

# ספר שירת מרים

על ענינים שונים בש"ס,  
הרמב"ם, ופוסקים

בעזהשי"ת  
מאת

אריה זאב  
באאו"מ ישעיה מנחם הלוי אלף

לכבוד

שמחת נשואין  
של מרים רבקה  
ואריה זאב אלף

ט' סיון תשס"ט

Printed By:



**PublishYourSefer.com / Judaica On Demand**

4014 Labyrinth Rd., Baltimore, MD 21215

Phone: (410) 696-4611 / Fax: (443) 703-2355

Email: [info@publishyoursefer.com](mailto:info@publishyoursefer.com)

Website: [www.publishyoursefer.com](http://www.publishyoursefer.com)

We specialize in on demand and short run  
printing for seforim and Judaica

*Rabbi Hershel Schachter*  
24 Bennett Avenue  
New York, New York 10033  
(212) 795-0630

הרה"צ' שטר  
ראש ישיבת וראש כולל  
ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## מכתב ברכה

ראש חודש ניסן תשס"ט

בשמו"ע מבורך שחתן בז"י המשתה חייב הוא לעלות לתורה וביאר בזה רבנו ז"ל, שיש על החתן חיוב שמחה, ולאכול ולשתות ולשמוח לבדו – זהו מה שנקרא ברמב"ם שמחת הכרם, והשמחה האמיתית היא לשמח לאחרים – כמש"כ בתורה, ושמחת אתה ולוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך, וללמוד תורה או ללמדה – ג"כ מהווה מעשה של שמחה, וכדקיי"ל באבב ובט"ז, שאסורים בת"ת, וכדכתיב פקודי ד' ישרים משמחי לב, ומעיקר הדין העולה לתורה קורא את הפרשה שלו ומלמדה לקהל. ובזמננו שאחר קורא עבור כל העולים, מכח דין שומע כעונה נחשב כאילו העולה לימד פרשה זו לבדו, וכל זה מהווה קיום של שמחת החתן. בזה שמשמח לאחרים בזה שמלמדם תורה ויפה עשה יקירי חביבי החתן ר' ארי' זאב להוציא מחידושי תורה לרגל שמחת חתונתו – לשמח את כל קהל המשתתפים בלמוד תורה ואברך את הזוג הצעיר – שיהא ד' תמיד עימם להאיר לפנייהם את דרכם בחייהם – בכל העניינים וימשוך שניהם לעלות עוד מעלה מעלה במעלות התורה והיראה לאורך ימים ושנים טובות.

ביקרא דאורייתא,

כ"ז שטר



## מפתח הענינים

- דברי פתיחה ..... ז
- א. בענין שני ימים ליוה"כ ..... יב
- ב. משנכנס אב ממעטין ..... יז
- ג. בגדר תנאי ב"ד בתשלומי קנס ..... כא
- ד. בדין תקנה לאסור גידול בהמה דקה בחו"ל ..... כז
- ה. החוליה בין דוד ואלהיה ..... לה
- ו. מחזורי השנה על עניני המועדות ..... נא
- ז. בדין חינוך קטנים במצות ..... נז
- ח. מעשי שבטי ישראל במשנת הרמב"ם ..... סב
- ט. בגדרי דברי קבלה, דברי סופרים, ונבואת האבות ..... עה
- י. רב תנא הוא ופליג ..... פג
- יא. יפתח בדורו כשמואל בדורו ..... צב
- יב. בגדר לשון הרע במיקצוע העתונאי ..... צו
- יג. בענין קדושת לוויה בזה"ז ..... קיב
- יד. בדין מקום קבוע בבית המדרש ..... קכד
- טו. בדין קבלת שבת לאנשים ונשים ..... קכז
- טז. באיסור ריקוד בשבת ..... קלב
- יז. בענין ברכה ראשונה על קפה ..... קלו
- יח. קונטרס בעניני נשואין ..... קמ
- יט. תפילת האבות כהלכתה ..... קנב
- כ. קונטרס במפרשים על 'מעשה ברוריה' ומיתתה ..... קסד
- ברכת המזון ..... קצד



## דברי פתיחה

כתוב בתהלים (ק"ט:קח), "נדבות פי רצה נא ה' ומשפטיך למדני". אמנם, בזה הפסוק פתח הרמב"ם את ספר הפלאה ב"ד החזקה. ואע"פ שהרמב"ם עצמו הזהיר ש"לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו", עכ"פ הנדבות של תפלה הכתוב מדבר. וכן, כמש"כ הרד"ק, המשפטים אמר דוד, "כי עליהם רוב תפילתי". לכן, בתחילת דברי אני חייב להקריב ברוב שבח תפילה להשי"ת שזכיתי להדפיס כמה דברי תורה בסוגיות נפרדות ולהתפלל שלא אכשל בשום דבר הלכה ולא אהביא טעות במשפט מדברי. ברוך המקום ברוך הוא. ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא.

אבל, בנוגע לעניין זה, עיי' בשו"ת חת"ס (או"ח ס' ר"ח) כשהשיב להמר"ץ חיות על הענין הדפסת ספרים חדשים. וכ"כ, "כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו, רבצה בו האלה האמורה במילי דאבות (א:יג) 'נגד שמא אבד שמא', ולא תעשה ידיו תושיה להוציא מחשבתו אל הפועל כי יבואו מבקרי מומין ויחפשו וימצאו, מלבד שהוא עובר איסור דאורייתא דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן ולא הותר אלא משום עת לעשות לה' ואם איננו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד".

והנה ברוב עמודים להבא, אנני כתב שום חידוש, אלא ליקוטי מאמרי חז"ל ושיטות הראשונים וכמה מהאחרונים. ובכן, הסתכלתי וחזרתי הרבה ב"ד החזקה להרמב"ם כשהוא המחבר הגדול של ישראל. ואזי, ברוב חיבורים בספר זה, הרי הוא הרמב"ם שישב במרכז לימודתי. וכבר נודע שמלקה המהר"ל בכמה מקומות את כל מי שסוברים שאפשר לסמך על פסקי הרמב"ם בכל שאלה בהלכה. אולם, לא פסקתי ולא הבאתי הוראה להלכה בשום מקום. אבל, בכמה מקומות הבאתי את השיטות של חכמי ישראל ופלפלתי בדבריו. ואין ספק שהרמב"ם הוה אחד מגדולי הדורות וראוי לדקדק בכל מילה ומילה בכתביו. וזה כל מה שעשיתי כאן. ועוד, יש לציין שכמה ממאמרים להלן

כבר נדפסו בחוברת של הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן שנקרא 'בית יצחק'.  
אולם, כשלקטתי כל אלו להדפיס בספר זה, הוספתי כמה מקורות ועניינים שלא הופיעו כשנדפסו פעם ראשונה. וגם עבדתי הרבה הרבה לתקן כמה טעויות בדקדוק וכיו"ב.

\*\*\*\*\*

כתוב במשלי (א:טז), "הנה הגדלתי והוספתי חכמה". לפ"ז, נראה שכאן המקום להכיר טובה ותודה לשיבת נתיב אריה וראש הישיבה ממו"ר הרב אהרן בינה שיחי'. בכאן, בב' שנים בירושלים עיר הקדושה ינקתי ולמדתי אצל ממו"ר הרב יצחק קורן שיחי'. ובמשך שנים אח"כ למדתי אצל ממו"ר הרב צבי שכטר שיחי' בישיבת רבינו יצחק אלחנן. אכן, אע"פ שלא ישבתי בקביעות בשיעוריו, למדתי עניינים הרבה ומדות טובות מפייהם וספריהם של ממו"ר הרב מרדכי וולג שיחי', ממו"ר הרב ברוך סאיימן שיחי' וממו"ר הרב אלחנן אדלר שיחי'—שכולם עומדים כראשי ישיבה בישיבת רבנו יצחק אלחנן. קבלתי הרבה ממורים אלו וגם הדגשה על הידיעות של הגרי"ד סלובייצ'יק זצ"ל. ועוד, חייב אני להכיר טוב מעומק הלב לראש ישיבת רבינו יצחק אלחנן הרב נחום לאם שיחי' וכן הנשיאה מר ירחמיאל יואל שיחי'.

אכן, רבת התוכן בחיבור זה למדתי עם כמה חברותותי בסדר לימוד הראשון בישיבת רבנו יצחק אלחנן. החשוב ביותר, השגתי הרבה עם ידידי שלמה יחיאל ראבינאוויץ שיחי' במלחמתא של תורה. והפירות שזכיתי עם אחזה זו לא ניתן לחישוב. ועוד, י"ל כמש"כ שלמה המלך בחכמתו (קהלת ד:ט), "טובים שנים מן האחד אשר יש להם שכר טוב בעמלם".

ואחרון חביב, מעומק הלב אביע רוב הוקרה ואהבה להורי היקרים ד"ר ישעיה מנחם ומרת זלדה לאה אלף ולאחי היקרים, יצחק דוב, ברוך מיכאל ואהרן יוסף. וכתוב במדרש קהלת (ז:כח), "בנוהג שבעולם אלף בני אדם נכנסין, ואין יוצא מהם אלא אחד". וכן במשפחתי, כל אחד נכנס כיחיד, כל אחד בכחות



שלא דומה לאחרים. אולם, כשיוצאים, יוצא כאחד בתועלת אחד לקדש שם שמים. ועוד, צריך להודות הורי של ההורים והקב"ה יברך אותם בחיים ארוכים ושמחה רבה. ולסבא מרי, יעקב בן זאב זצ"ל שנפטר לפני שני שנים, כללתי את הספד שאמרתי בלווייתו. שהקב"ה יעלה נשמתו בכל מעשי זרעו.

\*\*\*\*\*

בהל' תשובה (י:ב) תאר הרמב"ם את המעלה הגדולה של אהבת הקב"ה האמיתית. וכ"כ, "ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה". ולהלן (הל' ג'), הרמב"ם השווה אהבת ה' להאהבה שיש לחתן בגלל כלתו כש"הוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה". לכאורה, מקורו להרמב"ם היה כל ס' שה"ש כשהרכיב שלמה את חיבורו על האהבה בין הקב"ה וכלל ישראל במשל לאיש ואשתו. ברם, על דרך הדרש, יש לשאל על הרמב"ם איך יכול לציין את אברהם אבינו כאיש שאוהב את ה' אם לא מצינו שום מקום בתנ"ך שתיאר הקשר בינו לבין שרה אשתו בלשון 'אהבה'. אכן, כתוב גבי יצחק ב'פ' חיי שרה (כד:סז), "ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה". וכן ביעקב כתוב (פ' תלדות כט:יח), ויאהב יעקב את רחל". אמנם, לא נמצא מקור דומה באהבת אברהם לשרה, וצ"ע.

ועיי' בפירוש רבנו בחיי ב'פ' אמור (כג:כד ד"ה 'ומה') שהקשה מדוע מקדיש התורה רק פסוק אחד ליום הכיפורים וענייניו. והוא תירץ שהרי בכל ימי השנה, יוה"כ הוא היום הגדול והנורא יותר מכולם. ולכן, השיב רבנו בחיי שבאמת לא הוצרך התורה להאריך בענינים שיותר קרובים ליסודי הדת ואמונה. וכ"כ, "כי כל מה שהענין יותר נעלם ויותר פנימי הוא יותר סתום ובא הלשון בו בדרך קצרה ובמלות מעטות".

ובכן, יש לפרש את אהבת אברהם אבינו לאשתו ככך. אמנם, כשאברהם סיכן את עצמו כשצוה את שרה להתיימר שהיא אחותו וכגרש אברהם את הגר ובנה כאשר שרה רק אמרה לו, אין ספק כלל שאברהם ודאי אהב אותה. אכן, אהבת אברהם לשרה—וגם

אוהבו להקב"ה—ודאי נודע אלא העמקות של אהבה זו נעלם יותר פנימי. ולכן, התורה לא תארה אהבת אברהם אבינו—לא בשביל אישתו ולא כל שכן בשביל הקב"ה—כי כל אדם שיש בינה בדתו יכול להתבונן ולהגיע בשכלו אל הפנימיות של אהבה כזו. ועוד, כל איש שמצה זוונו לא צריך להתבונן היתב כי כבר יודע כל מה שהארכתי בזה.

\*\*\*\*\*

ובעה"ת מצאתי זווגתי, הבחורה ואשת חיל מרת מרים רבקה למשפחת שטעיגלץ. ובזכותה, קראתי לחיבור הזה 'שירת מרים'. וכמו שמרים מהתורה סימלה חכמה (כמש"כ בשמות רבה מח:ד) ופרנסה את ישראל (כמש"כ בתענית ט). באמצעות שירה. כך מרים אהובתי מסמלת כל זה בשירתה.

ועוד, הנה כתוב בפ' בשלח (טו:כא), "וטען להם מרים שירו לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים". פירש"י אליבא דהמדרש ששירת משה ומרים שווה. וכ"כ, "משה אמר שירה לאנשים הוא אומר והם עונין אחריו, ומרים אמרה שירה לנשים". וע"ע מש"כ הרב שמשון רפאל הירש אל אתר. א"כ, יש לשאל למה אמר משה 'אשירה' ומרים 'שירו' כי שתי שירים אלו מחשבים באופן זה?

ועיי' במש"כ הרוקח עה"ת שציטט דברי המדרש שמשה שר עם האנשים ולא עם המלאכים. ואח"כ, כשסיימו האנשים השירה, גם רצו המלאכים לשיר אבל תכף התחיל מרים לשיר עם הנשים. לפיכך, "אמרו המלאכים לא דיי לאנשים להקדים לנו שירתן אלא אף הנשים". ומרים ידעה זה בנבואתה והיא נתנה רשות למלאכים לשיר עימה. לכן, אע"פ שמשה היה אדון הנביאים ונתנבא יותר ממרים, יש לשירת מרים ונשים כח שווה לשירת משה והאנשים. ולמש"כ הרוקח הנ"ל, המלאכים הצרפו שירם לשירת מרים וממילא, השירה הזאת נהפכה לשירה יותר נפלה ונהדרת. וכדומה, כשם שמרים הביאה המלאכים להלל עם כלל ישראל, כך מרים כלתי—עם כל מידותיה—יכולה להביא כל מיני השמים וכל חיות הקודש להלל ולרקד לפניה.

וגם לפ"ז, קראתי לספר הזה 'שירת מרים' כי בעה"י השירה  
שלה תישא עמלנו ותביא המלאכים לרקד לפנינו תמיד. ויהי רצון  
לבנות חיינו לבית נאמן בישראל וכל זרעינו ולהגדיל תורה  
ולהדירה. וייתן לנו השי"ת ללמד וללמד כל ימינו ולזכות לנו  
ולכל ישראל לגאולה שלימה ע"י משיח במהירה ולבנין בית  
הבחירה בירושלים כמש"כ דוד (תהלים קכב:ו), "שאלו שלום  
ירושלים ישליו אהביך".

זאב אלף

ר"ח אדר, תשס"ט

סימן א'

## בענין שני ימים ליוה"כ בבבל

חשבונם. ברם, אעפ"כ מוכח ממש"כ הנ"ל דרבא הורה לעצמו לנהוג ב' ימים של יוה"כ, ולפ"ז צ"ע איך נהגו אנשי בבל קודם תקנת רב הלל האחרון.

נראה דיש לתרץ ע"פ דעת התוס' כמש"כ בביצה (ה. ד"ה 'הא') שבני חו"ל עשו ב' ימים כבתחילה ו"לא אשתני להן מפני התקנה הואיל והתחילו לעשות ב' ימים ולא פסקו בשום פעם לעשות יום א' עדיין הם עומדים באיסורן להיותן כיום ארוך דלא נימא דמחמת ספק הן עושין דאין יודעין אם באו עדים אם לאו אלא מחמת המנהג הן עושין כיון דלא נשתנה להן המנהג". אזי, לפי התוס', אין שום זמן מתקופת עזרא עד רב הלל האחרון שבני בבל סמכו על בית הדין הגדול בא"י לקדש את החודש על-פי הראייה, וכשרבא ישב בצום, החמיר על עצמו בלבד. וכן זה מוכרח מדברי הבע"מ בביצה (עמ' ה. בדפי הרי"ף ד"ה 'ל"ק') ובספר ציץ בקדש (מא: ג ד"ה 'גם'), וע"ש.

איתא בראש השנה (כא.): "לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי. אמר בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא. אמרי ליה אסהיד? אמר להו לא שמעתי מפי ב"ד מקודש. מכריז רבי יוחנן כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי, גזירה ניסן אטו תשרי". ובהמשך הגמ' כתוב: "רבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי".

פירש"י על אתר (ד"ה 'יתיב') שרבא ישב בצום משום שחשב לעצמו שאינו יודע אם "עיברו ב"ד את החדש ויום אחד עשר שלנו הוא עשירי שלהן". וצ"ב על מציאות הדבר הזה—בנושא ב' ימים ליוה"כ בחו"ל. מצד אחד, בני בבל גרו במקומם קודם שתיקן רב הלל האחרון על קביעת הירחא לפי החשבון לכל בני א"י ובני חו"ל. לכאורה, במש"כ הגמ' בר"ה, הקהילה שביקר לוי בבבל לא עשתה ב' ימים, ואדרבא, הוא סמך על

## א. ההיתר לצום רק יום א' ליוה"כ בבבל

יש כמה סברות שנמצאו בספרי האחרונים לפרש מדוע אנשי בבל אינם קיבלו את תקנת ר"י ולא נהגו ב' ימים ליוה"כ מטעם ספק:

א. איתא בר"ה (יט:): "אמר רבי חיננא בר כהנא אמר רב: מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר". ולפי החזו"א (או"ח קמא: ז' ד"ה 'והא') חודש אלול אינו מעובר ברוב שנים משום דהיה מצוי ב' מלאים בחדשי חשוון וכסלו שנפלו בזמן יורה, וכן ניסן כשבא בתקופת מלקוש, וכן תמוז ואב מלאים מפני "הארכת היום וקשה לראות הלבנה תיכף אחר המולד". אבל בתשרי אין עבים ואין היום ארוך ואזי יכול לראות הלבנה תיכף אחר המולד, "וכאשר כבר היו ו' או ז' מלאים היה המולד במוקדם והיה אלול לעולם חסר".

לכן, מסתבר מש"כ הפני יהושע (ר"ה כא. ד"ה 'ברש"י'), שמעיקר הדין, אנשי בבל לא חייבו כלל להתענות כיון שלא כדאי להיכנס למצב של סכנה כי אפשר לסמוך שרוב חדשי אלול אינם מעוברים. וכן, יש להביא ראייה לזה מהירושלמי (חלה א:א) על מש"כ ר"ח "מכניסין עצמכם בספק סכנה"

ואח"כ מש"כ על מיתת אבוא דשמואל.

ב. הביא הגר"א בבאוריו על השו"ע (ס' תרכ"ד ד"ה 'ואין') בשם הירושלמי שיש חזקה "שאין ב"ד מתעצלין בו". לפ"ז, כשנסמכו בני בבל על החזקה הזאת, ממילא פטרו מב' ימי יוה"כ. וכן מצינו בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד ס' נ"ז ד"ה 'ומה') שאין לחוש כלל להספק הזה כי הוא כדבר שאינו מצוי כ"א שמימות עזרא לא מצינו אלול מעובר "ובכל ימי האמוראים והתנאים לא איקלע רק ב' פעמים ולמיעוט שאינו מצוי לא חיישינן". לפיכך, התיירו בני בבל לסמוך על החכמים לחדש את הראייה כתיקנה.<sup>1</sup>

ג. עיי' בספר חיי"א (קמו:מג) שכתב שהטעם להקל ביו"ט שני של גליות ביוה"כ לא רק מפני הסכנה בלבד, אלא, שבשעה שתיקנו יו"ט שני בגלות, לא פשט חלק התקנה לגבי יו"ט שני ליוה"כ כשאין הציבור יכול לעמוד בכך.

ד. איתא ביומא (יומא פא.): "כל האוכל ושותה בתשיעי (בתשרי)

<sup>1</sup> וצ"ע על שיטה זאת, משום שכבר כתב הבע"מ שאנשי בבל לא חשו למה שעשו בא"י לקדש את החודש. ואפשר לתרץ שהסיבה שלא חייבו לנהוג שני ימים ליוה"כ מפני שיש סכנה גדולה להתענות ב' ימים רצופים, ובגלל זה, אפשר להקל. אבל בשאר מועדים צריכים להחמיר כי ספק דאורייתא לחומרא.

ועיי' במש"כ רש"י בפסחים (נד: ד"ה 'לקביעא') כשטען בפירוש שצריכים בני בבל לעשות ב' ימים ליוה"כ "כי מספקא לן אם עיברו בית דין חדש שעבר אי לא". אמנם, גם הובא במאירי (שם ד"ה 'לפי') שדעת רש"י כ"ה.<sup>3</sup>

ועיי' בשו"ת רש"י (ס' קט"ז) שכתב, "ואין בב' ימים של ר"ה לגבי ציד ומחובר לאסור את של זה בזה. והטעם לפי שאף בזמן ב"ד היו עושין שני י"ט בלא שום ספק ויום השני היה עיקר יום טוב. ויום ראשון היו גומרין בקדושה דלא ליתי לזלזולי לשנה הבאה, ואהא מנהגא סמכין". לפי מש"כ רש"י התם בתשובתו, נראה דודאי אנשי בבל לא הסתפקו כלל מתי הוקבע ר"ה. לכן, הסכים רש"י עם רוב הראשונים שכתבו שאף פעם לא נהגו ב' ימים ליוה"כ בבבל. אזי, השאלתנו יותר חזקה על מש"כ רש"י בפירושו על פסחים שצריכים לנהוג שני ימים מטעם ספק, וצ"ע.

מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי". ומה"ט פירש המג"א (ס"ס תרכ"ד) שלא נהגו בני בבל להתענות ב' ימים ליוה"כ—דהיינו ט' וי' בתשרי—משום דא"כ הוי תרתי דסתרי—לאכל ביום ט' ולצום ביום י'—שתי המצוות הללו, אהדדי.<sup>2</sup>

### ב. הדעת יחיד בענין הנ"ל—

#### שיטת רש"י

פירש"י (ר"ה יח. ד"ה 'על אלול'), "ועושין ר"ה ביום ל' לאלול בגולה, דרוב שנים אין אלול מעובר, ואע"פ שספק הוא בידם שמא יעברוהו ב"ד א"א להן לדעת, וע"כ הולכין אחר רוב שנים". ע"ז, כתב החזו"א (או"ח קמא:ו) שאין כוונת רש"י שבני הגולה נהגו ללכת אחר רוב השנים בשביל ר"ה אלא רק ביוה"כ דעשו יום אחד בלבד. ברם, שיטת רש"י אינה כ"כ מובנת, וצ"ע אם באמת לדעתו, אנשי בבל חייבים לנהוג רק יום א' ליוה"כ.

<sup>3</sup> כנגדו, כתבו התוס' על אתר (ד"ה 'לקביעא'), דאין לפרש כרש"י שבני בבל לא ידעו מתי הוקבע החודש בא"י דא"כ גם כמה העיירות שבגבולי א"י צריכים לעשות ב' ימים ליוה"כ משום ספק מתי הוקבע החודש. מן הכרח, צ"ל שבכ"מ סמכו על חשבון והתענו רק אחד יום בלבד, ולא דעת רש"י הנ"ל.

<sup>2</sup> ועיי' מש"כ רבי יעקב עמדין בספרו מור וקציעה (ס' תרכ"ד) שחולק על המג"א. וע"ע מש"כ בהגהותיו בפסחים (נד: ד"ה לקביעא) שהעיד שודאי בני בבל התענו שני ימים מטעם ספק אבל רוב האחרונים לא הסכימו.

בני גליות **הרחוקים** מבית דין ואין השלוחין יכולין להגיע אצלם". מסתבר לפי רש"י שיש שני חלקים—חלק הקרוב וחלק הרחוק—בבבל כמש"כ הנצי"ב הנ"ל.

**ב.** פירש המאירי (פסחים נד: ד"ה 'לפי') בשם "יש מפרשים" שב"ד הגדול מנו את חודש אלול ושלחו השלוחים לכל ישובי ישראל "על סמך שלא מצאו **אלול** מעובר, אבל אם לא יצאו שלוחים מאלול עושין שני ימים מיום הכיפורים". וכן, עיי' בהגהות המהר"י לנדא שתיקן פירוש רש"י ע"מ שאמר לוי לקהילה בבבל (ד"ה 'בסים') למימר: "אכלו לחם למעדנים ביוה"כ שבא"י שהרי ב"ד עיברו את **החודש** והיו מתענים". ובזה, אפשר להבין היטב את המעשה של רבא שנזכר לעיל בגמ' ר"ה (כא). ולפיכך, אינה סתירה כלל וכלל בין המנהג של הקהלה שביקר לוי וההנהגה של רבא לצום ב' ימים ביוה"כ. אמנם, לוי ידע שבני בבל לא חייבו לקדש על פי הראייה בחודש תשרי כלל. אבל חששו על שלוחי אלול כשלא באו עדיין לבבל לספר לב"ד. ומפני טעותם, החמיר רבא לעשות ב' ימים ליוה"כ אם לא באו שלוחי אלול ואפשר שזו כוונת רש"י בפסחים

### ג. ד' ביאורים לרש"י

#### בב' ימים ליוה"כ

כנראה, יש כמה הסברים לתרץ שאלתנו וליישב שיטת רש"י ביו"ט ליוה"כ. אזי, רצינו כאן להסביר ארבעה מהלכים לפרש דבריו:

**א.** כתב הנצי"ב (בס' העמק שאלה מו:ה) שבגולה אין כל המקומות שווין. "במקומות שהגיעו שלוחי תשרי עד יוה"כ ודאי נהגו רה"ש שני ימים מספק, וביוה"כ ידעו, אבל בגולה במקום שלא נגעי השלוחין עד יוה"כ ע"כ לא נהגו ב' ימים ר"ה כי היכי דלידעו יום יוה"כ ועל אלו פירש"י שנהגו יום אחד. והיינו שפירש"י וע"כ הולכין אחר רוב שנים, פ"י משום דא"א להתענות ב' ימים". משמע מדבריו שאחרי תקנת ריב"ז השלוחים לא יצאו חוץ לא"י, ורק מקומות שיש להם מסורת שהשלוחים יכלו להגיע קודם יוה"כ, סמכו קהילותיהם על הרוב שנזכר בפירוש רש"י.<sup>4</sup> ברם, המקומות שהשלוחים לא יכלו להגיע קודם יוה"כ, אסרו הקהילות שבהם לסמוך על כל קולא להתענות שני ימים. ועוד נראה שמש"כ הנצי"ב הנ"ל מוכח מדברי רש"י בביצה (ד: ד"ה 'של גליות') "שאין עושין אותו אלא

<sup>4</sup> אבל אם באו השלוחים לבבל, מוכח מדברי רש"י בר"ה (כא. ד"ה 'בסים') שנתייבה הקהילה לקבל את עדותם.

שהחמירו אנשי בבל לנהוג ב' ימים מטעם ספק.

ג. החזו"א (או"ח קמא:ז ד"ה 'ויש') מסופק על דברי הגמ' בר"ה (יט:) שכתבה שאין חודש אלול מעובר מעזרא ואילך. וכ"כ החזו"א: "כיון דכי מקלע ר"ה בד"ו (ג' ימים בשבוע) דחינן ל', איך יתכן הא דאמר לעיל (יט:) דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר! וי"ל דאין ה"נ דמשום ד"ו היה אלול מעובר". אזי, י"ל שלפי רש"י בדרך כלל כשאין ספק מתי הוקבע אלול, אין צריכים בני בבל לנהוג שני ימים ליוה"כ מטעם ספק. ברם, כשנוהגים

שלא לפי החשבון, וראש השנה חל בבד"ו, אנשי בבל לא יכולים לסמוך שרוב חדשי אלול אינם מעוברים. לכן, בשנים אלו, צריכות הקהילות שבבבל להתענות ב' ימים.

ד. בסוף, אפשר לתרץ בפשטות, שאין מחלוקת כלל בין רש"י ותוס' בפסחים (ולעומת מש"כ המאירי הנ"ל) כי רש"י אינו נזכר כלל בפירוש התוס'. לכן, גם רש"י הסכים שמעולם כל בני בבל לא התענו ב' ימים ליוה"כ, למעט מי שהלך במדבר וכדומה ואין הוא יכול לסמוך על קידוש הראייה בא"י או חשבון החודש בבבל, וצ"ע.

\*\*\*\*\*



## סימן ב'

## משנכנס אב ממעטין משמחה

וכן יש להשוות, שבחודש אב שממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע, ומארסין ולא כונסין ואין עושין סעודת אירוסין, כמש"כ ביבמות (מג.), הרי נוהגים באלו כל החודש ולא רק עד ט' באב. עכ"ז, צריכים לעמוד על כמה ענינים שהובאו בדברי הראשונים שמחויבים להמעט בהם בחודש אב.

## א. שיטות הראשונים

א. בחידושו, צירף הריטב"א (תענית כו:) את ב' המימרות הנ"ל. וממילא, צריכים להמעט בעסקיהן, במשא ובמתן, בלבנות ולנטוע "דהיינו בנין של שמחה ונטיעה של שמחה אבל שאינו של שמחה מותר". וכ"כ דמותר לארס בלא סעודת אירוסין דאירוסין בלא סעודה

באדר "משום שהתחילו ימי נסים רצופים ותכופים זה לזה". ברום, עמש"כ בס' אליה רבה (תרפ"ז: ש"לפי דעתו, צריכים להרבות בשמחה בחודש ניסן כשמחת אדר. עוד, נראה בדברי הטור בריש ס' תקנ"א ש"תשעה באב אין ב"ד יכולין לבטלו כיון שהוכפלו בו צרות" (עמש"כ הפרישה שם). מכאן, א"ל דכוונת רש"י לכלול פורים ופסח מטעם ריבוי שמחה בחודש אדר כדי להשוות את שתי הצרות של אב לשני הנסים של פורים ופסח, וע"ש.

איתא בתענית (כט.): "משנכנס אב ממעטין בשמחה. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. אמר רב פפא: הלכך, בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה".<sup>1</sup> פירש"י (ד"ה 'משנכנס') שמימי אדר "ימי נסים היו לישראל פורים ופסח", וצריך לשמוח בהם בשמחה יתירה. משמע מדבריו, שכל חודש אדר צריכים לנהוג בשמחה ולא רק עד פורים בלבד משום דצריך להאריך השמחה עד פסח בגלל הנסים שהיו לאבותינו במצרים.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> על ענין של מזל דישאל, כתב הריטב"א (תענית כט:): "אע"ג שאין מזל לישראל הני מילי בשאר ימים אבל בשני חדשים אלו יש מזל שכן נגזר עלינו מן השמים, ואפשר עוד דמזל לאו דוקא אלא על הגזירה קרי מזל בלשון בני אדם". וע"ע מש"כ המהרש"א (ד"ה 'באב') והערה של החת"ס (שו"ת א: קס ד"ה 'אי נמי').

<sup>2</sup> יש לשאול על כוונת רש"י אם צריכים להרבות בשמחה בחודש אדר לבד או צריכים לנהוג בכך גם בניסן. ועיי' במש"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ (ב: פח) שלפי רש"י ודאי אינו מחויב להרבות בשמחה אלא

לא חשיבא שמחה (אבל לא כונסין, ואפי' בלא סעודת נשואין, דנשואין אפילו בלא סעודה חשיבא שמחה).

**ב.** לפי שיטת רש"י (מגילה ה: ד"ה 'ממעטין') והתוס' (ד"ה 'ממעטין') צריכים להמעיט בשמחה בעלמא אבל יש לשוּש קצת בחודש אב 'דאם כן, היה לו לפרש השיעור מה הוא קורא ממעט". מבואר, דסברתם דהתוס' היא שכיוון שלא הזכירה הגמ' מה בדיוק הפרטים של מיעוטא דשמחה בתקופה זאת—לא בסוגיא ביבמ' ולא שום פרט במס' תענית—צ"ל דכוונת הגמ' על שמחה סתם וממילא השיעור תלוי באדם עצמו.<sup>3</sup>

**ג.** סבר המהרי"ל (במנהגים על הל' שט"ז בתמוז ות"ב) שכוונת

המימרא של 'משנכנס אב ממעטין בשמחה' הוא "שאינן אוכלין בשר ואינן שותין יין מר"ח אב עד י' באב" דאין שמחה אלא בבשר ויין, כמש"כ בפסחים (קט.). וכן, כתב הרשב"א (שו"ת ח"א ס' ש"ו). ולפ"ז, המהרי"ל אינו קושר את המימרא בתענית למש"כ הגמ' ביבמות כלל. אמנם, תחת דברי המימרא ביבמ', כמש"כ רוב הראשונים, הכניס המהרי"ל את הכלל של 'אין שמחה אלא בבשר'. וכנראה סברתו היא דכיוון שלא מצינו הברייטא ביבמות בסוגיא בתענית הנ"ל, לא קיימא לן כדברי הברייטא.

### **ב. שיטת הרמב"ם**

מכל הראשונים, עדיין צריך לברר שיטת הרמב"ם מפני שדעתו אינה מחוורת לצורכה משום דלא פירש כלום על איזה דברים להמעיט בחודש אב. וכ"כ הרמב"ם (תענית ה:1): "משיכנס אב ממעטין בשמחה, ושבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספור ולכבס וללבוש כלי מגוהץ אפילו כלי פשתן עד שיעבור התענית, ואפילו לכבס ולהניח לאחר התענית אסור, וכבר נהגו ישראל שלא לאכול בשר בשבת זו ולא יכנסו למרחץ עד שיעבור התענית, ויש מקומות שנהגו לבטל השחיטה מראש החדש עד התענית". כתוצאה מכך, האיר הערוה"ש

<sup>3</sup> וע"ע דברי הפרמ"ג (או"ח תקנא:א). וגם הט"ז (או"ח תקנא:א) הזכיר מש"כ הגמ' ביבמות. אולם, הביא הט"ז את דברי הבי"ש (שם) ד"עכשיו לא נהגו רוב העולם למעט במשא ומתן כלל משנכנס אב ונראה שהם מפרשי' דלא מתסר בנין ונטיע' אלא דוקא בדשמחה". לפי זה, מותר לאדם לעסוק במו"מ לפרנס משפחתו אבל אינו ראוי לעסוק במלאכתו ובייחוד שלא לקנות דברים שמביאים לידי שמחה יתירה. ועוד נראה דזוהי כוונת הבי"ח בריש הל' ת"ב (או"ח תקנ"א). "משנכנס אב צריכין למנוע מדבר שמשמח הלב ואע"פ שאינו מלאכה וכמו ששנינו משנכנס אב ממעטין בשמחה". ובהמשך דבריו, כתב הבי"ח דצריך להמעיט במו"מ ובבנין ונטיעה "דכל אלו משמחין את הלב". נמצא דלפי שיטה זאת, אין אדם יכול לעשות שום דבר שמשמח חייו ביותר משנכנס חודש אב. וע"ע מש"כ המחצה"ש (בריש ס' תקנ"א).

באב". ול"ז, פסק החת"ס גם באדר "כיון דלא דרשינן והחדש שוב אין לנו להוסיף שמחה אפילו בשבוע שחל פורים, דשבתה לא כתיב בפורים".<sup>4</sup>

אולם, לפי פשוטו, נראה דכוונת הרמב"ם כמש"כ הלח"מ (תענית ג:ח). וכשציטט מימרא זו, מסתמא כוונתו לפתוח דבריו על הלכות זמן בין המצרים. ועוד, י"ל שהסכים הרמב"ם עם דברי התוס' הנ"ל — שצריכים לנהוג במיעוט שמחה בימים אלו. וכל הדברים שנכללים במו"מ ובבנינים של שמחה כדאי להימנע מהם בכל חודש אב אבל כל שיעורים של שמחה תלוי בעובדות פרטיות של האדם. לכן, לפי הרמב"ם, צריכים להמעיט בשמחה בכל שאפשר לעשות.

### ג. שיטת המחבר

כתוב בשו"ע (תקנא:א): "משנכנס אב ממעטין בשמחה, ובר ישראל דאית ליה דינא בהדי כותי, לישתמיט מיניה דריע מזליה". ובהלכה אח"כ, הביא הדין "מר"ח עד תענית ממעטים במו"מ". נמצא מדבריו, שלפי השו"ע הכוונות של ב'

(תקנא:ב) שדברי הרמב"ם חסרים כשלא פירש במה להמעיט כמש"כ בשו"ע שהדברים שצריכים להמעיט הוא ממשא ומתן. ע"כ, כתב הערוה"ש "מדשנינו העם ממעטין מעסקיהן ולא שנינו אסור לישא וליתן כמו ששנינו שם באותא ברייתא (ביבמות מג.) שבוע שחל ט' באב בתוכה אסור לספר ולכבס ע"ש, ש"מ דזהו לאו מדינא אלא שנהגו כן מעצמן והיכא דנהוג נהוג והיכא דלא נהוג לא נהוג, ולפ"ז ניחא מה שבזמנינו אינם יודעים מאיסור זה כלל ונושאים ונותנים ובונים ונוטעים". ולפיכך, במסקנת דבריו, פסק הערוה"ש (ס' י"ג) דיש להזהיר ממו"מ של שמחה "כמו לקנות בגדים להחתן או להכלה או לעצמו בגדים יקרים לקנות ולתפור" כי כל זה משום שמחה שאינו כדאי לנהוג בה משיכנס חודש אב.

ותירוק אחר נמצא בשו"ת חת"ס (א:קס) שסבר דטעמא דהשמיט הרמב"ם הדין של 'משנכנס אב' להלכה משום דמימרא הזה רק בדברי רבי יהודה דאמר (תענית כט:): כל חדש אב אסור לכבס ולספר. ברם, כשלא קיימא לן כר"י (אלא כרשב"ג ור"מ שנמצא בתענית דף ל.) לא חשש הרמב"ם למימרא הנ"ל להלכה. אולם מה שכמה פוסקים ציטטו המימרא זה הרי משום ד"חששו לסכנתא ופסקו דלשתמט

<sup>4</sup> ואפשר שסברא זו, כתב הקרבן נתנאל (ד:י) דכוונת השו"ע במניעה ממו"מ הוא רק "מדת חסידות הוא או במקום שנהגו" ומזה טעמא, השמיט הרמב"ם דין זה. וכ"כ דהשמיט הרי"ף והרא"ש דין זה מסיבה זאת, וע"ש.

אולם, לדעת המג"א (תקנא:ב), בגלל דריע מזליה דישאל, הוצרך להפריד מדינא עם עכו"ם עד ר"ח אלול.<sup>7</sup> וגם נראה דהמג"א ראשון מהפוסקים לכתוב מימרא דרב (תרפו:ה ד"ה 'משנכנס'): "משנכנס אדר מרבין בשמחה ומי שיש לו דין עם עכו"ם ישפוט באדר". לכן, השווה המג"א את ב' חודשים אלו. בחד גיסה, יש חודש אב שבגלל הצערות של ב' חורבני בהמ"ק שהיו בחודש הזה, צריכים לממעיט בכל דברים של שמחה (כמש"כ בס' תקנא:א) בכל שלושים יום. וגיסה אחרת, מפני הנסים שהיו בזמן חודש

מימרות הנ"ל אינן דומות זו לזו. אלא לדעתו, נראה דיש שני תקופות שמתחילות ביחד בר"ח אב.<sup>5</sup> התקופה הראשונה, שהיא כל הימים שמחויבים להמעט בשמחה ולהשתמט בדינא מעכו"ם, מתחיל בר"ח אב ומסתמא ממשיך עד סוף החודש. ויש תקופה שניה שבע"כ צריכים להימנע מכל מו"מ ובנין שמביאים לידי שמחה. וכן משמע מדבריו להלן (תקנד:כא), וע"ש.

### ד. כל החודש או רק עד ת"ב בלבד

בגליון על השו"ע כתב החת"ס (ד"ה 'במג"א') "ול"נ דאין ראייה דהתם הימים שבין פורים לפסח", משום שעברו ימי צער מר"ח אב לת"ב. אבל אחר כן בט"ו באב, "דלא היה יו"ט לישראל כט"ו באב", נראה להחת"ס לסמוך על המנהג שמיום ת"ב ואילך מתחיל חודש אחר ואנחנו קורין לו חודש 'מנחם' (וממילא יש להשוות את חודש אב וחודש אדר).<sup>6</sup>

<sup>7</sup> העתיק הרמב"ן בספרו תורת האדם (ענין אבלות ד"ה 'תניה') את דברי הירושלמי (תענית ד:ו) "דרומאי נהגין חגה, צפראי נהגין חדשה, וטבראי נהגין שבתה, חזרון רבנן דטבראי למנהג כרבנן דצפראי". וכן העיד על זמנו ש"ש מקומות שנוהגין שלא לאכול בשר מראש חדש ועד התענית. ונהגו הכל שלא ליכנס לבית המרחץ בשבת זו ואסור לשנות מנהג אבות". ברם, כשעיין בסוגיא ביר' נמצא דמחלוקת תלויה על הדרשה מס' הושע (ב:יג) "והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה" דגם מצינו במחלקת בבבלי (כט:). לכן, אין שייך להביא שום ראייה מדברים הללו לנהוג אבלות בכל חודש אב משום דכל זה נוגעים למחלקת רב ושמואל חוץ ממימרא על ענינינו. ועוד, יש להביא ראייה כשיממרא 'משנכנס אב' הובא בשם רב ובסגיא אחוריו, רב הוא המ"ד שסבר דאין להתאבל אחר ת"ב. לפיכך, לפי שיטת רב, צ"ל שיש חילוק בין האבלות שקובעים בשבוע שחל בת"ב והענין לממעט בשמחה שהתחיל בר"ח אב א"א לומר דמש"כ על אשני צפראי סיעתא דברי המג"א.

<sup>5</sup> אכן, עיי' מש"כ בפר"מ (או"ח תקנא:ב) שחלק קצת בין הראשית של ב' תקופות אלו, וע"ש.

<sup>6</sup> בהמשך דבריו, כתב החת"ס "ויותר נראה לי הא דאדר החודש כולו בשמחה הוא משום דיום ט"ו אדר הוא תחלת יום ל' ששואלים ודורשים לפני הפסח נמצא ימי פורים ופסח חבוקים זה בזה, וזה לא שייך באב".

שיכול למדוד כארוסין בלא סועודה  
ומשו"מ וכדמוה. אלא, נראה לפרש  
דלפי המג"א צריכים להשאיר עצמינו  
בהרגשה של צער בכל חודש אב  
[חוץ מט"ו באב שהכל הסכימו דיום  
זה של שמחה גדולה כדאיתא  
בתענית (ל:)] לזכר חורבתינו ובעי"ה  
יבנה בית הבחירתינו במהרה בימינו  
ובא לציון גואל.

אדר, צריכים להרבות בשמחה יותר  
מכל שאר חודשי השנה.  
ועוד נראה דהמג"א הלך כשיטת  
רש"י הנ"ל שסבר שמחויבים  
להרבות בשמחה משום פורים וגם  
משום פסח. וכמש"כ לעיל, כשאין  
שיעור לשמחה זאת (לפ"ז, אזדא  
לדעת התוס' וגם רש"י כדשפירש  
הפר"מ) אין להצטרף כל דברים

\*\*\*\*\*

סימן ג'

## בגדר תנאי ב"ד בתשלומי קנס

לד. ד"ה 'דלמא' כשמודה בקנס  
ואח"כ באו עדים, הודאתו אינה כלום  
משום שעל הקרן כבר הודה וכשבאו  
בפני בית דין עדים להעיד עליו בית  
הדין לא יכול לקבל את הודאתו על  
קנס של ד' וה' שהרי כבר יש אומדנא  
שרצה הנטבע לפטר את עצמו  
מלשלם. על כן, כאמור—הודאתו  
אינה כלום. וע"ע מש"כ הרע"א  
בחידושו על אתר.

כתב הרמב"ם (גניבה ג: ח), "מי  
שהודה בקנס ואח"כ באו עדים, אם  
הודה בתחילה בפני ב"ד ובכ"ד  
פטור, אבל אם הודה חוץ לב"ד או  
שהודה בפני ב' בלבד ואח"כ באו

א. מודה בקנס ואח"כ באו

עדים פטור

איתא במשנ' (ב"ק ז: ד), "גנב  
ע"פ שנים וטבח ומכר ע"פ עד אחד  
או ע"פ עצמו משלם תשלומי כפל  
ואינו משלם תשלומי ד' וה'". לעניין  
זה נכתב בגמ' "על פי עד אחד,  
פשיטא! אמרי הא קמ"ל, ע"פ עצמו  
דומיא דע"פ ע"א, מה ע"פ אחד כי  
אתי ע"א מצטרף בהדיה מיחייב,  
ע"פ עצמו נמי כי אתו עדים מיחייב,  
לאפוקי מדרב הונא אמר רב, דאמר  
רב הונא אמר רב מודה בקנס ואח"כ  
באו עדים פטור". פירשו התוס' (ב"מ

עדים ה"ז משלם קנס על פיהם". ובהלכה הבאה כתב, "הודה בב"ד שגנב ואח"כ באו עדים שגנב פטור מן הכפל שהרי חייב עצמו בקרן קודם שיבואו עדים, אבל אם אמר לא גנבתי שפטר עצמו מן הכל ובאו עדים שגנב וחזר ואמר בב"ד טבחתי או מכרתי אם באו עדים אח"כ שטבח או מכר משלם תשלומי אד' וה' לפי שפטר עצמו תחילה מכלום עד שבאו העדים". וכן פסק הטור בחו"מ (שמח: ד).

הב"ח (ד"ה 'זמ"ש אבל') הקשה על הרמב"ם—וא"ת למה ליה למימר לא גנבתי אפילו לא אמר כלום נמי אם באו עדים שגנב אע"פ שאמר כך הודה שטבח לא הוי מודה בקנס אלא חייב?", בהמשך הוא מתרץ "דודאי לא צריך שיאמר 'לא גנבתי' ולא נקט הכי אלא לאורויי דברישא דאמר 'גנבתי' הוי מודה בקנס ופטור אע"ג דאמר לא טבחתי ולהכי נקט בסיפא דאמר 'לא גנבתי'".<sup>1</sup>

המאירי לעומת זאת חולק בחיבורו על דבריהם (ב"ק עד. ד"ה 'אמר'), "כמו כן כשהודה שטבח או מכר אם באו עדים אח"כ והעידו

שטבח ומכר משלם, ולא נאמר מודה בקנס פטור וכיון שהודה ואין שם עדים פטור, אלא כ"ז שיבאו עדים חייב, וזהו כשיכפור עיקר הגנבה קודם שיבאו עדי גנבה ואחר שבאו עדי גנבה הודה בגנבה וטביחה ומכירה". המאירי הבין שהנתבע נתחייב ד' וה' ע"פ עדי טביחה או מכירה, וקודם לכן כפר בעיקר הגניבה. הוא הודה בגניבה, טביחה ומכירה רק לאחר שנתקבלה העדות במקרה זה כאשר מתקבלת העדות בית הדין מחייבו בקנס. השאלה שעולה היא מדוע הוצרך המאירי להעמיד את המקרה דווקא במצב כזה, מדוע יש צורך לומר שזה רק במצב בו הוא כפר קודם לכן בעדותו באופן מוחלט, והרי בכל אופן יש עדות על מעשהו.

בכדי לתרץ צריך לעמוד תחילה על שיטת הרמב"ם בעניינינו. וכן, על מש"כ הרמב"ם הנ"ל הביא המל"מ את דבריו בהל' שבועות (ט: ד), "וכן המשביע עדי קנס וכפרו, פטורין משבועת העדות מפני שאם קדם הנתבע והודה בקנס יפטר מלשלם. ואע"פ שבאו העדים אח"כ והעידו, נמצאו העדים לא חייבו זה בעדותן לבדה אלא עדותן עם כפירת הנתבע היא המחייבת אותן והואיל ואם הודה לא תועיל עדותן אם כפרו בה ונשבעו פטורין". לפ"ז, אין לומר דקאי הל' זאת דמחייבים העדים

<sup>1</sup> וכן פירש הפרישה (שמח: ז) אבל בסברתו אין חשיבות מיוחדת ללישנא 'לא גנבתי', ולשון זו מהווה רק "אורחא דמילתא נקט משום דאין דרך הודאה אלא אם כן תבעו הגנב ואמר לו גנבת את שלי והוא מודה לא שגנב או כופר ואומר לא גנבתי". וע"ש.

הרמב"ם כי יש בתנאי ב"ד לחייב את הבע"ד. ברם, תנאי זה אינו מקויים בעדות לבד—העדים לא חייבו זה בעדותן לבדה אלא עדותן עם כפירת הנתבע הוא המחייבת אותו". נקודה זו כתב הרמב"ם מפורש בהל' שבועות—כש"נמצאו העדים לא חייבו זה בעדותן לבדה אלא עדותן עם כפירת הנתבע היא המחייבת אותו". וכן, גבי הדין שמשביע עדי קנס וכפרו, עדיין הם פטורים מהקרבת הקרבן. נמצא על כן שהרמב"ם מפרש את טעם הפטור מהקרבת קרבנות משבאו עדי קנס בכך שעצם החיוב של הגנב לא נשלם עד הכי. אולם, אם מעיקרא אמר הגנב 'לא גנבתי' ובכך פטר עצמו מהכל, ואח"כ כשבאו עדי גניבה, מודה הגנב אף בטביחה או במכירה, ולהודאה השנייה אין כל תוקף.

מצינו דהנ"א בין המשכנ"י והגראז"מ נמצא בתחילת הדין. לדעת המשכנ"י, יכולים העדים בפני עצמם לחייב את הגנב והכל תלוי בתביעת בעל הדין לב"ד והעדות על הגניבה מאחר והעדות עומדת במרכז החיוב הממוני. אולם, לפי האבהא"ז, העדות אינה מספיקה ולולא הכפירה בגניבה ע"י הגנב, הוא לא משלם כלל. על כן, לפי סברתו, נמצא שאע"פ שגמירת החיוב באה מכח העדות כמש"כ הרמב"ם בריש הל'

בקרן—דאם יש קרן ודאי היו מחייבין בעבור זה קרבן. לעניין זה ציין המל"מ "אך אכתי יש לתמוה על רבינו דכאן בהל' גניבה פסק כרב וכרב המנונא (דמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור) ופ"ט מהל' שבועות פסק דמשביע עדי קנס פטורין משבועת העדות". ומכח שאלתו, השאיר המל"מ את הקושיה ללא תשובה.

שו"ת משכנ"י (חו"מ הל' דיינים ס"ב) ניסה ליישב שאלת המל"מ דרך דקדוק בדברי הרמב"ם. הרמב"ם דייק לכתוב "אם אמר לא גנבתי שפטר עצמו מן הכל", מכאן שכשבאו העדים להעיד על גניבתו לא יכל הגנב להודות על הטביחה או המכירה וכך להיפטר שהרי כבר אמר 'לא גנבתי' בתחילת הדין, כפי שהוא כותב ד"כיון שמתחלה כפר לגמרי ורצה לפטור עצמו מכלום מוכיח זה על סופו דמה שהודה אח"כ על הטביחה ומכירה לאו הודאה היא כלל שהרי מתחלה היה דעתו לכפור ולפטור עצמו מכלום". אבל יש לציין כי הרמב"ם בהל' שבועות אינו דומה למש"כ בהל' גניבה משום ששם אין ראיה ברורה שהעדים התכוונו לפטור עצמם מתשלומי קנס. והרי ממילא, שפיר מש"כ הרמב"ם וממילא לא מצינו סתירה בדבריו כלל וכלל.

הגאון הרב איסר זלמן מלצר זצ"ל פירש בס' אבן האזל דנראה לפי

גניבה (א:ד), בהכרח צ"ל דחלות הדין תלויה בכפירת הממון. ונראה דזהו גם כוונת המאירי לעיל וזו הדרך ליישב את שיטתו—שכפירת הגניבה היא עיקר החיוב והיא הגוררת את תשלום הקנס, העדות מטרתה רק לברר את המעשה.

### ב. בין הודאת בע"ד ואאמע"ר

יש להקשות על שני כללי הגמ' 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי' ו'אין אדם משים עצמו רשע' שנראים כמסתמא סותרים האחד את השני. ועיי' בס' ארץ הצבי לממו"ר צבי שכטר שיחי' (עמ' רל"ט) שם נכתב כי "לא אמרינן בהודאת בע"ד דאאמע"ר, ואין בזה שום מחלוקת". הודאת בע"ד נוגעת לב"ד רק קודם לתחילת המשפט כשהתובע והנתבע טוענים זה על זה. לכן, כשמודה על גניבתו, אין דברי הגנב חשובים אלא על הממון שכבר הוא אמר שחייב לשלם משום דאינו מחשיב תביעת בע"ד לב"ד עד ששניהם מביאים הטוענים זע"ז—ורק אח"כ המשפט מתחיל.

וכן, לפי מש"כ הרמב"ם (טו"נ ו:א), כתב ממז"ר "דתובע שטוען שחברו חייב לו, ונתבע שטוען שאיננו חייב לחברו, שניהם צריכים לברר טענתם, ולומר את סיבת החיוב או את סיבת הפטור. משא"כ בהודאת בע"ד, דלא מצינו שיהא

מחייב לברר את סיבת היותו חייב לחברו כלל".<sup>2</sup>

ונראה שהסבר זה גם שייך לדברי האבהא"ז הנ"ל. התנאי לחייב הגנב תלוי בשאלת הקדימויות במשפט ובשאלה אם יש חיסרון בתחילת הדין כשהנתבע מודה קודם טענת התובע או בעדות שוא, אין יכול לחייב את אותו הגנב לעולם. וכן, הכלל של אאמע"ר נוגע רק בב"ד אחר שפירש הבעלי דין טענתם, ואם הודה הגנב לפני כן, נקרא הודאת בע"ד ומשלם הקרן. אבל לא שייך לשלם את הקנס משום דכבר יש חיסרון בתנאי ב"ד כשלא מביאים הטוענים המשפט לא התחיל עדיין.

### ג. גנב משני שותפין

כתוב בהל' גניבה (ג:י) "הגונב שור של ב' שותפין וטבחו או מכרו והודה בב"ד לא' מהן וכפר באחר ואח"כ באו עדים שגנב וטבח או מכר, משלם לזה שכפר בו ה' חציי בקר וד' חציי שה". וכן פסק הטור (חז"מ שנ:ה). ועיי' מה שהדגיש הב"ח על דברי הטור הנ"ל "דמיירי בהודה לאחד מהן כשתבעו בב"ד

<sup>2</sup> וע"ע מש"כ בס' 'שדי חמד' (א:קע) שסבר שיש לחלק בין הודאת חיוב לבין טענת פטור. ומשום הגזה"כ: "אשר ירשיעון" (פ' משפטים כב:ח), אדמע"ר בשעת שטוען בדין על הקנס, אבל לפני כן, רק יכול להודות על הממון לבר, וע"ש.



וכפר לשני כשתבעו בב"ד אחר דאל"כ יתחייב לשני דמסתמא כיון דהודה לאחד מן השותפין כאלו הודה גם לשני אלא מיירי בדכפר לשני בב"ד".

ועיי' מש"כ התרומת הכרי (ס"א ד"ה 'ודע') שהקשה ד"זה לנשמע מעולם דכיון דהודה הודה ומיפטור אלא ודאי כוונת הטור שהודה לאחד וכפר להשני הכל בב"ד אחד". במילים אחרות, כשהודה בב"ד אחד, הרי הודתו קיימת בכל ב"ד אחר ואין לשנות דבריו משום דכבר הודה בפני ג' דיני ישראל.<sup>3</sup>

תחת פירוש הב"ח הביא התרה"כ חידוש עצמו על מש"כ בפירש"י. וכ"כ רש"י (ב"ק עא: ד"ה 'והודה') "והודה לא' מהן על חלקו ומודה בקנס פטור". דייק התרה"כ מלשון 'על חלקו' דכיון שלא בפני ב' שותפין הגנב מודה אלא רק מודה על חלק של א' מהן, נראה דאין השותף אחר יכול לגבות אלא חלקו בלבד. ברם, אם מודה הגנב בפני שותף אחד שגנב את חלקו וגם חלקו דחברו, נמצא שחייב הגנב לשלם כל ד' וה' לב' שותפים אע"פ דרק אחד מהשותפין נמצא בב"ד כשעת ההודאת הגנב. וכן הביא דברי הרמב"ם הנ"ל "הודה בב"ד לא' מהן

וכפר באחר". דמשמע מכאן דגם הרמב"ם סבירא ליה דמודה הגנב רק על חלקו של א' מן השותפין בלבד, וע"ש. לעומת זאת, עיי' בס' שערי ישר (ז:כב ד"ה 'כתב הטור') שמצינו יישוב לדברי הב"ח. כשדין הודה לפטור אותו מקנס תלוי בדין חיוב, "יש לדון בכה"ג שהיו שותפים בהשור ותובעיה מהגנב תשלומי קנס, אם יש לו לשותף א' לגבות כל הקנס, דאף שותף אי"צ הרשאה, אבל זה רק בגדר שליחות ובדבר ששייך בו ענין הרשאה אבל לא בתביעת קנס". ומשום שכבר הגנב הודה על כל גניבתו, עכ"פ כשהודה רק בפני שותף אחד ולא שניהם ביחד, השותף שבב"ד לא יכל לגבות בשביל חברו כי רק הוא מעצמו תבע הגנב לב"ד, וע"ש. כנראה, המחלוקת הנ"ל תלוי במחלוקת שנמצא בפירוש הש"ך בחו"מ (פא:נו). וכן, הובא בב"י (פא:כב) דעת הראשונים שסברו דבע"ד שהודה על גניבתו מעצמו אינו יכול לחזור אלא תכ"ד אע"פ דכבר אינו נתבע לב"ד ע"י הגנב. אולם, כתב הש"ך באריכות דרוב הראשונים טענו דאם הודה מפי עצמו קודם התובע תבעו, יכל הגנב לחזור בו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכ"ז משמע לאחר כדי דיבור.

ועיי' מש"כ התרומת הכרי (ס"א ד"ה 'ודע') שהקשה ד"זה לנשמע מעולם דכיון דהודה הודה ומיפטור אלא ודאי כוונת הטור שהודה לאחד וכפר להשני הכל בב"ד אחד". במילים אחרות, כשהודה בב"ד אחד, הרי הודתו קיימת בכל ב"ד אחר ואין לשנות דבריו משום דכבר הודה בפני ג' דיני ישראל.<sup>3</sup>

תחת פירוש הב"ח הביא התרה"כ חידוש עצמו על מש"כ בפירש"י. וכ"כ רש"י (ב"ק עא: ד"ה 'והודה') "והודה לא' מהן על חלקו ומודה בקנס פטור". דייק התרה"כ מלשון 'על חלקו' דכיון שלא בפני ב' שותפין הגנב מודה אלא רק מודה על חלק של א' מהן, נראה דאין השותף אחר יכול לגבות אלא חלקו בלבד. ברם, אם מודה הגנב בפני שותף אחד שגנב את חלקו וגם חלקו דחברו, נמצא שחייב הגנב לשלם כל ד' וה' לב' שותפים אע"פ דרק אחד מהשותפין נמצא בב"ד כשעת ההודאת הגנב. וכן הביא דברי הרמב"ם הנ"ל "הודה בב"ד לא' מהן

וכפר באחר". דמשמע מכאן דגם הרמב"ם סבירא ליה דמודה הגנב רק על חלקו של א' מן השותפין בלבד, וע"ש. לעומת זאת, עיי' בס' שערי ישר (ז:כב ד"ה 'כתב הטור') שמצינו יישוב לדברי הב"ח. כשדין הודה לפטור אותו מקנס תלוי בדין חיוב, "יש לדון בכה"ג שהיו שותפים בהשור ותובעיה מהגנב תשלומי קנס, אם יש לו לשותף א' לגבות כל הקנס, דאף שותף אי"צ הרשאה, אבל זה רק בגדר שליחות ובדבר ששייך בו ענין הרשאה אבל לא בתביעת קנס". ומשום שכבר הגנב הודה על כל גניבתו, עכ"פ כשהודה רק בפני שותף אחד ולא שניהם ביחד, השותף שבב"ד לא יכל לגבות בשביל חברו כי רק הוא מעצמו תבע הגנב לב"ד, וע"ש. כנראה, המחלוקת הנ"ל תלוי במחלוקת שנמצא בפירוש הש"ך בחו"מ (פא:נו). וכן, הובא בב"י (פא:כב) דעת הראשונים שסברו דבע"ד שהודה על גניבתו מעצמו אינו יכול לחזור אלא תכ"ד אע"פ דכבר אינו נתבע לב"ד ע"י הגנב. אולם, כתב הש"ך באריכות דרוב הראשונים טענו דאם הודה מפי עצמו קודם התובע תבעו, יכל הגנב לחזור בו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכ"ז משמע לאחר כדי דיבור.

<sup>3</sup> וע"ע בקה"ח (שנ:ב) שכתב ליישב סברת הב"ח ונה"מ (שנ:א ד"ה 'ובקוה"ח') שדחק תירוצו.

השותף הב' כשתבע מחר בב"ד.  
ומימלא הודתו מאתמול קיימת  
כמש"כ הב"י הנ"ל.

ואע"ג שבעל אורים התומים  
(סקס"ו) סבר לפי הב"י, נראה דדעת  
הרמב"ם אליבא דהאה"ז כשיטת  
הש"ך. אמנם, קודם שנתבע לב"ד,  
הגנב אינו חייב לומר כלום. ורק  
אחרי שאומרים התובע והנתבע  
תועניהם בפני ב"ד, מחשיב הדיינים  
את דבריו. ומשום דקודם לכן, תבע  
הגנב את הגנב בפני ב"ד, נמצא שיש  
חיסרון בתנאי ב"ד ויכל הגנב לחזור  
על דבריו מפני שקודם לכן, המשפט  
אינו חל עדיין.

דהיינו, הב"ח סבר כהש"ך  
כשהודה הגנב בפני ב"ד אחרי  
שתבעו א' מן השותפים, הודתו  
קיימת. אבל כ"ז רק בב"ד שהודה  
משום דקודם שנתבע, הגנב יכול  
להחזיר עכ"מ שירצה. אזי, כשתבע  
השותף הב' בב"ד אחר, יכול הגנב  
לומר כל מה שירצה משום דכאשר  
תבע השותף הב' עוד פעם בב"ד אחר  
שכבר הודה הגנב, נמצא דהתחיל  
משפט חדש ותובע מחדש.

אבל התרה"כ לא סבר כן. לפי  
דעתו כשהודה הגנב בב"ד הראשון  
ה"ז חשב כהודה גמורה בכל ב"ד  
אחרינא אע"פ שכבר אינו תבע

\*\*\*\*\*

סימן ד'

## בדין תקנה לאסור גידול בהמה דקה בחו"ל

ישראל". כנראה, שתי השיטות שנוכרו בקוב"ש היא המחלוקת בין הכפתור ופרח והשו"ע. לדעת הכפתור"פ (פ"י ד"ה 'מכל'), אסור לגדל בהמות דקות בזמן שאין ישוב קבוע בא"י כי בתחילה סברו דהתקנה משום שמירת קדושת א"י ולא רק משום שמירת ישובי ישראל. וכ"כ "שהרי א"י נאסרו בה אלו הדינין מצד עצמה, שהוזהרנו בהפסדה ונצטוונו ביישובה כל הימים ואע"פ שאין הארץ בדינו".

כנגדו, כתב המחבר (חו"מ תט:א) שאע"פ שכתוב בגמ' שאין מגדלין בהמה דקה בא"י אבל "האידינא, שאין מצוי שיהיו לישראל בא" שדות, נראה דשרי". אכן, לפי השו"ע, התקנת להחרים בהמות דקות בא"י תלוי רק אם יש ישובי ישראל ולא על קדושה שמייוחד דווקא לא"י. אזי, מפני שבתקופת המחבר, אין שום שדות ישראל בא"י ממש, פסק שמותר בזמנו לגדל בהמה דקה בא"י. וע"ע מש"כ

### א. ב' פירושים בגדר התקנה

איתא במשנ' (ב"ק ז:ז), "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל". ועיי' בגמ' (פ.) להלן: "אמר רב הונא אמר רב עשינו עצמנו בבבל כא"י לבהמה דקה". הלכה הזאת התקינו ע"י החכמים לעצור בהמות ממזיקים את שדות של אחרים שדרכם של הבהמות לעשות כן כמש"כ הרמב"ם (נ"מ ה:א). ברם, צ"ב למה תיקנו בא"י ולא בסוריא כשנכבש לישראל בימי דוד. ואח"כ, כשרב נסע לבבל, למה החליטו לגלגל התקנה גם לבבל, וצ"ע.

עיי' בקובץ שעורים (ב"ק ס' פ"ז) כשכתב, "צ"ע מאי נ"מ בזה האמרינן בגמ' בבל כא"י מפני שהשדות הן של ישראל וכן להיפוך בא"י אם שדות אינן של ישראל כמו בזה"ז מותר לגדל, וא"כ אינו תלוי כלל בקדושה ולא קדושה וע"כ הטעם בסוריא מפני שאין השדות של

חייו, כנראה, שהתקנה לסתור בהמה דקה בא"י התבססה על הענין של מצוה בין אדם לחבירו ואין שייכות כלל לקדושת א"י כדעת הכפתור<sup>2</sup>. וע"ע לתת ביאור לשיטת הכפתור"פ.

### ב. מכי אתא רב לבבל

מצינו בגיטין (ו.) כשנסע רב לסורא להשתלב לחברת החכמי בבל של שמואל ורב נחמן, ראה שהישובי ישראל בבבל הגדילו לקהל עצום, ולפ"ז, תיקן רב כמה תקנות עליהם. למשל, איתא במשנה (גיטין א:א), "המביא גט בא"י אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". אולם, למעשה לדברי החכמים צריך לעשות כן בזממה"ז בכל מדינות חו"ל. אכן, כשבא רב לבבל וראה שהם בקיאים, תיקן על בני בבל שאין צריך שיאמרו 'בפנ"כ ובפנ"ח' כא"י. לעומת זאת, תיקן רב לחומרא שאסור לגדל בהמה דקה בישובי ישראל שבבבל כמו שכבר תיקנו בא"י. וצ"ב באיזה בחינה הגדילו ישובי ישראל בבבל שהורגש רב להשוות קהילת בבל לא"י.

לדעת רש"י (ב"ק פ. ד"ה 'מכי'), הטעמא דרב להמשיך את התקנה

בביאור הגר"א (תט:א) שפירש שיטת המחבר כדעת זאת.<sup>1</sup>

להוכיח שיטת המחבר, עיי' בגמ' להלן שצטט דברי אגדה בנושא תקנה זאת. כך סיפר הגמ' על רבי יהודה בן בבא שהוא תלמיד חבר של רבי עקיבא ומגדולי הדור בינו ובין רבי מאיר. ולפי אגדה זו, מת ריב"ב משום שאינו שימר עצמו מתקנה לגדל בהמה דקות בא"י. ומצינו עוד באריכות בירוש' (סוטה ז:כד) שכתוב שם: "אמרו על רבי יהודה בן בבא שהיו כל מעשיו לשום שמים אלא שגידל בהמה דקה. וכך היה מעשה פעם א' חלה, ונכנסו הרופאים אצלו לבקרו א"ל אין לך רפואה אלא חלב רותח שהיה גונח מה עשה לקח עז וקשרה לכרעי מיטתו והיה יונק ממנה חלב רותח בשעה שהיה גונח וכשביקשו חכמים להיכנס אצלו אמרו היאך אנו יכולין להיכנס והליסטים עמו בבית ובשעת מיתתו אמר אין בידי עון אלא זה שעברתי על דברי חבירי וכשמת דיקדקו חכמים על כל מעשיו ולא מצאו בידו אלא עון אותה העז בלבד". ומשמעות של דברי ריב"ב בסוף

<sup>1</sup> להשוות, הבעל כפתור"פ חי במאה הי"ג בזמן שהעריבים שלטו על א"י בהעדר תושבים יהודים מרובים. אבל כשכתב במשנתנו הנ"ל שמותר לגדל 'במדברות' א"י, צ"ל שלדברי הכל יש קצת טעמא דתקנה ששייך לישוב אע"פ שגם למדברות יש קדושת א"י, וצ"ע.

<sup>2</sup> אולם, יש לדחק ראייה זאת קצת משום שאגדה זאת אינו כ"כ כסולת ונקיה מפני שיש סוגיות בגמ' סנהדרין (יא., יד.) שזנכרו שריב"ב מהרוגי מלכות בדורו של רבי עקיבא, ולא מת במיטה כחולה. וצ"ע.

רוב השדות והכרמים שם באותן הימים של ישראל הם. ומכי אתא רב לבבל "נעשה כל מדינת בבל אפילו סוריא כא"י מפני שרב הרביץ שם תורה וקודם שבא רב לבבל לא היו בקיאים לשמה רק נהרדעי וסביבותיה שהיתה שם מקום קבוע לישיבות עוד מגלות בית ראשון". לכן, אע"פ שוראי יש ישיבות של תורה בבבל מימות הנביאים אין להם השפעה אלא רק על מעט קהילות בבל. וכשבא רב לסורא, לימד אותם והוקבע ישיבות בכל שארי ישובי ישראל בבבל להיות כמו א"י.

### ג. מתי חייב להתחיל תנו"מ בחו"ל

בנוגע לתקנות א"י ובבל, איתא במשנ' (תענית א: ג) "בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים. רבן גמליאל אומר בשבעה בו, חמשה עשר יום אחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת". ופירש הגמ' הכי (שם י) "אמר רבי אלעזר: הלכה כרבן גמליאל. תניא, חנניה אומר: ובגולה עד ששים בתקופה. אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל: הלכה כחנניה". ושוב נתחיל לברר את שיטות הראשונים שהלכה זאת.

לכוארה מצינו סתירה בספרי הרמב"ם בשאלת הגשמים. כ"כ בפהמ"ש ששאלת הגשמים תלוי "בזמן הראוי לגשמים באותו מקום". אזי, אם איזה מדינה בחו"ל צריך

לסתור גדילת בהמה דקה לבבל משום שראה שהקהילת בבל הגדיל "מפני ישיבתו". וכן, פירש"י בתשובה אחר שכאשר רב הלך לבבל הוא ראה שכבר יש ישוב קבוע ו"הוא בא ולמדנו להזהר בכך שראה שם רוב ישראל וישוב קבוע".

כנגד רש"י, כתב רבינו תם (בגיטין דף ו. ד"ה 'מכי'), כשאתא רב לבבל הורה לכל שמימות יכניה המלך נגלה לבבל יש לדון בבל כא"י לגיטין ועוד כמה הלכות שבקיאין בהם. אזי לפי ר"ת, אין שום מקרה בין ימות הנביאים ותקופת האמוראים שנגרם דין חדש בבבל בהלכות אלו. אלא, כשבא רב לבבל וראה הרבה רבנים ובעלי תורה שם, רצה להחזיק ולהחזיר עטרה ליושנה בשמירת המצות.

וראיה לר"ת נמצא בפסוקים במלכים ב' (כד:יד), "והגלה את כל ירושלים ואת כל השרים ואת כל גבורי החיל עשרת אלפים גולה וכל החרש והמסגר לא נשאר זולת דלת על הארץ". ופירש הגמ' (סנהדרין לח.) שהמסגרין היו ת"ח. וכ"כ רש"י בפירושו על הפסוק הנ"ל. ולכן, צ"ע על דברי רש"י בגמ' בגיטין שפירש שהכניס רב תקנה חדש.

ליישב שיטת רש"י, עיי' במש"כ בהגהות מהר"ץ חיות (בסוף מס' ב"ק) שהתיקן רב ובית דינו לסתור לגדל בהמות דקות בבבל מפני שהיו

גשמים כא"י תתחיל הקהילה לשאל בז' במרחשון. מאידך, אם המדינה אינו צריך גשמים כא"י תאחר עד ס' יום אחר ר"ח תשרי משום הכל תלוי על המנהג המקום.

ברם, כתב הרמב"ם בחיבורו (תפלה ב: טז-יז) "מז' ימים במרחשון שואלין את הגשמים בברכת שנים כ"ז שמזכיר הגשם. בד"א בא"י אבל בשנער ובסוריא ובמצרים ובמקומות הסמוכות לאלו והדומין להן שואלין את הגשמים ביום ס' אחר תקופת תשרי. מקומות שהן צריכין לגשמים בימות החמה כגון איי הים הרחוקים שואלין את הגשמים בעת שהן צריכין להן בשומע תפלה". מוכח ממש"כ בהיד החזקה שבכל מקומות בחו"ל צריך לשאול על הגשמים ס' ימים אחר תשרי כמו מנהג בני בבל שנזכר בגמ' הנ"ל. ואם קהילה בחו"ל מרגישים צורך להתפלל לגשמים בעוד זמן, צריך לעשות כן כיחידים בברכת שומע תפלה. לכן, צ"ב כי נראה שהרמב"ם סותר את דבריו בפה"מ.

פירש הרא"ש (תענית א: ד) שאין סתירה כלל בדברי הרמב"ם כי לדעת הרמב"ם בפה"מ, כל מדינה ומדינה צריך לחקור במצבו ולהחליט אם גשמייהם כא"י או בבל. ואח"כ יכול המדינה לברר באיזה יום חייב להתחיל השאלת הגשמים. וכן, בחיבורו, כוונת הרמב"ם על היחידים

במקומות שאין נקרא ישוב ישראל. לפ"ז אסורים לשאל בתורת צבור. והביא הרא"ש ראייה מלשון הרמב"ם כשכתב בהל' תפלה: 'ובמקומות הסמוכות לאלו והדומין'—דהיינו, מקומות שישראל גרים כיחידים אבל לא כציבור ישראל. אזי, נראה דלהרא"ש יש ב' כתים שכל ישובי ישראל. הראשון, אם מדינה צריך גשם כא"י הרי דינא כא"י. ואם היה מדינה במקום שלא צריך גשם כא"י, יש לדון מדינה זו כבבל. וכ"כ הרא"ש שם: "ותמה אני למה אנו נוהגין כבני גולה בהא. נהי דהש"ס שלנו בבלי מ"מ דבר התלוי בארץ אם בכל היתה מצולת מים ולא היו צריכות למים כל הארצות צריכין למים במרחשון למה נאחר השאלה עד שס' לתקופה. והדבר ידוע אם לא היה מטר יורד עד שס' לתקופה היה הזרע אבד ולמה לא נעשה כמשנתנו". ולהביא עוד ראייה לדבריו ציטט המנהג בקהילות פרוניצא בזמנו שהיו שואלין את הגשמים במרחשון כא"י אע"פ שמדינה זו ודאי בחו"ל, וע"ש.

ועיי' בס' מור וקציעה להרבי יעקב עמדין (ס' קי"ז ד"ה 'וביותר') שחלק על דברי הרא"ש "כי אינו ממלאכתו באותו פירוש להעתיק בו החידושים שבגמ' שאינם הכרחיים לבאור המשנה". ועוד, כתב היעב"ץ

יתר על כן, אפשר שדחיה להיעב"ץ גם סברת המחבר כשאינו פסק כשיטת הרמב"ם אליבא דהרא"ש. וידוע שדרך להשו"ע לפסוק כרוב דעות שנמצאו בפסקי הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. וכן כשסבר שדעת הרמב"ם כהרי"ף (דף ב.) ולא כמש"כ הרא"ש הנ"ל, פסק המחבר (ק"ז:א), "ומתחילין לשאל מטר בחור"ל בתפלת ערבית של יום ס' אחר תקופת תשרי ובא"י לשאל מליל ז' במרחשון".

