

בס"ד

ירחון

האוצר

סיון ה'תש"פ

גיליון מ"א

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 הגנוזים – אוצר הגנוזים =

לְעֵינֵי הָרֶב יִצְחָק נָתַן לֹוִי ז"ל

אחר האסף ה בני הרב יצחק נתן לוי ז"ל

דרוש לנישואין - כיצד מרקדין לפני הכלה ט

יישוב הסתירה בין הכרזת בת פלוני לפלוני - לזכות מוקיר רבנן לחתן ת"ח יב
הרב יצחק נתן לוי ז"ל

תשובה חדשה להרי"ף - שטר מעשה בי"ד שנמצא בשוק יח

על ירושת רבנות ע

ע"ד שמחה באכילה ושתייה בחנוכה וע"ד קבלת שלש דולר כט
הגאון רבי יוסף ראזין זצ"ל

בגדרי איסור סוטה והפסד כתובתה לא
הגאון רבי שמעון יהודה הכהן שקופ זצ"ל

בעניין גירות של רות וערפה לו
הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל

נספח - בעניין גירות של רות וערפה ומשא ומתן בדברי הלבוש מרדכי לח
הרב דוד לוי

סוגיא דאנוסים היינו מ

סוגיא דמפי כתבם ועד אחד בשטר מט
הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל

הדרך לסיום הש"ס נה
הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

בגדרי חזקה אין אדם פורע תוך זמנו נט
הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

מפתח האוצר

מהדורה חדשה לספר השטרות לרב האי גאון - סימן י - שטר ערבות ----- עג
הרב דוב דומב

חייב חליצה כשיש בן שהורתו לפני הנישואין ----- עז
הרב צבי יהודה בן יעקב

= אוצר הזמנים =

דעת בה"ג ורב יהודאי גאון במי ששכח ולא ספר לילה אחד בספירת העומר [תגובה א'] ----- צו
הרב עמנואל מולקנדוב - הרב דוד אריה הילדסהיים

בירור וביאור שיטת הבה"ג בעניין מי ששכח לספור יום אחד [תגובה ב'] ----- ק
הרב און אברהם הכהן סקלי - הרב דוד אריה הילדסהיים

סגולת גשמים היורדים בין פסח לעצרת ----- קיג
חיים מלין

בעניין קדושת שתי הלחם ובגדרי קדושת הגוף לענין פדיון ----- קלג
הרב אלימלך וינברג

הגדרת שכחה במצוות התורה - בשכחה בשדה, בשכחת התורה, ובמחייית עמלק, ועוד ----- קמו
הרב משה יהודה לנדאו

האמנם בירכו באיטליה על נר יו"ט [מכתבים] ----- קנו
הרב אהרן גבאי - הרב דוד אריה הילדסהיים

הערות וקושיות: אמירת תחנון בימי ההשלמה - הרב אהרן הכהן פרידמן ----- קעב

= אוצר אורח חיים =

מי שהקדים ברכת זוקף כפופים לברכת מתיר אסורים, האם יחזור לברך מתיר אסורים ----- קעה
הרב און אברהם הכהן סקלי

צירוף למנין בתקופת הקורונה [הערות] ----- קפח
הרב הלל בן שלמה

בעניין תפילה ב"מניין המרפסות" - דעת מרן השו"ע [מכתבים] ----- קצ
הרב יוסף צברי, הרב און אברהם הכהן סקלי, הרב בנימין יצחק הלוי

מפתח האוצר

- תשלומין בקריאת התורה ר
הרב מיכאל פרץ
- האם מותר לנשק את חבריו או קרובי בבית הכנסת לאחר שעלה לספר תורה רב
הרב אמיר ולר
- מכת דבר אימתי נחשב למכה משולחת רט
הרב יצחק שלמה פייגנבוים
- הערות וקושיות: נפילת אפיים אחר תפילת תשלומין [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר רלב

= אוצר יורה דעה =

- בעניין כיסוי הדם רלה
הרב שלמה זאב פיק
- מכניס עצמו לסכנה - וביטחון שהכל משמים רנ
הרב ישראל מאיר וויל
- היכנסות לספק סכנה בשביל לסייע לזולת רנד
הרב אלחנן פרינץ
- צבע כתום - במראות דמים רנח
הרב ישראל אליהו
- אם יש למנוע לימוד תורה דרכים בעת המגיפה [מאמר תגובה] רס
הרב אפרים כחלון
- כשרות ועדיפות בקלף ובגויל [המשך] רפב
הרב עידוא אלבה
- בעניין הכנסת מת למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטטיסטיקה] שלח
הרב רפאל סויד

= אוצר חושן משפט =

- נאמנות במילתא דעבידא לאגלויי שנא
הרב יעקב דוד אילן

מפתח האוצר

מעמד הדיין בימינו הרב שלום קולר
שנז

שליחות לדבר עבירה ובקיום מצוה הרב איתי יצחק שנקר
שסב

= אוצר קדשים =

הקרבה בלא בית במזבח קטן הרב הראל דביר
שעג

= אוצר חקר ועיון =

בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן הרב אריה אידנסון
שפא

האם מותר לתרגם את הזהר ללשון הקודש הרב מאיר אקלר
תב

חלוקת הארץ ע"י הנשיאים - האם היתה מדין שלוח או מדין אפוסטרופוס? הרב עמיחי כנרתי
תי

לפני עור לא תתן מכשול - כללים והגדרות הרב אליהו מרגליות
תיד

הערות הקוראים

תכט

בירור וביאור שיטת הבה"ג בעניין מי ששכח לספור יום אחד תכט
מתי נכון להניח תפילין של ר"ת תלא
בעניין מנייני המרפסות תלב
בעניין השלמת הקריאות בתורה שחסרו עקב מגפת הקורונה תלט
כשרות ועדיפות בקלף ובגויל [חלק א'] תמא

כתובת המחברים למשלוח הערות תמוג

בשער האוצר

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



חֲזוֹרִים לִשְׁגֶּרָה! כֵּךְ טַבַּע הָעוֹלָם, אֲךָ מְכַל מְקוֹם חָבֵל מֵאֵד יִהְיֶה אִם לֹא נֶאֱסוֹף גַּם אֶת הַטּוֹב מִיָּמֵי הַהִסְגֵּר, הַמַּחֲשָׁבוֹת הַיִּקְרוֹת מַעֲיִדִין הַבְּדִידוֹת, הַקֶּשֶׁר הַמִּשְׁפָּחָתִי הַחֵם, הַהֲבֵנָה שֶׁל מָה שֶׁחֲשׂוֹב בְּאֵמֶת בַּחַיִּים וְעוֹד. כָּל זֶה נֶאֱסוֹף לַעֲלִית הַיָּמִים בְּכֻלָּל, וּבִפְרָט אֲלוֹ.

יָמִים אֲלוֹ שֶׁל יָמֵי הַסְּפִירָה, הֲלֹא הֵן יָמֵי דִין (ע"י זוֹהַר רִישׁ בְּחֻקָּתִי). יֵשׁ שְׁחֹשְׁבִים שִׁמְיָ דִין הֵן יָמֵי עֶצֶב, וְלֹא הִיא! יָמֵי דִין זֶה זְמַן שֶׁהָאָדָם נִדְרָשׁ לְהִשְׁתַּתֵּף עִם הַבּוֹרָא בְּהִנָּהֶגֶת עוֹלָמוֹ, וְלִזְכוּת לְהִנָּהֶגֶת הַמִּשְׁפָּט. יָמֵי הָעוֹמֵר הֵם יָמִים שֶׁבֶּהֱן נִדְרָשׁוּ כָּלֵל יִשְׂרָאֵל לְהוֹכִיחַ שֶׁלֹּא הִיִּתָּה יִצִּיָּאת מִצְרַיִם שֶׁלָּהֶם בְּבַחֲיִנַת אִיתְעָרוֹת דְּלַעֲיֵלָא בְּלִבָּד, אֲלֵא שֶׁהֵם זָכוּ בְּכֵךְ בְּדִין. וְלָכֵן נָאָה לִיָּמִים אֲלוֹ הַהִרְחָקָה, הַהִתְבּוֹדְדוֹת, וְהַמַּחֲשָׁבוֹת. אֶת כָּל אֲלוֹ אִי"ה נֶאֱסוֹף וְנִיָּקַח מֵהֶם, וְלוֹ מִשְׁהוֹ, לְקִרְאָת הַחֲזוֹרָה לִשְׁגֶּרָה בִּיָּמִים שִׁבּוּאוֹ עֲלֵינוּ אִי"ה לְטוֹבָה.



גִּילְיוֹן זֶה, הַמ"א לַמִּנְיָנוֹ שֶׁל יִרְחוֹן הָאוֹצֵר, שֶׁאֲנִי מִתְכַּבְּדִים לְהַגִּישׁ לִפְנֵי הַלּוֹמְדִים לְקִרְאָת חֵג מִתֵּן תּוֹרָתָנוּ, יֵשׁ בּוֹ מְדוֹר גְּנוּזוֹת מוֹרַחֵב, הַמוֹגֵשׁ אֲלֵינוּ ע"י בְּנֵי הָרֵב יִצְחָק נָתַן לֹוֹ ז"ל, לַעֲלִיּוֹ נִשְׁמָתוֹ. הַמְדוֹר מִתְחִיל בְּתִשְׁבּוּכָה חֲדָשָׁה מִרְבִּינוֹ הַרִי"ף עַל שֹׁטֵר מַעֲשֵׂה בִי"ד שֶׁנִּמְצָא בְּשׁוֹק, בְּתִרְגוֹם חֲדָשׁ לְלֵה"ק, בְּתוֹסַפַּת הָעֵרוֹת וּבִיאוּרִים. עוֹד בְּמְדוֹר, דְּבָרֵי תּוֹרָה מִרְבּוּתֵנוּ שֶׁבְּדוֹרוֹת הָאֲחֵרוֹנִים: ב' תִּשְׁבּוּבוֹת שֶׁל הַגָּאוֹן הָעֶצוֹם הָרֵב יוֹסֵף רוֹזִין (הַרְגוֹצ'יבֵר) עַל דְּבַר אֲכִילָה וּמִשְׁתָּה בִּיָּמֵי חֲנוּכָה, וְעַל דְּבַר יְרוּשָׁה בְּרִבְנוּת. וְכֵן דְּבָרֵי תּוֹרָה עַל עֲנִיֵּי נָשִׁים נִזְיָקִין הַנִּלְמָדִים בִּישִׁיבוֹת מִרְבּוּתֵנוּ, רֵאשִׁי הִישִׁיבוֹת בְּדוֹרוֹת הָאֲחֵרוֹנִים - זָקֵן רֵאשִׁי הִישִׁיבוֹת מִהֲדוֹר הַקּוֹדֶם, הַגָּאוֹן רַבִּי שִׁמְעוֹן שְׁקוֹפֵץ זצ"ל, בְּגֵדֵר אִיסוֹר סוּטָה וְהַפְסֵד כְּתוּבָתָהּ, שֶׁנִּכְתְּבוּ ע"י תַּלְמִידוֹ, מִרְן הַגֵּר"ח שְׁמוּלְבִּיץ זצ"ל. אֲב"ד ור"מ סְלוּבּוֹדְקָה, הַגָּאוֹן רַבִּי מִשֶּׁה מִרְדְּכִי אֶפְשְׁטִיין, בְּעִנְיַן גְּרוּתֵן שֶׁל רוֹת וְעֶרְפָּה (בְּתוֹסַפַּת נִסְפָּח רַחֵם מִהָעוֹרֵךְ). אֲב"ד ור"מ סְלוּצְק, וְעֵץ חַיִּים בִּירוּשָׁלַיִם, הַגָּאוֹן רַבִּי אִיסֵר זֶלְמָן מִלְצֵר בְּסוּגִי דְשִׁטְרוֹת בְּכְתוּבוֹת וְעוֹד. רֵאשִׁי יִשִּׁיבַת חֲבֵרוֹן לְדוֹרוֹתֵיהֶם, הַגָּאוֹנִים רַבִּי אֶהֱרֹן כֶּהֱן, דְּרוֹשׁ הָדָרֵן לְסִיּוֹם הַש"ס. וְשִׁיעוֹר מִפִּי הַגָּאוֹן רַבִּי שִׁמְחָה זִיסֵל בְּרוֹיָדָא, בְּגֵדֵר חֻזְקָה אֵין אָדָם פּוֹרַע תּוֹךְ זְמָנוֹ. כְּמוֹ כֵּן, הוֹבֵאוּ דְבָרֵי תּוֹרָה מֵאֲבֵיהֶם שֶׁל הָעוֹרְכִים עַל עֲנִינִים שׁוֹנִים, וְשִׁנִּי מֵאֲמָרִים שֶׁהוֹקְדָשׁוּ בְּדְבָרֵי הָעֵרֶכָה לַעֲלִיּוֹ נִשְׁמָתוֹ: סִימָן מִתּוֹךְ מִהֲדוֹרָה חֲדָשָׁה לְסִפְרֵי הַשִּׁטְרוֹת לְרַב הָאֵי גָאוֹן, בְּהַשׁוּאָה לְכַת"י וּבְתוֹסַפַּת הָעֵרוֹת וּבִיאוּרִים. וּפֶסֶק דִּין בְּעִנְיַן חֵיּוֹב חֲלִיצָה כְּשִׁישׁ בֵּן שְׁהוֹרָתוֹ לִפְנֵי הַגִּישׁוּאִין.

שאר המדורים הקבועים מלאים באוצרות של דברי תורה בענייני דיומא ובכל התורה כולה. באוצר הזמנים: פולמוס נרחב ומכתבים על דעת הבה"ג בעניין מי ששכח לספור את ספירת העומר יום אחד, האם רשאי הוא להמשיך לספור להבא בברכה. בדבר הסגולה הידועה של שתית מי גשמים בין פסח לעצרת. התכתבות בעניין מנהג אטליה בברכה על הדלקת נר יו"ט, בהמשך לנכתב בגיליונת הקודמים. ליבון הסוגי' במנחות דשתי הלחם וגדרי קדושת הגוף לעניין פדיון. ומאמר מעניין הבוחן את מושג שכחה במתנות עניים בהשוואה לשאר עניינים של שכחה בתורה, כמו שכחת התורה ומעמד הר סיני ומעשה עמלק וכו'.

באוצר אורח חיים: מאמר מחודש בדין מי שהקדים ברכת זוקף כפופים למתיר אסורים, בבירור דעת רע"ג. בשאלה האם מותר לנשק את קרובו בבית הכנסת. נספחים מעידן הקורנה בנידונים שדנו גם בגיליונות הקודמים, כתשלומי קריאת התורה בציבור, פולמוסים על מנייני מרפסות. ובגדרי ההלכה של מגיפה ועוד.

באוצר יורה דעה: מאמר על דברי ספר החינוך במצות כיסוי הדם. צבע כתום במראות הדמים. המשך המאמר הרחב בבירור דעת הגאונים והראשונים בכשרות ועדיפות הקלף והגוויל. דיון הלכתי על הכנסת מת בתוך מכונית למערות הכבישים מפני טומאת הכהנים, ועוד. ובענייני השעיה: האם שרי בזמנינו להיכנס לספק סכנה כדי ללמוד תורה או כדי לסייע לזולת, ובביאור הגדרים של ונשמרתם לעומת הביטחון שהכל משמים.

באוצר חושן משפט: בדין שליחות לדבר עבירה, במעמד הדיין בזמנינו, וביסוד הנאמנות במילתא דעבידי לגילוי.

באוצר קדשים: דיון במה שעולה לדינא ממה שכתב הגאון ר' לייב זצ"ל בשיטת הרמב"ם בדין הקרבה בלא בית במזבח קטן.

באוצר חקר ועיון: בדין לפני עיוור לא תתן מכשול כללים והגדרות. מאמר רחב הבודק האם יש יסוד מהש"ס והראשונים למה שמורגל בפי הלומדים שיש לרובא דליתא קמן שהוא מסברא על רובא דאיתא קמן. האם חלוקת הארץ ע"י הנשיאים הייתה מדין שליחות או מדין אפוסטרופוס. ובשאלת ההיתר לתרגם את הזוהר ללשון הקודש ועוד.



נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב מאיר אקלר, הבה"ח חיים מלין - מח"ס שלמי חיים, הרב רפאל סויד - מח"ס מנחת רפאל ושמעתתא דספיקות, הרב און אברהם הכהן סקלי - עורך ירחון מנורה בדרום, הרב מיכאל פרץ - מחבר הספרים אהלי שם ורב ומו"צ במקסיקו, הרב שלום קולר - בני ברק. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם.

יתן ה' שיכולו כל בני התורה די בכל אתר ואתר לשקוד על התורה בנחת ובשלווה, ואנו נוכל להמשיך בהוצאת אוצרותיהן של תלמידי החכמים די בכל אתר ואתר, וכל עם ישראל כולו יזכה לקבל תורה בחג מתן תורתנו אמן כן יהי רצון.



אוצר הגנזים

יאר יצחק

אחר האספ ♦ דרוש לנישואין - כיצד מרקדין לפני הכלה ♦ יישוב הסתירה בין
הכרזת בת פלוני לפלוני - לזכות מוקיר רבנן לחתן ת"ח ♦ תשובה חדשה להרי"ף -
שטר מעשה בי"ד שנמצא בשוק ♦ על ירושת רבנות ♦ ע"ד שמחה באכילה ושתיה
בחנוכה וע"ד קבלת שלש דולר ♦ בגדרי איסור סוטה והפסד כתובתה ♦ בעניין
גירותן של רות וערפה ♦ נספח - בעניין גירותן של רות וערפה ומשא ומתן בדברי
הלבוש מרדכי ♦ סוגיא דאנוסים היינו ♦ סוגיא דמפי כתבם ועד אחד בשטר
הדרן לסיום הש"ס ♦ בגדרי חזקה אין אדם פורע תוך זמנו ♦ מהדורה חדשה לספר
השטרות לרב האי גאון - סימן י - שטר ערבות ♦ חיוב חליצה כשיש בן שהורתו
לפני הנישואין

כִּי כָל עוֹד נִשְׁמָתִי בִּי וְרוּחַ אֱלֹ-הֵ בְּאַפִּי:
אִם תִּדְבָּרְנָה שְׁפָתַי עוֹלָה וּלְשׁוֹנִי אִם יִהְיֶה רְמִיָּה:
עַד אֲגִיעַ לֹא אֶסִּיר תַּמָּתִי מִמֶּנִּי.

[איוב כז, ג-ה]

אחר האסף

יתברך הבורא ויתהלל היוצר, אשר זיכנו להוציא לקראת יום השנה השלישי של אבינו מורינו, הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל (נלב"ע י"ז סיון התשע"ז), אסופת גנוזות מרבתינו מצוקי ארץ, אשר מפיהם אנו חיים וממיהם אנו שותים. קונטרס זה, הכולל גנוי קדם, מאיר שמו באור יקרות - יאר יצחק, הוא כהמשך לעבודת הקודש של אבינו מורינו ז"ל, במסגרת מפעל ספר הזיכרון - עדות ליוסף, בו עמל להנציח את זכרו ועילוי נשמתו של ידידו מנוער משיבת כנסת ישראל - חברון, הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. בסייעתא דשמיא, זכיננו ופרי עמלו יצא לאור בשנה החולפת. תוך הצבת גלעד ומצבת קודש לאותו בן עליה הי"ד. חוברות היריעות אחת אל אחת לקונטרס 'יאר יצחק' בחלקו הראשון (שיצא לאור לקראת יום השנה הראשון), וכלל בתוכו מספר גנוזות, שו"ת מגדולי הוראה עימם נשא ונתן אבינו, וכן חידושי תורתו והספדים שנישאו לזכרו. בנוסף, ראו אור עולם גנוזות נוספות, במסגרת אוצר הגנוזים של ירחון האוצר.

כבר אמרו חז"ל במדרשם (בראשית רבה, נח, ח), בטעם הדבר שנכפלו ונשנו 'בני חת' עשרת פעמים בפרשיית קבורת שרה, הגם שאפילו הלכות שבת נאמרו ברמיזה בתורה הקדושה - "הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות" (חגיגה פ"א מ"ח). ומבאר רבי אלעזר במדרש טעמו של דבר (הובא גם בלקח טוב, ובשכל טוב, פרשת חיי שרה):

אמר רבי אלעזר כמה דיות משתפכות כמה קולמוסין משתברין כדי לכתוב בני חת, עשרה פעמים כתיב בני חת, בני חת, עשרה כנגד עשרת הדברות, ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו של צדיק, כאילו מקיים עשרת הדברות.

והיות שבני חת היו מליצים לסייע לאברהם הצדיק בקבורת שרה, והרי זה נחשב כקיום עשרת הדברות, לכך נכפלו עשר פעמים. עשרת הדברות כוללות בחובם את כל התורה כולה, כפי שהובא בשם הרס"ג (רש"י שמות כד, יב וראה עוד בגרי"פ עשין ס'). אם כן, זכה אבינו בחייו ובמותו לברר מקחם של צדיקים רבים, וזכות התורה הקדושה שבוה, תעמוד לו לעילוי נשמתו לנצחים, להוסיף וליילך מחיל אל חיל בישיבה של מעלה, להתענג בנועם זיו השכינה, ונזכה לראותו בקיצת ישני עפר לחיי עולם והודאת סלה בפיהם, בב"א.



פרקי חייו של אבינו ז"ל הובאו בארוכה במסגרת הספר עדות ליוסף, בשער אסופות יצחק (נערכו ע"י אחיו, הרב משה לוי שליט"א), והמעייין יתבונן בהם.

(א). על הפסוק (במדבר ו, כה): יאר ה' פניו אליך ויחונך. כותב הבעל הטורים: "יאר. כנגד יצחק".

אכן, ברצוננו להעמיד ולהאיר נקודה אשר זכה אבינו ורבים התחזקו מכח ידיעה זו. בערוב ימיו נחלה וייסורים תקפוהו. הפליא רבים באופן קבלת הייסורים. היה מחנן ושונה בלילות פני יושב תהילות, "רָאָה עֲנִי וְעֲמָלִי וְשָׂא לְכָל חַטָּאוֹתַי" (תהילים כה, יח), ורבים התחזקו בשמעם זאת. מקור הדברים בספר אגרא דפרקא (אות קכד, לבעל הבני יששכר), וז"ל:

וקבלתי בעת שיזדמן לאדם איזה עיגום וצער, יזכיר ויאמר הפסוק: "רָאָה עֲנִי וְעֲמָלִי וְשָׂא לְכָל חַטָּאוֹתַי", בכדי שישים אל לבו שהוא בהשגחת הבורא על עוונותיו, כי כמה וכמה עונות יש לו לאדם שאינם מתכפרין ע"י תשובה ויוהכ"פ, רק תשובה ויוהכ"פ תולין, ויסורין ממרקין. והשי"ת שולח לו יסורין קלין כדי לכפר עוונותיו, וזהו שאמרו רז"ל (ערכין טז, ב) היכי דמי יסורים, אפילו הושיט ידו לכיס וכו', הוא דוקא כשמישים אל לבו שכל תנועותיו בחפץ הבורא.²

אחד מבני המשפחה, ברצותו לחזקו, אמר לו, שיש השואלים 'מדוע זה מגיע לי', אולם יש על כך מספר תשובות... אבא ז"ל לא נתן להמשיך את המשפטים הבאים באומרו: "היאך אפשר לשאול שאלות על הקב"ה?".

באותה העת גילה אבא את תורת הייסורים הטבולה בדם קולמוס הלב, באמרו: הקב"ה נותן בריאות לאדם, בלי זה האדם הינו אפסי, הקב"ה נותן לאדם לראות בחוש שהוא אפס אפסים.³



במשא הספדו של ראש הישיבה, הגר"צ רוטברג שליט"א, בעת מסע ההלוויה, נאמר: "... יש כאן דבר נוסף, שנתן חותם לכל הדברים האלה, החותם שקיבלו כל הדברים האלו היו הייסורים, הייסורים זה חותם, עצם המושג ייסורים ועצם הדבר שאדם מתייסר, כבר בשמים יש בזה חשבונות מאוד גדולים, שאין לנו אפילו השגה בהם.

אבל יש כאן עוד חלק, לקבלם באהבה, הייסורים מקבלים בכך משמעות לגמרי אחרת, גם בעולם הזה, ובוודאי ובוודאי בעולם הבא, זה נקרא 'מזוכך בייסורים', הייסורים לא פגעו בו, אלא זיכרו אותו, טיהרו אותו.

נאמר בכתוב (תהילים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו", מדובר על אותו גבר ש'מתורתך תלמדנו', אשר, על הייסורים האלה מסתכל הוא במבט של תורה, במבט של שמים, כאשר המבט על הייסורים הוא כזה, אז הכל נראה אחרת". (נדפס ביאר יצחק ח"א).



ב). ראה עוד בספר שיח שרפי קודש (ח"ב ע' 30): "פ"א היה בא הרה"ק אי"ה [= אברהם יהושע השל] ממעוזבו' זצללה"ה לביהמ"ד דק"ק אפטא בעת שהיה רב שמה, ואמר: אספר לכם מה שראיתי כעת, שהביאו איש אחד לפני בי"ד של מעלה לדין, ואלו מיימנים לזכות, ואלו משמאלים לחובה, ובתוכם בא מלאך מליץ אחד והמליץ בעדו איך שסבל כמה וכמה יסורים בעוה"ז, וכמה הרפתקאות וצער עברו עליו, בטח הוי כפרה לאשמתו, ויתן אליו רחמיו, והי' רוצים לפטור אותו מעונש. ובתוך כך בא מקטרג אחד ואמר, שאמת כן הוא שסבל יסורים הרבה, שכדאי לפטור אותו, אך נעייך, אם קבל עליו היסורין מאהבה, כדי שיהי' לו לכפרת עון, ואם אמר על כל הבא עליו הפסוק, "רָאָה עֲנִי וְעֲמָלִי וְשָׂא לְכָל חַטָּאוֹתַי" (תהילים כה, יח), ובדקו אחריו ולא מצאו, וחזרוהו לדונו ולחייב אותו על כל מעשיו".

זה ינחמנו מעצבוננו, דברי מרן הגר"ג אדלשטיין שליט"א בעת ניחומו, כאשר קרא על אבא את דברי הגמ' (מו"ק כה, ב) שרוכב ערבות שש ושמח בבוא אליו נפש נקי וצדיק: "נקרא נפש נקי וצדיק, כתוב בגמרא שיש נפש נקי וצדיק, נקי. מה זה נקי? נקי זה בלי חטא - ייסורים ממרקים, צדיק - מעשים טובים. היה נקי וצדיק, אז בשמים יש שמחה - שש ושמח. הוא רואה שכולם שמחים, אז גם הוא שמח ואין מה לרחם עליו, - רק מה זה אבלות? - כבוד המת, שלנו הוא חסר, הוא חסר לנו. - זה זכות אבות לכל המשפחה... - החינוך הקודם, האבות שלכם, של הדורות הקודמים, כמו שיש ברא מזכה אבא, גם האבות מזכים, משפיעים על הבנים, זה השפעה של האבות על הבנים.

שהזכויות ימשכו הלאה,

שההשפעה תמשיך הלאה,

שיהיו בשורות טובות". (עכ"ל).



מוצאים אנו בשבחו של אברהם אבינו - האדם הגדול בענקים (ירושלמי שבת טז, א), שהקנהו להקב"ה שמים וארץ (ראה סוטה ד, ב). אולם כשהקב"ה משבחו (בראשית יח, יט) נכתב בתורה אך זאת: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". הרי לנו, חשיבותה של הנחלת עבודת ה' ולימוד תורתו בבנים ובצאצאים לדורות הבאים.

שאיפותיו ומאוייו של אבינו ז"ל, היו לראות את בניו אחריו שומרים דרך ה', בלימוד תורה ועשיית צדקה וחסד. רבה הייתה שמחתו בראותו שכל בניו ממשיכים לעשות זאת, הולכים וממשיכים בזו הדרך שהתווה. וכפי שנחרט על מצבתו: "חינך את ילדיו בדרך התורה, נשא את ייסוריו בדומיה, וישרותו הייתה לתהילה".



יהיו דברי תורה אלו, לעילוי נשמתו. ויה"ר שימליץ טוב בעד אמנו מורתנו שתחי' לאיו"ט ועל בניו, צאצאיו וכל משפחתו, שלא יבש המעיין ולא יקצץ האילן, דורות ישרים מבורכים הולכים בדרך התורה והמצוות, ונזכה לשובע שמחות בהארת פנים, ולגאולה השלימה במהרה דידן.

תודות עמוקות נתונות לכל המסייעים בהשגת חידו"ת יקרים אלו, והבאתם לדפוס לזכרו של אבינו. יעמדו על הברכה יושבי על מדין - אב"ד ת"א הגאון רבי דב דומב שליט"א, ואב"ד ת"א הגאון רבי צבי בן יעקב שליט"א, על מסירת מאמריהם לזכרו של אבא ז"ל.

לא נכלא תודתנו לעורכי ירחון האוצר החשובים, שפקיע שמו לתהילה בכל קצוות העולם התורני, באשר כולם כאחד פיארו, שכללו והאירו את החידו"ת כיד ה' הטובה עליהם, ועשו הכל על מנת שיצאו הדברים בשלימותם, ובכללם הרה"ג משה בוטון שליט"א, הרה"ג אריאל דוד שלט"א, ובפרט להרה"ג רועי הכהן זק שליט"א והרה"ג משה מרדכי אייכנשטיין

שליט"א, יהי רצון שיאיר ה' פניו אליהם כל הימים, ויזכו להגדיל תורה ולהאדירה מתוך רוב נחת ושלווה.

דוד לוי

שמואל זאב לוי

שלמה לוי

בני הרב יצחק נתן לוי ז"ל

הרב יצחק נתן ז"ל*
עורך ספר הזיכרון עדות ליוסף

דרוש לנישואין – כיצד מרקדין לפני הכלה**

מדוע אין מרקדים אף לפני החתן

הגמרא במסכת כתובות (טז, ב) שואלת: "כיצד מרקדין לפני הכלה?", אמנם לא נכתב: "כיצד מרקדין לפני החתן". ונשאלת השאלה, מדוע לא מציינת הגמרא, לכל הפחות בנוסף, כיצד יש לרקד לפני החתן?



קושיית הקובץ שיעורים – דמצינו בגמ' ברכות שיש לשמח את החתן

הגאון רבי אלחנן וסרמן הי"ד מקשה (קובץ שיעורים, כתובות אות מו*), דמלשון הגמרא: "כיצד מרקדין לפני הכלה", משמע שעיקר המצוה היא לשמח את הכלה. אמנם, מאידך הגמרא במסכת

* הערת המערכת: ראה מאמר מהרב ז"ל "בגדרי נאמנות יכיר", בירחון האוצר גיליון י"ז.

** דרוש לז' ברכות, שנשא אבינו ז"ל בשנת תשס"ה.

א. זה לשונו של הקובץ שיעורים: "כיצד מרקדין לפני הכלה. לכאורה משמע מלשון זה דעיקר המצוה היא לשמח את הכלה, אבל אין לזה טעם, דאדרבא איהו מיפקיד בפ"ו ולא איהי, וכן משמע מלשון הגמ' ברכות (ו, ב) דשמחת חתן היא המצוה, אבל כבר פירש"י כאן "מה אומרים לפני" והכל בשביל החתן, לשבח את מקחו, כמ"ש להלן "מי שלקח מקח מן השוק" וכו". וראיתי שכ"כ בעל הלבושים (לבוש הבוץ, (אה"ע (סד) [סה]): "אמרו חז"ל, מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ולרקד בפניה ולומר שהיא נאה וחסודה וכו', לפיכך מצוה גם כן לחבב הכלה על בעלה ביום נישואיה". אם כן מבואר שלמד, כי עיקר המצוה היא בעבור לחבב את הכלה על החתן ולשמחו. וכן מבואר להדיא במנורת המאור (נר ג', כלל ח', ח"א, פ"ב), דשמחת הכלה היא בכדי לחבבה על בעלה. וכן דייקו מצוותא של ר"א הגדול (ארחות חיים, אות כה): "בני, הוי זהיר בהכנסת כלה לחופה, ולשמח החתן, שכל המשמחו כאלו קבל תורה מהר סיני". הרי שעיקר השמחה היא בעבור החתן, ואף שבפשוטו דברי הקובץ שיעורים וסייעתו טעונים הסבר, מדוע כל המצוה היא לשמח את החתן, ולא את הכלה הנישאת ביום כלולותיה. אמנם ביאור הדברים כפי שכתב השל"ה (פסחים, נר מצוה אות סט): "עוד נראה לי, דירבה תחבולות ביותר לשמח חתן, וישבח לפניו הכלה, כי אם החתן שמח וטוב לב, אז החתן מאהב את הכלה, ומחזיר אחריה, וזהו שמחתה".

אמנם בטור (אה"ע סי' סה) נראה שנקט, כי אין כל סתירה בין הדברים, וב' המימרות משלימות זו את זו, דהמצוה היא הן לשמח את החתן, והן לשמח את הכלה, ולכך מרקדין לפני הכלה (והוא הדין לפני החתן), ומשמחין את החתן בסעודתו, וז"ל: "מצוה גדולה לשמח חתן וכלה, ולרקד בפניה ולומר שהיא נאה וחסודה ואפי' אינה נאה וכו', ואיתא במדרש (פרקי דר"א, יז), למה לא אכלו הכלבים כפות של איובל לפי שהיתה מרקדת בהן לפני חתן וכלה, וכל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות וכו". וכן מבואר ברמב"ם (פ"ד מאבל ה"א) דשמחת החתן והכלה שווין: "מצות עשה של דבריהם וכו', וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם". נויש להבין, מדוע הקדים הרמב"ם שמחת הכלה לחתן, וצ"ת]. ליישוב נוסף ראה במטה משה (עמוד גמ"ח, ח"ג בהכנסת כלה פ"ב), וקל ליישב על פי דבריו. וראה עוד בשל"ה (מסכת פסחים, נר מצוה, אות סט): "ורבותינו ז"ל הזכירו ביותר שמחת 'חתן', כמו שאמרו (ברכות ו, ב) כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו כו'. מפני שיש בכלה פנים לכאן ולכאן, אי דמיא עליו ככשורא יעשה כההוא סבא (כתובות יז, א), ואי לא לא". נמצא לדבריו, דאין סתירה בין הדברים, דהגם שיש מצוה לרקד לפני הכלה ולשמח כפי שמשמחים את החתן, אמנם כל זה לאדם הטהור שאינו יבוא לידי ההור, ומכל מקום אף כשאינו ראוי לשמח כלה בפניה בלא הרהור חטא, מצוה הוא להשתתף בסעודת חתן ולשמחו.

ברכות (ו, ב) מדגישה את חשיבות שמחת החתן דווקא, שעל כך נאמר: "ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו - עובר בחמשה קולות, שנאמר: קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות. ואם משמחו מה שכרו? - אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות וכו'". משמע אם כן, שהעיקר הוא לשמח את החתן ולא את הכלה!



יתקשה בדברי המהר"ם חאגיז - שאין לברך ברכת שהחיינו בחופה

כהקדמה לתירוצו, נציין עוד שתי שאלות: א' מדוע אין מברכים ברכת שהחיינו תחת החופה? ב' יתר על כך, בהלכות קטנות להמהר"ם חאגיז (סי' ז') כותב על שאלה זו, מדוע לא מברכים שהחיינו תחת החופה, וזה לשונו: "נמצא בכתבי מהר"ם בוטון ז"ל, שהנושא אשה יכול לומר שהחיינו. וכששאלו את פי הרב אור שרגא ז"ל אמר, הי"ל (=היה לו) לשאול אם יאמר דיין האמת", והדברים צריכים ביאור.



יש לשמח את הכלה ביותר

מתוך הגאון רבי מנשה קליין (שליט"א) [זצ"ל]¹ - על פי המובא בגמ' במסכת ברכות (ח, א) שבמערבא אמרי לחתן בליל נישואיו: "מצא, או מוצא", זכה - "מצא אשה מצא טוב" (משלי יח, כב). לא זכה - "ומוצא אני מר ממות את האשה" (קהלת ז, כו). ואם כן, תחת החופה, הרי החתן עומד בפחד, אם מצא או מוצא, ולכן אומר המהר"ם חאגיז: עד שאתה שואל שיברך שהחיינו, על שזכה ומצא טוב, שיברך דיין האמת - שמא לא זכה ויתקיים בו חלילה: "ומוצא אני מר ממות את האשה".

ולכן, החתן, אם ח"ו יתקיים אצלו לא זכה, יכול הוא עדיין לישא אשה אחרת, כי הרי איש יכול לשאת כמה נשים, ואולי בשנייה יצליח, אבל האשה שאסורה להינשא לאחר כל זמן שהיא נשואה לבעלה, ולכן היא מודאגת מגורלה יותר מהחתן. מעתה, אומר הגאון רבי מנשה קליין (החותם ומכונה מנשה הקטן), מתורצת קושיית הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל, כי באמת עיקר מצות השמחה היא לשמח את הכלה, משום שפחדה גדול יותר, ולכן נאמר בגמ' בכתובות: "כיצד מרקדין לפני הכלה" לשמחה, ומהאי טעמא ישנה מצות עשה על החתן של: "ושמח את אשתו"

(ב). ראה בספר חסידים (סי' שפב): "איש אחד נשא אשה שלא כחפצו ובירך שתי ברכות, דיין האמת והטוב והמטיב, ברוך דיין האמת שהזמין לו אשה שלא כחפצו וברוך דיין האמת שלא לקחה ברצון אלא מחמת דוחקו. וברוך הטוב והמטיב שנותנים לו ממון הרבה. אמרו לו וכו', אבל אתה בידך היה למה לקחת אותה? אמר דקדוקי עניות גרמו לי, וגם ע"פ הגזירה, כי ארבעים יום קודם יצירת הולד מכריזים איוז אשה לאיש, לכן ברכתי ברוך דיין האמת". וראה עוד בשדי חמד (מערכת ברכות, אות ד'), ובאמרי יעקב (לגריח"ס, על ספר חסידים שם).

(ג). ראה בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' קפ) שיישב את הקושיא הראשונה. אמנם, המשך הדברים אינו מופיע בשו"ת שם. ויתכן שנתפרסם במקו"א.

(ד). ראה עוד בהערות מהגר"ש אלישיב זצ"ל (כתובות ז, ב).

(דברים כד, ה), ובמשך כל השנה הראשונה, מחויב החתן לשמח את הכלה^ה. (א.ה. ואם כן יש להוסיף ולומר, דהגם שבגמ' בברכות מבואר, דיש חיוב לשמח את החתן, ומכל מקום יש מעלה יתירה לשמח את הכלה, שכן פחדה גדול יותר משל החתן).



ה). יש לציין, כי החתן מצווה לשמח את הכלה כל ימי ה' ברכות, כפי שכתב הרמב"ם (אישות י, יב): "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים". ובהעמק שאלה (שאלתא זו) כתב, דשמחה זו היא מכלל השמחה שמשמחים את החתן, וכפי שמבואר בגמ' בכתובות (ח, א) דהחתן מצטרף לעשרה בברכת חתנים, וביאר בדבריו הגרי"ש אלישיב (הערות למסכת כתובות ח, א), שאף הוא מצווה לשמח את הכלה, ועיי"ש. וראה עוד בספר בתורתו יהגה (ח"ב ע' רכד ובהערות שם).

הרב יצחק נתן לוי ז"ל
עורך ספר הזיכרון עדות ליוסף

יישוב הסתירה בין הכרזת בת פלוני לפלוני – לזכות מוקיר רבנן לחתן ת"ח*

א.

מובא בגמרא במסכת שבת (כג, ב): אמר רבא מאן דרחים רבנן, הווי ליה בנין רבנן, ומאן דמוקיר רבנן, הווי ליה חתנין רבנן. ומפרש רש"י, דרחים רבנן – אוהב רבנן. כלומר, מי שהוא אוהב ת"ח, בניו יהיו ת"ח, ומי שמוקיר ת"ח, חתניו יהיו ת"ח.

ויש לשאול¹, הרי מפורסם בש"ס (מו"ק יח, ב. סוטה ב, א. סנהדרין כב, א) מאמרו של רב יהודה אמר רב: "ארבעים יום קודם יצירת הולד, בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני". וא"כ הלא נקבו בשמים את שם החתן לבתו, ואיך יובטח המוקיר רבנן בזכות מעשיו הטובים לחתן ת"ח, ומה יהיה אם הפלוני שהכרוז יוצא עליו לא יהיה ת"ח. ובעיקר הקושי בזה הוא², שהרי ידוע שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות לג, ב ועוד)³.

אפשר לומר, שאין הכוונה ב'הווי ליה חתנין רבנן', שמיעדים לו מן השמים חתן ת"ח פלוני, אלא יוצא עליו הכרוז שבתו תהיה לאחד מהרבנן, ותחת שהוקיר את אחרים, זוכה להוקיר את חתנו, מידה כנגד מידה.

נראה לדון ביישוב קושיית אמו"ר ז"ל, בכמה אופנים נוספים, ומהם יתבאר היטב ענין הכרזת הבת קול מ' יום קודם יצירת הולד, והשפעתה על נישואי האדם במציאות.



* מתוך מאמר שדרש בדרוש לוי ברכות, ונדפס בקונטרס מגדל שיר (תשע"ט). המאמר נערך ע"י בנו הרב דוד.

א. א.ה. בחיפוש במאגרים תורניים, לע"ע לא מצאתי שעמדו בשאלה זו.

ב. כן הקשה הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ח), ובתשובותיו (שו"ת סי' תלו, הובא גם באגרות הרמב"ם מהדורת שילת), איגרת לר' עובדיה הגר, הובא להלן.

ג. קושיות נוספות הקשה בספר יפה נוף (על מדרש שמואל פ"ה, לבעל היפה תואר על המדרש), דמצינו בגמ' בקידושין (ע, א) הרחקות חז"ל לנישואי אשה שאינה הוגנת: "כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו, אליהו כופתו והקב"ה רוצעו; ותנא: על כולם אליהו כותב והקב"ה חותם: איז לו לפוסל את זרעו ולפוגם את משפחתו ולנושא אשה שאינה הוגנת לו". וכן בגמ' בפסחים (מט, ב): "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם – ישא בת גדולי הדור וכו', ולא ישא בת עמי הארץ וכו'". ובגמ' ב"ב (ק, א): "אמר רבא: הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה", ואם נימא, דבת פלוני לפלוני היא גזירה המוכרחת, כיצד יכול האדם להידבק באשה בת טובים ולהתרחק מן הפחותים. יש להוסיף ולהקשות כעין זה מדברי הגמ' ב"ב (קט, ב): "אמר רבי אלעזר: לעולם ידבק אדם ב-(אשה בת) טובים, שהרי משה שנשא בת יתרו – יצא ממנו יהונתן אהרן שנשא בת עמינדב – יצא ממנו פנחס".

ב.

ע"י זכות החותן זוכה החתן המיועד להתעלות בלימודו

בעיקר הדבר יש שתירצו על קושיא זו, דמוכח מכאן, שזכות המוקיר רבנן עומדת למיועד להיות חתנו, לזכות לסייעתא דשמיא בלימוד תורתו, ולשאוף לגדלות בתורה ולהשיגה, ועל ידי כך הוא זוכה להיות ת"ח, מכח זכות חותנו.



ג.

זכויות ותפילה יכולות לשנות את הנגזר בהכרזה

עוד יש לומר, דמצינו בירושלמי (ביצה ה, ב) כי מותר לארס אשה ואפילו בט' באב, שהוא היום המבטא את שיא האבל על חורבן בית מקדשנו ותפארתנו, וזהו מחשש שמא יקדמנו אחר ברחמים". וכן נפסק להלכה (או"ח תקנא, ב): "ואין עושין סעודת אירוסין, אבל ליארס בלא סעודה מותר, ואפילו בט' באב עצמו מותר ליארס, שלא יקדמנו אחר".

וכן מצינו בדומה בגמ' במו"ק (יח, ב), דמותר לארס אשה ואפילו בחול המועד, מהטעם האמור, דשמא יקדמנו אחר ברחמים: "אמר שמואל: מותר לארס אשה בחולו של מועד, שמא יקדמנו אחר וכו'". ומקשה הגמ': "ומי אמר שמואל שמא יקדמנו אחר? והאמר רב יהודה אמר שמואל: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני! - אלא: שמא יקדמנו אחר ברחמים".

כן ביאר הט"ז (יו"ד שצב סק"א) את פסק השו"ע (שם), דמותר לקדש אפילו ביום מיתת אביו ואמו, משום שמא יקדמנו אחר ברחמים.

ד). בענין יקדמנו ברחמים, לפי הפירוש המיוחס רש"י (מו"ק יח, ב) הכוונה היא שיתפלל האחר שתמות אם לא תנשא לו. ולדעות ראשונים אחרים מועילה התפילה לשנות את הבת קול, ויזכה בה האחר.

בוזה"ק (בראשית צא, ב) מבואר, דיקדמנו אחר ברחמים מדובר רק על נשמות שהתגלגלו שוב. אמנם, ראיתי שרבינו יהונתן מלוניל (מו"ק י, ב מדפה"ר) כתב: "שמא יקדמנו אחר ברחמים, שאף על פי שגורו על האדם מן השמים בת פלוני לפלוני, אם יוסיף אחר שאיננו בן זוגה להתפלל לשם, אפשר שישמע לו, אך בסוף תתקיים הגזירה כלומר שיגרשנה האיש (שהתפלל עליה), או שימות מהרה וישאנה אותו שהוא בן זוגה אחר כן".

בריטב"א (קידושין נט, א) נסתפק, האם יקדמנו ברחמים מועיל אף לזיווג ראשון שיצאה עליו בת קול, או רק לזיווג שני, ומכריע דאף לזיווג ראשון מהני אפוש רחמי. וז"ל: "הא דאמרינן אדהכי והכי הדרי בהו. משום דהאי בוג שני הוי דאילו בוג ראשון האמר שמואל (מו"ק יח, ב) בת פלוני לפלוני אפילו מעבר לים, ומיהו אפילו בוג ראשון משכחת לה שמא יקדמנו אחר ברחמים כדאיתא התם". וכ"כ המאירי (שם, נח, ב). וכ"כ בתוס' הרא"ש (סנהדרין כב, א) והאגודה (סנהדרין ב, יג).

דעת ספר חסידים (מרגליות, סי' שפג) דאין בכח התפילה לשנות את המזל, עד כדי כך שישאנה ויחיה עימה חיי אישות, אלא הוא מועיל רק לשאת אותה בלבד (או לשכב עימה שלא כדרך אישות) וז"ל: "והא דאמרו שמא יקדמנו אחר ויקחנה אחר וישכבנה ויבעלנה, כי זה אינו יכול להיות שיועיל בתפלה לישא ולבעול. תדע שכן היא שכן אמרו כי הא דרב שמעיה לההוא גברא דבעי רחמי ואמר תודמן לי פלוניא א"ל לא תבעי רחמין הכי אי חזיא לך לא אזלא מינך ואי לא כפרת בה כך פירושו ואי לא נגזור שתהא אשתך ובתחוננים יכול להיות שתקדים ותשאנה מ"מ לא יתגלגל שתבעלנה אלא תכפר בה ותתן לה גט ותגרשנה, כי אין לתפלה מועיל שום ערמה שיוכל לבעול כשלא נגזר".

מכל המובאות הללו רואים אנו, דהגם שיצאה בת קול קודם יצירת הולד, מכל מקום ע"י זכויות שונות ניתן לשנותה". ומעתה י"ל ביישוב קושיית אמור"ר ז"ל, דע"י זכויות החותן מוקיר הרבנן, זוכה הוא לשנות את הנגזר מראשית אחרית, וזוכה לחתנים ת"ח.

וכן מצאתי להדיא בריטב"א במו"ק (שם): "שמא יקדמנו אחר ברחמים. פי' שהזכות מבטל הגזירה והכוכב שבשעת המולד". חזינן, שזכות מבטל את הבת קול, ואם כן הוא הדין שזכות האוהב רבנן לת"ח מועלת שבתו תזכה לחתן ממאן מלכי רבנן.



ד.

דרכו של הרמב"ם שהכרזת הבת קול רק אם זוכה במעשיו

עוד יש לפרש, על פי דברי הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם סי' תלו. שמונה פרקים פ"ח), וכן נקט בדרכו התשב"ץ (ב, א), דהכרזת הבת קול מקודם יצירת הולד, 'בת פלוני לפלוני', אינה מחייבת שהאדם יזכה בזיווג זה, אלא רק אם זהו זיווג ההגון לו. ואם ילך בדרך טובים ויטיב מעשיו, יזכה כשכר לזיווג ההגון שהכריזו עליו מלפנים. וכן להיפך, אם אותה 'בת פלוני' שהוכרזה לגביו, אינה אשה טובה אלא בכחינת 'אש אוכלת', אזי אם במעשיו הוא יוסיף חטא ופשע, 'ענש הוא בכך שיצטרך לשאתה, אולם, באופן רגיל, שאין לאדם זכויות מיוחדות לשכר, או עבירות שראוי הוא בגינן להיענש כך, אין ההכרזה של בת פלוני מוכרחת כלל.

וזה לשונו של הרמב"ם בתשובתו לר' עובדיה הגר: "וזה שאמנן] החכם בתו של פלוני לפלוני, דרך שכר או דרך פורענות הוא זה. שאם זה האיש או זאת האשה עשו מצוה שראוי ליתן שכרה בהם זיווג יפה ומשובח - הקדוש ברוך הוא מזווגן זה לזה. וכן אם ראוי ליפרע מהם בזיווג שיהיה בו קטטה ומלחמה תמיד מזו[גן]. וזה כענין שאמרו רז"ל (ירושלמי קידושין פ"ג ה"ה. ב"ר סה, ב) אפילו ממזר אחד בסוף העולם, וממזרת אחת בסוף העולם, הקדוש ברוך הוא מביאן ומזווגן זה לזה, ואין דבר זה השווה לכל, אלא לאלו שנתחייבו או שזכו, כמו שישיר בעיני אלהים יתעלה".

ובזה יבוארו דברי הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ח), דפשטות לשונו מורה דהכרזת הבת קול אינה אלא רשות ולא הכרח: "אבל הלשון הנמצא לחכמים, והוא אומרם: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" - הרי הוא אמת, ומכוון אל מה שזכרנו, אלא שהרבה יטעו בו בני אדם, ויחשבו בקצת מעשי האדם הבחיריים - שהוא מוכרח עליהם, כגון הזיווג לפלונית, או היות זה הממון בידו. וזה אינו אמת, כי זאת האשה, אם היתה לקיחתה בכתובה וקידושין, והיא מותרת, ונשאה לפריה ורביה - הרי זו מצוה, וה' לא יגזור בעשיית מצוה; ואם היה בנשואיה פגם - הרי היא עבירה, וה' לא יגזור בעבירה". וראה מה שכתב הר"ן בחידושי (מו"ק יח, ב הובא לשונו בהערה').

(ה). וראה עוד ביפה נוף על מדרש שמואל (פ"ה עמוד עז).

(ו). היה מקום לדון ביישוב קושיית הרמב"ם, דאם יש גזירה שפלוני ישא את בת פלוני, הלא נאמר דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ולשאת אשה היא מצוה מן התורה. וזאת, על פי מה שכתב הקובץ הערות (להגר"א וסרמן זצ"ל ה"ה, סי' מט סעיף יב). לאחר שמבאר הגר"א, כי במקום שאנוס האדם לעבור עבירה, אבל הוא מצרף מכל מקום את רצונו

[אמנם כתבו רבי שמואל בן יהודה הספרדי (מאמר השכל) והתשב"ץ (ח"ב סי' א'), וכן נקטו כמה מהאחרונים^ז, דלא קשיא מידי, דלעולם אם ירצה האדם לשאת בכשרות ודרך מצוה יזכה לאשה שנגזר עליו, אולם אם הוא יחליט שלא לשאתה, או לשאתה בעבירה, שוב אין הוא מוכרח על כך, כמשפט הבחירה הנמסר לאדם].

ולכאורה סותרים דברי הרמב"ם בשמונה פרקים למאמר הגמ' בסוטה (ב, א), דבת קול מכרזת מ' יום קודם יצירת הולד דבת פלוני לפלוני. ואילו בשמונה פרקים כתב הרמב"ם, דאין זה הכרח כלל ואין גזירה בדבר, דאם לא כן, הרי עסק המצוות, ובכללם קידושי אשה, אינו תלוי בידי שמיים.

