

בס"ד

ירחון

האוצר

אייר ה'תש"פ

גיליון מ'

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק
הרב משה מרדכי אייכנשטיין
הרב אריאל דוד

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה בענין עומד בצד החצר בגירושיו בתו
הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

ז חיוב בניית כותל משום היזק ראיה ומשום "מנהג המדינה"
הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

= אוצר הזמנים =

ט ברכה על ספירת העומר: רצף וייחוד
הרב בניה מינצר

ל האם מותר לספור ספירת העומר בברכה בבין השמשות
הרב עמנואל מולקנדוב

לו בירור וביאור שיטת הבה"ג בענין מי ששכח לספור יום אחד
הרב דוד אריה הילדסהיים

נב תורת רשב"י ול"ג בעומר
הרב ראובן שלוסברג

= אוצר אורח חיים =

סב מתי נכון להניח תפילין של ר"ת?
הרב יעקב חזן

סז מנייני מרפסת
הרב יואל שילה

עב בדין מנייני המרפסות אם מצטרפים למנין
הרב בנימין יצחק-הלוי

עח בענין תפילה ב"מנין מרפסות" - דעת מרן השו"ע
הרב יוסף צברי

מפתח האוצר

רב אמי ורב אסי - מהנהגתם בהלכות תפלה וברכת כהנים קא
הרב ישראל מאיר בריסקמן

אם לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש צורך ואפשרות להשלימה? קו
הרב אוריאל בנר

בעניין השלמת הקריאות בתורה שחסרו עקב מגפת הקורונה קטז
הרב יהושע לוונטל

לתת ממתקים לילדים לפני קידוש קכו
הרב יעקב אהרן סקוצילס

גדרי מלאכת בורר קכט
הרב דניאל אדר

בעניין המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן קמד
הרב דוד אייזנברג

ברכה על הלל של מנהג קנב
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הערות וקושיות: נפילת אפיים אחר תפילת תשלוּמין - הרב אהרן הכהן פרידמן * קריאת חלק משמו"ת - הרב
אהרן הכהן פרידמן * ברכת האילנות, ברכת הראיה או גם הריח [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר, הרב ישראל
אליהו קנו

= אוצר יורה דעה =

מסירות נפש לצורך תלמוד תורה דרבים קס
הרב דוד לוי

פיקוח נפש באיומי פגיעה עצמית קסח
הרב יהודה לייב נחמסון

כשרות ועדיפות בקלף ובגויל קעה
הרב עידוא אלבה

שיטות חכמי אשכנז אחרי תתנ"ו בנושא הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחז"ל רל
הרב רועי הכהן זק

הערות וקושיות: לא תחנם בשבחוּ גר על מעשיו בגיותו [תשובת הגר"י זילברשטיין שליט"א] - הרב יעקב
אהרן סקוצילס * כבוד ת"ח ששכח תלמודו - הרב אהרן הכהן פרידמן רמז

מפתח האוצר

= אוצר חושן משפט =

תשלום עבור עשיית טובה רנ
הרב שלמה אליעזר גליקסברג

הזיק רכב של גוי אם עבר באיסור ואם חייב בתשלומין רסג
הרב מתתיהו גבאי

= אוצר אבן העזר =

מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין רעד
הרב יעקב דוד אילן

האשה נקנית רפא
הרב איתמר לוי

= אוצר זרעים =

בדין ספק במתנות עניים לחומרא [המשך] שלה
הרב משה יהודה לנדאו

= אוצר חקר ועיון =

מדות שהתורה נדרשת בהם שנה
הרב אלחנן וינברג

הערות וקושיות: הבדל בין המשנה על סוגי המצה למשנה על סוגי המרור [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר *
בעניין מצות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה - הרב יוסף פליסקין * גודל מראה שנשברה לקבל טומאה בזמנו - הרב
אהרן הכהן פרידמן שסו

הערות הקוראים שע

מצוות אכילה מדאורייתא שע

מפתח האוצר

לחם משנה בליל הסדר _____ שיע
בעניין הברכה על הדלקת נר יו"ט _____ שעב
אונאת ממון ודברים _____ שעג

כתובת המחברים למשלוח הערות _____ שיעד

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹרֶךְ יָמֵינוּ, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן מ' - אֵייר ה'תש"פ, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יְקָרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



כֶּתֶב בַּסֵּפֶר מֵעַם לְעוֹז (בְּרֵאשִׁית כֹּט, כו עמ' תַּקע"ה) וז"ל: "וַיֵּשׁ אֲמָרִים שְׁחָטָם [שֶׁל כ"ד אֱלֹף תַּלְמִידָיו הַקְדוּשִׁים שֶׁל רַבִּי עֲקִיבָא] הִיָּה שֶׁלֹּא רָצוּ לִלְמַד זֶה אֶת זֶה, וְזֶה עוֹן גָּדוֹל. שֶׁאִם יֵשׁ לְאָדָם חִידוּשׁ בַּתּוֹרָה, צָרִיךְ לְגַלּוֹתוֹ לְחֻבְרֵי שִׂידֵעַ אוֹתוֹ. וְאֵל יַחֲזִיק בְּמִידָה מִגּוֹנָה זֶה לְהַחֲזִיק טוֹבָה לְעַצְמוֹ וְלֹא לִלְמַד לְאַחֲרִים. לְפִי שֶׁהַקֶּב"ה לֹא נָתַן תּוֹרָה לְהַחֲבִיאָהּ, אֲלֵא לְפִרְסָמָהּ בְּעוֹלָם". עכ"ל.

וְרָאָה בַּסֵּפֶר חֲסִידִים (סִימָן תַּק"ל) שֶׁכָּתַב: וְכָל מִי שֶׁגִּילָה לּוֹ הַקֶּב"ה דְּבַר, וְאִינוּ כּוֹתְבָהּ וְיִכּוֹל לְכַתּוֹב, הָרִי זֶה גּוֹזֵל מִי שֶׁגִּילָה לּוֹ, כִּי לּוֹ גִּילָה לּוֹ אֲלֵא לְכַתּוֹב, דְּכַתִּיב "סוּד ה' לִירָאִיו וּבְרִיתוֹ לְהוֹדִיעֵם" (תְּהִלִּים כה, יד). עכ"ל. וְעִי"ש בְּהַגְהוֹת מֶרֶן הַחִיד"א (שם), שֶׁהֵבִיא דְרָאָה לְרַבֵּינוּ אִפְרַיִם (עַל הַתּוֹרָה כִּת"י פ' כִּי תִשָּׂא) שֶׁכָּתַב מִשּׁוֹם רַבֵּינוּ אֶלְעָזָר מִגְרֵמִיזָא ז"ל "שֶׁכָּל מִי שֶׁמִּגְלִין לּוֹ רוֹי תּוֹרָה מִן הַשָּׁמַיִם וְאִינוּ כּוֹתְבָהּ, עֲתִיד לִיתֵּן אֶת הַדִּין". עכ"ל.

וְכָתַב רַבֵּינוּ אֶלְעָזָר פֶּאֶפּוֹ בִּס' אֲוֵרוֹת אֱלִים (בְּבִיאוֹר דְּבְרֵי הוֹה"ק): "יֵשׁ תּוֹעֵלֶת אַחֵר בְּעִשְׂיִית סֵפֶר מִצַּד אַחֵר, שֶׁהוּא מוֹעִיל מִיד וּלְדוֹרוֹת וּלְכָל הָעוֹלָם, וְכַמ"ש הַרְמַב"ם ז"ל בַּסֵּפֶר מו"נ שֶׁהַכּוֹתֵב דְּבַר בַּסֵּפֶר, הָרִי הוּא כְּאִילוֹ דּוֹרְשׁוֹ לְפָנָיו אֲלֵפִים וְרַבְּבוֹת. וְאִפְשָׁר כִּי בְּרֹב יָמִים דְּבָרָיו יַעֲשׂוּ פִירוֹת". וְעִי' בַּפֶּלֶא יוֹעֵץ (עֶרֶךְ זִכִּיָּה): "אִם חֲנָנִי ה' רוּחַ דַּעַת, יַעֲשֶׂה סֵפֶר לִלְמַד וּלְהוֹעִיל. וְאִם יִזְכֶּה שִׁוְעִילוֹ דְּבָרָיו בְּדוֹר מִן הַדּוֹרוֹת לְאַחַד מִנֵּי אֱלֹף, דִּינִי אִם לֹא בֹא לְעוֹלָם אֲלֵא לְדַבֵּר הַזֶּה".

וּבִפְרָט בַּעַת הַזֹּאת, עַת צָרָה לִיעֲקֹב, יֵשׁ לְהַרְבוֹת בַּעֲסֵק הַתּוֹרָה אֲשֶׁר אֲגוּנִי מִגְנָא וּמִצְלָא, וּבִפְרָט אִם הוּא מִזְכֶּה לְאַחֲרִים אֲשֶׁר זָכוּתוֹ רַבָּה כִּידוּעַ. וַיִּבְשְׁרֵנוּ ה' בְּשׁוֹרוֹת טוֹבוֹת בְּמַהֲרָה.



בְּפָנֵינוּ גִילְיוֹן הָאַרְבָּעִים שֶׁל יִרְחוֹן הָאוֹצֵר, אֲשֶׁר בּוֹ נִקְבְּצוּ וּבָאוּ בִּס"ד, מֵאֲמָרִים רַבִּים וְחֻשְׁבוּבִים, וּמֵהֶם מַעֲנִינָא דִּיּוֹמָא וּמַעֲנִינֵי הַשְּׁעָה. בָּאוֹצֵר הַגָּנוּזִים: קִטְעַ מַכְת"י סֵפֶר עֵץ הַגֶּפֶן עַל שׁו"ע אֲבָה"ע לְגַר"ש קְלוּגֶר זצ"ל - בַּעֲנִין עוֹמֵד בְּצַד הַחֲצָר בְּגִירוּשֵׁי בְּתוֹ קֶטְנָה, וְשִׁיעוֹר מִפִּי הַגֵּרש"ז בְּרוֹיָדָא זצ"ל - בַּעֲנִין חֵיב בְּנִיית כּוֹתֵל מִשּׁוֹם הַיֹּזֵק רֵאִיָּה וּמִשּׁוֹם מִנְהַג הַמְּדִינָה. בָּאוֹצֵר הַזְּמָנִים: מֵהֵלֶךְ בְּבִיאוֹר דִּינֵי תַמִּימוֹת בַּסְפִּירַת הָעוֹמֵר; בְּדַעַת הָרֵאשׁוֹנִים אִם מוֹתֵר לְסַפּוֹר לְכַתְּחֵלָה בְּבִין הַשְּׁמִשׁוֹת; בִּירוֹר שִׁטַּת הַבֵּה"ג וְהַגְרָסָאוֹת בָּהּ; מֵאֲמַר בְּמַעֲלַת יוֹם ל"ג בַּעוֹמֵר וְתוֹרַת רַש"י. בָּאוֹצֵר אוֹרֵחַ חַיִּים: סִיכּוֹם מַתִּי רֵאִוִי לְהַנִּיחַ תַּפְּלִין דְּר"ת; ג' תְּשׁוּבוֹת בִּשְׁאֵלַת מִנְיַיִן הַמִּרְפָּסוֹת

(ביניהם מאמר מחודש בדעת השו"ע); בדין מעבר לפני המתפלל - לאור מעשה רבי אמי ורבי אסי; ב' מאמרים בדין תשלומים לפרשיות שנחסרו; אם מותר לתת ממתקים לילדים לפני קידוש והמסתעף; בגדרי מלאכת בורר; בסוגי' המפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך להוציאם; בדין ברכת הלל של מנהג וברכת ההלל בליל פסח ליחיד. **באוצר יורה דעה**: בעניין מסירות נפש על ת"ת דרבים; בשאלה אם מותר לעבור עבירה כדי להציל אדם המאיים לאבד עצמו לדעת; בדיני הקלף והגויל ובעניין קלף מעופף; מאמר בעניין שיטות ראשוני אשכנז המאוחרים בדין הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחו"ל. **באוצר חושן משפט**: בדין תשלום למי שעשה טובה לחברו בלי לקבוע תשלום, ומאמר בדין מי שהזיק רכב של גוי האם חייב בתשלומין. **באוצר אבן העזר**: בשיטת הרמב"ם בדין חופת נידה (בעקבות השאלה בזמן הקורונה), ומאמר רחב בדיני האשה נקנית. **באוצר זרעים**: סיום המאמר בעניין הכלל דספק מתנות עניים לחומרא. **באוצר חקר ועיון**: בביאור המדות שהתורה נדרשת בהם, ועוד.



נקבל בברכה את המחברים החשובים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב דוד אייזנברג - ראש כולל אברכים בנשיאות הגר"ח ארנטרוי, הרב יהודה ליב נחמסון - דומ"צ בבית ההוראה רחובות והרב ראובן שלוסברג - ראש כולל ה'מרכזי' [יששכר באהליך]. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

בענין עומד בעד החצר בגירושי בתו ♦ חיוב בניית כותל משום היזק
ראיה ומשום "מנהג המדינה"

הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

אב"ד בראדי, בעל חטק שלמה ועוד

בענין עומד בצד החצר בגירושי בתו*

א. [שו"ע אבן העזר (קמא, ד): "המקדש קטנה ע"י אביה, וגרשה כשהיא קטנה בעודה ארוסה ואביה חי, אביה מקבל גיטה, ולא היא שלא מדעתו. וי"א שהיא יכולה לקבל גיטה"].

באותו סעיף קטנה כו'. עיין מ"ש לעיל, מה שעמדנו דמה מבעיא לש"ס (קידושין מד:) אם כחצר אבי' דמיא, תיפוק לי' דלא הוי עומד בצד חצרה.

אך י"ל בפשיטות, דזה הוי רק מאמר עולא בש"ס (גיטין עז:) דבעינן עומדת בחצרה, וטפי פריך הש"ס (קידושין, שם) מרבא אדרבא עצמו, ממה שיקשה מעולא אדרבא. ולפי"ז י"ל דלפי האמת א"ש בפשיטות מה שבקטנה לא הוי גרושין מעליין תיכף ושלא לחזור בו הבעל מהני, והיינו כיון דהוי חוב להאב גוף הגרושין לכך לא מהני בלי עומד בצדה, אבל לענין חזרת בעל, דשלא יהי' יכול לחזור בו, לא הוי חוב, כיון דקיי"ל (גיטין עד:) מגורשת ואינה מגורשת ג"כ בעלה חייב עדיין במזונותי, א"כ זה לא הוי חוב גמור, לכך בזה מהני חצרו אף שאינו עומד בצדו.

ב. מיהו, עדיין צריכין אנו לדברינו הנ"ל שכתבנו שם, דאל"כ קשה למה בזרק הגט לחצרה ואינה עומדת בצדה לא אמרינן דמועיל לענין שאין הבעל יכול לחזור בו. והן אמת דבזה איתא לעיל בש"ע בס"י קלט (סעי' ג') דהוי ספק מגורשת, אך יש בזה דעות אם הוי דוקא ביבם או לא.

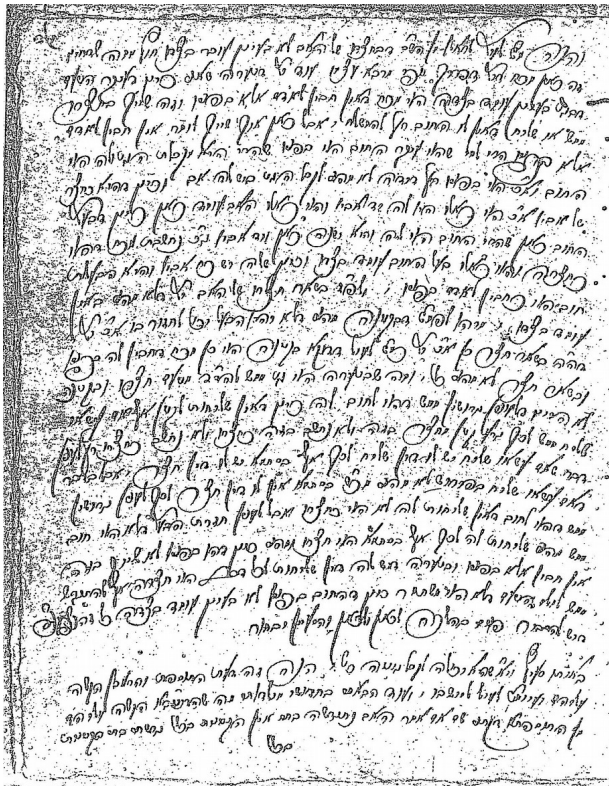
אך לפמ"ש א"ש, דבגט אשה דהוי לה חוב ממש, והוי החוב יותר על הזכות לכך בזה אף (אם) לענין חזרת הבעל לא מהני חצר, אך באב דלא הוי לו חוב ממש, אף דלא הוי זכות ממש מ"מ דומה לשחרור, בזה מחלקינן בין חזרת הבעל דלא מצי לחזור בו, ולהתגרש ממש לגמור החוב לא הוי רק על ידו באינו עומד בצדה, ולפי"ז ה"ה בחצרו ממש של האב י"ל כן, דאם זרק הגט לחצרו אין הבעל [יכול] לחזור ומגורשת (אינו) [אינה] עד שיגיע (לידה) [לידו].

ג. והנה מ"ש לעיל לראי' מן הש"ס דבחצרו של האב לא בעינן (עובר) [עומד] בצדו, חוץ ממה שדחינו זה כאן מכח די"ל דפריך טפי מרבא עצמו. עוד י"ל דנערה שאני, כיון דעיקר הטעם דבגט בעינן עומד בצדה הוי מכח דאין חבין לאדם אלא בפניו, וזה שייך בחצרו ממש, או שלית, דאין לו החוב רק להמשלח, אבל כאן אין שייך לומר אין חבין לאדם אלא בפניו, הרי למי שהוי עיקר החוב הוי בפניו, שהרי היא מקבלת הגט ולה הוי החוב וא"כ הוי בפניו, רק דידה לא מהני לקבל הגט ביש לה אב. וכיון דהיא כחצר של אביה א"כ הוי כאילו היא לה יד אביה, והוי

* מתוך חיבורו של רבינו - עץ הגפן (כת"י) - הגהות על שו"ע אבן העזר, עותק מהם בבית הספרים הלאומי. מאוצרותיו של אבינו, הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל - עורך ספר הזכרון עדות ליוסף לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד מתלמידי ישיבת חברון, ומתפרסמים לע"נ הני תרי רעים האהובים ת.נ.צ.ב.ה. פיענוח כתב היד עריכתו וחלוקתו לקטעים נעשו ע"י מערכת ספר הזכרון. בכוונתנו בעז"ה להמשיך ולפרסם מאמרים מחיבור ספון זה, בגליונות הבאים. דוד לוי.

כאילו האב עומד כאן כיון דבעל החוב כאן, שהרי החוב הוי לה והיא ישנה כאן, ויד אביה ג"כ נחשבת מכח דהוי (כחצרה) [כחצרו] והוי כאלו בעל החוב עומד בצדו, וכיון שלה יש כח אביה והיא הבעלת חוב הוי כחבין לאדם בפניו, ולפי"ז בשאר חצרו של האב י"ל דלא מהני באין עומד בצדו. מיהו לפמ"ש דבקטנה מהני דלא יהיה הבעל יכול לחזור בו, א"כ י"ל דה"ה בשאר חצר כן.

ד. א"נ י"ל כמ"ש לעיל, דדוקא בקטנה הוי כן מכח דחבין לה בפניו, ובשאר חצר לא מהני כלל. ומה שבנערה הוי גט ממש להמ"ד מטעם חצרו, ובקטנה לא, היינו דלענין גרושין ממש דהוי לחוב לה, כיון דאין שליחות לקטן (ראה גיטין סג, א) אף אם עשאו שליח ממש, לכך גרע קטן מחצר בזה ולא נחשב בזה כחצרו, ולא נחשב כחצרו רק לענין דבר שאם עשאו שליח יש לו דין שליח, לכך אף בסתמא יש לו דין חצר, אבל בדבר דאם עשאו שליח בפירוש לא מהני, מכ"ש בסתמא אין לו דין חצר, לכך לענין גרושין ממש דהוי לחוב דאין שליחות לה לא הוי כחצרו, אבל לענין חזרת הבעל דלא הוי חוב ממש מהני שליחות לה, לכך אף בסתמא הוי חצרו ומהני כיון דה"י בפניו, לא שייך בזה אין חבין אלא בפניו, ובנערה דיש לה דין שליחות לכל דבר הוי חצרה אף להתגרש ממש לולי הטעם דלא הוי משתמר, כיון דהחוב בפניו לא בעינן עומד בצדה. כל זה נלפענ"ד דיש להסביר פנים בהלכה לכאן ולכאן והמעייין יבחור.



כת"י ספר עצי גפן:

הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

ראש ישיבת חברון – כנסת ישראל

בעל שם דרך על הש"ס, תורה ופירוש הרמב"ן

חִיּוּב בְּנִיית כּוֹתֵל מִשׁוּם הִיזָק רֵאִיָּה וּמִשׁוּם "מִנְהַג הַמְּדִינָה"*

א.

בבא בתרא ד', א': "הכל כמנהג המדינה, הכל לאתווי מאי, לאתווי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא".

והרא"ש ס"ה הביא פלוגתא בענין כפיית שכני חצר לבנות כותל, די"מ דמה שכופין זא"ז לבנות כותל של גויל וגזית והכל כמנהג המדינה, היינו דוקא כשמעמידין הכותל על קרקע של שניהם ואין אחד מהם רוצה להיות כונס בתוך שלו ולבנות משלו, דמצי כל חד למימר איני רוצה לוותר קרקע ולא לבנות בבנין אם לא בבנין בר קיימא, אבל אם רצה האחד לכנוס בתוך שלו ולעשות מחיצה בתוך שלו בהוצא ודפנא*, כיון דמסלק היזק ראייה מחבירו דיו. תדע שלא הוזכר חיוב בבנין אבנים או לבינים אלא במקום שמגיע היזק ראייה לשניהם וחיוב הבנין על שניהם ועל יסוד שניהם וכו'.

וי"מ שאפילו אם רוצה לכנוס בתוך שלו ולגדור בהוצא ודפנא חבירו מעכב עליו, לפי שאומר לו אינה מחיצה של קיימא ואצטרך לצעוק עליך תמיד כשתפול המחיצה לסלק מעלי היזק ראיתך. [עכת"ד הרא"ש].

וזו גם דעת הנמק"י (ב, א ברי"ף), ושכן דעת הרא"ה. ועיי"ש שהרא"ה הוסיף בה דברים, דאפילו בא לכנוס בתוך שלו ולבנות גויל או גזית חבירו מעכב עליו, משום דא"ל אם אתה עושה כן לא יהא לי רשות לסמוך עליו, ואפילו א"ל אנא יהיבנא לך רשותא למסמך מצי א"ל אי במכר לא בעינא השתא למזבן ואי במתנה לא ניחא לי, דכתיב ושונא מתנות יחיה, ע"כ. והביא דברים אלו הרמ"א (חו"מ סי' קנ"ז ס"ד. ועי' לקמן אות ד'). ועי' נתיבות (שם, סק"ג) מש"כ בהסבר שיטה זו, ומסיק דכל זה בחצר שחלקוה, אבל קנו זה ע"י זה ליכא לדינא דהרא"ה, עיי"ש.

* שיעורו של הגרש"ז ברוידא זצ"ל, על ריש מסכת בבא בתרא, נערך ע"י הרה"ג אריה גולדשמידט שליט"א, עורך ספרי שם דרך על הש"ס. נמסר ומתפרסם בסיועו של הרה"ג יעקב זילברליכט שליט"א, עורך ספרי שם דרך על התורה ופירוש הרמב"ן, שסייע בידינו בנוסף בעריכת מאמר הספדו של רבינו המובא בספר הזכרון עדות ליוסף. זכות רבינו זצ"ל תעמוד להם להתברך בכל מילי דמיטב כל הימים, ובהמשך עבודת הקודש.

חידושים אלו מתפרסמים כעת לראשונה במסגרת ירחון האוצר, לע"נ אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל – עורך ספר הזכרון עדות ליוסף, נלב"ע י"ז סיון תשע"ז. ולע"נ רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד מתלמידי ישיבת חברון – כנסת ישראל. שיעור נוסף מרבינו זצ"ל – 'בגדרי חזקת שלש שנים', נדפס בספר הזכרון. דוד לוי.

א). מפשטות דברי הרא"ש משמע דאם רוצה האחד לבנות בשלו בלבינים וכדו' לכו"ע א"א למונעו, ורק בהוצא ודפנא פליגי, כיון דהויא מחיצה שאינה בת קיימא. ובמקו"א האריך רבינו בעניין זה.

והסכים הרא"ש עם דעה קמא - שלא נתנו חכמים גבול וקצבה למי שיש לו לסלק היזקו מחבירו שיעשה דבר קיים לדורי דורות, אלא מספיק מה שמסלק היזקו ממנו לפי שעה, ואם אחר זמן יזיקנו יש שופטים בארץ, עיי"ש.

ולפי הנראה, פלוגתתם תליא בגדר הדין ד"מנהג המדינה", דהיי"מ בתרא סברי דהמנהג הוי שיעור בהרחקת נזיקין - דיש לו לתובע זכות לדרוש מחבירו שיעשה כמנהג המדינה כדי לסלק מהם היזק ראייה, ולכן יכול הוא לתבוע ממנו שיעשה כותל קבוע וחזק כמנהג המדינה, כדי שלא יצטרך לעמוד עמו בדין כשתפול המחיצה.

ודעה קמא, וכן הרא"ש, סברי דאין שייך שיעורים במידת הרחקה, כיון שעתה אינו מזיק, כל שעושה הוצא ודפנא בתוך שלו, אלא דין "מנהג המדינה" הוא מזכותו של הנתבע, שמחייבים אותו לעשות כותל כדי לסלק היזק ראייה, להתנגד לבנייה פחותה מהמנהג, ואין הוא חייב לבנות ולהוציא הוצאות אלא אם יעשו כמנהג המדינה. אבל התובע, שכל זכותו היא מדין הרחקת נזיקין, כל שעושה השני הוצא ודפנא שפיר דמי, שהרי אין הוא מזיקו עוד.

ומיהו, כל זה כשהשני רוצה לעשות הוצא ודפנא ואינו רוצה שהתובע ישתתף עמו, אבל כל שרוצה בהוצא ודפנא רק ע"י שיתוף, בכה"ג כופין אותו לבנות כפי המנהג, דבאופן זה יש כאן תביעה הדדית - התובע תובע הרחקת נזיקין, והנתבע תובע לבנות בשיתוף. ולענין זה התובע הוא הנתבע, וזכותו לומר איני רוצה בהוצא ודפנא אלא כפי המנהג, ובעל כרחך תעשה עימי גויל וגזית.

ועי' ברא"ש שהביא ראייה לשיטתו מהא דלא מצינו בשום דוכתא שחייבו את בעל הכרם לעשות מחיצת גזית, אלא סגי במחיצה כל דהו, אף דאם תפרוץ תיאסר תבואת חבירו. וכן שם לעיל מינה הביא הרא"ש מה שהוכיחו הי"מ דלא הוזכר בנין אבנים בגג הסמוך לחצר שבעל הגג לבדו חייב לעשות מעקה. ומוכח דמה שאינו רוצה להתעצם בדין אינו נותן לו זכות תביעה, דיש שופטים בארץ, ולא נתנו חכמים גבול לבנין אלא במקום שיציאת הבנין על שניהם שיכול האחד לומר אי אפשר לעשות מעותי אנפרות ולהוציא הוצאות בכל יום.



ב). יש לעיין בראיה זו של הרא"ש, דבפשטות כוונתו היא, דמדלא מצינו בשום דוכתא שחייבו את בעל הכרם לעשות מחיצת גזית, משמע מזה דבכל גונא אין עליו דין לבנות גזית, ואפילו במקום שנהוג לגדור את הכרמים בגזית, וזה משום שהוא בונה ברשותו ולבדו. ולכאורה יש לתמוה מה ראייה משם, והרי התם כשתפול המחיצה אין ההיזק בא עד שיתוסף מאתם, וזה הרבה זמן, ובמשך זמן זה כבר יחייבוהו ב"ד, אבל כאן - הרי כל רגע שהכותל נפול מזיק לחבירו בראייתו.

ונראה, דאם מחמת זה שעד שהוא יבנה את כותלו יזוק שכנו בינתיים, היה ברור להרא"ש דאינה טענה, וא"צ ראייה לזה, דאין מהלכות שכנים לחייב אותו באחריות שלא יבוא היזקות, דכל זמן שאין עתה המזיק בעולם אין הוא בחיוב שמירה והרחקה מפני העתיד. וראיה לדבר, מדהוצרך הרא"ש לטעם שיצטרך להתעצם עמו בדין, ולא כתב בפשיטות שעד שיספיק לבנות כותלו יזיקנו בראייתו. וכל מה שדן הרא"ש, ושעי"ז הוצרך להביא ראייה, הוא אם מהלכות שכנים יש כבר מעתה טענה שלא יעשה מחיצה, שע"ז יבא להתקוטט ולצעוק עם שכנו, וכמש"כ הרא"ש "ואצטרך לצעוק עליו תמיד כשתפול המחיצה", וע"ז כתב "יש שופטים בארץ" ולא יצטרך לצעוק עליו, ודו"ק.

ב.

ויש לעיין בשיטת הרא"ש, ובפרט במה שהוכיח כשיטתו ממחיצת הכרם וגג וחצר שלא מצינו בהם חיוב כותל גויל וגזית.

דהנה, בדין היוק ראייה ישנם שני עניינים נפרדים - תקנת שכנים והרחקת נזיקין. שהרי מצינו בהיזק ראייה חיוב שאינו אלא משום חיובי שכנים - במתני' (ו, ב): "כופין אותו [את בן החצר] לבנות בית שער ודלת לחצר", והיינו בכדי שבני רה"ר לא יביטו לחצר. וכאן משום הרחקת נזיקין ליכא, דאין הנזק בא ממנו. ומאידך, מצינו בהיזק ראייה חיוב שאינו אלא משום הרחקת נזיקין - בגג וחצר שמחייבין אותו לבדו לעשות מחיצה כדי שלא יזיק בהיזק ראייה את שכניו, ובע"כ הוא מדין הרחקת נזיקין, דאל"ה כיון שאין זה צורך לו פטור, וכעין ת"ח בשמירת העיר, דפטור משום דלא בעי נטירותא.

ומעתה, לכאורה שיטת הי"מ בתרא מובנת היטב, די"ל דאף אמנם מדין הרחקת נזיקין כל שבונה בשלו הוצא ודפנא אין "מנהג המדינה" מחייבו יותר מהוצא ודפנא, דעתה אין שום היזק ממנו ואם יפול "יש שופטים בארץ", מ"מ הרי מדין תקנת שכנים מהני "מנהג המדינה" לחייבו לעשות כותל חזק, כיון שאם תיפול מחיצת ההוצא ודפנא יפסיד חבירו תשמישי צנע עד שיתעצם עמו בב"ד ויעמידנו שוב. ועי' ב"י שהביא בסי' קנ"ז ס"ק י"ח שיטה זו בזה"ל: שמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בב"ד, ובין כך ובין כך יהיה מזיקו בהיזק ראייה, ע"כ.

וביותר יש לתמוה על הרא"ש שהוכיח כשיטתו ממחיצת הכרם ומגג וחצר, דהתם רק מדין הרחקת נזיקין אתינן עלה, ובוה ודאי לכו"ע אין חיוב יותר ממה שיש כעת בשעת התביעה, ולגבי מה שיהיה הרי "יש שופטים בארץ", משא"כ בנ"ד, שהתביעה היא מדין תקנת שכנים זכותו לתבוע כפי המנהג, וכמו בכל ענייני תקנת שכנים, כמו למשל תיקון דרכים, חייב כפי שיעור שנהגו לתקן, ואינו יכול לומר לדידי סגי בדרך גרועה וזולה.

ואין לומר דס"ל להרא"ש דכאן רק מדין הרחקת נזיקין אנו באים עליה, ולא דמי לבית שער, שעשו בו תקנת שכנים, דשאני התם דהוי היזקא דרבים והוי היזק טפי, משא"כ היזק ראייה דיחיד, כיון דחזוין דאיכא דס"ל דלא שמיה היזק, גם למ"ד שמיה היזק אין זה אלא מדין הרחקת נזיקין, דכיון דכל אדם מוזהר שלא להזיק אפילו היזק כל שהו, חייב לעשות מחיצה, אבל תקנת שכנים ליכא בזה.

דוה אינו, דבמקו"א נתבאר בדעת הרא"ש דבגינה חיוב המחיצה אינו אלא מדין תקנת שכנים, דעין הרע אינו מגדרי מזיקין, וא"כ כ"ש בחצר, דמיקרי צורך גדול.

והנראה בזה, דודאי ביסוד הדבר איכא בחצר חיוב מחיצה מדין תקנת שכנים, דצורך זה במחיצה צורך גדול הוא, שהרי אפילו בגינה איכא חיוב מחיצה מדין תקנת שכנים, וכנ"ל, אלא דס"ל להרא"ש דחיוב מחיצה מחמת תקנת שכנים אינו אלא לענין מחיצה כל דהו ולא לגבי כותל גזית, דרק הסתרת ההיזק ראייה גופא מקרי "צורך גדול", וזה אפשר גם בהוצא ודפנא, אבל החשש מפני העתיד אינו "צורך גדול".

ג). שהרי גם מ"ד היזק ראייה לא שמיה היזק, מודה בהיזק דרבים, כדאיתא בסוגיין ב', ב', ושפיר מיקרי "צורך גדול" ושייך ביה תקנת שכנים, עי' רמב"ם פ"ה דשכנים ה"א וכן כל הדברים שהחצר צריכה להם צורך גדול.

ואילו היה המנהג של גזית מנהג של שותפין בחצירות, גם הרא"ש היה מודה דהוי כאילו נהגו שותפין לעשות דרכים ושאר צרכי השכנים, דחייבין כפי המנהג, בין אם זה מחמת צורך מיידי בין אם מחמת העתיד שלא יצטרך להתעצם עמו בדין. ברם כאן הרי איירי במנהג חצירות בעלמא [ולרמב"ן (ב, ב ד"ה מיהו) כמנהג בתים, לפי מה שציין הב"ח על הרא"ש ריש פרקין], כאן לא שייך לומר שמנהג זה יחייב מדין תקנת שכנים, מאחר שאין הצורך הזה מצד עצמו, צורך גדול, שנדאג שמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בדין ואז יפסיד תשמישי צנע באותו פרק זמן. ובעל כרחינו חיוב זה יכול להידון רק מחמת הלכות הרחקת נזיקין, ושפיר הוכיח ע"ז הרא"ש מגג הסמוך לחצר ומכרם, דכל כה"ג אין דנים משום הרחקת נזיקין, וטעמו עמו - דיש שופטים בארץ.

והי"מ ס"ל דאמנם "מנהג המדינה" הוי שיעור בדין הרחקת נזיקין, וכנ"ל אות א' לדעתם, מיהו אין מנהג קובע הלכה בדיני הרחקה אם לית בה מתקנת שכנים, ולכן לא דמי לכרם ולגג וחצר, דשם רק מדין הרחקה אתינן עלה, מש"ה אין דנים אלא על ההווה, ומנהג אין מועיל בזה.



ג.

והנה, פשטות דברי הרא"ש היא דמתחלה אינו יכול לכפות את חבירו לבנות גויל וגזית, מפני שיכול לטעון אעשה אצלי בהוצא ודפנא.

וכן הבין הט"ז סי' קנ"ז ס"ה, ומתוך כך הקשה על שיטת הרא"ש ממתני' "לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם", מה ראייה יש ששניהם בנו, הרי יכול מי שהאבנים נפלו ברשותו לטעון 'חבירי רצה בהוצא ודפנא ולכן בניתי אני לבד הכותל בתוך שלי' [והנתיבות תמה על הט"ז, ויבואר במקו"א].

ועי' גם ברשב"א (ב, א ד"ה עוד יש מרבוותא), והובאו דבריו בשטמ"ק על מתני', שתלה נדון דידן אם יכול האחד לבנות בשלו בהוצא ודפנא, בפלוגתת ר"ה ורב חסדא לקמן (ו, ב), גבי ב' חצירות זו למעלה מזו, דר"ה ס"ל דהעליון יכול לומר אבנה בשלי בהוצא, ולכן איני מסייעך בבניית החלק התחתון, ור"ח ס"ל דאף זה בונה בעל כרחו כמנהג המדינה, עיי"ש. הרי מבואר להדיא דנקט דמתחלה יכול לומר אבנה בשלי, ובזה הוא נפטר מחבירו.

ואין נראה כן דעת הטור והרמ"א, דבסי' קנ"ז ס"ז הביא הטור בשם ר"י ברצלוני שאם אחד מהם עשיר ואחד עני ואינו יכול לבנות, אם העשיר רוצה לבנות בשלו, יבנה ואין צריך דבר אחר, ואם אינו רוצה לבנות בשלו, דינו כמו בבית ועלייה. והיינו שכמו בבית ועליה הבית משועבד לעלייה, ואם הוא אינו בונה אותו יבנה בעל העלייה הכל וידור בו עד שיתן לו חלקו, ה"נ כאן העשיר בונה בקרקע של שניהם ומשתמש בכל הכותל עד שיתן לו העני חלקו, דמקום הכותל של העני משועבד לבניית חצי הכותל. וכן סתם הרמ"א כדברים אלו שם ס"ג.

והנה, להלן בסמוך סכ"א הביא הטור, וכן הרמ"א בס"ד, פלוגתא דידן אם האחד יכול לומר אבנה בשלי בהוצא ודפנא. ומעתה איך סתמו לעיל מינה דדין כותל כדין בית ועליה, הרי לשיטת הרא"ש, דיכול לבנות בשלו ואינו חייב כלל לבנות עמו, נמצא דאין קרקעו, וכן חצר

הכותל שלו, משועבדים לבניית הכותל של העשיר. ורק לשיטת הי"מ שייכא הלכה זו, מכיון שבע"כ צריך הוא לבנות עמו באמצע ונמצא דחצי כותל שלו הוי כבית לעליה, דגם חצי כותל שלו צריך לחצי כותל של חבירו ושל חבירו צריך לשלו.

ולכן נראה דהטור והרמ"א הבינו בשיטת הרא"ש דלעולם לכו"ע יש זכות מחמת המנהג ומחמת היזק ראייה שיבנה כותל גזית באמצע, ויכול לכופו ע"ז, דכל זמן שלא סילק עדיין את ההיזק ראייה איכא עלה חובה להשתתף עם שכנו בבנין הכותל, ורק לאחר שבנה בשלו בהוצא ודפנא ובא אצלו חבירו שיבנה עמו, בזה הוא דנפטר לשיטת הרא"ש ודעימיה, כיון דאין עתה היזק ראייה, ופליגי אם נפטר בכותל של הוצא ודפנא.

ובאמת בע"כ צ"ל כן בשיטת הרא"ש, דהרי הוא עצמו לקמן סי"ז פסק כרב חסדא, דהעליון מסייע לו מלמטה ובונה ואין העליון יכול לסלק היזק ראייתו אלא ע"י בנין התחתון, וכתב הרשב"א המובא לעיל דר"ה ור"ח פליגי בפלוגתא דידן אי יכול לבנות בשלו בהוצא ודפנא, דלר"ה יכול ולכן יכול לומר איני מסייעך בבניית החלק התחתון, ור"ח פליג ע"ז. ולפ"ז לא הו"ל להרא"ש, שפסק כאן דיכול לבנות בשלו בהוצא ודפנא, לפסוק התם כרב חסדא. ובע"כ צ"ל דכל זמן שלא בנה אצלו, גם להרא"ש מדין שכנים כופה עליו לבנות באמצע, ולא מהני טענתו אבנה בשלי, ולכן שפיר פסק כרב חסדא.

ולפ"ז תתיישב קושיית הט"ז הנ"ל ממתני' "לפיכך אם נפל" כו' - דמאחר דכל זמן שלא בנה חבירו יכול לכופו, אנן סהדי שכפה ולא בנה הוא לבד, והרי אנו רואים ויודעים שחבירו לא בנה בנין אחר בתוך שלו, וודאי אנן סהדי שכותל זה שעומד שניהם בנאוהו.

אמנם, ר"ה ס"ל דגם התם, דמיירי בלכתחלה, יכול העליון לטעון אבנה בשלי בהוצא ודפנא, ומכח זה פוטר הוא את עצמו מבניית החלק התחתון. ולדעתו תשאר לכאורה קושיית הט"ז.

ומעתה מובן שפיר פסק הטור והרמ"א בעשיר ועני, שהעשיר בונה בקרקע של שניהם ומשתמש בכותל עד שישלם לו חלקו - דגם לשיטת הרא"ש ענין זה דומה לבית ועליה, דה"נ חצי הכותל של העני והקרקע שלו משועבדים לחצי של העשיר, כמו שהבית משועבד לעליה.

והנה, לעיל אות א' כתבנו לבאר פלוגתא דידן דפליגי בגדר החיוב לעשות כמנהג המדינה, דהי"מ בתרא סברי דהמנהג הוי שיעור בהרחקת נזיקין - דיש לו לתובע זכות לדרוש מחבירו שיעשה כמנהג המדינה כדי לסלק היזק ראייה, ודעה קמא, וכן הרא"ש, סברי דהמנהג הוי זכותו של הנתבע, שמחייבים אותו לסלק היזקיו, וע"ז מהני המנהג לומר דאינו חייב להוציא הוצאות אא"כ יעשו כמנהג המדינה.

אמנם, לדברינו כאן אין צורך לומר כן בדעת הרא"ש, דלעולם גם לדעת מנהג המדינה הוי שיעור בהרחקת נזיקין, ומדין תקנת שכנים לבנות כנהוג כדי שלא יבואו לידי היזק. וכאן בכותל - כיון שע"י הרחקה דגויל וגזית תהיה לו יותר השתמשות, גם הרא"ש מודה בזה שצריך לבנות כנהוג, וכמו שנתבאר, דבלכתחלה מודה הרא"ש, ורק כשהקדים ובנה בשלו בהוצא ודפנא סובר הרא"ש דסגי בזה, דעתה שוב ליכא תקנת שכנים לבנות לטובת שניהם, דהרי עתה אין צורך בזה, כיון דיכולים הם שפיר להשתמש בדברי צנע.

דדוקא מקודם שבנו, דאיכא היזק ראייה והוי צורך גדול וחייבים לבנות, שייך לחייבם שיבנו בנין חזק, כדי שיהיו יותר תשמישין, אבל כשקדם ובנה בתוך שלו, הצורך עתה אינו צורך גדול וחשוב, ועל כן אינו בכלל תקנת שכנים, ורק מדין הרחקת נזיקין יש תביעה שלא מספיקה הרחקה זו, וע"ז שפיר ס"ל להרא"ש דבהרחקת נזיקין לא שייך מנהג לחייב יותר ממה שצריך מחמת הדין, כי הטענה שלא אתעצם בדין אינה טענה, דיש שופטים בארץ. וע"ז שפיר הביא ראיות מכרם ומגג וחצר, דכל דליכא חיוב מדין תקנת שכנים, אין אנו דנים מחמת מנהג המדינה.

והי"מ בתרא סברי דאין ראייה מכרם וגג, דהתם לא היה מעולם מנהג המדינה, ולא נקבע שיעור בהרחקת נזיקין, משא"כ כאן דבתחלה נקבע שיעור בהרחקת נזיקין מכח מנהג המדינה, ונתחייבו לבנות כותל גזית, רק עתה שבנה בשלו נסתלק ההיזק ראייה, וכל כה"ג אמרי' דלא פקע חיובו הקודם.

והנה, טענה זו של הרא"ש "יש שופטים בארץ", לכאורה יש להקשות עליה ממש"כ הרא"ש עצמו פ"ב ס"ב, דמש"ה הוא מעכבו מלשים גפת ע"י המיצר, כי אע"פ שעתה אינו מזיק, מ"מ יכול לטעון אח"כ כשאבנה תתעצל מלסלק הגפת, ומדוע אין אנו אומרים שם "יש שופטים בארץ". ובמקו"א נתבאר ביישוב קושיא זו.

ד.

והנה, הט"ז סי' קנ"ז ס"ד הקשה על דברי הרא"ה המובאים בנמוק"י וברמ"א, (עי' לעיל אות א'), דאפילו רוצה לבנות בשלו גויל וגזית יכול חבירו למנעו, בטענה כי לא יהא לו רשות לסמוך עליו, ואפילו אם רוצה לתת לו רשות יכול לומר איני רוצה לא לקנות ולא לקבל מתנות, ותמה הט"ז דלא מצינו דחייבו חכמים את שניהם לעשות מחיצה בשביל תועלת סמיכת קורות אלא בשביל היזק ראייה, וכיון דבונה בשלו ומסלק ההיזק ראייה מי ימחה בידו, הגע עצמך אם הלך זה מחצירו ואינו רוצה להשתמש שם כלל, וכי יכול לכופו לבנות עמו מחיצה, וה"נ דכוותיה כיון שבונה הפסק כותל ומסלק היזק ראייה ממנו הרי כאילו אינו דר שם.

ולפמש"כ דמלבד דין הרחקת נזיקין אתינן עלה גם מתקנת שכנים, יתיישבו שפיר דברי הרא"ה, וכפי שיתבאר להלן.

דאיתא במתני' (לקמן ה, א): "סמך לו כותל אחר [לאחר שבנאו האחד למעלה מד' אמות הרבה ולא רצה האחר לסייעו בהגבהתו, סמך השני כותל אחר כנגד כותל זה כדי לסכך ולתת עליו תקרה מכותל לכותל - רש"י], אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל".

ועיי"ש בתוד"ה אע"פ, שפירשו דהחיוב הוא מדין זה נהנה. ויש לעיין בזה, למה חייב גם קודם שעשה התקרה, הרי עדיין לא נהנה. ואולי יש כבר הנאה גם בלי תקרה.

ברם, עדיין יש לעיין בהא דר"ה (לקמן ו, א): "א"ר הונא, סמך לפלגא סמך לכולה, ור"נ אמר למאי דסמך סמך, למאי דלא סמך לא סמך", וצ"ע לדעת ר"ה, הרי עדיין לא נהנה אלא בחצי שבנה. וכן צ"ע לשיטת הרמב"ם במה שאמרו שם "ומודה ר"נ באפריזא ובקבעתא דכשוריי",

ופירש הרמב"ם פ"ג משכנים ה"א שלא סמך כותל כלל, אלא שחקק בראש הכותל האמצעי [שבנה חבריו] מקום להניח בו הקורות, או שבנה עליו קורה גדולה וכו', מחייבין אותו בכל גובה הכותל "שהרי גילה דעתו שהוא רוצה בכל הגובה הזה" [ודלא כרש"י ד"ה ומודה, שפירש שעשה דברים אלו בכותל שסמך], וכאן, להרמב"ם, הרי ודאי לא נהנה כלל, ומכח איזה דין מתחייב בכל הכותל.

ואולי י"ל דעצם מה שיש לו כותל העומד לשימושו לסמוך עליו תקרה, אע"פ שעדיין לא סמך, מיקרי כבר נהנה.

ועי' נמק"י (ג, א) שפירש את החיוב, דכיון שחצי כותל עומד הוא על חצירו, קנתה לו חצירו, ואע"פ דלא א"ל אידך תקנה לך חצרך ברור לך שעל דעת כן בנאו שיהיה שלו.

והנה, בההיא דסמך לפלגא סמך לכולה, ראיתי בפ"י רבינו גרשם שפירש בטעם החיוב על הכל, אע"פ שלא סמך אלא כנגד חצירו: "משום דאמרי' היום או למחר ימלך בעצמו ויאריכנו כנגד כולו", ור"נ דאמר למאי דסמך סמך למאי דלא סמך לא סמך, סבר: "דלא מחייבי ליה עכשיו משום היום ומחר". ומשמע להדיא בדבריו דכל הדיון הוא אם מחייבים אותו מחמת העתיד, דאמרי' ימלך בעצמו, אבל בהווה פשיטא לך שאין דעתו לבנות עוד.

ומעתה, לפי פירוש זה לא שייך טעם התוס' דהחיוב הוא מדין זה נהנה, שהרי אין לו עתה שום הנאה^ד. וגם מה שכתבנו דעצם מה שהכותל עומד לשימושו לסמוך עליו, מקרי הנאה, גם זה לא שייך לרבינו גרשם, שהרי אין דעתו כלל לסמוך יותר מחצי.

וגם טעם הנמק"י, דקנתה לו חצירו כשגילה דעתו, ג"ז ל"ש לרבינו גרשם, שהרי ידעינן דאין דעתו עתה לסמוך יותר מחצי, ואיך תקנה לו חצירו, וכי משום שירצה למחר לקנות קונה עתה?

וכן אם נימא דגלי דעתיה משוויה ליה כעשויה ליטע, ואיכא דין יורד, ג"ז אינו מועיל לפי רבינו גרשם, דהרי דוחק לומר דבמה שברור לך שימלך מיקרי כבר מעתה עשוי ליטע. ועוד, מדין זה דין הוא שיוכל לומר לו טול עצץ ואבניך, וכדס"ל להרבה ראשונים.

ומתוך כך נראה דגדר גלי דעתיה כאן הוא מדין תקנת שכנים - שכופין השכנים זל"ז כמו בית שער וכדו'. ומיהו, כל זה הוא בצרכים שכולם צריכים אותם, אבל בלא"ה א"א לכוף. וזהו מה שדימתה הגמ' (ב, ב) הך דבית שער לדין היזק ראייה, דאי שמיה היזק מיקרי צורך גדול ושייך ביה תקנת שכנים, אבל אי לא שמיה היזק אין זה צורך גדול שתהיה בו תקנת שכנים. ויכול האחד לומר לא איכפת לי אם אין לי נוחיות זו ואין לי צורך בזה. ומשום כך, במקום שמתברר לך דהוי צורך שניהם וכל אחד צריך לזה שוב נכלל בכלל תקנת שכנים.

ומעתה נראה דבהא דסמך ליה כותל אחר, דחייב בגלי דעתיה, הגדר בזה הוא דגלי דעתיה דהוי צורך שלו, וחייב מדין תקנת שכנים.

(ד). בפירושו למשנה פ"י רבינו גרשם מטעם הנאה, וז"ל: אע"פ שלא נתן עליו את התקרה - על כותל זה שהגביה חבריו אלא כעין קונדיסין, ונתן עליהם את התקרה מצד אחד על כותליו, אעפ"כ מגלגלין עליו את הכל - מה שהוציא זה על אותו גובה יותר על ד', שאע"פ שלא נתן התקרה עליו נהנה הוא מן הכותל, והנהנא היא [מחמת שהוא דר] בביתו מחמת אותו כותל, עכ"ל. הרי מבואר להדיא שפי' שהחיוב הוא מחמת דין נהנה. מיהו עי' לקמן הערה ו', מש"כ דלר"ג פליגי בזה ר"ה ור"נ אי החיוב מדין נהנה, ובמתני' פירש כר"נ.

ומשמע כן ברמב"ם, עי' בפ"ה משכנים ה"א דשותפין כופין כל אחד את חברו לעשות בחצר כל הדברים שהחצר צריכה להם צורך גדול, או דברים שנהגו בני המדינה לעשותם, והוסיף הרמב"ם: "אבל שאר הדברים כגון ציור וכיור וכיוצא בהן אינו כופהו. עשה אחד מהן מעצמו, אם יגלה השני דעתו שנוח לו במה שעשה חברו מגלגלין עליו את הכל ונותן חלקו בהוצאה".

הרי מבואר דכל שמגלה דעתו הוי בכלל צרכי השכנים, ששניהם משתתפין בהוצאה. ועיי' ש"מ שמקור הלכה זו במתני' דסמך לו כותל אחר. ועי' גם הגמ"י פ"ג ה"א אות ד' שכתב כן.

ומעתה מובנים דברי רבינו גרשם, דמאן דמחייב בסמך לפלגא ס"ל דכיון דברור לנו שהיום או למחר ימלך, נחשב כבר מעתה צרכי שניהם, ושייך בזה תקנת שכנים, אף שהאחד צועק שאינו רוצה ואינו צריך.

ור"נ, דס"ל דלמה שסמך סמך, סבר דהחיוב הוא משום נהנה, ולכן אין לחייבו לעולם יותר ממה שנהנה. ונמצא דלרבינו גרשם ר"ה ור"נ פליגי בגדר החיוב במתני' - דלר"ה החיוב הוא משום תקנת שכנים, ולר"נ החיוב מדין נהנה.

ומעתה נחזור לדברי הרא"ה, דאפילו רוצה האחד לבנות בשלו כותל גויל וגזית, יכול חברו למונעו, בטענה כי לא יהא לו רשות לסמוך עליו, ותמה הט"ז דלא מצינו דחייבו חכמים לעשות מחיצה אלא בשביל היזק ראייה, וכשבונה בשלו הרי מסלק היזק ראייה.

ולהמבואר י"ל דס"ל לרא"ה דמאחר דמדין היזק ראייה חייבין לבנות כותל גויל או גזית, ולכשיבנו יהיה להם תשמיש בכותל, נמצא עתה דהוי כגלי דעתיה דהוי צורך שניהם, ושפיר חייב מדין תקנת שכנים לבנות כותל להשתמשות. והגם שטוען שרוצה לבנות ברשותו, מ"מ כיון שהוא צריך לכותל זה וגם שותפו רוצה בו, כופהו מדין שותפין ותקנת שכנים.

ועי' שטמ"ק (ו, ב ד"ה אתמר שתי חצרות) בשם הראב"ד, שכתב בתוך פירושו, דהעליון יכול לבנות בהוצא ודפנא [על הכותל שבנה התחתון]: "כיון שאין לתחתון לסמוך עליהם, שהרי

(ה). ואולי מש"ה נקט הרמב"ם דההיא דמקיף מג' רוחות איירי בחורבה, עי' פ"ג ה"ג [ועיי' ש"ש בנושאי כלים], משום שהיה קשה לו מ"ש דכאן, בסמך לו כותל, בגלי דעתיה מגלגלין עליו הכל וליכא פלוגתא בזה, ואילו במקיף וניקף איכא פלוגתא. ועי' נת"מ סי' קי"ז סק"ז שעמד בזה. אמנם, אי מיירי בחורבה שפיר י"ל דדוקא במקום שעומד לתשמישין, כל דגלי דעתיה הוי בכלל תקנת שכנים לתקן את התשמישין, אבל בחורבה, דעתה אינה מקום תשמישין לשכנים, אין עליו חיובי תקנת שכנים לעשותו מקום הראוי לתשמישין, ולכן גם כשגילה דעתו אח"כ יש לומר דהוא פטור. ובמקו"א נחזור אי"ה על ביאור זה בשיטת הרמב"ם ביותר ביאור ובהרחבת דברים.

ו). עי' הערה ד', שהבאנו את לשון רבינו גרשם בפירושו במתני', דמבואר ממנה שהוא פירש את החיוב מדין נהנה, וא"כ לפמש"כ כאן בפנים בע"כ צ"ל דבמתני' פירש ר"ג כר"נ, דסמך לפלגא לא סמך לכולה. ולפ"ז מה דאיתא בגמ' ו', א' דמודי ר"נ באפריזא וכו', ופירש שם רבינו גרשם דאיירי שאת חצי כותל עשה בגובה כותל האמצעי והחצי האחר היה נמוך, אלא קבע בו אפריזא, ומדהוצרך לפרש דחצי עשה בגובה האמצעי, ש"מ דבלא"ה פטור. וזה עולה יפה עם מה שכתבנו, דלרבינו גרשם ר"נ ס"ל דהחיוב הוא מטעם נהנה, וכיון שכן לא סגי במה דבריר לן, ולכן מפרש דחצי כותל באותו גובה, ונפרש דהניח עליו תקרה, וכפירושו במתני'. ובכה"ג כל שברור לן שישלים מקרי שנהנה כבר מכל הכותל, שהרי עשה תקרה ונעשה אצלו כמו בית, אלא שעדיין אינו גמור, ודו"ק. ועדיין צ"ע.

והנה, הרמב"ם ס"ל דאיכא בזה תקנת שכנים, ואפ"ה פסק דסמך לפלגא לא סמך לכולה, וצ"ל דהוא פירש דר"נ אינו חולק וסובר דהחיוב מדין נהנה, אלא ס"ל דאין זה ברור דהוי צורך החצר משום דלמחר ימלך בדעתו, דאפשר דלא ימלך, ודו"ק.

בתוך שלו הם בנויות, ואין לתחתון שיתוף באותו בנין, אין מן הדין לכופו לבנות אותם גויל אלא אפילו בהוצא, רק שינצל מהיזק ראייה, שלא אמרו גויל וגזית וכפיסין אלא מפני סמיכת תקרה שיוכלו לסמוך עליהם, אבל להנצל מהיזק ראייה אפילו בהוצא".

ודעתו מבוארת כהרא"ה, דדוקא משום שאין לתחתון לסמוך אין העליון צריך לבנות גויל וגזית, אבל בלא"ה יש לו לתחתון זכות שימוש בכותל, ומכח זכות זו יכול לתבוע מחבירו לבנות כותל גויל וגזית.

אמנם, כל זה לענין זכות תביעה לשימוש בכותל, אבל בעיקר פלוגתת הרא"ש וה"מ, בזה ס"ל להראב"ד כהרא"ש, דאין יכול לתבוע בניית גויל וגזית בטענה דשמא יפול ויצטרך לתבועו. ובמקו"א יבואר דגם שיטת בעה"מ כשיטת הראב"ד, דבעיקר הדבר ס"ל כהרא"ש, דיכול האחד לבנות בשלו בהוצא ודפנא, וגם ס"ל כרא"ה, דיש זכות לתבוע כותל גזית מכח זכות השתמשות בכותל.

והנה, לשיטתם א"א לפרש מה שפירשנו לדעת הרא"ה ביישוב קושית הט"ז, שהרי אין הוא מחוייב בכלל לבנות כותל של גזית מדין היזק ראייה. ובע"כ דשיטתם היא דמאחר דנהגו בכותל גזית, נמצא דסתמא עומדים לתשמיש הכותל, והוי כמנהג דכופין מדין שכנים, ודו"ק.



ה.

שו"ע סי' קנ"ז ס"ד בהגהת הרמ"א: "ואם אין מנהג ידוע בעיר יתקן כפי ראות עיני הדיין ע"פ מומחין". ותמה עליו הסמ"ע ס"ק י"ג מנא למד מור"ם כן, דבטור לא כתב כן, אלא ז"ל: ואם אין מנהג ידוע בעיר כתב רבינו יונה שצריך לעשותו בפחות שבכתלים השונים במשנה, דהיינו כפיסין ולבינה, עכ"ל.

והנראה בזה עפ"י דרכנו, דהנה מדברי רבינו יונה מוכח דס"ל דהוצא ודפנא אינו שיעור מספיק כדי לתקן היזק ראייה, ועל כן הצריך בניית כותל ממש, ובע"כ מה דמשמע במתני' דמנהג בהוצא ודפנא מועיל [וכדאמרי' ד, א "הכל לאתויי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא"], היינו דמנהג מהני, אף דאין מחיצה זו מספקת להיזק ראייה.

ומעתה, סברא זו דמנהג מועיל אף לדבר שאינו מסלק לגמרי ההיזק ראייה, שייכא רק לסברת הי"מ בתרא, והיא דעת הרא"ה, דמנהג המדינה הוי שיעור בהרחקת נזיקין, וכפי שביארנו לעיל אות א' - דעד כדי מנהג המדינה יכול התובע לדרוש לסלק היזקים, ומש"ה יכול התובע לדרוש לבנות כותל של גויל וגזית בשל שניהם, אף שהלה רוצה לבנות בשלו בהוצא ודפנא. וא"כ ה"ה להיפך, כשהמנהג לעשות מחיצה פחותה של הוצא ודפנא, אף דאין זו מחיצה טובה, אין יכול התובע לדרוש יותר מזה, כיון שכך הוא המנהג.

אבל לסברא שכתבנו שם בדעת הרא"ש, דמנהג המדינה הוא מזכותו של הנתבע שלא לעשות אא"כ יבנו כפי המנהג, ולפ"ז אין מנהג המדינה שיעור והגבלה בהרחקת נזיקין, א"כ בהכרח דמה שעושים מחיצת הוצא ודפנא במקום שנהגו כן, היינו משום דהוצא ודפנא הוו

מחיצה טובה, דאל"כ המנהג לא היה מועיל להסתפק במחיצה זו, וא"כ אנן, דקי"ל כהרא"ש, א"א לנו לסבור כרבינו יונה.

ואפילו לפי מה שכתבנו לעיל אות ג', לפרש דהרא"ש נמי ס"ל דבתחלה יכול לתבוע כותל גויל וגזית, ולא פליג אלא בשקדם ובנה אצלו, מ"מ הרי מבואר ברא"ש דמחיצת הוצא ודפנא מהני עפ"י דין, דאל"כ למה נפטר כשבנה אצלו הוצא ודפנא.

ושפיר לפ"ז מה דהרמ"א אינו פוסק כרבינו יונה בזה אלא כהרא"ש, ולכן כתב שעושים לפי ראות עיני הדיין אם לעשות הוצא ודפנא או לא.



אוצר הזמנים

ברכה על ספירת העומר: רצף וייחוד ♦ האם מותר לספור ספירת העומר בברכה
בבין השמשות ♦ בירור וביאור שיטת הבה"ג בענין מי ששכח לספור יום אחד ♦
תורת רשב"י ול"ג בעומר

הרב בניה מיינצר

כולל ארץ חמדה קטמון

ברכה על ספירת העומר: רצף וייחוד

א.

פתיחה

שתי הלכות מתורתו של האבודרהם נפסקו להלכה, והובאו בשולחן ערוך בהלכות ספירת העומר (סימן תפט). חדא, דפסק בשו"ע (סעיף ג): "המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור". ובפירושו של מבעוד יום, שהוא זמן הקריאה הכשר לספירה ללא לברכה, נחלקו האחרונים: הט"ז ביאר דאירינן ב'בין השמשות', זמן שהוא ספק יום וספק לילה, וממילא הוא בכלל זמן ספירת העומר, וכך היא עמדת רוב הפוסקים. ברם, בחק יעקב (ס"ק ג) ביאר שאירינן מבעוד יום ממש, ובלשונו: "וסומכין כמו שסומכין בתפלת ערבית וקריאת שמע שקורין מבעוד יום וסומכין דמשתשקע חמה מקרי לילה... והוא הדין כאן לענין ספירה דרבנן".

ברם, שיטת החק יעקב דחיוב הספירה מתחיל, ולו בדיעבד, משעת עלות המנחה, נסתרת לכאורה משיטת האבודרהם עצמה, הנפסקת להלכה בשו"ע בסמוך (סעיף ד): "מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו: היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה; אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום" ולכאורה מדברי השו"ע עצמו מבואר דזמן הספירה חייל רק משעת בין השמשות, כשיטת הט"ז ורוב הפוסקים, שהרי רק משעת בין השמשות חל הדין שהזכרת מניין הימים מוציאתו ידי חובה ומונעת ממנו לברך. והדברים קשים למדי אליבא דשיטת החק יעקב, אשר ביאר שניתן לצאת יד"ח מבעוד יום – וממילא, מדוע דין יציאת ידי חובה במענה לחברו חל רק משעת בין השמשות?

אף לולי הסתירה בדברי האבודרהם, וממילא בפסיקת השו"ע, העולה משיטת החק יעקב. דברי השו"ע כשלעצמם זוקקים עיון רב, שהרי מדבריו משמע שהאדם יצא יד"ח בתשובתו לחברו ולכן הוא אינו יכול למנות בברכה. דא עקא, בפשטות בשעה שהוא עונה לשאלת חברו אין הוא מתכוון לצאת ידי חובה, והרי כבר פסק השו"ע (ס"ו ס"ע ד): "י"א שאין מצות צריכות כוונה, וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה". ולכאורה דבריו סותרים אהדדי, שהרי לשיטתו מצוות צריכות כוונה, ובשעה שהאדם הזכיר לחברו הוא לא התכוון לצאת ידי חובה כלל ועיקר. ואכן, יעויין באחרונים על אתר – שהעלו מספר הצעות ביישוב העניין, המבוססות על הציר של 'מצוות צריכות כוונה'. מהגר"א (שם) משמע שדין השו"ע נפסק רק לשיטת הסוברים 'מצוות אין צריכות כוונה', בעוד שבפר"ח ובפרי מגדים (שם) חילקו בין מצווה מדאורייתא, כק"ש, דשם פסקינן דבעי כוונה, ממצווה דרבנן דלא בעי כוונה, כספירת

העומר בזה"ו. אך גם לדבריהם יש להוסיף ולהקשות, דבפשטות בניהון דידן גרע מצב העונה לחברו מאדם נטול כוונה, דהלוא כאן עיקר רצונו הוא רק להודיע לרעהו – ולכאורה דמא יותר למתעסק, והוא כעין הא דאיתא בראש השנה (כח ע"ב) התוקע לשיר שלא יצא ידי חובתו אף למ"ד מצוות א"צ כוונה. סוף דבר, דברי השו"ע צריכים ביאור נוסף.



ב.

ברכה על ספירת העומר

בנוסף, מפורסמת שיטת בעל הלכות גדולות, המובאת ונידונת בדברי הראשונים במנחות (סו ע"א) ומגילה (כ ע"ב – כא ע"א), דהיכא דשכח לספור לילה אחד, לא יכול להמשיך ולספור בברכה מדין 'תמימות'. ולכאורה עיקר סברתו היא דכל מניין הימים נחשב כמצווה אחת, וממילא אם שכח אחד מהימים חיסר בקיום המצווה, וממילא אין הוא יכול להמשיך למנות בברכה. ואכן, יעויין בדברי הר"י ברא"ש (פסחים פ"י סי' מא), אשר מניסוח השגתו על דברי הבה"ג מוכח שכך הוא הבין בדבריו: "ועוד כתב בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא סיפר שוב אינו סופר דבעינן תמימות. ואין נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא".

והנה, לבד מכך שעצם התפיסה שספירת העומר מוגדרת כמצווה אחת אינה מובנת מאליה, כפי שהעיר כבר הר"י, הלוא עצם חובת הברכה בכל יום ויום מהווה ראיה אלימתא שמדובר על מצוות חלוקות. ואכן, על בסיס חובת הברכה היום יומית כתב הפרי מגדים (תפט, א"א ס"ק א) שגדר כל לילה ולילה מספירת העומר הוא כשל מצווה עצמאית, ובלשונו: "ודע דמדמברכין בכל לילה על ספירת העומר, משום דכל לילה הוה וודאי מצוה בפני עצמה, דאי כולוהו חדא מצוה לא הוה לן לברוכי בכל לילה, רק ליל א' בהתחלה" והנה, אף שהדברים עולים יפה בשיטתו של הר"י ודעימיה, לשיטת הבה"ג עצמו, הגורס שכלל הספירה מצווה אחת היא, חובת הברכה בכל יום אינה מובנת כלל ועיקר – שהרי אין הוא מקיים מצווה דבר יום ביומו". ומקום יש לתמוה על ברכת ספירת העומר מצד נוסף. האבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) נחית לבאר אמאי לא תיקנו חז"ל ברכה על קביעת המועדים: "ועל קריאת המועדים מאן לימא לן דלא מברכין ב"ד בא"י על קביעתן, אבל לדידן דלית לן סוד העבור לא תליא מצות קביעות חדשים

(א). והנה, אף שמקום יש לפלפל ולטעון שאף אם ספירת העומר היא בכלל מצווה אחת, בגדרה המעשית היא מחולקת למ"ט מעשי מצוות, ודין ברכת המצוות, בעיקרו, תלוי דווקא ב'מעשה המצווה' ולא ב'קיום המצווה'.

ייתכן שיסוד זה עולה מתפיסת הראשונים בכתובות ז ע"ב בסוגית ברכת האירוסין (בעיקר ברמב"ם שם, ובאופן עקרוני גם ברא"ש, הסובר שלולי שפילגש היתה מותרת ברכת חתנים היתה ברכה על קיום מצוות פריה ורביה) שברכת האירוסין היא ברכת המצוות על פרו ורבו, אף שלרוב השיטות מבואר שאין 'קיום המצווה' בעצם הקידושין אלא הנ"ל הוא רק בגדר 'מעשה מצווה' [ובכך מיושבת קושית שו"ת באר שבע סימן מט, עיי"ש ודו"ק].

לצורך דיונו רק נוסף שכמדומה לנו, שאלה זו אכן שנויה במחלוקת בין הסברי הריטב"א הידועים בפסחים ז ע"ב בביאור דין עובר לעשייתן בברכת המצוות – ומעתה אין די באבחנה זו בכדי לתרץ את בהכרח את קושיית הפרי מגדים [שו"ר בספר ארץ הצבי להגר"צ שכטר שליט"א בסימן ג, שטען באריכות שדין ברכת המצוות תליא במעשה המצווה בדווקא, ונחת לתרץ בכך את שאלת הפרמ"ג הנ"ל, והביא לכך ראיות נוספות מסוגיות רבות אחרות. לדברינו, יש לעיין על דבריו משתי השיטות ההבנות בריטב"א פסחים הנ"ל, ואכמ"ל].

בדין דהא לא קבעינן ולא מידי אלא בתר חשבון העיבור אזלינן. ואי אמרת ליברך משום (דברים יז) לא תסור או משום (דברים לב) שאל אביך ויגדך, משום דלית בהו מעשה דהא חשבון בעלמא הוא ולית ביה מעשה". על דברי האבודרהם העיר שם בהגהה בשם ה"ר גרשום ב"ר שלמה: "שקשה לסברא זו ברכת ספירת העומר שהוא חשבון ומברכין עליו". ולכאורה קושינו קושיא אלימתא היא, ובכדי להעמיד את דברי האבודרהם על כורחנו לטעון שלשיטתו שונה ספירת העומר משאר מניין שבתורה ועל כן תיקנו עליה ברכה. אולם, חלוקה מעין זו אינה ברורה ואינה מבוססת, מה נשתנתה ספירת העומר – מכלל הספירות, שעל כל החשבונות אין אנו מברכים אפילו פעם אחת, על ספירת העומר מ"ט פעמים.

ג.

טיבו של הרצף בספירה

והנראה בזאת, בהקדם דברי הסוגיה במנחות (סו ע"א) משמע שזמן מצוות ספירת העומר הוא בלילה בדומה לקצירת העומר, דשם איתא:

מיום הביאכם... תספרו - יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור? תלמוד לומר: מהחל חרמש בקמה תחל לספור. אי מהחל חרמש תחל לספור, יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא? ת"ל: מיום הביאכם. אי מיום הביאכם, יכול יקצור ויספור ויביא ביום? ת"ל: שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות? בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב. יכול יקצור ויביא ויספור בלילה? ת"ל: מיום הביאכם, הא כיצד? קצירה וספירה בלילה והבאה ביום.

הראשונים על אתר וכן במגילה (כ ע"ב-כא ע"א) נחלקו בדין השוכח למנות בלילה האם הוא יכול לספור בדיעבד ביום. והם קשרו זאת לכך שעצם דין קצירת העומר ביום, המהווה מקור למצוות ספירת העומר, שנוי במחלוקת התנאים במנחות (עא ע"א). בהקשר זה, מרבית הראשונים מצטטים את פסיקת הבה"ג דיש לספור ביום, וזאת בשני ניסוחים עיקריים: חלקם מצטטים זאת דיש לספור ביום בברכה (ע' ברשב"א ובריטב"א מגילה כא ע"א). אך תוס' וראשונים נוספים ציטטו את דבריו שיש למנות ללא ברכה². שיטה זו מתבארת על פי פשוטה כפסיקה מחמת הספק, היות שהיכולת למנות ביום שנויה במחלוקת אין מברכים על ספירת זו מספק. ברם, מדברי תרומת הדשן (ח"א סי' לז) משמע שספירה ביום היא נטולת ברכה מעיקר הדין: "אפילו בודאי שכח בלילה לספור, וסופר ביום בלא ברכה, סופר שוב בברכה, דמיקרי שפיר תמימות, הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי". דא עקא, עניין זה אומר דרשני – דלכאורה ממה נפשך: אם ספירת היום היא בכלל ספירת העומר, אזי ראוי שיספור עם ברכה. ומאידך גיסא, אם ביום אין מקיימים ספירת העומר, מדוע אם כן יחוייב האדם לספור ביום – ללא ברכה? בכדי לבאר כ"ז יש להקדים ולהסביר באופן שונה את פסיקת הבה"ג בדבר חיסור לילה אחד. ונראה, שאין החיסרון בהמשך

(ב). ואכן, גם בנוסחאות הבה"ג שלפנינו מצינו בכך גרסאות חלוקות. [הערת המערכת: יעויין בזה במאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בירחון האוצר, גיליון כ"ח, ובמאמרו של הרב דוד אריה הילסדהיים בגיליון הנוכחי של ירחון האוצר].

הספירה בברכה נובע מכך שהספירה נתפסת כמצווה אחת, כפי שדייקנו מלשון הראשונים, אלא עניינה קשור למהות מצווה זו, אף שהיא כשלעצמה מהווה מ"ט מצוות חלוקות. ספירת העומר כשמה כן היא, עניינה ספירה ומניין, ולכן פעולתה ומעשה מצוותה תלויים ומותנים ביצירת רצף מנייני – כך שכל יום מתבסס הלכה למעשה על היום שקדמו, מחד, ומהווה תשתית ויסוד למניין היום שאחריו, מאידך. ממילא, משעה שנמנע האדם ולא ספר יום אחד, קטע הוא את רצף הספירה, אין ביכולתו להמשיך ולמנות ביום שלמחרת, שהרי לא תהיה בהזכרת היום הבא פעולה של מניין.

נקודה זו יכולה להשפיע על ההגדרה הלמדנית של המצווה. לדרכנו, הזכרת מניין היום בעלמא אינה נתפסת בגדר 'מעשה הגדה' בעלמא, אלא היא ביטוי של חשבון שהאדם נוצר בליבו ומלווה את תודעתו. ונראה שזו כוונת הרמב"ן בפירושו עה"ת (ויקרא, פכ"ג פס' טו-טז): "וטעם וספרתם לכם – כמו ולקחתם לכם (להלן פסוק מ), שתהא ספירה ולקחתה לכל אחד ואחד, שימנה בפיו ויזכיר חשבוננו כאשר קבלו רבותינו". ונראה שזה הוא אף המסד לחידושו של שו"ת דבר אברהם (ח"א סי' לד) בכך שאין סופרים בחו"ל שני מניינים מחמת הספק, כשם שנוהגים שני ימים יו"ט. הדבר אברהם ביאר שמניין שאינו וודאי אינו בגדר מניין, ובלשונו: "אבל בספירה באמת לא היה אפשר כלל לאבותינו לספור שתי ספירות ביחד מספק לפי שזו אינה ספירה כלל", ולדברינו הדברים מבוארים היטב.

ובנוסף, כך נראה להסביר את פסיקת המגן אברהם (תפט, ס"ק ב) שהתקשו בה רבים מהאחרונים, שאין דין 'שומע כעונה' בספירת העומר. והנראה לדרכנו, דאין דין ספירת העומר עניין לשומע כעונה, שעיקרו הוא בכך שמעשה ההגדה של האומר מוציא ידי חובה את השומע, אך ספירת העומר אין עיקרה מעשה 'הגדה', אלא מדובר בביטוי של חשבון ופעולה של מניין – אשר ממילא איננו דין אמירה, אשר נתפס ותלוי בדין 'שומע כעונה'.

פירוש זה בשיטת הבה"ג כוחו יפה אף ליישב לנכון את קושיית הפרי מגדים ביחס לחובת הברכה בכל יום. אכן, יש לברך על ספירת העומר מדי יום ביומו, היות שכל יום נחשב כמצווה בפני עצמה, אך מכיוון שדין זה הוא דין 'ספירה', אם האדם שכח לספור יום אחד אין ביכולתו להמשיך בהספירה, היות שהוא פגם ברצף הספירה. וממילא, אין מחובת הברכה היום יומית קושיה על הבה"ג.

אם כנים הדברים, ניתן לצעוד צעד נוסף, ויש להציע דלעיתים איכא חילוק ופיצול בין מעשה הספירה, השומר על הרצף וההמשכיות של הספירה, לבין עצם קיום מצוות הספירה.

נבאר דברינו. לעיתים הספירה לא תהא חשובה דיה בכדי לזכות את המונה ב'קיום מצווה' היומית של ספירת העומר, אך בכוחה להיתפס בחלות שם ספירת היום, אשר בכוחה למנוע את שבירת הרצף שבין הימים. ודומה שעניין זה מתבטא בייחוד בספירה ביום. דהנה, יש להציע שההבדל בין ספירת יום לספירת לילה אינו רק הבדל של לכתחילה ודיעבד, אלא חילוק עקרוני

ג). וזאת, בין אם נבאר זאת כאילו הוא הוציא את הדיבור מפיו, ובין אם נבאר שהדיבור רק מתייחס אליו, כמחלוקת הידועה בבית המדרש בשם מחלוקת החזו"א או"ח (כט, ח) והבית הלוי (עה"ת) המפורסמת, שהרי מ"מ עיקר דיונם הוא בדינים שעיקרם 'הגדה'.

ולמדני איכא בינייהו: עצם מצוות הספירה חלה דווקא בלילה, אשר מקורה כפי שהראינו מקצירת העומר. ברם, עצם החפצא של 'מעשה ספירה', אשר בלעדיו לא ניתן לשוב ולמנות יום אחרי יום, תקף ושייך אף ביום, שהרי היום הוא חלק מ'ימי העומר'. וממילא, במידה והאדם ספר ביום בכוחו להמשיך ולמנות, דהרי בכך לא פקע הרצף של הספירה, אף אם אין היום זמן כשר ל'קיום מצווה'.

בכך מובנים היטב דברי תרומת הדשן בשיטת הבה"ג, שכוכר גורס שמעיקר הדין אין לברך ביום ולא רק מצד הספק, ולדרכנו הדברים ברורים: ברכת המצוות שייכת אך ורק בלילה, שהרי רק אז הוא זמן קיום מצוות ספירת העומר. הספירה ביום, אף שבכוחה לשמור על רצף הספירה ונתפסת בשם 'מעשה ספירה', אינה בכלל 'מצוות הספירה', ולכן אין היא מחויבת ברכה כלל ועיקר. לשיטתנו הדברים ימתקו ביותר, דנראה שהבה"ג אוזל לשיטתיה בשתי הלכותיו – ביחס לצורך ברצף בין ימי הספירה וביחס לספירת היום, ויסוד אחד חורז את דבריו: שבספירת העומר איכא דין של 'מעשה ספירה' מלבד דין 'מצוות ספירה'.

הצעתנו, הגורסת פיצול בין 'מעשה הספירה' ל'קיום מצוות הספירה', עולה אף בדברי כמה מן הראשונים, שחלקו על שיטת הבה"ג ביחס לרצף בימי הספירה – וגרסו שאף אם לא מנה יום יכול הוא להמשיך למנות בברכה, אלא שלשיטתם בטרם ימנה האדם את מניין היום בברכה, עליו להשלים את הברכה על הימים הקודמים לכן. כך היא למשל שיטת החינוך (מצווה שו): "ולא הודו מורינו שבדורינו לסברא זו, אלא מי ששכח יום אחד יאמר אמש היו כך בלא ברכה, ומונה האחרים עם כל ישראל". וברור, שגישה זו מתבססת על התפיסה שיש צורך ב'מעשה ספירה' מעבר לעצם מצוות הספירה, אלא שלשיטות הראשונים הללו הניתוק בין 'מצוות הספירה' ל'מעשה הספירה' גדול עוד יותר מהצעתנו בשיטת בה"ג, וחיסרון יכול להימנות אף שלא ביומו.

השתא דאיתנין להכי, ניתן אף ליישב את הפער בדברי השו"ע בין המזכיר לחברו את יום הספירה, שאינו יכול לשוב ולמנות בברכה, לבין פסיקתו שמצוות צריכות כוונה. לדברינו נראה שאין בכך סתירה כלל ועיקר. דברי השו"ע בהלכות ספירת העומר אינם עוסקים ב'מצוות

ד). בשולי הדברים נעיר, שלאור הביאור הנזכר בבה"ג נראה שיש לבחון שנית את דבריו הידועים של בעל המנחת חינוך (מצווה שו) לגבי קטן שהגדיל, שאינו מברך לדעת הבה"ג – שהרי כל יום חשיב כמצווה נפרדת, והיכא דקיים מצווה בקטנותו אינה בגדר 'בר חיובא' להצטרף לקיום המצווה בגדלותו. שהלוא לפי מה שנתבאר ייתכן שאף שקטן אינו מקיים מצוות – אין הכרח שקטן מופקע מ'מעשה ספירה', וממילא הוא שומר על רצף ספירה לכשיגדל, דספירה מדין חינוך מ"מ חשיבא כמעשה ספירה.

ובדומה לכך, יש לטעון לגבי אונן (ע' נוב"י או"ח סי' כז) שאף לשיטות שמעמדו הוא כאינו מחויב במצוות (ועניין זה שנוי במחלוקת בין הראשונים בברכות יא ע"א), מ"מ יש במעשיו 'מעשה ספירה' והוא יכול להמשיך לספור בברכה אף לדעת הבה"ג.

וכן יש לדון בהוראת המשנה ברורה דאין על נשים לספור את העומר על בסיס דברי הבה"ג: "וכמדומה דבמדינותינו לא נהגי נשי כלל לספור וכתב בספר שולחן שלמה דעכ"פ לא יברכו דהא בודאי יטעו ביום אחד". ברם, לפי דרכנו חשש זה אינו נכון אף לדעת הבה"ג, דאף לשיטתו כל יום הוא בגדר מצווה בפני עצמה – וממילא כל ברכה עומדת בפני עצמה, ורק דין 'ספירה' איכא בינייהו ואין בכך ברכה לבטלה. וכמובן, זאת לבר משיטת הרמב"ן בקידושין (לד ע"א), דספירת העומר חשיבא כמצוות עשה שאין הזמן גרמא, וממילא נשים מחויבות בספירה מדאורייתא.

ספירה', אשר לפסיקתו זוקקת כוונה, אלא עיסוקו כאן הוא בגדר הייחודי לספירת העומר של 'מעשה ספירה' – שאינו נתפס ותלוי בדין מצוות צריכות כוונה, שהרי הוא אינו 'מעשה מצווה', ולכן אף ללא כוונת מצווה התכוון האדם למניין הימים. אלא שנראה שהשו"ע עצמו חידש שמשעה שיצא הדבר מדין 'מעשה מניין' אין בכוחו של האדם לשוב ולקיים את המצווה. והדברים פשוטים, דהרי עיקר המצווה תוקן על מניין, ואם האדם כבר מנה אין בהזכרת מניין היום שנית מניין כלל ועיקר, וממילא אין מקום לקיום מצווה ולברכה אחר כך.



ד.

"כדי שנזכור צער העולם" – לשאלת עיצומה של ספירה

ננסה להתבונן בדברים מזווית נוספת. דומה שגוף הדרישה לרצף של ספירה המצוי בשיטת הבה"ג, בין אם נצמד לניסוח של הר"י, דסברתו היא שמדובר על 'מצווה אחת', ובין להצעתנו, שמדובר על דין ב'מעשה ספירה' – מעצבת תפיסה של ספירה השונה במהותה מהגישה בה מחזיקים הראשונים שאינן מקבלים שיטה זו של תלות בין ספירת הימים.

ונראה, שהתבוננות כללית על מהותה של ספירה בכלל וספירת העומר בפרט מציבה לפנינו שתי תפיסות יסוד בהבנת פעולתה של ספירה והמניין בהלכה. תיתכן ספירה שמגמתה המובהקת היא הגעה ליעד הסופי והנכסף – וכל מטרת ספירת האברים הוא בשימור ובקרת הרצף על מנת להגיע ליעד המדויק, דהיינו, מניין שעיקרו 'תוצאת ספירה'. ברם, תיתכן אף ספירה שמגמתה ממוקדת בתהליך הספירה, במניין ועיצוב הפרטים כשלעצמו, ולא דווקא בהגעה ליעד מסוים, דהיינו מניין שעיקרו 'ספירה בעצם' – אשר עצם המניין הוא היעד והקיום הדיני.

ניתן להדגים את הכפילות במושג המניין בהצעה קצרה את שיטות הפוסקים בבירור האיסור למנות את ישראל.

דשנינו במסכת יומא (כב ע"ב):

ואם היו שניהן שוין הממונה אומר להם הצביעו וכו'. תנא: הוציאו אצבעותיכם למנין. ונימנינהו לדידהו! – מסייע ליה לרבי יצחק דאמר רבי יצחק: אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה, דכתיב ויפקדם בבזק. – מתקיף לה רב אשי: ממאי דהאי בזק לישנא דמיבזק הוא? ודילמא שמא דמתא הוא, כדכתיב וימצאו אדני בזק? – אלא מהכא, וישמע שאול את העם ויפקדם בטלאים.

ועיין במנחת אשר עה"ת (במדבר סימן א) שהתפלפל רבות בהשאלה אי הווי דין ב'ספירה בעצם' או ב'תוצאת הספירה'. ושם עמד הוא על כך שקיים בכך פער בין הסוגיות. הסוגיה המקבילה בברכות (סב ע"ב) מורה שהמניין הנאסר עיקרו ב'תוצאת ספירה' – היינו, בהשגת ידיעת המניין של כלל ישראל. וכפי מתבאר מנידון שם, במניין יואב את העם בשליחות דוד, כמבואר בסוף ספר שמואל ב. לעומת זאת, הסוגיה ביומא בעיקרה עוסקת באיסור מניין הכהנים לצורך הגרלה, אף בשעה שמניין הכהנים עצמו ידוע ומחזור. ומשמע מזה שיסוד האיסור הוא 'ספירה

בעצם'. ועיי"ש בדבריו שהעלה נפקותות שונות לחקירה זו. ועיין גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' כ), שתלה בחקירה זו את השאלה האם מותר למנות בכתב את בני ישראל.

במישור נוסף, דומני שניתן להבחין בפער משמעותי בין טעמי המצוות שמציעים הראשונים לספירת העומר. מדרש מפורסם, המצוטט בראשונים רבים (חינוך שו, ר"ן באלפס פסחים כח ע"א), מורה שספירת העומר היא הכנה וכיסוף, שהחלה משעת יציאת מצרים ויעדה בקבלת התורה. ובניסוחו של החינוך (מצווה שו): "מפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא". ברור שגישה זו מניחה שמטרת הספירה היא ההגעה ליעד הנכסף של מתן תורתנו הקדושה, ובניסוח הלמדני שהצענו: ב'תוצאת ספירה'.

דא עקא, שהאבודרהם (תפלות הפסח) הציע טעם אחר לספירת העומר, הקושר זאת לברכת התבואות התלויה בתקופה זו של השנה:

ויש אומרים טעם אחר מפני שעולם בצער מפסח עד שבועות על התבואות ועל האילנות כדאיתא פרק קמא דראש השנה (טז, א) תניא אמר ר' יהודה מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקדוש ברוך הוא הקריבו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות אילן הוא. אמר הקדוש ברוך הוא הקריבו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות אילן. ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג מפני שחג זמן גשמי שנה הוא. אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה וכו'. ולפיכך צוה הקדוש ברוך הוא לספור ימים אלו כדי שזכור צער העולם ולשוב לו בלבב שלם ולהתחנן לפניו לרחם עלינו ועל הבריות ועל הארץ שיהיו התבואות כתקנן שהם סבת חיינו שאם אין קמח אין תורה. וזש"ה (ירמיה ה, כה) ואמרו בלבבם נירא נא את ה' אלהינו הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו שבועות חוקות קציר ישמר לנו, אלו שבעה שבועות שבין פסח לעצרת.

יש לשים לב שלאור טעמו של האבודרהם הוא מדגיש את מהותם של ימים אלו, שאינם מהווים גורם מכשירי להגעה ליעד נכסף. ולמניין הימים עצמם יש משמעות עצמאית: "כדי שזכור צער העולם ולשוב לו בלבב שלם ולהתחנן לפניו לרחמם עלינו ועל הבריות ועל הארץ". מטרת המניין אינה מדגישה אפוא את הרצף ואת ההגעה ליעד, אלא עיקרה של הספירה הוא לעורר ולייחד את הימים עצמם – ובעיקר, לעורר את האדם בזמן המסוגל ביותר לתפילה ותחינה על הגשמים. למותר לציין שטעמו של האבודרהם מורה באופן מובהק שהמניין הוא 'ספירה בעצם'.

ה). אף שאין לי עסק בנסתרות, דומני שתפיסת תורת הסוד מבית מדרשו של האריז"ל ביחס למהות ימי ספירת העומר, שעיקרם הוא תיקון יום-יומי של אחת מהספירות, תואמת אף היא את הגישה שהספירה היא 'ספירה בעצם', ואין עניינה רק בהגעה ליעד נכסף.

והנה, ראשונים רבים עסקו בשאלה, במה התייחדה ספירת העומר מספירת שמיטין ויובלין ומספירת זיבה, בכך שהיא נספרת בפה. והנה, לפי דרכנו הביאור פשוט. בעוד שמניין זיבה שמיטין ויובלין עיקרן ב'תוצאת הספירה', דהיינו ביצירת רצף והגעה ליעד מסוים, עיקרה של ספירת העומר אינה רק בהגעה ליעד הנכסף, בין אם מדובר בקבלת התורה ובין אם מדובר בקרבנות החג, אלא בתהליך הספירה בעצמו, דבר יום ביומו. ולכן ספירת העומר דורשת הזכרה בפה ובדגש לכל יום ויום, היות שאין המניין רק עניין מכשירי שעיקרו להגיע לתוצאה מסוימת, בדומה לספירת זיבה למשל. שו"ר שאכן כך הציע לתרץ הקרן אורה במנחות (סה ע"ב), ושמחתי למצוא באחד מגדולי האחרונים בית אב למהלכנו.

אם נחזור למחלוקת הראשונים, מסתבר שעמדת הבה"ג – בין לשיטת הר"י שסברתו היא משום שכל הספירה היא מצווה אחת ובין להצעתנו שמדובר על רצף של ספירה – מהווה ביטוי של 'תוצאת ספירה', ספירה שעיקרה בהגעה לתוצאה וכהגעה ליעד נכסף, ובשל כך חיסרון של אבר אחד פוגע בתהליך הספירה וההגעה ליעד. זאת, בין אם נגדיר זאת כפגיעה ב'מעשה הספירה' או ב'קיום המצווה'. אך דומה שרוב הראשונים, החלוקים על שיטתו, מניחים שמצוות ספירת העומר היא הספירה בעצמותה, ודגשה הוא על 'ספירה בעצם', שהרי אין יום תלוי בחברו, והעיקר הוא למנות את הימים כשלעצמם.

כעת אף ניתן לשוב לתמיהת ה"ר גרשום ב"ר שלמה על שיטת האבודרהם על כך שאין מברכים על מצוות שבחשבון מכך שמברכים על ספירת העומר. כזכור, הצענו בשיטת האבודרהם שיש לחלק בין שאר מצוות שבחשבון לספירת העומר, אך לא היה בהישג ידנו להבהיר את פשר הדבר. דא עקא, כעת נראה להסביר שדברי האבודרהם עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. ואכן, לדברי האבודרהם כאן, המדגיש שספירת העומר היא 'ספירה בעצם', ברור למדי מהו החילוק בין ספירת העומר לשאר מצוות שבחשבון. ביחס לשאר המצוות הסביר האבודרהם שעצם תהליך הספירה ממוקד ב-'תוצאת הספירה' והגעה ליעד מדויק, וממילא אין מקום לברך על תהליך הספירה, שהיא גורם מכשירי לחלוטין לקביעת המועד ואינה נתפסת כמעשה מצווה. ברם, ביחס לספירת העומר הלוא הדגיש לנו האבודרהם שעצם התהליך של ספירת הימים כשלעצמו הוא בעל חשיבות רבה: "שנזכור צער העולם", והספירה מהווה 'ספירה בעצם'. ואם כן, מסתבר שספירת כל יום ויום היא בעלת משמעות עצמית ולא מכשירית, אשר יש לברך עליה ברכת המצוות, ונמצא שהאבודרהם תואם להפליא את שיטתו.

ה.

מעשה ומצווה בספירה מבעוד יום

אם כנים הדברים, נראה שניתן להעמיק עוד יותר בדבר פעולתה של הספירה על האברים הנמנים מכוחה. נראה לטעון שלתפיסה שהמניין עיקרו ברצף וב'תוצאת ספירה', כל אבר ואבר אינו תופס מקום לעצמו, אלא הוא רק חוליה משרשרת הרצף. לעומת זאת, לגישה הגורסת

'ספירה בעצם' דומה שהספירה פועל אף כ'מספור', דהיינו, הספירה נותנת מקום ונוסכת זהות עצמאית לכל איבר ואיבר מהמניין, והיא ממספרת אותו כ'יום אחד', 'יום שני' וכיוצ"ב.

שו"ר שכדברים הנ"ל מצינו לבעל המשך חכמה (ויקרא פכ"ג פט"ז) שנדרש לשתי שאלות בפירושו: א. מדוע דווקא בספירת העומר ספירה בפה, בניגוד לזיבה. ב. שאלת הרא"ש (פ"י דפסחים) כיצד ניתן לפרש את הפסוק בפרשת אמור "תספרו חמישים יום", והרי יש לספור רק מ"ט יום. את השאלה הראשונה הגרמ"ש מתרץ בכיוון העקרוני שהצגנו מהקדמה אורה, דספירת העומר היא 'ספירה בעצם', בניגוד לספירת זבה. אכן, הגרמ"ש מטעים את הדברים בנוסף נוסף, ומתוך כך הוא אף פוטר את השאלה בדבר הצורך בספירת יום החמישים, ובלשונו:

תספרו חמישים יום. הענין, כי ספירה הוא בכל מקום על שיהא משונה מזולתו במכוון. וזה בזב וזבה (ויקרא טז, כח) "וספרה לה שבעת ימים", הוא כי תראה במכוון שיום זה טהור ולא ראתה נדה, וכן הוא זיבה, וכן קרי ופליטת שכבת זרע. והרי ימים אלה נספרים במה שהם טהורים ומכוונים מזולתם. אבל "בשבע שבתות", מה ענין ספירתם מכוון שיהא נשתנה מזולתו?! אם לא דוה הוי ספירה ממש בפה. וכן ספירה ביובל בפה כדברי הרמב"ם. ו"תספרו חמישים יום", שיום חמישים הוא יום טוב, והוא מכוון בזה ונשתנה מזולתו בחגיגתו וקרבנו, וזה בספירה לבד. ומסולק קושית תוספות בפרק המדיר.

והיינו, שמגמת הספירה היא לייחד את הימים: "שיהא משונה מזולתו במכוון". אף יום החמישים דינו ב"ייחוד", אך אין צורך בספירה בכדי לייחדו ולעצבו, שהרי עצם חג השבועות "בחגיגתו וקרבנו" מייחדו.

למעשה, שורש הדברים כבר מובא בקדמונים בספר הרקח הלכות פסח (סימן רצד): "מיום הביאכם וגו' צריך לספור מ"ט יום אבל ביום נ' אין צריך לספור שהרי נזכר בברכה ובתפלה". והם הם הדברים, היות שהדגש הוא על הספירה עצמה, פעולתה היא בייחוד האברים הנכללים בה, ובנידון דידן בימי הספירה. ויפים הדברים דווקא לשיטת האבודרהם, שאכן כתב שעצם 'מעשה הספירה' בעיקרו נועד לחדד את מודעות האדם לתוכנם של ימים אלו. לאור כך, ניתן אף לטעון דעצם הספירה יוצק 'חלות' וזהות ייחודית על הימים, ובכך מתבטאת מגמת הספירה: לעצבם ולייחדם.

כבר הזכרנו שנחלקו הראשונים בשאלה האם מצוות ספירת העומר מתקיימת בלילה דווקא, והם קשרו זאת לחיוב קצירת העומר בלילה. והנה, מתורת התוס' למדנו שקיים נימוק נוסף לכך שזמן הספירה הוא בלילה, לבד מהזיקה לקצירת העומר, ושכחו אף להכריע לשיטות הגורסות שקצירת העומר כשרה אף ביום שאין לברך ביום, ובלשון תוס' במגילה (כ ע"ב): "ועוד נראה דאפי' למאן דמכשר קצירת העומר ביום דיעבד מודה הוא גבי ספירה דאין לברך ביום משום דשנה עליה הכתוב לעכב דכתיב (ויקרא כג) תמימות ואי אתה מוצא תמימות אלא כשאתה מונה בלילה וכן כתוב בהלכות עצרת". גדר 'תמימות', לפי ביאורו של התוס' המורה על הקדמת הספירה בכדי למנות את כלל היום, מוצא את ביטוי גם בדין מחודש שהביאו התוס' במנחות (סו ע"א): "נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות". בהשקפה ראשונה

דברי התוס' קשים למדי, דבשלמא אי מצי להקדים משום דהווי ספיקא דרבנן ולכן אין מדקדקים בבין השמשות ומונים בברכה, אבל הנימוק של "עדיף משום תמימות" אינו מובן. והרי אף אם דין 'תמימות' מהווה דין הקדמה לתחילת הלילה, שכן מגמתו היא ספירת היום במלואו, וזאת כפי שהראינו שסברו התוס' במגילה, אך כיצד מועילה הספירה עוד בטרם הגיע יום הספירה?

דומה, שלאור דברינו עד כה ניתן להסביר את פשר הדבר, ברור שאם מגמת הספירה היא ב'תוצאת הספירה' ועיקרה הוא ביצירת רצף המוביל ליעד, אזי הרצף נוצר ע"י מניין הימים עצמם – בשעה שהאדם שרוי בעיצומו של יום. גישה זו מתבטאת היטב בשיטת הבה"ג, המניח ש'מעשה ספירה' יחול אף ביום. ברם, אם עיקר דין הספירה הוא 'ספירה בעצם', ומגמתו היא הטבעת והחלת צביון ייחודי על היום, וייחודו כיום מימי הספירה, דומה שאדרבה, הסברא נותנת שייחוד וחלות שם מצי למעבד דווקא בטרם התקדש יום, בדומה לקידוש וקביעת חודשים ושנים. דומה אפוא שהתוס' נאמנים לשיטתם, דבהתנגדם לשיטת הבה"ג הרי הם מתבססים על הגישה דספירת העומר הוא דין ב'ספירה בעצם', ועל יסוד זה חידשו הם חידוש הלכתי ביחס לזמן הספירה, במטרתה לעצב את ימי הסביבה ואת אופיים.

בכך מיושבים לנכון אף הקשיים שהעלינו בדברי השו"ע לשיטת החק יעקב. כזכור, לפי שיטתו השו"ע נראה כסותר משנתו, שמחזר בסעיף ג' פסק דבעוד יום קורא עם הציבור ללא ברכה, אף שבסעיף ד' מפורש דרך בין השמשות אם שאלו חברו ואמר לו מהו יום הספירה יוצא ידי חובה, ומשמע לכאורה שקודם לכן אין שייכות לספירת העומר ואין זה זמן ספירתה. ברם, כבר הסברנו לאור שיטת הבה"ג, שסעיף ד מתבאר כדין ב'מעשה ספירה' ללא קיום של 'מצוות ספירה' ולכן הוא אינו זוקק ברכה. כזכור, גישת הבה"ג מבוססת על תפיסה של שמירת הרצף ושל 'תוצאת ספירה', וכזכור, שיטה זו הרי חולקת על גישת התוס', הגורסים שספירה מועילה אף טרם בין השמשות מדין 'תמימות'. היות שגישת התוס' אינה מקבלת את עמדת הבה"ג ואדרבה היא גורסת שהוא דין ב'ספירה בעצם', שעיקרו הבדלה ויציקת תוכן לכל אחד מהימים הנמנים, וברור שלשיטה זו לא שייך 'מעשה ספירה' ללא 'מצוות ספירה', שכן אין עיקר הדין ביצירת 'רצף'.

ונראה לחדש דבר נוסף, דאליבא דהאמת שני היבטים הם בספירת העומר: א. 'ספירה בתוצאה', שעיקרה בשמירת הרצף עד לחג השבועות ב. 'ספירה בעצם', התלויה בקיום המצווה ובנתינת מעמד לכל אחד מהימים, כדי להזכיר את צער העולם כדברי האבודרהם. ונראה שהפיצול שהצענו לעיל בין 'מעשה ספירה' לבין 'מצוות ספירה' מתלא תליא בשני הצדדים בדבר מהותה של ספירה: שהרי אם העיקר הוא ב'תוצאת הספירה' ותפיסתה כרצף. אזי מסתבר, וכפי שכבר עולה מהבה"ג, שהרצף יכול להישמר אף ללא 'מצווה ספירה' אלא ע"י 'מעשה ספירה'. מאידך גיסא, אם המטרה היא 'ספירת הימים' ונסיכת מעמד והטמעת משמעות לכל יום בפני עצמו, מסתבר שאין בכך שייכות ל'מעשה ספירה', שהרי כל יום עומד בפני עצמו, וממילא הנ"ל קשור ב'מצוות הספירה'.

מעתה, ברור ופשוט מדוע בסעיף ג', העוסק בקיום מצוות ספירת העומר בתפילה עם הקהל, השו"ע מעמיד זאת, לשיטת החק יעקב, מבעוד יום. הרי כבר הוכחנו מהתוס', שדין 'ספירה בעצם' חל אף טרם בין השמשות, כדי להגדיר ולייחד את היום, והוספנו שדין 'ספירה בעצם' אף תלוי ב'קיום המצווה', דהיינו בייחוד ויצירת מעמד לכל יום ויום. לעומת זאת, השו"ע סעיף ד בדבר תשובה לשאלת חברו, כפי שביארנו בהרחבה, עוסק ב'מעשה הספירה' ולא ב'קיום המצווה', ומבטא, כשיטת הבה"ג, דין ספירה המצריך רצף של ימים, אשר ממילא תלוי דווקא בעיצומו של יום, ובהכרח תחילת זמנו הוא דווקא משעת 'בין השמשות', שדינו כספק וייתכן שנחשב כחלק מהיום, היות שהוא חלק מדין הרצף שבספירה. וממילא מיושבים לנכון דברי השו"ע.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

האם מותר לספור ספירת העומר בברכה בבין השמשות

נחלקו הראשונים האם ספירת העומר בזמן הזה היא מצוה מדאורייתא, או שמכיוון שאין לנו היום קרבן העומר – אין המצוה מהתורה אלא מדרבנן. אחת הנפ"מ במחלוקת זו היא האם מותר לספור ספירת העומר בזמן בין השמשות, כדין ספיקא דרבנן לקולא, או שאסור, כדין ספיקא דאורייתא לחומרא.

ונראה לברר את דעות הראשונים בס"ד:

הנה, דעת ר"י, המובאת באגודה במנחות אות ל"ג וברא"ש בפרק ערבי פסחים סי' מ', שמותר לספור ספירת העומר בה"ש, משום שספירת העומר בזה"ז מדרבנן, עי"ש. וכ"כ הסמ"ג (בעשה ר') בשם הרשב"א [משאנץ], וכ"כ הסמ"ק (מצוה קמ"ה) בשם הרשב"א [ובאמת שכ"ה] להדיא בספר כתאב אל רסאייל בסופו בתשובת הר"ש משאנץ לרמ"ה עי"ש]. וכ"ד הריצב"א [אחי הרשב"א משאנץ ותלמיד ר"י] המובא בתוס' חכמי אנגליה בסוף פסחים עי"ש. וכ"ד רבינו פרץ בהגהותיו לתשב"ץ סי' שצ"ד עי"ש, וכ"ד רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד) והאבודרהם. וכ"ה בלקט יושר (עמ' 96) וז"ל: ואמר כשתראה ב' כוכבים הוא זמן ספירה וכן מצאתי בא"ח וז"ל וזמן הספירה מתחלה הלילה אפילו אין לילה ממש ע"כ.

ויש ראשונים שכתבו שספירת העומר בזה"ז דרבנן, אך לא כתבו האם מותר לספור בה"ש או לא: כ"ד בעל העיטור בסוף הלכות מצה ומרור שספירת העומר בזה"ז מדרבנן והביא גם את המדרש שהביא הר"ן ולכן כתב שאין להקפיד על תמימות בזה"ז עי"ש. וכ"ד בעה"מ בסוף פסחים שאין להחמיר לספור ספירת העומר בחו"ל מספק פעמים משום שאינה אלא לזכר בעלמא עי"ש. וכ"ד הריבב"ן והנימוק"י בסוף פסחים עי"ש. וכ"ה דעת הרמב"ן ומהר"ם חלאוה (שהביא מהר"י חלאוה בספרו אמרי שפר סוף פרשת ויחי) דס"ל שספירת העומר הוי מ"ע שלא הז"ג כיון שהיא תלויה בקרבן העומר עי"ש, וע"כ שבזה"ז אינה מהתורה. וכ"ד הארח"ח (סוף הלכות ספירת העומר), אהל מועד (דף ק"ז ע"א), מהר"ם בתשובה (דפוס פראג סי' ש"א), וספר מצוות זמניות (פסח שער י') עי"ש. וכתב הר"ן בסוף פסחים שכ"ד רוב המפרשים שספירת העומר בזה"ז דרבנן, וכ"ד התוס' במנחות (ס"ו ע"א ד"ה זכר), וכ"נ מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קנ"ד) וכמו שנכתוב לקמיה.

אולם, מצאנו לכמה מהראשונים הנ"ל דאע"פ דס"ל דספירת העומר דרבנן – מ"מ אין לספור בה"ש: כ"כ התוס' במנחות שם 'ואין נראה' [שיכול לספור בה"ש]. וכן העיד התשב"ץ בסי' שצ"ד על מהר"ם שהיה מברך ספירת העומר בלילה עי"ש. וכן הרשב"א בתשובה הנ"ל כתב שהמדקדקים אינם סופרים בימי הספירה עד צה"כ וכן ראוי לעשות ע"כ. ונראה דס"ל שספירת

העומר מדרבנן, ולכן זה רק בגדר מדקדקים וראוי ולא חובה. דאם ס"ל שספירת העומר מהתורה – מן הדין אין לספור, משום ספיקא דאורייתא לחומרא. וכ"כ הר"ן בסוף פסחים, לאחר שהביא את דברי התוס' דס"ל שיכול לספור בה"ש, וז"ל ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחלה עי"ש.

וא"כ, כשדנים על ספירת העומר בה"ש – אין להביא ראיה מכל הראשונים דס"ל שספירת העומר בזה"ז מדרבנן, דיתכן שהם סוברים כראשונים הנ"ל, שאין לברך לכתחלה אלא בלילה אע"פ שספירת העומר מדרבנן. ורק את הראשונים שכתבו להדיא שמותר לספור בה"ש יש להביא בניהול דידן.

לעומת זאת, דעת רבים מהראשונים שספירת העומר בזה"ז היא מהתורה: כ"ה דעת הרמב"ם בחיבורו פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ב [והעתיקו בסתמא העץ חיים מלונדריץ (כדרכו)]. וכן מתבאר מדבריו בסוף ספר המצוות, שם הוא מנה את המצוות שנוהגות בזה"ז, ומנה את ספירת העומר בכללן. וכן מתבאר מדבריו במו"נ ח"ג פמ"ג, שכתב שטעם המצוה הוא משום ששבועות הוא יום מתן תורה ולהגדיל היום ההוא נמנו הימים מן המועד הראשון אליו כמי שממתין הנאמן שבאוהביו שהוא מונה הימים גם השעות וכו', עי"ש. ומבואר שדין זה מהתורה הוא גם בזמנינו, שנוהגים פסח ושבועות מהתורה, ואין זה קשור לקרבן העומר בדוקא. ובספר הבתים (מצוה קנ"ח) העתיק את דברי הרמב"ם במו"נ הנ"ל, וא"כ גם מדבריו מתבאר שמצוה זו נוהגת בזה"ז מהתורה. וכן העתיק בספר מלמד התלמידים לר' יעקב אנטולי בדרוש למתן תורה בדף קי"ט ע"ב את טעם הרמב"ם הנ"ל במו"נ והאריך לבאר ענין זה עי"ש, ומתבאר מדבריו ג"כ שאין מצות הספירה תלויה בהקרבת העומר. וכ"ד ראבי"ה (בסי' תקכ"ו), והביאוהו גם האו"ז (בסי' שכ"ט) והמרדכי (במגילה רמז תת"ג). וכ"ד ר' בנימין אחי שה"ל בסי' רל"ד בתחלתו ובסופו, שספירת העומר אינה תלויה בבנין הבית, עי"ש, וגם רבי צדקיה בעל שה"ל מסכים עמו עי"ש. וכ"ד תוס' חכמי אנגליה בסוף פסחים, שהביאו את מחלוקת ריצב"א והרמב"ם האם ספירת העומר מהתורה או מדרבנן, וכתבו שנראה שסבר הרמב"ם כמ"ד במנחות מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי וכו', ואנו כרבנן בתראי דמנו יומי ומנו שבועי נהגין, ולפ"ז אין להתיר לברך בספק יום ספק לילה עי"ש. ומבואר דס"ל שמנהגנו כרמב"ם, שהוא מהתורה. וכ"ד המאירי בסוף פסחים, שכתב דין ספירת העומר מצות עשה לספור ימים של שבעת שבועות בכל מקום ובכל זמן וכו', ולאחר שהאריך הרבה כתב וי"א שספירת העומר בזה"ז אינו אלא דברי סופרים ומקילין מפני זה לספור קודם חשיכה כל שנתפלל ערבית וי"מ שספירת הימים מן התורה אבל של שבועות דברי סופרים [וכמו שצייד הרמ"ה לקמן עי"ש] עי"ש. ומבואר שסתם דעתו כדעת הרמב"ם, שהיא מהתורה בכל זמן. וכ"כ עוד במפורש בריש המסכת בדף ז' ע"ב, וז"ל: וספירת העומר פשוט הם הואיל וזכר בעלמא הוא מברכים בעל שאינה אלא כברכת הרשות, ואין זה נראה שהרי בזמן שבית המקדש קיים היה מן התורה, ואף עכשו מצות עשה שלו נוהגת בכל מקום ובכל זמן לדעתנו אעפ"י שיש חולקים בכך כמו שיתבאר בסוף המסכתא עי"ש.

(א). אלא שמדבריו שם מתבאר שגם למ"ד שהספירה היא מהתורה נוהגים לספור בה"ש משום תמימות עי"ש. אולם דבריו צ"ע, ובשאר הראשונים הנ"ל מפורש שרק למ"ד שהספירה מדרבנן מותר לספור בה"ש, אבל למ"ד שהיא מהתורה צריך לספור כשיהא לילה ודאי.

וכ"ה להדיא גם בסוף ספר כתאב אלרסאייל (פאריס תרל"א), בתשובת הרמ"ה לר"ש משאנץ, שהאריך הרבה בזה וכתב תחלה בפשיטות [בעמ' קל"ח] שספירת העומר בזה"ז דאורייתא, והר"ש [בעמ' קמ"ח] השיב עליו שהוא מדרבנן בזה"ז, והרמ"ה [בעמ' ק"נ] חזר והאריך בזה. ותוכן דבריו הוא שאין לומר שאביי, שאמר מצוה למימני יומי ושבועי, מדרבנן קאמר, דמצוה סתמא קאמר, ומסתמא דאורייתא עד שיתברר לך דמדרבנן קאמר. ועוד דאי מדרבנן במאי פליגי אביי ואמימר, אע"כ דפליגי בזה גופא אי מדאורייתא בזה"ז או מדרבנן. ולאמימר אתי שפיר טפי פשטיה דקרא דמשמע מיום הביאכם ומהחל חרמש בקמה תחל לספור, ולאביי ה"ק מיום הביאכם תספרו – שתהא הבאה ביום ספירה, וה"ה גבי מהחל חרמש – שתהא ספירה בליל י"ו בניסן שהיא שעת קצירה. ועוד הוסיף לחדש שם, שגם אממר ס"ל שהימים הם מהתורה ורק השבועות הם מדרבנן, דהא מה שכתוב בתורה מחל חרמש ומיום הביאכם מוזכר שם השבועות, אבל בימים כתוב תספרו חמשים יום ולא תלוי בהקרכת העומר. וס"ל שא"צ לעשות זכר למקדש למנות את השבועות או שסבר שכיון שאנו מונים את הימים מהתורה א"צ לעשות באותו ענין זכר למקדש. ואביי, או שהוא סובר שגם השבועות הם מהתורה או שהוא מסכים שהשבועות הם מדרבנן, וס"ל שעושים זכר למקדש גם בשבועות. והביא גם את דברי הרמב"ם, דס"ל שהוא מהתורה עיש"ב.

וכ"ד הר"י בר' יקר בפירוש התפלות (ח"ב עמ' ע"ט)², והובא בספר הפרדס לתלמיד הרשב"א, שהקשה אמאי לא מברכים ב' ברכות על ספירת הימים ועל ספירת השבועות, ותירץ שלא נכתב חיוב ספירת שבועות אלא גבי עומר אבל גבי ספירת הימים לא כתיב עומר [אלא מהחל חרמש בקמה]. נמצא שספירת הימים בזה"ז מן התורה, אבל עכשו שאין לנו הבאת העומר ספירת השבועות דכתיבא גבי עומר אינה אלא מדרבנן. ובזמן המקדש היו מברכים הברכה אף על השבועות, אבל עכשו שאין בהמ"ק ספירת שבועות אינה אלא לזכרון בעלמא כוללין אותה עם ברכת העומר וכו', עי"ש³. ומפורש מדבריהם שספירת הימים בזה"ז היא מהתורה.

ונראה שכן גם דעת בה"ג, שכתב מיחייב איניש למימני שבעה שבועי וכו' דכתיב וספרתם לכם וכו' אמר אביי מצוה לממני יומי ומצוה למימני שבועי ע"כ. וכ"כ הרי"ף וריצ"ג כדברים האלו. והנה, מדכתבו מיחייב וכו' דכתיב וכו' מבואר שהוא מהתורה. ועוד, מדהעתיקו רק את דברי אביי ולא את דברי אמימר, שהוא המקור היחיד לומר שבזמנינו הוא מדרבנן, וגם את המדרש שהביאו בעה"ט והר"ן לא העתיקו, א"כ אין שום סיבה להוציא דבריהם ממשוטים, ולומר דס"ל שהוא מדרבנן מאחר ואין רמז בדבריהם לזה. כ"נ ברור בדעתם. ובפרט שדעת הרמב"ם שספירת העומר מהתורה בזה"ז, ועדיף טפי להשוות את דעת הרי"ף לדעת הרמב"ם כנודע⁴.

ב). והוא מה שכתב הרי"ו בסתמא, והלשון היא ממש לשונו של הר"י בר' יקר, ואולי הוא גליון בדברי הרי"ו, דהא הוא העתיק לאחר מכן את דברי התוס', שאפשר לברך בבין השמשות דספיקא דרבנן הוא, עי"ש.

ג). וגם המאירי הביא דעה זו בשם י"מ שספירת הימים מן התורה אבל שבועות דברי סופרים ומתוך כך אין סופרין אותן אלא דרך זכר כלומר כך וכך ימים שהם כך וכך שבועות לא שיהיו אומרים כו"כ ימים וכו"כ שבועות ע"כ.

ד). עי' לדוגמא בספר יד מלאכי כללי הפוסקים כללי הרמב"ם אות כ"ט שכתב בשם הכנה"ג בזה"ל כמה מהדוחק שיחלוק הרמב"ם ז"ל על רבו הרי"ף ואף על שאר פוסקים ואף אם מצינו בקצת מקומות שחולק עליו היינו דווקא במקום שהוא ז"ל מפרש שחולק על רבו אבל על הסתם דוחק לומר שחולק על הרי"ף ז"ל עי"ש, וכ"כ כע"ז עוד פוסקים בכמה מקומות.

ובפרט שמצאנו לרבים מהראשונים דס"ל כן, וזו פשוט הסוגיא לדעת אב"י, וכמ"ש הרמ"ה הנ"ל. והר"ן, שכתב שרוב המפרשים ס"ל דרבנן, לא נחית לדעת הר"ף אלא כתב את הדברים המפורשים שמצא בזה – ע"י לקמן. וכ"כ בפשיטות בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' ל"ט) בדעת הר"ף ע"ש. וכן נראה דעת היראים במצוה רס"א, שכתב בסתמא מצוה לספור ספירת העומר, וגם העתיק רק את דברי אב"י ולא את דברי אמימר וכו"ל. וכ"נ מדברי הרקח בסי' רצ"ד, שכתב כדברי הגאונים והיראים הנ"ל, ע"ש.

ובדעת הר"ד יש סתירה. בספר המכריע (סוסי' כ"ט) כתב הר"ד שהלכה כאב"י וכתבנו דבי רב אשי, וסיים: ואע"פ שהוא עכשיו זכר למקדש חייב לברך מידי דהוה אלול כל שבעה שהוא זכר למקדש, ע"כ. אולם שה"ל (כריש סימן רל"ד) כתב בשם ר' ישעיה שהטעם שאנו מברכים על ספירת העומר ביו"ט שני ואין בזה משום עשיתו חול כיון שספירת העומר מן התורה אין עשיתו חול אבל אם היה מדרבנן אז היה עשיתו חול ע"ש.

ובדעת החינוך, בסוף סי' ש"ו יש חילופי גירסאות בזה. יש גירסאות שכתוב בהן שנוהגת בזמן הבית שיש שם עומר ומדרבנן בכל מקום ואפילו היום שאין עומר קרב בעוונותינו ועובר ע"ז ולא ספר ימים אלו בזמן הבית ביטל עשה ע"כ. אולם יש גירסאות שכתוב בהן שנוהגת מדאורייתא בכל מקום בזכרים ועובר ע"ז ולא ספר ימים אלו בטל עשה ע"כ. וזו הגירסא שהיתה לפני הברכ"י והמ"ב, אולם כאמור אין זה ברור בדעתו.

ומ"מ התבאר שהמחלוקת בראשונים היא שקולה^ה, ואדרבה דעת הגאונים והר"ף והרמב"ם ועוד ראשונים שבזמננו הספירה היא מהתורה. והב"י, בדינו על המקרה שהובא בראב"ה שפתח אדעתא דלספור חמש וספר ארבע וכו' סיים בזה"ל: ולפי מה שכתבתי בשם הר"ן שרוב המפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו אינה אלא מדרבנן בעלמא – הו"א ספיקא במידי דרבנן ולקולא ואינו חוזר ומברך ע"כ. אולם, להאמור אין זה נכון שרוב המפרשים הכי סבירא להו, והר"ן גופיה לא ראה את דברי הראשונים הנ"ל, דהא הר"ן ראה רק את תוס', בעה"מ, בעה"ט, הסמ"ג והרשב"א כנגד הרמב"ם, ולכן כתב שרוב המפרשים ס"ל שהוא מדרבנן. אולם, הר"ן לא ראה ולא הזכיר באף מקום את דברי ראב"ה, או"ז, הרקח, המרדכי, הרמ"ה [בספר כתאב אל רסאייל], שה"ל ור' בנימין אחיו, ר"י בר' יקר, ספר הפרדס, המאירי, ספר הבתים, תוס' חכמי אנגליה. ובודאי שאם הר"ן היה רואה אותם, הוא לא היה כותב שרוב המפרשים ס"ל שהוא מדרבנן, אלא היה כותב שנחלקו בזה מחלוקת שקולה.

וכבר כתב כע"ז הב"י בכמה מקומות, לתמוה ע"ד רי"ו שכתב שרוב הפוסקים הסכימו כסברא אחת, שאינו נכון. כ"כ ביו"ד בסי' קי"ג, וז"ל: וכ"נ שהוא דעת הפוסקים שסתמו דבריהם ולא חילקו, וכתב בבד"ה ולאפוקי מרי"ו שכתב שרוב הפוסקים הסכימו להתיר ע"כ. וכ"כ עוד בבד"ה ביו"ד סוסי' קי"ג, וז"ל: וכתב עוד רי"ו שרוב הפוסקים הסכימו לדעת הרא"ש, ומתוך מה

(ה). ואע"פ שיש מעט יותר ראשונים דס"ל שהוא מדרבנן מ"מ בכה"ג חשיב מחלוקת שקולה דאין אנו סופרים ממש אחד כנגד אחד אלא אם יש רבים ממש מול מעטים, ובפרט שדעת הגאונים, הר"ף והרמב"ם מכריעה יותר. ועוד דהמעין יראה שהראשונים דס"ל שהוא מדרבנן רובם דרכם להמשך זה אחר זה כתוס', ר"ש משאנץ, ריצב"א, סמ"ג, סמ"ק, ר"פ, רא"ש, רי"ן, מהר"ם, תה"ד, משא"כ הראשונים דס"ל שהוא מהתורה רובם אין דרכם להמשך זה אחר זה, ודוק היטב.

שכתבתי תראה שלא דיבר נכונה בזה דאדרבה רוב הפוסקים הסכימו לדעת הרשב"א ע"כ. וכ"כ עוד הב"י ביו"ד סי' קע"ג, וז"ל: ומה שכתב רבינו ירוחם שרוב הפוסקים הסכימו שמותר להקדים מעות וכו' לא ידעתי מי הם דהא הרמב"ם והרא"ש הביאו ההיא דפרדסא [דאסור] ע"כ. הרי שלא נפלאות בעיני הב"י לדחות דברי ראשונים שכתבו מה דעת רוב הראשונים בשעה שאנו רואים אחרת, ודוק מינה להכא.

וא"כ נראה שיש לנו כמה טעמים למה אין לספור ספירת העומר בבה"ש. חדא, שדעת הגאונים, הרי"ף, הרמב"ם ורבים מהראשונים שספירת העומר דאורייתא בזה"ז, וא"כ אין לספור בה"ש, כדין ספיקא דאורייתא לחומרא. וכפי שמבואר בדברי הראשונים הנ"ל שרק למ"ד ספירת העומר מדרבנן יש צד להתיר לספור בה"ש. ועוד, שגם לראשונים דס"ל שספירת העומר מדרבנן – כתבו כמה ראשונים שאין לספור לכתחלה בה"ש. ועוד, שהב"י, לאחר שהביא את תשובת הרשב"א שהמדקדים אינם סופרים עד צה"כ ושכן ראוי לעשות, כתב הב"י 'וכן הוא מנהג העולם', וכונתו שהעולם נוהגים להקפיד על כך ולא סופרים בבה"ש, וכנראה שהוא מחמת אחד הטעמים הנ"ל.

ומרן בשו"ע סי' תפ"ט ס"ה העתיק את לשון תשובת הרשב"א שהמדקדים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות. וכמה אחרונים דייקו מדבריו שמעיקר הדין ס"ל שאפשר לברך בה"ש – עי' בחזו"ע יו"ט עמ' רל"ג. אולם נראה שאין זה מוכרח, ומצאנו מספר פעמים שהפוסקים כותבים 'וכן ראוי לעשות' וכונתם שכך 'צריך' לעשות. הטור בסי' תע"ג הביא את מחלוקת הגאונים והראשונים האם מברכים על ההלל בהגדה של פסח או לא, וכתב שאביו הרא"ש נהג שלא לברך, וסיים הטור: וכן ראוי לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו שאין לברך, דברכות אינן מעכבות עי"ש. ושם כונתו היא שכך צריך לעשות מחמת סב"ל, ואין כוונתו לומר שמעיקר הדין מותר לברך ורק ראוי להחמיר לא לברך, אלא שצריך לא לברך. והב"י בסי' קכ"ז דן לענין חתימת מודים דרבנן בשם, וכתב שיש ללמוד מדברי תר"י שחותמים בלא שם אלא ברוך אל ההודאות 'וכן ראוי לעשות' עי"ש. וגם שם אין כוונתו שמעיקר הדין חותמים בשם ורק ראוי להחמיר לא לחתום בשם, אלא כוונתו היא שצריך לא לחתום בשם. וכך פסק בשו"ע שם במפורש וחותר ברוך אל ההודאות בלא הזכרת שם עי"ש. ובסי' קמ"א דן הב"י בענין קריאת העולה עם הקורא, והאריך בזה, וסיים וכן ראוי לעשות לקרות העולה בנחת בענין שלא ישמיע לאזניו עי"ש. ובשו"ע שם כתב בפשיטות 'שצריך' לקרות בנחת שלא ישמיע לאזניו עי"ש. הרי ש'ראוי' הכונה שכך 'צריך' לעשות. וא"כ, גם כאן אפשר שכך כונת השו"ע, ובפרט שבב"י כתב שכך נוהגים העולם ונראה שכך דעתו, וא"כ צריך לומר שכונתו היא שכך צריך לעשות וכמנהג העולם.

ושו"ר שכ"כ להדיא השולחן גבוה בדעת השו"ע. בסק"ב כתב וז"ל: ורבינו [השו"ע] מדהשמיט דברי הטור אלה דספק חשיכה יכולין לספור משמע דס"ל כסברת הר"ן והתוס', וכן עיקר, שהרי לר"י והרא"ש אם מנה העומר לילה ודאי – לא אמרו שאינו יוצא משם תמימות,

(1). והב"ח כתב להיפך, שמנהג העולם שסופרים בה"ש. וכנראה שכל אחד העיד על מנהג מקומו, שבאירופה שצה"כ מאוחר – לא חיכו לצה"כ, אולם בארצות המזרח וספרד הקפידו לספור בצה"כ.

אלא עדיף טפי קאמרי, ולהתוס' והר"ן אם מנה סמוך לחשיכה לא יצא לכתחלה דדילמא עדיין הוא יום ט"ו ואיך מונה אותו יום י"ו, ולא עוד אלא שמכניס עצמו בספק ברכה לבטלה לכן העיקר כדברי הר"ן ז"ל דאף ביום ראשון יספור לילה ודאי וכדסתם רבינו ז"ל ע"כ. ובסקי"ב כתב וז"ל: ומה שכתב [השו"ע] והמדקדקים וכו' - לאו למימרא דשאינם מדקדקים סופרים לכתחלה קודם צה"כ, דהא ספק חשיכה הוא ואיך יברכו על הספק דשמא יממא הוא, אלא ר"ל שהמדקדקים שלא להכניס ראשם בספק זה אינם סופרים עד צאת הכוכבים, אבל שאינם מדקדקים אה"נ שצריכים לכתחלה לברך בודאי לילה אבל אם הכניסו עצמם בספק וספרו בספק חשיכה חוזרים וסופרים בלילה ודאי בלא ברכה עי"ש. וכ"כ המאמר בסק"ד וז"ל: והנה מרן ז"ל פסק כדברי הר"ן והרשב"א ז"ל דס"ל שאין לספור עד צאת הכוכבים אפי' למ"ד דספירה בזמן הזה דרבנן ובפרט דאיכא הרמב"ם ז"ל שסובר דהויא דאורייתא כמבואר בב"י וכ"ה המנהג עי"ש.

וע"כ נראה שאין לספור ספירת העומר בין השמשות. ואף אם הציבור סופרים בה"ש - לא יספור עמם דהא לדעת הרמב"ם וסיעתו אסור לעשות כן מעיקר הדין. ואם הוא חושש שישכח מלספור בלילה - יכול לספור ללא ברכה ולהתנות שאם יזכור לספור בצה"כ - לא מכוין לצאת כעת בספירה זו, ואם ישכח לספור - מכוין לצאת יד"ח בספירה זו.

ואם ספר בה"ש - יחזור ויספור ללא ברכה לאחר צה"כ, וכפי שפסק הא"ר בסק"י [שהביאו המ"ב בסקט"ו] וז"ל: ואם מנה בין השמשות יצא, דספירה דרבנן וספיקא דרבנן לקולא (וזהו דעתו של המג"א). מיהו למ"ש לעיל [סק"ד] דספירה דימים דאורייתא לרבינו ירוחם, ראוי לחזור ולמנות בלא ברכה. גם בר"ן סוף פסחים נזכרים כמה פוסקים דספירה דאורייתא ע"כ. הרי שמכוח מעט מהפוסקים שראה - פסק לחזור ולספור בצה"כ, וכ"ש לפי מה שהבאנו שכך דעת רבים מהראשונים שהדין כן. ונראה שאף המג"א היה מודה לזה אם היה רואה את כל הראשונים הנ"ל. וכ"ד הפמ"ג [מש"ז אות ה'] וכפי שהביא הכה"ח באות מ"א עי"ש.



הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

בירור וביאור שיטת הבה"ג בענין מי ששכח לספור יום אחד*

דברי התוס' והראשונים בשם הבה"ג

כתבו התוס' מנחות ס"ו ע"א ד"ה זכר למקדש: "עוד פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות, ותימה גדולה הוא ולא יתכן". ובתוס' מגילה כ' ע"ב ד"ה כל הלילה כתבו: "ובה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה, וכן הלכה, אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה, דבעינן תמימות וליכא".

ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' ש"ב כתב כלשון התוס' במנחות הנ"ל, וכ"כ הרא"ש פסחים פ"י סי' מ"א: "ועוד כתב בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא סיפר שוב אינו סופר דבעינן תמימות, ואין נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא", וכ"כ הטור סי' תפ"ט, וכ"כ הר"ן פסחים כ"ח ע"א מדפי הרי"ף: "וכתוב עוד בהלכות גדולות אם שכח יום א' ולא ספר שוב אינו סופר דבעינן תמימות וליכא, ובתוספות חלקו עליו".

וכ"כ רבינו ירוחם נ"ה ח"ד: "כתב ר"י דכל לילה מצוה בפני עצמה היא ולפי' אף על פי שהפסיק יום אחד מלמנות מונה שאר ימים, ובה"ג כתב שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר דבעי' תמימות, וראשון נראה עקר", וכ"כ האבודרהם סדר תפילות הפסח: "וכתב בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעינן תמימות, ואינו נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא".

וכן הביא שיטה כזו הריב"ן פסחים קכ"א ע"א, וז"ל: "ויש גאונים שאומרים מיכן אם טעה ולא ספר בלילה לא יספור ביום ולא יברך כלל, אפי' בלילות אחרות, שאין תמימות", וכן הביא שיטה כזו בחינוך מצוה ש"ו, וז"ל: "ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד, שאין יכול למנות עוד באותה שנה, לפי שכולן מצוה אחת היא, ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו. ולא הודו מוריניו שבדורינו לסברא זו, אלא מי ששכח יום אחד יאמר אמר היו כך בלא ברכה, ומונה האחרים עם כל ישראל".



גירסת הריצ"ג והיראים בבה"ג וחילופי הגירסאות בכתבי היד של הבה"ג

אמנם, ברי"צ גיאת הלכות חדש וספירת העומר כתב: "ובהלכות גדולות היכא דאינשי ולא בירכו על ספירת העומר מאורתא מברך למחר, ובמקצת נסחי: והיכא דאינשי ולא בירך מאורתא מברך בלילה דתנן דבר שנוהג בלילה כשר כל הלילה, ואי לא בריך מברך ביממא, ואי אינשי

* הערה המערכת: עיין מה שכתב בענין זה הרב עמנואל מולקנדוב בגליון כ"ח.

ולא בריך יומא חד מברך בשאר יומי", וכן כתב היראים סי' רס"א בשם הבה"ג, וז"ל: "כתב רב יהודאי גאון ז"ל ואי איכא אינשי דלא בריך ספירת העומר בחדא זימנא מברך בשאר יומי, ונראה הדבר". וכ"כ בספר המאורות סוף פסחים בשם הבה"ג, וז"ל: "והיכא דאשתלי ולא בריך בחדא מן לילותא, נראה שמברך כל יום המחרת, ואם לא בריך ביום המחרת מברך וסופר כשיזכור כל שאר הימים, וכן עיקר, שלא יפשע במצות, וכן כתב הרב בעל הלכות, ויש גאונים אחרים שכתבו בענין אחר ולא נראו דבריהם". וכן כתב בספר האגור סי' תתכ"ו בשם הבה"ג, וז"ל: "וכתב עוד בה"ג שאם שכח לברך יברך באחד מן הימים שלאחריו חוץ מליל הראשון שאם שכח ולא ברך בו שלא יברך עוד".

ולכאורה, לפי גירסתם נמצא שהבה"ג לא כתב כלל את מה שכתבו התוס' בשמו (אמנם, יש לשים לב לכך שהמאורות הביא גאונים אחרים שסברו כן, ואין לפרש דכוונתו היא שהגאונים הללו סוברים שאם לא ספר בלילה לא יברך ביום, כי שיטה זו הביא המאורות אח"כ בשם הרוקח ור"ת, ולא דחה את דבריהם).

ובבה"ג הוצאת מקיצי נרדמים ברלין תרמ"ח, שנדפס ע"פ כת"י רומי (הל' עצרת, עמ' 146), כתוב: "והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא מברך בליליא דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ואי לא בריך עד למחר מברך ביממא, ואי אינשי חד יומא (אי נמי תרי יומי) ולא בריך לא מברך בשאר יומי", והיינו כמו שכתבו התוס' בשמו (ובתוס' במגילה הנ"ל העתיקו את תחילת לשונו של הבה"ג שם, ונראה מזה שכוונתם לדברי הבה"ג הללו). ובבה"ג הוצאת מקיצי נרדמים ירושלים תשל"ב ותשמ"ז (עמ' 299), כתוב ע"פ כת"י מילאנו: "ואי אינשי ולא בריך יומא חד מברך בשאר יומי", וזהו כמו שכתב הרי"צ גיאת בשמו, וכן בהלכות פסוקות סוף הלכות פסח (עמ' 17) "ומי ששכח ולא בריך על ספירת העומר בשאר ימים מברך".

ובשאלות מירסקי סי' קכ"ד נוסף במוסגר ע"פ ארבעה כת"י² (מתוך עשרה כת"י שהיו לפני המהדיר): "והיכא דאנשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא מברך כולה ליליא דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ואי לא בריך עד למחר ביממא מברך, ואי לא בריך יומא חד בריך בשאר יומי". ובשאר כתבי היד ליתא, ונראה שהיא הוספה שמקורה בבה"ג, ונוסחא זו מתאימה לגירסת הרי"צ"ג והיראים.



נראה שדברי התוס' בדעת הבה"ג נכונים לפי שתי הגירסאות בדבריו

אמנם, אחר העיון נראה בס"ד דדברי התוס' בשם הבה"ג המה נכונים וברורים ומוכרחים בדעת הבה"ג, לפי שתי הגירסאות שבדבריו.

א). בבה"ג הנדפס מופיעות המילים האלו בסוגריים, והמו"ל של הבה"ג הנ"ל הוא הגאון ר' עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, ובשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר ח"א בחידושים לאור"ח סי' תפ"ט (עמ' קמ"ה קמ"ו) כתב: "והנה זכיתי להשיג בשאלה העתק כ"י של הבה"ג המונח בביבליאטהעק של האפיפיור ברומי, ובכ"י יש שינויים אין מספר נגד בה"ג בדפוס, ואם יגזור ה' לטובה ארחיב על זה מחברת מיוחדת... ובכ"י איתא בהלכות עצרתא, וז"ל: "והיכא דאינשי ולא בריך ספה"ע מאורתא מברך בלילא דדבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ואי לא בריך עד למחר מברך ביממא, ואי אינשי חד יומא אי נמי תרי יומי ולא ברך לא מברך בשאר יומי".

ב). בכת"י מ' א' ו' כ' (מרצבכר, אוכספורד, ותיקן, אוכספורד).

דהנה, כל אלו שדנו בדברי הבה"ג הללו יצאו מתוך הנחה פשוטה שהבה"ג מדבר על מי שלא ספר כלל באחד הימים, אך כאשר נעיין בלשון הבה"ג נראה דאין זה ברור כלל וכלל, כי לשון הבה"ג הוא "ואי אינשי חד יומא ולא בריך", לא "ולא ספר" אלא "ולא בריך"! אלא שכיון שידוע ומפורסם שברכות אינן מעכבות, לכן הניחו כולם בפשטות שכוונתו היא שלא ספר כלל, אך הדבר תמוה מאוד, שהרי 'ספירה' ו'ברכה' הם שני עניינים שונים בתכלית, ולא קרב זה אל זה, (מה גם שכעת אנו יוצאים מתוך הנחה שהברכה אינה מעכבת את הספירה כלל), ומהיכא תיתי לקרוא לספירה "ברכה"? והיכן מצינו כן?

ובשלמא אם היה כתוב כך בבה"ג רק פעם אחת היה אפשר לומר שהיא שיגרא דלישנא או טעות סופר, אך הרי הבה"ג חזר על לשון זה שלש פעמים, וכן הוא הלשון בהלכות פסוקות הנ"ל, ולא מצאנו עוד מקום בבה"ג שקרא לספירת העומר "ברכה".

אמנם, להלן נראה שאכן מצאנו כמה קדמונים הסוברים שבספירת העומר הברכה אכן מעכבת את הספירה, וממילא אין כל טעם וסיבה להוציא את דברי הבה"ג ממשוטים.



לדעת כמה קדמונים הברכה מעכבת את הספירה

כתב הראב"ה פסחים סי' תקכ"ו (מהדור' אופטוביצר): "והיכא דפתח לברך אדעתא דסבר היום ארבעה ימים וסיים בחמשה והיום הוא חמשה ימים אי נמי ארבעה ימים הוא היום, מי אזלינן בתר פתיחה, וכשהיום חמשה ימים לא נפיק דברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הוא עיקר, ולא בריך אדעתא דחמשה ימים, ולא נפיק, או דילמא אזלינן בתר חתימה דהיינו הסיום ונפיק. ואי נמי להיפוך, אם הוא ארבעה ימים היום. ונראה לי דבשניהם לא יצא, דבעינן פתיחה וסיום. הוא בכי האי גונא בפרק קמא דברכות נקט כסא דשיכרא וסבר דחמרא הוא ופתח וברך אדעתא דחמרא וסיים בדשיכרא מהו בתר פתיחה אזלינן או לא, ולא איפשיטא. והכי נמי אלו סיים אדעתא דפתיחה לא נפיק, דהא טעי בחשבון, וכיון דספירה דאורייתא היא אזלינן לחומרא, וצריך לספור ולחזור ולברך. ואע"ג דברכה לאו דאורייתא היא, דכיון דספירה דאורייתא וצריך לספור לאו מילתא היא לספור בלא ברכה, ואין כאן משום ברכה לבטלה".

כלומר שאם ביום ה' לעומר התחיל לברך על דעת שהיום ד' ימים וסיים בה', או להיפך, שביום ד' לעומר התחיל לברך על דעת שהיום ד' וסיים בה' (ואח"כ שוב ספר ד'), תלוי הדבר בספק הגמרא בברכות י"ב ע"א האם הולכים אחר הפתיחה או אחר החתימה, ולכן צריך לספור שוב בברכה דספק דאורייתא לחומרא, והובאו דבריו במרדכי מגילה סי' תת"ג ובטור ושו"ע או"ח סי' תפ"ט.

ולכאורה דברי הראב"ה תמוהים עד מאוד, דהרי הברכות דרבנן ואינן מעכבות, ואם ביום ה' לעומר פתח אדעתא דד' וסיים בה', הרי כבר ספר כראוי, והספק הוא רק בברכה, שהיא מדרבנן.

(ג). בתחילת הל' עצרת כתב הבה"ג: "ומיחייב איניש למימנא שבעה שבועות", ובהל' מנחות כתב: "היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילותא".

ומבואר מדבריו חידוש עצום, דאף דבכל המצוות הברכה לא מעכבת את המצוה, מ"מ בספירת העומר הברכה מעכבת את המצוה, כי לא תקנו את הברכה בתורת ברכה בעלמא אלא בתורת חלק מנוסח הספירה, וכמו שברכת המזון דאורייתא בכל נוסח שהוא, ורבנן תקנו לה נוסח קבוע, ה"נ תקנו רבנן נוסח קבוע לספירה, שהוא הברכה יחד עם הספירה.

ובמרדכי מגילה סי' תת"ג, אחר שהביא דברי הראב"ה הנ"ל, כתב: "הואיל ולא איפשיטא אזלינן לחומרא וחוזר ומברך וסופר כהלכתו, כההיא דפרק מי שמתו דאמר ר"י אמר שמואל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר, קסבר ק"ש דרבנן אמת ויציב דאורייתא, וחוזר ואומר אמת ואין בו ברכה לבטלה, הכי נמי ספירת העומר דאורייתא חוזר ומברך וסופר".

ונראה שכוונתו היא דהא דאמת ויציב דאורייתא הוא משום זכירת יצי"מ שיש בה, אך הרי היה אפשר לצאת ידי חובת זכירת יצי"מ באמירת הפסוק אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם וגו', ואיך מותר לברך אמת ויציב משום הספק? אלא על כרחך דכיון שחכמים קבעו לומר את זכירת יצי"מ בתוך הברכה, ממילא א"א לקיימה באופן אחר.

ונראה עוד יסוד נאמן לזה מדברי הראב"ה פסחים סי' תקכ"ו, שכתב: "ומה שמברכים על ספירת העומר ולא על שבעה ימי נקיים דזיבה, ואפילו ספירה בלא ברכה לא עבדינן בדיבור אלא בשתיקה, נראה לי דהיינו טעמא דלא בקיין במראה דמים, וזימנין סבורה היא להיות זבה ואינה זבה, והוא לא ברכה לבטלה... וכיון דלא מברכינן לא ספרינן בלא ברכה", הרי דפשיטא ליה שלא שייך ספירה בלי ברכה, ולפי דרכינו זהו משום שמצות הספירה שייכא רק כשהיא בתורת ברכה.

וגדר זה שייך יותר לפי שיטת הראב"ה והא"ז ועוד, שנוסח הספירה הוא "שהיום יום פלוני", דלפי זה הספירה היא המשך של הברכה, והיא ממש חלק מנוסח הברכה, אך גם לדידן, שהספירה אינה חלק מהברכה, מ"מ י"ל דהברכה היא חלק מהמצוה, כנ"ל.



דעת הראב"ה ועוד קדמונים שיש בספירת העומר דין תשלומין

ובזה יובן לנו בס"ד עוד דבר תמוה שכתב הראב"ה שם, וז"ל: "וכן פסק בהלכות גדולות שאם שכח ולא בירך בלילה לא יברך ביום... ונראה לי דודאי כי שכח ולא בירך בלילה לא יברך ביום, משום ברכה לבטלה, אבל ימנה למחר בלא ברכה. ולולי שקשה לי לחלוק עליהן הוה אמינא אפילו בברכה, כדאמרינן בפרק תפלת השחר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, ודוקא בשכח ולא ביטל כדמשמע התם", והובא בקצרה במרדכי מגילה סי' תת"ג.

מבואר מדבריו שעיקר זמנה של הספירה הוא בלילה, והא דמהניא ספירה ביום הוא משום שתקנו תשלומין למי ששכח או נאנס, כמו שמצינו בתפילה.

וכן מוכח באו"ז ח"א סי' שכ"ט, שכתב: "וכבר שאלו לר' יעקב ב"ר יקר זצ"ל מי ששכח ולא ברך בלילה מהו שיברך ביום ואמר שכר ספירה יהבו ליה שכר ספירה בזמנה לא יהבו ליה, אבל איני יודע אם אמר למחר לברך ולספור [או] השיב להם שיספור בלא ברכה". וכ"ה במרדכי

הנ"ל ובאגור סי' תתכ"ו. הרי שאמר על ספירה ביום כמו הלשון דאיתא בברכות כ"ו ע"א על תפילה של תשלומין "עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה".

ובגאונים ח"ב עמ' 185 כתוב: "ששאלתם ספירת העומר מאן דלא מני ביום הראשון אינו מונה עוד דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה וליכא, ובשאר הלילות אם לא מנה בלילה מונה ביום, ואם משם מזיד אינו מועיל במנין, ואם משם שכחה מותר למנות", ותחילת דבריו הובאו כלשונם בבה"ג הלכות מנחות בשם רב יהודאי גאון (ונעמוד על דבריו להלן), אולם כאן נוסף דהא דיכול למנות ביום היינו דוקא אם שכח למנות בלילה, אבל אם לא ספר בלילה במזיד, שוב אינו יכול לספור ביום, והיינו כדברי הראב"ה הנ"ל.

ולכאורה דבריהם תמוהים מאוד, דהא בכל המצוות כמו שופר ולולב ומצה לא שייך תשלומין אחרי הזמן, ומהיכא תיתי שיש דין תשלומין לספירת העומר שעבר זמנה (אמנם, בראב"ה סי' תתקע"ב כתב כן גם לגבי נר חנוכה, שאם שכח יכול להדליק גם לאחר שתכלה רגל מן השוק, אבל אם ביטל במזיד לא, והוכיח כן מתפילה. אולם, שם היא מצוה דרבנן, ולדעת כמה ראשונים הזמן דעד שתכלה רגל מן השוק הוא רק למצוה ולא לעיכובא, אך ספה"ע לדעתו היא מדאורייתא, וכיון שזמנה בלילה מה שייך בזה תשלומין).

אמנם, לפי מה שנתבאר שהברכה על ספירת העומר היא נוסח הספירה, נמצא שמדרבנן הספירה אינה אמירה בעלמא, אלא היא נוסח ברכה, וא"כ אתי שפיר דשייך על זה תשלומין כמו על תפילה, אך מי שלא ספר במזיד, לא תקנו לו תשלומין, והפסיד את המצוה מדרבנן.



ביאור מנהגו של רבינו יצחק ב"ר יהודה

ועתה עפ"ז הרחיב ה' לנו להבין מה שכתב בספר האורה לרש"י סי' קל"ב: "בין פסח לעצרת כשהציבור ממנהרין תפילת ערבית מבעוד יום, מונה רבי עם הציבור ימים ושבעות בלא ברכה, מימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא בירכתי ברכה לבטלה קודם שקיעת החמה, ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה", וכן הוא בשו"ת רש"י סי' ש"ז (ובאבודרהם בתפילות הפסח כתב כן בשם המחזור ויטרי, והביאו הב"י או"ח סי' תפ"ט, אמנם במחזור ויטרי שלפנינו סי' ק"ד לא כתוב שאמר שיחזור ויברך בלילה). ובשבה"ל ס"ס רל"ד כתב שמצא כן בשם ר' יצחק, ובשבה"ל הקצר סי' ע"ג כתב שמצא כן בשם ר' יצחק ב"ר יהודה, ונראה דכן צריך לומר בשבה"ל, והוא אחד מרבתי של רש"י, כידוע.

והנה, מנהג זה תמוה טובא, דממ"נ, אם בספירה מבעו"י יצא יד"ח איך יברך שוב, ואם לא יצא יד"ח לשם מה יספור עם הציבור, וכבר תמה על זה האבודרהם בתפילות הפסח. וכן תמה ע"ז בפסקי תוס' מנחות סי' קצ"ד, וז"ל: "יש בני אדם בעוד שהיום גדול סופרים בלא ברכה ובלילה מברכין, ואין נראה דהא יצאו מספירתן הראשונה דאין ברכות מעכבות והוי ברכה לבטלה". וכן תמה ע"ז בשו"ת הרשב"א ח"א סי' רל"ה, וכתב: "ואני תמה אם אמרה הרב ז"ל, ואם אמרה אחר משמו אומר אני שתלה בוקי סריקי ברבנו ז"ל. דכל שמנה מבעוד יום לא עשה ולא כלום... ואם שמא יצא בספירה ויסמוך בספירה זו כמו בקרית שמע של ערב אם כן כבר

(ד). הערת הרב רועי זק: ובמחז"ו מהדורת אוצה"פ העיר הרב המהדיר שליט"א שהוא תוספת מכי"ל בלבד.

יצא ידי ספירה וכשחוזר ומברך בלילה נמצאת ברכה לבטלה, סוף דבר לא ידעתי לזה ענין ואין הרב ז"ל חתום עליו".

ובשו"ע סי' תפ"ט ס"ג כתב: "המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור". ובמג"א שם סק"ז ביאר שיכין בלבו אם אזכור בלילה אין אני מכוין לצאת בספירה זו, אך מפשטות דברי הראשונים והשו"ע לא משמע שצריך לעשות תנאי, וכן הבינו הפסקי תוס' והרשב"א והאבודרהם, כמבואר מדבריהם.

ובפמ"ג במשב"ז סק"ו כתב בדעת הט"ז דכוונת האבודרהם בשם המחזור ויטרי היא דאם הוא מונה בלא ברכה יצא מן התורה, ומדרבנן לא יצא בספירה אלא א"כ בירך תחלה, שכך תקנו לברך על המצות, ולכן מונה הוא עם הציבור מבעו"י בלא ברכה, כדי שיצא מדאורייתא עכ"פ. ולכאורה הוא תמוה, דמהיכא תיתי דרבנן תקנו שהברכה תעכב את הספירה, והיכן מצינו עוד שברכה מעכבת את המצוה.

אמנם, לפי דרכינו מבואר היטב מנהגו של רבינו יצחק ב"ר יהודה, כי כאן הברכה היא חלק מנוסח הספירה, ולכן בלי הברכה לא יצא ידי חובה מדרבנן, ויכול לחזור ולברך. אך מ"מ הוא ספר עם הציבור מבעוד יום, כדי שאם אפשר לספור אז תעלה לו עכ"פ הספירה מדאורייתא".

ביאור דברי הבה"ג

והשתא לפ"י יאיר לנו אור חדש בס"ד בביאור לשון הבה"ג התמוה הנ"ל, דלפי גירסת התוס' לשונו הוא: "ואי אינשי חד יומא ולא בריך לא מברך בשאר יומי". ונראה דכוונתו היא כפשטות לשונו, שאם שכח יום אחד ולא בירך על ספירת העומר, אלא ספר בלי ברכה, שוב אינו מברך בשאר הימים.

וטעם הדבר הוא, שמדרבנן צורת המצוה היא דוקא לספור בברכה, ולכן כאן הברכה מעכבת, ואם ספר בלי ברכה לא יצא ידי חובה מדרבנן, וממילא לא יוכל להמשיך לספור בברכה בשאר הימים. אמנם, את המצוה דאורייתא הוא לא הפסיד וימשיך לספור בכל יום, אך את המצוה דרבנן הוא הפסיד, ולכן לא יברך, דלא תקנו ברכה על מצוה שאינה כתקונה, ולפי זה כל שכן שאם לא ספר כלל לא יוכל להמשיך לספור.

ולפי גירסת הריצ"ג והיראים "ואי אינשי חד יומא ולא בריך מברך בשאר יומי", נראה דהביאור הוא, דהבה"ג אתא לאפוקי מהסברא הנ"ל, וקמ"ל דאף שספירה בלא ברכה אינה ספירה כתיקונה, מ"מ כיון שמדאורייתא יצא הוא ידי חובתו יכול יהיה להמשיך לספור בברכה.

ולפי זה, נמצא שגירסת הריצ"ג והיראים בבה"ג אינה סותרת כלל למה שכתבו התוס' והראשונים בשם הבה"ג שאם לא ספר יום אחד לא יכול לספור בשאר הימים, אלא אדרבה היא

(ה). ואף דודאי א"א לספור שלא בזמנו, מ"מ כיון שכבר התפללו הציבור ערבית יש צד דנעשה לילה, עי' בב"י וברמ"א יו"ד סי' קצ"ו ס"א שהביאו מחלוקת התה"ד והמהרי"ל אם אשה יכולה להפסיק בטהרה מבעו"י אחרי שהתפללו ערבית, ועי' שו"ע או"ח סי' ל' ס"ה ושו"ע אה"ע סי' קנ"ד בסדר הגט סי' פ"ט וברמ"א אה"ע ס"ס קכ"ג, ובלקט יושר ח"א עמ' צ"ז כתב "סופרים העומר בניאושטט בב"ה בליל שבת אף על פי שעוד היום גדול. ושמעתי שכתב כן בתשובת אשירי".

מתאימה מאוד לדבריהם. לפי גירסא זו, יש לדייק בדוקא אי לא בריך מברך בשאר יומי, אך אם לא ספר כלל, לא מברך בשאר יומי, דאם איתא דגם בלא ספר לגמרי יכול לברך בשאר ימים, הוה ליה לאשמועינן רבותא טפי, דאפילו אם לא ספר כלל מברך בשאר ימים, וכ"ש אם ספר בלי ברכה, אלא ש"מ כמ"ש התוס', שאם לא ספר יום אחד שוב אינו יכול לספור עוד.

אמנם, לא אכחד שלפי דברי הראב"ה ורב יהודאי הנ"ל, לכאורה היה מקום לפרש את דברי הבה"ג באופן אחר, שלפי זה דבריו אינם ענין כלל למה שכתבו התוס' בשמו. דהיינו, היה אפשר לפרש דהבה"ג לא דן כאן כלל לגבי הספירות של שאר הימים, אלא כל דבריו הם לגבי הספירה של אותו יום ששכח האדם לספור בו, שאם הוא שכח לברך בערב יברך בלילה, ואם הוא שכח לברך בלילה יברך ביום המחרת. ואם הוא שכח לברך באותו יום אזי עבר זמנה של ספירה זו, ושוב אין לה תשלומין, ולא יכול הוא לברך ולספור את אותה הספירה בשאר הימים, ולפי גירסת הריצ"ג והיראים בבה"ג כוונתו היא דאכן יכול האדם לברך ולספור את הספירה שהחסיר גם בשאר הימים. וכמו שנראה מתשובת רב האי גאון שנביא להלן, שמנהגם היה שמי ששכח לספור ביום הראשון אומר ביום השני "אתמול הוה חד יומא בעומרא והאידינא תרין יומי בעומרא" (הובא בבה"ל סי' תפ"ט ס"ח ד"ה סופר, ע"ש).

אמנם, כד נעייין היטב בלשון הבה"ג, נראה ברור דבסוף דבריו באמת כוונתו היא על הספירה של שאר הימים, שהרי יש בדבריו שלש פסקאות: א. והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא מברך בליליא. ב. ואי לא בריך עד למחר מברך ביממא. ג. ואי אינשי חד יומא ולא בריך לא מברך בשאר יומי.

והמעייין יראה מיד שהפסקא השניה היא המשך ישיר של הפסקא הראשונה, ולכן שם כתוב רק "ואי לא בריך", ולא "ואי אינשי ולא בריך", כיון שכבר היה כתוב "והיכא דאינשי" בתחילת הפסקא הראשונה. לעומת זאת, הפסקא השלישית פותחת ב"ואי אינשי חד יומא ולא בריך", הרי שהיא ענין חדש, כי אם פסקא זו היתה המשך ישיר של קודמתה לא היה צריך לכתוב שוב "ואי אינשי", אלא רק "ואי לא בריך ביממא", או "ואי לא בריך כולי יומא", וזה ברור.

ולכן האמת והנכון הוא כדברינו דלעיל, שלפי שתי הגירסאות בבה"ג היטיבו אשר כתבו בשמו התוס' והראשונים, שאם לא ספר יום אחד שוב אינו יכול לספור עוד, ותו לא מידי.



נראה דגם רב יהודאי גאון ס"ל כשיטת הבה"ג

ונראה בס"ד להוכיח שגם רב יהודאי גאון סבירא ליה כשיטת הבה"ג, כפי שהביאוהו התוס' והראשונים:

דהנה, בבה"ג הלכות מנחות כתב: "מר רב יהודאי גאון הכי אמר: היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילותא, מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא, אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי".

(1). הערת הרב רועי זק: למיטב ידיעתי, מעין זה הוא מנהג התימנים (בלדי) עד היום, תמיד, ומועיל גם לשוכח, לפי זה.

והמתבונן יראה שלכאורה לשונו של רב יהודאי אינו מחוור כלל, שבדין הראשון כתב מה הדין לגבי הספירה בשאר הלילות, וא"כ בדין השני ג"כ היה מתבקש שיכתוב מה הדין לגבי שאר הלילות, אך משום מה שם כתב הבה"ג רק שיכול למנות ביום ולא כתב מאומה לגבי שאר הלילות.

ועוד תמיהה גדולה יש בלשונו, דמהלשון "אבל בשאר לילותא" וכו', משמע שיש כאן דבר והיפוכו, שבלילה הראשון הדין כך אבל בשאר הלילות הדין הוא להיפך. אולם, צריך להבין היכן יש כאן דבר והיפוכו, הא לכאורה הם שני נושאים שונים, שהרי בדין הראשון כתב מה הדין לגבי הספירה בשאר הלילות, ובדין השני כתב מה הדין לגבי הספירה ביום, ולא כתב מאומה לגבי הספירה בשאר הלילות, ובהכרח צריך לפרש שלגבי שני הדינים אכן יש כאן דבר והיפוכו.

ולכן נראה שגם בדין השני עיקר כוונת רב יהודאי היא להורות את הדין לגבי שאר הלילות, וביאור דבריו הוא כך:

היכא דלא מנה עומר לילה קמא אז אפילו אם מנה ביום מ"מ לא מאני בשאר לילותא, מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא, כיון שחסר את הלילה הראשון, אבל בשאר לילותא, היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי, ואז יוכל להמשיך למנות בשאר הלילות, אבל אם לא ימנה ביום לא יוכל להמשיך למנות בשאר הלילות.

הרי לפנינו דקדוק נפלא ומוכרח מדברי הבה"ג בשם רב יהודאי גאון, דסבירא ליה שאם שכח למנות באחד הימים (גם בלילה וגם ביום) שוב אינו יכול למנות בשאר הלילות. ולכאורה זו ראייה לגרסת התוס' בבה"ג הלכות עצרת, שהרי כאן הבה"ג העתיק בשתיקה את דברי רב יהודאי דסבירא ליה כן. אמנם, אין זו ראייה, כי ידוע שיש הרבה סתירות בבה"ג, אבל עכ"פ בדעת רב יהודאי גאון מבואר כנ"ל.

ובתשובה"ג אסף תש"ב (עמ' 146 הערה 4) העתיק מה שכתב בכת"י אחד: "הכי אמר ריש מתיבתא, היכא דלא מנא עומר דליליא קמא לא מצי למימנא ביממא דבעינן שבע שבתות תמימות וליכא, אבל בשאר לילותא היכא דלא מנא בליליא מנא ביממא ונפיק, והשתא רבנן לא סבירא להו הכי".

אמנם, בנוסח הזה לכאורה היה מקום לומר, שה"אבל בשאר לילותא" מתייחס רק לענין הספירה ביום, שבזה יש כאן דבר והיפוכו, שאם שכח בלילה הראשון לא יספור ביום אבל אם שכח בשאר הלילות יספור ביום. אכן, פשוט שאינו כן, כי אם ביום הראשון לא יוכל למנות משום תמימות, ודאי דגם בשאר הימים לא יוכל להמשיך למנות מסיבה זו, ואם כן למה כתב רק שלא יוכל למנות באותו יום, גדולה מזו הוה ליה לאשמועינן, דגם בשאר הימים לא יוכל

(ז). ובעיטור הל' מצה ומרור, אחרי שהביא את דברי רב יהודאי הנ"ל, כתב "וכן אמר רב עמרם משום דבעינן תמימות וליכא", וכן הוא בארחות חיים הל' ספה"ע ובשבה"ל סי' רל"ד. אך קשה להוכיח מזה מה סבר רב עמרם בנידון דידן, כיון שאין לפנינו את לשונו (וגם יתכן מאוד שהוא ט"ס וצ"ל רב סעדיה, כמ"ש בריצ"ג).

(ח). כוונתי כאן לאותו אחד ששכח למנות בלילה הראשון, ולא למקרה ששכח למנות באחד הימים האחרים, שעל זה נדון להלן.

למנות. ועוד, שעל דין זה בלבד זה לא שייך לכתוב דבעינן "שבע שבתות תמימות וליכא", כי לשיטתו ה"תמימות" מתייחס לכלל הימים, ולא לכל יום בפני עצמו.

אלא על כרחך שגם כאן כוונתו היא כמו שנתבאר בדברי הבה"ג, וביאור דבריו הוא כך:

היכא דלא מנא עומר דליליא קמא תו לא מצי למימנא ביממא וגם לא בשאר הימים, דבעינן שבע שבתות תמימות וליכא, אבל בשאר לילואתא, היכא דלא מנא בליליא מנא ביממא ונפיק, ואז יוכל למנות גם בשאר הלילות, אך אם גם ביום לא ימנה שוב לא יוכל למנות בשאר הלילות^ט.



יישוב קושיית רב האי והרי"ד על רב יהודאי

ולפי דברינו נחא שפיר מה שהקשה רב האי גאון על רב יהודאי, בתשובתו שהובאה בריצ"ג הל' חדש וספה"ע, ונדפסה גם בתשוה"ג אסף תרפ"ט (עמ' 213), שנשאל שם על שיטת רב יהודאי ורב סעדיה שאם לא ספר בלילה הראשונה שוב אינו יכול לספור, והשיב על זה רב האי: "אנחנא לא חזינא טעמא דמאן דאמר משום לילה הראשון בעינן שבע שבתות וליכא, או מאן דאמר בעינן תמימות וליכא, ואם כן איזו לילה ששכח ולא בירך אפילו חמישית וששית ושביעית וגם של אחריהן כיון שחסר המספר יום אחד לדבריהם בעינן שבעה שבתות ובעינן תמימות וליכא, מה לי ראשונה מה לי שניה ושלישית".

וכן הקשה על רב יהודאי בספר המכריע סי' כ"ט, וז"ל: "ומה שכתב דאי לא מנה בליליא קמא דלא מני בשאר לילואתא דבעינן תמימות וליכא אינו נראה לי, דאם כן הוא הדין בשאר הלילות אם שכח ולא מנה באחד מהם שוב לא ימנה שאינן תמימות, אלא ודאי לא אמר רחמנא תמימות אלא שיתחיל מניינה מבערב ולא שיעכבו זה את זה, שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמו. ואם חיסר אחד מהם [ו]לא מנה חיסר מצות אותו היום ולא הפסיד שאר הימים בכך". וכן הקשה השבה"ל הקצר סי' ע"ג בשם רבינו שמחה משפירא.

אמנם, לפי מה שנתבאר נחא שפיר, דאכן רב יהודאי סבר שדין תמימות קיים גם לגבי שאר הימים, וכולם מעכבים זה את זה [אכן, רס"ג באמת ס"ל דאם שכח בלילה הראשון לא יכול להמשיך לספור, אך אם שכח באחד משאר הימים יכול להמשיך לספור, כמ"ש הטור סי' תפ"ט].

אולם, יש מקום לבעל דין לטעון נגד דברינו, דמקושייתם של רב האי והרי"ד מוכח שהיה פשוט להם שרב יהודאי מודה שאם שכח אדם לספור באחת משאר הלילות יכול הוא להמשיך לספור, ודלא כמו שביארנו בדבריו. אכן, זהו כלל גדול, שא"א להוכיח את הפירוש בדברי חכם אחד מתוך דברי הבר פלוגתא שלו, כי הבר פלוגתא בא לומר את דעת עצמו, ולא טרח לתרץ את דברי הבר פלוגתא שלו. ובהרבה מאוד מקומות באחרונים כתבו לפרש בדברי אחד

ט). ובגאוניקה ח"ב עמ' 185 כתוב: "ששאלתם ספירת העומר מאן דלא מני ביום הראשון אינו מונה עוד דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה וליכא, ובשאר הלילות אם לא מנה בליליא מונה ביום", ומסתבר דט"ס היא וצ"ל "מאן דלא מני בלילה הראשון", ועכ"פ מוכרח שזו הכוונה.

הראשונים דלא כמו שהבין הבר פלוגתא שלו בדבריו, וגם הגמרא כמה פעמים מפרשת דברי תנא אחד דלא כמו שהבין הבר פלוגתא שלו את דבריו.

ומה גם שלגבי מה שכתבו כאן לא הייתה להם נפק"מ אם כוונתו היא כמו שביארנו או לא, שהרי גם אם היה רב יהודאי אומר בהדיא דהוא הדין בשאר הימים היו רב האי והרי"ד חולקים עליו, כך שלא היתה להם סיבה לדקדק כ"כ האם הוא סובר כך או לא.

וגם אפשר שכיון שהיה פשוט להם שאינו כן, לא רצו לפרש כך את דבריו, אך כיון שראינו שיש ראשונים הסוברים כן, כמו התוס' במגילה והאו"ז וריבב"ן, ממילא אין לנו כל סיבה שלא לפרש כך גם את דברי רב יהודאי.

ומלבד זאת, נראה דא"א להוכיח מדברי רב האי איך הוא הבין את לשון הבה"ג, כי כבר העיר במבוא לבה"ג הוצאת מק"נ ח"ב עמ' כ"א שהגאונים לא הרבו לעסוק בבה"ג (ועל המקורות שהביא יש להוסיף את תשובת אחד הגאונים בתשוה"ג חמדה גנוזה סי' קכ"ח, הובאה בריצ"ג הל' הלל, שכתב: "וזה שחקקתם לפנינו בהלכות קטועות לא יחיד ממש אלא אפילו צבור נקראו יחידים לא שמענו מעולם לא בכתב ולא בע"פ", והדברים הללו נמצאים לפנינו בבה"ג הלכות לולב). ולכן יתכן מאוד שרב האי כלל לא ראה את דברי הבה"ג בזה, אלא רק השיב לשואלים את דעתו על פי מה שכתבו בשאלתם.

ואפשר שרב האי ראה רק את מה שכתב בסידור רס"ג עמ' קנ"ה: "ומי ששכח לברך באחד מלילות העומר יברך על הלילות הבאים, ואם שכח לברך בלילה הראשון לא יוכל עוד לברך על העומר בשנה זו, מפני שאינן תמימות משום מה שחסר מהתחלתן, ושוב אינן מתחילות ממחרת השבת". משמע דאם הוא שכח באחת הלילות יכול להמשיך לספור, גם אם לא ספר ביום. ועל זה השיג רה"ג, שלדעתו אם בשאר הלילות יכול הוא להמשיך לספור, אזי הוא הדין בלילה הראשון. אך בדעת רב יהודאי נראה דאה"נ, גם בשאר הלילות אם לא ספר ביום לא יהיה יכול לספור עוד, וכמו שנתבאר.



הראשונים שפסקו כשיטת הבה"ג

ועתה נבוא לברר בס"ד מי מרבותינו הראשונים פסקו הלכה למעשה כשיטת הבה"ג לפי הבנת התוס':

וכבר הבאנו את דברי התוס' במגילה כ' ע"ב (ד"ה כל הלילה) שכתבו: "ובה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה, וכן הלכה, אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה, דבעינן תמימות וליכא", הרי שפסקו כשיטת הבה"ג".

(י. כגון בברכות ב' סע"ב: "אמר מר אמר ליה רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי מאיר ורבי מאיר הכי קאמר ליה מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קא אמינא אנא אבין השמשות דרבי יוסי קא אמינא").

(יא) וראיתי בספר אחד שהקשה דדבריהם סותרים לדברי התוס' במנחות שדחו את שיטת הבה"ג, ומחמת זה רצה לדחוק שמה שכתבו התוס' "ולכא", אין זה מדברי הבה"ג, אלא הוא דברי התוס' שכתבו על דברי הבה"ג "ולכא". אך זה דחוק מאוד ופשוט שאינו נכון, ועיקר הקושיא מעיקרא ליתא, כי ידוע שאין להקשות סתירה מתוס' במסכת אחת על תוס' במסכת אחרת, כי לא כל התוס' יצאו מאותו בית מדרש.

ויש שהקשו שבפסקי תוס' שם כתוב: "לא ספר העומר בלילה ימנה למחר בלא ברכה, לא מנה בלילה אפי' ימנה בשאר לילות", ולכן רצו הם לומר שבאמת התוס' שם דחו את הבה"ג, אך הדברים נשמטו מהתוס' שלפנינו. אולם, ידוע שא"א להקשות מהפסקי תוס' על התוס' שלנו, כי בהרבה מקומות ניכר שהתוס' שהיה לפני מחבר הפסקי תוס' היה שונה מהתוס' שלנו".

ובתוס' חכמי אנגליה מגילה שם כתוב: "מכאן שאם לא בירך על ספירת העומר בלילה לא יברך ביום, דלא מיקרי תמימות אם לא בירך בלילה, והשוכח לברך יספור בלא ברכה, וזה מנהג כשר". ויש לעיין האם כוונתם לומר שהשוכח לברך בלילה יספור ביום בלא ברכה, או שהשוכח לברך בלילה וביום יספור בשאר הימים בלא ברכה.

ונראה דודאי כוונתם היא כמו הצד השני שכתבנו, דאם כוונתם היא על השוכח לברך בלילה, א"כ לשם מה כתבו שוב "והשוכח לברך", הא על זה דיברו קודם, והוה להו למימר רק "אלא יספור בלא ברכה". אלא על כרחך שכוונתם היא שאם גם ביום שכח לברך, יספור מכאן ואילך ללא ברכה, (וכ"כ המגיה שם), והיינו כמו שנתבאר בשיטת הבה"ג לפי גירסת התוס'.

ובאור זרוע ח"א סי' שכ"ט כתב מנפשיה כשיטת הבה"ג, וז"ל: "וצריך להזהר שלא ידלג אפי' יום אחד מלספור כדי שתהיינה תמימות, ואם תמימות לעיכובא ולא למצוה היכא שחיסר יום אחד ולא מנה שוב אינו מברך וסופר דה"ל ברכה לבטלה, אבל אם תמימות למצוה ולא לעיכובא נראה שמברך וסופר, מיהו בין כך ובין כך אם ירצה סופר בלא ברכה, והדעת מכרעת דהיכא שחיסר יום אחד דאינו מברך אחר כך דהא אין כאן חמשים יום ואין כאן תמימות, אבל ספירה בלא ברכה סופר ולית לן בה".

ובריבב"ן פסחים קכ"א ע"א כתב: "ויש גאונים שאומרים מיכן אם טעה ולא ספר בלילה לא יספור ביום ולא יברך כלל, אפי' בלילות אחרות, שאין תמימות. וכן נראה לי, דכתיב תספרו חמשים יום, כל מ"ט יום תספור, ואם לא ספר לילה אחת נמצא שלא ספר נ' יום, והכי נמי אם שכח ולא מנה לילה אחת כשנגמר ולא הזכיר מנין השבועות אינו סופר שנ' שבעה שבועות תספר לך. אבל באמצע השבוע אם לא מנה מנין השבועות יספור בלילה אחר, ויש גאונים שאומרים הואיל ובזמן הזה דרבנן הוא אין להקפיד אם שכח לילה אחת לברך שאר לילות. ואינו נ"ל דבזמן בית המקדש קיים פטור היאך יברך עכשיו ויהא טפל חמור מן העיקר, ומוציא ברכה לבטלה. ויש סופרין בלא הזכרת השם היכא דטעה להוציא עצמו מן הספק" (וכן כתב בשב"ל הקצר סי' ע"ג בשם 'מורי יעלה', וידוע ש'מורי יעלה' המובא בשב"ל הוא הריבב"ן, שהיה רבו וכן דודו).

הרבה מגדולי אשכנז ואוסטרייך בסוף תקופת הראשונים פסקו כבה"ג

ובמנהגי המהרי"ל הלכות ספירת העומר כתב בשם מהרא"ק (מהר"ר אברהם קלוזנר מווינא, מגדולי הדור באוסטרייך, ומרבתי של המהרי"ל): "והשוכח פעם א' לא יספור עוד משום דכתיב תמימות תהיינה", וכן הוא במנהגי מהרא"ק סי' קכ"א בהגהה ב'.

(יב) וכמ"ש החיד"א בשם הגדולים, ערך פסקי תוס': "ודע דזמנין טובא דמשכחת חידושים בפסקי תוספות דליתנהו בגופן של התוס' דקמן, והטעם שפסקי תוספות של המסכתא ההיא נתחברו על תוספות שאנן וכיוצא, והתוס' שלפנינו הם תוס' טוך וכיוצא, באופן שאינם פסקי תוס' שלפנינו", וכן כתב בספר אוצר הגדולים חלק ח' ערך פסקי תוספות, ע"ש.

ובמנהגי מהר"ש סי' שצ"א כתב: "ועל ספירת העומר אמר לי מה"ר שלום דהכי נהגינן: מי ששכח עד לבוקר מונה באותו פעם בלא ברכה, מכאן ואילך בברכה, אבל אם שכח עד לערב שלאחריו עד זמן ספירה, אז מונה בלא ברכה מכל וכל". וכ"כ בשמו בהגהות לספר המנהגים (של ר' אייזיק טירנא) במנהג של פסח אות כ'. ובמנהגי מהר"ק סי' קכ"א הגהה ד' כתב: "ושמעת ממהר"ש אם ספק לאדם אם ספר או לא, שיכול לספר שנית בברכה, דווקא אם וודאי לא ספר פעם אחת אז המנהג שסופר שוב בלא ברכה, אבל ספק צריך לברך". מבואר מלשונו שלא המהר"ש חידש דין זה, אלא כך היה המנהג הרווח בימיו.

וידוע שהמהר"ק ומהר"ש הם מאבות מנהגי אשכנז בכלל ואוסטרייך בפרט, וכמ"ש תלמידים מהר"ר אייזיק טירנא בהקדמת ספר המנהגים: "והנני הצעיר אייזיק טירנא, מימי גדלתי בין החכמים המקובלים מהר"ש ומהר"ק ומהר"א הקדוש ז"ל, והם היו עיקרי תושבי אושטרייך ובקיאים ויודעים עיקר מנהגים, ומימיהם אנו שותים" (ושניהם היו רבותיו של 'אבי מנהגי אשכנז', המהרי"ל) ³.

ובספר המנהגים (למהר"ר אייזיק טירנא) במנהג של פסח כתב: "ואין מברכין זמן על הספירה לפי שהוא צורך יו"ט וסמכין אזמן דרגל", ובהגהות המנהגים שם כתב: "ובתשובת מהר"ם מ"ץ פירש כמה טעמים... ואחד מהטעמים איך יברך שמא ישכח יום אחד ונמצא ברכה לבטלה", ומהר"ם מ"ץ הוא רבינו מנחם מעיל צדק ממזרבורג שגם הוא היה מגדולי אוסטרייך בדור שלפני המהרי"ל, והרבה ממנהגי אשכנז נוסדו על פיו ⁴.

ובתרומת הדשן סי' ל"ז כתב: "ואע"ג דבודאי שכח יום אחד כו', נהגינן כבה"ג דכתב שכח יום אחד שוב אינו סופר, פי' בברכה, דבלא ברכה מאי נפקא מינה, ודלא כתוס' במנחות פ' ר' ישמעאל דכתבו, דאין נראה ולא יתכן פסק הלכות גדולות, ודלא כאשירי נמי דכתב שיליה פסחים בשם ר", דכל לילה מצוה בפני עצמה ואם לא ספר באחת מצוה לספר באחרות, מ"מ אע"ג דלא נהגינן כוותיהו בודאי לא ספר כבה"ג, בספק מצינו למיסמך עלייהו". וכן בלקט יושר (מנהגי התה"ד) ח"א עמ' צ"ו כתב: "אבל שכח כל הלילה וכל היום אינו סופר העומר בברכה, אלא בלא ברכה", וידוע שגם התה"ד היה מבני אוסטרייך.

(ג). יש לציין בזה למה שכתב ביש"ש פ"ד סי' ט"ז: "ותמיהני, לפי מה שמצאתי בתשובה בשם השי"ש הטהור מהר"ר שלום הזקן דווינה, שכתב... אבל חלילה לי לחלוק על הגאון, כי הוא בקי בטיב התקנות וכל דבריו דברי קבלה, ומהרי"ל (סוף ה' המצות) גדול בדור כתב עליו לענין חטה בעיסה, אף שנראה לו מתוך רוב דעת הפוסקים להתיר מ"מ מאחר שיצא מפי שי"ש טהור לשרוף כל העיסה יש לנהוג כמותו, כי גופו בתר רישא אול, ק"ו היכא שלא מצינו להדיא כנגדו שיש לסמוך על דיניו וסברותיו", ובשו"ת מהרש"ל סי' ע"ט כתב: "והחומרא של החיטה שנמצא בעיסה כו' גם מהרי"ל ז"ל נתחבט בדבר ולא רצה להקל משום שכך הורה מהר"ר שמו"נ, ושמעתי מזקן בעל הוראה שקבל מן הגדולים אשר באשכנז שאמרו על אותו מהר"ר ש כשהיה מורה איזה דבר היפך הטור אמר גברא אגברא קרמית".

(יד). נראה שחשש לזה רק לגבי ברכת שהחיינו, כיון שהיא רשות.

(טו). בשו"ת מהר"י ווייל סי' קל"ג כתב: "תחלה אבאר לכם מי הוא הרב המובהק רמ"מ אשר כתבתם הרבה דברים משמו. שם הגדול היה מהר"ר מנחם ממזרבורק. דירתו היה במדינת זכש"ן. היה למדן מופלג גדול בדורו. הרבה דינים ופסקים שכתב וקיבץ וחיבר מהם ספר גדול. ואותו ספר מצוי במדינת זכש"ן, וכל מנהג מדינת זכש"ן אחר אותו ספר". וביש"ש חולין פ"ז סי' ט"ז כתב: "מאחר שאותו חכם הנקרא ר"מ ווירוו"ברק שהיה מגדולי אישטרייך" כמ"ש עליו מהרי"ו בתשובתו, והיה בעל הוראה וגדול הדור בזמנו, ועשה כמה תקנות וגדר כמה גדורות בישראל".

ולכאורה היה נראה דאף שהאו"ז הוא יחידאה בזה, נגד רוב הראשונים שדחו את דברי הבה"ג, מ"מ קיבלו בני אוסטרייך את דעתו כיון שהוא היה המרא דאתרא דידהו. וכמ"ש בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' פ"ז: "ונראה דאהני ראיות סמיך א"ז. ואתון אתריה דרב אתון, וכ"ש דגרירתון בתר ארץ הדמים בכל דבר וא"ז מנהיג שם היה" (בזמנו היה מקובל לקרוא לאוסטרייך 'ארץ הדמים' ע"ש הפרעות הנוראות שהיו שם).

אמנם, הנה בשו"ת מהרי"ל סי' ע"ב כתב: "ומה שכתבת דלבני אוסטרייך כל יסודם לפי א"ז, לא, כי היה רגיל בחומרות טובא, ובכמה דוכתיה שיטתיה כרש"י ומנהגא דלא כוותיה". הרי שבמקום שהאו"ז הוא דעת יחידאה לא נהגו בני אוסטרייך כוותיה, וא"כ צ"כ למה כאן קבלו בני אוסטרייך את דעת הבה"ג? ונראה דמוכח מזה שהאו"ז באמת לא היה יחידאה בענין זה, אלא עוד רבים שסברו כמוהו, אלא שדבריהם לא הגיעו אלינו, כי לא כולם חיברו ספרים, וגם הרבה מהספרים שחוברו באותה תקופה אבדו בפרעות ובגירושים שהיו אז.

