יבואו לידי כפירה שיחשבו ח"ו שיש כוחות עליונים שיכולים לפעול מבלעדי הנהגת הבורא ב"ה. והעושה כן עובר על לאו דאורייתא של לא תעוננו. (אות ו).

ב. על פי האמור, נמצא שגם האוחזי עינים שבזמנינו, הנקראים בטעות בשם "קוסמים", שאינם משתמשים בכישוף כלל, אלא רק בוריוזות ידים ותחבולות מיוחדות, ומתוך כך הם מראים כאילו הם מצליחים לעשות דברים מופלאים שלא בדרך הטבע, עושים בזה איסור, ועוברים על לאו דאורייתא לא תעוננו. ומי שנזדמן למופע כזה, אסור לו להישאר שם, שאע"פ שהרואה את מעשי אוחזי העינים לא עובר על לאו של מעונן, מכל מקום אסור לו לעשות כן כיון שעובר על לאו של לפני עור לא תתן מכשול, שרק מפני הצופים בו עושה את מעשי האסורים [ועי' לעיל (אות ח) בהערה באיזה אופן עובר על לאו זה], וגם עובר על מצוות עשה של תוכחה ואם לא הוכיחו נתפס בעוון זה [אא"כ יודע שלא יקבל ממנו את התוכחה]. ועוד, שעצם ההשתתפות במופע כזה מחזק את מעשי האוחזי עינים, ואסור לחזק ידי עוברי עבירה. ואין להתיר בזה אפילו בשביל מצוות שמחת חתן וכלה וכדו'. אבל אוחזי עינים גוי, שאינו מוזהר על איסור מעונן, מותר לו להראות את מעשיו ותחבולותיו, וגם מותר לראותו, [ובלבד שהרואה יודע בעצמו שלא יבוא להאמין שיש לו כוחות עליונים ויהרהר בדברי כפירה שיש לו כח ח"ו לפעול מבלעדי השגחת הבורא ב"ה, וכמבואר לקמן סעיף ד]. (אות ח).

ג. מכיון שטעם האיסור הוא כדי שלא יבואו להאמין שיש לאדם כוחות עליונים מבלעדי השגחת הבורא יתברך שמו, לכן אם אוחזי העינים ישכנע את הרואים שאין לו שום כוחות עליונים ח"ו אלא הכל זריזות ידים וטכניקות מיוחדות בלבד, יהיה מותר לו להראות מעשיו ותחבולותיו. ודרך השכנוע הזה יהיה בעיקר בשני דרכים. האחד, שיעמוד קבל עם ועדה לפני תחילת המופע ויודיע באופן ברור שאין במעשיו שום כוחות עליונים חלילה אלא רק זריזות ידים וטכניקות מיוחדות. והשני, שיראה מעט מתחבולותיו באופן שיבינו שבאמת אין בהם ממש.

ואם רואה שלא די באמירה זו, צריך גם להראות חלק מתחבולותיו המיוחדות, כדי שיבינו דרך עשייתם שהם רק זריזות ידים ותחבולות מיוחדות. וכשהצופים הם נשים וילדים, צריך לפרש ולבאר יותר מפני שדעתם יותר קלה להאמין לזה. ובמשך כל זמן המופע עליו לזיזתו שלא ליצור רושם שפועל בכוחות מיוחדים, היפך מה שאמר, ויהיה בבחינת אתי מעשה ומבטל דיבור, אלא יהי דרך הופעתו באוירה של 'טריקים' מיוחדים בלבד. וכדרך שרואים להטוטן שידוע לזרוק באויר כמה וכמה לפידי אש, ומצליח בזריזות עצומה לתפוס כל אחד ואחד מהם מבלי שיפול אחד מהם ארצה, שבזה הציבור יודע בוודאות שאין לו שום כוחות אלא זריזות ידים שבאה לאחר אימון ממושך, וכן האוחז עינים הזה צריך להביא את הציבור למצב שבו הם מתפעלים מהזריזות ואופן התחבולה, אבל לא חושבים שידוע לעשות דברים שלא בדרך הטבע. וצריך מאד לזיזתו בתנאי זה, שאל"כ נכנס לספק איסורא דאורייתא. (אות ט).

ד. לאור האמור (בסעיף ג) מבואר שיש היתר לראות את מעשי "הקוסמים" שבזמנינו, כיון שידוע ומפורסם שאין במעשיהם כלום רק זריזות ידים ותחבולות מיוחדות, ואם מפרשים לפני ההופעה שהכל זריזות ידים וגם מראים כמה ממעשיהם, באופן שהציבור יודע בבידור שאין כאן שום השתמשות בכוחות עליונים ח", וכן במשך זמן המופע יש אוירה של 'טריקים' בלבד, וכמבואר לעיל, אין בזה איסור. ומכל מקום אם האדם מרגיש שהוא לא מאמין לדברי האוחז עינים, וחושב שיש ממעשיו שעושה אותם בכוחות עליונים ומגיע מזה לידי כפירה ח"ו שאפשר לעשות עינים מבלעדי הנהגת הבורא יתברך, אסור לו לראות את המופע, ואפילו לדבר על כך עם חברו, ואפילו להרהר בכך אסור, מצד איסור הרהור עבודה זרה, אע"פ שאין לאסור בזה מצד מעונן. ורק אם הוא מאמין לו ויודע שאין בו ממש, מותר לראותו. (אות י).

ה. אוחז עינים גוי, שאינו מזהר על איסור מעונן, מותר לו להראות את מעשיו ותחבולותיו, וגם מותר לראותו, ובלבד שהרואה יודע בעצמו שלא יבוא להאמין שיש לו כוחות עליונים ויהרהר בדברי כפירה שיש לו כח ח"ו לפעול מבלעדי השגחת הבורא ב"ה, וכמו שנתבאר, שזה אסור מטעם הרהור בעבודה זרה. (אות ח).

ו. ומכל מקום אין להרבות הבאת האוחז עינים לכל אירוע ושמחה משפחתית, שאין בריבוי הדברים האלו תועלת לרוחניות של האדם, ובפרט לילדים הרכים צעירי הצאן, שריבוי דבר זה יכול לתפוס את מחשבותם לדברי ההבל האלו, ולא לדברי אלוקים חיים. אבל לצורך מצות שמחת חתן וכלה, או שמחת פורים וכדו', יכולים להזמין, ובלבד שיעשה בדרך ההיתר כמו שנתבאר. הנלענ"ד כתבתי והשי"ת יעב"א. (אות יג).



הרב משה מרדכי אייכנשטיין
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

האם רשאי לעבור על גילוי עריות כדי להציל את חברו כאסתר

א.

**האם ג' עבירות אינן נדחות מפני פקו"נ מפני דלא הוו בכלל וחי בהם, או בגלל
ונקדשתי**

יש להסתפק האם אדם חייב או רשאי (לפחות) לעבור על עבירת גילוי עריות כדי להציל את חברו ממות.

ויסוד הספק הוא, האם כיון דילפ' (סנהדרין עה) שגילוי עריות הוי בכלל ג' עבירות דיהרג ואל יעבור, אם כן גם אינו רשאי להציל נפש חברו אם יצטרך לעבור על ג"ע. או דילמא לא נאמר דין דג' עבירות יהרג ואל יעבור, אלא למי שנהרג ומקיים בכך מצות עשה דונקדשתי בתוך בני ישראל, ואילו הכא הלא ע"י מיתת פלוני לא תתקיים מצות עשה דונקדשתי כל עיקר, וממילא אפשר דכבר הוי בכלל כל התורה, הנדחת מפני פקו"נ, וצריך עיון.

ולא העמדנו את הספק בעבודה זרה, שמסתמא כל שיעבור הוי בכלל חילול השם, ועל כן מסתברא שידחה גם פקו"נ דחבירו. וכן לעניין רציחה, מלבד דאיכא סברא דמאי חזית דדמא דהאי דסמיק טפי מחברו, גם קי"ל לעניין הצלה כר"ע (ב"מ סב.) דחייך קודמים, ואם כ"ש שאין רשאי למסור נפשו בידים להצלת חברו. אולם לעניין גילוי עריות, יש מקום לדון כנ"ל, שגם אם אי אפשר לחייב עכ"פ יהיה האדם רשאי לעבור להציל נפש חברו.

והנה, גילוי עריות ילפינן (שם) דאינו נדחה מפני פקו"נ מהקש ג"ע לרוצח. ואי נימא דיסוד העניין הוא משום שחשבה התורה ג"ע כרציחה (כמש"כ בגיליון חזו"א על הגר"ח הלוי הל' יסודה"ת), וכפשטיה דקרא דכי כאשר יקום איש על אחיו להרגו נפש כן הדבר הזה, אולי תהא אף עבירת ג"ע כרציחה גם לעניין זה. וזה דומיא דמה שכתבו התוס' (שם ע"ב ד"ה והא אסתר), דיש להשוות רציחה לג"ע לעניין שב ואל תעשה עי"ש. וה"נ הכא לא יהיה רשאי כאילו למסור נפשו לג"ע, אף על חשבון נפשו של חברו.

אולם, אי נימא כמו שהעלה הגר"ח הלוי בדעת הרמב"ם, דעכ"פ לעניין ג"ע ליכא סברת מאי חזית, ואינו אלא כהיקש בעלמא שעבירת ג"ע עצמה אינה נדחת מפני פקו"נ, הלא יתכן דנימא כנ"ל, שיסוד העניין תלוי בהא שג"ע הוי עבירה חמורה שמקיים במסירות נפשו מצוה דונקדשתי, אבל כיון דע"י מסירת נפשו של חברו אינו מקיים מצוה זו כל עיקר, הלא יתכן שיכול לעבור על ג"ע וכנ"ל.

ובאמת, גם לעניין עבירת רציחה יש לחקור אי יסוד הדחיה הוא מחמת ונקדשתי או מחמת העבירה עצמה.

והנה, הגר"ח הלוי שם צידד (בקטע השני) בדעת הרמב"ם, דאף עבירת רציחה אינה נדחית מפני פקו"נ אף בשוא"ת עי' שם ראיתו. וחזינן לפי זה, שעל אף שדרך הילפותא שרציחה אינה נדחית מפני פקו"נ, היא ע"פ הסברא דמאי חזית דמא דידך סמוק טפי דילמא דמא דהאי גברא סמוק טפי, עכ"פ אין זה אלא ההכרח ודרך הילפ', דהלא לפי הסברא הזאת דמאי חזית, כתבו התוס' דכשאיכא למימר להפך, דמאי חזית דמא דההוא גברא סמוק טפי, כגון כשבאים לזרוק אותו על תינוק שיתמעך - אינו מחוייב למסור נפשו.

אולם, אי אין אנו אומרים כן אלא נוקטים שעבירת רציחה אינה נדחית אף בשוא"ת, הלא מוכח שעבירת רציחה עצמה היא שאינה נדחית מפני פקו"נ בגלל חומרתה. ואם כן, יש לנו לדון דרך מחמת הקיום של ונקדשתי אמרינן שראוי שידחה את נפשו מחמת חומר העבירה.

ובאמת, כן נראה מסוגי' הגמ' (שם ע"ב) דבעו מינה מרב אמי בן נח מצווה על קדושת השם או אינו מצווה על קדושת השם. ועל אף דמבואר שם ברש"י דדנו על ע"ז, מהסוג' שם נראה דהנידון היה גם על כל ז' מצוות ידיה, דאמרו שם "אינהו (ז' מצות) ואבזריהו".

ומלשון הספק נראה דדנו משום קידוש השם ולא משום חומר העבירות גופם, וכדמסיק שם גבי נעמן, דבצנעא פשיטא שאין לו למס"נ שאין כאן ונקדשתי בתוך בני ישראל. והיינו שפשטו בגמ' דלכל היותר מחוייב ב"נ בונקדשתי דווקא לגבי עשרה מישראל. עכ"פ מבואר דאין זה משום חומר העבירות עצמן, אלא משום מצוות ונקדשתי.

ובתוס' (שם ד"ה בן נח מצווה על קידוש ה'): "וא"ת והא וחי בהם בישראל כתיב ואפילו ישראל היה מחוייב למסור עצמו אפילו בצנעא אי לא דכתיב וחי בהם, ויש לומר דדילמא לא איצטריך וחי בהם אלא כי היכי דלא נילף שאר מצות מרוצח ונערה המאורסה דאפילו בצנעא יהרג ואל יעבור לכ"ע".

וחזינן אגב אורחא מדברי התוס', שעל אף שכתבו כנ"ל, שבשב ואל תעשה רוצח ונערה המאורסה לא בעי למסור נפשם, משום שא"א ללמוד ממאי חזית רק שוא"ת, גם הם סברו שהיה אפשר ללמוד מהם על כל המצוות. וחזינן שגם לדעתם רוצח ונערה המאורסה אינן נדחים מפני פקו"נ מפני עצם העבירה, דאל"כ הא ליכא למילף מינהו מידי, ויש לעיין בדבר.

אמנם, לכאורה לפי מה שכתבו התוס', אכתי היה מקום לומר, שיסוד הספק לעניין ב"נ הוא בהא גופא - האם לולי ילפ' דוחי בהם, כל המצות כולן חייב בהן אדם מישראל עד כדי מסירות נפש וה"נ ב"נ, או דילמא אף בלא וחי בהם אין מחוייב עד כדי מסי"נ, וכמש"נ מדברי התוס'.

אבל כאמור חזינן בגמ' דעכ"פ בלא מצות קידוש השם אין מחייב למסור נפשו אף בלא וחי בהם. וכן מבואר מלשון הרמב"ם (פ"ה מיסודי התורה ה"א): "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה, שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב); ומוזהרין שלא לחללו, שנאמר "ולא תחללו את שם קודשי" (שם). כיצד: בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל ייהרג, שנאמר במצוות, "אשר יעשה אותם

האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה) - ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו". הלכה ב: "במה דברים אמורים, בשאר מצוות - חוץ מעבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים. אבל שלוש עבירות אלו, אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תיהרג, ייהרג ואל יעבור".

מבואר מלשוננו, שיסוד הדחייה של נפשו מפני המצוות הוא קרא דונקדשת, אלא דאיכא מיעוטא דקרא שאין לו למסור נפשו על כל המצוות (בצנעא ושלא בשעת גזירת שמד), ולא עוד אלא שהוא מתחייב בנפשו אי מוסר נפשו, משום קרא דוחי בהם. וכאן עולה וניצבת שאלתינו, שמא רשאי אדם לעבור על ג"ע לצורך הצלת חבריו, דהלא אין הוא מקיים בכך קרא דונקדשת, ולמה לא תהיה אם כן גם ג"ע הכא בכלל וחי בהם, דילפ' מינה בפ' יוה"כ דכל התורה כולה נדחית כדי להציל נפש מישראל, וצריך עיון.

ב.

ראיות לנידון הזה ודחייתן

ולכא' היה ניתן להביא ראיה מהא דאמרו שם להלן (עה): "אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא ובאו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו תעמוד לפניו ערומה ימות ואל תעמוד לפניו ערומה תספר עמו מאחורי הגדר ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר".

הרי דחוינו לפו"ר דאין לה היתר למסור עצמה לג"ע כדי להציל. אמנם, יש לדחות בקל דהתם לא איירי אלא כלפיו, דהוא אינו רשאי לעבור על אבזריהו דג"ע זה, ובעי למסור נפשו, ולא כלפיה כל עיקר. ואמנם זה נכון, שיתכן דאי משכחת לה שתתגנב ותעמוד ערומה אצלו, והוא יהיה כעין אונס במעשה זה ויתרפא, רשאית בזה, ויל"ע.

אמנם, כפשוטו ניתן להוכיח מאסתר המלכה שהלכה מרצונה לאחשוורוש, כמו שאמרו במגילה כאשר אבדתי אבדתי, ומבחינת גדרי הדינים קשה לחלק בין הצלת רבים ואף כלל ישראל לבין הצלת יחיד, והרי חזינן דשרי לג"ע לצורך הצלת נפש מישראל.

ואמנם, כן נראה מתשובת שבות יעקב (ח"ב סי' קיז), אבל הנודע ביהודה יור"ד תנינא (סימן קסא) האריך לחלוק על כך וכ"ה לשונו שם:

"ומ"מ גוף דין זה שיהיה מותר לאשת איש לזנות ברצון כדי להציל נפשות אינו תורה, ולא ישר בעיני מה שראיתי באיזה תשובה ולפי שאני לעת עתה בכפר לא אוכל לזכור באיזה תשובה וכמדומה אני שהיא תשובת בית יעקב, באנשים ונשים שהלכו בדרך וקם עליהם ארכיליסטים אחד בשדה עם חבורת ליסטים שכמותו להרוג את כולם וקמה אשה אחת מהם אשה יפת תואר מאד והתחילה להשתדל עם האיש ראש הליסטים בדברים עד שפתתו בחלקת לשונה שנתאוה לה ובעלה לו ביער מן הצד ועל ידי כן הצילה את בעלה עם כל הנפשות, ופסק בתשובה ההיא ששפיר עבדה ומצוה רבה עבדה ששדלתו לזה להציל נפשות רק שאעפ"כ נאסרה על בעלה והביא ראיה מאסתר.

ואני אומר כיון שאמרו רז"ל בכל מתרפאין חוץ מע"ז וג"ע וש"ד א"כ כשם שאין מתרפאין בשלש עבירות הללו כך אין מצילין בהם נפשות. ואונס דרחמנא שריה באשה שקרקע עולם היא היינו שהיא אנוסה על גוף הביאה אבל היכא שאינה אנוסה על גוף הביאה ואדרבה היא משתדלת לזה להציל נפשות לא מקרי קרקע עולם ואשה ואיש שוים ותהרג ואל תעבור ואסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש ואין למדין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל מנער ועד זקן מהודו ועד כוש ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוח הקודש. ויש לי בזה כמה פרטי דינים בקצת להיתר ובקצת לאיסור ואין כאן מקום להאריך בזה".

ואם כן מצינו שבשאלה וראיה זו מאסתר נחלקו רבותינו האחרונים להדיא, אלא שאני בעוניי לא ירדתי לסוף דעתו של הנוב", במה שכתב להוכיח שכיון ואין מתרפאין ע"י ג' עבירות החמורות, גם אין מצילין בהם נפשות, דמה ביקש להביא ראיה מבכל מתרפאין וכו' יותר מכל אונס גמור דג"ע שדינו בויהרג ואל יעבור, וצריך עיון.

עוד הראוני מה שכתב בביאור הגר"א (יו"ד סוף סימן קצה): "אם בעלה רופא אסור למשש לה הדפק. וכתב שם, אשה כו'. אם (בעלה) כו'. דאפי' בפיקוח נפש אסור כמ"ש בפ"ב דפסחים (כ"ה א') בכל מתרפאין חוץ כו' ובעצי אשירה ליכא אלא לאו בעלמא אלמא אפילו לאו דג' עבירות אין מתרפאין בהן ובסנהדרין (ע"ה). בשלמא למ"ד כו' אלמא אפילו לאו דלא תקרבו כה"ג אסור".

ולכאורה מבואר כאן להדיא מדברי הגר"א, שלא הותר אף להצלת אשתו במקום פקו"נ לאו דלא תקרבו, והיא לכאורה ראיה אלימתא לאיסור. אלא אם כן נאמר שהכוונה היא לאסור מצידה, דהלא אף היא בכלל הלאו דלא תקרבו, אלא שקשה לומר שאם היא חולה ובמצב של פקו"נ שתהא בכלל כן, וצריך עיון.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

הנהגות מרדכי הצדיק – על פי הרמז שקיבל מן השמים

הקדים הי"ת תרופה וצרי למכת עמו, בעלותה של הדסה תחת הסרפד, להביא רווח והצלה לעמו. ולימוד גדול לימדנו הי"ת, כי הוא מגן ומושיע, אף בתוך ההסתרה שבתוך ההסתרה (ראה חולין קלט, ב), מגן ומושיע הקב"ה אותנו בכל צרותינו - "תשועתם היית לנצח, ותקותם בכל דור ודור". והיתה זו ישועה וחסד פלאיים שלא היה כמותם בכל הדורות, כפי שכתב הרמב"ם (בפירושו המיוחס למגילת אסתר ד, א), וזה לשונו: "ואלוקים יתהדר ויתנשא פנה אליהם ברחמיו ובישועתו, והפך את המצב. כי ביום י"ג בניסן הוציא את פקודת השמה, בשמד שלא היה כמוהו קודם לכן, ולבסוף מסופר החסד הנפלא ביותר מכל חסדי אלוקים, והיאך שהוא שינה להפליא את הענין".

מצינו מקור נאמן לדברי הרמב"ם, ממדרש חז"ל (אסתר י, י), כי נס פורים היה הנס הגדול ביותר בבריאה משחר ימות עולם, והיווה את הנס הגדול בערכו, יתר על כל הניסים אשר נעשו. "והיה לה' לשם, זה הנס שעשה הקדוש ברוך הוא שלא נעשה כמוה, יש לך בעולם שנעשה כנס הזה, שעשו נקמה ישראל באומות העולם, ועשו בשונאיהם כרצונם". ויהי רצון שנוכה בקרוב לישועת עולמים, בנשוא נס הרים במרום הר ציון, והיה ה' למלך על כל הארץ.

במאמר שלפנינו, הסובב והולך, סביב הרמז השמימי שניתן למרדכי, כי לקיחתה של אסתר הצדקת, למשכב ערל, למרות שאין ראוי היה שיביא הקב"ה תקלה לצדקת זו, היה זה בעבור היותה מיועדת ומוכנת לישועת עם ישראל, מידי מבקשי רעתם. וכפי שגילו לנו זאת חז"ל במדרש אסתר רבה (ו, ו), דד' צדיקים ניתן להם רמז מן השמים, ורק שניים מהם הבינו אל נכון את הרמז, והם מרדכי ודוד. ועל פי יסוד זה, יתבאר היטב כמה מילתא דתמיהי במגילת אסתר.



כיצד סיפר הכתוב בשבח שהוביל למכשול עון

וַיְהִי אֲמֵן אֶת הַדָּסָה הַיָּא אֶסְתֵּר בֵּת דָּדוּ כִּי אֵין לָהּ אָב וְהַנְּעָרָה יָפֹת תֹּאֵר וְטוֹבַת מְרָאָה (ב, ז).

כתב הרמב"ן (בראשית לה, יב): "והחשק הגדול לשכם (- בדינה בת יעקב) כי היתה הנערה יפֹת תאר מאד, אבל לא סיפר הכתוב ביפיה כאשר עשה בשרה וברבקה וברחל, כי לא ירצה להזכיר יפיה בהיותו אליה למכשול עון, ובשבח הצדיקות דבר הכתוב ולא בזו. וכן לא הזכיר מה נעשה בה אחרי כן".

על פי דברי הרמב"ן הללו יש לעיין, מדוע הזכיר הכתוב את שבחה של אסתר בהיותה יפת תואר וטובת מראה (אסתר ב, ז), והלא נגרם מכך מכשול עוון, בכך שנלקחה לביאת מלך ערל. ולדברי הרמב"ן הלא אין הכתוב מדבר במכשול עון של הצדיקות.

נראה לבאר, על פי דברי המדרש (אסתר ו, ו) כי למרדכי ניתן רמז מן השמים, שלקחתה של אסתר היה בעבור הצלה פלאית לכלל ישראל, ומן השמים סבבו עצות מרחוק, על ידי לקיחת אסתר הצדקת, על מנת שתהיה תשועה לישראל בעת צרתם. (וראה באבן עזרא, שפי' דלכך מרדכי אסר על אסתר לגלות עמה ומולדתה, על מנת שתמצא חן בעיני המלך, ותהיה לעזרה לבית ישראל, כפי שנרמז לו מן השמים).

ואם כן י"ל, דיש הבדל בין מעשה דינה למעשה אסתר, דאצל אסתר היתה זו גזירה מן השמים, שהיא תלקח לבית המלך ותמצא חן בעיניו, ועל ידי כך תפיל את זרועו של המן הרשע. ולכך אין זה נחשב כמכשול, אלא דהיה זה מעשה הצלה בגזירת שמים.

אמנם, אצל דינה היה בכך תקלה, בעת שיצאה לראות את בנות הארץ ולקחה שכם החיוי. וברש"י עה"ת (לה, א) מבואר, שהיה זה עונש על יעקב שאיחר ביאתו לקיים נדרו ולכך נענש. ובמדרש (ב"ר עו, ט. פ, ד) מבואר שהיה זה עונש על כך שיעקב מנעה מלהתחתן עם עשיו, ולכך נשאת דרך איסור לערל, עיי"ש. אם כן, היה זה עונש ותקלה, ובוזה כתב הרמב"ן דבשבח הצדיקים דיבר הכתוב, ולא במכשול עון.



מדוע לא הרג מרדכי את אסתר – בכדי שלא תלקח למשכב ערל ולשמד

וַיְהִי בַּהֲשָׁמַע דְּבַר הַמֶּלֶךְ וַדָּתוֹ וּבְהַקְבֵּץ נְעוּרוֹת רַבּוֹת וּגְו', וְתִלְקַח אֶסְתֵּר אֶל בֵּית הַמֶּלֶךְ אֶל יַד הַגִּי שְׁמֵר הַנָּשִׁים (ב, ח)

הקשה רבי אברהם סבע זצ"ל, ממגורשי ספרד, בפירושו אשכול הכופר על המגילה, כיצד נתן מרדכי הצדיק את אסתר למשיסה, להלקח ליד מלך ערל, שהוא עובד ע"ז, ומדוע לא הכניס עצמו לסכנה והוליכה למדינה אחרת או לנסיקי מערות צורים עד יעבור זעם.

מוסיף ומקשה האשכול הכופר: "ואם אי אפשר לעשות לא זה ולא זה, שיהרגה או ישליכנה באחד הבורות, או במים שאין להם סוף אחר שזה מהדברים שאמרו עליהם יהרג ואל יעבור (סנהדרין עה, א). ואנו ראינו בעינינו במלכות פורטוגאל בשעת הגירוש שלקחו הבנים והבנות באונס להעבירם על דת ולהמירם, שהיו חונקים עצמם ושוחטים עצמם ונשותיהם, ובפרט בראשונה שהגזירה לא פשטה אלא בבנים ובנות, היו לוקחים הבנים והבנות משליכים אותם בבורות ובנהרות, והיו רוצים להמיתם בחייהם, או לחונקם ולשוחטם ולא שיראו אותם עובדים ע"ז. ואחר שזה כן למה לא עשה מרדכי אחד מאלו הדברים שעשו קטני ישראל בפורטוגאל, והמה חכמים מחוכמים וכו'" (א).⁸

(א). מבואר בדברי בעל צרור המור, דלקיחת אסתר אל אחשוורוש היתה נחשבת כגזירת שמד, וכן מדויק ברמב"ם באגרת השמד.

ותירץ האשכול הכופר, שלקחתה של אסתר היתה פתע פתאום בלקיחת הנערות, ויתכן שהיו שהלשינו והוציאו את שמע יופיה כתוצאה, ונלקחה עוד קודם שהספיק מרדכי לעשות כן. אמנם, יש להעיר על דבריו, דמאחר שאת מאמר מרדכי אסתר עשתה אחר לקיחתה אל בית המלך, כאשר היתה באומנה איתו, מדוע לא הורה לה מרדכי לאבד עצמה על קידוש שמו יתברך.

עוד תירץ האשכול הכופר, דהיה הדבר בסיבה שמימית, למען הקים את דברו להחיות את ישראל כיום הזה. ומשום כך ה' סיבב כל הסיבות שכך יקרה, ולבלתי יצליח מרדכי להצילה.

וכעין קושיית האשכול הכופר, הקשה התורת חיים בסנהדרין (עז, ב) דנתקשה מדוע לא מסרה אסתר הצדקת את עצמה למיתה, ולא תמסר למשכב מלך גוי. ויסוד תירוצו, על פי דברי המדרש (אסתר"ר ו, ו) שניתן למרדכי רמז משמים בלקיחת אסתר אל בית המלך, "שעתיד דבר גדול שיארע על ישראל ועתידים להנצל על ידיה".

שו"ר שכן כתב בדרשות ופירושי רבינו יונה מגירונדי [ע' קסה]: "ולפי שראה מרדכי שהובאה צדקת בת צדיקים לבית ערל, ידע כי מאת ה' היתה זאת להעשות נס על ידה לישראל, וצוה עליה אשר לא תגיד עמה ומולתה, כי חשב אולי בשנאת המלך את היהודים אם תגיד לה שהיא יהודית לא תמצא חן בעיניו, ונתיאש ממנה שתחזור עוד אחרי שתבוא אל היכל המלך וכו', אבל שתהיה חשובה ונכרת בעיניו יחוש עליה ותוכל להציל עמה וכו'".

אמנם, האשכול הכופר נתקשה, כיצד מרדכי לא הרג את אסתר, לבל תיפול ברשת מלך עריץ עובד ע"ז, וכפי שראו עיניו את עוני עמינו בגלות פורטוגל, שמסרו את נפש בניהם לשחיטה, ולבל יפסידו תומתם ואמונת אבותם. ואילו התורת חיים הקשה על אסתר, מדוע לא מסרה את נפשה למיתה. ומכל מקום לדברי חז"ל הללו, דניתן רמז משמים למרדכי בלקיחת אסתר אל בית המלך, מיושבת אף קושיית בעל אשכול הכופר, דלכך לא הרג מרדכי את אסתר, היות וראה את ישועת ישראל שסיבבה מסובב כל הסיבות, בלקיחת אסתר הצדקת אל בית המלך.



השתדלותו של מרדכי למלט את אסתר אף כנגד הרמז השמימי

ובְּהֶקֶבֶץ בְּתוּלוֹת שְׁנִית וּמֶרְדֵּכִי יֵשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ (ב, יט).

בגמ' במגילה (יג, א) איתא: "ובהקבץ בתולות שנית וגו', אזיל שקל עצה ממרדכי" (- אחשוורוש נטל עצה ממרדכי היאך תגלה לו אסתר עמה ומולדתה) "אמר אין אשה מתקנאה אלא בדרך חברתה ואפי' הכי לא גליא ליה דכתיב אין אסתר מגדת מולדתה וגו'" (- הציע מרדכי למלך שישא אשה אחרת וע"כ תתקנא בה אסתר ותגלה את עמה, ואפ"ה לא הגידה אסתר).

וצריך ביאור, לשם מה חפץ מרדכי שישא המלך אשה אחרת. הלא היה אות מן השמים שאסתר מיועדת למלכות זו. כפי שפירש"י במסכת מגילה (יג, א ד"ה שהגוף) על כך שנלקחה אסתר לבית המלך בחודש טבת, זמן שהגוף נהנה מן הגוף, וז"ל רש"י: "שהגוף נהנה מן הגוף. מפני הצינה והעיד לך הכתוב שהיו מתכווין מן השמים לחבבה על בעלה". אם כן, היה זה אות

מן השמים שלכך היתה מיועדת אסתר. אם כן, מדוע מרדכי ניסה לשדל את אחשוורוש לשאת אשה אחרת ולגרש את אסתר.

וביותר, איתא במדרש (אסתר ו, ו), הובא ברש"י במגיל"א (ב, יא) שמרדכי הוא אחד מתוך ד' שניתן להם אות על הישועה: "מְרַדְּכִי, וּבְכָל יוֹם וַיּוֹם מְרַדְּכִי מִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי חֶצֶר בֵּית הַנָּשִׁים, אָמַר אֲפֹשֶׁר לְצַדִּיקָתָהּ זֹאת שֶׁתִּנָּשָׂא לְעֶרְלִי, אֲלֵא שֶׁעֲתִיד דְּבָר גָּדוֹל שֶׁיֵּאָרֶע עַל יִשְׂרָאֵל וְעֲתִידִים לְהִנָּצֵל עַל יָדֶיהָ".

הרי לנו, שהיה רמז מן השמיים שלכך מזומנת אסתר להצלה, ומדוע אם כן ניסה מרדכי שאחשוורוש יגרש את אסתר.

אמנם יש לבאר, עפי"ד הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל (מגיל"א מבית לוי, ע' עא) שהקשה מדוע ציווה מרדכי על אסתר שלא תגיד עמה ומולדתה, בכדי שיגרשנה (כדפירש"י במגילה), הלא היה זה מן השמיים שהיא נלקחה.

ותירץ, שאף שניתן למרדכי רמז שתהא ישועה על ידה, מכל מקום מצד הדין הרי היה מרדכי מחויב לעשות את כל ההשתדלות שלא ישאנה המלך, ולא תיבעל לנכרי. ולכן היה מרדכי מחוייב להשתדל להצילה ואין לו לחשב חשבונות של הצלה ורווח שיכולים לצמוח אם היא תישאר תחת אחשוורוש, דאין מרדכי רשאי לעבור על הדין². ועל דרך זה יתיישבו שאלותינו, משום שאף שהיה זה משמים שנלקחה אסתר בחודש טבת, וניתן רמז על כך למרדכי, מכל מקום, היה על מרדכי לעשות את כל ההשתדלות שלא תיכשל אסתר במשכב ערל, וראה הערה.



מדוע הציל מרדכי את המלך הנכרי ממות

בַּיָּמִים הָהֵם וּמְרַדְּכִי יָשָׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ קֶצֶף בְּגָתָן וְתָרַשׁ שְׁנֵי סְרִיסֵי הַמֶּלֶךְ מִשְׁמָרֵי הַסֶּף וַיִּבְקְשׁוּ לְשַׁלַּח יָד בְּמֶלֶךְ אַחְשֻׁרָשׁ: וַיִּזְדַּע הַדָּבָר לְמְרַדְּכִי וַיִּגַּד לְאַסְתֵּר הַמֶּלֶכָה וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לְמֶלֶךְ בְּשֵׁם מְרַדְּכִי (ב, כא-כב)

יש לעיין, כיצד הותר למרדכי להציל את המלך ולמלט נפשו ממות, הלא יש איסור לייעץ עצה טובה לנכרי, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מרוצח הט"ו) וז"ל: "ואסור להשיא עצה טובה לגוי או לעבד רשע, ואפילו להשיאו עצה שיעשה דבר מצוה והוא עומד ברשעו אסור".

(ב). והביא ראיה, מדברי הגמ' בברכות (י, א) שנגזר על חזקיהו למות משום ש'בהדי כבשי דרחמנא למה לך'. אמנם, הקשה על ביאור זה הגאון מחרקוב, דלכאורה תמוה מהא דמרדכי ואסתר הצילו את אחשוורוש מהריגה על ידי בגתן ותרש, והא כיון שמחוייבת היא לצאת מן אחשוורוש היה להם לעשות כל טעדיקי שימות, וכיצד הצילו אותו, וצ"ע. אמנם י"ל בזה, דלעולם היה מוטל מתחילה על מרדכי למנוע בכל יכולתו שלא תנשא אסתר למלך, אולם אחר שראה שלמרות כל מאמציו ותחבולותיו, מכל מקום סיבבו מן השמים שתלקח אסתר אל המלך הערל, אם כן הבין שמן השמים מסבבים זאת, ועליו לסייע בישועתן של ישראל. וכל דברי הגרי"ז אמורים, שלמרות שידע מרדכי שמסבבים מן השמים ישועת ישראל, מכל מקום היה צריך לעשות כל שבידו שלא ישאנה המלך, אולם אחר שכבר נשאה אם כן נראה בעליל שמן השמים חפצים בכך, ושוב הצילו מרדכי ואסתר את המלך. אמנם ישנם טעמים נוספים במפרשים מדוע גילו מרדכי ואסתר על מזימתן של בגתן ותרש, ואכמ"ל.

יש להוסיף קושיא אחרת, שעמד בה האלשיך, מדוע העביר מרדכי את מידע זה לאסתר שתמסור למלך, והלא כיון שהיה מהשרים העומדים בשער המלך, אם כן יכול היה לגלות את דבר המזימה ישירות למלך.

נראה ליישב בס"ד, דהנה במדרש (אסת"ר ו, ו, והובא גם ברש"י במגילה) מבואר, כי היה רמז משמים למרדכי, שלקחתה של אסתר לבית המלך הערל, היה זה על מנת שתסובב ישועה לישראל מידי מבקשי רעתם באמצעותה. וז"ל המדרש: "זה אחד מארבעה צדיקים שנתן להם רמז וכו' דוד ומרדכי ניתן להם רמז וחשו וכו', מרדכי, ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים, אמר אפשר לצדקת זאת שתנשא לערל, אלא שעתיד דבר גדול שיארע על ישראל ועתידים להינצל על ידיה".

מעתה י"ל, דכיון שידע מרדכי דעתידה גאולת ישראל להתבצע באמצעות אסתר, רצה לרומם את קרנה של אסתר לפני המלך, על מנת שבבוא העת יהא המלך קשוב לתחנוניה, ומשום כך מסר את הידיעה על מזימתן של בגתן ותרש, באמצעות אסתר ולא בעצמו, על מנת שהיא תשא חן בבוא העת בעיני המלך. ובמקום שכוונת הישראל לטובת עצמו אין נוהג איסור לא תחנם, כמבואר בחידושי הר"ן (גיטין לה, א).⁹



כיצד ציוה מרדכי על אסתר להכניס עצמה לסכנת מיתה

כִּי אִם הִתְרַשׁ תִּתְרַשִּׁי בְּעֵת הַזֹּאת רִנַּח וְהִצֵּלָה עַצְמוֹ לַיהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר וְאֵת וּבֵית אֲבִיָּה תֵּאבְדוּ וְגַם יוֹדֵעַ אִם לָעֵת כְּזֹאת הִנְעֵת לְמַלְכוּת (ד, יד)

הנה, דנו הפוסקים, האם רשאי או חייב אדם לסכן את עצמו, על מנת להציל את חברו ממוות.

דעת האור שמח (רוצח ז, ח) וכן כתב בספרו משך חכמה (שמות ד, ט), דאף בפעולת הצלת כלל ישראל, אינו צריך להכניס עצמו בסכנה. ודלא כהגהות מימוני בשם הירושלמי דתרומות (ח, ד הובא בכסף משנה פ"א הי"ד) דחייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה, וכן כתב בשו"ת הרדב"ז (ללשונות הרמב"ם, רוצח א, יד).

יש להקשות בשיטת האור שמח, דאין אדם חייב להכניס עצמו לספק סכנה, ואף לצורך הצלת כלל ישראל, אם כן מדוע ציוה מרדכי על אסתר להיכנס ולסכן את עצמה, והלא אף שר צבא ישראל כיובא בן צרויה אינו יוצא מעיר מקלטו, בעבור הצלת כללות האומה הישראלית, כפי שפסק הרמב"ם (שם).

אכן יש לבאר, על פי דברי המדרש (שם), כי ניתן רמז למרדכי וחש לו, דמכך שנלקחה אסתר הצדקת לבית המלכות: "אמר, אפשר לצדקת זאת שתנשא לערל, אלא שעתיד דבר גדול שיארע על ישראל ועתידים להינצל על ידיה".

(ג). עוד ניתן לומר בעיקר קושיית האלשיך, דאף שמרדכי היה משרי המלך, מכל מקום לא היה יכול הוא להיכנס בעצמו אל המלך, ומשום כך העדיף לשלוח זאת באמצעות אסתר, מאשר ע"י אחד משרי המלך.

אם כן, יש לפרש בדעת האור שמח, דהגם שאין אדם מחויב לסכן את עצמו ואף בהצלת עם ישראל כולו, מכל מקום ציווה מרדכי שלא תחריש אסתר ותתרפה בהצלה מיד צר, ובכלל זה לסכן את נפשה, בשונה מגדרי פיקו"נ הרגילים דאינו חייב לסכן עצמו, שאני אסתר שמשמים הראו שכל לקיחתה אל בית המלך היה זה על מנת להציל ולהושיע את ישראל בעת צרתם, ושוב אין חיוביה נמדדים כדיני הצלה הרגילים, אלא כפי שהורו מן השמים שמיועדת להושיע את ישראל^(ד).



(ד). והרחבנו בקטעים לעיל ביסוד זה, שהיה רמז מיוחד משמים על לקיחתה של אסתר להצלת עם היהודים.

הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

עומק איצטגנינותו של המן הרשע וסוד מפלתו

מגילה י"ג ע"ב: "תנא, כיון שנפל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד".

הנה, באמת צריך ביאור, דאם על פי המזל היה חודש זה מסוגל למיתתו של משה רבינו, איך הוא באמת נולד בחודש זה, והרי זה דבר והיפוכו. ואין לומר שבאמת המן היה שוטה ואין בדבריו כלום, שהרי בפרקי ר' אליעזר פרק נ' איתא: "ר' יוסי אומר אסטרוגולוס גדול היה המן", ע"ש. א"כ, צ"ב מהו באמת פשר הענין הזה, ומה היתה טעותו של המן.

והנה, איתא בסוטה י"ב ע"ב: "דאמר רבי חמא ברבי חנינא מאי דכתיב המה מי מריבה המה שראו איצטגניני פרעה וטעו, ראו שמושיעין של ישראל במים הוא לוקה עמדו וגזרו כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, כיון דשדיה למשה אמרו תו לא חזינן כי ההוא סימנא, בטלו לגזירתיה, והם אינן יודעין שעל מי מריבה הוא לוקה".

וכתב המהר"ל בגבורות ה' פי"ח, וז"ל: "לכך האצטגנינים אמרו שעתידי מושיעין של ישראל ללקות על ידי מים, שראוי על ידי האצטגנינות קדושתו של משה רבינו ע"ה שהוא צורה נבדלת בתחתונים, וראוי גם כן שאין דבר מתנגד לו רק המים שהם הסבה שיהיה נלקה על ידם כמו שהתבאר שם, לכך לא היה בא המיתה למשה שהוא צורה נבדלת רק על ידי מי מריבה... ולכך בת פרעה אמרה כי מן המים משיתהו, כי המים בצד עצמם הם הפך למשה רבינו ע"ה, ולכך היו רוצים לאבד את משה רבינו ע"ה במים, ועם כל זה מן המים משיתהו שנשמט והוסר מן המים עד שלא היו יכולים לו המים להיות גוברים על הצורה, וזהו טעות האצטגנינים של פרעה שהיו סוברים שיהיה מושיעין נלקה על ידי מים בלא חטא, וזהו טעותם כי בלא חטא אין המים גוברים עליו ושולטים עליו כלל, רק על ידי חטא היה"^(א).

הנה מבואר שעל פי חכמת האצטגנינות הכח המתנגד למשה רבינו ע"ה הוא יסוד המים. והנה ידוע שמזלו של חודש אדר הוא מזל דגים, והדגים חיים במים וגם נבראו מהמים, נמצא שכוחו של מזל דגים הוא יסוד המים, וכן מבואר בספרי הקדמונים (ספר ראשית חכמה לראב"ע, סודי רוזיא, ועוד) שי"ב המזלות מתחלקין כנגד ד' היסודות, והמזלות סרטן עקרב ודגים הם כנגד יסוד המים. וכן ידוע שבלשון יונית קוראים למים "הידור", ובסוכה ל"ה ע"א אמרינן גבי פרי עץ הדר: "אל תקרי הדר אלא אידור, שכן בלשון יוני קורין למים אידור", ולפ"ז יש לומר כמו כן גם לגבי חודש אדר: "אל תיקרי אדר אלא אידור", כיון שמזלו שייך ליסוד המים.

ועוד נראה זכר לדבר שהשם "אדר" שייך ליסוד המים, דאיתא בגמרא ביצה ט"ו ע"ב: הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר שנאמר אדיר במרום ה', והאי קרא ד"אדיר במרום ה'".

(א). וכ"כ המהר"ל בחידושי אגדות חולין קל"ט ע"ב ד"ה משה מן התורה מנין, ע"ש.

נאמר בתהילים צ"ג לגבי מים, דכתיב שם: "מקולות מים רבים אדירים משברי ים אדיר במרום ה'". הרי ש"אדר" שייך ליסוד המים. וכן אמרינן במנחות נ"ג ע"א: "באדירים אלו מים שנאמר מקולות מים רבים אדירים משברי ים".

ולפי כל זה נראה שהמן באיצטגנינותו גם כן ראה מה שראו אצטגניני פרעה בשעתם, שמשו רבינו ראוי ללקות על ידי יסוד המים. ועל פי זה הבין המן שזהו הטעם שמשו רבינו מת בחודש אדר, כיון שמזלו של חודש זה מתנגד אליו, כיון שמזל דגים הוא מזל של מים. ובאמת גם המן וגם אצטגניני פרעה לא טעו בזה כלל, כי באמת לבסוף לקה משה רבינו במי מריבה, ובאמת לכן הוא מת בחודש אדר, וכמו שכתב הגאון ר' יצחק אייזיק חבר, בבאר יצחק על האדרת אליהו פרשת דברים: "והנה מזל אדר הוא דגים במים ושם דרגא דמשה כי מן המים משיתיהו שלכן נולד באדר ומת באדר ג"כ במים בסוד מי מריבה".

אמנם, טעותם הגדולה של אצטגניני פרעה היתה שהם לא הבינו שמזל המים יכול היה להתנגד למשה רבינו רק על ידי נדנוד החטא שנמצא בו, אך ללא חטא אדרבה משה רבינו גובר על מזל המים, והא ראייה שמשו רבינו עצמו נולד בחודש אדר.

וזה היתה גם כן טעותו הגדולה של המן, שחשב שכמו שמשו רבינו לקה ע"י מזל המים כך כל ישראל ראויין ללקות על ידי מזל זה, כיון שמשו רבינו הוא מושיען של ישראל, והוא הפנימיות של כל נשמות ישראל. ואכן, על פי חכמת המזלות הצדק היה עמו, אך הוא לא ידע שמשפטי המזלות שולטים בישראל דוקא כשיש בהם חטא, אבל אם יעשו תשובה הם יתגברו על כח המזל, והמזל עצמו יתהפך עליהם לטובה ולברכה.

ולפי כל זה נראה לבאר היטב את לשון הגמרא מגילה י"א ע"א: "רבי אלעזר פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא בעצלתים ימך המקרה ובשפלות ידים ידלוף הבית בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה מך, ואין מך אלא עני שנאמר ואם מך הוא מערכך, ואין מקרה אלא הקב"ה שנאמר המקרה במים עליותיו".

וצריך ביאור, למה בפסוק זה שנדרש על גזירת המן מכונה הקב"ה דוקא על שם מידה זו שמקרה במים עליותיו, הרי לכאורה אין לזה שום קשר לגזירתו של המן?

אכן, לפי מה שנתבאר הדבר מבואר היטב כפתור ופרח, שהרי בגזירה זו עיקר הסכנה היתה מחמת השפעתו הרעה של מזל דגים, שהוא מזל של מים, וכביכול נחשב שנעשה הקב"ה מך בבחינה זו של יסוד המים, שבחינה זו נהפכה לרעה על עמו ישראל.

ולפ"ז יבוא אל נכון כמין חומר גם מה דאמרינן עוד להלן שם: "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אדם ולא מלך", ופירש"י: "אדם ולא מלך. זה המן". והנה, המשך המזמור שם (בתהילים קכ"ד) הוא: "אזי המים שטפנו נחלה עבר על נפשינו אזי עבר על נפשנו המים הזידונים ברוך ה' שלא נתנו טרף לשיניהם". הרי להדיא שגזירתו של המן הרשע היתה בבחינת "מים הזידונים", והיינו כמו שנתבאר שגזירה זו באה מכח מזל דגים שהוא מזל מים.

ועל פי זה מבואר היטב לשון הפסוק "ברוך ה' שלא נתננו טרף לשיניהם", דלכאורה לשון זה אינו מדוקדק כלל, שהרי למים אין שינים, אמנם לפי מה שנתבאר ד"המים הזידונים" הם רמז למזל דגים, מדוקדק הלשון היטב הפלא ופלא, דהכוונה היא שלא נתננו טרף לשיניהם של הדגים!



מבוכתו של המן ועומק עצתה של זרש אשתו

מסופר במגילת אסתר שהמן הרשע יצא מהמשתה שמח וטוב לב וכראותו את מרדכי היהודי שלא קם ולא זע ממנו נתמלא חימה וזעם, ויאסוף את זרש אשתו וכל אוהביו לטכס עצה כדת מה לעשות במרדכי היהודי. ואחר שנתיעצו ושקלו וטרו בענין היטב הדק הגיעו לכלל הכרעה שהעצה הטובה ביותר היא שיעשו עץ גבוה חמישים אמה, ובבוקר ישאל רשות מהמלך ויתלהו על העץ.

והענין מפליא עין כל רואה, על מה נבוכ המן כ"כ עד כדי שהוצרך לאסוף את כל יועציו וחכמיו, וכי לא ידע שהוא יכול לבקש רשות מהמלך להרוג את מרדכי. וביותר צריך ביאור איך אחרי עצתה של זרש נחה ושקטה מבוכתו הגדולה. וכבר האריכו בזה המפרשים למעניתם כל אחד לפי דרכו, זה אומר בכה וזה אומר בכה.

אמנם, לפי דרכינו נראה לבאר, דהנה המן ברוב כעסו ודאי רצה לאבד את כל היהודים תיכף ומיד, אך כיון שהוא חשש מכוחם של היהודים הפיל פור, כדי לדעת איזה יום בשנה הוא היום שבו שולט המזל הרע ביותר עבור היהודים. והתאריך שבו הפיל המן את הפור היה י"ג ניסן, והתאריך שעלה לו בגורל היה... י"ג אדר, שהוא כמעט שנה אחר י"ג ניסן. ובעל כרחו חשק המן את שפתיו ונתאזר בסבלנות להמתין עד שיבוא היום אשר קיוה להתנקם משנואי נפשו. אך עתה, כאשר המן שב מן המשתה שמח, וראה את מרדכי שלא קם ולא זע ממנו, אזי בערה בו חמתו כאש אוכלת, ולא יכול היה עוד לכבוש את כעסו המפעפע באין מעצור, ועל כן כינס את כל חכמיו וזרש אשתו, ואמר להם: די! עד כאן! שבעתי חרפה ובוז די והותר ואיני מסוגל להבליג יותר, מוכרח אני לטכס עצה ולמצוא דרך שבה אוכל להתגבר על מרדכי היהודי תיכף ומיד ללא כל דיחוי!

וכראות חכמיו וזרש אשתו את מבוכתו כי רבה, נתנו ליבם לעיין בדבר על פי חכמת המזלות, עד אשר אכן מצאו פתרון נפלא, אך כדי להבין את עומק עצתם יש להקדים כמה הקדמות:

דהנה, איתא בילקוט אסתר (רמז תתרנ"ו) שפרשנדתא בן המן היה הגמון בקרדוניא (שהיא אררט, הנקראת בתרגום "קרדו". ועי' פסחים ז' ע"א ברש"י ד"ה אפילו בחיטי קורדנייתא) והביא להמן נסר מתיבת נח וקבעו בביתו, וכשחיפש המן קורה של נ' אמה לא מצא אלא קורה זו. והנה, בתורה כתוב שתיבת נח היתה מעצי גופר, ואמרינן בסנהדרין ק"ח ע"א [לפי גירסת הערוך]: "עשה לך תיבת עצי גופר מאי גופר אמר רב אדרא, אמרי דבי רב שילא זו מבליגא ואמרי לה גולמיש". וכן אמרינן בר"ה כ"ב ע"א: "ד' מיני ארזים הן ארז קתרום עץ שמן וברוש, קתרום אמר רב

אדרא, דבי רב שילא אמרי מבליגא ואמרי לה זו גולמיש", ו"קתרום" הוא עץ הגופר, שכך תרגם אונקלוס עצי גופר "אעין דקדרום" (וכן מבואר בב"ר פ"ל, שהתיבה היתה מעצי ארזים). ופירש רש"י שם: "אדרא, כך שם האילן כדאמרינן במסכת ביצה יטע בהן אדר" (כוונתו להא דאמרינן בביצה ט"ז ע"ב: "הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר שנאמר אדיר במרום ה', אי נמי אדרא כשמיה כדאמרי אינשי מאי אדרא דקיימא לדרי דרי")². נמצא שתיבת נח היתה מעץ "אדר", וממילא גם העץ שנתלה עליו המן נקרא "אדר", שמו נאה לו והוא נאה לשמו!

ולפ"ז נראה דעומק עצתם של זרש אשתו וכל אוהביו היה, שהם סברו שעץ זה נקרא 'אדר' משום ששרשו במזל של חודש אדר, דהיינו מזל דגים, וסברו שזהו הטעם שהמבול לא שלט בתיבת נח, כיון שהתיבה היתה עשויה מהעץ 'אדר' ששרשו במזל דגים, והמבול לא שלט על הדגים, כדאיתא בקידושין י"ג ע"א. והם סברו שכשם שחודש אדר רע לישראל מחמת שמזלו הוא מזל של מים, כך גם העץ 'אדר' רע לישראל ויש בכוחו להכניע את מרדכי היהודי, וכך לא יצטרך המן להמתין עד חודש אדר, כי כבר עתה מזומן בידו העץ אדר להשתמש בכוחו הרע, ולעשות בשונאו כרצונו.

ומה שאמרו להמן "ובבקר אמר למלך ויתלו את מרדכי עליו", גם זה היה מכוון ע"פ המזלות, שהרי אז היה חודש ניסן, שבו השמש נמצאת במזל טלה, והוא המזל העולה אז בעת הזריחה, ולפ"ז המזל השולט אז בעמוד השחר היה מזל דגים, שהוא המזל העולה לפני מזל טלה (כי כל מזל משמש שתיים, כמ"ש רש"י ר"ה י"א ע"ב ד"ה ואדור וב"מ ק"ו ע"ב ד"ה עד זמן), ולכן אמרו לו שיבא למלך דוקא באותה שעה, כי אז שולט מזל דגים, שהוא רע למרדכי.

אמנם כבר אמרו חז"ל "אין מזל לישראל", דהיינו שע"י זכות גדולה מתהפך להם המזל לטובה ולברכה, וכן כאן נהפך מזל דגים והיה לטובה גדולה למרדכי, ולרעה גדולה להמן, ובאותה שעה דיקא פקד עליו המלך להרכיב את מרדכי בפאר והדר ברחובה של עיר, והוא עצמו ילבישהו וירכיבהו ויקרא לפניו כאחד העבדים, וכדי בזיון וקצף. וכאשר שב המן לביתו אבל וחפוי ראש שח לפני חכמיו וזרש אשתו את כל אשר קרהו, והמה ראו כן תמהו איך היתה כזאת, שנתגבר מרדכי על המן נגד כל משפט המזלות.

ואחר שעיינו זרש וחכמיה והפכו בדבר אזי הגיעו סוף סוף למסקנא הנכונה, וענו ואמרו לו: "אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו", דהיינו שזרע היהודים יש להם יכולת על טבעית להפך את המזל עליהם לטובה. וכיון שאנו רואים שעתה נהפך עליו המזל לטובה, ממילא נתבטלה כל עצתינו, וגם הגורל אשר הפלת לא יועיל לך עוד מאומה. ומעתה אין אנו רואים לך כל עצה כי אם נפול תפול לפניו, ואכן כאשר פתרו כן היה, ועוד באותו יום נתלה המן על עץ אדר, וכן אויבי היהודים נפלו בחודש אדר, וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר. השיר והשבח לחי העולמים אשר לו ההוד וההדר, והוא מסיבות מהפך בתחבולותיו לכל אשר יחפוץ יטנו איש לא נעדר.

(ב). וכ"כ רב שרירא גאון באוצה"ג גיטין ס"ט ע"ב שהגופר הוא עץ אדר, דאמרינן שם: "לצימרא ברא ליתי תלתא גריבי סופלי ותלתא גריבי אטרף אדרא ונישלוקינהו" וכו', ופירש רש"י "עלין של עץ ששמו אדר", והביא באוצר הגאונים שם שכתב על זה רב שרירא גאון (בתרגום מערבית): "טרף אדארא, הוא שנאמר בו הרוצה שיתקיימו נכסים יטע בהן אדר והוא עצי גופר אשר תרגם קתרום וזה מפורש בתלמוד ראש שנה".

ונמצא שכמו בזמן דור המבול, גם כאן היו בני ישראל בסכנה מיסוד המים, וכשם שנח וזרעו ניצלו מן המים ע"י התיבה, כן כאן ניצלו ישראל מיסוד המים ע"י העץ שהיה מאותה התיבה עצמה.

ומתוך דברי הבאר יצחק הנ"ל למדתי שכל זה נרמז בכתוב "ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים", שהעץ הגבוה חמישים אמה הפך את מזל המים ממר למתוק.

ועפ"ז מבואר היטב הכתוב "והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה" וגו', שהחודש עצמו נתהפך, כי בתחילה היה מזל דגים רע לישראל ועתה נהפך להם לטובה. וע"פ כל זה מבואר היטב למה נקראו הימים האלה פורים על שם הפור, כי עיקר סכנת הגזירה היתה באמת ע"י הפור שנפל במזל הרע ביותר לישראל. אכן, בכח התשובה הפך מזל זה לישראל למזל טוב וצומח מאיר וזורח בריא ושמח, יריע אף יצריח מריח מים יפריח.



אוצר אורח חיים

בטעם חיוב נטילה לנוגע במקומות המכוסים, ואם בימינו שייך חיוב זה
[מאמר תגובה] ♦ תפילה ביחידות עם תפילין או תפילה בציבור בלי
תפילין ויניח תפילין אחר כך ♦ הקושר והמתיר בשבת ♦ הגדרות
מלאכת קושר

הרב ינון בר מוכבא

בטעם חיוב נטילה לנוגע במקומות המכוסים, ואם בימינו שייך חיוב זה [מאמר תגובה]

בגליון ל"ז כתב הרב יוסף פליסקין שליט"א, בעניין הנוגע במקומות המכוסים שבגופו, שצריך נטילה, כמבואר בשו"ע סי' ד סעי' יח. ובמאמר הוא דן האם צריך נטילת כל היד עד הפרק או שמספיק רק לרחוץ את המקום שנגע בו בלבד. וכתב לנכון, שהדבר תלוי בחקירה האם טעם החיוב הוא משום רוח רעה, שאז צריך ליטול כל ידו, או דלמא הטעם הוא משום נקיות בעלמא, שאז סגי ברחיצת אותו מקום.



בירור דעת המשנה ברורה בחקירה זו

ותוכן דבריו, שכתב להוכיח מהמשנה ברורה (סי' ד ס"ק לח וס"ק מא) שסובר שיש רו"ר בנוגע במקומות המכוסים. שהרי בס"ק לח"כ כתב על דברי השו"ע, וז"ל אלו דברים צריכים נטילה - להסיר רוח רעה השורה עי"ז, על כן ימהר ליטול תיכף. והנטילה תהיה עד הפרק ועכ"פ עד סוף קשרי אצבעותיו. אבל אם ליכלך ידו בטיט וברפש דאין בו משום רוח רעה א"צ רק לקנח מקום המלוכלך בלבד ודי, עכ"ל. הרי שכתב שיש רו"ר בכל הדברים המנויים בסעיף הזה (ומכללם הנוגע בגופו), חוץ מנוגע בטיט ורפש. ונפק"מ לב' דברים - חדא למהר ליטול, ועוד שצריך ליטול עד הפרק. ורק בנגע בטיט ורפש הוא משום נקיות בלבד, וא"צ למהר ליטול וא"צ אלא לרחוץ את מקום הטינופת בלבד.

אולם על כגון זה אמרו "אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהם חוץ", שהרי סמוך ונראה הביא במשנ"ב שם ס"ק מא דברי הרב ארצות החיים, שכתב וז"ל והחולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו אינו משום רוח רעה רק משום נקיות, על כן א"צ למהר ליטול ידיו תיכף משא"כ באינך דמשום רו"ר וכנ"ל בס"ק לח"כ, עכ"ל. הרי שהוציא מהכלל ג' דברים. ועדיין לכאור' מוכח שהנוגע בגופו במקומות המכוסים יש בו רוח רעה, שהרי לא הוציא מהכלל אלא נוגע במנעליו וברגליו וחופף ראשו. אבל לא הוציא את הנוגע בגופו, ומשמע דבזה שייך רו"ר.

וכתב הר' יוסף פליסקין שם שע"פ זה גם מובן מה שהביא המשנ"ב בסי' תרי"ג סק"ו לעניין רחיצה ביוה"כ, וז"ל ועיין בדה"ח דה"ה אם נגע בגופו במקומות המכוסים ששם הוא מקום זיעה,

(א). ומקורו מהפמ"ג במשבצות ס"ק טו, שכתב וז"ל שני מיני כלוך יש, אחד בזהמא במקומות המטונפין ואותן דברים המצויינין כאן סעיף י"ח, וזה בעיני דווקא מים, שרוח רעה [שורה] וכו'. אבל לכלוך בטיט ורפש דבר שאין מאוס וזוהמא, לית בה משום רוח רעה, ודי לדברי תורה ולברכות לכתחלה עפר ומידי דמנקה, ולק"ש ותפלה צריך לכתחילה מים, ודיעבד סגי נקיון. ואם עומד בתפלה ונגע, מבואר בסימן צ"ב סעיף ו' לכתחלה די בנקיון עפר. והנה הפרש יש אם לכלוך טיט ורפש לדברי תורה (ומברכות) [וברכות] אין צריך כי אם אותו מקום לבד, מה שאין כן אותן המנויין בסעיף י"ח כאן דמשום רוח רעה וודאי לכתחלה צריך כל הפרק עד הזרוע, ולכל הפחות עד קשרי אצבעות, עכ"ל. הרי להדיא שהוא סובר בכל המנויים בסעיף י"ח שרו"ר שורה שם, דלא כהמשנ"ב בס"ק מא.

אפילו לא נגע רק באצבע אחת צריך לרחוץ כל ידו עד קשרי אצבעותיו. ואם נגע בידו בטיט או ברפש א"צ לרחוץ רק מקום המלוכלך בלבד. והיינו אפילו לתפלה, עכ"ל. הרי להדיא שצריך ליטול כל ידו, וע"כ היינו משום רו"ר, שהרי בשביל נקיות סגי ברחיצה של מקום המטונף, כמו שסיים גבי רפש וטיט.

אלא שנתקשה שם ממה שכתב במשנ"ב הנ"ל (ד, מא) שהנוגע ברגליו אינו משום רו"ר אלא משום נקיות. והרי רגליו בכלל מקומות המכוסים ולמה לא יהא בהם רו"ר. וע"ז כתב ליישב ע"פ מקור הדין של השו"ע, שהוא מדברי הארחות חיים (הל' נט"י ה"י), ששם הלשון הנוגע ברגליו פירוש "כשהרגל יחף" וחלץ אותו לאלתר, עכ"ל. הרי מבואר שבזה נתחדש שאף כשהרגל מגולה יש ליטול, משום הזוהמא השורה על הרגל בזמן ההליכה, ומזה העתיק בשו"ע את דין הנטילה בנוגע ברגליו [והקשה לפי"ז מדוע השמיט השו"ע] את המשך דברי האו"ח "פירוש כשהרגל יחף וכו'"], וע"ז כתב המשנ"ב שאינו משום רו"ר אלא רק משום נקיות, עכ"ל הרב הכותב שם ביישוב הדברים.

ולענ"ד יש להעיר כמה הערות. חדא, שהרי המשנ"ב (ד ס"ק נד) כתב, וז"ל וכן אם הולך יחף ברגליו אפשר דהוי בכלל המקומות המגולין, עכ"ל. ולדברי הרב הכותב הרי זהו ביאור השו"ע (אליבא דהמשנה ברורה) במה שכתב "הנוגע ברגליו", שהוא רק בהולך יחף דווקא, וא"כ מה מקום הספק שבדבריו בס"ק נד הנ"ל. ומזה רואים דפשיטא שהמשנ"ב הבין שהשו"ע מירי בנוגע ברגליו במקומות המכוסים, ואעפ"כ כתב (בס"ק מא) שהוא רק משום נקיות.

ועוד, שמה שרצה לתרץ ע"פ דברי האורחות חיים דמיירי ברגל יחף ולא מכוסה, לכא' אין זו כוונת האו"ח, כי אי אפשר לבאר את דברי הארחות חיים כדבריו, לומר דמיירי בהולך על הארץ ברגל מגולה שנדבק לו טיט ורפש מבחוץ שאז הנטילה היא רק משום נקיות (דומיא דמנעליו, שכתב המשנ"ב שהוא משום נקיות בלבד מחמת טיט ורפש הנדבק בהם) שהרי לפי ביאור זה מהו שהוסיף האו"ח וכתב הנוגע ברגליו פירוש כשהרגל יחף "וחלץ אותו לאלתר", הלא אם מיירי בהולך יחף לגמרי בתמידות, אין שום מובן כלל מה עניין חליצת הנעל כאן, ומהו לאלתר דקאמר.

ולכן נראה ברור שכוונת האו"ח רק מדין נגיעה במקום מכוסה כשחלץ את נעלו ונגע ברגליו¹. אלא שבא לומר דמיירי מיד אחר שחלץ את נעלו, שאז יש שם טינופת מלמולי זיעה, ולאפוקי אם שהה זמן רב מגולה, שאז חוזר להיות דין הרגל כמקום מגולה. וחיפשתי באחרונים

ב). כן הלשון בפנים שם "וחלץ". וכן הוא בהעתקת מהר"י אבוהב (סי' ד), שמשם לקח הב"י את דברי האו"ח. ולא כמו שהובא בגליון שם "וחולץ". ורק בשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' תקלה) הלשון חולץ. וכנראה ט"ס הוא וצ"ל חלץ. (ותשובה זו אינה להרשב"א, שהרי מזכיר שם בדבריו את הרשב"א, אלא היא העתקה של דברי הארחות חיים)

ג). המעיין בב"י יראה שאין כאן שום תמיה, כי מקור סעיף זה מחולק לשניים, שחציו הראשון הוא העתקה של הדברים הצריכים נטילה שמנה בספר אבודרהם בשם התשב"ץ. והחלק השני הם דברים שהוסיף הארחות חיים. ובאבודרהם כתוב בסתם "נוגע ברגליו", ללא שום תוספת כלל. ודלא כהרב הכותב, שאמר שמקור השו"ע הוא מארחות חיים. אבל בלאו הכי לא קשיא לפי מה שנבאר לקמן בפנים את דברי הארחות חיים, שהוא לא בא לחדש שום חידוש הלכתי במה שכתב כשהרגל יחף וכו', וממילא אין תימה למה השמיטו השו"ע.

ד). ועי' באמת באו"ח ותראה שלא הזכיר כלל בדבריו "מקומות המכוסים" כי זה נלמד מנוגע ברגליו.

וראיתי שכן ביארו בספר נוה שלום (שולאל, סי' ד ס"ק יב) והובא בספר פקודת אלעזר (בן טובו סי' ז ד"ה כ' הרב נוה). ועוד פירוש נפלא ואמיתי ראיתי בשו"ת שבט מיהודה (לביא, סי' א) שכוונתו כך: שמאחר שכתב האו"ח מקודם, שחולץ מנעליו צריך נטילה, א"כ מה לו לכתוב "נוגע ברגליו" הרי תיפוק ליה שצריך נטילה מכח מה שחלץ מנעליו קודם לכן. ומשום כך כתב האו"ח דמיירי באדם שנעל את מנעליו בלי גרביים ברגליים יחפות, ואז אין רגליו דחוקות במנעל ויכול הוא לשלוף לאלתר ובמהירות את מנעליו רגל בחברתה בלי להיעזר בידי. ולכן אין לו צורך ליטול ידיו מחמת חליצת הנעליים. וע"ז אמר שאם נגע עכ"פ אח"כ ברגליו חייב נטילה. וזו כוונתו: כשהולך יחף – היינו בלי גרביים, שבאופן כזה – וחלץ לאלתר – היינו חלץ מיד רגל בחברתה בלי עזרת הידיים. והביא לנו לעד ולאות את דברי הרוקח (הלכות תשעה באב סימן שיב), שכתב וז"ל ועוד אמר, כן נוהגין ברומי ששליח ציבור המתפלל במוצאי שבת שחל ט' באב להיות בתוכה, צריך לחלוץ את בתי שוקיו מעל רגליו ולהניח מנעלים בהרווחה ואחר כך אומר ברכו במנעלים ולאחר ברכו יחלוץ מנעלים מן הרגל ברגל אחת את חברתה לאלתר. ע"כ דבריו המתוקים והמחכימים.

וא"כ ברור שהנוגע ברגליו שהזכיר השו"ע הוא בוודאי מכלל מקומות המכוסים. והדרא קושיא לדוכתא – סתירת דברי המשנ"ב, שכתב בס"ק מא שהנוגע ברגליו הוא רק משום נקיות, ואילו שם בס"ק לח ובסי' תריג סק"ו מתבאר שמקומות המכוסים הוא משום רוח רעה, וצע"ג.

ואם ישאל השואל^ה, שלפי דברינו אליבא דהמשנ"ב ס"ק מא, שהנוגע ברגליו הוא רק במקומות המכוסים בלבד ושניהם רק מדין נקיות ולא רו"ר, א"כ למה ליה להשו"ע למימר לתרויהו, גם רגליו וגם נוגע בגופו, היה לו לומר רק "נוגע בגופו במקומות המכוסים" בלבד, ואנו נדע הנוגע ברגליו. הנה, לענ"ד קושיא זו לא קשיא מידי למעיין בסדר דברי הב"י, שהם סדר דבריו בשו"ע אחד לאחד. כי בב"י הביא תחילה את דברי התשב"ץ, שמנה כמה דברים הצריכים נטילה, ואח"כ הביא הב"י את דברי הארחות חיים, שהוסיף עוד כמה דברים. ועיין שם, שהתשב"ץ הביא בתוך דבריו רק "נוגע ברגליו" ולא הביא כלל מקומות המכוסים, ואילו האו"ח הביא רק מקומות המכוסים ולא הביא כלל נוגע ברגליו, כי כאמור באמת דינם אחד הוא. ואילו מרן בשו"ע העתיק את כל הדוגמאות שהביאו הראשונים הנ"ל בדבריהם אחת לאחת. ולכן העתיק את שניהם, גם נוגע בגופו וגם רגליו, ואע"פ שהעניין והדין אחד הוא, מ"מ כיוון שהלשונות מתחלפים ואינן שווים מרן העתיק לשון הפוסק ולא חשש לכפל העניין בשורש הדין, אבל באמת אין כאן שום חידוש דין או פלפול וחילוק.

עוד ראיה ברורה שלדברי המשנ"ב בס"ק מא גם מקומות המכוסים הם רק משום נקיות, שהרי הוא הביא בדבריו גם "החופף בראשו" שאין בו רו"ר אלא נקיות. והרי שם הטעם הוא משום מלמולי זיעה, כמו במקומות המכוסים. וכמו שמבואר ברשב"א בתשובה (קצב – קצג), שהוא מקור הדין של השו"ע (בסי' ד סעי' כא ובסי' צב סעי' ו ובסי' קסד ס"ב), שכתב וז"ל מסתברא שלא מקום טנופת ממש אלא אפילו שוק וירך ומקומות המכוסין שבאדם לפי שיש שם מלמולי זיעה

(ה). וכבר עמד על כך בס' תהלה לדוד (סי' ד ס"ק יט) ועיי"ש מה שתיקן. וע"ע יבי"א (ח"ה סי' א אות ה) מה שתיקן. ולענ"ד אינו מוכרח, ומה שכתבתי ביישוב השו"ע הוא דבר פשוט, כאשר מצמידים את דבריו בב"י עם דבריו בשו"ע, והבוחר יבחר.

וכן מחכך בראשו, עכ"ל. הרי שמחכך בראשו הוא משום מקום הטינופת, כמו מקומות המכוסים. והמשנ"ב, שסובר שמחכך בראשו הוא משום נקיות בלבד, ממילא הוא הדין לנוגע במקומות המכוסים [ומה שכתב הרב יוסף פליסקין בגליון שם לחלק בין ראשו לגופו, לענ"ד אינו נכון ובאמת שוים הם וכולם מכלל מקום הטינופת].

סוף דבר, אין לנו שום יישוב נכון ליישב את הסתירה שבדברי המשנה ברורה בזה, וצע"ג.



דעת הפוסקים האם הטעם משום רו"ר או משום נקיון בלבד

והא לך דעות הפוסקים בחקירה זו, האם חיוב הנטילה לנוגע במקומות המכוסים הוא משום רוח רעה או משום נקיות בלבד. ונפק"מ אם צריך להודרו ליטול מהר להסיר הרו"ר, וכן נפק"מ אם צריך ליטול כל ידו או סגי ברחיצת המקום המטונף בלבד.

דעת הפמ"ג (משבצות סק"ו) שכל הדברים המנויים בסעיף יח יש בהם משום רו"ר, ובכללם הנוגע בגופו. וכ"כ בס' דרך החיים (סי' א ס"ק טז להדיא. וכן מתבאר מדבריו בסי' קסב סק"א לעניין רחיצה ביוה"כ. וזה מה שהביא המשנ"ב בסי' תריג סק"ו). גם בס' עולת תמיד (ס"ד ס"ק יא) כתב וז"ל מדקאמר במים משמע¹ שהוא מפני רוח רעה, עכ"ל. וכ"כ בס' כסא אליהו (ישראל. סי' ד סק"ו) שצריך דוקא מים, כי יש בכל הדברים המנויים בסעי' יח רו"ר.

ולעומתם, ר' חיים הכהן, שהיה מקובל גדול ותלמידו של מהרח"ו, בספרו מקור חיים (טור ברקת סי' ד ס"ק יח) כתב שאין רוח רעה בנוגע ברגליו ומנעליו וחופף ראשו, והוא רק מטעם נקיות. ולפי זה, גם הנוגע בגופו הוא רק משום נקיות. ואין צריך ללמוד זאת מדימוי מילתא למילתא, אלא כן מפורש בדבריו שם אח"כ בס"ק כא, וז"ל צריך להיזהר בתפילה ובאכילה שלא יגע בשוק ובירך ובמקומות המכוסים באדם, לפי שיש שם מלמולי זיעה (וכ"פ בשו"ע צב, ו. וסי' קסד ס"ב), ואע"ג שאין שם עתה, וכן שלא לחכך בראשו, וכל זה משום נקיות, ומכל מקום אם עבר ונגע מקנח ידיו בכותל או בבגדו ולא יפסיק ולא ימנע מן (האכילה) [התפילה] דלא גרע ממה שאמרו (ברכות טו.) לייט ר"י למאן דמהדר אמיא כדלקמן, עכ"ל. ודבריו בס"ק יח הובאו בשתיקה במחזיק ברכה לרחיד"א (סי' ד סק"ו) ובאליה רבה (שם ס"ק יג) ובארצות החיים (שם ס"ק עח) ובמשנ"ב (שם ס"ק מא). וברור הדבר שהוא הדין לנוגע במקומות המכוסים, דלא גרע מנוגע ברגליו וחופף בראשו, וכמו שנתבאר לעיל שאין ביניהם שום חילוק. גם בס' נזה שלום (שולאל, סי' ד ס"ק יב) כתב שהנוגע ברגליו ומנעליו וחופף ראשו וכן מה שמבואר בסי' צב (סעי' ו-ז) דאיירי במקומות המכוסים, בכל אלו אין רו"ר, והם רק משום נקיות אינו חייב ליטול ידיו מיד, ורק אם רוצה ללמוד או להתפלל אז צריך ליטול, עיי"ש. ובשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' א אות ה) הביא את

1. מיהו יש לדחות, שכוונת השו"ע רק לכתחילה במים היכא דאפשר, וכמו שכתב בשערי תשובה (סי' ד ס"ק יט) וז"ל בא"ר כתב דדוקא במים. ובספר לחם יהודה דף ט' ע"ב כתב דמהני אף בכל מידי דמנקי, רק ביש לו מים מזומנים יטול במים, ע"ש, ע"כ.

2. נראה שכך צ"ל. חדא שהרי מקור הלכה זו הוא מהרשב"א בתשובה (ח"א סי' קצב-קצג), ושם מפורש לחלק שלעניין תפילה סגי במידי דמנקי ולעניין אכילה כתב שחייב ליטול ידיו שוב עם ברכה. ועוד, שהרי מה שהביא אח"כ מהגמ' דלייט אמאן דמהדר אמיא, שם הוא להדיא לעניין תפילה ולא לאכילה.

דברי הרב כפי אהרון (ח"ב חאה"ע סי' ח דפ"ז ע"ב), שהביא את דברי הרחיד"א בשם מהר"ח הכהן במקור חיים הנ"ל, וכתב ע"ז שדברי מהר"ח הכהן עיקר נגד שאר המקובלים, שהוא תלמיד מהר"ח וכו', והרב יבי"א הסכים כדבריו להלכה, עיי"ש.

ובס' תהלה לדוד (צב ס"ק כד) כתב שזו מחלוקת בין המג"א למהרש"ל. המג"א (צב, סק"ה) כתב שהעוסק בתורה ונגע במקומות המכוסים אפילו יש לו מים אינו צריך ליטול ידיו אלא רק לנקות במידי דמנקי. והוכיח מזה שסובר שאין בזה רו"ר אלא נקיות בעלמא. אבל מדברי מהרש"ל ביש"ש (חולין פ"ח סי' מא) שכתב שיש בזה סכנה אם לא רוחץ ידיו וכן מדבריו שם (סי' כ) שכ' בנטילה לסעודה שמספיק ליטול עד קשרי אצבעותיו אבל אם היו מטונפות צריך ליטול את כל היד. מוכח שסובר שיש בזה רוח רעה, עכת"ד התהלה לדוד. אולם, לענ"ד נראה דאינו מוכרח שהמג"א יסבור שאין רו"ר כלל, דלעולם אימא לך שיש רו"ר, אלא שהיא קלישא טובא, ולכן במקום שצריך להפסיק מלימודו בשביל כך לא צריך ליטול במים אפילו אם יש לו, וסגי במידי דמנקי, שבזה כבר אין איסור לימוד בידיים מטונפות.

והרב בן איש חי (שנה א' תולדות הלכות טז-יז) כתב שאין רו"ר בנוגע במקומות המכוסים. וז"ל אלו דברים שצריכין נטילה ג"פ בסירוגין משום רוח רעה וכו' ואלו דברים שצריכין נטילה מפני נדנוד רוח רעה דדי להם בפעם אחת ואין צריך ג"פ בסירוגין וכו' ואלו דברים שאין צריכין נטילה כי אם רחיצה כל דהו, דהיינו שיטול ידיו פעם אחת משום נקיות, ואלו הן וכו' וכן עוד נמי צריך רחיצה פעם אחת 'משום נקיות' אם נגע ברגליו או בשאר מקומות המכוסים שבגופו, עכ"ל. הרי להדיא דס"ל שאין כאן רו"ר אלא נקיות בלבד. ומאידך, כתב בשו"ת תורה לשמה (סי' יד) שמי שנגע במקומות המכוסים בראשי אצבעותיו מ"מ צריך נטילה לכל ידו ולמד כן מדיני טומאה וטהרה שבמסכת כלים, עיי"ש. הרי שסותר משנתו וס"ל דהלכות טומאה שנו כאן ולא הלכות נקיון בעלמא, וצ"ע. ומ"מ נראה שלעניין הלכה בוודאי יש לסמוך יותר על ספרו בן איש חי, כמובן.

וסתירה זו נמצאת גם בס' ילקוט יוסף סי' ד. שבהלכה מו כתב שהנוגע בראשי אצבעותיו במקומות המכוסים צריך ליטול כל ידו. ואילו בהלכה סא כתב שאין רו"ר במקומות המכוסים אלא נקיון בלבד, וצ"ע.

לסיכום: רבים הם האחרונים הסוברים שחיוב הנטילה הוא רק משום נקיון ולא מטעם רוח רעה. ובוודאי שהמיקל בזה יש לו כר נרחב לסמוך עליו, והמחמיר תבוא עליו ברכה.



האם בימינו דקפדי אמנקיותא ואין מצוי מלמולי זיעה צריך ליטול

ידיים

והנה, עד כאן דברנו על עיקר הדין המבואר בשו"ע לגבי נגיעה במקומות המכוסים. אבל יש להעיר, דלכאורה בזמנינו נראה לומר שאין שום חיוב ליטול. וזאת, משום שכל הטעם שחידשו מקצת מהראשונים והשו"ע שצריך נטילה, הוא רק מחמת "המציאות" שמצוי במקומות המכוסים "מלמולי זיעה", ולא משום "שהייתה תקנת חז"ל על כך. וממילא י"ל, דהאידנא דקפדי

אמנקיותא ומתרחצים כמעט כל יום, ויש מזגנים בקיץ וסוגי סבונים לרוב ומיני דאודורנט וכו', לכך הוא. ועוד, שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, שהם היו רובם ככולם היו עובדים בעבודת כפיים פיזית בשדה ובמפעל והיו שואבי מים מהבאר ומכבסים ביד וכו', משא"כ אנחנו, שרוב ככל העבודות נעשות ע"י מכונות החשמל, ורוב האנשים כלל לא מזיעים בעבודתם, ולכן המציאות ברוב הזמנים אצל רוב האנשים היא שלא מצויים כלל מלמולי זיעה. ורק לפעמים, במקומות מסוימים בגוף "אם ישפשף" גופו אז יתהוו לו מלמולי זיעה, אבל לפני שישפשף אין כלום אלא רק זיעה בעלמא. ובנגיעה בעלמא אין כמעט לשום אדם בשום מקום מלמולי זיעה על גופו.

ויש חשיבות גדולה בבירור דבר זה, שהרי גם אם לא ננקוט כן לקולא, ונמשיך להחמיר בכל נגיעה שלנו במקומות המכוסים ליטול ידינו, מ"מ פעמים שהיא חומרא דאתי לידי קולא. לדוגמא, לגבי דין היוצא מבית הכסא ורוצה לאכול סעודה המבואר דינו בשו"ע סי' קסה, שהגמגן אברהם (סק"ב) הביא מה שכתב השל"ה בזה, שאחר שיטול ידיו לבית הכסא ויברך אשר יצר, יטנף ידיו ואז שוב יטול ידיו לסעודה, ורק העיר שיש בזה חשש גורם ברכה שא"צ, עיי"ש. וכמה אחרונים הסכימו כהשל"ה, ומכללם הרב חסד לאלפים (קנח סק"ו) והרב בן איש חי (פר' שמיני הל' ט) וכתבו שיגע במקומות המכוסים ושוב יטול ידיו, עיי"ש. והנה, אם דברינו נכונים, שבזמן הזה אין המקומות המכוסים נחשבים כמקום הטינופת, ממילא לא הועילו חכמים בתקנתם, כי לא נתחייב כלל בחיוב נטילה חדש כשנגע שם, וברכתו שיברך על הנטילה הרי היא לבטלה.

ואבאר שיחתי: הנה בשום מקום בחז"ל, בש"ס בבלי וירושלמי וכדו' לא נמצא שיש תקנה מיוחדת לחיוב נטילה במי שנוגע במקומות המכוסים שבאדם. אלא שמקצת מהראשונים כתבו כן "מחמת המציאות" שבמקומות המכוסים יש מלמולי זיעה והוי מקום הטינופת. וכשם שאמרו חז"ל ביומא (ל) שהיוצא להשתין באמצע הסעודה צריך ליטול ידו אחת, משום ששפשף ונגע בטנופת מי הרגלים וכמבואר בשו"ע סי' קע ס"א וברמ"א שם, כמו כן מי שנגע במקומות המכוסים, דהוי מקום הטינופת במציאות, וצריך ליטול ידיו.

וזה מתבאר להדיא ממקור דין חיוב נקיון ונטילה למי שנגע באמצע לימודו או סעודתו במקומות המכוסים, שפסק בשו"ע (בסי' ד סעי' כא. וסי' צב סעי' ו -ז לענין סעודה. וסי' קסד ס"ב לענין תפילה) שבאמצע לימודו צריך לנקות ידיו במידי דמנקי ובאמצע סעודתו חייב ליטול ידיו שוב. והוא מתשובת הרשב"א (ח"א סימן קצב - קצג), שנשאל במי שעומד בתפילה או בסעודה ונזכר שנגע במקום הטינופת האם חייב ליטול ידיו ולברך. והשיב שבתפילה אינו חייב ליטול אלא רק רחיצה בעלמא וסגי במידי דמנקי אבל בסעודה חייב ליטול ידיו כדין ולברך. ושוב נשאל (בסי' קצג) וז"ל ומה ששאלת אי זה מקום יקרא מקום טנופת לדבר זה. מסתברא שלא מקום טנופת ממש אלא אפילו שוק וירך ומקומות המכוסין שבאדם לפי שיש שם מלמולי זיעה וכן מחכך בראשו. אבל מקומות מגולין בפניו ומקום מגולה שבזרועותיו אין זה מקום טנופת שאין שם מלמולין צואה וזיעה. וכך אנו נוהגין, עכ"ל.

הרי להדיא שמחמת המציאות של הימצאות מלמולי צואה וזיעה אמר דבריו, ולא הביא שום מקום בחז"ל שתקנו ואמרו כן. כי לא הייתה שום תקנה מיוחדת ליטול ידיו בנוגע במקומות המכוסים. וגם החילוק בין מקומות מכוסים למגולים הוא רק מחמת המציאות בלבד, ולא שנתבאר כן בדברי חז"ל, וז"פ.

וגם לשיטת הרא"ש (ברכות פ"ט הכ"ג ובתשובה כלל ד ה"א), שכתב שטעם חיוב נטילת ידיים משום ידיים עסקניות הן ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף, ולכן תקנו ברכה קודם שיקרא קריאת שמע ויתפלל, והיה ראוי לברך על נקיות ידיים אלא שרצו לדמות את נוסח הברכה לברכת הנטילה לסעודה, עיי"ש. מ"מ הרי גם הרא"ש לא אמר שיש תקנה מיוחדת לנוגע במקומות המכוסים בכל עת שחייב ליטול ידיו. אלא הייתה התקנה לגבי נטילת הבוקר בלבד, ורק על תקנה זו שייך לומר שהיא מכלל התקנות הגמורות שגם אם יתבטל הטעם לא תתבטל התקנה. אבל לגבי נגיעת האדם במשך היום, כלל לא הייתה תקנה שחייב ליטול במקומות המכוסים, אלא התקנה הייתה למי שנוגע במקום הטינופת בלבד וזה תלוי במציאות בלבד.

עוד יש ללמוד כן, ממה כתבו האחרונים שמי שרחץ גופו באופן שאין לו עתה שום לכלוך במקומות שרגילים לכסות, ונגע בהם, שאינו צריך ליטול ידיו כלל. שכ"כ בכף החיים (סי' ד ס"ק פה) בשם הגאון ר' יוסף פאלג'י (בתשובה שבסו"ס רוח חיים ח"ב) שאם רחץ גופו היטב ולא נשאר בו שום טינוף ונגע במקומות המכוסים אין צריך נט", ע"כ. וכן יש ללמוד ממה שכתב אביו, הגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' ה), להוכיח שמי שרחץ רגלו מכל טינוף וזיעה ונגע בה אינו צריך נטילה. ולא הצריך ליטול עכ"פ מדין מקומות המכוסים, כיוון שרחץ. וכן העלה בשו"ת יבי"א (ח"ה סי' א אות ה), וז"ל ומ"מ קושטא קאי שהנוגע בגופו לאחר שעלה מן הרחצה א"צ נט". דלא שייך רוח רעה אלא בידים וברגלים, וכמ"ש בבא"ח ר"פ תולדות. וברב פעלים ח"ב סי' ד' ע"ש מילתא בטעמא". ולאפוקי ממ"ש בס' בית ברוך דמ"ט ע"ב שהנוגע בגופו לאחר שהתרחץ וגופו נקי עכ"פ צריך נט"י משום רו"ר, שכיון שרגיל להיות שם וזהמא, אין הרור מסתלק משם ע"י רחיצה כדין בית המרחץ לאחר שניקוהו היטב וכו'. ע"ש. ואינו מחוור, עכ"ל.

ואע"פ שבשו"ת תורה לשמה סי' יג כתב להחמיר בנוגע במקומות המכוסים אחר הרחצה וטבילה במקוה, משום לא פלוג, וכתב להקל רק אם נגע בגופו בעוד שהמים עליו קודם הניגוב, עיי"ש. וכ"כ גם בפסקי תשובות (סי' ד ס"ק כג) בשם שו"ת וישב משה (ח"ב סי' י"ב), והגרש"ז אויערבאך זצ"ל בס' הליכות שלמה (פ"כ אות ט"ו). וכ"כ באשל אברהם (בוטשאטש, סימן ד סעי' כא), וז"ל נראה שרק בנגיעה בגופו עשו חז"ל בזה דרך לא פלוג להצריך נטילת ידיים תמיד, גם אם היה המקום נקי אז, מה שאין כן בנגיעה בבגדיו במקום המלוכלך בזיעת אדם, אין צריך לומר התפילין והרצועות שמתמלאים זיעת אדם בראש וביד, דפשיטא שאין צריך נטילת ידיים או נקיון כפים על ידי הנגיעה במקומות שבו זיעה בהג"ל, כיון שהם מונחים במקומות שהם נדונים כמגולים, פשיטא דלא נגרע בחינת הזיעה שעל התפילין והרצועות מבהיות הזיעה במקומה על גופו ובשרו שאין בה קפידא כיון שהוא במקום מגולה וכו', ע"כ עיי"ש.

ח). ועיין שם, שחלק על הגר"ח פאלג'י לעניין נוגע ברגלו, והצריך נטילה משום רו"ר השורה שם תמיד, גם אם הייתה נקייה תמיד מאז ומעולם. אבל מדין מקומות המכוסים מודה הר"פ שאין צריך, כיון שהוא משום נקיות.

אולם, אחר המחילה דבריהם צ"ע, שהרי לא מצינו שגזרו חז"ל גזרה פרטית על הנוגע "במקומות המכוסים", עד שנאמר דלא פלוג בגזרתם ונחלק בין מקום מכוסה למגולה תמיד בכל מצב, וכמו שנתבאר לעיל ממקור הדברים ברשב"א, שרק מחמת המציאות של הטינופת במקומות המכוסים כתבו לדמותה למקום הטינופת והיא המצריכה רחיצה ונטילה. ולכן אם יהיה מקום טינופת במקום מגולה אה"נ יהיה צריך נטילה וכלשון הרשב"א שכתב שלא מקום טנופת ממש אלא אפילו שוק וירך ומקומות המכוסין שבאדם לפי שיש שם מלמולי זיעה וכן מחכך בראשו, אבל מקומות מגולין בפניו ומקום מגולה שבזרועותיו אין זה מקום טנופת שאין שם מלמולין צואה וזיעה, עכ"ל. הרי להדיא שכל מקום טינופת בכלל, בין מגולה בין מכוסה, ורק הבדל מציאות איכא בינייהו.

ומעתה נאמר, שלא מבעיא לאחרונים שהקילו בנוגע אחר הרחצה שא"צ נטילה, שלדבריהם פשיטא שיש להקל בזמן בזה, שהמציאות היא שברוב הזמן, וברוב המקומות המכוסים שלנו, לא מצוי שום מלמולי זיעה, ואנו תמיד כמו אותו אדם העולה מן הרחצה. אלא אפילו לשיטת החולקים, שאמרו דלא פלוג, מ"מ נראה דזה שייך דוקא אם ברוב הפעמים יש טינופת שם, אז שייך לומר דאע"פ שלפעמים אין טנופת, כגון אחר רחיצה, מ"מ לא פלוג. אבל האידנא שהדבר נהפוך הוא, א"כ יש לומר שרק אם לפעמים ימצא אדם שיש לו מלמולי זיעה הוא בלבד יצטרך ליטול ידיו.

ויש הרבה טועים לחשוב, שהנוגע בזיעה שבגופו צריך ליטול ידיו, ואינו נכון, כי רק בטינוף שיש בו ממשות מקרי מקום הטנופת ולא בזיעה, אפילו בזיעה הספוגה בבגד שהיא טופח ע"מ להטפח, וכמבואר בכף החיים (סי' ד ס"ק צה) בשם רוח חיים, עיי"ש. ותדע, שהרי כתב הרשב"א והשו"ע שהטעם שנחשב למקום הטנופת הוא משום "שיש שם מלמולי זיעה". ותיבת "מלמולין" הוזכרה במשנה מקואות (פ"ט מ"ב) שחוצצין בטבילה. ופי' הר"ש שם וז"ל: והמלמולים - פירש בערוך אדם שידיו מלוכלכות בטיט או בבצק "או בזיעה" ומולל ידו אחת על חבירתה נעשה על ידו כמין גרגרים של שעורים והעיקר מן וקטפת מלילות (דברים כג), עכ"ל. וכן פרשו הרמב"ם בפיה"מ שם והרא"ש (הל' מקואות פרק כו) והטור (יו"ד סי' קצח סי"ג). אמור מעתה, האידנא דעינינו הרואות שאין מצוי מלמולי זיעה כלל, א"צ ליטול ידיו כלל. ואע"פ שלפעמים 'אחר' שפשוף יתהוו מלמולי זיעה, אולם זה אינו מחייב רחיצה 'לפני' השפשוף, שהרי זה יקרה גם אם ישפשוף במקומות מגולין שבגופו כשיש לו זיעה, ואע"כ לא הצריכוהו רחיצה אא"כ 'עכשיו בעת נגיעה' יש ממשות טנופת, אבל לפני השפשוף עדיין אין כלל מלמולי זיעה כשנוגע בגופו בעלמא א"צ ליטול ידיו כלל.

ומזה נלמד בכל שכן וקל וחומר, שאין מקומות המכוסים שלנו חשובים מקום טינופת, שהרי אם נשאל אדם בימינו מה יותר מטונף האם לגעת בבגד הספוג מזיעה בטופח ע"מ להטפח, או לחכך במקומות המכוסים היבשים שבגופו, כולם יודו שזיעה היא מטונפת ומאוסה לנו יותר. וכיון שהנוגע בזיעה אינו חשיב מקום טינופת א"כ כ"ש מקומות המכוסים.

וכן יש ללמוד ממה שנחלקו הפוסקים במי שנגע בצואת החוטם או האוזן האם הוי מקום הטינופת או לא. עי' ברמ"א (סי' צב ס"ז) שכתב משם מהרי"ל שבתפילה או כשעוסק בתורה אסור

ליגע בצואת החוטם והאוזן. אבל היעב"ץ במור וקציעה שם ס"ל שאין צריך נטילה. וכן סובר הגר"א (שם ס"ק טז), שכתב על דברי הרמ"א "ולא נראה". ואע"פ שרוב האחרונים הסכימו לדברי הרמ"א, כמו שתראה בכף החיים שם (ס"ק צז), מ"מ נלמד מזה לנידון דידן, שהרי כולם יודו שצואת האוזן והחוטם יותר מטונפת מאשר מקומות המכוסים שלנו היום, ואם שם הייתה מחלוקת הרי שבגופינו היום כולם יודו שאין זה נקרא מקום הטינופת כלל.

סוף דבר, נראה לענ"ד שבזמן הזה הנוגע במקומות המכוסים אינו צריך נטילת ידיים כלל כי האידנא אינו נחשב מקום הטינופת. וגם אם נמשיך להחמיר בזה ונאמר שאע"פ שאנו מדמין לא נעשה מעשה (וכן באמת ראוי לנהוג, עד שיתברר הדבר ברוב דעות) מכל מקום אודו לי מיהא שאין לסמוך על זה לעניין קולא, כגון ביוצא מבית הכסא ונטל ידיו בכלי ובירך אשר יצר, ששוב לא יועיל לו אם יגע במקומות המכוסים בזמן הזה, כי אינו מקום הטינופת, ועדיין ידיו טהורות כמקודם, ויש כאן חשש ברכה לבטלה אם יטול אח"כ עם ברכה.

שוב אחר שכתבתי כל הנ"ל, העירוני העורכים החשובים, לעיין במאמרו של הרב יואל שילה שליט"א שנדפס בגליון כ"ג. ועיינתי שם בדבריו הנפלאים, וראיתי מה שכתב שם בפרק ד עמו' קלז, שלפי המציאות בימינו אין כמעט דין מקומות המכוסים, והאריך שם כיד ה' הטובה עליו בבהירות וביסודיות כדרכו, עיי"ש ותרוה נחת.



הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ על הלכות יחוד, ירוץ דברו, תולדות שרה
רחובות

תפילה ביחידות עם תפילין או תפילה בציבור בלי תפילין ויניח תפילין אחר כך

לכבוד הרב הגדול, מעוז ומגדול, מזכה הרבים, תהלתו בקהל חסידים, חיבוריו ומעשיו כקטורת סמים, קנאת סופרים מרבים, כש"ת הגאון הגדול רבי חיים שלום הלוי סגל שליט"א, מו"צ בבית הוראה דהגרי"מ שטרן שליט"א, ור"מ בשיבת כנסת מדרכי-סאדיגורה, ומחבר הספרים היקרים בירורי חיים ח' חלקים ועוד. אחדשה"ט. קבלתי הספר הבהיר "גם אני אודך" חלק שלישי מתשובות מע"כ לידיד נפשי וחביבי, ליש ולביא, איש יודע בינה, מיוחסי כהונה, הגאון הנפלא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. ותיכף לנטילה ברכה, נתמלא הבית אורה, צולל במים אדירים, ומעלה פנינים יקרים. ולאות ראייה שעברנו על דבריו המאירים הנה לפניך גרגירים זעירים.

הנה בספרו (סימן ח) דן לגבי תפילה עם תפילין ביחידות, דעדיפא מתפלה במנין ללא תפילין, ואמרתי ארדוף אצ"ג לפני מע"כ מה שכתבנו בזה בעבר.

נשאלתי לגבי בחור שנסע לנופש בבין הזמנים לאחד מהישובים בצפון, וכשהגיע ליעדו נודע לו ששכח את התפילין בביתו, ובאותו ישוב יש רק מנין אחד בבוקר, ולא היו שם עוד זוג תפילין. ונפשו לשאול הגיעה האם יתפלל בציבור ללא תפילין, ולאחר התפילה ישאל תפילין ויאמר עמהם קריאת שמע, או שמא ימתין לאחר שיסיימו להתפלל (ולא יעבור זמן תפילה), ואז יתפלל תפילה שלימה עם התפילין ביחידות?

תפילין הן צורך התפלה

בגמרא בברכות (יד: טו.) איתא, אמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה. ע"כ. ומבואר שכדי לקבל על עצמו עול מלכות שמים שלמה חייב הוא להניח תפילין ולקרוא ק"ש ולהתפלל עמהם. וכ"כ התוס' (שם יד: ד"ה מנח) דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין, ולכן מותר להניח תפילין בין גאולה לתפילה כיון שהם צורך התפילה. ע"ש. וכ"כ תלמידי רבינו יונה (שם דף ת. מדפי הרי"ף) בשם רבני צרפת, שדייקו כן מדברי הגמ', שהתפילין צורך תפילה הן. ע"ש. וכן מבואר בזוהר הקדוש (פר' תולדות דף קמא ע"א), דמי שאינו מתעטף בציצית ומניח תפילין בכל יום, אין השכינה שורה עמו, והוסרה ממנו יראת קונו, "ואין תפלתו תפילה כראוי". ע"ש. וע"ע להגאון ממנוקאטש בספרו אות חיים (סי' כה סק"ח), שהאריך להוכיח שתפילין הן צורך התפילה. ע"ש.

וכן כתב מרן בש"ע (סי' כה ס"ד) וז"ל: צריך שיהיו תפילין עליו בשעת קריאת שמע ותפילה. ע"כ. וכן הוא להלן (בסי' סו ס"ח) בזה"ל: צריך לסמוך גאולה לתפילה, ולא יפסיק לאחר שאמר גאל ישראל, רק אם אירעו אונס שלא הניח תפילין ונזדמנו לו בין גאולה לתפילה, מניח אז ולא יברך עליהם עד אחר שיתפלל וכו'. עכ"ל. ומבואר דתפילין צורך תפילה הם, דאל"ה אמאי מותר להפסיק בעבורם בין גאולה לתפילה.



סברת המג"א שתפלה עם תפילין דוחה תפלה בציבור

והנה, המג"א (סי' סו ס"ק יב) כתב על דברי הש"ע הנ"ל, וז"ל: צ"ע מי שאין לו תפילין, אם טוב יותר להתפלל עם הציבור בלא תפילין, או מוטב שיתעכב אחר תפלת הציבור להשאיל תפילין מחבירו כדי שיקרא ק"ש ויתפלל בתפילין. וקצת משמע בתוס' דתפלת ציבור עדיף. אך יש להוכיח מדאמרינן (סוף סי' קיא) דסמיכת גאולה לתפילה עדיף מתפילה עם הציבור, ותפילין עדיף מסמיכת גאולה לתפילה כמו שכתוב כאן, א"כ קל וחומר שתפילין עדיפי מתפלת ציבור. וגם יש להוכיח קצת מדפירש רש"י, רב נתיירא שיעבור זמן ק"ש ולא פירש שרב קרא בלא תפילין כדי להתפלל עם הציבור, אלא ע"כ צ"ל דמוטב להתפלל בתפילין מלהתפלל עם הציבור כנ"ל. עכ"ד. הרי שהמג"א כבר דן בנידונינו, והסיק דתפילה ביחיד עם תפילין עדיפא על תפילה בציבור ללא תפילין. והביאו דבריו להלכה פוסקים רבים (ונביאם להלן בס"ד).



קושיא על המג"א

אולם האליה רבה (סי' נח סוף סק"ה) כתב לדחות את הקל וחומר הנ"ל, דיש לומר דהפסקה להנחת תפילין לא מיקרי הפסק כולי האי, כיון שהוא צורך תפילה, ודמי קצת לגביל לתורי (בגמ' בברכות מ. ונפסק בש"ע סי' קסז ס"ו), דלא חשיב הפסק כיון שהוא צורך האכילה. ע"ש. וכן הקשה על המג"א הנ"ל הגאון בעל ההפלאה בחידושי לברכות (דף יד ע"ב, תוד"ה ומנח תפילין). וכן העיר בזה המאמר מרדכי (סי' סו סק"ט) ע"ש. וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' שנט) מ"ש בזה. ע"ש.



יישוב דברי המג"א

ואשר אני אחזה לי בס"ד ביישוב דברי המג"א, דיש לחלק בין הפסק בין ברכה לאכילה, לבין ענין של סמיכות גאולה לתפלה. והיינו שענין סמיכות גאולה לתפלה הוא לא רק שלא יפסיק בדיבור, אלא אף בשתיקה גרידא אין לו להפסיק, דיש לסמוך תיכף ומיד לגאולה תפלה, ולכן אם מפסיק ביניהם לצורך הנחת תפילין כבר לא מיקרי סמיכות גאולה לתפלה. אבל לענין גביל לתורי בין הברכה לאכילה, אין הדיבור נחשב הפסק, כיון שהוא צורך האכילה, ואף שלכתחלה אין לשהות כלל בין ברכה לאכילה כמבואר בש"ע (סי' רו ס"ג), מכל מקום כל שהדיבור או המעשה הוא לצורך האכילה לא חשיב הפסק, ואין בזה קפידא של שהות בין

הברכה לאכילה. משא"כ בסמיכות גאולה לתפלה, אף שההפסק הוא לצורך התפלה, אז י"ל דהפסק אין כאן, אבל כמו כן גם "סמיכות" אין כאן.

ומצאתי און לי בחילוק הנ"ל, מדברי הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל בשו"ת קנאת סופרים (סי' נב דף יח סע"ב) שנשאל בזה, והשיב, דע"כ לא אמרינן בדבר דהוי צורך הענין אינו הפסק, רק בדבר דלא בעינן סמיכות ותיכף ממש, רק דעיקר הקפידא הוי שלא יהיה הפסק בזה, כל דהוי צורך הענין לא נחשב הפסק כגון בכל הברכות שהם קודמין לעשייתן, דבזה עיקר הקפידא שלא יהיה הפסק בין הברכה אל המעשה, בזה כל דהוי צורך המעשה אינו נחשב הפסק. אבל בגאולה לתפלה דבעינן סמיכות ממש, וכמ"ש חז"ל (ברכות מב.) דשלש תכיפות הן, וביניהן תיכף לגאולה תפלה, בזה בעינן שיהיה סמוך ותיכף ממש, וכל דמפסיק ביני וביני אפילו מה שהוא צורך תפלה, כיון דלא הוי תפלה ממש לא נחשב תיכף וסמוך. וכן מדויק בלשון חז"ל שאמרו בפ"ק דברכות (ד: ט:): כיון דאמר מר בתחלה הוא אומר ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא, ולמה לו לומר כתפלה אריכתא דמיא, הול"ל דהוי צורך תפלה ולא הוי הפסק שהרי זה ודאי צורך תפלה שיהיה לשונו מכוון לתפלה, ובע"כ דצורך תפלה לא מהני להיות נקרא סמוך גאולה לתפלה, לכן בעינן לומר דזה כתפלה אריכתא ממש וחד תפלה היא. ועוד ראייה יותר מהא דאיתא בתוס' (סוטה לט. ד"ה כל) שהוכיחו מהגמ' בזבחים (ג.) דכל הסמיכות שהיו בעזרה היו תיכף לסמיכה שחיטה, חוץ מזו שהיתה בשער ניקנור שאין מצורע יכול להיכנס שם וכו'. ע"ש. וקשה הרי אדרבא כיון דלא היה אפשר במצורע זולת זה, א"כ הוי הולכה זו נמי לצורך השחיטה וא"כ לא הוי הפסק כלל, והוי נמי סמוך לסמיכה שחיטה, אלא בע"כ מוכח מזה בדבר שהזכירו חז"ל לשון תיכף וסמוך לא מהני אף במה דהוי צורך המעשה וכו'. עכ"ל. וזה כדברינו לעיל בס"ד.



מו"מ בהמשך דברי המג"א

ומ"ש המג"א להביא עוד ראייה שתפילין עדיף, ממעשה דרב בברכות (יד:) שקרא ק"ש בלא תפילין, ופירש"י, שנתירא שמא יעבור זמן ק"ש, ולא פירש שקרא ק"ש בלא תפילין כדי להתפלל עם הציבור, ומשמע דתפלה עם תפילין עדיפא מתפלה בציבור בלא תפילין. הנה, עיין להגאון המאמר מרדכי (שם סק"ט) שכתב לדחות, דרש"י חד מתרתי נקט, ועוד דכפי הנראה רב לא היה שם עם הציבור, ועוד דאם בשביל תפלה בציבור פשיטא דמכיון דרב היה רבן של כל בני הגולה שהיו ממתינים עליו עד שיהיו לו תפילין, והיו כמה בני אדם הולכים בשליחותו וכו'. ע"ש. וע"ע בספר נהר שלום (שם סק"ג) שכתב לדחות את דברי המג"א באופן אחר. ע"ש.

אמנם, לפע"ד אף המג"א לא סמך על ראייה זו לגמרי והרגיש דאפשר לדחותה, וכמדוקדק מלשונו שכתב "וגם יש להוכיח קצת מדפירש רש"י וכו'". אלא עיקר סמיכותו על הראיה הקודמת מדין ק"ו מסמיכות גאולה לתפלה.



האחרונים שהסכימו לדברי המג"א

ואכן, רבים מהאחרונים הביאו דברי המג"א הנ"ל להלכה, ומהם: הרב יד אהרן (סי' סו הגב"י), והגר"ז בש"ע (שם סעיף יא), והחיי אדם (כלל כ סי' ח), והגאון מליסא בס' דרך החיים (דיני תפלה בצבור אות ז), והשלמי ציבור (דף לו ע"ב), והחסד לאלפים (סי' כה אות טו), והסולת בלולה (סי' סו סק"ו), והבאר היטב (שם ס"ק יד), והקיצור ש"ע (סי' י אות כב), והמשנ"ב (סי' סו סק"מ), וכף החיים (סי' כה אות כח), וקצות השלחן (ח"א סי' ח אות ג). וכן העלה בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סי' שיו), וכ"ה בשו"ת ישיב יצחק ח"א (סי' ד) ע"ש. ואף האליה רבה, שכתב להעיר על ראיית המג"א, בסו"ד העלה למעשה כהמג"א, שעדיף להתפלל ביחיד עם תפילין. ע"ש.



בדעת הפר"ח והרב המג"ן

אמנם, נראה שאין כן דעת הרב פרי חדש (סי' תצו ס"ק כה) שכתב וז"ל: ואני כשהלכתי למצרים ודעתי לחזור לארץ ישראל, השכמתי ביו"ט שני של גלויות בבוקר והנחתי תפילין בצינעא, וקראתי בהן ק"ש משום מאמר חז"ל (ברכות יד:), כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ואח"כ הלכתי לבית הכנסת והתפללתי תפלת שמונה עשרה של חול, שכיון שהתפלל בלחש הרי זה כמו בצינעא ושפיר דמי וכו'. ע"כ. ולכאורה מוכח דס"ל דתפלה בציבור ללא תפילין עדיפא מתפלה ביחיד עם תפילין, דאל"ה הו"ל להתפלל בביתו ביחידות עם תפילין ולאחר מכן יבוא לביהכנ"ס ויראה עצמו כאילו שהוא מתפלל עם הציבור ויענה עמהם קדיש וקדושה. וכן הבין מדברי הפר"ח מרן, רבינו הגדול הגר"ע יוסף זצ"ל, בתשובה שהובאה בילקוט יוסף ח"א (עמ' קמד).

ושוב הביא להוכיח כן גם ממ"ש בשו"ת הלכות קטנות ח"ב (סי' קלט) בשם הרב המג"ן, שהיה נוהג נוהג להניח תפילין בתשעה באב בשחרית, וקורא עמהם ק"ש, ואח"כ הולך לביהכנ"ס להתפלל בציבור, מפני שהציבור לא היו נוהגים להניח תפילין בתשעה באב שחרית. ומשמע דתפלה בציבור ללא תפילין עדיפא מתפלה ביחיד עם תפילין. ע"ש.

אולם עדיין יש מקום לדחות את הראיות הנ"ל. הנה, מה שנהג הפר"ח להניח תפילין בביתו ולקרוא ק"ש ואז בא להתפלל עם הציבור ללא תפילין, אפשר דנהג כן משום שהיה גדול ומפורסם בציבור, ואם היו הציבור רואים שאינו בא להתפלל עם הציבור, לא היו כולם יודעים הטעם והסיבה, והיו באים לידי זלזול בתפלה בציבור. וכן ראיתי שכתב בשו"ת הרי יהודה ח"א (חאו"ח סי' ד אות ט) והביא סימוכין לזה מתשובת הרא"ש (כלל ד סי' יא) גבי תלמיד חכם השוקד על תלמודו, אף שיש לומר שפטור מלבוא להתפלל עם הציבור, לא יעשה כן כיון שילמדו אחרים קל וחומר ממנו ולא יחושו על התפלה כלל, ונמצא בתי כנסיות בטלות, כי הם לא ידינוהו לכף זכות לומר שהוא עוסק בלימודו. ע"ש.

ברם נראה שמרן זיע"א הרגיש בזה, ולכן כתב שיכול היה הפר"ח לבוא לביהכנ"ס ולהראות עצמו כאילו מתפלל עם הציבור, ואז ליכא להאי חששא הנ"ל, וממילא איכא שפיר ראיא

שדעתו להעדיף תפילה בציבור. מיהו עדיין יש לומר דהוי טירחא גדולה לעשות כן, וגם הפר"ח חס על זמנו, או שלא היה מסוגל בנפשו לעשות עצמו כאילו מתפלל. ואכתי צ"ע.

ולגבי הראיה מהרב המג"ן שנהג להניח תפילין בביתו בתשעה באב בצינעא ולומר ק"ש ואח"כ לבוא להתפלל עם הציבור בלי תפילין. כבר כתב להעיר בזה הגר"ד יוסף נר"ו בהלכה ברורה ח"ב (עמ' כד), דשאני תשעה באב, שיש אומרים שהוא פטור לגמרי ממצות תפילין, ויש מקומות שנהגו להניח תפילין במנחה, וכן דעת מרן הש"ע. ומשום הכי אף אם הוא מקפיד להניח תפילין בבוקר, אין קפידא כ"כ שיהיו עליו התפילין בשעת התפילה. משא"כ בשאר ימות השנה, שיש לומר שאף הפוסקים הנ"ל יודו שתפילה עם התפילין עדיפא מתפילה בציבור. ודו"ק. ואף לענין תשעה באב, דעת הגאון רבי חיים פלאגי ברוח חיים (סי' תקנה), ובמועד לכל חי (סי' י אות ס) שיתפלל בביתו ביחידות עם התפילין. וכ"כ הגאון בעל ברכות המים (סי' תקנו), ושכן נהג בעצמו. וכ"כ בסידור בית עובד, ושכן מנהג ארץ ישראל. ע"ש. וכתב בספר ברית כהונה (מערכת תשעה באב אות יב) שכו נהגו רבים ושלמים בגר"בא. ע"ש.



הכרעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל

ולענין הלכה הכריע מרן הגר"ע זצ"ל בתשובה שהובאה בילקוט יוסף הנ"ל, דמכיון שלא יצא הדבר מידי מחלוקת, אם הוא מכיון כראוי בתפלתו, עדיף שיתפלל ביחיד עם התפילין, כדעת המג"א ורוב הפוסקים. ועיקר סברתו הוא משום שתפילה בציבור מעלתה גדולה מחמת שאפילו אינם מכוונים כ"כ תפלתם מתקבלת (עיין תענית ח.). ולכן אם בלאו הכי הוא מכיון כראוי בתפלתו, עדיף שיתפלל עם התפילין אפילו ביחיד. אמנם, אם יודע בנפשו שאינו מכיון יפה בתפלתו עדיף שיתפלל עם הציבור. ע"ש. ודפח"ח.