#### **ד. ביאור לשיטות הראשונים והשו"ע בתקנה גידול בהמה דקה בחור"ל**

א. פירש"י (עט: ד"ה 'אין'). "אין מגדלין בהמה דקה בא"י משום ישוב א"י שמבעיר את השדות וכל שדות א"י סתמן דישראל" (וע"ע מש"כ התוס' בסנהדרין כה: ד"ה 'מגדלי'). ועיי' בשו"ת שבט לוי (רכז: ד"ה 'אמנם') שכתב דלפי רש"י משמע הטעם דתקנה ודאי משום דאיכא שדות ישראל נגזרה. אולם, כיון דכבר חל הגזרה גם נשאר טעם ישוב א"י לחוד לא נתבטלה התקנה כי הכלל הוא ששדות בא"י סתמן דישראל (וכ"כ הס' פאת השולחן הל' א"י ס"א). ברם, אם ידוע

ש"לאו אורחיה דהרמב"ם לפרושי כה"ג ולמשתק מניה במתניתיה הוא החבור שדרכו שם לפרש כל החלוקות ולא לסתום". אמנם, הפה"מ יש תועלת משונה לגמרי מתועלת היד. בפה"מ, הכוונת הרמב"ם לפרש פשט המשנה ולחדש קצת דברים אבל רק בדברי המשנה לבד. לעומת זאת, בחיבורו, כוונת הרמב"ם לברר את פרטי הדינים בכל מערכת ההלכה, ואזי הוצרך לכולל את כל החידושי ושיטותיו בכל כיתי הלכה. לכן, אין סברא לומר כמש"כ הרא"ש שיש חידוש בהלכה בפה"מ שלא התקשר להמשנה עצמו, כי הפה"מ הוה פירוש ממש ולא כחיבורו המשנה תורה.

וכן עוד סבר היעב"ץ שם, שכוונת הרמב"ם בפירושו אינו לחלק בין בבל ושאר ארצי חור"ל ואם צריכים גשמים כא"י או לא. בכל אופן, השינוי בין פה"מ והיד בביטויים 'מקומות' ו'ארצות' כמה שדייק הרא"ש הנ"ל ליכא כלום. אלא בפשיטות, במש"כ בפירושו שבשאר ארצי חור"ל שואלים בזמן שהם צריכים לגשמים באותה ארץ ויעשו אותו זמן כאילו הוא ז' במרחשון ואינו אלא לומר ש"השוו כל הארצות שבעולם לשאול בחורף, עם האחד מקדים בה ואחד מתאחר".

שהשדה בידי עכו"ם ממילא, התקנה נתבטלה.<sup>3</sup>

ברם, כתב הכפתו"פ הנ"ל שלדעת רש"י, אפילו אם שום ישראל ישב בא"י, התקנה לא נתבטל משום התקנה תלוי על קדושת הארץ ולא אם ישראל יושבים שמה. לכן, כשיש לא"י דין כיבוש רבים כמש"כ בגיטין (ח:): יש לא"י יותר מקדושת ארץ סוריא שנכבש בתורת כיבוש יחיד. לפיכך, מסתבר לומר שהתקנה תלויה בקדושת המקום בלבד ואין צריך לחלק בין אם יש ישראל שקובעים ישובי ישראל עכשו או לא.

נראה שהנקודת המחלקת בין השיטות אלו היא במילה 'ישוב' שנמצא בפירש"י. לפי רש"י הטעם שאסור לגדל בהמה דקה בסוריא משום שאין לסוריא דין ישוב כמש"כ (ד"ה 'אבל מגדלין'), "ארם צובה דדוד כיבשה וקסבר דלא שמיה כיבוש והויא כחוצה לארץ ובחוצה לארץ מותר לגדל דלא חיישינן ל'ישוב' ואם יפסידו שדות אחרים ישלמנה". לכאורה, רש"י סבר שמפני

שדוד המלך אינו כבש ארץ סוריא כראוי כמש"כ בפירושו בגיטין (ד"ה 'כיבוש יחיד') שוב אין סוריא תפוסה בקדושת א"י שהיא הישוב העיקרי של בני ישראל כמש"כ הכפתו"פ.

אולם, ע"ע במש"כ רש"י במס' ע"ז (דף כ: ד"ה 'סוריא') שהכיבוש רבים—שהוא כיבוש בשלימותא—תלוי באופן חלקי במספר הישראל שיושבים בישוב. וכ"כ "ארם צובה וסמוכה לא"י וכיבשה דוד וחיברה לקדושת ארץ ישראל שלא ע"פ ובלא **ששים ריבוא** וקרי ליה כיבוש יחיד". כנראה, יש ב' דינים לכיבוש רבים לדעת רש"י. האחד, שהמלך או סנהדרין צריכים לכבוש בציווי ע"פ הדיבור. ויש עוד חיוב לכבוש עם ס' ריבוא אנשים. מסתמא, סברת החיוב השניה לקבוע ישוב קבוע. ואם הישוב אינו קבוע בתחלה או בעתיד אינו ייתישב כהמדברות, הרי התקנה נתבטל כי פקע שם ישוב מעליו, כמש"כ בשו"ת שבט לוי.

ב. כתב הרמב"ם בפה"מ בדמאי (ו:יא) שתקנה זו איננה קיימת בסוריא כי סוריא היא הארץ שנכבשה בזמן דוד אינה כ"כ כא"י ולא כ"כ כחו"ל. אזי, עשאוה כא"י בקצת דינים וכחוצה לארץ בקצת

<sup>3</sup> וכן לפ"ז, ליכא למימר שתקנה זאת הכניסה בדבר שנגזר במנין שאין אתה יכול לבטלו משום שבשעת התקנה, הוציאו חורשין וכל מקומות דאינו ישוב ישראל. אזי, שוב י"ל שבזמן שאין ישראל על אדמתן, הכל דומה לזה אלמא שלא תקנו אלא במקום ששייך הטעם ולא אמרינן לא פלוג וכיו"ב.



לה דין א"י לדבר זה". וכ"כ בשם י"ש אומרים' דמנהגי שלנו גרירינן בתר מנהגי בבל וכן אנו נמי חייבים בתקנה זאת. וכן, ד"נראה דבהא לא גרירינן בתר בבל דטעמא דאסור בבבל לפי שהיו שם רוב שדות ישראל וכיון דהשתא ליתא להאי טעמא שרי". ע"פ מש"כ, י"ל שהשיטת של ה'יש אומרים' שצטט הטור היא כדעת הרמב"ם.

וכן, אם הביאור ברמב"ם ובטור נכון, יש חידוש בב' דברים. האחד היא שהעיקר חרם על בהמה דקה רק בא"י ואינו מבטל לעולם אפילו בזמן שאין שום יהודי ישב בשדות כאן (וזה דעת הכפתו"פ). והב', י"ל שצורת התקנה הזו שנוגעת לבבל משונה ממה שתיקן לגבי א"י. אכן, התקנה הזו תלויה ממש על ישוב ישראל ואם אין רוב שדות בבבל של ישראל, התקנה מתבטלת. ועוד, יש לגרור את הגדר להתקנה לשאר חו"ל רק אם יכול לצאת ב' תנאים נפרדים: האחד, צריך להיות רוב שדות במדינת חו"ל של ישראל. ותנאי אחר הוא שגם צריך שדות בבבל להיות בידי ישראל מפני שהחלק לתקנה ליספור בהמה דקה בחו"ל נובע מבבבל, כמש"כ בטור הנ"ל. לפיכך, אם אין שם ישוב ישראל במדינה בחו"ל—וזוהי רוב שדות—התקנה לא שייך שם.

דינים. וכ"ז משום שסוריא יש דין חצי קדושת א"י. לפ"ז התקנה על בהמה דקה לא נקבע בסוריא.

הרי, כשהרמב"ם הביא האיסור לגדל בהמות דקות בבבל (נ"מ ה:ח) לא נזכר אם תקנה זאת חלה בכל חו"ל או רק בבל בלבד. אכן, עיי' בערוה"ש (חו"מ תט:א) שכתב שבדעת הרמב"ם, כשרב התקין על בני בבל שלא לגדל בהמות דקות במדינה כלל, כוונתו על בבל לבד ואינו רוצה לגרר החומרא לשאר ארצות. אמנם, דעת הרמב"ם כיוון על ב' תקנות—חד על א"י, וחד על ארץ בבל—ונפרדות זו מזו. כשבהמה דקה הזיקה את השדות, החכמים בא"י רצו לשמור את קדשות הארץ מנזק, כמש"כ הרמב"ם בפה"מ. וכן, מטעם אחר, סבר הרמב"ם כשרב נסע לבבל רצה ליספור לגדל בהמה דקה "מפני שהיו רוב השדות והכרמים שם **באותן הימים** של ישראל". משמע מדבריו שבזה"ז מותר לגדל בהמות דקות בבבל משום שכוונת רב רק לשמור הישובי ישראל בבבל באותן הימים והאידינא, שרוב שדות בבל ודאי של עכו"ם, ש"מ דאינו נוהג כתקנה כמה שפסק השו"ע.

לפ"ז, אפשר להבין היטב את דברי הטור (ס' ת"ט) כשאמר דעיקר תקנה להחרים בהמה דקה היא על א"י, "אלא דקאמר בגמרא שבבל יש

ג. כתוב בשו"ע (חו"מ תט:א),  
 "אין מגדלים בהמה דקה בא"י, מפני  
 שדרכם לרעות בשדות של אחרים  
 והיזקם מצוי. אבל מגדלים בסוריא  
 ובמדברות שבא"י. והאידנא, שאין  
 מצוי שיהיו לישראל בא"י שדות,  
 נראה דשרי". וכבר ציטטנו את דברי  
 הגר"א שפירש דלפי המחבר, התקנה  
 זאת תלוי בישוב ישראל ולא על  
 קדושת א"י. וכן הדגיש הסמ"ע  
 (תט:ב) שהשמיט השו"ע את התקנה  
 בבבל משום שאין התקנה שייכת  
 בשום מדינה בחו"ל בזמנינו.  
 ולכאורה, דעת השו"ע לא כשיטת  
 הטור שגדר של החרמת בהמה דקה  
 תלוי בכל על בבל.

לפ"ז, עיי' במש"כ הדרישה  
 (ק"ז:ב) שהתקשר את דיני שאלת  
 גשמים בחו"ל ותקנת בהמה דקה  
 בחו"ל. ואפשר לומר שדעת השו"ע

בהחרמא על בהמה דקה בחו"ל  
 כשיטת הרא"ש בשאלת הגשמים—  
 שאין כל מדינות חו"ל נגררות אחר  
 דיני בבל—וצריכות כל קהילות  
 חו"ל לבדוק אחר מצבם אם דינן  
 כא"י או כחו"ל. אבל א"ז נכון, יש  
 סתירה בשיטת המחבר כי בשאלת  
 גשמים, סבר כהרמב"ם והרי"ף כנגד  
 הרא"ש. וצ"ע.

יש לתרץ כפי מש"כ לעיל.  
 אמנם, דעת השו"ע בנושא תקנה  
 לבהמה דקה אינו תלוי בשום מקום.  
 ואזי, משונה לגמרי משאלת  
 הגשמים. לפי השו"ע, כשבא רב  
 לבבל וקבע חרם על בהמות דקות,  
 הוא אינו חידש שום תקנה או סברא.  
 אלא, המשיך רב התקנה שתיקן כבר  
 בא"י וכאשר ראה שיש ישובי ישראל  
 בבבל. וכ"ז משום שעיקר התקנה  
 שייכת לכל ישובי ישראל בא"י  
 ובחו"ל.

סימן ה'

## החוליה בין דוד ואליהו

### א. תקופות שונות בשלשת הקבלה להרמב"ם

בהקדמתו למשנה תורה, מנה הרמב"ם את סדר שלשלת קבלת התורה שבע"פ ממשה רבנו עד מר בר רב אשי שהוא סוף תקופת התלמוד. אחד הדברים המפתיעים בשלשלת זו הוא שהרמב"ם הכניס את אחיה השילוני בין דוד המלך ואליהו הנביא בשלשלתו. מסתמא, ראוי להכניס שלמה המלך אחר דוד אביו כשהעיד הנביא (מלכים א' ה:יא) שהוא חכם מכל אדם! ואכן, במסורת תשבע"פ שהביא המאירי בפתיחה לפירושו על מסכת אבות, שלמה בא אחר דוד. ואח"כ, כתב ששלמה מסר תורה לאחיה וחביריו. לכן, צריך לעמוד על הסיבה שהכניסו הרמב"ם והמאירי את אחיה הנביא שנזכר במפורש רק ש פעמים בכל ספרי תנ"ך, וכנביא שקרע מלכות ישראל לשתי חתיכות. וכן, גם יש להתבונן מדוע השמיט הרמב"ם את שלמה המלך בקבלת תשבע"פ ואם יש קשר בין שני ענינים אלו, וצ"ע

כבר נודע מ"ש בריש אבות "משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". וכתב הרמב"ם בפירושו ש"כבר ביארנו בפתיחת מאמרינו בזה החיבור תואר הקבלה איך היתה ואין הכונה הנה אלא לפרש דברי החסידים והמוסרים לבד". כוונת הרמב"ם כאן היא למילים הראשונות בהקדמתו לפירוש המשנה שתאר שם איך לימד משה רבנו התורה לזקנים במדבר ובסוף מסר תורתו ליהושע. וכ"כ "כאשר מת [משה רבנו] ע"ה וכבר מסר ליהושע הפירושים שניתנו לו, ועסקו בהם יהושע ואנשי דורו". לפי הרמב"ם, המשנה בריש אבות לא מתארת רשימת המסורה בדיוק, אלא, לשיטתו, בסחור סחור רצו מחברי המשנה להראות איך גם המדות הישירות באו מסיני. לפ"ז, הרמב"ם אינו זקוק לבתר על דרך הכתות—הזקנים והנביאים וכו'—שנזכרו משנה הזאת. ברם, נראה בדברך כלל הרמב"ם קיבל סדר הקבלה שנמצא משנה זאת .

ועוד, נראה דסברא זאת מיישבת שאלת ההר"י אברבנאל על שלשלת הרמב"ם. עיי' בהקדמה לספר 'נחלת אבות' כשהשיג האברבנאל על הקבלת הרמב"ם "שמנה בכללם יהוידע הכהן הגדול" בין אלישע הנביא וזכריה בנו של יהוידע אע"פ דיהוידע לא היה מן הנביאים בדורו. וע"פ הנ"ל, נראה לתרץ גם כאן דהרמב"ם לא התאים רשימתו לשלשלת המופיעה במשנה באבות. וכן, אפשר למנות חכמים שאינם נביאים בתקופה לפני אנשי כנסת"ג שהיא תקופה של נביאים בסדר הקבלה.

### **ב. איך יכל למנות מלכים בחכמי הקבלה**

יש לשאל איך יכול הרמב"ם להכניס דוד בשלשלת הקבלה כשהוא מלך ישראל משום דמש"כ הלכות סנהדרין (ב:ד), "ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין שאסור לחלוק עליו ולמרות את דברו". ובהלכה אח"כ, כתב דוקא על מלכי בית דוד "אע"פ שאין מושיבין אותם בסנהדרין יושבין ודנים הם את העם, ודנים אותם אם יש עליהן דין". לכן, אע"פ שיש רשות למלכי בית דוד לדון כב"ד, אינו רשאי לישיב

אמנם, כתב בהקדמה למ"ת "וזקנים רבים קבלו מיהושע. וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס". מזה, אין יכולים לברר אם זקנים הללו הם אותם זקנים שלמדו תורה ממשה במדבר או זקנים אחרים שחיו אחר דנכנסו ישראל לא"י. אולם ראוי להדגיש כאן, שבדרך כלל, לא מצינו שום מקום שכתב הרמב"ם בחיבורו על תקופת השופטים. ולכן, נראה דא"א לדעת בברור איך החשיב הרמב"ם את תקופת השופטים.

ועיי' בריש הל' ממרים (א:א) כשכתב "בית הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל בה וכו' וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן". נראה, דלהרמב"ם, עיקר הכוונה של העברת תשבע"פ היתה שהתשבע"פ תגיע ממשה רבינו ללשכת הגזית שבירושלים. ואולי מטעם זה, אע"פ שידוע שהיה האדון ראציונליסטים בהשקפת יהדות, הוצרך הרמב"ם לטעון שפנחס חי יותר משלוש מאות שנים משום שהוא—משא"כ רוב שופטי ישראל—ישב בשיעור של משה ולמד מפיו. וממילא שירת כראש ב"ד הגדול בימים אלו למסור בעצמו את היסוד תשבע"פ של משה רבנו לירושלים שהיא המקום של הב"ד הגדול מכאן ואילך.

יש לשאל על השמטת שלמה מקבלה זאת, איך יכל שלמה לתקן תקנות על ישראל אם רק ב"ד הגדול יכל לתקן תקנות כמש"כ הרמב"ם בהל' ממרים (א:ב)? אמנם, נמצא מדברי הרמב"ם עצמו שתיקן שלמה כמה תקנות, וצ"ע.<sup>3</sup>

עיי' מה שהעיד בס' דורות הראשונים (ח"א עמ' 318 בהע') על התקנות שלא באו סתם ונקראו על שם ראש הדור, אף שנתקנו אז מחכמי הדור ההוא בכלל. והביא ראייה ממש"כ הנביא (מלכים א' ה:סד), "ביום ההוא קדש המלך את תוך החצר אשר לפני בית ה' עי עשה שם את העלה ואת המנחה". ופי' רי"א הלוי ש"אין ספק שגם זה לא עשה שלמה ע"פ עצמו לבד". לכן, י"ל דכשהזכיר הרמב"ם תקנות שלמה, כוונתו על דורו של שלמה ולא שלמה דוקא, ודו"ק.

ויש להביא סברא אחרת. איתא במכות (כג:), "א"ר אלעזר, בשלשה מקומות הופיע רוח הקודש: בבית דינו של שם, ובבית דינו של שמואל הרמתי, ובבית דינו של שלמה וכו' בבית דינו של שלמה, דכתיב (מלכים א' ג:כז), 'ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתוהו'". ובמלכים א' (ג:טז) כתוב: "אז

בב"ד הגדול.<sup>1</sup> ועיי' בשו"ת קול מבשר (א:עו) דתירץ דעת הרמב"ם, "לא נאמר שהיה דוד ראש הסנהדרין רק ראש קבלה אחרי שמואל לפי שהיה דוד מרביץ תורה ומלמדה ברבים". אבל, נראה לדחות דבריו לפי מש"כ הרמב"ם בפה"מ (אבות ד:ד) דכתב מפורש שדוד היה ראש לשבעים זקנים בדורו, וצ"ע.

נראה לתרץ לפי מש"כ הרמב"ם בהל' מלכים (א:ג) דצריך להעמיד מלך בפני ב"ד הגדול. ולדוגמה, ציין הרמב"ם כאן את יהושע "שמינהו משה רבנו ובית דינו". ולפ"ז, לדעת הרמב"ם יש ליהושע דין מלך וגם נשיא של הב"ד הגדול בדורו.<sup>2</sup> אזי, נראה דמלך אין רשאי לישב בתוך ב"ד של שבעים אבל יש לו רשות למנות אותו תחת משה רבנו ולהיות נשיא דוקא. וע"ע מש"כ הרמב"ם בהל' ביהב"ח (ו:יא) ש"משה רבינו מלך היה".

### ג. תקנת שלמה

לפי הרמב"ם, כל החכמים שהזכירו בסדר שלשת המסורה גם היו נשיאי הב"ד הגדול בזמנם. וא"כ,

<sup>1</sup> וי"ל דמה"ט, סבר רש"י (שמואל ב' טז: ד"ה 'ה' אמר'), שיואב בן צרויה היה ראש הסנהדרין בימי דוד. ודו"ק.

<sup>2</sup> ואין ספק שיהושע היה ראש בית דינו כמש"כ בתורה מפורש בפ' פנחס (כז:יח-כג) שמה סמך את יהושע תלמידו, וע"ש.

<sup>3</sup> לדוגמה, עיי' בהל' ברכות (ב:א), עירובין (א:ב), איס"ב (יג:ט), שאה"ט (ח:ח) ונו"מ (ד:ד).

תבאנה שתיים נשים זנות אל המלך ותעמדנה לפניו". משמע ד'בית דינו של שלמה' שזכר בגמ' הנ"ל אינו ב"ד ממש משום דראית הפסוק ששתי נשים אלו באו לארמון שלמה ולא לב"ד הגדול. ואולי, יש קצת ראייה ששלמה לא היה נשיא הסנהדרין אלא שמשום שמלך היה, יכול לדון כסנהדרין כמש"כ הרמב"ם בהלכות סנהדרין (ב:ה). ובכה"ג, יש כח למלך לתקן תקנות כמו ב"ד הגדול.

#### ד. שלמה המלך במשנת הרמב"ם

מצינו בעשרים-ושש הלכות במשנה תורה שהביא הרמב"ם ראייה לפסקיו מפסוק אחד מכתבי הקדש שנתחבר ע"י שלמה. בכל המקומות האלו הרמב"ם הביא את הפסוק בסברתו במקומות שהגמרא לא הביאה את הפסוק. וכן, כל המקומות חוץ מאחד נמצאים בס' המדע וי"ב מהם נמצאים בהל' דעות. בדרך כלל, הקדים הרמב"ם דברי שלמה בלשון 'אמר שלמה **בחכמתו** וכיו"ב. לעומת זאת, רק בשמונה פעמים מצינו דהרמב"ם ציין דוד המלך להוכיח איזה דין, ואינו מקדים לשמו שום תואר של כבוד. בכל זאת, יש כמה מקורות בשאר כתבי הרמב"ם, וכן, נראה מש"כ להלן, שרצה להמעיט בגדלותו של שלמה. לכן,

יש לעמוד על תמונה בהירה של שלמה המלך במחשבת הרמב"ם.

איתא בר"ה (כא:), "רב ושמואל: חד אמר נ' שערי בינה נבראו בעולם וכולן נתנו למשה חסר אחד וכו' ביקש להיות כמשה יצתה בת קול וא"ל וכתוב יושר דברי אמת (דברים לד:י) 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה'. וחד אחר בנביאים לא קם, במלכים קם". ומשמע מדברי המו"נ (ג:נד) שהכריע הרמב"ם עם מ"ד שמשה גדול משלמה בחכמה כמש"כ במגילה (יג). "אב בחכמה, אב בתורה, אב בנביאים"—דמשה ודאי גדול בחכמה משלמה. ועוד, כתב הרמב"ם "ובא שלמה (מלכים א' ה:יא) 'ויחכם מכל אדם'. אמרו ולא משה כי רוצה באמרו 'מכל אדם'—מכל אנשי דורו". אולם צ"ע על דברי הרמב"ם משום שמצינו בהל' תשובה (ט:ב) שבימות המשיח יעמוד איש מבית דיד ש"חכמה יהיה יתר **משלמה** וכח נבואתו דומה לנבואת משה רבנו. ועיי' בהלכות תמורה (ד:יג) כשכתב, "אמרו חכמים הראשונים רוב הטעמים של כל חוקי התורה". א"כ, מדוע הרמב"ם השווה חכמת המשיח לחכמת שלמה שחכמתו רק יותר מבני דורו ולא כחכמת משה?

כדי ליישב שיטת הרמב"ם, עיי' במש"כ באותו פרק במו"נ. "החכם בכל התורה על אמתתה נקרא 'חכם'

משני פנים. מצד מה שכללה התורה מהמעלות השכליות ומצד שכללה ממעלות המדות. וכן פירש שבתוך לשון חז"ל יש כמה מינים של חכמה. לפעמים, חז"ל קראו לידיעת התורה 'חכמה', ולפעמים, קראו ל'החכמה מין אחר'. וכן מצאתי בשמונה פרקים (פ"ז) שהעיר הרמב"ם "שכל נביא לא נתנבא אלא אחר שיהיו לו כל המעלות השכליות ורב מעלות המדות והחזקות שבהן". נראה מכאן דכוונתו על מ"ד הנ"ל שקיבל משה 'כל שערי בינה וכו' חסר אחד'— וחכמה זו היא המעלות במדות.

שוב נמצא (ש"פ פ"ז) שכתב הרמב"ם מפורש שהמידות של שלמה לא היו בדרגה של שאר נביאי ה'. 'הרי שלמה המלך, עה"ש, העיד עליו הכתוב (מלכים א' ג:ה), 'בגבעון נראה ה' אל שלמה'. ומצינו לו פחיתות מדות, והיא: רב התאוה בבאור בהרבות נשים, וזה מפעלות תכונת רב התאוה. ואמר מבאר (נחמיה יג:כו), 'הלא על אלה חטא שלמה'". וכן, במו"נ (ב:מה) תיאר הרמב"ם את המדרגה השנית של נבואה שהיא נקראת רוח הקודש. במדרגה הזאת, הדגיש הרמב"ם, חיברו דוד ושלמה את ספריהם שהוכנסו לתנ"ך כחלק מספרי 'כתובים'. 'וממה שצריך שנעזור עליו שדוד ושלמה ודניאל הם מזה הכת, ואינם מכת ישעיהו וירמיהו

ונתן הנביא ואחיה השילוני וחבריהם, שאלו ר"ל דוד ושלמה ודניאל, אמנם דברו וזכרו מה שזכרו ברוח הקודש". והביא הרמב"ם כמה ראיות להעמיד סברתו שכל ה'נבואות' של שלמה היו בדרך חלום שהוא בדרגה של רוח הקודש, וע"ש. אולם, לפי דברינו, צ"ל לדעת הרמב"ם, ששלמה השיג מדרגת החכמה שלו בסתרי התורה בלי נבואה, וחכמתו השכלית אכן היתה גדולה מחכמת משה רבנו כמו מ"ד השני שלא יקם נביא כחכמת משה אבל אפשר שיקם מלך כחכמתו. וזוהי החכמה שתיאר הרמב"ם בהל' תשובה הנ"ל וקושר הרמב"ם את החכמה הזאת לשלמה המלך ומלך המשיח. ולסיעתא דברינו, נמצא דכתוב מפורש בהקדמת הרמב"ם בפה"מ (ד"ה 'דע שהקדמונים') "כאשר נתן ה' חכמה לשלמה כמו שהבטיחו ידע מתכלית הדברים הללו מה שאפשר לאדם לדעת בהיות אדם". ולהלן באותו חיבור, כתב הרמב"ם (ד"ה 'והרביעי') דשלמה סימל את הסוג של החכמים ביותר שיכולים ללמוד 'סתרי תורה' ובקיאים 'במעשה בראשית' יודעים 'מעשה מרכבה'. לפ"ז, לדעת הרמב"ם, כשביקש שלמה חכמתו, קיבל כל חכמת התורה עד כמה שאפשר לאדם לדעת בהיותו אדם. יחד עם זאת, שלמה לא הגיע לדרגה

גבוהה של חכמת המידות, ובחכמה זו היה פחות ממש.

עכ"ז יש לצייר תמונה שלימה על שלמה המלך במשנת הרמב"ם. אמנם, לפי הרמב"ם, שלמה היה חכם מכל אדם—והחכמה הזאת היתה חכמה של תורה וסתריה. אולם, כשמצינו ששלמה חטא בסוף חייו, הרי מוכח שלא היו לו מעלות המדות ויראת החטא כמו שצריכים נביאי ה'. לכן, בכל חייו, נמצא ששלמה הגיע רק למעלת רוח הקודש הפחותה מדרגתו של אחיה השילוני, אליהו וירמיה.

### ה. מקורו לכניסת אחיה השילוני בסדר קבלת תשב"פ

בחיבור 'שער המלך' להגר"ח קניבסקי שיחי' (שנמצא בתוך ספרו שיח השדה) כתוב שמקורו להרמב"ם כשהכניס אחיה השילוני לשלשלת המסורה נמצא בספר תאגי שהובא באוצר המדרשים (תגין, עמ' תקסד) "והדין ספר תאגי דאסיק עלי הכהן מן שתים עשרה אבנים שהקים יהושע בגלגל ומסרן לשמואל ושמואל מסרן לפלטי בן ליש. ופלטי בן ליש מסרן לאחיתופל. ואחיתופל לאחיה השילוני וכו'". לפרש מהי בדיוק המהות של קבלה זאת, זכיתי למצא את דברי הרמב"ן בפירושו עה"ת (דברים כז:ג), "ומצינו בספר תאגי, שהיתה כל התורה כתובה בהן

מבראשית עד לעיני כל ישראל בתאגיה וזיוניה, ומשם נעתקו התאגין בכל התורה. ויתכן שהיו האבנים גדולות מאד, או שהיה ממעשה הנסים". וכ"כ תלמידו הרבינו בחיי על אתר. ברם, ע"ע במש"כ הראב"ע (כז:א ד"ה 'והקמות') שהביא דעת הרס"ג שסבר דרך כל המצות שבתורה ברשימה נכתבו על תגין אלו. אמנם, גם הרמב"ם העיד על חשיבותו של התגין כש"כ בחיבורו (תפילין ב:ח), "וצריך להזהר בתגין של אותיות והן כמו זיינין זקופות שיש להן תג כמו שהן כתובין בספר תורה, ואלו הן האותיות המתויגות שבארבע פרשיות אלו". וכן בשאלותיו (סימן מ"ח בספר 'פאר הדור'), השיב הרמב"ם את השאלה: האם התגין שבספר התורה ושבמזוזה נופלים לדרגה של הלכה למשה מסיני או האם חובה לכתר האותיות בתגין אלו רק מטעם מנהג בעלמא? והשיב הרמב"ם, "אמנם על מה ששאלתם אם הוא מנהג, בודאי כי אין זה מנהג, דזה קראוהו רבותינו ז"ל כתרי אותיות, וכמו שאמרו, מצאו להקב"ה קושר כתרים לאותיות. וכן נמצא בספרי התורה שכתבם משה רבנו ע"ה". והוסיף הרמב"ם שבאריכת הזמן, נמצאו כמה חילוקים במסורות התגין "ולכן היה בדעת החכמים לבטל התגין, מאחר שיש כמה



הסנהדרין את המלך? צריכים למשוך המלך בשמן המשחה כמש"כ בהל' מלכים (א:ז) וכן מצינו בספר מלכים ב' (יא:יב) שדיבר על העמדת יואש למלכות ע"י יהוידע שנעשית במשיחת השמן. וע"ע בהלכה הנ"ל שהביא הרמב"ם את המקרה של יהוידע מפורש ומסתמא זה הוי דוגמה לרמז על פרט של דין הזה, וכמו שיתבאר להלן.<sup>5</sup>

לכאורה, הרמב"ם סותר את עצמו לגבי הצורך בנביא. מצד אחד, כתב ש"אין מעמידין מלך תחלה אלא ע"פ ב"ד של שבעים זקנים וע"פ נביא" (הל' מלכים א:ג). מצד שני, בהל' סנהדרין (ה:א), לא הזכיר שצריך נביא. לכאורה, רק עמידה ע"פ ב"ד היא לעיכובא. אכן, נראה דיש מקרה שגם אם חיסר עמידת המלך ע"י נביא, גם זה לעיכובא. וכ"כ (מלכים א:ח) "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', ה"ז מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו, אע"פ שעיקר המלכות לדוד ויהיה מבניו מלך, שהרי אחיה השילוני העמיד ירבעם". משמע כשיקרה דהעמיד

חילוקים ואנחנו לא נדע אנא נפנה".<sup>4</sup> אע"פ שאיננו יודעים אם הרמב"ם הסכים לדעת הרמב"ן או הרס"ג, עכ"פ צ"ל שגם הוא הסכים לשניהם שיש לתגין אלו מסורה שהושרשה בתקופת משה רבנו, וממילא, אע"פ שהיסוד של התגין נסתר ממנו, צריכים "להזהר בתגין של אותיות" אפילו בזה"ז.

כנראה דהטעם שכתב הגר"ח קניבסקי שזהו המקור להכניס אחיה הנביא בתוך מסורתנו הוא משום דבמסורת התגין מצינו שאחיה מסר לאליהו כמו שמצינו במסורת הרמב"ם. א"כ, מדוע הרמב"ם רק כולל אחיה ממסורה הזאת ולא פלטי בן ליש ואחיתופל במקום דוד המלך, כמו שכתוב בספר התגין? ונראה להביא פירוש אחר לכוונת הרמב"ם להכניס אחיה השילוני בתור חכמי המסורה. לברר שאלה זאת, עיי' בהלכות סנהדרין (ה:א), "אין מעמידין מלך אלא על פי ב"ד של שבעים ואחד". ואיך מושיבין

<sup>4</sup> ובסוף תשובתו, סבר הרמב"ם שאין עשיית התגין לעיכובא כלל והיא רק מצוה מן המובחר. וכ"כ בהל' תפילין (ב:ט) שהתגין אינו מעכבין את כתיבת ספרי קודש וכ"כ החינוך (מ' תרי"ג) ור' ירוחם (ח"א ב:ב). אכן, כתב הרא"ש (סוף הל' תפילין) בשם השימושא רבה ורבנו תם שאף התגין הקטנים מעכבין את כתיבת ספרי קודש. ע"ע מש"כ האו"ז ח"א ס' תקנ"ד בשם ר"ת. אולם, להלכה, סבר הב"י (ס' ל"ו) כהרמב"ם.

<sup>5</sup> וכתב בהל' סנהדרין להלן (א:יב), "ואין מושחין מלך בן מלך, אלא אם כן היתה שם מחלוקת או מלחמה מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת, לפיכך משחו שלמה מפני אדוניה, ויואש מפני עתליה, ומשחו יהואחז מפני יהויקים אחיו".

מלך משאר שבטי ישראל צריך נביא להעמיד אותו ואל"כ אין עמידה זו חלה. אולם, אין שייך למימר דהעמדת מלך משאר שבטי ישראל נעשית כנביא בלבד ולא צריכה ב"ד של ע"א ומשום דהוי כמלך בכ"מ, גם צריכים ב"ד של ע"א עם נביא וכל אלו הוי לעיכובא.

לכן, צ"ל כשאחיה העמיד ירבעם המלך, לא היה נעשה רק כנביא בלבד אלא גם ראש ב"ד הגדול היה. וממילא הוצרך הרמב"ם לרשם שמו בסדר שלשלת הקבלה. וכן, כשציין משיחת יואש המלך ע"י יהודיע הכהן בחיוב למשיחת המלך ע"י ב"ד של ע"א, נראה דגם כאן רמז הרמב"ם מדוע ראוי להכניס יהודיע הכהן בתוך חכמי המסורה.

### ו. אחיה השילוני במשנת הרמב"ם

הדגיש ד"ר חמ"י גבריהו שאחיה הנהיג עצמו "כנביא המתהלך בדרכים" ודרך הזאת דומה לפעולתו של שמואל הנביא שהוא לפניו וכן משווה לאלהיו ולאלישע "שהתהלכו כל ימיהם ממקום למקום".<sup>6</sup> מחד גיסה, אחיה הנביא לא כ"כ שונה מכל נביאי ה' שהתנבאו על החורבנות ומצבים עצובים שהיו לעם ישראל בזמן בית

הראשון. מאידך גיסה, לפי הרמב"ם, הכח הנבואי אינו מספיק בשביל להכניס משהו לשלשלת של חכמי הקבלה. וכן, מצינו בהקדמתו לפה"מ, "שהנבואה לא תועיל בעיון בפירושי התורה ולמידת הדינים בי"ג מדות, אלא מה שיעשה יהושע ופינחס בעניני העיון והדין הוא מה שיעשה רבינא ורב אשי". אזי, מן הכרח, צריך לעמוד על החשיבות של אחיה השילוני ה'חכם' ולא אחיה ה'נביא'.

כשמנה הרמב"ם את החכמים במסורתו, בדרך כלל, הוא ציין כל החכמים אלו בלשון 'פלוגי קיבל מאלמוני ובית דינו'. אולם כשהרמב"ם הביא את אחיה השילוני, הוסיף כמה דברים: "ואחיה השילוני מיוצאי מצרים היה, ולוי היה, ושמע ממשה והיה קטן בימי משה והוא קיבל מדוד ובית דינו". יש לשאל כמה שאלות המשפט המפתיע הזה. בראשון, צריך לברר מדוע זה כל כך חשוב להרמב"ם להזכיר ג' נקודות אלו להבין את מסורתנו בשלימותא? וכן, לדוגמה, לא מצינו שהרמב"ם ציין גבי פנחס שהוא מקבוצת ישראל שיצאו ממצרים או כשכהן היה. וכן גבי שמואל הנביא לא נכתב שהוא היה משבט לוי? ועוד, יש לשאל על תקופת החיים הארוכה להפליא שייחס הרמב"ם לאחיה שלכאורה עומדת בסתירה גמורה לכל חוקי

<sup>6</sup> חיים גבריהו, "הסיפורים על אחיה השילוני במקרא ובמסורת ישראל", ספר משה גולדשטיין, עמ' 65.

הרמב"ן (דברים ה:יד ד"ה 'וטעם') שאין יכולים להאמין שיטה זאת דא"כ צ"ל שעיקר כוונת מצות אלו היא בגלל דור המדבר ולא לדורות אח"כ. לפיכך, כתב הרמב"ן שהסיבות של מצות זכרון יציאת מצרים ושבת הושרשו במעשה בראשית וממילא הן שייכות לכל דורות העולם בשווה. "הנה השבת זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים זכר לשבת כי יזכרו בו ויאמרו השם הוא מחדש בכל אותות ומופתים ועושה בכל כרצונו, כי הוא אשר ברא הכל במעשה בראשית", וע"ש.

לפרש את שיטת הרמב"ם, כתב הריטב"א בספר הזכרון (פ' ואתחנן) שכוונתו איננה שיש דורות בהם יותר ראוי לקיים איזו מצות יותר מדורות אחרים, אלא, "יש מצות שאע"פ שניתנו לדורות, שהיה עיקרים לפי הדור ההוא, אשר להם נתן, ומעתה לאותו הדור היכר גדול יהיה השבת לאשר שבתו ישראל מעבדות מצרים ומהם יהיה היכר כן לכל דור". לפי סברתו, אם דור המדבר סימל הטעם של כמה מצות התורה, יש לעיין מדוע המשיך אחיה השילוני את הדור ההוא ואיזה ענין הוא סימל, וע"ע להלן.

**ב. ולוי היה.** כבר פירשנו שהטעם הראשון דיכול אחיה השילוני כנס לא"י הוא משום ד"לא נגזרה גזרה על שבטו של לוי". אבל, עיי'

הטבע. לכן, צריך לעמוד על כל השאלות האלו להבין היטב את מקום של אחיה השילוני בחשבת הרמב"ם.

#### **א. מיוצאי מצרים היה.** מקורו

של הרמב"ם נמצא במס' בבא בתרא. שם איתא (קכא:), "ת"ר, שבעה קפלו את כל העולם כולו: מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחיה השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחיה השילוני ועדיין קיים". טרם שסיים המאמר זה, הגמ' שאל איך אחיה יכל להכנס לארץ ישראל? הלא כתוב שרק כלב ויהושע נכנסו לא"י מדור המדבר (במדבר כו:סה)? לכן, תירץ ש"לא נגזרה גזרה על שבטו של לוי" ולא נגזרה גזרה זו אלא על "מי שפקודיו מבין עשרים". לכאורה, הרמב"ם כולל את ב' תשובות אלו, שהרי הזכיר גם שאחיה היה מיוצאי מצרים וגם שהיה לוי. אזי, צ"ע מדוע הכריע הרמב"ם כשניהם, וע"ע להלן מה שפירשנו.

**עיי' מש"כ הרמב"ם (מו"נ ב:לא)** שהטעם דמחויבים במצות זכירת יציאת מצרים ומצות שבת הוא רק משום מה שקרה לדור המדבר. "אך שהתורה ציוותה ופקדה עלינו אנו לשמור אותו, זאת היא מסקנה הנובעת מן הטעם שהיינו עבדים במצרים שבה לא שירתנו בבחירתנו ובשעה שחפצנו, ולא יכולנו לשבות". כנגד דעה זאת, כתב

באחרונה, לימד משה את התורה לכל בני. לכוארה, לדעת הרמב"ם אחיה היה בקבוצה הזאת משום דרך 'שמע' תורה מפי משה ולא למד ממנו כזקנים וקבוצות אחרות. לכן, השאלה יותר חזקה—אם אחיה שילוני לא היה מן התלמידים המובהקים של משה רבנו, מדוע שייך למימר ששמע תורה מפיו?

כתוב בהל' חו"מ (ז:ו) "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים".<sup>8</sup> מי האחרון שיכול 'לראות' ולא 'להראות' עצמו כאילו יצא ממצרים? אחיה השילוני. וכן, הרמב"ם כמעט ולא הזכיר השופטים שחי בין משה ומלכות בית דוד. ויל"פ דה"ט, משום דתקופת משה רבנו לא פסקה בין מיתתו ובין עמידת בית דוד למלכות מפני שבכ"מ פנחס ואחיה השילוני בראש ממשלת העם.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> לשון המשנ' (פסחים י:ה) כך הוה: "חייב אדם לראות את עצמו". אמנם, הרמב"ם העדיף את לשון של המדרש תנאים (דברים ו:ט) שכתוב שם חייב אדם להראות את עצמו". ועיי' מש"כ הגר"ד סלובייצ'ק בס' 'שיעורים לזכר אבא מר' (ח"ב עמ' קעז-קעח) על השינוי זה.

<sup>9</sup> וכ"כ הרמב"ם (חו"מ ז:ב) שחייב אביו ללמד בנו לפי שיכלות הבן. וכן, "אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובליילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים

במש"כ בהל' סנהדרין (ב:ב) שיש "מצוה להיות בסנהדרין גדולה כהנים ולויים". אזי, אולי י"ל דכוונת הרמב"ם איננה רק להסביר דבריו איך חי אחיה שנים רבות, אלא לסייע שיטתו דאחיה ראוי ג"כ להיות בחכמי הסנהדרין וגם להיות הנשיא על ב"ד.<sup>7</sup>

**ג. ושמע ממשה והיה קטן בימי משה.** משמע מלשון הרמב"ם ד'שמע' פירושו לימוד פחות מחברי הב"ד בימי משה. וכמש"כ הרמב"ם בהקדמתו ש"אע"פ שלא נכתבה תשב"פ למדה משה רבנו כולה בב"ד לשבעים זקנים". ונראה כשכבר הביא תירוץ הראשון של הגמ'—שאחיה יצא ממדבר משום שהיה בשבט לוי—ליכא למימר תירוץ השני שבזמן יצ"מ היה אחיה פחות מבן עשרים שנה. אזי, י"ל דכוונת הרמב"ם במילה 'קטן' היא לתאר דרגת החכמה של אחיה כשישב לפני משה רבנו (וזוהי המשמעות מדברי הכ"מ, שם).

ועיי' מש"כ הרמב"ם בהקדמה לפה"מ שפירש שלימד משה רבנו כל מצוה וכל ענין שבתורה ה' פעמים (וע"ש על פרטי סדר לימוד זה).

<sup>7</sup> בהקדמתו לפה"מ, כתב הרמב"ם על משה רבנו ש"לפני מותו נתעסק בכתיבה, וכתב י"ג ספרי תורה כולם גוילים מן 'בית' בראשית עד 'למד' ישראל, ונתן ספר לכל שבט שיתנהג על פיו, והשלשה עשר נתנו ללוים". וע"ש.

להעיד על יציאת מצרים בעצמם כמו שפירש הריטב"א הנ"ל. לדעת הרמב"ם, אחיה השילוני לא היה רק החוליה בין דוד ואלהו. אלא, הוא סוף תקופת הזקנים ששמעו תורה והעידו על הנסים שנעשו ע"י משה רבנו ושמסרו תורה שבעל פה לתקופת הנביאים שהתחילה באלהו התשבי.

### ז. השגה הראשונה להראב"ד

בהשגה הראשונה על הרמב"ם, השיג הראב"ד על הכנסת אחיה השילוני לסדר שלשלת הקבלה. וכ"כ ד"אין זה נכון אלא שהיה אחיה השילוני מבית דינו של דוד. ופירש הכ"מ (ד"ה 'ואחיה') על השגה זאת שנראה לדעת הראב"ד "שכיון שהיה [אחיה] זקן מופלג ביותר אין נכון לומר שקבל מדוד שהיה צעיר לימים ממנו. וגם בחכמה אפשר שהיה אחיה גדול ממנו אי משום דבישישים חכמה ואי משום דקבל ממשה. אבל מה שאפשר לומר הוא שהיה מבית דינו של דוד שדוד היה ראש הסנהדרין". ליישב שיטת הרמב"ם, פירש הכ"מ ד"י"ל שאע"פ שנאמר שהיה חכם גדול מדוד יצדק לומר קיבל מדוד לומר שנשאר ראש קבלה במקומו". ומשמע מדבריו שייתכן מצב בו מי שעומד בראש הסנהדרין אינו החכם ביותר.

ועיי' בדברי הגרי"ד סלובייצ'יק שנמצאו בס' 'בסוד היחיד והיחד' (בהספד לרבו הגר"ח הלר ז"ל, עמ' 272). "מימרה זו חשובה היא עד מאוד, אע"פ שבסדר המסורה קבלת אחיה זקופה על חשבוננו של דוד. דור שראה התמוטטות מלכות בית דוד ועמידת שני עגלי זהב זקוק היה לאחיה השילוני, שדהר, קפץ, דלג והשתובב בחצרו של משה, שרץ אחריו במרחבי המדבר ופסע עמו, יד ליד, בחולות צהובים, שרופי שמש".<sup>10</sup>

אמנם, צריך הרמב"ם לקשר את דור המדבר עם הנסים ונפלאות שרק אחיה יכל להעיד לדור שקבע את מלכות בית דוד. ואע"פ שאחיה היה קטן בחכמה בזמן משה, עדיין יכול היה לפרש לעם איך היו נסים אלו. ואפשר לומר שזוהי עיקר חשיבותו של דור המדבר—מפאת קרבתם למאורעות הנפלאים והנסים המרשימים שהתרחשו בעת צאת בני"י ממצרים, אותו דור היה יכול

שנעשו לנו ע"י משה רבנו". לכן, נראה דדרגה העליון של מצות סי"מ יקרה רק כשיספר האב על הנסים שנעשו ע"י משה רבנו וראו אחיה השילוני קודם שישב בבמ"ד של משה עם כל שאר העם.

<sup>10</sup> ועיי' מש"כ הרב ישעיה א. שטיינברגר, "אחיה השילוני—בתפיסת הרמב"ם והחסידות", מתוך: קובץ הציונות הדתית ג' (ירושלים: הוצאת הסתדרות המרכזי, 2000), עמ' 533-535, שהשווה למש"כ הרב יצחק הוטנר בספרו 'פחד יצחק' (כו:).

אכן, נראה לדחות את דברי הכ"מ ממש"כ הרמב"ם להלן בחיבורו. ועיי' בהל' סנהדרין (א:ג) כשסבר "הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכ"מ והוא העומד תחת משה רבינו". לכן, משמע דאינו רק עצה טובה בעלמה אלא יש חיוב להעמיד החכם ביותר על שאר שרי הסנהדרין.<sup>11</sup>

עיי' בריש הל' מלכים, שכתב הרמב"ם (א:ז) שבכ"מ שאפשר הבן מלך יורש מלכות אביו. וגם סבר ש"כל השררות וכל המינוין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם, והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה ובריאה, היה ממלא ביראה אע"פ שאינו ממלא בחכמה מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו, וכל מי שאין בו יראת שמים אע"פ שחכמתו מרובה אין ממנין

<sup>11</sup> ועיי' מש"כ בס' 'מאורות הרמב"ם' (עמ' מ"ו), שכוונת הראב"ד רק להשיג שאחיה לא קיבל מדוד משום דכבר קיבל ממש. אמנם, גם הראב"ד הסכים שצריכים להכניס אחיה השילוני אחר דוד וקודם אליהו ורק צ"ל דרבו של אחיה היה משה כשישב לפניו במדבר. ונראה דגם סברא זאת דוחק משום דכבר כתב הרמב"ם שפנחס קיבל ממש בראשונה ואחר כך קיבל עוד פעם מיהושע. ואם ר"ל דכוונת הראב"ד שחכמי הקבלה אינו יכל לקיבל תשב"פ פעמיים, מן הכרח צריך למנות אחיה השילוני בחוליה קודם פנחס. וע"ע מש"כ בספר עבודת המלך (ד"ה 'והנראה ברור') וגם תירוצו אינו מוכרח מלשון הראב"ד, ודו"ק.

אותו למינוי מן המינוין שבישראל, כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם". ועיי' במש"כ להלן (מלכים א:ט) "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר 'כסאך יהיה נכון עד עולם', אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו, שהרי נאמר לירבעם (מלכים א' יא:לט) 'אך לא כל הימים'". והשיג הראב"ד שם שדברי הרמב"ם "סותר מה שאמר למעלה" (בהל' מלכים א:ז) 'ולא המלכות בלבד', "א"ו כן הוא אילו היה ירבעם מלך כשר ובניו כשרים לא היתה מלכות פוסקת מזרעו אבל היתה שניה למלכות בית דוד כגון קיסר ופלג קיסר". וע"ע בנושא כלים ובמרכבת המשנה שכתב עליה ליישב שיטת הרמב"ם.

ברם, מסתבר לתרץ על דרך האבן האזל, דלפי הרמב"ם, כבר הבטיח הקב"ה לדוד שמזרעו יבוא המלך המשיח, ובינתיים, יש להעמיד מלכים משאר שבטים אבל ה"ז ודאי יפסק בימות המשיח. ולדעת הראב"ד, אע"פ שקיבל דוד המלוכה בימות המשיח, אפשר לומר דיכול להיות מלך ישראל בימות המשיח.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> ומן הכרח, הרמב"ם אינו יכל לומר כדעת הראב"ד משום דמש"כ בסה"מ (מ"ע קע"ג) שיש מצוה "למנות עלינו מלך יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". ומשמע מכאן דלפי הרמב"ם, לכתחלה צריך לעמד מלך אחד על

יירש את מלכות ונשיאות אביו להיות מנהיג מושלם על העם.

עכ"ז, אפשר להבין היטב את המחלקת בין הרמב"ם והראב"ד על הכנסת אחיה השילוני בתוך חכמי הקבלה. לדעת הרמב"ם, המקרה העדיף הוא ששלמה ירש הנשיאות מדוד אביו ולא מלכות בלבד. אלא, שלא היה לשלמה מעלות במדות וביראה לירש הנשיאות ו"אע"פ שחכמתו מרובה אין ממנין אותו למינויו של נשיאות כמש"כ בהל' מלכים הנ"ל. אכן, הרמב"ם לא חשש על הענין להעמיד שררה מבית דוד ולצרף המלכות והנשיאות ביחד משום דלפי סברתו, אין חשוב כ"כ עד ימות המשיח, שבאותו זמן יבוא מלך בחכמה דומה לחכמת שלמה ומדות ונבואה כמו משה רבנו כש"כ בהל' תשובה הנ"ל.

אולם, לפי הראב"ד, ראוי להעמיד מלך מזרע דוד בכל דור שיכול. ואע"פ שגם הראב"ד הסכים שאין לשלמה יראת שמים כ"כ לקבל נחלת הנשיאות, עכ"פ כשחכמתו מרובה והיה מבית דוד, כדאי שירש שלמה גם שררה זאת. כנראה, דכוותה הראב"ד בהשגתו דא"א לומר שאחיה נכנס לקבלת המסורה תחת שלמה משום דשלמה היה חכם מופלג ושמר את כל התורה ומבית

אמנם, הראב"ד סבר שבכל דור שיכול, ראוי להעמיד מלך מבית דוד ואם ירצו העם, יש ברשותם להעמיד מלך ישראל תחתיו כ'פלא קיסר'.

ויש לעי' על מה שהוסיף הריב"ש (שו"ת ס' רע"א) על דברי הרמב"ם הנ"ל. וכן, בתחלת דבריו, הביא דברי הגמ' (כתובות קג:), "שמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא. מאי קאמר? הכי קאמר: אע"פ ששמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא". פירש הריב"ש "דר"ג לא היה ממלא מקום אבותיו בחכמה. ר"ל ששמעון אחיו היה בה גדול ממנו אבל ביראת חטא ממלא מקום אבותיו היה. ואם אין ממנין נשיא, הבה הקטן, אע"פ שהוא גדול בחכמה מן הבכור, כל שהבכור ממלא מקום אבותיו ביראת חטא, כ"ש שאין ממנין אחר שליכא בנו, אע"פ שהוא גדול בחכמה". לכן, ראוי שהבן יירש את נשיאות אביו. ויש לחדש עוד דלפי מש"כ לעיל שיש לדון משה רבנו ויהושע תלמידו כמלכי ישראל וגם נשיאים, נראה לכל הני ראשונים דהשלשלת האידיאלית היא שהבן

---

כל ישראל ואין שייך לחלק המדינה לשניים או כמה חלקים. ואין לשאל על דברי הרמב"ם בהל' שגגות (טז:ו) דמשמע מדבריו שיש לעמוד כמה מלכים על ישראל משום דאין מוכרח כלל שמקרה זאת מצבה אידאלי, ויש לחלק בין מצב של רשות ומצב של מצוה.

דוד היה.<sup>13</sup> אזי, שלמה עדיף מאחיה להיות בחכמי הקבלה מפני ששלמה מזרע דוד וראוי לרשת את הכל.<sup>14</sup>

### ח. רבו של הבעש"ט

א. המקור הראשון למסורת הבעש"ט שהוא תלמידו של אחיה השילוני נמצא משנת תפ"ד בחוברת ה'תמים'.<sup>15</sup> וכן פירסום לעממי החסידים כמה שנים אח"כ בספר תולדות יעקב יוסף ע"י תלמידו הרה"ק יעקב יוסף מפולנאה.<sup>16</sup> הזכיר בספרו ש"אחיה השילוני שקיבל ממשו רבנו ע"ה והיה מיוצאי מצרים ואח"כ מב"ד של דוד המלך ע"ה

<sup>13</sup> עיי' מש"כ בהל' איס"ב (יג:יד) וגם כל פרק כ"ח במו"נ ח"ב שמוכרח בודאיות דחשב הרמב"ם ששלמה שימר את כל התורה. וכ"כ בפתיחת המו"נ, "כך היה שלמה יורד ממשל למשל ומדבר לדבר עד שעמד על בוריה של תורה".

<sup>14</sup> אכן, יש לשאל עוד מדוע כתב הראב"ד ש"אחיה השילוני מבית דינו של דוד" ולא מבית דינו של שלמה? י"ל כשכתב הראב"ד שאחיה היה מב"ד של דוד, רמז כאן דמשום שכבר דוד הנשיא ראוי שמסר נשיאות לבנו יותר מאחד מחברי הסנהדרין.

<sup>15</sup> החוברת 'התמים' הוא משנת תפ"ד ונתגלה ע"י האדמו"ר יוסף יצחק מליובאוויטש בווארשא בחודש תמוז תרצ"ו. וכן בדור שעבר בדק האדמו"ר מנחם מענדל שניאורסאהן זצ"ל וראה שכתבים הללו אמיתיים. וע"ע מש"כ הרב אהרון חיסריק (ב'סיני' ע"ג, עמ' קפט-קצ) על כתבים אלו.

<sup>16</sup> עיי' מש"כ גדליה נגאל, 'סיני', כרך ע"א, תשל"ב, עמ' קנא-קנט, שכתב על כוונת הרה"ק יעקב יוסף מפולנאה ושאר תלמידי הבעש"ט כשציין שאחיה הנביא הוא רבו להפעש"ט.

והיה רבו של אליהו הנביא ורבו של מורי זכרו לחיי העולם הבא".<sup>17</sup>

ב. כתב ד"ר יצחק אלפסי ש"הבעש"ט הוא היחיד המנסה להחזיר גם את החוטאים הגדולים ליצלא דמהימנותא וכו' הוא היחיד שמנסה לתקן את נשמתו של השבתי צבי וכו' והבעש"ט אינו מצליח". וכן, מצינו שגם התפקיד של אחיה היה להתקרב ירעבם לעשות דרך הישר. אולם, העיד הגמ' (סנהדרין קב.) "חותמו של אחיה השילוני ראה וטעה". לכן, סגור ד"ר אלפסי את דבריו שהקשר בין אחיה השילוני להבעש"ט בספרי חסידות היא ששניהם יש "תפקידים לקרב הרחוקים" ולא נצלחו כ"כ בסופם.

ג. הרב ישעיה שטיינברגר התקשר את מה שציין הרמב"ם שאחיה היה משבט לוי ומש"כ הרמב"ם להלן בהל' עכו"ם (א:ג), "ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם". ועיי' במש"כ בהל' שמו"י (יג:יב) ששבט לוי אינם זכו לירשו את חלק בא"י מפני שהובדל לעבוד

<sup>17</sup> עיי' בס' 'היחוד בדורות' (עמ' ע"ב) כשכתב יצחק אלפסי ש"הדברים היו ידועים לתלמידיו של הבעש"ט וע"כ לא היה צורך בתזכורת מיוחדת במי מדובר". וכן, הביאו כמה מקורות בכתבי תלמידי הבעש"ט על 'רבו' של הבעש"ט. וע"ע בספרו עמ' ע"ב-ע"ד.



ד. על הזיקה בין אחיה להבעש"ט, כתב האדמו"ר מנחם מענדל שניאורסאהן זצ"ל (ליקוטי שיחות ח"ב עמ' 512), "והנה לע"ע לא מצאתי בשום מקום ביאור שייכות דהבעש"ט ואח' השילוני, שהוא דוקא היה רבו". אולם, אע"פ שאינו מקורו מפורש, הביא האדמו"ר זצ"ל כמה להשווה חיי אחיה והבעש"ט. בראשון, מש"כ הירושלמי (ברכות ט:ב) על רשב"י שאחר פתירתו, התפטר כל העולם מן הדין עד ימות המשיח אם יצטרף אחיה השילוני עמו. וכ"כ האדמו"ר זצ"ל ש"יש לבאר זה עפ"מ"ש בלקוטים שבסו"ס הגלגולים להאריז"ל, כי רשב"י היה גלגול אח' השילוני, ועד ימות המשיח שאז יפרקון ישראל מן גלותא ברחמי וכו' וא"כ ה"ה להבעש"ט שכשיפוצו מעינותיו חוצה קאתי משיח".

ועוד, יש להדגיש מש"כ בס' 'תולדות יעקב יוסף' שמשמע קצת שהזכיר אחיה השילוני כרבו להבעש"ט משום שבמסורת הרמב"ם, הזכיר שהוא גם רבו לאליהו הנביא. לפיכך, כתב

את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים". לפ"ז, טען הרב שטיינברגר שכהזכיר את השבטו בייחוס לאחיה השילוני כוונת הרמב"ם היה לבקש ו"להראות לנו עד כמה בן מעלה היה גם מצד יחסו השבטי. מעלתו זו מצטרפת לשאר הסוגלות הייחודיות". ברם, תירוץ זה אינו מברר מדוע עשה הרמב"ם כן גבי אחיה השילוני ולא גבי שמואל שגם היה משבט לוי, ויש לדחות.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> יש עוד בסברות שהביא הרב שטיינברגר שראוי לציטט כאן: א) אחיה עד לניכור עמוק בין המלך, רחבעם שאמור להמשיך את בית דוד, ובין העם: "ולא שמע המלך אל העם (מלכים א' יב:טו). בעיקבות ניכור זה נוצר הקרע הנורא בין השבטים. אף הבעש"ט פועל באווירה שבה הרבנים, מהם גדולי עולם ממש, מנוכרים להמון העם היהודי הפשוט. אין אלו חשים שיש כתובת לבעיותיהם. הבעש"ט נותן מענה למצוקה נפשית קשה זו. ב) אחיה, בשליחות הקב"ה, יוצא נגד שלמה שחטא בריבוי נשיו שהיטו את לבבו ופעיל בהענשתו ע"י קריעת מההלכה בימי בנו. אף הבעש"ט מתעמת, אולי בע"כ, אישית ותנועתית עם חכמי התורה ביצירת קרע מסויים בקרב הציבור היהודי, קרע שאינו נופל בהרבה בעצמתו מהפילוג הקדום שבימי ירבעם. ג) אחיה בחינת ראשית של מוצע אן אחרית שגיא. הוא קטן בימי משה, אך יוצא לאור לעת זיקנה להנהיג את ישראל. אף הבעש"ט לא נחשב בנעוריו, עד כדי כך שגיסו הרב גרשון מקוטוב התנגד לשידוך אחותו עמו. אולם בהמשך יצא טיבעו בעולם. ד) כפי שציינו לעיל, לא ידועה לנו בודאות זהות רבותיו שח איעה השילוני. אף הבעש"ט לא גילה ולא התבררה לנו זהות רבותיו. ה) אחיה מוקף באנשים ענקים: משה רבנו בקטנתו, שלמה המלך בשלב מאוחר של ימיו וירבעם

לעת אחריתו. חוץ ממה, אחיה בכח יראתו ועמדתו המוסרית מוצג כעולה על שני המלכים. אף הבעש"ט מתגלה בסוף כרב וכעליון על כל הגדולים שהיו בתחילה ומתנגדיו ולבסוף נעשו לתלמידיו.

האדמו"ר זצ"ל "דאליהו הנביא ענינו הכנה לביא המשיח וכו' וזהו גם-כן מעניני הבעש"ט". אכן, סבר האדמו"ר שמפני שאחיה השילוני ניבא על הפירוד בישראל לשתי ממלכות והפירוד הזה גרם לעיית העגלים והגלות אשר כ"ז יתוקן בביאת המשיח".

לכן, לדעת האדמו"ר זצ"ל, אחיה השילוני סימל את שבירת הגאולה והפוטנציאל לחדש ימינו כקדם. וי"ל שתלמידיו לאחיה הנביא—שהם אליהו הנביא והבעש"ט—סימל את הפוטנציאל הזה בתורת החסידות. ועיי' במפנה הדורות (עמ' 182) לב"צ דינור שגם הביא דעה להיסוד המשיחי בדמות של אחיה השילוני והביא אגרת הבעש"ט להרב גרשון מקוטוב שנאמר שם שאחיה הביאו את הבעש"ט לראות את המשיח. אזי, נמצא המסורה שהבעש"ט היה התלמידו של אחיה בתרבות חסידות.ה. טען הרב שטיינברגר, שאחיה הנביא, כשראה מה שקרה ביציאת מצרים והר סיני, הופיע "עם

מסר ייחודי של חיזוק האמנוה" כשליח ההשגחה לדורו של ירבעם ב"נ. כדומה, הבעש"ט נתפסת הסוד של איש פלאי הביא השורשים של "האישיים והפנימיים של הנשמה של כל יהודי" בדורות שעברו לדור של החסידות הקדמונים.

ו. י"ל שלדעת הרמב"ם, התועלת הראשי של גאולת העתיד שנקרה ע"י המשיח צידקינו (מלכים יא:א) "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה". וכן, יש שני חלקים על הגאולה השלימה במחשבת יהדות. בחד גיסא, ההושיעה הראשונה היה בימי דוד והגאולה השני יהיה בימות המשיח. להראות זה, כתב הרמב"ם כאן ד"אף בפ' בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל מיד בני עשו". לפיכך, היה דבר חשוב שהרמב"ם ציין את אחיה השילוני כשהוא הנביא אחרי תקופת המשיח הראשון—שהוא דוד המלך.

סימן ו'

## מחזורי השנה בעניני המועדות

### א. בין הימים הנוראים לסוכות

בשני מקומות בספר משנה תורה הרמב"ם משתמש בביטוי 'שמחה יתירה'. בהל' לולב (ח:יב) כתב: "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר (אמור כג:מ) 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'". ועיי' בהלכה הבאה, שם פירש הרמב"ם איך להראות את שמחה הזו. ובהל' חנוכה (ג:ו) כתב: "ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל". במילים אחרות, מפני שהימים הנוראים מלאים ביראה ופחד אין שום מקום לשמוח כ"כ בימים הללו.

ונראה לפלפל אם יש קשר בין הימים הנוראים וסוכות בענין של 'שמחה יתירה'. כתוב בהל' תשובה (ג:ד) דכיוון שימים אלו הקדישו לעשות תשובה, "נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה

ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום".<sup>1</sup>

כנראה שהתייחס הרמב"ם לימים אלו, שבין ר"ה להושענה רבה כענין של שמחה שצריך הנביא להרגיש בשעת נבואתו. כתב הרמב"ם (יסוד"ה ז:ד) "כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים, שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה".<sup>2</sup> ועוד, נראה שהענין הזה דומה למה שמתחייבים להרגיש בימים הנוראים

<sup>1</sup> וכן נראה להביא מש"כ בס' 'התודעה' (עמ' קמ"ג) דבהושענא רבה נגמרת חתימת הדין המתחילה בר"ה. בר"ה וביה"כ כל באי העולם עוברים לפני הקב"ה, ובחג בסוכות נדון העולם בכללותו על המים. לבסוף, ביום השביעי של סוכות "הוא יום החיתום האחרון של הדין הזה". לפ"ז, ראוי לכל איש ואשה מישראל לעוסק בעניני תשובה מר"ה עד יום אחרון של סוכות בו נחתמים בספר הזכרון שבשמים. וע"ע מש"כ בהגהות המנהגים אות רט"ז.

<sup>2</sup> וע"ע מש"כ הרמב"ם בשמונה פרקים פ"ז על יעקב כל ימי התאבלו על יוסף בנו.

הקשר בין עניני יציאת מצרים לסוכות כנ"ל ובין יציאת מצרים לפסח.

כפתיחה, צריכים לעמוד על המהות של מצות סיצ"מ בה מחויבים כל ישראל בפסח. ועיי' במש"כ הרמב"ם (חמו"מ ז:א), שיש מצוה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (בא יג:ג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' כמו שנאמר (יתרו כ:ז) 'זכור את יום השבת'.

בדומה, בסה"מ (מ"ע קנ"ז) הביא הרמב"ם את דברי המכילתא דרשב"י (יג:ג), "כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו תלמוד לומר 'והגדת לבנך' אע"פ שאינו שואלך אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין תלמוד לומר 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'". לפיכך, כתב הרמב"ם, "שהוא צוה לזכרו כמו אמרו 'זכור את יום השבת לקדשו'". נראה שב' פסוקים עוסקים במצות סיצ"מ, ושניהם מתארים ב' דינים שונים של מצוה הזאת. האחד הוא שכל אדם מחויב לספר בעניני יצ"מ—בציבור או לבדו—להראות חשיבות היום משאר ימי השנה. עניין זה, של מצות סיצ"מ, שווה לחיוב לזכור את השבת פעם אחת בשבוע

ממש. כשמגיעים לר"ה, וצריכים לנהוג בשפל רוח וכיו"ב וודאי לא ראויים לבוא בגאווה או בשמחה כ"כ. וכשעוסקים בתשובה ובתפלה בימים הנוראים, וזוכים בע"ה לקבל כפרה וחתימה חיובית, השמחה גדילה עד שמגיעים לחג הסוכות בשמחה יתרה, ממש כמש"כ הרמב"ם הנ"ל. ואולי, המטרה של אדם בתקופה הזאת היא להגיע לדרגה של נביא ה'.<sup>3</sup>

## ב. בין סוכות לפסח

עיי' בשו"ע שכתב (תרכה:א) "בסוכות תשבו שבעת ימים וג' כי בסוכות הושבתי את בני". מחצית השקל מצטט את דברי המג"א: "ויכיון בשיבתה שציונו הקב"ה לישוב בסוכה זכר ליציאת מצרים". והוסיף מחצה"ש ב'מצות סוכה דכתיב גב' (אמור כג:מב) 'למען ידעו דורותיכם וכו' בהוציא אותם מארץ מצרים'. נראה מלשון הכתוב שהקפידה תורה שבשעת קיום המצות נדע ונתכיון לטעם מצוה שהיא זכר ל"מ". לפ"ז, צ"ב על

<sup>3</sup> אולם, עיי' בבית הבחירה להמאירי (תענית לא. ד"ה 'המשנה') שהביא דעה שהימים השמחים ביותר בשנה הם ט"ו באב ויוה"כ. ברם, פירוש זה איננו קשה על מש"כ לעיל, משום דאח"כ כתב המאירי ש"הטעם בגמ' ביום הכיפורים מפני שהוא יום מחילה וסליחה". וכבר כתבנו שיש גם בהושענא רבה עניין של סליחה וממילא גם בהושענא רבה יש שמחה יתירה.

שתשובותיו. וכ"כ (ס' קכ"ה) "דאם לא הגיע הקטן לכלל דעת כ"כ, שידוע ומבין מה שמספרים לו מניסים ונפלאות ביציאת מצרים, שרי להאכילו. ואע"פ דאסרו חכמים לגדול אכילת מצה בע"פ מזמן איסור חמץ ואילך". סברת הת"ד מדוייקת מלשון הפסוק הנ"ל 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' ומשום ד"בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כבר כריסו מן המצות, היאך שייך לומר בעבור זה כיון דאין המצה חידוש לו לקטן". לפ"ז, נראה דלפי הרמ"א, המצות ששייכות לליל הסדר תלויות גם בפסוק שמחויבים על החלק ממצות סיצ"מ שנכנס לגדר ת"ת, ואינו מיועד להצגת הלילה בלבד, ולא כמש"כ הרמב"ם. וצ"ע.

אולי, י"ל דאין מחלוקת כלל כי האדם מחויב לעשות ב' חלקים אלו של סיצ"מ ביחד ולא בנפרד זמ"ז. אמנם, אע"פ שחייב להעביר את המסורת של יצ"מ לבניו, מצות סיצ"מ אינה יכולה להיעשות כת"ת בלבד. וזוהי כוונת הרמב"ם (ריש פ"ז בהל' חמו"מ) ש"אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים". אולם, נראה שיותר טוב שאדם מספר על יצ"מ לבניו ומחדש חידושים נפלאים על פרשה זו משום ד"כל המאריך בדברים שאירעו

כמש"כ בסה"מ (מ"ע קנ"ה), שיש מצוה לקדש את השבת "ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור במגדל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתעלה 'זכור את יום השבת לקדשו'. כלומר זכרהו זכר קדושה והגדלה. וזו היא מצות קדוש". ועיי' באו"ש (חמו"מ ז:א) שהוסיף שמחויבים מדברי סופרים לקדש על היין להראות שימים אלו מיוחדים משאר ימות השנה. ועוד, נראה שכל ההצגות והמנהגים שעושים בליל הסדר נכללים במצות סיצ"מ ולומדים מה"פ 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'. ועיי' בהל' חמו"מ (ז:יא) שהעיד דחרושת גם מדברי סופרים לזכר העבודות שבמצרים.

אולם, יש עוד חלק למצוה, נעלה יותר, והוא עיקר מצות סיצ"מ שלומדים מה"פ 'והגדת לבנך': שחייב אדם ללמוד עם בניו על הנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו כשהיו במצרים.

ברם, עיי' בשו"ע שסבר (או"ח תע"א:א) ד"אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכל מצה לתיאבון". ובסעיף אח"כ, פסק הרמ"א ד"קטן שאינו יודע מה שמספרין בלילה מיציאת מצרים מותר להאכילו". דברי הרמ"א מקורם ממש"כ התרומת הדשן

ושהיו ה"ז משובח". בנוסח הריטב"א בהגדתו כתב "ואפילו כולנו חכמים ונבונים ויודעים כל התורה אנו מצווין לספר בזה בשמחה ובהודאות, וכל המרבה לספר יותר ה"ז משובח". במילים אחרות, אע"פ שיש אנשים שכשמספר בסיצ"מ אינם לומדים כלל משום דכבר 'יודעים כל התורה', אעפ"כ, הרי משבחים את המספר על יצ"מ באריכות, כדי להראות ולקדש את ליל הפסח כיום משונה לגמרי מכל שאר ימי השנה, מטעם 'זכור את היום הזה'.

ויש לדייק בלשון הריטב"א שכתב 'לספר בזה בשמחה ובהודאות'. החלק המיעוד להראות ולהצגות בעניני סיצ"מ נוגע ממש לשמחת חג הפסח. וזה מוכח מדברי הגמ' (פסחים קטז:): "אנחנו חייבים להודות להלל וכו' ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות **מיגון לשמחה** ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול" (לשון זה ציטט גם הרמב"ם בהל' חמו"מ ח:ה). י"ל דשמחה של חג הפסח מיוצג בסיצ"מ ע"י ההצגות של ליל הסדר.

וא"כ, נראה לחדש עוד דבר. ב' חלקים של מצות סיצ"מ מגולם בב' חגים—סוכות ופסח. כמש"כ המחמ"ש הנ"ל, יש לצאת ידי חובה במצות סוכה בכוונה "שציונו הקב"ה

לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים" משום ישיבה בסוכה העיד ע"מ שנעשו לאבותיו בימים אחרי שיצאו ממצרים. והצגה זו דומה ממש לחרוסת ולמרור שאוכלים בליל הפסח, להראות שאבותינו היו עבדים במצרים וגם הסבה כששותים הד' כוסות להראות חירותנו. אולם, עיקר מצות סיצ"מ, כנראה, נלמדת מה"פ 'והגדת לבנך', שהוא חלק מסיצ"מ שנכנס להגדרת ת"ת. לכן, לצאת ידי חובת סיצ"מ בליל הפסח, חייב לצרף ב' לימודי סיצ"מ ביחד—חד של סוכות וחד של פסח—לקדש היום הזה בשלימותא. וזהו הקשר בין עניני יצ"מ וב' חגים הללו.

### ג. בין פסח לשבועות

יש לשאל על הסברא להת"ד—האם שייך למימר ש'קטן שאינו יודע מה שמספרין' אינו מחויב במס"מ משום הפסוק 'הגדת לבנך'? וכן, נראה שדבר פשוט שהוא חייב בזה כשמצינו בפרשת ד' בנים בסדר ההגדה שהבן הקטן, שנקרא 'שאינו יודע לשאל', אע"פ שלא שאל כלום, מסתמא גם הוא חייב בסיצ"מ וצריך האב להגיד לו 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר'!?

לתרץ, עיי' במש"כ הרמב"ם (חמו"מ ז:ב) דיש "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר 'והגדת לבנך'". נראה דלפי הרמב"ם,

אינו חייב בסי"מ כלל כמש"כ הת"ד הנ"ל. ברם, צ"ב על כוונת הרמב"ם בתארו את החיוב לספר לבן ה'תם' על ה"לילה הזה" ש"פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות", וגם הבן החכם שהאב "מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים" שנעשו לנו דווקא ע"י משה רבנו.

עיי' במה שפירש הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל (בס' 'שיעורים לזכר אבא מרי' ח"ב עמ' קעג-קעד) שטעמא שהכניסו בעלי ההגדה את שמו של משה רבנו רק בבן 'החכם' משום שמשה רבנו מסמל את הרעיון של מתן תורה. אמנם, אין למשה רבנו שום שייכות ליצ"מ כמש"כ בהגדה "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". אזי, נראה שמשה רבנו מייצג את ההמשך של סיצ"מ שהוא מתן תורתנו.<sup>4</sup>

וזה מוכח מדברי הרמב"ם ביסוד"ה (ח:א) שכתב, "ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי? שנאמר (יתרו יט:ט) 'הנה אנכי בא

הבן' שאינו יודע לשאל' ובן שאינו יכול להבין מהווים שתי כתות שונות. אמנם, הבן, אע"פ שאינו רוצה לשאול כלום בליל הסדר, בע"כ, צריכים להגיד לו משהו מפני גזירת הכתוב 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר'. לעומת זאת, ודאי שה' שאינו יודע לשאול' יכול לשאול כמה שאלות על ענייני סי"מ. ברם, כשרחוק מתורה ומצות, צריכים לקרב אותו ולומר מה שקרה לאבותינו במצרים. אחר שהעיד על החיוב של האב על הבן, כתב הרמב"ם (ז:ב) "לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן". הבן הזה שיותר קטן או טיפש, שצריכים לספר על עבדות ישראל ועל הנסים שקרו ע"י הקב"ה, דומה למה שקוראים על הבן ה'תם': "תם מה הוא אומר, מה זאת? ואמרת אליו (שמות יג:יד) 'בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים'". ה'תם' יכול לשאל רק 'מה זאת'.