ובספר משיבת נפש למהר"ר יוחנן לוריא (תלמיד המהרי"ו והתה"ד, היה רב בכמה קהילות בחבל אלזס הסמוך לאשכנז) על התורה פ' אמור (כג, טו) כתב: "ועוד קשה שהתוס' מקשים ומביא בסמ"ג מפני מה אין מברכין הזבות כשסופרים ז' נקיים כמו ספירת העומר, שהרי ג"כ נאמר וספרה לה. ומתריצים שמא תראה בתוך ז' ותסתיר והוה ברכה לבטלה למפרע. א"כ קשה גבי עומר נמי שמא ישכח יום מן הימים או ימות בימי העומר והוה ברכה לבטלה", הרי דהיה פשוט לו כהבה"ג.



בירור דעת המהרי"ל

ובדעת המהרי"ל עצמו מצאנו לכאורה סתירה בזה. במנהגי המהרי"ל הלכות ספירת העומר כתב: "ונשאל את פי מהר"י סג"ל על דין שכח. והשיב שאם זכר לבקרו ביום יברך ויספור דעדיין יומי" הוא. אך אם שכח עד ליל שני" בזה פליגי ביה רבוותא. דספר א"ז כתב שאין לו לברך שוב בשום לילה, אך יעמוד אצל המברכים ויענה אמן אחריהם ויספור עמהן. ושאר רבותינו כתבו שלא הפסיד מיד, אך יברך ויספור כל פעם שזוכר אחר שכחו. והיה המורה אל השואל לקיים מאמר הא"ז, כי הוא היה מתייחס אחריו, והיה בחור נחמד נושא חן בעיני מהר"י סג"ל מתוך חריפתו והיה שמו יצחק א"ז".

ומשמע מהדברים, שהמהרי"ל הורה כך רק לאותו שואל, משום שהיה צאצא של האו"ז, אך לגבי שאר האנשים דעתו היתה כדעת 'שאר רבותינו', שמי ששכח לספור יום אחד ימשיך לספור בברכה.

אולם, בשו"ת מהרי"ל סי' כ"ח כתב: "מי שלא הדליק נר חנוכה באחד מן הלילות, אותה הלילה אין לה תשלומין, וזהו דעת המרדכי, אבל אלילות אחרות לא קאי, ומדליק כדרכו, דנס כל יומא איתא, ולית דין צריך בשש, וכן איתא באגודה, ולא דמי לעומר, דהתם משום דכתיב תמימות, אבל הכא כל חדא מצוה באנפי נפשה היא כמו לולב, ומה שמוסיפין משום הידור הוא, אטו מי שאוכל שום וריחו נודף כו". הרי שכאן כתב המהרי"ל בפשטות כדעת האו"ז, שמי שלא

טז. כצ"ל, כגירסת כמה כת"י, מובא במהרי"ל הוצאת מכון ירושלים.

ספר את העומר יום אחד הפסיד את הכל, שהכל מצוה אחת. ומלשון המהרי"ל ברור שהוא כתב כן אליבא דאמת ולא רק לרווחא דמילתא.

אמנם, אין לפנינו את לשון השאלה שעליה השיב המהרי"ל, ויתכן שהשואל כתב בפירוש ששאלתו היא רק לפי שיטת האו"ז, ועל זה השיב המהרי"ל שסברת האו"ז שייכת רק בספירת העומר ולא בחנוכה. אך גם אם נניח כן, עדיין מוכח מזה שהמהרי"ל חשב לשיטת האו"ז, שאם לא כן היה לו להשיב שגם בספירת העומר לא חיישין לשיטה זו.

ולכן נראה דודאי דעת המהרי"ל היתה שכולם צריכים לחשוש לשיטת האו"ז, ולא לספור בברכה בשאר הימים, וכפי שהורו רבותיו המהרא"ק והמהר"ש", ומה שאמר לאותו 'בחור נחמד' היה זה רק לרבותא או בדרך צחות, שאמר לו שאתה שהינך צאצא של האו"ז ודאי שיש לך לעשות כדבריו, אך באמת גם לאחרים היה מורה כן.



ביאור תמיהת התוס' על הבה"ג באופן נפלא

ובעיקר מה שכתבו התוס' במנחות על שיטת הבה"ג "ותימה גדולה הוא ולא יתכן", צ"ב למה נקטו לשון כ"כ חריפה בלי לבאר כלום. אמנם, יש ע"ז כמה קושיות שהקשו הראשונים - רב האי גאון הקשה אמאי לא תנינן לה עם הדברים המעכבין זה את זה, ובספר המכריע הקשה איך מברכין על הספירה של כל יום ויום. אך לכאורה הקושיות הללו אינן כ"כ פשוטות ומובנות מאליהן, ויש מקום לדון בהן, ולמה ראו התוס' לנכון לנקוט בלשון תקיפה כזאת בלי לבאר כלום".

ויש מי שרצה לומר שכוונת התוס' היא שלא יתכן שהבה"ג כתב כן. ואין זה נכון כלל, כי אם כן היו התוס' כותבים בהדיא "ולא יתכן שכתב כן". ובעשרות מקומות בש"ס כתבו התוס' 'לא יתכן', או 'לא יתכן כלל', ובכולם הכוונה היא רק לדחות את הדברים ולא להכחיש שיש

(יז). וידוע שהמהרי"ל היה נאמן מאוד לדעת רבותיו, כמו שכתב תלמידו ר' זלמן בהקדמת מנהגי המהרי"ל "באשר מקובל היה מרבותינו הגדולים והוא היה נוהג במאד לנהוג אחריהם".

יח). יש מי שכתב שהלשון שכתבו התוס' כאן הוא הביטוי החריף ביותר שנמצא בתוס' בכל הש"ס, ואינו נכון כלל, כי מצאנו בתוס' ביטויים חריפים הרבה יותר, בתוס' ברכות מ"ח ע"א: "ויש מצרפין קטן לתפלה רק שיהא חומש בידו, ואומר ר"ת דמנהג שטות הוא", ושם מ"ח ע"ב ד"ה מתחיל בנחמה "ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול", ובשבת כ"ה ע"ב ד"ה חובה "ויש שרוצים לומר דאין לברך אהדלקת נר... ואומר ר"ת דשיבוש הוא", ובסוכה כ"ג ע"ב ד"ה עשרה "ועוד יש מפרשים... וגם זה לא יתכן כלל", ובר"ה ט"ז ע"ב ד"ה ועיון "אומר ר"ת... ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל", ושם נ"ב ע"א ד"ה אם ברזל "ובההיא דסנהדרין היה מגיה רבינו שמואל מחלק... ולא יתכן להגיה כן כלל", ובמגילה ד' ע"א ד"ה פסק "ויש שאין אומרים כשם... ושטות הוא", ושם ל"א ע"א "ויש מקומות שנהגו להפסיד בויחא אחרי מות משה ושיבוש הוא", ושם ע"ב ד"ה ראש חודש "ולא כדברי רב החובל ההופך ומבלבל לומר שובה קודם כפור ושש אשיש בין כפור לסוכות", ובכתובות כ"ו ע"א ד"ה אין "ויש שמוחקין אין ומפרשים... ושיבוש הוא בידם", ובזבחים כ"ט ע"א ד"ה למקום ויש מפרשים... ופי' זה לא יתכן כלל", ושם ק' ע"א ד"ה הרי "ויש פירושים שמוגה בהם... ולא יתכן כלל", ובמנחות כ"ט ע"ב ד"ה שעטני "כתיב בשימושא רבה... ור"ת כתב בתיקון ס"ת שלו שהוא שיבוש", ובבכורות ל"ט ע"א "וכאן פירש"י... ולא יתכן לפרש כן כלל".

וכן מצינו 19 פעמים בתוס' שכתבו על פירוש מסויים "תימה גדולה" או "תימה גדול", ומצינו עשרות פעמים שכתבו על פירוש מסויים "לא יתכן".

שיטה כזו. ובמסכת מנחות לבד מצאנו הרבה מקומות כאלה (כגון: שם ט' ע"א ד"ה ריש לקיש "ובפרק המזבח מקדש פי' בקונטרס אבל מקדשין ליפסל ביוצא... ולא יתכן", ושם י"א ע"ב ד"ה ר' יהודה "ולפי סברא זו לא יתכן מה שפוסק ר"ת כרבי יהודה", ושם ל"ז ד"ה קיבורת "ומההיא דערכין קשה לדברי המפרשים בפ' כל הבשר... והכי איתא בספר הזהיר, ולא יתכן כדמוכח ההיא דערכין", וכן שם ל"ט ע"ב ד"ה לבן, נ' ע"א ד"ה שאין מחנכין, ס"ו ע"ב סד"ה כנף, ע"ד ע"א ד"ה אי, ע"ט ע"א ד"ה אין, פ"ה ע"ב ד"ה עוזק, פ"ז ע"א ד"ה מתוק, ק"ז ע"ב ד"ה כבש, ועוד הרבה).

אולם, נראה בס"ד, דלשון התוס' הנ"ל מבואר באר היטב ע"פ מחלוקת אחרת של התוס' עם הבה"ג: דהנה בתוס' סוכה ל"ד ע"ב ד"ה שתהא לקיחה כתבו בשם הבה"ג (והוא בבה"ג הלכות לולב), דבנטילת לולב א"צ להגביה את כל ד' המינים יחד, אלא אי מגבה כל חד וחד לחודיה שפיר דמי, דקיימא לן לולב אין צריך אגד. וכתבו ע"ז התוס': "ודבר תימה הוא לומר כן דכיון דכולו מצוה אחת היאך יועילו בזה אחר זה". מבואר דיש מחלוקת כללית גדולה בין הבה"ג לתוס', דהבה"ג ס"ל דשייך שתתקיים מצוה אחת ע"י עשיית כמה פעולות נפרדות בזה אחר זה, אולם התוס' ס"ל דאי אפשר לקיים מצוה אחת אלא בבת אחת.

ולפ"ז מבואר היטב כמין חומר, דהכא נמי הבה"ג אזיל לשיטתיה, דס"ל דשייך שתהיה מצוה אחת ע"י פעולות נפרדות, ועל כן שפיר ס"ל דכל הספירות של ספירת העומר הוו מצוה אחת ארוכה, אף שכל ספירה היא ביום אחר. לעומת זאת, התוס' אזלי לשיטתייהו, דס"ל דאי אפשר שתהיה מצוה אחת ע"י פעולות נפרדות, ולכן כתבו דהוא "תימה גדולה ולא יתכן" (והוא ממש כעין הלשון שכתבו עליו בתוס' בסוכה "ודבר תימה הוא לומר כן").

ובזה מבואר היטב למה התוס' הקשו בלשון חריפה בלי לבאר את טעמם, כי כך היא דרך הראשונים במקום שהשגתם היא במילתא דתליא בסברא ואובנתא דליבא, וכדמצינו כיו"ב בגמרא כתובות מ"ה ע"ב: "א"ל רבי חנניא לרבי אילעא אי הכי מילקא נמי לילקי ומאה סלע נמי לישלם, א"ל רחמנא ניצלן מהאי דעתא, אדרבה רחמנא ניצלן מדעתא דידך". ופירש רש"י (ד"ה רחמנא ניצלן): "כיחד ממנו טעמו של דבר מפני שתלוי בהבנת הלב כדמפרש לקמן זו מעשיה גרמו לה כו". והבן.

אמנם, יש לציין שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ושאר הראשונים בסוכה שם הסכימו לדעת הבה"ג, וכן פסק השו"ע או"ח סי' תרנ"א סי"ב. ואם כנים דברינו הנ"ל נמצא שמה שכתבו התוס' על שיטת הבה"ג "תימה גדולה ולא יתכן" זה רק לפי שיטת ר"ת, שלא נפסקה להלכה, אך לפי שאר הראשונים דקיי"ל כוותיהו, יתכן שיש כמה קושיות על שיטת הבה"ג, אך מ"מ אין כאן 'תימה גדולה' כלל.



סיכום הדברים

ברור ששיטת הבה"ג היא שאם לא ספר יום אחד שוב אינו יכול לספור בברכה, וכמו שכתבו בשמו התוס' במגילה ובמנחות ועוד הרבה ראשונים, ואין זה תלוי בחילופי גירסאות כלל, וכן היא שיטת רב יהודאי גאון.

התוס' במגילה כ' ע"ב ותוס' חכמי אנגליה שם והאו"ז וריבב"ן פסקו כדעת הבה"ג, וכן פסקו הרבה מגדולי אשכנז ואוסטרייך בסוף תקופת הראשונים, הלא המה: מהרא"ק, מהר"ש, מהר"ם מ"ץ, מהרי"ל, התה"ד, והמשיבת נפש.

ומה שכתבו התוס' על שיטה זו "תימה גדולה ולא יתכן" נראה דזה רק לפי שיטתם, אך לפי שיטת רוב הראשונים, אין כאן 'תימה גדולה' אלא רק כמה קושיות.



הרב ראובן שלוסברג*

ראש כולל המרכזי [יששכר באהליך]

רמת שלמה ירושלים

תורת רשב"י ול"ג בעומר

בימים שבין פסח לשבועות, מהלך העבודה בהם הוא עלייה מן המצב הנמוך [מוחין דקטנות] לדרגה גבוהה [מוחין דגדלות], עד הדרגה העליונה ביותר - קבלת התורה. ועבודה זה חוזרת בכל שנה ושנה. כמו שכלל ישראל בשעה שיצאו ממצרים היו בדרגה נמוכה של "הללו עובדי ע"ז", עד שעלו ונתעלו בקריעת הים ובמדבר והגיעו לדרגה הרוממה של קבלת התורה, כך ג"כ אנו בכל שנה נמצאים בתחלה בבחינה של נמיכות ואח"כ עולים ומתעלים.

ולכן בתחילת ספירת העומר אנו מקריבים את קרבן העומר, שהוא קרבן העשוי משעורים שהם מאכל בהמה, ולבסוף, בשבועות, אנו מקריבים את שתי הלחם, שהוא קרבן חטים שהם מאכל אדם. והטעם לזה הוא משום שאנו מתעלים ומזדככים ממדרגת בהמה למדרגת אדם.

השינוי בצורת ההנהגה ביום ל"ג בעומר

והנה, בתוך ימי הקטנות של ספירת העומר יש מצב שנוצר שינוי ועלייה ומיתוק של הדינים מיום הל"ב ליום של ל"ג, דעיקר הגילוי של ימי הקטנות של ספיה"ע אינו שם הוי-ה אלא שם אלוקים, שהוא מידת הדין, ולכן ימי העומר הם ימי דין כידוע". ובל"ג בעומר יש התחלפות של כונת השמות, דהיינו מיתוק שמות אלוקים כמבואר בשער הכוונות לאריז"ל (דרוש י"ב), ואכמ"ל. ומ"מ מבואר שביום זה בעצמותו יש מצב שנעשתה ונתחדשה בו יותר הארת פנים משמים, ומושפע עלינו שפע בעצם יותר מן הימים הקודמים.

סיבת השמחה על מה שפסקו למות

ובזה מיושב מה שהקשו הרמ"ע מפאנו (במאמרי הרמ"ע מפאנו, מאמר 'מעין גנים' עניני ספיה"ע אות לג) והפרי חדש (סי' תצ"ג) דמה השמחה ביום ל"ג בעומר על שפסקו תלמידי ר"ע למות, והרי הם

* נכתב ע"י השומע.

א). ולכן כל המקובלים אינם מכוונים בתפילות את כוונות הרש"ש, בימי ספירת העומר, משום שהם ימי דין. ב). ושם זה נקרא "א" [האות א'] נשאת תמיד, כי היא שורש להכל', כ' [האות כ'] לפני האות ל', ד' [לפני האות ה'], ט' [לפני האות ו'], מ' [פתוחה לפני המ"ם הסתומה]. והגמטרי' שלו עולה למנין ע"ד. וזה מה שכתוב "בטחו בה' עדי עד" כמבואר בשער הכוונות (שם). והיינו שמשם זה מושפע כבר ומתחיל ההתנוצצות של מתן תורה של "עדי עד", שמתחילים לראות את הגילוי האלוקי הגדול שעומד להתגלות בשבועות. ולכן ביום ל"ג בעומר השמות מתחלפים משם "אלוקים" לשם הנ"ל. ולכן מל"ג בעומר פסקו למות, דהיינו הללו כבר אינם שייכים למיתה, וכל הדינים נעשים ממותקים יותר. והסיבה לכך היא מפני שהכל עובר למהלך של ראיית העתיד, והיינו לראות את הגילוי האלוקי שעומד לבוא, וזו מהות ענינם של הימים מל"ג בעומר ואילך.

האוצר ♦ גיליון מ'

לא פסקו למות, אלא כולם פשוט נתכלו ונגמרו [שהרי נאמר בגמ' יבמות סב: שהיה העולם שמם] ולכן פסקו מלמות, וא"כ מדוע יש סיבה לשמוח. ולפי הנ"ל מיושב, שהסיבה שהם פסקו למות ביום זה אינו במקרה, אלא הכל היה מכון בדווקא שהם יפסיקו למות ביום זה, משום שביום זה של ל"ג בעומר מתמתקים הדינים ובטל חרון האף שהיה קודם לכן, וזו סיבת השמחה.



ענין גלות המערה של רשב"י כלפי משה רבינו

הרמח"ל באדיר במרום (עמ' י"ט) מאריך הרבה שיש שייכות והשוואה בין משה רבינו לרשב"י, ששניהם עברו את אותם תהליכים, וכגון כשם שמשה רבינו היה צריך לברוח ולצאת לגלות במדין מפני פרעה, כך רשב"י ג"כ הוצרך לברוח מן הרומאים ולצאת לגלות במערה. וכתב שם הרמח"ל שהטעם לזה הוא מפני שרשב"י שורש נשמתו הוא ניצוץ מנשמת משה רבינו.

וביאר הרמח"ל את עומק הענין, שזה שהוצרך רשב"י להיות בגלות במערה הוא מהטעם הבא- יש כלל ידוע, שכותב הרמב"ם בהל' דעות (פ"ו הלכה א'), שכיון שאדם מושפע מחברת בנ"א, לכן אם העולם נמצא בשפלות וכולו מלא באנשים שפלים, במצב כזה כדי שהוא לא יהא מושפע מהם על האדם לקבוע את מושבו במדבריות, רחוק מחברת בנ"א.

ג). הרמ"ע מפאנו (במאמרי הרמ"ע מפאנו, מאמר 'מעין גנים' עיני ספיה"ע אות לג) מחדש בתירוץ נוסף על קושי' זו שהשמחה היא על זה שר"ע לא מת ג"כ עם תלמידיו, דהוא היה צריך למות משום שהייתה עליו תביעה מסוימת, לפי דרגתו. וכתב שם: "שאף על ר"ע נגזרה הגזירה ונקנסה מיתה ופסקה בשבילו, ובטלה הגזירה ור"ע ניצל, ולכן דין הוא לשמוח ביום זה, שבא ר"ע ולימד תורה לר"מ וחבריו שבדרום וזוה פשטה תורה לכל ישראל".

ולפי זה ביארו הדנה בגמ' שבת (דף קכז:): נאמר: "ומעשה באדם אחד שירד מגליל העליון ונשכר אצל בעל הבית אחד בדרום שלש שנים ערב יום הכפורים אמר לו תן לי שכרי ואלך ואזון את אשתי ובני אמר לו אין לי מעות אמר לו תן לי פירות אמר לו אין לי וכו'", עד שלבסוף הגיע אליו ואמר לו "שכשם שהוא דן אותו לכף זכות כך ידונו המקום לכף זכות".

ומבואר שם ביעב"ץ ובחת"ס (בילקו"מ בסוף המסכת) ש'אדם אחד' שנשכר לבעה"ב זה היה היה ר"ע. וממילא יש לבאר לפי דברי הרמ"ע מפאנו שהמקום שבו דנו את ר"ע לכף זכות במידה כנגד מידה, הוא בזה שלא מת יחד עם תלמידיו וכנ"ל.

ד). בגודל מעלת המערה שהיה שם רשב"י מבואר בסוכה (דף מה:): דאמר רשב"י יכולני לפטור את כל העולם כולו מן הדין, וכתב שם המהרש"א בח"א דהוא מטעם דהיה לו לרשב"י צער מערה ובוה סבל עוונותיהם של כולם.

ועוד כתב המהר"ל בנצח ישראל (פרק כ"ח): "דע שאין ספק, כי יש מקומות בעולם מיוחדים לדבר קדושה אלקית ביותר, ובפרט המערה שהיה רבי שמעון בן יוחאי הקדוש נטמן ראוי לזה. ואין ספק שהיה נגלה אליהו להקדוש רשב"י כמה פעמים במערה, והיה גלוי של אליהו נמצא שם בשכבר, גם עתה נגלה שם אליהו. ואין חלוק בין אם היה נגלה לו במראה, או כך נגלה לו בלא מראה. כי פעמים הרבה היה אליהו מגיד דברים לאחד, ולא ידע האדם מאין באו לו הדברים, והיה נמנה לו כאילו הדברים היה לו מעצמו, ואינם אלא דברי אליהו שהגיד לו הדברים" וכו'.

ה). ולכן כולם קוראים ליום זה "ל"ג בעומר", ואף מי שנוהג לספור ולומר לעומר, מ"מ ביום זה הוא אומר בעומר. והסיבה לזה היא משום שהגימטרי' של "לג בעומר" הוא "משה רבינו", ולכן לא במקרה שם היום הוא כך, כדי לרמוז לנו שרשב"י כל כוחו הוא ממש רבינו [עוד תירוץ בזה, שכיון שביום זה נפטר הרמ"א, והוא זה שפוסק שיש לומר "בעומר", לכן מפני כבודו פוסקים כמותו ביום היארציט שלו].

עוד רמזו בזה שיום ד' דחוה"מ סוכות, שהוא יום האושפיזין של משה רבינו, חל תמיד ביום החודש של י"ח תשרי, שהוא ג"כ התאריך של הילולת רשב"י שהוא ביום החודש של י"ח אייר. וזאת מפני שרשב"י הוא מנשמת משה רבינו, וכנ"ל.

ומהות ענין זה שעל האדם לילך למדבריות ביאר הרמח"ל שם, שעומק הענין הוא שהנה בתחילת הבריאה היה העולם במצב של "תוהו ובוהו" ולא היה לו קיום, עד שניתנה התורה והתחיל עולם של תיקון [ולכן נתבטלה מהם גזירת המיתה בשעה שעמדו בהר סיני שפסקה זוהמתן]. ולאחר חטא העגל חזר העולם שוב למצב של תוהו. ואח"כ החמיר התוהו ונתגדל יותר ע"י זה שנוצר מצב של חורבן הבית והגלויות, ובמצב זה כל העולם היה בתוהו ולא היה בו כלל גילוי אלוהי, והעולם היה במצב של תכלית ההסתר פנים. וזהו עומק דברי הגמ' (יבמות סד:) שלאחר מיתת תלמידי ר"ע "היה העולם שמם", והיינו שבלא תורה יש מצב של תוהו ושממה.

והדרך לתקן שממה ותוהו זה היא להתנתק מעולם התוהו ולהתחבר לארץ החיים והעולם המתוקן. ויש בזה שתי בחינות: האחת בחינה מעשית, שעניינה הוא להתנתק מאנשי עולם התוהו וליילך למדבר, וכדברי הרמב"ם הנ"ל. אבל יש בזה בחינה נוספת ועמוקה יותר, והיא שהאדם מתחבר לעולם מתוקן ע"י זה שהוא מתחבר לתורה, שהיא תכלית הבריאה והעולם המתוקן.

וכאשר היה מצב של שממה נוראה, שלא היה מקדש והייתה גלות, ואף לא היה את לומדי התורה - תלמידי ר"ע, באותו זמן נתגלה האור הגדול של חמשת תלמידי ר"ע. כמבואר בגמ' סנהדרין (דף פו.): "סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא". ומבואר מדברי הגמ' שר"ע עצמו שייך לעולם שלא מתגלה, והיינו לעולם שלא מגיע למצב של גילוי ותיקון, וחמשת תלמידי ר"ע הם אלו שגילו את תורתו של ר"ע, ולכך כולהו אליבא דר"ע.

והנה, מכל הגילויים הללו שנתגלו מתורתו של ר"ע, הגילוי הגדול ביותר שהיה בעולם הוא ספר הזוה"ק. וביאר הרמח"ל שם באריכות שרשב"י היה במערה בבחינה כמו בתיבת נח, שהוא היה מנותק מכל העולם, והוא יצר לעצמו תיבה ומקום של עולם בפנ"ע, שבו הוכן ונוצר ספר הזהר. ובמקום זה הוא מתחבר לעולם התיקון והשלימות של גילוי השי"ת.



החיבור ע"י תורת הנגלה כלפי תורת הנסתר

והנה, בכל דברי התורה שהאדם לומד נוצר חיבור עי"ז בין הלומד להשי"ת, שע"י התורה האדם מתחבר חיבור גמור אל נותן התורה, וזהו מקום החיבור היחיד שיש בין האדם להשי"ת כאן בעולמנו השפל בזמן הגלות שאנו נמצאים בגלות בלי מקדש. אבל עיקר החיבור של האדם עם הקב"ה נוצר ע"י לימוד הנסתר, שלימוד זה הוא בבחינת "הביאני המלך חדריו" - כך מבואר בדברי הרמח"ל באדיר במרום שם.

באוצרות רמח"ל [במכתבים בסוף] הוסיף וביאר הרמח"ל בזה מה המיוחד בספר הזוהר, וכתב שם שספר הזוהר הוא גילוי פנימיות התורה, הנקודה הפנימית שבתורה. ובלימוד ספר הזוהר

(1). ולכן הוא זה היה דורש את כתרי האותיות. והוא נעלה וסתם ושורש נשמתו הוא מיעקב שאותיות אלו נמצאים בשם "עקיבא", ויש בו בחינה שהוא נעלה יותר ממשוה רבינו, וכמבואר בגמ' מנחות (דף כט:) שמשוה רבינו ראה את ר"ע ורצה שתינתן תורה ע"י ר"ע ולא על ידו.

אפשר להתחבר לנקודה הפנימית של התורה, וממילא להתחבר חיבור יותר פנימי להקב"ה, שהוא נותן התורה ומלמד את התורה לעמו ישראל בכל שעה.

הילולא דרשב"י

והנה, יש לשון 'עולו ואתכנשו להילולא דרשב"י' (זוהר ח"ג רצו:), והלשון הזה של 'הילולא' הוא בעצם משמש כלשון של נישואין, וכנאמר בגמ' "בי הילולא". ומבואר א"כ שע"י רשב"י נוצר מצב של נישואין בין כלל ישראל להקב"ה. והנה, אירוסין מבטא קשר בין ארוס וארוסתו אבל הוא קשר ברובד חיצוני בלבד, שאין קשר מיוחד ופנימי בין הארוס לארוסתו. אבל בקשר של נישואין נוצר הקשר הפנימי והעמוק שנבנה בין איש לאשתו. וכך ג"כ בחיבור שלנו בעולם ההסתר בגלות, שאפשרות החיבור היא ע"י התורה, כאשר אנו לומדים את חלק הנגלה זו כעין קשר של אירוסין בינינו להש"ת, אבל בלימוד הנסתר, שאנו לומדים את עומק פנימיות התורה, זה מבטא דרגה יותר גבוהה של קשר ושייכות, וכעין קשר של נישואין של "הביאני המלך חדריו". ולכן הלשון הוא "הילולא דרשב"י" שרק שם מתגלה היחס של החיבור הגדול של כלל ישראל עם הקב"ה שהוא בדרגה גבוהה כעין נישואין'.

ההבדל בין צורת הלימוד בנגלה לצורת הלימוד בנסתר

יש להעמיק עוד בענין זה, דע' בלשם (חלק הביאורים שער עיגולים ויושר ענף ה' אות ז' עמ' כ"א בספר) שביאר שיש הבדל בין צורת הלימוד בנגלות התורה ללימוד בנסתרות התורה, שבנגלות התורה צורת הלימוד שלנו היא שאנו רק מסבירים את דברי הגמ' והראשונים ולא מחדשים מעצמינו כלום [והחידושים הוא כיצד אנו מבינים את דבריהם], וצורת הלימוד היא היאך הדברים יוצאים ומשפיעים לנו למעשה, והיינו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

אבל בסתרי תורה צורת הלימוד היא שכל הזמן מתחדשים ומתגלים עניינים נוספים וחדשים שלא היו קודם לכן, והיינו שאין צורת הלימוד רק להסביר את תורתם של ראשונים, אלא עדיין כל הזמן מתגלים דברים חדשים. והיינו שיש לפנינו דברים חתומים וסתומים, והש"ת משפיע עלינו גילויים חדשים שכלל לא היו קודם לכן, וכגון הגילויים שגילה האריז"ל, שכלל לא הוזכרו קודם לכן. והסיבה לזה הוא משום שהדורות יורדים, והגילויים נצרכים כדי ליצור

(ז). ובאמת רשב"י הוא זה שתמיד מבטא בדבריו אהבה עצומה לתורה, כנאמר בברכות (דף לה:): "רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה", והיינו שרשב"י סבר שאין מקום לעסוק בפרנסה אלא רק בתורה.

עוד נאמר באבות (ג' ג'): "רבי שמעון אומר שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים". ושוב רואים אנו שרשב"י סבר שאין שייך לאכול בלא לימוד דברי תורה.

עוד נאמר (שבת קלח:): "ר' שמעון בן יוחי אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל". וכן רשב"י וחביריו הם אלו שפטורים מק"ש מחמת רוב דביקותם בתורה (שם דף יא.), והיינו דזה מבטא שרשב"י הוא זה שהיה הכי דבוק בתורה. וזה כמו קשר של נישואין, שהוא קשר שא"א להפרידו בכל מצב. ודורשי רשומות אמרו שהפסוק בתהלים (קיי"ט): "שמרה נפשי עדותיך ואוהבם מאד". זהו ר"ת שמעון.

השוואה מול כח הרע, שכיון שכח הרע מתגבר ומתעצם לכן כנגד זה יש לגלות גילויים גדולים, שנוכל מכוחם לעמוד במלחמה בכח הרע".

ויש לבאר לפי"ז דלכן כל דברי הגמ' בנגלה הם בלשון "תא שמע" והיינו שצורת הלימוד היא ע"י שמיעה והבנה בשכל. אבל הזהר תמיד מתחיל במילים "תא חזי", והיינו שרואים הכל בעיניים, בבחינה של 'חכם עדיף מנביא', וזאת מכיוון שהגילויים שמובאים שם הם ממש בבחינת שרואים את הכל. ולכן ג"כ הלימוד בנסתר מבטא יותר קשר עמוק ושייכות מן הלימוד בנגלה, וכפי שהובא לעיל, וזאת משום שרואים ומשיגים הרבה יותר.

והוסיף בזה הלשם שרואים אנו ענין זה ברשב"י עצמו, שהתחיל עם הגילויים הנוראים של ספר הזוהר, ואח"כ המשיך בגילויים גבוהים יותר של האידרות, שזה אידרא רבה ואידרא זוטא, ואת האידרא זוטא הוא גילה ביום פטירתו, ובעצם יש בזה גילוי גדול יותר אף מהאידרא רבה [והוא נקרא "זוטא" משום שבאותו יום נפטר רשב"י, אבל לא מחמת שהוא פחות נעלה]. ומבואר שם באידרא שרשב"י לא רצה להיפטר מן העולם בלא שיספיק לגלות את סודות האידרא זוטא. וגילויים אלו התבררו והתבהרו ע"י האריז"ל, הרמח"ל והגר"א, והם הוסיפו בזה דברים חדשים. וכל ענין הגילויים הללו בעצם מבטא קשר עמוק ונשגב של "הביאני המלך חדריו", וזו ההתקרבות הכי גבוהה בין כלל ישראל להקב"ה.



מעלת רשב"י שהכניס את סודות התורה בתוך התורה עצמה

ויש בזה עומק נוסף, שמשתייך להנ"ל (וכמדומה שמובא כן באריז"ל), והוא שאחת מן המעלות הגדולות של רשב"י בגילוי התורה הייתה שאת כל סודות התורה הוא הכניס בנגלה בתוך פשט הדברים של התורה שבכתב. והיינו שהוא לא גילה גילויים חדשים שנתחדשו בעצמותם שלא בתוך התורה, והיינו עניינים של ספירות וכו', אלא שהכל נכנס בתוך פשט ודרושי התורה עצמה. שזהו כל ענין ספר הזוהר, שמיוסד על סדר הפרשיות על התורה שבכתב, שכל הגילויים כלולים בתוך הכתובים ממש.

ויוצא א"כ שעיקר גילוי של הרשב"י הוא מה שהוא גילה את התורה עצמה. ולעיל נתבאר שהיה העולם שמם, ומתוך עולם של תוהו רשב"י הביא את העולם לתיקון. אבל בעומק הדברים התיקון הגדול יותר הוא לגלות את הדברים בתוך התורה בעצמותה, ולא רק לגלות דברים חדשים, שע"ז זה אנו מגלים את האור שיש בתורה עצמה. ויוצא א"כ שאי"ז רק שרשב"י בנה מקום חדש שהאדם יכול להתחבר בו לבוראו גם בעולם של שממה, אלא הוא יצר גילוי בתורה עצמה. וענין זה הוא הכנה גדולה למתן תורה, שעלינו לדעת שאנו מתחברים לתורה, שהיא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים". והתורה עצמה מחברת את האדם לאור זה.



(ח). ע"י בהקדמה של ר' חיים פרידלנדר זצ"ל לספר אדיר במרום וקל"ח פתחי חכמה שהאר"ק טובא בענין זה.

סיבת השמחה ביום ל"ג בעומר

וסיבת השמחה המיוחדת שיש ביום ל"ג בעומר [בנוסף לטעם שהובא לעיל, שבזמן זה מתמתקים הדינים] היא משום שענין הסתלקות הצדיקים בכללותו הוא שהצדיק בשעת פטירתו עולה ומתעלה^ט, שהרי נאמר (ברכות סב.) שצדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ואף לא בעוה"ב, והם כל הזמן מעלים מ"ן לפני הקב"ה, והיינו שהם עושים עוד ועוד נחת רוח להשי"ת ע"י כל מה שהם פועלים בעולם, שבנ"א לומדים את דברי התורה שלהם כל הזמן. ודוגמא לזה היא מש"כ רש"י בבכורות (דף לא:): לגבי מה שנאמר ששפתיו דובבות בקבר וז"ל: "דובבות - נעות והנאה הוא לו שדומה כחי". וא"כ יוצא שהצדיקים הם ממש בבחינה של חיים. ובכל שנה ביום פטירתו של הצדיק הוא זוכה לגילויים חדשים ודרגות חדשות שהוא מתקרב עוד יותר להקב"ה^י, וזה עצמו גורם שהצדיק יכול להשפיע מהודו לדורות.

והגר"א כתב (איו"ב ג' כ"א) שלכן בעוה"ב יש תמיד מצב של שמחה ו"עוז וחדוה במקומו", משום שענין השמחה נוצר מהתחדשות, שבכל מצב של התחדשות זה גורם שמחה לאדם. ולכן, מכיוון שבעוה"ב השכר הוא נצחי וכל הזמן עולים ומתעלים שם בהשגות של חיבור להשי"ת, לכן יש שם שמחה תמידית.

והנה, מהות קיבול השכר שיש בעוה"ב זהו השכר שנמצא בתורה, שהרי העולם הבא אין בו שום עניין מענייני הגוף ולא שום הנאה מהנאות הגוף, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. וכתוב על זה ברמב"ם (פ"ח מהל' תשובה) ש'עטרותיהם בראשיהם', זאת הדעת שהם השיגו והם נהנים בהשגות שהם השיגו. והיינו דההשגות שהם השיגו הן אלה שנותנות להם את העונג את הטעם הטוב ואת השמחה. וזו מהות "נהנים מזיו השכינה".

והנה, יש צדיקים שיותר שייכים להשפעה על הדור, ויש שפחות שייכים לזה. והאריך בזה הגרי"א חבר ('אפיקי ים' כתובות דף קג.), שיש צדיקים שיותר שייכים לדורם, כי כל ענינם הוא לגלות את הגילויים ולהשפיע על הדורות. ובזה ביאר הגרי"א חבר שלכן דווקא על רבי נאמר (שם) שהיה מגיע לביתו בערב שבת לאחר פטירתו ועושה קידוש, והטעם הוא מפני שרבי הוא זה שדאג בעיקר לדורו ללמד אותם תורה ולהשפיע על דורו ע"י זה שהוא חיבר את כל המשניות, ולכן נותר הוא שייך לדור והמשיך להשפיע אף לאחר פטירתו.



חלקו של רשב"י בתורת משה רבינו

וכך ג"כ אצל רשב"י, שהיה ניצוץ של משה רבינו רעיא מהימנא כפי שהובא לעיל, שכל גילויי התורה נעשים ע"י רעיא מהימנא לדורות. והחיבור של רשב"י לדורות הוא ממש כמו

ט). חידוש גדול מצינו בדברי האריז"ל שכתב (פרי עץ חיים שער ספירת העומר פ"ז): "שמת רשב"י ביום ל"ג כי הוא מתלמידי ר"ע שמתו בספירת העומר". ומבואר מדבריו שיום פטירתו של רשב"י הוא בל"ג בעומר, ועוד מבואר שסיבת מיתתו ביום זה הוא מחמת השתייכותו לתלמידי ר"ע.

י). ולכן הוא ג"כ יום דין על האדם בכל שנה ושנה ביום פטירתו, וזאת משום שדנים את האדם גם על דברים דקים, שעכשיו לפי דרגתו שהוא נתעלה אליה אפשר לדון אותו ע"ז.

אצל משה רבינו, שהנה כתב הגר"א שעיקר תורתו של משה רבינו הם הסתרי תורה*, ובגלל הערב רב הוא נענש ולא מגלים את סודות התורה בתוך תורתו של משה. וזה מה שנאמר "ולא ידע איש את קבורתו", והיינו שעיקר גילוי של משה רבינו נותר קבור ונעלם, כי הוא לא זכה לגלות את סתרי התורה.

אבל רשב"י הוא זה שזכה לגלות את סתרי התורה שמשה רבינו לא זכה לגלותם, ולכן הוא ניצוץ מנשמת משה רבינו. והיינו שהוא ממש השפיע את חלק התורה שנמנע ממשה רבינו לגלות, והוא זה שזכה להשלים ולגלות חלק זה. ולכן צורת הגילוי שלו הייתה שסודות התורה גנוזים בתוך התורה עצמה, שזהו החלק שלא גילה משה רבינו ורשב"י השלימו. וכמו שמשה רבינו מבטא את מידת נצח, מחמת שהוא נצחי, ולדורות הוא מלמדנו תורה, כך ג"כ רשב"י לדורות מלמד תורה [ע"י באוצרות רמח"ל עמ' שי"ד], ולכן כתב המהר"ח (שער הגלגולים) שהאריז"ל היה ניצוץ של נשמת רשב"י.

ונאמר באדרא רבה שרשב"י אמר שחלקו יותר נעלה משל משה רבינו, משום שאצל משה נאמר "והוא לא ידע כי קרן אור פניו" אבל רשב"י ידע שקרן אור פניו. והדברים הללו עמוקים ונשגבים עד מאד, אבל לפי דברינו הנ"ל יש לבאר בזה שיש איזה בחינה ברשב"י שהוא יותר ממשה רבינו, דכיון שרשב"י הוא זה שזכה לגלות את חלק סודות התורה שנמנע ממשה רבינו לגלותם, לכן בבחינה זו חלקו גדול משל משה, וזהו קרן אור פניו, שענינו להאיר ולגלות לכולם.³

עבודתנו ביום זה

וא"כ, העולה מדברינו הוא דביום ל"ג בעומר עבודתנו היא למצוא את הקשר והשייכות להקב"ה בעולם השפל ע"י 'תיבת נח', שענינה הוא החיבור אל השי"ת ע"י התורה. וזהו עיקר ההכנה ליום חתונתו, שהוא יום מתן תורה. ומהות השמחה ביום ל"ג בעומר היא משום שזהו יום ההסתלקות של רשב"י, וביום זה הוא עולה ומתעלה ומשיג עוד השגות בחכמת התורה ובחיבור עם השי"ת, וכיון שרשב"י הוא צדיק שמחובר לדורות, כמו שנתבאר לעיל שהוא בבחינה של משה רבינו, לכן ביום זה אנו יכולים להתחבר אליו ומתכללים בו, וכך גם אנו יכולים לזכות לקבל את ההתעלות וההשפעות שרשב"י מתעלה ביום זה.

(א). וז"ל הגר"א (יהל אור פרשת משפטים): "שבמתן תורה ניתן למשה שער החמישים ג"כ אלא שנאבד ממנו וזהו הא' שניטל ממנו ונשאר רק אל"ף זוטא, וזהו אריכות הגלות שאינו מוצא במי להתגלגל, ולכן יציאת הגלות תליא בלימוד הקבלה אורייתא דמשה", עכ"ל. ומבואר מדבריו ד"אורייתא דמשה" הוא לימוד הקבלה. ומבואר מדבריו ג"כ דאריכות הגלות הוא מפני שאין עוסקים בתורה זו, וכ"כ שכתב בזהר (ח"ג קכ"ד ע"ב): "בספרא דא יפקון מגלותא".

וכ"כ הגר"א בהיכלות (פיקודי) וז"ל: "והענין כי סוד משה ותורתו הלכה למשה מסיני שהוא הסוד והוא גנוז ברמז וכו' והן אגדות שהם בש"ס רבה בר בר חנה וכו' ובהם גנוז כל האורה והתורה תורת משה כל רזין דאורייתא וכו', ולעתיד יתגלה הסוד שבתוכו וזהו התורה חדשה שיתגלה לעתיד", עכ"ל.

(ב). ולפי"ז יש לבאר את דברי הגמ' במכות (דף יז): שנאמר שם: "אמר רבא דילדא אימיה כר' שמעון תיליד ואי לא לא תוליד". וכתב רש"י: "דילדא אימיה כר' שמעון תוליד, כל שאמו יולדת תבקש רחמים יהי רצון שיהא כר' שמעון". והיינו דרשב"י הוא זה שאצלו יש חיבור בינו לכלל או"א מישראל, עד כדי כך שמבקשים על כל אחד שנולד שיהא כמותו.

והיינו, שבהילולא דרשב"י אנו מתחברים אל אותו חיבור וייחוד של רשב"י עם הקב"ה, כמו שנתבאר לעיל ש'הילולא' הוא מלשון נישואין, וע"י זה שרשב"י עולה ומקבל שפע מהקב"ה להגדיל את התורה שלו, כך אנו ג"כ יכולים להתעלות ולהשתייך לשפע זה.

ובזה מבואר מדוע ב' אדר, שהוא יום פטירת משה רבינו, אנו לא עושים שמחה, מכיוון שאצל משה רבינו היה מצב של "איש לא ידע את קבורתו", ולכן יש לנו בבחינה מסוימת פחות שייכות ליום, פטירתו מפני שאין אנו יכולים להתחבר אליו ולהתכלל בו בחלק של סודות התורה וכו"ל. אבל אצל רשב"י, שזכה לגלות את אור התורה, והוא בבחינת משה רבינו, והוא השפיע והאציל עלינו את כל הסודות העצומים וגילה את יפיה ופנימיותה של תורה, לכן יש בו שמחה מיוחדת, מחמת האפשרות שלנו להשתייך לשמחתו ולקבל ג"כ גילויים בתורה כ"א לפום דרגתו".



(יג). ענין נוסף הוא דידוע שרשב"י היה י"ב שנה במערה, וכאשר הוא יצא מן המערה כל מקום שהיה נותן בו עיניו היה נשרף, כמבואר בגמ' שבת (דף לג:), והסיבה לזה הוא משום שהעולם לא היה עדיין ראוי לתיקון, והקב"ה אמר לו לחזור לשנה נוספת למערה, וכאשר הוא יצא יכול היה העולם להתקיים והיינו לאחר שהיה במערה י"ג שנה.

וענין זה מקביל הוא לדברי הגר"א (ספרא דצניעותא עמ' י"ד): בענין י"ג מידות הרחמים, שרק כל המידות י"ג בכללן מביאות את העולם לתיקון, וע"כ בי"ב מידות בלבד א"א לתקן את העולם, אך במידה הי"ג, שהיא מידת 'נקה', העולם מגיע לתיקון. ולכן בשנת הי"ב היה חורבן, כיון שהמידות לא בהתכללות ואדרבא הם יצרו דינים, וכמו שהאריך שם הגר"א, אך בשנה הי"ג, כשהשלימו את כל מעלותיהם, יכולים היו לצאת לעולם של תיקון.

אוצר אורח חיים

מתי נכון להניח תפילין של ר"ת? ♦ מנייני מרפסת ♦ בדין מניני
המרפסות אם מצטרפים למנין ♦ בעניין תפילה ב"מנין מרפסות" –
דעת מרן השו"ע ♦ רב אמי ורב אסי – מהנהגתם בהלכות תפלה
וברכת כהנים ♦ אם לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש
צורך ואפשרות להשלימה? ♦ בעניין השלמת הקריאות בתורה שחסרו
עקב מגפת הקורונה ♦ לתת ממתקים לילדים לפני קידוש ♦ גדרי
מלאכת בורר ♦ בעניין המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן
להוציאן ♦ ברכה על הלל של מנהג

הרב יעקב חזן

מח"ס תפילת יעקב והיכון לקראת אלוקיך יעקב

מתי נכון להניח תפילין של ר"ת?

במסכת מנחות (לד:) הובאה מחלוקת רש"י ור"ת בעניין סדר הפרשיות והנחתן בתוך הבתים של התפילין. לדעת רש"י הפרשיות הן כסדרן בתורה: קדש לי, והיה כי יביאך, שמע ישראל, והיה אם שמוע. ואליו לדעת ר"ת, היות באמצע, כלומר: קדש לי, והיה כי יביאך, והיה אם שמוע, שמע ישראל. ומרן השו"ע פסק (בסי' לד) כדעת רש"י, וכן מנהג העולם.

כתב ילקוט יוסף בסי' ל"ד בס"ק ד', שאע"פ שמרן השו"ע כתב שלא יניח תפילין של ר"ת אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות. ומ"מ בזמן הזה שהנחת תפילין דר"ת נפוצה גם אצל אברכים ובעלי בתים יראי שמים, אין לחוש יותר ליוהרה, ולכן מצוה שכל אחד ואחד יחוש לדברי גדולי הפוסקים שסוברים כדעת רבינו תם.

עוד כתב בילקוט יוסף (שם בס"ק ב') שלכתחילה היה מן הראוי להניח ב' זוגות תפילין של רש"י ושל ר"ת ביחד (כמנהג המקובלים), כדי שברכת "להניח תפילין" תחול על שתיהן יחדיו, וגם כדי שיקרא בהן קריאת שמע ויתפלל עמהן כראוי. שזו קבלת מלכות שמים שלמה (ברכות טו.), כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין, וכן בזרוע, כדאיתא בעירובין (צה:). אולם, כל זה כאשר התפילין קטנים מאוד, באופן שגודל כל התפילין עם התיתורא והמעברתא לא יהיה יותר משיעור שתי אצבעות, שהוא ארבעה סנטימטר, וביחד יהיו התפילין של רש"י ור"ת לא יותר משמונה סנטימטר וכו'. מפני שקשה מאוד למצוא תפילין כשרים קטנים כל כך, שיהיה אפשר להניחן ביחד במקום הכשר לתפילין ללא כל פקפוק, לכן יש להניחן בזה אחר זה וכו'.

אם תתבונן בבית הכנסת כיום תראה שיש אנשים שנוהגים להחליף את תפילין של רש"י בתפילין של ר"ת בעיתים שונים: לפני חזרת הש"ץ, או אחרי הקדושה של החזרה, או לפני "אשרי" או אחרי "עלינו לשבח". האם הם עושים כדיון? ומתי נכון להניח את תפילין של ר"ת?



א.

האם מותר להניח תפילין של ר"ת באמצע חזרת הש"ץ?

האם מותר להניח תפילין של ר"ת באמצע חזרת הש"ץ? האם יכול לענות על ברכות החזרה או על קדיש וקדושה בהנחת תפילין של ר"ת בין תפילה של היד לתפילה של ראש?

איתא במסכת מנחות לו. אביי ורבא דאמרי תרוייהו לא סח מברך אחת, סח מברך שתים, תנא סח בין תפילה (התפילין של יד) לתפילה (התפילין של ראש) עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה.

פרש"י סח בין תפילה (של יד) לתפילה (של ראש) ולא בירך על של ראש אלא סמך על הברכה הראשונה אז עבירה היא בידו. ותוס' (ד"ה עבירה) מדייקים מלשונו של רש"י שאם סח וברך אזי שרי וליכא איסורא, אלא אדרבה מצווה ושכר ברכה.

כתב הרא"ש בהלכות תפילין (אות טו) סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה שמפני קיום מצוות תפילין ותיקונן, יתקיים באנשי המלחמה שנאמר "וטרף זרוע אף קודקוד" (מעדני יום טוב אות ע.). ואף ליהא שמיא רבה ולקדושה ולענות אמן אין להפסיק. ובהלכות תפילין עתיקתא כתב אם סח שיחת חולין חוזר עליה מעורכי המלחמה. ואם הפסיק לומר קדושה ויהא שמיא רבה, אין חוזר עליה מעורכי המלחמה אלא חוזר ומברך שתיים, מפני שהתפילין טעונות שתי ברכות, ואם הפסיק ביניהם ואמר קדושה בטלה הברכה הראשונה וצריך לברך ב' ברכות על של ראש, ואין זה עבירה גדולה כל כך לחזור עליה מעורכי המלחמה, ומ"מ איכא איסורא, שגורם לברכה שאינה צריכה.

אבל הבית יוסף (בסי' כה בד"ה ולא יפסיק) מביא את המרדכי, שכתב בשם ר"ת, שאם ענה קדיש וברכו בינתיים (בין תפילה לתפילה) אין זה הפסק, אחרי שאין יכול להניחה (את התפילה) עד שיענה עם הציבור, אין הפסק, אחרי שצורך הוא זה לו וצריך להקדימו עכ"ל. משמע מדבריו שצריך להפסיק ולענות קדיש וקדושה ואינו צריך לחזור ולברך. והאגור כתב בשם הרשב"א שיכול להפסיק בין של יד לשל ראש לענות קדיש וקדושה, אבל צריך לחזור ולברך על של ראש ואפילו כאשר הפסיק ושמע (ולא ענה) דשומע כעונה. והבית יוסף כתב לעניין הלכה שותק ושומע הוי כעונה לעניין לצאת ידי חובה ענייה, אבל לעניין שיחשב הפסק לא הוי כעונה.

כתב מה"ר ישראל (תרומת הדשן) סי' ק"ז לסמ"ק שכתב שבחול המועד טוב להניח תפילין בלא ברכה אעפ"כ אסור לדבר ולהסיח בין תפילה לתפילה דהא דאמרינן סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו, אין הטעם דוקא משום דמביא עצמו לברכה שאינה צריכה לו, אלא בלא זה יש עבירה להסיח.

השו"ע (בסי' כ"ה ס' ט"ז) פסק כמו הרא"ש, שאסור להפסיק בדיבור בין תפילה של יד לתפילה של ראש, ואם הפסיק מברך על של ראש "על מצות תפילין". אם סח לצורך תפילין אינו חוזר ומברך, אם שמע קדיש או קדושה בין תפילה של יד לתפילה של ראש, לא יפסיק לענות עמהם אלא שותק ושמע ומכיוון למה שאומרים.

השו"ע לא פסק כמו רש"י שמותר לדבר אם חוזר ומברך, מכיוון שכל שאר הפוסקים חולקים עליו. אבל מדוע השו"ע לא פסק את המרדכי, שמותר לענות על קדיש וכו' ואין צריך לחזור ולברך? נראה לי להסביר שמכיוון שהב"י (בד"ה כתוב) הביא את מה"ר ישראל שגם בחול המועד שאין מברכים על תפילין, יש עבירה להסיח, שאין עיקר הטעם משום שמביא את עצמו לברכה שאינה צריכה, אלא הסיחה עצמה היא עבירה עכ"ל והב"י אמר שהביא ראיות לדבר. ונראה לי שכך גם סבר הב"י. הראיה שלכאורה אפילו לשמוע קדיש וקדושה בין תפילה לתפילה היה צריך להיות אסור (שומע כעונה), לולא הכלל של הב"י לעניין הלכה שותק ושומע הוי כעונה לעניין לצאת ידי חובה ענייה, אבל לעניין שיחשב הפסק לא הוי כעונה. ולכן השו"ע גם כתב שהמקרה היחידי שמותר להסיח הוא רק לצורך התפילין עצמם (כדאמרינן בברכת המוציא).

יוצא מהאמור לעיל, שגם בתפילין של ר"ת אין להסיח או לענות על קדיש וקדושה אפילו שאין מברכים עליהם (ראיה מחול המועד), וכ"כ המ"ב בס"ק כ"ח. ראיה נוספת מהשו"ע בס' י', שאם סח לצורך תפילין אינו חוזר ומברך. משמע שלכתחילה אסור להסיח בין ברכת "להניח" ובין הנחת תפילין של יד אפילו בדברים שהם לצורך תפילין (מ"ב בס"ק לד), וק"ו מי שמניח תפילין של ר"ת בחזרת הש"ץ שלכתחילה מביא את עצמו לענות על ברכות החזרה, באמצע הנחת תפילין, שאסור לו לענות. ראיה נוספת מזה שהשו"ע לא מבין את דין הסיח בין תפילה לתפילה בהלכות תפילין של ר"ת בסי' ל"ד, מובן שאין חילוק בזה בין רש"י לר"ת. ראיה נוספת מובאת בב"י (בד"ה ויברך) בשם האגור שמצא בספר הזוהר בפרשת פנחס מאמר של רשב"י שתפילין אינן על מוחא לקבל זכור, ותפילין דדרועא שמאלא על ליבה לקבל שמור, ומה זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, אף הכא הברכה אחת לתרויהו ולא צריך לאפרשא בשהייה בעלמא בין דא לדא עכ"ל. משמע שאסור לשהות ביניהם, וק"ו שאסור לענות על דברים שבקדושה. והב"י מסביר שאין הזוהר מכריע שלא לברך אלא ברכה אחת על התפילין, דהא אפשר דאיהו נמי סבר דמברך שתים ומה שאמר אף הכא ברכה אחת לתרויהו, היינו לומר דברכת להניח קאי נמי אשל ראש, ומ"מ אין להפסיק ביניהם. וכ"כ הבן איש חי (ש"א פ' וירא סכ"ו) שמי שלובש תפילין ר"ת לבדו, ונודמן לו קדיש וקדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש לא יפסיק, אע"ג דבזה אין ברכה ואין הפסק, עם כל זה לפי הטעם של הר"ן והלבוש, דסבירא להו דהא דאין פוסקין משום דכתיב "והיו" שצריך שיהיו הויה אחת לשניהם, ובספר מנחת אהרון כתב בזה טעם ע"פ הסוד, ע"כ צריך להיזהר גם בשל ר"ת אע"ג דליכא הברכה בזה. ראיה נוספת בסי' ל"ד בב"י (בד"ה ומצאתי) שמביא תשובות מהרי"ל סי' קל"ז שאומר דשל רש"י יהיו עליו בשעת ק"ש ותפילה כיוון דנהוג עלמא כרש"י ולא יפרוש מן הציבור לעשות אגודות אגודות, ואחר התפילה יניח של ר"ת. וכ"כ בשו"ע בסעיף ב'.

והמ"ב בס"ק יד כתב בפרוש ולא כאילו החולצין תפילין דרש"י ומניחין דרבינו תם תכף לאחר קדושה של שמונה עשרה. ובאמת מלבד שעושין שלא כדין (שכתב השו"ע בסי' כה ס' יג שנהגו העולם שלא לחלוץ את התפילין עד אחר קדושת "ובא לציון") גם צריך לכיוון בתפילת י"ח להש"ץ ולא לעסוק בדבר אחר.

מאידך גיסא, המ"א בס"ק י"ז כתב שהמניח בחול המועד בלא ברכה רשאי לענות דליכא איסורא בזה אלא משום שגורם ברכה. לכאורה זה סותר את מה שכתב המ"א בס"ק י"ד, שאסור להפסיק, דגורם ברכה ואפילו לאותן שמניחין בחול המועד בלא ברכה אפילו הכי עבירה היא להסיח. לבושי שרד מסביר שבסעיף יד מדובר שגם בחול המועד אסור להסיח, אבל בסעיף יז מדובר שמותר לענות על קדיש בחול המועד. משמע שלפי המ"א מותר לענות על קדיש באמצע הנחת תפילין של ר"ת.

יעויין בהליכות עולם (ח"א פ' וירא אות ח) שכתב שיש כאן ספק ספיקא להקל, חדא דאין חיוב בהנחת תפילין ר"ת אלא מספק, ועוד שדעת המרדכי בשם ר"ת שמותר לענות על קדיש וקדושה גם בתפילין של רש"י, לכן בתפילין של ר"ת מותר לענות קדיש וקדושה. וכ"כ ילקוט יוסף בסי' לד ס"ק ה', שאם שמע קדיש וקדושה או שאר ברכות בין הנחת תפילין של יד להנחת

תפילין של ראש בתפילין של ר"ת, יענה אמן וקדושה. ועל הצד היותר טוב יחזור וימשמש בתפילין של יד ויהדקם, ואין צורך לחלוץ אותם לגמרי. בס"ק ו' כתב שהנוהגים להניח תפילין דרבינו תם באמצע תפילת החזרה של הש"ץ, לא יפה עושים, שאע"פ שרשאים לענות אמן דברכות באמצע הנחת תפילין של ר"ת, מ"מ כיון שגם בזה יש מחמירים, ראוי שלא להביא את עצמו לכתחילה לידי כך, ורק אם במקרה התחיל להניח תפילין של יד של ר"ת, ובמפתיע שמע קדיש וקדושה יענה. ובפרט שיש להיזהר להקשיב לחזרת הש"ץ, ואף לעיין בספר באמצע החזרה יש להימנע.



ב.

האם מותר בחזרה להתעסק בדברים שלא קשורים, כגון הנחת תפילין של ר"ת?

כתב השו"ע בסי' קכד בס' ד-ו' כששליח ציבור חוזר התפילה, הקהל יש להם לשתוק ולכוון לברכות שמברך החזן ולענות אמן. ואם אין תשעה מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה, ולכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו ויכוון לברכת החזן. על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום אומר ברוך הוא וברוך שמו. ויענו אמן אחר כל ברכה, בין אותם שיצאו ידי תפילה בן אותם שלא יצאו, ובכוונה שיכוון את בליבו אמת היא הברכה שברך המברך ואני מאמין בזה.

והמ"ב בס"ק י"ז כתב שיש להיזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ. ובס"ק כ"ב (על כל ברכה שאדם שומע... אומר ברוך הוא וברוך שמו) מסביר שאם מזכירים צדיק בשר ודם צריך לברכו, שנאמר "זכר צדיק לברכה", צדיקו של עולם, על אחת כמה וכמה. ובס"ק י"ז כתב יש להיזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ. כתב בספר עוד יוסף חי (פ' תרומה ס"ו) בשם עולם תמיד בשם רבינו יונה ז"ל, המכווין בשעת חזרת התפילה, מעלה עליו הקב"ה כאילו התפלל שלוש תפילות, האחת שכבר התפלל בלחש, והשני שומע כעונה, והשלישי שעונה אמן כמברך, הרי שלוש, ונמצא שהנוהג בזה הוא כאילו התפלל ביום שבע תפילות, אחת ערבית, ושלוש בשחרית ושלוש במנחה. וכ"כ הרד"א בתחילת ספרו, בשם ה"ר אברהם בן שושן, שג' תפילות שאנו מתפללים בכל יום, יש בכל אחת י"ט ברכות, ועולים ז"ן (בגימטריה) ברכות. וראה כמה גדול שכר המתפלל עם הציבור, כי תפילה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב, בוקר וצהריים ביחיד. כיצד: תפלתו בלחש י"ט ברכות, וחייב אדם שלא לדבר בעוד שש"צ מחזיר התפילה ושיכוון לשמוע ברכותיה, ושומע כעונה הרי י"ט ברכות אחרות, וחייב אדם לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, ואמרו חז"ל (ברכות לב:) גדול העונה אמן יותר מהמברך, הרי כאילו בירך י"ט ברכות אחרות, נמצא כי בתפילה אחת עם הציבור כתקנה נותנים לו שכר ז"ן ברכות (מובא בב"י בס' קכד בד"ה וכתב). בכתב כף החיים פלאג'י (פט"ו אות נב) דבחזרת הש"ץ לא יביט בחידושי דינים שיש בתוך סידור התפילה, ומכל שכן לראות ספרים אחרים, אפילו עיון בעלמא דרך העברה, אלא יתן דעתו לשמוע כל ברכות שמונה עשרה מפי הש"ץ מתחילתם ועד סופן. ובכף החיים סופר (אות טז) הביא בשם הסולת בלולה שכתב בשם ר"ח, דבעת קריאת

התורה או חזרת הש"ץ התפילה, אסור לו לעסוק בתורה, דאין לערב תיקון בתיקון, כי לכל אחד זמן בפני עצמו, ומשמע דאף להרהר בדברי תורה אסור. ולפי דברי האר"י ז"ל, שהחזרה יותר מעלתה מתפילת העמידה, ושניהם בכלל החיוב. ואם כן, לא מי שלא יתן דעתו לכוון על הש"ץ מתחילת החזרה ועד סופה מילה במילה, הרי לא קיים מצות תפילה החזרה כתקנתה.

מהאמור לעיל יוצא שלכתחילה לא יניח תפילין ר"ת בחזרת הש"ץ, שלא רק שהוא מפסיד ז"ן ברכות אלא גם יש איסור להתעסק בדברים אחרים שלא קשורים לתפילה.

ג.

האם מותר להניח תפילין ר"ת לפני אשרי?

כתב השו"ע בסי' כה ס' יג שנהגו העולם שלא לחלוץ את התפילין עד אחר קדושת "ובא לציון". והרמ"א הוסיף שיש מי שכתב על צד הקבלה שלא לחלוץ עד שאמר בהם שלוש קדושות וארבע קדישים, דהיינו לאחר קדיש יתום, והכי נוהגים המדקדקים.

המ"ב בס"ק נ"ו מסביר שיש טעות סופר ברמ"א וצ"ל שלוש קדישים וארבע קדושות: "ברכו את ה' " נחשב אחד, שהיא דבר שבקדושה, וקדושת "שפה ברורה" - שניה, וקדושת העמידה, וקדושת "ובא לציון". ומשמע מפרי מגדים ושאר האחרונים דבמקומות שנוהגים לומר קדיש יתום אחר "עלינו לשבח", טוב לחלוץ את התפילין אחר קדיש יתום.

והשו"ע בסי' לד בס' ג' כתב יניח של רש"י ויברך עליהם ויהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפילה, ואחר התפילה יניח של רבינו תם בלא ברכה עכ"ל. משמע מפשט השו"ע שרק לאחר התפילה מותר להניח תפילין של ר"ת.

האור לציון (ח"ב פ"ג אות ח) כתב שיניח תפילין של ר"ת לאחר "ובא לציון", ובשו"ת יביע אומר (ח"ג סי' ד אות ב) כתב, שלפי מה שכתבו כמה האחרונים בשם הרא"י ז"ל שאין לחלוץ התפילין עד לאחר "עלינו לשבח", הכא נמי שאין להניח תפילין ר"ת עד לאחר כל התפילה. אולם נראה דאי משום כך לא איריא, דכל כרחך לא כתבו כן הפוסקים אלא שחולץ התפילין מכל וכל, אבל שמניח מיד במקומן תפילין דר"ת אכתי שמא דמאריה עליה, ולכן מצטרפים שניהם לאמירת סכום הקדושות והקדישים. ואדרבה יש לומר דטוב לומר לפחות קדושה אחת של "ובא לציון" עם תפילין ר"ת. וכן הביא סיוע לדבריו מהספר תורת חיים סופר שכתב, שמנהג הספרדים להניח תפילין דר"ת קודם קדושת "ובא לציון". ובספר ילקוט יוסף סי' לד ס"ק ז' כתב שיש נוהגים להניח תפילין דר"ת אחר "עלינו לשבח", ויש נוהגים להניח קודם קדושת "ובא לציון", כדי שיאמרו קדושה אחת, וכן ראוי לנהוג. אולם, כל זה אם הציבור כולו ממתין להנחת תפילין קודם "אשרי", אבל יחיד המתפלל עם הציבור, ואם יפסיק קודם אשרי כדי להניח תפילין ר"ת, יפסיד אמירת קדושת "ובא לציון" עם הציבור, באופן כזה נכון שיניח תפילין דר"ת אחר התפילה.

הרב יואל שילה

מנייני מרפסת

כידוע, כעת, ניסן תש"פ, בשל מגיפת הקורונה המשתוללת, ולאחר שהציבור הפנים שאסיפת הציבור בבתי כנסת, ואף בחצרות, מסוכנת בשל ההדבקה החזקה של הנגיף, התעוררו לקיים מנייני תפילה ע"י צירוף לעשרה של דיירי מרפסות שונות, ושמעתי שכך מורה להם הגרמ"מ לובין שליט"א, אך לענ"ד יש לפקפק בכך.

מבואר בגמ' (עירובין צ"ב:) לגבי חצר קטנה הפרוצה לגדולה, שהקטנה נחשבת כבתוך הגדולה, והגדולה נחשבת כמופרדת מהקטנה, והגמ' סמכה על זה להתיר לזרוע כלאי הכרם ולקרוא ק"ש בסמוך לצואה. לגבי צירוף לעשרה נאמר: 'צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה יוצאין ידי חובתן ציבור בקטנה ושליח צבור בגדולה אין יוצאין ידי חובתן תשעה בגדולה ויחיד בקטנה מצטרפין תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין צואה בגדולה אסור לקרות קריאת שמע בקטנה צואה בקטנה מותר לקרות קריאת שמע בגדולה', וממילא המושכל ראשון הוא ששתי מרפסות מופרדות זו מזו בכל דרך אפשרית, ולכן לא יועיל צירוף המתפללים לעשרה.

אמנם, איתא בראבי"ה (ברכות קלד): '...ואפי' ר' יהושע בן לוי דאמר אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים מודה לענין צירוף ולענין שליח צבור דמפסקת. ולהכי בפ' כל גגות לא אמרינן ופליגא דר' יהושע בן לוי גבי חצר קטנה שנפרצה לגדולה דהוה הקטנה כפתחה של גדולה שהרי נפרצה במילואה אבל לגדולה יש גיפופי, ומסיק התם דיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה וכו' עד צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה יוצאים ידי חובתן צבור בקטנה ושליח צבור בגדולה אין יוצאים ידי חובתן תשעה בגדולה ואחד בקטנה מצטרפין תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין, וכל זה מיירי בשאינם רואין זה את זה', הרי שהראבי"ה העמיד את הגמ' דוקא כשאינם רואים זה את זה, כלומר באופן די דחוק.

הרמב"ן (פסחים פ"ה) רוח אחרת עמו - שלגבי תפילה לא מועיל צירוף אף כשרואים אלו את אלו, שכתב: 'ואי קשיא לך הא דתנן בפרק שלשה שאכלו (ג' א') שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין לזימון ואם לאו לא אלא אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן, ואתמר בירושלמי ר' יונה ר' אבא בשם ר' זעירא בשני בתים נצרכא אמר ר"י והן שנכנסו בשעה ראשונה על מנת כן, דאלמא אפי' בשני בתים איכא צירוף, איכא למימר ההיא כיון שנכנסו מתחלה להיות רואין אלו את אלו ולהיות בחבורה אחת כגון שאמרו נזיל ניכול נהמא אדוכתא פלן הוקבעו בכך לאכילה, אבל לענין תפלה בית אחד בעינן שאין בתפלה קביעות חבורה. ולי נראה שאין אותו הירושלמי הולך על דרך גמרתנו, שאם אין צירוף בשני בתים לעולם [אין בהם צירוף] בין לברכת זימון בין לתפלה וקדושה, והירושלמי עצמו לא נתברר לי, ששם אמרו אלין בני נשיא מה את עביד לון בבית אחד בשני בתים נאמר אם הי' דרכן לעבוד אלו על אלו מזמנין ואם לאו אין מזמנין, ומדקא מבעיא ליה אם הוא בבית אחד או בשני בתים משמע שיש חלוק ביניהם, וסוף דבר אנו אין לנו אלא משנה בבית אחד איכא צירוף

בשני בתים לא'. בדומה לרמב"ן כתב המאירי (פסחים פ"ה:): שתפילה שונה מזימון, ולא מועיל פתח פתוח ורק בזימון י"א שמועיל מאחר וקבעו יחד וגם רואים 'ולחכמי הדורות ראיתי שפרשו גם כן זו של ר' יהושע לענין צירוף אלא שדעתם שלא נחלק ר' יהושע אלא על העומד כנגד הפתח בחצר שלפני הבית כדין שתי חבורות האוכלות בבית אחד ומקצתם רואים אלו את אלו שמצטרפין שלדעת רב הפתח מפסיק ואינו כשתי חבורות שבבית אחד ולר' יהושע כיון שדיורי הבית בחצר כבית אחד הוא וכל שמקצתן רואין זה את זה מצטרפין ואף על פי שהפתח עומד לינעל על זו הוא אומר אפי' מחיצה וכו' וכמו שפרשנו אבל כל שהם בתים חלוקים שכותל מפסיק אף על פי שפתח פתוח ביניהם הואיל ודיורין חלוקים הם אין מצטרפין לעולם, וכי ההיא דעירובין תשעה בגדולה ואחד בקטנה מצטרפין אחד בגדולה ותשעה בקטנה אין מצטרפין ואף זו דוקא בחצר קטנה שלפני הבית או שהוא בתוך הבית אבל שני בתים לא אף על פי שפתח פתוח ביניהם, ואף על פי שלענין זימון בשתי חבורות שהזכרנו שמצטרפין אמרו בתלמוד המערב לשני בתים נצרכה כבר פרשוה שם כשנכנסו מתחלה לכך ר"ל שאמרו ניזיל ניכול נהמא בדוך פלן וכל שהוא כן ורואין מקצתן אלו את אלו מצטרפין הא תפלה דוקא בבית אחד כדרך שהזכרנו, ואף לענין זמון הם מפקפקין בה'.

כתב הרשב"א בתשובה (א' צ"ו): '...עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין, ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות פ"ז נ'): שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון. ולא תימא דוקא בבית ממש דבית אחד היינו בירה אחת. וכמו שאמרו דקרו לבירה בית. וכן מבית לבית האמור בפסחים דהיינו מבירה לבירה אחרת. ומפנה לפנה ממקום אחד למקום אחר שבבירה דהיינו מאיגרא לארעא, וע"ז סמך הבה"ל (נ"ה י"ג), אך הוסיף: 'ואם רואין אלו את אלו יוכלו להצטרף אפילו עומדים לגמרי לחוץ... ולכתחלה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפנים דקולא זו דמהני רואין אלו את אלו לענין צירוף כמו לענין בהמ"ז... נובע מתשובת הרשב"א בסימן צ"ו והוא לא כתב שם זה רק בדרך אפשר'.

אמנם, לענ"ד גם בדברי הרשב"א לא מבואר שמועיל צירוף מבתיים שונים, וכוונתו רק להתיר צירוף מחדדים שונים באותו בית, אלא שהמינוח 'בית' בזמנם שימש למה שכיום נקרא 'חדר', דהיינו בירה. וקמ"ל הרשב"א שלא תימא שמהני רואין דוקא בשתי חבורות באותו חדר [מה שבזמנם קראו בית], אלא מועיל גם מחדר לחדר באותו בית [מה שאנו קוראים בית], אבל מבית לבית - מאן דכר שמיה, גם הרשב"א לא התיר, וממילא כל ההסתמכות של הבה"ל על ה'אפשר לומר' של הרשב"א לא רלוונטית למרפסות נפרדות. לעיל הבאתי את לשון המאירי (פסחים פ"ה:): שמגדיר בית נפרד - שכותל מפסיק והדיורין חלוקים, לאפוקי שתי חבורות בבית אחד: 'כל שהם בתים חלוקים שכותל מפסיק אף על פי שפתח פתוח ביניהם הואיל ודיורין חלוקים הם אין מצטרפין לעולם'.

הב"י הביא בשם רב האי גאון: 'ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך, וכן כתב בארחות חיים וזה לשונו כתב רבינו האי מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב

ארבע ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל, וכ"כ השו"ע (נ"ה י"ד) מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה. אמנם, ביארו ערוה"ש [נ"ה כ'): '...וגם בהעומד אחורי בהכ"נ אינו מצטרף אלא אחד ולא יותר, דכן משמע לשון הש"ע, והבו דלא לסיף עלה, כן נלע"ד בדינים אלו'] והאגרות משה [י"ד ב' קכ"ז]: 'ואף במראה פניו שמצטרף אף דרך חלון לרב האי גאון ואיפסק כן בסעיף י"ד הוא רק לצרף לתפלה וגם רק יחיד דביותר לא מצינו' שכל זאת דוקא כשיחיד מצטרף לציבור, אך לא בצירוף של קבוצה עם קבוצה.

הב"י כתב בשם המהר"י אבוהב בשם גאון ש'המכנים ראשו' מצטרף עמהם, ואילו בשם הארחות חיים בשם רבינו האי כתב 'ומראה להם פניו משם', והסתפק המהריק"ש בהגהותיו 'ואפשר דלא דמי לעומד מן האגף ולחוץ דהתם יכול ליכנס בלי טורח ולא נכנס, אי נמי הכא במכנים ראשו מן החלון מיירי', והוסיף הכף החיים (נ"ה ע"ה) שהסתפקו האחרונים באם כוונת השו"ע שצריכים שיכנסו ראשו, או שדי שיראה להם פניו, וכתב שנראה שדעת המחזיק ברכה נוטה שדי במראה פניו, ודעת הזרע אמת סבר שהעיקר כמצריכים שיכנסו פניו, ושכן נראה להחמיר.

על דברי השו"ע כתב המג"א (נ"ה י"ב): 'בגמרא משמע דחלונות ועובי החומה דין גגין ועליות יש להם ואינן בכלל בית אא"כ הם שוים לקרקע העזר' ומדסתמו הפוסקים דבריה' משמע דס"ל דבב"ה כיון שמראה פניו משם בכל ענין מצטרף, וביאר הפמ"ג (א"ה נ"ה י"ב): 'ומה שכתב המחבר סעיף י"ז וי"ח וי"ט הכל מיירי באין רואין זה את זה, דברואין אפילו בשני בתים מצטרפין כבסימן קצ"ה בזימון', וכ"כ השו"ע הרב (נ"ה ט"ז): 'במה דברים אמורים כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' מצטרף עמהם לעשרה אבל מי שאינו מראה פנים להם אפילו עומד על גביהן מלמעלה על גג בית הכנסת אינו מצטרף עמהם בין שעומד על הגג ממש בין שעומד על עובי הכתלים של בית הכנסת שגם עובי הכתלים אינם נגררים אחר תוכם להיות נידון כלפנים אף על פי שאינו מראה פניו להם'.

אמנם, הרמ"א חלק על השו"ע: 'הגה: גגין ועליות אינן בכלל בית, והעומד עליהם אינו מצטרף', אך הבה"ל (נ"ה י"ג) הסתמך על הרשב"א, כאמור לעיל 'ואם רואין אלו את אלו יוכלו להצטרף אפילו עומדים לגמרי לחוץ דומיא דמה שהקיל המחבר לקמן בסעיף י"ד [פר"ח וכן משמע מפמ"ג], ולכתחלה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפנים דקולא זו דמהני רואין אלו את אלו לענין צירוף כמו לענין בהמ"ז לקמן בסימן קצ"ה נובע מתשובת הרשב"א בסימן צ"ו והוא לא כתב שם זה רק בדרך אפשר'.

וערוה"ש (נ"ה כ') כתב: 'מיהו זה ודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבהכ"נ אף שיש חלונות מעזרת נשים להבהכ"נ ורואים אלו פניהם של אלו כיון שמחיצות גמורות הן הוויין שתי רשויות, ולא דמי לעומד אחורי בהכ"נ דמצטרף בראיית פנים דהתם אינו עומד בבית בפ"ע אלא בחצר או ברחוב ולכן חשבינן ליה כאלו עומד בבהכ"נ אבל לא בעומד

בבית בפ"ע [כנלע"ד, וגם בהעומד אחורי בהכ"נ אינו מצטרף אלא אחד ולא יותר, דכן משמע לשון הש"ע, והבו דלא לוסף עלה, כן נלע"ד בדינים אלו].

וכ"כ האג"מ (י"ד ב' קכ"ז) לגבי בי"ד הנמצאים בחדר נפרד מהמקוה שטובלת בו גיורת '...כיון שהיו בחדר אחר אין להחשיב שהב"ד נמצאים שם, דמ"ש ממה שלא מצטרפין חמשה מחדר זה וחמשה מחדר אחר לעשרה לאמירת דבר שבקדושה, ואף בקטנה שנפרצה לגדולה איתא בעירובין שרק ביחיד בקטנה מצטרף, ואיתא שם בתוס' דאף יותר מאחד אם הם המיעוט - אבל חמשה בקטנה אין מצטרפין, ואיפסק כן בש"ע (נ"ה ט"ז), וכן לכל הדינים נחשבו שני מקומות כמפורש בעירובין שם שחשב הרבה דברים, ואף במראה פניו שמצטרף אף דרך חלון לרב האי גאון ואיפסק כן בסעיף י"ד - הוא רק לצירוף לתפלה, וגם רק יחיד דביותר לא מצינו, ועיין בערוך השלחן שכתב כן וגם חידש שם שדוקא מחצר או מרחוב ולא בעומד בבית בפני עצמה - שלא יצטרף אף לתפלה אף במראה פניו כגון מעזרת נשים, ובמ"ב (נ"ה ג"ב) אינו מחלק...'.

הרי שצירוף זה כשרואין אלו את אלו בודאי איננו חלק, ולענ"ד גם הרשב"א לא התיר באופן שמופרדים לחלוטין, כגון מבנין לבנין, וכ"ש ממרפסת למרפסת, ובפרט כשמפריד ביניהם שביל המיועד לרבים.

וכ"כ השבט הלוי (ט' כ'): 'בענין השאלה של הלומדים בעזרת נשים בשעה שהצבור מתפללים... אבל פשוט מאד דלענין צירוף עשרה נחשב רשות אחרת לגמרי כיון שיש מחיצות גמורות מפרידות, וע"כ לא פליגי קדמונים אלא בתיבה שבאמצע בית הכנסת אם מחיצות מגיעות לתקרה אם גם זה נחשב רשות אחרת לצירוף, והמקילים שם משום דהבימה תשמיש בית הכנסת ממש, לא כן עזרת נשים דנעשה ממש רשות אחרת. ואחרי שעלה זה על לבי ראיתי בס' ערוך השולחן... והיינו דנדון לענין צירוף כעומד בבית אחר, וכן משמע לי מתשובת הגאון בית שלמה הנ"ל'.

הרוצה לסמוך על כך ולא להכנס לחשש ברכות לבטלה של הש"צ, או לאיסור אמירת דברים שבקדושה ללא עשרה, יכול לתאם בין השכנים שעה מדוייקת לתחילת תפילת י"ח במרפסות, אך לא יאמרו דברים שבקדושה וחזרת הש"צ, וראה לשון החיי אדם (י"ט א'): 'ועיקר התפלה בצבור הוא תפלת י"ח, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל בעשרה הוא רק משום לשמוע קדיש וקדושה וברכו'. אמנם, במקרים רבים חוסר הריכוז שיש במרפסת הפתוחה לרחוב הופך את התפילה ביחידות בחדר שקט לעדיפה.

ויתכן שכוונת הגרמ"מ לובין שליט"א רק למנוע את החשש הסביר שללא תפילה במנין אנשים רבים יסתכנו ויסכנו את שלום הציבור בתפילה ביחד בחצרות הבנינים, והגרמ"מ שליט"א העדיף לומר להם שמועיל הצירוף כדי שלא יבואו לסכנת נפשות רח"ל, בבחינת מוטב יאכלו תמותות שחוטות, אך לפ"ז היחיד אמור להבין שלא להסתמך על צירוף זה, עכ"פ לא לגבי דברים שבקדושה. ובפרט שקיים החשש הסביר שלאחר תום הסכנה ימשיכו בתפילת מרפסות במוצאי שבתות, כפי שהיה בתפילת הרחובות לאחר מלחמת המפרץ בשנת תשנ"א.

ויש להוסיף עוד, שאינני מבין את הלהיטות להתפלל במניין בכל מחיר, גם כשיש ספק הלכתי אם ניתן לומר חזרת הש"צ ודברים שבקדושה, שהרי מדלא הותר להתפלל בציבור באופן שעלול להצטרך להשתחוות באמצע ברכה [אף שבדיעבד מותר לכרוע באמצע הברכה], וכן באופן שיחמיץ עניין אמן על שומע תפילה, וכדו' - חזינן שתפלה בציבור איננה חשובה לדחות דברים אחרים, וכן משמע מכך שלמהרי"ל (מובא בבה"ט תט"ו ב') אין מערב עירוב תחומין לצורך תפלה במנין כי מערבים רק לצורך מצוה, ואין ללמוד על חשיבותה מכך שהפוסקים מזרזים להתפלל בציבור כי על חשיבות אמיתית יש ללמוד רק ממקום שיש התנגשות בין מצוות, וכך לשון השו"ע (צ' י'): 'לעולם ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור ואף על פי שיכול להתפלל בביתו בעשרה מכל מקום ברוב עם הדרת מלך', אמנם, ניתן לומר שעיקר כוונתו בלשון 'לעולם ישתדל' הוא רק על ההליכה לבית הכנסת.



הרב בנימין יצחק-הלוי
כולל בית דוד ומשה פתח-תקוה

בדין מניני המרפסות אם מצטרפים למנין

א.

הנה, בשנה זו התפשט נגיף הקורונה, וגזרה המלכות שלא להתפלל בהתקהלות מחשש הידבקות בנגיף שהוא סכנת נפשות ממש. כתוצאה מכך הורו כמה מורי הוראה להקל להתפלל במנין באופן שכל אחד יצא למרפסת או לחלון ביתו, וע"י זה שרואים אחד את השני חשיב צירוף למנין. ונהגו ע"פ פסק זה לומר קדיש ברכו וחזרת הש"ץ. ויש לעיין בדין זה, אם ראוי לנהוג כן הלכה למעשה [וכאן המקום להודות לידידי היקר, הרב עמנואל מולקנדוב הי"ו, שעזר לי בליבון הסוגיא והביא את הראיות מהראב"ה, או"ז, רס"ג, רע"ג והרלב"ג. יה"ר שכל אשר יפנה ישכיל ויצליח, ונזכה לראות עוד חיבורים חשובים מפרי עטו, אכ"ר].

במשנה ערובין (צב.) איתא: חצר גדולה שנפרצה לקטנה גדולה מותרת וקטנה אסורה, מפני שהיא כפתחה של גדולה. ובגמ' שם אמרו שמע מינה ממתניתין דיורי גדולה בקטנה, ואין דיורי קטנה בגדולה. ועוד אמרו (שם ע"ב) צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה יוצאין ידי חובתן. ציבור בקטנה ושליח צבור בגדולה אין יוצאין ידי חובתן. תשעה בגדולה ויחיד בקטנה מצטרפין, תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין.

והנה, התוס' בד"ה תשעה, הקשו דבמשנה בפסחים (פה:) איתא מן האגף ולפנים כלפנים, מן האגף ולחוץ כלחוץ. החלונות ועובי החומה כלפנים. ובגמרא, אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה. ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ע"כ. ולכאורה נראה דלענין צירוף פליג, וא"כ יוצא דהכא בערובין פסקינן כרב, שאין מצטרפין, ואילו בסוטה (לח:) משמע דקי"ל כריב"ל. וכתבו התוס' לתרץ דלצירוף מודה ריב"ל דאין מצטרפין, כדאמרין הכא, ופליגי לענין לענות קדושה או ברכו, וקסבר רב מן האגף ולחוץ אינו יכול לענות, דלא הוי בכלל צבור שבפנים, וריב"ל סבר דאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת, והוי בכלל צבור לענין ברכת כהנים ולענות דבר שבקדושה. עכ"ד. וכדברי התוס' כ"כ עוד רבוותא בערובין שם, הלא הם התוס' רי"ד, הרשב"א, הריטב"א, התוס' רא"ש, המאירי, והאגודה.

ועיין באו"ז (ח"א הל' ק"ש סי' ה), שסובר דהגמ' בפסחים איירי מדין צירוף, והלכה כריב"ל שמצטרפים. אלא שהוא הוסיף דהני מילי שיש להם דיורין זה על זה, אבל אין להם דיורין זע"ז אפי' ריב"ל מודה דאינם מצטרפין, כדאמרין דיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה. וכן כתב הרמב"ן (פסחים פה:), שגם ריב"ל יודה שבשתי דיורין לא מצטרפין אף ברואין זא"ז, ודוקא בבית וחצר מצטרפים משום שדיורי הבית בחצר.

גם בתשובת הרשב"א (ח"א סי' צו) מצאנו דס"ל כן, שכתב לדון בתיבה של ש"ץ שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ושיש לה מחיצות גבוהות אי חשיבא הפסק בינו לבין הציבור. והביא להאיא דערובין דשתי חצרות, וכתב וז"ל: כל מה שאמרו בקטנה שנפרצה במלואה לגדולה לא אמרו אלא בבתים מוחלקים לפי שזה בפני עצמו לתשמישו וזה בפני עצמו לתשמישו. אבל התיבה עם היותה גבוהה ורחבה ובעלת מחיצות לא לתשמיש בפני עצמה עומדת אלא לתשמיש בית הכנסת ורגלי בית הכנסת בתיבה. ואפילו לרב דלית ליה דרבי יהושע בן לוי אינה מפסקת. עכ"ד. וכדברי הרשב"א כ"כ מהר"י אבוהב, והובא בב"י (סי' נה סעיף יט) וכ"פ בשו"ע.

ונמצא א"כ דלפי האו"ז, הרמב"ן והרשב"א אין צירוף למנין בנדו"ד, שהרי הדירין חלוקין זה מזה, וכן נראה מסתמות כל שאר הראשונים הנ"ל.

ב.

והנה, במשנה ברכות (ג.) איתא שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזמון, ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. וכתב הראב"ה (ח"א ברכות קלד) ללמוד משם לדין צירוף למנין שאם רואים זה את זה מצטרפים. וע"פ זה כתב לישב הא דשליח ציבור עומד במגדל שבכה"כ ואומר קדיש אע"פ שיש מחיצות סביב המגדל. וכתב דהאיא דתשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין איירי בשאינם רואים זא"ז. עכ"ד. גם בתשובת הרשב"א הנ"ל כתב בטעמו השני כדברי הראב"ה, וז"ל: עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות ג:) שתי חבורות וכו'. עכ"ל. וכן נראית דעת רס"ג (עמ' קו-קז). שכתב בדיני זימון וז"ל: וכל זמן שאנשים רואים זה את זה מצטרפים לברכה "ולתפלה". וכ"כ הטור (סי' נה), שהרא"ש היה אומר שאם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ וש"צ תוך הפתח הוא מצרפן. וכתב הב"י שנראה שהוא למד כן מדין צירוף לזימון, כמבואר בסי' קצה. וכדברי הרא"ש כ"פ בשו"ע סי' נה סעיף טו.

ולכאורה נראה שלפי שיטה זו יש מקום להקל בנדו"ד ע"י צירוף ראייה זה את זה.

ג.

כל קבל דנא מצאנו לכמה מרבוותא דפליגי, וסברי מרנן שאין לדמות צירוף לזימון לצירוף למנין, וכמש"כ בשו"ת הרשב"ש (סי' לו) וז"ל: שאלת, פעמים שהצבור באים לבית הכנסת יע"א ואינם משלימים לעשרה ובעזרת בית הכנסת יש קצת בני אדם, ואמר לכם מורה אחד דכיון שאותן שבבית הכנסת רואים את אלו שבעזרה משלימין לעשרה. וכתב להשיב ע"ז דהמשנה לא דברה אלא בשתי חבורות ובכל חבורה יש כדי לברך בזמון או בשם, אבל אלו החבורות רצו שאחד יברך לשתייהן. ובהמשך דבריו שם הביא ראייה מדין חצר קטנה שנפרצה לגדולה "דכל מה שבקטנה נראה אל היושב בגדולה" לפי שנפרצה לגדולה ואע"כ אין מצטרפים, וא"כ כ"ש

בעזרת בה"כ שיש כותל לא פרוץ הוי הפסק ואין מצטרפין. עכת"ד. גם הרמב"ן (פסחים פה:) כתב שאין ללמוד מזימון, דכיון שנכנסו מתחלה להיות רואין אלו את אלו ולהיות בחבורה אחת כגון שאמרו ניזיל ניכול נהמא אדוכתא פלן הוקבעו בכך לאכילה, אבל לענין תפלה בית אחד בעינן שאין בתפלה קביעות חבורה.

וכן נראה בסדר רב עמרם גאון (סיני פא, מאמר לתולדות ה"סידור" מאת שרגא אברמסון, שהדפיס לראשונה קטעים מתוך הסידור שלא הודפסו עד כה) וז"ל: ומי שחוצץ לבית הכנסת כמי שאינו בבית הכנסת דמי, ואפילו פניו לבית הכנסת. ואם יש תשעה בבית הכנסת אינו נמנה עמהם עד שיהיו עשרה, דתנן גבי עירובין חצר גדולה שנפרצה לקטנה וכו'. עכ"ל. וכן נמצא לשון זה בספרי דבי רש"י עיין מחזור ויטרי (ס"ב) סידור רש"י (ס"ב) כד) ספר הסדרים (ס"א יא). וממש"כ "ואפילו פניו לבית הכנסת" משמע שרואים אותו דרך החלון, ואעפ"כ אין הוא מצטרף. וכן משמע ברלב"ג (נחמיה פ"ד ד) וז"ל: ויעמוד עזרא הסופר על מגדל עץ וכו' הנה עשו זה כדי שיהיה גבוה על העם וישמעו כלם דבריו, ולפי שהמגדל ההוא גבוה עשרה טפחים או יותר והיה חולק רשות לפני עצמו היו שם עמו מימינו ומשמאלו קצת אנשים כדי שלא יאמר דבר שבקדושה פחות מעשרה. עכ"ל. ומגדל זה שעשו הוא כדי שכולם יראוהו וישמעו קולו, ואעפ"כ היה צריך עשרה במגדל להשלים למנין.



ד.

כמו כן, יש להוסיף מש"כ רבינו יונה (ברכות לו: מדפי הרי"ף) וז"ל: ואם רשות הרבים מפסקת ביניהם נראה שאינם מצטרפות בשום ענין. והביאו הב"י בסי' קצה ובשו"ע סעיף א. ויתכן מאד שגם הרס"ג, הראב"ה והרשב"א יודו בזה לרבינו יונה, שהרי כל ענין צירוף לזימון הוא משום שדעתם להסב יחד, וכאשר רה"ר מפסקת לא שייך לומר שהם מסובים יחד. וה"ה נמי בנדו"ד, דבעינן שהעשרה יהיו במקום אחד, וכאשר כל אחד הוא בביתו ורה"ר מפסקת לא שייך לומר שיצטרפו. וכן הוא באמת נדון הראב"ה והרשב"א, שדברו על ש"ץ שעומד במגדל, שבאופן זה ודאי שהוא מצטרף לזימון ברואים זא"ז. וא"כ די לנו לדמות לתפלה רק בכה"ג, והבו דלא להוסיף עלה בנדו"ד, שכל אחד נמצא בביתו ורה"ר מפסקת, אין לנו ללמוד מדבריהם, ובפרט שהרשב"א כתב את דבריו בלשון אפשר.

עוד יש לפקפק בנדו"ד דלא דמי לצירוף לזימון גם לדעת המתירים, שהרי בזימון איירי בשתי חבורות שמקצתם רואים אלו את אלו וא"כ חשיב ששתי החבורות מסיבים יחד, אך בנדו"ד שכל אחד נמצא בביתו ולא תמיד מתאפשר לו לראות את שאר האנשים מאן לימא לן שבכה"ג הוא מצטרף עם אותם אלו שאינו רואה, דאף ששכן אחר רואה אותו ואת חברו (שאינו יכול לראותו) מ"מ אין זה מועיל לצרפם מדין "מקצתם רואים" כי אין הוא נמצא הוא עם שכנו בחבורה אחת שתועיל לו ראיתו.



ה.

כמו כן, אין להקל יותר ממש"כ הטור בשם הרא"ש גבי ש"ץ בתוך הפתח, משום דהתם נראה ממש כחיבור, משא"כ באופן שהם נפרדים ורק רואים זא"ז, נראה שגם הרא"ש יודה להחמיר, וכדין שתי חצרות, שמן הסתם איירי שרואים זא"ז, ואעפ"כ אינם מצטרפים כאשר תשעה בקטנה ואחד בגדולה. כמו כן, יש להוסיף שדינו של הרא"ש אינו מוסכם, דהנה הב"י בסי' קצה כתב מקור לדין זה מהירושלמי רבי ברכיה מוקי אמורא אתרעא מיצעא דבי מדרשא והוא מזמנין על אילין ועל אילין. אולם, אח"כ הביא הב"י בשם רבינו ירוחם (נט"ז ח"ז דף קמח ע"ג), שכתב דאפילו שתיהן בבית אחד צריך שיעמוד המברך במקום אמצעי "שישמעו כולם". וכתב הב"י: ונראה שהוא מפרש כן על מה שאמרו בירושלמי רבי ברכיה מוקי אמורא אתרעא וכו'.

ו.

והנה, הפר"ח (סי' נה סי"ג) הביא את טעמו השני של הרשב"א בתשובה (סי' צו) הנ"ל, דברואין מצטרפין כמו בזימון, וסמך ע"ז בכל כוחו, משום שגם הרא"ש דימה דיני זימון לתפלה גבי ש"ץ תוך הפתח מצרפן. ושם כתב שכל דיני חצר גדולה וקטנה וכן דין האגף איירי באינם רואים זה את זה, דברואין מצטרפין, כדין זימון. והביאו הפמ"ג (א"א ס"ק יב). והמ"ב (ס"ק נז) הביא את דברי הפמ"ג, ואח"כ כתב ויש מחמירין אפילו ברואין ובמקום הדחק אפשר שיש להקל. ובבאור הלכה ביאר דבריו שהטעם הוא משום שדין זה לדמות לזימון נובע מהרשב"א, והרשב"א לא כתב כן אלא בדרך "אפשר". והנה, אף שהמ"ב כתב לסמוך להקל בשעת הדחק, מ"מ נראה שלענין דינא אין זה כ"כ פשוט, שהרי כל סמיכתו היתה על הפר"ח, והפר"ח סמך על הרא"ש והרשב"א, וכבר כתבנו לעיל שהרשב"א איירי בנדון, שהש"ץ נמצא במגדל, והבו דלא להוסיף עלה לצרף שתי בתים ע"י ראייה. ובפרט שמצאנו שהרשב"ש חולק על כל ענין זה, ובצירוף כל הני רבוותא שהביאו את דין חצרות בסתמות ולא כתבו שמדובר באינם רואים. ורק הראב"ה והפר"ח נדחקו להעמידה באינם רואים, אך הפשט הפשוט אינו כן.

ז.

עוד יש להעיר ממש"כ רבינו ירוחם (נ"ג ח"ז) וז"ל: ואמרינן בפסח שני מן האגף ולפנים כלפנים, פי' אגף עובי הפתח, מן האגף ולחוץ כלחוץ, והאגף עצמו שהוא עובי הפתח כלחוץ, החלונות ועובי הכותלים כלפנים. הגגין והעליות אינן בכלל הבית. ונ"ל כי כן הדין בבית הכנסת. עכ"ל. ועיין בב"י (סי' נה), שאחר שהביא את דברי רבינו ירוחם הנ"ל כתב: ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכותלים כלפנים כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית. ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך. וכן כתב בארחות חיים וזה לשונו כתב רבינו הא"י מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע ומראה להם

פניו משם מצטרף עמהם לעשרה. עכ"ל הב"י. וממש"כ שמכניס ראשו בחלון משמע שרק אם מכניס חשיב זאת כאילו הוא בפנים ומצטרף עמהם, אך אם הוא בחוץ ומראה להם פניו לא מצטרף. וא"כ קל וחומר בנדו"ד, שאין מצטרפים כיון שכל אחד נמצא במרפסת נפרדת או בחלון אחר^א.

ועיין לרב חיד"א במחזיק ברכה (סי' נה) שכתב שנ"ל שמש"כ הב"י בשם מהר"י אבוהב הוא לאו דוקא ובאמת סגי במראה פניו וא"צ להכניס ראשו ומיירי בחלון דלא אפשר להראות פניו אם אינו מכניס ראשו אבל אם הוא בענין דבלא הכנסת הראש יכול להראות פניו סגי והיו לאחדים דברי הגאונים שהביאו מהר"י אבוהב וארחות חיים, ומשום הכי סתם בשו"ע שמראה פניו ולא פירש דבעינן שיכניס ראשו. ושם הביא שהמהריק"ש, בספרו ערך לחם (סי' נה סעיף יד), כתב בפירושו השני דאיירי במכניס ראשו. וכתב המחב"ר להשיב עליו, דאי הכנסת ראשו הוא לעיכובא מדוע האורח"ח והב"י לא פירשו כן דברי הגאון, ומה גם שבשו"ע סתם וכתב מראה להם פניו ואי הכנסת ראשו הוא לעיכובא היה לו לכתוב כן.

אולם, ידידי הרב עמנואל הי"ו כתב להעיר על המחב"ר, שהרי בב"י הביא את דברי רבינו ירוחם, שכתב ללמוד מדין עובי הכתלים כלפנים, דה"ה לגבי בית הכנסת. וכתב ע"ז הב"י וז"ל: ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכתלים כלפנים "כשראשו ורובו בחלון". עכ"ל. ומבואר להדיא שהב"י מצריך כן בדוקא, ולכן הביא מיד את דברי המהר"י אבוהב, שהם ראייה חזקה לדבריו, ואח"כ הביא שכ"כ הארח"ח. וא"כ ע"כ לומר שהוא הבין בפשטות שמש"כ הארח"ח ומראה להם פניו כונתו בפשטות שהוא גם מכניס ראשו, ועדיף לנו לסבול דוחק הלשון מדוחק הענין, והכא הלא דבר הלמד מענינו הוא. וכן צריך לפרש את דבריו בשו"ע, שכונתו היא שהוא מכניס את ראשו, וסמך על המעיין בב"י. וע"כ לפרש כן, דאל"כ דין זה יסתור את דין החצרות ודין האגף, הנזכר שם בב"י ובשו"ע.



א. אלא שיש להעיר ממש"כ להביא ראייה מדברי הארחות חיים, שכתב "מראה להם פניו" ולא כתב דבעינן שיכניס ראשו בחלון, וכ"כ בשו"ע (סי' נה סעיף יד) מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, "ומראה להם פניו משם", מצטרף עמהם לעשרה. עכ"ל. וע"ע במחזיק ברכה, שכתב להעיר שבארחות חיים (דיני קדיש ס"ט) שלפנינו ליתא למש"כ הב"י בשמו, אלא כתב וז"ל: ודעת הרמב"ן ז"ל שצריך שיהיו שם עשרה לענות כל דבר שבקדושה ואם לאו לא יענו אם לא נפרצה החצר במלואה וכן נמי כתב גאון ז"ל מי שביתו קרוב לבה"כ אעפ"י שחלוננו פתוח לבה"כ ושומע קול ש"צ אינו מצטרף עמהם ואינו רשאי לענות עמהם קדיש וקדושה אעפ"י שהם עשרה פחות ממנו. עכ"ל. הרי שלא איירי כלל מדין צירוף למנין, אלא מדין עניית דברים שבקדושה כאשר הוא מחוץ לבה"כ, וכדעת הרמב"ן שהביא קודם לכן. וכתב המחב"ר וז"ל: אמנם ודאי דלהשוות הדעות נאמר דזה שכתב הגאון אף על פי שחלוננו פתוח אינו מצטרף היינו באינו מראה להם פניו אבל אם מראה להם פניו יודה הגאון דמצטרף. עכ"ל. ולכאורה דוחק לומר דמרן כתב דבריו מדיוק, ובפרט שכתב "וזה לשונו". ובשו"ת חקרי לב (או"ח סי' כז עמ' נא). כתב שכנראה תלמיד כתב כן בגליון האורח"ח, והכניסוהו המדפיסים לתוך הארח"ח, ונזדמן ספר זה לב"י. אולם, בשו"ת איש מצליח (ח"א סי' יג) כתב לפקפק בדבריו, שהרי הרדב"ז (ח"ב סי' תרנ) הביא גם הוא את דברי הארח"ח כמו שהעתיק הב"י. ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי אכתי אית למימר שגם לרדב"ז נזדמנה גירסא משובשת בארח"ח כמו שנזדמנה לב"י.

סיכום

נחלקו הראשונים אם צירוף למנין מועיל ע"י ראיית איש את רעהו, ודעת רוב הראשונים לאסור בזה, הלא הם רב עמרם גאון, רש"י, האור זרוע, הרמב"ן, התוס', הרשב"א, הרי"ד, הריטב"א, תוס' הרא"ש, רבינו ירוחם, המאירי, רלב"ג והאגודה. וכן נראה דעת השו"ע, שכתב (סי' נה סי"ג) צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם. ובנדו"ד יתכן שאף המתירים יסברו לאסור, כי רשות הרבים מפסקת, וכדעת רבינו יונה. ומה גם שלא תמיד כולם רואים את כולם וממילא אין כאן דין "מקצתם רואים" כי אינם נמצאים בחבורות אלא כל אחד בביתו. ומכיון שכן אין להקל בזה, ובפרט דאיכא חשש ברכה לבטלה. ועדיף להצטרף למנין שעורכים בגלי הרדיו, שבזה איכא גמ' מפורשת שמי שהוא אנוס יתפלל בשעה שהציבור עומדים בתפלה, כדאיתא בברכות (ז:) וכ"פ בשו"ע (סי' צ ס"ט). וודאי שעדיף לתפוס את דברי חז"ל שאין בהם מחלוקת מלהתפלל במרפסות, דהוי ספק רחוק אי הוי תפלה במנין וחשש איסור. ויתכן מאד שגם המ"ב והמחזיק ברכה יודו בנדו"ד להעדיף להתפלל עם השידור ברדיו מאשר במרפסות. וכעין זה כתב הבאור הלכה (סוף סימן קעד) וז"ל: ומשמע מפמ"ג דהדור מצוה לית בזה, משום דלדעה ראשונה אסור לעשות כן והוא דעת רוב הפוסקים. עכ"ל. ודון מינה ואוקי באתרין. ויהי רצון שישמע שוכן מעונה את תפלותינו, ויסיר המגפה מתוכנו, ויחיש משיח צדקנו במהרה בימינו, אמן.



הרב יוסף עברי

רב ומו"צ באלעד

ומח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

בעניין תפילה ב"מנין מרפסות" – דעת מרן השו"ע

הנה, בימים טרופים אלו, כאשר חיידקי מחלת ה"קורונה" התפשטו בעולם, וגזרו על כולם להישאר בביתם, ולא ניתן להתפלל במנין אלא רק מחלונות הבית ומן המרפסות. וישראל קדושים חפצים לעשות רצון קונם, עומדים במרפסות ביתם ומשם קוראים זה לזה להתפלל יחד בעשרה. ונשאלת השאלה, האם שרי להתפלל באופן זה.

וכדרכי בקודש, אתעכב בעיקר לברר בזה דעת מרן הקדוש, הוא רבינו הבית יוסף והשו"ע דבתריה אזלינן, ואגב בירור דבריו נעלה את דברי שאר הפוסקים.



א.

עשרה במקום אחד

והנה, מדברי השו"ע בכמה מקומות נראה, כי תפילה באופן זה אינה מצרפת, שכן פסק השו"ע (או"ח סי' נ"ה סי"ג): "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח ציבור עמהם" ע"כ. הרי דהצריך השו"ע שיהיו כולם במקום אחד, וכאשר הם במרפסות הם אינם במקום אחד. ועוד כתב השו"ע שם: "והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום פנימית של עובי הדלת ולחוץ, כלחוץ" עכ"ל. הרי דדן השו"ע על העומד בחלק החיצון של הפתח דאינו מצטרף, וכדיבארו הפוסקים שם, כיון דמקום זה נחשב רשות נפרדת מעמידת רוב הקהל.

וא"כ הגע בעצמך, אם בעומד באותו גובה שטח פסק השו"ע דאינו מצטרף, כיון שהוא עומד ברשות הנחשבת נפרדת, כל שכן בעומד באמת ברשות נפרדת ובבית נפרד, שאינו יכול להצטרף לעשרה מן החלון או מן המרפסת.

אמנם, כ"ז בהשקפה ראשונה ושטחית, אך המעיין נכוחה יראה כי אכן יש יסוד מוצק מדברי השו"ע והפוסקים, לתפילה במקומות נפרדים כאשר המתפללים רואים זה את זה.



ב.

דברי השו"ע בעומד בחלון

ולבירור הענין נקדים את דברי השו"ע ומקורם בסעיף י"ד שם.

הנה, בסעיף י"ד, דן הב"י האם עמידה בחלק חלק הפנימי של החלון מצרפת את העומד שם למנין. תחילה הביא הב"י את הגמ' בפסחים (פ"ה ע"ב, שממנה יליף לדיני תפילה כבר בסעיף הקודם),

המלמדת כי לגבי מיקום אכילת קרבן הפסח "החלונות ועובי החומה כלפנים", ופירש"י: "החלונות שבחומות ירושלים ועובי ראש החומה בגובה כלפנים". ועוד הוסיף הרב לציין ע"ז את דברי הגמ' שם, כי: "גגין ועליות לא נתקדשו". וע"ז הביא את דברי רבינו ירוחם, שלומד מזה להל' תפילה וכותב: "נראה לי שבכל זה הוא הדין לבית הכנסת, דגגין ועליות אינם בכלל בית, והחלונות ועובי הכתלים כלפנים". והוסיף הב"י על דבריו וכתב: "ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכתלים כלפנים, כשראשו ורובו בחלון, או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית".

מתוך דברי הב"י עולה, כי הוא עצמו סבר שצירוף למנין לא יכול להתבצע אלא א"כ העשירי עומד בעצמו בעומק החלון שנמצא בבנין, שזהו "עובי הכותל", אפילו אם חלון מפסיק ביניהם, או שמכניס את "ראשו ורובו", ר"ל גם את ראשו וגם את רובו.

אמנם, נראה כי מיד בהמשך דבריו הב"י חוזר בו, שכן הוא כותב: "ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם גאון, דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך. וכן כתב בארחות חיים וזה לשונו, כתב רבינו הא"י, מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה" עכ"ל הב"י.

הרי שתחילה הביא את מהר"י אבוהב בשם גאון, דאי"צ ראשו ורובו, אלא סגי רק במכניס ראשו בלבד לתוך הבנין, וזאת כוונתו במ"ש: "ולא חילק בכך", דהיינו להצריך ראשו ורובו, כמ"ש תחילה הב"י עצמו. ומיד אח"כ ציין הב"י לדברי האורחות חיים בשם רב האי, דמיקל יותר, וס"ל דאי"צ אפילו הכנסת פנים, אלא סגי רק ב"מראה להם פניו" לחוד. ומדסיים הב"י בדבריהם, נראה דסמך עליהם דמועילה ראיית פנים, בפרט שאף מופיעה הוראה זו בשם הגאונים הקדמונים.

בהתאם לכך פסק בשו"ע (נ"ה סי"ד): "מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה" עכ"ל. הרי לך שלא הצריך כאן השו"ע ראשו ורובו, ואף לא הכנסת ראשו, אלא רק "מראה פניו" בלבד, וסמך סמיכה מוחלטת על דברי רב האי גאון והאורחות חיים.

והנה, אע"פ שלשון מרן מפורשת: "ומראה להם פניו", דמשמע דבראיית פנים סגי, הרי שבבית יוסף הזכיר את ענין הכנסת הראש. ונחלקו הפוסקים בכוונת דבריו, והם נחלקים בזה לב' מערכות. הכת הא' סוברת כי כוונת דבריו בראיית הפנים שכתבה בשו"ע היא העיקר, ומה שהזכיר בב"י הכנסת הראש אינו עיקר, או לאו דווקא. והכת הב' סוברת כי באמת עיקר כוונת השו"ע היא דבעי הכנסת הראש, ומה שהזכיר כאן לשון ראיית פנים לאו דווקא הוא, ובאמת כוונתו להחמיר יותר, כדביאר בבית יוסף, ודבריהם יובאו במהלך תשובה זו.

והנה, מקור דברי הב"י באורחות חיים עצמו, לא יודע לנו דאינו לפנינו, וכמו שכבר העיר מזה במחזיק ברכה, כי בגירסאות שלפנינו אינו מופיע, וז"ל: "ובארחות חיים הנדפס שבידנו דף י' ע"ב אין כתוב כן אלא סתם קאמר בשם גאון מי שביתו קרוב לבהכ"נ אעפ"י שחלוננו פתוח לבהכ"נ ושומע קול ש"ץ אינו מצטרף עמהם וכו' ע"ש אמנם ודאי דלהשוות הדעות נאמר דזה

שכתב הגאון אף על פי שחלונו פתוח אינו מצטרף היינו באינו מראה להם פניו אבל אם מראה להם פניו יודה הגאון דמצטרף" עכ"ל המחז"ב.

וא"כ, כיון שאין לפנינו דברי האורחות חיים ורב האי גאון במלואם, גם לא נוכל לדעת בראיה ברורה את טעם דבריהם, מדוע התירו לצרף למנין אדם שרק מראה את פניו אל הקהל מלמעלה בחלון, ואינו נמצא עמהם יחד באותו מקום. לפיכך, תחילה עלינו להקדים את דברי הרשב"א, שלדברי פוסקים רבים וטובים הוא אכן המקור העיקרי והמרכזי לדברי השו"ע, ואח"כ נשוב לברר את דברי מרן השו"ע באר היטב.



ג.

דברי הרשב"א

הנה, הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' צ"ו) יצא לברר מה יהא הדין כאשר החזון עומד בתוך תיבה גדולה וגבוהה במרכז בית הכנסת (כפי שהיה נהוג באותם ימים, כפי שנשאר עוד בבתי כנסת עתיקים). האם אין כאן חשש הפסק בינו לבין המתפללים, שהרי החזון והמתפללים אינם עומדים במקום אחד. וברוב תשובתו העלה נימוקים להתיר מכיון שהתיבה היא תשמיש לבית הכנסת, לפיכך היא בטילה לבית הכנסת ואינה מהוה חציצה בין החזון למתפללים.

אמנם, בסוף דבריו מעלה הרשב"א נימוק להתיר מצד אחר, וזה לשונו: "עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות פ"ז דף נ' ע"ב) שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון. ולא תימא דוקא בבית ממש דבית אחד היינו בירה אחת. וכמו שאמרו דקרו לבירה בית. וכן מבית לבית האמור בפסחים דהיינו מבירה לבירה אחרת" וכו' עכ"ל.

הרי דהביא הרשב"א את ראייתו מדיני הזימון, דכמו שכאשר מקצת בני החבורה רואין אלו את אלו, אפילו היו אוכלין בשני בתים שונים, עצם הראייה מחברת אותם לצרפם לזימון, כך נלמד גם לדיני תפילה, שגם אם יש שני קבוצות בני אדם בשני בתים שונים, ולא נמצאים כל העשרה במקום אחד, כל עוד שהם רואים זה את זה, ראייתם נחשבת צירוף למנין עשרה. ומכאן העלה הרשב"א גם היתר לדין התיבה, שכל שרואה החזון את הקהל, שפיר דמי דעצם ראייתם זה את זה מצרפתם, גם אם יעמדו כל אחד ברשות נפרדת.

ולכאורה, מדברי הרשב"א מצאנו מקור נאמן לדברי הגאונים המובאים בדברי האורחות חיים ומהר"י אבוהב, דסגי בראיית פנים כדי להצטרף למנין.

וכעת נוכיח, כי אע"פ שהבית יוסף לא נקט להדיא את דברי הרשב"א כטעם לפסק הגאונים שהביא בסעיף י"ד, מ"מ כך נקטו כל הפוסקים בפשטות.



ד.

דברי הפוסקים בטעם השו"ע

ראשון המפרשים כך את דברי השו"ע הוא המג"א בסקי"ב, שאע"פ שלא ציין להדיא לדברי הרשב"א הנ"ל, ציין למקורו בהל' הזימון, ולכן אע"פ שתחילה מקשה המג"א כי אכן מדברי הגמ' בפסחים עולה שהעומד בחלון לא יוכל הצטרף, פסק השו"ע להקל.

וזה לשונו (בתוספת ביאור): "וביניהם חלון. בגמרא משמע דחלונות ועובי החומה דין גגין ועליות יש להם ואינן בכלל בית, אא"כ הם שוים לקרקע העזרה (וא"כ כיצד פסק כאן השו"ע שמצטרף, ולא הגביל זאת אא"כ החלון שוה לקרקע בית הכנסת), ומדסתמו הפוסקים דבריהם, משמע דס"ל דבבית הכנסת כיון שמראה פניו משם, בכל ענין מצטרף וכמ"ש סי' קצ"ה ס"ב (לענין צירוף לזימון בברכת המזון, וכן ביאר המחצית השקל) עכ"ל. הרי דביאר דסמך השו"ע דבריו כאן, בהל' תפילה, על דיני צירוף המתבארים בסימן קצ"ה.

וכן ביאר הגר"א (בביאוריו כאן) את דברי השו"ע, שתחילה הקשה עליהם מדברי הגמרא והרמב"ם דלצירוף בעינן שוין לקרקע וזה לא מתקיים כאן, והוסיף: "ואף להרמב"ם דלא גרס לה שפסק שם ובפ"ו מהל' בית הבחירה דהן כלפנים ולא כתב דשוין לקרקע, מ"מ בעי שיהא בתוך החלון ראשו ורובו" ע"כ. וא"כ מדוע הסתפק כאן השו"ע רק בראיית הפנים.

וע"ז מסיים הגר"א: "אלא שמדמי לה לברכת המזון לקמן סימן קצ"ה סעיף א', וכן מצאתי להרשב"א סי' צ"ו ע"ש". עכ"ל. הרי דאף הוא מבאר את דברי השו"ע והראשונים שהוא נסמך עליהם, עפ"י דברי הרשב"א, המדמה את הלכות תפילה להל' הזימון, דצירוף מועיל כל שרואין זה את זה.

גם רבינו הפרי חדש (נ"ה סי"ג) דרך בדרך זו, שכבר בסעיף י"ג על דברי השו"ע שצריך שיהיו עשרה במקום אחד, ציין מיד את דברי הרשב"א הנ"ל, ולפי זה העמיד שכל המדובר בסעיף י"ג הוא דווקא כאשר האנשים אינם רואים זה את זה, ובדרך זו העמיד גם את כל הסעיפים הבאים המדברים על צירוף קבוצות, דמיירי כשאינם רואים זה את זה.

וזה לשונו: "במקום אחד - כתב הרשב"א בתשובה סימן צ"ו דכל שרואין זה את זה אפילו הם בב' בתים מצטרפין וכו', וכפי זה הא דאמרינן הכא מן האגף ולחוץ כלחוץ, מיתוקם דוקא בשאינן רואין זה את זה. ודין חלון גבוה כמה קומות (סעיף י"ד) דוקא כשמראה פניו משם, דאי לא הוה ליה כגגין ועליות דלא מצטרפי כו'. ודין ט' בגדולה ויחיד בקטנה (סעיף ט"ז), ודין שליח צבור בקטנה וצבור בגדולה (סעיף י"ז) מיתוקמו דווקא כשאין רואין, ואפילו הכי אי הוו בבית אחד מצטרפי, דאלו ברואין זה את זה בכל גוונא מיצטרפו. ומה שכתב המחבר דין י"ט שליח צבור בתיבה וט' בבית הכנסת מצטרפין מפני שהיא בטילה לגבי בית הכנסת, מיירי אפילו באינן רואין זה את זה, ולהכי צריכי טעמא דהיא בטילה וכו'. ונקיטנן כדברי הרשב"א בתשובה, דכל שרואין זה את זה מצטרפין, דהא חזינן להרא"ש ז"ל (הובא בטור ובב"י ד"ה ואם מקצתן) נמי דיליף מדין זימון דשליח צבור תוך הפתח מצרפן כן נראה לי" עכ"ל.

גם הפרי מגדים (אשל אברהם נ"ה סק"יב) הביא את דברי הפרי חדש בתמצית, והוסיף על דבריו כי תפילה עדיפא מזימון, וז"ל: וביניהם. עיין מ"א. וכן כתב הפרי חדש (אות י"ג) דבגמרא פסחים מוקי החלונות בבר שורא דשוה לקרקע הבית, הא לאו הכי לא, וכאן כתב אפילו גבוה כמה כו', שמע מינה ברואין תליא מלתא, שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים, כבסימן קצ"ה בזימון. והביא הפרי חדש תשובת הרשב"א ח"א סי' צ"ו בזה, ועדיף מזימון, דהתם אף בבית וחדר אחד בעינן רואין זה את זה, וכאן בחדר אחד אין צריך רואין זה את זה וכו'. ומה שכתב המחבר סעיף י"ז וי"ח וי"ט הכל מיירי באין רואין זה את זה, דברואין אפילו בשני בתים מצטרפין כבסימן קצ"ה בזימון, וכמו שכתב הפרי חדש כאן. ולפי זה מה שכתב הר"ב (הרמ"א) גגין ועליות (דאינן בכלל בית), רבותא היה לומר אפילו חלונות כהאי גוונא, כל שאין רואין אלו את אלו אין מצטרפין באין שוה קרקע הבית עכ"ל.

גם הצ"ח הבין כך בפשטות את דברי השו"ע, שלכן כתב (ברכות ח' ע"א ד"ה ועוד) בזה"ל: "ועוד אני מסתפק, מי שיש לו בית הכנסת אצל כותל ביתו וחלון פתוח לו שם לבית הכנסת, ומשם מראה פניו לצבור, שזה מצטרף עמהם לעשרה כמבואר בש"ע או"ח סי' נ"ה סעיף י"ד, אם מועיל זה להיות נחשב כאילו עומד בבה"כ, או דלמא אף דנחשב מתפלל בציבור מ"מ אינו נחשב נכנס לבית הכנסת. ולצורך אדם חלוש שקשה עליו טורח דוחקא דציבורא, אפשר להקל" עכ"ל. הרי דנקט הוא בפשיטות כדברי המג"א ודעימיה, דצירוף השו"ע מיירי במראה פניו לבד.

וכן נראה מדברי הגר"ז בעל התניא בשולחנו, שכתב (נ"ה סט"ו) תחילה: "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים אף על פי שהפתח פתוח ביניהם ואפילו אם הרוב עומדים בבית הכנסת והמיעוט בעזרה שלפני בית הכנסת אינם נגזרים אחר הרוב להצטרף עמהם", אולם, בסעיף שאחר זה כתב: "במה דברים אמורים כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' מצטרף עמהם לעשרה" עכ"ל. הרי דפירש את דברי השו"ע כדברי הפר"ח ודעימיה, שרק כאשר אין ראייה ביניהם יש נידון על צירוף, אך ברואין לעולם מצטרפין.

לפיכך, אף רבינו המשנ"ב (סקנ"ב) פירש את דברי השו"ע כדרך שדרכו בה גדולי הפוסקים הנ"ל, והוציא מזה דינים למעשה, וכתב בזה"ל: "מצטרף עמהם - דאף דיש הפסק מחיצה ביניהם, כיון דמראה להם פניו, דומה למה שמבואר לקמן בסימן קצ"ה לענין זימון, דאם מקצתן רואין אלו את אלו דמצטרפין וא"כ לפ"ז פשוט העומדים בעזרת נשים ובמחיצה המפסקת יש חלון ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה, וכ"ש דאם יש בלעדו עשרה נחשב תפלה בצבור עי"ז". אלא שמסיים ע"ז: "ואעפ"כ יותר טוב אם בנקל הוא לו לירד לבהכ"נ שירד, דיש מהאחרונים שחולקין על עיקר הדין וסוברין דענינינו אינו דומה כלל לזימון" עכ"ל. ובדברי האחרונים הנ"ל נדון לקמן.



ה.

ביאור המחזיק ברכה והדבר משה בדברי השו"ע

כעת, אחר שנתבארה דעתו של השו"ע עפ"י גדולי הפוסקים, נשוב לברר כיצד לשונו וסדר דבריו בבית ובשו"ע מסכים עם הבנה זו.

רבינו החיד"א הרגיש בדקדוקים אלו שהבאנו, ובשינוי לשונו של מרן ממש"כ בב"י למש"כ בשו"ע, ולפיכך כתב בספרו מחזיק ברכה בזה"ל: "והנה שלשה מדות כתב מרן בב"י. ברישא הביא דברי רבינו ירוחם, וכתב דמשמע ליה דצריך ראשו ורובו בחלון וכו', ושוב כתב דמהר"י אבוהב בשם גאון אמר דמכניס ראשו בחלון מצטרף, והדר קאמר משם א"ח בשם רבינו האי, דכשמראה להם פניו מצטרף."

ומקשה החיד"א את אחת הקושיות הגדולות בסוגיין, שעמדו בה כמעט כל הפוסקים שדיברו בה, וז"ל: "ולכאורה יש להרגיש, דנראה דמראה פניו בציר ממכניס ראשו, ואיך מרן כתב על דברי מהר"י אבוהב בשם גאון דמכניס ראשו וכ"כ בארחות חיים משם רבינו האי דמראה פניו, והרי יש הפרש ביניהם. ותו יש להרגיש קצת, דאמאי מרן פסק הכא בש"ע בדין זה דמראה להם פניו, דהוי השיעור הקטן מכולם, והו"ל למנקט מציעתא דמכניס ראשו, דהוי כמו הכרעה בין מאי דהוה משמע ליה למש"כ אורחות חיים בשם רבינו האי".

ולפיכך כתב המחזיק ברכה לבאר את דעת השו"ע: "לכן נראה לפום ריהטא דסבר מרן דמכניס ראשו דכתב מהר"י אבוהב לאו דוקא, דכיון שמראה פניו סגי, ומיירי בחלון דלא אפשר להראות פניו אם אינו מכניס ראשו. אבל אם הוא בענין דבלא הכנסת הראש יכול להראות פניו סגי. והיו לאחדים דברי הגאונים שהביאו מהר"י אבוהב וארחות חיים, ומשו"ה פסק הכא דמראה להם פניו, דסבר דכלהו מודו בזה, ולא חש למאי דהוה משמע ליה ברישא כלל" עכ"ל.

כתבנית ביאורו של החיד"א בדברי השו"ע, מצאתי שכבר הקדימו בכמה עשרות שנים בשו"ת דבר משה (לר' חיים משה אמארייליי, מחכמי שאלוניקי בשנים תנ"ו – תק"ח, ח"א סי' י'), שג"כ דן בשאלת הצירוף, וז"ל: "על תשעה אנשים בני חורין גדולים שהיו בבית הכנסת, ואדם אחר גדול בארובה שבבית הכנסת, ורואה את התשעה הנזכרים, האם מצטרף עמהם למנין עשרה לקדיש ולקדושה או לא". וכתב שם: "נראה דמצטרף, ממ"ש הרב בית יוסף" וכו', והעתיק כל דברי הב"י ודברי השו"ע והמג"א,

ואח"כ כתב אף הוא את חידושו בסוגיין, בביאור דברי הב"י, וז"ל: "ונראה דהא דחילק רבינו ירוחם ז"ל בין גגין ועליות לחלונות ועובי הכתלים, משום דבגגין ועליות אינו רואה לאנשי בית הכנסת, משא"כ בחלונות ועובי הכתלים דרואה לאנשי בית הכנסת העומדין שם אם מכניס ראשו ורובו מצטרף, ומיניה בנידון דידן דמצטרף" עכ"ל. ובהמשך ציין לדברי הרשב"א, מהרי"ט והבית דוד (שיובאו לקמן), דאע"ג דהוא עומד ברשות אחרת הוא נחשב להצטרף.

ויש לתמוה על הרב עיקרי הד"ט (או"ח סי' ג' סק"ב) שהעתיק את דברי הרב משה שלא כדת, שכתב בזה"ל: "להצטרף למנין לדברים שבקדושה לא סגי ברואים זה את זה וגופו ופניו במקום אחר, אלא צריך שיכניס ראשו במקום שמתפללים" עכ"ל. ולהאמור אין אלו דברי הדבר

משה אלא להיפך, שהוא כתב שמצטרף אע"פ שגופו ופניו במקום אחר. ובפרט שכתב עליה שם שכן כתב הרב זרע אמת (יובא לקמן), ולפי המבואר הרב דבר משה חלוק לחלוטין על הזרע אמת, אלא דקאי בשיטת המג"א בפירוש השו"ע וכמשנ"ת.

ומתוך דבריהם למדנו יסוד גדול בהבנת הב"י בהביאו את דברי הראשונים בסעיף י"ד, דמה שלמד מדברי ר' ירוחם שהוא מחלק בין חלונות ועובי הכתלים כלפנים, שלא כגגין ועליות, אין זה משום שהמיקום של עובי הכתלים כלפנים נחשב חלק מהבית, אלא שפשוט שמי שנמצא בעובי הכתלים רואה את המתפללים בבית הכנסת. וא"כ, לביאורם של החיד"א והדבר משה אף רבינו ירוחם מודה ליסוד דבראייה לחוד מצטרפין למנין.

ונפק"מ לכותל השוקע כלפי פנים, ומכוסה אבנים, שלכאורה אם נדון קטע של כותל זה "כלפנים", העומד שם יוכל להצטרף למנין, אפילו שהוא אינו רואה את המתפללים בתוך הבית רק מחמת שמוגדר שנמצא כיבכול "בתוך הבית", וזה תימה. אמנם, לפי"ד החיד"א והדבר משה הדבר מובן יותר, שמציאותו בחלק הפנימי מסייעת לו לראות את המתפללים.

כעת נוכל להבין את דברי הב"י ביתר שאת, שבאמת כל הענין של "ראשו ורובו" הנזכר בדברי רבינו ירוחם לא הגיע ללמדנו את ההגדרה אימתי נמצא האדם "בתוך הבית", אלא מטרתו לבאר אימתי הוא רואה את המתפללים. לפיכך, על דברי רבינו ירוחם ציין הב"י שמצא למהר"י אבוהב בשם גאון ד"מכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם". שים לבך, שלא ציין הב"י דשיטה זו חולקת על דברי רבינו ירוחם, אלא רק כתב: "ולא חילק בכך", ואין הכוונה שלא חילק כמה מכניס, אם רובו או רק ראשו, אלא שלא חילק בחלק של החלון, אם עומד בחלקו הפנימי או החיצוני, וכתב רק "בחלון". והטעם דסגי לו בחלון לבד, כיון שרק ממנו הוא רואה, ולכן דברי מהר"י אבוהב בשם הגאון ממשיכים את דרכו של רבינו ירוחם בעיקר הדין.

וכעת, זכינו להבנה חדשה בהמשך דברי הב"י, ולתרץ את קושיית החיד"א ורבים מן הפוסקים, מדוע אחר שהביא הב"י את דברי מהר"י אבוהב הוא כתב: "וכן כתב באורחות חיים" וכו' והביא לדין מראה פניו בחלון, הלא חילוק גדול יש ביניהם, דכאן בעי הכנסת הראש וכאן רק ראיית פנים.

אכן, לפי דברי החיד"א והדבר משה הדברים בהירים וברורים, כיון דאף מהר"י אבוהב לא בא לחדש את דין הכנסת הראש שהיא תצרף את האדם למנין, שע"י הכנסת ראשו יחשב כאילו הוא נמצא בפנים, כמו שהבינו כמה פוסקים בדבריו. אלא כל ענין הכנסת הראש דמהר"י אבוהב היא בשביל ראיית המתפללים, ולפיכך, כיון שאף הוא מודה דסגי בראיית המתפללים, ציין בשופי הבית יוסף את דברי האורחות חיים בשם רב האי דאף הוא כתב כן, דכל שרואה את המתפללים סגי בהכי להצטרף עמהם.

כעת נוכל להבין קושי נוסף בדברי השו"ע, שכן זאת הלא מודעת לכל כי מרן השו"ע היה מיראי הוראה, ובכל הוראה וסעיף ראה לנכון להראות פנים לדעה החולקת, אם בלשונות סתם ויש או יש ויש וכיו"ב רבים, ואילו כאן שינה מדרכו, ואע"פ שבבית יוסף הביא ב' דעות חולקות, את דעת רבינו ירוחם, הסובר כי בעינן ראשו ורובו, ואת דעת מהר"י אבוהב, דבעי

הכנסת ראשו, כאן בשו"ע נקט לפסק בהלכה רק את דעת האורחות חיים, המיקל יותר מכולם דסגי בראיית פניו, ולא הזכיר אף לא ברמז את דעות החולקים.

אכן, לפי ביאורם גם זה ניחא, כי דברי השו"ע כאן במה שפסק את לשון האורחות חיים, אינם חידוש גדול, שכביכול נטה הוא בזה והשמיט את דעת רבינו ירוחם ומהר"י אבוהב, דאכן הוא לא השמיטם כי אין ביניהם כל מחלוקת. ומה שהביא השו"ע את דברי האורחות חיים לבד נראה משום דזה האופן היותר ברור ומצוי בדורו דהשו"ע להבין שצירוף לתפילה חל בראיית הפנים לבד.

ונראה כי כעת נוכל אף לדקדק וליישב את קושיית הפוסקים הנוספת, שהקשו מדוע לא הביא הב"י בסעיף י"ד את דברי הרשב"א בתשובתו, אם כל סמיכתו היתה עליו, כדברי המג"א והפוסקים דעימיה.

אכן, לפי המבואר ניחא, כיון דהב"י סמך דבריו על דברי רבינו ירוחם והגאונים שהובאו במהר"י אבוהב והאורחות חיים, דסבירא לכולהו דבעינן ראיית פנים לצירוף, ובהכי סגי. לפיכך, אחר דברי ראשונים אלה, שנאמרו בעיקרא דדינא לגבי חלונות בית הכנסת, תוספת דברי הרשב"א, שנאמרו רק בטעם נוסף לענין תיבה, נראים כמיותרים.



ו.

קושיות על כמה מדברי הפוסקים בביאור השו"ע

והנה, הרב מהריק"ש בפירושו ערך לחם על השו"ע, היה קשה לו טעם הלכה זו, מדוע שונה סעיף י"ד דסגי במראה פניו, מסעיף י"ג בעומד מן הפתח ולחוץ, ולפיכך פירש הוא בזה"ל: "ואיפשר דלא דמי לעומד מן האגף ולחוץ דהתם יכול להכנס בלי טורח ולא נכנס אי נמי הכא במכניס ראשו מן החלון מיירי" עכ"ל.

ואחר נשיקת עפר רגליו, דבריו תמוהים, כיצד העמיס בדברי השו"ע דברים שלא כתב, דהא כבר נתבאר דבבית יוסף עצמו הביא שיטה זו של מכניס ראשו, ובכל זאת בשו"ע לא הביאה, וכתב להדיא דמיירי במראה פניו, וכמו שדקדק בזה המחזיק ברכה. והוא מטעם דס"ל לשו"ע להקל לגמרי בראיית פנים, ודכביארו כל הפוסקים הנ"ל. וכיצד מכח קושייתו דחק את הלשון בשו"ע, והמשיכו לבאר דבר שלא עלה דעתו לפסוק.

וכבר הקשה כן המחזיק ברכה על דבריו, וזה לשונו: "אמנם לי ההדיוט לא משמע הכי דאי לא סגי בהראות פניו אלא בעי להכניס ראשו וראיית פניו לא סגי הדבר קשה על או"ח בשם רבינו הא"י דאמאי לא פירש דבריו דמיירי במכניס ראשו ולא לכתוב סתמא ומראה להם פניו ותו קשה על מרן בב"י דהו"ל לפרש דברי או"ח דלאו דוקא נקט ומראה פניו וכל כי הא איבעי ליה לאודועי ותו בשו"ע לא הו"ל למימר ומראה להם פניו והו"ל לפרש דהניח ראשו דזהו עיקר ההיתר" עכ"ל.

וכן הוסיף שם המחז"ב להקשות כן על הרב מלכי בקודש, שדרך אף הוא בהבנה דחוקה זו, וכתב ז"ל: "וחזה הוית להרב מלכי בקדש דף ק"י ע"ד דכתב דמראה להם פניו משם שכתב באורחות חיים, היינו מכניס ראשו, והיינו דכתב "משם" ע"ש באורך. ועדיין במקומי אני עומד, דלדעתי הקצרה לא שמיע לי דפירושו מכניס ראשו, דאין דרך הפוסקים לסתום בעיקרו של היתר ולהניחו ברמז וכו', ומה שהאריך עוד הרב מלכי בקדש שם לאוכוחי מיניהו ומדברי מרן להפך הדבר פשוט דאין הוכחה מהם הפך הרב מגן אברהם כאשר יראה הרואה" עכ"ל.

כמו"כ בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' י') דן בשאלתינו, ומצדד להחמיר בה. ולא אכנס לדון בכל דבריו, אלא רק בדרכו בפירוש דברי השו"ע כאן, דכאשר הגיע לסעיף י"ד, ששם מוכח בבירור דסגי בראיית פנים, כתב דברים תמוהים, שכן לדבריו טעמו של הב"י שעליו סמך הוא רק אם מכניס ראשו למקום הציבור. וראייתו, שכן הב"י הזכיר תחילה את מהר"י אבוהב בשם גאון, ולדידיה בעינן הכנסת הראש, ואח"כ ציין לדברי האורחות חיים בשם רב האי גאון, דסגי בראיית הפנים, ומדצירף שניהם על כרחך דס"ל דזהו אותו גאון הנזכר בדברי מהר"י אבוהב דס"ל דבעינן הכנסת הראש, וכוותיה פסק.

ונביא מלשונו שם: "ומשמע דזה הגאון שהביא מהר"י אבוהב דמכניס ראשו בחלון, הוא רב האי שהביא האורחות חיים, וכן הבין הב"י, דמהר"י אבוהב ואורחות חיים אמרו דבר אחד, וכי היכי דמהר"י אבוהב פירש דבריו דבעינן דמכניס ראשו בחלון, אלמא לא סגי דהעומדים בבית הכנסת רואים אותו, אלא צריך שיכניס ראשו ממש בחלון, הכי נמי מ"ש האורחות חיים "ומראה להם פניו", הבין הב"י דר"ל מכניס ראשו ממש בחלון, וזה פשוט" עכ"ל.

ואחר המחילה רבתי, תימה גדולה יש בדבריו: א. כיצד הוא יכול להעמיד כך את דברי הב"י, כאשר לשונו הטהורה והמזוקקת של מרן השו"ע מכחישתו, שכן בשו"ע להדיא כתב דסגי במראה פניו, ולא כתב דבעינן הכנסת הראש, ומה לנו לעשות אוקימתות בלשונו.

ב. ועוד קשה על דבריו, כיצד לומד שהב"י מעדיף את מהר"י אבוהב על פני האורחות חיים, שלפיכך דברי האורחות חיים יתפרשו רק כדברי מהר"י אבוהב, הרי מתרי טעמי יש לומר להיפך, שדברי האורחות חיים ולשונו קובעים (וכפי שדקדק בצדק המחזיק ברכה ושאר הפוסקים הנ"ל): א. מזה שהביא באחרונה את שיטת האורחות חיים, משמע שעליה סמך יותר מהשיטה שהביא קודם, כפי דרכו של הב"י בכל חיבורו הגדול, למי שמכיר אורחותיו. ב. הרי האורחות חיים היה מהראשונים, לפני מהר"י אבוהב, וכיצד יוותר על שיטת גאון הנזכרת בשמו, בשם רב האי גאון, ויעדיף שיטה עלומה של גאון הנזכרת באחרונים.



ז.

ראיות מדברי הבית דוד ומהרי"ט

והנה, בביאור דברי הבית יוסף על נכון, כבר עמד הרב יוסף דוד משאלוניקי בספרו הנודע שו"ת בית דוד (ח"א סי' ל"ג). תחילה הביא הרב את מי שרצה לדייק בלשון השו"ע, דמזה שכתב לשון "מראה להם פניו" ולא "רואין אותו", דלא סגי בראייתו לבד, אלא בעינן שיוציא ראשו או

רובו מהחלון (דקדוק זה נמצא בדברי החקרי לב, שהובא לקמן). והרב שם האריך לבאר כי אין לדייק כן מדברי השו"ע, אלא לשונו שכתב "ומראה להם פניו" בדווקא היא, ושכן מוכח מדברי הב"י עצמו.

ונביא מלשונו שם: "יש מי שדקדק מדקאמר מראה להם פניו ולא אמר אם רואין אותו, משמע דבעינן שעומד תוך החלון על עובי הכותל כולו או ראשו ורובו, ומכח זה רצה לומר שמי עומד בעזרת נשים כעין שלנו שהיא למעלה (בבתי הכנסת העתיקים העזרות היו גבוהות מאוד), אעפ"י שהיא פתוחה ופרוצה לבית הכנסת, ומראה פניו משם, אינו מצטרף. ואין נראה, כי קודם זה כתב הרב בית יוסף בשם ר' ירוחם וכו', ומצאתי שכתב מהר"י אבוהב וכו', וכ"כ באורחות חיים עכ"ד, הרי שכתב דמדברי רבינו ירוחם משמע דבעינן ראשו ורובו בחלון וכו', אבל לדברי מהר"י אבוהב בשם גאון אין צריך שיהא ראשו ורובו וכו', ואעפ"י שכתב הגאון מכניס ראשו בחלון, על כרחך לאו דווקא מכניס אלא אפילו אינו מכניס, כיון שמראה פניו משם סגי, שהרי הרב בית יוסף משווה דעת הגאון עם האורחות חיים כנראה מלשונו שאמר וכ"כ הא"ח וכו', והא"ח לא נקט כלל מכניס ראשו. אלא ודאי דמאי דנקט "מכניס ראשו", היינו משום דבעינן שיראה פניו להם, וזה אי אפשר אם לא בהכנסת הראש. וא"כ נראה דמ"ש מראה להם פניו היינו כפשוטו, דמראה פניו לחד סגי אפילו אינו מכניס ראשו".

ומוסיף הרב להוכיח כן מלשון הלבוש, שכתב: "ואם תשעה במקום אחד ואחד הוא בחדר או בבית הסמוך לאותו בית הכנסת שהתשעה שם, וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד', ומראה להם פניו משם, גריר בתרייהו ומצטרף עמהם לעשרה", וכתב על דבריו: "הרי שכתב בהדיא שאפילו עומד ברשות אחרת מצטרף, משמע דהוראת פנים לבד מהני, דגריר בתרייהו, כלומר אעפ"י שהט' ברשות אחת והא' ברשות אחרת, גריר זה שברשות זה בתרייהו דאלו שברשות אחרת ע"י הוראת פניו לבד".

ומסיים הרב דכן פשיטא ליה למהרי"ט, וז"ל: "וכן נראה גם כן ממהרימ"ט ס"ב חי"ד סי' ד' דף מ' ע"ג וזה לשונו, ואעפ"י שאמרו המפרשים דלענין צירוף עשרה לתפלה אפילו אם הראה פניו מחלון א' מצטרף אף על פי שרשות לעצמו הוא כדתנן, מכל מקום מראה פניו שאני, שדומה כמצטרף להם", משמע בהדיא דמראה פניו לא בא אלא לאפוקי כשפניו לצד חוץ" עכ"ל הבית דוד. הרי דדורך הבית דוד בדרכם של גדולי המפרשים והפוסקים בפירוש דברי השו"ע, דהטעם דמצטרף הרואה בסי"ד, הוא משום דמהניא ראייתו לצירוף עשרה, וכבר הזכיר המחזיק ברכה את דברי הבית דוד הנ"ל וקילסם.



ח.

צירוף עליות – המטה יוסף ושירי כנה"ג

והנה, ענין התפילה במרפסות אינו דבר חדש, וכבר היה לעולמים ונידון בפוסקים, שכן נשאל הרב החב"ב, הוא רבי חיים בנבנישתי בעל הכנסת הגדולה, בספרו שירי כנה"ג (הגהת הב"י סק"ו), בדבר דומה מאוד לנידונינו, שהיה מקום גדול המיועד ללימוד תורה בטורקיה, והיו

בו עליות ומרפסות, וכן חצר גדולה, ונשאלה השאלה האם ניתן לצרף למנין את העומדים בחצר הגדולה עם העומדים בעליות.

וזה לשון השאלה הנ"ל: "אמר המאסף, נשאלתי על חברת ת"ת, שבעיר הזאת יש תחתיות ועליות, והעליות אינם סגורים בכותל גמור, אלא כלונסאות גבוהים עשרה (כמו סורגים במרפסות בימינו), ולמטה יש חצר גדול שפונים אליו התחתיות והעליות, עומדים ה' בני אדם למטה בחצר, וה' אחרים בעליות, ומתפללין תפלת מנחה בקדושה וקדישים, אם מצטרפין תחתונים למעלה ועליונים למטה, כיון שהעליות חלקו רשות לעצמם".

ומשום מה, רבינו בעל הכנה"ג לא הביא את ראייתו מדברי השו"ע המפורשים כאן בסעיף י"ד, אלא ממרחק הביא לחמו, ממה שדנו הרשב"א והב"י לגבי תיבה גדולה בבית הכנסת, האם נחשבת הפסק או לא. ותחילה הביא את דברי הפוסקים דטעם היתר התיבה הוא מטעם דהיא בטילה לבית הכנסת, משמע שלולי שהיא היתה בטילה היתה היא נחשבת רשות לעצמה וחוצצת, וממילא מרפסות ובתים הנחשבים רשות לעצמם לא יצטרפו. ואח"כ הביא את טעם הרשב"א דס"ל שכל שרואין זה את זה סגי. ותמה מדוע הבית יוסף לא הביא את טעמו השני של הרשב"א דסגי ברואין, ומשמע שנטה לומר שלכן הב"י לא סמך על טעם זה. וסיים שם: "ואיך שיהיה לענין מעשה, נ"ל לחוש לטעם מהר"י אבוהב ז"ל, דלאותו טעם יוצא דבנידון שלפנינו אין מצטרפין" עכ"ל.

אמנם בשו"ת מטה יוסף (להר"י יוסף הלוי נזיר, מגדולי רבני מצרים, חברו של הגינת ורדים ומהר"י פראג'י וחתנו של הפרח שושן, ח"ב או"ח סי' י"ג), תמה על הרב שיוירי כנה"ג, מדוע הרחיק לחפש מקור לשאלתו רק בדברי הב"י השייכים לסעיף י"ט, הלא כבר קודם לכן שאלה זו נפשטת מדברי הב"י בסעיף י"ד, שם מפורש מדברי הראשונים דסגי בראיית פנים לצירוף עשרה. ומה לו להיכנס לשאלות חציצה בתיבה, כאשר הדברים ברורים ומפורשים בבית יוסף עצמו כמה קטעים קודם לכן.

וזה לשון המטה יוסף: "ובאמת נוראות נפלאות על דבריו, שהרי לעיל מזה כתב הב"י בשם מהר"י אבוהב דמכנים ראשו בחלון מצטרף למנין עשרה אע"ג שהוא רשות בפני עצמו, וא"כ הכא למה הוצרך ליתן טעם מפני שהיא בטלה, תיפוק ליה מפני שרואים זה את זה, וכיון שהוא ברואין זה את זה אע"ג דאינה בטלה לגבי בית הכנסת והיא רשות בפני עצמו מצטרפין. אלא ודאי צריך לומר דהכא מייירי באינם רואים זה את זה, ודוקא במראה פניו מצטרף אע"ג שהיא רשות בפני עצמו, אבל בבית בפני עצמו אם יש מחיצה המועלת לכלאים ולשבת אין מצטרפין כשאין (לפנינו איתא "כשהן" והיא ט"ס ברורה לפי הענין) רואין זה את זה, וכמ"ש מהר"י ט בטור יו"ד סימן ד' ע"ש" עכ"ל.

הרי לך שאף המטה יוסף פירש להדיא את דברי השו"ע והסתירות כביכול הנמצאות בו בדברי הפר"ח, הפמ"ג ושאר הפוסקים שעמהם, שכל הנידונים הקודמים הם דווקא כאשר אין המתפללים רואים זה את זה, אבל כאשר הם רואים זה את זה הראייה מצרפת.

וכך סיים המטה יוסף את דבריו להלכה: "וא"כ דבר פשוט הוא דלכ"ע בנידון הזה דרואין זה את זה מצטרפין, ולית דין צריך בשש והוא הדין לחברת ת"ת שבעיר הזאת שהיא בנדון זה של

הרב ז"ל, דמצטרפין התחתונים למטה ועליונים למעלה, וכן עמא דבר" עכ"ל. הרי שאע"פ שבטורקיה, ארצו של הכנסת הגדולה, אולי החמירו עפ"י הכרעתו, במצרים כבר יש לנו עדות שנהגו להקל לצרף עשרה עפ"י הראייה.

והנה, היד אהרן (אלפאנדארי, מחכמי טורקיה, דף י"ח ע"ב) הביא את פלוגתת השירי כנה"ג והמטה יוסף, ונראה שהסכים לדברי המטה יוסף, שכ"כ וז"ל: "חברת ת"ת שבעיר הזאת יש עליות וכו', נ"ל דאינן מצטרפין, הרב החבי"ב בשיירי. אבל מהר"י הלוי בספר מטה יוסף ח"ב סי' י"ג כתב דמצטרפין, וכן עמא דבר" עכ"ל. הרי לן דאף בין חכמי טורקיה לא הוסכם הדבר להחמיר.

ט.

תירוץ הקושיא על דברי הבית יוסף

והנה, לרבים מן הפוסקים (השירי כנה"ג הנ"ל, הרב זרע אמת שם, מהר"ש לניאדו החדשות סי' ו', הרב חקרי לב או"ח סי' כ"ז, המאמר מרדכי, זכרון יהודה גרינוואלד או"ח סי' ל"ו, ועוד) היה קשה לקבל ביאור זה בדברי השו"ע (למרות שהם לא הציעו הבנה אחרת בדברי השו"ע בסעיף י"ד), מחמת קושיא אחת ויחידה שיש לדרך זו.

שכן, אם באמת טעמו של האורחות חיים ושל הב"י הפוסק כמותו בשו"ע הוא משום דבתפילה סמכין על ראיית הפנים לצירוף וכהלכות זימון, הרי חידוש זה כבר הזכירו הרשב"א בתשובתו הנ"ל, ותשובה זו נאמרה כאמור לגבי היתר התיבה הגבוהה בבית הכנסת, ויש בדברי הרשב"א כאמור ב' טעמים, האחת שהתיבה בטילה לבית הכנסת, והשנייה שהחזן רואה את הציבור ובראייתו איכא צירוף, אפילו אי נימא שהתיבה היא רשות נפרדת.

והנה, הבית יוסף בדבריו לסעיף ט"ו, דן בשאלה זו של תיבה גבוהה בבית הכנסת, ותחילה הביא את דברי מהר"י אבוהב שכתב: "אבל נראה שהיא בטילה לגבי בית הכנסת שאינה אלא כמו תשמיש בית הכנסת והיא כתל ועפר שהוא בבית הכנסת גבוה שמצטרף". ועל דבריו כתב הב"י: "וכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' צו) שהטעם מפני שאע"פ שהיא גבוה עשרה ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות אינה עומדת לתשמיש בפני עצמה אלא לתשמיש בית הכנסת" ע"כ. ושם האריך להביא את דברי הרשב"א בתשובה עד סוף הטעם הראשון בלבד, בלא להזכיר את דבריו בטעם השני.

ובהתאם לזה פסק בשו"ע: "ש"צ בתיבה ותשעה בבהכ"נ, מצטרפין, אף על פי שהיא גבוהה י' ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות י', מפני שהיא בטלה לגבי בהכ"נ, ויש מי שכתב דהני מילי כשאין המחיצות מגיעות לתקרת הגג" ע"כ.

והשתא יקשה, אי נימא דס"ל להב"י שדברי הרשב"א בטעמו השני נכונים, ואף ביסס עליהם את דבריו בסעיף י"ד, מדוע לא הזכירם לכל הפחות בסעיף ט"ו כאשר הביאם ממקורם.

והמטה יוסף הנ"ל, כתב לתרץ קושיא זו בזה"ל: "ומ"ש הרשב"א ועוד אני אומר, לרוחא דמלתא, דאפילו נאמר דלא בטלה לגבי בית הכנסת, והוי רשות בפני עצמה, כיון שרואים זה את זה מצטרפין. והרב מרן פסק דבטלה לגבי בית הכנסת, וא"כ לא איצטריך לטעם דרואין, דאפילו אינו מראה להם פניו מצטרפין" עכ"ל.

ביאור דבריו, דבאמת קושיא מעיקרא ליתא, כיון שדרכו של הבית יוסף לא להאריך שלא לצורך, ולא להביא בקטע אחד דברים השייכים לקטע אחר או לא שייכים בכלל. ולפיכך, כיון שכאשר הוא דן על התיבה הגבוהה בבית הכנסת, העמיד על היתרו על טעם אחד עיקרי שהתיבה בטילה לבית הכנסת, וביסס את טעמו על שנים מגדולי הפוסקים שהזכירו טעם זה, הלא המה מהר"י אבוהב והרשב"א, לפיכך אע"פ שהיה לרשב"א עוד טעם להתיר, לא ראה הב"י להזכירו, ומב' טעמים: א. כי טעם זה לא נצרך, מאחר שטעם שהתיבה בטילה הוא מספיק.

ב. כי טעם זה לא נכון לפי מסקנת הענין, שכן צירוף הראייה נצרך במקום שהמקום בו עומד המצטרף נחשב נפרד. ולפיכך, ראה הב"י בכוונה טעם שלא להזכירו, כיון שאם היה מזכירו היו חושבים כי בסוף דבריו נטה הב"י אולי להחמיר כי תיבה כן נחשבת הפסק, ולכן הוא נזקק לצירוף ראייה, וממילא אם החזן לא יראה את המתפללים הוא לא יצטרף עמהם. ולפיכך בכוונה תחילה לא הזכיר טעם זה, שלא יבואו לטעות בו, אלא הזכיר רק את הטעם הראשון שהתיבה בטילה לבית הכנסת, וממנו תלמד שאפילו אם אין החזן רואה את המתפללים שפיר הוא מצטרף עמהם והם מצטרפים עמו. וזאת כוונתו במש"כ: "לא איצטריך לטעם דרואין", כי תוספת טעם זו יכולה להזיק, שהרי: "דאפילו אינו מראה להם פניו מצטרפין", והרי דברי הבית יוסף זכים וברורים ומדויקים.

ומה שנשאר להקשות, מדוע לא הזכיר הבית יוסף את החלק השני בתשובות הרשב"א בדבריו השייכים לסעיף י"ד, כבר תירצנו באות ה', עפ"י ביאור החיד"א והדבר משה בדברי הב"י, קחנו משם.

י.

הקושיא על לשון הרשב"א

עוד הכריחו הפוסקים הנ"ל, כי ממה שכתב הרשב"א בלשונו: "עוד אני אומר שאפשר לומר", כי מלשון "אפשר" משמע שלא הכריח כן הרשב"א לעיקר דינא, אלא מסופק היה הוא בטעם זה.

ולענ"ד המעוטה, קשה להכריח כן בלשונו של הרשב"א, אשר הב"י מכנהו "אורו של עולם" (יו"ד סי' ק"ה). שכן כך דרכם של הראשונים לנקוט בלשון "ויש לומר", "ואפשר לומר", ולא מצינו כלל כזה בדבריהם כי כל לשון "ואפשר" היא לשון ספק. ואכן, מצאתי כי לשון "שאפשר לומר" דרכה להיות נזכרת בלשון הרשב"א בתשובותיו, ולא רק בתירוץ שני וצדדי כמו שרוצים לפרש כאן, אלא כלשון יחידה שהוא סמוך עליה להלכה. וכגון לשונו בתשובותיו בח"ג סי' רכ"ח לגבי הל' טבילה ז"ל: "ולא עוד אלא שאפשר לומר שפעמים שמותר לטבול אפי' בתוך

הכלי שבתוך החפירה, וכגון שהיו ארבעים סאה במים שבין המעיין לכלי שהרי המים שבכלי העומד בתוך המים מחוברין הן למי המעיין ע"ש שהוא מאריך לבאר דעה זו בתשובתו, ולא שייך להבין שם דספק היא לו.

וכ"כ בח"ד סי' פ"ו בזה"ל: "ועוד שאפשר לי לומר דאין דיני המוחרם והמנודה שוין בכל המוחרמין והמנודים, שהרי המנודה שמת בנדוייו סוקלין את ארונו וחס ושלום עשו כן לרבן של ישראל רבי אליעזר הגדול" וכו', והוא מאריך לחזק דעה זו מרבתי: "אבל במחלוקת של ר"א שהיה לש"ש ושהסכימו בישיבה של מעלה כמוהו לא וכן שמעתי מרבתי נוחי נפש שאפי' אלו שמנדין על פרעון המסים וכיוצא בו אין דינם בכך וכן נראה באמת" עכ"ל. הרי לך שאע"פ שהזכיר הרשב"א את דבריו בלשון "אפשר", הוא מחזק דעה זו וסומך עליה לחלוטין. וא"כ, כיצד נחדש שבכוונתו שאם הוא מזכיר לשון זו דספק הוא אצלו.



י.א.

בדברי מהר"ש לנייאדו

והנה, בשו"ת מהר"ש לנייאדו (החדשות סי' ו') ג"כ עמד בשאלה זו, וכתב: "שאלה: שני עליות זו לפניו מזו ולכל אחת פתח בפני עצמו ופתוחים למבוי, וחלון א' ביניהם ומשם מקצתן רואין אלו את אלו, ובכל מקום יש עשרה שמתפללים והש"ץ עומד בחיצונה ומשמיע את קולו גם לאותם שבפנים והכהנים עומדין בפנים ומברכין את העם לאותם שבפנים ושבחוץ ופעמים מקצת הכהנים עומדין בפנים ומקצתן עומדין בחוץ, יש לשאול אי שפיר עבדי אם לאו, וגם אם לא יש עשרה בכל מקום אי מצטרפין אלו עם אלו, כיון שמקצתן רואין אלו את אלו דרך החלון שביניהם" ע"כ.

ותחילה הביא את דברי הפר"ח ואת ביאורו ע"ד השו"ע, דקסמין ע"ד הרשב"א, והקשה מהר"ש על דבריו: "ואנא מאן דאנא אמינא כי האדם יראה לעינים דמין הב"י לא ס"ל הכי שהרי לא הביא דברי הרשב"א הללו לא בב"י ולא בש"ע, ואם איתא דסבר לה מר כדעת הרשב"א איך ולמה דאשתמוטי הוא דאשתמיט מיניה דלא לאתויה, והלא מר ניהו רבה מלאכתו קבע ותורתו מאסף לכל המחנות ולא שבק מר מידי דכתיבא בספרי הפוסקים ולא שייר אפי' חק אחד ואפי' לסברא יחידאה ומאי שייר דהאי שייר" ע"כ.

ויש להשיב על דבריו, דאכן אע"פ דהפר"ח הקדים את המאוחר, להביא את דברי הרשב"א על סעיף י"ג, הסעיף הראשון המדבר על צירוף עשרה, אע"פ שבאמת בב"י לא הזכיר מדברי הרשב"א כלום, מ"מ הפר"ח משנתו שלימה, דידע כבר מה דכתב הב"י בסעיף שאחר זה והביא את שיטות הגאונים המסייעות לרשב"א, ושעל פיהן פסק את פסקו המוחלט בסעיף י"ד. ולפיכך, כדי ליישב את כל הסעיפים הקדים את דברי הרשב"א וטעמו, שמהם יתד ומהם פינה להבנת כל סעיפי השו"ע בסיומן זה. וא"כ, מה לנו ללין על השמטת הרשב"א כביכול, כאשר לנגד עינינו ניצבים גאונים העומדים בשיטתו ומובאים בדברי הב"י.

עוד כתב מהר"ש שם: "ולא עוד אלא שדברי הרשב"א אלו הן נאמרין על התיבה שבבה"כ וכו' ומרן הב"י הביא דברי הרשב"א מ"ש בטעם הא' והשמיט לטעם הב', וכן בש"ע הביא לטעם הא' לבד, מוכח להדיא דלא ס"ל לטעם הב' שהרי שניהם בדבור אחד נאמרו וכו', וטעמא רבה איכא במלתא שהרי הרשב"א מאריה דשמעתא קאמר לה בתורת אפשר שכתב שאפשר לומר ואין דנין אפשר למסמך עלה לא להלכה ולא למעשה, וא"כ אף הרשב"א גופיה ס"ל מטיין אתמר ואין מורין כן" ע"כ. והשבנו על ב' טענות אלה לעיל.

עוד כתב שם: "ועוד שלא מצינו לאחד מן הראשונים ולא לאחרונים דקאמרי לה להא מלתא ואם איתא להא לא הווי שתיקי מינה" ע"כ. אכן, לפי המתבאר בדברי החיד"א והדבר משה, טעם הרשב"א כבר נזכר בגאונים ובאורחות חיים, ואין הוא יחיד בדבר.

עוד כתב שם: "ועוד ראיה שמרן לא ס"ל דסגי ברואין, שהרי כתב וז"ל ומשמע לי דהאי דחלונות וכו', מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל, ואם איתא דס"ל למרן דסגי ברואין, היכי משמע ליה מעיקרא דדינא דבעינן ראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה בתוך הבית והלא סגי ליה ברואין, וגם למ"ש אח"כ בשם גאון דמכניס ראשו בחלון ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה והיינו מדין החלונות ועובי הכותלים כלפנים, והלא אף אי לא הווי כלפנים הא בראית פנים סגי, אלא ודאי דס"ל דלא מהני רואין ושאיני חלונות ועובי הכותלים דמצד עצמן הוי כלפנים וכבית א' אלא דבעו נמי מראה פניו משם הרי לך בהדיא שהגאון וא"ח ומהרי"א ומרן כולהו ס"ל דלא סגי ברואין" ע"כ.

ואחר המחילה רבת, אין דבריו מובנים, דהא הב"י הביא תחילה לשיטת ר' ירוחם דבעינן ראשו ורובו ומהרי"א אבוהב דבעי ראשו, וביאר מה שטעון ביאור בדבריהם, ואח"כ הביא לדברי האורחות חיים, דחולק עליהו דסגי בראיית פניו. ומדהכריע כוותיה בשו"ע הרי דס"ל דסגי ברואין לחוד, ואדרבה ממקום שבא להביא ראיה יש ראיה כנגדו. וכן בהמשך דבריו הקשה לחינם על דברי המטה יוסף מכח הבנה זו, שהכריח כביכול שכל ראשונים אלה מסייעים לו. ורק בתוך דבריו שם הרגיש בדוחק הלשון שנדחק בו, וכתב: "ואף שבאורחות חיים כתב "ומראה פניו משם" ולא כתב מכניס ראשו, הא ודאי שנכלל הכנסת הראש בכלל ומראה פניו משם, שהרי מהרי"א והא"ח שניהם אמרו דבר אחד בשם גאון" ע"כ. הרי שלא רק שלא ענה על דוחק הלשון אלא פטרו בלא תשובה, וכל דקדוקי המחזיק ברכה על מהריק"ש קשים אף על דבריו אלה. וממילא, מה שהגיע שם למסקנה להחמיר, דבריו נוגדים את דברי השו"ע וגדולי הפוסקים, שחלקם אף הביא בדבריו ולא חלק עליהם בטעם נכון ובראייה ברורה.

בפרט שלפי ביאור החיד"א והדבר משה כל קושיותיו בדברי הב"י נופלות מאליהם, כי אכן לא חזר בו הב"י מעולם, אלא כל שיטות הראשונים שהביא בב"י היו ביטוי כיצד יהיו פניו של העומד נראות למתפללים, אם בהכנסת ראשו או רק בראיית פניו, וכמו שנתבאר.



יב.

תשובת הרשב"ש

אחר כל זה, עומדת לנגד עינינו תשובת הרשב"ש (לר"ש דוראן בן התשב"ץ, סי' ל"ז), הביאה המחזיק ברכה, בה מפורש כי צירוף עשרה למנין לא יועיל אלא א"כ כולם יהיו במקום אחד. ונביא מלשונו: "שאלת. פעמים שהצבור באים לבית הכנסת יע"א ואינם משלימים לעשרה ובעזרת בית הכנסת יש קצת בני אדם, ואמר לכם מורה אחד דכיון שאותן שבבית הכנסת רואים את אלו שבעזרה משלימין לעשרה. תשובה. נראה שהמורה בזה סמך על אותה ששנינו בפרק שלשה שאכלו שתי חבורות שהיו בבית א' בזמן שאלו רואין את אלו מצטרפים, וטעה בזה וכו', ויש הפרש בין צירוף של תפלה ששאלתם לצירוף של ברכת המזון, שצירוף של תפלה ששאלתם עליו הוא שאתם רוצים להשלים מנין עשרה באותם שבחוץ, וצירוף ברכת המזון הנזכר במשנה הוא שבכל מקום יש כדי הצורך אלא שרוצים לפטור עצמם בברכת א' מן החבורות ובזה צירוף כל דהו סגי, משא"כ בצירוף של תפלה שאנו צריכים עשרה במקום אחד וליכא" עכ"ל ע"ש. מיהו, אין בדבריו לקעקע את פסק השו"ע המבוסס על דברי הרשב"א הקדמון, ובפרט שלפי האמור דברי הרשב"א וטעמו מתייסדים ומתחזקים על דברי הראשונים והגאונים המובאים בב"י. מה גם שלא הזכיר הבית יוסף את דברי הרשב"ש האלה, ויסוד מוסד לנו מרבתינו, כי אחר חתימת השו"ע אין בכוחם של דברי הראשונים המתגלים לשנות את ההלכה הנפסקת, וכמו שכתב בשו"ת כפי אהרן (ח"א אבה"ע סי' י"ג): "אין לזוז מקבלת הוראות מרן אף אם המצא ימצא איזה פוסקים מגדולי הראשונים אשר נגלו לנו אחר זמנו של מרן הקדוש ז"ל" עכ"ל. מה גם שעל דברי הרשב"ש יש לתמוה, הרי בתשובותיו הוא מביא רבות את דברי הרשב"א בתשובותיו, שחי כמאה וחמישים שנה לפניו (הרשב"א נפטר בשנת ה"א ע', והרשב"ש נולד בשנת ה"א ק"ס), וסומך עליהם רבות. ומדוע כאן העלים עיניו מתשובת הרשב"א וחלק עליה. וכבר הקשה כן המחזיק ברכה, מובא לקמן.



יג.

דחיית ביאור המאמר מרדכי בשו"ע

והנה, רבינו מרדכי כרמי בספרו מאמר מרדכי (סי' נ"ה אות י"ד) ג"כ עמד בשאלה זו, ונטה לדברי המחמירים. אמנם, לעומתם הוא נחת לברר את דברי הב"י והשו"ע בסעיף י"ד. לדבריו, השו"ע בסי"ד מדבר על אדם עומד בחלק הפנימי של החלון, כמובא בדברי הב"י, ולכן התירו לו השו"ע להצטרף לקהל הנמצא בבית הכנסת, ואכן אין ללמוד מכאן למקרה של אדם הנמצא מחוץ לבית הכנסת שיצטרף לקהל שבבית הכנסת רק מחמת שרואה אותם. וזה כל החידוש בדבריו, שהעומד במקום כזה נחשב כעומד בתוך בית הכנסת, שחלק זה של החלון נחשב אף הוא חלק מבית הכנסת.

ונביא מלשוננו: "לכאורה היה נראה דכי היכי דגבי זימון לקמן סי' קצ"ה אמרינן דברואין זה את זה מצטרפין ה"נ הכא וכו', אמנם מסתימות לשונות הפוסקים משמע לי דזה אינו, דהא מסתמא העומד בפתח ב"ה הוא נראה עם העומדים בפנים בבית הכנסת וכו', ומ"ש מרן ז"ל לקמן סי' י"ד דמי שמראה פניו דרך חלון להעומדים בב"ה דמצטרף, משמע בב"י דהיינו מפני שראשו בעובי החלון דהוי כלפנים, אלא דמרן ז"ל הוה משמע ליה דבעינן שיהיה ראשו ורובו בחלון, וכתב דמהרי"א לא חלק בכך ושכ"כ בא"ח, אבל משמע דעכ"פ טעמיה הוי משום דעובי החלון כלפנים" עכ"ל. ומכאן אוקימתא זו והקושיות שכבר נזכרו, חלק על דברי המג"א והפר"ח.

אמנם, אחר המחילה, יש להקשות על דבריו כדרכה של תורה, שכן אם זה הפירוש בדברי השו"ע, הלא לשוננו אינה מורה כן, שהרי פסק להדיא את הדין במקרה של אדם העומד "אחורי בית הכנסת". ואם כדברי המאמר המרדכי, היה על השו"ע, ספר הפסיקה של כלל ישראל, לפרש את דבריו ולנקוט לשון ברורה ומפורשת יותר, כגון: "העומד בחלק הפנימי של החלון מבחוץ", ולא לסתום ולומר רק "אחורי בית הכנסת".

ואדרבה, בכל המקומות בדברי השו"ע שנזכרה הלשון "אחורי בית הכנסת", שם הכוונה היא על אדם העומד מחוץ לבית הכנסת, כגון הדין המובא בסי' צ' סעיף ז': "ולא (יתפלל) אחורי בהכ"נ, אם אינו מחזיר פניו לבהכ"נ. ואחורי בית הכנסת הוא הצד שהפתח פתוח בו והוא הפך הצד שפונים אליו הקהל כשמתפללים. ויש מפרשים בהפך. וראוי לחוש לדברי שניהם. וגם כשמתפלל בשאר צדדים, חוץ לבהכ"נ, להחמיר שיחזיר פניו לבית הכנסת" ע"כ. ושם פשוט שהכוונה כשעומד מחוץ לבית הכנסת, ולא בחלון בית הכנסת, כמובן לפי הענין שם. וכן הדין המובא בסי' תר"צ סעיף י"ד: "הקורא את המגילה צריך שיכוין להוציא השומע, וצריך שיכוין השומע לצאת, ואם הקורא ש"צ מסתמא דעתו על כל השומעים, אפילו הם אחורי בית הכנסת", גם שם פשוט שהכוונה כאשר השומעים ממש מחוץ לבית הכנסת. וא"כ מגלן שבהלכה זו ישתנה הלשון "מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון" מכל המקומות שנזכרה לשון זו בדיוק, ולפרשה שעומד בתוך גבול החלון.

גם בלשון הבית יוסף מבואר שלא כדבריו, שאף שאמנם התחיל הב"י בדברי רבינו ירוחם, שדן על החלונות שדינם כלפנים, מיהו בהמשך דבריו פירש הב"י להדיא דקאי אפילו באופן של "מכניס ראשו בחלון", וכן במקרה של "ביניהם חלון ומראה להם פניו", ודוחק גדול להעמיד לשונות אלה בעומד בתוך החלון ממש.

ובפרט לפי ביאור החיד"א והדבר משה הדברים נדחים מיסודם, שכן אדרבה, כל שיטות הראשונים שוות להדדי, ואף ענין החלונות הנזכרים בדברי רבינו ירוחם בבית יוסף בא ללמדינו את צירוף הראיה הנזכר בהמשך הדברים. ואה"נ דלא פליגי כל שיטות הראשונים אהדדי.



יד.

בדברי החקרי לב

והנה, אף רבינו יוסף חזן בספרו חקרי לב (או"ח ח"א סי' כ"ז) עמד לדון בשאלה דידן, אלא שבתחילת דבריו יצא לחקור האם הגוף נגרר אחר הראש או לא, וז"ל: "יש לחקור לפי מה שנתבאר דכל עובי הפתח כפנים והמפתן כלחוץ, אם ט' בבית הכנסת ויחיד במפתן או חוץ למפתן ומכניס ראשו לבד בפנים, אי חשיב כאילו כולו בפנים או דילמא דגופו בתר ראשו לא שדינן" ע"כ.

ושם האריך לדון בדברי מהר"י אבוהב דידן, שכתב "מכניס ראשו", דמשמע דהגוף גריר בתר ראשו, והאריך להביא ראיות כיד ה' הטובה עליו מכמה סוגיות שמבואר שם שהגוף לא נגרר אחר הראש. ומהן בפ"ק דסוכה הישן בכילה ערום מוציא ראשו חוץ לכילה וכו', עי"ש.

והנה, בתוך דבריו הסתפק בדברי מהר"י אבוהב והאורחות חיים ובכוונתם, האם באמת ב' דעות לפנינו או דעה אחת, ובדרך השניה נטתה דעתו כי אכן ב' שיטות הן, דמהר"י אבוהב הצריך הכנסת הראש והאורחות חיים סבר דסגי בראיית הפנים, וכתב על זה: "דמפשט דברי הב"י בסגנון דבריו נותר נראה כפירוש שני זה שכתבתי". אמנם, משום מה הוא נוטה מפירוש פשוט זה משום ד"כיון דכלל גדול הוא אפושי פלוגתא לא מפשינן". ומשום מה, גם על דברי השו"ע כתב דיש להסתפק בדבריו: "והספק ישנו בדברי השו"ע שכתב דברי האו"ח בסתם, דאי כהפירוש השני נפק"מ דבראיית פנים לבד סגי" עכ"ל.

ואני הקטן תמה, מדוע הסתפק החק"ל כאשר מרן השו"ע כותב דברים מפורשים ומעתיק את לשון האו"ח בדוקא בלשון "מראה פניו". וזה עצמו מוכיח, כי אע"פ שהיו לפני הב"י ב' הדעות, הכנסת הראש וראיית הפנים, העדיף לנקוט את הדעה המקילה דסגי בראיית הפנים, ומטעם שנתבאר. ואיך שייך צד לבאר בדבריו כי אע"פ שידע את הדעה של הכנסת הראש ולא נקט אותה אלא נקט לשון אחרת, בכ"ז הוא "מתכוין" להכנסת הראש, דאם זו כוונתו הול"ל זאת במפורש.

ובתוך דבריו הוא משתמש בכמה מטענות הפוסקים שהקדמנו, ונראה דאע"פ שהיו לפניו הפר"ח והבית דוד החיד"א והדבר משה, הוא נוטה מדבריהם ומפירושם בדברי השו"ע. ואת דבריו הוא מסיים דעכ"פ מידי ספיקא לא יצאנו ובעי הכנסת הראש.

אכן, לפי ביאור החיד"א והדבר משה בדברי הב"י מתורצים כל קושיותיו וספיקותיו שם, ואכן אי"צ לאפושי פלוגתא, כי ליכא פלוגתא בין מהר"י אבוהב והאורחות חיים, דכל אחד נקט את האופן בו מתקיימת ראיית הפנים לציבור שבבית הכנסת, ולכן כתב הב"י "וכן כתב" על דברי האו"ח. ותימה, שאם החק"ל מציין לדברי החיד"א והדבר משה בדבריו, כיצד לא נחת להביא את ביאורם בזה בב"י ובסוגיין.



טו.

בירור דברי המחזיק ברכה

מיהו, בדברי המחזיק ברכה יש תימה גדול, שבסעיף הקודם אותו הבאנו באורך, בירר הדק היטב את שיטת השו"ע מתוך לשונו בבית יוסף ובשו"ע בדקדוק גדול, והקשה על כל הפוסקים שנטו מההבנה הישרה בפשטות לשון השו"ע, וחזק את דברי המג"א, המפרש את השו"ע כדברי הרשב"א. מיהו, מיד בסעיף שאחר זה, מפרש הוא את כל הסוגיא באופן שונה, וכמעט נראה שלא אדם אחר כתב את ב' הסעיפים (ששניהם אגב מתחילים באות ח').

ונביא חלק מדבריו שם: "מכל מקום בכל זאת נראה דלדינא נקטינן כהרב שיירי. חדא דדחיקא מילתא לאוקומי דין מן האגף ולחוץ ודין ט' בגדולה וכו' באין רואין, וכן צריך לאוקומי דין עזרת בית הכנסת שכתב רבינו ירוחם ופסקו מרן בסמוך דין י"ח דמיירי שאינן רואין זה את זה, וכל זה דוחק, דארחא דמילתא דמן האגף ולחוץ ובעזרה וכיוצא רואין זה את זה. ועוד דאעיקרא דדינא דברי הרשב"א בתשו' סי' צ"ו דעלה סמכי הרב פר"ח והרב מטה יוסף, בדרך אפשר אמרה ולא למילתא פסיקתא, ומרן לא הביא דברי הרשב"א הללו" ע"כ. והרואה יראה שבתוך המאמר כבר נתבארו התשובות לטענות הנ"ל. וצ"ע כיצד הוא משתמש בטענות הפוסקים אותם דחה בהחלט בסעיף הקודם.

אח"כ הביא שם את דברי הרשב"ש, וכתב עליה: "הגם דנעלמה ממנו תשובת הרשב"א דרב גובריה אמרה לדמות לזמון, מ"מ מאחר דהרשב"א דרך אפשר אמרה, ולהרשב"ש פשיטא ליה איפכא, ודעת מרן נראה הכי וכו', דרואים זה את זה נראה דגם למרן לא מהני בדין אגף ועזרה וכיוצא ולא חש להביא שארית תשובת הרשב"א, משום דסבר דהרשב"א אטעמא קמא סמיק, והא דרואים בדרך אפשר אמרה. ואם היולדה והמחזיקה לא פסיקא ליה, אנן היכי נקום ונסמוך עלה, וגם מהריק"ש משמע הכי, הכי נקטינן. וגם הרב אליה רבה הביא דברי הרב שיירי ומוכח דמסכי"ם הולך לדבריו" עכ"ל.

ודבריו צ"ע מכמה אנפי: א. כיצד כתב שדעת מרן השו"ע נראית כהרשב"ש, לאחר שהאריך להוכיח בסעיף הקודם להיפך, וכדברי הרשב"א, דסגי ברואין זה את זה לחוד. ב. ובפרט אמאי לא הזכיר כי יסוד זה כבר מיוסד מדברי הראשונים שהביא הב"י בסעיף י"ד, וכמו שביאר הוא עצמו בטוטר"ד בסעיף הקודם. ג. זאת ועוד, כיצד מזכיר הוא למהריק"ש ומסיים עלה והכי נקטינן, כאשר בסעיף הקודם תמה הוא, ובצדק, על דבריו הדחוקים בפירוש דברי השו"ע, ודחאם. ומכ"ז עולה החשש כי דברים אלו לא יצאו מקולמוסו של רבינו החיד"א, והדברים טעונים בדיקה.

עוד אוסיף להוכיח כן, מדברי החיד"א עצמו שם במחזיק ברכה בהמשך דבריו, שסמך על הוראתו הראשונה בב' הסעיפים שאחריה, שכן כתב במחז"ב בסק"י וזה לשונו: "אם העומדים בואראנדאדו הנזכר(העלייה), וכן העומדים בעזרת נשים אינו בנקל להם לרדת לבכה"נ או לת"ת, ומשתדלים להראות להם פניהם מלמעלה, נראה דיש לסמוך בזה על הרב בית דוד, דכפי מה שכתבתי לעיל מוכרח לחלק מדין חלון דסגי במראה פניו לדינים הנזכרים כחילוק מהריק"ש,

דמן האגף יכול ליכנס בלא טורח כנזכר, והכא אם יש להם איזה סיבה קלה דהוא טורח קצת ומשתדלים להראות פניהם, נראה דמצטרפין דהו"ל כמראה פניו מן החלון, והנה עמנו מהריק"ש והרב בית דוד ומהרימ"ט לפי מ"ש בשמו הרב בית דוד והפר"ח והרב מטה יוסף, וכי האי גונא יש לדון דמצטרפין במראה פניו מן החלון ולפי האמור לעיל גם דעת מרן הכי" עכ"ל. וכל הוראה זו וסמיכתו ע"ד הפוסקים, כולל הבנתו בדעת השו"ע, מתאימה הולכת עם הקטע הראשון במחז"ב ובביאורו בדעת השו"ע, ולא זכר כאן מדברי הרשב"ש וכל הטענות שיש בקטע השני במחז"ב.

וכ"כ בסקי"א, שם דיבר להדיא על דבר הדומה מאוד לנידונינו, והוא באנשים ששוהים בהסגר, במקום מיוחד שהיה נקרא בזמנם "לאזיריטו", ובעת מגיפה היו מכניסים שם את כל האנשים שחזרו מן הים לבידוד במשך ארבעים יום, דדן על צירופם לתפילה, וכתב בזה"ל: "בלאזאריטו (כתב השע"ת ר"ל מקום ששומרים מפני עיפוש אויר) שנוהגים בערים האל, אם יש ב' כתות שם שאינם יכולים ליגע זה בזה, ויש ששה בבית א' וד' בבית אחר, והם חלוקים במספרם כמשפט, שמעתי מרב אחד אהובינו נר"ו שנסתפק הן בעודנו שם אם ה' יכולים להיות לפני פתח הבית ויצטרפו לעשרה, כיון שרואים זה את זה או אינם מצטרפים.

ולי ההדיט נראה לפי מה שכתבנו דמצטרפים, דהרי אלו אינם יכולים לבא בבית והשומר עמם בשדה לפני הפתח, וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ כי המקום צר בחוץ וגם הוא מעבר לרבים, ובכי האי גונא דאינם יכולים להיות ביחד מטעם המלך ושרי המדינות וכבר השתדלו אלו ה' לבא נגד הפתח ומראים להם פניהם, הו"ל כמראה פניו דרך חלון דמצטרף, והכא נמי דכוותא, וכל שכן הוא כי לא אפשר בשום פנים להיות יחד ולא קרב זה אל זה. וכיון דאיכא כמה פוסקים נראה לסמוך עליהם, ולא יתבטלו מ' יום מלהתפלל בצבור ולא ישמעו קדיש וקדושה. ומה גם כי אפי' בואראנדאדו ועזרת נשים כתבנו בעניינותו דכל שהוא טורח קצת לירד לבהכ"נ והם מראים להם פנים יש לסמוך לומר דמצטרפים וכמש"ל וכ"ש וק"ו בנדון זה" עכ"ל. הרי דסמך שוב על הוראתו הראשונה, דסגי בצירוף ראיית הפנים. והביא דבריו אלה הרב שערי תשובה (נ"ה סקט"ו). וכ"ז מוכיח כי אכן זו דעת מרן החיד"א והבנתו בדברי השו"ע, דמן הדין מועיל צירוף פנים לתפילה, אם כי למעשה לא הקיל בזה אלא בעת הצורך, כשאי אפשר בענין אחר. (והשתא לא שייך לטעון כי החיד"א "חזר בו" מסעיף לסעיף, כיון שבסעיפים אלו האחרונים חוזר להקל).