תפילה בנץ בציבור ללא תפילין

ושו"ר שכן העלה בשו"ת הרי יהודה ח"א (תאו"ח סי' ד), אלא שהוסיף (שם באות יב) שאם הוא נמצא בלא תפילין בציבור שמתפללים בהנץ החמה, אף שתפילה עם תפילין עדיפא היכא שיכול לכוין כראוי, מ"מ מעלת תפילה בציבור ומעלת הנה"ח עדיפא טפי, וטובים השנים מן האחד. דהא תפילה בהנץ החמה היא זמן התפילה לכתחלה ומצוה היא, דאמרינן בגמ' ברכות (ט:): ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה וכו'. ומעלה זו של זמן הנץ היא מעלה בגוף התפילה, שהוא הזמן הראוי לתפילה לכתחלה. ולכן נראה שמעלה זו ומעלת הציבור באין כאחד, ודוחין הם את מעלת התפילה עם התפילין. ונ"ל שאף אם ימצא אח"כ מנין לאחר הנץ תוך זמן תפילה, אפ"ה תפילה בנץ עדיף וכו'. ועכ"פ פשוט מיהא חדא שאם אין מנין אח"כ, עדיף שיתפלל בנץ בלא תפילין מאשר אח"כ ביחיד עם תפילין. עכת"ד.

ואי אתיהיב רשותא לכמוני לדבר, אנא אמינא דלפע"ד אחר המחילה הרבה, אין הדברים מוכרחים. וחילי מסתימת הפוסקים דלא חילקו בזה כלל וכלל, ומסתמא המג"א וכל הני רבוותא

דעימיה דנקטו דמעלת תפלה עם התפילין עדיפא מתפלה בציבור ללא תפילין, מיירי אף היכא דהציבור מתפללין כותיקין. ובפרט שרוב הציבור בזמן הפוסקים הנ"ל היו מתפללין כותיקין, ובכל זאת הם סתמו וכתבו שתפלה עם תפילין עדיפא, ע"כ שדבריהם אמורים אף בתפלה בנץ. ואם איתא חילוק בזה, כל כהאי הו"ל לפרושי ולא למיסתם סתומי. לכן נלע"ד דלא מיבעיא דאם יש לו מנין לאחר הנץ עם תפילין שיש לו להעדיף להתפלל שם, אלא אף ביחידות לאחר הנץ עם תפילין עדיף מאשר תפלה בנץ בציבור ללא תפילין, וכסתימת כל האחרונים הנ"ל. וודאי שכל זה דוקא במי שיכול לכוין בתפלתו כראוי וכמשנ"ת.



אם יכול להשיג תפילין דר"ת

וטרם אכלה לדבר, יש להוסיף ולומר שאם בידו להשיג תפילין דר"ת (ויניחם ללא ברכה) ולהתפלל עם הציבור, ולאחר מכן ישאל ממישהו תפילין דרש"י ויניחם בברכה ויאמר עמהם ק"ש, ודאי שיש לו לנהוג כן. וכמ"ש מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' לד סק"ו) בשם הגאון רבי דוד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סי' ד) ע"ש. ואף מי שאינו נוהג להניח תפילין דר"ת, כגון בחור וכדומה, יש לו לנהוג כן בכה"ג, כמובא בספר הלכה ברורה ח"ב (עמ' כה, שעה"צ אות סט) בעובדא ידידה, שכן הורו לו למעשה אביו מרן רבינו הגדול זיע"א, והגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל. ואף בבחור רווק שאינו מניח תפילין דר"ת הורה לעשות כן. ע"ש.



מסקנא דדינא

א. מי שאין לו תפילין, ואם ימתין עד שישג תפילין יפסיד על ידי זה תפלה בציבור, אם יודע בנפשו שיכול לכוין בתפלה כראוי, ימתין ויתפלל ביחידות עם תפילין. ואם יודע בעצמו שאינו יכול לכוין כראוי, יתפלל כעת עם הציבור, ולאחר מכן יניח תפילין ויאמר עמהם קריאת שמע.

ב. אם התפלה בציבור היא בשעת הנץ החמה ואין לו תפילין, יש אומרים דבכהאי גוונא נראה שעדיף להתפלל עם הציבור בנץ אף ללא תפילין, שמרוויח בזה שתי מעלות, תפלה בציבור ותפלה עם הנץ החמה. ולאחר מכן יניח תפילין ויקרא עמהם ק"ש. אמנם לפע"ד אף בכה"ג יש להעדיף תפלה עם תפילין ביחיד, וכן משמע מסתימת כל הפוסקים.

ג. אם יכול לשאול ממישהו תפילין דרבינו תם ולהתפלל עם הציבור, עדיף מאשר להמתין לתפילין דרש"י ולהתפלל ביחידות. ויעשה כן אף מי שהוא בחור שאינו נוהג להניח בדרך כלל תפילין דר"ת. ויניחם ללא ברכה, ולאחר התפלה ישאל תפילין דרש"י ויניחם בברכה ויאמר עמהם ק"ש.

הנלע"ד כתבתי והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק. אכ"ר.



הרב ישורון ורנר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

הקושר והמתיר בשבת

פרק ראשון - הקשרים שהובאו במשנה ובגמרא

מלאכת קושר במשכן

בגמ' (שבת עד ע"ב) מבואר שמלאכת קושר נלמדה מאורגי היריעות במשכן, שהיו קושרים את חוטי היריעות שנחתכו בזמן אריגתם, וכן צידי החלזון היו קושרים את החוטים שברשתותיהם, ומלאכת מתיר נלמדה גם היא מצידי החלזון שהיו מתירים לפעמים חלק מהקשרים לצורך הגדלת הרשתות או הקטנתם. ומבואר שם, שלא נלמדה מלאכת קושר מקשירת מיתרי היריעות של האהלים ביתדות, שקשירה זו על מנת להתיר היא, שהרי היו נוסעים ממקום למקום במדבר עד כניסתם לארץ. ומתבאר מגמ' זו, שההנחה הבסיסית המוסכמת לכל היא שקשר שבעתיד ידוע שעתידי להתיר אותו, אין חייבים עליו^א.



הקשרים המובאים במשנה ובגמ' כקשרים שחייבים עליהם מן התורה בשבת

במשנה ובגמ' (שם קיא ע"ב - קיג ע"א) הובאו סוגי הקשרים שחייבים עליהם מהתורה, וכן סוגי הקשרים שאסורים מדרבנן, וכן סוגי קשרים שמותרים לכתחילה. ומבואר שם, שקשר האסור מהתורה, הוא קשר הגמלין והספנין, והוא "קיטרא דוממא גופא וקיטרא דאיסטרידא גופא", והיינו הקשרים הקבועים באף הגמל, ובראש הספינה, וכן קשר של אושכפי, והוא קשר שהרצונים עושים ברצועות הקבועות במנעל, או בסנדל של ישמעאלים. ולקמן נברר בע"ה מה המאפיין של קשרים אלו.



א. גם בירושלמי (פ"ז י ע"ב) מבואר שלא ניתן ללמוד על מלאכת קושר מיתדות אהלים. אלא דבירושלמי לא נצרכו להסבר של צידי חלזון. דבבבלי נצרכו להסבר של צידי חלזון משום שהוקשה להם שבאורגי יריעות לכאורה לא היו מתירים, משום שפעמים שבשתי השורות הסמוכות זו לזו נגמר החוט באותה נקודה, ואם היו קושרים את שניהם בסמוך היה הדבר ניכר במראה היריעה. ולא יתכן שהפתרון היה לקושרם, בכדי שיוכלו להמשיך את האריגה ולבסוף להתיר את אחד הקשרים, כי דבר זה יוצר חור שגם הוא ניכר ואינו מכובד ולכן הוכרחו ללמוד את מלאכת מתיר מצידי חלזון, ושם יש גם מלאכת קושר. ובירושלמי לא הוזקקו לכך, דתירצו על אורגי היריעות "ההן חייטא אומנא מבלע תרין ראשיה" והיינו שחייט שהוא אומן, ידע להתיר את הקשרים, ולהבליע את שני ראשי החוט בתוך התפירה, באופן שהם לא יראו כלפי חוץ. ולכן הם למדו גם את הקושר וגם את המתיר מאורגי יריעות.

הקשרים המובאים במשנה ובגמ' כקשרים שאסורים מדרבנן

עוד מובא במשנה ובגמ' שם שיש קשרים שאיסורם מדרבנן, וכגון "קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסתרידא", והוא הקשר שקושרים לקשר הקבוע בראש הגמל או הספינה, ואין חייבים עליהם מדאורייתא משום שהם אינם קשרים של קיימא, ומבואר להדיא במשנה שקשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו מדאורייתא, ובכלל קשרים אלו גם הקשר שהיו נוהגים לקשור הת"ח במנעליהם, וכן קשרי הלולאות שהיו קושרים הישמעאלים בסנדליהם, ולא נעשו בתחילה ע"י הרצענים, וכן קשירה של דלי בחבל גרדי (אומן האורג בגדים) אסור מדרבנן לדעת חכמים, ורבי יהודה מתיר.



הקשרים המובאים במשנה ובגמ' כקשרים שמותר לכתחילה לקושרם בשבת

ומבואר שם עוד, שיש קשרים המותרים לכתחילה בשבת, כמו קשירה של מפתח חלוקה של האשה, שבסמוך לצוואר היו בחלוקה שרוכים שהיו קושרים של ימין בכתף שמאל ולהיפך, וכן חוטי מגבעת שיש לה חוטים משני צידי הראש וקושרים על הצוואר או העורף, וכדומה, וכן קשר שקושרין לפני הבהמה בשביל שהיא לא תצא, וכן חבל שהיה כבר קשור לפרה מותר לקושרו לאבוס, וכן להיפך. וכן קשרים שהיו נוהגים לקשור בני מחווא בנעליהם, וסנדל שנוהגים להשתמש בו שני אנשים המשנים את גודל הרצועות באופן תדיר. וכן מי שנקרעה לו הרצועה ונפל הסנדל והוא אינו יכול לטלטל את הסנדל מחמת שהוא בכרמלית ומחמת שהסנדל מוקצה, מאחר ובמקום זה הסנדל אינו משתמר התיירו לו ליטול קנה סוף רך הראוי למאכל בהמה שלקנה זה אין בו דין מוקצה, ולהביאו בפחות פחות מד' אמות, שבכך מותר לטלטלו בכרמלית, ולכרוך על הסנדל במקום הרצועה כדי שלא יפול הסנדל, ולמרות שפעולה זו מזיקה אותו להרים את הסנדל למרות היותו מוקצה. אבל מי שנקרע לו הסנדל כנ"ל בחצר, אסור לו לעשות כנ"ל, משום ששם יכול הסנדל להישמר עד למוצ"ש.



קשר עניבה

ובגמ' (קיג ע"א) הובאה ברייתא, שבה הוזכרה מחלוקת רבנן ורבי יהודה לגבי עניבה בשבת. לחכמים מותר לעונבו לכתחילה בשבת, משום שאינו נחשב לקשר, ואין לאוסרו אפ' מדרבנן, משום שאין חשש שיבואו ללמוד ממנו לקשור קשירה הנמשכת לאורך זמן. ולרבי יהודה חייבים על קשר עניבה אם קשרו לקיימא, משום שהוא עצמו נחשב לקשר. ובסברת מחלוקתם לכאורה יש שתי אפשרויות. אפשרות אחת, שחכמים נקטו שפעולת העניבה אינה פעולה של קשירה, ולמרות שהיא יוצרת תוצאה וזהה לתוצאת הקשירה, העניבה בפועל אינה קשר. ולדעת ר"י פעולת העניבה נחשבת לקשר. ואולם, יש אפשרות נוספת לבאר את יסוד מחלוקתם, דלכו"ע פעולת העניבה היא בכלל פעולות הקשירה, אלא דלחכמים על אף שהקשר מהודק ויכול לעמוד לאורך זמן, מ"מ מאחר שסגנון הקשר הזה הוא באופן שהדרך להתירו וניתן להתירו אפ' באחת מידי, ובד"כ הוא מיועד לזמן קצר, אין לו שם של קשר, ולכן לא חייבים עליו בשבת גם

כשעונבים אותו לקיימא, ואין בו אפ' איסור דרבנן. ואילו לר"י, אם מתכוונים לענוב לזמן ממושך, ועניבה זו מהודקת, גם היא בכלל קשר של קיימא תחשב, דמאחר ועכ"פ יכולה העניבה לעמוד בפני עצמה, והעונבה מתכוון להשאירה כך לעולם, נחשב הדבר לקשר של קיימא, למרות שדרכה של עניבה בדר"כ להיות מותרת לעיתים קרובות.

והנה, קודם לכן במשנה (קיא ע"ב) הובאה דעת רבי מאיר שכל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידיו אין חייבין עליו. והגמ' (שם) הסתפקה בדעתו בזה"ל: "בעי רב אחדבוי אחוי דמר אחא: עניבה לרבי מאיר, מהו? טעמיה דרבי מאיר - משום דיכול להתירו באחת מידיו הוא. והא נמי - יכול להתירו; או דילמא: טעמא דרבי מאיר - משום דלא מיהדק, והא מיהדק? - תיקו". ולכאורה, מגמ' זו משמע יותר כאפשרות השנייה, דלא נראה שהספק של הגמ' בדעת ר"מ הוא בשאלה האם בעניבה יש פעולה של קשירה או לא, אלא ההנחה היא שבעניבה יש פעולה של קשירה, וכעת יש ספק האם ר"מ נוקט שהוא אינו קשר, מצד זה שאדם יכול להתירו ביד אחת, וכדעת רבנן דברייתא או שנחשבת העניבה לקשר למרות שהוא יכול להתירה ביד אחת משום דמיהדקה שפיר.

ואת ספק הגמ' גופא בדעת ר"מ, נראה להבין בשני אופנים. יש אפשרות להסביר שהגמ' הניחה שר"מ חולק בוודאי על ת"ק, ובכל זאת הסתפקה הגמ' בדעתו לגבי עניבה², אך יש גם אפשרות לומר שהספק של הגמ' הוא האם ר"מ פירש את ת"ק וסבירא ליה כוותיה והוא רק נתן הגדרה המחדדת את מהות קשר הגמלין והספנין, או שחלק על ת"ק ונקט כשיטת רבי יהודה. דבאופן שהקשר אינו מהודק, לכאורה לכו"ע אין חייבים עליו³, ובקשר עניבה נראה

(ב). ואפשרות זו מתחלקת בהתאם להבנות של הראשונים בביאור שיטת ת"ק ור"מ. דהנה, כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (שבת פט"ו, א) שלת"ק חייבים על קשר של קיימא שהוא גם קשר אומנין, וכתב שאין הלכה כר"מ, ומשמע שהוא הבין שר"מ לא קיבל את ההגדרה המצריכה גם קיימא וגם קשר אומנין, ולשיטתו הדבר תלוי רק בקשר של קיימא ובאופן שאינו יכול להתירו באחת מידיו. וכדרכו של הרמב"ם, פירש גם רע"ב על המשנה (שם) וכתב שאין הלכה כר"מ, וקמ"ל דהוא סבר שר"מ חלק בזה. וביראים (סי' רעד) מבואר שלת"ק כל קשר שהדרך לקושרו בכדי שיתקיים לעולם חייבים עליו, ולדעת ר"מ גם אם הדרך לקושרו בכדי שיתקיים לעולם, אין חייבים עליו אם בפועל יכול אדם להתירו ביד אחת.

ג). הן אמת, שהביה"ל (סי' שי' ד"ה) כתב שר"מ חלק על ת"ק, ומדויק מכך שלת"ק חייב גם בקשר שאינו מהודק, והוכיח כן מהפוסקים בזה"ל: "וכן פסק בדרכי משה, כי רבנן פליגי על ר"מ שאמר דיכול להתירו באחת מידיו פטור, וכמו שכתב בספר יראים וכן מוכח מפירוש המשניות להרמב"ם והרע"ב שהם פליגי וסברי דחייבין והלכה כמותם וכמו שפסקו כל אלו הפוסקים הנ"ל ומוכח בגמרא דקשר כזה לא מיהדק...". אלא דלכאורה אין הכרח בדבריו, שכן הדר"מ אמנם הקשה על הבי"מ מדוע ציטט את התוספתא (פי"ב ה"ו) שקשר של קיימא ויכול להתירו באחת מידיו, או קשר שאינו של קיימא ואינו יכול להתירו, אסור, דהלא זו דעת ר"מ שלא נפסקה להלכה. אבל הבי"מ עצמו ציטט זאת משיבולי הלקט (סי' קכד) שכתב בשם רבי בנימין אחיו, שכך הלכה. ומאחר שהוא פסק זאת להלכה נראה שהוא הבין ששיטה זו היא גם אליבא דת"ק, ושר"מ פירש את ת"ק, ואמנם צריך לפרש לפי שיטה זו שכל הקשרים המותרים לתחילה שהובאו במשנה ובגמ' הם קשרים שגם יכול להתירם בידו האחת, אך באמת שאין ראייה מוכרחת לכאורה לסתור הבנה זו, ועכ"פ נמצא שאין הכרח להבין שר"מ חלק על ת"ק. וגם הדרכי משה עצמו לא כתב שלדעת ת"ק אפ' כשאנו מיהדק חייב, ויתכן שהוא נקט שר"מ חלק בקשר שאינו יכול להתירו באחת מידיו ואינו לקיימא, שלת"ק יכול גם להיות מותר, ולר"מ פטור. ומה שדייק הביה"ל מהיראים ומהרמב"ם, הנה ע"פ מה שהתבאר בהערה הקודמת, לכאורה ג"כ אין הכרח לדבריו, דמדברי היראים אדרבא משמע שלת"ק אין חייבים על קשר שאינו מהודק, משום שבעלמא אין דרך לקשור קשר כזה לעולם. וגם ברמב"ם נראה שר"מ לא קיבל את ההגדרה המצריכה גם קיימא וגם קשר אומנין בשונה מת"ק, אבל בקשר שאינו מיהדק י"ל דכו"ע מודו שאינו חייב. גם מה שכתב הביה"ל, דמוכח בגמ' שקשר זה אינו מיהדק (ונראה שכוונתו

דלדעת ת"ק אין חייבים עליו". ויתכן שלזה הסכים ר"מ, ונתן בזה הגדרה שאם ניתן להתירו ביד אחת, זה מעיד על סגנונו. אבל יש גם צד להבין שר"מ הבין כמו ר"י וחלק על ת"ק, ונקט שכל קשר שיכול לעמוד מצד עצמו, חייבים עליו גם אם ניתן להתירו בקלות, אלא דהמדד בעלמא לכך הוא אם ניתן להתירו באחת מידי, אבל זהו סימן ולא סיבה, ולכן במקרה בו אכן הקשר מהודק, גם אם אדם יכול להתירו באחת מידי חייבים עליו. ונשארה הגמ' בתיקו על כך.



למה שהגמ' מניחה שדברי ר"מ במשנה התייחסו לקשר שאינו מהודק, והספק קאי על קשר מהודק שיכול להתירו באחת מידי, אינו ראייה לדעת ת"ק, ואדרבא הלא לכאורה לדעת ת"ק קשר עניבה מותר למרות שהוא מיהדק ואפ' שענבו לקיימא. ואין סברא לומר שהוא חולק על ת"ק במשנה הבאה, ולומר שיש שלוש שיטות, ת"ק דמתניתין, רבנן דברייתא ורבי יהודה דברייתא. אמנם, ניתן לומר שהמחלוקת בדבר עניבה אינה נוגעת כלל לגדרים של קשר קיימא, אלא העניבה אינה בכלל קשר בכלל מצד עצם זה שהיא רק כרוכה מסביב לדבר ואינה קשר לגמרי, ולפ"ו אין כאן ג' שיטות. מ"מ לכאורה זה פחות מרווח לפרש כן, מאחר שכשהסתפקה הגמ' בדעת ר"מ נראה שהיא הניחה שבעניבה יש פעולה של קשירה, והספק נגע רק לשיטת ר"מ "ביכול להתירו באחת מידי", וכדלעיל. ולפ"ו תתורץ גם קושיית הביה"ל על הט"ז (יעו"ש). אלא דמדברי המאירי (קיא ע"ב) מוכח שהוא נקט שר"מ הקל ביחס לת"ק, דו"ל: ר' מאיר אומר כל קשר שהוא יכול להתירו ביד אחת אין חייבים עליו אף על פי שהוא עשוי שלא לינתק לעולם ואין הלכה כמותו". והיינו שגם בקשר שהוא מעשה אומן ולקיימא, אם אדם יכול להתירו באחת מידי פטור. ואפשר לפרש גם בדעת המאירי שלדעת ר"מ אין כלל דין של קשר אומנין, והוא נקט רק בקשר של קיימא. אבל נראה דאפ' בצד הקיימא, המאירי נקט שלדעת ת"ק גם אם יכול אדם להתירו באחת מידי, חייב אם הוא קשר אומנין וקשר של קיימא. הן אמת דזה אינו מוכרח, דאכתי ניתן לפרש שמה שכתב ש"אין הלכה כמותו" הוא מצד מה שר"מ לא מזיק מעשה אומן, אבל בהגדרת דבר שניתר ביחד אחת גם ת"ק יודה, אלא דזה דחוק בלשון המאירי, וצ"ב.

ד. דבסתמא דמילתא כשסידר רבי את המשנה, ת"ק משקף את שיטת רוב החכמים, למרות שיש לזה יוצאים מן הכלל בש"ס. וכשם שהגמ' מניחה בפשטות (קיג ע"א) שרבנן דברייתא היינו ת"ק דהמשנה ד"קושרין דלי בפסקיא", כך ההנחה הבסיסית שצריכה להיות היא שת"ק דמתניתין קאי ג"כ בשיטה זו. ואין להקשות ממה שקי"ל "סתם משנה רבי מאיר היא", ומאחר שבמשנה "דאלו קשרין" ר"מ בא אחר דעת הסתם, על כרחינו שת"ק אינו בשיטתו, ואדרבא הת"ק ד"קושרין דלי בפסקיא" הוא ר"מ, ואם כן נראה דהסתמות חלוקות. זה אינו. חזא, משום דכלל אין הכרח שכשרבי מביא את דעת ר"מ אחר הסתם, הוא בא לחלוק, דהכלל ד"סתם משנה ר"מ היא" אין כוונתו לציטוט מדברי רבי מאיר, אלא שנלמד זה על פי דרכו של ר"מ, וכשהביא רבי את דעת ר"מ בפירוש הוא כעין ציטוט מלשונו. ולכן ניתן לומר שעל פי דברי רבי מאיר מתפרשים דברי ת"ק שנאמרו בצורה כללית, שדברים אלו נאמרו גם אליבא דשיטתו. ויסוד זה ש"סתם משנה ר"מ היא" הוא כעקרון לדרך לימודו, כתוב להדיא באגרת רב שרירא גאון ("כיצד נכתבה המשנה" סעיף כד. ע"פ מהדורת ר' דוד מצגר, מכון 'נוה אשר', ירושלים תשנ"ח) וז"ל: "וסתם משנה ר' מאיר, ולא אמרן מלבד, אלא אותה דרך שלמד רבי, של ר' מאיר היה לומד, ובאותה דרך שהיה ר' מאיר שונה לתלמידיו, אותו למוד אחז רבי וקבעו לשנותו לכל העולם. ור' מאיר אחז דרך למודו מר' עקיבא רבו, ור' עקיבא קבלה מרביתיו הראשונים". ונמצא שרבי נקט שדעת ר"מ בד"כ משקפת את דעת רבותינו הראשונים, ולכן בסתמא דמילתא חז"ל מכנים את ת"ק "רבנן", מתוך ההנחה הזו. ועוד, דלא נכון להניח בהכרח שהסתמא ד"קושרין דלי בפסקיא" הוא ר"מ, דגם לכלל ד"סתם משנה ר"מ היא" יש יוצאים מן הכלל. וכן כתבו כמה ראשונים, וכגון בספר היוחסין (מאמר ראשון) וכן כתב הריטב"א (שבועות יג ע"א ד"ה אמר אביי). וז"ל: "וכדאיתא כמה סתם מתני' דלא כרבי מאיר ודלא כרבי עקיבא, שאין הכלל אלא על הרוב". ומשום כך הסתפקה הגמ' בדעת ר"מ בעניבה, על אף שנחלקו במשנה (קיג ע"א) סתם משנה ורבי יהודה, ובברייתא הובא שרבנן נקטו שקשר עניבה מותר ורבי יהודה אסר, והגמ' הניחה בפשטות שרבנן דברייתא היינו ת"ק דהמשנה. ואם כן לכאורה מאחר שזו סתם משנה, היה לגמ' לפשוט שלר"מ קשר עניבה מותר. אלא שמאחר וכלל זה אינו מוחלט אכתי יש ספק בדבר. ויתירה מזו, בתוס' (קיא ע"ב ד"ה ואלו) ובריטב"א (קיג ע"א ד"ה אלא דעניבה) הקשו ממה שבגמ' בפסחים (יא ע"א) הקשו

פרק שני - שיטת רש"י וסיעתו

לדעת רש"י קשר האסור מדאורייתא הוא קשר שאינו נותר לעולם

ופירש"י על הגדרת קשר של קיימא (קיא ע"ב ד"ה ואלו): "קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם". וכך הוא מסביר את המאפיין של החיוב מדאורייתא במלאכת "קושר" בכל הדוגמאות שהובאו לכך במשנה ובגמ'. דכן פירש על קשר הגמלין והספנין (שם), וכן בקשר של אושכפי פירש (ק"ב ע"א בד"ה בדאושכפי) בזה"ל: "בקשר שהאושכף עושה, כשתוחב הרצועה במנעל קושר קשר מתוכו שלא תוכל לצאת, והוא קיים לעולם". וכן בסנדל של ישמעאלים (שם בד"ה בדטייעי) פירש שקושרים הרצועות "בקשר קבוע", וכן על קשירה של דלי בחבל (ק"ג ע"א ד"ה אבל לא) פירש דנחשב קשר של קיימא "שהרי קשור ותלוי שם תמיד". וכשיטת רש"י פסקו גם הרא"ש (פט"ו ס' א), רבינו ירוחם (נתיב יב חלק י"ד), הטור (או"ח ס' ש"ז) ועוד.



הבנת רש"י בקשירת צידי החילון במשכן

ולכאורה היה מקום להקשות על הבנת רש"י שקשר של קיימא אינו נותר לעולם, מצידי החילון במשכן שהיו קושרים ומתירים, והתבאר לעיל שפעמים שהיו מתירים קשרים אלו. ופירש רש"י (עד ע"ב ד"ה קושרין ומתירין) בזה"ל: "שכל רשתות עשויות קשרים קשרים, והן קשרי קיימא, ופעמים שצריך ליטול חוטין מרשת זו ולהוסיף על זו - מתיר מכאן וקושר מכאן". ונראה דרש"י יכול לתרץ בשלושה אופנים - חדא, שגם כאשר מתירים חלק מהקשרים ברשתות על מנת להגדיל או להקטין, מ"מ מאחר שכל הרשת עשויה קשרים קשרים, ויש שם גם קשרים שאינם ניתנים לעולם, הרי שמלאכת קושר נלמדה מאותם קשרים ברשתות, ומלאכת מתיר נלמדה מאותם קשרים שהתירו אותם. ועוד ניתן לפרש שמאחר שבאופן פשוט כל הקשרים שברשת נועדו להיות לעולם, אזי אין בכך שלפעמים נצרכים להתיר את הקשרים בכדי להחשיבם לקשרים שאינם עומדים לעולם. ואין צריך שהקשר יעמוד לעולמי עד מצד האמת, אלא שבאופן עקרוני הוא יהיה מיועד לעמוד לעולם, גם אם באופן תיאורטי היה צורך להתירו בעתיד מאיזו סיבה, וכשם שבאופן תיאורטי גם קשר הגמלין והספנין יכול להיות נותר, ולא נאמר בזה שאגלאי מילתא למפרע שזה לא היה קשר של קיימא¹. עוד ניתן לומר, שרש"י הבין שמלאכת קושר נלמדה מאורגי היריעות, וכדברי הגמ' "התינח קושר", ומלאכת מתיר בלבד נלמדה מצידי החילון. ומה שאמר רבא בגמ' "שכן צידי חלון קושרין ומתירין" אין כוונתו להסביר גם את מלאכת קושר, אלא להסביר מה היה אופן ההתרה. ואכן, בפירוש רש"י בסוגיין

מרבנן דברייטא זו מתוך הנחה שהיא ר"מ, ונקטו שאעפ"כ בגמ' הכא לא יכלו לפשוט זאת, מאחר שאין זה כלל ברור וגם בסוגייה בפסחים היה זה רק על צד הספק. ועכ"פ נראה דבסתמא דמילתא ת"ק דמתניתין סובר כת"ק במשנה דקושרין דלי בפסקיא, שקשר עניבה מותר בשבת.

ה). ולכאורה אפשרות זו נכונה יותר, דהלא כלל נקוט בדינו במשנה "כשם שהוא חייב על קישורן - כך הוא חייב על היתרן". וחייב במתיר הוא דווקא על קשר שהיו חייבים עליו אם היו קושרין אותו, ומשמע שגם הקשרים של צידי החילון שהיו מתירים אותם נחשבים לקשרים של קיימא.

(ק"א ע"ב ד"ה "ואלו קשרים" ובד"ה כך הוא) פירש שמלאכת קושר נלמדה מאורגי יריעות ומלאכת מתיר נלמדה מצידי חילון ואתי שפיר לפי פירוש זה.

גדר קשרים שנאסרו מדרבנן לדעת רש"י

וקשרים שנאסרו מדרבנן, לדעת רש"י הם באופן שהקשר אמנם אינו מתקיים לעולם אך פעמים שהוא עומד לזמן ממושך, כשבוע ויותר, ויש בהם דימיון לקשר של קיימא⁽¹⁾. דכן פירש על "קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא" (ק"ב ע"א ד"ה קיטרא): "רצועה ארוכה שמכניסין בטבעת אסור לכתחילה לקושרה שם, מפני שפעמים שמניח שם שבוע או שבועיים, וקושר ומתיר ראש האחד שנתון ביתד או בעמוד, שאסור בו הנאקה והגמל". וכן פירש על הקשר שהיו נוהגים לקשור הת"ח במנעליהם (שם ד"ה בדרבנן): "כשקושרים סביב רגלים אין קושרין בדוחק, שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור, ומיהו, קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק, שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו". וכן פירש (שם ד"ה בדחמרתא) לגבי הלולאות שהיו קושרים הישמעאלים בסנדליהם ולא נעשו בתחילה ע"י הרצענין: "אלו סנדלים של שאר אנשים, שאין רצועות קבועות בהן על ידי אומן, אלא הם עצמן קושרין אותם בחומרתא בעלמא, וקושרין ומתירין, ופעמים שמתקיים שבת או חדש". ונראה מלשון רש"י שכשהוא כותב "פעמים" אין כוונתו לומר שיש חשש שהקשר יגיע למצב ביניים של שבוע, דאם כן הו"ל גזירה לגזירה. אלא הכוונה היא שקשר כזה, שבהגדרה פעמים שיכול להתקיים לשבוע, כבר נחשב שהוא דומה לקיימא וגזרו עליו גם כאשר הקושר לא קשרו לשבוע או יותר.

גדר קשרים שמותר לכתחילה לקושרם בשבת לדעת רש"י

וקשרים המותרים לכתחילה בשבת, הוגדרו ברש"י כקשרים שהדרך לקשור ולהתיר אותם באופן תדיר, ומשום כך אין בינם ובין קשרים של קיימא שום דימיון. וכן פירש (ק"א ע"ב ד"ה מפתח חלוקה) על ההיתר במשנה לאשה לקשור את מפתח חלוקה, "דכיון דכל יומא שרו ליה - לא דמי מידי לקשר של קיימא, ומותר לכתחילה". וכן פירש (ק"ב ע"א ד"ה בדבני מחוזא) על הקשרים שהיו נוהגים לקשור בני מחוזא בנעליהם: "שהם רחבי לבב ומקפידים על לבושיהן ונעליהן להיות מכוונים, וקושרין אותו בדוחק, וצריך להתירו ערבית". וכן בסנדל דנפקי ביה בי תרי פירש (שם ד"ה דנפקי) ש"בכל יום קושרו ומתירו".

יש לברר מהו מספר הימים לדעת רש"י שצריך שיהא הקשר קשור, בכדי שיחול עליו איסור דרבנן

והנה, לכאורה לא פירש רש"י האם קשר שנקשר ליותר מיום אחד ועד שבעה ימים אסור מדרבנן או שהוא מותר לכתחילה, דבדוגמאות שפירש על איסור דרבנן, נקט לכל הפחות שבוע

(1). ולקמן נדון בע"ה, האם רש"י הגדיר בזה זמן קבוע ומוחלט.

ימים, שהרי כתב "שבוע או שבועיים", "שבת או חודש". אולם, מאידך, בכל הדוגמאות העוסקות בקשר המותר לכתחילה, נקט רש"י שהוא באותו היום.

ובאמת, שהראשונים העומדים בשיטתו הכללית של רש"י נחלקו בדבר.

יש מהראשונים שנקטו שההיתר לכתחילה הוא דווקא ביומו, וכן כתב התשב"ץ (סי' נב): "חלוק ומכנסים שקשורים יחד שאין להתירן בשבת. לפי שכל קשר שאין מתירין בימיה פטור אבל אסור. ומהרגילות הוא שרוחצין אותם קשורים יחד ומניחין כן אפילו שבוע". וכן הוא באהל מועד (שער השבת דרך ה' נתיב ז') שכתב, וז"ל: "הקושר קשר של קיימא והמתירו חייב וכל קשר שדרך להתירו בכל יום אינו דומה כלל לקשר של קיימא ומותר לכתחילה". גם הראב"ד (בהשגות פ"י ה"ג) כתב בזה"ל: "הטעם, (שבחבל גרדי מותר לקשור בפרה ובאבוס) שהוא חס עליה שמא תשבר בכח הפרה ובודאי לא יניח אותה יום שלם אבל בדלי יניח אותו יום או יומים ומשום הכי גזרינן". וכן הוא בשבולי הלקט (סי' קכד ע"ש). ובכל בו (סימן לא) כתב בזה"ל: "ורבינו פרץ ז"ל כתב שכל קשר שעומד ח' ימים בלא התרתו נקרא קשר של קיימא", ובב"י (סי' שי"ז) דייק שמאחר והחשיב רבינו פרץ קשר של שמונה ימים, כקשר של קיימא, משמע שכבר לאחר יום אחד חל איסור דרבנן, דלא מסתבר שרק היום השביעי נאסר לשיטתו מדרבנן בעוד שיום לאחר מכן כבר נאסר מדאורייתא".

אולם, מראשונים אחרים משמע שדווקא בשבוע חל איסור דרבנן. הראב"ה (סי' רו סוף עמוד רצה) כתב: "הני מילי (שנחשב לקשר של קיימא) שהתכופות והקשירה דעתו שיהיו תמיד יחדיו, אבל לפי שעה אי נמי לג' וד' ימים לא הוי חיבור...". גם ברוקח (סי' עד) כתב: "יש קשר פטור אבל אסור כגון מכנסים שבוע או שבועים...". וכן הוא במרדכי (ס"ט שפ"ו) וז"ל: "ואבנט של מכנסים שרגילין לחבר שני ראשיה ברצועה אחת אם מתקיים הקשר שבוע אחד או שבועים עד שיחליף אסור מדרבנן".



בסברא נראה יותר שרש"י נקט שהיתר לכתחילה הוא דווקא באותו היום

ולכאורה נראה בסברא משני טעמים, שרש"י נקט יום אחד בדווקא. ראשית, הגמ' לא עסקה כלל בזמנים, ובשלמא לפי ההבנה שמדובר ביום אחד, באמת כל הדוגמאות של הגמ' אכן עסקו

ז. ונראה לענ"ד שגם רבינו ירוחם קאי בסברא זו. ואע"פ שמקובל להבין בדבריו, שהוא נקט שבפחות מג' ימים הוא מותר גמור. לענ"ד, העיקר בדבריו הוא שהוא נקט שההיתר הוא רק ליומו, שהרי כתב (נתיב יב ח"ד): "ויש אחר שאינו כ"כ לעמוד ימים רבים אלא או ג' ימים או שבוע או שבועים... ויש מהם מותרים לכתחילה לקשור ולהתיר והוא הקשר שבכל יום תמיד קושרין ומתירין אותו... אבנטין שקושרין ראשיהן ברצועות ואין עשוי להתירו זולתי כשמחליף המכנסים לפי מה שכתבתי למעלה אסור מדרבנן דכל קשר שאין קושרין ומתירין אותו תמיד בכל יום אלא לג' ימים או לשבוע או כך אסור מדרבנן לקושרו ולהתירו". הרי שמבואר בדבריו שההיתר לכתחילה הוא דווקא כשהוא מתיר באותו היום. וכן פירש שם כמה פעמים לגבי שאר הדוגמאות בגמ' שמתירו בכל יום, וממילא מה שנקט ג' ימים אינו אלא אורחא דמילתא, וכמו שכתב או שבוע או שבועיים, ולא בא להגדיר בזה את גדר המינימום.

ח. הן אמת, דאילו לא דמסתפינא הוה אמינא שכוונת ר"פ לומר שמשמונה ימים חל איסור דרבנן, ועד שבוע הוא מותר גמור, ומה שכתב "קשר של קיימא" לא התכוון לומר שחייב מדאורייתא, אלא כשם המושאל לעניין איסורו, דמ"מ הוי כקשר של קיימא. וזה לענ"ד מסתבר יותר, מאשר לומר שהתחדש דין של שמונה ימים, שלא מופיע בשום מקום בראשונים שקדמו לרבינו פרץ, ולא מופיע בגמ' כלל.

בדברים שמצד עצמם ברור שהם ליומם, כגון מפתחי החלוק וכיו"ב. ובכלל, זמן של יום אחד הוא פרק זמן שיכול להיות מובן כיחידת זמן המובנת מאליה. אבל זמן של שבוע לא נכתב בגמ', ולא מסתבר שרצתה הגמ' שנסיק מתוכה שהגדר הוא גדר של שבוע, וממילא לא מסתבר שרש"י התכוון לכך. ושור"ר שכעין זה כתב הט"ז (שיז סק"א עיי"ש) ודחה בזה את דברי הב"י (שם) שנית, ממה שרש"י הקפיד לפרש גבי המקרה של ר' יהודה אחוה דרב סלא חסידא (ויבאר בסמוך בע"ה ע"פ הבנת רש"י) שהוא מתירו בכל יום, ולמרות שלכאורה הרבה יותר פשוט לפרש שהוא אינו ממש בכל יום, בפרט לאור הבנת רש"י שמדובר בקשר של אושכפים שהיה בסנדל עצמו, ובפרט שלשון הגמ' היא: "זימנין נפיקנא ביה אנא, זימנין נפיק ביה ינוקא" שמשמע יותר לפעמים ולא ממש באותו יום, ואעפ"כ הקפיד רש"י לפרש שהוא באותו יום ממש, ומשמע שנקט כן בדווקא.



הבנת רש"י בהוראת אב"י לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא

ובגמ' (ק"ב ע"א) מובאת הוראת הלכה בעניין סנדלא דנפקי ביה בי תרי: "דרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא הוה ליה ההוא זוגא דסנדלי, זמנין דנפיק ביה איהו, זימנין נפיק ביה ינוקיה. אתא לקמיה דאב"י, אמר ליה: כהאי גונא מאי? אמר ליה: חייב חטאת. אמר ליה: השתא פטור אבל אסור קא קשיא לי, חייב חטאת קאמרת לי? - מאי טעמא? - אמר ליה: משום דבחול נמי, זימנין נפיקנא ביה אנא, זימנין נפיק ביה ינוקא. - אמר ליה: אי הכי - מותר לכתחילה". ופירש"י: "כהאי גונא" - שאני מתירו עכשיו ונועל בנך, ושבת היתה". ונראה דרש"י פירש כן, מאחר שהוקשה לו מעיקרא כיצד שאל ר"י אדס"ח את אב"י שאלה מבלי לספר לו נתון כ"כ משמעותי, שהוא מתיר את הקשר בכל יום, ועד כדי כך שהוא תמה עליו "השתא פטור אבל אסור קא קשיא לי, חייב חטאת קאמרת לי". ועוד, שהיה ברור לרש"י בלשון הגמ' שאין הכוונה ששאל ר"י אדס"ח בלשון זו "כה"ג מאי", ולשון זו היא קיצור של הגמ' לשאלתו. ולכן הבין רש"י שר' יהודה אדס"ח ביאר לאב"י את שאלתו בכך שאמר לו שהוא מתירו ומביאו לבנו, וכוונתו הייתה לומר בזה שכך דרכו תמיד, אלא שאב"י לא הבין אותו וחשב שהוא שואל בעלמא, ולכן אמר לו שחייב חטאת, עד שהוא ביאר לו בצורה ברורה יותר דהוא סנדלא דנפקי ביה בי תרי.

עוד פירש רש"י (שם): "השתא פטור אבל אסור הוה קשיא לי" - אמאי אסור. 'אמר ליה משום דבחול נמי' - אני מתירו בכל יום, וקושרו התינוק לפי רגלו. 'אי הכי מותר לכתחילה' - ומעיקרא סבר דלא רגיל למעבד הכי, וקטרא דאושכפי הוה, שרגיל להיות קבוע". והנה, לאור פירושו של רש"י שסנדלא דנפקי ביה בי תרי, מתירים אותו בכל יום, לכאורה לא ברור מה היה

ט). בב"י כתב שלכאורה יש סתירה בטור, האם כבר מיום אחד נאסר או משבוע. וכתב הב"י שלא יתכן לומר שלאחר שבעה ימים חייב מדאורייתא, דזה מוכח מרש"י. ולכן כתב שהטור נקט שעד שבוע הוא מותר גמור, ודייק זאת מלשונות רש"י "שבוע או שבועיים". אבל אחר הדברים האלו כתב הב"י שיתכן שהטור אזיל בשיטת רבינו פרץ, שכבר בשמונה ימים חייב חטאת. ולפ"ז מסתבר שכבר לאחר יום אחד חל איסור דרבנן. אולם, לפי מה שהסברנו בס"ד בדעת ר"פ, גם הוא לא התכוון לומר כן. ובכל אופן נראה יותר שהטור ילך בשיטת הרא"ש ורש"י ולא בשיטת ר"פ. והט"ז הקשה שגם אם נאמר שהטור אזיל בשיטת רש"י, הלא ברש"י עצמו נראה יותר שכבר לאחר יום אחד חל איסור דרבנן, וכנ"ל.

הספק של ר"י אדס"ח. ונראה שרש"י הבין, שלא היה לו ספק שמצד הדין הדבר מותר, אלא היה לו קושי מאחר שהוא הכיר ברייתא האוסרת מדרבנן (וכדאיתא קודם לכן בגמ'), ולא הכיר את החלוקה בין שלושת הברייתות, דאם כן היה יודע בוודאות שמותר סנדלא דנפקי ביה בי תרי, ולכן היתה לו קושיה בזה ולא ספק הלכתי. ומשום כך פירש רש"י (בד"ה השתא) "אמאי אסור", ולא פירש ששאל האם אסור, אלא מדוע אסור. והשיב לו אב"י שאה"נ, שבכחאי גוונא מותר לכתחילה. ולפי פירוש רש"י שחיוב בקשר הוא בקשר העומד לעולם, מובן מדוע אב"י חשב בתחילה שהוא חייב, כי מסגנון הקשר היה נראה שהוא קשר העומד לעולם, אך כשהתברר לו שמתירים אותו בכל יום התירו לכתחילה. הן אמת, שמלשון הגמ' "זימנין נפיקנא ביה אנא, זימנין נפיק ביה ינוקא" משמע יותר שלא היה הדבר בכל יום, ושלא היה קצבה ברורה לדבר, וממה שרש"י הוכרח לפרש שהוא דווקא באותו יום, נראה שהוא סובר שההיתר לכתחילה הוא דווקא כשמתירו בו ביום.



הבנת רש"י ביחס בין קיטרא דקטרי בזממא לקשירת חבל בפרה ובאיבוס

והנה, בגמ' (ק"ג ע"א) הגמ' דנה בקשירת חבל לפרה ולאבוס: "אמר רבי אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: מביא אדם חבל מתוך ביתו, וקושרו בפרה ובאיבוס. איתיביה רבי אחא אריכא דהוא רבי אחא בר פפא לרבי אבא: חבל שבאיבוס קושרו בפרה, ושכפרה קושרו באיבוס, ובלבד שלא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור בפרה ובאיבוס". - התם חבל דעלמא, הכא - חבל דגרדי". ופירש"י על דברי רבי אבא: "וקושרו בפרה - ראשו אחד, והשני באבוס, ולא חיישינן שמא כשיתיר הפרה לא יתיר אלא הקשר שבראשה, ויבטל החבל באבוס שיהא מוכן לכך, או יתיר שבאבוס ויבטל אותו שבפרה, ונמצא האחד של קיימא". ומקושיית הגמ' על רבי אבא, מוכח שרש"י נקט שהחשש של הברייתא במביא חבל מתוך ביתו וקושרו בפרה ובאבוס הוא חשש שמא אחד הקשרים יעמוד לעולם. וצריך להבין מדוע רש"י פירש כן, ולא פירש דהוא כקיטרא דקטרי בזממא, שמאחר שפעמים שאדם קושר קשר זה לשבוע או יותר גזרו בו, מפני שהוא דמי לקיימא, ולא מחשש שהוא יעמוד לעולם. ונראה בס"ד שרש"י פירש כן משום שהברייתא אסרה רק הבאת חבל לקשירה בפרה ובאבוס יחדיו, ומשמע מכך שסתם קשירת חבל ארוך בפרה הוא היתר גמור, ולא דווקא כשהוא כבר נקשר באבוס. והאיסור הוא רק לקשור בפרה ובאבוס יחדיו, שכן לא הייתה דרך לקשור בקר בחבל ארוך למושכו בכך אלא היו רועים איתם במרעה או משאירים בתוך הרפת, ולכן אינו דומה כלל לקיטרא דקטרי בזממא דגמל, ששימש להולכתו והכאתו וקשירתו בעצים וכיו"ב. וחבל שהיו קושרים בפרה היה חבל קצר מאוד, ששימש רק לצורך קשירתה באבוס, או שבאבוס היו קושרים חבל קצר זה, וקשר זה אכן עמד לעולם.



פרק שלישי - שיטת היראים

לדעת היראים החיוב בקשר תלוי בדרך של קשירתו ולא בכוונת הקושר

כתב הרא"ם (יראים סי' רעד) בהגדרת מלאכת קושר, בזה"ל: "הקושר והמתיר... מפרש בגמרא קשר גמלים קטרא דוממא גופא קשר ספנים קטרא דאסתדרא גופיה וטעמא שאלו קשרים טוב לקשור שיתקיימו לעולם... כל קשר שפעמים נמלך ומבטלו לעולם אף על פי שתחלת עשייתו לא היתה על מנת להניח לעולם שם כדתנן יש לך קשרים שאין חייבים עליהם כקשר הגמלים והספנין ומפרש בגמרא חיובא ליכא איסורא איכא ומפרש בקטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסתדרא פירוש רצועה קושר בטבעת הרצועה בחוטמו של גמל או בטבעת הספינה פעמים מתירין ופעמים נמלך עליהם ומניח שם לעולם ותניא [ק"ב א'] התיר רצועות מנעל וסנדל פטור אבל אסור ומוקמינן מנעל וסנדל דרבנן שמתוך שאינם גאים אינם מקפידים לעצמם קשר רצועותיהם אלא קושרין בריוח שיכולים להביאם בעודם קשורים ופעמים נמלכים ומניחים כך לעולם וקשר רצועות המכנסיים שקורין ברייר מותר לכתחילה שאין דעתו לבטלו שסופו להוציאו כשיכבסו המכנסיים ואפי' קיים חדש אין בכך כלום אבל אם הוא של פשתן שמתכבס עם המכנסיים אסור שפעמים נמלך ומבטל להיות קשור שם לעולם". ומלשונו "שאלו קשרים טוב לקשור שיתקיימו לעולם" משמע, שקשרי הגמלין והספנין אסורים מדאורייתא גם אם הקושר לא קשרם בפועל לעולם, מעצם זה שהדרך היא לקושרם לעולם. ומפורש בדבריו שאיסור דרבנן בקשירה חל בקשרים שלפעמים אדם קושרם לעולם, דבאופן זה גם כאשר הוא אינו מתכוון לקשור לעולם, מכל מקום, מאחר שזו דרכם חל בזה איסור דרבנן. גם בעניין קשר המכנסיים, מוכח שהיראים לא נתן כל משקל לזמן שבפועל הקשר קיים, אלא לדרכו של הקשר, ולשיטתו אין מצב ביניים מצד זמן הקשירה, ודלא כרש"י, וכל קשר שעתידין לפותחו וכך דרכו, מותר לקושרו בשבת גם אם בפועל לא יפתחו אותו זמן רב.

העולה מדבריו, שקשר שדרכו להיות קשור לעולם, חייב עליו מדאורייתא, גם אם אינו קשר של אומנין, וגם אם בשעה שקושרו הוא יודע שהוא עתיד להתירו. וקשר שאסור מדרבנן הוא קשר שפעמים שהדרך היא לקושרו לעולם, שאז חל איסור דרבנן בלבד, וגם כאשר הוא יודע שהוא עתיד להתירו. אכן, נראה שאם עכ"פ הוא מתכוון לקושרו לעולם יתכן שיהיה זה אסור מדאורייתא, וזאת ממה שכתב גבי מכנסיים, שאף אם יהיו קיימים חודש אין בכך כלום, ומשמע דדווקא לזמן ממושך, אבל לא לעולם ממש. אבל אינו מוכרח, דשמא נקט חודש לדוגמא בעלמא, וה"ה דאפ' כשהתכוון לקושרו לעולם יהיה אסור מדרבנן בלבד, מאחר שרק פעמים שיש דרך לקושרו לעולם. וקשר המותר לכתחילה הוא קשר שהדרך להתירו, שאז מותר גם כאשר הוא קושרו לזמן רב, ואם הוא מתכוון לקשרו לעולם, יש להסתפק בדעתו כנ"ל. וכשיטת היראים נראה שנקט גם רבינו ירוחם (נתיב י"ב ח"ד ע"ש).



נראה ששיטת היראים שונה משיטת רש"י

איברא, דבדעת רש"י שהתבארה לעיל נראה שהגדרת החיוב מדאורייתא אינה לפי דרכו של הקשר, אלא לפי כוונת הקושר בפועל. דבכל הדוגמאות שהביא רש"י הוא הקפיד לתאר את תיאור המציאות של מה שקורה בפועל, ולא הזכיר כלל ועיקר את דרכו של הקשר. ורק בהגדרת האיסור מדרבנן מובן מדבריו שגם כאשר האדם מתכוון לקושרו ולהתירו בו ביום, מאחר שדרך הקשר לפעמים לעמוד לזמן ממושך, יהיה זה אסור מדרבנן. ולפ"ז נראה שלדעת רש"י אם יקשור קשר גמלין וספגין והוא מתכוון להתירו בו ביום יהיה זה אסור מדרבנן בלבד, ומאידך, בקשר הנפתח בכל יום והאדם מתכוון לקושרו לעולם יחול לשיטתו איסור דאורייתא. ואם כן, נראה שהיראים ורש"י נחלקו בהגדרת קשר של קיימא.



לדעת הביה"ל לכו"ע החיוב מדאורייתא תלוי בדרך הקשר

והנה, בביה"ל (רס"י שיז) הוכיח בהיפך, שהכל תלוי בדרך הקשר לכל הדעות, וזאת מקושיית הפמ"ג (אש"א סי' סק"ו) אודות קשירת ציצית בשבת, שהתקשה למה כשאין לו ציצית אסור להטיל בשבת, הלא הוא יכול לחשוב שלמוצאי שבת יתיר מיד, ופטור אבל אסור ובמקום מצוה לא גורינג. ותרין שכל שלפעמים מבטלו כי כן הדרך, אסור מן התורה. וכתב על כך הביה"ל שהפמ"ג נדחק בזה מאד, ולדבריו שהוא איסור דאורייתא ניחא. ועוד הוסיף הביה"ל להביא ראייה לדבריו מקושיית הגרעק"א (שבת קנו ע"א ד"ה וקושרין) על דין קשירת נימא במקדש, שכתב רעק"א בזה"ל: "וקשה לי מסוגיא דעירובין דף ק"ג ע"א גבי נימא במקדש שהוא לדבר מצוה, יחשוב להתירו ביומו אחר השיר, ומכ"ש לשיטת הרא"ש וטור דאף בלא דבר מצוה שרי וצ"ע". וכתב הביה"ל גם בזה דלפי דבריו, שהוא איסור דאורייתא, ניחא.



לכאורה יש לדחות את ראיותיו

והנה, לכאורה יש לדחות את ראית הביה"ל. דנראה שהנדון של היתר קשירה בשבת לצורך מצווה לא הוסכם על כלל הראשונים, וקושיות רעק"א והפמ"ג היו רק לפי מה שהוכרע בשו"ע (סע' א) כדעת הרמב"ם שלצורך מצוה, כגון שקושר למדוד אחד משיעורי התורה, מותר לקשור קשר שאינו של קיימא. אבל מדברי התוס' (שבת קנו ע"ב ד"ה מדידה) נראה שרק מדידה הותרה לצורך מצוה ולא קשירה, שכתבו, וז"ל: "בפיקה לא בעינן של מצוה כדפירש' לעיל בשילהי כל הכלים אלא דווקא במדידה בעינן של מצוה", ונראה בפשטות שהוא הדין לקשירה, שהובאה עמם בחדא מחתא בגמ' שם. גם מדברי רש"י (שם ע"א ד"ה וקושרין ומודיין) נראה שהוא נקט כך, שהלא הוא פירש בזה"ל: "וקושרין - קשר שאינו של קיימא, אפילו לכתחילה. ומודיין - להתלמד על דבר הוראה". ומשמע שדווקא במדידה הותר לצורך התלמוד להוראה, אבל קשירה שאינה לקיימא מותרת לכתחילה אף ללא צורך של מצווה, וכשהיא אסורה, האיסור אינו נותר אף לצורך מצווה. ולפ"ז בשיטת רש"י וסיעתו, מתורץ, שלא הותרה קשירת נימא וקשירת ציצית על אף שאיסורם מדרבנן, דאזיל בזה רש"י לשיטתיה. ואדרבא, לכאורה קושיית

הפמ"ג מתייחסת דווקא לשיטת הרמב"ם והשו"ע, דבשלמא בקשירת נימא ניתן לומר שהוא מעשה אומן, אבל קשירת הקשר הראשון בציצית אינה מעשה אומן, ולפ"ז גם אם דרכו להשאיר לעולם, הרי זה רק איסור דרבנן, והו"ל להתיר לצורך מצוה בשבת. ומדברי רעק"א שהביא הביה"ל מוכח שהוא הבין בדעת הטור והרא"ש שמדאורייתא הדבר תלוי בדעת הקושר ולא בדרך הקשר, ודלא כהבנת הביה"ל בזה.¹



המנוחת אהבה נקט כדעת הביה"ל והביא ראייה מדין הצלת תפילין בשבת

ובמנו"א (ח"ג פי"ד סע' ח בהערה) כתב להוכיח כדעת הביה"ל, דלכו"ע הכל תלוי בדרך הקשר. וזאת, דבמשנה (עירובין צה ע"א) איתא דעל אף שגזרו חכמים בהנחת תפילין בשבת שמא תפסק הרצועה ברשות הרבים ויעביר מרשות לרשות, אם מצא אדם תפילין ברה"ר, מותר לו להניחם דמאחר שזה דרך מלבוש אין בכך הוצאה מרשות לרשות, וכדי להציל אותם מביזיון התירו להניחם בשבת. ובגמ' (שם, צו ע"ב) הובאה ברייתא שהמוצא תפילין מכניסן זוג זוג, בין איש ובין אשה, בין חדשות ובין ישנות, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אוסר בחדשות ומתיר בישנות. והגמ' הבינה שתפילין חדשות הן תפילין שהרצועות שלהן אינן קשורות, ולר"מ, למרות שהאדם קושר בשבת מותר, ורבי יהודה אוסר משום קושר. והקשתה הגמ' מדוע שלא יתיר ר"י בקשר עניבה (ובאופן שהעניבה תהיה בצורת הקשירה של היו"ד והדל"ת, כהלכה משה מסיני בקשירת התפילין). ובגמ' הובאו שני תירוצים: תירוצ' רב חסדא שעניבה אינה נחשבת קשר בתפילין, ותירוצ' אביי הוא דלרבי יהודה עניבה עצמה היא קשירה מעולה. ובתוס' (שם ד"ה אמר) הקשו מה הייתה ההו"א בגמ' להציע לר' יהודה קשר עניבה, מאחר שידוע שהוא נוקט שעניבה היא קשר מעולה. ובתירוצם השני תירצו שהיתה הו"א שרבי יהודה יתיר לענוב את התפילין, מאחר שמסתמא דעת העונב היא להתיר את העניבה לאחר השבת ולעשות קשר גמור, ואם כן אין זה קשר של קיימא,

י. ועל אף שמהגמ' בעירובין (קב:) שקושרין נימא במקדש אבל לא במדינה, ואם בתחילה כאן וכאן אסור, עולה שההיתר הוא מדין מכשירי מצוה שא"א לעשותם מע"ש שדוחים את השבת. ולפ"ז לכו"ע בזה עכ"פ היה צריך להתיר. מכל מקום נראה שאין להביא מזה ראייה לנדו"ד. דהגמ' הקשתה על המשנה מברייתא שלא מתירה לקשור אלא לענוב. ונאמרו בזה ג' הסברים, יעו"ש. ובהסבר השני, שנדחה שם, הגמ' הציעה להעמיד שהמשנה שמתירה קשירה נאמרה לדעת ר' יהודה, והברייתא שמתירה רק עניבה נאמרה לדעת רבנן. וכתב רש"י שם: "לר' יהודה - דאמר עניבה אב מלאכה במסכת שבת, אין חילוק בין עניבה לקשירה וקושר, דקסבר מכשירי מצוה דוחין. והא דתניא עונבה רבנן, דאמרי לאו מלאכה היא, וכיון דאפשר בעניבה לא מחללינן שבת". ומבואר שלחכמים אפשר להימנע מאיסור דאורייתא, ולכן עונבים, אבל לר"א א"א להימנע מאיסור דאורייתא ולכן מותר גם לקשור קשירה מעולה ולא רק לענוב, דבלא"ה הו"א איסורא דאורייתא. ולכאורה מוכח מהגמ' ומרש"י שלר"י אין אפשרות להימלט מאיסור דאורייתא, ומוכח שלא מהני לכוון להתיר. אך לכאורה יש להקשות גם להבנה שאולינן בתר הרגילות, דבשלמא שבקשירת נימא של כינור אפשר להבין שהיה הדרך לקשורה לקיימא, כיון שזה היה דרך התיקון של הנימא, אבל בעניבה נראה פשוט שאין רגילות לקשור דווקא לקיימא, וכמבואר בדברי רש"י (שם ד"ה הא) שעניבה לא מתקנת כדבעי את הכינור. וא"כ קשה מאוד, דלא רק שהיה אפשר להצריך שיענוב ויכוון להתיר, אלא גם בלי לכוון להתיר, קשר עניבה בנימא בסתמא (כל עוד הוא לא מכוון להשאירו לעולם) היה צריך להפקיע את האיסור דאורייתא, ומדוע הגמ' אומרת שלר"י אין חילוק בין עניבה לקשירה? ועל כרחינו שלא ראה רש"י צורך לדקדק להביא אפשרות שגם רבי יהודה היה מתיר, כאשר כל האפשרות הזו בגמ' גם כך נדחתה. ואם כן, אין מכאן ראייה לדעת רש"י שגם כאשר האדם מכוון להתיר קשר של קיימא הוא עובר בכך אל איסור תורה אם זו הרגילות של הקשר.

וקמ"ל שאעפ"כ אסר רבי יהודה. ובמנו"א (שם) הקשה לאור תירוצ' התוס', דלכאורה היה לה לגמ' להקשות על ר' יהודה שיעשה קשר גמור על דעת להתירו במוצאי שבת. וכן תירוצ' רב חסדא לא ברור, דעל אף שעניבה אינה נחשבת בתפילין, היה לו לר"י להתיר קשר גמור כשבדעתו להתירו במוצ"ש. ומזה דייק המנוח"א שעל כרחינו קשר שדרך העולם לקיימו אסור מהתורה, גם כאשר בדעת הקושר להתירו בו ביום.



לכאורה יש לדחות את ראייתו

אמנם, לכאורה יש לדחות את ראיית המנו"א, שהיא מבוססת על הנחה שלר' יהודה הצלת כתבי הקודש בוודאי דוחה איסור קושר מדרבנן, ומה שאסר רבי יהודה הוא מפני שלשיטתו הקושר תפילין בעניבה אין דעתו להתיר את הקשר לעולם ולכן הוא חייב עליו מדאורייתא. וקושיית הגמ' "וליענבינהו מיענב" באה להציע לר' יהודה היתר גמור אף לשיטתו עצמו (שהרי דרך הקשירה בעניבה בתפילין אינה לעמוד לעולם). לפיכך, התקשה המנו"א מדוע לא הציעו לו היתר גמור, שהוא פשוט יותר, והוא בקושר על דעת להתירו במוצ"ש, ומזה הוא מדייק שמאחר ובסתמא קשר זה עומד לקיימא הרי שחל עליו חיוב מדאורייתא. אבל אם נבין שלר' יהודה הצלת כתבי הקודש לא דוחה את איסור קושר מדרבנן (והיא גופא המחלוקת בין ר"מ לר"י), אזי פשוט שמה שלא הציעה הגמ' לקשור בקשר רגיל על מנת להתירו במוצ"ש, הוא משום שעכ"פ חל בזה איסור דרבנן, מאחר שהדרך היא לקשור קשרים אלו לעולם, ולא גרע מקשרים שהדרך לקיימם שבוע וכבר נאסרו מדרבנן, וכ"ש הכא, ולכן הציעה לו הגמ' רק היתר גמור בעניבה.

וכן נראה שהבין הרשב"א (שם ד"ה "וליענבינהו"), שר"מ הכשיר קשר שאינו לקיימא לצורך הצלת כתבי הקודש, ועל אף שיש בו איסור דרבנן. אך לר' יהודה הצלת כתבי הקודש לא דוחה את איסור קושר מדרבנן בקשר שאינו לקיימא^(א). ולרב חסדא, על אף שידוע שלשיטת ר"י עניבה נחשבת לקשירה, אם לא שעניבה פסולה בתפילין, היה ר' יהודה מתיר לקשור על מנת להציל את כתבי הקודש, מתוך הנחה שהקושר יתיר את העניבה לאחר שבת, ובעניין זה מודה ר"י שדין העניבה צריך להיות קל מקשר רגיל, כי עכ"פ עניבה גרועה קצת מקשר רגיל^(ב). ואביי חלק על רב חסדא ונקט שלר' יהודה המעמד של קשר עניבה זהה לחלוטין למעמד של קשר רגיל, וכשם שבקשר רגיל חל איסור דרבנן, גם בקשר עניבה כשאנו לקיימא, חל איסור דרבנן, ואין הצלת כתבי הקודש מפקיעה איסור זה. ואם כן, לכאורה אין הכרח בראיית המנו"א.



יא. ויש להעיר שגם למ"ד שלא התירו קשירה בשבת לצורך מצווה, ניתן להסביר בגמ' זו שר"מ נקט שביזוי כתבי הקודש חמיר טפי, ור"י לא חילק ביניהם.

יב. ובפרט להבנת תוס' שם, שהשאלה אודות העניבה עסקה בעניבה רפויה שדעתו להתירה למחר, שברור מדוע שתציע הגמ' הצעה כזו, ולא תציע קשר רגיל כשיתירו למחר, ויש בו חשש שאדם ישאירו לעולם (וזאת, עוד מבלי להזדקק לשאלה אם יש בזה איסור דרבנן או היתר גמור).

פרק רביעי - שיטת ר"ח, רי"ף והרמב"ם

מפירוש ר"ח לסוגי המנעלים השונים בגמ' מוכח שנקט שחייבים רק על קשר של קיימא ושל אומנין

בפירוש ר"ח על הגמ' פירש באופן אחר את הגדרת החיוב בקושר בשבת, ופירש באופן אחר את חלוקת הגמ' במנעלים ובסנדלים. וז"ל: "רצועות מנעל וסנדל אית בהוא ג' בבי: קיטרי דקטרי לה אושכפי לההיא רצועה במנעל עצמו, המתירה חייב חטאת. והני רצועות הנמשכות מגופו של מנעל שקושרין אותו על הרגל ועל השוק אחר שנועלין המנעל, הנך מותר לכתחלה לקשרן ולהתירן, וזהו דבני מחווא. וכן נמי קשר חיצון של רצועות שהוא למעלה מן השוק ומן הרגל, אם מעיקרא קשרן לשום כך הרצען- קשר של קיימא, שכשנועל ההוא מנעל מכניס רגליו באותן הרצועות ואינו מתירן כל עיקר, ההוא נמי אם מתירו חייב עליו חטאת. אבל זה הקשר החיצון שלא קשרו האומן, אלא כל אדם קושרו כי היכי דניחא ליה מרווח או צר, כגון מסאני דרבנן שכל אחד מעמידו על חפצו, כד רויח למיהב ולמישלף בניחותא, כגון זה המתירו פטור, שהרי מעשה הדיוט הוא, אבל אסור להתירו לכתחילה דהא קא מוקים ליה על חפצו וקשרו כמין קשר של קיימא, לפי שאין דעתו להתירו ולשנותו ומסאני דבני מחווא דעבידן להתירן ולקשרן בכל זמן דכד בעי למרהט שרי ליה וקמיט ליה, וכד בעי לסגויי בניחותא כי הלוכן דרבנן מרפי ליה, כי הא גוונא מותר להתירו לכתחלה".

מבואר בדבריו שהקשרים שחייבים עליהם מדאורייתא, הם קשרים שקשר הרצען במנעלים עצמם או בקשר שלמעלה מהקשר שבשוק שדרכו היו משחילים את הרגל, וקשר זה מכונה "הקשר החיצון". ומדוקדק בדבריו שהקשר החיצון שבמסאני דרבנן, שנאסר רק מדברי סופרים, הוא באותו מיקום של הקשר החיצון שקושר הרצען, וגם הוא קשר קבוע, ונקודת ההבדל היא בשאלה אם הרצען עשה זאת, או שכל אדם עושה זאת. ובלשוננו: "כי היכי דניחא ליה מרווח או צר...שכל אחד מעמידו על חפצו, כד רויח למיהב ולמישלף בניחותא", ונראה שכונתו לומר שהגודל לא נקבע מראש ע"י הרצען, ובאופן שהאדם בחר את המנעל לפי מידת רגלו, אלא הוא נקבע ע"י האדם במה שהוא עצמו קושר לפי התאמת גודל הרגל שלו, ולא שהוא מגדילו או מקצרו בהתאם לצורך, אלא "מעמידו על חפצו" דהיינו מתאימו פעם אחת לפי מידת רגלו. ולכאורה מוכרחים להבין כך, שהרי הוא כותב בסמוך על מסאני דרבנן "שאינ דעתו להתירו ולשנותו". והנימוק שמנמק ר"ח לסיבה שקשר זה אסור מדרבנן, אינו במה שיש גם דרך להתירו לפעמים, אלא בזה שהוא "מעשה הדיוט", שהוא משקף מעשה ש"כל אדם קושרו", ולאפוקי קשר ש"מעיקרא קשרן לשום כך הרצען".

ולפ"ז ברור מדוע מגדיר ר"ח את מסאני דרבנן כ"מין קשר של קיימא" ולא קיימא ממש, ועל אף שהוא כותב ש"אין דעתו להתירו ולשנותו", דקשר זה אינו של אומנין, וקשר של אומנין באופן מובנה לא אמור להיפתח ע"י האדם. אבל קשר זה, שאינו של אומנין, יכול באופן עקרוני להיפתח בקלות ע"י האדם, והוא עשוי מצד עצמו להיפתח בכדי להתאים את הגודל לגודל אחר מכל סיבה שהיא, אלא שמאחר ובפועל בסתמא דמילתא אין סיבה שאדם יפתח אותו, ואין

בדעתו להתירו ולשנותו, הוא רק "כמין קיימא", ואסור מדרבנן כקשר של קיימא. ובמנעלים של בני מחוזה מוכח שכלל לא מדובר על ה"קשר החיצון" שהוא למעלה ממיקום הקשר שבשוק ובכף הרגל, שדרכו היו משחילים את הרגל, אלא כוונתו היא לרצועות הנמשכות מגופו של המנעל שקושרין אותו על הרגל ועל השוק לאחר שנועלין המנעל. וסיבת ההיתר בהן היא "דעבדין להתירן ולקשרן בכל זמן", שכשרוצים לרוץ מתירים אותו וקושרים מחדש בחזקה (וזה התרגום של קמיט שהוא מחזק אותו), וכשרוצים ללכת בנחת מרפים את הקשר. וברור שקשר זה אינו קשר של אומנין, וגם שעומד להיות נותר.



כך עולה גם מפירושו של ר"ח לחילוק הגמ' בין הסנדלים השונים

ובסמוך, ביאר ר"ח את חלוקת הגמ' בסנדלים באופן המקביל לחילוק של המנעלים, וז"ל: "וסנדל כי הלין אנפין אית ביה: סנדל דטייעי כגון קצת האי דקרו ליה השתא תאסומא, דעביד ליה לפי מידת אסתאורא דכרעיה", וקטר ליה קיטורא מעליא, אם התירו חייב חטאת. ודחומרתא, פירוש מכנפין כולהי רצועות ומעיילין בחומרתא דכד בעי מעייק והדר קטיר מאבראי דחומרתא, וכד בעי מרווח, כגון האי פטור אבל אסור. וסנדל המוכן לשנים, דחומרתא דכד בעי האי למסיימיה מרווח ליה, וכד בעי אחרינא למסיימיה קמיט ליה, ודאי הני לא קטרי ליה קשר של קיימא מעיקרא, דניח ליה להתירו וניח ליה נמי לאידך להתירו, הלכך שרי להתירו לכתחילה". ומבואר שקשר בסנדל שחייבים עליו הוא כשהרצען מכין את הסנדל מראש לפי מידת האדם והוא קושרו בקשר מעולה של אומנין שאינו נותר, וזה מקביל מאד לקשר החיצון שעושים הרצענים במנעל וכדלעיל, ולכן לא טרח ר"ח לפרש מדוע חייבים עליו, שיש בו את אותו עקרון בדיוק. וכשמכנסין את כלל הרצועות לתוך לולאה (חומרתא) ומתאימים את גודל המתיחה לגודל הרגל ואז קושרים, בזה יש איסור דרבנן. וממה שכתב ר"ח "דכד בעי מעייק... וכד בעי מרווח" מוכח שלא מדובר בקשר של אומנין, אלא בקשר של כל אדם, שאם הוא רוצה הוא יכול להתירו ולשנות את רמת ההידוק על הרגל.

והיה מקום להבין שר"ח מבין שהסיבה שיש בקשר זה איסור דרבנן, היא כדעת רש"י, שמאחר שקשר זה עומד יחסית לזמן ממושך על אף שהוא אינו עומד לעולם. אבל ממה שכותב ר"ח בסמוך על סנדל המוכן לשניים מוכח שלא זו הסיבה. כי שם הוא מנמק את ההיתר בכך, שמעצם זה שבשעת הקשירה הקושר אינו מתכוון לקשור אותו לעולם, שהרי פעמים שיוצא בסנדל מישוהו אחר, כבר אינו מחשיבו לקיימא "ודאי הני לא קטרי ליה קשר של קיימא מעיקרא". ומשמע שהחילוק בין סנדל המוכן לשניים לחומרתא דקטרי אינהו, הוא במה שבחומרתא דקטרי אינהו מצוי מאד שהאדם מתאים בפעם אחת את גודל הרגל לפי רגלו ולא מתכוון להתירו יותר. ודבר זה גם הגיוני, דלמה לו לאדם להתיר קשר זה אם הוא מותאם למידת רגלו. ועוד, שאם היה סובר ר"ח כרש"י היה לו להגדיר את חילוק הזמן בצורה ברורה יותר. וכיוון שכן, על כרחינו שבמה שכותב "דכד בעי מעייק... וכד בעי מרווח" כוונתו להגדיר את אופן השימוש בסנדל, שבאופן עקרוני ניתן להתאימו לגודל הרגל, אם רוצה מיצר ואם רוצה

(ג). והיא העצם שבין הברך לעקב, עיין ביבמות קג ע"א.

מרוויח, מאחר שאינו מעשה אומן, ולאפוקי מסנדל דטייעי. וזו הסיבה שהוא אסור מדרבנן, דעל אף שהוא אינו מעשה אומן הוא קשור לתמיד. וזה מקביל ממש להגדרות שהגדיר ר"ח במסאני דרבנן.



ר"ח לא ביאר בתחילת פירושו לסוגיה את הגדרת החיוב ולכן לא הזכיר בתחילה את קשר האומנין

בתחילת פירושו של ר"ח לסוגיה, הוא ביאר שהנדון בקיטרא דאיסטירידא עוסק בקשרים שהיו קושרים בתורן הספינה לצורך שחרור הספינה מעגינתה. וקשר אחד היה קשור לתורן באופן קבוע, ולאותו קשר היו קושרים חבל נוסף בשעה שהיו מושכים את העוגן מהקרקע. (ונראה שבשעת העגינה עצמה היו קושרים את החבל לחרטום הספינה, ומפילים את המפרשים, כנהוג בימינו, וכשהיו רוצים לזוז היו מרימים את המפרשים וקושרים את החבל בתורן עצמו, כדי שתנועת הספינה מזוית אחרת תעזור בנייתוק העוגן מהקרקעית. וקשר זה וודאי לא היה לקיימא, כי בכל עגינה היו מתירים אותו). ולא ביאר ר"ח מה ההגדרה של קשר שחייבים עליו בשבת, אלא רק פירש את המציאות של קשר הספנין והקשר שקושרין בו. אמנם, הזכיר ר"ח על קיטרא דאיסטירידא שהוא "קשר של קיימא", אבל אין בכך הגדרה למהות החיוב בקשירה, אלא רק הגדרה שהוא קשר של קיימא. ונראה שהוא מסביר זאת כדי לבאר את החילוק שהגמ' עצמה עשתה בין קיטרא דקטרי באיטירידא לקיטרא דאיטירידא גופא.



גם הרי"ף והרמב"ם נקטו בסוגייה כדעת ר"ח

וכשיטת ר"ח נקטו גם הרי"ף (מא ע"ב), והרמב"ם (שבת פ"י הל' א-ב). וז"ל הרי"ף: "איתמר התיר רצועות מנעל וסנדל תני חדא חייב חטאת ותני חדא פטור אבל אסור ותניא אידך מותר לכתחלה קשיא מנעל אמנעל קשיא סנדל אסנדל מנעל אמנעל לא קשיא הא דתני חייב במנעל דאושכפי דמעשה אומן הוא וקשר של קיימא הוא והא דתני פטור אבל אסור בדרבנן דמעשה הדיוט הוא אלא שהוא קשר של קיימא ולפיכך פטור אבל אסור והא דתני מותר לכתחלה בדבני מחוזה כגון רצועות שיוצאות מגופו של מנעל וקושרין אותו על הרגל ועל השוק אחר שנועלין את המנעל דלאו מעשה אומן ולא קשר של קיימא הוא וסנדל אסנדל לא קשיא הא דתני חייב חטאת בדטייעי דקטרי אושכפי דהוא נמי קשר של קיימא כגון האי נמי דקרו ליה השתא תאסמה דעביד ליה לפי מדת איסתור' דכרעיה וקטר ליה קיטרא מעלייתא ואם התירן בשבת חייב חטאת והאי דתני פטור אבל אסור בדחומרתא דקטרי אינהו והיכי דמי דחומרתא מיכנפא כולהו רצועות ומעילין בחומרתא דכי בעי מעיק הדר קטיר מאבראי דחומרתא וכי בעי מרווח והאי דתני מותר לכתחלה כסנדל דנפקי ביה בתרי דזמנין דנפיק ביה האי ומרווח ליה וזמנין דנפיק ביה האי ומעיק ליה והאי לאו קשר של קיימא הוא ולפיכך מותר לכתחלה".



מחלוקת הריב"ש והב"י בהבנת הרי"ף

אלא דנחלקו הריב"ש (ש"ת סי' קכב) והב"י (או"ח סימן שיז). האם דברי הרי"ף אודות קיטרא דקטרי אינהו, עוסקים בקשר אומן שאינו לקיימא או בקשר של קיימא ואינו לאומן. כתב הריב"ש, וז"ל: "ואין ספק דמישלף שליף ליה ונשאר הקשר; אלא כיון שאינו מעשה אומן, אף על פי שהוא קשר של קיימא, אינו חייב, אבל פטור אבל אסור. כדאמרינן בגמרא גבי סנדל: הא דתני חייב, בדטייעי, דקטרי אושכפי, והא דתני פטור אבל אסור, בחומרתא, דקטרי אינהו; כמ"ש בהלכות לרי"ף ז"ל, וכן הרמב"ם ז"ל". הרי שנקט הריב"ש שדברי הרי"ף עוסקים בקשר של קיימא שאינו מעשה אומן. אך הב"י כתב בזה"ל: "לדעת הרי"ף והרמב"ם לא מיחייב חטאת עד שיהא קשר של קיימא ויקשרנו אומן והיינו דאושכפי אבל אם הוא של קיימא וקשרו הדיוט פטור אבל אסור והיינו דרבנן. ואם אינו קשר של קיימא וקשרו אומן נראה מדברי הרי"ף דהיינו דחומרתא דקטרי אינהו דפטור אבל אסור". ומבואר להדיא בדבריו שנקט שהגדון ד"חומרתא דקטרי אינהו" קאי בקשר של אומן שלא קשרו לקיימא.



ביאור סברת הב"י

ונראה דהב"י הבין שהרי"ף דיבר על קשר אומן שאינו לקיימא, ממ"ש הרי"ף במקום אחר (יבמות לב ע"ב) גבי היתר חליצת יבמה בסנדלא דידן, וז"ל: "אמר רב אי לאו דחזיתיה לחביבי דחלץ בסנדלא דאית ליה שנאצי אנן לא הוה חליצנא אלא בסנדלא דטייעא מ"ט משום דמיהדק טפי, והאי דידן אף ע"ג דאית ביה חומרתא קטרינן ביה מיתנא כי היכי דתיהוי חליצה מעלייתא, פירוש סנדלא דטייעא כגון האי דקארו ליה ישמעאלים תאסומ"א דעביד ליה לפי מדת איסתורא דכרעיה, ועביד ליה חומרתא ומכניף רצועות דסנדל כולה ומעייל להו בחומרתא וכד בעי מעייק ליה וכד בעי מרווח ליה". ולכאורה הרי"ף הבין שגם בסנדלי דטייעי היתה חומרתא, ועשיית הסנדל לפי מידת הרגל באופן מדויק ומהודק נעשתה ע"י האושכפי, ולאפוקי מסנדלי דידן, שאמנם יש להם חומרתא אבל הם לא היו מדויקים לפי מידת הרגל. ולפ"ז "חומרתא דקטרי אינהו" בסוגייה בשבת עוסקת באושכפי דטייעי, שהיו עושים חומרתא, שהדרך היא להצר את הקשר או להרוויח אותו. ולפ"ז הסיבה שפטור אבל אסור היא שאין הוא לקיימא אבל מדובר במעשה אומן. ולכן הבין הב"י שהרי"ף מבין שקשירת החומרתא היתה קשירה של אומן, וזה הפשט "אינהו" דהיינו האושכפי, ולכן למרות שאינו לקיימא אסור מדרבנן כי "קטרי אינהו".



ביאור סברת הריב"ש

אולם, נראה דהריב"ש לא הבין כך ברי"ף, דלכאורה קשה להבין כך גם בדבריו ביבמות וגם בדבריו בשבת. בגמ' ביבמות לא נראה שהחומרתא של האושכפי היתה שונה מהחומרתא דידן (ואפילו לא מובא בה שיש לטייעי חומרתא). וגם לא נראה שהרי"ף הבין כך, דאם כן היה לו לפרש את החומרתא דידן ולא להתעלם ממנה. ואם כן יצטרך הב"י להסביר שגם חומרתא דידן היתה

מעשה אומן, אלא דלכאורה קשה לומר שמדובר בקשר של אומנין, שסתם אנשים היו מרוויחים או מצירים אותו באופן תדיר, ולפיכך נצטרך להעמיד ש"כד בעי מעייק וכו'" הכוונה היא שכשהיה רוצה האדם פעם בהרבה זמן להצר או להרחיב את הקשר היה ניגש במיוחד לאומן שיקשור קשר זה, וגם זה קצת חסר לכאורה במילים^(ד). גם בפירוש הרי"ף במסכת שבת לכאורה קשה לומר שהבעייתיות בחומרתא דקטרי אינהו, היא במה שאין זה קשר של קיימא אלא רק קשר אומנין, דהלא בסנדל דנפקי ביה בי תרי, נימק הרי"ף את ההיתר בכך שהוא אינו של קיימא משום שפעמים אחד מרויח ופעמים אחד מיצר. אך לכאורה בכדי להנגיד זאת לנדון של "קטרי דקטרי אינהו" היה לו לרי"ף להדגיש שאין זה מעשה אומן ולא את זה שהוא אינו לקיימא. זאת, בפרט לאור העבודה שהרי"ף יסד את שיטתו על דברי ר"ח, ובדברי ר"ח מפורש שגם בסנדל המוכן לשניים מדובר על קשירת ה"חומרתא".

ומה שהרי"ף ביבמות נקט שגם בסנדל דטייעי היו קושרים חומרתא, ולפ"ז כך גם פירש בסוגייה דידן, אין בזה ראייה כלל שקשירת החומרתא היתה מעשה אומן. דלשון הרי"ף ביבמות היא "דעביד ליה לפי מדת איסתוריא דכרעיה, ועביד ליה חומרתא ומכניף רצועות דסנדל כולה ומעיייל להו בחומרתא וכד בעי מעייק ליה וכד בעי מרווח ליה". ולא כתב הרי"ף שהאושכף עושה את החומרתא, והלשון "עביד ליה" יכולה להתפרש בפשיטות כהתייחסות לסנדל, דהיינו שהסנדל עשוי לפי מידת הרגל (וזה אכן נעשה ע"י האושכף) ולסנדל עשויה גם חומרתא (שנעשית ע"י הטייעא עצמו). ובזה מבואר גם מדוע יש כאן לשון יחיד - "עביד ליה" ולא לשון רבים, כי הנדון הוא לא האושכפים או הטייעים עצמם, אלא הסנדל. ולכן הבין הריב"ש שיותר מסתבר להבין שהרי"ף נקט שחומרתא דקטרי אינהו, מתייחסת לקשר שאינו של אומן אלא של קיימא (והחומרתא הזו קיימת גם בסנדל דטייעי), וסנדל המוכן לשניים, מלבד מה שאינו של אומן גם אינו לקיימא^(ט).



(ד). מלבד מה שבתמונות סנדלים שמצאו הארכיאולוגים מומן חז"ל, ניתן לראות את החומרתא, ובה יש קשר כפול פשוט על הלולאה, ולא קשר מיוחד כמו הקשרים של חיבור הרצועות לסוליית הסנדל.

(טו). ואין להקשות בזה שמלשוננו "דכי בעי מעיק הדר קטיר מאבראי דחומרתא וכי בעי מרווח", משמע שיש פעולה שמתרחשת פעמים רבות, ולא מדובר כאן על קשר של קיימא. זאת, מפני שכפי שהוסבר לעיל בדברי ר"ח, מדובר על קשר של קיימא שנעשה ברווח או בהידוק לאחר הכנסת הרצועות. ועוד יש להעיר, דלכאורה לא ניתן להבין שלא מדובר על הקשר שעל החומרתא, אלא על קשירת החומרתא בעצמה. (ואז היה ניתן לומר שקשירת החומרתא היתה פעולה שמצד עצמה אין בה מעשה אומן, אך הקשר שלה היה של קיימא. ומה שכותב לאחר מכן שהיו קושרים את הרצועות, אינו בא לדון בקשר ההוא אלא לתאר את הפעולה שהיו עושים ע"ג החומרתא, כדי לבאר את תפקידה של החומרתא, על מנת שיבינו על איזו לולאה מדובר. ואותו הקשר הוא עצמו וודאי מותר גמור שהוא אינו לקיימא. ובסנדל דנפקי ביה בי תרי, כלל לא מזכיר הרי"ף את החומרתא, אלא מדבר על קשר אחר, שגם אינו מעשה אומן וגם אינו לקיימא, לאפוקי החומרתא שהיא לקיימא. ואז דבריו מובנים לכאורה בפשטות. ובאמת, לשון הרי"ף היא "כסנדל דנפקי ביה בתרי" דמשמע שמדובר על דוגמא אחרת לקשר אחר). אכן, קשה טובא להסביר כן, משתי סיבות. חדא דר"ח כן דיבר בפירוש על חומרתא גם בנדון של סנדל המוכן לשניים, ומן הסתם קאי הרי"ף כוותיה. ועוד, שאם לא דיבר הרי"ף על הקשר שמעל החומרתא, ואותו הקשר אכן מותר גמור, אזי עד שהגמ' הביאה דוגמא של סנדל דנפקי ביה בתרי, היה לה לחלק בין קשר החומרתא עצמו לקשר שעל גבי החומרתא ודו"ק. ועל כרחינו לכאורה שמדובר בקשר שע"ג החומרתא.

הסבר הגר"א למעם שלמד ר"ח וסיעתו שיש צורך גם במעשה אומן

והנה, הרא"ש (פט"ו ס"א) תמה על שיטה זו, וז"ל: "ולא נהירא דבקשר של קיימא אין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט". הן אמת, דצריך להבין מנין לר"ח בתוך דברי המשנה והגמ' ההגדרה של "מעשה אומן". והגר"א פירש (או"ח סי' שי"ז ד"ה כגון) ד"מדאמר הספנין ולא קאמר הספינות ש"מ של אומן קאמר". ומתבאר מדבריו שמאחר והדוגמאות מתייחסות לגברא ולא לחפצא, משמע שיש עניין מהותי בקשר התלוי בקושרי הקשר. ובאמת שיש הבדל מהותי בין הדוגמא של קשר הגמלין והספנין, לשאר הדוגמאות שלאחר מכן, "מפתחי חלוקה" "חוטי סבכה" וכיו"ב, שמתייחסות לחפצא כי אכן אין בהן שום צד אומנות. ויכולה הייתה המשנה להשתמש בלשון "קשרי הספינה והגמל".

ובשיפולי גלימתו נראה להוסיף, דהר"ח וסיעתו דייקו במשנה, שאם המגדיר היחיד היה הדין של "קשר של קיימא" היה לו לרבי לסדר בתחילת המשנה "אלו קשרים שחייבים עליהם, קשרים של קיימא", וממה שרבי בחר להביא דוגמאות לקשרים שחייבים עליהם, נראה שהוא רצה להגדיר פרט הלכתי מעבר לדין של קיימא. ואת הדין עצמו של קשר של קיימא, הביא רק במשניות שלאחר מכן ככלל של ר' יהודה. גם ממה שדחתה הגמ' את האפשרות לפרש שקשר הגמלין והספנין היינו קטרא דקטרי בזממא ובאיסתרדא משום שאינן קשרים של קיימא, פחות נראה שהגמ' הניחה שת"ק בא ללמדנו את דין קשר של קיימא ורק הביא דוגמא, והנחה זו היתה כ"כ פשוטה לגמ' עד שהקשתה שקשרים אלו אינן של קיימא. ויותר נראה שהגמ' הניחה שת"ק דיבר על קשר האומנין שהוא מצד עצמו שייך גם בקיטרא דקטרי בזממא ובאיסתרדא, וגם בקיטרא דזממא ודאיסתרדא גופא, ובתוך זה דחתה הגמ' את האפשרות שמדובר על קיטרא דקטרי בזממא ובאיסתרדא, מכח הכלל של קשר של קיימא, שנלמד במקום אחר.



הסבר מו"ר הטל חיים שליט"א לנ"ל

ומו"ר הרב שמואל טל שליט"א פירש דהכלל של אומנין הוא יסודי במלאכות שבת שאין בהן חשיבות מצד עצמן, וז"ל (ט"ח שבת ח"א עמ' תכב): "ונראה לומר שבכל המקרים שבהם המלאכה היא חסרת חשיבות מצד עצמה, והיא אף יכולה להיות קלקול, מהווה העובדה שהמלאכה היא כמעשה האומן משום נתינת חשיבות למלאכה והשוויתה כמלאכה גמורה... ונראה שכך הוא גם במלאכת קושר, שאיננה גורמת לשום שינוי מהותי בגוף הדבר (כמו למשל בבישול או טחינה או דישא או כתיבה וכדומה) שהרי החוט או הדבר שבו קושרים נשאר כפי שהיה, ומציאות הקשירה עצמה גם היא דבר הפיך, שהרי אפשר להתיר את הקשר, ואם כן זוהי מלאכה שחסרה לה חשיבות עצמית...".



הטעם לשיטת ר"ח וסיעתו שקיטרא דקטרי באיסתרדא ובזממא נאסר מדרבנן

אמנם, בגמ' מבואר שקיטרי דקטרי באיסתרדא ובזממא נאסרו מדרבנן, ומבואר גם שהם אינם קשרים של קיימא. ולפ"ז נראה שר"ח וסיעתו הבינו שקשרים אלו אסורים מדרבנן משום

שהם קשרים של אומנים. ובקשר הקשור לספינה היה צריך מעשה אומן (וגם בימינו קושרים את קשרי העוגנין בקשרים מיוחדים) וגם בקשר הקשור לזמם הגמל, נראה שהיו צריכים לאומנות, לקשור חבל הנקשר בגובה הגמל, באופן שמצד אחד יהיה יציב, ומצד שני לא יפגע בחוטמו של הגמל, ובפרט שמדובר בחבל שיש בו עובי מסוים.



הקושייה העולה מתוס' ר"י הזקן על שיטת ר"ח וסיעתו משאלת רבי יהודה אחוה דרב סלא חסידא

והנה, על פירוש הנדון בגמ' ממה ששאל ר' יהודה אדס"ח את אביו, דייק בתוס' ר"י הזקן (ד"ה בדטייעי מהדו' אופק עמ' תשנט) כשיטת רש"י, וז"ל: "נראה לר"י דכולהו הני קטרי מעניין אחד, ובמה שעשוי אותן קטרי אושכפי כך עשויין כולם, אלא שכל אחד מתקיים בקשירתו יותר מחבירו, לכך הוי טפי קשר של קיימא. והכי נראה לקמן מדקאמא רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא לאביו ואמר ליה חייב, ואמר ליה רב אחא פטור אבל אסור קא קשיא לי, ולבסוף קאמר איהו אי הכי מותר לכתחילה מההוא סנדל גופיה דהוה אמר מעיקרא חייב חטאת, משמע שלא היה טועה אלא שלא היו נועלים אותן שנים". ומבואר בדבריו, שמאחר ואביו ראה את אותו הסנדל, מוכח שהוא ידע שמדובר בקשר אומנין, ורק טעה בחושבו שאדם אחד בלבד נועל את הסנדל. ומדבריו עולה לכאורה קושיה על ר"ח וסיעתו, דלשיטתם היה לו לאביו לאסור, עכ"פ מדרבנן, מאחר שהוא קשר האומנין על אף שאינו לקיימא.



ישוב קושיית ר"י הזקן

אולם, נראה דיש ליישב שר"ח וסיעתו הבינו שאביו לא ראה בפועל סנדל, ושאלת ר"י אדס"ח הייתה באופן כללי על היתר סנדלו, מתוך הנחה שאביו מכיר, ולכן הוא לא טרח לפרש לו בתחילה שנפקי ביה בי תרי. אלא דאביו באמת לא שם לב לסנדלו, ולכן כשהתברר לו שאכן נפקי ביה בי תרי הוא כבר הבין שלא מדובר בקשר של אומנין (ובאמת שמן הסתם כל סנדל דנפקי ביה בי תרי אינו של אומנין, ואין זה סנדל המיוחד לאומנים שהיו יודעים לקשור ולהתיר אלא לסגנון של סנדל שאנשים רבים ידעו לעשות זאת, ומסתמא לא היה ר' יהודה אדס"ח אומן, וזה גם לפירוש הב"י). ומאחר שגם אינו לקיימא התיירו לכתחילה. וכן נראה שהבין הר"ן (מא ע"ב בדפי הרי"ף בד"ה "דנפקי") שכתב על זה: "דכה"ג ודאי לא קטרי ביה קשר של קיימא ולא קשר אומן כדי שיהא נוח להתירו".



הבנת ר"ח באיסור קשירת דלי בחבל גרדי

ולר"ח וסיעתו, מוכרחים אנו לומר שהאיסור במשנה לקשור חבל בדלי הוא איסור דרבנן בלבד, מאחר שאין בקשר זה מעשה אומן ולמרות שהוא נקשר לקיימא. ולפי הבנה זו, הגמ' הניחה שם שרבי יהודה מודה שיש איסור דרבנן בקשר של קיימא שאינו מעשה אומן, ולכן הגמ' מעמידה את הדיון בחבל גרדי, שלרבנן גוזרים אטו חבל דעלמא ור' יהודה מתיר. ואין להקשות,

דאם כן יש בגזירת חכמים גזירה לגזירה, שהרי חבל דעלמא אסור מדרבנן, ואז גוזרים חבל גרדי אטו חבל דעלמא. זה אינו, מאחר שהבעייתיות בגזירה לגזירה היא כאשר גוזרים דבר אחד כהרחקה מדבר אחר, ולאחר מכן גוזרים דבר נוסף כהרחקה מאותו הדבר. אבל דבר שנאסר מצד עצמו מדרבנן, גוזרים חכמים הרחקות על אותו הדבר. (וכן כתב התוס' רי"ד שבת דף כא ע"א ד"ה "הני", וכן משמע מהרמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"כ, וכ"כ ביד מלאכי כללי התלמוד כלל תרנו בשם חדושי י"ט שבשו"ת מהר"ם גאלאנטי דף ע"ג ע"ב עי"ש).¹⁰



טז). ועוד האיר את עיני ידידי ורעי חריף ובקי, ר' מיכאל הלרשטיין הי"ו, דיש להביא סיוע מהגמ' בפסחים, לכך שהקשר של דלי הוא אסור מדרבנן. בפסחים (יא.) מקשה הגמ' רבי יהודה אדרבי יהודה, שמחד תנן "לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה בצד הנר בשביל שתהא מנטפת וכו' ורבי יהודה מתיר" משמע דלא גזר רבי יהודה דילמא אתי להסתפק מן השמן, ומאידך תניא "חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו, רבי יהודה אומר כורך עליו פונדא או פסקיא ובלבד שלא יענבנו" משמע דגזר רבי יהודה עניבה אטו קשירה (והגמ' מתרצת שלעולם לא קא גזר רבי יהודה, אלא התם טעמא דקאסר רבי יהודה עניבה משום דהיא גופה קשירה היא). ולכאורה, אם נאמר שקשירת הדלי היא איסור דאורייתא, יש להקשות מאי פריך דרבי יהודה אדרבי יהודה, הא הכא גבי חבל דלי שפיר קא גזר רבי יהודה עניבה אטו קשירה, משום דקשירה אב מלאכה היא וראוי שפיר לגזור, משא"כ גבי שפופרת של ביצה אין מקום לגזור, משום דאף אם יבוא ויסתפק מן השמן, לא יעבור אלא איסור דרבנן (לכאורה פשוט, שלא יתכן לומר שמי שמסתפק בשמן שבשפופרת יעבור על איסור מכבה, שהרי הוא גופא גרם כיבוי. ומה שנאמר בגמ' (ביצה כב) דהמסתפק מן הנר חייב משום מכבה, וזה כמובן אליבא דרבי יהודה שמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, הני מילי במסתפק מן הנר עצמו, כפי שכבר העירו תוס' שם, ולא משום שהוא גרם לו ליכבות מהר שהרי אי"ז אלא גרמא, אלא משום שמכחיש אורו בשעה שנטול השמן. וזה לא שייך כמובן במסתפק מהשמן שבשפופרת, שלכא' אסור גזירה שמא יבוא ליטול מן השמן שבנר או משום שהוא נטול משמן שהוקצה להדלקה, ואסור משום מוקצה, כפי שמשמע מהרמב"ם פ"ה הי"ב, עי' לח"מ שם. ואע"פ שהרא"ש (ביצה פ"ב סי' יז) חלק על דברי תוס', וכתב שהטעם שמי שהמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה הוא משום שהוא מקצר את זמן הדלקתו, ברור שאף הוא מודה שהמסתפק מן השמן שבשפופרת אינו חייב, ואינו אלא איסור דרבנן, שהרי הרא"ש נמק' שהטעם שהמסתפק מהשמן שבנר חייב משום מכבה, ולא חשיב כגרם כיבוי הוא "משום דאינו נוגע בדבר הדולק". א"כ, הכא גבי המסתפק מן השפופרת לא יתחייב משום מכבה שהרי אינו נוגע בדבר הדולק. וכפי שכתבו האחרונים (הפנ"י, הקורבן נתנאל סק"ס, התפארת שמואל על הרא"ש סק"ו ועוד רבים) בדעת הרא"ש, שאף הוא מודה שהמסתפק מהשמן שבשפופרת אינו עובר אלא על איסור דרבנן (ומה שהוכיח מהדין הנ"ל נגד דברי תוס', הוא רק משום שברור לו שהאיסור להסתפק מהשמן שבשפופרת בנוי על אותו העיקרון שבגללו המסתפק מן הנר חייב משום מכבה).

ואם כן, דאף אם יבוא ויסתפק מן השמן, לא יעבור אלא איסור דרבנן, שפיר קאמר "רבי יהודה מתיר" ולא גזר בה, כיון דאינו אלא דרבנן. משא"כ גבי חבל דלי, הגזירה היא דלמא אתי לידי איסור תורה דקושר. אולם, אם נאמר שיש בקשירת החבל בדלי איסור דרבנן, משום שאינו מעשה אומן וכדעת הרי"ף והרמב"ם, מובן מדוע הגמ' הקשתה מדוע מצד אחד גזר רבי יהודה עניבה אטו קשירה דרבנן ומאידך התיר להניח שפופרת של ביצה מלאה שמן ע"פ הנר ביו"ט, דתרווייהו דרבנן נינהו. (ואע"ג דאפשר לומר כדברי הריטב"א בשבת ק"ג. והר"ן בחי' שם, שהעמידו את דברי הגמ' דאח"כ - ואכן קשר הדלי אינו אסור אלא מדרבנן, ומיירי בקושר על מנת להתיר וחיישין שמא יבטל. אולם, לכאורה יש דוחק באוקימתא זו, דאין זו פשטות משמעות הגמ' בשבת וגם לא בגמ' בפסחים, שמשמע שם דהוי קשר דאורייתא, וכפי שכתבו הרמב"ן בחי' שם וכ"נ ברש"י שם ד"ה לא יהא קושר. ואם נתרץ את רש"י וסיעתו ונאמר דס"ל דהאיסור להסתפק מן השמן שבשפופרת הוא איסור דאורייתא, לכא' נראה שהוא דוחק גדול לומר שלהסתפק משמן שנמצא בכלי א' יחשב כלאו דמכבה נר הנמצא בכלי ב'. וממילא רש"י יוצא דחוק לכא').

ואף אם נאמר דלא מיירי בגזירה לגזירה (למרות שמצינו כגון זה בשהיית קדירה מערב שבת על גבי כירה וכן גבי הטמנה ועוד רבות כהנה) אלא גזירה אחת, שאסור ליתן שפופרת של ביצה מלאה שמן ע"פ הנר כדי שתהא מנטפת,

ההבדל בין הסבר ר"ח ובין הסבר הרמב"ם בדין קשירת פרה באיבוס

והנה, על הנדון דקשירת פרה באבוס, כתב ר"ח בזה"ל: "ודרבא" נמי קימא בחבל דגרדי דמתח ביה דלא קטר ליה קשר של קיימא". הרי שהוא נקט שהחשש של הברייטא במביא חבל מתוך ביתו וקושרו בפרה ובאבוס הוא חשש שמא אחד הקשרים יעמוד לעולם, וגם בזה אין גזירה לגזירה, וכן"ל. אבל הרמב"ם (שם ה"ג) פירש, וז"ל: "ואם היה חבל גרדי שמותר לטלטלו הרי זה מביא וקושר בפרה ובאבוס". ומלשונו נראה שכל הדיון נסוב מדין מוקצה. ובמגיד משנה (שם) נשאר בצ"ע על דעת הרמב"ם, מאחר שהגמ' בדין קשירת חבל בדלי נקטה שההבדל בין חבל גרדי לחבל דעלמא הוא בכך שבחבל דעלמא הוא קשר של קיימא ובחבל גרדי אינו של קיימא, ולא דנה הגמ' מצד מוקצה. אולם, יתכן שנוקם הרמב"ם לפרש כך, משום שהוא לא רצה לפרש שהחשש הוא מקשר של קיימא, שהוא עצמו נאסר רק מדרבנן. דאז הוא היה צריך לומר שיש חילוק מהותי בין קיטרא דקטרי בזממא, שהוא אינו של קיימא ונאסר מדרבנן משום קשר של אומנין, ואילו בחבל שקושר לפרה ולאבוס הקשר הוא כן של קיימא ולא קשר של אומנין. ובוזה היה בא לידי קושי במה שהיה צריך להסביר מדוע קשר שקושרים בפרה ובאבוס הוא יותר קיימא מקיטרא דקטרי בזממא, שעליו הגמ' אמרה בהדיא שאינו קשר של קיימא. ויכול הרמב"ם לטעון שמאחר שבסמוך לנדון זה איתא בגמ' שכלי האריגה אין בהם משום מוקצה, ולכן יותר מיושב שגם נדון זה עסק בדיני מוקצה, ובפרט שהנדון על גמי לח שמוכא ג"כ לעיל מינה בגמ' שם, עסק לכולי עלמא בדיני מוקצה^(ז). אולם אין אנו צריכים להסבר זה, מאחר שכבר תירצו כמה אחרונים (מהר"י קורקוס שם, נחלת צבי סי' שיו, הגר"א ועוד) שהרמב"ם לא התכוון לומר שהנדון הוא משום מוקצה, אלא כדי שלא נבין דבחבל של גרדי שמותר לקשור באבוס ובפרה מטעם שאינו מבטלו אינו אלא דוקא כשהוא היה מוכן לכך, אבל אם אינו מוכן אסור אפילו לקשור בפרה לחוד או באבוס לחוד מטעם איסור טלטול, ולכן כתב "גרדי שמותר לטלטלו", להורות שבחבל גרדי אין איסור טלטול.



המאירי מיזג בין שיטת רש"י ושיטת ר"ח ושיטתו

איברא, דהמאירי (קיא ע"ב) פירש באופן שמשלב בין שיטת רש"י לשיטת ר"ח, דמחד גיסא נקט שיש איסור דרבנן על קשר העומד לזמן, למרות שבידוע שיתירו אותו, וכפירוש רש"י. וכן פירש בקיטרא דקטרי באיסתירידא, וז"ל: "וכן ברצועה היוצאת מראש הספינה כשהספן רוצה להעמיד את הספינה קושר רצועה באותה רצועה היוצאת משם וקושרה בידות התחובות בארץ ומעמידה כן זמן, ואחר שכן הרי הוא כעין קשר של קיימא". וגם ב"חומרתא דקטרי אינהו" נקט

שם יבא להסתפק ממנה, שמא יבוא להסתפק מהשמן שבנר ויעבור על לאו דמכבה, מלבד שיש בזה מעט קושי שישו את הנ"ל לגזירה השכיחה אטו לאו דאורייתא, מכ"מ ברור שאין כאן קושיא על שיטת הרמב"ם והר"ף.
(ז). ובגירסא שלנו בגמ': "ד' אבא".

(ח). ויש להעיר דלכאורה לפי הרמב"ם לשון הברייטא: "ובלבד שלא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור בפרה ובאיבוס" קשה, דאם כל העניין שם הוא מצד מוקצה מדוע הברייטא מזכירה שלא לכלול את שניהם בקשירה, הלא גם באחד מהם אסור לקשור משום מוקצה. ונראה שהרמב"ם יבאר שאה"נ דזו כוונת הברייטא, שלא יקשור בפרה בלבד ושלא יקשור באבוס בלבד.

המאירי כפירוש רש"י וסיים שיש מפרשים באופן אחר, ונראה שכוונתו לר"ח וסיעתו, דו"ל: "וזה שהוא פטור אבל אסור בקשר ראש הרצועה הבא אחר שננעל הסנדל על ידי עצמן שאינו אלא קשר פשוט אלא שהוא בא לקיימא שאינו מהודק כל כך שיהא צריך להתירו בשעה חליצת הסנדל... וי"מ דבר זה בענין אחר אלא שאין צריך בהזכרתו". מאידך, כתב המאירי בפירוש שבכדי להתחייב מדאורייתא צריך גם קשר של קיימא וגם מעשה אומן, וכשיטת ר"ח וסיעתו, וז"ל: "וכלל הדברים בדינין אלו שכל שהוא קשר של קיימא ר"ל שאינו עשוי לינתק ומעשה אומן חייב שכך היו קושרין במשכן חוטי היריעות שנפסקו וכל שהוא קשר של קיימא או כעין קשר של קיימא אבל אינו מעשה אומן או שהוא מעשה אומן ולא קשר של קיימא פטור אבל אסור וכל שאינו קשר של קיימא ולא מעשה אומן מותר לכתחילה" (ט).



הבנת שלטי הגיבורים שקשר אומן היינו קשר אמיץ

והנה, כתב הרב שלטי הגיבורים (דף מא מדפי הרי"ף אות ג) לבאר את המנהג שהיה בזמנו להחמיר בקשירת שני קשרים זה על זה, וז"ל: "וקשר אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא, מיהו נראה מלשון האלפסי הוא קשר שקושרין אותו הדק היטב ומכאן נראה לי שיצא האזהרה שכשקושרים שני קשרים זה על זה שאין מתירין אותו בשבת ואע"פ שההוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא אעפ"כ נזהרין בקשירתו ובהתרתו משום דהוי קשר אמיץ. ורש"י וסמ"ג לאוין ס"ה והטור א"ח ס' שי"ז כתבו דאין חילוק בין יהיה הקשר של אומן או של הדיוט... ואם כן לדידהו הקושר שני קשרים זה על זה במקום שעשוי להתיר בו ביום אע"פ דבכה"ג הוי קשר אומן מותר להתירו בשבת וכן לקושרו". ומבואר בדבריו שמאחר ויש ספק שמא קשר אומן היינו קשר אמיץ, והספק מתעצם יותר מלשון הרי"ף "קיסרא מעלייתא", על כן נראה שלסיעה זו יש לחוש בשני קשרים זה על גב זה. והביאו הרמ"א (סי' שי"ז סע' א) וכתב שהמנהג כוותיה, אבל במקום צער אין לחוש ומותר להתירו, דאינו אלא איסור דרבנן ובמקום צער לא גזרו. וכן מוכח שנקט הט"ז (שם סק"א), שכתב בזה"ל: "נמצא דבתרתי לריעותא קיום וחזק חייב קיום לחוד או חזק לחוד אסור ותרתי לטיבותא דהיינו אינו לקיום ואינו חזק לכתחלה מותר". וכן דעת המג"א (שם סק"ד) והמשנ"ב (סקי"ד).



תמיהת ערוך השולחן על שיטה זו וישובה

אולם, כתב ערוך השולחן (שי" סע' י) לתמוה בעיקר הספק של השלט"ג בזה"ל: "אמנם עיקרי הדברים תמוהים דאם רק בחזק תלוי, מה זה שאמרו מעשה אומן והרי לא באומנות תליא אלא

(ט). והאיר את עיני ידידי ורעי, הרב נחשון מייסון הי"ד, שהרמב"ם בפירוש המשנה (לפי תרגום הרב קאפח, מהד' מוסד הרב קוק) ביאר במשנה ב, ג"כ כרש"י, שיש גדר ביניים בזמן, האוסרו מדרבנן, וז"ל: "למשנה זו יש תקון, והוא, אמר שיש קשרים שאין חייבין על קשירתן כמו שחייבין על קשר הגמלין והספנין ולא ביארם, והם הקשרים שקושרין אותן להתקיים זמן מועט כגון שקשר קשר בשר כדי לנהוג בו את הסוס ויתירו אחרי כן. ואח"כ חזר וביאר שיש קשרים שמותר לקשרם לכתחלה". אבל במשנה תורה לא הזכיר הרמב"ם פרט זה. ויתכן שהמאירי נקט שהרמב"ם לא חזר בו מהגדר שבפירוש המשנה, ולכן נקט שזו הבנת הרמב"ם עצמו.

בחזוק ורפיון...". אכן, נראה לכאורה דיש ליישב, שוודאי נקט השל"ט^ג שקשר אומנין מצד עצמו מעיד על מעשה של אומנין, אלא שלא התברר לו אם האומן הוא סימן או סיבה. והאם קשר אומן מתאפיין במיוחדות שלו כקשירה מיוחדת, או שקשירה זו מתאפיינת בקשר אמיץ וחזק, וזה בנה אב לכל הקשרים האמיצים והחזקים שנאסרו בגלל זה, אפילו אם הם לא נעשו ע"י אומנין.



קשיים נוספים שהעלו האחרונים בשיטת השל"ט^ג

איברא, דהאחרונים הקשו קושיות נוספות על היכולת להבין שקשר אומן מתאפיין בהיותו קשר חזק. בערוך השולחן עצמו (שם) הוסיף להקשות על שיטה זו, וז"ל: "ועוד כיון שאמרו קשר של קיימא ומעשה אומן וכל קשר של קיימא מסתמא הוא בחזק דאיך יעשו קשר של קיימא ברפיון ומעשה אומן נוסף לזה ופשיטא שמעשה אומן הוא שבעצם עשיית הקשר יש איזה אומנות שאין ההדיט יכול לעשותו וגם לא נראה לומר דמה שכתב הרמב"ם דשל אומן ואינו של קיימא דפטור אבל אסור שיהא כונתו על קשר שעשוי להתירו בכל יום^ד". ומבואר בדבריו, דמסתמא קשר של קיימא הוא קשר חזק, אחרת הוא לא יחזיק לעולם, ולכן קשה לומר שההגדרה של קשר אומן היא היותו חזק. ועוד, שלהבנת השל"ט^ג הרי"ף^ה והרמב"ם נקטו שמעשה אומן שאינו לקיימא הוא כשהקשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום, ולכאורה הגדרה זו מאד חסרת דבריהם.

בחזו"א (סי' נב סוף אות יז) כתב דהא דנהגו שלא להתיר שני קשרים זה על זה, אינו אלא חומרא בעלמא, דהא דתנן קושרת אשה מפתחי חלוקה, בע"כ דמייירי בשני קשרים זה על זה, דבלא"ה לאו קשר הוא. ובגמ' פריך פשיטא, ומשמע שאי אפשר שיהיה בזה קשר של מעשה אומן^{כא}.

קושייה נוספת הקשה הרב מנוחת אהבה (ח"ג פרק יד סע' ה בהערה) מהאיסור לקשור חבל בדלי, וז"ל: "ובאמת שממ"ש מרן בש"ע וז"ל: הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור^{כב}". כיצד, נפסקה לו רצועה וקשרה, נפסק החבל וקשרו, או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה, הרי זה פטור. וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהם 'מעשה הדיוט' וכל אדם קושר אותם לקיימא. עכ"ל. ודבר ידוע שא"א לקשור רצועה או חבל שנפסקו, בקשר אחד בלבד אם לא שיקבץ שני קצות הרצועה או החבל ויקשרם וזה נחשב כשני קשרים... ועל כרחך מייירי בשני קשרים זה על זה. ושמע מינה דלא חיישינן שמא הוא קשר אומן^{כג}.

כ. וקושייה זו מדברי הרמב"ם הקשה גם מו"ר הטל חיים (ח"א עמ' 420) בקושייתו השלישית ע"ש. ומכרח קושיות אלו העמיד ערוך השולחן שמה שפסק הרמ"א כהשל"ט^ג הוא רק למקלים דעד ז' ימים מותר לכתחלה, אבל אותן קשרים שמתירין בכל יום ודאי ליכא שום חששא. אלא דלכאורה דברים אלו חסרים מאד בדברי הרמ"א, ולא נראה שחילק כן, אלא הוא אסר בכל גווני.

כא. אם כן, לכאורה ניתן לדחות, שיש גם קשרים שבקשר אחד ניתן לקשור את מפתחי החלוק.

כב. ולא לחינם הקשה המנו"א מלשון הרמב"ם והשו"ע, אחר שהם נקטו בהדיא שבקשר דלי החיוב דרבנן ועל כרחינו נקטו שאין בזה מעשה אומן, אבל הרי"ף לא התייחס לזה, והשלטי גיבורים היה יכול לטעון בדבריו שאה"נ יש בזה חיוב דאורייתא, ודו"ק.

עוד הקשה מו"ר הטל חיים שליט"א (טל חיים שבת ח"א עמ' 420) ארבעה קושיות על השלטי גיבורים, וז"ל: "ומלבד זאת נראה, שיש עוד כמה קשיים גדולים לומר שמעשה אומן צריך להיות חזק ואמיץ, ושזוהי גבורתו. ראשית, קשר אמיץ וחזק איננו בהכרח מעשה אומן, שהרי יש קשרים שהם מעשי אומן ואינם מהודקים היטב, והאומנות שבהם מתבטאת דוקא בעדינות המיוחדת של הקשרים או ביופיים וכדומה. וכן יש להיפך, שהקשר לא יהיה מעשה אומן אבל הוא יהיה מהודק היטב. לכן לא מובן מדוע אפיינו את הקשר האמיץ והחזק תחת השם של קשר אומן, שהרי אין הוא מבטא עניין זה לשני צדדיו, וכנ"ל. שנית, מדוע הרי"ף לא הזכיר את הצורך שהקשר יהיה קשר חזק וטוב כבר קודם לכן, בסתירה על מנעל, ומדוע הוא מזכיר זאת רק בסתירה על סנדל^(ד). שלישית, מדוע הרמב"ם לא הזכיר דבר זה, אלא סתם ואמר שצריך שיהיה מעשה אומן, הרי מעצם המונח 'מעשה אומן' לא ברור שהוא צריך להיות דוקא אמיץ וחזק, וכנ"ל. גם בדין חול המועד שנאסר מעשה אומן, רואים שתפירה של אומן היא דוקא הרבה יותר עדינה ודקה מאשר תפירה של הדיוט. רביעית, כיון שיש לנו שני גדרים שונים – קשר של קיימא וקשר אומן – צריך שיהיה הבדל מהותי ביניהם, שהרי רואים שיכול להיות זה בלי זה, ובכך הוא פטור אבל אסור, וצירוף שני הגורמים יוצר את החיוב, ופשוט...^(ה)."