נראה דזהו בדיוק הבן שהרמב"ם תיאר "הקטן או הטיפש" ואם לא יכול לשאל רק 'מה זאת',

<sup>4</sup> ומסתמא, סיצ"מ ל'חכם' כולל את לימוד הלכות פסח, כפי שנמצא בהגדה שלנו גבי הראשון מד' הבנים: "חכם מה הוא אומר? מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם? ואף אתה אמר לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". ונראה, שכשסימל משה רבנו את מתן תורה, י"ל דדרך לספר על מתן תורה היא ללמוד ההלכות שנמסרו שם.

אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם, מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה". נמצא שבשעת מתן תורה קיבל משה נאמנות על נבואתו. אולם, אינו מספיק לסבור שרק משה קיבל זה, אלא כל איש ואשה בעתיד שינבא אחרי קיבלו נאמנות גם הם מדיבור ה' בהר סיני. וכ"כ בהלכה הבאה: "נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר, אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה". לפ"ז, מסתבר שכשמאריכים בעניני סיצ"מ לבן ה'חכם', בעניני מתן תורה וכדומה, מגיעים גם לאחרון של הרגל השני: חג השבועות.

לפיכך, מצינו שהקשר בין פסח לשבועות נמצא בתוך השקלא וטריא של האב עם בנו ה'חכם'. החכם אינו שובע בסיצ"מ בלבד כמו ה'תם'. כשסיפר רק סיצ"מ והנסים שנעשו הקב"ה בכבודו ובלבדו, ה"ז מספיק לבן ה'תם'. אולם, החכם אחז את יד אביו וביקש ממנו להמשיך השיחה לתפקיד של משה רבנו וקבלת התורה שבאה ע"י. אע"פ שצריכים לחכות עוד שבעה שבועות כדי להגיע לחג מתן תורתנו, הבן הזה

אינו יכול להמתין עוד דקה, ובע"כ מצטרפים ב' מועדות ביחד.

הרי, נמצא שבראשית השנה, כשמתחילים באימה ובפחד, אדם אינו ראוי במצב הזה לקבל שום נבואה. אולם, כשנחתם בספרי שמים ומשתלשל לשמחה יתירה, מגיע לדרגה ראשונה של נבואה והוא מדות טובות שמבאים בשמחת חג הסוכות. וכן, השמחה הזאת מאפשרת לנו לקבל קצת נבואה. ברם, זהו רק חלק אחד מנוסחת נבואה. וכ"כ הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ו), "כל נביא נתנבא אלא אחר שיהיו לו כל המעלות השכליות ורוב מעלות המדות והחזקות". נראה, השכליות הזה הוא החכמה של תורה שמצינו כשמכניסים במצות סיצ"מ בפסח ומעתיקים יותר כשמגיעים לשבועות. וכפי שנזכר לעיל, חג השבועות הוא היום שמכריז כלפי העולם שקיבלנו את התורה, ובכך נקבע שורש כל נביאי ה'.

אזי, י"ל שמחזור השנה מתאר את האבולוציה של בן ישראל בדרכו להיות בן נביא ה'. וצריך להתחיל במוסר, ולקבוע מדות טובות ורק אח"כ יכול להשיג ולגדול בחכמה עד שמגיע לדרגה האחרונה של השכליות, שהיא פסגת הר סיני—הוא המקום בו קיבל משה רבנו, אדון הנבאים את תורתנו.



סימן ז'

## בדין חינוך קטנים במצות

### א. אין ב"ד מצווין להפרישו

א. כתב הרמב"ם (שבת כד:יא), "קטן שעשה בשבת דבר שהוא משום שבות כגון שתלש מעציץ שאינו נקוב או טלטל בכרמלית אין ב"ד מצווין להפרישו, וכן אם הניחו אביו אין ממחין בידו". ועיי' במש"כ המ"מ "מדברי רבינו שכתב בכאן היה נראה שאם היה עושה קטן מלאכה גמורה (ולא רק מדרבנן) מצוה על ב"ד להפרישו. ואין כאן האמת, אלא אפי' עושה מלאכות גמורות ועובר על שאר לאוין שבתורה אין מצווין עליו להפרישו". והביא ראה ממש"כ הרמב"ם עצמו בהל' מאכ"א (יז:כז) "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת אין ב"ד מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת. בד"א? בשעשה מעצמו, אבל להאכילו בידים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות". וכן מצינו בהל' שבת (יב:ז) דכתב הרמב"ם "קטן

שבא לכבות אין שומעין לו, והוא שיהיה עושה על דעת אביו, אבל מדעת עצמו אין ב"ד מצווין עליו להפרישו".

לכן, סיים המ"מ את דבריו בצ"ע ו"לא מצאתי טעם נכון בזה והדבר צריך לי תלמוד". וכן שאל הטור (או"ח שמג:א) על הרמב"ם הנ"ל "ואיני יודע למה כתב העובר על שבות דרבנן דאפילו באיסור דאורייתא נמי אין ב"ד מצווין להפרישו". וצ"ב.

לתרץ, עיי' בב"י שפירש אליבא דמהר"ר יוסף פאסי, דמש"כ הרמב"ם בהל' שבת על שבות דרבנן הוה קאי על סוף דבריו ד"אם הניחו אביו אין ממחין בידו". לכן, כוונת הרמב"ם איננה לחלק בין איסורי דרבנן לבין לאוין מן התורה, אלא "דהיינו באיסורי דרבנן דוקא אבל באיסורי תורה ממחין ב"ד ביד אביו שלא יניחנו לעשות איסור". וזה מיישב מש"כ הרמב"ם בהל' מאכ"א אחרי מש"כ בהל' הנ"ל. וכ"כ (מאכ"א יז:כח) "אע"פ שאין ב"ד

לחנכו. ומש"כ הב"י הנ"ל נראה דאם האב אינו מחנך בנו במצות אלו, בי"ד צריכים לכפות אותו או לחנך הבן בעצמם.

### ב. שיטת הב"ח בענין הנ"ל

א. עיי' בתוס' בשבת (קכא. ד"ה 'ש"מ') שסברו "דאין בי"ד מצווין להפרישו ונראה דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך דבהגיע לחינוך כיון שחייב לחנכו כ"ש דצריך להפרישו שלא יעשה עבירה וכל הנהו דפריך ביבמות הוה מצי לשנויי כשהגיע לחינוך". ופירש הב"ח (ס' שמ"ג) שהסכים הרמב"ם עם פירוש התוס'. והביא ראיה לפירושו מדברי הרמב"ם בהל' מאכ"א הנ"ל "אע"פ שאין בי"ד מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה". מלשון 'מצוה' נראה להב"ח דכוונת הרמב"ם לקטן שעדיין לא הגיע לחינוך. דאל"כ, יש חיוב על האב להפריש בנו. ועוד, ליישב שאלת המ"מ הנ"ל, כתב הב"ח דגבי איסורי דרבנן, אם הניחו אביו אין ממחין בידו אע"פ שהגיע לחינוך. "אבל באיסור דאורייתא חייבין בי"ד להפרישו אם אין לו אב. ואם עושה כן בפני אביו ומניחו לעשות ממחין בידו, כיון שחייב האב לחנכו ועובר על דברי תורה", וע"ש.

מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה". אע"פ שאין בי"ד יכולים לכפות את הקטן ולהפרישו מעבירות—בין מדאורייתא בין מדרבנן—משמע מדבריו שיש לכפות את האב לחנך את בנו.

ב. כתב הרמב"ם (אבל ג:יב), "כהן קטן הרי הגדולים מזהירים שלא יטמאוהו, ואם בא להטמא מעצמו אין בי"ד מצווין עליו להפרישו, אבל אביו צריך לחנכו בקדושה". לעומת זאת, סבר הטור (שע"ג:א) "ונ"ל שצריכין להפרישו וכן משמע הלשון שדרשו (יבמות קיד.) אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים משמע שצריך להזהירם מלטמאות". לפ"ז, פירש הב"י דלפי הרמב"ם "ע"כ לא הוזהרו אלא דלא ליספו ולא ליטמו להו בידים אבל להפרישם לא הוזהרו בשום מצוה".<sup>1</sup>

ג. מצינו בהל' לולב (ז:יט) ש"קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצות". וכ"כ בהל' ציצית (ג:ט) ד"מדברי סופרים שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות". וע"ע מש"כ בהל' סוכה (ו:א). משמע ממקורות אלו שכשהבן יכול להבין ולעשות איזה דבר מצוה, הוצרך האב

<sup>1</sup> וכן נראה המשמעות בדברי הרמב"ם עה"ת (פ' אמור כא: ד"ה 'אמר אמרת').

מובדלים זה מזה, "דבאמת על ז"מ דמוזהר כל עם דבזה גם גבי ישראל קטן אם הגיע לכלל דעת מוטל איסור בעצם גם על הקטן בעצמו רק דאינו נענש". ממילא, אע"פ שאין עונש לקטן בז"מ ב"נ, יש חיוב לידי שמים לשמור אותם.

ועיי' בהל' גניבה (א:י) שם כתב הרמב"ם "ראוי לבית דין להכות את הקטנים על הגנבה כפי כח הקטן כדי שלא יהיו רגילין בה, וכן אם הזיקו שאר נזקין, וכן מכין את העבדים שגנבו או שהזיקו מכה רבה כדי שלא יהיו משולחין להזיק". ע"ז כתב הגרי"א "גזילה ונזקין דכל עם מוזהר בזה ע"כ ה"ה קטן ישראל שהגיע לכלל דעת יש עליו חיוב ביד"ש רק דאין כופין בזה". וכן מצינו דכתב הרמב"ם בהל' שבועות (יב:ז), "קטנים שנשבעו והן יודעין טעם השבועה אע"פ שאינן חייבין, כופין אותן לעמוד בדבריהן, כדי לחנכן". וכפי שמצינו דקודם מתן תורה אבותינו אברהם ויצחק השביעו לאבימלך, וכן השביע לאליעזר עבד אברהם, וכן השביע יעקב לעשו, נראה דגם כל העם מוזהר בדיני שבועות. לכן, סבר הגרי"א דלפי הרמב"ם "קטן ישראל שהגיע לכלל דעת יש עליו איסור לישבע בשקר, ואף דאינו נענש ע"ז בבי"ד מ"מ איסורא ועונש ביד"ש".

אולם העיר הב"י דאין ליישב שיטת הרמב"ם כן. ומשמע ממש"כ בהל' מאכ"א הנ"ל דחילק בין חיובי בי"ד לחיובי האב לעניין הפרשת הבן מאיסורים.<sup>2</sup>

### ג. חיוב ביד"ש לקטן

א. יש להביא דברי הרמב"ם בהל' מלכים (ט:ט) שלא נתנו שיעורים לז"מ בני נח. ברם, א"כ נמצא ממש"כ לעיל (ט:ב) דקטנים פטורים ממצות ב"נ, ומסתמא נראה דיש שיעורים לגדול. ותירץ החת"ס (שו"ת יו"ד ס' ש"ז) דקטן ששכלו שלם כגדול, יש לדון כגדול. לכן, באמת, אין שיעור קטן ממש בז"מ ב"נ ורק כל מי שאינו בתורת דעת נקרא קטן. אמנם, כללו של דבר הוא שכ"מ שהעם מוזהר על איזה איסור מה"ת, יש חיוב לכל בני אדם ביד"ש. ב. מצינו בסנהדרין (נז:) שיש עובדות שב"נ מוזהר כישראל. לפיכך, כתב הגאון הרב יצחק אלחנן (בס' 'נחל יצחק' ז:ג) שכל העממים מוזהרים בשבעה מצות—עכו"ם וישראלים—אבל העונשים שלהם

<sup>2</sup> והנ"א בין הב"י והב"ח נמצאת בקטן שעשה איסורין דרבנן. נראה שלדברי הב"י הרמב"ם סבר שהאב אינו רשאי לתת רשות לבנו הקטן לעשות איסור דרבנן, ולדעת הב"ח אין מצוה כלל על האב להפריש בנו הקטן באיסור דרבנן. וע"ע מש"כ הרשב"א בתשובתיו (א:צב), ובדברי הרב דוד צבי הופמן בשו"ת מלמד להועיל (או"ח א:נח).

אבל מצות שבין אדם לחבירו "ודאי ביד מצווין עליו להפרישו כדי שלא יארע תקלה ע"י". אולם, כ"ז לפנים משורת הדין ומכ"מ קטנים פטורים כמש"כ הרמב"ם בהל' חובל (ד:כ). לכן, דחק הב"ח את פירוש אור"ז, וע"ש.

ה. וע"ע מש"כ הרמב"ם הנ"ל ש"ראוי לביד להכות את הקטנים על הגנבה כפי כח הקטן כדי שלא יהיו רגילין בה". ע"כ, הדגיש המ"מ "זה לא מצאתי מבואר אלא נראה פשוט ואפי' למאן דאמר קטן אוכל נבלות אין ביד מצווין להפרישו ה"מ בעבירות שבין אדם למקום אבל בעבירות שבין אדם לחבירו ודאי לא, אבל מפרישין אותו כדי שלא יארע תקלה ע"י". וזהו גם דעת הב"ח. אולם, ע"מ שהבנו לעיל דלפי הרמב"ם יש איסור ביד"ש לקטנים על כל איסורים שכל עם מוזהרים. לא ברור האם הב"ח הסכים או לא, וצ"ע.

#### ד. חינוך הבן בתקיעת שופר

א. איתא בר"ה (לג.): "מתעסקין בהן עד שילמדו אפילו בשבת. ואין מעכבין התינוקות מלתקוע בשבת, ואין צ"ל ביו"ט. הא גופא קשיא: אמרת מתעסקין בהן עד שילמדו ואפילו בשבת. אלמא לכתחלה אמרינן תקעו. והדר תנא: אין מעכבין, עכובא הוא דלא מעכבין.

ג. אכ"ז, יש לתרץ שאלה עמש"כ הרמב"ם בהל' גזילה (ח:יא). וכ"כ: "נתן הגזול את הכסף לאנשי משמר ומת קודם כפרה, אין יורשי הגזול יכולין להוציא מיד הכהנים וכו' ואפילו היה הגזול קטן שאין מתנתו מתנה אין יורשיו מוציאין מיד הכהנים". ויש לשאול: כשקטן לאו בר עונשין, איך אנשי המשמר יכולים לתפוס את גניבתו? ולפי סברת הגרי"א, י"ל שיורשי הנגנב לא מוציאין מידי אנשי משמר משום שלדעת הרמב"ם, יש לדון את הקטן על גניבתו ביד"ש. ואע"פ דאין לו עונש כלום, נמצא דאעפ"כ את גניבתו תופסין ותינח בידי הכהנים.

ד. איתא בב"ק (צח:) "הוה עובדא, וכפייה רפרם לרב אשי, ואגבי ביה כי כשורא לצלמא". פירש"י (ד"ה 'ואכפייה') דשרף רב אשי שטר חבירו בקטנותו ולא בר דעת הוה. אכן, מצינו בס' אור זרוע (ג:שמו) שסבר דמשמע שיש תקנת חכמים דקטן שהזיק חייב לשלם כשהגדיל. ברם, עיי' בשו"ע (אור"ח שמג:א) שם הביא הרמ"א את דברי תה"ד (סס"ב): "קטן שהכה את אביו או עבר שאר עבירות בקטנותו, אע"פ שא"צ תשובה כשיגדל, מ"מ טוב לו שיקבל על עצמו איזה דבר לתשובה ולכפרה, אע"פ שעבר קודם שנעשה בר עונשין". ופירש הב"ח דכוונת הרמ"א למצות שבין אדם למקום,

לתרץ, עיי' במש"כ בערכין (ב):  
 "הכל' חייבין בתקיעת שופר.  
 לאיתויי מאי? לאיתויי קטן שהגיע  
 לחינוך, דתנן: אין מעכבין את הקטן  
 מלתקוע ביו"ט". לכן, נראה לומר  
 שכשיש גזה"כ לחנך קטן שהגיע  
 לחינוך, בהכרח הוצרך הרמב"ם  
 לפרש כן. אולם כשדין זה רק חידוש  
 בעלמא, אין שייך לדחוק את סברת  
 הב"י נגד הב"ח. ועיי' מה שהביא  
 המג"א בפתיחה לס' שמ"ג בשם  
 הר"ן דתקיעת שופר שונה מכל עניני  
 חינוך משום "שהקול נשמע לרבים".  
 וע"ע מש"כ להלן (שמג:א ד"ה  
 'כתב') דמשמע מדבריו שיש לחלק  
 בין חינוך במצות עשה ומל"ת.

הא לכתחלה לא אמרינן תקעו? לא  
 קשיא: כאן בקטן שהגיע לחינוך,  
 כאן בקטן שלא הגיע לחינוך". וע"ע  
 בהל' שופר (ב:ז) כשציטט הרמב"ם  
 הדין להלכה: "התינוקות שלא הגיעו  
 לחינוך אין מעכבין אותן מלתקוע  
 בשבת שאינה יו"ט של ר"ה כדי  
 שילמדו, ומותר לגדול להתעסק  
 עמהן כדי ללמדן ביו"ט בין קטן  
 שהגיע לחינוך בין קטן שלא הגיע  
 לחינוך, שהתקיעה אין איסורה אלא  
 משום שבות". דבריו צ"ע למש"כ  
 הב"י, שפירש בשיטת הרמב"ם  
 חילוק בין חיובי האב וחיובי הבי"ד  
 ולא כשהגיע לחינוך או לא, כמש"כ  
 התוס' והב"ח לפי דעת הרמב"ם.

\*\*\*\*\*

סימן ח'

## מעשי שבטי ישראל במשנת הרמב"ם

בזמננו יש הרבה ויכוחים בין עולם בתי המדרש לבין עולם האקדמיה בדרך הלימוד של פרשני תנ"ך, והחינוך הדתי בבתי הספר. נראה, שאת הקול של בית המדרש ניתן למצוא בתוך כתבי הרב אהרן קטלר זצ"ל. בספרו 'משנת רבי אהרן' שכולל את כתביו ונאומיו, נרשם מה שאמר הרב קטלר באסיפת מחנכים בעשי"ת תשכ"א. במאמר זה, כשדיבר על מעשה יציאת הגר וישמעאל בנה מבית אברהם, אמר הרב קטלר (חלק ג' עמ' קעה) ש"אפשר לטעות שהיתה כאן תגרה בין שתי נשים על זכויות בניהן". ולפ"ז, "אסור להעלות זאת על הדעת ומחשבה זו היא כפירה ממש" משום ד"בכלל מעשי האבות, שכפי שאמרנו היו יסודות לבנין על ישראל והעולם כולו, לא יכלו להיות מושפעים השפעה כל שהיא מנטיות ורצונות עצמיים וכו' ואילו היה פגם כל שהוא באבות, והיה זה פגם דק מן הדק, היתה כל מציאות על ישראל אחרת".

וגם מצאתי בפירושו לס' בראשית, כתב הרב אביגדר נבנצל שיחי' (עמ' שעט) ש"מי שחושב שראובן, דוד ואחרים מגדולי ישראל, הם קדשי עליון שבזכותם שורה שכינה בישראל לעולם, חטאו וכו' אינו אלא טועה".<sup>1</sup>

הצד השני, העולם האקדמי, מסתמך על כתבי הרב שמשון רפאל הרש זצ"ל. איברא, בפירושו עה"ת (פ' לך-לך יב:י), ציטט הרב הירש את דברי הרמב"ן ש"דע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו". לאור החריפות של דברי הרמב"ן, כתב הרב הירש: "אין התורה מציגה את גדולי ישראל כאידיאלים בתכלית השלמות. אין היא מאליה אדם, ואין היא אומרת על איש: "הנה לפניך האידיאל, באדם זה הפך האלקי לאדם!" בכלל, אין היא מציגה את חיי שום אדם כחיים לדוגמה ולמופת—למען

<sup>1</sup> וע"ע מש"כ הרב נבנצל בחיבורו, "כל האומר ראובן חטא—אינו אלא טועה" בעמ' שס"ט-שע"ט.

על אותו צדיק". אמנם, לדעת ר"ע, צריכים להזכיר כל פרט ופרט מדברי האמת של התורה הקדושה, ואין לחשוש לכבודם של אישי התנ"ך משום דמכל מעשה שבתנ"ך אפשר ללמוד איך ללכת בדרך הישר, שהוא דרך הקב"ה וביראת חטא. אולם, לפי ריב"ב, אם התורה אינו רוצה לגלות איזה דבר גנאי, לא בידינו להשיג או לפרסם הסתומות שבתורה. לכן, כשיש מקורות לב' קצוות בהם אפשר לתלות את דרכי לימודינו ומחשבתנו, אפשר לסיים ולומר ש'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.

ועכ"פ, יש לחקור בדברי הרמב"ם—כרבי מובהק, הן של חבורת בית המדרש והן של החבורה האקדמית—באשר לשיטתו בפרשנות סיפורי התנ"ך. אמנם, לשם חקירה זו, כדאי לפלפל בשלושה מסיפורי ספר בראשית אותם מתארת התורה בלשון סתומה, או בדרך שלילית. בזכות פלפול זה, ננסה להבין טוב יותר את התועלת שבסיפורים שבספר בראשית, ומה צריכים אנו ללמוד מהם.

### א. מעשה שמעון ולוי

#### בהריגת עיר שכם

בהל' מלכים (ט:יד) כתב הרמב"ם על החיוב של כל ציבור בני נח להושיב דיינים ושופטים לדון ולהזהיר את העממים על שאר שש

נלמד ממנו מה טוב ומה ישר, מה נעשה ומה לא נעשה. אם התורה רוצה לצייר לנו דמות, שנוכל ללמוד מדוגמתה, הרי אין היא מציגה בן אדם, שיסודו מעפר ואפר, אלא הקב"ה מציג את עצמו לדוגמה, והוא אומר: "הביטו אלי! עשו כמעשי! לכן בדרכי!" לעולם אל נאמר מעשה זה הוא טוב וישר, שכן פלוני אלמוני עשה כן! התורה איננה 'אוסף של מעשים טובים'. היא מספרת מעשים שהיו—ולא מפני שהם מעשים מופתיים—אלא מפני שהם מעשים שהיו.<sup>2</sup>

כנראה, שב' צדדים הללו כבר נמצאו במחלקת התנאים על חטא צלפחד במדבר. וכ"כ בגמ' (שבט צו:): "ת"ר: מקושש זה צלפחד, וכן הוא אומר (שלח טו:לב) 'ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש'. ולהלן הוא אומר (פנחס כז:ג) 'אבינו מת במדבר'. מה להלן צלפחד, אף כאן צלפחד, דברי רבי עקיבא". אולם, על דברים הללו, אמר רבי יהודה בן בתירא: "עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדברין, התורה כיסתה ואתה מגלה אותו! ואם לאו—אתה מוציא לעז

<sup>2</sup> חייב אני להודות לממור"ר הרב יעקב יוסף שכטר שיחי' שהראני את הכתבים הנ"ל. כן ברצוני להודות לממור"ר על כל עזרתו בכל לימודי ומעשי, מהשנה שעברה ועד היום הזה.

מצוותיהם. וכ"כ הרמב"ם שאם עיר ב"נ לא הושיבה דיינים, או שהדיינים לא דנו כפי משפטיהם, יהרגו. לדוגמה, ציטט הרמב"ם את מעשה שכם בסוף פרשת וישלח. "ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל, והם ראו, וידעו, ולא דנוהו". דוגמה זו מוזרה עד מאד. אם אכן ראוייה העיר שכם להחרב, איך אפשר לפרש את כעסו של יעקב על מה שעשו בניו? אמנם, לפי מש"כ הרמב"ם, נראה שהאחים נהגו בתורת הישר וכהלכה! וכ"כ בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (ס' מ"ד) בשם אביו דלא בירך יעקב "לא שמעון ולא לוי אלא תאר מצבם וגנה אותם גם כן". מן הכרח, כשאין כדאי להשיב שהרמב"ם הכריע את ההלכה כשמעון ולוי נגד יעקב אבינו, צ"ע במפרשי הרמב"ם וגם בשאר כתביו להבין היטב את כוונתו.

הראשון ששאל על הלכה זו הוא הרמב"ן בפעה"ת (וישלח לד:יג). וכ"כ על דברי הרמב"ם הנ"ל ש"אין דברים הללו נכונים בעיניי" משום דלפי פשוטם של הפסוקים "אם כן היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במיתתם, ואם פחד מהם למה כעס על בניו וארר אפם אחר כמה זמנים, וענש אותם וחלקם והפיצם, והלא הם זכו ועשו מצוה ובטחו באלהים והצילם". ועוד העיר הרמב"ן על מש"כ הרמב"ם,

שהמצוה להושיב דיינים אינה דומה לשאר מצות ב"נ, ואם ב"נ עבר ולא עשה מצוה זאת "אינן נהרגין, שזו מצות עשה בהם, ולא אמרו (סנהדרין נז). אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אזהרה אלא המניעה בלאו".<sup>3</sup> וכתב החת"ס בליקוטים לתשובתו (ו:יד ד"ה "יקרתו") שזוהי נקודת המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן—אם ב"נ העוברים על המצוה להושיב דיינים דינם כעוברים על שאר מצוותיהם, ולכן נהרגים כמש"כ הרמב"ם, או שרק מבטלים מצוות עשה שלהם כשיטת הרמב"ן. ברם, עכ"פ לפי הפסוקים בתורה, שאלת הרמב"ן הראשונה חזקה מאד. ולכן צ"ע על דברי הרמב"ם.<sup>4</sup>

א. הרמב"ן ניגש לברר את ב' הנקודות. מטרתו הראשונה היא להסביר איך שמעון ולוי יכלו לעשות את שעשו. מסתבר לומר שבזמן שהרגו את כל אנשי העיר שכם, חשבו שאינם עוברים על שום דבר הלכה, וכ"ש עבירה חמורה כמו שפיכת דמים. מטרתו השנייה היא להסביר האם שמעון ולוי סברו שפעולתם אינה נגד הלכות ז"מ ב"נ,

<sup>3</sup> ועיי' בחידושי המאירי בסנהדרין (נו: ד"ה 'חייבין').

<sup>4</sup> ועיי' מש"כ המל"מ בהל' מלכים (י:ז ד"ה 'והנה לסברת') שהביא ראיה שלפי שיטת הרמב"ם ל"ש בין עונש של מצות עשה ומל"ת לב"נ. וע"ע מש"כ בס' האור החיים עה"ת (לד:כו ד"ה 'ורמב"ם').



**ב.** עיי' בחידושי הר"ן בסנהדרין (נו: ד"ה 'ויצו') שהדגיש כאן שי"ל "דהא במקום שכם אפשר שהיה שם דיינין, אלא שלפי שהיה שכם בן חמור אדון עליהם לא יכלו לשופטו". ואת"ל שכבר נתחייבו כל העיר עונש מיתה משום עבירותיהם הנוספות, כמ"ש הרמב"ן, המחלוקת בין שמעון ולוי ואביהם כך היא: לפי בני יעקב, חייבים לדון ולשפוט את עיר שכם וממילא לשמור את הקדושה של מצות התורה. לפי יעקב, "לא היה דינם נמסר לבני יעקב, שלא היה סיפק בידם לעשות זה המשפט, לולי השגחת הש"י שנתן חתתם על יושבי הארץ, וז"ש יעקב ערכתם אותי להבאישני ביושב הארץ". אולם, עיי' במש"כ הרמב"ם בחיבורו להלן (מלכים י:ח) דמשמע ממקור זה שהחיוב לדון ב"נ נופל על שופטי ישראל.<sup>5</sup>

**ג.** גם המהר"ל בספר 'גור אריה' (לד: יז) שאל את שאלת הר"ן—איך נתחייבו בני העיר שכם מיתה, אם א"א להם לדון את בן נשיא הארץ "כי היו יראים". ברם, בתירוץ, המהר"ל אינו מסכים עם דברי הר"ן. ולכאורה, הסיבה שדחק דבריו, משום דלפי המהר"ל אין שייך לתרץ ששמעון ולוי באו לחלוק עם אביהם

מדוע כעס יעקב? כשדחק הרמב"ן את שיטת הרמב"ם להלכה, כתב שהסברא של בני יעקב להרוג את עיר שכם היתה משום שהם כבר עברו על גלוי עריות וע"ז. וכ"ש שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים, רצו להנקם מהם בחרב נוקמת", והרגו בני יעקב את המלך, הנשיא וכל אנשי עירו "כי עבדיו הם, וסרים אל משמעתו, ואין הברית אשר נמולו נחשב בעיניהם למאומה כי היה להחניף לאדוניהם".

וכן, הסיבה שיעקב אמר להם בכאן כי הביאוהו בסכנה שנאמר (לד: ל) "עכרתם אותי להבאישני". לכן, לפי סברא זאת, אפשר לומר שאע"פ שבני יעקב לא עשו עבירה ממש בהריגת עיר שכם, הרי שמאחר ושמם את משפחתם במקום סכנה, ראוי ליעקב לקללם. וכן הביא הרמב"ן את הספר 'מלחמות בני יעקב' שתיאר ש"בא להם פחד אביהם כי נאספו שכני שכם ועשו עמהם שלש מלחמות גדולות, ולולי אביהם שחגר גם הוא כלי מלחמתו ונלחם בם היו בסכנה, כאשר יספר בספר ההוא". לפ"ז, שאלת הרמב"ן על הרמב"ם קשה גם עליו—שהרי במסקנתו, אם עברו כל אנשי העיר שכם על מצוה ונתחייבו מיתה, מדוע לא בטח יעקב אבינו בכך שהקב"ה יציל אותו מכל שיכול לבא עליו בעקבות מעשה זה? וצ"ע.

<sup>5</sup> וע"ע מש"כ בס' 'חמדת ישראל' (קונטרס 'נר מצוה' אות ל"ז ד"ה 'ולכאורה') שכן הביא הערות על דברי הר"ן הנ"ל.

הרב אברהם בן הרמב"ם (ד"ה 'הכזונה'), "לפי שהיתה אנוסה כפויה על דרך הזנות והוא היה עושה בבחירתו לכן **עונשו ברור**". אמנם, בפירוש זה, הלך הרב אברהם בן הרמב"ם כדרך אביו. שמעון ולוי סברו שעשו הריגה זאת על פי ההלכה. ובסוף פירושו על ספר בראשית, פירש שכוונת יעקב בקללתו לבניו כ"ידוע כי בשעת ההתעוררות להתנקם תהיה חזקת הכעס בתכלית הרוגז". לפיכך, אפשר ליישב שיטת הרמב"ם עם פירוש בנו: משום דאע"פ שעשו בני יעקב את הריגת העיר שכם ע"פ ההלכה, י"ל דכוונתם לא הייתה לשם שמים, וזאת היא הסיבה שכעס יעקב אביו.

ו. לפי הרב אהרן סולובייצקי זצ"ל (בח' בית יצחק ח' י"ט עמ' של"ה-של"ז) אפשר ליישב את שיטת הרמב"ם וקללת יעקב בסברא פשוטה. ע"פ עיקרא דדינא, נתחייבו אנשי העיר שכם בעונש מיתה. אולם, נראה דיש הבדל בין חיוב מיתה של ישראל בדיני ישראל, וחיוב מיתה של ב"נ בדיני ב"נ. וכן מוכח בסוגיא בסנהדרין (מג:), דחיוב מיתה לישראל הוה כפרה לעבירתו, אולם חיוב מיתה לב"נ משונה לגמרי. "אמנם, בב"נ המחויב מיתה בדיני ב"נ הטעם והמגמה של עונש מיתה הוא לא לקיים דין כפרה בהגברא אלא כדי שיהיה מעצור לעוברי

בתורת הלכה מפני שבאמת, אם בני יעקב עברו, החטא הזה יותר חמור וא"א להאמין שעשו עם ספקות במחשבותם. לפיכך, כתב המהר"ל שיש לבני יעקב היתר "ללחום כדין אומה שבא ללחום על אומה אחרת" כמו כל מלחמות רשות. ואע"פ דאמרה התורה (פ' שופטים כ:י) "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום", היינו היכי דלא עשו לישראל דבר. "אבל היכי דעשו לישראל דבר כגון זה שפרצו בהם לעשות להם נבלה, אע"ג דלא עשה רק אחד מהם—כיון למכלל העם הוא, כיון שפרצו להם תחלה—מותרים ליקח נקמתם מהם". ונראה דכוונת יעקב בויכוחו היא, שגם אם רצו ללחום במלחמה, צריך לשמור את ביתם כנגד אויביהם. וכשהם לא עשו כזאת, כעס יעקב על ששמו את משפחתו בסכנה גדולה וכנגד כל אויביו.

ד. כתב הרדב"ז (מלכים ט:יד ד"ה 'ומפני') שהסיבה שכעס יעקב על בניו כשהרגו עיר שכם משום ד"כיון דקבלו עליהם המילה" בע"כ צריך לדון אותם כדין גר שנתגייר, שהוא קטן שנולד דמי (יבמות כב.). לפ"ז, שמעון ולוי שפכו דם נקי ממש וחטאו חטא חמור ביותר.

ה. על תשובת שמעון ולוי ליעקב בסוף הפרשה (לד:לא) "הכזונה יעשה את אחותנו"? ! כתב

קרובים אבל לא בעדות אשה, ולא תדון אישה להם". במילים אחרות, ב"נ צריך לקבל דין וחשבון בבי"ד כמו בן ישראל. ואף שהפרטים בדין תורה שונים ממה שהוצרך בבי"ד של ישראל, בין כך ובין כך העניין של צורך בדין צדק דומה ביניהם ממש. וגם זה מוכח מדברי הרמב"ן עה"פ (מט:ו), "כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור". פירש הרמב"ן "כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור—שעשו החמס באפם שכעסו על שכם, וברצונם, שהם חפצים בו, לא פשע המומתים ולא חטאתם". אמנם, לא בגלל המעשה ממש כעס אביהם, אלא מפני שלא נתנו דין ומשפט ראוי שמעון ולוי להתקלל ע"י יעקב אבינו.

ח. אולם, לפי מש"כ הרמב"ם (עכו"ם א:ג) שאחרי שהתחיל אברהם לעבוד את הקב"ה, "הודיעו ליצחק בנו, וישב יצחק מלמד ומזהיר, ויצחק הודיע ליעקב וכו' ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם". אמנם, לפ"ז, לא שייך להסביר שהבדיל יעקב אבינו את לוי להיות מנהיג הלכה אחרי שעבר על עבירה חמורה כשפיכות דמים. וממילא, כל התירוצים שהבנאו לעיל אינם נראים בשיטת הרמב"ם, וצ"ע.

עבירה שיהיה למיגדר מילתא לשאר ב"נ שלא יתמידו בעבירות".

אזי, התפקיד לשופטי ב"נ אינה דומה לדייני ישראל. החיוב לשופטי ב"נ להזהיר את העם ולמנוע אותם מלעבור על ז"מ ב"נ. אכן, כשצריכים להזהיר העם, בי"ד של ב"נ צריכים לענוש במיתה—שהוא העונש ה'מקסימום'—רק במקום שאין יכול למנוע העם בדרך אחרת. לפיכך, שמעון ולוי לא היו חייבים להענישם בעונש 'מקסימלי'. וזוהי המחלוקת בין יעקב ובניו. שמעון ולוי סברו להרוג את כל העיר, משום שגנב שכם את אחותם, ובני העיר שתקו ולא שפטו את נשיאם כנ"ל. לכן, כשכל העיר עברו על ז"מ ב"נ, הכל נתחייבו מיתה. אולם, מצד שני, סבר יעקב אבינו שאע"פ שאפשר להעניש את העיר שכם בעונש מיתה, אין ראוי לעשות כן משום דיש סכנה למשפחתו שנאמר (לד:ל) "עכרתם אתי להבאישני ביושב הארץ בכנעני ובפרזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי". וע"ש.

ז. העיר אחי היקרי ברוך מיכאל שלפי סדר הרמב"ם בסוף הפרק בהל' מלכים, אפשר להציע סברא פשוטה לענייננו. וכן, אחר שכתב על הריגת שכם, כשסיים הפרק הזה, כתב הרמב"ם ד"ב"נ נהרג בעד אחד, ובדיין אחד, בלא התראה, ועל פי

## ב. מעשה ראובן ופלגש אביו

א. כתוב בפ' וישלח (לה: כב),  
 "ויהי בשכן ישראל בארץ ההוא וילך  
 ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו  
 וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים  
 עשר". ואיתא בגמ' (בשבת נה:),  
 "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי  
 יונתן: כל האומר ראובן חטא אינו  
 אלא טועה, שנאמר 'ויהיו בני יעקב  
 שנים עשר' מלמד שכולן שקולים  
 כאחת. אלא מה אני מקיים 'וישכב  
 את בלהה פילגש אביו'? מלמד  
 שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו  
 הכתוב כאילו שכב עמה". לפ"ז,  
 כתבה הגמ' (שם) בשם רבי שמעון  
 בן אלעזר דכוונת התורה בעיקר  
 המעשה של ראובן היא ש"עלבון  
 אמו תבע" משום דא"א ש"עתידי  
 זרעו (של ראובן) לעמוד על הר עיבל  
 ולומר (דברים כז: כ) 'ארור שכב עם  
 אשת אביו' ויבא חטא זה לידו".

ב. ועמש"כ הרמב"ם בהל'  
 סוטה (ג: ב) שאחרי שהגיעו הסוטה  
 ובעלה לירושלים צריך בי"ד הגדול  
 להפחידה. וכפי זה, כתב הרמב"ם  
 ש"אומרים לה: 'בתי הרבה קדמון  
 ונשטפו ואנשים גדולים ויקרים תקף  
 יצרן עליהן ונכשלו'. ומגידין לה  
 מעשה יהודה ותמר כלתו ומעשה  
 ראובן בפלגש אביו על פשטו ומעשה  
 אמנון ואחותו, כדי להקל עליה עד  
 שתודה". ע"ז, הקשה הרמ"א

בתשובותיו (סי"א ד"ה 'ואל יתהלל')  
 איך יכול להיות ש"מפני הטמאה  
 הזאת שלא תשתה ותמות ובודאי  
 אינה כדאית לשמוע, נוציא ש"ר על  
 ראובן הצדיק ונאמר שחטא" (וכ"כ  
 הכ"מ ד"ה 'ומגידין')? בהכרח, תירץ  
 הרמ"א שגם הרמב"ם לא סבר כנגד  
 הגמ' הנ"ל. אלא, "ע"כ לומר  
 שהטעם הוא כדי שלא ימחק השם  
 הנכתב בקדושה ובטהרה".

אולם, נראה שתירוצו זה אינו  
 כ"כ מובן משום דמלשון הגמ' הנ"ל,  
 כל מי שאומר ראובן חוטא היה  
 באמת טועה. לכן, איך יכול להפחיד  
 האשה הזאת אם כבר הכל יודעים  
 שה'פשט' הזה טעות בעלמא?<sup>6</sup>  
 בדרך זאת, הדגיש הרב יעקב מדן  
 (במאמרו שנמצא בבי"מ הוירטואלי  
 ע"פ וישלח) שהובאו באותו עמוד  
 בשבת הנ"ל כמה פירושים עה"פ  
 (ויחי מט: ד) 'פחו כמים אל תותר'.  
 אכן, "רבי אליעזר אומר: פזתה,

<sup>6</sup> וע"ע בס' מימיני מיכאל' (עמ' כ"ו ד"ה  
 'ת"ר'). ויש קצת ראייה לדברי הרמ"א  
 בפה"מ להרמב"ם (סוטה א: ד) שכתב  
 שצריך הבי"ד הגדול להספור על "מעשה  
 יהודה ותמר, והפסוק שנאמר בראובן". לכן,  
 יש מי שרוצה לומר שיש הבדל בין 'מעשה  
 יהודה' שבעצם הפסוקים, וה'פסוק' שנאמר  
 על ראובן, שרק פסוקים הם ולא פשוטו של  
 דבר. אולם, נראה דטעמא שהרמב"ם כתב  
 'פסוק' שנאמר בראובן בפירושו ולא על  
 מעשיו, משום דבאמת כל המעשה קרה  
 בתוך פסוק אחד משא"כ מעשה יהודה  
 שקרה בתוך כמה פסוקים. ועיי' להלן על  
 מש"כ על פירוש זה.

ד. איתא בגמ' מגילה (כה:), "ומעשה ברבי חנינא בן גמליאל שהלך לכבול, והיה קורא חזן הכנסת 'ויהי בשכן ישראל', וא"ל למתורגמן: אל תתרגם אלא אחרון, ושיבחוהו חכמים". פירש"י (ד"ה 'אל תתרגם') שהמתורגמן תרגם רק את החלק האחרון של הפסוק שהוא "ויהיו בני יעקב שנים עשר". וכ"כ ש"הפסוק הזה נפסק בהפסק פרשה, לכך קורוהו אחרון כאילו הוא פסוק לעצמו".

על פי פירוש זה, אפשר לברר את לשון הרמב"ם בפירושו למסכת סוטה. כפי שזכר לעיל, כתב הרמב"ם בפירושו שצריך הבי"ד הגדול להפחיד את הסוטה ולהגיד לה ענינים "שאינה כדי לשמען, שאינה יכולה להעמיד עצמה היא ובית אביה ומשפחתה בזכרון אותן הדברים, לפי שאומרים לה מעשה יהודה ותמר, והפסוק שנאמר **בראובן**, וכיו"ב ממה שנתבאר במקרא, וכ"ז כדי להקל עליה את ההודאה". לכאורה, דברי הרמב"ם אינם מובנים כ"כ, כי באיזה אוקימתא בא הרמב"ם בדברים אלו? אפשר שיש ה"א ש'מעשה ראוּבן' כולל גם את קללתו של יעקב אבינו בפרשת ויחי?<sup>7</sup> אלא, נראה שכוונת

חבתה, זלטה. רבי יהושע אומר: פסעתה על דת, חטאת, זנית". ומסתמא, מדברי ר"י מצא הרד"ק רשות לכתוב שהלך ראוּבן "לאהל בלהה ושכב עמה וכו' לפי שראובן חשב כי לא היתה אסורה עליו לפי שהיתה תחלה שפחה ואח"כ לקחה אביו לפלגש". וע"ע מש"כ הרב אברהם בן הרמב"ם בפירושו עה"ת (ויחי מט: ד"ה 'חללת') דמשמע מדבריו שאפשר להסביר שראובן חטא בגלוי עריות.

ג. עיי' במשנ' מגילה (ד:י) שם כתוב: "מעשה ראוּבן נקרא ולא מיתרגם מעשה תמר נקרא ומיתרגם מעשה עגל הראשון נקרא ומיתרגם והשני נקרא ולא מיתרגם ברכת כהנים מעשה דוד ואמנון לא נקראין ולא מיתרגמין". יש מחלוקת ראשונים על טעמא דגמ' שאין ראוי לתרגם מעשה ראוּבן ברכים. לפי רש"י (מגילה כה. ד"ה 'ולא') לא מתרגם משום דחיישינן לגנותו של ראוּבן. ברם, לדעת הר"ן (דף טז. בדפי הרי"ף ד"ה 'מעשה') אינו מתרגם "משום כבוד יעקב". ונראה דלפי פשוטו כמש"כ רשב"א שמעשה ראוּבן היה שתבע עלבון אמו, איזה גנות יש לכבודו דיעקב? לכן, נראה שכוונת הר"ן כדעת הרד"ק הנ"ל שי"ל שפשוטו של הפסוקים הוא ש'וילך ראוּבן וישכב את בלהה פילגש אביו" ממש.

<sup>7</sup> אחר ססימתי חיבור זה, זכיתי לראות את מש"כ בפירוש 'דעת מקרא' שהביא דעת

פירוש יונתן בן עוזיאל (כוונתו לתרגום הירושלמי) ופירוש זולתו, שאתה תמצא הרבה מן החכמים וגם מן המפרשים חולקים על פירוש בקצת מלות ובענינים רבים".

ברם, גם כתוב במו"נ, "ועוד שאני איני מכריע פירושי, אבל הבן אתה פירושו כלו מאשר העירותיך והבן פירושי, והשם יודע באיזה משני הפירושים הוא הנאות למה שנרצה". וכשחקר על תרגומים אלו בפסוק על מעשה ראובן, מצינו שכתב אונקלוס ש"אזל ראובן ושכיב ית בלהה לחינתא דאבוה" וכתוב בתרגום ירושלמי ש"אזל ראובן ובלבל ית מצעא דבלהה פלקתיה דאבוי דהוה מסדרא כל קביל מצעא דלאה אמי ואתחשיב עילוי כאלו שימש עמה". לכן, מסתבר קצת לומר שהכריע הרמב"ם ע"פ פירוש אונקלוס, וכנגד מש"כ בתרגום הירושלמי.

### ג. מעשה יהודה ותמר כלתו

א. לפי רוב הפרשנים, פרק ל"ח ב' וישב העוסק במעשה יהודה ותמר, הוא פרק של מוסר והתעוררת לעשות תשובה. ברם, מצינו דלפי הרמב"ם מעשה יהודה ותמר אינו גנאי ליהודה כלל ואין זה תועלת הפרק. אפילו להיפך! שכתב הרמב"ם (מו"נ ג: מט) שפרשת יהודה ותמר נכתבה על מנת ללמדנו ב'

הרמב"ם להבדל בין ב' חלקים של פסוק אחד. הפסוק 'שנאמר בראובן' הוא רק הראשון, ואינו כולל את החלק של "ויהיו בני יעקב שנים עשר".

לכן, השווה הרמב"ם בחיבורו שמגידין לה מעשה ראובן בפלגש אביו על פשוטו, משום דפשוטו של הפסוק הוא בלי החלק האחרון שגם הוכיח את שיטת רבי שמואל בר נחמני בשם ר"י ש"כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה". אלא, לפי הרמב"ם, פשוטו של מקרא כשיטת ר"א ור"י—וי"ל דזה גם לדעת הרד"ק והר"ן כנ"ל—שראובן שכב עם פלגש אביו.

ה. יש להביא קצת ראייה ממש"כ הרמב"ם על תרגום אונקלוס. ומצינו במו"נ שכתב הרמב"ם (מו"נ א: כז), "אונקלוס הגר שלם מאד בלשון העברית והארמית"<sup>8</sup>. לעומתו, התרגום הירושלמי עה"ת לא פירש על דרך הפשט וכולל בתוך פירושו דברי מדרש ואגדה שלא לפי פשוטו ממש. אשר על כן, הרמב"ם מעדיף את תרגום אונקלוס על פני התרגום הירושלמי. אכן, הזהיר הרמב"ם (מו"נ ג: ד) ש"ולא תרחיק זוכרי

<sup>8</sup> 'הגאונים' שסבר שנכלל ב'מעשה ראובן' גם קללת יעקב אבינו בסוף ספר בראשית, וע"ש.

<sup>8</sup> וע"ע בהל' איס"ב (יב: יג) שהביא תרגום אונקלוס לסייע את דבריו להלכה.

למעשה תמר בת דוד ואחיה, אמנון. ושיטתו נגד פירש"י (מגילה כה: ד"ה 'מעשה תמר'). ברם, כשכתב בהמשך אותה משנה ש"מעשה דוד ואמנון לא נקראין ולא מיתרגמין" הלא כוונתו גם למעשה אמנון ותמר? ועיי' בפירוש הרמב"ם (ד:ח ד"ה 'מעשה דוד') ש"מעשה דוד ואמנון לא נקראין ולא מתרגמין אינו סותר למה שאמר לעיל מעשה תמר נקרא ומתרגם, לפי שכ"מ שנזכר אמנון סתם נקרא ומתרגם, ומה שנזכר אמנון בן דוד אינו נקרא ולא מתרגם בצבור משום כבוד דוד". אמנם, לפי פשוטה של המשנ', שיטת רש"י יותר מסתברת. ברם, נראה שדחק הרמב"ם את פירושו זה כי אינו יכול לראות את מעשה יהודה ותמר בעין רעה.

#### ד. תועלת ספר בראשית

##### במשנת הרמב"ם

א. כתוב במו"נ (ג:נ), "דע כי כל סיפור שתמצאהו כתוב בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה, אם לאמת דעת שהוא פנה מפנות התורה, או לתקון מעשה מן המעשים, עד שלא יהיה בין בני אדם עול וחמס". לכן, התועלת בכל סיפורי ס' בראשית היא להביא דוגמאות איך בן תורה חייב לנהוג בחייו. לדוגמה, לפי הרמב"ם, כוונת סיפור מלחמת תשעת המלכים היא להודיע שניצח אברהם במעט האנשים את ארבעת המלכים

דברים: האחד, לברר עד כמה צריך האדם לנהוג ביושר עם כל בשר ודם. והשני, ללמדנו עד כמה היה יהודה בעל מידות ישרות. וכ"כ הרמב"ם "וזה מאמרו (וישלח לח:כג) 'תקח לה פן נהיה לבוז הנה שלחתי הגדי הזה', ובאור זה שבעילת קדשה קודם מתן תורה היה כבעילת האדם אשתו אחר מתן תורה, ר"ל שהיה מעשה מותר לא היה אדם מרחיק אותו כלל, ונתינת שכר המותנה עליו לקדשה אז, כנתינת כתובת אשה לה עתה בעת הגרושין". דהיינו, מעשה יהודה ותמר הוא בדיוק דרך העולם בימים אלו.

וכן לדעת הרמב"ם, המידה הישרה אשר למדנו מיהודה "הוא אמרו לנקות עצמו מגזלתה ושהוא לא שנה ולא בטל מה שהסכים עמה עליו וכו' וזהו היושר אשר ירשו מאברהם יצחק ויעקב, שלא ישנה אדם בדבורו, ולא יחליף תנאו ושיתן לכל איש חקו משלם".

ב. ועוד, מצינו דלסברת הרמב"ם יש נפקא מינא לדינא. כפי שנזכר לעיל, כתוב בגמ' ש"מעשה תמר נקרא ומיתרגם". אם כוונת המשנ' למעשה יהודה ותמר, לפי סברתו של הרמב"ם, איזה חידוש יש בזה, ודאי קוראים פרשה זו, משום שכל הפרשה מדברת על שבחו של יהודה ותמר כלתו! אלא, בע"כ, י"ל שלפי הרמב"ם, כוונת המשנ' היא

יהודה ותמר הנ"ל שלדעת הרמב"ם הדרך של אישות והנהגת העולם קודם מתן תורה שונה לגמרי ממנהגינו.

וכ"כ הרמב"ם (אישות א:א) ש"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה". לפ"ז, אפשר שבסברת הרמב"ם, משום דקרה קודם מתן תורה, מעשה ראובן בתורת הלכה אינו כ"כ רע. ברם, לפי שודאי שמעשיו אינם ישרים ועשויים במדות טובות כשמצינו בדברי יעקב בפ' ויחי, סליקו הבכורה ממנו.<sup>9</sup>

ג. כתוב בהל' מלכים (ט:א), "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון" ובימי נח הוסיף אבר מן החי. "נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם". כשבא אברהם, "ונצטוה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק נצטוה על מצות מעשר והוסיף תפלת מנחה. "ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית וכו' עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה ע"י". לפיכך, ודאי ששמעון ולוי חוייבו לשמור

הגדולים, "ועוד הודיענו איך חם לבכו על קרובו בעבור שגדל על אמונתו, ומסר נפשו לסכנת המלחמה כדי להצילו". וע"ע במו"נ (ג:יח) שם דיבר הרמב"ם על מה שסיפרה התורה "על ההשגחה בפרטי עניני האבות בעסקיהם ובשימושיהם עד מקניהם וקניינם, ומה שיעדם השם מחבר ההשגחה עליהם".

ב. בהקדמתו לפרק בתרא של סנהדרין, העיד הרמב"ם שבכל דור ודור יש קבוצה של מעטים עד מאד של החכמים היותר גדולים. אמנם, חברה זו כוללת את "האנשים שנתבררה אצלם גדולת החכמים וטוב תבונתם". כל דבריהם חשובים ביותר משום ד"נתברר אצלם שיש בדבריהם פשט וסוד". בדומה, הדגיש הרמב"ם שלפי שדברי בעלי החכמה בדברים רק לתכלית בלבד ואע"פ שיש פעמים שכתבו בדרך חידה ומשל, "מדוע נתפלא על שחברו את החכמה בדרך משל ודמו אותם בדברים שפלים המוניים"! לכן, מאחר שידוע דכיבד הרמב"ם את דברי חז"ל עד מאד, ליכא למימר שבאמת הוא אינו פוסק כרשב"נ ש"כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה". במקום זאת, לפי הסברנו, י"ל שבזמן השבטים, מעשה ראובן אינו מגונה כ"כ ואזי אינו עובר על גלוי עריות כלל וכלל. וכן, כנראה ממה שצטט מדברי המו"נ על מעשה

<sup>9</sup> ועיי' פירש"י בפ' ויחי (מט:ג ד"ה יתר).



עכו"ם. לכן, נראה שיש ב' ענינים מיוחדים בסיפורים אלו. האחד הוא שמעיקר הדין שמרו האבות ובניהם את תורתו בלי חיסרון כלל וכל מי שאומר שחטאו אינו אלא טועה.

ברם, כדרך שכתב הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל לעיל, צריך ללמוד מסיפורים אלו איך לנהוג בכל רגע—"אם לאמת דעת שהוא פנה מפנות התורה, או לתקון מעשה מן המעשים". במילים אחרות, יש סיפורים כמעשה יהודה ותמר שמלמד אותנו מצדקת יהודה את מעלת חסדיהם של בני אדם. וכן, יש עוד סיפורים שמתארים מידות פחותות, סיפורים שמלמדים אותנו באיזה מקומות ומצבים להגדר מאיזה דבר רע או מידות שאינן כ"כ טובות.

אולם, בכללו של דבר, נמצא ממש"כ הרמב"ם בהל' מעילה (ח:ח), "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול". ומסתמא, כלל זה נוגע גם ללימודי תנ"ך ופרשנות. לכן, בזכות לימוד התורה שבכתב והתשב"פ נגלה את העומק של התורה וכל הסתומות והסודות שבה יבהירו כפשוטם.

ז"מ ב"נ ויתר מצות שנצטוו לאבותם. ועוד, כמש"כ לעיל, א"א לפרש שמחלקות יעקב ובניו בהלכה משום דלוי הוא הבן שיעקב בחר לקבל תורתו.

אזי, נראה לומר שלא חטאו בחטא ממש אלא עשו מעשה בחוסר מידות, כמש"כ הרב אברהם בן הרמב"ם הנ"ל. ולפ"ז מובן מדוע אחרי שאמרו בני יעקב לאביהם "הכזונה יעשה את אחותינו?" שתק יעקב, משום דהסכים עם סברתם להלכה. אולם, כשהגענו לברכות וקללות בסוף הספר, נראה דיעקב לא עוסק בהלכה אלא דורש במדות כשלעצמן. לכן, קילל את בניו, לא מפני שעברו על הלכה, אלא שמפני שהם לא נהגו במדות טובות—ובדרך זו מעשיהם יותר חמורים—ראה יעקב שראוי לתת מוסר חמור לבניו. וגם נראה לסיים ספר בראשית בדברי מוסר ובעניני מדות, משום דלפי שיטת הרמב"ם כל הספר מתבסס על ענינים כאלו.

ד. עכ"ז, אפשר להבין שיטת הרמב"ם בסיפורים הללו. לפי הרמב"ם, הסיבה שהקב"ה בחר בישראל להיות עמו בקדושתו היא כי האבות שמרו את מצותיו בשלימות, כמשמ"כ בקדושין (פא.). ומפני שגלה אברהם את הקב"ה בעולמו ונצטוו יתר על ז"מ ב"נ, זכה זרעו לצאת ממצרים כמש"כ בריש הל'

אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם". לפ"ז, יש להבין היטב את ב' המסורות ההיסטוריות הנ"ל. הכח של הז"מ ב"נ לא מבוסס על נתינת המצוות לאדם הראשון ונח, אלא על מסירת משה רבנו את התורה בהר סיני. אמנם, מהמעשה הנורא של קבלת התורה, נובעת גם החשיבות למצות של גירי תושב.

לכן, נראה שהחוליה במסורה שנמצאת בהל' מלכים היא השלמת התורה ע"י משה רבנו, משום דמצינו שגם חסידי אומות העולם ומצוותיהם תלויה במעשה זה. וכמו שחייב ישראל בכל התורה כולה משום המעמד של הר סיני (וע"ע פל"מ במס' חולין ז:ו), גם ב"נ מחוייבים במצוותיהם מכח מתן תורתנו.

אולם, נראה דמסורת ידיעת הקב"ה שמצינו בריש הל' עכו"ם אינו שווה לה. אמנם, כל החוליות במסורת זאת מתחילות באברהם אבינו (עכו"ם א:ג) ש"התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה וכו' וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו". לפיכך, בתוך ב' המסורות הללו, פירש הרמב"ם את השקפת היהדות על התקופה שקודם מתן תורה, ועל זו שאחריה.

ויהי רצון שנוכל ללכת בדרך הצדק הזו, ולזכות לחינוך דתי מלא בפנינים של תורה וקדושה.

## ה. נספח

כבר הבאנו את דברי הרמב"ם בהל' עכו"ם (א:ג) שדיבר על מסורה היסטורית של ידיעת הקב"ה בעולמו. וכן, אע"פ שנגלה הקב"ה לאדם הראשון, מעט ומעט, נשכח שמו בעולמו עד ימי אברהם אבינו. ואחרי "שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו", מוסר אברהם אבינו את ידיעת הבורא ליצחק בנו, עד ש"מאהבת ה' אותנו, ומשומרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה משה רבנו ורבן של כל הנביאים ושלחו". ויש לקשר דברים אלו למש"כ בהל' מלכים (ט:א) על מסורת ז"מ ב"נ כנ"ל.

אכן, לברר את הקשר בין ב' הלכות אלו, צל"ע בעוד הלכה שנמצאת בהל' מלכים. וכ"כ (ח:יא) שיש ב' כתות של ב"נ שנשמרו מצוותן. הדרגה ראשונה—שהיא מדרגה יותר גדולה—היא ב"נ מחסידי אומות העולם "והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שב"נ מקודם נצטוו בהן". ובכת הב' והפחותה מזה יש ב"נ שעשה מצותיו "מפני הכרע הדעת

יכול להכנס להגדרה של גר תושב משום דאינו מודה שנשתרשו מצוותיו בקבלת התורה בהר סיני. אכן, כשכל דתות העולם נשתנו במתן תורה, נשתנתה גם השקפתם. ולכן, על מנת להיות מחסידי אומות העולם, צריך ב"נ לחשוב לא במח ובחכמתו לבדם, אלא גם בלבבו ובאמונתו על התורה שקיבל משה רבנו, כמש"כ הרמב"ם הנ"ל.

לפני קבלת התורה, כל מחשבת המונותאיזם קשורה לידיעת ה' וליראתו.

לפ"ז, ימים אלו מסומנים באישיותו של אברהם, שהכריע בדעתו ומצא בחכמתו (כביכול) בילדותו את הקב"ה באור כשדים. וכל ב"נ שהגיע למסקנה מכח הכרע הדעת עשה כמו אברהם ונקרא 'מחכמיהם'. אבל גם ב"נ זה אינו

\*\*\*\*\*

סימן ט'

## בגדרי דברי קבלה, דברי סופרים, ונבואת האבות

שנעשו להלכה ע"י שנכתבו בספרו ולא ע"י תקנה של בית הדין הגדול.<sup>1</sup>

### א. דחיית דאורייתא בפני דברי

**קבלה:** יש הבדל בין דברים שקבעו נביאים בכתבי קודש, הנקראים דברי קבלה, לבין תקנות שקבעו בי"ד הגדול, הנקראים דברי סופרים. איתא בראש השנה (יט.), "א"ר אשי, גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא ודברי קבלה כדברי תורה דמו". ואע"פ שהשוותה הגמ' דברי קבלה לדברי תורה, אינם שווים לגמרי. דהא מצוות מגילה היא מדברי קבלה,

### א. הבדלים בין מצוות דאורייתא ודברי קבלה

כתב הרמב"ם (ממרים א:א): "בי"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבע"פ וכו', ואחד דברים שעושים סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזירות, התקנות והמנהגים". ר"ל שכח ההוראה נמסר לכל חכמי ישראל, ולא לנביאים. ברם, אם נכתבו דברי הנביא בכתבי הקודש, הם נהפכים לדברי קבלה ונקבעים לדורות. ודוגמא לזה היא דברי ישעיהו בכיבוד ועונג שבת,

<sup>1</sup> ועיי' בס' 'שיעורים לזכר אבא מר' (ח"א עמ' נ"א).

כמש"כ הרמב"ם (מגילה א:א) "קריאת המגילה בזמנה מ"ע מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים". ואפ"ה כתב השו"ע (או"ח תרפח:יב) בשם מהר"א מזרחי, "אין שום דאורייתא נדחית מפני מקרא מגילה". נמצא שדברי תורה עדיפי מדברי קבלה.

**ב. ספק נזירות דאורייתא וספק דברי קבלה:** עוד מצינו שינוי בין דברי קבלה לדברי תורה במש"כ הרמב"ם (נזירות ד:ז,ט): "אמר הריני נזיר לאחר עשרים יום והריני נזיר מעתה, מונה שלושים יום ומגלח תגלחת טהרה, וחוזר ומונה שלושים יום אחרים והיא נזירות שנדר לאחר עשרים וכו' וכן אם אמר הריני נזיר שמשון לאחר עשרים יום וחוזר ואמר הריני נזיר מעתה, אינו מגלח לנזירות זו שנדר באחרונה". הרי שבסתם נזירות פוסק הרמב"ם לקולא, דהיינו שיכול לחזור ולגלח בין נזירות ראשונה לשנייה, משא"כ בנזירות שמשון, בה פוסק הרמב"ם לחומרא, דהיינו שאינו יכול לגלח בין נזירות ראשונה לשנייה. וצ"ב, דהא פסק הרמב"ם (נזירות ב:ז) שספק נזירות להקל.

וי"ל דסתם נזירות הוי מדיני תורה, ולכן שייך לה 'ספק נזירות להקל'. משא"כ נזירות שמשון הוי מדברי קבלה כמש"כ הרמב"ם (נזירות ג:יג) ואינה שייכת לדיני

נזירות של תורה. וכן מצאתי בשו"ת זרע אברהם להרב אברהם ב"ר דוד יצחקי (יו"ד סי' לא) שכתב: "נזירות שמשון שלא נהג מזמן מרע"ה עד עת בא מלאך הדובר אל מנוח ואשתו ואסרו בתגלחת וכל אשר יצא מגפן היין והתרו בטומאה וכו' אין הדעת נוטה שיהיה זה מכלל תורה שבע"ב שהוא פירוש מ"ש בתורה בנזיר סתם וכו' לא כן נזירות שמשון שזמנו מאוחר כמה שנים עפ"י מלאך. דהיינו, שעפ"י הקבלה אשר הגיד לנו שעתיד הקב"ה לחדש דבר זה ע"י מלאך נקבל דברי המלאך כאמיתה של תורה, אבל היות דינו שוה לדין של תורה אין בידינו להשוותו מסברא. והרב ז"ל כתב על נ"ש שהוא הלכה מפי הקבלה". וע"ע בכסף משנה, נזירות (ד:ט).

נראה מזה דשונה נזירות שמשון מנזירות של תורה לא רק באיסור תגלחת עד י"ב חדש, בהיתר ליטמא למת, ובשלילות אפשרות לשאול על נזרו, אלא אף בהא שמחמירים בספיקו כשאר נדרי תורה. שינוי זה, לדברי הזרע אברהם, נובע אך ורק מכך שנזירות שמשון היא מדברי קבלה. וא"כ, מצינו שדברי קבלה חלוקים מדברי תורה אף להחמיר.

**ג. תפיסת קידושין בעריות מדאורייתא ומדברי קבלה:** כתב הטור (אה"ע טו:יא), "אלו שאינן בני קדושין מחמת ערוה מהן מן התורה

יש בהן ספק תפיסת קדושין וצריכה גט. משא"כ ס"ל להמחבר שאין הפסוקים אלא אסמכתא, כדבריו בכ"מ, וע"כ אינן אסורות אלא מדברי סופרים ושפיר תפסי בהו קידושין בודאי.

### ב. הבדלים בין דברי קבלה ודברי סופרים

ד. חיזוק בצום גדליה וחזרה **בהלל**: כתב הרמב"ם (סה"מ שורש א) "והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסיני וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד ע"ה האל יתעלה שצוה בה משה". ופירשו נושאי הכלים דרצה הרמב"ם להשיג על בה"ג שכתב שהלל דאורייתא. וכ"כ הרמב"ם (חנוכה ג:ו) שהלל הוא מצוה רק מדברי סופרים, "ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל". ברם, ע"ז כתב הראב"ד: "יש בהם עשה מדברי קבלה, 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל, כט)". והביא הראב"ד ראייה מגמ' (ערכין י:) שהביאה את אותו הפסוק כראיה שיש רמז להלל בכתבי הקודש.<sup>2</sup>

ומהן מדרבנן. אותם שהן מן התורה לא תפסי בהו קדושין כלל ואותן שהן מדרבנן או שהן ספק ערוה וכו' צריכות גט". הב"י השיג על זה וכתב: "אין דברי רבינו מדוקדקים דאותן שהן מדרבנן, בני קדושין הן, שהרי קדושין תופסין בהם, אלא שאסור לישא אותם וכך הוה ליה לכתוב אלו נשים אסורות משום ערוה". הרי שס"ל לטור שקידושין תופסין בשניות רק מספק, והב"י ס"ל שקידושין תופסין בודאי.

וי"ל שמח' זאת תלויה במח' אחרת בין הב"י והרמב"ם, שכתב הרמב"ם (אישות א:ו): "ויש נשים אחרות שהן אסורות מפי הקבלה ואסורן מדברי סופרים והן נקראות שניות". והשיג המחבר בכסף משנה: "קשיא לי, שלשון קבלה נופל על דבר מקובל מפי משה רבינו ע"ה או נלמד מי"ג מדות".

ויש לפרש המח' ע"פ הגמ' (יבמות כא.): "אמר רבא רמז לשניות מן התורה מניין? שנאמר 'כי את כל התועבת האל עשו אנשי הארץ' וכו' רב יהודה אמר מהכא 'ואזן וחקר תקן משלים הרבה' (קהלת יב:ט)". ואפשר לומר שהרמב"ם והטור מודים ששלמה המלך תיקן איסור שניות לעריות, אלא שס"ל לרמב"ם שכיון שיש רמז בספר קהלת, הדין נהפך מדברי סופרים לדברי קבלה, וממילא המדריגה יותר חמורה וע"כ

<sup>2</sup> ונפק"מ אם צריך לחזר כשספק קרא ספק לא קרא.

איתא בתענית (כח:), "זאת אומרת הלילא דבריש ירחא לאו דאורייתא היא". ופירש"י (ד"ה 'מנהג') דדוקא הלל של ראש חדש אינו דאורייתא, "אבל הלל דחנוכה וכו' כדאורייתא דמי", וזה משמע כדברי הראב"ד. ועיי' בשו"ת שאגת אריה (סי' ס"ט) שפירש דברי רש"י במש"כ 'דאורייתא' דלא ר"ל מדברי תורה ממש, אלא שהיא חיוב הלכתי.<sup>3</sup> וכן מוכח ממש"כ רש"י (ד"ה 'זאת אומרת'): "מדלא קתני נמי באחד בניסן, אלמא הלל דראש חדש לא דחי ליה מעמד, ש"מ דלאו דאורייתא הוה אלא מנהגא". והיינו דר"ל שהלל דר"ח אינו אלא מנהג, ושאר אמירות הלל בשנה נשארו במדרגת דברי סופרים.

הרמב"ם לא מסכים עם הראב"ד שהלל הוא מדברי קבלה מכיון שהשוה הלל של חנוכה לשאר אמירות הלל. וכיון שנס חנוכה היה בתקופת בית שני, אחרי זמן חתימת הנבואה, לא היה אפשר לקבוע הלל דחנוכה בספרי הקדש ולהכניסו לכלל דברי קבלה—וממילא ה"ה לשאר הללות. ולא קשה מפסוק "השיר יהיה לכם", די"ל שהוא רק אסמכתא בעלמא, ולפ"ז לא הביא הרמב"ם פסוק זה בסה"מ.

ועפ"ז אצ"ל כמ"מ והלח"מ שכתבו שאף הרמב"ם ס"ל שהלל הוא מדברי קבלה [וע"ע בחי' גרי"ז הלוי (חנוכה ג:ו) מש"כ בזה]. ודבריהם קשים מאד, שהרי הרמב"ם כתב בפירוש בפיה"מ (תענית ד:ד) שהלל בחנוכה צריך חיזוק, אע"פ שכתבה הגמ' (ר"ה יט.) דצום גדליה א"צ חיזוק מפני שהוא מדברי קבלה. וכיון שהלל צריך חיזוק, צ"ל שאינו כצום גדליה ואינו אפי' מדברי קבלה. ונמצא ג' שיטות בהלל: לראב"ד הלל הוא מדברי קבלה; לרמב"ם הלל הוא מדברי סופרים; ולרש"י הלל הוא ג"כ מדברי סופרים, חוץ מהלל דר"ח שאינו אלא מנהג.

#### ה. אכילה, שתייה, רחיצה,

וסיכה בתעניות בזה"ז: כתב הטור (או"ח תקנ:א-ב), "פריך בגמ' קרי להו צום וקרי להו ששון ומשני ר"פ בזמן דאיכא שלום וליכא שמד כגון שבית המקדש קיים ששון, בזמן דאיכא שמד וליכא שלום צום. והאידנא דליכא שלום וליכא שמד רצו מתענין רצו אין מתענין, פירוש דליכא שלום שהבית חרב וליכא שמד במקום ידוע בישראל. רצו רוב ישראל והסכימו עליהם שלא להתענות אין מתענין רצו רוב ציבור מתענין. והאידנא רצו ונהגו להתענות לפיכך אסור לפרוץ גדר וכל שכן בדורות הללו שבעונותינו יש שמד ואין שלום הילכך הכל חייבין

<sup>3</sup> ועיי' בשו"ת תרומת הדשן (ח"א סי' רמ"ב ד"ה 'תשובה').

ע"י". וצ"ב דתנן (קידושין פב.), "מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כלה עד שלא נתנה", ומשמע שהאבות קיימו כל התורה, ודלא כרמב"ם שהוסיפו כל אחד חלק מה"ת עד שהשלימו משה בהר סיני. וי"ל ע"פ מש"כ הרמב"ן עה"ת (בראשית כו:ה ד"ה 'וישמר'), "שלמד אברהם אבינו התורה כלה ברוח הקדש ועסק בה ובטעמי מצותיה וסודותיה ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה". ונמצא ששמרו כה"ת בגדר אינו מצווה ועושה כברייא בקידושין, והוסיפו כל אחד עוד מצוות בגדר מצווה ועושה כהרמב"ם.<sup>4</sup>

וצ"ב למה כתב הרמב"ם עניני היסטוריה במשנה תורה, שהוא חיבור הלכתי. הלא כתב הרמב"ם בהקדמתו "וראיתי לחלק חיבור זה הלכות הלכות ככל ענין וענין". ותי' הרב יהודה גרשוני בס' משפט המלוכה (עמ' רס"ז): "נראה לי לחדש דהרי איתא בגמ' בכורות (ל): דעכו"ם שבא להתגייר ומקבל עליו כל התורה חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים לא מקבלים אותו, אם כן גוי רצה לצאת מכלל ב"נ לפני מתן תורה וקבל עליו ולהכנס בכלל ישראל צריך לקבל עליו מילה ומעשר וגיד

להתענות בדברי קבלה ומתקנת נביאים. ומיהו כולם מותרים ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה. ואין צריך להפסיק בהן מבעוד יום חוץ מט' באב בלבד", והוא מלשון הרמב"ן בספרו תורת האדם.

ועיי' בבית יוסף שפירש שאע"פ שמעיקר התקנה ודאי אסורין בכולן, בגלל שיש שלום האידנא יש היתר ברחיצה וסיכה החמורות. ומשמע שעיקר מצוותן של תעניות אלו, מקורו בספר בירמיה, ושייך רק לאיסור אכילה ושתייה ולא לרחיצה וסיכה, כמש"כ "תענו את נפשותיכם", ודרש הרמב"ם (שביתת עשור א:ד ע"פ יומא עד:), עיניו שהוא לנפש זה הצום. וטעם הדבר הוא מפני שאכילה ושתייה אסורות מדברי קבלה כנ"ל, ולכן עדיין אסורות, משא"כ רחיצה וסיכה שאינן אלא מדברי סופרים ולכן מותרות.

### ג. מצוות האבות כדברי קבלה

ו. האבות קובעים מצוות: כתב הרמב"ם (מלכים ט:א): "על ששה דברים נצטוו אדם הראשון וכו' וכן הדבר בכל העולם עד אברהם. נצטוו יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית. ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפילה אחרת לפנות היום. ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית וכו' עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה

<sup>4</sup> ועיי' בדברי המאירי בהקדמתו לאבות שחלק ע"ז, כמובא לקמן.

שיסדו האבות לאו בכלל דברי קבלה הן, אלא בכלל דברי סופרים.

### ח. מצוות האבות כדברי קבלה:

איתא בתענית (כח.) דקרבן עצים דוחה מעמד של נעילה, אבל לא מעמד של מנחה משום ד"הללו דברי תורה והללו דברי סופרים". ופירש"י (ד"ה 'הללו'), "מנחה, כדאמרי' בברכות (כו:) יצחק אבינו תיקן תפילת מנחה שנאמר 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב', ודנעילה מדברי סופרים".

דברי רש"י תמוהים מאד שהכל יודעים שסדר התפילה אינו אלא תקנת עזרא, כמש"כ הרמב"ם (תפילה א:ד), "וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר", וא"כ איך החשיבתו הגמ' כדברי תורה? צריך לומר שאע"פ שעזרא תיקן את סדר התפילה יש לה שורש מספרי קודש ולכן נחשבת כדברי קבלה. שורש זה ע"כ צ"ל מתקנת יצחק אבינו. וא"כ, נמצא שאף נבואת האבות בכלל דברי קבלה היא, אע"פ שניבאו קודם משה רבינו. וכן מוכרח מ"ג עיקרי אמונה להרמב"ם: "אני מאמין באמונה שלימה שנבואת משה רבינו ע"ה היתה אמתית, ושהוא היה אב לנביאים לקדמונים לפניו ולבאים אחריו". ואע"פ שנבואת משה היא מקור הנבואה,

הנשה, חוץ מז' מצות וכו' ומש"כ הרמב"ם הם המדרגות מקודם בני נח ואח"כ הגירות של אברהם ע"י מילה ויצאו מכלל בני נח וכל מה שהם נצטוו במיוחד אח"כ". לפ"ז נדרש הרמב"ם לציין את שלשלת המצוות לפני מתן תורה במטרה ללמד את חלקן של הלכות גרות בזמני האבות.