אלא שתמיה ל', כי במחזיק ברכה דפוס ראשון (ליוורנו תקמ"ה), שיצא לאור בחיי רבינו החיד"א, מובאים ב' סעיפים אלה, זה לצד זה. הראשון באות ח', והשני באות ח' עם כוכבית.

ועוד יש לציין החקרי לב בסוגיין (ח"א סי' כ"ו, ומובאים לקמן), כאשר הביא את דברי החיד"א במחזיק ברכה כתב: "ובעת הדפסת קונטרס זה ראיתי להרב המפורסם כמהור"י אזולאי נר"ו בספר מחזיק ברכה בסי' נ"ה, שנטה דעתו יותר דבראיית פנים לבד סגי" עכ"ל. וכמעט נראה מתוך דבריו, שאע"פ שראה את הנכתב במחז"ב בכל הסעיפים, כתב כי דעת החיד"א להקל, והביאה אע"פ שאינו מסכים עימה. ואם פשיטא ליה שסעיף ח' השני ג"כ מידי החיד"א הוא, לא אישתמיט שהיה מביאו, ומביא לעצמו סמך וראיה גדולה. והוא היה בחיי החיד"א שמזכירו

ברכת החיים, משמע שידע כי קטע זה הינו הגהה לאחד הגדולים שנכנסה שם, ואינו מהחיד"א.



טז.

בדברי הכף החיים

והנה, רבינו הכף החיים הביא בסק"ע רק את הקטע השני בדברי המחזיק ברכה הנוטה להחמיר בטענות אלו הנזכרות, וסיים עליהם "וכן עיקר", ולא שת לבו לסתירה הגדולה המצויה בדבריו, וגם לא לבירור דעת השו"ע, העולה מלשונו בב"י ומגדולי הפוסקים מפרשי השו"ע, הגם כי דרכו בד"כ לא לנטות מפסקי השו"ע מאריה דאתרין.

מה גם שדברי השיירי כנה"ג הנ"ל שהביאם לא נאמרו בדרך הכרעה ברורה, כביאור אחר בדברי השו"ע, אלא בלשון ספק לחומרא, וכדכתב: "נ"ל לחוש לטעם מהר"י אבוהב ז"ל". ובאליה רבה רק ציין בקצרה לדברי השיירי כנה"ג הנ"ל, ונמצא כי אין בדבריהם סתירה לפסק השו"ע, ומה שנתבאר בכוונתו מדברי גדולי הפוסקים.

ומעתה תגדל התמיהה על הרב כף החיים, מה ראה לבחור ולסמוך רק על דברי המחזיק ברכה המחמירים באותו סעיף, ולא שת לבו לדברי המחז"ב בסעיף שלפניו ובב' בסעיפים שלאחריו, בהם מבוארת דעתו להקל ובעיקר פירושו בדברי השו"ע, שהוא כדעת כל אותם הפוסקים הנזכרים, דס"ל דסגי בראיית פנים לצירוף.



יז.

ראיות מדברי האחרונים

וראיתי להוסיף ולציין תוספת חיזוק לדברי הפוסקים הנ"ל מדברי האחרונים בעלי התשובות שהחזיקו בדרכם להלכה ולמעשה.

וכ"כ שו"ת מנחת שי, להגאון ר' שמואל יצחק שור (ח"א סוף סי' י"ח): "ובדבר האנשים הנוסעים על הבאהן (הרכבת) ויושבים בשני מקומות החלוקים במחיצות שאינן מגיעות לתקרה, אם מצטרפים לכל דבר שבקדושה, הדבר מבואר בתשובת רשב"א סי' צ"ו דכל שרואין אלו את אלו מצטרפין כמו בברכת המזון, וכ"כ בשו"ע או"ח סי' נ"ה סי"ד, ועיין בפמ"ג שם דכל מ"ש שם בסט"ז וי"ז מיירי באין רואין זה את זה. וכל זה פשוט וברור ואין להאריך בזה" עכ"ל.

גם בשו"ת משנה שכיר (להג"ר ישכר שלמה טייכטאל, או"ח סי' ל"ג) כתב בזה בזה"ל: "היום בלמדי שיעור או"ח אחר תפלת שחרית עם תלמידי שיחיו, הגעתי לסי' נה סעיף יג - יד, ועמדתי שם כי לכאורה יש סתירה בשני סעיפים הללו, כי בסעיף יג כתב צריך שיהא כל העשרה במקום א', והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ כלחוץ, ובסעיף יד כתב מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ד', ומראה להם פניו משם, מצטרף

עמהם לעשרה, עכ"ד. והיה קשה לי אם כן מאי טעמא לא מועיל בסעיף יג בעומד על המפתן, ומסתמא מיירי ברואין, אם כן לא יגרע מחלון שמועיל בראיית פנים לחוד, והיה קשה לי מאד, ועיינתי בבית יוסף הארוך בפנים, ולא מצאתי שיעלה ארוכה לקושייתו ואחר שמאריך שם בשיטות כמה מהפוסקים, מעלה כדברי הפוסקים הפר"ח הפמ"ג השו"ע הרב, מהרי"ט והצל"ח.

עוד אציין בקצרה לדברי הערוה"ש (נ"ה ס"כ), שכתב ביאור וטעם חדש לטעם השו"ע דסגי צירוף בראיה, וז"ל: "וס"ל דראיית הפנים בענין זה הוי ככל הגוף ואפשר דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא ועיקר השראת השכינה היא על הפנים כדכתיב (שמות ל"ד, כ"ט) כי קרן עור פניו עכ"ל. ותימה, אמאי דרך בדרך חדשה ולא סמך דבריו ע"ד הפוסקים הקדמונים שביססו את דברי השו"ע עפ"י ד הרשב"א. ואף הוא מחמת המחלוקת לא התיר הצירוף אלא בשעת הדחק, וחדש שלא נאמר זו רק ביחיד המצטרף. וצ"ע מקורו, כי מדברי הרשב"א ושאר קמאי משמע דשרי בפשיטות אף כמה רואין, וכדאיתא בהל' זימון.

יש לציין כי בשו"ת ציץ אליעזר (חכ"א ס"ח) הביא את פלוגתת הפוסקים בזה בקצרה, והיקל רק לאדם חלוש. אכן, לפי המתבאר יש להקל כן בכל גוונא מעיקרא דדינא, לפי המצטרף.

וקרוב אצלי לומר, כי כל הפוסקים הנ"ל שהחמירו בדין זה, היה בדעתם להחמיר כדי שלא תגרם קלות דעת בתפילה, כאשר האחד מתפלל מלמעלה וחבירו עונה לו מהמרפסת, ואינם מתאחדים זה עם זה רק מחמת עצלות וכיו"ב. ואכן כך ראוי להנהיג בכל ימות השנה, שלא לסמוך על דין זה לעצלנים שאינם טורחים לרדת ולהתפלל עם הציבור. מיהו בימים טרופים אלה לא שייך למימר הכי, והדרינן לסמוך על עיקר דינא דמועיל צירוף בראיית הפנים.



העולה מן האמור:

לדעת מרן השו"ע, כל הדינים של צירופי עשרה אנשים העומדים במקומות שונים, נאמרה רק כאשר הם אינם רואים זה את זה, אך כאשר הם רואים זה את זה, שפיר מצטרפים הם ע"י ראייתם.

דבריו בזה מבוססים על דברי הגאונים והראשונים, ומהם ר' האי גאון, הרשב"א האורחות חיים, וי"א שכן אף דעת רבינו ירוחם המובא בכ"י.

וכן סברו ופירשוהו גדולי הפוסקים הקדמונים, והם הרב מגן אברהם, הפרי חדש, הרב מטה יוסף, הרב בית דוד, הרב דבר משה, המהרי"ט, הפמ"ג, הגר"א, השו"ע הרב, היד אהרן אפאנדארי, הצל"ח, המשנה ברורה, המנחת שי, ועוד.

ובכל דברי החולקים לא מצאנו ביאור לדברי השו"ע בסעיף י"ד, וממילא נשארים דברי השו"ע, מאריה דאתרין, בזה בהירים וברורים.

וגם אין לחוש לתשובת הרשב"ש בזה, מאחר שהיא נוגדת לפסק השו"ע ובבית יוסף לא הביאה.

ואין לחוש לחומרת כמה מהאחרונים בזה, ולמימר ספק ברכות אף נגד מרן השו"ע, דהא העיד המטה יוסף דכן עמא דבר, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל.

לפיכך, עשרה העומדים במרפסות הבית ורואים זה את זה, יכולים להתפלל במנין ולענות לכל דברים שבקדושה מעיקר הדין ללא כל חשש.

מיהו, פשיטא דחייבים אותם עשרה לראות זה את זה, ולא רק לשמוע זה את זה ולדעת שיש כאן עשרה, דבלא ראייה ליכא צירוף ואין לענות אחריהם.

כ"ז כתבתי רק לעיקר דינא, ויש עוד להאריך ולדון בפרטי המקרים והנידונים הנגזרים ממציאות זו, ותן לחכם ויחכם עוד.



הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

רב אמי ורב אסי – מהנהגתם בהלכות תפלה וברכת כהנים

בירחון האוצר גיליון י"ט הביא הגרמ"מ אייכנשטיין שליט"א בשם הגאון ר' שריה דבליצקי זצ"ל, שהורה לאסור על הכהנים לעבור לפני המתפללים כדי לעלות לדוכן (ודלא כהחזו"א שהיקל בזה). במאמר זה יוצע בעז"ה מהלך בסוגיא, שעל פיו יהיה סמך מן הגמרא להוראת הגרש"ד.

א.

ברכות כז, א: "דאמר רבי יהושע בן לוי אסור לעבור כנגד המתפללין, איני והא רבי אמי ורבי אסי חלפי, רבי אמי ורבי אסי חוץ לארבע אמות הוא דחלפי".

ובפשטות משמע שרבי אמי ורבי אסי היו רגילים לעשות כן תמיד, ולא רק שאירע כך במקרה. וא"כ מבואר מזה שכל שאר הציבור לא עברו לפני המתפללין כלל, ורק רבי אמי ורבי אסי היו עוברים, עכ"פ חוץ לארבע אמות.

ויש להבין למה דוקא שני החכמים הללו נהגו כן.

ב.

סוטה לח, ב: "ואמר ר' יהושע בן לוי כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה שנאמר (ויקרא ט, כב) וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים, מה להלן בעבודה אף כאן בעבודה, איני והא ר' אמי ורבי אסי סלקי, רבי אמי ורבי אסי מעיקרא הוו עקרי כרעייהו, ממטא לא הוה מטו התם, וכדתני ר' אושעיא לא שנו אלא שלא עקר את רגליו אבל עקר את רגליו עולה".

ובפשטות משמע שרבי אמי ורבי אסי היו רגילים לעשות כן תמיד, ולא רק שאירע כך במקרה. וא"כ מבואר מזה שכל שאר הכהנים לא עלו אחר עבודה כלל, ורק רבי אמי ורבי אסי היו עולים אחר עבודה, עכ"פ כשעקרו רגליהם בעבודה.

ויש להבין למה דוקא שני החכמים הללו נהגו כן (ורש"י פירש בזה: "מעיקרא הוו עקרי כרעייהו ממקומן בעבודה, אבל רחוק היה מקומן מן הדוכן ולא מטו עד דגמרה ברכת העבודה").

ג.

והנראה בזה, דהנה איתא בברכות ח, א: "רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי".

ובתוספות שם ל, ב ד"ה ה"ג אין, הוכיחו שכונת הגמ' היא שהם היו מתפללים שם ביחיד (ודלא כהרמב"ם פ"ח מהלכות תפלה ה"ג, וע' רבנו יונה ד, א בדפי הרי"ף בדעת הרמב"ם).

אשר לפי זה נמצא שמה שאמרו בסוטה שהיו רבי אמי ורבי אסי עולים לדוכן, כונת הגמרא שאחר שהם התפללו ביחידות בבית מדרשם, הם היו באים לבית הכנסת בשעה שהגיע הש"ץ לעבודה, כדי לקיים מצות ברכת כהנים.

ולפ"ז יוטעם היטב מה שרק הם היו עולים אחר עבודה, שהרי שאר הכהנים התפללו בבית הכנסת, ורק הם היו באים מבית מדרשם, ולפיכך הם נתאחרו קצת לפעמים, גם משום המרחק, וגם משום שהיה קשה לכוון את השעה בדקדוק.

ד.

ולפ"ז עלה בידינו מקור מפורש מן הגמרא לדברי המג"א בסי' קכח סק"י, שכתב שאפילו אם לא היה בבית הכנסת כלל בשעת עבודה, ורק שעקר רגליו מביתו קודם שסיים הש"ץ ברכת עבודה - מקרי עקירה, אף שבא לביהכנ"ס אחר עבודה.

דהנה, אילו היה צריך להיות בביהכנ"ס בשעת עבודה, הרי לא היה די באוקימתא שנקטה הגמרא, שהם עקרו רגליהם מבית מדרשם לפני סיום העבודה, אלא הגמרא היתה צריכה להוסיף שהם גם הספיקו להגיע לבית הכנסת לפני סיום העבודה.

ועוד נפק"מ ממה שנתבאר, דהנה מהריק"ש (בתשו' כ"י סי' ס"ו ובהגהותיו לסי' זה דין כ"ח והובא בבאר היטב) רצה להוכיח מלשון המחבר דכהן שבא לבה"כ בהודאה, יכול לברך ברכת כהנים אע"ג דהוא לא היה בבה"כ כשאמרו רצה, מדקאמר בשו"ע כל כהן שבבה"כ נעקר ממקומו, מכלל דכשאנו בבה"כ א"צ שיעקר רגליו בעבודה ויכול לעלות לדוכן אע"ג דלא שמע רצה ע"ש.

אבל הפר"ח אות כ"ח כתב עליו דלא נהירא וכן מוכח בהדיא ממ"ש הרדב"ז והכנה"ג.

(א). ומה שרש"י בסוטה הנ"ל לא פירש כדברינו לענין איחורם לעלות לדוכן, י"ל שהוא לשיטתו בברכות ח, א ד"ה המצויינים, שפירש: "ציון ואסיפת ציבור" עכ"ל, אשר מזה העלה הצ"ח דרש"י ס"ל כהרמב"ם פ"ח מהלכות תפלה ה"ג, שאף בבית מדרשם הם התפללו בצבור, ורק שהם לא באו להתפלל בביהכנ"ס, ודלא כתוס' בברכות ל, ב הנ"ל. אשר לפ"ז ברור שגם ברכת כהנים הם בירכו בבית מדרשם, וא"כ על כרחך שמה שהם נתעכבו מלעלות היה משום שמקומם בבית מדרשם היה רחוק מן הדוכן.

(ב). חיי אדם כלל לב אות יג: ולא מקרי עקירה אלא מה שעוקר רגליו לצורך נ"כ, אבל מה שבא לבהכ"נ לא מקרי עקירה, ומ"מ אם עוקר רגליו מביתו כדי לעלות לדוכן הוי עקירה, ומש"כ המגן אברהם ס"ק י' בשם כ"ה דאם היה ביתו סמוך לבהכ"נ, נ"ל דלאו דוקא, אלא דהעיקר אם היה העקירה לילך לבהכ"נ להתפלל, או רק לנ"כ. ועיין משנ"ב סי' קכח שם).

ולפי מה שביארנו נמצא שבגמרא מוכח כהפ"ח ודלא כמהריק"ש, שהרי לפי מהריק"ש לכאורה קושית הגמרא מעיקרא ליתא, כי אולי הם הגיעו לביהכנ"ס אחרי עבודה. והגמרא אף לא תירצה כך.



ה.

ובזה יתיישב היטב מה שמבואר בברכות שכל שאר הציבור לא עברו לפני המתפללין כלל, ורק רבי אמי ורבי אסי היו עוברים, עכ"פ חוץ לארבע אמות.

כי אמנם כל הציבור היו עומדים במקומם בכל שעת התפלה ולא היו זקוקים לעבור לפני המתפללים כלל. ואף הכהנים, שהיו צריכים לעלות לדוכן, אפשר שהיה מקומם סמוך לדוכן באופן שהם לא יצטרכו לעבור לפני המתפללים בשעה שיעלו לדוכן.

משא"כ רבי אמי ורבי אסי, שבאו מחוץ לבית הכנסת כדי לעלות לדוכן, ממילא הוצרכו הם לעבור לפני אותם המתפללים שהאריכו בתפילתם. ונראה לענ"ד שהוא אמת לאמתה של תורה בס"ד.

ונפק"מ לדינא, שלפ"ז לכאורה מוכח מן הגמרא דלא כהחזו"א (הובא בספר דעת נוטה להגר"ח קנייבסקי ח"א תשובה שנה) שהתיר לכהנים לעבור לפני המתפללים כדי לעלות לדוכן (וכע"ז מבואר באשל אברהם בוטשאטש סי' קב שהתיר אפילו כדי לשמוע קדיש או לענות אמן). שהרי לפי מה שנתבאר בסוגיא, אדרבה, כל עיקר הקושיא מרבי אמי ורבי אסי היתה בכה"ג, ואעפ"כ לא התירו אלא חוץ לד' אמות.



ג). אכן, המחבר בשו"ע סי' צ סעיף יח פסק כהרמב"ם, שפירש את הגמרא בברכות ח, א דוקא בעשרה, כנ"ל, ואף הרמ"א שם אינו ברור שחולק בזה, כי לכאורה לא פסק אלא את דברי רבנו יונה על האופן שאף הרמב"ם מודה בו (אמנם עיין ביאור הגר"א ומשנ"ב שם). אשר לפ"ז אין מקום לכל מה שנתבאר בגמרא, שהרי אף בבית מדרשם הם התפללו בצבור, ורק שהם לא באו להתפלל בביהכנ"ס, וא"כ ברור שגם ברכת כהנים הם בירכו בבית מדרשם.

אך מ"מ, הרי לפי תוס' ברכות ל, ב הנ"ל מה שנתבאר נראה ברור, וא"כ לפי תוס' מוכח מהגמ' כדברי המג"א הנ"ל לענין עקר רגליו מביתו, וכן כדעת הפר"ח הנ"ל לענין כהן שלא היה בבה"כ כשאמרו רצה, וכמשנ"ת, ומה שחלק הרמב"ם על תוס' לא חלק אלא לענין דין תפילה ביחיד בבית המדרש, ואין זה מחייב שיחלוק הרמב"ם גם על הדינים שהעלינו לפי תוס' בסוגיא דברכת כהנים.

ד). ואף שהיו הכהנים צריכים ליטול ידיהם, כדאיתא בסוטה שם לט, א: "ואמר ר' יהושע בן לוי כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו שנאמר (תהלים קלד, ב) שאו ידיכם קדש וברכו את ה' י"ל שהיו מכינים להם מים סמוך לדוכן, או י"ל ע"פ מה שהביאו תוס' שם בשם רש"י וז"ל: "כל כהן שלא נטל ידיו - פירש רש"י אמר לי רבי אם נטל ידיו שחרית ונטהר כהן אינו צריך ליטול ידיו כשעולה לדוכן. וכמדימה שהועתק מהגהת תלמיד וכו'", עכ"ל. (וכן היא דעת הרמב"ם, כמבואר בכס"מ פט"ו מהלכות תפלה וברכת כהנים ה"ה).

ה). אכן, המחבר בשו"ע סי' צ סעיף יח פסק כהרמב"ם, שפירש את הגמרא בברכות ח, א דוקא בעשרה, כנ"ל, ואף הרמ"א שם אינו ברור שחולק בזה, כי לכאורה לא פסק אלא את דברי רבנו יונה על האופן שאף הרמב"ם מודה בו (אמנם עיין ביאור הגר"א ומשנ"ב שם). והרי לפ"ז אין מקום לכל מה שנתבאר בגמרא.

אך מ"מ, הרי לפי תוס' ברכות ל, ב הנ"ל כל מה שנתבאר נראה ברור. וא"כ לפי תוס' יש סמך גדול להלכה שאפילו לעלות לדוכן לא התירו לעבור לפני המתפללין, וכנ"ל. ומה שחלק הרמב"ם על תוס' לא חלק אלא לענין דין תפילה

נספח

א.

בברכות ח, א שם קודם שהובא מנהגם של רבי אמי ורבי אסי, אמרו בגמ' כע"ז גם לענין אביי: "ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא, כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא". ע"כ.

ולפי מה שהוכיחו תוס' שם ל, ב ד"ה ה"ג אין, דלענין רבי אמי ורבי אסי כונת הגמ' שהתפללו ביחיד, א"כ בפשטות כן היא גם כונת אביי שם.

וכן מבואר להדיא בטור סי' צ שכתב: "לכן צריך להשתדל בכל כחו להתפלל עם הציבור. והני מילי להמון העם, אבל מי שיש לו מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו, מצוה להתפלל בו אפילו אין לו עשרה, דרבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוי תליסר כנישתא וכו', ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתאי ומצלינא בבי כנישתא, כיון דשמענא וכו', לא מצלינא אלא ביני עמודי היכא דגריסנא". עכ"ל. הרי שהביא גם הא דאביי כסמך לתפלה ביחיד בבית מדרשו.



ב.

והנה, איתא בחולין קלג, א: "אמר אביי מריש הוה חטיפנא מתנתא (ר"ל מתנות כהונה), אמינא חבובי קא מחביבנא מצוה וכו', כיון דשמענא להא דתניא הצנועים מושכין את ידיהם והגרגרנים חולקים משקל נמי לא שקילנא לבר ממעלי יומא דכיפורי לאחזוקי נפשאי בכהני. ולפרוס ידיה, אנסיה ליה עידניה".

ופירש רש"י: "לאחזוקי נפשאי בכהני - שלא ישתכח הדבר שאני כהן. ופריך וליפרוס ידיה - כיון שאינו עושה אלא שלא ישתכח שם כהן מעליו יפרוס ידיו לדוכן כל השנה ומחזיק נפשיה בכהני. אנסיה ליה עידניה - עתים שקבע לתלמידיו היו טורדים אותו מלישא את כפיו שהיה עוסק לתלמידיו בעת שהצבור נאספים לבית הכנסת". עכ"ל.

ולפי מה שנתבאר יוטעם היטב, שהרי גם אביי התפלל בבית מדרשו ביחיד, ולכן לא היה יכול לישא כפיו בעת תפלתו, ורק שלא יכול היה לנהוג בזה כרבי אמי ורב אסי, שהלכו לביהכ"נ בשעה שהכהנים נושאים את כפיהם, כי באותה שעה הוא היה מלמד את תלמידיו.



ביחיד בבית המדרש. ואע"פ שלפ"ז אין מקום לפירושינו במעשה דר"א ור"א בסוטה שם ובברכות כז, א, מ"מ אין זה מחייב שיחלוק הרמב"ם גם על הדין שהעלינו לפי תוס' בסוגיא דאסור לעבור לפני המתפללין, שהוא ענין אחר. דנהי דלהרמב"ם אין סמך מן הגמרא לדין זה, מ"מ אחר שנפק"ל לחומרא אליבא דתוס', וברמב"ם לא מצינו בזה כלום, לכאורה יש לחוש לזה להלכה.

ג.

אמנם, יש להעיר דהנה ברש"י בברכות ח, א משמע דס"ל כהרמב"ם הנ"ל, שגם בבית המדרש יש להתפלל בעשרה וכמו שהובא לעיל בהערה א' בשם הצ"ח, ודלא כתוס' הנ"ל. וא"כ, לרש"י לשיטתו אינו מוכן למה אביי לא נשא כפיו בבית מדרשו, הרי הוא לא הוצרך ללכת לביהכנ"ס לשם כך, כי גם בבית מדרשו הוא התפלל בעשרה, וא"כ בשעה שהוא התפלל היה לו לשאת את כפיו.

ובאמת כבר הקשה כן החיד"א במחזיק ברכה סי' צ סק"ו על הרמב"ם עצמו, איך יפרנס את הסוגיא בחולין שם, ותירץ בשם בנו שהרמב"ם יפרש כהרי"ף שם, דאנסייה ליה עידיניה פירושו שהיה לו חולי מעיים. עכ"ה.

אך הרי רש"י לא פירש כן, וא"כ לרש"י עדיין צ"ע.



ד.

ואולי יש לתרץ ע"פ מש"כ תלמידי רבנו יונה בברכות ד, א בדפה"ר בדעת הרמב"ם וז"ל: "ואומר מורי הרב נר"ו, שאפילו לדעת רבינו משה ז"ל אין צריך עשרה אלא למי שדרכו ללכת מביתו ללמוד במקום אחר, דכיוון שדרכו להתבטל מלימודו בשעה שהולך ללמוד, יש לו להתפלל בעשרה או ללכת לבית הכנסת, אבל מי שלומד בביתו כל היום במקום קבוע ותורתו אומנותו, אין לו ללכת לבית הכנסת [אפילו] אם לא ימצא עשרה, מפני שנמצא מתבטל מלימודו בשעת הליכה, וטוב לו שיתפלל ביחיד משיתבטל כלל. תדע, שהרי וכו'. מפי מורי הרב נר"ו". עכ"ל.

אשר לפ"ז י"ל שאף שלענין רבי אמי ורבי אסי פירש הרמב"ם שהתפללו בבית מדרשם בעשרה, כמש"כ הלח"מ שם, היינו דוקא אצלם, משום שהם התפללו בבית המדרש, (וכמשמעות לשון הגמרא "ביני עמודי היכא דהו גרסי") וא"כ מאחר שהם הולכים מביתם לבית המדרש ה"ה שהם צריכים לילך לביהכנ"ס להתפלל. אבל לענין אביי, שמפורש בגמ' שהוא למד בתוך ביתו (וכמו שאמר שם מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא וכו') לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא. ע"כ) גם הרמב"ם מודה שהוא התפלל ביחיד, ע"פ מ"ש רבנו יונה בדעתו, שמי שלומד בביתו תמיד א"צ להתפלל בעשרה.

וא"כ, י"ל שגם רש"י, שסבר כהרמב"ם, מודה בכה"ג, שהרי רבנו יונה כתב את חידושו בדעת הרמב"ם מכח ראיה מן הגמרא ולא ממשמעות דברי הרמב"ם.

[ואף שמשמעות דברי רש"י בברכות דבעינן עשרה הוא ממה שכתב בגוף דרשת רב חסדא מקרא דאובה ה' וגו', שהיא מקור הדין, מ"מ מפורש בגמ' שם שאביי שינה את מנהגו ע"פ מימרא דעולא דמיום שחרב וכו', ולא ע"פ דרשת רב חסדא, עי"ש].



הרב אוריאל בנר*

אם לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש צורך ואפשרות להשלימה?

בימים טרופים אלו, עלתה, בין שאר השאלות ההלכתיות שהתעוררו, השאלה הבאה. במקום מסוים התאספו אנשים להתפלל ליד ביתם, ללא ספר תורה. האם יצטרכו בשבת בה יחזרו לבתי הכנסת להשלים את קריאת התורה שהפסידו. כפי שיוזכר בהמשך, יש מחלוקת ביחס להשלמת מספר שבתות, אולם כוונתו לעסוק בעקר בשאלה העקרונית, ולצורך כך נניח שדנים על שבת אחת שבה לא קראו ועל השבת שאחריה בה יכולים שוב לקרוא.

כתב האור זרוע (חלק ב - הלכות שבת סימן מה): "מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור אל הכהנים ועיכב תפלה וקריאת תורה כל היום וכשהגיע [שבת] הבאה צוה ה"ר אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פרשה אחת מן התורה לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים, ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו אלא כי כן נסדרו הפרשיות" וראיה לדבר שאם יארע יום [טוב] בשבת ודוחין הפרשה של אותה שבת מפני פרשה של יום טוב הלא מיד בשבת הסמוכה ליו"ט חוזר למקום שפסק ולא אמרינן הואיל ונדחת תדחה".

* המאמר נכתב לפני כמה שבועות, וכעת כבר התפרסמו הוראותיהם של כמה גדולים.

א. נפקא מינה בהדגשה זו, למקרה שלא קראו אחת מארבע פרשיות, כמו שכתב בשו"ת גינת ורדים (אורח חיים כלל א סימן לה): "ועוד יש להביא ראיה ממ"ש מור"ם בהגהה סי' קל"ה ס"ב וז"ל אם ביטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור לשבת הבאה קורין אותה הפרשה עם פרשה השייכא לאותה שבת עכ"ל וה"ה נמי לג"ד שיקראו לשבת הבאה ומיהו לזה יש לדחות דשאני התם שאין חיוב לקרות אותה פרשה באותו שבת דהא יש מקומות שאין מסיימין התורה אלא לשלש שנים משא"כ בג"ד שפרשה זו באה חובה ליום זה איכא למימר בה עבר יומו בטל קרבנו".

ב. בהמשך הוא מוסיף נקודות נוספות. ראשית, הוא מעלה אפשרות שקביעת הפרשה בשבת מסויימת היא בדווקא: "ותו דאפילו תימא יש קבע בשבתות בקריאת הפרשיות", אך הוא מסביר שגם לפי הבנה זו, הדין זהה: "אפ"ה אין לנו לבטל ולדחות אותה הפרשה שלא נקראת בשבתה אלא לשבת הבאה חזרין וקורין אותה", וראייתו מהלכות שיר של יום: "דתניא ב' החליל בראשון מהו אומר הבו לה' בני אליהם וגו' בשני מהו אומר ולרשע אמר וגו' בשלישי מהו אומר כו' אם חלה שבת להיות באחד מהם ימוטו ידחו פי' אם חלה שבת להיות באחד מהם שיר המועד מפני שיר של שבת ימוטו ידחה [שהוא] שיר האחרון מפני כי באחד בשבת יאמרו שיר שהיה ראוי לומר אתמול בשבת. ולא יאמרו שיר של אחר השבת [עד יום ב'] נמצא האחרון דחוי אלמא דאין מדלגין סדר השיר וכ"ש סדר הפרשיות שהיא תורת יוצרנו חקים ומשפטים שאין לדלג". הוא משלים את הבירור בהשוואה בין שיר של יום לקריאת התורה: "וא"ת אי מהתם דון מינה ומינה דמה התם שיר האחרון נדחה אף כאן הפרשה אחרונה תדחה. לא היא דגבי שיר היינו טעמא דכיון דקי"ל דאין מדלגין סדר השיר הא ודאי [א"א] בע"א אבל הכא בסדר הפרשיות התורה כי להשלים התורה אנו באים בכל שנה ואם יותר לנו הפרשה בין מחמת שנה פשוטה בין מחמת יום טוב שחל להיות בשבת ודחה אותה סדר פרשיות בין מחמת כל דבר שלא נקרא אותה פרשה הראוי לקרותה יקראנה בשבת אחר ולא ידלגנה אלא יקראו שתי פרשיות כאחת ויתקנו בזה את אשר חסרו שאם ידלגו הרי חסרו קריאתה על מגן". ובשלילת עניין טרחא דציבורא: "ואין לומר שאין לקרות משום

לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש צורך ואפשרות להשלימה קז

דעה שונה מצויה בשו"ת מהרי"ל (החדשות סימן קמב): "וקריאת ס"ת שנתבטלה בשבת, כתב האגודה תשובת הא"ז לקרות ב' סדרים בשבת הבא, אבל לא ראיתי נוהגין כן כלל. ונראה לע"ד דאיכא למיחש לקלקול דנכנסין ויוצאין וישתנה הספר, ומצאתי לאיסור' דהא ע"י סימן מנו ועצרו, צומו וצולו, קומו ותקעו שהוא תקנה דרבנן שבכל שנה וקלקולו, ואם יטעו בסדר הפרשיות אתי לקלקולא דמועדות, עמי הארץ דסמכי אהא דסימנים".

דעה שלישית בראשונים מצויה בלקט יושר (הלכות יום השבת, ד): "בשבת אחד לא קוראים הסדר בבית הכנסת בניאושטט מחמת חיל גדול הבא לפני העיר. וליום ב' אח"כ נהרג נסמך אחד הי"ד סמוך לעיר ג' פרסאות. וליום ה' אח"כ מתה אשה חשובה פתאום בשעת לידתה, ואמרו כל הנשים שלא נשמע כמוהו. ולשבת אח"כ צוה בבית הכנסת שלו לקרות הסדרה הראשונה שעברה כלה לכהן וגם הפרשה משניה, כיון שהיה אנוס' אבל אם לא קרא הסדרה מחמת שמבטלים התמיד מחמת צורכי הצבור, כגון מעניין המסים, על זה נאמר מעות לא יוכל לתקן. אבל בב"ה של צבור לא צוה לקרות הסדרה שעברה, כי אמר שהוא דבר של תמהון. וכתב מיימוני בהגהות אפילו דבר שהוא היתר גמור, אסור לעשות דבר של תמהון משום דנראה כשתי תורות". לדבריו, ראשית יש חילוק בין אונס לבין מצב שהקריאה בוטלה ברצון מתוך החלטה מסוימת. שנית, יש הבדל בין בית כנסת של ציבור לבין בית כנסת פרטי/קטן.

הבית יוסף לא הביא דברים אלו בדבריו על הטור ובשולחן ערוך, אך הרמ"א (קל"ה, ב) פסק כדעת האור זרוע וכתב: "אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכה לאותה שבת (אור זרוע)".

בביאור גדר הדין נראה מדברי האור זרוע שמסברה יש לומר שזהו חלק מתקנת קריאת התורה, שכן: "מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיצה לעם מצות וחוקים". וכמו"ש בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן שלה): "לאו מתורת תשלומין, אלא דיש למצות קריאה עדיין משך וחיובא להשלים תוך שנה, כדאיתא בפרק קמא דברכות [ח' ע"א] להשלים פרשיותיו וכתקנות חכמים".

ובהרחבה יותר בשו"ת בצל החכמה (ד, י"ז): "והוא, כי בקריאת התורה שבת שחרית יוצאים ידי חובת שני חיובים המוטלים על הצבור, חדא, תקנת משה רבינו שתיקן לקרות שבת שחרית משום לימוד תורה... שנית, לגמור קריאת הפרשה שהוקבעה לאותה שבת, כדי שבהמשך שנה אחת יגמרו קריאת כל התורה כולה מבראשית עד לעיני כל ישראל או בהמשך שלש שנים במערבא כמבואר בגמ' (מגילה כ"ט ב) ע"ש. כי על יסוד תקנת מש"ר לקרות בתורה כל שבת

טורח צבור דהא אמרי' במס' סופרים שאפי' בעבור פסוק אחד חוזר וקורא כל הפרשה כדפרשית לעיל, ולא חיישינן משום טורח צבור וכ"ש לכל הפרשה שאין לחוש לטורח צבור כאשר אנו עושים ברוב פרשיות שאנו קורין שנים ביחד כשהם מרובים על שבתות השנים וכך הוא מצוה מן המובחר".

ג. ידידי, הרב עמיחי כנרת, בהערותיו ללקט יושר (83), כתב שיתכן שיש לחלק בין ביטול התמיד ע"י אחד מהקהילה לצרכיו, שאז כולם אנוסים, לבין הכתוב כאן, על ביטול התמיד על ידי נציגי הציבור לצרכיו, שאז זה נחשב מרצון. ואפשר שבוה יודו גם האור זרוע וסיעתו.

ד. החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב ס"ז) דן בשאלת השלמה במנחה בשבת שבה לא קרא בבוקר, ולא משמע מדבריו שיש הבדל בין הצועדים בעקבי הב"י לצועדים בעקבות הרמ"א.

בבוקר הנהיגו בבבל להשלים קריאת כל התורה פעם בשנה (ובמערבא פעם בג' שנים), וקבעו גם בדיוק באיזה פסוק להתחיל הקריאה בכל שבת ובאיזה פסוק לסיימה..ולכן כשביטלו איזו פעם הקריאה בשבת שחרית נהי דא"צ להשלימה מצד החיוב של לימוד תורה שהיא תקנת מש"ר... מ"מ צריכין להשלימה בשבת הבאה כדי שיגמור קרה"ת כולה באותה שנה שחיובה חלה על הצבור בתחילת השנה ומשו"ה די שיקראו הפרשה שביטלו בשבת שעברה וא"צ להשלים גם קריאת ז' גברי שבטלו כמובן".



שיטת הגר"א - השוואה לתשלומי תפילה

לעומת זאת, בבאור הגר"א כתב: "כמו"ש בברכות כ"ו טעה ולא מתפלל". משמע מכך שמדובר בגדר של תשלומין, כמו שמצינו בתפילה. קודם שננסה להבין את דבריו, עלינו לשאול מדוע לא הזכיר הגר"א את ההגדרות שמצויות באור זרוע, שהוא מקור דין זה. נראה שהגר"א רצה למצוא לכך מקור בגמרא (כדרכו תמיד), מה שחסר בדברי האו"ז, שהבין מסברה שיש מקום להשלמה. בסגנון מעט אחר, אפשר לומר שהגר"א סובר שקביעת הפרשה היא לשבת מסויימת, ואין כאן תקנה כללית של כל התורה לכל השנה [וכמו שרואים בדברי האו"ז שהעלה אפשרות כזו, כדלעיל הערה ב, ואפשר שלא היה ניחא לו לגר"א בכל המו"מ מסוכה נ"ה המוזכר שם], ולכן הוא חיפש מקור לכך שגם דבר הקבוע בזמן מסויים, יש אפשרות להשלימו, ולמד זאת מתפילה.

אלא שהקשה על כך הגרי"ד סולובייצ'יק מבוסטון (מבית מדרשו של הרב עמוד כ"א) מדברי הגמרא בברכות כ"ו ע"ב, המזכירה בתוך ספקה על השלמת תפילה ביום שאחריו: "כיון דצלותא רחמי היא - כל אימת דבעי מצלי ואזיל", וכך אכן נפסק למסקנה. א"כ, אין לדמות אליה את קריאת התורה, שאינה רחמי. מסביר הגרי"ד ס': "צריך לפרש... דעת הגר"א... דס"ל דאע"ג שיש דין מיוחד הקבוע לתפילה, מ"מ אם מתפלל שלא בזמן התפילה בוודאי יש לתפילתו קיום של עבודה בלב, ומאחר שכן תיקנו תשלומין לה. כלומר, במצווה מעשית שחושב לעשותה פעם אחת בשנה כגון תקיעת שופר או שזמנה מוגבל לשבעה ימים - כמו ישיבה בסוכה, לא שייך לתקן לזה תשלומין ע"י ישיבה בסוכה בשבת בראשית או תקיעת שופר בצום גדליה דאז כשעושה, הרי אין שום קיום כלל בעשותו, והיאך נאמר שממלא עי"ז חסרונו אשר חסר, משא"כ בתפילה שאף אם יתפלל תפילה שניה בזמן ערבית הרי אפילו הכי יש עליה קיום של עבודה שבלב... וא"כ שייך לומר שע"י קיום מצווה זו... משלים חסרונו, וה"נ בקריאת התורה דאפילו יקרא קריאה שניה בשבת אחרת יש לאותה קריאה כל הקיומים שהיו לראשונה וע"כ שייך לומר שיש כאן השלמה". כלומר, לא מדובר כאן בדין תשלומין רגיל, אלא שיש יסוד משותף למצוות שיש להן תשלומין ולקריאת התורה, ולכן שייך להשלימה אח"כ, אף שכאן אין את הגדר של רחמי, המופיע בתפילה. בברכת אליהו (על באור הגר"א) כתב שנראה שאין כוונת הגר"א להשוות את דין קריאת התורה לתשלומי תפילה ממש, דהרי כתב האו"ז שיקרא כסדר הפרשיות בתורה, ואילו גבי תפילה נפסק שקודם מתפללים את התפילה הנוכחית, אלא נראה שכוונת הגר"א לומר שכמו ששם צריך להשלים ה"ה כאן, אך בעניין סדרי השלמה הם חלוקים שכן בתפילה

לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש צורך ואפשרות להשלימה קט

נתקן להתפלל בזמנים קבועים, וכן ההשלמה לא תוקדם לתפילה המתאימה עכשיו, משא"כ בקריאת התורה.

המשנה ברורה הביא שתי נפקא מינות בין הבנת האור זרוע להבנת הגר"א. בסק"ו הביא את מחלוקת האחרונים האם אפשר להשלים שתי פרשיות בשבת השלישית¹, והוא למד בדברי הגר"א שדעתו לשלילה, ע"פ גדר תשלומין בתפילה: "י"א דאין לקרות בשבת הבאה כ"א הסדרה האחרונה הסמוכה לזו וי"א דצריך להשלים בצבור כל הסדרות שביטלו ומביאור הגר"א משמע דס"ל כהדעה הראשונה".

ובבאור הלכה ד"ה אם בטלו השליך מכאן לענין בטלו במזיד: "בעט"ז... מסתפק אם דוקא בשוגג או אפילו במזיד נמי צריך להשלים ובפמ"ג ובשלחן עצי שטים כתבו דמסתימת הפוסקים משמע דאפילו במזיד נמי משלמין אכן מביאור הגר"א דנסיב טעמא דהאי דינא מדין תפלה דקיי"ל טעה ולא התפלל איזה תפלה משלים אותה בתפלה הסמוכה משמע לכאורה דדוקא בשוגג כמו התם שאין לה תשלומין במזיד וכמבואר בסימן ק"ח".

אולם, הברכת אליהו כתב שלפי דבריו אין כאן נפ"מ, שכן אף לדעת הגר"א לא מדובר כאן בדין תשלומין לפרטיו, ואפשר שגם הגריד"ס יאמר כך.

גם בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן יז) העיר על ההשואה לדין תשלומין [לא בדעת הגר"א, אלא כהסבר מדוע אין זו כוונת האו"ז]: "נלענ"ד פשוט שאין זו תשלומין לחובת קרה"ת שתיקן מש"ר לקרות כל שבת בבוקר והם בטלוה שלא קראו בתורה בשבת שעברה, דא"כ ה' חובה לקרות בשבת הבאה י"ד קרואים, ז' בשביל אותה שבת וז' בשביל שבת שעברה שלא קראו בתורה כמו טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים שחרית מתפלל מנחה שתיים כמבואר בברכות (כ"ה ובשו"ע או"ח סי' ק"ח סעי' א') דהיינו אותו נוסח תפלה מתפלל פעמים, ה"נ בזה הוי לן להצריכו לקרות י"ד גברי, א"ו דמה שמצריך האו"ז והרמ"א שנמשך אחריו להשלים ולקרות בשבת הבאה גם פרשת שבת שביטל אינו מדין תשלומין על שביטל הקריאה שהיא מתקנת מש"ר כדי שלא ישהו ג' ימים בלי תורה אלא הוא מטעמא אחרינא".



ה). הסוברים שיש להשלים מובנים ע"פ גדרו של האו"ז, אולם החולקים יאמרו שגם לאור גדר זה יש גבולות, וכדברי מהר"ם מינץ (שו"ת סימן פ"ה): "הנה לא כתוב רק אם ביטל השבת אחד התמיד, אז יקראו בשבת הבאה שני סדרות, אבל לא כתב אם ביטול ג' או ד' שבתו יקראו כל אות' סדרות בשבת א', וכן מסתברא דאל"כ אין לדבר סוף. מעתה שק"ק מה שייד לעשות חצי תקנת, רק אמר דווקא שבת אחת, לימא שתי שבתות או ג' דמ"ש שבת אחת משני'. לכן נ"ל דווקא שני סדרו יקראו יחד אם יתבטל קריאות' שבת, כיון דבלאו הכי מצינו לפעמים שקורין ב' סדרות בשבת אחת, בשנת פשוטו' דהרבה סדרות מחבורות, אבל אם נתבטל ב' שבתות אין קורין בשבת הבא ג' סדרות, דלא מצינו שום דוכתי שקורין ג' סדרות בחד שבת".

ו). דעת ערוך השולחן (אורח חיים סימן קלה, ו) היא שיש להשלים כמה פרשיות: "ותמוה הוא דאטו לעיכובא הוא שיהא אחד מחבר השני סדרות, ועוד איזה איסור יש בזה אם יחברום, והעיקר נראה דבכל אופן החיוב להשלים בשבת הבא".

דברי הט"ז בפרושו לרש"י על התורה

אולם, גם אם נסביר בדעת הגר"א שאין כאן דין תשלומין, יש לעיין האם בדעת הט"ז אפשר לפרש כן:

על הפסוק (במדבר כ, י): "עלת שבת בשבתו על עלת התמיד ונסכה" כתב רש"י: "עלת שבת בשבתו - ולא עולת שבת זו בשבת אחרת, הרי שלא הקריב בשבת זו שומע אני יקריב שנים לשבת הבאה, תלמוד לומר בשבתו, מגיד שאם עבר יומו בטל קרב". ופרש הט"ז בספרו דברי דוד: "ולא עולת שבת בשבת אחרת. דהו"א הואיל וכל קרבנות של כל השבתות שוות אין ימות החול הפסק ביניהם, וכמו דמצינו לענין קריאת התורה שאם היה אונס ולא קראו הפרשה משלימין אותה בשבת הבא', קמ"ל דלא... וגבי ר"ח הוא כמו בשבת, ע"כ גם שם צריך מיעוט כמו שפירש"י אחר זה בסמוך. ממשיך הט"ז ושואל: "וא"ל ל"ל מיעוט גם בר"ח לילף משבת", ועונה: "דבר"ח ממעט דהו"א דר"ח הוא ימות החול יש לו תשלומין ביום שאחריו כמו שמצינו לענין קרבן חגיגה דיש לו תשלומין כל שבעה". ועוד נקודה: "וא"ל לילף שבת מר"ח, י"ל דשאני ר"ח דעיקר הקרבן שלו בשביל מיעוט הירח דזה שייך דוקא ביום ר"ח ולא אחריו, משא"כ בשבת דאין חילוק בין שבת לשבת, הו"א דיש לו תשלומין, קמ"ל". בדבריו רואים לכאורה שמדובר בגדר תשלומין כחגיגה, וצ"ב.



האם מדובר גם במקרה שלא התאספו לתפילה

כתב הגר"א מרגליות בשערי אפרים (ז, ל"ט): "אם לא היה להם מנין באותה שבת אינם חייבים בהשלמת הקריאה בשבת שאחריה". והסביר הוא עצמו את כוונתו, בפתחי שערים: "דדוקא היכא דבני חיובא הם לקרות אלא שאירע להם אונס, אבל היכא דלא הוו עשרה מעיקרא, לאו בני חיובא נינהו וא"צ להשלים, דמעיקרא הכי אתקון חיוב הקריאה, על מקום שיש שם עשרה דווקא".

באופן פשוט היה נראה לומר שהוא למד כדעת הגר"א והט"ז, ולכן כשלא חל חיוב מתחילה, אין תשלומין, כמו"ש בשו"ת בצל החכמה (א, ז, י"א), כצד אחד בספק אודות: "בני א"י שהיו בימי חג הפסח בחו"ל על מנת לחזור, וכאשר חוזרים לא"י נודמנו יחד עשרה בספינה, בש"ק בה קוראין בחו"ל פ' אחרי ובא"י פ' קדושים, יקראו פ' קדושים כבני א"י, דכיון שהפליגו מחו"ל חל עליהם חובת מנהגי א"י, שפ' קדושים להם סדרא דיומא".

בתחילה הוא השווה זאת לגדרי תשלומין: "דילמא כיון שבשבת שעברה להיותם אז בחו"ל לא חיילא עליהו חובת קריאת פ' אחרי, וכיון שלא חלה עליהם חובת קריאת פ' אחרי בשבת שעברה ממילא שאין עליהם בשבת זו חובת תשלומין כמבואר בחגיגה (ט' ע"א) ה' חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, דלר"י דס"ל כולן תשלומין לראשון, כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני ע"ש ועיי' גם ברא"ש ברכות (פ"ג הל' ב') ומוע"ק (פ"ג הל' צ"ו) ובטו"ו יו"ד (סי' שצ"ו סק"ב)".

ז. כדאי לשים לב לנקודה מעניינת - ההו"א אותה באה התורה לשלול, היא מחשבה שיש בה יסוד אמיתי, שאמנם נאמר רק בפי ראשונים מסברה, אך עקרונית הוא קיים בחלל העולם, מקדמת דנא.

לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש צורך ואפשרות להשלימה קרא

ואז הוסיף הוא את דברי השערי אפרים: "ויותר מזה עיי' בשערי אפרים שאם בטלו בשבת קריאת התורה לפי שלא היו עשרה בביהכנ"ס א"צ להשלים לשבת הבאה קריאת פ' ההיא לפי שלא חלה חובת קריאת פ' ההיא עליהו מעיקרא, שלא נתקן לקרות הפ' אלא בעשרה... מעתה מכש"כ בנ"ד שמעיקרא לא נתקנה קריאת פ' אחרי בחו"ל בשבת ההיא כלל וגם ל"ה עשרה בני א"י ביחד". אולם, יש אפשרות להסביר את דברי השערי אפרים גם לפי פשט האו"ז, ולומר שחלות החיוב על הציבור אינה על עם ישראל בכלל, אלא על כל ציבור וציבור, וכדי שיחול חיוב הקריאה על הציבור, צריך שיהיה כאן ציבור יחד באותה שבת, אולם אם הם לא נתרכזו לתפילה, לא חלה חובה זאת עליהם". ועדיין צ"ב.

בנידון דידן, יש לדון מה יאמר השערי אפרים, שכן מחד התאספו אנשים למניינים ליד ביתם, ללא קשר להרכבים הרגילים של בתי הכנסת, כך שניתן לראות כאן חלות של החיוב, אולם בעז"ה כאשר יחזרו לשגרה יתאספו בבית כנסת אחד אוסף של אנשים שלא היו קשורים אחד לשני בתקופה האחרונה, ולא ברור האם ניתן לראות בהם ציבור לענין זה.

האם דעת שערי אפרים מוסכמת

בספר הליכות שלמה (תפילה עמוד קמ"ד) הביאו מהגרשו"א שפסק כן, שציבור שלא קראו הפרשה מפני שלא היה להם מנין לא ישלימה, אלא ישלים כל אחד לעצמו בחומש. אולם, בשו"ת בצל החכמה (חלק א סימן ז, י"ב) כתב: "שדברי שערי אפרים אלו לאו כו"ע הוא ואדרבה נראה דעת האחרונים דלא כוותי", והוא הוכיח זאת משבו"י (ח"ג חאו"ח ס' ו') שיובא לקמן, שדן בבית כנסת שלפעמים אין להם מנין, ולא באופן חד פעמי, האם ישלימו, ולא העיר שאם לא היה מנין אין חיוב. וכן מוכח משו"ת חיים שאל (ח"א ס' ע"ה אות ה'), שדן בכפר שלא התאספו בשבת בבוקר עשרה והיו עשרה בשעת מנחה, והורה לקרות במנחה בפרשת שבוע הבא, ופרשת שבת זו יקראו בשבת הבאה שתי פרשיות ביחד. "וכן מארחות חיים (ספינקא ס' קל"ה אות ד' בשם ספר פדה את אברהם שכ' בכפר שלא הי' להם מנין בשבת והורה להשלים הפ' בשבת הבאה. ובסוף ספר לשון חכמים מביא שבפראג בטלו בשבת בשנת תקמ"ה קרה"ת מפני תגבורת גשמים והורה גבר בגוברין רבינו הנוב"י להשלימה בשבת הבאה ע"ש וע"כ שתגבורת המים גרמה שלא נתקבצו עשרה לביהכנ"ס ואפי"ה הורה הגאון נוב"י להשלימה לשבת הבאה. ועיי' זכור לאברהם (חאו"ח מערכת אות ס' ערך ס"ת) שכ' וז"ל וכן עשינו מעשה בשנת ה' תקנ"ג שנכנסו האזורים הקירגלים ימש"ו בעירנו בפ' קרח, שלא הלכנו לק"ק באותה שבת, ואחר שהצילנו ה' ית' ברוב רו"ח כו' לשבת הבאה קראנו פ' קרח עם פ' חקת ובלק שהיו מחוברות כו' עכ"ל הרי שלא הלכו בשבת לק"ק ול"ה להם מנין ואפי"ה השלימוה בשבת הבאה ודלא כרבינו השערי

(ח). כע"ז כתב הרב נחום נריה (אורייתא י"ז), והוא הוסיף שנראה שגם לדעת השערי אפרים נראה שאם הציבור התכנס, אך לא הספיק להתפלל [כגון במסגרת צבאית, שבאופן פתאומי, נקראו למשימה] או קבוצה שלנה בחדר אחד והיו מקובצים בשעות הבוקר, התכנסות זו כבר מחייבת אותם בקריאת התורה. ואין צורך בהתכנסות לתפילה דווקא, שהרי תקנת משה רבנו חייבה ציבור המתכנס לקריאת התורה בלבד, אף שלדעת הרמב"ן חיוב תפילה דרבנן, ולא נתחיבו בתפילה בזמן משרע"ה.

קרב לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש צורך ואפשרות להשלימה

אפרים". ועוד מעלה בצל החכמה אפשרות: "אולי יש לדחוק שלא הלכו לק"ק, אבל התפללו במנין בביתם ולא היה להם ס"ת לקרות בו לכן שפיר השלימו הפרשה לשבת הבאה". אך הוא דוחה זאת: "מפשטות לשונו וכן מתוך הענין נראה של"ה מנין כלל, ואפי"ה השלימוה".



ביטול מקרי או גם מדי פעם

סייג נוסף לדין הרמ"א כתב בשו"ת שבות יעקב (חלק ג סימן ו): "ישוב שעושין מנין בכל שבתות השנה אם אפשר' ולפעמים נתבטל שאין להם מנין אם באותו שבת שיש להם מנין מחוייבי' לקרות שני פרשיות דהיינו הפרשה משבת העבר והפרשה משבת זו כדאי' בש"ע ... דקדק הרב... בהגהה וז"ל שאם בטלו שבת א' קריאת הפרשה בציבור לשבת הבאה קורין אותה עם פ' השייכה לאותה שבת עכ"ל משמע מלשונו דווקא אם לא בטלו רק שבת אחת ע"פ איזה סיבה, הוא דמשלימין בשבת הבאה אבל אם רגילין איזה פעמים לבטל הקריאה אין להשלי' בשבת שעושין מנין דא"כ יבטל מנהגן של ישראל לקרו' בשבת רק הסדר המיוחד להם ע"פ תקנות חז"ל וכן מצאתי להדיא במקור הדין שהוא מא"ז הובא במגילה פ' הקורא סי' ל' וז"ל בא"ז אם בטלו בשב' התמיד ולא קראוהו הפרשה יקראו הפרשה בשבת הבאה שתי פרשיו' עכ"ל הרי דכתב להדי' דווקא היכא דקורין בתמידות הפרשה רק פעם אחת נתבטל ראוי להשלים התמיד דמשום פעם אחת אין כאן שינוי מנהג אבל היכא שאין כאן דבר תמידי נ"ל פשוט שא"צ להשלים רק כל יחיד קורא הפרשה ביחידות".

לפי זה, יש לשאול מה הדין בנדון דידן, שבטלה קריאת התורה כמה וכמה שבתות. ונראה שגם לדבריו, יש אפשרות להשלים בכה"ג, משא"כ באותו ישוב שלאורך כל הזמנים קרה להם דבר זה מדי פעם, אבל בנד"ד זו פעם אחת ארוכה, ואף אם נאמר שהשבות יעקב לא סובר כן, הרי האחרונים שדנו האם משלימים שתי שבתות, ודאי יאמרו שאין הבדל עקרוני בין אחת לשתיים, אלא רק דנו כמה להשלים, אבל את הפרשה האחרונה לכו"ע יש מקום להשלים, אף אם היא הייתה אחרי רצף של כמה שבתות.



ט). הוא מוסיף ואומר שמעצם דברי האו"ז יש להוכיח זאת, שהרי הוא הביא ראי' לדבריו מיו"ט שחל להיות בשבת ודוחין פ' של שבת מפני פ' של יום טוב, ומיד בשבת הסמוכה ליו"ט חוזר למקום שפסק, ולא אמרין הואיל ונדחה ידחה ע"ש. "והרי בשבת שחל להיות ביום טוב לא חלה עליו בשבת ההיא חובת קריאת פ' של שבת כלל, ואם באנו ללמוד משם יש ללמוד מנ"י גם לכל היכי דלא חיילא עלי' חובת קריאת פ' ההיא באותה שבת כלל, ומכש"כ היכי שלא נתקבצו עשרה בביהכנ"ס, דעכ"פ חובה על כל א' וא' להשתדל לשמוע קריאת פ' ההיא בשבת ההיא, אלא שאנוס הוא ואינו יכול לקיים תקנת חז"ל, בודאי שצריך להשלימה לשבת הבאה. וא"ל דשאני יום טוב שחל להיות בשבת שכן תקנו חז"ל מעיקרא דכל היכי שחייל יום טוב בש"ק תדחה קריאת הפרשה שהיתה צריכה להיות בשבת ההיא לשבת הבאה, משא"כ כאן שבאקראי בעלמא ביטלו הפרשה ע"י של"ה מנין אין כאן תקנת חז"ל לקרא פ' ההיא לשבת הבאה, דא"כ אין ראי' משם כלל לדינו של האו"ז מה"ט גופא. א"ו דלי"ל להאו"ז לחלק בהכי דכיון שאינו מן ההכרח שיחול יום טוב בשבת, הו"ל רק כשאר סיבה ואקראי". ויש להעיר על דבריו, שעדיין קשה לראות דמיון בין ציבור שהתכנס לתפילה וקרא קריאה אחרת לציבור שכלל לא התכנס. גם מש"כ אח"כ להוכיח מהלשון: "מחמת כל דבר שלא נקרא אותה פרשה הראוי' לקרותה, יקראנה בשבת אחרת" משמע שכל סיבה מחייבת השלמה, קשה לראות כאן הוכחה, כי לא נראה שזה מוסב על היכי תימצא כמו השערי אפרים, אלא מדובר בציבור שלא קרא מכל סיבה שהיא.

האם יש משמעות לכך שבבתי כנסת אחרים קראו?

כתב האליה רבה: "כתב עולת תמיד שם בשם תשו' הר"ם [שם], ובמקום שיש יותר מבית הכנסת אחד, אם קראו בבית הכנסת אחד אף על פי שלא קראו בבתי הכנסת אחרים לא נקרא ביטול התמיד וא"צ להשלים ע"כ. ונ"ל מגוף התשובה שם דוקא כשהקהל מבית הכנסת זה היו קוראים רק שהיו בבית הכנסת אחרת, אבל אם קהל זה לא היו קוראין כלל צריך להשלים". וכ"מ במשנה ברורה: "כתב בספר שערי אפרים אם בטלו הקריאה בביהכ"נ אחת ורוב הצבור מביהכ"נ זה שמעו קרה"ת בביהכ"נ אחרת א"צ להשלים אבל אם רוב הצבור לא שמעו כלל אף על פי שיש שם בתי כנסיות אחרות שקראו שמה כדין מ"מ אותן שלא שמעו הקריאה". ולכן בנד"ד שרוב מתפללי בית הכנסת לא שמעו, יש לקרוא.

בחשוקי חמד (ר"ה כ"ח) דן בשלג הגדול שהיה בירושלים בעשרה בטבת תשע"ד, ונמשך לשבת קודש פרשת ויחי, השלג היה כבד מאד, והגיע עד למעלה מהבריכים, בהרבה מקומות הגישה לבית הכנסת הייתה קשה מאד, ולכן הרבה יהודים לא יכלו ללכת לבית הכנסת לתפילות, וארגנו מנינים בבתי פרטיים, ובמקלטים, אך לא היה להם ספר תורה לקריאה. לשבת הבאה פרשת שמות, התעוררה שאלה, האם ישלימו את הפרשה, ויקראו ביחד ויחי ושמות, או שמא אין צריך להשלים?" ומביא כסיבה שלא צריך השלמה: "בדעת תורה הביא בשם הזכור לאברהם, שמה שכתב הרמ"א שאם ביטלו שבת אחת שקורין הפרשה בשבת הבאה, היינו דוקא כשביטלו בכל בתי כנסיות שבעיר, אבל אם ביטלו רק בבית הכנסת אחד, לא מקרי ביטול. והנה בעניינו ברוב הבתי כנסיות קראו כדין, ורק מקצת בתי כנסיות לא קראו, ואולי אין יכולים להשלים".



סדר ההשלמה

הוזכר לעיל בשם הברכת אליהו, שישנו הבדל בין הנד"ד לדין תפילת תשלומין, שכן כאן כתב האו"ז שמקדימים את הפרשה שעברה. לכאורה הדברים פשוטים, אך בשו"ת צמח צדק הקדמון (סימן ככו) כתב: "והיינו שאם לא קראו עניה סוערה לפרשת ראה יש לה תשלומין עם רני עקרה לפרשת כי תצא שאחר כך היינו דוקא בגונא שהוא שקורין תחלה רני עקרה ואחר כך עניה סוערה דזהו מיקרי כסדר שתחלה קורין הפטרה שהיא חובה לשבת שהוא ואחר כך קורין הפטרה עניה סוערה הסמוכה לה לתשלומין דלעולם תדיר ושאינו תדיר קודם" ויש כאן שימוש מיוחד במושג תדיר. ועל פי זה כתב בשו"ת מהרש"ם (חלק א סימן ריג), בתוך דינו על השלמת שמו"ת: "... והנה אני מצאתי בתשו' צ"צ סימן קכ"ו שהאריך בענין הפטרת פינחס דברי ירמיה שלא נקריט ע"פ טעות אם להשלים בפ' שמעו (לש"ק פ' מטות ומו"ק) והאריך שם מהא דתדיר ושאינו תדיר כדין תפלה, אבל כיון שהם סמוכין זה לזה ואין ביניהם הפסק יש להתחיל דברי ירמיה ויקרא כאחת עם שמעו כדי שלא יקראם שלא כסדר ע"ש באורך. ומבואר דבנ"ד אם בשבת שניה ישלימנה יתחיל פ' הקודמת ויקרא כסדרן אבל אם אחר כמה שבועות ישלים אז

(י). לצערי לא הצלחתי למצוא את הדברים בדעת תורה.

קיד לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש צורך ואפשרות להשלימה

יקרא קודם פ' השבוע כדין תדיר ושאינו תדיר. ואח"כ הוא מוסיף: "אולם עוד יש לדון דמעלת תדיר וכו' נהי דאינו מעכב בדיעבד... מכל מקום בכה"ג דאיכא חובת היום ותשלומין הרי מבואר בט"ז או"ח סימן ק"ח וסימן תרפ"ד דבכה"ג גם דיעבד לא יצא בהקדים התשלומין, והרי בקורא בתורה הקורא למפרע יצא ... אם כן פשיטא דיש להקדים חובת היום גם בסדר מ"ת ואף דקריאת שמו"ת איננה חובה כקריאת התורה מכל מקום מאן דשויה עליה חובה נראה דמקדים חובת היום בכל גווני". ורק בסיום הוא כותב בסוגריים: "והראוני בא"ז... ומבואר דס"ל דיתחיל פ' של שבת שעברה וע"ש שכ' דאין קבע לפרשיות של שבת זה או זה". ולא ברור אם הוא חזר בו עקב כך, כי נראה שעדיין הוא חש לכך שאם יעשה שלא כסדר תשלומין שהעקר קודם להשלמה, לא יצא".

בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח של"ה) ביאר את הסדר האמור באו"ז: "מאי שנא דאמרין בתפילה לחובת שעתא עדיף וקדים, וכאן נראה דמקדים מה דאינו חובת שעתא. וצריך לומר, דכיון דבעינן קריאה, ובריש פרק היה קורא [ברכות י"ג ע"א] ילפינן מ'והיו' [דברים ו' ג'] דבהוייתן יהא שלא יקרא למפרע, ומסתמא היתה תקנה הראשונה לקרות כסדר כהוייתן דזה עדיף, דנהי דבדיעבד אפילו למפרע יצאו כדמוכח באורח חיים קל"ז סעיף ג' וד', מכל מקום לכתחילה מעליותא הוא, דומיא דקריאת שמע דאפילו בדיעבד מעכב. אם כן לחובת שעתא עצמה בעינן להקדים הסדרא דמעיקרא, כדי שיהא כהוייתן".

בשו"ת בצל החכמה (חלק ו סימן ס) הוסיף לבסס סדר זה, והסביר ולענ"ד טעם הגון נוסף לקראן כסדרן, והוא, כי ענין תשלומין של קריאת פרשה של שבת שעברה שונה מתשלומין של תפלה שביטל. דבטעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים, הוי תפלה של ערבית בשחרית תשלומין גמור, בדודאי אין מקום לתפילת ערבית בשחרית כלל, דכיון שעלה עמוד השחר עבר זמן תפלת ערבית בודאי לכו"ע. וכן בלא התפלל שחרית דמתפלל מנחה שתים, דודאי בהגיע זמן מנחה כבר אינו זמן שחרית ול"ה תפלתו בשעת מנחה רק תשלומין. לא כן פרשה של שבת שעברה, אינה שייכת לשבת שעברה דוקא. נמצא כאשר בא בשבת זו להשלים פ' שבוע שעברה, אינו בא להשלים מה שלא קראו בשבת שעברה ז' גברי. וכל מה שמשלימין בשבת זו הוא רק קריאת הפרשה שהי' עליו לקרות בשבת שעברה לפי סדר הפרשיות כדי להשלים קריאת התורה תוך שנה ואותו חיוב לא נתבטל כלל וכמש"כ, לכן בודאי יש לקרא תחילה הסדרא של שבת שעברה שהרי כך היא התקנה להשלים התורה פעם אחת בשנה ע"י קריאה כסדרן בכל שבת ושבת בהמשכים ואותה תקנה וחיוב לא נתבטלה.

בחשו"ק חמד (סוכה דף נה ע"א) חידד מכיוון נוסף את ההבדל מתפילת תשלומין: "ונראה דאין ראייה מתפילה שקודם מתפללים את החובה, ואח"כ מתפללים את התשלומין, דהרי כתב הרשב"א דלא תיקנו רבנן השלמה אלא בזמן התעסקות בתפילה חיובית, ולא קודם לכן כמבואר במשנ"ב (סימן קח סק"ז), וזה לא שייך בתורה, כי בכל זמן ובכל עת זמנה היא. וכך אמר הגר"ח מולוצ'ין לפרש הא דאמרו חז"ל מצוה בעידנא דעסיק מגנא ומצלא, תורה מגנא ומצלא בין בעידנא ובין שלא בעידנא. כי מי שאוכל מצה בסוכות, או יושב בסוכה בפסח, לא עשה ולא

יא. גם בשו"ת שיח יצחק (סימן קנד) הביא דעות אלו, ההפוכות מהאו"ז, אך הוא הסיק כמותו.

לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש צורך ואפשרות להשלימה קטו

כלום, משא"כ הלומד הלכות פסח בסוכות או הלכות סוכה בפסח, התורה היא חשובה ואין בה כל פגם. לאור זאת התשלומין של הפרשה שעברה תמיד היא בזמן, ולכן יש להקדים תחילה את הפרשה הקודמת, ואח"כ את מה שהחסיר" אף שיש להזכיר שכאן לא מדובר על מצוות לימוד תורה, אלא על תקנת קריאת התורה.

מה עושים מספק

לאור האמור לעיל, יש צדדים שונים, האם צריך להשלים את קריאת התורה. מחד פשט הרמ"א אומר שכן, מאידך יש כמה וכמה צדדים שלא צריך. בחשוקי חמד (ראש השנה דף כח ע"ב) דן במקרה אחר בו יש צדדים לכאן ולכאן בהלכה זו וכתב: "ונראה שיש עצה, שאחד המתפללים יאמר ברכת התורה רק ברכה ראשונה, וכשיוציאו ספר תורה, לא יניחו אותו על הבימה, אלא יניחו על שולחן צדדי, ואז אותו אדם יברך ברכת אשר בחר בנו שהוא צריך לברכו, כיון שלא בירכו בבוקר, ולשיטות שאין קורין בשתי פרשיות, אם כן אינו קורא אלא כקורא בתורה, ולשיטות שצריך לקרוא, אם כן קראו כדין, ולא יברך לאחריו ברכה, אלא יעמוד שם, ויצא ידי חובתו בברכה אחרונה שמברך העולה הראשון בפרשת שמות". הרב נחום נריה, במאמרו הנ"ל, הביא בשם הרב אביגדור נבנצל שבשבת השחורה" התבטלה קריאת התורה מחמת העוצר, ולא היו מנינים שהתכנסו בבתי כנסת. בשבת שאחריה הורה הרב יעקובוביץ, רב בית הכנסת חורב ור"מ בשיבת קול תורה, על קריאת התורה בשתי הפרשיות, ונראה לכאורה כדברי השערי אפרים. אולם, הוא הוסיף שיתכן שבשבת שבכל הארץ התבטלה קרה"ת שאני. ועו"ל שגם לדעת השערי אפרים אין חיוב להשלים, אך אין איסור לקרוא שתי פרשיות מרצונם, ומה שעשו היה לפנים משורת הדין. לפי זה, אין צורך בפתרון של הרב זילברשטיין. אלא שיש לדון האם כשלא חייבים, אין בעיה של טירחא דציבורא, אותה הזכיר האו"ז בדבריו, ושלל אותה כאשר יש חובת השלמה. וצ"ב.

סיכום

במאמר הובאו שתי דרכים להבנת דין השלמת קריאת התורה, האם הדבר נובע מעצם הגדרת חיוב סיום התורה פעם בשנה או מדין תשלומין, והנפ"מ ביניהם. הועלתה גם האפשרות שלא מדובר בשתי דרכים שונות באופן מהותי. נידונה דעת השערי אפרים המסייג את דין ההשלמה למקרה שהתכנסו ולא קראו, והשאלה האם הפוסקים פסקו כך למעשה. והוזכרו צדדים נוספים בשאלה האם ומתי להשלים ובאיזו צורה.

(יב) כינוי שניתן לשבת בקיץ תש"ו, שבה ערך השלטון הבריטי בארץ ישראל סדרה של פעולות כנגד היישוב היהודי, שבמסגרתן הוטל עוצר על ערים תל אביב, ירושלים, חיפה, רמת גן, נתניה ועוד קיבוצים ומושבים, נערכו חיפושים מבית לבית, ורבים ממנהיגי היישוב נעצרו.

הרב יהושע לוונטל

בעניין השלמת הקריאות בתורה שחסרו עקב מגפת הקורונה

בעונותינו הרבים, בתקופה זו פשטה בעולם מגפת דבר הנקראת בשם "קורונה". בשל חשש הממשלות והקהילות מהתפשטות המחלה, הומלץ להימנע ממגע ומהתקהלות, ובכל מדינה ומדינה בחרו למנוע מהציבור מפגשים והתקהלויות, ובפרט ביקשו למנוע מפגש של אנשים מבוגרים עם מספר גדול של אנשים, מפני שקיימת סבירות גבוהה להידבקות והעברת המחלה על ידי אחד מהם.

אחת ההשלכות הלכתיות של מניעת ההתגודדות, היא סגירת בתי כנסת ומניעת תפילה בציבור על ידי אנשים רבים. אולם, קצב הסגירה לא היה אחיד ועדיין יש אנשים שממשיכים להתפלל במנין – בדרך כלל לא בבית הכנסת. כך שנוצר מצב שחלק מבתי הכנסת המשיכו לקיים מנין מצומצם בשטח בית הכנסת למשך שבת אחת או יותר, וכן יש שהמשיכו להתפלל ולקרוא בתורה לאורך כל התקופה.

המאמר הנוכחי עוסק בשאלת ההשלמה של קריאת התורה ביחס לפרשיות שלא נקראו בציבור, במישור העקרוני, ובהתחשב בעובדה שלא ניתן לקבוע שכל הציבור כולו לא קרא בתורה במשך כל השבתות מאז הוחלו ההסגרים, כיון שאנשים רבים מתפללים במנינים שמתכנסים בדרכים המותרות על ידי רשויות החוק*. כמו כן, ידובר על כך שבחלק מהשבתות שבהן בוטלה קריאת התורה היו פרשיות מחוברות, סופי חומשים ומועדים.

המאמר מתחלק לדיון הלכתי בחיוב קריאת התורה ובדרישה לסיים את התורה עד שמיני עצרת. נושאי המאמר הם שלושה: הראשון, הגדר של קריאת התורה כחובת ציבור. השני, החיוב לקרוא את הפרשיות ולסיים את התורה. השלישי, ההוראה למעשה, כיצד יש על היחיד והציבור לצאת ידי חובתם. מכיוון שבעת כתיבת המאמר טרם נודע עד מתי יימשך האיסור על ההתקהלויות, יתייחס המאמר הן לפתרונות ליחיד בעת ההסגר והן לפתרונות לציבור לאחר שתצא ממסגר נפשינו.



פרק ראשון - גדר החיוב בקריאת התורה

במשניות (מגילה כג:) מבואר, ש"אין קורין בתורה... פחות מעשרה". מכאן נלמד שקריאת התורה היא חובת ציבור, והיא מתקיימת בנוכחות של עשרה אנשים בלבד. הלכה זו נפסקה ברמב"ם (פי"ב מהל' תפילה ה"ג) ובשו"ע (סי' קמג ס"א). אולם, לא נתבאר מהי חובת היחיד ביחס לחיוב הכללי של קריאה בתורה בעשרה.

א) במאמר זה לא תידון השאלה ההלכתית של צירופים למנין לתפילה בדרכים שונות, רק יצויין להלן יחס ההלכה לצירוף למנין לצורך קריאה בתורה.

בש"ת סמיכה לחיים (ס"ב, דף יד ע"ג) כותב רבי יוסף חזן, בעל החקרי לב, שליחיד אין שום חובה לשמוע או לקרוא. לכן היחיד יכול לצאת לכתחילה בין גברא לגברא ואין בזה כל איסור¹. אולם, נכדו רבי חיים פלאג'י השיגו, שברור שליחיד יש חובה להגיע ולחייב את עצמו או לאפשר קיום של קריאת התורה, ע"ש.

לכאורה מעין דעת רבי חיים פלאג'י, כותבים בש"ת מתת ידי (ס"י יד), בש"ת אגרות משה (או"ח ח"ד ס"י כג) ובש"ת בצל החכמה (ח"א ס"י ז), שליחיד יש חיוב לשמוע את כל הקריאה כראוי. ונראה שיסוד החיוב על היחיד הוא משום שללא קשר לחובת קריאת התורה יש חובה ללמוד את כל התורה, כדלהלן [ויותר מזה כתב בש"ת השב"ט (ח"ג ס"י ג), שעיקר דין קריאת התורה אינו חובה לשמוע קריאת התורה בזמן – ביום השבת, אלא מילוי חובה לסיים התורה – ללא קשר לזמן. ע"ש²]. אך לעומת זאת, דעת הרב עובדיה יוסף (חזו"ע שבת ח"ב עמ' שלב; שו"ת יביע אומר ח"ד יו"ד ס"י לא אות ג, ועוד) כדעת רבי יוסף חזן, שליחיד אין כל חיוב בקריאת התורה.

לגבי חובת היחיד, יש לדון אם עשרה יחידים שלא נפטרו מקריאת התורה יכולים להתחייב בה. בספק זה דנו החי אדם (כלל לא ס"א) ועוד, במקרה שלאחר התפילה התקבצו עשרה יחידים שלא שמעו קריאת התורה, האם הם חייבים להוציא ס"ת ולקרוא לעצמם. למעשה, בש"ת הר צבי (ח"א ס"י נב) ובש"ת יביע אומר (ח"ח או"ח ס"י יד) התירו אם יש ששה שלא קראו, בש"ת משנה הלכות (ח"ג ס"י יז) התיר אם יש שלושה (והוכיח כן מדין קריאה בתענית ציבור) ויש שהתירו אפילו באדם אחד (ראה יביע אומר ומשנה הלכות שם). לעומת זאת, הגר"ח מבריסק (הו"ד בברכת שמואל, יבמות ס"י כא אות א) נוטה לומר שצריך עשרה שלא שמעו.

לגבי אופן הצירוף לחיוב קריאת התורה, מסתפק בספר ציונים לתורה (כלל ט) אם מצוות קריאת התורה היא על הקריאה בתורה או על שמיעת דברי התורה מתוך הכתב, והוא צידד לומר שהמצווה על הקריאה אך לא הכריע בזה. אולם, מדברי האחרונים נראה שהיא גדר שמיעה ולא גדר קריאה, וכ"כ בערוך השלחן (ס"י רפה ס"ב) וכן מסביר בשעורים לזכר אבא מארי (ח"א עמ' קפד) בעמקות, כדרכו, וכך נוטה לומר בש"ת משנה הלכות (ח"ג ס"י יט) אלא שהוא תלה

ב). ולכאורה היה נראה שלא כיוונו בגמ' (ברכות ח.) להתיר לצאת בין גברא לגברא, אלא למי שבלאו הכי הוצרך לצאת מחמת אונס, ורק רצו לחייבו שלא לצאת בזמן שהספר פתוח, משום "ועובי ד' יכלו". אמנם, בספר סדר היום (סדר קריה"ת בשבת) האריך לבאר שלא התירו לצאת אלא "מתוך דוחק גדול ומתוך אונס", אך הוא לא ביאר שהטעם הוא משום שיש חובה על היחיד לשמוע כל הפרשה, אלא מצד זה שסדר החיוב של הציבור טרם נשלם ודמי ליוצא מתוך קדיש וקדושה, ע"ש. ונראה שהוא הבין שמצד הדין לא היה מקום לחייב את היחיד לשמוע את כל הפרשה, וצ"ע.

ובעיקר דברי הסדר היום, שהתיר לצאת בין גברא לגברא הוא בדיעבד ומתוך דוחק, יעו' בכנסת הגדולה (ר"ס קמו) שהביא ראיה לדבריו, והו"ד במעשה רוקח (פ"ב מהל' תפילה ה"ט). ולענ"ד יש להוכיח כדבריו, ממ"ש (מגילה כב.), שהיכא דיתבי רב מיעל עיילי, מיפק לא נפקי. והדעת נותנת שאם הדבר מותר לכתחילה, למה שלא יהיו אנשים שייצאו מבית הכנסת. ומסתבר שלכתחילה אין יוצא ואין בא מבית הכנסת, אלא שהם היו יודעים שיש אנשים שהם אנוסים ומוכרחים לאחר או להקדים, וידעו דהיכא דיתבי רב לא היו אנוסים לאחר. וצ"ע שדברי הסדר היום וכנה"ג לא הובאו ע"י איש מהפוסקים שדנו בזה.

ג). ומעין זה כבר כתב באור זרוע (ח"ב, הל' שבת ס"י מה): "כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה, כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים... אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו, אלא כי כן נסדרו הפרשיות".

את הדבר במחלוקת אי שייך לצאת יד"ח שמו"ת משמיעת הקריאה בשני וחמישי. לפיכך, נראה שעיקר החיוב בקריאת התורה הוא על השמיעה ויתכן שלא צריך גדר של צירוף למנין ומנין מרפסות וכדו' מספיק לעניין זה.

מסקנה: אי אפשר לקיים קריאת התורה בשום אופן ללא עשרה אנשים גדולים. אולם לפי הרבה דעות מותר גם אם פחות מעשרה מתוכם חייבים בקריאת התורה. כמו כן, נראה שיוצאים ידי חובת קריאת התורה במרפסות וכדו', כך שעקרונית ניתן לקרוא בתורה למרות ההגבלות, אבל מי שלא קרא - עליו הכתוב אומר: "מעות לא יוכל לתקון".



פרק שני - קריאת הפרשיות

מלבד דין קריאת התורה, יש עניין לקרוא את התורה ולסיימה אחת לשנה או אחת לשלוש שנים^ד. גם בהקדמת ספר החינוך מבואר שיש עניין שיקראו וידעו את התורה ולכאורה כדי לממש את הוראה זו יש לקרוא את כל התורה בכל סבב קריאות. מכאן עולה השאלה, כיצד ניתן לעשות זאת אם ציבור או יחיד לא קראו פרשה אחת או יותר?

שאלה זו מתחלקת בין מקרה שציבור שלם לא קראו, ובכך לא התקיימה כלל חובת הציבור, למקרה שאדם יחיד הפסיד קריאה אחת מפני שהוא לא שמע, או מפני שהוא עבר מחוצה לארץ לארץ ישראל בתקופה שיש שינוי בסדר הקריאות.



א. ציבור שלא קראו

תנן במסכת סופרים (פי"א ה"ו): "בשבת אם שכח ועבר על פסוק ואחר כך נזכר לו, חוזר וקורא, אפילו לאחר שהפטיר בנביא והתפלל מוסף, ומפסיק מיד וקורא". והובאה הלכה זו בטוש"ע (סי' קל"ז ס"ג). מכאן נלמד, שבקריאת התורה בשבת יש חובה לקרוא את כל התורה ואם החסירו בתוכן הקריאה הרי שיש להשלימו. מכאן הכריע האור זרוע (ח"ב, הל' שבת סי' מה), שאם לא קראו בתורה שבת אחת, יש להשלים הפרשה בשבת הבאה אחריה, כי אין סדר לקריאות, אלא שיש להשלים כל התורה בכל שנה. על פי הדברים האלה, פסק הרמ"א (סי' קלה ס"ב) שציבור שלא שמעו קריאת התורה קוראים בשבת הבאה את הקריאה של שבת שעברה בשבת שלאחריה. וכך הסכימו רוב הפוסקים. ואף שמהריק"ש בערך לחם (סי' קלה ס"ב) כתב שלא נהגו כן בני מצרים בלכתם בשיירות קהל גדול, וכן פסק רבי ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי'

ד. בגמ' (מגילה כט:): מבואר שבני מערבא הוו מסקי לדאורייתא בתלת שנין, אולם משמע שם שהמנהג היה זר לאמוראים, עד שהוצרכו להקשות וליישב שהברייתא מתאימה למנהג מערבא. כמו כן, מבואר שם בגמ' (לא:): שעזרא תיקן לישראל שיהיו קוראים קללות שבתורת כהנים לפני עצרת וקללות שבמשנה תורה קודם ראש השנה, ולכאורה אין זה מתאים עם מנהג בני מערבא. הרמב"ם (רפי"ב מהל' תפילה) מגדיר שהמנהג הפשוט הוא תוך שנה, והמנהג הלא פשוט - שהיה בזמנו רק בבית כנסת אחד במצרים, לקרוא בשלוש שנים. ומ"מ לא התבררו הסיבות שמסיימים את התורה דווקא אחת בשנה או דווקא אחת לשלוש שנים, ואולי אין לזה טעם אלא שכך היה המנהג, אך על כל פנים היו מסיימים את התורה במשך תקופה מוגדרת וחוגגים בסופה ב"שמחת תורה".

(יד), כתב בשו"ת מקור ישראל (סי' קה) שמעשה שהיה בירושלים שנמנעה הקריאה בתורה בשבת בעקבות קור ושלג, ובשבת הבאה השלימו הפרשה כדעת הרמ"א ולא חשו לדברי מהריק"ש.

אופן הקריאה, לפי רוב הפוסקים הפרשה החסרה נקראת בעליית כהן עם חלק הכהן של השבת הזו, ומשם ממשיכים ללוי כסדר הפרשה של אותה שבת. כך עולה מערוך השולחן (סי' קלה ס"ו), וכן פסקו בשו"ת הלל אומר (סי' פ), בשו"ת באר משה (ח"ה סי' עט), בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' ז אות ו) ובחזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' של והלאה). וכ"כ באשי ישראל (פל"ח הערה עז). ומ"מ אין זה אלא לכתחילה, וכמ"ש המ"ב (ביאור הלכה שם ד"ה קריאת) בשם המ"א.

במקרה שרק חלק מציבור לא קראו, כגון שבבית הכנסת מסוים לא קראו אבל בבית הכנסת אחר קראו, וחלק מהציבור של אותה קהילה היו בבית הכנסת השני, מכריע המשנה ברורה (סי' קלה סס"ז) שאין צורך לקרוא אלא אותם שלא שמעו. וכן פסקו שאר הפוסקים וכן כתב בזכור לאברהם אלקלעי (מהר"ש לוניני, דף עא:). ובשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עא אות ה) כתב שאם הייתה קריאה בבית הכנסת, אבל רוב הציבור לא היו בו, אין מקום לחייב את הציבור לקרוא שוב כלל. ועיין שו"ת ירך יעקב (ח"א סי' טו ד"ה ואל תשיבני).

במקרה של רצף של יותר מפרשה אחת, או שהחסר היה בקריאה של שתי פרשיות וכדו', ישנה מחלוקת בין הפוסקים. דעת ההגהות מנהגים (אות מא) שיקראו אפילו כמה פרשיות, ואילו בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' פה) כתב שאין לקרוא יותר מפרשת תשלומים אחת (כלומר, בין שהחסירו שתי פרשיות ובין שבשבת שצריכים להשלים יש שתי פרשיות), משום שהדבר דומה לתפילת תשלומים, שאין משלימים יותר מתפילה אחת (ראה מ"ב סי' קח סק"ז). את דבריו מסביר בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שלה), שכוננו שלא מצינו עוד סוג תשלומים, שמשלים יותר מפעם אחת. אכן, בשו"ת זרע אמת (שם) כתב שעיקר הטעם הוא משום טרחא דציבורא. על תוצאות המחלוקת, כתב בשו"ת זרע אמת (שם) שלדעות שאין להשלים יותר משתי פרשיות, אם יש יותר משתי פרשיות אין משלימים כלום. אולם, בעטרת זקנים ובפמ"ג (א"א סי' קלה סק"ד) לא משמע הכי, אלא שיקראו על כל פנים את הקריאה האחרונה שהפסידו.

המשנה ברורה (סי' קלה סק"ו) לא מכריע במחלוקת, אך הערוך השולחן (שם ס"ו) מכריע שקוראים הרבה פרשיות ואין לחוש לטרחא דציבורא. גם בחזון עובדיה (שם עמ' שלא-ב) מכריע כך ומביא שכן נהגו גדולי הדורות, רבי נתן אדלר (שו"ת מהר"ם שיק שם בשם החת"ס) ורבי אברהם אלקלעי (זכור לאברהם שם). וכ"פ במקור חיים (השלם פק"ה ס"ב; קש"ע פ"ע ס"א). לעומת זאת, בחזו"ע הביא שבשו"ת דובר שלום הכריע שאין צריך לקרוא יותר משתי פרשיות, משום טרחא דציבורא. ולעיקר עניין טרחא דציבורא, יש לעיין בקונטרס ארוך בשו"ת נשמת כל חי (סי' ח-יא), ולגבי אם מותר לציבור למחול לאדם אחד או יותר שלא שמעו קריאת התורה [כלומר, במקרה

(ה). והנה, הר"א קווינט כתב בספר מנוחת אליהו (ח"א דף ע). שהרבה יחידים שכלל לא התאספו להתפלל יחד ולכן לא שמעו קריאת התורה, אינם מוגדרים כציבור שלא שמעו והם פטורים לגמרי. ואכן, בכל הדוגמות שהביאו הפוסקים, ממעשים שהיו שלא שמעו קריאת התורה, ברור שכלל לא התאספו למנין ואעפ"כ חששו וקראו לשבת אחרת, כדי שלא להפסיד את השלמת התורה. וכ"כ בשו"ת מתת ידי (סי' יד), ובשו"ת תשורת שי (ח"א סי' תנט) [והו"ד בשו"ת דרכי שלום לייטר (ח"א סי' סג אות ז)]. ועיין שו"ת ירך יעקב (ח"א ר"ס טז) [ועע"ש (סי' טו ד"ה ואל תשיבני), שמהריק"ש איירי בעשרה שפירשו מן הציבור והלכו בשיירה, אבל גם הוא מודה בבית כנסת שלא קראו בה כלל].

שהציבור מוחל], ציין בחזו"ע (שם סע"מ קלא) שבש"ת נשמת כל חי (או"ח סי' ט) דן האם ציבור יכול למחול על כבודו, ומסיק שבמקום צורך הציבור רשאי למחול על טרחתו. לפי זה הכריע בחזו"ע וכך נהג בעצמו, שלמרות שהיה היחיד שלא שמע קריאת התורה, הוא השלים את הפרשה בציבור בקריאת כהן (הכהן יצא מביהכ"נ בהסכמתו והרב עלה כהן וקרא את הפרשה שהחסיר ואת ראשון של הפרשה הבאה).

לגבי המועד שבו ניתן להשלים, בשו"ת זרע אמת (שם) פשיטא לי' שאפשר להשלים רק בשבת הסמוכה ולא אחר כך, אמנם בחכמת שלמה על הש"ע (שם) משמע דאפשר שיחלקו את ההשלמה לכמה שבתות ובלבד שלא יידחה לחומש אחר, וא"כ מוכח דס"ל שאפשר להשלים גם בשבת שאחרי השבת הסמוכה. ונראה שלדעת החכמת שלמה, ניתן להשלים עד שמחת תורה, שכן לאחר שמחת תורה כבר הושלמה הסדרה ואין אפשרות להשלימה. וכ"כ בשו"ת הר"ח קנייבסקי בספר אשי ישראל (עמ' תשמו אות רנ), שציבור שהפסיד "וואת הברכה", אין לו תשלומים. והמחבר (שם עמ' תו סוף הערה עה) ביאר את כוונתו: "כיון שכבר נסתיים הקריאות של שנה זו", ויש סמך לזה בפוסקים (ב"י ושו"ע סי' רפה ס"ד) לענין שמו"ת, ע"ש.

ובמקרה שהשבת הסמוכה הייתה שבת חוה"מ, נראה שאין קוראים באותה שבת, שהרי אם קריאת חוה"מ דוחה את פרשת השבוע – ק"ו שהיא תדחה קריאת תשלומים. עוד נראה, שאפי' לדעת הזרע אמת, מותר להשלים בשבת שאחר שבת חוה"מ. ומעין ראיה לזה ממ"ש המ"א (סי' קח סק"ו) שאם נאנס ולא התפלל שחרית והתפלל מוסף, מתפלל תשלומים במנחה. וביאר הפמ"ג דאפי' למ"ד שסוף זמן המוסף קודם לסוף זמן מנחה, מתפלל מנחה שתיים אפי' שעבר זמן תפילה הסמוכה לשחרית, דהיינו מוסף, כיון שא"א להתפלל תשלומים במוסף. ולכאורה ה"ה בנידון דידן, שא"א להשלים את הקריאה בשבת חוה"מ ומש"ה היא אינה גורמת להפסק.

לגבי האפשרות להשלים את הקריאה במשך היום, בדגול מרבבה (סי' קלה ס"ב) כתב שאם יכולים לקרוא במנחה פרשתא דיומא, שפיר דמי. גם בברכות המים (סי' קלה ס"ב) העיד שבשבת שירד שלג ולא הגיעו עשרה לתפילת שחרית, למנחה הגיעו עשרה וקראו שבעה בפרשה דיומא, כי קריאת התורה כשרה כל היום. עי"ש. וכ"פ במ"ב (שער הציון שם סק"ה), שיקראו קריאה דשחרית לפני תפילת מנחה ואח"כ יתפללו מנחה עם קריאת התורה שלה, ועיין אשי ישראל (פל"ח הערה עד). וכ"כ בערוך השולחן (סי' קלה ס"ו) מצד הסברא. וכ"מ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קנח), שקריאת התורה מותרת במשך כל היום ומעיקר הדין מותרת גם בליל שני וחמישי ושבית [אלא שבשני וחמישי מוטב שלא לקרות מקרא בלילה], עי"ש. וכ"כ בשו"ת הלל אומר (סי' פ). ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' טו) כתב שהרבה פוסקים נטו לדעה זו והתיר לנהוג כן באקראי. וכ"פ הרב זלמן דרוק (שנה בשנה, תש"מ, עמ' 93).

לעומת זאת, הרחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עא אות ה; ח"ב סי' טז) הוכיח שהכוונה דווקא לשבת בבוקר, או לבוקר שבת שלאחריה ולא למנחה, כי לתפילת המנחה נתקנו ג' קרואים ולא שבעה. עי"ש. ובמקור חיים (השלם פקכ"ה ס"ג; קצש"ע פ"ע ס"א) הכריע כדעת הרחיד"א. גם הרב עמרם אבורביע (נתיבי עם סי' קלה סק"ב; מכתב שנד' בשו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סי' טז) כתב שראוי לספרדים להכריע כדעת הרחיד"א. וכ"פ הר"ר בן דוד בשו"ת משיב דבר (סי' נז). ובשו"ת ציץ

אליעזר (ח"ג סי' כז), אחר שהביא את מכלול הדעות בזה, הכריע שדברי הרחיד"א דחוקים הן מצד הנגלה והן מצד הנסתר, ועכ"פ אם אין הקריאה במסגרת תפילת המנחה יש להתיר לעשות כן באקראי. אמנם, בשו"ת יביע אומר (שם סי' יז אות ה), כתב ששב ואל תעשה עדיף, ובפרט לעניין ספק ברכות.

ובעניין תשלומי ההפטרה, הנה בערוך השלחן (סי' קלה ס"ז) כתב שכדרך שמשלימים הפרשה כך משלימים ההפטרה, ויקראו שתי הפטרות. אמנם, בחזון עובדיה (עמ' תלג) דחה דבריו. ונראה שיש לסייע דברי החזון"ע ממה שדן בשו"ת צמח צדק מניקלשבורג (סי' קכו), לגבי פרשת פנחס שחלה אחרי י"ז בתמוז וטעו הציבור בהפטרת וקראו "ויד ה' היתה על אליהו", במקום הפטרת "דברי ירמיהו", והאריך להוכיח שבפרשת מטות-מסעי יתחילו "דברי ירמיהו" עד סוף הפטרת "שמעו", משום שהפטרות דש"ח חשיבי משאר הפטרות, וכן מחמת שההפטרות סמוכות ולכן אין בזה חשש משום ש"אין מדלגים בנביא" [ושבת החתונה שאני, ע"ש], ועוד דאכתי זמן פוענותא הוא וראוי להפטרות "דברי ירמיהו". עי"ש באריכות. ועכ"פ מוכח שלולא הנך טעמי לא היה מחייב לקרוא את ההפטרה משבת שעברה, ואדרבה איסורא נמי איכא, משום דילוג בנביא. ולכן הוא ביאר שם שאם חל ר"ח אלול בשבת ואין מפטירים "ענייה סוערה" בפרשת עקב, אין משלימים אותה בפרשת ראה אלא מחברים את הפטרה זו עם הפטרת "רני עקרה" בפרשת "כי תצא" כי הן סמוכות זו לזו. ופלא שבחזון"ע דן בדברי הצ"צ, ונעלם ממנו שיש בדבריו ראייה ברורה לשיטתו.

למסקנה: אם כל הציבור לא שמעו קריאת התורה ניתן להשלים ולקרא כמה פרשיות, אפילו משני ספרים, בעליית כהן של הפרשה שהתחילו לשמוע. אולם אם רוב הציבור שמע - בין אם בביהכ"נ הנוכחי ובין אם שמעו כי שמעו הקריאה בבתי כנסת אחרים - פטורים. וכן, אם התקיימה תפילה בבית הכנסת בלאו הכי אין צריך לקרוא לכולם בבית הכנסת. אולם אדם יחיד או קבוצה שלא שמעו והם קבוצה של עשרה שמתוכם ג' או ו' או י' (תלוי בדעות) שלא שמעו, בין כך ובין כך יכולים להוציא ספר ולקרא בו מה שלא שמעו ובלבד שיהיה בבוקר שבתות הסמוכות לה, אך נראה שאין הם צריכים להשלים את ההפטרה.

לגבי מועד ההשלמה, נחלקו הפוסקים אם ניתן להשלים רק בשבת הסמוכה או גם בשבתות שלאחריה. אך נראה, שאין להשלים בשבת חוה"מ והיא אינה מפסקת להשלמה, ובכהאי גוונא ישלימו בשבת שלאחר מכן. לעניין השלמת ההפטרה, נחלקו הפוסקים, ונראה שלכולי עלמא אין להשלים הפטרות של ארבע פרשיות ושללתא דפורענותא וכדו' (אלא אם כן המועד מתאים וההפטרות סמוכות, כגון שהחסירו "דברי ירמיהו" ויכולים להשלים בשבת שלאחריה עם הפטרת "שמעו"; שלכו"ע

1. סברא זו כתב גם בשו"ת ירך יעקב (ח"א סי' טו), ואיהו נמי מסיק דאפ"ה לא ישלימו ההפטרה. אמנם הדעת נותנת שגם לפי סברא זו, אם הפסידו קריאת "חזון ישעיהו" אין משלימים אותו בעידנא דנחמתא וכדו', כי אינו מעניין הפרשה, והרי הוא כפרשת המועדים שאין משלימים אותה.

2. ומסתבר שלפי שיטה זו, אם חל ר"ח אב בשבת, ש"ענייה סוערה" דוחה את הפטרת "שמעו", כמ"ש הרמ"א (סי' תכה ס"א) שהיו מחברים הפטרות "דברי ירמיהו" עם "שמעו" ולאחר מכן קוראים "השמים כסא" ואח"כ "חזון ישעיהו". אלא שזו משנה שאינה צריכה כי בלאו הכי נהוג שאין "ענייה סוערה" דוחה "שמעו", וכדמסיק הרמ"א (שם), ועיין משכ"ב הרב זאב זילברשטיין (שנה בשנה, תשל"ו, עמ' 139).

חייבים להשלים); ולדינא נראה שאין צריך ואף אסור להשלים ההפטרות, משום איסור דילוג בנביא.

ב. יחיד שלא שמע

מלבד הדיון בציבור שלא שמעו, בדיעבד, יש לדון כיצד ינהג היחיד שיודע שאין לו מניין וספר תורה, באותה שבת שהוא לא נפטר מקריאה בתורה.

בספר ראב"ן (סי' פח) כתב שקריאת שתיים מקרא ואחד תרגום נועדה ליחיד הדר בכרך ואין לו אפשרות להתפלל ולשמוע קריאת התורה, אולם לאחר שתיקנו לקרוא שמו"ת חזר הדין גם למי ששומע קריאת התורה. לפי זה, אין צריך לעשות דבר מלבד להקפיד לקרוא שמו"ת באותן שבתות. אולם הפוסקים דחו את דברי ראב"ן ונתנו טעמים אחרים לשמו"ת (וכמו שהאריך בזה בספר וזאת התורה עמ' 564 בהערה).

דעה נוספת, היא דעת שו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' נב), שאדם שלא שמע קריאת התורה מחויב לקרוא את הפרשה לעצמו. הוא מביא לדבריו, מדיוק לשון הדרישה בהל' אבל (יו"ד סי' ת), שכתב הטור: "ותלמוד תורה, יראה דהוי דברים שבצנעא; אבל לחזור הפרשה, כיון שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור, הוי כקורא את שמע ומותר", וכתב עליה בדרישה: "דאפילו לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום שרי". דמשמע שהטור לא איירי בשמו"ת (ולכן הוסיף ש"אפילו שמו"ת שרי), אלא בהשלמת הקריאה עם הציבור במקרה שלא שמע קריאת התורה. דיוקו של הר"פ לכאורה נכון והוא מופיע גם בכת"י של הדרישה שם.

אמנם בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' לא אות ג; ח"י יו"ד סי' נח אות לד) השיגו ותמה איך יתכן שהלכה זו לא נידונה ולא נכתבה בשום מקום, מלבד ברמזיה בדרישה בהלכות אבל, לכן הוא דוחה את דבריו. אולם לחומר קושיית הרב פעלים, נראה ליישב שרק אבל - שאסור לו לקרוא שמו"ת (למאן דאסר עכ"פ בשבת, עי"ש בדרישה) - צריך לקרוא את הפרשה פעם אחת, אם הוא לא היה בקריאה בבית הכנסת. וא"כ יתכן שה"ה לאדם ששכח או נאנס ולא קרא שמו"ת, שיקרא פעם אחת במקום קריאת התורה, וכך הורה גם הרב דוד יוסף במכתב שפרסם בתקופה זו. מסקנה: בכדי לצאת ידי חובת השלמת הפרשיות, כדאי להקפיד לקרוא שמו"ת בשבת שלא ישמע בהן קריאת התורה, ולדעת הרב פעלים יש לקרוא פעם נוספת לקריאה בתורה.

פרק שלישי - הנהגה למעשה

שאלת ההתמודדות למעשה עם בעיה הלכתית זו, מתחלקת לשתיים: ראשית, מה חייב היחיד והציבור לעשות, בכדי לצאת ידי השלמת התורה. שנית, האם ניתן לתקן או להמליץ לציבור לנהוג באופן מסוים, במצב שאי אפשר לקיים את תקנת קריאת התורה.

א. הנהגה מצד הדין

להלכה, יש חובה על היחיד והציבור להשלים את הפרשיות, והיא מתחלקת לחובתו של היחיד במסגרת התפילה והלימוד שלו, ולתפילה של הציבור לאחר שישבו להתפלל ביחד.

לגבי האדם היחיד, בעת שהוא מתפלל בביתו ונבצר ממנו להתפלל במניין ולשמוע קריאת התורה, התבאר לעיל שיש ליחיד להקפיד על קריאת הפרשה שניים מקרא ואחד תרגום באותה שבת שאיננו שומע קריאת התורה, ויש אומרים שצריך לקרוא את הפרשה פעם אחת בשבת.

וביחס לחובה על הציבור, לאחר שישבו התפילות לכסדרן, התבאר שאם לא התקיימה תפילה כלל בבית הכנסת וכל הציבור לא שמע, ישלימו את הפרשיות שלא קראו בקריאת "ראשון" שבשבת שיחזרו לקרוא, ויסיימו בסוף עליית ראשון של אותה שבת. הלכה זו קשורה אך ורק להשלמת הפרשיות, ולכן אין צורך להשלים את קריאת המועדים (וכן מוכח בשו"ת מהר"ם שיק הנ"ל, ועיין מ"א סי' קלז סק"ו).

אולם, אם חלק מהציבור שמעו בבתי כנסת אחרים, וכל שכן אם התקיים מנין מצומצם בבית הכנסת ורבים לא שמעו כי לא הגיעו, יחליטו הגבאים אם לקרוא בפני כל הציבור או לעשות לפני או אחרי התפילה קריאה של הפרשיות שהחסירו (ויתכן שניתן לחלק לעליות ולברך וכו'), אולם מוטב לא לברך כלל, כי יש דעות שלא משלימים פרשיות כלל, כדוגמת דעת חכמי מצרים הנ"ל, ואילו לדעת רעק"א (סי' קלז ס"ג) אין צריך לומר "ברכו" אלא רק את שתי הברכות, וספק ברכות להקל).

ואותו חלק שלא שמע, אפילו אם הם פחות מעשרה הדבר מותר, ואף על פי שחוזרים על פרשיות שכבר שמעו אין בזה איסור, כיון שקוראים באותה עליה גם מפרשת השבוע. אולם אם מוציאים ספר תורה במיוחד, הדבר מותר רק אם הם עשרה שלא שמעו (לדעת רבי חיים מברסק), או ששה (כדעת רוב הפוסקים) או שלושה (כדעת המשנה הלכות), ביחס לכל אותה קריאה.

ומכיון שהדבר עשוי להקשות על הקוראים ועל הציבור^ח, יש להציע לחלק את הקריאה (שתכלול כמה וכמה פרשיות) לעליות, ואף שרוב הפוסקים לא התירו אלא שיקראו את כל הפרשיות ביחד לכהן ויוסיפו ג' פסוקים מפרשת השבוע, לכאורה אין איסור בדבר, כי הציבור חייב לשמוע את הקריאה והיא לו כפרשת השבוע^ט. ואולי מוטב שיערכו קריאה נפרדת לפני תפילת שחרית^י.

ח. הקושי עלול להוביל לקריאה מהירה ומוזלזלת, באופן שתהיינה טעויות רבות וגם הציבור לא יוכל לשמוע את כל התוכן כראוי.

ט. וביותר מזה דנו חכמי איטליה, אם פרשת "ואברהם זקן", שאינה אלא מנהג, עולה למנין שבעה, והר"א סופינו האריך להוכיח שהדבר מותר ושלח שאלה לבעל האור החיים, שהתיר שיעלה למנין שבעה, וכמבואר ב"קונטרס על עניין שבת החתונה". וכ"כ הפני יהושע (מגילה כג.), שמותר לחלק את הפרשיות בסדר אחר מהרגיל, והראיה מבני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שנין. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"ג סי' יב אות ד) [ואף שבלהורות נתן (שם סי' יג) הדר ב', כי ראה את תשובת הפני יהושע כנגד הר"א סופינו, המעיין בתשובת בעל הפני יהושע יראה שלא אסר אלא בפרשה שאינה מסדר הקריאה ואינה חובה כלל, ובלא"ה לא ברור אם כוונתו שלכתחילה אין לעשות כן או גם בדיעבד, דהא פרשת המוספין נמי עולה למנין הקוראים בדיעבד, כמ"ש הפוסקים (מ"ב סי' רפב סק"א) וכדרך שנוהגים בקריאה בחוה"מ פסח].

ולדידי יש ראייה ברורה להתיר לעלות "ואברהם זקן" ממנין שבעה, כי ממה נפשך - אם הסיבה משום שאין זה חובה אלא מנהג, הרי פרשת המוספים שהיא מנהג הסבוראים עולה למנין שבעה בדיעבד; ואם משום שאינה מעניין הפרשה, הרי פרשת ראש חודש עולה למנין שבעה בר"ח טבת ואדר שחלו להיות בשבת כדאיתא להדיא בגמ'. ואם כן, ק"ו לפרשה

ובה ישרו את כל הפרשיות שחסרו, באופן שלא יידרשו להטריח את אותם שכבר שמעו חלק מהפרשיות, וכל שכן בבית הכנסת שקראו בו את אותן פרשיות אפילו בפני ציבור קטן.

ובכדי שלא להטריח על הציבור, נראה שיש מקום להקל כדברי האומרים שניתן להשלים הפרשיות החסרות במשך כמה שבתות, ויקראו בתפילה את פרשת השבוע הקבועה לו, ובמקביל יקבעו מועד לקריאת פרשה אחת או שתיים (לפי כח הציבור) בכל בוקר שבת, עד שתסתיימה הפרשיות שחסר הציבור או חלק מהציבור. לדוגמה, אם יחסרו עשר שבתות, יקבעו שבמשך חמש שבתות, בכל שבת בשעה מסוימת תהיה קריאה של שתי פרשיות ברצף, ללא עולים וללא ברכות, ובלבד שלא יגרר הדבר לאחר שמחת תורה, שכן לאחר שמחת תורה לא ניתן להשלים את הסדר של שנה שעברה.

מסקנה: אם בית הכנסת היה סגור וכל הציבור בבית הכנסת לא קרא, יש לכתחילה לקרוא לכהן את כל הפרשיות החסרות עד סוף עליית כהן של פרשת השבוע הקבועה לאותה שבת, ואם לא התקיימו תנאים אלו במלואם, או שהדבר קשה לציבור, יתכן שיש להקל לחלק את הפרשה באופן אחר או לקרואים רבים. אולם אם קראו בבית הכנסת או שרוב הציבור קרא בבתי כנסת אחרים, יחליטו הגבאים אם יש לדחות את טרחא דציבורא עבור אותם אנשים, או שיוציאו להם ספר תורה ויקראו בנוסף את אותן קריאות, ובכך הם יצאו ידי חובת השלמת התורה.



ב. הנהגה לתיקון על ביטול קריאת התורה

מכיון שלא ניתן לקרוא בתורה, וכל הטצדקי נועדו לתקנת השלמת הפרשיות תוך שנה, עדיין חסרה המצוה של קריאה בתורה גופא לאותן שבתות שאנשים מתפללים בביתם.

בספר התשבי (ערך פטר) כתב ששמע שאנטיכוס גזר שלא יקיימו קריאה בתורה ולכן תיקנו חכמי הדור לקרוא בנביאים וזוהי קריאת ההפטרה שאנו נוהגים. והביאו הב"ח (ר"ס רפד) "לפי דברי התשבי, נראה שיש לתקן תקנות שיחליפו את הקריאה בתורה, ובזמן בית חשמונאי עשו קריאה מהנביאים עם הדינים של קריאה בתורה. אבל בזמנינו, שנמנע הכינוס, אי אפשר לעשות כל תקנה בפרהסיא.

שהיא מסדר הפרשיות אלא שהייתה ראויה להיקרות בשבוע שעבר.

(י). ובדוחק אפשר שיקראו אחרי תפילת שחרית, כי דעת מעט פוסקים שאין צריך שהתשלומים ייקראו קודם פרשת השבוע - באופן שתהיה קריאת הפרשיות כסדרן, וכמו שהאריך בזה בחזון עובדיה (שם עמ' שלד), ונראה שבדעבד אפשר לסמוך עליהם במקום טרחא דציבורא. אולם, מוטב שיהיה זה קודם זמן תפילת מנחה, כי לאחר מכן נחלקו הפוסקים אם עדיין ניתן להשלים.

(א). אולם, יש הסוברים שטעם ההפטרה לא קשור לתקנה או לגזירה, אלא שקראו בנביאים כדי להוציא מליבם של כותים שאינם מאמינים בנביאים, והראיה לדבריהם מברכות ההפטרה שכולן עוסקות בסתירת אמונת הכותים, יעו' בספר נפש חיה על השו"ע (שם). אמנם, שמעתי מהרב חיים טלבי, שיש מקורות קדומים התומכים בדברי התשבי וכדאי הוא לסמוך עליו.

ובלאו הכי, נראה שאין סתירה בין הטעמים, ואפשר שבזמן אנטיכוס, כשנכנעו הכותים ליוונים, בחרו היהודים לסתור את אמונתם ע"י הקריאה בנביאים [על יחסי הכותים והיוונים, ראה: פיטר וו"ד הורסט, "השומרונים והתייונות", בתוך: ספר השומרונים, עמ' 184]. ואכמ"ל בזה.

בהתאם לכך, הדעת נותנת שכדאי גם כיום לעשות איזו תקנה לאותם שנמנעה מהם קריאה בתורה, ואולי שילמדו בכל שבת (ואף בשני וחמישי ובשבת במנחה) הלכות קריאת התורה, ותיחשב להם כאילו קראו בתורה, בבחינת "נשלמה פרים - שפתינו". וכמ"ש החפץ חיים בהקדמת ה"אספת זקנים" על סדר קדשים, שאי אפשר לאדם לקיים כל תרי"ג מצוות, אבל כשלומד את ההלכות הוא כאילו מקיים את מה שאין לאל ידו [ומעי"ז כתב בשו"ת הלל אומר (סי' פ), שראה לנכון לשנות פרק זה של השלמת קריאת התורה, כתיקון לכך שהפסיד קריאת התורה בציבור במצוק ובמצוק].



הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אהל יעקב

ירושלים

לתת ממתקים לילדים לפני קידוש

בס"ד טבת תש"פ

לכבוד ידידי היקר הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מו"צ ומח"ס גם אני אודך וש"א"ס.

בדבר השאלה המצויה אם מותר לתת לקטנים ממתקים קודם קידוש, או דוקא דברים שצריך לחיי נפש. והנה, במשנה ברורה (סימן ק"ו ס"ק ה') כתב שמותר לקטן לאכול לפני התפילה, ובמגן אברהם (סימן רס"ט) כתב להתיר להאכיל קטנים קודם קידוש, ואפילו כשהגיעו לחינוך, ואסור לענותם, וראה עוד בשו"ע הרב (סימן שמ"ג). ובשבת בבוקר קיל טפי, כיון שדעת הראב"ד היא שגם לגדול מותר לאכול קודם קידוש של שחרית, ממילא יש יותר מקום להקל. ועכ"פ נקטינן לדינא כמ"ש בשו"ע הרב, שמותר להאכיל את הקטנים לפני קידוש, אפילו בערבית.

והנה, יש לעיין האם מותר אף להאכיל לקטנים מיני מתיקה ממתקים וכדומה, שאולי לא נחשב הדבר לצורכו של הקטן, כיון שזה רק מותרות ולא כדי להשביע רעבונו, או ששפיר יכולים לתת להם ממתקים, שהרי הם רוצים אותם.

ובביאור יסוד הדבר ראיתי שהקדים בזה בספר מגילת ספר או"ח חלק א' (סימן ח'). והביא ב' סברות להתיר להאכיל קטן לפני קידוש: א. דעת הרשב"א שסובר שמותר לספות לקטן איסורים דרבנן לצורכו. ואף שהשו"ע (סימן שמ"ג) פסק כדעת הרמב"ם שאסור, מ"מ גדולי האחרונים סמכו על דברי הרשב"א. ב. גם לדעת הרמב"ם יש לומר דלא אסרו אלא אכילת איסור, ולא אכילת היתר בזמן איסור, וכדמשמע בלשון המגן אברהם, ושו"ע הרב. והעיר על כך, דזה נסתר מדברי המגן אברהם (סימן תרט"ו) שאסור לספות אוכל לקטן שכבר הגיע לחינוך התענית. וגם בסימן תר"מ מבואר במגן אברהם שקטן שאין צריך לאמו אסור לספות לו אוכל מחוץ לסוכה, ומוכח שאסור לספות לו אכילת היתר בזמן איסור. וא"כ לדעת הרמב"ם אין להתיר. וגם לפי הרשב"א יש לדון אם אכילת ממתקים נחשבת לצורכו של הקטן, כיון שזה רק מותרות ולא כדי להשביעו רעבונו. ונראה יותר שכל מה שהקטן רוצה בענייני אכילה ושתיה נחשב לצורכו ולא חלקו בזה. ובפרט שאפילו רחיצה וסיכה ביום כיפורים התירו, שגם זה נחשב לצורכו אף שזה רק תענוג. ובאמת לא ברור כל כך מה הגדר של צורכו, אבל עכ"פ בצרכי אכילה ושתיה אם הוא רוצה בזה ותאב לכך מסתבר שזה נחשב לצורכו. וא"כ יש לנו לסמוך על דברי הרשב"א, שהרי גדולי האחרונים סמכו על דבריו.

וגם אם נבוא לחוש לדעת הרמב"ם, יש להתיר באופן שהוא אינו נותן לו ממש בתוך פיו, וגם אינו מצוה עליו לאכול אלא רק נותן בידו. והרי הקטן יכול לאכול גם אחר הקידוש, ומה שהוא אוכל לפני הקידוש את זה הוא עושה מעצמו ואינו נחשב לספיה. וכבר האריך בזה

במגילת ספר הל' שבת (סימן צ' אות ט') עי' שם. ולפי זה מותר לתת לילד ממתק בידו והקטן יאכלנו מתי שירצה, ואין בזה שום איסור גם לדעת הרמב"ם.

ולענין אבי הבן כשרואהו אוכל לפני קידוש, אם צריך למחות בו, זה יהיה תלוי במח' הרמב"ם והרשב"א. לפי הרשב"א אין צריך למחות בו שהרי מותר לאב אפילו לספות לו בידים איסור דרבנן לצורכן, אבל לפי הרמב"ם יהיה האב צריך אפילו למחות בו כדי לחנכו. וכבר כתבו כמה אחרונים לסמוך על דעת הרשב"א להקל בזה.

והנה, מצאנו עוד בפוסקי זמנינו שהקילו בזה. בספר הליכות אבן ישראל הל' שבת (פרק י' סעיף ב') הביא שם שפסק הגר"י פישר זצ"ל שמותר להאכיל אותם ממתקים ואין נפקא מינה בין לפני קידוש דלילה או ביום. והביא שם שכן נהג רבינו זצ"ל עם בניו הקטנים, שיכולים לאכול לפני קידוש אפילו מיני מתיקה. והיינו שלא רק דברים שהם בכלל לענותו, כאכילה ושתייה, מותר לתת להם, אלא אף מה שאינו בגדר הכרח, כמיני מתיקה, גם כן מותר לתת להם.

ובשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק מ"ז סעיף ו') כתב שמותר לתת ילדים עד גיל שלש עשרה שנה לאכול ולשתות קודם הקידוש, בין בקידוש לילה לבין ביום. ומכל מקום קטן שהוא קרוב ל"ג יש להרגילו שלא לאכול לפני קידוש. ויש להתיר לתת לקטנים אפילו ממתקים, אע"פ שאין זה לצורך בריאותו שיש לומר שלא גזרו כלל איסור אכילה קודם קידוש לקטן, כיון שצריך הוא לאכול. ומ"מ יש להרגילו להמנע מאכילה קודם קידוש כשהוא קרוב לגיל י"ג שנה, כדי שיתרגל באיסור אכילה קודם הקידוש.

ולדינא, כתב לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א שמותר לתת לקטנים ממתקים לפני קידוש. מיהו, ברשימות הגר"י שוב שליט"א כתב שהגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א פסק דראוי לא לתת להם ממתקים, ושמע ממרן הגר"י ש אלישיב זצוק"ל דממתקים שאינם משביעים, כגון סוכריות, אין לתת לקטנים.



ליטול תרופה לפני קידוש למבוגרים

בדבר השאלה המצויה אם מותר ליטול תרופה עם מים קודם קידוש בליל שבת.

בספר שש"כ (פרק נ"ב סעיף נ"ח) שכתב דלפי דברי המשנה ברורה שם נראה דמי שלפי פקודת רופא צריך לקחת תרופות זמן מה לפני ארוחתו, מותר לו לבולען, ואף לשתות קצת מים, ולא שאר משקין, כדי להקל על הבליעה. והביא ראיה לזה דאינו מברך על המים כמ"ש בסימן ר"ד סעיף ז', ואילו על שאר משקין מברך בכה"ג, כמ"ש בשמנה ברורה (ס"ק מ"ב). ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיכול ליטול תרופה אם אינו צמא למים.

אח"כ ראיתי בספרי מרן שליט"א, ירושלים במועדיה הל' שבת חלק ב' (עמוד ע"ה), שנשאל בכעין זה והשיב אם צריכה לשתות לצורך בליעת התרופה, מותרת לשתות דוקא מים, ודוקא בשיעור הנצרך לבליעת התרופה ולא יותר מכך. ובהערות שם הביא את דברי השש"כ, והוסיף שלכאורה שאם שותה מים לצמאו מברך, וא"כ לכאורה בנידון דידן יהיה אסור לשתות מים כדי לקחת את התרופה אם צמאה למים, כמ"ש לי מרן שליט"א. ושאלתי את הגר"י שוב שליט"א

בזה, וכתב לי ששמע שמותר ממרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל, מהגה"ק בעל משנה הלכות זצ"ל, מהגאון רבי אברהם קופשיץ זצ"ל, מהגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל, מהגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל, ולהבדיל בין החיים לבין החיים מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א.



לשתות אחרי הדלקת נרות

יש לעיין באשה שרוצה לשתות מעט מים אחר הדלקת נרות, האם מותר לה או דהיא צריכה תנאי.

ושאלתי את מרן הגר"א נבנצל שליט"א, והשיב לי שצריכה תנאי. ואח"כ ראיתי בספרו ירושלים במועדיה חלק ב' מהל' שבת (עמוד ע"ה), ושם הרחיב בתשובה ונעתיק כאן את לשונו הזהב. איסור טעימה קודם קידוש הוא משעה שאדם קיבל שבת, ואפילו מבעוד יום. משעה זו אסור לשתות אפילו מים ואשה המדלקת נרות דינה כמי שקיבלה שבת ואסור לה לטעום שום דבר אלא אם כן התנתה במפורש שאיננה מקבלת שבת בהדלקתה. ועל כן אם צמאה מאוד אחר הדלקת נרות, אפילו אם עדיין לא שקעה חמה, טוב תעשה אם תקדש על היין במקום סעודה, ותוכל לשתות אח"כ בהיתר, כדין המקדש מבעוד יום, ותהא מותרת בשתייה לכתחילה. כשיש סיבה שאיננה יכולה לקדש אפשר שמותרת לשתות בלי קידוש, וביאר שם הטעם כי איסור טעימה קודם קידוש הוא מפני חובת קידוש, ומי שאינו יכול לקדש לכאורה מותר בטעימה קודם קידוש. עכ"ל

ומה שכתב אודות התנאי, ראה בשו"ע (סימן רס"ג סעיף י') שתנאי מועיל, ובמשנה ברורה (ס"ק מ"ד) שכתב שאין לעשות תנאי אלא לצורך, מאחר שיש פוסקים שסוברים שאין מועיל תנאי. וברשימות הגר"י שוב שליט"א כתב שמהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דבשעת הדחק אפשר להקל ובאופן חד פעמי תוכל לעשות תנאי, ומהגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל שמעתי דנוהגים בשעת הצורך לשתות עד השקיעה.

בברכה מרובה

ידידך

יעקב אהרן סקוצילס



הרב דניאל אדר

ר"מ שיעור ב' בישיבת תורת החיים

יד בנימין

גדרי מלאכת בורר

בגדרי מלאכת בורר, רבה המבוכה בדברי הפוסקים, ראשונים ואחרונים, חדשים עם ישנים, מזה חדשים, ימים ושנים, ובדברי הפוסקים תולדות רבות בנות ובנים, והיא נתנה לחרשים ולבונים, הם גדולי הפוסקים והרבנים. ועתה אבוא במגילת ספר, הנותנת אמרי שפר, לבאר בסייעתא מן שמיא את גדרי המלאכה להלכה ולמעשה.

וזה החלי, בעזרת צורי וגואלי.



מקור הדין בתלמוד

הנה, הסוגיא העיקרית בגדרי בורר היא הסוגיא במסכת שבת (עד ע"ב), וראשית נבארה על פי פשוטה אחת לאחת בס"ד. והכי איתא התם: תנו רבנן, היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח ולא יברור ואם בירר חייב חטאת. מאי קאמר? אמר עולא - הכי קאמר, בורר ואוכל לבו ביום, ובורר ומניח לבו ביום, ולמחר לא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה רב חסדא - וכי מותר לאפות לבו ביום? וכי מותר לבשל לבו ביום? אלא אמר רב חסדא - בורר ואוכל פחות מכשיעור, בורר ומניח פחות מכשיעור, וכשיעור לא יברור ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה רב יוסף - וכי מותר לאפות פחות מכשיעור? אלא אמר רב יוסף - בורר ואוכל ביד, בורר ומניח ביד, בקנון ובתמחוי לא יברור. ואם בירר פטור אבל אסור, ובנפה ובכברה לא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה - רב המנונא מידי קנון ותמחוי קתני? אלא אמר רב המנונא - בורר ואוכל אוכל מתוך הפסולת, בורר ומניח אוכל מתוך הפסולת, פסולת מתוך אוכל לא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה אביי - מידי אוכל מתוך פסולת קתני? אלא אמר אביי - בורר ואוכל לאלתר ובורר ומניח לאלתר, ולבו ביום לא יברור, ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת. אמרוה רבנן קמיה דרבא, אמר להו - שפיר אמר נחמני. ע"כ.

פירוש הברייטא שהובאה בריש אמ"ר - קשה, שכן מצד אחד שנוי בברייטא שבורר ואוכל ובורר ומניח, ומשמע אפילו לכתחילה, ומאידך, איתא התם 'ולא יברור ואם בירר חייב חטאת'. ועל כן, הביאה הגמרא חמישה תירוצים (לבו ביום, פחות מכשיעור, ביד, אוכל מפסולת, ולאלתר). על פניו, כל ארבעת התירוצים הראשונים נדחו, חוץ מהתירוצ האחרון של אביי. ובפשטות, יוצא בשלב זה של הסוגיא, שכל ברירה לאלתר מותרת בכל אופן, בין אם פסולת מאוכל או בכלי.

אולם, המשיכה הגמרא: היו לפניו שני מיני אוכלין, ובירר ואכל ובירר והניח, רב אשי מתני פטור, רבי ירמיה מדיפתא מתני חייב. רב אשי מתני פטור, והא תני חייב! לא קשיא, הא בקנון ותמחוי הא בנפה ובכברה. ע"כ. ועל פניו, המחלוקת של רב אשי ורב ירמיה מדפתי צריכה ביאור.

שכן יש לדון מה היחס שבין הגדר של לאלתר, שהובא בדברי אביי, לדברי רב ירמיה מדפתי ולרב אשי שמגדירים זאת מעין הגדרתו של רב יוסף 'נפה וכברה' ו'קנון ותמחוי'.

שכן, אם קיבלנו את תירוצו של אביי, כפי שנראה מפשט הגמרא, ותירוץ זה בעצם דחה את דברי רב יוסף לגמרי, מה אהני לן להביא לאחר מכן את דברי רב אשי ורב ירמיה מדפתי? ואם לא קיבלנו את דברי אביי, יוצא לכאורה שיש לקבל את דברי רב אשי ורב ירמיה.

מעין שאלה זו יש גם בהמשך הגמרא, והכי איתא: חזקיה אמר הבורר תורמוסים מתוך פסולת שלהן חייב לימא קסבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור שאני תורמוסים ע"כ. ושוב, שיטת חזקיה היא מעין שיטת רב המנונא, שנקט שההבדל הוא בין אוכל מתוך פסולת לבין פסולת מתוך אוכל. וגם מדברי חזקיה עולה שאוכל מתוך פסולת מותר ופסולת מתוך אוכל אסור, על פי ביאור הגמרא שם. ושוב יש לדון מה היחס בין זה לבין דברי אביי.

עוד שאלה שיש לדון בה נמצאת בקטע נוסף שם בסוגיא: כי אתא רב דימי אמר שבתא דרב ביבי הואי ואיקלעו רבי אמי ורבי אסי שדא קמיהו כלכלה דפירי ולא ידענא אי משום דסבר אוכל מתוך פסולת אסור אי משום עין יפה הוא דמכוין ע"כ. ומבואר מזה, לכאורה, שיש הווא אמינא לאסור אפילו אוכל מתוך פסולת, וזה דלא כמאן.

אם נסכם את הדברים בס"ד, עולות שתי שאלות עיקריות:

א. מה היחס בין דברי רבא ואביי בעניין הגדר של לאלתר, לבין דברי רב אשי ורב ירמיה וחזקיה (ורב יוסף ורב המנונא)?

ב. למה יש הווא אמינא לאסור אוכל מתוך פסולת?



כמה אפשרויות לפרש את הסוגיא

והנה, כד נעיין בזה בס"ד, נראה שיש שתי אפשרויות לפרש את הסוגיא בזה.

א. דברי אביי דחו לגמרי את דברי האמוראים שקודם לכן.

ב. דברי האמוראים שלפני אביי לא נדחו לגמרי.

הבעייתיות שיש בסוגיא זו ברורה. מצד אחד, ברור שאביי נתקבל להלכה. ומצד שני, לא ברור למה הובאו דברי האמוראים, שבעצם אומרים את מה שאומרים האמוראים לפני אביי, שנדחו.



מחלוקת ראשונים בשאלה זו

ולפום ריהטא, נראה שיש פלוגתא בין רבנן קמאי בהא מילתא, בין רב האי גאון לבין רבנו חננאל.

ז"ל רב האי גאון (אוצר הגאונים, חלק הפירושים עד ע"ב, ומקורו טהור מספר העיתים ס' רכו): וכתב רבינו הא"י גאון הכי, וענין בורר - דאביי איתיה, דקאמר רבא שפיר קאמר נחמני, ודרב המנונא

נמי איתה, מדקאמר חזקיה 'הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן חייב חטאת', ואמרינן 'לימא קסבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור? לא, שאני תורמוסין דשלקו ליה שבע זימנין בקדרה, ואי לא שקלי ליה פסולות מיניה מיסרח וכפסולות מתוך אוכל דמי', ולהכי חייב, דאלמא אוכל מתוך פסולות שרי, והילכך אביי נמי הכי שרי לאלתר אוכל מתוך פסולת. ויש חיזוק, דודאי דעולא ודרבא מתעקין באתקפתא דרב חסדא, אבל דרב יוסף לא איתעקרא כולה, אלא אימעוט כדאביי, ורב יוסף דאמר בורר אוכל ביד בורר ומניח ביד, אוכל מתוך פסולת כדקאמר רב המנונא. ופסולת מתוך אוכל לא יברור. ועוד לאוי' כל אימת דבעי לברור ולאכול או לברור ולהניח אוכל מתוך פסולת שרי, אבל דוקא לאכול לאלתר או להניח כדי לאכול לאלתר. אבל שלא לאלתר אפילו לאוכלו בו ביום אסור. ואם בירר פטור אבל אסור, בנפה וכברה לא יברור ואם בירר נעשה כמי שבירר לאוצר וחייב חטאת. אבל בקנון ותמחוי פטור אבל אסור, כדאוקמינן לה לרב אשי, דתני חייב, דהאי דאביי ממעט מדרב המנונא ורב המנונא ממעט מדרב יוסף וכו' ע"כ.

אמנם, בדברי רב האי זצ"ל יש שאלה, שכן הוא כתב לגבי ברירה שאינה לאלתר, שהיא אסורה רק מדרבנן. ובעזרת ה' נעסוק בזה לקמן. אולם, לענייננו מבואר מדברי רה"ג שכל האמוראים אינם חולקים אחד על השני, אלא כולו מסכימים אחד עם השני, שכן מדברי חזקיה מוכח שמקבלים את רב המנונא.

בר פלוגתיה דרב האי הוא רבנו חננאל, שכתב וז"ל: ת"ר, היו לפניו ב' מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח ולא יברר ואם בירר חייב חטאת. ומת' מאי קאמר [א'] עולא הכי קאמר בורר ואוכל בו ביום כו' ודחא רב חסדא ואמר וכי מותר לאפות ולבשל בו ביום כו' ופרשה אביי בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר. שלא לאלתר לא יברור. ואם בירר נעשה כבירר לאוצר וחייב חטאת. וקיי"ל כוותיה, דאמר רבה שפיר אמר נחמני ולאיתר. דאמר אביי וכו' רב אשי מתני' חייב ואוקימנא להא דרב אשי בבורר בנפה או בכברה חייב חטאת בקנון ובתמחוי פטור וכל פטורי דשבת פטור אבל אסור נינהו. וקיי"ל כרב אשי דבתראה הוא והא דאמר חזקיה הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן חייב. הלכתא היא דהא וכו' ע"כ.

ומבואר מדבריו שפסקנו את אביי, ואחרי כן פסקנו את רב אשי, שהוא עומד בפני עצמו, ולאחר מכן פסקנו את חזקיה. ואין דברי חזקיה או רב אשי מוכיחים על דברי האמוראים שקדמו לאביי כלום. וכן מפורש בדברי העיתים (סי' רכו) שכתב: ת"ר היו לפניו שני מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח לא יברור ואם בירר חייב חטאת, ואמרינן מאי קאמר ונדחו דברי כולן ובמסקנא פירשה אביי וכו' ע"כ.

ובכן, למטוניה דרב האי גאון ודעימיה, דלא פליגי אמוראי אהדדי, יש להסביר במאי פליגי בפועל, שהלא רב יוסף הקשה על רב חסדא. וזאת, ביאר היטב רבינו ישעיה דיטראני (מכריע סי'

(א). כך גרס רה"ג וכו"ג כמה ראשונים וכתב".

(ב). בעיתים ובאוצה"ג ליתא לתיבת 'לאו'. אולם, בכתב"י (TS NS 329.184) איתא לתיבת 'לאו', והיא גירסא ישרה לכל ישר ומתבונן.

(ג). בדפוסים הוסיפו 'רי"מ מתני', וכנראה סברו שנשמט מחמת הדומות. אולם בכתב"י ליתא. וכנראה גרס כרב האי גאון 'רב אשי מתני חייב'.

כג) כך: פירוש לא סבר רב המנונא את דברי רב יוסף לומר שאין הלכה כמותו. דודאי כן הלכה אלא מיהו פירוש דברי הברייתא אינו מיושב יפה וכו' מתקיף לה אביי מידי אוכל מתוך פסולת ופסולת מתוך אוכל קתני פירוש גם אביי סותר תירוצו של רב המנונא שגם הוא לא ישב הברייתא יפה ע"כ. דהיינו שאליבא דאמת לא פליגי אמוראי, והמחלוקת ביניהם היא בביאור הברייתא מי הכי מיושב בלשון הברייתא, אך אליבא דאמת כולו מסכימים אחד עם השני למעשה. וממילא, פשוט שהסיבה שהבאנו את האמוראים אחרי שהובאה ההכרעה כאביי, היא כדי לומר שלא תחשוב שדחינו את רב המנונא ורב יוסף לגמרי, אלא קיימא לן כשיטתם.

ומאידך, לשיטת ר"ח הרי היא פשוטה לפניה, כיוון שכל אחד מתקיף אחבריה, ממילא פשיטא דכל אחד דחה את חברו.



סוגיא דתורמוסין

וכאן אבוא העי'ר בסוגיא אחת שנחלקו בה גדולי עולם, והיא סוגיא דתורמוסים. ובאמת, כבר ראש בני ישראל, הלא הוא רש"י הקדוש, נתחבט בביאורה והביא ג' פירושים לבאר מה הדין שם. וגם בדברי הרמב"ם לא ברור לגמרי מה המציאות.

וכך איתא בתלמוד (עד ע"א): חזקיה אמר הבורר תורמוסים מתוך פסולת שלהן חייב לימא קסבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור שאני תורמוסים דשלקיה ליה שבעא זימני ואי לא שקלי ליה מסרח וכפסולת מתוך אוכל דמי ע"כ. ומבואר דהוה סליק אדעתין שיש לאסור אוכל מתוך פסולת, מתוך המימרא של חזקיה שאסר לבורר תורמוסין (שהם האוכל) מתוך הפסולת שלהן. ועל כן מחדשת הגמרא שלא כן הוא, אלא התורמוסין הם עצמם פסולת, והפסולת היא האוכל (כך בפשטות).

ובאמת, רש"י עלה ונסתפק למה התורמוסין מוגדרים כפסולת, ולמה הפסולת שלהם מוגדרת כאוכל, ולמה בכלל יש בזה חיוב חטאת.

וז"ל רש"י בזה: ואי לא שקלי ליה - לאוכל מתוך הפסולת, מתוך שהוא רך ונימוק על ידי שנשלק הרבה. מסרח - והלכך אוכל גמי, כל זמן שמעורב בו - הוי כפסולת, ומיהו אוכל הוא, ומחמירין עליה למיהוי ההוא דשקיל כפסולת מתוך אוכל, ע"כ. זהו הפירוש הראשון בדברי רש"י. ויש בו כמה תמיהות. ראשית, רש"י כתב 'הוי כפסולת' ולא כתב 'הוי פסולת', ולשם מה נצרך הוא לכ' הדמיון? ועוד, בהמשך דבריו כתב 'ומחמירין עליה למיהוי ההוא דשקיל כפסולת מתוך אוכל' ולכאורה יש כאן צד תמיהה, אם רק 'מחמירין עליה', אמאי חייב עליו חטאת?

והמשיך רש"י בביאורו: ולי נראה הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן - מששלקן פעם אחת ממרקין ומערין אותן המים, ובורר המתולעות שלהן, כמו שעושין לפולין, וכן בכל פעם ופעם, וזה בורר האוכל ומניח הפסולת, ואי לא שלקי ליה מסרח גרסינן, הלכך: מששלקום פעמים ושלש חשיב ליה פסולת, הואיל ואי שביק להו הכי דלא הדר שלק להו - מסרח, וכשהוא נוטלן מתוך שאר מינין גרועין^ד המעורבין בהן - כפסולת מתוך אוכל דמי, דהנהו שאר מינין לא

(ד). אית דגרסי 'מיני גרועין'.

מסרחי דגמר להו בישוליהו פעם ראשונה ושניה, ע"כ. וגם כאן יש צד תימה, רש"י מניח שיש עם התורמוסין גם 'שאר מינין המעורבין בהן', וזה על פניו חסר מן הספר. ורש"י נצרך לזה, מפני שלא ידע למה התורמוסין יוגדרו כפסולת יחסית. ועל כן, הוא הכניס למשוואה גם את שאר המינין, לידע ולהודיע ולהודע שאלו הם המינים המוגדרים כאוכל, ומפניהם התורמוסין מוגדרים כפסולת. אולם, כאמור, זה חסר עד מאוד מן הספר.

והמשיך רש"י להביא את פירוש רבו: ורבינו הלוי גריס: ואי שקילי ליה מסרח, - כשנוטלו נימוח בין אצבעותיו ונמאס, הלכך, ההוא דשקיל הוי כפסולת, והנשאר הוי אוכל עד שחוזר ונוטלו. ע"כ. וגם זה לא ברור, אם ברצוני עתה ליקח האוכל בכדי לאוכלו, למה מכריחים אותי על פני להגדיר זאת כפסולת, הרי ברצוני אני רוצה עתה את התורמוסין לאכלם.

והעיר תלמידי היקר הראל זק נר"ו, שאין כאן כלל בורר, כי האדם לקח אוכל מתוך אוכל ורק אח"כ זה נמאס. ויתר על כן, איכא להעיר וכי בשופטני עסקינן שכל מה שהוא נוטל נמאס? ודפח"ח.

ובאמת, את התמיהא הראשונה בדברי רש"י נבין אל נכון, אם ננקוט בדעתו ש-'פסולת' ו-'אוכל' הכוונה לפסולת מהותית ולא יחסית. וכמו שהבינו התוספות (עד ע"א ד"ה היו לפניו) בדעתו. דהיינו, שני מיני אוכלין לא יחשבו בדעת רש"י כאוכל ופסולת, שכן שניהם אוכל. ועל כן הוקשה לרש"י, אמאי התורמוסין הם פסולת? ולכן כתב הוא 'כפסולת' ו'מחמירין', כי אליבא דאמת אין הם פסולת. אולם, אם כן הוא, הוקשה לרש"י - למה חייבים עליהם חטאת? ועל כן מיאן הוא בביאור זה והביא את הפירוש השני. והנה, מקום איתי להעיר, שעל פניו בדברי רש"י בפירוש השני עולה שכל שהוא בורר בידו אוכל מתוך פסולת אין בו חיוב חטאת, ואף מותר לכתחילה, אף אם הוא לא בורר לאלתר. שכן, כשהוא בורר את אותם התורמוסין, הרי הוא בוררם שלא לאלתר שכן אין הם ראויים לאכילה, והסיבה שחייבים עליהם הוא מפני שהוא בורר פסולת מאוכל, ולא מפני שהוא בורר אוכל שלא לאלתר. ומבואר שכל שבורר בידו אוכל מפסולת משרא שרי.

ומ"מ, עצם הסוגיא לא איפריקא מחולשא.

ולענ"ד נראה להסביר את הדין של תורמוסין באופן אחר מעט. וביאור זה תלוי ביסוד השאלה של מהו בורר. אם אנו מגדירים את מלאכת בורר בתור 'תיקון תערובת', אז הכל יובן בס"ד על נקלה. במציאות של בישול תורמוסין יש תערובת של התורמוסין והפסולת שלהן, דהיינו הקליפין, הגבעולין, העלים וכד'. כאשר הוא מבשל את התורמוסין ועדיין לא הגיע סוף בישולם, שכן צריך לבשלם שבע פעמים. נוצרת מציאות של פסולת מעורבת בפסולת. וכאשר מוציאים את התורמוסים מהקליפות, בעצם מוציאים פסולת מפסולת אחרת, וכיוון שאין משמעות של 'אכילה' לתיקון זה, על כן אי אפשר להתירו. ובעצם, יש כאן תיקון תערובת קלאסי, ועל כן יש כאן חיוב בבורר. זאת, מפני שכאשר הוצאו התורמוסין יש כאן תורמוסין לבד וקליפות לבד, התערובת מתוקנת, והתורמוסין אינם ראויים לאכילה. ומה שאמרו בגמרא 'כפסולת מתוך אוכל דמי', אין הכוונה שיש שם אוכל ממשי, אלא הכוונה היא שהדין הזה שווה לדין של פסולת מאוכל. וק"ל.

ומצאתי און לי כי יש ספ'ר במצרים, ובגניזה הקהירית התגלה כתב ידו של רבנו חננאל בן שמואל, מחותן הרמב"ם, שכתב בפירושו השני (T-S F8.33): ויש מי שמפרש הכי: שאני תרמוסא דשלקי ליה שבע' זמני בקלפתיה וכו' הכי מפרש ליה, (הבורר) תורמוסין לאכול לאלתר חי? יב? חטא? דלא מתאכלי אלא על ידי שליקה כמה פעמים. ואי לא שליך להו פעמים הרבה מסרחי, כלומר שאם לא ישלקם אלא פעם אחת או שני פעמים מסרחי, ולפיכך האוי אוכל שלהן כפסולת דאמי. דלא האוי אוכל אלא על י(די סרח) וכי.. דהשתא כיוון שלא נגמר בישולם הוה להו אינן ראויין??? לאכילה כלל מפני הסרחון? שבהן? ולפיכך אסור לבררן מתוך הפסולת שלהן מ(פ?)גי (שאינן ראויין). ע"כ. ולכאורה כוונתו כדכתבין בס"ד.



שיטת רש"י

אחר הודיע א-להים אותנו את כל זאת, נבוא לדון בדברי רש"י. ראשית נקדים שהשיטה הידועה והמרווחת בפוסקים, היא שיטת רבנו חננאל שהובאה לעיל, ועל-פיה כדי להתיר לברור בשבת בעינין ג' תנאים: א. אוכל מתוך פסולת. ב. ביד ולא בכלי. ג. לאלתר ולא לבו ביום. וכמו שדורשי רשומות אומרים 'אוכל ביד מיד'.

אולם, מלשון רש"י משמע קצת אחרת. מדבריו עולה שבשביל לאסור בעינין את שלושת ההגדרות, ובשביל להתיר די בגדר אחד.

הראשונים שעמדו על המקח, היו רבותינו בעלי התוספות, שכתבו (עד ע"א ד"ה והתניא חייב): והתניא חייב - פי' בקונטרס דהיינו ברייתא דלעיל. וקשה לר"י דלמאי דמוקמינן לה בנפה וכברה משמע דוקא לבו ביום אסור אבל לאלתר אפי' בנפה וכברה שרי ע"כ. דהיינו, שכשהגמרא הקשתה על רב אשי 'והתניא חייב', היא התכוונה, לפי רש"י, לברייתא דלעיל שעסקנו בה, וחייבנו בה לאלתר. ואם רב אשי, דמוקמינן ליה בקנון ותמחוי, אומר שפטור ובנפה וכברה חייב, היינו דווקא בלא הגדר של לאלתר, אך הגדר של 'לאלתר' מתיר הכל, לפי דעת רש"י. וכך יוצא שלפי דעת התוספות, כאשר יש את הגדר של 'לאלתר' בבורר, זה מתיר אפילו ברירה בכלי. וכיוון שאין הבדל בין גדר זה לגדר אחר, שפיר יש לומר דבכל הגדרים די בגדר אחד שמתקיים במעשה הברירה בכדי להתיר.



קושיות על אפשרות זו

אולם, לענ"ד לא איפרוק מחולשא לומר כן בדעת רש"י. וכדי לדון בדברים יש לעיין בלשון רש"י עצמו, ובדברי הגמרא שדבריו מוסבים עליהם. כך איתא בתלמודא: היו לפנינו שני מיני אוכלין ובירר ואכל ובירר והניח רב אשי מתני פטור רבי ירמיה מדיפתי מתני חייב רב אשי מתני פטור והא תני חייב לא קשיא הא בקנון ותמחוי הא בנפה וכברה ע"כ. ורש"י כתב וז"ל: והתניא - לעיל חייב, ואי בבורר ומניח לאלתר - מותר לכתחלה הוא, ופטור אבל אסור ליכא.

ע"כ. ולכאורה, אם נעיין בזה על דרך הפשט, נראה שאין צורך לדקדק כל כך בדברי רש"י, עד כדי כך שנוציא מדבריו את מה שהוציאו התוספות.

ולפיכך, שפיר יש לומר שרש"י נתכוון בפשיטות. בברייתא הראשונה ראינו 'חייב ומותר', אך לא מצאנו 'פטור אבל אסור'. והשתא, בדברי רב אשי, מצאנו פטור אבל אסור. ועל כך מעיר רש"י, שלעיל שנינו חייב (וכן מותר), ועכשיו אנו שונים פטור, ועל כן שואלת הגמרא בפשיטות 'תנא היכא קאי דקתני פטור?' ואין הכוונה עכשיו לומר 'ממאי דמוקמינן לברייתא דידן כשחייב בנפה וכברה, ואת הברייתא דלעיל בלאלתר, וכיוון שהיא אותה ברייתא פשיטא שהכוונה חייב בנפה וכברה היינו דווקא כשאנו לאלתר'. ועוד, שרש"י כלל לא התכוון לומר, לכאורה, דעסקינן באותה ברייתא. הוא רק העיר על כך שמצאנו חייב ולא מצאנו פטור, וזהו גם פשט לשונו 'פטור אבל אסור ליכא'. ועי' בפני יהושע על אתר.

ועוד קשה על אפשרות זו, ממה שכתב רש"י במשנה (עג ע"א): הבורר - פסולת בידיו. ע"כ. ומבואר שאף שהוא בורר פסולת בידיו, הרי שמכיוון שהוא בורר את הפסולת, זהו בורר שהיה במשכן, וממילא הוא אסור.



סיוע לאפשרות זו מפירוש רש"י בדין תורמוסין

בסוגית תורמוסין נשתברו קולמוסין רבים, ובעזרת ה' בהמשך הסוגיא אבוא באר'ה בס"ד. אולם, כעת אביא את לשון רש"י בעניין זה, הנצרך לענייננו. וכך כתב רש"י שם בפירושו השני: ולי נראה הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן - מששלקן פעם אחת ממרקין ומערין אותן המים, ובורר המתולעות שלהן, כמו שעושין לפולין, וכן בכל פעם ופעם, וזה בורר האוכל ומניח הפסולת, ואי לא שלקי ליה מסרח גרסינן, הלכך: מששלקום פעמים ושלש חשיב ליה פסולת, הואיל ואי שביק להו הכי דלא הדר שליך להו - מסרחי, וכשהוא נוטלן מתוך שאר מינין גרועין המעורבין בהן - כפסולת מתוך אוכל דמי, דהנהו שאר מינין לא מסרחי דגמר להו בישוליהו פעם ראשונה ושניה, ע"כ. ומבואר מדבריו שאף שהתורמוסין מעורבין עם מינים אחרים, אבל אותם מינים כבר נתבשלו להם לגמרי. ומשו"ה יש כאן בורר, שמצד אחד התורמוסין אינם ראויים לאכילה, ולכן הם פסולת ביחס לשאר מיני הגרעינים המעורבים בהם. ומאידך, הם אוכל ביחס לפסולת שלהם עצמם. ומבואר שהטעם שחייב בהו באיסור בורר, הוא מכיוון דחשיבי הם כפסולת. ולא משום שהוא בוררם שלא לאלתר. הלא נכנסו לפונדק אחד כאן שני נידונים 'שלא לאלתר' ו'פסולת מתוך אוכל'. והסיבה שמחייבים אותו היא משום פסולת מתוך אוכל, ולא משום 'שלא לאלתר'. ומבואר שכאשר הוא בורר בידיו אוכל מתוך פסולת שלא לאלתר אין בזה איסור בורר מדאורייתא.



העולה מדברי רש"י עד כען

ובינתיים, מה שלמדנו בס"ד מדברי רש"י הוא כך - בברירת פסולת מתוך אוכל, נראה שרש"י תמיד מחייב, אף שיש תנאי אחר להתיר (כגון שזה לאלתר או בידיו). ונראה דס"ל שזו

המהות של מלאכת בורר, ברירת הפסולת מתוך האוכל. ואם כנים אנו בזה, הנה קמה וגם נצבה אלומתם של התוספות. שכן לפי דעתם מכיוון שהוא בורר אוכל מתוך פסולת לאלתר, הרי זה מותר. אך אליבא דאמת, נראה שקשה להכריע בסכינא חריפא מהי דעת רש"י בעניין זה. והדבר צ"ב.

שכן, אף אם נקבל את שיטת התוספות בדעת רש"י בנקודה דלעיל, מה שאינו פשוט כל כך, אכתי שפיר יש לומר שרש"י בסוגיין הוא 'מפרש ולא פוסק', כמו שכתב מרן הב"י (או"ח סי' י'). דהיינו, שמכיוון שיש כאן כמה דעות של אמוראים בזה, ואין כאן כלל פסיקה ברור שאפשר ללכת איתו למסקנא, רש"י פירש כל אמורא ואמורא כפי דעתו העקרונית. ומה רש"י יעשה עם ההלכה למעשה? אפשר שהוא יפסוק לגמרי כאב"י, או שהוא יחמיר כדברי ר"ח. ועל כן, אין בידינו מופת חותך לומר שדעת רש"י למעשה שדי בתנאי אחד כדי להתיר ברירה.



שיטת רב האי גאון

והנה, אנכי דניאל בינותי בספרים וחזי הוית בדברי רבנו האי גאון^ה, שכתב כך (אוצה"ג שבת ע"ד ע"א): וכתב רבינו הא"י גאון הכי, וענין בורר דאב"י איתיה דקאמר רבא שפיר קאמר נחמני, ודרב המנונא נמי איתיה מדקאמר חזקיה 'הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן חייב חטאת', ואמרין 'לימא קסבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור? לא, שאני תורמוסין דשלקו ליה שבע זימנין בקדרה, ואי לא שקלי ליה פסולות מיניה מיסרח וכפסולות מתוך אוכל דמי', ולהכי חייב דאלמא אוכל מתוך פסולות שרי, והילכך אב"י נמי הכי שרי לאלתר אוכל מתוך פסולת. ויש חיווק, דודאי דעולא ודרבא מתעקרון באתקפתא דרב חסדא, אבל דרב יוסף לא איתעקרא כולה, אלא אימעוט כדאב"י, ורב יוסף דאמר בורר אוכל ביד בורר ומניח ביד, אוכל מתוך פסולת כדקאמר רב המנונא. ופסולת מתוך אוכל לא יברור. ועוד לאו כל אימת דבעי לברור ולאכול או לברור ולהניח אוכל מתוך פסולת שרי, אבל דוקא לאכול לאלתר או להניח כדי לאכול לאלתר. אבל שלא לאלתר אפילו לאוכלו בו ביום אסור. ואם בירר פטור אבל אסור, בנפה וכברה לא יברור ואם בירר נעשה כמי שבירר לאוצר וחייב חטאת. אבל בקנון ותמחוי פטור אבל אסור, כדאוקמינן לה לרב אשי, דתני חייב, דהאי דאב"י ממעט מדרב המנונא ורב המנונא ממעט מדרב יוסף וכו' ע"כ.

מדברי רב האי גאון עולה כך – כל שיטה ממעטת מהשיטה שהובאה קודם לה. דהיינו, אם רב יוסף התיר לברור ביד, הוא עצמו התיר אפילו פסולת מתוך אוכל ואפילו שלא לאלתר. ורב נחמן, שבא אחריו, אסר כמו רב יוסף – ברירה בכלי, והוסיף עוד על דבריו לאסור פסולת מתוך אוכל. ובתר הכי בא אב"י, ואסר כדבריהם והוסיף לאסור כל שהוא לא בורר לאלתר. ולפי הבנה זו, יוצא שרבא, שהוא שר המסכ"ם לדברי אב"י, נתכוון לומר על פי המסקנה שמה שאסר אב"י את שלושת הגדרים – זו האמת וכך ההלכה.

(ה). שהבאתי לעיל ללמוד מהם עניין אחר.

אולם, שאלה אחת נותרה בדברי רב האי גאון זצ"ל, והיא - אם אמת היה הדבר הזה, וכל אחד ממעט מחבירו והלכה כדברי אביו, למה אם כן כתב כך: אבל שלא לאלתר אפילו לאוכלו בו ביום אסור. ואם בירר פטור אבל אסור, בנפה וכברה לא יברור ואם בירר נעשה כמי שבירר לאוצר וחייב חטאת. ע"כ. ומבואר מדבריו שמי שברר שלא לאלתר בידו אין בו איסור מן התורה.

וכשדנתי על כך עם מו"ר, הרב רועי סיטון, הסביר הוא את הדברים כך - בסוגיא חזינן שאחר דברי אביו מובאים דברי רב אשי ורב ירמיה מדפתי לגבי ברירה בכלי. ואם כן, אפשר להבין שכשם שדברי רב המנונא ואביו מיעטו את ההיתר, כך דברי רב אשי ורב ירמיה מדפתי מיעטו את האיסור שהובא בדברי אביו. וכך יש להבין זאת - אף שאמרנו שכדי להתיר ברירה צריך את כל שלושת הגדרים - אוכל ביד מיד - מ"מ, כדי לאסור מן התורה צריך שתהיה הברירה בכלי. וכל שאין ברירה בכלי אין בזה איסור תורה.¹



שיטת הרי"ד

שיטה מיוחדת בביאור הסוגיא נמצאת בדברי הרי"ד בספר המכריע (סי' כג), ומפני אריכות הדברים נביאם פסקי פסקי ונבארם בס"ד. והכי איתא התם: גרסינן בפרק כלל גדול (ל"ג ב') הזורה והבורר אלא אמר רב יוסף בורר ואוכל וכו' מאד נדחקתי לעמוד על דיני הברירה ומה שבידי לפרש אפרש. בורר ואוכל ביד בורר ומניח ביד פירוש האי מניח לאלתר הוא כדי לאכול באותה סעודה, דומיא דלאכול, ואף על פי שלא לאלתר הוא עושה דוקא ביד הוא מותר שהוא שינוי גמור אבל בקנון ובתמחוי שהוא שנוי קצת פטור אבל אסור ובנפה ובכברה דהוא מלאכה גמורה חייב חטאת דאע"ג דלאכול מיד קא עביד הוה ליה כאופה ומבשל מיד דחייב חטאת כדאקשינן לעולא. מתקיף לה רב המנונא מידי קנון ותמחוי וכברה ונפה קתני וכו'. פירוש לא סבר רב המנונא את דברי רב יוסף לומר שאין הלכה כמותו. דודאי כן הלכה אלא מיהו פירוש דברי הברייתא אינו מיושב יפה, דלא תני קנון ותמחוי נפה וכברה. אלא אמר רב המנונא - בורר ואוכל אוכל מתוך פסולת בורר ומניח אוכל מתוך פסולת, אבל פסולת מתוך אוכל לא יברור ואם בירר חייב חטאת. ע"כ.

והמשיך הרי"ד: נראה לי דרב המנונא בנפה ובכברה קאמר, ומש"ה חייב חטאת בפסולת מתוך אוכל ואף על גב דהוא בורר לאכול. וגם רב יוסף שחייב בנפה ובכברה בפסולת מתוך אוכל חייב דאלו אוכל מתוך פסולת שנוי הוי ולא מחייב עליה חטאת לעולם כדתנן בפרקא קמא דביצה הבורר קטנית ביי"ט בית שמאי אומרים בורר אוכל אוכל וכו' דאלמא אוכל מתוך פסולת הוי שינוי, ורב המנונא ורב יוסף לא פליגי אלא שסבר רב המנונא שרב יוסף לא יישב הברייתא יפה ובא הוא וישבה. ע"כ.

ביאור דבריו, גם רב המנונא, שאמר 'אוכל מפסולת ופסולת מאוכל', נתכוון שבורר ביד ולא בכלי, וכן גם רב יוסף, שאמר 'ביד בלא בכלי', נתכוון דווקא אוכל מפסולת. מפני שאוכל

(1). וצ"ב מה הדין במקרה שיש רק ברירה בכלי, וללא שאר הגדרים, כגון שהיא נעשית באוכל מתוך פסולת ולא לאלתר.

מפסולת הוא לעולם שינוי ואין חייבים עליו. וזה כלל גדול בדברי הרי"ד, שאוכל מפסולת אין בו חיוב כלל.

והמשיך הרי"ד: מתקיף לה אביי, מידי אוכל מתוך פסולת ופסולת מתוך אוכל קתני? פירוש גם אביי סותר תירוצו של רב המנונא, שגם הוא לא יושב הברייתא יפה דלא תני אוכל מתוך פסולת ואף על פי שהלכה כדברי רב המנונא, לשון הברייתא אינו משמע שידבר בזה, אלא אמר אביי בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר ולבו ביום לא יברור ואם בירר נעשה כמי שבורר לאלתר וחייב. ופירוש אין לדקדק ולומר דמדקאמר אביי לבו ביום לא יברור ואם בירר חייב חטאת שמע מינה דבנפה וכברה קאמר דאילו ביד ליכא חיוב חטאת דאי בנפה וכברה קאמר היכי הוה שרי לברור ולאכול והא רב יוסף הוה מחייב עליה חטאת ואביי הוה שרי ליה לגמרי? ותו, כיון דנפה וכברה קא עביד אמאי לא אקשינן עליה וכי מותר לאפות ולבשל כדי לאכול כדאקשינן לעיל לעולא? אלא לאו שמע מינה ביד קאמר, וסבירא ליה אף על גב דביד הוי שינוי גמור ומותר לכתחילה, הני מילי לברור ולאכול או לברור ולהניח לאלתר לצורך אותה הסעודה, אבל אם דעתו להניח לו אפילו לבו ביום נעשה כבורר לאוצר שגם ביד דרך העולם הוא לברור ולהניח לאוצר, שכן אדם שיש לו דבר מועט בוררו יד על יד והילכך חייב חטאת ולא הותר ביד אלא לצורך סעודתו. וכו' ונראה לי דאביי לא מיירי אלא בפסולת מתוך אוכל, ומשום הכי אם בירר להניח חייב חטאת ואפילו הכי לברור ולאכול שרי כיון דביד קעביד. ע"כ.

וביאור דבריו, דמה שאמר אביי, בהכרח שהוא מסכים לדברי רב המנונא ורב יוסף. ועל כן אין לומר שכשאביי התיר לברור לאלתר, הוא התיר אפילו בנפה וכברה, שכן בנפה וכברה אין שום סברא להתיר. ומבואר מזה, שאף שהתרנו ביד לא התרנו אלא לאלתר.

וסיכם הרי"ד את שיטתו בביאור הסוגיא: ומסקנא דשמעתא סלקא הכי, כל זמן שהוא בורר ואוכל או בורר ומניח לאותה הסעודה שהוא יושב בה, אם בירר ביד מותר לכתחילה ואפילו פסולת מתוך אוכל. אבל בקנון ובתמחוי פטור אבל אסור. ובנפ' ובכבר' חייב חטאת. ואף על גב דלאכול הוא בורר. ואם בורר ומניח לבו ביום אפי' ביד חייב חטאת, ודוקא פסולת מתוך אוכל, אבל אוכל מתוך פסולת, כיון דשינוי קעביד פטור אבל אסור. ת"ר היו לפנינו מיני אוכלים ובורר ואכל ובורר והניח רב אשי מתני חייב ור' ירמיה מדפתי מתני פטור ולר' אשי דתני חייב והא תנ' פטור ל"ק כאן בנפה וכברה כאן בקנון ובתמחוי פ' כ"ז הוא בפסול' מתוך אוכל אבל אוכל מתוך פסולת שינוי הוא ולא מחייב עליה כדרב המנונא וכדתנן בפרקא קמא דביצה. ע"כ.

וביאור דברי הרי"ד יתבארו אל נכון בטבלא זו:

פסולת מתוך אוכל		אוכל מתוך פסולת		
לאלתר	לבו ביום	לאלתר	לבו ביום	
מותר	חייב	מותר	פטור	ביד
פטור	חייב	פטור	פטור	בקנון ותמחוי
חייב	חייב	פטור	פטור	בנפה וכברה

(ז). ואולי הוא בא לשלול בזה את הבנת התוספות בדעת רש"י.

ומבואר יוצא מדבריו שבברירת אוכל מפסולת אין כלל חיוב חטאת. וכן אין חיוב חטאת בברירת פסולת מאוכל כשהוא בורר לאלתר (כל עוד זה לא בנפה וכברה). וברירה לאלתר בידו – מותר בכל גווני.



הרי"ד סובר בבירור שלא כשיטת רבנו חננאל

ומבואר בדברי הרי"ד דלא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה את שיטת רבנו חננאל בסוגיא, שכן בסו"ד כתב: וראיתי כתוב משם רבינו חננאל זצוק"ל שמעינן מרבה ואביי וכו' (ומביא את כל לשון רבנו חננאל). ואינו נראה לי לפרש דברי אביי באוכל מתוך פסולת, דאילו כן לא הוה מחייב חטאת אפילו בקנון ובתמחוי כל שכן בנפה ובכברה מפני שהוא שינוי כדפרישית וכל שכן ביד אלא ודאי בפסולת מתוך אוכל קאמר ואפי' הכי לברור ולאכול ביד שרי. ויש עוד ראייה ברורה על זה מן המולל מלילות דאמר' מנפח על יד ואוכל והרי המנפח בורר פסולת מתוך אוכל הוא שמפריך את הקשין ומניח את גרעיני החיטין ואפילו הכי משום דהוי מנפח בידו ואוכל שרי שמע מינה דאביי נמי בפסולת מתוך אוכל קא מיירי וכך כתב רבינו יוסף בר' מאיר זצוק"ל אמר לן ר' שיש לסמוך על דברי אביי הואיל ושבחיה רבה הילכך לברור כל דבר בין אוכל מתוך פסולת בין פסולת מתוך אוכל כדי לאכול לאלתר לאחר ברירה דאביי לא חילק בדבריו אלא סתם מתיר לברור כדי לאכול מיד. עיין במהדורא תליתאה בפרק ר' אליעזר דתולין. ע"כ.



מה גרם לרי"ד לפרש כן את הסוגיא

בריש כל מראין נראה לומר שמה שהכריח את הרי"ד לפרש כן אלו הסוגיות בביצה, שמבואר מהן שכל אוכל מתוך פסולת אין בו איסור מן התורה וחשיב שינוי. כמ"ש: דאלו אוכל מתוך פסולת שנוי הוי ולא מחייב עליה חטאת לעולם כדתנן בפרקא קמא דביצה הבורר קטנית בי"ט בית שמאי אומרים בורר אוכל אוכל וכו' דאלמא אוכל מתוך פסולת הוי שינוי ע"כ.

ונראה בפשטות שראיתו היא מהמשך המשפט שם במשנה: הבורר קטניות ביום טוב, בית שמאי אומרים - בורר אוכל ואוכל. ובית הלל אומרים בורר כדרכו, בחיקו בקנון ובתמחוי אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה ע"כ. והרי"ד הבין לכאורה שאם ברירת אוכל מאוכל מוגדרת בדברי בית שמאי כברירה המותרת, ובית הלל חולקים ומתירים אפילו 'ברירה כדרכו', מבואר שברירת אוכל מאוכל היא ברירה 'שלא כדרכו'. אולם, יד הדוחה נטויה לומר דאין זו כוונת בית הלל ובית שמאי כלל. שכן שפיר יש לומר שה'כדרכו' של בית הלל בא לומר שאין הגבלה על הברירה. דהיינו, שבית שמאי הגבילו לומר שמותר רק אוכל מאוכל, ועל כך בית הלל אומרים שאין הגבלה. ולא נחתו למימר האם אוכל מאוכל נחשב כדרכו או כשינוי.

וראיתו השניה של הרי"ד היא מן המולל מלילות, דהתם האדם אוחו בשיבולין בגרעיניו ובקשין יחד ומנפח בידו אחת ובכל כוחו, ואפ"ה שרי, הא קמן דברירת פסולת מאוכל ביד שריא

לאלתר. אולם, בפשטות יש לדחות, דמי גילה רז זה שהוא בורר "פסולת מאוכל", שמא מכיוון שהאוכל נמצא בידו, נחשבו כבורר "אוכל מפסולת".

ואם כנים אנו בזה, יוצא שאין ראיה ברורה לכך שמותר לברור פסולת מאוכל לאלתר בידו. או שברירת אוכל מפסולת הוא שינוי.

מ"מ, מדברי הרי"ד נראה שכן דעת הרב יוסף בן מאיר.



סתירת דברי הרי"ד

והנה, פש גבן דברי הרי"ד בפסקיו, ששם כתב: ת"ר, היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח, לא יברור ואם בירר חייב חטאת. מאי קאמ', אמ' עולא הכי קאמ' בורר ואוכל בורר ומניח לבו ביום, ולמחר לא יברור, ואם בורר חייב חטאת. מתקיף לה רבה וכי מותר לאופות לבו ביום, מותר ללוש לבו ביום, אלא א' רבה בורר ואוכל בפחות מכשיעור. דהיינו כגרוגרת. בורר ומניח פחות מכשיעור, וכשיעור לא יברור ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה רב יוסף, וכי מותר לאופות או לבשל פחות מכשיעור, אלא אמ' רב יוסף בורר ואוכל ביד בורר ומניח ביד, בקנן ובתמחוי לא יברור [ואם בירר פטור אבל אסור. בנפה ובכברה לא יברור] ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה רב המנונא מידי קנן ותמחוי קתני, אלא אמ' רב המנונא בורר ואוכל אוכל מתוך פסולת, בורר ומניח אוכל מתוך פסולת, ופסולת מתוך אוכל לא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה אביי מידי אוכל מתוך פסולת קתני, אלא אמ' אביי בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר, ולבו ביום לא יברור, ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב. פי' אפילו ביד אפי' אוכל מתוך פסולת אם בירר כדי להניח חייב. אמרוה רבנן קמיה דרבה אמ' להו שפיר קאמ' נחמני, היו לפניו מיני אוכלין בורר ואכל בירר והניח. פי' לאלתר, דאי לבו ביום כבר אמרנו נעשה כבורר לאוצר, ואפי' ביד חייב חטאת. רב אשי מתני חייב, רב ירמיה מדפתי מתני פטור, ולא קשיא כאן בקנן ותמחוי כאן בנפה ובכברה. פי' דאפי' לברור ולאכל ולברור ולהניח כדי שיאכל מיד לאלתר דווקא ביד שרי, אבל בקנן ותמחוי פטור אבל אסור, ובנפה ובכברה חייב חטאת. עיין בספר המכריע בהל' כג. ע"כ.

ומבואר שבפסקיו הוא נטה קו לשיטת רבנו חננאל לגמרי. ועוד בה, הרי הוא ציין למכריע בסי' כג, מה שנותן לנו להבין שהפסקים היא משנה בתראה, ועיקר. וכך אמר לנו מו"ר הרב שמואל טל שליט"א.

אולם, לענ"ד אכתי לא איפרוק מחולשא, שכן הריא"ז בפסקיו כתב (פ"ז אות טו-טז): הבורר אוכלין בידי בורר ואוכל לאלתר, ובורר ומניח לפניו לוכל לאלתר באותה סעודה, ואף על פי שבורר פסולת מתוך אוכל שהוא כדרך ברירה. ואם בירר להניח ולהצניע, אפילו לצורך אותו היום, נעשה כבורר לעשות ממנו אוצר, והרי זו ברירה גמורה וחייב עליה חטאת, ואף על פי שבירר ביד. [ודוקא אם בירר פסולת מתוך אוכל, אבל אוכל מתוך פסולת אפילו להניח פטור, דהוי שינוי, כמבואר בקונטרס הראיות בראיה ב]. בירר בנפה ובכברה ואף על פי שהוא בורר לאכל לאלתר הרי זו מלאכה גמורה וחייב עליה חטאת. בקנן ובתמחוי לא יברור, ואם בירר

פטור אבל אסור. בד"א כשבירר פסולת מתוך אוכל, אבל אם בירר (פסולת מתוך אוכל) [*] אוכל מתוך פסולת] הרי זה דרך שינוי, ואפי' אם בירר להניח ולהצניע הרי זה פטור אבל אסור, כמו שביאר מו"ה במהדורא תניינא, ובספר המכריע בערך כ"ג. ע"כ. והריא"ז ציין גם לפסקים של מו"ז וגם למכריע, ואפשר שמה שכתוב בפסקים אינו מהדורא בתרא, ואפשר שגם במכריע הדר בו לכל חסידיו הרי"ד כמה פעמים, ועל כן אין לנו מופת חותך לומר איזו היא שיבה ואיזו היא ביאה.

והן עתה ראיתי שההשלמה ציין לדברי דודו, רבנו אשר מלוניל, שכתב שכל שבורר לאלתר מותר אפילו בפסולת מתוך אוכל, והתיר אפילו בקנון ותמחוי. וזה מעין שיטת הרי"ד (ואולי שיטת רבי יוסף בן מאיר), ומקיל יותר ממנו.



שיטת רבנו חננאל ומסקנת רוב הפוסקים

ובאמת, השיטה המרווחת בפוסקים היא שיטת רבנו חננאל, שכתב ששלוש מידות יש בבורר, ובכדי להתיר בעינן אוכל ביד ומיד, כן הסכימו התוספות על אתר. וכ"ן דעת הרי"ף (לב ע"א), כן מפורש בדברי הרמב"ם (הל' שבת פ"ח הי"ב-יג), סמ"ג (לאוין סה), וכן הוא בערכי תנאים ואמוראים (לרבינו יהודה ב"ר קלונימוס משפירא, ערך רב ירמיה מדפתי), וכן משמע מדברי הרקח (סי' סג), וכן דעת האו"ז (סי' נט), וכ"ד האוהל מועד (שער השבת דרך ד'), וכ"ד האורחות חיים (סי' זך), וכ"ד הרב בעל ספר הבתים (שער המלאכות האסורות בשבת שער עשירי). וכ"ן מדברי הראב"ן (סי' שנא), וכ"ן מדברי הראב"ה (סי' רכג), סמ"ק (סי' רפב), וכ"ד האגודה. וכן דעת עוד פוסקים.



שיטות נוספות בעניין הגדרות בורר

ובאמת יש עוד שיטות בגדרי בורר.

הטור כתב (סי' טיש): וכיצד הוא בורר אם יש טורח בברירת האוכל יותר מברירת הפסולת בורר כדרכו לזרוק הפסולת ואם יש יותר טורח בברירת הפסולת כגון שהוא דק נוטל אוכל ומניח הפסולת וכל זה כשהאוכל מרובה על הפסולת בכמותה ומשכחת באוכל מרובה שאפי' הכי יש טורח יותר בברירת הפסולת כגון שהוא דק כדפרי' אבל אם כמות הפסולת מרובה אסור אפי' לטלטלו שהאוכל בטל ברוב הפסולת ע"כ. ומבואר שהטור פסק בגדרי בורר בשבת ממש כדיני בורר ביום טוב, שהשאלה היא עד כמה טורח יש בבורר. וכן נראה שפסק גם רבינו ירוחם.

ומאיידך, איתא גבן גם את שיטת הרמב"ן, שכתב בחידושו (עד ע"א): וכי מותר לאפות לבו ביום וכי מותר לבשל לבו ביום אלא אמר רבה וכו'. פי' מסברא קסבר רבה שאין בבורר פחות מכשיעור חיוב כאופה פחות מכשיעור שאין דרך ברירה בכך אלא כאוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל, ומפריש פסולת מתוך אוכל הוא שמותר, ורב יוסף אמר דכיון דכשיעור חייב פחות מכשיעור נמי אסור דדרך ברירה הוא שכל בורר קימעא קימעא הוא בורר עד שמצטרף לחשבון גדול, ע"כ. ומבואר הגדרת בורר לפי הרמב"ן היא שכל שהוא מפריש את האוכל מיד תוך כדי

אכילתו והתעסקותו באותה החתיכה, אין על זה שם של בורר כלל, אלא של אכילה. ואין בורר אלא ברירה קמעא קמעא עד שהדבר מצטרף לערימה גדולה שנוצרה על ידי הפרדת האוכל מהפסולת. ומעין שיטה זו יש גם בדברי תלמידו הרשב"א, בתשובתו המפורסמת (ח"ד סי' עה): שלא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכו' גדולות או קטנות. דכענין שאמרו (שבת ע"ד ע"א) לענין בורר היו לפניו שני מיני אוכלין בורר ואוכל. בורר ומניח לא יברור. ואם בורר חייב חטאת. ופירשה אביי דה"ק בורר ואוכל' לאלתר. בורר ומניח לאלתר ולבו ביום לא יברור. ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת. דאלמא כל שאוכל לאלתר כדרך שדרכן של בני אדם לאכול ע"כ.

ומעין זה גם בתשובת הרא"ש (כלל כב סי' ט'): וששאלת מים שיש בהם תולעים אם מותר לשתותן על ידי מפה בשבת, מי הוי כבורר או משמר, מותר הוא לשתות, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתייה שיהא ראוי לאכילה או לשתיה זהו דרך מלאכה. אבל אם בשעת שתייה מעכב הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר. ע"כ. וכן פסק מרן השו"ע (סי' שיט סע' טז).



שיטת מרן השו"ע

ומרן השו"ע פסק לגמרי כשיטת ר"ח הרמב"ם ורוב הפוסקים, שיש ג' גדרים בבורר וז"ל (סע' א-ה'): הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אוכלים ובורר מין ממין אחר, בנפה ובכברה חייב; בקנון ובתמחוי, פטור אבל אסור. ואם ביררם בידו כדי לאכול לאלתר, מותר. (סע' ב') הבורר אוכל מתוך הפסולת, בידו, להניחו אפילו לבו ביום, נעשה כבורר לאוצר וחייב. (סעיף ג') היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים, בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד. ואם בירר והניח לאחר זמן אפי' לבו ביום, כגון שבירר שחרית לאכול בין הערבים, חייב. (סעיף ד') הבורר פסולת מתוך אוכל, אפילו בידו אחת, חייב. (סעיף ה') הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהם, חייב מפני שהפסולת שלהם ממתקת אותם כשישלקו אותו עמהם ונמצא כבורר פסולת מתוך אוכל, וחייב. ע"כ.

ומאידך, מרן פסק גם את דברי הרא"ש לגבי סינון מים שיש בהם תולעים. ואף שיש מקום בראש לחלק מעט בין דברי הרא"ש לרמב"ן, ולומר שלא התיר הרא"ש אלא בשעת אכילה ממש, והרמב"ן התיר גם קצת קודם לכן. אולם, לענ"ד זיל בתר טעמא, שכל שמתעסק באכילה יש להחשיב זאת כדרך אכילה ולא כדרך מלאכה. והחילוק בין הרא"ש לרמב"ן נובע מכך שהרמב"ן עסק באכילה והרא"ש בשתיה.



צירוף שיטת הרמב"ן לספק

על כן נראה לענ"ד שאף שלהלכה ולמעשה יש ללכת בדרך שהורו לנו רבותינו מרן השו"ע ורוב הפוסקים, ובפרט דהוי לחומרא. מ"מ, כשמדובר בשני מיני אוכלין, שלדעת כמה פוסקים

אין בהם איסור בורר כל שבורר לאלתר (רשב"א בעבודת הקודש, רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף, כן משמע בדברי העינים ורבנו חננאל, וכן נקט רבי דוד עראמה בדעת הרמב"ם ועוד חזון למועד), יש להקל גם כשהוא מפריש את המין שאינו רוצה בו. ובפרט שיש לצרף לזה את שיטת הרי"ד ורבינו יוסף בן מאיר והריא"ז, ורבנו אשר מלוניל, שכל שבורר לאלתר מותר אפילו פסולת מתוך אוכל. וכבר קדמוני רבנן לצרף שיטות אלו, הלא הוא הכהן הגדול, הרב ישראל מאיר הכהן בביאור הלכה (ד"ה מתוך אוכל וכו').



הרב דוד אייזנברג

ראש כולל אברכים בנשיאות הגר"ח ארנטרוי
ירושלים

בעניין המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן

א.

א. שבת דף ה' ע"ב, אמר רב ספרא המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, ופרש"י אינו חייב עד שיעמוד והתורה לא חייבה אלא מלאכת מחשבת, וגמרינן ממשכן שיתכוין לעשות המלאכה אבל לא יודע שהוא שבת או כסבור שמלאכה זו מותרת.

ומבואר בגמ' בדברי רב ספרא שאע"פ שנתכוין לעקור את החפץ ממקומו, אפ"ה ל"ה מלאכה עד שיתכוין בעקירתו ע"מ להוציא, ואם אין כוונה להוציא לא חשוב כלל עקירה. ונראה שמצינו כמה מקומות כעין זה, דלא סגי בכוונה לעשות את המעשה גרידא כדי שיחשב למלאכה, אלא בעי' שיתכוין להמלאכה שבת שבו, וכמה דוגמאות לדבר:

א. עיין במגיד משנה בפ"ב מה' שבת ה"ב דקאי על דברי הרמב"ם שכתב "אבל המכבה גחלת של מתכת פטור ואם נתכוין לצרף חייב, שכן לוטשי הברזל עושים מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו", וכתב הה"מ וז"ל ומדברי רבינו שכתב שהכל תלוי בכוונתו נראה שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פסיק רישא ולא ימות הוא וליחייב, מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי, דומה לקטימת קיסם שהזכרנו פ"א ה"ז שכל שאינו קוטמו לחצות בו שניו אע"פ שראוי לכך בקטימתו פטור שכל שהוא מפני תקון כלי מי שאינו מתקנו פטור ואפי' לר"י המחייב בדבר שאין מתכוין עכ"ל.

ב. בגמ' כתובות דף ו' בסוגיא דמפיס מורסא, דאיתא שם דאם לעשות לה פה חייב ולהוציא ליחה פטור. ומבואר בתוס' שם דפטור משום דאינו מתכוין. והקשה הרעק"א שם דמה ענין מפיס מורסא לאינו מתכוין הא הוא מתכוין למעשה עשית פתח, והפטור הוא רק משום מלאכה שאינה צריכה לגופא. וכתבו האחרונים ליישב בזה [יעוין חידושי ר' שלמה בכתובות ובקהלות יעקב בכתובות] דכיון דקיי"ל בעשית פתח דאינו פתח אלא בעשוי להכניס ולהוציא, א"כ כל זמן דאינו מתכוין להכניס ולהוציא נקרא אינו מתכוין, וחסר במלאכה, ואף דהוא מתכוין להמעשה, לא סגי בהכי וצריך לכיון לשם המלאכה.

ג. מבואר בריטב"א בסוכה ל"ג ע"ב וכן כתב הרמב"ן בספ"ד דשבת, וז"ל הרמב"ן שאין מיעוט תיקון אלא למי שרוצה לצאת בה יד"ח כו' לפיכך כשאין לו הדס אחר והוא ממעיט כדי לתקן אותו לחובתו, הוא כעושה כלי ואסור אבל כשהוא ממעיט לד"א ויש לו הושענא אחרית

נמצא שאינו מתקן שהרי אין בו תיקון להדס שהרי עומד להריח ולא שמענו בממעט ענבי הדס בפסח שיהא אסור עכ"ד. ולשון הריטב"א הוא דהא לא חשיב מתקן אלא כשצריך למצותו אבל כשאינו צריך לו אינו חשיב מתקן עד שיתכוין לו והרי הוא כמלקט הדס שוטה שאינו מתקן.