אולם, לדברי הרמב"ם בשו"ת נחא היטב, דכל מה שגזירת הבת קול יוצאת, זהו רק במקום שזוכה האדם במעשיו, או להיפך במקום עונש. אולם באופן רגיל הנישואין מסורים לבחירת האדם בלא שייכות להכרזת הבת קול, ואם כן אף כשזוכה האדם לאשה שנגזרה עליו, זהו מכח בחירתו הכללית^ח בעסק המצוות לטוב ולמוטב. ואין התוצאה של הזיווג עומדת בפני עצמה, אלא מסורה היא לבחירת האדם הקודמת והכללית לעסוק ביראת שמים, וכשבחר אדם בדרך הטוב, הקב"ה מזכה אותו באשה טובה, בסיוע לבחור באשה טובה.

לכן, כך שהוא היה עושה זאת אף אם לא היה אנוס, נחשב זה כרצון - דאונס ורצון כאחד, נחשב לרצון. וכתב וז"ל: "ולפי הנ"ל, צריך להבין מה שטרחו הראשונים להשיב על השאלה הידועה מידיעה ובחירה. והנה בודאי לא היתה כונתם להקשות דכיון דיש בחירה היאך משכחת לה ידיעה, דזה לא קשיא מידי, דכמו שהקב"ה יודע כל העמידות, כן הוא יודע איך תהיה הבחירה, אלא דהקושיא היא להיפוך, דכיון דכבר יש ידיעה מוקדמת, א"א שתהא אח"כ הבחירה היפוך הידיעה, זו היא קושייתם. ולפי הנ"ל, לכאורה גם זה ל"ק, דאפילו אם נאמר כן דאחר הידיעה א"א שתהיה בחירתו היפוך הידיעה, מ"מ הרי הוא עושה גם ברצון עצמו, דגם אילו לא היתה הידיעה מכריחתה, היה עושה ג"כ כמו שעושה עכשיו, והיו כמו אונס ורצון יחד, ושפיר הוי בר עונש כה"ג כנ"ל, וא"כ למה טרחו הראשונים כ"כ ביישוב קושיא זאת, וצ"ע". ממשיך הגרא"ו ומביא ראיה לדבריו מנישואי שמשון: "והג"ר לוי זצ"ל מילייקווסקי אמר, שכן מפורש בגמ' פ"ק דסוטה (ט' ע"ב), שמשון בעיניו מרד, שנאמר כי היא ישרה בעיני, לפיכך נקרו פלשתים את עיניו, איני והכתיב ואביו ואמו לא ידעו כי מה' הוא, כי אזיל מיהא בתר ישרותיה אזיל (- דלמרות שנגזר זיווג זה משמים, מכל מקום נענש שמשון שעשה זאת מחמת רצונו)".

מעתה מתיישבת אף קושיית הרמב"ם האמורה, לגבי נשואי האדם לפי הכרזת הבת קול, דלמרות שיש הכרזה של בת פלוני לפלוני, ואף אם נאמר שגזירה זו באחת ולא ישיבנה אחר, עדיין אין בכך סתירה לקיום מצות הקידושין, היות שכאשר האדם נושא אשה ומכווין לשם מצוה, כה"ג מקיים הוא את המצוה, ואף אם נגזר על האדם לשאת אשה פלונית, מכל מקום הבחירה מסורה בידו האם לעשות זאת לשם מצוה, או חלילה להיפך.

אמנם, הרמב"ם שהקשה כן, אזיל לשיטתו שנתקשה בגדר הידיעה והבחירה (פ"ה מתשובה ה"ה ועיי"ש בהשגת הראב"ד), ואינו הולך במהלך זה של הגרא"ה, ומשום כך הקשה אף כאן, דאם הגזירה אמת והחריצות שקר בנשיאת אשה, מדוע אין זה סותר לכלל שיראת שמים אינה בגזירה.

ז. הר"ן (שם) מביא את דברי הרמב"ם בח' פרקים, ומסיים: "ואולי נאמר, שאין הגזירה מכרחת לו לאדם שישא אשה, אלא הוא מחזור אחריה ונוטה לה דרך טבעו ויצרו משנבראו אדם וחוה, (ולא) [ואלו] רצה לכוף את יצרו מלישא, או לפרוש ממנה כמו שעשה בן עזאי (יבמות סג, ב) הרשות בידו, ויהיה מכלל הסריסים. אבל מאחר שהאדם נוטה מדעתו לישא אשה יבררו לו אשה פלונית מן השמים. ואף על פי שאותה ברירה קודמת ליצירתו ולבחירתו, הרי זה כגזירת בין הבתרים על גלות מצרים, כמו שמוכיח בתוכחות יחזקאל, וכענין שאמר ה' למשה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ, והדברים ארוכים והענין עמוק, וברוך יודע האמת".

ח. כן כתבו גם היעב"ץ (הגהות לח' פרקים), וביפה נוף (מדרש שמואל פ"ה עמוד עו). וראה עוד מה שהאריך בזה בספר מצוות הבית (ח"ב ע' כ' ואילך).

ט. המכתב מאליהו ביאר, דיש בחירה כללית - בדרכו של האדם. ולאחר מכן יש בחירה כל חייו בפרטים. ולדוגמא, אדם שבחר לנתב דרכו ללמוד בישיבה, אין זו בחירה פרטית, אלא בחירה כללית על כל מהלך חייו.

וכן ביאר בזה באר היטב היד המלך (לנדא, פ"ה מתשובה ה"ה): "ודע דדעת רבינו (-הרמב"ם) ז"ל הוא, דכמו דאין ידיעת השם מכרחת את האדם בכל מעשיו אם לטוב אם לרע, כמו כן אין הכרזות הזיווג מכרחת את האדם לבת זוגו, וגם בזה נשאר לאדם הבחירה חופשית להיטיב או להרע לקיחת זוגו נגד ההכרזה, ואם ההכרזה עפ"י ידיעת מעשיו מקדם ועפ"י מעשיו האלה הרעים או הטובים נחלק לו בת זוגו, ואם אח"כ ישנה את מעשיו עפ"י כח בחירתו הנשארת אפשר שישתנה ג"כ ההכרזה זו שנגזרה עליו, כי הוא א-ל-אמונה ואין עול. וכמו כן מצינו מאמרם ז"ל בפ"ג דמ"ק דף י"ח (ע"ב) דשמא יקדמנו אחר ברחמים, (ועיין פירוש רש"י שם), וישתנה עי"כ סידור ההכרזה. ובשמנה פרקים שכתב רבינו לפרקי אבות כתב שם בפ"ח דגם הזיווגים הם בבחירת האדם בלי גזרה מכרחת, דהא יש בנשואי אשה דרך היתר ואיסור, מצוה ועבירה אשר רצונו של אדם חפשי בהן. ובהשקפה ראשונה דברי רבינו בשמנה פרקים הם נגד מימרא דר"י אמר רב דקודם יצירה בת קול מכרזות בת פלוני לפלוני, ולפמ"ש יש להשוות דעת רבינו זאת למימרא זו. ועיין בתשובה לרבינו המכונה בשם פאר הדור, ובתשב"ץ חלק שני ענין א'."

מעתי' י"ל, דכאשר זוכה אבי הבת במעשיו כאשר הוא אוהב את רבנן, אם כן שוב אין מחייבת הבת קול של קודם יצירת הולד, וזוכה הוא לחתן ת"ח בר אוריין.

ה.

חידושו של התשב"ץ בדעת הרמב"ם – דזיווג מסור בידי שמים

דבר חידוש נוקט התשב"ץ (ח"ב, א) בדעת הרמב"ם, לאחר שמקשה כי משמעות דברי הגמ' במועד קטן (יח, ב) שכל הזיווגים הם בידי שמים, ולא רק על צד הזכות והעונש. משום כך יצא הוא לחדש חידוש גדול, דלעולם אין זה כלל מוחלט - 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' - וכלל זה אינו כולל את הזיווגים, שאף שהם ענין של בידי שמים, מכל מקום מסורים בידי שמים. כפי שהוא מביא את דברי הרמב"ם ומסיים: "וא"כ לפי זה יצא לנו מכלל 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' ענין הזיווג, שאע"פ שהוא בכלל יראת שמים, בידי שמים הוא אלא שהגזרה היא לפי הזכות והעונש".

ו.

דעת השבולי הלקט – דהבת קול אינה גזירה

דרך נוספת הביא החיד"א (פתח עיניים סנהדרין כב, א) מספר שבולי הלקט (ח"ב כתי') וז"ל: "דזיווג ראשון נמי אפשר לו לאדם ללכת בדרך שיישא ברכה מאת ה', וגם אפשר שילך בדרך שיטול מטרפסיה (-להיענש), ועונשו כי הבת קול מכרזות ואינה גוזרת דבר, כי אם מגדת מה שהיצור עתיד לעשות בין טוב לרע, אבל ביד היצור לבחור בטוב ולמאוס ברע כדכתיב הנה נתתי לפניך את החיים וכו', על כן לא יאמר אדם כי הוא מוכרח על הרעה, כי אם רוצה ללכת בדרך טובה מן השמים יסייעוהו, ואם בדרך רעה יניחוהו".

אם כן מבואר, דאין הבת קול מהווה גזירה המכרחת, אלא הודעה מראשית אחרית למה עתיד האדם לזכות ע"י מעשיו העתידיים, אולם קיי"ל (אבות ג, טו) דהכל צפוי והרשות נתונה (וכענין הידיעה והבחירה), ואם כן ביד האדם מסורה הבחירה לזכות או להיפך, ומשום כך נמצא שאין כאן כל הכרח.

מעתה אתי שפיר, דהיות שהגזירה אינה מכרחת אלא רק מודעת, אם כן כאשר זוכה אבי הבת לכבד תלמידי חכמים, כשהיטיב הוא את מעשיו זוכה הוא לבתו בחתן ת"ח.

ז.

דרכו של התשב"ץ – בת קול הינה רק אם נושא אשה לפי טבעו

התשב"ץ (ח"ב סי' א) כתב בדרך דומה: "והדרך הפילוסופי הוא, שההכנו[ת] המזגיו[ת] הם מסודרו' מפאת הגרמים השמיים, ועל זה תראה משפט אחד יגזור פ[לוני] יוליד בנים או בנו' כך וכך ויהיו כ"ו, ויתחתן עם פ[לונית], וזה קודם היצירה זמן מרובה ואף על פי שהאדם בחירי לבטל זאת הגזרה אם יתנהג ע"פ שכלו, אבל אם יתנהג לפי טבעו הגזרה היא מתקיימת, וכשהיא מתבטלת מפני הנהגת שכלו, זהו שמא יקדמנו אחר בתפלה, ועל זאת ההנהגה המוגבלת נאמר מ' יום קודם יצירת הולד וכו'".

מעתה י"ל, דכיון שאילו האדם לא יניח עצמו לשאת אשה על פי טבעו, אין הכרח לגזירה, וכאן יש מקום שכשמוקיר הוא רבנן, יזכה שחתנו הת"ח יחפוץ בשכלו לשאת לאשה את בתו, שלא על פי טבעו, וזהו גמול שכר על כבוד התורה של חותנו.

על בדינו בס"ד ז' תירוצים על הקושיא האמורה, כיצד עולים בקנה אחד, הכרזת הבת קול השמימית מ' יום קודם יצירת הולד, יחד עם דברי הגמ' שהמכבד חכמים יזכה לחתן ת"ח:

א. תירוצו אמור"ר ז"ל שהבת קול יצאה מראשית והודיעה שחתנו יהיה אחד מהרבנן באופן כללי.

ב. זכות החותן עומדת למיועד מקדם להיות חתנו, לזכות לסייעתא דשמיא בלימודו.

ג. ע"י זכויות ותפילה אפשר לשנות את גזירת הבת קול.

ד. שיטת הרמב"ם – דבת פלוני לפלוני זהו רק כאשר זוכה במעשיו או נענש, אולם באופן הרגיל נשיאת אשה תלויה בבחירתו. ומעתה י"ל, דשפיר יכול לזכות לחתן ת"ח כאשר חותנו זוכה במעשיו.

ה. ע"פ השיבולי הלקט – דהבת קול אינה קובעת אלא רק מודעת ומכריזה. ולפי"ז שפיר יכול הוא לזכות לחתן ת"ח.

ו. לפי"ד התשב"ץ – שכל הכרזת בת קול היא כאשר מתנהג האדם בדרך טבעית, ולא כאשר הוא בוחר במשפט שכלו, וזוכה המוקיר רבנן שחתנו הת"ח יבחר אשה ע"פ שכלו ולא על פי טבעו.

תשובה חדשה להרי"ף – שטר מעשה ביי"ד שנמצא בשוק

מבוא

רבינו יצחק ב"ר יעקב אלפאסי היה הגדול שבחכמי דורו, ומימות רב האי לא נמצא כמוהו בחכמה. נולד בקלעה' חמאד, והיה תלמידם של רבינו נסים ב"ר יעקב מקירואן ושל רבינו חננאל. בשל מלשינות בארצו היגר לספרד בשנת ד'תתמ"ח, שהה בקורדובה זמן קצר ומשם עבר לאליסאנה, בה קבע את מושבו. נסתלק לחיי עד בניסן שנת ד'תתס"ג והוא כבן תשעים שנה, והעמיד תלמידים הרבה ויצא טבעו בכל העולם, חבר הלכות כמו תלמוד קטן (הראב"ד הראשון בספר הקבלה עמ' 62). בהקדמת צדה לדרך (לרבינו מנחם ב"ר זרח) רומם והפליג ברוממותו, בשם ר"י הזקן בעל התוספות: "שילאה בן אדם לחבר חיבור כמוהו, זולתי שהשכינה היתה שורה עליו"א.

לפי שיצא טבעו בעולם, היה רבינו הרי"ף מגדולי המשיבים. תשובות רבות השיב, והן קובצו סמוך לפטירתו בקבצים שונים, שעמדו לפני גדולי הראשונים והפוסקים. מבין הראשונים שהרבו להביא מתשובותיו נמנים תלמידיו של הרי"ף, רבי יהודה אלברצלוני בעל העתים, וכן בספר האשכול, ספר התרומות ועוד. גם הרמב"ם מביא במשנה תורה פסקים שמקורם בתשובות הרי"ף. והטור והבית יוסף מוסיפים ומשתיתים פסקים רבים על תשובותיו.

אולם, בניגוד לספר הלכות הרי"ף, שפורסם פעמים רבות וסביבו נכתבו חיבורים רבים מאז תקופת הראשונים, עד כה לא באו תשובותיו במלואן לדפוס. אכן, מספר קבצים נדפסו זה מכבר. קובץ אחד נדפס בליוורנו (תקמ"א), קובץ נוסף בבילגוריי (תרצ"ה), ורא"א הרכבי פירסם תשובות נוספות שליקט מתוך קבצים בפטרבורג ופרסמן (תרמ"ה-תרמ"ז). אך תשובות רבות נותרו עדיין בכתבי יד בקבצי תשובות שונים. בין הקבצים יש גם תשובות כפולות, ומצויות גם תשובות שהשתמרו בתרגומים שונים משפת המקור בה נכתבו, הערבית.

לאחרונה זכינו לפרסם לראשונה י"ט תשובות חדשות של הרי"ף מוערות, מתוך קובץ תשובות שהיה ידוע לרבותינו, והוא כתב יד ששון 593, המצוי כיום (משנת תשל"ח) בספריית אוניברסיטת טורונטו, אוסף פרידברג מספר 011-3. תשובות אלו פורסמו בספר הזכרון – עדות ליוסף (ויסמן), בעריכתו של אבינו הרב יצחק נתן לוי ז"ל (בני ברק, תשע"ט) במדור 'שו"ת הרי"ף

א. אודות פרשת גדולת רבינו הרי"ף בעל ההלכות, ראה בהקדמת הרז"ה לספר המאור. וראה עוד מה שכתב החיד"א בשם הגדולים (י, רפז): "ואני ראיתי קונטרס מרבינו יעקב ממרו"ש (-בעל שו"ת מן השמים) שהיה שואל שאלות מן השמים דינים שהיה מסתפק בהם ומשיבים לו. ופעם אחת שאל בפרט דין אחד, אם הלכה כהרי"ף, או כחולקים, והשיבו לו מן השמים, שודאי הלכה כהרי"ף דחשיב טובא, וקראו עליו: 'ויזרע יצחק ויגדל האיש וילך הלך וגדל עד כי גדל מאד'." (וראה עוד בשו"ת מן השמים, סי' ב'. ח' שהשיבוהו דהלכה כהרי"ף). וראה עוד (שם, סי' מג) שהשיבו לרבי יעקב ממרו"ש בנוגע לשאלתו: "הודענך האיש הנבחר, ועשית על פי התורה אשר יגידו לך מן המקום ההוא, כי מלאך ה' צב-אות הוא ותורה יבקשו מפיהו, ונראה כי על הגאון רב יצחק זצ"ל השיבו זה". וראה עוד במבוא להלכות הרי"ף (ברכות, מהדורת עוז והדר).

החדשות'. וכעת זוכים אנו לפרסם במסגרת קובץ זכרון 'יאר יצחק' לפרסם תשובה נוספת מקובץ תשובות הרי"ף, הרואה אור לראשונה במסגרת הבמה של ירחון האוצר.

להלן מספר דברים על כתב היד, בעליו הקודמים המפורסמים, וסקירת התשובות המתפרסמות בו.

מרבית התשובות שבקובץ ששון הן תשובותיהם של הרי"ף ושל תלמידו, רבי יהוסף הלוי אבן מיגאש, ויש בו גם תשובות גאונים (סימנים ז-יב, נד-נו). כתב היד כולל ל"ד סימנים מאת הרי"ף, ובחלק מהסימנים נכללות תשובות רבות. בסך הכל יש בו כשבעים תשובות משל הרי"ף. תשובות הרי"ף ותשובות הגאונים נמצאות בכתב יד זה בדפים 1-67.

תשובות הרי"ף שפרסמנו בספר הזכרון, וכן התשובה שלפנינו, זוהו ופוענחו על ידי הגאון רבי דב צבי רוטשטיין זצ"ל, שהעתיקן בדייקנות, ובירר מתוכן את אלו שטרם פורסמו, ותרגם ללשון הקודש שש מהתשובות המועתקות בכתב יד זה, שבמקורן בערבית.

התשובות נמסרו לנו ע"י בנו של הגרדצ"ר זצ"ל, הרה"ג רבי יוסף רוטשטיין שליט"א. הגרדצ"ר עסק ושקד רבות בשנים לברר מקחו של רבינו הרי"ף, ומתוך עבודתו הגדולה פורסם עד כה רק חלק קטן, והן התשובות מכת"י קופנהגן (ניו יורק תשל"ה). זכות טובת העין בהפצת תורת הרי"ף תעמוד לזרעו עד עולם, ויזכו להשלים את המלאכה בהוצאת כל כתבי אביהם מתוך רוב נחת ושלווה.

מבעלי כתב היד בעבר היה רבי חיים מודעי זצ"ל. יתכן שגם רבינו בצלאל אשכנזי, בעל שיטה מקובצת, השתמש בקובץ זה, שכן הוא מביא חלק מהסימנים שבקובץ תשובות אלו מילה במילה בספריו כמה וכמה פעמים. כמו כן, יש מקבילות לנדפס בקבצי שו"ת הרי"ף, ומכך עולה זיהויין הוודאי של התשובות עם רבינו הרי"ף. התשובות שכבר פורסמו בשטמ"ק ובשו"ת הרי"ף ואין בכתב היד תוספת חשובה עליהן לא הועתקו בספר.

בהתייחס לתשובה המתפרסמת בזה, תשובה זו זוהתה בבירור כתשובת הרי"ף ע"י הגאון רבי דב צבי רוטשטיין זצ"ל, כחלק מקובץ שו"ת הרי"ף שבכתב יד ששון האמור. הוכחותיו של הגרדצ"ר זצ"ל לא היו לפנינו, אולם כן מוכח מפתחת מעתיק התשובה, ששייכה ל- 'ר' יצחק ז"ל". תשובה זו בלשון ערבי עמדה אף לפני רבי זכריה אגאמתי (כפי שהוא מביא בספרו ספר הנר - ב"מ טו, ב), ואף הוא ייחס את התשובה לר' יצחק (אמנם, בסתמות, ולא פירש שהכוונה לרבי יצחק בעל ההלכות), מקבילה לתשובה זו הובאה בשו"ת הר"י מיגאש (סי' יב) ויוחסה (כפה"ג בטעות, וכדלהלן) לרבי יוסף (הר"י) הלוי אבן מיגאש. אמנם, כעת הוברר כי בעל התשובה הוא רבינו הרי"ף.

ניתן להניח שטעות נפלה בתשובה הנדפסת בשו"ת על שמו של הר"י מיגאש. וטעותו של המדפיס נבעה מכך שבקובץ תשובות הרי"ף הללו (כת"י ששון), הובאו בנוסף לתשובות הגאונים אף תשובות הר"י מיגאש [מתוך כת"י זה פרסם ר"ש אסף את תשובות הגאונים שבו (סי' ז-יב), בגנוי קדם, ה' תרצ"ד, עמ' 108-123]. תשובות הר"י מיגאש שבקובץ זה 'הועתקו מלשון ערבי' (עמ' 73-320). ועל-פי כתב-יד זה ראתה אור מהדורת הדפוס הראשונה, שאלוניקי תקנ"א (ראה י' תא שמע, יצירתו הספרותית של רבינו יוסף הלוי אבן מיגאש, קרית ספר, מו [תשל"א], עמ' 553-541). מכאן ניתן

לומר בזהירות, כי השתרבבה למעתיק תשובת רבינו, והוא ייחסה בטעות לר"י מיגאש וכך היא נדפסה על שמו.

מלבד העמדת רבינו הרי"ף כמחבר התשובה, יש תועלת בפרסום התשובה שלפנינו, על שינוייה, תוספותיה והמקבילות שהובאו בהערות.

מקור התשובה בכתב יד הנכתב בלשון ערבי. תרגומה נעשה ע"י הרדצ"ר זצ"ל, ולא נמנענו אף מלהביא את לשון התשובה במקור. כמו כן, הוספנו בס"ד עיטורים ופרחים לתשובה, מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ויגדיל תורה ויאדירה.

תודתי נתונה לידידי עוז, איש המעלה הרה"ג יוסף סגל שליט"א, ולהרה"ג שלמה זלמן כהן שליט"א, על עזרתם העצומה בבירור הדברים וזיקוקם. להרה"ג יהודה זייבלד שליט"א על עזרתו המרובה בעריכת המבוא, ולהרה"ג אשר ליבוביץ שליט"א, על סיועו בהשגת תשובות הרי"ף. ימלא הי"ת כל משאלות ליבם לטובה ולברכה כל הימים.

דוד לוי



שטר מעשה בי"ד שנמצא בשוק

לרבי יצחק ז"ל.

וסאלת ען קולהם ז"ל, המוצא שטר חוב בשוק אע"פ שכתוב בו הנפק לא יחזיר דחשינן לפירעון, ואותיביה ר' ירמיה כל מעשה בית דין הרי זה יחזיר, פאוקפהמא בשטרי חלטאתא ואדרכתא דלאו בני פירעון נינהו, וצעב עליך הא מידי דבר פירעון נינהו ואע"פ דמעשה בית דין הוא לא יחזיר דחשינן לפירעון כיף יתפק הדא מע קולהם הטוען אחר מעשה בית דין לא אמ' כלום.

אלגואב אלדי אוגב הנא אן נחוש לפירעון ועלי אנה מעשה בית דין מן אגל אנה נמצא בשוק פצאר פיה בדלך ריעותא ואיכא למימר דמפרע פרעיה ומלווה דנפל כמא קלנא פוק אי הכי כל שטרי דאתו לקמן נמי נחוש בהו הכי פכאן אלגואב כל טרי לא ריעי הני ריעי יעני למא נמצא בשוק ואמא לו אן הדא אלמעשה בית דין לא נמצא בשוק ועלי אנה גיר חאצר מד תתבת אלביינה אנה פי חאיז אנה באקי ומי שטוען בו שפרעו עליו להביא ראיה כקולהם ז"ל הטען אחר מעשה בית דין לא אמ' כלום וכדלך איצא קול רבא ומשום דהוחזק כפרן חדא זימנא תוב לא פרע כלל אלדי ידל אן חשינן שמא פרעו אלעלה פי דלך איצא מן אלוגה אלדי קלנאה והו למא נמצא בשוק פצאר אלשטר בדלך רעוע ואמא ולו לם ימצא השטר בשוק לם נצדק אנה פרעו אלא בראיה לכוונה כפרן וארתפעת בדלך אלקשיא אלדי תקשאת בין הדא אלקול וקול' צא תן לו ואמ' פרעתי והעדים מעידין אותו שלא פרעו החזוק כפרן לאותו ממון.



תרגום

לרבי יצחק ז"ל

ושאלת על מאמרם ז"ל (ב"מ טז, ב): המוצא שטר חוב בשוק, אף על פי שכתוב בו הנפק לא יחזיר^א, דחישנין לפירעון, ואותיביה ר' ירמיה כל מעשה בית דין הרי זה יחזיר, ואוקמוה (שם) בשטרי חלטאתא ואדרכתא דלאו בני פירעון נינהו. והוקשה לך: הא מידי דבר פירעון נינהו - ואף על פי דמעשה בית דין הוא^ב - לא יחזיר, דחישנין לפירעון. כיצד יתיישב זאת עם מאמרם "הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום"^ג?

התשובה. מתחייב כאן שנחוש לפירעון - אף על פי שהוא מעשה בית דין, בגלל שנמצא בשוק ונעשה בו בכך ריעותא ואיכא למימר דמפרע פרעיה, ומלוה [הוא]^ד דנפל^ה, כמו שאמרנו

(א). לפנינו בגמ' (שם): "לא יחזירו לבעלים".

(ב). בגדר מעשה בית דין. כתב רש"י (ב"מ יז, א ד"ה הטוען): "דבר שהוא תנאי בית דין, כגון כתובה ומוזון האשה והכנות (כתובות נב, ב), הטוען ואמר פרעתי שלא בעדים - לא אמר כלום". והרמב"ן בחידושו (שם) הוסיף: "ועוד יש בכלל מעשה ב"ד, מי שנמחק שטר חובו ובא לב"ד ועשו לו קיומו, סד"א כיון שאין גוף השטר בידו, אם טען פרעתי ליהמניה, קמ"ל. וכן מי שעמד בדין וכתבו לו ב"ד פסק דין קודם שיצא מב"ד, אינו יכול לטעון פרעתי וגובה מנכסים משועבדים, שכל אלו בכלל מעשה ב"ד הם והטוען אחריהם לא אמר כלום".

(ג). כן פסק הרי"ף בהלכות (ב"מ י, א מדפה"ר): "אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען אחר מעשה ב"ד לא עשה כלום, מאי טעמא, כל תנאי בית דין כמאן דנקיט שטרא בידיה דמי". וראה בהלכותיו למסכת כתובות (מח, ב מדפה"ר).

(ד). תוקן על פי התרגום המובא בספר הנר (ב"מ טז, ב). [יש לציין, כי טעות נפלה בספר הנר, כשכתב: "ואיכא למימר דמפרע פרעיה וממלוה הוא דנפל", וברור הוא כי הנוסח הנכון הוא כמובא לפנינו, דהחשש הוא שהשטר נפל מן 'הלוה'].

(ה). מבואר בדברי רבינו כי החשש בריעותא דנפילה, הוא דחיישינן שנפל השטר מן הלוה. והנה, דן הקצות החושן (סה, ט), במקום שיש עדים כי השטר נפל מן המלוה, האם יחזירו את השטר למלוה? ושורש הספק הוא, מהי הריעותא בנפילה, האם חוששים שמא נפרע השטר ונפל מהלוה. או, דמכך שלא נזהר המלוה לשומרו, מוכח שהשטר גרוע הוא ולכך הושלך. ומלשון רבינו: "ואיכא למימר דמפרע פרעיה ומלוה דנפל" - יש להוכיח, דהחשש בנפילה הוא רק שמא נפל מן הלוה, ומדויק דאם יש עדים שנפל השטר מן המלוה ישיבו לו את השטר. וכ"כ הרמב"ן בדעת רבינו (מלחמות ה' ב"מ י, ב מדפה"ר): "אבל במקום שכותבין הואיל ולא הוציאה כתובה נאמן וכו', דהא איתרע ליה חזקת מעשה ב"ד, שהרי עיקר שעבודה בשטר ואינו בידה ורגלים לדבר שפרעה, זהו דעת רבינו הגדול ז"ל". וכן דייק הקצות מלשון רש"י (ב"מ ז, ב) לגבי שטר שנפל ליד הדיין: "לא יוציאוהו מידו - לא לזה ולא מלוה, עד שיבא אליהו, או עדים שראו מיד מי נפל". ומכאן, שאם ידוע מיד מי נפל, ישיבו את השטר למלוה. ולפי"ז צריך לדחוק בלשון רבינו לקמן: "והיינו משום שנמצא בשוק ונעשה בכך השטר רעוע", היינו, דאין זו ריעותא בשטר עצמו, אלא דהואיל ואיתרע, חיישינן לנפילה מהלוה, כפי שביאר רבינו כאן.

ומדייק הקצות מדברי רש"י (שם, יב, ב ד"ה הני יג, א ד"ה מוקי), דאף במקום שיודעים שהשטר נפל מהמלוה, לא ישיבו לו, דחוששים שהמלוה לא שמרו לפי שכבר נפרע. כעין שיטת הקצות, דאין משיבים אף אם נפל מהמלוה, כבר כתב הראב"ה (תתקנא, א), דבמקום שנמצא השטר בשוק, החשש הוא שהמלוה השליכו לפי שאין בו ממש. אמנם, הראב"ה כתב לחדש, דבמקום שטוען המלוה שהוא איבד את השטר הנמצא, ישיבו את השטר למלוה. וז"ל: "... תריץ, שני נפל דאיתרע ליה דחיישינן אילו לא נפרע לא היה משליכו בשוק במקום הפקר. אבל אי טעין (-המלוה) אבדתיו לא נאמן (-הלוה) לומר פרעתי. כך קבלתי מאבא מרי". אכן, הנהיבות המשפט (סה, יז) והשער המשפט (סה, סוף סק"ז) וכן הקצות החושן (שם) הסיק כשיטתם, דמסתימת הפוסקים ומקורם משו"ת הרשב"א (א, אלף לה) מוכח, דלעולם חיישינן לפירעון בנפל, אלא אם כן מצאו המלוה בעצמו קודם שיבא ליד אחר (ראה - רמב"ם גזילה ואבידה יח, יד).

(ו). ראה בתוס' רבינו פרץ (הובא בשיטמ"ק ב"מ ז, ב) ובתוס' הרא"ש (שם), דהקשו - מדוע אמרה הגמ' (שם) דבמקום שנפל שטר כתובה ואין הבעל מודה, לא יחזיר לא לזה ולא לזה. והלא קיי"ל דהטוען אחר מעשה ביי"ד לא אמר כלום.

לעיל (יב, ב): "אי הכי כל שטרי דאתו לקמן נמי' ניוחש בהו הכי". והיתה התשובה "כל [ש]טארי לא ריעי, הני ריעי", כלומר משום שנמצא בשוק. אבל אילו ה"מעשה בית דין" הזה לא נמצא בשוק, ואף על פי שאינו לפנינו - משהוברר בראיה שהוא ברשות [מישהו] - הרי הוא קיים", ומי שטוען בו שפרעו עליו להביא ראיה^ז, כמאמרם ז"ל (שם, יז, א): "הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום".^ח

וכן^ט גם דברי רבא (שם, טז, ב): "ומשום דהוחזק כפרן חדא זימנא טוב" לא פרע כלל?", שמוכח דחיישינן שמא פרע, גם בזה הטעם הוא כפי הדרך שאמרנו, והיינו משום שנמצא

ותירצו, דהתם מדובר על תוספת כתובה, והטוען אחר מעשה ב"ד אינו אלא על גוף המנה מאתיים. מבואר, דאף במקום נפילה אינו נאמן לטעון פרעתי כנגד מעשה ב"ד - עיקר הכתובה.

אולם, דרכו של רבינו אינה שווה לדרכם, והגם שסבירא ליה שהוא נאמן אף במקום כתובה לטעון פרעתי על התוספת, כפי שהביא הרמב"ן (שם, יז, א) בשם רבינו: "ודוקא בעיקר כתובה (-הטוען לא אמר כלום), אבל בתוספת אף על פי שיש עדים שהוסיף לה, אם טען ואמר פרעתי, נאמן, וכן השיב רבינו הגדול בתשובה". וכן כתב הרמב"ן בדעת רבינו (מלחמות ה', ב"מ י, ב מדפה"ר). וראה עוד בר"ן (כתובות מט, א מדפה"ר). אמנם, דרכו של רבינו נוטה היא מדרכם, וסבירא ליה שבמקום שנפל השטר נאמן הוא לטעון פרעתי אף כנגד עיקר הכתובה, (ודלא כר"פ וסייעתו). וכפי המבואר בתשובה זו, דבמקום שנפל השטר נאמן הוא לומר פרעתי אף כנגד עיקר הכתובה.

[ראה עוד בתוס' (ב"מ יז, א ד"ה הטוען) דסבירא להו, דגבי שטר שנפל ניתן להעמיד את הנידון אף על עיקר הכתובה, והגם שאין הוא נאמן לומר פרעתי לגבי עיקר הכתובה, מכל מקום לא יחזיר המוצא את השטר לבעל, ובכך מפסיד הבעל, שאין לו מיגו דלא נשאתין. ובביאור דברי התוס', ראה במהר"ם (שם) ובשער המשפט (סה, ח) ובחידישי רבי נחום (ב"מ, שם)].

שיטה שלישית היא שיטת הראב"ה (תתקנז, א), דאין נאמן לטעון פרעתי, אף כשאין שטר הכתובה לפנינו כלל ואף אינו יוצא ממקום אחר, דמכל מקום אינו יכול לטעון פרעתי, לא כנגד העיקר ואף לא כנגד התוספת, וז"ל: "וגובין (-במקום שאין כתובה לפנינו) בין עיקר כתובה, בין תוספת כתובה, כיון שהמנהג לכתוב לעניות ולעשרות בשוה".

ובביאור המחלוקת י"ל, דרבינו פרץ וסייעתו סבירא להו, דהחשש בנפילה הוא שמא נפרע השטר, ולהכי במקום תנאי ב"ד אין אנו חוששים לכך, ואף במקום שהשטר אינו לפנינו כלל. לעומת זאת, רבינו יסבור דכל הדין של מעשה ב"ד הוא רק במקום שיש שטר לפנינו ביד האשה, ולהכי כאשר השטר אינו לפנינו יכול הבעל לטעון פרוע (וכפי שהורחב להלן בהערה י). א"כ, במקום שהשטר נמצא בשוק, ויש ריעותא בשטר הנמצא, אין לו דין שטר, דשמא נפל מהלווה שפרעו, ובמקום שאין שטר, נאמן הוא לומר שנפרע כולו. [אולם, כשהשטר יוצא ממקום אחר ומאדם שלישי, אין בזה ריעותא בשטר, ואין הוא נאמן לומר פרעתי כנגד מעשה ב"ד, וראה עוד בהערה ט].

ובדעת הראב"ה י"ל, דבמקום ריעותא בשטר, החשש הוא שמא השטר אינו טוב ולכן הוא הושלך. ויש חששות נוספים, מלבד הצד שמא פרע הלווה, וכפי שהובא לעיל (הערה ו) מהקצות החושן.

ז. לפנינו בשינוי נוסח: "אי הכי, כל שטרי דאתו לקמן ניוחש להו הכי".

ח. מבואר בדברי רבינו, דאף אם הכתובה ומעשה ב"ד אינם לפנינו, יש להם תוקף של תנאי ב"ד, אם השטר יוצא ממקום אחר (ולא מנפילת השוק). אולם, דעת הפסקי רי"ד (ב"מ יח, א), וכן כתב הראב"ה (תתקנז, א), דאף במקום ששטר הכתובה אינו יוצא כלל ממקום אחר (אינו ביד האשה ויורשיה, או ביד אחר), מכל מקום גובה האשה את כתובתה ואין הבעל נאמן בטענת פרעתי (כל שלא נמצא השטר בשוק). וראה בראב"ה, דהביא כשיטתו מראשונים נוספים, והוסיף, כי נחלקו בזה כבר רבותינו הגאונים, דרב צמח גאון סבירא ליה כן (הובא באוצר הגאונים, כתובות ע' ג). אמנם לאחר שנים שלחו רבנן דמתיבתא^י שאלה זו לשמוע את חוות דעתו של רב האי גאון, ונחלק עליו, וכלשונו: "ושרדו רבנן דמתיבתא הך תשובה דרב צמח, לקמיה דרב האי גאון זצ"ל ופליג עליה, ואמר, כל היכא דליכא קמן הכתובה חיישינן לפירעון שכתבנו הכל [בין] אע"י קר בין אתוספת, כההיא דהמוציא שטר הקנאה, וכההיא דהמוציא שטר כתובה בשוק" (וראה עוד בהערה הבאה).

בשוק ונעשה בכך השטר רעוע^ט. אבל אילו לא נמצא השטר בשוק לא נאמינו שפרעו אלא בראיה, משום שהוא כפרן.

ובזה נסתלקה הקושיא שהוקשה לך בין מאמר זה למאמרם (שם, יז, א): "צא תן לו ואמר פרעתי והעדים מעידין אותו שלא פרעו, הוחזק כפרן לאותו ממון"^{טז}.



ט. יש לעיין, לפי דברי הרי"ף בכתובות (מח, ב מדפה"ר), וכן הביאו בשם רבינו - הרמב"ן (בחידושו ב"מ יז, ב ד"ה ונ"ל. ובמלחמות ה' שם י, ב מדפה"ר) והרשב"ש (שו"ת סי' רפט), דבמקום שכותבין כתובה, והוציאה גט ואין עמו כתובה, אינה גובה כתובתה, ואף דהוי מעשה ב"ד (וכן פסק הרמב"ם פט"ז מאישות הכ"א, וראה במגיד משנה שם שכן דעת רבינו). וראה בר"ן (כתובות מט, א מדפה"ר), שמבאר דין זה, דבמקום שאין השטר בידה, מהווה הדבר הוכחה שהיא מסרתו לבעל בעת שפרעה, ואיתרע מעשה ב"ד. ולפי"ז, כאשר השטר יוצא ממקום אחר, ואין הבעל מוציאו, שוב אין ראייה שהאשה מסרתו לבעל, ולא נחשב שאיתרע מעשה ב"ד. אולם, הרמב"ן ביאר בטעם הדבר: "אבל במקום שכותבין לא אמרה ר"י דכיון דעל כתיבתן סמכו ועכשיו אינו בידה כבר איתרע ליה מעשה ב"ד, שהרי רגלים לדבר שפרעה, הילכך במקום שכותבין לעולם אין לה, עד שתוציא כתובה וכשהוא פורעה קורעה". ומשמעות הדברים, דאף שהכתובה נמצאת ביד אחר, ולא ביד האשה, היות שהוא אינו בידה היא לא תגבה. ולכאורה אין הדברים מתאימים למה שכתב רבינו בתשובתו זו, דכל שנמצא השטר שלא בשוק, עדיין חשוב הוא כמעשה ב"ד. אמנם צריך לדחוק, דכוונת הרמב"ן באומרו "כשאנו בידה" היינו שנקרע השטר, או שהוא ביד הבעל. וזאת, בשונה מדעת רבינו, הסבור דמעשה ביי"ד תלוי בכתובה היוצאת. אולם, שיטת הראב"ה (המובא בהערה קודמת) היא דאף כאשר אין שטר הכתובה כלל לפנינו, מכל מקום נגבית הכתובה כדין תנאי ביי"ד, ורק נפל בשוק שאני.

י. ראה בפסק רבינו (כתובות מח, ב מדפה"ר): "הוציאה גט (-ואין עמה כתובה, גובה כתובתה), אוקמה שמואל במקום שאין כותבין כתובה והלכתא כותיה". וראה בר"ן (על הרי"ף, כתובות שם) וברמב"ן ועוד ראשונים (ב"מ יז, ב) והובאו בהערה קודמת. (וראה עוד בהערה ד).

יא. ביסוד דין הטוען אחר מעשה ביי"ד לא אמר כלום, נחלקו האחרונים. דעת הרע"א נראה (דו"ח מערכה יג, סק"א), דהא דהטוען אחר מעשה ביי"ד דלא אמר כלום, הרי זה משום שמבורר אצלנו שהוא לא פרע. אולם, בחידושי הגר"ש רוזובסקי (ב"מ יב, ה) ביאר, שלמרות שאין לנו בירור שלא פרע, מכל מקום הוא אינו נאמן משום שאין לו 'זכות טענת פרעון', כיון שאין אנו מסתפקים כלל על צד הפירעון, דנחשב המלווה כמאן נקט שטרא בידה. וקדמו ביסוד זה הגרי"ז (המובא בכתבי הגר"ח שבועות מא, א), והוכיח זאת בלשון הרמב"ם (פי"א ממלוה ולוה ה"א). ולדבריהם יש ליישב את קושיית המלוה הרועים (ב"מ יז, ב), דהקשה, מדוע אינו נאמן לטעון פרעתי בתנאי ביי"ד, והלא אין למלוה שטר, שנאמר 'שטרך ביד מאי בעי' (ב"ב ע, ב). אכן לדבריהם ניחא, דכפי שבמקום שטר אין לו זכות ונאמנות לטעון טענת פרעתי, מאחר דאין לנו ספק כלל, הוא הדין דחו"ל נתנו תוקף משפטי שלא יהיה נאמנות לטעון טענת פרעתי במקום תנאי ביי"ד, היות ואין זה בנוי על הוכחה וידיעה שלא פרע את תנאי ביי"ד, אלא שאין כח לטעון טענת פרעתי בכדי לעורר ספק על חיוב ביי"ד.

יב. ביאור קושיית השואל - בגמ' בב"מ (שם) הובא דינו של רבי אבהו בשם רבי יוחנן, דהמוצא שטר אע"פ שכתוב בו הנפק לא ישיבנו לבעליו. ואף שמנגד יש לנו כלל שהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, השיב רבי אבהו, דמדובר שהוחזק הלווה ככפרן. ועל כך הקשה רבא, דאטו משום דהוחזק כפרן שוב אינו פורע כלל? והעמידה הגמ' שמדובר בשטרי חלאטתא. והקשה השואל, דמשמע שבכל שטר מעשה ביי"ד, הגם שהוחזק כפרן, מכל מקום יהא נאמן הלווה, ולא ישיבו את השטר. והלא קיי"ל דהטוען אחר מעשה ביי"ד לא אמר כלום, וכיצד נאמן הכפרן בטענתו שפרע. [נחלקו הראשונים, בגדר הוחזק כפרן, האם פירושו שהוחזק כפרן באותו ממון, וכן סבירא להו לתוס' (שם, ד"ה ומשום) וכן כתבו נמי הרשב"א, הריטב"א, הר"ן, התוס' הרא"ש, ובתוס' רבינו פרץ. אולם, בשיטה מקובצת בשם הראב"ד (ד"ה לא) כתב, שהוחזק כפרן בממון אחר].

(ג). לפנינו בשינוי נוסח קל: "ומשום דהוחזק כפרן חדא זמנא, תו לא פרע כלל".

(יד). בתרגום המובא בספר הנר (שם), הוסיף: "תוב לא פרע כלל? בתמיה, שמורה דחיישינן וכו'".

(טו). כן כתב הר"י מיגאש (שו"ת סי' יב): "הסיבה בזה ג"כ מהטעם שאמרנו, והוא שכיון שנמצא בשוק הנה היה השטר בזה רעוע, ואם לא נמצא השטר בשוק לא נאמין שפרעו אלא בראיה, לפי שהוא כפרן".

(טז). בקושיא זו עמדו נמי התוספות (שם טז, ב ד"ה ומשום), ותירצו כיישובו של רבינו זו"ל: "ואף על גב דאמרינן לקמן (יז, א) הוחזק כפרן לאותו ממון, הכא דנפל שאני, דמוכחא מלתא דמשום הכי לא היה נזהר לשומרו לפי שפרעו הלוה". [למהלך נוסף ראה בקצות החושן (סה, ה)].

[illegible]

הגאון רבי יוסף ראזין זצ"ל

בעל הצפנת פענח

על ירושת רבנות*

עש"ק ב' ניסן תרפ"ח, דווינסק

קבלתי מכתבו, והנה אני משיב רק בכלל הדין, אבל לא על הפרט, כי זה אצלי כמו ד"נ (-דיני נפשות), וצריך רק בפניו וע"י עדים. וכן מבואר בירוש' סנהדרין פ"ג גבי פסול צריך בב"ד ובירוש' תרומות פ"ח דפסול משפחה צריך ב"ד וכן ר"ל בקדושין דף ס"ו ע"ב גבי בן גרושה כו' פסולו מאחרים וכן הוא בתוספ' מקוואות ובר"ש². ולכן אין אני רוצה להתערב בזה לדון על הפרט, שע"י יהיה ויצמח רעה והפסד לאחד מאחב"י. אני כתבתי לו אז הדין בכלל, יותר מזה אין אני מתערב.

וגם הנה מבואר בכריתות³ ובהוריות דף י"א ע"ב, דגם במלוכה בזמן שיש שלום דוקא, ובזמן שיש מחלוקת צריך משיחה, ואין להמלך בזה דיעה לצוות למי ימלוך אחריו. ומה לנו במה שהרב אמר, דגם במלך לא מהני. ועיין רש"י ר"ה דף ב' ע"ב גבי מלך בן מלך, דמ"מ לא

* מכת"ק. באדיבות ידידי, עורך שו"ת צפנת פענח החדשות הרה"ג שליט"א, אשר מסר בטובת עין חידושים אלו לכבוד ולע"נ אמור"ר ז"ל, וסייע בעדינו רבות. תשובות אלו עתידות להיכלל בשו"ת צ"פ החדשות (ח"ה).

בעיקר העניין, ראה עוד בדברי רבינו המובאים בשו"ת צפנת פענח החדשות (ח"ב סי' מ"ה), וכנראה התשובה שלפנינו היא התשובה שקדמתה. כאן המקום לציין לתשובות רבינו שנדפסו בספר הזכרון - עדות ליוסף, בעניין האם מותר לשנות מי שיש לו חזקה בדבר שבקדושה. ותשובה יסודית בענין ביקור בקרבן. ואנו תפילה שתתקיים ברכתו של הגאון הצדיק, רבי ישראל אליהו וינטרוב זצ"ל (המובאים בהקדמת שו"ת צ"פ החדשות): "ובודאי זכות זו תהיה לאביך ז"ל, שבגרמנו הגיעו מכתבי בעל הצפנת פענח להדפסה, לנחת רוח ולעילוי נשמה בעדן גן אלוקים".

(א). ה"ג. אמר ר' זעירא פסול צריך ליפסל בבית דין כו'.

(ב). ה"א. א"ר חנינא זאת אומרת פסול משפחה צריך ב"ד. [אודות זה כתב רבינו בגליונות על הרמב"ם, הלכות מלכים פי"ב ה"ג (נדפסו בכבוד חכמים עטר"פ) וצוין שם לצ"פ גירושין פי"ב הט"ז ערכין פ"ח הי"א, וכן לעיל ח"ב סי' פ"ה - רא"מ באקאן].

(ג). מקוה פסולו בגופו, בעל מום פסולו בגופו, ואל יוכיח בן גרושה וכן חלוצה שפסולו מאחרים. [ועי' צ"פ קידושין ריש סו: ובהערה - ראמ"ב].

(ד). מ"ב. ואל יוכיח בן גרושה וכן חלוצה שפסולו בבית דין. [וכן הוא בירושלמי תרומות הנ"ל].

(ה). אמר מר אין מושחין מלך בן מלך מנלן כו' ירושה היא, ומפני מה משחו את שלמה מפני מחלוקת אדוניה, מנלן דכי אתי מחלוקת בעי משיחה כו' אמר רב פפא אמר בקרב ישראל בזמן ששלום בישראל. וברש"י: בזמן ששלום בישראל הוי המלכות בירושה ולא בעי משיחה, אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחלה.

(ו). אמר מר ואין מושחין מלך בן מלך מנלן אמר רב אחא בר יעקב דכתיב (דברים יז-כ) למען יאריך ימים על ממלכתו וגו' ירושה היא לכם ומנלן דכי איכא מחלוקת בעי משיחה ולא כל דבעי מלכא מורית מלכותא לבניה אמר רב פפא אמר קרא הוא ובניו בקרב ישראל בזמן ששלום בישראל קרינא ביה הוא ובניו ואפילו בלא משיחה.

(ז). מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני, פשיטא לא צריכא דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך הוא מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין קמ"ל. וברש"י ד"ה ומלך בן מלך הוא, דאי משום דאימנו עליה לא איצטריך לאשמעין דשמעין לה מרישא, אבל השתא דאיכא תרתי אימא נימנו ליה מקמייתא, קמ"ל. וטעמו של דבר, לפי שהמלכות ירושה הוא דכתיב למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו, עכ"ל. ובצ"פ קונטרס השלמה (דף ה' טור א') כתב:

מחשבים רק (מאת) [מעט] שהעמידו אותו, דייק שם רש"י ומביא כל הפסוק למען יאריך כו', משום דבאמת אם לא הוה צריך למנות, תכף מזמן שמת המלך נעשה הוא מלך, אבל בזמן שצריך למנות, שוב הוה כמלך חדש.

אך הרמב"ם ז"ל בהל' כלי המקדש פ"א הי"א לסלק המחלוקת ולהודיע, חזינן דס"ל דלא דהוה כמלך חדש רק בשביל להודיע. ומ"מ איך נשבע דוד המלך ששלמה ימלוך, הא הוה כמו שוא, לשיטת הראשונים דפליגי על הרמב"ם ז"ל בהל' שבועות פ"ה ה"ג, גבי אם נשבע על אחרים שיעשו אם קימו אם מהני. ומאוד יש להאריך בזה" ואכמ"ל. קנצי למילין, אני כבר כתבתי לו הדין, יותר מזה אין אני רוצה לכתוב לו להתערב בדבר אשר יהיה חובה לזה שלא בפני בע"ד, ואקצר.

יוסף ראזין רב דפה הנ"ל

וזה שייך רק להנמצאים בשם, כי הם יודעים הדבר במציאות. הדין כבר כתבתי לו בכלל, וכה"ג מבואר בתוספ' דמאי ספ"ב דיש שאין לפסוק בפרט רק בכלל כן הדין, וה"נ כן.

הנ"ל

עוד הפעם אכתוב, אני כבר השבתי הדין דאין בזה גדר חזקה אך לא על פרט, ואקצר.

הנ"ל



איך נשבע דוד שימלוך שלמה, הרי מבואר בכריתות דף ה' ע"ב דהיכא דיש מחלוקת אין רשות למלך, אך זה תליא במה דפליגי רש"י ורבינו, אם המשיחה הוא דהוה כמלך חדש כן ס"ל לרש"י שם, ורבינו ס"ל בפ"א מהל' כהמ"ק דרק לסלק המחלוקת, ועיין רש"י ר"ה דף ב' ע"ב דמה דאמר שם דהיכא דאימנו עלי' קודם ניסן והוא בן מלך מ"מ לא חשבינן ליה השנה, ודייק שם מקרא דלמען יאריך כו', ר"ל כיון דאימנו ע"כ הוה מחלוקת ושוב הוה כמלך חדש, ע"כ. וכ"כ בשו"ת צ"פ (וארשא סי' רמ"ח). ע"ש. [וע"ע לעיל ח"ג סי' ע"ט ובהערה ט' - ראמ"ב].

(ח) ואין מושחין מלך בן מלך, שהמלכות ירושה למלך לעולם כו', ואם היתה שם מחלוקת מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל שזהו מלך לבדו כמו שמשחו שלמה מפני מחלוקת אדוניהו. ועיין שו"ת צ"פ (וארשא, סי' רמ"ח), ע"ש.

(ט) רש"י שבועות דף כ"ה ע"א ד"ה ליתיה בלהבא. יזרוק פלוני או לא יזרוק אין זה שבועת ביטוי אלא שבועת שוא, שהרי אין פלוני ברשותו לזרוק ולא לזרוק.

(י) ואם קימו דבריו הרי אלו משובחין שלא הרגילו להוציא שבועה לשוא. וראה ביאור הגר"א ז"ל (סי' רל"ו סק"ד וסק"ז) שביאר את שיטת הרמב"ם ז"ל, וכן בצ"פ (מהדו"ת עמוד 65).

(יא) עיין לעיל ח"ב סי' מ"ה מ"ז וח"ג סי' ע"ט.

(יב) הט"ו. נשאלין לעם הארץ על טהרותיו, ובלבד שלא יאמר לו צא אכול, צא שרוף. אלא אומרים לו אם כזה שאלת טמא, ואם כזה שאלת טהור.