ולכאורה יש להוסיף לכל הנ"ל כיהודה ועוד לקרא, דממה שהתברר לעיל שר"ח ורי"ף נקטו ש- "חומרנא דקטרי אינהו" היא קשר של קיימא שלא קשרו אומן, וברור שקשר זה היה אמיץ וחזק דיו עד כדי כך שיכול הוא להתקיים מצד עצמו לעולם, ואעפ"כ הוא נאסר מדרבנן בלבד, ולא הוגדר משום כך כקשר של אומן, מוכח שהגדרת קשר אומן אינה בחזקת הקשר.



בברכי יוסף כתב שהמנהג שרווח במקומו היה דלא כהשלט"ג ובחזון עובדיה נקט כוותיה למעשה

ובאמת, שכתב מרן החיד"א (ברכי יוסף סי' שז ס"א, הו"ד גם בשע"ת שם) להתיר קשר ע"ג קשר כשאינו לקיימא, ואפילו שהוא חזק ואמיץ, וז"ל: "שני קשרים זה על זה וכו' אסור לקושרו וכו'."

כג). אולם, למעשה כתב המנ"א שנכון להחמיר בזה אם הקשירה נעשית בחוטים או בחבלים דקים שהקשר מהודק מאד, אבל אם הקשירה נעשית בדברים עבים, כגון בבגדים, אין לאסור, מפני שלא נוצר קשר מהודק כ"כ.

כד). ולכאורה קושיית מו"ר מתעצמת לאור העובדה שהלשון "קיטרא מעלייתא" במקורה אינה מהרי"ף, אלא ציטוט של מדברי ר"ח. ודברי הרי"ף אודות מנעל של אושכפי, אכן היה קצרים: "הא דתני חייב במנעל דאושכפי דמעשה אומן הוא וקשר של קיימא הוא" ויש מקום לפ"ז להסתפק קצת בלשונו בסנדל שהוא "קיטרא מעלייתא". אבל בדברי ר"ח כבר דייקנו לעיל שהנימוק שמנמק ר"ח לסיבה שקשר של מסאני דרבנן נאסר מדברי סופרים, אינו בזה שיש גם דרך להתירו לפעמים, אלא בזה שהוא "מעשה הדיוט", שהוא משקף מעשה ש"כל אדם קושרו", ולאפוקי קשר ש"מעיקרא קשרן לשום כך הרצען". וממילא ברור שמה שכתב ר"ח לאחר מכן בסנדל של טייעי דקטרי אושכפי שהוא "קיטורא מעליא", ולא טרח ר"ח לפרש מדוע חייבים עליו, ברור שהוא מפני שיש בו את אותו עקרון בדיוק שיש במנעל של אושכפי, שהוא במה שהוא מעשה של אומן ולא בהיותו אמיץ וחזק. ומלבד זאת, נראה שהלשון "קיטורא מעליא" שנקט ה"ח לקוחה מלשון הגמ' במקום אחר (עירובין צז ע"א ע"ש) "קשירה מעלייתא", ולשון זו שם בוודאי עוסקת בהגדרת קשירה של קיימא, ולא בקשר חזק.

כה). ומ"מ גם מו"ר כתב שלמעשה, מכיון שהחמירו בכך הרבה פוסקים במקום שאין בו צער, יש לחוש לשיטתם, מהיות טוב אל תיקרי רע.

ובגלילותנו פשט המנהג לקשור שני קשרים בחגורתו אשר במתניו, שאינו של קיימא והוא של הדיוט, ולית דחש לה אלא מיעוטא דמיעוטא דבטילי במעוטייהו". ובחזו"ע (שבת ח"ה עמ' נז בהערה) כתב להקל מעיקר הדין בהאי לישנא: "ולכאורה אע"פ שלדעת הרי"ף והרמב"ם שאוסרים מעשה אומן מדרבנן, אסור, מכל מקום כיון שדעת רש"י והראב"ד והסמ"ג והרא"ש והטור להתיר, הוי ספיקא דרבנן. ובתוספת הספק אם שני קשרים נחשבים לקשר מעשה אומן הו"ל ספק ספיקא^(כ)". אולם, הוא סיים שלמעשה המחמיר תבא עליו ברכה, ובמקום צורך אין להחמיר.



פרק חמישי - פסיקת ההלכה

הכרעת ההלכה בגדר קשר של קיימא

ולעניין הלכה, כתב השו"ע (סי' שיז סע' א) בזה"ל: "הקושר קשר של קיימא, והוא מעשה אומן, חייב, כגון: קשר הגמלים וקשר הספנים וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרים הרצועות בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה, אבל הקושר קשר ש"ק ואינו מעשה אומן, פטור. וקשר שאינו ש"ק ואינו מעשה אומן, מותר לקשרו לכתחלה". ומבואר בדבריו שנקט כדעת הרי"ף והרמב"ם. אבל הרמ"א (שם) העיר על דבריו, וז"ל: "ויש חולקים שסבירא להו דכל קשר ש"ק, אפילו של הדיוט, חייבין עליו" ומשמע שצידד כדעת רש"י וסיעתו, עכ"פ מחשש לחומרא. וכן הבין בדבריו הט"ז (שם סק"ב) וכן הוא בפרי מגדים (הובא בשע"צ סק"ג) ובמשנ"ב (סק"ה). אבל ממה שחשש לאחר מכן הרמ"א לשיטת השלטי גיבורים בקשר כפול, כנזכר לעיל, מוכח שלא הוכרע לרמ"א לגמרי כאחת מהשיטות, והוא חשש לשתייהן.



הכרעת ההלכה בקשירת קשר הדיוט עד שבוע ימים

וממה שהשו"ע נקט כשיטת הרי"ף והרמב"ם, מוכח שלשיטתו בקשר של הדיוט מותר לכתחילה לקושרו, ואפילו כשהוא נקשר לזמן רב, כל שאינו לעולם, וכפי שהתבאר לעיל, שגדר הביניים בזמן הוא רק לרש"י וסיעתו. אבל הרמ"א חשש לשיטת רש"י, אך לא הכריע בהדיא האם כבר לאחר יום אחד נחשב לקשר של קיימא או רק לאחר שבעה ימים, שכתב, וז"ל: "וי"א שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו, מקרי של קיימא ויש מקילין לומר דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא". ולפי מה שהתבאר לעיל, לכאורה יותר מרווח בשיטת רש"י שנקט שהוא דווקא ליום אחד, וכן נקטו הט"ז (שם סק"א) והאליה רבה (סק"ב) ובשו"ע הגר"ז (סע' א). אלא דעכ"פ הלא מצאנו לראשונים אחרים שנקטו שהאיסור דרבנן הוא רק משבוע, וכפי שהתבאר לעיל. ובאמת, שבביה"ל (ס"ד ד"ה "שאנים") נטה להקל, עד שבוע ימים, שכתב: "... ומכל מקום למעשה אין להחמיר בזה... ומוזה סעד גדול להקל במקום הצורך, דאפי' יותר מיום אחד לא מקרי של קיימא כלל עדיין". ולכאורה, כל האמור הוא בספק ספיקא דרבנן, שהלא

(כ). ועי"ש, שביאר מדוע הספק השני אינו נחשב לספק מחסרון ידיעה.

לשיטת השו"ע הוא מותר גמור, וגם ברמ"א לא ברור כלל אם הוא חשש לזה לדינא. וכן ראיתי לגרע"י זצ"ל (חזו"ע שבת ח"ה עמ' מט) שכתב דיש להקל בזה מס"ס, וז"ל: "ומעתה יש לנו ספק ספקא להקל, שמא הלכה כהרי"ף והרמב"ם שכל שאינו מעשה אומן אפילו עשוי להתקיים זמן מה עכ"פ עד שבעה ימים, מותר לכתחילה, ואת"ל כדעת רש"י והרא"ש, שמא כל שעשוי להתירו תוך ז' ימים מותר לכתחילה, והו"ל ספק ספיקא בדרבנן דמשרא שרי". וכן דעת מו"ר הטל חיים שליט"א.



הכרעת ההלכה בקשירת קשר הדיוט שאינו לקיימא אך ליותר משבעה ימים

הן אמת, שלכאורה היה מקום להקל גם ביותר משבעה ימים מספק דרבנן. אולם, דמאחר וגם רבים מהאחרונים הנוקטים בעיקר כשיטת השו"ע, ראו לנכון להחמיר בדבר, והמנהג שלהם היה להקל רק במקום הצורך, הרי שנכון להחמיר בדבר. וכן כתב הרב משה לוי זצ"ל (מנו"א ח"ג פי"ד סע' ד), וכן דעת הגרע"י זצ"ל (שם עמ' מז), וכן דעת מו"ר הטל חיים שליט"א להחמיר בזה מחמת המנהג.



קשר שדרך העולם לקיימו ודעת הקושר להתירו

ובעניין מחלוקת היראים ורש"י שהתבארה לעיל בנוגע לקשר שהדרך לקיימו לעולם אך בדעת הקושר להתירו בו ביום או אפ' לאחר זמן, דמרש"י נראה שהוא איסור דרבנן בלבד, וליראים חייב מדאורייתא. הנה, כתב הט"ז (סק"א) שהכל תלוי בדעת האדם הקושר לחוד, דאם דעתו היא שישאר כן לעולם, דהיינו כל זמן שאפשרי לו להיות קיים והוא לא יצטרך להתירו ולא קצב זמן בדעתו מתי יתירו - חייב. ואם הוא קוצב בדעתו איזה זמן שבדאי יתירו - פטור, ויהיה הזמן מה שיהיה, דחויב אין כאן, כיון שיש לו עכ"פ זמן, ואיסור יש כאן, שתוך אותו הזמן הוא מיקרי של קיום. אבל אם הוא חושב בדעתו להתירו ביומו, זה לא מקרי זמן כלל ומותר לכתחלה. והבין כך הט"ז גם בדעת רש"י והטור.

אולם, נראה לכאורה, לפי מה שהתבאר לעיל, שיותר מסתבר שרש"י יאסור, עכ"פ מדרבנן, גם כאשר האדם מתכוון להתירו בו ביום^(ז). ובאמת, שהביה"ל (רי"ס שיו) כתב דמדרבנן לא מיבעיא שאסור, ושכן משמע מהגמ' ומרש"י. וצידד שאסור אף מדאורייתא. אכן, עיין לעיל שלכאורה יכול הט"ז לדחות את ראיותיו במה שמחייב מדאורייתא, אלא דעכ"פ נראה לכאורה שרש"י יאסור בכהאי גוונא מדרבנן, ולדעת היראים הוא אסור מדאורייתא, ונראה לכאורה דמנהג העולם להחמיר בזה, ודלא כהט"ז.



(ז). ונראה דיש להביא כך ראייה נוספת מביאור רש"י לשאלת ר"י אחוה דרב סלא חסידא לאב"י, שהסתפק בסנדלא דנפקי ביה בי תרי, אם אסור מדרבנן או מותר גמור, דאם הדין הוא שבדבר שמתירו כל יום ההיתר גמור, לא ברור במה הסתפק ר"י אדס"ח, מאחר שברור לו שהוא מתירו בכל יום. אבל אם נאמר שבדבר שהדרך להשאירו קבוע חל איסור דרבנן גם אם הוא מתכוון להתירו בו ביום, אתי שפיר, שעכ"פ הסתפק ר"י אדס"ח אם סנדלא דנפקי ביה בי תרי נחשב כסוג בפני עצמו, שנחשב שיש דרך להתירו בכל יום, או שאולינן בתר רוב הסנדלים, שדרכם להיות קשורים לעולם.

קשר שפעמים מתקיים לעולם ודעת הקושר להתירו

ובקשר שפעמים שהוא מתקיים לעולם ופעמים לא, ודעת הקושר להתירו בתוך שבוע ימים, על אף שנראה שגם רש"י יודה בזה ליראים שהוא אסור מדרבנן, הנה עכ"פ לדעת הרמב"ם וסיעתו נראה שהוא מותר גמור כשאינו מעשה אומן, וכן נראה שהכריע השו"ע, והרמ"א לא הכריע בהדיא בזה. ומצטרפת לזה גם שיטת הט"ז דלעיל, שמתיר בדומה לזה אפילו בקשר שדרך העולם לקיימו, וכ"ש הכא, והוא מבין זאת אף בדעת רש"י, והגדון דרבנן, נראה לכאורה דיש להקל. וכן התירו בזה האבני נזר (סי' קפא אות ח), החזון עובדיה (ח"ה פ"ב סע' ח) והמנו"א (ח"ג פי"ד סע' ט), וכן דעת מו"ר הטל חיים שליט"א.



קשר על גבי קשר כשאינן בדעתו לקיימו

ובדין קשר כפול, לפי מה שהתבאר לעיל, הדעת נוטה יותר בדעת הרי"ף והרמב"ם שבמה שהגדירו מעשה אומן, לא התכוונו לקשר אמיץ וחזק גרידא, ועכ"פ לא יהא אלא ספק בדעתם, וכשקושר שלא על מנת לקיימו, הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא. ובפרט שמצטרף לכך ספק נוסף, במה שלדעת רש"י וסיעתו אין כלל גדר של מעשה אומן. ומ"מ כבר כתבו כמה מהפוסקים שלמעשה המחמיר תבא עליו ברכה, ובמקום צורך אין להחמיר.



קשר ועניבה על גביו כשבדעתו לקיימו

והנה, בעניבה הסכימו כל הפוסקים שמותר לענוב אפ' לקיימא, וכן הוא בשו"ע (שם סע' ה). והרמ"א הוסיף שאפ' אם עשה קשר אחד למטה נוהגים בו היתר. וכן כתבו בברכ"י (סק"ג) והלבוש (שם) והגר"א (ס"ק כד). אבל המג"א (סקט"ו) והט"ז (סק"ז) כתבו, ע"פ שיטת המרדכי (ס"ס שפו), שעניבה מותרת רק כאשר הוא לא עשה קשר למטה מן העניבה כלל, ולכן התירו בזה רק בתוך הזמן שבו הותר לקשור קשר שאינו לקיימא. והנה, כאשר אדם קושר באופן דאינו לקיימא ואפילו ליותר משבעה ימים, לכאורה יש בזה ס"ס להקל, דהלא לדעת הרמב"ם וסיעתו מאחר שהוא אינו מעשה אומן ואינו לעולם, הרי זה מותר גמור, ואת"ל כדעת רש"י וסיעתו, שמא הלכה כרמ"א וכל קדושים שעמו שהתירו בקשר ועל גביו עניבה, וגם לאוסרים הרי האיסור אינו אלא מדרבנן בלבד, והו"ל ס"ס בדרבנן. אולם, אם הוא קושרו לעולם, הלא יתכן שגם הרמב"ם וסיעתו יאסרו בזה, עכ"פ מדרבנן, ולפוסקים שהחמירו בזה ונקטו כך אף בדעת רש"י וסיעתו החיוב הוא מדאורייתא, ולכן בזה לכאורה צריך להחמיר.



הרב דניאל אדר

ר"מ שיעור ב^(*)

ישיבת תורת החיים יד בנימין

הגדרות מלאכת קושר^(**)

ידועה המחלוקת בין רש"י וסיעתו להרמב"ם וסיעתו, בהגדרת מלאכת קושר. אי בעינן שני מרכיבים על מנת להתחייב במלאכת קושר והם - אומן וקיימא (שיטת הרמב"ם). או שמא יש רק מרכיב אחד, והוא מרכיב "הקיימא".



פרק ראשון - הצגת הסוגיא ודיון בה

מקור הסוגיא

בריש כל מראין חזי הוית בדברי התלמוד כך (שבת עד ע"ב): הקושר והמתיר קשירה במשכן היכא הואי אמר רבא שכן קושרין ביתדות אהלים א"ל אביי ההוא קושר על מנת להתיר הוא אלא אמר אביי שכן אורגי יריעות שנפסקה להן נימא קושרים אותה אמר ליה רבא תרצת קושר מתיר מאי איכא למימר וכי תימא דאי מתרמי ליה תרי חוטי קיטרי בהדי הדדי שרי חד וקטר חד השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא עושין אלא אמר רבא ואיתימא רבי עילאי שכן צדי חלזון קושרין ומתירין ע"כ.

דהיינו, דהוה סליק אדעתין שמה שקושרין ביתדות אוהלים הוא אסור מן התורה. והקשתה על זה הגמרא, שכיוון שקושר על מנת להתיר לא יתכן שזה הקשר שהתורה חייבה עליו. ועל כן הגמרא נקטה שמדובר על כך שביריעה שנפסקה קושרים אותה, ומשני חוטים עשינו חוט אחד, וגם את זה הגמרא דחתה. ולמסקנא נקטנו שצדי חילזון קושרין ומתירין את רשתותיהם. ולכאורה ההגדרה שראינו כאן היא שכל קשר שהוא קושר על מנת להתיר, אין בו איסור דאורייתא.

וכיוצא בזה איתא בירושלמי (פט"ו ה"א): מה קשירה היתה במשכן? שהיו קושרין את המיתרים. ולא לשעה היתה? אמר רבי יוסה - מכיון שהיו נוסעין וחונין על פי הדיבור כמי שהיא לעולם. אמר רבי יוסי בי רבי בון מכיון שהבטיחן המקום שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא

(*) סוגיא זו נלמדה יחד עם תלמידיי היקרים בשיעור ב', בעדת רעים חברים מקשיבים.

(**) בגיליון זה גם פורסם מאמרו של ידידי הדגול הרב ישורון ורנר, גם הוא ר"מ בישיבה. זכינו ללמוד את הסוגיא הזו במהלך החודש האחרון בדיבוק חברים ובריתחא דאורייתא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, בישיבה הקדושה ישיבת תורת החיים אשר ביד בנימין. המעיין יראה שנטינו לדרכים אחרות מידי פעם בבאור הסוגיא הראשונים, וישנם הבדלים ביננו, בין בדרכי הלימוד ובין בהכרעת ההלכה למעשה. לדוגמא בביאור שיטת רבנו חננאל, הרב ישורון סבר שיש להסבירו כשיטת הרי"ף והרמב"ם, ואנא עבדא שמיע קדמי דיש להסבירו באופן התואם לשיטת רש"י. וכן בפסקית ההלכה נקטנו באופן אחר, אשר כל המתבונן עיניו תחזינה מישרים.

לשעה. ע"כ. ומבואר דהוה סליק אדעתין למימר שמכיוון שקשירה במשכן שלא היתה לעולם, לא זו היא הקשירה שחייבים עליה מן התורה.

ונייהדר אנפין לתלמודא דידן. עיקר הדיון בהלכות קושר הוא בפרק ט"ו (דף' קיא ע"ב-קיג ע"א). וכך איתא במשנה: ואלו קשרים שחייבין עליהן קשר הגמלין וקשר הספנין וכשם שהוא חייב על קישורן כך הוא חייב על היתרן רבי מאיר אומר כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידי און חייבין עליו. גמרא מאי קשר הגמלין וקשר הספנין? אילימא קטרא דקטרי בזממא וקטרא דקטרי באיסטרידא, האי קשר שאינו של קיימא הוא! אלא קטרא דזממא גופיה ודאיסטרידא גופה ע"כ. ומבואר גם כאן שקשר שאינו של קיימא אין חייבים עליו. והקשר של הרסן עצמו ושל ה"איסטרידא" עצמה הן הנה קשרים של קיימא וחייבים עליהם, משא"כ קשרים שקושרים באיסטרידא ובזממא, שהם אינם של קיימא.

וכן בהמשך כשהגמרא (קיב ע"א) מבארת מה הם הקשרים הקיימים במנעל וסנדל, מהם אסורים מן התורה, מהם מדברי סופרים, ומהם מותרים לכתחילה. איתא בגמרא כך: ורצועות מנעל וסנדל וכו' קשיא מנעל אמנעל קשיא סנדל אסנדל. מנעל אמנעל לא קשיא, הא דקתני חייב חטאת בדאושכפי. פטור אבל אסור בדרכנן. מותר לכתחילה בדבני מחווא. סנדל אסנדל לא קשיא, הא דקתני חייב חטאת, בדטייעי דקטרי אושכפי. פטור אבל אסור בדחומרתא דקטרי אינהו. מותר לכתחילה בסנדל דנפקי ביה בי תרי, כדרב יהודה. דרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא הוה ליה ההוא זוגא דסנדלי, זמנין דנפיק ביה איהו זימנין נפיק ביה ינוקיה. אתא לקמיה דאביי אמר ליה - כהאי גונא מאי? אמר ליה חייב חטאת! אמר ליה - השתא, פטור אבל אסור קא קשיא לי, חייב חטאת קאמרת לי? מאי טעמא? אמר ליה - משום דבחול נמי זימנין נפיקנא ביה אנא זימנין נפיק ביה ינוקא. אמר ליה - אי הכי מותר לכתחילה ע"כ.

ובנידון זה נדון בהרחבה בס"ד בהמשך הדברים.



שתי אפשרויות לפרש את הסוגיות הנ"ל

ונראה שיש שתי אפשרויות לפרש את כל הנידונים בהלכות קושר. אפשר שכל מה שהוזכר האומנים (רצענים, ספנים, גמלים וכו') היינו דווקא, שקשר שחייבים עליו מן התורה יהיה בו מימד של אומן. ובנוסף בעינן מימד של קיימא.

אפשרות שניה לפרש, היא כך - שהגדר היחידי הוא קיימא, וככל שהקשר הוא יותר קיימא הוא יותר אסור. דהיינו שהסיבה שקשר הגמלים אסור מן התורה, היא מפני שהוא קשר של קיימא, שאין עשויים להתירו בסתמא. קטרא דקטרי בזממא הוא עשוי שלא להתירו ימים רבים. וקשר שמתירים אותו בכל זמן הוא מותר לכתחילה.

ונחלקו רש"י ודעימיה עם הרמב"ם וסיעת מרחמוהי בזה. רש"י כתב שיש כאן ציר אחד - קשרים המותרים - אינם קיימא כלל. קשרים האסורים מדרבנן הם "דומים לקיימא". וקשרים האסורים מן התורה - הם קיימים לעולם.

מאידיך, דעת הרמב"ם היא שקשר האסור מן התורה יש בו שני מרכיבים – אומן וקיימא. קשר האסור מדרבנן יש בו רק מרכיב אחד – או אומן או קיימא. וקשר המותר לכתחילה אין בו אף מרכיב.



פרק שני - שיטת רש"י

בדעת רש"י צריך לברר בס"ד ג' גדרים, מהו האיסור תורה מהו האיסור דרבנן ומהו המותר לכתחילה.



ביאור שיטת רש"י לגבי האיסור דאורייתא

כתב רש"י וז"ל: ואלו קשרים - המנוין באבות מלאכות, דקתני הקושר והמתיר קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם, דומיא דקושרי חוטי יריעות הנפסקות. זממא - מנקבין לנאקה בחוטמה, ונותנין בה טבעת של רצועה, וקושרין אותה ועומדת שם לעולם, וכשרוצה לקושרה לבהמה - קושר רצועה ארוכה באותה טבעת, וקושרין בה, ופעמים שמתירה. בדאושכפי - בקשר שהאושכף עושה, כשתוחב הרצועה במנעל קושר קשר מתוכו שלא תוכל לצאת, והוא קיים לעולם. ע"כ. וכן בדף קיג ע"א: לא יהא קושר - דקשר של קיימא הוא לעולם ע"כ. וכן בפסחים (יא ע"א): קשר של קיימא - שהוא עשוי שלא להתירו לעולם - הוי אב מלאכה, במסכת שבת ע"כ.

ומבואר מדברי רש"י שההגדרה של קיימא האסור מן התורה, היא שהקשר הזה עשוי שלא להתירו לעולם. כך היא דרך הרגילות באותו קשר, שאין מתירים אותו לעולם.



ראשונים שכתבו כן

עם רש"י עומדים בזה הלכות פסוקות (הלכות חיה עמ' נא) שכתב: קשר מנעל דשריא בשבת, אי קשר שלקיאמה היא כגון קשר דאושכפי דלא מישתרי חייב חטאת ע"כ. וכן צדיק עת'ק בה"ג (הלכות שבת פכ"ג). וכ"ה במחזור ויטרי (סי' קיב) שקשר האסור מה"ת הוא העשוי לעולם. וכ"כ התניא רבתי (פרק יט), וכ"כ הר"י מלוניל (מא ע"א בדפי הרי"ף), וכ"כ הרי"ד (בפסקיו קיא ע"ב), וכ"כ נכדו (פסקי ריא"ז פט"ו): יש קשרים שחייבין עליהן מן התורה [ויש קשרים שאדם פטור עליהן, אבל אסור לעשותן מדברי סופרים]. ויש קשרים שמותרין לכתחלה. כיצד חבל או רצועה שמכניסין בחוטמו שלגמל וקושרין אותו [ומניחין אותו] שם כמין טבעת ואינו עשוי להתירו לעולם ע"כ. וכ"ן בתרומה (סי' רמג). ובנקודה זו מסכים גם היראים (סי' עדר): מפרש בגמרא קשר גמלים קטרא דזממא גופא קשר ספנים קטרא דאסתדרא גופיה וטעמא שאלו קשרים טוב לקשור שיתקיימו לעולם ע"כ.



גדר האיסור דרבנן

ואם ההגדרה של איסור התורה היא יחסית פשוטה, בהגדרת האיסור דרבנן יש מקום להסתפק, שכן רש"י כתב: קיטרא דקיטרי בזממא - רצועה ארוכה שמכניסין בטבעת אסור לכתחילה לקושרה שם, מפני שפעמים שמניח שם שבוע או שבועיים, וקושר ומתיר ראש האחד שנתון ביתד או בעמוד, שאסור בו האנקה והגמל. ע"כ. ורואים שההגדרה היא 'שבוע או שבועיים'. מאידך, רש"י כתב: בדחומרתא דקטרי אינהו - אלו סנדלים של שאר אנשים, שאין רצועות קבועות בהן על ידי אומן, אלא הם עצמן קושרין אותם בחומרתא בעלמא, וקושרין ומתירין, ופעמים שמתקיים שבת או חדש. ע"כ. וכאן ההגדרה היא 'שבת (=שבוע) או חדש'.

והפליא לעשות, בד"ה בדרבנן כתב רש"י: כשקושרים סביב רגלים אין קושרין בדוחק, שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור, ומיהו, קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק, שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו. ע"כ. וכאן רואים שהגדרת האיסור דרבנן היא - שעת הטיט.

איברא דהא לא קשיא, שכן אותה שעת הטיט היא בודאי יותר משבוע, ועל כן פשוט שהיא אסורה מדרבנן, וכל הסיבה שרש"י הביא את שעת הטיט, זה כדי לומר למה לא הוי איסור דאורייתא שכן פעמים שמתיר.

אולם אי קשיא הא קשיא, אם רש"י באמת בא לומר גדרים ברורים למה נקט זמנים שונים, ולמה באותה מציאות אמר זמנים שונים. דהיינו האם האיסור מתחיל משבת, או מחודש? אם תאמר משבת (=שבוע), אז למה כתב לי חודש. ואם תאמר שהאיסור הוא רק מחודש, למה כתב לי שבוע. ועל כל זאת, מה דין שבועיים? אם שבועיים אסורים, אז למה כתב בד"ה אחר חודש? ואם תאמר שבא לומר רגילות מסוימת באותם הקשרים, מה נעשה בקשרים של היום שלא הוזכרו בגמרא.

ובשביל לבאר זאת נחזור לד"ה בדרבנן שכתב רש"י: כשקושרים סביב רגלים אין קושרין בדוחק, שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור, ומיהו, קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק, שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו. ע"כ. מכאן יש לדקדק שכל קשר הנקשר, והדבר ודאי (או קרוב לודאי) שיפתחהו, רק אינו יודע מתי יקרה זה, זה נקרא קשר שאינו קיימא. וקשר כזה הוא דומה לקיימא בכך שהסחתי דעתי מפתחתו. כשם שבקשר של קיימא ממש אין לי דעת לפתחו, כך גם קשר זה אין זה ברור שאפתחהו. ולא נתכוון רש"י לומר שמשבוע והלאה וכד' יש כאן איסור קושר. וכן יש לדקדק ממ"ש רש"י "שבוע או שבועיים" "שבת או חודש", שרש"י התכוון לומר שקשר זה מתקיים זמן מה, וכיוון שכן האדם בסתמא דמילתא מסיח דעתו ממנו, ולכן דומה לקיימא. דהיינו שאין עשוי זה הקשר להתרה תכופה.

ועוד יש לדקדק ממה שכתב רש"י בכל הפעמים שדיבר על האיסור דרבנן את המילה "פעמים". שכן כתב: מפני שפעמים שמניח שם שבוע או שבועיים, וכו' שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור, ומיהו, קשר של קיימא לא הוי וכו' אלא הם עצמן קושרין

אותם בחומרתא בעלמא, וקושרין ומתירין, ופעמים שמתקיים שבת או חדש. ע"כ. ולכאורה צ"ב, מה רש"י בא לרמוז לנו בזה.

ולכאורה נראה לומר בס"ד, שרש"י אתא למימר שכיוון שלפעמים הקשר הזה עומד זמן רב, לכן אסור לקשרו תמיד, אפילו בפחות מזמנים אלו, דאזלינן בתר דרך הקשר ומהותו, וכיוון שקשר זה רגיל לעיתים לעמוד זמנים שבהם הוא דומה לקשר של קיימא, לכן אסור^א. אולם ההגדרה הבסיסית בקשר זה היא שהאדם קושר, אך ללא קו סיום ברור לקשר, אלא מסיח דעתו ממנו.

וכן יש לומר בדעת הר"י מלוניל שצדיק עת'ק לשון רש"י. וכן אפשר לומר בדעת רב יהודאי גאון שכתב (ה"פ הלכות חיה שם) לגבי קשר האסור מדרבנן: וקשר דידן וכו' דלא כל עידנא שרינן ליה עכת"ד. דהיינו בקשר דידן שלא בכל זמן מתירים אותו אלא לעיתים עומד זמן רב (ואולי לעולם), ולעיתים רחוקות מתירים אותו, קשר כזה אסור מדרבנן. וכ"כ בה"ג (הל' שבת פכ"ג): אי קשר דידן הוא, וכמה דרויח מסאניה ניחא לן, ולא כל עידנא שרינן ליה, פטור אבל אסור, ע"כ.



שיטת היראים ודעימיה

והנה, בתוך השיטה הזו של רש"י, שההגדרה היחידה היא קיימא, יש את שיטת היראים שהגדיר באופן קצת אחר את מחלקות הדינים בקושר. וזו לשונו: הקושר והמתיר. תנן [שבת קי"א ב'] אלו קשרים שחייב עליהם קשר גמלים וקשר ספנים, וכשם שהוא חייב על קשרן כך הוא חייב על התירן. ר' מאיר אומר - כל קשר שיכול להתירו באחת מידי און חייבן עליו ולא קיי"ל כוותיה. מפרש בגמרא קשר גמלים קטרא דזממא גופא קשר ספנים קטרא דאסתדרא גופיה. וטעמא שאלו קשרים טוב לקשור שיתקיימו לעולם. וכו' תולדה דרבנן, כל קשר שפעמים נמלך ומבטלו לעולם אף על פי שתחלת עשייתו לא היתה על מנת להניח לעולם שם, כדתנן יש לך קשרים שאין חייבים עליהם כקשר הגמלים והספנים, ומפרש בגמרא חיובא ליכא איסורא איכא. ומפרש, בקטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באסתדרא. פירוש רצועה קושר בטבעת הרצועה בחוטמו של גמל או בטבעת הספינה פעמים מתירין ופעמים נמלך עליהם ומניח שם לעולם. ותניא [קי"ב א'] התיר רצועות מנעל וסנדל פטור אבל אסור ומוקמינן מנעל וסנדל דרבנן שמתוך שאינם גאים אינם מקפידים לעצמם קשר רצועותיהם אלא קושרין בריוח שיכולים להביאם בעודם קשורים, ופעמים נמלכים ומניחים כך לעולם.

וקשר רצועות המכנסיים שקורין ברייר מותר לכתחילה שאין דעתו לבטלו שסופו להוציאו כשיכבסו המכנסיים ואפי' קיים חדש אין בכך כלום. אבל אם הוא של פשתן שמתכבס עם המכנסיים אסור שפעמים נמלך ומבטל להיות קשור שם לעולם. ע"כ.

(א). אף אם האדם יודע בודאות שהקשר עתיד לעמוד פחות מזמנים אלו. כגון שהגמל יודע שהקשר הזה עתיד לעמוד רק יומיים שלושה, עד מקום החנייה הבא, אעפ"כ אסור, כיוון שהדרך של הקשר הזה היא לעמוד לעיתים זמן רב ואינו יודע בודאות תמיד מתי יפתחה.

ומבואר יוצא מדבריו, שההגדרה לדעתו היא שכל קשר שיש בו צד של 'לעולם' הוא אסור. קשר שנעשה שלא להתירו לעולם וכך היא הדרך באותו הקשר – הרי הוא אסור מן התורה. קשר שיש דרך לעיתים לקיים אותו לעולם, ולעיתים לא, הרי הוא אסור מדרבנן. וקשר שבודאי יתירוהו בסופו של דבר, הרי הוא מותר לכתחילה, למרות שהוא עתיד לעמוד חודש ויותר. ההבדל בין שיטת היראים לשיטת רש"י הוא בשאלה האם קשר שרגיל לעמוד זמן רב, אך בודאות יתירוהו בסופו של דבר, קשר כזה – האם הוא אסור מדרבנן (לרש"י) או מותר גמור (ליראים).

מעין שיטה זו כתב גם המחזור ויטרי (סי' קיב): קשר של קיימא כגון רצועות מנעלים. וקשירת אבנט מותר. שכל אילו מתירין תדיר. ואין לאסור אבנט משום מנעל דרבנן דאמר' בפ' אילו קשרי' דפטור אבל אסור. דהתם טע' דאסור שאעפ"י שאין קושרי' אותו בשביל קשר של קיימא ובדעתם להתירו עוד כשיצטרכו, אפי' הכי אסור לפי שפעמים היו מניחים אותו קשור עד זמן מרובה שלא היו חוששים להתיר. ופעמים שלא היו מתירין לעולם. הילכך אסור. אבל אבנט. אף על פי שמניחי' אותו פעמים שבוע או שבועיים אין כאן איסור שאין שום אדם שלא יחליף בגדיו משבת לשבת. ולא דמי למנעל דרבנן אלא למנעל דבני מחוזא שמותר לכתחילה. כדא' התם: ת': ע"כ.



פרק שלישי - שיטת רבנו חננאל

מראש צורים אראנו, בדברי רבנו חננאל זצ"ל. וז"ל: ואלו קשרים שחייבין עליהן קשר הגמלים כו'. קשר גמלים קטרא. אסיקנא קיטרא דזממא גופיה. פי' נקבין לחוטמיה דגמל ומחתין ביה יתר, וקטרין ביה אפסר קטן והיינו זממא, וקשר של קיימא הוא. ובתר כן, קטרי בהווא אפסר חבל ארוך שמושכין בו הגמל, והוא קיטרא דקטרין בזממא. איסתדירא, הוא אסקריא דספינתא, והוא התורן, וקטרין ביה חבל והוא קשר של קיימא. והדר קטרי בהווא איסתדירא, חבל אחד דעייליה ביה ניגדי מושכי הקלע, כשבאין להרימו על הספינה כדי שתסע והוא קטרא דקטרי באיסתדירא. ואסיקנא, האי קטרא דקטרי בזממא ודקטרי באיסתדירא חיובא ליכא איסורא מיהא איכא. אבל מפתחי חלוק, אף על פי דאית ליה תרתי דשי כי היכי דאית השתא למני, שרי למיקטרינהו לתרווייהו, ולא אמרי' דחדא מנייהו בטולי בטלה אלא תרווייהו שרי למיקטרינהו. וכו' ע"כ.

המעין בדברי רבנו חננאל עד כאן, יראה נכוחה שהגדר היחיד שהוא התייחס אליו הוא 'קיימא'. שכן הסיבה לחיוב בקשר הגמלים והספנים היא מפני שהוא קשר של קיימא. ובגמרא מבואר שקשר שקושרים "בזממא" והקשר שקושרים "באסתדירא" הוא קשר שאינו שלקיימא.

ובהמשך הוא דן בחילוקי הגמרא לגבי מנעל וסנדל, וז"ל: רצועות מנעל וסנדל אית בהווא ג' בבי, קיטרי דקטרי אושכפי לההיא רצועה, במנעל עצמו, המתירה חייב חטאת. והני רצועות הנמשכות מגופו של מנעל שקושרין אותו על הרגל ועל השוק אחר שנועלין, הנך מותר לכתחלה לקשרן ולהתירן וזהו דבני מחוזא. וכן נמי קשר חיצון של רצועות, שהוא למעלה מן

השוק ומן הרגל, אם מעיקרא קשרן לשום כך הרצען קשר של קיימא, שכשנועל ההוא מנעל מכניס רגליו באותן הרצועות ואינו מתירן כל עיקר, ההוא נמי המתירן חייב עליו חטאת. אבל זה הקשר החיצון, שלא קשרו האומן, אלא כל אדם קושרו, מהיכי דניחא ליה מרווח או צר, כגון מסני רבנן, שכל אחד מעמידו על חפצו, כד רויח למיסם ולמישלף בניחותא כגון זה המתירו פטור, שהרי מעשה הדיוט הוא. אבל אסור להתירו לכתחלה דהוא קא מוקים ליה על חפצו וקשרו כמין קשר של קיימא, לפי שאין דעתו להתירו ולשנותו. ומסאני דבני מחוזא דעבידן להתירן ולקשרן בכל זמן דכד בעי למרהט שרי ליה וקמיט ליה, וכד בעי לסגויי בניחותא כי הלוכן דרבנן מרפי ליה, כי הא גוונא מותר להתירו לכתחלה. ע"כ.

וכאן נראה מדבריו, בעיקר בעניין קשר האסור דרבנן במנעלים, שיש צד לומר דס"ל דבעינן אומן דווקא. ממ"ש "שלא קשרו האומן אלא כל אדם קושרו" וכן "שהרי מעשה הדיוט הוא".

והמשיך ר"ח בביאור גדרי קשרי סנדל: וסנדל כי הלין אנפין אית ביה. סנדל דטייעי כגון קצת האי דקרו ליה השתא תאסומה דעביד ליה לפי מידת אסתורא דכרעיה וקטר ליה קיטרא מעליא. אם התירו חייב חטאת. ודחומרתא פי' מכנפין כולהי רצועות ומעיילין בחומרתא דכד בעי מעייק והדר קטר מאבראי דחומרתא, וכד בעי מרווח כגון האי פטור אבל אסור. וסנדל המוכן לשנים דחומרא דכד בעי האי למסיימיה מרווח ליה וכד בעי אחרינא למסיימיה קמיט ליה ודאי הני לא קטרי קשר של קיימא מעיקרא דניח ליה להתירו ונייח ליה נמי לאידך להתירו הלכך לכתחלה [שרי]. ע"כ.



ביאור דברי רבנו חננאל

ואחר העיון נראה בס"ד שאין הכרח לומר (כפי המקובל) שרבנו חננאל סובר שבכדי להתחייב באיסור קושר בשבת בעינן שני תנאים – אומן וקיימא. וכפי שיטת הרמב"ם הידועה. אלא שפיר יש לומר בדעתו שיש רק גדר אחד, והוא הקיימא, וכשיטת רש"י שראינו לעיל.

זה יצא ראשונה. רבנו חננאל בריש אמיריו כלל לא זכר ש"ר את הגדר של אומן. שכן, הוא לא כתב אלא: אסיקנא קיטרא דזממא גופיה. וכו' והיינו זממא, וקשר של קיימא הוא. ובתר כן, קטרי בההוא אפסר חבל ארוך שמושכין בו הגמל, והוא קיטרא דקטרין בזממא. איסתדירא, הוא אסקריא דספינתא, והוא התורן, וקטרין ביה חבל והוא קשר של קיימא. והדר קטרי בההוא איסתדירא, חבל אחד דעייליה ביה ניגדי מושכי הקלע, כשבאין להרימו על הספינה כדי שתסע והוא קטרא דקטרי באיסתדירא. ואסיקנא, האי קטרא דקטרי בזממא ודקטרי באיסתדירא חיובא ליכא איסורא מיהא איכא. ע"כ. ומבואר בדבריו שהנקודה בזממא ובאיסתדירא היא דווקא הקיימא. דאי לאו הכי, וסבירא ליה שהאיסור הוא גם מפני שיש בזה אומן, הרי שכשם שפירש שפיר שהאיסור בקשרים אלו הוא משום קיימא, כך היה לו לפרש שהוא משום אומן ולכתוב 'וקשר של קיימא ומעשה אומן הוא'.

ועוד אם תאמר, דבעינן אומן, יצא שהסיבה שקיטרא דקטרי בזממא וקטרא דקטרי באיסתדירא, הם מעשה אומן. שכן הסיבה שאין חייבים עליהם, מפורשת בגמרא שאינם

'לקיימה'. ואם כן צ"ב, למה הקשר שקושרים בזממא צריך להיות מעשה אומן? הלא די לו שיהיה קשר חזק ואמיץ, ולא בעינן שיהיה בו איזה דבר יחודי לאומנות.

וכעת יש לבאר בס"ד, את לשון רבנו חננאל בעניין המנעל, שמשמע מדבריו דבעינן אומן.

וכך כתב ר"ח: וכן נמי קשר חיצון של רצועות שהוא למעלה מן השוק ומן הרגל, אם מעיקרא קשרן לשום כך הרצען קשר של קיימא, שכשנועל ההוא מנעל מכניס רגליו באותן הרצועות ואינו מתירן כל עיקר, ההוא נמי המתירן חייב עליו חטאת. ע"כ. והנה, בלשון זו מבואר בס"ד שאף שר"ח כתב בהדיא "הרצען" מ"מ שפיר יש לומר שכוונתו היא שהרצען הוא הקושר קשר של קיימא. ויש לקרוא זאת בנשימה אחת "לשום כך הרצען קשר של קיימא". ואי הוה ס"ל דבעינן גם אומנות וגם קשר של קיימא, היה צ"ל כך: "אם מעיקרא קשרן לשום כך הרצען והוא קשר של קיימא".

והשתא דאתינן להכי, גם שאר הלשונות של האומן וההדיט שמביא מיד רבנו חננאל בסמוך, גם הן מתפרשות בזה האופן: אבל זה הקשר החיצון שלא קשרו האומן² אלא כל אדם קושרו, מהיכי דניחא ליה מרווח או צר, כגון מסני דרבנן שכל אחד מעמידו על חפצו, כד רויח למיסם ולמישלף בניחותא כגון זה המתירו פטור שהרי מעשה הדיט הוא, אבל אסור להתירו לכתחלה דהוא קא מוקים ליה על חפצו וקשרו כמין קשר של קיימא לפי שאין דעתו להתירו ולשנותו. ע"כ. דהיינו, שמה שכתב 'שלא קשרו האומן' דהיינו שלא קשרו מי אשר קושר קשרים של קיימא, אלא כל אדם קושרו, ולכן מהיכן שנח לו הוא מרווח או מיצר, שכן כיוון שלא האומן קשרו ממילא אין זה קשר שאינו עשוי להתירו "כל עיקר", ואינו של קיימא.

וכן יש לפרש את מה שכתב ר"ח: 'לפי שאין דעתו להתירו ולשנותו', דעל פניו זה קשה על שיטתי, שכן משמע מזה דאף שאין דעתו להתירו ולשנותו והוי של קיימא, אכתי אסור רק מדרבנן וזה מפני דלא הוי קשר אומן. אולם אני על משמרתי אעמודה, ואומר שלא לכך נתכוון רבנו חננאל. שכן לעילא לעילא מן כל ברכתא כתב ר"ח: אם מעיקרא קשרן לשום כך הרצען קשר של קיימא שכשנועל ההוא מנעל מכניס רגליו באותן הרצועות ואינו מתירן כל עיקר ע"כ. דהיינו שהגדרת קיימא לר"ח היא דבר שאין מתירים אותו כל עיקר. אולם בנ"ד הלא אין זו המציאות, שכן כל אחד יכול ובפועל כך עושה, שהוא מעמיד את הקשר על חפצו. ואם כן אין קשר זה עשוי שלא להתירו כל עיקר, אלא רק אין דעתו להתירו ולשנותו, אך כיוון שהקשר הזה עשוי להתירו ולשנותו בעת הצורך, לכן לא הוי קשר שלקיימה.

ולענ"ד הדברים מוכרחים מתוכם. שכן ר"ח כתב על אתר: דהוא קא מוקים ליה על חפצו, וקשרו כמין קשר של קיימא, לפי שאין דעתו להתירו ולשנותו. ע"כ. ואלו כדברי מי שאומר שקשר זה הוא קשר של קיימא ממש, למה כתב ר"ח "כמין" קשר של קיימא, דמשמע הא קשר של קיימא לא הוי.

ועוד, אי לא הוי קשר של קיימא, דלא הוי אלא כמין קשר של קיימא, וגם לא מעשה אומן (שכן מדובר על רבנן ולא על רצענים), אם כן למה קשר זה אסור בכלל, הלא שני הגדרים חסרים

(ב). הקושר קשרים שלקיימא.

אצלו. אין זאת כי אם דס"ל לר"ח שהגדר היחיד הוא הקיימא, וקשר שהוא "כמין קיימא" הוא אסור מדרבנן, כדעת רש"י.

ועוד נראה להוכיח כן מדברי ר"ח גבי סנדל. שכן כתב: וסנדל כי הלין אנפין אית ביה. סנדל דטייעי כגון קצת האי דקרו ליה השתא תאסומא דעביד ליה לפי מידת אסתורא דכרעיה וקטר ליה קיטרא מעליא. אם התירו חייב חטאת. ע"כ. ראשית, השמיט כליל את המושג 'אושכפי'.

והמשיך ר"ח: ודחומרתא פי' מכנפין כולהי רצועות ומעיילין בחומרתא דכד בעי מעייק והדר קטיר מאבראי דחומרתא וכד בעי מרווח כגון האי פטור אבל אסור. ע"כ. ומבואר שקשר של חומרתא אינו קשר של קיימא שכן 'כד בעי מעייק וכד בעי מרווח', וקשר זה בודאי אינו עשוי שלא להתירו לעולם, וגם אינו עומד לעולם, כיוון שמשנים אותו, אולם מכיוון שהוא אינו עשוי להתרה תכופה כמו סנדל שיוצאים בו שניים, שכל אימת שצריך השני לצאת בו משנים את הקשר, לכן כאן אסור מדרבנן.

וכתב עוד: וסנדל המוכן לשנים, דחומרא דכד בעי האי למסיימיה מרווח ליה, וכד בעי אחרינא למסיימיה קמיט ליה, ודאי הני לא קטרי קשר של קיימא מעיקרא דניח ליה להתירו ונייח ליה נמי לאידך להתירו הלכך לכתחלה [שרי] ע"כ. וגם לשון זו יש לפרש באותו אופן, שכיוון שאותם שנים קושרים ומתירים לפי הצורך התכוף, שכן כל פעם צריך האחר לצאת עם הנעל והקשירה וההתרה הם תדירים. לכן הקושר אינו קושר מעיקרא קשר העשוי לעמוד לזמן מסוים, אלא הוא קושר קשר שיהיה נוח לקשור ולהתיר. משא"כ קשר שאדם קושר לעצמו לסנדלו, והשינוי וההתרה תלויים רק בדעתו, בכי האי גוונא הוא קושר קשר יותר טוב ורציני, היכול לעמוד (ובפועל עומד) איזה זמן, עד שהוא ירצה לשנותו.

ועוד יש לסייע לזה, שגם בסוגיא בדף קיג כתב ר"ח: קושרין דלי בפסיקא. שהוא אבנט מפני שאינו קשר קיימא אבל לא בחבל. אוקימנא בחבל הגרדי ומשום גזירה. ור' יהודה מתיר סבר חבל דגרדי אי קטיר ליה בדלי קשר של עראי הוא, ולאורתא שרי ליה מן הדלי, משום דבעי ליה למלאכתו. לפי' כיון שאינו קשר של קיימא שרי ולא גזרי חבל דגרדי אטו חבל דעלמא ורמינן עלה מי גזרי רבנן אטו חבל דגרדי הא תנן חבל דלי שנפסק לא היה קושרו אלא עונבו. ר' יהודה אומר כורך עליו פונדא וכו' ולא קא גזרו רבנן עניבה אטו קשירה. ושנינן קשירת חבל הגרדי בחבל דעלמא מיחלף לפיכך גזרינן אבל עניבה בקשירה הכירא רבה היא לפיכך לא גזרינן. ע"כ. ועל פניו יש להעיר, דכאילו יש הגדרה נפרדת של קשר שלאומן, לכאורה כאן הוי גזירה לגזירה. שכן גזרנו חבל גרדי אטו חבל דעלמא, וגם חבל דעלמא אסור רק מדרבנן דהא אין קושרים קשר אומן בדלי. וזה קצת קשה לומר שיש כאן גזירה לגזירה. בפרט שרבי יהודה עצמו לא גזר.

ואין לומר שלא עסקנו כלל בסוג הקשר בנידון זה. הלא ר"ח כותב בהדיא שהסיבה שחכמים מתירים עניבה, היא מפני שחכמים לא גוזרים עניבה אטו קשירה. ואם ר"ח היה סובר דבעינן בקשר גם מעשה אומן הוא היה צריך לומר שחכמים גוזרים קשר שאינו של אומן אטו קשר של אומן.

(ג). לשם השוואה, הרי"ף שצדיק עת'ק את לשון ר"ח כתב כאן "אושכפי".

ואני דניאל בינותי בספרים, וחזי הוית שכבר קדמוני רבנן, וגם הרב יצחק שילת נר"ו, נאמן בית הרמב"ם, בהערותיו על פירוש המשנה על אתר, כתב שאפשר להבין את ר"ח באופן אחר מאשר האופן שבו רגילים להבינו. וששת.



פרק רביעי - שיטת הרי"ף והרמב"ם

שיטת הרי"ף

כי ביצחק יקרא, הלא הוא רבנו יצחק אלפסי, שכתב בסוגיין הא מילתא: ורצועות מנעל וכו': איתמר התיר רצועות מנעל וסנדל תני חדא חייב חטאת ותני חדא פטור אבל אסור ותני אידך מותר לכתחלה קשיא מנעל אמנעל קשיא סנדל אסנדל מנעל אמנעל לא קשיא, הא דתני חייב במנעל דאושכפי, דמעשה אומן הוא וקשר של קיימא הוא. והא דתני פטור אבל אסור, בדרבנן, דמעשה הדיוט הוא אלא שהוא קשר של קיימא ולפיכך פטור אבל אסור. והא דתני מותר לכתחלה בדבני מחווא. וכו' דלאו מעשה אומן ולא קשר של קיימא הוא. וסנדל אסנדל לא קשיא, הא דתני חייב חטאת בדטייעי דקטרי אושכפי, דהוא נמי קשר של קיימא כגון האי נמי דקרו ליה השתא תאסומה דעביד ליה לפי מדת איסתור' דכרעיה, וקטר ליה קיטרא מעלייתא. ואם התירן בשבת חייב חטאת. והאי דקתני פטור אבל אסור בדחומרתא דקטרי אינהו, והיכי דמי דחומרתא? מיכנפא כולהו רצועות ומעיילן בחומרתא דכי בעי מעייק הדר קטיר מאבראי דחומרתא, וכי בעי מרווח. והאי דקתני מותר לכתחלה כסנדל דנפקי ביה בתרי דזמנין דנפיק ביה האי ומרווח ליה וזמנין דנפיק ביה האי ומעיק ליה והאי לאו קשר של קיימא הוא ולפיכך מותר לכתחלה ע"כ.

וכמו שנראה לעין, הרי"ף מבוסס ממש על לשונו של רבנו חננאל, (גם אם לא לדינא). אולם בזאת יבדל הרי"ף מר"ח, שהרי"ף כתב בריש אמריו את ההגדרות של אומן וקיימא בתור שתי הגדרות שוות ונפרדות, דבעינן לתרווייהו בכדי לאסור.

ויוצא ברור לשיטת הרי"ף שרק קשר המקיים את שני הגדרים – אומן וקיימא, הוא אסור מן התורה. אולם קשר שחסר לו אחד משניהם אסור מדרבנן.

ועל פניו נראה שהרי"ף הבין זאת ברבנו חננאל, והבין בדעתו שהמושג אומן שהוזכר במנעלים הוא דווקא. אולם, כפי שכתבנו בס"ד, נראה שיש מקום שלא להבין כן בדעת ר"ח.



דיון בשיטת הרי"ף

בתוך דברי הרי"ף יש מקום לעיון קצת. שכן לגבי הקשר האסור מדרבנן בסנדל כתב: והאי דקתני פטור אבל אסור בדחומרתא דקטרי אינהו, והיכי דמי דחומרתא? מיכנפא כולהו רצועות ומעיילן בחומרתא דכי בעי מעייק הדר קטיר מאבראי דחומרתא, וכי בעי מרווח. ע"כ. ולכאורה יש כאן שאלה, הלא ברור מתוך הגמרא ומתוך דברי הרי"ף דלא עסקינן הכא באומנים, שכן

מדובר בחומרתא דקטרי אינהו^ד. ואם כן ברור הדבר שאינו קשר אומן. אולם, מאידך מתוך לשון הרי"ף שצדיק עת'ק את דברי ר"ח, יוצא שאין זה קשר של קיימא, שכן כתב 'כי בעי מעייק וכי בעי מרווח'. ואם כן יוצא שאינו קשר של אומן, ואינו קשר של קיימא, ולמה קשר זה נאסר לפי זה?



מחלוקת הריב"ש ומרן הבית יוסף בשאלה זו

ובאמת שאלה זו נפתחה בגדולים, וכך כתב הריב"ש (סו"ס קכב): אלא כיון שאינו מעשה אומן אף על פי שהוא קשר של קיימא אינו חייב אבל פטור אבל אסור. כדאמרין בגמרא (שם) גבי סנדל הא דתני חייב בדטייעי דקטרי אושכפי והא דתני פטור אבל אסור בחומרתא דקטרי אינהו, כמ"ש בהלכות לרי"ף ז"ל וכן הרמב"ם ז"ל (פ"ו מה' שבת). ע"כ. ומבואר שהבין הריב"ש שקשר של חומרתא דקטרי אינהו הוא קשר של קיימא אך אינו מעשה אומן.

מאידך, מרן הב"י כתב: ואם אינו קשר של קיימא וקשרו אומן נראה מדברי הרי"ף דהיינו דחומרתא דקטרי אינהו דפטור אבל אסור, וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב שם (פרק י ה"ב) וזה לשונו וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו אומן הרי זה אסור: ע"כ. ומבואר על פניו, שהבין איפכא, שקשר של חומרתא אינו של קיימא אך הוא קשר אומן.

לכאורה מה שיותר מרווח בהסבר של הריב"ש זהו פשט הלשון בגמרא, ש'קטרי אינהו' היינו בני אדם שאינם אומנים. אך יהיה קשה עליו הלשון של הרי"ף, שמשמעה שחומרתא אינה קשר של קיימא 'כד בעי מעייק וכד בעי מרווח'. מאידך, על הב"י יהיה קשה הפוך – הלשון של הרי"ף א"ש, אולם יקשה עליו מתוך דברי הגמרא. ועוד קשה על דברי מרן הב"י מדברי הרי"ף עצמו. שכן במנעל כותב הרי"ף: והא דתני פטור אבל אסור בדרכנן דמעשה הדיוט הוא אלא שהוא קשר של קיימא ולפיכך פטור אבל אסור ע"כ. ואם יש השוואה בין מנעל לסנדל, אזי גם סנדל אמור להיות מעשה הדיוט, אלא שהוא קשר של קיימא.



תירוץ אפשרי לקושיא זו

ובאמת אפשר לתרץ באופן הבא, שהרי"ף לא הסתמך סמיכה בכל כוחו על דברי ר"ח ולמד ממנו, אלא את הדינים למד מעיונו הטהור בתלמוד, אך בתיאור המציאות הסתמך על דברי רבנו חננאל, ולא נחית לכל חילוקי הדינים היוצאים מדברי ר"ח. ועל כן, הקשר הזה הוא קשר של קיימא ואינו מעשה אומן. ואף שמהלשון 'כד בעי מעייק' וכו' משמע שאינו קשר שלקיימא. הנה אמת נכון הדבר, אך הרי"ף לא נתכוון לדקדק בלשון זו ולכן אין להקשות עליו ממנה.

(ד). יש להעיר שיש חילוק בין פירוש רש"י לפירוש הרי"ף גבי חומרתא דקטרי אינהו. רש"י כתב 'סנדל של שאר אנשים'. אולם יש בזה דוחק, למה שאר אנשים הפכו להיות 'אינהו'. אולם, לפי הרי"ף (וכן נראה מדבריו ביבמות) האינהו היינו הישמעאלים. בתחילה עסקנו בסנדל של ישמעאלים שקושרים הרצענים. ולאחר מכן עסקנו בקשר שקושרים הישמעאלים עצמם. ומדובר על אותו סנדל, רק שיש בו שני קשרים.

אי נמי יש לתרץ באופן הבא, שגדרי 'קיימא' של הרי"ף אינם כמו שדקדקתי בס"ד לעיל בשיטת רש"י, שהקשר הוא לעולם, או שאינו עשוי להתירו כל עיקר, כמו שכתב ר"ח. אלא כל שהקשר עשוי להתקיים זמן מסויים, נחשב הדבר לקיימא, ולכן גם הלשון 'כי בעי מעייק' וכו' נחשבת קיימא. ויש לחזק זאת מההשוואה למנעל, שגם שם מדובר בקשר של קיימא שאינו מעשה אומן (אולם שם הרי"ף לא העתיק את דברי ר"ח). ומ"מ גם על הסבר זה קשה, שכן הגדר של קיימא המוזכר בכל הראשונים (וכן נראה ברמב"ם בפירוש המשנה בהלכה ב'), הוא לעולם, ואין סיבה לומר שהרי"ף יחלוק עליהם. ועל כן הדברים צ"ע^ה.

שיטת הרמב"ם

ראש מדברים בכל מקום, הוא רבינו הרמב"ם. וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (על פי הדפוסים הישנים, המבוססים על מהדורא קמא) בפט"ו ה"א וב': הכלל שתסמוך עליו כל קשר שהוא של קיימא חייבין עליו, ושאינו של קיימא אין חייבין עליו. אבל אם היה בעניבה או בקבוץ הקצוות ושלובן בלבד הרי זה מותר לכתחלה. ואם קשר הרי זה פטור אבל אסור אף על פי שאינו מתקיים. ואין הלכה כר' מאיר. [ב] למשנה זו יש תקון, והוא, אמר שיש קשרים שאין חייבין על קשירתן כמו שחייבין על קשר הגמלין והספנין ולא ביארם, והם הקשרים שקושרין אותן להתקיים זמן מסויים^ה כגון שקשר קשר בשר כדי לנהוג בו את הסוס ויתירונו אחרי כן. וכו' ע"כ. וכפי נוסח זה צדיק עת'ק המאירי בבית הבחירה על אתר. ומבואר בדברי קדשו של הרמב"ם שבצעירותו סבר בסוגיא זו כדעת רש"י, שהחילוק הוא בין קיימא ללא קיימא. והסיבה שיש לאסור קשרים אחרים מדרבנן (בהלכה ב') היא מפני שעשויים להתקיים זמן מסויים.

אולם, לאחר מכן (אולי לאחר שראה את דברי רבנו חננאל על אתר^ה), הוסיף הרמב"ם בפירוש המשנה וכתב כך: כל קשר שהוא של קיימא ומעשה אומן חייבין עליו, ע"כ. ועדיין למרות זה השינוי, את פירושו בהלכה ב' במשנה, לא שינה הרמב"ם. וזה מבואר, מכיוון שכעת בעיני שני תנאים בכדי לאסור מדאורייתא, וכיוון שדבר העשוי לעמוד זמן מסויים לא חשיב קיימא, לכן קשרים אלו אינם של קיימא למרות שהם לעולם.

ובמשנה תורה הרמב"ם (הלכות שבת פ"י ה"א-ז) הביא את דיני קושר, ובדבריו מוכח דבעינן לשניהם על מנת להתחייב. וז"ל: [א] הקושר קשר שלקיימא והוא מעשה אומן חייב, כגון קשר הגמלין וקשר הספנין וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענין בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה, אבל הקושר קשר שלקיימא ואינו מעשה אומן פטור, וקשר שאינו שלקיימא ואינו מעשה אומן מותר לקשרו לכתחלה. [ב] כיצד נפסקה לו רצועה וקשרה נפסק החבל וקשרו או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה הרי זה פטור וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהן מעשה

ה). אולם אולי שאלה זו היא אשר גרמה למאירי לומר בדעת 'גדולי הפוסקים' (שהוא הרי"ף) שיש גם הגדרה של מעין קיימא גם לשיטתו. אולם הדברים צ"ב, שכן הרי"ף בדבריו לא רמז לכך כלל.

ו). כן תרגם הרב קורח, ומעין זה במהדורת הרב שילת. הרב קאפח תרגם 'זמן מועט' ולכאורה אינו מתאים למקור הערבי.

ז). וכמו שכתבתי במקור^ה, שהרמב"ם שינה כמה פירושים בפירוש המשנה משיטת רש"י העקרונית (בענייני נידה), לשיטתו לאחר שראה את דברי רבנו חננאל.

הדיוט וכל אדם קושר אותן לקיימא, וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור. [ג] קושרת אשה מפתחי החלוק אף על פי שיש לו שני פתחים, וחוטי סבכה אף על פי שהוא רפוי בראשה ורצועות מנעל וסנדל שקושרין אותן על הרגל בשעת מלבוש ונודות יין ושמן אף על פי שיש לו שתי אזנים וקדרה של בשר אף על פי שיכולה להוציא הבשר ולא תתיר הקשר, וקושרין דלי במשיחה או באבנט וכיוצא בו אבל לא בחבל, וקושרין לפני הבהמה או ברגלה בשביל שלא תצא אף על פי שיש לה שני אסרות, וחבל שהיה קשור בפרה קושרו באבוס, היה קשור באבוס קושרו בפרה, אבל לא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור בפרה ובאבוס, ואם היה חבל גרדי שמותר לטלטלו הרי זה מביא וקושר בפרה ובאבוס, מפני שכל אלו הקשרים מעשה הדיוט הן ואינן של קיימא אלא פעם קושר ופעם מתיר ולפיכך מותר לקשור אותן לכתחלה, חותלות של תמרים ושל גרוגרות מתיר ומפקיע וחותר ונוטל ואוכל. ע"כ.



פרק חמישי - קשיים בדברי הרמב"ם

איברא, דיש להעיר כמה הערות על דברי קדשו של הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם בעניין רסן בהמה

הנה, הרמב"ם כתב וז"ל: כיצד נפסקה לו רצועה וקשרה נפסק החבל וקשרו או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה הרי זה פטור וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהן מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותן לקיימא ע"כ. ומבואר שקשירת רסן בהמה האסורה מדרבנן, היא מפני שכל אדם קושר לקיימא, אך אינו מעשה אומן.

אולם בגמרא מבואר איפכא. דהכי איתא בגמרא: מאי קשר הגמלין וקשר הספנין? אילימא קטרא דקטרי בזממא וקטרא דקטרי באיסטרידא האי קשר שאינו של קיימא הוא! אלא קיטרא דזממא גופיה ודאיסטרידא גופה ע"כ. ומבואר שהסיבה שהקשר שקושרים הרסן בהמה אין חייבים עליו הוא מפני שאינו של קיימא! וגם בפירוש המשנה (פס"ו ה"ב) כתב הרמב"ם: אמר שיש קשרים שאין חייבין על קשירתן כמו שחייבין על קשר הגמלין והספנין ולא ביארם, והם הקשרים שקושרין אותן להתקיים זמן מועט כגון שקשר קשר בשר כדי לנהוג בו את הסוס ויתירנו אחרי כן ע"כ. ומבואר בדבריו שקשר זה אינו לקיימא, שכן עושהו רק להתקיים זמן מועט (או 'זמן מסויים' לפי תרגום הרב קורח).

ולכאורה אין לומר בדעת הרמב"ם ש'זממא' לאו היינו 'רסן'. שכן בתרגום הפסוק בישעיה (פ"ל פס' כח) על המילים: 'ורסן מתעה על לחיי עמים': איתא: וזמם דטעו בליסת עממא ע"כ. ואם כן זמן היינו רסן. וגם אין לומר דיש חילוק בין 'רסן בהמה' שהוזכר בדברי הרמב"ם לבין קטרא דקטרי באיסטרידא, שהוא רק בגמלים. שכן הרמב"ם בפירוש המשנה כתב בפירוש 'לנהוג בו את הסוס'.



תירוץ הלחם משנה והקשיים בדבריו

וכתב הלחם משנה וז"ל: ונ"ל דכל דבר דאינו מעשה אומן קשר שאינו של קיימא קרי ליה בגמרא א"נ דרסן אינו מעשה אומן אבל הוא קשר של קיימא כקיסרא דקטרי בזממא ושמא דלאו היינו רסן דהוזכר בדברי רבינו: ע"כ. ובדבריו ישנם שני תירוצים. הראשון, שהגמרא השתמשה בלשון 'אינו של קיימא' גם לדבר שהוא לא מעשה אומן. והשני, שהרסן שהוזכר בדברי הרמב"ם אינו הזממא שהוזכרה בגמרא.

על התירוץ השני כבר הקשנו לעיל בס"ד. אולם גם התירוץ הראשון לא מעלה ארוכה, שכן אם אלו הן שתי הגדרות נפרדות, למה הגמרא בלבדה אותנו וקראה להגדרה אחת בשם של הגדרה אחרת? וניחא אי הוה הרמב"ם ס"ל כרש"י, שכל הנקודה של האומן הוא מפני שהאומן קושר קשרים של קיימא. אולם אם אלו הן שתי הגדרות נפרדות, וכדעת הרמב"ם, אי אפשר לתרץ באופן זה את הרמב"ם.



תירוץ המרכבת המשנה

והנה, מצאתי בדברי הרב מרכבת המשנה (חלמא) תירוץ נוסף לקושיא זו, וז"ל: ולפענ"ד נראה, דרבנו מפרש דקיסרא דזממא גופא היינו מה שמכניס בחוטם הבהמה טס של ברזל וקושרו קשר אמיץ וחזק כמעשה אומן, והוא ג"כ קשר של קיימא. ובאותו קשר קושר ג"כ קשר של אומן את הרסן שהוא קיסרא דקטרי בזממא, ואינו קשר של קיימא. ולפ"ז מ"ש רבינו לקמן וכן כל כיוצא באלו הקשרים לצדדין קתני, דכל הקשרים שהן מעשה הדיוט דומיא דקשר רצועה וחבל ודלי אף על פי שהן של קיימא או קשרים שהן שאינו של קיימא דומיא דקשר הרסן אף על פי שהן מעשה אומן. בשני מיני קשרים אלו פטור אבל אסור ואינו חייב אלא אם כן בקשר אומן של קיימא ובזה מתורץ קושיית הלח"מ. ע"כ. דהיינו, שמה שכתב הרמב"ם בהלכה ב' בסופה: וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהן מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותן לקיימא, וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור. ע"כ. שתי ההגדרות הללו חוזרות על כל הדוגמאות שהובאו לעיל מינה. והכוונה בזה, שרצועה שנפסקה, חבל שנפסק וקשרו, חבל דלי, או רסן בהמה, מהם קיימא ולא אומן, ומהם אומן ולא קיימא.

ואף שבלשון הרמב"ם אפשר לתרץ כן, מ"מ אם כן היתה דעת הרמב"ם, היה לו להתנסח כך: "וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהן אסורים מדברי סופרים שהן מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותן לקיימא, או שהן קשר שאינו של קיימא אך מעשה אומן".



דברי הרמב"ם בעניין רצועות מנעל וסנדל

בתלמודא דידן הגמרא מאריכה בביאור הדינים היוצאים ממנעל וסנדל, וכן העתיקום גם רבנו חננאל והרי"ף. אולם, הרמב"ם רוח אחרת היתה עמו שכן בהלכה ב' כלל לא הזכיר בהדיא את המנעל והסנדל האסורים מדרבנן, ורק כתב: כיצד נפסקה לו רצועה וקשרה נפסק החבל

וקשרו או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה הרי זה פטור ע"כ. ואת המותרים לכתחילה כתב כך: ורצועות מנעל וסנדל שקושרין אותן על הרגל בשעת מלבוש ע"כ. ואף אם זו הגדרה המתאימה למנעל של בני מחוזה, הנה זו לא בדיוק הנקודה בסנדל דנפקי ביה בי תרי.

ואת הלכה ב', ניתן לתרץ לכאורה בפשיטות, שמ"ש הרמב"ם נפסקה לו רצועה וקשרה, כוונתו לרצועת הסנדל או המנעל. אולם, אם כנים הדברים לכאורה יקשה, שכן הדוגמאות האסורות מדרבנן במנעל וסנדל כלל לא עסקו בשאלה האם נפסקה הרצועה או לא.

ואין לומר שהרמב"ם למד זאת מהדין המוזכר בהמשך הגמרא: רבי ירמיה הוה קאזיל בתריה דרבי אבהו בכרמלית איפסיק רצועה דסנדליה אמר ליה מאי ניעבד לה אמר ליה שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה וכו' עילוייה ע"כ. שכן הרמב"ם עצמו הביא דין זה כדמותו וכצלמו בהמשך הפרק (ה"ד). ולומר שהרמב"ם למד כך – 'ממה שרבי אבהו הורה לרבי ירמיה לקחת גמי לח, ולא לקשור את הסנדלים ברצועותיהם, מבואר שאסור לקשור רצועות סנדל שנפסקו. ולכאורה אינו מעשה אומן! אלא על כרחך מפני שהוא קשר של קיימא'.

לענ"ד קשה לומר כן, משום דמאן יימא לן שהיה אפשר בסנדלו של רבי ירמיה, לקשור את הרצועות? ועוד למה להרמב"ם להביא ממרחק לחמו ממעשה זה, ולא לקח את הברייתות שדברו בהדיא על רצועות מנעל וסנדל האסורות מדרבנן.



שיטת הרמב"ם לגבי חבל דלי

כתב הרמב"ם (שם): כיצד? וכו' או שקשר חבל בדלי וכו' הרי זה פטור וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהן מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותן לקיימא ע"כ. ומבואר שהקושר חבל דלי, הרי הוא אסור מדרבנן, מפני שאינו מעשה אומן.

אולם בגמרא איתא (שבת ק"ג ע"א): קושרין דלי בפסקיא אבל לא בחבל רבי יהודה מתיר כלל אמר רבי יהודה כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו

גמרא חבל דמאי? אי לימא חבל דעלמא, רבי יהודה מתיר? קשר של קיימא הוא! אלא חבל דגרדי. למימרא דרבנן סברי גזרינן חבל דגרדי אטו חבל דעלמא, ורבי יהודה סבר לא גזרינן? ורמינהו, חבל דלי שנפסק, לא יהא קושרו אלא עונבו, ורבי יהודה אומר כורך עליו פונדא או פסקיא ובלבד שלא יענבנו! קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן. דרבנן אדרבנן לא קשיא, חבל בחבל מיחלף, עניבה בקשירה לא מיחלפא. דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא, התם לא משום דמיחלפא עניבה בקשירה אלא עניבה גופה קשירה היא ע"כ.

ולכאורה מבואר בגמרא בפשטות, שחבל דעלמא אסור מפני שהוא של קיימא, וחבל דגרדי נחלקו בו רבנן ור"י. ועל כך אמרה הגמרא שלרבנן גזרינן חבל דגרדי, שלא יבוא לקשור חבל דעלמא. ואם כנים אנו בזה, יוצא אליבא דהרמב"ם, שחכמים גזרו איסור בחבל דגרדי שמא יבוא לקשור חבל דעלמא, שגם הוא אסור מדרבנן. ולכאורה הוי גזירה לגזירה, גזירה לאסור חבל דגרדי אטו חבל דעלמא, וגזירה שמא יבוא לקשור בחבל דעלמא בדלי קיימא ואומן.



אפשרות לתרץ קושיא זו

ואפשר לומר דלא הוי גזירה לגזירה לגמרי. שכן יש לומר שחכמים לא "גזרו" לאסור קיימא בלא אומן או אומן בלא קיימא, אלא תיקנו לאסור, כתקנה ולא כגזרה, גם קשר שאינו של קיימא או אינו של אומן. וממילא אפשר דחבל גרדי לא חשיב אלא כגזירה אחת.

ואולי קצת סיוע לכיוון זה אפשר ללמוד מדברי הרמב"ן על אתר שכתב: הא דתנן במתני' כלל אמר ר' יהודה כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו. קשיא לן דמשמע הא איסורא איכא וא"כ האיך ר' יהודה מתיר לכתחלה, ועוד הא רבנן נמי מודו שאין חייבין עליו, ואיכא דבעי מימר הכי קאמר להו ר"י לרבנן אפי' בחבל דעלמא אין בו אלא איסורא בעלמא הלכך בחבל דלי דין הוא שיהא מותר לכתחלה, וזה אינו נכון משום דאמרי' בגמ' אלימא חבל דעלמא בהא ר' יהודה מתיר קשר של קיימא הוא, ויש לדחוק קשר של מקצת קיימא הוא להיות פטור אבל אסור, וכו' ע"כ. ומבואר ממה שתירץ בסו"ד, דאפשר להיות שהקשר בדלי אינו אסור אלא מדרבנן, ואעפ"כ חכמים אסרו, ולא הקשה דהוי גזירה לגזירה. וצ"ב. ובדברי הרשב"א על אתר נראה כן בהדיא שכתב: ועוד דהא אפילו רבנן לא מחייבי ביה חטאת אלא מיסר אסרי, ע"כ.

ואחרי שובי ראיתי, כי נחלקו בזה רבנן בתראי העולת שבת (שיז סקי"ג וסקי"ח) ס"ל דלא גזרינן בזה גזירה לגזירה. אולם המ"א על אתר (סקי"ב) כתב להעיר על דברי המ"א. וכן המאמ"ר (סק"ח) חלק על דברי העולת שבת בחריפות.

קושי נוסף מדין זה על שיטת הרמב"ם

אולם אי קשיא הא קשיא. שכן אי איתא שיש שתי הגדרות, אומן וקיימא, למה הגמרא מקשה 'הא קשר של קיימא הוא! שתאמר שיש שתי סיבות 'אומן וקיימא'. ואם תאמר קושטא דמילתא הכי איתא, שבדלי קושרים קשר של קיימא ולא מעשה אומן. לכאורה מי מונע מהאדם לקשור בדלי קשר של אומן? ואם כן הוא שיש שתי הגדרות, אז כשם שאסרנו קשר של קיימא בחבל דעלמא, כך יש לאסור בכל חבל גם גרדי וגם בפסיקא בלחוד, שמא יקשור קשר שהוא מעשה אומן.

פרק שישי - קשיים על שיטת רש"י

ושיטת רש"י הקדוש, גם בה אבוא העיר בס"ד. שכן לפי דעתו דעת עליון, יוצא שהאיסור מדרבנן אינו מוגדר כל כך. שכן רש"י כתב בקשרים האסורים מדרבנן: "שבוע שבועיים" שבת או חודש "שעת הטיט". ובמותר לכתחילה רש"י חזר והדגיש שההיתר הוא בקשר של אותו יום. ואם נאמר שרק משבוע והלאה אסור מדרבנן (וכמו שהבין מרן הב"י בדעת רש"י), הנה קשה על זה עד למאוד. שכן רש"י כתב שבת או חודש, דהיינו מפשטות לשונו נראה שרש"י לא נתכוון לתת גרדי זמן מדויקים. וא"ת שמיום והלאה כבר אסור, אז למה רש"י לא כתב באיסורים מדרבנן - יומיים והלאה.

תירוץ אפשרי לדברי רש"י

ובפשטות אפשר לומר שרש"י בגדרי הזמן האסורים מדרבנן, רק הביא דוגמאות. דהיינו קטרא דקטרי בזממא אסור, אפילו כשקושרים אותו ליום אחד, מפני שפעמים שמתקיים שבת או חודש או שבוע ושבועיים. ולכן לא כתב רש"י 'יומיים' שהוא רק תיאר את המציאות שלשמה יש לאסור מדרבנן אפילו בפחות משבוע ושבועיים".^ח

ולפי זה יוצא שהאיסור הוא מיום אחד והלאה, ונעסוק בזה לקמן בס"ד.

סיוע לשיטת רש"י

ובעיון הסוגיא, נראה שיש כמה נקודות שבהן נראה יותר כדעת רש"י. משנה ואלו קשרים שחייבין עליהן קשר הגמלין וקשר הספנין וכשם שהוא חייב על קישורן כך הוא חייב על היתרן רבי מאיר אומר כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידי אין חייבין עליו גמרא מאי קשר הגמלין וקשר הספנין? אילמא קטרא דקטרי בזממא וקטרא דקטרי באיסטרידא? האי קשר שאינו של קיימא הוא! אלא קטרא דזממא גופיה ודאיסטרידא גופה. ע"כ. ומבואר שהגמרא מתייחסת רק לנושא של 'קיימא', ולא לאומן.

ואם תאמר שהגדר של האומן הוא מילתא דפשיטא, אם כן הוא, יש להעיר שלא יתכן שדבר זה הוא כל כך פשוט. שכן באף מלאכה ממלאכות שבת לא בעינן 'מעשה אומן' בכדי להתחייב עליה, ולומר שגדר זה, שלא הוזכר באף מלאכה אחרת, הוא כל כך פשוט שלא הוזכר בהדיא בשום מקום בעניין קושר. זה קשה מאוד.

ועוד יש לומר, דהרי לפי הרמב"ם הגדר של קיימא לא קיים בקטרא דקטרי בזממא, ולפי הרמב"ם נצטרך להכריח שקשר זה הוא קשר אומן. ולכאורה זה קשה לומר שקשר שקושרים בזממא של הגמל הוא בדווקא קשר אומן.

סיוע מן הירושלמי

וכן גם מתלמודא דבני מערבא אפשר לסייע לדברי רש"י ושיטתו. שכן איתא בירושלמי (פט"ז ה"א): מה קשירה היתה במשכן? שהיו קושרין את המיתרים. ולא לשעה היתה? אמר רבי יוסה מכיון שהיו נוסעין וחוננין על פי הדיבור כמי שהיא לעולם. אמר רבי יוסי בי רבי בון מכיון שהבטיחן המקום שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה! אמר רבי פינחס מתופרי יריעות למדו, נפסק היה קושרו. חזר ונפסק לעשותן קשרים קשרים אי אפשר, אלא חוזר ומתיר את הראשון. אמר רבי חזקיה ההן חייטא אומנא מבלע תרין רישיה. ע"כ. ומבואר גם מן הירושלמי שהגדר היחיד שהוזכר הוא 'קושר על מנת להתיר הוא' דהיינו קיימא. ובסוף הירושלמי שהבאתי נראה גם שאי אפשר ללמוד מתופרי יריעות, שכן החייט האומן יודע לעשות זאת באופן שהקשר לא נראה, ואין צורך להתירו. ועל כן ברור שבעצם הקשירה וההתרה לא היתה אומנות, דאם כן, ההן חייטא אומנא ידע לקשור באופן שאינו צריך להבליע.

(ח). ונמצאנו למדים לפי זה דלעולם אזלינן בתר דרך ומהות הקשר.

וכן גם בסוף הלכה ב' איתא בירושלמי: כלל א"ר יהודה כל קשר שאינו של קיימא אין חייבים עליו. רבי שמואל בשם רבי זעירא כיני מתניתא כל קשר שאינו של קיימא והוא לשעה אין חייבין עליו: ע"כ. ולפי מה שנראה מדברי הריטב"א, וכ"כ קרבן העדה על אתר, שקשר שאינו של קיימא היינו קשר שאינו חזק, ולא די בזה, אלא בעינן שהוא גם יהיה לשעה. דהיינו שלא די שמהות הקשר תהיה באופן שאינו מתקיים, אלא גם שהדרך תהיה להתיר את הקשר הזה (והוא לשעה). אולם, קשר שהוא לעולם אסור אף אם הוא חלש. וגם כאן הירושלמי לא זכר כלל את הגדר של אומן.



השוואת דברי הבבלי עם התוספתא

איתא בגמרא (קיא ע"ב): ואלו קשרים שחייבין עליהן קשר הגמלין וקשר הספנין וכשם שהוא חייב על קישורן כך הוא חייב על היתרן. רבי מאיר אומר – כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידיה אין חייבין עליו ע"כ. ולכאורה יש לדון במחלוקת ת"ק ור"מ הוה, שכן יש לדון מהי המחלוקת בין ת"ק לר"מ. האם ר"מ בא להקל יותר מת"ק או שמא הוא בא להחמיר.

ואבאר דברי בס"ד. תנא קמא אמר שקשר הגמלים והספנים הוא קשר שחייבים עליהם. ור"מ בא לומר שאין הולכים אחר קשר שהרגילות היא שלא לפתוח אותו אלא אחר חוזק הקשר. ולפי זה יש מחלוקת בין ר"מ לת"ק האם הולכים אחר מהות הקשר או רק אחר דרך העולם בקשר.

אולם, יש אפשרות נוספת להסביר את מחלוקתם. אפשר שת"ק ור"מ לא פליגי, אלא לשניהם ברור שקשר שאי אפשר להתירו באחת מידיה אין חייבים עליו. וכך צריך לקרוא את המשנה, ת"ק אמר שחייבים על קשר הגמלים והספנים, ולא נתפרש מהו. ור"מ בא לפרש מה העניין באותו קשר הגמלים והספנים שחייבים עליו? מפני שאי אפשר להתירו ביד אחת. אך אי היה אפשר להתירו ביד אחת, ממילא לא היה נחשב כקשר. אולם גם לפי זה אפשר שיש מעין מחלוקת בין ת"ק לבין ר"מ. שכן, אף ששניהם מסכימים שקשר שאפשר להתירו ביד אחת אין חייבים עליו, לפי ר"מ אכתי מקרי 'קשר', אולם לפי חכמים "קשר" כזה כלל לא מוגדר כקשר. וכן כתב הריטב"א לפרש מחלוקתם וז"ל: פי' אף על פי שעשאו לקיימו שם לעולם [צריך] שיהא קשר קיים בעצמו שלא יוכל אדם להתירו בידו אחת דאיכא הני תרתי, [אבל אי ליכא תרתי] לא חשיב כקשר מדאורייתא, ורבי מאיר לא בא לחלוק אלא לפרש דברי חכמים כדאיתא התם^ט, ע"כ.

ועל כן יש לדון בשיטת רבי מאיר גופיה, למה קשר שאפשר להתירו ביד אחת אין חייבים עליו. האם אזלינן בתר הקלות שבה אפשר להתיר את הקשר, או שהולכים אחר זה שקשר זה כיוון שהוא יותר מאליו ממילא אינו של קיימא. דהיינו האם רבי מאיר מגדיר גדר בתוך המהות

ט). יש להעיר שנראה מדברי הרמב"ם, היראים ועוד ראשונים, שר"מ ות"ק פליגי. ועל פי זה יוצא שר"מ בא להקל, ולדעת חכמים גם קשר שאפשר להתירו ביד אחת חייבים עליו אם הוא נעשה לקיימא. אולם, אם כן לחלק יצא בין עניבה לבין קשר שאפשר להתירו ביד אחת, שעניבה אינה קשר, אך קשר שאפשר להתירו ביד אחת ונעשה לקיימא חשיב קשר ואסור. וצ"ב.

של קיימא, דהיינו שקשר כזר אינו מוגדר כקיימא. או שיש כאן גדר נפרד שעוסק בחזוק הקשר ורבי מאיר מגדר הגדרה במהות הקשר.

ואם כן אפשר לפרש זאת בשני אופנים: א. חכמים נוקטים שיש רק כלל אחד והוא – קיימא. וקשר הגמלים והספנים הוא קשר של קיימא. ור"מ חולק וס"ל דלא בעינן רק גדר אחד החיצוני למהות הקשר, אלא גם בעינן שבמהותו הקשר יהיה חזק. ור"מ מוסיף על דברי חכמים.

ב. שחכמים סוברים שקשר הגמלים והספנים הוא קשר רציני וחזק. ור"מ מגדיר מהו הקשר הרציני והחזק, ומעיר שכל קשר שאפשר להתירו רק בשתי ידיים הוא גם קשר רציני וחזק. וקשר כזה חייב עליו גם את הוא על מנת להתיר.

יוצא אם כן, שלפי האפשרות הראשונה יש מחלוקת בין ר"מ לחכמים ולפי האפשרות השניה ר"מ מסביר את דברי חכמים. ונראה שהאפשרות הראשונה היא האמת. שכן בדף עד הגמרא הניחה בפשטות שקשר שהוא על מנת להתיר אין בו איסור מדאורייתא, ואילו ר"מ היה סובר שיש בו איסור, היה על רבה התם למימר 'אנא דאמרי כר"מ! ועוד, המושג קיימא באופן הזה פשוט בתוספתא בסוגיות בבבלי ובירושלמי, וקשה לומר שר"מ לא שמיעא ליה כלומר לא ס"ל.

וכן יש לסייע לזה מן התוספתא (שבת פ"ב ה"ו) דהתם איתא: זה הכלל כל קשר שהוא של קיימא ויכול להתירו באחת מידי או שאינו של קיימא ואין יכול להתירו באחת מידי [אין חייבי עליו עד שיהא קשר של קיימא ואי יכול להתירו באחת מידי] ע"כ. ומבואר דלפי התוספתא בעינן את שני התנאים – גם שיהיה הקשר של קיימא וגם שלא יהיה אפשר להתירו בידו אחת. ואי אמרינן דהאי תנא הוא רבי מאיר (דהוא בעי שלא יהיה אפשר להתירו ביד אחת), יוצא שמהות העניין שיהיה הקשר אפשר להתירו בידו אחת הוא מפני חסרון במהות הקשר. וקשר אמיתי הוא קשר שצריך שתי ידיים בשביל להתירו. ואם כנים אנו בזה, יוצא דשפיר יש לומר שלדעת חכמים שלא הצריכו איזה תנאי במהות הקשר, די לכאורה בתנאי של קיימא, דכל תנא בתרא לטפויי מילתא קאתי.

ואם כנים אנו בזה, יוצא שלר"מ בעינן שני תנאים – קיימא ואומן. ולחכמים בפשטות יש רק תנאי אחד והוא הקיימא. ואי איתא שיש לחכמים גם גדר של אומן, היה צורך להזכיר זאת, בין במשנה, בין בתוספתא ובין בירושלמי.



האם בבבלי מוכרח לומר שיש גדר של אומן?

והנה, אף שבבבלי לא הוזכר בהדיא שיש הגדרה של אומן, מ"מ כל הדוגמאות לאיסור תורה שהובאו בבבלי הן דוגמאות של אומנים 'ספנים' 'גמלים' 'רצענים'. ויש לבחון האם זה בדווקא או לא.

(י. יש להעיר לפי זה, שבדעת רבי מאיר לפי זה יוצא שיש שני תנאים, קיימא ובמהות הקשר שהוא חזק. ועל פי זה יש להעיר על מה שכתבו המפרשים לפרש בירושלמי את שיטת רבי יהודה במעין שיטה זו, שהיא כעין שיטת ר"מ.

ולכאורה נראה שלהכריח כן, בודאי אי אפשר, שכן רש"י וכל סיעתו בודאי קראו את הגמרא, ועצם זה שכתוב אומנים לא הכריחם לומר כדעת הרמב"ם. אולם השאלה היא האם יש משמעות לכך או לא.

על כך כתב גאון עוזנו הגר"א בביאורו: כגון. מתני' וכמ"ש בגמ' אלא קיטרא כו' ומדאמר הספנין ולא קאמר הספינות ש"מ של אומן קאמר וכן הגמלין הוא גמלין וג"כ של קיימא כמ"ש בגמ': ע"כ. ובכן דיוקו כדין: כיוון שלא אמרנו קשר הספינות או קשר הגמלים, אלא קשר הספנים והגמלים, דהיינו ההתייחסות היא לגברא, על כן ברור שהכוונה בכך היא לקשר של אומן.

אולם, נראה לענ"ד שיש מקום לדחות דיוק זה. שכן אם היינו שונים קשר הספינות וכד', הרי קשרים הרבה יש בספינות, וקשרים הרבה יש בגמלים, אולם קשר הגמלים וספנים הנעשה לקיימא על ידי הספן והגמל עצמו, זהו קשר המתייחס דווקא אל העושה. ולכן נקטה כן הגמרא, שלא תחשוב שכל הקשרים אשר בספינה ואשר על הגמל אסורין.

ועוד יש להוכיח שמצד המשנה עצמה אין משמעות מיוחדת דווקא לקשר שהוא מעשה אומן. שכן הרמב"ם בפירוש המשנה בצעירותו פירש כדעת רש"י, ואם כבר במשנה היה מוכח דבעינן אומנים, אז היה לרמב"ם לפרש זאת עוד בצעירותו.

ושפיר יש לומר שכל הדוגמאות של האומנים הן הנה דוגמאות לאנשים העושים קשרים של קיימא. שכן כל אדם יכול לעשות קשרים רגילים, אולם רק אומן יכול לעשות קשרים רציניים שיחזיקו לעולם.

ועוד יש להעיר, שלא יתכן שגדר כזה חשוב, לא יבוא בשום מלאכה ממלאכות שבת, וגם במלאכת קושר עצמה, זה לא בא בתור הגדרה ברורה אלא רק ברמז.



הערת מו"ר ראש הישיבה הגאון הרב שמואל טל שליט"א על הטענה האחרונה והערה על דבריו

וכתב מו"ר ראש הישיבה הגאון הרב שמואל טל שליט"א (טל חיים שבת ח"א עמ' תכא-תכב): ובאמת מצינו בדברי הרמב"ם בכמה ממלאכות שבת, שהוא תולה אותן במעשי אומנות. ויעוין במה שכתב (הלכות שבת פ"י ה"ח): "המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הציחוב הלבן הנתלה בה, כדרך שהאומנין עושין - חייב חטאת. ואם אינו מקפיד, מותר". וכן (שם פכ"ג ה"ז): "אסור לחוף כלי כסף בגרתקון, מפני שהוא מלבנן כדרך שהאומנין עושין ונמצא כמתקן כלי וגומר מלאכתו בשבת". וכן (שם פ"ז ה"ה): "וכן הלוקח לשון של מתכת ושף אותו כדי ליקח מעפרו, כדרך שעושים צורפי הזהב - הרי זה תולדת טחינה". וכן (פ"ט ה"ז): "ומתיחת החוטין כדרך האורגין היא הנסכת המסכה". וכן (פ"ט ה"כ): "והוא שלא יהא מקלקל אלא יתכוין לתקן, כדרך שעושין אלו שמאחין את הבגדים הקלים ביותר, שבוצעין ואחר כך מאחין וחוזרין ואורגין חוטין שבצעו עד שיעשו שני הבגדים או שני הקרעים אחד". וכן (פ"א ה"ו): "הדורס על העור ברגלו עד שיתקשה, או המרככו בידו ומושכו ומשוה אותו כדרך שהרצענין עושין - הרי זה

תולדת מעבד וחייב". וכן (פי"א הי"ז): "רושם תולדת כותב הוא. כיצד, הרושם רשמים וצורות בכותל ובששר וכיוצא בהן, כדרך שהציירין רושמים - הרי זה חייב משום כותב". וכן (פכ"ג הי"י): "מעבד מאבות מלאכות הוא, והמרכך עור בשמן כדרך שהעבדנים עושים - הרי זה מעבד וחייב". וכן (הל' שביתת יו"ט פ"ד ה"ז): "אין נופחין במפוח ביום טוב כדי שלא יעשה כדרך שהאומנים עושין, אבל נופחין בשפופרת". וכן בהלכות חול המועד רואים יסוד זה, שבמקרים מסוימים נאסרו מלאכות אומן ולא נאסרו מלאכות הדיוט. ע"כ.

אולם לענ"ד נראה להעיר על דברי מו"ר, שיש לחלק בין מעשה אומן שהוזכר בהלכות קושר, לבין דרך האורגין/האומנים. דרך האומנים בדוגמאות שהביא מני"ר, מתייחסת לדרך הרגילה של המלאכה. דהיינו התורה חייבה על המלאכה הזו, והמלאכה הזו היא מלאכת אומנים. לדוגמא באורג, האורג הוא מעשה אומן, אך לא יעלה על הדעת שדווקא אריגה שיש בה אומנות, היא אריגה שחייבים עליה. שכן גם על אריגה פשוטה חייבים. וכמו ברושם, שכתב הרמב"ם 'כדרך שהציירים רושמים' פשוט שאם אדם לקח עפרון ושרבט איזה ציור על הכותל שהוא מתחייב בכך משום רושם, למרות שאין דרך הציירים לעשות ציור באופן הזה. וכל זה אינו כמו במלאכת קושר. שכן התם המלאכה עצמה אינה מלאכת אומן, שכן כל אדם יכול לקשור, והגדר הבסיסי של המלאכה לפי הרמב"ם הוא שהיא נעשית דווקא באופן של אומנות. ואליבא דאמת הא אוזל כל בתר איפכא מן הדוגמאות שהביא מני"ר, דהתם המלאכה היא מלאכת אומן, וחייבים עליה גם כשלא נעשית בדרך אומן. אך בקושר המלאכה אינה מלאכת אומן, אך חייבים עליה רק כשנעשית באופן של האומנים.

ועל כן נראה לענ"ד דאכתי בכל אלה לא מצאתי לא בתלמוד ולא ברמב"ם, שבאיזו מלאכה ממלאכות שבת יהיה גדר בסיסי של מלאכת אומן, בכדי שבמלאכת קושר הגמרא תנקוט זאת כדבר פשוט ולא תאמר זאת בהדיא. ורק נצטרך ללמוד זאת מהדוגמאות שהגמרא הביאה, שגם אותן אפשר ללמוד באופן אחר וכדעת רש"י. על כן אחר הקידה חמש מאוד והמחילה אלה, נראה שדברי מני"ר צ"ע בזה.



דיון בסוגיא של סנדל דפקי ביה בתרי

ואני דניאל בינתי בספרים וחזי הוית בתלמודא ראייה, לכאורה, לשיטת רש"י. וכך איתא התם: מותר לכתחילה בסנדל דנפקי ביה בי תרי, כדרב יהודה. דרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא, הוה ליה ההוא זוגא דסנדלי, זמנין דנפיק ביה איהו זימנין נפיק ביה ינוקיה. אתא לקמיה דאבבי, אמר ליה - כהאי גונא מאי? אמר ליה - חייב חטאת. אמר ליה - השתא פטור אבל אסור קא קשיא לי, חייב חטאת קאמרת לי? מאי טעמא? אמר ליה - משום דבחול נמי זימנין נפיקנא ביה אנא זימנין נפיק ביה ינוקא. אמר ליה - אי הכי מותר לכתחילה ע"כ.

ולכאורה, בפשטות אם הגדרת האיסור היא דווקא 'קיימא', ללא הגדר של אומן, על פניו ברור הדיון בין רב יהודה לאבבי. אבבי סבר בתחילה שהקשר שמראה לו רב יהודה הוא של קיימא, ואבבי העמיד אותו על טעותו, שאינו של קיימא כל עיקר.

אולם, אי איתא לדברי הרמב"ם שיש הגדרה נפרדת של אומן, לכאורה כשאמר אב"י 'חייב חטאת' הרי ראה בעיניו שיש גם קשר של אומן וגם קשר של קיימא. ואם כן למה ברגע שרב יהודה אומר לו שהקשר כלל אינו של קיימא, איך זה הופך להיות מותר לכתחילה? הלא עדיין נשאר הקשר אומן שראה בתחילה, ולא היה לו לומר מותר לכתחילה, אלא לכל היותר פטור אבל אסור. וכ"ר שהקשה בתוספות ר"י הזקן ותלמידו (שבת קיב ע"א מהדורת אופק). ולכאורה קושיא אלימתא היא.

אולם נראה שיש מקום בראש לדחות ראיה זו. שכן ראיה זו מבוססת על הנחה שאב"י ראה את הסנדל, או לחלופין הוסבר לו היטב מה הוא אותו קשר שעליו דובר. וכן כתב רש"י: 'כהאי גוונא - שאני מתירו עכשיו ונועל בני, ושבת היתה. ע"כ. ולכאורה רש"י הבין שאב"י לא ראה את הסנדל, ואם כן הוסבר לו היטב מה הקשר משמש. ואם כן הוא, נראה שבדברי רש"י יש מעט דוחק בגמרא, לומר שהפירוש של 'כי האי גוונא' טומן בחובו את כל מה שכתב רש"י. בפשטות 'כי האי גוונא' הכוונה 'קשר כזה מהו?' ואכן יותר פשוט לומר שאב"י אכן ראה את הקשר ועל פי זה הוא ענה לרב יהודה. אולם, לכאורה רש"י היה מוכרח לפרש כמו שפירש. שכן כיוון שהביאור המילולי של 'כהאי גוונא' הוא 'כמו זה האופן', לכאורה לא היה נכון לרב יהודה לשאול את אב"י באופן זה, שכן לא דיברו קודם לכן על סנדלים או על הברייתא שדובר בה קודם לכן. אלא פשוט שמדובר שהגמרא מקצרת, ועל כן השאלה היא מה הגמרא קיצרה בדיון שלהם. ועל כן רש"י כתב שהגמרא קיצרה את עצם השאלה. אולם אם כנים הדברים, אפשר לומר שרבינא ורב אשי, כאשר הם ערכו את המעשה של אב"י ורב יהודה לאחר הברייתא, הם יכלו לכתוב 'כי האי גוונא מאי', כיוון שהם אכן מתייחסים לברייתא שהובאה קודם לכן בסמוך. אולם אפשר ששאלתו 'האמיתית' של אב"י לא היתה 'כי האי גוונא מאי', אלא היתה כעין זה 'קטרא דסנדלא מהו?' ועל כך ענה אב"י שחייב חטאת. ורב יהודה אמר לו שאין הוא מסכים עם זה.

ועל כן, אם אמת היה הדבר הזה, שפיר יש לומר שרב יהודה כלל לא הראה לאב"י את הסנדל, ואב"י חשב בטעות שמדובר בקשר האסור מן התורה הנמצא בסנדל (כעין קטרא דאושכפי), ועל כך ענה רב יהודה שאין מדובר על הקשר הזה, אלא על קשר שתמיד פותחים אותו וסוגרים אותו, וממילא אינו של קיימא. ועל כן לשיטת הרמב"ם אפשר לפרש שאב"י סבר בתחילה שמדובר על קשר שהוא מעשה אומן וקיימא, וחידש רב יהודה לאב"י שמדובר על קשר אחר, ואותו קשר אחר אינו מעשה אומן ואינו של קיימא.

אולם, גם אחר כל זאת, אכתי יש מקום בגמרא לדון בזה עוד. שכן הגמרא בהדיא הגדירה את הקשר האסור מן התורה בסנדל דטייעי דקטרי אושכפי. ואת הקשר האסור מדרבנן, כקטרא דקטרי אינהו, וכמו שכתבתי לעיל הרי"ף מפרש שאינהו היינו אותם הישמעאלים. ועל פי זה, בסנדל דטייעי יש שני קשרים, האחד אסור מן התורה והשני אסור מדרבנן. אולם, לגבי סנדל דנפקי ביה בתרי, לכאורה הוא לא סנדל דטייעי, שכן רב יהודה לא הוה טייעא בדווקא. ואדרבא יש סברא לומר שהיה לו סנדל רגיל. ובגמרא ביבמות (קב ע"א) מבואר שיש 'סנדל דידן', שהוא אינו דומה לסנדל דטייעי, ולסנדל דידן יש חומרתא. ואם כן הוא, אפשר לומר שאב"י טעה בכך

שהוא סבר שהקשר של חומרתא שיש בסנדל 'דידן' של רב יהודה, הוא אסור מן התורה. ועל כך ענה רב יהודה, שקשר כזה, אפילו אם היית אומר שהוא פטור אבל אסור היה קשה לי (ואפשר ללמוד מזה שרב יהודה נסתפק בשאלה האם זה פטור אבל אסור או מותר לכתחילה). והרי בפשטות בסנדל דידן לא היה קשר אושכפי, שכן אם היה קשר אושכפי הגמרא היתה צריכה להביא קטרא דאושכפי בסנדל דידן, שהיא המציאות היותר פשוטה. ולא היה לגמרא להביא ממרחק לחמה מסנדל דטייעי. וכיוון שלא היה בסנדל דידן קשר של אושכפים (דלא כרש"י), ממילא הספק היחיד שיכול להיות בסנדל דנפקי בי בתרי הוא במחלקת הקיימא ולא במחלקת האומן.

ועוד בה, בעצם ספקו של רב יהודה ניתן לדקדק כשיטת רש"י. שכן בפשטות עולה מדברי רב יהודה 'פטור אבל אסור קא קשיא לי' וכו', שרב יהודה עלה ונסתפק האם קשר זה אסור מדרבנן או מותר גמור. ואם תאמר כדעת רש"י, שפיר יש לומר שהיה לו ספק האם קשר כזה מוגדר כעין קיימא או לא. אולם, אם תאמר כדעת הרמב"ם דבעינן קיימא ואומן, הלא רב יהודה יודע שאין זה קשר של קיימא, וכן הוא יודע שאינו קושר זאת קשר אומן שכן הוא עצמו קושר זאת, וגם קושר באופן שיהיה נוח לו להתירו ולקשרו (כלשון ר"ח). ואם כן, מה הוא הספק של רב יהודה?

ועל כן נראה אחר כל זאת, שיותר מסתבר להסביר את שיטת התלמוד בזה כרש"י. והוא סיוע שיש בו ממש.



פרק שביעי - סיעת רש"י ודעימיה

והנה, מצאנו גם ראינו רובא דרובא דרבוותא, דס"ל כשיטת רש"י, שהגדר היחיד בדיני קושר הוא 'הקיימא'.

זה יצא ראשונה. רב יהודאי גאון בהלכות פסוקות (הלכות חיה עמ' נא מהד' ששון): קשר מנעל דשריא בשבת. איקשר^(א) שלקיאמה היא, כגון קשר דאושכפי דלא משתרי, חייב חטאת. איקשר דידן הוא, דיכמא^(ב) דירוויח מסאנא ניה לן, ולא כל עידנא שרינן ליה, פטור אבל אסור. אי דבני מחווא, דוסתן דשראן מסאניהו וקא מטין להון אכרעיהו, מותרין לכתחילה. עכ"ל. וכ"כ בה"ג (הלכות שבת פרק כג): קשר מנעל דשריה בשבת, אי קשר של קיימא הוא, כגון קשר דאושכפי דלא משתרי, חייב חטאת, אי קשר דידן הוא, וכמה דרויח מסאניה ניהא לן, ולא כל עידנא שרינן ליה, פטור אבל אסור, אי דבני מחווא דוסתן דשרו מסניהו וקמטין ליה על כרעיהו, מותר לכתחילה. ע"כ. ומבואר שקשר של קיאמה, הוא כגון קשר האושכפים, כך שיוצא ברור שקשר האושכפים הוא דוגמא לקשר של קיימא. וכיוון שכן מוכח מדברי תרי גאוני קדמאי יש לזה תוקף גדול. ורק יש להסתפק בדעתם אי ס"ל כדעת רש"י או כדעת היראים. וכן הוא במחזור ויטרי (סי' קיב).

יא). כמו 'אי קשר' דהיינו 'אם קשר וכו'.

יב). כמו 'דכמה'.

וכן הוא בראב"ן (סי' שנח) וכ"ן ברוקח (סי' עה), וכ"כ התרומה (סי' רמג), וכ"כ הראב"ה (סי' רמד): פרק אלו קשרים. מסקנא כל קשר שהוא של קימא, כגון קשר הגמלין וקשר הספנין, חייב על קישורן וכן על היתירן. וקישור דקטרי בזממא או באיסטרידא מדרבנן אסור, שפעמים [שמניחו שבוע או שבועים הן] חסר הן יתר. אבל קושרת אשה <מפתח> חלוקה לכתחלה אפילו אית ליה תרי רישי. וחזי שבכות ורצועות מנעל וסנדל, שדרך להתיר אותם בכל יום, ואפילו שלא כדרך עניבה, מותר: ע"כ. וכן מבואר בדברי הר"י מלוניל (שבת מא ע"ב) וכן מוכח בדבריו (במשניות סף מט ע"א): זמורה שהיא קשורה, זמורה של גפן שהיא בטפח, ששואבין בה מן הבור או מן המעיין ממלאין בה דשויה כלי לתוך זמורה מחובר. ואם לא קשרה בכלי מערב שבת, אפילו שיחדה מערב שבת לכך, שאע"פ שמותר לטלטל חבילי עצים ואם יחדן לשיבה, אבל זמורה (לא) אסור לטלטלה ולקשרה בכלי בשבת משום גזירה שמא יקטום אותה לפי שמא יהיה ראשה האחד דק או תלוש ויתירא שמא יפול הכלי בבור בעת שישאב בו ויחתכנו ויתקננו ונמצא שהוא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש. אבל משום קשר של קיימא ליכא למיגזר לפי שאין דרך שואבין בזמורה לקשירה כעין שקושרין חבל של עור או של שק אלא שטבעת אחד עשוי [ל]הוליך ומכניס שני ראשי הזמורה בטבעת גדולה ואחרי כן מגביה הטבעת למעלה ונשמע ראש הזמורה האחד ומוציא הכלי מתוכה. ע"כ. ומבואר ממה שכתב שאין לחוש לאיסור קושר, אף שבודאי אינו מעשה אומן, שהחשש היחיד שיש לו השווה בכל אדם הוא הקיימא.

וכ"כ הרי"ד (ק"ב ע"א), והרי"א (בפסקיו פט"ו ממסכת שבת ה"ג), וכ"כ הרא"ש (פט"ו סי' א'), וכ"כ ההשלמה (פרק אלו קשרים בתחילתו), וכ"כ האור זרוע (סי' סז), וכ"כ התניא רבתי (סי' יט), וכ"ן מדברי הריב"ן (ק"ג ע"א), וכ"כ רבינו ירוחם (ני"ב ח"ד), וכ"ן מדברי הרמב"ן (שבת ק"ב ע"א) שכתב שקשר של 'מקצת קיימא' הוא פטור אבל אסור. וכ"כ בפירוש הריטב"א (ק"א ע"ב): כללא דמילתא כל קשר שהוא של קיימא עולמית חייבין עליו מן התורה, ושאינו מתקיים לעולם ועשוי להתקיים ימים אחדים פטור מן התורה ואסור מדרבנן, וכל שהוא עשוי לקושרו ולהתירו בכל יום ויום מותר לכתחלה לקושרו ולהתירו, ע"כ. וכ"כ הראב"ד (בהשגות פ"י ה"ג), וכ"ד ר"י הזקן (תוספות ר"י הזקן ותלמידו, ח"ב דף ק"ב ע"א), וכ"ן דעת המרדכי (פרק אלו קשרים), וכ"כ הטור בסי' ש"ז. וכ"כ האוהל מועד (שער השבת דרך ה'): הקושר קשר של קיימא והמתירו, חייב. וכל קשר שדרך להתירו בכל יום, אינו דומה כלל לקשר של קיימא, ומותר לכתחילה ע"כ. ולשונו 'אינו דומה כלל' מתורגמת אות באות מתוך דברי רש"י שכתב בכי האי גוונא – 'לא דמי מידי לקשר של קיימא'. וכ"נ מדברי הפרנס (סי' קעב), וכן נראה מדברי רב האי גאון (קובץ הדרום לתורה שבעל פה עמ' 204-205), וכן מדברי רנ"ג בכמה תשובות נראה כן (סי' צז, תמא, תקכג). ואף שיש לדחות דקדוקים אלה בגאונים, מ"מ כיוון שכן כתבו קדמוני הגאונים ואין לנו מופת חותך לומר שאחרוניהם חלקו בזה על קודמיהם. וכן נראה גם מדברי ר"ח שהארכנו בדעתו לעיל בס"ד.

ומבואר יוצא שכדעת זו נראה מדברי ראשונים רבים אשר סברו וקיבלו לדברי רש"י.



סיעת הרמב"ם ודעימיה

מאידך, גם לרמב"ם נמצאו חברים נקיים, הסוברים כדעתו דעת עליון למעלה ראש. כן דעת הר"ף כמו שכבר כתבתי בס"ד. כ"ד תלמיד הרמב"ם רבי פרחיה, כן הוא בדברי הרב ספר הבתים (שערי המלאכות האסורות שער יג'), כן דעת האורחות חיים (סי' קה), וכן הוא בצרור החיים לתלמיד הרשב"א (הדרך השלישי סי' יז). מעין זה גם דעת המאירי בשם גדולי הפוסקים (דף קיב ע"א). וכ"ד הריב"ש בתשובה (סי' קכב). ובדעת הר"ן יש מקום להסתפק.



פרק שמיני - גדרי הזמן אליבא דרש"י

לשיטת רש"י, מהם גדרי הזמן שעל פיהם מתחלקים הדינים בהלכות קושר?
והנה מקום איתי לעלות ולהסתפק, בשיטת רש"י, שהיא שיטת רובא דרבוותא קמאי דקמאי, מהם גדרי הזמן, והאם יש גדרי זמן מדוייקים בשיטת רש"י המחלקים בין מותר לכתחילה, לפטור אבל אסור, לחייב חטאת.

ובריש אמיר אומר שבעניין חיוב חטאת לשיטה זו, פשוט בדעת הראשונים שמדובר על קשר העשוי להתקיים לעולם. כן מוכח ברש"י בכמה דוכתין, בריטב"א על אתר, ביראים (סי' עדר) ובעוד ראשונים.



לשון רש"י לגבי המציאות של מותר לכתחילה

הנה, על פניו, דעת שפתיו של רש"י ברור מיללו שכתב: **מפתח חלוקה** - כמו שיש לגלחים כעין לשונות לכאן ולכאן, וקושרים של ימין בכתף שמאל, ושל שמאל בכתף ימין, דכיון דכל יומא שרו ליה - לא דמי מידי לקשר של קיימא, ומותר לכתחילה. **תיתי דשי** - שתי פתחים, היינו אותן לשונות, והוויין זו למעלה וזו למטה זו לימין וזו לשמאל, ואם אינה מתרת אלא האחד, יכולה לפושטה וללובשה בדוחק. **מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטיל לה** - ותיהוי קשר של קיימא, וכיון דלא ידעי הי מינייהו - תרווייהו ליתסרו, קא משמע לן. **פשיטא** - דהא כל יומה^(ג) שריא לה. **בדבני מחווא** - שהם רחבי לבב ומקפידים על לבושיהן ונעליהן להיות מכוונין, וקושרין אותו בדוחק, וצריך להתירו ערבית. **דנפקי בי תרי** - וצריך כל אחד ואחד לקשור לפי רגלו, הלכך בכל יום קושרו ומתירו. **אמר ליה משום דבחול גמי** - אני מתירו בכל יום, וקושרו התינוק לפי רגלו. ע"כ. ועל פניו מבואר יוצא שכל שקושרו ומתירו באותו יום חשוב קשר שאינו של קיימא כלל ומותר לקשרו ולהתירו לכתחילה.

אולם אף שהוא פשוט לשונו, נראה שיש מקום להקשות על כך, שכן מה הסברא להתיר דווקא ביום אחד ולא ביומיים? מה ההבדל ביניהם. ועוד אף שאת הדוגמאות בגמרא אפשר

(ג). בדפוס וילנא כתוב ברש"י 'יומי' אולם בדפוס ויניציה כתוב 'יומה' ואפשר שהמקור הוא יומא ונתחלפה הא' בה'.

להעמיד בדבר שהדרך לקשרו ליום אחד, מ"מ לא בכל הדוגמאות זה כל כך פשוט, שכן בנאדות יין ושמן וקדירה של בשר, הרי לא בטוח שהוא יפתח את הקדירה כל יום.

ועוד יש לשאול לפי דבריו, מהו 'יום'? האם מעת לעת? האם מעת הזריחה עד צא"כ? האם זה תלוי במחלוקת הגר"א והמג"א בזמני היום בהלכה?

ועוד, מלשוננו קצת יש לדקדק במ"ש: מפתח חלוקה - כמו שיש לגלחים כעין לשונות לכאן ולכאן, וקושרים של ימין בכתף שמאל, ושל שמאל בכתף ימין, דכיון דכל יומא שרו ליה - לא דמי מידי לקשר של קיימא, ומותר לכתחילה. ע"כ. ועל פניו יש לשאול על מה חרי האף הגדול הזה? למה כתב רש"י 'לא דמי מידי', אם כוונתו ללמדנו הגדרה, שיכתוב 'לא הוי קשר של קיימא'. ולפי מ"ש רש"י גופיה יוצא שקשר העומד ליום בודאי מותר, כיוון ש'לא דמי מידי', אולם אפשר שגם קשרים שעומדים לקצת יותר מיום יהיו מותרים, כיוון שהם גם לא דומים לקשר של קיימא.