א"כ מצאנו ג' דוגמאות דאף דהאדם מתכווין להמעשה אפ"ה בעינן כוונה נוספת לשם תיקון או לשם פתח להכניס ולהוציא כדי להחשיבם למלאכה. ולכאור' יש להבין מאין למדו דין הכוונה הנוספת, ומה הצד השווה באלו הדוגמאות דבעינן בהו הך כוונה.

ונראה לומר דשאני דוגמאות אלו משאר מלאכות, דבשאר מלאכות ודאי דא"צ יותר מהכוונה להמעשה, וכמו שהקשה רעק"א, אכן במלאכה שאף שעשאה אינו בהכרח שהמעשה עצמו יחשב מלאכה, כגון במפס מורסא דאם לא יהא הפתח להכניס ולהוציא אינו פתח להתחייב, בזה צריך כוונה נוספת לשם המלאכה. או בנותן מים, דאין זה מוכרח שיחשב מצרף, כגון דא"צ הכלי לצירוף, א"כ אף באופן שהוא מצרף אינו חייב אלא בכוונה לצירוף. וכן במלקט ענבים מהדס, דאין המעשה גרידא מוכח שיעשה מלאכה, כגון במלקט הדס בפסח, כדוגמת הרמב"ן, או במלקט הדס שוטה, כדוגמת הריטב"א, כיון דאין במעשה המלאכה הכרח למלאכה, לכן גם כשעושה ליקוט בהדס כשר בסוכות, בלא כוונה לתיקון אינו מלאכה, ולא סגי בכוונה להמעשה בלבד, דהא גם מצד המעשה בפ"ע עדיין אינו מוכרח שהוא מלאכה.

ב. ובברכת שמואל בכתובות (סימן י"ג) כתב עוד מהלך ליישב קושי' רעק"א שהבאנו לענין מפס מורסא, וז"ל ונראה דל"ד למכבה בכח על הנר דשם הא צריך הוא לגופו של הכבוי אלא דא"צ לתכליתו, אבל במפס מורסא הא א"צ לגופו של הבנין כלל אפי' שלא לתכליתו, דאילו יצויר שתצא הליחא ע"י נקיבה בעלמא היה סגי לו עכ"ד, והיינו דכוונתו היא לעשיית נקב ולא לעשיית פתח, ואפי' א"צ לגופה ל"ח.

וכעין סברא זו מבואר באגלי טל (במלאכת אופה אות מ"ה), יעו"ש שהביא דברי התוס' לעיל בדף ד' ע"א (ד"ה קודם) שהקשו המדביק פת בתנור האיך אנו מתרין בו הא הוי התראת ספק שמא ירדנה קודם שתאפה, ותרצו כיון דהוה מחוסר מעשה לא הוי התראת ספק דבודאי דעתו היה שלא ירדנה. והקשה רעק"א דאפי' דעתו לרדותו הוי התראת ודאי כיון דהוא מחוסר מעשה. ותירץ האגלי טל שאם היה בדעתו בשעת אפיה לרדותו אפי' אם באמת לא רדה אותו ונאפה פטור, משום דהוי דבר שאינו מתכוין. ומבואר בדבריו דלא סגי בכוונה למעשה המלאכה, וכ"ז שאינו מתכוין להשלים את המלאכה, אף שכוון בהכנסה לתנור אינו חייב עד שיכוין לאפיה, ולא סגי בכוונה להמעשה בלבד, דהוא ההכנסה לתנור.

ולפי ב' דרכים אלו הי' נראה לבאר דברי ר' ספרא, דלכן צריך שיהא עקירה משעה ראשונה לכן, דהא בשעה שמפנה חפציו אין בזה שם מלאכה כלל, וכל המלאכה דאיכא בעקירה מתלי תלי בהוצאתו, דרך אחרי שתהיה ההוצאה נמצא דהיה מלאכה בהעקירה. ולהכי מה"ט בעינן כוונה למלאכה, וכמו שנתבאר לעיל דבכל מקום שמצד המעשה גרידא אינו מוכרח שיהא חשיב מלאכה, לא סגי בכוונה להמעשה אלא צריך לכיון לכל התנאים שצריך כדי להתחייב, ולכן כ"ז שאינו מתכוין ע"מ להוציא חסר בעצם המלאכה.

ולפי המהלך השני שנתבאר מהברכת שמואל והאגלי טל ג"כ יל"ב דכ"ז שלא נתכוין לעקירה של הוצאה, הוא כמו כוונה לנקיבה ולא לפתח, וכמו כוונה להכנסה לתנור בלא אפיה, וה"נ אין כוונתו לעקירה אלא לפינוי חפץ.

ג. אכן לפי"ז נמצא, דכל הפטור במפנה חפצים לא שייך כלל לדינא דמלאכת מחשבת שהוא מפטורי שבת, אלא הוא מדינא, כמפיס מורסא להוציא ליחה שפטור, ופטורו מדין אינו מתכוין, שהוא דין בכל איסורי תורה. אולם הרי ברש"י לא כתב כן, שהוא ביאר שהפטור במפנה חפצים הוא שחסר בהדין מלאכת מחשבת, ודלא כמו שביארנו.

ויש נ"מ בזה מאיזה טעם פטור דהנה יעוין בפסחים דף פ"ה ע"ב א"ר אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח, הוצאה כתיב ביה בשבת מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף כאן עד דעבד עקירה והנחה יעו"ש, וא"כ יש לעי' באופן שעקר בשר מחבורה לחבורה ע"מ לפנותו ונמלך להוציאן, דאם נימא דפטור מפנה חפציו הוא פטור אינו מתכוין של כל התורה, ה"נ יפטר בבשר פסח כמו במפנה חפציו, אבל אם נאמר כדמשמע מדברי רש"י, דהוא מדין מלאכת מחשבת, דין מחשבת הרי לא מצאנו אלא בשבת ולא בשאר איסורי תורה.

וכע"ז מבואר במנ"ח במצוה ט"ו, שדן שם לגבי שנים שהוציאו בשר פסח מחבורה לחבורה, דאף שלענין מלאכות שבת פטורים בזה עוקר וזה מניח, זהו דוקא לגבי שבת דילפי' מקרא דפטורים, אך לגבי פסח דליכא קרא יתחייבו בזה עוקר וזה מניח יעו"ש בדבריו. וזה כמו שביארנו דמה שהוא פטור מדיני מלאכות שבת מדין מלאכת מחשבת, במוציא בשר פסח יהא חייב, דלא נאמר בו דין מלאכת מחשבת, ורק מה שהוא חיסרון בעצם המלאכה יהא פטור גם לענין פסח.

[אכן עצם דברי המנ"ח צ"ע, דהנה כבר ביארו האחרונים דאף דמצינו איסור בישול בב"ח ואיסור בישול בשבת, מ"מ לא דמיא כלל אהדדי, דבשבת האיסור הוא מלאכת בישול, משא"כ בב"ח האיסור הוא הבישול ולא המלאכה הבישול (ואיכא נ"מ טובא בזה). וכמו"כ נראה לענין זריעה, דאיסור זורע בשבת לא דמי לאיסור זריעה בנחל איתן, דבשבת נאסרה מלאכת הזריעה, משא"כ בנחל איתן האיסור הוא הזריעה עצמה בלא מלאכה. ועפי"ז י"ל דחלוק איסור הוצאה בשבת מאיסור הוצאה בפסח, דבשבת נאסרה מלאכת ההוצאה, משא"כ בפסח האיסור הוא מעשה ההוצאה, ואין המלאכה שבהוצאה מענינו של הוצאה מחבורה לחבורה, ועפי"ז י"ל דהנה בההו"א דזה עוקר וזה מניח יתחייב, הוסיפו בגמ' בדף ג' והא אתעבידא מלאכה מביניהו, והיינו שהצד לחייב שנים שעשו הוא רק מצד מה שנעשה המלאכה מביניהו, וא"כ רק היכא דיסוד האיסור הוא מלאכה, בזה ס"ד דאפשר להתחייב בזה עוקר וזה מניח, כיון דסוף סוף איתעבידא מלאכה מביניהו, אכן באיסורים שהתורה אסרה את מעשה ההוצאה, לא מצאנו בזה ס"ד דאפשר להתחייב איסור שנעשה משנים, דכל מה שאסרה תורה צריך אחד לעשות כל המעשה איסור. ולפי"ז בפסח פטור, אף דאין מיעוט דבעשותה, דאין צורך להמיעוט, דלא היה בזה ס"ד לחייב וצ"ע].



ב.

הנה בעצם דינא דר' ספרא דהמפנה חפציו ונמלך להוציאן פטור, כתב רש"י דיסודו הוא מדין מלאכת מחשבת, ויש להקשות, דהא מתעסק פטור בכל התורה, והציור דמתעסק פטור מבואר בפרק כלל גדול דף ע"ב ע"ב נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור, לחתוך את התלוש וחתך את המחובר רבא אמר פטור אביי אמר חייב, רבא אמר פטור דהא לא נתכוין לחתיכה דאיסורא, אביי אמר חייב דהא מתכוין לחתיכה בעלמא. ולכא' באופן שמתכוין למעשה היתר זה הוי מתעסק לכו"ע, ובאופן דמפנה חפציו אין לך מתכוין למעשה היתר גדול מזה, דהא מותר לפנות חפציו בשבת ממקום למקום.

ואפשר לומר דזה גופא שיש דין מתעסק בעקירה הוא חידוש, די"ל דדין עקירה והנחה אינו מעצם המלאכה, אלא הוי רק תנאי בעלמא, וכלשון רש"י בדף ג' דדרך הוצאה בכך [וכן מבואר בתוס' דף צ"ג ע"א ד"ה חד], ובוה ליכא פטור מתעסק, ובוה חידש רב ספרא דאף דאינו מעצם המלאכה אפ"ה אית בי' פטור מתעסק.

אך זה אינו, דמפורש בגמ' לקמן בפ' הזורק בדף צ"ז ע"ב דגם בהנחה בעי' כוונה, דבגמ' שם הק' אי להכא קבעי לה להכא לא קבעי לה, אמר ליה באומר בכ"מ שתרצה תנוח, הרי דמבואר מזה דכל דיני כוונה צריך בעקירה והנחה, והגמ' נקיט ליה בפשיטות גם לולי חידושא דר' ספרא.

וצ"ל דלא דמי למתעסק בעלמא, דכיון דכל עקירה אין בה לתא דמלאכה, דבאמת הוי טלטול בעלמא, וכל מה שעקירה הוי חלק מן המלאכה הוא רק ע"י המשך ההוצאה, דאחרי שנגמרה ההוצאה נעשית העקירה לחלק מן המלאכה. דכך היא מלאכת הוצאה ע"י עקירה הוצאה והנחה. וא"כ פשוט דכל מפנה חפציו אין בו משום מתעסק כלל, דבאמת הוא מתכוין לכל מעשה המלאכה דאיכא בחלק של העקירה, דזה הוא מעשה עקירה להרים החפץ מן המקום, וזה כל מה דצריך למלאכת ההוצאה, וע"ז יש כוונה שלימה במה שצריך למלאכת הוצאה, ומ"מ חידש ר' ספרא, דאף דמתכוין למעשה העקירה, והיינו חלק זה שבמלאכת הוצאה ולא מקרי מתעסק, לא סגי בהכי, וצריך גם כוונה ע"מ להוציאן.



ג.

אכן באמת צריך להבין מדוע מיאן רש"י במה שאמרנו בריש דברינו, דכמו שמתרצים קושית רעק"א במפס מורסא, דלא סגי בכוונה להמעשה ובעינן כוונה להמלאכה, ה"נ בעינן בעקירה כוונה דע"מ להוציאן, דאל"כ אין כוונה למלאכה כלל. ומדוע כתב רש"י דדינא דר' ספרא הוא מדין מלאכת מחשבת.

ונראה לומר, דבכל מלאכה אין המלאכה נחלקת לחלקים, ורק מלאכת הוצאה נחלקת לג' חלקים עקירה הוצאה והנחה. ומבואר הדבר במאירי בדף ג' ע"ב וז"ל ומ"מ אנו קבלנו בפרושה שאף לדעת האומר בעלמא יש ידיעה לחצי שיעור מודה הוא בזו, שלא אמרו כן אלא כשעשה איסור בהעלמה, כגון כתב אות אחת או אכל חצי זית חלב שאע"פ שאינו חייב איסור מיהא

איכא, אבל הוצאה שאינה עיקר מלאכה ולא מעשה, עיקר החיוב בהנחה הוא והכל נגרר אחריה, ואע"פ שאמרו שהמעביר שתי אמות בשוגג שתיים במזיד ושתיים בשוגג פטור מ"מ מהעברה דומה יותר מן ההוצאה עכ"ל.

הנה, המאירי חילק בין הוצאה מרשות לרשות להעברה ד"א ברה"ר, דבהוצאה מרשות לרשות לא נגמר המעשה אלא בהנחה ולא מקרי ידיעה לח"ש, משא"כ בד"א ברה"ר כל אמה ואמה הוי חלק ממעשה המלאכה [והוא כעין מה שחילק הגר"ח בכתובות, אלא דהמאירי משתמש בחילוק זה לענין ידיעה לח"ש].

והנה, אף דלענין ידיעה לחצי שיעור כתב המאירי דחלוק הוצאה מהעברה ובהעברה כל אמה ואמה הוא חצי שיעור, מ"מ מצינו דגם ד"א ברה"ר אין דנין לכל חלק וחלק בפנ"ע כמלאכה ולא נגמרה המלאכה אלא בסופה. והוא מוכרח מהסוגיא בכתובות דף ל"א ע"א, דאמר ר' אבין הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה. והגמ' שקיל וטרי שם בסב' של עקירה צורך הנחה לענין קלב"מ.

ובשטמ"ק שם הביא שיטת הרא"ה, דלמסקנת הגמ' בורק חץ איכא קלב"מ אף בלא הסברא דעקירה צורך הנחה. וז"ל הרא"ה ועיקר תירוץ קושיא זו שאין עיקר הכוונה וכו' שכבר התחיל להתחייב בנפשו כשמתחייב בתשלומין כגון עקירה והנחה דודאי משעת עקירה התחיל להתחייב בנפשו משום דבחיוב שבת כיון דבעינן עקירה והנחה אחר שעשה אותה מלאכה אין אומדין שחיובו על ההנחה שזה אינו שאין חיובו על ההנחה יותר מהעקירה אלא בין שניהם וכיון שהוא חייב על העקירה בהנחה משעת העקירה הוא פשוט שהוא מתחייב בנפשו מאותה שעה, הא למה דומה לקוצר ובעיא שיעור אין ספק כי כל ממון שמתחייב משעה שמתחיל לקצור עד שנגמר שיעורו הוא נידון כמתחייב בנפשו ופטור מן התשלומים, אע"פ שאין חיובו עד שעת גמר השיעור, ולפיכך בזה אע"פ שאפשר לזה בלא זה שאפשר להוצאה בלא הגבהה מ"מ עכשיו שהוא בהגבהה התחלת חיובו משעת הגבהה, ואין לחוש אם אפשר בדרך אחרת שמכ"מ כל ממון שאדם מתחייב עליו משעת שהתחיל להתחייב בנפשו פטור, אבל באכילת חלב על האמת אין התחלת חיובו כלל עד שעת בליעתה, עכ"ל.

ומבואר בדברי הרא"ה דכמו בקוצר שיבולת אחת וכותב אות אחת, אמרי' קלב"מ אף דלא גמר המלאכה, ה"נ בהוצאה איכא קלב"מ בעקירה לבד, אף דאינו אלא חלק מן המלאכה.

אכן הרבה ראשונים חולקים, וס"ל כמו דמשמע מרהיטת הסוגיא בכתובות, דבורק חץ כל מה דאמרי' קלב"מ הוא משום הסברא דעקירה צורך הנחה [ולפי המבואר בסוגיא שם זהו סברא לענין קלב"מ דפטור אף באופן דאין חלק מן החיוב בשעת העקירה, וגם בהגביה חלב דהוא רק צורך אכילה, שייך בזה קלב"מ, ואף שאינו חלק ממעשה האיסור אפ"ה לענין קלב"מ איכא סברא נוספת דעקירה צורך הנחה], והיינו דלדידהו אינה דומה הוצאה ומעביר ד"א למלאכת קוצר וכותב. ולכאורה החילוק הוא פשוט, דבהוצאה הוא חצי מלאכה, משא"כ בקוצר הוא מלאכה שלימה ואינה אלא חסרון שיעור, ולכן שייך בזה קלב"מ, משא"כ בהוצאה.

אכן כ"ז אינו פשוט כ"כ, דהרבה אחרונים נקטו דבכותב אות אחת אינו חצי שיעור, אלא חסרון בעצם המלאכה. ואף למ"ד ח"ש אסור מן התורה, בכותב אות אחת אינו אסור מדין ח"ש.

ובזה מתרצים האחרונים קושי' התוס' בדף ע"ג ע"א ד"ה העושה ב' בתי נירין וז"ל צריך לפרש למה פירש כאן ובאורג ובפוצע ובתופר ובכותב שיעור טפי מבשאר. ותי' האחרונים (יעו"ש במגן אבות ובקר"א) שהיכא דנקטו את השיעור בעצם המלאכה, הוא לומר דאינו אפי' חצי שיעור, דכל שם המלאכה הוא בשיעור, ובפחות מהשיעור חסר בשם מלאכה.

אמנם, גם אם ננקוט דבכותב אות אחת אין בו חצי שיעור, אפ"ה עקירה והוצאה גרידא גרע מכותב אות אחת, דשאני הוצאה דליכא אפי' תחילת מלאכה רק אחרי ההנחה וקודם שהונח לא מקרי הוצאה. משא"כ בכותב אות אחת, איכא שם מלאכת כותב גם בכותב אות אחת, אלא דהמלאכה לא נגמרה עד שיהיו ב' אותיות.

ד.

ואחרי ההקדמה הנ"ל, דאין שם הוצאה אלא ע"י סופו, ולכן להמאירי אין ידיעה לחצי שיעור בהוצאה, ובהעברת ד' אמות אין בו קלב"מ בעקירה והעברה, אלא רק מכח הסב' דעקירה צורך הנחה, עפ"י יש ליישב מה שהקשינו, מדוע הוסיף רש"י בדינא דר' ספרא דהוא משום מלאכת מחשבת, ולא כתב כפשוטו דלא סגי כוונה למעשה המלאכה וצריך כוונה להמלאכה, כמו שביארנו בריש דברינו. וע"פ הנ"ל נראה לומר דכיוון דמלאכת הוצאה מורכב מג' חלקים עקירה הוצאה והנחה, והחלק הראשון שהוא העקירה, באמת הוא טלטול בעלמא ואין בו מלאכת הוצאה כלל, וכמו שביארנו דמה"ט באופן דמפנה חפציו אינו מתעסק, דהא איכא כוונה גמורה לעקירה, ורק שאחרי ההוצאה מצטרפת העקירה למלאכת ההוצאה, ועכ"פ חלק העקירה אינו אלא לעקור החפץ ממקומו שנח. ולפ"ז דכל העקירה אינו הוצאה אלא מעשה עקירה, א"כ א"א לומר דחסר במפנה חפציו כוונה למלאכת הוצאה, דאין בעקירה יותר מעקירה, ועל כל מה שיש בעקירה כיוון כדינו. ואינו דומה למפיס מורסא באופן שאינו מתכוין לפתח, דהתם לא כיוון לשם מלאכה בשעה ששייך שם מלאכה, ולהכי כתב רש"י דדינא דר' ספרא הוא מדין מלאכת מחשבת, דנתחדש במלאכת מחשבת דאף מלאכה שהיא בנויה מג' חלקים, צריך בחלק הראשון מחשבה ע"מ להמשיך מזה החלק הב'. כיוון דע"י ההוצאה נעשית העקירה למפרע חלק ממעשה ההוצאה, וצריך בחלק הא' מחשבה ע"מ שימשיך מזה הוצאה, והוא מדין מלאכת מחשבת דנתחדש במלאכת שבת.

ה.

והנה בתוצאות חיים (סימן ט') כתב באמת דלא מצינו בשום מלאכה שיהיה צריך מחשבה בהתחלתה על מנת לגמרה, וכן דן בספר מגן אבות דגבי כותב אות אחת אין צריך שיהיה בדעתו לגמור את השניה ומ"ש הכא. ונראה לומר דהא דשאני מלאכת הוצאה דבעינן מחשבה בתחילה ע"מ להוציא, משום דשאני עקירה שאף דהיא חלק ממלאכת הוצאה מ"מ אין בה פעולה דמלאכה, והיא בעצם מלאכת היתר, כלשון הראשונים דהוא טלטול בעלמא, וכל שם המלאכה נהיה ע"י ההוצאה דאח"כ. ולכן מדין מלאכת מחשבת בעינן מחשבה ע"מ להוציא,

ושאני ממלאכת כותב, דאין ההמשך דאות השני עושה לאות הראשון שם מלאכה, וכל אחד ואחד שם מלאכה עליה בפנ"ע, דלא שייך לומר בכותב טלטול בעלמא, ועל כן רק בעקירה בעינן מחשבה ע"מ להוציאו כדי להפקיע אותה משם טלטול בעלמא. ואפשר דבד' אמות ברה"ר א"צ מחשבה על מנת להוציאו, דהתם אין בו חסרון דטלטול בעלמא.

עוד הביא שם בתו"ח את דברי הירושלמי דר' זעירא בעי עד שיטול ע"מ להניח יעו"ש. ודייק הגרמ"ז הנה מפורש לכאו' דלר"ז בעי בעקירה גם על מנת להניח ולא סגי בעל מנת להוציא. ולכאו' לפי שיטת הירושלמי אין ענין המחשבה להוציאו כדי להפקיע משם טלטול בעלמא, דאי משום הא סגי במחשבה ע"מ להוציאו, ומדבעי הירושלמי ע"מ להניח חזי' דכל שאין חושב על כל המלאכה חסר במלאכת מחשבת. וא"כ באמת טעמא בעי, מ"ש הוצאה מכתובה, מ"ש בהוצאה דצריך לחשוב עד סוף המלאכה, דהוא ההנחה, ובכתיבה לא בעי [כוונתי להקשות אם ננקוט בדכותב אות אחת חסר במלאכה, ואינו רק ענין שיעור].

ונראה לתרץ ולחלק בין הוצאה לכותב בב' דרכים. הדרך הא' דשאני כותב, שאין אות אחת קודמת לחבירתה בסדר המלאכה, ותמיד יכול להשלים את האות השניה אחרי האות הראשונה, משא"כ בהוצאה כל סדר וצורת המלאכה הוא כסדר הזה עקירה הוצאה והנחה, ולכן כדי שתהא מלאכת מחשבת בעי מחשבה על הסוף בתחילת המלאכה, דעקירה היא תחילה של הוצאה. משא"כ בכותב אין הראשון תחלה לסוף.

והדרך השני י"ל ע"פ המאירי שהבאנו, דכתב המאירי דשאני הוצאה מכותב, דאף דכותב אות אחת מבואר בגמ' דיש ידיעה לח"ש, אפ"ה בהוצאה כו"ע מודי דאין ידיעה לח"ש. וז"ל המאירי אבל הוצאה שאינה עיקר מלאכה ולא מעשה, עיקר החיוב בהנחה והכל נגרר אחריה, עכ"ל. ועל כן ס"ל לירושלמי דהוצאה שאני, משום דכל המלאכה נגררת לסופה, שהיא ההנחה, וכל המלאכה עד ההנחה אין לזה דין ידיעה לח"ש. ועל כן רק בהוצאה, שקודם ההנחה אין שם מלאכה כלל, דהכל נגרר לסופה, בזה צריך כוונה ע"מ להניח. משא"כ בכותב, דאין גדר שיעור ב' האותיות משום דהכל נגרר לסופה, ע"כ א"צ לחשוב בתחילתו לסופו.

ולכאו' יש נ"מ בין ב' הדרכים לגבי מעביר ד"א ברה"ר אי בעינן מחשבה ע"מ להוציאו. לדרך הא' י"ל דגם ד"א ברה"ר אינו דומה לכותב, וממילא אין נ"מ בין מעביר ד"א ברה"ר למוציא מרה"י לרה"ר, ובשניהם נאמר דינא דר' ספרא, דכל מלאכה הבנויה על סדר של עקירה והוצאה והנחה צריכה מחשבה ע"מ לגומרה. ולדרך הב' דביארנו ע"פ דברי המאירי, א"כ י"ל דכ"ז אינו אלא בהוצאה מרה"י לרה"ר, דרק בזה שייך לומר דהיא נגררת ע"י סופה, ובמעביר ד"א ברה"ר ע"ז לא אמר המאירי כמו שכתב שם.

ובאמת דיעוין בתוס' בסוכה דף מ"ג ע"א ד"ה ויעבירו דזהו פלוגתא בין רש"י ותוס' מה הדין אם בתחילה נטלו ע"מ שלא להעבירו ארבע אמות אע"פ שהעבירו אח"כ, דלהתוס' אינו חייב, ומרש"י משמע שהוא חולק וס"ל דלא אמרו דין מפנה חפציו אלא בהוצאה ולא בהעברת ד' אמות.

ובסימן א' שאלנו מה שייך לומר יציאות השבת שתים שהן ארבע, דלכאורה האיסור דרבנן דשנים שעשוהו הוא בכל מלאכה, ומדוע מיחסים אותו למלאכת הוצאה דווקא. אכן, לדברי

המאירי הנ"ל א"ש היטב, דהחידוש הוא דאף דמלאכת הוצאה דאינה נגררת אלא לסופה, ולחלק הראשון לא אמרינן יש ידיעה לח"ש, אפי' הכי שייך בזה איסור דרבנן של שנים שעשוהו, וחידוש זה אפשר לומר רק בהוצאה.



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

ברכה על הלל של מנהג

א.

ברכה על מנהג לדעת הרמב"ם

בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם פ"א מברכות הט"ז כתב בדעת הרמב"ם שאין מברכין על מנהג כהלל של חוה"מ ושל ר"ח. ויש לעי' לדעתו למה יברך על מצוה של יו"ט שני של גלויות, כמצה בליל השני, שמברך עליה וציונו, והרי אינו אלא מנהג? ומכמה מקומות בדברי הרמב"ם לא נראה שדעתו כהר"ן, שיו"ט שני הוא תקנה קבועה וחשיב יותר ממנהג.

ועל כן כתב הוא שעיקר הטעם שאין מברכים על המנהג לדעת הרמב"ם אינו משום שא"א לומר 'וציונו' (כמש"כ רש"י בסוכה מד. ד"ה מנהג), דהלא לדעת הרמב"ם בהל' ממרים גם על מנהגות איכא לא תסור. אלא עיקר הטעם לדעת הרמב"ם הוא משום שברכת המצות היא רק על מצוה ולא על מנהג, וכל דבר שתורת מנהג עליו לאו בכלל ברכת המצות הוא.

וחידש עוד, דאין נפק"מ מה שם המחייב, אי מחמת מנהג או מחמת מצוה, אלא מה שם הדבר בעצמו - אי שמו מנהג, כערבה ביום השביעי דחג, או תורת מצוה לו בעצם החפצא שלו, כמצה ולולב ביום טוב שני של גלויות. ועל כן כתב הוא שלדעת הרמב"ם שפיר מברך על מצות של יו"ט שני של גלויות, שתורת מצוה לו.

ולהלן באר עוד שם, שכן נראה דעת ר"ת (בסוכה שם עמוד ב, ד"ה כאן במקדש), שכתב שיש לחלק בין הלל לבין ערבה, שערבה אינה אלא טלטול בעלמא ותורת מנהג לה, משא"כ הלל, שהברכה עליו הוא מחמת עצם שם ההלל שבו, כקורא בתורה. וכמו שהביא שם מדברי הגה' מימוני פ"ג ממגילה, שהשווה קריאת הלל לקורא בכתובים, שמברכים עליהן כדתניא במס' סופרים (פ"ד ה"א). ואם כן, מבואר שיש לחלק בין דבר שבעצמותו מצריך ברכה, לדבר שאין בעצמותו מחייב של ברכה, כערבה.

אמנם, הא עכ"פ הרמב"ם הלא פליג עם ר"ת בברכת ההלל של מנהג. ובזה באר שם הרי"ז את פלוג', שנחלקו ביסוד הברכה על כתובים - האם הברכה היא, כברכת המצות, וזו דעת ר"ת והגה' מימוני בשם הראב"ה, וממילא השוו גם הלל לזה, שמברכים על כך, מכיוון שבעצמותו הוא דבר שמברכים עליו. ואילו לדעת הרמב"ם הברכה על קריאת הכתובים היא משום שהתורה עצמה בעי ברכה (כדברי הגר"ח על ברכת התורה בכלל), ואינה כלל משום ברכת המצות, ועל כן אין להביא ממנה ראיה לברכת ההלל, שמכיוון שרק תורת מנהג עליה אין מברכין עליה. אלו הן תו"ד לפי הבנתי, עי' שם.

ולכאורה הדברים תמוהים, ונראים סותרים רישא לסיפא. דהרי בתחילה באר את דעת הרמב"ם לעניין יו"ט שני, שהוא סובר שברכת המצות תלויה בשאלה אי תורת מצוה עלה או

תורת מנהג עלה. ולהכי מברכין על מצה ביו"ט שני, כי תורת מצוה עליו. ומשמע שהלל, עכ"פ כשהוא אינו שלם, ליכא עליה תורת מצוה, אלא הוא נחשב כטלטול ערבה וכדו' (שהוא מקור דברי הרמב"ם מהגמ'). ובסיפא של דבריו באר בדעת ר"ת וראבי"ה, דלהכי מברכין על הלל בר"ח, משום שתורת מצוה עליה בעצמותו, כקורא כתובים, שגם עליהן הברכה היא לא מתורת קריאת התורה, אלא מתורת דבר שבעצמותו יש עליו שם מצוה, שמברכין עליו ככל מצות ת"ת.

וכפי הנראה, ביאור דעתו של מרן זל"ה הייתה לחלק בין גדר דבר ששם מצוה עליו, כיו"ט שני ששם מצוה עליו לגמרי, לבין הלל שאינו שלם, שאינו בגדר שם מצוה, ועל כן הרמב"ם סובר שאין לברך על הלל שאינו שלם.

ודעתם נראה שבאר, שהם סוברים שהוא כברכה על התורה, דהיינו מחמת שם מצות ת"ת, שתקנו עלה ברכה נוספת לכבוד הציבור, מחמת זה שמתקיים המצוה ללמד תורה בציבור, ועל כן, מה לי הלל שלם ומה לי חצי הלל, כל שהאדם לומד תורה כזו שתיקנו עלה ברכה בפ"ע, הלא מתקיימת המצווה על ידו, ובעי ברכה (וזה קצת צ"ע, שבתחילת דבריו שם, בביאור הגה' מימוני, נראה שלא באר כן את דבריו, אלא הסביר שהוא משום שתקנו ברכה על עצם קריאת הכתובים והלל. אבל כן הוא ביאור דבריו בהכרח, לפי מסקנת דבריו במחלוקת הרמב"ם עם בעלי התוס'). וצריך עיון.

אמנם, לולי דבריו אמינא ביאור חדש בדברי הרמב"ם, שהרמב"ם כלל לא נכנס לחלוקה בין דבר שתורת מנהג לו לדבר שתורת מצוה לו, כדברי ר"ת בחילוק שבין ערבה, שהיא טלטול בעלמא, להלל.

אלא שהטעם לחלק בין מצוות מצה דיו"ט שני, שמברכים, להלל בר"ח וחולו של מועד של פסח, שאין מברכים, אף דתרווייהו תורת מנהג להן, הוא כך - ביו"ט שני הברכה היא חלק מהתקנה של המנהג, שאם לא היתה ברכה, הרי היה ניכר שאין כאן יום שהוא כספקי דיומא של יום ראשון, שהוא יסוד התקנה של יו"ט שני, דאף דהכא בקיאים כו"ע בקביעא דירחא, עכ"פ חיישינן שמא יחזור דבר לקלקולו. ונמצא דצורת יום טוב שני בכל ענינו בעי להיות דומה ליום ראשון, ועל כן מסתברא שחלק מהתקנה היה לברך, והברכה היא חלק מהתקנה (וכמו שנתבאר בירחון האוצר גיליון ג' - אייר תשע"ז, לענין ספה"ע וברכת כהנים).

אבל בכל דבר שתורת מנהג לו, אף אם יהיה לו צורת מצוה, כמו הלל בחוה"מ פסח וכדו', לדעת הרמב"ם אין מברך עליו כל עיקר. משא"כ דעת רבותינו בעלי התוס' לחלק בין מנהג למנהג, ולא לדמות ערבה להלל. דהלל, אף שאינו שלם הוי כקורא בכתובים, שמברכים עליהם, וה"ה כל דבר שהוא חשוב מצד עצמו לברך, ולא כערבה, שאינה אלא כטלטול בעלמא. וזה מבואר.



ב.

הלל בחוה"מ פסח לדעת הרמב"ן משום שמחה או מקרא קודש

אעתיק כאן עוד גרגיר מחידושי אודות דעת הרמב"ן לענין הלל בחוה"מ פסח, בעקבות שהתעוררנו לכך בימי פסח תש"פ, שנאלצנו מחמת נגיף הקורונה, להתפלל ביחידות, ובאנו לדון

אם לצרף את דעתו לברך בחוה"מ פסח, למי שנהג שלא לברך בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל, אלא רק הש"ץ מוציא הקהל, כדברי הכתר ראש בשם הגר"א (הלכות תפילה לט) ובתוספת מעשה רב (הלכות ר"ח אות מ) בשם הגר"ח.

הנה, דעת הרמב"ן בלקוטות, המובאת בר"ן בפ"ב משבת בסוגי' דחנוכה (הובא בכס"מ שם), דיש לחלק בין הלל דר"ח להלל של חוה"מ פסח, שעל אף שהלל של ר"ח הוא מנהג בעלמא ואין מברכין עליו, אבל הלל של חוה"מ פסח הוא חיוב דרבנן לקרוא הלל בדילוג, שמכיוון שאקרי מועד ואסור במלאכה יש חיוב מדרבנן לקרוא בו הלל. וראיתו מסוגי' דברכות בפ' היה קורא, עיי"ש.

ולכאורה יש לעיין, דהרי מבואר בגמ' ערכין י' דחיוב גמירת ההלל ביום ראשון של פסח הוא מחמת המועד. ומכיון שבפסח אין חילוק קרבנות, ההלל של יום הראשון חשיב כהלל לכל המועד. וא"כ, מהיכי תיתי להוסיף בו חיוב, אפי' מדרבנן, של הלל שאינו שלם מחמת המועד.

ויתכן לומר, עפ"י דברי הרמב"ן גופם בסה"מ שורש ראשון, שהלל ברגלים הוא מדאורייתא מחמת חיוב השמחה שבהן, וכמש"נ וביום שמחתכם וגו', שמחמת כן יש חיוב שיר בשעת הקרבן ושלא בשעת הקרבן, עיי"ש.

ולפי דבריו, החילוק בין פסח, שאין בו חילוק קרבנות, ולכן יש בו חיוב הלל רק ביום הראשון, לסוכות, שיש בו חילוק קרבנות, ולכן יש בו חיוב הלל בכל יום, הוא בהכרח בדין השמחה. שבפסח, מכיוון שאין בו חילוק קרבנות אין בו אלא חיוב שמחה של שיר, ובפסח מהני שמחת היום הראשון לשמחת כל הימים, כי כל הימים חשובים כחיוב שמחה אחת שאין חילוק בימים בקרבנותיהם.

אולם, מכיוון שכל הימים חשובים כמועד לעניין איסור מלאכה, אכתי יש לחייב בהו מדרבנן הלל, ונתנו חכמים היכר לעשותו בדילוג. ונמצא דלדבריו אין דין 'מועד' כשלעצמו מחייב הלל שלם, אלא רק אם יש חיוב מחמת השמחה, אולם מדרבנן חייבו מחמת עצם המועד.

ויש לעי' קצת לדברי הרמב"ן, האם דין דילוג בהלל של פסח הוא ממש כמנהג הדילוג של ר"ח, כטעם המעשה רב לחלק לעניין שמיעת יאמר נא ישראל וכו' מפי הש"ץ רק בימים שאין גומרים ההלל, שאם לא ישמע היטב אין בכך הפסד, שהרי בין כך ההלל הוא בדילוג. ואולי אם הוא חיוב גמור מדרבנן, וההלל בדילוג הוא מעיקר דינא, שמא דין אחר הוא. ובפשטות אין חילוק.

עוד הסתפקנו בדין הלל בר"ח, לנוהגים עפ"י המעשה רב, האם להעדיף ציבור על פני הקפדה אחרת, כגון בק"ש, וכגון מי שנמצא במנין שמקדימים להתפלל שמונה עשרה קודם הנץ, והם אוחזים בהלל, והוא מקפיד לקרוא ק"ש קודם הנץ. האם יצטרף עימם להלל בר"ח, כדי להרוויח את דין הציבור, שאולי הלל זה לא תוקן אלא בציבור, או דילמא יקרא הלל ביחיד, ואולי אף לא יברך, כדי לא להפסיד את הקפדתו לקרוא קודם הנץ. ומסברא יש להעדיף דאורייתא ע"פ מנהג, ומצד שני יש להעדיף דבר שיכול לקיים מיהא אף לדעת הרמב"ם (כפשוטו)

מתני' דברכות אם יכול לעלות ולקרוא וכו') בדיעבד אחרי הנץ, מלהפסיד את המנהג והברכה לגמרי, ויש לעיין.

ג.

בדין הלל בליל פסח ליחיד

עוד דבר שדנו בו השתא הוא בדין הלל בליל פסח ליחיד, אם יברך או לא.

הנה, המנהג כאן בארצנו הקדושה, כמעט בכל העדות, הוא כדעת מרן השו"ע (סימן תפז סעיף ד) שאומרים הלל בנעימה בביהכ"נ בליל התקדש חג ומברכים עליו, כדתניא במסכת סופרים (פ"כ ה"ט*) ויש לדון האם יש לנהוג כן ביחיד.

והנה, בטור הובאו ב' דעות אם מברכין על הלל של ליל הסדר מחמת שהוא מופסק באמצעו בסעודה. והמשיך שם הטור שעל כן, מי שנוהג כמסכת סופרים, לברך על ההלל בבית הכנסת, יצא ידי הכל, שהרי הוא אומר הלל בשלימות שאינו מופסק בסעודה. ולפי זה ה"ה בהלל ביחיד. אולם, לפי מש"כ הר"ן על הלכות הרי"ף בער"פ, עפ"י רב האי גאון, שהטעם שאין מברכים על הלל בלילי פסחים הוא משום שהוא נאמר בתורת שירה ולא בתורת קריאה, כבשאר הלל. והביא שם הר"ן, עפ"י הרשב"א, דלפי זה ביאור מאי דתניא במסכת סופרים ובירושלמי שמברך על הלל בלילי פסחים הוא דווקא על הלל הנאמר בביהכ"נ. הרי משמע שהוא דין בביהכ"נ דווקא ובציבור.

דהנה, בעיקר הדבר הלא מבואר שהלל של שירה הוי כהגדה ותפילה, ואין מברכים אלא על מעשה, שהברכה מעלה אותו והופכתו לשם של מעשה מצוה (עי' בחידושי הריטב"א פסחים ז:), ועל כן כשם שאין הוא מברך על ההגדה, כן אין מברך על הלל שבתוכה.

אלא שבביהכ"נ נראה לומר שהברכה היא חלק מהאמור (תהלים לד ד) גִּדְּלוּ לַיהוָה אֱתֵי וְנִרְמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו, והיינו שהברכה היא ה-גִּדְּלוּ לַה' אֱתֵי שהיחיד מברך עם כל הציבור, ונרממה שמו יחדיו הוא ההלל. וכמו דתניא שם להדיא במסכת סופרים שזה טעם אמירתו בביהכ"נ, ואי לכך פשיטא שרק בציבור יש לנו לברך.

וכן נראה פשוט יותר לדינא, אלא למי שפשיטא ליה דאיכא ברכה על הלל דלילי פסחים, והוא מכלל הימים שהיחיד גומר בהם ההלל, כפשיטות מסכת סופרים ודלא כרב האי בתשובה הנ"ל, ורק רצוי לומר קודם הלל שלם, כבטור, הוא יברך על הלל אף ביחיד.



- א. וכ"ה לשון מסכת סופרים שם: "...מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גליות ולברך עליהן ולאומרן בנעימה לקיים מה שנא' ונרממה שמו יחדיו וכשהוא קור' אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים".
- ב. וז"ל שם: "וכתב הרי"ט ז"ל וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן, כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף".

הערות וקושיות – אורח חיים

נפילת אפיים אחר תפילת תשלומין - הרב אהרן הכהן פרידמן

יש לדון מה הדין באדם שהתפלל מנחה ואח"כ עשה נפילת אפיים, ונזכר שטעה בתפילתו טעות שמצריכה לחזור על התפילה, האם יצטרך אחר תפילתו השניה לומר עוד פעם נפילת אפיים או לא.



קריאת חלק משמו"ת - הרב אהרן הכהן פרידמן

י"ד במי שלא סיפק בידו לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, אלא רק חלק. האם יש חובה או ענין שיקרא מה שיספיק. וא"כ הוא, מה עדיף, שיקרא מקרא ותרגום או שתי מקרא. ולכאורה עדיף מקרא ותרגום, שזה הסבר וזה מוסיף, מאשר שיחזור על פעמים מקרא. אמנם, י"ל שבזמנינו התרגום לא כ"כ מסביר וזו רק שמירת התקנה שחז"ל תקנו, ויתכן שעדיף שיקרא פעמים מקרא. ומי שקורא רש"י במקום תרגום, י"ל שעדיף שיקרא מקרא ורש"י. ויתכן ששאלה זו גם תליא בטעמים של שנים מקרא - אם זה בשביל שהלומד ידע את התורה, י"ל שעדיף מקרא והסבר מפעמים מקרא, אבל אם זה כדי שאם יקראו לו לעלות בתורה ידע, י"ל שעדיף פעמים מקרא.



ברכת האילנות, ברכת הראיה או גם הריח [תגובה] - הרב דוד אריה

שלזינגר, הרב ישראל אליהו

בגיליון הקודם בהערות וקושיות הביא הרב ישראל אליהו מספר הפרנס שהרואה אילנות המלבלבין ומוציאין ריח מברך ברוך וכו' בריות נאות להתנאות בהם, ע"כ. ולכאורה הכוונה לדברים שמתענגים בהם ולא לבעלי חיים, ולפי זה אפשר לברך זאת גם על אילני בשמים, ולא בעיני אילני מאכל.

ומסיים שם וכשכבר גדלו הפירות חותם בריות טובות ואילנות טובות, ע"כ. ולכאורה הכוונה היא שכיון שעכשיו אין בהם ריח, אלא פירות למאכל, לכן מסיימים בריות טובות, ומוסיפים גם אילנות טובות, משא"כ כשיש בהם רק פרחים אין מזכירים אילנות. ולכן לפי לשון הברכה שלפנינו בעיני רק אילני מאכל.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



אין הכרח לאפושי פלוגתא עד כדי כך, ולומר שלשאר הראשונים מברכים רק על אילנות מאכל, ולשיטתו אפשר לברך על עצים של ריח טוב. ועדיף לצמצם את המחלוקת, ולומר שלדעת הפרנס צריך גם פירות וגם ריח. ועוד שלשון "אילנות" לא מתאים לעצי בשמים, והיה לו [ולגמ'] לתפוס לשון "עצי דמלבלבי". וגם מסיפא דדבריו, שכתב "ואם גדלו הפירות" מוכח דאיירי בעצי פרי. ולומר דלצדדין קתני [שאם הם עצי פרי וגדלו הפירות לא יברך, ובעצי בשמים יברך] הוא דחוק, ומתחילת דבריו לא נראה כלל שדיבר בשני אופנים.

ישראל אליהו



אוצר יורה דעה

מסירות נפש לצורך תלמוד תורה דרבים ♦ פיקוח נפש באיומי פגיעה
עצמית ♦ כשרות ועדיפות בקלף ובגויל ♦ שיטות חכמי אשכנז אחרי
תתנ"ו בנושא הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחו"ל

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

מסירות נפש לצורך תלמוד תורה דרבים*

יש לדון, האם מותר לאדם לסכן עצמו לצורך לימוד תורה, לרבים או ליחיד. ולהלן יובאו בזה דעות להתיר באופנים מסויימים, ובהקדם, מצינו בכמה מקומות שחכמי ישראל הסתכנו לצורך לימוד תורה לרבים.



תיאור הוצאתו של רבי עקיבא להורג

בגמ' ברכות (סא, ב) מובא תיאור הוצאתו להורג של רבי עקיבא, אחד מעשרה הרוגי מלכות, על ידי מלכות הרשעה: "תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות?".

השיב לו רבי עקיבא לפפוס במשל המפורסם: "אמר לו: אמשול לך משל, למה הדבר דומה - לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם: מפני מה אתם בורחים? אמרו לו: מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות? לא פקח אתה, אלא טפש אתה! ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה! אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה כי הוא חייך וארך ימין - כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה - על אחת כמה וכמה".

מסיימת הגמרא: "אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו: פפוס! מי הביאך לכאן? אמר ליה: אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים: בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים וכו' ויצאה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד".



* בפתח הדברים ברצונינו להדגיש, שבימים אלו שמחלת הקורונה ה"י משתוללת בראש חוצות, ורבים חללים הפילה, הורו גדולי ישראל מכל העדות, דיש להישמר ולהימנע מכל צד של היזק עצמו ואחרים, ואף במקום תלמוד תורה דרבים, ונדעו דברי הגר"ח מבריסק זצ"ל, שאין הוא מיקל בשבת במקום סכנה, אלא מחמיר בפיקוח נפש. ולמזהיר ולנזהר שלומים תן כמי נהר.

עובדא דרבי חנינא בן תרדיון

בגמ' בע"ז (יח, א): "תנו רבנן: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה (ומקהיל קהלות ברבים) וספר מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו וכו'".

הרי לנו, שמסרו רבי עקיבא ורבי חנינא בן תרדיון את נפשם על לימוד התורה. ויש לדון, האם גזירה שלא ללמוד תורה נחשבת כגזירת שמד, שיש למסור את הנפש אפילו על ערקתא דמסאנא (סנהדרין עז, ב), או שגזירה על מצות לימוד תורה, אינה נחשבת כגזירת שמד, אלא כביטול מצוה פרטית. ולהלן יובא מדברי המפרשים, כי בגזירת איסור על לימוד תורה, יש למסור את הנפש על כך.



מסירות נפשו של מרדכי ללמד תורה

בספר אהלים (מתורתו של הגר"ל דיסקין זצ"ל, עמ"ס מגילה יא, א) מבאר הגר"ל ד את דברי הגמ' במגילה (שם), דנתבעו ישראל בימי המן על שרפו ידיהם ולא עסקו בתורה. וז"ל: "עי' לקמן (טו, ב) אורה זו תורה, ועי' רש"י (-שהמן גזר שלא ללמוד תורה), ומשמע שה"ל למסור נפש ע"ז, ע' סוף ברכות (סא, ב) בעובדא דרע"ק, וכן עשה מרדכי ששנה לתלמידיו, עכ"ד.

מבואר בדברי השרף מבריסק זצ"ל, כי המן בגזירותיו על ישראל לבטלם מתורה ומצוות, אין זה נחשב לגזירת שמד*, ולמרות זאת מרדכי ותלמידיו מסרו את נפשם ללמוד, ובוזה היוו את תשובת המשקל לחטא ישראל באותו הדור, שנתרפו מללמוד בעת הגזירה.

ואי נימא, דהייתה זו שעת השמד כללית, אם כן אין צריך להביא ראיה שיש למסור על כך את הנפש, שהלא אפילו על ערקתא דמסאנא יש למסור נפש. ומבואר, שיש הלכה מיוחדת בת"ת שיש למסור על כך את הנפש, ובלימוד התורה לא נאמר 'וחי בהם'.



בלימוד תורה לא נאמר 'וחי בהם'

כן מבואר בדברי הגר"א חבר (סוף ספר מעלות התורה, עמוד רלג), דטענתו של פפוס בן יהודה לר"ע היתה, כיצד מסכן הוא את עצמו, והא כתיב 'וחי בהם', והשיב לו ר"ע, דבמצות ת"ת לא נאמרה ההלכה של 'וחי בהם': "והיתה תשובתו אליו, שתלמוד תורה אינו דומה לכל המצוות, שכולם נדחים מפני סכנה לבד, חוץ מגילוי עריות, ושפיכות דמים וע"ז, מפני שכתוב 'וחי בהם' וכו', מה שאין כן תלמוד תורה שגדול שכרה שנותנת חיים גם בעולם הזה, והוא חייו ממש של

(א). אמנם, בפירוש הגאון על מגילת אסתר, מבואר להדיא, כי גזירת המן היתה גזירת שמד.

אדם, ולכן לא שייך בו מקרא ד"וחי בהם" כו', שאדרבא ביטולה גורם ביטול החיים בודאי, ומוטב לתפוס את הספק ולהניח הודאי וכו'".



גזירה על התורה – הרי היא גזירת שמד

בנוסח אחר כתב לבאר בזה הלבוש מרדכי (להגרמ"מ אפשטיין זצ"ל, בהקדמתו למסכת ב"מ), שנחלקו בזה רבי חנינא בן תרדיון, שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה, ורבי יוסי בן קיסמא, שתקף שיטה זו, בגמ' בע"ז (יח, א שהובאה לעיל אות ב'), דרבי חנינא בן תרדיון נקט: 'שביטול התורה מכלל ישראל הרי זה בכלל גזירת שמד, ואף שאין בזה מג' עבירות חמורות. אמנם רבי יוסי בן קיסמא סבר, דהיות ואין זה שמד בפועל, אלא ביטול מצות עשה, אין אנו דנים זאת כגזירת שמד, ואין למסור את הנפש על כך', עיי"ש².

נראה לפי"ז דרבי עקיבא סבר נמי כרבי חנינא בן תרדיון, שביטול התורה מישראל נחשב כגזירת שמד.

אולם, ראה במהרש"א (ברכות סא, ב) דנקט שר"ע הקהיל קהילות דהיה זה בשעת השמד ממש. וכן היא דעת ספר חסידים המובאת להלן [אכן, ראה בחישובי חמד (כתובות עז, ב) שכתב מה הכריח את המהרש"א לפרש כן].



חידושו של המשך חכמה – לצורך תלמוד תורה דרבים מותר למסור את

הנפש

חידוש נשגב כתב המשך חכמה (סוף פרשת תרומה), דעל תלמוד תורה דרבים יש למסור את הנפש, בעוד שעל תלמוד תורה יש איסור לסכן את עצמו. ומסתמך המשך חכמה ומביא מקור לדבריו, שיש איסור לסכן את עצמו לצורך תלמוד תורה דיחיד, מדברי הגמ' במסכת ב"ק (ס, ב – סא, א), במעשה דדוד המלך, כאשר התאוה לדעת את הכרעת דין תורה מיושבי לשכת הגזית, בעת מלחמתו עם פלישתים, בעוד שהדרך בואכה בית לחם מקום ישיבת הסנהדרין הייתה בחזקת סכנה. ושלושת הגיבורים אשר לדוד חירפו את נפשם, והשיבו את דבר ההלכה מהזקנים יושבי אגן הסהר, ומכל מקום לא אבה דוד לשתותם.

מבארת הגמ': "ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער (-סנהדרין זקני השער, רש"י), ויבקעו שלשת הגבורים במחנה פלשתים, וישאבו מים מבור בית לחם אשר בשער וכו', מכדי גמרא הוא דשלחו ליה, מאי לא אבה (דוד) לשתותם? דלא אמרינהו משמייהו, אמר, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי: כל המוסר עצמו למות על דברי תורה – אין אומרים דבר הלכה משמו".

(ב). לביאור אחר ראה בספר חסידים (תתקנ"ה) שנקט שהיה זה בשעת השמד.

מוכיח בעל האור שמח, כי מהנהגת דוד המלך מוכח, שאין למסור את הנפש על דברי תורה לצורך יחיד, ומשום כך הוא לא אמר את דבר ההלכה בשם הגיבורים שסיכנו את עצמם כאשר בקעו את מחנה פלישתים¹.

אכן, שונה בתכלית דין תלמוד תורה דרבים, כפי שכותב המשך חכמה בלשון קדשו: "אמנם על תלמוד תורה דרבים צריך למסור עצמו למיתה ולסכן עבור זה. ואדרבא, נענש יהושע מפני שלא עסק בתורה בעת המלחמה. ולכן משה שנתן נפשו על תורה של כל ישראל אמרו שלפיכך נקראת על שמו"².

ולדרכו של המשך חכמה, יש לבאר את הנהגת ר"ע ורבי חנינא בן תרדיון, שמסרו נפשם על לימוד תורה דרבים.

[יש להאיר הארה נפלאה, דהנה דעת רבינו האור שמח (רוצח ז, ח) וכן כתב בספרו משך חכמה (שמות ד, יט), דאין לאדם להסתכן אף להצלת כלל ישראל, עיי"ש ואכמ"ל. אולם, כל זה לצורך הצלה גופנית של כל ישראל, אולם לגבי הצלה רוחנית של לימוד תורה לרבים (ואף שאינם כל ישראל) סבור בעל האור שמח, דיש לאדם לסכן עצמו לצורך תלמוד תורה].

אמנם, בתשובות והנהגות (ה, שצט) מסייג את הדברים הגר"מ שטרנבוך שליט"א: "ונראה, שהגאון בעל 'משך חכמה' לא נתכוון כפשוטו שמחויב למסור עצמו למיתה בשביל ת"ת דרבים,

ג). יש להעיר, דמבואר שדוד המלך העניש את הגיבורים שסיכנו עצמם בכך, למרות שהוא קיבל את ההלכה שמסרו הסנהדרין, מכל מקום לא אמר זאת בשם הגיבורים. וצ"ע, דאם סבור היה דוד שאסור למסור נפש על תלמוד תורה דיחיד (ומבואר שלגבי תלמוד תורה, אף המלך נחשב כיחיד ולא כציבור). אם כן הרי שהבאת דבר ההלכה הייתה בגדר מצוה הבאה בעבירה של סכנת נפשות, (וראה עוד בתוס' סוכה ל, א ד"ה משום). וכיצד יכול היה דוד המלך ללמוד ולקבל את ההוראה שהביאו שלושת הגיבורים, והלא אם הם עברו באיסור, הרי זה תלמוד תורה של מצוה הבאה בעבירה, היה לו שלא לשמוע מהם, כפי שלא אבה לומר דבר הלכה משמם, וצ"ע.

יש לחזק את השאלה לפי מה שכתב בשו"ת הרי"ף (סימן קלג, הראני דבריו הר"נ דסלר שליט"א), באדם שגנב חידושי תורה של חברו, ונשבע שבועה חמורה שלא יחזירם לו עד שיעתיק אותם, ויש מי שהורה לו שמותר לגנוב. וכתב עלה הרי"ף, שההוראה שלא כדין, היות ולימוד התורה בזה היא מצוה הבאה בעבירה, והגנב עבר בג' לאוין. גניבה, נשבע לבטל המצוה, וגזל. מסיים הרי"ף: "ואף אותה מצוה שנתכון לה, לא עלתה בידו, כמו שכתבו (סוכה כט, ב -ל, א) לולב הגזול והיבש פסול, שלא עלתה בידו מצותו". ובנידון דנן, לכאורה דבר התורה של הגיבורים הרי הוא כמצוה הבאה בעבירה.

וא"ל הרה"ג נחום דסלר שליט"א ליישב, דיתכן שהגם שיש בזה מהב"ע, מכל מקום מותר היה לדוד המלך, לשמוע את הוראות התורה של חכמי הסנהדרין, אף בלא קיום מצות ת"ת. עוד כתב ליישב, הרה"ג רועי הכהן ז"ק שליט"א: דיותר פשוט לומר, שזו לא הייתה מצווה הבאה בעבירה, אלא שיש הלכה מיוחדת שלא אומרים דבר הלכה בשם מי שסיכן נפשו על זה.

ד). נראה להביא ראיה לדברי המשך חכמה, שמותר לסכן עצמו לצורך ת"ת דרבים, מהגמ' בשבת (לג, א): "רבא חש ביה (-בהדרוקן הבא מחמת משהה נקביו). והא רבא הוא דאמר: נפשי קטילי קדר מנפחתי כפן! רבים הרוגי נקבים ממותי הדרוקן של רעב, (קדר - לשון קדרה, על שם ששופך כקדרה - רש"י) שאני רבא, דאנסי ליה רבנן בעידינה בעל כורחיה (התלמידים הקבועים להם עת לפניו אונסין אותו להשהות נקביו - רש"י)".

ויש לעיין, מדוע רבא סיכן את עצמו עם תלמידיו בלמדם תורה, והלא הוא סבירא ליה שיש בדבר סכנת פיקוח נפש ממההה נקביו להדרוקן. אכן לדברי המשך חכמה תוסבר היטב הנהגתו של רבא, דהגם שידע שיש סכנה של משהה נקבים בהדרוקן, מכל מקום היות ורבא אנסוהו תלמידיו ללמדם, ביצר לסכן את עצמו לצורך תלמוד תורה דרבים.

אלא נתכוון שראוי להסתכן במקום שהסכנה אינה קרובה, עבור ת"ת דרבים יותר מכל מצוה אחרת כיון שתורה מגני ומצלי וגדול זכות ת"ת דרבים", ועיי"ש שהאריך".

אולם, יש להוכיח דלצורך תלמוד תורה דרבים, מותר אף לסכן עצמו בסכנת מיתה מוחשית, מדברי הפרי חדש (יסודי התורה ה, ג וכ"כ בהגהות מים חיים, שם, הובא לשונו. באות ו'), דמבאר כי רחב"ת ור"ע הערו נפשם למות, משום שהיתה זו מצות תלמוד תורה דרבים, עיי"ש.



שיטת ספר חסידים – דאין לאדם לסכן עצמו לצורך תלמוד תורה

אולם, בספר חסידים (תתקנה) מבואר להדיא, דאסור לאדם לסכן את נפשו לצורך תלמוד תורה, בין דיחיד ובין דרבים, ומבאר בזה דר"ע ורחב"ת היו בשעת השמד, עיי"ש. וז"ל: "מי שהלך למרחוק ללמוד והדרך משובשת, כי יש לסטים בדרכים וגוזלים וחומסים ותופשים והורגים ומייסרים אותו עד שיפדוהו הקהילות, על זה נאמר (קהלת ז, טו) יש צדיק אובד בצדקו, שהיה לו להמתין מעט רגע עד יעבור זעם ולא יגרום שיהרג, שהרי שמואל אמר (ש"א טז, ב) ושמע שאול והרגני, ואין לומר שלוחי מצוה אינן נזוקין כדאמרינן במקום שמצוי היזק שאני על זה נאמר (תהלים קיט, ככו) עת לעשות לה' הפרו תורתך". ומוכיח זאת מעובדא דגיבורי דוד, עיי"ש. מסיים ספר חסידים: "ולפי שר' חנינא בן תרדיון שם נפשו בכפו, לכך אמר לו ר' יוסי בן קיסמא: תמיה אני אם לא ישרפו אותך ואת ס"ת עמך, כי היה חפץ שימיתוהו, ועוד שעת השמד היה, ובלא זה יודעים שנמסרים להריגה, ואמר טוב שימות על דברי תורה ולא על דברים בטלים וכר".

עד כעת, למדנו ג' דרכים בביאור עובדא דרבי עקיבא וחבריו שמסרו נפשם על לימוד תורה: א. דעל תלמוד תורה דרבים יש למסור את הנפש. ב. דגזירה על לימוד תורה, היא בכלל גזירת שמד. ג. דעת ספר חסידים שהיתה זו שעת השמד כללית, ובלאו הכי היו הורגים אותם, והעדיפו למות מתוך דברי תורה. להלן יובא מהלך רביעי, מדברי בעל הקובץ שיעורים, כי תורה מגנא ומצלא אף במקום דשכיח הויקא.



חידוש הגרא"ו כי תורה מגנת אף במקום שכיח הויקא

מהלך נוסף בזה יש לבאר, על פי דברי הגר"א וסרמן זצ"ל הי"ד בספרו קובץ שיעורים (כתובות אות רעז), על דברי הגמ' (כתובות עז, ב) דיש להתרחק ממחיצתם של בעלי ראתן (-חולי

ה). יש לציין את מה שכתב בסיום דבריו בתשובות והנהגות: "ואגב שמעתי ממשפחתי במינסק ברוסיה, שכשהקומוניסטים שלטו, גזרו שאסור ללמוד תורה ברבים ובמיוחד ת"ת וישיבות, והיהודים הקומוניסטים (יבסקציה) הם שהשגיחו שהגזירה תתקיים כרצונם, וגדולי ישראל ראו בכך גזירת שמד, ופסקו שיש ללמוד תורה בסתר ובהחבא, על אף שידעו שיש בזה סכנת נפשות, שכאשר גילו את הלומדים הכו וגירשו אותם לסיביר, שדעתם היתה שצריך לזה מסירות נפש, כיון שקיום התורה והדת תלוי בזה. וכך החזיקו מעמד כמה שנים בנס, עד שתפסו אותם ולקחו לבתי מאסר והגלו לסיביר. ויזכר לטובה הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל שחזק אותם עד שעזב את רוסיה, וכן הגאון רבי אברהם אליהו מייזלס זצ"ל שעמד בראשות הישיבה עד שהגלוהו לסיביר לשנים רבות, וכן מי שנהל את הכל במסירות נפש עד שבא ארצה הלא הוא רבי יהושע צימבליסט זצ"ל, ייזכרו כולם לטובה עם כל העוזרים והמשתתפים שקידשו שם שמים".

המדבק מאוד'), ומכל מקום מספרת הגמ' דרבי יהושע בן לוי: "מיכרך בהו ועסיק בתורה, אמר: אילת אהבים ויעלת חן - אם חן מעלה על לומדיה, אגוני לא מגנא?".

וקשה, דהלא מצינו בגמ' (פסחים ח, ב), דאף דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, מכל מקום היכא דשכיח הזיקא שאני. והלא בעלי ראתן זהו שכיח הזיקא, כפי שמסופר בגמ' שהיו אמוראים שהתרחקו מהם במאוד.

מיישב הקובץ שיעורים: "וצ"ל, דזהו דוקא בשאר מצוות, אבל לימוד תורה שאני וכדיליף מק"ו אם חן מעלה וכו'".

אם כן, למדנו בזה שלימוד תורה נמדד בגדרים אחרים, עד כדי שמותר היה לריב"ל לסכן נפשו. יש לחדד ולהדגיש, כי מדברי הגרא"ו עולה, דאף לצורך תלמוד תורה דיחיד מותר לסכן עצמו, היות וכח התורה מגנא ומצלא ביותר, ואף במקום דשכיח הזיקא, כאשר היהודי דבוק בה. [אולם, לכאורה יש להעיר, דהלא בגמ' (שם) מצינו כמה אמוראים שהתרחקו מאוד מקרבת בעלי ראתן, בהרחקות יתירות, ומשמע שהם לא סברו את הכלל הזה שבלימוד תורה לא נאמר דין דשכיח הזיקא שאני].

אמנם, דעת הגרש"ו אויערבך זצ"ל (הליכות שלמה, תפילה, פרק ח' הערה 17), דאין לסמוך על חידושו של הקוב"ש, ושאיני ריב"ל, שידע בעצמו שתורתו לשם שמים לגמרי, ולא לדידן, שאין הכוונה טהורה לגמרי.

אכן במקום שאין הסכנה וודאית הסתמך בחישוקי חמד (להגר"י זילברשטיין שליט"א, כתובות עז, ב) על פי דברי הגרא"ו הללו והמשך חכמה, להתיר מגיד שיעור לנסוע למסור שיעור, תחת אימת מאות פגזים שנפלו באותה העת.



יעיר בחידושו של הקובץ שיעורים

אמנם, יש להקשות על יסוד הגרא"ו, דלימוד התורה שאני, דהותר אף במקום סכנה. מדברי הגמ' בב"ק (שם) שדוד המלך לא אבה לומר את ההלכה שהביאו הגיבורים כשסיכנו עצמם בבוקעם במחנה פלישתים. ואמאי לא אבה דוד לשתותם, הרי לגבי תלמוד תורה מותר לסכן

1. בשדי חמד (מערכת ב' אות קטז, סוד"ה ובעיקר המצוה) כתב שראתן היא מחלת הצרעת. אמנם, בשו"ת הרמ"א (סי' כ') מבואר, שאף נכפה הרי הוא מכלל חולי ראתן, עיי"ש. ונכפה אינו צרעת.

2. יש להעיר, דהלא ריב"ל היה לימוד תורה של יחיד, ולכאורה יקשה טובא מגמ' זו על דברי בעל האור שמח, כי בתלמוד תורה דיחיד אין לסכן עצמו. שו"ר שעמד בזה המשך חכמה עצמו (ויקרא כו, ו), וכתב דשאני ריב"ל שהיה דבוק בהקב"ה ובתורתו בכל עת [ולפי"ז אף בתלמוד תורה דיחיד הותר לריב"ל]. עוד יש ליישב בשיטת המשך חכמה, על פי מה שכתב התשובות והנהגות (שם), לדחות את ראיית הגרא"ו שמותר לסכן את עצמו בלימוד תורה כעובדא דרבי יהושע בן לוי: א' דשאני חולי ראתן, שהוא חולי בידי שמים, משא"כ על סכנה בידי אדם אין לסכן עצמו (ראה עוד כע"ז בציץ אליעזר ח"ט סי' יו, קונטרס רפואה בשבת אות ד'). ב' דצריך לזה קדושת התורה של ריב"ל, עכ"ד, וכע"ז כתב בהליכות שלמה (תפילה, פ"ח). ומעתה אפשר, דביישובים אלו יישב אף המשך חכמה גמ' זו. עוד י"ל, דיתכן שהכרה ברוממות התורה, שהיא אילת אהבים ויעלת חן ומגנת על לומדיה, היה זה לימוד תורה לרבים, להכיר בהדר כבוד התורה, ויחפצו לפלס אליה מעגל רגליהם.

עצמו, והליכת הגיבורים היתה לצורך מצות תלמוד תורה [ראה עוד קושיית הגר"י קוק שליט"א, שהובאה בדף על הדף, כתובות, שם].



ב' גדרים בהצלת התורה – מצות תלמוד תורה ודביקות בתורה

נראה ליישב בדעת הקובץ שיעורים, שייסד כי במצות תלמוד תורה לא נאמר הכלל של שכיח הזיקא, ומותר לסכן עצמו, מהקושיות שהובאו לעיל.

הנה, כתב הגאון הצדיק רבי גדליה איזמן זצ"ל (משגיח ישיבת קול תורה, במכתבו שהובא בספר הזכרון עדות ליוסף, מדור ארון העדות, בעריכתו של אמו"ר ז"ל), הגדרה חדשה בהגנת התורה, דאין זה משום 'מצות' תלמוד תורה, אלא משום הדביקות בתורה, והיא זו שמגנת ביותר על לומדיה אף במקום שכיח הזיקא.

וזה לשונו: "ויש להוסיף, כי בעצם מה שהתורה רפואה, זה לא מטעם כמו מצוה דמגנא ומצלה בסוטה (כא, א), יעויין תנחומא (יתרו ח') דוגמא למתן תורה שנתרפאו הבעלי מומין, ז"א (א) - זאת אומרת) מטעם דבקות בתורה כמו בסיני, משהו מהדבקות בתורה המבואר בכתובות (עז, ב), ר"י בן לוי מכריך בהו ועסיק בתורה יעוי"ש, ושמה לא שייך מטעם מגנא כי לכאורה הלא שכיח היזקא (פסחים ח, ב). ויותר מזה ר"ח במכות (י, א) שגם מלאך המות לא יכול לשלוט בהם, בגדר "חרות ממלאך המות" (שמו"ר לב, א).

ממשיך הגר"ג איזמן זצ"ל וכותב: "ושמה בכתובות הריטב"א כמדומני מקשה על רש"י, למה דוקא בשעה שעסוק בה, הלא מבואר בסוטה (שם) שתורה אפי' בזמן שלא עוסק". ולכאורה בזמן של סכנה ודאית לא שייכא הגמ' סוטה הנ"ל, שמה סתם מטעם מצוה, ותורה בתור מצוה יותר גדולה. (ונדמה שמטעם מגנא ומצלא אולי גם בתורה שלא לשמה, לא ככה), וזה לא יועיל בבעלי ראתן. אבל בכתובות מטעם גדלות ודבקות בתורה, ע"ד ר' חסדא במכות שגם מלאך המות לא יכל לשלוט, וכמו דוד המלך בשבת פ"ב (ל, ב), שמה אחר החטא, דוקא בדבקות ממש בשעה שעוסק דוקא, וזה התנחומא וזה בודאי לשמה שזאת הדבקות", עכ"ל.

אם כן, למדנו מהלך בדבריו, שיש ב' גדרים בתורה. א' מצות תלמוד תורה. ב' דביקות בתורה שמגנת אף בשעת הסכנה דשכיח הזיקא.

מעתה י"ל בדעת הקוב"ש, דאף שתורה מועלת להגן אף במקום שכיח הזיקא, מכל מקום הני מילי בשעה שעוסק ודבוק בתורה, ולא בשעה שמהלך לצורך התורה. ובוה מיושב דהתינוקות ההולכים לתלמוד תורה, אף דנחשבים שלוחי מצוה, מכל מקום היכא דשכיח הזיקא אין מגנת

(ח). זה לשון הריטב"א: "ריב"ל מכריך בהו ועסיק באורייתא. פירוש מכרך בהו אפילו היכא דלא עסיק בה וכדאמרין בסוטה (כא, א) גבי כי נר מצוה ותורה אור, דאורייתא אפילו בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא לעוסקין בה לשמה". אמנם, רש"י כתב בזה"ל: "מיכרך בהו - נדבק אצלם בשעה שעוסק בתורה ומושיבן אצלו ומובטח הוא שתגין התורה עליו ולא יזיק".

(ט) יש להביא ראיה לכך מדברי המשך חכמה (ויקרא כו, ו) דמפרש להדיא, כי ריב"ל לא ניזוק, משום שהיה דבוק בתורה ובקב"ה בכל עת, ואינו עלול למזיקים ולפגע רע, עיי"ש.

התורה עליהם, ורק בשעה שהם עוסקים בה ממש ודבוקים בה, אז היא מגינה אף במקום דשכיח הזיקא.

ומהאי טעמא נתבעו הגיבורים אשר לדוד, כאשר בקעו במחנה פלישתים להביא את דבר ה' מחכמי הסנהדרין, דאף דהיה זה לצורך לימוד תורה, מכל מקום כאשר הם בקעו בדרך מחנה פלישתים, לא היה זה שעת הלימוד תורה, ובזה משום שלוחי מצוה עדיין היו הם בכלל סכנה. ורק כאשר עוסקים בתורה ודבוקים בה, אז מגנת היא על לומדיה ופורסת כנפיה עליהם, לסוכך עליהם מכל פגע ומחלה'.

יש להוכיח כיסוד זה, שדביקות בתורה היא המגנת בשעה דשכיח הזיקא, מדברי היעב"ץ (ברכות נד, ב) וקיצרתי.



סוף דבר

יש ב' שיטות המתירות הסתכנות לצורך לימוד תורה: א. המשך חכמה - דהותר רק לצורך רבים (ויש המסייגים דבריו, שמדובר רק בסכנה שאינה ממשית). ב. קובץ שיעורים - דמצות תלמוד תורה מועלת להגן אף במקום דשכיח הזיקא (ונתבאר, שהני מילי משום הדביקות בתורה. ולא משום 'מצות' תלמוד תורה). מאידך, דעת ספר חסידים דאין לסכן את עצמו אף לצורך ת"ת דרבים. ויזכנו הי"ת לתלמוד תורתו מתוך רוב חיים, שלום ושלווה עד העולם.



(י) אמנם, מעתה יורדת ראיית המשך חכמה, שאסור לסכן נפשו לצורך תלמוד תורה דיחיד, דיתכן שבשעה שהוא עוסק בתלמוד תורה דיחיד מותר לסכן את עצמו, ושונה היא סכנתם של גיבורי דוד, שהייתה בשעה שלא היה בזה עסק התורה בפועל, אלא בדרך מצוה ללימוד יחיד. ויל"ע.

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה רחובות

מח"ס לב השבת, צהר המשפט, דיני איטר ועוד

פיקוח נפש באיומי פגיעה עצמית

א.

הקדמה

חלק מהאתגר של צעירים החוזרים בתשובה הוא ההתמודדות מול ידידים או בני משפחה, שלעיתים אינם רואים בעין יפה את הדרך שהם בחרו לצעוד בה, כשבחלק מהמקרים אף מגסים להערים עליהם קשיים.

מאמרנו מתמקד בשאלה: כיצד ינהג מי שחבירו או קרובו דורש ממנו לנהוג בניגוד להלכה, והמבקש מאיים שאם לא יעשה רצונו הוא יפגע בעצמו? האם יש לראות בכך סחיטה-רגשית גרידא ולהתעלם, או שמא במידה שיודעים שיתכן שכוונותיו של המאיים רציניות יש להתחשב בכך במידת מה.

כידוע, ההלכה מתייחסת בחומרה לפיקוח נפש, ואיסורים רבים נדחים אפילו מפני ספק פיקוח נפש¹. האם יש להתייחס לאיום מהסוג הנ"ל כאל ספק פיקוח נפש? או לחילופין, האם ניתן להשתמש במקרים אלו בכלל ההלכתי שבמצבים מסוימים מותר לאדם לעבור עבירה 'קלה' כדי להציל את חבירו מעבירה 'חמורה', כאשר העבירה החמורה בנדון זה היא איסור איבוד עצמו לדעת, הנחשב לרצח².

ב.

מתי אומרים 'חטא בשביל שיזכה חברך'

בגמרא שבת (ד, ב) למדנו, שמי שהדביק פת בתנור בשבת, בין בשוגג ובין במזיד, אסור לחבירו לרדות אותה קודם שתיאפה בכדי להציל את המדביק מחטא או סקילה³, כי פעולת הרדייה עצמה אסורה ואין אומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חברך". ואף שהרדייה אינה

(א). כבר נשמעו מקרים קיצוניים בהם הורים איימו על בניהם כי אם הם ימשיכו בתהליך החזרה בתשובה ישלחו ההורים יד בנפשם.

(ב). ראה שלחן ערוך, או"ח, שכט.

(ג). ראה בית יוסף, או"ח, סוף סימן שו.

(ד). רמב"ם, רוצח ושמירת נפש, ב, ב.

(ה). בספר צמח-צדק פסקי-דינים על אה"ע וחז"מ, דף שנה, כתב לחדש שהכלל שאין אומרים לאדם חטא חטא קל כדי שיזכה חברך היינו "דווקא במקום איסור סקילה, אבל במקום חיוב ממש, נראה דראוי לרדות". כלומר, שבזמן שיש עדים והתראה ובית הדין עלול לסקול את החוטא, ראוי לרדות עבור חבירו שפשע, כדי להצילו ממיתה [ראה קובץ אהלי שם, גיליון 1 עמ' ק. ספר מחנה יוסף, שבת, איוונבך, סי' ו].

אסורה אלא מדרבנן ואילו האפייה אסורה מדאורייתא, מכל מקום אין מתירים לאדם לעבור אפילו איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור.

בטעם הדבר כתבו הפוסקים: "כיון שלא נעשה האיסור על ידו, וגם חברו פשע במה שהדביק". כלומר, גם כאשר מדובר שחברו הדביק את הפת בשגגה הנובעת משכחה, מכל מקום נחשב לו הדבר לפשיעה, ולכן אין לו לעבור אפילו איסור רדייה מדרבנן כדי להציל את חברו מאיסור אפייה דאורייתא.

אבל אין הכי נמי, מי ש"לא פשע מאומה", ובא לידו לאו דאורייתא "לאנסו", בכהאי גוונא "אומרים לאדם חטא בשבילו" חטא דרבנן, "כיון שהוא לא פשע".

בנידון דידן, המאיים שישלח יד בנפשו אם פלוני ישמור תורה ומצוות – בוודאי אין לראותו כמי שנאנס לעבור עבירה, אלא כפושע, ועל כן אין להתיר לעבור עבירה – אפילו דרבנן – כדי שהוא לא יזיק לעצמו.

ואף כי בכל מקום של סכנת-נפשות אמיתית התירו* לעבור גם על עבירות דאורייתא, ואפילו בספק סכנת-נפשות התירו, אך בנידון דידן מסתבר שאין לראות את איזומי אפילו כספק פיקוח-נפש, אלא כפיקוח-נפש רצוני, שהאדם גורם לעצמו במחשבתו".

(ו). מגן אברהם סי' רנד ס"ק כא, בשם התוספות והב"ח.

(ז). שו"ע הרב סי' שו סכ"ט: "ולא אמרו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברו, אלא כשחברו פשע בזה ועל ידי פשיעתו בא לו האונס אחר כך, כגון שהדביק פת בתנור בשבת ונזכר קודם שתיאפה, שאף שמותר לו לרדות מן התנור כדי שלא יבא הוא לידי איסור חמור ממנו, אסור לאדם אחר לרדותו כדי שלא יבא חברו לידי איסור חמור של אפיית הפת בשבת, כיון שחברו פשע במה ששכח והדביק פת בתנור בשבת".

(ח). מגן אברהם סי' שו ס"ק כט.

(ט). שו"ע הרב שם: "אם אין רוצים להוציאו מכלל ישראל, אלא שאונסים אותו לעבור עבירה אחת אפילו לעבוד עבודה זרה ואח"כ יניחוהו להחזיק דתו, אין מחללין עליו שבת באיסור של תורה בשביל הצלתו (בין הוא בעצמו בין אחרים), מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה, אבל לחלל שבת באיסורי דברי סופרים מותר (אפילו לאחרים) כיון שהוא לא פשע (ואפילו אם אין רוצים לאנסו לעבודה זרה אלא לעבור על מצות לא תעשה אחרת של תורה, אבל בשביל מצות עשה אין דוחין שבות כמ"ש בסי' תקפ"ו)".

(י). על דברי הגמרא בשבת ד, א "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברו", מסביר רש"י "שלא יתחייב חברו עונש חמור". מלשונו יש מקום לדייק שדווקא כשהחוטא כבר עשה את האיסור ורוצים להצילו רק מגמר המעשה המביא לידי חיוב עונש, לשם כך אסור לעבור אפילו עבירה קלה. אבל בכדי למנוע את החוטא מעצם מעשה האיסור – מותר לעבור עבירה קלה. היינו שהכלל "אין אומרים" חל רק על מי שכבר עשה עבירה ורוצים למנוע ממנו את העונש בלבד. וכן משמע מדברי הריב"א בתוספות שם ד"ה וכי אומרים, ומדברי חידושי הרשב"א והמאירי שם. אולם מלשון שולחן ערוך הרב, סימן רנד סעיף יב, שאין אומרים לאדם לחטוא אפילו "כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה, או לידי איסור חטאת", ובסי' שו סעיף כט "שלא יבוא הוא לידי איסור חמור ממנו", משמע שאין לעבור עבירה קלה אפילו כדי למנוע את חברו מעצם מעשה האיסור. וכך עולה מדברי הרשב"א המובאים בבית יוסף סוף סי' שו. ראה דיון בכל זה בלקוטי-שיחות, שניאורסון, חלק יח פרשת שלח סעיף י.

(יא). שלחן ערוך או"ח שכח, י ואילך.

(יב). יש לציין לגמרא קידושין כד, ב: "שאני אדם דכיון דבר דעת הוא איהו מיבעית נפשיה כדתניא המבעית את חברו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים כיצד תקע באזנו וחרשו פטור". ופירש רש"י: "שאני אדם דבר דעת הוא האי ניוק, וכי מיבעית מדעתיה קא מיבעית, שנותן לבו אל פחד קול הבא פתאום".

דוגמא להבדל שבין בעיה אמיתית-עובדתית לבעיה רצונית, אפשר לראות בהלכה^י שהמצטער פטור מן הסוכה, אולם מי שמצב רוחו ירוד מחמת שטבעה ספינתו בים או מחמת פטירת קרובו, ר"ל – אינו פטור מהמצווה, מפני ש"איהו הוא דקא מצטער נפשיה, איבעי ליה ליתובי דעתיה"^י. כלומר, אף שיש לו סיבה להצטער, אין לפוטרו מהשיבה בסוכה, כי ביכולתו להתאמץ "ליישב דעתו למצווה"^י. משמעות הדבר היא שכאשר הצער הוא בחירי ותלוי במחשבתו, מוטלת עליו חובה להרחיק את הצער ממחשבתו ולקיים את המצווה.

על דרך זה יש ללמוד גם מהמסופר בגמרא (סנהדרין עה, א) אודות אדם שהסתכן מחמת תאוותו: "מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא [חול, רש"י] ובאו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל לו. אמרו חכמים, ימות ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה, ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחורי הגדר, ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר".

החתם-סופר (שו"ת אה"ע ח"ב, ריש סי' פג) הביא גמרא זו ולמד ממנה לעניין אשה חלוצה שחפצה להינשא לכהן "ואם יתפורר בין הדבקים, איכא למיחש לסכנה כי אהבת נפש אהובים זה לזה". מהכרעת החכמים בגמרא שלא להתחשב בחוליו של המתאווה, העלה החתם סופר שאין להתיר להם להינשא מחשש שיסתכנו בפרידתם, והסיק: "כשהסכנה מסתעף ממנו וממנה לרוע מזגם ורוב (טובתם) [תועבתם, תאבתם], העמידו חז"ל דבריהם, אפילו אבירייהו דערוה דרבנן ימות ואל יעבור"^י.

כלומר, כאשר הסכנה נובעת רק משטותו של האדם, אין להתחשב בה כלל מול איסור הלכתי.

בשו"ת פרי-עץ-חיים (ח"י דף לג) דן הרב יצחק סרוק בשאלה דומה: "ראובן חלה, וכראות הרופאים כי חליו חזק מאד, חששו שמא יבוא לידי סכנה, וציוו שישתה חלב אתון פעמים בכל יום, וראובן לא רצה לשמוע לדבריהם, באמרו שדבר אסור לא יבוא אל פיו, והפצירו בו הרופאים והגידו לו שהוא בסכנה עצומה, ושמותר להתרפאות באיסורי תורה במקום סכנה, והתרו בו שדמו בראשו, ושהוא מאבד עצמו לדעת אם לא יקח הרפואה הזאת, והוא לא חשש להם כלל, וכראות הרופאים קשת עורפו, אמרו לו שיקח חלב עז תמורת חלב אתון, וציוו לבני ביתו לרמותו וליתן לו חלב אתון, ויהי כאשר הקריבו לפניו, חשש שמא מרמה יש בדבר, ולא רצה לשתות, וקרא לבנו הגדול ואמר לו: דע בני באמת שלא אכלתי דבר אסור מנעורי ועד עתה, ולא אטמא נפשי בסוף ימי, ולכן אם אין תחבולה בדבר, רצוני הוא שתשתה אתה מקודם,

(יג). שלחן ערוך או"ח תרמ, ד.

(יד). סוכה כה, ב.

(טו). שם רש"י ד"ה מיבעי.

(טז). יש לציין לדברי החתם-סופר בחידושו על כתובות סא, ב: "הא למה זה דומה, לישראל מומר האומר לחבירו ישראל כשר תניח לקטוע איברך, ואם לאו אחלל אני את השבת, הנאמר שצריך להניח לקטוע איברו כדי שלא יתחלל השבת! אף על גב שאם היה אומר אקטע איברך אם לא תחלל את השבת שאז היה צריך לקטוע איברו ולא לחלל שבת, הוא הדין נמי הכא כשהיה אומר אקטע איברך אם לא תהרוג לפלוני, פשיטא דאמרינן מה חזית, אבל שיקטול העכו"ם לפלוני, מה לו ולפלוני, זה נראה לי כוונתו בזה, ועדיין אין הסברא ברורה אצלי וכו', ועדיין אני צריך לעשות לי רב בכל הנ"ל".

ואח"כ אשתה אני הנשאר, וכן תעשה פעמים בכל יום, ובזולת זה לא אשתה בשום פנים, והשיב לו בנו שכן יעשה, אמנם היום אין ביכולתו לעשות רצונו מפני שהוא מתענה, ותכף ומיד הלך לבית תלמודו לעיין בדברי הפוסקים לדעת איך יעשה, ונסתפק בדבר".

ומפרט את צדדי הספק: "מפני שמצא שהבריא מותר לו לחלל את השבת על חולה שיש בו סכנה כיון שאי אפשר להכין לו צרכיו בלתי חילולו, הוא הדין בנדון זה נראה לו שמותר לו לשנות חלב טמא כיון שאי אפשר זולת זה שיתרפא אביו, או אפשר דשאני התם שאין שם המצאה אחרת אלא שיחלל עליו את השבת כיון שהיה נצרך לאותו דבר, אבל בנידון שלפנינו ישמע לדברי החכמים האומרים לו שמותר להתרפאות באיסורי תורה במקום סכנה וישתה הוא דלגבי ידידה היתר גמור הוא ולא ישתה אדם בריא איסור תורה".

ומסיק הרב סרוק: "נראה לפום קושטא דמלתא שהצד השני שהוא בשאלה היא הדעת הנכונה ויותר מכרעת כו' דלאו כל כמיניה דראובן הנ"ל לדחות בשתי ידיים האיסור שהתיר לו תורתנו הקדושה משום פקוח נפש כו', דאם הוא על עצמו לא חש מה יש לנו לעשות כו' אלא ישתדלו בניו ואנשי ביתו לפייסו בדברים עד שיסכים לדבריהם ויקח התרופה בעצמו להנאתו ולטובתו, ואם לא יועיל בהיותו עדין מתמיד בדמיונו הכוזבת והנפסד, יכריחוהו לקבל התרופה".

כלומר, אין להתיר לאדם בריא לאכול איסור כדי להפיס את דעתו של החולה שמתעקש שלא לאכול מהאיסור עד שגם הבריא יאכל ממנו, רק יש להסביר לחולה שעבורו אין אכילת האיסור נחשבת לעבירה, ואדרבה מקיים הוא בכך מצוות 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם'. אם החולה יעמוד על דעתו שלא לאכול – יש להאכילו נגד רצונו כדי להצילו, אך אין לבריא לעבור עבירה לשם כך.

מפסיקה זו יש ללמוד שכאשר אדם מכניס את עצמו לסכנה מחמת טיפשותו, וביכולתו להחליט בעצמו שלא לעשות כן – אין להתיר לאדם אחר לעבור עבירה כדי להצילו.

מכלל זה ניתן להשליך גם על נדוננו, ולהכריע שלחזור-בתשובה אסור להימנע מלקיים מצוות עשה ובוודאי שלא לעבור על לא תעשה, בכדי להציל מאן דהו מ'פיקוח נפש' שהלה החליט להכניס את עצמו אליו בבחירתו החופשית.

כך הכריע למעשה הרב יוסף שלום אלישיב¹, בשאלה שהובאה לפניו אודות אב שאיים שאם בנו לא יתפעל את חנותו בשבת הוא ישלח יד בנפשו. הרב פסק שאין להתיר לבן לחלל בגין כך שבת, מפני שהאב מכניס את עצמו לסכנה וביכולתו להשתחרר ממנה על ידי שלא יקח את הדברים ללבו ולא יסתכן. גם בנידוננו, אין להתחשב ב'סכנה' שהמאיימים בהתאבדות מכניסים עצמם אליה ולהתיר לאחרים בגין כך עשיית איסורים כלשהם².

[השלכה מעשית לכך יש גם בחולה או זקן שמסרב לאכול בצום אלא אם בנו או קרובו יאכל עמו – הרב משה שטרנבוך³ כתב שכאשר החולה או הזקן טועים ומדמים בנפשם שיש

יז). חשוקי-חמד, זילברשטיין, ב"ק עמ' תק.

יח). ראה גם פסקי-תשובות, שכת, א, הע' 2 בסופה.

יט). שו"ת תשובות-והנהגות ח"ד סי' קנב.

איזו 'מידת חסידות' אם יחמירו על עצמם ויסתכנו לצום, ואין אפשרות להעמידם על טעותם, יש מקום להתיר לאדם בריא לאכול עימם כדי להצילם, כיון "דזה גופא דמדמה הצום לחסידות ואינו מבין שזה שלא כהלכה, הוה נמי כחולי מחולי הנפש המסכנו, וממילא הוי כאי אפשר לו לאכול אלא על ידי ריפוי חולי זה, וריפוי זה על ידי אכילת אחר הוי בכלל רפואתו", "אבל בנידון דהגר"י סרוק הרי כבר פסקנו והודענו לו ברור שחייב לאכול, והוא כמזיד ואין רוצה לשמוע, דלמא אין אנו חייבין לאכול ולעבור איסור כרת כדי להצילו, ודמי לפושע שלא אמרין חטא כדי שיזכה חברך".



ג.

איומי סרק

בשו"ת מלמד להועיל (ח"א סי' סא) הוסיף שאין להיכנע לאיומים אמוציונליים ולראותם כפיקוח נפש, מסיבה אחרת: "נער אחד, אמר לו אביו שיכתוב בהאנדעלזולע [גימנסיה] בשבת קודש, והוא אינו רוצה, ואמו אמרה לו, אם אינו שומע בקול אביו, ויהיה ריב בבית תאבד עצמה לדעת ר"ל, מהו שישמע הנער אל אביו משום פיקוח נפש דאמו כו'. אין זה פיקוח נפש שמחללין עליו את השבת אם אמו רוצה בזדון לאבד עצמה לדעת כדי להעביר את בנה על הדת, דאם כן כל המסיתים יגזמו שיפילו עצמם לים אם לא ישמעו להסתם".

מדבריו למדנו כי מלבד הנמוק שהתבאר לעיל שמצב בו האדם מכניס את עצמו לסכנה וביכולתו להשתחרר ממנה מיד כשיחליט אין לראותו כ'פיקוח נפש', ישנו שיקול נוסף שלא 'להיכנע' לאיומים שכאלה, מפני שיש לחשוש שהמסיתים לדבר עבירה יאיימו איומי סרק שאם לא ישמעו לרצונם ישלחו יד בנפשם, אף שאין להם כל כוונה אמיתית לכך, ולכן אין לחשוש מאיומים כאלה כלל ועיקר.



ד.

איום או חשש להמרת-דת

בהלכות נידוי (יו"ד שלד, ג) כתב הרמ"א: "מנדין למי שהוא חייב נדוי, ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך (פסקי מהרא"י סימן קלח)". כלומר, גם כשיש חשש סביר שאדם ישתמד מחמת שבית הדין יעמוד על משמר-הדת, אין בכך כדי למנוע מבית הדין לבצע את המוטל עליהם ולנדות את החייבים נידוי^{כא}. כך גם העלה רבי יאיר בכרך בשו"ת חוות יאיר (סי' קמא): "באם פשע בר ישראל במידי דחייב עליה ממון או מלקות או נידוי, אין למנוע כלל

(כ). וראה מה שכתב הנצי"ב בפירושו העמק-דבר, חלק הרחב-דבר, שמות ד, א, בעניין המכבה נר מפני שהוא מתיירא מפני גויים, לסטים או רוח רעה: "וצריך לומר דמירי באין בו סכנה ומכל מקום פטור, שמירי שעשה מפני פחד פתאום, והרי זה דומה לאונס".

(כא). ראה מה שהקשה בט"ז, שם ס"ק א, ומה שהשיב הש"ך על דבריו בנקודות הכסף, שם.

מחשש שיוסיף ויגדל עון לווז ח"ו מדין ודת תורתנו". כלומר, על בית הדין להעמיד את הדת על תילה, מבלי להירתע מעבירות שיעברו יחידיים^{כב}.

המהרי"א אסאד נשאל^{כג} על סיטואציה הדומה לשאלת החתם סופר (לעיל סוף אות ב), אודות "כהן אחד שנתקשר בקשר אמיץ עם חלוצה אחת, ואהבה עזה ביניהם לישא אותה", והשואל העלה חשש שאם לא נתיר להם להינשא הם עלולים לעבור "על כל התורה בהמרת דת חס ושלום". כלומר, לדעת השואל יש מקום שאנו נסייע להם להינשא כדי להצילם מלעזוב את שמירת כל התורה והמצוות. ובסיום דבריו אף הוסיף: "וגדולה עבירה לשמה". כלומר, לדברי השואל יתכן ואפילו יש בכך מצווה לעבור עבירה קלה 'לשם שמים', כדי להצילם מהידרדרות כללית.

תשובת המהרי"א שללה לחלוטין את גישת השואל: "ותמיה בעיני על חכם כמותו, איך יעלה על מחשבתו כזאת, הס מלהזכיר. אם כן, בכל איסורי דרבנן יאמרו כן להתירם לכל קלי הדעת המתאווים למלאות תאוותם מהאי טעמא כדי שלא ימירו דת לגמרי, אתמהה, ונהפוך הוא, כל איסורי דרבנן הם סייג לתורה, כדי שעל ידי שמירת סייגים לא יבואו להקל על איסורי דאורייתא כו' וישתקע הדבר ולא יזכר ולא יעלה על לב".

כלומר, למרות שיש חשש סביר שההימנעות מקידושי הכהן והחלוצה תגרום שהם יפרשו מכלל ישראל ויפרקו עול – אין להתיר 'להצילם' על ידי שנעבור עבורם לכתחילה אפילו עבירה דרבנני^{כד}.

על דרך זה בנדוננו, אדם שמאיים שישלח יד בנפשו באם פלוני יחזור בתשובה, גם אם אכן קיים חשש סביר שהוא יממש את איומיו, אין בכך סיבה להתיר עשיית איסור.

כך פסק גם הרב משה פיינשטיין^{כה}: "דאין להתיר איסור דרבנן לרשעים שאומרים שאם לא יתירו להם יעברו איסורים החמורים דאורייתא, ואף שישתמדו אין לנו לחוש לזה".

ה.

להצלת רבים מעבירה

מצאנו בט"ז^{כז} שלצורך הצלת 'רבים' ממכשול, מותר לאחר לעבור על איסור דרבנן: "ונראה לי לחלק בדרך זה דיפה כח מצות לולב שהיא עשה דרבים, וכמו שמחלקין במועד קטן מביאו

כב). ראה גם שו"ת זרע-אמת ח"ג סי' לב.

כג). שו"ת יהודה-יעלה ח"ב סי' קמ.

כד) אבל כאשר מדובר על היתר שהוא בגדרי ההלכה, ניתן להוסיף כסניף להיתר את החשש שמא פלוני יפרוק עול. ראה תשובת רבי שמחה זעליג ריגר מבריסק המובאת בקובץ מוריה עב (עמ' יז-ט), שצייד להתיר עגונה שבעלה נעלם במלחמה לפני שנים רבות ולא נשמע ממנו דבר, על פי דברי הר"א מווארדון המובא במרדכי יבמות פרק ט"ז רמז צא: "היכי דיש רוב כי מת כמו במים שאין להם סוף אם עבר זמן רב לסמוך על האומד וללהתירה להנשא", וכסניף להיתר הוסיף את החשש שהעגונה עלולה לפרוק עול באם לא תינשא בהיתר. עיי"ש. וכנהנה רבות אצל גדולי ישראל שנקטו למצוא צדדים וצדדי צדדים בשיטות ההלכה במקרים שלולא הקולא עלול לבוא מזה תוצאות לא טובות.

כה). שו"ת אגרות-משה יו"ד ח"א סי' נב. ראה גם תורת העובר, זילברשטיין, עמ' שמג ואילך.

הרי"ף פרק מ"ש דשאני עשה דרבים דהיינו חג שנדחה מפניו עשה דיחיד דאבילות, הכי נמי ראוי לדחות אמירה לעכו"ם שהוא שבות מקמי מצות לולב שהיא עשה דרבים, ואפילו אחר יום ראשון שהוא דרבנן יש לדחות אמירה לעכו"ם שהוא שבות מדרבנן מפני לולב דרבנן שהיא מצוה של רבים, וכן המנהג במדינה זו לשלוח אחר אתרוג ביום טוב".

על פי זה, כאשר שני ההורים דורשים מבנם לעבור איסור דרבנן, ומאיימים שאם ימרה את פיהם ישלחו שניהם יד בנפשם או יעברו עבירה אחרת בכוונה, אם יש חשש מעשי שיממשו את איומיהם – יש מקום להתיר למאויים לעבור על האיסור כדי להציל את שני הוריו ממכשול, כי מיעוט רבים שנים².

ז.

סיכום

- א. אין לעבור אפילו איסור דרבנן כדי להציל 'פושע' אפילו מאיסור דאורייתא.
- ב. איום בהתאבדות של אדם שפוי אינו פיקוח נפש אמיתי, כי הדבר תלוי ברצונו.
- ג. כניעה לאיומי התאבדות עלולה להביא להתפתחות איומי סרק.
- ד. גם איום או חשש להמרת דת אינם סיבה להתיר לאחרים איסורים.
- ה. לצורך הצלת 'רבים' ממכשול יש מקום להתיר איסורים דרבנן.

(כו). סי' תרנה ס"ק ב. וראה שו"ע הרב שו, כט שנראה שפסק את דברי הט"ז להלכה (אם כי דבריו קטועים וחסר סיום הסעיף): "וכל זה ביחיד אבל להציל רבים מעבירה (חסר). (עיין סוף סי' תקפ"ו ותרג"ה בט"ז וצ"ע בכה"ג)". וכך הבין בדבריו בלקוטי-שיחות, חל"ז עמ' 70 הע' 40: "אף שבכלל אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך (שבת ד, א. וש"ג), בכמה מקרים אומרים לו חטא – ראה תוספות שבת שם, ובכ"מ. ואחד מהם – להציל רבים מעבירה (ראה תוספות שם בסוף הד"ה. תוספות גיטין מא, ב סד"ה כופין. שו"ע אדה"ז הלכות שבת סוף סי' שו, ועוד)".

(כז). ראה ספר מימי שלמה, קמחי, ח"ב, סי' תר"ע ס"א, עמ' שכג: "כתב הרב ט"ז ז"ל (בסימן תרנ"ה סק"ב) דמצות לולב מקרי עשה דרבים כיעוין שם, וכיון דמצונו דאפילו לולב מקרי עשה דרבים, אם כן נראה לומר דהוא הדין גבי אכילת פסח דהוי עשה דרבים, כיון דקיימא לן גבי קרבן פסח דאין שוחטין קרבן פסח על היחיד משום דכתיב במכסת נפשות תכוסו על השה לפחות אין שוחטין פחות משניים מיעוט רבים שניים, אם כן שפיר מקרי קרבן פסח עשה דרבים".

וראה חידושי אגודת מהרש"א ברכות מז, ב: "קשה קצת דמאי עשה ומצוה דרבים איכא בו' ימי המשתה של חתן טפי מבאבילות (דחתן), ויש ליישב". ובספר הראשון לציון, קובו, הדר זקנים, עמ' 259, כתב ליישב: "לא קשיא, דהא איכא בו' ימי משתה מצוה, דמיעוט רבים שנים שהם חתן וכלה, מה שאין כן באבילות שאינו אלא הוא לבדו".

הרב עידוא אלבה

כשרות ועדיפות בקלף ובגויל*

א. בירור הכרעת השו"ע שהקלף הוא קליפת העור העליונה * ב. רבינו תם: אם הוכשר בצד הבשר הוא קלף, ולא דוקא הקליפה העליונה * ג. הסברה בהגדרה של רבינו תם * ד. התאמת הסבר רבינו תם למציאות * ה. הקלף היה בדרך כלל קליפת העור העליונה, אך הוא לאו בדוקא * ו. כשרות הגויל: הגויל היה נעשה בעבר בלא דיקוק, אך הוא לאו בדוקא

במאמר זה נדון על יסוד הכשרות של הקלף והגויל והאם יש עדיפות בעור מעופץ.

א.

בירור הכרעת השו"ע שהקלף הוא קליפת העור העליונה

בגמרא שבת ע"ב מובאת ברייתא: "תניא: הלכה למשה מסיני - תפילין על הקלף ומזוזה על דוכסוסטוס, קלף במקום בשר, דוכסוסטוס במקום שער".
הגמרא מפרשת שתפילין צריך לכתוב דוקא על קלף, אך מזוזה נכתבת גם על דוכסוסטוס וגם על קלף. על הקלף כותבים בצד הפונה לבשר, בעוד שעל דוכסוסטוס כותבים בצד הפונה לשיער.

אמנם בשאלה מהו קלף ומהו דוכסוסטוס נפלה מחלוקת.

בערוך (ע' דוכסוסטוס), ובאשכול (אלבך עמ' נח) הביאו שבפי' רב האי גאון לשבת ע"ב כתוב: "מנהגא. מייתי מגילתא דמעבדא בתמרי וקמחא דשערי, ומתח ליה עד דיביש, וקליף ליה עד דהוי תרין פיסקי, ויזהר שלא ינקב, וקאי קלף לחודיה, ומעביד ליה לקלף, דהוא אפא דמגילתא, מכלפי בשר תוב בעפצא לשמה. וכותב פרשיות על מקום בשר. וההיא גיסא אחרינא דאקליף מיניה הוא הנקרא דוכסוסטוס כורך בו את הפרשיות ומנח להו בקבעה דהיא שילחא דתפלי. מנהגא הכין הוא..."

ואפא דמגילתא דהוא גיסא דמיקרי קלף הוא מקום שיער בודאי. ומן גואי דיליה כתבינן, וזה דאמר' במזוזה כותבין על דוכסוסטוס במקום שיער, לאו במקום [שער] ממש. דאי ס"ד אפא דמגילתא היא, הרי זה בהדיא הל"מ תפילין על הקלף, והרי יצא מקום השיער גופו בכלל קלף. אלא ש"מ מאי מקום שיער, הוא מקום שנקלף הקלף משום שנמצא כנגד מקום שיער. נמצא קלף עומד לבדו ומקום שיער העיקר בו אין כותב שם כלום לתפילין, אלא מן אפיה אחרנייתא. ודוכסוסטוס עומד לבדו, והמקום שהיה דבוק על בשר הבהמה בו, [ו]אין כותב עליו מזוזה מאותן הפנים אלא מן הפנים האחרות".

* מאמר ראשון בסדרה. במאמרים הבאים יופיעו הפרקים: ז. בירורים בדברי גאונים על הקלף. ח. יחוס כל פירוש רב האי על הסוגיה בשבת ע"ב לרב האי. ט. דעת רב נטורנאי ודעת רש"י כרבינו תם. י. התרומה, הר"ן, הרא"ש הטור והשו"ע. יא. עיבוד בעפצים או בסיד. יב. תשובה לטענות.

כך כתוב גם בפירוש ר"ח, ואע"פ שלא הזכיר שזה פירוש רב האי, דרכו להעתיק את פירוש רב האי, ובמיוחד במסכת שבת. וכן כאן אין ספק שכל הדברים האלו הם מרב האי, כי בספר הנר הביא את כל המובא בערוך כפירוש של רב האי, וגם הציג אח"כ את פירוש ר"ח, ושם רואים שהפירושים אינם זהים לחלוטין. ר"ח עשה כמה שינויים הנובעים מכך שזו העתקה של הפירוש למקום אחר. רבינו חננאל עמד בקשר מכתבים עם רב האי ומוכח שרבינו חננאל קיבל את כל הפירוש הזה מרב האי, כמו כל הפירושים הרבים שהוא מביא מרב האי*.

רב האי מדבר על שתי קליפות, וקובע שהקליפה של צד שיער היא קלף, ושל צד בשר דוכסוסטוס. ברור מדבריו שכך נהגו בבבל, ונראה שהוא לא הכיר דעה קודמת אחרת.

והנה, ידוע שבמציאות יש בעור שלושה חלקים שיכולים להקלף זה מזה. העליון הוא ה'ליצה', הקליפה הדקה שמעל העור², והשני הוא העור העבה הקרוי 'דרמיס', והשלישי הוא שכבה שומנית, וגם היא דקה הרבה מהדרמיס (בינה לדרמיס מפרידה קליפה שקופה, כמו זו שיש על ביצה). ויש לעיין מה הן שתי הקליפות של רב האי, האם כוונתו לדרמיס והליצה, והשכבה השומנית אינה בחשבון, או לשכבה השומנית והדרמיס, והליצה אינה בחשבון?

לענ"ד, הכרת המציאות מחייבת שכוונתו לליצה והדרמיס, שכן את השכבה השומנית מסלקים בכל דבר שמשתמשים בו לעור. שני החלקים האחרים ידועים בכל שימושי העור, בעוד שאותה מגרדים לפני העיבוד. לא יתכן שרב האי גאון יתייחס לשכבה השומנית כעור הדוכ', בלי לבאר שבעיבוד לסת"ם משתמשים באותו חלק שבעלמא זורקים לפני העיבוד. רב האי קורא לעור זה "מגילתא" עוד לפני גמר העיפוץ. לפי ההבנה הפשוטה בדבריו, חילוק העור הוא לפני

(א). להלן, בפרק ח (יפורסם, בעז"ה במאמר השני), נראה שבדורינו יש מי שטוען שמהמילים 'ואפא דמגילתא', היא הגהה חיצונית ואינו מרב האי. אך לענ"ד זה לא יתכן קודם כל בגלל שברור שרבינו חננאל לא ראה בזה הגהה חיצונית. כבר כתב י"מ דובאוויק (נטועים גליון כ תשע"ו עמ' 93), שנראה מהשוואת כל כתבי היד למובא בשם רב האי ובשם ר"ח בספר הנר רואים שרבינו חננאל הנדפס, הוא גוף פירושו של רב האי, ופירוש רבינו חננאל השתמר בספר הנר. דבר זה ניכר גם במהות השינויים בין הפירושים. כי יש שם שני שינויים בולטים שעשה ר"ח. האחד הוא שרב האי קרא לעור מגילתא, עוד לפני החילוק והעיבוד בעפצים, ואילו ר"ח כותב שהוא נעשה מגילתא רק אחרי החילוק והעיבוד, ונראה שזה משום שהיה קשה לו שלפני כן לא הושלמה מלאכתו ויותר מתאים לקרואו רק עור. אמנם יתכן שרב האי קרא לו 'מגילתא' כי עשה גם עיפוץ לפני החילוק, שיש רגלים לכך מכת"י שנמצא לאחרונה, כפי שנבאר לקמן בפרק ד, אך עכ"פ זה לא כתוב בפירוש רב האי שהיה לפני ר"ח, ולכן הוא ראה צורך לשנות את הניסוח. ר"ח גם השמיט בפיסקה הראשונה את המילים "מנהגא" שבתחילה. ו"מנהגא הכין הוא" שבסוף דבריו, וכתב במקומם: "פירו'... הכין מלאכתן כמו שפירשו". גם הסיבה לשינוי הזה מובנת, במקומו של ר"ח בתנאים לא נהגו לחלק את העורות, כפי שרואים בכל הראשונים שהמנהג הזה פסק, ומי שרצה עור מחולק ומעופץ היה צריך לייבא אותו מבבל. אכן, ראיתי מי שפירש שר"ח נקט 'פירוש' כי ראה שכך כתוב בהגה בצד שאח"כ הוכנסה לגוף הפירוש. אך זה לא יתכן, שהרי ר"ח שינה גם בסוף הפיסקה הזו מהמקור בו כתוב שהוא מנהג. ועוד, שהמילה 'פירו' כתובה רק בראש הפיסקה הראשונה שבה לא נאמר להדיא שהעור הוא העליון, בעוד שבפיסקה השניה, שעליה עיקר הויכוח, לא כתוב כלל את המילה 'פירוש'.

רבינו חננאל חי בדורו של רב האי, והתכתב עמו ועם חכמי בבל בתדירות, לכן דבר רחוק הוא ליומר שמישהו שלח לרבינו חננאל בשם רב האי את הפירוש של רב האי עם תוספת חיצונית כאילו היא המקור. אם נאמר השערות כאלו, לא נוכל לסמוך על שום דבר שר"ח מביא בשם רב האי, וראה עוד לקמן בפרק ח.

(ב). רגילים לכנותו 'אפידרמיס', אך בספרי מדע מכנים אפידרמיס בבהמה רק את חלק העור העליון לגמרי, שמורכב כולו מ'קרנית'. חלק זה יורד מייד כשמשרים את העור בסיד. החלק אותו קולפים נקרא בספרי המדע 'גרין'. כיון ששם זה פחות מוכר, השתמשתי בכל המאמר ב'ליצה' ו'דרמיס'.

העיפון, ועל כן מסתבר שהכינוי "מגילתא", שמשמעותו היא שהעור כבר מוכן, הוא משום שהעור כבר בלי שערות ובלי השכבה השומנית, ולכן הוא תיאר קילוף של עור המורכב משתי עורות מחוברים בלבד.

ויש להוכיח שלא מדובר על השכבה השומנית, מעצם ההוכחה של רב האי על מקומו של הדוכ: "שהרי יצא מקום השיער גופו בכלל קלף". ופירוש דבריו, שאע"פ שמהלשון 'דוכסוסטוס' במקום שיער' היה נראה להבין שהכתיבה היא ממש במקום שיער, זה לא יתכן, שהרי בצד השיער נמצא הקלף, ועל כן צריך לפרש ש'דוכ' במקום שיער' היינו שכותבים עליו בפנים הפונים אל השיער. נמצא שלדעתו מוכן מאליו שהמילה 'קלף' מורה על כך שהוא כמו קליפה של פרי, שהיא חיצונית, ומזה הוא מביא ראיה למסורת אבותיו. והנה, כידוע הליצה אכן נראית כקליפה דקיקה שעל פרי, אבל אם היינו אומרים שהדרמים הוא קליפת העור הקרויה קלף, והשכבה השומנית היא הדוכ' כאילו אמרנו שעיקר העור, מוגדר למעשה אך ורק כקליפה של העור, וזה כמובן לא יתכן.

למעשה נראה שכל מומחה שמכיר את טבע העורות יאמר שהשכבה השומנית אינה יכולה להחשב עור הדוכסוסטוס, שכן השכבה השומנית אינה יכולה להיות עומדת כעור בפני עצמו העומד לכתיבה, כמו שהיא אינה עומדת לשימוש לשאר דברים, כי היא דבר דליל וספוגי כצמר גפן ומשיכה קלה מפרקת אותה, ולכן לא יתכן שהיא תקרא קלף או דוכ'.

וכן מוכח מהגמרא בחולין קיט ע"א, שנביא לקמן בפרק ה', שם מבואר שהשערה אינה מוגדרת לענין טומאה "כשומר על גבי שומר" (כלומר כשערה השומרת מעל גבי העור ששומר) כי היא מגיעה לתוכיות העור, ולכן חשיב כאילו היא עומדת כדבר אחד ביחד עם העור על הבשר. אם השכבה השומנית היתה בגדר עור, הרי שיש כאן חלק עור בעל חשיבות עצמית, שיש לו דינים חלוקים ממה שמעליו, והיא מפסיקה בין השיער, שכלל לא מגיע אליה, לבשר, ולכן השערה צריכה להחשב שומר על גבי שומר. אלא ודאי שאינו כך, כיון שהשכבה השומנית לכשעצמה נחשבת בשר'.

ונראה לענ"ד שאכן רק אצל האחרונים מוצאים מי שמעלה על דעתו שהשכבה הזו היא עור, אצל הראשונים אין מי שסבר שהשכבה השומנית הזו היא עצמה הדוכ'.

ג. כך כתב הר"מ חיימי במאמר 'סוגית הקלף'. הרב משה צארום (ויען משה ח"א עמ' תקמו) כתב שבכלל אי אפשר לעבד את העור היטב כשהוא מחובר אל השמנונית. אך מעבדי עור אחרים ששאלתי אומרים שאפשר לעבד עם מעט שמנונית, ואפשר גם לכתוב עליה, אלא שעכ"פ היא אינה יכולה להיות עור שמיועד לכתיבה כשהוא בפני עצמו.

ד. יתכן שהיא המוגדרת בחז"ל (שם קכא ע"א) "אלל- בשר שפלטתו סכין" או שהיא המוגדרת ברמב"ם (פסולי המוקדשים יד, ז) "מוראה-הקרום הדק הדבק בעור", משמע שעכ"פ היא אינה עור.

ה. הרח"א ברמן (גליון האוצר יז עמ' קעט) כתב להשיב על טענתי, שאין ראשון שהעלה על דעתו דבר כזה, שהלא בעל התיקון תפלין (ברוך שאמר, קובץ ספרי סת"ם בהוצאת משי זהב, עמ' 5) כתב על עיבוד שליל שאם יגרור את העור לצד השיער ולא לצד הבשר "פסול לכתיבת תפלין כי היה נקרא דוכ". לדעת הרב ברמן, ברור שאם יגרוד שליל לצד השיער ולא לצד השיער יהיה בידו השכבה השומנית, ומוכח שלפי התיקון תפלין היא הנקראת דוכ'. אבל התיקון תפלין כבר כתב לפני כן (שם עמ' ל) "יגרד בתער את הבשר והדם ואז יניחם בסיד", ואילו כאן (בעמ' 5) הוא מדבר לאחר ההוצאה מהסיד. אם כן, אי אפשר להבין שכוונתו לומר שתישאר רק השכבה השומנית כעור בפני עצמו, כי עיקר השכבה הזו כבר לא קיימת, והמעין יראה שבכל דבריו הוא אומר "שם קלף", "שם דוכ'" "נקרא דוכ'", ואינו נוקט בלשון קלף ודוכ' לבד.

ועכ"פ הוכחנו שלפי רב האי הליצה היא הקלף, והדרמיס הוא הדוכסוסטוס, והכתיבה על שניהם היא במקום דיבוקם בדווקא, ומשמע לכאורה שבכל מקום אחר שיכתוב קלף ומזוזה הוא פסול.

ומתשובת רבינו תם, המובאת בהגהות מרדכי סי' תתקנ"ט, עולה שמלבד פירוש רב האי לסוגיה בשבת היה בידי חכמי אשכנז עוד מסורת מדברים נוספים שאמר רב האי בזה, וז"ל: **"כתב ר"ת וז"ל אומרים הגאונים: גויל מעור שלם כמו שהוא, מעופץ לצד שיער, וכדאמרינן בריש ב"ב גויל אבני דלא משפייא, ומצד הבשר אינו נאה לכתוב מפני גידי הבשר והשמנונית. והכי אמרי' בירושלמי במ"ס כותב על הגויל במקום שיער, ואם שינה פסול. ודוכסוסטוס הוא העור הנחלק לב', אותו שלמעלה מצד השיער קרוי קלף, לפי שנקלף מעל חבירו, והשני לצד הבשר קרוי דוכסוסטוס, פי' דוך מקום כמו דוכתא פלן. סוסטוס בלשון יוני בשר, וכ"פ בערוך משם רב האי. ועל שניהם כותבין על מקום חתך, בקלף כלפי מקום הבשר, ועל הדוכסוסטוס כלפי מקום השיער, שאין מקום בשר ממש נקלף, ולא מקום שיער ממש כדוכסוסטוס. ומשם מעבדים אותו בעפצים, ומצד שיער אין נאה לכתוב, ולא מצד הבשר, מפני הגידין והבשר והשמנונית, וסימניך כבוד אלהים הסתר דבר"**.

כיון שפתח **"אומרים הגאונים"**, וביאר את ענין הגויל שלא מוזכר בערוך, ורק אחרי הביאור העיקרי לשמות שלושת העורות כתב **"וכ"פ בערוך"**, משמע שמתחילה הוא אמר דברים על פי מסורת בביאור שמות העורות, וגם הפירוש של גויל הוא מאותה מסורת שקיבל מהגאונים, ו'הגאונים' זהו הרבה פעמים כינוי לדברים הנאמרים בשם רב האי, ורק אחר כן הוסיף שכך פירש גם בערוך. גם מה שכתב בהמשך, שמצד שיער ממש וצד בשר ממש אין נאה לכתוב עד וסימניך 'כבוד אלקים הסתר דבר', הוא דבר שלא כתוב בערוך. ואין לומר שאלו דברי ר"ת בעצמו, כי נראה להלן שהדבר מובא אצל רבינו יהונתן בשם רב האי, והוא אומר שקיבל זאת מרבותיו ולא מר"ת. וכן נראה מהסימן **"כבוד אלקים"** שלפי הפשט נראה כחסר משמעות, ונראה שיש כאן רמז לענין עמוק, וכבר נודע שכן דרכו של רב האי לרמוז דברים כאלו בדבריו. ולכן נראה שגם זה המשך של אותה מסורת נוספת מרב האי (אלא שר"ת הוסיף בתוכה מספר מילות הבהרה, כפי שנבאר בפרק ב).

ואכן, כפי שציינת, על מסורת זו העידו גם חכמי לונגל ובראשם רבינו יהונתן, כפי שמובא בשאלה שהם שאלו את הרמב"ם (בלאו סי' רפט): **"שאלה: יורנו עוד מה שכתב (בענין סדר הפרשיות)**

לכן נראה שהוא ידע שהקלף והדוכ' המוזכרים אצל רב האי הם הליצה והדרמיס, אך גם הכיר את דברי ר"ת וכוונתו לומר שרק אם הוא מסיר את השאריות השומניות שבצד הבשר יש עליו שם קלף, שהוא כמו הליצה של רב האי, ואם הוא לא יקפיד להסיר את כל השאריות שבצד הבשר יהיה זה נקרא דוכ' שכן לא נעשה בו ההכשר הדרוש בצד בשר כדי שיקרא קלף, נמצא שכוונתו לאותו עור המשמש לנו כקלף, אם הוא לא הוכשר לכתיבה בצד הבשר יקרא עתה דוכ'.

1). נראה שצ"ל 'כקלף'.

2). כך הבינו האו"ז (סי' תק"מ) והסמ"ג (מ"ע כה), שכתבו שזו הגדרת הגויל לפי רב האי. וכך נראה, שרבינו תם מצטט כאן גאונים, ולא אומר דברים מעצמו מלשונו שהגויל "מעופץ בצד שיער". הוא לא אומר שכותבים על הגויל בצד שיער, אלא שמעפצים אותו דוקא שם ולא כ"כ בצד בשר. לשון זו יכולה להאמר על ידי הגאונים, שהיו מעפצים בגויל את צד השיער יותר מבצד קלף (ראה אשכול אלק נח ע"א), אך לא סביר שרבינו תם אומר אותה מדעת עצמו, כיון שבמקומו לא היו מעפצים.

פרשה אחרונה שהיא והיה אם שמע... ואנחנו למדנו מרבתינו ומהגאונים, ורב האי גאון בראשם ז"ל, דבעינן הויות באמצע... וכן גם קבלנו מהם כי הקלף נקרא אותו צד שהשער דבוק בו בעודינו חי [ודוכסוסטוס אותו צד שהיה דבוק בבשר] וכמדומה לי שנמצא בספר הפך מזה, על כן משכנו ידינו עד בא דברך אלינו ויורנו כדת מה לעשות".

נראה שעל פי מסורת זו כתב רבינו יהונתן על הרי"ף מסכת שבת (משניות דף לג ע"א): "שאינן כותבין תפילין ומזוזות אלא על עור חלוק לשנים. וכותבין על חצי שהוא מצד השער ששמו קלף כותבין בו תפילין באותן הפנים החדשים שלא היו נראין תחילה, וכותבין על החצי שהוא מצד הבשר ששמו דוכסוסטוס, כותבין בו מזוזה מצד הפנים חדשים שלא נראו בתחלה. כלומר, שהכתיבה באמצע העור, ומזוזה ותפילין כאלו נושקין זה את זה".

וכ"כ עוד לדינא בהלכות מזוזה (ה ע"א), בלי להזכיר את הסימן של הנשיקה.

ובהלכות ס"ת (ד ע"ב), ביאר את הדין בספר תורה: "ואם ירצה לכתוב על הגויל [שהוא] על העור שלא נקלף ממנו דבר אלא שהוא שלם כמו שהיה בעודו על הבהמה, כי אם השער לבדו, צריך שיכתוב מצד שהיה בו השער ולא על מקום הבשר. ועל הקלף שנקלף העור לשנים, ורוצה לכתוב על החצי העליון שנקרא קלף, והוא דק מאד מן הדוכסוסטוס. צריך שיכתוב במקום נחושתן, כלומר בתחתון שלו כשהיה על הבהמה דהינו מקום לבן. ואם שנה פסול, דקים להו לרבנן דהכי עדיף טפי ומתקיים הכתב יותר".

רבינו יהונתן כותב שהגויל הוא עור שלם כמו שהיה בעודו על הבהמה, ממש כלשון רבינו תם בשם הגאונים, ומשמע שהכוונה לעור שלם בשני חלקיו וגולמי כמו שהיה על הבהמה שאינו מתוקן בצד בשר, וכותב שהעליון הוא דק, כפי שידוע כל מי שמכיר את העורות, ומשמע שגם הוא הכיר את חלקי העור. ונראה שהסימן של הנשיקה של התפילין והמזוזה הוא כעין פירוש של רבינו יהונתן לאותו סימן של רב האי "כבוד אלקים הסתר דבר", שכן נשיקה היא בסתר. הוא לא מזכיר את ר"ח והערוך, וגם לא את תשובת ר"ת, ואומר שקבלה מרבתינו שזו היא דעת הגאונים, ורב האי בראשם. רבו של רבינו יהונתן הוא רבי משה מנרבונה, שתלמידיו הם הראב"ד והרז"ה ובית מדרש זה כמעט שאינו מזכיר את דברי רבינו תם. ולכן נראה שמסורתם אינה לקוחה מפירוש רב האי על הגמרא או מתשובת ר"ת, אלא זו קבלה שהיתה בידם, כמו הקבלה על סדר הפרשיות, שאינה כתובה אצל רב האי במקום הידוע לנו, אך הם מעידים עליה. והוא אשר כתבתי לעיל, שיש שני מקורות לדברי רב האי, וכל דברי ר"ת הם מרב האי.

אלא שבכל זאת הרמב"ם (תפילין א, ז. לפי הנוסח בכל כהנא, וכן בתשובותיו בלאו סי' קלט, קנג, רפט) נשאר בדעתו שדוקא החלק התחתון העבה הוא הקלף, והעליון הדק הוא הדוכסוסטוס.

לעיל הבאתי את שאלת חכמי לונגיל, וז"ל הרמב"ם בתשובתו:

"תשובה: זה שעלה על דעתכם בסדור הפרשיות ובקלף שהוא החלק הרק שהשער דבוק בו.

כך היתה דעתי מקודם ככם ותפילין שהיו לי בארץ מערב כך היו... והרבה גאונים חלקו על דבר זה. ואמרו לי חכמים נאמנים שפתחו תפילין של הגאון רבינו האי זצ"ל ומצאו שהן כתובין על הסדר שאמרתי בחבורי..."

וכן לענין קלף ודוכסוסטוס, טעות גדולה טעה כל האומר כך כמו שעלה על דעתכם, שהדבר ידוע שאנו מצריכין שתהא הכתיבה תמה נאה ביותר. ובפירוש אמרו חכמים ז"ל שהכותב על דוכסוסטוס יכתוב במקום שער והכתיבה שעל הקלף תהיה במקום בשר. אם האמת כמו שמקצת גאונים אומרים (שהקלף) [נראה דצ"ל שהדוכסוסטוס] הוא החלק העבה מן העור שעל הבשר שקורין הערביים ר"ק ועושים אותו בסיד, ועושים לו שני פנים אחד לבן וחלק ביותר שהוא הנאה לכתיבה, והוא הדבק למקום הבשר, ואחד יש בו אדמיות מעוטה, ואינו חלק, והכתיבה בו מפורזת ומטושטשת הוא מקום השער, (והדוכסוסטוס) [נראה דצ"ל והקלף] הוא מקום החלק הדק מן העור שקורין אותו הערביים קש"ט, ויש לו שני פנים, האחד נאה לכתיבה והוא מקום השער, והפנים האחרים שהיו דבוקים בחלק העבה אינו ראוי לכתיבה כלל, אלא היא נבלעת בהן וכל האותיות יהיו מטושטשות. נמצא לדבריהם ולדברי האומרים ככם תהיה הכתיבה בקלף ובדוכסוסטוס במקומות רעות ופחותות שאין הכתיבה מעולה בהן.

והראיה השנית כמו שהכרעתי בה דברי האומרים כדבריהם שכתבתי בחבור זה, הדבר ידוע שס"ת הוא מקודש יותר מתפילין, והתפילין יותר מקודשין מן המזוזה, וכך היא הלכה למשה מסיני, שיהיה עור כל אחד ואחד מהן חזק ובריא כדי לעמוד ולהתקיים כפי קדושתו, ס"ת על הגויל עור שלם ותפילין על הקלף שהוא חצי העור העבה, ומזוזה על חצי העור הדק. נמצא כל אחד לפי מעלתו בקדושה מעלת עורו במקומו וכתיבת כל אחד משלשן במקום הנאה לכתיבה כדי שיהיה כתיבה תמה.

הרמב"ם מביא כאן שתי ראיות, שנדון בהן לקמן בפרקים ג-ד, אך מכל מקום בתשובה זו, שנכתבה באחרית ימיו, הוא אינו מערער על המסורת שכך דעת רב האי גאון, אלא מודה שדעת מקצת מהגאונים כדברי רבינו יהונתן. למרות שבתשובה שקדמה לתשובה זו (סי' קלט) כתב הרמב"ם שדעתו היא כדעת רב האי, ומשמע שהוא לא נשאר בהבנה זו של דברי רב האי, ואף נטה לקבל מרבינו יהונתן שזו היא דעת רב האי.

(ח). כדברי הרמב"ם על סדר הפרשיות עולה מדברי רב האי המובאים בעיטור (שער א סוף ח"ג). הרב עמנואל מולקנדוב (גליון האוצר יז עמ' כא) כתב שכן עיקר, מפני שדברי העיטור הם מהלכות תפילין שסידר רב האי, שנמצאו לאחרונה בשלמות, ואי אפשר לומר שהוא חזר בו, כי שם לא הזכיר כל שיטה אחרת. ולענ"ד אכתי יש לומר שאחרי כתיבת הל' תפילין חזר בו רה"ג. ועוד יש לומר שלרב האי היו שני תפילין כדעת האר"י ז"ל, ובהלכה כתב כרש"י, שכן הוא העיקר לפי הפשט, אבל לתלמידיו אמר גם להניח כסדר של ר"ת, וזו המסורת שהגיעה לחכמים שבדרום צרפת.

(ט). בנדפס כתוב "ומזוזה על חצי ר"ק", אך צריך להיות כפי שכתבנו, שכ"ה בכת"י המצויינים בהערות במהדורת בלאו, והוא הנוסח של הכסף משנה והמגדל עוז בהביאם תשובה זו. כ"כ הרב ולדמן במאמרו המצויין בהערה הבאה.

(י). תשובה רפט היא מתשובות הרמב"ם לחכמי לונגיל שכתב בזקנותו. הרב קאפח בספר הזכרון לרב ניסים (ח"ב עמ' רלג) טען שהתשובות מזויפות, והרבה בקושיות על לשונן ותוכנן. והשיב עליו שם הרב שילת (שם בספר הזכרון) שא"א לומר שהן מזויפות, כי הרמב"ם מוזכר באגרת לרבי יהונתן, ראש חכמי לונגיל, שהם שלחו לו שאלות והוא השיבם, וגם מוצאים אצל חכמי לונגיל ובנו רבי אברהם התיחסות לגוף התשובות שלפנינו, אלא שבגלל העומס והקשיים הרבים שהיו לרמב"ם בזקנותו, חלו בהן שיבושי לשון. הרב קאפח השיב על זה, שלדעתו אמנם חכמי לונגיל שלחו לו שאלות וקיבלו תשובות, אך לא הרמב"ם אלא מישהו אחר שלח להם תשובות מזויפות בשם הרמב"ם. לענ"ד נראה רחוק מאוד לחדש זיוף משונה כזה. ואכן הרב אליהו נחום ולדמן, במאמר נרחב (קובץ חיצו גבורים ח"ח עמ' רט), מחזק בראיות רבות את ייחוס התשובות לרמב"ם, ומרבה בתמיהות על דברי הרב קאפח, ומשיב על כל שאלותיו אחת לאחת. גם בנידון דידן, נראה שהשאלה אכן נשאלה על ידי רבינו יהונתן, שהרי הוא כתב בפירושו לרי"ף בדיוק כפי שכתוב בשאלה בשם רב האי, וגם

ובעיטור (הלכות תפילין דף נה טור ג) כתב:

"והשתא אצטריך לפרושי מהו קלף ודוכסוסטות וגויל. ושמעתי שהקלף הנקלף נקרא בלשון [חכמים]" דוכסוסטות שנגרד ב"פ, אחד במקום בשר כמו שגורדין העבדין, ואחד במקום של שיער כגון שגורדין ממנו, ולישנא דדוכסוסטות דו - שנים, כסוסטות - גרידה, והקליפה שנוטלין ממנו הוא הקלף. וכן מצאתי בשם ר' האי, וכותב על הקלף במקום בשר (כצ"ל לפי כת"י, ולא כבנדפס 'שער'"), והם הפנים הקלופים כנגד מקום השיער, ועל דוכס' במקום שיער (כצ"ל ולא כבנדפס 'בשר') והן הפנים שכנגד הבשר. ומזוזה ותפלין נכתבין במקום שנקלף, ומנחא בה סימנא כבוד אלהים הסתר דבר, ששניהם נכתבין במקום הסתר. ולהאי פי' הרוצה לכתוב תפלין גורר מקום הבשר עד חציו שישאר הקליפה וכותב במקום הגרר, וכן כותב מזוזות גורר השער כולו וכותב (על) מקום הגרר... (כאן הביא את דברי רש"י בזה).

ורבוותא פירשו עור שלם שאינו נקלף ומעובד כהלכתא הוא גויל, ולשון גויל כדגרסינן אבני דלא משפיין, וכשהוא נחלק לשנים, הקלף הוא קלף, והקליפה הוא דוכס' לפי שהוא הגרידה השנייה".

נראה שהעיטור, כמו רבינו יהונתן, לא ציטט את מה שכתב מפירוש רב האי לגמרא בשבת המובא בערוך, אלא מהמסורת שמצא בשם רב האי, שהניח בדבר סימנא "כבוד אלקים הסתר דבר". ואפשר שכוונתו היא שכך הוא מצא בדברי רבינו תם, כי העיטור בניגוד לרבינו יהונתן עמד בקשר מכתבים עם רבינו תם, והוא לא הביא את הפירוש שכתוב בר"ת למילה דוכ', שזה לא נראה לו, ואפשר שאינו מדברי רב האי. אלא הוא פירש את משמעות השם על פי שמועה אחרת מלשון יוון, במילים שמתייחסות לעור שגורדים אותו שתי פעמים (לפי זה הקלף שלנו צריך להיות דוכ', ולכן לשיטתו הוא קלף דוקא לפי הרבוותא). עכ"פ, העיטור אומר שהמחלוקת היא בין רב האי גאון ל'רבוותא'. הכינוי רבוותא אינו מתייחס לרמב"ם, כי בכל ספרו כך קורא העיטור לחכמים מהדור שלפניו, החל מהרי"ף. העיטור עצמו כותב ראיות שמהן מסתבר לו כשיטת הרבוותא, וזה בהתאם לשיטתו, שהקלף שלנו הוא קלף רק לשיטת הרבוותא. אך הוא אינו מייחס שיטה זאת לגאונים, וברור שלדעתו בגאונים יש רק את שיטת רב האי, כמו שאמר רבינו יהונתן. גם בספר ההשלמה ובספר המאורות (שבת עט ע"ב), כשהם מביאים מחלוקת זו, מציגים אותה כמחלוקת בין הגאונים לרמב"ם.

תוכן התשובה שצ"ל שהקלף הוא התחתון לפי הכרת טבע העורות מובא בתשובה אחרת של הרמב"ם (סי' קלט). גם את החילוף בין קלף לדוכ' שהצגנו למעלה הציע הרב ולדמן. חילוף כעין זה מצוי אגב שיטפא, ויתכן שכך היה גם במקור שכתב הרמב"ם בעצמו. ואינני מתייחס כאן לשינוי בנוסח התשובה בתשובות פאר הדור סי' יט, שאינו תואם לכתבי היד וגם להגיון (לפי הנוסח שם הרמב"ם כותב שדעתו היא דעת "שאר הגאונים", והרי גם בתשובה קלט הוא לא ייחס את דעתו לשאר גאונים אלא לרב האי בלבד. אלא נראה שהנוסח בפאר הדור הוא שנוי המעתיק בגלל הקושי הלשוני שנוצר מחלוף המילים בין קלף לדוכ').

יא. (כצ"ל לפי כת"י אוקספורד, ולא כבנדפס "לשון יוון", אך אין נפקא מינה בזה כי לפי שתי הגירסאות כוונת העיטור היא שכך אמרו חכמים לפי לשון יוון, כדמוכח מהמילים שהביא, שהן שתי מילים ביוונית.

יב. כ"ה בכת"י אוקספורד, שנחשב המדויק שבכתה"י של העיטור.

יג. בכל ספרו הביא דברים בשמו רק פעם אחת, ושם כתב ר' משה בן מיימון (מאמר א - דף ח טור ג).

ומדברי הרב יהודה אלמאדרי, תלמיד הרמב"ם, בפירושו לשבת ע"ב (תורגם במאמר של הרב זיו עסיס 'מהו קלף' ועו"מ), נוכל לדעת מי הם ה'רבותא' שחלקו על רב האי, וז"ל:

"אמר הגאון ז"ל (הוא תוארו הרגיל של רב האי) כי תואר הקלף והדוכסוסטוס כאשר יקח העור יחלוק ויקלף בחצי, והחצי אשר בו השער הוא אשר שמו קלף כיון שנקלף מן העור. והכתיבה בקלף תהיה מן הצד החלוק לעבר הבשר ולא לצד השער. כאומרו קלף בצד בשר. ואולם לחלק אשר דבוק בבשר הוא אשר שמו דוכסוסטוס, והכתיבה עליו תהיה מן צד החלוקה החלוק לעבר השער ולא מן הצד הדבוק בבשר, כאומרו 'דוכסוסטוס קלף שנמלה קליפתו מצד השיער' (כנראה כוונתו שכך כתב רש"י בשבת ע"ב שהרי זו לשון רש"י שם).

והרב פסי (הרי"ף) פירש קלף ודוכסוסטוס היפך זה, ישים הקלף החלק הדבוק בבשר. וישים הדוכסוסטוס החלק אשר בו השער. זה מה שקיבל ממנו ר' יוסף ז"ל (ר"י מגאש), וכך פסק רבינו משה (הרמב"ם) ¹⁷.

מבואר שהוא הכיר את דברי רב האי, ולדעתו כך היא גם דעת רש"י, אך חידש לנו שהר"י מגאש מסר שהרי"ף פירש להיפך, וכ"פ הרמב"ם. ומסתבר שהר"י מגאש הוא הרבותא המוזכר בעיטור ¹⁸.

גם הרמב"ן (בחידישו לשבת ע"ב) כתב שהעיקר הוא שהעור התחתון הוא הקלף, ואחריו כתבו כך כמה ראשונים מחכמי ספרד ¹⁹.

(יד). כפי שצינתי לעיל, בתשובות הרמב"ם סי' קלט כתב שדעתו כדעת רב האי שהקלף הוא התחתון, והרשב"א (א, תק"פ) כתב שכ"ה בתשובת רב האי. אך נראה שהרמב"ם והרשב"א לא ראו את פירוש רב האי עצמו לסוגיה זו. ואף שהרשב"א בחידושו מביא את פירוש רב האי הרבה פעמים, אין ללמוד מזה שהיה לרשב"א את פירוש רב האי גם על הדפים האלו, כי אין חידושי הרשב"א על דפים אלו (את דברי ר"ח אין להחשיב כעדות של רב האי על מנהג חכמי בבל, כאשר לא רואים את שני הפירושים זה מול זה, כמו שמציג בספר הנר), ולכן נראה שמסקנתם על דעת רב האי היא על יסוד דבריו בתשובת הרמב"ם, שנביא בפרק ח, בדיון על עור מעובד בסיד. מלשונו שם אפשר להבין שרב האי סובר שהקלף הוא התחתון. אך ראה בדברינו לקמן בפרק ח ביאור מדוע אין בדבריו סתירה. עכ"פ נראה שהרמב"ם לא נשאר בטוח בדעתו שזו דעת רב האי, כי בתשובה לחכמי לוניל (סי' רפט) הרמב"ם מציב כנגד מסורתם בשם רב האי על סדר הפרשיות שמועה שלו בענין סדר הפרשיות, אבל על מה שאמרו שהוא החלק העליון לא אמר שבתשובה של רב האי כתוב אחרת, ואף אומר שאכן מקצת גאונים אומרים כדבריהם. משמע שלאור דבריהם הרמב"ם חזר בו מהבחנתו שיש ליחס דעה זו לרב האי, וכנראה הוא משום שבתשובה סג הדברים אינם מפורשים. יש אחרונים שכתבו שהריטב"א (שבת ע"ב) כתב כשיטת הרמב"ם בשם הגאונים, אך לענ"ד אינו נכון. אמנם הריטב"א נוקט בלשון גאונים, אך ניכר להדיא שכל מה שכתב שם הוא על יסוד דברי העיטור, שהמחלוקת היא בין רב האי לרבותא, אלא שהריטב"א כתב שהמחלוקת היא בין 'הגאונים', כי ה'רבותא' של העיטור נחשבים אצלו כגאונים, היות שהם קדמו לו. ההבדל בין הריטב"א לעיטור הוא רק שבמקום פירוש של העיטור למילה דוכסוסטוס, חידש הוא פירוש אחר, שסוסטוס זה שיער. לכן ברור שאין כוונתו כלל לומר שהוא ראה בדברי הגאונים שלפני הרי"ף דעה אחרת.

(טו). יש להקשות: אם הרי"ף חלק על רב האי ור"ח, איך הוא לא כתב בזה דבר בהלכותיו. ואולי י"ל שהרי"ף העדיף את השתיקה בדברים שבכתב, כי הוא לא הגיע למסקנה זו ממסורת אחרת או מראיות אלא מהמנהג. מנהג העולם היה לכתוב על הר"ק, שהוא הקלף שלנו המעובד בסיד, כמובא בתשובות הרמב"ם (סי' רצד) שהרי"ף והר"י מגאש לא אמרו דבר נגד הקריאה בר"ק שהיתה נהוגה במקומם (נדון בזה להלן בפרק י). לכן מסתבר שהרי"ף ידע שהיתה מחלוקת בגאונים על כשרות הר"ק, וזוהו הוא הסיק שיש מחלוקת גם על מקום העור, שכיון שהוא החלק התחתון של העור נראה שהגאונים שהכשירוהו נוקטים שהקלף הוא התחתון. אך כיון שלא היו לו ראיות הוא העדיף לא להתייחס לזה בהלכותיו. גם מסגנון תלמיד הרמב"ם נראה שהרי"ף לא קבע זאת בודאות, ולכן לא נאמר הדבר בכתובים.

ואחרי שראינו את המקורות בראשונים למחלוקת זו נבוא להכרעת השו"ע (או"ח לב, ז), וז"ל: "הלכה למשה מסיני, תפילין על הקלף ולא על הדוכסוסטוס ולא על הגויל. כותבין על הקלף במקום בשר, ואם שינה, פסול. מהו קלף ומהו דוכסוסטוס, העור בשעת עיבודו חולקין אותו לשנים, וחלק החיצון שהוא לצד השער נקרא קלף, והפנימי הדבוק לבשר נקרא דוכסוסטוס, ולפ"ז כי אמרינן כותבין על הקלף במקום בשר, היינו במקום היותר קרוב לבשר, דהיינו במקום חבורו כשהוא דבוק לדוכסוסטוס. וקלפים שלנו שאין חולקים אותם יש להם דין קלף וכותבים עליהם לצד בשר, שמה שמגירים קליפתו העליונה שבמקום שער אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו. ואפילו אם היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרר ממנו כך, ומצד הבשר גוררים הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד".

חזינן שהשו"ע הולך בדרכם של הראשונים הסוברים כרב האי, והתעלם לגמרי מדברי הרמב"ם. ונראה שאכן כך צריך להכריע, כי רב האי העיד על המנהג של מרכז התורה הבבלי, שבדאי אינו מנהג שהתחדש בימיו. ככל הנראה לרי"ף ולרמב"ם לא היה ברור שכך היה המנהג הידוע אצל הגאונים, אך לאור מה שידוע היום בבירור דעת רב האי, נראה ברור שכך היה המנהג אצל הגאונים מאז ומעולם כיון שקשה להאמין שבדבר כזה יפול שיבוש ומחלוקת מימי הגמרא, ואין לומר שחל בזה שיבוש בלא ראיה מוחלטת".

השו"ע הוסיף שהקלף שלנו נחשב למעשה ככתיבה על העור העליון, ולא כפי ההבנה הפשוטה שהקלף שלנו הוא החלק התחתון. ולפום ריהטא נראה מלשונו "עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד" שהשו"ע מבין שהגירוד שעושים האומנים יוצר מצב שנשאר אך ורק החלק

טז). הרי"י הופמן (מאמר 'עטרת הקלף ליושנה') הבין מתחילת דברי הרמב"ם בתשובה לחכמי לונגל, שבספרד היה מנהג העולם שהקלף הוא העליון, ולכן הקשה איך מתעלם הרמב"ם ממנהג העולם. וכדבריו, שבספרד מנהג העולם היה לכתוב על הקלף כתבתי גם אני בירחון האוצר לו עמ' קלג. אך עתה נלענ"ד שמה שכתב הרמב"ם על זמן היותו בארץ המערב מוסב אך ורק על זה ששם הניחו תפילין כרבינו תם שהויות באמצע, ולא כתב מה נהגו בשאלה איזה צד הוא הקלף, כי רוב העולם שם בכלל השתמש בר"ק, ולכן הכרעת הרמב"ם והרמב"ן אינה נגד מנהג העולם. עכ"פ, מסתבר שהרמב"ם הכיר את תשובת רב האי בהרכבי סג, שהרי הוא הביא בשם הנגיד חלק ממנה במלחמת ה' סוכה ה' ע"ב, ומסתבר שהנגיד הביא את כולה, והרמב"ם רק מצטט את החלק הנוגע לדין שלו שם, ובכל זאת הוא לא ייחס את דעתו בענין השאלה איזה חלק הוא הקלף לדעת רב האי. נראה מזה שלא היה ברור לו שאפשר להסיק מה דעת רב האי מתשובה זו, ואף שהוא הכיר את פירוש ר"ח לא ידע האם מה שכתוב אצלו שהקלף הוא העליון זו אכן דעת הגאונים, שכן הוא לא ראה את פירוש רב האי. ואולי משום שהוא ידע שבדר"כ ר"ח מביא את רב האי וראה בדברים אלו כעין סתירה לתשובתו, לא רצה להביא את דבריו.

יז). בב"י ובכס"מ כתב שאף שהרמב"ם כתב בתשובה לחכמי לונגל שהקלף הוא התחתון, יש לפסוק כפי הגירסה ברמב"ם שהוא העליון, כי כנראה הרמב"ם חזר בו ממה שכתב בתשובה. יש שכתבו שכיון שלפי כל כתה"י רואים שהגירסה הנכונה בהלכות הרמב"ם היא שהקלף הוא התחתון, וגם התגלה שכך סבר הרי"ף, צריך לפסוק שהקלף הוא התחתון, כפי הכלל במקרה שמתברר לנו שדעת הרי"ף והרמב"ם אינה כפי שחשב השו"ע בדעתם. אך לפי מה שכתבתי, נראה שאין להחיל כלל זה בנידון דידן, כי מלבד שעדין לא ברור שהרי"ף קבע כך בודאות, בהקדמת בית יוסף כתב שאם רוב חכמי ישראל חולקין על דעת הרי"ף והרמב"ם ופשט המנהג בהיפך מדעתם, אין לפסוק כרי"ף והרמב"ם, ובנידון דידן נראה שלפני הרי"ף והרמב"ם כל חכמי ישראל לא סברו כך ופשט המנהג בהיפך (והנהוג לכתוב על ר"ק אין ממנו ראיה, כי נתנו טעמים להכשירו גם בלי להכנס להכרעה איזה חלק הוא הקלף כשמעבדים בעפצים). זו הסיבה שהכס"מ נוקט שהרמב"ם חזר בו, כי תמוה לומר שהרמב"ם הולך נגד המנהג של כל הגאונים. לכן אף שהתברר לנו שהרמב"ם לא חזר בו מפסק ההלכה שהקלף הוא התחתון, אין לנו לסור מפסק ההלכה כרב האי.

החיצון, שהוא הקלף בלבד. אך דא עקא, שהליצה דקה מאוד, ואין כל אפשרות שעל ידי גירוד מלמטה הגיעו אי פעם למצב שהיא תשאר לבדה, ולכן דברי השו"ע צריכים ביאור.

הרב יוסף כהן (אור תורה סיון תשנ"ג) כתב שהמעבדים לא הבינו מה שעושים, וחשבו שהם יוצרים את הקליפה העליונה, אך מעשי אבותיהם בידיהם, שהיו מגרדים את הקליפה העליונה, ובכך יצרו את העור, שהוא הקלף על פי שיטת הרמב"ם, הסובר שהדרמיס הוא הקלף. הוא הסיק מזה הלכה למעשה שיש לדקדק להסיר בגירוד את הליצה. אך המפעלים בימינו לא מקפידים להסירה, וסומכים על המשתמע מהשו"ע שאין הקפדה בזה, ונמצא שלדבריו הקלף שלנו אינו כשר.

דברי הרב יוסף כהן עוררו פולמוס. היו רבנים שתמכו בו, ואף עשו מעשה לגרד מספרי תורה את הליצה, אלא שכנגדם כתבו רבנים אחרים בחריפות שאין לחייב להוריד בכוונה את הליצה, וכמובא בגליונות אור תורה ובספר הלכה ברורה של הרב דוד יוסף (ח"ב על סי' לב אוצרות יוסף עמ' סח). עוד הביאו בשם הגר"ע יוסף שאם גרד את הליצה יש להמנע מלהשתמש בספר, משום חשש מוציא לעז על הראשונים. אמנם, הר"מ חימי (באתר 'הרב מיכאל חימי מוהל ומו"ץ') כתב להעיר על צד החשש הזה, דידוע שהראנ"ח (ח"ב סי' יא) כתב ש'מוציא לעז' נאמר דוקא בעניני גיטין ואישות, שהמחמיר הוא כאומר שהבנים שהם ממזרים ח"ו. אבל בשאר איסורין אין לחוש לזה. והגרע"י בעצמו (יבי"א אבהע"ז ה, ה) כתב שהסכימו לזה הפוסקים, והורה הלכה למעשה שאין למנוע ממי שרוצה להחמיר שלא להוציא לעז על הראשונים. לענ"ד, כנראה לדעת הגרע"י הדבר תלוי בדרך שבה מעלים את הטענות.

מכל מקום, גם מי שכתב שאין לגרד במתכוון את הליצה, אינו הולך בעינים עצומות אחרי מרן, כי מהשו"ע משמע לכאורה שיש לגרד בצד הבשר הרבה, והמפעלים משאירים את צד הבשר ללא גירוד משמעותי כי הוא נוח לכתובה, וגם כדי לא להגיע למקום השערות, שזה עשוי לכער את הקלף. ועוד, שכשרוצים לדקק את הקלף, מגרדים דוקא מצד השיער. וכך כתב הרב דוד יוסף בספרו הלכה ברורה (שם): "שאיין המעבדים גוררים הרבה מן הצד הפנימי, ומאידך גוררים מן הצד החיצון יותר מן השכבה הדקה, ונמצא לפי זה שיריעות אלו לדעת השו"ע אינם קלף". וא"כ, צע"ג גדול על מה סמכו, שלכאורה העור שלנו אינו קלף בין לשיטת רב האי ובין לשיטת הרמב"ם (שלפעמים לא מגרדים בצד שיער חלק מהעור)?

על ענין זה כתבתי את הספר גויל וקלף בשנת תש"ס (הוצאת המכון לרבני ישובים). הראיתי שם את חולשת תירוצי האחרונים, והעליתי שיש להצדיק את המנהג דוקא לפי הסברה שכל עור שמוכשר לכתובה בצד הבשר נחשב קלף, והיא דעת רבינו תם. וביארתי שלדעת ר"ת אמנם בזמן הגמרא הקלף היה בדרך כלל הליצה, אך מכל מקום אין פסול בעשית קלף עבה יותר מהדרמיס, שכן עיקר גדר קלף הוא עור שמוכשר לכתובה בצד הבשר. ומכל מקום, כתבתי שיש הידור לקחת עורות מעופצים, מפני שהרמב"ם פסל עיבוד בסיד, ויש מקום להזר ולחוש לשיטתו.

לאחר הוצאת ספרי בתש"ס נכתבו עוד כמה וכמה ספרים ומאמרים¹. אך אחרי העיון בדבריהם נלענ"ד שעדיין העיקר כפי שכתבתי בספר גויל וקלף, אלא שעכ"פ יש דברים שצריך

יח). ראה את המאמרים של אחייני, הרב"צ אוריאל, באתר ישיבה: 'הקלף מסיני', 'על זיהוי קלף התפילין', 'השלמות חשובות לשני מאמרי' (שם). ובמאמרו של הר"מ חימי, שאסף גם עוד מאמרים באתר שלו, וכן יש עוד מאמרים שאזכיר

לנסח שוב, לאור השאלות שעוררו, ומה שהתחדש בכת"י שנמצאו. ולכן אבוא לברר שוב את עיקר הדברים.

ב.

רבינו תם: אם הוכשר לכתיבה בצד הבשר הוא קלף, ולא דוקא הקליפה העליונה.

הב"י מציין כמה ראשונים בענין הכשר הקלף שלנו, שנעמוד עליהם לקמן בפרק י, אך כולם נסמכו על רבינו תם. והנה, מעיון בגוף דברי ר"ת נראה שלדעתו שהגדרת קלף היא אך ורק במה שהוא מוכשר לכתיבה בצד הבשר, וממילא בעיבוד סיד מה שצריך להסיר בצד הבשר הוא אך ורק השכבה השומנית עד עצם העור, והקלף כשר בין אם יגרדו הרבה בצד שיער, ובין אם לא יגרדו שם כלל. לפי זה, סר הפקפוק בקלף שלנו. ואביא את המקורות בהם מפורשים הדברים באר היטב:

א. בהגהות מרדכי (מנחות פרק הקומץ רבה רמז תתקנט) הביא את לשון רבינו תם בענין זה:

"כתב ר"ת וז"ל: **אומרים הגאונים: גויל מעור שלם כמו שהוא, מעופץ לצד שיער, וכדאמרינן בריש ב"ב גויל אבני דלא משפייא, ומצד הבשר אינו נאה לכתוב מפני גידי הבשר והשמנונית.** והכי אמרי' בירושלמי במ"ס כותב על הגויל במקום שיער, ואם שינה פסול. ודוכסוסטוס הוא העור הנחלק לב', אותו שלמעלה מצד השיער קרוי קלף, לפי שנקלף מעל חבירו, והשני לצד הבשר קרוי דוכסוסטוס, פי' דוך מקום כמו דוכתא פלן. סוסטוס בלשון יוני בשר, וכ"פ בערוך משם רב האי. ועל שניהם כותבין על מקום חתך, בקלף כלפי מקום הבשר, ועל הדוכסוסטוס כלפי מקום השיער, שאין מקום בשר ממש נקלף", ולא מקום שיער ממש כדוכסוסטוס. ומשם מעבדים אותו בעפצים, ומצד שיער אין נאה לכתוב, ולא מצד הבשר, מפני הגידין והבשר והשמנונית, וסימניך כבוד אלהים הסתר דבר.

וקלפים שלנו דין קלף יש להם, שהרי עכשיו מסיר מהקלפים הגידים והשמנונית וקליפה דקה שקורין אשקרניר², וכשירים לכל דבר למזוזה ותפילין וס"ת, דעיבוד שלנו חשוב ועושה מקום הבשר נוח לכתוב.

וי"מ דעכשיו דין גויל או דוכסוסטוס יש להם עתה, וכותב ס"ת מצד השיער, ועליהם הכתוב אומר עינים להם ולא יראו, כי ידוע שהלבן טוב יותר ומתקיים יותר מן השחור.

בתוך דברי. באופן כללי במאמר זה לא הרחבתי בדברים שכתבו אחרונים לפני הוצאת ספרי בשנת תש"ס, שבהם כבר דנתי שם, אלא התייחסתי יותר למאמרים שכתבו אחרי שנה זו.
(ט). נראה שצ"ל 'כקלף'.

כ). קליפת האשקרניר היא דבר נוסף על השומן והגידים, לכן היא לא יכולה להיות השכבה השומנית. אך יש לעיין, אם קליפת האשקרניר היא הקליפה השקופה שיש בין השומן לעור או שהיא הליצה. הר"מ חימי (במאמר ששלח לי) כתב בשם ד"ר שפרבר שבצרפתית עתיקה escorner היא קליפת העור, ואפשר שמה נשאר היום המילה corne, שמתייחסת לעור העבה הקשה שבכף הרגל. לפי זה, הסיק הרב חימי שהיא הקליפה שמסירים האומנים, שעליה מדבר ר"ת בסוף דבריו, והיא הליצה, וביאר שלדעת ר"ת חייבים להסירה כדי שיהיה קלף, שאם לא כן הוא יהיה בגדר קלף - גויל ולא

ועוד, אי דין גויל יש, א"כ יפסל בתפילין ומזוזות כדאמרינן בהמוציא, ואי דין דוכסוסטוס, יפסל בתפילין, דאין נכתבין אלא על הקלף כדאמרינן לקמן, ואי משום הקליפה שמסירים האומנים, אין זה אלא תיקון בעלמא, ואינה עבה כ"כ שיהא שם קלף עליה".

לעיל בפרק א הראיתי שמ"אומרים הגאונים עד הסימן כבוד אלקים" הם מדברי רב האי. אכן, נראה שעכ"פ המילים "מפני גידי בשר ושמנונית" הן תוספת של רבינו תם, שהרי רב האי מדבר רק על חלוקת הליצה מהדרמים, וקורא לשניהם יחד "מגילתא", שפירושו הפשוט העור המיועד לגויל, משמע שבגויל כבר אין את השכבה השומנית. וכן מסתבר, שכדי שגויל יהיה מוגדר כאבני בנין, שהוא דבר שלם ולא מעובד בצד בשר אין צורך שישאר בו שמנונית וגידיים, שמעצם שמם מוכח שאינם עור. אלא שר"ת, שלא היו שכיחים במקומו גוילים, הוא שמוסיף את מילות ההבהרה "מפני גידי בשר ושמנונית", ואין כוונתו שיש בגויל גידי בשר ושמנונית, אלא שהוא כתב כך משום שבעיבוד סיד צד הבשר מוכן לכתיבה מיד אחרי הסרת השמנונית, וישאל הקורא כיצד יתכן שיהיה עור שאינו מתוקן בצד הבשר, ולכן כתב ר"ת שהוא באופן שהשמנונית והגידיים נמצאים בו וגורמים לכך שהוא אינו מתוקן לכתיבה^א.

ועיקר ביאורו להכשר קלפים שלנו הוא מה שכתב "עיבוד שלנו חשוב ועושה מקום הבשר נוח לכתוב", כלומר אף שבזמנם צד הבשר של הגויל לא היה נוח לכתוב, עיבוד שלנו חשוב ועושה מקום זה נוח לכתוב, ולכן הקלף שלנו מוגדר קלף. נראה מסגנון הדברים ההחלטיים שדבריו לא נאמרו מדוחק כדי לתרץ את המנהג, אלא שלדעתו אין ספק בדבר, עד שהוא אומר על המפקקים 'עינים להם ולא יראו'. וזאת, מפני שכך עולה לדעתו בפשטות מהגדרת הגויל של הגאונים, שהוא עור כמו שהוא שלא הוכשר בצד הבשר, וגם בדוכסוסטוס נשאר הגויל בצד הבשר כשהיה, ולכן צד הבשר לא הוכשר לכתיבה. וממילא מובן שקלפים שלנו אינם יכולים להיות דוכ' או גויל, שכן אצלנו צד הבשר טוב לכתיבה. לדעתו, דברי הגאונים אינם אלא תיאור של מה שהם עשו כאשר הם היו מעבדים בעפצים, כדי להגיע לעור המוכשר לכתיבה בצד הבשר. וזה וזה קלף הם.

המפקקים מסכימים שבזמן חז"ל הקלף היה העליון, אלא שהם סברו שמה שאנו עושים הוא גויל או דוכ'. ר"ת שואל שאם כן יפסל עור זה לתפילין, ואינו כ"כ מובן מה רצה לומר בזה, דאין הכי נמי המפקקים יאמרו שהקלף שלנו פסול לתפילין כי הוא דוכ' או גויל (וכן כתב במדכי שבת סי' שעב שזו דעתם^ב)?

גם סגנון דבריו בסיפא אינו מובן, דלכאורה הויכוח הוא בשאלה אם מורידים את הקליפה העליונה, שלטענתם החלוקה היא פיזית בין שני חלקי העור, והקלף שלנו הוא דוכ' כי הוא החלק התחתון, ובפיסקה זו ר"ת בא לומר שגם מבחינת חלוקה פיזית אינם צודקים, אך א"כ היה צ"ל רק 'הקליפה שמורידים אינה הקליפה שבצד שיער שהרי היא היתה עבה וראויה לכתיבה, וזו אינה ראויה', ותו לא מידי. בשביל מה הזכיר שעושים זאת כדי לתקן את העור?

כא. גם הפירוש למילה דוכ' הוא כנראה תוספת של רבנו תם, ולכן רבינו יהונתן והעיסור, שמדברים על אותה מסורת שבידי רבינו תם, לא הביאו פירוש זה.

כב. המדרכי מפרש שהשאלה היא מפני שאין סברה לפסול קלפים שלנו, אך לא ביאר מה הסברה. יתכן שאין כוונתו רק לומר שלא הגיוני שכולם טועים, אלא כוונתו כפי שנבאר לקמן שלא הגיוני שאמרו לנו לעשות עור שפסול לתפילין.

מסגנון דבריו משמע שהויכוח הוא לשם מה מורידים, ואינו מובן מה אכפת לנו לשם מה הם עושים זאת?

לכן נראה שאמנם בדברים האלו ר"ת לא בא כלל להשיב לגוף השאלה כיצד הקלפים כשרים, כשהם אינם הקליפה העליונה. תשובת ר"ת לשאלה זו נאמרה כבר בתחילת דבריו, כשהוא קבע שהקלף הוא כל עור מוכשר לכתובה בצד בשר, וממילא לא שייך לשאול כיצד הם כשרים כשהם אינם הקליפה העליונה.

הדיון בהמשך הוא בשאלה מה יש לנו להשיב על דברי המפקקים שטוענים שהקלף שלנו דוכ' או גויל, ועל זה הוא אומר "עינים להם ולא יראו", כלומר ראשית, לא יתכן לומר שזה דוכ' או גויל, שכן צד הבשר של גויל ודוכ' לא מתוקן, ואילו בקלפים שלנו מקום הבשר טוב יותר לכתובה מצד השיער.

ובהמשך הוא בא לסתור ראיה שהביאו המפקקים מעצם מה שעושים העבדנים, ומסתמא מעשה אבותיהם בידיהם. המפקקים הבינו שהצורה שבה אנו עושים קלפים נקבעה על ידי הקדמונים, והוכיחו מעצם הגירוד בצד השיער שהוא מיותר מבחינה טכנית, אלא ודאי נעשה כדי להבדיל בין גויל לדוכ', שכן כשלא מורידים את הליצה הוא גויל, ואם מורידים הוא דוכ'. ואת הקלף בזמנו כתבו על הקליפה העליונה, שכן אז היא היתה ראויה לכתובה, וא"כ צריך להשיג קלף כזה מהעור המעובד בעפצים, והתפילין שלנו פסולים.

ומקשה ר"ת על מה שטענו שכך הורו חכמים לעשות כדי ליצור דוכ', שאם נאמר כדבריהם, שכל הענין הוא מקום העור הפיזי, איך חשבו הקדמונים שהורו לעשות את הקלף הזה שנניח תפילין, הרי תפילין פסולים על גויל או דוכ', ואין לנו קלף אחר. אלא ודאי שמה שמסירים אותה אינו מפני הוראת חכמים ליצור גדר של עור מסויים, דכוונתם היתה שנכתוב על עור זה בצד בשר, והוא כשר לכל הדברים. ומה שאתם באים להוכיח מעצם זה שהצריכו להוריד קליפה, י"ל שהקליפה מוסרת אך ורק לתיקון עובי העור², ואין להתחשב בהסרתה כי היא אינה עבה כ"כ ואין שם קלף עליה.

לכאורה, אפשר להבין שבמשפט האחרון "שאיין שם קלף עליה" רצה ר"ת לומר שאין זה הקלף שעליו דיברו הגאונים, כי כך הוא הבין את המציאות, אך לא מובן מנין לו לקבוע זאת בודאות. לכן נראה שרבינו תם אינו אומר שהיא אינה הקלף, אלא שאין עליה שם קלף. כלומר שרבינו תם הבין שאמנם יתכן שהיא הקלף של הגאונים, אלא שעכ"פ לא מסתבר שגם בעיבוד שלנו יש לה שם קלף, שהרי אי אפשר לכתוב עליה. לדעתו, רק חלק עור שאפשר לכתוב בו ראוי לשם קלף, וממילא לא יתכן שבהסרתה יהיה תלוי הדין אם הוא גויל או דוכ'.

(כג). באו"ז (הלכות תפילין סימן תקמ) כתב בטעם הגירוד הזה "שמקליפין אותו מצד שיער משום שהם עבים". גם בתיקון תפילין של תלמיד המהר"ם כתב שבעור שליל בגלל דקותו לא גורדים. ומבואר שהגרידה נעשתה לצורך דיוק העור ולא לצורך הלכת. וברור שזו אכן כוונת ר"ת במילה "לתקנו", שהרי הוא לא בא עתה להתנות תנאים בעובי הגרידה, אלא להבהיר מדוע אין ללמוד ממה שמגדירים שעושים זאת כדי ליצור קלף או דוכ'.

ב. בכת"י של אחד מחכמי אשכנז (תלמיד הרוקח), המובא על ידי הרב שמואל אלעזר שטרן (קובץ דברי שלום ואמת, שנת תשנ"ג, עמ' יד), ביאר את דברי ר"ת כפי שכתבתי, והוסיף כמה דברים מאירי עינים, וז"ל:

"פירש ר"ת דגויל הוא כשהעור שלם אלא שהעור מוסר (מהבשר. ע.א.), ולצד הבשר אינו מתוקן להיות חלק היטב ונאה, וכותבין במקום שיער שלצד השער הוא חלק ונאה ומתוקן יותר לכתוב מלצד הבשר. וכשקולפין העור לשנים נקרא צד של שער קלף, וצד של בשר קרוי דוכסוסטוס, ופירושו מקום בשר. דוך, זה מקום כדאמרינן בדוך פלן, וכן בכל התלמוד דוכתא הוא מקום, וסוסטוס הוא בשר באחת הלשונות. וכותבין על הקלף במקום בשר, הוא מקום הקליפה שהוא נאה, ולכך שם יותר טוב מבצד השער. ועל הדוכסוסטוס גם הוא מקום שער, גם הוא במקום הקליפה שהוא לצד השער, שהוא מתוקן ונאה שם יותר מלצד הבשר, וכן פי' בערוך. וקלפים שלנו יש להם דין קלף, וכותבים עליהם במקום בשר, שגם קלפינו מתוקנים ולבנים כלפי בשר יותר מבצד שיער, ומוסר מהם בצד הבשר יותר מבגויל, ולכך אין כותבים על הגויל במקום בשר שאינו מתוקן מצד הבשר כמו קלף וכמו קלפים שלנו. מזוזות כותבין דוכסוסטוס במקום שער שכן הלכה למשה מסיני תפילין ומזוזות כותבין על הקלף. מאי מקום שער מקום שנקלף הקלף, משום שנמצא כנגד מקום שער, ואין כותבין תפילין במקום שער גופו אלא בפנים שכנגדו. ודוכסוסטוס במקום שער, פנים שכנגד מקום בשרה של בהמה שם כותבין, ואין כותבין בפנים שכנגד מקום בשר. וספר תורה ותפילין ומזוזות יש לנו לכתוב על קלפים שלנו במקום הבשר שיש לו דין קלף כדפרישית.

אמנם יש מעט יחידים שכותבין ספר תורה שלנו במקום שער, ומושכין אותו בגויל או בדוכסוסטוס, כדאמרינן שגם בגויל כשמתקנין אותו לכתוב בו כתקון שלו מסירים ממנו לצד הבשר כמו שמסירין עושי הקלפים שלנו בשעה שעושין אותו. והואיל וכן אם לצד השער אין מסירין אלא שער הרי הם כגויל, ואם מסירין מהם לצד השיני הרי הוא כדוכסוסטוס, ולייט עלה רבי יעקב. ולדבריהם יש להשיב היאך כותבי תפילין בקלפים שלנו שאינם כשרים אלא על הקלף כדמוכח בהמוציא יין ובהקומץ, אבל אם נחשב כקלף אז שפיר, דקלף כשר לשלושתן לספר תורה ולתפילין ולמזוזות. ואולם יש שקולפים ומסירין קליפה של צד הבשר כדי לכתוב תפילין על צד של בשר של קליפה העליונה נקראת קלף. ולא יתכן לעשות כן... כי בימי חכמים כשהיו קולפים העור לשניים, והיה זה קלף וזה דוכסוסטוס, היו מתקנים אותו כעין שהוא נאה ונח הרבה לכתוב בקלף לצד בשר והדוכסוסטוס לצד שיער, והם אינם אלא מקלקלין אותה בקליפה שהיו קולפין אותו, אלא שרוצין שיהא עליו שם קלף בקליפה זו. ודבר פשוט הוא דקלפים שלנו אין להם דין גויל ודוכסוסטוס, בודאי לצד בשר יותר נח לכתוב, וגם נאה ולכן יותר מלצד השיער. ואף על פי שקלפים שלנו אינם מעופצים היה מכשיר רבי יעקב, ומפרש ר"ת שאע"פ שדיפתרא דמליח וקמייח ולא מיתכשר בלא עיפון, מכל מקום עיבוד שלנו הוא טוב יותר, מכשר בלא עפצים".

מבואר בדבריו שאכן אין צורך בהשארת השכבה השומנית, כפי שביארתי גם בדעת ר"ת. הוא תיקן מה שכתב ר"ת על סוסטוס, שהוא מרמז על בשר בלשון יוון, כי אין מילה יוונית כזו,

ולכן כתב 'באחת הלשונות'. הוא גם אינו מביא את שאלת רבינו תם "עינים ולא יראו", כי הוא ביאר את סברת המפקקים, שהם טוענים שבעיבוד עפצים מורידים אותו דבר שמורידים בצד הבשר בעיבוד סיד. לפי זה, שאלת 'עינים להם' היא רק לפי הבנת רבינו תם, שהכל תלוי בהכשר העור לכתובה, ואילו הם סוברים שהעיקר הוא מה הם החלקים הפיזיים שהוסרו מהעור. לכן הוא מביא בתחילה את הקושיה השניה של רבינו תם (וכן התוס' ועוד ראשונים מביאים רק אותה), שמכל מקום קשה איך יכתבו על קלף זה תפלין. ועוד הוסיף התיחסות לה'יש שקולפים', שסברו שיהיה קלף רק כשמוריד עור משמעותי בצד בשר, כי גם בגויל היו מורידים בצד הבשר כפי שעושים בקלפים שלנו. (להלן בפרק י נבאר שזו הבנת העיטור והר"ן בדעת רב האי) ואומר תלמיד הרוקח שהם חושבים שרק על ידי גירוד זה יחול עליו שם קלף, ואינו נכון, כי הם אינם אלא מקלקלים את מקום הכתיבה (שהרי מקום החיבור לבשר בעיבוד סיד הוא הטוב ביותר לכתובה), ולפי ר"ת, שהעיקר כשיטתו, א"צ כלל במעשיהם. וכאן חזר על עיקר דברי ר"ת, שהוא קלף בגלל עצם היותו מוכשר לכתובה בצד הבשר, ודבר פשוט הוא, ולכן אין מקום לקרוא לקלף שלנו גויל או דוכ'.

ג. בספר הישר לר"ת סימן רפז (מהדורת הרב דבליצקי¹) איתא:

"גויל הוא שמתקנין אותו כנגד השער, ולצד הבשר מניחין אותו והגידים² כמו שהוא מופשט מן הבהמה. וזהו משמעותו של גויל כדאמר' גויל דלא משפיין. ועל שם כך נקרא [[גם הקלף כזה]] גויל. ועליו ראוי לכתוב ספר תורה. וגם היא ראויה ליכתב על קלף ודוכסוסטוס. [וקלף הוא נקרא על שם שמקלפין אותו לצד בשר, ואותו שקולפו ממנו³ הוא נקרא דוכ'], ומשמעותו בלשון יון דוך סוס טוס מקום בשר. ונמצא שקלף ראוי לכתוב עליו משני צדדין. מצד בשר שנקלף ממנו דוכסוסטוס. וגם מצד שער. ודוכסוסטוס הוא אינו ראוי לכתוב עליו כי אם מצד אחד שקולפו והוא נקר' מקום שער [לפי שהגיד בעור כמו שהוא מופשט].

וזהו ששינוי קלף כותבין עליו מזוזה, קלף במקום בשר ודוכסוסטוס במקום שיער. מקום בשר שנקרא קלף הוא המקום שנקלף ממנו, ודוכסוסטוס מקום שיער שלו הוא מקום שנקלף ממנו, מפני שהוא לצד שיער קרי ליה מקום שער".

לפי הנוסח שבסוגריים, גם כאן מבואר שגדר גויל ודוכ' בהשאת העור בצד הבשר כפי שהוא עם הגידים, וגדר קלף הוא רק בכך "שמקלפים אותו לצד בשר", כלומר שהוא הוכשר לכתובה בצד הבשר, ולא דוקא בהיותו החלק העליון של העור. ולפי כל הנוסחאות, הדברים לא נאמרו רק להצדקת מנהג, אלא כביאור הפשט בענין העור. גדר הקלף אינו תלוי בכך שצד הבשר נהיה טוב יותר מצד השער, כפי שאפשר היה להבין ממה שאמר בתשובה הנ"ל שבצד השיער "אין נאה לכתוב", כי כאן כתב ר"ת להדיא שהקלף ראוי לכתוב עליו משני הצדדים. למעשה, דעת רבינו תם, שאין צורך לגדר העור בכך שצד הבשר יהיה עדיף מצד השיער, כתובה גם בתשובתו הנ"ל, שבה ביאר את גדר קלף "דעיבוד שלנו חשוב ועושה מקום הבשר נוח

כד). הרב דבליצקי הוציא את מהדורתו לפי שני כת"י שונים. הקטעים המוסגרים נמצאים באחד מכתבי היד ולא בשני. הקטע הראשון שסימנתי בסוגריים כפולות הוא כת"י א' ולא נמצא בכת"י י', ושני הקטעים השניים הם בכת"י י' ולא בכת"י א'. בדפוס הנוסח הוא כמעט זהה לכ"י א'.

כה). בדפוס יש נוסח ממוסגר (גדמו) במקום "כמו", ועל זה היו כמה פלפולים באחרונים, וא"צ לדון כי זו טעות.

כו). כאן תיקנתי לפי השערת הרב דבליצקי, בכתה"י היה כתוב 'אותן שקולפו ממש'.

לכתוב", חזינן שהוא לא תלה את ההכשר בכך שהוא עושה אותו טוב יותר מבצד שיער. נמצא שהתנאי לכשרות הקלף בכל דברי רבינו תם הוא אך ורק עצם זה שהוא ראוי לכתובה גם בצד הבשר, וזה מה שמבדילו מדוכ'.

ובהלכות ס"ת של ר"ת, המובאות במחזור ויטרי סימן תקיז (ובנוסף יותר מדויק בגני ירושלים), כתב:

"ודין קלף ודוכסוסטוס וגויל. גויל נקרא אותו שלא ניטל מן העור כלום אלא השיער. ולפי שלא נתקן כל צרכו נקרא גויל. כדאמ' בבבא בתרא בהשותפין. גויל. אבני דלא משפיין. וטוב הוא ומתקיים יותר ועב. ומועיל לעשות ספר תורה. ארכו כרחבו. כדאמרינן בההיא דאיכתיב אמשכא דעגלא ואיתרמי. והילכך כתיבה גויל במקום שיער:

קלף הוא של צד השיער שקולפין מעליו צד בשר הנקרא דוכסוסטוס, ופירושו מקום בשר, הילכך קלף במקום בשר דוכסוסטוס במקום שיער. שבין בגויל וקלף ודוכסוסטוס כותבין לצד החלק והנאה יותר".

כאן הביא רק את דברי רב האי וכתב שצד הכתיבה של הקלף הוא חלק ונאה יותר, כעין מה שכתב בתשובה בשם רב האי שהוא המקום הנאה. אך לפי דבריו בספר הישר הנ"ל מובן שהוא אינו כותב זאת כדי להגדיר את הקלף, אלא כדי לבאר את הטעם להעדפת מקום הכתיבה. הוא גם אינו מדבר מצד איכות הכתב, שהדיו לא מתפשט או שמתקיים יותר, אלא מצד היופי החזוני, שהמקום הפנימי חלק ויפה. ובודאי כן הוא האמת, שהמקום הפנימי יותר בהיר ויפה בעיבוד עפצים, שהרי הליצה מבחוץ תמיד יותר כהה. אך יש כאן שאלה, מדוע לא כתב גם כאן, כשהוא כותב הלכה למעשה, את ביאורו לכך שגם הקלף שלנו הוא קלף שלכאורה הוא אינו פשט דברי רב האי. ונראה שהדבר יובן לפי מה שכתבתי שרבינו תם לא ראה בדבריו חידוש מהפכני, אלא ממש פשט דברי רב האי, שזה מובן מאליה מתוך דבריו על הגויל, לכן אחרי שביאר מהו הגויל, ושגדרו תלוי בחוסר תיקון צד הבשר, כבר לא צריך לבאר שכל היכא שתוקן בצד הבשר הוא אינו גויל אלא קלף.

ד. האור זרוע (הלכות תפילין סימן תקמ) כתב:

"פרש"י דוכסוסטוס קלף שניטלה קליפתו העליונה. פי' רב היי גאון זצ"ל דגויל קרוי אותו שמתוקן כך בלי שום קילוף, ואין בו תיקון קלף, אלא מעופץ ומוקלף מעט כמו אבני גויל דפרשינן אבני דלא משפיין. וקלף ודוכסוסטוס שניהם עור אחד, ורגילין לעבד עור עבה בתמרי וקמחא ומייבשין אותו ואח"כ חולקין בעוביו לשנים. החיצון שהוא לצד השער ראוי לכתוב בו מצד בשר ממקום שנחלק והוא הקרוי קלף. ומצד שיער ראוי מעט ומעבדין אותו בעפצים וקרוי קלף, והפנימי שהוא לצד הבשר, עור, מעבדין אותו וראוי לכתוב בו ממקום שנחלק, והיינו צד שיער. וקרוי דוכסוסטוס. ובלשון יון המוכחר" קורין הבשר דוכסוס, וע"כ קרוי זה כך שהוא לצד הבשר, וצד השוכב על הבשר לא חזי כל כך לכתובה... משמע דמזוזה אגויל כתבין. וא"כ מזוזה נכתבת אקלף ואדוכסוסטוס כמו ספר תורה.

(כו). נראה שכתב "המוכחר" כי ידע שאין זה בלשון יוון המצויה, וכפי שראינו לעיל אצל תלמיד הרוקח. והאמת שהוא לשון פרס, כפי שכתבו התוספות (בבא בתרא יד ע"א ד"ה בגויל). וכן הוא עד היום: 'גשוט' בפרסית פירוש בשר.

והקלפים שלנו אומר ר"ת זצ"ל שהקלפים שלנו, כמו העור החיצון שלהם שקרוי קלף שראוי משני צדדין, ועיבוד שלנו יפה כעיבוד שלהם. ואשכחן שהיו כותבין ספרי תורות בדלא עפיצן כדפי' לעיל. הלכך קלפים שלנו ראויים לכתוב בהם תפלין ולצד הבשר, וכש"כ מזוזה וס"ת. ומיהו כולם הכשר כתיבתם לצד הבשר. ויש שסוברים שקלפים שלנו הו' דוכסוסטוס משום שמקליפין אותו מצד שיער משום שהם עבים, ופוסלין ספרי תורות הללו הכתובים במקום בשר. ומכשירים לכתוב במקום שיער. ואין נראית לר"ת סברתם, דדוכסוסטוס שלהם לא הי' ראוי במקום בשר כלל. ודין טפי חזי במקום בשר בממקום השיער. הלכך הלכה למעשה שכותבים בקלפים שלנו תפלין ומזוזות וס"ת לצד הבשר ולא לצד שיער, שיש בהם דין קלף.

ובמקום שמעפצים אותם שצד הבשר אינו ראוי כלל לכתוב, אם קילפו ונקה אותם מצד השיער כותבין עליהם. ואם לא קילפם, ואעפ"כ הוא חלק וטוב לכתוב, יש שכותבין עליהם ספרים ומזוזות, אבל תפלין ודאי פסולין שקלפים שלהם כי הו' עפוצים, הו' נמי חזו לצד בשר טפי ממקום שיער".

נראה שהאו"ז כותב את דבריו על פי התשובה שהביא הגהות מרדכי, אך הוא הוסיף כמה דברים מתוך הכירותו עם עור מעופץ, כמו שרואים אצל תלמיד הרוקח. האו"ז ידע שבעור מעופץ לא משאירים שומן וגידים, וכיון שאפשר להבין מדברי רבינו תם שיש בו את השכבה השומנית, לא כתב הוא את הדבר הזה, אלא כתב רק את עיקר הביאור לדברי רבינו תם, שגויל הוא היכא שלא נעשו תיקוני קלף בצד הבשר, ומסתבר שגם ר"ת בעצם התכוון לזה". גם האו"ז מבאר, כפי שראינו אצל ר"ת בספר הישר, שהקלף מוגדר בכך "שראוי משני צדדין", כלומר שהוכשר לכתובה גם בצד הבשר. למעשה, נראה שאין צורך שיוכשר בצד השיער, אלא שהמציאות היא שהוא מוכשר. והאו"ז כותב שהוא "ראוי מעט", מתוך היכרות עם הגוילין שאינם כ"כ טובים לכתובה בצד שיער, ועכ"פ אין צורך בכך שצד הבשר יהיה טוב יותר לכתובה מצד השיער.