הגאון רבי יוסף ראזין זצ"ל

בעל הצפנת פענח

ע"ד שמחה באכילה ושתייה בחנוכה וע"ד קבלת שלש דולר*

מכתב השאלה

ב"ה

י"ט כסלו תרצ"ד, ת"א

הדר כבוד תורתו ותפארתו רשכבה"ג חד בדרא טהור קדש נר ישראל וכו' וכו' אשר לא אדע
אכנה קש"ת מהר"י שליט"א.

אדשה"ט בכל מיני חיבה ודביקות.

*...

ואברכו בברכת ציון שיאריך ד' ימיו ושנותיו ויזכה לעלות ביחד עם משיח צדקינו לאה"ק

ידידו הקשור אליו בעבותות אהבה רבה

דוד פאטאש

....ובדבר ספריו הקדושים, אבקש מכשפ"ת סליחה ומחילה שלא דרשתי לשמחני בספריו
הק' מכבר. ועתה כאשר הראני את כבודו ואת גדלו לשלוח לי הנ"ל, אתכבד בזה לבקש בכל
מיני בקשה לפקוד על עושי דברו לשלוח לי כמו שכתב במ"ג (- במכתב גלוי) לבתו תחיל. והנני
מצרף בזה המכתב 3 דאללאר אשר נחתם בגושפנקא שלי ברוסית.

הנ"ל

תשובה

יום ג' ו' חנוכה תרצ"ד, דווינסק

לידידי ה' ר' דוד שי'.

שלום וברכה קבלתי מכ' והנה אי"ה היום נשלח לו ח"ו וגם חלק השמטות כי אין לי ת"י (-
תחת ידי) רק ספרים יחידים מהספרים שכבר הדפסתי.

* מכת"ק. חלקה השני של התשובה הופיע בשו"ת צפנת פענח החדשות (ח"ג סי' פ"ז).

א). השאלה שבמכתב הובאה בשלמות בשו"ת צפנת פענח החדשות (ח"ג הנ"ל).

וישמח בחנוכה כשיטת הרמב"ם בהל' חנוכה² דצריך שמחה. ומחמת דאז נפרצו י"ג פרצות, כמבוא' בשקלים³, ועיין כתובות דף ק"ו⁴, וגם טמאו מזבח כמבואר ע"ז דף נ"ב⁵ וכ"מ (-וכמה מקומות). לכן הוה גדר בנין. וזה נקרא שמחה כמבואר תענית דף כ"ו ע"ב⁶ שמחת כו'. וזה ג"כ גדר הודאה שתקנו, כמבואר שבת דף כ"א ע"ב⁷, ור"ל שאמרו הלל הגדול כמו בתענית דף כ"ה ע"ב⁸ ודף י"ט⁹. וזה צריך לומר לאחר אכילה ושתייה כמבוא' שם, ואין שמחה בלא אכילה ושתייה¹⁰, ואכמ"ל.

...

ידידו יוסף ראזין רב דפה הנ"ל

והנה ת"ח (- תשואות חן) לכ' עבור הג' שקלים של ארצות הברית ויתברך בג' ברכות של ב"כ (- ברכת כהנים) ועיין תוס' ב"ב דף צ"ז דהם כנגד שקלים ע"ש בזה.

ידידו הנ"ל



(ב). פ"ג ה"ג. ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו כו' ימי שמחה והלל כו'. וראה בשו"ת צ"פ החדשות (ח"א סי' מ"ה) ובמצוין שם, ובספר המפתח (המהדורה החדשה).

(ג). פ"ו ה"ב. דתנינן תמן י"ג פרצות היו בו שפרצום מלכי יון. וחזרו וגדרום בית חשמונאי.

(ד). ע"א. דאמר רבי זירא אמר רב שלשה עשר פרכות היו במקדש שני שבעה כנגד שבעה שערים כו'. ובתוד"ה שבעה כו'. לשבעה שערי עזרה קאמר אומר רבי דס"ל כתנא דמתני' דמס' מדות בפ"ק (משנה ד) דתנן ז' שערים היו בעזרה ג' בצפון וג' בדרום ואחד במזרח וכו' ובגמרא דירושלמי קאמר מתני' אבא יוסף בן חנן דקאמר כנגד י"ג שערים דלרבנן ז' שערים הוו בעזרה דעתייהו דרבנן היכן היו השתחוואות האלו כי ההיא דתנינן תמן י"ג פרצות היו בה שפרצו מלכי יון וחזרו וגדרום וגזרו כנגדם י"ג השתחוואות.

(ה). ע"ב. מזרחית צפונית בה גזזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון.

(ו). וראה גם במשך חכמה פ' בהעלותך פרק פסוק י' וביד לחכמה (להגרש"ח דומב שליט"א) שם.

(ז). וכן הוא אומר (שיר השירים ג-יא) צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו, ביום חתונתו זה מתן תורה, וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש, שיכנה במהרה בימינו.

(ח). לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה.

(ט). [על המשנה דלהלן הערה הבאה] מעשה וגזרו תענית בלוד כו'. ונימא הלל מעיקרא, אביי ורבא דאמרי תרווייהו לפי שאין אומרים הלל אלא על נפש שבעה וכרס מלאה [מתוך שכתוב בו נותן לחם לכל בשר (תהלים קלו), נאה להאמר על השבע - רש"י]. [וע"ע בזה לעיל ח"ג סי' ט"ז ד"ה וכן ובהמצוין בהערה כ' - ראמ"ב].

(י). ע"א. משנה, מעשה שגזרו תענית בלוד וירדו להם גשמים קודם חצות אמר להם ר' טרפון צאו ואכלו ושתו ועשו יו"ט ויצאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ובאו בין הערבים וקראו הלל הגדול.

(יא). מו"ק דף ט' ע"א. אין שמחה בלא אכילה ושתייה.

(יב). ע"א [גמ', אלא אמר רב חסדא שמואל קרא אשכח ודרש] [דאמר מוסיפין שתות והלכך מותר להוסיף שתות דלא חייש קרא אתגר אם יטעה בתוספת ולא ירויח - רשב"ם] [יחזקאל מה-יב] והשקל עשרים גרה עשרים שקלים חמשה ועשרים שקלים עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם מנה מאתן וארבעין הוו אלא שמע מינה תלת ש"מ מנה של קדש כפול היה ושמע מינה מוסיפין על המדות ואין מוסיפין יותר משתות ושמע מינה שתותא מלבר] ד"ה והשקל כו'. והר"ר משולם אומר דנקט קרא חשבון זה כנגד ברכת כהנים ביברכך יש ט"ו ביאר כ' בישא כ"ה. ושמא במדרש הוא כן. ויש ליתן טעם שלפי שמתברכין ישראל בנתינת שקלים עשה יחזקאל חשבון זה בשקלים.

הגאון רבי שמעון יהודה הכהן שקופ זצ"ל
ראש ישיבת שער התורה - גרודנא, בעל השערי יוסר

בגדרי איסור סוטה והפסד כתובתה*

א.

תנן במתניתין גיטין דף צ' ע"א, בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר כי מצא בה ערות דבר, ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו וכו'. ומבואר בסוגיא דאי עבר וגרשה בלא ערוה ודבר, אינו בעמוד והחזר, עי"ש היטב.

ואף דבכ"מ מבואר בדבר דאורייתא אין לנו נפ"מ בין לכתחילה ובין דייעבד, עיין בתוס' גיטין ג' ע"ב (ד"ה וכו') ובתוס' ישנים פ"ד דפרה, מ"מ הכא אף דלכתחילה אסור לגרשה בלא ערוה לב"ש ובלא דבר לב"ה, מ"מ בדיעבד חלין הגירושין. ואפשר דכאן תליא בהכלל דכל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד וכו', והגירושין מוכרחין לחול דמקשינן למיתה, עיין תוס' תמורה דף ה' (ע"א ד"ה מיתבי), ורק על החיוב להחזיר ע"ז תירצה הגמרא דילפינן מקרא דמהני אף לענין זה שאינו מחויב להחזירה, וז"ב.

ועיין בתוס' (צ, א ד"ה מה) שהקשה בשם הירושלמי, דלב"ש למאי אצטריך קרא דאסור להחזיר גרושתו הרי אסור להחזיר סוטתו. ותירץ הירושלמי כדי לעבור עליו בשני לאוין. ובגרסא האחרת התירץ הוא כדי לעבור עליו בלאו. וזה תליא בגמ' דיבמות דף י"א ע"ב (ושם, ד"ה מאי) ודף י"א ע"א בתוס' (ד"ה צרת) אם בספק סוטה איכא לאו, עי"ש היטב.

ועיין ברע"א ז"ל (גיטין, שם) שהקשה, הרי איסור דמחזיר גרושתו הוא חל אח"כ בעת שהשני מת או מגרש, וא"כ איך חל איסור מחזיר גרושתו על איסור מחזיר סוטתו הקדום, הא אין אין איסור חל על איסור, דהא ליכא כאן לא כולל ולא מוסף. וכ"ז הוא להגרסא דלעבור עליו בשני לאוין. ואם הגרסא הוא לעבור עליו בלאו, א"כ חל לאו על איסור עשה, עיין היטב בענין זה בשבועות כ"ג ע"ב ובמשנה דף כ"ז עי"ש, והואיל ואתי לידיה ענין דסוטה אבאר בסד"ש.



ב.

עיין ביבמות דף י"א ע"א (ע"א) שיטת (ר"א) [רב] דסוטה פטורה מיבום וחליצה משום דטומאה כתיב בה כעריות, עי"ש. ועיין בתוס' (שם, ד"ה צרת סוטה) שהקשה מסוטה דף ה' ע"ב מהא דמקשה הגמ' דסוטה ספק תתייבם יבומי, הלא אסרה התורה ספק כודאי בסוטה, וא"כ הלא צריכה להיות פטורה מחליצה ויבום כודאי סוטה. ועי"ש בתוס' שמתרץ זה.

* מכתבי תלמידו, מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל - ראש ישיבת מיר. חידו"ת אלו נמסרו ע"י בנו, הג"ר רפאל שמואלביץ זצ"ל - לאבינו הרב יצחק נתן לוי ז"ל, להדפסתם לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. הותקן לדפוס ע"י אבינו, והשלמנו את העריכה לע"נ. [ההג"ה במוסגר, הינה מהגרס"ש זצ"ל].

אך התוס' נשאר בקושיה, הלא לכל הפחות צריכה להיות אסורה ליבום מצד הספק, ואיך פריך הגמ' ותתיבם יבומי וכו', עי"ש. ועיין ב"ח אודות הגרסא בתוס'. ועיין ברא"ש (א, ד). ומבואר דשיטתו הוא, דאם לא נאמר בס"ס (-בסוטה ספק) הטומאה כעריות לגבי היבום, נחא קושית הגמ' דצריך להיות היתר ליבום. ואם הגרסא בתוס' בתירוק, דטומאה לא נאמר אלא במקום לאו וכו' אחר קושיתם מספק, א"כ שיטת תוס' הוא כהרא"ש.

ולכאורה צע"ג דבריהם, הלא אם זנתה הא היא אסורה ליבם, א"כ איך היא מותרת ליבם בספק, הא הוה ספק ערוה.



ג.

ונראה, דהנה יש לחקור באיסור דסוטה לאחר קינוי וסתירה, אם הטעם הוא מפני שנתעוררו לנו ספיקות ע"י הנהגתה זו שזנתה, או דגזיה"כ הוא בלא טעם וסברא שהקינוי וסתירה אוסרתה^א. וראיה על חקירה זו מבואר בסוטה דף כ"ה (ע"א) דפליגא אמוראי אם מהני מחילת הקינוי וסתירה. ומצינו מאן דסובר דמהני מחילת הקינוי אף לאחר הסתירה, ואם נאמר דנתעורר לנו ספיקות על הזנות ומשו"ה היא אסורה, א"כ איך מהני המחילה הלא ס"ס (-סוף סוף) יש לנו ספיקות שמא זנתה ואסורה לו. וע"כ כנ"ל, דעיקר דין האיסור הוא גזיה"כ שהקינוי וסתירה אוסרתה, לכן הוא שיטת המ"ד דמהני מחילת הבעל ושוב אין הקינוי וסתירה פועל איסורים, וז"ב כמובן. והביאור הוא, דבאמת זה גופא חידוש הוא דסוטה ענין ערוה הוא, דבאמת היה אפשר לומר דהוה ענין איסורים ורק דהוה נגד חזקה, ולשיטת הרמב"ם היה צריך להיות ע"א נאמן בלא שום חידוש. וחזינו מדבעי חידוש על הנאמנות דע"א, דלאוסרה על בעלה זהו עצם היסוד דערוה.

לכן נראה עוד יותר, דלפעול ספיקות אודות ענין הזנות אין בכח שום סיבה לפעולה ורק דבעי ראיה ברורה, וכשיטת רוב הראשונים דלא מהני שום עדי כיעור לענין לאוסרה על בעלה ורק דבעי עדות גמורה, ולכן הקינוי וסתירה חידוש הוא שפועל איסורים על הבעל, ולפי"ז כיון שבס"ס (-שבספק סוטה) דלא הוה ולא נאמר החידוש דקינוי וסתירה שפועל איסור לגבי היבם, אנו מעצמינו אין לנו עכור מה לאמר, דבאמת אין בכח הקינוי וסתירה ראויים לעורר שום ספק על זנות ומשו"ה הקשה הגמ' ותתיבם יבומי וכו'.



(א). ז"ל הרא"ש: "וי"ל, דהא דאמרינן דטומאה כתיב בה כעריות, היינו דוקא סוטה ודאי דכתיב בה טומאה בלשון לאו, כי היכי דכתיב גבי עריות, אבל סוטה ספק דכתיב טומאה דידה בלשון עשה, אף על גב דאסרינן משום ספק טומאה, לא חשיב טומאה דידה אפי' כספק ערוה, הלכך פריך שפיר ותתיבם יבומי וכו'". וכ"כ בתוס' הרא"ש, וראה עוד באחיעזר (ח"א אה"ע סי' א'), שדן בדברי הרא"ש.

(ב). א.ה. ראה בזה בדברי רבינו בספרו שערי יושר (א, טז, א, יח). וראה עוד מחקירה זו באחיעזר (אה"ע ח"א א, ב), ובחידושי רבינו חיים הלוי (יבום וחליצה נ, יט).

ד.

ולפי דברינו צ"ע לכאורה, אמאי מפסדת כתובה ע"י קינוי וסתירה, היכא שאינה שותה הא אין אשה מפסדת כתובה רק ע"י זנות, ולדברינו הלא (א"כ) [אין] שום ספיקות על זנות, ולכאורה היה [צריך] להשאיר כמו לגבי היבם דאין הקינוי וסתירה פועל שום איסור, וא"כ כמו"כ לגבי הכתובה כיון שאין לנו החידוש איך היא מפסדת ע"י הקינוי וסתירה.

ונראה, דהא דאשה מפסדת הכתובה ע"י זנות, הביאור הוא משום דכיון דאסורה עליו מפני שזינתה וא"כ הוא מוכרח לגרשה, והיכא שהוא מוכרח לגרש אין לה כתובה, דאין עליו החיוב כתובה רק היכא שמגרש ברצונו וכמו שמצינו בעוברת על דת ישראל (כתובות עב, א. שו"ע אה"ע קטו, א) שאין לה כתובה, ושם נמי הביאור הוא דכיון שמוכרח לגרשה לכן אין לה כתובה, ולכן כיון שע"י הקינוי והסתירה היא נאסרת על בעלה והוא מוכרח לגרשה, והיא הלא פעלה זה שיהא הוא מוכרח לגרשה לכן אין לה כתובה, כמו בעוברת על דת שהיא פעלה שיהא מוכרח לגרש אין לה כתובה, וז"ב.

ה.

אך לפי"ז נשאר לחקור אם היא מפסדת כתובה ע"י מעשה הזנות לחוד היכא שהוא מותר לקיימה, דאפשר דמעשה הזנות לחוד לא הוה סיבה להפסד דכתובה.

[והנפ"מ הוא היכא שאשת כהן זינתה ברצון אחר שנאנסה מכבר, דשם אף הזנות דרצון אוסרה לבעלה ואינו מכריחו לגרשה, דהא היא אסורה לו מכבר ע"י זנות דהאונס, אם יפסידה כתובתה ע"י מעשה הזנות לחוד. וראיה ע"ז נראה דהא מבואר דאשת כהן שנאנסה יש לה כתובה עיין נדרים צ"א (ע"א), ולאבוה דשמואל יקשה, הא ס"ל אשת כהן שנאנסה אסורה

ג. כן כתב במשנה למלך (פ"ב מסוטה ה"א).

ד. א.ה. כן מבואר ברמב"ם (פכ"ד מאישות הכ"ד) שהיא מפסדת כתובתה, לפי "שמעשיה הרעים גרמו לה להאסר". אמנם, רבינו בשערי יושר (א, כ) חלק על השב שמעתתא (א, כג) והוכיח מדברי הרמב"ם בפיה"מ (נדרים יא, יב) דאף אשה שאינה מודה שזינתה ואינה נאמנת לאסור עצמה על בעלה, מכל מקום הפסידה כתובתה. ומוכח שאין ההיתר לבעל גורם את חיוב הכתובה. וצ"ע. ויש לדון ולחלק בין סוטה ספק לזנות ודאי, ואכמ"ל. כן יש להוכיח מדברי הרמ"א (שו"ת סי יב, הובא בקוב"ש כתובות אות רלב), דכתב בנידון אשה שבאו עדים שלא בפניה שזינתה, הגם שאין הם נאמנים לאסורה על בעלה, מכל מקום מסתפק הרמ"א שהם יהיו נאמנים להפסידה כתובתה. חזינן שאין האיסור לבעלה גורם את הפסד הכתובה. וכן ראה בחידושי הרע"א (כתובות לב, ב תוד"ה שלא השם) דכתב בטעם הפסד הכתובה בזנות: "הטעם דכיון שזינתה ממילא פקע כתובה דאדעתא דהכי לא נתחייב הבעל". מבואר, דאין הטעם משום שהיא נאסרה במעשיה על בעלה. וראה עוד בארוכה בחידושי הגר"ש רוזובסקי (כתובות סי' יג).

ה. א.ה. כן נראה בדברי השב שמעתתא (א, כג), דבמקום שמוותרת לבעלה ליכא הפסד כתובה, וראה הערה קודמת.

ו. א.ה. ראה עוד בהפלאה (כתובות נב, א ד"ה א"ל רב), שדן בנידון זה גבי אשת כהן שנשבת ונאסרה על בעלה ושוב נודע שזינתה, הגם שהיא היתה אסורה על בעלה מקודם לכן, דהוא מצדד על פי דברי הבית שמואל - שמפסדת כתובתה. וחזינן בדעתו, דהפסד הכתובה אינו משום שהיא אסרה עצמה על בעלה, אלא דגוף מעשה הזנות מהווה סיבה להפסד כתובה.

לבעלה משום דסופו ברצון (ראה כתובות נא, ב). וא"כ אמאי אינה מפסדת כתובה מטעם דסוף הזנות הוא ברצון, וע"כ כנ"ל דכיון דהיא אסורה עבור התחלת הביאה דבאונס, ואין הסוף ביאה מכריחו מלגרש, מעשה הזנות לחוד אינה מפסיד לה כתובתה, וז"ב.

ונראה דפליגי בחקירה זו הר"ן והראב"ד, דעיין בר"ן כתובות ע"ב (ע"א) [לגבי] עוברת על דת, דהביא שיטת הראב"ד דבהודתה מעצמה שעברה ע"ד ישראל אינה מפסדת הכתובה, והביאור הוא משום דאף דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, מ"מ כיון שהיא מותרת לו ואינו מוכרח לגרשה משום שהיא אינה נאמנת דאין אדם משים עצמו רשע, לכן עבור מעשה העבירה לחוד אינה מפסדת כתובתה. ושיטת הר"ן הוא, דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי והיינו דאף דמותרת היא לו כיון שהיא מודה על מעשה העבירה הפסידה כתובתה משום הודאת בע"ד, דמעשה העבירה לחוד מפסיד הכתובה. וכמו"כ נראה משם דיהא הדין היכא שזינתה ולא תהא אסורה לבעלה אם מפסדת הכתובה דתליא בפלוגתתם, וז"ב.

ועכשיו אבאר עוד דין קינוי וסתירה לגבי הכתובה.

ו.

הנה לכאורה צ"ע לפי דברינו דע"י הקינוי וסתירה היא מפסדת כתובתה, וא"כ [אמר בעלה] איני משקה, אמאי חייב ליתן לה כתובה (סוטה כד, א) הא כבר הפסידה ע"י הקינוי וסתירה. ונראה דאדרבה לפי דברינו יתיישב בפשיטות דכיון דע"י [הקינוי] הא אינה נאסרת עליו, דהא היה באפשר להיות שתהיה מיהא מותרת לו, וכך דע"י אמירתו דאינו משקה הוא גרם [ל]זה שתהא אסורה לו ושיהא מוכרח לגרשה לכן אינה מפסדת כתובתה וז"פ'. ואדרבה דאם נאמר דלא כדברינו יקשה מה הוה כשאמר איני משקה, הא סוף סוף הא אפשר שזנתה ואיך נוטלת כתובה מצד הספק. ולדברינו ניחא דבאמת אין הקינוי והסתירה פועל שום ספק על זנות, וא"כ בודאי שתהא מותרת לבעלה ע"י השתיה כיון דלא אסתפק לנו על הזנות. וא"כ מצידה היה אפשר להיות ע"י שתיה בודאי מותרת לו, ורק דהוא גרם שתהיה אסורה לו, לכן הוא חייב ליתן לה כתובתה, וז"ב.

ולפי"ז במתו עד שלא שתו (שם, כד, א), צ"ע לדברינו, מי נקרא שגרם זה שלא יהא מותרת לו, אם הוא ע"י מיתתו או לא. אך זה האנו רואין בכ"מ דהיכא שמת הוא חייב ליתן לה כתובה ואף שאין יכול לחיות עמה וע"כ דנקרא שהוא הגורם דהא היא מותרת לו, וא"כ כמו"כ (הוא) הכא דצריך לקרות שהוא הגורם וכמו באומר איני משקה, וא"כ היה צריך להיות שיהא חייב לה כתובה. וצ"ע פלוגתא דב"ש וב"ה. [וביאור דברי אדמו"ר, דבאמת נשאר לנו ספק, דהא אם זנתה א"כ לא היה מתיר השתייה שלה לבעלה, וא"כ הוה ספק כמו בכ"מ ותליא שפיר בפלוגתתם אם שטר העומד לגבות כגבוי דמי, והיינו מי הוא המוחזק, הוא או היורשים. וצ"ע זה

ז. א.ה. המשנה למלך (פ"ב מסוטה ה"א) כתב לבאר על דרך זה, דהיות והוא הפסיד את בירור טהרתה של האשה, לכן הוא חייב בכתובה. אמנם, הוא נוטה מדברי רבינו, בכך שס"ל שסוטה שנתייחדה עוברת על דת והיא בחשש זונה, אלא דהיא יכולה לברר את טהרתה ע"י ההשקאה, וכשהבעל הפסיד את הבירור מחויב בכתובה.

לי, דא"כ גם באומר איני משקה אמאי חייב מספק, ובכלל הא ביארנו דאין הקינוי וסתירה פועל ספיקות על הזנות, וצ"ע].

ז.

ובדרך אגב נראה לתרץ מה שהקשו [האחרונים] על התוס' בדף כ"ה ע"ב (ד"ה ב"ה) בסוטה דמתו עד שלא שתו^ט, דהוה איני יודע אם נתחייבתי, הא בודאי היה חייב לה כתובה, וא"כ הוה איני יודע אם פרעתיך (ראה ב"ק קיח, א). [וכן הקשה השער המשפט (סו, ט), דלמה בעינן לחזקה בסברא דלא שביק התירא ואכל איסורא דמשו"ה נאמן המלוה דהיה לו פרוזבול (גיטין לו, ב), הלא הוה איני יודע אם פרעתיך דהא א"א (-אי אפשר) להלווה לדעת אם כתב פרוזבול או לא, וכמו"כ תלה הנמו"י דחנוני אפ"י דאיני יודע אם פרעתיך (שבועות מה, א), וכמו"כ תלו האחרונים את המשנה דנקדימון בן גוריון, דלא היה יודע אם ירד המטר קודם הערב או לא (עי' תענית יט, ב-כ, א), דהוה ג"כ איני יודע אם פרעתיך].

ונראה דכ"ז כמו שמבואר ברשב"א (או בריטב"א) גיטין דף ע"ח ע"ב דהיכא דנסתפק לנו לפנינו אם נפל המעות בד' אמות דהלוח או דהמלוה, אינו תלוי להחקירה דאיני יודע אם פרעתיך, והיינו דבאיני יודע אם פרעתיך אמרינן דמסתמא האמת הוא כדברי המלוה, אבל היכא שאנו רואין צדדי הספק אין שייך לומר דהאמת עם המלוה ובודאי דפטור אנו. וזהו ביאורו דהיכא דהספק לפנינו אינו שייך איני יודע אם פרעתיך, ולפי"ז בכל הענינים הנ"ל א"ש איני יודע אם פרעתיך וז"ב". ועיין ב"ישועות יעקב" מה שתירץ בסימן כ"ח דבר נחמד על קושינו הנ"ל, עי"ש.

תם ונשלם.

(ח). ראה תומים (עה, ס"ק כב).

(ט). ז"ל התוס': "אם תאמר, מ"ש מתניתין מפלוגתא דרב הונא ורב יהודה ורב נחמן ור' יוחנן דפליגי בפ"ק דכתובות (יב, ב) מנה לי בידך והלה אמר איני יודע, רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, ה"נ היא טוענת ברי אבל הוא אינו יכול לטעון טענת ברי ותהוי תיובתא דרב הונא. י"ל, מאחר שהתורה עשאה ספק עד שתשתה, אינה יכולה לטעון טענת ברי". והקשה התומים, מדוע שאלו זאת התוס' רק למ"ד ברי עדיף, והלא כאן לכו"ע צריכה להיות האשה נאמנת בטענתה, מאחר וטענת הבעל אינה אלא כאיני יודע אם פרעתיך. והוכיח מכאן התומים, שא"י אם פרעתיך שחיובו משום דאין ספק מוציא מידי וודאי, אין זה אלא במקום דהוי ליה למידע, ועיי"ש. אמנם ראה בשב שמעתתא (ב, ז) שנקט, דגדר חיוב איני יודע אם פרעתיך, הוי משום דכשהיה וודאי חיוב איתרע חזקת מומן, ושוב נאמן בטענת ברי. [ובעיקר קושיית התומים, דספק זנות יחשב כא"י אם פרעתיך. יש ליישב, על פי דברי הרע"א (כתובות לב, ב הובא לעיל הערה ד) שנקט, דעל צד הזנות לא התחייב הבעל בכתובה, ולדבריו הוי כא"י אם נתחייבתי].

(י). יתכן שהמכוון לנימוקי יוסף (קידושין מג, ב. הובא בשיטת הקדמונים).

יא). ראה עוד בענין זה בחידושי הגרש"ש (ב"ק סי' לז).

הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל

ראש ישיבת כנסת ישראל – סלבודקא

בעל הלבוש מרדכי

בעניין גירותן של רות וערפה*

א. בדבר הנשים מואביות שנשאן מחלון וכליון. יש להסתפק אם גירום והיו גירות, או דלא גיירו אותן. ולכאורה אם נימא דלא גיירו והיו נכריות, א"כ איך שייך לומר אשת המת קנית להקים שם המת על נחלתו (רות ה, ה), כיון דכותית היא הרי לא תפסו בה קדושין ואיך שייך להקים שם המת על נחלתו, אדרבה הזכרון הזה הוא לחרפה וכלימה נצחית, כי בא לאהוב את בת אל נכר (מלאכי ב, יא), אשר הכרת הזה נאמר מדברי קבלה (סנהדרין פב, א), והלא אדרבה הזהירה התורה להסיר זכרון זה שבא לאדם תקלה על ידו (עי' סנהדרין נד, א). ומפני זה כתב הרמב"ם (פי"ב מאיסורי ביאה ה"י), כותית שבא עליה ישראל נהרגת.

ב. לכאורה מוכרח לומר דהיו גירות והיו נשואות ממש להם*, ולפי"ז יקשה איך אמרה נעמי לערפה שתלך ותעבוד עכו"ם, וילפינן מזה (יבמות מז, א-ב) דגר שבא להתגייר צריכים להראותו את קושי הגירות, הא כבר היו גירות, ואף אם נימא דקטנות היו, ג"כ אטו קטן שנתגייר בקטנות מצוה בעת שהוא גדול לדבר על לבו שישב לעבודת אלילים. וגם תקשה, איך אמרה נעמי דכפי הנראה ידעה בדיניהם, אחרי שכמה דינים ילפינן מדבריה (יבמות מז, ב). וא"כ איך אמרה להן 'גם הייתי הלילה לאיש וילדתי בנים הלהן תעגנה' (רות א, יב-יג), דמשמע דהיו מותרות להם, הא הם אשת אחים מן האם, והיו אסורין להם. ואף אם קטנות היו ונשואיהן

* נעתק מכת"ק, על ידי תלמיד ששהה בישיבת חברון במשכנה בסלבודקה, לאחר שוב הישיבה מגלות קרמנצ'וג. נסמר ע"י הרה"ג יקותיאל כהן שליט"א - עורך שיחות הסבא מסלבודקא. תודתי לידידי הרב אריאל אביני שליט"א, על עזרתו בפיענוח. [במאמר מוסגר, נדפסו ב' מאמרים חדשים מהגרמ"מ אפשטיין זצ"ל, בספר 'עדות ליוסף'. א' בענין אשתרי אשתרי - העתקה מכת"י. ב' בענין התחייבות בדבר שאינו קצוב, מרשימות תלמיד זה].

א. א.ה. כצד זה שנקט רבינו כי רות וערפה נתגיירו, כן מפורש בזהר חדש (רות כה, ב). וכן נקט האבן עזרא, שרות וערפה נתגיירו. וכתב לפרש (א, יג) עה"פ, הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה: "אל עמה ואל אלהיה - לעד שהתגיירו". וכן מדויק בדברי האב"א (לעיל א, א), דלא היה איסור בנישואיהן. וכן הובא בהוספה למדרש לקח טוב (סוף רות, שאינה מן המחבר).

אכן, יש לציין כי כן דעת רוב המדרשים שמחלון וכליון לא גיירו את רות וערפה: ראה - רות רבה (ב, ט). ילקוט שמעוני (רות, רמז טר). לקח טוב (רות א, ד). נתחומא (בהר סי' ח'). וכצד זה נקטו המלבי"ם (א, ד), והחיד"א (חומת אנה, רות א'). והשו"ר ישי (למהר"ש אלקבץ זצ"ל). וכן נקט להדיא רש"י עה"פ "כי זקנתי מהיות לאיש" (רות א, יב): "שאנשא לו ואוליד בנים ותנשא"ן להם, שאינם אסורים לכם ואינכם אסורים להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו שאינה זקוקה ליכם, לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו ולא נתגיירו, ועכשיו הן באות להתגייר, כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך, מעתה נהיה לעם אחד".

אמנם, הב"ח בספרו משיב נפש (רות א, ד), עשה שלום בפמליא של מעלה בין המפרשים, ולדבריו ניתן ליישב את המדרשים עם מה שנקט רבינו, כי גיירו מחלון וכליון את נשותיהם. וראה במה שהאריך בדברי הב"ח הציץ אליעזר (חלק י, סי' מב). והרחבתי להלן בנספח - גירותן של רות וערפה.

מדרבנן, וקרא הכתיב 'אשת המת' מפני נשואין דרבנן, עכ"פ כיון שהם אשת המת מדרבנן, ממילא אסורים לאחים מן האם מדרבנן.

ג. ונראה לי כפי שביארתי בספרי (בי"מ"ז) [ב"ק סי' נד] דהא דגר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד, מטעם זכין לאדם שלא בפניו, שהקשה התוס' (כתובות יא, א ד"ה מטבילין אותו), הא עכו"ם הוי דזכייתו אינו מועיל. ותירצו בתוס', דבגירות הוא רק מדרבנן, והא דשרי בבת ישראל היינו מטעם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה (יבמות פט, ב). ולפי"ז תקשה לדידן דקיי"ל (רמב"ם פ"ה דתרומות ה"ח), אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

וביארנו², דהכא אין הפירוש שזוכין בעדו ונעשו הב"ד שלוחו לזכות, אלא הכונה דהא דגר שמתגייר אין הפירוש שהוא עושה עצמו לגר, והא דבעי ב"ד הוא דגזירת הכתוב, דאימתי יכול לעשות עצמו לגר דוקא בפניהם, דאם נימא דהוא עושה עצמו לגר, א"כ למה לן קרא דבן איש אי אתה מל (יבמות מח, א), ע"כ הם המגירים ועושים אותו לגר, דמשפט כתיב ביה. ורק דגלתה התורה דאימתי אמרה התורה דיוכלו לגיירו, דוקא אם איננו בע"כ.

ד. לפי"ז הפירוש דגר קטן, כיון דזכות הוא לו, א"כ יכולים ב"ד לגיירו, דכל שהוא זכות הוי כרצונו, כמו שזוכין לאדם. ובאמת הביאור זכין לאדם אין הכוונה דוקא לזכות דבר בעדו, אלא כל מה שזכות הוא לו עושין בעדו, עיין בתוס' סנהדרין דף ס"ח ע"ב ד"ה קטן, קצת כעין זה. [עכ"ל רבינו, השאר חסר וחבל על דאבדין, וראה הערה הצעה בביאור כוונת רבינו].



ב. רבינו הרחיב בדבריו אלו בספרו (לבוש מרדכי, ב"ק סי' נד ענף ב', מהדורת מכון ירושלים), וז"ל: "אלא הכוונה היא, דהנה הא דגר מתגייר אין הכוונה שהוא עושה עצמו לגר, והא דבעי שלשה הוא רק דין שאימתי היה נעשה גר כשהתגייר עצמו בפני שלשה, דא"כ למה לן קרא ביבמות (מח, א): עבד איש אתה מל בע"כ, ואי אתה מל בן איש בע"כ, ופירש רש"י דאשמעינן קרא שאין מגיירין גר בעל כרחו, ואם נימא דגר כשהתגייר הוא עצמו היה מגייר את עצמו, א"כ למה איצטרך קרא שלא יגיירו אותו בע"כ, אם בע"כ הוא הרי לא נתגייר כלל, ובודאי דלא מיירי בכפוהו עד שאמר רוצה אני, דממ"נ אם נימא דנתרצה הרי מדעתו הוא, ע"כ צ"ל דמוכח מכאן דגר כשהתגייר אין הכוונה שהוא מגייר את עצמו, אלא דהכוונה דב"ד היו עושים אותו לגר, דמשפט כתיב ביה, היינו דב"ד היו עושים אותו לגר, והם שופטים אותו לגר, והב"ד הם היו המגירים, והוי אמינא דאף בע"כ היו יכולים לגיירו, וגלי לן קרא דבעינן דוקא מרצונו. נמצא דבעינן רק שיתרצה, וזה קי"ל כל היכא דזכות הוא לו הוי כנתרצה, דמשו"ה היו יכולים ב"ד לגייר קטן משום דזכות הוי כנתרצה".

ג. א.ה. נראה דכוונת רבינו לבאר, כי גירותן של רות וערפה ע"י מחלון וכליון היו בתורת גר קטן, ולכך אם הן היו מוחות הן היו חוזרות לגיותן, כדין הגדילו יכולים למחות (כתובות יא, א), וכן מבואר בתוס' (נזיר כג, ב ד"ה ארבעים) וז"ל: "משמע שהיתה רות קטנה כשנתגיירה". אולם, הן עדיין היו חסרות קבלת מצוות בגדלותן, כמבואר בתוס' (כתובות, שם). ואם הן היו מקבלות עליהן עול מצוות בנערותן ודובקות בדת ישראל, אז ממילא הן היו נחשבות כנשותיהן של מחלון וכליון. (ולגבי קבלת מצוות בגדלותן, שהוא חלק ממעשה הגירות, דחתן נעמי), וכיסוד זה של רבינו ביאר בהרחבה בספר שירת דוד (לרבי דוד הקשר, כתובות יא, א). [העיר הרה"ג רועי הכהן ז"ק שליט"א, דמכל מקום אמאי רצתה נעמי לדחותן באומרה הלהן תעגנה וכו', הלא אם לא יסרבו יגדלו ויהיו בדת יהודית, ולמפרע יהיו יהודיות. וראה נספח].

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

נספח – בעניין גירותן של רות וערפה ומשא ומתן בדברי הלבוש מרדכי*

הסתפק הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל: "יש להסתפק אם גיירום והיו גירות, או דלא גיירו אותן". ומצדד רבינו, כי גיירו מחלון וכליון את נשותיהן.

א.

דעות בחז"ל שגיירום ונשאום

מצינו בנידון זה האם גיירו מחלון וכליון את נשותיהם, התייחסות מפורשת בדברי חז"ל. **כדעת רבינו שנתגיירו:** כן מבואר בזהר חדש (מדרש הנעלם על רות כה, ב): "שאל רבי פדת לבריה של רבי יוסי איש סוכו. רות כיון שנתגיירה מפני מה לא קראוה בשם אחר? אמר ליה כך שמעתי, דשם אחר היה לה, וכשנשאת למחלון קראו שמה רות, ומשם עלתה בשם זה, דהא כשנשאת למחלון נתגיירה לא לאחר זמן. אמר לו והכתיב אח"כ ואלהיך אלהי, באשר תליני אלין וכו', הרבה התראות עשתה נעמי כדתנינן וכולן קבלה עליה. ואם נתגיירה קודם למה לה השתא כולי האי. אמר לו ח"ו שנשאה מחלון והיא גויה, אלא כשנשאה נתגיירה ובחזקת אימת בעלה (עליה) עמדה (היא) וערפה בענין זה. כיון שמתו בעליהן ערפה חזרה לסורחנה ורות עמדה בטעמה. דכתיב הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה (משמע דכתי' שבה), ורות דבקה בה כמו שהיתה בתחילה, כיון שמת בעלה - ברצונה דבקה בתורה. אמר לו שמעת מה שמה בתחילה? אמר ליה גילית שמה (ס"א פלוניא), כשנשאה מחלון קרא לשמה רות*. ערפה הרפה שמה וחזרה לסורחנה ולשמה ולעמה ולאליה, דכתיב הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה. אל עמה להקרא בשם הראשון ואל אלהיה לעבוד ע"ז".

כדעה זו שרות וערפה נתגיירו מתחילה, מהלך גם האבן עזרא. וכך הוא כותב (א, יג) על הפסוק, 'הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה': "אל עמה ואל אלהיה - לעד שהתגיירו". וכן מבואר בדבריו (לעיל א, א): "ובדרש אומר שהם יואש ושרף בעבור שלקחו בנות מואב, ושם כתוב אשר בעלו למואב, והמואביות מותרות לישראל, כי הכתוב לא אסר כי אם עמוני ומואבי

* בעוסקי בסידור חידו"ת הנחמדים מפו של רבינו בעל הלבוש מרדכי, שהיו עד עתה בכתובים, ראה ראיתי בס"ד כי ממנו יתד וממנו פינה לשפוך אור יקרות, ולגלות צפונות תעלומותיה של מגילת רות בכלל, ועל גירותן של רות וערפה בפרט. ויה"ר שיהיו הדברים להגדיל תורה ולהאדירה, ולע"נ ולכבודו של אמו"ר ז"ל. נעזרתי רבות במאמרו הנפלא של בעל ציץ אליעזר (חלק יז, סי' מב).

א). מעתה יורדת הוכחת המלבי"ם (א, ד), שרות וערפה לא נתגיירו, והראיה שלא נשתנה שמן. דלדברי הזהר חדש, אם כן לעולם שינו שמן כשנתגיירו, אלא שערפה חזרה לשמה המקורי כששבה אל עמה ואל אלוהיה.

שלא יבואו בקהל ושלא יקחו מבנות ישראל". והנה, מבואר בדבריו שנקט דהן היו מותרות להינשא, לפי שהתגירו, ואין איסור לשאת מואביות, דמואבי ולא מואבית נאסר. ואי נימא שלא נתגירו, אם כן וודאי שיש איסור בזה, כדין בעל בת א-ל נכר.

בהוספה למדרש לקח טוב (רות, שאינה מן המהר"ש): "...כי נשאו בני אלימלך נשים מואביות ולא נאסרו עליהן מפני שנתגירו ונתגירו מקודם לכן, שאם נשאו אותן על דתן ועל אלהיהם היה מעשה בני אלימלך מעל ועבירה וחטא ואשמה והיה הכתוב מזכירם לגנות, וגם בועז הצדיק לא היה נושא את רות המואבית מפני המענה. הא למדנו שבתחלה נתגירו ואחר כך נשאום".

אכן, ראה בשורש ישי (למהר"ש אלקבץ זצ"ל) דדחה את דברי האבן עזרא בתקיפות, וכתב שנסמך על קבלת חז"ל שלא גיירו.



ב.

דעות בחז"ל – שמחלון וכליון לא גיירו

מאידך גיסא, מצינו במדרשי חז"ל במפורש, שמחלון וכליון לא גיירו את נשותיהן:

א. ברות רבה (ב, ט) ומשם בילקוט שמעוני (רות רמז תר): "וישאו להם נשים מואביות, תני בשם ר' מאיר לא גיירו ולא הטבילו אותם ולא היתה הלכה להתחדש, ולא היו נענשין עליהם עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית". [וראה במלבי"ם (רות א, ד) שהוכיח זאת, ממה שלא שינו את שמם של ערפא ורות כדין המתגירות, וראה עוד בחיד"א בחומת אנך (רות פ"א), שהביא הכרח נוסף לזה].

ב. בלקח טוב (א, ד) איתא: "מואביות. מלמד שבדתם הניחום לא גיירו ולא הטבילו, אילו היה אביהם קיים לא היה מניחן לישא אותן, אלא לאחר שמת אביהם השיאום".

ג. כן הוא בתנחומא (בהר סי' ח): "ד"א פעמים רבות יצילם. מדבר בבני אדם, כיון שמגיע לו צרה, מיד הוא עושה תשובה, והקב"ה מצילו, כך פעם ראשונה ושניה, חזר בו מוטב, ואם לאו מביא עליו צרה למה שקשה לפני הקדוש ברוך הוא לפשוט ידו באדם הזה ומהו עושה לו, כיון שהוא חוטא, תחלה פושט ידו בנכסיו, ממי אתה למד מנעמי ובניה ואלימלך שהיה ראש הדור, כיון שבא רעב מה עשה, הניח ארץ ישראל והלך לו לארץ מואב, והיה הקדוש ברוך הוא קוצף עליו, שהיה נשיאו של דור, א"ל הקדוש ברוך הוא, אילו היו בני עושין כן, היו מניחין ארץ ישראל שממה, מה כתיב שם, וימת אלימלך איש נעמי (רות א ג), ולא היה לבניו ללמוד מאביהם לחזור לארץ ישראל, ומה עשו אף הם, וישאו להם נשים מואביות, שלא הטבילו אותן, ולא גיירו אותן".

בטעם הדבר שלא גיירו מחלון וכליון את נשותיהם, הגם שהם היו מגדולי הדור, נראה לבאר, על פי מה שכתב הנצי"ב (הרחב דבר בראשית מט, י): "והיה אז התוכחה על ענין מחלון וכליון שהיו גדולי ישראל וראשי ישיבות בבית לחם, אבל לא היו עמלים בתורה כל צרכן, על

כן לא עמדו על ההלכה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, ומש"ה לא גיירו את ערפה ורות כדאי' במדרש רות".

אם כן, מבאר הנצי"ב, שמחמת זה שהם לא עמלו בתורה כיאות להם, משום כך לא עמדו מחלון וכליון על ההלכה של מואבי ולא מואבית (יבמות עז, א), ולכן הם חששו לגייר את רות וערפה, כדי שלא לעבור על איסור שלא יבוא עמוני בקהל ה' עד עולם. [יש להוסיף דאיסור נכרית אינו אלא מדרבנן, כדאיתא בע"ז (לו, ב) וראה עוד להלן אות ה' מדברי הב"ח].

ד. וכן מבואר ברש"י (א, יב) שכתב על הפסוק "כי זקנתי מהיות לאיש": שאנשא לו ואוליד בנים ותנשא(ו) להם, שאינם אסורים לכם ואינכם אסורים להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו שאינה זקוקה ליבם, לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו ולא נתגיירו, ועכשיו הן באות להתגייר, כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך, מעתה נהיה לעם אחד, ע"כ. ורש"י אזיל לשיטתו (שם, א, יט) על הפסוק: "ותלכנה שתיהם" - אמר רבי אבהו בא וראה כמה חביבים הגרים לפני הקדוש ברוך הוא, כיון שנתנה דעתה להתגייר השוה אותה הכתוב לנעמי". הרי לנו, שרק לאחר ששבה רות משדי מואב היא נתנה דעתה להתגייר.

ג.

יישובו של הב"ח לב' הדרכים - דגירות היתה תלויה ועומדת

אמנם, הב"ח בספרו משיב נפש (רות א, ד) יישב את הדברים, ועשה שלום בפמליא של מעלה, בין דברי חז"ל במדרש רות הנעלם, לבין שאר המובאות מחז"ל שלא גיירום. ודעתו היא, כי מחלון וכליון גיירום בינם לבין עצמם, ונתגיירו רות וערפה לשם אישות, וכדרך גירותם של שמשון ושלמה המלך את נשותיהם, וכפי שכתב הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, טז). ואף שנאמר בחז"ל שלא גיירום, מבאר זאת הב"ח וזה לשונו: "ובדרך זה נאמר, שהיו נשואי ערפה ורות (- כנישואי שלמה ושמרון) כי הם עצמם גיירו אותם כדי להנשא להם והדבר ידוע שלא התגיירו אלא בשביל דבר, ולכך תניא בשם ר"מ לא גיירום ולא הטבילום כדין תורה ע"פ ב"ד וכו', וכל זה מרומז במ"ש וישאו להם נשים מואביות, כלומר להם לדעת עצמם שלא על דעת ב"ד, ושקול הוא זה כאו נשאו אותן בעודן מואביות בגיותן". [ואף שקיי"ל שבדיעבד כולם גרים (רמב"ם שם, הי"ז), מכל מקום מבאר, דהיות שהם עשו כן לכתחילה שלא כדין, נכתב עליהם כן, כפי שנכתב על שמשון ושלמה].

ועל דרך זה יש לדון, בדעת רבינו כפי שביאר בהמשך דבריו, שהיה זה גירות של גר קטן, דהואיל ולא היתה זו גירות גמורה ומיתלא תלי שמא יחזור לסורן (כפי שבאמת עשתה ערפה), ומכל

(ב). אכן, הדברים אינם תואמים בשיטת רש"י, אמנם ראה בציץ אליעזר (שם) שניסה ליישב אף את דעת רש"י בשיטה זו, על פי דברי הב"ח במקו"א, ועיי"ש בארוכה.

(ג). זה לשון הרמב"ם: "ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד גיירום חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות ע"ז שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה".

מקום לא חשו לצד בעילת נכרית, משום כך נתבעו הם בדקדוק הדין במשפט הכתוב, כאילו נשאו נשים בגיותן. וכפי שמצינו שנכתב לגבי שלמה שנשא נשים נכריות, הגם שהן התגיירו חלקית.

ד.

משא ומתן אם לא נתגיירו כיצד התקיים ענין הייבום

ממשיך רבינו וכותב: "ולכאורה אם נימא דלא גיירום והיו נכריות, א"כ איך שייך לומר אשת המת קנית להקים שם המת על נחלתו (רות ד, ה), כיון דכותית היא הרי לא תפסו בה קדושין ואיך שייך להקים שם המת על נחלתו, אדרבה הזכרון הזה הוא לאחר הפירוש נצחית, כי בא לאהוב את בת אל נכר (מלאכי ב, יא), אשר הכרת הזה נאמר מדברי קבלה (סנהדרין פב, א), והלא אדרבה הזהירה התורה להסיר זכרון זה שבא לאדם תקלה על ידו (עי' סנהדרין נד, א). ומפני זה כתב הרמב"ם (פי"ב מאיסורי ביאה ה"י), כותית שבא עליה ישראל נהרגת".

ניתן לחלק את השאלה לב': א. אם לא גיירון ולא תפסו הקידושין, כיצד שייך ענין יבום, להמשיך אישות שלא חלה? ב. דאף אם נאמר שניתן להקים שם, הלא אדרבא נחשב הדבר למזכרת עוון.

בנוגע לשאלה הראשונה, כיצד שייך היה להמשיך את האישות של מחלון וכליון בהקמת שם, והלא אין תופסים קידושין בנכריות. אכן, בענין הקמת השם של מגילת רות, נחלקו הראשונים:

הרמב"ן (בראשית לח, ח) סבירא ליה, שהיה זה מענין היבום, ואף שלא היה זה באחי המת. וכן נראה להוכיח מדברי המדרש לקח טוב (א, ב) שהיה זה ענין היבום, וזכה מחלון שגולד לו בן מאותו היבום: "ושם שני בניו מחלון וכליון. מחלון שמחל לו הקדוש ברוך הוא ונהיה לו בן זכר שנאמר (רות ד, ה) להקים שם המת על נחלתו, כליון שנעשה לו כליה".

אולם, ברש"י במגילת רות (ה, י) מבואר, שלא היה זה כלל ענין יבום של אישות, אלא דשם המת ייזכר על נחלת השדה: "להקים שם המת על נחלתו - מתוך שאשתו יוצאה ובאה בנחלה

ד). זה לשון הרמב"ן: "אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם, ונכר הוא לעיני רואים אשר נתן להם השם עינים לראות ואזנים לשמוע. והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח, והוא הראוי להיות קודם בו ואחריו הקרוב במשפחה, כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו תועלת:

והיו נוהגים לישא אשת המת האח, או האב, או הקרוב מן המשפחה. ולא ידענו אם היה המנהג קדמון לפני יהודה וכו', כאשר באתה התורה ואסרה אשת קצת הקרובים, רצה הקדוש ברוך הוא להחזיר איסור אשת האח מפני היבום, ולא רצה שידחה מפניו איסור אשת אחי האב והבן וזולתם, כי באח הורגל הדבר ותועלת קרובה ולא בהם, כמו שהזכרתי וכו', וחכמי ישראל הקדמונים מדעתם הענין הנכבד הזה, הנהיגו לפנים בישראל לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה, באותם שלא יהיה בהם איסור השאר, וקראו אותו גאולה, וזהו ענין בועז וטעם והשכונות. והמשכיל יבין".

וראה עוד במהרש"א (ח"א יבמות עז, א) דביאר על פי דברי הרמב"ן הללו, כי בועז לא חשש להשחית את נחלתו באיסור מואבית (קודם שנדרשה ההלכה שמואביות מותרות), לפי שדן בזה כי עשה דיבום ידחה את ל"ת של מואבית, ואף קודם שנתחדשה ההלכה.

ומכנסת ומוציאה אומרים זאת היתה אשת מחלון שמו נזכר עליה". [וברמב"ן (ויקרא כה, לג) מבואר שיש ענין גאולת שדה בקרובים, וז"ל: "ולפי דבריהם נראה לי בפירוש הפסוק, כי היה לפנינו בישראל כשצריך אדם למכור שדהו שיבא הקודם בירושתו ויקנה אותה, והוא הנקרא גאולה, שנאמר (ירמיה לב, ז) קנה לך את שדי אשר בענתות כי לך משפט הגאולה לקנות, וכן מפורש שם בענין בועז (רות ד) וכו'". וראה עוד מה שכתב בזה בספר בן אמתך (להגר"י רפפורט שליט"א, ג, ט).]



ה.

כיצד יקימו שם למת למזכרת עוון

בנוגע לשאלתו השניה של רבינו, דאם לא גיירום, מדוע ייזכר שם המת לדיראון, והלא הקב"ה אינו רוצה שייזכר שם האדם על התקלה שנכשל בה. ראינו זה כבר הובאה בהוספה למדרש לקח טוב (רות, שאינה מן המחקר): "... כי נשאו בני אלימלך נשים מואביות ולא נאסרו עליהן מפני שנתיחדו ונתגיירו מקודם לכן, שאם נשאו אותן על דתן ועל אלהיהם היה מעשה בני אלימלך מעל ועבירה וחטא ואשמה והיה הכתוב מזכירם לגנות, וגם בועז הצדיק לא היה נושא את רות המואביה מפני המענה. הא למדנו שבתחלה נתגיירו ואחר כך נשאום".