מצד שני, עצם זה שרש"י חזר וכתב פעם אחר פעם את המושג יום קצת מקשה לומר שהוא לא נתכוון למה שכתב בעצמו.

ואולי אפשר לומר שרש"י התכוון לומר שכל קשר שקושרים אותו ועתידיים להתירו ביום הסמוך אליו, בין אם זה בתוך כד' שעות ובין אם זה עד לסיום היום הבא אחריו הרי זה מותר. ומצאתי און לי בדברי הריא"ז (שבת פט"ו ה"א): ואם עשוי [* להתירו] ליום או ליומיים, כגון אשה שקושרת מפתחי חלוקה מצד זה ומצד זה, הרי זה מותר לכתחלה. ע"כ. והרי הוא כמבואר. וכוונת רש"י היא לקשר הנעשה 'להתרה תכופה'. אולם השאלה היא מה היא אותה התרה תכופה. ובשביל זה צריך להגדיר את הקשר האסור מד"ס לדעת רש"י.¹



הקשר האסור מדרבנן לדעת רש"י

לגבי הקשר האסור מדרבנן לדעת רש"י, רש"י כתב לכאורה הגדרות מבלבלות. פעם כתב 'שבוע או שבועיים' פעם כתב 'שבת או חודש' ופעם כתב 'בשעת הטיט'. אולם, אחר העיון נראה שרש"י באמת לא התכוון לתת גדר ברור של זמן, אלא כוונתו היא לומר שכל קשר שהאדם קושר ואינו יודע אימתי יפתחהו, אלא עתיד לפתחו במרווחים גדולים של זמן, קשר זה אסור מדרבנן.

ואפשר לומר ברש"י שתי אפשרויות - או שהגדר של 'יום' הוא דווקא, וכל מה שמעליו הוא אסור מדרבנן (וכמו שכתב בהדיא הראב"ד). או שהגדר של שבוע הוא העיקר, וכל מה שפחות ממנו נחשב כמו יום והוא מותר לכתחילה (וכמו שהבין מרן הב"י בסי' שיז).

ונראה להעדיף את האפשרות הראשונה, שהמושג 'יום' בדעת רש"י הוא דווקא. שכן בסנדל דנפקי ביה בתרי כתב רש"י 'יום' כמה פעמים. ולכאורה היה לו להשמיע את החידוש היותר

(יד). ועוד הערה, בדיני בורר עולא הציע שכל ברירה 'לבו ביום' אין בה איסור דאורייתא. ואם כן כשחכמי הגמרא רצו להגדיר באופן זה איסור מאיסורי שבת, הם ידעו לעשות כן. ואם כן בקושר שלא מצאנו הצעה כזו, אפשר דלא שמיע להו כלומר לא סבירא להו, ובאמת הגדר של 'יום' אפילו בדעת רש"י אינו מדוקדק.

גדול, שגם אם זה ליותר מיום (עד שבוע), כיוון שתמיד הוא עשוי לפתיחה והתרה יהא שרי. וכיוון שלא אמר כן, נראה לומר בדעתו שיום הוא דווקא. ומ"ש שבוע שבועיים מחזק את ההבנה הזו, שדווקא בגדר זה הוא לא דקדק כל כך, כיוון שבלאו הכי הוא אסור מדרבנן, ולא בא רש"י התם אלא לבאר את המציאות באותם הקשרים. וכן יש להסתפק בדעת הרוקח (סי' עה).

שיטת היראים לעומת דברי רש"י

ועדיין צריכים אנו למודעי, בדברי היראים (סי' עדר) שכתב בעניין הקשר האסור מדרבנן שכל שלפעמים מתקיים לעולם הרי הוא אסור מדרבנן, וכל קשר שבודאי יתירו אותו הוא מותר גמור אפילו עומד יותר מחודש.

שיטת רב יהודאי גאון

ובהלכות פסוקות (הלכות חיה עמ' נא) כתב: קשר מנעל דשריא בשבת. איקשר^(ט) שלקיאמה היא, כגון קשר דאושכפי דלא משתרי, חייב חטאת. איקשר דידן הוא, דיכמא^(טז) דירויה מסאנא ניח לן, ולא כל עידנא שרינן ליה, פטור אבל אסור. אי דבני מחווא, דוסתן דשראן מסאניהו וקא מטין להון אכרעיהו, מותרין לכתחילה. עכ"ל. ומבואר מדבריו (וכן מדברי הלכות גדולות שצדיק עת'ק את לשונו), שאין כלל הגדרות ברורות של זמן לזה האיסור. אלא כל קשר ש"שלא כל עידנא שרינן ליה"^(טז). ומעין שיטה זו מתבאר בדברי ר"ח, שכתב: דכד בעי מעייק והדר קטיר מאבראי דחומרתא וכד בעי מרווח כגון האי פטור אבל אסור. ע"כ. וגם לא כתב הגדרות של זמן. ובמותר לכתחילה כתב 'שעשוי לקשרו ולהתירו בכל זמן', דהיינו שתמיד הם עשויים לקשור ולהתיר לפי הצורך הרגיל והשמיש של הסנדל או המנעל, ולא נתן הגדרה של קשר העשוי להתירו בימו. ואפשר שכוונתו דווקא לפחות מיום אחד, אולם מאידך אפשר שכוונתו גם ליותר מיום אחד. מה שברור בדבריו הוא שהוא לא ראה ביום אחד הגדרה ברורה. וכן מתבאר בדברי הראב"ן (סי' שנח): כל קשרין שקושרי ומתירין כל שעה מותר לקשור ולהתיר בשבת כגון מנעלים [ברצועות] שלנו שאין אנו חולצין אותן אלא בהתרה, ע"כ.

אולם, מאידך מדברי הרי"ד (קיב ע"א) מתבאר דבעינן דווקא קשר העשוי לעמוד יום אחד, ויותר מכך אסור. וכן אפשר להבין בדברי נכדו הריא"ז. וכן נראה בדברי הראב"ה (סי' רמד), וכן עולה מדברי התרומה (סי' רמג), שאף שהביא מחלוקת בין רש"י ל"מורי רבנו"^(טז) בעניין קשר של רבנן האסור מדרבנן, מ"מ נראה שבין לו ובין לו קשר העומד ליותר מיום אחד אסור^(טז).

(טו). כמו 'אי קשר' דהיינו 'אם קשר וכו'.

(טז). כמו 'דכמה'.

(יז). ובמשפט זה יש להסתפק אם כוונתו היא שלא כל עידנא שרינן ליה, אך בסוף יומיא שרינן ליה, כרש"י. או דלמא שלא כל עידנא שרינן ליה, דהיינו שלפעמים אין מתירים אותו לעולם, כשיטת היראים.

(יח). העירוני שהוא רבינו יצחק הזקן בעל התוספות.

שיטת הרמב"ם בצעירותו

והנה, בא לעזרתנו בזה דווקא רבינו הרמב"ם, שלא סובר כדעת רש"י. מתברר על פי העיון בשרידי כתב ידו של הרמב"ם לפירוש המשנה במסכת שבת (למסכת שבת אין לנו את כתב ידו המקורי וחבל על דאבדין). שבצעירותו סבר כרש"י ולכן כתב בפט"ו ה"א: הכלל שתסמוך עליו כל קשר שהוא של קיימה חייבין עליו, ע"כ. ללא ההגדרה של מעשה אומן². וכן במשנה ב' כתב: למשנה זו יש תקון, והוא, אמר שיש קשרים שאין חייבין על קשירתן כמו שחייבין על קשר הגמלין והספנין ולא ביארם, והם הקשרים שקושרין אותן להתקיים זמן מסויים³ ע"כ. ומבואר שזהו האיסור דרבנן. ויוצא לפי דברי הרמב"ם הללו, שכיוון שקשרים אלו עשויים 'להתקיים זמן מסויים' לכן הם אסורים מדרבנן. ואם אני אומר שקשרים האסורים מן התורה, דהיינו שהם עשויים לעמוד לעולם, אזי ההגדרה של קשרים העשויים לעמוד זמן מסויים, ברור שאין בה הגדרה מוחלטת של זמן. ולפי הרמב"ם קשרים המותרים הינה הינם קשרים העשויים לקשור ולהתיר בכל זמן. ולזה יש גם סיוע ממשנה תורה שכתב (פ"י ה"ג): אלא פעם קושר ופעם מתיר ולפיכך מותר לקשור אותן לכתחלה ע"כ. דהיינו כיוון שפעם קושר ופעם מתיר, בתכיפות, וקשר זה עשוי תמיד להתרה לכן הוא מותר ואין עליו שם של מלאכה.

אולם, עדיין צריכים אנו לעיין מתי עובר הגבול בין התרה 'תכופה' למתקיים זמן מסויים. ואולי אפשר להרכיב אתרי ריכשי, ולומר שכוונת רש"י היא היא כוונת הרמב"ם. דהיינו שמה שאמרנו בדעת רש"י שהאדם קושר ואינו יודע אימתי יפתחו זה ההגדרה של קשר שאינו של קיימא, אך מעין של קיימא. ולכן כל קשר שהאדם יודע מתי הוא יפתחו בצורה ברורה, מותר לכתחילה. וכל קשר שאינו כזה הרי הוא אסור מדרבנן לשיטת רש"י, וכך סבר הרמב"ם בצעירותו.

ואם תאמר - מה נעשה אם אדם קושר ויודע שיפתח את הקשר הזה שבוע הבא? הנה שתי תשובות בדבר, בפשטות אזלינן בדרך הקשר ולא אחר דעת האדם (כדעת הביאור הלכה בריש סי' שיו ודלא כדעת הט"ז, ע' בביאור הלכה באריכות), ואם הדרך בזה הקשר היא שהוא יעמוד ליותר משבוע, אף שהאדם עצמו קושרו לפחות, אין זה מעלה ולא מוריד. ואם תאמר שזו הדרך של הקשר הזה לקשור ולפתוח בוודאות שבוע הבא, הנה לפי דעת רש"י ואולי גם הרמב"ם אין כל כך מציאות כזו, ואולי לכן הגמרא לא התייחסה אליה.



(ט). אולם, הנ"מ במחלוקת שלהם תהיה מה יהיה הדין שאדם קושר והוא יודע בוודאות מתי יתירו, למורו של התרומה יהיה אסור, ולרש"י אפשר שיהיה מותר. וצ"ב בזה.

(כ). לאחר מכן הוסיף זאת הרמב"ם. וזו הסיבה שבדפוסים ובמאירי אין את ההגדרה של מעשה אומן.

(כא). הרב שילת תרגם 'זמן מה'. התרגום של הרב קאפח (זמן מועט) איננו מדויק לכאורה. שכן בלשון הגר כתוב 'מדה מן אלומאן', ואם כתרגום הרב קאפח היה צ"ל 'זמאן אלצע'יר' או 'זמאן קציר' וכד'. כידוע ליודעי לשון הערב.

פרק תשיעי - פסיקת ההלכה

דעת מרן השו"ע ומור"ם

כתב מרן: הקושר קשר של קיימא, והוא מעשה אומן, חייב, כגון: קשר הגמלים וקשר הספנים וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרים הרצוענים בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה, אבל הקושר קשר ש"ק ואינו מעשה אומן, פטור. וקשר שאינו ש"ק ואינו מעשה אומן, מותר לקשרו לכתחלה, כיצד: נפסקה לו רצועה וקשרה, נפסק החבל וקשרו, או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה, הרי זה פטור וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהם מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותם לקיימא. וכל קשר שאינו של קיימא, אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור; ולצורך מצוה, כגון שקושר למדוד אחד משיעורי התורה, מותר לקשור קשר שאינו של קיימא. ע"כ. ומבואר שמרן הלך בשיטת הרי"ף והרמב"ם.

אולם, רבנו הרמ"א כתב: הגה: ויש חולקים שסבירא להו דכל קשר ש"ק, אפילו של הדיוט, חייבין עליו (רש"י והרא"ש ור' ירוחם וטור). וי"א שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו, מקרי של קיימא (כל בו והגה"מ פ"י) ויש מקילין לומר דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא ע"כ. והרמ"א לשיטתו, לילך אחרי גדולי הפוסקים ורובא דרבוותא, אף במקום עמודי ההוראה. אולם, כיוון שיש גם חומרא בשיטת מרן, הרמ"א הביא גם אותה וז"ל: וי"א דיש לזוהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה, דאין אנו בקיאים איזה מקרי קשר של אומן דאפילו בשאינו של קיימא אסור לקשרו וה"ה להתירו, וכן נוהגין (הגהות אלפסי פרק אלו קשרים); ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו, דאינו אלא איסור דרבנן ובמקום צער לא גזרו. והא דבעינן ב' קשרים זה על זה, היינו כשקושר ב' דברים ביחד, אבל אם עשה קשר בראש אחד של חוט או משיחה, דינו כשני קשרים ע"כ. אולם יש לשים לב שכתב דבמקום צער לא גזרו, ואפשר שמבין שלשיטתו אינה אלא חומרא בעלמא.



דינים היוצאים למעשה מן המאמר

וזאת תורת העול'ה מכל האמור בס"ד:

- א. אחת מטל' מלאכות האסורות בשבת היא מלאכת קושר. נחלקו הראשונים בהגדרותיה.
- ב. דעת רש"י, יראים, ראבי"ה, אור זרוע, ולענ"ד כן דעת רבנו חננאל, ועוד רבים, סוברים שיש רק גדר אחד במלאכת קושר, והוא עניין 'קיימא'.
- ג. לעומתם, דעת הרי"ף, הרמב"ם, המאירי, הריב"ש ומרן השו"ע, שיש שני מרכיבים: 'קיימא' ו'אומן'.
- ד. למעשה נראה שכיוון שזו מחלוקת בדין דאורייתא, וכיוון שנגלו לעינינו הרבה ראשונים שלא היו לעינינו של מרן ז"ל, נראה שיש להחמיר כשתי השיטות. בודאי היכא שהדבר נוגע באיסור תורה.

ה. על כן, אין לקשור שום קשר (שאינו עניבה וכד') כשהוא לעולם. שכן לפי רש"י קשר זה אסור מן התורה, ולפי הרמב"ם הוא אסור מדרבנן. ועל כן, אין לקשור את הרצועות של שקית הזבל כמשליכים אותה לאשפה, ויש בזה ספק איסור תורה. וכן בכל קשר שקושרים אותו, והדרך של אותו קשר היא להתקיים לעולם.

ו. הגדרת המותר לכתחילה היא כך, כל קשר שמתירים אותו באותו יום, הוא בודאי מותר לכתחילה.

ז. קשר שהוא מיום אחד והלאה, בזה נחלקו הראשונים. דעת הראב"ד, שיבולי הלקט, תניא רבתי, רבינו ירוחם ראב"ה ועוד ראשונים (וכן אפשר לומר בדעת רש"י), שכל קשר שהוא יותר מיום הוא אסור מדרבנן. וכן הבין המאירי בדעת הראב"ד.

ח. מאידך, יש ראשונים שאפשר לדקדק מהם שגם קשר שהוא יותר מיום אחד עד שבוע, הוא מותר. כן אפשר לדקדק בדעת רש"י, וכן בדעת הטור. ובעיקרון כן היא דעת היראים, דאזלינן אחר דרך הקשר, וקשר שבודאי יתירו אותו בסופו שלדבר מותר אפילו ליותר משבוע או חודש (ויותר).

ט. על כן להלכה נראה, שקשר שעשוי להתירו באותו יום הוא מותר לגמרי. קשר שהוא מיום אחד עד שבוע יש להחמיר בו לכתחילה, אולם המיקל יש לו על מה שיסמוך, אם הדרך היא בודאי לפתוח אותו. והביאור בזה הוא כך – כיוון שזהו קשר שאין מקיימים אותו לעולם, על כן הוא בודאי אינו קשר האסור מן התורה. וכיוון שיש לנו ספק האם קשר כזה אסור מדרבנן או לא, לכן יש ספק דרבנן. ובפרט שלדעת הרמב"ם ודעימיה, קשר כזה הוא מותר גמור (שכן אינו קיימא ואינו אומן). לכן מעיקר הדין ניתן להקל בקשר שהוא מיום אחד עד שבוע. אף שבדעת רש"י ודעימיה נראה שיש להחמיר בו.

י. קשר שהדרך בו לעמוד יותר משבוע, ולבסוף יפתחוהו, יש להחמיר בו. וזאת למרות שיש ספק. שכן לפי הרמב"ם גם קשר זה הוא מותר גמור, דאינו של אומן ואינו של קיימא, וכן לדעת היראים הוא מותר. אכן, כיוון ששיטת היראים היא שיטה יחידאה, וראשונים רבים פסקו כשיטה העקרונית של רש"י, שלא להתחשב באומן, לכן יש כאן ספק ונטיה לשיטת רש"י. על כן, יש להכריע שכל קשר שעתיד לעמוד משבוע ויותר יש להחמיר בו. שמא דעת רש"י ודעימיה לאסור מדרבנן גם ביותר מיום. ואם תמצא לומר שהם מתירים יותר מיום, אכתי יש ראשונים שאוסרים בהדיא יותר משבוע. וכיוון שכן יש להחמיר בזה. אולם במקום צורך יש להקל בזה, אף אם אינו צורך מצווה ממש (כגון בקשירת הגרטל של ס"ת שלאשכנזים), מפני דאכתי פש גבן שיטת הרמב"ם ודעימיה. ובודאי שלצורך מצווה ממש יש להקל בזה.

יא. לענ"ד יש להקל בקשר על גבי קשר כשלא נעשה לקיימא, דלא מקרי מעשה אומן, וכן דעת מרן הגרע"י וצ"ל בחזון עובדיה וכמו שהעיד בגדלו מרן החיד"א בברכי יוסף, דלא חיישי להא אלא מיעוטא דמיעוטא דבטלי במיעוטייהו (ואין לחשוש למה שכתבו בהגהות איש מצליח, דקולתו של החיד"א היתה רק בחגורתו אשר במתניו. ולמעשה יש להקל בזה בכל קשר על גבי קשר). ועל כן מותר לכתחילה לקשור קשר כפול בנעליים. אך אסור לקשור קשר כפול בשקית ניילון ששמים במקפיא בשבת, דדמי לקיימא.

יב. קשר שעל גביו עניבה או הפוך. לענ"ד יש להקל בזה בפשיטות. שכן אם הוא קשר שאינו של קיימא, הרי לשיטת הרמב"ם זה מותר, דאין זה קשר של אומן ואין זה קשר של קיימא. ואף לשיטת המרדכי (ברמז שפו), אם אין בו רגילות לעשותו לעולם הרי הוא אסור רק מדרבנן. ואין להחמיר אלא כשהקושר עושהו לעולם, דאז יש להחמיר מצד הקשר, דאפשר שהוא לקיימא. ואף שכתב הרמ"א בשם האגור שקשר אחד לא חשיב לקיימא, מ"מ כיוון שכתב היראים (סי' עדר) שיש קשרים הנעשים לקיימא אף כשהם קשר אחד, בזה יש להחמיר.



וה' יתעלה יאיר עיני ועיני תלמידי היקרים במאור תורתו. ויעדי מינן ומן כל קהלנו כל צרה ויגון וכל פגע רע וכל קללה וכל קטטה, וישים ביננו וביניכם אהבה ואחוה שלום ורעות. ויעזרנו על דבר כבוד שמו, ויזכנו בכלל כל הישיבה הקדושה, ובכלל כל ישראל להגדיל תורה ולהאדירה, למען שמו באהבה, ולמען ישראל עמו באהבה, ובצפיה לבניין אריאל.

עה"ח דניאל א' אדר ס"ט

ר"מ שיעור ב' בישיבת תורת החיים תכב"ץ



הערות וקושיות – אורח חיים

בדין פוחח בזמן הזה - הרב אהרן הכהן פרידמן

הנה, נתבאר במשנה (מגילה כד, א) דין ה"פוחח", שאינו קורא בתורה, ואינו עובר לפני התיבה, ואינו נושא את כפיו. ויל"ד בזמנינו, אצל אותם מאחינו שלצערינו לא נגה עליהם אור התורה, ונתפשטה אצל חלקם תרבות לבוש של מכנסים עם קרעים, האם חשיב כפוחח. שיל"ד שפוחח שעליה דברה המשנה היינו שהולך באופן שזה נתפס כלבוש בזוי של קבצנים ועלובי החיים, אבל במקום שזה לא נתפס ככה, אפשר שאינו בכלל פוחח של המשנה.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



משחק סבתא סורגת בשבת - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בתקופה הזאת משחקים הילדים בחוטים שהם אורגים עם שני הידים איזה דוגמא, וחבירו לוקח בשתי ידיו החוטים מידי, ועושה דוגמא אחרת מהחוטים, ושוב לוקח הילד החוטים מידי של חבירו, ועושה עוד דוגמא, וכן הלאה. וזה כבר משחק מלפני הרבה שנים, קוראים לזה "סבתא סורגת", רק עתה שוב המשחק נפוץ מאד בארץ.

ויש לעיין אם מותר לשחק בזה בשבת, וכן לפעמים מסתבכים החוטים ונהיה קשר, ולכן תגדל השאלה אם מותר לשחק בזה בשבת.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים



אוצר יורה דעה

יסוד דין חוזר וניעור ♦ בדין כלי מתכות של ימינו שאינם בולעים ♦
הכשר מים שאובין על ידי המשכה, וגדר פסול מים שאובין ועל ידי
אדם למקוה ♦ בחיוב ותכלית מעשה המצוות והמסתעף ♦ מילה:
קרבן ואות ברית

הרב אליהו ברוך טוקר

בני ברק

יסוד דין חוזר וניעור

בדעת הרא"ש והמסתעף

פרק ראשון - ביאור ענינו אי בנעשה פלגא ופלגא נמי חוזר וניעור

יסוד הנידון אי טומאה כמאן דאיתא או כמאן דליתא

ויבאר דברי הרא"ש הנודעים בחילוק בין מגע למשא ובין טומאה לאיסור

א. יוכיח דאי אפשר לומר בדעת הרא"ש דהביטול מתחדש כל רגע, וצ"ב מ"ש

בין נתרבה האיסור לפלגא ופלגא

דעת הרא"ש (חולין סי' לז) דאיסור שנתבטל ברוב, אם אח"כ נתוסף עוד איסור, ה"ה חוזר וניעור [ולענין מין בשאינו מינו יבש ביבש, שנתבטל ברוב דחד בתרי, ואח"כ בישלם דהשתא יהיב טעמא ובעי שישים, נחלקו הש"ך והיש"ש בדעת הרא"ש אי אז נמי חו"נ או דדוקא היכא דנוסף איסור ויתבאר להלן, אכן לענין מין במינו שנתבטל חד בתרי ואח"כ נתבטל דאף דהתם נמי אע"ג דלא יהיב טעמא בעי שישים מדרבנן אטו מין בשא"מ, אפי"ה מבו' ברא"ש להדיא דאינו חו"נ וצ"ב ועי' להלן].

ויעוי' בקוב"ש (חולין אות לו) דביאר בטעם דין חוזר וניעור דס"ל להרא"ש דהביטול מתחדש כל רגע ורגע, ומשו"ה היכא דנתוסף איסור דתו ליכא ביטול ממילא חוזר לאיסורו, וזהו יסוד דין חוזר וניעור דהביטול מתחדש כל רגע, והעלה שם עוד צד דיסוד דינו אינו משום דהביטול מתחדש כל רגע, אלא דכיון שנתרבה האיסור חשיב כמו הוכר האיסור, וביאר שם בקוב"ש דהנפק"מ בין הצדדים הוא בנתוסף איסור אבל ליכא אלא פלגא ופלגא, דודאי לא חשיב הוכר האיסור אלא בנעשה האיסור רוב, אולם אם בעינן דהביטול יתחדש כל רגע ה"ה נמי בפו"פ דסו"ס השתא ליכא ביטול עי"ש.

אולם נראה להוכיח בדעת הרא"ש ודאי לא שייך לומר דהביטול מתחדש כל רגע (ולהלן אות ג' וד' יתבאר דכמו כן הדרך השניה שהעלה הקוב"ש דחשיב כהוכר, נמי צ"ע טובא).

(א). הנה יעויין ברש"י בע"ז (עג. ד"ה מצא) דהביא ב' פירושים בביאור הלשון "ניעור", א. ניעור משנתו. ב. מלשון "מתנער מתורתו הראשונה ונדבק בחבירו", ואמנם רש"י דחה פירוש זה דא"כ "נוער" מיבעי ליה, אולם כפירוש זה משמע במיוחס לרגמ"ה שם שכתב "האי ניעור הוא כמו מסתלק". והנה באמת הביאור הראשון דניעור משנתו נוחא שפיר בכל אופן בביאור דין חו"נ שהרי סו"ס האיסור מתעורר (ואף ביבש ביבש היכא שנתרבה האיסור, דהתם אין האיסור עצמו מתעורר לאיסורו אלא נקבע הנהגה חדשה מחמת הרוב, מ"מ הרי סו"ס כבר אינו ישן וחשיב ער) אבל הביאור השני דמתנער ומסתלק מתורתו הראשונה, קשה לדעת הקוב"ש, דהא לדבריו דהביטול מתחדש כל רגע ודאי דלא שייך האי לישנא, דאיהו כח יש לביטול הראשון דניבעי ניעור מתורתו, הא כל שאין כאן ביטול המתחדש הרי האיסור במקומו. ולכא' יש ללמוד מכאן דהביטול הראשון, כח יש לו, אלא שבמצב החדש ה"ה מתנער ומסתלק ממנו, ועתה "נדבק בחבירו" [ויבאר להלן], ואף רש"י לא מיאן בפירוש זה אלא מחמת הלשון.

א. דהא הרא"ש כתב שם דבמין במינו יבש שנתבטל חד בתרי ואח"כ בישלם אינו חו"נ, אע"ג דאי מעיקרא נתערבו בבישול כו"ע מודו דבעינן שישים, אפי"ה ס"ל להרא"ש דכיון שנתבטל שוב לא נאסר, ואי נימא דהא דבנתרבה האיסור חו"נ הוא משום דהביטול מתחדש כל רגע, א"כ במב"מ שנתבשל מה יחדשהו השתא, הא ליכא ביטול במבושל^ב.

ב. שהרי דעת הרא"ש בפסחים והובא בב"י (סי' תמ"ז) דחמץ שנתבטל בער"פ אינו חוזר לאסור במשהו בפסח, ואם הביטול מתחדש כל רגע ורגע, ג"כ תיקשי מה יחדשהו בפסח.

ג. דהא בלשון הרא"ש משמע דדוקא היכא שנתרבה האיסור ה"ה חוזר וניעור אבל היכא דהוה פלגא ופלגא אינו חו"נ, וכן כתב בשער"י (ש"ג פ"א) בדעת הרא"ש, והוכיח כן טובא מכו"כ מתני' לענין תרומה, וכתב שכן דעת הרמב"ם עי"ש, ואם הביטול מתחדש כל רגע אין לזה כל הבנה.

ד. עוד יש להוכיח לא כן מהא דנפסק בשו"ע (קא ג) דתרנגולת בנוצתה דאין עליה דין חתיכה הראויה להתכבד ונתבטלה ברוב, ואח"כ הסירו את הנוצות דמהשתא שוב הוה חתיכה הראויה להתכבד אינו חו"נ, וביאר הש"ך, דכיון שנתבטל פעם אחת שוב אינו חו"נ, והנה הרמ"א שם לא השיג ע"ד השו"ע אע"פ שפסק להדיא דבנתוסף האיסור חוזר וניעור ומוכח ג"כ בדעת השו"ע דהביטול אינו מתחדש כל רגע.

ומכל הלין מוכח דיש תוקף לחלות הביטול שבתחילה, וכל זה צ"ב טובא מ"ט לא פקע הביטול, ואי משום קם דינא, מ"ש היכא שנתרבה האיסור דחו"נ ולא איכפ"ל מחלות הדין שבתחילה.

והנה נתבאר דבפשיטות מלשון הרא"ש נראה דדוקא היכא שנתרבה האיסור חו"נ, אבל בפלגא ופלגא אינו חו"נ, וכן נקט בשער"י (ש"ג פ"א) באופן פשוט.

ומעתה צ"ב מ"ש פלגא ופלגא מרוב דאינו חו"נ הא בתרווייהו ליכא להביטול דבתחילה, וביותר דהלא אי חזינן בפו"פ דאף דהדין השתא לאיסור, דספק דאו' לחומרא, אפי"ה אזלינן בתר חלות הדין שנקבע בתחילה, א"כ מ"ש נתרבה האיסור, ומה אכפ"ל דאיכא השתא סיבה לקבוע דין איסור על התערובת, הא אזלינן בתר חלות הדין שבתחילה.

והנה מין בשא"מ יבש שנתבטל חד בתרי ואח"כ בישלם דהשתא יהיב טעמא ובעינן שישים, מבואר בש"ך דהתם נמי חו"נ מדאו' לדעת הרא"ש, ולכאו' קשה נמי דאם יסוד הדין הוא משום מה שנתבטלו בשעה ראשונה א"כ מ"ש מב"מ דאינו חו"נ בנתבשל, למבשא"מ דחו"נ [ויש שבי' דאז חשיב הוכר וזה צ"ע טובא וכדלהלן] ועי' בהערה מש"נ בדברי הגר"א^ג.

(ב). ובמש"כ הגר"א דדברבנן שאני עי' לקמן הערה ג.

(ג). והנה הגר"א בביאורו נקט דבאיסור דרבנן אינו חו"נ, וזוהי ביאר הא דמב"מ אינו חו"נ אף אם נתבשל, אלא דכל זה אינו נוחא אלא לדעת הש"ך דלהרא"ש מין בשא"מ שנתבשל נמי חו"נ, אבל לדעת היש"ש (שיובא להלן אות ב') דדוקא בנתוסף איסור כ' הרא"ש דחו"נ, אבל מין בשא"מ שנתבשל אינו חו"נ, ע"כ מבואר דדין חו"נ אינו ענין לדאו' ודרבנן, דהלא דעת הרא"ש דטעם כעיקר דאו' [וכדעת ר"ת, וכ"מ בב"י סי' צ"ח] וא"כ בנתבשל בעי שישים מדאו'. ומלבד זה עיקר דעת הגר"א צ"ת מ"ט בדברבנן לא אמרי' חו"נ. וכמו"כ לדעת הגר"א עדיין יש לבאר מ"ש נתרבה האיסור מפו"פ [אא"כ נימא דס"ל דבפו"פ נמי חו"נ].

ב. צ"ב דעת היש"ש מ"ש נתבשל לנוסף טעם איסור

והנה באמת בים של שלמה (חולין סי' נ"ז, והביאו בשער"י שם) מבואר דדוקא בנתרבה האיסור חו"נ, אבל מין בשא"מ שנתבטל ואח"כ נתבשל אינו חו"נ אע"ג דיהיב טעמא, כיון דדבר שהותר איך יאסור^(ד).

אלא דהנה הוסיף שם לומר דאם נוסף איסור, והשתא עי"ז בצירוף האיסור שנתבטל איכא טעם איסור, התם מצא מין את מינו וניעור, וכן יעוי' בהגהות שער' דורא שהובא ברמ"א (צ"ט ו) שכתב נמי דהיכא שנתווסף איסור והשתא יהיב טעמא ה"ה חו"נ, והעתיקו הש"ך וז"ל "דסברא גדולה היא דכיון שנתרבה האיסור הרי הוכר הוא ומרגישי' הטעם".

ודעת היש"ש צ"ע טובא דמ"ש מבשא"מ שנתבשל דאינו חו"נ ולא חשיב הוכר האיסור כיון דהטעם הוא מותר, ושוב אינו חוזר לאסור, ואולם היכא דנוסף איסור אע"ג דרך בצירוף הטעם המבוטל הוא מורגש דהתם חו"נ, הא סו"ס טעם היתר הוא ומאי אהני צירופו, וכמו דבבישולם אמרינן דטעם לא חשיב הוכר האיסור, ה"ה נמי היכא דנוסף עוד איסור למה לא יתבטל מה שנוסף בהיתר, ובלא"ה נמי צ"ב בדעת היש"ש מ"ש שנתרבה האיסור דדוקא התם חו"נ.



ג. ידון בגדר הוכר האיסור ואי שייך לבארו בד' הרא"ש

והנה בלשון הרא"ש באמת מבואר דהיכא שנתרבה האיסור חשיב כ"הוכר האיסור", ולכאנ' י"ל בכוונתו דדוקא בנתרבה חו"נ דאז חשיב כהוכר משא"כ בפלגא ופלגא, ולפי"ז צ"ל [בדעת הש"ך] דמין בשא"מ שנתבשל נמי חשיב הוכר האיסור.

אלא דביאור זה תמוה טובא וכמו שיתבאר לפנינו, דהנה ההבנה הפשוטה בדין הוכר האיסור היא דכל קביעת דין הביטול לא היתה אלא במצב שהאיסור מסופק [ויכונה הנהגה], משא"כ בהוכר שאין כאן ספק שוב קיים בו דינו האמיתי.

ולפי"ז צ"ב מה הדמיון להיכא שנתרבה האיסור שהרי אין כאן עתה את דינו האמיתי של האיסור, אלא קביעת הנהגה חדשה במצב ספק, ואם נקטינן בחמץ שנתבטל וכן במב"מ, דאחר שנתבטל בשעה ראשונה שוב אין הביטול פוקע אף אם נשתנה הדין, א"כ מ"ט קביעת הנהגה חדשה של רוב, אלימא עד כדי כך דדמי להוכר האיסור, שלהנ"ל ענינו מחמת דין האיסור האמיתי, הא עדיין ספק הוא.

אלא דבלא"ה יש לשדות נרגא בדרך זו, שהרי בלח בלח שנתבטל האיסור התם ודאי אין גדר הביטול הנהגה בספק, שהרי האיסור קיים לפנינו בבירור, אלא הוה ביטול מציאות האיסור, וא"כ בלח בלח שנתבטל ואח"כ הוסיף איסור ויהיב טעמא דמבו' (בהגהת שער' ד שהו' לעיל) דחשיב הוכר

(ד). והנה חילוק זה דדוקא בנתרבה האיסור חו"נ אבל היכא דיהיב טעמא אינו חו"נ, מצאנו ביותר בדעת האחרונים (פר"ח חת"ס וחזו"א) בשיטת הראב"ד (ע"ז עג.) דאמר' קמא קמא בטיל אף היכא שנוסף איסור ויהיב טעמא, ומאידך הוכיחו האחרונים ממנתי' בתרומות (פ"ה מ"ז) דהיינו דוקא היכא דלא נתרבה האיסור על ההיתר, אבל ברבה האיסור לכו"ע חו"נ עי"ש, אכן בדעת הראב"ד שם ביאור זה צ"ע שהרי כתב שם אפי' הוסיף "כל היום כולו" ומשמע דאף ברבה האיסור, ויש לחלק בין יבש ללח, ואכ"מ.

האיסור, מ"ט חוזר וניעור הא נתבטל במציאות, ועל כרחך אתה אומר שלא זהו ענין הוכר האיסור.

ובאמת נראה דעיקר הסברא לומר דמין בשא"מ שנתבשל איסורו משום דחשיב הוכר האיסור, תמוה מאוד, דהא כבר מוכח טובא דיסוד דין טעם כעיקר אינו משום הוכר האיסור, א. מסברא, דהרי חזינן דמב"מ אף דאיכא ודאי איסור ה"ה מתבטל, וא"כ מה איכפ"ל במבא"מ שגם הוא "נרגש" בטעם (ועי' בחת"ס שתמה כן על הפר"ח והוכיח דאין איסור טעם שייך להוכר האיסור), אלא דלכאוף יש לדחות דע"י הטעם תו לא חשיב "תערובת" אלא האיסור עומד לעצמו וההיתר לעצמו, ב. אכן גם זה תימה ודוחק דא"כ נותן טעם לפגם למה מותר והרי ניכר האיסור וכבר עמד בזה הגר"ח, ג. דהא חזינן להדיא לא כן ממאן דס"ל דטעם כעיקר לאו דאורייתא וה"ה בטל וע"כ דע"י הטעם ל"ח הוכר האיסור.

וממילא שוב צ"ע מהו ענין הוכר האיסור שדיבר בו הרא"ש^ה.



ד. יוכיח מהש"ך דלהרא"ש חו"נ אינו משום הוכר האיסור, ותמיהה גדולה ע"ד הש"ך

עוד יש להקשות על עיקר הדרך בדעת הרא"ש דיסוד דין חו"נ היכא דנתרבה האיסור היינו משום ד"הוכר האיסור", דחזינן להדיא לא כן מדברי הש"ך (צ"ט ס"ק כ"א) שהבין בדעת הרא"ש דאף בערלה שנתבטלה במאתיים ואח"כ הוסיף עוד ערלה אחת דהשתא ליכא מאתיים דחוזר וניעור^ו וכ"כ בפרי תואר (שם) ועי' בש"ך דהקשה על הרא"ש ממתני' בערלה (פ"ב מ"ג)^ה.

הרי להדיא דאף היכא דלא נתרבה האיסור וליכא נו"ט נמי חוזר וניעור, וע"כ דאין סברת הרא"ש מדין הוכר האיסור^ה, ובאמת צ"ב לדבריו מהו שהשווה הרא"ש דין חו"נ להוכר האיסור.

ה). והנה יש שרצו לומר דבנתרבה האיסור ונעשה רוב איסור חשיב דהאיסור בעין, ומשום דכלל התערובת מוגדרת איסור [ובפלגא ופלגא אין האיסור בעין ועדיין מוגדר תערובת ומשו"ה שייך בה הנהגת הדין שהונהג בתערובת], ומלבד דזה דבר הצריך תלמוד, כ"ז קשה טובא שהרי לא בא האיסור לפנינו, ואין כאן אלא קביעת הנהגה חדשה בתערובת, ומעתה כיון דבלא נתרבה האיסור אמרי' דחל תו לא פקע אף דסיבת הביטול אינו קיים, ה"ה נמי בנתרבה האיסור כיון שלא בא לפנינו האיסור ובחלות דינים עסקינן, נימא דכיון דחל תו לא פקע.

ו). והא דביאר הרא"ש דבתרומה ובכל האיסורין כערלה וכו' היכא שנתערבה ערלה בפחות ממאתיים ולא נתבטלה, דבנתרבה ההיתר ה"ה חו"נ ומצטרף לבטל [והוכיח מזה לדין חו"נ לאיסור], לא דמי לנידון הש"ך, דהתם מתחילה לא היה ביטול והשתא חוזר ומבטל, משא"כ הכא מיירי שנתבטל במאתיים והשתא נוסף ערלה אחת דליכא מאתיים כנגד הערלה דחו"נ אע"פ שלא הוכר האיסור, ופשוט.

ז). ועי' ברע"ב שלמד להדיא לא כן בפירושא דמתני', ושוב הראוני דהרא"ש גופיה ביאר כהרע"ב וניחא שפיר.

ח). והנה בשער"י שם ר"ל דבתרומה בכה"ג חו"נ וכדמשמע ממתני' שהביא הרא"ש (ועי' הערה הבאה), כיון דבתרומה איכא דין דימוע שנעשה הכל תרומה (עי' לקמן אות ד) דע"ז חשיב הוכר האיסור, וכתב שם הגר"ש דבאמת בערלה דליכא דין דימוע אינו חו"נ, ודלא כהש"ך והפ"ת.

אלא דהנה לכאוף יש להוכיח בדעת הרא"ש דלא"ד בתרומה חו"נ, דיעוי' בדבריו בע"ז עג. דהוכיח דלא אמרי' קמא קמא בטיל מהא דכלאים אוסר במאתים ולא אמרינן דכל קמא קמא שגודל בטיל בהיתר, וע"כ דס"ל דאף היכא דליכא דימוע או רוב או נו"ט ול"ח הוכר האיסור נמי שייך לדין חו"נ. אמנם י"ל דכלאים שאני מערלה, דהא כלאים אין הגדר אך

אמנם באמת לכאורה יש לתמוה טובא בדעת הש"ך היכן ראה בפשיטות דכוונת הרא"ש דחור"נ היינו אף בערלה, עד כדי שהקשה עליו ממתני' [ועי' הערה^ט], וביותר תיקשי אם בפלגא ופלגא אינו חור"נ וכדמשמע להדיא בלשון הרא"ש דדוקא היכא שנתרבה האיסור חור"נ, וכדהוכיח הגר"ש ממתני' בתרומות, א"כ מ"ש ערלה דהשתא ליכא רובא דחור"נ, מפלגא ופלגא דהתם נמי ליכא השתא רובא.

והנה בביאור יסוד דין חוזר וניעור נבוא לבאר לפי ב' הדרכים בדעת הרא"ש אי בפלגא ופלגא חור"נ: דאכן הגר"ש נקט דלהרא"ש בפו"פ אינו חור"נ [ולדרך זו יבואר להלן (פרק שלישי) יסוד דין חור"נ ובי' דעת הש"ך דחלוק פו"פ דאינו חור"נ מערלה שנתבטלה ונוסף ערלה דחור"נ]. אמנם יש לפרש דהש"ך ס"ל בדעת הרא"ש דבפו"פ נמי חור"נ (וכדעת הפר"ח ועוד) כיון דליכא השתא רובא, וממילא ה"ה נמי בערלה שנתבטלה ונוסף ערלה אחת דחור"נ כיון דליכא מאתיים לבטל האיסור. אלא דצ"ב מ"ש מחמץ שנתבטל וכן ממב"מ שנתבטל^י, ונבוא לבאר בזה בעז"ה:



ה. יסוד דין חוזר וניעור, וביאור ענין "טומאה כמאן דאיתא"

ואשר יראה בזה בהקדם קושיא עצומה בדברי הרא"ש, דהנה הרא"ש שם בהמשך דבריו אחר שהוכיח דאם נתרבה האיסור חוזר וניעור, הקשה דהרי בביטול ברוב יבש ביבש אי"צ לאכול התערובת בזה אחר זה, אלא יכול לאכלם אף בבת אחת וכדביאר הרא"ש בתחילת דבריו דנהפך האיסור להיתר (ודלא כשיטת הרשב"א), ומעתה אי בנתרבה האיסור ה"ה שוב חור"נ, א"כ איך שרי לאכול כל התערובת בבת אחת, דהא בבכורות (כג.) הוכיחה הגמ' מהא דטומאה שנתבטלה, אם אח"כ נוסף טומאה, ה"ה חוזר וניעור, דע"כ ד"טומאה כמאן דאיתא" אף אחר הביטול^{יא} ושם מבואר דאי טומאה כמאן דאיתא ממילא היכא דנשא את התערובת שהטומאה בתוכה בבת אחת ה"ה טמא, ואע"ג דבמגע ה"ה טהור התם משום דחשיב נוגע וחוזר ונוגע, ומעתה הקשה הרא"ש דא"כ ה"ה נמי באיסור שנתבטל כיון דחוזר וניעור אלמא "כמאן דאיתא", וממילא אף שנתבטל ברוב דין הוא שיאכלם בזאח"ו, אבל בבת אחת לא, וכן אם בישלם כיון דממנ"פ קאכיל איסורא, יהא אסור לאכול התערובת.

דהמיעוט אינו בטל אלא דהרי"ז אוסר את כל הבגד וחשיב עתה כצמר ופשתים, ודמי לדימוע [אע"ג דלכאורה ל"ד כ"כ לדימוע דבתרומה כל דליכא ק' הרי ממילא אוסר החולין וכנו"ט וחשיב הוכר האיסור, משא"כ בכלאים דבעינן תחילה לעוררו מביטול].

ט. ולכאורה י"ל דמהא דהביא ראי' ממתני' דתרומות דקודם שהורם ונוסף תרומה חור"נ, אלא דלפי"ז לכאורה קשיא מתני' אמתני' מערלה [לדעת הר"ש ודעימיה שפירשו מתני' דערלה דאינו חור"נ, ועי' הערה לעיל דהרא"ש לא פירש כן, אמנם הש"ך דהקשה על הרא"ש ממתני' דערלה צ"ע], והראב"ד ביאר דבתרומה לא הורם ולהכי חור"נ, אמנם אי נימא דהרא"ש פירש מתני' משום חור"נ נמצא שסותר דבריו דמתחילה ביאר דקודם שהורם חשיב שנפלו שניהם בב"א, ומוכרח דאי"ז משום חור"נ וצ"ע.

י. וכבר נתבאר לעיל דאף לפמ"ש הגר"א דבאיסור דרבנן אינו חור"נ [ודבריו צ"ב טובא], מ"מ לדעת היש"ש דאף במבא"מ ל"ד הרא"ש אינו חור"נ הרי דל"ש לחלק דבאיסור דרבנן ל"א חור"נ.

יא. ונחלקו שם הראשונים אם עיקר ההוכחה דטומאה כמאן דאיתא היא מהא דטהרה מעוררת טומאה, אבל טומאה מעוררת טומאה אף אי טומאה כמאן דליתא מדין חור"נ הכללי, או דאף דין טומאה מעוררת טומאה אינו אלא אי טומאה כמאן דאיתא. ולהלן נוכיח בדעת הרא"ש דודאי ס"ל דהנידון הוא אף על טומאה מעוררת טומאה.

והשיב הרא"ש וז"ל "וי"ל משום דלא דמי טומאה לאיסור, דבטומאה יש שני מיני טומאות מגע ומשא ולאותה טומאה שראוי שיטמא כגון משא שהרי הוא נושא את כולו לענין זה לא נתבטל אע"פ שלענין טומאת מגע נתבטל וחוזר עוד וניעור, אבל לענין איסור אם נשאר בו שום צד איסור לא היה מותר באכילה, אלא ודאי אמרה תורה אחרי רבים להטות ונעשה המיעוט כרוב ולא נשאר בו שום איסור ומותר לאוכלם כאחד ולבשלם בקדירה, אלא אחר שריבה עליו מינו ניעור והוה ליה כאלו הוכר ואין כאן עוד ביטול וחזר להיות אסור מכאן ולהבא".

ותורף דברי הרא"ש דבאיסור אם היה אסור בב"א כיון דיש בו שום צד איסור, היה אסור אף בזאח"ז, וע"כ כיון דמדין רוב בעינן להתירו בזאח"ז, ממילא ע"כ דשרי אף בב"א, משא"כ בטומאה דאף אם טמא במשא לא אכפ"ל דטהור במגע, דב' טומאות הן.

והנה מבואר בדברי הרא"ש⁽²⁾ דדוקא בטומאה אסור בב"א דטומאה כמאן דאיתא, אבל באיסור ע"כ דאין שום צד איסור, דא"כ לא היה אסור אף בזאח"ז, וע"כ דליכא איסור כלל וחשיב כמאן דליתא ושרי אפי' בב"א, וא"כ תיקשי אמאי חוזר וניעור, וביאר בזה הרא"ש "אלא אחר שריבה עליו מינו ניעור והוה ליה כאלו הוכר ואין כאן עוד ביטול וחזר להיות אסור מכאן ולהבא", ומבואר דהרא"ש האריך להוכיח הא דחו"נ באיסור, דהוה משום דחשיב כאילו הוכר האיסור.

וכן מוכח בדבריו דחו"נ באיסור חלוק מחו"נ בטומאה. דהנה לענין איסור האריך הרא"ש להוכיח דהוה כ"הוכר" וחו"נ "מכאן ולהבא", וראה זה פלא דלענין טומאת מגע לא זו בלבד שלא האריך לבאר כלל הא דחוזר וניעור, אלא תוך כדי הגדרת הביטול לענין מגע כתב דחוזר עוד וניעור. ונראה מבואר בדעת הרא"ש דחלוק דין חו"נ באיסור מבטומאה, דבאיסור אף אי איסור כמאן דליתא ה"ה חו"נ, משא"כ בטומאה חו"נ דוקא משום דהאיסור כמאן דאיתא.

ומעתה קשה טובא דא"כ איך הוכיחו בבכורות מהא דחו"נ דע"כ טומאה כמאן דאיתא, הא אף אי טומאה כמאן דליתא עדיין חוזר וניעור מכאן ולהבא מדין הוכר האיסור, וכמו באיסורים דשייך איסור מכאן ולהבא כ"ש לענין טומאה.

שמא תאמר דבאמת בגוונא דטומאה מעוררת טומאה מהני אף אי טומאה כמאן דליתא מדין הוכר האיסור, אבל התם איירי לענין טהרה מעוררת טומאה וזה מהני דוקא אי טומאה כמאן דאיתא.

זה אינו דהלא עיקר קושיית הרא"ש היתה ממה שהוכיח דהאיסור חוזר וניעור דממילא מוכח דחשיב כמאן דאיתא, וכמבואר בבכורות, ולהנ"ל לא קשה מידי דעד כמה דדין חו"נ בנתרבה "האיסור" אינו מכריח כמאן דאיתא כיון דחשיב הוכר האיסור, א"כ מאי קשיא מבכורות דהתם מיירי לענין "טהרה" מעוררת טומאה ודוקא בכה"ג חשיב כמאן דאיתא, אבל באמת י"ל דקי"ל דטומאה כמאן דליתא ודוקא טומאה מעוררת טומאה, אבל טהרה אינו מעוררת טומאה, ואתי שפיר מה דשרי לאכלם בב"א.

(יב). ובעיקר דבריו הארכנו במקו"א, וכאן נעמוד רק במה דנוגע לעניננו, וע"ע לקמן.

וע"כ דהרא"ש ס"ל כשיטת רש"י ועוד ראשונים דהוכחת הגמ' דטומאה כמאן דאיתא הוה נמי מהא דטומאה מעוררת טומאה, והדק"ל מה הוכיחו בבכורות מהא דחו"נ דטומאה כמאן דאיתא, הא אף אי טומאה כמאן דליתא הא בנתוסף איסור חשיב כהוכר האיסור, כמ"ש הרא"ש לענין איסור.



ו. יסוד הנידון אי כמאן דאיתא או כמאן דליתא

ואשר יראה בביאור דברי הרא"ש דיסוד הנידון אי כמאן דאיתא או כמאן דליתא, ביאורו הוא, דכמאן דליתא ענינו דאחר שנקבע חלות דינו של האיסור להיתר מחמת הרוב תו לא פקע דינו (או כענין קם דינא, או בעיקר יסוד דין חפצא דאיסורא^(יג)), ומה דבהוכר האיסור ה"ה חוזר לאיסורו היינו משום דמעולם לא חל דינו אלא למצב תערובת, ולמצב של הוכר ה"ה מעולם באיסורו^(יד).

אבל כל זמן שלא הוכר האיסור, אף אם נתרבה האיסור לא אכפ"ל דהא לא נתברר האיסור ועדיין הוא בתערובת ובספקיו עומד, וכיון שנקבע דין התערובת להיתר מעתה כל איסור שמתוסף ה"ה מתבטל בתערובת.

והנה מ"ד דטומאה כמאן דאיתא מודה בעיקר הדין דקביעת דינו ביחס לתערובת אינו משתנה, אף היכא דפקעה סיבת הביטול, דודאי אין הביטול מתחדש כל רגע ורגע, וממילא מודה במב"מ שנתבטל וחמץ שנתבטל קודם הפסח דאינו חו"נ בפסח כיון דחלות הדין דהמיעוט דינו להתבטל ביחס לתערובת תו לא פקע.

אלא דעיקר הנידון הוא היכא דנתוסף איסור, דאז האיסור כבר אינו מיעוט, ומעתה אינו סותר את הרוב כלל, כיון דעתה ה"ה רוב, ובוה הנידון הוא האם האיסור על אף שנתבטל, עדיין קיים למצב שאינו סותר את הרוב.

דהנה חלוק מיסודו היכא דליכא ביטול מחמת איסור משהו וכו', דהתם אף דהוא מיעוט לא בטיל מחמת חשיבותו וכדומ', וממילא לעולם היחס אליו הוא כמיעוט אלא "דלא בטיל" ולהא

(יג). דהנה באמת לענין איסור יש מקום להבין ענין זה אף בלא "קם דינא", דבאיסור כל שנקבע היתר על החפצא תו ל"ש שיהא תלוי במצבים, וכעין מש"כ הרא"ש דל"ש לאיסור התערובת בבת אחת אף דודאי אכיל איסורא, דבאיסור שהנידון הוא על החפצא [ועניינו של חפצא הוא מה שהאדם נתבע להיות מרוחק מהחפץ, ואין הנידון בתוכן עצמי מוקדם לתביעה, ונתבאר במקו"א ואכ"מ] ואם לא נתבע הרחקה מהאיסור הרי שאין איסור, אבל כל שיש בו צד איסור למצב מסוים ה"ה תובע הרחקה ואסור, וכל דהוה חפצא דאיסורא ה"ה אסור בכל מצב, ואי שרינן להחפצא ע"כ מוכרח שהחפץ אינו תובע איסור כלל [וחילק בזה הרא"ש מטומאה דהתם הנידון הוא על ההיטמאות], וה"ה נמי י"ל דכל שהחפצא הוה אותו חפצא שאינה תובעת איסור, ה"ה מותר וכמו דל"ש לחלק הדין לפי פעולות [אכילה בב"א] ה"ה נמי ל"ש שיהא תלוי בומנים. אולם לענין טומאה לכא' אאפ"ל כן שהרי חילק הרא"ש ביניהם.

אכן נראה דאף לענין טומאה אי כמאן דליתא ענינו הוא דאחר שנקבעה הנהגת אי היטמאות מהחפץ ל"ש לחלקו לפי מצבים וזמנים, ושמא נמי הוא הוא ענין קם דינא.

(יד). וכמו"כ פשיטא דאף אי כמאן דליתא, אין הביאור דהטומאה בביטולה הלכה ונטהרה, דודאי אף בשעת הביטול מציאות הטומאה קיימת, אלא שאין יחס של דיני טומאה על מציאות הטומאה, וכאשר ביאר בקוב"ש (ב"מ נג.) דהיכא שנתערב כלי טמא בשני כלים, והטביל את כולם מהני להו טבילה אף לאחר שהוכר הטומאה, דטבילה מהני אף למציאות הטומאה אע"פ שאין בה דיני טומאה בפועל, ובהא כו"ע לא פליגי.

מהני מה דכבר קם עליה דין ביטול, משא"כ היכא דכבר אינו מיעוט אלא רוב, בזה ליכא להביטול מעיקרא דכל הביטול מעיקרא לא חל אלא למצב שהוא עדיין מנגד וסותר את הרוב, דבזה אמרינן דחלות דינו שאינו יכול לסתור את הרוב מחמת מיעוטו, משא"כ במצב שכבר אינו מיעוט דנמצא שאינו סותר את כלל את הרוב הרי **שלא חל הביטול מעיקרא כלל**, וממילא טומאה וטהרה מעוררת טומאה, דאחר שהטומאה נעשית רוב, שוב אינו סותר את הרוב [הציר] הקודם שהרי עכשיו ה"ה רוב, - וזהו יסוד הדין חו"נ.



ז. בנתמעט ההיתר אף אי כמאן דליתא מודה דחו"נ

ולחידוד הענין נראה דאף אי טומאה כמאן דליתא, מ"מ היכא דנתמעט ההיתר, או היכא דפקע דין הרוב להיתר, ה"ה חו"נ. וביותר נראה דבכה"ג כלל לא בעינן לדין חו"נ, וכו"ע לא פליגי דהביטול מעיקרא לא חל אלא למצב שהרוב קיים.

וראי' ברורה לזה: א. ממתני' להדיא ב. בדעת הרא"ש. דהנה בריש מקוואות איתא (עי' בפי' הר"ש) לענין מים טמאים שנפלו למים שבקרקע, כיון דמחובר אינו מקבל טומאה ה"ה בטלים ברוב, ומבואר שם דאם תלש מן המים, דאז המים יכולים לקבל טומאה, אז המים הטמאים חו"נ ומטמאים את המים הטהורים.

ולכא' קשיא הן למ"ד דטומאה כמאן דליתא, וכן לכל הני דס"ל דקמא קמא בטיל ולא אמרינן דחו"נ. ואשר ע"כ מבואר בזה להדיא דכל היכא דהרוב עצמו המבטל נשתנה דינו, תו ליכא ביטול אף בלא דין חו"נ, וכן ביאר הרש"ש בבכורות ע"ש.

וכמו"כ מוכח לענין נתמעט ההיתר, דהנה הרא"ש הביא ראי' לדין חו"נ ממתני' פ"ה דתרומות, דסאה תרומה שנפלה לפחות ממאה והותירו כשם שהותירו החולין כך הותירו התרומה ואסור, אבל אם ידוע שהחולין יפות מן התרומה מותר, ואע"פ שנאסר בתחילה, והוכיח הרא"ש דאם נאסר חו"נ כ"ש דבר שהותר יחזור לאיסורו ע"ש, וצ"ע מה הוצרך להוכיח מהסיפא דהחולין הותרו, הרי שם ברישא דהאי משנה, מפורש להדיא בכה"ג דתרומה שנתבטלה ואח"כ טחנם ופיחתו אמרי' דכשם שפיחתו החולין כך פיחתו התרומה ומשמע דאם פיחתו החולין ולא התרומה חו"נ, הרי מוכח להדיא דאיסור שנתבטל חו"נ, ולמה לא הביא הרא"ש ראי' מהרישא.

ואשר ע"כ מבואר בזה דאם פיחתו החולין ולא התרומה, אז הרי נתמעט הרוב המבטל, ובכה"ג דהרוב הקודם שהחיל הביטול איננו, כו"ע לא פליגי דחו"נ, דכלפי מצב זה לא חל הביטול.

וכל סוגיית חוזר וניעור היינו אך היכא דהרוב והמיעוט ה"ה כבתחילה, וכיון שכבר נקבע היחס לתערובת זו, בא הנידון אם התווספות האיסור בכוחה לשנות ולהגדיר את המיעוט כרוב, כיון דבמצב זה האיסור שנתבטל אינו סותר את הרוב, וממילא כלפי זה לא חל הביטול מעיקרא, או דההתווספות היא התחדשות ונידון חדש והמיעוט בביטולו עומד, וכדלהלן.

דהנה יש להתבונן קצת בסברא זו שנתבאר דהיכא דנוסף איסור לתערובת, חשיב מעתה דהמיעוט אינו סותר את הרוב, כיון דהשתא האיסור הוא הרוב, דהרי לכא' אחר שנקבע דינו של המיעוט להיתר [וכמש"נ דלכך בעינן לדין חו"נ], א"כ הרי בכדי לדונו עכשיו כמי שאינו סותר את הרוב, צריך קודם לדונו עכשיו כאיסור, דהא רק ע"י צירופו לאיסור שנוסף או נעשה האיסור לרוב התערובת, ומאידך הרי נתבאר דבכדי לשוב ולדונו כאיסור אחר שכבר נקבע כהיתר, זה לא יבוא אלא אחר שיחשב כמי שאינו סותר את הרוב, וכדחזינו דאף כאשר נסתלקה סיבת הביטול אינו חוזר וניעור כיון שאינו סותר את הרוב, וא"כ איך מתחילה נוצר המצב שאינו סותר את הרוב [שנחשב איסור להצטרף לרוב].

ועכצ"ל דכל מצב שבהעדר הביטול שוב יוגדר המיעוט כמי שאינו מנגד את הרוב, הרי דכלפי מצב זה לא חשיב כמנגד את הרוב ומעולם לא חל ע"ז הביטול, - וזהו יסוד דין "כמאן דאיתא", שלמצב שאינו סותר את הרוב הרי האיסור קיים ותובע איסור.

אבל אי אמרינן דהאיסור כמאן דליתא, היינו דכיון שחל הביטול דינו להיתר - אף למצב שאינו סותר את הרוב, דלא אכפ"ל אם יוצר מצב שאינו סותר את הרוב, דכל שחל בו דין היתר שוב אינו חו"נ [וביותר י"ל דמעולם לא נוצר מצב זה, וכמו שנתבאר לעיל (בד"ה דהנה יש להתבונן)], מלבד היכא דהרוב עצמו כבר לא קיים, כמו בנתמעט ההיתר, דבמצב זה ודאי אין תוכן הביטול קיים, דבכה"ג אי"צ ליצור ע"י המצב החדש סיבה לאי התנגדות המיעוט, אלא הרוב עצמו אינו מקיים עצמו, משא"כ היכא דבעינן ליצור ע"י המיעוט שנתבטל רוב איסור ודו"ק.



ח. ביאור דברי הרא"ש והמו"מ מסוגי' דבכורות

אחר הדברים האלו יאירו באור יקרות דברי הרא"ש, דנראה דקושיית הרא"ש היתה דהא מוכח בבכורות דחוזר וניעור לא שייך אלא אי טומאה כמאן דאיתא, והיינו דוקא אם האיסור קיים למצב שאינו מנגד את הרוב. ומעתה הקשה הרא"ש, דבבכורות מבואר דאי טומאה כמאן דאיתא ה"ה מטמא בבת אחת, והיינו משום דממנ"פ ה"ה נושא הטומאה ובכה"ג אין ההיטמאות מהוה סתירה לרוב^{טו}, א"כ ה"ה נמי באיסור יאסר לאכול כולם בב"א וכן אם בישלם, דכיון דאכלם בב"א וממנ"פ קאכיל איסורא, א"כ מה שנאסר מחמת החתיכה עצמה בממנ"פ בפעולה אחת^{טז} זה אינו סותר את הרוב, דהנידון הוא מחמת המיעוט עצמו.

ומעתה נראה בביאור דברי הרא"ש בתירוץ, וכמשנ"ת לעיל דעיקר יסוד דבריו הוא לחלק בין טומאה לאיסור דחלוקים מיסודם טומאה מאיסור, דטומאה לעולם אין הנידון על הטומאה

(טו). דדוקא במגע דגוף המגע מטמא ממילא לעולם אף בב"א חשיב חשיב נוגע וחוזר ונוגע [וכדבי' הרא"ש והמהרי"ק] וכיון דדין הרוב לדון כל נגיעה ונגיעה כטהורה, ממילא אף בב"א א"א לדון טומאה על שום אחת מהנגיעות. משא"כ במשא דמה שנישא עליו הטומאה מטמא, ובמשא בב"א או דין ההיטמאות מיוחס רק לטומאה עצמה הקיימת במשא, ואי"צ לדון על טומאה מחמת משא חתיכה מסוימת, דלא חל דין טומאה מחמת משא מסוים, כיון דהוה פעולה אחת שיש בתוכה טומאה, ובכה"ג אין זה סותר את הרוב, ודינו לטמאות.

(טז). דאכילה בב"א חשיבא פעולה אחת כמשא ואכ"מ, וכ"ה בתוס' בבכורות (שם) בקושייתם, אבל בתירוצם כתבו דאכילה נמי חשיבא בואח"ז. אולם הרא"ש שמיאן בתירוץ זה, ע"כ דפשיטא ליה דאכילה חשיבא פעולה אחת.

עצמה אלא על ההיטמאות, דבטומאה לא אכפ"ל כלל מהחפץ עצמו הטמא שאינו כחפצא אסורה שנתבע להתרחק ממנה, ורק דדינו שאם נגע בו אדם ה"ה נטמא [ואל תשאל מכהן שאסור להיטמאות, דבכהן נמי אין הנידון באיזה חפץ גרוע מצד עצמו שדינו להתרחק ממנו, אלא דינו להיות בטהרה ואם יגע בטומאה יטמא], וכאשר נקבע הדין דאם נגע אדם בחפץ זה אינו נטמא, הרי לא נקבע מאומה על הטומאה עצמה, כיון שאין הטומאה עצמה הנידון כלל, אלא אך פעולת המגע וההיטמאות, וממילא לא אכפ"ל אם במשא ה"ה מטמאת, דאין זה סותר אם במגע אינו מטמאת, דב' דיני טומאות המה", ולהכי אם נשא בב"א ה"ה טמא מחמת המיעוט ואין זה סותר את אי היטמאותו במגע, וכמש"נ דאין הנידון על הטומאה עצמה אלא על ה"פעולה" ותוצאת הקשר עם הטומאה.

משא"כ באיסור לעולם הנידון הוא על החפץ עצמו, ולא על התוצאה מהאכילה, דכל החפצא דאיסורא הוא שצריך שהחפץ יהא מרוחק מהאדם, ומהאי טעמא כתב הרא"ש דכיון דהנידון הוא מהו החפץ עצמו, א"כ אם "נשאר בו שום צד איסור לא היה מותר באכילה", והיינו דאם באופן של אכילה בבת אחת היה נתבע האדם להתרחק מהאיסור, הרי ממילא החפצא קיים ואסור הוא, והדר דינא דאף בזאח"ז יהא אסור, דזה דין איסור, תביעת הרחקה מחפצא דאיסורא, ועד כמה שבב"א אנו דנים את החפץ עצמו לאיסור שוב לא יתכן לדונו כהיתר גמור, ולהכי ביאר הרא"ש "אלא ודאי אמרה תורה אחרי רבים להטות ונעשה המיעוט כרוב ולא נשאר בו שום איסור ומותר לאוכלם כאחד ולבשלם בקדירה".

מעתה הרי נמצא דבאמת לעולם אף לענין איסור חשיב "כמאן דאיתא", כיון דיסוד הנידון אי כמאן דאיתא או כמאן דליתא אין ענינו כלל לדון אם יש בו שום צד איסור או לא, אלא הנידון הוא אי במצב שאינו סותר את הרוב דינו לאיסור, האם כלפי זה לא חל מעיקרא הביטול, או דבאמת חל הביטול אף למצב זה וכמשנ"ת, וא"כ ממילא דאף אי נימא כמאן דאיתא אפי"ה הביטול קיים אף בב"א, דאף באמת בב"א ממנ"פ קאכיל איסורא ובגוף האכילה בב"א אין זו סתירה לרוב, אולם כיון דאם נאסור בב"א ע"כ יהא אסור אף בזאח"ז וכדביאר הרא"ש, ממילא נמצא דאף לאסור אכילה בב"א הרי"ז סותר את הרוב, כיון דעי"ז נאסור בזאח"ז שדין הרוב להתירו.

יו. וכמ"ש הרא"ש דמגע ומשא ב' מיני טומאות, ולכך אינו סותר מה דנקבע דפעולת מגע מטמא, והנה הקשו כל האחרונים דהא במשא גופיה איכא נמי בזאח"ז דאינו מטמא ואמאי אינו סותר. וכבר נתבאר בהרחבה במקו"א בב' אופנים, ונבארם בקצרה: א. דיעוי' בתוס' בבכורות שם וכן משמע בפ' הרא"ש שם דמירי במרודד, והיינו בגונא דהנבילה והשחוטת מחוברין זל"ו בחיבור דמרודד, ובכה"ג ליכא במציאות אופן של בזאח"ז במשא דל"ש כלל שישא מקצת בפנ"ע, ומשום דאף אם אינו מסיט אלא את מקצתו, חשיב כהיסט על כולו (עי' פ"ה דזבים לענין מי חטאת דא"א לנוגע שלא יסיט ודו"ק), ורק במגע שייך בזאח"ז, ואם מצד שיחתוך החתיכות וישא בזאח"ז זה אינו נידון עתה וחשיב התחדשות ודו"ק ואכ"מ.

ב. דאף במשא גופיה ליכא סתירה כיון דההוראה הדינית של הטומאה לעולם אינה נוגעת בטומאה עצמה, וכמשנ"ת שהיא כלל אינה החפץ הנידון, אלא אך ההיטמאות, וממילא ליכא סתירה כיון דאינה מורה על גוף הטומאה אלא על דיני פעולת ההיטמאות, אשר ממילא שפיר יתכן דמחד הדין מורה דבזאח"ז אינו מטמא, ומחד דבב"א אסור, משא"כ באיסור התם דכל הנידון איירי על החפצא אם הוא דבר הראוי או לא וכמו שיתבאר להלן, וממילא לעולם הנידון אם החפץ עצמו מותר או אסור, ול"ש לחלק בין בזאח"ז לבב"א, אלא דצ"ב מ"ט חילק הרא"ש בין מגע ומשא, והו"ל לחלק במשא גופיה, וי"ל, ואכ"מ.

ולא דמי לטומאה דהתם ניהוג האדם בטומאה ע"י שנשא כולם בב"א אינו סותר כלל את הבזאח"ז דמגע (ולענין בזאח"ז דמשא ע"י לעיל הערה יז), וכנתבאר דבטומאה אין הנידון כלל על הטומאה עצמה אלא על האדם הנטמא, ומשו"ה אי טומאה כמאן דאיתא שפיר דינו לטמאות במשא בב"א, כיון דבב"א אינו סותר את הרוב, כיון דטמא ממנ"פ מחמת הטומאה עצמה, אבל אי טומאה כמאן דליתא ע"כ דהביטול חל אף למצב שאינו נוגד את הרוב.

וממילא בזה נמי תלוי דיון חוזר וניעור היכא דנתרבה האיסור דבכה"ג שוב אינו סותר את הרוב הקודם כיון דהשתא המיעוט נעשה רוב, ומשו"ה אי טומאה כמאן דאיתא ה"ה חוזר וניעור, משא"כ אי טומאה כמאן דליתא.



ט. ביאור מה שדימה הרא"ש דין חו"נ להוכר האיסור ובמה חלוק דין חו"נ

באיסור מבטומאה

שמא תאמר הלא אם כנים דברינו א"כ מהו דחילק הרא"ש בין טומאה לאיסור לענין גדר דין חוזר וניעור, וכאשר הוכחנו לעיל (אות ה) דלענין טומאה פשיטא ליה דין חו"נ, ומשא"כ לענין איסור התם האריך הרא"ש לבאר הטעם משום דחשיב "הוכר האיסור" ונאסר "מכאן ולהבא", ולכא' להנ"ל ליכא שום חילוק ובתרווייהו גדר אחד הוא דכיון שנתרבה האיסור שוב אין המיעוט מנגד את הרוב וממילא אי כמאן דאיתא ליכא ביטול.

אולם נראה דאדרבא, דברי הרא"ש בהירים ונהירים, דודאי בין בטומאה ובין באיסור יסוד דינא דחו"נ אינו אלא משום דהשתא אין המיעוט מנגד להרוב, אלא דכיון דביאר הרא"ש דחלוק איסור מטומאה ובאיסור כל חלות הביטול, אף לענין בזאח"ז, אינו אלא אי ליכא שום צד איסור אף בב"א, וליכא שום חפצא דאיסורא וכמשנ"ת [מלבד סיבת האיסור], הרי ממילא דהא דחוזר וניעור בדליכא סתירה לרוב ע"כ דהיינו מכאן ולהבא, ומשא"כ בטומאה דמעולם לא נסתלק דין הטומאה, דאין שום סתירה לדון בגופה טומאה, כיון שאין הנידון אלא על ההיטמאות ודין הרוב הוא שלא לטמאות את "פעולת" המגע, אע"פ דלענין משא ה"ה טמא דב' דיני טומאות המה וכדביאר הרא"ש, ומשו"ה דבטומאה לא הוצרך הרא"ש להגדיר מה דחו"נ מכאן ולהבא, אלא דהשתא כיון דליכא סתירה לרוב ממילא דאיכא נמי דין היטמאות במגע, אבל לענין גוף האיסור לא עלה הנידון כלל.

ומעתה נראה דזהו גדר "הוכר האיסור" שנשתמש בו הרא"ש בכדי לבאר יסוד דין חו"נ באיסור, ואילו בדין חו"נ דטומאה לא הוצרך לזה, והיינו משום דבאיסור הרי ליכא חפצא דאיסורא בשעת הביטול, וע"כ קשיא ליה איך חזר החפצא דאיסורא, ולזה ביאר הרא"ש דענינו כמו הוכר האיסור אשר בזה כו"ע מודו ואף אי כמאן דליתא, והביאור בזה דיסוד גדר הוכר האיסור היינו דמעיקרא למצב זה לא חל הביטול, וה"ה נמי דין חו"נ יסודו כמו בהוכר, דכיון דליכא סתירה לרוב ס"ל למ"ד כמאן דאיתא דלמצב זה לא חל הביטול, אולם בטומאה לק"מ ואי"צ כלל לגדר הוכר, כיון דהחפצא דטומאה קיים אף בשעת הביטול ודו"ק.



פרק שני - מהלך נוסף ביסוד דין חוזר וניעור

בגדר תערוכת שלא נתבטל האיסור בתחילה ואח"כ נתחדש סיבה לביטול אי בעינן בזה לדין חו"נ

ויבאר דעת הרא"ש שלמד דין חו"נ בנתיבה האיסור מהיכא דנתיבה ההיתר, ויבאר בזה דרך חדשה בדין חו"נ

י. דדין חו"נ תלוי אם נשתנה התערוכת, ובבי' דעת הרא"ש דיליף דין חו"נ

באיסור מחו"נ בהיתר

והנה הרא"ש (חולין שם) למד דין חו"נ לאיסור מחו"נ להיתר והיינו, היכא דנתווסף איסור, מהיכא שלא נתבטל ואח"כ נתווסף היתר דחו"נ להיתר אע"פ שנאסר, מהא דמבאר בירושלמי דתרומה שנפלה מתחילה לצ"ט חולין, ולא נתבטלה כיון דבעינן מאה, ואח"כ נוסף עוד חולין והשתא איכא מאה דהתרומה בטילה, וכתב הרא"ש ד"כל שכן" שהאיסור מעורר את מינו להצטרף עמו לאסור.

ודברי הרא"ש מרפסין איגרא דהרי התם ההיתר לא נאסר אלא שלא היה בכוחו לבטל, והשתא כשנתווסף היתר הדר כוחו לבטל האיסור, ומאי שיאטיה לאיסור שנתבטל והותר שיהא שוב חוזר וניעור [ועי' בתשו' מהר"ם רוטנברג שהוא מקור דברי הרא"ש שדחה הדמיון לחו"נ להיתר, ואולם חזינן דהרא"ש קיים הוכחה זו ולא הביא דחיית רבו].

ועי' בשער"י (ש"ג פ"א) שביאר דס"ל להרא"ש כמ"ש התוס' בנדה (מז). דבתרומה דאיכא דימוע עשאוהו רבנן כאילו כולו תרומה, וממילא אף התם חל על ההיתר דיני תרומה, ומהא דבנתווסף אח"כ חולין ה"ה חו"נ להיתר הוכיח הרא"ש דין חו"נ אף לאיסור, ועי"ש שכתב דבאמת מערלה דליכא דימוע ליכא ראי' ואי"צ לדין חו"נ.

אלא דדברי הגרש"ש נסתרים מדברי הרא"ש שכתב בהדיא "אלמא חזינן דבכל האיסורין אמרי' מצא מין את מינו לעורר אף את ההיתר וכו'" הרי להדיא דמיירי אף בשאר איסורים ולא דוקא בתרומה^(יח).

יח. והנה יש לדחוק בביאור דברי הרא"ש דכוונתו היא דבשאר איסורים היכא דאיכא רוב איסור ומיעוט היתר, דאז באמת שפיר נאסר ההיתר [עי' להלן], ואם אח"כ נוסף היתר ונעשה רוב, דההיתר חו"נ, וממילא הוכיח מינה הרא"ש דחזינן דאף היתר שנאסר חוזר וניעור.

ואל תתמה דהלא התירא לא בטיל [אא"כ נדחוק עוד דעת הרא"ש דהתירא בטיל], דנראה להוכיח משיטת הר"ן בע"ז עג. דאף דס"ל (נדרים נב. ד"ה וקשיא, ושם נט: ד"ה ועד, וכן בע"ז שם עי' להלן) בעלמא דהתירא לא בטיל אפי"ה חשיב דנאסר ההיתר וכדלהלן. דהנה כתב הר"ן בע"ז (שם) דהיכא דנפל התירא לגו איסורא אמרי' קמא קמא בטיל ונאסר אף אם אח"כ נעשה ההיתר רוב, והוכיח כן הר"ן מהא דאמרי' להקל בנפל איסור לגו התירא ונתבטל, ולכאורה מאי ראיא איכא מהתם הא איסורא שפיר בטיל, משא"כ התירא לא בטיל. עוד יש להקשות דהנה יעוי"ש בר"ן שכתב דהיכא דנפל בבת אחת היתר מרובה שיש בו כדי לבטל "עיקר האיסור שבתחילה" סגי, ולכאור' אי ס"ל דבהתירא לגו איסורא אמרי' קמא קמא בטיל אף שנתרבה האיסור, הרי לכאור' מוכח דקאזיל על הצד דהתירא בטיל, וא"כ מ"ט סגי לבטל רק את עיקר האיסור שבתחילה, הא ההיתר שנתבטל ג"כ איסור הוא, וכן מוכח להדיא דהא לענין איסור שנתבטל הביא שם הר"ן בהמשך דבריו את דעת הראב"ד דבעינן שיפול בב"אר איסור מרובה שיש בו לבטל אף את האיסור שנתבטל, וע"כ דהתירא שאני דלא בטיל, והדק"ל ביותר דא"כ מ"ט אמרי' קק"ב בנפיל התירא לאיסורא ונעשה ההיתר רוב.

וביותר יש לדחות דהלא התורא"ש שם בנדה וכן בפירושו לחלה (פ"א מ"ד) ביאר להדיא כפי הר"ש שם דרך התרומה אינה מצטרפת להשלים לשיעור חלה אבל החולין בהתירו עומד.

ואשר מבואר בזה דדין התערובת נקבע בשעת נפילת איסור, ואף היכא שנקבע העדר ביטול, אלא דיש לחקור בשורש הענין, איזו הגדרה חל בתערובת בכה"ג שלא חל הביטול: א. האם הגדר הוא שנקבע שההיתר אין בכוחו לבטל את האיסור, ב. או"ד דההגדרה היא דחל בתערובת יחס להאיסור כקיים בתערובת שאינו בטל, וממילא נקבע היחס לתערובת כאיסור והיתר מעורבים ואינו מתבטל. ג. עוד נוסח י"ל שנקבע דהתערובת דינה לאיסור, ואף אם יסודו מחמת הנהגה מכח הספק, סו"ס נקבע דינה של התערובת לדין איסור כל שלא הוכר האיסור [ד. אמנם להלן (בהערה כ) יבואר דלכא' בדעת החת"ס נראה דלא ככל ג' צדדים הנ"ל, והיינו דאף היכא דבשעת התערובת הוה היתר בהיתר דלא בטיל והיינו דלא היה כלל איסור בשעת התערובת נמי תו לא בטיל אף בנעשה איסור, וצע"ג ועי' להלן].

ומעתה י"ל דחו"נ אמרי' כל היכא דחל שינוי בתערובת כגון בנתוסף [איסור] לתערובת והיא מוגדרת כתערובת חדשה [וע"ע להלן], משא"כ היכא שלא חל שינוי בתערובת עצמה אז כיון שחל בתערובת ביטול או העדר ביטול בשעת נפילה, שוב אינו חו"נ, וממילא בנתבשל ובחמץ בפסח דלא חל שינוי בתערובת, התם לא פקע הביטול, משא"כ בנתרבה האיסור אע"פ דהוה פו"פ וכן בערלה חו"נ.



ואשר יראה בזה דיסוד הדין דהתירא לא בטיל היינו דביטול אינו נותן דינים [וכן אינו מצטרף ליצור דין וכידוע בד' העונג יו"ט], אלא מונע ומבטל תביעת איסור, וכ"ז לא שייך אלא לענין איסור, דאיסור התובע דין שייך בו ביטול שאינו תובע איסור, משא"כ היתר שאינו תובע כלום ממילא ל"ש בו ביטול, אבל ליתן להיתר דין האיסור זה לא שמענו כלל בהלכות ביטול.

אמנם זה ברור דהיכא דנתערב ההיתר עם האיסור הרי שיש לו את הגדרת הכלל המוגדר לפי הרוב כיון שהוא חלק מהכלל [כעין רובו ככולו], וכן מוכח טובא ואכ"מ, והיינו דאף דלא נתבטל התירו, אבל הגדרת הכלל היא איסור, וממילא שייך בכה"ג דין קק"ב אשר כל היתר הנוסף מצטרף לכלל התערובת האיסור.

והנה הנפ"מ בין ביטול להגדרת הכלל, הוא דביטול לא אכפ"ל אם נסתלק עיקר ההיתר שביטל את האיסור כיון שהמבטל נהפך בעצמותו להיתר, משא"כ הגדרת הכלל תלויה כסדר ברוב המגדירה (וכמו"כ מציינו הגדרה זו לענין טעם כעיקר, אשר ביאר הרע"א (שו"ת סי' פ"ב) דאם יסלק את הטעם יתבטל האיסור [אילולי דין חנ"נ], דטעם כעיקר אינו ביטול ההיתר, אלא ה"ה אוסרו כסדר [ע"י שנטפל לטעם] ואם נסתלק האוסר שוב אין כאן איסור).

ומעתה ניחא שפיר דבהתירא לגו איסורא כיון שאין זה אלא הגדרת הכלל, ממילא היכא שנפל בב"א היתר שיש בו לבטל עיקר האיסור שבתחילה, אז סגי, דע"י הביטול הרי ממילא נתבטלה הסיבה האוסרת. משא"כ לענין איסורא לגו התירא דאז חל "ביטול" ובכה"ג בעינן לבטל אף את האיסור שנתבטל.

(והנה יש להקשות דהא הר"ן בנדרים מיירי על ערלה שגדלה רובה באיסור ומיעוטה בהיתר, וע"ז כתב דהתירא לא בטיל, ולכא' קשה להנ"ל דהרי התם נמי הגדרת הכלל היא איסור, והביאור בזה פשוט דהא מיירי התם לענין מפריש לפי חשבון וממילא כשמפריש כנגד האיסור ממילא נסתלקה הסיבה האוסרת וממילא ליכא להגדרת הכלל, שוב מצאתי שכן ביאר הגרש"ש בשער"י ע"י"ש).

ולפי"ז יש לבאר דמינה הוכיח הרא"ש דהיכא דנתוסף היתר אף דהגדרת הכלל היתה לאיסור לענין קק"ב אפי"ה חו"נ. אמנם יש לדחות דאף הר"ן לא איירי אלא לענין לח בלח, אבל ביבש ביבש לא שייך הגדרת הכלל (ועי' לקמן הערה כא, דיש שביארו אף יבש כן), אבל מפני חביבות הדברים הבאתים כאן.

יא. יוכיח עוד כנ"ל בדעת שו"ע הרב, ובדעת האיסור והיתר שהו' ברמ"א, וחידוש גדול בדברי החת"ס, ובגדר הענין

יוראיה גדולה לכל זה נמצא בדברי השו"ע הרב (או"ח שיח ד) דדבר שיש לו מתירין שלא בטל ואח"כ נהפך לדבר שאין לו מתירין אינו חו"נ, ואף דלא חל ביטול כי אם העדר ביטול אפי"ה אינו חוזר וניעור, וכ"כ הפמ"ג (סי' קב ש"ד ס"ק טו) בדעת המג"א, וז"ל "כיון דחל פ"א דשיל"מ"יט).

ולכאור' הוא תימה מה בכך שלא נתבטל בתחילה הלא עתה נתחדשה סיבה לביטול ואמאי אינו מתבטל, ומ"ש מהיכא שלא היה בכח ההיתר לבטל ואח"כ נתווסף היתר דמתבטל.

וע"כ מבואר בזה דכל שבשעת ההתערבות לא היה בכח ההיתר לבטל וממילא התערבות קיבלה יחס וניהוג של איסור, שוב אינו חו"נ כל שלא נשתנה התערבות.

עוד מצאנו ראי' ליסוד זה מדברי האיסור והיתר שהביא הרמ"א (סי' צ"ט סו"ס ה') דאם נתערב איסור בהיתר ולא היה בהיתר לבטל את האיסור, ונודע לו ואח"כ הוסיף היתר, אינו מצטרף אם ההיתר הראשון שנפל בתחילה, ודוקא היכא שלא נודע אז מצטרף עם ההיתר שנוסף לשוב ולבטל (וכ"מ במרדכי), ועי' בביאור הגר"א (סקי"ב) ובבית מאיר שלמדו דדין זה הוא מעיקר הדין (ודלא כהחור"ד שלמד דזהו קנס).

הרי חזינו דאף היכא שלא חל ביטול, אלא שלא היה בכח ההיתר לבטל, נמי אמרי' דכיון דבשעת התערבות לא היה בכחו לבטל וחל ניהוג איסור שוב אינו חו"נ אף אם נתרבה ההיתר^י.

יט). ואיירי שם היכא דביטול בשבת במוזיד, דמותר לאחרים במוצ"ש, ואם נתערב בשבת אסור לאחרים דהוה דבר שיש לו מתירים והיינו במוצ"ש ולא בטיל, וכתבו שם דאף במוצ"ש דאז הוה דבר שאין לו מתירים אפי"ב אסור ואינו מתבטל.

כ). וביותר מזה מצאנו חידוש נורא בדברי החת"ס (בחידושו, מועד סי' תמ"ז אות ד) דהנה הראב"ה כתב דחמץ שנתערב קודם הפסח דהוה היתר בהיתר ולא בטיל, ומה"ט נאסר בפסח מדין איסור משהו, והקשה עליו המהרי"ל דהא בער"פ בשעה שישית נאסר בלאו ונתבטל דאין איסור משהו וא"כ נתבטל, ושוב אינו חו"נ בפסח, ותיזן המהרי"ל "דאין אומרים חוזר וניעור להקל", ודבריו תמוהים ונסתרים מדברי הרא"ש שכתב להדיא דאמרי' חו"נ אף להקל, והחת"ס שם ביאר דבריו דהנהגה שנקבעה בשעה שנתערבו אינה משתנית אח"כ וכיון שבשעת ההיתר לא היה בכח המצה לבטל את החמץ מחמת שהיה היתר ה"ה מקבל את הגדרתו.

והוא חידוש עצום דאף שלא היה כלל ניהוג בתערובת, נמי אמרי' דהכל הולך אחר שעת ההיתר ואם כשנתערב היה היתר בהיתר ולא בטיל, שוב הגדרה זו אינה פוקעת.

אלא דדבריו תמוהין ואינו מובן מה חל בשעת נפילה בדליכא ביטול הא לא היה כאן איסור כלל, ואטו הגדרת התערבות חלה בלא שייכות לאיסור, ואין לומר דע"י הנפילה נעשה הכל כנידון אחד, והכרעה אחת על כולו, שהרי לא חל כאן כלל הכרעה.

וע"כ נראה לקיים דברי מרנא החת"ס דפשוט שכל דבריו אינם אלא בלח בלח דע"י ההתערבות נעשה הכל כחפצא אחת, וס"ל להחת"ס דבלח בלח כל שנתערב, שוב אין החמץ "במצאות" עומד לעצמו שנדון עליו מחדש ביטול, וכיון דבשעת הנפילה לא נתבטל "דינו" ולא קיבל את דין רוב ההיתר אף ש"במצאות" כן נעשו לאחד כיון שהיתר בהיתר לא בטיל, נמצא שכיום עומד לפנינו "מצאות" אחת אם שני "דינים", ותו לא בטיל דכך נקבע הגדרת התערבות.

והנה יעוי' בשער"י (ש"ג פ"י) דביאר מ"ש חתיכה הראויה להתכבד ונתבטלה חשיבותן דחוזר להיתר כגון אגוזים שנתפצעו, מהיכא שנעשה אח"כ ראויה להתכבד דנפסק בשו"ע דאינו חוזר לאסור ולכאור' כ"ש שיחזור לאסור, וביאר בשער"י דהתם מתחילה לא חל שום דין וכ"א קם אדינו, האיסור לא בטיל והרוב בהיתר, וכשנתפצעו הוי עכשיו דין נפילה וכיון דעכשיו א"ר להתכבד בטיל, משא"כ להיפוך שכבר נתבטל והותר האיסור אינו חו"נ אם נעשה חתה"ל

ואולם הרא"ש ודעימיה מודו בזה אלא דס"ל דהיכא שנוסף היתר לתערובת חשיב שינוי ותערובת חדשה, מאידך האיסור והיתר חלק על ענין זה וס"ל דמה שנוסף היתר לא חשיב תערובת חדשה.

וממילא הוכיח הרא"ש דאם חזינן דאפי"ה בנתוסף ה"ה חוזר וניעור על כרחק דכל שחל שינוי בתערובת, שוב דינה נקבע מחדש כפי מצבה כהיום.

ולפי"ז א"ש דבפ"פ וכן בערלה וכ"ש בנתרבה, דבכל הני נשתנה התערובת ולהכי חו"נ.

ובאמת כן נראה להדיא בלשון הראב"ד בתמים דעים (סי' לו) שדחה השואל שדימה דין חמץ שנתבטל קודם הפסח, לההיא דבכורות דחו"נ, וכ' הראב"ד "ועשה המורה הזה זמן פסח תערובת מב"מ ומעורר את המשהו לאסור אע"פ שאינן דומות זל"ז לפי שיש כאן תוספת שמצטרף עמו והוא מעורר אותו אבל בלא תוספת לא מצינו לו מעורר", ויש לבאר בכוונתו כנ"ל דכל שלא חל שינוי בתערובת דינו להיתר, ודוקא היכא דחל שינוי התם הוא מתעורר ע"י שמצא מין את מינו, ועדיין צ"ב וכדלהלן.



יב. התמיהות על מהלך הנ"ל

אלא דיש להקשות על כל מהלך הנ"ל כו"כ תמיהות רבתי:

א. דתינח בלח בלח ניחא מש"כ בשו"ע הרב (והחת"ס) דחל הגדרה בתערובת, כיון שעומד כאן תערובת אשר במציאות הינה אחת ועד כמה שחל דין התערובת בשעת נפילה להיתר או לאיסור הרי"ז הגדרת שם התערובת ותו לא פקע, אבל ביבש ביבש אין זה דבר אחד שחל בו הגדרה, וכלל לא חל הגדרה בתערובת^{כא}.

[וכתב שם דעלינו לחלק בין נתוסף לשינוי אחר].

ומבואר בד' הגרש"ש דלעולם עיקר הנידון אימתי תחילת דין הנפילה, ומעתה נראה [בדעת החת"ס] דכ"ז אינו אלא ביבש ביבש דהתם דהתערובת אינה במציאות וכ"א עומד לעצמו אא"כ בטיל ואז חשיב תחילת דין הנפילה שאז אינו עומד לעצמו, אבל בלח בלח דבמציאות נעשה אחד לעולם תחילת דין הנפילה הוא בהתערבות המציאותית, אע"פ דהדין לא בטיל מ"מ אינו עומד לעצמו וכבר דין התערובת חל ודו"ק.

כא. הנה אם יש את נפשך להבין דביבש ביבש נמי הרי"ז מוגדר תערובת אחת שחל בה דין היתר [והביאו לזה ראי' מדברי הרשב"א לענין קום שהשוה תערובת לח ליבש].

נראה לבאר דעת הרא"ש באופן נפלא ולבאר נמי מ"ש פלגא ופלגא דאינו חו"נ, וביאור הענין דהא דלענין חמץ הביטול הראשוני אינו פוקע, הוא משום דענין הביטול הוא מה שהוגדר האיסור כחלק מכלל התערובת, אחר שאינו עומד כאיסור עצמי, וה"ה ביבש ביבש כן ונתבאר בהרחבה במקו"א דהיינו משום שהנידון עולה על כלל התערובת [וביטולו כענין ביטול ברוב בדיינים שמקבל הגדרת הכלל] וממילא כל זמן שאינו עומד כאיסור עצמי, אלא כחלק מהתערובת, ניתנה לו הגדרת כלל התערובת, והגדרה זו קיימת בו כל זמן שה"ה חלק מהכלל ואז קיימת בו הגדרת הכלל, ולעולם אין בכח האיסור שמתחדש בו [כאיסור משהו בפסח] לעוררו, מחמת דכהיום אינו עומד לעצמו שיחיל את דינו אלא ה"ה חלק מהכלל שיש לה הגדרת היתר.

ואף דאם מעיקרא נתערב איסור משהו אינו בטל, אע"פ שנתערב וה"ה חלק מהכלל, וה"נ נימא דהשתא שנעשה איסור משהו לא יתבטל, הביאור הוא דהתם עדיין לא נעשה חלק מהכלל, דדוקא ע"י הביטול ה"ה נעשה חלק מהכלל, אבל היכא שדינו לא להתבטל אז ה"ה חשוב ועומד בייחוס עצמאי ואינו בטל, והיינו שאינו נטפל ונעשה לחלק מהתערובת, משא"כ היכא שנתבטל אז נעשה חלק מהתערובת, ודבר שנעשה חלק מהתערובת שוב לעולם אינו יכול להתנתק

ב. ואף אי נימא דחל הגדרה בתערובת נמי אינו מובן מדוע תוספת איסור הוא סיבה לבטל את שם התערובת.

אמנם בזה י"ל דעד כמה שנוסף איסור ה"ה תובע להגדיר את התערובת כולה לאיסור וכיון דנדרש ביטול מחדש ממילא הכל נידון מחדש האם יש בכוחו לבטל או שמא מצא מין את מינו וניעור.



יג. יקיים דרך הנ"ל

אכן נראה באמת לקיים דרך זו [ובעיקר מקושיא ב], וע"פ אשר נתבאר באופן הראשון בגדר חוזר וניעור, דיסוה"ד דחלות הביטול קיים אף היכא דפקעה סיבת הביטול אינו אלא על מה שחל בו הביטול, אשר לענין זה נקבע יחס המיעוט אל הרוב, ובכה"ג כל שסותר הוא את הרוב דינו להתבטל, דכיון דחל הביטול תו לא פקע, אבל למצב שאינו מנגד את הרוב, או לענין מה שלא חל עליו הביטול ודאי באיסורו עומד^{כב}.

אלא דבלא"ה הנה כל מהלך זה ה"ה להדיא דלא כפשיטות לשון הרא"ש וכאשר הוכיח הגרש"ש דבפלגא ופלגא אינו חוזר וניעור ורק בנתרבה האיסור, ולהנ"ל אין לו כל הבנה. והדק"ל מ"ש נתרבה מפלגא, ומהו תוכן הענין דהוכר האיסור ומ"ש ערלה מפלגא ופלגא.



פרק שלישי - ביאור ענינו אי בפלגא ופלגא אינו חוזר וניעור

ביסוד פלוג' הרא"ש והרשב"א בדין חו"נ, ובגדר נתמעט ההיתר

ומעתה נבוא לבאר דעת הרא"ש כד נקטינן דבפלגא ופלגא אינו חוזר וניעור וכאשר הוכיח בשערי יושר ש"ג פ"א, ומעתה צ"ב מ"ש נתרבה האיסור מפלגא ופלגא, ואין לומר דחשיב

מהתערובת, אא"כ הכלל כולו יקבל הגדרה חדשה.

ומעתה היכא שנתרבה האיסור התם הגדרת הכלל כולו השתנתה, ובכה"ג ס"ל לרא"ש דאמר' חוזר וניעור. אלא דמעתה לפי"ז צ"ב מ"ש פלגא ופלגא דאינו חוזר וניעור, הא חל שינוי בדין הכלל.

והנראה בזה דבפלגא ופלגא אין כאן הגדרה חדשה בכל התערובת, ואין זה אלא כבערלה וחמץ שאינם נותנים הגדרה על הכלל אלא כל כוחם הוא למנוע התבטלותם, וה"ה בפ"פ שאין כוחו של הפלגא אלא למנוע התבטלותו ותביעה לא להתעלם ממנו, וממילא כל זה אינו שייך אלא אם נדון את הפלגא כפרט בפנ"ע שלא נתעלם ממנו, וזה א"א וכמשנ"ת דכל היכא שנעשה לחלק מהכלל מעתה אין יחס לכל חלק בפנ"ע ואף אם יהא פלגא כיון שחלה הגדרה בכלל, ודוקא היכא שהכלל כולו נהפך וקיבל הגדרה חדשה, בזה שייך דין חוזר וניעור.

כב). ואולי יש לבאר לפי"ז ד' היש"ש דביאר בדעת הרא"ש דמבש"ל אינו חוזר וניעור כיון דדבר שהותר אין יאסור אחרים, ואולם היכא שנתוסף איסור ויהיב טעמא בצירוף המבוטל אז חו"נ ואוסר בטעמו דמצא מין את מינו וניעור, ותמהנו עליו לעיל, ולהאמור נראה בזה דהא כל מה דהמבוטל חשיב היתר, אינו אלא כלפי מה דחל עליו הביטול, דעלה אמר' דכיון דחל הביטול אף דפקעה סיבת הביטול ה"ה בביטול, ובוה ס"ל להיש"ש דהביטול חל על גוף התערובת ובישול אינו מצב אחר ושפיר ה"ה בביטול, משא"כ היכא שנתוסף איסור חדש לתערובת אשר כלפיו לא חל הביטול מעיקרא, בהא כיון דהתערובת אינה כבתחילה ממילא האיסור שלא חל בו הביטול מעיקרא יחד עם המבוטל שלא חל בו ביטול למצב החדש, יהיב טעמא וניעור ודו"ק.

הוכר האיסור וכדהוכחנו לעיל וכן מבואר בדעת הש"ך דערלה שנתבטלה במאתיים ואח"כ נוסף ערלה אחת דהשתא ליכא מאתיים ה"ה חו"נ, והתם ודאי ל"ש הוכר האיסור, וצ"ע להנ"ל מ"ש מנוסף איסור דאינו חו"נ^(כג).



יד. תמיהה על השו"ע הרב והחת"ס מגמ' מפורשת

והנראה בזה בהקדם דהנה יש להקשות תמיהה עצומה ע"ד השו"ע הרב והחת"ס שהובא לעיל (אות יא) מהמבו' בגיטין נד. וכן נפסק בשו"ע (שו"ע קא ו) דאגוזי פרך שנתערבו לא בטלי כיון דחשיב בריה, אבל אם אח"כ נתפצעו דתו ל"ח בריה, דחוזרים ומתבטלים, הרי מבואר להדיא דאף היכא דנקבע על התערובת העדר ביטול, אפי"ה היכא שנתבטלה סיבת העדר הביטול שוב חו"נ.

וא"ת דהתם שאני דכיון שנתפצעו חשיב דחל שינוי בתערובת, ומה"ט ה"ה חוזר וניעור משא"כ היכא דרק נשתנה דינה ולא חל שינוי במציאות אז אינו חוזר וניעור, הנה מלבד מה דכל זה דוחק דמאי אכפ"ל שנשתנה מציאותה דבשלמא אם נתוסף איסור י"ל דאיכא סיבה חדשה לדון את התערובת, או אבל בשינוי מציאותי גרידא מאי אכפ"ל.

וביותר יש להוכיח דאף היכא דנעשה שינוי במציאות אינו חוזר וניעור, דהא מבואר בשו"ע (יו"ד סי' קא ס"ג) דתרנגולת בנוצתה שנתערבה באחרות בטלה שהרי אינה ראויה להתכבד לפני האורחים כמות שהיא ואע"פ שאחר שנתערבה הסירו הנוצה, וביאר הש"ך (סק"ח) דכיון דבתחלת התערובות נתבטל שוב אינו חו"נ, והנה הרמ"א שם לא השיג ע"ד השו"ע אע"פ שפסק להדיא דבנתוסף האיסור חוזר וניעור, ומוכח דשינוי מציאות אינו גורם דין חו"נ.

ותמוה לחלק דהתם שנתבטל האיסור תו לא אכפ"ל משינוי מציאות, ודוקא נתרבה האיסור מועיל שיהא חו"נ, דהוא סיבה לדון מחדש, משא"כ היכא דלא חל ביטול ורק דדין התערובת לאיסור מחמת שמעורב בו איסור, בהא מועיל שינוי מציאות, דכ"ז אין לו כל הבנה.

וביותר קשה אף על הצד דנתרבה האיסור מהני דחוזר וניעור דאם ענינו דמה שנוסף איסור בתערובת הוא סיבה לדון מחדש א"כ מ"ש פלגא ופלגא דאינו חו"נ, ואם בעינן הוכר וזה רק בנתרבה האיסור א"כ מ"ש ערלה שנתבטלה דאם נוסף ערלה אחת נמי חוזר וניעור הא ליכא הוכר.



טו. ביאור דעת הרא"ש ביסוד דין ביטול וחוזר וניעור

והנראה בביאור דעת הרא"ש דיסוד הדין דאינו חוזר וניעור אא"כ נתרבה האיסור, היינו דכל זמן שרק סיבת הביטול פקעה אבל אין סיבה חיובית לקבוע הנהגת איסור על המיעוט שנתבטל אינו חוזר וניעור, והנה יעוי' לעיל הערה א שהובא דברי רש"י בע"ז דביאר לשון חוזר ו"ניעור"

(כג). וכבר נתבאר דאליבא דאמת אין קושיא זו מוכרחת כ"כ, דשפיר י"ל דבאמת דעת הש"ך דלהרא"ש אף בפלגא ופלגא חו"נ וביאורו כמ"ש בפרק שני, אלא דבאנו להציע די"ל דאף הש"ך יוכל להתקיים עם דברי השער"י וכן עם פשטות לשון הרא"ש.

בב' אופנים א. ניעור משנתו ב. ניעור מתורתו הראשונה ונדבק בחבירו" ואמנם רש"י הק' ע"ז מצד הלשון דא"כ "נוער" מיבעי ליה, אולם כפירוש זה משמע להדיא ברגמ"ה שם שכתב "האי ניעור הוא כמו מסתלק". וביארנו שם דע"כ מבואר בלדון זה דהביטול הראשון, יש לו כח ובעינן "ניעור מתורתו הראשונה", אלא שבמצב החדש ה"ה מתנער ומסתלק ממנו, ועתה "נדבק בחבירו", ולדברינו עתה דיסוד דין חוזר וניעור הוא דבעינן סיבה חיובית לקבוע הנהגת איסור על המיעוט שנתבטל נחא שפיר הלשון שדקדק רש"י לומר "ונדבק בחבירו", ולא שחוזר לאיסורו הוא, ודו"ק.

כלומר דאילו באמת יסוד ענין הביטול היה מסתיים באי התייחסות למיעוט, כלומר שאין בכח המיעוט לאסור את המרובה, א"כ היכא שנתוסף איסור אף אם נעשה פלגא ופלגא, סו"ס כיון דהשתא המיעוט בכוחו לתבוע להתייחס אליו, שוב פקע הביטול וחשיב עתה כמו סיבה חדשה לנהוג שוב איסור בתערובת.

אבל נראה דהרא"ש לשיטתו דהביטול אין עניינו כלל דאין התייחסות למיעוט, והיינו שאין המיעוט בכוחו לאסור את המרובה, אלא ביאורו כמ"ש הרא"ש בתחילת דבריו דאדרבא נהפך האיסור להיתר, ושרי לאכול כולם בב"א, והיינו דחל על האיסור הנהגת דין שחוטה⁽²⁾, ויסוד דינו כמו בדיינים, וראי' לזה דהנה יעוי' הייטב בתחילת דברי הרא"ש דהק' בתחילה מ"ש ביטול מספק ספיקא דבספק ספיקא אסור לאכול כולם בב"א ובביטול שרי לאכול כולם בב"א, והכריע דביטול שאני דהאיסור נהפך להיתר, דהתורה אמרה אחרי רבים וכו' עי"ש

וכמובן דדבריו שם מרפסין איגרא מה הדמיון בין ספק ספיקא לביטול, דבספק ספיקא הלא אם אכל כולם בב"א שוב ליכא ספק ספיקא, משא"כ ביטול.

ונראה בביאור דברי הרא"ש שבא לבאר דביטול אין ענינו כמו בספק ספיקא אשר התם בספק ספיקא הגדר הוא דאין צריך לדון את הצד מיעוט, אבל בביטול אינו כן, דביטול ברוב כיון דאיכא ודאי איסור בתערובת [והיינו ד"איקבע איסורא"] התם ל"ש לומר כמו בס"ס דכל צד האיסור בא כצד מיעוט שאז איננו מחוייבים לדונו, אבל בתערובת דאיקבע איסורא ואיכא ודאי איסור אלא השאלה אם אני פוגע עתה בו, התם צריך להיות הדין "ספק דאורייתא לחומרא".

וזהו דביאר הרא"ש דביטול לא אמרינן ספק דאו' לחומרא⁽³⁾, משום דאחרי רבים להטות וע"י הביטול הרוב קובע את הדין על המיעוט להיתר, וכמו בדיינים שאמרה תורה אחרי רבים

כד). ולעיל בפרק א' נתבאר בדעת הרא"ש דבאמת מודה דיסוד הדין הוא דאין המיעוט בכוחו לאסור את המרובה, אלא דבב"א ה"ה נמי סותר וכדיאר הרא"ש בסו"ד דכאשר יש בו שום צד איסור, נמצא ממילא דחשיב איקבע איסורא וממילא אף בזאח"ז יהא אסור, וקיום הדין רוב דבזאח"ז הוא ביטולו בב"א ע"ש, אבל כאן אזלי' בדרך אחרת, ואולי ליכא סתירה כלל בין ב' הדרכים, ואכמ"ל, עוד יש לדון דהנתבאר כאן הוא הו"א דהרא"ש דהא דשרי בב"א הוא קביעת דין שחוטה, אשר לכך הק' מ"ש מבכורות דכל מה שאינו סותר את הרוב לא בטיל ויהא אסור בב"א, ובתירוצו נתחדש לו הא גופא דהא דשרי בב"א אינו קביעת דין שחוטה ואין כאן אלא הצעה שלב"ע כה"צ.

כה). והיינו דאין ענינו דאין בכח המיעוט לאסור, דאילו כן, היה באמת הדין דספק דאו' לחומרא, אחר דאיקבע איסורא (וראה עוד מה שנתבאר בהרחבה לעיל אות ח' בביאור דברי הרא"ש בסוף הסימן דבאיסור ע"כ דליכא איסור כלל, "דאם יש בו שום צד איסור וכו'", ויל"ע אם זוהי נמי כוונת עתה [ולבסוף רק נתחדש לו דטומאה חלוק מאיסור], או דמש"כ לבסוף אין ענינו לכאן דזה לא ידע עתה) וע"כ דדין הרוב מורה לדונו כהיתר גמור, וממילא כיון דנהפך ההיתר לאיסור ע"כ דשרי לאכול כולם בב"א.

להטות, ולהכי כיון שחל על הנבילה דין שחוטה ממילא שרי לאכול כולם בב"א, ויש הרבה להאריך בזה ואכ"מ.

ומעתה כיון דחלות הדין ביטול היה לדון בו דין שחוטה, א"כ בכדי שיהא חוזר וניעור בעינן שיהא סיבה לראותו היום כנבילה [וכדלהלן], ומצב זה לא יהא אלא היכא שנתרבה האיסור דאז יש כאן סיבת הנהגה הפוכה לאיסור.

ושמא תאמר מאי אולמיה האי הנהגה מהנהגה הקודמת, שהרי לא נתברר האיסור, ומ"ט עדיפא ההנהגה החדשה, והביאור בזה דבאמת איכא השתא ב' הנהגות, והא דעדיפא ההנהגה של האיסור היינו כיון דאותו המיעוט אע"פ שנקבע עליו דין שחוטה, מ"מ כיון דמצד עצמו ה"ה נבילה מה"ט עדיפא סיבת הניהוג של נבילה, וזהו יסוד דין "מצא מין את מינו וניעור", דבאמת יש היום סיבת ניהוג הפוכה מאתמול והא דעדיפא הניהוג החדש הוא אך משום דמצא את מינו וניעור, והדברים מאירים ומחוררים כשמלה.

ומשא"כ היכא דליכא אלא פלגא ופלגא, א"כ אין לפנינו סיבה לראותו כנבילה, ובכה"ג לא שייך כלל לומר דמצא מין את מינו וניעור, ואע"ג דמצא את מינו למנוע הביטול, זה לא סגי, דלא בעינן לסיבת הביטול, אלא כל שאין כאן סיבה להנהיג איסור, לא פקע הביטול, דהא בפלגא ופלגא יש סיבה לשניהם ובכה"ג ודאי עדיף קביעת ההנהגה הקודמת דכיון דחל תו לא פקע, ודוקא היכא דיש סיבה להנהגת איסור, בכה"ג שפיר הנהגת האיסור עדיפא מהנהגת ההיתר הקודמת, אף דהיא חלה מעיקרא משום דמצא מין את מינו וניעור ודו"ק.



טז. להאמור יבואר הייטב דעת היש"ש בד' הרא"ש

ומעתה יאירו באור יקרות דברי היש"ש דביאר בדעת הרא"ש דמבשא"מ שנתבשל אינו חוזר וניעור כיון דדבר שהותר איך יאסור אחרים, אבל היכא שנתווסף איסור ויהיב טעמא בצירוף המבוטל אז חו"נ ואוסר בטעמו דמצא מין את מינו וניעור, והקשינו לעיל דמאי אכפ"ל דבצירוף טעם האיסור שהותר הוא מורגש, הא סו"ס טעם היתר הוא, וכמו דבבישולם אמרינן דטעם לא חשיב הוכר האיסור ה"ה נמי עם נוסף עוד איסור למה לא יתבטל ג"כ בהיתר.

ולפי האמור דבריו ברורים, דהיכא דחלה סיבת ניהוג חדשה על התערובת ע"י רוב איסור, עי"ז יש כאן סתירה בהנהגה, ובכה"ג עדיפא הנהגת מינו שמצטרף עמו לאסור עי"ז שמצאו וניעור, ומה"ט דוקא אם נתווסף איסור דאז חשיב הנהגת חדשה של איסור יחד עם הטעם שנתבטל, ומה שמועיל להנהיג איסור אף שנתבטל, היינו כיון שמצד עצמו ה"ה אסור וע"י האיסור שנוסף "מצטרף" עמו להחיל דין איסור, דבזה עדיפא הנהגה זו מהנהגה הקודמת כיון שהוא מינו, ומצא מין את מינו וניעור.

משא"כ היכא שלא נתווסף איסור הרי דאע"פ שנתבשל אין כאן קביעת הנהגה חדשה כיון דה"ה טעם היתר כיון שנתבטל ואין כאן את מינו שיעוררו לקבוע עמו הנהגת איסור חדשה.

ומעתה נראה דה"ה חמץ שנתבטל הרי נקבע עליו הנהגת מצה, וכל שאין סיבה להנהיג הנהגת "חמץ" אינו חו"נ, ואיסור משהו אינו אלא תביעת התייחסות וחשיבות שלא יתבטל אבל

אין כאן סיבה לראותו כחמץ או לקבוע הנהגת חמץ בתערובת, והוה כפלגא ופלגא דכיון שאין כאן הנהגה חדשה ואין כאן זיבה לעורר האיסור אמרי' דחל תו לא פקע.

וכמו"כ במב"מ דהרוב קיים אלא דבא כנגדו כח של המיעוט ע"י שנתבשל שלא נתעלם ממנו [כיון דליכא טעמא וכל ענינו הוא חשיבות המיעוט שלא יתבטל אטו אינו מינו] וזוה אמרי' דאינו חו"נ כל שאין סיבה להנהיג איסור, דכיון שחל תל"פ.



יז. יבאר דעת הש"ך דחלוק היכא דנוסף ערלה מפו"פ

ומעתה נבוא לבאר דעת הש"ך דלמד בדעת הרא"ש דבערלה שנתבטלה במאתיים ואח"כ נוסף עוד ערלה דחו"נ, ולכא' מ"ש מפלגא ופלגא דאינו חוזר וניעור הא בערלה נמי אין כאן סיבה לדון דין ערלה על הכל, אלא דהוא חשיבות של הערלה שלא יתבטל וכמו במב"מ וחמץ.

ונראה דמה דחו"נ בערלה היינו משום דהתם כל מציאות הביטול לא היה קביעת הנהגה של היתר, דהא דין מאתיים דערלה אינו ענין דוקא של הנהגת רוב ואחרי רבים, דהרי בלא"ה היה כאן מעולם רוב, אלא דהחשיבותו עד מאתיים ובמאתיים ה"ה כמאן דליתא, והיינו אי התייחסות למיעוט ערלה, וממילא כיון שנוסף עוד ערלה והשתא ליכא מאתיים כנגד הערלה, ממילא בכה"ג לא דמי לפלגא ופלגא, ושפיר הרי זה קביעת הנהגה הפוכה מהנהגת האתמול המורה להתייחס למיעוט, דאתמול ההנהגה היתה לא להתייחס למיעוט ערלה והשתא דליכא מאתיים נמצא שאין כאן את הכח המבטל המורה לא להתייחס למיעוט, ודמי נמי למבואר לעיל (אות ז) ממתני' ריש מקוואות דהיכא דנתמעט ההיתר, או נשתנה דין הרוב ה"ה חו"נ לכו"ע, וה"נ כיון דליכא מאתיים ואין כאן את הכח המבטל ממילא פקע דינו וחו"נ.

שמא תאמר הא סו"ס אחר הביטול ואי התייחסות להמיעוט איכא נמי קביעת הנהגת חולין, מ"מ לא דמי לכל רוב שכל ענינו הוא קביעת דין המיעוט כהרוב, משא"כ בערלה אין לזה קיום כלל אלא א"כ חל ביטול והעדר התייחסות לערלה ע"י מאתיים, מעתה כל שאין מאתיים כנגד הרוב הרי נסתר כל ענין הביטול הקודם ותו לא שייך חל תו לא פקע.

והנה באמת התם בנתמעט ההיתר לא בעינן כלל לדין חו"נ וכמשנ"ת שם בהרחבה, אבל הכא נראה דשפיר בעינן לדין חו"נ, וכאשר ביארנו דודאי חל נמי על הערלה דין היתר, ואף דכל זה בא אחר דאיכא מאתים ואין התייחסות לערלה, מ"מ תיקשי אמאי חשיב דליכא מאתיים דמאי אכפ"ל דנוסף ערלה הא הערלה הראשונה כבר חולין היא, ולמה תצטרף להגדיר שאין כאן מאתים.

ולא שפיר מהני דין חו"נ דכשנוסף עוד איסור מצטרף עמו לפעול את דינו היכא שסותר ובא לקבוע הנהגה הפוכה מהדין הקודם, דמצא מין את מינו וניעור ודו"ק.

ונראה לפי"ז דזהו יסוד ענין הוכר האיסור שכתב הרא"ש "דמצא מין את מינו וניעור" והיינו דיש סיבה לדון את הנהגת האיסור החדשה מחמת דמינו הוא איסור, וזהו ממש חשיב כהוכר האיסור.