ה. כן מתבאר בתוספות (שבת עט ע"ב ד"ה קלף), שלאחר הביאור "שאינו מתוקן קרי גויל... ואותו שכלפי שיער קרוי קלף", כתבו שקלפים שלנו כשרים, ולא כמפקפקים שאל"כ איך כותבים עליהם תפלין, ומשמע שטעם ההכשר הוא כדפירשת, משום שאינם כמו הגויל שאינו מתוקן, ולכן לא הזכירו צורך בכמות מסוימת של גירוד. וכן הוא בפי' בעלי התוס' על התורה פרשת כי תצא (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' 83), בטעם הכשר קלפים שלנו "דהא קמן ששם הוא נאה וטוב יותר". וכ"כ בהגהות אשר"י על הרא"ש בשבת (ח, א), שהר"י כתב כר"ת וסומך את דבריו על המהרי"ח (הוא האו"ז הנ"ל, שכתב במפורש את הטעם שביארנו).

וכן נראה דעת רבינו יהונתן. כבר הבאתי שהוא כתב (על הרי"ף לשבת עט ע"ב ובהל' ס"ת ומזוזה, והביאו הנימוקי יוסף בהל' ס"ת) שהקלף הוא הקליפה הדקה של צד שיער, אבל מדבריו בבבא בתרא עולה שהקלף שמדברים עליו שם הוא החלק העבה של העור, משמע שהחלק העבה של העור הוא קלף. לכאורה זו בתירה. ועוד קשה שראינו לעיל שהוא הכיר את טבע העורות, ובכל זאת

(כח). כפי שביארתי לעיל בדבריו, וראה עוד לקמן בפרק ו' ביאור דקדוק לשון ר"ת בענין זה בהל' ספר תורה.

שתק מלהזכיר פקפוק בקלף שלנו, וצריך להבין למה. אם נאמר שהוא הבין כר"ת, ובגלל זה גם שתק מלהעלות שאלה על הקלפים שלנו, דבריו מובנים^ט.

גם הטור (סי' רע"א) כותב שקלפים שלנו כשרים, ולא כתב כל תנאי של כמות גירוד להכשר קלפים שלנו, לכן מסתבר שדעתו להכשירו מטעמו של רבינו תם, והסתפק בכך שפירש שהגויל הוא העור שאינו מתוקן בצד בשר, ושלנו מתוקן. ומסתמת הטור משמע שהבין שכך היא גם דעת אביו הרא"ש.

ו. ענין כשרות הקלף בגלל ההכשרה לכתיבה בצד בשר עולה גם מדברי הרא"ה. אך דבריו מובאים בשני מקורות, שלענ"ד הבינו דבריו בשני אופנים שונים.

בחידושי הר"ן (מיוחס לו) מסכת שבת דף ע"ב, אחרי שהביא את שתי השיטות, דעת רב האי ורבינו תם, וכנגדם הרמב"ם, דן בכל סוגית הגמרא, ולבסוף כתב:

"כתב הרא"ה ז"ל ויש אומרים דקלפים שלנו כיון שגורדין אותן יפה במקום שער דינן כמו שנחלקו, ומה שנשאר דינו כקלף ליכתב במקום בשר. ולפי דבריהם אלו לא גרדום אסור לכתוב במקום בשר. ע"כ. פי' לפירושם, דאלו לא גרדום אסור לכתוב תפלין במקום בשר, וכ"ש במקום שער משום דהרי הן כגויל שהרי כולן נעבדין שלמים, אבל מזוזה כותבין בהן בין במקום שער ובין במקום בשר^ל. והוא ז"ל כתב שאינו נכון, אבל הנכון, שזה היה לפי עיבוד שלהם, שהגויל היה עיבודו במקום שער ולא היה ראוי במקום בשר, אבל בעיבוד שלנו שהוא מתוקן במקום בשר, בדברים שנכתבין במקום בשר, הרי הוא כותב ואפי' לכתחלה עכ"ל.

וכן ודאי מסתבר דכיון שהוא מתוקן יפה במקום בשר והכתיבה מיושרת בו מאי שנא חתכו באמצע שהוא מותר, משלא חתכו, אדרבה כל שלא חתכו הוא חזק ומשתמר יותר. וכל זה לדברי הרמב"ם ז"ל שפי' שהקלף הוא אותו צד שדבק בבשר, אבל לפי ר"ת ז"ל שיש להם לכתוב במקום חתך אין כותבין תפלין בקלף אלא א"כ גורדין אותו מצד הלכך, ויכתוב באותו גרד דבכי הא חשיב קלף".

הרא"ה נוקט שהדוכ' הוא החלק העליון של העור, וכתב בשם "יש אומרים" שיש שפירשו שלפי זה היתר קלפים שלנו תלוי בגירוד החלק העליון, שאם לא כן הם כגויל שכתבו עליו בצד בשר, וכ"ש בצד שיער שבזה מחשיבם ממש כגויל, והוא פסול לתפלין. דברי היש אומרים האלו עולים להדיא מדברי העיטור ("ובתפלין גורד מקום שיער"), ומדברי הרשב"א בתשובה א תקפ ("גירדו את העור יפה יפה במקום שיער"). אך הרא"ה כתב שאינו נכון, שאף אם ישאר החלק העליון יחשב לקלף, כיון שגויל לא ראוי במקום בשר לכתיבה, ולכן כשהוא הוכשר לכתיבה בצד בשר כותב אפילו לכתחילה ואין צריך לחשוש שהוא כגויל. ומוסיף בעל החידושים שכך נראה מסברה, כי לא מסתבר לפסול עור זה, שאין בו כל גריעות לעומת קלף רגיל רק הוא יותר חזק. ומבואר בדבריו שאוליגן בזה בתר הסברה.

ט. אכן, אין זו ראייה גמורה, כי אפשר לטעון שבבבא בתרא הוא כתב לפי מה ששמע מהרמב"ם וחזר בו, אך יותר מסתבר שהוא לא שינה את דעתו כיון שהיתה קבלה גמורה בידו, ואילו הרמב"ם דן רק מסברה, ובכל אופן כדי להבין איך קלפים שלנו כשרים לפי הביאור שכתב בהלכות תפילין צ"ל כר"ת.

ל. נראה כוונתו שהם סוברים שמזוזה כשרה הן על גויל בצד שיער והן בצד בשר, כי הם סוברים ששינוי במזוזה אינו פוסל, ולכן אפשר לכתוב מזוזה גם על גויל במקום בשר.

אמנם, הוא כתב שאין זו שיטת ר"ת, כי לפי הבנתו בשיטת ר"ת העיקר הוא שיכתוב במקום ההסתר, כפי שכתב לפני כן שרב האי מתנח בה סימנא כבוד אלקים הסתר דבר, ולכן אם הוא כותב בחיצוניות העור, אינו כותב במקום הנחשב לקלף, והוא פסול. וכך עולה מדברי העיטור והר"ן בדעת רב האי, כפי שנבאר עוד לקמן בפרק י.

ובחידושי הריטב"א שבת דף עט ע"ב אחרי שכתב להכריע כשיטת הרמב"ם כתב:

"ועכשיו שאין אנו רגילים לחלוק העור לשנים. הרוצה לעשות דוכסוסטוס יקלוף מן העור החצי שהוא לצד הבשר, ויניחנו על החצי של צד השער ויעבדנו במקום השער, וכן לענין הקלף יקלוף מה שלצד השער ויגררנו, ויעמיד העור מה שכנגד הבשר ויעבדנו במקום הבשר, אבל אם לא קלף העור אלא שהניחו שלם, אף על פי שעבדו לצד הבשר אין עליו דין קלף ולא דין גויל, כן פירשו רוב המפרשים ז"ל, ואף לפי שיטה זו אומרים כי הקלפין שלנו כשרים לתפילין שהרי גוררים מצד השער יפה יפה ומה שנשאר שמעבדין אותו לצד הבשר דינו כקלף ליכתב במקום בשר.

אבל מורי (הרא"ה) היה אומר כי אפי' לא גררו ממנו כלום לצד השער, כיון שעבדו אותו יפה לצד הבשר הרי הוא כקלף גמור לתפילין ומזוזה, והגויל שעבדו לצד השער והבשר נשאר בלא גרירה נקרא גויל כאבני דלא משפיין, אבל כשנתעבד הבשר כאבני דמשפיין חשיב וקלף שמו".

הריטב"א כותב שרוב המפרשים אומרים שאם אדם הניח את העור שלם ועבדו לצד הבשר, אינו גויל ואינו קלף. וצריך להבין מי הם רוב המפרשים. ונראה לי שכוונת הריטב"א שכן פירוש רוב המפרשים בניגוד לרב האי. ואין כוונתו כאן רק לעיטור ולרשב"א, אלא גם לרמב"ם ולרמב"ן, שעכ"פ הם פירשו שהקלף הוא התחתון, ולא תלו את גדר הקלף בעיבוד צד הבשר, כדעת הרא"ה שהוא מביא אח"כ, ולכן נראה שאם ישאירו את החלק העליו של העור לא יקרא לשיטתם קלף, וגם לא גויל כיון שהוא מתוקן בצד הבשר. אך מכל מקום מה שכתב שמכל מקום אומרים שקלפים לנו כשרים כי גוררים מצד שיער יפה יפה, הם דברי העיטור והרשב"א, אבל ברמב"ם וברמב"ן לא מפורש שתנאי זה הוא לעיכובא, אלא שהריטב"א מבין שכן צריך לעשות גם לשיטתם.

מכל מקום, הריטב"א כתב שאם לא יגרדו בצד שיער "אין עליו דין קלף ולא דין גויל", והיינו שגם אינו גויל. בניגוד למה שכתבו כמה אחרונים שהוא גויל, כי הריטב"א מבין שכולם מסכימים להגדרת גויל על פי הגמרא באבני דלא מישפיין, שמזה עולה שהוא אינו מתוקן בצד הבשר. וזה כוונת הריטב"א במה שכתב לפני כן, שהגויל מעובד רק בצד השיער^{לא}.

(לא). לפני הבאת דברי הרא"ה כתב הריטב"א "גויל הוא העור השלם שלא נחלק לשנים ומעבדין אותו במקום השער וכן הוא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט), ועל שם שהוא [שלם] כולו לפיכך נקרא גויל". הר"מ חיימי (מאמר בירור שיטת רב האי עמ' 41), כתב שהרא"ה נמשך בהגדרת גויל אחרי רבינו תם, וסבר שהוא דוקא עור שאינו מעובד בצד בשר, אבל הריטב"א עצמו פירש שגויל מוגדר רק בהיותו שתי העורות ביחד. אך לענ"ד המעיין יראה שהריטב"א כותב להדיא שלכו"ע כשנתעבד הבשר אין זה גויל, ועל כרחך שמה שכתב לפני כן, שנתעבד בצד השיער, גם הוא חלק מהגדרת גויל, שהוא התעבד רק שם ולא התעבד לכתיבה בצד הבשר. גם בעל החידושים המיוחסים לר"ן כתב שהסוברים שחייבים לגרד בצד שיער אמרו רק מפני שאם לא כן יהיה 'בגויל', ולא אמר שהוא גויל.

ובהבנת דברי הרא"ה נראה שיש הבדל בינו לבין בעל החידושים. לפי בעל החידושים, סברת הרא"ה היא שעכ"פ הוא קלף, כי יש כאן את הצד התחתון, ואין צד של חיסרון במה שגם צד השיער נמצא בעור, מכיון שהוא אינו מחיל עליו שם גויל, אבל גם לפי הרא"ה אין העיבוד עצמו מגדיר את העור כקלף, ולכן כתב שלפי ר"ת לא יועיל להחשב כקלף. ואילו לפי הריטב"א, סברת הרא"ה היא שעצם עיבוד הבשר עושה אותו בגדר קלף, לכן הוא לא כותב שאי אפשר לומר כך גם בדעת ר"ת.²

ז. שיטה נוספת בראשונים עולה מסידור רבינו שלמה ברבי נתן המכונה סיג'ילמסי.

הרשב"ן כותב בפרק כב: "ודע שהיריעה ר"ק המעובדת שכותבים עליה פרשיות התפילין, וכן העור שעושים ממנו הבתים... לא מעור חי, אלא מבהמות טהורות".³

בכל ספרות הגאונים והרמב"ם ר"ק הוא עור מעובד בסיד, וגם הבית של התפילין מעובד בסיד, אחרת לא ישמר. הרשב"ן כתב כאן 'מעובדת' על הפרשיה ולא על הבית, לכן נראה שכוונתו היא שבנוסף לסיד מעבדים אותו בעפצים ואז היא כשרה (כעין שכתבו הרמב"ם והגאונים שאם מעבדים את הר"ק בעפצים יהיה כשר), ומכל מקום גם עור הבתים אינו מעור חי שהרי מעבדים אותם בסיד, וזהו שכתב על שניהם "לא מעור חי".

וכ"כ בפרק כג להדיא, שכותבים מזווה "על חתיכת עור מעובדת בעפצים". ובהמשך כתב: "זה נוסח המזווה הנכתבת על חתיכת גויל. ותהיה חתיכת הגויל משורטטת". ועוד כתב שם: "ודע שכתבת המזווה בעור במקום צמיחת השערות והוא הנקרא דוכסוטוס. אבל התפילין נכתבים במקום המדובק בבשר והוא הנקרא קלף".

לכאורה יש כאן סתירה. בתחילה כתב שהמזווה נכתבת על גויל, ואח"כ כתב על דוכסוטוס. אמנם, מצינו במאירי בקרית ספר שפירש מה שאמרו במסכת סופרים שעל גויל פסול בצד בשר שהכוונה היא לדוכ', ולדבריו יש מקום לקרוא גויל לדוכ', אך דברי המאירי הם דוחק גדול. בפשטות לא מצינו מי שמכנה את הדוכ' עצמו בתואר גויל בלבד. לכן נראה שכוונת הרשב"ן בפיסקה המבארת את ענין קלף ודוכ' היא בהתייחסות לעור הר"ק שבו השתמשו כשהוא מעופץ ועל זה קאמר כותבים מזווה על דוכ' במקום צמיחת השערות, שכן השערות צומחות מהמקום שבו גירדו את הקליפה העליונה אבל בפועל הוא אמר שכותבים אותה על הגויל, כפי שמצינו בראשונים שלמעשה העדיפו לכותבה על הגויל שהיא יותר משתמרת. הרשב"ן חי באיזור בבל

לב). ומסיים הריטב"א: "ודכו"ע לגבי דוכסוטוס שעבודו לצד השער שצריך לקלוף חצי שהוא לצד הבשר או מקצתו שאם לא כן הרי הוא כגויל שעבודו ג"כ במקום שער". כוונתו היא שרק לגבי קלף אמרינו שלא אכפת לן אם הוא לא יגרד את הצד שכנגד, כיון שבכל אופן אין הוא גויל שהרי הוכשר בצד הבשר, אבל לענין דוכ' שאינו מעובד בצד הבשר, איך הוא יבדל מהגויל אם לא יגרדוהו מצד הבשר עד מקום הקליפה העליונה, או לכל הפחות חלק ניכר מצד הבשר שזה מפקיע ממנו שם גויל. מדבריו עולה שיש אפשרות לומר שאם גרד חלק ניכר מהדוכ' אינו גויל למרות שלא תוקן בצד הבשר, כי סבר שלגדר גויל צריך שיהיה העור קרוב לשלם, והוא דלא כפי שעושים בגוילים של ימינו, אך מכל מקום גם הוא כותב כך רק כאפשרות, ולקמן בפרק ו נבאר שאין כך דעת הראשונים.

לג). בנוסח המתורגם שבאוצר החכמה ע"י שמואל חגי אין את המילים "לא מעור חי", וכתב את המילה "רק" במוסגר. אך הר"מ חימי הראה לי את המקור בערבית ששם כתוב "ואעלס אך ארק אמרמע" ארי תכתב עליה פצול אלתפילין...לא יסוך ג'מיע דלך לא מן נוע אל אלהאים אטארה". לפי הר"מ חימי "לא מן נוע" פירושו 'לא מעור חי'.

כפי שנבאר לקמן, וכן שמעתי מהגר"מ אליהו שכך היה מנהג בבל עד דורנו (מלבד שהוא יותר משתמר כנראה שהוא היה יותר נוח לכתיבה).

עכ"פ לא נזכר אצלו כלל ענין חילוק העורות, למרות שהוא חי סמוך לגאונים, וכל הלכותיו בנויות על דבריהם, ובמיוחד על דברי רב האי. לכן נראה שגם אצלו כבר לא חילקו את העור (כפי שנראה מר"ח כנ"ל בהערה א), אלא נראה שהיה להם לכתיבת סת"ם ר"ק שעובדו בעפצים, שכתבו עליו תפלין בצד בשר, וגויל מעובד בעפצים, שכתבו עליו ספר תורה ומזוזה. וכיון שעור זה (הר"ק המעובד) מתוקן משני הצדדים, לדעתו הרי הוא גם דוכ' וגם קלף, לכן אם כותבים במקום צמיחת השערות הוא דוכ', ואם כותב במקום המדובק בבשר הוא קלף. לפי זה, דבריו הם כעין שיטת רבינו תם, אלא שלשיטתו הדרמים שמוכשר לכתיבה משני צדדים הוא גם דוכ'.

רבינו שלמה ברבי נתן מכונה סיג'ילמסי, משום שהמוציא לאור של הסידור, שמואל חגי, סבר שמוצאו מעיר במרוקו שזה שמה, אך שלמה צוקר (במאמר 'מוצאו המזרחי של סידור ר' שלמה בר נתן' קריית ספר סד, ב), ואורי ארליך (במאמר 'נוסח תפילת שמונה עשרה בסידור ר' שלמה ברבי נתן' בכנישתא עמ' י) פקפקו בזה, והוכיחו שהמחבר חי בארצות המזרח כנראה בארם צובה, והכיר היטב את חכמי בבל ומנהג בבל, וגם את מה שכתב הרי"ף. עכ"פ, הרשב"ן לא למד את שיטתו מרבינו תם, כך שאם ביאורי לדבריו נכון הוא מקור נוסף לראשון שאומר כעין סברת רבינו תם מבית מדרש אחר.

ובהגהות מימוניות תפילין א, ד"ל איתא: "וכתב רבינו שמחה דיש רוצים להכשיר קלפים שלנו לכתוב עליהם באיזה צד שהוא חפץ משני הצדדים כיון שנתקן בשני הצדדים. ויש אומרים שיש לו דין קלף כר"ת, וכדפרישת. וי"א שיש לו דין דוכסוסטוס לכתוב עליו במקום שיער דלא גרע מגויל וכו' עד פוק חזי מאי עמא דבר ונשייליה לספרא".

מסוף דבריו משמע שמדבר על ספר תורה, וכוונתו שדוכ' לספר תורה לא גרע מגויל, ולכן משמע שדעת היש שרוצים להכשיר היא כפי שפירשנו בדעת הרשב"ן, דכיון שהוכשרו שתי הצדדים יכול לכתוב על שניהם, אם יכתוב בצד שיער הוא יהיה דוכ' ואם יכתוב בצד בשר יהיה קלף, ושניהם כשרים לספר תורה^{לד}.

לד). לפי הנוסח בכת"י המובא גם בהגהות לספר ברוך שאמר, ולא כבנדפס שהוא משובש.

לה). באגור סי' עט כתב: "וההנ"ס כתבו בפרק המוציא יין ובהקומץ רבה דרבינו יוסף בן פרת פירש דתפילין כשרים במקום שער על קלף, ובאגודה כתב תפילין שכתבן על קלף במקום שער ועל דוכסוסטוס אפילו במקום בשר פסולין. וכתב ר"ת דקליפין שלנו דינן כקלף ונכתבין לצד בשר. וכתב רבינו שמחה דקליפין שלנו י"א שכותבין באי זה מקום שירצה וי"מ שדינן כדוכסוסטוס. וי"א שדינן כקלף. פוק חזי מאי עמא דבר עכ"ל הגהות מימוניות".

האגור קיצר מדברי רבינו שמחה, וכנראה שפירש מה שאמרו שכשרים משני צדדים שהתכוונו להכשיר שינוי בתפלין לצד שיער, כעין שכתב בתחילה בשם ר"י פורת, וכעין שיטת היראים (סי' שצט) ובעל תוספות שאנץ, שהוא הנדפס במרדכי בהלק"ט תתקט, שפסקו שכל שינוי כשר, כרב אחאי. אך לפי לשון הגהות מימוניות המקורי האמור למעלה נראה שהי"א האלו תלו את ההכשר במה שזה הוכשר לכתיבה ולא בחידוש הלכתי לפסוק כרב אחאי, ודבריהם קאי על ספר תורה. ועוד יש להעיר שמה שכתב בשם הר"י פורת אכן מובא בתוספות מנחות לב ע"א (ד"ה אידי) אבל בפשטות נראה שם שכתב כך רק לפי הה"א ששינוי של תפילין לדוכ' כשר, ולא נראה שזו דעתו לדינא.

ונראה שזה גם מה שכתב רבינו שמחה במחזור ויטרי סי' תקטו "דוכססטוס במקום שיער. דוכס במקום. כמו דוך פלן. מקום פלוני. סוסטוס שיער בלשון יוון". מכיוון שאצל גדולי אשכנז לא מצינו כלל מי שנטה מדעת רב האי שהחלק העליון הוא הקלף שבתלמוד, היה נראה שהוא מפרש את כוונת הברייתא לקבוע שגדר העור הוא לפי מקום הכשרתו. אם הוא מוכשר לכתיבה בצד שיער הוא דוכססטוס. ואם בצד בשר הוא קלף, ואם משני הצדדים הוא גם קלף וגם דוכס. לכן אפשר לכתוב משני הצדדים, אך כל אחד למה שהוא דינו, אם כתוב בצד שיער יהיה כשר לכתחילה למזוזה, ואם בצד בשר יהיה כשר לתפילין ומזוזה כקלף.

אכן, יש להעיר שאין שפה ידועה שבה סוסטוס פירושו שיער, וגם יותר נראה שזו העתקה של פירוש רבינו תם שהשתבשה וצ"ל 'סוסטוס בשר בלשון יוון' ועכ"פ העיקר כפי שסיים רבינו שמחה פוק חזי מאי עמא דבר שהוא כקלף בלבד.

גם המאירי בקרית ספר (ח"א מאמר ג) העלה סברה כזו להכשיר את הכתיבה משני צדדים אך מצד אחר, שלדעתו דין העור נקבע לפי הגדרתו המיוחדת, ולכן הקלף שלנו הוא גם קלף, גם גויל וגם דוכס. גם גויל, היות שהכתיבה לא מזדייפת כלל ונשמרת עליו מצויין ומעלת גויל היא בשימורו המרובה, וגם דוכס, מכיוון שמעלת דוכס' בהכשרת צד השער.



ג.

הסברה בהגדרות של רבנו תם

לכאורה ההבנה הפשוטה לדברי רב האי היא כפי שהבין בעל העיטור, דהיינו חלוקה פיזית, אך כבר הראיתי שנראה בכל המקומות שרבינו תם כותב בענין זה שהוא לא כותב את דבריו מתוך אילוף להסביר מנהג, נראה שהיתה לו איזה סברה פשוטה שמכוחה הוא סבר שחייבים לומר את ההסבר שלו. ואכן, לעניות דעתי יש כאן סברה אלימתא לנקוט בהסבר של רבינו תם, והיא שבודאי הקב"ה רוצה שנכתוב במקום הכי טוב, ואם לא נאמר כדברי ר"ת יוצא שאם העור תוקן בצד הבשר באופן ששם הוא המקום שהכי טוב לכתוב בו הוא פסול, וזה לא מסתבר כלל. לר"ת גם ברור שביאור זה מתבקש ממשמעות הכינוי 'גויל', שנאמר על אבני בנין לעור, דמשמע שהכוונה היא ללמד שזהו העור כמו שהוא, גולמי, ורק כדי שבכל זאת יהיה אפשר לכתוב עליו צריך שהוא יהיה מעופץ לצד שיער, שהעיפוף מכשירו לכתיבה. עור זה מוגדר כגויל שאינו מתוקן לגמרי, כי השלמת התיקון של העור הוא בהכנת צידו השני המעולה יותר לכתיבה, ולכן הוא כאבני דלא משפיין. ומזה מובן שכל עור שהוכשר לכתיבה גם בצד בשר הוא בגדר עור שהושלם תיקונו, ואינו אלא קלף. לכן עיקר הגדרת קלף, לדעתו, היא שהקילוף תיקן את החסרון שיש בגויל, וכפי שביאר האו"ז שרק כשלא נעשו בו תיקוני קלף הוא גויל, וממילא כל שנעשו בו תיקוני הקלף הוא קלף.

כך גם מסתבר מעצם זה שמוזכרים בחז"ל רק ג' סוגי עורות. אם עור שנתקן בצד הבשר ויש לו את שני חלקי העור אינו גויל ואינו קלף יש לנו סוג נוסף, ואיך לא דיברו עליו חז"ל.

דעת ר"ת עולה גם מעצם הברייתא "קלף במקום בשר ודוכסוסטוס במקום שיער". מפשט הגמרא בשבת ע"ב ע"ב עולה שהגמרא מבינה שבמילים אלו 'קלף במקום בשר' אין כל כוונה לומר שהקלף הוא חלק העור שבצד הבשר, אלא שבאו ללמד כאן אך ורק על מקום הכתיבה של הקלף, כי מיד אחרי הבאת הברייתא אומרת הגמרא כדבר פשוט וידוע, שלא צריך להביא לו מקור אחר, שעל הקלף כותבים במקום הפונה לבשר ועל הדוכ' במקום הפונה לשיער". ולפי זה קשה מדוע חז"ל לא פירשו להדיא את מקום העורות, מנין נדע לדורות היכן ממוקם כל עור.

ונראה שלפי ר"ת לא היה צריך להבהיר כלום, כי הברייתא ביארה לנו בשמות העורות גם את גדר העורות. הקלף לא נקרא סתם 'קליפה', וגם לא נקרא, כמו הדוכ', בכינוי שמשמעותו 'מקום שיער', אלא הוא נקרא קלף, כדי לבטא שבו נעשתה השלמת התיקון של העור שנעשית בקילוף. וכפי שכתב רבינו תם בספר הישר "קלף הוא נקרא על שם שמקלפין אותו לצד בשר", כי לעולם השלמת תיקון העור נעשית באמצעות הקילוף, או קילוף הקליפה העליונה מהדוכ', או קילוף העור מהשכבה השומנית התחתונה.

דוכסוסטוס פירושו נשמע מתוך שמו בתרגום פשוט - העור שבצד בשר", וברור שהוא לא הוכשר לכתיבה בצד בשר, כי אז הוא יקרא קלף. גם אם נקלף את העור של צד שיער ונשאירו

(לו). מוכרחים להבין שזה הפשט בגמרא, כי אם נאמר שהכוונה גם לומר את מיקום העורות, וכשיטת הרמב"ם, כפי שכתבו כמה אחרונים, לא מובן מנין יודעת הגמרא את הדין שכותבים על קלף דוקא בצד הפונה לבשר ובדוכ' דוקא בצד הפונה לשיער, אולי כוונת הברייתא רק ללמדנו את מיקום העורות? בחידושי עפר יעקב (אייכהארן דף לג) כתב ד"ל שבאמת הברייתא אמרה רק שהקלף הוא העור שבצד הבשר, והדוכ' העור שבצד השיער (כשיטת הרמב"ם), ולא הוזכר בה שמקום הכתיבה הוא בצדדים החיצוניים, אלא שהגמרא יודעת זאת מחמת ההלכה בספר תורה שהגויל נכתב בצד שיער והקלף בצד בשר. אך לענ"ד פירוש זה דחוק, כי הגמרא מביאה ברייתא "שינה בזה ובוה פסול", ומפרשת שזה על שינוי במקום הכתיבה כדבר הידוע שיש דין במקום הכתיבה, ואיך יתכן שידונו על שינוי כזה, בלי שיהיה מוזכר לפני כן שבכלל צריך לכתוב בצדדים החיצוניים של העור בס"ת. ועוד רחוק הוא לומר שלמדו מההלכה בספר תורה על אופן הכתיבה בדוכ', שהרי לא הוזכר בהלכות ספר תורה כתיבה על דוכ'.

(לו). 'מקום בשר' הוא צירוף מילים מארמית ופרסית (דוך - מקום. כוסט - בשר), וכשעבר לשימוש היוונים הוסיפו כדרכם ו"ם, ועיקר המילה בפרסית הוא ענין הבשר, ולכן ביאור זה מתאים גם לירושלמי לגירסת הרמב"ן שקורא לו "אכססטון". אמנם, שלטי הגבורים לרב אברהם הרופא דף קפ ע"ב כתב על פירוש זה שדחוק לצרף שתי לשונות. אבל כבר אמרו על מרדכי שנקרא מרדכי בלשון על שצירף ובלל לשונות, ובכלל ידוע שהפרסית השיפיעה על הארמית, כי מוצאים כמה מילים שעברו מפרסית לארמית ולעברית כמו אושפיזין, גנוך, בוסתן.

העיסור (הלכות תפילין דף נה טור ג) כתב ששמע שהכוונה לצירוף מילים יוניות, "דו - שנים. כסוסטות - גרידה", וכנראה כתב את המילים לפי איך שנאמרת המילה דוכסוסטות, אך כוונתו למילים "די קססטוס". די - שנים, קססטוס - גירוד, החלקה, תיקון. וכתב שאצל היוונים היתה הכוונה כפי' רב האי 'נגרד פעמיים', דהיינו שנגרד בפעם הראשונה, כדרך העבדנים בכל עור בצד הבשר מהשומן, ובפעם השניה במקום שיער כמו שגורדים ממנו (היינו שיוצרים את הקליפה לבדה). אך אפשר לפרשו לפי הרבנותא 'הגרידה השניה', ודהיינו שהדוכ' הוא אותו החלק עליון הנגרד בפעם השניה. ויש שפירשו לשיטה זו שהוא ה'מתוקן משני עבריו' (הרב בנימין מוספיא).

אך פירוש העיסור לא מתאים לירושלמי לפי גירסת הרמב"ן, ששם הוא נקרא "אכססטון" כי לפי דרך העיסור יש הכרח שיהיה בשם זה אות ד', המרמז על 'שנים'. ופירושו לשיטת הרמב"ם קשה שהרי הגרידה שייכת בזמן שמעבדים בסיד, אך השימוש בחלק העליון לכתיבה בזמן הגמרא לא היה על ידי גרידה אלא על ידי קילוף.

יש מי שכתב שהמילים הן "די סיחסו". די - שנים, סיחסו - חלוקה, ופירושו 'נחלק לשנים' (מהר"ם די לונזאנו), או שהמילים הן "דוס - סיחסו". דוס - לא טוב. סיחסו - חלוקה. ופירושו דבר שלא נחלק (מנחם הון, והכוונה שלא יחלק חלוקה נוספת). אך לפי הפירושים האחרונים יש הבדל משמעותי בין המילים ביונית למילה דוכסוסטוס, וגם לא מובן מדוע נכנסה כאן האות כ'.

לא מתוקן בצד הבשר הוא לא יקרא דוכ', שכן הוא אינו במקום הבשר, אלא הוא קלף שלא תיקנוהו בצד בשר. ובגויל בודאי הדבר פשוט משמו שהוא שלם ואינו מתוקן כאבני גויל. כל זה מובן לפי ר"ת, אבל לפי מי שהבין שקלף דוכ' הם רק חלקים פיזיים לא מובן למה הברייתא לא לימדה אותנו מהו המקום בו נמצא כל עור. אם נאמר שסמכו על המבין שלשון קלף מורה שהוא כקליפת העור, הדבר דחוק, כי לא קראו לו קליפה. ואם נאמר שסמכו על המבין שקלף הוא החלק שממנו קילפו כדעת הרמב"ם, יקשה עוד יותר, שאין זו המשמעות הפשוטה של המילה קלף, וגם לא מצאנו ביאור מניח את הדעת לשם דוכ'.

אך יש לעיין מניין לרבינו תם לדון בכל זה לפי הסברה. אולי כל החלוקה היא פיזית והכל הוא מגזירת הלכה למשה מסיני, ולפי הקבלה מרב האי שקבלו שהדרמים הוא הדוכ', כל היכא שיכתוב עליו בצד הבשר פסול, שכן בדרך כלל הללמ"ס נאמרת לעיכובא¹. ובכלל, מדוע הרבה ראשונים (הרמב"ם, הרא"ה, בעל חידושי הר"ן, הריטב"א, ולקמן נראה גם את הרא"ש הרמב"ן) כותבים הכרעות בהלכות אלו, לפי סברות איזה עור יותר חזק ויותר מתאים, הרי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות כתב על הלכות למשה מסיני "ולא מצאנו לעולם שחקרו בהן סברות". וכן נראה מהגמרא בשבת קלב ע"א שלא עושים קל וחומר בהלכה למשה מסיני, ומשמע שאי אפשר לפסוק על פי סברות בעלמא בענינים כאלו של הלכה למשה מסיני²?

אלא שתחילה יש לעיין מנין בכלל למדנו את הצורך דוקא בעור בעל חי לכתובת סת"ם.

בענין מצות כתיבת ספר של המלך, כתוב (דברים יז, יח), "על ספר", ובספרי (פיסקא קס): "על ספר - ולא על הלוח, על ספר - ולא על הנייר, אלא על המגילה שנאמר על ספר".

ובירושלמי (מגילה א, ט) אמרו "הלכה למשה בסיני שיהיו כותבים בעורות". נראה שההלכה באה להוסיף שלא רק דברים שהכתיבה בהם אינה כ"כ טובה או שהם אינם נשמרים היטב, כמו

גם למה שכתבו במחזור ויטרי והריטב"א, שסוטוס הוא שער בלשון יוון, לא מצאו החוקרים אסמכתא בלשון יוון או בלשון אחרת. כך שלמעשה קשה להבין את השם דוכסטוס לפי כל הפירושים שאינם כר"ת. ראה כל זה בספר גויל וקלף (עמ' 165).

לח. כן מבואר ברמב"ם הלכות תפלין ו, א, שמנה הלכות למשה מסיני מסיים "ולפיכך כולן מעכבות". וכ"כ הריטב"א בפירושו לסוגית הגמרא שבת עט ע"ב, וכן כתב הב"י (סימן לב) בענין מה שפסק הרמב"ם שכריכת פרשיות התפלין במטלית מעכבת, "מאחר שהוא הלכה למשה מסיני ודאי שהוא מעכב".

לט. כידוע, יש מחלוקת בין רבי יהודה לרבי שמעון האם דרשין טעמא דקרא, וקיי"ל כר' יהודה דלא דרשין, עיין בהלכות מלוה ולוה פ"ג ה"א, והל' מלכים פ"ג ה"ב. אולם, הראי"ה קוק (במשפט כהן סי' קט"ז, ודעת כהן סי' קפ) הביא בשם הרב בעל שיבת ציון ומהר"י ענגיל שבהלכה למשה מסיני לכו"ע דרשין טעמא דקרא, אלא שהרב קוק כתב שדברי מהר"י ענגיל צ"ע, ולדעתו רק למ"ד דרשין טעמא דקרא נוכח לומר שדרשין טעמא גם בהלכה למשה מסיני (בשור"ת יביע אומר חלק ט' סימן ק' אות כד' ציין שהרב קוק הביא את דבריהם, אך התעלם מזה שהרב קוק עצמו כתב לא לסמוך על דבריהם שאינם מובנים). ולענ"ד משמע מדברי הגמרא בשבת על ענין קל וחומר שבהלכה למשה מסיני לכו"ע לא עושים ק"ו, וא"כ מסתבר שלכו"ע בהלכה למשה מסיני לא דרשין טעמא דקרא, ויותר נוהרים מלהסיק מסקנה מסברות, וכך עולה מדברי הרמב"ם שמעולם לא חקרו בהלכה למשה מסיני סברות. ואין זה שייך לענין מה שתמיד משתדלים לחפש סברות וטעמים להלכות, כפי שכתב הרב"צ אוריאל במאמרו על זיהוי תפלין, כי כאן אנו עוסקים בשאלה אם מסיקים הלכה מהטעמים, וזה נראה שלמעשה לא עושים גם לפי הרב קוק. ועיין במאמר של הרב אשר וויס 'טעמא דקרא וטעמי המצוות' (אתר תבונה), דגם אם לא דרשין טעמא דקרא מצינו שמסיקים הלכות מטעמים בדברים פשוטים לגמרי, אך לא מצינו דבר כזה בהלכה למשה מסיני שבמחזותה היא דבר שהגיון שבו לא לגמרי פשוט.

לוח עץ ונייר, פסולים, אלא גם אם ימצא חומר שהכתיבה נשמרת עליו בטוב, לעולם לא יוכשר אלא כתיבה על עור בעל חי (ובמסכת סופרים א, א כתוב "על עורות בהמה טהורה").

הגמרא במנחות (לד ע"א) אומרת שלגבי מזוזה ילפינן שאין כותבים על אבנים מהלשון "כתיבה" שנאמר גם בספר תורה וגם במזוזה "מה להלן על הספר, אף כאן על הספר", ואתי לאפוקי משמעות הכתוב במזוזה שהיא נכתבת על פתח הבית עצמו, כלומר על האבנים. ונראה שגם לגבי תפילין יש ללמוד דין זה מהלשון "כתיבה", וגם יתכן שאין צורך בהם בלימוד, שכן בהם אין ס"ד לכתוב על אבנים. עכ"פ, ההבנה הפשוטה היא שכל דברי הסת"ם שנאמר בהם 'כתיבה' שוים בהלכה זו.

אלא שמכל זה למדנו רק שדברי סת"ם צריכים להכתב על עורות, ועדיין לא מצאנו רמז שזה דוקא בצורה מסויימת ומיקום מסויים מהעור. אלא שבירושלמי (מגילה שם) בהמשך הברייתא הנ"ל שפותחת הללמ"ס כתוב "וצריך שיהא כותב על הגויל במקום השיער, ועל הקלף במקום נחושתו - אם שינה פסל". אך לא ברור אם כל זה המשך של אותה הלכה לשמה מסיני. מצינו בזה הלכות נוספות. והברייתא בשבת עט ע"ב קובעת הללמ"ס שמזוזה על דוכסוסטוס ותפילין על קלף. אך דברים אלו לא כתובים בברייתא של הירושלמי המדברת על הלכות למשה מסיני בכל דברי הסת"ם, ויש לעיין בכל הסוגיה בשבת, כי נראה ממנה שדנים בזה לפי סברות, ולא כבהלכות למשה מסיני בעלמא, וז"ל הגמרא:

"אמר רב: דוכסוסטוס, הרי היא כקלף, מה קלף כותבין עליו תפילין - אף דוכסוסטוס כותבין עליו תפילין.

תנן: קלף כדי לכתוב פרשה קטנה שבתפילין, שהיא שמע ישראל (קלף אין, דוכסוסטוס לא!) - למצוה.

תא שמע: הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף, ומזוזה על דוכסוסטוס. קלף במקום בשר, דוכסוסטוס במקום שיער!
- למצוה.

והתניא: שינה פסול! - אמזוזה. - והתניא: שינה - בזה ובוה - פסול! אידי ואידי אמזוזה, והא - דכתבינהו [יש כאן כמה גירסאות] אקלף במקום שיער, אי נמי - אדוכסוסטוס במקום בשר. ואיבעית אימא: שינה בזה ובוה - תנאי היא. דתניא: שינה בזה ובוה - פסול, רבי אחא מכשיר משום רבי אחי בר חנינא, ואמרי לה משום רבי יעקב ברבי חנינא.

רב פפא אמר: רב דאמר - כתנא דבי מנשה; דתנא דבי מנשה: כתבה על הנייר ועל המטלית - פסולה, על הקלף ועל הגויל ועל דוכסוסטוס - כשרה. כתבה מאי? אילימא מזוזה - מזוזה אקלף מי כתבינן? אלא לאו - תפילין. וליטעמך, תפילין אגויל מי כתבינן? [אלא]^מ, כי תניא ההיא - בספר תורה.

(מ). בדקדוקי סופרים הביא שי"ג 'דכתיבה' וי"ג 'דכתיבא'. ולענ"ד מסתבר שהנוסח "כתבתינהו" הוא העתקה של נוסח הגמרא המקבילה במנחות, ושם אמרו נוסח זה לגבי תפילין. רש"י כתב בתור ד"ה: "הא דכתבה אקלף אפילו במקום שיער", ואחר כך פירש את הדברים. משמע שזו גירסתו, וראה בריטב"א עוד גירסאות.
(מא). בדקדוקי סופרים כתב שבכל נוסאות הכת"י לא כתוב 'אלא'. השאלה אם לגרוס 'אלא' תלויה בשאלה האם עתה

לימא מסייע ליה: כיוצא בו תפילין שבלו וספר תורה שבלה - אין עושין מהן מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. טעמא - דאין מורידין, הא מורידין - עושין. דכתיבא אמאי? לאו דכתיבא אדוכסוסטוס? - לא, דכתיבא על הקלף. ומזוזה אקלף מי כתבינן? אין; - והתניא: כתבה על הקלף על הנייר ועל המטלית - פסולה, אמר רבי שמעון בן אלעזר: רבי מאיר היה כותבה על הקלף, מפני שמשתמרת.

השתא דאתית להכי - לרב נמי לא תימא דוכסוסטוס הרי הוא כקלף, אלא אימא: קלף הרי הוא כדוכסוסטוס. מה דוכסוסטוס כותבין עליו מזוזה - אף קלף כותבין עליו מזוזה."

ממהלך הסוגיה נראה להדיא שאין דנים בהלכות אלו כבכל הלכות למשה מסיני, שהרי בעלמא הלכות למשה מסיני הן דבר מעכב. ואילו כאן יש דיון מה מעכב ומה נאמר רק למצוה. ועוד, שהגמרא שואלת "תפילין אגויל מי כתבינן", למרות שאין מימרה כלשהיא שקובעת מה דין תפילין על גויל, ויש רק ברייתא שתפילין נכתבים על קלף, ולפי ההבנה עתה, שתפילין כשרים גם על דוכסוסטוס, הוראה זו לכתוב על קלף אינה מעכבת, ואם כן למה פשוט שגויל אינו כשר לתפילין? לכן נראה שהקושיה היא מחמת סברה, ואם כן משמע שבעניינים אלו אזלינן לפי הגיון.

ראיה נוספת, ממה שלבסוף הכשירו מזוזה על קלף לפי דברי רבי מאיר, שנימק את דבריו "שהיא משתמרת", משמע שהסברה של השימור קובעת את ההלכה (ומעתה נראה שגם בתחילה, כשהגמרא שואלת מזוזה אקלף מי כתבינן, הוא מחמת סברה). וכן רואים בראשונים, שמבארים את ההגיון בהלכות אלו, כל אחד לשיטתו, כמבואר בהלכות ס"ת מהגניזה, רמב"ם, רבינו יהונתן, רי"ד, מאירי ורבנו מנוח.

אלא שיש לשאול מדוע היה פשוט לסתמא דגמרא שהולכים בזה בטר סברה, הרי בדרך כלל בהלכות למשה מסיני לא אזלינן לפי סברה. ונראה שהיסוד לזה הוא עצם המימרה של רב, שכיון שהוא אינו מתייחס לזה כמו כל הלכה למשה מסיני שמעכבת, והוא אינו אומר את דבריו ממקור תנאי שחולק על כך שזו הלכה למשה מסיני. משמע שהוא דן בזה לפי סברה כי ענינים אלה הם סברה, וכן פשט הסגנון של רב, שמזכיר את שני העורות, משמע שהוא בא ללמוד מדין אחד על השני, וזה לימוד של סברה.

אך אכתי יש לשאול על השורש, מנין למדו רבי מאיר ורב לדון בזה מסברה, הלא מדובר בהלכה למשה מסיני. ואולי י"ל שהוא משום שהייתה ידועה לגמרא תחילת הברייתא המובאת

מפרשים את כל הברייתא בספר תורה, בניגוד לדברי רב פפא, או שרב פפא משיב שרק לגבי גויל מדובר בספר תורה, ונשאר בהבנה הראשונית שלו, שהברייתא מדברת בתפילין. ובוה תלויה מחלוקת ראשונים אם ספר תורה כשר על דוכ. הרמב"ם (תפילין א, ט) פסל, דהוא מפרש שרב פפא מתחילה התכוון להעמיד את הברייתא כמובנת על על ספר תורה ותפילין, וכך מובן סדר הברייתא: קלף, גויל ודוכ', פתחה בקלף, כי קלף כשר גם בזה וגם בזה, ואח"כ גויל שכשר רק בספר תורה, ואח"כ דוכ' שכשר רק בתפילין שקדושתם פחותה מספר תורה. והרמב"ן פסלו, כי הוא גורס 'אלא', והגמרא דוחה את דברי רב פפא ומעמידה את הברייתא כולה בספר תורה. לכאורה, שיטת הרמב"ן נראית יותר מתאימה ללשון הברייתא, שלא הזכירה שהיא מדברת חלק בתורה וחלק בתפילין. אך לפי המסקנה באמת אין זו כוונת הברייתא, אלא כולה במזוזה. ושיטת הרמב"ם מתישבת יותר במהלך הגמרא, מפני שלפי הרמב"ן לא מובן, הרי הגמרא אומרת שלא יעלה על הדעת להכשיר תפילין על גויל, ואיך באמת עלה על דעת רב פפא לפרש את הברייתא רק בתפילין.

בירושלמי מגילה (א, ט)²⁶ "שיהו כותבין בעורות", ולא נאמר בה חילוק קלף ודוכ'. ומשמע שזו היא עצם ההלכה שנאמרה לכל הדברים שנאמר בהם מצות כתיבה, שצריך עורות, ולא פורשו בהלכה הראשונית סוגי העורות, וכל הענין של איזה עורות יש לקחת לכל דבר, הוא תקנה של חכמים, שנאמרה ביחס לאותה הלכה למשה מסיני שצריך להכתב על עורות. כעין זה מצינו בהלכות חול המועד, שהתורה אומרת את איסור המלאכה והחכמים הגדירו מה כלול בזה, ולכן י"א שהוא נחשב כאיסור דרבנן (ראה ביאור הלכה תקל א וחזו"ע הלכות חוה"מ ע"ב קנט). וכה"ג ראיתי שביאר בשו"ת בית שערים (סי' יז ד"ה מפי), שבעירובין (ד ע"ב) ובסוכה (ו ע"ב) אומרת הגמרא ששיעורים הם הלכה למשה מסיני, ובברכות (מא ע"ב) אמרו שהם מדרבנן. ומבאר הבית שערים שנמסרו למשה מסיני שיעורים, אלא שהם לא נאמרו בצמצום, ובאו חכמים וקבעו את השיעורים בצמצום. וחזינו שאפשר להחשיב גם את השיעורים המצומצמים כהלכה למשה מסיני, כיון שבעיקרון השיעורים ניתנו מסיני. וכן בנידון דידן, כיון שלפי מסקנת הגמרא אחת מההלכות הקובעות על איזה עור לכתוב אינה לעיכובא, משמע שכל ההלכות אינן מוגדרות כהלכה למשה מסיני בעלמא, אלא שהן מה שאמרו חכמים ורק יש מהן שתקנו לעיכובא.

וכן עולה מרבינו יהונתן (וממנו הנמ"י) הנ"ל, שכתב בענין כתיבת ספר תורה על קלף במקום בשר "דקים להו לרבנן דהכי עביד טפי, ומתקיים הכתב ביותר". וכן הוא במאירי בקרית ספר (א, ג), שמשמש בנידון דידן בלשון "תקנו להם".

אמנם, אפשר לומר גם אחרת, שרב אמר את דבריו על פי קבלה במסורת, אלא שמעצם זה שנמסר שחלק מההלכה למשה מסיני של הבריייתא הזו נאמרה רק למצוה, משמע לגמרא שכל הענינים האלו אינם ככל הלכה למשה מסיני, ויש לומר בדברים אלו סברות, ולכן דנו גם על גויל מסברה. ובכל אופן ממהלך הסוגיה ברור שבדינים אלו דנים בסברה, יהיה הטעם אשר יהיה.

לעיל הבאתי את הרמב"ם (בתשובתו לחכמי לונל סי' רפט), שכותב סברה בחילוקי העורות לפי שיטתו שהקלף הוא התחתון. שנראה שככל שהעור עבה יותר הוא מתאים לדבר מקודש יותר, ותפילין מקודשות יותר ממזוזה כמפורש בסוגיין, וס"ת מקודש מהם. לכאורה, לשיטתו לא מובנת שאלת הגמרא תפילין אגויל מי כתבין, שהרי לפי דרכו בגויל יש מעלה על הקלף, ומדוע לא נאמר שאפשר להעלות את הדבר למעלה שמעליו, וכפי שבסופו של דבר אנו אומרים במזוזה שאפשר להעלות אותה לקלף, למה לא נאמר כך בתפילין. אך יש לומר שבאמת הרמב"ם אינו אומר את כל הטעמים, ולענין זה יכול הוא לומר שאין כותבים על הגויל כי קשה לקפלו לתוך בתים צרים, וגם כובדו גורם קושי. ומכל מקום לשיטת הרמב"ם קשה להבין מה שמשמע מהגמרא בתחילה ששינוי בתפילין לדוכ' כשר.

ורבינו יהונתן והמאירי (על הגמרא בשבת ע"ט ע"ב) מבארים את הסברה לשיטה שהקלף הוא העליון, שכל עור לפי עוביו מתאים לדבר שאליו ייעדו אותו, שלתורה צריך את העבה ביותר, בהיותה מיטלטלת כפי שהיא, ולתפילין את הדק ביותר, בהיותם בבתים צרים, והמזוזה את מה

(מב). אף שהגמרא לא הביאה ברייתא זו, נראה שבריייתא זו היתה ידועה לכל, כי מסגנון הגמרא בבא בתרא נראה שהיה פשוט לשואלים שספר תורה נכתב על קלף, וכנראה שהוא על סמך ברייתא זו.

שביניהם, וגם שהיא אינה יכולה כ"כ להכתב על הדק משום שהיא צריכה שרטוט. ולפי זה, מובן מדוע פשוט לגמרא שתפילין לא יכתבו על גויל, שכן בדרך כלל לא נוח להשתמש בגויל לתפילין, ואף שנבאר לקמן שאפשר לדקק את הגויל קבעו את ההלכה לפי הגויל הרגיל. ובהלכות ס"ת מן הגניזה כתב שתפילין נכתבות על קלף "כדי שלא יהיה כבד" וזה גם טעם טוב לכך שהם נפסלות על גויל, אך בכל אופן, עצם הסברה לתלות את הכל בנוחות שימוש, כאשר בחלק מהדברים הענין מעכב ובחלק לא, לענ"ד דחוקה לגבי מזוזה, שאין כל שיעור לגודלה ולבית שלה, והיא אינה גדולה, כך שאפשר להתאים את הבית לכל עור בנקל. ולהלכה פסקו שיש עדיפות בדוכ', ואינו מובן כ"כ מדוע.

ולענ"ד אפשר לבאר את הטעמים בדרך הפשט, לפי שיטת רבינו תם שהקלף הוא כל עור שהוכשר בצד הבשר, ובתיאום לדעות הראשונים שנהגו כמותם בענינים אלו.

ספר תורה מצוותו בגויל, שהוא העור השלם והגולמי, כי הוא הקדושה השלמה, והוא גולמי מפני עליו נדרשת כל התורה שבעל פה. ספר תורה גם מטולטל הרבה, ולכן משתמשים לכתחילה בעור הכי חזק. ולא מכשירים כתיבה על גויל בצד בשר מפני שבהיותו גולמי אין אפשרות לכתוב עליו טוב בצד בשר.

והנה, נחלקו הראשונים מה דין ס"ת על שאר העורות. למי שמכשיר גם בקלף ודוכ', י"ל שזה משום שבסופו של דבר פרשיות התפילין והמזוזה, שלהן מתאים קלף ודוכ', כתובות בתורה, והתורה כוללת את כל הבחינות. ולמ"ד שהוא כשר רק על הקלף, י"ל שהקלף יש לו דמיון גדול יותר לענין השלמות של העור היותו ובעיקרון הוא יכול להיות כל חלק מהעור, וגן העור בשלמותו, מה שאין כן דוכוסטוס שהוא בהכרח עור שניטלה קליפתו העליונה ולא כל עור יכול להקרא דוכ'.

למזוזה מיועד לכתחילה העור התחתון שאינו שלם בשני חלקיו, שכן היא אינה התורה השלמה, וכותבים בו רק בצד שיעור, ומשאירים את צד הבשר בגולמיות כבגויל, שכן יש בה את עיקרי האמונה של התורה, ולכן היא צריכה להדמות לאופן שבו כותבים את התורה. וכן מצינו שלפי חלק מהראשונים היא נקראת "אמיתה של תורה"¹⁴, וצריכה שרטוט כמו התורה.. הדוכ', שהוא העור התחתון העבה, נשמר יותר מהעור העליון הדק¹⁵, והוא מתאים ליעודה של המזוזה לשמור עלינו, כידוע מדברי אונקלוס, וכפי שידוע מזוזה אותיות זז-מות, ולכן מזוזה על הקלף הדק אינה לכתחילה. לפי טעם זה, מסתבר שמכל מקום היא כשרה על גויל, דעליו היא נשמרת טפי, והוא למעליותא. וכך כתב הרא"ש (הלק"ט מזוזה אות ו): "ומה שנהגו לכתחילה לכתבה בגויל לפי שהוא חזק ומשתמרת יותר"¹⁶. גם הרמב"ן בחידושו כתב להכשירה בגויל כי "טעמא

מג). כ"כ ר"ח ור"ת, כמובא בתוספות גיטין (ו ע"ב ד"ה א"ר יצחק), וכ"ה בערוך (ערך אמיתה), וכ"כ הרקח סי' רלו.

מד). אע"פ שהרכב החומר שלה יותר חזק, אין ספק שבסך הכל בגלל דקותה היא יותר עדינה.

מה). כך כתב גם בהלכות ס"ת גנוי מצרים (עמ' 14): "מזוזה נמי לא מיבעי למכתבה אלא דוכוסטוס שלגויל, והרי אתה מוצא המזוזות הישנות כולן על הגויל שחכמים ראשונים כתבו אותן כהוגן". וממה ששינה לשונו, שכתחילה כתב על 'דוכוסטוס שלגויל', ואח"כ כתב רק גויל, משמע שכונתו היא שהיו כותבים לכתחילה על גויל, וכ"כ בסידור רש"י (סי' תנה) ובסידור רשב"ן הנ"ל, שכותבים מזוזה על גויל. בשו"ע (יו"ד רפח, ו) פסק שהיא כשרה על גויל רק כקלף ומצותה בדוכוסטוס. אך הרמ"א כתב שכותבים לכתחילה על קלף, ולא נהגו להדר על דוכ', וממילא לדבריו יש לכתוב גם על

דמשתמרת בגויל נמי איתא לר"מ, דאזיל בה בתר שימור" (כאן רואים שגם הרמב"ן והרא"ש דורשים בזה טעמים). ועוד הוכיח זאת ממה שבגמרא הקשו רק מזוזה על קלף מי כתבינן, ולא הקשו מזוזה על קלף וגויל מי כתבינן. וכן בברייתא שבה הובאה דעת רבי מאיר מפורט הפסול במזוזה ולא נאמר גויל, משמע שאכן היא כשרה בגויל. ומכל מקום כשרה גם בקלף כיון שלמעשה אפשר לעשות גם את הקלף באופן שישתמר יותר ממזוזה, והוא כשהקלף נעשה מהחלק העבה, וכשנעשה הקלף באופן שישתמר טפי בקלף, כותבים כך אפילו לכתחילה, וכפי שנבאר עוד לקמן.

ותפילין נכתבים על קלף, שהוא עור שהכשירו בו את הכתיבה בחלק הפנימי, כי הם מיועדים לקשר אותנו אל הקב"ה בקשר פנימי, ולציין את האהבה הפנימית בבחינת אני לדודי ודודי לי. זה גם שורש הענין שמצינו בהם דין של "ונויהן לבר", שהמאירי מקשרו לדין הכתיבה בצד הבשרי¹, כי זה מורה שהצד היפה בצורה פיזית הוא מבחוץ, ואילו הכתיבה, המורה על הענין הנשמתי, היא במקום הפנימי המתוקן. לפי זה, מובן מדוע נפסלו תפילין על גויל ודוכ', שהכתיבה עליהם היא בצד שיער ואינה מתאימה למהות התפילין. וראה דברי הרי"ד (בחידושו לשבת ע"ט ע"ב): "וטעמא דמילתא (שאין כותבים תפילין על גויל) מפני שהגויל נכתב בצד שיער, ותפילין צריכים להכתב במקום בשר". וראה לקמן בפרק הבא, שנבאר את מהלך סוגית הגמרא על פי עקרונות אלו מההו"א עד המסקנה.

והנה, לעיל הבאתי את הסימן של רב האי, שעל זה נאמר "כבוד אלקים הסתר דבר", ורבינו יהונתן שכתב על פי זה "מזוזה ותפילין נושקין זה לזה". ולכאורה לשיטת ר"ת סימן זה נאמר רק כרמז לזכור את האופן שבו מחלקים בין העורות לפי מנהג העיבוד שלהם. אך מצינו שגם האר"י כתב בזה רמזים. וגם בלא להתייחס לגוף הדברים, מסתבר שנמצא ביאור לרמז של רב האי בדברי האר"י, ראה הקדמת המהרח"ו לעץ חיים שרב האי גאון ידע את הקבלה האמיתית, ורמז לה בדבריו. אלא שגם דברי האר"י, כדרכו, מגלה טפח ומכסה אלפים אמה, ואף שידעתי שאין לי יד ורגל בענינים אלו, לפי שיש מי שהבין שדבריו סותרים לשיטת רב האי, ואמר דברי קבלה יכריעו, לכן אדבר גם בזה.

בספר עץ חיים (שער מ"א פרק א דף פו ע"ד) כתב המהרח"ו: "והעור הוא חיצוניות ב' בפנ"ע, והוא חיצוניות אל החיצוניות, וזה העור הוא בעצמו עור אחד עב, שהן ב' עורות דבוקים, נקרא גויל [ודוכסוטוס]²", והוא הכותל המפסיק בין ז"א לנוקבא והוא כולו מן שמות אלקים הנקרא כורסיא דשביבן. ואחר הנסירה נחלק זה העור וננסר לב' כנודע, כי אין חיבור בבשר אלא בעור, כי כל א' היה לו גוף בפני עצמו, ואינם דבוקים אלא בעור. ואז נחלק הגויל ונעשה ב' עורות קלף ודוכסוטוס, לז"א קלף לתפילין כי הוא בחינת מוחין, ודוכסוטוס למזוזה למלכות. נמצא כי כל מה שהיה בבחינת גוף לז"א בבחינת עיבור ויניקה הוא נעשה עור בבחינת גדלות. עכ"ל.

גויל לכתחילה כמו שנכתבת על הקלף שלנו לכתחילה. וכבר ציינתי שכן היה מנהג בבל עד דורנו, וכך הורה הגר"מ אליהו.

מו). דין זה מובא במנחות לה ע"ב. והמאירי בעירובין צז ע"א מקשרו למקום הכתיבה.

מז). בספר 'אדם ישר' כתב שהמילה דוכ' היא ט"ס, אך ראה לקמן ביאור על זה.

לענ"ד אי אפשר להתעלם מכך שההשוואה הזו של חיבור ז"א לנוק' תואמת להפליא לדברי רב האי 'כבוד אלקים הסתר דבר', 'ותפלין ומזוזה נושקים זה לזה', שלפי הפשט לא מובן מדוע הוצרך לרמזים אלו, ורק ההבנה שזה קשור לחיבור ז"א ונוק' מבהירה את הרמז. אלא שבכל זאת, כיון שבעץ חיים כתב שקלף לתפלין הוא בחינת 'מוחין', ובדרך כלל מוחין הוא ענין פנימי, יש שהבינו שהאר"י סובר דוקא כרמב"ם, שהקלף הוא העור הפנימי, והכוונה שהנוק' הופרדה מהז"א ולקחה עמה את העור החיצוני המרמז למלכות.

אלא שהרב יצחק אייזיק חבר (בפתחי שערים עמ' 286) פירש בכוונת האר"י שלפני הנסירה הצד הפונה אל הז"א הוא שהיה החלק החיצון של העור, והוא החלק הניתן לז"א, והטעים את הדבר שענין התפלין הוא פנית הקב"ה אלינו לעשיית המצוות, והמזוזה ענינה השמירה על כנסת ישראל^מ, והוא כדברי רב האי, אלא שעדיין לא ביאר לנו מהו הענין שהקלף נחשב בבחינת "מוחין". לאחרונה, כתב הרב בן ציון הלוי מיללער (מאמר 'חילוק העור ועיבודו') כמה טעמים להכריח שאכן האר"י אזיל כרב האי^מ, ופירש שהקלף נחשב 'מוחין' כי הוא כמו ראש העור, ולא מדובר כאן מצד שמוחין הוא פנימי כמו במקומות אחרים.

אך לענ"ד יש משמעות בדברי האר"י דוקא כרבינו תם, דלא בחינם כתב "מוחין", אלא לרמז שעיקר ענינו של הקלף הוא לאו דוקא בהיותו עליון מלמעלה, אלא בהיות בו מקום הכתיבה כלפי פנים, שזה מורה על היותו פנימי. ואולי לכן כתב בתחילה שלפני הנסירה היו שני עורות דבוקים, "גויל ודוכסוסטוס", ולא הזכיר כאן את הקלף, כי הקלף כלול בתוכם, שאין הכרח שהקלף יהיה אותו הדק הדבוק מלמעלה, אלא גם הגויל והדוכ' עצמם יכולים להיות קלף. ולפי זה, עיקר ענין הנסירה והתיקון הוא בפעולה שעושה את הקלף שראוי לכתיבה במקום ההסתר, ולא דוקא בהפרדת העור העליון, והוא בחינת המוחין^י.

מח. בספרי גויל וקלף עמ' 176 הבאתי את לשון הפתחי שערים, וזו תמציתם: הנוקבא אחור באחור עם ז"א, הוא סוד הסתר פנים בגלות צעריים שמירה רבה. ועל ידי הנסירה הם נחלקים זה מזה בסוד הזיווג, ונרשמים ניצוצי האורות של ההנהגה שהוא מכוון לעומת המעשים של המצוות על העור מבחוץ, והוא מה שהז"א פונה לצד הנוקבא, שהם התחתונים וקשריהם לסייע להם לשמירת התורה. ואילו מזוזה היא אות על שמירת הבית, והוא המקום שישאר עומדים שם בגלותם שיש להם קיום, ואחרי הנסירה נרשמים בעור של הנוקבא האותיות לשמירה לישראל ולגילוי הנהגתם, והתיקונים של המעשים העולים ממטה למעלה נרשמים גם כן בסוד אותיות על גבי עור השכינה, ובוזו מראה תכשיטין וקישוטין דילה לבעלה ז"א, והוא סוד המזוזה. עכת"ד.

מט. אצטט מדבריו: הנה לפי דברי האר"י ל קודם הנסירה הי' עור אחד בין אחורי ז"א לאחורי נוקבי', ונמצא שלפרצוף האחד הי' פנים ואחור שלמים בשר ועור וקליפת העור, ולפרצוף האחר לא הי' רק פנים שלמים, אבל האחור שלו הי' רק בשר לבד בלי עור, אלא שהבשר הי' מחובר עם אחורי קליפת העור, אבל קליפת העור ודאי הי' שייך בעצם לפרצוף האחר, וא"כ ודאי מסתברא שהפרצוף שהי' לו רק בחינת פנים לבד הוא פרצוף ז"א, שהרי הוא ודאי בחינת פנים, ונוקבי' בחינת אחור [וכמו שאמרנו בגמ' (ברכות ס"א ע"א) שכשהיו דו פרצופים אז גברא סגי ברישא], ולכן לפרצוף ז"א לא הי' רק פנים לבד, והאחוריים שלו הוא הנוקבא שלו, ולכן גם לאחר הנסירה נשאר קליפת העור של הנוקבא אצל ז"א, והנוקבא שנחסרה מוז' נחסרה מעט ממנה שנשאר אצל ז"א. ועוד, שהרי כל בחינת "עור" הוא כנגד מלכות (ראה בתחילת דברי האר"י שהעור הוא בחינת חיצוניות, וראה בהערה הבאה), ולכן ודאי מסתברא שעור האחוריים שנחסרה הוא מפרצוף ז"א [שעיקרו רק ט' ספירות, ומלכות שלו נכללת בעטרת יסודו], ובמקום עור זו באה פרצוף נוקבא לכסות בשר אחוריים, שהיא היא סוד המלכות, אבל להיפך לא שייך כלל לומר שנחסרה עור אחוריים דנוקבא, וז"א במקומו.

נ. הרב משה דיילאון (בן דורו של הרמב"ן) כתב בספר נפש החכמה (סי' ט): "דטעם תפלין על הקלף ומזוזה על דוכסוסטוס, קלף במקום בשר, מזוזה במקום שיער, לפי שתפלין רומזים למעלה למקום נסתר על כן ראוי לו להיות

נמצא שלפי דרכנו, האר"י ז"ל עשה בדברי רב האי הסתומים על דרך הסוד, כעין מה שעשה רבינו תם בדברי רב האי על דרך הפשט. אך אסייג דברי שאינני ראוי לומר ביאורים בדברים כאלו, ואם שגיתי בהבנת דבריו, ה' הטוב יכפר בעדי.

ד.

התאמת הסבר רבינו תם למציאות

פש גבן לברר את הטענות של הרמב"ם על שיטת רב האי מתוך הכרת המציאות, שכתב שאין לומר שהחלק העליון הוא הקלף והתחתון דוכ', משום שלפי זה יוצא שכותבים במקום הגרוע לכתובה שהוא באמצע העור, כי הצדדים הטובים לכתובה הם דוקא חיצוניות העור. ולדברי הרמב"ם כך ידוע אצל כל העוסקים בעיבוד.

ויש לדון על שני החלקים שבדבריו. ותחילה נדון האם במציאות צד הבשר של הדרמים יותר טוב לכתובה מצד השיער בעיבוד עפצים. ויש להעיר בזה לפני בחינת המציאות, שעצם הדבר קשה בסברה, דאם כן מדוע לא כותבים על גויל בצד בשר בשעה שכן כותבים על קלף בצד בשר, הרי זה בדיוק אותו מקום. ודוחק גדול לומר שלפי הרמב"ם זהו רק ענין יחסי, שביחס למקום שיער של גויל מקום הבשר חשיב כפחות ראוי, בעוד שביחס למקום השיער של הדרמים הוא נחשב כיותר ראוי. זהו דוחק כיון שבסופו של דבר יוצא שהעור טוב לכתובה בצד הבשר ולא מובן למה אין לכתוב עליו רק בגלל שיחסית לצד שיער של גויל הוא פחות טוב, וגם קשה להתאים דבר זה למציאות. אך לענ"ד דבר זה מוכיח מה שאבאר לקמן בפרק ו' שגם לפי הרמב"ם גדר גויל הוא שאינו מוכשר לכתובה בצד הבשר, ומה שהרמב"ם כותב שכשמחלקים את העורות צד הבשר של של החלק התחתון יותר טוב, כוונתו לאחר החלקה, שמכל מקום הוא טוב באיכות הספיגה של הדיו, ולאחר ההחלקה הוא יותר טוב מהצד הפונה לשיער.

נסתר, ומוזוה על דוכסוסות במקום שיער בגויל מזוזות היכל ה' במקום הנגלה כי היא המראה הגדולה". לכאורה מהלשון "במקום שיער בגויל מזוזות היכל ה'" יש להבין שהוא כדברי הרמב"ם, אך לענ"ד כיון שבזמנו כבר לא חילקו את העורות, יותר מסתבר לפרשו גם כשיטת הרשב"ן והמאירי, שקאי על עור שלנו שלא חולקים אותו, וכשכותב בצד שיער הוא דוכ' ואם כותב על צד בשר הוא קלף כיון שכל צד בשר הוא בבחינת נסתר.

ובתיקוני ס"ת מהרב משה זכות (הנוסח כאן הוא לפי הספר קדושת יצחק עמ' רנה, והוא צירוף שתי נוסחאות, המוסגר בסוגרים ישרות הוא נוסחה אחרת): "לא יעבד רק בעפצא הוא [או] בסיד, וכמו שכתוב בשו"ע יו"ד רעא... והנה כל עור (ובפרט מן הבהמ"ה שסודה ב"ן) הוא סוד מלכי קדם שלא נתבררו ונקראים קליפת נוגה, ונקראים חשמל, והיא הערלה המכסה את היסוד, וכמו שבסוד המילה יש בחינה הנכרתת ונפרדת [ונבררת] מן הקדושה, ויש עור הפריעה הנכללת בקדושה כך נכון לכיון, שבעיבוד ההוא נדחה כח הסיגים, הם השערות וקליפת החיצונים [וקליפה החיצונה] שהוא סוד הרע, ונברר צד הטוב להדבק בקדושה שהוא סוד שם מ"ה בהכאה... בגימ' עור. אמנם אחר עיבודו לקדושת ס"ת חלה עליו הקדושה שהיא מושרשת מאבא, והיינו עיבוד ע"ב יו"ד, ונעשה קלף שהוא סוד החצוניות בסוד אבא [יסוד אבא]".

נראה שהכוונה של סילוק הקליפה החיצונה היא כוונה לסילוק כוחות הקליפה החיצונים, שגורמים לכך שהעור אינו מוכן לכתובה. אמנם, יש שפירשו את דבריו כהרמב"ם והבינו שקליפה החיצונה היא הליצה, אך לענ"ד זה דבר תמוה, שהרי בקליפה זו מקיימים את עיקר מצות ספר תורה המעובד בגויל, ואיך יכנה אותה כ"סוד הרע", שיש להסיר בכל אופן של עיבוד לספר תורה. ועוד, שנראה להדיא מתחילת דבריו שהכוונה הזו משותפת לגויל ולקלף, ובפרט לגירסה 'קליפת החיצונים' ברור שהכוונה למושג רוחני. ומה שמסיים שנעשה קלף שהוא החצוניות בסוד אבא כנראה כוונתו למה שאמרנו שכל עור הוא בבחינת חיצונית אבל הקלף הוא בבחינת החיצוניות בסוד יסוד אבא.

ומכל מקום, כשבאתי לבחון את הדברים במציאות ראיתי שדברי הרמב"ם לא כ"כ ברורים. הרב אליהו פרץ (ספר עיבוד בעפצים עמ' 23) מתאר את דרך העיבוד בעפצים שהוא עושה כדי לכתוב על עור מעופץ בצד הבשר. הוא כתב שלאחר השרית העור בסיד, הוא משרה אותו בעפצים, והעפצים הם שמוציאים מהעור את הג'אלטין, אלא שבגלל זה הכתיבה לא תהיה טובה כי אין מה שימנע מהדיו להתפשט, וכתב שלכן יש הכרח למרוח חלבון על העור כדי למלא את החללים, ונוהגים להשתמש לזה בקטירה, או ג'לאטין דגים. הרב אריוביץ (בספר בכל מלאכת עור עמ' יא) הציע מריחת אבקת קאסנטן - גם, או מי קלף, או דבק לבן פשוט מעורב עם מים. אך מעבד עור אחר אמר לי שהוא עשה נסיונות, ולא השתמש כלל בסיד אלא הוריד את השערות באמצעות אפר, ואז ראה שאפשר לכתוב בצד בשר גם בלא הוספת כל החומרים האלו. ולדבריו באמת באופן כזה צד הבשר של הדרמים המעופץ טוב יותר לכתיבה מצד השיער של הדרמים, ועכ"פ הוא אינו טוב כבצד השיער של הגויל.

אך מסתבר שאצל הרמב"ם היו משרים בתחילה את השערות בסיד, כי זה מה שהיה נהוג בזמנו, ואם כן לכאורה לא היה לו לקבוע שצד הבשר של הדרמים טוב יותר לכתיבה, וכפי שבאמת בגויל שאנו רואים (שמושרה תחילה בסיד או חומרים דומים בפעולתם) צד הבשר אינו מתאים לכתיבה, ואפשר שלרמב"ם היה דרך יחודית בזה בהשרת השיער. ואולי זה הטעם למה שנראה מדברי הרמב"ם, שהתיאור שלו לעור הדרמים בכלל לא נאמר על עור המעובד בעפצים אלא הוא תואם לתיאור של עור מעובד בסיד, שאף שהרמב"ם סובר שעור מעובד בסיד בלבד פסול לא אמר בזה את הדוגמא הנראית לעין בעיבוד של עפצים, אלא כיצד רואים זאת בעיבוד סיד. לפי האמרו י"ל שהרמב"ם כתב בצורה כזו משום שאם היה הרמב"ם מדבר על מראית עור זה בעיבוד עפצים היה צריך להאריך בהסבר איך מגיעים לזה שצד הבשר יהיה טוב לכתיבה יותר מאשר בצד השיער, ולשואלים ממילא לא היה עורות מעופצים⁸. ומכל מקום, קשה לומר מכח כל זה קושיה על שיטת רב האי, כי לפי האמור הענין תלוי בהליך הראשוני של השרת השיער.

בכל אופן, לשיטת רבינו תם נראה שכל הקושיה זו אינה שייכת כלל, שכן לדעתו מה שלא כותבים על הגויל והדרמים בצד בשר אינו נובע מזה שהם פחות ראויים לכתיבה אלא מפני שזהו גדר העור. הגויל והדוכ' נקראים כך רק כשהם לא מוכשרים לכתיבה בצד הבשר, ובאמת אם יכשירוהו לכתיבה הוא יהיה בגדר קלף, ולא קשיא מידי.

אכן, יש לדון לגבי החלק השני של ההוכחה. מקום הכתיבה של הליצה, כאן כתב הרמב"ם בלשון תקיפה והחלטית יותר "והפנים האחרים שהיו דבוקים בחלק העבה אינו ראוי לכתיבה כלל אלא היא נבלעת בהן וכל האותיות יהיו מטושטשות". נמצא שכאן הקושיה היא לא רק שהכתיבה פחותה אלא שהיא אינה ראויה לכתיבה כלל. וא"כ יש כאן עוד שאלה, איך בכלל כתבו עליה בימי רב האי.

נא). מבחינה מעשית, התיאור של הרמב"ם בענין זה בתשובה רפט מתאים לעור מעובד בסיד בחלק התחתון של העור (שבו הצד התחתון של הליצה לבן וחלק), ולעור מעובד בעפצים בחלק העליון של העור (שבעבוד סיד בכלל אין אפשרות לכתוב על הליצה גם בצד השיער), והוא משום שהרמב"ם תיאר את העור באופן שיוכלו להבינו מקבלי התשובה, שאצלם היה עור מעובד בסיד (בדומה למה שרבינו תם מוסיף גידי בשר ושמונונית). מכל מקום, ברור שהרמב"ם סובר שגם בעיבוד עפצים צד הבשר עדיף. וראה לקמן בפרק י בתיאור דעת הרמב"ם על עיבוד בסיד.

ובזה לכאורה ברור המציאות בימינו מסייע לרמב"ם, כי לפי מה שביררתי אצל המשתמשים בליצה בימינו, גם בליצה שלנו צד הבשר פחות טוב לכתיבה מצד השיער, והדיו מתפשטת הרבה, ולכן הכותבים על הליצה בימינו בדרך כלל כותבים רק לאחר הוספת קתירה. אלא שמכל מקום גם לשונו של הרמב"ם "אינו ראוי לכתיבה כלל" צריכה הסבר, כי בכל זאת גם בלי קתירה אפשר לכתוב עליה.

וי"ל שדברי הרמב"ם נובעים מהאופן שבו הוא חילק את העור לשנים. בימינו, הכותבים על הליצה מחלקים אותה לאחר העיפוף, ורבים חושבים שבכלל אי אפשר לחלק לפני העיפוף, אך בדברי הרמב"ם (תפילין א, ז) מבואר שהוא חילק בין העורות לפני הקמית והעפיץ, ושמעתי ממעבד עורות שעשה נסיונות וראה שאכן אפשר לעשות זאת לאחר שמייבשים לגמרי את העור שהושרה בסיד. ואדרבה, באופן זה ההפרדה בין העורות נעשית בשלמות, והליצה לא מושכת עמה בשעת הקילוף מהדרמיס, לכן היא יותר דקה. באופן של חלוקה כזו, אם יכתבו עליה עוד לפני העיפוף הדיו לא כ"כ תבלע, אך לאחר העיפוף הדיו נבלעת בצד הבשר הרבה, עד שאפשר לומר שבלי קתירה אינו ראוי לכתיבה כלל. גם אם מחלקים לאחר הקמית התוצאה דומה, ורק כאשר מחלקים לאחר העיפוף התוצאה שונה, שאז הליצה מושכת מעט מהדרמיס עמה, וכיון שהיא מעט יותר עבה אפשר לכתוב כי הדיו פחות נספגת.

וא"כ זכינו להבין את דברי הרמב"ם, וחוזרת השאלה על רב האי, איך בכלל כתבו בזמנו על הליצה במקום בשר, הרי הוא אינו מזכיר מריחת חומרים נוספים בצד הבשר שיאפשרו את הכתיבה שם, ובפשטות נראה שהוא חילק את העור לפני העיפוף.

אמנם, כבר הזכרתי לעיל בהערה א' שר"ח התקשה בלשון רב האי, שהוא קורא מגילתא לעור שעדיין אינו מעובד בעפצים. והרב"צ אריאל הראה לי כת"י עתיק, שעדיין לא פורסם ולא פוענח לגמרי, אבל ברור מדבריו שזהו תיאור על חלוקת העור שנעשית לאחר העיפוף. כיון שמפירוש ר"ח משמע שרק בבבל בתקופת רב האי המשיך מנהג חילוק העורות המעופצים להיות נפוץ, יש רגלים להשערה שכת"י זה הוא מרב האי או רב אחר מתקופתו, וא"כ זה מה שהיה נהוג אז לעשות. למעשה, גם בפירוש רב האי אפשר להבין שחלוקת העור היתה לאחר העיפוף הראשוני, ומה שלא הזכיר את העיפוף שלפני חלוקת העור, כי הוא לא התכוון כאן לפרט כל דבר שנעשה. אם נאמר שחילוק העורות היה אחרי העיפוף, יובן יותר שאפשר היה לכתוב בו.

אבל האמת היא שאין צורך בכל זה, כי י"ל שהדבר תלוי בכמות העפצים, שהרי כאמור בכתיבה על עור מעובד בקמית שלפני העיפוף הדיו פחות מתפשט, ולכן ברור שאם נשתמש בפחות עפצים כן נוכל לכתוב בצד הבשר של הליצה. וכ"כ הרב"צ אוריאל (במאמר 'השלמות לשתי מאמרי', ובתוספת הבהרות ששלח לי), שהוא עשה ניסיון בזה ועיבד במעט עפצים, ואח"כ חילק, וכתב לאחר החלוקה מכל הצדדים ללא הוספת קטירה, וראה שבאופן זה לא היה כל צורך לעשות פעולה נוספת לאחר החילוק, הליצה נוחה לכתיבה בצד הבשר יותר מבצדדים החיצוניים, הדיו אינה נבלעת והכתיבה יותר חדה מהכתיבה בצדדים החיצוניים למרות שלא היה בהם שאריות שהפריעו לכתיבה, וברור שההבדל בחדות הכתיבה נובע מתכונת העור בלבד.

ועוד אמר לי הרב"צ אוריאל, שלפי נסיונותיו העור משתנה ומתקשה כשמוסיפים למרוח עפצים בצד הבשר, ופעולה זו משבחת את הכתיבה והיא נעשית חדה יותר והוא כמו שמורחים בקטירה. אמנם, ציין שלפי מה ששמע מהרב פרץ השבחת העור בצורה זו אינה מחמת החומצה הטאנית (שהיא החומר המעבד), אלא מחמת חומרים נוספים אחרים המצויים בעפצי האלון, כמו הסוכרים, אבל אפשר בהחלט להבין שרב האי לא ראה נפק"מ בזה. העיקר הוא שבסופו של דבר הכתיבה בצד בשר נוחה אם מוסיפים למרוח עפצים.

ועוד יש להעיר על עצם שאלת הרמב"ם, שיוצא שכותבים על העור במקום היותר גרוע, דאף אם האמת כדבריו י"ל שרב האי יוכל לומר לו אין הכי נמי ומה בכך, כלל לא אמרתי שהוא המקום הכי טוב מבחינת חדות האותיות. לענ"ד כך צריך לקרוא את דברי רב האי המובאים בתשובת ר"ת הנ"ל: "ומצד שיער אין נאה לכתוב, ולא מצד הבשר, [מפני הגידין והבשר והשמנונית], וסימניך כבוד אלהים הסתר דבר". כבר ביארנו שעיקר הלשון היא מדברי רב האי, ור"ת הוא שהוסיף במוסגר הבהרה שבצד הבשר אינו נאה בגלל השמנונית והגידים, וא"כ יתכן שלרב האי אין נאה לכתוב בצד השיער ובצד הבשר רק מפני ש'סימניך כבוד אלקים הסתר דבר', שזהו טעם רעיוני, ולא מצד שזה המקום המועדף לכתיבה מבחינת תכונות העור. ואף רבינו תם, שכתב בהלכות ס"ת שמקום הכתיבה הוא החלק והנאה, לא אמר שהוא יותר טוב לכתיבה, אלא שהוא יותר נאה מבחינת בהירות העור וחלקותו.

אמנם, ראשונים אחרים כותבים שהוא יותר מתקיים ויותר טוב לכתיבה, אך אפשר שהם כתבו כך מהשערת ליבם היות ולא חילקו אצלם את העור, ומכל מקום הראינו שבתנאים מסויימים כך הוא, ואין בזה נפק"מ.

והנה כתב המאירי בקרית ספר (מאמר ראשון ח"ג עמ' כג): "מאחר שלא היה דרכם לכתוב אלא מצד אחד לא היו מתקנים אלא צד אחד לכולם, והוא אותו שנזח להם לעבדו בנקל, ומקום חיבורו בבשר אילו היו מעבדים אותו היה צריך לגרידה מרובה עד שיחלישו כח הגויל או הדוכסוטוס".

מדברי המאירי עולה שמה שהיום כותבים על הדרמים שהוכשר בצד הבשר במקום הקלף של הגמרא – הליצה, הוא תוצאה מתבקשת של שינוי דרך העיבוד, שכל דור עיבד בצד הבשר את מה שנזח יותר לעבד. כשמעבדים בעפצים, הליצה ראויה לכתיבה, בעוד שצד בשר של הדרמים אינו נזח להכשירו לכתיבה, שאם גירוד הרבה עשוי הדבר להחליש את העור. וכן משמע בגמרא ביצה טו ע"א וברש"י שם (ד"ה לצחצחו) שצד בשר של עור יש בו מרטים, אבל כשמעבדים בסיד, נזח להכשיר את צד הבשר של הדרמים לכתיבה, והוא לבן ונאה מיד לאחר הסרת השכבה השומנית, והדיו נספגת בו באופן הנצרך, לכן כשעברו לעיבוד סיד עברו ממילא להשתמש בדרמים כקלף.

והנה חוסר הנוחות בכתיבה על הדרמים בצד הבשר הוא כששורים את העור תחילה בסיד, ואכן אצל רב האי מבואר (תשובות הרכבי ג) שהיו משתמשים בסיד בשלב הראשוני להשרת השיער. ואפשר שכך היה בזמן הגמרא, ולכן צד הבשר לא התאים לכתיבה בלא גירוד מרובה או מריחת חומרים, אבל בעיבוד שלנו בסיד בלבד אדרבה גירוד מזיק, כפי שהבאתי לעיל מדברי

תלמיד הרוקח שאלו שמגרדים "מקלקלין אותה בקליפה שהיו קולפין אותו", ומובן שפיר מדוע לא היו מגרדים בצד הבשר כפי שעושים היום.



ה.

הקלף היה בדרך כלל קליפת העור העליונה, אך הוא לאו בדוקא

לפני שנבוא לדון בסוגיות הגמרא אקדים שאין כוונתי בזה להכריע במחלוקת הראשונים מכח עיון שלי בסוגיות הגמרא. אלא שלאחר מה שראיתי שכותבים בזה, וראיתי שהאחד מביא ראייה מסוגיה זו, והשני מוכיח את ההיפך מסוגיה אחרת, הגעתי למסקנה שהסתירות שיש לכאורה בסוגיות הגמרא נפתרים על ידי הנחת היסוד שהקלף בזמנם בדרך כלל היה הליצה, אבל אפשר לכתוב גם על הדרמים כדין קלף, ולכן היה להם גם קלף כזה וגם קלף כזה. אכן לא באתי לומר שכך הבינו הראשונים את הסוגיות, אך לקמן נראה שלפחות בסוגיה בבא בתרא כך עולה מדברי רבינו יהונתן, ואפשר שכך הבין רבינו תם (ולקמן בפרק ז נבאר שיש עוד גאונים מהם משמע כ"ת). אכן, הבנה זו תלויה בידיעת טבע העורות, ולא אצל כולם היה טבע העורות ידוע כפי שידוע בימינו.

ותחילה נדון על המקור בירושלמי, המתייחס ישירות לשם 'קלף'.

בירושלמי בשבת פ"ח ה"ג איתא: "קלף כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפילין שהיא שמע ישראל. הדא דאת אמר בקולף פני העור, ברם בהין דוכסוסטון כדי לכתוב שתי פרשות שבמזוזה".

בפרק א הבאתי את לשון רב האי, שקורא לקלף "אפא דמגילתא", נראה לי שלשון זו לקוחה מהבנתו בירושלמי, שלדעתו מה שאמר "בקולף פני העור", פירושו שפני העור נעשו עומדים לכתובה בפני עצמם על ידי זה שקולפים אותם מהעור. לפי זה, 'פני העור' פירושו העליון של העור, כמו 'פני המים', 'פני האדמה', 'פני הארץ', 'פני המזבח' (שהם הצד החיצוני הקדמי, שבו עולים למזבח), ועוד דברים רבים. אף שמי שמקלף את הליצה אינו לוקח את הפנים העליונים של העור לכשעצמם, הוא כמו מי שמגרד את פני האדמה שלוקח שכבה מסוימת איתו, וכל החלק שלוקח נקרא על שם הפנים העליונים, וכמו 'פני המזבח', שכל הכבש נקרא פני המזבח, כי בו החלק העליון או החיצון.

אך לכאורה אין פירוש זה מדוקדק בלשון, שהירושלמי מדבר על הפעולה שעושים כדמוכח מהלשון "בקולף", ואינו מובן מה ענין הפעולה, היה צריך לומר "הדא דאת אמר בקלף שהוא פני העור".

והרי"ד בספר המכריע סימן פד כתב כשיטת הרמב"ם שהקלף הוא התחתון, וביאר: "ולמה נקרא שמו קלף מפני שמסירין קליפה מעליו מצד השיער והוא הנקרא דוכסוסטוס כמו שאני עתיד לבאר, ואותו הנשאר על המיתוח יקרא קלף בעבור שנקלף".

לפי דרכו נראה לפרש בירושלמי ש'פני העור' הם אכן החלק העליון של העור, אבל קלף נקרא החלק שנשאר (וכ"פ מדנפשיה החת"ס או"ח ג). ולפי זה ניחא קצת למה אמר "קולף" שהוא

שם הפעולה, שכן על ידי הפעולה נשאר החלק התחתון. אלא שגם על פירוש זה יש קושי לשוני שכן אם פני העור הוא החלק העליון, הרי שהוא גם מה שקרוי דוכ', ולמה בכלל יש כאן שני שמות. היה צ"ל הדא דאת אמר בקולף את פני העור, אבל פני העור עצמם שהוא הדוכ' בכדי לכתוב עליו מזוזה. גם עצם הענין דחוק שמהמילה קלף לא משמע שמדובר בחלק שנקלף ממנו קליפה.

והרמב"ן בחידושו (שבת עט ע"ב) הביא מירושלמי זה דוקא ראייה לשיטתו וכתב: "ולשון פני העור משמע שמקלף הוא הצד הדבוק לבשר וכותבין עליו במקום בשר ממש, ודוכסוסטוס הוא הצד שע"ג הבהמה שהשיער בו וכותבין עליו במקום שיער ממש".

הרמב"ן מפרש ש'פני העור' הוא הצד שדבוק בבשר, שנקרא פנים מפני שהוא חלק בלא שערות, וצד השערות הוא גבו של העור. וכ"כ בחידושי הר"ן (מיוחס לו) בפירוש הירושלמי: "והוא צד הבשר שהם פניו של עור, שאלו צד השער אינו פנים אלא אחורים". וכן נראה שהבין הרמב"ם, שכ"כ בשו"ת סימן קלט: "והכתיבה בלא ספק הוא על (צד) הפנים הלכן של הגויל והוא מקום הבשר, ובדוכסוסטוס על גבו והוא מקום השער".^{נב}

אך לפי זה נשאר הקושי הלשוני הראשון, שהיה צריך לומר "הדא דאת אמר בקלף שהוא פני העור", ולא להזכיר את שם הפעולה.

ואולי אפשר לומר לשיטתם, שפני העור הוא למעשה כל העור אלא שהוא הזכיר את פניו כי זה מה שחושפים, בקילוף. לפי זה, מיושב יותר הלשון "קולף את פני העור", שכן הקלף אינו מה שקולף אלא שפעולת הקילוף חושפת את פניו. אך הלשון עדיין לא ברורה שכן גם חשיפת הפנים כשקולף את החלק העליון של העור היא קולף פני העור, ואין בביטוי זה דבר שיצביע על כך שהקלף הוא דוקא החלק התחתון.

ונלענ"ד שאכן לפי דרכו של ר"ת נוכל להבין היטב מדוע הזכיר את הפעולה, די"ל שפירושו שקולף וחושף את הפנים החלקים שעליהם הוא כותב, ונקט את הפעולה משום ש"קלף הוא נקרא על שם שמקלפין אותו לצד בשר" (כלשון רבינו תם בספר הישר). אם היה אומר "קלף שהוא פני העור" היינו אומרים שרק הליצה או רק הדרמיס הם קלף, לכן נקט את הפעולה לומר לך שגם זה וגם זה, כל צורה שקולף ומכשיר את פני העור לכתובה הוא קלף.

ועוד נראה, שיש סיוע מהירושלמי לשיטת רבינו תם מעצם הסגנון "הדא דאת אמר" שפירושו בכל מקום בירושלמי שמה שנאמר במשנה הוא בסוג מסויים ולא בסוג אחר תחת אותו שם. וכן כאן נראה פירושו שמה שאמרו במשנה קלף כדי לכתוב עליו פרשיית תפלין הוא בסוג קלף מסויים הנקרא קלף בלבד, אבל בסוג קלף אחר הדין שונה. והיינו שהדוכ' גם הוא יקרא קלף. וכן מפורש בתוספתא (שבת פ"ט, י): "קלף דוכסוסטוס כדי לכתוב עליו מזוזה, יריעה כדי לכתוב עליו פרשה קטנה, איזו היא פרשת קטנה זו שמע"^{נג}. וכבר עמד על זה הפני משה.

והטעם לזה מובן לפי דרכו של רבינו תם, שכל העורות הם בעצם קלף אלא שעדיין אינו מתוקן, כפי שרואים בספר הישר, לפי נוסח אחד מהכת"י שהר"ת

(נב). הר"ן תמה על ראיית הרמב"ן: "ולאו ראייה היא, דהכי נמי איכא למימר דפני העור מיקרי צד השער".

(נג). נראה הכוונה שגויל שיעורו כדי פרשה קטנה שהרי אפשר לקלף מהגויל את הליצה ולכתוב עליו תפלין.

קורא לגויל סוג של קלף הוכיון שכל דוכ' יכול להעשות קלף יקרא גם דוכ' בשם סוג של קלף.

והנה, יש סוגיה בבבלי שממנה נראה כרב האי, שהקלף לתפילין היה בדרך כלל החלק הדק. בחולין (ק"ט ע"ב) קובע רבי יוחנן ששיער של בהמה מעביר טומאה לבשר מדין 'שומר', ואינו נחשב 'שומר על גבי שומר', אע"פ שלכאורה השיער נמצא מעל העור שגם הוא שומר, משום שהשיער לא מונח על גבי העור אלא "חלחולי מחלחל". ואומרת הגמרא: "מתקיף לה רב אחא בר יעקב: אלא מעתה תפילין היכי כתבינן? הא בעינן כתיבה תמה, וליכא! אשתמיטתיה הא דאמרי במערבא: כל נקב שהדי עובר עליו - אינו נקב".

במציאות ידוע ששערות הבהמות לא מגיעות ממש עד הבשר, אלא בערך עד חצי העור, ולכן צריך לומר שרבי יוחנן התכוון לומר שחלחול השערה לעומק העור גורם שעכ"פ היא אינה נחשבת כעומדת על גבי העור אלא היא כחלק ממנו, וזו הסיבה שהנוגע בה אינו כנוגע בשומר שעל גבי שומר.

והנה, אם המנהג היה בדרך כלל לקחת את העור העליון הדק לתפילין, תמיהת רב אחא מובנת, כי גם מי שאינו עוסק בכתיבה, רואה בבית המטבחים עור שמופשט מבהמה וידוע שהשערה לא מגיעה לצד השני של העור. רב אחא בודאי ראה עור בבית המטבחים, וראה פרשיות תפילין כתובות על העור הדק, אך הוא לא היה סופר סת"ם ולא ידע שיש בקליפת העור הדק של התפילין נקבים רבים מחמת השערות, כי העיבוד והדיו סותמים נקבים. ולכן, עד שהוא שמע את רבי יוחנן חשב שהשערות לא יוצרות נקבים בעור הכתיבה, אך כששמע מרבי יוחנן שהשערה חודרת לפנימיות העור, שאל שאם כן בתפילין הנכתבות על העור הדק העליון צריך להיות בכל מקום שהיתה שערה חור, ואיך כותבים תפילין? ושאלתו היא איך זה יתכן, הרי איננו רואים נקבים בתוך האותיות? והשיבוהו שהנקבים נסתמים בדיו.

אך אם נאמר שתפילין היו נכתבים על הדרמיס בצד בשר, כדעת הרמב"ם, אין בעיה של חור בתפילין אלא למי שכותב ממש במקום שהיה דבוק לבשר. ולכן נצטרך לומר שרב אחא הבין שהשערה מגיעה ממש עד הבשר, והקשה הרי אפילו על תפילין שנכתבות בצד הבשר הדבוק לבשר אי אפשר לכתוב, וכל שכן אי אפשר לכתוב בדברים הנכתבים בצד שיער (כפי שמפרש הרמב"ן על סוגיה זו). אך לפי דרך זו, שרב אחא הבין שהשערה מגיעה ממש עד העור, הגמרא נראית כחסירה, כי הגמרא בסופה באה להבהיר מה אשתמיטתיה לרב אחא, ולכן היא היתה צריכה להבהיר את כל מה שאשתמטיה, דהיינו שהוא לא ידע גם שיש נקבים הנסתמים על ידי דיו, וגם שהשערה בכלל אינה מחלחלת עד הסוף ממש, למרות שהדבר ידוע לכל מי שרואה בהמה בבית המטבחים".

(נד). כאמור למעלה, הרמב"ן (בחידושי חולין) פירש שכוננת הגמרא לשאול על דרך רבותא, והלא אפילו תפילין הנכתבות על צד בשר לא נוכל לכתוב, אך הוא אינו מתייחס לשאלתו, שדוחק לומר שרב אחא לא ידע שהשערה אינה חודרת ממש לכל העור. ולכאורה הוא משום שהרמב"ן עצמו לא ידע שכן המציאות. באמרי אש (יו"ד סי' כז) תמה על שיטת רב האי, שאם קלף הוא העור העליון, מדוע התעוררה השאלה רק לאחר שרבי יוחנן אמר שהשערות מחלחלות. אך לענ"ד לא קשה לומר שרב אחא חשב לפני כן שהשערות אינן חודרות גם את הליצה הנקלפת, שמי שרואה עור קלוף בבית המטבחים רואה מיד שאין השערות מגיעות לצד השני, אך הוא אינו יודע להיכן הן מגיעות.

אך מאידך גיסא, מהגמרא בשבת נראה להסיק שהקלף יכול להיות גם החלק התחתון. בסוגיה בשבת (קח ע"א) איתא: "אמר רב הונא: כותבין תפילין על גבי עור של עוף טהור. אמר רב יוסף: מאי קמשמע לן - דאית ליה עור - תנינא: החובל בהן חייב? אמר ליה אביי: טובא קמשמע לן, דאי ממתניתין - הוה אמינא: כיון דאית ביה ניקבי ניקבי - לא, קמשמע לן כדאמרי במערבא: כל נקב שהדיו עוברת עליו - אינו נקב"¹.

מבואר שעור עוף כשר אף במקום שיש נקבים. אך יש להקשות, שלפי הגמרא בחולין בעיה זו של נקבים קיימת בכל עור, ומה השמיענו רב הונא במיוחד בעור עוף. וי"ל שהחידוש בעור עוף יותר מבהמות הוא שיש לו נוצות ולא רק שערות, ולכן היינו חושבים שהנקבים יותר גדולים ולא נסתמים.

אך יש להקשות, שאם קלף כשר רק כאשר הוא הקליפה העליונה של העור, מדוע נדחה הגמרא בשאלה מאי קמ"ל להעמיד את החידוש על הנקבים, שבעיקרון הוא דין שקיים בכל עור, והחידוש בו אינו גדול. בפשטות, היה לה להמשיך את הקו בו התחילה, ולומר שקמ"ל שאית ביה דין עור שיש בו קלף, דהלא בתחילה הגמרא העלתה אפשרות שקמ"ל רק דאית ליה עור, כלומר אע"פ שהכל רואים שיש לעוף עור, יש צורך להשמיענו שיש לעור הזה דין עור לענין כתיבת סת"ם. ועל זה הוא משיב שזה אינו חידוש, כי את זה כבר למדנו מהמשנה לגבי חובל בעוף, דהיינו שאם יש לו דין עור לגבי שבת, מובן שיש לו דין עור לגבי כתיבת סת"ם, כי בזה ובזה מה שקובע הוא עצם הענין שיש בו דבר עם תכונות עור. אבל אכתי לא ידעין בעור זה דין קלף שעשוי מהליצה, והרי החלוקה שבין חלקי העור קיימת רק בדיני סת"ם ולא בדיני שבת, וא"כ אי אפשר ללמוד זאת מהמשנה. ועוד, שיש בזה גם חידוש גדול במציאות שאפשר לקלף עור כזה², ומהמשנה בשבת אי אפשר כלל לדעת שאית לעוף קלף שאפשר לקלפו ולכתוב בו, וזה ויכוח גם היום, האם בכלל אפשר במציאות לעשות קלף מליצה של עוף שבו יש נוצות, כפי שמדובר בגמרא³.

לכן נראה שהיה פשוט לגמרא שאין דין בתפילין לכתוב דוקא על חלק מסויים בעור, והעיקר הוא כמו שכתבו בירושלמי שקולף את פני העור. וכפי שביאר ר"ת, שכשהכשיר את העור

נה). בירושלמי (שבת יד, א) אמרו "עור עוף מותר לכתוב עליו מזוזה". אפשר שלפי הירושלמי החידוש הוא בכך שהוא כשר למרות שהוא מאוס מחמת הנוצות, כמפורש בהמשך הגמרא שיש גנאי בזה.

נו). אין לדחות שזה שיש ליצה הראויה לכתיבה הוא חידוש במציאות, והגמרא מחפשת חידוש הלכתי, כי באמת הוא גם חידוש הלכתי. ועוד, שבעצם גם החידוש בענין נקבי העור הוא רק חידוש בטבע, דהדיון שהדיו שסותמת מועילה כבר נאמר בלאו הכי בכל עור. ומצינו כה"ג רבות שהגמרא מחדשת לנו חידוש מעשי בטבע כשאנו ידוע ויש בזה נפק"מ להלכה. לדוגמה, מה שלימדונו חכמים בנידה (מח ע"א) שאין אפשרות לסימן עליון בנשים לפני סימן תחתון

נו). הר"מ חימי (במאמר 'בירור שיטת רב האי' עמ' 10) כתב שאי אפשר לעשות זאת, כי יש גיד שמחובר לנוצה המגיע מלמעלה עד תחתית העור, והוא אינו מאפשר את קילוף הליצה בלא נקבים וקרעים. וכן שמעתי ממומחה שניסה לקלף ולא הצליח לקלף יתר מס"מ וחצי שלם. אך הרב"צ אוריאל (במאמרו זיהוי הקלף, עמ' 36) כתב שהוא הצליח לעשות זאת בעצמו על ידי זה שהוא מוסס את הדרמיס בעודו לח, ואף עיבד אח"כ לכתיבה, והוסיף שיש מקומות בעוף שבהם אין כ"כ נוצות ונקבים. אך לא ברור לי כ"כ שהרב"צ אוריאל זיהה מהי הליצה של העוף, כי בגלל השומניות של העור קשה להבחין בזה, והא עצמו אמר לי שביונה לא הצליח לזהות מהי הליצה. ומה שכתב שיש מקומות בעור ללא נקבים, אין בזה נפק"מ, כי בגמרא מדובר על עור עוף במקום שיש בו נקבים. מכל מקום, גם אם נאמר שיש אפשרות ליצור ליצה של עוף ראויה לכתיבה נראה שיש חידוש גדול בזה, שהרי מומחים בקילוף עור אומרים שזה בלתי אפשרי.

לכתיבה בצד הבשר הוא קלף. ולכן, לאחר שלמדנו במשנה שהוא עור לענין שבת, ברור שבכתיבת סת"ם, כשיקלף את פני העור הוא יהיה כשר, וא"צ להשיעורנו שכותבים תפילין על עור עוף.

ונראה שכדי לישב את המשתמע מהגמרא בשבת, עם הגמרא בחולין, צ"ל כשיטת ר"ת, שאע"פ שבדרך כלל כתבו על העור הדק, ולכן העלה רב אחא את בעית הנקבים מהשערות דוקא לגבי תפילין, מכל מקום היה פשוט לגמרא שאפשר לכתוב גם על כל העור בצד הבשר ויחשב קלף, כי גדר קלף הוא מה שזה מוכשר לכתובה בצד הבשר, ועל זה מדובר בענין עור עוף^נ.

ועוד יש סמך להכשר קלף גם על הדרמים, אם בדרך כלל הקלף הוא העליון, מעצם הדין סופר תורה נכתב על קלף, המובא בירושלמי מגילה הנ"ל ובברייתות במ"ס. ובבבא בתרא יד ע"א משמע שאין זה רק דין תיאורטי, אלא ענין שיכול להיות מעשי ומצוי, שכן לאחר שאמרו סופר תורה צריך שיהא אורכו כהיקפו מובאת ברייתא "שאלו את רבי: שיעור ס"ת בכמה? אמר להן: בגויל - ששה. בקלף בכמה? איני יודע". בפשטות משמע שהשאלה היתה מפני שהשואלים רצו לכתוב ספר תורה על קלף, ורבי השיב להם שעל גויל הוא יכול להמליץ להם מה הגובה המתאים כדי שיצא גובהו כהיקפו בכתיבה בינונית^נ, אך הוא אינו יודע מה הדין בקלף.

והנה כידוע, ליצה מעופצת היא עדינה מאוד ועשויה להקרע בקלות, ומלבד עדינותה לכשעצמה, מכיוון שהגידים של התפירה קשים, משיכה קלה מאוד קורעת את חיבור התפירה, ואם עושים ממנה ספר תורה, בעל הספר ליצטרך להשתמש בספר הזה כמוצר של מוויאון. ובזמנם, אף מי שכתב ספר תורה לעצמו ודאי היה מייעד אותו לשימוש תדיר. אם כן, היה לרבי להזהירם ולומר ומי איכא מאן דכתיב ספר תורה על הקלף, והלא הוא עומד מיד להקרע? לכאורה מזה יש ראיה לשיטת הרמב"ם שהקלף הוא התחתון העבה שיכול להשתמר^נ.

אמנם, אם נאמר כרבינו תם לפי שיטת רב האי נמי אתי שפיר, די"ל שלא מדובר על כך שהוא יכתוב על הליצה, אלא על הדרמים, כי גם כשמכשירים את הדרמים לכתובה בצד הבשר הוא קלף, ושפיר מצינו לומר שרצו לעשות ספר תורה כזה, ולפי שלא היה שכיח בזמן רבי לכתוב בצורה כזו לא ידע לשער. או שיתכן שכוונתו היא דאפשר שבקלפים לא הקפידו בזה,

(נח). יש שהביאו ראיה שהתפילין נכתבו על העור הדק המנוקב, גם מסוגית הגמרא במנחות לה ע"א, שמדברת על "רעותא" בעור ומזכירה דוקא תפילין, ורש"י מפרש שם שהרעותא היא נקב. משמע שזה משום שבליצה שכיחה יותר רעותא של נקבים. אך יש לדחות, שרבינו גרשם כתב "צריך למיבדקיה שיהיה שוה", ואם כן לשיטתו לא מדובר על בעיה של נקבים, אלא על כך שאין הקלף ישר, וזה שייך כמובן לבדוק גם בדרמים. ובלאו הכי אין כל כך שאלה שם למה נקט דוקא תפילין, כי כל הענין עוסק בהלכות שנאמרו על תפילין.

(נט). לפי מה שכתב הרמב"ם בהל' ס"ת, שאין כל ענין להדר בזה שיהיה דוקא ששה טפחים, אין לפרש שרבי אמר כך משום שכן היה בס"ת של משה רבינו, אלא נראה שהוא אמר כך משום שלפי חשבון שעשה בכתיבה שלהם זה השיעור המתאים. וכן פשט הגמרא, שלא הזכיר עדיין כלל את הענין שספר תורה של משה היה ששה טפחים, ואם זה היה טעמו של רבי היה צריך לומר להדיא "כדאשכחן במשה", או שהגמרא תבאר שזה טעמו.

(ס). העיטור כתב להביא מכאן ראיה בצורה שונה, דהקשה לשיטת רב האי מדוע הניחו את הדוכ', שהוא עיקר העור, ושאלו על הקלף הדק. אך לשיטת הרמב"ם, שפוסל ספר תורה על דוכ', אין מקום לקושיה זו. וגם לשיטתו, שמכשיר אפשר לתרץ שלא שאל על דוכ' כי ידע שהוא עבה כמו הגויל.

כי ממילא הכשרם אינו לכתחילה. ואין להקשות, שכיון שהדרמים עבה והליצה מחסרת מהעובי רק מעט, למה היה כאן ספק ומדוע שונה דינו מהגויל, שכן י"ל שבזמנם הכשרת הדרמים לכתביה בצד הבשר מיעטה את עוביו, כפי שהראיתי לעיל מהגמרא בביצה, וכפי שכתב המאירי.

ובאמת, כך עולה מפירוש רבינו יהונתן על הרי"ף, שכן בהלכות ס"ת הוא כתב שהקלף הוא הקליפה העליונה הדקה, כפי שהבאתי לעיל בפרק א, ואילו כאן בבא בתרא (ג ע"א) כתב: "בקלף מה הוא, אם נכתב ספר תורה על קלף, העור שנקלף ממנו קליפה העליונה, שאין צריך בה עוביה כל כך". משמע שהוא ביאר את הגמרא על העור שנקלף ממנו הקליפה העליונה, כי גם אותה אפשר להכשיר להיות קלף.

אמנם, מגוף הגמרא אין כאן ראייה גמורה, כי לשיטת הרמב"ם נמי ניחא, וגם אפשר לדחוק שמדובר בבירור הדין העקרוני בעלמא. ואף יש מקום לפרש שזה מה שהתכוון לומר בתשובתו "בקלף בכמה", דפירושה איני יודע אם להתיר לכם לכתוב ספר כזה, והכל מוסב על ספר דק.

עוד יש להוכיח שעיקר קלף היה העליון, אך היה לחז"ל גם קלף עבה, מעיון בסוגית הגמרא בשבת עט ע"ב שהבאתי בפרק ג, בצירוף הסוגיה המקבילה במנחות לא ע"ב - לב ע"ב. ומאחר שכבר ציטטתי לעיל את הגמרא בשבת, נביא עתה את הגמרא במנחות:

"אמר רשב"א: ר"מ היה כותבה על דוכסוסטוס..."

ספר תורה שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה; הא מורידין - עושין... והתניא: הלכה למשה מסיני - תפילין על הקלף ומזוזה על דוכסוסטוס, קלף במקום בשר, דוכסוסטוס במקום שער!

למצוה (אבל אם כתב מזוזה על קלף כשרה, ולכן כשרה מעור ששימש לתפילין אם היה מותר להוריד מהקדושה. ע.א.)

והתניא: שינה - פסול!

בתפילין.

והתניא: שינה בין בזה ובין בזה - פסול!

אידי ואידי בתפילין, והא דכתבינהו אקלף במקום שער, והא דכתבינהו אדוכסוסטוס במקום בשר. ואיבעית אימא: שינה בזה ובזה תנאי היא, דתניא: שינה בזה ובזה - פסול, ר' [אחא מכשיר].

הא מורידין - עושין, והא בעיא שרטוט! דאמר רב מניומי בר חלקיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: כל מזוזה שאינה משורטטת - פסולה, ורב מנימין בר חלקיה ידיה אמר: שרטוט של מזוזה - הלכה למשה מסיני! תנאי היא; דתניא, ר' ירמיה אומר משום רבינו: תפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב, ואין צריכות שירטוט. והילכתא: תפילין לא בעי שרטוט, ומזוזה בעיא שירטוט."

ויש בזה כמה וכמה שאלות:

א. כבר כתבו הראשונים שכל הדיון בסוגיה דשבת הוא על יסוד מימרה של רב, שאמר רק "קלף ודוכסוסטוס שוין", בלא תוספת הפירוש של הגמרא שהשתנתה בין הו"א למסקנה, שאם לא

נאמר כן אי אפשר היה להפוך את הפירוש לדבריו^א. וחזינו בגמרא שלפי כל המהלך הראשוני חשבה הגמרא שרב בא ללמדנו שתפילין יכולים להכתב גם על דוכסוסטוס כשם שהם נכתבים על קלף. ולפי המסקנה, להיפך אל תאמר כפי שהבנת בתחילה, כי באמת שינוי בתפילין פוסל, אלא רב בא ללמדנו דוקא שמזוזה נכתבת גם על קלף. ואינו מובן למה בתחילה חשבו להיפך מהמסקנה, ואף הקשו מזוזה אקלף מי כתבין, כאילו זה לא יעלה על הדעת, הלא אין גילוי מפורש בדברי רב מה הוא אמר^ב.

ב. למה רב מזכיר את העור שעליו הוא אינו דן, לפי ההו"א לא היה לו לומר אלא שתפילין על דוכ' כשרים, ולפי המסקנה לא היה לו לומר אלא שמזוזה על קלף כשרה^ג.

ג. מדוע רב אמר 'קלף ודוכסוסטוס שוין', כשבאמת הם אינם שוים. לפי ההו"א עכ"פ מצוה לכתוב תפילין על קלף, ולפי המסקנה עכ"פ מצוה לכתוב מזוזה על דוכ'ס^ד.

ד. למה הגמרא לא פירשה את הברייתא "קלף במקום בשר", שהיא באה לבאר שהקלף בצד בשר והדוכ' בצד שיער, וכלל לא מדובר בה על מקום הכתיבה של העורות^ה.

ה. נראה שהגמרא מבינה שרב אחא לא הכשיר ממש את כל השינויים, שהרי היא מעמידה את רב כוותיה. כך מוכח גם ממה שלא העמידו את התנא דבי מנשה, שמכשיר על קלף גויל ודוכ', כפשוטו שהכל כשר וכרב אחא, וגם שאלו "מזוזה אקלף מי בעינן", דמשמע שלא עולה על הדעת שמישהו יכשיר דבר כזה. וצ"ע, הרי לכאורה רב אחא אומר שכל השינויים כשרים, ולמה לא נאמר כפשט דבריו, וממילא יש מי שסובר שמזוזה על קלף כתבין, ודברי תנא דבי מנשה כפשטן.

ו. מה הביא את התנאים והאמוראים לפרש שחלק מהלכה למשה מסיני אינו מעכב, הרי הברייתא שעליה כולם דנים אומרת רק שזו הלכה למשה מסיני, וכאן אנו רואים שמפרשים אותה בניגוד למה שמקובל בכל ההלכות למשה מסיני שהן מעכבות. האם היתה להם מסורת שונה ממה שכתוב לפנינו בברייתא^ו?

סא). כך כתבו התוספות ושאר הראשונים, וטעמם משום שבתחילה אומרים בשם רב כך, ואחר כך אומרים אחרת, ועל כרחך צ"ל שמתחילה רב אמר רק "קלף ודוכסוסטוס שוין", ולכן היה אפשר לפרש דבריו גם כך וגם כך.

סב). לכאורה אפשר להקשות למה לא פירשוהו כפשוטו, שקלף ודוכסוסטוס שוין ממש. אך ודאי אי אפשר לומר כך, כי הרי מהמשנה ומהברייתות הקודמות עולה שהם אינם ממש שוין. ונראה לפרש שזו עצם שאלת הגמרא בתחילת הסוגיה מהמשנה על דברי רב, שאינו מובן מה שאלו הרי לפי ההנחה הראשונית רב הכשיר רק שינוי בתפילין, וגם אם אין מצוה לכתחלה לכתוב תפילין על קלף, קלף משמש לתפילין יותר מאשר למזוזה, היות שכותבים מזוזה רק על דוכ' ולא על קלף. אך נראה שזו כעין שאלת בירור שבאה להבהיר מדוע בכלל אנו מעמידים את דברי רב בצורה כזו, שעכ"פ יש מצוה לכתוב תפילין על קלף ואין לכתוב מזוזה עליו. וראה בחידושי רע"א ושפ"א שמתקשים מהי שאלת הגמרא מהמשנה, ולענ"ד לפי דרכינו מיושב.

סג). כך הקשה בחידושי בתרא, ותיריך כעין מה שכתבנו לקמן שיש עדיפות בטיב של העור השני, ולכן הוא הוזכר. סד). הריטב"א כתב שהסיבה שבמסקנה העדיפו את האוקימתא שרב אמר להכשיר מזוזה, כי אם נאמר כך אפשר לומר שהם ממש שוין ואין מצוה בדוכ' למזוזה, כפי שר' מאיר היה כותבה לכתחילה, ואתי דברי רב כפשוטם. מה שאין כן לפי הצד הראשון נוכל לומר רק שהתפילין כשרים גם על דוכ' אך ודאי מצוה בקלף, ואין זה פשט לשונו של רב. אך מכל מקום הרי"ף והרמב"ם כתבו שגם למסקנה מצוה בדוכ', וכ"פ השו"ע, ולדבריהם אכתי צ"ע.

סה). כך הקשה ברע"א, ולמד מזה שלפי האמת הקלף בצד שיער.

סו). כך הקשה בחידושי חודש האביב.

ז. למה ברור לגמרא שלא יעלה על הדעת שתפילין על גויל כשרים¹⁰.

ח. הגמרא בשבת הביאה בסוף הסוגיא את הברייתא "כתבה על הקלף, על הנייר ועל המטלית - פסולה, אמר רשב"א: רבי מאיר היה כותבה על הקלף, מפני שמשתמרת". ומכאן מסיקה הגמרא שכל הדרך הראשונה שאמרנו בדעת רב אינה נכונה. ואינו מובן למה הפכה הגמרא את הפירוש בגלל דברי רבי מאיר, הרי דעתו אינה מוסכמת¹¹.

ט. לפי הגמרא במנחות רשב"א אומר שרבי מאיר היה כותב מזוזה על דוכ', ולפי הגמרא בשבת הוא אומר על קלף. לכאורה זו סתירה. מה בפועל עשה רבי מאיר¹²?

י. מדברי רבי מאיר משמע שהוא מנמק מה שהוא כותב לכתחילה על קלף, בניגוד למה שמקובל, "מפני שמשתמרת", ומשמע שהקלף הוא עור טוב יותר מאשר דוכ'. וזה לכאורה שלא כשיטת רב האי, הסובר שהקלף הוא הליצה הדקה שאינה משתמרת טוב כמו הדוכ¹³.

יא. הגמרא העמידה את הברייתא במנחות על חילוף תפילין למזוזה באופן שכתב על קלף לא משורטט והוא דלא כהלכתא בענין השירטוט, ויש לעיין האם גם לפי הגמרא בשבת יש הכרח להדחק כך.

יב. למרות שהשו"ע פסק שמצוה לכתוב מזוזה על דוכ', כבר במשך דורות רבים לא כותבים מזוזה על דוכ' אלא על קלף. ולכאורה, גם בעיבוד סיד אפשר לעשות דוכ' על ידי זה שנכשיר לכתובה את צד השיער על ידי קילוף הליצה, ובלא להכשיר את הקלף לכתובה בצד בשר, וא"כ צ"ע למה ביטלו את המצוה לכתחילה.

ונראה לענ"ד שהכל מתיישב לפי הנחה שבתחילה סברה הגמרא שאולינן דינינים אלו לפי מה נהוג בדרך כלל, שהקלף היה העור העליון - הליצה, שהוא עור גרוע מדוכ', כיון שיש בו נקבים ואינו כ"כ משתמר, וחשבו שגם אם יעוש קלף מהדרמים הוא יהיה יותר גרוע ולא ישתמר, ולבסוף הסיקה הגמרא שההלכה שרב חידש היא שלענין מזוזה יש להשוות קלף לדוכ' ממש, כי נודע לה שבאופן שעושים קלף מהחלק העבה וכותבים עליו בצד הבשר הוא ישתמר טוב, והכתיבה אף יותר טובה מהדוכ'. לפי יסוד זה יבואר כל מהלך הגמרא היטב.

רב אמר "קלף ודוכ' שוים". הגמרא הבינה בתחילה שדבריו נאמרו לפי מה שרואים בקלף הנהוג בדרך כלל, שהקלף הוא החלק העליון שאינו משתמר טוב כמו החלק התחתון, ושרב בא

(ז). על קושיה זו כבר עמדנו לעיל.

(ח). בחידושים המיוחסים לר"ן כתב שהעדיפו את רבי מאיר מפני שזה מעשה רב, אך מצינו הרבה פעמים הכרעות נגד מעשה רב.

(ט). הרמב"ן (ד"ה השתא) והר"ן (ד"ה ואוקימנא) פירשו, לשיטתם שהקלף הוא העבה, שרבי מאיר היה כותבה על קלף במקרה מיוחד שלא היה לו דוכסוסטוס, או שהיה לו צורך במזוזה שתשמר יותר. והתוספות במנחות כתבו להיפך, שרק לפעמים ר' מאיר היה כותבה על דוכסוסטוס. אך לשון הגמרא בזה ובוזה שווה "היה כותבה", ומשמעות לשון זה על כתיבה הרבה פעמים לכתחילה, גם ללא סיבה מיוחדת, כי לא הוזכרה סיבה.

(ע). מכאן וכיחוי הריטב"א ועוד ראשונים כשיטת הרמב"ם. והמאירי מתרץ שהכוונה שגם כך היא משתמרת, אך פשטות לשון רבי מאיר היא שזהו נימוק למה לעשות כך לכתחילה, ואפשר לומר שבמקום הצורך הוא שינה מהמצוה לכתוב על דוכ', מפני שאפשר לכתוב גם על קלף. אך פשטות דבריו משמע שכך היא משתמרת טפ, ולא מדובר שהואעשה כן בשעת צורך מיוחד.

לחדש שיש צד שדוכ' שוה לו, כלומר שאף שאמרו תפילין על קלף, הרי יש בו חיסרון מבחינת שימור העור, ולכן מסתבר שדוכ', שיש לו את המעלה שהוא משתמר יותר, יהיה כשר לכל מה שקלף כשר ואפילו לתפילין שבעקרון יש ענין בהם שהכתב יהיה בצד בשר.

ומקשה הגמרא הרי כל זה הלכה למשה מסיני, ואיך יאמר רב שיש בזה דבר שאינו מעכב. ומשיבה הגמרא שלפי דעת רב מה שנאמר בתפילין הוא רק למצוה, או שהוא קיבל כך במסורת שההלכה נאמרה באופן שחכמים יחליטו מה בה מעכב ומה לא, והם קבעו שבתפילין שינוי אינו מעכב ובמזוזה מעכב, כיון שהדוכ' טוב יותר מקלף. ומקשה הגמרא, שבברייתא אמרו שאם שינה מעכב, והוא ככל הלכות למשה מסיני, ומשיבה הגמרא שזה נאמר על מזוזה, כיון ששינוי מדוכ' גורע בשימור העור. ומקשה ששינוי שינה בזה ובזה פסול, ומשיבה הגמרא שזה נאמר על שינוי למקום כתיבה שאינו מתאים (לכן נקט את השינויים שפוסלים גם בתפילין וגם במזוזה מצד שינוי למקום כתיבה, שבוה שוים תפילין ומזוזה, ומה שנקט כאן מזוזה ושם בתפילין הוא לאו דוקא, אלא כהמשך למה שאמר בתחילה, על מה נאמרה הברייתא שמעכבת), או שרב סובר כרב אחא, אבל גם לפי רב אחא הגמרא מבינה שחייבים לומר שאין להכשיר שינוי במזוזה לקלף, כיון שזה גורע בסוג העור. לכן מקשה הגמרא בהמשך 'מזוזה על קלף מי כתבין', והיינו לכו"ע, גם לפי רב אחא.

אך לבסוף הגמרא מביאה שרבי מאיר היה כותבה על הקלף לכתחילה מפני שהיא משתמרת, וזה גורם לשינוי כל ההבנה, כי רבי מאיר, שהיה סופר מומחה, קובע שקלף יותר משתמר, עד כדי כך שהוא כתב בו לכתחילה, היפך מה שהנחנו שהקלף גרוע יותר בטיבו. וי"ל שרבי מאיר העדיף קלף, משום שהוא היה כותב על קלף עבה ולאחר שהכשירו לכתובה בצד בשר הוא אכן יותר טוב מהדוכ', ולכן מסתבר לגמרא שאם זו המציאות ודאי רב התכוון לומר כדברי רבי מאיר, ודבריו הם כפשוטן, שקלף ודוכ' שוין ממש, כי מזוזה יכולה להכתב לכתחילה על קלף כזה שהוא עבה ובסופו של דבר בגלל איכות הספיגה של העור המזוזה משתמרת בו יותר מבדוכ', ובאופן זה כתב ר' מאיר לכתחילה.

בקלף כזה גם מסתבר שעושים שרטוט, ולכן לפי העמדה זו אין צורך בהעמדה של הגמרא במנחות, שנדחקה לתרץ שהבריתא שמאפשרת הורדה מתפילין למזוזה, אם לא היה את הענין שלא אין מורידין מקדושה חמורה, סוברת שמזוזה אינה צריכה שרטוט כי בתפילין בדרך כלל לא משרטטים. אבל לפי הגמרא בשבת שחידשה את זה שקלף יכל להיות יותר טוב מדוכ' י"ל שמדובר שם בקלף עבה, ובזה משרטטים גם תפילין. ולפי זה, מובן ההבדל בין הסוגיה בשבת לסוגיה במנחות, שבסוגיה במנחות לא הובא שרבי מאיר היה כותבה על קלף, אלא רק הברייתא שהוא היה כותבה על דוכ', ולכן חשבו שמה שמכשירים מזוזה על קלף הדק הוא רק משום שלא מתחשבים בגריעות טיבו, ועכ"פ מצוה לכתוב מזוזה על דוכ'. מה שאין כן לפי הסוגיה בשבת, לפי המסקנה אין עדיפות לדוכ', כאשר יש לו קלף עבה שמשתמר, וכמעשה של רבי מאיר.

ובזה מיושבים כל הקשיים הנ"ל:

א. הגמרא הבינה בתחילה שרב, שאמר קלף ודוכ' שוין, הוא משום שאם קלף הגרוע בטיבו כשר לתפילין, כל שכן שיוכשר דוכ' שהוא טוב ממנו.

ב. לפי הבנה זו, רב הזכיר את העור הקלף שהוא פחות טוב מהדוכ' ללמוד מהכשרת העור הגרוע, שכיון שהוא כשר לתפילין למרות גריעותו, מסתבר להכשיר בעור טוב. בעוד שלפי המסקנה, רב הזכיר את הדוכ' ללמוד ממנו שכשם שבו כותבים לכתחילה כך גם בקלף, כשהוא עבה כמותו ומשתמר יותר ממנו.

ג. לשון רב "קלף ודוכ' שוין" לפי ההבנה הראשונית דחוקה, אך לפי המסקנה מובנת שפיר.

ד. הגמרא לא פירשה את הברייתא שקלף הוא במקום בשר, כי היא ידעה את המציאות שכולם נוהגים בה, ומשתמעת מהשם קלף, שקלף הוא כל היכא שמכשיר לכתובה את צד הבשר, ולכן כותבים תפילין על הליצה. וע"כ כוונת הברייתא היא שקלף מוגדר במה שהוכשר בו צד הבשר ולכן כותבים עליו.

ה. לא מסתבר לגמרא בשבת שיש תנא שמכשיר הורדה בטיב של העור בתפילין ומזוזה, ולכן לא רצו להעמיד את רב אחא או את תנא דבי מנשה שהם סוברים כך.

ו. מכיוון שבברייתא הידועה בהלכות סת"ם מתחילה נאמר שההלכה למשה מסיני היא שכותבים על העורות בלבד, הניח רב שיש לדון בזה על פי סברות, ולכן אמר קלף ודוכ' שוין. אי נמי י"ל שהוא אכן קיבל במסורת שיש כאן הלכה שאינה מעכבת, ולכן אין מתיחסים להלכות אלו כמו הלכה בעלמא, אלא אזלינן לפי הסברה.

ז. תפילין על גויל אינן כשרות, כי הוא גם מאבד בזה את מעלת הכתיבה על מקום פנימי, וגם כותב על עור שאינו מתאים כלל לבתי תפילין. וזה פשוט לגמרא אפילו אם מכשירים תפילין על דוכ', כיון שבדוכ' אין את החיסרון השני, ולכן יש מקום להכשיר אותו לתפילין.

ח. הגמרא הופכת את הפירוש לדברי רב, מכיוון שסופר מומחה כרבי מאיר הודיענו שאפשר לכתוב על קלף שמשתמר טפי מדוכ'. מעתה, לא שייך לומר שקלף גרוע מדוכ' בטיב העור, כפי שסברה הגמרא בתחילה. מסתבר שגם תנא קמא של רבי מאיר היה משנה את דעתו אם היה שומע את נימוקו של רבי מאיר (יתכן שזו הסיבה שבפירוש רב האי הוא מביא את כל מהלך הגמרא, אך השמיט לגמרי את דברי תנא קמא).

ט. אין סתירה בין המעשים. בגמרא מנחות מדובר מה היה עושה רבי מאיר כשלא היה לו קלף עבה, ובגמרא בשבת מדובר מה עשה כשהיה לו קלף עבה.

י. לפי ביאורינו, אכן בקלף של רבי מאיר המזוזה משתמרת יותר.

יא. לפי מסקנת הגמרא בשבת, אין צורך לדחוק להעמיד את הברייתא של הורדת מקדושת תפילין דלא כהלכתא, כיון שאם כותבים על קלף עבה מסתבר שהדרך היא לשרטט תפילין.

יב. פסק השו"ע שמצוה לכתוב מזוזה על דוכ' הוא על פי הרמב"ם, אך בפועל נהגו שלא כותבים מזוזה על דוכ', לפי שיש לנו קלף שמשתמר, ונקטינן שבאופן כזה לא אמרינן שמצוה בדוכ'.

והנה, רב האי כותב בפירושו (המובא אצל רבינו חננאל): "לרב נמי עיקר שמעתי תרצה הכין, דוכסוסטוס וקלף לענין מזוזה שוין נכתבת על זה ועל זה. אבל תפילין אין נכתבים על דוכסוסטוס וכן הלכה. וכן מנהג".

אין לומר שרב האי בא להשמיענו כאן רק שמתחילה לשון רב היתה 'דוכ' וקלף שוין, כי מהלשון "נכתבת על זה ועל זה", משמע שהוא בא להשמיענו כאן פסק הלכה למעשה שהם שוין ממש, שנכתבת על ועל זה בשוה, וכן הבינו כל הראשונים מדבריו. ולכאורה קשה על מסקנתו, האם התבטלה ההלכה שמצות מזוזה בדוכסוסטוס? אך אם נאמר שהוא הבין את הגמרא כדברינו ניחא, שאין כוונתו לומר שבטלה ההלכה שמצות מזוזה בדוכסוסטוס, אלא שהלכה זו אינה מוחלטת והיא ניתנת לשיקול דעת. כאשר עומד לשיקול קלף ליצה מול דוכ', עדיף לכתוב על דוכ', אבל מי שמשיג עור עבה, שמוכשר לכתובה בצד בשר, לא נאמר בו שמצוה יותר לכתוב בדוכ', כי הוא משתמר יותר^{עא}.

כך למעשה פוסק הראב"ן (שבת סימן שנג): "מזוזה נכתבת על הקלף כעין שלנו, דתניא ר' שמעון בן אליעזר אומר [ר'] מאיר היה כותבן על הקלף מפני שמשתמרות, ורב נמי הכי אמר".

וכן הוא בהגהות מרדכי (הלכות קטנות רמז תתקנט): "ומיהו עתה אין נפקותא בכל זה דקלפים שלנו מספיקים לכל כדפי' לעיל משם ר"ת".

וכך פוסק הרמ"א בהגהות על שולחן ערוך יורה דעה הלכות מזוזה סימן רפח: "וקלפים שלנו כשרים לכל (מרדכי הלכות קטנות)".

משמע שהרמ"א מסכים לפסק השו"ע שמצוה בדוכ', ולא התיר לכתחילה אלא בקלפים שלנו שהם עבים. ואפשר גם לומר שבכל הסוגיות מהן משמע שאפשר לכתוב על קלף עבה, כלל לא מדובר על קלף מעופץ, אלא שעושים כך בעיבוד של סיד, וכדברי הראשונים ב"קלף כעין שלנו", אלא שענין זה תלוי במחלוקת הראשונים אם בזמן הגמרא היה עיבוד בסיד, כפי שנבאר לקמן בפרק יא^{עב}. מכל מקום, הדבר נראה להדיא בפשט מהלך הסוגיה, שבתחילה חשבו שהקלף הוא יותר גרוע בטיבו מדוכ', ולבסוף הסיקו שהוא טוב יותר בטיבו לענין השימור. לכן סוגיה זו מתפרשת היטב לפי דרכו של רבינו תם. מה שאין כן לפי דרך הרמב"ם, שלא מובן למה חשבו בתחילת הסוגיה שהקלף פחות משתמר^{עג}.



עא). אמנם, הרמב"ן לשיטתו כותב שרבינו חננאל (שהוא לפי האמת רב האי) סבור ש"רב לית ליה הא דתניא הלכה למשה מסיני מזוזה אדוכסוסטוס למצוה, דהא איהו כר"מ ס"ל וכדרשב"א, ואיהו הא אמר היה כותבה, ולכתחלה משמע, ואי נמי אף על הדוכסוסטוס קתני". אך שני הפירושים דחוקים, כי רב לא אמר את דבריו כחולק על הברייתא, ודוחק לפרש בברייתא "אף דוכ" כשהדבר לא נאמר כלל בגמרא.

עב). יתפרסם בעז"ה במאמר המשך.

עג). יש שהביאו סמך לשיטת הרמב"ם מה"מגילה עפה", המוזכרת בזכריה הנביא (ה, א), שכתובה פנים ואחור, ולפי הגמרא בעירובין כא ע"א מדובר על מגילה הכתובה מלמעלה ולמטה, שכשפורשים אותה היא גדלה פי שנים, ומזה הבינו שהכתובה היא לעולם בצדדים החיצוניים, ויש שהבאו משם ראייה להיפך. ולענ"ד אין משם ראייה, כי "מגילה עפה" פירושה לפי חז"ל מגילה כפולה, כפי שפירש רש"י על פסוק זה, ולא מדובר כלל שחותכים אותה, אלא שהוא כתב על הצד השני של אותו עור, ופתח את הכפל.

ו.

כשרות הגויל: הגויל היה נעשה בעבר בלא דיקוק, אך הוא לא בדוקא

בפרק א הזכרנו את הפולמוס שיש בימינו על כשרות הקלף. אך יש גם פולמוס על כשרות הגויל. כבר הבאתי בספרי גויל וקלף את מה שפקפק בכשרות הגויל הרב יעקב כהן ועוד אחרונים. הרב יעקב כהן (ויען שמואל ח"ז סי' טז עמ' קסח) הוסיף לבאר את הערעור שלו על הגויל הנהוג, בגלל שמדקקים אותו בצד הבשר בהסתמכותו על לשונות של הראשונים, כגון המאירי שכתב שבגויל "מקום בשר נשאר בלא שום חלקות", והסמ"ג בשם רב האי שגויל קרוי שהוסר השיער לבדו והעור נשאר כמו שהוא, וכן בעוד ראשונים משמע ליה שהעור לא נגרר כלל בצד הבשר, ולכן לדעתו, יש לחשוש לשיטתם. אך הרב צארום (ויען שמואל ח"ט וחי"י) כתב להשיב על דבריו, וכן יש תשובה לטענות אלו בתוך מאמרי הר"מ חימ. בשנת תשע"ז כתבו בביתר ספר תורה על גויל, שקיבל את ברכתם של חכמים רבים מפוסקי הדור, והרב אברהם צוויג, שהיה יוזם כתיבת ספר זה, כתב מאמר על זה בחוברת 'ונכתב בספר', שבו ביאר את טעם ההחלטה לגרד בצד הבשר, אך כנגדו פירסם הרב ישעיה וייסברג קונטרס 'כתיבת ספר תורה על הגויל בימינו', והרב צוויג חזר והשיב לטענות במאמר נוסף הנקרא 'קנאת סופרים תרבה חכמה'.

תמצית תשובת המכשירים היא שאמנם יש מחלוקת בראשונים מהו גויל. יש ראשונים שתלו את דינו אך ורק בכך שהוא שלם בשני עורות, ולדעתם בודאי אין פקפוק, ויש ראשונים שתלו את ההכשר בכך שלא תוקן בצד הבשר, אבל גם לשיטתם אין איסור לגרדו, אלא כל עוד שהוא לא מתוקן לכתיבה. יש רק מיעוט ראשונים מהם משמע שעכ"פ צריך להיזהר שלא לגרד יותר מחצי, ולכן כתב הר"א צוויג שלכתחילה לא יגרד יותר מחצי העור, אך למעשה לא מקפידים על זה. לדעת המכשירים גם בזמן הגמרא היו מדקקים, וכן רואים בכל ספרי תורה הישנים המוכרים לנו כיום, וחלקם גם מסוף תקופת הראשונים.

לענ"ד, הצדק עם הרב צוויג, אלא שבפרטי הדברים יש לענ"ד כמה דברים שצריך לפרש אחרת ממה שכתב, וכל מה שביררנו בענין הקלף משליך גם על כשרות הגויל.

ראשית, לענ"ד צודקים המערערים בכך שבזמן הגמרא לא היו מגרדים גויל בצד הבשר. כי כך נראה מאותה גמרא בבבא בתרא יד ע"א שהזכרנו לעיל, שם איתא: "ס"ת בכמה? אמר להן: בגויל - ששה. בקלף בכמה? איני יודע. רב הונא כתב שבעין ספרי דאורייתא, ולא איתרמי ליה אלא חד. רב אחא בר יעקב כתב חד אמשכיה דעיגלי ואיתרמי ליה, יהבו ביה רבנן עינייהו ונח נפשיה".

וצריך להבין מדוע היה קשה לשער מהו העובי, הרי כבר היו ספרים כאלו, ויכלו למדוד מה האורך של ספר קיים. ומדוע קשה לקחת עורות מדוקקים במידה מסוימת שיוצאת באותו שיעור, ומעתה והלאה להורות לכולם לעשות מידה זו". לכן נראה שהם לא רצו להכין יריעות

(עד). הרמב"ם בהל' ס"ת (ט, י) ובתשובה (סי' קנא) כתב שאורך גליונות ספר תורה שכתב כשהיקפו וגובהו ששה טפחים הוא "אלף ושלש מאות וששים ושתיים אצבעות". אם אצבע היא 2 ס"מ, כדעת הגר"ח נאה, ספרו היה 27.3 מטר, ואם אצבע היא 2.15 ס"מ, כפי שכתבתי להוכיח במאמרי בגליון האוצר כב, ספרו היה 29.5 מטר. עכ"פ, לפי נסיונות של מעבדי עור, שבביל מידה כזו צריך להיות עובי העור בערך 0.5 מ"מ. וכעין זה הוא העובי של מגילות קומראן.

בעובי אחיד, כי הם לא רצו לדקק את עורות הגויל, מחשש שהגירוד יחליש את העור, ולכן היה קשה להם להגיע להיקף ידוע וקבוע. אכן, בימינו כדי להגיע להיקף ששה טפחים חייבים לדקק את הגויל הרבה, ובודאי בעור עגל לא שייך כלל לכתוב, שהוא עבה מאוד. אולם, בזמן הגמרא כנראה היו מעבדים במעט עפצים, כי אנו יודעים שכך עשו בזמן הגאונים^ע, ואולי גם הכתיבה אצלם היתה פחות צפופה ולכן הם יכלו להגיע לאורכו כהיקפו גם בלי לדקק אף בעור עגל, ובפרט שגם לא כתוב בגמרא שרב אחא עשה ספר בגובה של ששה טפחים, יתכן שגובהה היה כפול, והגמרא אומרת זאת לרבותא שאפילו שלקח עור עגל כדי שהעור יהיה חזק במיוחד הצליח לעשותו.

אלא שכל זה רק מלמד מה היו עושים בפועל, אבל אי אפשר ללמוד מזה שאסור לדקק.

וכך מתבאר מבעל הלכות ס"ת גנוי מצרים שכתב (עמ' 13): "והגויל הזה אם לספר תורה מעבדין אותו אין מקלפין ממנו כלמ' דבענן שיהו עבים כדי שיהו הקיפו כאורכו שהעורות שלספר תורה כל אימת דהוי עבים טפי מעלו דהא רב אחא בר יעקב כשעשה הקיפו כאורכו בעורות שלעגלים כתב".

וכוונתו שאם עושים גויל למזוזה (כפי שכתב בהמשך שמוזהו כותבים על גויל) לא צריך להשאיר את העור שלם, אבל אם מעבדים לספר תורה בעינן שישאר עבה ככל האפשר, ולכן לא מגרדים אותו. ומכוח להדיא מדבריו שעכ"פ מותר לגרד.

אכן, יש שני ראשונים שמהם עולה שאם מדקקים את הגויל בצד הבשר אין הוא גויל, אפילו אם הוא אינו מוכשר לכתיבה בצד הבשר, כי הבינו שגויל צריך להיות דבר שלם שלא גירדו אותו גירוד משמעותי. כך כתב הריטב"א (שבת עט ע"ב): "לגבי דוכסוסטוס (שהוא לשיטתו החלק העליון של העור) שעייבדו לצד השער, שצריך לקלוף חצי שהוא לצד הבשר או מקצתו שאם לא כן הרי הוא כגויל שעייבדו ג"כ במקום שער".

משמע שאם גרד חלק מהחצי שלצד בשר לא יחשב גויל כיון שעכ"פ אינו שלם כגויל, ואע"פ שלא הוכשר לכתיבה בצד הבשר, כבר לא יהיה בגדר גויל כי עכ"פ גירד חצי מהעור. ואף שכתב כאן "כגויל" נראה לי שכוונתו משום שבדרך כלל עשו גויל מעפצים, וכאן הוא מתייחס לעור מעובד בסיד.

וכן מתבאר עוד בדבריו שם בשיטת הרא"ה: "והגויל שעייבדו לצד השיער והבשר נשאר בלא גרירה נקרא גויל". משמע שכל היכא שעשה גרירה אינו גויל.

וכך עולה גם מדברי הר"ן. בחידושי הר"ן מסכת שבת דף עט ע"ב (וכן בפירושו לרי"ף) כתב לפי שיטת רב האי: "הילכך כיון דאסיקנא שאין כותבין תפילין אלא על הקלף, צריכין כותבי תפילין לגרר הקלף לצד הלבן שהוא הדבוק לבשר שאם לא יגרור אותו כלל, כיון שעכשיו אין חולקין אותו לשנים אין זה קלף אלא גויל שהוא פסול לתפילין".

(עא). בתשובה של גאון (שערי תשובה סי' תלב), המובאת גם באשכול (נח ע"א), פירט הוא את כמות העפצים: "נותן לכל עור ועור שליש ליטרא מליטרא של בגדא"ד שיש י"ג אוקיות בליטרא". משקל אוקיה ידוע אצל החוקרים שהיה גם אז כמו בימינו, כ 30 גרם, נמצא שליש ליטרה הוא כ 130 גרם. ואילו היום משתמשים בכחצי קילו לעור, כמובא בספרים 'עייבוד בעפצים' ו'סוגית הקלף'.

משמע שגם כאשר מקום הבשר מוכשר לכתיבה כמו שעושים כשכותבים קלף, אם לא יגרדו את העור בצד הבשר כלל הוא גויל, למרות היות כשר לכתיבה בצד בשר, כי לדעת הר"ן גויל הוא כשיש את שני העורות אפילו אם הוכשר לכתיבה בצד הבשר. אך מכל מקום אם יגרדו בצד הבשר הוא קלף אפילו שלא הגיעו עד הקליפה העליונה, ומשמע שזה לא יהיה בגדר גויל אפילו אם לא הכשירו לכתיבה את צד הבשר כי הוא לא תלה דין זה בהכשרת צד הבשר לכתיבה. לכן גם לפי הר"ן יש ספק בכשרות הגויל כשגירדו הרבה בצד הבשר.

ומדבריו מוכח שאין לתלות את הכשר הגויל בכך שלא מקבלים את סברת רבינו תם שגדר קלף הוא הכשר לכתיבה בצד הבשר, ולומר שכל מי שסובר שגדר גויל לא תלוי בהכשר לכתיבה של צד הבשר, בכל אופן שיהיו שני עורות הוא גויל ולכן לא אכפת לן בגירוד צד הבשר, כפי שכתבו האחרונים המצדיקים את הגויל של ימינו הנ"ל. מדברי הר"ן שאף שהוא לא מקבל את הגדרת רבינו תם לקלף, ואינו תולה את ענין הגויל בכך שאינו מוכשר לכתיבה, מכל מקום הוא מצריך שהגויל יהיה בגדר שלם שלא גורד.

גם מהמאירי אפשר להוכיח שבגויל מעופץ צריך להקפיד לא לגרד כלל בצד הבשר, אעפ"י שהוא כן מתיר לגרדו מעט בצד השיער. בקרית ספר (ח"א מאמר א חלק ג): "דרך עבוד הראשונים הוא, שכשהופשט העור מן הבהמה או מן החיה היו מעבירין השער ממנו, מדקקין אותו מעט על ידי גרידה (כוונתו לגרידה בצד שיער כפי שנראה להלן), ומולחין אותו במלח כדי לנגבו וכשנתנגב נותנים אותו במים וקמח לעבותו, ואם אינו רוצה לעשות ממנו אלא גויל מתקנו אח"כ בעפצים כדי לכווצו כדי שיתחזק ע"י אותו כוץ הרבה ונשאר חלק במקום שער, אבל במקום בשר נשאר בלא שום חלקות ואינו ראוי לכתיבה כלל. ומתוך כך כתיבתו בפנים העליונים שהוא מקום השער, וזה ממה שלא נחלק בו אדם. ולשון גויל הוא ענין שלא נשלם תיקונו ושלא נטל ממנו כלום... ואף במסכת מגילה אמרו בתלמוד המערב על הגויל במקום שער ועל הקלף במקום נחשתן, ונראה שהוזכר כאן גויל במקום דוכסוסטוס, שהגויל לא הוצרך לפסול בו צד המחובר בבשר שאינו ראוי לכתיבה, אלא לא כיון אלא לדוכסוסטוס שהוא עבה ודומה לגויל, ולשון נחשתן הוא לשון שולים. ורומז לצד התחתון שבקלף הפונה אל הבשר, ולא הזכיר בו לשון בשר מפני שאינו מקום בשר ממש אלא מקום הפונה אל הבשר".

מתוך שאלתו על דברי הירושלמי, מדוע הוצרך לפסול גויל בצד בשר, נראה שלפי המאירי הגויל חייב להשאר בשלמות בלא כל פעולת גירוד מהעור בצד הבשר, שאם לא כן היה לו לומר שהוצרך לפסול כתיבה על גויל בצד בשר, היכא שגירדו שם עד שנהיה כמו הדוכ' שראוי קצת לכתיבה, כפי שהוא מעמיד את הדוכ' באופן כזה שהוא ראוי קצת לכתיבה.

אך נראה שלפי המאירי אין מניעה לדקק את הגויל במקום הכתיבה, שסבר שבזה אינו מוריד את הקליפה העליונה וזה לא פוגם בשלמותו כיון שהוא עושה כן רק כדי לכתוב בצד שיער. וזה מה שכתב בתחילת דבריו שמדקקים אותו מעט על ידי גרידה, במציאות יש שמושכים בתער את השערות, ויוצרים עור חלק לכתיבה בצד שיער על ידי פעולת כיבוש והחלקה באבן, ונראה שהמאירי חשב שזה נוצר על ידי דיקוק, ובכל אופן אינו גורע כיון שנשארת הקליפה העליונה, ואינו עושה כן אלא בשביל ההכרח לכתוב בצד השיער שזה מקום

כתיבתו. וכך מבואר להדיא בפירושו למשנה בשבת עט, וז"ל: "מ"מ יראה שכל שנתדקדק ונגרד עד שנעשה ראוי לכתיבה אעפ"י שנתעפץ אינו בכלל עור (לענין שיעור הוצאה בשבת שסתם עור שאמרו הוא עור לא מעופץ ושיעורו שונה) אלא הרי הוא גויל, ודינו לענין זה (של שיעור הוצאה בשבת) כקלף"י.

מכל מקום, ברור שהמאירי אינו מצריך להשאיר את הקליפה השומנית בצד הבשר, שכן הוא לא הזכירה כלל. ובאמת, על הקליפה השומנית כן אפשר לכתוב, וכל הנחתו שלא מגרדים בצד הבשר כלל היא לפי מה שראה בגוילים, שצד הבשר אינו ראוי כלל לכתיבה, וחשב שזה מפני שאינו מדוקק כלל, ואולי השתמשו במעט עפצים ולכן באמת לא דיקקוהו בצד הבשר.

ולעצם שאלת המאירי, מדוע הוצרך לפסול גויל בצד שיער, יש להשיב בפשיטות שבמציאות אעפ"י שלא נוח לכתוב בצד בשר של גויל, אפשר לכתוב גם על גויל שלא גורד כלל בצד בשר, כמו שאפשר לכתוב כמעט על כל דבר בעולם, ולכן הוצרך לומר שהוא פסול"י.

מכל מקום, המאירי עצמו הסיק בקרית ספר שאפילו הקלף שלנו דינו כגויל כיון שהוא אינו מזדייף כלל, דהעיקר לדעתו הוא שיש לו את מעלת הגויל שמשתמר הרבה, אך לא ברור אם לפי סברה זו המאירי היה מכשיר גם את הגויל שלנו, היות ולהבנתו דוקא בעיבוד סיד העור לא מזדייף כלל.

ובכל אופן לכאורה התיאורים של המאירי לא מתאימים לגמרי למציאות של עיבוד סיד הידועה שאין גורדים כלל בצד שיער, כי כל גירוד קל מסיר את האפידרמיס, וכן גורדים בצד הבשר, ולכן לא ברור אם יש להתחשב כ"כ בדברים שכתב. גם הר"ן כתב כך לפי דרכו שאינו מתחשב בענין עיבוד צד הבשר, ולעיל הוכחנו שלהלכה כן מתחשבים בזה, וא"כ אפשר לומר שכיון שלא הוכשר לכתיבה בצד הבשר הוא גויל אף שגורד. וכן הריטב"א כותב את דבריו בשיטת הסוברים שהדוכ' הוא החלק העליון, שלדבריהם כדי ליצור דוכ' בעיבוד סיד שלנו נצרך לומר שכל גירוד העור בצד הבשר מחיל עליו שם דוכ', ולשיטת האומרים שהקלף הוא העליון אין צורך לומר כך. לכן ספק גדול אם יש להתחשב גם בדברי הר"ן הריטב"א כנגד דבריו הברורים של בעל הלכות ספר תורה.

גם אם נאמר שיש בזה ספק, אם העיקר כבעל הלכות ס"ת או כהריטב"א והר"ן, מה שמכריע את הענין הזה להיתרא הוא שעכ"פ עינינו הרואות בגוילים מסוף תקופת הראשונים ואילך, בספרים שהשתמשו בהם בכל קהילות הספרדים, שהיו נוהגים לגרד בצד בשר כדי שיהיה פחות עבה (כ"כ הר"מ צארום בועין שמואל ח"ט סי' נח, ובמאמרי הרב צוויג). ונלענ"ד שמה שהתחילו לגרד את העור, ולא המשיכו כפי שנעשה בזמן הגמרא, הוא משום שעברו לשימוש בהרבה עפצים,

עו. כל זה דלא כפי שכתב הר"א צוויג במאמרו, שהמאירי מדבר על דיקוק בצד בשר, שזה לא יתכן בגלל קושייתו מהירושלמי.

עז. הרב משה צארום (ויען שמואל ח"ט שם, וח"י סי' סא) הקשה על ההגדרה שכתבת, שגויל אינו מתוקן לכתיבה בצד בשר, ממה שצריך מיעוט לכתוב על גויל במקום בשר, דמשמע שעכ"פ הוא ראוי לכתיבה, ועדיין הוא נחשב לגויל. אך לענ"ד הדבר פשוט שדי בכך שיהיה קשה לכתוב עליו כדי שיקרא גויל, אבל כיון שאפשר לכתוב עליו צריך מיעוט, ואין צורך להגיע לדברי המאירי שבכלל מודבר כאן על דוכ'.

עח. גם אני ראיתי ספרים ישנים כאלו, ושמעתי שכ"ה בספר של מהר"ם זאברו, ושל הרמח"ל, שהם ספרים דקים.

והעור נעשה עבה מאוד, ולא נוח להשאירו כפי שהוא, וגם יש הכרח לדקקו, כדי שיצא ספר תורה שהיקפו שווה לאורכו ששה טפחים.

אך המפקקים רצו לטעון שיש בזה מחלוקת בין הספרדים לאשכנזים, והם הסתמכו על לשון רבינו תם וכמה הראשונים שכתבו כעין לשוננו, שהגויל לא נתקן כלל בצד הבשר, ואמרו שלפי זה יש לחוש לכשרות הגויל, לפחות לאשכנזים, שלא מצינו אצלם ספרי תורה על גויל, וכנראה סברו שצריך שלא יגרדו כלל.

אך האמת שאף שהרמ"א (יו"ד רע"א, ג) הביא את דברי מהר"י מינץ שאין נוהגים היום לעשות גויל. הרי לטעמו אין פקפוק על מה שמגרדים בצד בשר אלא משום שהוא כבד יותר מדא, וגם לא ידעו לעשות אותם יפה, ולכן אין כל ספק שהרמ"א לא ראה בעיה של כשרות בגוילים של הספרדים.

ובעיקר הענין שמדייקים בלשון רב האי ורבינו תם להחמיר, נלענ"ד בבירור שיש לדייק איפכא. לשון רב האי המובא בתשובת רבינו תם היא: "גויל מעור שלם כמו שהוא מעופץ לצד שיער, ודאמרין בריש ב"ב גויל אבני דלא משפיין, ומצד בשר אינו נאה לכתוב".

כבר ביארנו בפרק ב שהתוספת "מפני גיד בשר ושמונית", היא תוספת של רבינו תם שבא לבאר מדוע אינו נאה לכתוב בצד בשר, אבל ברור שאין היא תנאי בגויל שישיה בו גידי בשר ושמונית, שהרי לכל היותר אנו צריכים עור שלם, ומדוע שיהיה צורך בעור עם שומן. לכן אין ספק שר"ת לא התכוון להתנות תנאים לגדר גויל אלא לתאר מהו הגויל כשמעבדים בסיד. כי בהשגתו על האומרים שקלפים שלנו הם גויל או דוכסוסטוס לא דחה אותם: איך תאמרו שהם גויל והרי אין בהם שמונית וגידים, אלא דחה אותם בכך שאנו רואים שהלכנו, כלומר צד הבשר, נאה מהשחור, שהוא צד השיער. והיינו שגדר הגויל והדוכסוסטוס תלויים דוקא בכך שצד בשר שלהם אינו מתוקן, וכשאינו כך אינו גויל ודוכסוסטוס.

והנה, לפי נוסח הדפוס במחזור ויטרי סימן תקיז, כתב ר"ת בהל' ספר תורה שלו: "גויל נקרא אותו שלא ניטל מן העור כלום הבשר. ולפי שלא נתקן כל צרכו נקרא גויל".

אך בהל' ס"ת מהגניזה המובאים בגנזי ירושלים (ח"א עמ' ק) הגירסה היא: "גויל נקרא אותו שלא ניטל מן העור כלום אלא השיער, ולפי שלא נתקן כל צרכו נקרא גויל".

ונראה שהעיקר כגירסה שבגנזי ירושלים כי לפי הגירסה "הבשר" יש כאן קושי לשוננו, וגם בספר התרומה (סי' קצד) ובסמ"ג (מצווה כה) ובתוספות שבת עט ע"ב (ד"ה קלף), כולם כתבו כמו לשון רבינו תם שבהלכות ספר תורה גנזי ירושלים⁵. ולפי זה כבר ברור שרבינו תם לא מצריך

עט). בספרי גויל וקלף ציטטתי את דברי רבינו תם בהל' ספר תורה מגנזי ירושלים, אך בטעות כתבתי ש"כ בהל' ס"ת שבמחזור ויטרי, בלי לציין ששם יש טעות, וכן כתבתי "בצד שיער" במקום "אלא השיער". והרב יעקב כהן (ויען שמואל שם) הקשה על דברי, כי ראה רק את הנוסח במחזור ויטרי, ולא ידע שמכל מקום ברור שהנוסח הנכון הוא "שלא ניטל כלום אלא השיער". והר"א צויג (נכתב בספר עמ' 19) כתב שלדעתו צריך לגרוס במחזור ויטרי "אלא בצד הבשר" (כלומר שבצד הבשר יכול לגרוד).

אך לענ"ד האמת שגם אין נפק"מ אם נגרוס "בשר", כי לפי כל דרך שנסביר, נראה שהגדר ההלכתי של גויל לפי ר"ת מבואר בסוף דבריו, והוא שאינו מתוקן כל צרכו, וזה מחשיבו כלא ניטל כלום. ולגוף הגירסה שם, למה להגיה מדעתנו כשיש נוסח אחר ברור בגנזי ירושלים. וכן מבואר ממש בלשון זו בספר התרומה ושאר הראשונים.

כלל השארת בשר או שמונונית או גידים כדי שיקרא גויל, שהרי לא התנה כאן כלל דבר כזה. ומכל מקום יש להקשות, שמשמע מהרישא שלא נוטלים כלום מהעור, ובסיפא אמר שהגדר הוא כל היכא שלא נתקן כל צרכו, ומשמע שאם נתקן אבל לא כל צרכו שפיר יקרא גויל. ואין לומר שהכוונה שלא נתקן כל צרכו כי לא תוקן בשני הצדדים, שהרי באבנים מסתבר שאם תוקן בצד אחד אף שלא תוקן בצד השני כבר לא יקרא גויל. לכן נראה לענ"ד שמה שכתב בתחילה שאינו נוטל כלום מהעור, הוא על צד שיער כי נטילת הקליפה העליונה תגרום לכך שלא יהיה מוגדר שלם בשני העורות, ובסיפא קאמר את הגדר הקובע לענין צד הבשר שהוא לא נתקן כל צרכו, ולא התנה כלל שלא יגרד בצד הבשר אלא שלא יהיה מתוקן שם, וזה מגדירו כגויל בגלל שבצד הבשר לא תוקן כלל כגויל, אבל לא אכפת לך שיגרד שם אם עדיין אינו מכושר לכתיבה. והדבר הזה מתבקש מענין ההשוואה לגויל של אבני בנין. באבני בנין הנקראם גויל ברור שגירוד כלשהוא לא מוציא מדין גויל, והעיקר בשם זה הוא שלא תקנו לבנין שלו הם מיועדים, וכך גם בנידון הגדרת גויל לסת"ם. לפי זה מה שאמר רב האי 'שלם' פירוש בשני העורות וזה לא קושר לענין השם גויל שענינו לא מתוקן שהרי באבנים אין שני חלקים אלא זה מה שמבדיל את הגויל מדוכסוסטוס שהוא חלק הבשר בלבד. ומה שאמר "כמו שהוא" כוונתו לא מתוקן בצד הבשר כאבני גויל, וזה מה שמוציא ומגדר קלף.^פ

ובמרדכי (שבת פרק המוציא יין רמז שעב) כתב: "והאמת כן הוא דגויל הוא כשהשיר השיער מן העור, וכותבין עליו שאינו מתוקן כדין, ולא נתקן כלל כלפי הבשר".

גם כאן, מצד אחד הוא מגדירו "שאינו מתוקן כדין", ומיד כתב "שלא נתקן כלל", ומהלשון "כלל" רצו ללמוד שאין לגרוד כלל. אך לענ"ד הרי בדברי רב האי ורבינו תם שהם מקור הדברים לא כתבו לא נתקן כלל, אלא שהדיוק הוא להיפך, כיון שעכ"פ גוררים בצד הבשר הוא מדגיש שעכ"פ גירור זה אינו מתקן כלל את העור לכתיבה ולכן אינו גורע, ועיקר גדר הגויל הוא מה שמפורש ברבינו תם ומובא בתחילת דבריו שאינו מתוקן כדין בצד הבשר.

וכעין זה לשון תוספות בבא בתרא יד ע"א (ד"ה בגויל): "גויל הוא עור שלא ניתקן כלל אלא שהשירו את השיער ולהכי קרי ליה גויל - שאינו מתוקן".

מבואר שעיקר גדרו הוא במה שאינו מתוקן, ולא קאמר ברישא שלא ניתקן כלל אלא לומר שגם אם הוא גרר עכ"ם גרירה זו כלל לא תיקנה אותו.

וכך הבין האו"ז, שהבאתי לעיל בפרק ב, שבהביאו את רבינו תם שינה את הדברים באופן שמתאים למציאות בגויל המועבד בעפצים, וז"ל: "פי' רב היי גאון זצ"ל דגויל קרוי אותו שמתוקן כך בלי שום קילוף, ואין בו תיקון קלף, אלא מעופץ ומוקלף מעט כמו אבני גויל

(פ). הר"א כוכב פירש שרבינו תם באמת חשב שעבוד הגויל דומה לעיבוד בסי, שכאשר מורידים את השמונונית, מיד הוא מוכשר לכתיבה, ולכן קאמר שבגויל אינו מוריד כלום, וכוונתו היא שמשאיר שמונונית, כי אם יגרדנה כבר יהיה מוכן כל צרכו. אך לענ"ד מסתבר יותר לפרש כדרכינו, שר"ת כתב כן כדי שהדבר יובן לתלמידים שמכירים רק עור מעובד בסי, ובכל אופן הוא לא כתב שלא מוריד כלום, אלא ביאר שעיקר הגדר שאינו מתוקן כל צרכו, ועל צד השיער אמר שלא ניטל כלום. לכן גם אם נאמר שהוא אמר את ענין השמונונית כי חשב שגם בעיבוד גויל אינו ראוי לכתיבה רק כשיש שמונונית, ברור מדבריו שעיקר הגדר להלכה הוא כפי שכתב במפורש, שהוא מה שלא נתקן כל צרכו, ותו לא מיד, שאם לא כן למה כתב בלשון זו ולא כתב שלא גרר כלום.

דפרשינן אבני דלא משפיין... ובמקום שמעפצים אותם שצד הבשר אינו ראוי כלל לכתוב, אם קילפו ונקו אותם מצד השיער כותבין עליהם. ואם לא קילפם, ואעפ"כ הוא חלק וטוב לכתוב, יש שכותבין עליהם ספרים ומזוזות, אבל תפלין ודאי פסולין שקלפים שלהם כי הוו עפוצים, הוו נמי חזו לצד בשר טפי ממקום שער".

לכאורה יש סתירה בדבריו, שבתחילה כתב "בלי שום קילוף", ומיד אח"כ כתב "מקולף מעט", אך המעיין יראה שדברי האו"ז מסודרים ממש על יסוד דברי ר"ת בתשובה, כשהוא מוסיף מילות הבהרה שנובעות מתוך היכרותו עם גוילים, לכן במקום דברי רבינו תם בגדר הגויל, שהזכיר שלם והזכיר גידים ושמנונית בצד הבשר, האו"ז מציין רק שהגויל "מתוקן בלי שום קילוף" וזה מקביל ל'שלם' של רבינו תם כלומר בלי שום קילוף בצד שיער, ואח"כ כתב "ואין בו תיקון קלף, אלא מעופץ ומוקלף מעט", וזה מקביל ל'גידים ולשמנונית' שבזה הוא הורשו לגויל של בנין, והיינו שהאו"ז מפרש שהגדים והשמנונית הם לאו דוקא כי ידע שבמציאות הוא מוקלף ומגורד מעט, ולכן כתב במקום זה שאין בו תיקוני קלף, כלומר שאינו מוכשר לכתיבה, וזה מה שקובע את הגדר. וכן כתב בסוף דבריו "במקום שמעפצים אותם שצד הבשר אינו ראוי לכתוב", הרי שתלה את הענין בזה שצד בשר אינו ראוי לכתוב, ולא בזה שלא מגרד כלל. ועוד נראה לבאר מה שכתב אח"כ, שבצד שיער לפעמים צריך קילוף, אין זה קילוף שמוריד את הליצה, אלא שחשב כמו המאירי שעושים גם גירוד מסויים, אך אין מוציא מגדר 'שלם' היות ואינו נוטל את הקליפה.

ענין זה שהורדת השערות נקראה גרירה מועטת מוזכר גם אצל הרא"ש בהלכות ספר תורה הלכה ה': "גויל עור שנגרד ונתקן בצד השער" ומשם הועתק לרבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ב חלק ב דף יז טור ג): "גויל עור שנגרד ונתקן במקום השער", ובטור יו"ד סי' רעא. והדבר ברור שזה שנקט כאן לשון 'גרירה' הוא משום שהבין שעושים גרירה גם בצד השיער, ויוצא מדבריו שהגירור אינו קובע גריעות בענין הגדרת שלם, מה שקובע את גדר שלם הוא שיש בו שני עורות, ומה שקובע את גדר לא נתקן הוא התיקון לכתיבה בצד הבשר, וגויל תוקן לכתיבה רק בצד השיער, וכיון שבצד השיער הוא ראוי גם בלי תיקון משמעותי לכן הוא מוגדר כעור לא מתוקן כלל, וכאבני גויל.

וכן מבואר מדברי תלמיד הרוקח, שהבאתי בפרק ב, שכתב שהחולקים על רבינו תם טוענים "שגם בגויל כשמתקנין אותו לכתוב בו כתקון שלו (כלומר בצד השיער) מסירים ממנו לצד הבשר כמו שמסירין עושי הקלפים שלנו". והוא אינו אומר שזו לא המציאות, ובכל זאת סבר שאין זה סותר לדברי רבינו תם, כי מכל מקום שאני גויל, שהוא אינו מתוקן לכתיבה בצד הבשר גם כשמורידים ממנו מה שמורידים עושי הקלפים שלנו, וזה מה שקובע את הגדרתו.

למעשה לפי סברת רבינו תם אי אפשר לומר אחרת, שכן ביארתי לעיל שנראה סברתו שלא יתכן יש יותר מג' סוגי עורות, וכיון שהגדרת גויל היא בהיותו לא מתוקן בצד בשר, לא יתכן שאם יגרדו אותו ועדיין לא יהיה מתוקן בצד הבשר יצא מגדר גויל, שהרי לגדר קלף לא הגיע, וא"כ כן יצא סוג נוסף של עור.

ומכל מקום נראה שגם הסוברים כשיטת הרמב"ם שהקלף הוא התחתון, יסכימו שגדר גויל הוא שאינו מתוקן בצד הבשר.

בספר העיטור (הלכות תפילין דף נה טור ד) כשהביא את המחלוקת בין רב האי לרבוותא כתב: "ורבוותא פירשו עור שלם שאינו נקלף ומעובד כהלכתא, הוא גויל. ולשון גויל כדגרסינן אבני דלא משפיין".

נראה שהוא לקח את פירושו לגויל מדברי רב האי שהביא ר"ת, ורק כתבו על שם הרבוותא כי בזה אין מחלוקת. ועיקר כוונתו במילים "לא נקלף" לומר שהוא עדיין שלם בשני העורות. ובמה שאמר שלשון גויל הוא כענין אבני דלא משפיים התכוון לומר שהוא אינו מתוקן בצד הבשר. כך יש לפרש גם מה שכתב הרמב"ן (שבת עט ע"א): "גויל שלא נקלף ממנו כלום", כלומר לא נקלפה הקליפה הדקה שבצד שיער.

ונראה שזו גם דעת הרמב"ם, שכתב בהלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"א הלכה ו-ז: "שלש עורות הן: גויל וקלף ודוכסוסטוס, כיצד לוקחין עור בהמה או חיה ומעבירין השער ממנו תחלה, ואחר כך מולחין אותו במלח, ואח"כ מעבדין אותו בקמח, ואחר כך בעפצא וכיוצא בו מדברים שמכווצין את העור ומחזקין אותו, וזה הוא הנקרא גויל. ואם לקחו העור אחר שהעבירו שער וחיילקו אותו בעביו לשנים (כאן מבאר מה הם קלף ודוכסוסטוס)".

דמשמע שעיקר הגדר הוא שהגויל עדיין לא נחלק, אך בתשובתו (סי' קנג) כתב: "כאשר לוקחין העור בשלמותו ומעבדין אותו עיבוד שלם, ר"ל מליח וקמח ועפיץ, אז ייקרא גויל. וגויל הוא שם הדבר, אשר לא הושווה ולא הוסר ממנו דבר בשביל לישרו ולהשוותו, ולכן קורין אבני דלא משפיין גויל, ואבני דמשפיין גזית".

ממה שהרמב"ם מזכיר שגויל הוא דבר "אשר לא הושווה", משמע שבא לומר שגם בנידון סת"ם גדר גויל הוא כשלא תוקן לכתיבה, שאם גדר גויל בסת"ם הוא אך ורק מה שלא חולק לשנים, די היה לו לכתוב שבעלמא גויל הוא כשלא הוסר ממנו דבר, ותו לא מדיכא.

וכן הוכחנו לעיל שזו דעתו מעצם קביעתו שצד הבשר של הדרמיס טוב ומשובח לכתיבה, ועל כרחק מה שלא כותבים עליו בגויל אינו משום שהוא פחות, אלא משום שבגויל מדובר כשלא החליקו ותקנו את העור.

כך נראה גם מבעל השו"ע, שהלא הטור כתב כדברי הרא"ש: "פי' גויל עור שנגרר ונתקן במקום השער ובמקום הבשר לא נתקן". בבית יוסף לא העיר עליו דבר. אולם, בשו"ע כתב כפי שעולה מהרמב"ם: "כותבין ספר תורה על הגויל, והוא העור שלא נחלק".

פא). הר"מ חזימי והר"א צוויג במאמריהם, נוקטים שלפי הרמב"ם הגדרת גויל אך ורק במה שיש בו שני עורות, אך לענ"ד לשון הרמב"ם מוכיח כדברי.

פב). הר"א צוויג סבר שיש לפסק את הטור כך: "עור שנגרר, ונתקן במקום שער", כלומר שהוא נגרר בצד בשר, ונתקן לכתיבה רק בצד שער. אך לענ"ד זה לא יתכן, כי הטור אומר כאן הגדרה ולא תיאור מציאות, ואין סיבה שהגויל יוגדר דוקא בכך שהוא נגרר בצד בשר. אלא ודאי כוונתו לומר שהעור נגרר ונתקן בצד שער, כי הטור מבין שכדי להכשיר לכתיבה בצד שער צריך גם לעשות גרירה מועטת, כפי שהבין המאירי, ולכן חלק מהכשרו כגויל הוא הגרירה הזו שבצד שיער.

ונראה שהוא לא חשב שיש כאן מחלוקת בין הטור לרמב"ם, כי הוא הבין שגם כוונת הרמב"ם שהגויל לא מתוקן, ואצ"ל לאומרו להדיא כיון דאמר שלא כותבים עליו בצד בשר ולא מזכיר שעשו בו תיקון.

נמצא שרוב הראשונים סוברים שגדר גויל הוא העור השלם כשהוא אינו מתוקן בצד הבשר, ולכן אין להכשיר גויל אם תוקן בצד הבשר בצורה טובה. אך אין לפקפק בגויל שלנו, כשלא הוכשר לכתיבה אף שדוקק, כי גם אם לפי הריטב"א והר"ן יש בזה בעיה, כל שאר הראשונים לא סברי כמותם, וגם בענין הקלף לא פסקו כמותם, וכמו כן המנהג בגויל אינו כשיטתם.

ויש ללמוד מכל זה גם על עצם הכשר הקלף, שכן אף אם נאמר כדעת הרמב"ם שהקלף הוא התחתון, מסתבר כסברת בעל חדושי הר"ן (המיוחס) שהבאתי בפרק ב, שאין גריעות במה שנשאר גם העור העליון, דמאחר שאף כשיש שני עורות אם הוא מתוקן בצד הבשר אינו גויל, אין גריעות במה שהוא מחובר לדוכ' שמעליו. ולפי זה, קלפים שלנו כשרים גם לשיטת הרמב"ם שהקלף הוא התחתון (אלא שיש כאן בעיה נוספת מצד שאין מעבדים בעפצים, ובה נדון בפרק יא).

ואמנם בענין הגויל יש בעיה נוספת שעוררו עליה, והוא מה שגירוד בצד הבשר למעשה מקלף את העור, ולפי סברת ר"ת יוצא שכותב במקום זה על דוכ', ולפי מה שביארנו לעיל שדעת הגאונים כפי שכתב בשו"ע שס"ת אינו כשר על דוכ'.

אלא שלפי האמת ברור שאין זה פסול שהרי ענין גירוד לצורך כתיבת ס"ת מוזכר בגמרא, וכפי שכתב המהרלב"ח (בשו"ת סי' ב) ושבות יעקב (ב, פח). ועל כרחק צריך לומר כפי שביאר בזה בשו"ת זקן אהרן (סי' לא): "מה שכתבתם שנעשה כמו קלף (הוא קאי בשיטת הסוברים שקלף הוא החלק התחתון), אין המראה עושה קלף אלא מקום הכתיבה, וזה ההפרש שבין הגויל והקלף, שהגויל כתוב על מקום השיער, והקלף על מקום הבשר".

וכוונתו ברורה שאף שבמקום הגירוד יש רק את החלק התחתון, יקרא גויל מפני שצד הבשר אינו מוכשר לכתיבה, ולכן לא יכל להקרא קלף, וכיון שבכללות היריעה יש שני עורות הוא גויל גם במקום הגירוד. ודבר זה נובע ממה שהגדרנו את הגויל כאינו מוכשר לכתיבה ולא רק במה שיש בו את שני העורות, שלכן אינו יוצא מגדר גויל גם במקום הגרירה, ולא נוכל לומר שיש כאן עור נוסף שאינו גויל ואינו קלף ואינו דוכ' שאין לנו אלא ג' סוגי עורות.

ומה שכתב שם שנוהגים עכ"פ לצבוע את מקום הקילוף כדי שלא יראה מנומר, הוא לחומרה בעלמא שכן כבר הוכיח בשו"ת יכין ובוועז (א, כד) שאין חשש מנומר אלא בשינוי של כתב ולא בשינוי גוון העור. וכבר ביארתי ענין זה באורך בספרי גויל וקלף עמ' 319 תוך הבאת דברי התשב"ץ והחזו"א בעניינים אלו, וכאן קיצרתי.

נמצא שעכ"פ מעצם הדין המבואר בגמרא שאפשר לעשות תיקונים בספר ורה מוכח כשברת רבינו תם שאין יותר מג' סוגי עורות.



סיכום הפרקים א-ו

- א. רב האי גאון העיד על המנהג אצל הגאונים להחשיב את הקליפה העליונה לקלף. יש גם מסורת שעברה בשמו על סימן הכתיבה בתפלין ומזוזה "כבוד אלקים הסתר דבר". לכן, למרות שהרמב"ם סבר שהקלף הוא התחתון, הכרעת השו"ע כרב האי נכונה.
- ב. ר"ת ביאר שכל המוכשר לכתיבה בצד בשר הוא קלף. לפי זה, הקלפים שלנו כשרים, ואין נפק"מ כמה מגרדים בצד הבשר, וגם אין נפק"מ אם הליצה נשאת או לא.
- ג. סברת ר"ת היא שלא יתכן שעור שהוא טוב לכתיבה נפסל, ולא יתכן עור שאינו קלף ואינו גויל, ולפי ביאורו מובנים היטב שמות העורות שמראים על מהותם, וממילא מובן מדוע חז"ל לא ראו צורך להבהיר היכן מקומם הפיזי של הקלף והדוכ', כי הכל נלמד משמות העורות.
- ד. אף שבזמן הגמרא כתבו בדרך כלל על הקליפה העליונה, ידעו שגם אם מכשיר את הדרמיס לכתיבה בצד הבשר הוא קלף. כך משמעות הירושלמי "בקולף פני העור", וכך יובנו הסתירות שלכאורה יש בזה בין הגמרות, וכן בהלכה למעשה על מה כתב רבי מאיר.
- ה. אף שבזמן הגמרא לא היו מדקקים את הגויל, מותר לדקקו כל עוד שצד הכתיבה אינו מוכשר היטב לכתיבה, כי הגדרת גויל היא עור שלם שלא תוקן לכתיבה בצד הבשר. הדין שמותר לגרור ולעשות תיקונים בגויל מוכיח שאין יותר מג' סוגי עורות, ולכן מוכרחים לומר את ההגדרה הזו.
- ו. גם לדעת הרמב"ם, שהקלף הוא החלק התחתון של העור, יש מקום להכשיר קלף שלנו, למרות שנשאר בו גם החלק העליון, שכיון שהוא מתוקן, השארת העור מעליו לא הופכת אותו לגויל, והעור שמעליו אינו גורע כלום בגלל שחוסר הכשרו לכתיבה בצד הבשר גורם לכך שעור זה אינו בגדר גויל.



הרב רועי הכהן זק

שיטות חכמי אשכנז אחרי תתנ"ו בנושא הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחו"ל*

פרק ראשון - רבי יהודה ברבי קלונימוס משפירא

העיסוק ההלכתי בעניין זלו"ק בתקופה זו באשכנז, מתחיל, ככל הידוע לנו*, בדיוניהם, הנפרדים והשונים בתכלית, של רבי יהודה ברבי קלונימוס משפירא¹ בספר יחסי תנאים ואמוראים², ושל רבי אליעזר ברבי יואל הלוי, הראב"ה³, בספר אבי העזרי. למרות הקשר האישי בין שני החכמים⁴, ניכר שריב"ק לא ראה את דברי הראב"ה בעניין זלו"ק⁵, כמפורט להלן.

* מאמר שלישי בסדרה (המאמר הראשון בסדרה, פורסם בירחון האוצר, גיליון לה, ובו נסקרו בקצרה דברי רבותינו התנאים והאמוראים, ונדונו בו בהרחבה שיטות רבותינו שאחרי חתימת התלמוד: הגאונים, חכמי ספרד וצפון אפריקה הראשונים וחכמי אשכנז שלפני גזירות תתנ"ו, וכן מה היה המנהג בפועל. מאמר זה הוא ייקרא להלן המאמר הראשון. המאמר השני פורסם בירחון האוצר, גיליון ל"ז, ובו נדונה בהרחבה שיטת רש"י, בתשובתו ובמספר מקורות בפירושו לגמרא, ודברי רבותינו בעלי התוספות. מאמר ז' ייקרא להלן המאמר השני). גם מאמר זה מבוסס על עבודתי, **השתלשלות החיוב החל בחוץ לארץ בהפרשת ראשית הגז, והזרוע הלחיים והקיבה**, בר-אילן, התשס"ה (בהנחיית הרב יוסף וולף). במהלך השנים הרבות שחלפו מאז כתיבת הדברים, לא פרסמתי אותם ברבים, שכן נוכחתי לדעת שכללתי בעבודתי זו גם סברות מוטעות ומהלכים חסרי בסיס, יחד עם דברים נכונים (ב"ה). כעת, החלטתי בס"ד לזקק את הדברים לסדרת מאמרים, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיהיו הדברים לע"נ א"מ ר' אלחנן בן ר' איסר הכהן זק וז"ל, שנלב"ע בל' במרחשוון התשע"ט.

א). ייתכן כי חכמי הדורות שלפניהם דנו בעניין זה, אך דבריהם לא הגיעו לידינו (פרופ' שמחה עמנואל אמר לי, בשיחה בע"פ בשנת תשס"ד, כי אין הוא מכיר מקור הדן בכך מעבר לאלו שידונו להלן). גם רבינו אב"ן, סבו של הראב"ה, איננו מתייחס לנושא בספרו אב"ן העזר, על אף שמגמתו המוצהרת של ספר זה היא הגנה על מנהגי אשכנז הסותרים, על-פניהם, את התלמוד (לעניין זה יעויין בהרחבה מה שכתב מע"כ ידידי הרב מתניה יוסף הכהן בן-גדליה, בספרו הרקע ההיסטורי לכתיבת ספר אבן העזר, טורו, תשס"ב). רבינו יב"ק, המתפלמס עם דעה מנוגדת, אינו מצייין מי הוא בעל הדעה עמה הוא מתפלמס, ומזכיר רק "שמעתי". הראב"ה מצטט במלואה את תשובת רש"י, אך גם הוא אינו מזכיר שם של חכם שפעל בין זמנו של רש"י לזמנו שלו.

ב). הוא היה מרבתי של רבינו אלעזר מגרמייא, בעל ספר רקח, והיה מבני משפחתו של רבינו יהודה החסיד (ושל רבינו הרקח עצמו).

ג). על ספר זה ועל רבינו המחבר יעויין במבואות של המהדירים לחלקי הספר שפורסמו (תחת השמות: יחסי תנאים ואמוראים וערכי תנאים ואמוראים).