יש מקום לדון, לפי מה שכתב הב"ח בפירושו משיב נפש למגילה (פ"א), לאחר שהוא מבאר כי נזהרו מאוד אלימלך ובניו שהיו מגדולי הדור, בהיותם בגולה, מאיסור ייחוד, ועל מנת שלא יכשלו באיסור ייחוד עם אמם (קודם שכלו אנשי כנסת הגדולה את עיניו של יצרא דעריית (ראה יומא סט, ב. סנהדרין סד, א), היה אדם מתגרה אף בקרובותיו, ואף אמו היתה בכלל איסור ייחוד), לכך התירו לעצמם לשאת נשים נכריות, האסורות מדברי סופרים (ע"ז לו, ב), על מנת להצילם מאיסור ייחוד, האסור מן התורה, ומעתה לא יהיו בכלל ייחוד עם נעמי אמם. (ומוסיף הב"ח, שסמכו על כך שגיירום בינם לבין עצמם, ומכל מקום נראה בדבריו דאף בטעם הראשון סגי). מעתה י"ל, דנישואיהם לא היו כלל מזכרת עוון, ואדרבא לצדקה תחשב להם, כאשר הם ניסו בכל יכולתם להתרחק מאיסור ייחוד דאורייתא.

יישובו של הציץ אליעזר

עוד יש לומר בעיקר הקושיא, על פי מה שכתב בזה הציץ אליעזר (יז, מב סוף אות ג'): "ואולי יש ליישב ולומר שהיה זה לפנינו משורת הדין, כדי לעשות עי"כ זכר לנשמת המת, הגם שהיתה אז כאשתו שלא כדין, מכיון שסוף חיו יחד חיי אישות ונעשתה צדיקת, כשם שכל זה הי' בכלל שלא מן הדין כי איננו אחיו ורק מצד המנהג כנו', וכדכותב העק"י שם גם לאחר מיכן, כי רצה בועז הצדיק לתת חלק וזכות למחלון קרובו בולד הנוצר, מה שלא היה חייב בכך, כי התורה לא צותה היבום כי אם אל האחים, ע"ש. וחשב שאולי זכות זה יכפר עליו והנפש תקבל חנינה, ובפרט שהתברר (ובעז ידע זאת במחזה) שיצא מזה יחוס של השתלשלות מלכות בית דוד, וככה איתא בזה"ק בראשית ד' קפ"ח ע"ב, דתרווייהו (תמר ורות) בכשרות עבדו למעבד טיבו אם איננו

מיתייא וכו', דהא כד הווי חיינ בקדמיתא לא הוה בהו שבחא יעו"ש, הגם שהזוה"ק סובר דלא נתגירורו".

ו.

אם נתגירורו כיצד דחתן נעמי לשוב אל אלהי נכר

בהמשך דברי רבינו: לכאורה מוכרח לומר דהיו גירות והיו נשואות ממש להם, ולפי"ז יקשה איך אמרה נעמי לערפה שתלך ותעבוד עכו"ם, וילפינן מזה (יבמות מז, א-ב) דגר שבא להתגיר צריכים להראותו את קושי הגירות, הא כבר היו גירות, ואף אם נימא דקטנות היו, ג"כ אטו קטן שנתגיר בקטנות מצוה בעת שהוא גדול לדבר על לבו שישוב לעבודת אלילים. לאחר שהוכיח רבינו, כי נתגירורו רות וערפה, מתקשה הוא, אם כן, כיצד ניסתה לדחות נעמי את רות וערפה לשוב אל עמה ואל אלהיה. (וביותר, שלמדים מכאן, ענין דחיית הגר בבואו להתגיר במסכת יבמות (שם), והלא כאן כבר נתגירורו זה מכבר).

אמנם, הובאו לעיל, מקורות רבים מחז"ל ורבותינו המפרשים, כי כאשר נשאו אותן מחלון וכליון לא נתגירורו. ואם כן צ"ב כפי שהקשה רבינו.

והנה, הב"ח בספרו משיב נפש (א, ד) כתב ליישב בדרך אמצעית, (כנ"ל אות ג'), דלעולם גירור מחלון וכליון את נשותיהם, אולם היתה זו גירות בינם לבין עצמם, ולא על פי ב"ד, ואף נתגירור לשם אישות, וכעין מה שכתב הרמב"ם (פי"ג מאיסור"ב הט"ז) וז"ל: "ולפי שגיר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גיר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד גירורם חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו"ם שלהן ובנו להן בנות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה".

הנה, מבאר עוד רבינו הב"ח (שם, פסוק ט'), כי חשדה נעמי בערפה שמעולם לא היתה כוונתה להתגיר בצדק, ולכך השפיעה עליה לשוב לעמה, ומה שאת רות דחתה, זהו לפי שלמדים מכאן לדחות את הגרים.

ועל דרך זה י"ל בדרכו של רבינו, הנוקט שגירור מחלון וכליון את נשותיהם ככמשפט גר קטן (כתובות יא, א), ויש לבאר, דמכל מקום נתבעו מחלון וכליון בכך שנשאו גירות קטנות, שגירות רק מדרבנן, וחסרות קבלת מצוות, ויכולות למחות, והוכיח סופן על תחילתן [ובחת"ס (יו"ד רג) נוקט, שאם מוחה נעקרת קדושתו למפרע, ויין שנגע בו בעבר, הופך להיות יין נסך, ואין זה עקירת הקדושה מכאן ולהבא, וראה עוד בהערה ה']. ויבואר עוד בקטע הבא.

ז.

כיצד אמרה נעמי הלהן תעגנה – הלא אסורות באיסור אשת אח מן האם

מוסיף רבינו ומותיב: "וגם תקשה, איך אמרה נעמי דכפי הנראה ידעה בדיניהם, אחרי שכמה דינים ילפינן מדבריה (יבמות מז, ב). וא"כ איך אמרה להן 'גם הייתי הלילה לאיש וילדתי בנים

הלהן תעגנה' (רות א, יב-יג), דמשמע דהיו מותרות להם, הא הם אשת אחים מן האם, והיו אסורין להם. ואף אם קטנות היו ונשואיהן מדרבנן, וקרא הכתיב 'אשת המת' מפני נשואין דרבנן, עכ"פ כיון שהם אשת המת מדרבנן, ממילא אסורים לאחים מן האם מדרבנן".

וכתב רבינו להעמיד, שנתגיירו בעודן קטנות, וכדין גר קטן (כתובות יא, א) שבי"ד זוכין בעבורו את הגירות מדרבנן, אם כן גירות היתה מדרבנן.

אמנם, כעת יש להבין כיצד מתיישבות קושיות רבינו: א. דאם נתגיירו כיצד דחתן נעמי, לחזור אל עם נכר, והלא ישראליות המה. ב. כיצד אמרה נעמי, דאם היתה יולדת בנים, יכולות היו להינשא להם, והלא אסורות הן לבנים אלו באיסור אשת אח מן האם (יבמות יז, ב).

אכן י"ל, דהיות וגירות היתה גירות גר קטן, שחלטה מדרבנן בלבד (וכפי שהביא רבינו מדברי התוס' בכתובות), וכן מבואר להדיא בתוס' (נויר כג, ב ד"ה ארבעים): "משמע שהיתה רות קטנה כשנתגיירה". אולם, אף שנתגיירו, עדיין היו חסרות קבלת מצוות בגדלותן, הנצרכת להשלמת הגירות. ואם הן היו מקבלות עליהן עול מצוות בנערותן ודבקות בדת ישראל, אז ממילא הן היו נחשבות כנשותיהן של מחלון וכליון. (ולגבי קבלת מצוות בגדלותן, שהוא חלק ממעשה הגירות, דחתן נעמי כסדר הגירות), אם כן נמצא דראתה נעמי שערפה לא חפצה בדת האמת, ובעת שתחזור אל עמה הוברר למפרע שהיתה נכרית, כמשפט גר קטן שמיחה משהגדיל, וכשלא קיבלה על עצמה עול מצוות. [ואף לגבי רות ניסתה לדחותה מלהתגייר בקבלת מצוות, וכפי שלמדים מכאן (יבמות מז, ב) שיש מתחילה לדחות את הגר, אך כאשר דבקה רות בנעמי, קיבלה על עצמה את עול המצוות ונעשתה גיורת גמורה].

ואם כן, במצב זה שנמצאת נעמי עם כלותיה על אם הדרך בואכה בית לחם יהודה, מצבן של כלותיה הוא שהן גיורות רק מדרבנן, ואם ימחו או שלא יקבלו את קבלת המצוות, יתברר כי הן לא חפצו באמת להתגייר אלא לשם דבר מסוים, ונמצא שלמפרע נכריות הן. ואף אם ירצו לשוב עם נעמי ולהתגייר, מכל מקום חסרות עדיין קבלת מצוות, המעכבת בגירות דאורייתא, ומצבן כעת הוא שהן יהודיות רק מדרבנן. בשעה זו אומרת להן נעמי, שאף אם תהיה הלילה לאיש ותלד לו בנים, הלא אין להם להתענג בעבור כך, ואף שלכאורה אסורים הם בהן מצד איסור אשת אח מן האם, אמנם בזה י"ל, דכיון שכל מה שתפסו קידושין לאחיהם הוא רק מדרבנן (דמדאורייתא נכריות המה), אם כן כיון שיש את ענין היבוס, כמבואר ברמב"ן עה"ת, יותר האיסור

ה). כן מבואר בשיטה ישנה (המובא בשיטה מקובצת כתובות יא, א) דגר קטן מהני רק לענין זה שאם הוא נוגע ביין, מגעו אינו עושה יין נסך, ומבואר שמהני גירותו רק לענין דינים דרבנן. וכן מבואר בראשונים בכתובות (רשב"א, ריטב"א, רבינו קרשקש) דהא דמועילה מחאת הגר קטן לכשיגדיל, הוא משום שגירותו עד עתה אינה אלא מדרבנן. ומה שיכלו לשאתן, אף שהיו גירות רק מדרבנן, י"ל דלשאת נכרית בגיוון אינו אלא איסור מדרבנן (ראה ע"ז לו, ב ומה שהובא לעיל מדברי הב"ח). וראה עוד בספר שירת דוד (הקשר, כתובות יא, א) שהולך אף הוא במהלך זה של רבינו, שהיו גירות של גר קטן. וכן הרחיב בספר משבצות זהב (רות א, ה).

ו). יתכן לבאר בנוסח מעט שונה, על פי דברי הב"ח שהובאו לעיל (אותיות ג' ו'), כי גירות של רות וערפה היתה לשם אישות, ומשום כך ניסתה נעמי לדחות את רות, שמחוסרת ועומדת קבלת מצוות (מחמת היותה גר קטן וכנתבאר בדברי רבינו), ומכאן למדים שיש מתחילה לדחות את הגר.

דרבנן של אשת אח מאמו (שחלותו רק מדרבנן, כמשפט הנישואין שהוא רק מדרבנן וכפש"נ), ולכך ליכא למיחש לאיסור דאשת אח מן האם.¹

יתר על כן, כתב המהרש"א (יבמות עז, א ח"א), דבועז יבם את רות, והגם שיש בזה איסור של מואבית (והיה זה קודם שנדרשה ההלכה שמואביות מותרות), מכל מקום הוא הגיע מכח עשה דיבום ודחה ל"ת דמואבית, ובאותו הזמן לא נגזר האיסור גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ולכך דחה עשה דיבום (קיומי), את ל"ת דמואבים, עיי"ש. ואם כן ק"ו בנידון דנן, שאשת אח מן האם, שהיה אסור רק מדרבנן, דודאי שיותר במקום עשה דיבום (אף דגם הוא היה מדרבנן, דהא כל גירותן היא מדרבנן).

יישובו של רש"י לפי דרכו שנכריות היו

יש להוסיף בזה, דהנה רש"י (א, יב) עמד בקושיא אחרת, מדוע אין כאן נידון של איסור אשת אח שלא היה בעולמו (ראה יבמות יז, א). ותרץ וז"ל: "כי זקנתי מהיות לאיש - שאנשא לו ואוליד בנים ותנשא(ו) להם שאינם אסורים לכם, ואינכם אסורים להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו שאינה זקוקה ליבם, לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו, ולא נתגיירו, ועכשיו הן באות להתגייר כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך מעתה נהיה לעם אחד". ולדרכו של רש"י, שהן היו נכריות, אם כן כמובן דליכא להקשות משום אשת אחיו מאמו.²

אכן, יש להעיר בדברי רבינו, דגיירו מחלון וכליון את נשותיהן כדין גר קטן, והלא בעינן בי"ד שזוכים בעבורו את הגירות, כפי שמבאר רבינו, אם כן היכן היה בי"ד בארץ מואב, שיכלו מחלון וכליון לגייר את נשותיהם. ולא מיבעיא לשיטות שהם נשאו את רות וערפא לאחר מיתת אביהם, אם כן הם היו רק ב' ישראלים, אלא אף אם הם נשאו אותן בחיי אביהם, הלא הם קרובים ולא יכולים לדון בדין בי"ד, וצ"ע. ויש לדחוק בזה, שגיורם מכל מקום לפני בי"ד.



ז. אמנם ראה בשו"ת תשובות והנהגות (א, תשכח) שדן הגר"מ שטרנבוך, בתוקף גירות בזמן הזה שדינה רק מדרבנן להרבה פוסקים כיון דליכא מומחין, והאם מותר לכתחילה לשאת גיורת, אף שהינה ישראלית רק מדרבנן, ותלה זאת בחקירתו של מרן הגר"ח מבריסק, וז"ל: כאשר דן בגיורת בזה"ז שאין זה אלא מדרבנן לכמה פוסקים: "מיהו ד"ז תלוי עד כמה הוא תוקף כח לדברי חז"ל, אם זהו מדרבנן, ורק דין תורה הוא לשמוע לחז"ל מלא תסור וכו', או שהם דברי תורה ממש: שנותן התורה מסר להם הכח כמותו ממש והוא ככל דיני התורה, ושמעתי בשם הגר"ח מבריסק וצ"ל שתלה חקירה זאת בפלוגתת הראשונים (מובא באשכול), בלבש ציצית עם תכלת בזה"ז, שחז"ל עקרו מצות ציצית בתכלת. גזירה משום כסות לילה אם ילקה בזה משום כלאים, דלאחר תקנת חז"ל אין מ"ע כלל, או דהמ"ע דציצית נשאר לדחית הל"ת רק דחייבין לשמוע לחז"ל שלא להתעטף", ומסקנתו שמהני גירות בזה"ז שיהא לזה תוקף כעין דאורייתא, עיי"ש.

ח. יש להעיר, מדוע נתקשה רש"י משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, ולא משום אשת אח מאמו, וצ"ת.

הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל
אב"ד וראש ישיבת סלוצק, בעל אבן האזל

סוגיא דאנוסים היינו*

א.

תנן במתניתין [כתובות יח, ב] העדים שאמרו כת"י אבל אנוסים היינו, קטנים היינו פסולי עדות היינו וכו'. ופרש"י בלשון שני פסולי עדות, היינו משחקים בקוביא. והקשה הר"י מגאש [ועיין בתורי"ד שכתב מפני זאת דלא כרש"י], א"כ איך נאמנים ברישא כשאין כת"י יוצא ממק"א הלא אין אדם משים עצמו רשע אינו נאמן אף במגו וכמו במסקנתו דרמב"ח דבמחמת ממון אינן נאמנים אף ברישא כשאיכא מגו, [ואפשר דשיטת רש"י הוא דבעבירה דרבנן אין שייך החיסרון דא"א מע"ר, עיין בספר "ארעא דרבנן" (מערכת אל"ף סימן י"ז)]. ועיין בקצה"ח והתומים בענין דשטר אמנה אם הוא עבירה דאורייתא או דרבנן, עי"ש].

ותירץ הר"י מיגש הובא ברשב"א דמירא שאומרים שעשו תשובה, והקשה הרשב"א איני יודע מה הוא שח דא"כ אף במחמת ממון נמי נימא הכי דאין שם החיסרון דא"א מע"ר משום דעשה תשובה [ואף דצריכין להחזיר הממון שהפסידו, א"כ מאי יעשה כשיאמרו שלמנו לו את המעות].

ב.

ונראה דהיכא שאומרים אח"כ שהגידו מקודם שקר, ע"ז נאמר עיקר הכלל דכיון שהגיד וכו', כמבואר בר"ן [שבועות (לא, א), דהיכא שאמרו מקודם, אין אנו יודעין לך עדות, אח"כ אין יכולים עוד להעיד העדות, ולאמר דבאמת הם יודעין את העדות, ומעיקרא שקר אמרו, דע"ז נאמר דינא דכיון שהגיד, וע"ז קאי הקרא דאם לא יגיד וכו', וכ"ז הוא בשקר, דהגדת שקר נמי הגדה היא, ושייך דינא דכיון שהגיד, אבל באנוסים היינו מחמת נפשות שאומרים שהותר להם

* מכתבי תלמידו מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל - ראש ישיבת מיר, ההגהות בגוף הדברים הינם מהגר"ח ש. חידו"ת אלו נמסרו ע"י בנו הגר"ר רפאל שמואלביץ זצ"ל - לאבינו ז"ל, להדפסתם לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. השיעור נמסר בליל ג' לסדר כי תבא תר"ץ. פוענח וסודר ע"י הרב יוסף אברהם לנדי שליט"א, תודתי נתונה להרה"ג משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א שסיים את מלאכת העריכה.

א. זה לשון הגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי [ארעא דרבנן, שם]: "והיכא דמשים עצמו רשע בעבירה דרבנן, לא נתבאר בדברי הטור, שהרי לא כתב [שם] אלא שגנב או גול או לווה ברבית דהוה עבירות מן התורה. אבל מסוגיא דכתובות פרק האשה [שנתארמלה] דף י"ח [ע"ב] מתבאר דעבירה דאורייתא ועבירה דרבנן נמי אין נפסל על פי עצמו, דקתני התם, עדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו פסולי עדות, פירוש קרובים או משחקי בקוביא היינו, אם כתב ידן יוצא ממקום אחר אינן נאמנים, ואמרינן בגמ' [כתובות שם] טעמא משום שאין אדם משים עצמו רשע. ובמשחק בקוביא כתב רש"י בפרק שבועת העדות [שבועות] דף ל"א [ע"א ד"ה אבל], דמשחק בקוביא מדאורייתא חזי שלא פסלה תורה אלא עד חמש שנותל בחזקה, ורבנן גזור ביה ועשאוהו גול מדבריהם, ואמרו אסמכתא היא ולא קניא. וכ"כ [הרמב"ם] פרק ו' מהלכות גזילה [הלכה ז'] דאינו אלא גול מדבריהם, ע"ש".

לאמר שקר, א"כ לאו הגדה היא כלל, דהיכא שמותר להם להעיד שקרא, אז הגדתן לאו הגדה היא כלל, ובודאי דל"ש התם דינא דכיון שהגיד, וז"ב.

עוד נראה לחדש, דלא אמרינן פלגינן דיבורא, רק [היכא] דלאחר שיפלגו יהיו נאמנים מדין עדים, אבל אם אף לאחר שיפלגו לא יהיו נאמנים מדין עדות, שם לא אמרינן פלגינן וכו'. ועוד נראה לאמר, דהיכא שהעדים אומרים שהיו פסולים בעת ההגדה הראשונה, ג"כ אין שייך לאמר כיון שהגיד, דהגדת עד פסול לאו הגדה היא כלל, וכו"ח.

ג.

ולפי"ז נבאר הדברים, דבמחמת ממון כיון דא"א להאמינם מדין עדות, דא"א מע"ר, ואפילו אם נעשה פלגינן, ולאמר דעתה הן כשירים דעשו תשובה [ושוב אין שייך החיסרון דא"א מע"ר, דהעבר אינו נוגע להם רק להשטר] אפי"ה לא יהא נאמן מדין עדות, דכיון שהגיד הוא, דכיון דבמחמת ממון אסור להם להגיד שקר, א"כ כשאמרו יש לנו מהם הגדה, ועל הגדת שקר שייך החיסרון דכיון שהגיד כנ"ל, וכיון שסו"ס לא יהיו נאמנים מדין עדות, ל"ש פלגינן כנ"ל (בסעיף קטן ב), זהו ביאור ענין דמחמת ממון.

ובמנ"פ, בלא מגו אינם נאמנים ע"ז גופא לאמר האמתלא זו שהיו אנוסים, כיון שסו"ס יתבטל הגדתן הראשונה ע"ז, אבל כשאיכא מגו נאמנים ע"י עדות, דל"ש כיון שהגיד כנ"ל דכיון דע"י המגו אנו מאמינים להם שהיו אנוסים מנ"פ ושוב אין כאן מהם הגדה וכו"ל בסק"ב, זהו ביאור ענין דמנ"פ.

ד.

אבל במשחקי בקוביא, בלא מגו אינם נאמנים ע"ז, כיון דע"ז יתבטל הגדתן הראשונה, אבל ברישא דאיכא מגו נאמנים מטעם עדות, וכו"ל בסק"ב דאם מבררים לנו שהיו פסולים בעת ההגדה אין לנו מהם שום עדות, דהגדת עד פסול לאו הגדה היא, וכאין כאן החיסרון דא"א מע"ר, דפלגינן ונאמר שעשו תשובה, וכו"ל דהעבר אינו נוגע לנו, ולאחר הפלגינן הלא יהא הנאמנות מדין עדות לכן פלגינן, וניחא הכל.

הג"ה וזהו ביאור החילוק, דעדים אינם נאמנים לאמר זה גופא שיש להם אמתלה, דכיון דזה נוגע לבטל עדותם הראשונה אין להם ע"ז דין עדות, אבל בבע"ד דקי"ל דחוזר וטוען כשיש לו אמתלא, הענין, דבע"ד הוא ע"פ הטענות ורק דאינו חוזר וטוען, אבל על האמתלא יש לו כח הנאמנות של בע"ד, וממילא מברר לנו דאינו חוזר וטוען ולכן נאמן ע"כ, ועדיין צ"ע.

(ב). כפשוטו הוא נגד הגמ' שדחו להדיא ל"ק דרמב"ח משום דאין נאמנין לומר אנוסין היינו מחמת נפשות לסתור עדותם הראשונה בלא מגו משום כיון שהגיד וכו' וצ"ע. וראה להלן. [הערת הרב משה מרדכי אייכנשטיין].

ספרים ופוסקים

ਅਸਤਿਤਵ ਵਿਚ ਮਰਦਮ

உயர்வு

[illegible]

הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל
אב"ד וראש ישיבת סלוצק, בעל אבן האזל

סוגיא דמפי כתבם ועד אחד בשטר*

א.

[כתובות כ, א] ז"ל התוס' (ד"ה ורבי יוחנן): "ורבי יוחנן אומר אף על פי שאין זוכרה מעצמו - פי' אבל ע"י השטר זוכרה, אבל אם אין זוכרה כלל לא, דמפיהם ולא מפי כתבם, כדאמרינן פ' ד' אחין (יבמות לא, ב) גבי מפני מה לא תקנו זמן בקדושין, דקאמר לינחי גבי עדים, אי דכירי ליתו ולסהדו ואי לא זימנין דחזו בכתבא ואתו ומסהדי ואמר רחמנא מפיהם ולא מפי כתבם, וא"ת הכא נמי אמאי לא אסרינן לכתוב עדות על השטר שמא ישכח לגמרי ואתו ומסהדי מכתבא כדחיישינן התם. ויש לומר, דודאי התם חשו חכמים לפי שב"ד מוסרין לו השטר ויסבור שלכך מסרוהו לו שיעיד אפי' לא יזכור, אבל הכא שמעצמו כותב עדותו על השטר לא חשו חכמים לכך. וא"ת, ואמאי לא מצו חזו בכתבא ולאסהדי, הא תנן בגט פשוט (ב"ב קסח, א) מי שנמחק שטר חובו מעמיד עליו עדים ובא לב"ד ועושים לו קיומו, ומפרש בגמ' מהו קיומו. וכן בהגוזל קמא (ב"ק צח, א) דאמרינן גבי שורף שטרותיו של חברו פטור מדיני אדם כו', ה"ד אי דאיכא סהדי דידיעי מה הוה כתוב ביה בשטרא נכתוב ליה שטרא אחרינא, אלמא לא חשבינן ליה מפיהם ולא מפי כתבם. וי"ל דבפ' ד' אחין (יבמות לא, ב ושם) חיישינן דלמא אתו ומסהדי בסתם כאילו זוכרין העדות, אבל ודאי אם היו מעידין שכך ראו בחתימתן, הא לא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם, דעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין והוי כאילו מעידין ראינו עדות שנחקרה בבית דין".

ודבריהם צ"ב, דהא ביבמות מיירי שנוגע לדינ"פ (=לדיני נפשות) כשזינתה, וא"כ בעי דוח"ק (=דרישה וחקירה), וע"כ דאנו שואלין להעדים מנין אתם יודעין ואיך ראייתם, וא"כ אם אומרינן שראו בשטר הלא ליכא חיסרון דמפי כתבם, וע"כ שיאמרו לנו שקר. [מלבד דזה קשה הא עדים אינם חשודים לנו בכל מקום למשקרים], וא"כ ממה נפשך, אם דוח"ק כזו שהיא שקר הוה חיסרון בהגדה, א"כ איך תלוי זה לדינא דמפי כתבם, הא אפילו אם היה כשר הגדה מתוך הכתב, היה פסול באופן שמגידים שקר כזה, ואם אין זה חיסרון בדוח"ק א"כ מאי אכפת לנו דלא מהני הגדה בכתב, הלא הם ראו בשטר והם מגידים בעל פה, ומה בעי עוד יתר, וצע"ג.



* מכתבי תלמידו, מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל - ראש ישיבת מיר. ההגהות בגוף הדברים הן מהגר"ח ש. חידו"ת אלו נמסרו ע"י בנו, הגר"ר רפאל שמואלביץ זצ"ל - לאבינו ז"ל, לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. מתוך שיעור שנמסר בפרשת כי תבא תר"ץ. כתב היד פוענח ע"י הרב יוסף אברהם לנדי שליט"א. במסגרת סידור הדברים נעשו תיקוני לשון קלים, למען ירוץ הקורא בו. פיענוח ר"ת נעשה במוסגר. [יצוין, כי בספר עדות ליוסף, נדפס שיעור נוסף מהגר"א זצ"ל מכתבי הגר"ח ש זצ"ל - בענין טענת אונס בגיטין, בריש מסכת כתובות].

ב.

והנראה לי לתרץ קושית התוס', עפ"י ביאור ענין מעלת דדעת המתחייב, דידוע דברי הראשונים ובתוכם התוס', דלכן ליכא החיסרון דמפי כתבם בשטר, משום דהוה מדעת המתחייב, (וחשיב מפי כתבו כהסברו דבעה"מ), וביאור הענין הוא, דאף שטר כזה שנוסחו הוא סיפור דברים ממעשה שעבר, מ"מ כיון שקי"ל (ב"ב קסז, ב) כותבין שטר ללוה אעפ"י שאין מלוה עמו, וכן למוכר אעפ"י שאין לוקח עמו, ולבעל אעפ"י שאין אשתו עמו, א"כ ע"כ שאינם מעידים על המעשה כלל, דהא לא ראו המעשה, רק דעיקר הגדתו הוא שהכינו שטר להמתחייב ונכתב בציוויו, ובקיצור נאמר דעדות של שטר לא הוה בכל מקום על מעשה שעבר, רק על רצונו של המתחייב, ואח"כ אנו מעצמינו יודעין, דכיון שהעדים אומרים לנו שהכינו השטר להמתחייב, ואיך בא ליד המלוה או הלוקח והאשה, וע"כ שהיו גירושין והלואה או מכירה, וזהו הביאור דהמעשה אנו יודעין מהבע"ד כנ"ל. ולפי"ז ברור ופשוט, דאם יאכל אדם בשר חזיר ויצווה לעדים לכתוב שטר, או אם יזיק ויצווה לכתוב שטר, אף דאיכא דעת המתחייב, מ"מ כיון שמעידים על מעשה שעבר, באופן זה, הוא עצם החיסרון דמפי כתבם, וזהו גדרן של "שטר וכתב", דסיפור מעשה של העבר זהו כתב ולא מהני, והגדה כזו שהכינו שטר להמתחייב זהו שטר וביה ליכא החיסרון דמפי כתבם.

ובאופן השני, היכא שנוסחא של השטר אינו מורה כלל על העבר רק על ההווה, כמו לישנא דגט, אני פלוני בן פלוני מגרש, שהוא לשון הווה, שם אין כאן הגדת עדת כלל וכלל, דא"כ (=דאין כאן) במציאות עדות כלל, ואין הע"ח (=העדי חתימה) מגידין כי אם על החתימה שלהם, ונמצא דמגידים בחתימתן על מעשם שחתמו, אך למסור נוסח כזה עם הגדה על חתימתן אסור להם למסור להמלווה וכדומה, דסו"ס הוה עדות שקר כיון שעיי"ז יוצא ממון, וע"כ דמסרו להמתחייב, וממילא אנו יודעין אח"כ המעשה כנ"ל, ולכן אין כאן חיסרון דמפי כתבם דא"כ (=דאין כאן) הגדה כלל רק מעשה לחוד, וז"פ.



ג.

ולפי"ז יתבאר לנו שיטת הרמב"ם, דפסק בפ"ג מעדות (ה"ד) דמדרבנן חותכין ע"י עדות שבשטר, דמה"ת פסול מדין מפי כתבם, ועיין בראשונים ואחרונים שהקשו מגט איך מהני ע"ח לר"מ, ובפרט להרמב"ם והרי"ף אף לר"א, ועיין בנתיבות (ביאורים כח, ז) שחילק בין שטר ראייה לשטר קנין, ולפי הנ"ל הוא כפשוטו. דכיון דלדידן ההלכה היא דאין כותבין שטר ללווה אלא א"כ מלוה עמו משום חששא דהפסד לקוחות, שמא כתב ללוות בניסן ולא ילווה עד תשרי [עיין ב"מ י"ג], וא"כ נמצא דאחר החששא גם הלווה בעצמו אינו נאמן אצלינו, ובעינן שיהא המלוה עמו, והיינו כדי שיראו העדים את ההלואה, ולפי"ז בעינן שיגידו על מעשה שעבר שהיה הלואה, ולכן הוה כמו שטר על נזיקין וחזיר דלא מהני כנ"ל, ולפי"ז מה"ת בלא חששא דלקוחות כשר הגדת עדים שבשטר כנ"ל, ולאחר חשש הלקוחות פסול דהוה מפי כתבם ובעי

לתקנה חדשה להכשיר – ולכן בגט דלהלכה קי"ל כותבין גט לאיש אעפ"י שאין אשתו עמו לכן לא הוה מפי כתבם מה"ת כמו שביארנו.



ד.

ולפי"ז נתבאר דברי הגמ' שביבמות ול"ק קושית התוס' כלל, והוא דכיון דא"א להשטר קידושין להיות גבה דלמא מחקה לה כמבואר בגמ', וא"כ "גיטרויען מיר איהר ניט" (=היא לא נאמנת לנו), וגם א"א להניחו לגבי הבעל דחשדינן אותו משום שמא יחפה על בת אחותו כמבואר ג"כ בגמ' (ראה יבמות לא, ב. גיטין יז, א), וא"כ עיקר שטר קידושין נתקן רק באופן זה שיהא מונח אצל העדים, ואיך יהא לנו ראיה שהיה קידושין? הלא הבעל כותב הקידושין היינו השטר קודם החלות, וע"כ שיהא הדין שיהא אסור להם לחתום רק כשיראו המעשה של הקידושין [וצ"ע דא"כ לא יצויר רק שטר ראיה דקידושין], ונמצא דהגדתן היא על סיפור המעשה שעבר, כמו שטר על אכילת חזיר ונוזיקין כנ"ל, לכן הוה מפי כתבם, אבל במי שנותן שט"ח הוה כמו כל השטרות דליכא בהו החיסרון דמפי כתבם כנ"ל, דנעשה מדעת המתחייב ומעידין ראינו עדות שנחקרה בב"ד, וז"ב.



ה.

ועיין עוד בתוס' (כ, ב ד"ה דעד אחד) וז"ל: "ומתוך הירושלמי נראה לפ' בענין אחר סוגיא זו, דקאמר התם רב הונא כרבי, ור' יוחנן כרבנן, פירוש שהעדים באים לקיים חתימתן, אם זוכרין המלוה בלא שטר אפי' לרבי א"צ לצרף עמהן אחר מן השוק, דעל מנה שבשטר הן מעידין, וכשאין זוכרים המלוה אפילו ע"י השטר אפי' רבנן מודו דצריכין לצרף עמהן, דעל כרחין אין מעידין אלא על כתב ידן, וכי פליגי היינו כשזוכרין המלוה ע"י השטר, דלרבנן חשיב זכירה ועל מנה הן מעידין, ולרבי לא חשיב זכירה, ולשון כותב אדם לא משמע הכי". עכ"ל.

ודבריהם צ"ע: א' דבירושלמי לא הוזכר כלל המילה דמעצמו, רק בלשון זה ר"ה אמר והוא שזוכר עדותו, ור"י אמר אעפ"י שאין זוכר עדותו, ב' דלפי דבריהם מיירי פלוגתא רבי ורבנן בהמשנה דוקא באופן רחוק כזה שזוכרין המלוה ע"י השטר, וזה דוחק גדול. ג' דמשמע מסוף דבריהם, דפלוגתא של ר"י ור"ה על פירוש הברייתא, קאי ותלוי בפלוגתא דרבי ורבנן, וזה צ"ע דהא הברייתא אין לה ענין כלל לקיום שטרות, רק דמיירי בדין כתב "ואייגנער צעטיל" (=ופתק עצמי – שהעד כותב לעצמו) של העדים לזכור המעשה, ועיין ברא"ש ורי"ף עיי"ש.



ו.

ולכן נראה לבאר הירושלמי באופן אחר. וז"ל הגמ' בדף כ"א (ע"א): ואי ליכא תרי אלא חד מאי, אמר אביי לכתוב חתימת ידיה אחספא, ושדי ליה בבי דינא, ומחזקי ליה בי, ולא צריך איהו לאסורדי אחתימת ידיה, ואזיל איהו והאי ומסהדי אאיך וכו'.

מבואר מזה, דאף דגם לאחר העצה נפיק תלתא רבעא אפומא [דחד], דהא הוא ע"א על השטר גופא, ופועל חצי, ופועל ג"כ רביע בהקיום – אפילו הכי לא אכפת לנו, כיון שבהקיום אינו פועל יתר מחבירו מהני עדותו, וז"ב.

ובירושלמי (כתובות ב, ד) מבואר להיפך, וז"ל: ע"א הכל מכירין כת", והוה ממש כסוגייתנו, דאתחזק בבי דינא, וע"א אין הכל מכירין כת", א"א לו להעיד על כת"י השני משום דנפיק תלתא רבעא דממונא אופמא דחד סהדא, וחזינן דהירושלמי סובר, דאף באופן זה שאינו פועל בהקיום יתר מחבירו, מ"מ כיון שפועל ג"כ חצי בעצם השטר גופא, גם בזה הוה החיסרון דנפיק תלתא רבעא וכו'.



ז.

ונראה לבאר פלוגתתם, דז"ב דל"ש (=דלא שייך) החיסרון בעדות היכא דנפיק תלתא רבעא אפומא דחד, רק היכא דלא מהני עדי צירוף, ושם א"א לחד למפעל כלל, ורק בהצטרפותם של שניהם. לכן שייך הדין דבעי שיפעלו שני המצורפים יחד שווה, לא זה יתר מזה, אבל היכא דמהני עדי צירוף וכ"א לעצמו פועל, שם פשוט ודאי דכ"מ (=דכל מה) שאפשר לאחד למפעל פועל, ומה שחסר עדיין אנו משיגים מהשני, וז"פ.

ולכן בקיום שטרות, דמבואר בשטמ"ק, וכן הובא בתומים בשם הרידב"ז², דלא מהני בהו עדי צירוף, כגון אם חתומים על שטר ארבעה עדים, (ושנים מקיימים שנים, ושנים מקיימים את השנים האחרים) [הג"ה: אולי צ"ל, ואחד מכיר חתימת שנים, ואחד מכיר חתימת השנים האחרים, וצ"ע] דלא מהני, לכן שייך כאן החיסרון דנפקא תלתא רבעא אפומא דחד סהדא.

ולכן היא שיטת הבבלי, דלא הוה חיסרון דתלתא רבעא אפומא דחד, באופן הנ"ל, דכיון דחצי שהוא מעיד על גוף השטר, הלא מהני בזה עדי צירוף כמו בשאר ענייני ממון, שהם מעידים על ההלוואה ופועל כמה שיכול היינו פלגא דידיה, ואי"ז סתירה אח"כ מלפעול רביע בהקיום, וכיון דבהקיום אינו פועל יותר מחבירו שוב לא אכפת לנו, וכנ"ל דחיסרון זה דתלתא רבעא אין לנו כ"א בקיום שטרות וכדומה.

וכ"ז הוא לשיטת הבבלי דסובר דע"א בשטר חשוב שטר, ולכן הוא יכול לפעול בהחצי שהוא מעיד על גוף השטר בלא צירופא דחבריה, ולכן אין לנו החיסרון דתלתא רבעא אחד כנ"ל.

אבל הירושלמי סובר דע"א בשטר ל"ח שטר, וא"כ גם לפעול מחצה בהגדתו על גוף השטר בעי לצירוף, לכן גם בזה שייך החיסרון דתלתא רבעא דממונא אחד, ונמצא דעצם פלוגתתם היא בע"א בשטר אם חשיב שטר, וז"ב.

(א). ז"ל הירושלמי: "לא צורכה דלא כשהיו שנים, אחד הכל מכירין כתב ידו, ואחד אין אדם מכירו וחבירו מכירו, חבירו מהו שיעשה כאחד מן השוק להעיד עליו? אם אתה אומר כן נמצאת כל העדות מתקיימת בעד א". [פי' כששנים חתומים, ואחד כולם מכירים את כת", והשני לא מכירים (רק העד האחר ועוד אחד)].

(ב). צ"ל הרדב"ז.

ואף דהיכא שקיימו כת"י של אחד מבואר בירושלמי דחייב שבועה, היינו לאו משום דע"א בשטר חשיב שטר, אלא משום דלגבי שבועה לא החמירו בתקנתן של קיום.



ח.

ועיין בתוס' דף כ"א (ע"א ד"ה על) שכתבו, דלרבנן, אפילו כשאומרים בפירוש דמעידין על הכת"י, חשיב כאילו הם מעידים על מנה שבשטר, והביאור בזה הוא דכשרואה כת"י, הלא רואה עדות שנחקרה בב"ד שראובן חייב לשמעון מנה, ועיין בתורי"ד שכ"כ. וכשאחר רואה, אינו כ"א ע"א שנחקרה ולכן לא מהני, אבל הוא בעצמו שידע שאינו אומר שקר, רואה הלוואה שנחקרה, וכ"ז הוא להבבלי דע"א בשטר חשוב שטר, אבל להירושלמי דע"א בשטר ל"ח שטר, א"כ אינו רואה כלל שנחקרה כת"י.

ומוכרחין מזה לחדש חידוש גמור, דכשרואה כת"י באיזה אופן שיהא, רואה ההלוואה, כיון שידע שאינו אומר וכותב שקר בשום אופן.

וזהו ביאורו דהירושלמי דר"י סובר כרבנן, דאעפ"י שאינו זוכר עדותו מהני כשרואה בכת"י, דגם בהמשנה כן הוא דאינו רואה בשטר רק בכת"י ואינו זוכר כלל וכלל, ואפי"ה מהני כנ"ל.

[ור"ה סובר כרבי, והא דכתבו בתוס' דאף כשאמרו בפירוש על מנה שבשטר לא מהני לרבי, הוא טעם אחר דנשאר מע"פ (=מלוה על פה) עיין בתורי"ד ולזה גם ר"ה יודה].



(ג). בסיום נכתב: ע"כ סוגיא זו. נערך מוצאי שבק"ת ע"י חיים.

הדבר אל סיום השם שגילה צד חלכה תפד
 דג
 דמול נדה תגלו דר אלהו על הלמה הצורה זכ יום
 מורח ל שחור בן מולם כמא
 במחנה בא עז גאונותן אל מולן מניח ושכחי של זה
 כנגד שכחו של זה שכחתי לפני תמיד יה אלהי אפולו אל
 מלחין מלח מניח סוף כי יהיה תמיד וזה תגא יה אלהי אפולו
 סוף הילה שחיה ורמז לה חיה אין נח להם זעה ל
 מאי שלו לן גלגלמא ואלהם שחן ואלו אלם מאי יא
 מקדו של זה למח אפולו לו למה אדם אלו פרק אג
 שחור ופרק ג שחור הים מצו לו יאיש ספר המרה מפך
 והנה הרם פסוק ברען דאל מולחין מול מניחין וזכר
 על זה פסוק דכל אדם חיה למחל לו ממש הוא ואלה
 והנה חלד דהא לעריון לעסין כהן אין מקיים מצוה חלד
 מרד בן קרמל ממש ומהלל בחוק
 ולמה חלד זה דהנה ולמה דקלם אורחא מול מל פיה
 אינו חלד וכל אלו אלה מהצדו רבן דבלי חלה דה דמין אורחא
 כהנים נבסין וכו' אל מולחין ומל מניח שכחו של זה רב
 שכחו של זה שכחתי לפני תמיד יה אלהי אפולו חלד חלד
 סוף לוי חיה מניח מולקוים לזין פנים פיה אינו

הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

מראשי ישיבת חברון, בעל בית אהרן

הדרן לסיום הש"ס*

א. בסוף נדה (עג, א): "תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות בכל יום, מובטח לו שהוא בן עולם הבא".

במנחות (צט, ב) במתניתין, אלו מושכין ואלו מניחין, וטפחו של זה כנגד טפחו של זה, שנאמר לפני תמיד. ר' יוסי אומר, אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין אף זו היתה תמיד. ובגמ': "תניא, רבי יוסי אומר, אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית - אין בכך כלום, אלא מה אני מקיים לפני תמיד? שלא ילין שלחן בלא לחם. א"ר אמי: מדבריו של ר' יוסי נלמוד, אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצות לא ימוש (את) ספר התורה הזה מפיך".

ב. והנה הר"ם (פ"ה מתמידין ומוספין ה"ד) פסק כרבנן, דאלו מושכין ואלו מניחין. ובפ"א מהל' ת"ת (ה"ח) פסק, דכל אדם חייב לקבוע לו עתים ביום ובלילה. והקשה הלח"מ, דהא לדבריו שפסק כרבנן, איך מקיים מצות תלמוד תורה בקביעת עתים*, ותיורצו דחוק.

ג. ונלמוד לתרץ זה, דהנה בשבת (קלג, ב) איתא: דתנו רבנן: המל', כל זמן שהוא עוסק במילה - חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על ציצין המעכבין את המילה - חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה - אינו חוזר. מאן תנא פירש אינו חוזר וכו', אלא אמרי נהרדעאי, רבנן דפליגי עליה דרבי יוסי, דתנן ארבעה כהנים נכנסין, שנים בידם שני סדרים, ושנים בידם שני בזיכין. וארבעה מקדימין לפניהם, שנים - ליטול שני סדרים, ושנים - ליטול שני בזיכין. המכניסין עומדים בצפון ופניהם לדרום, והמוציאין עומדים בדרום ופניהם לצפון], אלו מושכים ואלו מניחים, טפחו של זה בצד טפחו של זה, שנאמר לפני תמיד. רבי יוסי אומר, אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין - אף זה היה תמיד.

* מכת"י רבינו. בראש המאמר נכתב: "הדרן לסיום הש"ס, שדרשתי בו' חנוכה תר"ץ". נראה שלא סיים רבינו את כתיבת חידושו זה, אולם הצלחנו בס"ד לברר מקחו של צדיק, וכפי שהובא בהערות להלן. חידו'ת אלו נמסרו בשעתו לאבינו מורינו ז"ל, למערכת ספר הזכרון עדות ליוסף, לע"נ הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן תנצב"ה. פרסמתי בס"ד מאמר זה בקונטרס מגדל שיר [תש"פ]. אולם, כעת פנים חדשות באו לכאן, עם תוספת ביאורים והערות. במסגרת העריכה נעשו שינויים קלים בהתאמת לשון המקורות והשלמתן, למען ירוץ הקורא בו.

א. זה לשון הלחם משנה: "והשתא קשה לדברי רבינו, דמשמע לכאורה דהא דאמרינן קרא פסוק אחד שחרית ואחד ערבית קיים לא ימוש היינו דוקא לר' יוסי, דלא דייק לפני תמיד, אבל לרבנן דדייק תמיד, משמע דלדידהו נמי לא ימוש כו' הוי מדוייק וצריך שיקראו כל היום וכל הלילה כדי לקיים לא ימוש, וא"כ רבינו שפסק כרבנן בפרק חמישי מהלכות תמידין ומוספין איך כתב כאן שבקובע שתי שעות קיים מצות והגית בו יומם ולילה. וי"ל, דמשמע ליה לרבינו, דלשון תמיד מורה יותר על התמידות מלשון לא ימיש. ורבנן דאמרי דתמיד מדוייק, ודאי דסברי דלא ימיש אינו מדוייק וכו'". ביאור תירוצו, דלרבנן לא ימוש אין זה כלשון 'תמיד'. ורבינו כותב על כך שדבריו דחוקים, דסוף סוף שני הלשונות מורים על עניין התמידות.

ובראשית ההשקפה סוגיא זו תמוה, דמה ענין מחלוקתם לדין פירש אינו [חוזר], הא מחלוקתם הוא בקרא דתמיד, אם הפירוש הוא תמיד ממש שלא יהיה השולחן רגע אחד בלא לחם, [או] אם הפירוש תמיד הוא שלא ילין השולחן בלא לחם, ומאי ראייה הוא לפירש אינו חוזר, דשאני הכא דאם מסלק השולחן מן הלחם חסר רגע א' ולא קרינן ביה תמיד².

ד. ונראה לי לבאר סוגיא זו בטוב טעם ודעת, דהנה בירושלמי פ"ק דיומא [ה"א] איתא: "רבי יוסי אומר, אף אילו נוטלין ואלו מניחין, אף זו היתה תמיד, אמר ר"י משיבת אהרן ובניו למד רבי יוסי, כמה דתימר בישיבת אהרן ובניו צריך שימסור יום ללילה, ולילה ליום, הכא צריך שימסור יום ולילה ולילה ליום. רבי חייה בר יוסה אמר, כיון שמסר יום ללילה דיו. מה אמר רחב"י בישיבת אהרן ובניו, מה אין תמן שכתוב בו תמיד, את אמר מכיון שמסר יום ללילה דיו, כאן שאין כתוב בו תמיד לא כש"כ".

ולכאורה דברי הירושלמי תמוהים, דמאי בעי מעיקרא, הא כל עיקר הלימוד דר"י הוא משיבת אהרן ובניו, וא"כ מנלן למימר דבלחם הפנים סגי במסירת היום לילה, ע"כ דהוא משום דגם בישיבת אהרן ובניו הדין כן.

ה. ונ"ל לבאר זה, דהנה בשבעת ימי המלוואים הדין הוא דצריך שישבו בפתח אהל מועד ז' ימים, ויש לחקור, אם המצוה היתה ישיבה אחת של ז' ימים רצופים, או דמצות ישיבה היתה על כל יום ויום.

(ב). מקשה רבינו על דמיון הגמ' בשבת, בין דין תמיד דלחם הפנים, לבין פירש, דאינו חוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה, והלא במילה לא נאמר כלל 'תמיד', בשונה מלחם הפנים, שנחלקו בקראי ד'תמיד'.

ג. ביאור דברי הירושלמי, כפי שביארוהו נושאי כלי הירושלמי [ראה בקרבן העדה ובביאורי הגר"ח קניבסקי שליט"א לירושלמי], דרבי יוסי, הסובר שאף בלחם הפנים שנאמר בו 'לפני תמיד', מתקיימת הלכה זו, אף אם נוטלים את הלחם הישן מהשולחן, ורק לאחר מכן מביאים את הלחם החדש, ומכל מקום נחשב זה כקיום מצות לחם הפנים. ומקורו הוא ממצות ישיבת ז' ימי המילואים במשכן, דלגבי ימי המילואים, מצינו ב' מקראות המשלימים זה את זה, דמחד כתיב לגבי ציווי ישיבת המשכן באותם הימים: "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים", אבל המקרא שלאחריו מוכיח שאין הכוונה שישבו שבעת ימים ולילות רצופים במשכן. ובפרט שהלא משה רבינו פירק את המשכן והקימו מחדש כל ז' ימי המילואים, ואם כן לא תתכן מציאות של ז' ימים רצופים ללא הפסק [וכפי שממשיך הירושלמי להלן שם]. וכך נאמר בהמשך המקראות: "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים". היינו, שנצטוו שבמשך ז' ימי המילואים ישבו הכהנים הן ביום והן בלילה, אולם אין צורך שלא יצאו כלל מאהל מועד. ומוסיף הקרבן העדה: "אלא שהיו משלימין ובאו בסוף היום וישבו עד מקצת הלילה, ובאו בסוף הלילה וישבו עד מקצת היום, והיינו יומם ולילה דכתיב בקרא". ונחלקו בירושלמי [שם] האם סגי בכך שישבו קודם השקיעה עד לאחר צאת הכוכבים - מסירת יום ללילה, וכן היא דעת רבי חייה בר יוסה. ובזה מביא מקור לדינו של רבי יוסי, שלחם הפנים אין צריך שיהא ללא הפסק של רגע על השולחן. וכפי שמבאר הקרבן העדה: "מכיון שמסר יום ללילה דיו. ואינו צריך להיות עליו לחם אלא בסוף היום ואם יהיה השולחן בלא לחם כ"ג שעות הרי זה תמיד": דעה אחרת בירושלמי היא, שנדרש בנוסף, שהכהנים ישבו בסוף הלילה עד לאחר עלות היום החדש - מסירת לילה ליום. ואם כן יצטרכו לשבת במשכן ב' פעמים, א' בסמוך לשקיעה, עד לאחר צאה"כ. ב' בסמוך לעלות השחר, עד הגעת היום החדש.

כעת, מסתפק הירושלמי, לדעתו של רבי חייה בר יוסה, הלומד את דינו של רבי יוסי בלחם הפנים שאין צריך תמידות ממש, וסגי במסירת יום ללילה. מה יסבור אותו אמורא, לגבי ישיבת ימי המילואים - האם גם שם תספיק מסירת יום ללילה, או שבשונה מלחם הפנים יסבור רבי חייה בר יוסה, שנדרש בנוסף אף מסירת לילה ליום.

ותמה רבינו, דמהו ספק הירושלמי לגבי ישיבת ימי המילואים, והלא אם רבי חייה לומד שסגי במסירת יום ללילה בלחם הפנים, ומקורו מו' ימי המילואים, ואם כן פשיטא שהמקור ללחם הפנים - היינו, ז' ימי המילואים, תספיק מסירת יום ללילה. וצריך תלמוד, מה הסתפק הירושלמי, הלא לא יתכן שהלמד יהיה יותר מהמלמד.

וזה למד ר"י משיבת אהרן ובניו, דכמו דבישיבת אהרן ובניו צריך היום למסור ללילה, כדי שיהיה היום השני המשך עם היום הראשון, ואז נקרא ישיבה אחת של שבעת ימים רצופים משום דנמשכת ישיבה של יום אחד ליום הבא.

מזה למד ר"י לענין תמיד בלחם הפנים, דמצות תמיד היא שכל סידור יהיה לו המשך עם הסידור הבא, דהנה מצות לחם הפנים היא לסדר בכל שבת, וכל שבת ושבת הוא מצוה בפני עצמה, אלא שגזרה התורה שלא יהיה הפסק בין סדר אחד לסדר שני, וזה נקרא תמיד שהמצוה נמשכת תמיד.

וס"ל לר"י דבעינן מסירת יום ללילה ולילה ליום דאז הוי תמיד, אבל אם יש הפסק בין היום והלילה לא מיקרי תמיד, ורחב"י ס"ל דבמסירת יום ללילה סגי.¹



ד. א.ה. עד כאן בכת"י. ונראה שרבינו לא סיים את כתיבת ההדרן. אולם ב"ה זכינו לברר מקחו של צדיק, כפי ששמעתי לבאר, לפי דרכו של רבינו, מהרה"ג רבי אברהם גרינפלד שליט"א, והרה"ג נחום דסלר שליט"א. דנראה מהוכחותיו של הגאון זצ"ל, שנקט ליישב בשיטת הרמב"ם, דסוגיית הגמ' בשבת (קלג, ב) והירושלמי ביומא (שם), פליגי על סוגיית הגמ' במנחות (צט, ב), במה נחלקו רבי יוסי ורבנן. והנה, לדעת הבבלי במנחות נחלקו בגדר 'תמיד', האם נדרש רציפות אחת, או שסגי לרבי יוסי בהשלמה שאינה רצופה. ומשום כך, לגבי תלמוד תורה, דנאמר בו לא ימוש וגו' והגית בו יומם ולילה, אזי לקיום דין 'תמיד' יצטרכו לרבנן רציפות גמורה. ולא סגי בלימוד בוקר וערב אלא לרבי יוסי, דלא מצריך רציפות ממש.