### ז. מצוות האבות כדברי סופרים:

כתב הרמב"ם (יסוה"ת ח:ב): "נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבנו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעון". משמע מדברי הרמב"ם שמקור כל הנבואות היא נבואת משה בהר סיני בקבלת התורה. א"כ, אפשר לומר שנבואת ישעיהו עדיפה מנבואת אברהם, דהא ישעיה נבא אחר נבואת משה, משא"כ אברהם שלא ניבא אלא קודם נבואת משה. ומטעם זה כתב הרמב"ם בפיה"מ (חולין ז:ו), "אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה". ונראה שנבואת אברהם אבינו לא היתה לדורות, ורק בהר סיני נצטוו ישראל במילה הנוהגת לדורות. ועפ"ז ראוי לומר שמצוות



סוף זמן הקרבת התמיד. ואע"פ שהרמב"ם (תפילה א:ה) פסק שתקנת עזרא היתה כנגד תמידים, מ"מ ס"ל ששכר תפילה עדיין שייך, עד לסוף זמן התפילה שכנגד האבות.

לפ"ז, הדבר פשוט שהרמב"ם הזכיר את שלש המדרגות—דברי תורה, דברי קבלה, ודברי סופרים—בהקשר לתפילה. יש חיוב מן התורה להתפלל בכל יום, שנאמר: "ועבדתם את ה' אלהיכם" (ועיי' בתענית ב.). ועוד, יש חיוב מדברי קבלה להתפלל פעם א' בשחרית וא' בצהריים וא' בערב כמו שעשו אבותינו וכמו שנרמז עליהם בתורה. ושוב, יש חיוב מדברי סופרים להתפלל קודם ד' שעות, דהיינו מתקנת עזרא, והוא כנגד תמידים.

#### ד. נספח: האדם האידיאלי,

#### אברהם אבינו, ומשה רבינו

הרמב"ם הכניס את הל' מילה בסוף ס' אהבה, וצ"ב, דיותר ה"ל להכניס הלכות אלו ע"י הל' גרות או שאר מצוות שהן בריתות ואותיות בין הקב"ה ועמו—תפילין (עיי"ש ד:כה), מזוזה (עיי"ש ו:יג), וספר תורה (עיי"ש י:יא)? ועוד, צ"ב למה סיים הרמב"ם את ס' המדע בתיאור של אברהם אבינו, שכתב (תשובה י:ד): "ומעלה זו היא מעלה גדולה עד מאוד, ואין כל חכם זוכה לה. והיא מעלת אברהם אבינו".

י"ל שהיא מקור לנבואות הקודמות כמו לנבואות שלאחריו.<sup>5</sup>

#### ט. דברי תורה, קבלה, וסופרים

**בתפילה:** וע"ע במשנה (ברכות ד:א) שישנה מחלוקת בין ת"ק ור' יהודה, שלפי ת"ק תפילת השחר עד חצות, ולפי ר"י עד ד' שעות. הרמב"ם פוסק (תפילה ג:א) כר"י שזמנה של תפילת השחר עד סוף שעה רביעית, אבל הרמב"ם מוסיף וכותב "והתפלל אחר חצות היום יצא ידי חובת תפילה אבל לא יצא ידי חובת תפילה בזמנה שכשם שתפילה מצוה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה כמו שתקנו לנו חכמים ונביאים". וצ"ב, איך פסק הרמב"ם כר' יהודה שזמן תפילה נגמר בשעה ד', ואף כת"ק שיכול להתפלל עד חצות היום? ות"י הרב אהרן סולוביצ'יק זצ"ל בספרו פרח מטה אהרן (עמ' לג) שהרמב"ם מכון לשתי תקנות של תפילה הנמצאות בברכות (כו:). הת"ק סבור כר' יוסי בר' חנינא שתפילות כנגד אבות תקנום שנאמר "וישכם אברהם בבוקר", ולפיכך יכול להתפלל כל הבוקר דהיינו עד חצות. ור"י ס"ל כריב"ל דכנגד תמידים תיקנום, ולכן מתפלל רק עד שעה ד' דהיינו

<sup>5</sup> עיי' במאירי (הקדמתו לאבות) שחלק וכתב "לא היה עניינו של אברהם אע"ה בדרך ציווי נבואי, אבל היה דרך למוד ובדעת האמיתית ברוח הקדש".

(ת"ת ג:א), "כתר תורה הרי הוא מונח ועומד ומוכן לכל שנאמר מורשה קהילת יעקב".

עכ"ז, צ"ב איזה זיקה יש בין הל' עבודת כוכבים שהן סמוכות להל' ת"ת בס' המדע, והלכות ברכות הבאות אחרי הלכות סת"ם וציצית בס' אהבה? וי"ל ע"פ מש"כ הרמב"ם (מו"נ ח"ג פנ"א): "ודע שמעשי העובדות האלו כלם וכו' אין תכלית כונתם—רק להתלמד להתעסק במצות האלוה ית' ולפנות מעסקי העולם וכו' וכשיתחזק זה בידך גם כן זמן אחד, תרגיל עצמך להיות מחשבתך פנויה בכל מה שתקראו משאר דברי הנביאים, עד הברכות כלם, תכוון בהם מה שתהגה בו ולבחון ענינו". כוונת הרמב"ם בזה לומר שמעשי האדם—אם בלימוד תורה או בחפירה בקרקע—צריכים קידוש עד שיגיעו למדרגת מעשים קדושים ועליונים. ואיך אנו עושים את זה? "תשים מחשבתך במלי דעלמא בעת אכלך או בעת שתייתך", ר"ל שנוכיר את הקב"ה בברכה בכ"מ שאפשר, ועי"ז שמזכיר את בוראו, הוא מתרחק מאלוהים אחרים, וזהו הקשר בין הל' עבודת כוכבים והל' ברכות.

ס' המדע נגמר בהל' תשובה, וס' אהבה נגמר בהל' מילה. ויל"פ היחס ע"פ מה ששמעתי מאבא מרי, שס' המדע מתאר את מדות משה רבינו,

ונראה שהל' אלו משמשות כמעבר בין ס' המדע לס' אהבה.

יש קצת דמיון בין סידור ההלכות בס' המדע ובס' אהבה. הרמב"ם התחיל את ס' המדע בהל' יסודי התורה. הלכות אלו מדגישות את יחודיות האדם, כמש"כ (ז:א), "מיסודי הדת, לידע שה' מנבא את בני האדם ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גיבור במידותיו". סמל המדרגה העליונה של איש יחידי הוא הנביא. וכע"ז מצינו בס' אהבה שמתחיל בהל' ק"ש ותפילה, שמדברות ע"פ רוב בהלכות השייכות ליחיד. ורק בפ"ו להל' תפילה התחיל לפרט דיני הציבור.

בס' המדע, כתב הרמב"ם את הל' דעות אחר הל' יסודה"ת. וכתב (דעות ו:א): "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחבריו, ונוהג במנהג אנשי מדינתו". הלכה זו מסמנת את המעבר בין דברים השייכים ליחיד לדברים השייכים לציבור. וכן בס' אהבה, סיים הרמב"ם הל' תפילה מפ"ו ואילך בדיני תפילה בציבור ונשיאת כפים.

בס' המדע, כתב הרמב"ם את הל' ת"ת אחר הל' דעות. וכן בס' אהבה כתב את הל' סת"ם וציצית אחר הל' תפילה. הצד השווה שבדינים אלו הוא שמסייעים לכלל ישראל להתקשר להקב"ה, כמש"כ

איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים, רק אומר שהיא מדרגת משה רבינו ע"ה וכו' וזאת גם כן מדרגת האבות". וכן מצינו ששניהם נקראים עבדים למקום: 'בעבור אברהם עבדי' (בראשית כו, כד) 'וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב' (דברים לד, ה). ס' המדע, המתאר את יחודיות האדם ומקומו בתוך הכלל, אינו מושלם אלא ע"י ס' אהבה, המתאר את שלמות אהבת אברהם אבינו. רק בשני אלו יכול אדם להבין את דוגמת האדם העליונה של הרמב"ם — המנהיג של ישראל ועבד ה' האמיתי.

כדמצינו שהתחיל עם דיני נביאי אמת ושקר, וזה קשור למשה רבנו שהוא אדון הנביאים. ברם, סיום הספר (תשובה י:ד) מתאר את אהבת אברהם אבינו, וכן"ל משמש כמעבר לקראת ס' אהבה. סיום ס' אהבה ג"כ מתאר את יחודיותו של אברהם אבינו, דמיירי במצוות מילה שנצטווה אברהם עליה.

ופירש אבא מרי שב' ספרים אלו מתארים את שלימותם של מנהיגי ישראל. וכ"כ הרמב"ם (מו"נ ח"ג פנ"א) שמשה רבנו והאבות שניהם הגיעו אל השלימות: "זאת המדרגה

\*\*\*\*\*

סימן י'

## רב תנא הוא ופליג

ובכמה מקומות בש"ס,<sup>1</sup> מוכח שיש לרב כח הוראה גדול יותר מכחם של שאר האמוראים. אמנם, רב היה בדור הראשון של תקופת האמוראים כשמואל ור' שילא. מכ"מ נכתב עליהו (חולין צה:), "כולהו שני דרב, הוה כתב ליה רבי יוחנן

איתא בסנהדרין (פג:) "אמר רב: זר שאכל את התרומה לוקה. אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב: לימא מר במיתה, דכתיב וכל זר לא יאכל קדש! אני ה' מקדשם, הפסיק הענין. מיתיבי: ואלו הן שבמיתה: זר האוכל את התרומה! מתניתא אדרב קא רמית? רב תנא הוא, ופליג". מכאן

<sup>1</sup> עירובין נ:, גיטין לח:, וב"ב מב.

מיוחד שרק לו יש רשות להתוכח עם התנאים?

### א. מותר לאמורא לחלוק על דברי תנאים

בענין אם מותר לאמוראים לחלוק על דברי התנאים, מצאתי ג' תירוצים אצל חכמי משפחת סלווייצ'יק.

א. הראשון, כתב הרב אלחנן (בס' קובץ שעורים ב"ב ס' תרל"ג), "שאלתי מכ' מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, והשיב, דבאמת גם אמורא יש בכוחו לחלוק על תנא, והא דמותבין תיובתא מתנאי לאמוראי, הוא משום דאמורא אינו חולק על תנא, ואילו ידע דברי התנא לא היה חולק עליו, אבל במקום שחולק להדיא, אפשר להיות הלכה כמותו". וכן הוא ציטט את דברי הרמב"ן (ב"ב קלא.), "דהא דמותבין תיובתא מתנא לאמורא הוא רק אם דברי התנא נשנו במשנה או בברייתא, אבל אם הן בלשון מימרא אפשר לחלוק על דברי התנא". פירש הרב אלחנן על הסברו של הגר"ח שאין חילוק בין תנא לאמורא אלא בין משנה וברייתא שפשטו ברוב ישראל לבין מימרא שאינה כמותם.<sup>4</sup> אכן, אין שום

לקדם רבינו שבבבל; כי נח נפשיה, הוה כתב לשמואל: לקדם חבירינן שבבבל". וגם מצאנו בפירוש הרשב"ם (ב"ב נב.), "דקרי ליה רב כמו שקורין לר' יהודה הנשיא רבי בא"י קרו ליה נמי בבבל רב".

מוכח מכאן שרב היה גדול הדור בימיו.<sup>2</sup> וכ"כ בתוס' (קידושין מה:), "ובכ"מ שהרב והתלמיד חולקין הלכה כדברי הרב באמוראי ראשונים עד אביי ורבא אבל מכאן ואילך פסקינן כבתראי לפי שדקדקו יותר מן הראשונים להעמיד הלכה על בוריה". ואזי, רוב הפעמים הלכה כרב שהוא הראשון מתקופת האמוראים. אבל צ"ע בשתי נקודות בנוגע לכוחו של רב לחלוק על דברי התנאים: א) האם מעיקר הדין מותר לאמוראים לחלוק על דברי התנאים? בהרבה מקומות בש"ס ראינו שיש תיובתא על איזה אמורא אם משנה או ברייתא סותרת.<sup>3</sup> ועדיין צ"ב מה ההבדל בין זמנו של רבי יהודה הנשיא לבין תקופת האמוראים בענייני פסק הלכה? ב) צ"ב למה רב

<sup>2</sup> אבל, בדיני ממונות, פסקו כשמואל כמ"ש רש"י (פסחים נד., ד"ה 'אלה'), "מקום שנהגו שמואל קרי ליה רבה שבור מלכא משום שהיה בקי בדינין".

<sup>3</sup> במילה 'ברייתא' נכללת גם התוספתא, כמש"כ הרמב"ם בהקדמתו, "ור' חייא חיבר התוספתא לבאר עניני המשנה. וכן ר' הושעיא ובר קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה". וע"ש.

<sup>4</sup> וצ"ע על דברי הרב אלחנן על הסברו של הגר"ח כמש"כ רב שרירא גאון באגרותיו, "וכלהיני ברייתא לא איקבען למגראסאין כולי עלמא כדאקבען ברייתא דרבי חייא ורב

רמב:כא).<sup>6</sup> וכן, כאשר רב אשי סדר וכתב את התלמוד ושינה את המהות של מסורת הקבלה הוא ביטל את שם ההוראה לדורות שאחריו.<sup>7</sup> גם לפ"ז, אין הבחנה של ממש בין תקופות התנאים לאמוראים. רבי לא כתב את המשנה אלא רק סדר את השיטות, וממילא המסורה נשתיירה במעלתה עד כתיבת התלמוד ע"י רבינא ורב אשי. ולכן אמר הגרמ"ס "שמעיקר הדין יכולים האמוראים לחלוק אף על התנאים".

ג. כתב הגר"ד סולווייצ'יק (ס' 'שעורים לזכר אבא מרי', ח"א עמ' רנ"ח) שיש ב' סוגי מסורה: הסוג הראשון הוא המסורה של סברא והכרעה שכלית שכל חכם ותלמיד יכולים לפלפל במסורה זאת. והשני, מסורה וקביעה של מעשה שאחר העיון השכלי, הלימוד נהפך ל'הלכה למעשה' שעליה אין שום אדם יכול לחלוק. לפיכך, כל זמן שישנה סתם משנה בלי הכרעה שזו ההלכה שהתקבלה בכל ישראל ואין לחכמי הגמרא רשות לחלוק עליה. אבל כתב עוד (עמ' רנט), "כשנשתנה הלכה במחלוקת התנאים—עצם המחלוקת לשעתה הפקיעה את ההלכה מכל

דבר מיוחד בחלות שם תנא או אמורא כי אלו ואלו חלקים בשושלת המסורה. ברם, כאשר המשניות והברייטות פשטו אצל העם בימי רבי ותלמידיו, נקבעו המשניות והברייטות לדרגה שאין שום מימרא של חכם יכולה להשיגה בלי להיות משנה או ברייתא.<sup>5</sup> כלומר, אין אפילו לתנאים כוח לחלוק על שיטות תנאים אחרים שלא הוזכרו במשנה.

ב. כתוב בס' 'נפש הרב' לממו"ר הרב צבי שכטר שיחי' (עמ' לו-לז) בשם הג"ר משה סולווייצ'יק שבהקדמתו למשנה תורה כתב הרמב"ם את סדר הקבלה רק עד רבינא ורב אשי ולא המשיך למנות עד דורו כי רק עד רבינא ורב אשי כל תשב"פ היה באמת בע"פ. ואין חלות שם של הוראה אלא בתושבע"פ ממש (ועיי' מש"כ הש"ך ביו"ד

אושעיה". ואזי, איך יכול הרב אלחנן לטען ולשוות פישטה של המשנה לפישטה של ברייתא והלא לא דמו זו לזו. וצ"ע.

<sup>5</sup> סבר החזו"א (בכתביו ג:מח) שאין לפסוק הלכה כספרי הראשונים אשר נתגלו לאחרונה בכ"ג כגון המאירי. שאין כחם כח שאר ראשונים שכבר פשטו פסקיהם בכל ישראל. ואע"פ שאין חילוק כלל בפסק הלכה בין הראשונים והאחרונים, עיי' מש"כ הג"ר עובדיה יוסף בהקדמתו לשו"ת יחוה דעת שאסור לרבנים בזה"ז לחלוק על דברי הקדמונים. עכ"פ, כמה פעמים מצינו שהמשנה ברורה פסק הלכה כמו המאירי נגד פסק המקובל מדורות הראשונים, ודלא כחזו"א. ולדוגמה, עיי' במ"ב קכח:גא, קנג: ורסא:ז.

<sup>6</sup> ברם, המאירי בהקדמתו לפירושו למס' אבות ועוד ראשונים מנו עד דורם ממש.

<sup>7</sup> עיי' מש"כ מו"ר הרב שכטר בספרו הנ"ל (עמ' ל"ז) בהערה שם שמילתא תליא בשתי גרסאות באיגרת רב שרירא גאון.

### ב. בענין תנא הוא ופליג

יש כמה כללים ששייכים לעניין 'תנא הוא ופליג'. הראשון מצינו בחידושי הריטב"א (עירובין פט:), "איני והאמר רבי אלעזר כו'. וקושיין מדתנא דבי שמואל דפליגא אדרב, ואע"ג דרב תנא הוא ופליג, אנן לא שבקינן למפרך ליה ממתינתא עד דמתרין תלמודא הכין ותלמודא נמי לא מתרין הכין אלא היכא דלא משכח פרוקא אחרינא". כלומר, עדיף לגמ' לתרין קושיא בענין אחר, ולא ב'תנא הוא ופליג'.

והשני, הנה בשו"ת אגרות משה (ח' אה"ע, ס' קכ"ד ד"ה 'ולעומת') כתב: "אף דאמרין בכמה דוכתי 'רב תנא הוא ופליג' מסתבר דהוא רק על ברייתות ולא על משניות דרבי סדרן דבכל המקומות הוא על מתניתא". ואע"פ שמש"כ בב"ב (מב.) על מתני', כתב האג"מ "איתא שם רק בלשון 'וכי תימא' דאפשר שאמר זה רק לרווחא דמלתא".

וכן משמע מדברי הנודע ביהודה (כתובות ילקות מפרשים ח.) דכלל 'תנא הוא ופליג' שייך רק כשאמורא

קבלה של מעשה ושימוש וכו' וכן אחרי שעמדו למנין, נשארה ההלכה רק בתור הכרעה סברתית, ולפיכך יכולים האמוראים לחלוק ולשנות את פסק ההלכה".

והר"ז ממש כמו הרשב"ם שכתב בב"ב (קל: ד"ה 'עד'), "מדאצטריך למימר להו הלכה ש"מ דאין למדין הלכה מפי תלמוד מתוך משנה וברייתא ששנויה בהן הלכה כפלוני אין למדין מהן, שהאמוראים אחרונים דקדקו בטעמי התנאים והעמידו הלכה על בוריה אבל הראשונים לא דקדקו איש בדברי חבירו אלא כ"א מה ששמע מרבו מלמדה לתלמידו שמועה כמו שהיא והיא היתה נקראת משנה וברייתא". לפי הסבר הרב, לא רק מעיקר הדין האמוראים יכולים לחלוק על דברי התנאים, אלא כל פעם שחכמי הגמרא באים לפרש את דברי הקדמונים, הם הופכים את דברי התנאים לדבריהם ממש.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> ועוד מצאתי בס' 'מאורות הרמב"ם' בשם הג"ר שמואל יעקב וינברג (עמ' קכ"א-קכ"ג) שהרי הרמב"ם בהקדמתו השמיט את הלשון 'ובית דינו' אצל כל חכמי המסורה אחר אנשי כנסת הגדולה חוץ מרבי. ואפשר דס"ל שיש כח הוראה לרבי יותר ממה שיש בדורות האמוראים אחריו. ו"כיון שדברי המשנה נקבעו להיות התורה שבע"פ ע"י הסכמות ב"ד הגדול" מחויבים הכל אחרי רבי לקבל פסקי המשנה. וכן הסכימו הרב אלחנן בקונטרס דברי סופרים ב' והמהר"ץ חיות במבוא התלמוד פרק י"ד. ועיי' מש"כ החזו"א בקונטרס דברי סופרים אות ב',

שהאמוראים הרגישו שחכמתם פחותה מחכמת התנאים, ואזי קבלו את פסקיהם שנמסרו במשנה. ולפי דעתם, אינם ראויים לחלוק על דברי התנאים. וכן לדברי החזו"א שבזמנינו שודאי חכמתנו פחותה וצריכים אנו לקבל פסקי המשנה וההלכות בתלמוד של רבינא ורב אשי.

ישכח".<sup>10</sup> ואילו תועלת הבריות והתוספות היא רק לעזור להבין היטב את השיטות במשנה ולא להיות חיבור בפני עצמו כמש"כ הרמב"ם שם, "ור' חייא חיבר התוספתא לבאר עניני המשנה. וכן ר' הושעיא ובר קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה". לפיכך, כח הפסק של המשניות גדול יותר מכח הבריות, אבל צ"ב איך נמצא אמורא שחולק על הבריות?

### ג. איזה כח יש לרב לחלוק על הבריות

כתב הרמב"ם בהקדמתו, "רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עיקרי המשנה". התועלת של חבורי רב הייתה להודיע עיקרי השיטות שנמצאות במשנה. והרי הוא סדר את שיטות המשנה כסדר הקרא ולא כמו שעשה רבי. וכן הוא גם רצה לעזור

הרוצה דחלוק על דברי ברייתא.<sup>9</sup> כלל זה מסתבר ממש"כ באגרת רב שרירא גאון, "וכלהי הני ברייתא לא איקבען למגרסאנין כולי עלמא כדאקבען ברייתא דרבי חייא ור' אושעיה". פירוש: לא נקבעו הבריות כשנקבעו המשניות כי תועלת המשניות ללמד ולסדר את השיטות המקובלות בישראל. ולכן אע"פ שהאמוראים לא יכלו לחלוק על דברי המשניות כשפשטו בישראל, יש פעמים שיכלו לחלוק על דברי הבריות כי הן לא כל כך פשוט בעם.

וכל זה משמע ג"כ מדברי הרמב"ם בהקדמתו: "ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה. לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת. וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא

<sup>10</sup> לשון 'חיבור' אינו סותר את דברי הרמ"ג הנ"ל. שהרי לשיטת הרמב"ם, כל איש מחכמי המסורה כתב רשימות לעצמו כמש"כ הרמב"ם בהקדמתו, "ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו בריבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש ב"ד או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה בריבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע". לכן, להרמב"ם, האיסור לכתב את תשב"פ היה רק עד ימי רבינא ורב אשי לפשטו וללמדו לריבים וכאשר רבי סדר את כל זכרון השמועות הקיים כבר.

<sup>9</sup> כתב הרא"ש (ברכות פ"ג ס' ל"ה), "אע"ג דהאמורא יש לו כח לשבש הבריות כדאמר רבא לעיל ואף על גב דאיתותב שמואל הלכתא כוותיה. ה"מ היכא דהאמורא יודע הבריות ומשבש אותה אבל אם האמורא אומר דבר מסבא דנפשיה ונמצא ברייתא דלא כוותיה סמכינן אבריותא דאילו היה יודע האמורא הבריות לא הוה פליג עליה". וכן משמע מהגמ' (נדה ז:), "שאיין למדין מפי התלמוד" שיש כח לכל האמוראים לשבש את הבריות ואמרו "זו אינו משנה".

לעם אחרי שהרבה שכחו את ההלכה למעשה.

וע"ע במש"כ באגרת לרב שרירא גאון שהזכיר חכמים בשושלת תושב"פ "דאיתנון תנאי ואמוראי כגון ר' חנינא ור' ינאי ורב דהוון תלמידי דרבי". ומקורו לזה נמצא בחולין (קלז:) שכתוב "אמר ר"י נהירנא: כד הוינא יתבין אחורי י"ז שורן אחורי דרב ורב קמיה דרבי והוון נפקין זקוקין דנור מפומיה דרבי לפומיה דרב ומפומיה דרב לפומיה דרבי ולא הוה ידענא מאי קאמרי". וע"ש.

יש לבאר ג' נקודות בקטע זה: (א) כשהזכיר את התנאים שחיו אחרי מיתת רבי, כתב רש"ג שהם "לא תני מידי מתניתין אלא ההוא דהוה תניא קמיה הכי". אע"פ שהחכמים האלו תנאים גמורים, לא אמרו שום דבר להלכה שלא שמעו מפי רבי וחבריו. וכ"ש החכמים שבדור של ר' חנינא ור' ינאי ורב שהם באמצע בין תקופת התנאים ותקופת האמוראים, שלא אמרו כלום שלא שמעו מפי הקדמונים. (ב) יש לייחס את הכללים שהזכיר רש"ג ואת הסיפור של רב ור' יוחנן בשיעור של רבי שהביא. רש"ג לא מנה את ר' יוחנן בדור של הביניים. ומשמע שכתב את הסיפור זה לבאר מה שלא הזכיר את ר' יוחנן בכת הביניים כי הוא ישב שבע עשרה שורות אחרי רב ואילו רב למד עם

רבי, וממילא לא היה ר' יוחנן אחד מתלמידיו מובהקים. וזה מוכח נמי ממש"כ הרמב"ם בהקדמתו, "ר' יוחנן קטן היה ואח"כ היה תלמיד לר' ינאי וקיבל ממנו תורה". ומפני שרב ישב לפני רבי והיו ניצוצות של אש יוצאים מפיו של רב לפיו של רבי וכן להיפך, נראה דה"ט דרב (ולכאור' גם חבריו) התחשב בכת הביניים, שהוא הבין את את שיעורי רבי היטב.<sup>11</sup> (ג) מהא דרש"ג חתם קטע זה בכלל 'רב תנא הוא ופליג', נראה שיש עוד קשר בין הא דרב הוי מכת הביניים ובין רשותו לחלוק על דברי התנאים. והיינו דרב למד מרבי יותר משאר תלמידיו, ולכן יכל לחלוק על דברי התנאים כאשר שיטתו מבוססת על לימודו מרבי יהודה הנשיא שלא ידעו אחרים.

עכ"ז, כאשר רב נכנע לחכמי המסורה נראה שהוא משני ענינים נפרדים. (א) הוא נהג כשאר כל האמוראים בדורו שלא חלקו על הקדמונים. ואע"פ שמעיקר הדין יכל לחלק עליהם, הוא עשה כן לפני משורת הדין ורק השתמש בדבריהם

<sup>11</sup> וכן מצאתי בס' 'מאורות הרמב"ם' בשם הג"ר שמואל יעקב וינברג זצ"ל (עמ' קכ"ו), "הא דאיתא בכמה מקומות בש"ס 'רב תנא ופליג', פירושו הוא משום דהיה רב בב"ד של רבינו הקדוש היה לו כח לחלוק על המשנה שהיא נאמרה ע"י שאר חכמי בית דינו". וכן פירש המהר"ץ חיות במבוא התלמוד פרק י"ד.



### ד. מחלוקת רב ור' יוחנן הלכה כר"י

ז"ל התוס' (כתובות ח. ד"ה 'רב'), "לא בעי לשנויי כי תניא ההיא בברכת המזון כדמשני רבי יוחנן, דנראה לו דוחק להעמיד כן, ונוח לו טפי לומר דפליג. ומדלא קאמר ר"י תנא ופליג יש להוכיח דר"י אמורא היה, דאי הוה תנא הוה משני כדמשני לרב". ולפי תוס' אין יכול להקשות אמאי לא דחקו שיטת ר"י נגד רב דגם כתנא הוא, כי "דר"י לא היה מחזיק רב כתנא דפליג עליו בכל דוכתא".

אמנם, תוס' רצו לתרץ איך הלכה כר"י כשחלק עם רב כי 'רב תנא הוא' ור"י ודאי היה אמורא.<sup>12</sup> ולזה הביאו כמה תשובות: א) ר"י לא החשיב רב כתנא, וממילא הוא יכול לחלוק עליו בכ"מ שירצה.<sup>13</sup> ב) אולי גם ר' יוחנן תנא הוא ופליג. אולם כיוון שלא מצינו ביטוי כזה בכל הש"ס, נראה לדחוק. ועיי' בדברי התוס' הרא"ש (כתובות ח. ד"ה 'רב

לפסוק את ההלכה למעשה. ב) כאשר רב למד בבית מדרשו של רבי, הוא שמע עניינים והלכות ששום תלמיד אחר לא שמע, וכמש"כ מחולין לעיל שבי' "אמר ר' יוחנן נהירנא כד הוינא יתבין אחורי שבע עשרה שורן אחורי דרב ורב קמיה דרבי והוו נפקין זקוקין דנור מפומיה דרבי לפומיה דרב ומפומיה דרב לפומיה דרבי ולא הוה ידענא מאי קאמרי". וזו הסיבה ש"רב תנא הוא ופליג". כאשר נמצאו מלים אלו בש"ס, הכונה שרב חלק על דברי הבריייתא כי הוא שמע שיטה אחרת מרבי.

וכ"ז מוכרח מדברי הרמב"ם בהקדמתו הנ"ל שכתב, "כן רב קיבל מר' ינאי". אע"פ שברור שרב היה תלמיד מובהק של רבי, הרמב"ם פירש שהוא קיבל תורה מר' ינאי, וכמו ר' יוחנן. אבל אח"כ כתב, "רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עיקרי המשנה". לפיכך, רב יכול לחלוק על דברי הבריייתות רק בשיטות שהוא לבדו שמע מפי רבי. שהרי תועלת הבריייתות היא רק לבאר דברי המשנה כמש"כ הרמב"ם למעלה, אבל רבי מסר לרב עיקרי משנה שלא מסר לאחרים וזה עדיף מבריייתא.

<sup>12</sup> ולרש"ג ניחא, דרב חלק על דברי התנאים רק במקום שרבי מסר לו שיטה אחרת אבל בסתם מחלוקת בין רב לרבי יוחנן שפיר אפשר לומר שהלכה כר"י כי קבלו שניהם מרבי ינאי כמה שפירשנו לעיל.

<sup>13</sup> ברם, בס' 'סדר הדורות' (ח"ב ד"ה 'אבא אריכא'), "פירוש רב האי גאון דלישנא דיוקא מפומא דרבוותא מצאנו רב אבא בג' מקומות, חד בברכות (מט.), ובכתובות (פא.), ובשבת (קלה:). ואם רב אבא היינו רב, קשה לומר שר"י לא החזיק את רב כתנא, וצ"ע.

תנא') שהשמיט את התשובה השניה להתוס', ולכן נראה דתירוצ' הראשון הוה עיקר פירושם.<sup>14</sup> ונראה לדעת התוס' שרוב חכמים החשיבו רב כתנא ממש ויש לו כח להתווכח עם תנאים אחרים.

### ה. רב תנא הוא בכ"מ או לא?

איתא במנחות (ה.), "אמר רב וכו' ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן פסולין, הואיל ובאו להכשיר ולא הכשירו וכו'. מיתיבי: אשם מצורע שנשחט שלא לשמו, או שלא ניתן מדמו ע"ג בהונות ה"ז עולה לגבי מזבח, וטעון נסכים, וצריך אשם אחר להכשירו תיובתא דרב". לפי הפשט, הגמ' הביאה ראיה מהברייתא לסתור את דברי רב. ואזי, פסק הרמב"ם דלא כוותיה (פסה"מ טו:יז), "אשם מצורע ששחטו שלא לשמו, או שלא נתן מדמו על גבי בהונות, טעון נסכים".

אולם, כתבו התוס' על אתר (ד"ה 'תיובתא'), "מצי למימר 'רב תנא הוא ופליג' כדקאמר בכמה דוכתי". ולכן רצו התוס' לפסוק כרב אע"פ שהגמ' לא השיבה כאן ש'רב תנא הוא ופליג'. ונראה דמחלוקת בין הרמב"ם והתוס' כך הכי. דהיינו, לפי רש"ג והרמב"ם, א"א לגמ' לתרץ 'רב תנא הוא ופליג' באיזה מקום שירצה משום שרב חלק על דברי התנאים רק במקום ששמע מפי רבי בשיעורו. מצד שני, ברור מהתוס' כאן ובכמה מקומות בש"ס דס"ל שענין 'רב תנא הוא ופליג' אינו קשור לשיטות ששמע מרבי.<sup>15</sup> וכן לשיטת התוס', כל חכמי המסורה שחיו בתקופת הביניים שבין ימי התנאים לאמוראים הם בגדר 'תנא הוא ופליג'. ועוד, כאשר הביאה הגמ' תיובתא מברייתא לסתור את רב, אין בכך כלום, כי יש כח לרב בעצם הגברא לחלוק בכ"מ על הברייתות שנסתדרה ע"י התנאים.

### ו. רבי תנא הוא ופליג

איתא בתענית (יד:), שאלו בני נינוה לרבי אם הצריכו בתקופת תמוז לצום כיחידים דמינן או כרבים דמינן? כיחידים דמינן ובשומע תפלה, או כרבים דמינן ובברכת השנים? והשיבו, "כיחידים דמיתו,

<sup>14</sup> וכתב הריטב"א (כתובות ח:), "שמעין 'רב תנא הוא ופליג' ור"י לאו תנא הוא, והא דקיי"ל רב ור"י הלכה כר"י משום דר"י חכים טפי אלא דלא מסתייעא מילתא לאסמוכי בתנאי". במלים אחרות, הסכים הריטב"א בדברי התוס' שאע"פ דר"י גדול מרב ולפיכך הלכה כמותו, ב"ד של רבי לא נתנו לו רשות לחלוק על דורם משא"כ רב שנשמך עם היתר לחלוק על חכמים שקדממו. וכן מצינו דלפי המגדל עוז (שבת יז:ג), הלכה כר"י נגד רב משום דר"י היה גדול מרב. וכן הביא החיד"א ב"יעיר און זוכר" (מערכת י' ס' י"ב). ובהערות של החזו"א (על קונטרס דברי סופרים אות ב') חילק על דברי הריטב"א והמגע"ז, וע"ש.

<sup>15</sup> עיי' בתוס' בכתובות (ח. ד"ה 'רב תנא') וביבמות (ז: ד"ה 'ר"י'), ובפסחים (צב. ד"ה 'ואמר').

לפרש את הענין של 'תנא הוא ופליג'  
 בדרך אחרת כשתרצה הגמ' שאע"פ  
 שר' ענני בר שושן ודאי לא היה תנא,  
 עדיין כשהוא אמר את השיטה זו  
 בשם תנא ודאי (ר' ישמעאל בר יוסי)  
 יכל לחלוק על ברייתא זו—אלא  
 כשר' ענני אמר שיטה זו בשם אמרה,  
 הפכה המימרא לבעלת דרגה של  
 ברייתא. עכ"פ, צ"ב על הגמ' כאן  
 למה כתב גבי רבי שהוא תנא ופליג?  
 נראה שזה דבר פשוט שרבי היה תנא  
 כי הוא גופא סידר את המשניות בסוף  
 תקופת התנאים!

לענ"ד, יש ב' תשובות לשאלה  
 זו. אחת, שהגמ' כאן מדברת בלשון  
 צינית, מפני שלכתחילה אין בכלל  
 הוה אמינא להקשות על רבי. התירוך  
 השני הוא כהנ"ל מדברי הרב אלחנן  
 שהביא את דברי הרמב"ן: דהיינו,  
 אין כח תנא לשום חכם, אבל כשרבי  
 מובא בלשון המשנה או ברייתא  
 ושיטתו פשטה בכל ישראל, נהפכת  
 שיטתו לפסק הלכה. לפיכך, הכא  
 במס' תענית, עסקינן במימרא דרבי  
 בעלמא, ויש רשות לכל חכמי  
 המסורה לחלוק עליו, וכ"ש מי  
 שמובא בברייתא. וכן משמע מדברי  
 התוס' בב"ק יט. ד"ה 'ובהא'. לכן,  
 נצרכה הגמ' לתרץ 'רבי תנא הוא  
 ופליג', משום דבאמת, גם שיטה זו  
 נתפשטה כפסק הלכה.

ובשומע תפלה". ואח"כ, הביאה  
 הגמ' סתירה מדברי רבי יהודה  
 בברייתא: "אימתי? בזמן שהשנים  
 כתיקנן וישראל שרוין על אדמתן,  
 אבל בזה"ז הכל לפי השנים, הכל לפי  
 המקומות, הכל לפי הזמן". והשיבה  
 הגמ': "רבי תנא הוא ופליג".

יש כמה חכמים כמו ר' חייא  
 (ב"מ ה.) וחזקיה (תוס' בחולין קו.,  
 ד"ה 'חמי') ששייך לומר גם עליהם  
 'תנא הוא ופליג' כי עדיין הם חיו בין  
 תקופת התנאים לאמוראים כמו רב.  
 ועיי' מש"כ הרשב"א (שבת לו: ד"ה  
 'ותבשיל') ופני"י (ברכות כד. ד"ה  
 'בגמ') שמשמע מדבריהם שגם  
 אפשר לומר ששמואל תנא הוא  
 ופליג. לענ"ד הבנה זה דחוקה מאד  
 כי מפורש במס' עירובין (נ:) שרב  
 תנא הוא ולא שמואל, וצע"ג. ובמס'  
 שבת איתא (סד:), "אמר רב: כל  
 שאסרו חכמים לצאת בו לרשות  
 הרבים אסור לצאת בו לחצר, חוץ  
 מכבול ופאה נכרית. רבי ענני בר  
 ששון משמיה דרבי ישמעאל אמר:  
 הכל ככבול. תנן: בכבול ובפאה  
 נכרית לחצר. בשלמא לרב ניחא,  
 אלא לרבי ענני בר ששון קשיא! רבי  
 ענני בר ששון משמיה דמאן קאמר  
 ליה משמיה דרבי ישמעאל בר יוסי,  
 רבי ישמעאל בר יוסי תנא הוא  
 ופליג. נ"ל שבגמ' זו גם רש"ג היה  
 מודה לפירוש של התוס' כי א"א

סימן י"א

## יפתח בדורו כשמואל בדורו

הגדול וממילא א"א להם לחלוק על המשניות שנשנו בהסכמת רוב חכמי ישראל<sup>1</sup>, וע"ש. ברם, החזו"א (בפירושו על הרמב"ם) לא אמר כן, מפני שנזדמנה ירידת הדורות בסוף דורות התנאים בימי רבי יהודה הנשיא, ולכן הסכימו האמוראים הראשונים רק ללמוד ולחזור על שיטות התנאים כשלא רשאים בתורת ירידת הדורות לחולקם.

**ב.** וע"ע מש"כ החזו"א בכתביו (ג:מח) שהתייחס לעניין זה בזמניו, שקצרה דעתו מאז ימי הראשונים ולכן צריכים ללכת אחר סברא של רבותינו הראשונים והאחרונים.<sup>1</sup> ודעה זו לא נתחדשה בזמן החזו"א. והרי, הביא הדרכי משה (יו"ד נז:יא) את דברי האו"ז: "אומר אני יצחק בר משה, הנה הגאונים שכתבו שאין לדיין אלא מה שענינו רואות הוא רש"י ז"ל ולדורו הוא דכתב ולכיוצא בדורו שהיתה בהם תורה גדולה וברורה וחכמה יתירה. והיו ראויים

**א.** הורה הרמב"ם (ממרים ב:א), "ב"ד הגדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו ה"ז סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך". הכ"מ על אתר כתב, שלפי דעת הרמב"ם הרשות נתונה לחכמי האמוראים לחלוק על דברי התנאים שחיו לפניהם. "ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים וכן עשו גם בחתימת הגמ' שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה".

במילים אחרות, כתב הרב אלחנן וסרמן (בקונטרס דברי סופרים ב:ו) שעקב שיבוש הדרכים בזמן חתימת התלמוד, קיבצו וקיבלו החכמים בימים ההם שלא לחלוק על פסקי האמוראים. "אבל בין חתימת המשנה לחתימת הגמרא בין הזמנים האלו לא נמצא קיבוץ כל חכמי ישראל ביחד ולא היה להם כח של ב"ד

<sup>1</sup> כמו כן, עיי' במה שהביא האשל אברהם (או"ח ס' קל"ו ד"ה 'אם') בשם כנס"ג ש"ת"ח בעל הוראה קודם לת"ח מפולפל ואין בעל הוראה".

כדין יחיד כנגד רבים. ועוד, שהרמב"ם הכניס את רבי אמי וחבריו בשלשלת המסורה שבהקדמתו, ומצינו שהשמיט את רב חסדא בדור ההוא, משמע בדעתו שר"א היה גדול מר"ח וצריך לפסוק כמותו (והראב"ד טען נגד הרמב"ם וע"ע מה שהשיג שם)<sup>2</sup>.

ד. הקשה השעה"מ (הל' י"ט ג:ה) על סברת הרא"ש, דלמש"כ בביצה (יא). מדוע נכתב בגמ': "משום רבי יהושע אמרו", ואעפ"כ החשיב ליה כיחיד? והשיב החת"ס (בשו"ת או"ח ס' קס"ד) דכוונת הרא"ש רק דהוזכר שם האומר ושהוא 'גברא רבא'. לכן, משום שר"ח ורבו ר"י שניהם ת"ח וראויים להוראה היו, יש למנות דעתם כשתי דעות נפרדות. ברם, בגמ' בביצה כתוב "משום ר"י אמרו" ולא הוזכר מאן אמרו, ו"אולי התלמידים שלא הגיעו להוראה המה", ע"ש.<sup>3</sup> (וכן, עיין במש"כ השעה"מ בסוף דבריו כשהביא יישוב לשאלתו.)

להורות ובני דורם היו יכולין לסמוך עליהם אבל עכשיו בימינו שבעונותינו נתמעטה התורה ואבדה החכמה משבח אני את העצלים שלא יסמכו על חכמתן לבדוק ואל יורו לאחרים להקל ויקבלו שכר על הפרישה יותר מעל הדרישה". אם כן, ראינו שיש כמה ת"ח גדולים שהזהירו מאד לפנות לדברי הקדמונים ולא חלקו על דבריהם בכ"מ שאפשר. ואזי, צ"ע אכ"ז רק מטעמי 'כבוד העתיקים' או אם יש חיוב ללכת אחר דעתם מסיבה אחרת, וצע"ג.

ג. איתא בסוכה (מד:), "א"ר אמי ערבה צריכה שיעור ואינה ניטלת אלא בפני עצמה ואין אדם יוצא י"ח בערבה שבלולב וכו' ורב חסדא א"ר יצחק אדם יוצא י"ח בערבה שבלולב". הראשונים נחלקו איך לפסוק בסוגיא הזאת. הרמב"ם (לולב ז:כ) סבר כרבי אמי ואילו הראש (סוכה ד:א) אזל כרב חסדא משום "דאמר משמיה דרב יצחק קבלה מיניה מדלא פירש גמרא דפליג והוה ליה רבי אמי חד לגבי תרי". אם כן, מכיוון שיש לפנינו יחיד כנגד רבים כמש"כ בפ' משפטים (כג:ב), אע"פ שחכמים אלו חיו בדורות שונים—הלכה כרבים. אולם, כי פליגי תרי, וחד אמר משמיא דנפשיא ובשם רב אחר בדור קודם, לפי הרמב"ם אין להחשיב זאת

<sup>2</sup> ומצאתי שכתוב בפירוש ביבמות (כא:) שרב חסדא חלק כבוד לרב אמי וקרא לו "גברא רבה". לכן, מודה ר"ח בעצמו שרב אמי היה גדול ממנו, וע"ש.

<sup>3</sup> וכן ישנה עוד דוגמא בס' 'שדי חמד', מש"כ במגילה (יח:), "דשמואל הוא דחייש ליחידאה". וע"ע בהמשיך הגמ' שפירשה שרבי יהודה בן בתירה סבר כשיטת שמואל, וע"ש.

ת"ח בדור שעבר. אבל, במקום שברור דרובה דת"ח הסכימו בסברא אחת, אין רשות לת"ח אחר לסתור דבריהם אע"פ שיש לו ראיות הרבה לסייע לדבריו.

ו. איתא בעדיות (א:ה), "אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין". הראשונים הקשו איך יכול ב"ד הגדול יכול להיות גדול יותר מחברו, אם לפי המשנה (סנהדרין א:ו) צריך לעמוד ע"א לכל ב"ד הגדול? סבר הרמב"ם (ממרים ב:ב) דמספר הב"ד הכונה ל"מנין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול ולא חלקו בו". ברם, לפי הראב"ד (בפירושו על עדיות) המנין הוא "מנין שנים". ועיי' בתפ"י (עדיות א:כט) שפירש שכוונת הראב"ד היא על מספר התלמידים. כלומר, יש כח לב"ד הגדול לצרף כל דברי היחידיים שקדמו להוסיף על מספרם לבטל פסק של ב"ד הגדול שהיה לפניו. וכן, י"ל שגם זה כדעת הרא"ש שפירש שיש לצרף דעות של ת"ח שחיו בדורות שונים. ובאידך, הלך הרמב"ם לשיטתו כשמנה רק ת"ח בכל דור.

ז. עיי' בשו"ע יו"ד (קפח:ב) שכתוב שם על מש"כ בגמ' בנדה (כ:): שיש לאשה נאמנות לומר 'כזה ראיתי'. אולם, אין האשה נאמנת לומר 'חכם פלוני טיהר לי'. וכן

באותו אופן, מצינו במנ"ח (עח:ב) שסבר דצריך ללכת אחר הרבים רק כאשר שני הדיינים חולקים אחד על השני ישירות. וכן, עיי' בס' אורים ותומים (קונטרס תקפו כהן ס' קכ"ג) דלפי דעתו, יש 'חזקה' לכל ב"ד דיעשו כדין וכהוגן, ולכן יש רשות לכל חכם הראוי לפסוק נגד הרבים. אולם, טען בשו"ת רדב"ז (ד:קטז) דאזלינן אחרי רבים אפילו במקום שאין הפוסקים מדברים זה עם זה, וע"ש.

ה. אולם, יש להקשות על הבנתנו בשיטת הרא"ש ממה שמצאתי בדברי הרא"ש בסנהדרין (ד:ו). וכן הביא הרא"ש את דברי הראב"ד שאמר "שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש הענין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאון אם לא בקושיא מפורסמת". ואח"כ, העיד הרא"ש על עצמו ש"אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המוקבלים לאנשי דורו" הרשות בידו. אמנם, יכול ת"ח שראוי להוראה לסתור דברי הת"ח הקודמים "כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסדר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים". עדיין י"ל דכוונת הרא"ש בפסקיו על סנהדרין רק במקום שת"ח אחד רוצה לחלוק על דברי ת"ח אחר, ובמצב הזה, אין להבחין בין ת"ח בדורו ובין

ח. כתב הרמ"א בהקדמתו לס' המפה על השו"ע, שהסיבה שחיבר את חיבורו, משום שבדרך כלל פסק המחבר ע"פ הרי"ף והרמב"ם, ולכן "רובי מנהגי מדינות אלו לא נהיגין כוותיה". וכן הוסיף הרמ"א על השו"ע שיטות הפוסקים המפורסמים בבני אשכנז אשר היו לנו תמיד לעיניים ופסקו מהם קמאי דקמאי". אע"פ שהמחבר רצה לאחד כל ישיבות ישראל תחת מסגרת הלכתית אחת כמו שהיה בימי חתימת המשנה והתלמוד, בעוד שהרמ"א רצה לכלול רק ארצות אשכנז, הסכימו שניהם כי מתאים יותר שכל איגודי ישראל ילכו בהסכמה כללית כשיטות הנקוטות בדורות הראשונים, וכמש"כ בפרשת משפטים הנ"ל "אחרי רבים להטות". וזוהי דעת הרא"ש ממש.

ט. אולם, מצינו בהקדמה להי"ד החזקה שיטת אחרת. פירש הרמב"ם שמשום ריחוק מושבותיהם ושיבוש דרכים לא פשטו פסקי מקובלים לכל ב"ד שעמד אחר תקופת חז"ל. ועוד, מפני שהב"ד הגדול הפסיק לתפקד כמה שנים קודם חיבור הש"ס, אין לנו אלא ב"ד קטן בכל פלך ופלך. לפיכך, "אם למד אחד מהגאונים

שמעתי כמה פעמים מפי ממו"ר הרב צבי שכטר שיחי' בשם הגרי"ד סולוביצ'יק (וכן, דבריו נדפסו בח' 'בית יצחק' כרך ל"ח עמ' כ"א) דדין 'עד אחד נאמן באיסורים' הוא רק לברר את מציאות הדבר. ברם, אין סומכים על 'עד אחד' לפרש הוראת חכמים "דרך לחכמי המסורה יש נאמנות לומר פסקי הלכה".<sup>4</sup> אולם, כשתלמיד אחד מצטט את רבו, אין לדבריו תוקף עד שגם הוא יהיה לת"ח הגון, וממילא הפכו דבריו לפסק הלכה. ונראה לקשר דברי הגרי"ד למש"כ הנ"ל בשם הרא"ש. כשת"ח אומר דבר תורה בשם אומרו הרי יש למנות בדבריו שתי שיטות נפרדות כאשר מעמידים את דבריו כנגד סברות אחרות. ולכן, ה"ז לא כדעת הרמב"ם שאמר שכשת"ח מצטט את רבו יש למנות דבריו רק כשיטה אחת.

<sup>4</sup> ביחס לזה, עיי' במש"כ בשו"ת חת"ס (א:קסד), "וכן מוכח, דאי לא תימא הכי היה מזכיר שמם כדאמרינן סוף הוריות מימיהם אנו שותים ושותיהם אין אנו מזכירים על כן לא חשו להו חז"ל, ומכ"ש הכא דקרי להו יש מפקפקים איך יכריעו גדולי ישראל, ועוד אולי לא עמדו בשמועתן וחזרו בהם כששמעו טענת רבים. והא דהלכה כבתראי אפילו תלמיד במקום הרב, היינו אם אחר ששמע דברי רבו עמד בשמועתו ולא הדר בי', אבל מסתמא אמרינן הדר בי' כשרבו הקשה עליו, אדרבא כיון שהרב שמע דברי התלמיד וחלק עליו א"כ הרב בתראי הוא וגם רבו, והלכה כמותו, ע"כ דברי עבודת הגרשוני תמוהים באותו הפסק".

שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון<sup>1</sup>.

נראה דאזל הרמב"ם לטעמיה ואין לחבר דעות מכמה דורות לקביעת ה'רוב' בפסיקת הלכה. ושמעתי מפי ממו"ר הרב צבי שכטר שיחי', שאע"פ שרוב ישראל הלכו כשיטות שנמצאו בשו"ע, יש פוסקים ענקים כמו הרב משה פיינשטיין

בשו"ת אגרות משה והחפץ חיים בספרו המשנה ברורה שהפכו הרבה פסקים מקובלים מדורות הראשונים והאחרונים. וזו בדיוק כוונת הגמ' בר"ה (כה:): כשכתב "יפתח בדורו כשמואל בדורו". אע"פ שאין ספק ששמואל הנביא היה פיקח יותר מיפתח, אין לדור של יפתח אלא אותו בלבד, כמש"כ (פ') שופטים יז:ט) "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם". ודו"ק.

\*\*\*\*\*

סימן י"ב

## בגדר לשון הרע במקצוע העיתונאי

כבר נחלקו האחרונים אם מותר לקרא בעתון. לפי החפץ חיים (כתבי ח"ח סמ"ב) אסור לגמרי לקרוא בעיתונים ויש לו כמה סברות לחיזוק דעתו. וכ"כ שבדורו נתחבא השטן בתחבולותיו ניסה להחטיא את בני בעיתונים "שנתרבו מאד בזמנינו שנמצא בהם דברי ליצנות ולשה"ר ורכילות ומחלוקת ודברי כפירה ומינות, ואם לא היו נמצאים קוראים ומקבלים כ"כ לזה, כי אז לא הדפיסו אותם". בחריפות יתרה, ממשיך

הח"ח ושואל כיצד יכולים להביא את ימי המשיח בעונות כה גדולים, כגון, כשהיהודים מדפיסים עיתונים. וכ"כ "האם יוכלו לקבל פני אליהו בשעה שהמה עוסקים בשחוק וליצנות ודברים בטלים"?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> וכן בדורינו, כתב הגרע"י (בילקוט יוסף ה' שבת שז:יז) כשכל איש מישאל חייב בת"ת ואי אתה בן חורין להיבטל ולקרוא בעתון? וכ"כ שרק הסחורים ש"בזמן שהם פונים מעסקיהם אין אווזים בידם אלא רק העתונים וכו' שרובו הוא הבל וריק". וע"ש.



הפוסקים, יש כמה בעיות בהגדרת לשון הרע בעתונים וצריך לעיי' היטב עליהם ולברר את הספיקות.

### א. כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא

ההיתר לפרסם לה"ר בעתונים בלי איסור כלל נמצא בסוגיא בערכין (טז.), "אמר רבה בר רב הונא: כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא. מ"ט? חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך חברא אית ליה". אולם, הראשונים מקשים כיצד יכל רבה להתיר סיפורי לה"ר בפני שלושא אם עדין האדם שיספרו עליו יוזק? בעקבות השאלה הזאת, הראשונים חלקו לגבי השאלה, למי יש היתר זה—המספר או השומעים—להמשיך ולספר עוד לה"ר זה. לכן, כיוון שיש כמה תירוצים לשאלות האלו, יוצאים לאור כמה עניינים ודעות לגבי העובד העתונאי.

א. כתב הרמב"ם (דעות ז:ה), "ואם נאמרו דברים אלו בפני ג' כבר נשמע הדבר ונודע, ואם סיפר הדבר אחד מן הג' פעם אחרת אין בו משום לה"ר, והוא שלא יתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר". אע"פ שלפי הח"ח הרמב"ם יותר קל בשיטתו, לדעתו יש כמה חידושים ומיעוטים לשיטתו. לדעת הרמב"ם האיש שמספר לה"ר תחילה לשלושת חבריו, המספר ודאי עובר על איסור

ברם, לפי מש"כ רבי יעקב עמדין (שאלת יעב"ץ ב:קסב ד"ה 'ולענין'), יש חשיבות לעתונים שבתוכם נמצאו "פתקי חידושים שנוגעים על פי הרוב לכלל או לפרט". וכן צריך "להודיע בקרב הארץ חדשות וקורות מתרגשות מענייני מלחמה ושאר מאורעות זולתיות ההווים בעולם יום יום". וכן, הכל יודעים מש"כ הרב ברוך הלוי עפשטיין על דודו הנצי"ב (בס' מקור ברוך ד:לו), שהיה לו תשוקה לקרוא בגיליון חדשות. וכן הוא מספר ש"כאשר נקרה שנתאחר 'המגיד' לבא בזמנו, בערב שבת, הי' אומר כי באותה השבת חש הוא כאלו חסר לו דבר מה, כמו שמרגיש 'בשבת חזון' שכן היה רגיל ללכת למרחץ בכל ערב שבת, ובערב שבת חזון נמנעים מזה. וכן הי' אומר, כי העיתונים יחשבו לו כמביאי אליו ברכת שלום מכל העולם, ועל כן יוקירם וייחל להם". אך, מה שציטטנו על הנהגת הנצי"ב נשאר חסר אם לא נזכיר שהנצי"ב "מצטער ומתאונן על העתונים" כשהם מחרפים ומרכלים על אנשי הקהילה וגם על עתונים אחרים. לעומת זאת, כתב הרב עפשטיין בעל התורה תמימה ש"העתונים אשר עליהם כונן דודי את דבריו אלה—'המגיד' ו'הלבנון', אשר לא היו יכולים לדבר איש אל אחיו לשלום". לכן, לכל

לכן, אע"פ שלהלכה כאשר לה"ר נודע יש כאן חזקה שהדבר מפורסם, עדיין אם בכוונתו להעביר לה"ר ויכול לעשות כן במציאות, ממילא פקעה החזקה של אפי תלתא.

הרב מנחם קרקובסקי בספרו 'עבודת המלך' (דעות ז:ה ד"ה 'אשר') מדייק מלשון הרמב"ם שאע"פ שכשנמשך הקול על כתפי השומעים אין חשש שמי שאומר עליו יוכל להזיק כי 'כבר נשמע ונודע'—עדיין יש חשש שהקול יתגלה בתורת גנאי. וכן מונה הרמב"ם הנ"ל 'הזיק חברו בגופו או בממונו', 'להצר לו' או 'להפחידו' בהגדרת אפי תלתא. לכן, הסיק העבודת המלך שלפ"ז דוקא כל איסורם הוא משום שהם גורמים נזק לחברו, ואין בהם משום גנות או לה"ר אם כבר נאמרו בפני ג' או אם כבר נודעו, משא"כ במספר דברים של גנאי, שבודאי יש בכך משום לה"ר אם אמר דבריו ברבים. לכן, כשהשומעים שמעו איזה דבר רע על חברם, אע"פ שהדבר נודע ואינם יכולים להזיק יותר לפלוני, אם כוונתם לגרום גנות או לרכל עליו

לה"ר דאורייתא שנאמר (ויקרא יט:טז), "לא תלך רכיל בעמך". לכן, ההיתר של אפי תלתא שייך רק לשלשת השומעים משום ש"כבר נשמע הדבר ונודע" וממילא אין תוקף לדבריו.

לפי שיטת הרמב"ם, ההיתר לשומעים לספר איזה דבר רע—בין לה"ר בין רכילות—אינו כ"כ ברור, כי צריכים שהשלושה הללו לא יתכוונו "להעביר הקול ולגלותו יותר". נראה שהרמב"ם דיבר על ב' קולות. האחד, אחרי שהמספר הראשון סיפר את הדברים הרעים לג' השומעים, וממילא, הסוד ידוע לכל ואין הסוד יכול להזיק לחברו עוד יותר משום שהוא כבר נודע בפרהסיא. ברם, כתב הרמב"ם שיש קול שני, שאם הכוונה של השומעים הראשונים היא לגלות קול זה יותר, נאסרים לגלות. וצ"ע איך יתכן להחשיב שני קולות אלו ביחד.

עיי' בספר 'שדי חמד' (מערכת הלמ"ד כלל ס"ג) שהביא את המקור לשיטת הרמב"ם הנ"ל מהגמ' בסנהדרין (לא). שכתב, "ההוא תלמידא דנפיק עליה קלא דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתינן שנין אפקיה רב אמי מבי מדרשא אמר דין גלי רזיא".<sup>2</sup>

לעולם שבחון. לכן, שאותו תלמיד גילה הסוד יותר, אע"פ שודאי כבר יש מישהו שמספר דברים אלו בפני ג' בבמה"ד, מ"מ, כאשר כוונת התלמיד לגלות הסוד לעוד אנשים, רב אמי החשיב מעשה זה כ"דבר לה"ר היה" ואפקיה מבי מדרשא.

<sup>2</sup> וכתב רש"י (ד"ה 'בתר עשרין'), שאע"פ שסוד זה מפורסם בבית מדרשו, אינו נשמע

מלה"ר כי אין אדם שרוצה להרשיע את עצמו ולומר לה"ר בפני ג'. וכן נכתב בתוס', "נורא בי פלוני דאיכא למישמע דלא אמרה משום לישנא בישא". אבל, אם עשה כן ודיבר לה"ר בפני ג', אין לו שום היתר.<sup>4</sup> וכן, יש עוד דעה שנמצאת בין פירושי התוס' בב"ב (לט: ד"ה 'לית') שפסקו שיש היתר לספר לה"ר בפני ג' "שלא היה חושש אם ישמעו הבעלים" שהוא מדבר עליו, כי מסתמא יש לו תועלת מדבריו שהפקעו מלה"ר. וכן בפשטות, הצד השווה שבהם הוא שכוונת ב' השיטות של בעלי התוס' הללו—בין להזהיר בין להתיר—למספר ולא על השומעים כפי שפירש הרמב"ם הנ"ל.<sup>5</sup>

ג. הובא בשיטה מקובצת בשם רבינו יונה (ב"ב לט: ד"ה 'כל') חמש

(כשתאר הרמב"ם בהלכה ב'), ה"ז לה"ר גמור.<sup>3</sup>

ב. כתב התוס' בערכין (טו: ד"ה 'כל'), שהענין של 'אפי תלתא' אינו היתר כלל אלא אזהרה לשמר עצמו

<sup>3</sup> בכלל ב' בס' 'חפץ חיים', הרב ישראל מאיר הכהן טרח הרבה לברר שיטת הרמב"ם. אולם כתב בסוף (במ"ח ב: ד"ה ואע"פ), ש"אין לנו שום מקור מהגמ' לקולתו של הרמב"ם בזה ע"כ צ"ע אם הלכה כן. ואעפ"כ אין לדחות דבר זה לגמרי". לכן, הח"ח הביא ב' סברות להבהיר שיטת הרמב"ם. האחת היא שהרמב"ם מדבר על ההלכה קודם (הלכה ד') הדין, שאפי' ג' עובד רק במקרה של אבק לה"ר. אבל, קשה לי כי הראיה של הח"ח, משום שהרמב"ם סידר את דיני אבק לה"ר כנגד דין של אבק לה"ר, משמע שיש זיקה ביניהם. אבל נראה שמטרת הרמב"ם אינו כן, מפני שבהלכה ה', קודם שהרמב"ם התחיל לבאר את הדין 'באפי ג'', הוא חוזר לפרש ש"אחד המספר לה"ר בפני חברו או שלא בפניו, והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חברו", כנ"ל. אם כן, כשהרמב"ם הפסיק בין דיני אבק לה"ר לאפי ג' על מנת לדבר עוד על לה"ר ממש אינו מובן שכוונת הרמב"ם לקשר בין אבק לה"ר ודין אפי ג'. הסברה השנייה של הח"ח לדברי הרמב"ם, שהוא הסכים לשיטת התוס'. ועיי' לקמן שהבאנו את שיטתם, וגם זה אינו מובן, וצ"ע. ויש עוד הסבר שנמצא בס' 'יד קטנה' (דעות ד: יט) על הרמב"ם. וכ"כ שאין בו איסור לה"ר אם יבוא במקרה לדבר לה"ר תוך כדי סיפור בדרך אקראית (ואפשר שזו דעת הכסף משנה בבאורו על הרמב"ם וע"ש). דברי היד קטנה מבוססים על סברת "חברך חברה אית ליה". כי בדרך כלל, כשדברים נאמרים באופן של "חברך חברה אית ליה", נאדם לא מתכוון לגנות ולהעביר את הלה"ר מהר יותר. לכן, דלפי היד קטנה, צריך לספר תוך כדי סיפור, דעד שיוזמן לו לדבר עם חברו בענין אחר, אז אם יספר לו בדרך אגב מותר. ברם להח"ח הפירוש של היד קטנה דוחק (כלל ב' בהגה"ה), וע"ש.

<sup>4</sup> ועוד, לדעת המהרש"ל בביאוריו להסמ"ג (לאו ט' ד"ה 'והוא'), דלפי דעת התוס' שם, אין היתר לשומעים לדבר על מה ששמעו מהמספר, כי לדעתם, דברי רבה בר רב הונא אינו היתר לשום אדם. וזו גם דעת הח"ח (בבמ"ח ב: טו).

<sup>5</sup> האחרונים נחלקו אם התוס' הללו הסכימו או חלקו אהרדי. המהרש"ל בביאוריו להסמ"ג (לאו ט' ד"ה 'והוא'), ציטט רק את שיטת התוס' בערכין והביא שיטות האומרות שאפי' תלתא רק אזהרה ולא היתר. וכן מצאתי בס' 'עלי באר' (עמ' ג"ב) שכתב כנגד הח"ח (במ"ח ב: א) שאין ראיה כלל מדברי המהרש"ל ששני פירושי התוס' הסכימו. אך, גם המג"א (ס' קנ"ו) וגם הח"ח כתבו שאין הבדל בפסק בין שני התוס' האלו.

ולחזור לאיש שהכל מדבר עליו לתשובה.<sup>6</sup>

(ד) כשאדם מספר איזה לישנא בישא בפני אדם אחד או שנים, אין זה הכרחי שהקול יגיע לאנשים רבים ולאזני האיש שהוא מדבר עליו. אולם, כשהשומעים ישמעו הדבר בשלושה "וכל יודעים שאין אדם כשר מספר בדברי שקר ברבים, ואין לשומעים לחשדו".<sup>7</sup>

(ה) כוונתה של שיטת רבה בר רב הונא להתיר רכילות וגלוי הסוד למי שנאמר עליו. ברם, פירוש זה קשה מאד כי הסברא של היתר לדבר לישנא בישא בפני שלושה מבוסס על מש"כ הגמ' "חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך אית ליה".<sup>8</sup>

ד. שיטת הרשב"ם ב'אפי תלתא' לדעת הח"ח יותר קלה וגם יותר דחוקה מכל שיטות הראשונים. וכ"כ הרשב"ם בב"ב (לט: ד"ה 'גלווי')

דרכים לפרש את מאמר דרבה בר רב הונא. יש מפרשיו שמתיר למספר לדבר לה"ר ויש שמתיר אך ורק לשומעים:

(א) הפירוש הראשון כמש"כ התוספות בערכין (וייתכן שזה גם דעת התוס' בב"ב לפי המ"א), שלדינא אין התר לספר בפני ג' ויש פה רק אזהרה בעלמא. וכ"כ ה"ר יונה, "ודאי דדבר של גנות כל שכן שיש בו משום לישנא בישא כשאמרו בפרהסיא".

(ב) מותר לבייש חברו כאשר הוא עושה איזה דבר רע, ו"מצוה לגנותו בפני כל אדם" ומבזה אותו בציבור על מנת להשיבו בתשובה. וכן המשיך לפרש שאם מבייש חברו בפני ב' אנשים הר"ז אומדנא שכונתו רק לבייש אותו ואין כונתו להשיב חברו שיעשה תשובה. ברם, אם עשה בפני ג' הר"ז מוחזק בדעתו שהקול מתפרסם בכל העיר וחברו וודאי ישמע הגנות ויעשה תשובה.

(ג) אם נשמע הדבר הרע בפני קבוצה של ג' אנשים השומעים, ידוע בתורת ברי שהמספר "מתכוין שיגיעו הדברים לאזניו [למי שאומר עליו] ויתקן מעשיו". ואם כן, מותר לשומעים לגלגל הקול בציבור

<sup>6</sup> וכן מצינו סברא זו בהר"י מגא"ש שהובא בשמ"ק שם.

<sup>7</sup> אבל הזהיר רבינו יונה שעדיין חייבים השומעים לחקור בדבר היטב קודם שמוכיחים את האיש ברבים.

<sup>8</sup> לכן, לפי הסיבה של הגמ' להתיר לאדם לדבר לה"ר בפני ג' היא, מפני שאחר שהוא מספר איזה דבר, שהשומעים יגלו הדבר לאנשים אחרים והסוד יתגלגל לכמה אנשים עד שיגיע הקול למי שנאמר עליו. ואם רוצה לפרש הדין דרכילות הוא, ממילא הסוד שהמספר הראשון דיבר תחילה לא יהיה מה שמי שמספר עליו ישמע בסוף, כי דיבור של לה"ר ודיבור של רכילות שונים לגמרי כמש"כ הרמב"ם (דעות ז: ב).

ה. פירש"י (ערכין טז. ד"ה 'למיתאמרא'), "שהבעלים אמרוה בפני ג' המגלה אותה אינו לה"ר שזה גילה תחלה דעתו שאם מגלה אותו אינו חושש דמידע ידע דסופה להגלות דחברך חבא אית ליה וזה מגלה חברו וזה לחברו על שיודע". ועיי' במש"כ הח"ח (במ"ח ב: ד ד"ה 'ויש') שסבר דכוונת רש"י רק על לה"ר. "אבל לענין רכילות אפשר דסבירא ליה רש"י גם כן דאסור בכל גווני".<sup>10</sup>

### ב. עם שאתך בתורה ומצות אל תונהו

איתא בב"מ (נט.), "אמר רב חננא בריה דרב אידי: מאי דכתיב 'לא תונו איש את עמיתו'? עם שאתך בתורה ומצות אל תונהו". על מאמר זה כתב הנמוקי יוסף (דף לב: בדפי הרי"ף), "אמר המחבר מהא דעם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו — למדנו שלא הזהיר הכתוב באונאת דברים אלא דברים הנאמרים על יראי ה'. ואמר במדרש אם הונה עצמך מותר אתה להונהו שזה אינו קרוי

שאם אדם מספר לה"ר או רכילות בפני שלושה "גלויי מילתא בעינן שידע כל העולם וכיון דנודע לג' כאילו נודע כבר". וכן, השווה הח"ח (במ"ח ב: ד ד"ה 'ולולא') את שיטת הרשב"ם למש"כ הרמב"ם הנ"ל, כי קצת גם לדעת הרשב"ם ליכא לכוון לגלות הקול יותר והביא כמה ראיות מדברי המהרש"ל הנ"ל וחז"ל וע"ש. ברם, ודאי הרמב"ם והרשב"ם חלקו לגבי השאלה, למי יש היתר לספר עוד. לדעת הרמב"ם, האדם המספר לג' שומעים עובר על לה"ר רק "אם סיפר הדבר אחד מן השלושה פעם אחרת אין בו משום לה"ר". ברם, לדעת הרשב"ם "כיון דנודע לג' כאילו נודע כבר וכו' אבל בשנים מסתמא לא ידע". נראה, שהרשב"ם מיקל יותר מהרמב"ם. כי לדעת הרשב"ם, אם אדם מספר דבר רע על חברו בפני שלושה, ממילא כונתו ברורה שהוא רק רוצה בגלוי מילתא לרבים ולא לספר לה"ר, הרי שאין בו משום לה"ר.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> אולם, כתב בס' 'עלי באר' (עמ' ס') שיש נקודה אחת בשיטת הרשב"ם שיותר מחמירה מדעת הרמב"ם. לרשב"ם הקול צריך להגיע למי שמספר עליו ולהשפיע עליו, שאם לא כן, הרי יש חסרון בכוונת המספר הראשון לגלויי מילתא ורק מפרסם גנות על חברו. לפי הרמב"ם, אין חיוב שייגיע הקול לאזניו של חברו וכיון שכבר נשמע הדבר ונודע, מותר לשומעים לספר לאחרים בכל התנאים והמיעוטים כנ"ל.

<sup>10</sup> כן הביא רביה לדבריו (כלל ז' בהג"ה) ממה שחילק רש"י במועד קטן (טז. ד"ה 'אמר ליה') בין משיח לפי תומו, שלא אדעתיה היה בשעת מעשה, ובין לה"ר ממש. ועיי' פירוש שבילי חיים (ב:כח) שהביא כמה ראשונים לסייע את דברי הח"ח.

עמיתך". אולם, הסמ"ע (ח"מ רכח: ד) פסק נגד הנ"י ופירש שכוונת הגמ' "שאינו מכלל בני הישוב והדרך ארץ".

הח"ח מונה את איסור אונאת דברים—שהוא איסור להקניט את חברו בדברים (כפירוש רש"י עה"ת ויקרא כה: יז)—מהלאוין של לה"ר. וכן, לבאר אחת מהקולות של דיני לה"ר, הביא הח"ח (מ"ח ד: ז) את הגמ' בב"מ הנ"ל. אך, דברי ח"ח צ"ע, כי הלאו של אונאת דברים שנלמד מפסוק (ויקרא כה: יז) "לא תונו איש על עמיתו", וגם הלאו של לה"ר שנלמד מפסוק אחר (ויקרא יט: טז), "לא תלך רכיל בעמיתך", הם לאוים של שתי מצוות נפרדות זו מזו. ועיי' בספרו 'שמירת הלשון'

(ח"ב פ' קרח) שכתב שהאיסור של אונאת דברים מכלל איסור לה"ר והביא ראיה מהגמ' ביבמות (קה:), ממעשה דאבדן שבזה את רבי ישמעאל כשאמר לו, "וכי אתה הגון ללמוד תורה מרבי"? וכתוב להלן ש"באותה שעה נצטרע אבדן". לכאורה, כשאבדן ביזה והקניט את רבי ישמעאל, עבר על איסור אונאת דברים. אולם, פירש"י (ד"ה 'נצטרע') הצרעת היא "עונשו של לה"ר נגעים"<sup>11</sup>.

כתב הרמב"ם (אישות ט: יט), "העושה לו שליח לקדש לו אשה והלך וקידשה לעצמו ה"ז מקודשת לשליח ואסור לעשות כן. וכל העושה דבר זה וכיו"ב בשאר דברי מקח וממכר נקרא רשע". סבר הב"ש (אה"ע לה: כ) שהמחבר אינו מסכים כ"כ עם דברי הרמב"ם מכיוון שכתב השו"ע 'מנהג רמאות' במקום בו הרמב"ם כתב 'רשע'. וע"ע מש"כ בשו"ת אג"מ (אה"ע א: צא) דלפי דעת הב"ש "משמע שנקרא רשע הוא חמור ממנהג רמאות". וכן הביא האג"מ דברי בסמ"ע (רלז: א) שפירש 'נקרא רשע' הוא שמכריזין עליו בביה"כ שעשה מעשה רשעות כזה. ונראה דזה משמע מלשון הב"ש שליכא במעשה רמאות.

אזי, נראה דלפי הרמב"ם צריך להציע חילוק זה מפני שנכתב בגמ' (קידושין נט.) שבמעשה השליח לקדש לו אשה, אפשר לו לשליח לומר למשלח, "סבר אדהכי והכי אתא איניש אחרינא מקדש לה". לכן, אע"פ שודאי שהמעשה שעשה השליח אינו טוב, ואזי מעשיו

אונאת דברים עם הענין של "מלבין פני חבריו ברבים", שבודאי זהו חלק של איסור לה"ר. לכן, הח"ח מונה את איסור אונאת דברים מתוך ה"ז לאוין של לה"ר (לאו מספר י"ג בפתיחתו לסח"ח). וכן מצאתי ממה שציטט השמ"ק על דברי הר"י יונה (ב"ב לט. ד"ה 'כל מילתא') שגם הוא מדמה בין איסורי לה"ר ואונאת דברים וע"ש.

<sup>11</sup> וכן כשתעיין בסוגיא של אונאת דברים הנ"ל (ב"מ נח:), הגמ' כוללת את דיני

אבל למה לא הביא את דברי  
הרמב"ם שצטט בסמ"ג ברוב כללי  
ופרטי בלאו ט'?

נראה לומר שלפי הרמ"א, אין  
להשוות דברי הרמב"ם למש"כ  
הסמ"ג. ועיי' ברמב"ם שכתב (דעות  
ז:ב), "יש עון גדול מזה עד מאד  
והוא בכלל לאו זה (של רכילות)  
והוא לה"ר. והוא המספר בגנות  
חברו אע"פ שאומר אמת. אבל  
האומר שקר נקרא מוציא שם רע על  
חברו". כנגדו, כתב הסמ"ג בלשון  
דומה (לאו ט ד"ה ויש'), "יש עון  
אחר שהוא גדול מזה והוא בכלל לאו  
זה [והוא לה"ר] והוא המספר בגנות  
חברו אע"פ שאומר אמת, וכל  
שכן האומר שקר ומש"ר על חברו".  
כלומר, לפי הרמב"ם האיסור של  
מש"ר הוא לאו נפרד מכל האיסורים  
של "מספר בגנות חברו". אמנם,  
הטעם של מש"ר אינו לשמר בן תורה  
מלפרסם גנות על חברו. אזי, כשאדם  
עובר על מש"ר, כונתו להקניט  
ולהזיק עצם האדם בדברי שקר  
משא"כ רכילות ולה"ר שכוונת  
איסורים אלו לפרסם גנות ברבים.  
ברם, משום שהסמ"ג החליף לשון  
הרמב"ם ל'כל שכן', משמע מדבריו  
שאיסור מש"ר הוא כחלק מאיסור  
רכילות. וי"ל שזוהי הסיבה שחלק  
הדרכי משה על דברי הסמ"ג ולא על  
דברי הרמב"ם.