יח. יבאר דעת הגר"ז והחת"ס, דלא תיקשי עליהו מאגוזי פרך שנתפצעו

ומעתה נבוא ליישב דעת השו"ע הרב והפמ"ג בדעת המג"א, דס"ל דאף היכא דלא חל ביטול וכגון שהיה דבר שיש לו מתירין ולא בטיל, ואח"כ נעשה דבר שאין לו מתירין, דאף דהשתא חל סיבת ביטול, לא אכפ"ל כיון דחל בו דין דבר שיש לו מתירין פעם אחת, והקשינו דדבריהם נסתרים להדיא מגמ' דאגוזי פרך שנתפצעו דחוזרים ובטלים, ואין לומר דה"ט משום דחל שינוי בתערובת, דהא חזינן דתרנגולת בנוצתה בטלה אף אם אח"כ הסירו הנוצה דנעשה חתיכה הראויה להתכבד אפי"ה אינו חו"נ, והרי התם נמי היה שינוי בתערובת כמו באגוזי פרך שנתפצעו.

ולאמור נראה לבאר דבאגוזי פרך שנתפצעו התם כיון דכל חלות הדין שהיה בהם הוא העדר ביטול, ולא חל כלל דין על התערובת, כי אם דהאיסור אינו בטל מחמת חשיבותו, ממילא התם כל שחל סיבה לבטל את המיעוט, ודאי דחוזר וניעור, דהא כל חלות הדין דבריה היה דהמיעוט חשוב ולא בטיל וממילא כיון דהשתא איכא סיבה הפוכה מהדין הקודם המבטלת את חלות הדין כיון דאחר שנתפצע תו לא חשיב בריה, הרי זה דומה ממש למתני' ריש מקוואות שדין הרוב עצמו נשתנה, וכן בנתמעט הרוב, דבכה"ג ודאי פקע חלות דין הביטול, דהדין עצמו נסתלק.

משא"כ לענין דבר שיש לו מתירין שנעשה אין לו מתירין דנשאר אסור, אף דחלות הדין עצמו נתבטל, נראה לומר דהתם לא שייך לומר כן, דהא מיירי דבשבת הוה יש לו מתירין ובמוצ"ש אין לו מתירין, א"כ כלפי האתמול הרי הביטול קיים, ולא דמי לבריה שנתפצעה דאף כלפי האתמול איכא ביטול, וביתר ביאור דהתם אף דבמוצ"ש הוה אין לו מתירין, הלא אם נניח התערובת כמות שהיא עתה אצל אתמול יהא דינה שוב דאינה בטילה כיון דבשבת דינה שלא להתבטל, ממילא חשיב דלא נתבטל הדין של אתמול, דהא ביחס לאתמול דינו קיים.

משא"כ בבריה דאם נניח התערובת של היום אחר שנתפצע, אצל שעת התערובת, יהא דינה להתבטל, וזה חשיב ממש נתמעט ההיתר, או בטל דין הרוב, דלא בעינן כלל לדין חוזר וניעור, וכן במתני' ריש מקוואות דחל שינוי בגוף המים ונמצא דהרוב עצמו נשתנה שנטמא ואינו יכול ליתן את הדין על המיעוט בכל מצב ושוב ל"ש בהו ביטול ודו"ק.

ואולם בתרנגולת בנוצתה התם דין הרוב הוא להחיל עליה דין שחוטה, ומה דהשתא ע"י הסרת הנוצות נעשית חתיכה הרא"ל לא אכפ"ל כיון דאין כאן סיבה לראותה כנבילה אלא אך סיבה שלא יתבטל, ובכה"ג חשיב כפלגא ופלגא ויש קיום לחלות הדין שחל בתחילה, שחל תו לא פקע וכמשנ"ת.



יט. ביאור דעת הרשב"א בדין חוזר וניעור

ויבאר דהרא"ש והרשב"א פליגי לשיטתייהו ביסוד דין ביטול

והנה בדעת הרשב"א צ"ע טובא דהנה בתוה"ב כתב דהיכא דנפל איסורא לגו התירא אמרי' דקמא קמא בטיל, והוכיח ממתני' דערלה מבטל את הערלה, דאף שנוסף ערלה אינו חו"נ, ורק

היכא דנוסף איסור עד דליכא שישים מההיתר והאיסור יהיב טעמא אז חוזר וניעור, אבל בערלה דלא יהיב טעמא אף דהשתא ליכא מאתיים אינו חוזר וניעור, דחו"נ לא אמרין אלא היכא דאיכא נתינת טעם, וכ"ד הרמב"ן (והו' בב"י סו"ס צט).

וצע"ג דבתשובותיו (ח"א סי' תפ"ה) פסק הרשב"א להדיא כשיטת הגאונים דחמץ שנתבטל בער"פ חו"נ בפסח לאסור במשהו, והביטול אינו מועיל אלא לער"פ בשעה שישית דליכא איסור משהו (והביאו הב"י בהל' פסח סי' תמ"ז), ודברי הרשב"א סותרין לדבריו בתוה"ב דהיכא דליכא נתינת טעם אינו חוזר וניעור, וא"כ אמאי לענין חמץ ס"ל דחו"נ הא ליכא נתינת טעם.

והנראה בזה בדעת הרשב"א דלענין חמץ שאני דמעיקרא לא נתבטל אלא לענין שעה שישית [א"נ אף קודם, אי היתר בהיתר בטיל] דאז שייך ביה חלות ביטול, אבל לענין איסור משהו בפסח מעולם לא חל הביטול, כיון שמצב זה קיים בו מעולם, וכלפיו לא חל הביטול, משא"כ בשאר ביטולים דחל ביטול גמור אלא דעכשיו נתווסף איסור חדש זה אינו מועיל אחר שחל ביטול גמור.

והנה לכאו' בדברי הרא"ש מבואר להיפך ובפרט להבנת הש"ך דהיכא שנוסף ערלה חו"נ משא"כ לענין חמץ שנתבטל מבו' ברא"ש בתשו' דאינו חו"נ, ונתבאר דכל שחל הביטול הוא מוחלט, אא"כ יש סיבה לקבוע הנהגה חדשה, משא"כ בערלה דהשתא ליכא את עיקר המבטל.

ומעתה אפשר לומר דפלוגתתם לענין חמץ אי חוזר וניעור לשיטתייהו אזלי במה דנחלקו ביסוד דין ביטול אי שרי לאכלם בב"א, דלשיטת הרשב"א דאף היכא דאיכא ביטול אסור לאכלם בב"א ורק בזאח"ז, היינו דכל יסוד הדין הוא דאין בכח המיעוט לאסור, וממילא דבב"א שאינו אסור בזה את הרוב אלא נאסר מחמת עצמו בכה"ג אסור, וממילא נמי ס"ל דלענין חמץ שייך לומר דמעיקרא לא חל הביטול למצב של איסור משהו, דאחר שענין הביטול הוא העדר התייחסות להמיעוט שייך לומר דלמצב זה לא נתבטל מעולם.

משא"כ לפי מה שנקטנו בפרק זה דדעת הרא"ש היא דהביטול הוא קביעת דינו של המיעוט כהרוב, שוב נראה דל"ש לחלק בזה לפי זמנים, אלא כיון שחל על החמץ דינו של הרוב, שוב אינו חוזר וניעור אא"כ יהא סיבה לקבוע על התערובת דין חמץ וזה אינו אלא היכא דנתרבה האיסור וכמשנ"ת.

ויש עוד הרבה להרחיב בסוגי' זו לצדדיה ופרטיה, ולא באתי בזה אלא לעורר את לב המעיינים.



הרב בנימין יצחק-הלוי (ניב לוי)

בדין כלי מתכות של ימינו שאינם בולעים

איתא בחולין (צו): "אמר רבא מריש הוה קא קשיא לי הא דתניא קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בשל בנותן טעם, תרומה לא יבשל בה חולין, ואם בשל בנותן טעם. בשלמא תרומה טעים לה כהן, אלא, בשר בחלב מאן טעים ליה, השתא דאמר רבי יוחנן סמכין אקפילא ארמאה, הכא נמי סמכין אקפילא ארמאה. דאמר רבא אמור רבנן בטעמא, ואמור רבנן בקפילא, ואמור רבנן בששים, הלכך, מין בשאינו מינו דהיתרא בטעמא, דאיסורא בקפילא, ומין במינו דליכא למיקם אטעמא, אי נמי מין בשאינו מינו דאיסורא דליכא קפילא בששים". ע"כ. וז"ל השו"ע (יו"ד סי' צח ס"א): "איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו כגון בשר בחלב יטעמנו נכרי ואם אמר שאין בו טעם חלב מותר ובתנאי שלא ידע שסומכים עליו, ואם אין נכרי משערים בשישים". ע"כ.

והנה, בימינו עושים את כלי המתכות באופן שאינם בולעים כמעט כלום וא"כ אין שום טעם נרגש בתבשיל ויוצא א"כ שיש מקום להקל לענין דיעבד וכפי שנבאר להלן.



א.

בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תא [תתמד]) נשאל על כלי חרסינה הבאים מסין שאומרים עליהם שאינם בולעים אם מותרים להשתמש בהם בפסח וכתב שם שעשה בדיקה לראות אם הם בולעים וז"ל: "וזה דרך הנסיון כי לקחתי ממנו חתיכה והכנסתי אותה באש ויצא ממנה שלהבת כדרך הכלים הבלועים. עוד הלבנתי אותה יפה ודקדקתי משקלה והשלכתי אותה לתוך קדרה של תבשיל עד חצי שעה ורחצתי אותה וניגבתי אותה יפה והשבתי אותה במשקל והוסיפה על משקלה הראשון כל דהו וזה ודאי מורה שהוא בולע", עכ"ל. וע"פ דבריו בדקתי כך (אב תשע"ט): לקחתי סיר נירוסטה^(א) חדש ושקלתי אותו ועמד על 640 גרם. ובישלנו בו דיסה, ואחר שטיפה שקלתי אותו שוב ועמד על 640 גרם. נמצא א"כ שלא בלע כלום.

ועיין עוד בתחומין (לד תשע"ד עמ' 113 ואילך) מאמר הלכתי מדעי מאת הרב יאיר פרנק והרב דרור פיקסלר, שכתבו שבמחקר מדעי^(ב) שעשו הרב רועי סיטון והרב נריה גליק בכלי נירוסטה

א. נירוסטה היא קיצור של המילים בגרמנית פלדת אל חלד. היא מורכבת מסגסוגת של ברזל המכילה כרום בכמות של 10.5% ממשקלה. היא עמידה בפני חלודה ושיתוך (קרוזיה) הרבה יותר מפלדה רגילה, שהיא סגסוגת ברזל ופחמן. בזכות שכבת פסיבציה (בעברית: אידוש - תהליך כימי שגורם לחומר להיות אדיש ביחס לחומר אחר לפני שמשתמשים בחומרים יחד) של תלת-תחמוצת הכרום (Cr_2O_3) אשר נוצרת כאשר הכרום נחשף לחמצן. שכבה זו אינה חדירה למים ולאוויר, ולכן מגנה על המתכת שמתחתיה, והיא דקה מכדי להיראות לעין, ולכן המתכת נראית מבריקה. יתר על כן, אם החומר נשרט, נוצרת מיידית שכבת פסיבציה על השריטה, בדומה למתכות אחרות כגון אלומיניום.

ב. בדיקת TOC (Total Organic Carbon) בדיקה זו מזהה באמצעות מכשיר מיוחד את אחוז הפחמן האורגני בחומר נתון בדרך כלל מים פחמן אורגני הוא חומר שנמצא בכל אחד משלשת אבות המזון (חלבונים פחמימות ושומנים) ובשל

וזכוכית עלה כי כלי זכוכית בולעים לכה"פ כאחד למליון ולכל היותר אחד לרבע מליון מהחומר שמבושל בו. לעומתם, כלי נירוסטה בולעים לכל הפחות כאחד למאה חמישים אלף⁹ ולכל היותר כאחד לשלושים אלף מהחומר המבושל בו. וע"ש שכתבו עוד ניסויים שנעשו ובכולם היתה התוצאה נמוכה מאד שאינה מתקרבת לאחד משישים.

וכן ראיתי בספר דרך כוכב (עמ' 310) בשם מומחה שנשאל מאת הרב אהרן פויפר זצ"ל מדוע היום אין אנו רואים ניצוצות ניתזים מן הכלים כאשר עושים להם ליבון כמו שכתוב בחז"ל. והשיב לו שהוא משום שהיום מייצרים מתכת דחוסה מאד ללא חללים ולכן היא לא בולעת, אך בזמנם שהמתכות לא היו דחוסות והיה בהם חללים היו התבשילים נבלעים בחללים וכאשר היו מלבנים את הכלי היו אותם מאכלים הבלועים נשרפים ונתזים כניצוצות. עכת"ד. וע"ש שהרב פויפר זצ"ל לא רצה לסמוך ע"ז להקל לענין הלכה.

ונראה שמה שהחמיר הרב פויפר בזה הוא משום שמדאורייתא קי"ל שכלי מתכות בולעים, וא"כ קשה לבוא ולהקל בכלי מתכות, אע"פ דחזינן שהם אינם בולעים. אולם, לענ"ד נראה שאין לחשוש לזה כ"כ, שהרי בגמ' ע"ז (לג): איתא דבעו מיניה ממרימר מה דינם של כלי קוניא (כלי חרס המצופים באבר) לענין פסח והשיב חזינא להו דמידייתי (מזיעים) וא"כ ודאי בלעי ואסירי. ע"כ. ומשמע שאם לא היה רואה דמידייתי היה מתירם, על אף שהם כלי חרס, שדינם הוא שאין להם תקנה. וכעין זה מבואר שם בגמ' לעיל מינה גבי שימוש בחביות חרס של גוי"ם לצורך נתינת יין של ישראל, דכיון שדפנות הכלי בלעו יין איכא חשש שיפלט יין נסך ליינו של ישראל. ואמרו שם אמר רב עזירא הני חצבי שחימי דארמא, כיון דלא בלעי טובא משכשכן במים ומותרין. אמר רב פפי הני פתוותא דבי מיכסי, כיון דלא בלעי טובא משכשכן במים ומותרין. ופרש"י שחימי, קרקע שחמתית. פתוותא, כלי חרס. דבי מיכסי, מקום קרקעיתו קשה. עכ"ל. ומבואר שיש כלים, אע"פ שהם כלי חרס, מ"מ מכיון שנתברר לנו שהם אינם בולעים (יין בצונן) מותר לישאל להשתמש בהם ע"י שטיפה. וגם מרימר, אף שאסר כלי קוניא לענין פסח, מ"מ לענין נתינת יין התיר שם בגמ', משום ששימושו בצונן ואינו בולע כי הוא מצופה באבר, משא"כ בשאר כלי חרס. כמו כן, יש לציין שהרשב"א בתשובה (ח"א סי' רלג) כתב שכלי זכוכית אינם צריכים הכשר, ואחת מראיותיו היא דחזינא להו דלא מידייתי.



כך הוא שכח מאוד בתזונה היומיומית.

ג). לפי ממצאים אלו יוצא לכאורה שמכיון שבליעת הכלים היא מזערית מאד א"כ יהיה מותר להשתמש בכלי חלבי לצורך בישול בשר, ואין לחשוש מצד מבטל איסור לכתחילה, שהרי כתב בשו"ע (סי' צט ס"ז) וז"ל: "אם נבלע איסור מועט לתוך כלי כשר, אם דרכו של אותו כלי להשתמש בו בשפע היתר, מותר להשתמש בו לכתחלה, כיון שהאיסור מועט וא"א לבוא לידי נתינת טעם". עכ"ל. ומקורו מדברי הריב"ש (סי' שמש), שכ"כ בשם הראב"ד והרשב"א בשם רבינו יונה. וכן הוא לפנינו ברשב"א בתוה"ב הקצר (ב"ד ש"ד). אולם, נראה שחלילה להקל בזה (אא"כ יסכימו ע"כ גדולי הדור) מטעם פריצת גדר, וכבר נהגו ישראל לעשות הרחקות בעניני כשרות אע"פ שאינן מעיקר הדין, ואנו לא באנו לדון אלא לענין דיעבה.

ב.

וכן נראה לענ"ד שיש מקום גדול להקל בזה לענין דיעבד אם בשלו בשר בסיר חלבי בן יומו, דמכיון שבגמ' מבואר שע"י בירור של טעימת קפילא מותר לאכול את התבשיל, אע"פ שאין שישים כנגד האיסור, א"כ ה"ה נמי בנדו"ד, מכיון שבירורנו ע"פ דברי הרדב"ז שאין הכלי בולע (וגם אם הוא בולע הרי שהוא בולע מעט מן המעט) הרי שלא גרע מטעימת קפילא, ושרי. ולרווחא דמילתא אפשר להטעימו לגוי, וכן אפשר להטעימו לישראל, באופן שבישלו מאכל פרווה בסיר בשרי, ולהקל לאוכלו בחלב אף לדעת המחמירים בנ"ט בר נ"ט לכתחילה.

אלא שהרמ"א (סי' צח ס"א) כתב שאין נוהגים עכשיו לסמוך על נכרי ומשערים הכל בשישים. וכ"כ בספרו תורת חטאת (כלל סא ס"א) וז"ל: "ולא ראיתי שנוהגין להתיר על ידי טעימה בזמן הזה דאין אנו בקיאין עכ"ל. ותמוה מאד, דהא בפוסקים מבואר דמה שאמרו חכמים קפילא, לאו דוקא הוא, דה"ה גוי שאינו קפילא אלא דבסתם גוי בעינן שיהיה מסיח לפי תומו ובקפילא לא בעינן מסל"ת משום דלא מרע אומנותיה, ונמצא א"כ דלא בעינן בקיאות מיוחדת לגבי טעימה. וכ"כ הרשב"א בתורת הבית (כ"ד ש"א), והביא ראיה מדאמרינן בגמ' טעים לה כהן ולא אמרינן כהן קפילא, ומשמע דכל כהן טעים לה. וכ"כ הר"ן בחולין (לד סוף ע"א מדפי הרי"ף).

עוד יש להעיר, דהא מקור דברי הרמ"א הוא מדברי האגור (איסור והיתר סי' אלף רסג) ותשובת מהר"ם פדואה (סי' עט^ד), והמעין בתשובת האגור יראה שלא כתב טעם לחומרא זו וז"ל: "לא ראיתי ולא שמעתי נוהגים בשום מדינה שיהיו מטעימין האסור לקפילא ארמאה... והכל נוהגים לשער בשישים ולכן לא אכתוב המחלקות שיש בנאמנות של קפילא ארמאה ואתחיל בדיני שעורי ס". עכ"ל. הרי שלא מבואר בדבריו שהטעם שנהגו כן הוא משום חשש איסור, ויתכן שהטעם הוא משום שקשה לחפש אחר קפילא, ולתת לסתם גוי הרי בעינן שיהיה מסיח לפי תומו וקשה לעשות כן להביאו לידי כך.

ושו"ר שכ"כ הב"ח (סי' צח), שאחר שהביא את דברי האגור כתב וז"ל: "מיהו נראה דוקא ארמאי דיש סוברין דבעינן נמי מסיח לפי תומו ורובן יודעין מנהג היהודים ולא הוי מסיח לפי תומו וגם אינו מצוי בכל שעה שמצטרך, אבל בשאינו מינו דהיתרא יש לסמוך אישראל ואפילו אינו אומן וכמו שכתב הרשב"א ולא חלקו עליו אלא בגוי שאינו אומן דגוי משקר אבל ישראל דלא משקר סמכין עליה לדברי הכל וכן פסק הר"ן בפירוש". עכ"ל. ומש"כ שיש להקל בטעימת ישראל כ"כ גם הש"ך (ס"ק ה) בדעת הרמ"א, וכ"כ הפר"ח (ס"ק ה).

הן אמת שהלבוש כתב (סימן צח) כתב שעכשיו אין נוהגין לסמוך אטעימת כהן וגוי, רק משערינן בכל איסורים בשישים. ומבואר שסובר שלא סמכין אטעימת ישראל, וכ"כ בספר פרי העץ. אך החגורת שמואל (הערה יא) כתב להעיר על הלבוש, דמדכתב הרמ"א שאין נוהגים לסמוך אעכו"ם משמע שעל ישראל כן סמכין, וכן עיקר.

והנה, בתשובת הרמ"א (סי' נד) דן בדין חביות של שמן זית שיש בהם חשש שנמשחו בשומן חזיר, וכתב להתיר מחמת שהשומן נטל"פ, ואח"כ הוסיף וז"ל: "גם נראה לי דבדואי יש בו ס'

(ד). ז"ל: "אין אנו נוהגי' בטעמא קפילא ארמאי בזמן הזה".

נגד החזיר, דהא אמרו רבנן בקפילא ואמרו רבנן בששים... וא"כ בנדון זה שרוב הכותים טועמין אותו ולא מרגישין בו טעם חזיר... גם מסיחין לפי תומן כן... דודאי יש בו ששים או שאינו נותן טעם ושרי... ואף על גב דכתב האגור, דמימיו לא ראה ולא שמע שום מדינה שסמכי אקפילא, מ"מ נראה בנדון דידן שאנו בעצמנו טעמנו אותו כמה פעמים ולא טעמנו בו כלום דליכא למיחש כלל". עכ"ל. ונמצא א"כ שגם הרמ"א הוא שר המסכים דבאופן שברור לנו שאין טעם איסור יש להקל ושפיר סמכינן בזה על טעימת ישראל. ובזה יש להעיר על מש"כ הרמ"א בתורת חטאת הנ"ל, שאין אנו בקיאים בטעימה, וכאן בתשובה כן סמך על טעימה להתיר. ועיין עוד בכף החיים (אות יב) שהביא את כל הנ"ל וסיים שאפשר שבהפסד מרובה יש להקל.

כמו כן, עשינו בזה ניסוי ע"י שבישלנו מים בסיר חלבי בן יומו והטעמנו לכמה ת"ח וכולם אמרו שאינם מרגישים שום טעם חלב.

ג.

וע"ע בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן נח ד"ה ומה ששמעתי) שצירף לספק שמא כלי אלומיניום אינם בולעים⁽¹⁾. ויתכן מאד שהוא יסבור שכאשר אינו ספק אלא ודאי אינו בולע יש להקל יותר, לכל הפחות לענין דיעבד. וכן ראיתי בתחומין הנ"ל שכתבו בשם הרב אוריאל הלוי אייזנטל בספרו מגילת ספר (בשר וחלב ותערובות עמ' קד ירושלים תשס"ד) שכתב: "שמעתי שיש מורי הוראה המצרפים לדינא את מה שהקדירות והכלים שלנו לעולם לא נותנים טעם בתבשיל, ומטין כן בבי מזרשא בשם מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל וגם מורי ורבי הגר"ש אויערבך שליט"א (זצ"ל) כשדנתי עמו בעניין הגעלה של כלי פלסטיק הזכיר בתוך הדברים שיש לצרף גם את זה שלא מורגש בזמנינו טעם של פליטת הכלי". עכ"ד. וע"ש שכתב שהחזו"א חולק ע"ו וסובר שאין להתחשב בכל זה אלא רק במה שנמסר לנו מחז"ל ואין להקל אלא ע"י קפילא. וע"ע בספר הליכות שלמה (מועדים הל' פסח עמ' נה הערה 63) שכתב וז"ל: "אבל לענין כללות דין הגעלה חלילה להתחשב עם זה שלפי ראות עינינו אין בסוגי הכלים הרגילים בליעות ופליטות כי אין אנו בקיאים בהגדרת בליעה ופליטה ולכן דין כל הכלים ככל המבואר בדיני הגעלת כלים בשו"ע ופוסקים ללא שינוי (ובמקום הפסד מרובה ישאל לחכם)". עכ"ל. הרי שלא נעל את הדלת לגמרי והשאיר פתח להקל בצירוף, וכמו שהביא בשמו המגילת ספר הנ"ל.

ד.

עוד יש לצרף את דעת הראב"ד בתמים דעים (סי' ז), שכתב לגבי פליטת קדירה בתבשיל דאין משערים בכל הקדירה אלא רק במאי דנפיק מינה, ומשערים באומד יפה שלא יבוא לידי

(ה). וז"ל האגרו"מ: "מה ששמעתי שיש חוששין על כלים שנעשו מאלומיני שמא לא יועיל להם הגעלה שאומרים שיש שם איזה תערובות שלא ממתכות, הנה מאחר שאנו מגעילין אחר מעל"ע שאף בלא הגעלה הוא רק אסור מדרבנן נמצא שאף אם יש ספק בזה הוא רק ספק דרבנן, ובפרט שאפשר שאינו ספק כלל, וגם יש ספק לאידך גיסא דשמא אינו בולע כלל דהם שיע טובא לפי מראית עינינו, אין מקום להחמיר בהגעלה לכלים אלו, וכשהן בני יומן והם כלי ראשון היה מן הראוי להחמיר אבל אין מנהגנו להגעיל כלים שהן בני יומן. ידידו, משה פיינשטיין".

ספק. וכתב שנעזר בקבלת הוראה זו מפי הרב יוסף בן פלאטי ז"ל, ומעשים בכל יום שמורים בזה להתיר. אולם הרשב"א בתורת הבית (בית ד שער א) כתב לחלוק ע"ז מדין כחל (חולין צו:), דאמרינן דמשערינן בדידיה דאי במאי דנפק מיניה מנא ידעינן. וכ"כ הרמב"ן (חולין צו: ד"ה בדידיה) והוסיף שאף על פי שיש לומר ניזיל בתר אומדנא, מדות חכמים כך הם ביושר ובהשוויה שלא ליתן תורת כל אחד ואחד בידו. עכ"ל. וכ"כ הר"ן (לה. מדפי הרי"ף ד"ה וכחל עצמו). ואע"פ שבשו"ע (סי' צח סעיף ד) פסק מרן כדעת הרמב"ן והרשב"א והר"ן וכ"פ הרמ"א בסי' צג, מ"מ בנדו"ד ודאי שדעת הראב"ד¹ חזיא לאצטרופי.

עוד יש לצרף את דעת הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פרק טו הל' ל) שכתב: "אם היה בשר בחלב או יין נסך ויין ערלה וכלאי הכרם שנפלו לדבש, או בשר שקצים ורמשים שנתבשל עם הירק וכיוצא בהן טועם אותן הגוי וסומכין על פיו". עכ"ל. וכתב הב"י לדייק בדבריו דמדכתב סתם גוי משמע דלא בעינן קפילא בדוקא וכן מדכתב שסומכין על פיו משמע שסומכין אע"פ שאינו מסיח לפי תומו. ואע"פ שהשו"ע (סי' צח ס"א) פסק דבעינן מסל"ת, מ"מ בנדו"ד חזיא דעת הרמב"ם לאצטרופי להטעימו לסתם גוי ולסמוך עליו, אע"פ שאינו מסל"ת (ובזה נראה שגם לסברת החזו"א יתכן שיש להקל דאין זה נגד חז"ל אלא מחלוקת בראשונים בבאור דברי חז"ל). אך כל זה לרווחא דמילתא, דגם בלי גוי נראה שיש מקום להקל לענין דיעבד. ויש להיות מתון בדין זה כאשר באה שאלה לפני המורה כדי שלא יהיה בגדר האומר על מותר אסור ויאבד ממונם של ישראל בשביל חומרות יתרות. וציי"מ וימ"ן.



1. ובדעת הראב"ד נראה לומר דהנה בגמ' איבעיא לן כי משערינן (את הכחל) בדידיה משערינן, או במאי דנפק מיניה משערינן, פשיטא דבדידיה משערינן, דאי במה דנפק מיניה, מנא ידעינן, אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר, כיון דאמר רב יצחק בריה דרב משרשיא וכחל עצמו אסור, שוויה רבנן כחתיכה דנבלה. ע"כ. וצ"ל דהראב"ד סובר דאחר דמתרצינן שוויה רבנן כחתיכת נבלה א"כ נדחה ההכרח דלעיל "אי במאי דנפק מיניה מנא ידעינן", דלפי מאי דאמרינן השתא דשוויה רבנן כחתיכת נבלה, א"כ הטעם דמשערינן בדידיה הוא משום דחשיבנן ליה כאילו כולו איסור. וכל זה שייך בכחל אך לא בקדרה ולכן מותר לשערה לפי אומד.

הכשר מים שאובין על ידי המשכה, וגדר פסול מים שאובין ועל ידי אדם למקוה

הקדמה

מבואר בגמ' תמורה דף י"ב שגם מים שנפסלו למקוה ע"י שנעשו שאובין, אפשר להכשיר אותם על ידי "המשכה". דהיינו ששופך את המים על קרקע, ומשם נוזלים לתוך המקוה. ומטרתנו במאמר זה לבאר ב' עניינים: א. גדר דהמשכה, היכן מועיל ובאיזה אופנים, כפי שנפרט, ב. לבאר גדר פסול שאובין, שמתוך ההסברים של הראשונים איך המשכה מפקיעה את דין שאובין מתבאר גדר פסול שאובין. ויתבאר שיש דין שאובין ויש פסול בידי אדם, והאם הם אותו דין או ב' דינים נפרדים, ונרחיב בזה.

ובהיתר המשכה יש מחלוקת באיזה מקרים זה מועיל, ולשיטות המקילות ביותר, אי"צ כלל שיהיה למקוה מאגר מי גשמים עם כל המתלווה לכך, אלא אפשר למלאות מקוה ע"י שפיכת מי ברז במרחק מסוים מהמקוה, ושיזלו למקוה. וכבר כתב כן הרמב"ם בפרק ד' הל"ט דמקואות, והוכיח מהמנהג שאין אנו פוסקים כשיטות המקילות: "הורו מקצת חכמי מערב ואמרו הואיל ואמרו חכמים שאובה שהמשיכוה כולה טהורה אין אנו צריכין שיהיו שם רוב מים כשרין, וזה שהצריך רוב והמשכה דברי יחיד הן וכבר נדחו שהרי אמרו בסוף שאובה שהמשיכוה כולה טהורה, לפי דברי זה אם היה ממלא בכלי ושופך והמים נזחלין והולכין למקום אחד הרי זה מקוה כשר, וכן כל אמבטי שבמרחצאות שלנו מקואות כשרין, שהרי כל המים שבהן שאוב ושנמשך הוא, ומעולם לא ראינו מי שעשה מעשה בעניין זה". וכן כתב מרן הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל סימן נ"ה, כנגד מי שרצה להקל בכך: "סוגיא דעלמא לפסול שאובה שהמשיכוה כולה וכעדוותו של הרמב"ם ז"ל בחיבור וגם בדורות אבותינו ובדורינו זה לא נראה ולא נשמע מי שיקל בכך אדרבא ראינו בשאלוניקי ובאנדרנופלו שהם מקומות תורה שהוציאו הוצאות מרובין ביותר לחצוב להם באר מים חיים לטבול בו וקודם לכן היו טובלות במי גשמים מכונסים והיו הנשים מצטערות מצד הקרח הנורא עד שהיו מגיעות לפרק המיתה ומעולם לא עלה על דעת שום אדם להקל ראש לטבול באמבטי שבמרחצאות שהיא שאובה שהמשיך כולה". ונרחיב מי השיטות שהקילו בזה, והאם אנחנו חולקים עליהן כהכרעה ודאית או מספק, והאם האוסרים אסרו מדאורייתא או דרבנן. והאם אפשר לצרף המשכה בכולה לספיקות אחרות ולהתיר לכתחילה.

ועתה נפרט את הנידונים והמחלוקות שיתבארו בדברינו. יש שאלה באיזה אופן המשכה מועילה. ו"א שאפשר לעשות את כל המקוה ע"י מים שאובין שעשו בהם המשכה, וי"א שמועיל רק למיעוט מי המקוה והרוב מים כשרים, וי"א שאי אפשר לצרף את המים הללו למ' סאה

להכשר המקוה, והמשכה מועילה רק שלא יפסלו את המקוה מדין ג' לוגין מים שאובין שנפלו למקוה שפוסלים את כולו.

ונחלקו גם אם מה שהמשכה מכשירה מים שאובין הוא דין דאורייתא, וגם אם מהני רק למיעוט מים, הגבלה זו רק מדרבנן. או שהמשכה אינה כלל סברא דאורייתא אלא קולא מדרבנן, ולכן מהני רק על מקצת מים, שבטל ברוב ופסולו הוא רק מדרבנן. וי"א שגם מדרבנן אין זה מפקיע דין שאובין מהמים, אלא זה רק הגבלה בדין ג' לוגין פוסל את המקוה, שאם נעשה המשכה לא נתקן דין זה. וזה כמו שיש הגבלות נוספות בדין ג"ל, כגון שהם יבואו מב' או ג' כלים, ושפיכה בב"א, ה"נ יש תנאי שהם יפלו ישר מהכלי למקוה ולא דרך המשכה בקרקע.

ויש שאלות גם איך נעשית פעולת "המשכה". שהשיטות המחמירות ביותר מצריכות שפיכה על גבי קרקע, ושתהיה זו קרקע הראויה לבלוע, ושהמים יזלו למרחוק, ושיכלה כוח השפיכה שלו. והשיטות המקילות מתירות גם שפיכה על דבר תלוש, אם הוא אינו מקבל טומאה*, וגם שאינו ראוי לבלוע, וגם שלא נמשך כלל אלא רק זו אילך ואילך במקום שפיתכן, ושלא יכלה כוחו. וצריך לבאר השיטות ואיך נפסק להלכה, ומה מעיקר הדין ומה חומרא בעלמא.



פרק ראשון - הסוגיא בתמורה

האם מועיל המשכה בכולה

תמורה דף י"ב עמוד א' איתא במשנה: "ואין המים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון", ובגמ': "מאן תנא, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, רבי אליעזר בן יעקב היא. דתנן ר' אליעזר בן יעקב אומר, מקוה שיש בו עשרים ואחת סאה מי גשמים, ממלא בכתף תשע עשרה סאה, ופותרן למקוה והן טהורין. שהשאיבה מטהרת ברבייה ובהמשכה. מכלל דרבנן סברי דברבייה ובהמשכה לא, אלא הא דכי אתא רבין א"ר יוחנן שאובה שהמשיכה כולה טהורה, מני לא רבנן ולא ר' אליעזר. אלא אמר רבה לפי חשבון כלים". דהיינו, הגמ' רצתה לפרש את המשנה שמים שאובין פוסלין לפי חשבון, באופן שעשה המשכה. ו-"לפי חשבון" ר"ל שצריך חשבון שיהיה מיעוט המים בהמשכה ולא רובו בהמשכה. והגמ' דחתה שמשמעות המשנה היא שראב"י בא להקל, ששאובין אינם פסולים אלא לפי חשבון. ומשמע שהמ"ד השני מחמיר שלא מהני המשכה כלל, וא"כ רבין בשם ר' יוחנן שהתיר המשכה בכולה הוא דלא כמאן, וע"כ להפך, שרבנן מתירים המשכה גם בכולה. ומשו"ה פירשו את המשנה על דין אחר. כך פירשו את הגמ' רש"י ור"י הזקן בתוס', וכן דעת הרי"ף והר"ש משאנץ, כפי שיתבאר. נמצא לדבריהם דלרבנן מהני המשכה על כל המקוה, ולראב"י רק על מיעוטו.

ובתוס' שם הביאו דברי רבי שמואל מלוניל שנחלק על פירוש זה, ופירש את הגמ' באופן אחר, והדברים התבארו יותר בשמו בראב"י (סימן תתקצ"א), ובאו"ז (בשו"ת סימן של"ה). ולפי

(*) עיין בשו"ת שבט הלוי חלק ד סימן ככ, שהאריך בזה שהמקוה ישראל עשה מזה מחלוקת משולשת - אם בעיני קרקע דוקא או מחובר או כלי שאינו מק"ט. והוא כתב, ע"פ הלבוש ועוד פוסקים, שכל שאין צד קבלת טומאה מהני גם כאשר אינו בטל לקרקע כלל.

דבריו הגמ' לא מדברת כלל על צירוף המים להכשר המקוה^א, אלא השאלה היא האם הם פוסלים את המקוה מדין ג"ל, ששוב לא מועיל להשלים את השיעור במים כשרים. וראב"י פירש לפי חשבון אינו פוסל את המקוה, אבל אם אין רוב כשרים המקוה נפסל ע"י מי ההמשכה. והקשו, שא"כ לפי רבנן, שחולקים על ראב"י, מי ההמשכה פוסלים את המקוה גם כאשר יש רוב כשר, וזה אינו, שא"כ רבין בשם רב יוחנן, שסבר שמים שנמשכו אינם פוסלים את המקוה גם כאשר אין רוב כשרים בשעה שנפלו, ומהני להשלים שיעור מים כשרים, הוא דלא כמאן. ומשו"ה פירשו את המשנה על דין אחר. ורבי שמואל מלוניל הוכיח כדבריו מהשאלות פרשת אחרי צ"ו, שמבואר בדבריו שראב"י ורבין לא נחלקו, וע"כ שרבין לא התיר המשכה בכולה לטבול במקוה, אלא רק שלא יפסול מדין ג"ל, ולכו"ע בענין רביה והמשכה. נמצא שלפי דבריו אין שיטה שמועילה המשכה לכל המים, אלא רק למקצת, ונחלקו ראב"י ורבנן אם המיעוט מצטרף לשיעור מ"ס או שהוא רק לא פוסל, אבל צריך להוסיף שיעור החסר.



האם גורסים בדברי ר' יוחנן "כולה"

בראשונים מבואר שהיו גירסאות שונות בדברי רב יוחנן, אם כפי שמופיע בגמ' דידן "שאובה שהמשיכה כולה טהורה", או "שאובה שהמשיכה" בלא לגרוס כולה^ב. ובפשטות בזה תלויים ב' הפירושים, שאם גורסים "כולה" מפורש שמהני כל המקוה בהמשכה, וכמ"ש רש"י במקום, משא"כ אם לא גורסים י"ל כרבי שמואל מלוניל. וכך מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"ה סימן ס"ג), שהפירושים הנ"ל תלויים בגירסאות.

אך בראשונים אחרים נראה דלא כן, שבבעלי הנפש לראב"ד (ס"א אות ו', עמ' קכ"ט במהדורת בוקוולד), מבואר שהרי"ף לא גרס כולה, ומ"מ הוא מדייק שפוסק שמהני בכולה, מזה שלא הגביל שמהני רק למקצת, וכתב שכן פשטות שיטת רב דימי מזה שאמר בסתמא שמועיל ולא הגביל למיעוט. ומ"מ גם בראב"ד מבואר שלגירסא שגורסים "כולה" ע"כ שמהני המשכה בכל המים.

וברמב"ם מבואר דלא כן שבפ"ד הל"ח דמקואות מעתיק את דין שאובה שהמשיכה כולה כשרה, אע"פ שמכשיר רק במיעוט בהמשכה. ובכס"מ שם התקשה בזה, וכתב שלרמב"ם הכוונה היא לרוב מים כשרים שנפלו בהם מקצת שאובין, ואח"כ האדם עשה בכל המים המשכה. וכל המים נחשבים שאובין בגלל הדין שג"ל פוסלים את המקוה, וא"כ כל המים פסולים. וע"ז נאמר שהמשיכה כולה כשרה, וכך פירש גם הגר"א הועתק ברמב"ם מהדורת פרנקל שם.



א). ומפרש שנחלקו בזה ראב"י ורבנן, שראב"י מצטרף מיעוט המים להשלים שיעור המקוה, ולרבנן אינם מצטרפים, אך לא זה הנקודה שהגמ' שאלה כאן על ר"ד.

ב). וברשב"א הביא גירסא "כל שאובה שהמשיכה".

גם לרש"י יתכן שפוסקים ראב"י

גם בדעת הראשונים שפירשו שרבנן ס"ל שמהני המשכה בכולה, לא ברור אם פוסקים כרבנן או כראב"י. תוס' שם כתבו שצריך לפסוק כראב"י שמשנתו קב ונקי, ובאו"ז הנ"ל כתב שר"י הזקן הסתפק אם הלכה כרבנן או כראב"י. וברשב"א בשער המים הנ"ל פסק שלא מהני משום שקיי"ל כראב"י ולא משום פירוש של ר"ש מלוניל. אך תמהו על דבר זה, שהרי לפירוש זה רבי יוחנן להדיא פסק למעשה שמהני המשכה בכולה, וא"כ לא סבר שיש כאן הכלל שראב"י קו ונקי, ואיך אפשר לדחות דבריו ע"פ כלל זה. עיין דברי אמת קונטרס שלישי בענין מקואות שהאריך בזה טובא מהרבה מקומות בש"ס, אם הכלל שהלכה כראב"י הוא רק בסתמא או גם כאשר האמוראים אמרו דלא כדבריהם¹ עיי"ש היטב. וכן בצמח צדק (שו"ת י"ד קס"ג אות ה') תמה כן, שיש כח ביד אמורא להכריע גם כיחיד נגד רבים, כ"ש נגד כלל זה ולמה ידחו דברי רבי יוחנן והאריך בכללים אלו עיי"ש. ולכן הוא נוקט שלרש"י מהני המשכה בכולה. ועיין ברמב"ם פ"ד הל"ט שמביא את השיטות שמתירים בהמשכה לבד, משום שראב"י דעת יחיד, וכבר נפסק כרבנן דהיינו דברי ר' יוחנן והרמב"ם חולק עליהם כפי שיתבאר. והכרעת ההלכה והאם זה הכרעה ודאית או ספק, והאם פסול מדאורייתא או דרבנן יתבאר בהמשך דברינו.



פרק שני - טעם ההיתר ע"י המשכה

רק הפקעה בדין ג"ל

עכשיו נבאר טעם דין המשכה, ונאמר בזה כמה סברות בראשונים, ונתחיל מהשיטה שהגבילה את ההיתר ביותר, והוא לשיטות שצריך רביה והמשכה, ובפשטות הטעם הוא שכאשר יש רק מיעוט שאובין, זה רק פסול דרבנן, שהם בטלים ברוב, ורבנן הקילו בהמשכה, שנפקע מהם דין שאובין. אך בלשון הרמב"ם, וכן בשו"ע, נראה גדר שונה, שלא נפקע גם מדרבנן דין שאובין, אלא זה רק תנאי בדין ג"ל פוסלים את המקוה, ויתבאר.

ברמב"ם הלכות מקוואות פרק ד הלכה ח וכן הובא הדין בשו"ע ר"א סעיף מ"ד: "אין המים השאובין פוסלין את המקוה בשלשה לוגין עד שיפלו לתוך המקוה מן הכלי, אבל אם נגררו המים השאובין חוץ למקוה ונמשכו וירדו למקוה אינן פוסלין את המקוה עד שיהיו מחצה למחצה אבל אם היה רוב מן הכשרים הרי המקוה כשר, כיצד מקוה שיש בו כ' סאה ומשהו מים כשרין והיה ממלא ושואב חוץ למקוה והמים נמשכין ויורדין למקוה בין שהיו נמשכין על הקרקע או בתוך הסילון וכיוצא בו מדברים שאינן פוסלין את המקוה הרי הוא כשר ואפילו השלימו לאלף סאה, שהשאיבה שהמשיכוה כשירה אם היה שם רוב מ' סאה מן הכשר, וכן גג שהיה בראשו כ' סאה ומשהו מי גשמים ומילא בכתיפו ונתן לתוכו פחות מכ' שנמצא הכל פסול ופתח הצינור ונמשכו הכל למקום אחד ה"ו מקוה כשר, שהשאובים שהמשיכוה כולה כשירה הואיל והיה שם רוב מן הכשר". הרי שהעמידו את הדין לא הכשר למים שאובין, אלא הגבלה

(ג). מסתבר שכו' כאשר האמוראים לא הדגישו שבאים לפסוק דלא כשיטה מסוימת, אלא מדבריהם למעשה נראה שלא סברו כן.

בדין שג' לוגין פוסלים את המקוה, אע"פ שאח"כ נתווספו עליהם שיעור מקוה שלם, שזה נאמר רק במים שנופלים ישירות למקוה אבל אם נמשכו קודם בקרקע לא פוסלים.

ועיין בחי' הגרי"ז תמורה דף י"ב, וביתר ביאור והרחבה בתורת זרעים הלכות תרומות פ"ה ה"ו, שלרמב"ם אין כלל הכשר במים שאובין, אלא רק הגבלה בפסול ג' לוגין. וטעם הדברים שלשיטה זו אי אפשר להפקיע פסול שאובין. אך בדין ג' לוגין פוסלים את המקוה, נאמרה הלכה שצריך לבוא מכלי, ויש תנאים לזה: שצריך מג' כלים ולא יותר, וא"כ ההשקה מהני להפקיע את היחס לכלי, ושוב לא גרע מד' כלים, דהיינו כל שאין עכשיו יחס לכלי שהתקבל בו אינו פוסל. עיין בגידולי טהרה (ר"א בנחל ס"ק ל"ד) שהאריך בביאור השיטות, ואת הביאור הנ"ל שזה הגבלה בדין ג' לוגין פוסלים העמיד כשיטת הראב"ד והתוס' ועוד "והכלל הוא לדעתם דהמשכה בעצמה ודאי דאינו מוציאה את השאובין מידי פסול שלהם, דמה לי אם המשיך אותן חוץ למקוה או ששפכן למקוה דאידי ואידי אית בהו תפיסת יד אדם. אבל עכ"פ בהאי יש מעשה להמשכה שלא היתה בכלל הגזירה דתפסל כשאר ג"ל שאובין דהם אמרו והם אמרו בדבריהם", ומאריך שם, שמ"מ אף שאינו פוסל, אינו מצטרף, אך כאשר יש רוב כשר מתבטל.

אך צ"ע, וכבר העיר כן הגרי"ד בנו בשיעוריו שם, שאי אפשר לומר שאינו מכשיר את הפסול שאובין, ורק מפקיע את הדין ג"ל פוסלים משום שלא מתיחס לכלי, והוה כמו מג' כלים. שהרי בדין זה גופא של ג' כלים מבואר במשנה פרק ז משנה ב' שאע"פ שאינו פוסל מ"מ אינו מצטרף להכשר המקוה^(ד). וא"כ אם המשכה רק גורמת לחסרון בשם נשפך מכלי למה מצטרף להכשר המקוה. ולכאורה מוכרח שיש ביטול גם לדין שאובין. ובאמת רבי שמואל מלוניל הנ"ל פירש בשם רבותיו שנחלקו ראב"י ורבנן אם המיעוט של מים מצטרפים לשיעור מקוה או שהם רק לא פסולים, מ"מ קי"ל שהם מצטרפים כמפורש ברמב"ם ושו"ע וצ"ע כהנ"ל^(ה). ושמעתי מהרב יוסף רפאל לתרץ, בהקדם דברי הר"ן על הרי"ף (חולין דף מד ע"ב) שכתב שהטעם שג"ל מים שאובין פוסלים את המקוה, ואינם בטלים ברוב מים כשרים שריבה אח"כ, כפי שהדין בכל האיסורין. הוא משום שאדרבה תקנת ג"ל הוא שהם מחילים פסול גם על המים הכשרים, ואין מים כשרים שיתבטלו. הרי מבואר בר"ן שכל הסיבה שמים שאובין לא בטלים ברוב הכשרים הוא משום שהם פוסלים אותם. וא"כ תמוה איך יתכן שגם כאשר אין בהם דין ג"ל ואינם פוסלים את המקוה מ"מ לא מצטרפים, למה לא יתבטלו ברוב. ואמר הנ"ל לחדש שגם מה שפחות מג"ל אינם מצטרפין הוא משום שפוסלים. וגדר הדין הוא כך, כל שצריכים לצרף את המים הללו למקוה, זה מחשיב אותם, שהם מייצרים את הכשר המקוה, ולכן הם פוסלים גם בפחות מג"ל. משא"כ כאשר אינם נצרכים להכשר המקוה הם פוסלים רק בג"ל. וטעם הדבר שעצם זה שנצרכים להכשר המקוה מחשיבם לפסול גם בפחות מג"ל. ועפ"י יישב את הקושיה של הריד"ס על פירוש הנ"ל, שאם המשכה אינו מפקיע את הדין שאובין, אלא רק מפקיע את הדין ג"ל פוסלים, איך הם מצטרפים להכשר המקוה. שלהנ"ל מה שאין מצטרפים הוא גם פסול ג"ל, שאם

(ד). ועיין שער המים לרשב"א בקצר שער ו' הובא בב"י ר"א כ"ב בסופו.

(ה). עיין רע"א על הש"ך ר"א ס"ק צ"ט, שכתב שגם לרמ"א ושו"ע, של"מ רביה והמשכה כל שהפסול ירד למקוה קודם, מ"מ אם ירדו אח"כ מ' סאה שלמים של מים כשרים כשר. שדין זה נלמד מר"ש מלוניל בשם רבותיו, שכל שלא נחשב שאובין ממש ע"י המשכה, אף שאין מצטרפים אין פוסלים, וה"נ לדידן, וצ"ע לדינא.

צריך לצרפו הוא חשוב לפסול גם בפחות מג"ל. אך כאשר עושה המשיכה ומפקיע את השם בא מכלי לגמרי מהמים, לא מהני ההחשבה לפוסלו, שאינו בא מכלי כלל, ולא רק חסר בשיעור וכד'.



שיטת היראים והרי"ד

ספר יראים סימן כו (דפוס ישן - קצב): "כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן שאיבה שהמשיכה כולה טהור. ושמעתי מפרשים הלכה למשה מסיני הוא ולא שנא המשיכה על גבי קרקע או על רצפת אבנים. ולי נראה דלא אמר ר' יוחנן אלא שהמשיכה ע"ג קרקע מקום שהמים ראויות להבלע, וטעמא כיון שראויות להבלע נתבטלו אגב קרקע וכוזחלות לגומא נעשות כאלו באות מתמצית ליחלוחית הקרקע כי נתבטלו מהם שאובים, אבל המשיכים על רצפת אבנים או נסרים שאינו ראויות היו כמונחין בכלי לא מבטל שם שאובין מנייהו שהרי יכול לדונם כאלו באו מתמצית מקום שהומשכו דרך עליו שהרי אינם ראויים לבליעה ולתמצית"⁽¹⁾. ויש ראשונים רבים מאוד שחלקו במפורש על הדין של קרקע ראויה לבלוע, ונביא את דבריהם בהמשך. השאלות, הבה"ג והרמב"ם כתבו שצינור שקבעו ולבסוף חקקו כשר להמשיכה. בדומה לכך, בתוס' ור"ש משאנץ ועוד הרבה ראשונים פירשו שנתנית מים לרצפת אבנים נחשב המשיכה"⁽²⁾. ובאמת, המחבר לא כתב דין זה של קרקע ראויה לבלוע, והרמ"א כתב רק "וטוב להחמיר לכתחילה".

וצריך לבאר את עצם סברתו של היראים. עיין שו"ת הרי"ד סימן א, שכתב ע"ז: "נרא' לי שהקדוש ע"ה מפני חסידותו ויראתו המרובה חומרא בעלמא הוא דאחמר ע"ה וסברא דנפשיה קאמ' בלי שום ראייה שהדעת מכרעת דבכל מקום מיבטלא תורת שאיבה ואפי' על גבי אבנים ועצים, דבודאי אילו לא היה המקוה כשר אלא על גבי מקום לח הראוי לבליעת מים אז היינו אומ' שלא תבטל השאיבה אלא לכשתישפך ותמשך על מקום לח. אבל כיון שכשר המקוה אפי' על רצפת אבנים גם השאיבה מתבטלת שם, דטעמ' דשאיבה המתבטלת במשיכה אינו משום דנראה כאילו בא מתמצית ליחלוחית הארץ שהרי בכל המקוה לא בעינן שיבואו מתמצית ליחלוחית הארץ שהרי מי גשמים הנקיים על הרצפה מה ליחלוחות ותמצית קרקע יש בהן וכיון דבכל מי המקוה לא בעינן ליחלוחות ותמצית קרקע גם בשאיבה שהמשיכה לא בעינן, וטעמ' דביטול שאיבה הוא כדי שיתבטל מהן דין שאיבה בכלי וכיון דשפכן על גבי הרצפה הרי נתבטלה מהן תורות שאיבה וכדפריש ר"י בר' מ"צ ז"ל כיון דעבד בהו מעשה ששפכן לארץ נפקו להו מתורת שאובין דמעשה מבטל מידי מעשה". ומביא את דין משקה דבי מטבחיא,

(1). ומובא גם ברחק סימן שעז; מרדכי שבועות סימן תשמא. וביראים יש שם שיטה ראשונה, שהוא הל"מ ולכן אי"צ ראוי לבלוע. ובב"י הועתקו הדברים באופן מוטעה, כאילו הכל שיטה אחת, ודלא כמבואר ביראים ובמרדכי. ועיין בהגהות שערי דורא נדה ליקוטם להלכות מקואות "כי אתא רב דימי אמר שאיבה שהמשיכה כשירה. כתב הרא"מ שמעתי שהלכה למשה מסיני ל"ש המשיכה ע"ג קרקע ל"ש המשיכה ע"ג רצפת אבנים או נסרים כשרה. ונחלקו עליו גדולי הדור ואמרו דהמשיכה אינה כשירה אלא ע"ג קרקע שראוי לבלוע בקרקע אבל ע"ג רצפת אבנים או עץ הוי ליה כמונחים בכלי. וכן מצאתי בתשובת מהר"י מדוריי"ן ובספר הרוקח".

(2). עיין דברי אמת קונטרס ג בענין מקואות עמ' נ"ג שהביא כ"ז. והביא שיטות שצריך עיי"ש.

שפירשו הרבה ראשונים שהוא משום המשכה, אע"פ שהוא על רצפת העזרה. וכן את דברי השאילתות הנ"ל, שיש המשכה בצינור שקבעו ולבסוף חקקו אע"פ שהוא אינו ראוי לבלוע.

הרי לנו ב' שיטות בראשונים: א. היראים, שההכשר הוא ע"י זה שנותנים מים במקום הראוי לבלוע נחשב הדבר כאילו המים מגיעים ים למקוה מתמציות הארץ, ב. שיטת הרי"ד, שע"י ששופכים מים מהכלי לקרקע מבטלים בזה את הקבלה בכלי, ומדין מעשה מפקיע מעשה.

וב' ההסברים צ"ב, שיטת היראים צ"ב, וכפי שהקשה הרי"ד שאין הכשר מקוה תלוי בזה שהמים באים מתמצית הארץ. שהרי מי גשמים שיוורדים על רצפת אבנים או בריכה אטומה לגמרי כשרים למקוה. אע"פ שהם אינם מתמצית הארץ, בדיוק כמו מים שהתקבלו בכלי, וכל ההבדל הוא שזה כלי וזה אינו כלי. וא"כ איזה מעלה יש למה שנראה כבא מתמצית הארץ.

ושיטת הרי"ד צ"ב, שהמושג מעשה מבטל מעשה שייך אם צריך באופן מתמשך את המעשה והיחוד שנעשה, שאז כאשר האדם עושה מעשה המפקיע את המעשה הראשון, הוא בטל. למשל עור אם מייחדים אותו לשיבה הוא מק"ט, וזה מעשה, וצריך שתמיד הוא יהיה מיוחד לשיבה, ואם האדם עושה מעשה להפקיע יחוד זה, שוב אין העור עומד לשיבה וטהר. אבל במים לכאורה לא התייחד בהם דבר ע"י קבלתם בכלי, וכל מה שנעשה הוא מציאות הקבלה. וא"כ מה שייך לבטל דבר זה. ומה מפקיע עכשיו שעדיין קיים וצ"ע.



פרק שלישי

שיטות שגדר שאיבה הוא תלישת המים מהקרקע

ותחילת ביאור שיטת היראים נראה ע"פ דברי מהרי"ט ועוד, שיסוד דין שאובין הוא מה שהמים נתלשו מהקרקע, ובעצם גם כאשר מים נתלשים מאליהם בלא כלי וללא מעשה אדם כלל, שייך תוכן הפסול של שאובין, אלא שע"ז יש דרשה מה מעין בידי שמים, וכיון שהוא נעשה מאליו הוא נכלל בדין ביד"ש ולא נפסל. משא"כ המעשה כאשר נעשה בידי אדם, שם "תלישה" פוסל.

והדברים נוגעים לפסול "בידי אדם", שנאריך בזה בהמשך. הנה, נחלקו הפוסקים אם הוא פסול בפנ"ע או שעל ידי זה חל פסול שאוב, אע"פ שהדבר לא נעשה בכלי. והנפק"מ אם מועיל המשכה בכולה לכו"ע, שרק פסול שאובין לא נפקע ע"י המשכה, אך אם זה דין בידי אדם, אז כל שיצא מידו ונשפך על גבי קרקע שפיר דמי לכו"ע.

וזה לשון שו"ת מהרי"ט (חלק ב - יורה דעה סימן יז):

"על המקוה שבאים לו המים מן הנהר ע"י גלגל שמתגלגל מכח המים ודולה בכלי עץ שבו והכלים נקובים בכונס משקה איני רואה בו צד פיסול דלמאי נחוש לה אי משום שאיבה ע"י כלי' כיון דנקיבי בכונס משקה בטלי מתורת כלי ואם משום שנעקרו ממקו' חיבורן אפי' תימא דניצוק לא הוי חיבו' נהי דבנתלשו בידי אדם איכ' למימ' דחשיבי שאובין כדמוכח ממתניתין דפ"ב דמקואות המסנן את הטיט לצדדיו ומשכו שלש לוגין כשר. היה תולש ומשכו ממנו שלש

לוגין פסול. ופירש רבינו שמשון הואיל ותלשו מן המים נחשב כתלוש. ועוד שהביא תוספת' דתניא היה בראשו ג' לוגין מים שאובים סחטן לתוכו פסול פי' שהיו במקוה מ' סאה מכוונות וכשעלה מן הטבילה סחט שערות לתוך המקוה להשלימו למ' סאה פסול והא דתניא בתוספת' ומייתי לה לקמן בהך פרקא לגיון העובר ממקום למקום וכן בהמה העוברת ממקום למקום וזלפו בידהם ורגליהם שלשה לוגין למקוה כשר ולא עוד אלא עשו מקוה בתחל' כשר פירשה רבינו שמשון דבנמשכין עם הקרקע קאמר שלא נתלשו" כו' אבל בנ"ד שהם נתלשים מאליהם שהגלגל מתגלגל מכח המים ומעלה ממנו מן הנמוך לגבוה הא לא חשיב שאיבה.

וראי' מהא דתנן ומייתי לה בפ"ב דחולי' ובס"פ אין דורשי' גל שנתלש וכו' ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים טהורים ואמרי' התם דאת"ל דחולין בעו כונה מתוקמא ביושב ומצפה אימתי יתלש הגל ופריך מאי למימרא פשיטא ומשני סלקא דעתך אמינא לגזור דלמא אתי למטבל בחדלית של גשמים א"נ לגזור ראשין אטו כיפין קמ"ל דלא גזרינן אלמא אעפ"י שנתלשו ממקום חיבורן פשיטא לן דלא חשיבי שאובין הואיל ונתלשו מאליהן ודרשינן בת"כ מה מעיין בידי שמים והאי נמי הואיל ומכח המים מתגלגל ומעלה את המים בידי שמים חשוב דתניא התם אימא מעיין שאין בו תפיסת ידי אדם אף וכו' ת"ל ובור ובור יש בו תפיסת ידי אדם ואפשר רחמנא מעיין נמי אף על פי שיש בו תפיסת ידי אדם כגון שהמשיכוהו למקומות שאי אפשר לעלות כדרכו כגון מקוה שעל שער המים דהוה מהדרי ליה מיא מעיין עיטם כדאמרינן ביומא דגבוה מקרקע העזרה כג' אמות וכן טבילה של כ"ג ביום הכפורים שהיתה על גבי לשכת בית הפרוה אף על פי שעולין ע"י תפיסת ידי אדם שפיר דמי. וכי תימא התם מיא כי אורחיהו אזלי ומגרר הוא דקא גרר באפיהו כדי שיעלו כנגד מקום נביעתם אבל שעולין שלא כטבען הנמוך לגבוה ע"י אדם מקרי לית' דהא נמי לאו בידי אדם מיקרי תדע דלענין שחיטה דבעינן כח גברא אמרי' בפ"ק דחולין השוחט במוכני שחיטתו כשרה והתני' שחיטתו פסולה ומשני הא בסרנא דפחרא פ' גלגל של יוצרים דמכח אדם מתגלגל הא בסרנא דמיא ואב"א בסרנא דמיא הא מכח ראשון הא מכח שני הרי שאע"פ שהגלגל עשוי בידי אדם והאדם הוא הקובעו ופותר מים כדי שתתגלגל מ"מ מכח ראשון ואילך אין שם כח גברא וכן לענין קטל' אמרי' בהנשרפי' האי מאן דכפתי' לחבר' ואישקיל עליה בידקא דמיא בכח ראשון חייב בכח שני גרמא בעלמא הוא אף כאן לענין מקוה כל שהגלגל מתגלגל מכח המים לא חשיב בידי אדם להיות כשאוב"ט. ועוד

(ח). עיין בר"ש ב' פעמים שפירש עם הקרקע דהיינו המשכה ולמהרי"ט שבעינן תלוש מ"ט צריך המשכה וצ"ע

(ט). ובמהרי"ט מפורש שכח שני לא נחשב בידי אדם, והביאו למעשה בשו"ת בית שלמה חלק ב' יו"ד סימן ע"ו בסוף התשובה עיי"ש באריכות. ודנו בזה הפוסקים לגבי משאבה. עיין בשו"ת זכרון יוסף סימן י"ג "ואפילו לגאונים דפסלי התם מקוה דהתם משום תפיסת יד אדם, י"ל דוקא התם דמילאו בידיהם ממש המים מן המעיין בכלי נקוב. משא"כ בנ"ד דלא הוי אלא גרמא בעלמא וכוח דאדם דלאו ככוחו דמי ודמי לאדם העושה חריץ בידו בקרקע מן המעיין בכדי שימשכו המים ממנו למקוה", ובגידולי טהרה (בשו"ת סימן י"ד עמוד 35) תמה עליו מאוד, "מה שכתב דהוי כוח כוח הוא בעיני דבר תמוה וזר דמי יכריע בין הכוחות ואין כל הכוחות שוות ולא מצינו בש"ס דמיקרי כוח כוחו אלא כההיא בתרגומים המנקרים בחבל כו' דבכל אלו אינו נוגע בדבר השני אבל הכא המים והכולנס הכל מתנענעים בחיבור אחד ע"י המשכה שעושה בידו דבר פשוט הוא בעיני דמיקרי כוח ראשון". עיי"ש עוד, שא"כ בחץ נימא שהכוח הוא הקשת והוא רק גורם לקשת לזרוק את החץ? אלא ע"כ כיון שנוגע בזה הכל כוח אחד. ומדבריו מבואר שגלגלו את מערכת החבלים והדליים בידיים ממש, והזכרון יוסף החשיב דבר זה ככוח שני והגידולי טהרה ככוח ראשון.

ראיה מההיא דמחט שהיא נתנו' על מעלות המער' היה מוליך ומביא במים כיון שעבר עליה הגל טהורה ופי' הרא"ש ובלבד שלא יתלש הגל דאז לא היה מטהר אלא אם יש בו ארבעים סאה משמע דביש בו ארבעים סאה מיהת היה מטהר אף על פי שבא מכח אדם הואיל ולא תלשו האדם בידיו ממש אלא דחה את המים ונתלש רואה אני כאן שהדברים קל וחומר".

הרי כל אריכות דבריו לומר, שהפסול של שאוב הוא פסול מים תלושים. ובעצם גם גל שנתלש שייך לפסול זה, אלא שע"ז יש דרשה מה מעין ביד"ש. אבל כל שהוא בידיו אדם חשיב שאוב ע"י התלישה. וכ"ז בכח ראשון, אבל מה שלא נחשב מעשה אדם אלא כח שני, אע"פ שהאדם גרם לזה, חשיב ביד"ש והמים לא נפסלים משום שאובים".

ולדבריו מובנים היטב דברי היראים, שמה שצריך שהמים יראו כמגיעים מתמציות הארץ, אינו מפני שהכשר מקוה תלוי במים שמגיעים מתמציות הארץ, כמ"ש הרי"ד, ואין זו מעלה במים. אלא זה הפקעה של המושג "שאובין". כלומר, שיסוד דין שאובים הוא מה שהמים נתלשו מהארץ, וזה או ע"י מעשה אדם או ע"י כלי, וגם בלא מעשה אדם נחשב תלוש. והעקירה של פסול זה היא חיבור חדש לארץ, ע"י הנחתם במקום הראוי לבלוע עד שנראה שהם באים מתמצית הארץ, וזה חיבור גמור לארץ ובטל ענין התלישה.

וכעין דברים אלו מבוארים בתרומת הדשן (סימן רנ"ד), שהקשה למה בשאובין מהני השקה ואילו בנוטפין שרבו על זוחלים פוסלים את הזוחלין ול"א שאדרבה הם מכשירים אותם "ומהשתא יתיישב שפיר מ"ש שאובין דלא פסלי מקוה ברבייתן ונוטפי' פסלי זוחלין ברבייתן והיינו טעמא דפסול דשאובין הוא משום דתלושינן הן ובאים ע"י תפיסת בני אדם כדאיתא במרדכי בהל' מקואות ומייתי לה מתורת כהנים ולהך פסול מהני זריעה דכשיפלו לתוך המקוה שלם יתחשבו כלם מחוברים אבל פסול דנוטפים שאינם נטהרים ע"י זחילה אינה מטעם זה כלל דנוטפים במקוה שלם חשיבי שפיר מחוברים ואין בהם תפיסת ידי אדם שהרי נטפו כך להיות מקוה בידי שמים ואפ"ה אין מטהרין אלא באשבורן ולא ע"י זחילתן אע"כ טעם אחר הוא מה שהוא או גזירת הכתוב ולהך פסול לא מהני זריעה דזריעה לא מהני אלא לישווי' לתלוש מחובר".



ועיין בשו"ת הגרע"א שהודופס בסוף ספר דרוש וחידוש והוא מדבר על מערכת שאיבה שבנויה עם גלגלים, כמו גלגלי מערכת שעון. ואדם מושך את הגלגל וזה מתחיל להסתובב ובהמשך הסיבובים נעשה שאיבה, וכתב ע"ז: "הד' בנדון דידן לא מיקרי כלל הויה על ידי אדם דאין האדם עושה אלא הנענוע בשלשלת ואז לא נעשה כלום במים, אלא דהוי גרמא דאח"כ יגביהו המים מעצמם, עיין שו"ע נ"ז ע"ג והכא עדיף, דהתם מ"מ בשעת הנענוע מגביה המים, ובנ"ד בשעת מעשה לא נעשה דבר במים, וכ"כ בזכרון יוסף חיו"ד סימן י"ג דבגרמא בעלמא ליכא שום איסור. ובנד"ד עדיף מנידון שם עיי"ש היטב". ועיין שרידי אש (ח"ב סימן מ"ו אות ז') שהאריך בזה למעשה והביא עוד פוסקים שהקילו: מהר"ם שיק (קצ"ז), ויד דוד קארלין (ח"א סימן ב') והגרע"א, ומהגר"ב שאם עושים המשכה יש להתיר למעשה, וכן הורה הגר"ח"ע והגרמ"מ עפשטיין עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת הרי בשמים (ח"ב תנינא סימן קל"ג) שהאריך להתיר וחזו"א ליקוטים (סימן ג' אות ב').

י. ונאריך לקמן, שלשיתנו יש קולא ב"ידי אדם", שדוקא כאשר המים נתלשו מהקרקע, אבל אם הם מחוברים, אז אע"פ שהאדם הביאם למקוה כשר, משא"כ לשיטות האחרות שזה פסול בפנ"ע של בידיו אדם פסול גם ככה"ג שלא נתלש.

שיטת הרי"ד

לכאורה, בשיטת הרי"ד, שיש מושג אתי מעשה ומבטל מעשה לגבי הפסול שאובין, מוכרח שיש יחוד במים כאשר הם נשאבים. ולכאורה ע"כ היחוד הוא מה שהמים עומדים לשימוש האדם, וזה תוכן ענין "שאובין", שלוקח האדם את המים ממצבם הטבעי ומיחדם לשימוש האדם, וע"ד זה נטמאים, כלשון המשנה בכמה מקומות, ולהפקיע שם שאוב זה לטהר. ויתכן שזה מובן יותר לפי המהדורות של הראב"ד ששאובין בעינן כונה, ושאוב בכלי בלא כונה הוא מדרבנן. וצריך לבדוק לשאר הפוסקים, שהרי דבר שאינו עשוי לקבלה אינו פוסל כמו נקבי הרעפים ושאר דברים. ותוכן ההמשכה הוא להפקיע יחוד זה לשימוש האדם, ע"י זה שהוא משליך את המים לארץ ומוציאו מתחת ידו למצבו הטבעי. ויתכן ביאור אחר, למש"כ בהמשך שיטות שהמשכה באה להפקיע מכוח אדם. וביארנו שיטות אלו סוברים שיסוד דין שאובין הוא שהמקוה לא יעשה ע"י אדם אלא ע"י שמים, וכשיטת הראב"ד. וגם מדרבנן, שאוסרים בנתקבל בכלי, זה משום שהוא מוכן לשפיעה למקוה ע"י אדם, ולכן כאשר הוא שופך על הקרקע והמים נוזלים שלא מכוחו, נפקע דין שאובין. ושמא זו כונת הרי"ד בכותבו "מעשה מוציא מידי מעשה", כלומר מעשה שמוציא מכוחו, מוציא מידי מעשה שזימנו כדי לשפוך ע"י כוחו. ולפי"ז יובן ג"כ למה לדידן אי"צ שיכלה כוחו ממש אלא מספיק ג' טפחים, כפי שיתבאר, שזה מעשה להוציא מכוחו ולא צריך את הציאה מכוחו בפועל, ועיין בהמשך דברינו.

ועיין בספר משבית מלחמה פסק רבי יוסף סאמיג'ה^(א) (עמ' ס"א בהוצאת זכרון אהרון). שכתב שלא מהני לשפוך המים על מקום שאינו ראוי להמשכה, כגון שאינו מחובר לקרקע, ושהמים יזחלו מעצמם אח"כ למקום הראוי להמשכה, שבעיני שתחילת ההמשכה תהיה מעשה אדם, שמעשה מוציא מידי מעשה. וזה חידוש גדול לדינא, ולכאורה לרי"ד זה מוכרח. וא"כ מהני המעשה גם למה שקורה אח"כ, אבל בלא מעשה כלל ל"מ לרי"ד. ונפק"מ לדינא שבמקואות יש מצבים של קבעו ולבסוף חקקו, ונחלקו הפוסקים אם מהני בכולה, שמא לשיטות שכולו שאוב דאורייתא, שוב ל"מ קבעו ולבסוף חקקו, כפשטות הגמ', והארכנו בזה במקומו. ומ"מ דנו הפוסקים, כפי שיתבאר, שאם אדם עושה המשכה בכולה, בזה אפשר להקל, כי המשכה בכולה כמעט לכולם הוא דרבנן. ויש גם שיטות שמקילות בהמשכה בכולה, וכן בקבעו, וא"כ בצירוף הכל אפשר להקל. רק להנ"ל המים זורמים מעצמם במקום ההמשכה או אם הברז נמצא בתוך צינור שיש לו בית קיבול, גם שאר הצינור אינו ראוי לעשות בו המשכה, כמ"ש הש"ך וסיעתו, והארכנו ג"כ במקומו. וא"כ, רק לאחר שיצא מהצינור יש המשכה, ולכאורה למהר"י סאמיג'ה לא מועילה המשכה בכה"ג.



יא). היה מגדולי רבני איטליה לפני ארבע מאות שנה, ויש הרבה תשובות שלו עם חכמי זמנו הגידולי תרומה כו'. מוזכר שהיה רבו של בעל כנה"ג שמביאו בספרו בשם מורי, אך עיין קובץ עץ חיים באבוב שנה ז' חוברת ב' דף י"ב, בהערה שם בשם ר"ח סופר, שתרי מהר"י סאמיג'ה היו, אחד בוינציה ואחד בקושטא, והשני היה רבו של כנה"ג.

פרק רביעי

השיטת שצריך המשכה ג"ט

בשיטת הר"מ מפונטיזא, שהובאה בהרבה ראשונים (תוס' ר"ש סמ"ג או"ז כ"ו) כפי שנביא בהמשך, מבואר שתזוזת המים אילך ואילך במקום הנחתן נחשבת המשכה, ויוצא מזה שאין שיעור להמשכה. ואין מקור לומר שהתירוצים האחרים חולקים על הנחה זו. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (חלק ה' סימן ס'). אולם, עיין בב"י (ר"א מ"ה) שהביא הרבה ראשונים שמצריכים ג' טפחים - הריב"ש (סימן פ"ג) מסביר, ומביא שכן מצא בשם ר"י הזקן בהגהות ר' פרץ לסמ"ק (רצ"ב ב'). ובתשב"ץ (ח"א מ"ט) הביא שבר"ש נראה שמהני כל שהוא, אבל אחר שר"פ בשם ר"י הזקן הצריך ג"ט כבר הורה זקן. ובשו"ע (ר"א מ"ה) הביא דין זה שצריך ג"ט. ובטעם הדבר כתב בריב"ש, והובא בגר"א, משום לבוד, ועיין בהערה מהאבני נזר שתמה ע"ז שאין לבוד אלא במחיצות, עיי"ש שזו חומרא בעלמא^(א).



שיטות שבעינן שיכלה כוחו

ובב"י שם הביא מהתשב"ץ הנ"ל שהמשיך "ובספר המנהגות נמצא ששיעור המשכה ממקום רחוק כדי שתכלה רגל ההמשכה קודם שיגיעו המים למקוה והוא חומרא יתירה ואין לה ראייה עכ"ל^(ב). ועיין ר"י קרקושה בשיטת הקדמונים (בב"ב ס"ו), שהחמיר כב' השיטות וכתב הא שמהני ג' טפחים להמשכה הנ"מ שכבר כלה כוחו קודם, אבל בלא"ה לא מועיל ג"ט. הרי שאף שכבר

(ב). שו"ת אבני נזר חלק יורה דעה סימן רעו: "והמשכה ג' טפחים המעיין בב"י יראה שזה רק חומרא. והעיקר שאין שיעור להמשכה כמ"ש הרשב"א ורא"ש וטור ותשב"ץ [הו"ד בב"י]. וכל טעם ג' טפחים משום לבוד ואינו אלא במחיצות. וגדולה מזה בשבת (ח' ע"א) גבי כוורת. וכ"ש בנידון מקוה ולבוד מה' מחיצות. וכ"ש שתוס' פ"ק דסוכה [יז ע"א] דאין לבוד להחמיר. ובעיקר החילוק למה בהמשכה אינו פחות מג' טפחים וגבי מקבל טומאה אפי' בכ"ש לא אדע חילוק למה. ורא"ש וטור שכתבו דבעל שפתו לא מיפסל משום מקבל טומאה לטעמייהו שגם בהמשכה מכשירים בעל שפתו. ואם שבמשנה ובש"ס זבחים [כה ע"ב] מבואר דבהפסק מעט כשר. י"ל כמ"ש רמב"ן פ"ק דשבת דאין לבוד בכלים. ועוד אפי' תימא דלא כרמב"ן נלמד משם להמשכה. אך מה שהמחבר החמיר בהמשכה והיקל במקבל טומאה. משום דממשיך במקבל טומאה הוא גופה שנוי במחלוקת ורמב"ם ויראים מתירים לגמרי. ועיקר דין המשכה דאינו פחות מג' טפחים הוא חומרא. ורשב"א ורא"ש ותשב"ץ מקילים בעל שפתו לא החמיר למינקט תרי חומרי. דמר ודמר. אבל באמת אם לא יחשב המשכה לא יחשב ג"כ במקבל טומאה ולדעת הפוסלים יפסול".

(ג). וכמו"כ, הדין ראוי לבלוע שהבאנו מהיראים, מוכח מכל הראשונים הנ"ל שאי"צ, וכן מוכח מהשאליות ועוד שהתירו בצינורות שחקקם ולבסוף קבועים, וכך נפסק ברמב"ם וברמב"ם כתב גם סילונות, ועיין בשבט הלוי שאינו מחובר כלל אלא רק אינו מק"ט. והשו"ע העתיק את לשון הרמב"ם, וכתב ע"ז הש"ך שאנן לא נהגין כן אלא כשיטה שצריך ראוי לבלוע. ועיין בשו"ת הרי בשמים חלק ב' (מהדורא תניינא) סימן קלד: "ואנן הוא דנהגין להצריך המשכה ע"ג קרקע הראוי לבלוע לכתחלה כמ"ש בש"ך ס"ק צ"ז אבל לא מדינא וע"כ משום דשיעור המשכה לענין שאובין הא בעינן ג' טפחים וא"כ איפשר בכה"ג דליכא ג"ט למטה מהגומא" הרי שנקט שלשונו בדוקא שזה מנהג ולא עיקר הדין, ומ"מ נקט שהדין ג"ט הוא מדינא.

(ד). ועיין ספר האסופות מכת"י, הועתק בקובץ שיטות קמאי חולין (עמ' ב' אלפים תקצ"ג): "ועשו בור בעיר ושפכו מים שאובין על שפתו מחוצה לו ד' אמות והמשיכו לתוך הבור והכשירו המקוה לטבילה, ואמר הרב אלעזר מוורונא הוסיפו הכשרות כדי שלא יקראו מים שאובין ותינקבו הדלי בכונס משקה". ובפשוטו זו שיטה חדשה, ושמה הוא שיעור שיכלה כוחו, או שזו ט"ס וצ"ל ד' טפחים, דהיינו יותר מג', וצ"ע.

כלה כוחו מצריך ג"ט, ומבואר שג"ט אינו משום כלות כוחו אלא משום לבוד, כמ"ש הריב"ש וכן בר"י הזקן כפי שהביא הב"י, ואז הדבר נחשב נתינה להדיא למקוה. ובמיוחד לרבינו גרשם בתמורה שם נראה כשיטה זו, שמפרש שקודם מניח את המים בקרקע ושוב עושה חריץ למקוה.

ועיין לשון המיוחס לרש"י בבתמורה שם: "אבל יעשה חריץ וגומא למרחוק ויערה מן הדלי לתוך הגומא ויקלחו המים דרך החריץ לתוך המקוה והיינו המשכה". הרי שלשון רש"י "למרחוק" ובודאי שלא מהני שיעור כ"ש. והאחרונים פירשו שלא מהני גם ג"ט, עיין בב"ח אות מ"ח: "ונראה לפע"ד מלשון רש"י שכתב אבל יעשה חריץ וגומא למרחוק וכו' דשיעור ההמשכה צריך שכששופך מן הדלי לחריץ לא יתחילו המים לקלח למקוה עד אחר שעירה הדלי לחריץ והגביהו והפסיק כחו דאז אם אחר כך יתחילו לקלח למקוה מיחזי כאלו המים נמשכין מעצמן ויורדין למקוה כיון שכבר סילק את ידיו מקודם שירדו מן החריץ למקוה וסמ"ק (ס"י רצד הגהות אות ב) בשם ר"י בתשובה כתב שצריך ג' טפחים ואין נלפע"ד להקל כל כך דהא קיימא לן (ב"ק יז ב) כחו כגופו דמי והכי נמי בג' טפחים מכחו ממש נופלין למקוה ורבינו שכתב יכול לשפכן על שפתו וכו' נמי לאו דוקא סמוך על שפתו קאמר אלא ברחוק ממנו בענין שכשיסלק ידיו מן השפיכה עדיין לא התחילו המים לירד למקוה כדפירשתי". הרי שפירש ברש"י כספר המנהגות ור"י קרקושא, שבעינן שיכלה כוחו, וגם כוח שני הוא בעיה. וכבר העיר כן מהר"ם חביב בתשובתו בגינת ורדים ד' ד', וכתב ע"ז: "ויראה דהב"ח רצה לבקש סמוכות לספר המנהגות מתוך דברי רש"י ומ"מ קשה אטו רש"י תנא או אמורא הוא להוליד חדושים דגבי משיכת מים למקוה בעי' דיפסוק כח גברא". וגם הגינת ורדים בעצמו בד' ג' לא קיבל דברי הב"ח עיי"ש. ומהר"ם חביב מסיק שהחומרא שיפסק כוח גברא לא הזכירו לא הרמ"א ולא הש"ך, על אף שהביאו את החומרא של ראוייה לבלוע.

עיין גידולי טהרה (ר"א נחל ל"ט) שר"ל שמה שרש"י הצריך מרחוק והוא כב"ח משום שיפסק כוחו, ומ"מ לא נפסק להלכה. שרש"י לשיטתו, שמותר המשכה בלא רביה, ואם כן זה דין גמור, וצריך שיפסק כוחו^{טו}. משא"כ לדידן, שלא מכשירים המשכה בלא רביה, הוא קולא בעלמא ודי בכ"ש. ונפק"מ למעשה, שאם באים לצרף את השיטות שמתירות המשכה בכולה, אפשר לעשות כן רק באופן שכלה כוחו. ובפוסקים לא נראה כן, שעיינן בב"י שצירף שיטות אלו לענין רביה והמשכה, שדי בכ' ומשהו מים כשרים, ואי"צ כ"א, ולא התנה שיהיה פסק כוחו.



שיטות שג"ט הוא משום שיכלה כוחו

עיין בחזו"א קמא (ו ס"ק ט'), שכתב הא דבעינן ג"ט ראוי לבלוע הוא רק כאשר המים הולכים למקוה ישר מכוחו, אבל אם הם נעצרים ושוב נפתחה הסתימה אי"צ ג"ט, ומביא כמה ראיות.

טו). עיין חת"ס יו"ד רי"ד שפירש ברכה, שמה שצריך קרקע הראויה לבלוע הוא רק בדין המשכה בכולה, אבל רביה והמשכה אי"צ קרקע הראויה לבלוע. ועפ"י ביאר שהשו"ע לא הביא את דין ראוייה לבלוע משום שפוסק שצריך רביה והמשכה. ועיין בשו"ת אמרי אש (יורה דעה - ילקוט הערות סימן פו הערה ג) מספר מרפא לנפש (קל"ה סק"ז) ושו"ת פרי הארץ (ח"ד קונטרס נחלי מים ס"ק צ"ג) ושו"ת מהר"ם בריסק (ח"ג סימן ט"ז) שדנו בענין זה. וזה ע"ד הגידולי טהרה הנ"ל.

ולכאורה, למפרשים שכתבו משום לבוד ע"כ אינו כן, אלא משום שזה נחשב נתינה להדיא למקוה, וכמו שמוכח מר"י קרקושא הנ"ל שגם אחרי שכלה כוחו עדיין מצריך ג"ט^{טז}. אך בתשובת מהר"ם חביב בגינת ורדים (ד' ד'), שהביא מפולמוס המקוה דריגיו בשם רבי בן ציון צרפתי, שטעם ההמשכה הוא להפקיע את הדין של ידי אדם, שניתן להפקיע את כוחו ע"י שנעשה כוח שני: "הצריכו המשנה הן רב הן מעט למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה אמנם רובם הסכימו דההמשכ' צריכה רחוקה ג' טפחים כי בזה שיערו שפסק כח גברא והדבר מוכרח בעצמו דטעם ההמשכה הוא להוציאו מידי תי"א דאל"כ מה ראו לתקנה זו אלא ודאי לכוונה זו נתכוננו דבשיעור זה פסק כח גברא ובשעת נפילת המים לא יבואו מיד בשר ודם באופן כשיצאו מתורת מים שאובים ע"י כלי מנוקב וע"י ההמשכה נעשה המקוה בהכשר עכ"ל". ולדבריו כו"ע מודו שבענין פסקה כוחו, אלא נחלקו אם כח שני נחשב תפיסת יד אדם או אם נחשב כוח שני. ודין ג"ט הוא השערה שאז פסק כח הראשון^{יז}. ולפי"ז יש מקום לחזו"א.

ויש בזה נפק"מ למעשה, מלבד הנושא הנ"ל האם צריך ג"ט כאשר הפסיק. במקרה נוסף, כאשר מקום הילוך של המים בהמשכה אינו בקו ישר אלא מתעגל, וממילא למשך הילוך המים יש ג"ט, אבל בקו אוירי בין מקום נתינת המים למקוה אין ג"ט. החזו"א בליקוטים סימן ז' או"ו התיר, וכן בשבט הלוי. ולכאורה זה רק לשיטתו, שג"ט הוא משום שאז נגמר כח האדם, ונעשה כבר כוח שני, שאז המרחק תלוי במסלול המים, אבל אם זה דין שלא יתן למקוה ישירות, וע"י לבוד נחשב נתינה למקוה לכאורה לא מהני. ובחזו"א שם להדיא בא לפקפק בענין לבוד, שאינו סברא אמיתית, אלא הוזכר לקביעות שיעור, והביא את הב"י בשם רשב"ץ של"ש לבוד בענין זה. וא"כ שיטות החזו"א מחודשת, וקשה לסמוך על זה למעשה, כפי שיש עושים.

ולכאורה לשיטתם יסוד הסברא של המשכה הוא הפקעת כוחו מהמים, וכפי שכתב מהר"ם חביב בשמם וכן החזו"א, וצ"ב מה טעם הדבר. והרי המים מונחים בכלי, ואין עכשיו כוח האדם. ולכאורה מוכח שהם סוברים שיסוד פסול שאובין הוא בזה שהמקוה מתהווה מכח האדם ולא בידי שמים, ושיטת הראב"ד, וכפי שיתבאר. וגם אם מדרבנן אוסרים נתקבל בכלי שלא ע"י מעשה אדם, י"ל שזה דרבנן, שכיון שהמים התקבלו בכלי זה צורה שהמים מוכנים לכך שהאדם ישפוך אותם לתוך המקוה ע"י כוחו, ולכן פסלו מדרבנן. וע"כ כאשר הוא שופך את המים לקרקע וכלתה השפיכה שלו, שוב אין תפיסת האדם במים לעשות מקוה, ול"ח שאובין.



טז). ובחזו"א שם נראה שנקט שגם הר"ש מצריך ג"ט, וע"ז מבוססות חלק מהראיות שלו. ואינו מובן שהרי הר"ש מביא את הר"מ מפונטיוא, והרי לשיטתו מהני כ"ש, וכן בתשב"ץ מביא כך בשמו. וא"כ אין ראייה לדין מהר"ש. וכן צ"ב שלשון החזו"א "מה שצריך ג"ט הראוי לבלוע" ואם מהני הפסקת כוחו איזה טעם יש בראוי לבלוע.

יז). עיין שו"ת להורות נתן (חלק ב' סימן עד אות י"ב), שדן בדברי החתם סופר שהסרת ברו לא נחשבת כוח גברא, ולא רצה לקבל את דבריו, ומ"מ כתב שלאחר ג' טפחים זה כוח שני ושפיר דמי, ומביא את מהר"ם חביב הנ"ל.

פרק חמישי - חילוק בהמשכה בכולה בין בפסול שאובין לפסול בידי אדם

שיטת הראב"ד לחלק בין פסול שאובין לבידי אדם

בבעלי הנפש (שער המים סימן ג' עמ' ק"נ) מביא תוספתא פ"ג הל"ג: "לגיון העובר ממקום למקום וכן בהמה העוברת ממקום למקום וזלפו בידיהם וברגליהן שלושה לוגין למקוה כשר, ולא עוד אלא אפילו מקוה בתחילה כשר". ופירש הראב"ד משום שההתזה היתה שלא על ידי כלי, ולכן לא נעשה שאוב, והקשה ע"ז: "אלא שיש להקשות על זאת הסברא שכבר בטל ממנה מדרש חכמים מה מעין בידי שמים, דהא כלי לא כתוב בתורה", דהיינו כיון שהוא נעשה על ידי אדם, אע"פ שזה בלא כלי, עדיין יהיה פסול, שבדרשא לא נראה שצריך כלי. וא"כ קשה, למה התירו מקוה שנעשה ע"י התזה של אדם. ובמהדורה האחרונה תירץ שכיון שנעשה שלא בכונה אין בעיה של בידי אדם, וזה גם לא נתקבל בכלי ולכן אין בעיה של שאובין.

אבל בשינוי נוסחאות (מספר 12) יש תירוץ אחר, והוא הנוסח שמעתיק הב"י: "ארישא קאי דקתני הולכים עם הקרקע כשר. והא אתי לאשמועינן דאע"ג דשאובה שהמשיכה כולה אין טובלין בה. הכא כיון דלא היו שאובין מעיקרא שהרי בידיהם וברגליהם הביאום מן הנהר דרך עברתם, עושים מהם מקוה בתחילה. פסקו של דבר כל שלא נתקבל בכלי אע"פ שבאו מתוך ידו למקוה מטבילים בו ממקוה דסילון וממחצה ואילך אין מטבילין בו אא"כ הולכים עם קרקע, דאהניא בהו רובא כדאמרנן ממקוה דסילון". דהיינו, אע"פ שהוא פוסל בידי אדם אף בלא כלי, עדיין בזה מהני המשכה בכולה, משא"כ בשאובין בכלי, לא מהני המשכה בכולה^(ח).

וכשיטה זו איתא ברז"ה בהשגות על בעלי הנפש (סימן ב' ב' עמ' קל"ד), שמקשה על הראב"ד שהתיר לעשות מקוה בשלג אע"פ שנותן את השלג בתוך כלי "ואנו תמהים מהיכן למד שבמדידה עשו אינשי את המקוה או שהביאו את השלג בכלים, שמא בידיהם עשאוהו והוליכוהו עם הקרקע, כאותה ששינו בתוספתא זלף בידו וברגליו ג' לוגין מים למקוה פסול הולכים עם הקרקע כשר, לגיון העובר ממקום למקום כו' מכאן למדנו שאין צריך רביה והמשכה אלא בשופך מתוך כלי, אבל בממשיך בידו ורגליו מנהר או ממקום למקום דיו בהמשכה בלבד אפילו בכל המקוה". הרי שאע"פ שלא נתנם בתוך כלי צריך את דין המשכה, אלא שבזה מועילה המשכה בכולה, משא"כ בשאובין בכלי ממש לא מהני המשכה בכולה. וזה ממש כראב"ד הנ"ל, ואף הביא את אותו מקור שהראב"ד הביא.

שיטת הט"ז להלכה

שיטת הראב"ד הובאה בט"ז להלכה בב' מקומות, אך עם סייג. בסימן ר"א סימן מ' כתב השו"ע "כלי שניקב בשוליו, אפילו כל שהוא, אינו חשוב כלי לפסול המקוה; ומ"מ אין להקל

(יח). והרב בוקולד בהערות שם "לנפש תדרשנו" מציין לראב"ד בהמשך (ג' ח' עמ' קנ"ד), שם מבואר לגבי השוכח כלים ונתמלאו מים: "והני דאמרינן שהם טהורים דוקא בששבר או בשכפה והלכו מאליהם למקוה אי נמי כנשפכו מאליהם למקוה אבל אם עירה אותם למקוה בידים לא, והטעם מפני שמחשב אותם בשעת העירוי". ופירש שמה שמועיל בכפה והלכו מאליהם הוא אע"פ שכפה, ואם יש החשבה ונחשב בידי אדם מ"מ מהני המשכה בכולה, משום שזה רק פסול בידי אדם ולא שאוב ממש, כיון שזה נעשה שלא בכונה. ועיי"ש בהערות, שלפ"ז מקשה על כל מיני שיטות.

לעשות מקוה לכתחלה ולהביא מים בכלי מנוקב כזה". ופירש הט"ז שדוקא בנקב כ"ש אין לעשות לכתחילה, משא"כ בנקב כשפופרת הנוד מותר גם לכתחילה, והקשה שאף של"ח כלי מ"מ יפסל משום ידי אדם. ומתוך שאירי עם המשכה, ולכן אם היה שאוב בכלי לא מהני בכולו, משא"כ משום תפיסת יד אדם מהני כולו כמ"ש הראב"ד הנ"ל. "ואף על גב דבהמשכה פוסל ברוב וכאן עושה כל המקוה כן התם שאני שממשיך בשאוב אבל אין כאן שאיבה כיון דלא נפסק מן המחובר אלא שצריך תיקון דלא יהא פסול כיון דלא נעשה ע"י שמים בזה מהני אפי' הומשכה כולה בדרך זה"^ט. לשון הט"ז לבאר את החילוק שמכאן אדם שאין המים פסולים, אלא שצריך תיקון שלא יהיה פסול וצ"ב כונתו.



מחלוקת הראשונים אם ידי אדם זה פסול בפנ"ע או פסול שאובין ונפק"מ

ולעיל בס"ק כ"ח מאריך הט"ז בדברי הראב"ד, וכותב שזה תלוי במחלוקת ראשונים, אם תפיסת יד אדם פוסל בג"ל או לא: אם היא פוסלת בג"ל יש לזה דין שאובין רגיל, ול"מ ע"ז המשכה בכולה, וזו דעת הרא"ש והטור והרשב"א. משא"כ לדעת הראב"ד, שתפיסת יד אדם ל"ח שאובין, ואינו פוסל בג"ל, ולכן מהני המשכה בכולה. ולשונו כמו במקום הנ"ל שאינו פסול, אלא המקוה צריך להעשות בידי שמים ולכן מהני המשכה, וצ"ב.

והטעם שהט"ז בס"ק כ"ח כתב שתלוי ד"ז במחלוקת ראשונים, ואילו בס"ק מ"ז כתב כן להלכה, הוא משום תוספת התנאי שכתב שם "אבל אין כאן שאיבה כיון דלא נפסק מן המחובר". דהיינו כל השיטת שבידי אדם נעשה שאובין הוא רק כאשר הוא נתלש מהמים, משא"כ כאשר הוא מחובר לא. משא"כ הדין השני, שאינו פסול אלא שהמקוה יהיה יעשה ביד"ש, מבואר שזה שייך גם במחובר. וביאור הדבר הוא כמו שהבאנו ממנהיגי"ט לעיל, שהשיטה שבידי אדם נחשב שאובין, הוא משום שיסוד דין שאובין הוא תלישה מהקרקע, ורק אם זה נתלש מאליו, יש מיעוט שדוקא בידי אדם, ולא ביד"ש. וא"כ אין דין בפנ"ע של בידי שמים, אלא זה פרט בדין שאובין, שחל ע"י תלישה מהקרקע, ופשוט א"כ שאין קולא בידי אדם, וכן שאם לא נתלש כלל לא נאסר. משא"כ לשיטה השניה, יסוד דין שאיבה הוא הקבלה בכלל, ויש דין נוסף של בידי אדם שהוא פסול בפנ"ע, שאופן התהווה המקוה יהיה בידי שמים ולא בידי אדם. ולכן אין צורך שיתלש, שכל שהמקוה לא נעשית ביד"ש - פסול. לאידך גיסא, לפי שיטה זו מועילה המשכה בכולה, כי לא חל פסול במים כלל, אלא רק זה דין בהתהוות המקוה שלא

(ט). ועיין בשו"ת זכרון יוסף (יורה דעה סימן יג), שהובא בהרבה פוסקים: "אך דמ"מ יש לצדד ולהקל ממ"ש הרא"ש וטור ובש"ע סעיף מ' וז"ל כלי שניקב בשוליו אפי' כ"ש כו' ומ"מ אין להקל לעשות מקוה לכתחלה ולהביא מים בכ"מ בזה עכ"ל משמע הא מנוקב כשפופרת הנוד מביאין מתוכו מים לכתחלה וש"מ מזה דוה לא מיקרי תי"א וכמו שהאריך בטעם הדבר הט"ז שם בס"ק מ"ז יע"ש. וצ"ל דלא דמי למעלה קנקנים שיתמלאו מים דפוסלין המקוה משום תי"א דשאני התם דנעשו שאובין בכלי ע"י תי"א משא"כ הכא דבאין למקוה ע"י המשכה ובעודם מחוברין ע"י נצוק למי מעיין לא מיקרי תי"א ודמי' לעושה חריץ או נהר שימשכו בו מים למקוה דלכ"ע כשרה ולא מיקרי תי"א וה"נ בנד"ד דכוותי'. ואפילו להגאונים דפסלי בספר פלגי מים מקוה דהתם מטעם תי"א י"ל דהיינו דוקא משום דמילא בידיהם ממש המים מן המעיין בכלי מנוקב משא"כ בנד"ד דלא הוי אלא גרמא בעלמא וכח כחו דאדם דלאו ככחו דמי ודמי' לאדם עושה בידיו חריץ בקרק' מן המעיין כדי שימשכו המים בתוכו למקוה וגם הגאונים הנ"ל מודים דבשעת הדחק כשרה מקוה דהתם".

יהיה בידי אדם, ולזה מהני שאדם שופכו על הקרקע, והמים לא הגיעו למקוה מידו אלא מאליה, שזה נחשב ביד"ש². ובמהרי"ט עצמו מבואר שנחלקו בזה הר"ש משאנץ והראב"ד, שלר"ש כשנתלש נעשה שאובין, וכמו שהבאנו לעיל מהמהרי"ט, אך לראב"ד למהדורא א' כשר עד שיתקבל בכלי ממש, ולמהדורה שניה יש פסול חדש של בידי אדם.



פולמוס המקוה דרוויגו שנחלקו בענין זה

ובסברות הנ"ל, אם תפיסת יד אדם היא פסול בפנ"ע או דין שאובין, ונפק"מ אם מהני ע"ז המשכה בכולה, הייתה מחלוקת גדולה של חכמי איטליה וחכמי וינציה, ויצאו ע"ז הרבה ספרים שקובצו בשם פולמוס המקוה דרוויגו. ונביא את קיצור דברי מהר"ם חביב לסכם את המחלוקת, מתוך שו"ת גינת ורדים (כלל ד' סימן ד'):

"וכבר נודע דאיפליגו תנאי ואמוראי וגם הפוסקים די"א שאובה שהמשיכה כלה די"א דכשרה וי"א דפסולה ואינה מטהרת אלא ברבייה והמשכה וכך העלו כל האחרונים וזו היא דעת הרמב"ם פ"ד דמקואות דין ח' ומרן בש"ע ס' מ"ד. וזה ימים ושנים בשנת הש"ס ליצירה בערי איטליה בעיר רוויגו עשו מקוה בענין זה דהיינו דהיה אדם דולה מים מן הבור בכלי נקוב מתחתיו נקבים דקים דהיה בצירופן כשפ"ה והיה האדם הדולה שופך הדלי בצנור של עץ ראשו א' ע"ג פי הבאר וראשו השנית ע"ג המקוה ונחלקו חכמי הדור ההוא בהכשר מקוה הנז' דרבני ויניציא יע"א הכשירו המקוה הנז' אפי' לכתחלה ככתו' בס' משבית מלחמות פסקי הרבנים המתירים ורבני איטליא פסלוהו ככתוב בספר מקוה ישראל ובספר פלגי מים פסקו הרבנים האוסרים וכתוב בסוף ס' פלגי מים דשאלו לרבני עיר הקדש צפת תו"ב באותו נדון והסכימו לאסור מהר"מ גלאנטי ובית דינו.

וטעם המתירים מקוה רוויגו הנז' הוא דפיסול שאיבה בשני מינין הא' מפני שהכלי ששואבין בו והשני משום תפיסת ידי אדם והכלי מנוקב מוציאו מידי שאובים וההמשכה מוציאו מידי תי"א וז"ל הרב בן ציון צרפתי בספר משבית מלחמות דף ה' ע"ב שהכלי מנוקב מוציאו מידי שאובין וההמשכה מוציאו מידי תי"א מידי דהוה אאריתא דדלאי דאיתא בפרק כל הבשר לענין נטילה שצריך שיבואו המים מכח גברא וכשעומד רחוק מן הדלאי דאז פסק גירא דיליה לא עלתה לו נטילה רק בסמוך לו ובנ"ד שהוא ההפך שצריך שלא יהיה מתי"א ומכח גברא הצריכו המשנה הן רב הן מעט למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה אמנם רובם הסכימו דההמשכ' צריכה רחוקה ג' טפחים כי בזה שיערו שפסק כח גברא והדבר מוכרח בעצמו דטעם ההמשכה הוא להוציאו מידי תי"א דאל"כ מה ראו לתקנה זו אלא ודאי לכוונה זו נתכונו דבשיעור זה פסק כח גברא ובשעת נפילת המים לא יבואו מיד בשר ודם באופן כשיצאו מתורת מים שאובים ע"י כלי מנוקב וע"י ההמשכה נעשה המקוה בהכשר עכ"ל.

כ). ועיין בתשובה של הגר"ב ליבוביץ, המודפסת בחידושי ושיעורי מרן הגר"ב (חלק ג' עמ' שצ"ד), שהאריך בסברות אלו, מה פסול במים ומה פסול בהתהוות המקוה ע"י. ועיין בדברי הגר"י (תמורה י"ב), שהסברא של ראוי לבלוע אינה משתלבת עם הסברא של ג' טפחים. ומשור"ה א"צ ג' טפחים שראויים לבלו אלא די בכ"ש שראוי לבלוע ושוב ג"ט קרקע אטום.

וטעם האוסרים מקוה רוויגו הנז' משום דסברי דכיון דנתלשו המים מן הבור ע"י כח אדם אף על גב דדלה אותם בכלי מנוקב מיקרי מים שאובים משום דעיקר תלישתם מן הבור היה על ידי תפיסת אדם וכח ידי אדם ומיקרו מים שאובים כדמוכח ממה שאמרו הפוסקים ופסקו מרן ס' ט"ו וט"ל וכיון דמיקרו מים שאובים אין נפקע איסורן בהמשכ' לדעת רוב הפוס' דסוברים שאובה שהמשיכה כלה פסולה ובעינן רוב המקוה שיהיה בידי שמים כגון מי גשמים שירדו מן השמים על הגג ועל החצר ויורדי' מאליהן לצנור ומשם הולכין למקוה וכיון דיש רוב מ' סאה במקוה בידי שמים למיעוט הנשאר לתשלום המ' סאה מועיל ההמשכה. ומ"ש בש"ע ס' מ' כלי שניקב בשוליו אפי' כל שהוא אינו חשוב כלי לפסול המקוה ומ"מ אין להקל לעשות מקוה לכתחלה ולהביא מים בכלי מנוקב כזה דמשו' דבדיעבד כשר אפי' בניקב כל שהוא ואפי' לכתחלה יכול להביא מים ע"י כלי הנקוב בשפ"ה או נקב המטהרו כדמוכח בש"ע ס' ז' כל זה מיירי שהמים באו מהשמים או מן המעיין לתוך כלי מנוקב שלא היה במים תי"א וכיון דאין איסור בדבר זה משום שאובה אלא משום דנכנסו המים בכלי כיון דהכלי נקוב אין בו איסור שאובה אבל כשמביא המים ע"י תי"א וכח אדם אפי' שמביא אותם בכלי מנוקב ואצ"ל כשמביא המים בידי וזורק לתוך הצנור ונמשכ' למקוה או נפלו מים מידי ממיילא אז הו' שאובים מכח תי"א ואין מועיל ההמשכה לדעת רוב הפוסקים דקי"ל כותיהו שאובה שהמשיכה רובה פסולה".

והאריך בזה מאוד לפרש את המו"מ והראיות לכל שיטה עיי"ש. ומסיק שם להחמיר, שלא מועילה המשכה בכלה כדי לבטל תפיסת יד אדם.



מהר"ם חביב וחתם סופר כט"ז שאם המים מחוברים שפיר דמי

ומ"מ דעת מהר"ם חביב להתיר, משום שהמים תמיד מחוברים על ידי ניצוק, עיי"ש. דהיינו הצד שנעשה שאובין משום שעצם הניתוק ממקומו נעשה שאובין, אלא שכל שזה מאליו אין על זה שם שאובין, משא"כ כאשר זה ע"י מעשה אדם המים מקבלים שם שאובין. וזה ממש כדברי הט"ז ומהרי"ט שכתבנו לעיל. וא"כ, כאשר המים תמיד מחוברים למקוה הם לא מקבלים שם שאובין. ובהמשך דבריו חוזר על זה עוד פעם "אך קשה לי דהרי שנינו בפ"ו דמקואות משנה ה' גבי שק וקופה דהם נקובים דמטבילים אותם במקוה של מ' סאה ומעלים אותם כדרכן ולא פסלינן למקוה במים שנופלים למקוה מכח תי"א דמעלה הקופה והשק נקובים והמים יורדים מהם כמ"ש המפרשים וכן פסק מור"ם ומרן בש"ע ס' ס"ד יע"ש כו' ולכן היה נ"ל לחלק דבין כשמנקה המקוה ושואב בדלי נקוב וכן הכא בטבילת שק וקופה דנופלים המים מן הנקבים למקוה אין לפסול משום דבאו ע"י אדם למקוה דאין אנו פוסלים המים הבאים למקוה ע"י תי"א אלא דוקא כשנתלשו לגמרי ממקום חיבורן ע"י אדם ושוב נפלו למקוה אבל הכא גבי דלי נקוב ושק וקופה מעולם לא נתלשו לגמרי דהרי לעולם היה יורד הקילוח מהנקבי' למקוה והם סמוכים בגוד אחית דמעולם לא נתלשו משם ובכה"ג אין לפסול משום תי"א ושוב ראיתי בס' ט"ז ס"ק ס"ז דכתב החילוק הנז' ושמחתי דנתכונתי לדעת גדולים כ"א".

כא). "ויש בדברי תוספת נופך משלי מדין טבילת שק וקופה כדכתיבנא אמנם יש לדחות הך ראי' דשק וקופה דשאני שק וקופה דיש בה הרבה נקבים דמצטרפים לנקב כשפופרת הנוד אבל בכלי המריק מים מן המקוה דאין בו רק נקב כל שהוא

וכן כתב בחת"ם סופר על ט"ז ס"ק כ"ח, שדחה את הקושיה שהקשה הראב"ד מסילון, שהתם המים מחוברים וכמו שכתב הט"ז בס"ק מ"ז "אלא דהתם הוה גוד אחית והכא הוה גוד אסיק", וזה כמ"ש. ומבואר בדבריהם שלענין שלא יחשב תלוש מהני גוד אסיק וגוד אחית, וזו סוגיא בפנ"ע ואכמ"ל.



האם המשכה בכולה על פסול בידי אדם צריך דיני המשכה רגילים

יש לעיין בהמשכה מיוחדת להפקיע מתפיסת יד אדם, האם צריך ע"ג קרקע הראויה לבלוע וכן אם צריך ג"ט. האם הקולא שאינו שאוב אלא רק תפיסת יד אדם היא טעם לכך שגם לא יצטרכו דינם אלו או שלא שנא. ומסברא, הדין של ג' טפחים שייך גם כאן, שאדרכה זה יותר שייך לדין תפיסת יד אדם, בפרט לרבי ב"צ צרפתי וחזו"א, שג"ט מהני כי ע"י זה בסתמא כלה כוח האדם. אבל הדין שיהיה ראוי לבלוע בפשטות שייך רק בשאובין, שהוא משום תלוש כמו שביארנו, ול"ש כלל בתפיסת יד אדם.

אבל בפוסקים מבואר דלא כך. עיין בט"ז ס"ק מ"ז אחר שהעמיד בהמשכה בלא תלישה, ודין המשכה מבואר בסעיף מ"ו על מה תהיה. והביאו הגרע"א בתשובה שבסוף דו"ח, שצריך כל דיני המשכה. וכן בזכרון יוסף (סימן י"ג) ובגידולי טהרה (שו"ת סימן י"ד) ובהר המור (סימן כ"ח) וכן בתשובה של הגרב"ב וכו' שהבאנו, כולם מסכימים שצריך את כל התנאים של שאיבה. אלא שכתבו שכיון שהרמ"א מקל בדין אינו ראוי לבלוע במקום שא"א, במקרה שלהם זה א"א ולכן יש להקל.

ובבעלי הנפש מהדורות בוקוולד עמ' קנ"ה בהערות שם כ"ד מביא מהחת"ם סופר סימן ר' שכתב בפשיטות על הרז"ה הנ"ל שדי בהמשכה כ"ש ואי"צ ע"ג קרקע, מדין של הוויתו ע"י מק"ט, שדי בזה שיצא כ"ש מהמק"ט ואי"צ ג"ט ולא קרקע הראויה לבלוע, אלא די באויר. ונראה שס"ל שדינם שווה, ואי"צ כלל את דיני המשכה כדי להפקיע תפיסת יד אדם. אבל זה דלא ככל הפוסקים הנ"ל^(כב).



תמיה איך הראב"ד מקיל בבידי אדם יותר משאוב בכלי

אלא שצ"ב בכ"ז, שיוצא שלדעת הראב"ד פסול בידי אדם יותר קל מפסול של שאוב בכלי, שע"ז מהני המשכה בכולה וע"ז לא מהני. אולם, הראב"ד בבעלי הנפש כל הזמן חוזר שעיקר הפוסל בידי אדם שלא מוזכר כלי בתורה, ומוכרח שבידי אדם יותר חמור בשאוב בכלי, ואיך כתב להפך? ונבאר.

לא מהני להתיר בניצוק דמהאי טעמא חלק הב"י על ר"א מורדון בדין הנעורא כדאיתא בב"י סוף סימן ר"א ועיין בש"ך ס"ק ע"ט ולכן לתרץ דין המריק מים מן המקוה לנקותו צריכין אנו לחילוק הרב הש"ך ז"ל.

(כב). ועיין אבני נזר סי' רע"ו, שמסברא אין הבדל בין תפיסת יד אדם למק"ט, וע"כ הדינים של ג"ט וקרקע ראויה לבלוע הם חומרא בעלמא. ולא מחמירים במק"ט כיון שזו מחלוקת רמב"ם ורא"ש אם יש דין כזה במקוה רגיל שאי"צ מים חיים.

א. הראב"ד בסימן ג' ג' עמ' קמ"ה דן באריכות בשאלה אם פסול שאובין הוא מדאורייתא או דרבנן ויש כמה שלבים וכמה מהדורות וצריך בירור מה מסקנתו האחרונה. ובכל הראשונים^(א) הביאו את דעת הראב"ד במהדורה אחת, וזה לשונו בשינוי מהדורות מספר 5: "אפילו תימה מקוה ביד"ש דאורייתא הוא דהא מקשינן למעין, מיהו כל היכא דאתי ממילא למקוה אע"ג דאתי לה דרך כלי, ביד"ש הוא ומדאורייתא כשר אפילו כוליה, ומדרבנן הוא דגזור בשאובין ואע"ג דאתי ליה ממילא. וכי גזור רבנן שלא בהמשכה אבל בהמשכה לא גזור וכולה מילתא כדפרשנא לעיל, והאי טעמא עדיפא טפי ומסתברא, דהא כלי לא כתיב באורייתא ומה לי אם הביאן למקוה דרך צנור או הביאן דרך אמה אלא כל ממילא ביד"ש הוא וכשר מדאורייתא. והלכתא רבתי איכא למילף מהאי טעמא, דכל היכא דשקיל מיא בידיה ורמי למקוה לא שניא שקיל להו במנא ולא שניא שקיל להו בחפניא ורמי למקוה פסול, דהא בידי אדם הוא וכלי באורייתא לא כתיב. ופוסל בידי בג' לוגין כדין שאר שאובין שלא יהיה טפל חמור מהעיקר כו".^(ב) הרי שלשיטה זו אין משמעות בדאורייתא לחלק בין כלי ללא כלי והכל תלוי בידי אדם, ואדם ששפך בלא כלי פסול מדאורייתא. ומסיים שע"כ בידי אדם גם פוסל בג' לוגין "שלא יהיה טפל חמור מהעיקר". וא"כ איך יתכן שהוא מקל בהמשכה בכולה בידי אדם יותר משאוב בכלי.

ב. והראב"ד במהדורה החדשה דוחה שיטה זו, וממשיך לדון אם יש פסול ג' לוגין בבידי אדם שלא בכלי. ובהתחלה הוא סובר שכן ומביא ראיות מכמה משניות (סוחט כסותו, והיו בשער, ודעת ר' יוסי שזולף ברגליו פוסל בג' לוגין, וכן מסנן את טיט אם תלש מהמקוה פסול בג"ל). ובכל המקרים הללו אין כלי ועדיין יש דין ג"ל. ואח"כ כתב לדחות, שאי אפשר לומר שיש דין ג' לוגין בלא כלי, וצריך להעמיד הכל ע"י כלי, עיי"ש.

ובמסקנתו נשאר הראב"ד בכך שאין דין ג' לוגין בלא כלי, ומ"מ להכשיר המשכה בכולה בידי אדם ג"כ אי אפשר, שא"כ בטלת מדרש חכמים מה מעין בידי שמים, דהא כלי אינו כתוב בתורה. ומשו"ה הוא מחלק שבכוונה באמת לא מהני המשכה בכולה ורק שלא בכוונה זה מועיל. ולפי מהדורא זו מבואר שאין דין שלא יהיה חמור מהעיקר, ובאמת הראב"ד מכשיר ג"ל בידי אדם. ומ"מ אי אפשר להכשיר בהמשכה בכולה אלא בלא כונה. ובט"ז באמת תלה דין זה בזה וצריך לברר. מ"מ כל הראשונים גרסו את השיטה הראשונה.

ג. ויש עוד מקום. בשער המים (סימן א עמ' קל"ב) הראב"ד כותב להוכיח כשיטות שלא מהני המשכה בכולה "ומעיקר המדרש אתה למד דדרשינן (ספרא שמיני פרשתא ט ה"א) מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, ואם איתא דשאובה שהמשיכה כולה מטבילין בה, הרי מקוה זו נעשה בתחילה בידי אדם. ואם גזור על שלשת לוגין מים שאובין שיפסלו את המקוה, כל שכן שיש להם לגזור על המשוכה כולה שלא יטבילו בה משום גזירת ידי אדם. אלא ש"מ דבעינן רובא בידי שמים, וכי משלים עליה מייעוטא בהמשכה כשר ולא גזור על המיעוט שיפסול את הרוב אלא בזמן שנתנו שם בידים אבל בהמשכה לא גזור". דהיינו הטעם שלא מהני המשכה בכולה הוא משום הדרשה שבידי אדם, ואיך בידי אדם עצמו יהיה יותר קל.