אולם, אליבא דסוגיית הגמ' בשבת (שם), דמשווה בין הפלוגתא דר"י ורבנן בלחם הפנים, למילה (שאינן כתיב בה כלל תמיד), והירושלמי, המשווה בין פלוגתא לחם הפנים לשבעת ימי המילואים (שגם בזה לא נאמר לשון תמיד), ועל כרחק, דרבי יוסי ורבנן לא נחלקו כלל בגדר 'תמיד', ולכו"ע לקיום דין 'תמידות' סגי בלימוד בוקר וערב, אלא דנחלקו ר"י ורבנן מהי ההגדרה של **מעשה רצוף ונמשך**. ולהכי יש להקביל בין מילה, הגם שלא כתיב בה תמיד, ללחם הפנים, שנחלקו ר"י ורבנן האם נצרך שאלו מושכין ואלו מניחין להחשיב זאת **כמעשה אחד**, או שאפילו בהנחת שחרית וערבית נחשב כמעשה אחד לרבי יוסי. ומכל מקום, לגבי לחם הפנים, כל שבוע הוא מצוה בפנ"ע, "אלא שגזרה התורה שלא יהיה הפסק בין סדר אחד לסדר שני, וזה נקרא תמיד שהמצוה נמשכת תמיד" – כלשון רבינו. ואם כן, נחלקו כיצד ניתן להחשיב מעשה אחד ארוך, במילה, לחם הפנים, וז' ימי המילואים. ומכל מקום, מצד ההלכה של 'תמיד' מודו ר"י ורבנן דסגי בקיום של שחרית וערבית, וכל מחלוקתם היא מהו נחשב מעשה ארוך.

מעתה, הרמב"ם, שפסק כרבנן לגבי מעשה אריכתא של לחם הפנים, יכול מאידך לפסוק דסגי בקביעות עיתים שחרית וערבית אף לרבנן, כיון דמצד ההלכה של תמידות ד'לא ימוש' סגי בשחרית וערבית, ובלימוד תורה אין הלכה של רצף כל חייו, אלא הלכה של תמידות שקידת התורה יומם ולילה, ולזה סגי בקביעות שחרית וערבית. ורבי יוסי חידש הלכה נוספת, שאף למעשה אריכתא סגי בקיום של שחרית וערבית, והרמב"ם לא פסק כוותיה בהא.

יש להוסיף בזה, דמוכח שלא כל מקום דכתיב 'תמיד', נצרך שיהא דווקא בלא כל הפסק. דהנה, לגבי הדלקת המנורה כתיב 'להעלות נר תמיד' (שמות כז, כ) ולדעת רש"י וראשונים נוספים, סגי בהדלקת ערבית לבדה. ואף שהרמב"ם פסק דבעינן הדלקה שחרית וערבית, מכל מקום למדנו שהלשון 'תמיד' אינה בהכרח תמידות לאורך כל היום ללא הפסקה.

בשולי הדברים יש ליישב, מה שהעיר רבינו בדברי הירושלמי ביומא, שמקור רבי יוסי בלחם הפנים דסגי בהשלמת יום ללילה, בלא השלמת לילה ליום, ומספק"ל לירושלמי מה יסבור אותו מ"ד לגבי ז' ימי המילואים, האם צריך שהכהנים יצטרכו להשלים אף לילה ליום [דהרי הכהנים יוצאו מהמשכן ב' ימי המילואים, כאשר משה פירק את המשכן כל ז', כפי שמבואר בהמשך הירושלמי, אלא דצריך לקיום ז' ימים שלמים, שהכהנים ישלימו יום ללילה, ודן הירושלמי לאותו מ"ד שאינו מצריך השלמת לילה ליום בלחם הפנים, מה יסבור ב' ימי המילואים]. ותמה רבינו, מהי ההו"א שיצטרכו ב' ימי המילואים השלמת לילה ליום בנוסף, והלא המקור של ר"י דסגי בהשלמת יום ללילה, הוא משיבת אהרן ובניו, ואם הנלמד לחם הפנים אינו מצריך השלמת לילה ליום, הוא הדין שהמלמד של ז' ימי המילואים אינו צריך השלמת לילה ליום.

וי"ל, דדוקא לגבי לחם הפנים, שאלו מצוות חלוקות, היות וכל שבוע הוא מצוה בפנ"ע, אלא דיש הלכה לחבר בין המצוות, בזה סגי בהשלמת יום ללילה, אבל לגבי ישיבת אהרן ובניו כל ז' ימי המילואים, דהעמיד רבינו צד, שהיא מצוה אחת ארוכה, אם כן לזה היה הו"א בירושלמי שיצטרכו בנוסף השלמת לילה ליום.

(ה) ראה עוד בדברי הנצי"ב (העמק דבר, ויקרא ח, לה) מה שביאר בפלוגתת הבבלי והירושלמי, האם סגי בלימוד פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית לדעת הבבלי. ולירושלמי בעינן מסירת יום ללילה, עיי"ש. וציין לדבריו בהעמק שאלה (קמג, ג). ואולי יש לדון להמשיך כוונת רבינו בפתיחתו בגמ': "כל השונה הלכות בכל יום", ותן לחכם ויחכם עוד.

הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

ראש ישיבת כנסת ישראל – חברון, בעל שם דרך

בגדרי חזקה אין אדם פורע תוך זמנו*

א.

בבא בתרא (ה, א): "אמר ר"ל הקובע זמן לחבירו וא"ל פרעתך בתוך זמני אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו. אביי ורבא דאמרי תרוייהו עביד איניש דפרע בגו זימניה" וכו'. ושם ע"ב: "והלכתא כר"ל, ואפילו מיתמי, ואע"ג דאמר מר הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה, חזקה לא עביד איניש דפרע בגו זימניה".

וכתב הרא"ש א, ס"ט: "ואי טעין פרעתך בתוך זמני אע"ג דאין נאמן, יראה שצריך לישבע שבועת היסת, כיון שטוען טענת ברי, אבל ביתמי לא משבעין ליה מספק [הואיל וחזקה אין אדם פורע כו', אבל בלא"ה משביעין מספק דטענין ליתמי אפילו בשמא - פלפולא חריפתא אות י']".

והנה, דברי הרא"ש לכאורה תמוהים מאד, דהיכן מצינו שבועת היסת במי שנוטל.

ועי' שו"ע ח"מ סי' ע"ח ס"ב בהג"ה: "ואם הלוח חי ואמר שפרעו י"א דצריך המלוה לישבע שלא פרעו וגובה, וי"א דאינו צריך שבועה, וכן עיקר". ועיי"ש בש"ך ס"ק ט"ו, דפלוגתא זו שהביא הרמ"א, בע"כ מיירי בשבועה שלאחר הפרעון [כלומר שהלוח תובע את המלוה שיחזיר לו את הכסף שפרעו, מפני שהוא כבר פרע קודם לכן, תוך זמנו]. דאי קודם הפרעון לא נמצא בשום פוסק שצריך המלוה לישבע, ואדרבה ברא"ש איתא שצריך לישבע היסת, והיינו על כרחך לאחר פרעון, דלעולם לא תמצא היסת קודם פרעון.

ומתוך כך תמה הש"ך על הרמ"א, דכאן פסק הרמ"א דא"צ לישבע כלל [אף לא לאחר פרעון, כפירושו של הש"ך], ואילו בסי' שי"ז ס"א, גבי טענת פרעתי תוך זמני בשכירות, סתם הרמ"א כהמחבר, דצריך לישבע לאחר הפרעון. ודוחק לחלק בין שכירות להלואה, דאדרבה בשכירות יותר שייך הסברא דאין אדם פורע תוך זמנו, וכן משמע להדיא בתוס' ב"מ קי"ב, ב' ד"ה בחזקת, ובב"ב ה', ב' ד"ה כ', ובנמק"י ריש ב"ב, שכתבו דאפילו אביי ורבא דפליגי בהלואה מודו בשכירות דאינו נאמן לומר פרעתי תוך זמני.

וגם על המחבר עצמו יש לתמוה, מדוע בהלכות הלואה לא כתב את הדין שצריך המלוה לישבע שבועת היסת אחר הפרעון על טענת הלוח שפרע, ורק בהלכות שוכר כתב הלכה זו.

* חידושי רבינו הגרש"ז ברוידא זצ"ל, נערכו 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 ופירושו הרמב"ן. כאן המקום לציין, כי בספר הזיכרון עדות ליוסף, נתפרסם שיעורו של רבינו זצ"ל - בגדרי חזקת ג' שנים. שיעור נוסף, בענין חיוב בניית כותל משום היזק ראייה, נדפס בירחון האוצר (גליון מ').

ובאמת תמיהה זו קשה גם על הרמב"ם, דבפי"ד מהל' מלוה ה"א כתב דתוך זמנו פטור משבועת המשנה, ולא הזכיר כלל מה הדין לענין שבועת היסת, ואילו בהל' שכירות פ"ז ה"ג כתב הלכה זו דנשבע היסת. ובמקו"א נתבאר ביישוב קושיא זו על הרמב"ם והשו"ע.

וביותר תמוהים דברי הב"י, הובאו דבריו בש"ך הנ"ל, דנקט דמדסתם הרמב"ם דבריו בפי"ד דמלוה, משמע שלדעתו ליכא שבועה כלל, גם לא שבועת היסת, ומ"ש מההיא דשכירות, דכתב הרמב"ם דחייב בשבועת היסת? ואדרבה, אי בשכירות נשבע כ"ש בהלואה. וכבר תמה כן הש"ך שם על הב"י, והעלה מתוך כך דהרמב"ם סובר כהרא"ש, דנשבע.

והנה, עצם דברי הש"ך, דהרמ"א, וכן הרא"ש, דיברו על שבועה דלאחר פרעון, דבריו אלו תמוהים מאד, שהרי לשון הרמ"א: "י"א דצריך המלוה לישבע שלא פרעו וגובה", הרי מפורש להדיא דהשבועה היא לפני הגבייה. וכ"כ הט"ז דמשמעות לשון "גובה בו" דמירי בשבועה שקודם הפרעון, ותמה לפ"ז דא"כ תהא שבועה זו בנקיטת חפץ ככל הנשבעין ונוטלין, ואילו ברא"ש איתא דנשבעין היסת.

וע"ע בט"ז שם, שדן דאם נפרש כאן לאחר פרעון למה נקט הרמ"א כאן דכן עיקר דאינו נשבע, ואילו בהל' שכירות סתם דנשבע היסת. וזו היא קושית הש"ך המובאת לעיל על הרמ"א. ועי' בסמ"ע סי' שי"ז סק"ג, דנקט בפשיטות דבשבועה שקודם הפרעון איירינן, ודלא כהט"ז והש"ך.



ב.

והנראה לי בביאור שיטות הרא"ש והרמ"א, דהנה פשטות הסוגיא דחזקה זו דאין אדם פורע תו"ז אתי מגדר בירור וראיה. ועי' תוס' ה', ב' ד"ה מי אמרי', שהקשו מה מיבעיא לן אי אמרי' מיגו במקום חזקה, תפשוט דלא אמרי' מדרמי בר חמא, דאמר בשבועות מ"ה, ב' המפקיד אצל חברו בשטר צריך להחזירו בעדים, ולא מהימן לומר החזרתי לך במיגו דאי בעי אמר נאנסו, משום דמצי א"ל שטרך בידי מאי בעי. וכ"ש דלא אמר מיגו במקום חזקה, דחזקה עדיפא דא"צ שבועה, וטעמא דשטרך בידי מאי בעי לא מהני לפוטרו משבועה. וכתבו ע"ז תוס' דשמא סוגיא דהכא לא סברה כרמב"ח.

אמנם, בשטמ"ק מגליון תוס' כתב ליישב קושית תוס', וז"ל: ועוד נראה דהכא מיירי שיש עדים שהלוהו, מדקאמר תבעו אחר זמנו, ולא קאמר תבעו בתו"ז אי נאמן במיגו דלהד"מ, ולכך כל זמן שהוא בתוך הזמן עדיף מסברא דשטרך בידי מאי בעי, אבל כשעבר הזמן תו אינו בחזקת חיוב, ולכך מיבעיא ליה, ולא דמי להא דרמב"ח, דכל זמן ששטר ביד זה שכנגדו בחזקת חייב ולא אמרינן מיגו, וה"נ בתוך הזמן בחזקת שהלוהו, ואפילו היה לו מיגו לא מהימן, עכ"ל.

וביאור דבריו, דודאי ראיה זו דחזקה אין אדם פורע תו"ז עדיפא משטרך בידי מאי בעי, מדגובה מיתומים בלא שבועה. אלא שכשאנו באים לדון אי מהני מיגו נגד חזקה זו, יש הבדל בין אם דנים קודם זמן הפרעון לבין אחר זמן הפרעון, דקודם זמן הפרעון מלבד החזקה דאין אדם פורע תו"ז איכא נמי חזקת חיוב, משא"כ אחר זמן הפרעון.

ולכן, אילו היינו דנים קודם זמן הפרעון אי מהני מיגו נגד החזקה, כיון דאיכא נמי חזקת חיוב, פשיטא דלא מהני מיגו, בק"ו משטר. אך מכיון שבעיית הגמ' היא לאחר זמן הפרעון אי דנינן מיגו נגד החזקה, בזה שטר עדיף, משום דכשהשטר בידו עדיין הוא בחזקת חיוב, ומצטרף לטענת "שטרך בידי מאי בעי", ולא מהני מיגו נגדם. משא"כ כאן, במלוה ע"פ, כל שהגיע זמן פרעון אינו נחשב עוד בחזקת חיוב, ואיכא רק הראיה דאין אדם פורע תו"ז, ולכן שפיר מיבעיא ליה אי מהני מיגו נגד חזקה זו.

כללו של דבר - בשטר איכא תרתין, גם ראייה ממה ששטרו בידו, וגם דנחשב בחזקת חיוב, וכשאנו דנים על המיגו אנו דנים על מיגו נגד תרתין, ומדלא מהני, כ"ש דלא מהני מיגו נגד חזקה דאין אדם פורע תו"ז כשהיא מצטרפת לחזקת חיוב. אבל לאחר זמנו, דעתה נהי דאיכא הראיה דאין אדם פורע תו"ז אבל אינו בחזקת חיוב, בכה"ג שטר עדיף, כיון דאיכא ביה תרתין.

והנה התוס' פליגי אסברא זו שכתב השטמ"ק, חדא מדלא תירצו כן על קושיתם. ועוד, דבסוגין ה', א' ד"ה ובא בזמנו, כתבו התוס', וכן הרא"ש, דפלוגתא דר"ל עם אב"י ורבא מיירי בשיש עדים שחייב לו, דאל"ה ניהמניה שפרעו תוך זמנו במיגו דאי בעי אמר להד"ם, ולקמן מיבעיא ליה אי אמרי' מיגו במקום חזקה. הרי דעתם מבוארת דבעיית הגמ' שייכא גם בתוך הזמן, אף דאיכא חזקת חיוב*.

לפנינו פלוגתת ראשונים אי בעיית הגמ' שייכא נמי בתוך הזמן, דלתוס' והרא"ש שייכא, ולשטמ"ק בתוך הזמן, כיון דאיכא נמי חזקת חיוב אין מקום להאמינו במיגו נגד החזקה.

ותתבאר בזה מחלוקת אחרת. דעי' ברמ"א סי' ע"ח ס"א דתוך הזמן אינו נאמן לומר מחלת לי על החוב. ובביאור הגר"א הביא שם המקור לדין זה מדאיבעיא לן אי אמרי' מיגו במקום חזקה, תפשוט דלא אמרינן, מדאינו נאמן לומר פרעתי במיגו דמחלת לי, וש"מ דאינו נאמן לומר מחלת לי [והטעם דאינו נאמן בטענת מחילה, כתב הגר"א שם דהוא משום דטענת מחילה טענה גרועה היא, ואינו נאמן בה אלא במיגו דפרעתי].

והנה, ראייה זו אינה אלא לדעת התוס' והרא"ש דשייך מיגו גם בתוך הזמן, אבל לשטמ"ק אין מקום לראייה.

ואכן, הש"ך סי' ע"ה ס"ק כ"ב הביא מתשובת ראנ"ח סכ"א דטענת מחילה מועלת בפני עצמה אפילו בלא מיגו. וכתב שם הש"ך דזה דלא כרמ"א ר"ס ע"ח, שכתב דאינו נאמן בתוך הזמן בטענת מחילה, עיי"ש. וזה מתאים לשיטת השטמ"ק דידן, דבעיית הגמ' שייכא רק אחרי זמן הפרעון אבל בתוך הזמן אין מקום כלל להאמין במיגו. וא"כ נפלה הראיה דאין נאמנות בטענת מחילה בתוך הזמן.

(א). גם השטמ"ק כתב בריש דבריו כדברים אלו של התוס', וכמובא בפנים, אלא שהוא כתב כן כדי להסביר מדוע תוך הזמן איכא חזקת חיוב - מאחר ואיכא עדים על ההלואה והזמן. ובאמת, לפי מה דמסיק דתוך הזמן איכא חזקת חיוב מה דמיבעיא לן בשעבר הזמן הוא בדוקא. אבל התוס' כתבו כן [דמיירי באיכא עדים] בסתמא, ומשמע דלדעתם המיגו שייך ביסוד הדבר גם בתוך הזמן.

ועי' פתחי תשובה סי' ע"ח סק"א שהביא מתשו' רעק"א שהסתפק בתרי ותרי בתוך זמנו היאך דנינן בזה - אי תוך זמנו אתי מדין אנן סהדי והוי כעוד כת עדים, או דאתי מדין חזקה ובתרי ותרי מוקמינן אחזקה. ובשם החת"ס הביא הפ"ת שהכריע דאתי מדין אנן סהדי.

והנה, לפמש"כ בשם השטמ"ק, הרי כל שלא הגיע עדיין זמן הפרעון, אזי מלבד החזקה דאין אדם פורע תו"ז איכא נמי "חזקת חיוב", וזה הוי ככל החזקות, ודין הוא שנעמידו אחזקה. ורק כשאנו דנים לאחר שעבר זמן הפרעון אם פרעו תוך זמנו, בזה יש מקום לספיקו של הרעק"א, דעתה חזקת חיוב ממון אין כאן, אלא רק החזקה שאין אדם פורע תו"ז, וע"ז שייך לדון אי הוי מגדר אנן סהדי או מדין חזקה.

ג.

ולי היה נראה לפרש באופן אחר גדר זה דאין אדם פורע תו"ז, ואפשר לפרש כן גם בכוונת השטמ"ק.

הנה, מצינו פלוגתא בין הרמב"ן לריטב"א במכות ג', א', אהא דקתני במתני' "מעדיין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז ע"מ ליתנן לו מכאן ועד שלשים יום, והוא אומר מכאן ועד עשר שנים, אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז בין נותנן מכאן ועד ל' יום בין נותנן מכאן ועד י' שנים", והקשה הרמב"ן הרי באמת הוא חייב לו אלף זוז, והעדים רק רצו להקדים את הפרעון ולבטל כיסו, ומדוע משלמין, הרי מבטל כיסו של חבירו פטור.

ותירץ הרמב"ן: "דהכא כיון דהשתא לא מחייב ליה כלום, כמאן דמפסדי מיניה אלפא זוזי דמי, דהא איהו לא מחייב כלום ואינהו מחייבי ליה אלפא זוזי, מאי איכא דמהנו ליה - דפרעי ההוא שעבודא דאיכא עליה, אומדין כמה אדם רוצה" וכו'. ושיטתו מבוארת, דהלואה תוך הזמן כמאן דליתא דמי, ואין כאן חיוב כלל, וכשהעידוהו שהוא חייב עתה באו לחייבו בחיוב שלא היה חייב בו, רק מאידך גיסא הרויחו לו במה שנפרע חובו, ולכן אומדין כמה "שווי" הלואה לתקופה זו.

אולם, הריטב"א שם כתב: "פי' שישומו מה היה נותן הלואה למלוה עתה מחוב זה אם יפרענו עתה, ומה היה מניח לו המלוה מזה, ומנכין שומא זו, והשאר ישלמו לו כשיעור האומד שהיה נותן לסלק שעבוד זה מעליו" וכו'. והיינו, דאילו היה הלואה מקדים לשלם לא היה משלם את כל החוב אלא פחות. ועי' תוס' לקמן קמ"ז, ב' ד"ה המוכר, בהמוחל שט"ח שמכר, כמה עליו לשלם לקונה, ודעת התוס' בזה שמשלם כפי מה ששוה עתה כשבא למוכרו.

לפנינו פלוגתת ראשונים, דשיטת הרמב"ן היא דתוך הזמן אין עליו כלל חיוב תשלומין, ולכן העדים רצו לחייבו חיוב חדש על כל האלף זוז, אלא שה"כאשר זמם" אינו בכל האלף, כיון דסו"ס אם היה משלם היה נפרע חובו לעתיד, ולכן אומדין כמה אדם רוצה כו'. והריטב"א ס"ל דגם בתוך הזמן איכא חיוב, וכשבאו עדים והקדימו זמן הפרעון אינו נחשב שחייבוהו חוב חדש, ולכן הוצרך לומר דאף שאמנם הוא חייב מעתה, מ"מ אין ערך השווי של ממון זה שחייב עתה כפי שיעור הסכום שלוה, שהרי אילו בא המלוה למכור חוב זה לא היה מקבל כסכום שהלוהו,

או אילו היה רוצה המלוה שהלוה יקדים לשלם לו היה מסכים להפחית מסכום ההלוואה. ונמצא דלפי עדות העדים הוא חייב עתה בחוב ששוה אלף זוז, ואילו לפי האמת הוא חייב עתה חוב ששוה פחות.

ד.

ובמק"א כתבתי כמה נפק"מ בין הרמב"ן לריטב"א:

חדא, באופן שהלוה טוען שהיתה סתם הלוואה, וסתם הלוואה שלשים יום, והעדים העידו שהלוהו לעשרה ימים. להריטב"א בכה"ג משלמים כאשר זמם, ושמן באותה דרך ששמן בהלוואה לזמן ארוך, משום דגם כאן שווי ההלוואה היום יכול להיות פחות מסכום ההלוואה². אבל לשיטת הרמב"ן בסתם הלוואה אין מקום לחייבם כלל, דאף דסתם הלוואה ל' יום אין זה כקובע זמן תשלום ליום שלשים דנימא דקודם ל' אינו חייב, אלא זה זמן אריכתא לתשלום, וכיום מישלם זימניה הוא. ועי' תוס' ה', א' ד"ה הקובע זמן, דבסתם הלוואה תוך ל' לא הוי כתוך זמנו, ואף דהרמב"ן עצמו חולק וס"ל דתוך ל' בסתם הלוואה הוי כתוך זמנו, היינו משום דלדעתו גם ביום מישלם זימניה הדין כן, דאיכא חזקה דאין אדם פורע תו"ז. עי' בש"ך סי' ע"ח ס"ק ט"ז, וכן בביאור הגר"א שם ס"ח ס"ק כ"ד.

ועוד נראה דסתם הלוואה ל' יום אין זה זמן ללוה, אלא הלכה על המלוה שהוא אינו רשאי לתבוע, כמו שמצינו בשביעית, וכדאיתא במכות ג', ב' דילפינן מקרא דיש לך שמיטה אחרת שהיא כזו, ואיזו היא המלוה לחבירו סתם שאינו רשאי לתבועו בפחות מל' יום³.

ועי' גם רמב"ם פי"ג מהל' מלוה ה"ה: "וסתם מלוה שלשים יום... ואם התנה שיתבע בכל זמן שירצה יש לו לתבעו ביומו, שתנאי ממון הוא". הרי מבואר בהדיא דהזמן של ל' יום אינו משום אומד הדעת שעל דעת כן הלוה, דא"כ לא בעינן לטעם "שתנאי ממון הוא", דבלא"ה נמי הרי אמר דעתו בפירוש, אלא זהו דין דאין המלוה יכול לתבוע קודם ל' יום. ולכן הוצרך הרמב"ם לבאר מדוע כשהלוהו ע"ד כן יכול לתבעו קודם ל'.

וכיון שכן פשיטא דגם הרמב"ן יודה דגם קודם יום שלשים איכא חיוב ממון אלא שאינו יכול לתבעו, ודין הוא דבעדים זוממין שהעידו על הקדמת הזמן בתוך שלשים לסתם הלוואה, אין עליהם חיוב כאשר זמם, דהא הם לא באו לחייבו בחיוב חדש.

ה.

ועוד נפק"מ בין הרמב"ן לריטב"א - כשהמלוה טוען שהגיע כבר זמן הפרעון, והלוה טוען שעדיין לא הגיע הזמן. לרמב"ן דין הוא שישבע היסת כדין כופר הכל, שהרי הוא כופר בחוב

(ב). ואף דלפעמים בהלוואה לזמן קצר אין משמעות ממונית להפרש הזמן, מ"מ ביסוד הדין אין נפק"מ בין "סתם הלוואה שלשים יום" לבין הלוואה לעשר שנים, ולעולם אומדים כמה אדם רוצה כו'.

(ג). א.ה. כן כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (הלכות מלוה ולוה פכ"ו ה"ב).

שתבעו, דלפי טענת הלוחה אין הוא חייב לו עתה כלום, ומה שהוא מודה עתה בחוב שלאחר זמן הוי כטענו חיטים והודה בשעורים, ועוד גריעא - דהתם עכ"פ הוא מודה לו עתה בחיוב ממון שחייב עתה, אבל כאן, גם במה שמודה זהו בממון שאינו חייב עתה. ואילו לריטב"א דין הוא בכה"ג שישבע שבועת מודה במקצת דאורייתא, דחוב שזמן פרעונו עדיין לא בא חוב ממון הוא, אלא ששווי פחות.

ועי' רמב"ם פי"ג דמלוה ה"ו ושו"ע סי' ע"ג ס"ב, דבכה"ג נשבע הלוחה היסת, ואם יש שם עד אחד נשבע שבועה של תורה. אח"כ ראיתי בקצה"ח סי' ע"ג סק"ב בשם מהרי"ט שהביא ראיה לדברי הרמב"ם והשו"ע מסוגיא דידן במכות, עיי"ש.

וע"ע ברמב"ם הנ"ל באותה הלכה: "זה אומר חמשה ימים נשאר מן הזמן וזה אומר עשרה, אומרים למלוה המתן עד סוף החמשה וישבע היסת שנשאר עוד חמשה ימים". ומה דלא נשבע מיד היסת, הוא משום דעתה אין כלל תביעת ממון ולא כפירת ממון. וגם זה כרמב"ן.



ו.

ועוד נראה לדון עפ"י מחלוקת זו של הרמב"ן והריטב"א בדברי הקצה"ח סי' ע"ה סק"י, בענין התובע מנה לי בידך והלה טוען לויתי ופרעתי, וע"א מעיד שלוחה ועדיין הוא תוך זמנו, ומשיב הנתבע אכן עדיין תוך זמנו הוא אבל פרעתי. וכתב בזה הסמ"ע דדנין ליה דינא דנסכא דר' אבא [דאין הנתבע מכחיש את העד, וממילא אינו יכול לישבע שבועת התורה וליפטר, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם].

וכתב הקצה"ח דמשמע דנקט הסמ"ע דאילו היה מכחיש את העד וטוען דהוא לאחר זמנו היה צריך להשבע להכחיש העד. ותמה ע"ז הקצות, הרי אין העדות וההכחשה על ממון אלא על ראייה - דלפי עדות העד איכא ראייה דלא פרע משום שהוא תוך זמנו, ולפי הכחשתו, דהוי לאחר זמנו, ליכא הראיה. ונשאר בצ"ע.

והנה, ודאי כן הוא אם נסבור כריטב"א, דתוך הזמן איכא חיוב ממון רק דאינו יכול לתובעו, דלפ"ז העדים והנתבע אינם מכחישים זא"ז אלא בראיה. אבל לשיטת הרמב"ן לכאורה לא קשה כלל, דלפי עדות הע"א שעדיין תוך זמנו הוא, גם אם פרע החוב, כטענת הנתבע, אין זה פרעון החוב אלא ממון אחר שנתן לו, ואילו לפי דברי הלוחה, שכבר עבר הזמן, א"כ התשלום היה

(ד). לכאורה דבר תימא הוא לומר דפרעון תוך הזמן נחשב כפרעון חוב אחר, דמנין בא לכאן חוב אחר, הרי לא הלוחה אלא פעם אחת. וגם אם נאמר שהוא שילם לו ממון שלא היה חייב בו [וכפי שאכן כתב בסימן הבא אות ז'], מ"מ הרי ממילא נפרע ובטל החוב, דלא גרע משעבודא דר"נ. ומה דאמר הרמב"ן דתוך זמנו "לא מחייב ליה כלום", אין הכוונה שאין החוב קיים, דפשיטא דיש חוב, שהרי הלוחה, ולהיכן הלך החוב, אלא כוונתו לומר דאף אמנם דיש חוב ושעבוד על ממון, מ"מ אין חוב על הגברא, דעד שיגיע זמן הפרעון אין מוטל עליו לעשות כלום לפרעון החוב, וכשהעידו עליו שעבר הזמן הרי בפועל הטילו עליו חיוב לפרוע את החוב. וזה סגי לענין "כאשר זמם".

וכל זה לענין נדון הרמב"ן, שהעדים באו לחייבו במה שאינו חייב, אבל בנדון הקצה"ח, שעד אחד העיד שהוא תוך הזמן, אין עדותו נוגעת בחיוב הגברא, דאין אנו דנים כעת בעצם החיוב, אלא בפרעון, וממילא אין אנו שומעים מעדותו אלא דאיכא ראייה שלא פרע, ובפרט זה בלבד הלוחה מכחישו, ולפי טענתו אין ראייה שלא פרע, ועל הכחשה מסוג זה ל"ש שבועת ע"א - העורך.

פרעון החוב, ונמצא דשפיר עדות הע"א מעידה שלא פרע את החוב, והלוה מכחישו דחוב זה נפרע, ושייך בזה שפיר שבועת עד אחד.

ומיהו במקו"א נתבאר, דאף לרמב"ן, הגם דאם אנו באים לחייב את הלוה בתוך הזמן, זה נחשב שמחייבים אותו ממון אחר שהוא לא חייב בו כלל, ולכן שייך בזה "כאשר זמם", מ"מ כל שהלוה בא מרצונו לשלם תוך זמנו שפיר יש כאן את פרעון החוב שחייב, וכאילו הגיע זמנו כבר. ולפ"ז, כשע"א מעיד דהחוב תוך זמנו והלוה טוען שעבר הזמן, בגופו של ממון אין ביניהם הכחשה, ודו"ק היטב, ודברי הקצה"ח נכונים גם לשיטת הרמב"ן.



ז.

ומעתה, נראה לומר דלפי שיטת הרמב"ן, דתוך הזמן ליכא עדיין שום חיוב תשלומין, יש להגדיר אחרת חזקה זו דאין אדם פורע תו"ז, דאין זה בתורת ראיה, אלא שהמלוה נחשב בתוך הזמן מוחזק בתביעתו ולא "מוציא מחבירו", דמכיון דאין אדם פורע תו"ז ואיכא חזקת חיוב, וכמש"כ השטמ"ק (ע"ל אות ב'), חשבינן ליה כמוחזק בתביעתו ואינו כמוציא. ורק בזכות כזו שיש בה דין תביעה כבר מעתה מקרי מוציא מחבירו ואין הוא מוחזק בזה, משא"כ כאן, דעתה אין לו שום תביעה כלפי הלוה, דקודם הזמן אין עליו חיוב תשלום, וכל הדיון הוא על זכות שיש לו ומוחזק בה.

ולפ"ז, מה שגובה מיתומים בלא שבועה, לא אתינן עלה מטעם בירור ואנן סהדי, אלא מטעם דלא תקנו שבועה אלא בבא לגבות ולהיפרע מיתומים, אבל כאן בתוך זמנו אינו בא להיפרע מיתומים, אלא רק לקבוע את זכותו שיש לו ושהוא מוחזק בה כל הזמן". ודומה קצת להא דאיתא בשו"ע סי' ק"ח סי"ב, דבשטר משכון נפרעין מיתומים בלי שבועה, משום דנחשב כמוחזק ולא כמוציא.

ובזה נוכל להסביר את פסק הרמב"ם פ"ד דמלוה הי"ג: "הורו רבותי, שאפילו היה החוב לזמן ועדיין לא הגיע זמנו להפרע, הואיל וכתבו לו שטר ואין בידו שטר והלוה טוען פרעתי נאמן ונשבע היסת שפרעו, שאנו חוששין שמא פרעו ולפיכך קרע השטר או שרפו, וכן הורו רבותי שאפילו היה השטר יוצא מתחת ידי אחר והלוה טוען ממני נפל אחר שפרעתי, אע"פ שהוא בתוך זמנו נשבע היסת ונפטר, שכיין שאין השטר ביד המלוה אין שם חזקה". והראב"ד השיג עליו דאין הדין מחזור, ובשבועה מיהא יטול.

ה). עי' לעיל אות ד', מש"כ בענין סתם הלואה שלשים יום, דשיטת הרמב"ן היא דדינן ליה כתוך הזמן ואינו נאמן לומר פרעתי. והעלנו שם דגדר סתם הלואה אינו כגדר תוך הזמן בהלואה לזמן, דבסתם הלואה איכא חיוב תשלום גם בתוך ל' יום, רק שיש לו זמן אריכתא לתשלום, או משום דלמלוה אין זכות תביעה בתוך ל' יום, עיי"ש. ולפ"ז, בהכרח דמה דדינן לה בתוך ל' יום כתוך הזמן לענין טענת פרעתי, אינו משום הסברא שכתבנו כאן, דבתוך הזמן המלוה מוחזק, אלא משום ראיה ואנן סהדי דאין אדם פורע תו"ז.

ולפ"ז, ביתומים בתוך ל' יום דסתם הלואה, אפשר שיגבה בשבועה, דבתוך ל' יום איכא חיוב תשלום ואין המלוה מוחזק בחובו. ומשום ראיה ואנן סהדי דלא פרע, זה אינו מספיק לפטור משבועת היתומים. וכמו דמצינו בשטר דאינו מספיק לפטור משבועה זו, אף דראיה דשטר עדיפא מראיה דאין אדם פורע תו"ז, לרמי בר חמא דפשיטא ליה דלא מהני מיגו נגד שטרך בידי מאי בעי, וכנ"ל אות ב'.

וכתב המ"מ: "ואני אומר מחוור ומלובן הוא, דאם איתא דאפילו באבד כל תוך זמנו לא חיישינן לפריעה, מה טעם לא מהדרינן ליה כשנפל ... אלא ודאי כל דנפל איתרע ליה, וכ"ש אבד דאיתרע ליה ורגלים לדבר". וכתב ע"ז הכס"מ: "ולי נראה שדברי רבינו ורבותיו בשאינו ידוע שנפל אלא ביוצא מתחת ידי אחר ואין אותו אחר זוכר איך בא לידו, דאילו בידוע שנפל לא היה רבינו תולה הדבר בהוראת רבותיו ולא היה משיגו הראב"ד". והיינו, דהלכה זו מיירי באופן שאין ריעותא בנפילה.

ולדברי הכס"מ, דהרמב"ם מיירי בדליכא ריעותא בנפילה, לכאורה שיטתו דהרמב"ם תמוהה, מדוע באמת נאמן הלוח, והרי איכא החזקה דאין אדם פורע תו"ז.

ונראה דודאי אם נפרש את החזקה מגדר ראייה ואנן סהדי, דין הוא דגם בנפל אין הלוח נאמן, דסו"ס אנן סהדי דלא פרע, אבל אם נפרש כמו שכתבנו לפי שיטת הרמב"ן, דגדר החזקה הוא דבתוך הזמן המלוה מוחזק בזכותו ואינו נחשב כבא לפרוע ולהוציא, שפיר י"ל דכל זה כשאין שטר מלוה, או כשיש שטר והשטר בידו, אבל כשיש שטר ואינו בידו שוב אינו נחשב מוחזק בתביעתו, שהרי בלי השטר לא יוכל המלוה לתבוע, גם לאחר זמנו, דהלוח יטען תחזיר לי השטר ואז אשלם לך, ולכן ככה"ג אינו נחשב מוחזק בתביעתו.

ויש להוסיף בזה הסבר עפ"י מה דאיתא ברמב"ם פי"ח דגזילה הי"ד: "כל השטרות הנמצאות שדינן שלא יחזיר אם החזיר הרי אלו כשרים וגובין בהן ואין מוציאין אותן מתחת יד בעליהן והרי הם בחזקתן ואין חוששין להם". והראב"ד השיג עליו: "דין זה אינו מחוור, אם הוחזק נפול בב"ד או אפילו בעדים, ואין דנים בו מעשה".

הרי משמע מזה דדעת הרמב"ם היא דכל המחזיק בשטר נחשב כמוחזק בחוב, והראב"ד חולק ע"ז. ולכן שפיר פסק הרמב"ם הנ"ל בהלכות מלוה שכשיש שטר ונפל ועתה אינו ביד המלוה, מיקרי מוחזק זה שהשטר בידו ולא המלוה. ואף אם אינו ביד שום אדם, עכ"פ מכיון שהשטר הוא המלוה כל שאינו בידו אינו נחשב כמוחזק במלוה. ולכן אתי שפיר מש"כ הרמב"ם דבנפל השטר נאמן הלוח בטענת פרוע, ואפילו תוך זמנו.

ומדויק לשונו של הרמב"ם, שכתב בסוף ההלכה: "שכיון שאין השטר ביד המלוה, אין שם חזקה", וכונתו שאינו נחשב כמוחזק, וכמו שכתבנו.

והראב"ד, שהשיג, הולך לשיטתו, דהשטר אינו עושה אותו מוחזק במלוה [ולכן אחר שנפל אין דנים בו מעשה, אף שעתה מחזיק בו], ולכן דנינן בזה כמו מלוה ע"פ, דתוך זמנו אינו נאמן, ומה שהשטר אינו בידו אינו גורע מחזקתו. א"נ, ס"ל להראב"ד דתו"ז אתי משום ראייה ואנן סהדי, ולכן גם בנפל השטר איכא לראיה זו.



ח.

עוד יבואר לפי דרכנו, מש"כ הרמב"ם בפ"ד דמלוה ה"א, דתו"ז פוטר משבועת המשנה דפוגם שטרו. ועיי"ש במ"מ שכתב: "אבל אני חוכך בדין פוגם את שטרו, דהא אבטילא לה חזקה דאין אדם פורע לגבי האי, שהרי פרע והלה מודה לו במקצת, וצ"ע".

ונראה דודאי אי גדר חזקה זו דאין אדם פורע תו"ז הוא משום ראייה ואנן סהדי, בודאי סברת המ"מ נכונה דכאן איתרע ליה לראיה זו, שהרי חזינן דאדם זה פורע בתוך זמנו. אבל אם נפרש כמ"ש"כ דהגדר הוא משום דתוך הזמן נחשב המלוה מוחזק בזכותו, כיון דבתוך הזמן הוי בחזקת חיוב. וחוב זה מוחזק הוא בו, מאחר שעתה אין לו תביעה על הלוה אלא רק קביעת זכות שיש לו. ולגבי זה שפיר י"ל דבמה דחזינן שלוה זה כן פרע מקצת החוב בתוך הזמן, אין בכך ריעותא בחזקתו של המלוה, מאחר שעתה אינו חייב לו כלום.

כללו של דבר - בפגימה יש ריעותא בראיה ולא ריעותא בחזקת חיוב, וממילא נחשב המלוה מוחזק בזכותו, ואין שבועת המשנה אלא בנוטלין וגובין ולא במי שהוא מוחזק בדבר.

ועוד תתבאר לפי דרכנו הלכה אחרת שהביא הש"ך סי' ע"ח סק"א בשם הסמ"ע, דכל שהמלוה טוען שמא והלוה ברי ששילם בתוך זמנו, נאמן הלוה ופטור. ותמה ע"ז הש"ך, הרי מקור הלכה זו במרדכי, והמרדכי מסתפק בדבר.

והנה, לפמ"ש"כ יש לתלות שאלה זו בגדר חזקה זו. ואי אתינן עלה משום ראייה ואנן סהדי, דין הוא שלא נאמין ללוה, הגם שהוא ברי, שהרי אנן סהדי דלא פרע, ומה איכפת לן לענין האנן סהדי מזה שהמלוה טוען שמא, זה אינו מעלה ומוריד לגבי טענת הלוה. אבל אם נאמר דתוך זמנו מועיל רק לכך שיחשב המלוה כמוחזק בזכותו, שפיר י"ל דכאן בנ"ד נאמן הלוה מדין ברי ושמא. והרי חזינן דאיכא מאן דס"ל דבכל ברי ושמא מוציאין מידי מוחזק. ואף דאנן קי"ל דלא אמרי' ברי עדיף, כ"ז הוא במקום שאם נדון זאת כברי נצטרך להוציא ממש מידי המוחזק. משא"כ כאן, אם נדון זאת כברי ונאמין ללוה שפרע, לא נצטרך להוציא אלא הוא יישאר בפטורו, ובכה"ג י"ל דלכו"ע אמרינן ברי עדיף.

ט.

ועתה נחזור לשיטת הרא"ש והי"א ברמ"א, לעיל ריש דברינן, דכשטוען הלוה פרעתי בתוך הזמן נשבע המלוה היסת. ותמהנו היכן מצינו שבועת היסת במי שנוטל. ועיי"ש מה שהבאנו מהש"ך, דכל הדיון הוא על שבועה שלאחר פרעון, וכתבנו שם דברמ"א משמע להדיא דנשבע קודם הפרעון, שכתב "צריך הלוה לישבע שלא פרעו וגובה", וכ"כ הט"ז, ודלא כהש"ך. וגם הרא"ש כתב "שבועת היסת", וכל זה תמוה, כנ"ל.

ולפי היסוד שכתבנו לדעת הרמב"ן והרמב"ם, דגדר החזקה דאין אדם פורע תו"ז הוא משום שהמלוה מוחזק בזכות חובו, דעדיין אין לו תביעה על הלוה וללוה עדיין אין חיוב תשלום, רק שיש למלוה זכות חוב ובזכות זו הוא מוחזק. לפ"ז מובן שפיר דהמלוה צריך לישבע היסת כדי להישאר בחזקתו זו, דאין כאן "מוציא מחבירו" אלא רק קביעה שלמלוה יש את זכות חובו, וע"ז שייך שפיר שבועת היסת.

ומצינו כעין זה ברמב"ם פי"ג דהל' מלוה ה"ז: "היתה המלוה בשטר וטען הלוה שזמן קבעת לי, יראה לי שישבע בעל החוב היסת שלא קבע לו זמן ויטול מיד". ותמה הכס"מ, מה ענין היסת לכאן, דאין היסת אלא בנשבע לפטור עצמו. ותירץ דכיון דמודה שהוא חייב לו, הוי כאילו

תובע הלוח למלוה חייב אתה להמתין לי כך וכך ימים, ולפיכך חייב המלוה לישבע היסת, עיי"ש. והיינו, דכיון דהוא מודה בחיוב הוי המלוה מוחזק, והלוח הוא שתובע שימתין לו, ולכן נשבע המלוה ככל מוחזק וגובה.

והנה, מש"כ הרמב"ם שם ה"ו (הוב"ד לעיל אות ה'), שאם המלוה טוען הגיע זמן הפרעון והלוח טוען שעדיין לא הגיע הזמן, נשבע הלוח היסת ונפטר. ולכאורה מאי שנא מהלכה ז', במלוה בשטר שטוען הלוח זמן קבעת ליה, דהמלוה נשבע ונוטל.

וביאור הדבר עפ"י דרכנו - דבהלכה ו' מיירי במלוה ע"פ, ובזה ודאי אין המלוה נחשב מוחזק בחיוב, שהרי הלוח יכול לכפור לגמרי, ולכן אף שהוא מודה דחייב מ"מ הלוח נחשב מוחזק, והרי הוא ככופר הכל ונשבע ככל מוחזק. משא"כ בהלכה ז', דמיירי במלוה בשטר דהמלוה נחשב כמוחזק, כיון שאין כלל ספק בעצם החוב אלא שהלוח כופר בזמן הפרעון, ובזה נחשב המלוה מוחזק והלוח תובע שימתין לו זמן, ולכן נשבע הלוח וגובה.

ומעתה לא קשה כלל מההיא דסי' שי"ז גבי טענת פרעתי תוך זמני בשכירות, דסתם הרמ"א כמחבר דנשבע, דהתם מיירי לאחר הפרעון, ובזה שפיר מודה הרמ"א דנשבע היסת.

והנה, ודאי אילו היינו פושטים את הספק דמיגו במקום חזקה לא אמרי', א"כ נקטינן דחזקה זו כאנן סהדי, לא היה המלוה נשבע היסת לא קודם פרעון ולא לאחר פרעון, דהרי איכא אנן סהדי דהלוח לא פרע עדיין. אבל מאחר דהוי בעיא דלא איפשטא, א"כ הוי ספק אי איכא אנן סהדי, ודין הוא שלא יוכל המלוה ליפטר בלי שבועת היסת, שהרי אין לו עדים שביירו דכבריו.

ומיהו עדיין יש לעיין במה שכתבנו, דלפי מהלך דברינו כאן ולעיל אות ז' ואות ח', הרמב"ם הולך בשיטת הרא"ש והי"א ברמ"א, דגדר החזקה דאין אדם פורע תו"ז אינו מתורת ראיה אלא משום שהמלוה מוחזק בזכותו. ולפ"ז היה ראוי להרמב"ם לסבור כשיטתם, דבכל טענת פרעתי בתוך הזמן ישבע המלוה היסת ויטול. ואילו דעת הרמב"ם באמת אינה כן, וכמו שהבאנו לעיל אות א' מהב"י שכתב כן בדעת הרמב"ם, מדסתם דבריו ריש פ"ד דמלוה ולא כתב דאיכא שבועה.

וי"ל דס"ל להרמב"ם דכיון דחזינן דמיבעיא לן בגמ' דתהוי חזקה זו כמו אנן סהדי שלא יועיל מיגו כנגדה, הרי מסתבר דאף לפי הצד דמהני מיגו, דלא חשיב כאנן סהדי, מ"מ איכא קצת ראיה ובירור שלא פרע. ופשיטא ליה להרמב"ם דחזקה זו מרעת להך חזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו [שמחמתה תיקנו חכמים שבועת היסת], ולכן ס"ל להרמב"ם דאין המלוה נשבע שלא נפרע תוך זמנו.

ובלא"ה י"ל בפשטות דכאן ליכא כלל לחזקה זו, מאחר דבמציאות אינו בא בתביעה אלא בטענה שפרע, אלא דאנן דנינן ליה למלוה כמוחזק, ובכה"ג אין את החזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו.



(1). וגם יקשה עדיין ממה שפסק הרמב"ם פ"ז דשכירות ה"ג דהמשכיר נשבע היסת. ועוד יתבאר, אי"ה, ענין זה במקו"א.

י.

ועי' ביאור הגר"א סי' ע"ח ס"ק י"ז, דעל הי"א שהביא הרמ"א והכריע כמותם, דאין המלוה צריך לישבע שלא פרעו, כתב הגר"א: "דס"ל דחזקה הוי כמו עדים שלא פרעו... וצ"ל לסברתם דדוקא לענין מיגו איבעיא להו לגמ', אבל בשאר דברים לא, וצ"ע".

וכוונתו להקשות דהי"א הללו דסברי דאינו צריך שבועה, הרי בע"כ נקטי דחזקה זו כאנן סהדי, והא בעיא דלא איפשיטא היא, והיאך פוטרין אותו משבועה.

ברם לפמש"כ י"ל שפיר, דכו"ע סברי דאינו כאנן סהדי, רק פליגי אי חזקה זו היא משום בירור, או משום מוחזק. המחייבים שבועת היסט סברי, דמשום מוחזק אתינן עלה, ולכן קודם הפרעון צריך המלוה לישבע, כדין המוחזק, וכמו שנתבאר בדבריננו. והפוטרים סברי דמשום בירור אתינן עלה, וכיון דסגי בזה לגבות ולהוציא מידי הלוה, תו לא שייך תקנת שבועת היסט, דאין היסט לנוטלין אלא לנפטרינן. אבל, כאמור, גם לדעת אלו הפוטרים, אין החזקה כאנן סהדי אלא כבירור בעלמא.

והגר"א שכן הקשה, זהו משום דהוא פירש לרא"ש ולהי"א ברמ"א כהש"ך, דמיירי לאחר פרעון, עיי"ש בבהגר"א ס"ק ט"ז, ובזה ודאי אלו הפוטרים משבועת היסט אף שהלוה תובע לאחר הפרעון הדמים שנתן לפי דבריו מתחילה, בע"כ הוא משום דדנינן לחזקה דאין אדם פורע תו"ז כאנן סהדי. ולכן שפיר הקשה הא בעיא דלא איפשיטא הוא. אבל לפמש"כ דקודם פרעון מיירי, והפוטרים טעמם הוא דלא מצינו היסט בנוטלין, שפיר אין צורך לומר דהחזקה הוי כאנן סהדי.

יא.

לעיל אות ב' הבאתי את דברי הרמ"א סי' ע"ח ס"א דתוך הזמן אינו נאמן לומר מחלת לי, וכתב בביאור הגר"א סק"ב שהטעם הוא משום דטענת מחילה טענה גרועה היא, ואינו נאמן אלא במיגו דפרעת. ולכן בתו"ז, דאינו נאמן בטענת פרעת, אינו נאמן גם בטענת מחילה.

וראיתי בהגהת חידושי הפלאה שתמה על הרמ"א, ממש"כ הוא עצמו לקמן בסי' פ"ב סי"א, דשטר שיש לו נאמנות, דאינו נאמן בטענת פרעת, נאמן בטענת מחילה לחייבו שבועה, ונשאר בצע"ג.

ועי' בחי' רעק"א שם בסי' פ"ב סי"א שתירץ, דבכדי לחייב שבועה שפיר מהני טענת מחילה בלי מיגו, אבל להאמינו לפוטרו אינו נאמן בלי מיגו. ברם, הקשה הגרע"א לשיטת הרמב"ן, דס"ל דטענינן גם במילתא דלא שכיחא, וכן ס"ל דטענת מחילה מהני לחייב שבועה, א"כ למה תוך זמנו גובה מיתומים בלי שבועה, נטען להם טענת מחילה, ונשאר בצ"ע.

והנה, כל הנדון הזה הוא רק אי אתינן עלה בטעם החזקה דאין אדם פורע תו"ז משום ראייה, דטעם זה לא שייך אלא לענין פרעת, ולא לענין טענת מחילה, כמובן, וצריכה טענה זו להועיל אלמלא טענה גרועה היא. אבל לפמש"כ בשיטת הרא"ש והי"א ברמ"א, דהטעם הוא דחזקת

חיוב משווי ליה למלוה מוחזק, אין שום סתירה ברמ"א. ולעולם טענת מחילה טענה מעלייתא היא, וכפי שעולה מדברי הרמ"א בסי' פ"ב, ומה דאינו נאמן בטענת מחילה תוך זמנו, הוא משום דכיון דהמלוה נחשב מוחזק, הרי מאותו טעם דאינו נאמן לומר פרעת, מאותו טעם אינו נאמן לומר מחלת לי, דאינו יכול לבא בטענה בעלמא להפסיד המוחזק.



י.ב.

ולפי היסוד שכתבנו בשיטת הרמב"ן, הרמב"ם והרא"ש, נוכל ליישב דברי הרמב"ם פ"ג משכנים ה"ב, וז"ל: אחד מן השותפין שבנה הכותל המבדיל בינו ובין חבירו עד ארבע אמות, ותבע חבירו ליתן חלקו בהוצאה ואמר נתתי חלקי, ה"ז בחזקת שנתן ונשבע היסת שנתן ונפטר, עד שיביא התובע ראיה שלא נתן. אבל אם בא לתבוע אותו ליתן חלקו בהוצאת שאר הגובה שהוסיף על ד' אמות, מפני שסמך לו או כנגדו, ואמר נתתי, אינו נאמן, אלא חבירו נשבע בנקיטת חפץ שלא נתן ונוטל ממנו כדין כל הנשבעין ונוטלין, עד שיביא ראיה זה שנתן לו, עכ"ל.

וכתב הרמ"מ, דשבועה זו בנקיטת חפץ הוא כדין הנשבעין ונוטלין, ואפילו במלוה בשטר אי א"ל אשתבע דלא פרעתין משתבע ליה, וכמו שיתבאר פי"ד מהל' מלוה ה"ב, ע"כ.