נחשבים כמנהג רמאות, עדיין אין  
להגדיר אותו כרשע.

לפי מש"כ האג"מ, שיש פעמים  
שאדם ראוי ל"הקרא רשע"—  
ופעמים אלו כאשר אדם עושה דבר  
רע שאינו נגד ההלכה אבל אסור  
לעשות כן כמש"כ הרמב"ם לעיל—  
לא חייבים לנהוג איסור אונאת  
דברים עמו כמש"כ הסמ"ע הנ"ל  
שמותר להכריז על אדם זה. וי"ל  
שבסברא זו הסמ"ע לשיטתו. וכן  
להסבר מה לעשות למי ששומר  
המצות אבל לא נהג בדרך ארץ,  
הסמ"ע פסק שמותר להכריז עליו  
ולהקניטו עד שישוב בתשובה  
(כמ"ש בשו"ת אבני נזר יו"ד ס'  
תס"א). ועוד, שלהלכה יוצאת מזה  
נקודה חשובה מאד: ההיתר לספר  
אונאת דברים רק במקום שהאדם לא  
עשה תשובה כלל והוא אינו מתנצל  
כלל. ברם, אם יש לו תשובה כ"סבר  
אדהכי והכי אתא איניש אחרינא  
מקדש לה" או התנצלות וכיו"ב,  
נראה דאין רשות לספר אונאת דברים  
עליו.

כתב הרמ"א (בד"מ רכח:ב)  
שאיסור מוציא שם רע נכלל באיסור  
אונאת דברים. וכ"כ, "נראה דמש"ר  
על חברו הוא בכלל לא תוננו. ברם  
הסמ"ג כתב דמצות לא תלך רכיל  
הוא בכלל רכילות". יש לשאול על  
דברי הרמ"א שציטט את דברי  
הסמ"ג (לאו ט') להביא שיטה כנגדו

נמצא שלפי הד"מ, ההיתר שנזכר בנ"י על אונאת דברים הנ"ל—"שלא הזהיר הכתוב באונאת דברים אלא יראי השם"—גם נפקע חיובו לשמור ממש"ר. כללו של דבר: כשחברו עושה איזה דבר רע ולא נוהג כשומר תורה ומצות לפי הנ"י או בדרך ארץ כפי שכתב הסמ"ע, ההיתר לבזות אותו אינו אלא להקניטו על מנת להחזיר אותו בתשובה. וכן, כשהביא הגמ' האיסור של מלבין חברו ברבים בתוך סוגיא של אונאת דברים, משמע שההיתר לפרסם אונאת דברים רק להקניטו על מנת להשיבו להקב"ה. ועוד, י"ל מפני שכל היסורים הבאים עלינו כדי לכפר על עונותינו, כשאדם החליט לסמוך על היתר זה, צריך להזהיר שהעונש והנזק אינו יותר מעבירתו.

### ג. תועלת לספר לה"ר

לדעת הרב יצחק הוטנר (באגרות וכתבים ס' נ"ט), אם יש חשש להפסד ממון, נזק או ספק סכנה, מותר לספר כי אין זה בדין לה"ר כלל. וכן הוא אומר ש"הדבר המדביק את תואר ה'שוא' (שמות כג:א) לשמוע לה"ר הוא משום דדיבור לה"ר הוא דיבור רכילות". אבל באופן שהדבר נוגע לו מצד ה'לא יהיה בך אביון' (דברים טו:ד), "שיש כאן חשש של הבאת עצמו לעניות—שוב אין שמיעה זו שמיעה של רכילות כלל". ברם,

אפילו במקום שמותר לספר לה"ר, פסק הח"ח (י:ב) שיש שבעה תנאים שצריך המספר לחשוב עליהם קודם שהוא מספר סוד כלשהו לחברו.<sup>12</sup> כתב הרב משה קאופמן (בהקדמתו לס' 'נתיב חיים' כלל י') ש"הנה היתר של לה"ר לתועלת לא נלמד מקרא, ולא מצאנו על זה דרשה בחז"ל, אלא סברא היא ששכל שתכלית ופעולת הדיבור לטוב אין זה רכילות אסורה, או שאין כאן צורת הליכת רכיל כלל". לכן, ממשיך הרב קאופן וכותב: "אבל באופן המצוי שהתועלת קרובה או שיש חיוב ממש לספר אז הדבר משתנה, והרבה מהפרטים הזכורים כאן לא נצרכים". וכן הח"ח עצמו כתב (במ"ח ח:טז) שכל הפרטים

<sup>12</sup> ואלו הם: א) שראה הדבר הזה בעצמו, ולא ע"י שמועה מאחרים, אם לא שנתברר לו אחר כך שהדבר אמת. ב) שיוהר מאד שלא יחליט תיכף את הענין בדעתו לגול ועושק או להזיק וכיוצא בזה, רק יתבונן היטב בעצם הענין אם הוא על פי דין בכלל גזל או היזק. ג) שיוכיח את החוטא בתחלה בלשון רכה, אולי יוכל להועיל לו ויטיב ע"י זה את דרכיו, ואם לא ישמע לו, אז יודיע לרבים את אשמת האיש הזה ומה שהזיד על רעהו. ד) שלא יגדיל העוולה יותר ממה שהיא. ה) שיכוון לתועלת ולא להנות מהפגם ההוא שהוא נותן בחברו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו מכבר. ו) אם הוא יכול לסבב את התועלת הזאת גופא בעצה אחרת, שלא יצטרך לספר את ענין הלה"ר עליו, אזי בכל גיוני אסור לספר. ז) שלא יגיע ע"י הסיפור היקף לאדם יותר מכפי הדין שהיה יוצא אילו הועד עליו באופן זה על דבר זה בב"ד.



קיום של אחד התנאים הנ"ל. נראה, שמפני שההיתר של 'אפי תלתא' אינו מושרש בגזירת הכתוב או במדות שהתורה נדרשת בהם—ורק מבוסס על סברא של "חברך חברא אית ליה"—י"ל שהמקרים המסופרים בפני עתונאי ייחשבו כדין של 'אפי תלתא' משום שהמספר יודע באיזה תועלת העתונאי מדבר עמו. לכן, למש"כ רש"י בערכין הנ"ל, אם המספר מספר איזה סוד או מעשה על עצמו, הרי הוא מוחל להעתונאי להדפיס את דבריו בעתון. אבל בכל אופן, לפירש"י, אין למספר רשות למחול על סוד חברו.

גם על שיטת רש"י יש להעיר נקודה אחת. אע"פ שכאשר אמר המרואין למראיין העתונאי איזה דבר או סיפור וממילא המרואין מוחל על לשונו להדפיס בעתון, הוא אינו מוחל על כל מש"כ במאמר. וכן, הרבה פעמים שני מרואיינים מספרים שני דברים שמכחישים זה את זה או שהמרואיין השני לעיתים מוסיף כמה נקודות על המעשה שמביישות את המרואיין הראשון. לכן, העצה הטובה לעתונאי, שאחר שסיים את מאמרו, ישלח את המאמר לכל מי שהתראיין על מנת לקבל את מחילתם ע"מ שנכתב במאמר המסוים מכל הצדדים האפשריים.

לדעת הרב שלמה רוזנר בשו"ת של חפץ חיים (ס' כ"ז), לפי הח"ח

האלו לא הוזכרו בפסקי הרי"ף הרא"ש או הרמב"ם.<sup>13</sup>

#### ד. כתיבת מאמרים בעתון

יש ב' כיתי מאמרים בעתונות: מאמרים שכוללים מעשיות ותיאורי מציאות, ומצטטים את דברי מי שנוגעים למעשיות אלו. ויש מאמרי מערכת שכוללים סטטיסטיקה ותיאורי מציאות רק כדי לחזק את דעותיו של המחבר. חשוב מאד לשניהם, שלהלכה אסור לאדם להחזיק במחלוקת סתם כדאיתא בסנהדרין (ק). וכן, צריך העתונאי לכתוב מאמרים לשם שמים ולהודיע את החדשות לכל. ועוד, בנוגע לאיסורי רכילות ולה"ר, יש לב' כיתי מאמרים אלו הלכות מיוחדות ועתה מתחילים לאסוף ולהוציא לאור כמה שיטות של הראשונים והאחרונים השיכות להגדרת לה"ר בעבודת העתונאי.

הראשונה היא שכל מפרשי ההלכה הסכימו ש'אפי תלתא' אינו היתר גמור. לדוגמא, אם הדבר נשמע כבר בשלושה, אסור לשומעים לספר גנות על חברו בלי תועלת או ללא

<sup>13</sup> ברם, כשכל התנאים האלו מיוסדים בחדושי הרי"ש שהובא בשמ"ק הנ"ל כשהוא מדבר על המקרה שיש מצוה להוכיח חברו ברבים וכן לבזות אם יש צורך לעשות כן, יש להיות זהיר מאד בתנאים שהביא הח"ח. ועיי' מש"כ הרב משה שטרנבוך בס' 'תשובות והנהגות' (א: תקנח).

דעבידא לאיגלויי" כי מסתמא, יהיו אנשים שיכחישו את החדשות.<sup>15</sup>

בנוגע לחדשות שלא מפורסמות, הרב קאופמן פסק כהרב רוזנר, שמפני שהתיר הרמב"ם לספר הדבר הלאה, אבל בלבד שלא יתכוון לפרסם הקול יותר, אינו שייך ההיתר 'אפי תלתא' לעתונות כלל, כיוון שכוונת העתון לפרסם הדבר. אולם, יש מהראשונים שכתבו לא כהרמב"ם. לדוגמא, יש זמנים מועטים שיש מצוה לספר גנות על חברו שהוא רשע בפני ג'<sup>16</sup>, וזהו פירושו השני של ה"ר יונה.<sup>17</sup> וכן, יש

שכתב על ההיתר של 'אפי תלתא' (במ"ח ב:י), "ראה אחי כמה יש להתרחק מקולא זו שכמעת אין לה מקום במציאות בפרט שיש אם יצטרפו כל הפרטים ג"כ צריך עיון אם הלכה כדעה זו, ואחרי שלדעת הרבה פוסקים אין שום מקור לקולא זו מהש"ס". ולכן, גם הח"ח וגם הרב רוזנר מעדיפים את שיטת התוס' בערכין, שפירש 'אפי תלתא' כאזהרה ולא היתר, וממילא כשמספר לה"ר בפני ג' אין הבדל כלל באיזה תועלת או מקרה. לכן בעניינינו, הרב רוזנר לא מצא שום מקום להתיר חוץ ממקום "שהדבר מפורסם לכל" מלפני כן.<sup>14</sup>

כתב הרב משה קאופמן בספרו 'זרע חיים' (ח"א א:ח), "נמצא ענין והוא מילתא דעבידא לאיגלויי, היינו דבר שאפשר לברר בקל לא משקרים בזה, ומותר להאמין. ולכאורה בעתון הרבה דברים יש שאפשר בקל לברר וא"כ יהי מותר להאמין באופן זה". ברם, אח"כ כתב שבזה"ז, כשהחדשות מפורסמות להרבה אנשים אין לסמוך על "מילתא

<sup>15</sup> ברם, נראה להוסיף על דבריו, שאם החדשות ידועות לכל ואין חשש כלל דאפשר לגלות יותר, נראה לפי הרמב"ם (ברם, לא לפי ההסבר של היד קטנה הנ"ל) שמותר להדפיס אפילו אם החדשות תגרומנה עוד נזק למי שמדבר עליו. צריך העתונאי להיזהר מאד שהאמרים שהוא כותב ברורים לכל ואין לדחות דברי הזרע חיים. ועוד לפי דעת העבודת המלך הנ"ל בין לה"ר להזיק ולה"ר לגנות אסור לגנות חברו בחדשות אע"פ שהחדשות כבר מפורסמות לכל.

<sup>16</sup> במקום ספק, אם הדברים שנאמרו בפניו הם דברי לה"ר או לא, ייתכן לומר שיכול העתונאי לסמוך על פירושים ג' וד' של ה"ר יונה. וכן הוא אומר, שכאשר אדם שומע דברים עם עוד שני אנשים, אפשר להאמין שהדברים אינם לה"ר והם אף בחזקת אמת. ברם, כשהתירים אלו במקום ספק, ה"ר יונה הזהיר את השומעים שיש לחקור דבריו קודם שיספרם לאחרים או לכתוב בעתון או בדומה.

<sup>17</sup> ועוד כתב הגהות מיימוניות (דעות ז:ג) בשם הירוש' שמותר לומר לה"ר על בעלי מחלוקת. וכן בזמנים אלו, כתב בס' 'חלקת בנימין' (ד:נה) שיש מצוה להדפיס בעתון

<sup>14</sup> ונראה עוד גם לדעת הרשב"ם, אפי תלתא אינו שייך כלל בחדשות מפורסמות, כי מסתמא הקול הגיע למי שמספר עליו כבר, וממילא אין תועלת להדפיס שום דבר בעתון. ברם, נראה שרוב הראשונים (הכל חוץ מתוס' בערכין ופירוש הראשון של ה"ר יונה) הבינו אפי תלתא כהיתר ולא כאזהרה, ואפשר להביא שיטות אחרות לעניינינו.

צדדים אלו רק במחשבות של הקוראים, צריך העתונאי להזהיר שאין שום אדם אינו יכול להסיק שהסיבה שפלוני אמר 'אין תגובה' היא על מנת להסתיר איזה סוד או דבר רע מן הצבור, ויתכן שהוא עושה זאת רק כדי לשמור על צניעותו. ברם, אם אין העתונאי יכול לעשות כן, אין לו היתר לכתוב, כי אבק לשה"ר לכתחילה אסור.

### ה. כתיבת מאמרי מערכת בעתון

אפשר שהענין יותר בעייתי כשהעבודה של העתונאי היא לכתוב מאמר מערכת, משום שברוב הפעמים תכלית מאמרים אלו להעביר את דעותיו של המחבר על בעיות שקרו לציבורו או בעיות בעלמא. פעמים רבות מאמרי מערכת מרגלים בחריפות על אדם או על כמה אנשים. וממה שנתבאר למעלה על שיטת רש"י ב'אפי תלתא' ההיתר הוא לכתוב רק מה שאמר המרואיין בדיוק, ואין זה היתר לכתוב בשם המרואיין מבלי לנתח את דבריו בפועל.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> יתרה מזאת, אף אם תכתוב המערכת בפן חיובי על דבר מה, עדיין ישנה בעיה של אבק לה"ר, כיוון שמכך משתמע על זולתו שאינו טוב כמוהו. כמו כן, הדבר יגרום לקנאת האחר באותו אחד ששובח בפרהסיא, וכך יצא שהמערכת גרמה לאבק לה"ר.

להוסיף ע"ז את מש"כ בשו"ת אג"מ כי לדעתו וגם לפי מה שנזכר בדברי הב"ש, יש פעמים שאדם עושה איזה דבר רע בתורת דרך ארץ, אע"פ שאינו אסור לפי ההלכה הפשוטה, ובשל כך מותר להכריז על מעשה זה ולכאורה גם מותר להדפיס מעשים כאלו בעתון.<sup>18</sup>

הרבה פעמים, המרואיין לא רוצה לדבר עם העתונאי ובמקום זאת אומר 'אין תגובה'. וצ"ע אם העתונאי יכול לכתוב שהמרואיין אמר 'אין תגובה' או לא? מצד אחד, כשהציבור קוראים שפלוני אינו רוצה לדבר עם העתונאי, אפשר לחשוב שיש סיבות שליליות לשתיקתו וממילא העתונאי עובר על אבק לה"ר. אבל, מצד שני, אם העתונאי השמיט דברי פלוני, כשקוראים את המאמר ייראה לכל שדברים חשובים חסרים במאמר. לכן, כיוון שב'

דברי גנות על הרשעים ובכל הכח להחזיר אותם בתשובה ואם זה לא יצלח כלל, צריך להזהיר את קהילת ישראל ולספר מעשיהם. וכן בענין אפיקורס אפילו הח"ח מסכים שאין צריך תנאים אלו כלל (ח"ח ח:ה).  
<sup>18</sup> וכן, להסבר שלנו לדברי הדרכי משה הנ"ל, אפשר לומר שמותר לספר מוציא שם רע על אותו האיש. אבל, צריך להגדיר ולומר דיש הבדל בין מנהג רמאות לבין נקרא רשע, לכן העתונאי חייב לעשות עבודתו לשם שמים ולחקור היטב שאין התנצלויות או חזרות בתשובה כלל. ואם יש סיבות למעשיו ממילא נפקיע אותו מדרגת רשע ואין רשות לכתוב אונאת דברים על מי שנוהג מנהג רמאות.

וכן, הרבה פעמים שהעתונאי כותב מאמר מערכת, אע"פ שכבר ידועה לכל המציאות והענינים שעליהם הוא כותב, בכל זאת ייתכן שהמחבר יכתוב בדרך כזו, שהרוב האנשים לא חשבו בנוגע לעניינים אלו כך קודם שכתב, ובכך העתונאי יוסיף שמן למדורה ויגנה את חברו עוד יותר. אזי, צריך להיזהר בכתבת מאמרי מערכת כי הרבה פעמים הם גורמים יותר נזק ויותר גנות ממאמרים סתם, מפני שהם כוללים תיאורי מציאות ודעות סובייקטיביות. לכן, אע"פ מש"כ ה"ר יונה, צריך להיזהר מאד מהתועלת של מאמרי מערכת כיוון שהרבה פעמים הם מוסיפים על הגנות.

ואיתא בב"ב (קסה). "אמר רב יהודה אמר רב: רוב בגזל, ומיעוט בעריות, והכל בלה"ר. בלה"ר סלקא דעתך? אלא, אבק לה"ר". והנה, הרמב"ם (דעות ז:ד) רשם כמה דוגמאות של אבק לה"ר. ובתוך דוגמאותיו כתב, "וכן המספר לה"ר דרך רמאות והוא שיספר לתומו כאילו אינו יודע שדבר זה שדבר לה"ר הוא, אלא כשממחין בו אומר איני יודע שדבר זה לה"ר או שאלו מעשיו של פלוני". לכן, כמו שכתב הרמב"ם, יש פעמים שאדם מספר או כותב לה"ר על חברו ואינו יודע שדבר זה שדיבר—לה"ר הוא.

מכל השיטות ב'אפי תלתא' לה"ר יונה הנ"ל, שיטתו האחרונה— שיש היתר רכילות במקום ג'— תמוהה עוד יותר. אפשר לומר שהר"י מדייק מלשון הרמב"ם כשכתב (דעות ז:ב), "אי זהו רכיל זה שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר כך אמר פלוני כך וכך שמעתי על פלוני אע"פ שהוא אמת הר"ז מחריב את העולם, **יש עון גדול מזה** עד מאד והוא בכלל לאו זה והוא לה"ר, והוא המספר בגנות חברו אע"פ שאומר אמת". הרמב"ם מחלק כאן בין איסור רכילות שלא דווקא מגנה את חברו לבין לה"ר שכוונת האיסור לגנות חברו ממש.<sup>20</sup> ואפשר שזה הטעם להרמב"ם שכתב שלה"ר של גנות זהו חטא גדול מרכילות, כי כשאדם מספר רכילות כוונתו רק להזיק וזו עבירה פחותה מגנותו. לפ"ז, כשהעתונאי רוצה לכתוב מאמר מערכת על דבר שכבר ידוע וממילא דעותיו אינן יכולות לגנות חברו עוד, משום שכבר קיבל חברו כל הגנות שיכולה להיות מדברים אלה, ה"ז מותר לפי השיטה האחרונה של ה"ר יונה.

<sup>20</sup> וכן, כמו שאמרנו בשם העבודת המלך, שהרמב"ם מחלק בין לה"ר שהזיק ומותר בפני שלושה לבין לה"ר שמספר גנות ואינו מותר כלל, כך גם להר"י, שכשמספר רכילות על חברו ואינו גורם לגנותו, אלא בכוונתו של המספר רק לגרום יותר נזק לחברו, אין הדבר אסור לאחר שהסור כבר ידוע לכולם.

העתון הרשמי של הישיבה (שם א:א), וחברי מועצת התלמידים— שנבחרו ע"י כל התלמידי הישיבה— יכולים למחות על מי שנבחר להיות עורך העתון לשנה הבאה (שם א:ג), הרי באמת הבעלות על העתון נשארה בידי כל התלמידים. לכאורה, לעתונינו יש דין של בני אותה העיר וכמ"ש הר"ן, שתלמידי הישיבה נתנו רשות לעתונאים ולעורכים לכתוב מאמרים, לתלות מודעות ולחלק את העתונים לכל תלמידי הישיבה. לכן, כשכל התלמידים וכל מי שעובד בישיבה וקשור אליה מכניסים משהו לשותפות בבעלות על העתון, הכל יכולים לקחת כמה עתונים—אפילו ארבעה או חמשה—ולקרא בכל זמן ובכל מצב שרק ירצו, כי יש לכל אחד בעלות על החלק בו הוא שותף. ברם, נראה שהדבר פשוט שהעתונים מתחלקים בתורת שותפות ולא בתורת הפקר כשל עולי בבל (כמש"כ הר"ן בנדרים מז: ד"ה 'מותרינ'), ולכן אסור לכל אחד לקחת יותר מחלקו שלו, ובוודאי שלא להשתמש בהם בדרך שאינה ראויה להם.

## ז. להביא עתונים שבתוכם דברי

### תורה לביה"כ

איתא בברכות (כד:), "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכ"מ מותר להרהר בדברי תורה—חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא". ולפ"ז,

ואע"פ שדיבור או כתיבה זה רק בשוגג, למרות זאת הרי הוא עובר על אבק לה"ר. לכן, כתב מאמרי מערכת צריך לדעת מהי קבוצת האנשים שיקראו את מאמרו.<sup>21</sup>

## ו. עיתונים בחינם—

### האם מותר לקרוע?

איתא במשנ' (נדרים ה:ד), "הריני עליך חרם הנודר אסור הרי את עלי חרם הנודר אסור הריני עליך ואת עלי שניהם אסורין ושניהם מותרין בדבר של עולי בבל ואסורים בדבר של אותה העיר". פירש הר"ן (ד"ה 'ואוסרין') על אותה העיר שהרי הם בדין שותפות של בני העיר ו"אין לאנשי עיר אחרת חלק בהן שהם יכולין למכרן שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר". וכן בישיבתינו יש עתון הנקרא 'קומנטיטור' שהדפיסו לכל הבחורים ולכל הציבור הקשור לישיבתנו. אמנם, אע"פ שהישיבה לא מימנה בכסף וכל האחריות בדינא נפל על מערכת העתון (חוקת המועצת התלמידים ח' א:ד), עדיין מפני שעתונינו הוא

<sup>21</sup> וגם, אפילו אם כונתו לשם שמים ולשבח את חברו, צריך להזהר מאד שהדברים לא ייהפכו לאבק לה"ר. ודבר זה קשה מאד ואולי זו כוונתם של חז"ל, שהכל מדברים אבק לה"ר. ברם, אין זה היתר לבטל שמירתנו על דין זה, אלא שעלינו לחזק עצמינו לבחור מילים מצוינות ולעשות הישר והטוב בעיני ה' (דברים ו:יח).

כתב הרמב"ם (קריאת שמע ג:ד), "כל ענין שהוא מדברי הקדש אסור לאומרו בבית המרחץ ובביה"כ ואפילו אמרו בלשון חול, ולא לאמרו בלבד אלא אפילו להרהר בלבו בדברי תורה בביה"כ ובבית המרחץ ובמקום הטנופת והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים אסור". לפ"ז, דעת הרמב"ם, שאין חילוק בין דברי תורה שנכתבים בעברית לבין דברי תורה בלשון אחרת כי כל מה שגורם הרהורי תורה במקום מטונף הרי הוא אסור לקרא וזה דבר פשוט. ברם, הפוסקים בדור שעבר חילקו לגבי הדברים שיותר להביא לבי"הכ—בלי חשש שאדם קורא אותם.

כנראה, שדפוס הוא כתב גמור (ועיי' בט"ז או"ח רפד:ב), וכמה פוסקים חוששים שאם יתירו לאדם להביא עתונים שנדפסו באותיות ה'אלף-בית' הדבר יגרום לכך שיכשלו בהרהור על דברי תורה. בנוגע לעתונים שהדפיסו ד"ת בלעז, עיי' מש"כ הרב חיים עוזר גראדזענסקי (שו"ת אחיעזר ג:לב ד"ה 'שור'ר בשדי') שאינו מחשיב ד"ת שנכתבו בלשון חול כדברי קדושה שאסור לגרמם לידי בזיון, והוא רק חושש לכתיבת השם המלא בלעז ו"היה נכון לכתחלה לשנות ולהביא מלה אחרת כמו דער עוויגער שעפער או לעשות כמו שנהוג אצלנו לעשות קו מפריד בין אות ג' ואות ט'

(אותיות ג' וד' בזמנינו) או בכל אופן שימצאו עצה לתקן ולהוציא מידי חשש עוררים". ועיי' בשו"ת מנחת יצחק (א:יח ד"ה 'ומה') שפסק שאע"פ שבדרך כלל אין זה מן הראוי לנהוג דרך ביזיון בכתבים שמוזכר בהם ג-ט', מ"מ, כפי שהתיר הרב חיים עוזר, במה שנוגע לעתונים "דנעשו להשמיע חדשות ושאר דברי חול, ובנתים כתבו איזה ד"ת, בודאי הוי כאלו התנו עליהם מתחילה שלא יחול עליהם קדושה".<sup>22</sup> אזי, נראה שיותר טוב להסיר את העמודים בעתון שבהם נכתבו ד"ת או השם המלא בלעז קודם שייכנס לביה"כ, אבל אם לא יכול לעשות כן, יש על מי לסמוך.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> כנגד פסקים אלו, עיי' במש"כ בשו"ת משנה הלכות (ז:קפג ד"ה בדבר) בשם הרב באר שבע.

<sup>23</sup> יש לטעון כמש"כ הרמ"א (ח"מ רמב:לו) ש"מי שאמר דבר הלכה בדבר השייך לדידיה, אם אמרה קודם מעשה שומעין לו ואם לאו, אין שומעין לו". וכן, הולך וכותב שדין זה שייך רק כשאומר 'כך קבלתי', ברם, אם הוא אומר "דבר מסבא ומראה פנים לדבריו והוא נראה, שומעין לו. אבל אין שומעין לדידיה, דלמא מדמי דברים להדדי שאינן דומים. סח אבל אם הוא פשוט, שומעין לו". צריך עיון אם דברי הרמ"א נוגעים לנו, שבחיבור זה איני מחדש דבר ורק קיבצתי כמה מראי מקומות של גדולי הראשונים והאחרונים שדיברו על ההלכות השייכות לעניינינו. וכן בשום מקום בחיבור זה לא פסקנו על איזה דבר ורק כתבנו בלשון 'נראה'. ונא לשאול ת"ח הראוי.

חשובים העתונים שהאדמו"ר מגור מדבר עליהם לפני סדר התקיעות בר"ה, וכתב הרבה על החשיבות של עתונות לקהילתינו.

אמנם, יש בדבריו כח לבנות הרים וכן להרוס את העולם. ונא להתבונן במה שהובא ברמב"ם בשם חז"ל (דעות ז:ג) ששלוש עבירות נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא: עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים ולה"ר כנגד כולם. ועוד אמרו חכמים: כל המספר בלה"ר כאילו כופר בעיקר". וכ"כ שלמה בחכמתו (משלי א:לא), "ויאכלו מפרי דרכם וממעצתיהם ישבעו".

ובעזרת השם הוא יברך אותנו בשנה הבאה שיעזבו מחלוקות והעוון הגדול של חטא לה"ר את ישיבתינו, ובזכות שכלנו נתחזק בזה, ונזכה במהרה שיקים בנו ובאו לציון גואל.

## ח. דברי מוסר בעניני לה"ר ועתונאות

מצאתי בספר 'אוסף מכתבים ודברים' למרן האדמו"ר מגור הרב אברהם מרדכי אלטר, שכתב הרבה מכתבים ומדבר כמה פעמים על העתונים היהודיים בזמנו. בכמה מהמכתבים הללו, יש דברי חיזוק, למגזר החרדי ולקהילות חסידי גור על עזרתם בתפלתם ובממונם. וכן בראש השנה בשנת תרצ"א קודם סדר תקיעת שופר, אמר האדמו"ר בגור (ס' ע"ג), "כאשר נתרבו בזמנים האחרונים ביכער צייטונגען וביבלאטעקען (שם העתונים בזמנו) שיש בהם דברי ניבול פה שעושים פגם בכל נפש יהודי, ולכן מבקש מכל אחד ואחד שיהי' זהיר בעצמו וב"ב ובניו שלא יקראם ושלא יניחם לביתם ובזכות זה יעזור השי"ת שיהי' טוב". ואח"כ, כתב דבריו והפיצם בכל הקהילות. ותראה כמה

סימן י"ג

## בענין קדושת לוי'ה בזה"ז

### מבוא: אלה תלדות יעקב

הספיד לעלוי נשמת סבא מרי יעקב בן זאב הלוי

כתוב בפ' ויגש (מז:ח-ט),  
 "ויאמר פרעה אל יעקב כמה ימי שני  
 חיך? ויאמר יעקב אל פרעה ימי שני  
 מגורי שלשים ומאת שנה מעט היו  
 ימי שני חיי ולא השיגו את ימי שני  
 חיי אבתי בימי מגוריהם". ע"ז כתב  
 הרשב"ם (מז:ט ד"ה 'מעט'), "לפי  
 שנראה יעקב בעיניו זקן יותר מדאי  
 ששאל לו כמה ימי שני חיך, השיב  
 לו יעקב מעט הם אבל רעים הם ולכך  
 אני נראה בעיניך זקן יותר מדאי".  
 וכמעט כל המפרישים פירשו כמש"כ  
 הרשב"ם, וע"ש.

ברם, עיי' בפירושו להרמב"ן  
 שהעיד, "לא ידעתי טעם הזקן אבינו,  
 מה מוסר הוא שיתאונן אל המלך,  
 ומה טעם לאמר ולא השיגו את ימי  
 שני חיי אבותי, כי אולי עוד ישיגם  
 ויחיה יותר מהם". ואע"פ שאח"כ,  
 גם הביא הרמב"ן את פירושו של  
 הרש"מ"ם, עדיין ראוי לשאל ב'  
 קושיות על תגובת יעקב אבינו  
 כשעמד לפני פרעה.

הראשון, אליבא דמש"כ  
 הרמב"ן הנ"ל, איזה מוסר רצה יעקב  
 אבינו למסר לפרעה כשדיבר על צער  
 של חייו ומה הזיקה בין צער בשנותיו  
 לשני אבותיו? והשאלה הב', מדוע  
 לא חילק יעקב כבוד לפרעה וענה לו  
 רק על מה שנשאל אותו? הלא כתוב  
 בברכות (נח.), "ת"ר הרואה כו' מלכי  
 אומות העולם אומר ברוך שנתן  
 מכבודו לבשר ודם". וכן, אע"פ  
 שכתב במימרא בסמוך ש"אמר רבי  
 יוחנן לעולם ישתדל אדם לרוץ  
 לקראת מלכי ישראל ולא לקראת  
 מלכי ישראל בלבד אלא אפילו  
 לקראת מלכי אומות העולם שאם  
 יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי  
 אומות העולם", עכ"פ צ"ל שגם ר"י  
 הסכים על הנוסח הברכה כשרואה  
 מלך עכו"ם. לפ"ז, משמע מברכה  
 זאת שצריך לחלק כבוד גם למלך  
 עכו"ם משום דגם יש לו קצת כבוד  
 שמים. ועוד, כתב רש"י על מחשבו  
 של יעקב להלן בפ' ויחי (מח:ב)



כש"יתחזק ישראל וישב על המטה"  
 כשבא יוסף לדבר איתו, "אע"פ  
 שהוא בני, מלך הוא ואחלוק לו  
 כבוד. מכאן שחולקין כבוד  
 למלכות". אמנם, כשיוסף סר הגדול  
 בממשלת מצרים, הרי דינן אותו  
 כמלך עכו"ם, וצ"ע על שאלות אלו.  
 לתרץ שאלות אלו, עבמש"כ  
 בפרשה הסמוכה, פ' ויחי (מח:ג-ז),  
 שמתחיל בסיפורים על צווה מיעקב  
 ליוסף בנו לקבר אותו בא"י ועל  
 ברכת אפרים ומנשה ע"י יעקב. והרי  
 כ"כ כשרצה יעקב לדבר עם בנו  
 יוסף: "ויאמר יעקב אל יוסף אל שקי  
 נראה אלי בלוז בארץ כנען ויברך  
 אתי. ויאמר אלי הנני מפרך והרביתך  
 ונתתיך לקהל עמים ונתתי את הארץ  
 הזאת לזרעך אחריו אחזת עולם.  
 ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ  
 מצרים על באי אליך מצרימה לי הם  
 אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו  
 לי. ומולדתך אשר הולדת אחריהם  
 לך יהיו על שם אחיהם יקראו  
 בנחלתם. ואני בבאי מפדן מתה עלי  
 רחל בארץ כנען בדרך בעוד כברת  
 ארץ לבא אפרתה ואקברה שם בדרך  
 אפרת הוא בית לחם".

נאום הזה הוה הראשון של יעקב  
 שנזכר בתורה אחרי כשדיבר עם  
 פרעה. כנראה, שהטעם שנזכר יעקב  
 אבינו את הברכה שהבטיח הקב"ה  
 לו בפ' וישלח (לה:יא) ל"פרה ורבה  
 גוי וקהל גוים יהיה ממך" משום

שקודם לכן לא האמין יעקב בלב  
 שלם שהקב"ה ישמור בריתו בדרך  
 שיעקב רצה. באמת, אחרי ברכה  
 זאת, מצינו לאלתר שרחל אשתו  
 היקרה מתה (לה:יט) וכשנמכר יוסף,  
 שהוא בנו החביבי, לשיעבוד, נמשך  
 מחשבת יעקב להאמין ש"חיה רעה  
 אכלתהו" (וישב לז:לג). אכן, אע"פ  
 שיש ליעקב עוד כמה נשים ובנים  
 טובים, השושלת שחלם יעקב  
 כשקיבל ברכת הקב"ה הפקיד יוסף  
 ידידו במרכזי ממש. לפיכך, כששמע  
 יעקב שיוסף נהרג, איבד חולמו וכל  
 שמחתו.

אולם, כשראה את נכדיו, הבניו  
 של יוסף, זכר יעקב אבינו את ברכת  
 הקב"ה ושושלתו שקווה לעבור  
 ליוסף ובניו. אזי, אמר יעקב  
 ש"אפרים ומנשה כראובן ושמעון",  
 משום שלולא דור חדש, אין לו  
 שושלת כלל וכלל. ועוד, אפשר  
 להסביר מדוע שייך להזכיר את רחל  
 בנאום הזה—כי פתאום, הבין יעקב  
 שתלדותה תמשיכה והבטחה של  
 הקב"ה יעמוד.

עכ"ז, יש להבין כוונתו של יעקב  
 כשהעיד לפרעה על צערו שאינו  
 דומה למה שקרה בחיי אברהם  
 ויצחק אבותיו. הענין שיותר חשוב  
 לכל מלכי בשר ודם הוא  
 ששושלתיהם קיימים. לכן, לא שייך  
 להחשיב יעקב כחוצפן כלל משום  
 שסבר יעקב שכוונת שאלת פרעה

דחה לדבר על צער עצומה בגופו מפני שהוא תמיד ראה על הטוב שבחיייו. והטובה הזאת הוא המשפחה שהוא שושלתו וגם הנחלה החשובה שלו. גם בעמלות של סבא מרי, התלדותו יותר חי כמש"כ הגמ' (תענית ה:), "יעקב אבינו לא מת וכו' מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". אולם, מי שידע סבא מרי או בנותיו כבר ידע דברים הללו אבל כשהם אמת ונכונה, ראוי לחזור עליהם ולעלות נשמתו בעה"י—ויהי זכרו ברוך.

#### א. נתינת כבוד ללוי בקה"ת

##### כשאין שם כהן

איתא בגיטין (נט:), "תנא דבי רבי ישמעאל: 'וקדשתו' (ויקרא כא:ח)—לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון וכו' אמר אביי, נקטינן: אין שם כהן—נתפרדה חבילה". הסוגיא הזו היא המקור לקדימת הכהנים בציבור ישראל בכל דברים שבקדושה וכיו"ב. וכ"כ הטור להלכה (לקה:ד) בשם רב עמרם גאון (בסדרו א:צט) ד"כל היכא דאיכא כהן לית ליה רשות לישראל למיקרי קמיה אפילו הוא נשיא שבישראל". ברם, יש לפלפל אם לולא קדושת הכהנים יש קדימה ללוים בשל קדושת עצמם.

הוא על הענין הזה. אמנם, יעקב הוא היורש למשפחת אברהם העברי שהוא משפחה מאד מפורסם בכל הארצות בעולם ותועלת חייו לשמור שושלת משפתו. לפיכך, הגידו לפרעה שחסר עיקר מן הספרו כשתולדתו האידאלי שיבר כשעדיין לא ידע אם יש ליוסף בנים או אעפ"כ שימר את תורת ה'—שהוא הנחלה ממש של אברהם אבינו. אולם, כשהביא יוסף את בניו לקבל ברכה ממנו, הכל נהפוך וחזר שמחה ואמונה שלימה לחיי יעקב הזקן כי תלדותיו יותר חי.

ודע, גבי סבא מרי, שהוא היעקב בימינו, אחרי ששרד המהזוזה של השואה, כל מה שחשוב לו נמצא בבנותיו ובנכדיו. נראה לי שזה הסיבא האמיתית שסבא מרי החליט לעסק עם ידיו בעסק של מיכבסה אוטומטית והיה המכונאי המצויני מכל אנשי שכונתו. בודאי, הוצרך סבא מרי לראות את מה שנבנה מידי ויהוה לעבר את כל העושרו לשושלתו.

והנה, אמר לי כמה פעמים כשהוא חלש ונכה מאד וכשלא יכל לזוז בלי עזרה ממקלו, שאינו פוחד ממות. "אבל אני פוחד מאד בשביל משפחתי כשאני יודע כמה תעצובנה אשתי ובנותי אחרי נפטרתי". בדיוק כיעקב אבינו אחרי שראה את נכדיו, בהרבה שנותיו האחרונה, סבא מרי

(גיטין ה:כ). אולם הראשונים במדינת ספרד לא הסכימו לדבריו. ועיי' בשו"ת הרשב"א המיוחס לרמב"ן (ס' קפו) שכתב להלכה, שסברו "גדולי חכמי ישראל" כשיטה הראשונה בפירש"י, שאין לוי קורא כלל והביאו ראיה מכתובות (כה:): שכתב: "ההוא, דאתא לקמיה דריב"ל. א"ל: מוחזקני בזה, שהוא לוי. א"ל: ומה ראית? שקרא שני בבית הכנסת, בחזקת שהוא לוי, או בחזקת שהוא גדול? א"ל: שקרא לפניו כהן. אלמא: אין לוי קורא לעולם, אלא לאחר כהן". וכן פסק הרשב"א עצמו להלכה בשאלותיו (א:ריד).

ב. אע"פ שהבית יוסף הביא את רוב הראשונים הנ"ל בתוך פירושו, בכל זאת הוא אינו כולל בשו"ע את הדעה שיש לכבד את הלוי בראשון בסדר עליות התורה כשאין שום כהן. וכבר כתב החיד"א (שו"ת חיים שאל ח:מח) דיש "כמה פעמים דינים שהביאם מרן בבית יוסף והם אמתיים ונכונים לדינא, והשמיטם בשו"ע, כנודע לכל מאן דסמך אתכא דמרן, ורגילי רבוותא לומר בכגון זו שהיה בעיניו דין פשוט, ולכן לא הביאו בשו"ע". ועמש"כ הכף החיים (קלה:מ) כנגדו. וע"ע בחידושי מהרש"ל על הרא"ש (גיטין נט:), בשו"ת ויקרא אברהם (או"ח סי' ג), ובשו"ת באר עשק (סי' כג),

א. ועיי' בשתי דעות שהובאו בפירש"י בגיטין שם (ד"ה 'נתפרדה'), שבלי כהן בשעת קה"ת, "נפסק הקשר איבד הלוי את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת ואינו קורא כלל. כך אמר מורי הזקן ומורי ר' יצחק בן יהודה וכן סידר רב עמרם אבל מתלמידי מורי רבי יצחק הלוי שמעתי משמו שאין סדר לדבר להקדים לוי לישראל ומי שירצה יקדים". וכן פירש"י בכתובות (כה: ד"ה 'שקרא'). וכן מבואר ממקורות אלו שרש"י הסכים לדעת רבו ר' יצחק הלוי. וכך העיד רבינו שמחה תלמידו של רש"י במחזור ויטרי (סי' קכ"ג) "הגאון ר' שמואל בר דוד הלוי הורה, שמותר ללוים לקרות בתורה אפי' שלא במקום כהן, בכל ענין, בין בראשונה בין באחרונה, כמו ישראלים, וכן הורה מורינו שיחיה". ומסתמא הפירוש השני של רש"י הוא עיקר הפסק לחכמי צרפת. וכ"כ המרדכי בגיטין (ס' ת"ה) בשם ר"ת, דאם אין כהן, הלוי קורא כפי חשיבותו, ראשון או אחרון, ואין להקפיד בדבר כלל, וכפירוש הב' לרש"י. אבל הפירוש הא' לא נהירא לר"ת, דאילו משום חשיבות הלוי הוא קורא אחר הכהן, אזי, כשאין שם כהן וכ"ש יש לו כבוד יותר שיקרא ראשון, ולמה יש לנו ליטול כבודו מפני שאין שם כהן? וכ"כ הטור (או"ח ס' קל"ה) בשם אביו הרא"ש

והאלה רבה (קלה: ט) שאין זה ברור כלל מהאחרונים לאיזו דעה מסורתינו נוטה. ברם, יש עוד כמה מקורות בש"ס שהביאו הפוסקים ראיות, אם יש ענין להקדים ולכבד לויים קודם ישראלים, וע"ע להלן.

ג. איתא בירוש' (הוריות ג:ה), "כהן קודם ללוי, לוי לישראל, ישראל לממזר". וכ"כ בגמ' שם ש"כהן קודם ללוי לוי לישראל לא הוה לוי הוא אמר רבי אבון בשעת הדוכן שנו". אולם, כשבודקים בבלי (הוריות יג:), המימרא של ר"א אינה מוזכרת שם. לכן, סבר הב"י (יו"ד רנא: ט) ד"בתלמודא דידן מדלא כתב כן משמע דס"ל דאין לחלק בין זמן לזמן". לכן, נראה שיש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי על ענינינו. לפי הבבלי, קדימת שבט לוי לשאר ישראל הוא דין בשבטם ממש, ושייך להקדימם גם בזה"ז. ברם, לדעת הירושלמי, קדימת הלויים לשאר שבטי ישראל שייך רק לעבודתם כשהם עומדים בדוכן. ומימלא, לפי רבי אבון, דבזה"ז כשהלויים אינם עולים לדוכן, אין חייבים לכבדם.<sup>1</sup>

ד. יש להעיר מש"כ הב"י (או"ח קכח: ז ד"ה 'ומ"מ') על המנהג בספרד בזמנו ש"הלויים יוצקים מים

ע"י הכהנים לנשיאת כפים". וכן העיד ש"לא הייתי יודע מנ"ל דבר זה". ואח"כ, כתב המחבר שמצא את המקור למנהג זה בהזוהר פ' נשא (ס' ע"א), "תנא כהן דבעי לפרסא ידוי בעי ליתוסף קדושה על קדושה דיליה דיבעי לקדשא ידוי ע"י קדישא, מאן קדישא דא ליוואה, דיבעי כהנא ליטול קדושה דמיא מן ידעו, דכתיב 'וקדשת את הלויים', הא אינון קדישין, וכתיב בלויים וגם 'את אחיך מטה לוי' (במדבר יח:ב), מכאן כל כהן דפרסי ידיו בעי לאתקדשא ע"י קדישא ליתוסף קדושה על קדושה, ולא יטול מיא מבר נש אחרא דלאו קדישא". וע"ע מש"כ בשו"ע (או"ח קכח: ו). לעומת זאת, נראה דיש ענין לכבד לויים גם בזה"ז, אבל כשמנהג זה נעשה בכהנים ולויים אין ראיה מזה לכבד לויים בפני עצמם. ועיין במה שהביא הכף החיים (קלה: מ) בשם הרבי"ע שע"פ הקבלה אין להעלות לוי במקום כהן בקה"ת משום שהכהן מסמל את מידת החסד ואילו לוי מסמל את מידת הגבורה, ואין להתחיל במידת הגבורה שהיא יותר חזקה אא"כ יש לפניה מידת החסד שהיא יותר רכה. אכן, ב' מקורות אלו אינם נמצאים בש"ס

<sup>1</sup> אכן, עמש"כ בעוה"ש (רנא: יא) שהשווה את ב' הנוסחאות שנמצאו בתלמודינו.

מעלתו של הלוי מקדימה אותו, ולערוה"ש אין קדימה ללוי בלי מעלת כהונה. ויש לעיין במקורות חז"ל שהובאו בפוסקים.

**ב. איתא בירוש' (גיטין ה:ט),**  
 "דאמר ר' יהושע מיימי לא בירכתי לפני כהן ולא הינחתי לברך ישראל לפניו מילתיה דרבי חנינה אומר שהיא מדבריהן דמר רבי חנינה עיר שכולה כהנים ישראל קורא ראשון מפני דרכי שלום". וכ"כ הראב"ה במגילה (ב:תקעז), על מאמר זה ש"בברכת המזון מיירי", ונראה שכן דעת רוב הראשונים. אולם, בסוף פירושו, כתב הראב"ה, "אבל לקרות בתורה אמרין בהניזקין אמר אביי נקטינן אין שם כהן נתפרדה החבילה". כנראה, שדעת הראב"ה הפוכה ממה שאמרנו לעיל. אמנם, בכיבוד בהמ"ז, סבר הראב"ה שיש מקום לכבד הלוי לפני ישראל. ברם, בענין קה"ת, מן הכרח צ"ל שעא"פ שיש להקדים לוי קודם ישראל, אין ראוי לעשות כן כשאין שם כהן, משום דכבר נפרדה החבילה. במילים אחרות, אם כבר חסרה השורה בכך שאין כהן, הרי שבטלה החשיבות בהגדרת היוחסין לגמרי. אולם, לא שייך לדבר על שום שורת כיבודים גבי בהמ"ז משום שכל הכיבוד נתפס ע"י מזמן אחד. אזי, צ"ל לדעת הראב"ה, שמאחר שמכבד לוי לפני

אלא רק בספרי הקבלה, ודחקו הרבה פוסקים בזמנינו (ועיין מש"כ ביביע אומר או"ח ו:כד).<sup>2</sup>

## **ב. במנהג לכבד לוי בבהמ"ז**

**א. עיי' במג"א (רנ:א) שהביא**  
 את המחלקת אם ראוי לכבד לוי בבהמ"ז קודם ישראל או לא, במחלקת על נוסחאות הזימון. וכ"כ, "וכן יסד בחרוז נוד' לשמך כו' ברשות הכהנים והלויים, ויש גורסין הכהנים הלויים". ויותר קרוב לזמנינו, נחלקו הפוסקים אם יש קדימה ללוי לברך בהמ"ז. לפי המשנה ברורה (רא:יג), "טוב להקדים הלוי ג"כ לישראל אם הם שוין בחכמה בבהמ"ז ובהמוציא וכן בנתינת הצדקה דהא מקדימין אותו בקריאה ג"כ לפני ישראל". ברם, פסק ערוך השולחן (או"ח רא: ד), ש"לוי אין דין קדימה ומי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצרין ימיו". וגם כתב העורה"ש שזימון של בהמ"ז "לא דמי לעלייה לס"ת". נראה שגם המ"ב מודה שבמקום שיש לבחור בין לוי וישראל לברך בהמ"ז, אם ידוע שהישראל יותר גדול בחכמה, צריך לבחור אותו לפני לוי. אמנם, המחלוקת ביניהם נמצאת כשלוי וישראל שווים בחכמה. לפי המ"ב,

<sup>2</sup> וע"ע מש"כ בס' 'שערי אפרים' (א:יג) ובהערה שם בעובדה שכבר החזיקו הלויים לקרות בראשון.

לוי אלא באיסורי לאוים, דכל 'השמר פן' אינו אלא ל"ת, ומ"מ יש מצוה להקדימו, ומהאי טעמא לא חילוק בין זמן לזמן.

ה. עיי' בדרישה (או"ח רא:ב) שהשיב על השאלה הנ"ל, "דשאני נתינה דאין הישראל מחויב ליתן לו מתנת חנם מממונו אבל מ"מ שאר דברים אפשר שמן הראוי להקדימו".<sup>4</sup> אולם, עמש"כ הדרישה ביו"ד (רנא:ג) שטען שיש חילוק בין חיותו לבין כבודו של לוי—בחיותו "יש קדימה ללוי על ישראל, דמחר יבנה בהמ"ק ויחזור הלוי לדוכנו", משא"כ בכבודו. נראה שזוהי שיטת המהר"ם שאין ללוי קדושה יתרה על ישראל. אולם, לדעתו של הדרישה עצמו, אין הוא סובר כמהר"ם (או"ח רא:ב) ויש ללוי דין קדימה לברך בבהמ"ז יותר משאר הישראלים. וכן משמע מביאור הגר"א (רא:ב) שיותר טוב להקדים לוי לפני ישראל בבהמ"ז.

ו. איתא בירוש' (נזיר ז:א), "כהן ולוי יטמא לוי לוי וישראל יטמא ישראל ולא הוא לוי הוא ישראל אמר רבי אבין בשעת דוכן שנינו". כתב הרב אביגדר נבנצל שיח"י בהערותו על המ"ב (קסז:יד), "לוי קודם לישראל" וסבר שאין להיסמך על

שאר ישראל בבהמ"ז, הרי שהוא סבר דיש לשבט לוי קדושה בפני עצמו.

ג. ברם, עיי' במה שהעיד התשב"ץ (ס' שי"ב) על שיטת המהר"ם דאין להשוות בין קדימת לוי לפני ישראל בקריאת התורה לבין בהמ"ז. וכ"כ ד"שאלתי להר"ם ז"ל אם חובה ליתן ללוי לברך ברכת המזון במקום שאין כהן. והשיב לי לא, דבמקום שאין כהן יש דין לישראל כמו ללוי לכל דבר". וכששאל התשב"ץ את רבו המהר"ם על הסוגיא בירוש' הנ"ל, השיבו "שאינו מאמין שהוא בירוש' ואם הוא ללא למ"ד שמא בשביל שהוא גדול".<sup>3</sup>

ד. כתוב בתורה (דברים יב:יט), "השמר לך פן תעזב את הלוי כל ימך על אדמתך". והביא רש"י (ד"ה 'על') את דברי הספרי (דברים יב:לו), "אבל בגולה אינך מזהר עליו". לפ"ז, הקשה המג"א (רא: ד) מדוע לא סברו הפוסקים כפירש"י שלא ראוי לכבד לוי' בחו"ל משום דלפי פירוש זה, צ"ל דנסתלקה קדושת לוי' מהלכותינו וממנהגינו בזה"ז? ותירץ הגאון מהר"ד פארדו בספרי דבי רב (פ' ראה דף ר"ה ע"ד), דלא ממעט הספרי את חשיבותו של שבט

<sup>3</sup> ויש קצת ראשונים שחלקו על דברי הראב"ה שכוונת ר"י לומר, שהוא בריך לפני ישראל משום שהוא ת"ח גדול יותר משאר הישראלים שסעד עמם.

<sup>4</sup> וע"ע מש"כ בדרכי משה (או"ח קלה:ג) על ענין זה.

שנתכבד הכהן מתכבד הלוי אגבו  
 אבל כל שאין שם כהן נתפרדה חבלה  
 ואין לוי קודם מצד שבטו". וכן  
 משמע מדברי הב"ח (קלה:ב) והפרי  
 חדש (קלה:ו ד"ה 'ומ"ש אס'). לכן,  
 לפי דעתם, כוונת חכמים כשאמרו  
 'נפרדה חבילה' היא לסלק כל  
 חשיבות ופרטי קדושה מהלויים, כי  
 באמת אין קדושה בעצם שבטם אלא  
 בכהונה בלבד. לכן, כשאין שם כהן  
 להחיל קדושה באותה קריאה בתורה,  
 אין שייך להקדים לוי לשאר ישראל  
 כלל וכלל. הרי נראה שזוהי שיטת  
 הרמב"ם הנ"ל משום דמלשון  
 הרמב"ם: "אין שם כוהן, עולה  
 ישראל. ולא יעלה אחריו לוי כלל",  
 דמשמעות הכי שאין זה נכון לתת  
 ללוי רשות לקרא במקום כהן משום  
 דכבר הסתלק קדושת כהונה  
 מהציבור; ואין זה נכון ליחס  
 חשיבות כלשהי לשבט לוי כלל  
 וכלל. ואח"כ, מצאתי בסה"מ (מ'  
 ל"ב), שכתב הרמב"ם בהדיא שיש  
 מצוה "לכבד זרע אהרן ולנשואם  
 ולרוממם ונשים מדרגתם מדרגה  
 קודמת וראשונה". ומלשון 'זרע  
 אהרן' משמע דהכבוד חל רק על  
 הכהנים, וכבוד לשאר שבט לוי נבע  
 מהצוה מדאורייתא לכבד את  
 הכהנים.

ג. איתא במשנ' (גיטין ה:ח),  
 "אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום:  
 כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו

ירוש' זה, דבזה"ז אין קדימה ללוי,  
 משום שבגמ' זו מדבר רק לענין  
 טומאה למת מצוה, ובזה"ז שאין  
 הבדל אם יטמא לוי או ישראל,  
 "לענין הכבוד, לענ"ד עדין הלוי  
 קודם לישראל".

### ג. שיטת הרמב"ם על ענינינו

א. כתב הרמב"ם (תפלה יב:יח)  
 ש"בכל קריאה וקריאה מאלו כהן  
 קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו  
 ישראל, ומנהג פשוט הוא היום  
 שאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות  
 לפני חכם גדול ישראל—וכל מי  
 שהוא גדול מחברו בחכמה קודם  
 לקרות, והאחרון שגולל ספר תורה  
 נוטל שכר כנגד הכל. לפיכך עולה  
 ומשלים אפילו גדול שבציבור".  
 וכ"כ בהלכה אח"כ שאם "אין שם  
 כוהן, עולה ישראל. ולא יעלה אחריו  
 לוי כלל". וכ"כ הרמ"א בד"מ  
 (קלה:ו) שמשמע מדברי הרמב"ם  
 דדוקא אחר ישראל לא יקרא הלוי,  
 כדי שלא יאמרו שישראל שקרא  
 לפניו כהן הוא. אולם, ראשון יכול  
 הלוי לעלות, דלא גרע משאר ישראל.  
 ב. אבל, נראה דיכול לפרש  
 שיטת הרמב"ם שונה ממש"כ הד"מ.  
 ועמש"כ המאירי (גיטין נט:): שאם  
 "לא היה כהן בבית הכנסת אע"פ  
 שיש שם לוי נתפרדה חבלה ואין  
 הלוי קודם לישראל שעיקר הדברים  
 לכבוד כהן כאמרו אלא שמאחר

ישראל, מפני דרכי שלום". פירש"י (נט: ד"ה 'מפני'), "שלא תהא מחלוקת ביניהם אני אסכור ראשון דהא תקנתא דרבנן הכי ואע"פ שאינו דין". והרי כתב הרמב"ם בפה"מ על אתר על 'המנהג' לתת לכהן ראשון בקה"ת ש"דע שדבר זה המפורסם בכ"מ שיהא הכהן קורא בביה"כ ראשון בין שהיה ת"ח או עם ארץ, בין שהיה שם מי שגדול ממנו בחכמה או שלא היה, הרי הוא דבר שאין לו שום יסוד בתורה כלל, ולא נזכר דבר זה בתלמוד, ואינו הענין המכוון אליו בהלכה זו". לפיכך, סבר הרמב"ם שהדברים אמורים כשלא היה שם גדול ממנו בחכמה, כגון שהיו שם כהן ולוי וישראל והיו כולם בדרגה אחת בחכמה ולא היו גדולים זה מזה, אז הולכים אחרי קדימת היחוס ומקדימין הכהן ואחריו הלוי ואחריו הישראלי.<sup>5</sup>

אולם למש"כ בחיבורו הנ"ל, משמע שהרמב"ם לא ממעט מנהג זה רק במקום שכהן וישראל שוים בחכמה. ועיי' במעשה רקח (תפלה יב: יח ד"ה 'ומנהג') שהביא דברי התוי"ט (גיטין ה: ח ד"ה 'כהן') ש"טעם המנהג שכיון שהחכמים תקנו שלא לתת רשות משום דרכי שלום דלא ליתי לאנצויי. ופירש"י

(גיטין נט. ד"ה 'כהן') ולמימר אנא נמי קרינא ברישא. הלכך בדורות האחרונים שאין אדם יכול לומר מעשי גדולים ממעשיך ולא חכמתי גדולה מחכמתך. לפיכך ראוי לוותר ולומר דכהן ע"ה קודם לת"ח". ועמש"כ בביאור הגר"א באה"ח (קלה"ד ד"ה 'המנהג'). אמנם, לפ"ז, אע"פ שמעיקר הדין, צריך ללכת אחר מש"כ בפה"מ, כשבזה"ז אין הבדל גדול בין החכמים, והמנהג פשוט שיש לכל איש ישראל חכמה שווה וממילא צריך להקדים כל כהנים לשאר ישראל.

ד. ברם, פשוטו של עניין לא כהמעשה רקח. וסבר הרמב"ם דאע"פ שבתורת סברא אינו יכול להקדים שום אדם בתורת יחוס לפני ת"ח כמש"כ בפירושו—משום שספרו הזה נועד לפרש הדינים ע"פ סברא ולא לתת הלכה למעשה—דבאמת אין מקור בכל התורה כולה לתקנה זו, עדיין צ"ל דמשום שכבר פשט המנהג להקדים כהנים לשאר ישראל, ואם יש לוי מקדימים גם אותו אחריו, אזי המנהג כבר נפוץ. ועוד יש לדייק דמלשון הרמב"ם מדובר ב'מנהג' והלכה זו לא הגיעה לדרגה של תקנה ממש. וכמש"כ בפסחים (ל:), "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון". וכשאינן מקור לתקנה הזאת, כל התוקף בא מהטעם

<sup>5</sup> וע"ע באור זרוע (שבת מב: יב) והמאירי בקריית ספר (עמ' פ"ז) על קדימת ת"ח לפני כהן.



ברית כהנת עולם; כתר מלכות זכה בו דוד שנאמר 'זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי'; כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב'—כל מי שירצה יבא ויטול'. אמנם, כתר כהונה הוכתרו רק בני אהרן ממש ולא שאר משפחת לוי. ועוד, התפקיד של הלוי להיות מורי ישראל, אינו רק להם בלבד, אלא כשיש אדם משאר שבטי ישראל שרוצה להקדיש חייו בעבודת הקודש, גם הוא יכול לעשות כן. ודבר זה מבורר מדברי הרמב"ם שכתב (שמיטה ויובל יג:יג), "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם ה"ז נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים". לפי סברתו, צ"ל שאם סעדו לוי וישראל ביחד, צריך לתת כבוד למי שיותר גדול בחכמה, ואם לוי וישראל שוים בחכמה נראה לתת כבוד ללוי, כש"כ בהלכות סנהדרין הנ"ל. ועוד, שכש"כ כהן בקה"ת ונפרדה חבילה של תקנה זו, אין ראוי לתת 'ראשון' ללוי אם יש

שכבר פשט בעמים. לכן, אזל הרמב"ם לשיטתו שאם אין לו כהן, אין שייך להקדים לוי בתורת יחוסו קודם שום אדם, משום דכבר נפרדה חבילה ואין סברא ללכת בתר מנהג הזה.

ה. בריש הל' עכו"ם (א:ג), כתב הרמב"ם ש"יעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלמוד". נראה דיש לכל שבט לוי ציווי להיות הדיינים של ישראל כמש"כ הרמב"ם, (שמיטה ויובל יג:יב), "ולמה לא זכה לוי בנחלת א"י ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים". ומטעם זה, מסתבר מה שהביא הרמב"ם (סנהדרין ב:ב) מהספרי שיש "מצוה להיות בסנהדרין גדולה כהנים ולוויים, שנאמר (שופטים יז:ט) 'ובאת אל הכהנים הלויים', ואם לא מצאו אפילו היו כולם ישראלים ה"ז מותר" (וע"ע מש"כ בלח"מ שם).

אמנם, לפי הרמב"ם, מעלת לוייה שונה לגמרי ממעלת כהונה. וכ"כ (ת"ת ג: א), "בשלשה כתרים נכתרו ישראל: כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כתר כהונה זכה בו אהרן שנאמר 'והיתה לו ולזרעו אחרי'

**א.** איתא בכתובות (קג.), "הזהרו בכבוד אמכם דאורייתא היא דכתיב (שמות כ:יא) 'כבד את אביך ואת אמך'. אשת אב הואי אשת אב נמי דאורייתא היא דתניא כבד את אביך ואת אמך את אביך זו אשת אביך ואת אמך זו בעל אמך וי"ו יתירה לרבות את אחיך הגדול ה"מ מחיים אבל לאחר מיתה לא". ולפיכך, כתב הרמב"ם (ממרים ו:טו) דחייב אדם בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו. אך, סיים הרמב"ם דדין זה רק מדברי סופרים. ומסתמא, לפי הגמ' הנ"ל, כיבוד אח הגדול הוה מדברי תורה, וצ"ע.

**ב.** יש לתרץ השאלה כפי מש"כ הרמב"ם בשורשי הסה"מ (ש"ב). וכ"כ, "שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי". אמנם, לדוגמא, ציטט הרמב"ם את הלכה לכבד אחיו הגדול. לעומת זאת, עיי' במה שהשיג הרמב"ן דכיבוד אשת אביו ובעלה של אמו ואחיו הגדול חלק מעיקר מצות דאורייתא של כאו"א. לפיכך, נראה שהמחלוקת ביניהם היא שלפי הרמב"ם כיבוד אשת אביו ובעלה של אמו חלק ממצות כאו"א ממש, משום דבלי כבוד זה אפשר להביא צער להוריו. ברם, מש"כ הרמב"ם בהל' הנ"ל, שכאשר האב מת, הבן כבר לא מחויב לכבד את אשת אביו. אך כיוון

ת"ח גדול ממנו (כאשר מעלת לוי'ה רק בתורת חכמה). ולכן, אם יש חכם גדול יותר, נראה דאין להקדים לוי' לפניו משום דגם לישראל ת"ח יש חלק מכתר של תורה, שזוהי כל מעלת של שבט לוי לפי הרמב"ם.

#### ד. סיכום

נראה שיש כמה מקורות בחז"ל שהובאו בפוסקים לב' צדדים של קדימת לוי בקה"ת ובבהמ"ז. וכאשר יש דעות רבות ורוב האחרונים לא הגיעו להסכמה על דעה אחת, יש לבדוק ולשאול חכם על מנת שיקבע מנהג בכל עיר, פלך וציבור בישראל. אולם, נראה ממה שאמרנו לעיל על שיטת הרמב"ם, שאין לכבד שום לוי לפני ישראל שגדול ממנו בחכמה מפני שכתר של תורה, שהוא קדושת לוי' ממש, ראוי לכל לחזור אחרי שונאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב'.

#### ה. נספח

עה"פ "ראובן בכרי אתה כחי וראשית אוני יתר שאת ויתר עז" (ויחי מט:ג), הביא רש"י (ד"ה 'יתר') את דברי המדרש (במ"ר ו:ב) שמשום שחטא במעשה בלעה, איבד ראובן את הכהונה. לכן, נראה להאריך קצת כאן על הכבוד שצריכים שאר בני המשפחה לתת לאח הגדול.

אחיו הקטן שהוא ת"ח. ותירץ הרא"ש, "דכיון שאינו נושא פנים בתורה אינו עושה מעשה עמך ומן הדין אינו חייב לכבדו". וכן קיימא לך בשו"ע לדינא (ביו"ד רמ: כג).

ד. נמצא בשו"ת שבות יעקב (א: עו), "לפי שכבוד וגדולת אביו ואמו יורש בנם הגדול להניח כתר לבנם הגדול". לדעתו, ממש כמו בן מלך שיורש מדינת אביו, כך צריכים כל האחים הקטנים לכבד אחיהם הבחור. לכן, אין שום חיוב לכבוד יתר של אחות בכורה או אחים גדולים שאינם בכורים, משום דכל כבודו נכלל במשפט הירושה לאח הבכור בלבד. ויש קצת ראייה ממש"כ הרמב"ם בהל' טומא"צ, שהדינים שאזכיר להלן שייכים גם לבנים וגם לבנות, אבל כנראה שכל הפוסקים לא פסקו כן, ודו"ק היטב.

שלא הזכיר נקודה זו כלל בכיבוד אח הגדול, משמע דצריך לכבדו אף אחרי דמתו ההורים. אולם, סברת הרמב"ן אינה כן. וכשההורים אינם בעולם, לא מחויב הבן הקטן בכבודו הבן כגדול.

ג. עיי' בתשובת הרא"ש כששאל (טו: ז), במקום שהאח הגדול, שחרף וביזה לאחיו שהוא ת"ח וקטן הימנו בשנים, האם הקטן יכול לנדות אחיו הגדול או לא "משום שדרשו 'ואת', לרבות אחיך"? נראה דהתשובה לשאלה תלויה בפלוגתא בין הרמב"ם והרמב"ן. לפי הרמב"ם, הדין אינו זקוק לדרשת הפסוק, משום שהדין הזה רק דרבנן. ברם, לדעת הרמב"ן, שסבר דכיבוד הבכור חלק ממצות דאורייתא של כאו"א ממש, נראה דצריך הקטן לכבד אחיו הגדול אע"פ שהגדול חרף וביזה

סימן י"ד

## בדין מקום קבוע בבית המדרש

בבהמ"ד. ועוד כתב ד"לעולם יקבע אדם מקום קבוע לתפלתו והיינו שיתפלל תמיד במקום אחד כלומר הן לענין הבית שיתפלל תמיד בבהכ"נ זה או בבהמ"ד זה ולא פעם בזה ופעם בזה והן במקום המיוחד באותו הבית שמתפלל יתפלל תמיד במקום מיוחד ולא פעם במזרח ופעם בדרום וכיוצא בזה. לפ"ז, הדבר פשוט שטוב מאד לקבוע מקום מיוחד בבהמ"ד.

ועוד, בדרך לעשות חזקת ישיבת מקום בבהכ"נ, כתב הנה"י המשפט (קצב:ו), "שגוף הקרקע ובית הכנסת הוא של הציבור, ואין לכל אחד רק שעבוד ישיבה על המקום. לכן, נקנה בישיבה". ולכאורה, גם זה שייך לחזקת מקום בבהמ"ד. ברם, צ"ב באיזה אופן נוגעת כמות הזמן שהאדם יושב במקומו, לחזקת האדם על המקום? וכמה זמן נדרש לחזקה זו?

ב. בענין חזקת מקומות בבהכ"נ, יש כמה שיטות שנמצאות בפירושי הראשונים. כתב הרשב"א בתשובתו (א:תתקמג) בשם הר"ת והרב בעל

א. איתא בברכות (ו:), "אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הקובע מקום לתפלתו, אלקי אברהם בעזרו. וכשמת אומרים לו, 'אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו'! ואברהם אבינו מנ"ל דקבע מקום? דכתיב 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' (בראשית יט:כז), ואין עמידה אלא תפלה". וכן פירש השפת אמת על הגמ' שצריך לקבוע מקום מיוחד לתפלה, משום ש"חלה הארת הקדושה שם ולכן אסור לשנות המקום כענין שבא הקב"ה בבהכ"נ".

למדנו בכמה סוגיות בש"ס שיש קשר בין קדושת בהכ"נ וקדושת בהמ"ד; וכמ"ש בברכות (ח:), "והיינו דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד". ועוד משמע מסוגיא במגילה (כז:), שקדושת בהמ"ד עדיפה יותר מקדושת בהכ"נ. לכן, מסתבר מש"כ הערוה"ש (או"ח צ:כג), שיש קשר בין מקום קבוע בבהכ"נ למקום קבוע

אין הדיין יכול לצאת ידי שמים גם בדין זה כי אם ע"י פשרה". לסברתו, לקיום חזקת ישיבה במקום בבהכ"נ צריך אדם לישוב במקומו כל תפילות היום בכל יום של ג' השנים בלי הפסק כלל. ואזי, כיוון שא"א למצוא עדות שבאמת הוא יושב בכל תפילה בכל שני החזקה, א"א להחזיק מקום מיוחד בשבילו.

להלכה, פסק הרמ"א (חור"מ קמ:ח) שהרשב"א בשם הר"ת נגד הר"י וגם השמיט את שיטת הרמ"ה. וז"ל, "וכן מקומות בית הכנסת, אם מעידים העדים שישב עליה כל עת שנכנס לבית הכנסת, אע"פ שלפעמים שינה מקומו מחמת אבילות, או לא נכנס לבית הכנסת, הוי חזקה, הואיל ועשה בחזקה כמנהג העולם. ונ"ל שכן ראוי להורות, אע"פ שיש חולקין". אזי, מי שיושב במקום אחד בבהכ"נ בתפילה אחת ביום במשך ג' שנים, אע"פ שאינו עושה כן ברציפות ממש כי טרוד בעסקיו וכדומה, עדיין יש לו חזקה על מקומו. ברם, צ"ע בהלכה הזאת, כי ייתכן שיש דמיון בין חזקת מקום בבהכ"נ לחזקת מקום בבהמ"ד.

ג. עיי' בקצות החושן (קמ:ג) שכתב בדין ישיבת מקום בבהכ"נ, שאפשר לקיים חזקה על המקום בבהכ"נ. ובמסקנתו, כתב שגם יכול לקיים חזקה בו בזמן ג' שנים עם

העיטור, שאפשר לקיים חזקת מקום בבהכ"נ אם ישב ג' שנים כדרך שבני אדם יושבים במקומותיהם. לכן, לדעת הרשב"א בשם הראשונים שקדמו לו, אפשר לקיים חזקה בבהכ"נ, ואם האדם טרוד בעבודתו או חולה וכיו"ב, אין זה נקרא הפסק ויכול למנות גם ימים אלו בג' השנים של חזקתו.

כנגד השיטה הזאת, עיי' במש"כ הנ"י בשם ה"ר יונה (יד: בדפי הרי"ף), שאם אדם יושב במקום אחד בכל שעה שהוא מתפלל בבהכ"נ, אע"פ שאינו הולך לבהכ"נ כל הימים ממש משום שטרוד בעסקיו, "אין הימים שלא הלך לבהכ"נ הפסק לעשות שני החזקה מפורזים". אבל, לשיטת ה"ר יונה, אותם ימים שאינו יכול ללכת לבהכ"נ אינם מצטרפים, וצריך להשלים על מנת לקיים החזקה של ישיבה במקום כמש"כ במפורש בהערות לרב משה הרש"ר על העליות דה"ר יונה (כט: הערה סד). וכן גם זה משמע מדברי חדושי אנשי שם (שם בדפי הרי"ף אות ב).

השמ"ק הביא שיטה אחרת לעניינינו בשם הרמ"ה (ב"ב כט:). לדעתו, יש דין חזקה של ישיבה במקום בבהכ"נ, אבל קשה מאד לעשות זאת "כי מי יוכל להעיד על אדם אחד שישב במקום אחד שלש שנים רצופות מיום ליום בכל עתות התפלה בין בחול בין בשבת וכו' ע"כ

בתפילות היום. אזי, י"ל שמה"ט לא הזכירו רוב הראשונים כל תפילות היום לקיים חזקת מקום בבהכ"נ משום שלכל התפילות בעצמן יש דין של דבר מסוים. וכשאדם מתפלל במקום קבוע בתפילה אחת ביום, כח פעולתו מספיק להראות כוונתו לקבע את המקום בשבילו.

ד. ועוד, אפשר לפרש שהנקודה הזאת היא המחלוקת בין הרמ"ה שהובא בשמ"ק ושאר הראשונים. לפי הרמ"ה, תפילה אחת ביום אינה נחשבת כדבר מסוים, ורק כשאדם מתפלל כל תפלות היום במשך ג' שנים רצופות, אפשר להחזיק את המקום בשבילו, כי החזקה אינה על התפילה ממש, אלא על המקום כחפצא בבהכ"נ. וכשהבהכ"נ פתוח ג' זמנים ביום, צריך לקיים חזקתו על כולם. לעומת זאת, לדעת שאר הראשונים, לכל תפילה ותפילה שביום יש דין דבר מסוים, וכשיושב במקום אחד פעם ביום הר"ז מראה לכל שיש לו בעלות עליו.

ברם, לדין מקום קבוע בבהמ"ד, מסתמא כיוון שאין זה מספיק ללמוד רק סדר יום או סדר לילה על מנת לצאת ידי חובתו של ת"ת ביום, לכן גם אינו יכול להחזיק במקומו בחד סדר כי אין דין דבר מסוים בחיובו אלא בשניהם. אמנם, החיוב ללמוד תורה אינו מפסיק בכל היום והפסוק בס' יהושע אינו אלא לפרש שיש

אדם אחר אם אין שום מחאה. אולם, החזקה אינה תופסת אא"כ האדם מחזיק על דבר מסוים כמ"ש בתשובת הב"ח (ס' ז). ויש להקשות אם מקום להתפלל ביום ומקום לסדר הלימוד נקראו דבר מסוים.

ועיי' בשו"ע (יו"ד רמו: א) שכתב, "כל איש ישראל חייב בת"ת וכו' חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה, שנאמר (יהושע א: ח) 'והגית בו יומם ולילה'". יש לדייק מלשון המחבר שלא כתב שחייב אדם לקבוע לו כמה זמנים לת"ת אלא זמן אחד, והוא מדבר על חיוב של ת"ת כל יום. וכן, ע"ע במש"כ בתשובות הראב"ד (ס' קצ"ד) שבכוונת הפסוק בגדר של הלכה, נראה דליכא למימר, לדוגמא, שיש ב' זמני לימוד ביום—חד בבוקר וחד בערב—שנפרדים זה מזה. וכ"כ ש"אין בתורה הפסק שנאמר 'והגית בו יומם ולילה', וההגיון צריך כל שעה וא"א זולתו. ואיכא למימר כי מפני שלא הותקנה אלא לשמירה בעלמא". במילים אחרות, סדרי לימוד היום אינם דומים לסדרי תפילות היום וצריך ללמוד במקום אחד כל היום בג' השנים לחזקה על מקומו. וכן לפ"ז, כשתיקנו עזרא ובית דינו את סדר התפלה, הם עשו כן כנגד הקרבנות כמ"ש הרמב"ם (תפלה א: ד). וכשם שאין זה שייך להחשיב את קרבנות היום כקרבן אחד, אין לעשות כן גם

התנאי להחזיק במקום קבוע בבהמ"ד משום שאין סדר אחד נקרא דבר מסוים. וכן נראה שהדבר פשוט שליכא למימר שיכול להחזיק מקום קבוע לסדר לימוד אחד—או ביום או בלילה—כי אינו יכול לקיים חזקה על דבר שאינו מסוים וכל הקודם זכה.