ד). כך, למשל, רבינו יב"ק מצטט דברים שאמר לו הראב"ה בשם אביו (ערך "רב הלל", עמ' נג).

ה). השאלה מה ראה ריב"ק, אם בכלל, מתוך ספר הראב"ה, נדונה ע"י א' אפטוביצר שטען כי ריב"ק ראה את המהדורה הראשונה של ספר הראב"ה, לפני ההוספות והתקונים של הראב"ה (אפטוביצר, מבוא לספר הראב"ה, עמ' 114). עם זאת, מדובר באזכור בודד של "ראיתי" לגבי הראב"ה בכל חלקי ספר יחסי תנאים ואמוראים המצויים בידינו (המקיף את אותיות ב-י), ואפטוביצר עצמו משער שיייתכן שריב"ק ראה את הדברים בתוספות למסכת מועד קטן שחיבר הראב"ה. אורבך, בעה"ת, עמ' 401, טען כי רבינו אלעזר מגרמייא, תלמידו של ריב"ק, ראה את ספר הראב"ה רק אחרי חיבור ספר הרוקח. אולם, כפי שהראיתי בהרחבה, בס"ד, בספרי קווים לדרכו ההלכתית של רבי אלעזר בן רבי יהודה מגרמייא: הלכות איסור והיתר, בר אילן, התשס"ט (בהנחיית הרב יוסף וולף), המצוי במאגר אוצר החכמה, רבינו

שיטות חכמי אשכנז אחרי תתנ"ו בנושא הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחו"ל רלא

מכיוון שריב"ק היה מבוגר מהראב"ה¹, נעסוק תחילה בדבריו, וכן בפיתוחם אצל תלמיד תלמידו, רבי ישעיה די טראנז, ולאחר מכן, נשוב לדברי הראב"ה², על אף שיתכן שדיונו של הראב"ה קדם לזה של ריב"ק.

הדיון בנושא זל"ק בחו"ל מופיע בספרו של ריב"ק בערך "רב טבלא", כדרכו לשלב את דיוניו ההלכתיים והפרשניים על-פי שמות החכמים בהם הוא עוסק:

ר' טבלא תלמידו של רב היה... גר' בפ' הזרוע... אמ' רב חסדא האי כהנא טבחא דלא מפרש מתנתא ליהוי בשמתא... ובפ"א דשבת... דרב חסדא הוה נקיט... וכן מעשה דרבא ורב ספרא... וכל אילו המעשים דרב כהנא... וכן רב פפא ורב יימר ורב אידי בר אבין... כולן היו בבבל... נמצא שבבבל היו נותנין מתנות כהונה, ורב נחמן נמי כפייה... ליתן מתנות, ורב נחמן אית ליה דהאידינא נהיגי עלמ' כהני תלת... כדאמ' רב נחמן בר יצחק דה"ג בפ"א דקידוש', רב נחמן ורב עינא... קיימ' לן כר' יאשיה... ואין להקשות מההיא הל' דבעל קרי דתקין רב נחמן חצבא... אלמ'... לית ליה דר' יהוד' בן בתיר', דודאי אית ליה ותשעה קבין דתקין לנקיות... ואע"ג דלר' יהוד' בן בתיר' כלל לא צריך רב נחמן מיהא סבר דתשעת קבין צריך, וכן פר"ח, והאידינא קיימ' לן כר' יהוד' בן בתיר'... מיהו אשכחן דגדרו גדר והחמירו להטהר להם בנתינת תשעת קבין מים עליהם.

ומה שהוצרכתי לכל אילו דברים לפי ששמעתי כי היכי דנהוג עלמ' בראשית הגז כר' אילעא הכי נמי במתנות דגר' בפ' ראש' הגז אמ' רב יוסף מנהרבל תניא... אלמ' לר' אלעא מתנות וראש' הגז כי הדדי נינהו ורב נחמן בר יצחק דאמ' האידינא נהיגי עלמ' כר' אלעאי בראשית הגז ה"ה למתנות, ולא היא דרב פפא היה מן האחרוני' יותר מרב נחמן בר יצחק ואכיל בשביל אשתו.

והיל' אני תמיה על מה סמכו בזמן הזה שלא ליתן לכהנים מתנות ושמעתי כי לפני הרג רב שהיה בשנת תנות נהגו במגנצא ליתן המתנות ויש שהיו להן מכירי כהונה והיו נותנים להם דבר קצוב כדי לפטרן מן המתנות לכל השנה. ובדקתי בשאלת' דרב אחאי ובה"ג ולא מצא' שפטרן בחוצ' לארץ מן המתנות אלא מחייב'.

סיכום מהלך דברי ריב"ק:

א. סוגיות התלמוד מעידות כי מצווה זו נהגה בבבל בימי האמוראים, גם אחרי ימיו של רב נחמן בר יצחק.

ב. מימרת רב נחמן בר יצחק מתארת מנהגים שקדמו לו, המשקפים הכרעה הלכתית³.

אלעזר מגרמייזא השתמש רבות מאוד בספר הראב"ה¹ כבר בעת כתיבת ספר הליקוטם שלו, שקדם לכתיבת ספר רקח. יצויין, כי בשל מיעוט תפוצתו של ספר יחסי תנאים ואמוראים (אורבך, שם, עמ' 378), סביר להניח שגם הראב"ה לא ראה את דיונו של ריב"ק.

1. אורבך, שם, עמ' 378.

2. יחסי תנאים ואמוראים עמ' תעז-תעז (ערך רב טבלא), במהדורת הרי"ל מימון. לשם הנוחות והקיצור, הבאתי מדברי ריב"ק רק את מהלך הדיון העיקרי, תוך השמטת ציטוטי סוגיות וחלק מהראיות (בדיקה בכתבי היד של הספר לא העלתה שנויי נוסח: ניו-יורק בית המדרש לרבנים Ms. 9624 ואוקספורד בודליאנה Ms. Opp. 391-393).

ג. רב נחמן, שקדם לרב נחמן בר יצחק, כפה לקיים את מצוות זל"ק. זאת, למרות שהוא פסק כר' יאשיה בעניין כלאי הכרם^ט, וממילא גם כר' אלעאי וכו' יהודה בן בתירא'. מסקנתו של ריב"ק היא כי רב נחמן בר יצחק עצמו דן רק במנהג בראשית הגז, ולא בזל"ק. מצוות זל"ק אכן נוהגת בחו"ל, וכך היה המנהג בימי התלמוד. מסדר הרצאת הדברים, עולה כי חיוב הפרשת זל"ק בחו"ל עולה במישורין ממשטן של הסוגיות הרבות בתלמוד המתארות נתינת וקבלת זל"ק בבבל, ואף כפייה לביצוע המצווה. ריב"ק דוחה את הפירוש לפיו מימרת רב נחמן בר יצחק מוסבת גם על זל"ק, בשל מעשהו של רב נחמן, שכפה לקיים מצווה זו, על אף שהוא סבר כרנב"י^ז, ובייחוד בשל העובדה שרב פפא, המאוחר לרב נחמן בר יצחק, אכל זל"ק בבבלי^ח.

לאור זאת, מביע ריב"ק את תמיהתו על המנהג הרווח שלא ליתן זל"ק. לאחר מכן, הוא מוסיף שתי נקודות נוספות, שיש בהן חיזוק נוסף לתמיהתו:
א. לפני תתנ"ו היה גם מי שנתן זל"ק במגנצא^ט.

ב. בשאלות דרב אחאי ובהלכות גדולות נפסק שזל"ק נוהג בחו"ל. דבריו של ריב"ק אינם דיון תיאורטי בלבד, אלא מקורם ותכליתם הפרכת שיטה הלכתית קיימת הפוטרת מזל"ק בחו"ל. ריב"ק מציין לשיטה זו במלה "שמעתי", ולאור דייקנותו בציון מקורותיו^י, קרוב לוודאי שאכן כוונתו לדברים ששמע בעל-פה, דווקא. השאלה המתבקשת היא - על מי חולק ריב"ק?

ניכר שריב"ק אינו עומד מול שיטת רש"י בתשובתו לרבי נתן ברבי מכיר, או תמציתה שבפירוש למסכת שבת^{יא}. זאת, מן הטעמים הבאים:

ח. טיעון זה מוביל לדיון קצר של ריב"ק בעניין טבילת בעל קרי לשיטת רב נחמן, ובו הוא מאמץ את דברי רבינו חננאל (שנדנו במאמר הראשון). על-פי פירוש זה, דעתו של רבי יהודה בן בתירא, הפוטר לגמרי מטבילה, התקבלה להלכה, אך "גדרו גדר והחמירו" להצריך נתינת תשעה קבין.

ט. כפי שנאמר במפורש בסוגיית קידושין לט ע"א, אותה מביא ריב"ק. כבר רב נטרונאי גאון, (בתשובתו בעניין כלאי הכרם, שנדונה במאמר הראשון), קישר בין מימרת רנב"י לבין סוגיה זו.

י. ריב"ק אינו מציג מקור להוכחת הזהות בין שלושת ההלכות הללו. ייתכן שדברי הרי"ד, תלמיד תלמידו של ריב"ק "דאמרינן התם... הא קיימא לן כרבי יאשיה... והיכא קיימא לן [הכי], אי לא משום דנהוג עלמא כתלתא סבי", משקפים גם את גישת ריב"ק. (יצויין, כי זו היתה עמדת רב נטרונאי גאון לגבי כלאי הכרם, כאמור בתשובתו בעניין כלאי הכרם, שצוינה בהערה הקודמת, וייתכן שריב"ק הכירה מתוך ספר בשר על גבי גחלים). יצויין, כי הרמב"ן (שדבריו ידונו, בעז"ה במאמר הבא) סבר, בניגוד לריב"ק ולרי"ד, כי "קיימא לן כר' יאשיה בכלאי הכרם", ואילו היחס למנהג כר' אלעאי בראשית הגז הנו רק "מחויי לא מחינן".

יא. יצויין, כי ריב"ק אינו מקשה על הזהות בין ראשית הגז לזל"ק מכך שרב נחמן בר יצחק עצמו הטיל קנס על מי שלא הפריש זל"ק. ייתכן, שריב"ק העדיף להביא את ההוכחה ממעשהו של רב נחמן, מכיוון שבסוגיית זו היה מעורב רב טבלא, והיא הגורם המזמן לכל דיונו של ריב"ק בשאלת זל"ק (הנמצא בערך "רב טבלא").

יב. שהרי רק אחרי שריב"ק הביא את כל ראיותיו והסיק שזל"ק נוהג בבבל, הציג הוא את השיטה החולקת, ודחה אותה בטענה "ולא היא דרב פפא היה מן האחרוני" יותר מרב נחמן בר יצחק ואכיל בשביל אשתו^{יג}.

יג. עניין זה נדון בהרחבה במאמר הראשון.

יד. וכפי שהודגם במאמר הראשון.

טו. אמנם שני המקורות היו מוכרים לראבי"ה, אך אין זה המקרה היחיד בו היה הבדל בין ספרייתו של הראבי"ה לזו של ריב"ק, ואכמ"ל. גם בעניין זל"ק גופו, מציין הראבי"ה לתשובת רב האי גאון, בעוד שריב"ק מפנה לשאלות

שיטות חכמי אשכנז אחרי תתנ"ו בנושא הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחו"ל רלג

א. רש"י כתב ברורות שמצוות זלו"ק אכן נהגה בימי התלמוד, והזיקה בין ראשית הגז לזלו"ק היא הלכתית בלבד. לעומת זאת, דבריו של ריב"ק מוקדשים להוכחת העובדה שזלו"ק נהגה בפועל בימי התלמוד^{טז}, מתוך הנחה שדי בכך על מנת לקבוע שלמימרת רב נחמן בר יצחק אין כל קשר לזלו"ק. אם שיטת רש"י היתה ידועה לו, הרי שהיה עליו להתמודד גם עמה בטרם יגיע למסקנתו ההלכתית.

ב. עמדת ריב"ק היא שמימרת רב נחמן בר יצחק משקפת הכרעה הלכתית לכתחילה^{יז}, ואין בדבריו אפילו רמז לכך שקיימת דרך אחרת לפרש את המונח "האידינא נהוג עלמא". זאת, בניגוד לדעת רש"י שמדובר רק באי מחאה בדיעבד על מנהג בעיית.

אכן, בתוך תיאור השיטה עליה הוא חולק, כותב ריב"ק גם "כר' אלעאי בראש' הגז וה"ה למתנות". והנה, שלוש המילים האחרונות הן לשונו המדויקת של רש"י בפירושו למסכת חולין! ייתכן שריב"ק הבין את דברי רש"י באותה צורה שהבין אותם הר"י הזקן, ויצא לחלוק עליו. אולם, מכיוון שריב"ק משתמש במונח "שמעתי" קשה מאוד לומר שכוונתו לפירוש רש"י לתלמוד, אותו הוא מציין תמיד "פירוש/פירש רש"י"^{יח}.

לפירכך, נראה, אפוא, שריב"ק חולק על שיטת הר"י הזקן^{יט}, שהגיעה אליו בעל-פה. ואכן, מצאנו, שריב"ק הזכיר מעט את "תוספות רבני צרפת"^כ, ואת תורת הר"י, אם כי לא בשמו^{כא}. יתר על כן, אף מצאנו מקום בו הוא נוקט בלשון "והוצרכתי לפרש כך לפי ששמעתי" על דברי הר"י^{כב}!

יהא הדבר אשר יהא, שיטתו של ריב"ק עצמו היא כי רק בעניין ראשית הגז נפסקה ההלכה כרבי אלעאי, הפוסט בחו"ל, וכך היה המנהג בזמן התלמוד. לעומת זאת, המנהג הרווח שלא ליתן זלו"ק מנוגד למנהג בימי התלמוד, ואין לו כל בסיס הלכתי^{כג}.



ולהלכות גדולות. ריב"ק, אם כן, לא ראה את דברי הראב"ה בעניין זלו"ק.

טז. גם הראיה שהוא מביא מכך שרב נחמן כפה לקיים את מצוות זלו"ק, מובאת בהקשר של הוכחת המנהג בימי התלמוד.

יז. הוא מביא ראיה לטענתו שכבר רב נחמן סבר כרנב"י ש"האידינא נהוג עלמא" מסוגיית קידושין לט ע"א, שם אמר רב נחמן "קיימא לן כר' יאשיה". לגבי טבילת בעל קרי, כותב ריב"ק "קיימא לן כר' יהודה בן בתירא".

יח. רמ"ח קצנלבונג, במבוא למהדורה השניה של ספר יחוסי תנאים ואמוראים, עמ' 24-25, מונה כ- 100 פעמים בהם מזכיר ריב"ק את רש"י (בערכים שבאותיות ב-ט). ברובם המכריע של המקרים, מצוטט פירוש רש"י לתלמוד במלואו, בציון "פירש"י/פירוש רש"י". לדוגמא בעלמא, יעוין עמ' ל (ערך ברבי), עמ' מז (ערך הלל בריה דר' שמואל בר נחמני) ועמ' סב (ערך רב המנונא תלמידו של רב חסדא).

יט. ספר הישר של רבינו תם התפשט לאשכנז עוד בחייו של רבינו תם (י' פליקס, ספר "ספר הישר לרבינו יעקב בן ר' מאיר (רבינו תם)" [סיני, לט (תשט"ז), עמ' קו-קטו], בעמ' קח) וריב"ק אף מצטט את לשונו באריכות. יעוין, למשל, עמ' נח-נט (ערך רב המנונא), עמ' רמט (ערך חזקיה), עמ' רס (ערך ר' חייא בר אבין), עמ' שצו (ערך חנניה בן חכנאי האחרון). עם זאת, סביר יותר לומר שריב"ק חולק על דבריו המפורטים של הר"י ולא על לשונו הקצרה והחתומה של ר"ת. יתר על כן, אילו כוונתו הייתה לספר הישר היה עליו לומר "ראיתי" או "מצאתי", ולא "שמעתי".

כ. ערכי תנאים ואמוראים, עמ' קיד (ערך מר יהודה).

כא. אורבך, בעה"ת, עמ' 372-373.

כב. עמ' רפא (ערך ר' חייא בר יוסף). יתר על כן, בערכי תנ"א עמ' קנא (ערך רב יהודה ברה דבת שמואל) כתב "ולפי ששמעתי מפרשים... ואינו נראה", והמהדיר ציין (הערה 51, שם) שהשיטה השניה היא שיטת תוספות בשם רש"י.

פרק שני - הרי"ד

רבי ישעיה די טראני נולד ופעל באיטליה, אך הוא למד באשכנז, אצל רבי שמחה משפירא¹, תלמידו של ריב"ק². לאור זאת, תידון שיטתו כאן, בפרק העוסק בחכמי אשכנז.

הרי"ד עסק בנושא זלו"ק בפסקיו למסכת חולין, שם הוא כתב כדלקמן:

והא דאמרינן כרבי אילעאי בראשית הגז פירש המורה והוא הדין למתנות. וכן הסברא מוכחת כדברי המורה דהא תרוייהו נתינה נתינה יליף להו מתרומה. אבל מיהו קשיא לי מאי דאמרן גבי מתנות בפירקא דלעיל רב נחמן בר יצחק קנים גלימא ורבא קנים אטמא. והא איהו הוא דאמר נהוג עלמא כתלת סבי. ואם כן מוכיח דדוקא בראשית הגז נהוג כותיה, ומשום דראשית הגז ילפא מרישא דקרא דאיתקוש להדדי. אבל נתינה נתינה לא ילפי. ואין לומר דביתר הכי נהוג כרבי אילעאי, ומאי דקנים גלימא מקמי דלינהוג. דהא בשיליה פרק קמא דקידושין מוכח שאף אותם שקדמו לרב נחמן בר יצחק סבירא להו הכי. דאמרינן התם רב נחמן ורב ענן...³ הא קיימא לן כרבי יאשיה... והיכא קיימא לן [הכי]⁴, אי לאו משום דנהוג עלמא כתלתא סבי. וגם אין לומר דמאי דקנים רב נחמן בר יצחק בארץ ישראל הוה, דהא תלמידיה דרבא הוה, ושניהם היו בבבל. אבל מכל מקום העולם סמכו על זה ואין מי שיתן מתנות בחוצה לארץ⁵.

דברי הרי"ד ממוקדים בביאור המקורות בדברי חז"ל, והם מוסבים על פירוש רש"י למסכת חולין⁶. מדברי רש"י עולה, לשיטת הרי"ד, כי קיימת זיקה הלכתית וזהות מציאותית בין ראשית הגז לזלו"ק לעניין החיוב בחוץ לארץ. הרי"ד אמנם קבל עמדה זו מבחינת הגיונית, אך הוא מקשה עליה מכח הקנס שהטיל רנב"י עצמו בגין אי הפרשת זלו"ק. לפיכך, דוחה הרי"ד לגמרי את הזהות בין ראשית הגז לזלו"ק, לעניין המנהג בפועל בימי התלמוד. במסקנה פרשנית זו, כבר קדם לרי"ד רבי יהודה ברבי קלונימוס משפירא⁷. אולם, יש בדברי הרי"ד חידוש פרשני. בעוד

(ג). יצויין, כי בספר הרוקח, שחיבר רבינו אלעזר מגרמייזא, תלמיד רבינו יב"ק, אין עניין זלו"ק מופיע. ייתכן שיש בהשמטה זו הכרה בתוקפו של מנהג אי הנתינה. בהקשר זה, יש לזכור כי רבינו אלעזר מגרמייזא למד גם אצל רבי אליעזר ממין. בעל ספר יראים (שדבריו בנושא זלו"ק נדונו במאמר השני), וייתכן שהוא קבל ממנו את העמדה שזלו"ק אינו נוהג בחו"ל. יצויין עוד, כי בהלכות קריאת שמע, סימן שכא כתב הרקח: "וקיימא לן בפ' ב' דקדושין דברי תורה אין מקבלין טומאה כר"י בן בתירא אבל לתפילה צריך טבילה". על דרכו ההלכתית של רבינו אלעזר מגרמייזא הארכתי בס"ד בספרי הנ"ל.

(ד). אורבך, בעה"ת, עמ' 413.

(ה). אפסטיצר, מבוא לספר הראב"ה, עמ' 412, מנה את רבותיו של ר' שמחה: רבי אליעזר ממין, ר' משה הכהן ממגנצא, ריב"ק ממגנצא, ריב"ק משפירא וריב"א הבחור.

(ו). הרי"ד מצטט כאן את סוגית קידושין לט ע"ב, שצוינה לעיל.

(ז). כך הוסיף המהדיר.

(ח). פסקי הרי"ד למסכת חולין, על דף קלו ע"ב, ד"ה "והא דאמרינן כרבי אלעאי" (עמ' קנו-קנז). ההשמטות הן שלי.

(ט). הרי"ד אינו מזכיר כל מקור אחר מרבותיו הגאונים והראשונים במהלך דיונו. ממהלך הדברים, נראה בעליל כי תשובת רש"י לא עמדה בפניו. דווקא שיטתו המקורית של רש"י הייתה מאפשרת לו לקבל את הזהות בין זלו"ק וראשית הגז, אותה הגדיר כדבר "שהסברא מוכחת", וליישבה עם המקורות מן התלמוד המעידים על חיוב במצוות הפרשת זלו"ק, עד כדי הטלת קנס על העברייני.

שיטות חכמי אשכנז אחרי תתנ"ו בנושא הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחו"ל רלה

שריב"ק הסתפק בדחיית הזהות בין ראשית הגז לזל"ק, מכח מעשהו של רב פפא, הרי שהרי"ד טרח ליישב דחייה זו גם עם המקור התלמודי לזהות זו. הרי"ד טען שהסברו של רבא לשיטת רבי אלעאי "יליף נתינה נתינה מתרומה", אינו הבסיס למנהג ולהלכה. המקור למנהג כר' אלעאי בראשית הגז, המשקף גם את ההכרעה ההלכתית, הוא ההיקש בין מצווה זו לתרומה, הנמצאת עמה באותו פסוק, בניגוד לזל"ק^א. לאור זאת, לא רק שאין זהות בין שתי המצוות אלא גם אין זיקה הלכתית ביניהן.

הרי"ד ממשיך בדיונו, ודוחה שני תירוצים אפשריים, המקיימים את הזהות המציאותית בין ראשית הגז לזל"ק^ב:

א. רב נחמן בר יצחק הטיל את הקנס בארץ ישראל^ג.

ב. המנהג השתנה במהלך ימי רב נחמן בר יצחק, והטלת הקנס אירעה בצעירותו.

התירוצ השני^ד נדחה על-ידי הרי"ד מדבריו של רב ענן, הקובע "קיימא לן כרבי יאשיה", מספר דורות לפני זמנו של רב נחמן בר יצחק. הרי"ד סבור כי אין מקור אחר לפסק הלכה זה אלא מנהג העם, עליו מעיד מאוחר יותר רב נחמן בר יצחק^ה. בנוסף, מניח הרי"ד כי כך הוא גם לגבי שתי ההלכות האחרות בהן עוסק רב נחמן בר יצחק. אם כן, מנהג אי נתינת ראשית הגז קדם לרב נחמן בר יצחק, בעוד שזל"ק נהג בימיו, ואי-אפשר לטעון שהמנהג היה תחילה לחייב בשתי המצוות, ואחר כך, לפטור בשתיהן. אמנם, הסבר זה של הרי"ד ולפיו "האידינא נהוג עלמא" הוא המקור ל"קיימא לן" מופיע כבר אצל ריב"ק משפירא. אולם, השימוש שעשה בו הרי"ד לשם דחיית התירוצ שהמנהג השתנה בימי רב נחמן בר יצחק, הוא ייחודי.

מסקנתו של הרי"ד היא כי מצוות זל"ק נוהגת בחו"ל^ו. עם זאת, בסוף דבריו, מעיר הרי"ד שהמנהג הכללי הוא שלא ליתן זל"ק^ז, והוא סבור שהדבר נובע מהסתמכות על הזהות בין ראשית הגז לזל"ק.



ל). מסקנתו ההלכתית וההיסטורית של הראב"ה זהה, אבל אין בדבריו דחייה מפורשת. (לא). אחרי הרי"ד, מופיע הסבר זה אצל המהר"ם מרטנבורג (ששיטתו תידון להלן, בהמשך המאמר) ואצל הרמב"ן (ששיטתו תידון בעז"ה במאמר הבא). אולם, לאור מיעוט הפעמים בהם מזכיר המהר"ם את הרי"ד (י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק שני, עמ' 186) ואי איזכורו כלל בכתבי הרמב"ן (שם, עמ' 49 ו 185), נראה כי המקור לדבריהם אינו בפסקי הרי"ד.

לב). לשם נוחות הדיון, יובאו התירוצים בסדר הפוך מהסדר המקורי.

לג). הרי"ד אינו מציע את פתורנו של הרי"ד הזקן, שרב נחמן בר יצחק הטיל קנס במקום שנהגו להפריש זל"ק בחו"ל. נראה, כי תשובת הרי"ד לא עמדה בפניו, שכן הסבר זה נוח יותר מהתירוצ שהציע הרי"ד עצמו.

לד). שהוצע ע"י הראב"ה ומופיע גם בתוספות הנדפסות למסכת חולין ובתוספות הרא"ש ובפסקיו. גם המהר"ם מרטנבורג מביא פירוש זה ודוחה אותו, בדרך שונה מזו של הרי"ד.

לה). עם זאת, הרי"ד אינו מתייחס למקורות שהביאו ר"ת ור"י, המצביעים על כך שדינו של רבי יאשיה בעניין כלאי הכרם היה שנוי במחלוקת בין האמוראים

פרק שלישי - הראב"ה

בשאלת החיוב בזול"ק בחו"ל דן גם הראב"ה^ל, בן דורו הצעיר של ריב"ק משפירא, אך המקורות עליהם בנויים דבריו, וכל מהלך הדיון, שונה.

הראב"ה מתחיל את הדיון, ללא כל הקדמה, בציטוט של תשובת רש"י^ל, והוא החכם הראשון הידוע לנו, המצטט תשובה זו^ל. בנוסף, מפנה הראב"ה לפירוש רש"י למסכת שבת, ואף מצטט אותו בצורה חלקית^ל, תוך ציון זהות הדברים עם השיטה שבתשובת רש"י^ל.

עם זאת, הראב"ה אינו דן מיד בשיטת רש"י לגופה, אלא ממשיך וכותב:

אבל בתשובת רב האי כתוב שמי שאינו נותנם חייב נידוי דאמר רב חסדא האי טבחא דלא יהיב מתנתא וכו' וסיוע^ל לדבריו דגרסין בפרק הבא על יבמתו אמרו ליה לר' יוחנן^ל...

לו). אולם, חכמי איטליה מבית מדרשו של הרי"ד, לא קבלו את שיטתו. רבי יהודה בן רבי בנימין למשפחת העגנים ציטט בפסקיו את פירוש רש"י למסכת חולין ללא הסתייגויות (פסקי ריבב"ן למסכת חולין, על דף קלו ע"ב ד"ה "כרבי אלעאי בראשית הגז"). דור נוסף לאחר מכן, כתב הריא"ז, נכדו של הרי"ד: "אע"פ שהמתנות נוהגות בכל מקום כמו שביארנו, נהגו בימי חכמי התלמוד שלא לתת אותם אלא בארץ ישראל כמבואר בקונטרס הראיות בפרק שלפנינו בראיה ב" (פסקי הריא"ז למסכת חולין על דף קלד ע"ב. הריא"ז נקט בלשון זהה גם בעניין ראשית הגז, שם, על דף קלה ע"א) הריא"ז חלק על סבו בשלוש נקודות: המנהג בעניין זול"ק בזמן התלמוד, פירושו של המונח "נהוג עלמא" והמסקנה ההלכתית. נימוקיו של הריא"ז אינם ידועים לנו, שכן, כפי שציין תא-שמע (שם, עמ' 189) לא הגיע לידינו קונטרס הראיות למסכת חולין. יעויין עוד בפסקי ריא"ז לברכות, פרק ג, הלכה ג, סעיף א, שם כתב: "אבל נהגו העם כדברי האומר אין דברי [תורה] מקבלין טומאה, ואין צריך לטבול לקיריו... ולא מיחו חכמים במנהג זה אלא הניחו העם במנהגם אע"פ שנהגו שלא כהלכה כמבואר בקונטרס הראיות". יצוין, כי רבי עובדיה ברטנורא כתב בפירושו למשנה: "והאידינא נהוג עלמא כר' אלעאי דאמר ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ... ורבותי הורו במתנות נמי דאין נוהגות אלא בארץ, דראשית הגז והמתנות שוין הן, ולא הודו להן שאר חכמי הדור". (חולין, פרק יא, משנה א, ד"ה "נהוג בארץ ובחוצה לארץ"). כפי שהעיר לי הרב יוסף וולף (בשיחה בע"פ בשנת תשס"ד), סביר להניח שהמונח "רבותי" בדברי רע"ב מתייחס למהרי"ק, ואילו "שאר חכמי הדור" כוונתו כנראה לחכמים ממוצא אשכנזי שפעלו באיטליה. אם כן, המחלוקת ההלכתית בין חכמי צרפת לחכמי אשכנז המשיכה גם על אדמת איטליה כמה דורות לאחר מכן. (על החלוקה בדורות הנ"ל בין "צרפתים" ל"אשכנזים", יעויין במאמרו "להשפעת הסמ"ג על התרבות האשכנזית בשלהי ימי הביניים", [סידרא ט"ו (תשנ"ט)], עמ' 49-31, בעמ' 48-49).

לו). מלשונן הכללית של הרי"ד "אבל מכל מקום העולם סמכו על זה ואין מי שיתן מתנות בחוצה לארץ", נראה בעליל כי זה היה המנהג גם באיטליה של ימיו. אם מדובר במנהג הקדום באיטליה, הרי שיתכן שזהו מקורו של מנהג אשכנז שלא ליתן זול"ק. אולם, עובדה זו עצמה מעוררת פליאה - מה טעם לא הפרישו יהודי איטליה הקדומה זול"ק? ההסבר שהעלנו להיעלמות המצווה באשכנז על-פי דברי רבי נתן ברבי מכיר (במאמר הראשון), מיוחד היה לתנאים הדמוגרפיים ששררו בקהילות אשכנז וצרפת, ואינו תואם למצב באיטליה. ייתכן, אפוא, שמדובר במנהג חדש יותר, שחדר לאיטליה מאשכנז ומצרפת, כחלק מההשפעה המכרעת של מרכזים אלו, החל מימי בעלי התוספות (כפי שהדגיש ר"י וולף, במאמרו "האומנם מסורת הלכה איטלקית?", סידרא י (תשנ"ד), עמ' מסורת, עמ' 60-57).

לח). ספר הראב"ה למסכת חולין, מהדורת ר"ד דבליצקי, סימן אלף וקכ"ה, עמ' קנג-קנ.

לט). בשנויים, שנדונו במאמר הראשון ובמאמר השני.

מ). עובדה זו מקורה, כנראה, בכך שהתשובה נשלחה לרבי נתן ברבי מכיר במגנצא, שלראב"ה היתה זיקה לכתביו (יעויין גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 26 ו 438).

מא). וגם כאן, הראב"ה הנו החכם הראשון המצטט מקור זה. למקורות הדברים בפירוש רש"י, יעויין במאמר השני.

מב). "ובתחילת מסכת שבת הלכה ולא לדין פירש נמי רבינו".

מג). כך הוא במהדורת ר"ד דבליצקי.

ובבל מחוצה לארץ היא [וקאמר ר']^מ יוחנן דנענשים מפני שאינם מפרישים המתנות. ותו דרב נחמן בר יצחק גופיה קניס גלימא כדאמרין בפירקין אע"ג דאיהו קאמר נהוג עלמא. ומיהו יכול לדחות דקניס (ד)היכא^מ דלא נהיג אי נמי בסוף ימיו נהוג והאי דקניס היינו מקודם שנהגו.^מ

אם כן, הראבי"ה מציג מול תשובת רש"י את תשובת רב האי גאון^מ, לפיה מצוות זלו"ק נהוג בחו"ל, ומי שאינו נותן חייב נידוי, כדין התלמוד. הראבי"ה מביא שתי ראיות לשיטת רב האי גאון:

- א. רבי יוחנן אמר שיהודי בבל נענשו מפני שלא הפרישו זלו"ק.
- ב. רב נחמן בר יצחק, בעל המימרא "האידנא נהוג עלמא", הטיל קנס על מי שלא הפריש זלו"ק.

ראיות אלו מוכיחות ששיטתם של רבי יוחנן ורב נחמן בר יצחק היא כי מצוות הפרשת זלו"ק חלה בחוץ לארץ במלוא תוקפה. בכך שונים מקורות אלו מרוב המקורות שהביא ריב"ק משפירא, שמהן עולה רק כי הפרשת זלו"ק נהגה בפועל בימי התלמוד. הסיבה להבדל בדרך הדיון ברורה. ריב"ק התמודד עם שיטה ולפיה כבר בימי התלמוד לא נהגה מצוות זלו"ק בחו"ל. על-מנת להפריך שיטה זו, הביא ריב"ק ראיות רבות על המנהג בפועל^מ.

לעומת זאת, הראבי"ה עמד מול תשובת רש"י. רש"י מודה בצורה מפורשת כי הפרשת זלו"ק נהגה בימי התלמוד^מ, וממילא אין כל טעם להביא ראיות לעניין זה. עמדתו ההלכתית של רש"י מבוססת על הזיקה ההלכתית העקרונית בין ראשית הגז לזלו"ק. בשתי המצוות, החיוב, הלכה למעשה, אינו מוחלט אלא תלוי, בפועל, במנהג העם. אם העם נהג שלא ליתנם, אין למחות בידם. הראבי"ה הנגיד עמדה זו עם תשובת רב האי גאון, שלא תלה את החיוב בזלו"ק בחו"ל במנהג כלשהו. לחיוב מוחלט זה הביא הראבי"ה ראיות מן התלמוד המלמדות על עונש וכפיה לקיים מצווה זו בחו"ל, ללא קשר למנהג - העונש שניתן לבני בבל, מדה כנגד מדה, על אי קיום המצווה, ומעשהו של רב נחמן בר יצחק^מ, שהטיל קנס על אדם שלא הפריש זלו"ק.

מד). כאן באה הפניה לסוגיה ביבמות סג ע"ב, בה תלה רבי יוחנן הטעם לגזירת הגויים על השחיטה הכשרה בבבל בכך שהיהודים לא הפרישו זלו"ק. מקור זה לא הובא במאמר הראשון, מפני שהוא לא הוזכר (כמעט) בדברי רבותינו הראשונים בהקשר זה.

מה). כך תיקן ר"ד דבליצקי.

מו). ר"ד דבליצקי הקיף את האות ד"ד בסוגריים לסימן מחיקה.

מז). ספר ראבי"ה למסכת חולין (מהדורת ר"ד דבליצקי), סימן אלף וקכ"ה, עמ' קנד.

מח). על תשובה זו של רב האי גאון, יעויין במאמר הראשון.

מט). ייתכן שדווקא בשל כך לא הביא ריב"ק את דברי רבי יוחנן, שהרי מהם עולה שלא הפרישו זלו"ק בבבל!

נ). סביר להניח שהראבי"ה הכיר גם את שיטת ר"ת ור"י. ספר הישר של ר"ת מצוטט בספר הראבי"ה (אפטוביצר, מבוא לספר הראבי"ה, עמ' 277), ורבי אליעזר ממין, תלמיד ר"ת, היה מרביתיו של הראבי"ה (שם, עמ' 22 ו- 246-247). באשר לר"י, הוא עמד בקשרי תשובות עם רבי יואל, אביו של הראבי"ה (שם, עמ' 184-185) והראבי"ה מצטט מספר פעמים, בכבוד רב (עמ' 261-262 ו 288).

נא). "בימי רב נחמן לא נהוג אכתי, השתא חזי מר דנהוג".

מנקודת מבט זו, מציג הראב"ה שתי דחיות לראיה ממעשהו של רב נחמן בר יצחק. אם הקנס שרב נחמן בר יצחק משקף מקום או תקופה בו נהג העם בפועל להפריש זלו"ק, ניתן היה להטיל קנס על מי שחרג ממנהג זה. במקרה זה, אין ראיה לחיוב מוחלט ללא תלות במנהג.

לאור זאת, מובן כי את הראיה מדברי רבי יוחנן לא ניתן היה לדחות בצורה דומה. מהסוגיא עולה שרבי יוחנן תלה את עונשם של בני בבל, כציבור, בכך שהם לא הפרישו זלו"ק. אולם, לפי שיטתו של רש"י לא היו ראויים בני בבל לעונש, שהרי נהגו כולם כר' אלעאי ואין למחות בידם. מדוע אם כן הם נענשו? מכאן מביא הראב"ה ראיה ברורה לשיטת רב האי גאון, שמצוות הפרשת זלו"ק נוהגת בחו"ל, ללא סייג וללא תלות במנהג.

הראב"ה מקבל, להלכה ולמעשה, את שיטת רב האי גאון ולא את שיטת רש"י. זאת, ניתן ללמוד גם מההמשך הרצוף של דבריו:

מכל מקום נ"ל דהקונים מלפנים כלפי הראש מן הגוים והראש של הישראל וגם הזרוע^{נב}, שפטור כיון שניהוג הוא שאם תמצא טריפה שמניחה לגוי, אימת מיחייב בשעת זביחה וההיא שעתא לאו ברירה דתיהוי דידיה, אע"ג דרוב [בהמות]^נ כשירות הן, דקיימא לן כשמואל דאמר בריש פירק' המוכר פירות כי אזלינן בתר רובה הני מילי לענין איסורא אבל לענין ממונא המוציא מחברו עליו הראיה, והא לאו איסור טבליס הוא דלית הילכתא כר' יוחנן^נ. ותו דטרפות דריאה שכיחא^נ וטריפה פטורה מן המתנות כדאמרין בגמרא^נ... ואע"ג דאמר רב הונא שותף עם הגוי או עם הכהן בראש פטור מן הלחי וחייב

נב). הרושם הראשוני שנוצר מנטי דחיות אלו הוא שהראב"ה מתמודד דווקא עם שיטת ר"ת ור"י, ולפיה מימרת רב נחמן בר יצחק עצמה התייחסה גם לענין זלו"ק. מה גם שהדחייה הראשונה שבדברי הראב"ה, ולפיה היו מנהגים חלוקים בין מקומות שונים, נמצאת בתשובתו של הר"י בענין כלאי הכרם, שצוטטה במאמר השני. אולם, ניתוח דברי הראב"ה בהקשרם המלא מצביע על כך שאין אלו פני הדברים. הראב"ה אינו עוסק בתירוץ קושיא על שיטת רש"י, אלא בבחינת ראיות אפשריות לשיטת רב האי גאון, כשהמחלוקת בין השיטות, לפי הראב"ה, עניינה במעמד מצוות זלו"ק בחו"ל - מוחלט או מותנה במנהג.

נג). לאור מהלך דיונו של הראב"ה, מובן מדוע אין הוא נזקק לראיות ממעשי האמוראים, שהביאו החכמים האחרים שפסקו שזלו"ק נוהג בחו"ל, החל מרבי נתן ברבי מכיר. מעשים אלו אינם מצביעים על חיוב מוחלט להפריש זלו"ק בחו"ל נד). הראב"ה אינו נזקק, לאור מסקנתו ההלכתית, לקביעת מעמדה ההלכתי של מימרת רב נחמן בר יצחק בענין ראשית הגז. יצויין, כי דעת סבו, הראב"ה, במסגרת דיונו בהלכות כלאי הכרם (אבן העזר, סימן נג) היתה שמימרת רנב"י מתארת את המנהג המקובל (לא פסק הלכה אך גם לא אי-מחאה בדיעבד).

נה). על עסקאות מעין אלו, יעויין בדברי סבו של הראב"ה, הראב"ה, בספרו אבן העזר, סימן רכג: "... השוחט באיטליז של גויים בקצבות שלהם בהמה של גוי ונוטל ממנה כדי צרכיו והשאר מניח לגוי".

נו). כך תיקן ר"ד דבליצקי על-פי ציטוט הדברים בספר המרדכי.

נז). שאמר "כל האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותיה כאילו אוכל טבליס" (חולין, קלב ע"ב). לגרסאות השונו של המסקנה "לית הלכתא כר' יוחנן", על-פי העולה מהשאלות ומהלכות גדולות, יעויין בהרחבה במאמר הראשון. יצויין, כי גם רבי נתן ברבי מכיר ורש"י, בסוף תשובתו, שאינה מופיעה בציטוט של הראב"ה, כתבו כי "לפי שכרוב מקומות כהנים אינם מצויין ועוד דמתנות לא טבלי החלו להנהיג קל".

נח). הערה זו של הראב"ה, מקורה, כנראה, במסורת האשכנזית שהחמירה מאוד בדיני טריפות, בייחוד טריפת הריאה, ואכמ"ל.

נט). השמטתי את ההפניה למקור בתלמוד (חולין, קלו ע"א).

בזרוע ובקיבה^ט... הכא כיון דלאו ברירה בשעת זביחה דליהוי ליה בבהמה כלל שותפות פטור^{סא}

הראב"ה מחדש שיהודי הקונה רק חלק מהאיברים מבהמה שבבעלות גוי, פטור מהפרשת זלו"ק. מכאן, שבמקרה של בהמה שבבעלות יהודי, חל החיוב במלוא תוקפו. זאת, כשיטת רב האי גאון שמצוות נתינת זלו"ק לכהן נוהגת בחו"ל.



פרק רביעי - רבינו יצחק אור זרוע

שונה מהכרעתם של ריב"ק משפ"א, הרי"ד והראב"ה, היא מסקנתו של רבי יצחק ברבי משה, תלמיד הראב"ה ותלמיד תלמידו של ריב"ק^ט, בספרו אור זרוע.

רבי יצחק אור זרוע מתחיל את דיונו בעניין החיוב בחו"ל בשאלה:

מתני' הזרוע והלחיים והקיבה נוהגין בארץ ובח"ל... הרי שנינו שהמתנות נוהגות בח"ל ונוהגות בזמ"ז. ואשכחן נמי אמוראים דיהבי מתנתא ושקלי מתנתא^ט... הא למדת שהיו נוהגין אחר חורבן הבית בח"ל להפריש מתנות א"כ על מה הם סומכים עתה שאינן נותנין^ט?

סדר הדברים, רוב הראיות, המסקנה ההלכתית והשאלה על המנהג הרווח, מקבילים לחלוטין לדיונו של רבי יהודה ברבי קלונימוס. אולם, שלא כריב"ק, רבי יצחק מיישב את המנהג:

ומצאתי להם סמך וסעד טוב שכבר שאלו לדבר זה לרבינו שלמה זצ"ל והשיב^ט... ובפ"ק דשבת פ' נמי הכי גבי רב חסדא דאע"ג דר"ח בחו"ל הוה לא ילפי' מינה שינהוג בזהמ"ז והאידינא נהוג כר' אילעאי בראשית הגז והשתא חזינן דנהוג אף במתנות

רבי יצחק מסתמך, אפוא, על שיטתו המקורית של רש"י, בתשובתו ובפירוש למסכת שבת, כ"סמך וסעד טוב" למנהג אי הנתינה. מקורות אלו, שלא נזכרו אצל ריב"ק, הובאו על-ידי הראב"ה, וקרוב לודאי שמשם לקחם רבי יצחק. עמדת רש"י פותרת את הקושי שהציג רבי יצחק. לפי רש"י, מצוות זלו"ק נהגה בפועל בזמן התלמוד, ואף על-פי כן אין למחות בעם בשל

ט. כאן מצטט הראב"ה את מימרת רב הונא (חולין, קלג ע"ב) במלואה.

סא. ספר הראב"ה, שם.

סב. ר"י אור זרוע היה תלמידם המובהק של רבי שמחה משפ"א, הראב"ה ורבי יהודה שירליאון מפרים (אורבך, בעה"ת, עמ' 438), וחלקים נרחבים מספר אור זרוע הם ציטוט מדויק מספר אבי העזרי של הראב"ה (אפטוביצר, מבוא לספר הראב"ה, עמ' 25 ו 149). רבי שמחה משפ"א היה תלמידו של ריב"ק (אפטוביצר, שם, עמ' 412).

סג. כאן מביא רבי יצחק את הראיות שהביא ריב"ק, מלבד הראיה מרב נחמן שכפה ליתן זלו"ק, אותה החליף בראיה מרב נחמן בר יצחק, המובאת ע"י הראב"ה.

סד. אור זרוע, חלק א, הלכות מתנות כהונה, סימן תעט, דפוס זיטאמיר עמ' 139-140. בדיקת המיקרופילמים של כתבי היד (אמסטרדם ספרית האוניברסיטה Ms. Rosenthal 3 ואוקספורד בודליאנה Ms. Opp. 30) לא העלתה שנויי נוסח כאן ולהלן. עם זאת, כפי שהעיר אורבך, בעה"ת, עמ' 443, כתבי היד שבידינו משקפים את הנוסח שעל-פיו נדפס הספר. כל ההשטמות, כאן ולהלן, הן שלי.

סה. כאן מצטט רבי יצחק את תשובת רש"י, על-פי גרסת הראב"ה.

המנהג הקיים כעת שלא ליתן זלו"ק. אולם, רבי יצחק אינו מביא את המשך דברי הראב"ה - תשובת רב האי גאון וראיות הראב"ה לתמיכה בה. לעומת זאת, מציג רבי יצחק שאלה אחרת:

וההיא דריש פ' שילוח הקן דאמר ר' אבין ור' מיאשה חד אמר כל היכא דתנן בארץ ובח"ל שלא לצורך דהא חובת הגוף נינהו ופשיטא שנוהגות בח"ל לבד מראשית הגז דנשנית לצורך לאפוקי מר' אילעאי דאמר אין ראשית הגז נוהג אלא בארץ והשתא אמאי לא קאמר לבד ממתנות נמי ההיא לא קשיא דהתם פ' רבינו שלמה דה"ה נמי דבמתנות נשנית לצורך והאי דנקט ראשית הגז משום דעלה אמרה ר' אילעאי בהדיא ואיני מביין דהא תרוייהו איתניהו בכרייתא מתנות וראשית הגז.

שאלה זו, בניגוד לכל הראיות שהביאו קודמיו של רבי יצחק ורבי יצחק עצמו, אינה מבוססת על סוגיא הלכתית אלא על סוגיא למדנית-פרשנית. נראה, כי רבי יצחק ראה זהות עיונית בין ראשית הגז לזלו"ק. מכיוון שטעם אחד עומד בבסיס שיטת רבי אילעאי בעניין ראשית הגז ובעניין זלו"ק, לא ניתן להתייחס בנפרד למצווה אחת בלבד. לעומת זאת, הראיות בדבר המנהג בפועל, כמו גם ההבדל במוחלטות החיוב ההלכתי¹⁰, אינם מפריכים זיקה זו בין שתי המצוות.

על הקושיה שהציג, משיב רבי יצחק כי רש"י עצמו כבר עמד, על אתר, על קושי זה, והבהיר מדוע אזכור ראשית הגז לבדה אינו שולל התייחסות זהה לזלו"ק¹¹. אמנם, רבי יצחק מביע את תמיהתו על פירוש זה של רש"י¹², אך אינו חוזר בו ממסקנתו ההלכתית.

אם כן, רבי יצחק הוא החכם האשכנזי הראשון שפסק, מפורשות¹³, כי למנהג הרווח שלא ליתן זלו"ק יש יסוד, כמסקנתם ההלכתית של חכמי צרפת. עם זאת, רבי יצחק לא קבל, ואף לא הזכיר, את שיטת ר"ת ור"י¹⁴, ולפיה ההלכה עצמה היא שאין חובה ליתן זלו"ק בחו"ל¹⁵. דרך הצדקת המנהג בה נקט, כרש"י, משמעה רק קבלתו בדיעבד, מתוך אי-מחאה בלבד. כך עולה ברורות גם מתמצות דבריו של רבי יצחק, על-ידי בנו, רבי חיים אור זרוע¹⁶: "נהגו הטבחים בזמן הזה שאינם מפרישים מתנות הזרוע והלחיים והקיבה. וכן נהגו העם שאין נותנים גז לכהן. וכתב רש"י שאין צריך למחות בידם. והנותנים תבא עליהם ברכה"¹⁷.



10. כאמור לעיל, הראיות שהביא הראב"ה, העוסקות בכפייה וענישה בגין אי הפרשת זלו"ק, ממקדות את הדיון בשיטת רש"י דווקא במוחלטות החיוב ההלכתי.

11. דברי רש"י אלו נדונו במאמר השני, ושם הצענו כי הם הכרחיים גם אלולי קיומה של מימרת רב נחמן בר יצחק, שכן אחרת, נמצאת סוגיא זו סותרת את הסוגיא בפרק ראשית הגז.

12. שאכן סותרים את גרסת כל עדי הנוסח ואת דברי רש"י עצמו, כמפורט לעיל.

13. לעניין חכמי אשכנז שלפני תתנ"ז, יעויין במאמר הראשון. לעניין שתיקתו של בעל הרוקח בעניין זלו"ק, יעויין לעיל בהערה כד.

14. שהיה רבו המובהק של רבי יהודה שירליאון, רבו של רבי יצחק.

15. רבי יצחק אף לא הזכיר את דברי רש"י בפירושו למימרת רב נחמן בר יצחק, המתפרשים כפשוטם לפי שיטה זו. מסתבר כי התעלמות זו היא מכוונת, ומקורה בסתירה שבדברי רש"י.

16. כדרכו לתמצת את דברי אביו, תוך השמטת המשא ומתן (אורבך, בעה"ת, עמ' 442).

17. פסקי ר"ח אור זרוע למסכת חולין סימן ער (עמ' שמ"א).

פרק חמישי - המהר"ם מרוטנבורג

כידוע, רבי מאיר ברבי ברוך, המהר"ם מרוטנבורג, היה ראש לחכמי אשכנז בדורו וגדול המשיבים בתולדותיו של מרכז תורני זה. תשובתו של המהר"ם בעניין החיוב בזל"ק בחו"ל היא הדיון הארוך והמפורט ביותר בהלכה זו עד לימיו:

בהא סלקינן דמתנות נוהגות אף בחוצה לארץ. ואע"ג דאמרינן... נהוג עלמא... דר' אילעאי דיליף נתינה נתינה מתרומה, ואיהו פטר בין במתנות [בין] בראשית הגז מהאי טעמא... מיהו אנן לא קיימא לן כוותיה אלא בראשית הגז ולא במתנות מדלא קאמר נהוג עלמא במתנות ובראשית הגז כר' אילעאי.

ורב נחמן בר יצחק גופיה... אשכחן ליה דקנים גלימא למאן דלא יהיב מתנתא... וליכא למימר שהיה מחמיר אף על פי שלא היה צריך, דאי בעי לאחמורי, אנפשיה דוקא הוה ליה לאחמורי ולא אאחריני למיקניסיהו שלא כדין - אם איתא דקיימא לן כר' אילעאי במתנות... וליכא למימר... דקנים... בדוכתא דלא נהוג כר' אילעאי... דמדקאמר נהוג עלמא משמע דכל העולם נוהגים כן. ועוד מדקאמר נהוג עלמא... לכל הפחות במקומו היו נוהגין... דקנים גלימא נמי משמע במקומו. אלא ע"כ בראשית הגז נהגין] בעלמא כר' אילעאי ולא במתנות...

ועוד ראייה דאשכחן טובא אמוראי שבבבל דהוו מפרין]שי מתנתא ולא אשכחן שום אמורא שבבבל דהוו מפריש ראשית הגז...

ועוד ראייה מדאמר ריש פרק שילוח הקן... לבד מראשית הגז... ואמאי לא קאמר נמי לבד ממתנות... ואדרבה טפי הוה ליה למימר לבד ממתנות, דפרק הזרוע והלחיים נשנה קודם פרק ראשית הגז... או נימא... לבד ממתנות וראשית הגז. אלא ע"כ צ"ל דבארץ ובחוצה לארץ דתנן בפרק הזרוע מחשיב ליה תלמודא נמי שלא לצורך, דפשיטא דלית הילכתא כוותיה וליכא מאן דסבר כוותיה דלא מיסתבר טעמיה. אבל בראשית הגז לצורך הוא ואע"ג דמסתבר טעמיה וקיימא לן כוותיה, בהא תנא דמתני' לא סבר כוותיה.

והטעם נראה לי דבראשית הגז קיימא לן כוותיה משום דאיתקשי להדדי תרומה וראשית הגז וחד נתינה קיים אתרוייהו בשוה ראשית דגנך וראשית גז צאנך תתן לו. והא דקאמר יליף נתינה נתינה לאו גזירה שוה ממש קאמר, אלא הכי פירושו יליף נתינה וכו', שתהא נתינה דתתן דראשית הגז, כמו נתינה דתרומה דהא חד תתן כתוב אתרווייהו. הילכך מה תרומה אינה בחוצה לארץ, אף ראשית הגז... אי נמי איכא דילפי' ג"ש נתינה נתינה מתרומה, דהכא כתי' תתן ובחלה כת' תתנו תרומה ותתן דמו להדדי לגמרי... אבל ונתן דכתיב גבי מתנות לא ילפינן מתתן ומתתנו דלא דמו להדדי כלל. וכיון דאיכא דדמי ליה מדדמי ליה ילפינן תתן מתתנו. אלא ילפינן נתן דמתנות מלך נתנים למשחה דפרשת קרח וכת' התם אך בכור שור וכו' וילפינן מהתם מתנות מה בכור נהוג בחוצה לארץ אף מתנות ובכור איתיה בחוצה לארץ כדמשמע... וע"כ צ"ל דילפינן מתנות מלך נתנים למשחה... ואע"ג דמצינן למילף לפטורא נתינה מואני הנני נתתי לך את משמרת תרומותי... מ"מ קולא וחומרא לחומרא מקשינן

ועוד ראייה גדולה לדבריי, דפרק ראשית הגז פריך אי מה תרומה בארץ אין בחוצה לארץ לא, אף מתנות וכו'. ומשני... ר' אילעאי... מאי טעמא דר' אילעאי יליף נתינה נתינה מתרומה, מה תרומה בארץ [אין] בחוצה לארץ לא, אף ראשית הגז כן. והשתא קשה לי [טובא]: פתח במתנות ומפרש טעמא דראשית הגז. ולדבריי ניחא משום דלא קיימא לן כר' אילעאי בהא דיליף נתינה נתינה דמתנות מתרומה אלא בראשית הגז קיימא לן כוותיה, לא חשש רבא לפרש טעמא ידידיה במתנות אלא בראשית הגז דקיימא לן כוותיה. מיהו איהו יליף תרומה נתינה נתינה מתרומה.

ועוד יש להביא ראיה... שבספר האלפסי האריך הרבה בפרק הזרוע(ה) ודלג פרק ראשית הגז^ע. וכן דרך האלפסי לכתוב דבר שפסק יוצא(י)א [ממנו] ולדלג דבר שאין פסק יוצא(י)א [ממנו]. אלמא סבירא ליה דמתנות נוהגות בזמן הזה ולא ראשית הגז.

ויש לכל אדם להפריש ולהזהר מקללת רב חסדא דאמר האי כהנא טבחא דלא אפריש מתנתא ליהוי בשמתא דה' אלהי ישראל, וכל שכן ישראל אלא אם כן הוי שותף עם הכהן או... הכהנת או הגוי...

ושוב מצאתי כתוב גם כן כדבריי בשם רב האי גאון זצ"ל דמתנות נוהגות בחוצה לארץ. וכל עדת ישראל יעשו אותו^ע.

מסקנתו ההלכתית של המהר"ם היא חד משמעית - מצוות זלו"ק חלה בחו"ל, ואין כל בסיס למנהג אי הנתינה. את הכרעתו תומך המהר"ם בטיעונים ההלכתיים הבאים:

א. מימרת רב נחמן בר יצחק היא פסק הלכה^ע ותיאור מנהג כללי וקדום^ע.

ב. רב נחמן בר יצחק דן רק בראשית הגז, ואילו זלו"ק נהגה במלוא תוקפה בזמן התלמוד.

ג. הסברו של רבא "יליף נתינה נתינה מתרומה", מתאר את הבסיס להכרעה ההלכתית כר' אלעאי בעניין ראשית הגז, ואינו נוגע לזלו"ק. החיוב בזלו"ק בחו"ל נלמד ממקור אחר.

ד. הרי"ף פסק כר' אלעאי בראשית הגז ולא בזלו"ק, וכן היא דעת רב האי גאון.

משני טיעוני הראשונים של המהר"ם, ואף מראיותיו, נראה כי השיטה עליה הוא חולק אינה שיטת רש"י המקורית^ע, אלא שיטת ר"ת^ע והר"י^ע. אשר על כן, נראה כי המהר"ם לא ראה את דבריהם של הראב"ה^ע והר"י אור זרוע, שתשובת רש"י היא מוקד דיונם.

עד). קביעה זו אינה מדויקת, לכאורה, שכן הרי"ף לא דלג על פרק זה. כנראה, שבשל קושי זה כתב המהדיר: "דלג=קיצר". דעת הרי"ף עצמו נדונה במאמר הראשון.

עה). מהר"ם מרוטנבורג - תשובות, פסקים ומנהגים, חלק שני, (מהדורת י"ז כהנא) סימן ז, עמ' יא-יג. ההשמות שלי.

עו). כפי שעולה מהשימוש הרב במונח 'קיימא לן': מיהו אנן לא קיימא לן כוותיה אלא בראשית הגז; "אם איתא דקיימא לן כר' אלעאי במתנות" (עמ' יא) "דבראשית הגז קיימא לן כוותיה" (עמ' יב) "דלא קיימא לן כר' אלעאי בהא... אלא בראשית הגז קיימא לן כוותיה" (עמ' י"ג).

עז). "ולא אשכחן שום אמורא שבבבל דהוו מפריש ראשית הגז" (עמ' י"א).

עח). הטיעון הראשון מנוגד לדעת רש"י, ואם זו היתה מוכרת למהר"ם לא ניתן היה להתעלם ממנה. יצויין כי ראייתו הראשונה של המהר"ם שרב נחמן בר יצחק דן רק בראשית הגז - מדלא קאמר נהוג עלמא במתנות ובראשית הגז, הועלתה כבר על-ידי רבי נתן ברבי מכיר, ונדונה על-ידי רש"י.

שיטות חכמי אשכנז אחרי תתנ"ו בנושא הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחו"ל רמג

המהר"ם, כמו ריב"ק והרי"ד²², חלק גם על עצם הזיקה בין ראשית הגז לזל"ק. כמו הרי"ד, שאת דבריו לא ראה, ככל הנראה, לא הסתפק המהר"ם בעצם הדחייה, אלא הוא האריך להסביר את הטעם להבחנה בין ראשית הגז לזל"ק, וליישבו עם הסברו של רבא לדברי רבי אלעאי²³.

המהר"ם הכריע, כרוב רבותינו באשכנז, שמצוות זל"ק נוהגת בחו"ל. אולם, בניגוד אליהם, רוב תשובות מוקדשת ליישוב המקורות התלמודיים יחדיו. המהר"ם יצא, אפוא, מנקודת המוצא של בעלי התוספות הצרפתיים, שיש ליישב את הסוגיות המתארות נתינת זל"ק בבבל עם דברי רבא. חכמי צרפת ראו זהות זו בין ראשית הגז לזל"ק, העולה מדברי רבא בסוגייה שבפרק ראשית הגז, כיסוד ההלכתי המכריע בנושא זה. לעומתם, העדיף המהר"ם לפרש את מימרת רבא שלא על-פי פשוט מהלך הסוגיא, על מנת להתאימה עם המקורות האחרים.

תשובתו של המהר"ם הובאה במלואה ע"י אחיו רבי אברהם, בספר סיני²⁴, ומסקנתה הובאה ע"י תלמידיו, רבינו מרדכי ב"ר הלל²⁵ ורבינו אשר ב"ר יחיאל²⁶. את הנהגתו של המהר"ם עצמו

עט) המהר"ם מביא ראיה מכך שרב נחמן בר יצחק עצמו הטיל קנס על אי הפרשת זל"ק, וכותב "ולכא למימר שהיה מחמיר". הטענה "ומחמירין היו", ללא סיוג, מופיעה אצל רבינו תם בספר הישר (כאמור במאמר השני) ואינה נזכרת בצורה זו אצל הר"י הזקן.

פ) המהר"ם כותב: "ולכא למימר דמקומות מקומות יש". תירוץ זה הוא הסברו של ר"י הזקן לקנס שהטיל רבנ"י.

פא) אמנם, המהר"ם כתב: "וישוב מצאתי כתוב גם כן כדבריי בשם רב האי גאון זצ"ל" (עמ' יג), והראב"ה הוא הראשון שהזכיר תשובה זו. ייתכן שהמהר"ם ראה רק חלק מדברי הראב"ה או שהוא הכיר מקור אחר המזכיר את דברי רב האי גאון. המהר"ם כתב, בעניין אחר: "וגם אין לי ספר אבי העזרי". יעויין, לעניין זה, אפטוביצר, מבוא לספר הראב"ה, עמ' 151. יש לציין כי טענתו של אפטוביצר כי המהר"ם השתמש הרבה בספר הראב"ה, מתבססת בעיקרה על תשובות המהר"ם דפוס פראג. כפי שהראה פרופ' ר' שמחה עמנואל, רוב התשובות בשו"ת זה כלל אינן של המהר"ם (במאמרו "תשובות מהר"ם מרוטנבורג שאינן של מהר"ם", שנתון המשפט העברי כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 149-205).

פב) אין כוונתי לומר שהמהר"ם ראה את דבריהם, לאור מיעוט תפוצתם של ספריהם.

פג) המהר"ם, בניגוד לרי"ד, טען שרבא עצמו לא נימק כלל את שיטת רבי אלעאי בזל"ק, אלא בראשית הגז בלבד.

פד) סימן תתקסא. על חיבור זה יעויין בדברי פרופ' ר' עמנואל, במאמרו "חיבוריו ההלכתיים של ר' אלעזר מגרמייזא" (תעודה טז-יז, עמ' 203-254), בעמ' 206-207.

פה) ספר המרדכי למסכת חולין, סימן תשלז.

פו). פסקי הרא"ש למסכת חולין, פרק אחד עשר, אות א: "והרמב"ם ז"ל כתב דנוהגין בזמן הזה וכן כתב רבי מאיר מרוטנבורג" [כך הוא בעדי הנוסח של פסקי הרא"ש: פרמה פלטינה 3272 (73), משנת ק"ג, 26 שנים בלבד אחרי פטירת הרא"ש, ואדינבורו 18.1.15, משנת קמ"ד]. גם תלמיד הרא"ש, רבינו ירוחם כתב בספרו, תולדות אדם וחווה, נתיב עשרים חלק שלישי: "והרמב"ם כתב דנוהג בחוצה לארץ וכן כתב רבי מאיר" [כך הוא בכתב יד JTS Rab. 520; Acc. 73451]. אולם, בכתב יד JTS Rab. 520 669; Acc. 02185 Eme 481 הנוסח הוא: "וכן כת' הרמ"ה". פרופ' ר' שמחה עמנואל העיר לי (בשיחה בע"פ בשנת תשס"ד), כי הכינוי רמ"ה עבור המהר"ם אינו נדיר בכתבי היד של ספר זה.

לעומת זאת, בנו ותלמידו של הרא"ש, רבינו יעקב, כתב בספר ארבעה טורים, טור יורה דעה, סימן סא: "ורש"י פסק שאין נוהגין בזמן הזה וכן כתב הר"מ מרוטנבורק" (סעיף כא במהדורת מכון ירושלים, עמ' ח-ט). מסורת הפוכה זו בדעת המהר"ם, עוררה תמיהה כבר בבית יוסף ודרכי משה על הטור, ואחריהם אצל רבי יששכר בער איילנבורג, ספר באר שבע, חלק השו"ת, סימן נו, שכתב: "ארבעה דברים אשכחן בטור שכתבם בשם מהר"ם מרוטנבורג ז"ל להפך ממה שכתבו שאר פוסקים בשמו... הד'... מתנות כהונה אינן נוהגין בזמן הזה בחוצה לארץ". כדברי הטור כתב גם בספר מהרי"ל, הלכות מזווה, סימן א, עמ' תקצב: "כתב מהר"ם בתשובה ג"כ אמתנות דהיינו זרוע לחיים וקיבה דנהגין ג"כ שלא ליתנם כר' אלעאי וכתב דלא הוי יוהרא מאן דיהיב להו".

תיעד תלמידו ומשמשו, רבי שמשון ברבי צדוק, בספר תשב"ץ: "הזרוע צריך ליתן לכהן אפי' בזמן הזה וכן היה מהרמנ"ע נוהג"^{פז}.

פרק שישי - רבינו מרדכי ברבי הלל

תלמידו של המהר"ם, רבינו מרדכי ברבי הלל, הביא מדברי החכמים שעסקו בעניין החיוב בזל"ק: תשובת רש"י, על בסיס נוסח הראב"ה, ולעומתה, תשובת רב האי גאון, בנוסח שהביא הראב"ה. לאחר מכן, צוטטו במלואם דברי הראב"ה בעניין הפטור מזל"ק למי שקנה מהגוי חלק מאיברי הבהמה. רבינו מרדכי סיים את דיונו כך: "ומור"ם כתב דבר פשוט דמתנות נוהגות בחוצה לארץ וכן משום האלפסי ומשם המיימוני"^{פח}.

מטרתו של רבינו מרדכי היתה פסיקת ההלכה, ולכן לא הובאו ראיותיו של הראב"ה לשיטת רב האי, ומדברי הראב"ה עצמו צוטט רק חידושו ההלכתי. גם מתשובתו הארוכה של המהר"ם נזכרה המסקנה בלבד^{פט}.

(פו). תשב"ץ, סימן רפג, לפי כ"י המבורג Cod. Hebr. 17 152.4, וכן הוא בכתבי יד רבים של חיבור זה. בציטוט דברי התשב"ץ אצל רבי משה מצורף (שפעל כיוכל שנים אחרי המהר"ם), ובדפוס וורשא של התשב"ץ, סימן שפז, אין את העדות על מנהג המהר"ם.

פח) ספר המרדכי למסכת חולין, פרק הזרוע (סימן תשל"ו). סדר הדברים, תיאור המובאות והציטוט על-פי כתב-יד בודפסט - המוזיאון הלאומי 201. זהו כתב יד משנת ה"א קל"ג (75 שנים אחרי פטירת רבינו מרדכי), והוא כתב היד הטוב ביותר של ספר המרדכי (עמנואל, ספר, עמ' 44 הערה 17). זהו גם סדר הדברים והנוסח בשלושה כתבי יד נוספים: וינה 72, לונדון 537 (משנת קנ"ג) ואוקספורד בודליאנה 667 (Mich. 583). לעומת זאת, בכתב יד פרמה 929/1 (2902) הסדר הוא: תשובת רש"י, ואחריה "ורבינו מאיר כתב דדבר פשוט הוא דמתנות נוהגות בחוצה לארץ", ואחרי משפט זה בא ציטוט של חלקה הראשון של תשובת המהר"ם מרוטנבורג הנ"ל, עד למשפט "אלא על כורחך צריך לומר..." שבו מתחיל הדין במימרת רבא. כאן מסתיימים דברי המרדכי. זהו גם הנוסח בכ"י ירושלים-היכל שלמה ג 45 (משנת קמ"ד), אלא שבכתב יד זה, בניגוד לכתב יד פרמה שממשיך לסימן הבא בספר המרדכי, נכתב: "לא מצאתי יותר. הדרך עלך מסכת חולין". במפתח הסימנים שבתחילת כתב יד וטיקן 141 נזכר עניין החיוב בזל"ק כסימן תתתסא, אך בגוף כתב היד קיים חיסרון בחלק זה, והסימן עצמו אינו מופיע. בדפוס קושטא רסט הורכבו שני הנוסחים זה על גבי זה: תחילה נוסח הקבוצה השניה (פרמה והיכל שלמה) ואחר כך נוסח הקבוצה הראשונה (בודפסט, לונדון ואוקספורד), כשהמשפט "ורבינו מאיר... לארץ" מופיע בסוף שני הנוסחים. כפילות זו נמשכה בדפוסים המאוחרים יותר, והיא שהובילה, כנראה, לנוסח הנזכר בדפוס וילנא כ"מרדכי ישן" ("הגהות מ"מ" (ממדרכי ישן)... הועתקו מרשימות שנעשו על הגליונות בטופס של המרדכי" דפוס ריווא ש"ט, שיצא לאור ביוזמת ובהכוונת רבי יוסף אוטולינג - א' הלפרין, "ספר המרדכי בראי הדפסותיו", [בתוך הספר עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל - מוקדש לכבוד פרופ' עזרא ציון מלמד, עמ' 323-337], בעמ' 329-330). נוסח זה גרס בהיקרות השניה של המשפט (אחרי דברי הראב"ה) "... ור"ב כתב" ובכך יוחסה שיטה זו גם לרבינו ברוך ממגנצא! נראה לומר ששנוי זה מקורו בכך שבסימן הבא נאמר (על עניין אחר): "ורבינו ברוך כתב בספר החכמה..."

פט). כפי שהעיר לי פרופ' ר' שמחה עמנואל (בשיחה בע"פ בשנת תשס"ד), הנוסח שברוב עדי הנוסח, ובראשם כתב-יד בודפסט, תואם לדרכו של רבינו מרדכי (וחכמים אחרים) לצטט את המקורות שמביא הראב"ה, ללא ציון שמו, ואז להביא את דברי הראב"ה עצמו. ניתן להבין כיצד השתלשל נוסח כ"י פרמה מנוסח זה - חלק ניכר מתשובת מהר"ם, שעל-פי הנוסח המקורי נזכרה רק מסקנתה ההלכתית, הובא, ובמקביל, הושמטו דברי הראב"ה, משא"כ להפך.

פרק שביעי - הרא"ש

רבינו אשר בן רבי יחיאל, הרא"ש, גדול תלמידיו של המהר"ם ויורשו כראש חכמי אשכנז, עסק בנושא זלו"ק הן בתוספותיו והן בפסקיו. הדיון בשני המקורות דומה. הרא"ש מביא את שיטת הרמב"ם והמהר"ם, המחייבים בהפרשת זלו"ק בחו"ל, וכותב "והעולם לא נהגו כן"³. מהמשך דבריו עולה כי הרא"ש קבל את עמדת בעלי התוספות, אך הוסיף עליה חידוש:

ואע"ג דאמר רב נחמן בר יצחק דהאידינא נהוג עלמא כרבי אילעאי בראשית הגז ופרישנא דהוא הדין במתנות הא האריכו רבנן בהלכותיהן משום דרב נחמן בר יצחק לא פסק בהדיא הלכתא אלא אמר דנהוג עלמא הכי ואי איכא דוכתא דלא נהוג שידעו הלכותיהן⁴.

הרא"ש, כבעלי התוספות, התבסס על ההנחה כי מימרת רב נחמן בר יצחק עסקה גם בזלו"ק, ולפיכך מנהג אי הנתינה הוא מנהג ראוי⁵. אולם, הרא"ש מדייק מדברי רב נחמן בר יצחק כי מדובר באישור של מנהג, אך לא בפסק הלכה מחייב. לפיכך, במקום בו לא פשט המנהג כרבי אלעאי, יש ליתן זלו"ק וראשית הגז⁶.



פרק שמיני - המנהג בפועל והעמדה ההלכתית הכללית

מדברי רבותינו ראשוני אשכנז שפעלו אחרי גזירות תתנ"ו, עולה ברורות כי המנהג הכללי היה שלא ליתן זלו"ק לכהנים, וכפי שנהגו באשכנז גם לפני תתנ"ו שלא לתת זלו"ק. הדיון ההלכתי התמקד, בעיקרו, באפשרות (או אי אפשרות) לתת תוקף למנהג זה ע"פ ההלכה. עמדתם של רוב חכמי אשכנז היתה כי למנהג זה אין לו מקור בדברי חז"ל ואין לו מקום ע"פ ההלכה. רוב חכמי אשכנז התמודדו עם דרכם של בעלי התוספות בצרפת, שביססה מנהג זה על הזיקה בין ראשית הגז לזלו"ק, ודחו אותה⁷. הראב"ה הכיר את שיטתו המקורית של רש"י בתשובתו ודחאה, ואילו תלמידו, רבי יצחק אור זרוע, קבל אותה.

3. תוספות הרא"ש למסכת חולין, על דף קלו ע"ב ד"ה "כרבי אילעאי"; פסקי הרא"ש למסכת חולין, פרק ראשית הגז, אות א [אין שנויי נוסח משמעותיים בכתבי היד הקדומים של פסקי הרא"ש].

4. פסקי הרא"ש, שם, סוף אות ג. גם כאן אין שינויי נוסח משמעותיים בכתבי היד.

5. ב' שלא כתשובת רש"י, שהרא"ש אינו מזכיר וסביר שאף לא הכירה כלל, המסתייגת מהמנהג.

6. בדומה לשיטת הר"י, שכתב כי רב נחמן בר יצחק עצמו אכף את מצוות זלו"ק במקום בו לא נהגו כרבי אלעאי. על אף שהרא"ש עצמו תלה את מעשהו של רנב"י בשנוי שחל במנהג במהלך תקופת חייו. בעקבות הרא"ש כתב תלמידו, רבינו ירוחם, בעניין ראשית הגז "ואף על גב דפסק רב נחמן כר' אלעאי לא פסקה בפ"י אלא אמר נהגו עלמ' כתלת' סבי ולפי שנהגו בכל אלו הארצ' ובכל אותן שעברתי וששמעתי עליהם כרבי אלעאי על כן לא ביארתי דיניהם" (ספר תולדות אדם וחוה, נתיב עשרים, חלק שלישי, וכן הוא בכתבי היד של הספר). כך כתב גם רבינו יעקב, בן הרא"ש, טור י"ד, סימן שלג (הלכות ראשית הגז).

7. ריב"ק משפירא דחה את מימרת רבא, על בסיס מעשהו של רב פפא, המאוחר לרנב"י. תלמיד תלמידו, הרי"ד נזקק להסביר מדוע אין אנו מיישמים את מימרת רבא, ואילו המהר"ם מרטנבורג פירש מחדש את מימרת רבא ואת הסוגיא כולה על מנת להתאימן למקורות המחייבים ליתן זלו"ק בחו"ל. הרא"ש קבל את עמדת בעלי התוספות. זאת, מכח ראיות מן התלמוד, וללא דיון במימרת רבא, העומדת בבסיס תשובת רש"י.

אולם, לא מצאנו שחכמי אשכנז פעלו בפועל לביטול המנהג^צ, גם כאן בדומה לחכמי אשכנז שלפני תתנ"ז^י.



צה). זאת ועוד, החכמים שעסקו בנושא לא נזקקו לו עקב שאלה שנשאלו, אלא מיוזמתם שלהם (למעט המהר"ם מרוטנבורג, שלא ניתן לדעת אם דבריו הם תשובה לשואל ממשי או פסק הלכה מפורט הנושא אופי של תשובה). כך, למשל, סימן אלף וקכ"ה בספר הראבי"ה (העוסק בזל"ק) הוא סוף הפסקים של מסכת חולין, ומכאן ואילך מתחילות התשובות (כפי שהעיר ר"ד דבליצקי, בהערותיו שם, עמ' קב).

צו). יצויין, כי אין עדויות על נתינת זל"ק בפועל על-ידי החכמים שפסקו שזל"ק נוהג בחו"ל, מלבד המהר"ם מרוטנבורג. נראה שעובדה זו מקורה בכך שהחכמים עצמם מסרו את עמדתם ההלכתית, והם לא דיווחו על מנהגיהם שלהם.

הערות וקושיות – יורה דעה

**לא תחנם בשבחו גר על מעשיו בגיותו [תשובת הגר"י זילברשטיין
שליט"א] - הרב יעקב אהרן סקוצילס**

לכבוד הרה"ג המצוין רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א

מח"ס אוהל יעקב

שלו' וישע רב!

בדבר שאלתו אם יש איסור לא תחנם כאשר משבח גר, על הזמן שהיה גוי?

תשובה: כתב הרמב"ם (עבודה זרה פ"י ה"ד) אסור לספר בשבחן, ואפילו לומר כמה נאה גוי זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם, שנאמר "ולא תחנם" לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים.

וכיון שעיקר האיסור שידבק במעשיו וילמד ממעשיו הרעים, נראה שמותר לשבח גוי לאחר מותו, למרות שאסור לשבח גוי גם שלא בפניו. ואם כן, כל שכן גר שנתגייר, שהוא כקטן שנולד דמי, שמותר גם לשבחו על הזמן שהיה גוי, כי אין חשש שיגרם לדבוק במעשיו, שהרי נתגייר.

בברכת פסח כשר ושמח

יצחק זילברשטיין



כבוד ת"ח ששכח תלמודו - הרב אהרן הכהן פרידמן

כתוב בגמ' ברכות ח' ב': "וזהוהו בוקן ששכח תלמודו", ומבואר שיש דין לכבד ת"ח אף ששכח תלמודו. ויש לדון האם חיוב זה הוא מדאורייתא או רק מדרבנן.

והנה, לדעה שיש חיוב מדאורייתא לכבד את אשת ת"ח גם לאחר מיתה, לכאורה גם כאן יש חיוב שלא גריעא מזה.



תשלום עבור עשיית טובה ♦ הזיק רכב של גוי אם עבר באיסור ואם
חייב בתשלומין

הרב שלמה אליעזר גליקסברג

מח"ס שו"ת ניצני ארץ ג"ח ודומ"ץ ביוהנסבורג

תשלום עבור עשיית טובה

שאלה: ראובן היה חייב כסף לשמעון כתוצאה מהלוואה שלוה ממנו בעבר. הוא הודה בעובדות ואף מסר תצהיר משטרתי שמעיד על כך, אולם הוא טוען שהוא נתן לשמעון מקום במשרדו וציפה שהלה ישלם לו על כך. שמעון טוען שהמקום שנתן לו ראובן במשרדו לא הושכר לו, אלא ניתן לו כמחווה ידידות וכרצון לעזור לו להתבסס כלכלית מבלי שתידרש לכך תמורה. האם חייב שמעון לשלם על ההנאה שניתנה לו במשרדו של ראובן, וממילא יש לקזז את סכום ההנאה מהחוב של ראובן?

תשובה: בשאלת המהנה את חברו ולאחר מכך הוא דורש תשלום על ההנאה, נחלקו רבותינו הראשונים והפוסקים, הללו מחייבים והללו פוטרים. להלן נסקור את שתי השיטות ואת הנראה להלכה ולמעשה.



א.

הפוטרים

המשנה במסכת כתובות (יג, ב) מביאה את דעתו של התנא חנן לעניין אישה שנקלעה למצוקה כלכלית בעקבות היעלמותו של בעלה. לדעת חנן, המפרנס אותה מיוזמתו אינו זכאי להחזיר עבור הוצאותיו, ולמעשה הוא איבד את כספו: "מי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופרנס את אשתו, חנן אומר איבד את מעותיו. נחלקו עליו בני כהנים גדולים ואמרו ישבע כמה הוציא ויטול אמר רבי דוסא בן הרכינס כדבריהם אמר רבן יוחנן בן זכאי יפה אמר חנן הניח מעותיו על קרן הצבי". אמנם, בני הכהנים הגדולים חלקו על עמדתו של חנן, אולם הכרעת רבי דוסא בן הרכינס משמו של רבן יוחנן בן זכאי היא כדעתו של חנן, שהמפרנס איבד את מעותיו^א.

את דעתו של חנן מסביר רש"י (שם, ד"ה חנן) שההנחה היא שהמפרנס עשה זאת בדרך של מתנה ולא הלוואה: "שלא אמרתי לך הלוני ואני אפרע אבל אם הלוח את האשה מעות למזונותיה על מנת שתשלם לו הוא תובעה והיא תובעת הבעל וישלם". או כפי שפירש הריטב"א (שם) ביתר ביאור: "פירוש שלא בהלוואה דאלו לותה ואכלה דכולי עלמא חייב". או כפי שביארו תלמידי רבנו יונה (בשיטה מקובצת שם) באופן מציאותי את הרקע: "והאשה לא בקשה ממנו בהלוואה וגם בעלה לא צוה לו אלא הוא הלך מעצמו ונתן מזונות סתם א"נ אמר לה תקחי אלו המזונות כי כשיבא בעליך הוא יפרעני ולפיכך היה אומר חנן כיון שהוא עושה מעצמו אבד מעותיו".

(א). להלכה סיכם הרמב"ם בפירושו למשנה זו: "והלכה כרבן יוחנן בן זכאי".

על בסיס דעתו של חנן, פסק הרי"ף^ב לגבי מגדל יתום בביתו של ימים תבע ממנו החזר הוצאות: "ראובן הכניס יתום לחצירו... עד שהגדיל היתום ונפלו בינו ובין ראובן דברים, ויצא מאתו ותבעו ראובן במה שהוציא עליו, אמר היתום כל מה שהוצאת תוספת על הפירות שיצאו מקרקע לא הוצאתו על דעת הלואה אלא על דעת מתנה, אמר לו ראובן כך היה בדעתי שלא לתובעך בו וחזרתי עכשיו". תשובה אין לראובן זה מן הדין שיטול מן היתום כלום לפי שלא אמר לו אוציא עליך משלי בשעת הלואה וכיון שלא אמר לו כן לא נתן לו אלא לפי גמילות חסדים כמו שכתוב מי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופרנס את אשתו הניח מעותיו על קרן הצבי".

כך גם פוסק התשב"ץ (שו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן קעד) בנוגע לאדם שהזמין את חברו לגור בחצרו מבלי שהוא הסביר לו שמדובר במגורים בתשלום, שהוא אינו רשאי לתבוע על כך תשלום: "לענין הנדון שלפנינו שראובן הדר בחצר שמעון שלא השכירו לו בפי' אלא אמר לו דור בחצרי סתם שהוא פטור... וכשפי' שמעון בים לצרכיו אמר לזה דור בחצרי דודאי פטור ויש לנו לומר בזה מ"ש בגמ' על זה וכי מה חסרו ומה הוסיק ואי זה שכירות היה נוטל מחצר זו שנאמר שחסר אותו בשביל הנאתו של זה וזה פשוט הוא למי שראה אור התלמוד. ולא עוד אלא אפילו פירש בים ולא אמר לו דור בחצרי אלא מעצמו דר בו שזהו פירוש דר בחצר חבירו שלא מדעתו היה פטור כ"ש כשהוא בעצמו א"ל דור בחצרי דודאי פטור".

כך גם מביא הריטב"א בפירושו לסוגיית כתובות (קז, ב), בשם רבו הרא"ה: "ודעת מורי ה"ר הלוי זלה"ה דפרנס סתם הוא שלא בתורת הלואה", וחלק למעשה על הרשב"א, שבדעתו עוד נעסוק להלן.

כך גם כתב המבי"ט בתשובתו (חלק ב, סימן ל): "פלוגתא דרבוותא היא במפרנס אשת חברו בסתם אם אבד מעותיו או לא... ואפי' למאן דסבר דלא אבד מעותיו יראה לי דהיינו כשהוא ידוע שהיה לו נכסי' כשפרנסו דאדעתא שישלם לו פרנסתו אבל אם לא היו לו נכסים הדב' ידוע כי דרך גמילות חסד וצדקה פרנסו ואינו יכול לתובעו אח"כ כשיהיו לו מעות וא"כ מה שפרנס ראובן את בן שמעון אחיו כשהיה חי יעקב אביהם שאז לא היו לו לבן שמעון שום נכסים אינו חייב לפרנס לו דאומדן דעתא הוא ודרך חסד וצדקה פרנסו וגם על מה שפרנס אותו אחר שמת יעקב שאז נשאר חצי חזקת הבתים לבן שמעון שכבר מת שמעון קודם יעקב אביו".

כך גם לכאורה פסק הרמ"א להלכה, כאשר בהלכות גזילה (חושן משפט, סימן שסג, סעיף י) הביא את דעת התשב"ץ להלכה: "האומר לחבירו: דור בחצרי, אין צריך ליתן לו שכר".



ב. שו"ת הרי"ף סימן קטז, הובא בספר התרומות, שער סה, חלק ב, סימן ב, וברבינו ירוחם, מישרים, נתיב כג, חלק ה, וחלק אדם, נתיב יט, חלק א, קסו ע"ג. ובבית יוסף, חושן משפט, סימן קכח; ספר התרומות, שער סה, חלק ב.

ג. בתשובת הרי"ף כפי שהובאה בספר התרומות הנוסח שונה במעט, ולא נזכר שם שהמהנה חזר בו מדעתו המקורית שלא לתובעו: "וראובן טוען לא כי בתורת הלואה היה דעתי".

ב.

המחייבים

מאידיך גיסא, הרשב"א (בנדרים שם) סבור שיש לפרש את כוונתו של הנותן כהלואה ולא כמתנה. את דעתו של חנן, לפיה המפרנס את אשתו של חברו שאינו זכאי להחזר הוצאות, מפרש הרשב"א במקרה בו הודיע הנותן מראש שבדעתו לשלם לאישה במקום הבעל, אולם כאשר הוא מפרנס אותה מבלי לפרש, יש להניח שהוא עשה זאת בתורת הלואה: "מסתברא לי דדוקא בפורע ומפרש שמחמת מזונות שחייב לה בעלה הוא נותן לה דבכה"ג הוא אינו חייב לשלם כיון דלא אמר לו שיפרע לה בשבילו והיא נמי אינה חייבת לשלם שהרי לא לותה ממנו ולא אכלה אלא בתורת פרעון חוב, אבל כשפרנס סתם חוזר הוא וגובה שכל המפרנס סתם אינו מפרנס בתורת מתנה אלא בתורת הלואה". את שיטתו מוכיח הרשב"א בין השאר מדין היורד לשדה חברו, שבעל השדה מחוייב לשלם למהנה את הוצאותיו, ופעמים גם את השבח, וז"ל: "היורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות שחייב בעל השדה לשלם ולא אמרי' שכיון שירד לתוכו סתם לא נתכוון זה אלא למתנה".

בנוגע לחובתו של הבעל לשלם עבור המפרנס את אשתו, הר"ן (נדרים לג, ב) חלק על הרשב"א, אולם הוא מודה לרשב"א שכאשר מדובר באדם רגיל שמהנה את חברו, הוא מתכוון להלוואה ולא למתנה: "ואינם מחוורים לדעתי דנהי דהני מוכחי דמהנה את חבריו סתם לאו לשם מתנה קא מכוון אפילו הכי המפרנס את אשת חברו סתם לחנן הניח מעותיו על קרן הצבי משום דנהי דלאו בתורת מתנה קעביד מיהו סתמא זו אדעתא דבעל נחית ולא אדעתא דידה שכבר הוא יודע שאין לאשה זו נכסים שיהא נפרע מהן אלא מבעלה ולא מסיק אדעתיה לומר שתתחייב היא בהן כדי שתוכל לגבות מבעלה ולהגבותו דלאו כולוהו אינשי דינא גמירי אלא סתמא אדעתא דבעל נחית ומש"ה נהי דלאו בתורת מתנה קעביד כדמוכחי הנך ראיות דאייתי הרשב"א ז"ל אפילו הכי לחנן הניח מעותיו על קרן הצבי דמסתמא אדעתא דבעל קעביד".

כך גם נראה מהמגיד משנה (הלכות אישות, פרק יב, הלכה יט), שלאחר שחלק על הרשב"א, הבחין בין אשת איש לאדם מן השורה: "ואין נראה כן דעת הראשונים ז"ל אלא אפילו במפרנס סתם אבד מעותיו והטעם לפי שיש חילוק בין סלוק נזק להבאת תועלת... ואפשר שדינו של הרב ז"ל קיים במי שזון ומפרנס בסתם אינש דעלמא שחוזר ומשתלם ממנו אבל באשת איש וכיוצא בה לא".

על כך גם הוסיף מהר"ם אלשיך (בשו"ת סימן ע), שגם הפוסקים החולקים על הרשב"א לגבי מפרנס אשת חברו, מודים הם לגבי אדם זר שחייב לשלם לו על הוצאותיו: "איברא דלדעת רש"י והרי"א"ף והרמב"ם וריב"א ומהר"ם דאפילו בפורע חובו של חברו דהוי כמבריה ארי בעלמ' שלא קבל חברו ממנו כלום אלא שסילק מעליו אריא דרביע עלי' וממילא נהנה כמ"ש התוספות בכתובות אבל במפרנס את חברו הוי מהנהו ממש וסברא היא דהא המודר הנאה מחברו אינו יכול לפרנסו אבל פורע את חובו או אומר כל הון אינו מפסיד או הולך אצל חנוני וכו' כמבואר בגמ' הרי דמפלגינן בין מפרנס ומהנה אותו להדיא לנותן ביד אחר וממילא נהנה

חברו ואם ה"נ מפלגין בין מפרנס את חברו שמאליו מהנה את בעלה שעליו מזונותיה למפרנס את חברו ממש".

על רקע זה ניתן להציע שגם הרא"ה, שהובא על ידי הריטב"א כחולק על הרשב"א, לא התייחס לאדם בעלמא אלא רק לגבי בעל, כפי שמוכח מהדרך שבה ציטט הריטב"א (כתובות קו, ב) את שיטתו: "כי מורי הרשב"א נ"ר סובר דכל מאי שפרנסה סתם בתורת הלואה הוא עד שיאמר בפירוש שעל בעלה הוא סומך, ודעת מורי ה"ר הלוי זלה"ה דפרנס סתם הוא שלא בתורת הלואה".

כך גם פסק הרדב"ז (חלק ג, סימן תרטו, אלף מא), ולאחר שהביא את דעת הריטב"א, הוסיף: "ואף על גב דיש חולקים על הרב ז"ל בהאי דעמד אחד ופרנס מ"מ לענין המשרה אדם בביתו או המהנה סתם לא ראיתי חולק... כללא דמילתא דכל המהנה את חברו סתם במאכל ומשקה וכסות ודירה סתם ולא פירש שהוא דרך מתנה וגם לא פי' שהוא דרך הלואה יכול לתבוע ממנו מה שמהנהו".

כך גם נראה שפסק המרדכי בשם רבינו שמחה (כתובות, הגהות מרדכי, פרק שני דייני, רמז שיא), לגבי אדם שהיה חייב כסף לחתנו, וסירב לשלם בטענה שהוא פירנס את ביתו ממה שהוא היה חייב לבעלה, ועל פי דינו של רבי נתן שמוציאים מזה ונותנים לזה השיב רבינו שמחה שהדין עם חמיו: "מעשה באחד שפרנס את בתו לבסוף תבע מחתנו מה שהוציא עליה והיה החתן מסיק זווי בחמיו וטען חמיו אני פרנסתיה ממה שהייתי חייב לך מדר' נתן שמוציאין מזה ונותנין לזה והשיב רבינו שמחה שהדין עם חמיו ואף אם לא היה חמיו חייב לו תופס טענתו טענה מדרבי נתן דרבי נתן שייכא אפילו בפקדון".

כך גם פסק בתרומת הדשן (סימן שיו) לגבי אדם שפרנס את ביתו וחתנו, ולאחר שנתיים דרש מהם החזרי הוצאות: "שמעון אוכל עם חמיו ראובן הוא ואשתו ב' שנים יותר על קצבת הזמן שהגביל לתת להם המזונות לאחר החתונה, ועתה בא ראובן ותבע מחתנו שיפרע לו המזונות עבורו ועבור אשתו של אותם שנים היתירות. השיב שמעון לא תבעת ממני כלום כל אותם הימים גם לא אמרת מעולם שדעתך ליטול ממני דמים כי כבר נתת לחתנך הראשון מזונות לו ולאשתו ב' או ג' שנים יותר על השנים שקצבת להם ולא תבעת ולא נטלת מהן כלום, וראובן השיב לא הפסדתי דיני בזה מה שנתתי כבר לחתני מה לך בזה לא רציתי למחול לך". לדעת תרומת הדשן, יש לדמות מקרה זה לדין הדר בחצרו שלא מדעתו, שכאשר ההנאה כרוכה בגרימת הפסד מסויים לבעל הבית, על הנהנה לשלם לבעל הבית דמי שכירות: "דמיא לחצר דלא קיימא לאגרא דצריך הדר בו להעלות שכר אי גברא דעביד למיגר הוא, הוי זה נהנה וזה חסר מעט, כגון בבית חדש שחרוריתא דאישיתא שאז צריך לשלם לו כל הנאותיו כדאיתא פ' כיצד הרגל (כ"כ כ ע"ב) בגמ' ובפסקי הגאונים. וכל שכן בנ"ד דזה נהנה וזה חסר ממש הוא, שהרי ודאי ראובן היה צריך יותר יציאות לשולחנו בשביל שמעון ואשתו". בהמשך תשובתו, הוא מסתייע בפסיקתו של רבנו אפרים לגבי המזמין את חברו לאכול עמו: "ומצאתי שפסק מהרי"ח בשם רבינו אפרים מי שאמר לחבירו אכול עמי ואכל עמו חייב לשלם לו דמי מזונו

משבור את כדי וקרע כסותי דחייב אף על פי שמותר לו לשבור. ומייתי ראיה ה"נ אף על פי שאומר לו לאכול את שלו חייב לשלם".

בתשובה אחרת (סימן שמח), דן בעל תרומת הדשן במקרה הבא: "ראובן הוציא הוצאות על היתומים לצורך פרנסתם ומזונתם שלא ע"פ ב"ד, מי אמרינן כה"ג הניח מעותיו על קרן הצבי או לאו?". ופסק שם בתרומת הדשן שהאפוסטרופוס חייב לשלם לראובן על הוצאותיו, תוך שהוא מבחין בין דין זה לבין דינו של חנן: "יראה דאין לדמות נדון דידן להא דתנן בפרק בתרא דכתובות (דף ק"ז ע"ב) מי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופרנס את אשתו, דקי"ל התם דהניח מעותיו על קרן הצבי כמו שאפרש".

בהסתמך על דעת הר"ן, פסק הרמ"א (חושן משפט, סימן רסד, סעיף ד) להלכה: "כל אדם שעושה עם חברו פעולה או טובה, לא יוכל לומר: בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו".

במקום אחר (שם, סימן רמו, סעיף יז), מביא הרמ"א את פסיקתו של תרומת הדשן בנוגע לחותן התומך בחתנו: "האומר לחבירו אכול עמי, צריך לשלם לו, ולא אמרינן מתנה קא יהיב ליה. ולכן מי שמאכיל לחתנו עם בתו יותר מזמן שקצב לו מזונות, צריך החתן לשלם לו מזונותיו כשיתבע ממנו, אבל לא מזונות אשתו". כך גם מביא הרמ"א בהלכות כתובות (אבן העזר, סימן ע, סעיף ח): "ואם אביה עמד ופרנס בתו עם חתנו, אפ"ה א"צ לשלם לו רק מזונות שלו, ולא של בתו".

ג.

הפסיקה להלכה

כמתואר וכמפורט לעיל, נמצאנו למדים על שתי שיטות הלכתיות. לדעת הרי"ף, התשב"ץ, הרא"ה והמבי"ט יש להניח שהמהנה התכוון למתנה ולא להלוואה, ובשל כך פטור המקבל מלשלם לו. אולם, לדעת הרשב"א, הר"ן, המגיד משנה, הרדב"ז ותרומת הדשן יש להתייחס להנאה ככזו שניתנה בתורת הלוואה, ומשום כך על המקבל להחזיר למהנה את הוצאותיו.

לדעת הב"ח לא (חושן משפט, סימן שסג) ניתן להכריע להלכה במחלוקת זו, ומשום כך על המוציא להביא ראיה, ואף רשאי המחזיק לטעון טענת 'קים לי' כתשב"ץ וכדעימיה: "ונראה לי דבפלוגתא דרבואתא המוציא מחברו עליו הראיה ואם הדר בו מוחזק מצי למימר קים לי כרשב"ץ דדור בחצרי חנם קאמר ופטור מלתת שכירות ואם בעל הבית מוחזק מצי למימר קים לי כמהרי"ח ומהרא"י". בסוף דבריו, מדגיש הב"ח שבפסיקתו זו הוא חולק על הרמ"א, שפסק בפשטות כתשב"ץ: "ודלא כהרב בהגהת שלחן ערוך שפסק כהרשב"ץ בסתם נ"ל".

אמנם, עיון בפסקיו של הרמ"א מראה על סתירה לכאורה, שבהלכות גזילה הוא אכן פסק כתשב"ץ, אולם בהלכות אבידה ומציאה הוא פסק כר"ן, ובהתאם לכך בהלכות מתנה ובהלכות כתובות הוא פסק כתרומת הדשן.

ואכן, הש"ך (חושן משפט, סימן רמו, ס"ק ט) הקשה על סתירה בין המקומות: "ע"ל סי' שס"ג ס"י בהג"ה ב' וצ"ע". גם הט"ז (שם, על סעיף יז) התייחס לסתירה לכאורה שבדברי הרמ"א, והכריע כדעת הרשב"א ודעימיה: "וצ"ע על רמ"א דפסק בסימן שס"ג [סעיף י' בהג"ה ב'] האומר לחברו דור בחצירי פטור מלהעלות לו שכר, והוא מתשובת ב"י שם [מחודש א' בשם שו"ת התשב"ץ ח"א סי' קע"ד], וצ"ל דפליג על מהרי"ח [המובא בתרומת הדשן שם] דהכא, ועל דעת רמ"א צ"ע. ולענין הלכה נראה עיקר כהך דהכא, דראיתו ברורה, וראיה ע"ז מדברי ב"י ביו"ד סימן (קט"ו) [קס"ו, ד"ה וכתבו תלמידי הרשב"א] באומר דור בחצירי [ד] היינו בשכירות. כך גם כתב הט"ז בהערותיו להלכות צדקה (יורה דעה, סימן קסו, ס"ק ג): "ומכאן תימא על מה שכ' רמ"א בח"מ סי' שס"ג האומר לחבירו דור בחצירי דפירושו כאומר בחנם וכאן אמרינן דצ"ל בפירוש כמ"ש בב"י דדור סתם משמע כדרך שבני אדם דרין בשכירות וכבר כתבתי שם בסימן רמ"ו סעיף י"ז דלא קיימא לן כהך פסקא שבסי' שס"ג". כך גם הכריע בבית שמואל (סימן ע, ס"ק כח), ופסק כרשב"א והר"ן, שאת שיטתם הוא ראה כעיקר, מבלי להידרש לשיטת התשב"ץ או לסתירה ברמ"א: "מיהו נ' עיקר דצריך לשלם לו דהא כתבו הרשב"א והר"ן והמגיד פ"ב ה"ז או המהנה לחבירו סתם חוזר ומשתלם ממנו ולא אמרי' במתנה יהיב ליה וכ"פ הרב רמ"א ביו"ד סי' רנ"ג ובח"ה סי' רס"ד וכן הוא בב"י סי' קס"ו".

מתוך התבוננות בשני פסקי הרמ"א, ניתן היה להציע חלוקה בין הנאה המחסרת ממון, שלגביה סבור הרמ"א שעל המקבל להחזיר למהנה את הוצאותיו, לבין הנאה שאינה מחסרת ממון, שלגביה סבור הרמ"א שעליה אין חובה לשלם. הסבר זה מדויק בדברי הרמ"א, שכאשר הוא פסק כתרומת הדשן הוא עסק במציאות בה נתן המהנה לחברו אוכל ובכך חיסרו ממון: "האומר לחבירו אכול עמי, צריך לשלם לו", וכאשר הוא פסק כתשב"ץ הוא עסק במציאות של פעולה שאין עמה חיסרון ממון: "האומר לחבירו: דור בחצירי, אין צריך ליתן לו שכר".

כך אכן מצאתי בתשובת החתם סופר (חלק ה, חושן משפט, סימן קיט): "א"כ י"ל סתירת רמ"א ולחלק באכול עמו חייב משום הזיקו שעכ"פ הפסיד מאכלו מה שאכל ממנו משא"כ בדירה שהרי אפי' הפסיד וסגר דירתו נמי פטור ואין חיוב רק מטעם הנאתו שדר בו ועל זה יכול לומר לא משתרשי לי שהייתי מתענה כלומר הייתי דר בשוקי בראי כך י"ל הכרעת הרמ"א". כך גם לכאורה נוקט הגר"א (חושן משפט, סימן שסג, ס"ק לא), שמדובר בחצר שאינה עומדת לשכירות וממילא לא מדובר בחיסרון ממון: "ודבריו צ"ע דהא כאן מיירי דלא עבידא לאגרא כמ"ש התשובה שם ואפי' פירש לים ולא א"ל כו". ושמא זו גם כוונתו של קצות החושן (סימן רמו, ס"ק ב) בתירוץ הסתירה שבין פסקי הרמ"א: "וע"כ צריך לומר משום דהתם מיירי בגברא דלא עביד למיגר דזה לא נהנה, אלא דחצר דקיימא לאגרא וזה חסר, וכיון דאומר לו דור בחצירי פטור כיון דעבד מדעתיה, אבל גברא דעביד למיגר וזה נהנה ודאי חייב... וא"כ מוכח דמשום נהנה הוא דמחייב, דמשום מזיק מאי שנא דור בחצירי דפטור... דעיקר חיובא דאכול עמי אינו אלא משום נהנה, דאע"ג דמדעת בעלים, לא גרע מיורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות".

(ד). רמ"א, חושן משפט, סימן רמו, סעיף יז.

(ה). רמ"א, חושן משפט, סימן שסג, סעיף י.

אולם, הסבר זה אינו ממצא את מכלול פסקי הרמ"א, מכיוון שבהלכות אבידה ומציאה (חושן משפט, סימן רסד, סעיף ד), הרמ"א פוסק כר"ן, שעל כל פעולה או טובה יש לשלם, ולכאורה גם כזו שאינה מחסרת ממון: "כל אדם שעושה עם חברו פעולה או טובה, לא יוכל לומר: בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו".

משום כך נראה להציע, שלמרות המחלוקת שבין התשב"ץ ודעימיה והרשב"א והר"ן ודעימיה, אם רוצים אנו לכלול את שתי השיטות לכדי פסיקה אחת, ולבאר בכך את משנת הרמ"א על מכלול פסקיו ושלא יסתרו אהדדי, יש לצמצם את הפער ביניהן ולטעון שבכל מצב בו ניתן לשער שהמהנה התכוון להנאה בתשלום, על המקבל לשלם לו, כפי שהביא הרמ"א בשם הר"ן ובשם תרומת הדשן, אולם במצבים בהם ברור מתוך ההקשר שלא התכוון הנותן לדרוש תשלום, המקבל אינו מחוייב לשלם לו, וכפי שהביא הרמ"א בשם התשב"ץ.

כך לכאורה ניתן להסיק מדברי הר"ן (חידושי הר"ן, נדרים לג ע"ב) שהוא המקור לפסיקת הרמ"א בהלכות מתנה: "דמהנה את חברו סתם לאו לשם מתנה קא מכוון". כלומר, סיבת החיוב היא ההנחה שהמהנה לא התכוון למתנה.

כך גם נראה מהרמ"א בהלכות צדקה, שאם מדובר ביתום אזי ברור מתוך ההקשר שההנאה ניתנה בדרך צדקה, ופטור: "מי שפירנס יתום, והיה מכוין למצוה, וכשהגדיל תבע ממנו מה שפרנסו, פטור. הגה: אפילו היה לו ליתום באותה שעה, אם לא שפירש שדרך הלואה פרנסו. ודוקא יתום, אבל אחר, אפילו בסתם, נמי אמרינן שדרך הלואה עשה מאחר שיש לו נכסים".

כך גם ניתן לראות בבירור מתשובת תרומת הדשן (סימן שיז), שהיא למעשה המקור לפסיקת הרמ"א בהלכות מתנה ובהלכות כתובות: "אמנם נראה אם ראובן איניש אמוד הוא בנכסים ורגילות הוא בעשירים שבאותה מדינה שנותנים לחתנם ולבתם שנה או שנתיים מותר על הקצבה שמקבלין עליהם, והדברים נראה שאם לא היה לו כעס ומריבה עם חתנו לא היה תובע ממנו כלום, וא"כ אומדנא דמוכח היא שמחל לו כל המזונות עד שנולדה מריבה ביניהם. כה"ג ודאי פטור שמעון החתן לשלם, דכיון דמחל פעם אחת שוב אינו יכול לחזור ולתבוע".

מאידך גיסא, עיון בדברי התשב"ץ (חלק א, סימן קעד) מראה שלמעשה התשב"ץ מדבר על שלושה מצבים. כאשר המהנה אמר במפורש שההנאה דורשת שכר, על המקבל לשלם על כך: "לענין הנדון שלפנינו שראובן הדר בחצר שמעון שלא השכירו לו בפי' אלא אמר לו דור בחצרי סתם שהוא פטור... עד שיפרש ויאמר לו מכאן ולהבא תדור בשכר וזה לא ניתן ליכתב לרוב פשיטתו זהו עקר הדין בזה"; כאשר המהנה אמר במפורש שההנאה אינה כרוכה בתשלום, ברור שהמקבל פטור מלשלם: "וכ"ש שזה היה דר בו בחנם בפי' שא"ל דור בחצרי חנם ואח"כ לא חדש לו דברים בענין הדירה ההיא אלא עמד סתם בה דודאי אפילו". החידוש על התשב"ץ הוא במצב נייטרלי, בו לא ברור האם הכוונה היתה להנאה בתשלום או בחנם, או אז סבור התשב"ץ

(1). רמ"א, יורה דעה, סימן רנג סעיף ה. וכפי שביאר בשו"ת שרידי אש: "וחזרתי על כל הצדדים ולא מצאתי יישוב אחר אלא שהב"י וכן הרמ"א מפרשים דברי הרי"ף, שדווקא במי שפירנס יתום לשם צדקה, או שניכר הי' ממעשיו ומכל תהלוכותיו שהוא מפרנס לשם צדקה, ואח"כ טוען שחזר בו, דאז דעת הרי"ף שצריך להתנות או לכתוב בכתב שהוא מפרנס לשם מצוה, ואם לא עשה כן פטורים היתומים לשלם. אבל מי שפירנס אדם אחר, או אפי' יתומים, בסתם, יכול לתבוע מהם דמי מזונותיו, שבסתם אין אדם מוציא מעותיו לחנם" (שו"ת שרידי אש, חלק א, סימן קלה, אות כד).

שמדין זה נהנה וזה לא חסר, המקבל פטור מלשלם: "דזה נהנה וזה לא חסר הוא ופטור וכן היא הסכמת בעלי התוס' והאחרוני' ז"ל ואחר שנתברר זה נאמר לענין הנדון שלפנינו שראובן הדר בחצר שמעון שלא השכירו לו בפי' אלא אמר לו דור בחצרי סתם שהוא פטור שאפילו נכנס הוא מעצמו בחצר זו בלא רשות בעל החצר פי' דר בחצר חבירו שלא מדעתו היה פטור דזה נהנה וזה לא חסר הוא שמעון לא חסר בשביל דירתו שכירות שהיה נוטל מאחרים שהוא היה דר בה".

יש להדגיש, שבכך שונה התשב"ץ מהרי"ף, למרות ששניהם הגיעו לאותה המסקנה. התשב"ץ לא עוסק בשאלה האם ניתן להסיק מההקשר שהמתנה היתה הלוואה או מתנה. הוא רק פסק שאם לא ניתן להסיק שזו היתה הלוואה, אז יש לנו את הדין של זה נהנה וזה לא חסר. לשון אחרת: אם את מחלוקת הרשב"א ותרומת הדשן עם הרי"ף, ניתן לראות בשאלה האם ניתן להסיק מההקשר שההנאה ניתנה בתורת מתנה או הלוואה, הרי שהתשב"ץ אינו נדרש במפורש לשאלה זו אלא רק לשאלת ההנאה במקום בו המהנה לא חסר.

אולם, מסתבר שגם לפי התשב"ץ, במקום בו מסתבר שההנאה ניתנה בתשלום, הרי שזה דומה יותר למצב הראשון, בו סוכם מראש במפורש על תשלום עבור ההנאה. ואם ניתן להוכיח מהנסיבות או מההקשר שההנאה ניתנה עבור תשלום, בזה גם התשב"ץ יודה שעל המקבל לשלם.

על בסיס טענה זו, נוכל להתייחס לשני דיונים נוספים, הנובעים לענ"ד מנקודה זו, אולם הם גם עומדים בפני עצמם.

ד.

אומדנא דמוכח, דרישת תשלום בעקבות קטטה כמקרה מבחן

כאשר ניתן לזהות שדרישת התשלום נולדה רק בעקבות מריבה, נראה ברור שגם המחייבים יודו שבמציאות זו אין למהנה זכות לדרוש החזר הוצאות. שכן, אם מהות החיוב היא ההנחה שההנאה ניתנה בתורת הלוואה ולא מתנה, בכל מצב בו ניתן להסיק מתוך ההקשר והרקע שמדובר במתנה, אין מקום לחייב את המקבל לשלם.

כך אכן פוסק הרמ"א במפורש, שכאשר דרישת התשלום הופיעה רק לאחר קטטה שנפלה ביניהם, הרי שההנחה שהמהנה התכוון לשם הלוואה קרסה, וממילא הוא פטור מלשלם, וכפי שפסק הרמ"א במפורש בהלכות מתנה (חושן משפט, סימן רמו, סעיף יז): "ודוקא דליכא הוכחה דנתן לו לשם מתנה, אבל היכא דמוכח דנתן לו לשם מתנה, רק אחר כך נפלה קטטה ביניהם ולכן תובע ממנו, פטור".

כך גם ניתן לראות בבירור מתשובת תרומת הדשן (סימן שיז), שהיא למעשה המקור לפסיקת הרמ"א בהלכות מתנה ובהלכות כתובות כנ"ל: "אמנם נראה אם ראובן איניש אמוד הוא בנכסים ורגילות הוא בעשירים שבאותה מדינה שנותנים לחתנם ולבתם שנה או שנתיים מותר על הקצבה שמקבלין עליהם, והדברים נראה שאם לא היה לו כעס ומריבה עם חתנו לא היה תובע

ממנו כלום, וא"כ אומדנא דמוכח היא שמחל לו כל המזונות עד שנולדה מריבה ביניהם. כה"ג ודאי פטור שמעון החתן לשלם, דכיון דמחל פעם אחת שוב אינו יכול לחזור ולתבוע."

כך, גם מסיק, לכאורה, מהר"י בן לב (בשו"ת חלק א, סימן עז) מתרומת הדשן: "ומתוך דברים אלו היה נראה לכאורה ולפום ריהטא דהוא הדין בנדון דידן שזה האיש ראובן מעולם לא שאל מהנער כלום אם כן נראה שמחל אלא שראה אח"כ שמת הנער ועזב לקרוביו חילו חשב בלבבו מחשבות להפרע מההוצאות שהוציא על הנער ולפי דברי הרב הנז' היה נראה לכאורה דלאו כל כמיניה כיון שמחל פעם אחת".

אולם, בהמשך דבריו הוא מדגיש שעל פי תרומת הדשן, זיהוי הקטטה ביניהם אינו מספק ואינו מהווה אומדנא מספקת בהיעדר תנאי נוסף, שכך המנהג המקובל בקרב העשירים, לפרנס את חתניהם: "וכד מעיינן שפיר אשכחי' דלאו מילתא היא דאמרי משום דהרב ז"ל תרתי בעי חדא שיהיה רגילות ומנהג באותה המדינה שהעשירים שנותנים מזונות לחתנם שנה או שנתים יותר על הקצבה שקצבו להם ועוד שנולד כעס ומריבה ביניהם הא חדא לחוד או שנולד כעס ומריבה ביניהם ולא היה רגילות באותה העיר מהעשירים כנוצר או שהיה רגילות ומנהג העשירים כנוצר ולא שנולד כעס ומריבה ביניהם לא היה אומר הרב ז"ל דכיון דמחל פעם אחת שוב אינו יכול לחזור ולתבוע... דודאי הרב ז"ל תרתי בעי ובמעט התבוננות יראה המעיין דהדין עמו וצדקו דבריו דבחדא מנייהו לא אמדי' דעתיה".

כך גם הסיק הגרי"ש אלישיב בפסק דינו (פסקי דין רבניים, חלק ח, פס"ד, עמוד 330): "מבואר מדברי מוהריב"ל דאף במקום שהמנהג הוא שהעשירים רגילים לתת מזונות לחתנם יותר על הקצבה שקצבו להם, וראובן זה כאחד מהם. אכתי אין לנו אומדנא מספקת לדחות תביעתו של ראובן התובע עבור המזונות שסיפק להם, אם לא שהתעורר ראובן לתבוע עקב מריבה שפרצה ביניהם, ורק בכה"ג הדברים נראים שאם לא הי' לו כעס ומריבה עם חתנו לא היה תובע ממנו כלום, והוא אומדנא דמוכח שמחל לו על המזונות עד שנולדה המריבה ביניהם". ואם כי משמע קצת מדבריו שהתנאי הראשון (מנהג העשירים לפרנס את חתניהם) אינו מספק כשלעצמו בלי התקיימות התנאי השני (המציאות של קטטה ביניהם), הרי שדבריו נאמרו בעקבות דברי מהר"י בן לב, שדרש את התקיימותם של שני התנאים.

אולם, כך או אחרת, יש להעיר על כך שמהדרך בה הביא הרמ"א (בחו"מ, סימן רמו, סעיף יז) להלכה את דברי תרומת הדשן, לא נראה שהוא דרש את התקיימותם של שני התנאים, אלא רק 'הוכחה' שהנאה ניתנה לו כמתנה: "ודוקא דליכא הוכחה דנתן לו לשם מתנה, אבל היכא דמוכח דנתן לו לשם מתנה, רק אחר כך נפלה קטטה ביניהם ולכן תובע ממנו, פטור".

כך אכן נראה מערוך השולחן (חושן משפט, סימן רמו, סעיף כ), שאין צורך בהתקיימותם של שני תנאים, אלא כל שנראה שכך המנהג, הרי זה בגדר אומדנא מספקת, ומציאות הקטטה אינה אלא ההסבר לדרישת התשלום: "והנה זהו פשיטא כשרגיל ליתן לחתניו יותר מחיובו אין לך הוכחה גדולה מזה שנתן לו לשם מתנה דלמה נאמר ששינה לחתנו זה מלהאחרים ואף אם הוא חתנו הראשון הרי אנו רואים מעשים בכל יום שנותנים יותר מזונות מהחיוב ואין לך מי שיתבע מחתנו דמי המזונות אם לא ע"י קטטה והרי כל עיקר טעם דין זה הוא משום שכל המפרנס סתם

אינו מפרנס בתורת מתנה אלא בתורת הלואה [ר"ן נדרים ל"ג: ד"ה גזירה] דמעטים הנותנים מתנות ולפ"ז בין אבות ובנים הרבה יש שמפרנסים בתורת מתנה וגם נותנים מתנות... אבל כשמחזיקם על שולחנו מי בקש זאת מידו אם לא כיון לשם מתנה ועוד דלהלכה קיי"ל דפטור חתנו בבואו מלשלם כמ"ש באה"ע סי' ע' ולכן נ"ל דאין דין זה אלא כשגילה החותן דעתו שכוונתו לתשלומים ולא בחנם". מסקנה זו מתאימה לשיטתו הכללית של בעל ערוך השולחן בעניין זה, שאינה דורשת תנאי פורמאלי, אלא רק שיקול דעת כללי שיבחון האם ההנאה ניתנה בתורת מתנה או הלוואה: "וכל זה הוא כשנראה שזה שקראו לאכול לא היתה כוונתו להאכילו בחנם כמו מי שמוכר בביתו לפעמים דבר מאכל או בעל אכסניא וכיוצא בזה אבל אם הדבר ניכר שקראו לאכול בחנם כמו בעה"ב הקורא לאוהבו וכיוצא בזה או שהקראו רגיל לאכול תדיר אצל אחרים בחנם וכ"ש אם הוא עני דפטור מלשלם" (ערוך השולחן, שם, סעיף יט).

כך גם הסיק בפשטות מתשובת תרומת הדשן בשו"ת שואל ונשאל לר' כלפון משה הכהן (חלק ב, חושן משפט, סימן טו): "שאלה מי שצוה לחבירו לקנות לו זהובים וקנה ומסרם לו ואז היה משודך עם בתו ולא דברו על השכירות ושוב נתבטל השידוך ותבעו בשכר טרחו באמרו כי מתחילה שהיה משודך עם בתו לא רצה לתבעו ועתה שנתבטל השידוך רוצה שכירות... וא"כ מינה נמי לנ"ד דמראין הדברים שלא תבעו דאין כונתו ליקח כלום ממנו וגם מתחילה כשצוהו ולא זכרו כמה שכירות וגם היה משודך עם בתו נראין הדברים דלא לשם שכירות איכוין. וגם בפירושא אתמר דהבע"ד אומר דלא תבעו מפני שהיה משודך עם בתו והרי זה מורה ובא דמחל הגם דנולד אח"כ ביניהם ביטול השידוכים שוב אינו יכול לתבוע".

ה.

אומדנא דמוכח, קרבה משפחתית כמקרה מבחן

למסקנה דומה כי ניתן להגיע מתוך דיון הפוסקים במצבים בהם מדובר בהנאה שניתנה לקרובי משפחה, אשר לפחות על פי כמה פוסקים, ניתן להתייחס לכך כאומדנא דמוכח שההנאה ניתנה על בסיס מתנה ולא כהלוואה.

את ההבחנה שבין היחס לקרובי משפחה לאדם זר, ניתן כבר לראות בהסבר הסוגיה¹ לשיטתו של שמואל, לפיה: "המקדש את אחותו... מעות מתנה", ומסבירה הסוגיה: "ושמואל אמר: מעות מתנה, אדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו, וגמר ונתן לשום מתנה". השו"ע פסק כשיטתו של שמואל, והסביר זאת בש"ך (חושן משפט, סימן שנו, ס"ק ז): "והיינו מטעמא דמחלקים בין אינש נוכרא' לאחותו וכמ"ש הרא"ש פ"ק דמציעא וז"ל מהא דפסק רבא דמעות יש לו אין לדקדק דהלכה כרב במקדש אחותו דדילמא שאני בין אחותו לנוכראה עכ"ל". כלומר, במצבים מסויימים, ברור לכולם שממון הניתן לקרוב משפחה, ניתן כמתנה ולא כהלוואה. ניתן אמנם להסביר שמדובר במקרה מיוחד בו הכסף ניתן בתורת קידושין, ורק אז קיימת הנחה שאדם יודע שאין קידושין תופסים באחותו, אולם בישועות יעקב לר' יעקב משולם אורנשטיין (אבן העזר, סימן

(ז). בבא מציעא טו ע"ב.

ג, סעיף ב, פירוש הארוך), הסביר: "דסתמא דמילתא לא יהיב אינש מתנה לנוכראה אבל באחותו נוכל לומר דלשם מתנה ניתן לה".

בתשובת תרומת הדשן (סימן שיז), שצוטטה לעיל והובאה כאחד ממקורותיו של הרמ"א, כבר נזכרה סברא זו, בין השאר, לגבי פרנסת חתנו: "... ורגילות הוא בעשירים שבאותה מדינה שנותנים לחתנם ולבתם שנה או שנתיים מותר על הקצבה שמקבלין עליהם... וא"כ אומדנא דמוכח היא שמחל לו כל המזונות".

גם בתשובת מהר"ם אלשיך (סימן ע) הנ"ל העלה כאפשרות סברא זו לגבי פרנסת בן אחיו: "אמנם אכתי איכא לפלוגי ולמימר דילמא הא דנ"ד שאני... דהא יתום זה הוה בן אחיו ואומדן דעתא הוא דבחנם הוה מפרנסו דזילות' היא ומה גם אם איש עשיר הוא לקחת מידו מאומה. שני' שהרי לא הלך הנער מעצמו לביתו אלא הוא לקחו אליו כנראה מלשון השאלה ולא מסתבר שקראו אלא לגמול חסד עמו".

דברים מפורשים בעניין זה מצאנו בתשובתו של ר' יצחק בן שאלתיאל בנפוש, חתן הריב"ש, שדן באב שטיפל בביתו החולה, ומשנפטר האב, תבעו היורשים מן החתן שישלם עבור הטיפול שקיבלה רעייתו מהאב ויחזיר להם את הוצאותיו. אולם, החתן טען לעומתם שהטיפול שניתן לה וההוצאות שהוצאו על ידי האב ניתנו לה כמתנה. בתשובתו טוען חתן הריב"ש, שהיות וכך דרכו של עולם שאב דואג לילדיו, הרי במציאות כזו גם הרשב"א יודה שההנאה ניתנה לה כמתנה: "נמצאנו למדין שכל דאיכא למימר דמתורת מתנה פרנס, אבד מעותיו. והכא, גבי אב לבתו, מוכח מלתא דלמתנה נתכוון, שהרי מעשים בכל יום שהאב מביא בתו לביתו וזן אותה ומלבישה באהבתו אותה, והכל לשם מתנה". כך גם פסק בערוך השולחן לגבי אב וצאצאיו: "ולפ"ו בין אבות ובנים הרבה יש שמפרנסים בתורת מתנה וגם נותנים מתנות... אבל כשמחזיקים על שולחנו מי בקש זאת מידו אם לא כיון לשם מתנה".

כללו של דבר, דומה כי גם סברתם של חתן הריב"ש וערוך השולחן משתלבת באותו דיון, ונובעת מאותו העיקרון, דהיינו שכאשר הנסיבות מלמדות שההנאה ניתנה על בסיס מתנה, לדעת כולם מקבל ההנאה אינו מחוייב להחזיר למהנה את הוצאותיו.

כמובן, הערכת הנסיבות האם מתן ההנאה נעשה שלא על מנת לקבל פרס תיעשה על ידי עדים וראיות, אולם בהיעדר אלה, היא תיקבע לפי ראיות עיני הדיינים. כפי שסיכם הנודע ביהודה (מהדורא תניינא, חושן משפט, סימן לד): "ומה שרוצה דמי מזונות מהיתומה שהחזיק על שלחנו זהו מהלכות עמומות והדברים סותרים זה לזה בכמה מקומות ועיין בח"מ בב"י סי' קכ"ח ועיין בסי' רמ"ו בסופו בהג"ה ובסי' ר"ץ סעיף כ"ה ועיין ב"ד סי' רנ"ג ס"ה ועיין באה"ע סימן ע' בב"ש ס"ק כ"ח. ולכן נלענ"ד אם אין לנו הוכחה ברורה שהאפוטרופוס כיון בתורת צדקה והאפוטרופוס מוחזק בנכסי יתומים ישבע האפוטרופוס שהיה דעתו על מנת לקבל תשלומין

(ח). שו"ת הריב"ש החדשות, סימן יט.

(ט). ערוך השולחן, חושן משפט, סימן רמו, סעיף כ. וראה: במאמרו של ר' איתמר ורהפטיג, תחומין י (תשמ"ט), עמ' 225.

(י). כמצויין לעיל, לדעת מהר"י בן לב, ובעקבותיו הגרי"ש אלישיב, כדי לבסס אומדנא דמוכח, יש על פי תרומת הדשן לזהות שני תנאים פורמאליים.

וינכה דמי המזונות ממה שבידו והכל לפי ראות עיני הדיין איך היה דעת האפוסטרופוס בעת שנתן המזונות. ותו לא מידי כעת". או כפי שכתב באופן כללי הגר"ח מוולוז'ין (שו"ת חוט המשולש, חלק ג, סימן נו) לגבי מצבים של 'אומדנא דמוכח': "מבואר בכל הראשונים ז"ל דענין ביטול המקח בדעייל ונפיק אזוזי הוא דוקא היכא דיש אומדנא דמוכח לפי ראות עיני הדיינים שכונתו היה רק בשביל שהיה דחוק למעות או ובלבו ביטל המוכר את המקח".

ו.

האם טענת מתנה היא טענה גרועה?

דומני שכך גם יש להתייחס למחלוקת הפוסקים באשר לטענת מתנה. השו"ע בהלכות טוען ונטען (חושן משפט, סימן עה, סעיף ז) פוסק להלכה שכאשר אדם תובע את חברו, וחברו טוען לעומתו אכן כספך היה בידך, אולם אתה מחלת לי עליו או נתת לי אותו במתנה, טענתו מתקבלת באופן עקרוני: "מנה לי בידך, אין לך בידי כלום; או שטען: יש לי בידך כנגדו כסות או כלים, או שאמר: אמת היה לך בידי אבל אתה מחלתו או נתת לי במתנה, כיון שכופר בכל, פטור משבועת התורה ונשבע היסט".

אולם, הש"ך (שם, ס"ק כב) מעיר על כך שטענת נתת לי במתנה, כמו גם טענת מחלתו לי, מתקבלת רק כאשר מלבד הטענה הזו הוא מחזק את נאמנותו באמצעות טענת מיגו: "משמע דאינו נאמן לטעון טענת יש לי בידך כנגדו או מחלתו או נתתו כו', אלא במיגו דלהד"ם או במיגו דפרעתי". הש"ך מפרש כי כך גם סבורים המרדכי והרמב"ם: "וכן משמע מדברי הר"ב לעיל סימן ע' סוף סעיף א', וכן כתב המרדכי פ"ק דב"ב בשם מהר"מ, וכתב שגם דעת הרמב"ן (=ז"ל הרמב"ם) כן".

מאידך גיסא, בעל השערי משפט מקשה מסוגיית 'סיטרא' במסכת שבועות מב ע"א, שם טען הנתבע שהוא פרע את חובו בפני עדים, אולם התובע לעומתו טען שאכן הוא קיבל מהנתבע סכום כסף בפני עדים אולם סכום זה ניתן כפירעון עבור חוב קודם, ואילו החוב שבשטר לא נפרע. כפי שגם פסק בשו"ע בהלכות הלוואה (חושן משפט, סימן נח, סעיף ב): "במה דברים אמורים, כשהעידו שנתן לו בתורת פרעון. אבל אם ראוהו נותן לו מעות, ולא ידעו אם בתורת פרעון או בתורת פקדון או בתורת מתנה... ואם אמר: פרעון של חוב אחר הוא, הרי זה נאמן, ונשבע ונוטל מה שבשטר, שהרי לא פרעו בעדים, מתוך שיכול לומר: מתנה נתנם לי, נאמן לומר: פרעון של חוב אחר הוא".

מסוגיה זו נראה, כפי שטוען בעל השער משפט (סימן עה ס"ק ד), שטענת מתנה מתקבלת ג מבלי לחזקה באמצעות טענת מיגו: "ויש להקשות מדברי הר"י הלוי (שבועות מב, א ד"ה ההוא) והרמב"ם (פ"ד ממלוה ה"ט) והמחבר בסי' נ"ח ס"ב גבי סטראי דאם יש עדים שנתן לפניהם מעות בסתם ולא ידעי אי בתורת פרעון או בתורת מתנה נאמן לומר סטראי במיגו דמתנה, והוכיחו כן מפרק שבועת העדות (לה, א) דאמרינן התם האומר לחבירו מנה מנתי לך בפני פלוני ופלוני דאי אמר במתנה יהבינהו ניהליה כי אתי עדים מאי הוי ע"ש. והרי התם ליכא מיגו כלל דהא

מהימנין ליה בטענת סטראי במיגו דמתנה ואפי' הכי מהימן לומר מתנה הוא ולא אמרינן שאין דרך ליתן מתנה ובודאי לשם פרעון קיבלם".

על מנת לתרץ את שיטת הש"ך הוא מבחין בין נתינה בפני עדים, שם הנתבע נאמן גם מבלי להזדקק לטענת מיגו, לבין טענת מתנה שלא בנוכחות עדים, שזו טענה חלשה, שיש לחזקה באמצעות מיגו: "ואפשר לומר דטעמו של הר"י הלוי וסייעתו הוא משום כיון דנתן לפני העדים בסתם מסתמא לשם מתנה נתן... אבל באומר מתנה נתנו לי ביני לבינך מתחילה אינו נאמן אלא במיגו דמסתמא אין אדם נותן שלו בחנם".

אולם, למסקנה הוא מבחין בין טענת מחילה, שאותה יש לחזקה במיגו, לבין טענת מתנה, שמתקבלת בפני עצמה: "ויותר נראה דהא דאינו נאמן בטענת מחילה אלא במיגו... והוא מטעם כיון שידוע שבתורת פקדון אתא לידו מוקמינן ליה בחזקת מרא קמא... ולכך כשטוען שמעיקרא בתורת מתנה אתא לידיה נאמן בלי שום מיגו דכיון שהוא מוחזק חזקתו מוכחת עליו ואין מוציאין מידו דהמוציא מחבירו עליו הראיה".

כללו של דבר, להלכה פסק בשו"ע שטענת מתנה מתקבלת מן התורה אלא שחכמים דרשו תוספת בירור באמצעות שבועות היסת". כך גם נקט בפשטות בשער המשפט, אולם לדעת הש"ך יש לחזק את הטענה הזו באמצעות טענת מיגו. לדעת הש"ך, אם כן, האפשרות שאדם יתן לחברו סכום כסף בתורת מתנה אינה מתקבלת כשלעצמה, ויש לברר את אמינותה בדרך נוספת, גם לדעת השו"ע, שאינו מצריך טענת מיגו, להלכה יש לברר את אמינותה של הטענה הזו באמצעות שבועת היסת.

במובן מסויים, דיון זה מקביל לקודמו, ובשניהם, מלבד הטענה כשלעצמה, יש צורך בבירור נסיבתי נוסף באשר למהות הנתינה, כהלוואה או כמתנה.

כפי שסיכם הרב יעזר אריאל בפסק דינו (תחומין, כז [תשס"ז], עמ' 352): "על כורחך שבכל מקרה יש לדון לפי אומדן דעתו של הנותן, ולקבוע זאת על פי מידת הקירבה ועל פי גובהו של הסכום, ולפי הנסיבות המיוחדות".



יא). שניתנת לווייתור באמצעות פשרה, כפי שפסק בשו"ע בהלכות דיינים, סימן יב, סעיף ב: "ואם חייבו בית דין שבועה לאחר מהם, רשאי הבית דין לעשות פשרה ביניהם כדי ליפטר מעונש שבועה".

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

הזיק רכב של גוי אם עבר באיסור ואם חייב בתשלומין

בס"ד, שבט תש"פ

לכבוד ידידי, הרה"ג מזכה הרבים מפורסם לשו"ת, רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

ע"ד שאלתו במי שפגע בטעות ברכב של גוי כשלא היה שם, וניזוק הרכב - האם צריך לשלם ולהודיע לו שהרכב ניזוק, ואם עבר באיסור.



חוב מדין גזל או השבת אבידה

בטור חו"מ ס' שע"ח איתא: "כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו" עי"ש. ונראה מדברי הטור שהאיסור להזיק ממון חבירו הוא בכלל איסור לא תגזול, וכן מפורש ברבינו יונה ריש אבות, שהאיסור להזיק הוא משום לא תגזול, יעו"ש. וע"ע מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס' י"ז אות ד', יעו"ש. וא"כ, י"ל לפי המבואר בטור חו"מ ס' שמ"ח, וכן בשו"ע חו"מ ס' שמ"ח, דהגונב מגוי עובר באיסור, וכן מבואר ברמב"ם פ"א מגניבה ה"א, וכן ברמב"ם פ"א מגזילה ה"ב, דאסור לגזול אפי' גוי עובד ע"ז, אסור לגזול או לעושהו יעו"ש. א"כ, אם נימא דהאיסור להזיק ממון חבירו הוא בכלל איסור גזילה, ממילא כמו דאסור לגנוב ולגזול את ממון הגוי, ה"ה שיהא אסור להזיקו, שהוא בכלל איסור לא תגזול.

אמנם, בכס"מ (פ"א מגזילה ה"ב) כתב בדעת הרמב"ם דלא כתב שעובר בלאו כשגזל גוי, לומר שאי"ז איסור מה"ת עי"ש. אולם, בש"ך חו"מ ס' שנ"ט סק"ב, כתב, שמדברי הרמב"ם פ"א מגניבה לא משמע כן אלא הו"א איסור מה"ת עי"ש. ואם נימא דכשהזיק גוי הו"א לא תגזול הו"א כגזל גוי שאסור. וכ"כ בס' תורת חיים תשו' הגרי"ח זוננפלד זצ"ל (ס' ע"א) [ועמ"ש"כ עוד אם איסור מזיק הו"א מאיסור גזל בס' דברי אליהו (ב"ק ס"ב) ובס' מנחת אשר (ב"ק ס"א), ובשו"ת שערי זבול (חי"ג ס"ח), ובס' שפת החושן (ח"ג ס' קצ"א) עי"ש].

אולם, יש לדון בזה מהמבואר בגמ' ב"מ ל"א ע"א דפרה רועה בין הכרמים, דלא הו"א אבידת קרקע בקרקע דגוי יעו"ש. ולכאורה צ"ע, נהי דליכא חיוב השבת אבידה בגוי, מ"מ אסור

(א). וע"ע מה שהאריכו בזה אם עובר באיסור מה"ת כשגזל גוי או איסור מדרבנן, בים של שלמה (ב"ק כ"א ס' מ"א ופ"י ס"כ), חכם צבי (ס' כ"ו), ישועת יעקב (אע"ה"ז ס' כ"ח סק"ג), מרומי שדה (ב"ק קי"ג ע"א), אבן האזל (פ"א מגזילה ה"ב), מנ"ח (מ"ע רנ"ח) ובפתחי חושן (גניבה פ"א ס"ב), עי"ש.

להזיקו, שהוא בכלל איסור גזילה. ומוכח שכל האיסור להזיק הוא מחמת מצות השבת אבידה, וכמש"כ הרש"ש כתובות י"ח ע"ב שהאיסור להזיק ממון חבירו יליף ממצות השבת אבידה, דאם צריך להשיב אבידתו כ"ש שלא לגרום לו נזק עי"ש. וכ"כ בס' קהילות יעקב (ב"ק ס"א) ובשו"ת חלקת יואב (חומ"ס כ"ט) עי"ש, וע"ע מש"כ בס' שערי זבול (ב"ק ס' י"א).

וא"כ, י"ל שמכיוון שעיקר האיסור להזיק נלמד ממצות השבת אבידה, הרי שבגוי, דלא שייכת כלפיו מצות השבת אבידה, ה"ה שאין איסור להזיקו. ובקובץ שיעורים (ב"ב אות נ"ה) כתב בתו"ד דלא מצינו איסור להזיק לגוי עי"ש, ואולם יש לדון בזה להמכו' בטור הנ"ל, שהאיסור להזיק הוי מלא תגזול, א"כ ה"ה בגוי אסור להזיקו, וכ"כ לתלות בס' מעדני יום טוב להג"ר יו"ט זנגר (ח"ה עמ' תס"ד) ובס' משפטי התורה (ב"ק פ"ג) עי"ש. ואכן בקובץ שיעורים ב"ב אות ע"ד כתב בתו"ד דהאיסור להזיק נלמד מחיוב השבת אבידה עי"ש, וא"כ שפיר י"ל דליכא איסור להזיק גוי. וכ"כ הך נפק"מ אם מותר להזיק גוי מו"ר הגר"י ליברמן (בס' משנת יוסף סוגיות נשים נזיקין ס' מ"ט אות ד'), דאם איסור מזיק נלמד מלא תגזול, ה"ה בגוי אסור להזיקו אבל אם משום השבת אבידה ל"ש בגוי, כמבואר בשו"ע חומ"מ ס' רס"ו ס"א, אף דקי"ל שלהזיק בידים חמור יותר משלא להשיב אבידתו עי"ש. ולהנ"ל מוכח מגמ' ב"מ ל"א דשרי להזיקו בפרה רועה בין הכרמים, וע"כ משום דל"ש בגוי השבת אבידה. אולם י"ל דשאני בבהמה, דל"ש גזילה, שרק אין שומר ממנו ול"ח גזילה. ועי' בזה בס' מערכות חיים (ב"ק ס"א א"ב), ומש"כ הג"ר אליהו סופר בס' באר ציון (ב"ק ב' ע"א), ובס' מבצרי יהודה לידידי הג"ר יהודה בצרי (ב"ק ב' ע"א א"ו). ויעו"ש בשם הגר"ח ק"ק בדעת הקה"י, שהאיסור להזיק הוי משום השבת אבידה, שקאי גם על ממון המזיק עי"ש. וע"ע בשו"ת דברי יציב (חומ"מ סימן ע"א).



לבער חמץ של גוי

והנה, המנחת חינוך מ"ע י"א בקומץ המנחה, כתב בדין חמץ שקיבל עליו אחריות הישראל, נשאלתי האיך ישראל יבער החמץ דהא גזול הגוי, ובפרט להני שיטות דגזול גוי מה"ת, ואפי' ישלם חשוב גזול. וכתב המנ"ח, דכה"ג ל"ה רק מזיק גוי, ובזה לא מצינו לכו"ע איסור בגוי, דגם בישראל נראה דל"ה רק מכח דהתורה ציוותה להשיב אבידתו מכ"ש שלא להזיקו, אבל בגוי ל"ש זה. ואף דבישראל אפי' רוצה לשלם אסור להזיקו, היינו משום מ"ע של ואהבת לרעך כמוך ומה דסני עלך וכו', אבל בגוי ל"ש זה עי"ש. הרי להדיא שס"ל להמנ"ח דשרי להזיק גוי, דכל האיסור בישראל הוא משום מצות השבת אבידה, ובגוי דל"ש בו השבת אבידה, ממילא מותר להזיקו. ולהכי יכול הישראל לבער את החמץ כשקיבל עליו הישראל אחריות. ולכאורה, מדברי הטור הנ"ל ורבינו יונה, שס"ל שאיסור להזיק נלמד מלא תגזול, ה"ה דאסור להזיק גוי. אולם, הגר"מ גיפטר זצ"ל בספר פתי מנחה (מ"ע י"א אות י"א), דאף אם במזיק איכא איסור לא תגזול, כ"ז בישראל, שכשהוא מזיק לו הוא חייב בתשלומין, וממילא הוא חייב גם בלא תגזול שנכלל באסור להזיקו, אבל במזיק גוי, שהוא פטור מלשלם לו, י"ל שאין זה בכלל איסור גזילה עי"ש. ולהנ"ל יל"ד אם המזיק גוי צריך לשלם, ומהחזו"א נראה שס"ל שהוא צריך לשלם, וא"כ שפיר

י"ל שאסור להזיק גוי, וצ"ע. ועי' במהר"ם חלאוה (פסחים י"ג ע"א) עי"ש, ובס' עטרת תפארת (ס' י"א) ובס' שפת החושן (ח"ג ס' קצ"א אות ה') יעו"ש. וע"ע בחזו"א או"ח ס' קי"ח סק"ה בזה.

ונפק"מ בזה י"ל במוצא חמץ ביו"ט, כשעשה מכירת חמץ, האם ישרוף את החמץ, שהרי מכיוון שהחמץ שייך לגוי, א"כ מזיק הוא לממון הגוי, והוי בכלל גזל. ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' קכ"ב) השיב מרן, דהמוצא חמץ ביו"ט ששורפו אם זהו ג"כ באופן שעשה מכירת חמץ, והשיב א"צ, והיינו שא"צ לשורפו. ולכאורה זה משום דעי"ז הוא מזיק לממון הגוי. אולם, בהגדש"פ ברכת נתנאל (עמ' כ"ב) השיב מרן שיכול לשרוף עי"ש, וביותר השיב בס' דולה ומשקה (עמ' ק"פ) שיכול לשרוף ואי"ז גזל גוי עי"ש. ואכן, בשו"ת שבט הלוי (ח"ט ס' קט"ז אות ג') כתב לדון אם מותר לשרוף את החמץ ביו"ט כשעשה מכירת חמץ, אם הוי כגזל הגוי, וכתב שמכיוון דאי"ז קנין גמור לגוי אי"ז גזל הגוי עי"ש. ולמש"כ המנ"ח הנ"ל, דשרי לבער חמץ השייך לגוי, דשרי להזיק גוי, דעיקר האיסור להזיק נלמד ממצות השבת אבידה, א"כ בגוי, דל"ש במצות השבת אבידה, שרי לבער החמץ אף שמזיקו. וא"כ, שפיר אף כשעשה מכירת חמץ, והיא מכירה גמורה, שרי לשרוף, החמץ דאין איסור להזיק גוי, וכ"כ לדון בשו"ת ויען דוד (ח"ד ס' ס"ד אות ה') עי"ש. וראיתי בס' אריה שאג (עמ' תקפ"ו) שהשיב הגר"ח ד"ק דיכול לשרוף את החמץ אף שעשה מכירת חמץ לגוי משום שאין הגוי מקפיד ע"ז עי"ש. וא"כ, מש"ה השיב בדולה ומשקה דאי"ז גזל הגוי, דאף אם נימא שהוא עובר בלא תגזול כשהוא מזיק ממון גוי, מ"מ במכירת חמץ אין הגוי מקפיד. וכבר העיר כן בס' מקראי קודש להגר"צ"פ פראנק זצ"ל (פסח ח"א ס' ע"ד), שכשמכר חמצו לגוי ומצא חמץ ביו"ט דאין לו לבערו משום גזל הגוי עי"ש. ולמש"כ המנ"ח הנ"ל, ל"ש איסור מזיק בביעור חמצו של גוי, דעיקר האיסור הוא משום השבת אבידה ול"ש בגוי. ועמש"כ בזה בשו"ת תורת מאיר (ח"א ס' צ"ה), ובס' חוט שני (פסח פ"ח סק"ב), ובס' ימי הפסח (עמ' קל"ח), הביא בשם מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל להקל לשרוף חמץ שנמכר במכירת חמץ ואי"ז גזל גוי עי"ש. וע"ע בהגדש"פ מנחת אשר (ס' ט"ז) ובשו"ת יפה שעה אחת (ח"א ס' ע') ובס' נטעי גבריאל (פסח ח"ג פ"ג הערה כ"א), ובשו"ת שערי יושר להגר"א חנניה זצ"ל ובס' משפט המכירה ובס' הלכה של פסח (פ"א ס"ב), יעו"ש.

וראיתי בשו"ת להורות נתן (ח"ג ס' קכ"א אות ט'), שכתב להקשות במש"כ המנ"ח הנ"ל דהאיסור להזיק נלמד מחיוב השבת אבידה וכ"ש שלא להזיק, דהא מבו' בב"מ ל' ע"א, בזקן ואינו לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חברו אין חייב להשיב אבידה ורשאי להתעלם, א"כ היכא דע"י שימנע מלהזיק לחבירו יגרום לו שיעשה מעשה שאינו לפי כבודו, או שהפסדו מרובה על דמי ההזיק של חברו, ליכא איסור מזיק מה"ת, דבהכי ליכא מצות השבת אבידה יעו"ש. אולם, י"ל בזה דנהי דליכא מצות השבת אבידה בזקן ואינו לפי כבודו והוא רשאי להתעלם, מ"מ אין הוא רשאי בקום ועשה להזיק ממון חברו, ול"ש בהכי פטורא דאינו לפי כבודו. ומצאתי כן למו"ר בס' משנת יוסף סוגיות הש"ס נשים נזיקין ס' מ"ט, דכתב דלא יתכן דזקן ואינו לפי כבודו שיצטרך להזיק חברו, וכגון לעבור דרך גינתו ולעבור בין הנטיעות, שיהא מותר בזה. ול"ד להשבת אבידה, דבשוא"ת התירה תורה להתעלם, אבל לא להזיק בקום ועשה עי"ש. וכ"כ בס' כרם יוסף (ב"ק ב' ע"א ענף ט' אות י"ד) יעו"ש. ואולם, בס' מערכות חיים (ב"ק

ס"א) לא הסכים בהך חילוקא, והק' כקו' הלהור"נ הנ"ל עי"ש. אכן, בשו"ת שערי שלמה (ה"א חו"מ ס"י אות ג') חילק כן, שודאי זקן ואינו לפי כבודו אין רשאי להזיק בקו"ע, ורק להתעלם מאבידה עי"ש.

דעת הרמב"ם באיסור מזיק

והלום ראיתי בס' מצות המלך (ח"ג מ"ע רל"ז) שהביא את דברי הטור הנ"ל, דאסור להזיק כמו שאסור לגזול, ונתקשה מ"ט השמיט הרמב"ם הך איסורא להזיק, וע"כ שס"ל לרמב"ם דהאיסור להזיק הוי מסברא יעו"ש. ולכאורה י"ל דס"ל להרמב"ם דליכא איסור להזיק משום לאוין ואיסורים, אלא הוי כביטול מ"ע דהשבת אבידה, למש"כ הנך אחרונים דהאיסור להזיק הוי מק"ו ממצות השבת אבידה, א"כ כשהוא מזיק מבטל הוא בזה מ"ע דהשבת אבידה ולא קעבר באיסור גזל, ולהכי לא כתב הרמב"ם בסה"מ הך איסורא להזיק. אולם, אכתי צ"ע, דהא עובר הוא בלא תוכל להתעלם כשהוא מזיק ממון חברו, דכ"ש הדבר מהשבת אבידה, שהוא עובר בלא תוכל להתעלם כשאין משיב אבידה, וכשהוא מזיק ממון חברו יעבור בלא תוכל להתעלם. ועמש"כ בס' שמעתתא דרבא (ח"ב י"ד ס"א) עי"ש.

אולם, בעיקר דעת הרמב"ם, מפורש בדבריו בפ"ה מנזקי ממון פ"ה ה"א, שאסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק אפי' לגרום הנזק אסור יעו"ש. הרי דס"ל להרמב"ם דאיכא איסור להזיק אפי' ע"מ לשלם, ולכאורה זהו משום דאסור להזיק משום לא תגזול, וכהטור הנ"ל, ומש"ה יהיה אסור. וכמו שאסור לגזול ע"מ לשלם, ה"ה להזיק ע"מ לשלם אסור, כגזל. ועמש"כ בשו"ת דבר יהושע (ח"ד ס' נ"ד אות ה'), דכמו דאסור לגזול ע"מ לשלם ה"ה להזיק עי"ש. וכן מבואר בפרישה (חו"מ ס' שע"ח) ובסמ"ע (חו"מ ס' שע"ח סק"ג), דאסור להזיק אפי' ע"מ לשלם, כמו גזילה ע"מ לשלם שאסור, עי"ש.

אולם, בקרית ספר (פ"ה מנזקי ממון ה"א) כתב בדעת הרמב"ם שהאיסור להזיק הוא מדרבנן ול"ה מה"ת יעו"ש. ובספר באר אלחנן (ס' מ"ט) נתקשה מ"ט רק הטור הנ"ל כתב איסור להזיק, וכתב די"ל שכשאין חברו מקפיד ל"ש מזיק, עי"ש. ובספר משנת יוסף (סוגיות הש"ס נשים נזיקין ס' מ"ט) כתב דאם איסור מזיק הוי מאיסור גזילה ה"ה דאסור להזיק אף פחות משווה פרוטה, כמו שאיסור גזילה הוא פחות מש"פ, כמבואר ברמב"ם פ"א מגזילה עי"ש. וע"ע למו"ר מרן הגר"ד פוברסקי בס' בד קודש (כ"מ ס' י"ד), ובמש"כ בבית מתתיהו (ח"א ס"ג אות י"ז) יעו"ש.

אם מזיק פסול לעדות כגזול

והנה, הפני יהושע (ב"ק ס"ב) כתב להסתפק אם מזיק פסול לעדות, דמ"ש מגזול ע"מ לאבד ומחמס. אולם, ביש"ש (ב"ק ס' ל') כתב דאינו נפסל לעדות כשהזיק ממון חברו. אכן, הב"ח (חו"מ ס' ל"ד אות י"ב) הביא מהמרדכי, דהמזיק לחברו אף שדעתו לשלם, מקרי רשע ופסול לעדות, יעו"ש. וע"ע בס' ישועת ישראל (חו"מ ס' ל"ד), ובשו"ת מבית מאיר (ח"ב עמ' קמ"ח) מש"כ בזה.

ולכאורה ה"ז תליא בהנ"ל. דאם נימא שהאיסור להזיק ממון חבירו יליף מלא תגזול, וכמש"כ רבינו יונה והטור הנ"ל, שפיר י"ל דהמזיק ממון חבירו פסול לעדות, כמו בגזל ממון חבירו שפסול לעדות. אולם, אם נימא דמה דאין להזיק ממון חבירו נלמד מכך שאם אמרה תורה להשיב אבידה כ"ש שלא להזיקו, אזי כשהזיק אדם לממון חבירו הוא רק ביטל מ"ע דהשבת אבידה, ומש"ה הוא לא נפסל לעדות. ועמש"כ בזה בס' פרי משה אדם המזיק ס"א אות ד' ובס' תורת אש נזיקין ס"א יעו"ש. וע"ע בס' משפט העדים ובס' כרם יוסף ב"ק ב' ע"א ענף ג', ובס' קונטרסי שיעורים להגרי"ז גוסטמן זצ"ל (ב"ק ס"א אות י"ח), ובס' באר ציון (ב"ק ב' ע"א).



איסור מזיק אם הוא מבל תשחית

והנה, הלבוש (חו"מ ס' שע"ח ס"א) כתב, דהאיסור להזיק ממון חבירו דהא אסרה תורה בבל תשחית אפי' בממון עצמו ק"ו בשל חבירו יעו"ש. ועפ"ז י"ל דגם לענין להזיק ממון הגוי הרי הוא עובר בבל תשחית. וכמש"כ בשו"ת הגר"ז (הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית ס' י"ד), וכן בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א ס' קמ"ב אר"ז), בפשיטות ששייך בל תשחית באיבוד חפץ של גוי, יעו"ש ובס' עץ השדה הנדמ"ח (פי"ג ס"ט) עי"ש. וכן מבואר בב"ח חו"מ ס' שע"ח באסור להזיק ממון חבירו, דאפי' ממון עצמו אסור להזיק, כדתנן בב"ק צ' ע"ב, הקוצץ נטיעותיו אע"פ שאינו רשאי פטור אחרים חייבים, ופרש"י אינו רשאי דעובר בבל תשחית עי"ש. אולם, בשו"ת להורות נתן (ח"ג ס' ק"כ), כתב לדון בהך טעמא באיסור להזיק משום בל תשחית, דהא מבואר בב"ק צ"א ע"ב, שאם היה מעולה בדמים מותר לקצוץ, הרי דליכא בל תשחית במעולה בדמים, א"כ יהא שרי להזיק חבירו היכא שהוא מעולה בדמים עי"ש. וכן הקשה מהמבואר ברמב"ם פ"ו ממלכים ה"ג, דליכא בל תשחית דאורייתא בקורע בגדים, וכמו שהוכיח בשו"ת נוב"י (מה"ת יו"ד ס"י), וא"כ נפק"מ במזיק בגד חבירו, דליכא בל תשחית מה"ת עי"ש. וגם מו"ר בס' משנת יוסף (סוגיות הש"ס נזיקין ס' מ"ט אות ו'), הביא להב"ח הנ"ל והלבוש דאיסור להזיק מבל תשחית. וכתב להעיר דלא תמיד יש בנזק לאו דבל תשחית, וכגון כשהאילן מעולה בדמיו לקורות, שמותר לקצצו, כמב' בב"ק צ' ע"ב יעו"ש. וע"ע מש"כ בזה בס' עץ השדה הנדמ"ח (פי"ג ס' י"ז), ומש"כ בס' באר אלחנן להגר"א קונשטט זצ"ל (ס"א). וכן תהא נפק"מ במזיק ע"מ לשלם, אם נימא שהוי מבל תשחית אסור ב"ת אף ע"מ לשלם. וא"כ י"ל דאם האיסור דמזיק משום בל תשחית ה"ז שייך אף בחפץ גוי אסור להשחיתו, ועמש"כ בס' שפת החושן (ח"ג ס' קצ"א אות ו').



עוד מקורות לאיסור מזיק

והחינוך (מ"ע רמ"ג) כתב שבמצוות ואהבת לרעך כמוך נכלל שלא יגזול ולא יזיק ממון חבירו. וכן מב' ביד רמ"ה (ב"ב פ"ב אות ק"ז) שהאיסור להזיק נלמד מואהבת לרעך כמוך עי"ש. וכ"כ בס' ים של שלמה (ב"ק פ"י ס' כ"ג), וכן ברמב"ם פ"ו מדעות ה"ג, מואהבת לרעך כמוך ילפינן שצריך לחוס על ממנו עי"ש. וא"כ י"ל דלהזיק גוי יהא שרי, דגוי ל"ה בכלל רעך. ועי' בס' פרי משה אדם המזיק ס"א אות י"ד, דכתב נפק"מ להזיק אדם רשע - אם הוא בכלל רעך עי"ש. וע"ע

מש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס"ט אות ט"ז) לענין משל"מ לרשע ע"ש. וגם אם איסור מזיק הוי מדין השבת אבידה, מבואר בשו"ע חו"מ ס' רס"ו ס"ב, דאוכל נבילות להכעיס ומחלל שבת בפרהסיא, אסור להחזיר לו אבידה ע"ש. ועיין מה שהארכנו בזה בספר גם אני אודך מתשובתי, (חלק ד', סימן י"א), בענין להזיק חפץ טמא ע"ש. וכ"כ הך נפק"מ לענין להזיק רשע דל"ש בו השבת אבידה בס' מבצרי יהודה (ב"ק ב' ע"א אות ד') ע"ש.

ויעו"ש ביד רמ"ה, שכתב שהאיסור להזיק הוי מלפ"ע לא תתן מכשול ע"ש, וע"כ ס"ל שהך קרא לא יצא מידי פשוטו דאיירי להכשלת נזיקין. ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס' י"א אות י' ע"ש.

ובספר מנחת פתים (חו"מ ס' שפ"ה) כתב דהאיסור להזיק נלמד מלא תעמוד על דם רעך ע"ש, וכ"כ בשו"ת חת"ס (יו"ד ס' רמ"א) ע"ש. וא"כ, י"ל דגוי לא מקרי רעך, ויהא שרי להזיקו. ועי' בשו"ת הרא"ש (כלל ק"ח ס"י), דיליף איסור להזיק, מדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום יעו"ש. ובספר אמרי בינה (עדות ס' ל"ד) כתב דהאיסור להזיק נלמד ממראות נגעים, דאמרה תורה ופינו הבית להתורה חסה על כלי חרס שאין להם טהרה ע"ש. וע"ע מש"כ ע"ז בשו"ת להורות נתן (ח"ג ס' קכ"א או"ז), ובס' ודרשת וחקרת עה"ת (ח"א עמ' תנ"ג), וע"ע בס' שיעורי מבשר טוב (ב"ק ס"א) בספק מזיק אם לחומרא או לקולא ע"ש.



איסור מזיק מדחייב בתשלומין

והנה, הפרישה (חו"מ ס' שע"ח) כתב שהאיסור להזיק חזינן מהא דחייבה תורה בתשלומין, דכתיב מכה בהמה ישלמנה. ומש"כ הטור דאיסור להזיק הוי מלא תגזול, היינו רק באופן שרוצה לשלם את ההזיק. וכ"כ הלבוש (חו"מ ס' שע"ח), דחזינן איסור להזיק ממון חבירו מדחייבה תורה אדם המזיק לשלם, ש"מ כשם שאסור לגנוב ולגזול, כך אסור להזיק ממון חבירו ע"ש. וע"ע בס' קונטרס השיעורים להגר"י סוקל (ב"ק ס"א או"ב ה' ע"ד), מהמבואר בב"ק ס' ע"ב מהו להציל בממון חבירו, ומסיק דאסור להציל בממון חבירו, והתוס' שם, דקמבע"ל אם מותר להציל עצמו בממון חבירו במקום סכנה, אם חייב לשלם אח"כ כשהזיק ממון חבירו מפני פיקו"נ ע"ש. והרי כשהזיק ממון חבירו בכדי להציל חבירו בפיקו"נ, ליכא איסור בהכי, שהרי עשה בהיתר, ואפ"ה י"ל שצריך לשלם מה שהזיק, ומוכח דאין חיוב תשלומין משום האיסור, יעו"ש. אמנם, י"ל דס"ל להפרישה ודעימיה, דאף במזיק במקום פיקו"נ הוי איסור, דפיקו"נ הוי מגדרי דחוויה ולא הותרה, וכיון דאיכא איסורא, שפיר חייב לשלם אף שהזיק בפיקו"נ. ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ג אות י"ז נפק"מ למצוה בעבירה ובאות ט"ז שם, ע"ש. ועפי"ד הפרישה שהאיסור להזיק הוא מחיוב התשלומין כשהזיק, הרי תליא בזה גם השאלה אם המזיק גוי חייב בתשלומין. דאם נימא דאין הישראל חייב בתשלומין, ממילא גם לא קעבר באיסור מזיק, ואם נימא שהמזיק גוי חייב לשלם, ה"ה שהוא עבר באיסור מזיק כשהזיק גוי. ועי' בשו"ת פלגי מים (ח"א ס' נ"ט אות ח'), שכתב לתלות את מחלוקת הראשונים בקטן שהזיק אם חייב בתשלומין, בשאלה אם חיוב התשלומין הוא משום האיסור להזיק ע"ש. וע"ע בשו"ת שערי עזרא (ח"ד חו"מ ס' כ"א), ומש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"א ס' י"א אות י"ד), ובשו"ת באר הלכה (ח"א ס' ס"ו).

אולם, ילה"ק ע"ד הפרישה ממש"כ הרמב"ן (ב"מ ס"ב ע"ב) דהמזיק אפי' באונס גמור צריך לשלם. והרי מעשה באונס אי"ז מעשה ידיה, וכמש"כ בשו"ת חמדת שלמה (או"ח ס' ל"ח), וא"כ לא קעבר באיסור. וע"כ מה דצריך לשלם הוא משום שחיסר ממון חבירו, ולא משום האיסור. ועמש"כ בבית מתניהו (ח"א ס"ג אות כ"ד) עי"ש. וכן הקשה בספר תורת אש נזיקין (ס"א אות ע"ד) יעו"ש ובס' בית יצחק להגר"י ברטלר (ב"ק ס"א או"ב), ובס' דבר משה [רוזמרין] (ב"ב בפתיחה אות ב') ובס' צבא המלך (ס' מ"ה) עי"ש.



חייב תשלומין כשהזיק גוי

אולם, יש לדון בזה לענין חיוב תשלומין כשהזיק גוי, די"ל שחיוב התשלומין ל"ש לאיסור להזיק, דהתשלומין זהו על מה שחיסר ממון חבירו. וכ"כ בס' דברי יחזקאל (ס' נ"א* בשם הגר"ח הלוי זצ"ל, דחיוב התשלומין לא תליא באיסור להזיק עי"ש, וע"ע בס' יונת אלם (ס' י"ט). ומפורש בחזו"א (ב"ק ס"י אות י"ד), דהמזיק בגופו את הגוי חייב לשלם. והוכיח כן משו"ת הרא"ש המובא בשו"ע ס' שע"ח ס"ט, אם בא אחד רוכב בסוסו מאחורי חבירו, ופגע בסוסו שחבירו רוכב בו והכה הסוס חייב לשלם, ואפי' היה הסוס המוכה של גוי יעו"ש. הרי שאם ישראל מזיק את ממון הגוי חייב לשלם יעו"ש. וכ"כ בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ז חו"מ ס"ח), במכתבו אלי, דהמזיק ממון גוי, חייב בתשלומין אף אם נימא שלא עבר באיסור, דאיסורא לחוד וחיוב תשלומין לחוד, שהוא על מה שחיסר ממון חבירו יעו"ש. אולם, בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ו או"ח ס' י"ט אות ד'), במכתבו אלי, כתב דלכל הטעמים באיסור להזיק ל"ש הדבר בגוי, ורק לר"י הנ"ל, דיליף מלא תגזול, אז שייך בגוי. וכתב שכ"ז לכתחילה, אבל לשלם פשיטא שפטור, וליכא מצות והשיב את הגזילה בגוי, אא"כ משום חילול ה'. ובנידון דידן, שהזיק רכב של גוי והגוי אין יודע מי הזיק, פשיטא שפטור, עי"ש.

ושאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי בהזיק גוי אם צריך לשלם לו, והשיב ע"ז אם אין חילול ה' פטור, הרי שללא חילול ה' פטור מתשלומין. ולכאורה צ"ע ממש"כ החזו"א הנ"ל, שהמזיק גוי חייב לשלם. והגר"א נבנצאל כתב לי מדינא פטור, ורשאי לשלם מפני קידוש ה'. וע"ע בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ד חו"מ ס"ה) אם מותר להזיק גוי בהזק ראיה, והביא מהגר"ח קנייבסקי דמסתבר שמותר עי"ש.

וכדברי החזו"א, דהמזיק גוי חייב לשלם, כן מבואר במשך חכמה (ויקרא כ"ד י"ח), דהמזיק לגוי חייב מדין גזל. אולם, בחידושי הגר"ש שקאפ זצ"ל (ב"ק ס"ה או"ב) כתב לפטור את המזיק גוי מדין הפקעת הלוואתו עי"ש. ועי' מש"כ בזה, אם המזיק גוי חייב בתשלומין, בשו"ת חלקת יואב (מה"ת ס' י"ד), שהסתפק בזה. וע"ע מש"כ בזה בס' פתחי חושן להגר"י בלוי זצ"ל (נזיקין פ"א הערה א'), לתלות זאת במש"כ החק יעקב או"ח ס' ת"מ סק"א ובשו"ע הגר"ז שם, כהחזו"א, דהמזיק גוי חייב בתשלומין עי"ש.

והלום ראיתי בשו"ת אות חיים ח"א (ס' צ"ג), בנידון זה ממש, בהזיק רכב במקום שרובם גויים, אם חייב לשלם. ושם הביא את המבואר בגמ' ב"ק ל"ז ע"ב, דשור של ישראל לשור של

גוי פטור ומשום דכתיב שור רעהו ולא שור של גוי עי"ש ובשו"ע חו"מ ס' ת"ו ס"א. עוד הביא דנחלקו האחרונים אם הלימוד בא רק לפטור שור המזיק מתשלומין או שהוא פוטר גם אדם המזיק ממון גוי. ומדברי התוס' ב"ק ל"ח ד"ה ..., נראה שדין מזיק גוי הוא בכלל גזל גוי. ומסיק האות חיים שם, שמכיוון שנחלקו אם המזיק גוי חייב בתשלומין אם לאו, וכנ"ל, א"א לנו לחייב לשלם כשהזיק רכב גוי. והנהיף ידו שנית בשו"ת אות חיים ח"ב (ס' פ"ה), וכתב די"ל אף בדעת החזו"א הנ"ל שא"צ לשלם כשהזיק גוי, וכדין הפקעת הלואתו. ותהיה נפק"מ בחיוב זה רק אם שיתגייר, שאז יתחייב הישראל במצות השבת אבידה כלפיו, עי"ש.

ושם מצאתי בתשובות והנהגות (ח"א ס' תתכ"ד), בנידון זה של מי שהזיק רכב של גוי שלא בכוונה, וכתב התשובה"נ לדקדק לפמש"כ התוס' ב"ק ו' ע"א, דאף אדם המזיק להקדש פטור ולא רק בשור. ומבואר במתני' ב"ק ט' ע"ב לחייב רק בנכסים שאין בהם מעילה קאי על כל ד' אבות נזיקין. וא"כ, כמו"כ צ"ל דהא דמבואר במתני' לחייב רק בנכסי בני ברית מיירי ג"כ בכל ד' אבות נזיקין. ולענין חילול ה' כתב התשובה"נ שבאופן שאין הגוי יודע מי הזיק לו ל"ש ענין חילול ה', יעו"ש. ובס' משחת שמן (ח"א ס' קנ"ה) הביא ג"כ לענין הזיק גוי דפטור מתשלומין, ושכן הסכים הגריש"א זצ"ל עי"ש. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת אבני דרך (ח"ז ס' קצ"ב), ובס' משפטי התורה (ב"ק פ"ג ס"ב).

אכן, במנ"ח (מ"ע נ"ז סק"ו) כתב דהמזיק גוי, אפי' בידים, פטור מתשלומין עי"ש. אולם, בשו"ת שאגת אריה (ס' פ"ח) ובבית מאיר (או"ח ס' ת"מ) נראה דס"ל דמזיק גוי בידים חייב, וכמש"כ בס' פתחי חושן להגר"י בלוי זצ"ל (נזיקין פ"א הערה א') יעו"ש. ולכאורה י"ל דהמנ"ח אזיל לשיטתו, דאיסור להזיק הוא ממצות השבת אבידה, ובגוי, דל"ש דין השבת אבידה, מותר להזיקו, וכמש"כ המנ"ח מ"ע י"א, וממילא המזיק יהיה פטור מתשלומין.

ומו"ר, מרן הגר"י ליברמן, בעל המשנת יוסף, במכתבו אלי והוא דבריו בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ח' [בעריכת הגר"ג רבינוביץ שליט"א] עמוד שצ"ג, לגבי מי שהזיק רכב של גוי, אם עבר באיסור ואם צריך לשלם לו, ומה שכתבנו לתלות בטעם איסור מזיק, אם הוא מלא תגזול, ה"ז שייך אף בגוי דהא אסור להזיקו, ואם יליף מהשבת אבידה ל"ש בגוי, וכתב המשנ"י דכל הטעמים שנאמרו באיסור מזיק נכונים, וא"כ ליכא נפק"מ לענין גוי, ואסור להזיק גוי. ולענין אם חייב לשלם, כיון שאסור להזיק גוי, ודאי אם הזיקו צריך לשלם לו. וכתב דאם הזיק את הרכב של הגוי בשכונה חרדית, שרוב הגרים שם שומרי תורה, צריך לשלם לבעל הרכב מפני חילול השם, עי"ש. ושאלתי להגר"ר שמאי קהת הכהן גרוס, בעל שבט הקהתי, האם מי שהזיק רכב של גוי צריך להודיע לו ולשלם והאם הוא עבר באיסור, והשיב שאינו צריך.

ובשו"ת מנחת פרי (ח"ו ס' ק"כ), במכתבו אלי, כתב בשאלה זו, האם המזיק רכב של גוי צריך לשלם, והביא את דברי השאגת אריה ס' פ"ח, דאפי' בשומר פקדון של נכרי ופשע בשמירתו,

(ב). וע"ע אם המזיק גוי צריך לשלם, בשו"ת חיי הלוי (ח"ה ס' קי"ט אות ז'), שפת החושן (ח"ג ס' קצ"א אות ה'), ויען דוד (ח"ד ס' ס"ד אות ז'), ח"י רבי ראובן גרובסקי (ב"ק ס"ה אות ב'), שו"ת חלקת יואב (מה"ת ס' י"ד), חידושי הגר"ש רובובסקי (ב"ק ס"ח אות ג'), שו"ת דברי מלכאל (ח"ג ס' ל'), קונטרסי השיעורים (ב"ק שיעור י"ז אות י"ז), פתחי חושן להגר"י בלוי זצ"ל (נזיקין פ"א הערה ב'), משפטי התורה להגר"צ שפיץ (ב"ק פ"ג ס"א), ובס' אשר ליהודה עה"ת (עמ' תנ"ה) עי"ש.

להראשונים דס"ל דפשיעה כמזיק וחייב גם בקרקעות, ה"נ בפקדון של נכרי, שאמנם ממועט הוא מדין שומרים, אך לא מדין מזיק. ואילו המנ"ח בכ"ד ס"ל דמזיק גוי פטור מתשלומין, דלא גרע מהפקעת הלוואתו. וכתב המנחת פרי בסברת הסוברים שמזיק גוי חייב בתשלומין, י"ל דבהלוואה הגיע לידו בהיתר, ומשא"כ בהזיק. ולפי"ז, תלוי הדבר בשאלה אם יש איסור להזיק ממון גוי, או דסגי שהחיוב נוצר בפשיעת הישראל, ובזה לא התירו הפקעת הלוואתו, ולא איכפ"ל אם מותר. וא"כ אפשר שהוי ספק ממון, ואם יכול להשתמט ולא יודע הדבר לנכרי, דלא יהא חילול השם, יש להקל יעו"ש.



אויצר אבן העזר

מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין ♦ האשה נקנית

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין

נתעוררתי לכתוב מאמר זה בימי מגיפת הקרונה הקשים בחודש אדר, כאשר עקב המצב הוקדמו תאריכי כמה חתונות לזמן שלפני הטלת ההגבלות על קיום אירועים ופעמים היתה החופה "חופת נדה". במאמר זה נדון בשיטת הרמב"ם המחמירה בזה.



כתב הרמב"ם פ"י מהל' אישות ה"א הארוסה אסורה לבעלה מד"ס כל זמן שהיא בבית אביה וכו' ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה "ויפרישנה לו". ולהלן ה"ב: כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לבא עליה כו' ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין. מבואר ששיטת הר"מ היא דחופת נדה אינה קונה, והמ"מ שם כתב דדעת רבינו דה"ה לכל דבר שאין חופת נדה קונה לא ליורשה ולא ליטמא לה וכו'. אכן, בפסקי הרא"ש כתובות סימן ו הקשה על שיטת הרמב"ם מכתובות נז, דמבע"ל רק לגבי תוספת כתובה אם בחופת נדה נותן לה מחמת חיבת חופה או דבעינן חיבת ביאה. ומשמע דהא לא מבע"ל דודאי חופת נדה קונה, ובר"ן ריש כתובות הקשה על הרמב"ם מסוגיא ביבמות נו דיש חופה לפסולות, ע"ש.

ובר"מ שם בה"ו כתב אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפי' אחר כמה ימים ולא תנשא נדה עד שתטהר ואין מברכים לה ברכת חתנים עד שתטהר ואם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך ע"כ. והמאירי ריש כתובות תמה על הרמב"ם, שמאחר שלשיטתו היא אינה אלא כארוסה, למה אינו חוזר ומברך וברכה זו הרי היא כמי שאינה וכו'. עוד צ"ע במש"כ הר"מ ולא תנשא עד שתטהר, ולכאורה כשתטהר בעי חופה שנית, וא"כ מאי קמ"ל הר"מ ולא תנשא עד שתטהר, הא החופה בנדתה כמאן דליתא, ועמד בזה הבית מאיר בסימן סא.



שיטת הרמב"ם בחופת נדה

בשיטת הר"מ ביארו האחרונים (ראה שעורי הגר"ט בריש כתובות ובדברי יחזקאל סימן טז אות ז ולהלן) בדבין חופה איכא תרי עניני. חדא, ההכנסה לרשות הבעל, והיינו הבאה לביתו, וזהו דין הקנין שבחופה, דנעשית האשה אשתו ליורשה וכו'. ועוד, דבעינן תורת נשואה להיתר ביאה, וזה בעינן יחוד. ורק בדין השני בעינן שתהא חופה הראויה לביאה, אבל בדין כניסה לרשות הבעל

לקנינים, בזה אינו נצרך שתהא החופה ראויה לביאה. ומדויק כן בלשון הר"מ, שכתב לא גמרו הנשואין, ומשמע דמ"מ איכא התחלת נשואין, אמנם הר"מ סיים והרי היא כארוסה עדיין, וצ"ב. ובמ"מ אישות שם הנ"ל מפורש דבחופת נדה אינו קונה אף ליורשה, עי"ש שכתב דדעת רבינו דה"ה לכל דבר שאין חופת נדה קונה לא ליורשה ולא ליטמא לה וכ"נ מדברי מקצת גאונים כו'. וכ"נ לשון השו"ע סימן סא, דלכל הדברים היא כארוסה מאחר שהיתה נדה, וכ"כ להדי' בח"מ שם סק"ב.

ויסוד הדברים דאיכא דין חופה לענין הכנסה לרשותו גרידא, מבואר בדין מסר האב לשלוחי הבעל וכו', ולרב בכתובות מח ע"ב מהני לכל חוץ מתרומה, והיינו דאיכא כאן הכנסה לרשות הבעל, וכ"ה גם לשמואל שם, דמהני גם לשאר דברים זולת ירושה עי"ש [ראה ברמב"ם אישות פכ"ב ה"א וה"ב, ובה' נדרים פ"א הכ"ב]. והבית יעקב הקשה, דלדעת הר"מ דחופה היינו יחוד, איך יהני במסר לשלוחי הבעל. וע"כ דדין יחוד בעינן להיתר ביאה, אבל לדין קניני הבעל מהני בהכנסה לרשות, גם ע"י מסר לשלוחי הבעל, ובוה לא בעינן כלל דין ראוי לביאה, וכדפי'. ולדין ירושתה, וכן הפרת נדריה דכתי' בית אשה נדרה, סגי בהכנסה לרשות הבעל. וכמ"כ מה"ט בזינתה חייבת בחנק, כיון דיצאה מרשות האב ולא נחשב לזנות בבית אביה, וכמש"כ בריטב"א כתובות מח: ולענין ליטמא לה מבואר בר"מ בפ"ב מאבל ה"ז, דהטעם הוא דכיון דהוא יורשה עשאוה כמת מצוה וכו', וניחא דלטעם זה גם במסר לשלוחי הבעל להכי מטמא לה, ואכ"מ.

ויש להוכיח כיסוד הנזכר מדינא דרב הונא בקדושין ה, דחופה קונה לקנין אירוסין [וכמש"כ הרא"ש בתוספותיו שם ובפנ"י ובשעה"מ בחופת חתנים, ודלא כמהרש"א שם, דמהני גם לנשואין], ולכאורה בכל חופה דרב הונא הא לא הוי ראוי לביאה, דארוסה אסורה לבעלה. ועי' מהרי"ט שם שעמד בזה, וכן באב"נ אב"ע סי' שצד, וברע"א בתש' סימן נה, ובמעשי למלך בהל' כה"מ. ונראה דהרי מהא דר"ה יליף חופה בקדושין מחופה שגומרת, ע"כ דיליף מהדין של חופה דמהני לקניני הבעל ולהכנסה לרשותו, וזהו מדין הבאה לביתו שבחופה, דשייך כן גם בחופה דאירוסין [ולא מדין יחוד שבחופה, דזה שייך רק לחלות שם נשואה ולהיתר ביאה, וכנ"ל]. ובוה נתבאר דלא בעינן שיהא ראוי לביאה, דבדין קנין שיהא בחופה דנשואין דמהני ליורשה וכו' ל"ב שיהא ראוי לביאה, ושפיר יליף ר"ה דין קנין חופה גם לאירוסין. ונ"מ בזה, דאפי' אי נימא דבכל חופה אין צריך עדות בשעת החופה, כיון דאין זה מעשה קנין אלא רק מעשה נשואין [ודנו בזה בתוס' ר"י הזקן קדושין י, ובאור שמח בהל' אישות פ"י], היינו דווקא לדין יחוד שבחופה, אבל לדין קנין ה"נ בעי עדים. וה"ה בחופה דאירוסין, דפשוט דבעי' לזה עדי חופה ככל עדי קדושין.

ובזה יש ליישב את קושיית הר"ן בריש כתובות על הר"מ, מההיא דיבמות נו דיש חופה לפסולות. לפרש"י ביבמות שם מיירי בחופה דרב הונא שעושה רק אירוסין, וכ"ה להדיא בר"מ תרומות פ"ז הכ"א "בלא אירוסין", ובוה קי"ל דיש חופה לפסולות, משא"כ בדין יחוד שבחופה, בעינן שיהא ראוי לביאה. וכבר הובא תרוץ זה בשמי לפני כחמישים שנה, בספרו של זקני, הגאון רבי יצחק אריאלי זצ"ל, עינים למשפט ביבמות שם. ואכן, כבר מצאתי שכתבו עד"ז בהגהות כבוד חופה [לבעל הטעם המלך] על השער המלך בהל' אישות בחופת חתנים. אמנם,

בשו"ת הרא"ש כלל נד ס"ב משמע דגם במסר לשלוחי הבעל והיתה נדה, לא מהני, והרי דגם בחופה של מסירה לרשות הבעל ל"מ כשהיא נדה, ודלא כבית שמואל הנ"ל.

ונראה, ובהקדם הגמ' בכתובות נז. במחלוקת ר"י ור"מ ור"י אם מהני אמירת התקבלתי לכתובתה, דאמרי' בגמ' תרי לשונות אם פליגי בסוף חופה שהיא תחילת ביאה וכו'. והקשו המהר"ם שי"ף והפנ"י שם, דאיך יהי בע"פ מדין תנאי, דהא תנאי עבדינן קודם המעשה, ואחר שחל איך שייך תנאי וכבר זכתה. וקושיא זו נמצאת כבר ברא"ה ובריטב"א כתובות שם. ובח"מ בסימן סא סק"א הביא את המרדכי, דבכנסה ובשעת חופה היתה טהורה ואח"כ פירסה נדה אין לה תוספת כתובה [ודלא כהרא"ש, דמיירי רק בפירסה נדה קודם החופה, דאחר החופה כבר קנאה בתחילתה]. וכתב הח"מ וז"ל והדבר תמוה אם כבר קנאה בתחילת חופה איך יופקע הקנין כשפירסה נדה, ואפשר דס"ל דסוף חופה קונה ותחילת ביאה הוא אחר סוף חופה והקנין נגמר בסוף ז' ימי המשתה או בתחילת ביאה עכ"ל. וצ"ב לומר דהחופה נגמרת רק אחר הביאה או אחר ז' ימי המשתה. ובחזו"א בסוגין הביא את שיטת המרדכי ודברי הח"מ, וכתב דתמוה מאוד, דא"כ בכלה שמתה בתוך ימי המשתה, לא יהא הדין דיורשה ומיטמא לה ומהיכי תיתי דלא נגמרו הנשואין וכו'. איברא, דסוגין מוכח כן, מהך גופא דמהני תנאי בסוף חופה, ע"כ דל"ה נשואה גמורה בחופה, ועדיין לא נתחייב לה בכתובה ושייך תנאי.

והנה, מרבתי וצ"ל שמעתי דכל חופה ל"ה מעשה קנין של נשואין, נוסף על קנין הקדושין, אלא דמעשה החופה הוי מצב המהווה ע"י התייחדותם לנישואין. ובאבי עזרי פ"ג מאישות הי"ג הוסיף דהקנין הוי בקדושין לכ"ד אלא דעדיין ל"ה בבית אשה ולא נגמר הקנין ובכנסה לחופה הוי מצב דקנין הקדושין יכול להיגמר, ונמצא דהחופה הוי גמר האירוסין דע"ז הוי נשואה, וזוהי ביאר את השיטות דשייך חופה קודם הקדושין, ראה משנ"ל אישות פ"י ה"ב.