ובלח"מ תמה ע"ז, דמסוגית הגמ' ה', ב' משמע דהטעם ד"מי יימר דמחייבו לי רבנן" [שמחמתו ביותר מד' אמות הוי "בחזקת שלא נתן"], עדיף מחזקה אין אדם פורע תו"ז [ומש"ה דחו את הראיה ממתני' דלא עביד איניש דפרע בתו"ז]. ומעתה, מאחר דבתו"ז פסקין דפטור משבועת המשנה, ואף מיתומים ואף בשטר פגום, וכמש"כ הרמב"ם פי"ד דמלוה ה"א, למה א"כ מחייב כאן בשבועת המשנה גם ממנו עצמו.

ועי' גם בטור סי' קנ"ז, שהביא דברים אלו של הרמב"ם, וכתב: "והרמ"ה כתב שנוטל בלא שבועה, דטפי הוי בחזקת שלא נתן מקובע זמן לחבירו וא"ל פרעתין בזמני דקי"ל דשקיל בלא שבועה".

והלח"מ כתב ליישב קושייתו: "י"ל דלא מדמינן לגמרי, דהכא בעינן שבועה והתם לא בעינן שבועה, ולא אהני טעמא דמי יימר אלא לדמותו להתם, דכי היכי דהתם אינו נאמן ה"נ אינו נאמן האומר פרעתי כשישבע חבירו בנקיטת חפץ. וכיוצ"ב כתב בפ"ז דשכירות, וסיים דעדיין צ"ע.

ומלבד דתירוצו דחוק מאד, יש גם לתמוה עליו, דאם אמנם תוך זמנו עדיף מהראיה ד"מי יימר", א"כ לפי מה דחזינן דהטעם ד"מי יימר" מהני להוציא מידי מוחזק, א"כ כ"ש דכן הוא בחזקה דתוך זמנו. ויקשה לפ"ז מש"כ הרמב"ם פי"ד דמלוה הי"ג, דבנפל השטר אפילו בתו"ז נאמן הלוי לומר פרעת, וכבר הסברנו את טעם הדבר לעיל אות ז' - משום דהמלוה אינו נחשב כמוחזק בזכותו, כיון שהשטר אינו בידו, והלוי לעולם יאמר לו הבא את השטר, ומדוע לא אמרינן שתועיל ראיה זו דחזקה אין אדם פורע תו"ז להוציא מיד הלוי שהוא מוחזק. ומשמע מזה להדיא ד"מי יימר" עדיף מתו"ז, וכשיטת הרמ"ה.

אמנם, לפי דרכנו ברמב"ם יתבארו דבריו בהלכה זו היטב, דלפמש"כ שיטת הרמב"ם דחזקה זו דתו"ז לאו משום ראייה היא, אלא משום דהוא נחשב כמוחזק בזכויותיו, ומש"ה נפרע הוא אפי' מן היתומים בלי שבועה. והוא מפני דרך בבא לפרוע ולגבות מיתומים תקנו שבועה, אבל לא במה שמוחזק בידו, דתוך הזמן אינו בגדר "מוציא" ו"נפרע" מיתומים, וממילא אין כאן שבועת היתומים, ומכיון דנתברר בתוך זמנו דיש לו חוב על היתומים, שפיר גובה אח"כ כשבא זמנו לפרוע, דמהגעת הזמן ודאי לא פרעו לו.

וכל זה שייך בתו"ז, אבל בההיא דכותל הרי הגיע זמן הפרעון שחייב לשלם לו, ואמנם בכל שעה יכול לתבעו בב"ד שישלם, ורק משום "מי יימר דמחייבו לי רבנן" אין הוא ממחר לשלם. ונמצא דכאן הוי חוב ממש דהמוחזק הוא הנתבע, ו"מי יימר" הוי מתורת ראייה. ובזה ס"ל להרמב"ם דחייב שבועת המשנה דנשבעין ונוטלין.

והנה, אף שתירצנו את עצם קושית הטור והלח"מ, שדימו "מי יימר" לחזקה דתוך זמנו, וביארנו מדוע יש מקום לחייבו שבועת הנוטלין אף דאיכא לסברת "מי יימר" המסייעת, עדיין יש להבין מנין לו להרמב"ם דבכה"ג איכא לתקנת המשנה דנשבעין ונוטלין, דלא מצינו שבועה זו אלא בבא לגבות מיתומים או בפוגם שטרו, ומאין הוציא הרמב"ם דגם כאן בעי שבועה. ואי"ה עוד יבואר ענין זה במקו"א.

יג.

ולפי דרכנו אפשר גם לתרץ מה שלכאורה יש לתמוה, מדוע השמיט הרמב"ם לגמרי בעיא זו אי מהני מיגו במקום חזקה.

ונראה, דהנה כבר הבאנו לעיל אות ב' דברי התוס' ה', ב' ד"ה מי אמרי', דסוגיין אתיא דלא כרמב"ח, שבועות מ"ה, ב', דסבר דמיגו נגד שטרך בידי מאי בעי לא מהני, וכ"ש דלדידיה מיגו נגד חזקה לא מהני, דחזקה עדיפא, שהרי גובה מיתומים בלי שבועה ואילו בשטר בעי שבועה.

אמנם, לפמש"כ בשיטת הרא"ש והרמב"ם הרי י"ל דאדרבה - שטרך בידי מאי בעי עדיפא מחזקה. ומה דבחזקה גובין בלי שבועה אינו משום עצם החזקה, אלא משום דמחמת החזקה חשבינן ליה למלוה מוחזק בזכותו, ואין כאן "מוציא מחבירו", ולכן גובה בלי שבועה.

ומעתה י"ל דנקט הרמב"ם ההיפך מתוס' - דסוגיא זו אתיא דוקא לרמב"ח, דס"ל דמיגו נגד שטר לא מהני, דלדעתו שפיר מיבעיא לן אי נגד חזקה מהני מיגו, ומהטעם שכתבנו, דהחזקה אינה ראייה אלא שנחשב המלוה מוחזק, או דהחזקה הוי ראייה ולא מהני מיגו כנגדה, כמו דלא מהני מיגו כנגד החזקה. אבל לדידן דקי"ל דלא כרמב"ח, וכמו שפסק הרמב"ם פ"ב דשכירות הי"ב, א"כ נקטינן דמהני מיגו נגד שטר, וכ"ש דמהני נגד חזקה, גם להצד דהחזקה מועלת בתורת ראייה, ואין כלל מקום לבעיא זו, ולכן השמיטה הרמב"ם.

ועדיין יש לעיין, דמשמע בגמ' דבאופן זה שעומד עתה לאחר זמנו וטוען שפרע בתוך הזמן, כל מה שדנים שיהא נאמן הוא מכח מיגו, והספק הוא אם החזקה נחשבת כאנן סהדי, ולא מהני מיגו, או דאינה כאנן סהדי, ומהני מיגו. ולכאורה, אם החזקה אינה כאנן סהדי, היא מועלת

משום דהמלוה נחשב מוחזק, וכפי שנתבאר במהלך דברינו, וא"כ אין לנו כלל צורך במיגו אלא אף בלי מיגו יהא נאמן, דעתה לאחר שעבר הזמן שוב אינו עוד מוחזק, וודאי דנאמן לומר פרעתי בלי צורך למיגו, והו"ל לגמ' למיבעיא אי חזקה כאנן סהדי, ולא מהני מיגו, או דהוי כמוחזק, ואין צורך במיגו כלל וכלל.

ונראה, דהנה כבר הבאתי לעיל אות ב' ואות י"א את דברי הרמ"א סי' ע"ח ס"א דטענת "מחלת לי" - אינה טענה אלא בצירוף מיגו, והטעם כתב בביאור הגר"א, דטענה גרועה היא. וביאור הדברים, דחוב עומד לפרעון ולא למחילה, ולגבי זה מיקרי שהמלוה מוחזק בטענתו ואין טענת הלוה מגרעת אותה, כיון דהוא אינו עומד לכך.

ומעתה י"ל דחזקה זו דאין אדם פורע תו"ז, מלבד מה שמחמתה המלוה מוחזק, היא מועלת גם לעשות את טענת הלוה "טענה גרועה", כיון דהחוב אינו עומד לפרעון בתו"ז. ואפילו אם לא נסבור כרמב"ן דבתוך הזמן אין כלל תביעה וחוב ממון שייכא סברא זו. ולכן מוכן שפיר למה צריכים אנו למיגו בעומד לאחר זמן וטוען פרעתי בתוך הזמן, דאף דאין המלוה מוחזק, מ"מ בלא המיגו הוי אמרי' דזו טענה גרועה, וכמו טענת מחילה, שאינו נאמן.

וע"ע בשו"ע שם (ע"ח ס"א) דהטוען פרעתי תו"ז הוחזק כפרן ואינו נאמן לומר השתא פרעתי אחר זמנו, ועיי"ש בסמ"ע. והש"ך תמה ע"ז למה הוחזק כפרן. ועיי"ש בביאור הגר"א סק"ח, שהבין בכונת המחבר דהוחזק כפרן משום דחזקה זו דתו"ז הוי כאנן סהדי. ותמה ע"ז הרי בעיא היא בגמ' ולא איפשטא אי מהני מיגו נגד חזקה, ומספיקא נקטינן דמהני מיגו ולא הוי כאנן סהדי, ולמה הוחזק כפרן.

וכבר כתבנו כ"פ בסימן זה (ע"ל אות י"א, ועוד), דאין הספק בגמ' אי החזקה הוי כאנן סהדי, דודאי אינו כאנן סהדי, ולכן פסק השו"ע בסי' שי"ז דלאחר הפרעון נשבע היסת. ורק פליגי אי הוי משום בירור או משום דע"י החזקה חשבינן למלוה כמוחזק. ואכן, לפי דרך זו יש לפרש אחרת מה דהוחזק כפרן - דכיון דע"י החזקה נחשב המלוה מוחזק בזכויותיו וטענותיו, נמצא דזה שטוען פרעתי הוי כבא לגזול מה שביד חבירו, ולכן הוחזק כפרן, בדומה לחוטף חפץ מידי מוחזק, דנעשה בזה גזלן.

ואף דהכופר במלוה כשר לעדות, שאני התם דאמרי' אישתמוטי קמישתמיט, אבל כאן, דהוי תו"ז שאינו חייב כלל לשלם, ל"ש בזה סברת אישתמוטי, ודומה לכופר בפקדון, דפסול לעדות והוחזק כפרן.



(ז). סברא זו דבתוך הזמן ל"ש סברת אישתמוטי, מוכרחת גם מביאור הגר"א, דנקט דאילו הוי דנינן לחזקה זו כאנן סהדי הוי ניהא למה הוחזק כפרן, ומוכח דכל שהוא תו"ז לא אמרינן אישתמוטי קמישתמיט.

הרב דב דומב

אב"ד ת"א (לשעבר), ורב ביהכ"נ בית יהודה

מהדורה חדשה לספר השטרות לרב האי גאון – סימן י

– שטר ערבות*

ספר השטרות פורסם לראשונה ע"י אסף במוסף תרביץ, ירושלים תר"ץ. בתחילתו של הספר נכתב בשפה הערבית: כתאב תצניף בית – דין לרבינו האי זצ"ל ישתם להדא אלמצנף עלי כח כתאב. [תרגום: ספר מעשה בית דין לרבינו האי זצ"ל, יכיל ספר זה כ"ח שטרות. ובסוף ספר השטרות כתוב: כמלת אלשטרות לרבינו האי גאון בן שרירא זצ"ל. [בתרגום: נשלם ספר השטרות לרבינו האי גאון בן שרירא זצ"ל]. ספר השטרות יצא אי"ה במהדורה חדשה, עם הערות והארות מקבילות בציון לעוד כתבי יד המצוין כתי"א – כתב יד אוקספורד.



סימן י - שטר ערבות

שהדותא דהות* וכו' קא מודינא קדמיכון דכן וכן זוזי דאזופיה פל' בר פל' [לפל'] בר פל' וכתב עליה בהון שטרא' אנא ערבא דיליה ועל דעתא דערבותאי אוזפ[יה] אילין זוזי' ואי דלא קאים פל' דנן הלוח בפרעון דאילין זוזי' לפל' דנן המלוה [עלאי] אנא פל' בר פל' מעכשיו למפרע' יתיה מן ממוניי מן כל שפר ארג נכסין וקני[ן] וממון דאית לי תחות כל שמיא בביתא

* יהיו דברי תורה אלו לעילוי נשמתו של ידידי, הרב יצחק לוי זצ"ל, אשר היה מצוין במדת הענוה, ובמיוחד במידת החסד, שהיה עוזר לנצרכים לייצגם בפני הרשויות ללא קבלת שכר למי שלא היה ביכולתו. ישר ואיש אמת.
(א). בכתי"א: באנפא ביום פלוני במקום פלוני דפלוני בן פלוני אמר לנא הוו עלאי סהדי וגו' והוו ליה לפלוני בר פלוני מחמת דבצבו נפשי קאמדינא וכו'.
(ב). כתי"א.

(ג). מבואר שההלואה היתה בשטר ולא מלוה על פה. עיין ב"י סי' קכט סעי' טו ובב"ח שם.

(ד). כתי"א.

(ה). מבואר שהשטר הוא ערבות בשעת מתן מעות. בבא בתרא דף קעה עמוד ב: איזה הוא ערב שהוא חייב, הלוה ואני נותן לך חייב שכן על אמונתו הלוה. וע"כ לא כתב שעשו קנין, שבשעת מתן מעות א"צ קנין, כמבואר בגמ' דף קעו, עמוד ב: והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין, עיין להלן ציון ז.

(ו). א. הדברים צ"ע, שהרי חיוב הערב הוא שאם לא ישלם הלוה ישלם הערב, והחיוב הוא אם לא יפרע, ואיך כתב הגאון שמעכשיו הוא מתחייב. וכדברי הגאון נראה גם בר"מ מלוה ולוה (פרק כה הלכה ב): אמר לו בשעת מתן מעות הלוה ואני ערב, נשתעבד הערב ואינו צריך קנין. ובהלכה ג כתב: המלוה את חבירו ע"י ערב אף על פי שהערב משתעבד למלוה לא יתבע את הערב תחלה, אלא תובע את הלוה תחלה, אם לא נתן לו חזור אצל הערב ונפרע ממנו.

ומבואר בר"מ שהחידוש בדיון שלא יתבע הערב תחילה הוא אע"ג שנשתעבד. ובהלכה א כתב הר"מ: המלוה את חבירו ואחר שהלוהו אמר לו אחד אני ערב, או שתבע את הלוה בדיון ואמר לו אחר הנח ואני ערב וכו', אין הערב חייב כלום, ואפילו אמר אני ערב בפני ב"ד, אבל אם קנו מידו שהוא ערב ממון זה, כל אלו הפנים בין בפני ב"ד, בין בינו לבין המלוה נשתעבד. הנה כאן לא הזכיר הר"מ שערב בקנין לא יתבע הערב תחילה, ואף שגם ערב בקנין משתעבד. ומבואר שחלוק

ערב בשעת מתן מעות מערב בקנין.

ונראה על פי מה שכתב בקצוה"ח (סימן עז ס"ק ג): ולענ"ד נראה דרך הכרעה, דהיכא שנעשו ערבים שלא בשעת מתן מעות ובקנין וא"כ לא חל שעבודם אלא נגד המלוה מצד ערבות ובטחון וגובה מאיזה מהם שירצה לפי שאין שעבוד לחצאין וכמ"ש הרשב"א (ב"מ לד, ב ד"ה אבל) ומוהרי"ק (שורש קפ"ב), אבל היכא שנעשו ערבים בשעת מתן מעות דאין השעבוד אלא שנתן על פיו וכיון שהיו שנים הוציא מעותיו על ידי שניהם וצריך לשלם זה מחצה וזה מחצה ואינו גובה מן האחד אלא אם אין לשני כנ"ל. עכ"ל. מבואר שחלוק הדין של ערב בשעת מתן מעות מערב בקנין. ערב בשעת מתן מעות הוא התחייבות על ההלוואה, שעל פיו נתן המלוה את ההלוואה. משא"כ ערב בקנין שלא בשעת ההלוואה, אין הוא ערב על ההלוואה, אלא זו התחייבות כלפי מלוה, שהוא יהיה בטוח שיקבל את כספו.

והדברים מבוארים ביתר ביאור בקצוה"ח (סימן קכט ס"ק א): ערב אינו משתעבד אלא בשעת מתן מעות ומשום דהמלוה נותן עפ"י שליחות ידידה גמר ומשעבד נפשיה בההיא הנאה, ועיין לשון (רש"י) (רשב"ם) סוף פרק גט פשוט (ב"ב קעג, ב ד"ה גמר ומשתעבד): גמר ומשעבד בלב שלם ושליחותיה דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה עכ"ל. ומבואר שעתה חל חיוב הערב. ועיין שם בנתיבות המשפט ובמשו"ב נתיבות.

ובקצוה"ח (סימן לט סק"ה) ס"ל שערב דינו אינו יודע אם פרעתו, ובנתהמ"ש שם (סק"י) חלק עליה. וכן כתב ב"ח חושן משפט (סימן קכט סק"ט), דבערב הוה ליה כאומר אינו יודע אם אני חייב לך, שהרי אין החיוב חל על הערב אלא היכא דלא פרע הלוה. וכן כתב בתשובות ה"ח (ישנות) סימן לא, שערב דינו כאילו יודע אם התחייבתי. [ונראה דמה שכתב הקצוה"ח בסימן בסי' ע"ז ובסימן ע"ט הוא אף בלא מה שכתב בסי' קכ"ט על פי הרשב"ם, שנעשה שלוחו, שלא הזכיר זאת הקצוה"ח בסי' ע"ז ול"ט].

ועל פי המתבאר מקצוה"ח, שערב בשעת מתן מעות נתחייב ונשתעבד בעצם ההלוואה, אתי שפיר מה שכתב הגאון שמעקשו הוא מתחייב לפרוע, וכן הר"מ, שבשעת מתן מעות הוא משתעבד. ועל כן ערב בקנין אין צריך להשיעורו שאין תובעין את הערב תחילה, הואיל ואין חיובו אלא בטחון להחזיר החוב. וההלוואה מחייבת לתבוע רק את הלוה, כי החוב הוא בין הלוה למלוה, והערב לא שייך לעצם ההלוואה, וכל חיובו למלוה חל רק אם לא ישלם הלוה. אולם, בערב בשעת מתן מעות, שהוא התחייבות לעצם ההלוואה, הוא משתעבד בחיוב ההלוואה, ועל כן היה צריך להיות דינו שיכול המלוה לגבות מהערב כמו מהלוה. וזה החידוש, שעל אף שהוא משועבד משעת הלוואה לשלם את החוב, מ"מ אין תובעין את הערב תחילה.

ב. נחלקו הגאונים, הרי"ף והר"מ עם הרשב"א אם ברח הלוה אם יורדים לנכסי הערב. ז"ל הרשב"א בתשו' (ח"ב סי' כא) הצריך לנו: אף על פי ששנינו המלוה את חבירו על ידי ערב לא יפרע מן הערב. וקא פריש בברייתא לא יתבע מן הערב תחילה. אפילו כן ראיתי כמה הסכמות מן הגאונים ז"ל והרב אלפסי ז"ל בתשובותיהם שאם ברח בעל חוב הערב חייב לשלם. אלא שאם תבע הערב זמן להביא הלוה ולהעמידו בפני בית דין אם ידוע אנה הוא נותנין לו זמן כשיעור שיכול ללכת ולהביאו. ואם לא נודע נותנין לו שלשים יום. ואי לא מייתי ליה אי אתי ליה נכסי לערב פרע ליה ערב. שלא יהא כל אחד ואחד נוטל מעותיו של חבירו והולך למדינת הים. ואף הרמב"ם ז"ל כן כתב בחיבורו וכו'. ערב דעלמא שלא עלה על דעתו להשתעבד אלא לאחר שיתבע מן הלוה ולא (שימצא) [ימצא] לו מה שיפרע מה לי הלך מה לי לא הלך, מ"מ הוא לא שעבד נפשו כל זמן שיש נכסים ללוה. והיאך מוציאין ממנו שלא כדין שלא יהא הלוה הולך לו למדינת הים, וכי קונסין את הערב על הלוה שעשה שלא כהוגן וכו'.

ושם ברשב"א, בתחילת התשובה, נשאל אם תפס המלוה מהערב לפני שתבע הלוה אם מוציאין מידו, ע"ז כתב וז"ל: ומ"מ אם תוך הזמן הזה תפס המלוה או המשאיל מן הערב ודאי מפקינן מיניה. דלא יתבע דקאמר אין לו תביעה [תביעה] עליו קאמר. כלומר שאינו חייב לו כלום עד שיתבע ללוה ולא ימצא לו נכסים. דלא נשתעבד לו אלא על דעת כן. והיינו דקתני לא יפרע מן הערב שאין לו עליו חיוב פרעון. וכיון שכן כשתפס שלא מן הדין תפס בודאי. וממי שאינו חייב לפרעו עדיין תפס. ואפוקי מפקינן מיניה. וכגון דא לא צריכא לא טענה ולא ראיה עכ"ל.

ומבואר מדברי הרשב"א דס"ל דלא יתבע מן הערב תחילה, היינו דלא יתבע דקאמר אין לו תביעה עליו קאמר. כלומר שהוא לא חייב לו כלום עד שיתבע ללוה ולא ימצא לו נכסים. דלא נשתעבד לו הערב אלא על דעת כן. והיינו דקתני לא יפרע מן הערב, שאין לו עליו חיוב פרעון. ועיין עוד שם ברשב"א סוף תשובה כב.

ומבואר דדעת הגאונים, רי"ף ור"מ שבשעת מתן מעות נשתעבד כבר לפרוע, ועל כן בברח כיון שיש חיוב לערב, יכולים הם לרדת לערב, על אף שלא תבעו מן הלוה תחילה, דהדין דאין לתבוע הערב תחילה הוא דין בסדר הגבינה.

ג. והנה, בגמ' בבא בתרא (קעג, ב) ערב דמשתעבד מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי, לרבי יוסי דאמר אסמכתא קניא ערב משתעבד, ולר' יהודה דאמר אסמכתא לא קניא ערב לא משתעבד. אמר ליה רב אשי לאמימר הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא וערב משתעבד, אלא אמר רב אשי בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה.

ולהלן (קעו, ב): והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין אחר מתן מעות בעי קנין ערב דבית דין לא בעי קנין דבההיא הנאה דמהימן ליה גמר ומשתעבד ליה. ומבואר שרק בערב בבי"ד מהני בלא קנין משום בההוא הנאה. ולענין ערב בשעת מתן מעות לא הוזכר שהוא משתעבד משום בההוא הנאה. ולכאורה י"ל דזה אין צריך להזכיר, כיון שאמרה כן הגמ' קעג ב בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה.

ורק התחדש שגם בבי"ד שלא בשעת הלואה מתחייב משום בההוא הנאה.

וברמב"ם מלוה ולוה (פרק כה ה"ב) כתב: אמר לו בשעת מתן מעות הלווה ואני ערב נשתעבד הערב ואינו צריך קנין, וכן אם ב"ד עשו אותו ערב נשתעבד אף על פי שלא קנו מידו, כגון שהיו ב"ד רוצין לגבות מן הלוחם ואמר להם הניחוהו ואני ערב לכם הואיל ויש לו הנאה שהאמינוהו ב"ד באותה הנייה שעבד עצמו. הרי שכתב הרמב"ם את גדר בההוא הנאה רק בערב בבי"ד, ולא כתב כן בערב בשעת מתן מעות דמהני משום בההוא הנאה [ובפיהמ"ש לרמב"ם לא הוזכר גם בבי"ד בההוא הנאה] ומבואר כמו שכתב המחנה אפרים (הל' ערב סי' א'), שדעת הר"מ היא שאין ההתחייבות משום בההוא הנאה דמהני משום קנין, אלא בההוא הנאה מסלק את גדר אסמכתא, כמבואר בגמ' שם. ודבר זה מבואר בר"מ פ"א מהל' מכירה ה"ו, שלא הזכיר בההוא הנאה. עיין חידושי הרי"ז הלוי על הרמב"ם במכתבים, והדברים עתיקים.

ד. מתניתין שם קעה, ב: איזה הוא ערב שהוא חייב הלווה ואני נותן לך חייב שכן על אמונתו הלוחם. בבאור שעל אמונתו הלוחם נתבאר בדברי רבינו הגאון - אנא ערבא דיליה ועל דעתא דערבותאי אוזפיה אילין זוזי. וכן כתב רבינו גרשום קעו, ב: והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין. ומשתעבד דמצי אמר ליה אי לאו את לא נפיק זוזי מתחת ידי. דהיינו, הוצאת הממון ללוה היא על פיך שאמרת תן לו ואני ערב. ולדבריהם, אין המחייב לערב משום בההוא הנאה. ובשו"ת הרמב"ן סימן סד, הובא בסה"ת שער סד ח"א, ב: וכענין שאמרו בערב בההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה. ואמר' לענין מתנה שומר חנם להיות כשואל בההיא הנאה דמפקיד ליה גביה גמר ומשתעבד. כלומר בההיא הנאה דגמרי ומקנו בה כקנין דמי.

וביאור הא דבההוא הנאה חשיב כקנין הוא על פי מה שכתב החזו"א חו"מ סי' כב, וז"ל: כלל גדול יהיה לך בקנינים דעיקר הקנין הוא שיגבור בלבו להקנות הדבר לחבירו ויש דקים להוא שבדיבור בעלמא גומר בלבו להקנות לחבירו, ויש שאינו גומר בלבו רק על ידי הקנינים המפורשים מן התורה או מחז"ל והדברים עתיקים. ועל כן בההוא הנאה גמר ומקני והוי כקנין שמחייב עצמו להשתעבד לערבות.

ויש לדרון לדעת הרמב"ן, שההוא הנאה חשיב קנין, האם דינו כערב שלא בשעת הלואה ועשה קנין, שכתב הקצוה"ח דהיכא שנעשו ערבים שלא בשעת מתן מעות ובקנין לא חל שעבודם אלא נגד המלוה מצד ערבות ובטחון, ואינו ערב על גוף ההלוואה, ונשתעבד רק כשאין ללוה לשלם, כמו שהבאנו משו"ת הרשב"א. או שגם לרמב"ן בההוא הנאה בשעת מתן מעות חשיב על גוף ההלוואה ומתחייב עתה, ומה שאין גובין ממנו הוא משום שמדיני הערב שאין גובין מהערב תחילה.

ה. הנה, דעת הרשב"ם (בבא בתרא דף מז עמוד א) ד"ה ואמר' לה אינו מעיד - אבל בערב סתם ליכא למימר הכי דכל כמה דאית ליה ללוה למיפרע מידו ואפי' זיבורית לאו כל כמיניה דמלוה למיהדר גבי ערב כדק"ל במכילתין (בבא בתרא דף קעד א) לא יתבע לערב תחלה. ומבואר שאף שיש לערב בינונית אין גובה המלוה מבינונית הערב אלא מזיבורית הלוחם, משום שלא יתבע מן הערב תחילה. ולכאורה ביאורו הוא שעדין לא הגיע זמן חיוב הערב, כי הוא נתחייב רק כשאין ללוה. אלא שצ"ע, כיון דדעת הרשב"ם שערב כשאמר תן לו ואני ערב, אז המלוה הוא שליח הערב, וכאילו בא הממון ליד הערב. והאריך הקצוה"ח סי' קכט סק"א בדעת הרשב"ם למה לא יגבה המלוה מהערב לקחת כדינו בע"ח בבינונית.

דברי הרשב"ם הובאו בספר התרומות שער לה ח"א, אות יד. וז"ל: יש לברר על איזה דרך נפרעין מן הערב. דע שדינו כך הוא, המלוה את חבירו על ידי ערב, אף על פי שהערב נשתעבד למלוה אין לו לתבעו מן הערב תחלה אלא תובע הלוחם תחלה. ואם יש לו נכסים ללוה. פירוש, ואפילו הן זבורית, דאע"ג דדיניה בבינונית, הא ק"ל אין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בני חורין ואפילו הן זבורית, והכי נמי כיון דאין נפרעין מן הערב תחלה אפילו לזבורית נדחה. כדאיתה בפרק חזקת דדוקא קבלן בעי דליהוי ללוה ארעתא טובא, פר"ש בינונית וזבורית, אבל ערב בחדא ארעא סגי ליה, ופר"ש ואפילו זבורית שאין לו להפרע כלל מן הערב. ואף על פי שאינו רוצה לפורעו יכפה אותו בדין עד שיפרענו.

ובברא מן מקרקעי ומן [מטלטלי] ואפילו מן גלימא מדעל כתפאי דלא כאסמכתא' וכו' ושהדותא דא [כתיבנא] וחתמנא ויהיבנא.



מבואר שבכלל הדין של אין נפרעין מן הערב תחילה הוא שאין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בני חורין, ואפילו הן זבורית. ומבואר שכלא הדין של אין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בני חורין היה דינו להפרע מבינונית של הערב, אף שאין נפרעין מהערב תחילה, ומשום שנשתעבד הערב עתה בשעת מתן כשאמר תן לו ואני ערב. ולשונו הוא ממש לשון הר"מ המלוה את חברו על ידי ערב, אף על פי שהערב נשתעבד למלוה אין לו לתבעו מן הערב תחלה אלא תובע הלוה תחלה. ומצד שעבודו היה צריך לשלם דינו של המלוה בעל חוב בבינונית. והיינו טעמא שמשעבד עתה בשעת ההלוואה הוא מטעם שהביא בעל התרומות בשער סד ח"א, ב. את הרמב"ן, וכענין שאמרו בערב בההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה. כלומר בההיא הנאה דגמרי ומקנו בה כקנין דמי. ולפי"ז עתה הוא משתעבד. ועל כן היה דינו לקחת מהערב בינונית.

והנה, הרשב"ם כתב דכל כמה דאית ליה ללוה למיפרע מידי ואפי' זיבורית לאו כל כמיניה דמלוה למיהדר גבי ערב כדקי"ל במכילתין (בבא בתרא דף קעד א) לא יתבע לערב תחלה. ולא הזכיר מה שכתב בעה"ת, שאין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בני חורין. והוא על פי פרושו בדף קעג, ב: לא יתבע ערב תחלה - דלא נעשה ערב אלא על מנת אם ימות הלוה או ימאן לבא לדין או שיחייבוהו בית דין ולא יהיה לו מה לפרוע או יפרע מן הערב. שהוא דין בעיקר הערבות, ואף דחשיב לוח, מ"מ הלכתא דערב שלא נעשה ערב להתחייב במקום שיש לגבות מהלוה.

וכן הוא בר"י מגאש בשיטה מקובצת בבא בתרא (קעג, ב): "ואין לו רשות לפרוע מן הערב כל זמן שהוא מוצא נכסים ללוה ואפילו זבורית". ובהמשך שם כתב "ואם יש נכסים ללוה אין נפרע מן הערב כלום אלא מנכסי הלוה הוא שיש לו ליפרע לפי שיכול הערב לומר לו אני לא ערבתי לך ממון זה אלא כשלא תמצא ללוה מהיכן תפרע ממוןך אבל כשתמצא לו נכסים כדי ממונך לך פרע לך ממנו ואין לך אצלי כלום". ונראה בביאור דבריו. הדין בע"ח בבינונית אינו דין בעצם החוב אלא תקנו חכמים שגבית החוב היא בבינונית. ערב משתעבד על החוב על פרעון החוב ואם יש לך לפרוע החוב אין לך אצלי כלום אם יש לפרוע החוב.

(ז) בכת"א: ודלא כטופסי דשטרא וקנינא ושהדותא דא וג'. מה שהוסיף בכת"א וקנינא. והוא פלא, דהרי רה"ג כתב בתחילת השטר ועל דעתא דערבותאי אוזפיה אילין זוזי, הרי שהערבות היא בשעת מתן מעות, ובשעת מתן מעות לכו"ע אין צריך לקנין, כמבואר בגמ' בבא בתרא קעו, ב: והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין אחר מתן מעות בעי קנין ערב דבית דין לא בעי קנין. ובכת"י שלפנינו ליתא.

הרב צבי יהודה בן יעקב
אב"ד ת"א, מח"ס משפטיך ליעקב

חיוב חליצה כשיש בן שהורתו לפני הנישואין*

בזוג שחיו כמה חדשים תחת קורת גג אחת ללא חופו"ק, והאשה הרתה, ורצו להנשא כדמו"י עוד לפני הלידה, ובאו לפני בי"ד והצהיר האיש שהעובר הוא בנו, ונשאו כדמו"י. לאחר כשנה מלידת הבן נפטר הבעל, ונדרשנו לשאלה אם האשה מותרת להנשא ללא חליצה.



א.

נאמנות לומר זה בני כשאינו נשוי לאם

הרמב"ם בהל' יבום וחליצה ג, ד, כתב וז"ל: "מי שזינה עם אשה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה, ואמר זה העובר ממני הוא, ואפילו היא מודה לו, אף על פי שהוא בנו לענין ירושה, הרי זה ספק לענין יבום, כשם שזינת עמו כך זינת עם אחר. ומאין יודע הדבר שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה, אלא לעולם ספק הוא ולהחמיר דנין בו וחולצת ולא מתיבמת". מבואר דבן הפוטר מיבום הוא דוקא כשהאשה היתה נשואה לבעלה שכעת נפטר, בשעת הורותו של הבן, דבנשואה יש חזקה של רוב בעילות אחר הבעל, אבל באינה נשואה לא מהני הכרת האב, דשמא זינתה גם עם אחר. ובמגיד שם ציין שדין זה אין לו מקור מפורש בגמ' והוא דעת הרמב"ם עצמו, דדוקא באשתו נשואה נאמן לומר זה בני לפטור את אשתו מיבום, משא"כ באומר על אחד שהוא בנו מאנוסתו או ממפותתו, אינו נאמן כיון שלמעשה אינו יודע הדבר בברור כמו בנשואתו, דרוב בעילות אחר הבעל, ולכן יש להחמיר בזה ולא להאמינו, ויש להצריכה חליצה מספק.

וממשיך המגיד דאף בפנויה ומזנה, יש לחלק אם היא חשודה ממנו בלבד או שחשודה גם מאחרים, שאם אינה חשודה מאחרים אלא ממנו בלבד, יש להאמינו לענין חליצה, כמו שנאמן לענין תרומה. דאיתא ביבמות סט, ב; כהן שבא על בת ישראל וילדה, תאכל בתרומה. ונחלקו בגמ' שם אם הדין שאוכלת האשה בתרומה מדין ויליד ביתו, כדתנן במשנה יבמות סט, ב, הוא רק באופן שלא דיימא מעלמא, שאינה חשודה מאחרים, או אף בחשודה מאחרים תאכל בתרומה. והרמב"ם פסק שאוכלת בתרומה רק כשאינה חשודה מעלמא, והכל מרננים עליה שהיא עם הכהן, וז"ל הרמב"ם בהל' תרומות ח, יד: "מי שנשאת לכהן שוטה, או שאנס אותה או שפיתה אותה כהן וילדה אוכלת בשביל בנה, ואף על פי שהדבר ספק הואיל ובלא קידושין היא שמא מאחר נתעברה, הרי הולד בחזקת זה שבא עליה. והוא שלא יצא עליה קול עם אחר, אלא הכל מרננין אחריה בזה הכהן". ובתרומה יש איסור מהתורה, ומהני מה שהיא אינה חשודה

* בס"ד. עילוי לנשמת האי גברא יקרא, הרב יצחק לוי זצ"ל, גריס באורייתא תדירא, תורתו קבע ומלאכתו ארע, דברי תורה מחודדים בפיו, עשה אזנים לתורת המשפט, אוהב ואהוב למקום ולבריות, ובאהבת חסד הרבה להטיב. תנצב"ה.

מעלמא והכל מרגנים עליה על זה הכהן, א"כ גם לענין יבום בלא דיימא מעלמא, נאמינו לאומר זה בני, וכל שכן לסוברים דנאמן אף בדימא מעלמא. ולכן ס"ל למגיד דאינו מוצא טעם לחלק בין תרומה לחליצה, וכשאינה דיימא מעלמא, נאמן לומר זה בני לפטור את אשתו מיבום וחליצה.

ועל מש"כ המגיד דאף בנו מאנוסתו הוא ספק לשיטת הרמב"ם, הקשה הגרע"א (יבמות כב, א), דמה שייך באנוסתו שתהיה דיימא מעלמא ומדאפקרא נפשא לו אפקרא לאחרים, ומדוע לא יהיה נאמן שהוא בנו. ואכן הרמב"ם לא הזכיר אנוסתו, אבל המגיד שכתב כן בדעת הרמב"ם, צ"ע. וכתב, דמצא לבעל ההפלאה בפירושו לתורה (פנים יפות פר' כי תצא), על הפסוק: כי תהינה לאיש שתי נשים וכו', דנקט בפשיטות דבאנוסה לא שייך מדאפקרה וכו'. רק כתב דנפק"מ לענין אם אנס אשה ולא ילדה, ומת האנס, דאין אחיו יכול ליבמה, שמא אנס גם אחרות ויש לו בנים מהם, עיי"ש דנשאר בצ"ע. אולם לעצם החשש שהבן אינו בנו וצריך חליצה, דבר זה לא שייך לרע"א ולהפלאה באנוסתו, דבה לא שייך הטעם דמדאפקרא וכו'.

ומדברי הרשב"א בתש' (ח"א סי' תרי) מבואר דכל שהוא מודה שבא עליה, הרי הוא בנו לענין יבום וחליצה. הרשב"א נשאל בראובן היתה לו משמשת יהודיה בביתו, והתעברה ולא יודע אם ממנו או מאחר, והוציאה מביתו, ולאחר זמן החזירה ובזמן הלידה שם אותה בבית קרובתו, ופרנס אותה ואת הילד, ובשמחת הברית לא רצה להשתתף, ולא ידוע אם מחמת הבושה או שהיה לבו נוקפו שמא אינו בנו. לאחר זמן נתישבה דעתו להחשיבו כבנו, או מפני שנתרצה באמו ונראה לו שלא היתה מזנה תחתיו, או על ידי שהיה דומה לו, ויש עדים מרובים שהיה קורא אותו בנו, ואוהבו כבנו. ונפטר ראובן, ויש לו אשה נשואה ואחים, והשאלה אם אשתו נפטרת מיבום וחליצה מחמת הילד שנולד מאותה משרתת. ודן הרשב"א בדין עבדי וחזר ואמר בני, דאינו נאמן (ב"ב קכו, ב), דבנדון השאלה לא אמר בתחילה שאינו בנו אלא הסתפק, וכעת נוהג כבנו, הרי הוא יורשו. אך כל זה לענין ירושה, ולענין חליצה יש שני אופנים לפטרה, או שראינו שבא עליה, ואז אפי' דיימא מעלמא, מחזיקים אותו עיבור ממנו. או באופן שאומר שהוא בנו או שהוא מודה שבא עליה. וז"ל הרשב"א: "אבל אם ראינו שבא עליה ממש, מחזיקין אותו ולד בשלו, ואף על גב דדימא מעלמא, כההיא דפרק אלמנה לכהן גדול (דף ס"ח) דתנן, כהן שבא על בת ישראל וילדה תאכל בתרומה, לפי שראינו שבא עליה ממש ואומר מאותה ביאה נתעברה, ומחזיקין אותו עיבור ממנו, אף על גב דדימא מעלמא, כההיא דפרק אלמנה לכהן גדול דתנן בתרי' שדינן ליה, כדאיתא התם. אי נמי כשאמר בני או שהודה שבא עליה, בתר ידידיה שדינן ליה, אבל לא ראינו שבא עליה ממש וגם הוא לא אמר, אף על גב דדימא מיניה, אין אומרים שתפטר אשתו מן החליצה, דהא חליצה מיהא בעי". וכתב המגיד בדעת הרשב"א, דמבואר דפוסק הרשב"א כלישנא בתרא, דאפי' דיימא מעלמא תאכל בתרומה, דכל שלא יודעים בבירור שבא עליה אחר, אף שחשודה מאחרים, תולים הבן בכהן. ובחשודה גם מעלמא ס"ל למגיד להחמיר, אבל כשדימא מיניה ולא מעלמא, הרי גם לענין חליצה דינה כתרומה, ואינה צריכה חליצה, ואפילו בחשודה מעלמא אפשר שהלכה כלישנא בתרא. (ועיין תוס' כתובות יד, א ד"ה חדא (הראשון), שהעמיד הסוגיא שם בארוס וארוסתו שהתעברה הארוסה, ושניהם הודו שהילד מהארוס, דאפשר אפי' דיימא מעלמא נאמנת, כיון שהארוס מודה, עיי"ש).

ומעין דברים אלה נמצא גם בתש' הרא"ש (פב, א, הביאו הטור אבהע"ז סי' קנו), במי שילדה המשרתת שבביתו, והייתה דיימא מבעה"ב, ואמר שהוא בנו, שפוטרו את אשתו מן היבום, אף שלא רצה ליכנס למילה כשמלוהו. והביא הרא"ש את דעת הרמב"ם המצריך חליצה, והקשה עליו: "ודבריו תמוהין, מאחר שקוריהו ספק, למה כותב שהוא יורשו ומוציא הממון מחזקת יורשין הודאין, ואי משום מגו קאמר, דאי בעי יהיב ליה כל ממוניה, חדא, דהא ברינא לעיל דלא שייך הכא מגו, ועוד, אי משום מגו מהימנת ליה לענין ירושה, נהמנה נמי לפטרה מן החליצה במגו דאי בעי פטר לה בגט. ואי משום דנאמנות דאב קאמר שהוא יורשו כרבי יהודה ולא משום מגו, אם כן לענין חליצה נמי יהא נאמן, כדתנן בפרק יש נוחלין (קלד, א) האומר זה בני, וקאמר בגמרא למאי הלכתא, אמר רב יהודה אמר שמואל ליורשו ולפטור את אשתו מן היבום... ואף לפי דבריו בנדון זה שהיתה מיוחדת לו בביתו, דכבי האי גוונא לא קאמר שתחלוץ, כי אף הוא לא כתב אלא זנות באקראי, פנויה דומיא דאשת איש". מבואר בדברי הרא"ש שאם לדוגמא פנוי ופנויה דרים יחד, או אפי' אינם דרים יחד אבל ידועים כזוג ידוע בציבור, שאין כאן זנות באקראי, גם לשיטת הרמב"ם פטורה מהחליצה. (ועיין גם מהר"ם מינץ סי' צה). ולדברי הרא"ש הסכים מהרשד"ם (חאהע"ז סי' רלג): "הרי ברור מדברי הרא"ש, שהוא אחרון וגדול הפוסקים, מסכים בפירוש לכל מה שאמרנו, עד שלפי דעתו מה שאמר הרמב"ם דלענין יבום הוי ספק, היינו באשה באקראי, ואפי' הכי כתב שירשנו, ובזה מסכים הוא הרא"ש אלא שסובר דכשהיא מיוחדת לו אפילו לענין יבום, מחזקינן ליה בבן ופוטרו מן החליצה. הרי שכל הנביאים פה אחד מסכימים שאפילו שיש לאדם בן מאשה אחת בזנות, שהוא בנו לכל דבר ואפילו לענין יבום, אם אינה חשודה מאחר". ועיין נו"ב (תנינא חאהע"ז לג) דאף שהרמב"ם חושש גם במיוחדת שמא זינתה עם אחרים, מ"מ במיוחדת לו, תלינן רוב בעילות במי שהיא מיוחדת לו, כמו ברוב בעילות אחר הבעל.

והתוס' יבמות ע, א (ס"פ אלמנה לכה"ג, ד"ה אבל) כתבו דדימא מיניה היינו שבא עליה בודאי, וז"ל: "פי' דיימא מיניה שבא עליה בודאי, ודימא מעלמא היינו שם רע, דאי דיימא מיניה נמי שם רע בעלמא, א"כ מאי מייתי רבא ממתני', דהתם בא עליה ודאי, משום הכי בתר ידידיה שדינן ליה". ומש"כ בא עליה ודאי, אין הכוונה שראו עדים שבא עליה, דבמשנה שם מיירי בישראל שבא על בת כהן, ולא כתבה המשנה שראוהו עדים שבא עליה, אלא באופן שהם מוחזקים שבא עליה, כגון שהתיחדו יחד וכד', ולא היה רק דבורים של חשד בעלמא, אלא ראו שהתיחדו והוא מודה שבא עליה, ובכהאי גוונא מיירי התוס' שודאי בא עליה. וכן צ"ל במי שדרים יחד, או שנוהגים כזוג וכד', שניכר שיש ביניהם קשר אישי באופן שודאי בא עליה. עכ"פ מבואר דלשיטת הרא"ש כל היכא שמיוחדת למי שמודה שהעובר ממנו, אין אשת המת צריכה חליצה אף לשיטת הרמב"ם.

והתשב"ץ (ח"ב סי' יט) כתב דכל שאינה חשודה מאחרים, אם הודה שהוא בנו, הרי הוא בנו לכל דבר, גם לענין חליצה, וז"ל: "... אבל ללישנא בתרא כל היכא דדימא מיניה דארוס, בתריה ידידיה שדינן ליה. וגם כל זה לא נאמר אלא בבא על ארוסתו בבית חמיו ולענין חשש ממזרות, אבל באונס אשה ומפתה אותה, אם נתברר הדבר שבא עליה זה האונס או המפתה

בהודאת פיו או בעדים, כיון דלא דימא מעלמא, דבר ברור הוא דבתריה ידיה שדינן ליה, ולא אמרינן כי היכי דאפקרא נפשה להאי אפקרא נפשה לאחרים, דהא תנן התם (שם ט,ב) במתני' גבי האונס והמפתה, שאם כהן הבא על בת ישראל הוא וילדה, שהולד אוכל בתרומה, אע"פ שיש בתרומה חוב מיתה לזרים, ולא פסלינן ליה מהאי טעמא כי היכי דאפקרא נפשה להאי אפקרא נפשה לאחרים. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' תרומות. וכן יש ראייה לזה ג"כ בפ' נושאין ביבמות. וכן לענין ירושה כתב הרב ז"ל בפ"ג מה' יבום שאם אמת הדבר שבא עליה שהוא בנו. ואע"פ שלענין יבום כ' הרב ז"ל שהוא ספק, כבר חלקו עליו מגדולי האחרונים ז"ל. ועיין באבני מילואים ד, יט מש"כ בדברי התשב"ץ.

גם הרדב"ז (ח"ג סי' תקכו) כתב דהרמב"ם מיירי בדיימא מעלמא, ולכן כתב הרמב"ם; "מי שזינה עם אשה ...", והיינו דדימא מעלמא, וכן ממה שכתב הרמב"ם בין פנויה ובין אשת איש, הרי ביחס לאשת איש שרוב הבעילות אחר הבעל, יחשב מי שזינה עמה כדימא מעלמא (מבעלה), ומזה מוכח דהרמב"ם המחייב חליצה מיירי רק בדיימא מעלמא, ולכן כל היכא דלא דימא מעלמא, גם הרמב"ם מודה שפוטרי אשתו מחליצה: "ונ"ל שהרב ז"ל לא איירי הכא בהלכות יבום אלא באשה דדימא מעלמא כנדון דידן, ודקדקתי כן מלשונו ז"ל שכתב; מי שזינה עם אשה, ולא כתב מי שבא על אשה, משמע דבאשה זונה איירי. ותו, דמדכלל אותה עם אשת איש, ואשת איש רוב בעילות אצל הבעל, והוי כדימא מעלמא, ועדיפא מיניה. ותו, שכתב ומאין יודע הדבר שהוא בנו, ודאי הרי אין לו חזקה, ובשלמא אי דימא מעלמא היינו דאין לו חזקה, אבל אי לא דימא מעלמא, היכא דאיתרע רעותא, דהיינו לגבי האי איתרע, לגבי עלמא דלא איתרע מוקמינן לה אחזקתיה ולא נבעלה אלא לזה, וא"כ היכא דלא דימא מעלמא בין לענין תרומה בין לענין יבום הרי הוא בחזקת בנו, דבתר ידיה שדינן ליה. ונמצא בחלוקה זו מסכים הרב עם שאר הפוסקים. אבל היכא דדימא מעלמא, בין לענין תרומה בין לענין יבום, ספק הוא ואינו אוכל בתרומה, ואשת אביו חולצת ולא מתיבמת". מבואר מהרדב"ז דבמיוחדת לו ולא חשודה מעלמא, האומר זה בני, פוטר אשתו הנשואה מחליצה.

אמנם יש מהראשונים והאחרונים שמשמע מדבריהם שאף באינה חשודה מעלמא, חייבת בחליצה באומר זה בני. כן נראה מדברי האגודה והמרדכי שהביא הב"ש קנו, א, על מש"כ המחבר, ומקורו מהמשנה יבמות כב, א, דאף בן ממזר פוטר מחליצה ויבום, דאיך יכול להיות שבן ממזר פוטר מחליצה ויבום, הרי כשם שזינתה עמו זינתה עם אחרים, וכתב הב"ש דמיירי בהיו חבושים בבית האסורים, שאל"כ יש להקשות מדברי הרמב"ם יבום ג, ד הנ"ל. ולמה נדחק הב"ש לומר שהיו חבושים בבית האסורים, יכל לפרש שאינה חשודה מעלמא. ומזה מוכח שאף באינה חשודה מעלמא חייבת בחליצה ואינו פוטר האשה מחליצה. ומקורו מדברי האגודה (יבמות ב, טו): "צריך לומר הא דממזר פוטר, כגון שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים, דאי לאו הכי הוה ספק. וכן כתב במימוני, מי שזנה עם אשת איש ונתעברה ממנו ושניהם מודו, בנו הוא לענין ירושה וספק לענין יבום, כשם שזנתה עמו זנתה עם אחר". וכן כתב המרדכי (יבמות סי' יב). ולפ"ז אפי' באינה חשודה מעלמא צריכה חליצה. וכן כתב מהרי"ט (חאהע"ז סי' יז), ולא חילק בין חשודה מעלמא או לא, דעיקר טעמו של הרמב"ם ממש"כ; ומנין יודע הדבר שזה בנו והרי

אין לו חזקה, ולכן כל שאין לו חזקת כשרות, ואביו אינו יכול לטעון ברי, הרי זה ספק לענין יבום, עיי"ש.

וכן יש ללמוד לכאורה מדברי הריטב"א יבמות ע, א (הובאו דבריו גם בנימוק"י יבמות כג, ב מעמיה"ר), דאפי' בפילגש יש לחוש שזינתה עם אחרים. אמנם הריטב"א מיירי לענין נאמנות אשה לומר שבנה מפלוני, ולענין ירושה, דלענין כשרות הילד, נאמנת לומר לכשר נבעלתי, אבל לענין ירושה אינה נאמנת, דיש לחוש שזינתה אף עם אחרים, ומבואר דאף בפילגש יש חשש שזינתה עם אחרים, וז"ל הריטב"א: "... אבל בפנויה שילדה ואמרה מפלוני הוא, אף על פי שנאמנת עליו להכשירו ליוחסין מדשמואל ואבא שאול כשהוא שותק או שאינו יודע או שהוא במדינת הים, אינה נאמנת עליו לירושה, ואפילו היכא דבא עליה ודיימא מיניה, דכשם שזינתה עמו כך אפשר שזינתה עם כשר דעלמא, ואין הנאמנות שלה באדם מסויים יותר מאחר, אלא הנאמנות הוא שנבעלה לכשר לה משום חזקה דגופה כדאיתא התם, ואפילו בפלגש המיוחדת לו נמי אינה נאמנת עליו, וכן עיקר". ועיין בתש" שיבת ציון (סי' סו) שכתב לחלק בין פלגש שהיא מיוחדת לו וגר עמה בבית אחד, דכיון שהוא מצוי עמה בביתו ומשמר אותה קצת שלא תזנה עם אחרים, לא חיישינן שזינתה עם אחרים. אבל במיוחדת לו כפלגש ואינו דר עמה, יש לחוש שזינתה עם אחרים. ובהמשך דבריו כתב השיבת ציון דדעת הריטב"א הינה דעת יחיד, דמהרמב"ם לא התבאר דבמיוחדת לו צריכה חליצה כשאומר זה בני.