(ג). בבא בתרא ס"ו ברמב"ן ריטב"א ר"ן, וברשב"א בתשובה מיוחסת רל"א וכן הביא המאירי (פ"ב א' סוף ד"ה ספק) בשם גדולי המפרשים שהוא הראב"ד וכן ברא"ש וכן בחי' הראב"ד ב"ק דס"ו. ובמהדורא של בוקוולד הראב"ד מביא שיטה זו ודוחה שהכל מדרבנן, גם בידי אדם.

ד. וע"כ צ"ל שהחילוק בין אם מועילה המשכה או לא אינו נושא של קולא וחומרא, אלא שעל סוג פסול של בידי אדם מועילה המשכה, משא"כ על סוג פסול של שאובין בכלי היא לא מועילה. וכבר העיר כן בשו"ת ערוגת הבושם גרינוולד סימן ר"ג שהקשה כמו שהקשינו, איך מהני לראב"ד המשכה בכולה לדין דאורייתא של תפיסת יד אדם, ואילו לדין שאובין דרבנן של כלי לא מהני אלא במקצת. והכריח שע"כ שהשם 'תפיסת יד אדם' נפקע בהמשכה, משא"כ השם 'שאוב' לא. דהיינו שאין זו סברא של חומרא וקולא, אלא שעל שם זה מהני המשכה להפקיע וע"ז לא. וביאור הדבר לכאורה הוא כמ"ש מלשון הט"ז, ששאובין זה פסול שחל על המים, וא"כ הם אינם חוזרים להכשרם, משא"כ בידי אדם אינו דין במים, אלא רק צורה של המקוה איך תעשה. וא"כ עד שנעשה המקוה ממש ל"ש לומר שהמים נפסלו. ולפיכך, כל שאח"כ יצאו המים מידי אדם והגיעו למקוה באופן של ביד"ש שפיר דמי. וזה כעין הטענה שהובא במהר"ם חביב הנ"ל, שהמשכה עיקרה הוא להוציא את המים מכח האדם ולא להפקיע שם שאוב. רק צ"ע לראב"ד, שכתב שה"נ פסול בג"ל משום שלא יהיה חומר, א"כ כן דנים פסול במים, וצ"ע. וי"ל שאה"נ, מסברא יש חילוק, אלא משום שלא היה טפל חמור מהעיקר אסרו ד"ז.¹²¹



פרק שישי

הכרעת הראשונים להלכה האם אפשר לעשות את כל המקוה ע"י המשכה

הראשונים נחלקו למעשה האם אפשר לעשות המשכה בכולה. דעת הרי"ף והר"ש משאנץ (פ"ד מ"ד מכת"י בסופו¹²²) להתיר¹²³, וכן דעת הראב"ה בסימן תתקצ"א¹²⁴, ואילו דעת השאלות והרז"ה והרמב"ם לאסור. והרחיבו בזה הראשונים בבבא בתרא דף ס"ו, עיי"ש ברמב"ן ור"ן וריטב"א, וכן ברשב"א בשו"ת הנ"ל ובשער המים (שער ז'), ובבעלי הנפש לראב"ד הנ"ל. והראשונים הנ"ל כתבו שלמעשה צריך להחמיר, וכתבו לשונות שונים בטעם הדבר. לשון הריטב"א והר"ן בבא בתרא היא "שראוי לחוש לדברי הגאונים ז"ל¹²⁵", וברשב"א בשער המים

כד). ועפ"ז ביאר של"ש בשלג מושג של המשכה, שאינו מפקיע תפיסת יד אדם בזה, שאינו ניגר מעצמו, ובזה רוצה לישב את השגת הרז"ה על הראב"ד עיי"ש.

כה). והאחרונים שלא היה להם כתי" זה חיפשו מקור בר"ש שמתיר. הבאנו דבריהם לקמן בענין תפיסת יד אדם.

כו). עיין אבקת רוכל סימן נ"ד ממהר"י צאייח "ואיברא דהכשר המקוה מתחלתו לא לכל מסור אלא לזרזים ולחכמים לבד הוא מסור ומקוה זה הוחזק בכשרות עפ"י הרי"א"ף וקצת חכמי המערב ורבינו שמשון ז"ל דמכשירי שאובה שהמשיכוה כולה. ועם היות שאפשר לפרש דברי הרי"א"ף בפ' ידיעות הטומאה דהיינו ברביה והמשכה דמשמע' לשונו ממהר"ן ז"ל כפי' ההלכו' שם והרא"ש ז"ל בפסקיו והרשב"א ז"ל בתשובה והרמב"ן ז"ל בחידושו בפ' המוכר את הבית והריב"ש ז"ל בתשובותיו בסימן קכ"ה כלם הסכימו דהרי"א"ף ז"ל סל"ד דשאובה שהמשיכוה כולה כשרה והזקיקם לזה מדהביא דברי רב דימי דאמר שאובה שהמשיכוה כולה כשרה ולא אייתי דברי רבי אליעזר בן יעקב דמצריך רביה והמשכה גם אפשר שראו איזו תשובה לו ז"ל כתוב בה דעתו כן בפירוש".

כז). לשון ביאור הגר"א ר"א ע"ו: "וריי"ף והרבה פוסקים כפסקו כרבנן וכגירסא דידן, דאף כולה כשרה בהמשכה, ועיין ריב"ש קכ"ה ויש בזה שיטות אחרות עתוס' שם".

כח). ולכאורה יש עוד מקור בדעת הגאונים שלא מהני המשכה בכולה, והוא בשבת דף ס"ה עמוד ב' בסוגיא האם אפשר לטבול בנהר בימות החורף שמה ירבו הנוטפין על הזוחלים. כתב רש"י ד"ה המשכה: "ורובא דעלמא מפרשים נוטפין

"שהם אמרו להחמיר", ובקצר וכן באורחות חיים: "ולהם שומעין שהחמירו בשל תורה", ונראה שהוא משום ספיקא דאורייתא^{כט}. ובשער המים הוסיף "שהם רבים", וא"כ אינו רק ספק אלא אף הכרעת רוב.



האם זה הכרעה ודאית או ספק

ונחלקו הפוסקים אם זה בגדר ספק או בודאי. עיין שו"ת אבקת רוכל סימן נ"ד תשובה ממהר"י צאייח, שכתב שאף שהרמב"ם בפיה"מ פרק ד' הלכה ד' הביא את שיטת הרי"ף שהתיר המשכה בכולה, בשם אחד מחכמי המערב, ותקף אותו למאוד, ב"ד פרק ד' הל"ט חזר בו ורק כתב שלא ראינו שנהגו כן, ונראה שאינו מכריע נגד שיטה זו^ל. וכע"ז כתב בספר פולמוס בענין המקוה דרוויגו (עמ' 65), בפסק ר' יוסף סאמיגה, שהרמב"ם ב"ד חזר בו ממש"כ בפיה"מ ואינו מכריע נגד הרי"ף רק לא ראינו שנהגו כן. וכן הראוני שמבואר בחזו"א תנינא (סימן ד' י"ג), שס"ל שהרמב"ם חזר בו ממש"כ בפיה"מ, והוא הוסיף שנראה ב"ד שדעתו היא שמצד עיקר הדין נראה כמותם, אלא שלא ראינו שעשו מעשה ולכן לא רוצה להתיר למעשה. ולכן החזו"א מקל שם לענין קדמו המים הפוסלים לרוב כשרים, שאיתא ברמ"א, עיי"ש.

כשאובין, ולא מילתא היא דתנן: הנוטפין כמקוה" דהיינו רובא דעלמא מפרשים שהנוטפין המדוברים הם שאובין, ומשו"ה אסור לטבול בנהר, ורש"י דחה שלשון נוטפין אינם פסולים אלא מקוה טהור. ושיטת רובא דעלמא תתם וחתום. אך באמת כך היא שיטת רבינו חננאל והערך. וז"ל ר"ח שם בשבת "שמא ירבו נוטפין שהן מי גשמים הנוטפין מן הגגות ונעשו שאובין על מי הפרת שהן זוחלין". וכך כתב בערוך ערך כף. וכן הובא ברמב"ן כאן לפרש את השיטה שהובאה ברש"י. וכן בתוס' נדה ס"ה עמוד ב' ד"ה אשה ובתורא"ש שם. ויש ב' פירושים בראשונים למה המים הנוטפים מהגגות הם שאובין, ובתוס' כתבו משום המרזבים שחקקו ולבסוף קבעום ונוטפין לנהר. וכן בתורא"ש שם. ושמא כונתם שהם מקלחים ישר לנהר. ואם כתבו כן הוא כדי שלא תהיה בזה המשכה, ותהיה מכאן ראייה שאע"פ שרבו הנוטפים על הזוחלים עדיין הייתה מועילה המשכה וצ"ע. אבל ברשב"א שער המים שער ה', וכן באור"ח מקוה ב' בשמו, ביאר את הר"ח משום שיש לרעפים נקב שמקבל עפרורית, והרשב"א חולק עליו כיון שאינו עשוי לקבל את העפרורית. ולפירוש זה לכאורה יש המשכה, ועדיין פסול, ולכאורה מוכח שס"ל שבענין רביה והמשכה ולכן פסול.

כט). ויש בזה חידוש, שהרי דעת הרשב"א ששאובין דרבנן, ובכילוי שאוב כו"ע מודים שהוא דרבנן. עיין לשון הרשב"א (שו"ת חלק ה' סימן ס"ה): "תשובה אין חוששין לדבר זה כלל כיון דמי גשמים מספיקין למקוה אין חוששין שמא טרח הנכרי והביא דרך גגות. ועוד דאין זה ספק אלא מדרבנן דהרי אפי' עשה כן הו"ל שאובה שהמשיכוה כשרה מד'ת אפי' המשיכוה כולה. ואפי' לכתחילה מותר ובלבד שלא תהא כולה בהמשכה". וא"כ למה נחשב ספיקא דאורייתא. וי"ל בב' אופנים: או שחשש בצד רחוק שהוא דאורייתא, ואז אינו הכרעה אמיתית של ספיקא דאורייתא אלא חשש בעלמא, או שכיון שיסוד הדין של שאובין הוא מדאורייתא גם בזה צריך להחמיר. ועיין בענין זה בשו"ת בית שלמה סימן נ"א ונ"ב בפולמוס שלו עם רבי שלמה קלוגר, אם יתכן לומר ששיעור שפופרת הנוד הוא דרבנן, אע"פ שבמשנה מבואר שספיקו לחומרא, עיי"ש ובתשובות רש"ק שהועתקו במהדורא החדשה.

ל). עיין כתבי קה"י (עמוד תמ"ד) להסביר מ"ט לא חושש לראב"ד של נטל סאה ונתן סאה: "ותמהני מאוד כמה רב גוברי' לבטל כלאחר יד מה שהתירו הלכה למעשה המבי"ט ז"ל ומהר"י נ' סייח אפי' עברו דרך כלים שאינם מנוקבים הובא במהרי"ט ז"ל בשניות סי' י"ז והמהרי"ט ז"ל עצמו התיר ג"כ מטעם חיבור למעיין ע"י נצוק כשיטת הר"א מוורדון שבספר הרוקח סי' שצ"ו ונהי דלמעשה לא נתיר כה"ג נגד ה"י ודעמי' עכ"פ מאן סטין ומאן רקיע לומר אנהך רבוותא זצללה"ה שח"ו לעשותו סניף אפי', וכ"ש בנד"ד שעיקר איסורו אינו אלא מדרבנן ורובא דרובא מכשירין לגמרי והשו"ע פסק הכי ואינו אלא מדת חסידות לחוש לדעה יחידית בדרבנן פשיטא ופשיטא דבכה"ג יש לסמוך אסוכרים שאינם שאובין כלל וכדרך שאמרו אינהו מיכל אכלי לדידן מסתם נמי לא סתים".

ומצאתי שכבר כתב המבי"ט בשו"ת (חלק א' סימן שמ"ח) למעשה שהמשכה בכולה הוא מחלוקת ומקום שנהגו כרי"ף נהרא נהרא ופשטיה, וכע"ז הובא בשו"ת מהרי"ט שהעתקנו בהערה כאן^(א), שמצא פסק מאביו המבי"ט שמצדיק את המשך קיום מנהג של מקום שהמקוה נעשה על ידי שאיבת מים בגלגל, והמשכה, ולביאורו של הגידולי טהרה תשובה סימן ה' זה משום המשכה בכולה.

אבל בב"ב באבקת רוכל סימן נ"ה דחה בכל פה את דברי מהר"י צייאח, שאי"ז ספק אלא רוב פוסקים לאסור והמנהג לאסור, וכפי שהעתקנו לשונו לעיל. וכן עיין בשו"ת גינת ורדים (חלק יורה דעה כלל ד' סימן ד') תשובה למהר"ם חביב שחלק על המבי"ט הנ"ל: "הנה מ"ש המבי"ט בראש דבריו להקל אפי' אין הכלים נקובים מטעם שסומכים על הפוסקי' שאובה שהמשיכה כולה כשרה זה ודאי קולא יתירה ואין לסמוך על זה". ונבאר בהמשך מקומות שצירפו את השיטות המתירות לעוד ספיקות להתיר.



פרק שביעי - האם המשכה סברא דאורייתא או דאורייתא

האם הרי"ף שהכשיר בכולה משום שס"ל שאובין דרבנן

ברמב"ן בבא בתרא ס"ו עמוד ב' דן אם כולו שאוב דאורייתא או דרבנן, והוא מביא שדעת הרי"ף שהוא דרבנן "ונראה שרבינו הגדול ז"ל שהכשיר כולה שאובה בהמשכה סובר דשאובה לאו דאורייתא, אבל הגאונים ז"ל לא הכשירו אלא ברבייה והמשכה, ואין כאן מקום להאריך בה, ואפילו לדבריהם משמע דשאובה דרבנן היא לגמרי אפילו לטבול בה"^(ב). וכע"ז בריטב"א בעמוד א' שם. וכן הוא בשו"ת רדב"ז (חלק א סימן פה)^(ג). דהיינו שיש הכרח אם פוסקים שהמשכה בכולה עוזרת ששאובה דרבנן. וצ"ע ביאור דבריו, שאם כונתו היא שהרי"ף התיר מספק, וא"כ ע"כ שהוא סובר שהיה ספיקא דרבנן, צ"ע מנ"ל שהרי"ף לא התיר משום הכרעה ודאית שהלכה כחכמים וכפסק רב יוחנן.

וא"כ לכאורה ביאור ראייתו, שפשוט לו שהמשכה אינה סברא דאורייתא, ואי אפשר להתיר פסול דאורייתא ע"י המשכה. ואם הרי"ף התיר בכולה, ע"כ שגם כולו שאוב דרבנן. וכך הבין

(א). ועיין שו"ת מהרי"ט (חלק ב - יורה דעה סימן יז): "אך גדולה מזו אודיע לכת' כי זה י"ג שנה בעוברי חמת רבה ראיתי שכל המים שמספקי' בעיר ובמרחצאות ובמקואות הם באים ע"י אלו הגלגלים הגדולי' והם עשויין בתוכן כמין תיבות קטנות בגופן של גלגלים שהן מתמלאין מים בשקיעתן בנהר ועולין ושופכין למעלה מן הסילון המקלח בתוך העיר וחששתי על המקואות ושאלתי את פי יושבי הארץ אם נעשה הדבר על פי הוראת חכם ונמצא ביד א' מגדוליהם פסק לרב כמהר"ר יוסף נ' סייח ז"ל להכשיר ועליו חתימה מאבא מארי ז"ל לקיי' את דבריו כמדומה שהיה מי שערער על מנהג הראשונים שהיו נוהגים כן משנים קדמוניות ובאו לקיים את מנהגם לומ' שנכון עשו וזכורני שהיה קשה בעיני כו'".

(ב). ברמב"ן כאן מפורש שגם הגאונים שאסרו ס"ל שכולו שאוב דרבנן ועיין בצמח צדק (יו"ד קס"ג) שראה את הרמב"ן בהעתקת הבית יוסף, שרק הביא שהרי"ף ס"ל דרבנן, והתחלה הצ"צ כתב שכנראה שהאסורים ס"ל שכולו שאוב דאורייתא והאריך בזה ובסוף כתב שאינו מוכרח ושוב הביא את הרמב"ן כאן.

(ג). "ומזה הטעם הכשיר הרי"ף אף ז"ל שאובה כולה בהמשכה דכיון דשאובה לא הוי אלא מדרבנן ע"י המשכה כשרה אפי' מדרבנן וזו קולא גדולה".

שו"ת אמרי אש (יורה דעה סימן פ"ו) למהר"ם א"ש תלמיד החת"ם: "נראה מדברי הרמב"ן דסבירא ליה דאין סברא כלל שתתיר ההמשכה איסור תורה", ועפ"ז כתב שלדידן, שהרמ"א כתב שכולו שאוב דאורייתא, אין מקום להקל כרי"ף, עיי"ש^(ד). ועיין בתשורת ש"י (מהדו"ת סימן קמ"ה) וכן בעצי חיים על מקואות (ס"ק מ"א)^(ה), שחלקו על פירושו של מהר"ם א"ש ותמהו - אם אינו סברא כלל מדאורייתא למה בדרבנן המציאו קולא זו. ופירשו את הוכחתו, שהכרעת הרי"ף להתיר, משום שהבעיה בהמשכה בכולה הוא רק מדרבנן, כשיטת הר"מ מפונטיזא כפי שיתבאר בהמשך, ואם גם כולו שאוב דרבנן, הוה גזירה לגזירה, ולכן הרי"ף התיר. וזה קשה כהנ"ל, שמג"ל לרמב"ן שהרי"ף התיר משום שהוא כגזירה לגזירה ולא משום הכרעה כרבנן דראב"י. ולפי פירושם אין שום הכרח שטעם ההיתר הוא משום שכולו שאוב דרבנן.



בראב"ד בב' מקומות נראה כרמב"ן

גם הראב"ד בבעלי הנפש כתב כרמב"ן, שאם מתירים המשכה בכולה ע"כ ששאובין דרבנן. בשער המים סימן ג' עמ' קמ"ו^(ז), האריך ששאוב דרבנן "לי נראה דלא שניא מיעוטו ולא שניא רובו מדרבנן הוא, והקישא דמעין אסמכתא דרבנן היא. תדע מדאקילו רבנן בשאובה שהמשיכה כולה שהיא טהורה מלפסול". דהיינו יש הכרח מזה שהקילו בהמשכה בכולה ששאובים דרבנן. וזה ממש כדברי הרמב"ן. וכן בשער המים סימן א עמ' קל"ב הראב"ד כותב להוכיח כשיטות שלא מהני המשכה בכולה "ומעיקר המדרש אתה למד דדרשינן מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, ואם איתא דשאובה שהמשיכה כולה מטבילין בה, הרי מקוה זו נעשה בתחילה בידי אדם. ואם גזרו על שלשת לוגין מים שאובין שיפסלו את המקוה, כל שכן שיש להם לגזור על המשוכה כולה שלא יטבילו בה משום גזירת ידי אדם. אלא ש"מ דבעינן רובא בידי שמים, וכי משלים עליה מיעוטא בהמשכה כשר ולא גזרו על המיעוט שיפסול את הרוב אלא בזמן שנתנו שם בידים אבל בהמשכה לא גזרו". דהיינו, שפשוט לו שאם יש דרשה שפסול בידי אדם ע"כ שהמשכה בכולה פסולה. ולא אמרינן שאחרי המשכה שוב אין בזה פסול. וזה ג"כ כרמב"ן. והיה אפשר לדחות, שאין כונתו לטעון ב' טענות: א' שזה נגד הדרשה ב' שלא גרע מג' לוגין. אלא הכל שאלה אחת - כיון שגזרו על ג' לוגין כ"ש שיש לגזור על כולו בידי אדם, אע"פ שיש המשכה, שזה יותר נראה כפסול, כי זה נראה כבידי אדם. והכל טעם לגזור קו"ח מג' לוגין. וראיתי שגם הגרד"ל, בגליון על בעלי הנפש שהודפס באפיקי מים, הסתפק בכונת הראב"ד.

והראב"ד לכאורה סותר דבריו, שבקטע הראשון ס"ל כהמשכה בכולה לרבנן מהני, ומזה הוכיח ששאובין דרבנן. ובקטע השני הוכיח להפך, שכיון שיש דרשה לפסול ע"כ שהמשכה בכולה לא מועילה וצ"ע וזה חלק מהקושיות בראב"ד, ויתבאר יותר בהמשך. ובראב"ד בחלק השני יש חידוש שאין בשאר הראשונים, שכל שאר הראשונים אם כתבו שהמשכה אינה סברא דאורייתא, כתבו שע"כ שאובין דרבנן. אבל לא נמצא מי שכתב שהמשכה אינו סברא דאורייתא

לד). וצריך לברר אם הרמ"א הכריע כן נגד רוב הראשונים או שרק חשש לזה.

לה). כפי שציינו במהדורא החדשה של האמרי אש.

לו). כל הציונים במהדורת בוקוולד.

ולכן ל"מ אלא במקצת, חוץ מראב"ד זה. נמצא רק ע"פ יש מקום לומר שיש חשש דאורייתא בהמשכה בכולה. ועיין מש"כ מהערוגות הבושם אם יש הכרח מהגמ' פסחים, או ששאובין דרבנן או שהמשכה דרבנן. שהתירוך השלישי בתוס' בב"ב ס"ו, שמדובר שלא נשאב מעולם, הוא מחודש ולא מובא ברוב הראשונים^(ז).

דעות בראשונים שגם האוסרים בכולה רק מדרבנן

אבל בדעת הרב משה מפונטיזא שהובא בהרבה ראשונים לא נראה כן^(ח). ועיין תוס' בב"ב דף סו ע"ב ד"ה מכלל: "הר"ר משה מפונטיזא דוחה דאע"ג דשאיבה דאורייתא היא בקרקע טהור משום שאי אפשר בלא המשכה דכי נפלו מן הכלי לרצפה שהיא חלקה מימשכי אילך ואילך והוה ליה כשאיבה שהמשיכה כולה דכשרה ובפרק קמא דתמורה (דף יב.) דלא מכשיר המשכה אלא כי איכא כ"א סאה במקוה אפשר דהיינו מדרבנן". והתירוך של של הר"מ מפונטיזא הובא בהרבה מאוד ראשונים: ר"ש פ"ב משנה ג', רשב"א שער המים שער רביעי, ובאו"ז תשובות סימן של"ד וכו'. וזה בא לישב את הגמ' שמשקה בי מטבחיא כשר לטבילה מדאורייתא, והוכיחו מזה שכולו שאוב דרבנן, ודחה שנחשב המשכה. והצד השני הוא שכולו שאוב דאורייתא. ויש עוד תירוך שלא איירי בשאוב כלל, וחלק מהראשונים לא הביאו תירוך אחרון זה. עיין בשו"ת ערוגת הבושם גרינוולד (סימן ר"ד) שבראשונים על משקה בית מטבחיא יש ב' תירוצים: או שכולו שאוב דרבנן או שיש המשכה על רצפה אילך ואילך. וא"כ אי אפשר להחמיר גם כלו דאורייתא וגם שצריך המשכה בקרקע ראויה לבלוע וג"ט ביחה. ואף שיש עוד תירוך, שלא נשאב כלל, אין זה תירוך עיקרי עיי"ש. ועיין בסמ"ג רמ"ח, שבשיטה שכולו דאורייתא הביא רק את תירוך הר"מ מפונטיזא, ושם כתב שאף מדרבנן ר' יוחנן התיר. ועיין בצמח צדק שהביא את הסמ"ג הנ"ל.

הרי שזה סברא הפוכה מהרמב"ן וסיעתו, לא רק שזה היתר דאורייתא, אלא גם האוסרים בהמשכה בכולה, אסרו רק מדרבנן, ולכו"ע מדאורייתא כשר לטבילה. וכך מבואר ביד רמ"ה שם עמוד ב': "אבל כולו שאוב מדאורייתא נמי שלא על ידי המשכה פסול, דבהדיא גרסינן בתורת כהנים כו'". הרי שכולו שאוב שלא בהמשכה דאורייתא, אבל בהמשכה לא. ואח"כ כותב כר"מ מפונטיזא הנ"ל "וההיא דאמרינן בפ"ק דפסחים (דף י"ז ע"ב) גבי משקה בית מטבחיא בקרקע טהורין דחזו להטביל מחטין וצנורות, ואף על גב דכולו שאוב דמדאורייתא מחזא חזו. התם משום דאי אפשר בלא המשכה משום דכי נפלו מיא ארצפה ממשכי אילך ואילך והוה ליה כשאובה שהמשיכה כולה דטהורה". וכך מבואר בשו"ת הרשב"א, כפי שהבאנו לעיל. וכך מפורש גם בשער המים לרשב"א שער ד', שגם לשיטות שכולו שאוב דאורייתא כולו בהמשכה

(ז). ועיין ריטב"א פסחים יז בשם רבו שכיון שכולו שאובין דאורייתא לכן צריך רביה והמשכה.

(ח). והביאו מהר"ם אש שם וכתב שרק אמר בדרך אפשר, אבל זה משום שיש עוד תירוך. ועיין ליקוטי חבר בן חיים, שתמה על השיטה שהמשכה בכולה תלויה באם כולו שאוב דרבנן, שהרי הר"ש עוד ראשונים פירשו שזו מחלוקת ר' יהושע ור"א בפ"ב מ"ז, ואי אפשר לומר שנחלקו אם כולו שאוב דאורייתא או דרבנן, שהרי אף אחד מהראשונים שלא הביאו דבריהם כאשר דנו אם כולו שאוב דאורייתא או דרבנן.

דרבנן. שכתב על הר"ש, שהקשה מזה שסומכים על זה שחזקת המקוה בכשרות, שמשמע שכולו שאוב דרבנן, שבדאורייתא איך אפשר לסמוך על חזקה קלושה זו. והרשב"א דחה שחזקה זו מהני גם בדאורייתא. ומסיק הרשב"א "מ"מ נראה שם דאפילו כולו שאוב שהמשיכוה כשרה" שאל"כ במציאות אין חזקה בכשרות, שאיך מילא את המקוה אם לא שאב מים.

הכרעת הפוסקים

הרי שמצד אחד, בראב"ד רמב"ד ריטב"א ר"ן נראה שכל המושג המשכה הוא קולא בדרבנן, אבל בדאורייתא אינו מועיל כלל. לאידך, הר"ר משה מפונטיא בתוס' כתב דל"כ, אלא זה סברא דאורייתא, ואדרבה דין רביה הוא חומרא דרבנן. ודבריו הובאו בהרבה מאוד ראשונים, וכן דעת הרשב"א בתשובה ובשער המים, והיד רמ"ה שגם למ"ד שאובין דאורייתא, המשכה מועילה גם בכולה ורק מדרבנן אסרו. וכן מבואר בתשב"ץ (ח"ג סימן י"ב) ומהרי"ט (יו"ד ח"ב סימן י"ז), שדין רביה הוא מדרבנן. ומ"מ גם הסוברים שהמשכה אינהו סברא דאורייתא, רובם ככולם אמרו שמשו"ה שאובין דרבנן, ולא שלכן צריך רביה מדאורייתא.

ורוב ככל הפוסקים נקטו שההכרעה כשיטה שהצורך ברביה הוא מדרבנן אף למ"ד כולו שאוב דאורייתא, שאף שבאמרי אש (סימן פ"ו) כתב שהמשכה בכולה פסול מדאורייתא. בדברי חיים פתיחה אות ה' האריך לחלוק עליו, וכך סובר בישוע"י (ר"א ס"ק ט"ו) שזה מדרבנן, וכן במי נדה לרבי שלמה קלוגר (קו"א תנינא ב') למעשה שזה דרבנן, וכן בבית שלמה (יו"ד ס"ב) שהסוברים שהמשכה בכולה דאורייתא הוא דעת יחידא. וביד דוד לר"ד מקארלין שו"ת בענין מקואות (ס"א עמ' 6): "לדעת הרבה מן המורים שאובים שהמשיכהו כולו כשרים, ולדעת המחמירים ג"כ רובם ככולם סוברים שאין בזה אלא איסור דרבנן עיין תוס' בב"ב ס"ו ובהר"ש מקואות פ"ב". וכן בחזו"א תנינא (ג י"ד) וכך כתב למעשה בליקוטים (ז א') וכן בשו"ת (סימן קצ"ב) הטעם הד', שכו"ע אוסרים רק מדרבנן. וכן בתשורת ש"י (מהדו"ת קמ"ה), וכן בכתבי קה"י (סימן כ"ג) האריך כן למעשה, וכן בשבט הלוי (חלק ב' ק"ג), ועיין דברי יציב (יו"ד קי"ז ט"ו). וא"כ נפק"מ טובא בדין זה, שכל שיש ספיקות בדין שאובין, אם עושים המשכה בכולה כבר אינו ספק דאורייתא, ונביא בהמשך מקרים שכתבו כן.

מקרים שהפוסקים צירפו המשכה בכולה להתיר

א. הב"י בר"א סעיף מ"ד, הביא מחלוקת ראשונים אם לרביה והמשכה די בכ' ומשהו כשרים או צריך כ"א, וכתב כדאי הוא הרמב"ם לסמוך עליו "וכ"ש במקום שיש פוסקים דשאיבה שהמשיכוה כולה כשרה", ובשו"ע כתב בפשיטות כ' ומשהו, ולא הזכיר את השיטות שצריך כ"א.

ב. ורבי שלמה קלוגר בספרו מי נדה (קו"א תנינא תשובה ב') דן בספק האם יש רוב כשרים, והאם מותר לכתחילה לעשות מקוה באופן שיש ספק אם יש רוב כשר, ורבי יוסף ראפפורט כתב לו ורש"ק הסכים עמו לדינא בעיקר הדבר, שאפשר להתיר לעשות כן לכתחילה, שהרי נחלקו הראשונים אם כולו שאוב דאורייתא או דרבנן, וגם למ"ד דאורייתא המשכה בכולה פסול רק

מדרבנן. ואף שאין עושים ספיקא דרבנן לכתחילה, הכא שיש עוד ספיקות כשיטת הרי"ף שהמשכה בכולה מהני, א"כ מותר לכתחילה לעשות כן, עיי"ש שמאריך בזה טובא ואיזה תנאים נאמר בזה.

ג. בספר גידולי טהרה (ר"א נחל י"ב) כתב על מחלוקת הב"י ומהר"י טייצאיק במים שזורמים ממעין ותמיד מחוברים ועוברים ע"ג כלים שנחלקו אם נעשה שאובין או לא, וזה ענין ארוך מאוד. שאם עושה המשכה בכולה אפשר להקל בזה, שגם האוסרים אמרו כן רק משום גזירה כמ"ש הר"ש, וכן בנשאב בכלי גללים שאינו מק"ט שהוא מדרבנן לשיטת הר"ש ועוד, יש להקל בהמשכה בכולה. ובשו"ת שם סימן ה' עוד כתב ע"פ כלל זה. ועיין בשו"ת שבט הלוי (חלק ב' סימן ק"ג), שנעשה פרצה להקל במי ברז שהמשיכוהו בכולה, ע"פ שיטת הראב"ד ששאובה שלא ע"י מעשה אדם אלא מאליו הוה דרבנן. והשבט הלוי לא קיבל את דבריו כלל, והקשה הרי לשיטות שכולו שאוב דרבנן אפ"ה אסור המשכה בכולה, כמ"ש הרמב"ן בדעת הגאונים, ול"א כיון ששאובין דרבנן מקילים בהמשכה בכולה עיי"ש. וצ"ע כונתו, שלדעתם ע"ז יש גמרא מפורשת, שלא מהני המשכה בכולה, הרי חששו שהוא מדאורייתא, וכך נראה ברשב"א וכו' שאסרו משום ספיקא דאורייתא כמו שהבאנו, משא"כ במקרים שיש עוד טעם לומר שדרבנן. וקצת תלוי במש"כ בהערה לעיל, אם כונת הרשב"א היא משום הצד דאורייתא, שאז י"ל בגידולי טהרה להתיר, או משום שעיקרו דאורייתא ואז י"ל שצריך לאסור גם כאן וצ"ע.

ד. וכן בשו"ת צמח צדק (יו"ד קס"ג אות ה') התיר במים מחוברים למעין שעברו ע"ג כלים, כמחלוקת הב"י ומהר"ט הנ"ל, כאשר עושה המשכה בכולה. ומאריך להביא מקורות שגם השיטות שאסרו במים מחוברים מ"מ אינו בגדר שאובין גמורים עיי"ש, וא"כ יש להקל בהמשכה בכולה במקום צורך גדול^(ט).

ה. לענין השקה כחוט השערה ובקטפרס, בר"א נ"ג המחבר התיר לעשות השקה להכשיר שאובין גם כחוט השערה, וברמ"א כתב שיש חולקים וכן ראוי להורות, וביארו הש"ך והט"ז משום שס"ל ששאובין דאורייתא. ובמהרי"ט (חלק ב' יו"ד סימן י"ז בסופו), כתב שלכו"ע אם עושה המשכה בכולה הוה דרבנן ומהני המשכה בקטפרס וכשערה, ורק נחלקו בפירוש המשנה: "ועוד אפי' תימא דאיכא מאן דפליג בהא דלא הוי קטפרס חיבור דבשאובה שהמשיכוהו כולה איכא כמה רבנותא דמכשר כהורא' חכמי המערב שהביא הרמב"ם ז"ל שזו היא סברת הרי"ף וסברת רבינו שמשון ז"ל והשת' דאיכא נמי ספק אי הוי קטפרס חיבור הו"ל ס"ס דאפי' בדאוריית' לקולא ואצ"ל לאותם הסוברי' דכולה שאוב מדרבנן אלא אפי' את"ל כלו שאוב דאוריית' מכשירינן הכא בתרי ספיקי". וכ"כ בגידולי טהרה שו"ת סימן ה'. וכן שיטת הדברי חיים הידוע בשו"ת דברי

(ט). ושם כתב שאם יש שלג ירוקן את המקוה מהמים ויתן שלג, משא"כ אם יש לו רק קרח אי"צ לרוקן את המים. שהרי שיטת הב"י בדעת הרמב"ם של"מ בכולה. וזה חידוש שה"ה כאשר נמס ולא רק כאשר קפוא, שהב"י פירש את הרמב"ם בקפוא דלא כש"ך. ואף שלא נפסק בשו"ע, עדיין זה חשש. וא"כ גם כאשר ירוקן את המקוה לא יצא מכלל חשש. ומצד הכרעת ההלכה, הרי בלא"ה יש מים ע"ג שוקת, והמשכה בכולה, ולכן יתן הקרח בתוך המים שכבר נמצאים, ואם אין לו במקום צורך אפשר להתיר בלא קרח כמ"ש. ויש בדבריו חידוש גדול בדרכי הפסק. שאף שבמקוה חוששים לשיטות רחוקות כפי שהוא מפורש בכל הפוסקים, כ"ז אם ע"י התיקון יהיה מקוה בלא חשש, אבל אם גם לאחר התיקון ישארו חששות אחרים אין ענין לעשות את התיקון. שאינו הרחקה מחשש איסור, אלא דין לעשות באופן של לכתחילה, משא"כ אם יישארו ספיקות גם לאחר מכן.

חיים (יורה דעה חלק ב סימן פח), שמקוה על גבי מקוה שמשיק בשפופרת הוה חיבור בקטפרס ולא מועיל, סיים שאם עשה המשכה בכולה כשירה. והובא בשו"ת שבט הלוי (חלק ג סימן קלג), על ערעורו של הרב שטרנבוך על מקוה שנקב ההשקה לא היה באופן ישר, שהוא קטפרס, והשיב בין היתר שהדברי חיים החמיר לא החמיר בהמשכה בכולה, ואנחנו עושים המשכה בכולה, ועיי"ש שאר דבריו. ו. לענין קבעו ולבסוף חקקו, שנחלקו הפוסקים אם אפשר להתיר בכולו שאוב, אחר שהגמ' בב"ב כתבה ההיתר משום שאיבה דרבנן, א"כ למ"ד כולו שאוב דאורייתא לא יהיה אפשר להתיר. וזה ענין ארוך, שהגר"א ונו"ב אסרו, והרבה התירו. ועיין יד דוד (ח"א מקואות ס"א), ובעמק הלכה (ח"א ס"א), שאם עשה המשכה בכולה לכו"ע דרבנן ושפיר דמי לקבעו ולבסוף חקקו. והאריך בענין זה בשו"ת בית יצחק (יו"ד חלק ב' סוף סימן כ"ו).

ז. לענין הראב"ד של נטל סאה ונתן סאה. שכידוע החזו"א לא חשש לזה למעשה, ובחזו"א שו"ת סימן קצ"ב כתב הטעם ד' משום שעושים המשכה בכולה קודם, וא"כ מצרפים שאינם שאובין. וכן בכתבי קה"י סימן מ'. וכבר האריך בזה בישוע"י בשו"ת לקהל קאמניקה שמודפס בישוע"י אחרי יר"ד סימן ר"א, והבא במהרש"ם חלק א' סימן קמ"א ובגידולי טהרה נחל ס"ק ל"ה כתב שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד וצריך להחמיר כראב"ד. וראיתי בספר מקוה טהרה להרב יואל שילה (עמ' 22) שהביא הרבה פוסקים שמתירים צמח צדק (יו"ד קע"ד), נשמת חיים לרבי חיים ברלין (סימן ק"ג), מהרש"ג (יו"ד ס"ב, ס"ה), אגרות משה (יו"ד א' קי"ט), תשובות והנהגות (ה' רע"א), וגם החת"ם סופר יו"ד רי"ד צירף סברא זו לעוד שלשה טעמים.

ח. לענין נט"י בשו"ע או"ח קנ"ט ז' בשם הרא"ה התיר לטבול ידיים במים שאובין שהמשיכוהו כולו, והגר"א כתב: "וה"מ כו' דשאובים כו'. אף ע"ג דלענין מקוה קי"ל כראב"י בתמורה י"ב לענין נט"י סמכינן ארבנן שם דנט"י דרבנן ושאובין ג"כ דרבנן כמ"ש בב"ב ס"ו", משמע שקי"ל כראב"י, אלא כאשר יש תרתי גם שאובין דרבנן, וגם נט"י דרבנן הקילו, וזה כעין הגידולי טהרה הנ"ל. ובמשנ"ב: "(מא) שהמשיכוהו - ואף דלענין טבילת הגוף מחמירין בזה אם היו כל המים שאובין אף שהמשיכוהו כמ"ש ביו"ד סימן ר"א בנטילה דרבנן סמכו להקל על דעת המתירין שם [מ"א וש"א]: (מב) כשרה - ודוקא שיש בו מ' סאה [רש"ל וא"ר] דאף למאן דמיקל לקמן בסי"ד בפחות מזה הלא עיקר הדין דע"י המשכה ג"כ קולא היא ולא מקילינן כולי האי". וכן האריך במור וקציעה שם.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

בחיוב ותכלית מעשה המצוות והמסתעף

מקורות רבים בתכלית המעשה * פירוש המשנה לא המדרש עיקר וכו' * מחלוקת רש"י והרמב"ם בזה * ביאור בדעת הרמב"ם ושאין מחלוקת לדינא * אם יש לקום בהידור לבעל מעשים * פלפול הסוגיות בדין גדול מעשה או תלמוד * עוסק במצוה פטור מן המצוה בלימוד תורה * בגנות לימוד דברים שאינם למעשה והפלפול על חשבון לימוד הלכה למעשה * בדרך הלימוד לת"ח ולבעלי בתים * מעלת לימוד המוסר והתעוררות לתשובה קודם הלימוד * ביאור הנהגת בן עזאי שלא נשא אשה ועוד

ליל כ' טבת תש"ף

לכבוד מזכה הרבים חכם מחוכם עושה ומעשה, רבי גד יפרח הי"ו, היושב בשבת תחכמוני במדינת קנדה ומרבה חילים לתורה ולתעודה. השלום והברכה.

מכתבו הגיעני, ובו כמה שאלות. ואמרתי אמהר להשיבו, על אף שאין אני בעל מלאכה אחת, יען שכבודו עוסק בזיכוי הרבים, שלא תהיה לו חלילה עצירה ולו במעט בעשייתו המבורכת.

ושאל כבודו אודות אברך האומר שהעיקר הוא הלימוד גם ללא מעשה, ומלמד ברוב שיעוריו פלפולים לאנשים שלא מבינים מימינם ושמאלם ביהדות, ועוד טוען שלא צריך היום לשמש תלמידי חכמים, ובידו לפסוק מהספרים בלבד. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

א.

אודות מה שהביא בשם אחד האברכים שם, שאומר שכל התכלית זו לימוד התורה ולא המעשה. הנה, מצאנו כמה מימרות בחז"ל, שבפשטותן מעלות ומרוממות על נס את שבח תכלית המעשה ושוה העיקר. וכמו שאמרו באבות (פ"א מ"ז) לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה. ועוד אמרו שם (פ"ג מ"ט) כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת. ופרש"י שחכמתו מרובה ממעשיו. שלמד הרבה ולא מקיים טוב לו שלא למד. נ"א שמעשיו מרובין וכו' שמרבה בצדקה ובעסק מצות יותר ממה שלמד תורתו מתקיימת. וכל הלומד ואינו מקיים דומה לאשה שיוולדת וקוברת ולאדם שזורע ואינו קוצר. עכ"ל. ובקידושין (דף מ ע"ב) כששאלו אי זה קודם או תלמוד או מעשה, ואמרו התלמוד, שהתלמוד מביא לידי מעשה. וכן הוא במדרש חזית (שיה"ר פרשה ב אות יד ד"ה רבי יוסי). וכן אמרו ביבמות (דף קט ע"ב) האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו, שנאמר "ולמדתם ועשיתם" (דברים ה, א). והפליגו ביותר ואמרו בע"ז (דף יז ע"ב) דהעוסק בתורה בלבד דומה למי שאין לו אלוה. וע"ע בשבת (דף לא ע"ב) אמינא לך אנא דגבר דחיל חטאין ואמרת לי את דגבר בר אוריין ופירש רש"י

האוצר ♦ גיליון ל"ח

אתה מיעטת בשבחו. אמרו בירושלמי (שבת פ"א ה"ב דף ז ע"ב), דהלומד שלא ע"מ לעשות נח לו שנהפכה שליתו על פניו.

ב.

אולם, מצאנו בדברי הרמב"ם בידו החזקה (הלכות ת"ת פ"א ה"ג) שכתב וז"ל: מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (דברים ה, א). וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד. עכ"ל. ופשטות לשון הרמב"ם היא שהתלמוד גדול יותר, שכן יש בזה סברא מושכלת - שהתלמוד מביא לידי מעשה ומעשה לא מביא לידי תלמוד, והתלמוד עיקר. ולפי דבריו יש לבאר לכל הני מימרות שפזורות בש"ס בתכלית וחובת המעשה, ושזה העיקר יותר מן התלמוד. ומקור לשונו הטהור בדברי הירושלמי פסחים (פ"ג ה"ז), דכבר נמנו וגמרו בעליית בית אריס בלוד שהתלמוד קודם למעשה. ע"כ.

וראיתי בפירוש המשניות להרמב"ם באבות שם, שפירש דמה שאמרו לא המדרש הוא עיקר רק המעשה שיהיה מעשהו מתאים לדיבור, כמו שיאמרו: "נאים דברים היוצאין מפי עושיהן", ועל זה הענין אמר כאן: "לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה". וכן פירש רבנו יונה שם. וע"ע במ"ש ר' משה אלמושנינו בפרקי משה שם כיוצ"ב.

אולם, רש"י פירש, ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה. שגדול העושה המצות יותר מן הלומד ואינו עושה. וכן פירש במגן אבות לרשב"ץ והביא כל הני מקורות שהוזכרו לעיל בשבח תכלית המעשה יותר מן הלימוד. וכן פירש ר' עובדיה מברטנורא, וכתב: שאפילו המדרש והדרש והדיבור בתורה שאין לך מדה טובה הימנה, אין עיקר קיבול השכר אלא בשביל המעשה, והדורש ואינו מקיים, נוח לו אם היה שותק ולא היה דורש. עכ"ל. וכן כתב במרכבת המשנה לר"י אלאשקר על מסכת אבות (שם), דבאומרו לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, בא להודיע שיש שכר בהעמדה יותר מן הלימוד.

הרי לנו פלוגתא דרבוותא בזה, וכן נראה דלהרמב"ם תלמוד גדול, ולרש"י מעשה גדול. וכ"נ מפירוש ר"י בב"ק (דף יז ע"א) הובא בשטמ"ק (ד"ה שהתלמוד) דאמרינן לנפטר ת"ח כשמניחים ס"ת על מיטתו קיים זה מה שכתוב בזה, לימד לא אמרינן ופריך והא אמר מר גדול תלמוד תורה שהתלמוד מביא לידי מעשה. ופירש רש"י דהקטן נתלה בגדול שהמעשה גדול וא"כ כיון דאמר קיים כל שכן לימד שאינו חשוב כל כך אלמא מוכח התם מהכא דמעשה גדול.

ג.

וראיתי להרב יד המלך (לנדא) על הרמב"ם, שעמד על זה וכתב דרש"י חולק על הרמב"ם בזה, וסובר דמעשה עדיף מלימוד עצמו, ורבינו הרמב"ם קאי על לימוד עצמו וכתב דהתלמוד קודם. ועל פי זה תמה הרב יד המלך ע"ד הרמב"ם ממה שאמרו ביבמות (דף קט ע"ב) רבי יוסי

אומר כל האומר אין לו תורה אין לו תורה. ופריך בגמרא פשיטא. ומשני אלא כל האומר אין לו אלא תורה אין לו אלא תורה. הא נמי פשיטא, אלא דאפילו תורה אין לו, מאי טעמא אמר רב פפא אמר קרא (דברים ה, א) ולמדתם ועשיתם. כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה. הרי מבואר כאן בפירוש דלר"י מעשה עדיף מתלמוד, ואי מתרפה א"ע במעשה אף שכר תלמודו אבד מידו, אבל מעשה בלא תלמוד יש עכ"פ שכר מעשה בידו. והרי אנו רואין כי רבים מעמי הארץ אשר לא קראו ולא למדו, והמה יראי ה' ושומרי מצותיו אף שעושים כמצות אנשים מלומדה, עכ"ז כוונתם לשמים, והאם נאמר שאין להם שכר קיום המצות בעבור שלא למדו. הרי לנו שהתלמוד תלוי בתכלית המעשה. והוסיף והקשה דגם דמימרא דרב פפא שם קשה אליבא דכל הדיעות, לדעת ר"ת בב"ק (שם) הרי כל תלמוד, בין של עצמו ובין של אחרים, בכל ענין עדיף ממעשה. גם לדעת השאלות (הובא בתוספות) עכ"פ תלמוד של עצמו עדיף ממעשה, ומימרא דרב פפא הוא להיפך דכל שאינו בעשיה אינו בלמידה, הרי דהמעשה עיקר.

וכתב ליישב דכיון דבהסיבת זקנים בעלית בית נתזא בלוד העלו דתלמוד גדול ממעשה, נדחה כל ברייתא זו של רבי יוסי ודרשת רב פפא שם ביבמות מן דעת זקנים האלה. עכ"ד. וכמה דוחק יש בזה לומר דלא ידעו ולא זכרו הני תנאי ואמוראי ממה שנמנו וגמרו בבית נתזא. וביחוד שהגמרא גופה לא מעירה ומקשה על זה ממה שנימנו וגמרו שהתלמוד גדול.



ד.

ועלה במחשבה לפני לבאר, דלכי נדקדק בדברי הרמב"ם נראה ששינה בלשונו מה שאמרו בגמרא גדול תלמוד, ונקט לשון הירושלמי דתלמוד קודם. ולא הביא לשון התלמוד בבלי שאמר תלמוד גדול. ונקט גם מילתא בטעמא, דכשלומד יגיע לידי עשיה אך בעשייה לא יגיע לידי תלמוד. ולכאורה מה לו לרמב"ם לנקוט טעמים בזה, ואין דרכו של הרמב"ם לפרש טעמים לדבריו^(א).

ונראה לבאר בזה דליכא פלוגתא בין דברי רש"י לרמב"ם, דגם לרמב"ם כל מה שהתלמוד גדול הוא לפי שהוא מביא לידי מעשה, ומי נתלה במי הקטן בגדול, וכדפירש רש"י. אלא שהרמב"ם מדבר לא על חשיבות וריבוי שכר, אלא על דיני קדימה, דלגבי קדימה מילתא דפשיטא שגדול תלמוד, שאם לא ילמד איך ידע מה לקיים. והכא איירי באדם שלא יודע, שהרי אביו לא לימדו, וכמו שכתב הרמב"ם מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (דברים ה, א). וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם

(א). והגם שמצאנו פלוגתא בזה, שכן המגיד משנה בהלכות תענית פ"א ה"ה תמה למה השמיט הרמב"ם טעם. וכ"ד הצ"ח בפסחים (דף לח ע"א ד"ה אחר) שכתב, שאין דרכו של הרמב"ם להשמיט טעם הגמרא. וכ"כ באורח מישור על הרמב"ם (הלכות נזירות פ"ז ה"ט) שדרכו של הרמב"ם לכתוב טעמים למצות. וכ"כ הגאון רבי דוד טעביל בשות בית דוד (סימן טו), ולעומתם יש אחרונים שנקטו שאין דרכו של הרמב"ם לכתוב טעמים. וכ"נ מדברי הלח"מ (פ"א מהלכות תענית ה"ה), שתמה על הרב המגיד וכי דרכו של הרמב"ם לכתוב טעמים בכ"מ שהוא תמה למה השמיט רבנו הטעם. וכ"כ בשולחן ערוך הרב (הלכות ת"ת פ"ב בקונטרס אחרון אות א), וכ"כ רבי אליהו גוטמאכר בחידושו למס' יבמות (דף ה ע"א ד"ה ולענ"ד). ועוד. ולכל הדיברות יש ליתן טעם לשבח למקומות שכותב בהם הרמב"ם טעם. ואכמ"ל.

למעשה שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד. ע"כ. והשתא נחא מה שנקט הרמב"ם לשון "וכן אתה מוצא", שבא לומר ולהדגיש שלא איירי בגדול תלמוד המביא לידי מעשה, אלא בסדר קדימה, שהלומד יבא לידי מעשה, אך העושה לא יבא לידי תלמוד, שיסתפק רק במעט המעשים שיודע. ונראה שזו כונת הכס"מ על הרמב"ם שם, שכתב: ותיבת וכן אינה נוחה לי ויש ליישב דה"ק אף על פי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו. ותדע שהוא מצווה בכך שהרי מצינו בכל מקום קודם התלמוד למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ומאחר שהוא חייב לעשות חייב הוא ללמוד. עכ"ד. הרי לנו שכל החיוב ללמוד נובע מהחיוב לעשות שאם לא ילמד איך ידע לעשות. ולעולם המעשה גדול מן הלימוד, שהוא התכלית והעיקר, וכדברי רש"י.

וכיוצא בזה ראיתי להגאון רבי דוב בעריש רפפורט זצ"ל, בספרו דרך המלך על הרמב"ם (הלכות ת"ת פ"א ה"ג), שכתב גם בדעת הרמב"ם, שעיקר כוונת התורה בהלימוד הוא כדי שיביא הוה הלימוד לידי מעשה צריך לכונן בפירוש שילמוד כדי לשמור ולעשות ומש"ה אמרין שהלומד ע"מ לעשות מספיקים בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות דהיינו שיזכה שיבוא לתכלית הנרצה בהלימוד ואם אינו מכוין כדי לעשות ל"ח שמקיים המצוה. ומוסף עוד: ודע דאין לומר כיון שתכלית הלימוד הוא שמביא לידי מעשה א"כ לא יחשב הלימוד לעצם מצוה רק כמכשירי מצוה שהלימוד מביא רק לידי קיום דזה אינו דהכא כיון שכתבה התורה בפירוש ושמרתם לעשותם דהיינו שילמד כדי לעשות מש"ה עשתה התורה את הלימוד לעצם מצוה ולא מכשירי מצוה. ועיין בריטב"א קידושין (דף מ ע"ב) דאמרין גדול תלמוד שמביא לידי מעשה פי' שהתלמוד שתיהן בו שהוא בעצמו מעשה שהוא מצוה ומביא לידי מעשה, מבואר דהלימוד חשוב לעצם מצוה, כעין דאמרין באכילת עיה"כ דהאוכל והשותה בתשיעי מעה"כ כאלו התענה תשיעי ועשירי, אף שמבואר שהאכילה היא כדי להכין עצמו להצום של יום העשירי מ"מ כיון שכתבה התורה שיאכל בתשיעי כדי שיצום בעשירי, ל"ח אכילה זו הכנה למצות עינוי רק לעצם מצוה ומש"ה חשוב כאלו התענה. עכ"ד. ודו"ק.

ומהשתא נחא נמי דכל המימרות המוזכרות בתלמוד שהתכלית של האדם היא עשיית המצות, לא קשיא מידי מינייהו ע"ד הרמב"ם שכן בודאי גם דעת הרמב"ם.

ובדרך זו יש לפרש גם את דברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות ת"ת ה"ג) שכתב וז"ל, אין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד תורה כנגד כל המצות כולן, שהתלמוד מביא לידי מעשה, לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום. עכ"ל. דהתלמוד גדול לפי שמביא לידי מעשה, ולכן התלמוד קודם למעשה בכל מקום. ואל תשיבני דממה שכתב הרמב"ם - לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום, דמשמע אפילו באדם שיודע מה לעשות הלימוד קודם למעשה. שכמה מרבוותא פירשו לשון הרמב"ם זו באופנים שונים, הו"ד בספר המפתח על הרמב"ם (הוצ' פרנקל שם עמוד תד) לא עת האסף. ע"ש ומשם בארה. שוב מצאתי את שאהבה נפשי להגאון רבי ירמיהו לעזר זצ"ל, בספרו דברי ירמיהו על הרמב"ם (הלכות ת"ת שם), שכתב דמלשון הרמב"ם שכתב התלמוד קודם למעשה היינו בסדר הזמנים, וביכול לקיים שניהם. אבל כשא"א לקיים אלא אחת עשיית המצוה קודמת. עכ"ד. ודו"ק. שו"ר להגאון רבי יצחק

שאנג'י, רבה של סלונקי, בספרו בארות המים (הלכות ת"ת פ"א ה"ג), שכן פירש בדברי הרמב"ם, וששתי בכל דבריו כמוצא שלל רב.

ה.

ועלה במחשבה לפני לפרש את דברי הרמב"ם בזה בדרך שונה, דאדם שלא לומד את עיקר חיוב המצוות מה לעשות ואיך לעשות ועושה הכל כמצות אנשים מלומדה, בודאי שיכשל במשך הזמן ויפול בחטאיו. צא ולמד ממה שהביא הרב משנה ברורה (בהקדמה לחלק ג) משם הגאון מהר"י איבשיץ בספרו יערות דבש (חלק ב דרוש ג, וע"ע בחלק ב דרוש ה), שכתב שמי שלא לומד הלכות שבת בודאי שיכשל בחילול שבת. וגם אם לא יכשל לא יוכל להחזיק מעמד כנגד יצרו הרע שכן אמרו חז"ל בקידושין (דף ל ע"ב) שרק עסק התורה הוא המכניע את יצר הרע. נמצא שלתועלת קיום המעשה מחוייב האדם ללמוד קודם תורה, וללא זה לא יהיה קיום למעשה ידיו. וזהו מה שאמרו בגמרא נמנו וגמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה. שכן מעשה לבד בלא תלמוד אין בכוחו להכניע את היצר הרע, ובהרבה פעמים הוא איש בער ולא ידע בין ימינו לשמאלו. ולכן הוא קודם למעשה. וכן מצאתי מבואר בס"ד בתיקוני הזוה"ק (בהקדמה דף ו ע"א ובמתומ"ד עמוד פד) שכתב, בגינה אוקמוהו מארי מתניתין גדולה תורה שמביאה לאדם לידי מעשה דאי בר נש לא ידע אורייתא ואגרא דפקודייתא דילה ועונשין דילה למאן דעבר על פקודיא ומאן הוא דברא ליה וברא אורייתא ומאן הוא דיהב לה לישראל איך דחיל ליה ונטיר פקודי ובגין דא אמר דוד לשלמה בנו (דברי הימים א' כ"ח) דע את אלה"י אביך ועבדהו דאי בר נש לא אשתמודע ההוא דיהב ליה אורייתא ומני ליה לנטרא לה איך דחיל מניה ועביד פקודי. ע"כ. ומעתה נראה לומר דלכוליה עלמא המעשה הוא העיקר, אך דוקא מעשה שמגיע מתוך התלמוד, ולא כמצות אנשים מלומדה.

ובזה סרה תלונת הרב שרשי הי"ם על הרמב"ם (הלכות ת"ת פ"ג ה"ג) שכתב שלעולם תלמוד גדול וזו הסיבה למה שלא הזכירו רוב הפוסקים חיוב הידור לבעל מעשים ומרן הב"י (ביו"ד סי' רמד סעיף יב), כתב כן בשם הרמב"ן ז"ל יע"ש. וקשה דאלו אמרינן דמעשה עדיף ופי' תלמוד גדול שמביא לידי מעשה הכוונה הוא מי נתלה במי הא כיון דהלכה רווחת בהידור הת"ח, מכ"ש בעל מעשים שמעשה גדול. ע"ש כל דבריו, דמסיק מטעם זה שאין מעשה גדול מן התלמוד². ולדברינו ניחא, דלא אמרה הגמרא שהתלמוד גדול או שהמעשה גדול, אלא אמרה גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, והיינו שהתלמוד הוא הגורם למעשה ולולי התלמוד לא יוכל לקיים את המעשה, שכל המעשים שהאדם עושה חייבים להיות על פי דברי התלמוד. וכמ"ש האור החיים הקדוש (אור החיים דברים פרק כו פסוק ה) ואומרו "ושמת בטנא" - ירמוז שצריך כל מפעלות הטובות

(ב). ובלאו הכי לק"מ, וכמו דביאר בשו"ת בית הלוי (בהקדמה) דהת"ח לא הוי בבחינת תשמיש קדושה רק בבחי' עצם הקדושה כקלף שכותבין עליה ס"ת, והת"ח הוי גופו הקלף של תורה שבע"פ. וע"י קיום המצות נקראים בחינה של תשמישי מצוה, וע"י העסיקה בתורה נעשים בבחינה של תשמישי קדושה שהגוף נשאר בקדושתו לעולם. ע"ש. הרי שיש קדושה בתורה יותר מהמצוות, והקימה היא על הקדושה ולא על המצוה, וכמו שלא קמים לפני ציצית ושאר מצות, וקמים בפני ספר תורה, כן הוא הדבר שאין לקום בפני בעל מעשים אלא רק בפני ת"ח. ולעולם המעשה גדול. וכאמור.

שעשה יהיו על פי דבריהם, כאומרו "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט וגו'" (לעיל יז, יא) והתורה והמשפטים ביארו אותם חכמים בס' מסכתות כמנין טנא, שזולת זה הגם שיעשה כל מצות שבעולם ישרף הוא והם. עכ"ל. ומעתה ניחא, דמ"ש שאין לקום בהידור עבור בעל מעשים טובים – היינו בעושה מעשים טובים כמצות אנשים מלומדה, שאין מעשיו מגיעים מתוך התלמוד, ומי יודע אם מעשיו טובים וראויים באמת, שהגם שנראה שהוא עושה מעשים טובים מנ"ל שתמיד הוא עושה כך. הלא הוא לא מנהיג דרכו על פי דיני התורה, ובנקל הוא יכול לחטוא וליפול. לא כן העושה מעשיו הטובים מתוך הלימוד, שעליו נאמר גדול תלמוד שמביא לידי מעשה⁶.



1.

והנה, בעיקר האי מימרא דאיתא בקידושין (דף מ ע"ב) דגדול תלמוד אמרתי להאריך בזה מעט. דהכי איתא בגמרא, כבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול, נענה ר"ע ואמר: תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה. ע"כ. הרי שכל מה שהתלמוד גדול הוא לפי שהוא מביא לידי מעשה. והכי מוכח מהגמרא בב"ק (דף יז ע"א), דאמרינן לנפטר ת"ח כשמניחים ס"ת על מיטתו קיים זה מה שכתוב בזה, לימד לא אמרינן ופריך והאמר מר גדול תלמוד תורה שהתלמוד מביא לידי מעשה ופירש רש"י דהקטן נתלה בגדול וא"כ כיון דאמר קיים כל שכן לימד שאינו חשוב כל כך אלמא מוכח התם מהכא דמעשה גדול. ומה שאמרו לשון גדול תלמוד, ביאר הפני יהושע בבא קמא (שם) דכשיתעסק בתלמוד סוף שיהיה שכר שניהם בידו אבל אם יתעסק במעשה אין לו שכר תלמוד. הרי שאין התלמוד גדול מהמעשה מצד עצמו, אלא שהוא חזי לאיצטרופי למעשה, ושכר שניהם בידו.

ובתוספות (בקידושין שם ד"ה תלמוד) הקשו דכאן אמרו תלמוד גדול ומהגמרא בב"ק מוכחים מכאן להיפך שהמעשה גדול וי"ל דהתם הכי פי' והדר אמר לן קיים אמרינן לימד לא אמרינן ופריך התם והאמר מר גדול תלמוד שמביא לידי מעשה א"כ היאך קיים אם לא לימד וכיון שאנו אומרים לו קיים הרי אומרים לו לימד ואת אמרת קיים אמרינן לימד לא אמרי' ומשני הא למיגמר הא לאגמורי כלומר למגמר לדידיה ודאי מעשה עדיף אבל לאגמורי אחרינא ודאי עדיף

ג. והנה, הר"ן ז"ל (הובא בב"י שם) כתב שכל שמוחזק בבעל מעשים עומדים מפניו שלא צותה תורה לחכם אלא מפני שהחכמה מביאה לידי מעשה אלא שלא פרטה התורה במעשה כמו שפי' בתורה לפי שאין הכשר המעשה גלוי כמו שיתרון הכשר החכמה נראה לכל וכו'. עכ"ל. ולדבריו אי אפשר לפרש כן, שהרי להדיא כתב דאיירי רק בבעל מעשים טובים שאין בו תורה. אולם, יש לתמוה ע"ד הר"ן מ"ש בפירוש רבינו יונה על אבות (פרק ג משנה ט) על מה שאמרן כל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו', יש לשאול איך אפשר להיות מעשיו מרובין מחכמתו ואם אינו יודע התורה והמצוות וכי יש לו לעשות המעשים האלו על מה עשאו? וע"ש שפירש דדברי המשנה הם עצה טובה למי שלא יודע, שיקבל על עצמו לעשות כל דברי התורה ומעלה עליו הכתוב כאילו הוא עושה, ובזה נחשב הוא שמעשיו מרובין מחכמתו. ע"ש. וע"ע בדברי התויו"ט שם. וע"כ צ"ל שגם לדברי הר"ן איירי במי שלומד קצת ועל פי לימודו מנהיג את מעשיו אלא שהוא לא נכלל בגדר תלמיד חכם ואצ"ע. שו"ר דכ"כ בדעת הר"ן בשו"ת צמח יהודה (ח"ד סימן לד) בסו"ד. ומ"מ מה שביארנו היא סברת הרמב"ן דפליג ע"ד. וכמשנ"ת. ומ"מ שמענו שגם דעת הר"ן שהמעשה גדול, וכל מה שאמרו גדול תלמוד הוא רק לפי שהוא מביא לידי מעשה.

טפי ממעשה והלכך לימד לאחרני לא אמרי' וי"מ דאדם שלא למד עדיין ובא לימלך אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה אומרים לו למוד תחלה לפי שאין עם הארץ חסיד אבל אדם שלמד כבר המעשה טוב יותר מלימוד. עכ"ד.

והנה, לתירוץ הראשון של תוספות נפיק, דלמגמר לדידיה ודאי מעשה עדיף, ורק כשמלמד אחרים לימוד עדיף [דהתם עצם הלימוד הוא המעשה, שמזכה אחרים, והווה לימוד ומעשה יחד. וכן פירש של"ה מסכת שבועות פרק נר מצוה (אות פא) דבלאגמורי שני ענינים תלמוד ומעשה, דהיינו הדברי תורה שלומד, והמעשה הטוב הוא שמלמד לחבירו], ולתירוץ השני הדבר תלוי אם הוא עם הארץ או תלמיד חכם, דלע"ה אומרים למוד תחילה, ולת"ח אומרים מעשה תחילה [ועל פי דברינו לעיל כן נקיט גם הרמב"ם, הבט ימין וראה].

אולם, התוספות ב"ק (שם ד"ה גדול) הביאו דבשאלות דרב אחאי גאון (פרשת לך סי' ז) גרס גירסה אחרת בגמרא ומאי דמשני הא למגמר הא לאגמורי פירש דליגמר נפשיה למוד גדול שמביא לידי מעשה אבל לאגמורי לאחרים לא עדיף⁷. ע"כ. וכן פירש הריטב"א בקידושין (שם ד"ה אבל עיקר) את הסוגיא בב"ק. ולדבריהם כשלומד בעצמו לימוד גדול, אך כשמלמד אחרים מעשה שלו קודם ללימוד אחרים. וכבר העיר הרשב"א בב"ק (שם ד"ה גדול) דמשמעות הגמרא דלאגמורי אחרני טפי עדיף ממעשה. ורק ביחס ללימוד שלו מעשה עדיף. וע"ע במה שהאריך הגאון רבי יצחק רפאל מאייו, תלמיד הרב שער המלך, בספרו שרשי הי"ם על הרמב"ם (הלכות ת"ת פרק ג הלכה ג) לבאר את הסוגיא הנ"ל ואת דברי הראשונים הנ"ל באריכות גדולה ואכמ"ל.

וראיתי בשל"ה בשבועות פרק נר מצוה (אות פד) שלאחר שנושא ונותן בהאי סוגיא ובדעת רש"י ותוספות בזה מסיק: דהכלל העולה מדברי שניהם, כי לא המדרש הוא עיקר רק המעשה (אבות פ"א מ"ז). על כן להשתדל אחר מעשים טובים שישנם לעשותם, עדיף יותר מלהתעסק בלימוד. והני מילי בלימוד של עצמו, אבל ללמד אחרים, אז הלימוד יותר עדיף, כי הוא כלול מתלמוד וממעשה, שזה בעצמו מעשה טוב, מה שמלמד אחרים. ומי שאינו יודע דינים, את המעשה אשר יעשה, אז התלמוד גדול. רצוני לומר, התלמוד מוקדם, שיותר טוב שילמוד, כדי שידע הדינים את אשר יעשה. עכ"ד.

ובדרך זו ראיתי לרבינו המאירי בשבת (דף ט ע"א) אהא דאמרו שם דהעוסק בתורה מפסיק לקריאת שמע, דלא אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה דהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה והיאך יפקיע את המעשה. וכ"כ במאירי ברכות (דף יא ע"א) דבתלמוד תורה מפסיקין לכל המצוות, וכן במאירי מו"ק (דף ט ע"ב). ועיין בזה בס' ברכי יוסף (או"ח סי' לח). ועל פי זה ביאר

(ד). וז"ל התוספות שם: ובשאלות דרב אחאי גאון ל"ג קיים אמרינן לימד לא אמרינן אלא גרס ומנח תפילין והדר אמר לן ותו לא ופריך גמרא והיאך הוה מנח תפילין תחלה קודם שהיה אומר להם השמעתתא והלא למוד גדול ממעשה ומשני הא למגמר הא לאגמורי דליגמר נפשיה למוד גדול שמביא לידי מעשה אבל לאגמורי לאחרים לא עדיף ולפיכך היה מניח רבי יוחנן תפילין תחלה. ע"כ. ויש להעיר ממה שמצאנו בגמרא בברכות (דף יד ע"ב) דרב משי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין. הרי שלדעת רב הלימוד לאחרים גדול ממעשה התפילין. ולכן היה מקדים את הלימוד להנחת התפילין. ושו"ר דעמד ע"ז הרב יפה עיניים בבבא קמא שם. ע"ש. והנה, לפי זה הוה פלוגתא דרבי יוחנן ורבי אם לימוד לאחרים גדול ממעשה. והא קיי"ל דרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן (ביצה דף ד ע"א וע"ע ביד מלאכי כללי הר' סימן תקנח), וא"כ יהי נפיק להלכה כרבי יוחנן שמעשה עצמו קודם ללימוד לאחרים. וי"ל. ואכמ"ל.

בשו"ת להורות נתן (חלק ח סימן לב) מה שפסק הרמ"ע מפאנו בתשובה (סימן ק"ב שאלה ח), שאם עוסק בתורה באותה שעה שש"צ חוזר על התפלה, "שהם פטורין מן הדין מעניית אמנן, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואם ענו מצוה קעבדי ובכלל מצווה ועושה נינהו" ע"כ. ותמה ע"ד דהא לדעת הריטב"א בסוכה (דף כה ע"א ד"ה שלוחי), אסור להסתלק מן המצוה הראשונה כדי לעסוק בשניה, וכיצד כאן מסתלק שעזוב את לימוד התורה ועונה אמנן? וכתב דלדברי המאירי הנ"ל ניחא, דבתורה לא אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה, דגדול תלמוד שמביא לידי מעשה. ע"כ.



ז.

ובלכתך בדרך זו, מה יומתקו דברי הגמרא ביבמות (דף קט ע"ב), תניא, רבי יוסי אומר: כל האומר אין לו תורה אפילו תורה אין לו. מאי טעמא? אמר רב פפא, אמר קרא: ולמדתם ועשיתם כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה. ואבע"א וכו' ע"כ. וביאר המאירי בבית הבחירה שם וז"ל, כל שתוקע עצמו לדבר הלכה ר"ל שמתמיד לעסוק בתורה כל היום ומיקל בעשיית המצות מתוך עסקו בתורה אפילו שכר תורה אין לו שנאמר ולמדתם ועשיתם כל שישנו בעשייה ישנו בלמידה וכל שאינו בעשייה אינו בלמידה ואפילו אם היה מלמד לאחרים ואחרים מקיימין מתוך למודו אין לו שכר במה שהם מקיימין על פיו אלא שיש לו מיהא שכר תורה. ע"כ.

אתה הראת לדעת שעשיית המצות היא העיקר בעסק קיום התורה. דעיקר לימוד התורה הוא על מנת לקיים מצות ולעשות נחת רוח ליוצרו. ובברכות (דף כ ע"ב) איתא אמר ליה רב פפא לאביי מ"ש ראשונים דאיתרחיש להווא ניסא אי משום תנויי בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזקין הוה ואנן קא מתנינן שיתא סדרי ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא ואלו רב יהודה כד הוה שליף חד מסאניה אתי מיטרא ואנן קא מצערין נפשין ומצוח קא צוחינן ולית דמשגח בן? אמר ליה, קמאי הוה קא מסרי נפשיהו אקדושת השם ומפורש שם בגמרא שהיו מקפידים למחות בעוברי עבירה הרי זו בכלל מצות "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא יט, יז). ע"ש. הרי שמעשה המצוה במסירות נפש, גדול היה על עסק לימוד התורה. הגם שמסתמא בדורו של אביי היו לומדים מתוך הדוחק במסירות נפש עדיין לא הגיעו לדרגת רב יהודה, שמסר נפשו על קיום המצות והעמדת הדת על תילה. וכיוצ"ב כתב הר"ן בדרשותיו (דרוש ששי) דהגם שאמרו במשנה בפאה (פ"א מ"א) תלמוד תורה כנגד כולם, יש גדול מזה הא דרב יהודה דמסר את נפשו וכן עשו האבות. ע"כ.

ומעתה האומר שהוא רק לומד תורה ומפלפל בתורה, ולא מקיים את מצות התורה, או שלא לומד ומלמד את ההלכות הנחוצות, מלבד שהוא מפסיד את המטרה הנעלה והחובה העיקרית, הרי שעליו אמרו חז"ל, כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו. ופירש רש"י אפי' תורה. אפי' שכר לימוד אין לו. ובגמ' בע"ז (דף יז ע"ב) איתא, אמר רב הונא כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה. ופר"ח כל העוסק בתורה בלבד ואינו מתעסק במצות וגם להוציא הדין לאמתו וההוראה כתקנה כאילו גם תורה אין לו. ועל פי זה ביאר המהרש"א בע"ז

(בחינושי אגדות דף יח ע"א) שזה הסיבה שהסתפק רבי חנינא בן תרדיון ששאל את רבי יוסי בן קיסמא מה אני לחיי עולם הבא? דאף שהיה בו תורה היה מסתפק בעצמו כדקאמר לעיל כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה. ועל זה אמר לו רבי יוסי בן קיסמא כלום בא מעשה לידך וכו'? כי המעשה הוא עיקר וא"ל מעות של פורים כו' וא"ל א"כ מחלקך בתורה יהא חלקי ומגורלך במעשים יהא גורלי דאין מעשה גדול מזה. ע"כ. וכ"כ המהרי"ט בתשובה (ח"א סימן ק) ע"ש.



ח.

ועוד אמרו בגמרא בע"ז (שם) "אשר פריו יתן בעתו" (תהילים א, ג) אמר רבא אם פריו יתן בעתו ועלהו לא יכול. ואם לאו, על הלומד ועל המלמד עליהם הכתוב אומר לא כן הרשעים כי אם וגו' ופרש"י רשעים תרי משמע לומד ומלמדו ל"א פריו יתן בעתו שלומד ועושה פרי כלומר מקיים מה שכתוב בתורה. ע"כ. וכיוצ"ב איתא באבות דר' נתן (נו"ב פל"ב ד"ה רבי) וע"ע במגן אבות לרשב"ץ על אבות (פרק ג משנה ט). הרי שגם המלמד את הציבור שלא יודע עיקרי ודיני התורה והמצוות יש לו ללמד אותם עיקרי הדינים וחובת המעשה, ולא פלפולים וסברות בעוד שאינם יודעים את עיקרי הדינים. וצא ולמד ממה שהתמרמר הגאון בעל חוות יאיר (סימן קכד), על אותם המלמדים בחורים חלק חושן משפט מטעם שחפצו בדבר שיש בו פלפול ועומק כענין הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע וכו', והוא אמת רק שדבר בעתו מה טוב, ואין ראוי למאס מי השלוח ההולכים לאט שיש בהם יפוי כח וזכות, משום דתדיר שהוא חובות היום שראוי לדעת כל איש ישראל והוא חלק אורח חיים ואחריו חלק יורה דעה שג"כ מה טוב ומה נעים שידע להבין ולהורות בביתו דברים קלים שהם כביעותא בכותחא, או אם יתרמי במקום שאין איש. והוא גם מקודש יותר שבשני חלקים אלו נכללים תילי תילי מצות חובות הגוף הנה ודקדוקיהן כפלי כפלים ממה שימצאו בחושן משפט אף כי בכללם אין בהם חובות ידיעה המגיע לחובת מעשה. והנה בדורותינו זה החלק המובחר והטוב חלק ארח חיים כשמו כן הוא יושב שכול וגלמוד אין איש שם על לב דוגמת מסכת מועד קטן שזכר בעל ספר חסידים. וכבר כתבתי על איש שלמד דיני גיטין וקידושין ולא ידע דבר מחובות הלבבות המוטל על כל איש ישראלי. יע"ש. וחלק אורח חיים מוטל על כל איש ישראל לדעת לפחות כלליו ורוב פרטיו והרי זה לימוד המובחר ששנו רז"ל הלמד ע"מ לעשות ולקיים שמספיקין בידו וכו'. והלימוד המביא לידי מעשה יש בו מעלה יתירה כפול ומכופל מלימוד אחר וכמ"ש גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. ע"כ. ואשרי השומע גערת חכם.

גם הגאון בעל בית אפרים (באורח חיים בהקדמה) כתב כדברים האלו: ובמה שכתבתי בהך דגדול תלמוד שמביא לידי מעשה שהוא נאמר על חלק הלימוד שמביא לידי תכלית המעשה שהיא עדיף טפי מחלק הלימוד שא"א לדון ולהורות ממנו הלכה למעשה. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"א חלק א"ח בדברי פתיחה אות ו), ע"ש.

וכבר העלה מו"ר הראש"ל מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יחו"ד (ח"ו סימן נב) שלימוד ההלכה קודם ללימוד דף היומי מהטעמים הנ"ל. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חלק יג סימן קעב).

ובשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג - חושן משפט, ובהערות סימן יד הערה א). ומילתא דפשיטא היא, שעד שמבארים הלומדים והמלמדים את דעת הרשב"א בסוגיא פלונית, עליהם לברר אם הם לא מתחייבים מיתה לשמיים בעניני חילול שבת, וכריתות בהלכות נדה ושאר ההלכות המצויות, וכבר לימדונו חז"ל באבות (פ"ד מ"ג) ששגגת תלמוד עולה ודון.



ט.

ולדרכינו יבואר מה שהקשה בספר זרע יעקב להגר"ז זלזניק זצ"ל (או"ח סי' רסח), הביא דבריו הגאון בעל ציץ אליעזר (חלק יג סימן לז אות ד), על הנוסח בתפלת שבת קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך, שהקדים ואמר מצות קודם תורה, והוא נגד מה דקיי"ל גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה? דלק"מ, דאדרבא כיון שהעיקר והתכלית בלימוד התורה היא עשיית המצות לכן אנו מתפללים על התכלית של קיום המצות שתהיה על ידי לימוד התורה, דאם לא ילמד איך ידע מה לעשות? ובשבת זהו זמן הלימוד, שהכל בטלים ממלאכתם ולומדים, וכמבואר בירושלמי שבת (פט"ו ה"ג), לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהם בדברי תורה. ובתנא דבי אליהו רבה (פרק א) איתא: כך אמר להם הקב"ה לישראל: בניי, לא כך כתבתי לכם בתורת: "לא ימוש ספר התורה הזה מפיד נהגית בו יומם וְלַיְלָה" (יהושע א, ח), אף על פי שאתם עושים מלאכה כל שיש ימים, יום השבת יעשה כולו תורה. מכאן אמרו, לעולם ישכים אדם וישנה בשבת, וילך לבית הכנסת ולבית המדרש, יקרא בתורה וישנה בנביאים, ואחר כך ילך לביתו ויאכל וישנה, לקיים מה שנאמר: לֶךְ אֲכַל בִּשְׂמִינָה לְחֶמֶךְ וּשְׁתֵּה בְּלֵב טוֹב יִיגֶךְ" (קהלת ט, ז). וכן הביא הטור (או"ח סימן רצ) משם המדרש, אמרה תורה לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם, כשיכנסו ישראל לארץ, זה רץ לכרמו וזה רץ לשדהו, ואני מה תהא עלי? אמר לה: יש לי זוג שאני מזווג לך ושבת שמו, שהם בטלים ממלאכתם ויכולים לעסוק בך. ע"כ. וע"ש בב"י. וע"ע בגמרא בפסחים (דף סו ע"ב) שצריך לחלק את זמן השבת, חציו לה' בלימוד תורה בבית המדרש וחציו לעונג שבת. וביחוד העובדים בכל השבוע יש חהם להוסיף בלימוד ביום השבת, וכמ"ש הרמ"א (או"ח סימן רצ סעיף ב): בעלי בתים שאינם עוסקים בתורה כל ימי השבוע, יעסקו יותר בתורה בשבת מתלמידי חכמים העוסקים בתורה כל ימי השבוע. ע"כ.

ועל כן דוקא בשבת תיקנו נוסח זה, להורות שתכלית הלימוד תהיה בדברי תורה שיש בהם עשייה. שעיקר הלימוד צריך להיות בדברים שמדריכים את האדם לחיות את חייו כראוי. וכ"כ הב"ח (אות ב) והמ"א, הב"ד הרב משנה ברורה (סימן רצ סק"ו), דהעיקר של הלימוד בשבת יהיה ללמד לרבים את חקי האלהים ואת תורותיו להורות הלכות שבת והאסור וההותר גם להמשיך לב השומעים באגדה המדריכים את האדם ליראת שמים וכדאיתא בילקוט (ר"פ ויקהל) אמר הקדוש ברוך הוא למשה עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפנייהם ברבים הלכות שבת וכו' להורות לישראל איסור והיתר וכו' ולא כמו שנוהגין עכשיו.

ובזה ניחא מה שבשאר ימות החול אומרים באהבה רבה והאר עינינו בתורתך ואח"כ ודבק לבנו במצותיך, וגם באלקי נצור פתח לבי בתורתך והדר ובמצותיך תרדוף נפשי, ובשבת להיפך,

דלעולם יש להתחיל בלימוד וכמבואר, שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה ולכן בכל ימות השבוע זוכרים ואומרים קודם ללימוד התורה ואח"כ עשיית מצות. אך בשבת, שהוא זמן הלימוד של כלל ישראל, אמר בהיפך להורות שהתכלית היא העשייה ואת זה יש ללמד.

א"נ יש לומר דללומדים כל השבוע יכולים הם ללמוד גם דברים שאינם למעשה, משא"כ הלומדים בזמן מועט עליהם לשים עיקר לימודם להלכה ולמעשה, וכמבואר בדרישה (יו"ד סימן רמו אות א ד"ה ור"ת פירש) וכ"כ הט"ז (שם ס"ק ב) והש"ך (שם ס"ק ה) ובשולחן ערוך הרב (פ"ב מהל' ת"ת ה"ט) והכי מוכח מב"מ (דף קיד ע"ב). ע"ש. ולכן בשאר ימות השבוע הזכיר בתפילה את לימוד התורה קודם ואח"כ עשיית המצות, שהוא כנגד בני התורה הלומדים כל השבוע, משא"כ לכלל העם שרק בשבת קובעים את תלמודם הדגיש קודם את קיום המצות שהוא התכלית, ועליהם ללמוד את דיני התורה השייכים לחיי המעשה יותר משאר כל חלקי התורה.



י.

ומה נאה ומה יאה, אם הרב המלמד ברבים יעורר אותם קודם הלימוד לתשובה ומעשים טובים^(ה), בדברי מוסר והתעוררות מידי יום ביומו, שהרי אמרו בגמרא בברכות (דף יז ע"א), דמרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ובוועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר "ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם", ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם. ופירש"י, תכלית חכמה עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים. עכ"ל. ועל פי זה כתב בשו"ת להורות נתן (חלק ג הקדמה) ומבואר כי תכלית ומטרת לימוד התורה היא להגיע על ידה לתשובה ומעשים טובים. וממילא יובן כי טרם שמתחיל ללמוד תורה צריך שישים לנגד עיניו את המטרה אליה שואף להגיע, וכדרכו של כל בר דעת שטרם שניגש למלאכה כל שהיא הרי הוא מתבונן בתכליתה, ומכוין את מלאכתו לעשותה באופן המביאו אל המטרה, כי סוף מעשה במחשבה תחלה. ולכן מי שרוצה להגיע אל תכלית הלימוד, היא יראת שמים, הרי מן ההכרח שלימודו יהא באופן שיוכל להגיע אל התכלית הנרצה, ולכן נהגו רבותינו להקדים ללימודם דברי מוסר ויראת שמים, כדי

ה). ולך נא ראה למה שכתב בספר תולדות יעקב יוסף (פרשת חקת ד"ה והענין דכתבתי) לבאר מ"ש במגילה (דף ג ע"ב) מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, הוא כי אדם רשע על ידי תורתו ועבודתו מוסיף כח לחצונים, ולכן צריך לבטל תלמוד תורה, ולעשות תשובה שהוא הוצאת המת אבי אבות הטומאה, ואח"כ הכנסת כלה לעשות נחת רוח לכל העליונה בתורתו ועבודתו, הכנסת כלה איקרי. ויש להקשות מהא דאמרו חז"ל בירושלמי בחגיגה (פ"א ה"ו, פתיחתא דאיכ"ר פ"ב) הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו שמתוך המאור שבה שבים למוטב. והלא כשעזבו את השם יתברך הוא הכופר, ואין לך רשע גדול מזה, ומכל מקום חפץ בתורתו, והוא היפך הנ"ל?

איברא דלא קשה מיד, דודאי עיקר תכלית החכמה תשובה ומעשים טובים שאחר התשובה, שאז עושה נחת רוח ליוצרו. ומכל מקום הקדוש ברוך הוא שאינו חפץ במות המת ברשעו כי אם שישוב מחטאו, ואין בור ירא חטא שישוב מחטא על ידי יראת העונש, כי אם אחר שלומד תורה, שהיא נקרא תורה על שם שירה חטאים בדרך, ומתוך המאור שבה יחזרו למוטב ויוציא מהקליפות התורה ומעשים טובים שעשה בעוורו ברשעו, בסוד חב"ו וכמו שאמרו ביומא (דף פו ע"ב), בזה אמרו חז"ל זדונות נעשה לו כזכיות יע"ש. ושפיר דרש רבא כי תכלית חכמה הוא התשובה ומע"ט וכו', לעושים לשמה לשם פועל, ושלא לשמה נוח לו שלא נברא, ועכשיו שנברא יעסוק גם שלא לשמה, שמתוך המאור שבה יחזור למוטב ויעסוק לשמה. עכ"ד. ודו"ק.

לעורר את הלבבות אל התכלית הנרצה של תשובה ומעשים טובים שאליה יש להשתוקק להגיע על ידי הלימוד, ועל ידי זה יהא הלימוד מתוך כונה טהורה ורצויה לשם שמים.

ודברים נוראים ומזועזעים ראיתי ברבינו בחיי (ויקרא פרק יט פסוק ד), שביאר דמה שאמרו רז"ל: (ע"ז יז ב) כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה, כי מי שהיה עוסק בתורה תמיד ולא היה משתדל במצות המעשיות אין לו שלמות כלל, וקרוב הוא שיכפור כיון שאינו מעיד במעשיו על האלהות, והדעות האמתיות אינן מתקיימות אלא בפעולות. ומטעם זה תזכיר התורה תמיד בספור קצת המצות: "אני ה' אלהיכם". ע"כ. וכיוצא בזה כתב הרד"ק בהקדמה לפירושו על התורה, שהפליגו חז"ל בחובת העשייה, שהלמוד מאין מעשה אינו דבר מועיל אבל הוא מריע ומזיק לעצמו ולזולתו. ע"כ.

יא.

ולאחר כתבי כל זאת, הנה בודאי שבטוב יליין מר, ממה שאמרו בגמרא (דף סג ע"ב), על בן עזאי שלא נשא אשה לפי שחשקה נפשו בתורה, והלא אמרינן דלכו"ע המעשה הוא הגדול והוא העיקר וכיצד עשה כן. הנה כבר עמדו בזה המפרשים לא עת האס'ף. ומ"מ לא אמנע טוב מבעלי להביא למ"ש בשו"ת אך טוב לישראל (ח"א בדברי פתיחה אות ד - ה), ויען שכבר זמן זמנים טובא שאי אפשר למוצאו אמרתי להעתיק הדברים קו לקו צו לצו וז"ל: שכבר אחז"ל ביבמות (דף סג ע"ב), דכל השרוי בלא אשה שרוי בלא תורה. הרי שלימוד התורה כשנשוי גדול לבלי היכר מאשר הינו ללא אשה, ואיברא דיש לעיין אהאי דבן עזאי שלא נשא אשה וזאת משום שנפשו חשקה בתורה כמבואר ביבמות (דף סג ע"ב), הא איפכא דרשו חז"ל דכל אדם שאין לו אשה שרוי בלא תורה, אדרבה היה לו לישא אשה כדי שיזכה לתורה. ובבן יהוידע (שם), כתב כי התורה נקראת תושיה דמתשת כוחו של האדם, ויש שהם דבוקים בה כ"כ עד שבטל מהם כח התאוה של החומר לגמרי, שאם יבואו לבעול אין יכולים, והוא כך היה לו, וא"כ מה תועלת לישא אשה ואינו יכול לקיים פו"ר מאחר דבטל כח התאוה לגמרי, לזה אמר מה אעשה תרופה ותקנה לעצמי, אחר שנפשי חשקה בתורה ובטל ממני ע"י כך כח התאוה וכו' עכ"ה. הרי דלגבי בן עזאי לא שייכא כלל מצוות פו"ר ולהכי לא נשא אשה, ומ"מ אכתי קשיא דהא דאמרו שרוי בלא תורה, ולא בארו שהוא משום מצוות פו"ר אלא בסתמא, והיה לו לישא אשה רק כדי לזכות לתורה.

ואני בימי חורפי, פירשתי להאי מימרא דכל אדם שאין לו אשה שרוי בלא תורה, דעיקר תכליתו של האדם בלימוד התורה הוא שילמד ע"מ לעשות, ובגמ' קידושין (דף מ ע"ב), אמרו גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. חזינן דכל מה שהתלמוד גדול הוא משום שמביא לידי מעשה, ואדם שלומד בסתמא שלא ע"מ לעשות, אמרו בירושלמי (שבת פ"א ה"ב דף ז ע"ב), דנח לו שנהפכה שליתו על פניו. הרי דתכלית האדם שיגיע לעשייה, וכפי שאמר אחד מגדולי הדורות כשאמרו לו שפלוני למד וגמר את כל הש"ס, מייד שאל ומה הש"ס לימד את פלוני. והנה ידוע שהאדם עייר פרא יולד ונגוע הוא בכל מידות רעות, ורק לימוד התורה מעדנו, וזהו בכלל אומרם דגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, וכאשר אדם בא בברית הנשואין עם עזרתו בחיים,

מהשתא מתחיל המבחן האמיתי כיצד מתנהג ומה התורה למדה אותו, וכל זמן שלא נשא אשה, אפשר שבין רעיו וידידיו יחשב לבעל נפש ובעל מדות טובות, אך אליבא דאמת אינו כן, דלא שייך שיגיע לכל כך קירוב בבן אדם לחברו כמו בין איש לאשתו, דזהו בכלל ציווי ה' ד"והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד), ופשוט.

ומהשתא ניחא נמי האי דבן עזאי לא נשא אשה, דכיוון שהשקיע עצמו כ"כ בתורת ה' הצליח להעפיל ולעלות לדרגות גבוהות ביותר לא רק בתלמוד, אלא אף במעשה, וזה מה שאמר נפשי חשקה בתורה דתורה מלשון הוראה, המצווה את האדם באיזה דרך ילך וכיצד ינהיג בפלס אורחותיו.

והנה בהאי מעשה דבן עזאי, פירש רבנו האר"י בשער הגלגולים (שער לד והביאו בן יהוידע (שם), דבן עזאי כוחו היה שהיה בורא נפשות גרים ע"י עסקו בתורה, ובזה ניחא דלא הקשו לו דאינו עוסק בפו"ר דבזה שפיר חשיב עוסק עי"ש. וכבר דרשו חז"ל בקידושין (דף ל ע"ב), לפס' "ראה חיים עם אשה אשר אהבת" (קהל ט, ט), דאזיל נמי אתורה דהתורה נקראת אשתו הראשונה של האדם. ועוד אמרינן בברכות (דף נו ע"א), ובפסחים (דף מט ע"ב), "תורה צווה לנו משה מורשה" (דברים לג, ד), אל תקרי מורשה אלא מאורשה. עכ"ל שם. הא קמן שאין ללמוד מבן עזאי ועל האדם לקיים את כל מצות התורה.

וצא ולמד ממ"ש הגאון הקדוש בעל התניא באיגרת הקודש (פרק יט), שעיקרה ותכליתה של התורה הוא קיום המצוות ל"ת ועשה בפועל ומעשה ממש כמאמר היום לעשותם וגדול תלמוד שמביא לידי מעשה והלומד שלא לעשות נוח לו שנהפכה שלייתו וכו' וכל אדם מוכרח להתגלגל עד שיקיים כל התרי"ג מצות בפועל ממש כנודע מהאריז"ל. עכ"ל.

בהא נחיתנא ובהא סליקנא: דעיקר חיי האדם בזה העולם הוא ללמוד על מנת לעשות והעיקר הוא עשייה וקיום המצוות. ולכך נקרא עולמינו עולם העשייה, כידוע. ואסור לאדם שיסתפק רק בלימוד התורה ולא בעשיית המצוות. ואדרבא, עליו ללמוד וללמד קודם את דיני התורה המצויים – שהם בגדר ראשון ראשון חשוב. ואותו האברך ששגה בזה עליו לחזור בו, וזאת גרמה לו שלא ישב ושימש אצל תלמידי חכמים אמיתיים. ואילו היה משמש לא היה טועה בכל מה שטעה. וע"ע בשו"ת מהרי"ט (חלק א סימן ק) דאשתפיך חמימיה על חכם שדרש ברבים שהעיקר הוא לימוד תורה ומי שלומד תורה לא רואה פני גיהנום. שדחה כל דבריו וכתב, נראה בעיני שזה הדורש דבר סרה על ה' ועשה תורתו פלסתר אטו רביה דהאי קטיל קני באגמא לא שנה לו משנתינו לא המדר' הוא העיקר אלא המעשה והלא אמרו תכלית תורה תשובה ומעשים טובים שנאמר אז ראה ויספרה וכו' הן יראת ה' היא חכמה וכתוב ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם. ע"ש כל דבריו. וצי"מ וימ"ן אמן. והנלע"ד כתבתי. (סיום התשובה יום א כב טבת התש"ף).



הרב בניה מינצברג

כולל ארץ חמדה קטמון

מילה: קרבן ואות ברית

א.

מקור הלימוד לחובת האב במילה

בפרשת תזריע איתא (ויקרא פרק יב, פס' ב-ג):

(ב) דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא:

(ג) וביום השמיני ימול בשר ערלתו:

מהסוגיה בקידושין (כט ע"א) נמצינו למדים שמחויב האב למול את בנו, וזאת על בסיס הפסוקים הידועים מספר בראשית, וכך גרסין: "למולו. מנלן? דכתיב: וימל אברהם את יצחק בנו". ברם, בסוגיה המקבילה בתלמוד הירושלמי (א, ז) דין זה מתבסס על הפסוק מויקרא: "למוהלו - (ויקרא יב, ג) ביום השמיני ימול בשר ערלתו".

הדברים צ"ע רב. כיצד אנו למדים מפסוק זה שהאב מחויב למול את בנו, והרי בניגוד לפסוק המובא בבבלי מספר בראשית אשר עוסק במישרים במילת האב, מהפסוק בירושלמי אין סרך ראייה לכך לכאורה. וכבר עמד על נקודה זו במראה פנים על הירושלמי, וביאר את עמדת התלמוד הבבלי שאינו דורש מפרשתנו: "והא דלא נפקא לי' לדורות מביום השמיני איכא למימר משום דהתם לא מפורש בהדיא הציווי על האב דוקא ולא על האם והלכך דריש מקראי דאברהם דהציווי מיד ולדורות על האב".

לכאורה היה מקום לדחוק ולטעון שהירושלמי אינו מקבל את הלימוד מאברהם אבינו, על-פי היסוד שלאחר מתן תורה כלל התוקף למצוות אינו מחייבנו מכוח מעשה האבות אלא רק מכוח מתן תורה, כדברי הרמב"ם המפורסמים בפירוש המשנה בחולין (פרק ז משנה ו): "והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו... וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום". אלא דלכאורה צ"ע, שהרי לכאורה כבר סוגית הבבלי נדרשת לשאלה זו: "אשכחן מיד, לדורות מנלן? תנא דבי ר' ישמעאל: כל מקום שנאמר צו - אינו אלא זירוז מיד ולדורות; זירוז - דכתיב: וצו את יהושע וחזקה ואמצהו, מיד ולדורות - דכתיב: מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם". היינו שהגמרא עצמה שללה את התפיסה שציווי אברהם לאו לדורות נאמר, והוכיחה שמלשון "צו" אנו למדים שהלכה זו תקפה גם לדורות, ומעתה: ההתבססות של הירושלמי על פרשתנו כמקור לחובת המילה של האב עדיין צריכה פשר וביאור.



ב.

חיוב מילה על האב

והנה, בסוגיה הנזכרת בקידושין מפורש שהיכא שלא מל אותו אביו, מחויבים בית הדין למולו, והיכא שלא מלו אותו ב"ד – מחויב הוא למול עצמו. ומסתבר כפי שפירשו הראשונים, שחיובו חל משעה שהגיע לגיל מצוות. ויעויין במנחת חינוך (ב), שהסתפק האם לאחר שהגדיל הקטן מחויב אביו למולו, או שמא כל החובה מוטלת על הבן. ברם, המנחת חינוך אינו מצביע על השאלה העקרונית העומדת ביסוד דבריו.

וכדי לבאר העניין יש להקדים ולחקור בגדר מצוות האב במילה בפרט, ובכלל מצוות "הבן על האב": מחד גיסא, ניתן להציע שמדובר בחיובים המיוחסים באופן עקרוני בראש ובראשונה כלפי האב: למול את בנו, לפדותו ללמדו אומנות וכיוצ"ב. מאידך גיסא, ייתכן שמדובר על חיובים שבעיקרם רובצים וחלים על הקטן, אלא שמחמת גילו הצעיר והחיוניות שהמצוות הנזכרות יבוצעו בטרם הוא יגדל מינתה התורה את האב כעין 'אפוטרופוס' לקיום המצוות הללו^(א). נעיר ששאלה זו רחבה היא עד למאוד – ונציג רק אפס קצה:

א. הקשו הראשונים בקידושין (כט ע"א) מדוע יש לימוד מיוחד לכך שנשים אינן מחויבות בברית מילה, והרי ברית מילה היא בכלל גדר 'מצוות עשה שהזמן גרמא', וזאת הן מצד זמן חיובה: החל מהיום השמיני, והן מחמת הכשר המילה ביום בלבד. אחת המקוריות שבתשובות שעולות בדברי הראשונים היא תשובת התורי"ד, שהגדיר באופן ייחודי את חיוב האב במילה:

תשובה היכי אמרינן דמצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות הני מילי מצוה דתליא בגופה והיא אינה מצווה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן אבל מצוה דלא תליא בגופה כגון למול את בנה אף על גב דמילת הבן יש לה זמן נהי דקבוע הזמן לבן הנימול אבל האב שצוהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו והלכך אי לאו אותו הוה מחייבין גם האשה ואין זמן הקבוע לכן פוטרנה דהוה אמינא היא תתעסק בין ביום בין בלילה עד שתמול את בנה בזמנו

מדבריו עולה שחיוב האב במילה איננו עצם המילה אלא הדאגה לכך שהבן יהא מהול. ברור אפוא, שאם חיוב האב במילה הוא דאגה למילת הבן ולא 'מעשה המילה', וודאי שחובה זו ביסודה היא חובת הבן.

ב. עניין זה עולה אף במניין המצוות: היראים (תב) מונה מילת מצווה על האב עם מילת מצווה של הבן. ומשמע שאין מדובר על חובה עקרונית המוטלת על האב, אלא על חובת הבן שאף האב יכול לבצעה. ברם, הסמ"ק מונה את חיוב המילה של האב וחיוב המילה של הבן כמצוות נפרדות (קנו, קנט), ודומה שהוא גורס שמדובר על שני חיובים נפרדים ביסודם, ומילת האב היא חובה עצמאית המוטלת עליו.

ג. מוקד מרכזי לליבון גדרי חיוב האב במילה מצינו בסוגיה פסחים (ז ע"א) העוסקת במטבע ברכת המצוות. במהלך הסוגיה עולה העיקרון שמטבע לשון "על" נקט ביחס מצווה שאינה

(א). מספר אחרונים דנו בחקירה זו: ע' כלי חמדה (פרשת לך לך), שו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סי' כ) ושו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' קכא).

מתבצעת ע"י המתחייב דווקא, בעוד שלשון "ל" נדרשת למצווה המוטלת דווקא על עושה המצווה ולא על שאר העולם. הסוגיה דנה בנוסח של ברכת המילה: "מיתיבי: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה! - התם היכי נימא? נימא למול - לא סגי דלאו איהו מהיל? - אבי הבן מאי איכא למימר? - אין הכי נמי". היינו, בשעה שהאב מקיים את המצווה הלשון היא 'למול' - מכיוון שמדובר על חיוב שחל עליו באופן יסודי, וכך גם פירש רש"י בסוגיה: "וכי לא סגי דלאו איהו מהיל - עליו המצווה מוטלת, והלא על אביו מוטל, כדאמרן בקדושין פרק קמא". וכך גם הכריע הרמב"ם (ברכות פ"א, הלכות יא-ג): "כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה. כיצד לבש תפילין מברך להניח תפילין... מל את בנו מברך למול את הבן".

ברם, בניגוד לרמב"ם שפסק דבר זו להלכה, רש"י בפירושו למסקנת הסוגיה (ד"ה על ביעור) מיאן לקבל תפיסה זו וגרס שיש לנקוט לשון 'על המילה'. "וגבי מילה נמי לא שנא אבי הבן מאינש דעלמא דהא להבא משמע ועל המילה נמי כלמול דמי". היינו, למסקנה אין האב מוגדר כאדם שהמצווה מוטלת עליו, וכל יתרונו על "אינש דעלמא" הוא בכך שקבעתו תורה כאחראי וכאפוטרופוס על מצווה זו. קשירת נוסח הברכה עם גדר חיוב האב עולה גם בשו"ת הריב"ש (סי' קלא), אשר נשאל לגבי הפער בשיטת הרמב"ם בין דין פדיון הבן, שם נוהגת לשון 'על', לבין ברית המילה, שם פסק שמברכים בלשון 'למול'. תשובתו היסודית היא שפדיון הבן הוא חיוב הבן, ומשם יוצא בבירור רב שמצוות מילה יסודה הוא משום חיוב האב, ובלשונו: "אפשר לתת טעם לפי שבאב אפשר להעשות מצוה זו על יד הבן כשיגדל וכשיגדל אז אי אפשר לעשותה אלא על ידי עצמו. וגם שאם היה לו לפדות עצמו ובנו קיי"ל (קדושין כט ע"א) דהוא קודם לבנו דאלמא עקר המצוה בעצמו אלא שבקטנותו אי אפשר"^ב.

נראה אפוא ששאלה זו עומדת ביסוד הספק שהעלה המנחת חינוך. הצד לטעון שהחיוב פסק משעת גדלותו של הקטן, מבוסס על הגישה שעיקר חיוב המילה מוטל על הקטן וכל חובת האב

(ב). יש להוסיף, שעיקרון זה עולה בתורת הרמב"ם בכמה וכמה מקומות נוספים. יעויין בלשונו בפיהמ"ש שבת (מהדורת הרב קאפח, פ"ט מ"ט): "וממה שצריך להזכיר כאן, שאם עבר אדם ולא מל את בנו או יליד ביתו וחמל עליו ביום השמיני הרי זה עבר על מצות עשה גדולה וחמורה מאד שאין בכל המצות כמות, ולעולם אין לו תשלומין למצוה זו, והרי עונו חמור ממי שעבר עליו חג הסוכות ולא עשה סוכה או ליל פסח ולא אכל מצה, אלא שעם כל זה לא נפטר מן המצוה, אלא עדין הוא מצווה ומחויב למולו תמיד, וכל זמן שלא מלו הרי הוא עובר על מצות עשה שהגיע זמנה, ואם מלו נסתלקה מעליו העברה וקיים המצוה". בנוסף, כך ניתן לדקדק מהרמב"ם בריש הלכות מילה: מילה מצות עשה שחייבין עליה כרת שנאמר ועל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה, ומצוה על האב למול את בנו ועל הרב למול את עבדיו יליד בית ומקנת כסף, עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מצות עשה ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו, ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן. וכן נראה לדקדק בדבריו בהלכות מילה (פרק ג הלכה א), שם הוא פוסק שאת ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" מברכים רק במקום שהאב נמצא, וממק את דבריו בכך שלא יש מצוה יתר על המצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן. בנוסף, ייתכן שניתן לדקדק כך מריש הלכות מילה, שם כתב הרמב"ם: "ומצוה על האב למול את בנו ועל הרב למול את עבדיו יליד בית ומקנת כסף, עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מצות עשה ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו, ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן". ודו"ק, חובת האב (והאדון) היא 'למול' - הנראית כעניין חיובי, בשעה שחובת בית הדין נעוצה בכך "ולא יניחו ערל בישראל". ויעויין בהמשך דברינו, שם ביארנו שסידור 'ערלות' שייך דווקא לבן, וממילא דווקא בית הדין ייתפס כמעין 'אפוטרופוס', כפי שאכן מסתבר היתה כוונת הרמב"ם בדקדוק לשונו הזהב.

היא בהיותו כעין 'אפוטרופוס', היות שבקטנותו אינו יכול לקיים את המצווה, וממילא משעה שהגדיל הקטן וצורך אין לו באביו לקיום מצווה זו – לית לן ביה. לאידך גיסא, הצד לטעון שחיוב זה ממשיך אף בגדלות הוא שחיוב האב מהווה חיוב עצמאי במילת בנו – וממילא הוא אינו פוקע אף משעה שהגדיל הקטן. ושו"ר שכך גם הציע הכלי חמדה על פרשת לך לך, בביאור ספק המנ"ח, וברוך רחמנא דסייען לכוון לדבריו.



ג.

דיני המילה וחיוב האב

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' קכא) עמד בחקירה זו, וטען בתוקף שמדובר על חיוב האב, ומעבר לראיות מהסוגיות טען זאת מסברא: שהרי קטן 'אוכל נבילות וטריפות' אין ב"ד מצווין להפרישו, וסוגיה זו מהווה 'בנין אב' לכך שקטן איננו בר חיובא כלל ועיקר, וממילא כיצד ניתן לטעון שהחיוב מוטל עליו. דא עקא, כבר הראינו לדעת שמדברי הרמב"ם מוכח שחיוב המילה חל על האב דווקא.

ונקדים מה שכבר יסודו בדברי רבותינו האחרונים בגדרי מצוות המילה, שמעבר לעצם 'מעשה המילה' והפעולה של הסרת הערלה, קיים גם דין ב'תוצאת המילה' מצד כך שתוסר ערלתו מעליו, ויהא בגדר 'מהול'^(ג), עת תהא אות ברית קודש עליו תמיד. ובלשון הב"ח (סי' סו): "כי עיקר המצוה להיות עליו אות ברית קודש מאותיות שמו הקדוש יתברך לשמור את כל גופו מכל טומאת עריות".

בהקשר זה, מצינו לכאורה סוגיה מפורשת במנחות (מג ע"ב):

ת"ר: חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצות, תפילין בראשיתן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד: שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך; ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה! וכיון שנוצר במילה שבבשרו נתישבה דעתו, לאחר שיצא, אמר עליה שירה, שנאמר: למנצח על השמינית מזמור לדוד, על מילה שניתנה בשמיני.

מכוח ישוב דעתו של דוד המלך משמע שקיום מצוות המילה אינו מסתיים בשעת הסרת הערלה, אלא ממשיכה ומתקיימת היות 'אות ברית קודש' על בשרו לעולם מהווה מצווה מתמשכת, ואכן: וכך ביאר סוגיה זו בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' יא): "שאל"כ דוד המלך ע"ה שהיה מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה, נזכר על המילה. ואם לא היה מצות המילה אלא העשייה, למה שמח עליה יותר מראשו וזרועו וכל גופו, שקיים בהם מצות תפילין, וציצית, וכמה מצות, אלא מילה היא מצוה בכל עת, כתפילין המונחין בראשו וציצית בבגדיו". ברם, אין הפירוש הנזכר מוסכם, דיעויין ברש"י בשבת קל ע"א (ד"ה שש אנכי) שפירש את ישוב הדעת של דוד מכך שהמילה 'מוכיחה כל שעה', אך לא משמע מדבריו שמדובר על גדר של ממש בדבר קיום המצווה. ולכא' מרש"י משמע שמילה היא אך ורק 'דין במעשה'.

(ג). אף לצד זה יש לדון האם מדובר על גדר חיובי - 'שיהא מהול', או על גדר שלילי: 'שלא יהא ערל'.

סוגיה נוספת שבולט בה העיקרון הנזכר היא הסוגיה בכתובות (יא ע"א) ביחס לגר קטן. הסוגיה, בשעת הצגתה את גיור הקטן נוקטת בלשון "מטבילין אותו על דעת בית דין". הראשונים הקשו: מדוע הסוגיה גורסת לשון 'מטבילין' ולא לשון 'מלים': והלוא גם ברית המילה היא אחד מתנאי הגרות. לעניינו, חשובים הם דברי הרשב"א: "נ"ל לומר דלרבותא נקט טבילה משום דמילה דין הוא שתעלה לו כשיגדל ויתרצה דישנה בעולם בשעת רצונו, אבל טבילה דבשעתה לא היה בן דעה ובשעה שנתרצה אינה בעולם, אימא לא כיון שגירותו מסופק שהרי יכול הוא למחות כשיגדיל, קמ"ל". ניתן להסביר שהעיקרון העומד בבסיס דבריהם הוא שמצוות המילה אינה נפסקת בשעת המילה, וקיומה חייל אף משעה שהגדיל. אמנם, כמובן שניתן לדחות ולהסביר דהנ"ל הוא משום דמעמד המילה בגירות שאני, ואכמ"ל בהנ"ל.

והשתא דאתינן להכי, נראה שמקום לנו בראש לישב את קושית בעל שו"ת משנה הלכות. אכן, לפום ריהטא אי עיקר מצוות המילה הוא 'מעשה המילה' של חיתוך הערלה – אין סברא לומר שעיקר המצווה תליא בבן. ברם, הנחה זו עצמה לדרכנו אינה חד משמעית דיה, ואדרבה: על בסיס התפיסה שיסוד דין המילה הוא אף 'בתוצאה', ועיקרה הוא ב'אות ברית קודש' – המצווה הממשיכה להתקיים אף בשעת גדלותו. מעתה, מסתבר אף מסתבר לגרוס שיסוד החיוב מוטל על הבן. ראשית, שהרי סוף סוף המטרה היא שלא יהא ערל וש'ברית קודש' תוטל עליו דווקא, ושנית: כבר הוכחנו מדברי קמאי, מהר"ח או"ז והרשב"א, שקיום מצוות המילה מלווה את הקטן אף בעת גדלותו, ואף מזווית זאת נראה יותר לומר שעיקר החיוב מוטל דווקא על הקטן, ובכך מיושב הקושי הנזכר.

ויש להכריח את הדברים, דהנה מהר"ח או"ז (שם) הסביר באריכות שחיוב האב אינו למול את הבן אלא שהבן יהא מהול: "ומענין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו בידיו אלא לעסוק שיהא נימול", וזאת בדומה לעמדת התורי"ד שהזכרנו. לדרכנו הדברים מאירים, שהרי גדר הדין לשיטתם, כפי שציינו, יתבסס על התפיסה שעיקר המילה היא על הבן (והאב רק צריך לדאוג שיהא מהול) היות שהוא לשיטתו, דקיום המצווה הוא בעצם ה'אות ברית קודש', והם הם הדברים.

ג.

דין 'ביום השמיני'

והנה, מהפסוקים מויקרא ומבראשית משתמע שחיוב המילה חל החל מהיום השמיני. בנוסף, במסכת פסחים (ד ע"א) מבואר שיש להקדים את המילה ככל האפשר, היות ש'זריזין מקדימין למצוות'. ברם, נשאלת השאלה: במידה והוא לא קיים את המילה ביום השמיני, היינו 'מילה בזמנה', האם החיוב 'שלא בזמנה' זהה במהותו וגדרו העקרוני לחיוב 'מילה בזמנה', או שמא קיים מימד במצוות מילה שחל אך ורק ביום השמיני למילה.

ובהשקפה ראשונה רציתי להציע שנקודה זו שנויה במחלוקת במסכת יבמות (עב ע"ב), שם נחלקו האם 'מילה שלא בזמנה' כשרה רק ביום, וזאת בדומה ל'מילה בזמנה'. השיטה הסוברת

שדין 'מילה שלא בזמנה' כשרה רק ביום, מניחה לכאורה שגדרי קיום המצווה של 'מילה בזמנה' ו'מילה שלא בזמנה' זהים הם בעיקר דינם, מסתבר אפוא שהרבותא ברמת קיום המצווה של 'מילה בזמנה' קשור לדין 'זריזין מקדימין למצוות', הא ותו לא. ברם, השיטה הסוברת ש'מילה שלא בזמנה' כשרה אף בלילה, ככל הנראה סוברים שקיים שוני יסודי ברמת קיום המצווה בין 'מילה בזמנה' ו'מילה שלא בזמנה' – שוני המתבטא בזמן כשרות המצווה.

ההוכחה המשמעותית ביותר לענ"ד לכך שמדובר על דין בעל אופי שונה הוא ש'מילה שלא בזמנה' אינה דוחה שבת. וכבר עמד על כך בשו"ת תשב"ץ חלק ג סימן ח: "ואחר זה אודיעך כי הסכלתם עשו וגדול עונכם מנשוא כי המיל' בזמנה נתנה שבת לדחו' אצלה ושלא בזמנה לא נתנה שבת לדחו' אצלה וא"כ עיקר מצותה אינה אלא ביום ח' כמו שנו' בפרק ר' אליעזר (קל"ב ע"א) שאמר' שם שמיני למעוטי תשיע"י".

ברם, למעשה נקודה זו אינה פשוטה כל כך. הסוגיה בשבת (קל"ב ע"א-ע"ב) דנה בשאלה האם יוצא דופן, שאין מילתו דוחה שבת, נימול ביום השמיני; והיא מציגה בכך מחלוקת בין האמוראים, אשר למעשה משקפת את השאלה עד כמה דין 'מילה בזמנה' מהווה יסוד של דחיית השבת, וממילא ברור שהיא מהווה דין בעל אופי ייחודי, או שמא מדובר על הלכה נוספת הנספחת לכך ומתירה מילה ביום השמיני; אך אין היא קשורה ליסוד הדין.