מהות החופה העושה נישואין

ונראה לי להוסיף בזה, ובהקדם מש"כ בערוך השולחן אב"ע בסימן נה, דעי"ש שהביא את כל השיטות בדין חופה. והסיק דמעיקר הדין כשבא עליה לשם נשואין הוי נשואה, דבתורה לא קתני לשון חופה אלא נשואין, ונשואין היינו תחילת האישות שבא עליה, אלא דכיון דל"ש ביאה בעשרה, קיבלו חז"ל דהחופה היא במקום הביאה, דעי"ז הם מובדלים מאחרים, והוי הכנה להיות כאשתו גמורה. וכל השיטות הן אופנים לחופה שתהא הכנה לביאה ולאישות, וביאר בזה את לשון הר"מ שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה "ויפרישנה לו". כללו של דבר מד"ת הוי נשואין ביאה לשם נשואין, או הכנה לזה, וההכנה תלויה במנהגא, ולהכי הר"מ הצריך שתהא טהורה בחופה, כיון דעיקר החופה משום הביאה וכו', ומה"ט כ"ז שלא בירכו שבע ברכות לא נגמרו הנישואין ומעכבים וכו' עכ"ד.

ויש לסייע לדבריו ממש"כ הרמ"א בשו"ת סוף סימן קכה, וז"ל: ועוד אני אומר דאפשר דלא הוי מהני הכניסה גבי כהן גדול בלא ביאה וביהכ"פ אסור תשמיש המטה ולא מקרי כפר בעדו ובעד ביתו עד דכנוס לגמרי וכו'. מפורש בדבריו דהביאה גומרת את הנשואין ולא חשיב ביתו

עד שבא על אשתו [ולשון הגמ' כתובות מח: דנשואה "ממש", היינו נשואין ובעולה, וכפרש"י שם]. ומדויק כן בר"מ שם, שכתב ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה, היינו דהו"א היא דכניסה לחופה לא מהני לעשותה נשואה אלא בעינן לביאה. וזה שכתב הר"מ דגם ע"י כניסה לחופה הוי נשואה אף דלא נבעלה, אך בזה הגביל הר"מ דה"ד אם הוי חופה הראוי לביאה אז מקרי דהחופה כתחילת ביאה, אבל כשאינה ראויה לביאה ה"נ חסר בחופה לגמר הנשואין.

ועי' בחידושי הרא"ה בריש כתובות, שכתב דלהכי בקטנה ל"ה חופה דאינו ראוי לביאה, כפרש"י ריש פרק בן סורר, ומדמה ליה לדברי הר"מ דחופת נדה אינה קונה דאינו ראוי לביאה. ובדברי הגר"א בשו"ע אב"ע סימן לג אות ה מפורש האי לישנא "דחופה היינו תחילת ביאה", ובלשון הרמב"ם בהל' אישות הנ"ל מפורש כדבריו. וזהו שכפל הר"מ ושילש דארוסה אסור לבא עליה ובעינן שיפרישנה לביתו והחופה היינו נשואין וכו' עיי"ה. ובוזה מבוארת שיטת הרמב"ם שהצריך שתהא חופה הראויה לביאה, דאז החופה היא התחלת האישות. ונראה דאדרבא מקור הר"מ הוא מהסוגיא דכתובות נו, דמבע"ל בחופת נדה אם יש לה תוספת כתובה, היינו דתוספת כתובה הוא משום דדעתו לכונסה, ומבע"ל דחופה כשהיא נדה ל"ה התחלת האישות ולא חשיב שכונסה. ולהכי פסק הר"מ דלית לה תוספת כתובה, דמה"ט גופא פסק דחופת נדה אינה קונה לעשותה נשואה, דרק חופה המביאה לביאה הוי תחילת האישות להחיל עליה שם נשואה. ובדברינו יש לבאר מה שכתב בדו"ח רע"א שם, לדון היכא דהחופה היתה בסוף הז' נקיים ורק בערב תהיה ראויה לביאה ובלא"ה ביאה בלילה וכו'. והסיק דבפוסקים משמע דלא מהני, ועי' בחת"ס שם, והביאור דכיון דהחופה היא תחילת ביאה בעינן בחופה עצמה שיהא קירוב לביאה, והיינו שתהא טהורה לביאה. ובוזה מבוארין היטב דברי הח"מ בשיטת המרדכי, דס"ל דגם בהיתה טהורה בשעת חופה ואח"כ פירסה נדה דאין לה תוספת כתובה. וכתב הח"מ דס"ל דהחופה לא נגמרה עד ביאה, דעד הביאה לא נחשב גמר חופה ונשואין, והחופה נגמרת בתחילת האישות, כשיכול לבא עליה או שבא עליה, וכיון דהיא פירסה נדה לא חשיב גמר החופה להחיל עליה דין נשואה, וכיון דהוא נותן תוספת כתובה ע"ד לכונסה, תו בכה"ג ל"ח שכנסה ולהכי אין לה תו"כ.

ולפ"ז שפיר יש ליישב מה שהקשה החזו"א, דלדעת המרדכי א"כ אמאי במתה הכלה תוך ז' ימי המשתה הבעל יורשה, הא לא נגמרה החופה. אכן, נראה פשוט דכל מש"כ דהחופה נמשכת עד הביאה, היינו לעשותה נשואה, שיפרישנה לו ועי"ז מותר לו לבא עליה, דהוי נשואה לתחילת האישות, אבל לענין שיהא הבעל יורשה נתבאר לעיל דירושה תלוי בקנין דחופה, ול"ב ראוי לביאה וכו'. וה"נ לענין ירושה הויא נשואה מיד, ולכן במתה בתוך הז' ברכות הבעל יורשה מכח החופה. ורק לענין הנשואין עצמם, שהם בביאה או בחופה שהיא במקום ביאה להיתר אישות, הוי מצב הנמשך עד סוף עניני החופה. ולהכי ס"ל למרדכי דאם פירסה נדה אין לה תוספת כתובה, דתוספת כתובה היא אדעתא דחיבת חופה דחזי לביאה, היינו כנגד הך חופה שהיא במקום הביאה, ולא אדעתא דחופה שקונה לענין יורשה וכו', וזה לא נגמר עד הסוף. ובוזה ניחא הא דיכול להתנות בשאר כסות ועונה עד גמר חופה, היינו דהוי חלות שתלוי

בנשואין להיתר ביאה, וכ"ז שלא נגמרה החופה לא חל חיובם, כמו חיוב כתובה, ושפיר מהני התנאה.



חופת נדה האם כשתטהר צריך לעשות חופה שנייה

כ' הר"מ בהל' אישות שם בה"ו ולא תנשא נדה עד שתטהר ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר. ולכאורה משמע דחופת נדה אהני, אלא דאסור לעשות כאלו נשואין. וכן הלשון בר"י מיגש שהביא המ"מ שם, דבנדה אינו ראוי שתכנס לחופה. וצ"ב, דהא החופה לא קני כלל, א"כ הוי דין לעיכובא, ומ"ש לישנא דרק אינו ראוי וכו'.

ונראה לפרש בדרך נוספת, עפ"י דרכו של הבית מאיר על השו"ע אב"ע בריש סימן סא, שכתב בשיטת הר"מ, דבחופת נדה אף דלא אהני לקניני הנשואין מ"מ מותר לבא עליה, דנכנסה לחופה מקרי, דבחופת נדה יצאה מאיסור כלה ושרי' לו לכשתטהר אף לבעול בלא כוונת נשואין, שהרי קורא לה שנכנסה לחופה. ועי"ש שדייק כן בלשון הר"מ שם. ונראה דזש"כ הר"מ ולא תנשא עד שתטהר, והיינו דמ"מ חלו הנשואין לענין היתר ביאה, והיינו דארוסה אסור לבא עליה וע"י החופה הוי נשואה לענין היתר ביאה, וגם חופת נדה אהני להכי.

והנה, החזו"א בסימן סג סקכ"א נקט דלדעת הר"מ בחופת נדה כשהיא נטהרת בעי לעשות חופה, דחופת נדה לא אהני מיד, אלא שכתב דמ"מ כיון דהויא בביתו יהני, אלא דבעינן שיכיון לשם נשואין. וכדבריו משמע במאירי ריש כתובות שהביא שיטת גדולי המחברים, דהיינו הר"מ, דחופת נדה הרי היא כארוסה, והוסיף ורבותי למדים מדבריהם שאם כנסה נדה ומתה קודם שתטבול אינו יורשה, אלא שאם לא מתה אלא לאחר כמה זמן ודאי טבלה ובחזקת טהרה היא וכמה יחודין היו בה עכ"ל. ומשמע דבעי' אח"כ יחוד, אלא דהוי מציאות של יחוד.

אכן, נראה בדעת הבית מאיר בשיטת הר"מ, דבחופת נדה כשהיא נטהרת לא בעינן חופה נוספת, ומשום דחופה ל"ה מעשה קנין אלא מעשה נשואין והבאה לביתו. וגם חופת נדה הוי תחילת נשואין להיתר ביאה, שהרי הוא הביאה לביתו, רק דלא נתקיים דיפרישנה לו, כיון דהיא נדה, אבל מ"מ חל היתר הביאה לכשתהיה טהורה. ומצאתי בדברי חיים מצאנז אב"ע סימן סה ד"ה בנידון, שהבין כן בדברי הבית מאיר הנ"ל, שכתב דשם חופה עלה רק דאינו קונה כעת אבל אם תטהר שוב א"צ חופה מחדש וכדברי הבית מאיר עכ"ל.

ונראה דמדויק כן בלשון הר"מ, שכתב "והרי היא כארוסה עדיין", ומתיבת עדיין נראה דכעת הוי כארוסה, וצ"ב. ומצאתי בלבוש בסימן סא שהביא את דברי הר"מ, והוסיף דהרי היא כארוסה עדיין "עד שתטהר". ומפורש דכוונת הלבוש היא דהויא ארוסה עד שתטהר, אבל כשהיא טהורה שוב אהני החופה. והיינו כמש"כ הבית מאיר דאהני החופה לעשותו נשואה להיתר ביאה, כלומר דאף דארוסה אסור לבא עליה מד"ס, כמש"כ הר"מ. ושמעתי ממור"ר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, דאף דהאיסור הוא רק מדרבנן, מ"מ בארוסה הוי ביאה דרך זנות ורק איסורו מדרבנן, ובנשואה הוי ביאה דרך אישות, ומש"כ הר"מ שם בה"ב דמשעה שהיא נשואה יכול לבא עליה בכל שעה, והיינו דאז הוי דרך אישות [ובזה ביארתי גם את דברי הר"מ שם,

שכתב דצריך לכתוב הכתובה קודם החופה ואח"כ יבא עליה, והיינו דאז הוי דרך אישות].
 וזש"כ הר"מ לא גמרו הנשואין, היינו דבחופת נדה ליכא את קנין הנשואין, וכשתטהר ממילא
 אהני החופה וא"צ חופה נוספת, ורק קנין הנשואין לא אהני כשאינה ראויה לביאה, אבל מ"מ
 חל עליה דין נשואה, דאח"כ כשתטהר הוי ביאה דרך אישות. ולכן כ' הר"מ לישנא דהוי
 "כ"ארוסה, היינו דאינה ארוסה ממש אלא דינה כארוסה. וניחא מש"כ הר"מ שם, דבדיעבד אם
 בירך בחופת נדה ברכת חתנים אינו חוזר ומברך. והקשה המאירי דכיון דהחופה אינה קונה צריך
 לחזור ולברך, דהמאירי לשיטתו דחופה הוי קנין ובחופת נדה לא אהני כלל. אבל הרמב"ם ס"ל
 דה"נ דחל ע"י חופת נדה דין נשואה לענין היתר ביאה, ושפיר הוי מעשה נישואין.

ונראה דמפורש כן בבית שמואל סימן סד סק"ה, שכתב על השו"ע דאין כונסין בתולה
 בשבת, דע"ז זוכה במציאתה ובמעש"י והוי כקונה בשבת, דאם הייתה לה חופה מבעוד יום
 והיתה נדה, תליא בפלוגת הרמב"ם ושא"ר. לר"מ, דל"מ חופת נדה, אסורה לטבול בשבת.
 וצע"ג דאמאי אסורה לטבול, דנחשב כקונה בשבת, והא בעי חופה ויעשה אותה במוצאי שבת.
 ומפורש דס"ל לב"ש בדעת הר"מ דכשהיא טובלת ונעשית טהורה א"צ לעשות שנית חופה,
 ולהכי הוי בטבילה כקונה קנין בשבת, והיינו דכיון דהיא נעשית טהורה שוב, ממילא היא נכנסה
 לרשות הבעל, והוי מעשה נשואין. ואין הפשט דהחופה קונה הוי כלאחר ל', דזה ל"ש בחופה,
 אלא דכיון דחופה הוי מעשה נשואין, ובהיתה נדה לא גמרו הנשואין, דהא הם אינם ראויים
 לביאה, וכיון דהיא נטהרת שוב אמרי' דכיון דהיא בביתו מותר לו לבא עליה, וא"צ שנית חופה.

ומצאתי שקדם לבית שמואל בשו"ת משאת בנימין לתלמיד הרמ"א בסימן צא, שכתב להדיא
 דאסור בחופת נדה לטבול בשבת, דהוי כקונה קנין בשבת. וזה להדיא כדברי הב"ש [והח"מ כאן
 ציינו, וכן בח"מ לעיל סימן סא סק"ב הביא את המשך התשובה דאם חופת נדה קונה יכולה
 ליטבול בשבת כיון שכבר זכה בחופה, ואף דע"י הטבילה זוכה לענין תו"כ, שרי. עכ"פ מבואר
 דס"ל דאם חופת נדה אינה קונה אסור לטבול בשבת].

ונראה דיסוד דבריהם בנו על הרמב"ם אסו"ב פי"א ה"ט, שכתב דבת שתבעוה להנשא שוהה
 שבעה נקיים וכו', ובה"י כתב דבניסת לתלמיד חכם מותרת להנשא מיד שת"ח יודע שהיא
 אסורה ונזהר וכו', ומקורו מיבמות לז: אולם צ"ע, להר"מ לשיטתו דחופת נדה אינה קונה.
 ואכן, המאירי ביבמות הקשה כן, דלשיטתו הא הוי חופה שאינה ראויה לביאה. ולדברינו ניחא
 היטב, דשפיר הוי מעשה חופה והכנסה לרשות הבעל, אלא דלא גמרו הנשואין עד שתטהר,
 וכשטבלה ממילא הוי נשואה, וכמש"כ הבית שמואל. ושפיר ניחא מש"כ הר"מ, דבחופת נדה
 ובירך מהני הברכה ואינו חוזר ומברך, דאע"ג דלכתחילה לא יברך עד שתטהר, דבעינן שיעשה
 את הברכה כשהיא בפועל נשואה, אולם בדיעבד אינו חוזר ומברך, כיון דהוי מעשה חופה
 ותחילת מעשה הנשואין, וכשתטהר נגמר מעשה הנשואין. ומדויק היטב לשון הר"מ הנו', שכתב
 ולא תנשא נדה עד שתטהר, היינו דאין ראוי להנשא כשהיא נדה, ואם החופה לא אהני כלל,
 פשיטא דלא יעשה חופה, וע"כ כמש"נ.

ודברינו כאן מתאימים גם למש"נ, דהחופה היא תחילת ביאה, ומהני לעשות נשואין יחד עם
 הביאה. אכן, לדעת הבית מאיר הוא דווקא לקניני הנשואין, אבל מ"מ גם חופת נדה אהני לדין

היתר ביאה. ונמצא דקיום דין חופה ממשיך עד שתטהר ותהיה מותרת לביאה. וזה שכתב והרי היא כארוסה עדיין, והוסיף הלבוש "עד שתטהר", והיינו דבנטהרה שוב נגמרת החופה אף קודם שבא עליה, כיון דכבר היא ראויה לביאה. וכמו דבכל חופה אם היא ראויה לביאה הוי נשואה, ה"נ בכה"ג דהויא חופת נדה ואח"כ נטהרה וראויה לביאה, שוב נשלמו הנשואין. ולהכי שפיר כתב הבית שמואל דלא תטבול בשבת, דהוי כחופה בשבת דאסור משום דהוי כקנין בשבת וכמש"נ.



הרב איתמר לוי

האשה נקנית

קניין הבעל באשה * אסר לה אכו"ע כהקדש * מקדש חצי אשה * קניין כספו *
אירוסין ונישואין * נישואין * שדהו של בעל

פרק ראשון - קניין הבעל באשה

א.

האשה נקנית בכסף שטר וביאה. צריך לבאר את מהות הקניין שיש לבעל באשה. אכן, נשנתה משנה זו יחד עם שאר קנייני ממון בקרקעות ומטלטלים, ובלשון תורה הוא קרוי 'בעל', שזהו אופי האישות שהוא הבעלים עליה. כמו כן, בגמ' כתובות ב: אמרי' דאם לא כנס הבעל מחמת ראיית האשה שלא בשעת ווסתה מצי אמרה ליה נסתחפה שדך, וכתבו התוס' שם (ד"ה מציא) משום דאשה שדהו של הבעל ואין הבעל שדה של אשה. ובתוס' הרא"ש שם פירש את טעם הדבר משום שהאשה קניין כספו של בעל כמו שורו וחמורו ותלויה במזלו. אולם, הדבר ברור שאין הבעל בעלים באשה כמו שאדם בעלים על ממונו. וצריך לברר את גדר הקניין.

וראיתי בדברי הנצי"ב, בשו"ת משיב דבר ח"ד סי' ל"ה, שדן בעניין זה מהו קניינו של הבעל באשתו, וכתב שם שקניין הבעל הוא רק לתשמיש, ומה שכתבו הראשונים שהיא קנויה לו כשורו וחמורו היינו לעניין תשמיש. והוכיח שאינה כשורו וחמורו ממש, שא"כ היה קונה גם מעשה ידיים מדאורייתא. עיי"ש אריכות הדברים.

ויש להוסיף בזה, דאע"פ שהבעל אף הוא משועבד לאשה לתשמיש, מ"מ יש הפרש בין זכות הבעל באשה לזכותה בתשמיש מהבעל. וכמו שדקדק המחנ"א בהלכות נדרים סי' כ"א מדברי הרמב"ם דבעל שאסר על אשתו תשמיש לא חל הנדר משום שמשועבד לה, ואשה שאסרה תשמיש על בעלה לא חל הנדר משום שאין אדם אוסר פירות חברו על חברו. ומבואר בדברי הרמב"ם שאין האשה יכולה לאסור תשמיש על בעלה, משום שאין הדבר שלה לאסרו, והיינו משום שהבעל הוא הבעלים עליה. וביאר בזה המחנ"א הא דלעניין אשה האוסרת מעשה ידיה על בעלה, פסק הרמב"ם שיפר שמא יגרשנה ותיאסר עליו, ואילו לעניין תשמיש לא כתב כן, דלעניין תשמיש לא חל הנדר כלל, משום שאין הדבר שלה לאסרו.

וכע"ז הביא השיטה בנדרים כ: מדברי גאונים, וז"ל: "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה דהתורה הקנה לו כחפץ הקנוי בדמים דכתיב כי יקח איש אשה". מלשון זו נראה שהוא בעלים גמור על אשתו לעניין התשמיש ככל חפץ הקנוי בדמים.



ב.

והנה, על מש"כ הנצי"ב שאינה קנויה לו אלא לתשמיש יש להעיר, דמצינו שהאשה קרויה קניין כספו אף לאכילה בתרומה. הן אמנם שרש"י בכתובות נ"ח. פירש שנקראת קניין כספו משום שהיא נקנית בכסף, ושאינו מעבד כנעני שנקרא קניין כספו משום שהוא בבעלותו, אבל תוס' הרא"ש לקמן ה. (ד"ה והאי) כתב שהטעם שהיא נקראת קניין כספו הוא משום שמושל בה ומשועבדת לו. וחזינן שכח הקניין שלו מועיל לו גם להאכיל אותה בתרומה, ורחוק הדבר לומר שהקניין שהיא קנויה לו לתשמיש משווי לה קניין כספו לאכול בתרומה. וכן מבואר ברשב"א גיטין ע"ה., שכתב דהא דדייני' התם בגמ' אי נתינה על כרחו שמה נתינה אי לא, היינו דווקא בכה"ג שבא להפסיד לחברו את זכותו, והוסיף שבאשה דנה הגמ' אי נתינה ע"כ שמה נתינה משום שמפסידה לבעל את קניינו "דאשה זו קנויה היא אצל הבעל וקנינו קרייה רחמנא כדכתיב כי יקח איש אשה וקנין כספו היא". ומבואר בדבריו דהא דאשה היא קניין כספו, אין הטעם משום שהיא נקנית בכסף, אלא שהיא קנינו ובעלותו, ולכן כשהיא משלמת על כרחו נחשב שהיא מפסידה לו את זכותו.

והנצי"ב הוכיח מהא דמעשי ידיים שלה מדאורייתא ש"מ שאין לו זכות ממון. אך מאידך מצינו זכות ממון שיש לבעל, הא דבעל יורש את אשתו, ופליגי בזה בכתובות פ"ג: אי ירושת בעל דא' או דרבנן. ולמ"ד דא' חזי' שיש דין ממון דא' שיש לבעל. ובתוס' ב"ב קי"ד: (ד"ה מה אשה), כתבו דהא דבעל יורש את אשתו אי"ז מטעם שארות, והיינו שירושת בעל אינה מחמת הקורבה שיש לו עם האשה, אלא שזה מכלל זכויות הבעל באשה. וכן הוכיח הגר"ח בפ"ג ממכירה, מהא דמיבעיא לן בגיטין פ"ה. אי בעל המגרש את אשתו חוץ מירושתיך הוי שויר ונפסל הגט עי"ז או לא. ומבואר דאי לא הוי שויר, יכול לגרשה ומ"מ תישאר לו זכות הירושה, ואי ירושת בעל היא מכח הקורבה שיש ביניהם בוודאי שהוא אינו יכול לשויר את הירושה אם לא נשארה האישות. וע"כ שחלק מזכות האישות שיש לבעל באשה הוא גם זכות הירושה, ומדינא יכול הבעל לגרש את האשה ולבטל את כל האישות ולשויר את זכות הירושה, ודנה הגמ' אי כה"ג חשיב שויר שעי"ז ייפסל הגט. וחזינן שיש לבעל זכויות ממוניות מכח האישות. [ומזה גם יש להוכיח דקניין כספו של בעל באשה לעניין אכילת תרומה הוא לא משום זכותו לעניין תשמיש, שהרי דנה שם הגמ' בגיטין במגרש חוץ מתרומותיך, ולדעת תוס' שם (ד"ה חוץ) נידון הגמ' הוא במגרש ורוצה לשויר לאשה זכות אכילה בתרומה. וחזינן שייתכן שהאשה תיחשב קניין כספו לאכול בתרומה, אע"פ שהיא אינה קנויה לו לתשמיש, ויתבאר באריכות להלן].



ג.

מאידך, מה שטען הנצי"ב דהוי כשורו וחמורו לעניין תשמיש, נראה שזה אינו מכל וכל, ובכל הסוגיות מבואר שאין לבעל קניין ממון באשתו כלל.

חדא, מפורש כן בגמ' גיטין ל"ט: דאשה איסורא ולא ממונא, ואין לבעל באשה אלא קניין איסור בלבד, ואי אמרת דלענין תשמיש מיהא הוי כשורו וחמורו, הא אית ליה עכ"פ חלק ממוני לענין זה, ש"מ שאין לו זכות ממון כל עיקר.

ובראשונים (רמב"ן רשב"א ר"ן) ריש גיטין כתוב דאשה המוציאה גט שלא בפני הבעל לא טעני לבעל מזויף, דאין האשה ממונו של בעל אלא ברשות עצמה היא להינשא. והיינו שלא אמרינן טעני' אלא כאשר אדם בא להוציא ממון מחברו, והכא האשה אינה מוציאה כל ממון, שהרי ברשות עצמה היא, ואין לנו למנוע אותה משום טעני' [בין אם זו סברא בהלכות טעני', דדמי לטעני' להוציא, ובין אם כדברי הגר"ז בהלכות גירושין, שאין הבעל בעל דין כלל בגירושין, ולכן לא שייך טעני'].¹

והרשב"א לקמן ו: כתב דמקדש בהנאת מלווה ע"י דארווח לה זימנא הוי הערמת ריבית ולא ריבית גמורה משום שאין גוף האשה קנוי לבעל. ואי אמרת שיש איזה קניין לבעל בגופה של האשה, א"כ חלק זה ייחשב ריבית. וא"כ, מבואר בדברי הרשב"א שאין לבעל קניין ממון באשתו כל עיקר. וכ"ה לשון הגמ' שם דעבד קני ליה גופיה ואשה לא קני לה גופה, ולא חילקה הגמ' שעבד קני כוליה גופיה ואשה לא, אלא נאמר שם שאשה אינה קנויה בגופה, ובזה היא שונה מעבד.

וכן כתבו הראשונים (רמב"ן רשב"א ריטב"א) לקמן ט"ז, שאין לבעל באשה קניין ממון אלא קניין איסור. ובאבנ"מ בתשובה בסי' י"ז האריך בענין זה שאין לבעל אלא קניין איסור, והא דנקראת האשה קניין כספו לאכילת תרומה היינו משום שהיא נקנית בכסף, כש"כ רש"י בכתובות הנ"ל (ולכן הוא מיאן לפרש שהיא בבעלותו, שאין האשה ממונו של הבעל).

והנה, חזינן מכל זה שאין לבעל קניין ממון באשה. וצ"ב מ"ט הוא נעשה בעלים לעניין ירושה ואכילת תרומה, למש"כ תוס' הרא"ש שנחשבת קניין כספו משום שמושל בה ומשועבדת לו, והרשב"א כת' דמה"ט לא יכולה לקיים התנאי על כרחו מפני שמפסידה את קניינו.

ד.

והנה, אע"פ שהבעל קונה את האשה הדבר פשוט הוא שאין קניין זה דומה לקניין ממון. ובגמ' ד: אמרי' דמכי יקח ולא כי תילקח ילפי' דהיכא דיהבה איהי לדידיה דמים וקידשתו לא הוו קידושין, וכתב רש"י דמסברא היא יכולה לתת לו מעות כיוון דכסף עביד אישות מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידיה. אולם, אם הבעל היה קונה את האשה להילקח לרשותו, הרי שפשוט שאין לדמות כסף דידיה לכסף דידיה, כשם שלענין שאר קניינים אין אומרים שיכול המוכר לתת כסף לקונה ועי"ז תילקח הקרקע לקונה, דפשיטא דבעי' כסף מן הלוקח למוכר. ומהיכ"ת שלענין קידושין תוכל האשה לתת מעות לבעל. וכן מבואר ברש"י בגיטין כ"א:, דס"ד שאשה מתגרשת בסף ופרש"י שנתן הבעל לאשה כסף. וכבר תמיה על דבריו מהיכי תיתי שיכול יהיה הבעל לתת לאשה כסף ועי"ז לגרש אותה, והרי היא הקונה את עצמה ממנו, ומן הדין שתיתן היא לבעל כסף, ועי"ז תקנה את עצמה.

ה.

והנה, מהות השינוי שיש בין קניין אשה לקניין ממון מבוארת בגמ' גיטין הנ"ל, דאשה איסורא ולא ממונא, וכמו שכתבו הראשונים (הנ"ל) לקמן ט"ז., שהאשה יש בה קניין איסור ולא קניין ממון.

וכדי להבין את העניין ראוי לעמוד בפירוש המושג "קניין איסור". והמושכל הראשון מורה לכאורה שהמושג קניין ואיסור הם שני עניינים שונים לחלוטין, שקניין הוא מעניין בעלות, ואיסור הוא הוראות וציוויים לאדם, שאין להם שייכות כלל לדיני קניינים. אמנם, הראשונים שם קראו לעבד ואשה קניין איסור מכח דיני איסורים היוצאים מן הקניין, אבל מ"מ קראו לקניין עצמו קניין איסור, והדבר צ"ב.

והביאור הוא שקניין של ממון וקניין של אשה הם שני סוגי קניינים, מפני שהמושג קניין מורה על שייכות, אבל סוג הקניין והשייכות שיש בממון ובאשה שונה זה מזה. קניין ממון הוא ע"י זה שנלקח ממון לרשות אדם והוא תחת ידו, וכל ממון שהוא ברשותו של אדם קרוי קניין ממון, וכן אם ישתמש אדם בממון הפקר פשוט הדבר שאותו תשמיש שייך לו ואין לאדם רשות לגזול ממנו את התשמיש שלקח. ואע"פ שהוא לא עשה כל קניין, מ"מ התשמיש נלקח לרשותו והוא בבעלותו. ובפסחים כ"ט. בהא דכתב רש"י שם שחמץ של גוי מותר אף באכילה, כתבו התוס' (ד"ה בדין) שאם נתן לו הגוי לאכול הרי זה שלו ולא משכחת לה שלא יהיה שלו. והיינו משום שעצם זה שניתן לו הדבר לגמרי לרשותו עניין זה גופא משווי ליה בעלים.

לעומת זאת, קניין אשה אין לו כל שייכות לרשות האדם, ובוודאי שאם ישתמש אדם באשה על כרחו, לכל היותר תהיה זו עבדות ולא אישות (שכמובן לא יכולה לחול באשה). ואין מטרת האישות לקחת את האשה לרשות הממון של בעלה, אלא להיות חלק מבית בעלה. וקניין איסור פירושו קניין של קשר ושייכות שבין הבעל לאשה, שלא נקנה גופה לבעל, אלא שמציאותה השתנתה, ובמקום להיות שייכת לבית אביה, שהיא הייתה חלק ממשפחתו, נעשית שייכת לבית בעלה. וזהו קניין שבמהותו הוא קניין אחר לגמרי, שאין הקניין משנה את החזקת החפץ להיות תחת רשותו, אלא הוא משנה את מציאות הדבר, שבמקום להיות פנויה היא אשת פלוני, וחל שמו עליה.

אם כן, שם קניין מורה על שייכות, אבל מהות השייכות שונה בממון ואיסור. בממון השייכות היא ע"י זה שמוחזק הדבר בידי הבעלים, ואילו קניין איסור שייך לבעלים ע"י זה ששם הבעלים עליו. ועניין זה חלוק במהותו מקניין של ממון, שקניין של ממון אינו יכול להתקיים אלא כאשר יש יד בעלים האוחזת את הממון, ואם הוא ימות אין קיום לבעלותו, ולכן גר שמת פוקעת בעלותו, ואילו בעל שמת בעינן ללמוד מקרא לקמן י"ג: שהאשה מותרת לשוק, דשם הבעל מתקיים עליה גם לאחר מותו.

וכן הוא קניין האיסור שבעבד, שאין האדון רק לוקח אותו לרשותו להיות המחזיק בו, אלא אדם הנקנה משתנית מציאותו והוא הופך להיות עבד, וגם בעבד מצינו שמתקיים שם העבד אחרי מיתת האדון. ולקמן כ"ג: איכא למ"ד דגר שמת והיו לו עבדים קטנים כל המחזיק בהם זכה בהם. ולא אמרי' כיוון שמת האדון ממילא פקעה העבדות ונעשה בעלים על עצמו, כי מרגע

שהוא נקנה לאדון הפכה מציאותו להיות מציאות של עבד, וכל זמן שלא ייעשה קניין להפקיע את רשות האדון מעליו הוא יישאר עבד אע"פ שמת רבו.

ונמצא שעיקר הקניין הוא קשר אישות שיש בין הבעל לאשה, וקשר האישות הוא ע"י זה שהאשה נכנסת למשפחת הבעל ונעשית חלק ממשפחתו. ומצד דיני הממון אין לבעל כל קניין באשה, ואין הקניין אלא קניין איסור, שהאשה משתייכת למשפחת הבעל. ולכן בגמ' בגיטין מבואר שאין באשה כל קניין ממון, והראשונים בגיטין כתבו שאין האשה ממונו של הבעל כלל, וכ"כ הרשב"א לקמן שאין באשה איסור ריבית, משום שהיא לא נקנית לבעל בגופה.



1.

וכיוון שקניין הבעל הוא קניין של אישות, וקשר של אישות הוא קשר שבין בעל לאשה, הרי שע"כ הקניין אינו רק קניין מצד הבעל בלבד, אלא יש קשר של אישות בין שניהם, שאם הם משפחה הרי שבהכרח הבעל אף הוא משפחה עם האשה, אלא שעיקר המשפחה היא הבעל והאשה משתייכת למשפחתו, אבל מ"מ קשר האישות הוא בין שניים, והבעל נאסר בקרוביה [ויתבאר עוד לפנינו בסוגיית מקדש חצי אשה]. ולכן ס"ד שתוכל האשה לתת לבעל מעות, ופשיטא שלא היה הנידון בגמ' שהאשה תוכל לקנות את הבעל ותהיה הבעלים עליו, אלא הנידון היה שקשר האישות יוצר ע"י נתינת כסף מצד האשה, שהבעל והאשה נעשו משפחה יחד, וממילא כמו שיכול הוא לשלם ולקחת אותה למשפחתו, ה"נ תוכל היא לשלם ועי"ז להיכנס למשפחתו ולהיות עמו יחד.

וכן לעניין גירושין, ס"ד שיכול הבעל לשלם לאשה שהיא תעזוב את משפחתו. ואי"ז כמפקיר עבדו, שפשיטא שלא ייתכן שישלם האדון וישתחרר העבד, כי אם האדון נותן כסף לא ייתכן שהתשלום ישנה את מצבו של העבד אצלו. לעומת זאת, האישות אינה קניין של הבעל באשה כעבד, אלא שאף היא חלק ממשפחתו, וסגי שישלם הבעל כדי שתצא האשה ממשפחתו ויפקע קשר האישות ביניהם.

ונראה שזה שורש הדין של כי יקח ולא כי תלקח, מה שלא מצינו בכל ממון, ששם המקנה פועל את הקניין, והכא בקידושין האשה היא המקנה, ומ"ט לא תוכל להקנות עצמה לבעל. אך הביאור נראה שאי"ז ככל קניין, שהממון עובר מרשותו של מוכר ללוקח, והמקנה הוא בעלים על ממונו להעמידו לרשות לוקח. ויכול המקנה לפעול כן אף לבדו, כמו בדעת אחרת מקנה לקטן, דסגי במה שמצדו עומד הממון לאחר, שע"י עובר הממון מרשותו לאחר. אבל בקידושין אין האשה יוצאת מרשותה לרשות הבעל, אלא היא הופכת להיות חלק ממשפחת הבעל, והמשפחה מורכבת מהבעל והאשה יחד, ולא מספיק שתעמיד האשה את עצמה לרשות הבעל, כי היא לא תוכל לפעול במשפחתו שתהיה חלק ממנה, והקניין צריך להיפעל משניהם, שהם הופכים עצמם יחד למשפחה אחת.

והדין של כי יקח ולא כי תלקח אינו מורה שהבעל פועל לבד, אלא שהבעל הוא הפועל העיקרי. ובאבנ"מ סי' כ"ז ס"ק ו' הביא את דברי הר"ן בנדרים ל. שאין האשה לוקחת עצמה אל

הבעל, אלא מפקרת עצמה והבעל הוא שלוקח אותה, ומזה הוציא האבנ"מ שאין דין עדות קיום על דעת האשה, כי אין זה חלק ממעשה הקידושין. אבל דבריו תמוהים, שהרי הר"ן כתב מפורש לא כן, שהר"ן כתב שם דאשה לא דמי לפדאום אחרים משום שהבעל הוא הפועל את הקידושין והאשה רק מפקרת עצמה, ולפדאן הוא עצמו לא דמי, משום שגם היא מכנסת עצמה במקצת לרשות הבעל. ומפורש בדבריו שגם האשה פועלת את הקידושין, ולא הבעל לבדו.

ולא פירש הר"ן אותו מקצת מהו, וכמה צריכה האשה להכניס את עצמה לרשות הבעל. ובכוונתו נראה, שעיקר העניין הוא שכאשר נפעלת האישות מבין שניהם צריך שיהיה הדבר בדרך אישות, וכמו שבמציאות חיי האישות הבעל הוא הפועל והאשה היא הנפעלת, כך גם יצירת הקידושין נעשית ע"י זה שהבעל לוקח אותה לביתו. אבל אין הכוונה שהיא מפקירה עצמה, והבעל עושה את הקידושין בינו לבין עצמו, אלא הכוונה היא שהאשה מוסרת את עצמה למעשי הבעל, וגם היא שותפה במה שהיא נפעלת ע"י הבעל, ומעמידה עצמה לכך, ונחשב שאף היא עושה, כדכתיב ונכרתו הנפשות העושות.

ובגמ' לקמן ה: מיבעי לן בנתן הוא ואמרה היא אי דמי לכי תלקח או לא, וסלקא בתיקו. וכתב שם הר"ן בשם בה"ג - דה"ה נתנה היא ואמר הוא מיבעי לן, ותימה כיוון דילפי' כי יקח ולא כי תלקח שהבעל הוא שנותן את הקידושין, איך תוכל האשה לתת כסף קידושין לבעל. ונראה בדבריו דכסף האישות יכול להינתן גם מן האשה, דמה לי כסף ידידה מה לי כסף ידידה, אלא דילפי' שמעשה הקידושין נעשה באופן שהבעל הוא הפועל והאשה היא הנפעלת. וספק הגמ' הוא אם צריך הבעל לעשות את כל הליקוחין, בין הקידושין בין האמירה, או דילמא צריך שיהיו תלויים הקידושין בבעל, וסגי בכך שפרט אחד מהקידושין חייב הבעל לעשות, ואין מעשה האשה שלם עד שיעשה הבעל, ועי"ז ייחשב שהבעל הוא הלוקח את האשה. וזו היא צורת הליקוחין שהאשה תלויה בבעל ולא להיפך. ולכן בין אם ייתן הבעל את הכסף, ובין אם יאמר את אמירת הרי את מקודשת סגי בכך, דכיוון שהבעל יכול לעשות את כל הקידושין, והאשה אינה יכולה לעשות הכל, אלא היא תלויה בבעל שיעשה את החלק האחר בקידושין, הרי שקידושין אלו תלויים בבעל ולא באשה.

והרא"ש בסי' א' כתב שכל ספק הגמ' הוא רק בנתן הוא ואמרה היא ולא בנתנה היא ואמר הוא, דהא פשיטא שנתנה היא לא מהני, כיוון שהנתינה היא עיקר הקידושין ופשיטא שצריך הוא לתת. נראה בדבריו, שספק הגמ' באמרה היא, הוא דילמא כיוון שהנתינה היא העיקר, ואותה עשה הבעל, לא אכפת לן אם תאמר היא. ומבואר בדבריו שאין הנידון בגמ' שמא האמירה אינה חלק מן הקידושין, אלא כיוון שהאמירה אינה עיקר לא אכפת לן שתאמר אותה האשה. וזה צ"ב, שהרי בקרא כתיב כי יקח ולא כי תלקח, ומהיכ"ת להעמיד את הפסוק רק על עיקר הליקחה ולא על כולה, ולשייר חלק מן הקידושין שעליהם לא נאמר הדין.

אבל הביאור הוא כש"נ, שלעולם האשה היא חלק מן הליקוחין, ואין הליקוחין נעשים ע"י הבעל לבד, אלא שהליקחה נעשית בעיקרה ע"י הבעל, והאשה היא רק שותפה במעשהו, ונפעלת

עמו, ואינה חלק מעשיית המעשה. וע"ז דנה הגמ', שכיוון שעשה הבעל את עיקר המעשה לא אכפת לן שתאמר האשה, שכ"ז הוא בכלל החלק של האשה שמתתפת במעשה הבעל.

ז.

והנה, חזינן שיש לבעל קניין באשה לעניין תשמיש, כמו שהובא לעיל מדברי המחנ"א, וכן לעניין ירושה ואכילת תרומה הרי היא של בעלה. ויסוד הדברים הוא שאין קניין הממון וקניין האיסור נפרדים לגמרי זמ"ז, וייתכן שיהיו דיני ממון היוצאים מן האיסור, שהאיסור מורה שהאשה שייכת למשפחת בעלה, ויש דיני ממון היוצאים ממצב זה, שמכיוון שהאשה שייכת למשפחת בעלה ממילא לעניין תשמיש היא חשיבא כשלו. ואין המכוון שמצד דיני הממון היא שלו, אלא שכשם שעבד, ע"י זה שהוא נקנה לאדון נקנה גם ממנו, ואין הכוונה שהאדון קונה את הממון עצמו, אלא שאם קנה את בעל הממון ממילא הממון שלו, שיד העבד עצמה שייכת לאדון. וה"נ באשה, אם מציאותה אינה מציאות עצמית אלא היא משתייכת למשפחת בעלה, דיני הממון היוצאים מזה אף הם נגזרים אחרי האיסור. והיינו, שמכיוון שמציאות האשה הפכה להיות חלק ממשפחת בעלה, אף ידה נמצאת בבית בעלה, ויש דיני ממון הנוגעים לאישות שישתנו אף הם מכח זה. ואין המכוון שהאשה קנויה לבעל בקניין ממון, אלא סגי בכך ששם הבעל עליה כדי שגם ממונה ייגרר אחריה.

וזהו העניין הידוע בסוגיות ריש האשה שנפלו וריש הכותב, דזכות הבעל בנכסי אשתו אינה זכות בעצם הנכסים, אלא זו זכות באשה שעל ידי זה זוכה הבעל בנכסים. ולכן לולא תקנה מיוחדת שתקנון חכמים שמכרה בטל, הייתה האשה יכולה למכור את נכסיה, ועי"ז הייתה פוקעת זכות הבעל ממילא. וזאת, מפני שאין זכות הבעל בנכסים עצמם, אלא זכות הבעל היא ביד האשה עצמה, ועי"ז גם הנכסים ממילא הם תחת ידו, אבל אם מכרה האשה את נכסיה והם הפסיקו להיות שלה, ממילא פקעה יד הבעל מן הנכסים.

ולכן ייתכן שיהיו קניינים שיחולו לבעל בממון, ועכ"ז אין האשה ממנו של בעל וברשות עצמה היא, שלא קנה הבעל את האשה בקניין ממון כלל, אלא שע"י זה שנכנסה למשפחתו (שוהו קניין איסור) משתנים עי"ז גם כמה דיני ממון. וייתכן שאם האשה תאסור תשמיש על הבעל הוי כאוסר פירות חברו על חברו, אבל אין הטעם משום שגופה קנוי לו, אלא הטעם הוא שהיא נמצאת במשפחתו, ומכלל זה שהיא מסורה לו לתשמיש.

ח.

בגיטין מ"ג. אמרי' דחציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה תופסים בה קידושין, וזו היא שפחה חרופה שבתורה שאינה אסורה בכרת אלא בלאו ואשם בלבד. ונודעה פלוגתת האחרונים בזה - הפנ"י בגיטין שם כתב שאם בא אחר וקידשה אינה מקודשת, דהא דאין קידושין תופסים באשת איש הוא משום שהיא ברשות בעלה, ואע"פ שאינה אלא מחייבי לאוים דתפסי בהו קידושין, אשת איש שאני, שאין לה יד לקבל קידושין מאחר. והאבנ"מ בס"ד מ"ד ס"ק ד. הקשה

עליו, דהא לקמן ס"ז. אמרי' דלא תפסי קידושין באשת איש משום שהוקשה לשאר עריות, דחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין, ומבואר להדיא דהא דלא תפסי קידושין באשת איש הוא משום דהוי כשאר עריות, ולכן בשפחה חרופה, שהיא אשת איש האסורה בלאו, תפסי בה קידושין.

וכמה אחרונים (קובץ הערות סי' ג' חזו"א שם ועוד) דנו ליישב את דברי הפנ"י, והם כתבו שיש כמה נפ"מ מכך שלא תופס קידושין באשת איש גם משום שהיא חייבי כריתות. אבל זה דוחק וסתום מאוד בדברי הגמ', לומר שכוונתו רק להוציא נפ"מ בדין אי תפיסת קידושין באשת איש.

ויש להביא ראיה שאי תפיסת הקידושין היא מחמת זכויות הבעל באשה ולא משום דהוי חייבי כריתות, מהא דתנן לקמן ע"ח: דאב ששלח שליח לקדש את בתו או ששלחה האשה עצמה שליח וקדמה ונתקדשה לאחר תפסי קידושי שני. ובטעם הדבר כתב רש"י (ד"ה אם) דע"י זה שהיא נתקדשה לשני ביטלה לשליחות השליח. ומבואר ברש"י דאי לאו שהייתה האשה מבטלת את השליחות לא היו תופסים בה קידושי שני. וטעם הדבר הוא משום שאחר מינוי השליחות האשה כבר מסורה למעשי השליח להתקדש לשני, ואכ"מ בביאור הדבר. אבל הא מיהת שדבר פשוט הוא שקידושי הראשון עדיין לא אסרו אותה באיסור אשת איש, ואם כל מה שלא תופסים קידושי השני אי"ז אלא מחמת איסור הכרת, וכשאר עריות, הרי עדיין לא חל בה האיסור, ומהיכ"ת שלא יתפסו בה הקידושין.

ובאמת, הדבר פשוט שמניעת הקידושין שייכת לזכויות הבעל, שהרי איסור זנות מפורש בתורה שהוא מצד הבעל, כדכתיב ומעלה מעל באשה, ויש לבעל זכות לקנא לאשתו שלא תיסתר עם פלוני, ויכול הוא גם למחול על הקינוי, והטעם הוא משום שאיסור זה איסור ידידיה הוא.

ואי תפיסת הקידושין אינה מילתא אחרייתא מעצם איסור הביאה, ולא נאמר בתורה דין איסור ביאה ושללא תפסי קידושין, אלא הכל הוא מכלל איסור האשה לאיש אחר - שהיא אינה ראויה לו לקשר של אישות, הכולל גם את מעשה הביאה וגם את תפיסת הקידושין, כמבואר בסוגיות דריש יבמות דאי איכא עשה המתיר את האשה בביאה ה"ה שיתפסו בה קידושין. ובחינוך מצווה ר"ו כתב שהמקדש אחות אשה עובר בלאו דאשה אל אחותה לא תקח לצרור, והיינו שאם מכלל האיסור גם מניעת הקידושין העובר על כך עובר בלאו, וכתב המנח"ח שם דה"ה לשאר עריות. וכיון שאיסור הביאה באשה הוא מזכויות הבעל, פשוט הדבר שגם מניעת הקידושין תלוי בו [והאריכו בזה רבות בריש יבמות (קובץ הערות סי' ג' ועוד), והדברים פשוטים בסוגיות כש"נ].

מאידך, הדבר פשוט שלדעת הפנ"י, שאין אשה יכולה להתקדש לאחר משום שהיא קנויה לבעל, אין המכוון בזה שאין כלל דעת מקנה לקידושין כיוון שהיא קנויה לבעל ואינה ברשות עצמה, שהרי כפי שנתבאר רשות הבעל שעליה אינה אלא בקניין איסור, אבל גם כאשר היא תחת בעלה הרי היא ברשות עצמה להינשא לאחר. וכמו שכתבו הראשונים (הנ"ל) ריש גיטין, שכח הקידושין הוא מסירת האשה לאחר מכח בעלותה הממונית. וזה נשאר גם לאחר שהיא נתקדשה לבעלה, אלא דמ"מ כתב הפנ"י שאין הקידושין תופסים משום שהיא קנויה לבעל.

והיינו, שע"י הקידושין נקנתה האשה לבעל בקניין איסור, וכאשר היא רוצה להתקדש לאחר היא קושרת את עצמה לאחר, וקשר זה הוא מעילת מעל בבעל וסותר את קניין הבעל. ומ"מ אין בזה לבד כח לבטל את קידושי השני, שמה שקניין השני סותר את הראשון עדיין אין בו לבטל את קניין השני, דבשלמא בממון, עצם לקיחת הממון מיד הבעלים היא גזילה, ואין אדם יכול לקנות ממון חברו, אבל אשה שקושרת עצמה בקשר עם אחר שאינו הבעל, אין ללמוד מבעלות ממונית שאין הקניין חל. ואת זה למדה הגמ' מהא דהוקשה אשת איש לשאר עריות, שקשר כזה אינו תופס. ועדיין שונה דינה משאר עריות, שההיקש הוא שקשר פסול של עריות אינו תופס, אבל כל עריות לגופם, ובאשת איש הלימוד הוא שמה ששייכת האשה לבעל מונע ממנה להשתייך לאחר.

והן אמנם שיסוד הלימוד הוא מההיקש לכל עריות, אבל סוף הלימוד הוא שקניין האשה לבעלה מונע ממנה להתקדש לאחר. וזהו שכתב רש"י בריש המסכת (ד"ה וקונה), שבגירושין האשה ברשותה להינשא לאחר, שקודם לכן היא הייתה ברשות הבעל, ומה"ט לא היו תופסים בה קידושי אחר. וכן הדעת נותנת, שהדבר פשוט בסברא ומוכן לכל, שאיסור אשת איש שייך לבעל. ולא מסתבר שיש שני עניינים שאינם שייכים זה לזה, האחד הוא טומאת עריות והאחר פגיעה בבעל, אלא הכל אחד, שהשייכות לבעל היא שייכות של איסורים, ופגיעה בבעל אינה כפגיעה בממון. וכמו בן הקם באביו, שאי"ז עניין ממוני. אבל א"א לדון את האיסור כדבר בפני עצמו בלי שייכות לאדם הנפגע מן המעשה.

ומיהו, בזה יש לדון, אחר שנתבאר שאי"ז כקניין ממון ממש, שבעלות האחד מונעת את בעלות האחר, ואי"ז אלא קניין איסור, שצריך ללמוד משאר עריות שקניין כזה מפקיע קניין דאחר, י"ל דכיוון שהלימוד הוא משום שהוקשו כל עריות להדדי, וההיקש אינו אלא לעניין חייבי כריתות, ממילא אם נמצא אשת איש שאינה אסורה אלא בלאו יתפסו בה קידושין, וכדעת אבנ"מ.

יותר נראה כסברת הפנ"י, דאחר שהוקשה אשת איש לשאר עריות ילפי' מזה שקשר האישות מונע ממנה קניין לאחר. וממילא, גם אם נמצא אשת איש שאין איסורה אלא בלאו, מ"מ אי"ז שינוי אלא באופן האיסור, אבל מצד קניין הבעל אין קידושין אלו שונים משאר קידושין, ולא יתפסו בה קידושין.



פרק שני - אסר לה אכו"ע כהקדש

א.

בגמ' ב' ע"ב אמרי' דלשון קידושין דאסר לה אכו"ע כהקדש, ופי' התוס' שם דפשטיה דמילתא לשון קידושין זה הרי את מיוחדת ומזומנת לי, והגמ' דרשה לשון המשנה שהוא לשון איסור של קידושין. והוסיפו התוס', דלעניין טלית אם אומר טלית זו מקודשת לי אינה מקודשת, דדווקא באשה ע"י שנקנית נאסרת לכל העולם, אבל טלית אינה נאסרת ע"י הקניין.

והנה, צ"ב בעיקר דברי הגמ' שלשון קידושין הוא דאסר לה אכו"ע כהקדש, ומ"ט לא תני הרי את מחוזרת דאסר לה אכו"ע כחזיר, או שאר איסורי תורה. ואם משום שהיא אסורה לכל העולם ומותרת לבעל, הו"ל למימר לשון קניין, שגם בזה מותר לבעלים ואסור לכל העולם. והן אמנם שחלוק קידושין מקניין, בזה שבכל קניין יכול בעל הקניין להתיר לכל העולם להשתמש בממונו וכאן הוא אינו יכול, אבל אי"ז אלא נפ"מ ביניהם, ואין הדבר מבטא את מהות הקניין, ורחוק לומר שזו סיבת הדמיון להקדש.

ולא עוד, אלא שמצאנו נפ"מ למעשה בדין זה דדמו קידושין להקדש, כמבואר בתוס' לקמן ז. (ד"ה ונפשטו), דאמר' פשטה בקידושין משום דקידושין לשון הקדש ודמו להקדש לעניין דינא. וכ"כ הראשונים (ר"ן ורא"ש) נדרים ו: הטעם לדון שיש יד לקידושין, כיוון דילפי' מקרא דיש יד להקדש, וקידושין לשון הקדש הם. ופשיטא שדמיון חיצוני כזה לא היה משנה את דיני הקידושין, לומר שהם יילמדו מהקדש.

והגרש"ש בחידושיו לקידושין סי' י"א עמד בזה, במש"כ התוס' דאומר לטלית הרי את מקודשת לי ל"מ משום שאשה במה שנקנית לו נאסרת על כל העולם ושאי מטלית, דהא טלית נמי נאסרת באיסור גזל על כל העולם ע"י שנקנית לו, "והדבר מתבאר בהבדל ההשתנות מן חלות הקנין דכל דברים הנקנים לא נעשה שום שינוי בדבר הנקנה רק בענין הבעלים דיצא מרשות לרשות. ובקדושת הגוף ובקדושי אשה נעשה שינוי בדבר הנקנה שנתחד הדבר להשתמשות מיוחדת. וזה דבר מוכרח מן הש"ס בהרבה מקומות".

הנה, ביאר הגרש"ש את החילוק שבין אשה לטלית, שבטלית הבעלים הוא שהשתנה ונכנס לו עוד ממון לרשותו, בניגוד לאשה, שהאשה עצמה משתנית. והיינו כמו שנתבאר, שממון נכנס לרשות בעליו וזהו קניינו בו, ואילו באשה האשה נעשית חלק ממשפחת הבעל ומשתנית מציאותה. ובעניין זה כתבו התוס' שזהו הדמיון בין אשה להקדש.



ב.

ולבאר העניין, והיכן מבואר כן בהרבה סוגיות הש"ס, יש לבאר תחילה בקצרה ענייני הקדש. הנה, במושכל ראשון היה נראה לכאורה שהקדש הוא קניין ממון של גבוה, ככל ממון בעלים בעולם, וכדמצינו הרבה דיני ממון להקדש, שיש לו בעלות בממון ויכולים העולם לקנות ממון מהקדש ע"י פדיון ונעשה שלהם ובעלותם.

וידוע מש"כ הגר"ח בהלכות מעילה, שיסוד איסור מעילה הוא איסור גזילה דהקדש, ומתחייב בתשלומים להדיוט דהקדש מתחלל על המלאכה, והקדש יוצא בייאוש (דגובר), כמבואר בראשונים בסוגיית תרנגולת שמרדה בחולין קל"ט., ומדינא הקדש שמזיק הדיוט היה משלם ואף היה נחלט השור בשור תם אלא דנתמעט מקרא כמבואר בב"ק ל"ז:, ושם איכא למ"ד למעשה דהדיוט שמזיק הקדש משלם, ובגמ' ב"מ נ"ז ממעט להקדש מדיני ריבית ושומרים, ובב"ב ע"ט. נידון בגמ' שיקנה הקדש בחצר (ולרמב"ן שם למעשה קונה), ויכול אדם לזכות להקדש ע"י מגביה

מציאה לחברו כמבואר בנדרים ל"ד: ועוד הרבה דיני ממון להקדש, שנראה מהם שהקדש דומה לדיני ממון.

ג.

מאידך, הרבה חילוקי דינים מצאנו בין ההדיוט להקדש. וכבר עמד בזה הש"ס פ"ד שהקדש אינו ממון אלא איסור. והוא הוכיח כן מהא דהקדש בטל ברוב, כמבואר בתוס' מעילה כ"א: ד"ה פרוטה [שם מבואר כן אפי' לעניין קדושת דמים, אבל לעניין קדושת הגוף הדבר מבואר כבר בנדרים נ"ח, דללולא דין דבר שיש לו מתירין היה הקדש בטל ברוב], ואילו בממון קיי"ל ביצה ל"ז: דממונא לא בטיל. עוד הביא הש"ס מהא דאמר' ריש פרק האשה רבה, דע"א המעיד שנשאל הבעלים על ההקדש מהני מדין ע"א באיסורים אי ע"א נאמן במקום איתחזק איסורא, ושאני מממון דעלמא, דבעי' שני עדים.

עוד חילוקים רבים מצאנו בין איסורים לממונות, דלעניין ממון קיי"ל בכל דוכתא ספק ממון לקולא, ואילו בהקדש ספקו לחומרא, אף בקדושת דמים, כמבואר בגמ' ב"מ ו. וממון נגזל והקדש אינו נגזל דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, ואף אי איסור מעילה דמי לגזילה מ"מ בעי' לאיסור מעילה ואינו נלמד מאיסור גזילה דעלמא. וכמה סוגיות דעלמא לחלק הקדש מהדיוט, דהקדש מפקיע מידי שעבוד, וקדושה לא פקעה בכדי, בסוגיא דנדרים כ"ח: ופליגי שם בגמ' אם כן הוא גם לעניין קדושת דמים. וב"ב ע"ט. פליגי תנאים אי איכא מעילה בגידולי הקדש, ודעת רשב"ם שם שפלוגתתם היא בעיקר ההקדש, דמאן דס"ל דאין מעילה בגידולי הקדש ס"ל שהקדש אינו חל כלל על גידולים, ושאני מהדיוט, והיינו אף בקדושת דמים, שהרי גידולים קדושת דמים נינהו.

ד.

ואף מצאנו שבעלות ההקדש אינה סותרת את בעלות ההדיוט, כדאמר' בנדרים י"ג. בכור מצווה להקדישו אף אי לא מקדיש ליה קדיש, והיינו דאחר שחלה עליו קדושת בכור ושייך לגבוה עדיין יכול הבעלים להקדישו. ובגמ' ב"ק ע"ו. אמר' דהקדש לא חשיב שינוי רשות דמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, ופי' הגר"ח שאף אחר ההקדשה נשאר בעלים. ואע"פ שכתבו הראשונים שם דהיינו משום שנותרה זכות כפרה לבעלים, אין הכוונה דמה"ט לא הוי מכירה, דא"כ היה נידון בדין מכרו חוץ מאחד ממאה שבו, אלא הכוונה היא דמה"ט חשיב כולו ברשות בעלים, כפי שיתבאר עוד. ופליגי שם הראשונים אי דינא הכי רק בקדושת הגוף או גם בקדושת דמים.

ובתוס' ב"מ ק"ד. (ד"ה הכי גרסינן) מבואר דאשה שהקדישה בהמה בנדבה בהרי זו, וחל עליה הקדש, יכול בעלה להפר נדריה, והפרת בעל היא מכאן ולהבא, ומ"מ שב הממון לידי האשה. אולם, בממון דעלמא פשיטא שאם בטל מכאן ולהבא אין הממון חוזר לבעלי דמעיקרא, כגון אם הקונה הוא גר ומת, והיינו משום שכבר יצא הממון מידי בעלי הראשונים, ואין טעם שישוב

לידו אחר שבטל כח הקונה מאותו ממון. והא דהקדש שאני, ע"כ הוא משום דאין זכיית האשה מתחדשת אחר ההפרה, אלא הרי היא בכלל בעלותה דמעיקרא, שמעולם לא פקעה בעלותה בהקדשה, ועדיין בעלים היא, ואם רק יתבטל ההקדש מכאן ולהבא, תישאר בעלותה כדמעיקרא.

וחזי' נמי שהמקדיש עדיין נשאר כבעלים, ויש משמעות לבעלותו דמעיקרא, לעניין זה שבפדיונו הוא מוסיף חומש, ולעניין זה שבמקדיש לאחר שייפדו, חייל ההקדש רק אם ייפדה על ידו ולא בפדאוהו אחרים, כמבואר בגמ' נדרים ל., והיינו משום שבפדיון אחרים בטל כל כוחו דמעיקרא ואינו בעלים עוד להקדיש לאחר זמן. ובגמ' חולין קל"ט. אמרי' דתרנגולת שמרדה פקעה קדושתה, ופירשו הרמב"ן והריטב"א שם דפקעה קדושתה ע"י ייאוש הגובר או המקדיש, וחזי' שייאוש המקדיש נמי מהני להפקיע קדושתה.

עוד שמעתי מהגר"ד מילר להביא ראיה מהא דאמרי' בסנהדרין קי"א: דהקדש שבעיר הנידחת ייפדה, ופסק הרמב"ם בהלכות ע"ז ד' י"ג דאחר פדיון נשרף. וקשה, דהא קי"ל דממון צדיקים שחוצה לה פולטים ואפי' אם נמצאים בתוכה, וכפי שתמה הראב"ד שם דשלל שמים הוא. וע"כ דדעת היא הרמב"ם שנשרף הממון משום דחשיב שלל העיר משום הבעלים שהקדיש, וכש"כ הכס"מ שם, דהקדש חשיב אריא דרביעא עליה ואכתי ממון העיר, והיינו משום שלא נפיק מבעלות הבעלים המקדיש (ולדעת הראב"ד אינו תלוי במי שהוא בעלים, אלא למי מסור אותו הממון, וכמו שלעניין גניבה ותשלומי נזיקין משלמים להקדש, למאן דס"ל שחייב, משום שהממון מיוחד להקדש, וממילא חליפיו אף הם להקדש, וה"נ ממון עיר הנידחת נשרף לפי מי שמסור אליו הממון, ולא לפי מי שהוא בעלים בממון זה).

ה.

וכדי לבאר יש להקדים את החילוק בהא דהקדש בטל ברוב וממון אינו בטל ברוב. וביאור העניין הוא דביטול ברוב שייך רק ביחס לתערובת, שהחתיכה בטל שמה ממנה ביחס לשאר החתיכות, שהיא אינה נידונת בפ"ע אלא ביחס לשאר החתיכות, ואז בטל שמה העצמי ממנה. וכל זה הוא רק בנידון של דבר שיש בו דין חפצא, היינו שיש עליו שם בעצמותו, אבל דבר איסור שאין בו שם עצמי ל"ש בו ביטול ברוב. ולדוגמא, איסורי בל תשקצו יש בהם שאסורים בשם עצמי, כאיסור שרצים, והם בטלים ברוב. ויש גם איסור שאינו אסור בעצמותו, אלא זה איסור כללי לאדם שלא יעשה דבר שיקוץ, והוא דין בל תשקצו הכללי, ואסור לשתות מקרנא דאומנא משום בל תשקצו. ואיסור זה אין בו שם עצמי וכל האיסור הוא איסור לאדם המשתקץ, וכה"ג ליכא ביטול ברוב, שהרי אין האיסור שייך כלל לשם שבחתיכה, וכל שהאדם משתקץ ה"ה אסור באיסור גמור (אמנם, על אכילת כל עכבר הבטל ברוב ייתכן שיעבור האדם באיסור בל תשקצו הכללי, דסו"ס הרי הוא משתקץ בו, אבל מ"מ בטל שם עכבר ממנו).

וזהו החילוק שבין ממון לאיסור, דבממון אין ממון הקרוי ממון של פלוני, שאין הממון מיוחד בעצמותו לתשמישי ראובן או שמעון, אלא שע"י זה שנעשה בו קניין הוא נכנס תחת רשות הבעלים, והבעלות בממון היא ע"י זה שהממון הוא תחת רשות בעליו. ולעניין זה ל"ש ביטול

ברוב, דמה לי שבטל שמה העצמי של החתיכה, בל"ה אין החתיכה בהגדרת שמה חתיכה של פלוני, אלא שנקנה הממון להיות תחת יד הבעלים, וע"ז ל"ש ביטול ברוב, דמה לי שיש עוד חתיכות ואין ידוע היכן ממון הבעלים, מ"מ כל היכא דאיתא ה"ה תחת יד הבעלים. וזו היא הגדרת הממון, דבר שהוא תחת יד הבעלים, ואין בו דין חפצא כלל.

ואילו בהקדש להיפך, אין רשות בעלים שתחת ידה נתפס ממון זה, שהרי אין מישהו התופס את החפץ, אלא שהבעלים ייעדו ממון זה לתשמישי גבוה, והקדש חל ע"י קריאת שם, שייחדו הבעלים את הדבר להיות להקדש, והוי דין חפצא, שממון זה מיוחד להיות לגבוה, והוא עומד בגופו לתשמישי גבוה. וכל כה"ג איכא ביטול ברוב, שהרי בטל שם החתיכה ממנה, וממילא בטל ממון ההקדש מלהיות לגבוה.

ומכיוון שבעלים מחזיק בממון תחת רשותו ואין לו דין חפצא כלל, ואילו הקדש אינו מחזיק בממון אלא הממון מיוחד להיות לו, הרי שבהכרח תרומתו אינם סותרים זל"ז, שבעלים שייחד את ממון להיות לגבוה, לא יצא הממון מרשותו להיות ברשות גבוה, שהרי אין כלל רשות הקרויה רשות גבוה, אלא שהממון מיוחד בגופו להיות לגבוה, ולכן מצד החפצא הממון הוא הקדש, ומצד הרשות הממון הוא תחת רשות הבעלים.

ולכן, כאשר רק יתבטל ממון ההקדש, אפי' מכאן ולהבא כמו בהפרת בעל, הדר ממילא כח הבעלים באותו ממון, שהרי הממון בעיקרו נמצא תחת רשות הבעלים, אלא שתשמישי הממון מסורים להקדש, ועי"ז בטל כח הבעלים באותו ממון, אבל כל שבטל ההקדש מממון זה, הדר הבעלים ממילא לממון, ואי"צ זכייה מחודשת, אלא ה"ה בכלל זכיותו דמעיקרא.

וכן גידולי הקדש, לדעת הרשב"ם, אינם של הקדש, דהא דבעלים בעלמא בעלים בגידולים היינו משום דכל שהדקל הוא ברשות הבעלים, הרי ממילא צמחו הפירות ברשותו, ואי"ז זכייה מחודשת כמו קניין, אלא הוא מידי דממילא שנקנה לו הדבר, שאם הדקל הוא תחת רשותו הרי הפירות ממילא ג"כ צמחו ברשותו והוו דידיה. אבל הקדש אינו תחת רשות ההקדש, אלא הוא רק מיוחד לגבוה, וכל כה"ג אין טעם שהגידולים יצמחו להקדש, שהרי לא ברשותו צמחו. אמנם, יל"ד דכיוון שהדקל מיוחד לתשמישי גבוה, הרי ממילא דבר זה ייחד את הגידולים לגבוה ג"כ, שהרי הם נוצרו מממון הקדש, ועי"ז גופא יחול עליהם שם הקדש.



1.

וזו כוונת תוס' בסוגיין, של"ש לקנות ממון ע"י זה שאומר טלית זו מקודשת לי, שבאשה במה שהיא נקנית לבעל היא אסורה לכל העולם, ובממון אין הדבר כן. ואע"פ שברור שכל ממון ג"כ נאסר באיסור גזל, אלא שחלוק הדבר בין ממון לבין קידושי אשה והקדש, וכש"כ הגרש"ש, שבכל ממון לא השתנה דבר בחפץ עצמו, אלא שהוא עבר מרשות ראובן לשמעון, וא"כ אין האיסור בגופו של החפץ, אלא כתוצאה מכך שהוא בבעלותו של הקונה אסור לכל העולם לגזול את הבעלים, אבל בחפץ גופו לא חל שום איסור, ואילו באשה והקדש עצם מציאות הדבר השתנה, וזה נאסר לכל העולם.

וזהו הדמיון שיש בין אשה להקדש. הקדש אינו ברשות בעליו, וכמו כנתבאר, אלא מציאותו היא שמשנתנית, שהוא נעשה לדבר קדוש. וה"נ אשה, עיקר קניינה הוא בזה שהיא מיוחדת לבעל ושם בעלה עליה, וכמו שנתבאר לעיל, ולכן איסורה דומה להקדש. והקדש הוא שם לקניין של איסור, שהדבר משתייך במציאותו לאחר - בהקדש החפץ הופך להיות שייך לגבוה, ובאשה היא הופכת להיות שייכת לבעל^א.



ז.

ויש להוסיף במה שדנו התוס' שיוכל אדם לקנות טלית ע"י זה שיאמר טלית זו מקודשת לי, והסיקו דלא מהני, והחזו"א פירש שהכוונה היא שלשון קידושין אי"ז לשון קניין כלל, ואי"ז אלא לשון חכמים שתיקנו לקידושין כדי לרמוז העניין שאסורה כהקדש. אולם, בתוס' הרא"ש מפורש להדיא שהגידון היה שיוכל אדם לקנות כך טלית, דהוי לשון קניין לעניין קידוש אשה, ומסיק דלא הוי לשון קניין אלא לאשה ולא לקנייני ממון. והיינו טעמא כש"כ הגרש"ש, שאין הטלית נאסרת ע"י זה שהיא נקנית לו, שאין חל איסור בטלית, אלא היא עוברת מרשות המוכר (או ממצב של הפקר) לרשותו, אבל לא חל שום איסור בגופה, וממילא לשון איסור אינו מבטא קניין. וביאור הדברים הוא כש"נ, שבהקדש חל שם על גוף החפץ שהוא קדוש, אבל ממון אין שם "ממון של פלוני", שאין שינוי בחפץ ע"י זה שהוא נעשה של ראובן או של שמעון, וכיוון שא"א להחיל עליו שם כזה, לא חל הקניין.

ויש להוסיף עוד, שכאשר דנו התוס' לומר שיקנה אדם טלית באופן כזה, אין כוונתם לומר שיקנה טלית כמו שקונים הקדש, וייעשה לבעלים באופן שהקדש הוא בעלים בממון, ויהיו בו את כל הנפ"מ שיש להקדש, ויתבטל ברוב אם יתערב עם חפצים אחרים, ושאר מילי דהקדש. וברור הוא שאם היה חל קניין כזה, הוא היה נעשה בעלים גמור ככל בעלים דעלמא, אלא מדובר על כך שתחילת הקניין נעשה כמו שנעשה הקדש.

והטעם שהוא היה נעשה לבעלים גמור עי"ז, הוא משום שכל הטעם שהקדש אינו בעלים הוא משום שאין מי שמחזיק את ממון ההקדש, אבל לו יצויר שיהיה ממון כממון הקדש שיהיה מיוחד לבעלים מסוים, עי"ז גופא הוא ייעשה לבעלים, שאם הממון מיוחד לאכילתו ממילא נחשב כעומד תחת ידו ונעשה עליו בעלים. וכמו שכהנים המקבלים ממון משולחן גבוה נעשים בעלים, ולמ"ד לקמן נ"ב: דלך לכל צרכיך משמע, נעשה הכהן בעלים גמור במתנות שהוא מקבל

א). הרשב"א בב"ק ע. כתב דהא דאמר ר"י גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולים להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, לא מיירי אלא בהקדש, אבל במכירה יכול למכור דבר שאינו ברשותו. והקצות בסי' קכ"ג ס"ק א' תמה דוודאי אין הדין בהקדש בלבד, שהרי בגמ' אמרו שגם הפקר וחילול רבעי א"א לעשות בדבר שאינו ברשותו.

והביאור בדברי הרשב"א הוא שיש חילוק בין כל הני למכירה, שמכירה היא העברת החפץ מרשות הבעלים לרשות חברה, ולעניין זה סגי בכך שיש לו זכות בממון, שהוא שלו, כדי שיוכל להעביר את הממון לאחר, ואי"צ שהוא יהיה ברשותו. משא"כ הקדש, שאין מדובר בהעברת הבעלות בממון להקדש אלא קביעת שם בחפץ שמיועד לגבוה, ואם החפץ אינו ברשותו אין הוא יכול לייעד את החפץ לגבוה. וה"ה חילול, שמייעד את הפירות לחולין, נמי אינו יכול לעשות בדבר שאינו ברשותו. וגם הפקר הוא עשייה בחפץ, שהפקר מטעם נדר, ואי"ז רק סילוק רשות הבעלים מן הממון, ולכן אין הבעלים יכול לעשות כן אם אין הדבר ברשותו.

מגבוה, אע"פ שהוא לא עשה כל מעשה קניין, אלא עצם זה שניתן לו הדבר מגבוה משווי ליה כדידיה. ואע"פ שלכאורה לגבוה לא הייתה בעלות על אותו ממון, וא"כ איך יקבל הכהן יותר ממה שהיה לגבוה? אלא שמכיוון שהכהן הוא אדם בעל רשות ממונית, שיכול להחזיק ממון, עצם זה שהממון עומד כעת לשימושו גורם לכך שהוא נעשה ממילא בעלים באותו ממון. [וזהו עניין מתנו"כ, שהכהנים בעלים, אף שיסוד דין התרומה הוא ע"י קריאת שם ואכ"מ].

ח.

והנה, בגמ' אמרי' דלישנא דהרי את מקודשת לי היא לשון דאסר לה אכו"ע כהקדש, וכתבו התוס' (ד"ה אסר) דפשטה דמילתא היא מיוחדת ומזומנת, וכוונתם לפרש לפ"ז את לשון הרי את מקודשת לי, דהיינו שאת מיוחדת ומזומנת לי. והגמ' מוסיפה עוד דרש על הפשט, דמלבד לשון הייחוד והזמנה יש גם לשון איסור כהקדש.

ותוספת הדרש על הפשט היא, דוודאי אי"ז הזמנה בעלמא של האשה לבעל, דהזמנה היא מצב קיים למה עומד הדבר לשימוש, ואי"ז אלא הגדרת מצב הדבר, כמו שמצינו גם הזמנה לבית הכסא. ופשוט שבאשה אין הדבר כן, אלא ההזמנה מחייבת שכך יהיה, ואי"ז תוצאה, שאחרי שהאשה מזומנת לבעל היא אסורה לכל העולם, אלא הייחוד לבעל הוא דבר המחייב, שאי"ז מידי דממילא, שהאשה עומדת לכך, אלא שיש קשר מחייב בין הבעל לאשה. ובניגוד להזמנה של בית הכסא, שאם יבטל אדם את הדבר מלהיות לבית הכסא לאו מידי עבד, אלא ההזמנה רק יוצרת מציאות כזו שהדבר עומד לכך. אולם, באשה אי"ז מילתא בעלמא, אלא שיש קשר מחייב בין הבעל לאשה, ומה שהיא מיוחדת לו מחייב שהיא תהיה דווקא לו ולא לאחרים.

[ובאמת, אע"פ שמצאנו לשון הקדש על הזמנת דבר, כמו "לא תהיה קדשה", מ"מ כמעט כל המקומות המוזכר בפסוקים לשון 'קדושה' העניין הולך על קדושת הדבר ולא על כך שהוא מזומן. ויותר נראה שלשון "לא תהיה קדשה" הוא לשון מושאל לדבר המזומן, אבל עיקר הלשון מבטא את מהות הדבר שהוא קדוש ונשגב. וזהו שאמרה הגמ' דאשה מקודשת לבעלה היינו שאסורה כהקדש, שזה אומר שההזמנה אינה סתם מילי בעלמא, אלא זה איסור שיוצר הבעל באשה, וכש"נ].

ובגמ' גיטין פ"ב: אמרינן דקידשה ראובן חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה חוץ מראובן קידושי דראובן אהנו קידושי דשמעון לא אהנו. ודעת הרשב"א שם, שחלים הקידושין של שמעון אלא שלא אהנו לאסור על ראובן, אבל הריטב"א שם כתב בשם הרא"ה דלא חלו קידושי שמעון כלל, שכל קידושין שלא אסור על שום אדם לאו קידושין נינהו. וכ"כ שם גם בחידושי הר"ן בשם הרא"ה.

וברור שדברי הריטב"א יסודם בדברי הגמ' דידן, דלישנא דקידושין הוא דאסר לה אכו"ע כהקדש, וממילא הוציא הריטב"א שאם הוא אינו אוסר כהקדש, לאו קידושין נינהו. והנה, הדבר צ"ב, שהרי האשה מיוחדת ומזומנת לבעלה, ומה לי האיסור של העולם לעניין תוקף קידושי אותו אדם.

אבל נראה כמו שכתבנו, שקידושין שונים מקניינים. בקניין מהות הדבר היא עצם הכניסה לרשות הקונה, והחפץ נמצא אצלו, וזהו כל הקניין, ולא אכפת לך כלל מעלמא. אולם, באשה אין קניין הבעל ע"י השתנות האשה ורשותה, אלא קשר האישות שבין הבעל לאשה הוא מהות הקידושין, והיקשרות לבעל באופן שאין הדבר מגביל אותה מאחרים אי"ז קידושין. ואם היה הדבר רק הזמנה בעלמא, באמת לא היה צריך שהיא תיאסר לאחרים, שסו"ס היא מזומנת לבעל. אבל אין הדבר כן, שמצד ההזמנה לבד לא היה קיום לאישות, שאין האשה מזומנת לבעל כמו קלף המוזמן לס"ת או מקום המוזמן לבית הכסא, שאי"ז סתם מציאות פשוטה שהשתנה גוף האשה, אלא זהו קשר שבין הבעל לאשה, ואם אין הדבר מחייב כלום את האשה להיות לבעל, אין הדבר אלא כעין זנות, שעל דרך מקרה היא מוסרת עצמה לבעלה, ורק אם האישות מחייבת אותה להיות לבעל ולא לאחרים היא נחשבת כקשורה עם הבעל [וע"ד משל, כמו שלא שייך שיהיה לאדם זהות לאומית בלי שום מחויבות ללאום, כי הייחוד ששייך ללאום זה בדווקא הוא ע"י זה שהוא קשור אליו בקשר מחייב וצריך לדאוג לאומתו יותר מלאחרים, אבל מי שאינו מוסר עצמו לאומתו כנגד אחרים הרי שבאמת הוא אינו שייך לאותה אומה].



ט.

הנה, אע"פ שקשר האישות דמי להקדש, מ"מ אין זה כהקדש בלבד, שההקדש אין השייכות שלו לגבוה מתבטאת אלא בכך שהשתנתה מציאות החפץ והוא הפך להיות חפץ קדוש. ואילו באשה, מלבד קשר האישות של הבעל, יש את הקניין, שהוא ההשתייכות של האשה לבית בעלה. ואלו שני חלקים שיש בקשר האישות, חלק האיסור וחלק הקניין, ואין אלו שני דברים נפרדים לגמרי זמ"ז, אלא שאופן השייכות של אשה לבעלה אינו רק בשינוי שמה, אלא שהיא משתייכת גם באופן קנייני לבית הבעל, שעניין המשפחה אינו שם מופשט של האשה, אלא הוא כולל בתוכו גם שיוך מציאותי למשפחת הבעל. וחלק זה נעשה ע"י קניין, בדומה לממון, אלא שאין הבעל מחזיק אותה אצלו כממון, אלא מחזיק אותה כמשפחה שלו, וזה עניין קנייני ולא איסורי בלבד, שמשפחה יש לה מציאות של חיים שהאשה היא חלק מהם [וע"ד המשל שהובא לעיל, בן לאום מסוים הוא שייך ללאום גם באופן עקרוני שזו זהותו, ויש לו גם מציאות חיים, שהיא חלק מהאומה שאליה הוא משתייך במה שהוא חי עם עמו וכיוצ"ב].

ובתוס' לקמן ז. הנ"ל. כתבו דהא דאמרי' פשטה בקידושין הוא משום דילפי' ליה מהקדש, והלכך המקדש אשה בלשון הרי את מאורסת לי לא אמרי' פשטה, והיינו דקידושין אלו לא דמו להקדש. ועמד בזה הגרא"ו (בקובץ שיעורים שם), דוודאי אין כוונת תוס' לומר שיש שני דיני קידושין, האחד שע"י קניין והשני דומה להקדש, אלא כוונת תוס' היא שהקידושין כוללים בתוכם חלק של קניין וחלק של איסור, וחלק האיסור הוא שעליו נאמר דין פשטה, ואם אדם מקדש אשה בלשון קניין של אירוסין לא יפשוט הקניין.

ויש להוסיף שאין אלו באמת שני דברים שונים, אלא שקשר האישות של האשה עם הבעל כולל בתוכו שני צדדים, מה שמתקיים במציאות שהיא נכנסת לבית בעלה, וזהו חלק קנייני, ומה

שאותו קשר אישות מחייב את האשה ואוסר אותה לעולם, ועניין זה דומה להקדש. וברור שכל עניין האישות הוא השייכות של האשה לבעל, וגם חלק האיסור הוא בזה שהיא אסורה לכל העולם כהקדש בשביל להיות לבעל, כש"כ התוס', ומ"מ יש שתי קומות באישות, מה ששמו עליה והיא משתייכת לבעל ולא לעולם, ומה שהאשה היא בפועל חלק מבית הבעל. וזה נקרא קניין ואיסור, אע"פ שברור שהאשה נקנית לבעל, ואלו שתי קומות בקניין הבעל באשה. ואם יש איזה שהוא צד קשר אישות של האשה עם הבעל, הרי ממילא חל הקשר בכל צד, בין במציאות בחלק הקניין, ובין באיסור, ומכל צד שיתחיל ייגמר בצורה שלמה.

ובזה יישב הגרא"ו הא דבנדרים כ"ט. מדמי קידושין להקדש לעניין הדין של קדושה פקעה בכדי, ושם לא מחלקת הגמ' בין קידש בלשון אירוסין ללשון קידושין - דוודאי שאחרי שחלו הקידושין הם כוללים בתוכם את האיסור, וכמו שנתבאר, ולכן א"א להפקיע קידושין, כי למעשה האישות דומה להקדש, ורק בתחילת הקידושין ובעשייתם שייך לחלק בין עשיית הקדש ע"י לשון אירוסין או לשון קידושין.



י.

לקמן י"ג: אמרי' בהא דתנן אשה קונה עצמה בגט ובמיתת הבעל בשלמא גט דכתיב וכתב לה ספר כריתות, אלא מיתת הבעל מנלן. סברא הוא, הוא אסרה והוא שרתה. והא עריות, דאסר להו ולא שרי להו. ובקוב"ש ח"ב סי' כ"ז ביאר שנידון הגמ' הוא אם איסור האשה לשוק הוא כתולדה מהקניין, וכיוון שפקע הקניין פקע האיסור, או דילמא איסור בפ"ע הוא.

אבל יותר נראה שאין האיסור דבר המופרד מן הקניין, כש"נ לעיל בדברי הפנ"י ואבנ"מ, ואין לבעל באשה אלא קניין בלבד, שהיא משתייכת אליו ולא לאחר, אלא שכפי שנתבאר שאני אישות מממון, שאישות מתקיימת גם אחר מיתת הבעל, דאין האישות כקניין ממון, שהוא מתקיים ע"י רשות הבעלים, ופשיטא שגר שמת ממון נעשה הפקר, ואילו אשה שייכותה לבעל אינה מצד קניינו אלא בזה ששם הבעל עליה, והיא משתייכת למשפחתו, וזה מתקיים גם אחר מותו. וע"ז דנה הגמ', האם הותרה האשה לשוק. אבל האופן בו מתקיים קניין הבעל באשה הוא בב' חלקים - הא' הוא עצם זה ששם הבעל עליה, והב' הוא מה שהיא נכנסת לביתו בקניין, וכמו שנתבאר החילוק בין לשון אירוסין ללשון קידושין. ונידון הגמ' הוא האם איסור אשת איש הוא מחמת מציאות האשה בבית הבעל, או שהוא מחמת ששמו עליה, שיש לה מחויבות עקרונית לבעל להישמר לשמו. ומעיקרא אמרה הגמ' באופן פשוט שהיא מותרת, מסברא דהוא אסרה, והיינו שהשייכות שיש לאשה לבעל מתבטלת אחרי מותו ופשוט שהיא מותרת, והרי זה ידעי' שאין האשה מתקיימת בבית בעלה אחר מותו, כדכתיב ושבה אל בית אביה, וממילא ה"ה שבטל איסור האשה לשוק, שדין האיסור הוא ששייכת האשה לבעל ולא לאחר, והרי אין הבעל קיים.

ומקשה הגמ' דילמא איסורה הוא כשאר עריות. כלומר, שאיסור אשת אח אינו מחמת זה שאשה זו היא בבית אחיו, אלא שאין אדם יכול לקדש אשה ששם אחיו עליה והיא שייכת לשמו

ומשפחתו. ודנה הגמ' דילמא איסור אשת איש נמי אינו תלוי בקניין שלקח אותה הבעל לביתו, שפשוט שזה פוקע אחר מיתה, דדילמא כל ששם בעלה עליה אינה יכולה להינשא לאחר^ב.



פרק שלישי - מקדש חצי אשה

א.

לבאר יותר את עניין הקידושין יש לעמוד בסוגיית הגמ' דף ז. בעניין מקדש חצי אשה, דאמר^א התם כך: "אמר רבא התקדשי לי לחצי מקודשת, חציך מקודשת לי אינה מקודשת. אמר ליה אביי לרבא מאי שנא חציך מקודשת לי דאינה מקודשת אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, ה"נ איש אמר רחמנא ולא חצי איש א"ל הכי השתא, התם איתתא לבי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לבי תרי וה"ק לה, דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא". ובביאור תירוצו של רבא נחלקו הראשונים. הרשב"א כתב שכוונתו לומר שלעולם מקדש חצי אינה מקודשת, בין אם החצי הוא מצד האיש ובין אם מצד האשה, אלא דבאיש אמדי' דעתו שכוונתו לומר שאם ירצה לקדש אחרת יכול יהיה לקדש, אבל באשה, דלא חזיא לבי תרי, ע"כ כוונתה להתקדש לחצי ואינה מקודשת. וכן יהיה הדין באיש שיאמר להדיא שכוונתו לקדש בחצי, שלא יחולו הקידושין.

אבל ברמב"ם (אישות פרק ג' הלכה ט) מבואר לא כן, שכתב שהטעם שמקדש חצי אשה אינה מקודשת הוא משום דאיתתא לבי תרי לא חזיא. מבואר בדבריו שסברא זו אינה רק היכ"ת להבין שכוונתה להתקדש לחציה, אלא שזהו גוף הטעם שהיא אינה מקודשת. וצריך להבין איך משתלב הטעם של איתתא לבי תרי לא חזי עם הלימוד מן הפסוק של אשה ולא חצי אשה.

וכשיטת הרמב"ם נראה ג"כ בראב"ד בסוגיין, שהרשב"א הביא משמו שלמסקנת הגמ' איש ולא חצי איש אתא למעט חצי עבד חצי ב"ח שקידש, שאין קידושו קידושין. והיינו הא דמיבעי לן בגיטין מ"ג. אי חצי עבד חצי ב"ח שקידש אם קידושו קידושין. ודעתו שלמסקנת הגמ' אין קידושו קידושין, והטעם הוא משום שהוא נתמעט מאיש ולא חצי איש.

והרשב"א הקשה עליו דא"כ מהיכ"ת שנתמעטה אשה ולא חצי אשה, אימא דאתא למעוטי חצי שפחה חצי ב"ח שאין קידושה קידושין. ובאמת, הרי מסקי' בגיטין (מ"ג:) שחצי שפחה חצי ב"ח שנתקדשה דהו קידושה קידושין. והרשב"א הסיק שם שגם בחצי איש, אם יקדש להדיא לחציו לא יחולו הקידושין, ותלי' סתמא שהתכוון לומר שאם ירצה יכול יהיה לשאת אחרת, ובדעת הראב"ד נראה ברור שבאיש לא שייך למעט קידושי חציו אלא בגוונא של חצי עבד חצי ב"ח שקידש, אבל מקדש לחציו באמת מקודשת.

(ב). ויל"ע בהא דמיבעי לן קרא ביבמות נ"ה: להתיר ביאה אחר מיתת האשה, דלכאורה אחר דילפינן מקרא דהאיסור הוא מחמת היותה בבית הבעל, א"כ פשיטא דה"ה במתה האשה נמי לא הויא בכלל ביתו ומותרת. וקשה להבין בסברא שייטכן שרק מיתת הבעל, שהוא הקונה, מפקיעה את הקניין ולא מיתת האשה. והגרא"ו שם בסי' כ"ח כתב לומר שלא חזרה בה הגמ' מעיקר הדמיון לעריות אלא דמיתת הבעל מתרת, והביא מדברי הטור דעבד שלא הותר בשעת מיתה אינו זוכה בעצמו גם אח"כ. ואע"פ שמקור ההיתר בעבד הוא מאשה. ש"מ שלא המציאות שאין בעל מתירה, אלא שהמיתה היא כגט, וא"כ י"ל שדוקא מיתת בעל ולא מיתת האשה. וכ"ז צ"ע בסברא.

ויש לשאול, שלדעת הראב"ד מצינו לכאורה סברות הפוכות, דלעניין איש עדיף חציו מחציו עבד חצי ב"ח, דלדעתו למסקנת הגמ' התקדשי לחציו מקודשת ואילו בחצי עבד חצי ב"ח אין קידושו קידושין, ולעניין אשה מצינו להיפך, שחציה ב"ח עדיף, דחציו מקודשת לי אינה מקודשת כדמסיק בסוגיין, ואילו חצי שפחה חצי ב"ח מסיק בגיטין דמקודשת. ובאמת, כבר בגוף דברי הגמ' יש להקשות כן, דבסוגיין אמרי' דחצי איש מועיל חצי אשה ל"מ, ולעניין חצי עבד חצי ב"ח איפכא, דחצי שפחה מקודשת וחצי עבד ספק בגמ'. אלא שלדעת הרשב"א, למסקנת הסוגיא בין בחצי איש ובין בחצי אשה אינה מקודשת, ולא מצאנו חילוק אלא בין חצי עבד לחצי שפחה.

והר"ן בסוגיין כתב טעם לחלק בין חצי עבד לחצי שפחה, דמצינו בתורה שפחה חרופה שהיא חצי שפחה חצי בת חורין, ולכן יש לומר שדווקא חצי שפחה מקודשת ולא חצי עבד שקידש. ומיהו, עדיין אין דבריו מבוארים, שהרי בפסוק מצאנו מיעוט של חצי איש ושל חצי אשה. והטעם שחצי שפחה חצי ב"ח מקודשת הוא משום דלא שייר בקניינו, כדאיתא בסוגיא שם בגיטין, ולכן היא אינה בכלל המיעוט. וא"כ, מדין שפחה חרופה יש ללמוד את סברת לא שייר בקניינו, וה"ה לעניין חצי עבד נימא הכי. וע"כ שבסברא יש לחלק בין לא שייר בקניינו של איש לבין לא שייר בקניינה של אשה, והגמ' סמכה על מה שמצינו בשפחה חרופה לחלק ביניהם, אבל עיקר החילוק שיש ביניהם הוא בסברא. וצ"ב.

ב.

ולבאר הסוגיא צריך להקדים מה פירוש המושג של מקדש חצי אשה או מקדש אשה לחציו. והנה, לעניין ממון יכול אדם לקנות חפץ בשותפות, ושם הביאור הוא שהחפץ המציאותי אינו נכנס לרשותו אלא בחציו, והוא מחזיק את חצי החפץ וחברו מחזיק את החצי השני, והן אמנם דלא שייר לחלק את החפץ לצדדים, שצד אחד שלו וצד אחד של חברו, כי אין כל אחד אוזו בצד זה יותר מצד אחר, אבל עכ"פ כאשר הוא מחזיק יחד עם חברו אין לו החזקה שלמה בחפץ, אלא מחזיק יחד עם חברו וממילא הוי כאילו אוזו כל אחד חצי החפץ. וכלשון רש"י ב"ק צ. ד"ה לא עשו... דבשותפות יש לכל אחד קניין בכולו ליטול מחצה, והיינו שמעשה הקניין הוא בכל החפץ, אלא שאינו מחזיק כולו אלא חציו.

ואילו קונה ממון לחציו לא משכחת לה כלל, דאין פשר למושג הקניין לחציו של האדם, שהאדם הבעלים הוא אחד ואינו מתחלק לחלקים, ואם הדבר ברשותו הרי"ז קניין גמור, ואם אינו ברשותו הרי לא קנה כלל, אבל לא ייתכן במציאות שיהיה הדבר חצי ברשות, שהאדם הבעלים אינו מתחלק לחלקים. ובריטב"א לקמן כ"ג: כתב דמקנה ממון לחציו קונה הכל משום שפושט הקניין בכולו. ואי"ז דין פשטה דסוגיין, אלא הדבר פשוט הוא שאם הוא עשה מעשה קניין הרי שממילא קנה כולו, ואין פשר לקניין לחציו של האדם.

ויש לבאר מהו חצי באיש ואשה, שהרי החלקים שם אינם חלקים מציאותיים באשה, שהרי בל"ה אין גופה קנוי לבעל, והחלקים לא יכולים להיות בגוף, ואיזו חלוקה היא זו שקונה את

חצי האשה או את האשה לחציו. ובשלמא בחצי עבד חצי ב"ח הוא מקדש את כל האשה, אלא שהיא אינה נקנית אלא לחציו, כי יש בו חצי שאינו ראוי לאישות, אבל בעלמא מה שייך לחלק את הדבר לחצאים.

ובאמת, כבר המושג חצי עבד חצי ב"ח צריך פירוש, שהרי אין הפירוש שבחצי הגוף הוא ב"ח ובחצי עבד, שמושג העבדות והחירות אינו מתחלק לחצאים, ואיך משכחת לה אדם שהוא חצי עבד חצי ב"ח.



ג.

והביאור הוא שבאמת אין כאן חלוקה בגופו של העבד, אלא חלוקה בזהותו, שיהודי או גוי אי"ז שינוי בגוף של האדם, אלא שינוי בזהות שלו, אם הוא גוי או יהודי. ועבד שהשתחרר חציו היינו שע"י זה שקנה אותו האדון והוציאו לחירות הוא הפך לישראל, אבל עדיין מחזיק בו האחר ויש בו צד המשועבד לאחרים. וא"כ לאדם זה יש שתי פנים - חלק ישראל וחלק עבד, וחלקים אלו אינם מתחלקים בגוף ע"י זה שאוחז בו אדם, אלא שייכותו מתחלקת, שמחד הוא שייך לעמ"י, ומאידך יש בו חלק הכפוף ומשועבד לאחר, כעבד כנעני. ואדם שיש לו שתי זהויות סותרות, הרי שאין לו זהות שלמה של ישראל ולא של גוי, והוא קרוי מחצה ישראל ומחצה גוי [ועבד אינו ישראל גמור, שיצא מכלל גוי ולכלל ישראל לא בא].

וכ"ה לעניין אישות, שאין האשה קנויה בגופה, כפי שנתבאר, אלא שאשה משתייכת למשפחת בעלה, ובקידושה היא יוצאת ממשפחת אביה למשפחת בעלה. וכפי שנתבאר, זהו קניין האיסור, שאין מדובר בהחזקת ממון שיש לבעל באשה, אלא שזהותה משתנית, שכעת היא משתייכת למשפחת בעלה ולא אביה (וכמו שבמציאות כ"ה, שמחליפה האשה את שם משפחתה לשם משפחת הבעל).

ואדם האומר לאשה חציך מקודשת לי, פירושו של דבר הוא שהוא אומר לה שלא תתקדש לו לגמרי ותהיה חלק ממשפחתו, אלא שהיא תשתייך למשפחתו אבל לא תהיה שייכת לו לגמרי, ותישאר לה גם זהות עצמית שאינה שייכת למשפחת הבעל (וע"ד משל, מה שיש נוהגים כיום שאין האשה משנה משפחתה למשפחת הבעל אלא היא משאירה את שם משפחת אביה, אם כי עדיין לא בא לכלל מקדש חצי אשה).

והעניין של התקדשי לחציי כמו כן הוא, שבוודאי אף הבעל הוא משפחה אחת עם האשה, ונאסר בקרוביה ונעשה שארה, והמקדש אשה לחציו אומר שלא יהיה הוא משפחה שלמה עם האשה, אלא יהיה משפחה עמה אבל לא לגמרי, ויישאר פנוי בחלקו, שלא יהיה חלק גמור מן המשפחה. וע"ז אמרי' בגמ' שמקדש אשה לחציו מקודשת חציך מקודשת לי אינה מקודשת, ולעניין חצי שפחה חצי ב"ח איפכא.



ד.

ולדעת הרשב"א, למסקנא מקדש חצי אין הקידושין חלים, שמושג הקידושין הוא מוחלט, ולא ייתכן שאדם ייצור חצי משפחה, ומשפחה לחצי אינה משפחה כלל, אלא שבבעל לעולם אמדי' כוונתו שהאשה תהיה משפחה גמורה שלו והוא משייר לעצמו אפשרות להינשא לאחרת, ואילו ביחס לחצי אשה סתמא היא התכוונה לחצי, ואינה מקודשת.

והרמב"ם פירש אחרת את הסוגיא, וז"ל בפ"ג מאישות ה"ט "האומר לאשה התקדשי לחצי הרי זו מקודשת, הא למה זה דומה לאומר לה תהיי אשתי את ואחרת שנמצא שאין לה אלא חצי איש, אבל אם אמר לה חציך מקודש לי אינה מקודשת שאין אשה אחת ראויה לשנים". הנה, מלבד מה שסיים בטעם שאשה אינה מקודשת משום דלא חזי לבי תרי, פירש גם את הטעם שבאיש חלים הקידושין, משום שזה דומה למי שמקדש אשה ואחרת, שנמצא שאין לה אלא חצי איש. ומבואר שהרמב"ם למד את הסוגיא באופן אחר לגמרי מן הרשב"א, שתשובת רבא אינה לחלק בין כוונת האיש לאשה, אלא בין חצי איש לחצי אשה, שבחצי איש הווי קידושין וחצי אשה ל"ה קידושין. וכפי שהטעים הרמב"ם, שכל מקדש שתי נשים הוי קידושין לחצי איש, ואיתתא לבי תרי לא חזי.

והיינו, שיש הפרש בין משפחת הבעל למשפחת האשה, שהאשה נכנסת למשפחת הבעל והיא ייכת אליה לגמרי, ולא התירה התורה לאשה להיכנס בחלקה למשפחת בעלה. וזהו העניין של איתתא לבי תרי לא חזי, שהאשה נכנסת לגמרי למשפחת הבעל והיא שייכת שם לגמרי. אולם, הבעל לעולם אינו נעשה משפחה שלמה עם האשה, וכמו שהטעים הרמב"ם, שהרי כל בעל שיש לו שתי נשים הוי כחצי איש. והיינו, שאם נשאל מי היא משפחת הבעל, הרי שאין משפחה שלמה שהיא משפחתו, אלא שיש לו ב' משפחות, והשייכות שלו אינה למשפחה זו יותר ממשפחה זו, וא"כ כל משפחה אינה משפחה שלמה אלא חצי משפחה. ולכן מקדש חצי אשה אינה מקודשת, כי מושג האישות אצל האשה הוא ע"י זה שהיא משתייכת לגמרי למשפחת בעלה. לעומת זאת, מושג האישות מצד הבעל לעולם אינו מוחלט, שהרי התירה לו התורה לשאת שתי נשים, והא חזי' שלא ביקשה התורה שהוא ישתייך לגמרי למשפחת האשה.

וכן נראה שלמד רש"י (ד"ה איתתא) שכתב שהטעם שחצי אשה אינה מקודשת הוא משום שחציה שייר לאחר, והלכך אינה מקודשת. ולא פירש רש"י כרשב"א, שלכן תלי' שהוא כיוון לקדש חצי ואינה מקודשת, אלא הוי כמשייר לאחר, שאשה שלא התקדשה כולה ושיירה חלקה, שאינה בכלל משפחת הבעל, זה גופא כמשייר לאחר חצי האשה. וזה נתמעט ממייעוט של חצי אשה, שמציאות האישות באשה היא ע"י זה שהיא משתייכת כולה לבעל, ואילו בעל אינו כן, ואפשרה לו התורה להיות משפחת הבעל לחצאין, וגם אם אינו משפחה גמורה שלה נמי חלים הקידושין. ואדרבה, זו צורת הקידושין באיש, וכ"ה בכל איש הנושא ב' נשים, כש"כ הרמב"ם.



ה.

והראב"ד כתב למסקנת הסוגיא, דאיש ולא חצי איש אתא למעוטי חצי עבד חצי ב"ח, והרשב"א תמה על דבריו דא"כ גם לענין מקדש אשה ולא חצי אשה נימא דאתא למעוטי חצי שפחה חצי ב"ח. ונראה ברור שלמד הראב"ד שאין הכוונה להעמיד את המיעוט לענין חצי עבד חצי בן חורין, דפשיטא שאם מיעטה התורה איש ולא חצי, הדבר כולל כל אופן שבו מקדש האיש חצי, ואין טעם להעמיד את המיעוט על חצי עבד דווקא. אלא ס"ל לראב"ד שחצי איש אי"ז קידושי חצי ואין בהם שיור כלל, ורק קידושי חצי עבד הוא חצי קידושין. ולהיפך באשה, שמקדש חצי אשה הוא שיור, ואילו מקדש חצי שפחה חצי ב"ח, כיוון שהוא לא שייר בקנינו, ל"ח כלל שקידש חצי, אלא הוא קידושי אשה שלמה הראויה לו.

והנה, הגרש"ש בסוגיא במקומה פירש את עיקר החילוק בין מקדש לחציו לחצי עבד חצי ב"ח שקידש, דגבי בעל ל"ש חצאין, כש"כ הריטב"א בקונה ממון לחציו דפשטה בכוליה, וא"כ כל קונה אשה לחציו פשטו הקידושין בכולו, כיוון שהבעל הוא הקונה, ל"ש לגביה חצאין, ולכן מקדש אשה לחציו מקודשת מהוא שום שמקדש את כולה ממש, ולא נשתייר שום חלק בו שאינו קונה, ורק לגבי חצי ב"ח משתייר בו חלק שאינו קונה. וכ"כ הברכ"ש (שם) בשם הגרי"ז, דלראב"ד למעשה היא אינה נקנית לחציו, ורק כתב דלא הוא שיור כשאמר חצי, אבל בתוצאת הקניין קונה הכל. ומיהו, ברמב"ם מפורש להדיא לא כן, שכתב דמקדש אשה לחציו מקודשת משום שכל מקדש אשה ואחרת אין לה אלא חצי איש, ומפורש להדיא בדבריו שלמעשה חלים הקידושין בחצי, אלא שלגבי בעל לא נתמעט. וכ"כ האבנ"מ בסי' ל"א ס"ק כ"א, דלראב"ד הקידושין הם לחציו.

אבל עיקר החילוק של הגרש"ש נראה באופן קצת אחר. דנראה שהחילוק בין הבעל לאשה אינו רק בזה שהבעל הוא הקונה והאשה היא הנקנית, אלא שיש הפרש בין צורת האישות מצד הבעל לאישות מצד האשה. ומלבד מה שנתבאר שהאשה צריכה להיקנות כולה לבעל והבעל יכול להיות לו גם משפחה אחרת, יש גם הפרש בעיקר צורת האישות, שהאשה משתייכת למשפחת הבעל, והבעל הוא עיקר המשפחה. וזהו החילוק המהותי שיש בעיקר האישות בין הבעל לאשה, שאי"ז אישות שווה, אלא שהבעל קונה אותה ולוקח אותה אליו, ושם הבעל עליה. ואע"פ שעצם זה שיש אישות בין הבעל לאשה זהו דבר המשותף ביניהם, ושניהם קרויים משפחה זה של זה, מ"מ עיקר המשפחה היא משפחת הבעל, והאשה נקנית ומשתייכת למשפחתו. ונראה שזהו גם טעמו של הראב"ד לחלק בין חצי עבד חצי ב"ח לחצי שפחה חצי ב"ח, דוודאי הלימוד בפסוק הוא לימוד אחד של"ש חצי אישות, וס"ל לראב"ד שמקדש חצי אשה הוא חצי אישות וחצי שפחה ל"ה חצי אישות, וגבי בעל להיפך, שאם הוא מקדש אשה לחציו הוא אישות שלמה, וחצי עבד שקידש הוא חצי אישות.

והטעם הוא, דלענין התקדשי לחציי כאמור הוא קידושין גמורים לדידיה, ומה שהיא אינה משפחה גמורה שלו אין הדבר שונה מכל מקדש שתי נשים. וחצי עבד חצי ב"ח שאני, כיוון דלא חזיא לכוליה, כמבואר בגמ' גיטין מ"ג., שאם היא אינה ראויה לכולו נמצא שבאמת הוא לא קנה לגמרי אישות שלמה, שאישות שלמה מצד הבעל היינו אשה שקנויה לו לגמרי, אלא

שמצדו אי"ז משפחה גמורה שלו, ככל אישות שאין הבעל נמצא לגמרי עם האשה במשפחה, אבל חצי עבד חצי ב"ח אין האשה שייכת לו לגמרי, שהרי יש בו חצי שאינו ראוי למשפחה, ונמצא שאין האשה משפחה שלמה שלו, לא שהיא קנויה לו לגמרי ומצדו הוא אינו משתייך אליה לגמרי, אלא שבאמת יש כאן שיוך במשפחה, ובכה"ג הוי חצי גם מצד הבעל.

ומה שלא נתמעט בבעל חצי איש היינו משום דכה"ג לאו חצי הוא, אלא הקניין הוא גמור, ומה שמשתייך אצל הבעל חצי מחוץ למשפחה אי"ז שיוך במשפחה, אלא היא משפחה שלמה איתו, כמו שאמורה להיות משפחה מצד הבעל. משאי"כ בחצי עבד, באמת נשתייך ממנו חצי שאמור להיות חלק מהמשפחה, וכה"ג הוי חצי איש גם לגבי הבעל, וכה"ג נתמעט מאיש ולא חצי איש.

ובאבנ"מ סי' ל"א ס"ק כ"ג הקשה על הראב"ד מ"ט כל מקדש אשה לחציו לא נימא דאתי צד פנוי ומשתמש באשת איש, כמאי דאמרי' ביבמות מ"ה: דחצי עבד חצי ב"ח שקידש אתי צד עבדות ומשתמש באשת איש, וממילא פשיטא שלא חלים הקידושין משום דהוו קידושין שאין מסורין לביאה. ובשלמא לרשב"א, י"ל דעדיפא מיניה פריך, דבל"ה לא חלים הקידושין, אבל לראב"ד, שגם למסקנת הסוגיא חלים קידושין בחצי איש, אמאי לא אתי צד פנוי ומשתמש באשת איש.

ולאמור הדברים מבוארים בפשטות, דמקדש אשה לחציו לא נשאר בזה צד שהיא אינה מקודשת לו, שהקניין שיש לו באשה הוא בכולו, אלא שהוא אינו נעשה לגמרי חלק ממשפחת האשה. וזו צורת הקידושין הרגילה שיש לאיש, שהאשה קנויה לכל חלק שלו, אלא שאין הקניין הופך אותו לגמרי למשפחת האשה, וזהו הבעל אינה נקבעת לפי משפחת האשה לגמרי. משאי"כ בחצי עבד, שם יש שיוך בעצם הקניין חצי, כי בצד העבדות היא אינה קנויה לו כלל ואינה משפחה שלו, וממילא צד זה הוא כמשתמש באשת איש.



ו.

וצריך עדיין לבאר את העניין של חצי שפחה, דמקודשת ולא הוי חצי אשה, ושאינו מחצי עבד, לדעת הראב"ד, דהוי קידושין לחציו. והר"ן כתב דחצי שפחה עדיפא משום דמצינו שפחה חרופה, ונתבאר דמ"מ צריך טעם למה לא נלמד מזה שכל שאינו משייר בקניינו אינו בכלל המיעוט דחצי אישות. והנה, בטעם הדבר שתופסים קידושין בחצי אשה אמרי' בגמ' בגיטין שם שהוא משום דלא שייר בקניינו. וצ"ב, דא"כ מאי שנא עבד משפחה, דלענין עבד מיבעיא לן, ולראב"ד פשטה הגמ' שאין הקידושין תופסים, ולענין שפחה מסיקה הגמ' שתופסים הקידושין, אע"פ שצדדי הגמ' הם באותו טעם, משום שלא שייר בקניינו.

ונראה שהטעם הוא מן האמור, שיש הפרש בין אישות מצד הבעל לאישות מצד האשה, שתכלית האישות באשה היא שמשפחתה הופכת להיות משפחת הבעל, ומבחינה משפחתית השייכות שלה היא לבעל ולא לבית אביה. ובזה אמרי' סברא שאם לא שייר בקניינו מהני, ואין הכוונה דכה"ג מהני חצי אשה, אלא דכל כה"ג לאו חצי אשה קרי' ביה אלא אשה שלמה, כי

זהותה המשפחתית שייכת לבעל. ומה שיש בה עוד חלק שפחות לאו שויר הוא, שהרי חלק זה אינו ראוי לאישות, וכל זהותה המשפחתית היא משפחת הבעל. ואע"פ שלא כל האשה נקנתה, לא אכפת לן בזה, שהעיקר הנרצה מצד האשה הוא שזהותה המשפחתית תהיה שייכת לבעל, וכל האישות שלה תהיה אצל הבעל. אלא שיש לאשה זו חלק שאינו ראוי לאישות כל עיקר, שיש לה חלק שאינו בכלל יוחסין כל עיקר, ואינו אלא ממון בעלמא, כעם הדומה לחמור. וא"כ חלק זה הוא כגוף בעלמא שאין נידון עליו בענייני האישות, וכל החלק הראוי בה ליוחסין משויך לבעל.

ואילו גבי הבעל זה להיפך, הבעל קיים לעצמו והאשה משתייכת ונטפלת למשפחתו. ובוה דנה הגמ' אם גם לגבי חצי עבד י"ל סברא זו, שכיוון שהוא לא שייר בקניינו, הרי שבכל החלק הראוי אצלו למשפחה נקנתה לו האשה, ומה שיש חלק אחר חוץ לאישות לא אכפת לן בזה, או דילמא שייר בקניינו, ושאינו משפחה, משום שגבי בעל בעי' שהאדם כשהוא לעצמו ייקח לו אשה להיות לו למשפחה. והאדם הוא אחד עם צד עבדות וצד חירות, וכל שלא נקנתה לו האשה לכולו הרי שהמשפחה היא חצי משפחה. ויסוד החילוק הוא כעין מש"כ הגרש"ש, שהבעל הוא הקונה והאשה היא הנקנית, אלא שהחילוק הוא לא בין קונה למקנה, כבממון, אלא החילוק הוא בין אישות הבעל הקונה לאישות האשה הנקנית. זאת אומרת, שאם הנרצה הוא השתייכותה של האשה למשפחת אחר, סגי בזה שכל חלק המתאים בו אישות שייר לבעל, והרי היא שייכת כולה לבעל, אבל לעניין הבעל הקונה, הנרצה הוא שהאדם יקנה לו אשה, ובעניין זה א"א לחלק חלקים, וכל שהיא אינה קנויה לו לכולו הוי חצי קניין. ואע"פ שהוא אינו יכול, לא אכפת לן מטענת אונס בהא, שאדם לא יכול ליצור לו משפחה אם חצי ממנו אינו ראוי לאישות.

וא"כ, מה שאומרת הגמ' חזיא לכוליה, זה מבדיל את החצי האמור בסוגיין מחצי של עבד, דמי שחזיא לכוליה פירושו שהיא משתייכת אליו לגמרי, אלא שמצדו אין הדבר מגביל אותו לגמרי, והוא אינו משויך לגמרי למשפחת האשה, אבל אין בו חלק שנשאר בחוץ. משא"כ מי שלא חזיא לכוליה, הרי שחצי בו נשאר מחוץ למשפחה, ונתמעט מחצי איש.



ז.

וברור שחילוק זה צ"ל גם לדעת הרשב"א, שדנה הגמ' לומר שחצי עבד קונה משום שלא שייר בקניינו, והרשב"א הרי ס"ל שאם יקדש להדיא אשה לחציו אינה מקודשת. והא דעבד שאני הוא משום שלא שייר בקניינו, אע"פ ששם הרי דומה למי שמכוון להדיא שלא לקנות אלא לחציו, אלא שכיוון שהוא לא שייר בקניינו הוי קניין שלם. והיינו דס"ל לרשב"א שאישות, הן מצד הבעל והן מצד האשה, לעולם חייבת להיות אישות שלמה, ולא ייתכן שאדם ישייר עצמו מחוץ לאישות, אלא שבחצי עבד לא נחשב הדבר שהוא משייר עצמו מחוץ לאישות, כיוון שהחלק המשויך אינו ראוי לאישות כל עיקר.

ומה שיכול אדם לקדש לו שתי נשים, לדעת הרשב"א ע"כ אין הדבר קרוי כקניין לחצי, אלא זה קניין בכל אחת בכולה. ונמצא א"כ שעיקר המחלוקת בין הרשב"א לרמב"ם וראב"ד היא

מחלוקת לשונית, שגם לדעתם חצי אישות לא חלה, אלא שמקדש לו אשה לחציה לא נחשב הדבר חצי אישות, כי מה שמשייר עצמו מחוץ לאישות לאו כלום הוא, שזו צורת אישות מצד הבעל, ובעבד, שבאמת יש חצי שאינו בכלל האישות, אינה מקודשת. והרשב"א ס"ל שאם באישות הוא מקדש להדיא חצי, אינה מקודשת דהוי קידושי חצי. ולא נחלקו עליו הרמב"ם והראב"ד בעיקר העניין, אלא דס"ל דכה"ג ל"ח כמקדש חצי אלא הוי קידושי כולה.

ונמצא יסוד הדברים שאין הנידון בדברי הראב"ד לחפש אוקימתא על מה להעמיד את המיעוט של חצי איש או חצי אשה, וכן בגמ', כשדנו אם כשלא שייר בקניינו מהני, אין הנידון לעשות אוקימתא שכה"ג לא מיעטה התורה חצי איש, אלא שהיסוד הוא שחצי אישות בשום אופן לא חלה. והנידון בדברי הגמ' והראשונים הוא אימתי נחשב הדבר לחצי אישות, ואימתי אע"פ שקידש לחציו נחשב הדבר לאישות שלמה.



ח.

הברכ"ש בסי' ז' הביא משם הגר"ח לחקור בהא דנתמעטה חצי אשה אם המיעוט הוא בעשיית הקידושין או בחלות הקידושין. והוכיח מהא דבגמ' בע"ב מיבעיא לן אי שני חציין בפרוטה מקודשת ש"מ שזה חיסרון במעשה הקידושין, שהרי כאשר תחול האישות הוי אישות שלמה, וע"כ זהו חיסרון במעשה הקידושין.

והעירו על דבריו מהא דכת' התוס' בגיטין מ"ג, בחצי שפחה חצי ב"ח שנתקדשה וחזרה ונשתחררה, דאיכא למ"ד גמרי קידושי ראשון ואיכא למ"ד פקעי קידושי ראשון, משום שהיא אינה יכולה להישאר מקודשת בחציה משום דאשה אמר רחמנא ולא חצי אשה. ומפורש בתוס' שגם אחר שחלו קידושין בחצי, משום שהבעל לא שייר בקניינו, פוקעים הקידושין משום אשה ולא חצי אשה.

ולגוף הדבר נראה שאין מקום כל עיקר לחקירה זו. אכן, וודאי שהמיעוט של אשה ולא חצי אשה הוא בצורת האישות, שאין אישות בחצי אשה, ומושג האישות היא שהאשה לקוחה לגמרי לבית הבעל. והא דאמר' בגמ' בע"ב היינו משום שהמיעוט לא מורה שאשה לא יכולה להיות קנויה לבעל בחציה, אלא שמציאות האישות היא רק אישות שלמה. וממילא פשוט שלא מיבעיא מי שמקדש רק חצי, אלא גם מי שמקדש שני חצאים, במטרה שבסוף יחולו קידושין בכולה, נמי לא מהני, שאם אין כזו אישות ברור שגם מעשה קידושין כזה אינו מעשה קידושין, ולכן לא תהיה מקודשת. ואפשר שכ"ז בכלל כוונת הגר"ח.



פרק רביעי - קניין כספו

א.

בגמ' ה. למד רב הונא שחופה קונה מק"ו, ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה קונה, חופה שמאכלת בתרומה אינו דין שתקנה, ודחי דכסף מאכיל מדא' דחשיבא קניין כספו, ומסיק לק"ו

ומה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה. ופרש"י דחופה גומרת לעניין ליורשה ולהפרת נדריה.

ויש לשאול בפשט הדברים, למה חילקה הגמ' את הק"ו לב' חלקים, ומתחילה הייתה הגמ' יכולה לכלול את הכל יחד, ולומר ומה חופה שגומרת, ובוה כלול ליורשה ולהפר נדריה ולאכול בתרומה, ולאידך גיסא, במסקנא הוי מצי למימר ומה כסף שאינו מוריש קונה חופה שמורשה אינו דין שתקנה. ולמה מתחילה פירטה הגמ' את דין אכילת התרומה ולבסוף כללה הגמ' הכל בחדא מחתא שחופה גומרת יותר מקניין כסף.

הן אמנם שאי"ז קושיא כ"כ, שייתכן שבאמת רב הונא כלל הכל בדבריו ואמר חופה גומרת, והגמ' פירטה את הדברים, ללמד שאין התרומה בכלל כי מדאורייתא היא אוכלת כבר מאירוסין, ואז מסיקה הגמ' את דבריו של רב הונא, כדי ללמד שכל הק"ו הוא ממה שהחופה גומרת. אבל עדיין הדברים קצת דחוקים, שהרי לא הייתה הגמ' צריכה לפרט כלל וללמד במקומו לעניין מה גומרת החופה ומה יש כבר באירוסין.



ב.

בגמ' י: איתא: "וכבר שלח יוחנן בן בג בג לריב"ב שמעתי שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, שלח לו ואתה אי אתה אומר כן, מוחזקני כך שאתה בקי בחדרי תורה, לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע, ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה כספה מאכילתה בתרומה, זו שביאתה מאכילתה בתרומה אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה".

ולל"ק בגמ' שם, פליגי אי ארוסה אוכלת בתרומה מדאו', דיוחנן בן בג בג ס"ל דאין ארוסה אוכלת בתרומה אלא נשואה בלבד, ואמר ליה ריב"ב שיש לדרוש בק"ו שאם נשואה אוכלת בתרומה ה"ה דארוסה אוכלת בתרומה. ופירש רש"י שם דנשואה פשיטא ליה דאכלה משום דכתיב כל טהור בביתך יאכל אותו.

והא דפירש רש"י שאוכלת בתרומה משום כל טהור בביתך יאכל אותו, ולא פירש שזה משום דכתיב קניין כספו, כדאמר עולא, היינו משום דקניין כספו הוי כבר מאירוסין, ורש"י בא לפרש טעמא דבן ב"ב, דס"ל שמאירוסין אינה אוכלת אלא מנישואין בלבד. ולכן פירש רש"י שלדעתו מקור דין אכילת תרומה הוא מדכתיב כל טהור בביתך יאכל אותו. וכן פירש הפנ"י כתובות נ"ח.

ונראה לכא' דלדעת בן ב"ב מה שנשואה אוכלת בתרומה אין הטעם משום שהאשה קנויה לבעל, אלא מכיוון שהיא בבית הכהן יש דין של כל טהור בביתך יאכל אותו. והגרש"ר כתב נפ"מ בזה, שאשה יכולה לקבל תרומה מדינא, אע"פ שהיא אינה מקבלת עבור בעלה, כמבואר בר"ש בתרומות, משום שאף היא ככהנת ויש לה דין אכילת תרומה. ועוד נפ"מ לעניין קניין שלישי שאוכל באשה, כמבואר ברמב"ם אע"פ שבעבד לא אוכל, כמבואר בחינוך עיי"ש. והטעם הוא משום שאין האשה אוכלת מכח הקניין אלא מפני שע"י נישואיה היא הפכה לכהנת.

ויש לשאול א"כ מהיכן למד ריב"ב ק"ו שאם אוכלת בתרומה בנישואין ה"ה שאוכלת ע"י אירוסין, והרי באירוסין היא אינה כהנת אלא שיש לבעל קניין, וכיצד ניתן ללמוד את כח הקניין ממה שהיא אוכלת בנישואין. והרי הדבר פשוט שאין ללמוד קניין מאישות.

ובאמת יש לשאול כן אף בסוגיין, דהנה להו"א למד רב הונא ק"ו שאשה נקנית בחופה משום שהיא אוכלת בתרומה רק ע"י נישואין, ולפי המבואר ברש"י לקמן היינו משום שהיא נעשית כהנת. ויש לשאול - אם אכילת התרומה אינה מכח הקניין אלא מחמת האישות, שהיא נעשית ע"י לכהנת, כיצד ניתן ללמוד מזה קניינים שיכולה האשה להתקדש בחופה.

ואם ניתן ללמוד קניינים מאישות ה"ה שיש ללמוד שלידה קונה, דהנה במשנה יבמות ס"ט: איתא דאשה שנולד לה בן מכהן אפי' אם בדרך זנות אוכלת בתרומה, וטעם אכילת התרומה הוא משום שע"ז היא חשיבא כשייכת לבית הכהן [ואין היא אוכלת משום שבנה הוא כהן, אלא מפני שיש לה בן משותף עם כהן לכן היא אוכלת מכח הכהן, כמבואר בכל הסוגיות בפרק אלמנה לכה"ג ואכ"מ]. וא"כ ה"ה שנלמד מזה שלידה יכולה לפעול קניין, ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה קונה, לידה שמאכילה בתרומה אינו דין שתקנה. וע"כ ל"ש למיעבד ק"ו הכי, דלידה אינה מעשה קניין, אלא שע"י זה שיש לה וולד משותף עם הכהן הרי היא משפחה אחת עם הכהן. וא"כ ה"ה לעניין נישואין, אם האכילה היא משום שהיא נעשית כהנת ולא מכח הקניין, איך שייך ללמוד מזה בק"ו שיש קניין לבעל באשה ע"י נישואין.



ג.

והנה, לדינא קי"ל דארוסה נמי אוכלת בתרומה מקרא דקניין כספו, וקרא דכל טהור בביתך יאכל אותו כתבו התוס' יבמות ס"ח. (ד"ה קניין כספו) דהוי אסמכתא בעלמא. אבל ברש"י כאן נראה דדרשא גמורה היא, וכן הביא בשיטה כתובות ג"ח. מר"ת בספר הישר ומהריטב"א, דדרשת הספרי דרשא גמורה היא. והטעם כתבו כמה אחרונים דאיתא למימר שנשואה אוכלת בתרומה שע"ז נעשית כהנת ונפ"מ למבואר לעיל, ואילו באירוסין אוכלת מדין קניין כספו.

ובריטב"א יבמות ס"ח. כתב בהא דאמרי' התם דשומרת יבם אינה אוכלת בתרומה משום דקניין כספו אמר רחמנא והאי קניין דאחיו הוא, "דפקע ליה קניינו הואיל ומת קודם שנכנסה לחופה". והיינו דדווקא בשומרת יבם שנפלה מן האירוסין אינה אוכלת, אבל נפלה מן הנישואין אוכלת. וכבר תמה הקרן אורה שם על דבריו וכתב דשיטה זו נפלאה היא ממנו, דמה הפרש יש בין נפלה מאירוסין לנישואין. ולכאורה כוונת הריטב"א היא כהנ"ל, דהא דארוסה אוכלת בתרומה הוא מכח קניין הארוס בארוסתו, וכשמת הארוס פקע קניינו, וכדאמרי' בגמ' האי קניין דאחיו הוא, ואילו נשואה אוכלת בתרומה משום שהיא נעשית כהנת ע"י נישואיה, אלא שאם מת בעלה היא חוזרת לבית אביה, אבל כאשר יש יבם היא נשארת כהנת ולא שבה לבית אביה, ואי"צ קניין של אדם.

ובקובץ הערות סי' מ"ז הביא הא דהקשו האחרונים בהא דאשה חללה אינה אוכלת בתרומה, כדאיתא ריש אלמנה לכה"ג, ומאי שנא משפחה, דאף היא פסולה לכהונה, ומ"מ היא אוכלת

כיוון שהיא קניין כספו, וה"נ אשה תאכל משום שהיא קניין כספו. והרי הטעם שחללה אינה אוכלת כתבו הראשונים שהוא משום דכורה חשיבא, ומה לי שהיא זרה, מ"מ קניין כספו של בעל היא.

וכתב הגרא"ו דהא דאשה אוכלת בתרומה אין הטעם משום שהיא קניין כספו, אלא שע"י הקניין היא נעשתה לכהנת, והא דאמר' בגמ' דקניין כספו היא היינו כש"כ רש"י בכתובות נ"ו. משום דהיא נקנית בכסף. ובאמת אין קניין האשה חשוב קניין להאכיל בתרומה, וכל מה שהיא אוכלת בתרומה הוא משום שע"י נישואיה היא נעשתה לכהנת, וממילא היכא דנעשית חללה שזרה היא אינה יכולה עוד לאכול בתרומה.

והביא הא דאמר' ביבמות נ"ז. לרבא דכהן שנשא אשה ונעשה פצוע דכא ממשיך להאכיל לאחר מכן ול"ה משתמרת לביאה פסולה, והטעם משום שכבר אכלה, ואביי ס"ל שכבר אכלה לא אמר', דאי לא תימא הכי בת ישראל שנישאת לכהן ומית תיכול שכבר אכלה, ורבא השיב לו דהתם שאני משום שפקע קניינו, ומוכח מזה שיש טענה שע"י שהתחילה לאכול אינה מפסיקה, עד כדי שדנה הגמ' שתאכל אחר מיתת הבעל, ואם לא היה פוקע הקניין לא הייתה מפסיקה לאכול בתרומה אע"פ שהבעל עצמו כבר אינו אוכל ובוודאי אינו יכול להאכיל אותה, ומוכח מזה שהיא אוכלת מכח עצמה.

והנה, חידש הגרא"ו שאכילת אשה בתרומה לא זו בלבד שהיא אוכלת משום שהיא כהנת, אלא שכל אכילתה היא מה"ט, שאם היה באשה עוד דין אכילה מכח קניין הבעל ולא רק דין הכהונה, א"כ בכל אשה שנעשית חללה הייתה אוכלת מכח הקניין ולא משום שהיא כהנת, וע"כ שכל דין האכילה הוא משום שע"י היא נעשית לכהנת.

ובאמת, הנפ"מ שהביא הגרש"ר בדין אכילת תרומה מדין כל טהור בביתך יאכל אותו, בוודאי שלא נאמר דווקא על נשואה אלא גם בארוסה, וע"כ הדין אכילה הוא מכח הכהונה, ולא מחמת הקניין.



ד.

אלא דצ"ע על כ"ז מה שנתבאר, דמסוגיין ומהסוגיא דלקמן ד"י: נראה ברור שאכילת אשה בתרומה היא מכח הקניין, שלכן אפשר ללמוד מזה בק"ו לדיני קניינים.

ובאמת, הגרא"ו ייסד את דבריו על דעת רש"י, דהא דאמר' שאשה היא קניין כספו של הבעל היינו משום שהיא נקנית בכסף, אבל לא משום שהיא קנויה לו, אבל כבר הובא לעיל שבתוס' הרא"ש בסוגיין כתב להדיא לא כן, ופי' דאשה קניין כספו דבעל הואיל והוא מושל עליה והיא משועבדת לו. ומפורש להדיא שכח אכילת האשה הוא מחמת הקניין, וכן הובא מהרשב"א גיטין ע"ה. דקניין כספו דבעל הוא זכות שיש לבעל באשה ומחמתה היא אוכלת בתרומה. ובאמת, גם לשון הגמ' ביבמות שהביא הגרא"ו מורה להדיא שאכילתה היא מכח הקניין, שעל טענת אביי, שתאכל אשה לאחר מיתת הבעל, השיב רבא דהתם פקע קנייניה,

ומבואר שטעם הדבר שאין האשה אוכלת אחר מיתת הבעל משום שפקע קניין הבעל, ואכילתה היא מכח קניין הבעל.

וכן ידוע להביא הא דאמרי' בגיטין פ"ה. חוץ מתרומותיך מהו. ופי' התוס' שם שנידון הגמ' בבעל כהן המגרש את אשתו ומשייר דין אכילת תרומה באשה, שדנה הגמ' אי הוי שויר. ולעיל הובא מהגר"ח שהוכיח מספק הגמ' במשייר ירושה דמוכח מזה שירושה היא זכות מזכויות האישיות, ולכן שייך לשייר אותה. וה"נ יש להוכיח מהא דמיבעיא לן בחוץ מתרומותיך שדין אכילת התרומה הוא מכח אישות הבעל, שלכן ייתכן שהיא תהיה בבית אביה ומ"מ היא תמשיך לאכול בתרומה, אבל אם אכילת התרומה היא משום שנעשתה לכהנת, הא פשיטא של"ש לשייר את דין אכילת התרומה.

וכן מפורש הדבר בריש פרק אלמנה לכה"ג ביבמות ס"ו. דהתם תנן דאלמנה לכה"ג שהכניסה לו עבדי מילוג לא יאכלו בתרומה, והקשתה הגמ' שם מ"ט לא יאכלו עבדיה מדין קניינו שקנה קניין, כמו שעבדי עבדים אוכלים בתרומה. ואם אשה אוכלת משום שהיא כהנת מאי קשיא לגמ', הרי אין עבדיה אוכלים אלא מחמתה, והתם הרי היא נפסלה לכהונה, ופשיטא שלא יאכלו עבדיה בתרומה. וע"כ שאלת הגמ' היא שבכל אשה יש דין של קניין כספו, וממילא יאכלו עבדיה מדין קניין שקנה קניין. ואין לומר ששאלת הגמ' היא שעכ"פ יהיה באשה גם דין קניין כספו, כמו עבד, שא"כ הייתה הגמ' יכולה לשאול על האשה עצמה מ"ט היא אינה אוכלת, שהרי לדברי הגרא"ו כל מה שחללה אינה אוכלת משום שאין דין קניין כספו באשה, וכל אכילתה היא משום שהיא נעשית כהנת, ואם שאלת הגמ' שיהיה דין קניין כספו באשה א"כ ה"ה שהיא עצמה תאכל מחמת הקניין, אע"פ שאינה כהנת.



ה.

ולכאורה היה נראה פשוט שדין אכילת תרומה באשה ובעבד אחד הוא, שהרי שניהם נלמדים מקרא דקניין כספו, ומהיכ"ת להמציא שאשה אוכלת מדין כהנת, ולגביה קניין כספו מתפרש שהיא נקנית בכסף, אבל עבד אוכל משום שהוא תחת רשות האדון.

אבל בשו"ת אבנ"מ סי' י"ז כתב בהא דדנו התוס' יבמות ס"ו. אם עבד אוכל מחמת קניין האיסור או מחמת קניין הממון (כך הבין האבנ"מ את דברי התוס'), דיש להוכיח מאשה, שהרי אשה ג"כ אוכלת בתרומה ואין בה אלא קניין איסור, ש"מ שקניין האיסור הוא שמאכיל. והא דמצינו שבהמה אוכלת אע"פ של"ש בה כלל קניין איסור, שאני בהמה דל"ש בה קניין איסור. וכבר העירו על דבריו שלפ"ז נפלה ראייתו מאשה, די"ל שעבד ובהמה אוכלים מחמת קניין ממון, ושאני אשה, שאינה ראויה לקניין ממון. והנה, זהו ענין זר, שהראוי לקניין איסור אין קניין ממון מאכילו, אבל הא מיהת באמת חזי' שפעמים שקניין כספו מתפרש על קניין איסור ופעמים קניין כספו מתפרש על קניין ממון, דלעניין בהמה פשוט שמתפרש על קניין ממון, לעניין אשה פשוט שהוא מתפרש על קניין איסור, ולעניין עבד הסתפקו התוס'.

וביאור הדברים נראה שיסוד הדין בכולם הוא אחד, שמי שקנוי לכהן ושייך אליו אוכל בתרומה, והחלוקה ביניהם היא באופן השייכות לבית הכהן, וכל אחד משתייך אליו באופן אחר: בהמה שייכת לגמרי לרשות בעליה, ואין בה חלק שאינו קנוי לו, ואפי' אי שכירות קניא ומאכילה בתרומה, כדאמרי' בע"ז ט"ו, היינו משום שקניין הממון של שכירות משווי ליה כבעלים. ובעבד אין קניין ממון מספיק בשביל להאכיל, שהרי אין העבד קנוי כמו בהמה, והא חזי' דבעי קניין איסור בעבד וא"א לקנות אותו בקניין ממון בלבד, כבהמה, משום שאין קניין חל באדם, ולא יכול האדון להכניס אותו לרשותו בקניין ממון לבד. וכדי שיחול בו קניין חייב לקדום לזה שינוי מציאותו של האדם מן חורין לעבד, ורק בעבד יחול הקניין. וגם אחרי שחל הקניין אינו כשור וחמור בלבד, והא חזי' שיש לו זכות כנגד האדון לעניין הוצאת ראשי איברים. ומ"מ בטלה מציאותו של העבד לרשות האדון, ובוזה יל"ד אם הטעם הוא משום הקניין הממוני שיש לאדון בעבד, או שהקניין הממוני אינו טעם להאכיל בתרומה, דלא סגי ליה בקניין הממוני, משום שאינו קניין מוחלט, אלא רק מחמת קניין האיסור, שהעבד בטל לרשות האדון, והוא כלול בקניין כספו, כבהמה, ששניהם אוכלי שולחנו של האדון, אלא שהשייכות לרשות האדון בעבד אינה כבהמה, וביטולו לרשות האדון הוא מכח קניין האיסור.

ואשה שאני משניהם, שאין גופה קנוי לבעל, כדאמרי' לקמן ו', ולעולם לא יהיה קניינה אלים כמו עבד ובהמה, והטעם שאשה אוכלת בתרומה הוא משום שהקניין הכניס אותה למשפחת הבעל, ואין שייכותה לרשות הכהן כמו שייכות הממון שלו, שהוא ממש חלק מרשותו, ואשה אינה קנויה לו כ"כ, ומ"מ היא אוכלת בתרומה כי קניינה הוא קניין אישות, ונכנסה להיות חלק ממשפחתו, והאכילה שלה אינה בכח הקניין בלבד, אלא שע"י קניין האישות היא נכנסה למשפחתו וקיבלה את מעמד הכהונה, כמו המשפחה.

ונמצא שיסוד הטעם שאשה אוכלת הוא מחמת הקניין, אלא שהקניין אינו פועל בה אכילת תרומה בפ"ע, אלא שע"י הקניין היא נכנסה לרשותו ונעשתה חלק ממשפחתו, ועי"ז היא קיבלה את מעמד הכהונה, ואוכלת כשאר כהנים. ויש בזה קולא וחומרא, מחד אין קניינה גמור כמו בהמה וקליש קניין בעל באשתו מקניין בהמה, מאידך מכיוון שסוג הקניין אינו מכניס את האשה לרשות הממונית של הבעל אלא למשפחתו, יש לה מעלה שהיא קיבלה את מעמד משפחת הבעל ואוכלת ככהנת.

ונפ"מ מחד, שהיא אוכלת יותר מעבד ובהמה, ויכולה לקבל תרומה בפ"ע, ועוד כמה נפ"מ, ומאידך אם היא נפסלה מכהונה לא תוכל לאכול, מכיוון שסוף אכילתה הוא בדין כהונה, שע"י זה שהיא נעשתה חלק ממשפחת הכהן אף היא מקבלת את מעמד הכהונה, וכיוון שהיא נתחללה ואינה יכולה להיות כהנת, היא מפסיקה לאכול בתרומה [ובשם בעלה העניין תלוי, שאם הוא מת ולא הניח זרע היא שבה לבית אביה ומפסיקה להיות חלק ממשפחתו, ואם הוא הניח זרע עדיין היא במשפחת הבעל ואוכלת מחמתו. וכמו שכ"ה במנהג, שאשה שנתאלמנה או נתגרשה בלי בנים חוזרת לשם בית אביה, ואם יש לה בנים נשארת עם שם בית בעלה].



1.

פ"ז, כמובן א"ש הא דילפינן קניינים מדין אכילת תרומה משום שיסודה אף הוא בכח הקניין שיש לבעל באשה, והיא אינה נעשית לכהנת אלא משום שהיא משתייכת למשפחת הבעל ע"י קניינו, ויכול הבעל לשייר לעצמו אישות לעניין תרומה, כי עכ"פ לעניין זה היא קנויה לו. ותוס' הרא"ש והרשב"א פירשו שהאשה היא קניין כספו משום שהוא מושל בה והיא משועבדת לו. ורש"י לא ניחא ליה לפרש כן, אפי' אם נימא שטעמו הוא משום שאין האשה קנויה לבעל כעבד, היינו משום שבאמת אין האשה קניין כספו כמו עבד, וכש"נ שעיקר קניין האשה קלוש, ולכן היא אינה יכולה לאכול מכח הקניין בלבד, וסוף אכילתה הוא ע"י זה שהיא נכנסה למשפחת הבעל ונעשתה לכהנת. ולכן פירש רש"י שאין תופס שם קניין כספו באשה, והאכילה היא משום שהיא נקנית בכסף.

ובאמת גם בדעת רש"י אין נראה שהוא התכוון לומר שהאשה קנויה לבעל בכסף ולכן היא נחשבת קניין כספו, שא"כ מה שייך לומר ע"ז הוקשו הוויות להדדי, שהרי בשטר וביאה היא לא נקנית בכסף. גם מה שקניין כספו מתפרש באשה שהיא נקנית בכסף ובעבד שהוא קניינו נראה זר מאוד. ויותר נראה שכוונת רש"י לומר שכיוון שקניין כסף של עבד ושל אשה חלוקים זמ"ז אין לנו לדון את האשה באופן פשוט כקנויה לבעל, אלא דכיוון שהיא נקנית בכסף אף קניין זה יש להכליל בכלל קניין כספו, וממילא יש ללמוד גם לעניין כסף ושטר, שהקניין שחל בהם יכול להיחשב לקניין כספו.

ובאמת, תוס' הרא"ש לקמן י: כתב להדיא כרש"י, שקניין כספו באשה הוא משום שהיא נקנית בכסף, והנה הדברים סותרים את מש"כ בדף ה [והן אמנם שא"ז כ"כ קושיא, שהרי אין אלו דברי הרא"ש, אלא סידור דברי בעלי התוס', וייתכן שאלו ב' שיטות. ומ"מ אין הדברים נוחים, ובד"כ בסוגיא קרובה כ"כ לא היה מכניס הרא"ש ב' שיטות הסותרות זו את זו]. ולאמור הדבר פשוט, שבדף ה. פירש מהו הקניין שחל למעשה, ובד"י: כתב מניין שבאמת קניין החל באשה קרוי קניין כסף, אבל אחר הלימוד למדנו שע"י קניין ה"ה מושל בה והיא משועבדת לו.

ונראה שגם לפי הילפותא, שאשה אוכלת מדין כל טהור בביתך יאכל אותו, נמי הוי דין קניין, שלעולם אין דין כהונה עצמית באשה, וכל הכהונה שבה מגיעה מכח הבעל, שהיא נעשית חלק ממשפחתו, והשייכות למשפחת הבעל היא בכח הקניין. וממילא, גם דין כל טהור בביתך יאכל אותו יסודו בקניין, שע"ז היא הפכה להיות בביתו של הכהן, ולכן הגמ' לומדת בק"ו שאם אשה אוכלת מנישואין ש"מ שיש לבעל קניין באשה, ויש ללמוד מזה בק"ו לשאר קניינים.

ומה שחילק הריטב"א בין נפלה מאירוסין לנפלה מנישואין, נראה שאין החלוקה במהות האכילה, שארוסה אוכלת מכח הקניין ונשואה מחמת שהיא כהנת, כי כפי שנתבאר, תחילת שניהם בקניין וסוף שניהם בכהונה. והחילוק ביניהם הוא במעמד האשה ביחס לבעל, שבאירוסין זקוקה האשה כל שעה לקניין, ואם בטל הקניין בטלה ממילא שייכות האשה למשפחת הבעל, שמכיוון שהיא עדיין לא נכנסה לביתו ממש, כל שייכותה לביתו היא הקניין שיש לבעל להכניסה לביתו, וכיוון דמית פקע ליה קנייניה ובטל ממנה שם משפחת הכהן. משא"כ בנשואה, היא כבר נכנסה לביתו, ואמנם כ"ז נעשה בכח הקניין, אבל ע"ז כבר השתנה מעמדה והיא

הפכה להיות ממש חלק ממשפחת הכהן, ושוב היא אינה צריכה עוד לקניין, וכל שלא תחזור למשפחת אביה יכולה היא להמשיך לאכול בתרומה.

ז.

ונראה שזהו גם הביאור בסוגיין, דמעיכרא אמרי' ק"ו דחופה חמירא מכסף שמאכילה בתרומה, ולא אמרי' חופה גומרת לאכילת תרומה ולירושה ושאר מילי, ובדווקא חילקה הגמ' את תרומה משאר מילי של נישואין. ויסוד הדברים הוא משום שכל קנייני הבעל באשה יסודם באירוסין, שהאירוסין הם הקניין שפועל הבעל, והנישואין פועלים את גמר האירוסין, כפי שיתבאר עוד, אבל עיקר כח הקניין נעשה כבר באירוסין, כדחזי' שתנאי שמתנה הבעל לעקור את זכויות הנישואין נעשה באירוסין, ולכן א"א להביא את נישואין שמועילים לירושה, שהם אינם מועילים בפ"ע אלא רק גומרים את קניין האירוסין, כפי שעוד יתבאר.

ותרומה שאני, שאכילת תרומה אינה זכות קניינית מצד עצמה שמכוחה יכולה האשה לאכול, אלא שע"י הקניין היא נכנסה למשפחת הבעל והפכה לכהנת, ועי"ז היא אוכלת בתרומה. ואם לא הייתה אשה אוכלת אלא מנישואין, היינו משום שכניסה לבית הבעל של אירוסין לא מספיקה להאכיל בתרומה, ובעי' שהיא תהיה ממש בביתו, כנשואה. וא"כ, הנישואין אינם גומרים את מעשה האירוסין, אלא זה גוף פעולת הנישואין, שהבעל מכניס את האשה לביתו. ואם היה הדין שרק נשואה אוכלת בתרומה לא היה צריך להביא ממה שחופה גומרת, אלא שחופה יש לה כח פעולה עצמי שמחיל קניין לעניין אכילה בתרומה, קניין שפעלו הנישואין בפ"ע ולא האירוסין, ורק אחר שדחתה הגמ' שכבר מאירוסין אוכלת הגמ', לא נותר להביא מכח קנייני הנישואין אלא מה שהם גומרים את קניין האירוסין.

פרק חמישי - אירוסין ונישואין

א.

האשה נקנית דמתני' היינו קניין אירוסין. ואילו נישואין לא הוזכרו כלל במשנה, ואין האשה נקנית לגמרי לבעל עד שתיכנס לחופה, וכדאמרי' לקמן י. שע"י נישואין היא נכנסת לרשותו ליורשה להיטמא לה ולהפר נדריה. ולעניין ביאה פליגי הראשונים, דעת רוב הראשונים דארוסה מותרת בביאה מדאו', והא דאמרי' כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה היינו מדרבנן, אבל הרשב"א כתובות ז. הביא מהראב"ד שארוסה אסורה בביאה מדאו'.

ומצאנו נפ"מ רבות שיש בנישואין שאין באירוסין, ויסודן מבואר בגמ' סנהדרין כ"ח:, דפליגי אי בעל כשר להעיד על אשתו ארוסה, ומסיק דעדות תלויה באיקרובי דעתא, ולכן הוא פסול כבר מאירוסין. וזה שאני מהא דהוא אינו יורשה מיטמא לה ומפר נדריה, דהתם בשארות תלה רחמנא, ומבואר בגמ' שזהו יסוד החידוש של נישואין, שיש מושג של שארות המתחדש בנישואין שלא קיים באירוסין. ובגמ' יומא י"ג. אמרי' דגבי כ"ג ביו"כ בעי' וכפר בעדו ובעד

ביתו ואם קידש ולא כנס לאו ביתו היא, וזה מה שפועל הבעל בנשואין, שהוא מכניס אותה לביתו ועי"ז היא נעשית שארו, כגמ' סנהדרין הנ"ל. ובגמ' נדרים ס"ז. אמרי' דקרא דאם היו תהיה לאיש מיירי בארוסה, וקרא דאם בית אשה נדרה מיירי בנשואה, והיינו שבאירוסין היא הווה לאיש, ובנשואין היא כבר בבית האיש.

והנה, זה פשוט שאין הבעל פועל באשה ב' עניינים שאינם שייכים זל"ז, אלא האירוסין הם קניין משויר, כדאמרי' לקמן י: דבאירוסין שייר בקניינו. ולדעת הרשב"א ב"ק ע: בהא דאמרי' התם מי לא מודה ר"ע שניים אומרים קידש ושניים אומרים בעל דל"ה חצי דבר, כוונת הגמ' לדון שעדי קידושין ועדי נישואין הוי חצי דבר, דעדי נישואין צריכי לעדי קידושין. ומתוך הדברים שם מבואר להדיא שהנידון הוא משום שהנישואין הם השלמת הקידושין, ודנה הגמ' לומר שעדות כזו היא עדות חצי דבר, עיי"ש בדברי הרשב"א.

וצריך לבאר עניין זה, שלא מצאנו בשום מקום מפני מה באמת האירוסין והנישואין מחולקים לב' קניינים, וכי לא מצאו חז"ל קניין אחד שבו אפשר לפעול האישות, עד שכל בעל צריך לקנות בתחילה בקניין משויר ולסיים את הקניין אח"כ בנשואין. ולא מצאנו בשום מקום שלא יכול אדם לקנות דבר עד שיעשו בו ב' קניינים, האחד משויר והשני גומר את הקניין הראשון. ובאמת מצאנו בגמ' כמה דוכתי דאדם הפועל אירוסין ונישואין כאחד, כהאי דמיבעי לן לקמן י: אי ביאה אירוסין עושה או נישואין עושה. ולקמן י"ח: מיבעיא לן אי ייעוד עושה אירוסין או נישואין, אבל מ"מ האופן הפשוט של קניין הוא שהאירוסין והנישואין נעשים באופן נפרד, עד שנתנו חז"ל לארוסה י"ב חודש עד הנישואין משתבעה הבעל להינשא. ומפני מה הוצרכו לכל זה ולא תיקנו קניין אחד, הקונה את האשה באופן שלא יהיה הקניין משויר.

ויותר מזה, מצינו מעשה שעושה אדם קניין הראוי לנישואין ואין הנישואין חלים, וכדמיבעיא לן לקמן י: אי ביאה אירוסין עושה או נישואין עושה, ואע"פ שביאה אחר אירוסין עושה נישואין, כמבואר בר"ן בסוגיא שם, ומ"ט לא תחיל הביאה אירוסין ונישואין יחד. וכן לדעת ר"ה לקמן ה., שחופה קונה, נחלקו הראשונים, ודעת תוס' ביבמות נ"ז: ד"ה רב... דחופה אירוסין עושה, ומ"ט לא תחיל נישואין, כיוון שהיא קניין הראוי לנישואין כשהיא נעשית אחר אירוסין, ולדעת ר"ה יש לה כח אף לפעול אירוסין, מ"ט לא תחיל אף נישואין יחד עם האירוסין.



ב.

כדי לעמוד בזה יש להבין תחילה את עיקר מצוות האירוסין. הנה, הרמב"ם פתח את דיני אישות: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה".

מבואר ברמב"ם שהמושג אירוסין הוא חידוש של התורה שלא היה קודם מתן תורה. והנה, האישות שיש קודם מת"ת היא האישות שיש בב"נ גם אחר מתן תורה, וכפי שהביאו על המקום

המג"מ והמגדל עזו, שמקור דברי הרמב"ם לדין של אישות קודם מת"ת הוא מאישות של ב"נ. והדינים של ב"נ הם שהגם שבעולת בעל יש להם, נכנסה לחופה אין להם, כמבואר בסנהדרין נ"ח. וכפי שמביא על אתר המגדל עזו. וכן שהם יכולים להתגרש רק בדיבור, ושניהם יכולים להתגרש, כמבואר בירושלמי ריש פירקין שאין גירושין לגויים. והרמב"ם מבאר שכוונת הירושלמי היא שאין גירושין בגט אלא סגי בדיבור. ובהלכה ג' כתב הרמב"ם שכיוון שקיבלה אשה קידושין היא אסורה לכל העולם, ואם בא לגרשה צריכה גט. וזה לכאורה הנגדה לאירוסין בגויים, שבגויים אין איסור בארוסה, כמבואר בגמ' סנהדרין הנ"ל, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות מלכים והובא כאן במג"מ, וגם צריכה, גט בניגוד לגויים, שבהם לא צריך גט.

וכדי להבין את הדברים צריך לראות את ההלכות הראשונות שסידר הרמב"ם בהלכות אישות.

הלכה א' 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 ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה.

הלכה ב' וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אף על פי שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין ואם רצה לגרש צריכה גט.

הלכה ג' קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבעל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה.

הרמב"ם בהלכה א' מציין את חידוש דין הקידושין שבתורה, שמתחילה היו נישואין ע"י ביאה, וציוותה התורה שיקדמו להם אירוסין. בהלכה ג' כתב הרמב"ם שהיא נקנית להיות אשת איש להתחייב מיתה ולהצריכה גט (וצריך לבאר מה מצא הרמב"ם לנכון להכניס את עניין הגט לכאן), ובהלכה ד' כתב את איסור הקדשות. והכס"מ כתב שהרמב"ם הביא הלכה זו כדי להקדים עניין רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה. ודבריו תמוהים, שהרי הלכה זו הביא הרמב"ם בסוף פ"ג, ואין טעם להקדים לה הלכה בתחילת פרק ראשון. וברור מתוך ההקשר של דברי הרמב"ם ולשונו, הדומה להלכה א', שכוונת הרמב"ם לומר שכ"ז הוא מכלל חידוש התורה באירוסין, שצורת נישואין שבתורה כדי שלא יהיו באופן של קדשות, זה ע"י שיקדמו אירוסין לנישואין.

מדברי הרמב"ם אנו למדים שקודם מתן תורה הייתה אשה נישאת ולא מתארסת, והיא הייתה מותרת בביאה בלא אישות, והתורה חידשה שאישות נעשית ע"י אירוסין הקודמים לנישואין. ותרתי אית ביה, גם שצריך אירוסין קודם הנישואין, ולא סגי בביאה כקודם מתן תורה, וגם שתופסים האירוסין בקניין בלי ביאה, מה שלא תופס בגוי. וממילא, מתחדש גם הדין שאשה אינה מתגרשת אלא בגט, בניגוד לנישואין שקודם מת"ת, שניתרת האישות בלי גט, ויכולים שניהם להתירה [באופן זה יש גם לפרש את דברי הר"ן במתני', דאשה נקנית לבעלה "להצריכה

גט". והדברים צ"ב, וכי הקניין הוא לעניין להצריכה גט, והלא הקניין הוא לאישות, אלא שאם רוצים להפקיע את האישות בעי גט, וכמו שלא נאמר שמטלטלים נקנין במשיכה לעניין שאם הבעלים בא להוציאם מרשותו צריך להפקיר. ואולי כוונתו היא לעניין המבואר ברמב"ם, שמה שאישות של ישראל טעונה גט זה משום שהאשה נקנית לבעלה, הא ל"ה לא היה צריך גט. ועניין זה מבטא את אלימות הקניין, שאין האשה יכולה לצאת ממנו אלא בגט, וכפי שיתבאר].

והדברים צ"ב, הן ההקשר של איסור ביאה לדין אירוסין שחידשה התורה, והן הצורך בגט, שהתחדש רק ע"י דין אירוסין שבתורה.



ג.

והנה, שיטת הרמב"ם בהלכה ד' היא שפילגש אסורה דבר תורה, ופילגש היא בקידושין בלי כתובה, אבל בלא קידושין אסורה בדין לא תהיה קדשה, ורק למלך הותרו הפילגשים. וכפי שנתבאר מתוך דברי הרמב"ם, נראה שהוא בא לומר שעניין זה גופא תלוי בדין אירוסין בתורה, שקבעה התורה שאישות היא רק באופן קבוע ולא באופן ארעי, ובכתובות נ"ד: תנן הפוחת לבתולה ממאתיים ולא למנה ממנה הרי זו בעילת זנות, וכתובה תיקנו כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. והיינו, שכל אישות שאינה אישות קבועה הוי זנות, ואפי' אם הוא יכול לבטל את האישות מיד כשירצה הוי זנות¹.

ומה ששונים אירוסין מנישואין שקודם מתן תורה, זה מאי דתנן האשה נקנית, שנעשה הקניין לבעל באשה והיא נאסרה לכו"ע כהקדש. היינו שהנישואין הם חיי האישות בפועל, וקודם מת"ת אין אלא חיי אישות בין בעל לאשה, והאישות מתבטלת ע"י זה שיעזוב האיש או האשה את חיי האישות, וממילא התבטלה מציאות האישות ביניהם, ואי"צ עוד דבר לביטול האישות.

וחידוש האירוסין הוא שאישות נעשית באופן של כריתת ברית, שהאיש קונה את האשה והיא מחויבת לו לאישות, ועיקר האישות הוא בנישואין, אלא שהאירוסין קודמים להם וקובעים את העניין כמחויב להיות, ואינו רק מציאות הווה שיכולה להתבטל, אלא חל קניין לבעל באשה, ואין הדבר מתבטל אלא ע"י נתינת גט. וכדכתיב בהושע וכרתי להם ברית וגו' וארשתך לי לעולם.

ובגויים כל מציאות האישות היא רק מציאות הווה, ואין מושג של מחויבות וכריתת ברית בגויים, ולכן אין להם אישות אלא ע"י ביאה, שנעשה הדבר בפועל. ואילו לישראל, כשניתנה תורה נתחדש שצורת האישות היא רק באופן של קדושה שאינו באופן מקרי וארעי, אלא שיש קשר של מחויבות בין הבעל לאשה. ולכן אין הבעל יכול לכונוס את האשה אלא באירוסין הקודמים לנישואין, ואחר שהוא קנה אותה אין הוא יכול לבטל את העניין במילי בעלמא, ובעי גט.

ג. וכן כתב הרמב"ם בפירוש טעמי המצוות שלו במו"נ ח"ג פרק מ"ט: "...ולמנוע אלו הרעות העצומות ולהביא התועלת הכוללת והיא ידיעת היחסים, נאסרה הקדשה והקדש, ולא נמצא צד התר למשגל רק ביחד אשה ולישא אותה במפורסם, כי אילו היה די לו ביחודה לבד, היו רוב בני אדם מביאים קדשה לבתיהם זמן אחד מוסכם בין שניהם ויאמר שהיא אשתו, ומפני זה צוה לעשות מעשה אחר שיחדה אליו בו והוא האירוסין". הנה, דין האירוסין הוא האופן שבו נעשית האישות להיתר, ואינה בצורת ביאה של זנות.

[ויסוד הדברים שאין ב"נ צריך גט הם מדברי הירושלמי ריש פרקין, דאין גירושין לב"נ, ופירש הרמב"ם דאין הם זקוקים לגט. אבל הר"ן בסנהדרין נ"ח: הביא מרבינו דוד שאין גט לב"נ, היינו שאין מציאות של גירושין בב"נ לעולם. ונראה שגם דבריו הם על יסוד זה, שבישראל יסוד האישות הוא המחויבות שבין הבעל לאשה, ולכן יכול הדבר להתבטל ע"י גט, ובב"נ אין אישות אלא ע"י מציאות שהם חיים יחד ונעשו למשפחה אחת, ומציאות זו לא יכולה להתבטל, כמו שאין אדם יכול לבטל את השארות עם משפחתו].

ויש ראשונים שחולקים על הרמב"ם, וס"ל שפילגש מותרת, ומ"מ לא פליגי בעיקר עניין האירוסין, דאע"פ שהפילגשות מותרת אפ"ה אין אישות ופילגשות דומים, שהרי באמת אין שום חיובים של שאר כסות ועונה לפילגש, ואינו יורשה ומיטמא לה, ואין את יחסי האישות הראויים. ומצוות אירוסין קובעת כיצד נעשית אישות בצורה ראויה, שזה רק בצורה של מחויבות בקניין, ואם אינו חפץ באישות כלל, אז יכול לקחת אשה לפילגשות. וכן מבואר בתשו' הרשב"א מיוחסות רפד, שמה שמבואר במשנה שפוחת לכתולה ממאתיים ולא למנה ממנה הרי"ז בעילת זנות, אע"פ שפילגש מותרת בלי כתובה, מ"מ אדם שבא לישא אשה בקידושין וחופה שתהיה אסורה לכל אדם וקנויה לו ליורשה ולהיטמא צריך לעשות כן בכתובה, ואל"כ הרי"ז בעילת זנות.

וכ"כ המקנה בקו"א אבה"ז סי' כ"ו וז"ל: "כיון שמצינו בתורה שהיה נשים ופילגשים קודם מ"ת אעפ"י שלא היו קידושין באותו הזמן, ע"כ שני ענינים הם, ונראה שכיון הראב"ד לזה בהשגות וז"ל ענין פילגשים וכו' ומשמשת הבית ולפעמים למשכב. רצונו דנשים היינו שעיקר הנישואין לאישות משועבד לה בשאר כסות ועונה ולכל תנאי הכתובה והיא משועבדת לו, ופילגשו עיקר לתשמיש הבית ואינם משועבדים זל"ז בשום דבר אלא לפרקים היא למשכב. וכשניתנה תורה נצטוו באשה שלוקח לשם אישות כנ"ל שלא יבעול אלא אם נתקדשה לו אבל על פילגשים לא נצטוו והוא כקודם מתן תורה".

ד.

ונמצא א"כ שעיקר האישות היא בנישואין, והאירוסין הם כריתת ברית, הקובעת את האישות שהיא תהיה באופן קבוע ומחויב, ולא כמציאות אישות ארעית.

ומ"מ הדבר פשוט, שעניין הברית שבאירוסין אי"ז מחויבות חיצונית, שמתחייבים זל"ז שלא ללכת לאחר, שאם כן הוא לא היה באירוסין אישות כלל, והוי כאילו יישבעו זל"ז שלא יילכו לאחר, ובוודאי מדבר כזה לא נוצרת אישות וקורבה שבין האיש והאשה.

אלא היסוד הוא כש"נ לעיל, שעניין האירוסין הוא לקיחת האשה להיות לו למשפחה, ועניין זה הוא עניין קנייני, אלא שעיקר האישות היא ע"י זה שמתממש הדבר בפועל, שהם חיים יחדיו ע"י זה שהיא נכנסת לביתו, ובאירוסין היא שייכת אליו בקניין, אבל אינה נמצאת בביתו, והאישות קיימת בכח קנייני, אבל אין לה קיום בפועל. ומה שהיא מחוסרת משיכה לחופה הא

גופא משייר בקניין, שאע"פ שהיא נלקחה לו בקניין היא לא נמצאת בביתו, וממילא הקניין משויר".

ובכל קניין ממון אין אדם צריך עוד להשתמש בממון או להביאו לביתו לגמר הקניין, כי מה שהממון קנוי לו והוא תחת רשותו הוא גמר הבעלות, והשימושים אינם אלא מימוש הבעלות של הבעלים. לעומת זאת, אשה אין הקניין מכניס אותה לבעלות הבעל, אלא מייעד אותה לו לאישות, והאישות היא מציאות חיי האשה בבית הבעל. ודבר זה לא נעשה בקניין לבדו, אלא ע"י כניסה לביתו ממש.

[ואין הדבר נוגע למה שנתבאר לעיל, שבאירוסין עצמם יש חלק של מעשה הקניין שהאשה נכנסת לביתו, וחלק של אישות שחל שמו עליה, ששני חלקים אלו הם חלקי הקניין, שהאשה משתייכת אל הבעל באופן מהותי, שהיא נעשית חלק ממשפחתו, וגם במציאות, מקומה בבית בעלה, ונישואין הם מימוש של חיי האישות [וע"ד המשל שהובא לעיל במי ששייך לעם מסוים יש את השייך המהותי שבאופן עקרוני הוא חלק מהעם, ומשתייך אליהם בפועל, ויש את המימוש של העניין, שהוא מנהל את חייו יחד עם העם שלו].

ולכן האירוסין והנישואין נעשים בשני קניינים, לא משום שלא מצאו חז"ל קניין שיפעל את שניהם, אלא משום שהאירוסין והנישואין במהותם פועלים בב' מקומות חלוקים - הנישואין הם מציאות האישות בפועל, והאירוסין הם כח הקניין שיש לבעל באשה, ואלו ב' מעשים חלוקים. ומכיוון שכל כח הקניין של האירוסין הוא עבור חיי האישות של הבעל והאשה, אם נעשה קניין ואין בו אישות של האשה בבית הבעל, נחשב הקניין לקניין משויר, כדאמרי' לקמן י', שהאישות קיימת בכח אבל אינה מתממשת בפועל עד מעשה הנישואין.

ורק לעניין ביאה מיבעיא לן לקמן אי ביאה עושה אירוסין או נישואין. ואין המכוון בזה, כמש"כ המקנה שם, שנידון הגמ' הוא אם אפשר בביאה אחת לפעול בתחילתה אירוסין ובסופה

(ד). ולו יצויר שהאירוסין ייהפכו לאינם מחוסרי משיכה, הם ייהפכו מאליהם לנישואין. וכדתנן בנדרים ע"ד. דיבם מפר נדרים ליבמתו, ולדעת הר"ן שם הכוונה היא שהוא מפר לבדו משום דזיקה ככנוסה. ואע"פ שהיא נפלה לפני היבם מאירוסין, והארוס עצמו לא היה יכול להפר נדרים, מ"מ גבי יבם חשיבא היא ככנוסה. ואע"פ שהבעל עצמו היה זקוק להכניסה לחופה קודם לכן ולא היה לו אלא קניין אירוסין, והיבם מכח הבעל הוא בא ואיך יזכה יותר ממה שהיה לבעל עצמו, וכ"כ הרמב"ן ביבמות ל"ט. שאין היבם יכול לזכות ביבמה יותר ממה שהיה לאחיו, ואינו אוכל נכסי מלוג שלא היה לאחיו.

ובאמת, מצינו כן בכל יבמה, שיכול היבם לבוא עליה על כרחו, אע"פ שהבעל עצמו לא היה יכול לבוא עליה ולקנותה על כרחו. וכבר עמד ע"ז הרמב"ן גופיה שם "ומסתברא דכל הני מילי ליתנהו אלא בשנפלה מן הנישואין אבל מן האירוסין מי עדיף מאחיו דאחי מכתו, ואף על גב דאיהו לא בעי חופה ואחיו בעי חופה, מ"מ לא מצינו ליורש מה שאין לו לאחיו". והנה, עמד הרמב"ן על כך שחלוק הדבר ממה שיכול הוא לקחתה בלי חופה, אך לא ביאר את טעם החילוק. ונראה שהטעם הוא משום שבאמת מצד הקניין לא היה חסר לבעל דבר, אלא דגבי בעל היא מחוסרת מסירה לחופה ואינה נמצאת בביתו, וכאשר הוא מת היא נמסרת לאחיו ולא נותר מהאישות אלא הקמת השם למת. הרי שכעת לא חסר דבר באישות, שאין האישות הזו חסרה ביאה לביתו, וממילא הקניין הופך לקניין גמור. ובכל אישות כל זמן שהיא אינה נמצאת בביתו אי"ז קניין גמור, שהאישות יש לה קיום במציאות, וכל זמן שאין זה כן אי"ז אישות גמורה, והרי כל שעה יכול גם לבטל את האישות, וקשר האישות אינו גמור עד שיתקיים גם במציאות שהיא נמצאת בביתו. אולם, כאשר מת בעלה ולא נשאר אלא עצם הקשר שלה לשם הבעל, בזה לא חסר דבר, והיא שייכת אליו באופן מוחלט ואחיו הבא מכוחו אינו מחוסר קניין.

נישואין, שהרי מפורש בגמ' שם ע"ב דריב"ב, שלמד בק"ו שאם ביאה מאכילה בתרומה ק"ו שכסף מאכיל, ע"כ מיירי בביאה בלא חופה, דאי בביאה וחופה היכי יליף חדא מתרת, ואי בכל ביאה איכא תחילה וסוף התם נמי תרת. וכבר המקנה הקשה לדברי עצמו מאי ראיא מברייתא דביאה אירוסין עושה, אם הכוונה היא שעושה תרת, גם אירוסין וגם נישואין, דילמא מיירי שרוצה לקנות רק קניין אירוסין ולא נישואין. ופשט הדברים נראה שגם אם אינו מכוון לקנות את האשה לנישואין קונה, וכ"כ החזו"א שם. וכן מפורש שם בראשונים שהנידון היה אם ביאה דאירוסין עבדא נישואין (עי' בר"ן שם). ושורש הנידון הוא שלעניין ביאה ייתכן שהיא יכולה לפעול את האירוסין ולא תהיה האשה מחוסרת נישואין, שבעלמא אחר אירוסין האשה מחוסרת מסירה לבית בעלה, ובקניין ביאה, שנמצא עם בעלה, הרי שאין היא חסרה מסירה לחופה, וחלים נישואין ע"י מעשה האישות של האירוסין.

ולכאורה, שורש הנידון בגמ' הוא אם משכחת לה כלל היכ"ת כזו שיהיו נישואין יחד עם האירוסין וכפי שנתבאר, שהנישואין מגיעים כגמר הקניין של האירוסין, שאז מתממש הקניין בלקיחה לבית בעלה. וי"ל שחייבים האירוסין לקדום להם, ובל"ז אין לזה תוקף של נישואין של תורה.

וזה דלא כהמל"מ פ"י מאישות, שדן לומר שחופה מועילה גם קודם הקידושין, ולאמור זה גופא כונת הגמ', לומר שלא ייתכן שביאה תפעל נישואין, כי כל מהות הנישואין היא שהם שבאים אחרי אירוסין, וכ"כ הקהל"י סי' י"ט. ומיהו, המרדכי בסי' תקמ"ו הביא מרש"י דמהני חופה קודם נישואין. ולדבריו צ"ל לכאו' בדברי הגמ' דביאה שאני, ואינה מעשה כניסה לביתו כ"כ להיעשות יחד עם האירוסין, ורק מי שהיא כבר קנויה לו יכולה הביאה להיחשב ככניסה לביתו. וצ"ע.



פרק שישי - נישואין

א.

התוס' (י' ד"ה כל הבועל) הביאו את שיטת ר"נ גאון, דהא דמיבעיא לן אי תחילת ביאה קונה או סוף ביאה ומסקי' דסוף ביאה קונה, היינו ביאה דאירוסין, אבל ביאה דנישואין גומרת. וכ"ה שיטת הרי"ף. והרמב"ן והר"ן הביאו את דברי הרי"ף, דמבואר בדבריו דלא בעי' חופה לנישואין וסגי בביאה, והקשו על דבריו הא הא ביאה ביאת זנות היא, ואיך תקנה. והר"ן הוסיף דהא קיי"ל הבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה'. ותירצו דהנ"מ בבא עליה דרך זנות, אבל בא עליה לשם אישות קונה, דביאה הוי כחופה.

ה. ורב הונא ס"ל חופה קונה, ונחלקו הראשונים בדעתו. דעת תוס' ביבמות הנ"ל דחופה קונה ואינה גומרת, ותוס' הרא"ש לקמן ה. כתב דחופה גומרת. ולכאורה הדברים סותרים לדברי הגמ' לעניין ביאה, דהתם מיבעיא לן. ובאמת צריך פירוש בדברי הראשונים מפני מה לא תלו את דברי רב הונא בספק הגמ' לעניין ביאה, שהרי היא יכולה לפעול נישואין, וכמו שמסתפקת הגמ' לעניין ביאה יש להסתפק גם לעניין חופה, ויתבאר במקומו.

ו. והשעה"מ, בקונטרס חופת חתנים שבסוף הל' אישות, הקשה מאי קשיא להו, הא מצינו כמה חופות של איסור שקונות. וברור שקשייתם אינה מחמת זה שהאדם עובר באיסור, אלא שאם הביאה גופה היא זנות איך תקנה שזנות היא היפך המושג אישות.

וקושייתם צ"ב, מאי ס"ד דהוי ביאת זנות, הא בגמ' מיבעיא ליה אי ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה, ואיך תעשה נישואין, הא הוי ביאת זנות? וכי ס"ד דאגב שעושה ביאת קניין דאירוסין, גם חלק הנישואין ל"ה ביאת זנות, והא פשיטא שביאה לשם אישות אינה ביאת זנות, ומ"ט לא תקנה אחר אירוסין כמו שהיא קונה בשעת אירוסין. ובפרט שהדין שבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה אינו אלא דין דרבנן לרוב הראשונים, ומהיכ"ת שלא יחולו הנישואין אם הוא מכוון לשם כך.

ונראית כוונתם לחלק בין ביאה בפנויה לביאה בארוסתו, שכל ביאה שאין בה אישות היא ביאת זנות. והנה, בבא על הפנויה, שהביאה פועלת קניין ולקחת אותה אליו, הא גופא משווי ליה כביאה לאישות, שעד לביאה הייתה פנויה ובביאה הזו היא הפכה להיות מיוחדת וקנויה לו. וזו צורה של אישות, וממילא יחול בזה גם נישואין.

ובא על ארוסתו שאני, שביאת הנישואין אינה ביאת קניין, ואין הנישואין נעשים בדרך של קניין, אלא שאם האשה נלקחת לרשותו נגמרה האישות והרי היא בביתו. ויש לשים לב, שאע"פ שנתפרשו כל הקניינים במשניות בפרקין, ובסוגיות הגמ' נתבארו אופני הקניינים בכל פרטיהם, עניין הנישואין לא נזכר כלל במשנה בכל המסכת, ולא נתפרש בשום מקום במשנה וגמ' כיצד נעשית החופה, עד שנחלקו הראשונים באופנים שונים כיצד תיעשה. ומה שנגרע חלקה של חופה משאר קניינים הוא משום שבאמת אין הנישואין מעשה קניין כשאר קניינים, וכפי שנתבאר, שעיקר הנישואין הם כקודם מתן תורה, שלוקח אשה לביתו, ואין צריך לפרש מהי לקיחה לביתו, אלא כל שבמציאות היא נלקחה לביתו חשיבא נשואה.

ואיסור הביאה בארוסה הוא עניין זה עצמו, שאע"פ שנקנתה האשה אין היא בבית בעלה, והן אמנם שאם יבוא עליה וינהג עמה מנהג אישות יחולו נישואין, אבל ביאה בעלמא בלי הכנסה לביתו היא ביאת זנות, ואסרה התורה את הביאה שאינה מתוך האישות. ואפי' אי הוי דרבנן בעלמא בארוסה, היינו משום דסגי בקניין האירוסין להחשיבה כביאה בדרך אישות, אבל אחר שאסרו רבנן את הביאה, כל זמן שלא תילקח לביתו הוי ביאת זנות. ובשלמא אי ביאה נישואין עושה, אזי כשהוא לוקח אותה לקידושין הוא נוהג בה מנהג אישות, ועי"ז גופא היא תיעשה לנשואה. משא"כ ביאה שאחר אירוסין, שהיא כבר קנויה לו, הביאה היא מעשה זנות בעלמא שאין בו כל אישות, וממילא היא לא תוכל להיקנות לו. ועי"ז תירצו הרמב"ן והר"ן שכאשר הוא מכוון לקניין הופכת הביאה לביאה של אישות המותרת, וממילא היא גם יכולה להיקנות לו בביאה זו.



ב.

והנה נתבאר שחופה אינה מעשה קניין, כקידושין, אלא סגי בהכנסה לביתו, ואין היא אלא גמר הקניין של האירוסין. ובמרדכי סי' תקט"ז הביא את פלוגת ר"ת ורבינו אפרים בקטנה שקידשה אביה ונתייממה, אם יכולה היא להיכנס לחופה. דעת ר"ת היא דמהני כניסה לחופה בקטנה, ובדברי ר"ת נראה מפורש דהוי דאו', שהביא מדברי הגמ' בפרק שני הא דאוכלת

בתרומה. ומבואר שחלים הנישואין, עד כדי כך שהיא יכולה לאכול בתרומה דאו', ומבואר להדיא דהוי דאו'. ואע"פ שאין מעשה קטנה כלום, מ"מ יכולה היא להינשא.

ויותר מזה מבואר במדרכי סי' תקמ"ו, שהביא מדברי רש"י דמהני חופה קודם נישואין, וראייתו מהא דתנן בכתובות צ. דקטן שהשיאו אביו כתובתה קיימת, שע"מ כן קיימה, והיינו שאחר שהגדיל קידש הוא את האשה, ואז מהני הנישואין דמעיקרא. והוכיח מזה רש"י דמהני נישואין קודם חופה. אבל מראיית רש"י מהמשנה בכתובות, שלמד שהחופה של קטנות מועילה, ש"מ שלא זו בלבד שנישואי קטנה לגדול הווי נישואין, אלא גם נישואי קטן הווי נישואין.

ובתוס' כתובות ב. (ד"ה נשאת), כתבו הא דתנן בתולה נישאת ולא נושאים את הבתולה דאי תנן נושאים הו"א על כרחיה. ופשוט דבריהם, וכן פירש מהרש"ל, דאע"ג דתנן האיש מקדש, דמשמע על כרחיה, משום שכבר השמיענו התנא דהאשה נקנית מדעתה, כש"כ התוס' ב: (ד"ה אי תנא), מ"מ אי תנא האיש נושא הו"א דנישואין איתנייהו בע"כ.

והנה, לעניין קידושין, דס"ד בגמ' ב: דמהני בע"כ, נאמרו בראשונים ב' אופנים. שיטת הרשב"א היא דמירי בתלויה ונתקדשה, וקמ"ל דלא מהני משום דאפקעינהו רבנן לקידושין. ושיטת תוס' הרא"ש שם היא דס"ד שמועיל על כרחיה ממש. והנה, התוס' ע"כ לא אתי כדברי הרשב"א, שאם הסכימה, הרי נתרצתה ובאמת יחולו הנישואין, ואין לומר דאפקעינהו, שהרי את הנישואין אין יכולים להפקיע שלא נעשו ע"ד משה וישראל, ואת הקידושין פשיטא שלא הפקיעו, שלא ייתכן שנתקדשה האשה מדעתה, ואחר שנישאת על כרחיה יפקעו קידושיה. וע"כ דס"ד שאפשר לשאת אשה שלא מדעתה. וע"כ דאע"פ שהשמיענו התנא שקידושין בע"כ ל"ש קידושין, נישואין בע"כ שמיא נישואין. וס"ד דלא בעי' בזה דעת מקנה יותר מקידושין.

ויסוד הטעם הוא משום שאין הנישואין מעשה קניין כשאר קניינים, עד שיש מקום לדון שיועילו נישואין על כרחיה של האשה, ומהני גם בקטנה.

וטעם הדברים פי' (הקהלוי"י סי' י"ט ועוד) דנישואין ל"ה מעשה קניין כלל, אלא מעשה מציאות של הכנסה לרשותו של הבעל, ולכן אין בזה כללי קניינים כלל. והא דס"ל לרבינו אפרים דל"מ נישואין בקטנה, ולא מהני נישואין על כרחיה, היינו משום שלקחה על כרחיה אי"ז מעשה נישואין, ובאמת אין הטעם משום שלא הייתה דעת מקנה.

ובאבי עזרי אישות ג' י"ג כתב דמה"ט אי"צ עדי קיום בנישואין, כיוון שאין זו עשייה של הבעל אלא מציאות של הכנסה לרשותו, ובכה"ג אי"צ עדות קיום. וכן הביא ברשימות שיעורים ליבמות י"ח: שהיה הגר"ח מורה שאי"צ עדות קיום ליבום ונישואין, משום שאי"ז קניין שהוא פועל אלא הוי קניין שחל מן השמים. וזהו כש"כ הרשב"א בתשו' ח"ד שכ"ח לעניין יבום, דלא בעי עדות קיום, דאשה הקנו לו מן השמים.

אבל האבנ"מ בסי' ל"ח ס"ק י"ז כתב דנישואין צריכי עדי קיום, וכמה אחרונים כתבו דלא בעינן עדי קיום, אבל הם נימקו טעמם דנישואין לא מחייבי לאחרינו, ולכך מועילה הודאת בע"ד לקיום, כפי שמתבאר מדברי הגמ' לקמן ס"ה: וכן מבואר בתוס' ר"י הזקן בדף י:י, שכתב דבחופה בעי שני עדים. ומדבריהם מבואר דחופה היא עשיית בעלים, ולכן מדינא היא צריכה עדות לקיום.

ולכאורה יש להוכיח מרש"י ור"ת דלא בעי עדי קיום בנישואין, שהרי כתב ר"ת דמהני נישואין בקטנה, ורש"י כתב דאפי' אם שניהם קטנים מהני נישואין. ואי בעי עדי קיום, איך יעידו על כך עדים, והא אין מקבלים עדות על קטן. וכמו שכת' הרמב"ם בפ"ו מגירושין ה"ט, דמה"ט אין קטנה יכולה לעשות לה שליח קבלה, כיוון שצריך עדי קיום, וליכא. וגם אין לומר שאי"צ עדים משום דמהני הודאת בע"ד, שהרי הודאת קטן לא מהני, ויתבאר לקמן.

וכן יש להוכיח מנידון הפוסקים אי מהני תנאי בנישואין. מתוס' כתובות פ"ג. ד"ה כדרב כהנא... נראה דמהני תנאי בנישואין, שהקשו אמאי צריך הבעל להסתלק בפירות אשתו בין אירוסין לנישואין, והרי הוא יכול לבטל את הקניין בתנאי, וכוונתם לכאור' לתנאי בזמן הנישואין. וכ"כ האבנ"מ סי' צ"ב ס"ק י"ב. ובבית יוסף אבן העזר ל"ט הביא מרבינו ירוחם דלא מהני תנאי בנישואין, ורעק"א בתשו' (תניינא נ"א) והפלאה כתובות ע"ג. כתבו דל"מ תנאי, וטעמם הוא משום דהוי מילתא דליאת בשליחות וליאת בתנאי. ומבואר מדבריהם דמדינא שפיר שייך לעשות תנאי בנישואין, ואי אמרת דלא הוי מעשה בעלים כלל, פשיטא שאין התנאי יכול לעקור אותו, ואין תנאי בדבר שאינו עשיית בעלים.

ובאמת יש ללמוד דחופה הוי מעשה קניין מדברי ר"ה, שלמד בדף ה. שחופה קונה בק"ו מכסף, ואי חופה ל"ה מעשה קניין אלא הכנסה בעלמא לרשותו לא נראה ששייך ללמוד בק"ו שיכולה החופה לפעול קניין. ובאבי עזרי שם פירש שזו טענת רבא שם וכי גמרי' חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין, שטענת רבא היא שאין ללמוד מהא דחופה גומרת שהיא גם קונה, דחופה איננה מעשה קניין. ובזה גופא נחלק רב הונא, וס"ל שחופה הוי מעשה קניין. והטעם שלא פסקו הפוסקים את דברי רב הונא הוא משום שהוכרח להם ממקומות אחרים שחופה איננה מעשה קניין.

אבל הדברים זרים מאוד, ולא מצינו לאמוראים שיחלקו בכאלו מחלוקות שורשיות, בפרט בעניין כזה שאין לו מקרא, אלא הוא האופן הטבעי שבו בעל כונס אשה לביתו, וגם בלשונו של רבא לא נראה כלל שזו היא טענתו. ובאמת, בתוס' מבואר להדיא לא כן, שהקשו למאי דקיי"ל שחופה אינה קונה מ"ט לא נילף שכסף גומר בק"ו. ואם דחיית רבא היא שחופה איננה מעשה קניין, אז זו תשובה מפני מה כסף לא יוכל לפעול נישואין. ומבואר שחופה שפיר הוי מעשה קניין, ורבא רק דחה את ק"ו דרב הונא, אבל לא נחלק עליו בעיקר הסברא אם מתאים ללמוד קניין מחופה.