ובשו"ע אהע"ז קנו, ט הביא השו"ע דעת הרמב"ם, והרמ"א הביא דעת המרדכי דדוקא בחבושין פוטר מחליצה, וכן את דעת המגיד דאף במיוחדת לו פטורה מחליצה, וז"ל השו"ע והרמ"א: "מי שזינה עם אשה, בין פנויה בין אשת איש ונתעברה, ואמר זה העובר ממני הוא, ואפי' היא מודה לו, הרי זה ספק וחולצת ולא מתיבמת. (רמ"א) ואם היו חבושין בבית האסורים, שודאי הוא ממנו, פוטר. וי"א אפילו בזונה אחרת המיוחדת לו". ועיין בב"ש קנו, ט שלמד בדעת הרמב"ם והשו"ע, דאפי' לא דיימא מעלמא, אינו פטורה מחליצה. ובשיבת ציון (סי' סו הנ"ל) הקשה על הרמ"א שלא פסק כדעת הרשב"א והרא"ש, דלא חיישינן שמא זינתה עם אחרים, וגם כתב דדעת הריטב"א (שהובאה גם בנימוק"י) היא דעת יחיד, וז"ל השיבת ציון: "על כל פנים במיוחדת לו הוי הנימוק"י יחיד בזה, דמהרמב"ם לא נתבאר דעתו אם במיוחדת לו ג"כ חוששינן, ויען כי אף באינה מיוחדת לו ג"כ חולקים הרשב"א והרא"ש על הרמב"ם, וגם הרב המגיד בפ"ג מהל' יבום מכריע וכתב היכא דלא דיימא מעלמא בתר ידידה שדינן ע"ש, א"כ בנדון הזה שהיתה דיימא מיניה ולא מעלמא הוי הולד ממזר ודאי, ולא אמרינן שזינתה גם עם אחרים לשיטת רוב הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים. ובשולחן ערוך לא הכריע בזה, ואף שמור"ם בהג"ה בסימן קנ"ו סעיף ט' חושש גם לדעת הנמוק"י יוסף והמרדכי בפרק ב' דמסכת יבמות, והביא דעת הרא"ש בשם יש אומרים דבזונה מיוחדת לו פוטר מהיבום, ודבריו תמוהין דלא חש לדעת הרשב"א והרא"ש והה"מ אשר שלשת הרועים קיימי בשיטה אחת, דלא חיישינן שזינתה עם אחר, וא"כ דעת הנ"י והמרדכי המה מועטים נגד גדולי הפוסקים האלה". ומבואר דס"ל לשיבת ציון דלהלכה אין לחוש שזינתה עם אחרים, כדעת הרשב"א והרא"ש והמגיד.

ועיין בראנ"ח (מים עמוקים ח"ב סי' לו), שנראה מדבריו שהסכים עם המגיד לחלק בדברי הרמב"ם בין חשודה מאחרים, שאינו נאמן, לבין אינה חשודה מאחרים, שבזה לא הצריך הרמב"ם חליצה. גם מהריק"ש בתש' (אהלי יעקב סי' צא) הסכים לדעת המגיד והרא"ש לבאר כן ברמב"ם, דלא לאפושי פלוגתא, דגם הרמב"ם מודה דבלא חשודה מעלמא פטורה מחליצה. גם מדברי הח"מ ד, כה נראה דסובר דאין לחוש שמא זינתה עם אחרים, כשלא דיימא מעלמא. הח"מ על דברי השו"ע אהע"ז ד, כו: "פנויה שנתעברה וילדה, אם אינה לפנינו לבדקה או שהיא שוטה או אלמת, ואפי' אם אומרת של פלוני הוא ואנו מכירים באותו פלוני שהוא ממזר, אין זה הולד אלא ספק, אפי' אם מודה אותו פלוני שנבעלה לו, שכשם שזינתה עם זה כך זנתה עם אחר", והקשה הח"מ, מדוע לא פסק הרמ"א כדעת הרא"ש הרשב"א והמגיד, שכשאינה חשודה מאחרים לא חיישינן שזינתה עם אחרים, וגם את דברי הרמב"ם אפשר לפרש דמייירי שהיא חשודה מאחרים, אבל בלא חשודה מעלמא, הרי זה בנו. עוד הקשה, דהרמ"א עצמו באהע"ז ג, ט הביא להלכה את תש' הרא"ש, דכהן הבא על הפנויה ומודה שהוא בנו, הבן כהן לכל דבר, ולא חיישינן שמא הפקירה עצמה לאחרים". ומבואר דעת הח"מ, גם בס"ק כו, דבמודה שנבעלה לו ואינה חשודה מאחרים, הוא בנו לכל דבר. וכן נראה מהיעב"ץ בתש' (שאלת יעב"ץ ח"ב סי' קיב), עיי"ש.

ועיין בתש' שב יעקב (אהע"ז סי' לח), ובתש' חת"ס (חאהע"ז ח"ב סי' עה), הובאו דברים בפת"ש קנו, כב, דמשמע מדבריהם דלכתחילה לחוש שמא זינתה עם אחרים. ובשב יעקב לא התבאר אם היא מיוחדת לו ואם דיימא מעלמא, רק נשאל שילדה ודר עמה ששה שבועות אחרי הנישואין, ולא נזכר שלא הייתה דיימא מעלמא, והשאלה שם היתה לענין דיעבד שכבר נשאת לאחר. אמנם בחת"ס מייירי בלא חשודה מאחרים, אך גם לא מיוחדת לבועל.

עוד יש להביא דעת הנו"ב (תנינא חאהע"ז סי' לג), דלדבריו יש לכאורה להחמיר בנדו"ד. הנו"ב כתב דאם כל דברי הבעל נאמרו כדי שנתיר לו להנשא עם הפנויה המעוברת, אף שנאמן לענין דין מעוברת חבירו שהוא מדרבנן, אינו נאמן לענין חליצה, כיון שהוא נוגע: "וכ"ז בבא על פנויה שאנו דנין לפטור אשתו אחרת שיש לו, או אפילו אשה פנויה זו עצמה שנשאת לו אחר ימי עבור וההנקה, ומה שהוא אומר שהוא ממנו הוא נפקא מינה רק לירושה או לייבום או לכהונה. אבל נידון דידן שרצה לישא אותה בימי עיבורה, ואם לא אמר שבא עליה היינו אוסרין אותה עליו מטעם מעוברת חבירו ואולי עיניו נתן בה ורצה לישא אותה, ועל כרחו צריך לומר שבא עליה חשדינן למשקר כדי שיוכל לישא אותה, ועל גוף הנישואין אנו סומכין עליו ומתירין לישא אותה, היינו מטעם שהוא איסור דרבנן כמ"ש הב"ש בסימן י"ג סק"ו, אבל עכ"פ אם לא היה אומר שבא עליה לא היה רשאי לישא אותה, וא"כ הוא נוגע בדבר ולא שייך בזה להאמינו לענין חליצה שהוא איסור תורה, ואין כאן לא מיגו ולא אין אדם חוטא ולא לו, ואסורה בלא חליצה לכל הפוסקים". אמנם נראה דאף לנו"ב אם נשאה בזמן עיבור והנקה והחזיק את הילד כבנו לכל דבר במשך זמן, רחוק לחשוש דעביד אינש לאחזוקי בדיבוריה, ויש לילד חזקה מכח מה שהחזיקו, ללא דבורו.

ולענ"ד היה נראה לבאר בדעת הרמב"ם, דכל דבריו הינם באופן שהודה על עובר שהוא ממנו, ומת עוד לפני שהחזיקו כבנו, אבל אם הודה על עובר שהוא בנו, ואחרי שנולד החזיקו כבנו לכל דבר, שהשתתף בברית ונהג בו כבן וכו', הרי זו חזקה שהוא בנו לפטור אשת המת מחליצה, דו"ל הרמב"ם: "מי שזינה עם אשה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה, ואמר זה העובר ממני הוא, ואפילו היא מודה לו, אף על פי שהוא בנו לענין ירושה, הרי זה ספק לענין יבום, כשם שזינת עמו כך זינת עם אחר. ומאין יודע הדבר שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה, אלא לעולם ספק הוא ולהחמיר דנין בו וחולצת ולא מתיבמת". הנה הרמב"ם מדבר שהודה שהעובר ממנו, דהיינו שהודה על עובר ולא נולד עדיין, דכל ההודאה היתה ונשארה על עובר, ומת המודה עוד בטרם נולד העובר, ולכן גם המשיך הרמב"ם; "ומאין יודע הדבר שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה". ואף שבפשטות הכוונה לחזקה של רוב בעילות אחר הבעל, י"ל דכוונת הרמב"ם דמת המודה בעוד לא נולד העובר, ואין לו חזקה, שלא החזיקו כבנו. אבל אם נולד הילד והחזיקו האב כבנו, יש לו חזקה מכח מה שהאב מחזיקו כבנו, וסקלין על החזקות בבנה כרוך אחריה, כדאיתא בקדושין פ, א; דאמר רבה בר רב הונא, איש ואשה תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית, נסקלין זה על זה ונשרפין זה על זה. א"ר שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, מעשה באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה והגדילתו ובא עליה, והביאום לבית דין וסקלום, לא מפני שבנה ודאי אלא מפני שכרוך אחריה. ולפ"ז גם כל היכא שהחזיק העובר לאחר שנולד כבנו וכבנדו"ד, גם הרמב"ם יודה שאשתו פטורה מחליצה, כיון שהחזיק הבן כבנו, ורק בהודה על עובר, ומת האב בטרם נולד העובר ולא הספיק להחזיקו כבנו, ס"ל לרמב"ם להחמיר להצריכה חליצה.

ועיין באבני נזר (חאהע"ז סי' ע אות יג) שכתב לישב הסתירה ברמב"ם בין הל' תרומות להל' יבום (מה שהקשה המגיד). וכתב לישב, שאם אומר זה בני, נאמן עליו והרי הוא בנו. משא"כ בהל' יבום לא אומר שהוא בנו אלא מודה שבא עליה, דהלש' של הרמב"ם שאומר זה העובר ממני, והיינו שבא עליה, ולכן לא מתיר אשתו מחליצה, דחיישינן שמא זינתה עם אחרים, וז"ל האבני נזר:

ולפענ"ד נראה, דהנה התורה הימניה לאב באומר בנו הוא, אבל אם אינו אומר בנו הוא רק שבא עליה, ומזה אינו מבורר עדיין שבנו הוא, דאפשר כשם שזנתה עם זה כך זנתה עם אחר, ואף שמדין תורה לא חיישינן לזה, זה דין תורה, אבל האב אינו אומר בנו ואצלו הדבר מסופק, ושוב אינו נאמן כלל שבא עליה, וע"כ בתש' הרא"ש שהביא הטור בהלכות יבום, ושם המעשה שהאב אמר שהוא בנו, בזה נאמן האב, ואף שאי אפשר לידע רק מחמת שידוע לו שבא עליה, מה בכך הלא גם מדין תורה לא חיישינן שזנתה עם אחר, נמצא שהשערת האב שבנו הוא השערה אמיתית ושפיר הוי עדות האב שבנו הוא עדות מעליא, אבל אם אינו אומר בנו רק שבא עליה, על אמירת בא עליה לא האמינתו תורה.

ומזה יש לומר, דאם האב החזיק את בנו לאחר שנולד, או אחר שנולד אמר זה בני, יהיה נאמן. ובכל מקרה אם החזיקו לאחר שנולד כבנו לכל דבר, הוי חזקה. ורק באומר שבא עליה אינו נאמן. ולשיטת האבני נזר י"ל, שאם אומר על עובר זה בני, לכאורה גם יהיה נאמן (עיין להלן בדין יכיר בעובר).

אמנם מצאתי לנצי"ב במשיב דבר (ח"ד סי' יד) שכתב לבאר, דאח"כ אחר שהוחזק כבנו, היה צריך לפטור גם מחליצה, אלא שלא מחזיקים אותו כבנו, כיון שהעולם סבור שכל המוחזקות כבנו הינה מחמת סברתו שהוא בנו, ולמעשה הוא עצמו מסופק בזה, ולכן אין כאן חזקה שהוא בנו, אף אם החזיקו כבנו, וז"ל: "דבאמת אחר שאמר האב שהוא בנו והתורה האמינתו לענין ירושה ולכל דבר, אמאי אינו פוטר מיבום. הן אמת שאין נאמנות האב מועיל לענין שיהא ממיתין עליו, וכדקיי"ל בקידושין (דף ס"ג) לענין נאמנות האב בבן ובת, מ"מ כל זה עד שלא הוחזק, אבל אחר שהוחזק, מלקין ושורפין על החזקות, וכמש"כ הרמב"ם בה' סנהדרין (טזו), אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק כיצד כו'. והכי מבואר מהא דקיי"ל האשה שהוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה, פי', אף על גב דבאומרת שהיא נדה, אף על גב שהתורה האמינתה דכתיב וספרה לה, מ"מ אין בעלה לוקה על דיבורה, אבל בהוחזקה נדה בעלה לוקה עליה, וכמו שביארנו יפה בחיבורי העמק שאלה (סי' צ"ו אות כ"ב) בס"ד. וה"נ אף על גב שאין נאמנות האב מועיל לענין מלקות, מ"מ אחר שהוחזק שהוא בנו ה"ז ממיתין עליו, וא"כ היה לנו לפטור מיבום ג"כ, משו"ה כתב הרמב"ם שאין כאן חזקה, שהכל מסתפקים בדבר, וחושבים שהוא מאמין לה שלא זינתה עם אחר, ומאין הוא יודע בברור". הרי דלא מהני החזקה מה שמחזיקו, כיון שהעולם סבור שמה שהוא מחזיקו כבנו הוא מפני שמאמין לה, ומנין יודע בברור.



ב.

יכיר בעובר

והרמב"ם יבום וחליצה ג, א: "האומר זה בני או שאמר יש לי בנים, הרי זה נאמן ופוטר את אשתו מן החליצה ומן היבום". ונאמנות זו הינה מכח מה שבידו לגרשה, כמבואר בגמ' ב"ב קלד, א-ב. דתנן במשנה שם (ב"ב קלד, א): האומר זה בני - נאמן. ובגמ' שם: זה בני נאמן, למאי הלכתא, אמר רב יהודה אמר שמואל, ליורשו ולפטור את אשתו מן היבום. ליורשו - פשיטא, לפטור את אשתו מן היבום אצטריכא ליה. הא נמי תנינא, מי שאמר בשעת מיתתו יש לי בנים נאמן, יש לי אחים אינו נאמן. התם דלא מוחזק לן באח, הכא אף על גב דמוחזק ליה באח. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל, מפני מה אמרו זה בני נאמן, הואיל ובעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן. א"ר יוסף מריה דאברהם, תלי תניא בדלא תניא, אלא אי אתמר הכי איתמר, א"ר יהודה אמר שמואל, מפני מה אמרו זה בני נאמן הואיל ובידו לגרשה.

והראשונים נחלקו שם אם הנאמנות לירושא הינה רק מכח מיגו או מדין יכיר. רשב"ם שם (קלד, ב ד"ה ליורשו) כתב דהנאמנות הינה מכח מיגו דאי בעי יהיב ליה במתנה, ולכן אינו נאמן על נכסים שיבואו לו לאחר מכן, דמדין יכיר נאמן רק בידוע שהוא בנו, והאב מכירו כבכור: "ואף על גב דדרשינן לעיל (קכו, ב) יכיר בצריך היכרא, ואוקמינן דהאב נאמן אפילו לנכסים הבאים לאחר מיכן, אי נמי שנפלו לו כשהוא גוסס, ה"מ גבי חלק בכורה, דידעינן שהוא בנו אך אינו ידוע אם בכור הוא אם לאו, ואתא קרא למימר דכיון דידעינן דבנו הוא, נאמן לומר בכורי הוא,

אבל היכא דלא ידעינן אי בנו הוא או לאו, לא מהימנינן ליה אלא לנכסים שיש לו עכשיו, משום דאיכא למימר מגו". וכן היא דעת התוס' שם (ד"ה ליורשו). אולם דעת הרא"ש (שם הל' לט) שנאמן אפי' על נכסים שיפלו לו לאחר מכן, וכמו שנאמן על בנו מדין יכיר.

ובאור שמח (יבום ג, א) הקשה, דאם נאמנות ליורשו הוא נאמנות מדין יכיר, יהיה נאמן גם לפטור אשתו מיבום וחליצה, והביא שכן הקשה המחנה אפרים, מדוע נאמן על אשתו לפטורה מחליצה כשאומר זה בני, מפני שבידו לגרשה, תיפוק ליה שיהיה נאמן מדין יכיר. ותירץ האור שמח, וז"ל: "אך אתי שפיר בפשיטות, דחזינן דלא האמינה תורה אותו רק באינו חב לאחרים, וכמו דאמרינן בפרק החולץ (יבמות מז, א) נאמן אתה לפסול את בניך ואי אתה נאמן לפסול בני בניך יעו"ש, אם כן אתי שפיר, דכאן הרי חב לאחיו שאוסר את אשתו על אחיו להתיבם, וכן חב לאשתו שאוסרה על היבם, ואף כשהיא מחייבי לאוין ליבם, מכל מקום הוא חב שעושה אותה ערוה על אחיו, וכיון דהוא חב לאחרים, וכמו ביש להבן בנים ואומר שהבן ממזר דאינו נאמן, ולכן אמר שמואל דכיון דבידו לגרשה ובידו לאוסרה על אחיו ולעשותה עליו לאיסור ערוה, תו אינו חב לאחיו במה שאומר זה בני, ונאמן מצד שנאמן מדין תורה שאמרה הבכור בן השנואה יכיר, תו נאמן לגמרי שהוא בנו, ואף לפטור אשתו מן היבום. ולפי זה מוכרח דשמואל פוסק כר' יהודה דנאמן לעשות בנו לממזר..." מבואר מהאור"ש, דמה שאינו נאמן לומר זה בני לפטור אשתו מחליצה, דלא נתנה לו התורה נאמנות לומר זה בני כשחב לאחרים, ולענין אשתו ואחיו, חב להם שאסורים להתיבם. ועיין עוד ביש"ש יבמות ז, יב.

והנה בהל' יבום ג, ד (הנ"ל) שחייב הרמב"ם אשתו נשואה חליצה מספק, באומר על עובר מפנויה שהוא בנו, אף שלכאורה גם יכול לגרש אשתו הנשואה, וא"כ מדוע לא נאמינו במיגו. וצ"ל דלא שייך להאמינו במיגו כשיש ריעותא שמא התעברה מאחר, דאנו מאמינים לו שהוא חושב שהעובר בנו, רק החשש שלנו הוא לא שמא הוא משקר, אלא אינו מבין ואינו יודע שיש חשש שמא התעברה מאחר, ולזה לא מהני מיגו. (ואח"כ מצאתי סברא זו באור גדול, לגדול ממינסק, סי' ב ד"ה אמנם העיקר, דלא שייך להאמינו במיגו דבידו לגרשה אלא שאמירת זה בני הוי בבחינת ברי אצלו, ואז נאמן גם לענין יבום. וצ"ל בזנות לא שייכת טענת ברי). וכל זה אם הנאמנות מדין מיגו, אולם מדין יכיר היה צריך להיות נאמן בכל ענין, ורק למש"כ האור"ש דאינו נאמן מפני שחב לאחרים, ולכן מדין יכיר אינו נאמן, ורק הנאמנות מכח מיגו שבידו לגרשה, וכיון שחיישינן שמא התעברה מאחרים, חולצת ולא מתיבמת. ועיין להלן דתלוי במחלוקת האחרונים אם נאמנות יכיר היא גם ביחס לדברים שאינם נוגעים לבן.

ולמש"כ לעיל אפשר לכאורה לישב, דלא נאמן בנדון פנויה שעברה מדין יכיר. לעיל כת' דדין הרמב"ם הוא דוקא בעובר, ומת האב בעוד בנו עובר, וכיון שלא הוחזק על ידו כבנו, אין לו חזקה לפטור אשתו מחליצה. ולפ"ז י"ל, דבעובר לא שייך נאמנות מדין יכיר, דדין זה הוא דוקא בבן שכבר נולד, אבל בעובר אין דין של יכיר לענין ירושה. כך כתב הגרע"א בתש' (קמא סי' קכח), וציין שכן כתב בהגהות על שו"ע חו"מ רע"ב, (לא נמצא בדפוסים שלפנינו), וז"ל הגרע"א: "והרב פילא נ"י אמר שעל עובר אינו נאמן בהכרת בכורו, דאין הכרה לעובר. ונזכרתי עי"ז שגם אנכי כתבתי כן. וחפשתי ומצאתי כתוב ממני בגליון שו"ע חוה"מ (סי' רע"ז ס"ב) בכור שנולד אחר

מיתת אביו, כתבתי בזה"ל; בסוגיא אמרינן דיכיר אמר רחמנא והא ליכא. לפ"ז יש לדון באומר על עובר שהוא בכורו ונולד אח"כ, לא משוינן ליה לבכור, דאינו נאמן על עובר שאינו בכלל יכיר. ויש ראייה לזה מדברי הרא"ש פ"ח דב"ב (סי' כא) במ"ש, ומההיא דפ' בתרא דקדושין וכו', עכ"ל בגליון. הרי שבקצירת אמרים פירשתי כן בכוונת הרא"ש. וא"כ בנ"ד אמירתו אז בעודה מעוברת אינו נאמן. הרא"ש (ב"ב ח, כא, שהביא הגרע"א כראיה לדבריו), מתיחס למשנה קדושין עח, ב: האומר בני זה ממזר, אינו נאמן, ואפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא אינם נאמנים, רבי יהודה אומר נאמנים. ובגמ' שם: רבי יהודה אומר נאמנים, כדתניא יכיר יכירנו לאחרים, מכאן אמר רבי יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור, כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה, וחכמים אומרים אינו נאמן. ומדברי הרא"ש הנ"ל מבואר דדברי רבי יהודה שנאמן, הוא אפי' בלא הכרת בכורה ולא מדין יכיר, מהא דנאמן על העובר, וז"ל הרא"ש: "ומההיא דפרק בתרא דקדושין משמע דאפי' בלא הכרת בכורה קאמר רבי יהודה דנאמן, דתנן האומר זה בני ממזר ואפי' שניהן אומרים על העובר שבמעיה אינן נאמנים, ר' יהודה אומר נאמנים. וגם מלשון ה"ג משמע דר' יהודה אית ליה דבכל ענין מהימן, אלא דלא קי"ל כוותיה אלא על ידי הכרת בכורה". מבואר דעובר אין דין יכיר, וקיי"ל כרבי יהודה רק בהכרת בכורה ולא בעובר.

גם בחת"ס בתש' (חאהע"ז ח"א סי' עו) כתב להביא ראיה דאין דין יכיר בעובר, מהגמ' ב"ב קמב, ב: בפומבדיתא מתנו הכי, אמר מר בריה דרב יוסף משמיה דרבא, בכור שנולד לאחר מיתת אביו, אינו נוטל פי שנים, מאי טעמא יכיר אמר רחמנא והא ליתא דיכיר. ומזה למד החת"ס דההכרה שאמר האב קודם שנולד, אינה הכרה, אפילו נולד בחיי האב, דהדבור שאמר עליו בהיותו עובר אינו בתורת יכיר. וכן כתב הנצי"ב בשאלתות, עיין משיב דבר ח"ג סי' ח, דאינו נאמן בתורת יכיר להכיר אלא לאחר לידתו ולא בהיותו עובר, ולמד כן מהפסוקים (דברים כא, טז-יז): לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכר. כי את הבכר בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים. דעל פני משמע שהוא בחיי חיותו ולא עובר.

אמנם נראה דדין נאמנות יכיר שאינו עובר, הוא דוקא לענין נחלה ולא לפוסלו, שהרי האב נאמן לפסול את בנו אף בהיותו עובר, כדאיתא במשנה וגמ' קדושין עח, ב. והרמב"ם בהל' אסו"ב טו, טז, פסק וז"ל: "וכשם שנאמן לומר בני זה בכור, כך נאמן לומר בני זה ממזר או בן גרושה או בן חלוצה, וכן אם היתה אשתו מעוברת, נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא ויהיה ממזר ודאי". הרי שיש לו נאמנות לפסלו, ורק לענין הכרת בכורה הוא דין מיוחד שאינו נאמן אלא בחיי חיותו של הבן ולא בהיותו עובר, אבל לפסול הבן נאמן אף בהיותו עובר. ועיין בנצי"ב (הנ"ל) שדייק כן מדברי רש"י שם על המשנה. דהגירסא במשנה: ואפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא, אינם נאמנים, רבי יהודה אומר נאמנים. הרי רבי יהודה ס"ל דשניהם נאמנים. וגירסת רש"י: רבי יהודה אומר נאמן. דו נאמנות של האב, ואין צריך לאמירת האם. וכן משמע מדברי הרמב"ם הנ"ל, דהנאמנות הינה שלו לפסול את בנו. הרי דאף בעובר נאמן לפסול את בנו, ורק לענין ירושת בכור ונאמנות מדין יכיר, לא מהני אלא כשהבן כבר נולד ולא בהיותו עובר. וכן נמצא בדברי מהרש"ם בתש' (ח"ד סי' כו): "ובעכצ"ל דס"ל להש"ס

דכיון דגם בעודנו עובר נקרא בן, וכמ"ש היש"ש בפ"א דיבמות ס' ו, דהנודר שלא לשותת יין עד שיהיה לו בן, דמשנתעברה אשתו מקרי בן, וכמ"ש ויתרוצצו הבנים בקרבה עיי"ש, א"כ הוי בכלל בנו להיות נאמן עליו במה שנתנה לו תורה נאמנות. ודוקא משום בכורה, דטעמא משום חביבות הבכור, אכתי ליכא חיבוב בשעת עיבור, משא"כ לענין נאמנות. הרי שיש חילוק בנאמנות על עובר בין נאמנות לומר שזה בנו או לפסלו, לבין הכרת בכורה, דאף בעובר דינו כבנו לענין נאמנות לומר עליו שהוא בנו ולפסלו. ולפ"ז יש להבין בדברי הרמב"ם, מדוע לא נאמן לומר על העובר שהוא בנו, כדי לפטור אשתו מיבום וחליצה, כמו שנאמן לפסלו.

ועיין עוד בשב שמתתא (ו, יא בסופו), שבתחילה רצה לומר שאב אינו נאמן לפסול בנו העובר, אבל הקשה ממשנה מפורשת (קדושין עח, ב הנ"ל), דבדברי ר"י מבואר דנאמן על בנו אף בהיותו עובר, וז"ל: "ואפשר דאב אינו נאמן אלא לפסול הבנים שבעולם ולומר זה בן גרושה, כדיליף לה מדכתיב יכיר יכירנו לאחרים, ובהכרח ליתיה אלא כשבא לעולם בחיי אביו, וכדאיתא פרק מי שמת (קמב, ב), בכור שנולד לאחר מיתת אביו אינו נוטל פי שנים משום דכתיב יכיר עיי"ש, וה"ה למפסל בניו אפשר דאינו נאמן אלא היכא דנולדו בחיי אביו, וזה שהוחזק ככהן עפ"י עצמו ואח"כ נשא גרושה והוליד בנים לא נפסלו ע"י מאמרו שאמר כהן הוא קודם שנולדו הבנים. אלא דבפ' עשרה יוחסין (עח, ב) תנן בהדיא ר' יהודה אומר נאמן אפילו על עובר שבמעיה, ואף על גב דעובר אינו בתורת הכרה וצ"ע". מבואר דנאמן לפסלו גם בעובר. וצריך לחלק בין הכרת בכור לבין הנאמנות לפסלו.

וי"ל בדעת הרמב"ם, דאין נאמנות האב אלא לענין הנוגע לבן עצמו, אולם כל דבר שאינו נוגע אלא לצד אחר, אין האב נאמן. ודברים אלו מצאנו בשב שמתתא (ב, כ) בבאור דעת הרמב"ם (הל' יבום ג, ד הנ"ל), שנאמן לענין ירושה, ואף שאמירתו סומכת על מה שהיא אומרת, אבל אינו נאמן לאחרים, ובכלל זה אשתו, לפטרה מחליצה. דדעת הרמב"ם, דכל שמאמין לאחר וסומך דעתו עליו, הרי זה כיודע והודה מעצמו ושויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, אף שהוא עצמו אינו יודע, דכשסומך דעתו בדברי אחר, הרי זה כהודה מעצמו, וכן הדין לענין יכיר:

ומשום הכי לענין ירושה כיון דסומך על דבריה שהוא מיניה הוי ליה יכיר, דאב נאמן לומר זה בני בתורת יכיר הן לירושה והן לפסול, אבל לחליצה דאינו ענין הנוגע לגוף הבן [אינו בתורת יכיר], ואומר יש לי בנים דנאמן (ב"ב קלד, ב) אינו אלא משום מגו דבידו לגרשה, כדאיתא פרק יש נוחלין, אבל אינו בתורת יכיר, כיון דאינו נוגע לבנו אלא לאשה אם זקוקה לחליצה או לא, והיכא דהוא עצמו אינו יודע, דלא שייך ביה תורת מיגו, דאע"ג דקושטא קאמר שמאמין לדבריה, כיון דאין זה בתורת יכיר אם כן נאמנות שנותן לאחר לאו כלום הוא, אבל לירושה כל שסומך דעתו הוי ליה תורת יכיר דנאמן, וכמו שכתב הבית שמואל לענין לפסולו לחלל. והרא"ש לטעמיה דסבירא ליה דאב אינו נאמן בתורת יכיר לומר זה בני בכורי אלא היכא דמוחזק בבנו לומר שהוא בכור, אבל אם אינו מוחזק בבנו אינו נאמן לומר שהוא בנו בתורת יכיר אלא בתורת מגו דאי בעי יהיב ליה כל נכסיו, וכן הוא דעת התוספות והרשב"ם, הובא אצלינו בספר קצה"ח ס' רע"ז סק"א עיי"ש, וכיון דהוי ליה ספק שמא זינתה עם אחרים, אם כן תו ליתא בתורת יכיר, ומשום מגו נמי ליכא

כיון דהוא עצמו אינו יודע וכמו שכתבתי, ומשום הכי קשיא ליה להרא"ש מאי שנא ליורשו או לחליצה. והרמב"ם דסבירא ליה דאפילו אינו מוחזק בבנו נאמן בתורת יכיר לומר שהוא בנו, וכמבואר בשו"ע חו"מ סי' רע"ז ע"ש, משום הכי לירושה הוי בנו כיון שהוא סומך דעתו עליו ומאמין לדבריו, ולדידיה דומה לאמת דמיניה הוא הוי ליה תורת יכיר, אבל לייבום כיון דאינו נוגע לבנו, לית ביה תורת יכיר, ומשום מגו דבידו לגרשה ליכא כיון שהוא עצמו אינו יודע.

מבואר מהש"ש, דלשיטת התוס' והרא"ש לא מהני מה שסומך על אחרים גם לענין יכיר, ולכן גם לענין ירושה לא מהני מה שאומר זה בני כשסומך על דבריה. אבל שיטת הרמב"ם שנאמן מדין יכיר גם כשסומך על דבריה, מדוע לא נאמן לענין חליצה. ועל זה יישב, דכיון שדבריו נוגעים לאחרים ולא לבנו, אינו נאמן כלל, דמה שנתנה לו התורה נאמנות הוא רק לענין בנו ולא לאחרים. וכן כתב הגרש"ש (שערי ישרו, יג) דפלגינן נאמנות, דכיון שמה שאומר זה בני נוגע לשני דינים, לירושה ולהיות האם אינה זקוקה לחליצה, דמה שהאם תהיה זקוקה לחליצה אינו גורם כל דין על הבן, ומה שהבן ירש את אביו, אינו יוצר דינים על האם, ולכן פלגינן נאמנות: "וכן צריך לומר לשיטת הרמב"ם, הובא בחו"מ סימן רע"ז סעיף י"ב, דגם היכא דלא הוחזק לבנו נאמן לומר זה בני ובכורי הוא לענין ירושה, עיין שם. ולפטור את אמו מחליצה אינו נאמן רק משום מיגו דבידו לגרשה, כמש"כ בב"ב דף ק"ל, וכתב בספר שב שמעתתא ש"ב פרק כ שהטעם בזה, דכיון דענין זה של חליצה אינו ענין הנוגע לגוף הבן אלא להאשה, אם זקוקה ליבום או לחליצה לא מהני אמירתו בזה... הרי מבואר דלענין יכיר מתחלקת הנאמנות אם רק הדינים נפרדים הם כמו ענין זה של יבום, דמה שהאם נזקקת לחליצה אינו גורם שום דין על בן זה, רק המעשה בכללה מקפת שני הדינים". ועיין עוד בחדושי הגרש"ש (כתובות סי' מד ד"ה ואם נימא), מש"כ בזה.

ודברים אלה מפורשים ביש"ש (יבמות י, כז), שהתורה האמינה להודאת האב שהוא בנו לענין ממונו, ואגב זה האמינה לו התורה שיוכל לפסול את בנו ולומר שהוא בן גרושה או חלוצה, משא"כ לענין שיהיה נוגע לאחרים, לא האמינתו התורה שיאמר זה בני, בפרט שיתכן וזינתה עם אחר. ועיי"ש ביש"ש שדחה את החשש שמא זינתה עם אחר, מיבמות ק, ב; אמר שמואל, י' כהנים, ופירש אחד מהם ובעל פנויה, הולד שתוקי, והיינו שמשחקין אותו מדין כהונה, שפסול לעבודה ואינו אוכל בתרומה מדרבנן, ואסמכוה אקרא, דכתיב (במדבר כה, יג); והיתה לו ולזרעו אחריו, מי שזרעו מיוחס אחריו כו'. ומה צריך לשתקו מדין כהונה מטעם דהיתה לו וכו', שישתקו מחשש שמא זינתה עם אחר.

והגרא"ו (קובץ שעורים ב"ב תנו) כתב לישב מדוע לא נאמן לפטרה מחליצה מיכיר באומר זה בני, דנאמנות מדין יכיר שייכת רק כשאומר זה בני, אבל אם אומר יש לי בנים, אינו נאמן מדין יכיר, שהרי לא הכיר לשום אדם. ולפ"ז כאשר אומר זה בני, לענין לפטרה מחליצה, אין נפק"מ במה שאומר זה בני אלא בזה שאומר שיש לו בן, דפטור חליצה הוא מחמת שיש לו בן ולא מפני שפלוני הוא בנו. ולכן לענין חליצה אין כאן הכרה גם אם אומר זה בני, כיון שלענין חליצה האומר זה בני הוא כאומר יש לי בן, וזה אינו בכלל יכיר. וכן הוא בקובץ הערות (מא, ד):

"דאפילו נאמר דאיכא נאמנות דיכיר לומר זה בני, אבל באומר סתם יש לי בנים ודאי לא שייך יכיר, דלא הכיר לשום אדם, והא דפטורה מחליצה באומר זה בני, אינו מפני שזהו בנו, אלא מפני שיש לו בן, אלא דכשאומר זה בני, ממילא אומר שיש לו בן, וכיון דאין לו נאמנות לומר סתם יש לי בן, ממילא אינו נאמן לפטורה מחליצה באמירתו זה בני, דהא פטור חליצה אינו דוקא מפני שזה בנו, אלא מפני שיש לו בן סתם". (ועיין במש"כ הגר"ש טנא, ברכת שלמה חאה"צ סי' ט, יא-יב).

ג.

הקושיא מהרמב"ם בהלכות תרומות

לעיל הובא מה שהקשה המגיד על הרמב"ם בהל' יבום (ג, ד), מהרמב"ם הל' תרומות (ח, יד), דכהן שאנס או פיתה אשה וילדה, אוכלת בשביל בנה, ואף שהיה הדבר בלא קדושין ויש חשש שמא מאחר נתעברה, הולד בחזקת זה שבא עליה, כשלא יצא עליה קול עם אחר, והכל מרגנין אחריה בזה הכהן. ומוזה הוכיח המגיד דאף לרמב"ם כשאינה חשודה מעלמא, האומר זה בני פטורה מחליצה. והתבאר לעיל שכן היא דעת הרדב"ז (ח"ג סי' תקכו): "ונ"ל שהרב ז"ל לא איירי הכא בהלכות יבום אלא באשה דדימא מעלמא כנדון דידן, ודקדקתי כן מלשונו ז"ל שכתב מי שזינה עם אשה, ולא כתב מי שבא על אשה, משמע דבאשה זונה איירי". והרמב"ם שכתב דבריו בחשודה מעלמא, בא לחדש שלענין ירושה נאמן אף בחשודה מעלמא. ולכן גם אינו נאמן לפטור אשתו בגט, דכיון שחשודה מעלמא חזקה שמאחרים, ומיגו נגד חזקה לא אמרינן.

והב"ח קנו, טז כתב לחלק בין תרומה ליבום. דהרמב"ם ס"ל דתרומה בזה"ז דרבנן, ולכן לענין תרומה כתב להקל דכשלא דיימא מעלמא אוכלת בתרומה, ולענין יבום וחליצה שהוא איסור תורה, פסק להחמיר שצריכה חליצה. אך הקשה מדברי הרמב"ם (איסור"ב טו, יח), וז"ל הרמב"ם: "היו העם מרגנים אחריה והיא ארוסה עם ארוסה ועם אנשים אחרים, אע"פ שבא עליה ארוסה בבית חמיו, הרי זה ספק ממזר, כשם שהפקירה עצמה לארוסה הפקירה לאחרים. ואם נבדקה ואמרה עובר זה מארוסי הרי זה כשר כמו שביארנו". ומה מועילה בדיקתה, הרי לענין איסור דאורייתא יש לילך לחומרא. וע"ז תירץ הב"ח, דכיון שלענין הארוס הוי היתרא ולאחרים הוי איסורא, יש להקל אם אינה חשודה מעלמא אף לענין איסור תורה. משא"כ למי שזינה עם הפנויה, שהבועל הוא במעמד שוה לאיסור עם אחרים, ובודאי עם אשת איש שלגביו הוי איסור כמו לאחרים ולבעל היתר. ועיין בב"ש ד,מ שהביא מהרי"ו הסובר דלרמב"ם אף באיסור דרבנן חיישינן שמא זינתה עם אחר (ועיין בתש' חת"ס חאה"צ ח"ב סי' קעז שהקשה על הב"ש בהבנת דברי מהרי"ו), ונראה שם שהב"ש הסכים לב"ח. וע"ע בב"ש קנו, יט. והגרע"א בתש' (קמא סי' פה) כתב, דאף אם לא נאמר כהב"ח, ונאמר שלהרמב"ם אפילו בעיקר איסור דרבנן חוששים שמא זינתה עם אחרים, מ"מ יש להקל בחשש חללות כשהחשש הוא מדרבנן, אף שעיקר האיסור מהתורה (כשאין תרי רובי להיתרא), כיון ששיטת הרא"ש והרשב"א שלא לחשוש כלל שהפקירה עצמה; "ובפרט בלא דיימא, דנראה דהרמב"ם יחידאה בזה, וכל הפוסקים ס"ל כפשטא סוגיא דיבמות דאפילו לל"ק עכ"פ רבא ס"ל דלא חיישינן בלא דיימא, א"כ בדרבנן אף בשורש

איסור דאורייתא, מ"מ כיון דמדאורייתא מותרת, ולגבי דרבנן למה לא נסמוך על רובא דרבוותא להקל". ועיין עוד בתש' הגרע"א (תנינא סי' נד).

ובתש' חת"ס (חאהע"ז ח"ב סי' קעה) כתב לחלוק על סברת הב"ח, דודאי גם המגיד ידע חילוק זה, ובכל זאת סבר דהרמב"ם בכל ענין התיר כשאינה חשודה מעלמא, ופשוט למגיד שאף בתרומה דאורייתא פסק הרמב"ם שהוא בנו באינה חשודה מעלמא. ולכן כתב דהרמב"ם החמיר בחליצה, מפני שאפשר בחליצה; "דס"ל לרמב"ם שאני ייבום כיון דאפשר בחליצה, תחלוץ ומה בכך. ואי משום שתפסלה לכהונה עי"ז, ולא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים לו, הכא אין לחוש אם תפסול לכהונה עי"י חליצה, וטעמא אפשר לומר משום חומרת עריות החמיר טפי, כמו שמצינו שחשו חז"ל למיעוט נפלים והצריכו חליצה". ועיין עוד בבית יצחק (חאהע"ז ח"א סי' נד) שהקשה על הב"ח, שהרי לשיטת הרמב"ם כל ספק איסור דאורייתא הוי מדרבנן, ולמה לא הקל בחליצה. וכתב הבי"צ לישב, דביבום איתחזק איסורא, ומחזקים מאיסור לאיסור, וכמו שאסורה קודם באיסור אשת איש, כך כעת מעמידים אותה בחזקת איסור שהיא זקוקה ליבום. ובאבנ"ז (חאהע"ז ע, יג-יד) כתב לחלוק על הב"ח, דאם הסוגיא ביבמות סט ס"ל לאביי ורבא דתרומה בזה"ז דאורייתא, מהיכי תיתי יפסוק הרמב"ם דתרומה בזה"ז דרבנן (ועיין לעיל סוף אות א).

ועיין עוד לנתיבות (קהלות יעקב ד, כו) שכתב לישב, דלענין תרומה מהני מה שהאם אומר שהוא מהארוס, משא"כ לענין יבום, עיי"ש. והחכם צבי (סי' מד) כתב לישב, דלענין תרומה מהני חזקת כשרות של הולד לאמו, דעובר ירך אמו, אבל לענין יבום לא מהני חזקת הולד להתיר אשה אחרת, ואף אם אח"כ תנשא לאותו אחד, לא מהני חזקת הולד, כיון שבשעה שבא עליה לא היה נפק"מ לאשה זו, וגם מחמת שכשבא עליה היתה פנויה, הרי היא כשתי נשים, ולא מהני לה חזקת הולד, וז"ל: "והנראה לי בטעם הרמב"ם ז"ל, דבתרומה דחזקת הולד הוא לצורך לאמו, כיון דעובר ירך אמו הוא, אף שאינו מאכיל עד שילד, מהני לה חזקת הולד שבמעיה, דמוקמינן ליה בחזקת זה שבא עליה להאכילה בתרומה לכשילד. אבל ביבום שבא לפטור אשתו הנשואה מכח ולד זה שנולד מן הזונה, לא מהני חזקת ולד לפטור אשה אחרת, כעין אותה שא"ר אשי בהמדר (עו,א), רישא מנה לאבא בידך וסיפא מנה לי בידך. ואף שלפעמים הזונה עצמה אפשר שתנשא לו, ואפ"ה חולצת כשימות, ובן אחר אין לו, לא פלוג רבנן. ועוד, דכיון שבשעה שנתעברה בזנות לא הוי לה נפקותא לענין פיטור היבום, אף שאח"כ נישאת לו, כשתי נשים דמיא". ולדבריו הסכים הדברי חיים מצאנז (ח"א חאהע"ז סי' צו). ועיי"ש שכתב דאין להקל אלא במיוחדת לו.

ובתש' כנסת יחזקאל (סי' נו) כתב לישב בדרך אחרת, דכל ענין דיימא מעלמא או לא, עד כמה מה שמודה שהוא בנו הוא ברי אצלו שהוא בנו. ולכן דוקא בארוס וארוסתו שאומר שהוא בנו, הוי ודאי כשאינה חשודה מאחרים, דבזה אומרים אנו שודאי אצלו שהוא בנו, שאל"כ ארוסתו אסורה עליו, ולא היה מכניס עצמו לבית הספק. אבל בבא על הפנויה ואומר זה העובר ממני, לא מכניס עצמו לבית הספק, ולכן גם אם אינה חשודה מאחרים, אין אנו יודעים שאמירתו זה בני הוא בתורת ודאי אצלו, דכיון שלא מכניס עצמו באמירתו לספק איסור, יכול לומר זה בני גם אינו אין זה מוחלט אצלו. ועיין עוד לחוות יאיר בתש' חוט השני (סי' יח), דביש

עדים שבא עליה ודיימא מעלמא, יש לפסוק כדעת הרמב"ם וסייעתו שרק הרשב"א חלק עליו, ואף הרא"ש שחלק בתש', בפסקיו לא ס"ל כן. אולם כל זה באינה רגילה אצלו, אבל ברגילה אצלו אמרינן רוב בעילות ממנו, אפי' אם טען שזינתה גם עם אחרים, עיי"ש. ועיין עוד בתש' כתב סופר (חיור"ד סי' קמה).

ובנו"ב (תנינא חאהע"ז סי' כז) כתב לחלק בין תרומה ליבום, דבתרומה כל ההיתר הוא לאשה עצמה, ולענין עצמה נאמנת שלא נבעלה אלא לכהן, משא"כ להתירה לזר בלא חליצה, בזה אינו נוגע רק לעצמה, ולכן אינה נאמנת. ומצאתי אח"כ סברא זו גם לגר"ח שליט"א בדרך אמונה (תרומות ח, ד): "והנה מקור דברי רבנו בהל' יבום לא ידענו, אך מסתמא היה לו מקור לזה. ולפ"ז אפשר לחלק בין תרומה ליבום, דבתרומה כיון שאינו נוגע אלא לה, והיא יודעת בעצמה האמת אם הולד ממנו או לא, אי אפשר לאוסרה בתרומה, דכיון שאוכלת הו"ל כאומרת ברי לי שהוא ממנו וכו"ל. [ובשוטה אולי באמת אסור ואולי מותר מטעם קטן אוכל נבלות]. ואף על גב דבדיימא מיניה ומעלמא לא האמינוה, הכא דלא דיימא מעלמא נאמנת, אבל גבי יבום שנוגע לאשה אחרת [שהרי היא פנויה], אינה נאמנת בתורת ודאי".

וראיתי בחת"ס (גיטין סד, א) שכתב דאם בא על הפנויה ואח"כ נשא אותה, כשם שנאמנת לגבי עצמה, כך נאמנת גם ביחס לזר: "אבל פשוט דודאי אם בא על פנויה ונתעברה ממנו ואח"כ נושא אותה בהיתר ומת ואין לו בן ממנה אלא זה, הרי זו פטורה מיבום וחליצה, כשם שנאמנת על עצמה להנשא לשוק, כך נאמנת על הנושא אותה. והכי נמי לענין תרומה, היא ועבדיה ובניה אוכלים, כיון שגם היא עבדית איסורא. אבל רמב"ם מיירי שבא על פנויה או אשת איש ואח"כ נשא אשה אחרת, דהרי בבא על אשת איש ע"כ אשה אחרת נסיב, דהרי אשת איש אסורה לבועל, וע"כ נשא אחרת". ומבואר דככל שנשא את אם הילד אחר שבא עליה בהיותה פנויה, אינה צריכה חליצה, וכמו שנאמנת לענין תרומה לכל דאתי מחמתה. וחזרו דבריו בחידושיו לכתובות (יג, א), ובתש' חת"ס (חאהע"ז ח"ב סי' קד, וסי' קכא, וסי' קכג).

ובמרחשת (ח"ב סי' כא) כתב בישוב דברי הרמב"ם, דלענין החשש שמא הולד מאחר, לענין תרומה עדיין יש ספק שמא האחר הוא גם כהן ואוכלת בשבילו, משא"כ לענין יבום, אם הולד מאחר, חייבת בחליצה, עיי"ש בראיות לדינא שהביא לחילוקו. עוד הביא ראייה ממה שאמר יוסף ליעקב אבינו (בראשית מח, ט): ויאמר יוסף אל אביו, בני הם אשר נתן לי אלהים בזה. ופרש"י שם, שהראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה. ולמה היה צריך להראות לו שטר אירוסין וכתובה, הרי נאמן לומר בני הם. אלא שאם ללא אירוסין וכתובה, יש לחוש שהם מאחר. ודחה המרחשת די"ל, דיוסף קודם מתן תורה לא היתה לו נאמנות של יכיר, שהיא מהפרשה דלא יוכל לבכר, וממה שיעקב העביר הבכורה מראובן ליוסף, מוכח שלא היה דין יכיר קודם מתן תורה.

והנה לענין הלכה, ראיתי לגר"ע יוסף זצ"ל (יביע אומר ח"ז חאהע"ז סי' כד) שכתב להקל בנידון ידידה (בנדון ידידה היבם נתן כתף סוררת, והאשה ישבה בלא חופו"ק עם אחר ואף הרתה לו). ולאחר שהביא דברי הראשונים והמגיד, הסוברים שלא הצריך הרמב"ם חליצה אלא בחשודה מאחרים, כתב וז"ל "נמצא שרבו האחרונים שסוברים לחלק בזה בין היכא דדיימא מעלמא ללא דיימא מעלמא, ושכן דעת הרמב"ם. ולפי זה אף שמרן השלחן ערוך (סימן קנו סעיף ט) פסק כדברי הרמב"ם, יש

לומר שאף לדעת מרן אין להחמיר להצריכה חליצה אלא היכא דדיימא מעלמא, אבל לא דיימא מעלמא מותרת לעלמא. ואף על פי שהמהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (חלק אבן העזר סימן לא) כתב, שממה שסתם מרן דבריו, ולא חילק בזה, משמע שאף בלא דיימא מעלמא צריכה חליצה. עיי"ש. אבל אין דבריו מוכרחים, שמאחר שרבו האחרונים שפירשו בדעת הרמב"ם לחלק בזה, (אף על פי שסתם דבריו ולא פירש הדבר להדיא), גם בכוונת מרן יש לומר כן, שהם הם דברי הרמב"ם. וכן ראיתי בשו"ת נדיב לב (חלק אבן העזר סימן ג') הנ"ל, שהשיג על דברי הבית יהודה בזה, וכן"ל. ע"ש. וכן כתב בשו"ת תעלומות לב חלק א' (חלק אבן העזר סימן ה') בתשובת המפ"ה ז"ל. עיי"ש"ש. ולאחר שהביא דעת החולקים וסוברים שהרמב"ם אסר בכל ענין אף באינה חשודה מאחרים, הוסיף שזו חומרא בעלמא, דעיקר החשש שמא זינתה עם אחר כשאינה חשודה מאחרים אינו אלא מדרבנן ואינו ספק גמור, עיי"ש. ועיין בפד"ר (כרך ט, עמ' 307 ולהלן, ובעמ' 323, ביה"ד הרבני ברחובות, מהגר"ע בצרי שליט"א, מובא גם בשו"ת שערי עזרא ח"א סי' צז), שפסקו להחמיר אפי' בלא דיימא מעלמא, ואפי' במיוחדת לו, עיי"ש.

ועמית הגר"מ בצרי שליט"א, הביא את הדברים קמיה אביו, הגר"ע בצרי שליט"א, שדעתו להחמיר, ואף ביביע אומר לא הקל אלא במקום שקשה לעשות חליצה, אולם כשאין קושי לעשות חליצה, מדוע נסמוך להתיר בלא חליצה. עוד הקשה, מדוע תקנו זקני הדיינים לכתוב בפסק דין של הכרת אבהות, שהרי הוא כבנו לכל דבר וענין חוץ מיבום וחליצה. והשבתי לו, דמדוע נחמיר להצריך חליצה בחינם, כאשר דין הרמב"ם הוא חומרה שחלקו עליו חלק מהראשונים, במקום שנראה שאף הרמב"ם מודה, וכמש"כ המגיד באינה חשודה מעלמא. גם השבתי, דבזמן הזה כמעט כל מקרים של הכרת אבהות היא מיוחדת לו, ובכמעט כל המקרים גם גרים ביחד, שלא כבזמנים עברו, ולדאבוננו הדבר נפרץ שחיים בלא חופ"ק, ויש קשרים גם שבועות וחדשים ושנים, ואינו דומה לדור קודם שהתביישו לחיות בבית אחד בלא חופ"ק. ולכן כמעט כל מקרים של הכרת אבהות מיירי במיוחדות לו, ובכל אופן אם גרים יחד הרי זה בבחינת מיוחדת לו. אמנם אם יש ספק אם היתה מיוחדת לו ואם דיימא מעלמא, ודאי שאין להקל בלא חליצה, אם אפשר לחלוץ בלא קושי, ובאם לא הכירו כבנו.

עוד הביא עמיתי סברא להקל, ממה ששמע מאחד מהדיינים (הגר"ג שריון שליט"א), דיש לחלק בין נדון הרמב"ם לנדון דידן. בנדון הרמב"ם היה הבעל/האב נשוי לאשה אחרת ולא היו לו ילדים, ובא ואמר יש לי בן מחוץ לנישואין, והרי אשתו בחזקת זקוקה ליבום, לכן לא מהני אמירתו כדי להוציאה מחזקתה. משא"כ כשהנדון הוא על אם הבן שעליו עשו הכרת אבהות, לאם לא היתה חזקת זקוקה ליבום. דכאשר הנידון על אשה אחרת הנשואה לו, באופן שדיבר הרמב"ם, הרי שאשתו הנשואה לא יכולה לומר טענת ברי שהוא ממנו, ולא מהני לה ברי של בעלה ואם הבן, וממילא היא בחזקתה. משא"כ בנדון הכרת אבהות, טוענת ברי שהוא ממנו ואיני זקוקה ליבום וחליצה, אינה בחזקת זקוקה ליבום. והעלה סברא דמה שכתובים שהוא בנו לכל דבר חוץ מיבום וחליצה, הוא באופן שאם יתגרש אח"כ מאם הבן וישא אחרת ולא יהיו לו ילדים, שאשתו השניה זקוקה לחליצה לשיטת הרמב"ם, כיון שאין לה טענת ברי.