חיוב ללמוד בכל זמן שאפשר מתחילת היום ועד סופו כמש"כ השו"ע והראב"ד הנ"ל. כמובן, אם אדם אינו לומד פעם אחת ביום וגם פעם אחרת בלילה, הוא איננו מקיים את החיוב של ת"ת. לפ"ז, נראה שאם אדם לא יושב במקום אחד בסדר יום ובסדר לילה, אינו מקיים

\*\*\*\*\*

סימן ט"ו

## בדין קבלת שבת לאנשים ונשים

עוד ולעשות מלאכה שכבר קבלו השבת אבל שאר אנשי העיר מותרין להדליק ובמלאכה". מכאן, כתב המרדכי: "יש להוכיח שהדלקת הנר הרי היא קבלת שבת" (וע"ע מש"כ בשו"ע או"ח רסג:יא-יב).

אולם, במקום אחר (במס' שבת ס' ר"צ), כתב המרדכי שאחר עניית ברכו בע"ש, אע"פ שלא הגיע לילה ממש, "אין מערבין ופשיטא דהוא הדין דאין טומנין כיון דטעמא משום דקבליה לשבת עליה". נראה דיישוב לדברי המרדכי בפשיטות באופן זה. דאלה ואלה עבדו לקבלת השבת. אמנם, בכל הש"ס והתלמודים, לא

סיפר המרדכי (שבת ס' רצ"ז) על מעשה שהיה "בימי אבותינו הקדמונים" בערב שבת. אותו יום היה מעונן וחסוך מאד, ולכן סברו ההמון דהגיע הזמן להדליק נרות שבת ולהתפלל מנחה. כשהתפללו, נשבה הרוח והתפזרו העבים. מאחר שראו בני הקהילה הזאת את השמש, ידעו שיש עוד שהות ביום והמתינו מלהתפלל תפלת ערבית. אח"כ, כשהתחילו הנרות לכבות, שאלו לחכמי הדור אם יוכלו להדליק שנית או לא, שהרי כבר קבלו עליהם את השבת כשהדליקו בראשונה. ופסקו: "אותם שהדליקו אסורים להדליק

(שבת ב:כד) ראייה מברכות (כז:)  
שקבלת שבת תלויה בתפלת ערבית  
לשבת. וכן פירשו רוב הראשונים  
(ולדוגמה, עיין בהטור (או"ח רסג:י)  
והגהות מיימוניות (הל' שבת ה:ר)  
שכתבו הכי בשם התוס').

### ב. באיזה חלק לתפלה הוא קבלה

באותו אופן, הביא הב"י (או"ח  
רסא:ד) את שיטת המרדכי (במס'  
שבת ס' ר"צ) שאחר עניית ברכו  
בע"ש אע"פ שלא הגיע ללילה ממש  
"אין מערבין ופשיטא דהוא הדין  
דאין טומנין כיון דטעמא משום  
דקבליה לשבת עליה". אולם, פסק  
הב"י בשו"ע (שם) ד"לדידן הוי  
אמירת מזמור שיר ליום השבת  
כעניית ברכו לדידהו". וכן סבר  
הרמ"א בדר"מ (או"ח רסא:ב)  
שמדינות אשכנז לא נהגו להתפלל  
תפלת קבלת שבת קודם ערבית.  
לפיכך, כשהציבור התחיל להתפלל  
ערבית של שבת, יש אומדנא דמוכח  
דהוי כקבלו האנשים את השבת.  
ונראה דאין שום מחלוקת בין  
פוסקים אלו, אלא תלוי במנהגו של  
המקום בענין תפילה. וע"ע מש"כ  
העורה"ש (רסג:טו) שדוקא במזמור  
לכה דודי בתפלת קבלת שבת  
מקבלין את השבת.<sup>2</sup>

מצינו שום נוסחא איך שבת תתקבל.  
אזי, ילע"י בשיטות הראשונים להבין  
היטב את הנושא של מצות נר שבת.

### א. הדלקה כקבלה או תפלה כקבלה

הביא הר"ן (בדפי הרי"ף שבת  
י.) את דברי הבה"ג (בהל' חנוכה עמ'  
קנ"ח) שיש 'מנהג חכמים' שאחרי  
המלאכה האחרונה שעושין בע"ש,  
דהיינו הדלקת הנרות, "מי שמדליק  
את הנר כבר הוא גומר בדעתו  
שלאחר מלאכה זו לא יעשה שום  
מלאכה אחרת ואין לך קבול שבת  
גדול מזה". וכן, סברתו חקוקה  
בפסקי שו"ע (או"ח רסג:י). ועוד,  
הביא המחבר את שתי דעות  
ראשונים נפרדות אם יכול להתנות  
קודם ההדלקה שעדיין לא מקבל  
שבת בהדלקה זו, ויש על מי לסמוך.  
וע"ע מש"כ העורה"ש (או"ח  
רסג:יט) שפשפש באריכות על הענין  
הזה.<sup>1</sup>

לעומת זאת, עיי' בגמ' שבת  
(לה:): שמשמע התם שקבלת שבת  
אינה תלויה בהדלקת הנר שהרי  
מבואר שאחר שהדליק עדיין יוכל  
לצלול דג קטן. לכן, הביא הרא"ש

<sup>1</sup> ועיי' בחידושי הרמב"ן (שבת כג: ד"ה  
'מדאמינן') שטען דאסור להדליק נרות  
חנוכה אחר הדלקת נר שבת, משום שכבר  
"קבליה לשבת עליה" בהדלקת נר שבת.  
וע"ע בחידושי הרשב"א (שם) ובמ"מ  
(חנוכה ד:יג) שהאריכו בדברי הרמב"ן  
הנ"ל.

<sup>2</sup> וע"ע מש"כ הרב אביגדר נבנצל שיחי'  
בפירושו על המשנה ברורה (ד"ה 'ולדידן')



הדליקו בע"ש, אינם יכולים לקבלה במעשה זה לעולם. אמנם, החיוב לאנשים הוא להבטיח שיש נר דלוק בביתם בע"ש, ולא להדליק את הנר בעצמם ממש. מאידך גיסא, נראה ממש"כ הגמ' בגיטין, המנהג המפורסם היה שהנשים הדליקו בכל ע"ש. וכן נוהגים בימינו.

וע"ע במחלוקת ראשונים שהובאה בס' הכלבו (ס' ל"א). לפי הר"ם, כשמדליק בע"ש יכול להתנות שאין מקבל עליו שבת עד שיתחיל הציבור את ערבית של שבת. והר"ף סבר שדוקא בני הבית יכולים להתנות, אבל אשה שכבר מדליקה אסורה בעשיית מלאכה אחר ההדלקה, "דכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו, ואין מועיל לה שום תנאי". וכ"כ הרמ"א (או"ח רסג:י) כדעת הר"ף שיש מנהג ישראל "שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה".<sup>3</sup> מכ"ז, י"ל שכבר נתפשט המנהג לנשים להדליק נר שבת כל אישה בביתה, וההדלקה הזו, למעשה, הרי היא כקבלת שבת. ברם, יל"ע מה טיב ההדלקה שבכוחה לקבל את השבת, וצ"ע.

וזכיתי למצא דברי הרע"א שצוטט בביאור הלכה (ס' רע"א) שנסתפק אם אדם יוצא מצות קידוש באמירת 'שבתא טבא' (כשכתב הרמב"ם דעיקר מצותו לזכור את השבת). ומכ"מ החמירו כמה פוסקים בזמנינו שלא לומר 'שבתא טבא' בער"ש משום דלפי רע"א אולי החשיב האמירה כמו קבלת שבת ממש. אזי, יש לסבור שכל ביטוי שאמירתו מורה על כוונה לקבל השבת—בין ביטוי רשמי כתפילה ובין ביטוי שלא רשמי כמש"כ הגרע"א—ה"ז קבלה ממש.

### ג. קבלת שבת לנשים

כתוב בשו"ע (או"ח רסג:ב), "אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת". וכבר הבאנו לעיל את סברת הראשונים לסתור את שיטת הר"ן בשם הבה"ג שהדלקה כקבלה בכ"מ, ונראה דאין מקום ליישב. אולם, עיי' בגיטין (ו:) דמשמע שנהגו בזמן הש"ס שהנשים הדליקו נר שבת בשביל כל בני הבית. אזי, יל"פ שבגמ' בשבת הנ"ל מדובר רק על אנשים לבד משום שכל זמן שלא

<sup>3</sup> ועיי' מש"כ באליה רבה (או"ח רסג:כד) שהקשה על סברת הר"ף.

שכוונת המחבר לא על מזמור שיר דוקא אלא גם יוצא באמירת 'בואי בשלום'.

## ד. בענין כבוד ועונג שבת ונרות שבת

כתב רש"י (שבת כה: ד"ה 'חובה') דמצות הדלקת נר שבת מבוססת על הענין של כבוד שבת. לעומת זאת, כתב ר"ת (על אתר) ש"הדלקת נר היא חובה של ענין עונג שבת וכמה חובה הן דטעונין ברכה". ועיי' במש"כ הגר"א בביאורו (או"ח תקכט:א ד"ה 'שזהו') שכבוד הוא ההכנה וכיו"ב בע"ש ועונג הוא דברים שיוסיפים ולשמחתו בשבת עצמו. לכן, י"ל שלפי רש"י עיקר מעשה מצות נר שבת חל על ההדלקה כחלק של ההכנה לייפות הבית קודם שבת. ולדעת התוס' העיקר של המצוה הוא ליהנות מנר שבת בשבת. אולם, יש להקשות על הרמב"ם בענין זה. אמנם, בפ"ה בהל' שבת (ה"א) כתב הרמב"ם שחיוב הדלקה "בכלל עונג שבת". ברם, בסוף הל' שבת (ל:ה) כתב הרמב"ם, שאת מצות נר שבת מקיים מבעוד יום, והמצוה לכבוד השבת נעשית. כנראה הרמב"ם סותר דבריו, ולכן צ"ע.

וי"ל אליבא דיסוד הגר"ח (בחידושי הש"ס עמ' ק"ס) שפירש דלפי הרמב"ם יש שני דינים נפרדים במצות נר שבת. מחד גיסא, יש חיוב הדלקה משום כבוד שבת וחיוב זה שייך רק בע"ש. ומאידך גיסא, החיוב הדלקת נר שבת משום עונג שבת

אינו שייך בליל שבת ממש אלא לתענוג בנר בשבת בעלמא (ע"ע מש"כ בשו"ת בית הלוי סי"א).

עכ"פ נראה שהרמב"ם אינו ברור כלל באיזו נקודה צריכים לתלות כשיש לפנינו סתירה למעשה בין כבוד או עונג. אכן, מצינו מחלקת בפוסקים באיזו נקודה נמצא עיקר מצות נר שבת, ומזה יצאו כמה נ"מ להלכה. לדוגמה, פירש הרב צ"פ פראנק (שו"ת הר צבי א:קמג) את הפסק להמג"א (רסג:יא) שאם נכנס לזמן שקעה"ח בע"ש ועדיין לא הדליק נר שבת, אפשר לבקש מנכרי להדליק ואח"כ היהודי מברך על ההדלקה. אבל, אין לטעון שאין שליחות לעכו"ם מפני שאין עיקר מצות נר שבת חל על ההדלקה וזהו רק כבוד שבת לבד. אלא, עיקר מצות נר שבת שמברכים עליה היא עונג שבת וקיום זה נעשה כשיהא לסועד אור מאיר בבית מהנרות הדולקים. וכן, הביא כמה דברים מגדולי האחרונים לסייע שיטתו, וע"ש.

מאידך גיסא, כתב הגרע"א בתשובותיו (או"ח ס"א) שנשים פטורות ממצוות שבכלל כבוד ועונג משום שהחשיבו אותן כמצות עשה שהזמן גרמא.<sup>4</sup> ולכן, הקשה הגאון שמואל רוזובסקי זצ"ל איך

<sup>4</sup> מ"מ, עיי' מש"כ הר"ן מס' שבת (עמ' מד. בדפי הרי"ף ד"ה 'וכתב') "שבכל מעשה שבת איש ואישה שוין".

(וע"ע בקרב"נ (בשבת ב:יח ד"ה  
'ודייק') שהביא שני אלו).

נראה, דיסוד המחלוקת תלוי על  
כ"מ שמבואר לעיל. הרי, רבינו  
משולם סבר כרש"י שמצות נר שבת  
בתורת כבוד שבת, ור"י הסכים לר"ת  
שמצות נר שבת בדין עונג שבת. ועוד  
יש לחדש שגם ר"ת וגם הר"י מודים  
שמעשה מצות נר שבת מתחיל  
בהדלקה אלא שלא הגיע עדיין  
לעיקר עשיית גמר מצוה רק כשיתענג  
באורו של הנר. ולכן, בזה יש לברר  
את דברי ר"ת על המצוה להתענג בנר  
שבת: "כמה חובה הן דטעונין  
ברכה"—כי הנקודה המיוחדת  
למצוה הזאת מכל שאר מצוות בכלל  
עונג שבת היא שמתחילה מצות נר  
שבת כמעשה כבוד שבת. אזי,  
כשמצות נר שבת קושרת שני ענינים  
אלו, יש לברך על המעשה ולא על  
שאר מצות של כבוד ועונג שבת.  
ועי"ל שהתפשט מנהגן, אין לנשים  
ביטוי של קבלת שבת יותר מנוסח  
ברכת נר שבת. וי"ל דווקא גם שיטת  
הרמב"ם כשהזכיר נר שבת כדין עונג  
שבת בעיקר דיונו של מצות נר שבת  
בפ"ה בהל' שבת ולקמן בפ"ל  
כשדיבר על עניני כבוד שבת מונה  
מצות נר שבת משום דגם מצוה זו  
מקיימת חלק של מצות עונג שבת.

תתחייבנה נשים במצות נר שבת  
כשגם מצוה זו בכלל מעשהז"ג. וכן,  
השיב הגאון (ס' זכרון שמואל לב:ז)  
שאולי לפי הגרע"א רק מצוות בכלל  
עונג שבת נשים פטורות, ולא  
ממצוות בכלל כבוד שבת. ובאמת,  
גם בע"ש יש לקיים מצות כבוד שבת  
כיון דבע"ש צריך לתקן הבית בשביל  
שבת. אבל בעונג שבת צריך להתענג  
בשבת דוקא. לפיכך, סבר הגאון  
שאולי יש מקום לנשים לברך על  
הדלקת נר שבת משום דעיקר המצוה  
בדין כבוד שבת.

### ה. כל מצוה דעשייתה גמר מצוה צריך לברך

איתא במנחות (מב:), "כל מצוה  
דעשייתה גמר מצוה כגון מילה,  
אע"ג דכשירה בעכו"ם, בישראל  
צריך לברך. וכל מצוה דעשייתה לאו  
גמר מצוה כגון תפילין, אע"ג  
דפסולות בעובד כוכבים, בישראל  
אינו צריך לברך". מזה, נקט רבינו  
משולם דאין לברך על הדלקת נר  
שבת שאין גמר עשיית מלאכת  
המצוה אלא בשעת האכילה. ברם,  
הר"י טען שגמירת עשיית מצות נר  
שבת כ"שרואה בה לשמש הבית  
ולישא הכלים על השלחן". וזוהי  
שעת ההדלקה וראוי לברך עליה

סימן ט"ז

## באיסור ריקוד בשבת

איתא במשנה (ביצה ה:ב), "כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת חייבין עליו ביום טוב ואלו הן משום שבות וכו' לא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין". הגמ' (ביצה לו:) מפרשת דטעמא משום "גזרה שמא יתקן כלי שיר". וכ"כ הרמב"ם (שבת כג:ה) כ"ז להלכה. ומה שנהגו הרבה קהילות להקל בגזרה הזאת התבססו על דעת התוס' (ביצה ל. ד"ה 'תנן') דיש להתיר ריקודין בשבת ויו"ט האידנא משום "דדוקא בימיהן שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למגזר אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר". וכן, שיטת התוס' הובאה להלכה בהגהות הרמ"א (שלט:ג), וע"ש.

### א. "מטפחין לאחר ידיהון בשוכתא"

הורנו רבותינו בירוש' (ביצה ה:א) "אמר ר' יונה אית הוה סבין ביומין והוון מטפחין לאחר ידיהון בשוכתא הוי דו אמר הכין שרי והכין

אסור רבי הוה מסב לרבי שמעון בריה והוון מטפחין לאחר ידיהון בשוכתא". וזהו המקור להרמב"ם כשכתב (שם) "לספק כלאחר יד מותר". וכן, הוזכרו דברי הירוש' בפסקי הרי"ף (עמ' כ. בדפי הרי"ף), ועוד מענין לציין שלא מצינו אפי' אחד מהראשונים שטענו שיש מחלקת בין הבבלי והירוש'. ובהרבה פרטים, נכתב בשו"ע (או"ח שלט:ג), "אין מטפחין להכות כף אל כף, ולא מספקין להכות כף על ירך ולא מרקדין, גזירה שמא יתקן כלי שיר. ואפי' להכות באצבע על הקרקע, או על הלוח, או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, או לקשקש באגוז לתינוק, או לשחק בו בזוג כדי שישתוק, כל זה וכיוצא בו אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר. ולספק כלאחר יד מותר". וע"ע מש"כ בבאור הלכה על אתר (ד"ה 'ולספק') ד"דוקא בספוק כלאחר יד משמע דבקשקוש הזוג כיב"ז שהוא יותר דרך שיר לא מהני אף דיעשה כלאחר יד".

## ב. האם ניתן לבטל הגזרה אם כבר בטל הטעם

עיי' במש' מע"ש (ה:ב), "כרם רבעי היה עולה לירושלם מהלך יום אחד לכל צד ואי זו היא תחומה אילת מן הדרום ועקרבת מן הצפון לוד מן המערב והירדן מן המזרח ומשרבו הפירות התקינו שיהא נפדה סמוך לחומה ותנאי היה הדבר שאימתי שירצו יחזור הדבר לכמות שהיה רבי יוסי אומר משחרב בית המקדש היה התנאי הזה ותנאי היה אימתי שיבנה בית המקדש יחזור הדבר לכמות שהיה". העלה התוי"ט שהמשנה הזאת היא המקור למה שלמדו הראשונים, שסברו שב"ד הגדול שרוצה לבטל גזרה של ב"ד הגדול שלפניהם אין רשות נתונה לו אא"כ שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. ועוד, איתא בפ"ק דביצה (ה:), "משחרב בהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום". ופירש בהמשך הגמ' דתקנת ריב"ז, אע"פ דכבר בטל טעמא לתקנה, הרי כל ישראל מצווים מכאן ואילך משום ד"הוי דבר שבמנין, וכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו". ושניהם מקורות מוחזקים לשיטה הנ"ל.

לפ"ז, הקשה הבית יוסף (שלט:ג) על סברת התוס' כי אע"פ דלפי דעתם אין שייך למימר טעם,

דגזרה הכי ואינם רשאים לבטל הגזרה בלי ב"ד גדול יותר בחכמה ובמנין. ותירץ הב"י לפי מש"כ התוס' בע"ז (לה. ד"ה 'חדא') ששרו משקין מגולים מפני ש"אין נחשים מצוין בינינו אין לחוש משום גלוי אין לומר דדבר שבמנין הוא וצריך מנין אחר להתירו כי ודאי הוא כשאסרו תחלה לא אסרו אלא במקום שהנחשים מצוין", וע"ש.

ברם, עיי' בשו"ת תורת חסד (או"ח יז:ו) שדחה את הדמיון בין שני תוספותים אלו משום שאיסור ריקודים בשבת גזרה שמה יתקן כלי שיר כפי שנגזר בהתחלה "גזרו בכ"מ ובודאי לא שייך בזה חילוק מקומות והיא גזירה מוחלטת כשאר כל גזירות חכמים דאף כשנתבטל הטעם לא בטלה הגזירה". ולתירוץ, יש להוכיח מתשובת הרא"ש (ב:ח) לענין טלית של פשתן. וכן, אף לר"ת אין לאוסרה בזה"ז כיון ובזה"ז אין לנו תכלת ואזי לא חיישינן על איסור כלאים שלא במקום מצוה, "דלא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין, דאין לו היתר אלא ע"י ב"ד הגדול ממנו בחכמה ובמנין. דכיון שטעם האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא". לכן, לפי הרא"ש, הנקודה העיקרית היא "דכיון שטעם האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא". וע"ע בתשובת התורת חסד הנ"ל. וכן, ע"ע מש"כ

## ג. הגדר לשיטת התוס'

לעומת זאת, עיי' בערוה"ש (או"ח שלט:ח) שאתגר והאשים שיטת התוס' שלא מתאימה עם מציאות הדבר. לדעתו, סברת התוס' שטעם הגזרה שמא יתקן כלי שיר הוה מילתא דלא שכיחא והרי נתבטל לגמרי לא נכון כלל. "חדא, דקשירת נימי הכנור שכיחא טובא וכן לגלגלה על היתידות והיינו שמגלגלין היתיד עד שתשוב הנימא להיות כנכון". וליישוב דעת התוס', כתב הערוה"ש בהלכה אח"כ, דסיפוק וריקוד שלנו באמת לא נאסרו מעולם. וכן, בזמן בעלי התקנה הזאת הם "מזמרים בכלי שיר והיו מטפחים ומספקים ומרקדין ע"פ סדר השיר". אבל האידנא, "כששוררים בפה שירי שמחה מטפחים כף אל כף טיפוח בעלמא ולא ע"פ סדרי השיר" לא שייך לגדור בגזרה שמא יתקן כלי שיר מפני שריקודים שלהם בסדר השיר לא כרקודים שלנו כלל וכלל. לכן, יש להקשות על קהילות שמתירות ריקודים על סדר השיר איך התירו כשנראה דאין ריקוד זה נחשב כריקוד קביל לפי דעת המקילים. ואולי משום דגזרה הזאת רק בתורת

הר"ן בע"ז (עמ' לא. בדפי הרי"ף ד"ה 'גרסינן').

ומסברא זו, יש ליישב מחלוקת יסודית בין הרמב"ם והראב"ד. כתוב בהל' ממרים (ב:ב), "ב"ד שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם ב"ד אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג וכו' אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהם". והשיג הראב"ד (ד"ה 'היה גדול') "א"א עיטור שוקי ירושלים בפירות קשיא עליה שהראשונים תקנוהו וריב"ז ביטלה אחר חרבן מפני שנתבטל הטעם לראשונים ולא היה גדול כראשונים".

לפ"ז, צ"ל שהרמב"ם דייק מהמקורות הנ"ל שאין כח לב"ד הגדול לבטל ב"ד חברו אפי' בטל הטעם בלי התנאים שנאמרו לעיל. ויש להוכיח מלשון הרמב"ם בתשובותיו (ס' ל"ז) בענין חזרת הש"צ אע"פ שכולם בקיאים בתפילה, אזי לא סבירא ליה הרמב"ם כסברת הרא"ש. והראב"ד סבר כמש"כ הרא"ש וכוונת התוס' בביצה שכבר פירשו באריכות.<sup>1</sup>

בטל טעם הגזרה אז יש לבטל איזו גזרה, רק "היכא שנתבטל לגמרי". אולם, אם יש אפי' קצת מציאות בטעמא דגזרה, צריך ב"ד שגדול בחכמה ובמנין לבטל, וע"ש.

<sup>1</sup> וקרוי להרא"ש, עיי' מש"כ הפנ"י (גיטין לו: ד"ה 'לבטולי') דלפי הראב"ד, אם כבר

## ו. אין בידנו למחות על מי שעובר על איסור זה

כתוב בפ' המביא (בביצה ל.) שאין מרקדין בשבת, אבל "האידינא דקא חזינן דעבדן הכי ולא אמרינן להו ולא מידי". וכן סבר המהרש"ל (בס' ים של שלמה על מס' ביצה ה:ו ד"ה 'ומהרי"ק') שכדאי "להנח להם לסמוך על דברי התוס" ו"אין למחות על שום מעשה ריקוד בשבת. וכן הסכימו האליה רבה (שלט:א). וכיו"ב, נמצא בחיי אדם (הל' שבת ומועדים מד:יט) ש"אין מוחזין ביד העושין כן לתינוק שלא יבכה, דישראל אומרים דבזמן הזה ליתא גזירה זו שמא יתקן כלי שיר דאין אנו בקיאים בזה". וכ"כ בקיצור שו"ע (פ:פז). ברם, אין לי בטחון בהצעתם כי בדורינו ההתמדה בתורה והשפעתה עלינו גדולה מזו של דורות שחיו בכמה מאות שנה שעברו, וראוי לכל אחד מישראל לחפש אחרי הלכה ברורה ולטהר מעשיו, לזכות, לקבל ולהקל חבלי המשיח שבעז"ה יבוא במהרה בימינו.

דברי סופרים אפשר להקל לעניני חינוך, וצע"ג.

## ה. ההיתר לרבינו האי לרקד בשמחת תורה

ציטט המהרי"ק (ט:ב) בשם רבינו האי גאון שביום שמחת תורה מותר לרקוד בשעה שאומרים קילוסים דתורה. ואע"פ שלעתים תכופות ריקוד זה כולל ריקוד על סדר השיר, התיר רבינו האי מחמת כבוד התורה דגזרה על ריקודים בשבת רק משום שבות ורק מדברי סופרים. וכן הביא המג"א (שלט:א) ש"לכבוד התורה מותר לרקד בשמחת תורה". ובאותו אופן פסק המשנ"ב (שלט:ח), וע"ש. והנקודה החשובה נראה דשיטת רבינו האי מבוססת על התפיסה שידוע לכל אנשי ציבור מה הם עושים ולכן נפקע החשש שיתקנו כלי שיר. אולם, בכל שבת ובשאר יו"ט, אין לנו חזקה שהכל ידועים מה הם עושים כשרוקדים וכיב"ז, וודאי אין ראוי לסמוך ע"ז חוץ משמחת תורה.

סימן י"ז

## בענין ברכה ראשונה על קפה

### א. בענין מיא דשלקי

איתא בפ' כיצ"מ (ברכות לט.), "אמר רב פפא: פשיטא לי מיא דסלקא כסלקא, ומיא דלפתא כלפתא, ומיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי". ועיי' בתוס' על אתר (ד"ה 'מיא') דפירש הגמ' הכי ש"מברכין עליה בפה"א אע"פ שאין בה אלא מים וטעם הירקות מברך עליהן כאשר יברך על הירקות אע"ג דאמרין לעיל דמי פירות זיעה בעלמא הוא יש לחלק". וצריך לברר את סתימת התוס', שלא פירשו החילוק. מצינו כמה סברות בראשונים לברר דברי התוס' ולפרש מה החילוק בין מיא דשלקי ומשקה הנחשב לזיעה בעלמא.

א. לפי התר"י (ד"ה 'ומיא'), יש לחלק בין מיא דשלקי ודובשא דתמרא משום דדובשא אשתני לגריעותא וממילא צריך לברך ברכה גרועה מבפה"א, דהיינו שהכל. משא"כ במיא דשלקי דאשתנו לעילויא ולכן צריך לברך בפה"א. ועדיין צ"ב מדוע מברכין בפה"א ולא מזונות על שכר של שעורים, שהרי

ודאי השכר אשתני לעילויא? לכן, תירצו התר"י דשכר של שעורים "לא דמי למי השלקות, דמי השלקות דרך לאכול בהן הפת כמו בשלקות עצמן ולפיכך חשיבו להו כמו השלקות שעדיין לא יצאו מתורת אוכל לגמרי. אבל השכר יצא מתורת אוכל לגמרי". לכן, כששכר של שעורים אינו דומה לשעורים עצמן כלל, אין מברכין עליו אלא ברכת שהכל.

ב. ועמש"כ המרדכי (ס' רכ"ה) דלפי סברתו מיא דשלקי הם "דוקא ירקות, שהמשקה שיוצא ממנו עיקרו לטבל בו קאי וחשיב מאכל כמקודם". אבל מי פירות כמי תותים ויין תפוחים "שעומדין אחר סחיטתם לשתיה מברך שהכל נהיה בדברו ואח"כ בורא נפשות רבות". וע"ע מש"כ המג"א (רה:ו).

ג. על מיא דשלקי, כתב הריטב"א (לט. ד"ה 'פשיטא'): "אלא ודאי הכי פירושא דאם בריך על השלקות בפה"א נפטרו מימיהן באותה ברכה, ואפילו בשאין המים טפלים להם. ודין הוא שאם יש כאן פירות ויש כאן סחיטן ובירך



ברכת שהכל. ואע"פ שטעם השעורים נכנס למי שעורים, אין להשוות מי שעורים למיא דשלקי משום דעיקר בישולם של מי שעורים בשביל המים, ואינן נמשכין אחר השעורים. וכ"כ הרא"ש, "ולא דמי למיא דשלקי, דהנך עיקר בישולם בשביל הירקות. הלכך, כיון שנתנו הירקות טעם בהם, הולכים אחר הטעם". נראה כי הרא"ש בתשובתו סותר את מה שהבאנו לעיל מפסקיו דיש לברך על עיקר טעם המים, וצ"ב.

בשביל לתרץ, עבמש"כ הב"י (רה:ב) שפירש דלפי הרא"ש מי פירות וירקות אינם נחשבים למיא דשלקי אא"כ כל העולם מבשלים אותם לשתיה. לכן, אע"פ דבאותו מעשה הכוונה לשלוק הירקות לעשיית מרק ולא לירק כלל, "כיון שכל העולם מבשלים אותם לאכילה לא נשתנית ברכת המים בשביל זה שמבשלים עתה". ברם, כאשר מבשלים מאכל לשם המאכל, ויש לרוטב שלו את טעם המאכל, הרי שצריך לברך את ברכת המאכל על המשקה.

ו. לדעתי, אף ראשון איננו חולק על התוס' הנ"ל—וכולם באו לפרש סתימתו—מלבד הרמב"ם. לדעת הרמב"ם (ברכות ח:ד), "ירקות שדרכן להשלק—שלקן, מברך על מי שלק שלהן בורא פרי האדמה. והוא

על הפירות שיפטרו מימיהן כיון דמגופייהו נינהו".<sup>1</sup>

ד. כתב הרשב"א בחידושו (ד"ה 'ובודאי') דאיכא לחלק בין פירות שדרכן להישלק ושאר מינין שאין דרכן להישלק. כיון שכמעט ואין פירות שדרכן להישלק, ליכא למימר שמיץ שלהם כשלקי דמי, והרי הם רק זיעה בעלמא, וברכתם שהכל. והוסיף הרשב"א: "ושאר כל מי פירות לאו פירות שדרכן לישלק קאמר, אלא כעין תפוחים ותמרים שדרכן ליאכל חיים ובעין קאמר כרמונים וענבים וכיוצא בהן, ומ"מ שמעינן מיהא דיין תפוחים ורמונים אין מברכין עליהן אלא שהכל".

ה. לפי הרא"ש (ו:יח), "אע"פ שאין בו כ"א המרק וטעם הירקות מברך עליהן כמו שמברך על הירקות עצמן". ובהמשך דבריו, נראה להרא"ש דענייננו לא דמי למשקה של פירות, משום דמשקה אין בו טעם הפרי כ"כ, ולכן נקרא זיעה בעלמא. אולם, בסוף דבריו כתב הרא"ש דאם "נכנס טעם הפירות במים מברך עליהן בפה"ע".

אולם עדיין צ"ע, שהרי בתשובה פסק הרא"ש (ד:טו) דאין לברך על מי שעורים שמבשלים לחולים אלא

<sup>1</sup> וע"ע מש"כ הריטב"א בהלכותיו על מסכת ברכות (א:לו) שחלק בהדיא על דברי הרא"ש כשפסק שאין לברך על מרק בלי ירקות אלא שהכל.

### ג. ברכה ראשונה על קפה בספרי שו"ת

ראשית יש לציין כי רוב הפוסקים הסכימו דברכה ראשונה על קפה היא ברכת שהכל, וזהו הפסק המקובל על הפוסקים בדורנו. לכן, מלבד הסברות שאביא אי"ה להלן, ראוי לציין את פסק הפר"מ (רב:יג), הפר"ח (יו"ד קיד:יד), הקצשו"ע (נג:ג), הבאה"ט (רב:יט), והשו"ע הרב (רב:יב בהגהות) דסברו כולן דמברכין על הקפה שהכל. עכ"פ, נרצה לדון כאן בסברות הראשונים, וכן להביא את סברת הפוסק המובהק של ישיבתנו, ממור' הרב צבי שכטר שיחי', בעניין ברכה ראשונה על קפה.

א. הראשון הדן בברכה הראויה לשתיית קפה הוא בעל השו"ת פרח מטה אהרן (א:מ). לדעתו, "כיון דרוב אכילתו היא ע"י שליטה, מי שליטתן כמותם—הא כל מידי דלית דרכיה למישלקיה ולא למסחטיה אלא למיכליה בעיניה, בהני לא אמר שיהו מימיהן כהן". הפרמט"א הלך בשיטת התוס' והרא"ש והתר"י הנ"ל, דיש לחלק בין מי פירות ומיא דשלקי. ואע"פ שיש חילוקים בין הראשונים הנ"ל, לשיטת כולם יש לומר שקפה אינו דומה

ששלקן **לשתות מימיהן**, שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשתותן". נראה לפי דברי הרמב"ם שסברתו היא שאין חידוש בכך שמרק עם חתיכות ירק או רוטב של ירקות ברכתם בפה"א. לכן ביאר הסוגייה שגם אם בישל הירקות בשביל לשתות המיא דשלקי מברך בפה"א על משקה הירקות. וכן נמצא במג"א (רה:ו) שהביא את ביאורו של הדרכי משה (רה:ב) ד"משמע דוקא כששלקן לשתות דרך לשתותן והוי כירקות עצמן".<sup>2</sup>

### ב. ביאור המחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש

איתא בברכות (לה:), "אמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. היכי דמי? אילימא דקא שתי ליה (משתה) אוזוקי מזיק ליה וכו' אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון דאמר רבה בר שמואל אניגרון מיא דסלקא אנסיגרון מיא דכולהו שלקי". כנראה, דמיא דשלקי הם לשתייה ממש, כמו שמבואר ברמב"ם הנ"ל. אולם רש"י פירש (ד"ה ע"י) דאניגרון מין **מאכל** הוא, וכך מובן מש"כ הרא"ש דמיא דשלקי אינו משקה אלא מין מאכל כמו מרק.

<sup>2</sup> וע"ע מש"כ הכ"מ שחלק על הד"מ.

שאטין "שכל מנהג שלא נתייסד ע"פ חכמים לא משגיחין במנהג". והוסיף דלא עלה על דעת הראשונים למעט מגדר 'מיא דשלקי' את המשקה שאיננו מאכל לפני שליכתו. כן יש לחלק בין שתיתא שהיא בגדר 'זיעה בעלמא' שמבשל לצורך המים ו'מיא דשלקי' דשלק לתקן הפרי ממש. ומשום שכבר היתה דרך העולם לבשל קפה למים, שיקבלו את טעמו של הקפה, צריך לברך ברכה הראויה לו שהיא בפה"א.

ה. סוף דבר, ראוי להזכיר את מש"כ ממו"ר הרב צבי שטר שיח' (בס' בעקבי הצאן ס"ו) שהביא כמה מקורות לסייע דבריו (ועיקר מקורו במש"כ המג"א (רב:ו) בשם המרדכי סרכ"ה הנ"ל), דאיכא לחלק בין דבר העומד לאכילה ובין דבר העומד לשתייה. לכן, אע"פ דקפה ודאי מיא דשלקי הוא, אעפ"כ צריך לברך עליו שהכל, משום שסוף כל סוף קפה הוא דבר העומד לשתייה.

#### ד. ברכה על קפה לשיטת הרמב"ם

כבר פירשנו שיטת הרמב"ם דמיא דשלקי עומדים לשתייה. אמנם, צ"ע אם כוונת הרמב"ם לכל מיני פירות—ירקות ופרי העץ—או רק על ירקות לבד. ועיי' במש"כ ערוה"ש (רב:לו), "דדין זה אינו אלא בירקות בלבד, ואפילו בירקות אינם אלא כשהבישול הוא רק בשביל

למרק שעיקרו טעם הירקות. וכ"כ "כיון שעיקר בישול הקאו"י אינה אלא בשביל המים ואין צורך לקאו"י כלל ודאי שיברכו שהכל". ועוד דמשום שקפה כמשקה צלול (כמש"כ התר"י) וכשתיתא רכה (לפי דעת הרא"ש) נראה לדעתו שקפה אינו דומה כ"כ למיא דשלקי, וצריך לברך שהכל. וע"ע מש"כ השבות יעקב (א:ה) שהסכים עם דבריו.

ב. עיי' בשו"ת הלכות קטנות (א:ט) דכתב דמשום שקפה אינו ראוי לאכילה כשהוא חי, אלא דרך אכילתו היא כשיישלק למשקה לגמרי, "ראוי היה לברך עליו בפה"א". אמנם, כיון שכבר נתפשט המנהג לברך שהכל, אין לשנות ממנהג העולם. וע"ע מש"כ בנו הרב משה חגיז זצ"ל בחיבורו ס' לקט הקמח שציטט סברתו הנ"ל.

ג. מצאתי בספר 'מור וקציעה' לרבי יעקב עמדין (סר"ב ד"ה 'ראיתי') דסבר שברכה ראשונה על קפה היא ודאי שהכל. וכן השיג על הפוסקים שכתבו ד'אולי' ברכתו בפה"א ד"הא פרי האילן הוא כנודע" וממילא צריך לברך בפה"ע. אולם למסקנה פסק שקפה "לא עדיף משכר תמרים ושעורים", וברכתו שהכל.

ד. להגן סברתו (בס' צ"ה) נגד השבות יעקב, ציטט שו"ת פנים מאירות (ב:קצ) את מוהר"ר שמואל

מימיהם". אולם, דברי ערוה"ש נראים דחוקים לאור פסיקת הרמב"ם בהל' ב' בפרק הנ"ל (וגם לפי דברי הגמ' בברכות לה:) שמי זיתים—שהם פרי ממש—גם מיקרי מיא דשלקי.

לאור זאת פסק הנשמת אדם (נב: א ד"ה 'ולפי זה') ששזפים (קראמאל בלע"ז) שדרך לשתותן (בר שזפים שדרך לשפכן), כיון שנטעו את קני הסוכר אדעתא דהכי ונשתלק

לשזפים וראוי לשתיה, מברך בפה"ע (אולם, נראה שפסק שז של הנשמ"א דחוק לשיטת הרמב"ם, משום דסבר הרמב"ם לברך על הסוכר שהכל). וכן לפי הרמב"ם, נראה בשתיית קפה—דעיקר טעם יוצא מן הפרי—דראוי לברך עליו בפה"ע.

למרות דברינו אלו, ראוי לסיים כאן בדברי חכמי הש"ס (קידושין מב:) דדברי הרב ודברי התלמיד מי שומעים, ודו"ק.

\*\*\*\*\*

סימן י"ח

## קונטרס בענייני נישואין

### א. חיוב כיסוי ראש לכלה בליל הנישואין

איתא בכתובות (עב.), "ראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב 'ופרע את ראש האשה', ותנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש". וכן פסק השו"ע (אה"ע כא:ב), "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה (ופירש החלקת מחוקק

שהכוונה כאן לבעולה פנויה) ואחת אשת איש". לאור זאת הזהיר הגאון הרב עובדיה יוסף (ב'יחווה דעת' ה:סב), "והדבר ברור שאיסור זה, כמו כל שאר איסורי תורה נוהג לעולם, ואין חילוק בין זמן לזמן ובין דור לדור ובין מקום למקום, כמו שכתב הרמב"ם (יה"ט ט:א) שאחד מעיקרי הדת והאמונה הוא שהתורה נצחית לעולמי עד, ולא תשתנה בשינוי הזמן".

דלפי מה שנוהגים קהילות אשכנז שהחתן והכלה מתייחדים מיד לאחר שבע ברכות שתחת החופה, על הכלה "לכסות את ראשה מיד לאחר צאתה מחדר הייחוד"; מלבד זאת, מצינו בבה"ג (ברכות כד.) שכתב שבכ"מ שכיסוי ראשה "לבושא חלישא ומיתחזי בגויה", אסור להתפלל כנגדה, וכן נמצא במג"א (ע"ה:א). לכן כתב הרב עובדיה, שכלה אשכנזיה צריכה לכסות ראשה, "שכיסוי ההינומא שעל ראש הכלה שהיא שקופה מאד ושערותיה נראים דרכה אינה מועילה כלל במקום כיסוי ראש".<sup>1</sup>

ג. כתוב בשו"ת חוות יאיר (ס' קצ"ו), "והכי משמע בש"ס מש"כ בימינו דאין בין קידושין ונישואין כלום, כל שנתקדשה ראוי שתתנהג כמנהג נשים". לכן החמיר על בנות ישראל שיכסו ראשן בשעת קידושין, וממילא בזמננו, קודם שבע הברכות שתחת החופה. כדי להגן על שיטת החוות יאיר נגד מש"כ השבות יעקב

א. רש"י (ד"ה 'אזהרה') הביא ב' הסברים לילפותא המחייבת נשים לכסות ראשן: (א) יש בפסוק מדה כנגד מדה לגבי סוטה "כמו שעשתה להתנאות על בועלה", משמע שבד"כ אין דרכה בכך. (ב) "מדכתיב 'ופרע' מכלל דהוא שעתא לאו פרועה הוה ש"מ אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש וכן עיקר". ייתכן לומר שהנפ"מ בין ב' הפירושים הללו היא לגבי שעת חיוב הנשואה לכסות שער. וכ"כ בשו"ת יד אליהו (ס' ע"ט) שלפי הפירוש הראשון, חובת כיסוי ראש לאשה "שייכא שפיר אף בארוסה, דהא ע"י גלגול בדקי לה המים אם זינתה באירוסין". לפי הפירוש הב', דמנהג לבנות ישראל שלא לצאת מרשותן אא"כ יש להן כיסוי ראש, משמע כשיצאו מרשות בעליהן—דהיינו אחר הנישואין—אסור לצאת בראש פרוע. לפיכך, כשרש"י הכריע כפירוש הב' בסופו של דבר, משמע לפי דעתו שאין חובת כיסוי ראש לארוסה. וכ"כ בשטמ"ק (כתובות טו:) במפורש בשם הגאונים "והאי דאמרינן ופרע את ראש האשה וכו' איכא למימר בנשואות קא מיירי".

ב. עיי' מש"כ השו"ע (נח:א) שסבר כדעת הרמב"ם (אישות י:א) ש"ייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא נקרא נישואין בכ"מ". לאור זאת הכריע הרב עובדיה יוסף

<sup>1</sup> מה"ט כתב הגאון שקהילות הספרדים ובני עדות המזרח לא נהגו להתייחד קודם גמר סעודת הנישואין. כן הביא הגאון כמה מקורות להוכיח את שיטתו נגד הפוסקים שסברו שהכלה צריכה לכסות ראשה קודם הנישואין. ועיי' מש"כ הראב"ה (ברכות סימן ע"ו), הרא"ש (ג'לז), ארחות חיים (קריאת שמע אות ל"ו) בשם רבינו תם, המרדכי (ברכות ס' כ"ד), הגהות מיימוניות (קריאת שמע ג:טז), מחצית השקל (ע"ה:ג), והישועות יעקב (באה"ע ס' כ"א).

כדי שידעו הכל שהיא נשואה<sup>2</sup>. וכן שמעתי מפי ממו"ר הרב מרדכי וולג שיחי' שמשום כך י"ל שכבר נודע לכל שאשה המכוסה בהינומא כלה היא ואשת איש גמורה, יש לסמוך על לבישת הינומא לכל אורך סעודת הנישואין. אולם נראה לממו"ר שמפני שהינומא מועילה לכיסוי ראש בסעודת הנישואין, לא טוב מה שעושות הרבה כלות המסירות את ההינומא בין הסעודה לריקודים, ואז אין להן כיסוי כלל.

ה. בשו"ת בני בנים, כתב הרב יהודה הרצל הנקין "שלכולי עלמא איסור פריעת ראש אינו דאורייתא אלא ביוצאת לשוק". לכן, סבר הרב הנקין ש"בחו"ל שהמנהג הוא שעורכים החופה בפנים ואוכלים שם או באולם הסמוך ואין הכלה יוצאת לרשות הרבים עד אחר הסעודה, אין כאן דאורייתא". ומשום שלמדנו כיסוי ראש מסוטה ליכא להחמיר על בתולה. ויש להביא ראייה לדבריו ממש"כ הרא"ש (כתובות ב:ג) בשם י"א "דכל שבעה אסור [להסתכל בכלה] אבל יום ראשון שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה מותר". ומשמע שיום ראשון הוא יום אחרי החופה. לפ"ז, לדעת הרב הנקין, יש להקל

(א:קג) שיש סברא להקל ולכסות הראש רק לאחר הנישואין, פסק רע"א בחריפות (מהד"ת ע"ט) ש"אין לסמוך בזה על דעת השבות יעקב, כי רבו החולקים עליו, הוא שו"ת חות יאיר בשו"ת הר"י הלוי (ס"ט). ברם, כבר העיר השדי חמד (מערכת דת יהודית אות א') שהוציא ספרו לאחר פטירתם, שאם הפוסקים המתנגדים לדברי השבות יעקב היו רואים מה שהובא בשיטה מקובצת בשם הגאונים, "היו חוזרים בהם ומבטלים דעתם כנגד דעת הגאונים". לכן, כיון שיש לנו מסורת מהגאונים לקשור את כיסוי הראש של נשים למעשה הנישואין, ניאלץ לדחוק ולומר שהפוסקים פסקו בלי לדעת על המסורת. אולם, עיי' מש"כ הרמ"א (אה"ע נה:א) בשם התוס' (יומא יג:), שכיסוי הינומא זוהי חופת בתולה. ולפ"ז יש לומר שהפוסקים הנ"ל החמירו שכבר קנה הבעל את אשתו קודם הקידושין וטרם מעשה האירוסין הרי היא כבר אשה נשואה לכל דבר, וממילא גם לענין כיסוי ראש. ברם, נראה שמנהג העולם איננו כדברי התוס', וצ"ע.

ד. לעומת זאת, עיי' בס' 'עם מרדכי' שטען (עמ' ע') שמן התורה כיסוי שער של אשה איננו חובת הסתכלות אלא היכרא בעלמא, לכן "אשה נשואה חייבת לכסות שער

<sup>2</sup> וכ"כ עוד ש"אולי טעם סימן זה בדוקא היא, שאשה עולה בקדושה כשנשאת, וכל הקדוש יותר צריך כיסוי יותר, ואכמ"ל בזה".

הקב"ה כשיש בו הרהורי עבירה".  
אולם הלבוש עצמו פסק ש"אין  
נזהרין עכשיו בזה, ואפשר משום  
דעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין  
האנשים ואין כאן הרהורי עבירה  
כ"כ".<sup>4</sup>

<sup>4</sup> מנהג זה הובא גם בב"ח (סב:יב ד"ה  
'בקראקא') שהביא את מנהג קהילת קראקא  
שלא לברך 'שהשמחה במעונו', ותמה על  
מנהג זה. לכן, מן הכורח, הב"ח כתב שבני  
קראקא, משום שסעודתם "קטנה היא  
ומושיבין האנשים והנשים יחד בחדר אחד"  
הלכו כספר המנהגים "'דאין מברכין  
'שהשמחה במעונו' היכא דאיכא חששא  
דהרהור עבירה". וכן חתם הב"ח את דבריו  
ש"ודאי היכא דאין שם אלא אנשים במסיבה  
צריך לברך 'שהשמחה במעונו'". ועיי'  
במש"כ בשו"ת יוסף אומץ (ס' מ"ז) שסבר  
שהב"ח העתיק מהלבוש. ברם ראוי להעיר  
כאן שהב"ח לא פסק להלכה כשיטה הזאת,  
אלא רצה להסביר את מנהג קראקא בלבד.  
וכן, עיי' בשו"ת בני בנינים שהדגיש שאפשר  
לומר שהסיבה שהחמירו בני קראקא יותר  
היא משום שבעיר הזו סעדו בסעודות  
קטנות, כמו שכתב הב"ח שם, ומסתמא  
האנשים והנשים קרובים ביותר. ועל תוקף  
פסיקה כספר חסידים, עיי' מש"כ הרב  
יהודה הנקין (שו"ת ב"ב א:לה), "אין אנחנו  
נוהגים כספר חסידים שמנה עוד הרבה  
ענינים כנשואי אינו הגון ואינה הגונה  
וחסרון תרבות וניבול פה וסיים וכיוצא  
בהם, ואין מי שמדקדק באלה". לאור זאת  
יש לכאורה לדחות את המנהג המובא בספר  
חסידים בשם הלבוש כנ"ל. עיי' בשו"ת  
משנה הלכות (ט:רעג) שציין את הגמ'  
בסוכה (נא.) כמקור ראשי ממנו לומדים  
הפוסקים לענייני מחיצה בין אנשים לנשים.  
משם פסק הרב מנשה הקטן דישנו חיוב  
להבדיל במחיצה בכל מקום שמחה בין  
אנשים לנשים, וכל שכן בשמחת חופה  
וסעודת נישואין. אלא שאין זה מוכרח  
מהסוגיא הנ"ל, שכן לא ברור אם המחיצה  
נועדה למנוע קיבוץ של אנשים ונשים בכל

בחובת הכיסוי עד למחרת הנישואין.  
וכן שאלתי לממו"ר הרב צבי שכתר  
שיחי' והשיב שלפי הרב משה  
פיינשטיין יש לדון להקל ולא לכסות  
ראשה עד אחר ביאה ראשונה  
כמש"כ השו"ע הנ"ל. מה"ט סבר  
המחבר שגם גרושות ואלמנות  
צריכות לכסות ראשן אע"פ שהן כבר  
לא נשואות. לפיכך, טען ממו"ר בשם  
הגאון הרב משה פיינשטיין שמנהגנו  
שלא לחשוש לכיסוי ראש עד למחרת  
הנישואין.

## ב. חיוב מחיצה בחופה

### ובסעודת נישואין

א. כבר נודע מש"כ בקיצוש"ע  
(קמט:א), "צריכין להזהר שלא  
יאכלו אנשים ונשים בחדר אחד,  
שאם אוכלים אנשים ונשים בחדר  
אחד, אין אומרים 'שמחה במעונו',<sup>3</sup>  
כי אין שמחה כשיצה"ר שולט".  
וע"ע בס' הלבוש במנהגים (ס' ל"ו  
בסוף ח' אה"ח), "אמרו בספר  
החסידים (א:קכ) כ"מ שאנשים  
ונשים רואין זה את זה כגון בסעודת  
נישואין אין לברך 'שהשמחה  
במעונו', לפי שאין שמחה לפני

<sup>3</sup> כתב הריטב"א בחידושו (כתובות ח. ד"ה  
'ולענין') שראוי לברך 'שהשמחה במעונו'  
בכל סעודה שנאמר בה 'שמחה'. ונחלקו  
הראשונים אם מברכין ברכה זאת בסעודת  
ברית מילה ובפדיון הבן ופסק הרמ"א (יו"ד  
שה"י) שהמנהג לא לברך בסעודות אלו.

**ב.** כן מצינו באג"מ (א:מא) שאפשר להקל בענין שמחת חתונה ולא להעמיד מחיצה בין אנשים ונשים בסעודה, משום שיש חילוק בין דבר שפתוח לרבים שצריך מחיצה לבין חופה וסעודה הנחשבים לדברים פרטיים. וכ"כ ש"ב במקום קבוצ' לדברי הרשות ואף בחתונות וכו' יותר נוטה שליכא לאיסור זה דהא אשכחן (פסחים סד.) באכילת הפסח שהיו אוכלין האנשים והנשים בבית אחד, והיו שם כמה משפחות". ועוד הביא ראייה שהנהגת הכלה שהופכת פניה מפני שהיא בושג לאכול לעיני האנשים בגלל שמסתכלין בה ו"א"כ מפורש שלא היה מחיצה ביניהם".<sup>5</sup>

**ג.** עיי' במש"כ הרמב"ם (י"ט ו:כא), "חייבין ב"ד להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא

יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה, ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה". וכן פסק השו"ע (או"ח תקכט:ד) כדברי הרמב"ם הנ"ל. ברמב"ם יש שתי נקודות חשובות: (א) אין זה מן הראוי שיסעדו אנשים ונשים בסעודת שמחה ביחד אם יש בה יין ושיכר וכיו"ב. (ב) י"ל שאם אין יין ומשקאות שגורמים לקלות ראש, אין לחוש שיבואו לידי עבירה חו"ש. לפ"ז, בחופה וסעודת נישואין, ובכ"מ שיש בזה"ז אנשים ונשים הנקבצים יחדיו, אין להגיש יין וכיו"ב. ואם יעשו כן, ראוי להפריד האנשים מן הנשים משום קלות ראש וחשש פריצות.

**ד.** איתא בברכות (כד.), "כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף". וז"ל הרמב"ם (איס"ב כא:ב), "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף". ולפ"ז, י"ל שהאנשים בלבד מחויבים—ופשוט מהגמ' שהחויב עליהם ולא על הנשים—להתרחק מהנשים. אבל יש לחשוש לאיסור לפני עיור לא תתן מכשול—ולכן ראוי שתתרחקנה הנשים בזמן הריקודים באמצעות מחיצה וכיו"ב כדי שלא יראו אותן הגברים ויהנו מריקודיהן. אולם בזמן הסעודה יכולים אנשים ונשים לשבת יחד, שכן אין כוונתם ליהנות מהן, ואז אין

מקום, או דווקא בענייני ביהכנס' ותפילה בלבד, וצ"ע.

<sup>5</sup> וע"ע מש"כ באג"מ (י"ד ב:קט) אם נכון מה שנהגו בכמה חתונות שמסדר הקידושין אומר דברי תורה בתוך החתונה. אכן, יש פוסקים בזה"ז שטענו שיש בעיה שאנשים ונשים יתקבצו ביחד בזה. וסבור באג"מ להיפך, שראוי לנשים להישאר ולשמוע תורה. וע"ע מש"כ בעקבי הצאן (עמ' רס"ח) אם יש בעיה להפסיק בסדר הקידושין בדברי תורה.



להבטיח שהוא בקי בדיני קידושין כמש"כ בשו"ת שבות יעקב (ג:קכא). אולם, צ"ע למי יש רשות לבחור את מסדר הקידושין, ונבאר את הדעות השונות בעניין הזה.

א. מצינו בשו"ת חלקת יעקב (ב:קנט) דלפי הרמב"ם (אישות ג:יח), "כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואח"כ מקדש, כדרך שמברכין קודם כל המצות". וכיון שעיקר מצות קידושין ודאי מוטלת על החתן לקדש את הכלה, פשיטא דהברכה שייכת רק להחתן, רק שלא לבייש יברך אחר ויתכוין להוציא החתן, א"כ, פשיטא דסידור קידושין שייך להחתן". ועיי' בשו"ת מהר"י שטייף (ס' קל"ב) שכתב דמסביר צריך "בעל האבידה לחזור אחר אבדתו (קידושין ב:) ועיקר הקידושין הוא החתן שהוא מקדש הכלה ואין הכלה מקדשת לו". א"כ דווקא על החתן לבחור את מסדר הקידושין.

ב. יש מנהג בכמה מקומות לתת כיבוד סידור קידושין למרא דאתרא. ומנהג זה הובא בשו"ת שבות יעקב (ג:קכא) בשם רבינו תם. וכ"כ השבו"י, שבאמת כוונת ר"ת אינה לקבוע מנהג בעלמא, אלא ודאי רצה לתקן תקנה ששפתשט לכל קהילות אשכנז. אך אע"פ שהביא השלחן העזר (ב:ו עמ' יח) כמה אחרונים

צורך במחיצה כלל. וכ"ז איננו מסביר גרידא, אלא לפי פשטות הגמ' והרמב"ם הנ"ל.

ה. ואין להקשות מכך שישנן כמה דוגמאות בתנ"ך לנשים שרקדו לפני גברים, כמו לאחר שדוד הרג את הפלישתי (שמואל א' יח:ז), מפני שכ"ז קודם שחז"ל תיקנו תקנות בענייני צניעות. ועיי' בספר המקנה על מס' קדושין (ע. ד"ה 'אין') שז"ל, "אע"ג דמצינו בקרא כדאמר אליעזר עבד אברהם לרבקה השקיני נא מעט מים מדרך ומצינו ג"כ באמנון שאמר שתמר תעשה את הברי' לפניו ויאכל וכו' שלא נגזר גזירה זו באותו פעם שהרי אפילו על יחוד פנויה לא גזר אלא עד אחר אותו מעשה דתמר".<sup>6</sup>

### ג. בחירת מסדר הקידושין

הרמ"א (אה"ע לד:ב) קבע להלכה שמנהג ישראל הוא שהחתן פוקד אחר לברך ברכת אירוסין בשבילו. כן עמש"כ הט"ז (לד:ב) שיש לדון שליחות כדין 'שומע כעונה', "דאחר מברך שלא לבייש מי שא"י לברך". לכן, סידור קידושין אינו כיבוד בעלמא אלא צריך

<sup>6</sup> וליכא למימר שכוונת המקנה רק להסביר מתי תיקנו על ייחוד בלבד, משום דא"כ למה הזכיר בראשון מעשה רבקה ואליעזר שקרה בפומבי שאין לחשוש שם לייחוד? לכן י"ל שכוונת המקנה שב"ד של דוד תיקנו כמה תקנות על ענייני צניעות אחרי הסיפור הנ"ל, וביניהן תקנות אלו.

להביא שיטת התוס' בפסחים (ז. ד"ה 'בלבער') דברכות ארוסין אינן בכלל ברכת המצוה (כמש"כ הרמב"ם באישות ג:כג) אלא ברכת שבח והודאה.

לפיכך, חיוב אמירת ברכת הקידושין איננו על החתן או על הכלה דוקא אלא על כל הציבור שעומדים בחתונה, וממילא הקושיא שהובא מדברי השלט"ג לא שייך כלל. ועוד, מסביר זאת, כתב ממו"ר הרב צבי שטר ש"ח' ש"יש להעיר מן הנכון שיכרך הרב, שרוב העומדים שם היו רוצים שיכרך בעדם, שהרי אותה הברכה איננה לא ברכת החתן ולא ברכת הכלה, אלא שייכא היא בשוה לכל העומדים שם, ועליהם כולם לבחור את מי יכבדו לברך בעד כולם". וע"ע בעקבי הצאן (עמ' רע"א) שהביא כמה ראיות לסייע לדבריו.<sup>9</sup>

ד. עיי' בשו"ת הנובי"ת (אה"ע ס"א) שהביא תשובת הרמב"ם (נראה שתשובה זאת לא נמצאת בדפוסים שלנו), "שאם אחר מברך הוי ברכה

לחיזוק תקנת ר"ת, נראה דמשום שלא מצינו תקנה זאת בפסקי בעלי התוס' ולא בפסקי הטור או בשו"ע אלא רק בכתבי האחרונים, יש לומר שלא נהגו כתקנת ר"ת.<sup>7</sup>

ג. עיי' בס' בעקבי הצאן שהביא דברי השלט"ג בר"ה (ג: א ד"ה 'ונראה') וז"ל, "שאיין אדם יכול לברך על חברו על מילת בנו להכניסו בבריתו וכו' הואיל ואינו מחויב באותה מצוה אינו יכול להוציא אחרים". לפ"ז, כנראה שאע"פ שכתוב בגמ' בר"ה (כט.), "כל ברכות כולן אע"פ שיצא מוציא", הר"ז אינו שייך למי שלא נתחייב בכלל בהך מצוה ובהך ברכה.<sup>8</sup> ויש

<sup>7</sup> ברם, כתב בשו"ת מהר"י שטייף הנ"ל בפנים שאין לדחות תקנת ר"ת לגמרי, ויש מקומות שהלכו אחר תקנה זאת ונתנו רשות לכלה לבחור את מסדר הנישואין כששמחת הנישואין התקיימה בעיר מגורי הכלה. כן אם חייבים לנהוג כתקנת ר"ת באיזה מקומות שנהגו כן, צ"ל גם כן שבה"ז שיש כמה שמחות נשואין שאינן בעיר מגורי החתן והכלה אלא במלון או באולם שמחות, עדיין צריכים ללכת לפי התקנה. וע"ע מש"כ הש"ך יו"ד (רמה:טו) ושו"ת חת"ס יו"ד (ב:רל).

<sup>8</sup> נראה שאין סברא לומר שהרמב"ם לא הסכים עם שיטת שלט"ג משום שכתב בספרו (ברכות א:), "כל ברכות כולן אע"פ שבירך ויצא ידי חובתן כדי להוציאן חוץ מבכרת ההננייה שאין בה מצוה שאינו מברך לאחרים אא"כ נהנה עמהן. אבל ברכת ההננייה שיש בה מצוה כגון אכילת מצה בלילי הפסחים וקידוש היום הר"ז מברך לאחרים ואוכלין ושותים אע"פ שאינו אוכל עמהן". משמע מדוגמאות שהביא הרמב"ם בהלכה זאת ששייך רק בקצת ימי השנה,

שסבר כשלט"ג שהכלל של יצא מוציא אינו שייך אלא למי שמחייב בהך ברכה היום.<sup>9</sup> אכן, עיי' בשו"ת חלקת יעקב הנ"ל שכתב דגם לפי שיטת התוס' שברכת ארוסין היא ברכת שבח והודאה, הסכימו שיש להקדים החתן והכלה יותר משאר הנוכחים בחתונה, אלא שלפי דעתם אין עדיפות בין החתן לכלה בנידון זה.

הגאונים (שערי צדק א:מה) שהוכיח דבריו לעיל.

וכן, כפי הנוב"י, צ"ל שכוונת הרמב"ם על מי שרצה לצאת אחר ידי ברכת קידושין מטעם 'שומע כעונה' ולכן הלך הרמב"ם לשיטתו משום שאין אדם יכל למוציא אחר בברכתו אא"כ יש לו שייכות בברכה זאת היום. ברם, בתשובה השני, י"ל שכוונת הרמב"ם על מנהגו שיש לאדם לבחור מסדר קידושין לצאת אותו ידי חובת החתן (כמש"כ החלקת יעקב הנ"ל) מטעם שליחות.<sup>13</sup>

שומע כעונה. לפי דרכנו י"ל, שרבינו יונה חולק על הרמב"ם בנושא זה.

<sup>13</sup> ברם, עיי' במש"כ בשו"ת יהודה יעלה (אה"ע ב:מ ד"ה 'הנה') שסבר בהדיא שסידור הקידושין אינו מטעם שליחות כלל. וכ"כ, 'יעוד המסדר קדושין לאו שלוחו דמקדש הוא באמירת הברכות אלו אלא שליחותא דקמאי עבדינן שלא לבייש מי שאינו יכול לברך". בכל זאת, גם אפשר לתרץ לדפי הרמב"ם, א"א לפקד אחר לברך ברכת הקידושין לעולם. וכן מצינו בס' 'נהר מצרים' (חופת חתנים ס"ב) שכתב בשם הרב אליהו חזן גאון, "ויומא כי האידנא לא נהגו הכי הגם כי הרמב"ם מאריה דאתרין בארץ מצרים עכ"ז נתפשט המנהג שהמסדר קידושין הוא המברך ולא המקדש". נראה מדבריו שהמנהג נקבע נגד מה שפסק הרמב"ם ש"א"א לעשות כן. וכן, נראה שעכ"פ, גם לפי מש"כ שאמירת ברכת קידושין ע"י אחר מטעם שליחות, צ"ל שמן המובחר אינו כדאי לעשות כן כמש"כ הרמב"ם (אישות ג:ט), "מצוה שיקדש אדם אשתו בעצמו יתר מע"י שלוחו, וכן מצוה על האשה שתקדש עצמה בידה יתר מע"י שלוחה". אולם, אפשר לומר שזמנם, גם

לבטלה.<sup>10</sup> ברם, נראה שיש סתירה בדברי הרמב"ם משום שכ' בתשובה אחרת (פאר הדור ח:א) ש"מפנ"ז היו גדולי החכמים בעירנו מברכין תחלה על כוס אחד ברכת אירוסין". י"ל דלפי הרמב"ם שם, יכול להוציא אחר בברכת אירוסין אע"פ שאינו שייך בקידושין בכלל. לתרץ סתירה זאת<sup>11</sup> עמש"כ הרמב"ם בחיבורו (אישות ג:יח), "וכן בכל הדברים כולן של קידושין כדין האיש עם האשה כך דין שליח עם שליח או עם האב". כנראה, דלפי הרמב"ם גם ברכת קידושין נאמרת ע"י מסדר הקידושין מטעם שליחות, ואינה מדין 'שומע כעונה' כדברי הט"ז הנ"ל.<sup>12</sup> וע"ע מש"כ בתשובות

<sup>10</sup> וכ"כ ר' אברהם בן הרמב"ם (שהובא בריש ספר מעשה רוקח עמ' א ד"ה ע"ש ולפי"), "אין ראוי שיברך אותה כי אם המקדש או שלוחו שמקדש לו, לא דיין ולא זולתו. וקצת הממונים טועים ומברכים אותה על צד ההיקש משבע ברכות של נישואין, והוא טעות לפי ששבע ברכות שם שבח להשי"ת ותפלה בעד החתן והכלה וישראל, ולכן הראוי שיברך אותם הגדול שבנמצאים שם. ברם זאת הברכה היא ברכה על המצוה ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצוה".

<sup>11</sup> עיי' בשו"ת יביע אומר שכתב (אה"ע ד:ז), "וכל מש"כ הרמב"ם שהוא טעות לעשות כן, היינו כשאין החזן או החכם מכיין השומע לצאת והמשמע להוציא שפיר דמי אף לדעת הרמב"ם". וכ"כ בשו"ת הר צבי אה"ח (ח"ב בקונטרס מילי דברכות א' כג).

<sup>12</sup> הט"ז נקט כשיטת רבינו יונה (עמ' כד: בדפי הרי"ף ד"ה 'המתפלל') שמשמע מדבריו שאין חילוק בין דיני שליחות ודיני

## ד. תקנת רב בקידושי קטנה

איתא במשנ' (בריש פ"ב דקידושין), "האיש מקדש בו ובשלוחו האשה מתקדשת בה ובשלוחה. האיש מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו". ע"ז כתוב בגמ' (מא.), "האיש מקדש את בתו כשהיא נערה: כשהיא נערה אין, כשהיא קטנה לא. מסייע ליה לרב. דאמר ר"י אמר רב ואיתימא ר"א: אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה". פירש"י (ד"ה 'כשהיא'), "כשהיא נערה וכ"ש כשהיא קטנה אם קבל קידושין מקודשת. והאי דנקט נערה אורח ארעא אשמועינן דקטנה לכתחלה לא". ומסתמא דברי רש"י הם אליבא דמש"כ המשנ', ולא על הגמ' שהזכירה את תקנת רב, משום שאח"כ רב אסר לקדש את בתו כשהיא קטנה.

אולם, לדעת התוס' (ד"ה 'אסור') קידושי קטנה אינם חלים כלל, אע"פ שכבר אמר ריש לקיש (שם) ד"טב למיתב טן דו", משום ד"קטנה שמתקדשת ע"י אביה איכא למיחש שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצית". וכ"כ הריטב"א (בד"ה 'מסייעא') כשפירש דקטנה אין בה דעת להכיר כדר"ל". לכאורה,

זוהי נקודת המחלוקת בין רש"י ותוס': לרש"י, הכלל 'טב למיתב טן דו' שייך לכל נשים בין גדולות ובין קטנות, משום דכוונת הדברים "על בעל כל דהו" כמש"כ רש"י בפירושו (ד"ה 'דאמר'). אבל לפי התוס' צ"ל, דאע"פ שאינה מקפדת על בעלה, עכ"פ צריכה קצת דעת להתרצות. ונראה דזה פשוט מדברי התוס' הנ"ל שכתב "שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצית", וע"ש.

אכן, דברי התוס' צ"ב, דאם קודם רב כבר אסור לקדש אשה כשהיא קטנה, א"כ למה הוצרך רב לתקן על קידושי קטנה, הרי הם ממילא אסורים? ואפשר לומר כמש"כ המאירי (ברכות כב.) דיש פעמים שחכמי הש"ס ציינו 'תקנות' וכוונתם רק לפרסם הדין ולא לתקן תקנה חדשה. ואפשר שזוהי גם דעת התוס' הנ"ל. וע"ע מש"כ ממו"ר הרב צבי שכטר שיחי' בס' 'גנת אגוד' (עמ' קנ"ז).

הרמב"ם בהל' אישות (ג:יט) כתב, "אע"פ שיש רשות לאב לקדש בתו כשהיא קטנה וכשהיא נערה לכל מי שירצה, אין ראוי לעשות כן, אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה". י"ל דלדעת הרמב"ם תקנת רב היא תקנה

הסכים הרמב"ם עם דברי הט"ז הנ"ל שאין כדאי לבייש מי שאינו יכול לברך, וצ"ע.

לשמור על מנהג אביה לאחר שיצאה מרשותו לרשות בעלה, וצ"ע.

הראשון שעסק בשאלה זו היה הרשב"ץ בתשובותיו (ג:קעט). וכן סבר בעובדה ש"אין ספק שהאשה נכללת עם בעלה בכל חיובו דאשתו כגופו בכל הדברים ונפטרת מקהלת בית אביה. ומילתא דפשיטא היא שלא יהיו שנים מסובין על שלחן אחד חלוקין בעיסותיהן, האסור לזה מותר לזה". כן סבר באג"מ (אור"ח א:קנח) "הנכון לע"ד דהאשה צריכה להתנהג כמנהג הבעל בין לחומרא בין לקולא". ולסייע דבריו הביא הרב משה פיינשטיין צ"ל את דברי הגמ' בחולין ודברי הרא"ש הנ"ל. וגם הביא ראייה ממש"כ בקידושין (ל:) "איש אמו ואביו תיראו וכו' ולא אשה שאין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה". ופירשו התוס' על אתר (ד"ה 'שיש') דאשה "אינה מצויה אצל אביה אלא אצל בעלה". וכן פסק הגרע"י (שו"ת יביע"א אור"ח ה:לז), "הא קמן שיש לאשה להתנהג כמנהג בעלה לכל דבר. ואין לחלק בזה בין מנהגי אשכנזים וספרדים, ובין מנהגי קהלות אחרות". ועוד סבר דאע"פ שבנים מחויבים להלך אחר מנהג אבותיהם, "הבנות הנקבות אמדינן דעתייהו שלא קיבלו עליהם מנהג אבותיהן, כי כל אחת חושבת בדעתה לאמר מי יודע למי אנשא, ואפשר שבעלי יהיה מכת

מחודשת ממש כמש"כ רש"י, נגד שיטת התוס'. אולם יש לחדש שלפי הרמב"ם, אע"פ דאין אשה צריכה דעת להנשא ולפיקך מן התורה יכולה לקבל קידושין כשהיא קטנה ולא בת דעת, עכ"פ, תיקן רב שצריכים את דעתה, לפחות ברמה של "מצות חכמים". לפ"ז, ראוי להמתין "עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה".

### ה. הברלי מנהגים בין בעל ואשתו

איתא בחולין (יח:), "כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל וכו' ור' זירא לית ליה נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם? אמר אביי: ה"מ מבבל לבבל ומא"י לא"י, א"נ מא"י לבבל, אבל מבבל לא"י, כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו. רב אשי אמר: אפילו תימא מבבל לא"י, ה"מ היכא דדעתו לחזור, ר"ז אין דעתו לחזור הוה". לאור זאת פסק הרא"ש (פסחים ד:ד), "ויש לאדם לילך אחר מנהג המקום שדעתו להשתקע שם בין לקולא בין לחומרא". וע"ע מש"כ הראב"ה (פסחים ח:תצו), "ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם. וה"מ היכא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור לא יהינן עליו חומרי מקום שהלך לשם". ומעתה יש לשאול אם יכולה אשה נשואה

הנוהגים היתר, ויכריחני לנהוג כמוהו".<sup>14</sup>

אולם, עיי' במש"כ בעירובין (מא.), "אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: אני הייתי מבני סנאב בן בנימין. פעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת, ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו היה". והרגישו התוס' (ד"ה 'מבני') דבני סנאב משבט בנימין ורבי אלעזר כהן הוה כראיתא בבכורות (לו.). לכן פירשו התוס' דאמו של ר"א היתה משבט בנימין או "חתנם היה והיה עמהם בסייעתם". לפיכך, שאל הרב דוד פיינשטיין (בסוף אג"מ הנ"ל) דנראה מתירין הא' דמצינו מקור בש"ס שמנהגי האשה נתפסו למשפחתה ולא מנהגי בעלה. והשיב הגרמ"פ דיש לסבור כתירוצ' הב' של התוס', או שי"ל על תירוצ' הראשון דראב"צ מספר על משפחת אמו אע"פ שאינו נוהג כמותם. ונראה דעדיין צ"ע בשאלה זו.

ועיי' מש"כ ממור"ר הרב צבי שכטר שיחי' (ח' בית יצחק ח' ל"ט עמ' 513-520) "דלפעמים יקרה שהאיש בעל תשובה הוא, ואין הוריו ושאר בני משפחתו נוהגים כדיני

התורה, והאשה ממשפחה חשובה של שומרי תומ"צ". אזי, סבר ממור"ר דמסתבר שהבעל קיבל מנהגי אשתו. "ואף דלגבי נישואין תמיד קי"ל שהאשה נכנסת לרשות הבעל, ולא להיפך, ענין אחר הוא זה, דאשה המקודשת לראובן אסורה אכו"ע כהקדש וכו' אכן לגבי מנהגים הי' נ"ל שהדבר תלוי בנקודה אחרת — לאיזו משפחה משתייכים שניהם". לפ"ז, יותר חשוב דצריכים מסורת חזקה למנהגים. וכשנמצא דמנהגי הבעל ומנהגי האשה שווים מבחינה זו, יש ללכת אחרי מנהגי הבעל, כמנהג ישראל הפשוט. ברם, לו יצויר שמנהגי משפחת האשה עדיפים ממנהגי משפחת הבעל, כפי שראינו אצל ראב"צ לפי התירוצ' הראשון בתוס' הנ"ל, אזי יש ללכת אחרי מנהגי האשה.

ויש לשאול על מנהגי אשכנז וספרד אם יכולים לשנות מנהגם. ועיי' בשו"ת אבקת רוכל (ס' רי"ב) דכתב על עיר 'פליבינא' שבתחילה היו בקהילה יותר ספרדים מאשכנזים וע"כ החליטו האשכנזים לנהוג כקהילת הספרדים בין להקל בין להחמיר. ואע"פ שאח"כ באו עוד אשכנזים ונתווספו על הראשונים. עכ"פ, "אם היו מתרבים האשכנזים על הספרדים צריכים האשכנזים לנהוג כמנהג הספרדים,

<sup>14</sup> וע"ש. אך כ"ז כשהנשואה היתה פנויה לפני כן. אבל יש להסתפק אם היא אלמנה וגרושה ואח"כ כשניסת לבעל אחר אי חייבת לקבל מנהג הבעל הב' או לא, ומשמע מדברי האג"מ דהניח שאלה זאת בצ"ע.