ועוד, שהרי ברי"ף מבואר שגם ביאה מהני לנישואין, ומקורו כתב הר"ן לקמן י. דילפי' מיבמה, שכל הטעם שאין למדים מיבמה הוא משום שהיא זקוקה ועומדת, וארוסה נמי זקוקה ועומדת, וביאה ביבמה הוי מעשה קניין, כדתנן במתני'. ועמד ע"ז באבי עזרי שם, וכתב דביאה הוי מעשה קניין וחופה איננה מעשה קניין. אולם, אין שום טעם להמציא שיש ב' ענייני נישואין, ע"י חופה וע"י ביאה. גם בר"ן מפורש להדיא לא כן, שכתב דביאה מהני שהרי כל חופה צורך ביאה היא וכ"ש שביאה גופה מהני, הרי שדימה אותם להדיא זל"ז.



ג.

והנה נתבאר דנישואין לא נתפרשו כלל בכל המשניות וגמ', ועיקר הנישואין הם נישואין כקודם מתן תורה, שע"י זה שנכנסה האשה לבית הבעל היא נעשית אשתו. ולפ"ז, לכאורה היה הדין נותן שלא יצטרכו עדי קיום ולא מעשה קניין, ומ"מ החופה מיוחדת לישראל ולא לגויים, שהרי לגויים בעולת בעל יש להם נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להם. כדאמרינן בסנהדרין נ"ז: ויסוד החילוק בין ישראל לגויים הוא משום שלישאל יש אירוסין ולגויים אין, שבישראל הנישואין עצמם הפכו ע"י האירוסין לנישואין מתוך מחויבות, ולא כמציאות הווה בעלמא. ולכן בגוי אין איסור אשת איש אלא ודבק באשתו ולא באשת חברו. כמבואר בתוס' לקמן כ"א: (ד"ה אשת), שאין להם איסור זנות כישראל, ששם עצם האישות היא מחויבות, אבל בגוי, שכל האישות מתקיימת בו כי כך מציאות האישות ביניהם, וכאשר הוא לקח אשת חברו הרי ביטל האישות ואינה הווה לבעלה. אלא שעצם זה שהוא נוהג כן, שהוא לא חי עם האשה חיי אישות באופן הראוי, זה גופא איסור, אבל אין כאן זנות וביטול אישות, כבישראל.

והיינו שהנישואין, שהם כניסה לבית, נעשים בגוי בצורה מציאותית, שנכנסת האשה לבית בעלה, אבל בישראל האשה נלקחת אליו כגמר קניין הנישואין, וכדאמר' בד"י: דאירוסין שייר בקניינו, והנישואין אינם אלא גמר הקניין. וכפי שכת' הראשונים בפירוש דברי הרי"ף דמהני תחילת ביאה לנישואין משום דהיא זקוקה ועומדת כיבמה, שהקניין אינו נוצר בביאה אלא נגמר קניין האירוסין. וכפי שנתבאר לעיל, שהנישואין מממשים את קניין האירוסין, שנלקחת האשה אל רשות הבעל.

והנישואים דומים לקניין ביאה של יבם ביבמתו, שאי"צ לחדש את עצם העשייה, אלא רק לגמור את הקניין הקיים, אבל החופה היא קניין, כמו שביאת יבם ביבמתו היא קניין. והיא פעולת הבעלים, שלוקח את האשה לרשותו.

וזה גם פשט דברי רבא, שטען שאין ללמוד שחופה קונה כיוון שהיא אינה קונה אלא ע"י כסף, ואין טענתו שהחופה איננה קניין כלל, אלא טענתו היא שכל מהותה של החופה היא שהיא גומרת את קניין הכסף, ואין ללמוד מזה שהיא יכולה גם ליצור קניין. וטענה זו קרובה לטענת יוחנן בן ב"ב לקמן י', דאין ללמוד שכסף מאכיל בק"ו מביאה שאחר חופה, דשאני התם דלא שייר בקניינו ובכסף שייר בקניינו. וזו סברא בק"ו, שאין ללמוד קניין היוצר את עצם האישות ממה שיכול לגמור, כמו שאין ללמוד שכסף אלים בקניינו מביאה, כיוון שבכסף הקניין משויר, אבל בוודאי חופה היא קניין, שמדינא היה אפשר ללמוד שיכולה לקנות דומיא דכסף.

ולכן, מדינא יש לתנאי להועיל שלא יחולו הנישואין, ככל עשיית בעלים, שהוא יכול לעכב אותה ע"י תנאי, ומדינא צריך עדות קיום כדי להחיל את הנישואין.

אלא שיש מקום לדון לענין עדות קיום, דדמי ליבמה, שנחלקו בזה הראשונים. דעת תוס' (ד"ה משום פריצותא) ורוב הראשונים לקמן י"ב: דביבמה בעיא שני עדים לקיומך, ודעת הרשב"א, שהובאה לעיל, דל"ב שני עדים משום שאשה הקנו לו מן השמים. והנה, לדעת הראשונים דיבום בעי שני עדים נראה פשוט שגם נישואין יצטרכו עדי קיום, ורק לדעת הרשב"א יל"ד דלא בעי

שני עדים, כשם שיבום ל"צ שני עדים משום שאשה הקנו לו מן השמים. והדבר תלוי בטעמו של הרשב"א, אם כוונתו לומר שמעשה הביאה אי"ז עשייה של האדם, כיוון שהקנו לו מן השמים, וקונה אף בע"כ, וא"כ בנשואה, שהבעל הוא הפועל את הנישואין, יקנה רק בעדים. אולם, ייתכן שכוונתו היא שאשה הקנו לו מן השמים בשעת מיתת הבעל, והיא זקוקה ועומדת, והביאה שבסוף אינה אלא גמר הקניין שכבר חל לו בשעת המיתה [וכן מורה השימוש בלשון הגמ' ביבמות ל"ט.], שאשה הקנו לו מן השמים, שמורה על כך שקניינו בשעת מיתה אינו מעצמו אלא מן השמים, כהמשך לקניין אחיו, ושעיקר האישות הוא מן האח המת]. ואם כן הוא, י"ל שגם בנישואין לא יצטרכו עדות קיום, כיוון שאת עיקר הקניין פעל כבר באירוסין.

ולעיל הובאה דעת רש"י ור"ת שיש חופה לקטנה, ולכאורה מדבריהם נראה שאין דין עדות קיום בנישואין, שהרי אין מעידין על הקטנה. והטעם של"צ עדות הוא לא משום הודאת בע"ד, שהרי ג"ז לא מהני בקטנה, אלא משום שמדינא אי"צ. ולכאורה היה מקום להקשות כן מכל יבום, שהרי קטנה מבת ג' מתייבמת, כדתנן בנדה מ"ד:, ולדעת רוב הראשונים יבום בעי עדות קיום, ואמאי לא נימא אין מעידין על הקטנה.

והנה, הגר"ח בפ"ו מהלכות גירושין כתב על דברי הרמב"ם שם דאין קטנה יכולה למנות שליח משום דאין מעידין על קטנה, דזה שאני מעדות הגירושין עצמם, שיכולים להעיד על קטנה, כיוון שאשה מתגרשת על כרחה, ואין עשייה כלל מצדה, ולכן העדות היא רק על עשיית הבעל, שהוא גדול. ויל"ד אם לעניין ייבום שייך לומר כן, שהרי הייבום הוא מעשה אישות בין הבעל לאשה, ולכאורה אף האשה שותפה לו, ומה שהיא נקנית על כרחה אין הדבר מורה שהיא אינה שייכת בעשייה כלל, שהרי גם על כרחו של היבם נקנה. וא"כ, צ"ב מ"ט יכולה קטנה להיקנות בייבום על כרחה, והא ליכא עדי קיום. ואפי' אי נימא דלענין האשה מהני משום שהיא אינה חלק ממעשה האישות, ואי"ז אלא מעשה הבעל, הא לקמן י"ט. ממעטי' מקרא דאין קטן יכול לייבם, ולדעת רש"י שם חל הייבום מדאורייתא, ואמאי לא נימא שלא יחול הייבום משום דליכא עדות קיום.

וכן יש לשאול בכל דינא דיעוד, שיכול האדון לייעד אמה עבריה על כרחה, כדאמר' לקמן שם דמצוות יעוד שאומר לה בפני שניים הרי את מיועדת, ואיך מהני, והא אין עדות לקטן? ובשלמא למ"ד מעות הראשונות לקידושין ניתנו, הרי שמעשה הקידושין נעשה ע"י האב והעדים מעידים על מעשה ידיה, אבל למ"ד מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, הרי שהאדון מוחל לה על העבדות ועי"ז היא מתקדשת, ואין הקידושין נעשים עם האב, ואיך יעידו על כך העדים, הא אין מעידין על הקטן. והגר"ח עמד בזה בהלכות יבום וחליצה, וכתב שגם אם מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, בכל זאת עיקר עשיית הקידושין הוא של האב. וצ"ב, שהרי בוודאי את מעשה הקידושין עושה הקטנה, ובוודאי שהיא שותפה למעשה הקידושין, שהרי האדון מוחל לה על המלאכות שחייבת לו, ועי"ז היא מתקדשת. וא"כ מה לי שכח הקידושין הוא של האב, סו"ס את המעשה עושה הבת, ואין מעידין על הקטן. והגר"ח שם חידש שאע"פ שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, עיקר הקידושין הוא בתחילה, בשעת נתינת המעות

לאב. אבל עדיין אין הדברים מחוורים, שהרי מפורש בגמ' שצריך עדי קיום בשעת הייעוד, שאז האדון מוחל לה על העבדות.



ד.

ואולי נימא דלעניין זה נמי מהני סברת על כרחו. והגר"ח כתב שהוא משום שאין האשה עושה את הגירושין אלא הבעל בלבד. ולכאורה, לעניין הייבום בוודאי שהיבם עכ"פ עושה את מעשה הגירושין, ומ"מ מהני עדות על כך, אבל באמת גם בגירושין אין המכוון שהבעל פועל בינו לבין עצמו, כעין הפקר, ובוודאי הגירושין נעשים כשטר עם האשה, אלא שיש בכח הבעל לכפות אותה ע"כ. ומעצם זה שנעשה שטר עם האשה, מבואר שכך היא עשיית הגירושין. וכן מבואר בריש פרק שני, דאמרי' חומרא בגירושין שיכול הבעל למנות שליח משום שישנם בעל כרחו. ואם מה שהוא יכול לגרשה בעל כרחו הוא משום שהמעשה בינו לבין עצמו, כהפקר, אי"ז חומרא על תרומה, שגם היא נעשית בעל כרחם של הפירות. וע"כ שהגירושין נעשים עם האשה, ובכח הבעל לכפות את הגירושין על האשה.

ומש"כ הגר"ח, שאי"צ עדות קיום משום שהדבר נעשה על כרחו, אין הכוונה שאי"ז עשייה שלה, אלא שאין הכח שלה מחיל את המעשה, שהבעל הוא עושה המעשה, וכוחו הוא שקובע את המעשה כמעשה גירושין, והאשה רק שותפה בקבלת הגט ולא בהחלת הגירושין. ואע"פ שצריך עדות קיום על העשייה שלה, שהיא מקבלת את הגט, לעניין זה שפיר יכולים עדים להעיד על קטן, וגם קטן כבפניו דמי. וכש"כ הגר"ח שם, שכל עדות שאינה מעידה על קטן היוצר ופועל, אלא רק על עצם מציאות הדבר שאירעה עם הקטן, שפיר יכולים להעיד על קטן. ולכן בגירושין יכולים להעיד על האשה, כיוון שהיא אינה פועלת גירושין, אלא שהיא נפעלת ע"י מעשה הגירושין, ולזה גם קטן כבפניו דמי.

ואם כן הוא, יל"ד כן גם לעניין ייבום, דכיוון שנקנית האשה בעל כרחו של היבם והיבמה אין כאן עשייה מחודשת שפועלים שניהם לקנות את היבמה, אלא היא נקנית ממילא בביאה, והעשייה שפועלים שניהם היא עשיית המעשה בלבד, אבל כח הקניין חל מאליו, שאשה הקנו לו מן השמים. וכה"ג שפיר יכולים עדים להעיד על מעשי קטן.

ולפ"ז יל"ד גם בדעת רש"י ור"ת, שמועילה עדות על מעשה נישואין של קטן, ולא אמרי' דאין מעידין על קטן. והנה, עיקר שיטתם צ"ב - כיצד יועיל מעשה קטן, והא אין מעשה קטן כלום. ובאבי עזרי שם כתב דנישואין אינם עשייה אלא מידי דממילא, וביאר הא דאמרין בגמ' לקמן מ"ה: דקטנה שנתקדשה לדעת אביה והלך אביה למדינת הים ועמדה ונישאת. ופליגי רב ורב אסי אם היא אוכלת בתרומה או דילמא חיישי' שמא יבוא האב וימחה ויתבטלו הנישואין, דדווקא אם עמד האב ומחה מתבטלים הקידושין, אבל אם שתק חלים הנישואין בלי שירצה, ורק אם הוא מוחה בכוחו לבטל את הנישואין.

ובאמת, כדבריו הביא המרדכי להדיא בשם ר"ת, דקטנה שמת אביה אחר שנתקדשה יכולה להינשא, משום שכל הטעם של"מ נישואי קטנה הוא שמא ימחה האב, והכא לא ימחה לעולם. מאידך, רבינו אפרים חלק על ר"ת וכתב להדיא הטעם דנישואין מעשה קניין של"מ בקטן.

וייתכן שכוונת ר"ת איננה שנישואין אינם מעשה קניין כלל, אלא שבכה"ג מהני מעשה קניין אף בקטן. וטעם הדבר הוא משום שחיסרון מעשה קניין בקטן אינו בעצם עשיית הקניין, וכפי שהאריך בזה בקובץ הערות סי' כ"ט, שהרי גם מי שעשה קניין לאחר ל' ונשתטה אין הקניין חל, כדאמר' ב"ב קכ"ז: לעניין מקנה דבר שלא בא לעולם, ואע"פ שהיה בר דעת בשעת הקניין, משום שהחיסרון אינו חיסרון דעת, אלא זהו דין שאין בכוחו להחיל מעשה קניין. וכיוון שכאשר הוא מחיל את הקניין אינו בר דעת לא חל הקניין.

ומאידך גיסא, בגוונא שבשעה שחל הקניין יש לו כח להחיל אותו, אלא שבשעת מעשה הקניין לא היה בר דעת, שפיר חל הקניין, כמבואר ברש"י יבמות ל"ד. (ד"ה ומתוך) דקטן יכול לקדש לכשיגדיל, אע"פ שבשעת העשייה לא היה בר דעת. ואף הראשונים שחלקו עליו שם, טענתם היא משום דהוי דבר שלא בא לעולם, ולא שקטן אינו בר דעת ואינו יכול לעשות מעשה קניין. וכן הביא שם מדברי הראשונים בסוגיא דצאי וקבלי קידושייך לקמן י"ט, דמהני מכח אביה.

ואולי זהו טעמם של רש"י ור"ת דמהני נישואין בקטנה, ואע"פ שנישואין הם מעשה קניין, מ"מ כה"ג אין חיסרון בקטן וקטנה, כיון שכח העשייה של הנישואין בא מכח האירוסין, ואין הנישואין אלא מימוש של קניין האירוסין, כה"ג שפיר מהני מעשה קטן. וכמו קטנה שאמר לה אביה צאי וקבלי קידושייך מהני, ה"נ קטנה שקידשה אביה הקידושין עצמם הם כאמירת צאי והינשאי, שהקידושין מעמידים אותה לכך, ואי"צ אלא מעשה קניין, וזה יש גם בקטן.

ולפ"ז יתיישב גם הא דמהני עדי קיום אע"פ שאין מעידין לקטן, דהא כמו כן יש להקשות בגוונא שאמר לה אביה צאי וקבלי קידושייך איך מהני הקידושין. הן אמנם שאין חיסרון במעשה קטן, כמש"כ הגרא"ו, אבל מ"מ איך מהני עדי הקידושין, והא אין עדות לקטן. ובשלמא בכל קידושי קטנה מהני עדים, משום שהעדות היא על מעשה האב, אבל בקטנה שנתקדשה לדעתה אמאי מהני עדים. והגר"ח כתב שבכל יעוד האב פועל את הקידושין, והרי הגמ' למדה מדין יעוד שיכול האב לומר לבתו צאי וקבלי קידושייך, ופירשו הרמב"ן הרשב"א והרא"ש שהבת יכולה לקדש את עצמה מכח האב, והתם בוודאי הבת היא המתקדשת ולא האב. ואם נימא דהתם מהני עדי קיום כיוון שכח הקניין אינו ממנה אלא מאביה, והיא אינה עושה אלא מעשה בעלמא, י"ל דכה"ג גם קטן כבפניו דמי, כש"כ הגר"ח. וממילא א"ש נמי הא דמהני נישואין בקטנה, דאע"פ שהנישואין הם מעשה קניין, מ"מ כח הקניין הוא מכח הקידושין, ולכן מועיל בזה מעשה קטן, וה"נ יכולים להעיד על כך עדים, דכה"ג גם קטן כבפניו דמי. ועוד צ"ע בכ"ז.

(ז). והיה נראה לדון בכל עניין זה באופ"א. והנה, הגר"ח נקט באופן פשוט דקטן כשלא בפניו דמי לכל מילי, ואם יכולים עדים להעיד על קטן, ע"כ שאי"ז עדות עליו, בגירושין מפני שהוא מגרשה בעל כרחו, ובבן סורר מפני שהוא נידון על שם סופו ואינו מתחייב מיתה כעונש, ובכה"ג גם קטן כבפניו דמי. ומש"כ בבן סורר זה אינו, ובגמ' ריש פרק ב"ס גם לא

ויל"ד אם לפ"ז יכול להועיל תנאי בנשואין, כיוון שעשיית הנשואין אינה אלא מימוש מעשה הקניין שבאירוסין, ואין הנשואין מעשה קניין בפ"ע, י"ל שע"ז לא יועיל תנאי לבטל, שכח התנאי הוא על דבר הנעשה בכח בעלים, ולא על מעשה בעלמא. ואע"פ שגם הנשואין הם מעשה קניין, אין בהם את כח הבעלים, ואם מועיל מעשה בקטן מן הדין לכאורה לא יועיל בזה תנאי. ויל"ע בזה, ובקובץ הערות סי' ע"ו כתב כעין דברי הגר"ח, לעניין חליצה, דאי"ז מעשה קניין שהוא פועל אלא זה מידי דממילא. והקשה ע"ז מסוגיית הגמ' בכתובות ע"ד, דאמר' דל"מ תנאי בחליצה משום שא"א לעשותו ע"י שליח, והא בל"ה אינו יכול להתנות על דבר שאינו פועל את העשייה. ומיהו, לעניין נישואין יותר סברא לומר שיועיל תנאי, דאע"פ שכח העשייה הוא מכח האירוסין, מ"מ הנשואין עצמם הוו מעשה קניין, אלא שהם אינם מחדשים אישות אלא מממשים את כח הקניין של האירוסין. וצ"ע.

ה.

ובהא דס"ד בריש כתובות שיש נישואין על כרחא, נראה דהמסקנא דלא מהני ע"כ הוא משום שא"א לקנות אשה בלי דעתה. והנה, לעניין קידושין כבר כתב הרשב"א ב: דלא ס"ד שהיא נקנית על כרחא, שלא ייתכן קניין בלי דעת מקנה, והסיק מזה דמירי בתליוה ונתקדשה. ובראשונים כתוב ב' טעמים מאי ס"ד שהיא נקנית בע"כ: או משום דדמיא ליבמה שנקנית על כרחא, או משום דדמי לגט שניתן על כרחא (עי' תוס' הרא"ש וחיידושי תלמיד הרשב"א שם). וכנראה הס"ד דמהני קידושין הוא משום דס"ד שאישות יכולה להיווצר בעל כרחא של האשה, וגם אם היא לא כיוונה לכך, מ"מ היא נעשית במציאות אשת הבעל, וקמ"ל שבלי שיהיה מעשה קניין ומצד המקנה לא יחול.

ולכן לעניין נישואין ס"ד טפי כיוון שעיקר הקניין נעשה, ואין הנשואין אלא הכנסת האשה לביתו וגמר קניין האירוסין, ס"ד שגם אם היא תילקח על כרחא יחולו הנשואין. וקמ"ל דל"מ, משום דבעי' דעת מקנה, וכדחזי' בסוגיות הגמ' בדף מ"ה: שקטנה שנישאת שלא לדעת אביה אין

ידעי' מעיקרא שב"ס נידון ע"ש סופו, ומ"מ לא אכפת לגמ' מכך שיכולים עדים להעיד עליו. וכל פירושו בדין ב"ס אין נראה כלל, כמדוקדק בסוגיית הגמ' ריש פרק בן סורר. ויותר נראה שכל דין שקטן התרבה שאף לו נאמר דין זה יכולים עדים להעיד עליו, ועדיף טובא מהא דמבואר בנדה מ"ו. דמופלא הסמוך לאיש לוקה על נדרו, שאם התורה אמרה שהוא בכלל דין מסוים בתורה בוודאי שמכלל זה שיכולים עדים להעיד עליו. ולא ייתכן שנאמר דין לקטן ולא יכולים יהיו בי"ד לדון עליו. והא קמן דמופלא הסמוך לאיש מקבלים עליו עדים. ודינא דאין מקבלים עדות על קטן לא נאמר במקרה שריבתה התורה שקטן אף הוא מצווה בדין זה, אלא רק במקרה שקטן נידון בו מכללא. כמו חוב שיש על קטן, שאי"ז דין חיוב על הקטן, אלא שלתובע יש ממון בידי הקטן, ולכן הוא יכול להוציא ממנו. ולכן אין מקבלים עדות על הקטן, שבעיקרו הוא אינו בכלל החיוב וממילא אין בי"ד יכולים לדון עליו. ולעניין גירושין פשיטא שבעיקר הגירושין יכולים עדים להעיד על קטן, שהרי אם דין הגירושין נאמר גם בקטן פשיטא שיכולים עדים להעיד על כך, ורק לעניין מינוי שליחות כתב הרמב"ם דהוי כשלא בפניו, שהרי אין דין גירושין לקטנה מצ"ע, אלא שנאמר שהיא יכולה להתגרש ע"י הבעל, אלא שמכלל זה באשה דעלמא שמקבלת גירושין יכולה היא למנות על כך שליח, וזה דין בגדול ולא בקטן. וכיוון שהיא אינה בדין מינוי שליחות לגירושין, אלא מידי דממילא שאם יכול הבעל לגרשה יכולה היא למנות עדים, כה"ג אמרי' בקטן דחשיב כשלא בפניו. וממילא בכל שאר דינים האמורים בקטן שפיר יכולים עדים להעיד עליו, ואכזה"מ להאריך עוד בדיני קטן.

הנישואין חלים, ולא אמרי' שהיא נלקחה לבית בעלה מדעתה, ולהיפך, אם היא נלקחה מדעת אביה שלא מדעתה חלים הנישואין, ולא אמרי' דנישואין בע"כ לא שמם נישואין. וכן ביבמות נ"ו. איכא למ"ד דביאה ביבמה על כרחא משווי לה כנשואה גם אם היא נפלה מאירוסין, ולא אמרי' דעל כרחא לאו שמיה נישואין.

ומסקנת הדברים נראה, דוודאי נישואין הוו מעשה קניין, אלא שאי"ז מעשה קניין בפ"ע, אלא עניינם בהכנסת אשה לביתו לגמור האירוסין, ולכן עיקר כח הקניין הוא כח האירוסין. ומזה נגזר נפ"מ, שייתכן שיכולה קטנה לעשות מעשה נישואין, ויכולים עדים להעיד על קטנה, ומאיך תנאי מהני בזה, כי למעשה יש כאן מעשה קניין שאפשר לבטלו. ויש עוד לעיין בכל עניין זה.



פרק שביעי - שדהו של בעל

א.

להשלמת עניין הקניין של הבעל באשה, והחילוק שיש בין אירוסין ונישואין, יש לעמוד בקצרה בסוגיית הגמ' ריש כתובות. אמרי' התם דדינא דהגעת זמן אחר י"ב חודש, המחייב מזונות כדתנן שם נ"ז., היינו דווקא אם יכול לישא בהגעת זמן, אבל אם אנוס בתקנתא דרבנן שלא לישא עד יום רביעי אינו מתחייב מזונות. ומיבעיא לן התם בגמ' בחלה אם אנוס כמי שלא הגיע זמן, או דילמא התם שאני, משום דאניס בתקנתא דרבנן. ושוב מיבעיא לגמ' מה הדין בחלתה היא, אי מצי אמר לה הא קאימנא, או דילמא מצי אמרה ליה נסתחפה שדהו.

והתוס' שם ע"ב (ד"ה מציא) הקשו מ"ט לא יוכל הבעל לטעון שמזלה גרם, ותירצו התוס' כיוון דלא מיפקדא אפרייה ורבייה לא מיענשא, ועוד דהאשה שדהו של בעל ואין הבעל שדה של האשה.

והרמב"ן כתב שם על שאלת התוס': "וזה שאלתן של נערים היא דאפי' כשחלתה היא שיש לתלות במזלה יותר נסתפק להם בגמ' אם יכולה לומר שמזלו גרם כ"ש בחלה שהדבר פשוט שאומרת לו שמזלו גרם, ופי' נסתחפה שדהו כך הוא אף על פי שנאנסתי אני כיון שאין העכבה מדעתי אלא אנוסה אני חייב אתה ליתן לי מזונות כיון שהגיע זמן וכיון שתעלה לי מזונות נמצא האונס לחובתך מעתה יהי' כשדה שלך שנסתחפה".

ולכאורה יסוד הנידון שבו נחלקו התוס' והרמב"ן (עי' ברכ"ש סי' א' שם), שלדעת התוס' צריך עיכוב של הבעל ומניעת נישואין כדי לחייבו במזונות, ולכן כל זמן שזה לא ייחשב כעיכוב של הבעל הוא לא יתחייב במזונות, ודעת הרמב"ן שהגעת זמן מצד עצמה מחייבת במזונות, ואם מצד האשה אין עיכוב, לא אכפת לן שיש אונס שמחמתו לא נשא אותה הבעל, דסו"ס הגיע זמן המחייב אותו בתשלומי המזונות.

אלא שלא נראה כן, שהרי בגמ' אמרו שהטעם שחייב הבעל במזונותיה אע"פ שחלתה היא הוא משום שנסתחפה שדהו. ואם הטעם הוא משום שכל שלא עיכבה מתחייב ממילא, לא היה

לגמ' אלא לומר שהוא חייב משום שאנוסה היא. וכן נראה בדברי הרמב"ן, שכתב בטעם הדבר שהבעל חייב במזונות כיוון שהגיע הזמן "נמצא האונס לחובתך" לא סגי ליה בכך שהגיע הזמן ולא עיכבה האשה, אלא שהאונס הוא לחובתו של הבעל.

וכן מוכח בדברי הרשב"א, דס"ל להדיא כהרמב"ן [בחיידושים הוסיפו קטע משיטמ"ק, שבטעות יוחס לרשב"א ואינו אלא מהריטב"א, ובקטע זה מבואר כדברי תוס', וא"כ הוא סותר לקטע אחד שלפניו, אך הוא אינו מהרשב"א], אך בהא דהיכא דאניס בתקנתא דרבנן נפטר כתב הרשב"א דמשום דעיקר תקנה לטובתה היא הא וודאי חשיב כאונס דידה. וחזינן שאם יהיה אונס "דידה" לא יתחייב לה הבעל במזונות. וצ"ב מהו אונס ידידה ואונס דידה. ועוד, אחר שמשכחת לה אונס דידה שמחמת זה לא מתחייב הבעל במזונות, צ"ב מ"ט קושיית התוס' היא קושיא של נערים.



ב.

ולבאר הדברים צריך להקדם קודם את עניין טענת "נסתחפה שדהו" ו"מזלו גרם", דהא פשיטא שלווה שרוצה לפרוע חוב של המלווה, ונאנס המלווה מלגבות את החוב, פשיטא דלא אמרי' מזלו גרם, דסו"ס לא נפרעה ההלוואה. וכן אם יבוא למכור ממון לחברו וייאנס הלוקח, לא נימא מזלו גרם ויתחייב לשלם דמי החפץ, שאין העמדת מוכר מחייבת אלא קבלת הלוקח, והרי לא קיבל. וכן אם התחייב לשלם בזמן פלוני למלווה, וגרם לו המלווה אונס שלא יכול יהיה להשתמש במעות ההלוואה או להשיג ממון אחר, פשיטא שהוא חייב לשלם בהגעת הזמן, אם לא שיתקזזו החובות אם חייב על ההפסד מדין גרמי, ומדין אפוכי מטרותא למה לי, ובגמ' כתובות ק". מבואר שיש נפ"מ שהחוב יכול לחזור ולהתעורר, ולא אמרי' המלווה הוא שגרם לכך ויפטר הלווה. וא"כ צ"ב היכא שייכא טענת מזלו גרם, דממ"נ אם צריך לפעול כדי לחייב את חברו, לא יכול יהיה לחייב את חברו בטענה שמזלו של חברו גרם, ואם הוא חייב לחברו פשיטא שהוא לא יפטר בטענה שמזלו של חברו גרם.

והנה, בגמ' נדרים צ: מיבעיא לן אי אשת כהן שנאנסה יש לה כתובה או אין לה כתובה, כיוון דאונס כהן כרצון בישראל אין לה כתובה, או דילמא מצי אמרה ליה אנא הא חזינא וגברא הוא דנסתחפה שדהו. ופירש הר"ן שם הטעם לומר שנסתחפה שדהו משום שקדושת כהונתו גרמה לו להיאסר. וביאור הדברים שחיוב הכתובה הוא על כך שהאשה היא שפירקה את האישות, שאם היא זינתה וגרמה לבעל להיאסר אין לה כתובה, שהרי מחמתה הוא חייב לגרש, ואין לה כתובה אם היא שפירקה את האישות [והגרש"ר בכתובות סי' י' דן לומר אולי הטעם שהיא מפסידה כתובה הוא משום שהיא עוברת על דת יהודית, ובגמ' שם מפורש שהוא מן הטעם שנתבאר, ואכ"מ]. וע"ז דנה הגמ' באשת כהן שנאנסה, דמחד האיסור הוא עליה, שהרי היא נעשית זונה ע"י הביאה באונס, וא"כ מחמתה מתבטלת האישות, או דילמא נסתחפה שדהו של הבעל, והיינו כמו שפירש הר"ן, שהרי האשה מצדה מעמידה אישות, אלא שהבעל מחמת קדושת כהונתו אינו יכול לשמש בכזו אישות, והוי אונס דידיה.

והיסוד הוא שא"צ מעשה של הבעל או של האשה, וגם אם יהיה אונס גמור שמחמתו מפרקת האשה את האישות מ"מ אין הבעל חייב לשלם לה על כך. ואם האונס הוא מחמתו נמי לא אכפת לן בכך שהוא אנוס, דל"ש בזה טענת אונס רחמנא פטריה, אלא כל שמחמתו התבטלה האישות חייב, ואם מחמתה פטור. ונידון הגמ' הוא באונס של אשת כהן אחר מי לשדות את האונס, האם על האשה, שהיא שנאנסה והיא הנאסרת לבעל, גם אם באונס, או דילמא כיוון שהאיסור הוא מחמת קדושת הכהונה של הבעל, חשיב אונס ידיה ויתחייב כתובה.

כמו כן, מצאנו דין זה לעניין שכירות, דבגמ' ב"מ ע"ט. אמרי' דמי ששכר ספינה וטבעה באמצע הדרך, אם שכר ספינה סתם להעברת יין זה חייב השוכר לשלם למשכיר דמזלו גרם, ואם שכר ספינה זו להעברת יין סתם אינו חייב דמזלו של המשכיר גרם. וביאור הדברים הוא כש"נ, לא שע"י זה שמזלו גרם יתחייב לשלם על מה שלא העמיד לו המשכיר, אלא הכוונה היא שהמשכיר מתחילת הקניין כבר העמיד לו את הספינה להשכרה, אלא שהחיוב של השכירות הוא מתחילה ועד סוף, והשימושים מתקבלים בפועל כל שעה.

ולכן, אם חלה השוכר ואינו יכול להשתמש, בוודאי לא אכפת ליה למשכיר, שהרי הוא מצדו העמיד את הממון לשימוש, ומה שאין השוכר יכול להשתמש לא אכפת ליה בזה, דהוא מצדו העמיד את הממון, ואם בא המשכיר ונטל את ממנו בוודאי פטור השוכר, ולא שמתחייב המשכיר מדין גזילה על מה שלקח, אלא שהוא לא העמיד כלל את הממון לידי השוכר.

ובזה דנה הגמ' בספינה שטבעה, למי אירע האונס, שאם האונס הוא אונס דמשכיר חשבי' ליה כאילו לא העמיד המשכיר שימושים לשוכר, ואם האונס הוא אונס של השוכר נחשב כאילו המשכיר מצדו העמיד והשוכר הוא שאינו מצליח להשתמש. ובזה מחלקת הגמ', שאם יכול המשכיר מצדו להעמיד עוד ספינות אחרות, הרי שהטביעה לא אירעה לשכירות שלו, שמצדו השכירות אינה צריכה להתקיים דווקא ע"י ספינה זו, ונחשב כאילו הוא העמיד את הספינה והשוכר הוא שלא מצליח להשתמש. ואם השוכר יכול להביא יין אחר, הרי שהמשכיר מצדו הוא שאינו יכול להעמיד את השכירות, ופטור השוכר מלשלם.

ג.

ואם יש נידון של נסתחפה שדהו גבי הגעת זמן, ע"כ לחיוב הגעת זמן אי"צ שתעמיד האשה את עצמה לנישואין, שאם כן הוא לא אכפת לן איזה טענת אונס תהיה לה, סו"ס היא לא העמידה עצמה לנישואין. ולא תועיל לה כל טענה לשדות את האונס על הבעל, דמ"מ לא העמידה עצמה לנישואין. מאידך, גם אי"ז חיוב של הבעל בהגעת זמן כזמן פירעון, שע"ז לא הייתה מועילה כל טענת אונס, וגם אם היה האונס לגמרי מחמת האשה לא היה יכול הבעל להיפטר מחיובו.

והטעם שהוא מתחייב במזונות בהגעת זמן לדעת התוס', מבואר בתוס' הרא"ש כתובות צ"ז:, שכל שהאשה עגונה אצל הבעל הוא מתחייב במזונות. וכתב שם שלכן במגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה, משום שאגידא גביה דומיא דהגעת זמן. והיינו, שהאשה באירוסין

מעמידה את עצמה לבעל, ובהגעת זמן אין הוא יכול להמשיך להחזיק אותה עגונה, וחייב לכנוס או לגרש, כש"כ תוס' הרא"ש שם בדף ב:, ואם הגיע הזמן ולא נשא הבעל, ונשארת האשה עגונה גביה, הרי היא מוטלת עליו וחייב לזונה.

והטעם שחייב הבעל במזונות הוא משום שהאשה מעוגנת אצלו, והוא אינו יכול להשאיר אותה במצב העיגון בלא גט ובלא מזונות. ולכן, מדינא כל שהגיע הזמן היה על הבעל להתחייב במזונות בכל גיונא, אלא שאם הבעל מצדו מאפשר את הנישואין והאשה היא שאינה חפצה בכך, אי"ז עיגון הבא מצד הבעל ולכן הוא אינו חייב לשלם לה דמי מזונות. ובגוונא שהאשה ברחה מבואר בגמ' שם דפשיטא שהוא אינו חייב מזונות.

ודנה הגמ' בכה"ג שחלתה היא, דהן אמנם שהיא אנוסה בכך, אבל מ"מ יכול הבעל לומר אנא הא קאימנא, ומצדו שפיר יש נישואין אלא שהאשה היא שמונעת אותם, ומה לי שהיא אנוסה בכך, סו"ס העיגון לא בא מצד הבעל אלא שהאשה אנוסה להתעגן, ואין חיוב מזונות על הבעל כה"ג. או דילמא אמרי' נסתחפה שדהו של הבעל, וגם החולי של האשה נחשב כאילו הבעל אנוס מלישא את האשה וחשיב כאילו הוא המעגן אותה, שהרי הדבר פשוט הוא שאם הבעל היה גורם לאשה לחלות היה זה נחשב עיגון שלו, וגם אם קרה הדבר מאליו נחשב כאילו החולי קרה לו, והוא המנוע מלישא את האשה, ולא היא נמנעת מלהינשא.

וע"ז הקשה התוס' מ"ט אמרי' נסתחפה שדהו של הבעל, אדרבה נימא שכאשר חלה הבעל נסתחפה שדה של אשה והיא אינה יכולה להינשא, וממילא אי"ז עיגון של הבעל, שהרי לא העמידה האשה את עצמה לנישואין, מכיוון שהבעל חולה ואינו יכול לשאת אותה, היא אינה מצליחה להעמיד עצמה לנישואין, וממילא אין כאן תחילת סיבת חיוב.

תוס' הקשו שיאמר הבעל ש"מזלה גרם", והיינו ש"נסתחפה שדהו" הוא סוף הדין, המורה שהחולי של האשה קרה לבעל, ומזלה או מזלו גרם הוא סיבת הדין, המורה שנחשב הדבר כעיקוב של הבעל, משום שמזלו הוא שגרם לכך, וממילא החולי של האשה הוא הפסד שלו ומוטל עליו. ותירצו התוס' דאשה לא מיפקדא אפרייה ורבייה הלכך לא מיענשא, ובוודאי אין כוונת תוס' לומר שסתמא דמילתא תלי' שהדבר בא כעונש על הבעל ולכן הוא מתחייב במזונות. דמאן יימר שהגיע החולי בתורת עונש [בשו"ע אבהע"ז ה' י' הביא את שיטות הראשונים דנסתרס ע"י חולי חשיב סריס אדם, ובטעם הדבר כת' הבית מאיר שם: "רוב החולאים על ידי פשיעת שמירת הגוף מריבוי המאכל או משקה או משגל באים, כבהלכות דעות לרמב"ם, לכך יש להחשיבם בידי אדם"]. ועוד אטו ל"ש שאר עונשי שמים אלא ביטול פרייה ורבייה בלבד, ודילמא נענשה האשה בסיבה אחרת, שאינה ביטול פרייה ורבייה.

ובאמת פשוט וברור שאין כוונת התוס' לעונש, שהרי הגמ' מיירי גם באדם שכבר קיים פרייה ורבייה מאחרת, ועכ"ז דינא הוא שהוא מתחייב לשלם בהגעת זמן. ועוד, שהגמ' לאחר מכן דנה באשה שפירסה נדה שלא בזמנה אי חשיב כהגעת זמן או לא, ושם בוודאי שהנדות אינה באה כעונשי שמים.

וכוונת תוס' לומר שעיקר עיקוב הנישואין הוא ביטול פרייה ורבייה, שעיקרם הוא על הבעל, שהרי הוא המצווה על כך ולא האשה. וממילא חשיב הדבר כאונס של בעל, וכש"כ הר"ן לעניין

כהן, שקדושת כהונתו גרמה לו להיאסר, ה"נ העיכוב הוא בעיקרו על הבעל, שהוא המצווה בפרייה ורבייה.

ובתירוצו הב' כתבו דאשה שדהו של בעל ולא הבעל שדה של אשה. והיינו, שהאונס אינו מה שמתעכבים הנישואין, שזה וודאי אינו עניין של הבעל יותר משל האשה, אלא שאחרי שהיא נקנתה לו באירוסין הרי היא אשתו, ואם הגיע זמן ולא נישאו הרי"ז עיכוב באישות הקיימת, שהיא אינה מגיעה לידי נישואין, ותחת להתקיים כאישות גמורה היא מעגנת את האשה. וע"ז כתבו התוס' שכל דבר הקורה בבית הבעל והאשה לעולם קורה לבעל, שהאשה קנויה לבעל, והאישות היא אישות ידידה, והיא משתייכת אליו, ולא אכפת לן באיזה גוף אירע החולי, דמ"מ כל עיכוב של האישות נופל ממילא על הבעל.

ואין המכוון בדבריהם שכל דבר הקורה באישות נופל על הבעל, דהא קמן דמיבעיא לן בנדרים באשת כהן שנאנסה אי אמרי' מזלו של הבעל גרם ונסתחפה שדהו ויש לה כתובה, או דילמא אין לה כתובה משום דאונס ככהן כרצון בישראל. ולא תלי' לה בנידון הגמ' ריש כתובות אי נופל האונס על הבעל. וכל מש"כ התוס' הוא רק לעניין הגעת זמן, שמתחייבת מעיכוב הנישואין, שזהו עיכוב באירוסין שאינם באים לידי נישואין, וכל עיכוב שהוא בגוף האישות, שאינה מתקיימת ומגיע הדבר לידי עיגון, נופל הדבר על הבעל, אבל איסור אישות שבין הבעל לאשה שנגרם בסיבת אונס של האשה שפיר יש לתלות את הדבר בה, שכעת אין קיום לאישות מחמת איסור האשה ולא מחמת איסור הבעל, ורק מגיעה של עצם הנישואין יש לתלות בבעל, שהוא עיקר הבית.

ד.

והרמב"ן כתב שקושיית התוס' היא קושיא של נערים, ולא ס"ל כלל מכל הנידון של תוס' להפיל את האונס על האשה. ופשט דבריו מורה לכאור' שבהגעת זמן כבר מתחייב הבעל לאשה מזונות, אלא שאם היא ביטלה האישות מפסידה היא מזונות, וכל שנאנסה יש לבעל להתחייב מזונות, שהרי היא לא עיכבה ממנו הנישואין ברצון.

אבל נתבאר כבר שגם מלשון הגמ' וגם מלשון הרמב"ן לא נראה כן, ואילו יצויר שיבוא אנס וימנע ממנה להינשא לבעל נראה פשוט שגם לדעת הרמב"ן תפסיד היא מזונות, אלא שטענתו היא שלבעל כבר יש חיוב מזונות עבור הנישואין, וממילא פשוט שכל חיוב אונס יש להפיל עליו. והיינו, שלדעת התוס' חיוב המזונות הוא עבור מניעת הנישואין, ולכן לולא טעמא להפיל על הבעל את האונס אין לחייבו, שהרי הוא לא מנע את הנישואין, ורק אחר שהאונס הוא אונס ידידה אמרי' דמזלו גרם, וכאילו עיכב הוא את הנישואין. אבל הרמב"ן אי"צ לכל זה, אלא ס"ל דעצם הגעת הזמן מחייבת, שמרגע האירוסין זכה הבעל בקניין באשה, והאשה ראויה לו לאישות לזמן הנישואין, וכנגד זה מתחייב הוא לה מזונות, ויסוד הדברים הוא בקניין שחל לו באירוסין, וכיוון שהיא מסורה לו לאישות גמורה אחר י"ב חודש, כנגד הזכייה שלו לגמור את האישות, הוא מתחייב לה במזונות.

וכיוון שחיוב המזונות הוא עבור האישות, הדבר פשוט הוא שאם תמנע האשה את הנישואין אין לו לשלם לה מזונות, ואי"ז כמין קנס על האשה על שמנעה את הנישואין, אלא כל חיוב המזונות הוא עבור האישות שראויה להם בהגעת הזמן. והרמב"ן כתובות נ"ז: הביא משם רבותיו דרבה ס"ל דארוסה אינה אוכלת מדאו' בתרומה, ומ"מ בהגעת זמן היא אוכלת, דהו"ל כנשואה. [וכע"ז כתב הרשב"א לקמן ה., דלולא דברי עולא יש לפרש את המשנה שמדאו' ארוסה אינה אוכלת בתרומה, ורק מהגעת זמן אוכלת. ושם נימק את דבריו משום שהוא מתחייב במזונותיה, וכוונתו להא דמבואר במשנה ריש אלמנה לכה"ג, דסברא היא שמי שמתחייב במזונות עבדים יכול להאכיל אותם בתרומה].

ולכן ס"ל לרמב"ן שאין מקום לשאול דנימא מזלה של האשה גרם, שכבר נקנית האשה לבעל מרגע האירוסין, והגעת זמן הוא הזמן שבו ראויה האשה לאיש, וכנגד זה הוא מתחייב במזונותיה. וא"כ בכל דוכתא יש לחייב את הבעל, שהרי הוא זכה באשה כבר בקניין, אלא שאם עיכבה ומנעה ממנו הנישואין אין לחייבו, שהרי היא ביטלה את האישות. וממילא, כל שלא ביטלה האשה את הנישואין מעצמה הוי אונס דבעל, שהוא לא מצליח לממש את קניינו, וע"ז הוסיף הרשב"א דהיכא דאניס בתקנתא דרבנן שנעשתה לטובתה חשיב כעיקוב ידיה, שבסיבתה אין מתקיימים הנישואין, ואונס כזה בוודאי נחשב כביטול האישות מצד האשה, ולכן אין הבעל צריך לשלם לה מזונותיה.

והנה, שהסוגיא בנויה על ב' העניינים שנתבארו לעיל, שהאשה היא הקנויה לבעל והוא עיקר הבית, ואם אירע דבר לאישות המשותפת נחשב שקרה הדבר לקניינו של בעל, והן מבואר שהנישואין אינם קניין בפ"ע, שע"ז בוודאי לא היה שייך לחייב את הבעל על אונסי האשה, שהרי למעשה הוא לא נמנע מלשאת את האשה, אלא הנישואין הם גמר קניין האירוסין. ולכן ייתכן לשדות את האונס על הבעל, הן משום שכאשר הם נאנסו מלישא הוי כאונס באישות הקיימת ביניהם והבעל הוא עיקר הבית ועליו נופל האונס, ובין אם משום שהוא כבר קנה את האשה באירוסין, וזכה בה לזמן הנישואין, וכל שהיא אינה מעכבת את האישות הרי שמתקיימת לו כבר במה שזכה באירוסין.



אוצר זרעים

◆ בדיון ספק במתנות עניים לחומרא [המשך] ◆

הרב משה יהודה לנדאו

מכון למצוות התלויות בארץ בנשיאות הגרש"ז רווח שליט"א

בדין ספק במתנות עניים לחומרא

הקדמה

במאמר הקודם (בירחון האוצר גיליון לו) הבאנו שבמתנות עניים נאמר שבספק יש להחמיר ולתת לעניים. הרחבנו בשאלה האם התורה זיכתה לעניים לקבל את הפירות המסופקים כאילו ודאי שלהם, שכשם שמקבלים את מתנותיהם כך זיכתה להם התורה את הספיקות, או שהוא דין שמחמת הספק הם נקראים המוחזקים בפירות [אע"פ שהפירות ברשות הבעלים] עד שלא יתברר אחרת, אבל עדיין הוא מוחזקות במצב מסופק, או שאין לעניים זכות בפירות אלו כלל, אלא הוא דין ומצוה כללית שלא שייכת לעצם מצות לקט שכחה ופאה ומעשר עני, אלא דין כללי על הבעלים לנהוג בספיקות לטובת העניים, כעין לפני משורת הדין. ישנם מספר נפ"מ לנידון זה, וביניהם, האם מצווה בעה"ב בביעור מתנות העניים המסופקות, כדין שאר תרו"מ שמחוייב ליתנם. כמו כן נפ"מ לגבי בעה"ב שהפריש מעשר עני ונשתטה ונולד ספק בפירות, האם העניים זוכים בספק, או שאין זה אלא חיוב על הבעלים, וכעת הוא פטור ממצוות. וכן בקטן שהגיע לעונת נדרים והפריש, האם חייב בנתינת המסופקים. כמו כן נראה נפ"מ בלקט שכחה ופאה, האם יכול הבעלים לתת את המסופקים לכל עני שירצה, או שעליו לנהוג בהם כמו בשאר לקט שכחה ופאה, דהיינו לעזוב לכל הקודם [במעשר עני אין נפ"מ בזה, שהרי יכול ליתנם וטוה"נ שלו]. נפ"מ נוספת לגבי חיוב העני בתרומות ומעשרות מפירות אלו שקיבל מדין ספק לקט לקט, האם דינם כודאי לקט שפטורים מתרו"מ. לגבי דין פטור מתרו"מ נוסף לדון בהמשך.

כמו כן, יש לברר באלו מקרים נאמר דין ספק לקט לקט, כלומר ספק מתנות ענים לחומרא, ומתי נפסק הממע"ה.

ג.

חומרת דין ספק מתנו"ע לחומרא אפילו כנגד רוב

במשנה בפאה (פ"ד מ"ט. הובאה לעיל) נאמר שבתבואה שנמצאת בחורי הנמלים אחר הקוצרים, לת"ק העליונים לעניים, ולר"מ אף התחתונים. ומבאר בירושלמי שהתחתונים הם הירוקים שהגיעו לשם בעודם לחים, ומסתבר שהם אינם לקט, ואעפ"כ חושש ר"מ שמא הם מן הלקט, וספק לקט לקט, וכולם לעניים. ובדעת ת"ק שחולק הבאנו שאפשר שגם הוא סובר סל"ל אלא שעל התחתונים אין להסתפק, שהוא חשש רחוק, אלא רק על העליונים, ואפשר שחולק וסובר שלא אמרינן סל"ל, ואעפ"כ העליונים לעניים. ומ"מ להלכה נפסק כר"מ, וסל"ל. ומבאר שלר"מ מכריעים סל"ל אפילו בחשש רחוק.

במרדכי בסוף חולין הקשה מ"ט בחורי הנמלים מספק הזרעים לעניים, ואמאי לא נימא כל דפריש מרובא פריש, ורוב התבואה שבשדה היא של בעה"ב? ותירץ [תי' ראשון] שגם זה נלמד מהפסוק "עני ורש הצדיק" ומהפסוקים האחרים שמשם למדו שספק לקט לקט, שיש להכריע לטובת העני אפילו כנגד הלך אחר הרוב [וראה גם בתוספות אנשי שם על המשנה בפאה שם שכתב כע"ז, ע"ש. ונמצא לפי זה שלדעת הסוברים שגם לחכמים סל"ל ומשום כך העליונים לעניים, הוא אפילו כנגד רוב, אף שלגבי התחתונים נחלקו עם ר"מ, וסוברים שבחשש רחוק כ"כ לא החמירו].

ולפי תירוץ זה עולה שהחמירה תורה בספק לקט יותר מאשר בספק איסורים, שאילו באיסורים הלך אחר הרוב, משא"כ במתנו"ע! וראה מש"כ לעיל בשם התורת זרעים שלפי הראשונים שכתבו שגם לולי דין סל"ל צריך להיות ספק מתנות עניים לחומרא, מדין ספיקא דאיסורא, מ"מ התווסף בדין ספק לקט לקט דין זה עצמו - שאפילו במקום שלא מחמירים בספק איסורים, כגון בכל דפריש מרובא פריש, מחמירים במתנו"ע, יותר מאשר ספק איסור.

אלא שמאידך גיסא, כשאין חזקת חיוב, אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, והבעלים פטור מלתת את מתנות העניים, ובזה דינו ככל דיני ממונות, וקל מספק איסורים שלחומרא.

[תירוץ נוסף כתב שיש כאן קבוע שמעורב, מפני שא"א שלא יהיה שם מלקט שכחה ופאה, ע"ש שביאר. ובמל"מ פ"א ממטמאי משכב ומושב הל' יד, וכן בטו"א באבני מילואים ר"ה יד., הביאם בתוס' רע"א על המשנה, תמהו עליו שדינו כפירש? ושו"ט בזה. ואכ"מ].

ד.

בפטור ממעשר בספק מתנו"ע

והנה, מתוך דברי חלק מרבתינו מפרשי המשנה ומהאחרונים שהובאו לעיל לגבי פטור ספק מתנות העניים מתרו"מ, עולה חומרא נוספת בחיוב הנתינה בספק לקט, יתירה מבשאר ספק איסורים, והיא חומרא שמביאה לקולא. כאמור לעיל, הדין הוא שמתנות עניים פטורות ממעשרות, והעני שמלקט לקט שכחה ופאה יהיה פטור מתרו"מ אף שיגמור מלאכתם ויכניסם לביתו. פטור זה הוא כדין כל הפקר שפטור מתרו"מ, ונלמד מהפס' "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך", יצא הפקר שיש לו חלק ונחלה עמך, שהעני הכהן או הלוי יכול לזכות בהם כשם שזכה הוא [וע"ע בר"ש פאה פ"א מ"ו].

בכל ספק הפקר הדין פשוט שחייב להפריש תרו"מ מספק, וכדין כל ספיקות. והיה נראה ומסתבר שגם בספק לקט יהיה הדין כן, שאף שהדין הוא להכריע לטובת העני, מ"מ מספק לא יצא [אף אם סיבת החיוב לתת לעני היא מעיקר הדין, וכ"ש אם הוא חיוב על בעה"ב להכריע מספק, וכמבואר לעיל]. ולפי זה יצטרך העני לעשר, כדין כל ספיקות, ואף שכל העניים יכולים ללקוט, ובעה"ב נותן להם רשות לכך, מ"מ אין זה כהפקר לפטור ממעשר, שהרי ההלכה היא שהפקר לעניים אינו הפקר, ומה שלקט שכחה ופאה נחשבים הפקר אף שהוא רק לעניים, הוא משום שהתורה הפקירה, כמבואר במשנה בפאה רפ"ו.

אלא שבתוי"ט (בפאה פ"ה מ"א) כתב שפטור מתרו"מ כשחיובו משום סל"ל. במשנה נאמר שאם הרוח פיזרה את העמרים, והתערבו שיבולים שאינם לקט עם הלקט, ולא ידוע איזהו הלקט, אומדים כמה לקט ראוי להיות שם, ונותן לעניים כשיעור הזה. וכתב התוי"ט שם: "ונותן לעניים בתורת לקט, ופטור מן המעשרות, שמן הספק נותנים לעניים, וספק לקט לקט". הרי שהוא סובר שסל"ל פוטר מתרו"מ. ומפרשי המשנה שדנו בדבריו שם לא דנו על עצם החידוש, ומשמע שלא חלקו עליו בזה, ולא דנו אלא על מה ששמע מדבריו שמה שהבעלים נותן לעני פטור מתרו"מ, אף שהוא לא נותן את הלקט עצמו, שהרי הוא מעורב, אלא נותן כנגדו, וכחליפי הלקט [וכבר הקשה בתוספות חדשים שם מאי שנא מהאמור במפורש במשנה ב' בשיבולת אחת של לקט שנתערבה בגדיש שמעשר שיבולת אחת ונותן לו. ובמים חיים שם, הובא בתוס' אנשי שם, תירץ שכוונת התוי"ט היא כאמור במשנה ב', שבכל הגדיש מעורבים שיבולים של לקט בשיעור האומד, שהם פטורים ממעשר, אבל מה שנותן לעני בוודאי שיצטרך להפריש, כמבואר שם במשנה ב'. וכ"כ בחזו"א מעשרות סי' ז סק"ז. אמנם, במשנה ראשונה וכן בתפא"י בבוועז למדו את דברי התוי"ט כפשוטם, ובמשנ"ר מבאר שמאחר שמה שהבעלים נותן לעני אפשר שהוא הלקט, פטור מתרו"מ מדין סל"ל. וע"ש מה שדחק ליישב את הקושיא ממשנה ב'. ובתפא"י תירץ שמה שנותן לעני מכח דין סל"ל פטור ממעשר. ועל דבריהם קשה, שדין סל"ל מכריע את כמות החיוב בתערובת, אבל הנתנה היא מתבואת בעה"ב, כגדרים האמורים במשנה ב', כלומר ע"י חליפי הלקט בתבואה באותו שיעור, כמבואר שם, וזה אינו שייך לסל"ל, וחייב בהפרשה]. ומ"מ לפי כל השיטות בביאור התוי"ט עולה ששיעור האומד שאומדים כמה לקט יש בתערובת פטור מתרו"מ. ובתוי"ט עצמו כותב שסיבת הפטור היא משום סל"ל. הרי שמה שחייב לתת מכח ספק לקט לקט פטור מתרו"מ. ואפשר שדייקו כן מלשון המשנה, שבחורי הנמלים נאמר שהעליונים לעניים, משמע שהוא דין גמור שהעניים זכאים בזה, ואין זה תלוי ברצונו של בעה"ב.

וכבר ביארנו לעיל, שלשיטה זו עולה שדין סל"ל אינו חיוב המוטל על הבעלים להכריע לטובת העניים, וכגדרי צדקה, אלא הוא חיוב מחיובי מתנות עניים, לנהוג בפירות כודאי לקשו"פ עד שלא יתברר פטורם. אלא שיש לדון ולומר שגם אם דין סל"ל אינו אלא הנהגה מספק, מ"מ כיון שמחמת הספק נקבע הדין שכל עני יכול לקחת, א"כ מדיני הממון בזה יד הכהן והלוי העני שווה לכל העניים, וכולם רשאים ליטול. וע"כ זהו מצב שפטור ממעשר, מפני שכל כח הזכיה של הזוכה ניתן גם ללוי, והוא יכול לזכות כמו הזוכה, ומתקיימים תנאי הפטור מתרו"מ הנלמדים מהפסוק "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך". אמנם, בתורת זרעים סובר בפשיטות שאם הזכיה אינה אלא מכח ספק, יהיה חייב בתרו"מ מספק, מאחר ש"ובא הלוי" אינו אלא על הצד שהוא הפקר. וצ"ע בזה.

אמנם, יש שפירשו שלשיטה זו הוא דין דרבנן שב"ד חייבו לנהוג סל"ל, והפקירו את הפירות במקרים אלו, והפקר ב"ד הפקר. וכ"כ בדרך אמונה פ"ד ה"ט בצהה"ל ס"ק צט.

אולם, כאמור לעיל אפ"ל שלא כדברי התוי"ט, אלא בספק חייבים במעשר בכל השיעור שנוסף מחמת הדין סל"ל, כלומר שהשיעור הלקט שידוע שהיה בשדה זו פשוט שפטור מתרו"מ,

אבל מה שהוא ספק, ולולי דין סל"ל היינו אומרים הממע"ה, יש להפריש מספק, וכפי שמתבאר בדברי האחרונים, והרחיב בתורת זרעים הנ"ל.



ה.

דין ספק לקט בתערובות

יתירה מכך יש לעיין בעצם דברי התוי"ט הנ"ל, שכתב שהדין לאמוד ולתת לעניים [כשהרוח פיזרה את העמרים והתערבו] הוא מדין סל"ל, שהנה, יש לעיין מדוע לגבי דין חורי הנמלים המסופקים נאמר שכל הזרעים שבחורים לעניים, והיינו שמספק מחמירים בכל וחוששים שמא הכל של העניים, ולא נאמר שם שיש לאמוד ולשער כמה מתוכם לעניים, ואילו בדין רוח שפיזרה את העומרים הנ"ל נראה מדברי המפרשים שהם הבינו שלא מחמירים בכל מה שהוא ספק ליתן לעניים, שהם פירשו שהאומד הוא לברר כמה לקט נשאר בשדה בלקיטה רגילה, וכן הוא לשון רבינו עובדיה מברטנורא, ועוד, ולא נאמר שיש לשער ולתת לעניים את כל מה שעלול להיות לקט, כלומר את המקסימום שיכול להיות שיפול, שהרי מספק יש להחמיר כמו גבי חורי הנמלים שהכל לעניים? וחיפשנו ולא מצאנו מי שאומר שיש להחמיר בזה, ולדון כספק לקט עד שיצאו מכלל הספק. אדרבא, ראה בתוספות אנשי שם שמביא שהלח"מ מפרש שלדעת ת"ק אומדים כמה השדה ראויה להוציא לקט, ורשב"ג אומר שיעור שמשמעו שהעניים הם הממע"ה מספק, ע"ש [אמנם, היה אפשר לפרש שת"ק שאומר שאומדים כמה לקט ראויה השדה לעשות פירשו כמה יכולה לעשות לכל היותר, ולחומרא, אלא שלא מצאתי מי שפירש כן, אלא פירשו כמה השדה רגילה לעשות].

ועכצ"ל שאין כאן דין סל"ל, אלא שמאחר שידוע שיש בתערובת גם ממון עניים וגם ממון בעה"ב, לפיכך משערים לפי אומדנא. ואולי כך ראוי להיות בכל תערובת בדיני הממון, אם אפשר באומד, וצ"ע. ואפילו אם בספק בדיני הממון היינו אומרים בזה הממע"ה, היינו משום שהבעלים מוחזק, אבל בלקט כבר כתב הר"ש בפאה פ"א מ"ו שכיון שזיכתה התורה לעניים במתנות העניים, קרינא בהו "תבואת זרעך", וגם להם יש מוחזקות כלשהי, ולכן חולקים לפי אומדנא. נמצא שבדין זה לא צריך לבאר שהוא מדין סל"ל. ואפילו אם לעצם הדין שבספק כה"ג לא נימא שהבעלים מוחזק בכל, עד שלא יתברר חלק העניים, לזה צריך לדין סל"ל, אך לא נאמר בזה סל"ל לחייב את כל המסופק.

ובאמת, אם אכן נכונים דברינו שלא נאמר במשנת הרוח שפיזרה את העומרים דין סל"ל לחומרא, לתת לעניים את המקסימום שיכול היה להיות לקט, עד שיצא מכלל הספק, כשם שהדין בחורי הנמלים, צריך טעם מדוע בזה לא נאמר דין סל"ל לחומרא?

ונראה לומר שלא נאמר דין סל"ל אלא כשיש לנו ספק לגבי פרי מסוים אם הוא בכלל הלקט או לא, יש להחמיר מכח סל"ל, אבל כשיש תערובת ממון עניים עם פירותיו של בעה"ב, ואין דנים על חתיכה מסויימת למי היא שייכת, אלא הנידון הוא באופן כללי מהו חלקו של העני בתערובת זו, יש לדון בזה כשאר ספק ממון, כשם שבכל דין ודברים בין עשיר לעני לא

מצאנו שנאמר דין צדק משלך וסל"ל. לפיכך, בשיבולת שנתערבה, שידוע שהיו שם שיבולים של בעה"ב ושל לקט, ואנחנו לא דנים מי מהם היה לקט, אלא דנים על הכמות השייכת לעניים, זו הכרעה שאינה בלקט עצמו, ואפשר שהיא אינה בכלל סל"ל.

היוצא מדברינו, שאפשר שדין הרוח שפיזרה את העומרים שאומדים כמה לקט ראוי להיות שם אינו מדין סל"ל, אלא ככל דין תערובת ממון שותפים, ואין דין סל"ל אלא כשדנים על החתיכה אם היא לקט, ולא כשהספק הוא כמה ממון יש בתערובת לעניים. ומ"מ בין אם הוא מדין סל"ל ובין אם הוא מדין תערובת בממון השותפים יש לדון אם העניים יהיו חייבים בהפרשת תרו"מ על כל מה שקיבלו מחמת הספק, וכדלעיל.

ו.

עוד בענין ספק לקט בתערובת

הובא לעיל חידוש, שדין סל"ל נאמר כאשר הנידון הוא על הדבר המסופק עצמו, האם הוא לעניים או לא, אבל כאשר השאלה שלפנינו אינה על הדבר, אלא כמה יש בתערובת ממון העניים, בזה אין לומר סל"ל, אלא דינו כדין כל תערובת שותפים.

ניתן לכאורה להביא ראיה ליסוד זה, וליישב בכך את דברי הירושלמי והרמב"ם כאן. המשנה בפאה פ"ה מ"ב מביאה דין נוסף לגבי תערובת לקט [נוסף על הדין שמובא לעיל ברוח שפיזרה את העמרים] שיבולת שנתערבה בגדיש מעשר שיבולת אחת ונותן לו. ור"א חולק וסובר שצריך גם לזכות לעני את כל הגדיש, כדי שיהיה הלקט שייך לו, וניתן יהיה להחליף אתו. ובירושלמי שם מבאר ר' אבא בשם ר"ל שת"ק, שלא מצריך לזכות לעני, הוא משום שהוא סובר כר' יוסי בבכורות פ"ב מ"ז, שכשנולדו לבהמה מבכירה שני ולדות ולא ידוע מי מהם בכור, נותן אחד מהם לכהן, והשני שבידו פטור ממתנות מפני שעשו שאינו זוכה כזוכה, וכאילו כבר קיבל הכהן את הבכור בכל מקום שהוא, והישראל מחליף עמו [ונחשב חליפיו ביד כהן, ופטור ממתנות, ע"ש].

וקשה טובא, שהרי החולק לגבי בכור על ר' יוסי הוא ר"מ, שסובר שנותן את אחת מהמסופקות ונהפך הדין לספק אם הבכור בידו, וסגי בהכי, וא"כ מנין להם שמשנתנו אינה כר"מ, ונותן אחד מהמסופקות, כשיעור הלקט שהתערב, וממילא הוי ספק אם ניתנה אותה שיבולת לקט. ולמה העמיד דווקא כר"י?

ולכאורה נראה שאם היה התנא סובר כר"מ, לא היה הבעלים נפטר בנתינת שיבולת אחת, שהרי מדין ספק לקט לקט היה עליו להמשיך לתת לעניים שיבואו לבקש את אותו הלקט המעורב, עד שיתברר שיצא מכלל הספק הנ"ל. אלא שהדבר צריך ביאור, כיצד יתכן שמדין ספק לקט לקט היה הבעלים צריך ליתן יותר ממה שהתערב לו? ומה שבחורי הנמלים נותן את הכל לעניים הוא משום שיש חשש רחוק שהכל לעניים, אבל לא מעבר לכך?

ונראה לומר שמעיקר דין ספק לקט לקט היה צריך לתת את כל מה שיש צד שאותו הפרי שייך לעניים [ואם זכה בו עני אחד, יקח העני את הכל, והעני יחזיר בתורת חליפין, ואם כל עני לוקח אחד אין לו ממי לתבוע], וזו גופא המחלוקת במשנה זו, איך יעשה באופן שלא יצטרך להוסיף ולתת, האם ע"י עשו שאינו זוכה כזוכה או שצריך קנין גמור. והיינו שמדין ספק לקט לקט צריך לברר על כל פרי אם הוא של עניים, אף שמדיני הממון כבר קיבלו עניים את חלקם, והספק שנשאר אינו אלא אם זהו הפרי השייך להם. וכאן לא יפטר מלתת בגלל ספק. ומבוארים בזה היטב דברי ר"א במשנה שם, שהקשה על ת"ק היאך העני מחליף דבר שלא בא לרשותו, וכו', וקשה מה קושייתו, והרי גם אם אינו מחליף למה צריך לתת יותר מהשיעור המעורב? אע"כ שאם אינו מחליף, וכן לולי דין עשו שאינו זוכה כזוכה, צריך לתת עד שיצא מכל ספק.

על פי דברינו מיושבים דברי הרמב"ם בדין גדיש שלא לוקט תחתיו. במשנה שם בתחילת פ"ה נאמר שמי שערס את הגדיש שלו ע"ג מקום שעדיין לא לקטו ממנו העניים את מתנותיהם, ונמצא שתבואתו מעורבת עם המתנות והעניים לא יבואו לזכות, וגורם הפסד לעניים, קנסו אותו חכמים שכל הנוגע בארץ יהיה לעניים. והנה הרמב"ם בהל' מתנו"ע פ"ד ה"ו כתב וז"ל: וכל השיבולים הנוגעות בארץ כולן לעניים, מפני שאין אנו יודעים איזו היא מהם שהיתה לקט, וספק מתנות עניים לעניים, שנאמר "תעזוב", הנח לפניהם משלך. ובהלכה זו מוסיף: ולמה אין אומדין אותה, ויתן לעניים מה שראויה לעשות לקט, מפני שעבר והגדיש על הלקט קנסוהו, וכו'. וקשה, מאחר שכבר כתב שהטעם הוא משום קנס, מדוע כתב בהלכה זו שלוקח הכל משום שספק לקט לקט? ועוד, מה טעם הוא זה שסל"ל, הרי העני לוקח יותר מחלקו המגיע לו בתערוכת [ובפרט שנראה שהרמב"ם פוסק להלכה כאן שכשנתערבו ע"י הרוח לוקח כפי חלקו מדין עשו שאינו זוכה כזוכה]? וכבר דנו האחרונים בכוונתו. אמנם לדברינו דין סל"ל מחייב שכל היכא שיש נידון על השיבולת אם היא לקט, להכריע אותה כלקט. ועל כל שיבולת הוא נידון בפנ"ע. אלא שבד"כ קבעו שיתן את חלקו לחד מ"ד מדין עשו שאינו זוכה כזוכה, ולחד מ"ד זוכה בכל ע"י קנין, אבל כאן שהוא קנס לא עשו כן, ושב עיקר דין סל"ל [אמנם לפי מהלך זה יש להקשות שהרי הקנס הנ"ל נאמר גם במגדיש חיטים על שעורים וכן בכשמניח עומרים על תבואה, וכדו', כמבואר בגמ' שם, והרי שם ניכר מה שייך לעניים, ויאמר בעה"ב ללוי אל תיקח אלא מן השעורים, שהשאר אינו מסופק ללוקט (ואמנם קושיא זו קשה גם לולי דברינו על דברי הרמב"ם שחייב מדין סל"ל). ושמא לאחר שקנסו קנסו הכל, אך עיקר צורת התקנה הוא מחמת סל"ל. וצ"ע].



ז.

בדברי הגמ' שסל"ל רק כשיש חזקת חיוב

במשנה בדמאי פ"ד מ"ג איתא: ר' אליעזר אומר אין אדם צריך לקרות שם למעשר עני של דמאי, וחכמים אומרים קורא שם וא"צ להפריש. דעת ר"א מבוארת, שהוא סובר שלא חששו בדמאי כלל שמא לא עישרו מעשר עני. ובבבלי נאמרו שני טעמים לדבריו. במכות יז. נאמר

שע"ה מפריש מעשר עני משום שהוא ממונא, ופירש"י שהוא קורא שם כדי לתקן מטבל, ואינו מוציא, ואין בזה איסור אלא משום גזל, וע"ה אינו חושש לכך. ובנדרים פד: אמרה הגמ' שע"ה אינו חשוד על מע"ע, מפני שאם הוא רוצה הוא יכול להפקיר ולזכות בפירות כעני. ע"ש. ולדברי ר"א מובן מדוע לא נחמיר במעשר עני כדין ספק ממון עניים, כפי שהחמרנו בחורי הנמלים אף שהוא כנגד רוב, שהרי אין זה בגדר ספק כלל. אמנם, לפי רבנן, שסוברים שקורא שם למע"ע, והיינו משום שקיים חשש שמא ע"ה לא הפריש, אם כן קשה למה אינו נותן לעניים מדין ספק לקט לקט?

ולכאורה אפשר לתרץ עפ"י האמור לעיל [מדברי הגמ' בחולין קלד.]. שלא נאמר ספק לקט לקט אלא כשיש חזקת חיוב, והספק הוא אם הוא נפטר ממנה, אבל כשספק הוא אם הוא חייב כלל אז לא נאמר סל"ל. ולפי זה, כשחבר קונה פירות מע"ה, אצל ע"ה המוכר אין ספק, שהוא יודע אם הוא הפריש, ותחילת לידת הספק היא כשהפירות הגיעו ליד החבר, ולגביו אין חזקת חיוב, שאין אנו דנים על חזקת החיוב של הפירות מתחילתם, אלא על תחילת סיבת הספק, והספק אם הגיע לידו מופרש או לא כמוהו כספק אם יש בידו חיוב, וכמו ספק אם גמר מלאכה נעשה ע"י גוי או ישראל, וכדומה, שעל ספק כזה אין חזקת חיוב. וצ"ע. ומ"מ בודאי שדברינו אלה נכונים לפי הגדרת המהרי"ט שהובאה לעיל בביאור חזקת חיוב, שהשאלה היא אם איקבע חיובא כאן, כלומר שודאי יש חיוב, והשאלה אם זה בכלל, ולדבריו בדמאי בודאי שלא איקבע חיובא, דשמא הפירות הגיעו לכאן מתוקנים.

אמנם, מצאנו בס"ד שאת השאלה מדמאי כבר שאל המשנה ראשונה בפאה שם וכן בדמאי שם, ואכן תירץ שלגבי החבר הקונה נחשב שאין חזקת חיוב, אך הוא לא הסתפק בזה, וכמוש"כ לעיל, אלא הוסיף שהוא דווקא מפני שרוב ע"ה מעשרים, ובתוספת הסברא שהספק ביד הקונה, הרי שהוא סובר שלולי שרוב ע"ה מעשרים נחשבים הפירות בחזקת חיוב, אף שהספק נולד בידי החבר. ואכתי צ"ע.

ולפי הנ"ל יוצאת נפ"מ למי שקונה פירות שקיים ספק גמור אם הם מעושרים, באופן שאין רוב שמעושר, האם הוא חייב לתת את המע"ע.



מאידך, יש להקשות בדברי הגמ', שסל"ל אינו אלא כשיש חזקת חיוב. במשנה בפאה פ"ז מ"ד מבואר שכשיש ספק האם הפירות שלפנינו הסעוללות, וא"כ הרי הם מגיעים לעניים כדין מתנות עניים, הרי הם של עניים מספק. וקשה, שהרי הספק הוא בהגדרת המציאות אם דין עוללות להם, ובזה לא מועיל מה שיש חזקת חיוב או שנקבע חיוב בשאר הפירות, וא"כ מדוע מספק לחומרא, והרי בפרי עצמו אין חזקת חיוב כלל, דשמא אין הוא בגדר עוללות כלל, ומדוע יהיה לעניים?

אמנם לפי שיטת הירושלמי שהבאנו לעיל יש לתרץ. הבאנו שבירושלמי בדין חורי הנמלים שואל מברייטא שכתוב בה שגר שנתגייר, ספק לפני הקצירה ספק אחריה, פטור, שהמע"ה, וכעין קושיית הבבלי בחולין שם, אמנם לשו הירושלמי בתירוץ שונה במקצת, שתי: "ישראל שעיקרו חייב, ספיקו חייב, גוי שעיקרו פטור, ספיקו פטור". וכתבנו שנראה שבירושלמי לא

התייחס לחזקת החיוב של השדה או הפירות, אלא על האדם שעליו דנים, אם הוא גברא המחויב או שזה גופא הספק בחיובו. ולפי זה, בכל ספק שאינו לגבי חיוב האדם צ"ל לחומרא. ולפי זה מיושב שבעוללות יש להחמיר מספק מאחר שאין ספק על האדם, ונקרא עיקרו חייב. אלא שלפי הירוש' קשה הקושיא הנ"ל מדמאי, מדוע פטורים מלתת, הרי הגברא הוא בחזקת חיוב [ואולי גם הירושלמי מודה שחייב רק כשאיקבע איסורא, וכוונתו שמאחר שהאדם בספק חיוב א"כ לא איקבע איסורא. אלא שלפי זה חוזרת הקושיא מעוללות. וצ"ע].



ח.

אם ספק מתנות כהונה לחומרא

הובאו לעיל דברי הגמ' בחולין קלד. שהקשתה על המשנה שכתבה שבזרוע לחיים וקיבה שהם מתנות כהונה, דינם בספק המוציא מחבירו עליו הראיה, ואילו בספק מתנות עניים לחומרא. ולא תירצה שמתנות עניים הוא דין מיוחד הנלמד מפסוקים שיש להצדיק את העני, משמע שסברה שאין הבדל בין מתנות עניים למתנות כהונה בזה, וגם במתנות כהונה במקום שיש חזקת חיוב יש לתת לכהן מספק. ומסתבר שגם במעשר ראשון כן הוא, ואין הבדל בזה בין כהן ללוי.

אלא שלא מצאנו שנקטו הפוסקים כך להלכה. אדרבא, בכל ספק במעשר ראשון נוקטים הממע"ה, ולכאורה אף כשיש חזקת חיוב.

וצ"ל כפי שהובא לעיל בשם החת"ס, שבהמשך דברי הגמ' בחולין הובאו דברי רבינא שבא מא"י לבבל, והביא שהשאלה שנשאלה שם היתה ממתנות עניים על מתנות עניים. וביאר החת"ס שנראה שבזה חוזרת בה הגמ' וסוברת שבמתנות כהונה לא אומרים ספק לחומרא אלא רק במתנו"ע. ואכן, בירושלמי הנ"ל הובאה קושיא רק במתנו"ע עצמם. וביותר, יש להבין מה הצד לומר שמספק לחומרא במתנו"כ, והרי הפסוקים שהובאו לעיל, המורים להחמיר בספק מתנו"ע משמעם רק כלפי עניים, ואילו מתנות כהונה ניתנים גם לעשירים. ומשום כך נראה שדעת הפוסקים שלא הביאו להלכה בספק מתנו"כ לחומרא, שאין דינו כמתנו"ע.



ט.

נתינה לעניים לחומרא בספק מע"ש ספק מע"ע, ובסתירת פסקי הרמב"ם

מצינו בפסקי הרמב"ם פסקים הנראים כסותרים לגבי ספק במעשר עני. ומה הדין כשיש או כשאין חזקת חיוב.

הרמב"ם, בהל' מע"ש פ"א הל' יא, פסק: "פירות שנה שנייה שנתערבו בפירות שלישית, או של שלישית ברביעית, הולכין אחר הרוב. מחצה למחצה מפריש מעשר שני מן הכל אבל לא

מעשר עני, שמעשר שני חמור, שהרי הוא קודש, ומע"ע חול. וכן פירות שהן ספק אם פירות שנייה הם או פירות שלישית מפריש מהן מע"ש". הרי שפסק שבספק מעשר עני אין צריך לתת. הן אמנם שבדברי הרמב"ם עצמם משמע שבתערובת הנ"ל אין צריך אפילו לקרוא שם מע"ע במחצה על מחצה, וכן כשיש רוב א"צ לקרוא שם למעשר המועט. וכן הבין הראב"ד בהשגתו שם, ומשום כך השיג על הרמב"ם, וז"ל: א"א ולמה לא יפריש מע"ע, והלא יש עליהם איסור טבל, ואוסר במשהו. ומצינו לר"ע על ספיקו עישר שני עישרים, מע"ש ומע"ע. ואפילו אחר רוב אין לילך באיסורי טבל אלא בדמאי. עכ"ל. ובאמת במקור דין זה, במשנה במכשירין סוף"ב, מבואר שהולכים אחר הרוב, ובמחצה על מחצה, להחמיר. וביארו הר"ש והרא"ש ורע"ב ועוד שלהחמיר היינו שמפריש מע"ש ופודהו, וקורא לו שם מע"ע ונותנו לעניים, כפי שמבואר בגמ' בעירובין ז. ובר"ה יד. שר"ע ליקט אתרוג באחד בשבט, ומספק אם זו שנת מע"ש או מע"ע נהג בו הן מע"ש והן מע"ע, ומביא בתוס' שם (ד"הונהג) שבירושלמי מבאר שר"ע הפריש מע"ש ופדה, וקרא למופרש שם מע"ע ונתנו לעניים. אמנם הרמב"ם לא פירש את המשנה כדבריהם, וצ"ע כקושיית הראב"ד.

רבים מהמפרשים מתרצים שלא מדובר כשיש לפנינו תערובת של פירות משנים שונות, שבזה בודאי שצריך להפריש ממקו"א על כל שנה לפי חיובה, ואין ביטול ברוב. אלא מדובר בפירות שיש לגביהם ספק מאיזו שנה הם, ויש רוב פירות בעלמא שהם מאחת מהשנים, ובזה הולכים אחר רוב [או שיש במחסן מסוים פירות שמסופקים עליהם מאיזו שנה הם, והפירות שבמחסן זה הם ברובם משנה אחת, אלא שהם לא בכלל הספק]. כ"כ בישועות מלכו, וכ"כ חזו"א דמאי סי' א סקט"ו, ובשביעית סי' ז סקט"ו, ע"ש.

ואילו המהר"י קורקוס, ועמו הכס"מ, ביארו שאין כוונת הרמב"ם שלא יקרא שם כלל, ובודאי כשהוא מפריש מעשר שני חלה קריאת השם על המופרש, בין אם הוא מע"ש ובין מע"ע, שאחד מהם הוא המעשר השני שצריך להפריש. וכל הנידון הוא לגבי הנתינה, שבזה סובר הרמב"ם שהבעלים נוהג במעשר כדין מעשר שני, וכפי שביאר מפני שמע"ש קודש, ומע"ע חול [וראה בחזו"א (בשביעית שם ד"ה ודברי, וכן במכתבים ממרן זצ"ל שנדפסו בסו"ס דרך אמונה ח"ג מכתב טז אות ו) שביאר שכוונת מהריק"ו היא שהמפריש מתנה שיהיה זה המעשר שצריך. אלא שמדברי המהריק"ו משמע שאפילו כשאומר מע"ש סתם מועילה ההפרשה גם עה"צ שהוא מע"ע. ואכ"מ].

אלא שעדיין קשה מדוע לא יתן לעניים מספק, כשם שר"ע נתן לעניים, וכנזכר לעיל. אמנם, כפי שהזכרנו לעיל, דעת הראב"ד והר"ש והרא"ש ורע"ב היא שגם בספק תערובות צריך לתת, וכ"ד הגר"א (סי' שלא סקצ"ה), אבל בדעת הרמב"ם קשה? וע"כ מתרץ במהריק"ו מספר תירוצים, והכלל היוצא מהם הוא שמדינא אין צריך לתת לעניים מספק, ור"ע הוא שהחמיר באותו מקרה [לפי התירוצי הג' אפשר שהחילוק הוא בין ספיקא דדינא לספק במציאות], ע"ש. וכן הסכים במרכבת המשנה על הרמב"ם שם.

אלא שמש"כ שא"צ לתת בספק לעניים, קשה ממש"כ הרמב"ם עצמו שם ה"ז לגבי צלף, שמספק יש לתת, שפסק: "האביונות של צלף נותנין עליהן חומרי אילן וחומרי זרעים. שאם היו

משנה שניה שנכנסו לשלישית, ונלקטו קודם טו בשבט, מפרישין מעשר, ואח"כ מפריש מעשר אחר ופודהו, ואחר שפודהו נותנו לעניים...". הרי שהצריך בספק זה לתת לעניים. מה ההבדל בין צלף, שיש ספק אם דינו כזרע או כעץ, וממילא לפעמים ספק אם יש להפריש מע"ש או מע"ע, לבין ספק אם הוא פרי משנת מע"ע?

ובחזו"א בשביעית (שם בסוד"ה אלא) תירץ שלדעת הרמב"ם רק בספיקא דדינא דיינינן לחומרא, כדאמר בחולין קלד. צדק משלך, אבל בספק תערובות דיינינן הממע"ה, כיון שלא נתחייב בודאי במע"ע.

והנה בד"א שם בצהה"ל ס"ק קמב הביא שחילוק זה לדעת הרמב"ם חילקו גם מהריק"ו ומרכה"מ. אמנם, לענ"ד גם במהריק"ו וגם במרכה"מ כתבו שר"ע החמיר על עצמו מחמת ספיקא דדינא, אך לא כתבו כדברי החזו"א, שבספיקא דדינא חייב לתת. וע"ז נאמרה הסוגיא בחולין, וסוגיית הגמ' אינה אלא בספיקא דדינא ולא בספק מציאות, והוא חידוש גדול [אולי במהריק"ו בתי"הג' התכוון לחלק כך. ואינו מוכרח]. אדרבא, בדבריהם אפ"ל שבכל הנ"ל אין חזקת חיוב, ולכן מעיקר הדין א"צ לתת לעניים, ואעפ"כ יש להחמיר בספיקא דדינא, או שר"ע החמיר ע"ע. ולדבריהם עדיין קשה מ"ט כ' הרמב"ם בהל' ז' לגבי צלף שיש לתת לעניים, אא"כ נאמר שיש להחמיר בספיקא דדינא.

גם במכתב החזו"א (שם) כ' בתו"ד, וז"ל: "מיהו צריך טעם למה א"צ ליתן לעני, כדעבד ר"ע, וכמש"כ הראשונים ז"ל, והכא דינו כספק לקט, וכדאמר חולין קלד. קמה בחזקת חיוב [מיהו לא דמי]. ומש"כ הר"י קורקוס דר"ע נהג מידת חסידות, א"א לומר כן, שהרי פסק כן הרמב"ם לדינא בה"ז באבינונות של צלף. ועכצ"ל בדעת הרמב"ם לחלק, דבספיקא דדינא אמרינן סל"ל וצריך לתת לעני, וספק במעשה להקל. ומיהו לדינא נראה דכיון דהראב"ד והר"ש והרא"ש ס"ל דצריך ליתן לעניים, וכ"כ הרע"ב שם, הלכה כרביים". עכ"ל.

אלא שיש להקשות על החזו"א עצמו, שלגבי ירק שהולכים בו אחר לקיטה, דהיינו ששנת המעשרות שלו נקבעת לפי זמן לקיטתו, נחלקו הראשונים האם הלקיטה בפועל קובעת, או שגמר ביטול הפרי קובע אף שלא נלקט, וכמו שכתבו התוס' במס' ר"ה (יג: ד"ה אחר). וברמב"ם שם בה"ד פוסק שהלקיטה בפועל קובעת. ובחזו"א שביעית סי' ז' סקט"ז ד"ה ירק כתב שירק שנלקט בשנה השלישית נגמר בשנה השנייה דינו מע"ע, וכפי שפסקו הרמב"ם והשו"ע. אלא שלתוס' דינו מע"ש, ולכן ראוי להתנות שיהיה מע"ש אם צריך, אבל לענין ליתן לעני יש להקל. וקשה, מדוע פסק שא"צ לתת לעני, והרי כ' שבספיקא דדינא יש להחמיר לתת כדין סל"ל, וכאן הוא ספק מחלוקת הראשונים. ובפרט שבמקרה זה עיקר ההלכה הוא שיש להפריש מע"ע, וכפסק הרמב"ם והשו"ע?

בד"א בצהה"ל ס"ק נג הקשה כן, ודחק לתרץ שבספיקא דדינא שמחמירים, הוא דווקא בספק שהוקבע בגמ' כספק, ולא בספק מחלוקת הפוסקים. ונשאר בצ"ע.

אמנם דבריו אינם מובנים לענ"ד כלל, שאם ספיקא דדינא נכלל בהכרעת הגמ' שסל"ל, מאי נפ"מ אם הוא ספק שנקבע בגמ' או בפוסקים. וגם מה שחילקו בין ספק בדין או במציאות, הרי בגמ' בחולין מדובר בחורי הנמלים, שזה ספק במציאות. וגם נידון הגמ' בספק אם מתנות

הכהונה והעניים היו לפני שהתגיייר או אחרי כן, ומדינא היה צריך להיות סל"ל, ורק מפני שאין חזקת חיוב פטור, הא לא"ה חייב.

ועוד יש להקשות, שהחזו"א עצמו שם (בד"ה תפ"ו. וכן עמש"כ שם בד"ה דינים) מסתפק לגבי תפ"ו ולימון וחברותיהן, האם דינם כאתרוג, שהולכים אחר הלקיטה, או כשאר פירות אילן, שהקובע הוא החנטה. ושם הכריע להתנות ולפדות ולתת לעניים, אף שהוא ספק לנו, ולא ספק שהקובע בגמ' כספק.

ובביה"ל שם על סע' יא הקשה גם הוא על שיטת החזו"א בזה. ועוד הקשה מדברי הרמב"ם פ"ד ה"ו ממתנו"ע לגבי גדיש שלא לוקט תחתיו, כלומר שבעה"ב הגדיש את תבואתו ע"ג מקום שעדיין לא לקטו עניים, וממילא מעורב גדישו של בעה"ב עם מתנו"ע, שכתב הרמב"ם שמשפך לעניים, מפני שספק לקט לקט [ואף שהדין לעניים הוא משום קנס, ביאר הרמב"ם שיסוד הדין הוא משום סל"ל. וביארנו דבריו במקו"א, ואכ"מ], הרי שגם בספק מחמת תערובת חייב לתת? ולכן מעלה שמעיקר הדין לא נאמר סל"ל על מעשר עני, ולא נלמד מלקט, שדווקא בלקשו"פ שנאמר בהם "תעזוב", ואין לבעלים טובת הנאה כלל, נאמר דין סל"ל, והעני יכול לקחת, אבל במעשר עני, שיש לבעלים טוה"נ לתת לעני שירצה, לא שייך בזה תעזוב, ואינו מחויב לתת. ומה שבכ"א פסק החזו"א בחלק מהמקרים לתת לעני ובחלק שלא לתת, הוא כעין שודא דדייני, ויש מקומות שנטו החכמים שראוי יותר לחייב לתת, ויש מקומות שלא החמירו, ותלוי בראות עיני החכמים, ע"ש. ובכך מבאר את מה שחילק החזו"א בין ספיקא דדינא לספק במציאות. עכ"ד.

והנה, מה שכתב שבמעשר עני ל"א סל"ל, הנה, בגמ' בחולין שם דימתה לקשו"פ לזרוע לחיים וקיבה, שהם מתנות כהונה, וכ"ש שבמע"ע אמרינן סל"ל. ואף לפי החת"ס שהובא לעיל, שמסקנת הגמ' היא שאין להקשות ממתנות כהונה, מ"מ אפשר שמע"ע בכלל סל"ל [וע"ע להלן]. ומ"מ ברור שהחזו"א במכתב הנ"ל לא סבר כך, וכתב שבמע"ע אמרינן סל"ל [אמנם שמא לזה כוונתו במש"כ בסוגריים שם "מיהו לא דמי". אך נלענ"ד שכוונתו שם שבכה"ג אין זה חזקת איסור. וראה להלן]. כמו כן הדברים דחוקים לחלק בין ספיקא דדינא שבגמ' לבין ספק שלא נקבע בתלמוד, ובפרט שכל החילוק בין ספיקא דדינא לספק במציאות קשה, עה"צ שמדינא היה צ"ל בכל אלו סל"ל. וכל זה צ"ע.



אמנם, לולי דבריו היה ניתן לומר שבכל המקרים הנ"ל מעיקר הדין לא אמרינן ספק מתנות עניים לחומרא מפני שאין חזקת חיוב למעשר עני, וכאמור בגמ' בחולין שם, לא נאמר סל"ל אלא כשיש חזקת חיוב. וחזקת חיוב היא דווקא כשיש ודאי חיוב מתנות עניים על השדה, וקיים ספק על התבואה אם היא בכלל זה, אמרינן סל"ל, אבל כשיש ספק על החיוב, אין זה חזקת חיוב, ומעיקר הדין נאמר הממע"ה. אמנם, אפשר שבזה נאמר שיש הנהגה של צדק משלך ותן לו, והיא הנהגה על האדם, אך אין זה דין סל"ל שהתבאר לעיל [שהוא דין הכרעה בספק מתנות עניים כאילו העני מוחזק, או שדין מתנו"ע הוא לעני בודאי, כל זמן שלא התברר שקיבל את שלו, וכפי שהתבאר לעיל]. משא"כ כשאין חזקת חיוב הדין הוא הממע"ה, אלא שראוי לנהוג

עם העני לפניו משה"ד. לפיכך, כשיש ספק על הפירות אם הם משנה שניה או שלישית מספק הממע"ה. וגם בצלף, שיש ספק אם דין הפירות מע"ש או מע"ע, אין חזקת חיוב לעניים. וכן באתרוג בא' בשבט, ובירק שספק אם הלקיטה קובעת או הגמר, והוא ספק אם יש חיוב מע"ע בזה. ולענ"ד נראה שלזה התכוון החזו"א בסוגריים שהוסיף במכתב "ומיהו לא דמי".

ולפי זה, כל שיש חזקת חיוב חייבים לתת לעני בין בספק במציאות ובין ספק בדין, בין ספק שהוקבע בגמ' ובין אם לא. ובוה מתיישבת קושיית הד"א הנ"ל, מדוע כתב הרמב"ם לגבי גדיש שלא לוקט תחתיו שסל"ל, הרי הוא ספק במציאות. לדברינו קושיא מעיקרא ליתא, ששם ודאי שיש חזקת חיוב, שהרי ודאי שיש שם לקט, והשדה בחזקת חיוב, כמו בחורי הנמלים, ובוה אין נפ"מ בין ספק בדין למציאות. וכשאין חזקת חיוב, מעיקר הדין הממע"ה, אלא שבזה קל יותר לשמוע שבאופנים מסוימים החמירו חכמים לנהוג לחומרא לטובת העני, וכגון בצלף, אף שאין חזקת חיוב. ולפי זה, ר"ע שלקט אתרוג בא' בשבט ונהג שני עישורים מספק, אין זה מעיקר הדין, אלא הוא נהג חומרא. וגם בצלף שכתב הרמב"ם שנותן לעניים אין זה מדין סל"ל.

יתירה מכך. בגמ' בנדרים ו: מובא ספק אם יש יד לפאה, ולא הוכרע הספק. וברמב"ן וברשב"א ובמאירי ובנמו"י (שם ז.) כתבו להחמיר בספק מדין ספק איסורא לחומרא. והר"ן שם כתב שלא אמרינן בזה ספק איסורא לחומרא אלא ספק ממונא לקולא. וראיתו מהגמ' בחולין הנ"ל, שרק כשיש חזקת חיוב אמרינן לחומרא ומשום סל"ל, אבל כשאין חזקת חיוב ל"א ספק איסורא לחומרא. הנה, מוכח מהר"ן להדיא שאפילו כשיש חזקת חיוב על השדה, אלא שהשאלה היא בדין האם חל דיבור פיו לחייב בפאה, אין זו חזקת חיוב על אותן שיכולים. וגם הראשונים שדנים להחמיר מצד ספק איסורא לא דנים מדין סל"ל והיכא שאתחזק, ומשמע שגם הם סוברים שאין כאן חזקת חיוב.

ומה שבספק דחורי הנמלים נקרא חזקת חיוב, ואילו ספק יד לפאה אינו חזקת חיוב, אף שבדאי שיש חיוב על השדה, יל"פ שבחורי הנמלים סיבת הספק היא מחמת שבדאי יש חיוב בשדה, ומאותה סיבת חיוב יש להסתפק על אלו שבחורים אם גם הם בכלל. משא"כ ביד לפאה, יש כאן סיבת ספק צדדית שנוספת על החיוב הכללי של השדה, ולא הספק הכללי על השדה יוצר את הספק על אלו, אלא חלות פיו יוצרת את הספק, וביחס לסיבת הספק שדנה לגבי התבואה המסוימת אין זה חזקת חיוב.

ולכאורה מוכח שספק מע"ש ספק מע"ע ודאי לא נקרא חזקת חיוב.

שבתי וראיתי שבחזו"א בספר לא מוכח שהוא התייחס לספק חייב במע"ש ספק מע"ע כחזקת חיוב, ואף שכתב בשביעית שם סקט"ו "וצ"ל דבספיקא דדינא דיינינן לחומרא כדאמר חולין קלד. צדק משלך", אין כוונתו לדמות זאת לחיוב שבסוגיא שם, ששם יש חזקת חיוב. ואדרבה, ממה שהוסיף החזו"א "אבל ספק תערובות דיינינן הממע"ה כיון דלא נתחייב בודאי במ"ע...", מבואר שכל שלא התחייב בודאי במ"ע, אינו דומה לסל"ל, ואינו בחזקת חיוב. וא"כ גם בספיקא דדינא בכה"ג אינו בחזקת חיוב, וכדברינו, וא"כ מה שהביא מדברי הגמ' בחולין אינו משום שהשווה לשם, אלא הביא את הסיבה להחמיר, מדין צדק משלך. ואיה"נ, שהחזו"א מודה שבספיקות אלו אין חזקת חיוב. אמנם, במכתב המובא לעיל הוא כותב בתחילה בבירור שבספק

מע"ע "דינו כספק לקט, וכדאמר בחולין קלד. כמה בחזקת חיוב", הרי שהתייחס לזה כחזקת חיוב. אלא שמיד ובסמוך נכתב בסוגריים "ומיהו לא דמי", ולענ"ד יתכן, ומסתבר, שכוונתו היא שאין זה חזקת חיוב, וא"כ ניתן לבאר בחזו"א כדברינו, שמעיקר הדין צ"ל הממע"ה, ומ"מ החמיר בספיקא דדינא משום צדק משלך.



אמנם, לעיל הובא לשון ר"ל בירושלמי בפאה סופ"ה שהקשה כמו בבבלי בחולין שם, ותירץ שגר שנתגייר עיקרו פטור משא"כ ישראל שעיקרו חייב. יתכן שאפשר לפרש שכוונת הירוש' כדברי רבא בבבלי, שהדבר תלוי אם יש חזקת חיוב, והחילוק אינו בין גוי לישראל. אלא שלשון הירוש' נוטה יותר לומר שרק בגר, שיש ספק אם הגברא היה חייב, ספיקו להקל, משא"כ בודאי ישראל שחייב, וספק על הפירות, נחמיר בסל"ל [וכן מבואר במים חיים להפ"ח, בהל' מתנו"ע פ"ב הי"ג, נדפס ברמב"ם מהדורת פרנקל]. ולפי זה, בספק מע"ע צ"ל לחומרא לתת לעני מדין סל"ל. אלא שבע"כ לא לכך התכוון החזו"א, שהרי כתב שם שכשהוא ספק טבל יהיה פטור מנתינה לכו"ע. ואם הירושלמי סובר שרק בגוי אין סל"ל, א"כ גם בזה היינו צריכים להחמיר. וע"כ שסובר החזו"א כהבבלי, שתלוי הדין בחזקת חיוב. וכן מבואר בש"ך (יו"ד סי' רנ"ט סק"ד) ובגר"א (שם), דבעינן חזקת חיוב.



ומ"מ כל הנידון הנ"ל הוא בפירות שהם ודאי טבל, וספק אם יש לגביהם חיוב מע"ש או מע"ע, אבל כשהוא ספק טבל א"צ לתת לעני אפילו לשיטות הראשונים שהוזכרו לעיל, שמחמירים לתת לעני גם בתערובות. כ"כ החזו"א (בקונטרס הלכות תרו"מ שנדפס ע"י הרב זליג שפירא עפי' החזו"א, נדפס גם בסו"ס ד"א ח"ג עמ' 754). אלא שצ"ע, שהרי הראשונים שכתבו שנותן את המע"ע לעניים בספק דיברו גם על דין המשנה במכשירין שם בספק שישית ספק שביעית, שהוא ספק טבל. ויל"ע.

קיצור הדברים: בפירות טבל שיש ספק האם חיוב הפירות הוא מע"ש או מע"ע נראה שנקט החזו"א בדעת הרמב"ם בפשיטות שנחשב שיש חזקת חיוב, וחייבים לתת לעני כדין סל"ל [אמנם כתבנו שאין זה מוכרח בחזו"א]. ומשום כך הוצרך לומר שכשהספק הוא במציאות לא נאמר דין סל"ל. ולפי זה הוצרך הגרשיח"ק יבלחט"א לומר שגם בספק בדין אם הוא ספק שלא הוקבע בגמ' אלא בפוסקים, אין בו דין סל"ל. והדברים צ"ע.ג. ומ"מ הד"א רוצה ליישב מכח הקושיות הנ"ל שבמע"ע אין דין סל"ל, מאחר שאין דין "תעזוב". והבאנו שהחזו"א כותב במכתב שגם במע"ע סל"ל. וראה להלן.

ולפי מש"כ בסו"ד אפשר שכל שיש ספק אם חייב במע"ע אין חזקת חיוב [ואפילו כשהוא ודאי טבל, וספק אם מע"ש], בין בספיקא דדינא ובין בספק במציאות, ומעיקר הדין לא אמרינן סל"ל, ומ"מ באופנים מסוימים נקטו חכמים להחמיר לתת לעניים. ואכתי צ"ע.

ומ"מ דעת רבים מהראשונים שבספיקות הנ"ל יש להפריש מעשר שני, לפדותו, לקרוא שם מעשר עני, ולתת אותו לעניים. ובחזו"א כתב שבוזה תהיה ההלכה כרבים, ויש לנהוג כמותם.

וכל הנידון הנ"ל הוא דווקא בפירות שהם ודאי טבל, וספק אם חיובו מע"ש או מע"ע, אבל כשהוא ספק טבל א"צ לתת לעני.



י.

האם סל"ל נאמר גם בספק צדקה לעניים, ובספק מעשר עני

בגמ' בב"ב קמח: הסתפקו בשכיב מרע שכתב כל נכסיו להקדש או לעניים, והבריא, האם חוזר כמו בנותן לבריא. תיקו. וכתב הנמו"י שם שמספק נשארם הנכסים ביד הנותן, ואף שנתן לעניים. ואע"פ שספק לקט לקט, "הא פרישו לה בירושלמי דווקא במתנות עניים, ומקראי ילפי לה". הרי שסובר שהוא דין דווקא במתנות עניים כלקט שכחה ופאה.

מאידך, במרדכי (שם אות תרנט) מביא את התו"כ בפר' קדושים שלמד שספק לקט ושכחה ופאה לחומרא מהפס' "לעני ולגר תעזוב אותם". וכתב שאף ששכחה אינה נלמדת מפס' זה אלא מהפס' "לגר ליתום ולאלמנה יהיה", כמוש"כ בספרי בפר' כי תצא, מ"מ דרך התנא להזכירם כך. ובהמשך מביא את הירושלמי, שהביא את דברי ר' שמואל בר נחמני בשם ריו"ח שלמד מהפס' "עני ורש הצדיקו", הצדיקהו במתנותיו. ולפי זה כתב שכשם שלומדים מפס' זה ספק לקט לקט, כך יהיה הדין בספק צדקה, "וכי היכי דדריש רשב"נ הצדיקהו במתנותיו, ה"נ איכא למימר הצדיקהו בצדקה, דצדקה היינו מתנה. הלכך אומר אני המחבר, מי שיש בידו מעות, ומספקא ליה אם הם של צדקה או לאו, חייב לתת אותם לצדקה. עכ"ל אור זרוע קצר".

וכבר הבאנו לעיל שבירושלמי מביא שהאמוראים דרשו ארבעה פסוקים שמהם נלמד להכריע שספק לקט לקט: א. "עני ורש הצדיקו" – הצדיקהו במתנותיו. ב. "לא תטה משפט אביונך בריבו" – בריבו אינך מטה אבל אתה מטהו במתנותיו. ג. "לעני וגר תעזוב" – הנח לפנייהם משלך. ד. "לגר ליתום ולאלמנה יהיה" – בין משלך ובין משלו תן לו. ובבבלי בחולין קלד. למדו כן מהפס' "עני ורש הצדיקו" – צדק משלך ותן לו. אמנם, מהפסוקים "תעזוב", ו"יהיה" דורשים רק על לקשו"פ, אך משאר הפסוקים משמע שיש להכריע לטובת העניים גם בשאר ספיקות.

ואמנם בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רמ) הרחיב בזה, ותלה את מחלוקת הראשונים הנזכרת בלימוד מהפסוקים, ע"ש [וע"ש], שכותב שאין להביא ראיה שהרמב"ן והרשב"א סוברים שבצדקה אין דין להחמיר בספק עניים מכך שכתבו להחמיר ביד לצדקה רק מדין ספק עניים לחומרא, דאפשר דעדיפא מיניה קאמרי]. אלא שהוא מקשה שבסוגיא בחולין שם מוכח שאפילו בספק מתנות כהונה יש להחמיר? ומתרץ בדוחק שרבין [בהמשך הסוגיא שם] שהקשה קמה אקמה, סובר שרק במתנו"ע נאמר דין זה. וע"ש עוד.

גם במהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' קכ"ד ד"ה ועל ספק) דן בזה, וסובר שלולי דברי האו"ז שהביא המרדכי, נראה לומר דאין ספק לקט לקט אלא בספק נתינה וספק עזיבה. והיינו דחייבתו תורה במצות נתינה ועזיבה אף במקום ספק. אבל בספק צדקה לא, שהרי מדברי הירושלמי שלמד מ"לא תטה משפט אביונך בריבו", בריבו אי אתה מטהו, אבל אתה מטהו במתנותיו, משמע שמה

שאינו ממתנותיו הדין הוא הממע"ה. ומ"מ, גם אחר דברי האו"ז אין לחייב בספק אא"כ הייתה כאן חזקת חיוב, כגון שיש שם ממון עניים, והשאלה היא אם גם זה בכלל. ע"ש דבריו בהרחבה. ומ"מ מדבריו נראה שמעשר עני בכלל סל"ל, שהרי גם זה בכלל מטהו במתנותיו. ועוד יש להוסיף שהבבלי לא הביא מקור לדין סל"ל אלא מהצדיקהו במתנותיו, ולפי זה צ"ל שלכה"פ מעשר עני הוא בכלל החיוב להכריע לטובת העני. אמנם, ראה מה שהבאנו לעיל מדברי הד"א ליישב את שיטת החזו"א שבמעשר עני לא נאמר סל"ל, וכתבנו שבחזו"א עצמו נכתב שיש סל"ל, וע"ש.

על דרך דברי רבותינו הנזכרים יתכן לבאר שגם בצדקה לעניים ההנהגה הראויה היא להכריע לטובת העני, וכמו שנאמר "עני ורש הצדיק", אלא שהנלמד מפסוק זה אינו אלא הנהגה הראויה [אף שבבבלי בחולין הובא רק פסוק זה, אפשר שנשמכו על הפסוקים האחרים, או שהבבלי סובר שבכל גווני הוא חיוב]. אבל הדין סל"ל, שכפי שהובא לעיל מחשיב את העני כמוחזק בפירות, ולא תלוי ברצונו של הבעלים, זה נלמד מהפסוקים האמורים במתנות, וכפי שכתב המרדכי עצמו שלקשו"פ גלמדים מ"תעזוב" וכן מ"היה". ובכך מבוארים יותר דברי המרדכי, שבתחילת דבריו דן ששתי דרשות אלו נצרכות ללקשו"פ, ובהמשך מביא את האו"ז שבכל צדקה הדין כן. וק"ק, דא"כ למה הוצרך להביא ולדון בדרשה המיוחדת ללקשו"פ. ולפי מש"כ אפשר שבצדקה הוא רק חיוב על האדם לנהוג כך. ונפ"מ תהיה כשהבעלים אינו בחיוב מצוות, כגון שהוא חש"ו, או כשהוא עצמו עני, וכדומה. ומ"מ במעשר עני, שלא נלמד מהפסוקים הנ"ל אבל ניתן ללמדו מהצדיקהו במתנותיו, יש להסתפק אם הוא חיוב גמור בדיני המתנות, או שהוא בכלל ההנהגה הטובה.

וראה בשו"ע יו"ד סי' רנח ס"ב שפסק ביד לצדקה להחמיר מספק, וכן בסי' רנט ס"ה לגבי מעות שהוא מסופק אם הם לצדקה, חייב לתת אותם לצדקה. וברמ"א שם כתב שאם היורשים מסופקים בזה, פטורים והמע"ה. והקשו הנו"כ מדוע להקל בספק זה. ומ"מ עיקר הנידון הוא במחלוקת הראשונים אם ספק צדקה הוא ספק איסורא או ספק ממונא, אבל מדין ספק מתנות עניים פטור. וצ"ל ששם לא מדובר באופן שיש חזקת חיוב, וכפי שהבאנו לעיל, וכ"ה בתו"ד הש"ך שם סקי"ד.

יא.

הדין בספק בשכחת קמה ושכחת עומרים בשדה

התבאר לעיל שבספק לקט כשיש חזקת חיוב, לעניים. והנה, במשנה בפאה פ"ו מ"ג מובא שבשכחה שבראשי שורות, עומר שכנגדו מוכיח אם זו שכחה. משנה זו התפרשה ע"י הראשונים באופנים שונים, ואכ"מ. אולם יש הערה השייכת לנדון דידן בסל"ל. מדברי רבים מהראשונים משמע שכשיש ספק אם זו שכחה או שניתן לתלות שהשיבולת או העומר הזה הוא ראש שורה לשורה אחרת, כגון ממזרח למערב, אין זו שכחה. וכ"כ בלשון ברורה בראב"ד הל' מתנו"ע פ"ה הי"א, ע"ש, ועוד. וצ"ע מדוע כשיש ספק בזה לא נאמר שמספק לעניים, והרי ודאי במקרים

אלו יש חזקת חיוב מתנו"ע על השדה, והספק הוא האם גם אלו בכללם, וא"כ צ"ל דינם כספק לקט שבחורי הנמלים?

אולם, הדברים בזה ברורים, ואין בספק זה דמיון לספק לקט, וכאן אינו דין מסופק, אלא הוא היתר ודאי לשוב ולקחת מחמת ספק זה. וביאור הדברים, דהנה מצות עזיבת הפירות והתבואה בשכחה נאמרה בלאו של "לא תשוב לקחתו", והבינו חז"ל שמשמעו הוא שכל שחזרתו לקחת את הנשכח מתפרשת כשיבה כדי לקחת את הנשכח, נכלל באיסור זה. אבל אם יש לפרש את חזרתו כחזרה מסיבה אחרת, אין זה בכלל הלאו, אע"פ שבאמת נשכח ממנו. זה היסוד לדינים המובאים בפאה פ"ה ופ"ו, שהקמה שלא שכחה מצילה את הקמה השכוחה ואת העומר השכוח, וכן קמה שיש בה סאתיים מצילה את השכוחים שליטה. והוא הטעם גם בראשי שורות, שאף שידוע ששכחם, עדיין ניתן לפרש שחזרתו היא מחמת שמתחילה היתה דעתו לקוצרם כראש שורה ממזרח למערב. נמצא לפי זה שהספק בזה אינו יוצר מצב מסופק, אלא ודאי אינו בכל תשוב.



סיכום העולה מהאמור

א. דעת רוב רבותינו שדין ספק מתנו"ע לחומרא אינו רק דין הנהגה על בעה"ב, אלא הלכה בהלכות הממון, שיהיה לעניים, או כדין ספק והעני נקרא מוחזק, או שהוא לעניים כוודאי.

ב. לא בכל ספק נאמר להחמיר בספק מתנות עניים. בגמ' בבבלי חייבה רק כשיש חזקת חיוב. ובירושלמי חילק בין ישראל שעיקרו חייב, ספיקו חייב, לבין ספק ישראל ספק גוי שגוי עיקרו פטור, ספיקו פטור. ולעיל ניסינו לבאר ולהגדיר את כוונת הירושלמי והבבלי, והנפ"מ.

ג. אפשרות נוספת שבה לכאורה לא מחמירים בספק מתנות עניים אף כשיש חזקת חיוב היא כשהתערבו מתנות עניים בפירותיו של בעה"ב, ולא ידוע כמה חלקם של העניים, מצד אחד לא יכול בעה"ב לומר על כל הכמות המסופקת המוציא מחבירו עליו הראיה, אך מאידך לא מחייבים את בעה"ב לתת להם את כל מה שבכלל הספק וכדין ספק מתנות עניים, אלא שמין כמה חלקם של העניים בתערובת, וכחלוקת שותפים ששניהם מוחזקים. וכתבנו לפרש הטעם לכך, שכאשר לא דנים על עצם הפרי אם הוא לעניים אלא דנים מהו שיעור חלקם, בזה לא נחמיר בסל"ל, ומ"מ אין אנו דנים אותם כמוציאים מבעה"ב, אלא כמוחזקים כמותו. וצ"ע.

ד. ספק מתנות עניים לחומרא [במקום שיש חזקת חיוב] הוא אפילו במקום שדין הלך אחר הרוב קובע שאינם מתנות עניים, והחמירה תורה בזה יותר מאשר בספק איסורים. אלא שמאידך גיסא, כשאין חזקת חיוב, אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, ופטור מלתת את מתנות העניים, ובוה דינו ככל דיני ממונות, וקל מספק איסורים שלחומרא.

ה. בפירות דמאי שנקנו מע"ה מבואר שאף שצריך לקרוא שם למע"ע, אולם אין צריך לתת את הפירות לעני, ולא נאמר בזה סל"ל. ואולם אם יש לקונה ספק גמור אם הפירות מעושרים, באופן שאין רוב שמעושר, לפי"ד המשנה ראשונה חייב לתת לעניים מדין סל"ל. ולעיל הסתפקנו בזה.

ו. ספק מתנות עניים שיש בהם חזקת חיוב חייבים בביעור מעשרות בהגיע שעת הביעור.
ז. לגבי חיוב תרו"מ בפירות מתנו"ע שהגיעו ליד העני מכח דין סל"ל היה מקום לומר שאם הוא דין תורה שכשיש ספק יהיו הפירות לעניים כודאי, וכדברי השערי ישר ודעימיה, יהיה פטור מתרו"מ, אבל אם הוא דין הנהגה בספק, וכמוחזק, יהיה חייב בתרו"מ מספק. אמנם, בתוי"ט כ' שפטור ממעשר, ומשמע שמפרשי המשנה הסכימו לעצם דינו. אלא שכתבנו שיש סוברים שחייב בתרו"מ מספק.

ח. ובספק מתנות עניים שדינן לתת מספק, כאשר הבעלים אינו מחוייב במצוות, כגון שנשתטה, הבאנו שיש שכתבו שאין בהם דין סל"ל, אמנם לפי מש"כ לעיל שיש מפרשים שאינו דין על הבעלים לנהוג כן, אלא גילתה תורה שהמוחזק הוא העני, נראה שגם בכה"ג יהיה העני מוחזק. וצ"ע.

ט. להאמור שסל"ל אינו דין צדקה, אלא זכות העניים, א"כ בספק ממון עניים בלקשו"פ על בעל השדה להניח את הפירות ולעזובם כדין לקשו"פ, ואינו יכול ליטלם וליתנם לעני שהוא בוחר.

י. במתנות כהונה נראה שאין מחמירים בספיקן אפילו כשיש חזקת חיוב, ודינן הממע"ה.

יא. בדעת הרמב"ם, בפירות טבל שיש ספק האם חיוב הפירות הוא מע"ש או מע"ע נראה שנקט החזו"א בפשיטות שנחשב שיש חזקת חיוב, וחייבים לתת לעני כדין סל"ל [אמנם כתבנו שאין זה מוכרח בחזו"א], ומשום כך הוא הוצרך לומר שכשהספק הוא במציאות לא נאמר דין סל"ל. ולפי זה הוצרך הגרשיח"ק יבלחט"א לומר שגם בספק בדין אם הוא ספק שלא הוקבע בגמ' אלא בפוסקים, אין בו דין סל"ל. והדברים צע"ג.

ובד"א רוצה ליישב מכח הקושיות הנ"ל שבמע"ע אין דין סל"ל, מאחר שאין דין "תעזוב". והבאנו שהחזו"א כותב במכתב שגם במע"ע סל"ל.

ולפי מש"כ בסוף דברינו אפשר שכל שיש ספק אם חייב במע"ע אין חזקת חיוב [ואפילו כשהוא ודאי טבל, וספק אם מע"ש], בין בספיקא דדינא ובין בספק במציאות, ומעיקר הדין לא אמרינן סל"ל, ומ"מ באופנים מסוימים נקטו חכמים להחמיר לתת לעניים. ואכתי צ"ע.

ומ"מ דעת רבים מהראשונים שבספיקות הנ"ל יש להפריש מעשר שני, לפדותו, לקרוא שם מעשר עני, ולתת אותו לעניים. ובחזו"א כתב שבזה תהיה ההלכה כרבים, ויש לנהוג כמותם.

וכל הנידון הנ"ל הוא דווקא בפירות שהם ודאי טבל, וספק אם חיובו מע"ש או מע"ע, אבל כשהוא ספק טבל א"צ לתת לעני.

יב. נחלקו הראשונים האם בצדקה נאמר הדין ספק מתנות עניים לחומרא. וכפי שפירשו האחרונים, מחלוקתם תלויה במקור הדין מדוע ספק מתנות עניים לחומרא. ומ"מ, אף לדעת הסוברים שבצדקה לא נאמר כן, אפשר שהם מודים במעשר עני, שהוא בכלל מתנותיו של העני, ויסברו שיש להחמיר בספיקן. ומ"מ לא יתחייב אלא כשיש חזקת חיוב, וכמבואר לעיל.

ומ"מ, אפשר שגם אם בצדקה אין דין סל"ל, בכל זאת הנהגה טובה יש גם בצדקה מחמת דין "עני ורש הצדיק". והנפ"מ בזה תהיה כאשר הבעלים אינו מצווה לנהוג בזה בהנהגה טובה, כגון חרש שוטה וקטן, או שהוא עצמו עני, שבודאי אינו צריך להחמיר בספיקן.

יג. אף שספק לקט לקט, אולם לגבי מצות "לא תשוב לקחתו" האמור בשכחה, גם כאשר יש ספק האם חזרתו תתפרש כשכחה, יכול לשוב לקחתו בתורת ודאי, ואין זה שייך לנידון ספק מתנות עניים, מפני שהגדרת האיסור לשוב לקחתו היא רק כשהשיבה מתפרשת כשיבה משכחה ודאית.



אוצר חקר ועיון

◆ מדות שהתורה נדרשת בהם ◆

הרב אלחנן וינברג

מדות שהתורה נדרשת בהם

הקדמה

בתחילת הספרא איתא: "רבי ישמעאל אומר ב"ג מדות התורה נדרשת מק"ו ומגז"ש וכו'". ובגדר הילפותא מהנך י"ג מדות, יש לדון אם זה כעין גילוי מילתא בעלמא דלכך נתכוונה התורה, כגון דנאמר דין בקל ובודאי שהכוונה היא גם לחמור, וכאשר נאמר דין בפרשה אחת והכוונה גם לעוד פרשה נמסרה על זה גז"ש. או דלמא דהק"ו עצמו הוא סיבת הדבר. דכיון דהדין נמצא בקל הרי זו הסיבה שהוא יהיה גם בחמור. שאין זה מן הראוי שיהיה בקל מה שאין בחמור. וכן בגזירה שוה, דכיון שיש ענין משותף בין שני פרשיות, הרי זה עצמו הגורם דדינים מסויימים שיש בפרשה זו יהיו גם בפרשה זו.

וכבר דן בזה בהגש"פ לבית לוי (עמוד קל"ו) בשם הגרי"ז אם ק"ו הוא סברא או מדה בתורה. ועי' בחידושי הגרש"ר בקידושין ד: שהוכיח מהמהרש"א שם שסובר דק"ו הוא מדה בתורה ולא אתי מסברא.

ויש להוכיח דהילפותות הן הן סיבת הדבר. הנה, בגמ' ביבמות יא: יש נידון אם אלים איסור שבא מכח ק"ו לדחות גם את הצרה כדין צרת ערוה. ואם הק"ו הוא רק גילוי מילתא בעלמא דפרשת האיסור נאמרה גם עליו, א"כ ודאי שאין חילוק לענין לדחות בצרה בין הדבר שלמדים מק"ו לבין הצרה שודאי תיאסר מדין צרת ערוה. ועל כרחק דסיבת האיסור בק"ו איננה בדבר הנלמד עצמו, אלא שהוא משום דכיון שיש דין זה בקל נהיה הוא גם בחמור. ולפיכך יש נידון בדבר כזה, שאינו נאסר מצד עצמו אלא משום ק"ו, אם הוא אלים לדחות את הצרה ולאוסרה, כדין צרת ערוה.

וכן איתא להדיא בזבחים מח:, דאמרינן דהנלמד לגבי הלמד הוא כמו טפל לגבי העיקר, ודומה היחס בין הנלמד למלמד לכסף מעשר, שאינו אלא פדיון של המעשר עצמו. ומבואר דהלימוד אינו גילוי בעלמא דלזה התכוונה תורה, אלא דהעיקר הוא המלמד, והלימוד הוא סיבה שהפרשה הנלמדת תהא טפילה למלמד. וכמו שיש פדיון מעשר שבא מכח המעשר עצמו, כך כל נלמד בא מכח המלמד.

ודוגמא לדבר מהא דאשה נקנית בכסף בשטר ובביאה. וביאה דלא שייכא אלא בקידושין היא שלמדנו מדיני אישות גופא דכתיב בעולת בעל או ובעלה, וכדאמרינן שם ט: ואילו הא דנקנית בכסף ילפינן לה משדה עפרון שם ב. דעיקר קנין כסף הוא בקרקע, ואשה ג"כ יש בה צד דימוי לקרקע דשמו של הבעל קרוי עליה. וקנין שטר מגירושין הוא דילפינן לה שם ה., דהתם ליכא הוצאה אלא שטר, דכדי להפקיע את הקידושין צריך להחיל בה שם אחר ע"י שטר, ולא איתפרש שטר בתורה אלא בגירושין, ומהתם ילפינן לקידושין, דאף העמדת האישות יכולה להיעשות ע"י שטר, דכיון שנעשה כאן דבר מופשט שפוקע ע"י שטר, ה"ה נמי דמעיקרא אפשר

לעשותו ע"י שטר. ואעפ"כ, עיקר צורת הקידושין מעיקרא היא הביאה. דהקידושין מתחילים מהלקיחה הממשית*, ועי"ז זה חל באשה שם אישות. וכדי להפקיע אין שום דרך אחרת מלבד להפקיע את שם האישות ע"י השטר.

וכמובן דכ"ז הוא רק לענין הצורה העקרונית, אך בהלכתא לדידן אין שום נ"מ, וכל מה שלומדים בלימוד מן הלימודים שוה ומקביל למה שמפורש, ורק לענין הלימוד עצמו חשבינן ליה בגמ' להמלמד עיקר ולהלמד טפל.

ועפ"ז באנו לבאר לפנינו בי"ג מדות שהתורה נדרשת, מה הם החילוקים ביניהם שמהם משתלשלים ההבדלים בדרכי הלימוד, ובהם הנידון בגמ' מה עדיף ומתי למדים למד מן הלמד וכולי. ובקצרה נגדיר את החילוק בין הי"ג מדות כפי עצם גדרם, ואח"כ יבוארו לנו בזה פרטי הסוגיות שיבואו לפנינו.

במאמר שלפנינו נדון בד' מן המדות שהתורה נדרשת בהם: א. קל וחומר, ב. גזירה שוה, ג. מה מצינו - בנין אב, ד. היקש. קל וחומר גזירה שוה ובנין אב נמנו בי"ג מדות דרבי ישמעאל. והיקש לא נמנה שם, ומוזכר בזבחים מח. ובכל הש"ס פעמים רבות. ולכאורה הטעם שלא הוזכר בכלל המדות של רבי ישמעאל, הוא משום דזה לימוד שהוזכר בתורה בעצמה שהקשה, ואינה רק מדה נפרדת שממנה לומדים.



א. מדת קל וחומר

קל וחומר אינו הוכחה בלבד דאם נאמר הדין בקל ודאי גם יאמר בחמור, וכמו שנוכיח בסמוך, אלא דמה שיש בקל הוא עצמו הסיבה שיהא גם בחמור.

כדאמרינן בזבחים סט: דקרא כתיב 'ואביה ירוק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים' וק"ו לשכינה י"ד אלא דדיו לבא מן הדין להיות כנידון ולהכי נסגרה מרים ז' ימים. ורואים להדיא דקל וחומר אינו הוכחה, דוכי נצרך הקב"ה להוכיח למשה דמרים צריכה להיסגר, ועל כרחך דקל וחומר הוא הסיבה בעצמה, שלא שייך שנויפה מן השכינה תהא פחותה מנויפת אביה. ולפיכך הקב"ה אומר כיון דאם אביה יורק היה בפניה הייתה היא נסגרת ז' אף עתה תסגר ז', ועי' בהערה מש"נ בביאור הק מילתא².

וכן מה שאמרו חז"ל, כפי שמוכח ברש"י על דברי משה דהן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים, דזהו אחד מהק"ו שבתורה. אין נראה דנצרך משה להביא ראיה שלא שמעו אליו, ועוד דכבר הקשו כולם דמה הוכחה איכא דבני ישראל לא שמעו מקוצר רוח ומעבודה קשה. אלא נראה דדברי משה הם טעם וסיבה, דגואל שאין עמו שבא

א. אמנם, רב מנגיד אמאן כדאמרינן בקידושין יב: משום דא"א ישר לגשת לאישות, ואכ"מ. [ויעיין מש"כ בכל זה בהרחבה בס"ד בקובץ הכי אתמר, חוברת א - רועי הכהן זק].

ב. והטעם הוא דבאב שייך לומר דהנויפה מרחיקה כו"כ, אך כבוד ה' אם נדון עליו ללא שיש דוגמא ומשל כאן בעולם, הרי אין לזה שיעור כלל, ומה שייך לדון כמה תיסגר, והוא ענין עמוק ואכ"מ.

לגואלם מקשיב לו, הרי זה סיבה דכל שכן שפרעה שניצב כנגדו לא יקשיב לו, דהרי אפילו אצל עמו אינו מתקבל בתור גואל, ומדוע שפרעה יקשיב לו.



ב. מדת הגזירה שוה

הנה, לפי תוס' בסוכה לא. ד"ה ור"י סבר רק במדה זו של גזירה שווה אין אדם דן מעצמו אא"כ קיבלה מרבו. ויש גם נידון בגמרא (שבת סד. ועוד) אם המילים צריכות להיות מופנות משני צדדים, והרי"ז כמעט כעין ייתור. מכל מקום, ברור שאין אלו מילים בלבד שנתנו לסימן ולזיכרון, אלא ישנה שייכות בין הפרשיות שמרומזת במילים הללו מהם דורשים את הגז"ש.

ועיקר הראיה לכך ממה שבדברי אגדה הרי הגמרא והמדרשים מלאים בלימוד הדומה לגזירה שוה, וכדלהלן. וכן כתב המהרז"ו בהקדמת פירושו למדרש רבה שבאגדה כן היו דורשים מעצמם ראה הערה¹.

ועיקר הכוונה היא דאין אדם דן מעצמו היינו משום דכיון דיש כ"כ הרבה צדדים ואפשרויות ללמוד א"א לקבוע דבר הלכה ע"פ הגזירה שוה אלא אם נתקבל מרבו דזו הדרך הנכונה. אך לענין אגדה ודאי כ"א רשאי לדרוש מעצמו, ועי' הערה².

ונביא רק מדרש אחד כדוגמא בתחלת בראשית רבה (וילנט, פרשת בראשית פרשה ב אות ד), וכל דברי האגדה שבחו"ל מלאים דרשות ממין זה.

"ר"ש בן לקיש פתר קריא בגליות, והארץ היתה תהו זה גלות בבל שנאמר (ירמיה ד) ראיתי את הארץ והנה תהו, ובהו זה גלות מדי (אסתר ו) ויבהילו להביא את המן. ורוח אלהים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח, היאך מה דאת אמר (ישעיה יא) ונחה עליו רוח ה', באיזו זכות ממשמשת ובאה, המרחפת על פני המים בזכות התשובה שנמשלה כמים, שנאמר (איכה ב) שפכי כמים לבך".

וא"כ למדנו דהך מדה בנויה על כך דיש נקודה מסויימת בפרשיות המשותפת בין שתי הפרשיות, והיא הגזירה השווה.

וכגון בהא דאמרינן בב"ק ה. דלומדים שכל אבות נזיקין משלמים ממיטב, מהא דדרשינן דכתיב בהו 'תחת' או לשון נתינה, או 'ישלם' או 'כסף', יעו"ש בפירש"י היכי דרשינן ליה הכי.

ג). הקדמת פירוש המהרז"ו למדרש רבה, מדה זו גזירה שווה: הנה אף שאמרו חז"ל אין אדם דן גזירה שווה מעצמו אא"כ קבל מרבתינו אין זה אלא בהלכות אבל במדרשות אין מעצור לחז"ל לדרוש בכמה אפנים ע"י גז"ש. וגם לפעמים דורשים סתם ואינם מביאים הפסוקים וסומכים עצמם על איזה פסוק בתנ"ך ע"ד גז"ש. וכמ"ש כ"פ בפירושי ומצאתי אח"כ לראיה מאיזה מדרש או ילקוט. וסמכו חז"ל עצמם על מדת ממעל שלשון תיבה זו נופל על לשון תיבה זו. וכן על מדה י"ז מדבר שאינו מפורש במקומו ומפורש במ"א. ואף בהלכות אמרו ביר' פרק אלו דברים שאדם דן גז"ש לקיים תלמודו. פי' שאם יודע איזה הלכה אך אינו יודע מנין יוכל לדון גז"ש מעצמו. אבל לא להמציא דין חדש ע"פ גז"ש מעצמו. ולפעמים דורשים חז"ל מחמשה מקומות כמו בפסחים ד"ח ע"ב. ולפעמים מו' מקומות עד שימצא דבר הנלמד כמו בעירובין דף ג"א. ואמרו שהוא זכר לדבר והיינו גילוי מלתא וזה ענין אסמכתא שבארנו במקום אחר בס"ד.

ד). ועוד דידוע דזה חלק מלימוד המקרא, לשים לב למילים החוזרות על עצמן בפרשיות שונות, שבזה התורה רומזת עניינים רבים, וכמו שהאר"ך למשל הרב אלחנן סמט בשיעורי חומש שלו, וראה בשיעורי 'המילה המנחה'.

אבל הא ברירא דדורשים חדא מחבירתה, דכל דכתיב בה לשון נתינת כסף ותשלומים חדא נינהו, לענין דצורת התשלום היא ממיטב. דלענין מילתא דתשלומים שוו כולהו כהדדי.



ג. מה מצינו והיקש

מסברא הנך ב' דרשות דמיין להדדי, אלא דהמה מצינו מסברא הוא דאמרינן דדמו להדדי, ואילו ההיקש ידעין הכי מדמדמי להו קרא. כמו 'כחטאת כאשם' ודומיהם.

ושתיהן מיסודות על כך דיש שתי פרשיות שוות ומקבילות, ובאים לדרוש דאע"ג דיש דינים שהתפרשו כאן ודינים שהתפרשו כאן, מכל מקום הדין נאמר בהך פרשיה ובכל מאי דדמי לה.

והחילוק בין היקש לבנין אב, דהיקש בדין המלמד אין סיבה לומר שיהיה גם בנלמד, אלא שהדין הנלמד ראוי לו להיות כהמלמד, כמו למשל כחטאת כעולה. לעומת זאת בבנין אב הרי הדין המלמד עצמו הוא אב לכל מקום דומה שיהיה הדין כמוהו.

אכן, דינא דק"ו שונה מדין מה מצינו, ואין לשאול מפני מה איצטריך ק"ו, הרי לכאורה הדינים דומים, וכבר משום מה מצינו לחוד אפשר ללמוד, ואם אינם דומים הרי איכא פירכא על הק"ו. דיש חילוק דמה מצינו פורכים מסברא ולא ק"ו. כמו שכתבו התוס' ב"מ ג': ד"ה אבל. ובריטב"א בקידושין כו: כתב, דמה דאמרינן דאין למדים ממונא מאיסורא אי"ז אלא במה מצינו אבל בק"ו שפיר ילפינן. דק"ו הוא הכרח, ואינו פוקע משום דהוי שני עניינים שונים, ול"ד למה מצינו שצריך להיות דומה. ועי' עוד בספר שושנת העמקים להפמ"ג כלל א' שדן בזה, ובמאמרו של הרב זלמן נחמיה גולדברג בכת"ע כבוד חכמים (עמוד רצ-ש), שהאריך בכ"ז.



ההפרש בין הלימודים בסוגיא דאיזהו מקומן

א. סיכום הדינים

ראשית נביא את סיכום הדינים מהחיבור 'חברותא'.

הגמרא בזבחים נ' ונ"א דנה אילו מן הדרשות אפשר לשוב וללמוד זה מזה, באלו נאמר הכלל שאין למדים למד מן הלמד בקדשים, כגון מה שלמדנו בהיקש מפרשה אחת, לא נשוב ונלמד לפרשה אחרת כשיש היקש אליה. ונביא את סיכום הדינים באלו דרשות נאמר הכלל שאין למדים למד מן הלמד, ובאלו אפשר ללמוד. ואח"כ נדון בביאור החילוקים ביניהם, ומה טעם מזה שבים ולומדים ומזה לא.

חברותא זבחים דף נא ע"א:

ומסקנא דשמעתין בסוגית דבר הלמד אי חוזר ומלמד:

א. דבר הלמד בהיקש

בהיקש - אינו חוזר ומלמד

בגזירה שוה - אינו חוזר ומלמד

בקל וחומר - חוזר ומלמד

בבנין אב - ספק אם חוזר ומלמד

ב. דבר הלמד בגזירה שוה

בהיקש - פלוגתא אי ודאי חוזר ומלמד או שהוא ספק

בגזירה שוה - חוזר ומלמד

בקל וחומר - חוזר ומלמד

בבנין אב - ספק אי חוזר ומלמד

ג. דבר הלמד בקל וחומר

בהיקש - פלוגתא אם ודאי חוזר ומלמד או שהוא ספק

בגזירה שוה - חוזר ומלמד

בקל וחומר - חוזר ומלמד

בבנין אב - ספק אי חוזר ומלמד

ד. דבר הלמד בבנין אב

בהיקש - ספק אי חוזר ומלמד

בגזירה שוה - ספק אי חוזר ומלמד

בקל וחומר - ספק אי חוזר ומלמד

בבנין אב - חוזר ומלמד [כן מבואר בתוס'].



ב. מה שבהיקש לא לומדים למד מן הלמד בקדשים

היקש בעצם הוא הכי חלש בקדשים, ואין למדים ממנו לא היקש חבירו ולא גזירה שוה^ה. וכן לגבי ללמוד מכל הנלמדים האחרים אין ברור שהוא לומד. וכן אין ברור שהם חוזרים ולומדים

ה). ומה שאין למדים למד מן הלמד בקדשים הוא משום שבקדשים לא רואים את הפרשיות כנפרדות, וכולן יחד מהוות פירוט דיני הקדושה, וכיון שכן אפשר לשייך את הנלמד לדבר המשותף, וממילא שייך לומר דהלמד הוא עיקר והנלמד הוא טפל.

דהרי בכל התורה לומדים גם נזיקין מבשר בחלב וכדומה, ואין ביניהם שום ענין משותף. ועל כרחך משום דבקדשים הכל ענין אחד, לכן גם אחרי שלומדים זה נחשב שהמקור הוא המלמד, ובנלמד זה רק כטפל לשם, והכל חלק מהקודש שהוא העמידה לפני ה' במקדש ובה הכל מאוחד. ואילו בשאר התורה כיון שאין מערכת אחת, הרי שאחר שלומדים הדין הנלמד נהיה חלק מן הלמד עצמו.

אבל בממונות, אפי' אם נקיש למשל בור לשור לענין מסוים, אין באמת שם משותף של ממונות, אלא כל מזיק הוא נידון בפני עצמו, וכל שכן אם לומדים בדברים שלא שייכים כלל זה בזה כגון גלגול שבועה בממון מגלגול שבועה בסוטה בקידושין כו: ולכן אחרי שלומדים הרי זה נמצא בלמד בפני עצמו.

כי בממון או במצוה אין דבר משותף בין דבר לדבר, אבל כאן הכל בעצם דבר אחד, והוא השם 'קודש' שחל על כלל

ממנו. ונראה דגרירותא דהיקש בקדשים היא דהלימוד לא קיים כלל בדבר המלמד, דאין בו סיבה דהדין יהיה קיים גם בהנלמד. רק בהנלמד לחוד יש סיבה דהוא הוקש להמלמד. ואי"ז אלא טפילות בעלמא'.

ונמצא דבהיקש מצד המלמד אין כלל סיבה שיהיה בעוד מקום, רק שהדין השני הוקש ונטפל להמלמד ולמד ממנו. אבל בבנין אב הרי הדין הראשון הוא כזה שראוי להיות אב וללמד למקומות אחרים, ולהם יש שייכות שהם כבניו. וכן בקל וחומר הדין הראשון גופו יכול להיות כעין בנין אב ולכלול מקומות נוספים. ורק בהיקש מצד הדין הראשון לא למדנו, אלא משום שהפרשה השניה הוקשה ונטפלה להפרשה שבה נמצא הדין המלמד.



ג. מה שבנין אב לומד מבנין אב וספק לגבי שאר הלימודים

ואחריו בנין אב, שביחס לכל הלימודים האחרים הוי ספק אם הוא למד ומלמד, ורק בבנין אב חבירו הוי ודאי שהוא חוזר ומלמד.

וזאת, משום שבבנין אב נחשב הנלמד כהמשך מהמלמד, וכתולדה ידיה. ולפיכך הוא ודאי יכול ללמד הלאה. אולם, ביחס למלמדים או נלמדים ממין אחר אין הדבר מבורר, דשם א"א ללמוד בנין אב אלא במה שממשיך את אותו דין עצמו, אבל ביחס לדבר אחר הרי צריך ללמוד מן האב ולא מן התולדה.

ומה דבנין אב גריע מק"ו לענין למד מן הלמד, משום דמ"מ המלמד הוא העיקר והנלמד הוא טפל, והרי זה שמו, דהמלמד הוא אב והנלמד הוא תולדה. וע"ז יש נידון אם דבר שאינו אלא טפל יכול להטפיל אליו דין אחר.

אבל בק"ו אי"ז נחשב כ"כ דהלמד הוא הטפל, אע"ג דילפינן ליה מהקל, משום דהלימוד הוא דמה שיש בקל מוכרח גם להיות בחמור. ולפיכך אין ע"ז שם טפל, דהוא לא קיים בתור טפילות אלא אדרבה בתור מעליותא, דמה שיש שם מוכרח להמצא אף אצלו, ובכח"ג טפי חשיב כדין בפרשה הלומדת עצמה, ואי"ז רק טפילות בעלמא. ולכן ק"ו טפי לומד ומלמד בקדשים. ודינא דק"ו בן בנו של ק"ו יתבאר להלן.

ולכן גז"ש מגז"ש לומדים. וכן ק"ו מק"ו. וכן גז"ש מק"ו וק"ו מגז"ש. דבשני אלו אי"ז נחשב דין של טפילות, בגז"ש משום דכמאן דכתיב דמי, דנחשב שלזה רמזה תורה. ובק"ו כדאמרן דאי"ז בתור טפילות.

הפרטים. ולכן הכל צריך להיות ישיר מן האלוקות. ומפורש בתורה פרטי הדינים בזה, והכל פסוקים. מקרא מרובה והלכות מועטות כדקתני בחגיגה, וזה במיוחד בענייני הקדשים שיש כזה פירוט, ובשאר התורה אין כ"כ פירוט.

ו). בהיקש מצינו שאין משיבים על ההיקש, דאין הדין קיים ע"י הדמיון דהדין המלמד הולך גם עליו, דעל זה שייך להשיב. אלא דאע"ג דהדין המלמד מצד עצמו לא קאי על הנלמד, מ"מ יש טפילות, דהפרשה טפילה להמלמד לענין הך דינא. וא"א לטתור זאת ע"י זה דנחלק ביניהם. ונמצא דמה שהוא אינו אלא מכח הטפילות זה גורם גם מעלה, לענין דא"א להשיב עליו.

אבל לחזור וללמד בגז"ש ובק"ו בבנין אב, או איפכא ללמוד גז"ש וק"ו מדבר שלמדו בבנין אב איכא ספיקא בגמ'.



בדינא דדיו לבא מן הדין, וביאור בדין בן בנו של ק"ו

במשנה ב"ק כו. יליף ר"ט דשור המזיק ברשות הניזק מיחייב בנזק שלם, ק"ו משן ורגל הפטורים בר"ה, ומ"מ משלמים ברשות הניזק נ"ש, כ"ש קרן שחייבת בר"ה ח"נ, שתשלם ברשות הניזק נ"ש. ורבנן אמרי ליה דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ואין ללמוד מקרן ברשות הרבים, שחייבת בח"נ, שתהא הקרן מתחייבת ברשות הניזק נ"ש.

ומפרשין בגמרא דר"ט מודה לעיקר הסברא דדיו, שלא נדון ק"ו מחמתה, מיהו היכא דמיפריך ק"ו לא אמר לה. והוא דבר התמוה, דאם איכא סברא שלא נלמד, מה איכפת לן שהק"ו נפרך עי"כ. ועכ"פ מוכרח מזה שדיו אינו סברא דליכא כלל ק"ו, שא"כ מה איכפת לן אי מיפריך או לו מיפריך, סו"ס מהיכא נילף הרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון.

אלא שדיו הוא סיבה שלא נלמד, שאין מן הראוי שיהיה הלמד יותר מן המלמד, ואין זה סיבה שכלל לא שייך ללמוד, אלא שכנגד הלימוד והקל וחומר שראוי שיהיה בחמור מה שיש בקל, יש גם סיבה הפוכה, שאין ראוי שיהיה בנלמד מה שאין במלמד. ובהא קאמר ר"ט דמה שהקל גורם לחמור להיות כמוהו עדיף על מה שהנידון גורם שלא יהיה יותר. ורק היכא שאין סתירה עקרונית, ובאמת היותו קל זה גורם שהחמור גם יקבל ממנו דין, אמרינן דיו'.

וכל זה הוא משום שהק"ו אינו רק ילפוטא שאין להחמיר בקל יותר מאשר בחמור, אלא שעל ידי שזה קל וזה חמור, חשבינן לחומרא דקל כנמצאת אף בחמור. ועי"ה ק"ו רואים את המימוש השלם של הקל בהיותו בחמור. ולכן אף כאשר פורכים דדיו לבא מן הדין להיות כנידון, מ"מ הרי המימוש השלם של הקל הוא בהיותו בחמור, וא"א שישאר כולו חמור יותר. והדיו הוא רק אח"כ שלא נדון מה שלא מיפריך ק"ו.

ועפי"ז בין נבין את דעת רש"י בזבחים נ: שאין דנים ק"ו בן בנו של ק"ו, "דכולי האי לית לן למילף ומיזיל", וזה אף בעלמא ולא דווקא בקדשים. ובשאר דרשות הרי למדים אפי' כמה זה מזה, וכדאמרינן ב"ק ה. דמיטב בכל אבות נזיקין לומדים משן ורגל, דאתיא 'תחת נתינה ישלם כסף' זה מזה.

דטעמא דמילתא, משום שכל ק"ו רואים בחמור שלמדנו אליו את הדין כמימוש של הדין שיש בקל. ולפיכך, הק"ו הראשון אינו נידון כלמד וטפל בעלמא שלא יוכל להטפיל אחר אליו, אלא הוא גופיה מימוש של הדין הראשון. אבל הדין השני הרי אינו מממש את הדין המקורי.

(ז). ובעומק רואים כאן שעיקר הק"ו אינו מה שבקל א"א שיהיה יותר מהחמור, שא"כ אף היכא דלא מיפריך ק"ו, מ"מ הרי יש דבר בקל שלא לומדים לחמור, ואיך אפשר לומר ע"ז דיו, ומה הנ"מ אם מיפריך ק"ו לענין מילתא אחריית. אלא שהקל גורם שהדין יהיה בחמור, וא"א שהוא לא יגרם כלל, אבל כאשר הקל גורם שיהיה בחמור, ויש סיבה הפוכה (דיו) שגורמת שלא הכל יהיה בחמור, אין זה סתירה לעיקר הקל וחומר, ואף על גב שבסופו של דבר ישנם דינים שיש בקל ולא למדנו אותם אל החמור מחמת הסיבה שהגבילה (כלומר הדיו).

אלא שדנים אותו כמימוש של הנלמד הראשון. וביחס למלמד, שהוא הדין המקורי, אין הוא אלא טפל, שהרי אין לו שייכות ישירה שנאמר שהוא מממש אותו ומוציא אותו לפועל על ידי זה שהוא החמור, שדרכו זה מתבטא בצורה שלימה יותר. וכיון שכן, הדר דינא שהנלמד הראשון אינו כ"כ נלמד, אלא נחשב כקיים מכח המלמד, אבל הנלמד השני אינו אלא טפל, והוא אינו יכול ללמד ולהטפיל אליו נלמד אחר.



בסוגיא דאין עונשין ומוזהירין מן הדין, ועיקר מדת ק"ו

א. באחותו מאביו ומאמו אמאי איצטריך ק"ו, וכן בעדים זוממין ובכורה בור

בהא דאין עונשין מן הדין, בסוגיא דמכות ה': ידועה קושית הפרדס יוסף בפרשת חוקת מאי טעמא אין הדבר כלול, וכגון אחותו מאביו ואמו, דאמאי איצטריך ק"ו כדי להזהיר בה, תיפול משום דבלא"ה הויא אחותו מאביו, דנאסרה, וג"כ אחותו, מאמו דנאסרה. ומדוע מה ששני הדברים נמצאים יחד מגרע יותר, דנצטרך ק"ו, ונמעט משום דאין עונשין מן הדין.

ונראה, דהא פשיטא דבאחותו מאביו ומאמו לא יעבור האדם בשני איסורים, דלא נדון זאת כשני איסורים חלוקים זמ"ז, כגון אשת איש ואשת אחיו, דהכא תרויהו מצד קורבה חדא נינהו, דהויא אחותו. וכיון דע"כ אינו עובר באיסור אחותו מאב לחודיה, דהרי היא גם אחותו מאם, וכמו"כ ודאי אינו עובר באיסור אחותו מאם דהרי היא גם אחותו מאב, א"כ ע"כ דאין זה כלול לא בהך דינא ולא בהך דינא, ורק מק"ו לחוד איכא למילף להך מילתא.

וכע"ז יש לשאול בעדים זוממין, דאמרינן שם דאין עונשין מן הדין ולפיכך הרגו אין נהרגין. וצ"ע, אמאי לא ייענשו משום דהזממה קיימת, וכאשר זמם כתיב, ואמאי איצטריך ק"ו. ונראה דכאשר הם הרגו א"א לדון זאת כזממה, דזממה אינה אלא המחשבה לעשות, ומי שהורג בפועל א"א לדונו כמתכנן, ולא משום דהוא לא תכנן, אלא משום דא"א לדונו כזומם, דזומם הוא מי דלא הייתה בו אלא מחשבה".

וכן קשה בהא דמקשינן בב"ק נ., דכורה בור יתחייב מק"ו מפותח, ואמאי איצטריך קרא. ויעו' בתוס' שם ב. ד"ה ולא זה וזה דהביאו מהמכילתא דמיישב דאין עונשין מן הדין. וצריך עיון אמאי לא אמרינן דהכורה בור הרי גם פתח את הבור, ומ"ש. וי"ל דהכורה בור אינו אלא עושה שינוי בצורת העולם. ורק כשיש בור ועליו כיסוי, זה מעמיד את הבור כחפצא של מזיק, והפתיחה היא המביאה את התקלה לרה"ר. אולם ק"ו שפיר איכא.

והצד השווה בכולהו הוא זה: אכן, דהענין העקרוני נמצא בכל אלו, דהרי סו"ס היא אחותו מאביו וגם אחותו מאמו, וכן דהעדים שממשו את זממתם, אין זה שום חסרון בזממה, וכן כורה בור, דמזיק לא פחות מפותח. אולם, מכיון דלא יכול לחול עליהם שם הדין גופיה, וכפי שנתבאר בכל אחד, לפיכך צריך ק"ו כדי שהדין יתקיים אף בהם.



(ח). הערת הרב משה מרדכי אייכנשטיין: כ"כ כבר המהר"ל בספר באר הגולה באר הראשון.

ב. בעיקר דינא דאין מזהירין מן הדין

ועיקר מה שאין מזהירין מן הדין לכולי עלמא, גדר הדברים הוא שהקל וחומר אינו יכול אלא לגרום לקל להתממש ולצאת לפועל אף בחמור. אבל אין בנלמד דבר עצמי, וכמו שנתבאר כבר. ובוזה יש חילוק בין ללמוד פרט נוסף במצוה, דאפשר ללמוד בכל הלימודים דמה שנצטוינו מפורש כולל בתוכו דבר נוסף. אבל באיסור לא מספיק שהדבר הנלמד יוכל להיות כלול, כיון שבפועל לא אסרתו תורה בפני עצמו, אין לו כח לעמוד כנגד האדם ולאוסרו בדבר ההוא^ט.

ומצינו חילוק הפוך לגבי מצוה. דכדי לקיים מצוה אי"צ רק להוציא חומש כמו שהאריך הביאור הלכה סי' תרנ"ו סעיף א'. ואילו כדי לא לעבור עבירה צריך להוציא כל ממונו. דבמצוה אם אינו עושה אותה זה לא הפקעה לעצם המצוה, דהמצוה עצמה היא שכך צריך להיעשות ורק אח"כ זה חל על הגברא. ואילו האיסור הוא שהגברא לא יעשה, וכשהוא עושה הוא מפקיע את הדבר עצמו. ועי' בחידושי רע"א שם דהביא מריב"ש סי' שפ"ז דאפי' בלאו שעוברים בשב ואל תעשה מיחייב כל ממונו כדי לא לעבור, שהחילוק הוא בין עשה לל"ת, ולא בין קו"ע לשוא"ת, מיהו עי"ש בגרע"א דיש חולקים בזה.

ולכן זה פשוט לכולי עלמא שאין מזהירין מן הדין, כי צריך לזה כח מחודש. אבל לגבי עונש יש מחלוקת, משום שאין צריך בו כח עצמי, אלא מספיק שיתרחב הכח של העונש שבדבר הקל לחול גם על הדבר החמור.

ולמאי דקי"ל דאין עונשין מן הדין יש מח' בתוס' ב"ק ד: ד"ה ועדים זוממין, ושא"ר שם, האם בממון עונשין מן הדין. ונראה דבממון יש לדון האם זה נחשב כלל כדין עונש, דהרי מה שמחייבים את המזיק לשלם אין זה כעונש שהתורה מחדשת עליו, אלא שהיא מגדירה עד היכן גבולו של הניזק ומתי הוא יכול לדרוש מן המזיק לשלם כאשר עבר את גבולו. ואי"ז דומה לעונש על חילול שבת או שאר עבירה שהתורה היא שמחדשת את עיקר העונש.



ג. בעיקר מדת ק"ו

הא דאין עונשין מן הדין הוא דינא בק"ו, אבל בגזירה שוה שפיר ענשין, וכדאמר בכריתות ה: אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך, ובסנהדרין עה: להדיא דעונשים ע"י גז"ש'. ולענין זה יש לדון אם גם בנין אב דמה מצינו בכלל הך כללא דאין עונשין מן הדין. ובאמת יש בזה מחלוקת רבתי בין הראשונים.

התוס' ב"ק ב. ד"ה ולא זה וזה, הקשו אמתניתין דיליף אבות נזיקין מהדדי, מהא דתוספתא דאמרינן שאין עונשין מן הדין, וכתבו שגמ' דילן יליף הך קרא לדרשא אחרית.

ט). ולעיל הבאנו שיש מחלוקת ראשונים האם גם בבנין אב אמרינן כן, די"ל שדוקא ק"ו, שדבר אחר גרם לו, איכא למימר הכי, אבל בנין אב הרי הוא כחלק מן המלמד הראשון גופיה.

י). ובאמת, הרי מקרא ילפינן במכות ה: שאין עונשים ואין מזהירין מן הדין, ובלא"ה עונשים ומזהירים. וא"כ, בפשטות דגדר זה לא קאי על שאר הלימודים, ששם אין גזירת הכתוב. מיהו י"ל דילפינן מהך דינא.

אבל הרשב"א בעמ' ב' לא קשיא ליה אמתניתין דיליף אבות נזיקין מהדדי, ולא הקשה אלא על מה שלמד שם קרן תלושה מק"ו, והביא מהגמ' להלן ד. שלומדת בק"ו. וגם לפי מה שביאר הרשב"א, שרק בבור ליכא למילף מק"ו, הרי קשה, דהא איכא תולדה דבור, כמבואר בגמ' ג., וחזינן דמה שלומדים ממה מצינו לא חשיב כעונש מן הדין".

ועכ"פ, לדעת חלק מן הראשונים דווקא בק"ו איכא גריעותא דאין עונשין מן הדין. ויש להסביר אמאי גרע מבנין אב.

ונראה דבבנין אב, דהלמד הרי הוא כטפל ובנו של האב וכלול בו, דהנאמר באב מוליד וגורם שגם בלמד כך יהיה הדין, א"כ לגבי עונש י"ל דליכא חילוק בין האב לתולדתו. וק"ו לחודיה ריע, משום דהלמד אינו כלול בהמלמד בתור תולדה, אלא דהלמד עומד לעצמו, דאי אפשר שלא יהיה בו מה שאין בהמלמד. וכיון דהמלמד מצד עצמו אינו כולל, מהאי טעמא אית ביה הגריעותא דאין עונשין מן הדין, דזה נחשב כלימוד שאינו קיים בגוף הדין הנלמד, אלא די ש טעם אחר, דאי אפשר שהנלמד יהא פחות מהמלמד, אך מ"מ חשיב הך טעמא כדבר שאינו בגוף הדין, ולפיכך א"א להזהיר ולענוש על ידו.

וכן הא דמיבעיא לן ביבמות יא: אם אלים ק"ו לדחות בצרה, י"ל דעכ"פ להנך ראשונים דס"ל כללא דאין מזהירין ועונשין מן הדין הוי בק"ו דייקא, ה"ה דהך סברא, דלא אלים ק"ו, לא שייכא אלא בק"ו, דכיון דאין זה מצד עצמו, אלא דדבר אחר גרם לו, אין לו כוח לדחות בצרה.

ועוד מצינו בשבת קלב. דאין למדים ק"ו מהלכה. וברש"י שם (ד"ה עקיבא) מפרש שלא נתנה תורה שבעל פה לידרש ב"ג מדות, ולא דווקא ק"ו. אבל הרמב"ן, בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם בשורש ב', כתב שק"ו דווקא לא ילפינן וגו' ש שפיר ילפינן.

ולגבי שאר המדות אפשר דתלוי בהנ"ל, דאם בק"ו דייקא אין עונשין מן הדין, ה"ה דלענין ללמוד מהלכה ק"ו דייקא לא ילפינן.

ושוב חשבתי שאולי כלל לא פליגי, וגם דברי רש"י הם רק על ההלכה גופה שאין ללמוד ממנה, אבל אם יש גז"ש על הפרשה יודה רש"י שניתן ללמוד מה שלמדנו מהלכה למשה מסיני, וצ"ע.



גדר החילוק בין גזירה שוה להיקש

בסוגיא דזבחים נא. מבואר דבהיקש אין למדים למד מן הלמד, אבל גזירה שוה כמאן דכתיבא דמי, ולומדים למד מן הלמד. וא"כ גז"ש עדיפא, דטפי חשיבא כמאן דכתיב. וצריך עיון, דלענין אם ללמוד דין מגזירה שוה או ללמוד דין אחר מהיקש יש צד בגמ' שם מח. (ובגיטין מא:). דהיקש עדיף מגזירה שוה, ואם יש סתירה ביניהם עדיף ללמוד מן ההיקש.

ומ"ש לענין למד מן הלמד דגז"ש ודאי עדיפא, ואילו לענין סתירה ביניהם יש צד דהיקש עדיף. ונראה דמעלת הגז"ש היא במה דחשבינן לה כחלק מדיני הפרשה הזו עצמה, ע"י זה דבה

(יא). ועיין עוד בשיירי כנסת הגדולה כלל ק"ו, נדפס בסוף מסכת ברכות, שהביא מדברי הראשונים לכאן ולכאן.

נמצא הגז"ש. ונמצא דמה שכלול בהגז"ש הוא מפורש, ומה שלא כלול ולא לומדים, הרי הגז"ש כלל לא הולכת על זה, דלא נרמז בהגז"ש דין זה.

ואילו ההיקש מדמה ומשווה פרשה זו לפרשה אחרת. ולא לומדים אלא את הטפילות והשייכות לפרשה אחרת. ומכיוון שיש השוואה בעצם הפרשיות בין שתי הפרשיות, א"כ גם דין שבסוף לא נלמד, אי"ז משום דההיקש לא הולך ע"ז, דע"כ יש השוואה בעצם הפרשיות, אלא דיש דבר אחר, שמגביל שההשוואה לא תחול לענין הדין המסויים הזה.

ולכן לענין למד מן הלמד ודאי הגזירה שוה עדיפא, דבגז"ש אין על הדין שם למד, אלא דחשבינן ליה ככלול בהפרשה גופא. אבל לענין היכא שיש סתירה ביניהם י"ל דההיקש עדיף, דכיון דעל כרחינו דההיקש הולך אף על דין זה. וכמו שנתבאר, דההיקש משייך אף לענין הדינים שאין לומדים, כיון דיש השוואה בין הפרשיות, אלא דיש מניעה שלא נלמד דין מסויים. א"כ כאן, דאין הכרח למניעה, דאפשר שאין זה כלול בגז"ש, א"כ עדיף ההיקש. ומצד שני אפשר ל"ל דכיון דהגז"ש עדיפא דכמאן דכתיבא דמי, א"כ כל מה שמתאים ללמוד מהגז"ש לגביו אין דנים כלל את ההיקש, אלא אמרינן דכמאן דכתיב דמי, והרי"ז מונע מן ההיקש מלחול כלפי דין זה.



הערות וקושיות – חקר ועיון

הבדל בין המשנה על סוגי המצה למשנה על סוגי המרור [תגובה] – הרב דוד אריה שלזינגר

הרב אהרן הכהן פרידמן ביאר למה לא נזכרה במשנה גבי חמשת מיני דגן שמצטרפין לכזית, ונראה לומר טעם אחר כי הרי מצה נעשה גוש אחד ולכן פשוט שכל המינים שיערב שם יצרפו, ואפילו אם אפה כל מין בפני עצמו ואוכל אוכל בצירוף ג"כ פשוט למה יהא מותר לצרפם, כי נשתנו ואין היכר שזה ממין זה וזה ממין אחר, משא"כ במרור.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



בעניין מצות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה – הרב יוסף פליסקין

הרמב"ן (ספר המצוות שכחת העשין ד') מנה בין המצוות שהשמיט הרמב"ם: שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם (במדבר ל"ג): והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ... וכן אחרי הכריתנו את העממין הנזכרים אם רצו אח"כ שבטינו לעזוב את הארץ ולכבוש להם את ארץ שנער או את ארץ אשור וזולתם מן המקומות, אינם רשאים, שנצטוונו בכיבושה ובישיבתה... הרי נצטוונו בכיבוש בכל הדורות. ואומר אני כי המצוה שהחכמים מפליגין בה והיא דירת ארץ ישראל, עד שאמרו שכל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים, וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה... הכל הוא ממצות עשה הזה, שנצטוונו לרשת הארץ ולשבת בה. אם כן היא מצות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות. ע"כ.

ולענין מעשה, כבר הכריע מרן החזו"א זצ"ל (קוב"א ח"א אגרת קע"ה): ומצות ארץ ישראל הוכרעה ע"י הרמב"ם והרמב"ן ושאר פוסקים, וידוע עד כמה שאף החפץ חיים זללה"ה לעלות. ע"כ.

והנה, יש לעמוד על לשון הרמב"ן, שבתחילה פירט את המצוה: שנצטוונו בכיבושה ובישיבתה. הרי שכלל בה ב' חלקים, כיבוש הארץ וישיבת הארץ. ואילו בהמשך הדברים, כשביאר את העשה בזמן הזה, כתב: שנצטוונו לרשת הארץ ולשבת בה. הרי שהזכיר את מצות ירושת הארץ, וישיבת הארץ, אבל לא הזכיר מצות כיבוש הארץ.

גם יש להתבונן מדוע לא כתב כמו הנוסח ברוב המצוות: ומצוה זו נוהגת אף בזמן גלות, כמו שמצינו שהחכמים הפליגו בה וכו'. ומהו זה שהאריך בלשונו וחזר לבאר פרטי המצוה:

ואומר אני כי המצוה שהחכמים מפליגין בה וכו', הכל הוא ממצות עשה הזה שנצטוונו לרשת הארץ ולשבת בה וכו'. ולכאורה נראה שכפל דבריו ללא צורך.

ואשר נראה מבואר מדבריו, שהוא נקט שבזמן גלות נהגות רק מצות ירושה ויישוב, אבל לא מצות כיבוש, שכן לא שייך לכבוש כאשר אין מלכות ישראל. ולזה חזר וביאר: הכל הוא ממצות עשה הזה, היינו שנכלל במצוה, אבל לא כל המצוה, שנצטוונו לרשת הארץ ולשבת בה, אבל לא נצטוונו לכבוש.

ובס"ד מצאתי תנא דמסייע לי, בבית הלוי (שו"ת ח"ב סוף סימן נ') שכתב בתוה"ד: והנה זה היה נראה לתרץ, דהרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם במנין המצוות הוסיף על מניינו של הרמב"ם מצות ישיבת אר"ץ, דס"ל [לרמב"ן] דהוא מצוה בפני עצמו דכתיב וירשתם אותה וישבתם בה, וכתב דמדחזינן בסוף מסכת כתובות שהפליגו חכמים בשבח דירת ארץ ישראל מוכח דהוא מצוה הנוגת לדורות ולא על זמן הכיבוש לחודא. ולהרמב"ם דלא מנה אותה בכלל המצוות מוכרח דס"ל דפסוק זה של וירשתם אותה וישבתם בה קאי רק על אותו זמן של הכיבוש ולא אח"כ. ע"כ.

הרי שנקט שחידושו של הרמב"ן הוא שמצות יישוב אר"ץ נהגת אף בזמן שכיבוש לא שייך. ומבואר מדבריו שנקט עוד, שזה גופא שורש פלוגתת רבותינו, דהרמב"ם נקט שב' חלקי המצוה, יישוב וכיבוש, מיתלי תליא זה בזה, וכשאינן שייך כיבוש אין שייך גם יישוב. ואילו הרמב"ן נקט שאפשר לחלקם, שאף בזמן שאין נהג כיבוש מ"מ נהג יישוב*.

יתן ה' שנזכה עוד בהאי שתא לקיום המצוה בשלמות, בביאת הגאולה האמיתית במהרה בימינו אמן.



גודל מראה שנשברה לקבל טומאה בזמננו - הרב אהרן הכהן פרידמן

כלים פי"ד מ"ו מראה שנשברה אם אינה מראה את רוב הפנים טהורה. וזאת, כי עיקר מטרת המראה היא לראות בה את הפנים, ולכן בעי שיראו במראה לכה"פ רוב הפנים. ויל"ד בזמנינו, שיש רגילות לראות במראה את מקום הנחת תפילין של ראש, ובשביל זה לא צריך לראות את רוב הפנים, האם המראה תהיה טמאה, כיון שהיא ראויה לראות בה את מקום הנחת התפילין.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



(א) אמנם, ברמב"ם (פ"ה מהלכות מלכים) האריך בפרטי מצות יישוב אר"ץ בזמנינו, ובפאת השולחן (סימן א' סק"ד) ביאר שלדעת הרמב"ם שייכא המצוה בזמן הזה רק מדרבנן, יעו"ש.

הערות הקוראים

מצוות אכילה מדאורייתא ♦ לחם משנה בליל הסדר ♦ בעניין הברכה
על הדלקת נר יו"ט ♦ אונאת ממון ודברים

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב מתתיהו גבאי "מצוות אכילה מדאורייתא" (עמוד

ס"ב)

ראיתי מש"כ ידידי, הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א, בירחון האוצר האחרון בענין דברי החת"ס שיש לנו בזמננו מכל מצוות האכילה רק את מצוות אכילת מצה בפסח, ודן היטב לגבי מצוות אכילה בערב יוכ"פ, ועוד. וע"ע לו באריכות בספרו בית מתתיהו ח"ג (ירושלים תשע"ט) סי' לט, שגם האריך בזה בטוב טעם ודעת.

ונראה להוסיף הערה, שמצוות אכילה בעי"כ נראה בסברא שאין היא בגדר "אכילה", והיינו לאו דוקא כזית ובתוך כדי אכילת פרס, וכן יתכן שאכילה גסה או אכילה שלא כדרכה (וכגון כרכה בסיב ובלעה) תחשב לגבי זה מצוה. וזאת, מפני שעיקר המצוה הוא עצם העובדה שיש מאכל בגופו, ויועיל לו לצום, וכדברי רש"י ביומא פא, ב: "הכי משמע קרא, ועניתם בתשעה כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה".

וראה בנידון זה האם יוצאים מצוות אכילה בעי"כ פ באכילה שלא כדרכה מה שציין טובא בשו"ת "גם אני אודך - תשובות מהגר"מ גבאי שליט"א ח"ג (תשע"ח) סי' יב אות ו.

ולפ"ז מובן שרבינו החת"ס כתב רק מה שבגדר "אכילה", ויצא לו שנתורה לנו רק מצוות האכילה בפסח, ודוק.

עמיחי כנרתי



הערות על מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב "לחם משנה בליל הסדר - על

שתי מצוות שלמות או על מצה ומחצה" (עמוד קי"ג)

הרב עמנואל מולקנדוב ביאר את סדר פריסת המצות בליל א' של פסח, וכתב לגבי עדות הב"י במנהגם שאינה בדיוק, ולפי זה נאמר שאין ראייה גם בשאר מקומות למנהג ספרד בזמנו, וכגון לגבי ברכת ההלל בר"ח, אולי לא היה המנהג כל כך כשיטת הרמב"ם.

ועכ"פ מה שהוסיף להוכיח מן הסידורים אינו מברר, כי בזמנם הת"ח בודאי שהתפללו בע"פ, והסידורים נעשו להמון העם, ולא נדפסו ע"י גדולי ישראל. ואפילו בימינו אין להוכיח מהלכות הסידורים איך נהגו לפני עשרים שנה וכדומה, וכגון בסידורי אשכנז שלפני דורנו הובאו ההלכות מסדר דרך החיים, וזה לא אומר שכך קבלנו.

ובב"י סימן תכ"ח סעיף ה' גבי קריאת שני וחמישי בפרשת האזינו כתב שהמנהג הוא לקרות כסדר הו"י כמו בשבת הו"י ל"ך, וראיתי בסידורי ספרדיים הישנים שאינו כן, וא"כ אין להתנהג כך, ובפרט שלא כתבו בש"ע.

ובחומשים מצויין מקום להפסיק בפרשת מסעי בתוך המ"ב מסעות, אף שהרבה נוהגים שלא להפסיק בהם, ופשוט שאין להוכיח מנהגים מסידורים וכו'.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

תגובת המחבר

ראשית, הבאתי שכבר הרחיד"א כתב בענינו לפקפק בעדות הב"י, וא"כ תקשה קושייתך על החיד"א, מדוע לא פקפק בכל המנהגים המוזכרים בב"י.

לגבי ברכת ההלל בר"ח – שם דברי הב"י נכונים ומדויקים, ואדרבה משם ניתן ללמוד שהסידורים משקפים את המנהג הרווח. דהא בב"י בסי' תכ"ב הביא את דברי הפוסקים ולא הכריע, אולם המ"מ ועוד העידו שהמנהג הוא שמברכים על ההלל בר"ח, ובאמת שכ"ה בסידורי ספרד כת"י ודפוסים, כגון ונציה רפ"ד ועוד, שיש ברכה על ההלל בר"ח, ובספרד באמת נהגו לברך, ככל העולם. אולם, בשו"ע כתב שמנהג ארץ ישראל וסביבותיה שלא מברכים על ההלל, וכדעת הרמב"ם, וכונתו למנהג המוסתערבים. ובאמת שבמחזור ארם צובה רפ"ז לא מופיעה ברכת ההלל בר"ח, אלא איתא שם וקורא את ההלל הללויה וכו' עי"ש, ואילו בשחרית של פסח יש את ברכת לגמור את ההלל. וא"כ עדות הב"י נכונה ומתאימה לנכתב בסידורים*.

ולעצם הענין. המעיין היטב במאמרי יראה שהבאתי את הסידורים כיהודה ועוד לקרא, דהא הסתמכתי בעיקר על דברי הפוסקים בני דורו של הב"י לפניו ולאחריו, שכתבו בפשיטות שמברכים על מצה ומחצה. ומהם: האברבנאל, התולעת יעקב, רבינו האר"י וספר סדר היום, וכן הקדמונים בספרד לפני כן, כהאבודרהם, מגורת המאור, ר' יצחק אלאחבז ועוד. והסידורים בכל הדורות מסייעים ומתאימים דבריהם למנהג הפוסקים הנ"ל. וזו ראיה ברורה שהסידורים אכן משקפים את המציאות, עכ"פ במקום שרוב הפוסקים בני דורם מתאימים לדברי הסידורים*.

ובפרט שהלכות ליל הסדר בסידורים הנ"ל נשמרו והועתקו דור אחר דור כמעט באותן המילים, כפי שציינתי שם, וזה לא איזה סידור אחד באותו דור אלא רצף של שנים, שמראה על מסורת ברורה. מלבד בכמה דברים שאכן השתנו, כמו טיבול הכרפס בחרוסת או בחומץ, שאכן במשך השנים שינו על פי הרא"ש וסיעתו, וזה בא לידי ביטוי גם בסידורים. אולם, לגבי על כמה מצות לבצוע לא שינו, וכו"ל*.

א). הרב שלזינגר: איני בקי בהשתלשלות הספרים וכו' ואם מחזור ארם צובה מוכיח שכן היה המנהג בכל ארץ ישראל וסביבותיה דהיינו גם מצרים וכו' מה טוב ע"כ. הרב מולקנדוב: אכן, מחזור ארם צובה הוא מנהג המוסתערבים, שזהו מנהג ארץ ישראל וסביבותיה שעליו כיון הב"י.

ב). הרב שלזינגר: יש כאן תמיה גדולה מאוד, שהב"י מעיד על מנהג, בזמן שבכל הדורות ואפילו בזמנו לא היה כן. ואחרי דברים כאלו אי אפשר לקבל שום מנהג מהש"ע. וכמובן שאברבנאל לא מזכיר את הב"י, וכן האחרים. ובודאי לא העיד הב"י על מנהג מקומו בחו"ל לבטלה ע"כ. הרב מולקנדוב: כבר כתבתי שהחיד"א כבר כתב כעין זה, והבאתי לזה עוד דוגמאות שמוכח כן. לא צריך להיסחף ולומר שא"א לקבל שום מנהג מהש"ע. במקום שמצאנו כן - מצאנו, ובמקום שלא מצאנו סתירה לעדות הב"י ושאר פוסקים - אנו מקבלים את דבריהם, וכמו בהלל בר"ח הנ"ל ועוד שאר מקומות.

בסידורים האחרונים אכן שינו דברים ואין להביא מהם ראיה, ובפרט לא מסידור אחד, אבל אנו דנים על סידורים שלא שינו בהם במשך כמה דורות, ושמתימים לדברי הפוסקים וכו"ל.

לגבי הזיו"ל ל"ך – איני יודע באיזה סידורים ישנים ראית שלא כדעת הב"י, אולם של מנצור וסיעתו אינם ראיה כלל. אדרבה, בספר תיקון יששכר – בן דורו של הב"י – כותב בפשיטות שהמנהג כדעת הב"י. וכן העידו השכנה"ג והפר"ח ושאר רבני הספרדים במשך הדורות, שהמנהג כדעת הרי"ף והרמב"ם שגם בשני וחמישי מסיימים כן. וכן בדין, דלמה יעזבו דברי רבותיהם, הרי"ף והרמב"ם, ויאמצו את מנהג אשכנז שהביא המרדכי.

לגבי הפסק מ"ב מסעות – כידוע מקור הענין שלא להפסיק בהם הוא מדברי ספר צרור המור שהביאו הכנה"ג והמג"א, אולם אה"נ זהו חידוש שלו, ולא נהגו כן לפניו, וכפי שתראה בספר תקון יששכר שהביא את מנהגי עצירות העליות המקובלים בידו דור אחר דור, ולכן הרבה נוהגים כן עד היום.

ולכן הדברים ברורים כמו שכתבתי, שעד דורו של הב"י ועד בכלל, וגם בדור שלאחריו, נהגו הספרדים לברך על מצה ומחצה. וכן בדין, כדעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם וראשוני ספרד בכל הדורות, וכן עיקר.



בעניין הברכה על הדלקת נר יו"ט

לכבוד מערכת האוצר.

בהאוצר גליון ל"ז בעמ' קי"ט הערה י"ט רצייתי לומר שהברכה על הדלקת נרות של יום טוב נהגה באיטליה בתקופת הגאונים. והעירוני שהרב גבאי במאמרו בהאוצר גליון כ"ז עמ' ר"ל כתב 'וחדשות אני מגיד שגם מנהג איטליה לפחות עד סוף תקופת הראשונים היה שלא לברך על נר יו"ט, כמו שהראוני בהלכות שלפני הגדה של פסח נוסח איטליה שנעתקה בשנת ריד... ששם כתוב על נר יו"ט "והמדליק נר שלי"ט אינו צריך לברך"', והביא שם צילום של אותה הגדה. ואני לא חששתי לראיה זו כלל, כי מתקופת הגאונים עד שנת רי"ד עברו מאות שנים. ועוד העירוני שלא מצאנו לחכמי איטליה שהזכירו ברכה זו, והשבתי שאין לנו הרבה חיבורים מחכמי איטליה, יש רק מעט, כמו הרי"ד ורשב"ל וריבב"ן ותניא רבתי.

ג. הרב שלזינגר: אם כל אחד העתיק מחבירו זה אומר שכן היה המנהג בזמן הגדה הראשונה ולא אח"כ ע"כ. הרב מולקנדוב: בפועל האנשים עשו כמו שכתוב בסידורים, וכבר כתבתי שהסידורים מתאימים לפוסקים ולא חולקים עליהם.

ד. הרב שלזינגר: ברמב"ם לא מפורש שכן הוא הדין בשני וחמישי, וכן הב"י כותב רק שהמנהג כהאלפסי. ואפילו ברי"ף הוא רק מדויק בכמה תיבות שנוספו שם, וברי"ף כת"י ליתא. ע"כ. הרב מולקנדוב: בכל אופן, המנהג ודאי שהיה כך, וכמו שהעידו שאר רבני ספרד בכל הדורות.

ה. הרב שלזינגר: עיקר כוונתי היתה שאין ראיה מסידורים וחומשים שכן הוא המנהג באותו זמן ע"כ. הרב מולקנדוב: המנהג הרווח הוא כמו שכתוב בסידורים. יש שמתחכמים לשנות עפ"י סברות פוסקים מחודשות וכמו שחידש ספר צרור המור, שלפניו לא הקפידו בזה כלל, וגם אחריו רבים לא הקפידו. ועד היום רבים לא מקפידים ולא יודעים מזה, וכמו שמצויין בחומשים.

והנה, עתה מצאתי בקובץ על יד ספר כ"ה (עמ' 153) ב'ספר הלכות איטלקי קדמון לר' יחיאל בן יקותיאל' (תלמידו של הריב"ב), שכתב להדיא שמברכים על הדלקת נר של יום טוב, והוסיף בזה עוד כמה פרטי דינים מעניינים, וזה לשונו: "והמדליק צריך לברך ומאי מברך בא"י אקמ"צ להדליק נר שלשבת, וביו"ט מזכיר שליום טוב, ואם הוא שבת ויום טוב אם יש לו שתי נירות מברך על הראשון שליום טוב ועל השני שלשבת, ואם אין לו אלא נר אחד אומר בא"י אקב"ו להדליק נר שליום טוב ושלשבת, אבל שלשבת ויום טוב לא, שכיון שבירך על שלשבת אין לו רשות להדליק נר אחרת", וברוך שכיונתו לאמת.

ובמבוא להגדה של פסח מדרש בחידוש, עמ' ל"א, כתב שמנהג בני איטליה המכונים 'הלועזים' היה שהדלקת נר של יו"ט אינה חובה. ושם בהערה 107 כתב: "מצאנו במחזור כתב יד אחד שנכתב בשנת ה"א קנ"א שכתב בזה הלשון: והמדליק נר של יום טוב מברך בא"י אקב"ו להדליק נר של יום טוב, ויש אומרים שאין צריך לברך, ועיקר".

ובסוף המאמר כתבתי שני אופנים ליישב את הקושיא איך הספרדים מברכים על הדלקת נרות של יו"ט, והא לכאורה לדידהו אינו אלא מנהג, ובא"י לא מברכים על מנהג, כמ"ש השו"ע סי' תכ"ב. וכעת נ"ל עוד בס"ד, לפי מה שביארתי שם שכל מה שלא מברכים על מנהג הוא רק משום שלא נכון לומר ע"ז 'וציונו', אך במקום שה'וציונו' אינו שקר שפיר מברכים על המנהג (ובזה יישבתי היטב את פסקי השו"ע, שמברכים על הדלקת נרות חנוכה בביהכ"נ ושנשים מברכות ברכת התורה, ע"ש). ולפ"ז נראה דגם כאן ה'וציונו' אינו שקר כלל, דהרי גם לדעת הרמב"ם הדלקת הנר ביו"ט חובה, כידוע להוכיח ממש"כ בהלכות יו"ט פ"ו הט"ז "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים... וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת", ובהלכות שבת פ"ה ה"א כתב: "אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת", וכן בשו"ע או"ח סי' תקכ"ט כתב: "וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת", ובסי' רס"ג ס"ב כתב: "ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת הוא". (אלא שלדעת הרמב"ם אי"ז תקנה מיוחדת אלא חלק מהחיוב הכללי של עונג שבת, כמו עריכת השולחן ולבישת הבגדים, ואם כבר היה נר דלוק לא צריך להדליק נר אחר לכבוד יו"ט, וגם אפשר להדליק ע"י גוי. אמנם, אח"כ קיבלו הספרדים את המנהג להדליק נר מיוחד לשם יו"ט) ולכן כאן שפיר יכולים לברך על המנהג, כיון שעיקר הדבר הוא חיוב מן התורה, ושפיר שייך לומר ע"ז 'וציונו להדליק נר של יום טוב'.

דוד אריה הילדסהיים



הערה על מאמרו של הרב דוד שטרן "אונאת ממון ודברים" (גיליון ז' עמוד

קט"ו)

לרב דוד שטרן שליט"א

חפשתי את הנושא הנ"ל באוצה"ח ומצאתי את מאמר הרב, מאמר נפלא ממש, ייש"כ גדול. והראיה מעובדא דוורשכי נא. כן הוכיח השיטמ"ק שם, וכן מפורש ברש"י ותוס' בנא:, שמבואר בגמ' שכשמפרש שיש אונאה ומתנה שלא תהא לו עליו אונאה מהני, וכתבו רש"י

האוצר ◆ גיליון מ'

ותוס' דזהו משום דמתנה עמש"כ בתורה בדבר שבממון מהני כדעת רבי יהודה, ומבואר שאיסור אונאה קיים בזה, ואע"פ שפירש שאי"ז המחיר, אלא שהתנה לבטל האיסור נגד התורה.

ואציין עוד לספר כתר - ד (מחקרים בכלכלה ובמשפט ע"פ התורה), פ"ז עמ' 375 והלאה שהאריך בעניין, והוכיח ג"כ שאיסור אונאת ממון יסודו איסור הפקעת מחיר, והביא שם את פי' רש"ר הירש בעניין אונאה, שהיא ניצול חולשת הזולת, ראה שם עמ' 384 הערה 28.

בברכה

חיים פישוהף



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב ראובן שלוסברג
Michal0923@gmail.com

הרב יעקב חזן
jacovha5@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הרב יוסף צברי
y0548401330@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב רועי הכהן זק
royelea@neto.net.il

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net