ועוד, לכאורה מוכח מסוגיה ערוכה שאין מימד ייחודי במילת היום השמיני. הסוגיה בשבת (קלא ע"ב-קלב ע"א) דנה בדינו של רבי אליעזר שמכשירי מילה דוחים את השבת, כשם שבאופן כללי גורס רבי אליעזר שמכשירי מצווה (כגון בנית סוכה) דוחים את השבת. הגמרא דוחה זאת: "מה להנך – שכן אם עבר זמנה בטלה". משמע אפוא, שרק בשאר מכשירים 'זמנה בטלה', אך ביחס למילה אין כאן ביטול של קיום המצווה אלא דחיה בעלמא. ומכאן נראה אפוא שדין המילה זהה בין בזמנה ובין שלא בזמנה, ודחיה בעלמא איכא בינייהו. ברם, בהקשר זה יש לעיין בשני ביאורים שמביא הרשב"א (קלב ע"א) לדברי הגמרא:

הא דאמרין מה להנך שכן עבר זמנן בטלין. איכא למידק והא סוכה דאע"ג דדחית לה מקמי שבת אינה בטלה דעבד לה בחולו של מועד, וי"ל מכל מקום זמן קבוע יש לה דאי עבר זמנה אין לה תשלומין, ועוד י"ל דלמאן איצטריך לרבי אליעזר ורבי אליעזר סוכה לשבעה בעי ואם אינו עושה אותה עכשיו אינו יכול לעשותה בחולו של מועד כדאיתא התם בסוכה (כ"ז ב').

ההנחה של התירוץ הראשון היא שמדובר על זמן ש'אין לו תשלומין', ומכאן עולה שבפשטות ביחס למילה יש תשלומין, וזאת, בהתאם לקריאה הפשוטה שהצגנו עד כה. ברם, מהפירוש השני יוצא שסוכה, בניגוד למילה, מהווה ביטול מלא של המצווה לשיטת ר"א ש'סוכה לשבעה בעי', וזאת בניגוד למילה, שאף אם אין בידו את קיום מצוותה עדיין יש בידו מצווה כלשהי. ופירוש זה עולה בקנה אחד עם התפיסה שדין 'מילה שלא בזמנה' ודין 'מילה בזמנה' חלוקים הם ביסוד דינם, וממילא מסתבר שהדברים תלויים בתירוצי הרשב"א.

והנה, פסק מרן בשו"ע או"ח (סי' תמד סע' ז): "ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יכול לחזור

לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער; ואם לאו, יבטלנו בלבנו". וכתב על כך במג"א (ס"ק יא): "יבטלנו בלבנו. דבמקום מצוה אוקמוה אדאוריית' ומשמע דאם הוא מתחלת שעה ו' ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד וכ"מ ברמב"ם משום דהאי עשה והאי עש' ועשה דתשביתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו משא"כ במילה ואינך". ודברי המג"א קשים, דאמאי לא אמרינן דאף ביחס למילה הוא עובר בכל רגע ורגע? על נקודה זו עמד במחצית השקל (שם) והציע שהיות שהוא אינו עובר על כל רגע ורגע ביום הראשון לית לן בה, דחיוב האב במילת בנו מדאורייתא הוא דווקא ביחס למילה בזמנה', ואם הוא עבר עליו אין בו כלל חיוב דאורייתא. ומעתה אמור, שחיוב 'יום השמיני' אכן נפרד הוא, עד כדי כך שחייב האב הוא דווקא בו. אך עניין זה תמוה טובא, דכי מה סברא היא לחייב את אביו למול דווקא ביום השמיני, ואף אם יש קיום מיוחד ביום השמיני – אף שהדבר שנוי במחלוקת וכפי שהראינו לעיל – מ"מ מדוע אף החיוב של מילה 'שלא בזמנה' לא יוטל על האב.

ובנוסף יש להוסיף ולהקשות, דהנה בירושלמי ראש השנה (פ"א ה"א) למדנו מהפסוק המובא בויקרא בדבר חיוב מילה דדין 'מילה בזמנה' חלוק ביסודו משאר ימי מילה 'שלא בזמנה', דכך שנינו: "רבי חגיגי בעא קומי רבי יוסה כתיב (ויקרא יב, ג) וביום השמיני ימול עבר ולא מל אמר ליה (דברים כג, כב) כי תדר נדר ליי' אלהיך לא תאחר לשלמו דבר שהוא ניתן לתשלומין יצא זה שאינו ניתן לתשלומין". ומלשון הסוגיה "יצא זה שאינו ניתן לתשלומין" (והשווה לדברי הרשב"א לעיל) פשוט וברור שחיוב זה אינו אך ורק בגדר 'זריזין מקדימין', אלא 'מילה בזמנה' היא קיום מצווה בעל נופך עצמאי. ברם, ההו"א שעולה בסוגיה, שניתן לעבור על "לא תאחר לשלמו" בשעה שביטל מילה בזמנה, צריכה להידרש לפני ולפנים: והלא דין 'לא תאחר לשלמו', כפי שעולה בסוגיה ערוכה במסכת ראש השנה קשור לחיובי קרבנות וצדקה למקדש, וכיצד ביחס למילה – שאינה חפצא של קדושה ודבר הנידר – עולה בהקשר של דין 'לא תאחר לשלמו'. והדברים תמוהים למדי ודורשים פשר וביאור.

ד.

טעמי מצוות המילה

כדי ליישב נקודה זו ננסה להעמיק קמעה בטעמי מצוות המילה. עד כה הבלענו בדברינו שעיקרה של המילה הוא ברית קודש – בין אדם לקונו, כלשון הכתוב (בראשית פ"ז פסוק יא): "ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם". ברם, נראה שבכך משתקף רק עיקרון אחד מכלליה של מצוות המילה. מכמה הלכות משתקפת זיקה עמוקה בין דיני המילה לדיני הקרבת הקרבנות. הטור (יו"ד סימן רסה) כותב שנהוג כי אבי הבן יעמוד ליד בנו בזמן המילה, כמו שאדם עומד ליד קרבנו בזמן שהוא קרב: "וכתב עוד מנהג שאבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו, כדאמרינן לגבי קרבן אפשר שיהא קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו...". לאחר המילה נהגו לעשות סעודת מצווה, בדברי האור זרוע מצאנו טעם נוסף לסעודה זו (הלכות מילה ח"ב סימן קז): "ומה שנוהגים לעשות סעודה בברית מילה... כשנולד

יצחק כתיב וימל אברהם את יצחק בנו בן כו', מיכן את' למד שכל מי שהוא מגיש את בנו למילה כאילו כהן גדול מקריב מנחתו ונסכו ע"ג המזבח. מיכן אמרו חכמים, חייב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו יום שזכה למול את בנו".

וכן מצינו ברמ"א יו"ד (סימן רסה): "ויפה כח הסנדק מכח המוהל להקדימו לקריאת התורה, דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת", על בסיס דברי הרמ"א התפתחה מחלוקת בין גדולי האחרונים עד כמה יש לדקדק בתנאי הקטורת או הקרבן לגבי הסנדק. כבר ר"פ, המהווה מקור למהרי"ל שמביא הרמ"א, הכריע שכשם שבקטורת בחרו להקטרתה כהנים חדשים (בשל סגולתה להעשיר כמבואר ביומא כו ע"א) כך גם אין לבחור סנדק אחד לשני בנים. ויש שחידשו דינים נוספים הלכה למעשה בדיני הסנדקאות על בסיס העיקרון הנזכר (ע' ברכי יוסף ס' רס"ה אות יח).

מכלל המקורות שהוזכרו אנו רואים שקיימת השתקפות וקיום בברית המילה המקבילה לדין הקרבן. ונראה שטעמו של עניין, כפי שעולה פעמים רבות מדברי המדרש, בנוי על יסוד עיקרי בעבודת השם – יסוד 'העקדה'. ואכן, ודאי שניתן לראות את ברית המילה כעקדה בזעיר אנפין. אמנם, לא ניטלת הנפש אך יש בכך פגיעה והטפת דם מהוולד, הדורש מסירות נפש מההורה הלוקח את בנו יקירו אשר אהב ומעלהו לקרבן בזעיר אנפין. וכניסוחו החד של כד הקמח (ערך מילה): "מצות המילה כעין קרבן הוא שאדם מקריב פרי בטנו לכבוד הש"י לקיים מצותו, וכשם שדם הקרבן מכפר כך דם המילה מכפר".

אף שיסוד זה משתקף בעשרות רבות של מדרשים, נצטט רק אחדים שבהן, הדמיון לעקדת יצחק עולה בצורה מפורשת למדי במסכת סנהדרין (פט ע"ב):

אמר לו ישמעאל ליצחק: אני גדול ממך במצות, שאתה מלת בן שמנת ימים ואני בן שלש עשרה שנה. אמר לו: ובאבר אחד אתה מגרה בי? אם אומר לי הקדוש ברוך הוא, זבח עצמך לפני – אני זוכה. מיד – והאלהים נסה את אברהם". ברם, המפורסם שבהם הוא דווקא המדרש בויקרא רבה (וילנא) (פרשת אמור פרשה כז): "א"ר יצחק משפט אדם ומשפט בהמה שוים משפט אדם וביום השמיני ימול בשר ערלתו ומשפט בהמה ומיום השמיני והלאה ירצה כלומר אם הבאת לפני קרבן ברצון ובטובה הוא קרבני ואם באונס על כרחך איני מעלה לך שתקריב לפני אלא אשה לה' ודכוותה (במדבר כח) צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי מאי לאשי אמר להם הקדוש ברוך הוא אם הבאתם ברצון ובטובה הוא קרבני ואם באונס הרי הוא לאשי ואינו לשם.

הראשונים הבינו זאת באופן עקרוני ביותר, אין מדובר על דמיון בעלמא, אלא על דמיון בעל אופי עקרוני, אשר נלמדים ממנו אף הלכות ודינים, לבד ממילה ביום השמיני. וכך מבאר רבנו בחיי (בראשית פרק יז): "וע"ד המדרש (פדר"א פכ"ט) מצות מילה היא כענין קרבן, וכשם שדם הקרבן לכפרה על המזבח כך דם המילה מכפר, ועל כן מצותה ביום השמיני, כי הקרבן לא יכשר עד יום ח', שנאמר (ויקרא כב, כז): "ומיום השמיני והלאה ירצה", וכשם שכתוב בקרבן (שמות כט, לג): "ואכלו אותם אשר כפר בהם", שאכילת הקרבן לכפרה כך ישראל עושין סעודה ביום המילה".

בדומה לכך, מצאתי בספר 'מדרשי תורה' לרבי שלמה אשתרוק, שבנוסף לנימוק דין 'היום השמיני', הטעים על יסוד דין הקרבן אף את דין דחיית השבת במילה: "כי המילה היא קרבן באחד מאבריו... ובקרבן כתוב מיום השמיני והלאה ירצה (ויקרא פרק כב פסוק כז) לפיכך באה המילה גם כאן ביום השמיני... ודוחה שבת כדין קרבן שבת".

סוף דבר, אין מדובר אך ורק על עניין 'רעיוני' בחינת 'דרוש וקבל שכר', אלא מדובר בהתגלמות עקרונית בגדרי הדינים, כפי שהבאנו מדברי הטור והרמ"א, וכפי שהבהירו הראשונים ממדרש ויקרא רבה.



ה.

קרבן וברית

ואם כנים הדברים, עתה יש בידנו ליישב את הקשיים שנתקלנו בהם עד כה, ונתנהלה לאטנו.

ראשית, ניתן להסביר לנכון דברי הירושלמי המוקשים – כיצד 'מילה בזמנה' נכללת בסוגית 'לא תאחר לשלמו' הקשורה להלכות קדשים ודבר הנדר. ברם, לאור דברינו השוואה זו מובנית מאליה, כמשתקף בהלכות המילה וכמיוסד על דברי המדרשים. דין המילה מהווה מעין 'קרבן', וממילא שייך לדון בה מצד 'לא תאחר לשלמו'. ואדרבה, מדברי הירושלמי ראייה משמעותית לסברא זו, שהרי נראה שהוא דן בה לאור העיקרון הנזכר להלכה ולמעשה.

מעתה יובהר אף התוכן החיובי של דין 'מילה בזמנה' שהרי עד כה הוכחנו בהרחבה שיסודה שונה ממילה שאינה בזמנה. וכעת המפתח לביאור העניין בידנו: מדברי הירושלמי אנו למדים שדווקא ביום הראשון המילה היא כעין 'קרבן', אלא שאין עוברים עליו ב'לא תאחר' היות והוא איננו ניתן לתשלומין.

מעתה יבוארו היטב אף דברי המגן אברהם אשר כזכור, גרס שחיוב האב הוא או"ר בדין של 'מילה בזמנה'. אף עיקרון זה מתבאר היטב לאור שני העקרונות שהצגנו בהלכות מילה: הברית וההקרה.

בדיוננו בחיוב האב במילה כבר עמדנו על הזיקה בין גדרי מצוות המילה לגדרי חיוב האב. דין 'מעשה המילה' מוטל ביסודו על האב, בעוד ש'אות ברית הקודש' ו'תוצאת המילה' מהווה בעיקרה חיוב המוטל על הבן, ושם האב משמע כ'אפוטרופוס' גרידא. כעת יש לצרף נדבך נוסף, נראה שהעיקרון העומד בבסיס חובת האב ב'מעשה המילה' הוא 'דין הקרבן', שהרי כפי שהראינו בלשון ה'כד הקמח' סברא זו מבוססת על אברהם העוקד את יצחק בנו. למעשה, כך גם משתקף מהביטויים של תפיסת הקרבן בהלכות המילה, המתייחסים לאב כאל מקריב הקרבן, היינו שהאב נחשב כ'בעל החיוב'. וכמו שציינו, סברת 'אות ברית קודש' על בשרו של הבן היא, וממילא הסברא נותנת שקשורה היא דווקא לבן מעיקר הדין.

אמור מעתה, תפיסת האב כ'בעל החיוב' העיקרי ביחס למילת הבן מותנת בתפיסת עיקר המילה ב'מעשה המילה', וקיומה מהווה כעין 'מעשה הקרבה'. ונראה שהעניינים הולמים זאת ברמה נוספת, שהרי כבר הבאנו מפירושו של רבנו בחיי, שביטא את מימד הקרבן בדם המילה ע"י הדם המוטף. היינו, בעצם 'מעשה המילה' – ולא במימד התוצאה, והם הם הדברים ברמות שונות של הסברה.

ונראה שזה עצם כוונת המגן אברהם, הגורס דחיוב האב הוא רק ביום השמיני. המג"א צועד בעקבות הירושלמי, הגורס שדין קיום הקרבן הוא אך ורק ביום השמיני, ולאחריו הווי מכלל 'מעוות לא יוכל לתקון'. מעתה נראה שסבר המגן אברהם שהאב נחשב כבעל החיוב העיקרי, ומתוך כך הוא שייך רק בדין הקרבה, המותנה ב'מילה בזמנה' דווקא, בעוד שדין מילה שלא בזמנה, המיוסדת על עיקרון ה'ברית' ועל היותו מהול הינה חובה החלה על הבן בראש ובראשונה, והאב אינו מחויב בה.

ומעתה, אם כנים הדברים, תיושב לנכון אף הקושיה שהעלינו בריש דברינו: מדוע אליבא דהתלמוד הירושלמי דווקא הפסוק מספר ויקרא מהווה מקור לחיוב האב. ונראה, שחלוקה פרשת ויקרא מפרשת בראשית ביסוד תפיסתה. דהנה, העיקרון שעומד בספר בראשית במוקד בדין ברית המילה הוא דין הברית, דבר המפורש היטב בפרשה שם. לעומת זאת, ההקשר בפרשת ויקרא הוא ביחס להיטהרות ולגישת יולדת למקדש. כבר חז"ל בניה (לא ע"ב) עמדו על כך שקיים קשר פנימי בפרשה. וייתכן שהוא מתבאר אף לאור תפיסת המילה כ'קרבן'. בדין ברית המילה קיים מימד של קרבה להשם, הקשור במידת מה לעולם הקודש והמקדש, ולכך היא משובצת בפרשת ויקרא. נראה שאף הירושלמי הבין כן, וכבר הבאנו את דבריו בריש חגיגה בדבר הזיקה העקרונית של הפסוק המובא בויקרא, לדין 'לא תאחר' ולמילה כדין ב'קרבן'. מעתה, ברור אפוא כיצד למד הירושלמי בקידושין מהפסוק בויקרא שדין המילה מוטלת על האב. וכבר ביארנו בתורתנו של המגן אברהם, לאור הירושלמי, שהתפיסה שחיוב האב חב דווקא ביום השמיני מבוססת על ההבנה העמוקה, שכבר עולה בדברי הטור ונושאי הכלים, שפן ה'קרבן' במילה חל על האב בראש ובראשונה. ומעתה הירושלמי אוזיל לשיטתו: שפרשיית 'ויקרא' היא חיוב מדין 'קרבן' כשם שביאר בריש מסכת ראש השנה, וממילא הוא המקור היסודי ביותר לחובת אב במילה, ודו"ק בכ"ז.



(ד). יש להדגיש, שדברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דברי הויקרא רבה שציטטנו קודם לכן. הגורסים שדין הקרבן הוא החל מהיום השמיני. נראה שטעמו של הירושלמי מתבאר היטב לאור ההשוואה מחודדת יותר: של ברית המילה לעקדת יצחק – אשר עיקרה בהכפפת האדם לרצון קונו, וברור שהיכא שאיחר עניין זה, עיקר חסר מהספר, ואכמ"ל.

הערות וקושיות – יורה דעה

קניית בהמה טמאה מדמי מע"ש - הרב אהרן הכהן פרידמן

כתוב במשנה (מעשר שני פ"א מ"ז): "אין לוקחין עבדים וקרקעות ובהמה טמאה מדמי מעשר שני ואם לקח יאכל כנגדן", ומפרש הרע"ב הטעם "לפי שאינן אוכל, ורחמנא אמר בבקר ובצאן ואכלת שם". והנה, בהמה טמאה בעצמותה היא אוכל, רק שמחמת איסור התורה היא לא נחשבת כאוכל, ולפ"ז יל"ע האם לחולה שיש בו סכנה, בגוונא שלצורך רפואתו הותר לו בהמה טמאה, האם יכול יהיה לקנות את זה מדמי מעשר שני. ואפשר שדבר זה יהיה תלוי בגדר הפטור, שהרע"ב כתב שהוא מפני שכתוב "ואכלת שם", היינו שהחיסרון שכתוב "ואכלת", והוא אינו יכול לאכול, ולפ"ז באופן שהוא חולה שיב"ס, שהותר לו לאכול, שפיר יכול לקיים "ואכלת". אבל יש לדון הסבר זה בצורה שונה קצת, שזה לא בגלל המציאות שהוא אינו יכול לאכול, אלא שצריך שיהיה על זה שם "אוכל". ואת זה יש ללמוד מכלל ופרט וכלל, שאין אתה דן אלא כעין הפרט, ובפרט כתוב דבר שהוא אוכל, וילפינן מזה שבעי שיהיה על זה שם אוכל, וכמש"כ הרע"ב בעצמו (לעיל משנה ה'). ולפ"ז יל"ד שאצל ישראל אין שם "אוכל" על בהמה טמאה, וע"כ גם לחולה שיב"ס יל"ד שלא יוכל לקנות מדמי מע"ש בהמה טמאה.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



אוצר חושן משפט

◆ המקבל מעות מחבירו ומצא יתרון במעות ◆

הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

המקבל מעות מחבירו ומיצא יתרון במעות

בעקבות המאמר 'מאן דאזויף פשיטי מחבריה ואשכח ביה טופיינא', הרב משה בוטון,
ירחון האוצר, גליון ט"ז עמ' שנ"ג.

הנותן מעות הלואה לחבירו, ונמצאו המעות יתירות על מה שסכמו ביניהם. אמר רב נחמן (ב"מ ס"ג ב') כי אם הוא בכדי שהדעת טועה בו, חייב המקבל להחזיר את המעות לנותן, אבל אם היה זה בשיעור שאין הדעת טועה בו, תולים את יתרון המעות בכך שהנותן חפץ לתנם לו במתנה. ואמרו שם בתלמוד: 'היכי דמי בכדי שהדעת טועה, אמר רב אחא בריה דרב יוסף בעישורייטא וחומשייתא', היינו טעות שהיא בכפולות של חמש ועשר אין ראייה לומר שהיא מכוונת, אלא תולים אותה בדעת טועה.

ויש לדון בדבר טעות במטבע אחת או בשתי מטבעות אם הדעת טועה בה, ועוד יש לדון אם חיישינן רק לטעות אחת במהלך הספירה או שמא יש לחוש לכמה טעויות. בגמרא לא נתפרשו ספיקות אלו, ויש לנו ללומדם מדברי הראשונים ז"ל, אשר בביאור דבריהם הקדושים כבר עמדו רבותינו האחרונים ז"ל, וכאשר יתבאר בעה"י לפנינו.

א.

בשיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (מלוה ולוה ד' י') 'בכמה הדעת נוטה' באחת ובשתיים, או בחמישה או בעשרה, שמא חמישה חמישה מנה, או עשרה עשרה. ושמענו מדבריו ז"ל דאדם יכול לטעות במטבע אחת או שתיים, היינו יתכן שאדם ביקש לתת שבע מטבעות, וטעה וספר תחתיהן שמונה או תשע. וזה דלא כמו שכתב רש"י, שאם יש לך מטבע אחת עודפת, או שתיים, ודאי שהוא לא טעה כלום.

(* במאמר הנ"ל האריך הרב משה בוטון (להלן: הרמ"ב) לבאר היטב את הצעת הסוגיא לאורכה ולרוחבה, בביאור מדוקדק של שיטות הראשונים וביאוריהם, והמעייין שם יראה ברכה. המקורות שהובאו במאמרנו זה נזכרו כבר במאמר הנ"ל, ונתבארו בו בהרחבה, ולא באנו כאן אלא להאיר נקודות מסויימות, וכדרך של דברי תורה שהן פריין ורביין.

א. כן הוא ברמב"ם המדויק (מהדורת ר"י שילת, הוצאת מעליות, ירושלים תשע"א), ובשולחן ערוך דפוס ראשון, ופירושו הוא שדבר שהדעת מתבלבלת בו הרי היא כאילו 'נוטה' אליו, מחמת הדמיון בין הטעות למקור. וכמו 'לב הותל הטהר' (ישעיהו מב, כ) שהוא ענין טעות, וע' במדרש תנחומא (פ' וארא) 'הטעו אותו שנאמר וכו' הטו את לבבו', שזו הטעות הבאה מהטיית הדעת. וע' בחולין צ' ב' 'ומאי דעת דעת נוטה', ופרש"י 'לשון ספק אבל נראה במקצת'. בדפוסים הבאים נמחקה תבת 'נוטה' והוחלפה בתבת 'טועה', וכן בריטב"א (בבא בתרא ע"ז ב') ואור זרוע (סי' קע"ג) וצורר הכסף (דרך ה' שער ו' אות ד').

ולכאורה יפלא לשיטת הרמב"ם, דכיון שאדם טועה במנין האֶחָדוֹת, במטבע אחת או בשתיים, אם כן מעתה תקשי לך היאך אמרינן שאם מצא שלש או ארבע מטבעות מיותרות הרי זו ודאי מתנה, ומפני שזו טעות בכדי שאין הדעת נוטה. והלא שפיר יתכן שתחילה הוא טעה במטבע אחת או בשתיים, ובהמשך הספירה שוב טעה בשתי מטבעות, ונמצא שבידו שלש או ארבע מטבעות שטעה בהם, ומפני מה אמרו שבודאי אין אדם טועה בשלש או ארבע מטבעות.

והוכיח מזה הלחם משנה דהרמב"ם סובר שבמהלך ספירה אחת יכול אדם לטעות רק פעם אחת ולא פעמיים². ומוכרח הדבר בדעת הרמב"ם, שאם לא נאמר כן - אלא גם שתי טעויות יכולות ליפול בספירה אחת, אם כן לעולם אין לך טעות שאין הדעת טועה בה, שהרי גם בארבע מטבעות מיותרים אפשר לתלות שהוא טעה ארבע פעמים בטעות של מטבע אחת.

וכל זה לשיטת הרמב"ם, דכיון שהוא נוקט שאדם טועה במטבע אחת ובשתיים, הוכרח הוא לומר שאין אדם טועה בכל ספירה רק פעם אחת. אבל לשיטת רש"י, דאף תוספת של מטבע אחת אין תולין אותה בטעות אלא אמרינן שמדעתו נתנה, שפיר איכא למימר כי בחמש ועשר [שבהם אדם טועה] תתכן טעות כפולה ומשולשת גם בתוך ספירה אחת. ואכן, רש"י כתב שאם נמצאו ט"ו מעות מיותרות או כ"ה, אמרינן דטעה שלש או חמש פעמים במנין החמשיות, ולטעמיה אזיל.

נמצינו למדים מתורתו של הלחם משנה, כי אם נאמר שאדם טועה במטבע אחת, על כרחך שהוא אינו טועה יותר מפעם אחת. ואם נאמר שהוא טועה גם פעמיים, על כרחך שהוא אינו טועה גם במטבע אחת.



ב.

וכשיטת הרמב"ם, שאדם טועה רק פעם אחת, מדייק הלחם משנה גם מהרי"ף, שכתב 'וקא טעי בחדא עשרה או בחדא חמשה', ומשמע שרק טעות אחת תתכן במהלך הספירה, ולא יותר.

אמנם, במאמרו הנ"ל העיר הרמ"ב כי על דברי הרי"ף כתב הנמוקי יוסף 'והוא הדין הרבה עשירות או הרבה חמישיות תלינן בטעותא', ומוכח מזה כי יכול הסופר לטעות גם כמה וכמה פעמים, וכשיטת רש"י. וחזינן לכאורה שהנמוקי יוסף נקט בדעת הרי"ף כשיטת רש"י, ולא כמו שדייק בדבריו הלחם משנה.

ועדיין יש לקיים, בשיטת הרמב"ם, את פירוש הלחם משנה עם שיטת הנמוקי יוסף, ומפני שיש מקום לחלק בין טעות בספירת האחדות לטעות בקבוצות של חמש ועשר. שהרי בשיטת רש"י הוכיח המהר"ם שיף שאין אדם טועה בספירת אחדות כלל, גם לא במטבע אחת, ואילו במנין העשירות או בקבוצות של חמש יתכן שיטעה אדם כמה וכמה פעמים. וכלפי מה שהקשה

(ב). ואמנם הדבר צריך עיון בסברא, שהרי לכאורה הדבר צריך להיות תלוי בשיעור המטבעות, שהרי לא מסתבר לומר שאדם המונה מאה מטבעות טועה כמו המונה עשרה. ואם המונה עשרה עשרה (בשתי ספרות נפרדות) יכול לטעות פעמיים, כל שכן שבמהלך מנין מאה מטבעות עלולות ליפול שתי טעויות, האחת בתחילת הספירה והשניה בסופה, ואילו הרמב"ם לא חילק כלל בשיעור המטבעות, אלא משמע מסתימת דבריו דלעולם לא תלינן בכל ספירה רק טעות אחת, וצ"ע.

הביאור (ס"ק א') 'אינו מובן לתת הבדל למה הדעת טועה בין שלש חמישיות לארבע חמישיות, ולא בין שלש לארבע אחדים', כבר נתבאר טעם הדבר על ידי המהר"ל והרש"ש^א, שספירת הקבוצות היא מורכבת יותר, וממילא היא עלולה לטעויות.

ומעתה שפיר אפשר לומר בדומה לזה גם בדעת הרמב"ם, דדוקא בספירת האחדות, שהיא קלה, אמרינן שאין אדם טועה באותה הספירה יותר מפעם אחת, אבל בעישורייתא וחומשייתא הטעות מצויה יותר, ובזה מודה הרמב"ם שיכול אדם לטעות באותה הספירה גם כמה וכמה פעמים. ונמצא ביאור הלחם משנה מתאים גם עם שיטת הנמוקי יוסף, דהא רק ביחס לספירת האחדות הוצרך הלח"מ לומר בדעת הרמב"ם שאין אדם טועה פעמיים, אבל במנין קבוצות חמשה ועשרה עדיין יתכן לומר בשיטת הרמב"ם שאדם טועה גם כמה פעמים, וכהנמוקי יוסף^ב.



ג.

ביאור הגדולי תרומה

הן אמנם שהרב בעל גדולי תרומה (שער מ"ו חלק ד' סעיף ג') נוקט שיש להשוות לגמרי את שיטת הרמב"ם עם הנמוקי יוסף: 'ובודאי אפוישי מחלוקת במאי דלא אתברר בהדיא לא מפשינן'. ולא נחית לחילוק הנ"ל, אלא פשיטא ליה דכשם שלענין טעות העשיריות והחמישיות סובר הנמוקי יוסף שאדם טועה בהם כמה פעמים, הוא הדין להרמב"ם בספירת האחדות, שאדם טועה כמה פעמים במטבע אחת או שתיים.

אלא שלפי זה, אם כן הוא הדבר, שאדם טועה כמה פעמים במטבע אחת או שתיים, הלא נמצא דגם תוספת של שלש וארבע מטבעות גם כן היא בכלל טעות שהדעת טועה בה, ותסתער עלינו בתוקף קושיית הלחם משנה. דאם כן היאך משכחת לה טעות שאין הדעת טועה בה, שעליה אמרו בגמרא שהמעות הן מתנה, בשעה שלעולם ועד נוכל לתלות כל טעות שהיא בשגגה של מטבע אחת או שתיים, שארעה כמה וכמה פעמים.

(ג). הביאם הרמ"ב במאמרו (אות א'), ועי' בזה עוד לקמן בשיטת רש"י.

(ד). וחילוק הלשונות ברמב"ם, 'באחת ובשתיים, או בחמישה או בעשרה', מורה על כך ששני מיני ספירות הן. וכמו שכתבו התוס' ד"ה בעישורייתא, שבזמן הגמ' היו סופרים רק בחמישיות ובעשיריות, ובימי הראשונים כבר היו סופרים באחדות [וכן הוא אצלנו], כך נקט גם הרמב"ם, וכמו שכתב הלחם משנה. ולכן תחילה הביא הרמב"ם את הטעות המצויה לפי המנהג הפשוט בזמנו למנות באחדות, ואח"כ הזכיר את הספירה לפי קבוצות, שנאמרה בגמרא.

ובדרך חידוד יש לומר, דהנה בשבת צ' ב' אמרינן המוציא גרעינין, אם לחשבון שתיים, אחרים אומרים חמש. ובצפנת פענח (מתנות עניים ט' י') פירש שנחלקו אם גבי שנים יש לטעות במנין, או שמא רק בחמש טועה, וציין לסוגיין. ואיכא למימר דהגמ' כאן נוקטת כאחרים, דסבירא להו דאין טעות רק בחמש, ולכך לא הזכירו טעות של שנים. אבל הרמב"ם, שפוסק בהלכות שבת (י"ח ז') כתנא קמא שגם שני גרעינים נצרך לחשבון, נוקט דגם בכל שהוא אדם טועה, ולכך כתב דטועה אדם גם במטבע אחת ובשתיים.

הרמ"ב הביא מספר לא תשיך (להגר"מ מאזוז שליט"א) שפירש בדקדוק לשון הרמב"ם: 'דהכי קאמר או בחמשה או בעשרה, עד פעם אחת ושתיים תלין בטעותא דהיינו חמשה או עשרה או עשרים ותו לא'. ולענ"ד קשה לפרש כן, אלא חילוק הלשונות ברמב"ם (שכתב 'או בחמשה') מורה כי הטעות דא' וב' אינה הטעות דה' וי', וע"ע נחל שלמה.

ונזקק לזה הגדולי תרומה: 'אם כן לעולם הוי בכדי שהדעת טועה'. ויישב 'איכא למימר דהכי נמי דכל היכא דאיכא למיתלי בטעותא תלינן, כדכתב נמוקי יוסף בשם הרב הלוי ז"ל'. והוא פלא פלאים, ולא ידענא מאי קאמר מר, האם בא הגד"ת לומר דאה"נ לעולם תלינן בטעותא, אם כן ביחס למה פסק הרמב"ם שטעות שאין הדעת נוטה הרי המעות מתנה, וצע"ג. ודברי הרב הלוי שהביא הנמוקי יוסף אינם ענין להכא, שהרי ודאי לא בא הר"מ הלוי לבטל את דברי התלמוד שיש לך טעויות שאין הדעת טועה בהן, אלא הוא רק בא לומר שיש מקרים נוספים שאפשר לתלות בטעויות [וכגון מש"כ הרא"ש, דאם מנהג המקום לספור בזוגות או בשלושות, הרי שזוג מיותר הוא בכלל טעות], אבל עצם המושג של טעות שאין אדם טועה בה הוא שריר וקיים, אמרו רב נחמן בתלמוד, ופסקו הרמב"ם למעשה, ואילו לדברי הגדולי תרומה אין לו מקום - דלעולם נתלה את הטעות בכמה וכמה טעויות של מטבע אחת או שתיים.

ולא הבנתי מה שממשיך ואומר הרב בעל גד"ת: 'ובעלי התוספות ז"ל יוכיחו, שכתבו הם היו רגילים בחמשה כדרך שאנו מונין אחד אחד, ולדידן הוי בכל ענין בכדי שהדעת טועה, ע"כ, הרי בהדיא דכשנהגו למנות באחד לעולם הוי טעות'. וצ"ע כיצד יוכיחו בעלי התוספות את הביאור בשיטת הרמב"ם, בשעה שלדידהו באמת אנן לית לך כלל וכלל טעות שאין הדעת טועה בה, וכאשר כתבו בהדיא, ואילו הרמב"ם כתב בהדיא איפכא. שהרי כתב שאדם טועה במטבע אחת ובשתיים, או בחמש או בעשר, ואעפ"כ הוא פוסק למעשה את סוגיית הגמרא. וחזינן כי גם לדידן, הנהגים לספור באחדות, עדיין יש טעויות שאין הדעת נוטה בהן, ודלא כהתוס' שכתבו שאין לסוגיית הגמרא נ"מ האידנא. וא"כ הדרא קושיית הלח"מ לדוכתה, כיצד כתב הרמב"ם שיש לך טעות שאין הדעת נוטה בה, בשעה שנוקט הגד"ת כי לשיטתו אדם טועה כמה פעמים במטבע א' וב'. ומה מקום להשוות את הרמב"ם, שפוסק את מימרא דרב נחמן, עם שיטת התו' שכתבו שאין לה מקום האידנא.

ומה דמייתי הרמ"ב לסייע את הגד"ת מהריטב"א^ה, שכלל את הרמב"ם עם התו' כחדא^ו. הנה בא הריטב"א רק להשוותם בנקודה זו, דבמקום שנהגו למנות באחדות הרי שטעות של מטבע אחת או שתיים הדעת טועה בה, ולזה ודאי מסכים הלח"מ משנה. אבל מנ"ל שהוא בא להשוות לגמרי את שיטת הרמב"ם והתו' גם לענין שלש וארבע מטבעות, בשעה שמגוף דברי הרמב"ם מוכח דג' וד' טעות שאין הדעת נוטה היא, וככל הנ"ל.



ד.

הבית יוסף (סי' רל"ב) העתיק את דברי התלמוד ופירוש רש"י, והוסיף דכן כתב הרמב"ם. וכן בשלחנו הטהור קבע את דברי רש"י להלכה ולמעשה (שו"ע סי' רל"ב ס"ב). ויפה כתב הרמ"ב כי

(ה). אין זה בחידושי הריטב"א, אלא בחידושים המיוחסים לו, אשר כבר הוסכם כי לא מתחת ידו של הריטב"א ז"ל יצאו. ועיין בזה להגריח"ס שליט"א (עדות ביעקב ח"ב סי' ע').

(ו). וזה לשונו ז"ל: 'גם עוד כתב (הרמב"ם) בדבר מועט כגון אחד או שנים הוי בכדי שהדעת טועה, וכן כתב הב"ת וז"ל בחמשיות או בעשירות שכך היו רגילים למנות חמשה חמשה כמו שאנן מונין אחד אחד. ואנן בכל עניין הוי בכדי שהדעת טועה שהרבה פעמים טועין בין אחד לשנים בין שנים לחמשה'.

מזה ודאי מוכרח שהשו"ע נוקט דאין פלוגתא בינו להרמב"ם, 'שהרי השו"ע לא יפסוק כדעת רש"י נגד הרמב"ם'. וכיון שבפירוש כותב השו"ע להא דרש"י שיכול לטעות גם ג' או ה' פעמים, מוכח שנקט כן גם בדעת הרמב"ם.

ומכל מקום אין להוכיח מכאן כהגדולי תרומה, שאדם טועה גם במטבע אחת כמה וכמה פעמים, שהרי יש מקום לומר דדוקא בספירת קבוצות של חמישייתא ועישורייתא אדם טועה כמה פעמים, ולא בטעות מטבע אחת בספירת האחדות. וראיה גדולה היא למה שנתבאר כן לעיל, שיש מקום לקיים את שיטת הרמב"ם עם הנמוקי יוסף. אבל אין מכאן כל ראיה שגם בספירת האחדות אדם טועה כמה פעמים.

ה.

והנה, המעיין בלשונו הזהב של רש"י¹ יראה שתחילה מבאר רש"י את הטעות בעישורייתא, שטעה בין חמשים לארבעים, ורק אחר כך, מדי דברו על החמישייתא, התם הוא דקאמר שהיו רגילים למנות חמש חמש. ומשמע שענין העישורייתא אינו מורה על מנהג למנות עשרה עשרה, אלא מיירי במונה והולך אחד אחד, רק שטעה באמרו ארבעים במקום חמשים. ומזה מוכח דהמונה באחדות אינו עלול לטעות אפילו באחד ושתים, שהרי רש"י כותב בהדיא שגם א' או ב' דינם כג' וד' והם טעות שאין הדעת טועה בה, ואי אמרת שגם המונה באחדות יכול לטעות באחת ושתים, א"כ היה צריך להיות הדין דגם טעות של א' וב' היא בגדר שהדעת טועה בה. וכבר הוכיח כן המהר"ם שיף, והאריך בזה הרמ"ב (באות א').

ז. 'בעישורייתא וחומשייתא - אם יש לחלקם למעות העודפות להוציאן עשרה עשרה, או חמשה חמשה, ואין אחד או שנים עודפות, שאין באות לכלל חמשה - יש לומר שטעה בחשבונן, אם עישורייתא ניהו - טעה בין חמשים לארבעים, או בין ארבעים לשלשים, ואם אינן עשירות וישנן חמסיות - יש שהיו רגילין למנות חמשה חמשה, ואם היו עודפות הרבה, כגון חמשים וחמשה - טעה בעשירות כדפירשתו, ויש כאן טעות של חמשים בדילוג אחד, ובחמש העודפות טעה בין שלש לארבע, או אם עודפות חמש עשרה או עשרים וחמש - טעה שלש פעמים או חמש פעמים בחשבון של חמש, אבל אם עודפות על החמסיות אחת או שתיים או שלש וארבע שאינן מגיעות לחמש - לא טעה כלום, וכולם מתנה' (ההדגשות הן עבוד מה שיתפרש בסמוך בשיטת רש"י).

ח. ומה שהקשה הרמ"ב (באות ג') על רש"י (לביאור המהר"ם שיף) 'מדוע יפרש חומשייתא שהיה סופר בחמסיות, ואילו עישורייתא - שטעה כאשר הגיע לספרות העשירות', ומפני מה לא פירש רש"י בחד גוונא. יתכן לומר דרש"י העדיף שלא להוציא את הלשון מידי פשוטו, ולכן פירש 'עישורייתא' כפשוטו, שטעה במנין העשרות, ואמר חמשים במקום ארבעים, ודוקא גבי 'חומשייתא', שאינן דרך ספירה, הוכרח לומר שהוא מתפרש במונה בקבוצות של חמש.

ואדרבה, יש לסייע את פירוש רש"י ממה שהקדימה הגמ' עשורייתא לחומשייתא, אשר בפשוטו הוא תמוה, שהרי יש למנות מהקטן אל הגדול, וכמו שהוא באמת ברמב"ם שכתב 'או חמשה או עשרה'. ולהנ"ל ניחא היטב, תחילה הביא התלמוד את צורת הספירה הרגילה, כדרך כל אדם, שהיא בעשרות, ואח"כ הביא את הדרך המחודשת - למנות בחמסיות. אבל אם משמעות 'עישורייתא' היתה שהוא מונה בקבוצות של עשר, היו מקדימים לפנייהם את 'חומשייתא' [שו"ר שהקשה כן בקיקיון דיונה, ופירש דרש"י מפרש שהטעות בגמרא היתה בנ"ה, שבוה יש שתי טעויות, הראשונה בעישורייתא (שטעה בחמשים) והשנייה בחומשייתא (שטעה בחמש)].

גם יתכן שנקט רש"י כי אין דרך למנות בקבוצות של עשר, כיון שעד שיגיע למניין העשרות כבר ישכח היכן עמד, ודוקא בחמסיות יש דרך למנות, כי הם קצרות יותר [דמהלשון משמע שסופר א' ב' ג' ד' א', א' ב' ג' ד' ב', וכן ע"ז הדרה, וכ"ה בחדושי הרש"ש. אמנם, לפירוש המהר"ל (שהביא הרמ"ב בהערה ג') שמדובר שצבורות לפניו ערימות של עשר

ומעתה תקשי טובא, מהו שהשוה מרן הבית יוסף את שיטות רש"י והרמב"ם להדדי, וכדהוכיח הרמ"ב, בשעה שהרמב"ם כותב בהדיא כי המונה באחדות טועה הוא באחת ושנים, ואילו רש"י בפירוש כתב שגם א' וב' אין הדעת טועה בה, ובספירת אחדות קא מיירי, וכדמוכח מפירושו לעישורייתא.

והרמ"ב פירש מכח זה, דגם רש"י מפרש שעישורייתא היינו סופר בקבוצות של עשר עשר, וכמו שמוכח בשיטת התו'. רק קיצר בדבריו, ובמקום לכתוב שטעה בין ה' פעמים י' לד' פעמים י', כתב שטעה בין חמשים לארבעים^ט. אך לענ"ד קשה לפרש כן בדברי רש"י, דאי אמרת דגם 'עישורייתא' קבוצות הם, אם כן מפני מה המתין רש"י מלכתוב שמונה בדרך של קבוצות, ולא גילה לנו זאת רק כאשר הוא מפרש 'חומשייתא', בשעה שאדרבה דרכו של רש"י היא בהיפך, לפרש תחילה במקום הראשון ולסתום במקום השני.



ו.

הצעת ביאור בשיטת רש"י

אמנם, מדקדוק לשון רש"י נראה כי עד כאן לא קאמר רש"י שאין מטבע אחת או שנים נחשבות לטעות, אך ורק לגבי 'חומשייתא', דכיון שהוא מונה בקבוצות של חמש חמש אין הדבר מצוי שיטעה בזה בטעות של אחת או שנים, וכל שכן בשלש וארבע. אבל המונה והולך באחדות, וכדרך המנין הרגיל, יתכן לומר שבזה נוקט רש"י כהרמב"ם, שבהחלט תתכן טעות של א' או ב', ורק שלש וארבע הן טעות שאין הדעת נוטה.

וניחא מה שהעתיק השו"ע את דברי רש"י, כיון שבאמת הוא אינו חולק עם הרמב"ם האומר שיש טעות במטבע אחת ובשנים, דדוקא בחומשייתא נקט רש"י שאין טעות באחד ושנים, ולא במונה והולך.

עשר אין חילוק בזה, שהרי את הציבורים הוא סופר, אבל מלשון רש"י משמע טפי כהרש"ש^י.

ט. ודומה אני שכן פירש המהר"ם מלובלין: 'כמו שפירשתי לעיל גבי עשירות דטעה בין חמשים לארבעים בין ארבעים לשלשים, הכי נמי גבי חמשייתא טעה בעשירות בין חמשים לארבעים או בין ארבעים לשלשים'. היינו המהר"ם מפרש שאין חילוק בין חומשייתא לעישורייתא, וא"כ מוכרח ששניהם הם מנין בקבוצות, של ה' או של י' [אלא שלא נתברר מהו שמציין המהר"ם לפירושו לעיל, בשעה שלעיל אינו מפרש את העשירות אלא רק עשירות שהן כפולות של חמש, ומוכח דגם העישורייתא היא טעות בקבוצות של חמש, וצ"ע].

הרמ"ב (בהערה ב') מביא שראה שיש שפירשו שהמהר"ם חולק עם המהר"ם שיף בפירוש 'עישורייתא', ולכאורה הן הן הדברים. פירושו של הרמ"ב באות ג' הוא הוא פירוש המהר"ם [ופליג עם המהר"ם שיף, שנוקט שעישורייתא הן מנין רגיל באחדות].

ועיין במה שהקשה על המהר"ם בשדה יצחק (למהר"י גואטה), ע"ש. ושם פירש דרך הסוחרים לעשות ציבורים של עשרה וגם ציבורים של חמשה, וכשמונים את העשירות מונה עשרה עשרים שלשים וכו', וכשמונה את קבוצת החמשיות אומר אחד שנים שלשה ומכילים אח"כ בחמש. ועל כן כאשר יש נ"ה עודפות אמרין דטעה פעם אחת במנין העשירות, שאמר שלשים במקום ארבעים, וטעה גם פעם אחת במנין קבוצות החמשיות שאמר ארבע במקום חמש. מיהו צ"ע, ג, דלפ"ז אין כאן יתרון רק של ט"ו ולא של נ"ה [גם צ"ע מפני מה באותה הספירה עושה גם קבוצות של עשר וגם של חמש].

י. וראה בהדגשות לשון רש"י (שבהערה לעיל בסמוך).

ולא תקשי לך, דאם כן גם שלש וארבע לא יהיו טעות - שהרי לשיטת רש"י אדם טועה פעמיים באותו המנין, וא"כ נימא שטעה פעמיים בשתי מטבעות (וכקושיית הלחם משנה על הרמב"ם). שהרי כבר נתבאר בדעת הרמב"ם והשו"ע, דאין טעות פעמיים מצויה רק בספירת קבוצות של חמש, שאז אינו מונה והולך בספירה כסדר^(א) והוא עלול להתבלבל גם כמה פעמים, אבל המונה והולך טועה רק פעם אחת, ולכן המונה בעשירות אפשר שיטעה במטבע אחת או שנים, ולא ביותר.

ובהא ניחא טובא מה שיש להקשות מהא דיומא נ"ה א'י^(ב), שהצריכו את הכהן הגדול למנות את ההזאה שלמעלה עם השבע שלמטה, היינו שיאמר אחת ואחת וכן אחת ושנים וכו', ופירש רבי אלעזר הטעם 'שלא יטעה בהזאות'^(ג), ואי אמרת דהמונה והולך אחת אחת אינו טועה במניינו, וכהמהר"ם שיף, א"כ מפני מה התם חיישינן לטעות. אך לפי מה שנתבאר ניחא, דדוקא במנין קבוצות החמישיות אינו יכול לטעות באחת ובשנים, אבל המונה והולך איכא למיחש שיטעה גם בא' וב'.



ז.

פירוש דברי הטור

זוה לשון הטור (חו"מ סימן רלב): 'אם טעו במנין המעות שנמצאו חסרין או יתרין על המנין שפסקו, חוזרין לעולם לתבוע החסרון או היתרון. ואפילו אם לא תבעו היתרון, אם הוא בכדי שהדעת טועה, כגון לפי המנהג שרגילין למנות שנים שנים או שלשה שלשה או ארבעה ארבעה, ומצא חשבון של שנים שנים או שלשה שלשה או ארבעה ארבעה יותר, חייב להחזיר, דאיכא למימר טעה בחשבון. וכן אם מצא עשר פעמים שנים שנים או שלשה שלשה יותר, איכא למימר טעה בעשירות'.

הטור מביא כאן שתי דוגמאות לטעות שהדעת טועה בה. הראשונה היא כאשר האדם מצא חשבון 'של שנים שנים יותר', דהיינו - תוספת של ארבע מטבעות. במקום ל"ב מטבעות, מצא שלשים וששה. המקרה השני הוא, שמצא עשר פעמים שנים שנים יותר, דהיינו תוספת של עשרים מטבעות, שאז הטעות היא בעשירות - שהיתה לו ערימה של עשר פעמים שני מטבעות, ובטעות דילג מלסופרה.

ויש לעיין, הואיל וכבר השמיענו תחילה הטור שאם מצא שתי זוגות יתרים של מטבעות - לפי מנהג המקום בספירה, שתי מטבעות שלש או ארבע, הרי זו טעות שאפשר לטעות בה, אם

(א). שהרי כך הוא סופר, א' ב' ג' ד' א', א' ב' ג' ד' ב', א' ב' ג' ד' ג', וכו' הטעות יותר מצויה, וכדהביא הרמ"ב בשם הרש"ש.

(ב). בצפנת פענח (הנ"ל, בהערה ה') ציין לסוגיא זו, וכדרכו הקדושה הראה מקום בעלמא, סתם ולא פירש, והניח לקטנים לסלסל ולפלפל לפי ציוניו המצוינים.

(ג). ולרש"י שם המכוון הוא שלא יטעה במנין ההזאות. ואילו לרמב"ם, שפירש (עבודת יוה"כ ג' ה') שענין החשש הוא שלא יטעה למנות את ההזאה העליונה מכלל השבע שלמטה, ליכא קושיא כלל [אבל רש"י לא פירש כן, וכמבואר בריטב"א שם].

כן מהו שהוסיף את הדוגמא השניה, שטעה בעשירות ומצא עשרים מטבעות יתירים. והלא בכלל מאתים מנה, וכיון שהמוצא זוגות יתרים של מטבעות, הרי זו טעות, אם כן מה לי כמה זוגות - ומה לי עשר זוגות. והיה מקום להוכיח מזה דגם הטור סובר שאין אדם טועה באותה הספירה כמה פעמים, ולכך כתב שמצא 'שנים שנים יותר', והיינו בדוקא, רק פעמיים באותה הספירה הם בכלל טעות, ולא יותר מכך. ועל זה בא להוסיף דמכל מקום אם מצא עשרים מטבעות יותר, אין אנו תולים זאת בעשר טעויות [אשר הן בגדר דבר שאינו מצוי כלל וכלל] אלא בטעות אחת - ובמנין העשירות. עוד יתכן לומר דגם אם יכול אדם לטעות יותר מפעמיים, מכל מקום עשר טעויות הן סכום מוגזם ונדיר, ואין אנו תולים בטעות כזו⁽⁷⁾. ולכך אמר הטור שבציור של תוספת עשרים מטבעות, אין כאן עשר טעויות אלא רק טעות אחת בעישורייתא.

והיותר נראה דתחילה העתיק הטור את לשון אביו הרא"ש (בבא מציעא פ"ה ס' י"ב) 'כפי מה שרגילין למנות באותו מקום, בשנים שנים או שלשה שלשה או ארבע ארבע, והמעות יוצא חשבונם בשוה, לפי מה שרגילין למנות, ואין אחד או שנים יותר⁽⁸⁾', אז הוסיף טעות ויחזיר הכל. אם יש אחד או שנים יותר הוסיף הבלעה ולא יחזיר כלום. וזו הדוגמא הראשונה של הטור, שנמצאו זוגות או שלשות יתירים על המנין.

אך הטור ביקש להביא גם את הדוגמא שבגמרא, שטעה בעישורייתא, ולכך הוסיף ואמר 'וכן אם מצא עשר פעמים שנים שנים', שזו הטעות של 'עישורייתא'⁽⁹⁾.

הא מיהת עולה בבהירות מהרא"ש ומהטור, שהמונה באחדות אינו יכול לתלות בטעות כלל וכלל. שהזכירו את המונים בזוגות או בשלושות או ברביעיות, אבל נמנעו מלהביא את המונה אחד אחד, מטבע אחר מטבע. וזה משום שבכה"ג אין לו טעות כלל וכלל. וזה קרוב לשיטת רש"י, ודלא כהרמב"ם ודלא כהתור.

ח.

סמ"ג

הסמ"ג בהלכות ריבית (לאוין קצ"ג) הביא את דין התלמוד, ופירש 'בכמה הדעת טועה, באחד ובשתיים, או בחמש או בעשר, לאותן שדרכן למנות בחמישיות או בעשירות'.

ומשמע דסוף דבריו ז"ל הוא על פי דברי התור: 'הם היו רגילין בחמשה כדרך שאנו מונין אחד אחד'. אלא שהסמ"ג מפרש את הדברים בהיפך ממה שכתבו התור שלפנינו. דהנה, התור סיימו באומרם 'ולדידן הוי בכל ענין בכדי שהדעת טועה', ומבואר דגם לדידן שאנו רגילים

יד). ועל דרך שכתב המהרי"ט צהלון (בחדושי) לבאר את דברי רש"י בטעם שכתב שבטעות של נ"ה מטבעות, יש כאן טעות אחת בחמשים, ועוד טעות בחמש, ולא פירש שטעה רק בחמשיות, כיון שריבוי כזה של טעויות 'שיבואו אחד עשר פעמים, רחוק הדבר מאד', וכ"כ העין יהוסף.

טו). כוונתו שיש שם זוגות או שלשות יתרים על המנין (וכפי מנהג הספירה), אבל אין שם מטבע אחד או שנים יותר - שזה ודאי אינו בכלל הטעות.

טז). וסגי ליה במה שהביא את המקרה הראשון שבגמרא, אע"פ שלא הזכיר את 'חומשייתא', אשר כפי הנראה לא נהג מנין זה בימיו, וכדמשמע ברא"ש.

למנות את המטבעות חדא חדא, מכל מקום שאם נמצא יתרון של חמש או עשר מטבעות גם זה הוא בכלל טעות שהדעת טועה בה. וזה משום דהתו' סבירא להו דאדם טועה במטבע אחת או בשנים גם כמה וכמה פעמים, ולכן גם יתרון של עשר מטבעות אפשר לתלותו בעשר טעויות של מטבע אחת.

ואילו בדברי הסמ"ג נראה איפכא, דעד כאן לא אמרינן דחמש ועשר טעותא נינהו דוקא לדידהו שהיו סופרים בעישורייתא וחומשייתא, אבל לדידן, שאנו מונים והולכים מטבע אחר מטבע, לא תתכן טעות אלא במטבע אחת או בשנים, אבל טעות של חמש מטבעות וכל שכן עשר, אין הדעת טועה בהם אלא מתנה נינהו.

וכיון שהסמ"ג מעתיק את לשון הרמב"ם, ורק מוסיף עליו את פירושו 'לאותן שדרכן' וכו', משמע שהסמ"ג נוקט שדברי הרמב"ם עולים הם בקנה אחד עם דברי התו'. ולא פליגי". דהיינו, הסמ"ג מפרש שהרמב"ם כולל בדבריו שני סוגי טעויות. תחילה מביא הרמב"ם את הטעות השייכת אצלנו, שהיא במטבע אחת או בשנים, ולאחר מכן הוסיף להביא 'או בחמשה או בעשרה' אך זה אינו נוהג רק בנוהגים לספור בקבוצות של חמש ועשר, וכאשר היה נוהג בזמן חז"ל.

ומוכח דהסמ"ג נוקט בדעת הרמב"ם שאין אדם טועה שתי פעמים בספירה אחת, דא"כ גם לדידן איכא למימר דתוספת של חמש מטבעות היא טעות, שהרי יתכן שטעה פעמיים בשתי מטבעות ועוד פעם אחת במטבע אחת. וכיון דפשיטא ליה להסמ"ג דלדידן חמש מטבעות מתנה נינהו, שמע מינה שאין אדם טועה רק פעם אחת במהלך הספירה, ולכן דוקא מטבע א' או ב' הם בכלל טעות שהדעת טועה בה, ועל דרך שהוכיח הלח"מ מהרמב"ם.

אמנם, בביאורי רבינו אייזיק שטיין על הסמ"ג הביא את דברי התוספות, וכתב 'ולפי זה צריך לומר מה שכתב המחבר באחד ושנים, רצה לומר במקום שמונין אחד אחד הכל בכדי שהדעת טועה. ואין הפירוש דאחד ושנים כחמשה ועשרה, דהתם כשהמותר אינו נמנה בב' או בה' או ב', אז המותר הכל של מקבל המעות, אבל כשמונין אחד אחד הכל בכדי שהדעת טועה, ואין למקבל כלום'. היינו, מהר"א שטיין הוה פשיטא ליה דהסמ"ג שהביא את לשון התו', לגמרי אזיל בשיטתייהו, וגם הוא נוקט דלפי מנהגנו לספור חדא חדא, הוי בכל ענין בכדי שהדעת טועה. ולכן הוכרח לפרש דמה שכתב תחילה הסמ"ג שהדעת טועה באחד, אין הכוונה בזה רק למטבע אחת, אלא הענין הוא שבמקום שרגילים לספור אחת אחת לעולם הוא בכלל הטעות, ובא הסמ"ג לרמז כאן את דין התוספות. ולאחר מכן הביא הסמ"ג את דין הגמ' דחומשייתא ועישורייתא, ומוסיף עליו את המנהג לספור בזוגות, ורק לפי מנהגים אלו תתכן טעות שאין הדעת טועה בה - במקרה שאין המעות היתירות מתחלקות לשנים לחמש ולעשר.

(יז). הן אמת שפעמים הרבה מביא הסמ"ג את דברי הרמב"ם, ומכל מקום על ידי תוספת קטנה או השמטה הוא מגלה דעתו שחולק הוא עם דברי הרמב"ם בפרט זה או אחר [ועי' מש"כ בזה הגר"א שלזינגר, במבוא לפירוש מי קמא על הסמ"ג, והאירנו לזה הרב העורך שליט"א]. וממילא אין הכרח שהסמ"ג סובר שהרמב"ם עצמו נוקט כהתו', אלא יתכן שהוספת דברי התו' על לשון הרמב"ם היא רק שיטתו של הסמ"ג. ולא באנו אלא לומר שבדברי הסמ"ג רואים שלשונו של הרמב"ם יכולה להתפרש שפיר גם עם שיטת התו'.

ופירושו ז"ל הוא צ"ע הרבה, דלפי זה נמצא דרישא לאו סיפא, ואע"פ שמביא את דין טעות שאין הדעת טועה בה, מכל מקום בתוך כדי דיבור הוא מבטל דבריו ונוקט כהתו', דלדין אין כלל טעות כזו. ולפי פירוש זה דברי הסמ"ג קשים לקריאה, שכלל את הטעות במטבע אחת בתוך דבריו, ולא גילה לנו שבאופן זה לעולם הדעת טועה בה, וצ"ע. וכבר המהרש"ל העתיק פירוש זה, והעיר דלפי זה 'הספר ערבב סוגיית הגמרא עם פסקי התוספות'. והואיל ולשון זו לא חידשה הסמ"ג, אלא מעתיקה אות באות מדברי הרמב"ם, לכן מסתבר טפי לומר שהסמ"ג מפרש את דברי הרמב"ם, ועל הדרך שנתפרש כנ"ל.

וכ"כ המגילת ספר, דהסמ"ג נוקט 'דבמקום שדרכן למנות אחד אחד, הוי טעות בא' ובב', יותר מכאן, אפילו מגיעות לכלל חמש או לכלל עשר הוי מתנה', ודלא כהתו' שנקטו דבכה"ג אין לך כלל טעות שהיא מתנה. ובהא פליגי, להתו' טועה וחוזר וטועה כמה פעמים באותו המנין, וכפשט דברי רש"י, ולהסמ"ג אין טועה רק פעם אחת ולא יותר, וכפשט דברי הרמב"ם.



ט.

סיכום השיטות - בדין טעות במטבע אחת או בשתיים

לר"ף - ממה שכתב 'וקא טעי בחדא חמשה' מדייק הלחם משנה שסובר שאדם טועה רק פעם אחת, אבל הנמוקי יוסף כותב דהוא הדין שטועה גם בכמה חמישיות.

לרמב"ם - אדם טועה גם במטבע אחת ובשתיים, אך רק פעם אחת ולא יותר. ומוכח בבית יוסף שכל זה הוא במונה והולך חדא חדא, אבל בקבוצות של חמש או עשר, יתכן שיטעה במנין הקבוצות גם כמה פעמים.

לרש"י - המונה קבוצות של חמש, יתכן שיטעה גם שלש וחמש פעמים, אך במטבע אחת או שתיים לא יתכן שיטעה. ומהבית יוסף מוכח דבמונה והולך חדא חדא סובר רש"י שיכול לטעות במטבע אחת או בשתיים, אך רק פעם אחת ולא יותר.

לתו' - המונה והולך אחת אחת, יכול הוא שיטעה כמה וכמה פעמים גם במטבע אחת או שתיים, ולכן לדידן כל טעות היא בגדר טעות שהדעת טועה בה.

לרא"ש והטור - המונה והולך אחת אחת, אינו טועה במנינו כלל. והמונה בזוגות או בשלוש או בעשירות, יכול הוא שיטעה ויוסיף זוג או שנים נוספים, וכן יתכן שיטעה ויוסיף עשר זוגות.

לסמ"ג - לדידן, שאנו סופרים מטבע אחר מטבע, אין לך טעות רק באחת ובשתיים. ואין אדם טועה פעמיים בספירה אחת. הנוהגים לספור בקבוצות של עישורייא וחומשייא תתכן בהם גם טעות של חמש או עשר.



אוצר אבן העזר

◆ קידושין בטבעת יהלום או בטבעת חלקה ◆

הרב דוד שטרן
כולל ישיבת שעלבים

קידושין בטבעת יהלום או בטבעת חלקה

בנוהג שבעולם, שאנשים מקדשים נשותיהם באמצעות טבעת חלקה, ללא יהלומים וכדו'. ננסה בעז"ה לעמוד לקמן על יסוד הנהגה זו וגדריה ההלכתיים.



מחלוקת רבה ורב יוסף

בגמרא (קידושין ז, ב) נחלקו רבה ורב יוסף לגבי אדם שקידש בשיראי (בגדים יקרים), אם צריכי שומא או שלא. כלומר, האם יש צורך לשום ולברר קודם הקידושין כמה הבגדים הללו שווים או שלא. הגמרא אומרת, שמחלוקתם אינה נוגעת למקרה שבו האיש אמר לאישה כמה הם שווים, והתברר שהם היו שווים פחות, שבזה לכו"ע אינה מקודשת. יש שתי העמדות בגמרא למחלוקתם:

א. כאשר האיש אמר לאישה שהם שווים חמישים וזו והתברר שאכן הם היו שווים חמישים, לרבה אין צריכים שומא, ולרב יוסף צריכים שומא. בביאור דעת רב יוסף נאמר, שאישה אינה בקיאה בשומא, ולכן היא אינה סומכת בדעתה עד שיודעת בוודאות שהנאמר לה נכון. אך רבה הסובר שא"צ שומא, משום דסו"ס שווים כמה שאמר לה. ונראה, שעל אף שהיא אינה בקיאה בשומא, היא מאמינה לבעלה שכך הוא.

ב. אם אמר לאישה שהוא מקדש אותה ב'כלשהו' ולא נקב סכום מסוים, לרב יוסף צריך שומא ולרבה אין צריך. כאן סברתו של רבה ברורה יותר, אולם לרב יוסף מדוע היא אינה מקודשת? אומרת הגמרא: "שוה ככסף הרי הוא ככסף מה כסף דקיין, אף שוה כסף נמי דקייין". בביאור הסברא, נחלקו הראשונים:

מדברי רוב הראשונים נראה, שלשיטת רב יוסף יש הלכה מיוחדת בקידושי כסף, שכשם שאם הוא מקדשה בכסף עצמו האשה מודעת לערכם, כן הדין צריך להיות גם בשווה כסף. נראה, ששיטה זו סוברת ששווה כסף ככסף אינו דבר פשוט הנלמד מסברא, כמו שיש מהראשונים האומרים כך (רשב"א קידושין ב, א ד"ה דינר), אלא זהו חידוש (כדמשמע מהתוס' קידושין שם, ד"ה בפרוטה). וכדי לממש חידוש זה עלינו להשוות בין השו"כ לכסף ככל שניתן, ולכן יש צורך לדעת מהו ערכו^(א).

לעומת ביאור זה, מדברי הריטב"א (ד"ה ההוא) נראה, שגם כאן המחלוקת היא בסמיכות דעתה של האשה. כלומר, שאמירת האיש שמקדש בכלשהו כוונתו הוא שהוא מקדש בין אם יהיה רב או מעט, ולדעת רב יוסף האשה חושבת שהם אכן שווים הרבה, וממילא אם לא היא

(א). אמנם, עיין ציץ אליעזר חכ"א סי' מא, שהבין באופן מעט שונה, שיש הלכה בקידושי כסף שיהיה ידוע כמה הם שווים בשביל חלות הקידושין, אבל לפי"ז אין צורך דווקא שהאשה תדע, אלא שהדבר יהיה ידוע.

תדע מראש הרי אלו קידושי טעות. אך רבה סבר שהיא סומכת על מה שהאיש אומר, ומסכימה בין אם שווים הרבה ובין מעט.

ללישנא קמא, מבואר בגמרא, שבוודאי שלא נחלקו כאשר אמר לאישה 'בכל דהו', אולם ללישנא בתרא נחלקו הראשונים אם הם נחלקו בין בכלשהו ובין כשאמר שהם שווים חמישים, או שבזה לכו"ע צריך שומא. הריטב"א גרס בגמרא, וכן גירסתנו "בכל דהו נמי פליגי" משמע שנחלקו בשניהם. ואילו המהרש"א (ח, א ד"ה מנא אמינא) דייק מדברי התוס' (ט, א סוד"ה והלכתא) שנחלקו רק בכל דהו. ייתכן שגם מחלוקת זו תלויה בשתי ההבנות בלישנא בתרא דלעיל, לדברי הריטב"א שגם לישנא בתרא עוסקת בגמירות דעת של האישה, ממילא ייתכן שהם נחלקו גם בחמישים ושווה חמישים, שהרי גם שם המחלוקת היא בסמיכות הדעת. לעומת זאת, התוס' סוברים שהמחלוקת היא בשאלה עקרונית האם בקידושי כסף יש צורך לדעת את ערכם, וממילא אין בזה עניין למחלוקת בגמירות הדעת של האישה.



הלכתא – שיראי לא צריכי שומא

בגמרא (שם ט, א) למדנו: "והלכתא שיראי לא צריכי שומא", ולכאורה משמע שהלכה כשיטת רבה. אך הראשונים עמדו על כך, שלכאורה אין צורך בפסיקה זו, שהרי קיי"ל שבכל מקום הלכה כרבה במחלוקתו עם רב יוסף.

רבינו תם חידש (תוס' שם ד"ה והלכתא), שהגמרא בכוונה נקטה לשון זו, להורות שההלכה דאין צריך שומא היא דווקא בשיראי, אבל לא בדברים יקרים אחרים, כמו אבנים טובות ומרגליות. ובביאור החילוק כתב ששיראי "שומתן ידוע קצת ואין רגילין לטעות בו כל כך, אבל שאר דברים כגון אבנים טובות ומרגליות שיש שאינם טובות אלא מעט, ורגילים לטעות בהרבה יותר משווים צריכי שומא משום דלא סמכה דעתה"^א, ועיין לקמן בירור בדעת רבינו תם.

הרמב"ם (אישות ז, יח) העמיד גם הוא את הכרעת ההלכה דוקא בבגדי משי יקרים (ועי' מגיד משנה שגם הרמב"ם למד כדיוקו של ר"ת), והמיוחד בהם הוא שהאישה מתאוה להם. ודייקו הראשונים (עי' ר"ן ג, ב מדפה"ד), שלדבריו דווקא משום כך מניחים שהיא אינה מקפידה על שווים. מכאן, שאם היא מקדשה בדברים שאינה מתאוה להם, אולם אם יהיו דברים שאינה מתאוה להם, וממילא מקפידה על שווים, הדין יהיה שצריך שומא קודם הקידושין (ועי' מגיד משנה שם שהרמב"ם למד זאת כדיוקו של ר"ת בגמרא).

אמנם, שיטתם של הרמב"ם ור"ת, לפיה יש לחלק בין סוגים שונים של דברים, אינה מוסכמת על כל הראשונים. הריטב"א דחה את חילוקו של רבינו תם^ב, וכן גם הר"ן מביא שיטה

(ב). ביחס למחלוקתם של רבה ורב יוסף, ניתן להבין את הכרעת הגמ', אליבא דרבינו תם, בשני אופנים: א. שהכרעת הגמ' היא שהמחלוקת היתה תמיד רק בשיראי. ב. שהמחלוקת היא בכל הדברים, אלא שהגמ' הכריעה להלכה שיש לחלק בין שיראי לאבנים טובות, ועי' נחלת משה כאן שעמד על נקודה זו.

(ג). מהטעם שחילוק זה היה צריך להיות מוזכר בגמ'. אמנם, לדברינו בהערה הקודמת נראה ליישב, שחילוק זה אינו נזכר משום שרבה ורב יוסף עצמם בוודאי נחלקו בכל האפשרויות, ורק הכרעת ההלכה היתה לגבי שיראי בלבד.

החולקת, ונראה שאף התוס' בתירוץיהם הנוספים לקושייתם הנ"ל חולקים. לפי שיטה זו, ההכרעה שאין צורך בשומא היא מוחלטת.



המנהג שלא לקדש בטבעת שיש בה אבן – בירור בדעת רבינו תם

התוספות (שם) כתבו, שעפ"י סברת רבינו תם, נהגו העולם שלא לקדש בטבעת שיש בה אבן^(ד). הרא"ש (א, ח) תמה על מנהג זה, הלא בד"כ המנהג כשמקדש בטבעת הוא לא לומר לאישה כמה הטבעת שווה, וא"כ אין דעתה על השווי כלל, והרי זה כמקדש בכל דהו.

הבית יוסף (סי' לא) הסביר שהרא"ש סבר ששיטת רבינו תם היא אליבא דלישנא קמא בסוגיא, שאז נאמר שהמחלוקת היא בשיראי ולא במרגליות, אך ללישנא בתרא, שלפיה יש מחלוקת עקרונית האם יש צורך בידיעת שווי הכסף, והלכה כרבה שאין צורך בידיעה הערך, לא ייתכן לומר שרבה יודה שבמרגליות יש צורך בשומא, שהרי לעולם אין צורך בידיעת הערך בשביל הקידושין. וסבר הרא"ש, שהלכה כלישנא קמא.

אמנם, הר"ן (שם) הסביר את דברי רבינו תם באופן אחר: "...אבל דברים שרגילים לטעות בשווין הרבה כמרגליות ואבן טובה, שיש שאינה שווה אלא מעט ואפשר שהיא סבורה ששוה כמה וכמה, בהא אפי' רבה מודה, דאע"ג דלא אמרה לה דשויה חמשין אלא אמר לה בכל דהוא דצריכי שומא". הב"י כתב שמלשוננו של הר"ן נראה לדקדק, שרבינו תם חשש שמא כיוון שהיא רואה אבן יקרה אז דעתה תהיה עליה, וממילא על השווי שלה. ומשום כך חשש זה קיים גם אם אדם קידש אישה בטבעת, ולא אמר מהי עלותה.

נראה, שיש מחלוקת עקרונית בין הרא"ש והר"ן בהבנת שיטתו של ר"ת: לדעתו של הרא"ש, העובדה שאין רבים הבקיאים במחירה של מרגלית, וממילא רוב האנשים טועים בהערכתם את האבן. לכן, כאשר האיש אומר לאישה סכום מסוים – היא אינה סומכת עליו לגמרי. לעומת זאת, בשיראי או בטבעות רגילות, היא נוטה להאמין לאיש שאומר לה, כיוון שהשומא בדברים הללו ידועה, ועל כן סומכת בדעתה שהוא אמר את הסכום הנכון. אמנם, כאשר הבעל לא מזכיר סכום, אזי אנו מניחים שגם אין דעתה על הסכום, ולכן היא מקודשת.

לעומת זאת, הר"ן סבר שהחיסרון איננו מחמת חוסר סמיכתה על האיש, אלא מאופיים המיוחד של החפצים הללו, שאין רבים הבקיאים בשומתם. ועל כן אנו מניחים שגם האישה היא בכלל אותם אנשים, והיא אינה בקיאה בסכום, וטועה לחשוב שהיא שווה הרבה מאוד. היא נוטה להאמין שהאבן אכן שווה הרבה. אם כי בפועל ייתכן שהיא שווה הרבה פחות, ומבחינתה יש כאן קידושי טעות.

נראה שהר"ן הולך כאן כשיטתו של הריטב"א בביאור לישנא בתרא, דהיינו שגם בלישנא בתרא הדיון בגמרא הוא אודות סמיכות דעתה של האישה, ולא כרא"ש שהדיון הוא בשאלה העקרונית האם בקידושי כסף יש צורך עקרוני בידיעת הסכום.

(ד). יש להעיר, שלשיטת הרמב"ם דווקא טבעת עם אבן יש בה יתרון, מפני שהיא בוודאי מתאוה לה, יותר מאשר טבעת ללא אבנים יקרות (עי' ערוה"ש לא, ח).

נראה, שדעת הרא"ש היא, שבשעה שהבעל לא הזכיר סכום, ממילא אנו מניחים שאין עיקר דעתה של האישה על שווי הטבעת, אלא על עצם מעשה הקידושין (שהרי לא פסקין שיש צורך בעצם ידיעת השווי כדי שקידושי הכסף יחולו). אך הר"ן סבר שדעת האישה על השווי והערך, ובדבר שבני אדם לא בקיאים בשווים יש לחשוש שהיא מטעה את עצמה.

העולה מן הדברים. עיקר החיסרון באבנים טובות, אליבא דרבינו תם, הוא עצם העובדה שיש רק מעטים שבקיאים בשומת האבנים הטובות והמרגליות, ורוב בני האדם לא יודעים מכך. ומכאן נגזרת העובדה שהאישה איננה סומכת בדעתה, לפי שני ההסברים הנזכרים⁽¹⁾.

השולחן ערוך (סי' לא) פסק בסעיף א בסתמא שאין צריך שומא תמיד. אך בסעיף ב הוסיף את שיטת רבינו תם לחלק בין מרגליות לדברים ששומתם ידועה, וכהבנת הרא"ש. והוסיף כי שיש מי שאומר שיש לחשוש גם אם קידש בטבעת עם אבן, כאשר הוא לא הזכיר את הסכום. והכרעת הרמ"א היא שאם איש קדש אישה בטבעת שיש בה אבן, יש לחשוש לקידושין (והסבירו הנו"כ, שכיוון שיש בזה מחלוקת, חשש השו"ע לשתי הדעות⁽²⁾).



טבעת עם חריטות / טבעת בימינו

בשו"ת זכר שמחה (במברגה, סי' קעח) כתב שאביו, הגר"ד במברגר, דן לפסול טבעת שיש בה חריטה לסידור קידושין, ודן שם בטעמו. ונכדו (המגיה שם) כתב, שאולי הטעם בדבר הוא משום שדעתה על החקיקה, ואין בה שווה פרוטה. אך הרבה אחרונים העירו שאין לחשוש שדעתה תהיה על החקיקה, כמו שמצאנו בטבעת עם אבנים יקרות, והחילוק מבואר (שהרי לחריטה אין ערך

ה). בשיעורי הרב (לגר"ד סולוביצ'יק קידושין שם) כתב שסבן, הגר"ח מבריסק, לא הקפיד על קידושי אישה בטבעת שאין בה אבן. וסברתו היא, שגם אליבא דרבינו תם, מספיק שהאישה תדע שיש שומא מוגדרת לחפץ זה, והיא יכולה לברר, אבל היא אינה צריכה לדעת בעצמה מהו. כלומר, על אף שרוב בני האדם אינם יודעים ומכירים את השומא הידועה, אם המומחים זמינים, אנו רואים זאת כאילו השומא ידועה.

נראה שהבנה זו לכאורה אינה מתישבת אליבא דשתי ההבנות דעיל, שהרי גם הרא"ש וגם הר"ן מבוססים על כך שכיוון שאין השומא ידועה, דאליבא דהרא"ש כנראה שהבעל טועה, וכן אליבא דהר"ן כנראה שהאישה טועה וחושבת שהדבר יקר יותר. אא"כ נדחוק ונאמר, שלפי הר"ן אם האישה יכולה לברר היא לא מעלה בדעתה שאולי הדבר מאוד יקר. וכן אליבא דהרא"ש נדחוק שלמרות שהבעל אומר סכום, כאשר היא יכולה לברר, היא כן סומכת על אמירתו של הבעל, וצ"ע.

1. הבנה נוספת עולה מתוך ספר קושיות [מדור תלמידיו של מהר"ם מרטנבורג, נדפס בישראל כרך יח עמ' נח, וגם כספר בפנ"ע] שכתב בטעם החילוק בין טבעת לאבן: "טבעת יש לו שומא, אבל אבן אין לו שומא כלל". וזה דלא כנזכר בתוס', שהחיסרון הוא שיש רק מעטים שבקיאים בשומא, ולכן היא אינה סומכת על הבעל או שחושבת בעצמה סכום גבוה, אלא משמע שהחיסרון הוא בכך שזהו דבר חסר שומא בעצם הגדרתו, כי כל אדם משלם עליהם כמה שהוא רוצה (וכע"ז בב"מ נח, ב בדעת רבי יהודה, שמרגליות אין להן דין אונאה). וייתכן שאז החיסרון הוא עקרוני, שלעולם אין דעתה של האישה מוגדרת (אמנם לפי"ז לעולם לא יהיה אפשר לקדש בטבעת, משא"כ לרבינו תם, אם ישאלו לבקיאים קודם לכן). לפי"ז ניתן להסביר את שיטתו של הגר"ד, המובאת בהערה ה, שכאשר ניתן לברר מהי השומא, כגון בימינו - סגי בהכי, וצ"ע.

2. משמע דס"ל שלר"ת גם אם בדיעבד קידשה - אינה מקודשת, דלא כדעת האבאסא המובאת בהגה"מ (אישות יג אות יח) שבדיעבד מקודשת, אם לא הסירו את הטבעת. ולכאורה היה אפשר להוסיף הסבר נוסף, שאף לביאור הר"ן אין זה בוודאי שהיא סומכת בדעתה על המחיר, וממילא הוי ספק קידושין.

בפני עצמו, אלא רק כשהיא חלק מהטבעת). אמנם, מה שכן ייתכן לומר בזה הוא, ואולי לזאת הכוונה, שטבעת שהשקיעו בה ביצירת חקיקות מסוימות ויפות, היא בוודאי יקרה יותר, ורק מעט יודעים להבחין במחירה האמיתי, והרי זה כמו אבנים טובות ומרגליות, וכסברתו של רבינו תם.

לאור הבנה זו, א"כ יש לדון גם בכל הטבעות שבימינו, אפי' שאין בהם חריטות כלל". הלא המחיר משתנה מחמת סוג המתכת ואיכותו, ורוב בני האדם לא יודעים להעריך את ערכה ומחירה, וא"כ לכאורה גם כאן קיים חששו של ר"ת, וצ"ע. ולקמן ננסה בעז"ה לבאר יותר.



שאלת העדים למחיר הטבעת / כיסוי פני הכלה

כתב הרמ"א (לא, ב) כתב: "ומ"מ נוהגין תחת החופה לשאול לעדים אם הטבעת שוה פרוטה כדי שתדע הכלה שאין מקדשה רק בשוה פרוטה". מקור הדברים הם מהאורחות חיים (סי' יג, הו"ד בב"י), שנהגו העולם "לומר לעדי הקידושין בשעת קידושין טבעת זו שוה פרוטה בפני האישה", ונראה שהרמ"א הבין דהכוונה היא לשאול את העדים. אולם אפשר לבאר בדבריו גם שמודיעים על כך בפני עדים. מדבריו עולה, שעל ידי הודעה זו דעת האישה היא להתקדש רק בשווה פרוטה. בחלקת מחוקק (סק"ו) ובבית שמואל (ס"ק ה) הקשו על הנהגה זו, שהרי סו"ס עכשיו יש בפניה טבעת, ודעתה להתקדש בה, וקשה לומר שכעת דעתה להתקדש רק בשווה פרוטה. והביאו לכך ראיה מהמבואר בהלכות אונאה (חו"מ רכו, כב), שאם אדם מוכר לחבירו חפץ, ומודיעו שהוא שווה זוו, על מנת שאין לך עלי אונאה, אין מתחשבים בהתנאותו. שכיוון שהוא אמר סכום נמוך מאוד, יכול הלוקח לטעון שהבין שבוודאי אין כוונת המוכר לטעון שאין בו אונאה, שהרי נקט סכום נמוך מאוד ביחס למחיר האמיתי של החפץ.

הח"מ כתב, שייתכן לבאר, שכאן כיוון שמעיקר הדין יש שיטות רבות הסוברות שבלא"ה היא מקודשת, כמו שהתבאר לעיל, ניתן להקל כאן, גם משום שכיוון שהיא עצמה אינה נותנת כסף תמורת הטבעת, ואין זה דומה לגמרי לדיני אונאה.

באופן שונה כתב בשו"ת משכנות יעקב (סי' יד), שיש להודיע לאישה שהיא מקודשת בפרוטה אחת שיש מתוך כל השווי של הטבעת.

הרמ"א הוסיף (בשם תשובת הרשב"א): "גם נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות, ואינן מקפידות במה מקדש אותן". מדברי הבית שמואל נראה, שפיתרון זה הינו תוספת לשאלת העדים כמה הטבעת שווה, מפני שהוא פקפק בפיתרון זה מאחר שכבר ראתה את הטבעת, והוסיף שכיסוי הפנים לאחר מכן מועיל. ויל"ע מדוע, הלא סו"ס היא כבר ראתה את הטבעת (והעיר על כך ערוה"ש)?



(ח). והעיר על כך הרב יהודה זולדן בכתב העת צהר ח"י.

הסבר חדש בדעת רבינו תם

לעיל הקשנו, שלכאורה לדעת ר"ת, יש לחשוש בכל טבעות שמשמשים בהם בימינו, אפי' ללא חריטה, משום שאין בקיאים בשומתם.

אמנם, נראה בעז"ה להסביר את חששו של רבינו תם באופן אחר. עד כאן הסברנו שלדעת הר"ן, דעתה של האישה הוא על שווי הדבר שבו היא מתקדשת, אך בדבר שבקיאים בשומתו, אין חשש לטעות, משום שגם היא בקיאה. אולם, ייתכן להסביר באופן שונה. שכל עוד אין בפני האישה דבר 'חריג' ונדיר, דעתה להתקדש בכלשהו. וכלשהו פירושו, שאין דעתה על הערך כלל, אלא על מעשה הקידושין. כלומר, בד"כ אין דעת הנשים שבקידושי כסף היא מקבלת דבר מה, בתמורה להקנאת עצמה לבעל, אלא זהו מעין 'מעשה קנין' (ואכמ"ל במח' האחרונים המובאת בתחילת סי' קצ, בכל קנין כסף אם הוא 'מעשה קנין' בעלמא או 'כסף שווי') בלבד. אמנם, שבשעה שיש בפני האישה דבר 'חריג'. כלומר, דבר בעל ערך רב, שאין לו ערך ידוע וברור, ובני אדם אינם בקיאים בשומתו, ממילא דעתה של האישה 'מוסב' לשווי של הדבר, ולא רק לביצוע מעשה הקנין גרידא. על כן, אנו חוששים שמא האישה מטעה את עצמה, והיא חושבת שהיא מתקדשת תמורת שווי מסוים, והתברר שהוא אינו.

לאור זאת ניתן לומר, שכאשר מדובר בטבעת רגילה, דעתה של האישה אינה 'מוסבת' אודות עלותה, אלא על מעשה הקידושין כשלעצמו. משום כך, נראה שלמרות שתמהנו לעיל, כיצד מקדשים היום בטבעת, הלא אין שומתן ידועה אלא למומחים, לדברינו אין בכך בעיה, שהרי לא מדובר בדבר 'חריג'. אכן, עפ"י הבנה זו, אם לטבעת יש חריטות אומנותיות מיוחדות (אבל לא פשוטות ורגילות), ייתכן שיש לחשוש שדעת האישה מוסבת למחירה.

לפי"ז, יש מקום ליישב גם את תמיהת האחרונים מדיני אונאה, מדוע שאלת העדים מועילה, שכיוון שברור שמחיר הטבעת גבוה יותר, אז ברור לנו שאין כוונת לשו"פ. דנראה לומר, שבשעה ששואלים את העדים, ממילא דעת האישה כבר אינה מוסבת על מחיר הטבעת, אלא על עיקר הנישואין, ולא דמי לדיני אונאה.

ובזה נראה לבאר את מה שכתבו הראשונים, שמועיל ג"כ לכסות את פני הכלה, ולעיל תמהנו על כך. ואפשר לומר, שאף שהיא יודעת מה מחירה האמיתי, כיסוי הפנים מהווה 'סימן' לכן שהיא מסיבה את דעתה מן השווי של הטבעת, כקבלת תמורה, אל 'מעשה קידושין'.

לפי דברינו, ייתכן אפי' לחדש יותר מכך. שכיוון שכבר התקבע שמקדשים בטבעת. ממילא די ברור לכל הנשים, שאין כאן 'קבלת תמורה', אלא 'מעשה קידושין' בלבד. וממילא ייתכן שאפשר אפילו לקדש בטבעת עם אבן, לא תהיה בעיה, וצ"ע^ט.



אם האישה יודעת מה מחיר הטבעת

מפשטות הסוגיא עולה, שאם שמים את מחיר הטבעת קודם הקידושין, בוודאי מועיל. ומכאן, שאם הבעל הולך עם האישה לקנות את הטבעת קודם החתונה, והיא יודעת כמה הוא שילם על

(ט). אמנם עפ"י פנימיות התורה, כבר כתבו מקום ליקדש דווקא בטבעת חלקה.

כך, בפשטות כבר אין בזה בעיה כלל, וא"כ יהיה אפשר לקדש אפי' בטבעת שיש עליה אבן. שהרי החשש הוא שמא היא חושבת על מחיר מסוים, אבל באמת זה אינו והרי זה קידוש טעות, וכעת היא יודעת. וראיתי שכן כתב הגר"מ אליהו זצ"ל (הו"ד בשו"ת רבבות אפרים ח"ה עמ' שכה); שיעורי י"ג אלול סי' יא, וכ"כ בשו"ת אשר חנן ח"ו-ז עמ' צז).

אך ראיתי בספר משפט הכתובה (להגר"א בר שלום, ח"ח עמ' תנ) שחידש שאין זה מועיל, ולהפך, גרע טפי. ומדמה זאת למי שמקדש אישה בסכום מסוים, והתברר שזה אינו הסכום שאינה מקודשת. וכאן, למרות שהבעל שילם סכום מסוים, אין זה השווי האמיתי של הטבעת עם האבן (שהוא נקבע עפ"י שמאים מומחים, או הנסחר אצל היהלומנים), אלא שהבעל שילם כמה ש'הצליח' המוכר להוציא ממנו, או כמה הוא הצליח להוזיל את המחיר. ודבריו צ"ע, ראשית, משום שמסתבר שהשווי האמיתי הוא מה שבני אדם מוכנים לשלם, וכמה הוא נסחר בשוק. ועוד, דגם לו יהיה כדבריו, שהשווי האמיתי נקבע עפ"י שמאים, ועפ"י הנסחר אצל היהלומנים, לכאורה מה בכך, הלא סו"ס זהו הסכום שהיא הסכימה עליו, ומכירה אותו. ובמיוחד לאור סברתנו דלעיל, אפשר לומר, שכעת בשעת הקידושין אין דעתה כלל על הסכום, שהרי יודעת אותו מראש, ומתרכזת רק במעשה הקידושין.



אוצר חקר ועיון

♦ סתירות בפסקי השולחן ערוך ♦

הרב גד מכטה

סתירות בפסקי השולחן ערוך

הקדמה

"לכו אל יוסף, אשר יאמר לכם תעשו" (בראשית מא, נה). כך הליץ החיד"א (שו"ת חיים ביד, קח) בחיזוק מנהג הפסיקה הספרדי בפסקי השולחן ערוך של רבי יוסף קארו. אין צורך להאריך ולבאר את חשיבות החיבור בית יוסף והשולחן הערוך שעימו, בשלשלת הפסיקה עד ימינו אנו. אמנם, בעיקר הפוסקים המכונים בפינו "ספרדים", נקטו להלכה במשך הדורות בפסקי השולחן ערוך, אך תמורת הספר ותוקפו היו לנר ואבוקה בכל מרחב הפסיקה. ברצוני לדון בשאלה שהטרידה את הפוסקים ובה נפגש כל לומד הלכה, הנוגעת לדרך חיבור השולחן ערוך, והיא, ריבוי הסתירות בספר השולחן ערוך.

בכל חיבור הלכתי גדול ורחב יש הלכות שנראות כסותרות זו את זו, והמחברים והפוסקים הבאים אחריו דנים במהות הסתירה, וכבר ברחבי התלמוד יש סתירות והראשונים בחרו ביאורים שונים כיצד ליישב. אך הבדל משמעותי יש - בתלמוד המימרות אינן מפי דובר אחד, ואילו השולחן ערוך נכתב על ידי רבי יוסף קארו בלבד (ראה להלן). בסוף המאמר נביא מכתבים שקיבלנו מפוסקי דורנו ויחסם לסוגיה זו.



סתירות בשולחן ערוך

כל לומד הלכה נפגש בסתירות חוזרות ונשנות בפסקי השולחן ערוך. רבי יוסף קארו כתב אמנם ספר, ובו כללי הגמרא ודרכי פסיקה מתוך דברי הגמרא, אך לא כתב לדורות הבאים כללים כיצד לפסוק מתוך ספרו, ולאור זאת נחלקו פוסקי הדורות בהבנת דרכו ולשונויות, כגון כאשר הוא סותם הלכה ומביא "יש חולקים", או כאשר הוא מביא "יש אומרים" ו"יש אומרים", או כאשר מביא הלכה ללא מחלוקת אך בשם "יש אומרים".

כבר לפני מאות שנים, העירו מחברים על הסתירות הרווחות בספר השולחן ערוך, והדברים הגיעו לתאוריה מרחיקת לכת שהוזכרה בשו"ת דבר שמואל לרבי שמואל אבוהב (חכם איטלקי שחי לפני כ-400 שנה, ממשפחת מגורשי ספרד). בסימן רנה כתב שהיו חכמים שקדמו לו ושמועה בידם שרבי יוסף קארו לא סידר בעצמו את השולחן ערוך, וזו הסיבה שגרמה לשינויים בפוסקים ובנוסחאות. לחומר הענין, אעתיק את לשונו:

סתירות אחרות כאלו נמצאו בספר הנזכר (שלחן ערוך) לא אחת ולא שנים כמו שנתעורר כקצתם מוהרמא"י ז"ל בהגהותיו, מכאן שמכו של כת קודמין המעיינים על מה ששמעתי אומרים שהרב הנזכר מסר לתלמידיו כתיבת קיצור ספרו הגדול כ"י, הרי הוא ספר שלחן ערוך, ויען כי לא אחד היה הרב המסדר שניהם, נמשכו מזה קצת השינויים בדעות

ובנסחאות, וקשה לזווגם ולתקנם יחד בלתי דוחק הרבה המביא להוציא הדברים מידי פשוטם...

ברור שהנחה כזו היא מרחיקת לכת, וצריכה ביסוס חזק. ספר השולחן ערוך נדפס בחיי המחבר ואף מהדורה שניה הודפסה בימיו, כך שקשה מאוד לומר שהסתירות הן טעויות הנובעות מאי ידיעתו, ואינן לפי רצונו.

השערה נוספת, חריפה יותר, העלה רבי יעקב קאשטרו (אהלי יעקב סימן כ, הובא גם ביד מלאכי, כללי השולחן ערוך, אות ב) ולפיה, בעת כתיבת השולחן ערוך, רבי יוסף קארו היה בסוף ימיו ומחמת חולשתו לא דקדק בכל דבריו, "ומפני חולשתו נמצאו דברים רבים כיוצא באלו בספר הנזכר", והביא דוגמה לכך.

אמנם, מקור השערותיהם של הדבר שמואל והמהריק"ש קדום, בסמוך לדורו של רבי יוסף קארו וכתיבת השו"ע, אך אין בדבריהם אלא השערה בעלמא שמעיבה על גדלותו של המחבר, ובמידת מה מוציאה את הספר מחזק כשרותו, ואליץ בענין זה את דברי הראב"ע בפירושו לקהלת (ז, ג): "...וידוע כי הקל שבחכמים לא יחבר ספר ויסתיר דבריו בספרו". גם בספר שם הגדולים לחיד"א (ערך "שולחן ערוך") השיג על טענות אלו, ושאותן שמועות של הדברי שמואל מעורערות ומי יאמין להם, וחלילה לומר שיצאה תקלה כזו מתחת ידו של המחבר. ואכן, לא מצינו סברה זו מוזכרת בנושאי כלים ושאר גדולי הפוסקים הדנים בפסקי השו"ע.

בהרבה מקומות, מתוך הסתירות הנ"ל, הפוסקים התעוררו לבאר, ליישב ולתרוץ מדוע אין סתירה, ונולדו מכך חידושי הלכה והגדרות שונות להלכה ולמעשה, ולעיתים הם נקטו שמרן השולחן ערוך חזר בו ושינה את דעתו ופסיקתו, ומשנה ראשונה נשארה במקומה. אביא מעט דוגמאות לסוגיות כאלו, אך ברורות אמלל שישנן סתירות רבות נוספות, וקצר המצע מהשתרע.



א. מילה בט' באב

באורח חיים תקנט, ז פסק השו"ע שבמילה שחלה בט' באב, מברכים על כוס יין והיולדת תשתה ממנו (על פי הנפסק בתקנה, ו שחכמים לא גזרו כלל תענית על יולדת, "שבמקום חולי לא גזרו רבנן"). מאידך, בהלכות מילה ביורה דעה רסה, ד פסק השו"ע שבט' באב היולדת אינה יכולה לשתות, ולכן אין מברכים על הכוס, וזה לשונו: "בג' צומות מהם, שהיולדת אינה מתענה, יכול לברך על הכוס ותטעום ממנו היולדת... אבל ביום הכיפורים ובתשעה באב, שאין היולדת יכולה לשתות, אין מברכין על הכוס".

הגרע"י (יביע אומר ז, מט אות ד) הביא את דברי האחרונים שדנו בהלכה זו, ובשם השער יהושע (ב, אורח חיים ט, עמוד קפה) שעמד על הסתירה והניח בקושיא.

הט"ז (רסה, ט) כתב שבאורח חיים עיקר ההלכה והדין הנכון, אולם הנשים נהגו מעצמן להחמיר ולהתענות, למרות שפטרו אותן, ועל פי זה פסק ביורה דעה שלא תשתה. הסבר זה צריך עיון מלשון השו"ע "שאין היולדת יכולה לשתות" וכן השווה את יוה"כ עם ט' באב ומשמע שמשקל אחד להם (וכיוצא בזה השיג בדברי יוסף אירגאס סימן י על הט"ז). ככל הנראה, דברי הט"ז

מיוסדים על הבנה שיש מנהג כזה שיולדות יתענו בט' באב, וכנראה כתב הט"ז את הדברים בראי דברי הרמ"א בהגה ומנהג מקומותיהם שיולדות מתענות, אך במקומו של השו"ע לא היה מנהג זה.

באופן מעט שונה, כתבו הברכי יוסף (יורה דעה רסה) והפרי חדש (אורח חיים תקנד, הביאו המשנ"ב ס"ק יב), שהכל תלוי ברצון היולדת אם תרצה להתענות או לא, ובאופן שהיא בחרה להתענות הדין דין אמת שלא מברכים על הכוס. אולם הברכי יוסף לא הסתפק בביאור זה, כיון שנשארה סתירה בפסקי השו"ע בענין שתיית קטן את היין, שבירה דעה אסר ולכן פסק שלא יברכו על הכוס כלל, ואילו באורח חיים הורה לברך ולתת לקטן לשתות.

הגר"א ביורה דעה (שם השלחן ערוך החמיר שהיולדת לא תשתה) כתב: "עיינן שם סימן תקנד סעיף ו דלא קיימא לן כן".

בסימן תקנד מבואר שהיולדת אינה מתענה, והרמ"א העיר שמנהגן של היולדות במקומו להתענות אם אין צער גדול. הגרע"י (שם) הבין ככוונת הגר"א שדעת השולחן ערוך כפי שהוא סתם בהלכות ט' באב, שם המקום העיקרי של דין זה, ולזה הסכים ביביע אומר. אולם אילולי דבריו היה נראה יותר שהגר"א לא נחת לבאר את דעת השולחן ערוך, שבתקנד התכוין להכריע ולקבוע שם את ההלכה הישרה, אלא שהגר"א עצמו הביא את הדעה הנכונה בתקנד. ועדיין לא הוסבר מדוע השו"ע סתם כאן לחומרא וכאן לקולא. ובדברי יוסף (אירגאס, סימן י ד"ה עכ"ז) כתב כך:

השולחן ערוך לא דק ולחומרא לא דק... ובפרט דכבר הוחזק השלחן ערוך בסתירות אחרות כאלו... ולכן אינו ראוי להוציא דברי הרמב"ן ז"ל (מקור ההלכה בשו"ע. ג"מ) מפשטם, כדי לתקן ולהסכים אהדדי דברי השולחן ערוך.

יסוד גדול קבע הדברי יוסף והוא שאין לדחוק בתירוץ בכדי להעמיד פסקים שונים הנראים כסותרים בדברי השו"ע! כך עולה גם מדברי הגר"א הנ"ל, שלא ראה את הסתירה כ"קושיה" כלל, אלא העיר שלא קיימא לן כמו שיטה זו הסתומה פה (במקור ההלכה בבית יוסף, הן באורח חיים והן ביורה דעה, אין אריכות דברים, ונראה באופן פשוט שהלכה להחמיר שהיולדת לא תשתה בט' באב כי היא אסורה בכך).



ב. מלאכה שאינה צריכה לגופה במלאכת גוזז בשבת

בשבת צד, ב מבואר שנטילת ציפורנים בשבת אסורה מן התורה משום מלאכת גוזז, וכתבו התוספות (ד"ה אבל) שקביעה זו תלויה במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, האם מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מן התורה או מדרבנן. להבנת התוספות, לפי רבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה אסורה מדרבנן בלבד, ודווקא אם יש צורך בדבר הנגזז (כגון שיער או ציפורנים) המלאכה אסורה מן התורה.

דברי התוספות אינם פשוטים, שהרי ראשונים רבים פסקו כר' שמעון, ועם זאת הביאו את דין הנוטל ציפורנים בכלי שחייב מן התורה. ואכן, שיטת הרמב"ן (ק, א) והריב"ש (שצד) היא

שהנטילה אסורה מן התורה גם ללא צורך בדבר הניטל, והאריך הבאור הלכה (שמ, ד"ה וחייב) להוכיח שכן דעת רבים, עיי"ש בהסבר הדברים ובדימוי לאופי המלאכה שהייתה במשכן.

במחלוקת האם מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מן התורה או לא, השולחן ערוך סתם בשני מקומות כרבי שמעון שפטור, והוסיף את שיטת הרמב"ם שמחייב כרבי יהודה: לגבי צידה שלא לצורך (שטז, ח, "פטור אבל אסור ולהרמב"ם חייב"), ולגבי כיבוי גחלת של עץ (שלד, כז). לעומת זאת, בסימן שמ בדין הגוזז, כתב באופן סתמי שהנוטל שתי שערות (או ציפורנים) בשבת חייב מן התורה, והאחרונים דנו ביחס בין ההלכות:

א. הביאור הלכה הנ"ל הסביר באריכות שדין הגוזז שיער או ציפורנים אינו תלוי כלל במחלוקת על מלאכה שאינה צריכה לגופה, שלא כדעת התוספות.

ב. המגן אברהם (שמ, א) הבין שהדינים תלויים, והתקשה מדוע השלחן ערוך סתם כאן כרבי יהודה ובמקומות אחרים כרבי שמעון, והעמיד את דברי השולחן ערוך באופן דחוק ביותר: "למאן דאמר מלאכה שאצ"ל פטור, מיירי שצריך לשערן".

ג. הגר"א לא רצה להדחק באוקימתא של המגן אברהם, וכתב שבמקום זה (שמ) השו"ע סתם כרבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה, ולא חש להעיר ולהזכיר איך מסתדרים הפסקים השונים. הביאור הלכה הביא את דברי הגר"א, אך הקשה עליהם:

הנה הגר"א כתב דהשו"ע סתם פה להלכה כדעת הרמב"ם במלאכה שאינה צריכה לגופה דחייב, אך מה נעשה בקושית כל האחרונים שהטוש"ע סותרים את עצמן.

קושיית המשנה ברורה מניחה הנחת יסוד שאם ישנן הלכות סותרות הנובעות משיטות חלוקות בראשונים, זו תמיה ויש ליישבה. נראה שהגר"א כופר בהנחה זו, ואינו חושש לזה.



ג. חמץ שנתערב קודם הפסח חוזר וניעור

חמץ מתבטל לפני הפסח בתערובת של שישים היתר כנגדו, ואילו במהלך הפסח אינו בטל אפילו באלף (כדעת רוב הראשונים, שלא כשיטת רב אחאי גאון). הראשונים נחלקו מה הדין של תערובת שנתערבה לפני הפסח, ועתה נכנס חג הפסח, האם החמץ חוזר וניעור ונאסר הכל או לא.

השולחן ערוך באורח חיים תמו, ד פסק שחמץ בתערובת אינו חוזר וניעור בפסח והביא שיש חולקים, ואילו בסימן תמב, ד פסק כרמב"ם, שתערובת חמץ שאינה מאכל אדם אסור לאכול אותה בפסח, למרות שיש בה חמץ מועט בלבד ("כלשהו"), וכדוגמה לכך הביא את הטריאק"ה וכיוצא בו. האחרונים דנו ביחס בין שתי המקורות (ט"ז תמב, פרי חדש תמו וחק יעקב):

כבר הרמ"א העיר על דברי השולחן ערוך (תמב) שלהלן בסימן תמו יתבאר שהלכה זו אינה מוסכמת אלא תלויה במחלוקת.

הט"ז (תמב, ג) חידש שאין סתירה בין הפסיקות, משום שגם המתירים חמץ שנתבטל קודם הפסח חוששים בדוגמת הטריאק"ה, "שמא החמץ שבתוכה הוא מעמידו".

החק יעקב (תמו, יד) כתב שיש כמה חילוקים בין דין הטריאק"ה משאר הדברים וחידוש שתערובת שממשות החמץ בה אינה מעורבת יפה, הרי היא כתערובת יבש ביבש והחמץ חוזר וניעור בפסח ואסור.

גם הפרי חדש ישב על מדוכה זו ותמה על הסתירה לכאורה בדברי השו"ע, ותירץ שיש חילוק בין חמץ שהתערב בדיעבד והתבטל קודם הפסח, שמותר, ובין חמץ שעירבוהו במזיד (כגון טריאק"ה) שאסור בפסח (למעשה הפרי חדש חשש להחמיר בכל גוונא). אמנם חילוק זה נמצא בדברי רבינו ירוחם והובא בבית יוסף, אך אין לו זכר בדברי הרמב"ם המצוטטים בשולחן ערוך.

הרב ב"צ אבא שאול (מוריה קצו-קצח, ה'תש"נ) הסיק שמרן סובר שהעיקר להלכה הוא שחמץ בטל לגמרי ואינו חוזר וניעור, אך באופן שאפשר לקיים את הדין על פי השיטה המחמירה יש לחוש לשיטה זו (כגון הטריאק"ה שלא תתקלקל בשהייה ולכן אפשר לקיימה לאחר הפסח ולא לאוכלה במשך ימי החג), וזו פסיקתו לכתחילה בסימן תמב.



ד. ספק אם בא מחוץ לתחום ביום טוב

בסוגיה נוספת, דעת הגר"א ביחס לסתירות בפסקי השו"ע, מוצהרת עוד יותר. הראשונים נחלקו מה הדין במקרה של ספק אם דבר מסוים היה מחוץ לתחום ובמהלך יום טוב הובא לתוך התחום, או שמא כבר מערב יום טוב היה בתוך התחום. יש סוברים שספק דרבנן הוא ויש להקל, ויש סוברים שכיוון שזהו דבר שיש לו מתירין (לאחר יום טוב חוזר להיותו), מחמירים בספקו.

השולחן ערוך לכאורה סותר את עצמו. בהלכות יום טוב (תצח, ד) פסק שבהמות שלנות מחוץ לתחום מותר לשחטן ביום טוב בתוך התחום "שמא מבערב הכניסן וחזק לחומה לנו". ואילו בהלכות תחומין (תקטו, ז) נקט שדבר שמסופק לנו אם בא מחוץ לתחום, אסור (אלא אם כן יש רגלים לדבר שבאו מתוך התחום כגון שהגוי שרוי עמו בעיר והפירות המובאים ישנם כמותם בתוך העיר).

המגן אברהם (יז) בחר כהבנה המחמירה בדבר שיש לו מתירין, וביאר שההיתר של השו"ע בסימן תצח הוא דווקא יום טוב שני שאסור מדרבנן ומחמת ספיקא דיומא, ולכן מקלים בספקותיו. אולם הגר"א כתב:

שבמוקצה הולכין בספיקו להקל ואף שהש"ע סותר למה שכתב בסימן תקטו אין בזה כלום, כידוע.

להבנת הגר"א, בכל אחד מהמקומות כתב השולחן ערוך כפוסק אחר, ואין בזה כלום, כלומר אין בכך בעיה וקושי ואין צורך ליישב, וכל שכן לא לחדש חילוקים הלכתיים המיוסדים על סתירה לכאורה.



ה. גבייה מהקהל לצורך חזן והשלמת מנין

מקרה נוסף שבו הגר"א כתב דברים דומים הוא בסתירה שהאחרונים הצביעו עליה, בין אורח חיים נג, סעיף כג לסימן נה סעיף כא. בסימן נג, מתוארת חובת הציבור למנות ש"ץ שיעבור

לפני התיבה וכפיית הקהל להוציא כסף עבור זה. אופי חלוקת התשלום המתואר הוא מקופת הקהל, כלומר כספים שנאספו מהקהל וניתנו מכל אחד כפי יכולתו הכלכלית ("לפי ממון"). בסימן נה, מתוארת חובת הציבור לדאוג לכך שיש מנין מתפללים בבית הכנסת, ואם הקהל מצומצם, היוצאים מבית הכנסת ומבטלים את מנין העשרה, צריכים לדאוג למחליפים ואף לשלם על כך. ומחלקים ביניהם בדרך פשרה, חצי מהסכום לפי יכולתם הכלכלית ("לפי ממון") וחצי מהסכום לפי מספר הנפשות הנצרכות לכך ("לפי נפשות").

האחרונים דנו בסתירה לכאורה, שכן זו מחלוקת ראשונים האם חלוקת התשלום נעשית לפי ממון (רשב"א ג, שפא) או שחציו לפי ממון וחציו לפי נפשות (הגהות מיימוניות תפילה יא, א). מדברי הראשונים מוכח שאין הבדל בין צורך לשליח ציבור או לשכירות אנשים שישלימו מנין עשרה בבית הכנסת. הרשב"א עסק בתשלומים עבור שכירות שליח ציבור, אך קבע כלל שכל מה שהוא תקנת הציבור נותנים לפי ממון, ובהגהות מיימוניות כלל יחד במפורש את שכירות שליח ציבור ושכירות עשרה למנין בבית הכנסת.

האליה רבה (נה, כ) יישב שבש"ץ יש סברה חזקה יותר לחייב לפי ממון, כי העשירים מוסיפים כסף מעבר לצורך הבסיסי של ש"ץ, בשביל שיהיה בעל מנגינות וקול נעים, ולכן חישוב הגבייה הוא לפי ממון, אולם בשכירות אנשים שישלימו מנין חזר הדין לגבות את חצי הסכום לפי ממון וחציו לפי נפשות.

הרמ"א הגיה על דברי השו"ע (נג) שיש אומרים שהגבייה אינה לפי ממון אלא כנ"ל, חציו לפי ממון וחציו לפי נפשות. הגר"א, כדרכו בקודש, העיר בקצרה על השולחן ערוך שפסק שגובים לשכירות החזן לפי ממון: "ועיין לקמן סוף סימן נה שכתב בשו"ע כדעת הג"ה כאן". באופן פשוט, מדברי הגר"א לא נראה שיש כאן 'קושיא' או 'בעיה' פרשנית בין פסקי השו"ע, אלא השולחן ערוך סתם כאן כשיטה מסויימת ולהלן כשיטה אחרת, וה"שולחן" ערוך לפני החכם שיעיין בבית יוסף מקור הדין ובראשונים.

אולם, המשנה ברורה (ס"ק סז) הבין מדברי הגר"א אחרת: "ובביאור הגר"א משמע שהמחבר חזר בו ופסק שם כהג"ה שבכאן". אילולי דבריו, לעניות דעתי אין רמז בגר"א לכך שהשו"ע חזר בו, אלא הפנייה והערה על כך שיש פסיקות שנובעות משיטות שונות, ולפי שיטתיות הגר"א הנ"ל בכמה מקומות.

בבית יוסף (נה) גילה דעתו, ולאחר שציטט את דברי ההגהות מיימוניות שגם הגבייה לצורך חזן וגם לצורך השלמת המנין נגבים חציו לפי ממון וחציו לפי נפשות, סיים בהכרעה: "לענין הלכה נראה לי דכן עיקר לגבות חציו לפי ממון וחציו לפי נפשות".

לכאורה האליה רבה יסביר שהבית יוסף הכריע כך לענין שכירות אנשים להשלמת מנין ולא לענין חזן, והמשנה ברורה יסביר שהנה גילוי לדעתו ובשולחן ערוך סתם מתחילה כדעת הרשב"א ושוב חזר בו, ושני ביאורים אלו קשים למעיין.



ו. עשיית צרכים עם תפילין בידו

בסימן מג, על איסור עשיית צרכים קטנים בעודו אוחז את התפילין בידו, בסעיף א פסק שאף אם התפילין בידו באמצעות בגד, הדבר אסור, ואילו בסעיף ד מתיר, וזו מחלוקת ראשונים, כלשון הגר"א (ד) שהוזכר במשנה ברורה "זו היא שיטה אחרת, וחולק על מה שכתב בסעיף א". הט"ז (ד) והמגן אברהם (ח) נדחקו מאוד בהעמדת דברי השו"ע באופנים שדבריו לא יסתרו זה את זה, ואמנם הוזכרו בדברי האחרונים, אך הט"ז בעצמו העיד שפירושו דחוק, וכן כתב המשנה ברורה. בלבוש (ד) העתיק את ההיתר בבגדו ובידו דווקא לבית הכסא קבוע, כנראה כדי לבאר את פסקי השו"ע הסותרים, והשיגו בנחלת צבי שדבריו קשים, אך גם הנחלת צבי לא מצא ארוכה לשאלתו (ראה גם אליה זוטא). ולדברי הגר"א ושיטתו הסדורה אין קושיה כלל.

שיטת הרמ"א

נראה שגם הרמ"א לא התקשה כל כך כשיש סתירות בשולחן ערוך, וזה עולה מהגהותיו בכמה מקומות כשראה סתירה בין פסיקות השולחן ערוך. ראה דבריו בסתירה בין אבן העזר ע, ד ובין קיט, ו שהגיה בפשטות "עיין לקמן שכתב להפך" או "וכן פסק לעיל סימן ע סעיף ד וכן עיקר". ניכר מדבריו שאין בהגהתו משום קושיה אלא הפניה והערה. וראה גם בחושן משפט יח, א שהעיר על סתירה בשולחן ערוך ומתחילה רצה להציע חלוק וסיים: "אפשר דעתו לחלק בין אם נתברר תחלה יותר מג' ובין ירדו מתחלה לג', אך אינו נ"ל, רק שחולקים, הא' דעת הרמב"ם, והשני דעת הרשב"א", ובעוד מקומות.

כתיבתו של הספר "שולחן ערוך" ומטרתו

מבין כתביו וחיבוריו של רבי יוסף קארו, ניתן להצביע על כך שהבית יוסף והשולחן ערוך הם המרכזיים והנלמדים ביותר. ונכונה עד ימינו עדותו של החיד"א (שם הגדולים ערך "טור") כי "כל מורה הוראה, בריש כל מראין, לוקח בידו טור ובית יוסף ומבלעדם לא ירים איש את ידו בהלכה". כבסיס לפסיקת ההלכה המשתלשלת לדורות של פוסקים, ספרדים ואשכנזים גם יחד, עומד החיבור הזה. כמו כן העירו כמה פוסקים, שאין למורה ההוראה להוציא הלכה מתחת ידו, ללא עיון בספר זה, ואף אם עיניו לנוכח יביטו בשולחן ערוך, הדבר אינו מספיק. וכך כתב הסמ"ע בהקדמתו לחלק חושן משפט, שכוונת רבי יוסף קארו ורבי משה איסרליש בספר השולחן ערוך והגהותיו, הייתה שלא יפסקו הלכה למעשה מתוך ספרם ללא עיון במקורות ובבית יוסף ודרכי משה, ובכך ידעו את מקורות הדין וטעמיו:

אל חיבור השו"ע שחיברו הגאונים מהרי"ק מור"ם שמת ליבי ודעתי... וראיתי שדעת הגאונים מהרי"ק ומור"ם היתה רצויה, רק שעני רוב המעיינים בו היא סמויה, כי כוונתם היה שלא יפסקו מתוכם כי אם מי שלמד תחילה בדברי בעל הטורים עם פירוש הבית יוסף

וידע מתוכן מקום כל דין עם טעמו מהתלמוד ומגדולי המחברים, וכדי שלא יזונו מזכרונם הדברים חיברו השו"ע להיות עומד לפנייהם למזכרת.