אחר השכינה". ולפ"ז העיר הרב נחום רבינוביץ' שיחי', שבזה"ז כל אחד יקפיד על המנהגים שלו "ואין לך פירוד יותר מזה וכו' נמצא שכל התועלת של המנהגים מתבטלת". לדעתו, יש להבחין בין 'מנהגים המיוסדים בהלכה' לבין 'מנהגים שאין להם מקור ברור' משום שייג לתורה או דבר טוב וכיו"ב. בסוג השני, כשהם מנהגים של האשה בלבד, בודאי אין לבעל רשות לכפות את אשתו לשנות מנהגה. גם בסוג הראשון יש להקל לדעתו, משום "שאנו חיים בתקופה של קיבוץ גליות ויצירת קהילות חדשות, ועדיין לא גובשו מנהגי המקום". לכן ניתן לקבוע את מנהגינו מחדש כש"כל מנהגי ישראל מכל העדות—יש להם ע"מ שיסמכו", ויעויי"ש.

לפי שהאשכנזים הראשונים שבאו בטלו לגבי הספרדים ההם והיו צריכים לנהוג כמנהגם". ויותר במפורש כתב בשו"ת פנים מאירות (ב:קכא), "כל היכי שרב הב"י מחולקין עם רמ"א ומורה אחד פסק כב"י אם צריך תשובה הנה דע לך דעתה בתר רמ"א גרירין ונהיגין והוי כדברים המותרים ואחרים נוהגים בהם איסור אי אתה רשאי להתירן ואם התיר צריך סליחה וכפרה".

לסיום, עיי' בשו"ת שיח נחום (ס' פ"ח) שהביא את דברי המהר"ץ חיות שביקר את המון העם בזמנו שלא יכלו להבחין בין 'דין תורה' ובין 'מנהג קל'. וכ"כ (דרכי ההוראה' עמ' רל"ח), "ולדעתם המהרהר אחר מנהג של ישראל, אפילו מנהג שטות, כאלו מהרהר

סימן י"ט

## תפילת האבות כהלכתה

הנ"ל, "ואקדים אברהם בצפרא לאתרא דשמיש תמן בצלו קדם ה'". ברם, רש"י בפירושו עה"ת ציטט את שיטת ריב"ח עה"פ 'ויצא יצחק לשוח בשדה', שהוא התפלל שם. וכן גבי יעקב, פירש"י, "ולמדנו שתקן תפילת ערבית". אולם, עה"פ 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' השמיט רש"י את דברי ריב"ח. וכן הקשה בס' 'צידה לדרך'. וצ"ע למה לא כתב רש"י את כל תיקוני התפילה בפירושו?

### ב. ויצא יצחק לשוח בשדה

רש"י כתב עה"פ הנ"ל כמו שאמרו חז"ל, "לשון תפילה כמו ישפוך שיחו", וכן תרגם אונקלוס בתרגומו, "ונפק יצחק לצלאה". יש מפרשים—עיי' פירושי הרשב"ם וראב"ע—שפירושו הפסוק לפי פשוטו, שיצחק הלך "בין השיחים". לפי דעתם דברי חז"ל אינם פשוטו של מקרא, ולכן השמיטום פרשנים אלו. לעומת זאת, עיי' מש"כ בס' 'יריעות שלמה' (ד"ה 'לשוח'), וז"ל: "אי לאו תפילה לעני כו' ה"א דקרא

יש מחלוקת תנאים באיזה מודל סידרו עזרא ובית דינו את תפילותינו. וז"ל הגמ' בברכות (כו:), "איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפילות אבות תקנום. רבי יהושע בן לוי אמר: תפילות כנגד תמידין תקנום. תניא כוותיה דריב"ח, ותניא כוותיה דריב"ל. תניא כוותיה דריב"ח: אברהם תקן תפילת שחרית שנאמר (פ' וירא יט:כו), 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' וכו' יצחק תקן תפילת מנחה שנאמר (פ' חיי שרה כד:סג) 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב' וכו' יעקב תקן תפילת ערבית שנאמר (פ' תלדות כח:יא) 'ויפגע במקום וילן שם', וכו' ותניא כוותיה דריב"ל: מפני מה אמרו תפילת השחר עד חצות? שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות. ורבי יהודה אומר: עד ד' שעות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות".

### א. וישכם אברהם בבקר אל

#### המקום אשר עמד שם

כתב בתרגום אונקלוס (בראשית יט:כו) תרגם לפי הגמ' בברכות



שעזרא וב"ד סידרו דיני תפילה במודל של הקרבנות. לאור זאת, המחלוקת בין ריב"ח וריב"ל לפי הטור היא רק לגבי המודל של תקנת התפילה, הנקודה השנייה שציינו. אכן, מבחינה היסטורית, שניהם מודים שהאבות התפללו לפי סדר התפילה. אבל כשאנו מגיעים לשאלה באיזה מודל תיקנו עזרא וב"ד לסדר את תפילות היומיום, נחלקו מהו בדיוק המודל של התקנה. הטור פסק כמ"ד שכנגד תמדין תקנום.

### ג. ויפגע במקום וילך שם

רש"י כאן תמוה—ותמוהים חז"ל שצעד בעקבותיהם—בפירוש המילה 'ויפגע'. אכן, למה התורה לא כתבה מילה אחרת, כמו 'וילך' או 'ויבא', כפי שנמצא ברוב הפעמים בתנ"ך שמדברים על הגעה למקום? לפיכך, פירש"י (ד"ה 'ויפגע'): "כמו (יהושע טז:ז) 'ופגע ביריחו' (שם יט:יא) 'ופגע בדבשת'. ורבותינו פירשו לשון תפילה כמו (ירמיה ז:טז) 'ואל תפגע בי'. ולמדנו שתקן תפילת ערבית". יש לשאול כמה שאלות על פירוש זה: א) למה התחיל רש"י בפירושו כאן עם דוגמאות מספר יהושע? הלא מצאנו את הלשון 'פגע' בכמה מקומות בחומש, כגון (בראשית לב:ב), "ויפגעו בו מלאכי אלוקים" (שמות ה:כ) ו"יפגעו את משה ואת אהרן"?

לשוח בשדה הוא מלשון לילך בין האילנות כמו שפירש ראב"ע או פיר' לחפור בארות מלשון שוחה ומ"ה ילפינן משם שהוא מלשון שיח ותפילה ואי לאו קרא דהכא ה"א דישפוך שיחו הוא מלשון דיבור לבד ומנין שהוא לשון תפילה לכך יליף מהכא, דהכא לא שייך לפרש אלא מלשון תפילה". לפ"ז, צריכים היו הפרשנים לכתוב את דברי חז"ל כאן, כי לולא זה פירוש הפסוק לוקה בחסר. אמנם, כתב הגור אריה (ד"ה 'לשוח') שלא מצינו לשון 'שיח' אלא בתפילה, ולא ניתן לתרגם מילה זאת כמתייחסת לדיבור. ובע"כ צריך רש"י לפרש כאן את מילה 'לשוח' שיצחק התפלל ולא סתם דיבר עם מישהו. אבל אין צריך להוסיף עוד שהוא התפלל תפילת מנחה, כי אין הוספה זו נוגעת לפשוטו של המקרא. ויש לתמוה על בעל הטורים, שבפירושו עה"ת כתב לפי שיטת ריב"ח (ד"ה 'לשוח'), "לשוח בשדה לשון תפילה". אבל להלכה בטור סתר דבריו שבפע"ת כשפסק לא כריב"ח, שכתב (צח:ד), "התפילה היא במקום הקרבן". לפיכך י"ל דלפי הטור יש שני תהליכים נפרדים בהשתלשלות התפילה בעם ישראל: א) לפי פשוטו של מקרא—וגם לפי ההיסטוריה של האבות—יצחק התפלל תפילת מנחה; מלבד זאת—ב) בנוגע להלכות תפילה יש להבין

ובכן, איזה חידוש רצה רש"י ללמד מספר יהושע מכל הדוגמאות בתנ"ך? (ב) למה הוצרך רש"י לפרש—בהביאו את פירוש רבותינו—שיעקב תיקן תפילת ערבית? הרי הראינו לעיל שרש"י איננו כותב כלום לגבי תקנת תפילת שחרית של אברהם, ולגבי יצחק רק כתב שהתפלל סתם ולא הזכיר שהוא תיקן את תפילת המנחה דווקא. וצ"ב.

לתרץ את השאלה הראשונה, עיי' במש"כ הרב שמואל גלברד בס' 'לפשוטו של רש"י' (ד"ה 'ויפגע') שפירש שיש הבדל עיקרי בין המילה 'פגע' המופיעה כאן, שקשורה לתפילה, לבין שאר המקומות בתנ"ך בהם היא נמצאת, שם ברמת הפשט היא לאו דווקא מכוונת לתפילה. ועוד הוא כותב ש"הביא רש"י את מדרשו לפיו 'ויפגע' גם לשון תפילה הוא. ומן המשמעות הכפולה של המלה (פגישת ותפילה) אנו למדים שיעקב נזדמן למקום שלא במתכוון (שקפצה לו הארץ) והתפלל שם". במילים אחרות, לפי רש"י יש חשיבות בלשון הפסוק שתיאר את פעולת יעקב בלשון 'פגע', שהלך לשם בלי להתכוון, ויש כוונה להדגיש את אופן ההליכה של יעקב. כן המצב גם בפסוקים שציטט רש"י בפירושו הנ"ל: כוונת יהושע איננה רק לבוא למקומות אלו, אלא הוא

רצה לעבור את הירדן לא"י. וכן בירמיה, הנביא רצה לתאר את ירושת שבט זבולון, ואין כוונתו לתאר את הדבשת והנחל בפני עצמם. גם תירץ בס' 'דרך המלך', "דלפי פשוטו יותר מתאים כאן לשון 'ויבא' למקום מלשון 'ויפגע' לכך פירושו רבותינו שהוא לשון תפילה, ויהיה פירוש ויפגע כפי משמעות לשונו ממש שהוא משמש ג"כ לתפילה". ועיי' מש"כ הגור אריה שם (ד"ה 'שתקן').

לתרץ את השאלה השניה, עיי' במש"כ התוס' בברכות (כו: ד"ה 'יעקב'), "תימה דאמר בפרק גיד הנשה (חולין צא:), 'וילך חרנה' כי מטי לחרן בעי למיהדר אמר אפשר שעברתי במקום וכו' אלמא דהתם מוכח דהתפלל ערבית ביום מאחר שהתפלל כבר והוה דעתיה למהדר. וקשה למתניתין דפרק קמא דקאמר שאינו זמן תפילה עד צאת הכוכבים ולפי מה שפירשנו דקי"ל כר"י דאמר עד פלג המנחה ניחא ויפה מנהג שלנו דאדרבה טוב להתפלל מבעוד יום קצת". והסביר הנחלת יעקב, שיעקב באמת רצה למיהדר אחר תפילתו להתפלל תפילת מנחה שתקן אביו כמה שנים קודם לכן. לכן עשה הקב"ה נס והחמה שקעה פתאום, וממילא לא היה יכול להתפלל מנחה. בשל כך תיקן יעקב תפילת ערבית. לפ"ז יש להסביר את רש"י: במצבם של אברהם ויצחק,

לא היה חידוש כזה שהתפללו בבקר ובערב, כי אלו הם שני חלקים נפרדים ביום. אולם תפילת ערבית איננה בזמן מיוחד. לכן, כאשר יעקב טרוד בלבו להתפלל מנחה, אין לו שום הו"א להתפלל בזמן אחר ביום. לפיכך כתב רש"י שיעקב אבינו תיקן תפילת ערבית, כי זה באמת חידוש גדול מצידו.

ועוד י"ל שהטעם שרש"י הזכיר כאן את תקנת יעקב בשלימותה הוא, כי רש"י רצה לייחס את ב' פירושו למילות הפסוק 'ויפגע במקום'. אמנם, בפירושו הראשון, לפני מש"כ על תקנת יעקב, פירש"י שהמקום שיעקב פגע בו הוא הר המוריה שלעתיד יהיה מקום המקדש. וי"ל שיש קשר בין תפילה וביהמ"ק מדאורייתא. וכ"כ הרמב"ם בהדיא (תפילה א:ג) שצריך להתפלל "נכח המקדש בכ"מ שיהיה". לכן, משום שיעקב 'פגע' דוקא במקום המקדש, כלל רש"י את תקנת ערבית בפירושו הב', כדי לקשר בין שני הדינים הללו.

במקום". ועיי' היטב מש"כ האדמו"ר מנחם מענדל שניאורסאהן זצ"ל בפירושו על רש"י (ד"ה 'תפשו'): "הקב"ה הרי הבטיח לישראל שהוא יעלה אותם ממצרים ויכניסם לא"י (שמות לג:ז). וקשה, לשם מה התפללו? אם האמינו ישראל בהבטחת ה'—הרי אין צורך בתפילה. ואם לא האמינו בה—מה מקום לתפילה זו? לכן תירץ הרבי כי העיקר במילותיו של רש"י הוא 'תפשו אומנות אבותם', כלומר—כשם שהאבות נהגו להתפלל לה' תמיד, בכל עת, לאו דוקא בעת צרה וכיו"ב, אלא כי זו היתה 'אומנותם'—וכאומן זה שעוסק במלאכתו גם כשאין לה דרישה—כך גם צאצאיהם 'תפשו אומנות' זו. לכן הם התפללו לה' גם בזמן שאין צורך להתפלל כי כבר הבטיח הקב"ה להוציא את בני' ממצרים ולעשותם לגוי גדול. כאן מסתייע רש"י מהפסוקים הרומזים לתפילת האבות ו'אומנותם'.

#### ה. שיטת רש"י בהזכרת

##### האבות בתפילה

ונראה ליישב את ב' הקושיות על פירש"י שהבאנו בתחילת החיבור: (א) למה השמיט רש"י את תקנת שחרית של אברהם אבינו בפירושו? (ב) למה כתב ביצחק שהוא

#### ד. וייראו מאד ויצעקו

##### בני ישראל אל ה'

כתוב בפ' בשלח (שמ' יד:י), "וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'". ופירש"י (ד"ה 'ויצעקו'), "תפשו אומנות אבותם. באברהם הוא אומר, 'אל המקום אשר עמד שם', ביצחק, 'לשוח בשדה', ביעקב, 'ויפגע

התפלל בשדה אבל לא הזכיר איזו תפילה התפלל שם? ניתן להציע כמה תשובות לשאלותינו, כדלהלן.

א. י"ל שרש"י הלך כדרכו וקיצר

את פירושו, והאריך דבריו רק היכן שהפשט צריך בירור יתר על מה שמשמע מפשט המילים הכתובות בתורה. אי לכך, הפסוק של 'עמידת' אברהם סמוך לפרשת חורבן סדום, ומצאנו במפורש שאברהם התפלל להצילים כמ"ש (פ' וירא יח:כו) "ויען אברהם ויאמר הנה נא הוואלתי לדבר אל ה' ואנוכי עפר ואפר", ואין צורך לבאר מה הוא עשה שם. ברם, במעשיות יצחק ויעקב, חש רש"י להוסיף על פירושו, כי אל"כ אי אפשר להבין את הפסוק בצורה מושלמת. לדוגמא, כתוב בפסוק "ויצא יצחק לשוח בשדה", וכתב הרשב"ם שם (ד"ה 'וילך'), "כדכתיב 'וכל שיח השדה', כלומר לטעת אילנות ולראות עניני פועליו. ואז בהיותו בשדה ראה גמלים באים והלך לקראתם לראות אם הם גמלי אביו שהולך העבד". הפרשנים האחרונים כתבו שלפי הרשב"ם, א"א לפרש על דרך הפשט שיצחק עושה מעשה בעייתי לפי הגמ' בברכות (לד:), "אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בבקתא". ממילא קיימת כנראה מחלוקת בפרשנים איך לפרש

את הפסוק עוד לפני רש"י, ולכן הוצרך רש"י לצטט את דברי הגמ' שבאמת יצחק אבינו התפלל, אע"פ שההלכה אומרת שלא להתפלל בשדה.

ב. לפי פשוטו, י"ל דלפי רש"י

אין צ"ל שכוונת הפסוק 'וישכם אברהם בבקר... עמד שם' היא דוקא שאברהם התפלל תפילה, כי פעולת העמידה היא תיאור של פעולת היחיד לא זיקה וקשר לישות אחרת. ממילא קשה לומר על כך שזוהי תפילה, כיון שבתפילה האדם נקשר לה'. משא"כ בפסוקיהם של יצחק ויעקב, בהם כתובות המילים 'לשוח' ו'יפגע' בהן מתוארת זיקה לגורם נוסף, ויכולות להתפרש כתפילה.

ג. יש לפרש שהסיבה שהשמיט

רש"י את תפילת אברהם היא מפני שאין ספק כלל שכשהשכים אברהם בבקר לאור היום הוא התפלל להקב"ה, שכן פסקה הגמ' (ברכות יד.), "אמר רב: כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה שנאמר (ישעיהו ב:כב) 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא'. אל תקרי במה אלא במה. ושמאל אמר: במה חשבתו לזה ולא לאלוה". וכך סידר עזרא את ברכות תפילת שמונ"ע שפותחות עם ברכת האבות, משום שברכה זו

"תפילות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות". פשרה זו מופיעה גם בשני מקומות ברמב"ם. וז"ל הרמב"ם בהל' תפילה (א:ד-ה): "וכיון שראה עזרא וב"ד כך עמדו ותקנו להם י"ח ברכות על הסדר, ג' ראשונות שבח לה' וג' אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפילת אלו העלגים תפילה שלימה כתפילת בעלי הלשון הצחה. ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפילות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג. וכן תקנו שיהא מנין התפילות כמנין הקרבנות, ב' תפילות בכל יום כנגד ב' תמידין, וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפילה שלישית כנגד קרבן מוסף, ותפילה שהיא כנגד תמיד של בקר היא הנקראת תפילת השחר, ותפילה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפילת מנחה ותפילה שכנגד המוספין היא נקראת תפילת המוספין". ולהלן כתב בהל' מלכים, לאחר שרשם את ז' מצות ב"נ (ט:א): "בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפילה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד

מייצגת את דרך האבות שהקדימו תמיד להתפלל לפני שיצאו למלאכת יומם. זוהי מידה המציינת במיוחד את אברהם משאר האבות, וכמוכח מסוף הברכה, בה חותמים דווקא 'מגן אברהם', ודו"ק.

ד. הנצי"ב (פ' וירא יט:כו) דקדק במש"כ התורה את המילה 'עמד' בזמן עבר. אכן, כשאברהם 'עמד' הוא באמת 'עמד' אתמול בשעת תפילת מנחה לפני ה' להתפלל". ואת"ל שגם רש"י מתכוון לזה, צ"ל שהלך רש"י נגד שיטת חז"ל. אבל בדרך כלל רש"י בפיה"ת איננו עושה כן. לכן אפשר להוסיף לדברי הנצי"ב, שבאמת השכים אברהם בבקר ועמד במקום שעמד ביום הקודם והתפלל שם. ואין כוונת חז"ל לדייק דוקא מהמילה 'עמד' הכתובה בפסוק, משום ד'עמד' זה פועל המורה על התפילה שהתפלל אתמול. אמנם, כוונת חז"ל היא על העמידה שנרמזה בפסוק לאחר שאברהם השכים בבקר, ורצה להתפלל בעמידה, וע"ש.

## ו. תפילות אבות תקנום

### או אקרבנות תקנום?

מסקנת הגמ' בברכות היא שיש לעשות פשרה במחלוקת בין ריב"ח וריב"ל, וכפי שכתבה הגמרא (כו:),

הנשה והתפלל ערבית". לכוארה, משילוב דברי הרמב"ם בב' המקומות הללו מוכח שהוא פסק כמסקנת הסוגיה, ש"תפילות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות".

וע"ז כתב המהר"ץ חיות (בהגהות בסוף המס'), "והאמת הוא דבזה ליכא שום חולק דהאבות תקנו התפילות ושם בהל' מלכים דמדבר רבינו מן סדר התפשטות מצות ה' עד שבא משה רבינו נקט הענין כפי מה שהיה. אולם במה שהוא חובה עלינו הוה כלל גדול אצלנו אין למדין דבר מקודם מתן תורה ועיי' רמב"ם פה"מ סוף פ' גיד הנשה (חולין ז:ו), וכו' וא"כ נהי דאבות תקנו מ"מ אין תקנתם לחוב עלינו, ומפני זה צ"ל דאנשי כנסת הגדולה תקנו נגד תמידים ורק משום תקנתם אנו מצווים להתנהג כן. וכן משמע לשון הש"ס כאן 'תפילות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות' היינו דזאת בודאי ברור דאבות תקנו רק רבנן דעשאו חוב עלינו היא דומיא דקרבנות ונכון". לפי דבריו, י"ל דודאי האבות התפללו כסדר תפילותינו (אבל לאו דוקא בנוסחאותינו). ברם, המחלוקת בין ריב"ח וריב"ל היא בכוונת הב"ד של עזרא. ועוד, כאשר סידרו את תפילותינו אסמכינהו רבנן רק אקרבנות, ומה"ט הזכיר הרמב"ם רק

שיטת ריב"ל בהל' תפילה כשתיאר את עיקר תקנת תפילה.

בטור ובשו"ע (או"ח צח:ד) כתוב שהתפילה "במקום הקרבן". וכ"כ בחידושי הריטב"א (ברכות כו: ד"ה 'אבות'), "ודאי האבות תקנום, אבל מפני תקנתם לא היינו מחויבים לאומרם, ואתו רבנן ואסמכינהו אקרבנות כדי שיהו חובה". לכאורה, יש מחלוקת ראשונים—הרמב"ם מחד והטור והשו"ע מאידך—מהו המודל בו השתמש עזרא לתקן את תפילת היום. ברם, באמת נראה דליכא מחלוקת כלל, משום שבדרך כלל הטור והשו"ע מצטטים את דברי הרמב"ם בכל פרטי הל' תפילה. וכ"כ הרמב"ם בהדיא (בספר המצות מ' י'), "וכתוב בתוספתא כשם שנתנה התורה קבע לקריאת שמע, כך נתנו חכמים זמן לתפילה". ר"ל, שזמני התפילה אינם מן התורה. אולם, החיוב להתפלל בפני עצמו הוא מן התורה, וכמו שביארנו, וחכמים סידרו להם זמנים. וזהו ענין אמרם תפילות כנגד תמידים תקנום, ר"ל **שתקנו זמניהם כפי זמני הקרבן**". ובכן, כשכתבו הטור והשו"ע שתפילה במקום קרבן, התכוונו לסוף מסקנת הסוגיא 'אסמכינהו רבנן אקרבנות'. וליכא למימר שהם פסקו נגד הגמ' שסיימה שגם כתפילות אבות תקנום. ועוד, ישנן כמה נפ"מ להלכה בין ב' הדעות בסוגיה:

מקרא כדי להכריע את ההלכה, מכוונת מסקנת הגמ' למסקנת סוגייתנו (בדף כו:). אמנם, כשם שבסוגייתנו אין הכרעה בין ריב"ח לריב"ל, כך להלן הביאה הגמ' את הפסוק בתהילים כי לא רצתה להכריע כחד מיניהו.

ג. עיי' בהערות בסוף חידושי הגרע"א על מס' ברכות, שציטט הגמ' במס' תענית (כח.) דקרבן עצים דוחה מעמדה של נעילה, אבל לא מעמד של מנחה משום ד"הללו דברי תורה והללו דברי סופרים". ופירש"י (ד"ה 'הללו'), "מנחה, כדאמרי' בברכות (כו:) יצחק אבינו תיקן תפילת מנחה שנאמר 'יצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב', ודנעילה מדברי סופרים". דברי רש"י נראים תמוהים, שכן ידוע שסדר התפילה אינו אלא תקנת עזרא, כמש"כ הרמב"ם (תפילה א:ד), "וכיון שראה עזרא וב"ד כך עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר", וא"כ איך החשיבה זאת הגמ' לדברי תורה? צ"ל שאע"פ שעזרא תיקן את סדר התפילה, מכ"מ יש לכך שורש בספרי הקודש, וממילא הדין שונה מדין נעילה שהיא חידושם של סופרים. אכן, אע"פ שבזה"ז אין ספק שחייבים בתפילת מנחה רק משום שב"ד של עזרא תיקן זאת, עכ"פ מפני שהתורה רומזת לתפילת אבות יש לתת לתפילות היום יותר

א. בדעת ריב"ל, כתב הפני יהושע (ברכות כו:), "ודאי חייב להקדים אותה תפילה שהגיע זמנה והשניה לתשלומין כדאשכחן בקרבנות" משא"כ לריב"ח שפסק תפילות אבות תקנום, אזי "נראה דלא שייך בהו הקדמה כלל ואדרבה יותר היה נכון להתפלל תפילה של תשלומין והיינו כסדר אבות". לפ"ז, אע"פ שבמסקנה פסקנו שתפילות אבות תקנום, מפני שאסמכינהו רבנן אקרבנות, בדיני תשלומי תפילה סמכו רבנן על דיני תשלומין של קרבנות.

ב. במסכת ברכות (לא.), יש הו"א שאפשר להתפלל את כל תפילות היום בבת אחת, ודוחים אותה: ת"ל "ערב ובקר וצהרים" (תהילים נה:יח). כמה אחרונים הביאו את דברי המהרש"א על אתר (ד"ה 'יכול') שכתב "דמהא דתקנו ג' תפילות למר כנגד קרבנות ולמר כנגד אבות נמי מוכח אלו ג' זמנים, אלא דבהאי קרא ערב ובקר וצהרים מפורש טפ"י. לפ"ז, י"ל שהמחלוקת בין ריב"ח ורשב"ל היא המחלוקת בגמ' שם: לפי ריב"ל צריך להתפלל תפילות היום דווקא בזמן משום דתפילות אקרבנות תיקנום, ולפי ריב"ח הסבור שכנגד אבות תקנום יש להתפלל ג' פעמים בכל יום, אבל לאו דוקא בזמן מיוחד ביום. עוד נראה, שכשהגמ' הנ"ל חיפשה אסמכתא

חשיבות. אמנם י"ל שתפילתנו מוגדרת כדברי קבלה רק לפי ריב"ח, הסבור שאבות תקנום. אבל לפי ריב"ל שתפילה במקום קרבנות, ליכא למימר שתפילתנו היא בגדר דברי קבלה.

ד. עיי' בס' 'ראש יוסף' (ברכות כו.) שהכריע בין שיטות ה"ר יונה (ברכות יח: ד"ה 'דעבד') והשו"ע (רלג:א). לדעת הר"י, זמן תפילת מנחה עד שקיעת החמה ולפי המחבר זמן תפילת מנחה עד הלילה. וכ"כ הראש יוסף, "אפשר שרבינו יונה שמפרש דהיינו עד השקיעה ותו לא, משום דס"ל תפילות כנגד תמידין תיקנום. אבל המחבר והרמ"א ס"ל כנגד אבות תיקנום ואסמכינהו אקרבנות, הילכך זמנה עד הלילה".

ה. כתב ה"ר יונה בפירושו לאבות (א:ב), שב"ד של עזרא תיקן סדר התפילה אליבא דקרבנות ו"גם אנחנו שאין לנו קרבן שיכפר לנו לא זדונות ולא שגגות ה' שפתי תפתח ותקבל תפילתנו במקום הקרבנות". וכ"כ בס' 'נפש החיים' (ב:יד), "שעבודת התפילה היא במקום עבודת הקרבן, וכמו שענין הקרבן היה להעלות נפש הבהמה למעלה, ולכן עיקר הכפרה היה תלוי בזריקת הדם הוא הנפש וכו' והדבור הוא עיקר נפש האדם, שזה יתרון האדם מן הבהמה". לאור העובדה שהטור והשו"ע פסקו שתפילות במקום

קרבן, צ"ל שיש בתפילות היום דין כפרה. ועוד, כתוב בס' 'מגן האלף' על סידור רב עמרם גאון (ס' צ"א, עמ' קצ"א) ליישב שאלתו של מחזור ויטרי, דלפי מה שנתבאר בסוכה (נג.) שהיו מתפללים גם בזמן הבית, ותמיד של שחר היה מכפר על עבירות הלילה, ותמיד של בין הערבים היה מכפר על עוונות היום, אבל לא היה מכפר אלא על עוונות שנעשו עד שעת זריקת הדם שהוא עיקר כפרה, וכיון שנשחט ונזרק הדם בשמונה שעות ומחצה, מאותה שעה היו חסרים כפרה עד הלילה, ולכן אמרו והוא רחום יכפר עון. וגם בזה"ז שהתפילה במקום קרבנות, צ"ל לפי שאין תפילת ערבית במקום קרבן שגם אין כפרה בתפילת ערבית. וכ"ז לפי ריב"ל שתפילה במקום קרבנות, וכשם שתכלית הקרבנות היא כפרת עוונות כך תכלית התפילה לכפר. ברם, לפי ריב"ח (וגם לפי משנ"ל בפירושו של רש"י עה"ת (שמות יד:)), תפילת האבות היא בתורת 'אומנות', וגם בזה"ז צריך כל ישראל לעסוק ב'אומנות' זו ולהתקשר תמיד עם הקב"ה.

ואיתא בברכות (כט:), "רבי אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים. מאי קבע? אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא: כל שתפילתו דומה עליו כמשוי". פירש"י (ד"ה 'כמשוי') שלשון



ככהנים בשעת העבודה או כמלאכי השרת. ולדעת הב"י, אין נפ"מ בין הצדדים אלא בהגדרת מחשבת האדם בשעת התפילה—ולומר דאפילו אליבא דמ"ד כמלאכים קאמר דלא נחית לגוונא דכיוון הרגלים אלא לומר מה שצריך לכיון רגליו הוא כדי לדמות ככהנים בשעת עבודה מיהו האי כיוון כדאיתיה והאי כדאיתיה". וייתכן שזו המחלוקת בין ריב"ל וריב"ח, שלפי ריב"ל צריך המתפלל לכיוון עמידתו כעמידת הכהנים בשעת העבודה. זאת לעומת שיטת ריב"ח, שאפשר שכוונת העמידה בשעת התפילה כמלאכי השרת או ככהנים בשעת העבודה. לכן, כשכתבו הטור והשו"ע ש"תפילות במקום קרבן" הכריעו גם שצריך לעמוד דווקא ככהנים.

ז. במשנ' (ברכות ד:א) ישנה מחלוקת בין ת"ק ורבי יהודה, שלפי ת"ק תפילת השחר עד חצות, ולפי ר"י עד ד' שעות. הרמב"ם (תפילה ג:א) פוסק כר"י שזמנה של תפילת השחר עד סוף שעה רביעית, אבל הוא מוסיף וכותב "והתפלל אחר חצות היום יצא ידי חובת תפילה אבל לא יצא ידי חובת תפילה בזמנה, שכשם שתפילה מצוה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה כמו שתקנו לנו חכמים ונביאים". וצ"ב, איך פסק הרמב"ם כתרוויהו—גם כר"י שזמן תפילה עד

'משוי': "היינו לשון קבע, חוק קבוע הוא עלי להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי". וע"ע כמה פירושים על מימרא זו של 'עושה תפילתו קבע' בסוגיא שם. הרמב"ם פסק כפירושו של ריב"א (תפילה ד:טז), "כיצד היא הכונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה וכו' ולא יעשה תפילתו כמי שהיה נושא משאוי ומשליכו והולך לו". ולפי הסברנו, י"ל שהרמב"ם הלך לשיטתו, שהרי הרמב"ם פסק כריב"ל נגד ריב"ח, בכ"ע אינו יכול להתפלל כדרך של 'אומן' כאשר תפילתו "דומה עליו כמשוי".

ו. לב' דעות הללו, צריך להתפלל בעמידה, וכ"כ התורה תמימה (הערות בראשית יט:טז). ברם, יש מחלוקת באיזו דרך צריך לעמוד. לפי ריב"ל, צריך להתפלל כמו הכהן בשעת העבודה. כ"כ הב"ח (בסצ"ח ד"ה 'ומ"ש ומעומד') שבין לריב"ל בין לריב"ח צריך לעמוד בשעת תפילה. "אלא דעת רבינו [הטור] היא שיכוין האדם בתפילתו בכל הלכותיה שיהא דוגמת הקרבן כדי לעלות התפילה למקום שהקרבן עולה וכן השואת הרגלים". וע"ע מש"כ הבית יוסף בס' צ"ה (ד"ה 'ומ"ש רבינו') שהביא את המחלוקת הנמצאת בירוש' (ברכות א:א) אם צריך לעמוד בתפילה

סוף שעה ד', וגם כת"ק שיכול להתפלל עד חצות היום? והשיב הרב אהרן סולוביצ'יק זצ"ל בס' 'פרח מטה אהרן' (עמ' ל"ג) שהרמב"ם מצווין לשתי תקנות התפילה הנמצאות בברכות (כו:). ת"ק סבור כריב"ח שתפילה כנגד אבות תקנום שנאמר "וישכם אברהם בבוקר", ולפיכך יכול להתפלל כל הבוקר, דהיינו עד חצות. ור"י ס"ל כריב"ל דכנגד תמידים תיקנום, ולכן מתפלל רק עד שעה ד', דהיינו סוף זמן הקרבת התמיד. ואע"פ שהרמב"ם (תפילה א:ה) סבור שתקנת עזרא היתה כנגד תמידים, מ"מ ס"ל ששכר תפילה עוד שייך עד סוף זמן תפילה שכנגד האבות.

ח. כתב הרמב"ם בהל' תפילה שיש ב' דינים בכוונת תפילה. הראשון נמצא בהל' תפילה (ד:א) וז"ל, "חמשה דברים מעכבין את התפילה אע"פ שהגיע זמנה: טהרת ידים, וכיסוי הערוה, וטהרת מקום תפילה, ודברים החופזים אותו, וכונת הלב". לכאורה דברי הרמב"ם כאן—שכוונת הלב מעכבת את התפילה—סותרים את דבריו להלן (תפילה י:א) שכתב, "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך". ליישב ב' הל' אלו, עיי' מש"כ הגר"ח בחידושו על הרמב"ם (תפילה ד:לא), "וזהו שפסק כן

הרמב"ם דהא דבעינן שידע שהוא עומד בתפילה מעכב בכל התפילה כולה. והיינו מתרי טעמי, חדא משום דבלאו הכי הוי מתעסק. ועוד משום דין מצות צריכות כונה, דתרווייהו מעכבי בכל התפילה כמו בכל המצות ורק בכונת פירוש הדברים שהוא דין מסוים רק בתפילה בזה הוא דלא מעכבא רק בברכה ראשונה דאבות". אמנם, אפשר להסביר עוד שב' סוגי כוונות התפילה הנ"ל קשורים לסוגייתנו, ש"תפילות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבתות". לדעת הרמב"ם יש מצוה דרבנן להתפלל שלוש פעמים בכל יום. ומצוה זו דומה לכל מצוות דרבנן. לכן תפילה צריכה כוונה ככל שאר מצוות שצריך לעשותן בכוונה. אולם יש בתפילה דין של כוונה חזקה יותר, וזה כנגד "תפילות אבות תקנום". ואע"פ שנוסח התפילה לא נקבע עד ימי עזרא, י"ל שיש מצוה מדברי קבלה לכוון את לבו בברכה ראשונה של אבות כנגד תפילת האבות. וכוונה זו גדולה יותר ממה שצריך בשאר המצוות, שהרי מעיקר הדין צריך לחזור אם לא התפלל בכוונה בברכה ראשונה.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ברם, עיי' במש"כ הרמב"ם (תפילה א:ג) שתיאר את תפילת ישראל קודם תקנת עזרא וסיים דבריו, "וכן היה הדבר תמיד ממש רבינו עד עזרא". וצ"ע כי הלא גם האבות התפללו, ומשה רבינו למד תפילתו מהם?

## ז. נספח: קיום מצוות

## קודם מתן תורה

ממו"ר הרב אהרן בינה שיחי' כתב בחוברת 'כתלנו' (ח' י"ב עמ' ל"ח) על מש"כ הרמב"ם הנ"ל בהל' מלכים (ט:א), "על ו' דברים נצטווה אדם הראשון וכו' אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממשה רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוו וכו' וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית וכו' עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה ע"י". נראה שהרמב"ם חילק בין ב' בחינות בדין ז' מצוות ב"נ. וכ"כ ממו"ר, "ע"פ חילוק זה, תובן האבחנה שבאה בכמה מקומות בש"ס, שפעמים באה לשון ז"מ נצטוו ב"נ' (סנהדרין נו.) ופעמים באה עימן לשון קבלה".

אמנם, לשון 'קבלה' מרמז, שבאמת, לא נחייבו בני" במצוות קודם מתן תורה ורק אח"כ, נצטוו בני" על ז"מ אלו עם שאר תרי"ג מצות. והביא ממו"ר ראייה ממש"כ בב"ק (לח.), "אמר רבי אבהו, אמר קרא: עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים (חבקוק ג:ו)—ראה ז"מ שקיבלו עליהם ב"נ". ומכאן, נוכל לומר שר"א קאי על זמן שקודם מתן תורה "שכיוון שלא קיימו בני נח מצוות שקיבלו על עצמם—התיר הקב"ה ממנום לישראל בשעת מתן תורה". ועוד כתב באותו עמ', "מאי דרב מתנה? דא"ר מתנה: עמד וימודד ארץ ראה וכו'—מה ראה? ראה ז"מ שנצטוו עליהן ב"נ ולא קיימום, עמד והגלה אותם מעל אדמתם". וכיוון שלא קיימו ז"מ עליהן נצטוו, "דהיינו לאחר מתן תורה, עמד עליהן הקב"ה והגלם מעל אדמתם".

---

ואפשר לומר שהרמב"ם הלך לשיטתו כמ"ש בפ"ה מ' (חולין ז:ו) שהלכותינו מתבססות על מה שצוה הקב"ה בהר סיני וכל שנצטוו האבות לפני כן, כמו תפילה ומילה וגיד הנשה נוהגות רק כי נצטוו משה רבינו עליהן בשנית בהר סיני. לכן, אין שייך לרמב"ם לומר שהיה הדבר תמיד מאברהם אבינו ועד עזרא כי כל מצוות דאורייתא התחילו בזמן משה רבינו ומתן תורה.

סימן כ'

## קונטרס במפרשים על 'מעשה ברוריה' ומיתתה

בין כל הדמויות הנמצאות בתלמוד, לא נמצא שום איש או אשה כמו ברוריה אשת רבי מאיר. בדרך כלל, אין לנו הרבה נתונים על נשי חכמינו התנאים והאמוראים. ועוד, כשעורכי התלמוד רצו להודיעונו, כתבו עליהן בלשון סתמית או בלי הרבה פרטים. ברם, יוצאת מן הכלל היא ברוריה, שלא רק שנזכרה בשמה, אלא שגם נזכרה כלמדנית, ובודאי איננה כשאר הנשים מזמן התלמוד.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> מעניין לראות איך עסקו הפוסקים באישיותה של ברוריה בנוגע לסברות לגבי לימוד תורה לנשים. המהרי"ל בתשובתו (ס' קצ"ת) להשיב שאלת מה"ר יצחק איך יכלו חז"ל לפסוק שאין כדאי ללמד בנות ישראל תורה אם יש כמה דוגמאות בתלמוד שלנו על נשים כברוריה ושפחתו של רבי יהודה הנשיא שלמדו תורה. המהרי"ל סבר כמש"כ רבי אליעזר בסוטה (כ.) ש"כל שמלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות" אע"פ שהן חייבות לקיים כל מצוות עשה ולא תעשה. לכן, המהרי"ל הפך את שאלתו החזקה של מה"ר יצחק על ראשו כשכתב, "ברם יותר נראה לי שמעצמם עשו שהרי ברוריה הוכיח' סופה על תחילתה שלא סמכה על דברי חכמים שאמרו נשים דעתן קלה". אמנם, המהרי"ל לקח את אגדת רש"י ע"פ פשוטה, וכאילו זהו סיפור קבוע בכתבי חז"ל ממש. לפיכך, יש להעיר שלפי

המהרי"ל, לכתחילה שגה רבי חנניה בן תרדיון שלימד את בתו תורה, וראיה לדבר ממה שקרה לה בסיפור שמביא רש"י; גם החיד"א בא לתרץ איך לימד רחב"ת את ברוריה. ההנחה הראשונית מכך שאביה של ברוריה לימד אותה תורה היא שאין הלכה כר"א. ברם, לדעת החיד"א וכמעט כל הפוסקים, ודאי הלכה כר"א וההיתר לרחב"ת ללמד את בתו תורה הוא ש"בברוריה שהכירו בה שהיתה כונתה ללמוד בכל לבה וגדל שכלה לכן למדוה". נראה, שבחייה של ברוריה, הכלל של 'נשים דעתן קלה' עדיין איננו מוסכם, וכשאשה הראתה לציבור שגם היא יכולה ללמוד כשאר הבחורים, כפי שעשתה ברוריה, הותר לה ללמוד. אכן, לאחר 'מעשה ברוריה' החמור הדין נשתנה, ואין שום אשה יכולה להוכיח את היותה ראויה ללמוד תורה. לפ"ז כתב החיד"א ש"היה מקום לומר דחדא מתרצא בחבירתה דבתחילה סברי דאין הלכה כר"א והיו מלמדין תורה שבעל פה לבנות ואתיא מכללל ברוריא. ברם ממה שאירע לברוריא פרק קמא דע"ז הסכימו דהלכה כרבי אליעזר". בס' 'דברי תורה' לאדמו"ר חיים אלעזר שפירא (מה"ת אות מ"ו), הרבי ממונקאטש פירש מדוע לא פסקו כמסקנת הסוגיה בברכות (י.) ש-"יתמו" מוסב רק על החטאים של הרשעים ולא על הרשעים עצמם, וכ"כ ש-"רבים טועים כאלו הוא הלכה למשה מסיני מקובל בידינו כן בהחלט בלי חולק". ברם, לדעתו, אע"פ שברוריה עצמה הביאה ראיה מפסוק בתהלים (קד: לה), יודעים אנו ש"דוד מלכנו ברוב ספר תהלים שקילל שונאיו (להיותם רשעים) וקילל אותם ואת בתיהם ובניהם בפורטות ובפירוש בכל מיני קללות". וכן הביא האדמו"ר עוד ראיה מהמשך הגמרא

ורש"י הרחיב (ד"ה 'ואיכא'): "שפעם אחת ליגלגה על שאמרו חכמים נשים דעתן קלות הן עליהן וא"ל חייך סופך להודות לדבריהם וצוה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עבירה והפציר בה ימים רבים עד שנתרצית וכשנודע לה חנקה עצמה וערק ר"מ מחמת כסופא". אמנם, פירושו של רש"י על 'מעשה ברוריה' מוזר מאד. כשחקרו בספרים ובכתבי-יד בערך מתקופתו של רש"י, לא מצאו שום מקור לסיפור זה. כה"י העתיק ביותר על מס' ע"ז בספריית ביה"מ לרבנים באמריקה נמצא בארצות ספרד ונכתב בשנת 1290, ואין שום הבדל בין הגירסא שבכ"י זה ובין מה שנכתב בש"ס שלנו. משום כך, הרבו החוקרים לחפש מקור למדרש בין אוצרות מדרשים שנמצאו בדורנו, אך נלאו מלמצוא מקור לסיפור. ברם, מדובר באחד מגדולי הראשונים, ונראה שקשה מאד לדחוק את פירושו של רש"י, אע"פ שאין שום מקור קודם על מעשה זה, שאירע תשע-מאות שנים לפניו.

אכן, כשחקרנו בפירושו, ראינו שרש"י—יותר מרוב הראשונים—מתבסס בפירושו על מקורות שנמצאו בחז"ל ובכתבי הגאונים ורבותיו. וכן, המחקר של לואיס

כמה פעמים בכתבי חז"ל נזכרה ברוריה רק כ'אשת רבי מאיר', אבל רוב הפעמים נזכרה בשמה המפורש. עוד מצינו, שכמעט כל הסיפורים בהם מסופר על ברוריה, מספרים עליה בלשון חיובית. אמנם, מצינו רק מקום אחד במס' עבודה זרה (יח:) באגדה על בריחת רבי מאיר מהרומאים, בה נזכרה ברוריה בעקיפין וברמיזה בדרך שלילית. אך מקור זה איננו ברור כלל: הובאה כאן אגדה, המעלה מספר סיבות בגללן נאלץ רבי מאיר לצאת מביתו שברומי לבלב; הסיבה האחרונה איננה ברורה כלל, ובה כתוב שברח רבי מאיר "משום מעשה ברוריה". הגמרא סותמת את הפרטים של סיפור זה,

---

בברכות (באותו עמוד) שהביאה מימרא של רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחי, בה נאמר: "דוד אביו שדר בחמשה עולמים ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה". לפיכך, סבר הרבי ממונקאטש ש"הרי מפורש במימרא זו 'ראה במפלתן של רשעים' ולא של העונות וחטאים רק של 'הרשעים' (החוטאים) עצמם, ועכ"פ הוה ליה להזכיר להגמרא בזה דהוא בע"כ דלא כברוריה דביתהו דר"מ". הנקודה היוצאת מסוף דבריו היא, שאע"פ שהביא כמה ראיות לסייע שיטתו בענין זה, הטעם האמיתי שהאדמו"ר ממונקאטש דחה את סברת ברוריה הוא משום דהיא עדיין אשה ודעתה קלה: "ודאי פשוט דלא חש לה להש"ס לדברי אשה" כתב הרבי ממונקאטש, "אפילו לומר כמאן דלא כוותה וקיי"ל (יומא סו:) דאין חכמה לאשה אלא בפלך אפילו להצדקת כמו ברוריה". אע"פ שיתכן לומר שברוריה היא יוצאת מן הכלל, לפי האדמו"ר האגדה על מיתתה הוכיחה שגם היא ככל הנשים ואין ראוי לפסוק כמותה.

לנדאו כבר הוכיח ידיעה זאת.<sup>2</sup> לפי לנדאו, יש למנות רק י"ח סיפורים בפירש"י על הש"ס שאינם כתובים במפורש בתלמוד שלנו. מזה אנו לומדים מספר נקודות חשובות: הראשונה היא, שכשרואים שרש"י פירש כמעט את כל המסכתות בש"ס—ובסך כולל של יותר מאלפיים דפי גמרא—ובכל זאת הגביל את עצמו לכלול רק י"ח סיפורים חיצוניים בפירושו על התלמוד, ה"ז ברור שהשתדל מאד לכתוב פירוש ע"פ המסור לנו מחכמי התלמוד הבבלי. עוד יש להדגיש, שבתוך י"ח הסיפורים הללו, ידועים לנו מקורות כתובים קדומים יותר מרש"י לסיפורים, מלבד לד' מהם. לפ"ז, י"ל ביתר בטחון, שאין דרכו של רש"י לספר בפירושו דבר שאין לו יסוד במדרשי חז"ל והגאונים.

לפיכך, הרבה תמהים על כך שרש"י כלל סיפור זה בפירושו: למה חשוב לנו לשמר סיפור זה, המתאר את ר"מ וברוריה אשתו בגנות? ועוד יש לשאול על שיטת רש"י בנושא הפמניסטי: כשנחקר על ד' הסיפורים שרש"י הוא מקורם הראשון, נראה שג' מהם על ענייני נשיות, ובשניים מהם דיבר בדרך

שלילית. לאור נתונים אלו, האם ייתכן לומר שרש"י הכניס סיפור זה או אפילו המציא אגדה זאת בשביל ללמדנו למעט בת"ת לנשים? וצ"ב.

יש להזכיר כאן, כי ישנן כמה אגדות על בנות רש"י שהניחו תפילין, וכן ישנה אגדה אחת, שאחת מבנות רש"י כתבה לאביה פירוש על מס' נדרים. אולם כמעט כל החוקרים בזמנינו לא יכלו למצוא שום מקור בכתבי רש"י שיוכיח את האגדות הללו. ברם, בנוגע לשיטת רש"י בנוגע לנשים, הכל הסכימו שרש"י כתב בדרך חיובית. וכ"כ בשו"ת מהרלב"ח (ס' ל"ז ד"ה 'ברם') שהסיבה שלגבי כמה פרטים בענייני יורשי יבמה חלק רש"י על רוב הראשונים היא, משום ש"הוא **כאב הבנות הפך** וכו' ואולי מזה הצד הוסיף כפייה לחליצה שלא כדברי שאר הפוסקים כאשר נתבאר". כן, פרופ' אברהם גרוסמן סבור ש"התמונה הכוללת העולה מהתייחסותו של רש"י אל תדמית של האשה היא חיובית באופן ברור, הן בפירושו למקרא, הן בפירושו לתלמוד, הן בתשובותיו".<sup>3</sup> לפיכך, אע"פ ש"א מ"ח סיפורי רש"י הנ"ל עוסקים בענייני נשיות, ושבעה מהם

<sup>2</sup> לואיס לנדאו, "סיפורי רש"י הנדפס בתלמוד הבבלי", אשל באר-שבע ג', באר-שבע 1986, עמ' 101-117.

<sup>3</sup> אברהם גרוסמן, "האישה במשנתו של רש"י", ציון ע' (1985): 34.

עקיבא אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה".

מלבד ר"ע, למד ר"מ תורה אצל רבי ישמעאל (ירוש' סוטה ב:ד) ואצל אלישע בן אבויה (חגיגה טו:). ר"ע היה גדול הדור, וחשובה העובדה שר"מ למד אצלו—עובדה שעזרה לו להתקבל בחוגי החכמים, אפילו שהיה עדיין בחור כשהרגה ממשלת רומי את ר"ע (ברכות סא:). אך עדיין היו קהלים שראו אותו כקטן בעיניהם, ולא הכריזו בעובדה שר"מ קיבל סמיכה לרבנות מר"ע. משום כך, החליט רבי יהודה בן בבא—שהוא מגדולי הדור אחר מיתת ר"ע (מס' שמחות ח:ט)—לסכן את עצמו, וסמך את ר"מ וחבריו. במסכת סנהדרין (יד.) מסופר, כי ריב"ב מסר את נפשו על קידוש השם בשביל לסמוך את ר"מ:

פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שכל הסומך יהרג וכל הנסמך יהרג ועיר שסומכין בה תיחרב ותחומין שסומכין בהן יעקרו. מה עשה יהודה בן בבא? הלך וישב לו בין ב' הרים גדולים ובין ב' עיירות גדולות ובין ב' תחומי שבת בין אושא לשפרעם. וסמך שם חמשה זקנים ואלו הן: רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי שמעון, ורבי יוסי, ורבי אלעזר בן שמוע. וכו' כיון שהכירו אויביהם

יש לשים בכת השלילית, עדיין כך כתבה לנדאו:

הופעת האשה כדמות פועלת ועתים מרכזית בחלק ניכר מן המעשים, היא, כמדומה מיוחדת למדי בנוף הסיפורי המסורתי. המבקש להסביר את ההיזקקות של רש"י לדמויות נשיות רבות כל כך, יכול לתלות את הדבר בנימוקים שונים, כגון העובדה שהוליד רק בנות, או מציאות דורו, שבה תפסה האשה היהודיה מקום נכבד לא רק בין כותלי ביתה, אלא אף בענייני ממונות (עמ' 107).

ע"כ צ"ל שאין כוונת רש"י למעט בחשיבות הנשים בתרבות היהודית. וא"כ, אע"פ שלא מצאנו מקור לסיפור, עדיין צריכים אנו לומר שהלך רש"י בדרכו ולקח את הסיפור מאחד הספרים בהם השתמש לסידור פירושו הנקי, שיתדותיו במסורת אבותינו.

#### א. חייו ומותו של ר"מ בעל הנס

רבי מאיר חי במאה הב', והיה מגדולי החכמים בדורו שישב בב"ד באושא. ידוע לנו שר"מ מזרע גרים היה (גיטין נו:), והוא מהתלמידים שניצלו מהמגפה בה נהרגו כ"ד אלף תלמידי רבי עקיבא, כמוזכר ביבמות (סב:): "י"ב אלף זוגים תלמידים היו לו לר"ע, מגבת עד אנטיפרס וכו' והיה העולם שמם, עד שבא רבי

בהן א"ל: בניי, רוצו! א"ל רבי, מה תהא עליך? א"ל הריני מוטל לפנייהם כאבן שאין לה הופכים. אמרו לא זזו משם עד שנעצו בו שלש מאות לונביאות של ברזל, ועשאוהו ככברה. ריב"ב אחריני הוו בהדיה, והאי דלא חשיב להו משום כבודו דריב"ב. ור"מ ריב"ב סמכיה? והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל האומר ר"מ לא סמכו רבי עקיבא אינו אלא טועה! סמכיה ר"ע ולא קיבלו, סמכיה ריב"ב וקיבלו.

מהגמ' משמע שר"מ התפרנס מספרות (עירובין יג.), אבל מקצוע זה לא היה רווחי מספיק, והוא הרויח רק ג' סלעים בכל שבוע (קוהלת רבה ב:ז). ישנן הרבה אגדות על ר"מ שנמצאו בכתבי חז"ל, ויותר חשוב מזה, שיטתו הוזכרה בשמו 337 פעמים במשנ' וכמה פעמים בשם 'אחרים'. ואכן, הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה מונה את שלשלת הקבלה של תושב"פ, ומכניס את ר"מ בין ר"ע ורבנו הקדוש. אך אע"פ שהיה מגדולי פוסקי ההלכה בכל הדורות, יש לדון בכמה מקורות על ר"מ, שנמצאו במאמרי חז"ל השופכים אור על סוף חייו, שנותרו בגדר תעלומה.

במאה ה', בית הדין הגדול היה באושא בראשות רבי שמעון בן גמליאל שהיה מזרע הלל הזקן. לצדו תיפקד רבי נתן כאב ב"ד, ור"מ היה

ה'חכם' בב"ד של רשב"ג. אולם, שאר חכמי הדור שישבו באושא לא חילקו בין ג' מנהיגים אלו, משום שחשבו שבאמת ר"נ ור"מ היו גדולי התורה שבדור. לפיכך, "כי הוה רשב"ג התם הוו קיימי כולי עלמא מקמיה, כי הוו עיילי ר"מ ור"נ הוו קיימי כולי עלמא מקמיהו, אמר רשב"ג: לא בעו למיהוי היכרא בין דילי לדידהו? תקין הא מתניתא (הוריות יג:). הגמ' מוסיפה, כי ביום שרשב"ג תיקן שכולם יקומו רק בפני הנשיא, ר"נ ור"מ לא היו בבית הדין. למחרת, כשבאו שניהם לבהמ"ד ושמעו מה שעשה הנשיא, כעסו מאד. וכ"כ שם, "א"ל ר"מ לר"נ: אנא חכם ואת אב ב"ד, נתקין מילתא כי לדידן. מאי נעביד ליה? נימא ליה: גלי עוקצים, דלית ליה, וכיון דלא גמר, נימא ליה: (תהלים קו:ב) 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', למי נאה למלל גבורות ה'? מי שיכול להשמיע כל תהלותיו, נעבריה, והוי אנא אב ב"ד ואת נשיא".

ברם, בתכנום להסיר את רשב"ג מכס הנשיאות, שמע אחד מחבריו של רשב"ג—רבי יעקב בן קרשי—את תכניתם. הגמ' מספרת לנו שריב"ק אמר לעצמו, "דלמא חס ושלום אתיא מלתא לידי כיסופא". לפיכך ישב ריב"ק ליד חדרו של רשב"ג ולמד משניות עוקצין בקול רם. רשב"ג הבין ש"דלמא חס ושלום



ונקט רבי בהלכתא אחרא דר"מ והיא הות ארחא דר"ע. כיון דחזא רבי דארחא דר"מ קצרה וקרובה ללמד ודבריה מחוברים חבור יפה כל דבר ודבר עם מה שדומה לו. ומדוקדקין דבריו הרבה יותר מכלהו רבנן תנאי אחריני וכו' כיון דר"ע היה רחב לב ור"מ תלמידה נמי רחב לב, הוה שפירא תריצתהון ועדיפא מדכלהו תנאי אחריני.

לאחר מקרה זה שלכלך את שמו, עקרו ר"מ ומשפחתו מא"י לבית חמיו שברומי. שם, כשהרכיץ תורה לאחר הריגת רבי חנניה בן תרדיון ע"י מלכות רומי, וכשעשה נסים נפלאים, החל ר"מ לטהר את שמו. באגדה אחת (ע"ז יח.) השתמר השורש להוספת התואר "בעל הנס" לשמו של ר"מ:

ברוריא דביתהו דר"מ ברתיה דרחב"ת הואי, א"ל: זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות. שקל תרקבא דדינרי ואזל, אמר: אי לא איתעביד בה איסורא מיתעביד ניסא, אי עבדה איסורא לא איתעביד לה ניסא. אזל נקט נפשיה כחד פרשא, א"ל: השמיעני לי, א"ל: דשתנא אנא. א"ל: מתרחנא מרתח, א"ל: נפישין טובא דשפירן מינאי. אמר: ש"מ לא עבדה איסורא, כל דאתי א"ל הכי. אזל לגבי שומר ידיה, א"ל: הבה ניהלה, א"ל: מיסתפינא ממלכותא, א"ל: שקול

איכא בי מדרשא מידי", ולמד את המסכת כל הלילה עד שידע הכל. למחרת, כששאלו ר"נ ור"מ את הנשיא במסכת עוקצין, הוא הוכיח לכל שהוא יודע אותה, וממילא ראוי להיות ראש ביה"ד הגדול:

א"ל: ניתי מר וניתני בעוקצין, פתח ואמר. בתר דאוקים, א"ל: אי לא גמינא כסיפתנן, פקיד ואפקינהו מבי מדרשא. הוו כתבי קושייתא [בפתקא] ושדו התם, דהוה מיפריק מיפריק, דלא הוו מיפריק כתבי פירוקי ושדו. א"ל רבי יוסי: תורה מבחוץ ואנו מבפנים! א"ל רשב"ג: נייעילינהו, מיהו ניקסנינהו דלא נימרו שמעתא משמיהו. אסיקו לר"מ 'אחרים', ולר"נ 'יש אומרים'.

ר"מ הצליח לשוב לב"ד הגדול, אך משמע מהקטע האחרון של האגדה כי ר"נ ורשב"ג תיקנו את קשריהם, אבל ר"מ לא הסכים להתנצל בפני רשב"ג על מה שזמם לעשות לו. מלבד העונש הנ"ל, קבוצה מחברי רשב"ג רצו לנדות את ר"מ. ברם, כשביקשו לנדות את ר"מ, א"ל: איני שומע לכם עד שתאמרו לי את מי מנדין ועל מה מנדין ועל כמה דברים מנדין" (ירוש' מ"ק ג:א). רואים, אם כן, שמשום חכמתו אין אדם יכול לעקור את ר"מ ממסורת ההלכה. וכן מצינו באגרת רב שרירא גאון (אות כ"ח):

לארץ, אך למרות הכל הוא סבר שמשום חכמתו ותורתו יוכל להיקבר בא"י. לאור דברים אלו כתב פרופ' גדליה אלון כך:

מסורת האגדה הנידונית נתכונה, על דעתו של החכם, לספר בשבחו וגדולתו של רבי מאיר, שאף בשעת פטירתו מן העולם דאג לעשיית תפקידו שהוטל עליו בארץ ישראל. ואף זו שאותה שעה זכר את ארץ ישראל מפני חיבתה וביקש שיניחו ארונו בים, שלא יהא מוטל באדמת 'ארץ נכריה'.<sup>4</sup>

### ב. גירסא אחרת לבריתת ר"מ

מעיון בס' 'יפה מהישועה' של רב נסים גאון, נמצא נוסח אחר מזה שציטט רש"י בפירושו. תחילה נקט רבנו נסים כגירסה המופיעה בפנינו בע"ז. ברם, לאחר שהציל ר"מ את אחותה של ברוריה, הסיפור ב'יפה מהישועה' (עמ' ל') שונה במקצת מהגירסא שבפנינו בכל הנוגע לגורלה של ברוריה:

שמע המלך את הדבר וציווה להרוג את השומר בצליבה. וכשקרבו אליו כדי להמיתו, אמר: אלקי מאיר הצילני! ולא יכול אף אחד להתקרב אליו כדי להזיק לו. אמרו: הגד לנו המעשה! הגיד להם כל מה שקרה אתו. א"ל:

תרקבא דדינרא, פלגא פלח ופלגא להוי לך. א"ל: וכי שלמי מאי איעבד? א"ל: אימא אלהא דמאיר ענני ומתצלת. א"ל: ומי יימר דהכי איכא? [א"ל השתא חזית]. הוו הנהו כלבי דהוו קא אכלי אינשי, שקל קלא שדא בהו, הוו קאתו למיכליה, אמר: אלהא דמאיר ענני! שבקוה, ויהבה ליה. לסוף אשתמע מילתא כי מלכא.

אמנם, ידוע לנו שר"מ העדיף לחזור לא"י (אוצר מדרשים עמ' רע"ז), אבל כיון שעוד כעסו עליו שם, כשברח ר"מ ממלכות רומי או משום מה שקרה לברוריה אשתו, הוא נאלץ לנסוע לבבל תחת א"י. אין לנו מידע משמעותי על ר"מ משעת בריחתו מרומי עד למיתתו. אמנם ישנם כמה סיפורים שנמצאו בכתבי התלמוד על ר"מ, אבל כמעט ולא ניתן לדלות מהם ניתוח מפורט של חיי ר"מ באותו הזמן.

המקור האחרון על חיי ר"מ נמצא בירוש' (כלאים ט:ג). שם מבואר שר"מ בסוף חייו היה גר ב'אסייא'. לאחר מיתת אשתו ובניו, כשלא יכול היה למצוא בית קבוע, ביקש ר"מ מאנשי אסייא לקבור אותו רק בא"י. כן מצינו בחגיגה (טו.) שחכמי הבבלי ידעו את מקום קברו של ר"מ. למדנו מהירוש' הנ"ל שאחרי שר"מ ערק מרומי לבבל, הוא נסע לכמה מקומות אבל לא הצליח לקבל מהקהל בא"י אישור כניסה

<sup>4</sup> גדליה אלון, "צוואתו של רבי מאיר", ארץ ישראל א' (1951) עמ' 331-332.

### ג. מקורו של רש"י למעשה דבוריה

ראשית יש לעמוד על מצב התרבות היהודים באשכנז במאה הי"א בה חי רש"י. כבר כתב פרופ' ישראל תא-שמע שבזמן רש"י חל גידול בתחום הדפסת הספרים. לכן, יש הרבה ספרים בבימ"ד של רש"י שלא היו בתקופות שקדמו לו. אבל, בכל הנוגע למס' ע"ז בתקופת רש"י, יש להדגיש מספר נקודות: כבר כתב ד"ר חיים סולובייצ'יק, שבדורו של רש"י, בחורי הישיבה וגם הת"ח בבימ"ד לא למדו מס' ע"ז בעיון כפי שלמדו את שאר המסכתות בתלמוד. כן מצינו בכתבי רש"י (בשו"ת רש"י ס' שפ"ב) שהעיד על רבו, רבי אליעזר הגדול, שלא ידע הלכות פשוטות שנמצאו במסכת זו:

מעדיני עלי שמים וארץ שקבלתי מרבינו יצחק הלוי בשחיטת חולין בכ"מ ששנינו בה איסור בשר בחלב בנותן טעם, היה רגיל לומר לי לא גמרינן מהא מסכתא ולא עבדינן כוותיה. דהא סתמא מתניתין היא בע"ז (עד). דבשר בחלב במשהו, דתנן אילו אסורין ואוסרין בכל שהוא כו'. ומתורה הורה לי בשר בחלב במשהו. ואני לא נתתי לבי אז לחקור בדברים, והלא רבינו לא היה שונה מסכת עבודה זרה.<sup>6</sup>

צייר לנו צורת האיש הזה על שער העיר, אז עשה זאת. הכריז המלך: מי שראה אדם הדומה לצורה זו—ביא אותו אל המלך. פעם א' ראו אותו, אך הוא ברח מפניהם ונכנס לשוק הזונות נרתעו ואמרו: א"א שהמציין במידות טובות ייכנס למקום זה. הלך, לקח את אשתו וכל מה שהיה לו ועבר אל עראק.

לפי גירסה זו, ברוריה לא מתה משום כיסופה דידה, אלא ברחה עם בעלה לבבל. יש לברר את האפשרות שרש"י הכיר את הגירסה של רנ"ג. כדי לבחון שאלה זו, יש לציין שחמישה מ"ח סיפורי רש"י שלא נזכרו בשום מקום בתלמוד, נמצאו בספרות מימי הביניים, בין היתר גם בס' יפה מהישועה של רנ"ג. אולם, משלא ציין רש"י את החיבור הזה כמקור בין מקורותיו כפי שציין ספרים אחרים שציטט בפירושו, החוקרים המודרנים סבורים שספרו של רנ"ג לא הגיע לצרפת ולאשכנז בתרגומו העברי קודם תחילת המאה הי"ב, לאחר מיתת רש"י.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> עלי יסף, "ספר המעשים—לאופיו, מקורותיו והשפעתו של קובץ סיפורים מזמנם של בעלי התוספות", תרביץ נג' (1984): 409-429. וכן, ע"ע, ישראל מ. תא-שמע, "ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-הי"ב", קרית ספר ס' (1985): 298-309.

<sup>6</sup> וכן מצינו עוד בסידור רש"י ס' תקצ"ד וכתב לשון דומה למה שנזכרנו שם.

**ב.** אפשר להביא דעה אחרת: באמת הרבה מהפרשנים הקדמונים בזמן רש"י ידעו שיש כ"י שכולל את 'מעשה ברוריה', אבל רוב הפרשנים לא החשיבו כ"י זה ככתב יד סמכותי. לכן רק רש"י, שרצה לפרש את כל התלמוד, נזקק בע"כ לכלול פירוש ל"מעשה דברוריה" הנזכר בגמרא, ואע"פ שכתב היד ממנו לקח את הסיפור איננו מרכזי.

**ג.** יש לציין את מש"כ המהר"ץ חיות (בכתביו ח"א עמ' שמ"ב) שסבר שבאמת א"א לומר שרש"י ברא סיפור חדש בלי שום מקורות. טענתו היא שכשערכו רבנן סבוראי את התלמוד בסוף תקופת האמוראים, השמיטו את האגדה של 'מעשה ברוריה' מהתלמוד. ברם, רש"י מצא כ"י שעוד לא שונה בהתאם לגירסת הסבוראים, והחליט לכלול את הסיפור המצוי בו בפירושו. וכך כתב המהר"ץ חיות:

וכן כל הספורים שלא היו לכבוד לפני איזהו חכמי התלמוד נשמטו אצלנו, כמו הספור מן אבזה דשמואל עם הדין אשה מדינת, מובא בהלכות גדולות ה' קידושין וכן עובדא דברוריא אשת רבי מאיר נזכר בתלמוד רק רמז, ורש"י שם מבאר הדבר ע"י מה שנודע לו איש מפי איש בעל פה, ונשמט בתלמוד.

לפ"ז, סבר ד"ר סולובייצ'יק שבע"כ, הוצרך רש"י לשנות את דרכו בפירושו לע"ז מדרכו ברוב המסכתות, משום שבמס' ע"ז הוצרך רש"י לפרש בלי שום עזרה מהחכמים שקדמוהו.<sup>7</sup> אמנם נמצאים בידינו פירושו של רבינו חננאל למסכת ועוד חלקים של פירושים של חכמי צרפת. ברם, כפי שהעיד רש"י בתשובתו הנ"ל, ראינו שר"א הגדול לא יכול היה לתמוך בפירושים הללו וללמד מתוכם כפי שעשה בשאר מסכתות הש"ס. לאור זאת, ייתכנו מספר אפשרויות מדוע מצאנו את סיפור מיתת ברוריה רק אצל רש"י:

**א.** כבר עמד ד"ר תא-שמע על המצב התרבותי של היהדות במדינות אשכנז במאה הי"א, בה בדקו ספריות וגניזות אחר כ"י חדשים לתאם אותם האחד נגד חברו. מע"ט, הוסיפו ספריות עם ספרים חדשים ונוסחות משונות. לכן, כשאספו הראשונים הקדמונים את כה"י ופירושי הגאונים, לא התייחסו כ"כ למס' ע"ז ולאגדתא שבתוכה. אבל רש"י, משום שפירש את רוב המס' בש"ס, הסתכל בכל כ"י שיכל למצוא, ופעם אחת מצא כ"י אחד שציטט את הפרטים של 'מעשה ברוריה'.

<sup>7</sup> חיים סולובייצ'יק, "קרע ושיקום: טרנספורמציה של האורתודוקסיה המודרנית", טרדישן כ"ח (1994): 157-158.

לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד'. אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא—שעוסקין בהספד ואין יה"ר שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויה"ר שולט בהם—עאכו"כ". ופירש"י (ד"ה 'שעוסקין'), "באותה שעה, והמצטער אינו מיקל ראשו מהר, ועוד, שאין יה"ר שולט, כדקאמר קרא 'והסירותי את לב האבן', ולקמן אמר שהקדוש ברוך הוא שוחטו כו', אמרה תורה כו'". וכן מצינו בד"ה אח"כ שהבדיל רש"י בין יה"ר וקלות ראש בלשון 'עוד'. לכן כתב הרב יהודה הנקין (שו"ת ב"ב ח"א עמ' קט"ו) ש"לרש"י קלות ראש ויה"ר הם ב' ענינים, שאף כשאין שם יה"ר שייכת קלות ראש כל שנוהג בזיון". בפירוש הדין שאסור לגבר אחד להתייחד עם שתי נשים, כתב רש"י בקידושין (פ: ד"ה 'דעתן') ששתי הנשים "נוחות להתפתות". י"ל, אם כן, שלדעת רש"י הייחוד אסור לא כדי לשמור אותנו מיה"ר כלל, שהרי גם לזכרים וגם לנקבות יש יה"ר חזק,<sup>8</sup> אלא שלאחר מעשה, נשים

עדיין, יש לשאול על פירושו של המהר"ץ חיות, אם רצו החכמים בסוף ימי התלמוד להשמיט כמה סיפורים כדי לשמור על כבודו של ר"מ וחבריו, מה ראה רש"י להכניס סיפור זה לתלמוד בשנית, לאחר שניסו להעלימו? כן הצעתו הנפלאה של המהר"ץ חיות איננה מגובה בשום ראיות, אלא שראה שגם הבה"ג ציטט כמה מאמרים שלא נמצאו בתלמוד, ונראה לו ליישב כל השאלות באמצעות טענה זו. כן טענתו של המהר"ץ חיות סבורה שהיו לראשונים הקדמונים כ"י שלא נתפרסמו מאז. וע"ש.

לכן, ללא מקורות וכ"י חדשים, נראה שא"א להסיק מסקנות על אמיתות אגדה זאת. ברם, יש לעיין בכמה פירושים על מיתת ברוריה, כדי להבין איך ראו חכמי ישראל את האגדה הזאת, וגם לראות מה שכתבו החוקרים והפמניסטים בעקבות מעשה ברוריה שנמצא בפירוש רש"י.

### ד. דעת רש"י על 'נשים דעתן קלה'

בנוגע לענייננו, נראה לעמוד על שיטת רש"י על המימרא "נשים דעתן קלה". עמש"כ בסוכה (נא:): על הקשר בין קלות ראש ותערובת אנשים ונשים ביחד, וז"ל: "אמר רב: קרא אשכחו ודרוש (זכריה יב:יב), 'וספדה הארץ משפחות משפחות

<sup>8</sup> ועיי' בפרקי דרבי אליעזר (פרק מ') שם כתוב, "רבי פנחס אומר ערב שבת עמדו ישראל בהר סיני עורכין האנשים לבד והנשים לבד, א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לבנות ישראל אם רוצות הן לקבל את התורה, ולמה שאלו לנשים? לפי שדרכן של אנשים הולכין אחרי דעתן של נשים, שנאמר

חקירות ועיון, יותר ממה שיכולות נשים לעשות.<sup>9</sup>

### ה. הפרשנים הקלאסיים על 'מעשה ברוריה'

כשהפרשנים חששו לאחת הדמויות בסיפור שהובא בפירוש רש"י הנ"ל, הם בעיקר ניסו להגן על כבודו של ר"מ. ואמנם, א"א להבין איך יכול ר"מ בעל הנס לעשות מעשה רשע כזה. ועוד, ר"מ היה רבו של רבי יהודה הנשיא ורוב פסיקת ההלכה במשנתו של רבנו הקדוש נלמדה מר"מ כמש"כ באגרת רש"י (אות כ"ח). לא מצינו דמויות כמו גיחזי או אלישע בן אבויה וכיו"ב בתוך אישי מסורתנו לאחר שסרחו, וצ"ב איך יכולים להכניס ר"מ בשלשלת תשבע"פ אחרי שהוא השתתף במעשה שבסוף הרג את אשתו, ברוריה? גם מצד ברוריה עצמה יש לשאול, איך היא נתפתתה כמו שתיאר רש"י בסיפור, אם יש כמה סיפורי חז"ל המציגים אותה באור יפה יותר, כחכמה גדולה כמו בעלה ושאר זקני בית הדין הגדול שבזמנה? הפרשנים הקלאסיים עמלו מאד כדי לברר את הסיפור באור

מרגישות יותר בנוח עם מעשיהן מאשר גברים, ולכן אסור לאדם להתייחד עם שתי נשים ביחד.

עתה יש להתייחס לדעת רש"י בקלות דעתן של נשים בקשר לתלמוד תורה: ייתכן לומר שגם כאן הדין הוא משום 'נוחות' שלהן, לעומת חיוב עיון בלימוד התורה. ראוי לצטט את הכתוב במס' עירובין (יג:), "אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של ר"מ כמותו. ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים". וז"ל רש"י (ד"ה 'על'): "לא יכלו להבין באיזה דבריו נכונים ובאיזה אין דבריו נכונים, שהיה נותן דעת מיושב והגון על אין הלכה כהלכה". כנראה שהגדלות בלימוד התורה של ר"מ היא חריפותו ויכולת הפילפול של, ולא דווקא בקיאותו. ואם כן ייתכן לומר שבמחלוקת ר"מ וברוריה אשתו על קלות דעתן של נשים, התכוון ר"מ לכך שגבר איננו יכול לנוח על שום סוגיא או ענין בלי

<sup>9</sup> ברם, בגמרא בברכות (י.) מובא שברוריה ניצחה במחלוקת תורנית עם ר"מ, ונראה שגם היא יכלה לפלפל בסוגיא כמותו. וראה מה שהבאנו מספר שלשלת הקבלה להלן בגוף החיבור.

(שמות יט:ג) 'כה תאמר לבית יעקב' אלו הנשים, 'ותגד לבני ישראל' אלו האנשים". נראה שכונת מאמר זה לא לסתור את הכלל של 'נשים דעתן קלות', אלא שמכאן הוכיח רש"י כי יה"ר חזק יותר באנשים, בעוד קלות ראש אחר המעשה חזקה יותר בנשים.

אולם לאחר הסיום הטראגי של  
הסיפור, ברח ר"מ מרוב בושה.

**ב.** בס' 'בן יהוידע' (ע"ז יח: ד"ה  
'שם ואיכא'), בנה המקובל הרב יוסף  
חיים תיאוריה, האומרת כי התלמיד  
של ר"מ כלל לא יכול היה לשכב עם  
ברוריה לעולם, שכן באמת א"א  
להבין את האגדה כפשוטה אלמלא  
פרט זה. וכך כתב:

ונראה לי בס"ד דאותו תלמיד היה  
סריס, ואין לו שום תאוה והרהור,  
והיא לא היתה יודעת בו, כי יש  
סריס בידי שמים שאינו ניכר  
מבחוץ כלל, הן מצד הפנים הן  
מצד הזקן, והוא פיתה אותה  
שתתן לו רשות שיבא למרחץ  
שלה כשרוחצת בביתה וירחץ  
עמה באמבטי אחד, ולא לכוונת  
עבירה, אלא רק לרחוץ עמה,  
בשביל שיש לו צורך בדרך סגולה  
שיהיה רוחץ עם אשה אשת איש,  
ותועיל הסגולה הזאת אליו  
בשביל איזה דבר הצריך לו,  
ונתפתית לדבריו ונתנה לו רשות  
שיכנס אצלה למרחץ בשעה  
פלוגית שהיא נכנסת לרחוץ שם.

בגירסה החדשה שמעלה ה'בן  
יהוידע', כוונת התלמיד איננה כי אם  
לרחוץ עם ברוריה כי זה יכול להועיל  
לו מבחינה רפואית. ממילא,  
האחריות על כתפי ר"מ נמוכה הרבה  
יותר, שכן אין כלל חשש שהתלמיד  
יעשה מעשה, כי אין ביכולתו לעשות

אפולוגטי, כדי לשמור על כבודם של  
ר"מ וברוריה.

**א.** בהבנת פשט הסיפור,  
עיי' במש"כ הרב ישראל ליפשיץ  
בהגהות שליפט בסוף מס' ע"ז. רש"י  
לא כתב דברים מפורשים, והרב  
ליפשיץ דייק מלשונו שברוריה רק  
נתרצתה לתלמיד, אך לא חטאה  
במעשה גילוי עריות ממשי. הוסיף  
ממו"ר הרב מיכאל פדר שיחי' (ס'  
'מימיני מיכאל' עמ' קי"ג) ע"ז,  
"דר"מ ציוה לאחד מתלמידיו שהיה  
יודע שירא שמים היה ולא יעשה  
עמה איסור אף כשתתרצה, וכן הוי,  
דחס ושלום דר"מ יכשילנה".

אכן, הרב ליפשיץ ראה  
שהנקודה החשובה ב'מעשה ברוריה'  
היא שר"מ הוכיח את הכלל שדעתן  
של נשים קלה. אך א"א לומר שא'  
מחכמי המסורה הכשיל את אשתו  
בפועל לעשות עבירה חמורה שכזו.  
ברם, לפי הרב ליפשיץ, החידוש של  
האגדה הזאת הוא שאע"פ שברוריה  
חטאה רק במחשבתה, היא לא יכלה  
לחיות עוד דקה בעולם בו היא  
מנועה מלהיות כגדולי ישראל  
בדורה. לפיכך, כשנודע לברוריה  
שר"מ רצה להוכיח לה שגם דעתה  
שלה קלה, היא חנקה את עצמה.  
אמנם לכתחילה, כשר"מ בחר  
בתלמיד שבהנהגתו הוכח כי הוא ירא  
שמים, הובטח לו שאין שום חשש  
שנסיון זה יתממש למעשה עבירה.

דבר. וכן המשיך המקובל הגדול את סוף הסיפור, וז"ל:

וכן היה כשנכנסה לרחוץ נכנס אחריה ופשט בגדיו ועמד ערום לפניו קודם שראה את בשרה, וכשראתהו סריס א"ל מה זאת, והגיד לה הדבר, כי רבו צוהו לפתותה בדבר זה בשביל שהיתה אומרת כן על דברי חכמים, ואז לבש בגדיו ויצא מאתה, והיא, אע"פ שלא נתפתית לעשות עבירה חס ושלום אלא רק נתפתית לתת לו רשות לרחוץ עמה באמבטי אחד בושה מבעלה ר"מ איך תראה פניו, ומרוב הבושה נטרדה דעתה וחנקה עצמה, ואין לה דין מאבד עצמו לדעת כי לא היתה שפויה ברעתה, כי עשתה כן בטירוף הדעת, ובעלה ערק לבבל, כי קבל עליו גלות לכפרה על אשר נעשה לה דבר זה בסיבתו.

בניתוח על הפירוש ניתן לראות שהרב יוסף חיים רצה להשאיר את הסיפור שלנו בלי בעיות העלולות לצוץ לגבי אישיותו של ר"מ. לפיכך השמיט את דברי ר"מ בתחילת הסיפור, שאמר בחכמתו לפני פיתוי ברוריה—"חייך סופך להודות לדבריהם".

ג. בס' 'שלשלת הקבלה' (לב:א), המחבר, הרב גדליה בן יוסף אבן יחייא, דייק שבגירסתו כתוב, "דעתן של נשים קלה חוץ מברוריה". ה"ז תמוה משום שטרם שכתב מליצה

זאת, ציטט את האגדה על פיתוי ברוריה, שמוכיחה שהיא כשאר נשים שדעתן קלה. אולם, בסוף הסיפור הוסיף המחבר שאחרי שנתרצתה ברוריה, "נכנס ר"מ תחת התלמיד וכשנתגלה אליה חנקה עצמה". ודווקא משום כך, "ר"מ ערק לבבל מחמת כיסופא". אך יש לשאול על דברי שלה"ק: מדוע ברוריה חנקה את עצמה אם בסוף שכבה עם בעלה ולא נעשתה שום עבירה כלל?

יש לומר שיש ב' נקודות חשובות בסיפור לאחר תיקון זה: האחת, כשר"מ חיכה עד שנתרצתה אשתו והובטח שברוריה לא יכולה להיכשל בעבירה בפועל, יכולים לדון את כל הדמויות לכף זכות. הנקודה הב' היא שלדעת השלה"ק, קלות דעתן של נשים לא מתבטאת בכך שהן מתפתות לזנות מהר יותר מגברים, אלא בנוחיותן לאחר מעשה, כמש"כ לעיל בדעת רש"י. כשברוריה לא נחה אחר המעשה היא עמדה בנסיון של ר"מ, אבל מתוך חרטה על עצם המעשה, לא יכלה לסבול את חייה עוד.

ד. בתורת סוד וקבלה, נפרש את מש"כ בס' 'סדר הדורות' להרב יחיאל הילפראן על זיקה בין מעשה ברוריה לסיפור על בת-שבע אשת דוד. אמנם, כתוב בסדר הדורות שברוריה "היא גלגול בת-שבע שהיתה מלמדת את שלמה ומזהירתו



שלהם, שהרי ב'מעשה ברוריה' נזכרו שמות המעורבים במפורש. לכן, גודבלט סבר שאין לנו הנתונים לפתור את כל הבעיות עם הסיפור שנזכר בפירוש רש"י, וכיון שהסיפור התרחש יותר משמונה מאות שנים לפי רש"י, הרי בע"כ, צריכים אנו להשאיר את כל הבעיות כשאלות סתומות.<sup>10</sup>

א. פרופ' רחל אדלר סבורה שסיפור פטירת ברוריה אמור לתאר את סופו של מהלך שלם המובא בחז"ל, על חייה של אשה אחת שרצתה—מתוך יראת שמים וכיבוד התורה ולומדיה—לצאת מהמסגרת הנשית התחומה.<sup>11</sup> על מנת להבין את הנמשל כחלק ממהלך זה, ראוי להתחיל את הקריאה בסיפורים אחרים, מוקדמים יותר למותה של ברוריה. אדלר מבקשת לקשור בין אגדת ברוריה שלנו לבין עוד ג'

כן היא מקרי לתלמידים. ונתפתית לתלמיד אחד ואותו תלמיד היה נפש אוריה והיא היתה סיבת מיתתו. ועתה הוא סיבת מיתתה". לפ"ז, אין לברוריה ברירה, משום שהיא עשתה מעשה זנות הנועד להיות מקביל כמו לסיפור בת-שבע בזמן הנביאים. לפ"ז יש לפטור גם את ר"מ מבעיות מוסריות שהריאמרו חכמים במס' שבת (נה:): "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". אזי, כמו שצויר חז"ל שאין ברשותנו לשאול על דוד ובת-שבע, כך אין אנו יכולים לשאול איך ייתכן שר"מ שלח תלמיד לפתור את ברוריה אשתו.

### ו. מעשה ברוריה לדעת הפמניזם

אע"פ שלא דיבר על דברי המהר"ץ חיות במפורש, פרופ' דוד גודבלט לא קיבל את תאוריית הצנזורה שהביא, מפני שמצאנו בתלמוד את ההיפך, כמו הסיפורים על אלישע בן אבויה שנותרו, ופשוט החליפו את שמו ל'אחר'. מצד אחד, הגמ' בחגיגה (טו.) מעידה עליו שכשפרק ממנו עול תורה נקרא שמו 'אחר' במקום שמו הנורמלי. ברם, גם לאחר שהחליפו את שמו של אלישע בן אבויה עדיין מזכירים את הקשר בינו לבין ר"מ תלמידו. לעומת זאת, בסוגייתנו, אם צודק המהר"ץ חיות בפתרון הקושיות על הסיפור, הרי שחז"ל שכחו את דרכי הצנזורה

<sup>10</sup> עיי' דוד גודבלט, "האגדות ברוריה", חוברת מדעי היהדות כ"ו (1975): 85-68. אולם, ע"ע מש"כ ד"ר טל אילן (ומקור ציטט להלן) שטען שיש חסרונות בנתוח של גודבלט שלא שאל על כוונת מחבר הסיפור—בין הוא חי בזמן התלמוד או רש"י עצמו שציטט סיפור זה והכניסו למסורת היהדות. ועוד העיר אילן שעם הסיפור האחרון של ברוריה, יש לשאול איך סיפור שלילי זה קשור לסיפורים האחרים על ברוריה.

<sup>11</sup> רחל אדלר, הבתולה בבית בושט ועוד אנומליות: טבע וקונטקסט ואגדה של ברוריה", תיקון ג' (1988): 32-28, 105.

והלך לרומי לבדו כדי להוציא את גיסתו מהשבי.

אדלר מעירה שכוונת חז"ל בסיפורים הללו היא לקבוע נורמות להתנהגות נשים יהודיות: התלמוד לא מגלה לנו מהו שמה של האחות של ברוריה, ואין לנו שום מידע אודות כישורי הלמדנות שלה, או על היותה תלמידת חכמים כמו ברוריה אחותה. המסקנה של אדלר היא, אפוא, כי חז"ל רצו ללמד אותנו באמצעות התנהגותה של האחות האלמונית, כי מי שמתנהגת כאשה צנועה גם כשהיא שבויה בבית זנוות—ראויה להינצל. לעומת זאת, הסיפור על סופה של ברוריה בא לומר באופן חד משמעי, שאל לה לאישה לנסות להתגבר על כוחות טבעיים גדולים ממנה, ולנסות להיות ברמה של גדולי הדור ולהיזכר בשמה, כי דעתן של נשים קלה היא.

אדלר גם הדגישה שמקור הכלל 'נשים דעתן קלה' נמצא בקדושין (פ:) לצד מספר סיפורים מוזרים, המדברים על תאוות עריות של ת"ח. לכשנעיין בסיפורים אלו, נמצא שאחד מהם (פא.) מספר על ר"מ ותאוות. וז"ל: "ר"מ הוה מתלוצץ בעוברי עבירה. יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא בהך גיסא דנהרא, לא הוה מברא נקט מצרא וקא עבר. כי מטא פלגא מצרא שבקיה, אמר: אי לא דקא מכרזי ברקיעא הזהרו בר"מ

אגדות שנמצאו בכתבי חז"ל. אמנם, גם אדלר מסכימה כי פטירת ברוריה יותר טראגית, כי לפני כן היא תוארה בחז"ל (עירובין נג:) כאשה צנועה, וז"ל: "רבי יוסי הגלילי הוה קא אזיל באורחא אשכחא לברוריה. א"ל: באיזו דרך נלך ללוד? א"ל: גלילי שוטה לא כך אמרו חכמים אל תרבה שיחה עם האשה". מאגדה זו עולה, שבתקופה מסויימת בחיי ברוריה היתה כוונתה להישאר במקום הנורמאלי לאשה יהודייה. ברוריה יכולה להיות אשה צנועה בכותלי ביתה וגם יכולה לשמור על השאיפה ללמוד תורה ברמה גבוהה. אולם ככל שהזמן עבר, ברוריה לא מעוניינת להיות רק תלמידת חכמים בביתה, והיא רוצה להיות כמו כל ת"ח בדורה. בשביל להצליח, צריכה ברוריה להוכיח נגד הכלל של חז"ל שעייב אותה מלהיות כמותם.

ועוד, רש"י הביא את 'מעשה ברוריה' לצד ביאורו לסיפור שדיבר על אחותה של ברוריה: חז"ל סיפרו שם שאחרי שמלכות רומי הרגה את ר"ח אביה של ברוריה, הם לכדו את אחותה ושמו אותה בבית בושת. בגמרא מתוארת השיחה בין ברוריה לבעלה לאחר ששמעה מה שקרה לאחותה (ע"ז יח.): "א"ל: זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות". ר"מ שמע לבקשת אשתו,

ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי".  
 ע"כ, בסוף דבריה, טוענת אדלר  
 שאגדה זאת מדברת על היסודות  
 השונים בין אנשים ונשים בעולמם  
 של חז"ל: כשר"מ הכנים עצמו  
 למצב סכנה שנזכר בקידושין, הצליח  
 להימלט ממנו. ברם, ברוריה אשתו  
 לא הצליחה כמותו. לאמיתו של דבר,  
 ברוריה השתדלה מאד, והתחילה  
 בצניעות מופלגת ובשמירה על  
 הכללים, כנ"ל. אולם, בסופו של דבר  
 כשרצתה ברוריה בהמשך חייה  
 שחכמים יראו בה אחת משלהם, היא  
 מזלזלת בכללים שהרחיקו אותה  
 מהם, ונכשלת בעוון חמור שהוביל  
 למותה. וזו תמצית דברי ר"מ אליה:  
 'חייך סופך להודות לדבריהם'. לאור  
 זאת סבורה אדלר שחז"ל רצו למסור  
 לנו שאע"פ שיש נשים שהן תלמידות  
 חכמים ובעלות יראת שמים גדולה  
 כמו ברוריה, אין להן איך להימלט  
 מההתנהגות הנשית הקולקטיבית של  
 "נשים דעתן קלה".

ב. כמו אדלר, גם פרופ' דניאל  
 בויראין השווה בין ברוריה ואחותה  
 כדי להוכיח את שיטת רבי אליעזר בן  
 הורקנוס (מש' סוטה ד:ג) ש"כל  
 המלמד בתו תורה כאילו לימדה  
 תפלות", ונגד שיטת בן עזאי.<sup>12</sup>  
 ההוכחה מובאת באמצעות הנגדה

בין ברוריה לאחותה מבחינת סופן:  
 אחותה של ברוריה מוצגת כקלת  
 דעת (ע"ז יח.): "פעם אחת היתה  
 בתו של רחב"ת מהלכת לפני גדולי  
 רומי. אמרו—כמה נאות פסיעותיה  
 של ריבה זו. מיד דקדקה  
 בפסיעותיה". הגמרא מספרת כי  
 לאחר חורבן ביהמ"ק הב', נשלחה  
 האחות ע"י הרומאים "לקובה של  
 זנות". כנגד התנהגות זו, ישנן כמה  
 אגדות על ברוריה, כמו זו עם ריה"ג  
 לעיל, בהן היא מוצגת כסמל  
 הצניעות שלא נתנה לאדם לזלזל בה  
 מעולם. המסר של מעשיות ברוריה  
 ואחותה, לדעת בויראין, הוא להיכנס  
 למחלוקת התנאים במשנה בסוטה  
 הנ"ל, אם יש שכר ת"ת לנשים או  
 לא. ברוריה השתדלה להיות מישהי  
 שהיא באמת לא יכולה להיות, כי  
 נשים דעתן קלה. ואע"פ שבחייה אנו  
 רואים שהיא אהבה את בעלה ואפי'  
 למדה עמו, כמו שניתן לראות בגמ'  
 בברכות (י), בסופו של דבר חייה  
 נגמרו בטרגדיה. מאידך, אחותה של  
 ברוריה ניצלה ע"י ר' מאיר מחיי  
 זנות. לאור זאת הסיק בויראין,  
 שהמסר שחז"ל העבירו דרך האגדה  
 הזאת הוא כי אחות ברוריה מסמלת  
 את ההיפך המוחלט מברוריה,  
 וממילא מסמלת את האשה  
 האידיאלית במחשבת חז"ל. הרעיון  
 הוא, כאמור, ששני הסיפורים הללו

<sup>12</sup> דניאל בויראין, "הבשר שברוח: שיח  
 המיניות בתלמוד" (תל-אביב: עם עובד,  
 1999), עמ' 279-278.

מוכיחים את שיטתו של ר"א במחלוקתו עם בן עזאי.

ג. ד"ר טל אילן מנתק את הקשר בין ברוריה כפי שאנו רואים אותה בתלמוד לבין ברוריה שרש"י מציג בפירושו.<sup>13</sup> כאשר כל האגדות בתל' מדברות באופן חיובי על ברוריה, בעל כרחנו י"ל שעורכי הש"ס הוקירו את ברוריה, ורצו להשאיר לגביה רושם טוב. רק לאחר מכן, כשראו הראשונים הקדמונים בדורו של רש"י את מצב הנשים בזמנם, החליטו לשנות קצת את מעמדה החיובי של ברוריה. כדי להוכיח טענה זאת, הביא אילן עוד מקור מפירוש"י בסוטה (כב. ד"ה 'כגון') שהשלים הסבר לאגדה שנמצאה בכתבי חז"ל, וז"ל:

אלמנה מכשפה היתה וכשמגיע עת לידת אשה היתה עוצרת רחמה במכשפות ולאחר שמצטערת הרבה היתה אומרת אלך ואבקש רחמים אולי תשמע תפלתי והולכת וסותרת כשפיה והולד יוצא. פעם אחת היה לה שכיר יום בביתה והיא הלכה לבית האשה היולדת ושמע השכיר קול הכשפים מתקשקשין בכלי כמו שהולד מקשקש במעי האם ובא ופתח את מגופת הכלי והכשפים יצאו והוולד נולד וידעו כי בעלת כשפים היא.

במאמר של ד"ר אילן צויין שב'ספר מעשיות' לרב משה גסטר צוטטה גירסא לאגדה הנ"ל בלי הזכרת השם של יוחני בת רטיבי. המקור לרב גסטר נמצא בס' 'חיבור יפה מהישועה לרבינו נסים גאון' כנ"ל. אולם, צריך להדגיש שבראיה הזאת להוכיח את דרכו של רש"י לצטט מקורות שלא כ"כ מוכרחים, יש חיסרון גדול: אמנם, הרב גסטר ראה את הספר של רנ"ג משנת 1746. ברם אח"כ מצאו עורכי מוסד הרב קוק עוד ב' כ"י לספר זה שבתוכם נמצאת גירסת רש"י. לכן, אע"פ שמש"כ אינו יכול לומר בתורת ודאי שרש"י מצא מקור למעשה ברוריה, אין סברא לומר שרש"י המציא סיפור שלא בא לעולם.

ד. בשונה מרוב החוקרים, שסברו שהנקודה החשובה ביותר היא כוונת חכמי התלמוד לצייר את ברוריה באור שלילי, ד"ר טובה הרטמן-הלברטל הביאה פירוש ל'מעשה ברוריה' שתאיר אותה באור חיובי יותר. נראה לה שכשרש"י כתב ש'והפציר בה ימים רבים עד שנתרצית', הרי אנו לומדים שבאמת היא הגיבורה של הסיפור הזה, ורק חנקה את עצמה לאחר 'שנודע לה' על כוונות הזדון של ר"מ בעלה.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> טובה הרטמן-הלברטל, "לעמת המורשה להקנן: שלוש דוגמאות". נטיות חדשות

<sup>13</sup> טל אילן, "החיפוש לאה ברוריה, רחל, ואמא שלום", אי.ג.אס. כ"ב (1997): 17-1.

שיטת ר"א שלא ראוי לאדם ללמד את בתו תורה: ללא הסיפור שלנו, נמצאות מעט מאד אגדות העוסקות באישה שהצליחה בתלמודה כמו ברוריה, וגם ביניהן לא נמצא סיפור המתאר את שאיפתה להיות מודל לנשים נוספות בישראל. במעשה ברוריה, מחלוקת ברוריה ור"מ נסובה לא רק סביב תלמוד התורה של ברוריה לבדה, אלא על דעתן של כל הנשים, וממילא על יכולתן בלימוד תורה. אך כאן טוענת הלברטל, כי כיון שאין הכרעה ערכית לאחד הצדדים בסוף הסיפור, הושמט הסיפור מהתלמוד, כיון שאין בו ראייה לשיטת ר"א. בעצם הבאתו ע"י רש"י היא טוענת שיש ראייה לכך שנטייתו היתה לשיטת בן עזאי, החולק על ר"א, וזה מתאים לשיטתו בעד הנשים, והפוך מטענתו של ד"ר אילן שהבאנו למעלה.

ה. בהקשר של הסוגיה בע"ז, אלמלא רש"י, לא היה צורך כלל לדבר על 'קלות דעתן' של נשים. מפני זה, יש חוקרים המעוניינים לראות קשר מקרי בלבד בין עצם היות 'מעשה ברוריה' ובין תוכנו הרעיוני. לפי ליפמן בודאף, כוונת הסיפור היא בכלל לדבר על הקשר בין ר"מ וברוריה, כאשר "נשים דעתן

ועוד, יודעים אנו שעונשה של אשת איש שנבעלה לאחר הוא בחנק (סנהדרין נב:), ולאור זאת הדגישה הלברטל שגם באגדה הזאת רצו חז"ל להראות את גודל ידיעותיה של ברוריה בהלכה, שאפילו לאחר שהחליטה להרוג את עצמה—היא עושה את זה באופן שההלכה מחייבת.

לאור זאת הלברטל מפנה את חיצו הביקורת כלפי החסרונות של התרבות היהודית שנכבשה ע"י גברים, וזאת בשתי נקודות: דבר ראשון היא מותחת ביקורת על דמותו של ר"מ, על כך שהוא מבקש מתלמידו לעבור על עבירה שתחייב אותו מיתה. ואע"פ שאין שליח לדבר עבירה, וכך ניתן "לזכות" את ר"מ מאשמה—עדיין נראה לומר שהוא חייב בדיני שמים על ההסתה הזו, כמש"כ בקידושין (מב:). הלברטל מכוונת את הביקורת לנקודה שר"מ היה מעוניין להוכיח את עליונות הגברים על פני הנשים בעולם היהודי תורני, ובכך מבחינתו המטרה הכשירה את כל האמצעים הפסולים שהובילו אליה. בנוסף לכך, מבינה הלברטל שרצונם של עורכי הש"ס להשמיט את סיפור ברוריה מחיבורם, מראה על רצונם לשמר את

קלה" הוא תירוץ בלבד.<sup>15</sup> טענתו היא, כי ר"מ מעוניין לנקום בברוריה על מעשה שעשתה כמה שנים לפני 'מעשה ברוריה'. וכן מצינו במדרש (מדרש משלי לא: י ד"ה 'אשת חיל'):

אמרו מעשה היה בר"מ שהיה יושב ודורש בביה"מ בשבת במנחה, ומתו ב' בניו, מה עשתה אמן? הניחה שניהם על המטה ופרשה סדין עליהם, במוצאי שבת בא ר"מ מבית המדרש לביתו, א"ל היכן ב' בני? אמרה לבהמ"ד הלכו, א"ל צפיתי לביה"מ ולא ראיתי אותם. נתנו לו כוס של הבדלה והבדיל. חזר ואמר היכן ב' בני? א"ל הלכו למקום אחר ועכשיו הם באים. הקריבה לפניו המאכל ואכל ובירך. לאחר שבירך א"ל רבי, שאלה אחת יש לי לשאול לך? א"ל אמרי שאלתך. א"ל רבי, קודם היום בא אדם אחד ונתן לי פקדון, ועכשיו בא ליטול אותו, נחזיר לו או לא? א"ל בתי מי שיש פקדון אצלו הוא צריך להחזירו לרבו, א"ל רבי חוץ מדעתך לא הייתי נותנת אצלו. מה עשתה? תפשתו בידה, והעלה אותו לאותו חדר והקריבה אותו למטה ונטלה סדין מעליהם וראה שניהם מתים ומונחים על המטה. התחיל בוכה ואומר: בני בני רבי רבי, בני בדרך ארץ, ורבי שהיו

מאירין פני בתורתן! באותה שעה א"ל לר"מ: רבי לא כך אמרת לי אני צריך להחזיר הפקדון לרבו. אמר (איוב א: כא), 'ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך'.

ממהלך הסיפור נראה שר"מ משתתק בסופו של דבר רק בגלל התוכחה הלמדנית של אשתו. לפי בודאף, דרשת ברוריה לא באמת התיישרה על לבו של ר"מ, והוא לא התנחם ממנה. במילים אחרות, ברוריה דייקה מבחינה מבנית במשל שהביאה, ומבחינת השקפת העולם הגלומה בדבריה היא צדקה, ור"מ קיבל את דברי המוסר של אשתו, שצריך להתבונן על המצב כעבדי השם, שצריכים להחזיר את הבנים שניתנו להם כפקידון לרבם, כאשר מסיבות שאין אדם יכול להבין הוא החליט לקחת אותם בחזרה. אבל ר"מ כעס על כך שברוריה איננה עצובה על מות בניהם, וניסתה לשדל אותו לנהוג בלכאורה אדישות כמותה. ר"מ המתין להזדמנות הראשונה בה יוכל לפגוע בברוריה בחזרה. כשהיא ליגלגה על מאמר חז"ל כי 'נשים דעתן קלה' הוא ניצל הזדמנות זו. אמנם, לפ"ז, ר"מ לא רצה להכשיל את אשתו באיסור, אלא רק להקניט אותה. לא היתה בכוונתו שהיא תתאבד לאחר מכן. בדיעבד, כשהנקמה יצאה משליטתו של ר"מ,

<sup>15</sup> ליפמן בודאף, "רבי מאיר וברוריה אשתו: עד מיתה נפריש", מידסרים מ"ה 13-15: (1999).

שווארצבאום, יסוד לסיפור 'מעשה ברוריה' המופיע ברש"י נמצא בסיפור היווני הנ"ל.

ז. עליזה שנהר השוותה את סיפור סופה של ברוריה למדרש שנמצא באוצר המדרשים של אייזנשטיין.<sup>17</sup> וכ"כ במדרש (עמ' 277-278 ד"ה 'מעשה ברבי מאיר') על פגישתו של ר"מ עם אשתו השנייה של רבי יהודה הטבח, וזו הזמינה אותו לאכול בביתה אע"פ שבעלה לא היה. וכך, עקב יופיו של ר"מ, התגלגלו הדברים:

נשאת עליו עיניה וחמדתו בלבה, ויהי בלילה השקתו יין עד שלא ידע בין ימינו לשמאלו, ואותו הלילה היה ליל פורים, וכשראתה שהיה שתוי מה עשתה הפשיטה כל בגדיו של ר"מ ושכבה עמו עד הבקר, ור"מ לא ידע בשכבה ובקומה, ובבקר הלך ר"מ לבית התפלה, וכשחזר לביתה עשתה לפניו מאכל ומשתה והיתה מדברת עמו ומשחקת לפניו, ור"מ היה תמיה מאד על מה שהיתה מעיזה פניה בפניו, והוא היה כבוש עיניו למטה שלא היה רוצה להסתכל בה, א"ל למה אינך מסתכל בי? א"ל מפני שאת בעולת בעל ואהיה פושע לחבירי יהודה, א"ל הלא שכבת עמי בזה

נכשלו שניהם—היא בגילוי עריות, והוא בהריגת אשתו.

ו. פרופ' חיים שווארצבאום כתב שהשורש של סיפור פיתוי ברוריה נמצא בתרבות הכללית בעולם העתיק.<sup>16</sup> טענתו היא שיש אגדה דומה בספר היווני 'החיים של סעכנדיס', בערך מהתקופה בה חיו ר"מ וחבריו. בסיפור זה, חכם אחד הגיד לסעכנדיס שכל הנשים בעולם 'נקנות' בקלות. בשביל לבדוק את הטענה הזו מבחינה פילוסופית, הלך סעכנדיס לאמו, והציע לה חמישים שקלי זהב בשביל לשכב עמה. אך לפני מעשה הוא גילה לה שהוא הבן שלה, ושהוא רק בוחן אם הטענה הנ"ל נכונה. ברם, אמו התביישה מאד המעשה, וחנקה את עצמה—כמו ברוריה. שווארצבאום טוען שסיפור זה היה מפורסם בקהילות רבות בתקופת התנאים, ושישנם כמה תרגומים לסיפור—בלשון רומי וערב. חכמים רצו לכלול סיפור זה גם בכתביהם, אבל תועבה כמו זנות בין בן לאמו נראתה להם מגונה ביותר, ולכן החליפו את זה במשכבה של ברוריה עם תלמיד של בעלה, שאיננו ממשפחתה. לפי

<sup>16</sup> חיים שווארצבאום, "מוטיבים בינלאומיים ב'ספר שעשועים' ליוסף אבן זבארה", מתוך: מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי (ירושלים: הוצאת מאגנס, 1983), עמ' 66-71.

<sup>17</sup> עליזה שנהר, "לדמותו של רבי מאיר ועיצובה בספרות האגדה", חקר ועיון במדעי היהדות ספרות מקרא לשון, (1976): 259-266.

הלילה כמה פעמים, א"ל ר"מ חלילה חלילה שלא ראיתי אותך ולא שכבתי עמך ולא עם אחרת כמותך מימי, א"ל כל הלילה שכבת עמי ועתה אתה צנוע ממני, א"ל בחיך שקר את מדברת, א"ל אם לא תאמין לי הרי סימן פלוני ופלוני שיש בגופך, והיתה רואה על כתיפו הימנית כמו בכא אדומה ובנחיריו חזוית. בשעה שא"ל אלה הסימנים שבגופו מיד הכיר ר"מ שחטא, והיה מר נפש מאד.

לפי המדרש, לאחר שחטא ר"מ עם אשת ר"י, הצטער על המעשה הזה צער גדול, ואז המדרש מתאר איך חזר ר"מ בתשובה. נראה שזה עיקר הרעיון של המדרש הנ"ל, הנחתם באופן הבא:

כשחזר ר"מ לביתו יצאה בת קול מן השמים ואמרה ר"מ זוכה לחיי העולם הבא. צא ולמד מזה המעשה של ר"מ שהיה צדיק גמור וחכם ולא חטא בידיעה, ואלולי קיבל עליו דין שמים היה נטרד מן העולם הבא, א"כ החוטא במזיד על אחת כו"כ, השם יצילנו מעוונותינו, אשרי מי שלא נשא עיניו באשת איש.

ת. ד"ר ברנדה בקון רצתה לדחות את גירסת רש"י ולקבל את גירסת רבנו נסים במקומב. יש ב'

צדדים לסברא שלה.<sup>18</sup> האחד, היא טענה שמסורתו של רבינו נסים, שלפיה ר"מ וברוריה ברחו יחד, עדיפה על המסורת של רש"י, מפני שר"ן חי ב' דורות קודם רש"י. ואע"פ שלא פירש הר"ן מהו בדיוק 'מעשה ברוריה', הרי שיש לומר כדברי ד"ר שרגא אברמסון בספרו 'רב נסים גאון', שכתב 'ודאי שכל דברי רבנו [נסים] משופעים בדברי גאונים וכו' ולא לחינם אמרו עליו שדבריו מקובלים מפי הגאונים', וממילא מובטח לן שגירסת הר"ן קרובה יותר למסורת מהסיפור הנזכר בפירש"י. הטעם השני בגללו בקון מעדיפה את גירסת רבינו נסים היא משום שאיננה יכולה להבין כלל את האגדה שמביא רש"י. בסוף חיבורה שאלה בקון: "האם אכן זה סופה של ברוריה? כיצד ייתכן?". לכן, מב' טעמים אלו, חתמה בקון את דבריה כך:

נ"ל שבדורנו, עלינו לספר דווקא את הסוף שמביא רבנו נסים, שאינו רק מתאים יותר לאופייה של ברוריה, אלא כנראה גם נשען על מסורת עתיקה שהייתה בידי גאוני בבל. ייתכן שבאופן אינסטינקטיבי, גם בלא יודעין, דחו האנשים והנשים בזמננו את

<sup>18</sup> ברנדה בקון, "כיצד נספר את סיפור סוף חייה של ברוריה?", להיות אשה יהודיה ב' (2002): 121-130.



רש"י—האומרת על ברוריה דבר רע כלשהו. לכן, טוען הרב וולוולסקי, מסתבר כי רש"י ציטט את הסיפור הזה כדי לספר על החסרון במידותיו של ר"מ. אמנם, קודם המילים עליהן רש"י מזכיר סיפור זה, נמצא בגמרא סיפור בו ר"מ הלך להציל את גיסתו, אבל זאת רק לאחר שברוריה ביקשה ממנו, וז"ל הגמ': "זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות". מכאן יש להבין כי הסיפור לא הובא נגד ברוריה, שכן חז"ל ודאי תומכים בבקשתה בסיפור שלפני כן.

י. לאור ניתוח הסיפור בהקשר של בריחת ר"מ, טוען פרופ' אברהם גרוסמן כי גירסתו של רב נסים גאון סבירה יותר מזו של רש"י.<sup>20</sup> מסורתו על סוף חייו של ר"מ בבבל עם ברוריה מכריחה להבין שא"א שהיא חנקה את עצמה לפני בריחת ר"מ מרומי. ועוד, מכך שרנ"ג לא מזכיר כלל פרטים לגבי מעשה ברוריה, סבור גרוסמן שהשמטה זו נותנת טעם להעדיף את מסורת רנ"ג על פני זו של רש"י.

אמנם, שאל גרוסמן: בשל איזה כיסופא הקשורה לאשתו נאלץ ר"מ לברוח מרומי לפי הגמרא שלנו?<sup>21</sup>

הסיפור של רש"י בכך שבחרו להעניק את השם 'ברוריה' לתנועה של החלוצות הדתיות בא"י, לאולפנות ומכללות לבנות. דחייה זו נעשתה עוד בטרם הועלתה הצעה חלופית לסוף חייה של ברוריה. הסוף שמציג רבנו נסים סוגר את המעגל ונותן להם בסיס מוצק יותר למעשיהם.

בקון ציטטה כמה מהפירושים המודרניים שהזכרנו בחיבור זה, וגם הביאה מעט חוקרים שלא כללנו כאן. ברם, פירושים אלו לא הוכיחו את אמיתות 'מעשה ברוריה' המובא בפרש"י, ועליהם אמרה בקון "נ"ל שעם כל המאמצים לקרוא מחדש את הסיפור ברש"י וכו' אנו עדיין נשארים עם כאב בסוף קריאתו". ולכן הציעה בקון למצוא גירסא אחרת, כי באמת קשה מאוד ליישב את האגדה הזו עם שאר האגדות על ברוריה.

ט. הרב יואל וולוולסקי כתב מאמר תגובה להבנה של בקון.<sup>19</sup> לדעתו, עיקר המטרה של 'מעשה ברוריה' איננו כ"כ לדון בברוריה אלא בחסרונותיו של ר"מ שעבר על איסור לפני עור לא תתן מכשול. בכל סיפורי ברוריה הנמצאים בספרי חז"ל לא מצאנו שום אגדה—חוץ ממש"כ

<sup>20</sup> אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2001), עמ' 266-272.

<sup>21</sup> אברהם גרוסמן, "תגובה 4", עלון קולך ל"ו (2007).

<sup>19</sup> יואל וולוולסקי, "תגובה לקורא: שיעור הסופי של ברוריה", נשים ו' (2003): 205-208.

היה אדם שיכול להבין ולקבל אשה חכמה כמותה באותה התקופה. ברוריה לא התאבדה בגלל שהודתה לכלל 'נשים דעתן קלה', אלא משום שהבינה שאין לה מקום בעולמה של היהדות.<sup>22</sup>

### ז. הסבר חדש ב'מעשה ברוריה'

לדעתי החיסרון העיקרי בכל הקריאות המודרניות הנ"ל הוא, שרוב החוקרים מבססים את פירושם על דמותה של ברוריה, אע"פ שהקשר האגדה המופיעה ברש"י הוא בדין על רחב"ת ור"מ—ולכן יש לדחות דבריהם. עוד נראה לדחות גם את הפרשנים שניסו לשמור על כבודו של ר"מ בכל דרך. אמנם א"א לדחות את הדרך האפולוגטית עצמה, שכן זו דרכם של היהודים הדתיים, לשמור על טהרת הדמויות החשובות במסורת, שכן אם באמת עשה ר"מ מעשה נבלה כזה, א"א להבין למה נשאר במסורת הקבלה, שהרי יש לנו כמה וכמה חכמים בכל תקופות ההיסטוריה היהודית. וכן בזמננו, כתב הרב יהודה הרצל הנקין ש"הסיפור מוזר מאוד ואינו מובא במקום אחר ולא נודע מקורו, הוא גם אינו מתקבל על הדעת, כי ניסיון זה

גרוסמן דחה את אגדת רש"י, וביאר את הדברים בהקשר של הריגת משפחת רחב"ת—שתהרחה גם למשפחתו, לדעת גרוסמן. רחב"ת מרד ברומאים כשלימד תורה ברבים, ובשל כך הרגו הרומאים את אשתו, תפסו את בנו לליסטות, ושלחו את בתו ל'קובה של זונות'. אך מדוע פסחו על הבת הנוספת במשפחת רחב"ת, ברוריה? על כך השיב גרוסמן, כי אכן "בדרך כלשהי שלא פורטה בתלמוד ניסו לפגוע גם בה. לכן נאלץ ר"מ לברוח לבבל, שהיתה תחת שלטון הפרתים, מחוץ להישג ידם של הרומאים". בסוף דבריו גרוסמן לא דוחה לחלוטין את שיטת רש"י, כי אין לנו מספיק נתונים, לדעתו, בשביל לדעת את המציאות לאשורה. אולם כסיכום לניתוחו הוא עדיין העדיף דווקא "את המסורת הסתומה שלא נתפרשה די צורכה בדבריו של הר"ן ההולמת לא רק את אישיותם של ר"מ ושל ברוריה, אלא כאמור גם את הנסיבות ההיסטוריות".

יא. אליזבת שרה טענה באי-ודאות, שמא לאחר הסיפור הנ"ל על ברוריה שפגעה בכבודו של ר' יוסי הגלילי, רצה הלה לנקום בה וביקש מר"מ שינסה את אשתו. דבר זה מוביל, לדעת שרה, לכך שהסיפור בעצם מספר על מצב הנשים בזמן הש"ס. ברוריה התאבדה משום שלא

<sup>22</sup> אליזבת שרה, "ברוריה: מקרה מתאים להתעללות ... או מדוע לא בידינו המאמרי מטריארכית", יהדות אירופי כ"ו (1993): 14-23.

שיושבין ויש ביניהם דברי תורה  
שכינה ביניהם שנאמר (מלאכי  
ג: טז) 'אז נדברו יראי ה' איש אל  
רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר  
זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי  
שמו' אין לי אלא ב' מנין שאפילו  
אחד שיושב ועוסק בתורה  
שהקב"ה קובע לו שכר שנאמר  
(איכה ג: כח) 'ישב בדד וידום כי  
נטל עליו'.

ועוד, כאשר גזרה מלכות רומי  
גזירות על היהודים—ואחת מהן  
היתה איסור סמיכת תלמידים—היה  
חשש כבד שבדור זה תאבד הרבנות  
לעם ישראל. לאור זאת, כמש"כ  
ביבמות הנ"ל, החליט ריב"ב לסכן  
נפשו ולסמוך את ר"מ וחבריו, ולתת  
פליטה לתורה הקדושה באמצעותם.

אמנם, ישנו עוד דבר חשוב  
שעשו רחב"ת וריב"ב בימיהם  
לשמור תורת ה': כנראה שהם  
החליטו ללמד תורה גם לבנות  
ישראל. ועוד, אע"פ ששניהם למדו  
אצל ר"א,<sup>25</sup> הם לא שמעו לפסיקתו  
שלא ראוי לאדם ללמד בתו תורה,  
כמש"כ בפסחים (סב:), "ברוריה  
דביתהו דר"מ, בריתה דרחב"ת,  
דתינא ג' מאה שמעתתא ביומא מג'  
מאה רבוותא". שאל הרב מנשה קליין

להכשיל את הזולת הוא עוון גדול  
ולא ייתכן שרבי מאיר היה חוטא כך  
באישתו".<sup>23</sup> ולכן, בשביל להתחיל  
את ניתוחנו, נרצה לעמוד על מצבם  
של ישראל בזמן רחב"ת, ולאחר מכן  
נעי' בנתונים שניתנו לנו על אישיותו  
של רחב"ת ואיך הוא מתקשר לר"מ  
מבחינה רעיונית.

א. רבי חנינא בן תרדיון חי  
בתקופה עצובה לקהילת ישראל,  
שבזמן ההוא כ"ד אלף תלמידי ר"ע  
מתו במגיפה כמש"כ לעיל ממסכת  
יבמות (סב:). משום כך, רק מעט  
ת"ח נשארו בעולם ללמד תורה  
לרבים. וכך לומדים מכתבי חז"ל  
שכשנהרג ר"ע בקיסרין "באתה  
שמועה אצל רבי יהודה בן בבא"<sup>24</sup>  
ואצל רחב"ת". שניהם החליטו  
שתפקידם לאחר טרגדיה כזו הוא  
להרביץ תורה מקצה העולם ועד  
קצהו. לאור זאת, מובא במסכת אבות  
(ג: ב):

רחב"ת אומר ב' שיושבין ואין  
ביניהן דברי תורה ה"ז מושב  
לצים שנאמר (תהלים א: א)  
'ובמושב לצים לא ישב' אבל ב'

<sup>23</sup> יהודה הנקין, "פמיזינים, הלכה ולימוד  
תורה", מתוך: להיות אישה יהודיה  
(ירושלים: קולך, 2001), עמ' 337ה3.

<sup>24</sup> אע"פ שנמצאים כמה פסקי הלכה בשם  
ריב"ב בש"ס, שמו מוזכר יותר פעמים  
באגדה. ריב"ב תואר כחסיד דמעיקרא (ב"ק  
קג:). וכדרך זו, מצינו בירוש' (סוטה ט: כד)  
שריב"ב לא עבר בחייו שום עבירה מלבד  
על תקנת חכמים אחת.

<sup>25</sup> עיי' ביומא (עח:). ששם נזכרו כמה  
מאמרי הלכה בשם רבי אליעזר. וכן, עיי'  
במש"כ רש"י בברכות (כו. ד"ה 'שממאנין')  
שהעיד רבי יהודה בן בבא שיטת רבי  
אליעזר שהוא רבו.

בתורה, האשה איננה בטלה ממלאכה, אלא היא עובדת ומפרנסת את המשפחה, כדי לתת לבעלה זמן פנוי לעסוק בתורתו. ודאי זהו המסר העולה מסיפורה של רחל (כתובות סב:):

ר"ע רעיא דבן כלבא שבוע הוה, חזיתיה ברתיה דהוה צניע ומעלי. א"ל: אי מקדשנא לך אזלת לבי רב? א"ל: אין. איקדשא ליה בצניעה ושדרתיה. שמע אבוא אפקה מביתה, אדרה הנאה מנכסיה. אזיל יתיב ב' סרי שנין בבי רב. כי אתא, אייתי בהדיה ב' סרי אלפי תלמידי. שמעיה להווא סבא דקאמר לה: עד כמה קא מדברת אלמנות חיים? א"ל: אי לדידי ציית, יתיב ב' סרי שני אחריני. אמר: ברשות קא עבידנא, הדר אזיל ויתיב ב' סרי שני אחריני בבי רב. כי אתא, אייתי בהדיה עשרין וארבעה אלפי תלמידי. שמעיה דביתיה הות קא נפקא לאפיה, א"ל שיבכתא: שאילי מאני לבוש ואיכסאי, א"ל: (משלי יב:) 'יודע צדיק נפש בהמתו'. כי מטיא לגביה, נפלה על אפה קא מנשקא ליה לכרעיה, הוה קא מדחפי לה שמעיה, א"ל: שבקוה, שלי ושלכם שלה הוה.

מכאן הבינו ששכר ת"ת של נשים בזמנו של ר"ע נובע מתפקידה כעבד המשמש את רבו. במלים אחרות, רחל הקריבה כ"ד שנים מחיי הזוגיות שלה עם ר"ע, וכך יכול היה

(שו"ת משנה הלכות ה: ריח ד"ה 'ולפ"ז') למה היתה צריכה ברוריה ללכת לג' מאות רבנים כדי ללמוד שלוש מאות הלכות; האם היתה לה בעיה ללמוד את כל פסקי ההלכה מאדם אחד? והשיב שחוץ מאביה, רוב מלמדי התורה לא היו מוכנים כ"כ להחלפת צורת ביהמ"ד ולהוספת מקומות לנשים, אבל כבר התחילו לנטות לשיטת רחב"ת ללמוד תורה לנשים. כסיוע לשיטתו, מצא רחב"ת את ריב"ב שהסכים עמו, ושמח לשמוע על בתו של רחב"ת ברוריה, שהצליחה בלימודה. וכ"כ התוספתא (כלים ד: יז):

תנור מאימתי מקבל טומאה משיסיקנו כדי לאפות בו סופגנין ורבי שמעון מטמא מיד. רבן שמעון בן גמליאל אומר משם רבי שילא הטיחו בטהרה ונטמא מאימתי טהרתו אמר רבי חלפתא איש כפר חנניא אני שאלתי את שמעון בן חנניא ששאל את בנו של רחב"ת ואמר משיסיענו ממקומו, ובתו אומרת משיפשט את חלוקן. כשנאמרו דברים לפני ריב"ב אמר יפה אמרה בתו מבנו.

**ב.** לפני ברוריה, דמות המופת של התרבות היהודית הנשית היתה רחל אשת ר"ע. מסיפור רחל שנביא להלן, ניתן לראות את הדרך לפסיקתו של ר"א וכל חכמי ישראל נגד ת"ת לבנות ישראל. בהשקפת חכמי התלמוד, כשהבעל טרוד בעמלו

משיטת ר"א.<sup>26</sup> לפי פשוטו, זוהי הסיבה שלפני ברוריה נשות ישראל כמעט ולא למדו תורה. ברם, כנ"ל בעירובין (נג:), כשפגש רבי יוסי הגלילי את ברוריה ושאל אותה איך ללכת ללוד, ברוריה הגיבה בדרך סרקאסטית! מכאן ואילך מתחילה להתפתח מחלוקת מעשית בנוגע ללימוד תורה לנשים:<sup>27</sup>

ריה"ג הוה קא אזיל באורחא.  
אשכחא לברוריה, א"ל: באיזו  
דרך נלך ללוד? א"ל: גלילי שוטה  
לא כך אמרו חכמים אל תרבה  
שיחה עם האשה!

ואמנם, מסורתו של ריה"ג מושרשת בתורת בית שמאי, מהם יצא גם ר' אליעזר. בתוס' בע"ז (מה. ד"ה 'אמר') כתוב שריה"ג היה תלמיד של רבי טרפון. ונודע מרש"י (יבמות טו. ד"ה 'רבי טרפון') שר"ט

ר"ע לגדל עצמו להיות מנהיג ישראל כמו שלא היה עוד לפניו, ובכך מיצתה רחל את פתקידה העליון של האשה היהודיה, וזו בדיוק כוונת המלים "שלי ושלכם—שלה הוא".

בתו של ר"ע עשתה כמו אמה, כפי שמסופר בסמוך, "ברתיה דר"ע עבדא ליה לבן עזאי הכי. והיינו דאמרי אינשי: רחילא בתר רחילא אזלא, כעובדי אמה כך עובדי ברתא". ברם, בן עזאי בחר שלא להקים משפחה מחמת טרדת לימודו, וגירש את בתו של ר' עקיבא לאחר אירוסיהם, כמש"כ ביבמות (סג:); ועיי' תוד"ה 'ברתיה'. כל זאת לאחר שהבין שלא יוכל לשלב בין עולם התורה לבין הקמת משפחה בלי לפגוע באחד משני העולמות, בחר לעזוב את כלתו.

ג. לפני שרחב"ת השתדל לעשות שינוי בתרבות היהודית, היתה שיטת ר"א מוסכמת על הכל ללא מחלוקת. לא מסתבר לומר שהיו קהילות שסברו כבן עזאי החולק על ר"א, שכן בן עזאי לא נכנס לסנהדרין, ותיפקד רק כ"יושב לפני חכמים" (כמש"כ רש"י בהריות ב: ד"ה 'כגון'). לכן, הפלוגתא בסוטה איננה מחלוקת בהוראה הלכה למעשה, אלא מילי בעלמא, משום שמחכמי הסנהדרין אין שום שיטה אחרת בנוגע ללימוד תורה לנשים חוץ

<sup>26</sup> יל"פ מחלוקת בין רבי אליעזר ושמעון בן עזאי בדרך אחרת: ר"א לא רוצה לחדש שום דבר שלא שמע מפי רבותיו כמש"כ בסוכה (כח). ולכן לא יכול לקבל סברא שמשום היירידה בת"ת לאחר חורבן בית שני יש להרחיב את גדר ת"ת גם לנשים. מאידך, בן עזאי היה מגדולי החדשנים בדורו (וזה מוכח בפירש"י בעירובין (כט. ד"ה 'הריני') על בן עזאי "שהיה דורש בשוקי טבריא, ולא היה בימיו עוקר הרים כמותו"). בשל כך, ובשל דרכו הייחודית בניתוח מסורת חז"ל ויישומה, ראה טעם לחדש לכלול גם נשים בענייני ת"ת.

<sup>27</sup> מצאנו שלאחר מיתתו, כמה גדולי תורה התחילו לשאול שאלות חדשות על פסקי ההלכה של רבי אליעזר. לדוגמא, עיי' במש"כ בגיטין (פג:).

מזה, י"ל שר"מ ראה את המעשה שקרה בינו לבין רשב"ג כהמשך לשנאת החינם שגרמה להרג בכ"ד אלף תלמידי ר"ע בדור הקודם. לכן, בהיותו מחוץ לתרבות חכמי א"י, חיפש ר"מ דרך להציל את מסורת הלימוד בלי להסתמך על מנהיגי ישראל מהם התיימש לאחרי שפרשו ממנו. ועוד, יש לנו מקורות מהם עולה שכאשר למד ר"מ עם ברוריה אשתו, החשיב ר"מ את סברתה ופסק כמותם, הגם שהם תלמודה של אשה. וז"ל הגמ' בברכות (י):

הנהו בריוני דהוו בשבכותיה דר"מ והוו קא מצערו ליה טובא, הוה קא בעי ר"מ רחמי עלויהו כי היכי דלימותו. א"ל ברוריא דביתהו: מאי דעתך? משום דכתיב (תהלים קד: לה), 'יתמו חטאים', מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב! ועוד, שפיל לסיפיה דקרא: ורשעים עוד אינם, כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם? אלא, בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם; בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה.

ברם, מאידך גיסא, ר"מ נאחז בחזק רב במסורת חכמים. זה ברור ממש"כ בחגיגה (טו): על הקשר בין ר"מ לאלישע בן אבויה לאחר שסרח ונקרא 'אחר':

ור"מ היכי גמר תורה מפומיה דאחר? וכו' כי אתא רב דימי

מתלמידי בית שמאי.<sup>28</sup> וכן, ר"א היה מהתלמידים הבולטים בבית שמאי, כפי שניתן ללמוד משבת (קל:): שם הוא נקרא 'רבי אליעזר השמותי'. ופירש"י על אתר (ד"ה 'שמותי'), "מתלמידי שמאי היה". ייתכן, אם כן, להסביר את פגישת ריה"ג וברוריה באופן הבא: ריה"ג היה מחכמי הדור שהתבססו על המסורת הקבוצה והקיימת כבר, וברוריה, בתו של רחב"ת, זיהתה עצמה עם הקבוצה החדשנית והמחדשת, שהרגישו שבתקופה המדוברת, כדי שהתורה תשרוד, יש להרחיב את מעגל לומדי התורה גם לנשים.

ד. ר"מ הצטער מאד שהוא נתון בשסע בין ב' השיטות הללו. מחד גיסא, ב"ד הגדול רצו לנדות אותו בעקבות השתדלותו עם ר"נ להדחת רשב"ג מעמדת הנשיא. משום כך הוא עזב לרומי אצל חמיו, הרחק מחבריו.<sup>29</sup> לאור זאת, ייתכן שר"מ חשב שיש לשנות את דרכי הלימוד המקובלות אצל מתנגדיו בבה"ד, שהשליכו אותו ממרכז התורה בא"י.

<sup>28</sup> בסדר הדורות (אות ד') הביא רביה לדברי רש"י מסוגיא בברכות (י): שכתוב שם, "אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים".

<sup>29</sup> עיי' מ.ד. האפפמאנן, "אלישע בן אבויה" (ווינץ 1880), עמ' 32-37 על הקשר בין ר"מ לתרבות רומי. נראה מכמה דוגמאות שהובאו בספר זה שרבי מאיר ידע לשון יוונית וגם שמו ופניו נודעו לכל שרי רומי.

קלה עליהן'. עכ"ז, לבו של ר"מ היה קרוע בין אהבתו לאשתו ולמשפחתה—וכבר ראינו שסיכן את נפשו בשביל להציל את גיסתו—לבין מסורת חכמי הקבלה אתה הזדהה רבות. כפי שכותב רש"י, כאשר לגלגה ברוריה על מסורת, לא יכול היה ר"מ לשתוק עוד, ושלח את תלמידו לנסות אותה לדבר עבירה—אבל לא לעשות עבירה ממש.

ה. בסוגייה בקידושין מובאים ב' סיפורים—חד על ר"מ וחד על ר"ע—בהם ניצלו שניהם מדבר עבירה בשל רוב לימודם, וז"ל הגמרא בקידושין (פא.):

ר"מ הוה מתלוץץ בעוברי עבירה, יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא בהך גיסא דנהרא, לא הוה מברא, נקט מצרא וקא עבר. כי מטא פלגא מצרא שבקיה, אמר: אי לאו דקא מכרזי ברקיעא הזהרו בר' מאיר ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי. ר"ע הוה מתלוץץ בעוברי עבירה, יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא בריש דיקלא, נקטיה לדיקלא וקסליק ואזיל. כי מטא לפלגיה דדיקלא שבקיה, אמר: אי לאו דמכרזי ברקיעא הזהרו בר"ע ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי.

אין אנו יכולים לדעת מתי בחייהם של ר"מ ור"ע אירעו הסיפורים. אך כפי שפירש"י (ד"ה 'שבקיה') שהשטן באגדה היה יצה"ר של ר"מ, משמע שזהו משל, והנמשל

אמר, אמרי במערבא: ר"מ אכל תחלא ושדא שיחלא לברא. דרש רבא: מאי דכתיב שה"ש (ו:יא), 'אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל'. למה נמשלו ת"ח לאגוז? לומר לך: מה אגוז זה, אע"פ שמלוכלך בטיט ובצואה אין מה שבתוכו נמאס, אף ת"ח, אע"פ שסרח אין תורתו נמאסת.<sup>30</sup>

כנראה לא הפריע לר"מ ללמוד מאדם שהפך לאפיקורס, כי היה בטוח בעצמו שיוכל לאכול את הפרי ולזרוק את קליפתו. הפרי הוא מסורת לימוד התורה שקיבל אלישע בן אבויה מרבותיו. ועוד, כנ"ל באיגרת רש"י, רבי בחר בשיטת ר"מ מכל שאר חכמי התורה בדורו, כי שיטת ר"מ יותר טהורה וקרובה לשיטת ר"ע ובעלי המסורה שקדמוהו.

לאור זאת, כשברוריה 'ליגלגה על שאמרו חכמים', לא היה ככוונתה לזלזל בחכמים, שהרי גם היא למדה את תורתם, ומסתמא רחשה להם כבוד. ברם היא המשיכה את המהלך בו פתח אביה, במאבק על לימוד התורה לנשים. לכן א"א היה לה לקבל את דבריהם של חכמים רבים בדורה, שעדיין סברו ש'נשים דעתן

<sup>30</sup> ע"ז, עיי' מנחות (מג). שרבי מאיר תיקן שלש ברכות 'שלא עשני אשה' ו'שלא עשני בור' ו'שלא עשני גוי'. וע"ע בספר של מ.ד. האפפמאנן (עמ' 34) שהציע שר"מ קיבל ברכות אלו מתורת סוקרטס היווני, שבירך באופן דומה.

להפציר בה פעמים רבות לפני שנכנעה לעשות דבר עבירה עמו. מאחר שברוריה כבשה את יצרה מספר פעמים רב—דמותה מצטיירת כאור חיובי יותר מאשר דמותו של בעלה בסוגיה בקידושין הנ"ל.

אפשר שזוהי כוונת הנובח הנמצא בס' 'שלשלת הקבלה', "שדעתן של נשים קלה חוץ מברוריה", משום שהיא הצליחה לשמר את עצמה היטב, אבל ככל כן אדם, יש גם לאשה כמו ברוריה מגבלות, וגם היא מעדה בסופו של דבר.

ו. כמש"כ בגיטין (ס.), כשישב רבי יהודה הנשיא בציפורי, הכיר גם הוא בסכנה הגדולה לתורת ישראל שעלולה להשתכח ח"ו, וקרא על עצמו את הפסוק בתהלים (ק"ט:קכו) "עת לעשות לה' הפרו תורתך", וסידר את כל חיבורי ההלכה בזמנו לחיבור רשמי אחד, כמש"כ הרמב"ם בהקדמתו:

למה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה? לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת. וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח. וישב כל ימיו הוא ובית דינו ולמדו המשנה ברבים.

שלו הוא שהתורה יכולה לכבוש את היצירה"ר. כן בסיפור על ר"מ ואשתו של יהודה הטבח—ומשמע שסיפור זה אירע לאחר שר"מ ברח לבבל—מצאנו שר"מ עשה מעשה זנות, אבל מוכח מתוכו שמדובר היה באונס, מפני שהיא באה למיטתו כשהוא שיכור ואיננו מודע למעשיו באותו הלילה. כשנועד לו מה קרה, אע"פ שידע שמדובר באונס, הצטער ר"מ צער רב על כך שתורתו לא שימרה אותו כפי שמובא בקידושין הנ"ל. לכן א"א לפרש שר"מ ב'מעשה ברוריה' המובא בפירש"י שונה מר"מ שמציגים ב' סיפורים אלו. לכן אית לן למימר שר"מ ציוה לתלמידו לפתותה אבל לא לשכב עמה ממש, וכשהוא הפציר בה כמה פעמים—ועיי' ברש"י בברכות (לב. ד"ה 'שהחלהו') שפירש את המילה 'להפציר' כ'להטריד'—התלמיד עשה המעשה בפני עצמו, אבל בסוף הסיפור קיבל כפרה ושמע שעדיין נשאר חלקו בעולם הבא.

ועוד, ליכא למימר שברוריה לא הצליחה לכבוש את יצרה מפני שלימודה היה חלש, מפני שבכל אגדות חז"ל אודותיה אנו לומדים שהיא למדה היטב, וכפי שהזכרנו כמה פעמים בחיבורנו—גם ר"מ למד מברוריה. לכן י"ל שלימודה של ברוריה שימר אותה כמה פעמים, ומה"ט תלמידו של ר"מ נאלץ



והוציאווהו להורג בשריפה. לאחר  
מיתת רחב"ת, נשאה ברוריה בתו את  
הלפיד הבוער, יחד עם ר"מ בעלה.  
ברם, לפי מש"כ רש"י, ההשתדלות  
שלהם הסתיימה בטרגדיה הקשה של  
'מעשה ברוריה', וסכנת שכחת  
התורה נשארה בישראל עד בא רבי  
ופירסם את המשניות ברבים, ותיקן  
את הסכנה שהכירו כבר לפניו  
רחב"ת ובתו, ברוריה אשת ר"מ.

אם כן, רחב"ת ורבי ראו את  
אותה הסנכה, אבל הפתרונות  
שהציעו היו שונים לחלוטין זה מזה.  
בתחילה, רחב"ת סבר שהדרך בה  
ראוי לתקן את חסרונות לימוד  
התורה בקהילות ישראל היתה  
הרחבת מעגל לומדי התורה לכל  
ההמון—אנשים ונשים כאחד.  
בעקבות עיסוקו להפיץ תורה לכל  
ישראל, מנהיגי רומי שמעו על כך

\*\*\*\*\*

## ברכת המזון

### זימון בסעודת נשואין ושל שבעת ימי משתה

המזמן נוטל כוס של יין בידו ואומר:  
רבותי, נברך.

#### המסובים עונים:

יהי שם יי מברך מעתה ועד עולם.

#### והמזמן חוזר:

יהי שם יי מברך מעתה ועד עולם.

דני הסר וגם חרון, ואז אדם בשיר  
ירון,

נחנו במעגלי צדק, שעה ברפת  
בני אהרן.

ברשות מרנן ורבנן ורבותי, נברך  
אלהינו שהשמחה במעוננו  
ושאכלנו משלו.

#### המסובים עונים:

ברוך אלהינו שהשמחה במעוננו,  
ושאכלנו משלו ובטובו חיינו.

#### והמזמן חוזר:

ברוך אלהינו שהשמחה במעוננו,  
ושאכלנו משלו ובטובו חיינו.

**לחול:** על נהרות ככל שם ישבנו גם  
בקיננו, בזכרנו את ציון. על ערבים  
בתוכה, תלינו כנורתינו. כי שם  
שאלנו שובינו דברי שיר ותוללינו  
שמחה, שירו לנו משיר ציון. איך  
נשיר את שיר יי, על אדמת נכר. אם  
אשכחך ירושלים, תשכח ימיני.  
תדבק לשוני לחפי אם לא אזכרכי,  
אם לא אעלה את ירושלים על ראש  
שמחתי. זכר יי לבני אדם את יום  
ירושלים, האמרים ערו ערו עד  
היסוד בה. בת ככל השדודה, אשרי  
שישלים לך את גמולך שגמלת לנו.  
אשרי שיאחז ונפץ את עלליך אל  
הסלע.

**לשבת ויום טוב:** שיר המעלות,  
בשוב יי את שיבת ציון, היינו  
כחלמים. אז ימלא שחוק פינו  
ולשוננו רנה, אז יאמרו בגוים, הגדיל  
יי לעשות עם אלה. הגדיל יי לעשות  
עמנו, היינו שמחים. שובה יי את  
שביתנו, כאפיקים בנגב. הורעים  
בדמעה, ברנה יקצרו. הלוך ילך  
ובכה נשא משך הנרע, בא יבא ברנה  
נשא אלמתי.

ועל הכל, יי אלהינו, אנחנו מודים לך, ומברכים אותך, יתברך שמך בפני כל חי תמיד לעולם ועד. כפתוב, ואכלת ושבעת, וברכת את יי אלהיך על הארץ הטבה אשר נתן לך. ברוך אתה יי, על הארץ ועל המזון.

רחם, יי אלהינו, על ישראל עמך, ועל ירושלים עירך, ועל ציון משכן כבודך, ועל מלכות בית דוד משיחך, ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו. אלהינו, אבינו, רענו, זוננו, פרנסנו, וכלכלנו, והרוחנו, והרוח לנו יי אלהינו מהרה מכל צרותינו, ונא אל תצריכנו, יי אלהינו, לא לידי מתנת בשר ודם, ולא לידי הלואתם, כי אם לידך המלאה, הפתוחה, הקדושה והרחבה, שלא גבוש ולא נכלם לעולם ועד.

\*\*\*\*\*

**לשבת:** רצה והחליצנו יי אלהינו במצותיך ובמצנות יום השביעי השבת הגדול והקדוש הזה. כי יום

היכלך, וטתרו את מקדשך, והדליקו נרות במצרות קדשך, וקבעו שמונת ימי חנכה אלו, להודות ולהלל לשמך הגדול.

**לפורים:** בימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה, כשצמד עליהם המן הרשע, בקש להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים, מנער ועד זקן. טף ונשים, ביום אחד, בשלושה עשר לחודש שבט, הוא חודש אדר, ושללם לבזו. ואתה ברחמיך הרבים הפרת את עצתו, וקלקלת את מחשבתו, והשבות לו גמולו בראשו, ותלו אותו ואת בניו על העץ.

ברוך אתה יי, אלהינו מלך העולם, הן את העולם כלו בטובו בחן בחסד וברחמים, הוא נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו. ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו, ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד. בעבור שמו הגדול, כי הוא אל זן ומפרנס לכל ומטיב לכל, ומכין מזון לכל ברייתיו אשר ברא. ברוך אתה יי, הן את הכל.

נודה לך, יי אלהינו, על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ועל שהוצאתנו, יי אלהינו, מארץ מצרים, ופדייתנו מבית עבדים, ועל בריתך שחתמת בבשרנו, ועל תורתך שלמדתנו, ועל חקיך שהודעתנו, ועל חיים חן וחסד שחוננתנו, ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו תמיד, בכל יום ובכל עת ובכל שעה.

\* **לחנכה ופורים:** על הנסים, ועל הפרקן, ועל הגבורות, ועל התשועות, ועל המלחמות, שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

**לחנכה:** בימי מתחזהו בן יוחנן כהן גדול, חשמונאי ובניו, כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשפיתם תורתך, ולהעבירם מחקי רצונך, ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם, רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם, מסרת גבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים, וזרים ביד עוסקי תורתך. ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך, ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופרקן כהיום הזה. ואחר כן באו בניך לדביר ביתך, ופנו את

הַמֶּלֶךְ הַטוֹב וְהַמְּטִיב לְכָל, שְׂבָבֵל  
 יוֹם וַיּוֹם הוּא הַטֵּיב, הוּא מְטִיב,  
 הוּא יֵיטִיב לָנוּ. הוּא גְמָלָנוּ, הוּא  
 גּוֹמְלָנוּ, הוּא יְגַמְלָנוּ לְעַד, לַחֵן  
 וּלְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים וּלְרוּחַ הַצֶּלֶה  
 וְהַצֹּלֶחַ, בְּרָכָה וַיְשׁוּעָה, נַחֲמָה,  
 פְּרִנָּסָה וְכִלְכִּילָה, וּרְחֻמִּים וְחַיִּים  
 וְשָׁלוֹם וְכָל טוֹב, וּמִפְּלֵ טוֹב  
 לְעוֹלָם אֶל יַחְסָרָנוּ.

הַרְחֵמֶן, הוּא יִמְלֹךְ עָלֵינוּ לְעוֹלָם  
וָעֶד. הַרְחֵמֶן, הוּא יִתְבָּרֵךְ בְּשֵׁמִים  
וּבְכָאָרֶץ. הַרְחֵמֶן, הוּא יִשְׁתַּבַּח  
לְדוֹר דּוֹרִים, וַיִּתְפָּאֵר בְּנוֹ לְעֵד  
וְלִנְצַח וְנִצָּחִים, וַיִּתְהַדָּר בְּנוֹ לְעֵד  
וְלְעוֹלָמֵי עוֹלָמִים. הַרְחֵמֶן, הוּא  
יִפְרֹנְסֵנוּ בְּכָבוֹד. הַרְחֵמֶן, הוּא  
יִשְׁבֹּר עָלֵנוּ מֵעַל צְוָאֲרָנוּ וְהוּא  
יִוִּלִּיכֵנוּ קוֹמָמִיּוֹת לְאַרְצֵנוּ.  
הַרְחֵמֶן, הוּא יִשְׁלַח לָנוּ בְּרָכָה  
מְרֻבָּה בְּבֵית הַזֶּה, וְעַל שְׁלֹחַן זֶה  
שֶׁאֲכַלְנוּ עָלָיו. הַרְחֵמֶן, הוּא יִשְׁלַח  
לָנוּ אֶת אֱלֹהֵינוּ הַנָּבִיא זְכוּר לְטוֹב,  
וַיְבַשֵּׁר לָנוּ בְּשׁוּרוֹת טוֹבוֹת.  
יִשׁוּעוֹת וְנַחֲמוֹת.

הִרְחַמְן, הוּא יִבְרַךְ אֶת (אָבִי מוֹרִי)  
בְּעֵל הַבֵּית הַזֶּה, וְאֵת (אִמִּי מוֹרִיתִי)  
בְּעֵלַת הַבֵּית הַזֶּה, אוֹתָם וְאֵת  
בֵּיתָם וְאֵת זֶרְעָם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר  
לֵהֶם, הִרְחַמְן, הוּא יִבְרַךְ אוֹתִי  
(וְאָבִי וְאִמִּי וְאֲשֵׁתִי וְזֶרְעִי וְאֵת  
כָּל אֲשֶׁר לִי) אוֹתָנוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר  
לָנוּ, כְּמוֹ שֶׁנִּתְבָּרְכוּ אֲבוֹתֵינוּ,  
אֲבֹרָהֵם יִצְחָק וְיַעֲקֹב, בָּפֶל, מָפֶל,  
פֶּל, כֵּן יִבְרַךְ אוֹתָנוּ כְּלָנוּ יַחַד  
בְּבִרְכַּה שְׁלָמָה, וְנֹאמֵר אָמֵן.

זֶה גְּדוֹל וְקָדוֹשׁ הוּא לִפְנֵיךָ, לְשֹׁכֵת  
בוֹ וְלִנְיֹת בּוֹ בְּאַהֲבָה כְּמַצּוֹת רְצוֹנָךְ,  
וּבְרִצּוֹנָךְ הִנִּיחַ לָנוּ יי אֱלֹהֵינוּ, שְׁלֹא  
תִּהְיֶה צָרָה וְיִגְוֹן וְאִנְחָה בְּיוֹם  
מִנּוּחַ תַּנּוּ. וְהִרְאֵנוּ יי אֱלֹהֵינוּ בְּנִחְמַת  
צִיּוֹן עִירָךְ, וּבִבְבִּנְיָן יְרוּשָׁלַיִם עִיר  
קִדְשֶׁךָ, כִּי אַתָּה הוּא בַּעַל הַיְשׁוּעוֹת  
וּבַעַל הַנַּחֲמוֹת.

**בר"ח ויו"ט וחול המועד וראש השנה:** אֶלֶּהינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, יַעֲלֶה וְיָבֵא, וְיַגִּיעַ, וְיִרְאֶה, וְיִרְצֶה, וְיִשְׁמַע, וְיִפְקֹד, וְיִזְכֹּר וּזְכוֹנֵנוּ וּפְקֻדוֹנֵנוּ, וְזִכְרוֹן אֲבוֹתֵינוּ, וְזִכְרוֹן מִשִּׁית בֶּן דָּוִד עֲבָדְךָ, וְזִכְרוֹן יְרוּשָׁלַיִם עִיר קְדוֹשְׁךָ, וְזִכְרוֹן כָּל עַמְּךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל לְפָנֶיךָ, לְפִלִּיטָה, לְטוֹבָה, לְחַן וּלְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים, לְחַיִּים וּלְשָׁלוֹם, בְּיוֹם:

ראש החדש | חג המצות | חג  
השבעות | חג הסוכות | השמיני חג  
העצרת | הזכרון  
הזה.

זָכְרָנוּ, יי אֱלֹהֵינוּ, בּו לְטוֹבָה,  
וּפְקָדָנוּ בּו לְבִרְכָּה, וְהוֹשִׁיעֵנו בּו  
לְחַיִּים. וּבְדָבָר יִשׁוּעָה וְרַחֲמִים,  
חוּס וְחַנּוּנִי, וְרַחֵם עָלֵינוּ וְהוֹשִׁיעֵנו,  
כִּי אֵלֶיךָ עֵינֵינוּ, כִּי אֵל מִלֶּךְ חַנּוּן  
וְרַחוּם אַתָּה.

\* \* \* \* \*

וּבִנְיָה יְרוּשָׁלַּיִם עִיר הַקֹּדֶשׁ בְּמִהְרָה  
בְּיָמֵינוּ. בָּרוּךְ אַתָּה יי, בּוֹנֵה  
בִּרְחֻמֵּי יְרוּשָׁלַּיִם. אָמֵן

פֶּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִלֶּךְ הָעוֹלָם,  
הָאֵל, אָבִינוּ, מִלְּפָנֵינוּ, אֲדִינֵנוּ,  
בּוֹרְאֵנוּ, גּוֹאֲלֵנוּ, יוֹצְרֵנוּ, קְדוֹשְׁנוּ  
קְדוֹשׁ יַעֲקֹב, רוֹעֵנוּ רוֹעֵה יִשְׂרָאֵל,

## שבע ברכות

א. ברוך אתה יי אלהינו מלך  
העולם, בורא פרי הגפן.

ב. ברוך אתה יי אלהינו מלך  
העולם, שהפיל ברא לכבודו.

ג. ברוך אתה יי אלהינו מלך  
העולם, יוצר האדם.

ד. ברוך אתה יי אלהינו מלך  
העולם, אשר יצר את האדם  
בצלמו, בצלם דמות תבניתו,  
והתקין לו ממנו בנן עדי עד.  
ברוך אתה יי, יוצר האדם.

ה. שוש תשיש ותגל העקרה,  
בקבוץ בניה לתוכה בשמחה.  
ברוך אתה יי, משמח ציון בבניה.

ו. שמח תשמח רעים האהובים,  
כשמחך יצירך בגן עדן מקדם.  
ברוך אתה יי, משמח חתן וכלה.

ז. ברוך אתה יי אלהינו מלך  
העולם, אשר ברא ששון ושמחה,  
חתן וכלה, גילה, רנה, דיצה  
וחדנה, אהבה ואחווה ושלוש  
ורעות. מהרה, יי אלהינו, ישמע  
בצרי יהודה ובחצות ירושלים,  
קול ששון וקול שמחה, קול חתן  
וקול כלה, קול מצהלות חתנים  
מחפתם ונערים ממשתה נגינתם.  
ברוך אתה יי, משמח חתן עם  
הכלה.

במרום ילמדו עליהם ועלינו  
זכות, שתהא למשמרת שלום,  
ונשא ברכה מאת יי, וצדקה  
מאלהי ישענו, ונמצא חן ושכל  
טוב בעיני אלהים ואדם.

לשבת: הרחמן, הוא ינחילנו יום  
שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים.  
לר"ח: הרחמן, הוא יחדש עלינו  
את החדש הזה לטובה ולברכה.  
ליום טוב: הרחמן, הוא ינחילנו  
יום שכלו טוב.

לר"ה: הרחמן, הוא יחדש עלינו  
את השנה הזאת לטובה ולברכה.  
לסוכות: הרחמן, הוא יקים לנו את  
ספת דוד הנופלת.

הרחמן, הוא יזכנו לימות המשיח  
ולחיי העולם הבא.

בחול: מגדיל (כשבת ור"ח ויו"ט  
וחול המועד וראש השנה:  
מגדול) ישועות מלכו, ועשה  
חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד  
עולם. עשה שלום במרומינו, הוא  
יעשה שלום עלינו ועל כל  
ישראל, ואמרו אמן.

יראו את יי קדושינו, כי אין  
מתסור ליראיו. כפירים רשו  
ורעבו, ודורשי יי לא יחסרו כל  
טוב. הודו ליי כי טוב, כי לעולם  
חסדו. פותח את ידך, ומשביע  
לכל חי רצון. ברוך הגבר אשר  
בטחביי, והיה יי מבטחו. נער  
הייתי גם זקנתי, ולא ראיתי צדיק  
נעזב, וזרעו מבקש לחם. יי עז  
לעמו יתן, יי יברך את עמו  
בשלום.