רבי יוסף קארו מתאר בהקדמת ספרו הארוך, הבית יוסף, את מצב "עולם התורה" באותה התקופה, הנובע מרוב הצרות והגלויות. הוא ראה כצו השעה לאגד ולאחד, לבאר ולפשט, לשאת ולתת בדברי התלמוד והראשונים הנוגעים לפסיקת ההלכה. וכך אכן עשה, ועלתה בידו להתקבל בכל רחבי תבל ותפוצות הארץ. בנוסף לחיבור הבית יוסף, שלאחר התלבטות בחר להצמיד אותו לספר הטור, שהיה מקובל מאוד באותם הימים, חיבר את פסקיו בשולחן ערוך. השאלה הנשאלת היא איזה חיבור הוא העיקרי והתכליתי, הבית יוסף או השולחן ערוך. כלומר, תהליך הפסיקה וביאור הדברים נמצא בבית יוסף ואילו השולחן ערוך הוא קצר, מסודר וישיר, ללא ביאור, והשאלה היא איזה חיבור הוא המטרה ואיזהו המשני שמשרת את חברו.

יש חושבים שהשולחן ערוך מגיש את ההלכה הסופית והפסוקה, הוא החיבור העיקרי, והבית יוסף אינו אלא משרת את הפסיקה שבשולחן ערוך, אך מעיין במקורות נראה שההפך הוא הנכון והבית יוסף הוא העיקרי. ספר השולחן ערוך נכתב כקיצור וסיכום הדינים לקורא החרוץ. וכך הצהיר רבי יוסף קארו עצמו בהקדמת השולחן ערוך, שמטרת הספר היא שינון ההלכות, ולצורך כן סידר את הספר על ארבעת חלקיו לפי סדר יומי כדי שיסיימו אותו בכל חודש:

ראיתי אני בלבי כי טוב ללקט שושני ספירי אמריו (של הספר בית יוסף) בדרך קצרה בלשון צח וכולל יפה ונעים, למען תהיה תורת ה' תמימה שגורה בפי כל איש ישראל... לחלקו לחלקים שלושים ללמוד בו בכל יום חלק אחד, ונמצא שבכל חודש הוא חוזר לתלמודו... ועוד התלמידים הקטנים יהגו בו תמיד וישננו לשונם על פה ותהיה גירסא דינקותא מסודרת בפיהם מקטנותם הלכה למעשה^א.

לאור ההבנה שהחיבור העיקרי הוא הבית יוסף, והשולחן ערוך אינו אלא קיצור ההלכות שבאמצעותו יוכלו הלומדים לחזור ולשנן וכן למצוא בקלות את אשר יחפצו, ברור שיש לעיין ביותר בדברי הבית יוסף ולאורם לפרש את השולחן ערוך (ראה יביע אומר ז', חושן משפט א בסופו). דרכו של רבי יוסף קארו ברוב השולחן ערוך, להעתיק קטעי הלכות מלשונם של הראשונים בכתביהם (ובעיקר מדברי הרמב"ם), ואכן לעתים הוא משנה מילה או כמה מילים ויש סיבה לדבר מדוע שינה את הלשון המקורית, ויש לדון בכל מקרה לגופו.

עם זאת, ברור שהשולחן ערוך מייצג את הפסיקה הסופית, "המילה האחרונה" שלאחר ספר הבית יוסף, ובכמה מקומות האחרונים כתבו ששינויים בין הבית יוסף והשולחן ערוך מוסברים בכך שהוא חזר בו, ושינה את פסיקתו (ראה יביע אומר ז', כב אות ו בשם הדגל מחנה אפרים וביביע אומר ה, לט אות ד ועוד מקומות), אך כל זאת במגבלה שעל הלומד לעיין בבית יוסף כדי להבין מקור הדין, עד להכרעת הדין כפי שעיניו רואות. ואכן לעתים אין הכרעה מוחלטת לגמרי, ולכן מצטט השולחן ערוך שתי דעות שונות, ואין קושיה בכך. וראה ברכי יוסף אורח חיים שב, ד שהביא התלבטות האם במקום שבשו"ע השמיט דין מהבית יוסף יש לומר שחזר בו או שסמך על

א). וכך נדפס השולחן ערוך במהדורה הראשונה בחיי המחבר, לפי חלוקת הימים, אך במהדורות הבאות הושמטה החלוקה, וראה את הסימון הנשאר בחושן משפט, סוף סימן מג ומה שכתב על כך הסמ"ע בס"ק נג.

המעין שיראה בבית יוסף, וביותר מה שכתב זאת באופן פשוט בספריו יוסף אומץ (כט) וחיים שאל (א, מח ד"ה ואפשר). לפי זה, ברור שלא צריך להגיע לדחק ואוקימתות בדברי השו"ע, או לחילוקי דינים מחודשים בין הלשונות הסותרים (ושבו ראיתי שעמד בזה הרב פאוסט בספרו "לאוהבי יש" בעמודים 55 ו 83 וכתב כדברינו).



לשונות הפסיקה בשולחן ערוך

ניכר לכל מעיין שיש הלכות רבות שרבי יוסף קארו לא הכריע בהן, ואף אם נטה לפסוק כדעה מסוימת, לא דחה לגמרי את הדעה השניה, וכך הסבירו כמה פוסקים את לשונותיו המיוחדים בשולחן ערוך, שלעיתים כותב הלכה בסתמא, ולעיתים בשם "יש מי שאומר" או "יש אומרים", וכן ריוח הסגנון של מחלוקת הפוסקים כהלכה סתומה ויש מי שחולק כך וכך, או "יש אומרים כך... ויש אומרים כך..." ועוד על זה הדרך. בפוסקים נלאו למצוא כללים, מה כוונת רבי יוסף קארו לפסוק ולהכריע בסגנונות אלו, אך מה שבטוח וברור הוא שאם הביא כמה דעות, אין כאן פסיקה מוחלטת שאינה מתייחסת לדעה השניה. כאמור לעיל, המחבר לא כתב "מקרא" לספרו, המלמד כיצד להבין את לשונותיו המיוחדות, ולכן הפוסקים נחלקו כיצד להתייחס ללשונות אלו, ונזכיר מקצת דברי האחרונים שמחזקים את הטענה שבשולחן ערוך כתב לשונות שאינם מוכרעים, באופן עקבי ידוע ומכוון.

כאשר השולחן ערוך כותב הלכה סתומה ללא עוררין בשולחן ערוך, למרות שבספרו הגדול, הבית יוסף, הובאה דעה חולקת, כתב רעק"א שדחה לגמרי את הדעה ההיא מההלכה, ואין להחשיבה אף לספק. רעק"א (שו"ת קמא תשובה טו) עסק בדין בהלכות מזוזה שהרמב"ם פטר את בית התבן ובית האוצר ממזוזה, והשולחן ערוך השמיט את דעתו:

נראה דאין להקל בזה, כיון דבש"ע ואחרונים לא הביאו דעת הרמב"ם לחוש לה שלא לברך על קביעת מזוזה, ולא חשו לברכה לבטלה, כמו דקיי"ל בכל ספק מצוה דאורייתא אין לברך... אלא על כרחך דס"ל דדברי הרמב"ם אלו דחויים מהלכה, אם כן יש לומר דלא משוינן לה לספיקא דרבנן [ועדיין יש לדחות] .

מדברים אלו ברור, שבמקומות הרבים שהשולחן ערוך מזכיר כמה דעות, אין כוונתו להכריע בצורה ברורה וגמורה כדעה מסוימת, בין אם כתבה כדעה ראשונה או שנייה.

במקום אחר, שבו השולחן ערוך מביא הלכה בלשון "יש מי שאומר", העיר הט"ז (אורח סוף סימן תרסד) שיש כאן מסר מאת המחבר שההלכה אינה פסוקה ומוחלטת לגמרי:

משום הכי כתב בשולחן ערוך כאן יש מי שאומר וכו' לא דרך הלכה ברורה ופסוקה כנלע"ד.

דוגמה שלישית שהוזכרה בפוסקים עוסקת במקרים שהשולחן ערוך כותב הלכה השנויה במחלוקת, בלשון: "יש אומרים כך... ויש אומרים כך...". בשו"ת גינת ורדים (חושן משפט א, ב) סידר וביאר את הלשונות האפשריים בדרך הפסיקה, והסכים לדברים הנ"ל בשם רעק"א שכשהשמיט דעה מן הספר, כוונתו של הפוסק לומר שהדעה דחוייה לגמרי, והוסיף:

והדרך השני, כשפוסק בלשון י"א וי"א כוונתו בזה דלא מכרעא מלתא ומאן דעבד כמר עבד ומאן דעבד כמר עבד.

בהמשך, הסביר הגינת ורדים מה משמעות הפסיקה כשהשולחן ערוך (או שאר מחברים) כותב הלכה בלשון סתומה ואחר כך מזכיר את החולקים בשם "יש אומרים". לדעתו יש בכך פסיקה כפי הלשון הסתומה, אך פתח את הפתח שאם יבוא חכם ויעיין בדבר וירד לעומקה של הלכה, יוכל להכריע כסברת החולקים, ולמד סברה זו מהמשנה בתחילת עדויות (א, ה): "למה מזכירין דברי יחיד בין המרובין (=הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין)? שאם יראה ב"ד את דברי היחיד יסמוך עליו" וכו'.

סיכום ומסקנות

ספר השולחן ערוך נכתב כקיצור לספר ההלכה המרכזי, בית יוסף. מעבר לאיסוף דעות הראשונים בצורה מסודרת ולהסברתם על פי מקורות התלמוד, מטרתו של רבי יוסף קארו גם לפסוק הלכה למעשה, ועל פי הכללים שנקט בהקדמתו לבית יוסף. עם זאת, במקומות רבים לא הכריע בסכינא חריפא, והניח לפני הלומד את הדעות על "שולחן ערוך" (כפי מליצתו בהקדמתו לספרו). לעתים, הוא הכריע באופן ברור והחלטתי, ולעתים בחר את הדעה המרכזית אך נתן מקום גם לשיטה חולקת, ויש לה משקל הלכתי כגון במקרים של ספקות או שעת הצורך ודחק.

בספר השולחן ערוך ניכרת תופעה של סתירות בין סעיפים שונים, לפעמים באותו הסימן ממש ולפעמים בחלק אחר ובריחוק מקום. קשה מאוד לומר שהשולחן ערוך "חזר בו" ושינה את דעתו ולא תיקן, וכן לומר שסידור ההלכות יצא מאת תלמידים שונים ומפני כך נוצרו סתירות.

שיטת הגר"א מסתברת מאוד, והיא שבאופן עקבי יש סתירות ואין בכך קושיה שצריך לפותרה, וכל שכן שאין להדחק ולהעמיד את דבריו במקרים מיוחדים או לחדש הלכות הנובעות מחילוקים דקים. השולחן ערוך סותם במקום אחד כשיטה מסויימת ובמקום אחר כשיטה אחרת, ואין בכך משום הכרעה, אלא יש לעיין במקור הדיון בבית יוסף ולנסות להסיק מסקנות על פי שיטות הראשונים.

תשובת הראשון לציון הגאון הרב יצחק יוסף (כ' סיוון התשע"ה): בענין הסתירות בדברי מרן השו"ע, גם בזה הארכנו בספר עין יצחק ח"ג (עמוד סב), דמה שמצינו כמה סתירות בדברי מרן השו"ע, עיקר הדבר מפני שמרן דרכו להצמד ללשונות הפוסקים, ואינו כותב לשון של עצמו, ופעמים שהעתיק לשון הרמב"ם ולא כלילי נתכוין, ופעמים שהעתיק לשון הרא"ש או הטור, וצריך בכל מקרה לדון בגופו, ועל פי יסוד זה אתי שפיר כמה סתירות בדברי מרן השו"ע.

ועיין שם שיש חמשה דרכים ליישב הסתירות בדעת מרן, והארכנו בכמה וכמה דוגמאות לסתירות שבדברי מרן ויישובן, כיעו"ש.

תשובת הגאון הרב דב ליאור (כ"ז שבט, התשע"ה): הנה הרמב"ם (פתיחה למורה הנבוכים) מונה שבע סיבות לסתירה היכולה להיות בדבריו של כל מחבר, והסיבה השישית היא שהמחבר שכח את מה שכתב בראשונה, וזו פחיתות גדולה ואין ראוי לדון בדבריהם.

לכן נראה לומר כמו שכתבת, שהמחבר אסף דעות של ראשונים וכתב סתם כדעה מסוימת ובמקום אחר הביא גם את הדעה השנייה כסתם. אולי כוונתו לומר שאפשר לנהוג גם כך ואין זו טעות, מפני שהמחבר לא מכריע ממש אלא דעתו נוטה שכך ראוי לנהוג, דלא כרמב"ם שפוסק ממש, וביד החזקה אין לומר שחזר באחד הספרים ממה שכתב בספר אחר (פרט לפירוש המשנה שכתב בצעירותו).

כמובן שאם אפשר לתרץ את דברי המחבר ולהסביר שאין זו חזרה מדבריו, עדיף טפי. גדולי הפוסקים ניסו גם דרך זו, אך אם לא, אזי זו באמת חזרה ממה שכתב במקום אחר.



תשובת הגאון הרב מאיר מזוז: הגר"א כתב כן גם על הרמב"ם (סימן סח, ס"ק ג) שחזר בו מהלכות ק"ש להלכות ברכות, והביאו המשנ"ב שם. ומרן הכסף משנה יישב יפה עיי"ש (וע' בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ט"ו). ורבי יוחנן בש"ס אומר כמה פעמים מוחלפת השיטה, ובאים אמוראי בבל ומתרגמים יפה. אותו הדבר בש"ע, יש מי שכתב שמרן מסר חיבורו לתלמידיו ולכן יש סתירות, אך החיד"א בשם הגדולים (ב, ערך שלחן ערוך) דחה זה בתוקף. ע"ש. והאחרונים מיישבים הסתירות בדרך כלל.

ויש מקומות שאין ברירה רק לומר שמרן חזר בו (ע' יביע אומר ה, יורה דעה ח, אות ד), והולכים אחרי הכרעת האחרונים, ובכל מקום הלא און מלין תבחן וחיך אוכל יטעם, אם התירוצים והחילוקים אמיתיים או דחוקים ותלויים בשערה. והסתירה בענין אבלות בפורים, מקובל לפסוק כמ"ש ביורה דעה. אבל לומר שמרן סותר עצמו באופן קבוע, משבוע לשבוע, ולא נדע מדוע, באופן זה תשבר כד על המבוע.



הערות וקושיות – חקר ועיון

תנועת אגודל זקוף - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

רציתי לשאול אודות תנועה באצבע, הנהוגה לאחרונה אצל אנשים וביניהם גם בני תורה, והיא צורת אגודל זקוף, כאשר שאר אצבעות כף היד מקופלות כאגרוף, כאות מחווה לאישור, וגלוי שביעות רצון (תנועה זו המכונה גם בלע"ז בשם לייק, דהיינו חביב עלי, של זקיפת אגודל).

האם נכון לסמן כך באצבעו, או ראוי ורצוי להתרחק מאותות וסימונים שכאלו באצבעותיו.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים.



מצא או מוצא [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר

הרב משה פרץ שליט"א כתב בגיליון הקודם לבאר למה שאלו את החתן בארץ ישראל מיד מצא או מוצא, ולא המתינו על כמה חדשים, והביא כמה דרושים. אבל יש לדעת מקודם את פירוש המילים, כי בני ארץ ישראל החכמים לא התכוונו בזה להתערב בבתים החדשים לדעת האם היא טובה, אלא שהיה זה כעין מילתא דבדיחותא ובדרך רמז לשאול האם היא צדקת, ולא כדי לקבל ממנו תשובה.

ובזה מיושבת גם קושיית החפץ חיים, כי בארץ ישראל לא היו החתנים תמימים שיענו את כל האמת, אלא שהיה זה כעין שאלה להעלות שחוק על פניו.

ואחרי זה אכתוב מה ששמעתי על דרך דרוש מה החילוק בין הפסוקים של מצא או מוצא, כי הרי איש ואשה שרויה שכינה ביניהם ע"י שם י-ה, כי איש ואשה מיוסד מ"אש", ואצל האיש נמצא ה', שהוא רומז על עולם הבא, וגבי האשה יש ה', שבזה נברא העולם הזה.

ולכן אם מצא אשה, היינו כדרך נשים שיש לה אות ה' אחד, הרי מצא טוב, אולם אם היא "האשה" שנוסף לה עוד ה' לגשמיות, הרי מוצא מר את האשה.

ויש להוסיף כי דרך האשה להזכיר את בעלה, "אישי" נתן לי וכדומה, וכוונתה בזה ליקח ממנו את ה' שנמצא בין ה"אש", ולהורידו לסוף שמו "אשי", שלא תהיה הרוחניות מכניע, ולכן צריך הבעל לומר "אשתי", דהיינו לסתום ה' שלה ולהוסיף לה ג"כ י'.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



אם יבוא משיח באמצע חנוכה כיצד ינהגו [תגובה] - הרב יוסף אביטבול

בס"ד

לכבוד הגאון האדיר והמפורסם, רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, מח"ס הנפלאים והיקרים פרדס יוסף החדש על המועדים ד"ח, וגם אני אודך מאות חלקים.

שלו' רב

במה ששאלתם בירחון האוצר גיליון ל"ו בזה"ל: מה הדין אם יבוא משיח באמצע ימי החנוכה כיצד ינהגו, האם יעברו באמצע ימי החנוכה להדליק בסדר של פוחת והולך כדברי בית שמאי? והאם יתחילו משמונה? ע"כ לשון השאלה.

לכאור' לא ינהגו וידליקו מצד פוחת והילך כב"ש, דסו"ס לא התחילו משמונה נרות, וא"כ לכאורה שוב בטל הענין של פוחת והילך לכאורה. וכן י"ל דלכאורה לא יתחילו משמונה, כי כל מה דמתחילים משמונה הוא ביום הראשון אבל אחר דתו לא התחילו משמונה שוב לא יתחילו.

וכן יש לדון דגם אם יפסקו הלכה כב"ש, כ"ו שידעו את הדין כבר לפני חנוכה, ולא באמצע, ובשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן קכ"ו) כתב שבימינו בודאי אין לעשות כשיטת ב"ש, שהרי קבלו על עצמם כל ישראל כב"ה, ואם משהו ישנה יעבור אל לא תטוש תורת אמך עי"ש. וא"כ י"ל שכיון שהדליקו כבר כשיטת ב"ה מתחילת ימי החנוכה א"כ שוב אי אפשר לשנות.

ואולי יש להוכיח האי דינא מהא דינא שדנו לענין גר שנתגייר באמצע ימי החנוכה האם יהיה מוסיף והולך. בהגהות חכמת שלמה (ס' תערי"ז ס"ב) כתב לחקור בגר, דלטעמא דב"ש דהוי כנגד הימים הנכנסים גם הגר חייב להדליק ככל אדם, אבל לב"ה דהוי כנגד היוצאין וביוצאין לא שייך חיובא, ולכן יהיה מדליק כלל, או דלמא כל שלא אפשר כנגד היוצאין מודו ב"ה שמדליק כנגד הנכנסין. ולכן לפי ב"ש יצא שכ"ו שהתחיל בהתחלה, אבל אם התחיל באמצע אז שוב לא שייך שיהדר, אבל לב"ה כן שייכת מעלת ההידור, אף שהוא לא הוי בר חיובא, ועי"ש נפק"מ בגר שנתגייר ובקטן נשתגדל עי"ש. וא"כ לפי דבריו יצא דאם שימשיכו כמו ב"ה, או דאחר דההלכה כב"ש יפסיקו לנהוג כב"ה, אך גם לנהוג כשיטת ב"ש, א"א, ולכן ידליקו רק נר אחד, ויתבטל דינא דמהדרין (ותלי במח' הראשונים) [עוד בדין גר שנתגייר ועי' בפרדס יוסף החדש חנוכה אות שפ"ד שפה ויש עוד לדון]. ויש עוד לדון בכ"ו ואני לענ"ד כתבתי מה שנראה לענ"ד.

ועתה נבוא לדון האם באמת לעתיד לבוא יהיה הלכה כב"ש. ברמב"ן (שמות כ' ח') מבואר ג"כ שלעתיד לבוא יהיה הלכה כב"ש, עי"ש מה שפירש את הגמ' בביצה דף טז ע"א עי"ש. וכן הביא בס' פרי צדיק (חנוכה אות ח') שלעתיד לבוא תהא הלכה כבית שמאי.

וכן מבואר ביערות דבש (ח"ב דרוש ח') כותב וז"ל: וזו היא כוונת חכמי משנה ז"ל אבות פ"ה מי"ז מחלוקת שמאי והלל סופה להתקיים בי אף על פי שהיום הלכה בבית הלל שדבר זה טהור יהיה זמן שיהיה טמא בדעת בית שמאי בי אין לך דבר שאין לו זמן ומקום וכן להיפך ולבן זו היא מחלוקת לשם שמים בי דברי שניהם סופם להתקיים ושניהם אמת ולעתיד יטהרו הטמאים

על דרך איזו מחלוקת שסופה להתקיים זו מחלוקת הלל ושמאי דבזוהר איתא לעתיד יפסוק הלבא בבית שמאי דאלו ואלו דברי אלוקים חיים ע"כ.

וכן מבואר בדברי החיד"א בספרו פתח עינים (אבות פ"ה משנה י"ז), וז"ל: שמעתי במ"ש המקובלים דלעתיד לבוא יהיה הלכה כבית שמאי וזהו בעצם מ"ש סופה להתקיים, דבסוף תתקיים סברת בית שמאי דאלו ואלו דברי אלהים חיים כמו שכתבו רבני צרפת הביאם הריטב"א בחידושו פרק קמא דעירובין, ע"כ, וז"ל הריטב"א (עירובין יג): אלו ואלו דברי אלהים חיים שאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהו שניהם דברי אלהים חיים וזה אוסר וזה מתיר ויתרצו כי כשעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר ושאל להקב"ה על זה ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם ונכון הוא לפי הדרש ובדרך האמת יש טעם וסוד בדבר ע"כ.

רבי רחמים בוכריץ, בספרו בגדי שש (עמ"ס אבות פ"ה מ"ז), מביא כן בשם חז"ל, וכן ראה בס' שיח יצחק (עמ' עא) "על דרך שראיתי שאמרו חז"ל שלעתיד לבוא יהיה הלכה כב"ש וכעת נשכח ממני המקום".

וכן מבואר בספרו של הגר"ח מוואלז'ין (עמ"ס אבות פ"ד בהגה"ה), שכותב בסתמא בתו"ד: "כי לעתיד יהיה הלכה כבית שמאי", ובן הגר"א רבי אברהם הביא בשם אביו הגר"א, בסידור הגר"א (ביאור אבני אליהו ברכת יוצר אור סוד"ה ובורא הכל) וז"ל: ושמעתי ממורי אבא הגאון זצ"ל"ה שלעתיד לבוא יהיה הלכה כבית שמאי שהן מגבורות כי בגבורות ישע ימינו ע"כ. וכן מבואר בספר הדורות (כרך ב' בערך שמאי אות ב' דף קע"ב) שכתב וז"ל: לעתיד לבוא יהיה הלכה כבית שמאי וכרבי שמעון בר יוחאי עכ"ל.

וכן מבואר בדברי המלבי"ם בספר התורה והמצוה (פרשת חקת) וכבר כתב האריז"ל שמה שאין הלכה בבית שמאי וברשב"י הוא מפני גודל מעלתם שלא עסקו בתורת העולם הזה כלל רק בתורת עולם האצילות כי התורה מתפשטת בכל עולם ועולם והם נפרדו מן העולם הזה ועסקו בתורת השכליים הנפרדים והתורה בפי סודותיה בעולמות העליונים הלכותיה משונים מכפי ענינה בעולם הגופים ואמרו שבשמים פוסקים בב"ש וברשב"י ושכן יפסקו ההלכה לעתיד לבוא כי יתפשטו הנפשות מן הגופים שאז תהיה ההלכה למטה כמו שהוא בעולם העליון ועל זה אמרו כי תורה חדשה מאתי תצא שתהא התורה למטה כמו שהיא אתי למעלה עכ"ד.

וכן מבואר בדברי ר' אלחנן וסרמן הי"ד, בקוב"ש בקונ' דברי סופרים (כלל ה' אות ט"ז) וז"ל: ונמצא כתוב בספרים שלעתיד לבוא יהיה הלכה בבית שמאי ונראה הטעם לזה דהא בית שמאי מחדדי טפי והאמת כדבריהם אלא דבזמן הזה אין אנו יכולים לירד לסוף דעתם כמו שאמרו גלוי וידוע שאין בדורו של רבי מאיר כמותו אלא שלא יכלו לעמוד על סוף דעתו, ומשום הכי אין הלכה כבית שמאי דאין לדיין אלא מה שענינו רואות אבל לעתיד לבוא שיקום הכתוב ומלאה הארץ דעה, יתברר שהאמת כבית שמאי ועל כן יהיה הלכה כמותם ומכל מקום עתה אף שידוע לנו שהאמת כדבריהם אין הלכה כמותם כיון שלפי דעתו והשגתינו שיש לנו עתה נראה יותר כדברי בית הלל ע"כ.

וכן מובא בשם בעל השו"ת יד אליהו, וכפי שהובא בסוף ספר זכרון שמואל (וילנא תרמ"ה), שלעתיד לבוא יהיה הלכה כב"ש, עי"ש באריכות מה שמבאר בזה.

וכן מבואר בס' אגרא דכלה (פרשת רקח ד"ה בקרא) וז"ל: ידוע לנו מכתבי קודש להאריז"ל והוא נרמז בזהר דבאמת לעתיד לבא יהיו הלויים במדריגה על הכהנים כמעלת הזהב על הכסף ועל כן לעתיד יהיה הלכה בבית שמאי כנודע ע"כ. וכן מבואר גם בספרו בני יששכר (מאמרי חודש סיון מאמר ו' אות א') וז"ל: ועיין בספר קול ברמה בפירושו על האידרא דלעתיד לבוא גם נפסוק הלכה בבית שמאי והוא על דרך מעלת הזהב על הכסף ע"כ.

ובס' אמרי אמת (ליקוטים) כתב כ"ק האדמו"ר מגור, הנה איתא במס' שבת (דף יח ע"א) "מאן תנא שביתת כלים דאורייתא בית שמאי היא", וביאר ע"פ דברי האריז"ל שלעתיד לבוא תהיה ההלכה בבית שמאי היינו שלעתיד תהיה תקומה אפילו לדומם ע"כ. וע"ע במשך חכמה (וישלח לב טו) ומבואר מדבריו שהלכה כב"ש, עי"ש. וע"ע בס' ענף עץ אבות (עמ' שסו מה שכתב בזה לבאר את דברי המשנה באבות שלעתיד לבוא הלכה כב"ש).

אולם, הרמח"ל בספר מסילות ישרים (סוף פרק כ') כותב וז"ל: וזה שענין מחלוקת בית שמאי ובית הלל היה ענין כבוד לישראל מפני המחלוקת הגדולה שרבתה ביניהם וסוף סוף נגמר שהלכה בבית הלל לעולם הנה קיומה של תורה שגמר דין זה ישאר בכל תוקף לעד ולעולמי עולמים ולא יחלש בשום פנים שלא תעשה תורה חס ושלוש כשני תורות ע"כ, ומבואר דהלכה תהיה בבית הלל לעולם.

וע"ע בקובץ אור ישראל (מס' סג עמ' רז) במאמרו של הרב ישראל דנדרוביץ שליט"א, מח"ס הנחמדים מזהב, מה שהוכיח באריכות ע"פ כמה ראיות ומהגמ' בביצה דאין הלכה כב"ש לעתיד עי"ש. עי"ש באריכות שדן בכל פרטי הלכה זו. וע"ע בגם אני אוך תשובות הגר"ח פדלון סימן כ"א שדן בשאלה זו למעכ"ת.

ואני לענ"ד כתבתי בזה.

יוסף אביטבול



ואצטרף בזה מש"כ הגאון רבי נסים יחיאל בן שמעון בענין זה

לכבוד הגאון הגדול המפורסם רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א

לשאלתו מה יהיה הדין אם יבוא המשיח באמצע ימי חנוכה, כיצד ינהגו האם יעברו באמצע ימי חנוכה להדליק בסדר של פוחת והולך, כדברי בית שמאי. או שמא יתחילו משמונה נרות ביום הראשון.

הנה נאמרו כמה טעמים מדוע לעתיד לבא, תהיה הלכה בבית שמאי.

א. בעולם הזה אנו צריכים למידת החסד לכן ההלכה בבית הלל שהם ענווים ונוחים, וסברתם מתאימה להנהגה בעולם הזה, אבל בעולם הבא אין אנו צריכים לזה כי שם נוהגין במידת הדין, כיון שהיצר הרע יתבטל (כן ידוע בשם האריז"ל הו"ד בספר עמודי' שבעה דרוש כא - מקדש מלך בראשית י"ז ב').

האוצר ◆ גיליון ל"ח

ב. עוד טעם מצינו בתוס' חדשים ריש מסכת אבות בשם הגה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב זצוק"ל וז"ל: "שמעתי בשם הג' אב"ד מניקלשפורג על המשנה ב"ש במקום ב"ה אינה משנה, כי מדרגת ב"ש היא גדולה ממדרגת ב"ה, ולכן כשיבוא הגואל ב"ב אז יהיה הלכה כב"ש, לכן עתה בזה העולם הלכה כב"ה כי מדרגת ב"ש היא למעלה מזה העולם, ואין זה העולם יכול לסבול אותו, וזה הרמז שב"ש במקום ב"ה אינה משנה, אינו שלם במדרגתו". וכך כתב על דרך זה בספר ערבי נחל (פרשת אמור דרוש ה').

ג. טעם נוסף מצינו מה שכתב הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל (קובץ שיעורים ח"ב קונטרס דברי סופרים סי' ה' אות טז) דכיון דב"ש מחדדי טפי האמת כדבריהם, אלא שבזמן הזה אין אנו יכולים לירד לסוף דעתם של ב"ש, וכמו שאמרו גלוי וידוע שאין בדורו של ר"מ כמותו, אלא שלא יכלו לעמוד על סוף דעתו ולכן אין הלכה כב"ש, דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, אבל לעתיד לבא שיקויים הכתוב ולמלאה הארץ דעה יתברר שהאמת כב"ש, ולכן יהא הלכה כמותם, ומ"מ עתה אף שידוע לנו שהאמת כדבריהם, אין הלכה כמותם כיון שלפי דעתנו והשגתנו שיש לנו עתה נראה יותר כדברי ב"ה, עכ"ד.

ונראה דיש נפק"מ גדולה בין שלושת הטעמים. והוא, האם לעתיד לבא תהיה הלכה כבית שמאי רק לחומרא, בדברים שב"ש החמירו או גם לקולא. הנה, לפי הטעם שכתב האריז"ל, שלעתיד לבא יתנהג העולם במידת הדין, ומעלת הגבורות תהיה על החסדים, כתבו בשו"ת ויצבור יוסף (סי' מה) ובספר עיני חכמים (ח"א סי' כ) שלא אמר האריז"ל שתהיה הלכה כב"ש, רק לענין חומרא בדברים שב"ש החמירו, דעתה אין בנו כח להחמיר הרבה, משא"כ לעתיד לבא, שיתנהג העולם במידת הדין.

אכן נראה שכל זה לפי טעמו של האריז"ל, ובזה כתבו האחרונים שלעתיד לבא תהיה הלכה רק בהלכות שבית שמאי מחמיר, אבל לא כן, לפי שני הטעמים האחרים שהזכרנו לעיל, או שמדרגת ב"ש היא למעלה מן העולם הזה, כדברי התוס' חדשים, או משום שאז יוכלו לעמוד על דעת ב"ש. ולטעמים אלו מסתבר שאין לחלק כלל בין חומרא לקולא, אלא תהיה ההלכה לעתיד לבא כדעת ב"ש בין לקולא בין לחומרא בכל הפלוגתות דב"ש וב"ה.

ולפי זה נראה שבמחלוקת ב"ש וב"ה לענין הדלקת נרות חנוכה (שבת כא:) שב"ש ס"ל דפוחת והולך, אין כאן חומרא על דעת ב"ה. וא"כ לדעת האריז"ל, שרק לחומרא אזלינן כב"ש לעתיד לבא, נראה שבהדלקת נרות חנוכה, שב"ש אינם מחמירים, גם לעתיד לבא תהיה הלכה כב"ה, שביום הראשון מדליק אחת, ומכאן ואילך מוסיף והולך. אבל לטעמים של התוס' חדשים והקובץ שיעורים, שגם לקולא, תהיה הלכה לעתיד לבא כב"ש, א"כ ידליקו ביום הראשון שמונה נרות.

ונמצא דלפי כל הטעמים שהבאנו לעיל, אם יבוא המשיח באמצע ימי חנוכה, בודאי שלא נוכל מלכתחילה להדליק שמונה נרות היום הראשון, שכל עוד שלא הגיע המשיח עדיין מעלת החסד תהיה על מידת הגבורה כטעמו של האריז"ל. וכן כל עוד לא בא המשיח עדיין מדרגת ב"ש היא למעלה מהעולם הזה. וכן כל עוד לא בא המשיח עדיין אין אנו יכולים לעמוד על דעתם של ב"ש. ולכן פשוט שלא נוכל מלכתחילה להדליק שמונה נרות כדעת ב"ש.

וגם אין לומר שנעשה כב"ה ונדליק נר אחד ביום הראשון, ומכאן ואילך נוסף כל יום נר נוסף, וכשיבוא משיח צדקנו נעשה כב"ה דפוחת והולך, זה ודאי אינו. שאם נעשה כך נצא קרחים מכאן ומכאן, והיינו לא יהיה כאן לא מוסיף והולך, ולא פוחת והולך. והדברים ברורים ואין כאן מקום להאריך בזה. [ואין לומר כלל דהעיקר שביום האחרון בזאת חנוכה מדליק נר אחד, כיון שיש דין של 'פוחת והולך' והיינו שדוקא בהדלקתו האחרונה מדליק נר אחד, וזה פשוט]. אך כאמור גם אם יבוא המשיח לפני חנוכה, לטעמו של האריז"ל לא נשנה את ההלכה ונמשיך לפסוק כב"ה, ורק במקומות שהחמירו ב"ש תהיה הלכה כמותם.

ותמיד היה תמוה בעיני מדוע לעתיד לבא תהיה הלכה כב"ש, הרי מפורש בגמ' עירובין (יג:) יצתה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלוהים חיים, וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוהים חיים מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן, מפני שנחזין ועלובין היו. למרות שבית שמאי היו חריפים יותר, לעתיד לבא ההלכה תהיה כב"ש. ותמוה אם ההלכה כב"ה מפני שענווים היו, מדוע גם לעתיד לבא לא תהיה הלכה כמותם, מדוע אין בכח הענווה, לגרום שההלכה תמשיך להיות כמותם.

ובשלמא לטעמו של האריז"ל יש לתרץ כמ"ש "הטעם שזכו הלכה ב"ה שהלכה כמותם ולא כב"ש, כי אין העולם מתקיים במידת הדין כי אם במידת החסד, לכן הלכה כב"ה שמידתם חסד ולא כב"ש שמידתם דין, אבל לעתיד לבא שהנהגת העולם תהיה במידת הדין כי היצר הרע יתבטל, ושוב לא יהיה צורך להנהגת מידת החסד, תהיה הלכה כב"ש שמידתם דין". והביאור בזה שבעולם הזה שאנו צריכים למידת החסד הלכה כבית הלל, שהם ענווים ונוחים, וסברתם מתאימה להנהגה בעולם הזה, אבל בעולם הבא אין לנו צורך בזה, כי נוהגים שם במידת הדין.

אבל לטעמם של התוס' חדשים והגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל שפרשו טעמים אחרים, או שמדרגת ב"ש היא למעלה מן העולם הזה, או שאין אנו יכולים לרדת לסוף דעתם של בית שמאי, לא מובן מדוע אין בכח הענווה לגרום שההלכה תמשיך להיות כמותם.

ובעצם צריך להבין מה סברא יש בכך שבית הלל היו ענווים ולכן נפסקה הלכה כמותם בכל מקום, ממנ"פ אם סברת בית שמאי היתה יותר נכונה מה אכפת לנו שבית הלל היו ענווים. ובפרט שבית שמאי היו מחודדין וחריפים יותר מבית הלל, א"כ מסתבר שיותר גיוני לפסוק הלכה כמותם.

ומפורש בתוס' בעירובין (ו: ד"ה כאן) שלא הוצרכו לבת קול שהלכה כבית הלל, מפני שב"ה מרובין היו מב"ש, ורק היות וב"ש היו יותר חריפין לכן יצתה בת קול ואמרה שהלכה כב"ה. ומבואר מדבריהם להדיא שמכך שב"ש מחדדי טפי, זה סיבה שנפסק הלכה כמותם למרות שב"ה היו מרובין מב"ש, ועכ"ז כיון שב"ה נוחין ועלובין היו יצתה בת קול ואמרה שהלכה כב"ה. והדברים תמוהין מדוע מידת הענווה גוברת על מעלת החריפות, אדרבה כלפי לייא. והיינו מדוע ההלכה תיקבע על פי מידותיו של האדם ולא ע"פ האמת.

ואף שמצאנו שמידת הענווה, היא תנאי לזכות לתורה לקנותה. שכן ידוע שזהו אחד ממח' הקניינים שהתורה נקנית בהם (אבות פ"ו מ"ו), וכן מצינו בכמה דוכתי בש"ס שרק אדם שנוהג במידת הענווה התורה מתקיימת בו. בגמ' תענית (ז:) איתא דאין ד"ת מתקיימין אלא במי שדעתו

שפלה. וכן בגמ' עירובין (נד.) מבואר שרק אם משים עצמו כמדבר תלמודו מתקיים בידו. וכן בגמ' סוטה (כא:) איתא אמר ר' יוחנן אין ד"ת מתקיימין אלא במי שמים עצמו כמי שאינו שנאמר 'והחכמה מאין תמצא'. ולכן מצינו שהגאוותן אין התורה שוכנת בו, עיין בגמ' פסחים (סו:) אמר רבי יהודה כל המתייחד עם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, וכ"כ להדיא בתוס' ישנים ביבמות (קה.) וז"ל: "שהגאווה משכחת לאדם תלמודו". וכן מצינו בגמ' שבת (לג.) סימן לגסות הרוח עניות, וכבר פירש רש"י שהכוונה לעניות בתורה כמבואר בקידושין (מט:).

מ"מ כל המקורות שמצינו, זה רק לענין שהתורה מתקיימת באותו אדם וזוכה לגדלות בתורה שהתורה שוכנת בו, וזוכר אותה ורואה פרי וברכה בעמלו, אבל אינו שייך לענין שבגלל ענוותנותו זוכה לפסוק להלכה גם נגד מי שגדול ממנו בחכמה בתבונה ובחריפות.

אכן, לאחר כמה שנים מצאתי שכבר התקשה בזה מרן רבינו הגאון האדיר רבי יוסף קארו זצ"ל בעל השולחן ערוך (הליכות עולם יבין שמועה שער החמישי אות ו') וזת"ד: וקשה וכי משוא פנים יש בדבר, דמפני שהיו בית הלל נוחין ועלובין קבעו הלכה כמותם. ויש לומר שמפני מידת הענווה זכו לכוון אל האמת. והיינו שהחכמה והבינה מאתו יתברך, והקב"ה השפיע חכמה ושכל טוב לבית הלל, ובכך זכו לכוין לעומקן של סוגיות ולכוין לאמיתה של תורה.

וא"כ לאחר שבררנו טעם זה, שבגלל היותם ענווים לכן זכו לכוון אל האמת שבתורה הקדושה, אם כך למה לעתיד לבא תהיה הלכה כב"ש. וצע"ג.

ובאמת מרן הראשון לציון, הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א (ילקוט יוסף ארבעת המינים מהדורה תשע"ו במבוא עמ' לה), מכח דברי הבית יוסף הנ"ל הסיק בזה"ל: "ולפי זה נראה שגם לעתיד לבא תהיה הלכה כבית הלל". ועוד הוסיף שם שהרי התורה לא תשתנה לעולם גם כשיבוא המשיח, ולא מסתבר כלל שתהא תורה חדשה, אלא שיהיה מקום בהלכה גם לדברי בית שמאי כגון בפרטי הלכות, עיי"ש בדבריו.

ואין להקשות שלאותם הסוברים שלעתיד לבא תהיה הלכה כבית שמאי, א"כ נמצא שהתורה תהא מוחלפת, אין זה קושיה, שכן לפי כל הטעמים שהזכרנו לעיל, השינוי הוא רק במקום בו אנו נמצאים ובזה לא קשיה כלל שהתורה תהא מוחלפת, אבל לפי דברי הבית יוסף נמצא שהשינוי הוא בפסק, ובזה א"ש מה הקשה הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א שהתורה לא תהא מוחלפת.

ותמוה מה שהקשה הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א, שהתורה לא תשתנה לעולם גם כשיבא משיח. ולכאורה אי"ז קושיה, וזאת על פי מה שכתב הגאון רבי שלמה סובל זצ"ל, השואל של השלמת חיים (שלמה חדשה ח"ב אות ט') שאינו סותר כלל להא שזאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו, משום שבעירובין (יג:) איתא שהלכה כב"ה משום שנוחים ועלובין היו. נמצא דהא דנקבע הלכה כב"ה הוא משום זכות ולא משום דרך מוכרח להיות דין התורה, ולכן זכות זו ניתנה לבית הלל רק עד ביאת הגואל, משא"כ לעתיד לבא שפיר יכול להיות הלכה כבית שמאי.

אמנם, נראה שאין אנו צודקים בקושיה זו, שכן אם נאמר שמה שנקבע הלכה כבית הלל הוא משום דכך מוכרח להיות מן השמים שזיכו אותם לכוין אל האמת, מחמת המידות התרומיות שהיו בהם, א"כ לפי"ז יוצא שזה לא כמו שכתב הרב שלמה חדשה, שזה רק זכות ואינו מוכרח מן התורה להיות כך. ולשיטתו יהיה קשה אם זה רק זכות שניתן לב"ה וכי משוא פנים יש בדבר, ואטו מפני שהיו ענווים לכן נפסקה הלכה כמותם.

בברכה והערכה גדולה

נסים יחיאל בן שמעון



וע"ע בכ"ז בגם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון שליט"א ח"א סימן כא.

ושוב מצאתי דכהאי סברתי דכיון שהתחילו לנהוג כמו בית הלל שוב אי אפשר להפסיק ולא לעשות כשיטתו, והובאו הדברים בקובץ מרי"ח ניוחוח (פרשת מקץ חנוכה תש"פ, גיליון מס' 526) תשובת הגאון רבי רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא שליט"א, וז"ל: לכבוד ידידי היקר הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א שלום וברכה וכט"ס! אחדשה"ט כנאה וכיאה באהבה רבה! שמחתי מאוד לקבלת את שאלתו היפה.

בספרי על חנוכה הנקרא "זדים ביד עוסקי תורתך" דנתי בענין האם מותר להדליק נרות כדעת בית שמאי אע"פ שהלכה כדעת בית הלל שמדליקים באופן של מעלין בקודש. והבאתי את הגמ' שבת (כא ע"ב) אמרו שלדעת בית שמאי מדליקין בדרך פוחת והולך כנגד פרי החג, וכתב הריטב"א: אף שהלכה בכל מקום כבית הלל, כיון שלא נחלקו בעיקר המצוה אלא בהידורה, הרוצה לנהוג כבית שמאי רשאי. וכיון לדבריו הביאור הלכה (תרעא ס"ב ד"ה וי"א), וביאר על פי זה מדוע הביא הרי"ף המעשה בשני זקנים, והיא כדי ללמד שאף שהלכה כבית הלל, מכל מקום מותר לנהוג כבית שמאי. אך סיים שאין לסמוך על כן להלכה, כיון שלא נמצא כן בשום פוסק. [מלבד הריטב"א]. ע"כ מספרי ועיי"ש אריכות דברים שיש לי בזה מפי כמה וכמה תלמידי חכמים האם מותר להלכה למעשה להדליק נרות חנוכה כדעת בית שמאי.

בכל אופן מכאן נלמד תשובה לשאלתו הנפלאה אדם שהדליק נרות חנוכה כדעת בית הלל והגיע ביום השלישי משיח צדקנו האם צריך להדליק נרות חנוכה כדעת בית שמאי, כי מפורסם וידוע הוא שלעתיד לבוא תהיה הלכה כדעת בית שמאי, ועיין במה שהאריכו לכם בתשובות גם אני אודך ח"א מהרה"ג חן פדלון שליט"א בסימן כ"א וכן עיין עוד במה שכתב בתשובות גם אני אודך ח"ה של הרה"ג משה שמואל דיין שליט"א בסימן כ"א, האם יפסקו לעתיד לבוא כדעת בית שמאי.

בכל אופן אף אם נאמר שכן תהיה ההלכה בביאת משיח צדקנו כדעת בית שמאי, לגבי נרות החנוכה נוכל להמשיך לנהוג כדעת בית הלל או כדעת בית שמאי מטעם כי גם בעת הגלות מצד הדין יכול אדם להדליק נרות החנוכה כדעת בית שמאי אף על פי שהלכה כדעת בית הלל. ועל כן אין צריך לשוב ולהדליק שוב נרות אחרים אחר שהדליק ג' נרות ביום ג' של חנוכה ו' נרות כדעת בית שמאי, אלא יצא ידי חובתו בכל מקרה, כי בעת הגאולה נוכל להדליק גם כדעת בית הלל.

וכן אמר מעצמו מורי ורבי, הרה"ג אברהם הלוי ליפשיץ שליט"א, אב"ד דק"ק כפר גדעון עמק יזרעאל, כששאלתי אתו שאלה זו במוצאי שבת קודש פרשת וישב תש"פ, שמכיון שיכולים להדליק כעת בעת הגלות כדעת בית שמאי אז ממילא גם בעת הגאולה נוכל להדליק כדעת בית הלל אף אם תהיה הלכה כדעת בית שמאי.

למסקנא: אם הדליק כדעת בית הלל או כדעת בית שמאי בזמן הגאולה אין צריך שוב להדליק כדעת בית שמאי, ובכל מקרה היינו מה שיעשה יצא ידי חובה.

ולתועלת הענין אני מצרף כאן מה שכתב אחי היקר הרה"ג דן בנימין אביחצירא שליט"א מח"ס בגבורות ישע ימינו מעיה"ק צפת ת"ו, על שאלה זו, וז"ל: לכבוד הרה"ג מרדכי ציון שליט"א, מח"ס רבים חשובים וטובים, מזכה הרבים, דבק בתלמידי חכמים. ישר כח על השאלה המיוחדת שכבודו שלח אלי, ממה ששאל הגאון הנפלא הר"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, נהנתי ממנה, התעסקתי בה מאוד, ובס"ד החכמתי עוד בזכותה. וזוהי שאלתו – אדם שהדליק שלושה נרות חנוכה ביום שלישי כדעת בית הלל ואחר כך הגיע המשיח ואז הלכה כדעת ב"ש דמוסיף והולך האם צריך לחזור ולהדליק ששה נרות? האם צריך לברך שוב?

בגמ' שבת (כא.ב) תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך.

ועוד (שם) אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורדין. ע"כ. והרי"ף העתיק מימרא זו דרבב"ח. וידועה השאלה המפורסמת, מאחר שהלכה כבית הלל מדוע הוצרך להביא מימרא זו דרבה בב"ח בשם ר' יוחנן.

ותירץ בזה הגר"א (בביאורו תרע"א, ב) שיש שני טעמים לבית הלל מדוע 'מוסיף והולך': א. כנגד הימים היוצאין. ב. מעלין בקודש. ומימרא זו באה לומר שהטעם העיקרי הוא – מעלין בקודש, ונוצרת מזה נפק"מ לענין הלכה בין תוס' לרמב"ם במחלוקתם הידועה האם המהדרין מן המהדרין קאי על המהדרין או קאי על נר איש וביתו. ועיין בדברי הגר"א.

בביאור הלכה (שם) כתב על דברי הגר"א – ולולי דברי קדשו היה אפשר לומר עוד דדעת הרי"ף דזה לא נכנס בכלל מה דקי"ל בעלמא דהלכה כב"ה בדינא אחרי דאינם מחולקים בענין הלכה אלא בענין הידור בעלמא ולזה הביא מה שאמר ר' יוחנן על שני זקנים ומשמע לכאורה דהיו בימיו שכבר נפסק בעלמא דהלכה כב"ה ואפ"ה זקן אחד עשה כב"ש. אך סיים דבריו – אכן מדלא הוזכר ד"ז בשום פוסק אין לצרף ד"ז להלכה כלל ולא כתבתי רק לעורר לב המעיינים.

בדף על הדף (שבת כא.ב) כתב שיש בזה לכא' נפק"מ דאם יצטרף איזה סיבה להקל אולי נוכל לסמוך גם על שיטת ב"ש [ובפרט שציין שבחידושי הריטב"א עמ"ס שבת הנדפסים מחדש (במהדורת מוסד הרב קוק) נמצא ככל דברי הביאור הלכה].

בדרך צחות תירצו את השאלה דלעיל (שם) דא' בספרים דלעתיד לבא יהיה הלכה כבית שמאי, ולפי זה י"ל דכיון דא' בשם הרה"ק רבי פנחס מקאריץ דבכל חנוכה בשעת הדלקת

הנרות נתגלה האור הגנוז והוא אורו של מלך המשיח [ראה בני יששכר כסליו טבת מאמר ב אות טז, פרי צדיק לחנוכה אות ו], לכן לא קשיא מה שעשה אותו זקן כדברי בית שמאי במצות נר חנוכה.

ולפי כל האמור, משמע דעכ"פ לאיזה צד ניתן לעשות מלכתחילה כב"ש בזה ובפרט שכשיבוא משיח צדקנו, ואזי מצטרפת סיבה מכרעת לכך. אך מצד שני, התחלנו כבר כדעת דברי בית הלל ואי אפשר לזנוח ממה שהתחלנו כבר וללכת לעשות כדברי ב"ש.

ואולי, מה שנעשה לעתיד לבוא בעז"ה כב"ש הוא רק בדבר שכעת נמצא לפנינו (בלי שהתחלנו לעשותו) ויש בו מחלוקת ב"ש וב"ה ונשנה לעשות כב"ש בזה, אבל בדברים שכבר התחלנו כדעת ב"ה נראה לומר שגם נסיימם כך, ובפעם הבאה שיבוא הדבר לפנינו נעבור לדברי ב"ש. וא"כ גם אם אנו נמצאים לפני הדלקת הנרות ממש ויכולים לשנות כדעת ב"ש לא נשנה כי כבר התחלנו את הימים הללו כדעת ב"ה.

ולגבי הברכה, בודאי שלא יצטרך האדם לחזור ולברכה שהרי יצא י"ח בשעה שהדליק והדלקה עושה מצוה. וכששאלתי שאלה זו את מו"ר הרה"ג אביחי קשת שליט"א אמר – שכשיבוא משיח הוא יכריע בשאלה זו כמו שיש לו להכריע בהרבה תחומים. ומחכים אנו למשיח צדקנו שיבוא במהרה בימינו ותהיה שאלה זו בשבילו לנפק"מ כבר בחנוכה הקרוב אכי"ר. עכ"ל של אחי היקר הרה"ג דן בנימין אביחצירא שליט"א. ע"כ ממה שהובא במריח ניחוח שם.

יוסף אביטבול

מח"ס דברי יוסף שיח יוסף וש"א"ס

בני ברק - כרמיאל



אוצר הספרים

◆ בעקבי יעקב – סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות

יעקב – מגילה ושקלים ◆

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

בעקבי יעקב

סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב – מגילה ושקלים

מסכת מגילה

סימן א – בסוגיא ריש מגילה דהכפרים מקדימין וקורין ליום הכניסה

סיכום

[ד"ה פירש"י] רש"י פירש שהכפרים אינם בקיאים בקריאת מגילה ונצרך להם אדם בקי מהכרכים, ולא הטריחו אותם לבוא לבית דין בשביל המגילה, אלא הקלו להם לשומעה ביום הכניסה. [ד"ה והנה] והתוס' כתבו שאי אפשר לומר כן, דבן העיר הוה ליה אינו מחויב בדבר, ואיך יוציא אותם ידי חובתם. והביאו שכן מבואר בירושלמי שבן עיר אינו מוציא בן כרך, ובהגהות הב"ח תיקן מבן כרך לבן כפר. וכן כתב הרא"ש כהגהת הב"ח, שאינו מוציא בן כפר. *ובקרבן נתנאל הגיה שאינו מוציא בן כרך, אך כתב שהוא הדין שבן עיר אינו מוציא בן כפר. [ד"ה ולתרין] וביישוב דברי רש"י, כתב רע"א שאכן בן העיר אינו מוציא, אך בני הכפרים חוזרים אחריו מילה במילה. עכ"ד. אך זה צ"ע טובא, דאם כן הקריאה אינה מן הכתב. *והברוך טעם נדחק בזה.

[ד"ה ובשיטת] ונראה שרש"י תפס *כגרסה דידן בירושלמי, שלא נאמר בה שבן עיר אינו מוציא בן כפר, אלא שבן עיר אינו מוציא בן כרך. ויש לפרש שי"ד וט"ו הם כשני שמות, וכמבואר במגילת אסתר החילוק ביניהם. אך הקדמה ליום הכניסה אינה יו"ט חדש, אלא כתשלומין למצוות י"ד. וכדמוכח מהמבואר בגמרא, שמשלוח מנות וימי משתה ושמחה הם בי"ד גם לבני הכפרים. ולכן בן העיר חשיב שפיר בר חיובא (ומה שהעיר חכם אחד, שלפי זה הכפרים הקרובים לכרכים לא יוכלו לצאת מקריאת בן כרך בי"ד, יש לומר שאין הכי נמי שאכן הם לא יכולים). [ד"ה ואחר] וחכם אחד העיר שכן כתב הריטב"א בשם מורו, שבני עיר ובני כפר מיקרי בני חיובא, שהרי בני כפר אם יקראו בי"ד ודאי יוצאים, ובני עיר אם יחסר להם מעשרה בטלים יקראו כבני כפר, וזאת בשונה מבן עיר ובן כרך, שחלוקים לגמרי בדיניהם.

[ד"ה ומתבאר] מן האמור עולה, שלא נחשב 'לאו בר חיובא' שמנוע מלהוציא ידי חובה אלא כשהגברא אינו בר חיובא במצווה זו, אך כשהוא בר חיובא שמקיים את המצווה באופן אחר, אין זה מונעו מלהוציא ידי חובה. ועל כך קשה מהאמור בירושלמי שהיודע אשורית אינו יוצא בקריאה בלעז ולכן אם אינו מוציא אחרים בקריאה בלעז, אף שהם אינם יודעים אשורית. ואם כן, צ"ע מדוע לעניין יום הכניסה הוא כן מוציא ידי חובה.

[ד"ה ואולי] ואולי יש לחלק בין קריאת לעז, שהיא פסולה לגמרי ליודע אשורית, ואין לו בה כלל צד מצווה של קריאת המגילה, ואף המגילה עצמה פסולה לדידיה, ובין קריאת בן עיר לבני הכפר שיש לבן העיר צד קיום מצווה בזה, שהרי אם הוא יעבור לכפר הוא יקיים את המצווה ביום הכניסה. ואפילו אם נדחה זאת, משום שסוף סוף בזמן הקריאה הוא לא עבר לכפר, סוף סוף הוא יכול להסכים בלבו לעבור לכפר לפני פורים ויהיה כבר כעת בן הכפר. וכל זה דחוק וצ"ע, וה' יתברך יאיר עינינו בתורתו הקדושה.



הערות

חיזוק להגהת הקרבן נתנאל מדברי הרא"ש בתוספותיו

ובקרבן. כן הגרסה גם בתוס' הרא"ש (יבמות יג, ב ד"ה עד): 'דבן עיר אינו מוציא בן כרך'.

ציטוט דברי הברוך טעם

והברוך. הנה דבריו:

צ"ל שכוונתו שענו אחריו מתוך המגילה שהיה לפניו וכל תיבה ותיבה ששמעו קראו בעצמם בתוך המגילה דאל"כ הוי בע"פ (יעוין מ"ש לקמן על דף י"ט בד"ה חוץ מחש"ו). ובן כפר שלא הי' יכול לקרות כלל בתוך הכתב אף כשמקריא לפניו היה יכול לצאת בשמיעה מפי בן כפר שהיה יכול לקרות מתוך הכתב כשקראו לפניו

חיזוק לגרסתנו בירושלמי, שבן עיר אינו מוציא בן כרך

כגרסה. כן הגרסה גם בדפוס ונציה, וכן במאירי (יט, א ד"ה כלל), וכן בכ"י ליידין. מלבד זאת, ההקשר מלמד שמדובר על בן כרך ולא בן כפר, הן משום שזה נושא המשנה שם, הן משום שזה הנושא בכל דברי הירושלמי על משנה זו. ואילו בן כפר לא נזכר כלל במשנה ובירושלמי שעליה.



מקורות

בשו"ת להורות נתן (ה, טז, ב) תירץ את שיטת רש"י, שהבבלי חלוק על הירושלמי. וציין לעוד אחרונים שתירצו כן. ויעוין עוד באורך בשו"ת הר צבי (או"ח ב, קכא).



סימן ב - בדין קריאת בן כרך להוציא בן עיר במקרא מגילה

סיכום

[ד"ה בסימן, ד"ה וכ"כ, ד"ה ולתרץ] בסימן הקודם התבאר שרש"י נקט שבן עיר יכול להוציא בן כפר ביום הכניסה, ומה שהקשו התוס' מהאמור בירושלמי שבין עיר אינו יכול להוציא בן כרך בט"ו, יש ליישב שי"ד וט"ו הן מצוות חלוקות, אך הקדמה ליום הכניסה אינה מצווה חלוקה, וכמבואר לעיל שם באורך. והובא שם סיוע לכך מדברי הריטב"א בשם מורו.

האוצר ◆ גיליון ל"ח

ואחר שהדברים נדפסו, השיגו על האמירה שהירושלמי פוסל פרוז להוציא מוקף ולהיפך, שאין זה מדויק. הירושלמי אכן פוסל פרוז להוציא מוקף, אך לא מוקף להוציא פרוז. נאמר שם: 'בן כרך מהו שיוציא את בן עיר ידי חובתו וייבא כהדא כו' הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה'. וכן כתב הגר"א, שבדיעבד יוצאים בני הכרכים ב"ד. ויפה טען ויפה העיר, ואני לא ראיתי את הירושלמי במקורו אלא רק את לשון הראשונים בשם הירושלמי, וחשבתי שהפסול הוא הדדי.

[ד"ה אכן] אכן עיינתי שוב בריטב"א, והוא כותב שבן עיר אינו יכול להוציא בני כפרים ביום הכניסה, דהוי אינו מחויב בדבר, ומביא ראיה מהירושלמי, *וכותב בשם הירושלמי שהפסול הוא לתרי גיסי, ודלא כהנ"ל. ומסגנון הדברים נראה שלא מדובר בט"ס, וצ"ע. [ד"ה ושוב] ונראה ליישב, שבירושלמי מובאים שני צדדים בעניין זה: מצד עצם מצוות ט"ו, אי אפשר להוציא את בן י"ד. אך מצד האפשרות שבן הכרך יכול בעצמו לצאת בקריאת י"ד, מצד זה הוא אכן יכול להוציא את בן העיר ב"ד.

[ד"ה ומענין] ומעניין לעניין באותו עניין, לכאורה כוונת הירושלמי הנ"ל לומר שבן כרך לכתחילה יקרא בט"ו ובדיעבד אם קרא ב"ד יצא ונפטר מחיוב ט"ו. אבל אי אפשר לומר כן, שהרי בירושלמי בעי רבה בר בר חנה, בן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו חייב כאן וכאן, ומוכח שקריאת י"ד לא פטרתו מחיוב ט"ו. ומוכרח שמה שבדיעבד קריאת י"ד פוטרת, הוא דווקא כשקראו בשביל חובת ט"ו, ולא בשביל חובת י"ד. ועיין ברידב"ז. [דה ועיקר] ועיקר סוגיה זו עמוקה וצריכה רבא, וה' יתברך יראנו נפלאות מתורתו הקדושה.

הערות

מקור נוסף בריטב"א

וכותב. כן כתב הריטב"א גם במקום נוסף (ו, ב ד"ה גופא), ויעוין בהערות המהדיר בשני המקומות (הערות 83 ו-605).

סימן ג - בענין נשים חייבות במקרא מגילה

סיכום

[ד"ה מגילה] בגמרא אמר ריב"ל: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס. ובתוס' הביאו את דין התוספתא שמכל מקום אין מוציאות את האנשים ידי חובה, וכן כתב בה"ג להלכה. וצריך ביאור, אם הן חייבות מדוע אינן מוציאות (והרא"ש כתב שאנשים חייבים בקריאה ונשים בשמיעה, ובטורי אבן הקשה מגלן כל זה).

[ד"ה ויש] ויש לפרש על פי האמור שכשחל פורים בשבת, שואלין ודורשין בעניינו של יום. והקשו מאי איריא פורים, אפילו יו"ט נמי משה תיקן לשאול ולדרוש בעניינו של יום. ותירצו

דאף שאין קוראים במגילה, שמא יטלטל, לא גזרו על עיסוק בעניינו של יום. ומבואר שתקנת משה חלה גם בפורים. ונראה שזה מדין תלמוד תורה, וכשקוראים את המגילה ב"ד יש בכך מימוש של תקנת משה, ובזה שייכים דווקא האנשים ולא הנשים. ובזה מוסברים דברי הרא"ש.

[ד"ה ואין] ואין להקשות שתקנת משה ביו"ט חלה רק ביום ולא בלילה, ואם כן כך יהיה גם בנידוננו, ובלילה נשים יוציאו את האנשים ידי חובה. דיש לומר דלא פלוג רבנן בחיובא דאנשים.

[ד"ה ובש"ע] והמג"א בשם הסמ"ג כתב שנשים אינן מוציאות את האנשים משום דהוי כמו קריאת התורה. והמשיך והביא את פירוש הרא"ם, דהיינו שחל בזה הדין שקיים בקריאת התורה דעלמא, דנשים לא יקראו מפני כבוד הציבור. ואת דברי הסמ"ג מצד עצמם היה ניתן לפרש כפי שהתבאר לעיל, שכוונתו לצד בחיוב שלא קיים בנשים. אך יותר נראה שכוונת הסמ"ג כמו שפירש הרא"ם.

[ד"ה באופן] באופן אחר יש לומר, שהצד שקיים באנשים ולא בנשים אינו תלמוד תורה, אלא הלל. דהיינו, שבגמרא נאמר קרייתתה זו הלילה. ובהלל נשים פטורות, כמבואר במשנה בסוכה. ולפי זה יש לומר שחיוב נשים במגילה הוא רק מדין פרסומי ניסא (ולכאורה לפי זה הן יוצאות בשמיעה גם ללא דין שומע כעונה), ובחיוב גברים יש גם מדין הלל.

[ד"ה אכן] אכן יש להקשות על כך, דיש לומר שבמצוות ההלל שיש בקריאת המגילה גם נשים חייבות. דהתוס' כתבו שהן חייבות בהלל בליל פסח משום שאף הן היו באותו הנס, וחילקו בין זה ובין הלל בסוכות שאינו על הנס (ומלשונם משמע שנשים חייבות בהלל כל הפסח, אך הביאור הלכה כתב שהסכימו הפוסקים שחייבות רק בליל פסח). והרי מבואר בגמרא שההלל שבקריאת המגילה הוא משום הנס, והרי גם הנשים היו בנס זה.

[ד"ה אך] אך אפשר ליישב לפי מה שכתב הר"ן, שהלל דלילי פסחים שונה מכל הלל, שהוא אינו בתורת קריאה אלא בתורת שירה, ולפיכך אין מברכים עליו. ולפי זה היה מקום לומר שדווקא בליל פסח שייך הטעם של אף הן היו באותו הנס, דרק הלל זה נאמר על הנס, מה שאין כן ההלל שבשאר ימי הפסח ובמועדים בכלל אינו על הנס, וכנ"ל שהוא נאמר גם בסוכות. [ד"ה וי"ל] ויש לומר שתקנת קריאת המגילה היא כשאר הלל ולא כהלל של ליל פסח. ולכן לא שייך בה הטעם שאף הן היו באותו הנס.

[ד"ה ולפי] ולפי שלכאורה יש קושי בדברי רב האי, הנני מעתיק מה שהתבאר בדבריו בקה"י סוף פסחים (ס' סה). הר"ן בשם רב האי גאון כתב שאין מברכים על ההלל שבילי פסחים 'לגמור את ההלל' משום שאין קוראים אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, 'שכך שנינו רבן גמליאל אומר וכו' והסיפא לפיכך אנו חייבים להודות ולהלל וכו', עכ"ל. * ונראה שכוונתו למה שנאמר שם בהמשך שהלל נקרא 'שיר חדש'. [ד"ה וצ"ע] ולכאורה קשה מהאמור בגמרא במגילה שהוכשרו או לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, כשדנו על הלל בפורים. ומשמע שכל הלל נקרא שירה, ולא רק ההלל שבהגדה. [ד"ה ואולי] ואולי יש לומר שעצם הפרשיות של ההלל נקראות שירה, ועדיין אפשר לאומרן בשתי דרכים: דרך קריאה ולשם קריאה, ודרך

שירה ולשם שירה. אך צ"ע לכאורה, לעניין איזה דבר נקרא ההלל שירה. ובמסכת סופרים נאמר שסופרים מובהקים כותבים כל התהילים כשירה.



הערות

ונראה. זו לשון הר"ן (כו, ב בדפי הרי"ף ד"ה אבל):

אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבליילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, שכך שנינו: רבן גמליאל אומר וכו', ובסיפא: לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו'.

רבינו הבין שהוכחת רב האי היא מאזכור 'שיר חדש' בהמשך.

אולם, לכאורה יש בכך מספר קשיים: ראשית, יש מרחק רב מאוד מהלשונות שציטט רב האי עד הלשון שיר חדש. וזו לשון המשנה (פסחים קטז, א-ב):

רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה, ומרור. פסח – על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, [שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'], מצה – על שום שנגאלו אבותינו ממצרים, [שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'], מרור – על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר [וימררו את חייהם וגו']. בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. **לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאכל ליום טוב ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה.** עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים: עד אם הבנים שמחה. ובית הלל אומרים: עד חלמיש למעינו מים. וחותם בגאולה. רבי טרפון אומר: אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, ולא היה חותם. רבי עקיבא אומר: כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם (מן הפסחים ומן הזבחים) [מן הזבחים ומן הפסחים] כו', עד ברוך אתה ה' גאל ישראל.

המילים שיר חדש מובלעות במשנה במילה וכו'. גם במשנה שבמשניות כתוב כך. במשנה שבכ"י קאופמן מובא נוסח מקוצר של הברכה בלי המילים שיר חדש ובלי וכו' (א). אמנם, ברי"ף כתובה להדיא לשון שיר חדש. מכל מקום, לאור הריחוק בין חלקי המשנה ולאור השמטת שיר חדש בחלק ניכר מעדי הנוסח, קשה לכאורה לומר שרב האי ציטט את תחילת המשנה ואת אמצעה רק כדי להוכיח מהלשון 'שיר חדש' שבסופה. יש להוסיף שבמשנה שבמשניות, וכן בכ"י קאופמן, דברי רבן גמליאל וכן המילים לפיכך וכו' מצויים במשנה ה', ואילו נוסח ברכת הגאולה

(א). [...] מן הפסחים ומן הזבחים אשר היגיע דמם על קיר מזבחך לרצון ונודה לך על גאולתנו ברוך אתה ה' גואל ישראל'.

נמצא במשנה ו', ובשונה מהבבלי, שהביא הכל בחדא מחתא. ונוסח המשנה מרחיק עוד יותר את ההבנה שרב האי ציטט שני חלקים ממשנה ה' לצורך דיוק מסוף משנה ו'.

שנית, לכאורה השיר החדש המוזכר בברכת הגאולה אינו הלל, אלא שיר עתידי שנאמר כשנזכה לשמוח בבניין ירושלים ולשמוח בעבודת הקרבנות. וכמבואר בדברי התוס' (ד"ה ה"ג ונאמר) והראב"ה (ש"ת, קסח) והמרדכי (סי' תריא לדף קיז). ולכאורה אין מזה כל הוכחה להלל שנאמר בזמן הגלות. ואולי יש ליישב שההלל אמנם אינו 'שיר חדש', אך מכך שאנו מייחסים לשיר חדש משמע שההלל הוא על כל פנים 'שיר' שאינו חדש. אך קשה לדייק כך. ורבינו ודאי לא התכוון לכך, שהרי כתב: 'הרי דחשבינן קריאה זו שיר חדש'.

שלישית, הרי רבינו ממשיך ומוכיח שגם ההלל של שאר ימים נקרא שירה. ומחלק בינו ובין ההלל שביליל הסדר, שההלל שביליל הסדר לא נקרא נקרא שירה אלא אם נאמר בדרך שירה. וזה לכאורה אינו מוכח מהלשון 'שיר חדש', שלכל היותר מתארת את ההלל, אך לא את דרך קריאתו.

רביעית, רב האי מצטט בדבריו שני חלקים של המשנה, ומשמע שהוא מתכוון להבין שתי הוכחות לדבריו, ולא הוכחה אחת בלבד.

חמישית, קדם לר"ן הרי"ץ גיאת (הל' פסחים עמ' שכא) בציטוט דברי רב האי, ובדברי הרי"ץ גיאת מובאת ההוכחה השנייה ללא תיבת וכו' שאחרי הלפיכך, וזו לשונו: 'ואין אנו אומרים בתורת קוראין אלא בתורת אומרים שירה שכך שנינו רבן גמליאל אומר וכולי ובסופה לפיכך אנו חייבים להודות להלל ונאמר לפנינו הללויה כך היא שנויה משנתנו וכך המנהג כל ישראל לפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו'. ובדבריו לא ניתן לכאורה להבין שההוכחה היא מלשון שיר חדש, שהרי הוא לא כותב תיבת וכו' שאחרי הלפיכך, ובהכרח ההוכחה היא מהמילים שכתב במפורש ולא מהמשך המשנה. וכך לא כתובה תיבת וכו' בכל הראשונים המקבילים לר"ן: שו"ת רש"י (סי' שב בשם הר"ש; ובספר האורה אות פט), האשכול (אלבק; קנח, ב), הרשב"א (ברכות יא, א ד"ה ומ"מ), מהר"ם חלאווה (פסחים קיח, א ד"ה מאי) והאורחות חיים (סדר ליל פסח אות כא; ובכלבו סי' נ).

אשר על כן, נראה להציע שההוכחה הראשונה של רב האי היא מכך שנאמר 'לפיכך אנחנו חייבים', הרי שאין לנו חיוב הלכתי אלא חיוב נפשי-מוסרי שאנחנו מכירים בו ומכריזים עליו. במקומות שבהם התורה חייבה אותנו, אנחנו מקיימים מפני שכך ציוותה התורה, ולא מכריזים שאנחנו חייבים. לעומת זאת, בהגדה הניסוח הוא 'מלמטה למעלה', שחיוב ההלל והשיבוח נובע מעצם זה שה' הוציאנו ממצרים, ולא מחיוב הלכתי לומר הלל. ונראה שזו המשמעות של המילה 'לפיכך'. ומכך הוכיח רב האי שהלל זה אינו נאמר בתורת חיוב, ואין מברכים עליו.

ומה שציטט רב האי את הרישא של המשנה, אולי כוונתו להוכיח מעצם מה שאמר רבן גמליאל שכל שלא אמר שלושה דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו: פסח, מצה ומרור. ומזה נראה שדי בשלושה דברים אלו לצאת ידי חובה, וההלל אינו מעיקר הדין אלא כתוספת, ובזה הוא שונה מההלל שנאמר בימים שבהם גומרים את ההלל, שהוא דין גמור. אולם אין בזה הכרע, ויד הדוחה נטויה, שכן ודאי שיש אמירות נוספות שאנו מחויבים בהם בליל הסדר, כמו ברכת אשר גאלנו וברכת השיר. ולכן נראה שאין לדייק מציטוט דברי רבן גמליאל, ויש לדחות

מה שכתבתי לעיל בקושייתי הרביעית, ויש לנקוט שהרישא לא הובאה אלא כמראה מקום למשנה שבהמשכה נמצאת ההוכחה של רב האי.



סימן ד – בענין מצות מקרא מגילה ושופר אי עיקר המצוה התקיעה והקריאה או השמיעה

סיכום

[ד"ה הר"ן] הר"ן דן בנוסח ברכות המצוות, וקבע שכל דבר שהאדם עצמו מוכרח לעשותו, מברך ב'ל', וכל שאפשר להיעשות על ידי אחרים מבעל ב'על'. ולכן מברכים על מקרא מגילה, דהקריאה נעשית על ידי אחד בשביל כולם, ואילו בשופר מברכים 'לשמוע', כי מברכים על השמיעה ואת השמיעה אדם מוכרח לקיים בעצמו. והקשה דלעולם נימא איפכא, שבמגילה נברך 'לשמוע' ובשופר 'על תקיעת שופר'. ותירץ דבמגילה לפי שיש פיסוק אותיות, תיקנו ברכה על קריאתה, ללמד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה. ונראה שהוא סבר שמצוות השופר היא גם בתקיעה, וכשיטת ר"ת והסמ"ג, ולא רק בשמיעה, כשיטת הרמב"ם. אלא שלר"ת והסמ"ג צריך לברך על התקיעה, ולר"ן זו רק אפשרות. [ד"ה וראיה] *וראיה לכך שגם התקיעה היא מצווה, מכך שחש"ו אינם מוציאים ידי חובה.

[ד"ה ואכתי] ואכתי צ"ע טובא על הר"ן, הרי במגילה פשוט שעיקר המצווה היא הקריאה, דהא קי"ל קרא ולא השמיע לאזנו יצא. אמנם, הרמב"ם פסק שבמגילה השמיעה מעכבת, ולכן חרש המדבר ואינו שומע מיקרי לאו בר חיובא, אך הב"י כתב שזה דחוק, *ושלאורחות חיים הייתה גרסה אחרת ברמב"ם.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה היה אפשר לבאר בר"ן שאמנם קרא ולא השמיע לאזנו יצא, אך גם השומע ולא קרא יצא, ולכן אפשר היה לתקן שיברכו על השמיעה. [ד"ה אך] אלא שנראה שעיקר העניין כאן תלוי ביסוד דין שומע כעונה – האם השומע נחשב כמי שקורא בעצמו (ואז אין הוכחה שהמצווה היא בשמיעה), או ששמיעתו עצמה מהווה קיום מלא של המצווה (וכך כנראה הבין הר"ן). ויעוין בזה לקמן סי' מה. ואולי מכל מקום יש לצדד שאפשר לברך על השמיעה אף לצד שנחשב כמי שקורא בעצמו, דסוף סוף מחמת השמיעה הוא נחשב כמי שקורא. והדברים צריכים עיון ובירור רב.



הערות

קושי בראיה מחש"ו שמצוות שופר היא בתקיעה ולא בשמיעה

וראיה. לכאורה יש לדחות, דהמצווה היא בשמיעה מבר חיובא. ודבר זה מתורת רבינו למדנו, שכתב כן במקום אחר (קה"י פסחים סי' מה ד"ה ונראה דדעת).

שיטת הרמב"ם בקריאת מגילה על ידי חרש

ושלאורחות. ברמב"ם מהד' פרנקל (הל' מגילה א, ב; ובילקוט שנו"ס) לא גרסו 'חרש' בכלל אלו שהשומע מהם לא יצא ידי חובה, וכגרסת האורחות חיים שהזכיר רבינו. ומשמע מהלשון שם שכן המצב בכל כתבי היד, אף שהדבר לא נאמר להדיא.



סימן ה - בענין פרוז בן יומו

סיכום

[ד"ה מגילה] נאמר במשנה: בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמהם. ובגמרא סייג זאת רבא רק למי שעתיד לחזור בליל י"ד. ופרש"י שאם בן כרך שהלך לעיר יוצא מהעיר בליל י"ד שוב אינו נחשב פרוז בן יומו. [ד"ה ומבואר] ולכאורה הדברים מתמיהים מאוד, דהא יציאה מהעיר בליל י"ד עדיין אינה כניסה לעיר מוקפת חומה, אלא הוא נמצא בדרכו, והדרך היא מקום פרוז, וכיצד הדבר הועיל להחשיבו כבן כרך.

[ד"ה ואפשר] *ואפשר שמהכתוב 'היושבים בערי הפרוזות' נלמד שצריך ישיבה דווקא, ולא הליכה בדרך. ויש להוסיף על פי המבואר בעירובין שנהרות המושכין ומעיינות הנובעים אינם קונים שביטה במקומם משום שלא ניחיו, ופירש הרמב"ן טעמא דמילתא, דכל דנייד לא קרינן ביה 'אל יצא איש ממקומו', והראב"ד נקט שגם אדם מהלך אינו קונה שביטה. ויש לומר שהוא הדין לנידוננו.

[ד"ה אך] אך לפי זה, אם ילך בשני הימים ייפטר לגמרי, דלא ייחשב לא פרוז ולא מוקף. ויש לומר ששם פרוז ומוקף בא לקבוע באיזה יום יעשה, אך עצם החיוב אינו תלוי בו, וכשאינו לא פרוז ולא מוקף יתחייב לעשות פורים באחד משני הימים. וצ"ע. ונראה שבזה הולכים לפי עיקר דירתו וקורא כחובת מקומו, שכן מוכח מדברי רש"י בנוגע לבן עיר שהלך לכרך וחוזר לעירו קודם אור היום של ט"ו, שקורא בליל י"ד כחובת מקומו. ואף שבכל ליל ויום "ד הוא בכרך. הרי שכשאינו לא פרוז ולא מוקף, נוהג כחובת מקומו. ובעיקר דברי רש"י הללו, יעוין עוד ברא"ש ובמלחמות ובראב"ד.

[ד"ה וראיתי] ובירושלמי נאמר שההולך במדבר או בספינה קורא בי"ד, כרוב העולם, והובא בכלבו וברמ"א. ובירושלמי לא כתוב 'כרוב העולם', והיה אפשר להבין שמדובר בסתמא בבן עיר, אך הכלבו הוסיף תיבות אלו, ומכן משמע שאפילו בן כרך קורא בי"ד בכהאי גוונא, וכן כתב המשנ"ב. ונמצא שאינו כפירוש רש"י שהולכים אחר עיקר דירתו. וחכם אחד השיב, שמה שכתב רש"י שקורא כחובת מקומו הוא רק כשהולך למקומו, אך הולכי מדבריות אדרבה *מתרחקים מביתם והולכים למדינת הים. [ד"ה ועכ"פ] ועכ"פ מתבאר מהכלבו שגם כשאינו לא פרוז ולא מוקף, אינו נפטר ממצוות פורים, אלא נגרר אחר רוב הציבור וקורא בי"ד.

[ד"ה והנה] ובשלטי הגבורים בשם הריא"ז בשם בירושלמי מבואר שלפעמים אין לאדם פורים כלל, דהיינו בבן כרך שעקר דירתו בליל ט"ו והלך לעיר. *ואין מזה קושי על המתבאר, דהירושלמי מייירי שהיה מוקף ממש בזמן החיוב דפרוים ופרו ממש בזמן החיוב דמוקפים, ואין זה דומה למי שאינו לא פרו ולא מוקף, שבו אמור כל המתבאר לעיל.

הערות

ושי בהבנה שקיים דין ישיבה בערי הפרזות, והעמדת דברי רש"י דווקא בבן כרך שהלך לעיר ואפשר. (א) לכאורה יש קושי גדול באפשרות שצריך דווקא קביעות ישיבה בערי הפרזות, דאי איתא שקיים חידוש כזה, היה לחז"ל ללמדו. ועוד, שמדברי רבינו בהמשך עולה שדווקא במהלך שני ימים יש הוה אמינא לפוטרו לגמרי, אך במהלך יום אחד ברור שהוא קורא בט"ו, וזה לכאורה אינו ברור. דגם אם לא מתקיימת בו מציאות של ישיבה בערי הפרזות, סוף סוף גם לא מתקיימת בו מציאות של ישיבה במוקפים. וכפי שפתח והקשה רבינו בריש דבריו.

(ב) ודברי הראב"ד (הובאו בריטב"א עירובין מו, א ד"ה אבל הראב"ד) נאמרו רק במהלך ולא במי שעוצר בדרכו, ואילו בנידוננו נראה פשוט שאין הבדל בין מהלך ברצף כל הלילה ובין עוצר בדרכו. ובפשטות דרכם של הולכי דרכים לישון לפחות בחלק מהלילה, ולפי קנה המידה של הראב"ד היה צריך להחשיב זאת כקניין שביתה. ועל כרחק שאף רבינו לא התכוון להביא ראיה לדבר, אלא זכר לדבר.

(ג) ולכן היה מקום לחלק בין סתם אדם ובין בן כרך. מכל דברי רבינו נראה שהבין שדברי רש"י נאמרו בסתמא ולא רק בבן כרך. אך לכאורה יש מקום להבין שדברי רש"י לא נאמרו בסתמא אלא דווקא בבן כרך שהלך לעיר. ובזה שפיר יש לומר שכל שהוא לא נשאר בעיר כל ליל י"ד, נידון הוא כמקומו הראשון. ואין כלל דין של 'ישיבה' בערי הפרזות.

(ד) וכעין זה מצינו ביוצא מארץ ישראל לחוץ לארץ, שאם לא הגיע למקום יישוב או שהגיע למקום יישוב שאין בו יהודים, אינו מתחייב ביו"ט שני של גלויות, ודווקא אם הגיע למקום יישוב שיש בו יהודים, מתחייב ביו"ט שני של גלויות, כמבואר בשו"ע (או"ח תצו, ג) על פי הראשונים והירושלמי. הרי שדיני ארץ ישראל חלים אף מחוצה לה, אלא אם כן הוא נמצא במקום שבו נוהגים אחרת מזה. וכעין זה יש להבין גם כאן, שדווקא הימצאות בתוך העיר מפקיעה את השתייכותו לדרך, ולא הימצאות בדרך.

(ה) וכן מבואר בערוה"ש (תרפח, טז):

בן כרך שהיה במדבר ובספינה אינו קורא בט"ו, שהרי לא עדיף מאלו היה ביום י"ד בעיר, ולעניין זה הוי מדבר וספינה כמו עיר ולא כמו כרך, מפני שרוב העולם כן הוא. ומכל מקום בזה נ"ל דאם עתיד לבא בט"ו לביתו לא יקרא בי"ד. דבשלמא כשהוא בעיר בי"ד חל עליו חובת אנשי המקום, אבל בים ובמדבר אין שם חיוב. אלא דאם הוא שם גם בט"ו ממילא דחיובו כרוב העולם.

(ו) ודברי ערוה"ש הובאו באין חולק בפסקי תשובות (תרפח, יג). ויעוין עוד בדברי הרב אשר חנניה (קובץ בית הלל כב עמ' לו-מ = קובץ מקבציאל ל עמ' רטו-ריח) שהאריך לדון אם לקבל להלכה את דברי ערוה"ש בשאלה שנשאל למעשה. ועכ"פ אמינא שגם אם למעשה לא מתקבלים דברי ערוה"ש, נראה שכך סבר רש"י. ועל ההתאמה בין דברי רש"י לדברי ערוה"ש עמד גם בחשוקי חמד (מגילה יט, א: 'בן כרך הנמצא באניה ב"ה, ויגיע לביתו בט"ו, מתי יקרא את המגילה').

(ז) ולכאורה אלמלא דברינו, היה צריך להתקשות לא רק מההולך בדרך יומיים, אלא גם מההולך יום אחד ואז עוצר, מבלי שהגיע לדרך. דלפי הצעת רבינו, שיש דין ישיבה בערי הפרזות, באדם זה אין ישיבה בערי הפרזות אך גם אין שייכות לפורים דמוקים.

(ח) ויעוין עוד בירושלמי (מגילה ב, ג), וכמדומה שגם משם עולה כפי שהתבאר בדעת רש"י. ושמא זהו מקור דברי רש"י.

קושי בתירוץ החכם על הקושי מהירושלמי על רש"י

מתרחקים. לכאורה יש בדבר קושי, דאטו הולכי מדבריות ויורדי הים אינם חוזרים לביתם דרך המדבר ודרך ספינה. וצ"ע. ומלבד זאת קשה לאידך גיסא, שהרי דברי רש"י (מגילה יט, א ד"ה אבל) ביסודם עוסקים בבן עיר שהלך לדרך, והוא לא נמצא בדרכו חזרה לביתו, ורק יחזור בהמשך עד קודם לאור היום של ט"ו, ובכל זאת הוא מתחייב לקרוא ב"ד עוד לפני שיצא בדרכו חזרה. וגם זה צ"ע.

דוחק בהסבר דברי רש"י לאור הירושלמי

ואין. לכאורה הסבר זה אינו מרווח, שכן גם הירושלמי מיירי במי שאינו לא פרוץ ולא מוקף. וקצת קשה להבין מדוע לחלק בינו ובין נידוננו. ולפי המתבאר בהערה הארוכה דלעיל, אכן אין צורך להגיע לדוחק זה.



סימן ו - ביאורים בירושלמי פ"ק דמגילה

סיכום

[ד"ה א] ירושלמי] נאמר בירושלמי שכפרים מקדימין ליום הכניסה רק את קריאת המגילה, אבל לעשות סעודה אין עושין אלא בארבעה עשר ובחמישה עשר, ולכאורה קשה מזה על התוס', שכתבו שבמוקפין אין דין הקדמה ליום הכניסה, אף כשהמקום המוקף הוא כפר קטן שאין בו עשרה בטלנים. ויעוין בר"ן. והרמב"ן חלק על התוס', והביא ירושלמי דמוקף שאין בו עשרה בטלנים תקנתו קלקלתו ונעשה כעיר, ויעוין שם שיש בזה שינוי גרסאות. וצ"ע מדברי הירושלמי הנ"ל, שמשמע שנידון ככפר.

[ד"ה ב'] ירושלמי] בירושלמי הובאה דעת ר' נחוניא בן הקנה, שיום כיפור שחייבים על חילולו כרת, הוא כשבת שחייבים על חילולה מיתה לעניין לפטור משלומין. ודנו אם כרת פוטר גם ממלקות, כשבת ושאר חייבי מיתה שפוטרם ממלקות. ופשטו שפוטר. ואמרו שכל זה לריש לקיש, אך לר' יוחנן אפילו חיוב מיתה אינו פוטר ממלקות.

וצ"ע מהאמור בבבלי, שר' יוחנן מחייב מלקות רק בחייבי מיתות שוגגין, אך במזידין פוטר ממלקות, מ'כדי רשעתו', ואם כן האיבעיא שייכת גם לשיטתו. וביותר קשה על מה שכתב רש"י שכל דברי ר' נחוניא בן הקנה אמורים דווקא במזיד, וצ"ע. ואולי יהיה מכן חיזוק לשיטת התוס', שגם בחייבי כריתות שוגגין פוטר ר' נחוניא בן הקנה. ויש לפלפל בזה, וקיצרתי.

[ד"ה ג'] ירושלמי] נאמר במשנה שההבדל בין נדרים לנדבות שנדרים 'הרי עלי' חייב באחריותו ונדבות 'הרי זה' לא חייב באחריותו. ובירושלמי דנו, אמר הרי עלי וחזר ואמר הרי זה, מהו. ונראה שהשאלה היא האם 'הרי זה' חל או שיש בזה מעין הדין דאין איסור חל על איסור. וכן נראה מהתשובה, ש'הרי זה' אינו חל על 'הרי עלי', אבל ההיפך חל. אך לכאורה כל זה תמוה, שכן ב'הרי זה' יש הקדשה של בהמה מסוימת שהייתה חולין גמורין עד לרגע זה, ואין זו סתם הוספת איסור על דבר שבלאו הכי אסור. וצע"ג.

[ד"ה ונראה] ונראה ליישב על פי המבואר במשנה בערכין ובגמרא בחולין, שיש שני סוגי 'הרי עלי', דבאומר 'הרי עלי עולה' עליו להפריש בהמה כלשהי לעולה, אך באומר 'שור זה עלי עולה' הוא מחויב להביא את השור המסוים הזה, ומלבד זאת הוא מחויב באחריותו. ונראה שהירושלמי דיבר על הסוג השני, שבו מובן שפיר שהוספת 'עלי' על 'זה' היא בעלת ערך, אך הוספת 'זה' על 'עלי' מהסוג השני שכבר נאמר בו 'זה', היא חסרת ערך. וזה שונה מהא דאין איסור חל על איסור, ששם מוסיף שם שונה של איסור, ואילו כאן לא עשה כלום.

[ד"ה וספיקא] אך לפי זה צריך להבין את הספק ביסודו, דלכאורה לא שייך שיחול 'הרי זה' אם כבר הקדיש בלשון 'הרי זה עלי'. וגם אין אפשרות להקדיש דבר שכבר אינו שלו. אך הרידב"ז מבאר שהשאלה היא האם מתחייב על כל נדר ונדר, ועל זה השיבו שמסתבר שהתורה ריבתה רק הוספת נדר על נדבה, ולא נדר על נדר.

[ד"ה ד] ירושלמי] נאמר בירושלמי: 'היה כותב אלה עם עם, אם היתה הפרשה עשויה כן כשר ואם לאו פסול', ואין הדברים מובנים. והקרוב העדה הגיה 'היה כותב אלה עמעם' ופירש שהיה כתב כהה, ועדיין הלשון 'עמעם' מגומגם. ונראה להגיה: 'היה כתב שלה עמעם', והיינו לשון מפוקפק, כדאמרו בגמרא בנוגע לפת גויים שעמעמו עליה, והיינו שפקפקו על ההלכה להקל בה.



סימן ז - בענין פסח שלא בזמנו שלמים

סיכום

[ד"ה ירושלמי] בירושלמי נאמר ששלמים הבאים מחמת פסח כשרים בבמת יחיד, דפסח שלא בזמנו הוא כשלמים לכל דבר, ולכן אף שביסודו היה פסח, ופסח אינו קרב בבמת יחיד (דאינו נידר ונידב), מכל מקום שלא בזמנו הוא קרב בבמת יחיד. [ד"ה ותו] ועוד דנו בירושלמי מה דין עולה הבאה מחמת אשם, דגם כאן הדין הוא שאשם אינו קרב בבמת יחיד אך עולה קרבה, והשאלה היא מה דין עולה הבאה מחמת אשם. ופשוט מן הדא: זה הכלל, כל שנידר ונידב קרב

בבמה, וכל שאינו נידר ונידב אין קרב בבמה. ומשמע דפשיט שאינה קריבה בבמה, וכן פירשו המפרשים. ויש להבין מה החילוק בין שלמים הבאים מחמת פסח לעולה הבאה מחמת אשם.

[ד"ה ובפשוטו] ונראה שהדבר מובן לאור מה שנחלקו אמוראים אם פסח שלא בזמנו בעי עקירה, בשונה מאשם שלכו"ע בעי עקירה כדי להיות קרב כעולה. *ונראה מזה שעיקר קדושת הפסח הוא להיות בזמנו פסח ושלא בזמנו שלמים, דאין קדושת הפסח מתהפך לשלמים אלא בעיקר קדושתו כלול קדושת שלמים, ולכן אינו צריך עקירה לחד מ"ד, ולכן הוא קרב בבמת יחיד. דנראה שהירושלמי קאי אליבא דמ"ד אינו צריך עקירה.

[ד"ה אכן] ויתירה מזו נראה שאפילו למ"ד צריך עקירה, גדרו שונה מאשם. דאשם לא הופקע כלל מליקרב אשם, וכששוחטים אותו לשם עולה הוא נאכל לכהנים מלבד אימוריו. ורק במותר אשם יש דין מיוחד שנעשה עולה. אך פסח שלא בזמנו, לכו"ע יש לו שייכות לשלמים, ואף אם נדרשת עקירה בשביל זה, עדיין גדרו שונה מאשם שבו גם עקירה לא תועיל. ונראה אפוא שהעקירה אין עניינה להטיל שם שלמים, דזה כבר יש בו, אלא לדחותו משם פסח.

[ד"ה וכשדברתי] והגר"ח הביא סיוע לכך מהאמור בגמרא שמצאנו טפל חמור מן העיקר, דפסח לא בעי סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק ואילו מותר ידיה בעי. ודחתה זאת הגמרא, דפסח בימות השנה שלמים הוא, ופרש"י דאינו טפל. ונראה שהכוונה שזה ממש חלק מעיקר הפסח. איברא דשמא הסוגיה היא כמ"ד לא בעי עקירה.

[ד"ה והנה] והנה, בנוגע למחלוקת אי בעי עקירה, בגמרא בפסחים ובחולין נאמר שגם למ"ד לא בעי עקירה, בשנדחו הבעלים לפסח שני בעי עקירה, שעדיין הבהמה ראויה לפסח. ואילו ביומא לא אמרו כך. ושמא יש בזה מחלוקת סוגיות. אך החזו"א נקט שיש להתאים את הגמרא ביומא לפסחים וחולין, ולהעמיד את המחלוקת דווקא בשאינה ראויה עוד לפסח, ולפי זה אין ראייה לחילוק בין אשם לפסח, דגם פסח שייך לשלמים אלא אם כן הופקע מליקרב כפסח.



הערות

סברת החילוק בין פסח לאשם

ונראה מזה. (א) דברי רבינו צריכים ביאור, דלכאורה זהו דבר משונה לומר שפסח מעיקרו הוקדש להיות שלמים. והרי ברור שמקדישי הפסח מתכוונים אך ורק לפסח, והדין דפסח שלא בזמנו שלמים הוא רק כאשר הפסח לא קרב בזמנו כראוי וכנדרש. ולכאורה קשה לומר שמציאות דיעבדית זו כלולה בעיקר קדושתו של הפסח, בשונה מהמציאות של עולה, שכלולה בקדושת האשם.

(ב) ונראה קצת להמתיק את הדברים, שהשייכות של פסח לשלמים היא גם כשלא אירע כל פסול בגוף הפסח, אלא הוא רק נשחט שלא בזמנו. ובזה הוא שונה מאשם, שאינו ראוי מצד עצמו לעולה, ורק מותרו הולך לעולה, וכגון שהפריש סכום כסף גדול והתכפר בחלקו. אשם

הוא 'מחוסר מעשה' כדי להיראות לעולה, בשונה מפסח שהוא כבר ראוי לעומד לשלמים, מלבד בזמן שחיטת הפסח.



מסכת שקלים

סימן א - בענין חלות הקדש על מעשר שני

סיכום

[ד"ה ירושלמי] נאמר במשנה: השוקל שקלו מן ההקדש ונתרמה התרומה וקרבה הבהמה, מעל; השוקל שקלו ממעשר שני ומדמי הקדש, יאכל כנגדן. ובגמרא ביארו את דין מעשר שני, דכל שהוא קודש אין קדושה חלה עליו. ומשמע שכשם שאין הקדש חל על הקדש, כך אין הקדש חל על מעשר שני. וצ"ע, שהרי הכלל דאין הקדש חל על הקדש אמור דווקא בקדשי המקדש ולא בקדשי הגבול, כדאשכחן תרומת הקדש. וצריך לומר שמכיוון שמעשר שני טעון הבאת מקום, הוא נידון כקדשי המקדש.

[ד"ה ב] ועוד] עוד יש להקשות מדוע צריך ילפותא, והרי לא התירה תורה לקנות במעשר שני אלא קרבן הנאכל, ולא עולות, כמבואר בספרי. דמעשר שני טעון אכילה, ועולה אינה נאכלת. והרי השקלים מיועדים לתמידין ומוספין.

[ד"ה וי"ל] ויש לומר שרק נאסר לכתחילה לקנות עולות, אך לא נאמר שקניין כזה אינו תופס. ויש לומר שהוא תופס וצריך לפדות את קדושת המעשר שני, ואחר כך להקריב את הבהמה לעולה. ועל גבי זה חידשו *שבמקדיש מעשר שני, אין קדושה חלה כלל.

[ד"ה ג] עוד] עוד יש להקשות, שאפילו אם היה הדין שיכולים להתפס קדושת קרבן על מעשר שני, זה דווקא בקרבן נדבה ולא בחובה. דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. וגם בזה יש לומר דהיינו לכתחילה, אך בדיעבד תפס וצריך להביא עוד אחד מן החולין, ולכן בנידון דידן היה צורך בילפותא לחדש שאף בדיעבד אינו תופס.

[ד"ה ד] אך] אך בעיקר העניין יש לתמוה, דהצורך לאכול כנגדן עומד בפני עצמו ונובע מעצם השימוש בדמי מעשר שני לדבר שאינו נאכל, ומדוע הוצרכו לילפותא עבורו. והמפרשים כתבו שלאור הילפותא אין קדושת שקלים חלה כלל, ולכן מחללים את דמי המעשר שני ולאחר החילול יורדת אליהם קדושת שקלים. ולכאורה לא מובן איך חלה הקדושה, אם בשעת ההקדשה היא לא חלה, ואיך תחול לאחר פדיון ממילא. ואפילו אם מעיקרא היה אומר שתחול אחד פדיון צ"ע אם היה מועיל, דזה דבר שלא בא לעולם, ויש לפלפל דזה בידו. ועכ"פ לעיקר הקושי, לכאורה צ"ל שאחר שיאכל כנגדו יקדיש שנית בפיו לקדושת שקלים, *והמשנה נקטה לשון קצרה, וצ"ע.

[ד"ה ה] ועכ"פ] ועכ"פ קשה טובא, מה שייכת הילפותא דאין קדושה חלה על קדושה לדין האכילה כנגדן. ואדרבה, לכאורה האכילה כנגדן דווקא מלמדת שקדושת שקלים כן חלה, שאם

לא כן יש עצה דיחזור דמים למקומם. ואף אם דוחים עצה זו, דכבר נתערב הכסף בלשכה עם שאר שקלים, סוף סוף האכילה כנגדן אינה מלמדת על אי-חלות קדושת שקלים. וניכרים הדברים שיש כאן ט"ס או חסרון דברים, כמצוי מאוד בירושלמי.

[ד"ה ושוב] שוב בא לידי ירושלמי שנדפס בשנת תשי"ד מכתב יד עם פירושי ראשונים, ושם ליתא תיבות 'ממעשר שני וכו' ויוצא שהילפותא קאי על הרישא של המשנה, שנאמר בו שאם שקל מדמי הקדש מעל. ועל דין זה קאמר הירושלמי שקדושת שקלים לא חלה כלל ויש כאן מעילה בקדושה הראשונה. וכן פירש רבינו משולם בפירושו הנדפס בירושלמי הנ"ל. אלא שקשה לעמוד על תוכן הדברים, ואפשר שהועתקו בשיבוש. ונראה שזה המשך של מה שדן הירושלמי לעיל מינה מדוע מעל, ובמה נהנה, ותירץ הירושלמי שממשכנים את מי שלא תורם שקלו וזה נהנה שלא משכנוהו. ומהמשא ומתן הזה נראה שקדושת שקלים לא תפסה בעצם, דאם היא הייתה תופסת, זו עצמה הנאה, שנעשה שותף בקרבנות הציבור, ולכן הקשו ותירצו שנהנה ממניעת המשכון. ואת כל המשא ומתן הזה באו לגבות ולבאר שהקדש השקלים אינו תופס בדבר שכבר הוקדש.

[ד"ה ו) ובמנחות] ובבבלי במנחות דנו במתפיס מעות מעשר שני לשלמים ונחלקו בזה ר' יוחנן ור' אלעזר. והתבאר שלר' יהודה דאמר מעשר שני ממון הדיוט, כו"ע מודים שתופסת קדושת שלמים; לר' מאיר דאמר ממון גבוה כו"ע מודים לא תופסת קדושת חטאת ואשם, ונחלקו רק בשלמים אליבא דר' מאיר: ר' יוחנן סבר שחל הדין לקנות שלמים בדמי מעשר שני, ור' אלעזר סבר שרק לקנות בהמה לשלמים ולא להתפיס דהיינו לייחד מעות לשלמים (כך פרש"י, והרדב"ז פירש שנחלקו אם קדושת שלמים תופסת דרך מקח).

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה היה נראה שאם אי אפשר להתפיס מעות מעשר שני לשלמים מטעם דאין הקדש חל על הקדש, אזי אין אף מ"ד מעשר שני ממון הדיוט יודה לכך. ובעל כרחנו צריך לומר שלא זו הסיבה שאי אפשר להתפיס, אלא נחלקו אם הוא בעלים להתפיסו. ויוצא שבין לר' יוחנן ובין לר' אלעזר ליתא לסברת ר' אמי בירושלמי שלא אלימא קדושת שלמים למיחל על קדושת מעשר שני. אמנם הרמב"ם הרכיב את שני הטעמים ביחד וכתב: 'קדושת שלמים לא חלה על קדושת מעשר, שהמעשר ממון גבוה'. ומזה נראה שלכו"ע אין חסרון בעלות, אחר שהתורה התירה לקנות שלמים בדמי מעשר שני, ורק מטעם אין קדושה חלה על קדושת אתינן עלה. והבינה הגמרא שיש בזה הבדל בין קדושת ממון גבוה שעליה לא חל לקדושת ממון הדיוט שעליה כן חל. ואכתי צ"ע.

וגם צ"ע מהמבואר, בבכורות שאף לר' יוסי הגלילי דסבר קדשים קלים ממון הדיוט, מכל מקום אין קדושה אחרת חלה עליו מטעמא דאין קדושה חלה על קדושה. וצריך לחלק, שקדושת הגוף אלימא יותר מקדושת דמים של מעשר שהיא לאכילה. וכל זה צ"ע ובירור, וה' יתברך יאיר עינינו בתורתו הקדושה.

[ד"ה ובעיקר] ובעיקר דברי הירושלמי דאין הקדש חל על הקדש, לכאורה היא מחלוקת בבבלי ובחים ק"ג.



הערות

ההבדל בין קונה עולות בדמי מעשר שני למקדיש מעשר שני שבמקדיש. לא ברור לי מה ההבדל בין קונה עולות ובין מקדיש. לכאורה גם קונה העולה מקדיש אותה בכך, ומאי שנא? ויש לומר שקונה עולה היינו שהיא כבר הוקדשה לפני שקנאה, ובזה תופס מעשר שני.

קושי באפשרות שהמעשר שני נותר בקדושתו וצריך לחללו ואחר כך להקדישו לקדושת שקלים

והמשנה. מלבד הקושי מסתימת המשנה, יש להוסיף שעצם לשון המשנה 'יאכל כנגדן' אינה מתאימה כל כך למעשה שלפדיון מעשר שני. דיוצא שהמעשר שני נותר מעשר שני ללא שינוי, ורק מחללים אותו כדי להקדישו לקדושת שקלים, ולכאורה יש כאן חילול ולא אכילה כנגדו. ועוד קשה, שבעיקרא דמילתא לא ברור מדוע לחלל את המעות ואז להקדישן לקדושת שקלים, ומדוע לא להקדיש מעיקרא מעות אחרות לקדושת שלמים. וצ"ע. ואכן, לפי המתבאר בהמשך דברי רבינו שדברי הירושלמי משובשים, אין צורך להידחק כאן.



הערות הקוראים

ישיבה במקום אביו בבית הכנסת לאחר מותו ♦ האם חייב אדם
בתלמוד תורה בזמן שעסוק בעורכי גופו ♦ היה עושה בתאנים לא יאכל
בענבים

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק "ישיבה במקום אביו בבית הכנסת לאחר מותו" (עמוד קע"ב)

במאמרו של הרב יהושע ון-דייק שליט"א בעניין ישיבה במקום רבו ומקום אביו לאחר מותו, הביא מהגר"ח פלאג'י שנהגו לכסות מקומו של מרביץ תורה בבגד, ובהמשך הזכיר שם כיסוי כל י"ב חודש. אולם, בלשונו של המהר"ח פלאג'י שהזכיר לגבי כיסוי מקום המרביץ תורה לא הוזכר י"ב חודש. ונראה לי שיש מקומות שנהגו שכשישב בבית הכנסת אדם גדול בתורה, בפרט כשהוא גדול הדור, אז עושים במקום זה הנצחה כלשהי או דרך מסוימת, שקובעת שבמקומו לא ישבו עוד. ולמשל בבית הכנסת לדרמן, על מקומו של הסטייפלער זצ"ל עשו כן. ולכאורה יש קצת לדון האם מותר לעשות כך, שהרי יש איסור של סתירת בית הכנסת, ואסור מצד "לא תעשון כן לה' אלוקים", ולכאורה קצת יש לדון שביטול שימוש של בית הכנסת בחלקו, יש כאן מעין סתירה של בית הכנסת. וגם אם נאמר שאין כאן ממש את הגדר של "לא תעשון כן", אבל יש לדון האם ראוי להפקיע שימוש מבית הכנסת משימוש העיקרי, שהוא מקום לתפילה. ואפשר שהדבר תלוי באופי העניין, האם הדבר נעשה כהנצחה לגדול, שאז יש לומר שאין ראוי להשתמש בבית הכנסת כמוזיאון וכהנצחה לאדם פרטי, אף אם הוא גדול בתורה, או שהדבר נעשה כדי לעורר את הציבור לרגשי קודש, שהם מתפללים במקום שהתפלל בו אדם גדול וקדוש, והדבר יעוררם בתפילתם.

אהרן הכהן פרידמן
מודיעין עילית



הערה על מאמרו של הרב דוד לוי "האם חייב אדם בתלמוד תורה בזמן שעסוק בצורכי גופו" (עמוד ק"פ)

הערה א'

להרה"ג ר' דוד לוי שליט"א

זה עתה הגיעני ירחון האוצר, וראיתי שכב' דן לגבי חידושו של בעל האבן האזל אי יש חיוב ת"ת שבשעה שעוסק בצרכי גופו.

הנה, יעויין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' ל"ו) שכבר האריך ביסוד ובפרטי דינים אלו מתי אכן אין על האדם חיוב של ת"ת.

ונראה דצריך לדחוק כן גם בכוונת הצ"ח שהבאת, דס"ל שיש ביטול תורה בזמן השינה. דלכאורה מה שייך לומר שיש חיוב ללמוד כל המעל"ע, הא לא ניתנה תורה למלאכי השרת. ויתכן שכוונתו היא דמאחר ולא ימלט שיישן האדם בדיוק כשיעור הזמן הנצרך לו, ולא יוסיף

האוצר ◆ גיליון ל"ח

בשינה אפילו רגע כמימריה, בזה שייך לומר שיש עליו חיוב. [ובעבר ראיתי לאחד שדן בזה האם יש חיוב למהר בעסק צרכיו כדי שיהיה לו יותר זמן ללימוד, או דכל שעסק בצרכי גופו הוא פטור גמור ואינו חייב למהר. ויתכן דבזה באמת פליגי האבן האזל והצל"ח].

ויעויין עירובין (סה). אמר רב יהודה לא איברי ליליא אלא לשינתא אמר רבי שמעון בן לקיש לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וביארתי בזה דאלו ואלו דא"ח, ע"פ מש"כ הרמב"ם בהל' ת"ת (פ"ג הי"ג, והובא גם במ"ב סי' רל"ח ס"ק א'), שמי שרוצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה וכיוצ"ב אלא בת"ת וכו'. והיינו שמאחר ושינת הלילה זהו גופא נחוץ לאדם, ע"כ מי שנותן מזמן השינה שלו לתורה זוכה במכ"מ לכתרה של תורה.

ביקרא דאורייתא

צבי קרייזר



הערה ב'

שלום רב, ראיתי כרגע את מאמרו, ורק רציתי להעיר הערה זוטא - שאולי אינה נוגעת ממש אלא מענין לענין באותו ענין - דידוע מה שהביא הח"ח זצ"ל בספרו שם עולם לבאר את המשנה אם בטלת מן התורה יש לך בטילין הרבה כנגדך, ר"ל דתו אין לו אמתלא, לומר שהי' עסוק כו', דהא חזינן דאפילו כשאינו עסוק מבטל, ומגלגלין עליו את הכל (דוגמת אינו שב מידיעתו, שאין מביא קרבן על שגגתו), והוא להדיא ברמב"ם פ"ג מדעות ה"ג ועוד. וראה בט"ז אהע"ז כ"ה א' דבר נחמד מאד עה"פ שב לכם משכימי קום וגו', דכשעוסק בצרכי הגוף לש"ש נחשב ממש כלומד תורה [לא לענין לברך ע"ז...]. ושמעתי בשם מרן החזו"א זי"ע (שזכיתי לשנות מכוסו כד הוינא טליא כבר שית כבר שבע) מעדותן של ר' יודל שפירא ור' נסים קרליץ עליהם השלום, אהא דכתב ר' חיים וואלאז'ינער דלקיום העולם א"א אפילו רגע אחד בלא תורה (ולכן נברא העולם באופן שיש תמיד שעה באיזה מקום בעולם שלומדים בה תורה), ואמר החזו"א שת"ח אפילו כשהוא ישן בלילה, זה קיום העולם.

ביקרא דאורייתא ובברכה

שמחה חיים הלוי באמבערגער



הערה על מאמר של הרב חיים אשר ברמן "היה עושה בתאנים לא יאכל

בענבים" (גליון י"ד עמוד ש"פ)

ב"מ צ"א ב' איבעיא להו עושה בגפן זה מהו שיאכל בגפן אחר, וכתב הרא"ש (פ"ז ס"י) דכיון דבעיא דלא איפשיטא היא 'הלכך לא אכיל, ואי אכיל לא מפקין מיניה'. ושם הובאה בס"ד קושיית רבותינו האחרונים, מפני מה אין מוציאין מהפועל את דמי הפירות שאכל מספיקא, והלא הרא"ש ז"ל נקט (שם פ"א ס"ג) דתקפו כהן מוציאין מידו, ואין תפיסה מועילה במקום ספק.

ונתעוררתי בזה עתה, דהנה אחר שכתב הרא"ש דאין מוציאין מידו, הוסיף עוד לומר 'ולא מנכי ליה מאגריה, דהיינו אפוקי, כדאמר לעיל גבי משכנתא'. וביאור הדברים, דהנה אמרו (ב"מ ס"ד ב') שהמלוה את חבירו אסור לו לדור בחנם בחצירו של הלוה, אלא צריך להעלות לו שכר, כיון שניכר שמשום ההלוואה נותן לו הלוה לגור בחצירו, והרי זה אבק ריבית. וכתב שם הרי"ף דמכל מקום אם עבר ודר בחצר הלוה ולא שילם, אין מוציאין מידו של המלוה את השכר, שהרי אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין. והוסיף הרי"ף, לומר דאפילו אם לא פרע עדיין הלוה את חובו, ובשעה שבא לשלם מבקש הוא לנכות מחובו את שכר הדירה שלא העלה לו המלוה, גם כן אינו יכול לנכות, כיון שאמרו (שם ס"ז א') דכל סלוקי בלא זווי אפוקי מיניה הוא. היינו, המנכה לחבירו חוב המגיע לו בדין, הרי הוא כמוציא ממון מידו בפועל, וכיון שאין מוציאין אבק ריבית שגבה כבר, הוא הדין שאין מנכין עבורו חוב אחר.

אמנם, הרא"ש (שם פ"ה ס' ט"ז) פוסק כרבינו אפרים (הובא שם בבעל המאור) דפליג עם הרי"ף, וסבירא ליה דעד כאן לא אמרינן הכי, דסלוקי בלא זווי אפוקי מיניה הוא, 'אלא במשכנתא דהוי ברשותיה לגמרי, דלא מצי לסלוקי ליה עד דיהיב ליה זווי, וכמי שגבה חובו דמי, הלכך כל סלוקי בלא זווי אפוקי מיניה הוא', אבל המלוה הדר בחצירו של הלוה, שלא הלוהו על הבית, ויכול הלוה להוציאו ממנו בכל רגע, אינו דומה למשכנתא, ובכה"ג שפיר יכול לנכות לו מחובו כנגד שכר החצר, ואין זה כמוציא מידו.

וזהו מה שאומר הרא"ש, דאע"פ שבעלמא אמרינן שיכול אדם לנכות ממה שחייב לחבירו [בכדי להשיב לעצמו את מה שצריך חבירו לשלם לו על המגורים בחצירו, וכמו כן יכול לנכות גם כנגד איזה דבר שתפס חבירו מספיקא], מכל מקום שאני אכילת פועל, שהיא חמירא טפי ודמיא למשכנתא. וכשם שבמשכנתא נחשב הניכוי כמו שמוציא ממנו ממון בפועל, כך גם באכילת פועל, אם ינכה לו בעל ההבית משכרו כנגד מה שאכל, הרי זה כמו שמוציא ממנו בידים את מה שאכל מספק. ובאמת חידוש גדול הוא, דגדר אכילת פועל עניינה הוא כמאן דאכיל מדידה, עד כדי כך שאם מנכה לו משכרו דינו כמוציא ממנו ממון בידים.

ומעתה יש לומר, דעל פי זה תתפרש גם הרישא שבדברי הרא"ש. דכיון שהפועל האוכל מהפירות חשוב כמו שאוכל משל עצמו, לכן עדיף זה על שאר מיני תפיסה, אשר בהם נחשב התופס כלוקח משל חבירו. וכל שכן הוא, דאם לענין ניכוי חוב אמרינן דעדיפא אכילת פועל, והויא כדידיה טפי משאר כל החובות [שמהם מנכין, מלבד משכנתא], כל שכן דלענין תפיסה יש לנו לומר דהויא כדידיה ולא מפקינן מיניה במקום ספק. וניחא מה שהקשו, אמאי לא דמי זה לשאר ספיקות דאמרינן דאם תקפו כהן מוציאין מידו, דשאני הכא דחשיב הפועל דמדידה אכיל, ולא נחשב כמו שתופס מחבירו.

חיים אשר ברמן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב שלמה מאיר יאקב
0504174084a@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב אורן צדוק
ateret70@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב ינון בר כוכבא
ybc8834@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב אפרים כחלון
rabbiefraim@beezrathashem.org

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com