לאור האמור לעיל נראה להקל ולא להצריך חליצה באחד מאלו האופנים: אם דרו ביחד, יש לראותה כמיוחדת לו. וכן אם אינה חשודה מאחרים. וכן אם לאחר הלידה החזיקו כבנו. בכל אחד מאלו האופנים אין להצריכה חליצה.



אוצר הזמנים

דעת בה"ג ורב יהודאי גאון במי ששכח ולא ספר לילה אחד בספירת העומר
[תגובה א'] ♦ בירור וביאור שיטת הבה"ג בעניין מי ששכח לספור יום אחד
[תגובה ב'] ♦ סגולת גשמים היורדים בין פסח לעצרת ♦ בעניין קדושת שתי
הלחם ובגדרי קדושת הגוף לענין פדיון ♦ הגדרת שכחה במצוות התורה –
בשכחה בשדה, בשכחת התורה, ובמחיית עמלק, ועוד ♦ האמנם בירכו
באיטליה על נר יו"ט [מכתבים]

הרב עמנואל מולקנגדוב – הרב דוד אריה הילדסהיים

דעת בה"ג ורב יהודאי גאון במי ששכח ולא ספר לילה אחד בספירת העומר [תגובה א']

בירחון האוצר גליון מ' האריך הרב דוד אריה הילדסהיים לברר בדעת בה"ג שהעיקר הוא דס"ל שמי שלא ספר לילה אחד לא יספור בשאר הלילות. ועיקר סמיכתו היא על הלשון שכתב בה"ג מאן דלא 'בריך' יומא חד לא 'ליברין' בשאר לילותא, ודייק מזה דמיירי שספר אלא שלא בריך, וגם בזה לא יספור בשאר הלילות בברכה, וכ"ש מי שלא ספר כלל. ולגבי הריצ"ג ושאר שגרסו 'ליברין' – כוונתם לומר שהוא ספר בלילה הקודם ולא בריך, אבל אם לא ספר כלל – גם הם מודים בדעתו שלא יברך בשאר הלילות. זת"ד.

ובראותי כן – אשתומם כשעה חדה, איך יתכן לפרש כן בדעת בה"ג, מה שלא עלה על לב שום אדם בעולם מיום כתיבת בה"ג ועד עתה. וגם הראשונים שהבינו בדעת בה"ג שלא סופר בשאר הימים – הבינו בדעתו שלא 'בריך' היינו לא 'מנה', דהא כתבו בשם בה"ג שמי שלא 'מנה' או 'ספר' יום אחד לא ימשיך לספור. ולא מצאנו לאף אחד שיפרש בדעתו לא 'בריך' כפשוטו, דמיירי שמנה ולא בריך. וא"צ להעתיק את כל הראשונים – המעיין בתחילת מאמרו, כשהביא את התוס' וסיעתם, יראה להדיא בדעת בה"ג כן. ועוד, שאף אחד מהראשונים לא כתב חידוש כזה בשם בה"ג, שאם מנה לילה אחד ולא בריך – לא יברך שוב. האם ניתן להעלות על הדעת שכל הראשונים כולם השמיטו את עיקר דינו של בה"ג ולא העלו צד כזה בעולם שהברכה מעכבת בספירת העומר עד שלא ניתן לברך בשאר הלילות, ורק יכתבו את מה שיוצא מדברי בה"ג בק"ו וכ"ש, שמי שלא מנה כלל לא יכול לספור בשאר הלילות? ועוד, שהראשונים היו צריכים להקשות על בה"ג קושיא חזקה יותר מאשר הענין של תמימות [שלמעשה יש ראשונים דס"ל שאכן יש בעיה של תמימות במי שלא ספר יום שלם, כהאו"ז והריבב"ן] – והיא, היכן מצאנו שהברכה מעכבת את המצוה? וזו 'תימה גדולה ולא יתכן' הרבה יותר מאשר הקושיא על ענין התמימות וכנ"ל. וע"כ שלא עלה על דעת אדם מעולם להבין כן בבה"ג שהברכה מעכבת את המצוה.

וע"כ נראה פשוט שכל הגאונים והראשונים הבינו בדעת בה"ג שמה שכתב לא 'בריך' היינו 'בריך וספר', ותחילת הדברים קאמר. ופשוט שאם ספר ולא בריך – אין הברכה מעכבת, ולכו"ע יכול להמשיך לספור בברכה. והגאונים והראשונים שגרסו בבה"ג 'מיברין' בשאר יומי – כונתם שאף שלא 'בריך וספר' כלל – מברך וסופר בשאר הימים. ותמהני איך מלאו לבו של הרב הכותב הנ"ל ליישב את דברי הראשונים הנ"ל בביאור דעת בה"ג, כאשר הם עצמם לא פירשו בדעתו כן.

וגם בדעת רב יהודאי גאון כתב הרב הנ"ל דס"ל שאם לא מנה גם בשאר הלילות וגם ביום לא מנה אינו מונה בברכה בשאר הלילות, ודלא כרה"ג והרי"ד בדעתו עי"ש. וגם בזה עצור

במלין לא אוכל, איך עשה את כל חכמי ישראל כלא מבינים את דעת רב יהודאי גאון, והלא מלבד רה"ג והרי"ד – כל הראשונים הבינו בדעת רב יהודאי גאון שרק מי שלא מנה בלילה הראשון אינו סופר, משא"כ בשאר הלילות – עי' במאמרי בהאוצר כ"ח את לשונות הראשונים בזה. האם אף אחד מהם לא ירד לסוף דעתו של רב יהודאי גאון לחלק בין לא בירך לבין לא ספר כלל חוץ מהרב הכותב הנ"ל? אתמהא.

ועוד תימה על דבריו, שכתב במאמרו בעמ' מ"ד וז"ל אכן רס"ג באמת ס"ל דאם שכח בלילה הראשון לא יכול להמשיך לספור, אם אם שכח באחד משאר הימים יכול להמשיך לספור כמ"ש הטור בסי' תפ"ט ע"כ. הרי שהסכים בדעת הרס"ג שבשאר הימים ממשיך לספור בברכה. והרי רס"ג חיבר את דברי רב יהודאי גאון, שחילק בין הלילה הראשון לשאר הלילות, לדברי בה"ג שנקט בלשונו – מי שלא 'בירך' בלילה הראשון וכו' ומי שלא 'בירך' בשאר הלילות וכו', ולפי דברי הרב הכותב הכונה מי שספר ולא בירך, אבל מי שלא ספר כלל – גם לדעתו אינו ממשיך לברך, ומדוע נשא פנים לטור, שהבין בדעת הרס"ג שלא לפי ההבנה 'האמיתית' בדעת רב יהודאי גאון, שהיא גם דעת הרס"ג?

ועוד, שגם השואלים לרה"ג הבינו שרב יהודאי גאון והרס"ג אמרו דבר אחד, והם הרי לא נתכונו לחלוק על רב יהודאי והרס"ג, וא"כ לא קיימת עליהם הטענה שא"א להוכיח פירוש דברי חכם מדברי בר פלוגתתו וכו'. אא"כ נאמר שהשואלים לרה"ג היו עמי הארץ, והרב הכותב ירד לסוף דעת רב יהודאי יותר מהם.

סוף דבר, הדברים ברורים בדעת רב יהודאי גאון ובדעת בה"ג כפי שהארכתי במאמרי הנ"ל, דס"ל שבשאר הלילות מי שלא מנה לילה אחד – מונה בשאר הלילות בברכה, וזוהי הגירסא האמיתית בדבריהם, ולתוס' וסיעתם נודמנה גירסא מוטעית בבה"ג עיש"ב.

בברכה רבה

עמנואל מולקנדוב



כבוד ידידי שליט"א.

אני מודע לכך שביאורי בבה"ג מחודש, ולא אומר קבלו דעתי, אך איני יודע באלו ראשונים מבואר לא כביאורי, תוס' במגילה העתיקו את הלשון בלי לבאר, ושאר הראשונים רק כתבו את הדין היוצא לפי דעתו.

מה שלא כתבו בשמו את הדין שברכה מעכבת אינו קשה בעיני כ"כ, כי הראשונים מקצרים מאוד. מה גם שאין זה ברור לכל המעיין בבה"ג, ולא רצו להאריך בביאור לשונו בדבר שרוב הראשונים לא סברו כן (זולת המעט שהבאתי). וכלל לא היה להם צד כזה, והביאו רק את שיטתו בענין תמימות, שגם אליבא דהחולקים היה צד גדול לומר כן.

אם אין זו דרכינו לחלוק על הבנת כל ישראל עד היום, ק"ו שאין זו דרכינו לחלוק על פסק השו"ע, אשר נהג בכל ישראל הלכה למעשה עד היום. מצאנו טובא בראשונים ואחרונים

שחידשו ביאורים ומהלכים שלא קדמם בהם אדם, והוא ממש 'מעשים שבכל יום', אך לחדש דין נגד המקובל מדורי דורות זה לא מצאנו רק ביחיד סגולה דפקיע שמייהו".

מה שכתבתי בדעת רב יהודאי הדברים מאירים ושמים בס"ד, ומוכרחים בלשוננו, וכבר כתבתי שא"א ללמוד את הפירוש בדברי חכם אחד מתוך דברי הבר פלוגתא שלו, כדמצינו הרבה בגמ' וראשונים ואחרונים.

מה שכתבת שהסכמתי בדעת רס"ג שמי שלא מנה בשאר הימים מונה בברכה משום שכך הביא הטור בשמו - איני יודע היכן הביא כן הטור. הטור רק כתב כעין לשון הרס"ג בלי לבאר. וגם אני לא הסכמתי כן בדעת רס"ג, כתבתי רק שרב יהודאי מחלק בין מי שחיסר לילה לבין מי שחיסר לילה ויום ורס"ג לא מחלק ביניהם. אמנם, כתבתי שאם שכח יכול להמשיך לספור, אך לא נכנסתי לדון אם כוונתו היא ששכח את הברכה או גם את הספירה, שזה נושא בפ"ע.

השואלים רק כתבו לרה"ג שרב יהודאי ורס"ג כתבו שמי ששכח בלילה הראשון שוב אינו סופר, ומה ראית בזה שלא כדבריי?

הגירסא בבה"ג תלויה במחלוקת ראשונים, ומי יכניס ראשו בין ההרים הרמים. ואין ראייה ממה שלא הזכירוהו הגאונים, כי הגאונים לא הרבו לעסוק בבה"ג, כמו שכתבתי במאמר.

הראשונים אמנם מחשיבים מאוד את הבה"ג, אך בהרבה מקומות חולקים עליו, והתוס' במנחות לא חששו לכתוב עליו 'תימה גדולה ולא יתכן'. לפיכך, טעות חמורה היא 'להחליט בודאות' שאם היתה לתוס' במגילה וריב"ן גירסא אחרת בבה"ג היו אומרים אחרת, בפרט שהריב"ן מאריך בביאור הסברא ולא סתם מסתמך על הגאונים. וכן טעות חמורה 'להחליט'

א). תשובתי (הרב עמנואל מולקנדוב): לחדש דין 'מסברא' או מראיות תלמודיות נגד המקובל - זה אכן מסור ליחיד סגולה. אולם, להוכיח ולברר את אמיתות הדברים עפ"י שאר הראשונים שיש בידנו ושנתגלו לנו, שלא היו לשו"ע ולגדולי האחרונים - זו דרכם של כל האחרונים, כפי שהארכתי במאמרי בקובץ עץ חיים אלול תשע"ט, עיש"ב.

תשובת הרב הילדסהיים: עיין במאמרי בירחון האוצר גליון ל"ז, שהבאתי מהרבה ראשונים ואחרונים שיש לחזר על כל צידי צדדים ליישב את מנהג ישראל קדושים. ויש לזה הרבה דוגמאות באחרונים שאפי' שערערו על דברי מי שפסק את המנהג מ"מ חתרו ליישב את המנהג בדרכים אחרות, או שכתבו 'הנח להם לישראל' או 'מנהג מבטל הלכה', וכיו"ב. ואפי' במנהג עדה מסוימת אמר הכי, וכ"ש במנהג של עם ישראל כולו ממזרח שמש ועד מבוא.

ב). תשובתי: דברי הטור ברור מללו כהבנת כל הראשונים, דו"ל כתב בה"ג שאם שכח 'לברך' כל הלילה 'שיספור' ביום, ובהמשך כתב שדעת רה"ג שבין בלילה הראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו יברך בשאר לילות וכ"כ הר"י עי"ש. ולפי דעתם, גם מי שלא ספר כלל ממשיך לספור, הרי שלא 'בירך' לדעתו היינו לא 'בירך' וספר', וכפי שלמד כל עם ישראל לדורותיו, וא"כ גם בדעת רס"ג ודאי שזו כוונתו.

תשובת הרב הילדסהיים: לא ראייה.

ג). תשובתי: מדבריהם נראה דפשיטא להו שבשאר הלילות מי ששכח ולא ספר ממשיך לספור בברכה לדעת כולם. תשובת הרב הילדסהיים: לא מוכח.

ד). תשובתי: 'מחלוקת' - היינו כאשר כל אחד שמע וידע מהצד השני, אולם כאן התוס' קיבלו גירסא משובשת ואין זה ענין להכניס ראשו בין ההרים, אלא לברר את הגירסא האמתית עפ"י הרבה ראיות, וכמו שהבאתי במאמרי בירחון האוצר כ"ח, עיש"ב.

תשובת הרב הילדסהיים: מלכותא בלא תגא. הבה"ג פשט באשכנז וצרפת כבר בזמן הגאונים, ואין לריצ"ג שום עדיפות בזה על התוס'. גם יתכן ששתי הגירסאות נכונות, כי הבה"ג עבר כמה עריכות ע"י גאונים אחרים, ולכן יש ממנו כמה מהדורות שונות. וגם לפני הריצ"ג היו שתי מהדורות. גם שאר ראיות נדחו מתוך דברי, אחד מהם לא נותר.

שאם היה האו"ו רואה את דבריו (בגירסת ריצ"ג) היה אומר אחרת. אין לנו שום יכולת להחליט מה הייתה דעת הראשונים אילו היה כך וכך, לא מחשבותיהם מחשבותינו ולא דרכיהם דרכינו, אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו"

כבר כתבתי לך שרוב דברי הראשונים לא הגיעו אלינו, ואין לנו שום יכולת לדעת מה היא דעת רוב הראשונים, ואין לנו אלא לסמוך על גדולי הפוסקים בסוף תקופת הראשונים, שהם ידעו מה הייתה דעת רוב חכמי ארצם וכמי יש לפסוק'. ורק במקום שהם לא פסקו - בזה אזלינן בתר רוב הראשונים הנודעים לנו, כי אין לנו אלא מה שענינו רואות. וגם בזה כתב החזו"א שעיקר ההכרעה היא ע"פ הסברא ולא על פי הרוב המספרי.

ושלום

ד. א



(ה). תשובתי: עי' במאמרי בירחון האוצר עמ' י"ד, וא"צ לכפול הדברים.

(ו). תשובתי: כוונתי היתה בעיקר לספרדים, שלהם לא היה מנהג כדעת בה"ג. ורק לאחר פסק השו"ע, שהסתמך על תה"ד, שהוא כן העיד על מנהג מקומו - החלו הספרדים לפסוק כדעת השו"ע. ועי' כתבתי שבהגלות נגלות דברי כל הגאונים והראשונים, ולפי כללי הפסיקה של מרן השו"ע עצמו וגדולי האחרונים הספרדים לדורותיהם - העיקר הוא שמותר לברך גם למי ששכח יום אחד.

תשובת הרב הילדסהיים: מאחר שבאשכנז ואוסטרייך כנראה סברו רבים כהאו"ו, ממילא א"א לדעת אם יש רוב כנגדם או לא. ואפילו אם יש רוב, מ"מ ודאי שהיא שיטה חשובה ולא דעת יחידאה, ובפרט אחר שהיא נתקבלה בכל ארצות אשכנז. ואתה עצמך אוהב להזכיר שהשו"ע חושש בסב"ל גם לדעת מיעוט, כמו בדבר שטיבולו במשקה, (ובפרט אחרי הודיע ה' אותנו שכן דעת רב יהודאי גאון).

הרב און אברהם הכהן סקלי – הרב דוד אריה הילדסהיים

בירור וביאור שיטת הבה"ג בעניין מי ששכח לספור יום אחד [תגובה ב']

בס"ד

לכבוד מערכת הירחון החשוב האוצר, שלום וברכה.

בהיותי עוסק בימים אלה בענין מי ששכח לספור ספירת העומר באחד הימים, אם יכול להמשיך לספור בברכה ודעת בה"ג בזה, והארכת להוכיח דיש להמשיך לספור בברכה (ואי"ה אולי יתפרסם מאמרי בזה בגליון סיון של הירחון מנורה בדרום, שאנו זוכים להו"ל בעירנו אופקים), והראני ידידי, הרב מולקנדוב שליט"א, שפרסם גם הוא מאמר בזה כאן בשנה שעברה, וראיתי שזכיתי לכוון לדעתו. הנה, כעת ראיתי את מאמרו של הרב ד"א הילדסהיים שליט"א, אשר התפרסם כאן בגליון אייר התש"פ, שהאריך לבסס ולחזק את אשר הביאו התוס' בדעת בה"ג. ומאחר ואנכי לא כן עמדתי, אשתדל לענות בקצרה על טענותיו, על ראשון ראשון.

הנה, מה שהקשה מלשון שכתב בה"ג בהל' עצרת לשון 'אי אנשי ולא בריך' לגבי הספירה, בעוד שבהל' מנחות כתב 'ומחייב איניש למימנא שבעה שבועות'. הנה ברור שאין בזה קושיא כלל, דלא יתכן לומר 'וחייב איניש לברך שבעה שבועות' כי המצוה היא הספירה, אלא בהתייחסות פרטנית למעשה המצוה שייך לכנותה אחר ברכתה, ופשוט". ושוב מצאתי ראייה נפלאה לזה בהגהות מנהגי מהר"א טירנא (פסח, סע' כא) וז"ל "בערב שבת מברכין ספירה לאחר קידוש ובמוצ"ש קודם הבדלה" עכ"ל. ונפל היסוד נפל הבנין.

וכן מה שרצה להביא ראייה ממה שהעתיק שם עוד בה"ג את לשון רב יהודאי 'היכא דלא מנה עומר לילה קמא', אין מזה כל ראייה - דבהל' עצרת העתיק ר"ש קיירא את לשון השאלות (ולפי מה שכבודו החליט שהתוס' בשאלות הוספה בעקבות בה"ג, אה"נ שם הוא לשון עצמו) ובהל' מנחות העתיק את לשון רב יהודאי (שהגיע אלינו גם מתשובת הגאונים מלה במלה, ויתכן שאין מקורו מבה"ג). ואין להביא ראייה מלשון פוסק אחד למשנהו.

והנה, מ"ש כת"ר "ולכאורה דברי ראבי"ה תמוהים עד מאוד, דהרי הברכות דרבנן אינן מעכבות ואם ביום ה' לעומר פתח אדעתא דד' וסיים בה' הרי כבר ספר כראוי והספק הוא רק בברכה שהיא מדרבנן. 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" עכ"ל. הנה פלא איך לא שת ליבו מעכ"ת דדבריו נסתרים בפשטות מדברי ראבי"ה גופיה שהעתיק דבריו קודם לכן. וז"ל ראבי"ה שם (סי' תקכו)

(א). זכר לדבר, שמצוי ששואלים אדם (כגון באירועים וכיו"ב) 'האם נטלת ידיים?', ובודאי שאין התעניינות השואל אם הוא נטל ידיים או לא, אלא שאלתו היא האם הוא אוכל פת, אלא שרגילים לכנות הענין הכולל על שם התחלתו.

"ואף על גב דברכה לאו דאורייתא היא, דכיון דספירה דאורייתא וצריך לספור לאו מילתא היא לספור בלא ברכה, ואין כאן משום ברכה לבטלה" עכ"ל. הרי דתלי ראבי"ה מה שצריך לחזור לברך בכך שהספירה דאורייתא, ומשמע מדבריו דבלא"ה לא היה צריך לחזור ולברך, משום דבעיא דפתח בדשיכרא לא נפשטה. הרי דס"ל דתמיד הברכה מעכבת את המצוה, אלא רק במקום ספק אי בירך כהלכתו תלי אי הוי דאורייתא או דרבנן, ולא הוי כלל דין מיוחד בספירת העומר, דאי איתא הו"ל למימר 'ואע"ג דברכה לאו דאורייתא היא, מ"מ כיון שהיא חלק מהספירה צריך לחזור'.

והנה, כעת משייטנו כן רווח לנו, דאף אי נימא דזו באמת שיטת ראבי"ה, הרי קי"ל בכל מקום לא כך, אלא שאין הברכה מעכבת המצוה אף בדאורייתא, דוק ותשכח.

ומה שהביא עוד ראיה ממ"ש שם ראבי"ה בענין ספירת זבה, הנה ז"ל ראבי"ה שם "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 בקיאינן במראה דמים, וזימנין סבורה היא להיות זבה, ואינה זבה, והויא לה ברכה לבטלה. ונדה נמי לא בעיא ספירה וכו' והא דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא לא תיקשה, דהכא ספק ספיקא הוא לגבי ברכה, ספק טהורה ספק זבה ספק נדה וכו', וכיון דלא מברכינן לא ספרינן בלא ברכה" עכ"ל. וכבודו רצה ללמוד מזה שוב דהברכה היא חלק מהספירה. אולם, הנה תחלה יש להתבונן, דדברי ראבי"ה לכאורה תמוהים עד מאוד, דהרי בפשטות ספירת הזבה היא דאורייתא כספירת העומר. וא"כ, תמוה איך חכמים עקרו את מצוות הספירה משום שא"א לברך עליה, וזה א"א לשמוע. אלא ע"כ דכך יש להסביר את דברי ראבי"ה – דבאמת מדאורייתא יש לספור את ימי הזיבה באמירה ממש, וא"כ היה ראוי לתקן ע"ז ברכה (ולכאורה לדעתו באמת בזמן שהיו בקיאים בזיבה היו סופרים ומברכים על הספירה), אלא דמאחר ואנן לא בקיאים בזה, אין אנו יכולים לברך ע"כ מחשש ברכה לבטלה. ואף שהוא דאורייתא, מאחר ואיכא ספק ספיקא להקל א"א לברך. וא"ת מ"מ אפשר להחמיר ולספור בלא ברכה, זה אין ראוי לעשות מאחר ולא מברכינן אין ראוי לקיים המצוה בלא ברכה, דהרי ממילא מעיקר הדין אנו פטורים ממנה (בגלל הספק ספיקא הנ"ל), וא"כ אין כל ראיה מדבריו אלו לנידון דידן.

ואגב, מזה קצת יש להביא ראיה, דמהו החילוק אשר חילק בין זיבה לספה"ע, שבזיבה יתכן שתראה שוב ותסתור את כל ספירתה ונמצאת הברכה לבטלה – הרי ה"נ איתא גבי ספה"ע, שמא ישכח יום אחד לספור ונמצא כל ברכותיו לבטלה. ומסתברא דזה מצוי לא פחות. חדא, דהרי המנהג הפשוט באשכנז היה להתפלל ערבית מבעו"י, ודעת רוב הפוסקים דאינו יכול לספור העומר עכ"פ קודם השקיעה וכן נראה מכמה מראשוני אשכנז שהיה בכמה מקומות המנהג שהיו יוצאים יד"ח ספירת העומר בביתם², והטעות בזה מצויה כידוע. ועוד, שפרק הזמן של הספירה ארוך מאוד, פי שבעה מימי ספירת הזבה, וא"כ יש יותר סיכוי לטעות.

(ב). עי' דר' מהר"ח או"ז (סי' כא), מנהגי מהרי"ל הל' ספה"ע (סי' טו), לקט יושר הל' ספה"ע (סי' ה, ובהע' 32 שם בהוצאת מכון י-ם), ובהג' מנהגי מהר"א טירנא הל' פסח (סע' כא).

ומ"ש עוד כת"ר להביא ראיה ממ"ש כמה ראשונים דיש בספה"ע דין תשלומין, וז"ל במאמרו "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 וכו' 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 ע"ז תשלומין כמו על תפלה, אך מי שלא ספר במזיד לא תקנו לו תשלומין והפסיד את המצוה מדרבנן" עכ"ל. והנה, לא זכיתי להבין מה כבודו הרוויח בזה שמיזג את הברכה עם הספירה, ולמה כעת יותר מובן שיש לספירה תשלומין, ומדוע שיהיה לברכות דין תשלומין? וגם אכתי לא תירץ מאי שנא זה מלולב ושופר וכיו"ב, שאינו יכול להשלימם והם דאורייתא, דומיא דספה"ע. ואיך חכמים שינו את גדר התורה במה שהוסיפו לספירה ברכה? וצ"ע.

ולמעשה, מלבד כל הקושיות הנ"ל, היסוד שרצה כת"ר לרצה לייסד בדברי בה"ג, שכל פעם שכתב 'לברך' היינו הברכה ולא הספירה, הנה דבר זה נסתר מכמה וכמה מקורות בראשונים בדעת בה"ג, וכן בדעת שאר הפוסקים שעסקו בסוגיא, ואעתיק בקצרה בס"ד כמה מובאות מדבריהם, וכדלהלן:

שו"ת מהר"ם (פראג סי' שב), ז"ל "והיכא ששכח ולא בירך ולא ספר בלילה פסק בה"ג שסופר ביום", הרי שהבין דכוונת בה"ג גם על הברכה וגם על הספירה.

או"ז (ח"ב סי' שכט), ז"ל "והיינו דפסק בהלכות גדולות שאם שכח ולא ברך בלילה לא יברך ביום מהך סתמא דמגילה, וכבר שאלו לר' יעקב ב"ר יקר זצ"ל מי ששכח ולא ברך בלילה מהו שיברך ביום ואמר שכר ספירה יהבו לי' שכר ספירה בזמנה לא יהבו לי' אבל איני יודע אם אמר למחר לברך ולספור או השיב להם שיספור בלא ברכה" עכ"ל. הרי בוודאי דכוונתו היא על מי ששכח גם לספור בלילה ולא רק לברך, דמאי 'שכר ספירה' דקאמר. וכן מוכח מסו"ד "או השיב להם שיספור בלא ברכה", הרי בוודאי דקאי רק על הספירה, ולא על הברכה.

ובספר הפרדס (לראב"ח תלמיד הרשב"א) ז"ל "והרב ר' יעקב ז"ל כתב דהיכא דלא בירך בלילה אינו חוזר ומברך ביום, והביא ראייה מדאמרין כל הלילה כשר לספירת העומר, דמשמע דדוקא בלילה הוא כשר הא ביום לא, ומן הספק יש לחוש לדברי השר של קוצי ז"ל שכתב שמונין בלא ברכה ביום, היכא דלא בירך בלילה" עכ"ל. והנה, אם ספר ולא בירך בלילה, מה יעזור לו לחזור לספור ביום בלא ברכה? אלא ודאי דקאי רק על הספירה.

וז"ל רס"ג בסידורו (עמ' קנה בנדפס): "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". והנה, כאשר רשב"ן בסידורו (פרק י) התייחס לדבריו כתב כך "אע"פ שנמצא בסידור שהזכרנו למעלה המיוחס לגאון הנעלה ז"ל מאמר וז"ל מי ששכח למנות בלילה הראשון כבר קיפח מנין העומר בשנה זו לגמרי כיון שאינן תמימות".

ובאורחות חיים "ור"ת ז"ל כתב שאם לא מנה בלילה שאינו מונה ביום המחרת כדתנן כל הלילה כשר לספירת העומר משמע הא ביום לא, מיהו אית דאמרי דמני ביממא דומיא דקצירה

דאמרינן אם נקצר ביום כשר וכ"כ הבה"ג דמונה ביום המחרת וז"ל והיכא דאשתלי ולא בריך בחדא מן לילותא מברך כל יום המחרת עכ"ל.

ואפשר עוד להאריך בזה מלשונות הראשונים, וכל זה בבחינת תן לחכם וכו'.

וכן אין להביא ראייה מלשון ספר המאורות לכך שהוא הכיר דעת גאונים אחרים שסברו כמו שהביא תוס' בשם בה"ג, דז"ל שם (סוף פסחים) "והיכא דאשתלי ולא בריך בחדא מן לילותא נראה שמברך כל יום המחרת, ואם לא בריך ביום המחרת מברך וסופר כשיזכור כל שאר הימים שלא יפשע במצוות, וכ"כ הרב בעל הלכות וכן עיקר, ויש גאונים אחרים שכתבו בענין אחר ולא נראו דבריהם, ובספר הרוקח כתב שסופר למחר ביום בלא ברכה וכתב רבינו תם חולק על הרב בעל הלכות עכ"ל. הרי שלא הזכיר בהדיא שדעת אותם גאונים היא שאף מי ששכח באחד מן הימים חוזר לברך, אלא יתכן שכוונתו לרס"ג ורב יהודאי, דס"ל שאם שכח ביום הראשון תו לא מברך (וקצת מדויק כן מ'גאונים' בלשון רבים). ובשלמא אם היינו מכירים דעה כזאת מלבד הגירסא בבה"ג היה ראוי לפרש כן, אך מאחר שאין דעה כזו באף אחד מן הראשונים עדיף לפרש כמו שכתבתי מאשר להמציא דעה חדשה. ומה גם שתמוה מאיפה מצא המאורות דעת גאונים (ועוד בלשון רבים!) שאף אחד מן הראשונים שקדמוהו לא ראו.



בדעת רב יהודאי גאון

והנה, נדהמתי ממ"ש במאמרו 'לתרץ' את קושיית רב האי ורי"ד על בה"ג, וכשכבר הרגיש דאדרבא ממה ש'תירץ' דבריהם מוכח שהם לא סברו כמותו בפ"י דברי רב יהודאי, כתב שם "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 וכו' 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 שהוא הדין בשאר הימים היו רב האי ורי"ד חולקים עליו, כך שלא היתה להם סיבה לדקדק כ"כ האם הוא סובר כך או לא" עכ"ל. והנה, דבריו בזה מבהילים, איך בא לחלוק על הבנת רב האי ורי"ד בדעת רב יהודאי, ומשווי להו כטועים ח"ו. וכל זה מחמת גירסא שמצא בתוס', דהרי לפי ביאורו בדעת רב יהודאי, הרי קושיית רב האי אינה קושיא כלל (ואכמ"ל בזה, ועיין). ומה שייך לומר שלא דקדק בדעת מי שבא להקשות עליו? וכבר היה עדיף לרב האי לכתוב מיד את קושייתו העיקרית, ומה הרוויח בקושיא שהיא כלום?

וכן מ"ש עוד "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 ולכן יתכן מאוד שרב האי כלל לא ראה את דברי הבה"ג בזה, אלא רק השיב לשואלים את דעתו על פי מה שכתבו בשאלתם" עכ"ל. הנה, כבודו ערבב בזה את בה"ג עם רב יהודאי, דרב האי כלל לא הזכיר בזה את דעת בה"ג. ואגב מכאן עוד ראייה שלא היה ולא נברא כזה דבר בה"ג, דמדוע לא נשאל רב האי גם על דעת בה"ג, שאוחז בדעה קרובה לזו של רב יהודאי ורס"ג?

והנה, ברור שכל מה שהביא מעכ"ת מאחרוני ראשוני אשכנז, כמהר"ש, מהרא"ק, מהרי"ל, מהרא"י ועוד, אין בזה כ"כ ערך הלכתי לנידוננו, כי כולם נמשכו בזה אחר מה שהכירו מבה"ג ומהאו"ז. אך בהגלות נגלות כל דברי הראשונים (עשרות אולי!) דלא ס"ל כן, וכן אחר שהוכח בבירור שהגירסא האמיתית בה"ג היא כריצ"ג וסיעתו. וכן האו"ז שפסק שאין לברך, פסק כן אחר שהסתפק בזה וז"ל (סי' שכט) "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"ג עכ"ל. הרי דהסתפק ושוב הכריע, ואם היה יודע שכל חכמי ישראל דעתם שאין יום אחד מעכב את חברו, רחוק מאוד שהיה מחזיק בדעתו בזה, וכ"ש שנשמך בזה רק על סברתו כיעו"ש. אחר כל זה, מסתברא דאף אחרוני ראשוני אשכנז היו חוזרים בהם.

וכן מה שכתב להוכיח מדברי מהרי"ל, ועזב דבר מפורש במנהגי מהרי"ל, שהורה לבחור שדילג יום אחד שיספור בלא ברכה דוקא מפני שהיה צאצא האו"ז, ובחר במה שכתב מהרי"ל בתשובה, שניכר לכל רואה שאפשר לומר שהסביר מהרי"ל שם לרווחא דמילתא, אינו נראה.

וצריך להדגיש שאין בדברינו איזה זלזול או 'התחכמות' כלפי הראשונים ח"ו, דאף מי שבד"כ אוחו דא"א לשנות הלכות שהתקבלו בעם ישראל עפ"י ספרים שנדפסים בדורנו ועפ"י כת"י (מה שאני אישית לא אוחו כן, ובודאי נחא להו לאותם צדיקים שיתקנו טעויות שנפלו בדבריהם, דזו מידתם של חכמי ישראל שהאמת היא נר לרגליהם, ואם היו איתנו היום בודאי היו שמחים בזה), הנה בנידוננו ע"כ שיש טעות, דיש שתי גירסאות סותרות לגמרי וממה נפשך אחת אינה נכונה. ע"כ מאחר ויש בידינו הכלים לבדוק איזו מהן נראית הגירסא היותר נכונה, לכ"ע ראוי ונכון לעשות כן.

והנה, גם ברור ופשוט שאם היו בפני מרן הש"ע את הנתונים שיש בידינו, אף הוא היה פוסק לברך. דהרי יעויין שם בב"י (סי' תפט) שהביא בסה"כ את דעת הרא"ש והתוס' (ובטור מובא שכן דעת ר"י) דמי ששכח יום אחד יכול להמשיך ולברך (וכן נראה דעת הטור), ומנגד את דעת בה"ג שאינו יכול לברך. וכן הבין מרן בדעת רב האי המובא בר"ן (כיעויין שם בב"י ד"ה וכתב עוד בה"ג), וכן פסק הרב תרומת הדשן, ומנגד דעת הרי"ף והרמב"ם לא ברורה, וא"כ פשוט שהכרעת מרן תהיה שלא לברך. אך הנה, בהגלות נגלות שדעת רבים מרבתינו הגאונים והראשונים דשרי לברך, וכן דעת רב האי ברורה בזה, א"כ אף אי נימא דאין הכרעה בנידוננו בדעת בה"ג, מ"מ לא יוציא הספק בדעת בה"ג מפשטות כל הראשונים. וא"כ ברור שאף מרן היה פוסק לברך.

ומסקנא דמילתא, דברור שדעת בה"ג היא שהמדלג יום אחד מהספירה, יכול להמשיך למנות בברכה בשאר לילות, כגירסא המובאת בריצ"ג ויראים ועוד, ונמצאת גם בכמה כת"י של בה"ג ושל השאילתות ובהלכות פסוקות ובהלכות ראו, והיא ללא ספק הגיר' הנכונה כניכר לכל מחפש האמת. וכן מוכח מהרבה ראשונים דדברי בה"ג אלו נסובו על הספירה, ולא על הברכה, דהיינו שדוקא מי ששכח לספור בלילה סופר למחרת וכו' אך מי שספר בלא ברכה יצא יד"ח וא"צ לשוב ולספור. וכן דעת כמעט כל הראשונים להלכה דאין ספירת יום אחד מעכבת את חברו.

ופשוט שגם הפוסקים שנמשכו בזה במשך הדורות אחר דעת בה"ג, ובכללם מרן הש"ע שחשש בזה לדעת בה"ג, אם היו רואים את הראיות שיש כיום בידינו הווי הדרי בהו. והכי הילכתא.

בברכה,

און אברהם הכהן סקלי

עורך ירחון 'מנורה בדרום'

ק"ק אופקים



תגובת הרב דוד אריה הילדסהיים

לכבוד הרב סקלי נ"י.

מה שכתבת ששייך לקרוא לספירה 'ברכה' משום שהיא מצוה של אמירה, משא"כ בציצית וכיו"ב שהם מצוה של פעולה, הדוחק ברור לכל רואה, ואינו דומה כלל למה שאומרים 'האם נטלת ידיים?' כי שם נטילת הידים היא דבר המיוחד לאכילת פת, וכיו"ב אנשים שואלים (האם ברכת מזונות? שהכוונה האם אכלת דבר המחייב מזונות), משא"כ כאן, שהברכה היא דבר כללי לפני הרבה מצוות¹.

ומה שהוכחת מההגהות מנהגים שכתב "מברכין ספירה", זה שייך רק לפי מנהג אשכנז, שאמרו "שהיום" יום כך וכך לעומר, ולשיטתם הספירה היתה המשך של הברכה, כמ"ש בביאור הגר"א סי' תפ"ט ס"ו (וזה מלבד מה שכתבתי בזה להלן).

ומה שכתבת שאין להביא ראיה מלשון של פוסק אחד למשנהו, כוונתי בזה היתה דבשלמא אם כל הגאונים היו קוראים לספירה 'ברכה', היה אפשר לומר שזה היה הלשון המקובל בזמנם, וכולם הבינו שהכוונה לספירה עצמה, אך כיון שמצינו גאונים שלא השתמשו בלשון זו, ממילא קשה למה נקט הבה"ג לשון שעלולה להטעות².

מה שכתבת דלדעת ראב"ה כל ברכות מעכבות, לדברך צ"ל דס"ל דאם לא בירך לא יצא מדאורייתא (דאל"כ למה הוי ספק דאורייתא הרי ספר כדין), ואינו מובן, דהא ברכת המצוות דרבנן ואיך יעכב את הדאורייתא? ובברכות ט"ו ע"א מפורש דחרש שתרם תרומתו משום ד"ברכה דרבנן היא ולא בברכה תליא מילתא", וכן מבואר בירושלמי רפ"ב דברכות שברכות לא מעכבות, הובא בתוס' שם. ובראבי"ה סי' תס"ד כתב "ולא אמרינן יטבילם מספיקא בלא ברכה", ובסי' תש"ו כתב "ומיהו גבי אתרוג לא נטלין ליה בלא ברכה, דשמא יום שמיני הוא והוי מוקצה ואסור לטלטלו", הרי דברכה לא מעכבת את המצוה³.

ג. תשובת הרב סקלי: 'לברך על העומר' הכוונה לברך ברכת 'אקב"ו על ספה"ע', וזה דמי ל'האם ברכת מזונות'. מענה: בבה"ג כתב רק "ברך" בלי "על העומר".

ד. תשובת הרב סקלי: ראה מה שהבאתי ראיה מדברי הגהות מנהגים שהשתמש בלשון זו על הספירה. ואין הלשון מטעה את מי שלא מחדש שיטה חדשה. עובדה היא שמומן בה"ג, כאלף מאה שנה, אף אדם לא טעה בזה מלבד הרב הכותב.

ה. תשובת הרב סקלי: ודאי שאין הברכה מעכבת את המצוה מדאורייתא, אך ס"ל דעכ"פ במצוה דאורייתא מחמירין יותר בברכת המצוות. ראב"ה לא כתב ספק דאורייתא לחומרא, אלא "וכיון דספירה דאורייתא היא אולינן לחומרא,

ומה שכתבת לבאר בראבי"ה שלא סופרים ז' נקיים משום ס"ס, יתכן כדברייך, אך עדיין אינו מובן, דהא הראבי"ה כתב דהוא משום דלאו מילתא היא לספור בלא ברכה, משמע דלולי האי טעמא היה צריך לספור בפה, וא"כ מה אכפת לך גם עתה לספור בפה בלי ברכה? אלא על כרחך דזהו משום דמדרבנן א"א לספור בלי ברכה, ולכן א"א לתקן ספירה מדרבנן.

מה שהקשית, דכמו שלא מברכים על ספירת זבה שמא תסתור כך לא נברך על ספה"ע שמא ישכח, כבר הקשו כן האחרונים וכתבו הרבה תירוצים. והחילוק הפשוט הוא שבספה"ע ברור שספירתו נכונה, כי ודאי היום כך וכל לעומר, והספק הוא רק שמא ישכח, אך בזבה הספק הוא אולי הספירה אינה נכונה כלל, דשמא לא יהיו ז' נקיים, עי' בלשון התוס' כתובות ע"ב ע"א ד"ה וספירה ובפי' הרא"ש על התורה פ' אמור כ"ג ט"ז. ועוד, דבספה"ע הוא דבר שבידו להתאמץ לא לשכוח, אך בזבה אין הדבר בידה כלל. מה שכתבתי על דין תשלומין, כוונתי לומר שלפי דבריני הדבר יותר מובן וקרוב אל השכל, כי ברכה היא שיר ושבח כעין תפילה, אך ספירה לבד אינה דומה לתפילה כלל, אלא כמו שאר מצוות. ולא התכוונתי לומר שחכמים 'שינו את גדר התורה', שזה לא יתכן כמובן, אלא כוונתי היא שמדאורייתא אפשר גם ביום, ורבנן תיקנו שזמנה בתחילת הלילה, כעין תפילת ערבית, ולכן גם איכא תשלומין, כעין תפילה.

אמנם, לא אכחד שגדר זה הוא חידוש גדול, וצ"ב מהיכן למדו הראשונים כן, רק כתבתי שלפי דבריני נוחא טפי, ואם יש מי שבידו ליישב את הענין יותר ברווח, אדרבה ואדרבה". ומרוב הראשונים שהבאת איני רואה כ"כ ראייה, כי עכ"פ מוכח מהבה"ג דה"ה אם לא ספר, רק מהאו"ז שהבאת אכן מוכח דכוונתו שלא ספר כלל. ויכול היית להקשות גם מהטור סי' תפ"ט שכתב "כתב בעל הלכות גדולות שאם שכח לברך כל הלילה שיספור ביום ואינו נראה לר"י

וצריך לספור ולחזור ולברך. ואף על גב דברכה לאו דאורייתא היא, דכיון דספירה דאורייתא וצריך לספור לאו מילתא [היא] לספור בלא ברכה, ואין כאן משום ברכה לבטלה". הרי שמשום שהמצוה היא מדאורייתא, אף שיצא מן התורה בלא ברכה ("דברכה לאו דאורייתא היא"), מ"מ מחמירין בזה. מענה: משמעות לשונו היא דצריך לספור שוב מדינא, ואם אינו מדינא למה אין כאן משום ברכה לבטלה?

עוד כתב הרב סקלי: והדבר מבואר באר היטב בדבריו שאין זה דין מיוחד בספה"ע, דתלה זה בפתח בשיכרא וכו', ואם ספה"ע הייתה דרבנן לא היינו מחמירין בה כיון דלא איפשיטא הך בעיא וסב"ל. עכ"ד. ולא הבנתי את דבריו.

ו. תשובת הרב סקלי: כתבתי שלא ראוי לקיים את המצוה בלא ברכה, ומאחר ומעיקר הדין אנו פטורים מהמצוה (משום ס"ס) עדיף שלא לקיימה, מאשר לקיימה בלא ברכה. וגם לא נכון מה שכבודו כתב 'לתקן', דכמו שהדגשתי בתגובתי, מסתברא שלדעת ראבי"ה בזמן שהיו בקיאים בספירת זיבה היו סופרים ומברכים, ש"מ שנתקנה ע"ז ברכה וספירה, אלא דכיום מאחר וא"א לברך, אין ראוי לקיים המצוה בלא ברכה. עכ"ד. מענה: לא נהירא לי.

ז. הרב סקלי: שומע, אך מ"מ השכחה מצויה בזה (כמ"ש שבזמננו היו מברכים וסופרים בבית), ואיך שייך לברך בזה (וכן שמא יתבלבל בספירה).

מענה: ישראל קדושים ומחבבין את המצוות, וכמדומה דגם בימינו רובא דרובא לא שוכחים אף יום, וזיל בתר רובא (כמדומה שגם אני הקטן לא שכחתי אף שנה, אף שהרבה פעמים אני מאריך בשמו"ע ולא סופר עם הציבור, ואמנם קרה כמה פעמים ששכחתי לספור בביהכ"נ וספרתי אח"כ בבית). ויתכן שלכן באמת נהגו רבים לספור גם ביום אחרי התפילה, משום שבליילה לא ספרו בציבור. ובחילוף מנהגים מבואר שכך היה מנהג א"י בזמן הגאונים, ואולי הוא משום שמנהג א"י היה להתפלל מבעו"י כמבואר בירושלמי.

ובזבה איני יודע אם יש רוב שלא תראה אחרי ההפס"ט הראשון, אך גם אם נאמר שיש רוב, מ"מ זה משתנה מאשה לאשה, ובדאי אצל חלק מהנשים אין רוב, וא"א לתת דבריני לשיעורין, ולכן כולן לא מברכות.

ח. תשובת הרב סקלי: עדיין לא מוסיף הרבה.

וא"א הרא"ש ז"ל כתב שיספור ביום בלא ברכה, וכן בשו"ע שם ס"ז "שכח ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה", ושם ס"ח כתב "אם שכח לברך באחד מהימים בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה", והשו"ע ודאי ס"ל דהברכה לא מעכבת כמבואר שם ס"ד, אך נראה שכל זה הוא שיגרא דלישנא, שבא מחמת לשון הבה"ג, ואפשר דכך היו מפרשים הרבנים לתלמידיהם את לשון הבה"ג, משום שסברו שברכה לא מעכבת, ורצו לפרשו באופן שיתאים לדעתם. אולם, הבה"ג עצמו, שנקט לשון תמוהה כזו, י"ל דבאמת כוונתו היתה כפשוטו, וכפי שנתבאר. אני מבין בהחלט את כל מי שמסתייג מדברים אלו, אך זה חלקי אמרה נפשי, וגם אני רק דן בקרקע קמי רבנן ולא קובע בזה מסמרות.

מה שכתב מר לדחוק דכוונת המאורות היא לגאונים הסוברים שמי שלא בירך בלילה הראשונה לא יברך בשאר הימים. הנה, אם המאורות היה כתב "ואפילו בלילה קמא" היה אפשר לפרש שרק על פרט זה הגאונים חולקים, אך המאורות כתב רק 'בחדא מן לילותא', א"כ ברור כשמש שעל זה אותם הגאונים חולקים. ומה ששאלת איפה מצא המאורות גאונים הסוברים כן, יתכן שהמאורות מתכוין לגירסא השניה בבה"ג, וסובר שהיא הוספה של גאונים אחרים (כידוע שיש בבה"ג הרבה הוספות מאוחרות), אך יותר מסתבר שכוונתו לגאוני ארצו פרובאנס".

מה שכתבתי בדעת רב יהודאי אין זה כלל משום גירסת התוס' בבה"ג, כי א"א להקשות שתירה מהבה"ג על רב יהודאי, וכמו שכתבת (ולא שמת לב שכתבתי בפירוש "ולכאורה זו ראייה לגירסת 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"), אלא כתבתי כן רק משום שדקדוק לשונו מוכיח כן באופן ברור כחמה, ולענ"ד הדברים מאירים ושמחים". וקרוב בעיני שגם מרן הבין כך בדעת רב

ט. וכיו"ב מצינו בהקדמת הפאת השולחן, שכתב בשם הגר"א שכל מקום שאמרו בגמרא 'חסורי מחסרא והכי קתני' באמת רבי יהודה הנשיא התכוון דוקא כפי שנאמר במשנה, אך האמורא רצה להעמיד את דברי המשנה אליבא דתנא אחר שקיבל מרביתו דהלכתא כוותיה בזה.

י. תשובת הרב סקלי: מדברי הטור אמנם אין ראייה, כי הוא נמשך אחר דברי התוס' והרא"ש, שהביאו בשם בה"ג שמי ששכח לספור לא ימשיך לספור בברכה, אך מכל הראשונים שהזכרתי בתגובתי (ויש עוד הרבה) שהתייחסו במפורש לדעת בה"ג יש ראייה שכן הבינו את לשון בה"ג. אמנם, אפשר לדחוק בלשונם דבר שלא כתוב, אך כדי לדחוק דבר כזה צריך הכרח גדול לעשות כן ולשנות הדברים מפשוטן, וזה מה שאין לכבודו.

יא. תשובת הרב סקלי: לא כ"כ מסתבר שדעות של חכמים מפורסמים לא הגיעו אלינו משום מקור, דהנה אף בנידוננו, גם ספרים שנדפסו בדורות האחרונים, מ"מ לכל פרט יש כמה עדויות עליו. לדוגמא, דעת רב האי נמצאת לפנינו בתשו' הגאונים, וברי"צ"ג, ובעוד כמה מקורות. דעת רס"ג בסידורו שנדפס בדורותנו מובאת בתשו' הגאונים, בטור, ברי"צ"ג, וכנראה גם בעיטור (לכאורה מ"ש 'רע"ג' הוא טעות) ועוד. וכן הלאה, כמעט לא מצינו בנידוננו (בתור דוגמא) שיש דעה של חכם מפורסם שהגיעה לידינו רק ממקור אחד, וכן ענין זה נדיר בכל ענין תורני, כידוע למתעסק הרבה בהלכה ובדברי הראשונים. וא"כ להמציא שלבעל המאורות היו מקורות חשובים (שנקראו בפיו 'גאונים') ולא הגיעו לפנינו בשום צורה, אין הדעת סובלת את זה.

מענה: דברים שנכתבו בספר שהיה ביד הכל ודאי נזכרו בכמה מקומות, אך מגאוני פרובאנס אין לנו שום ספר, ומהתימה על מה שכתבת שעל כל פרט יש כמה עדויות, הלא יש מאות ואלפים תשובות ופירושים של גאונים וראשונים שלא הובאו בשום מקום עד שנגלו.

יב. הרב סקלי: ברור כחמה לכבודו, אך לראשונים לא. מענה: כבר כתבתי שאין להוכיח את הפירוש מדברי החולקים, וכי לא ראית מעולם שמבארים את כוונת הרמב"ם לא כפי שהבינוהו הראב"ד ושאר הראשונים שהשיגו עליו? אך מאידך כמעט לא מצאנו מי שיחלוק על דין המקובל בכל ישראל מדורי דורות, יהיה מאיזה נימוק שיהיה. דבר כזה מסור אך ורק ליחידים בכל הדורות.

יהודאי. דהנה, בב"י או"ח סי' תפ"ט כתב: "והר"ן כתב בסוף פרק ערבי פסחים בשם מר יהודאי דמאן דלא מני עומר בלילה קמא לא מני בשאר לילותא [פירוש משום דבעינן תמימות אבל בשאר לילותא] היכא דלא מני מאורתא מני מיממא, ורב האי חולק ואומר דאי משום דבעינן תמימות שכח באחד מן הימים נמי חסר המנין, ולפיכך הוא אומר שאם לא ספר בלילה סופר ביום, עכ"ל, ומשמע דרבינו האי נמי לא איירי אלא בשכח בלילה ונזכר ביום אבל היכא דלא נזכר גם ביום אפשר דסבר שלא יברך עוד, אלא שרבינו כתב שדעת רבינו האי כדעת ר"י, ולר"י כיון דתליא טעמא דבכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא ודאי אפילו אם לא נזכר ביום נמי מברך בשאר לילות, עכ"ל הב"י, ולכאורה צ"ב, למה דקדק הב"י כך רק בדעת רב האי, הא לגבי שאר הלילות גם רב יהודאי כתב כדבריו, שאם לא מנה בלילה מונה ביום, וגם על זה היה לב"י לכתוב דאם לא נזכר ביום אפשר דס"ל שלא יברך עוד. ואין לומר דבדעת רב יהודאי היה פשוט לו שימשיך לספור בברכה, דאין שום סיבה להבין כך בדבריו ולא בדברי רב האי. אמנם, היה אפשר לדחוק שהב"י קיצר, וכוונתו גם על דברי רב יהודאי, אך יותר נראה דהוא סבר דבכוונת רב יהודאי אין ספק, דס"ל שאם לא ספר ביום לא ימשיך לספור, כפי שדקדקנו מדבריו בס"ד, ולכן נסתפק רק בדעת רב האי".

ושוב מצאתי בדברי בדעת רב יהודאי בשו"ת נשמת חיים לגאון ר' חיים ברלין זצ"ל, ירושלים תשס"ח או"ח סי' קנ"ז (וב"ב תשס"ב סי' ס"א), וז"ל: "דהרי בה"ג שלפנינו (ה' מנחות) כתוב בזה"ל: מר רבי יהודאי גאון הכי אמר היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מני בשאר לילותא, מאי טעמא דבעינן שבע שבתות תמימות וליתא, אבל בשאר לילותא היכא דלא מני מאורתא מני

מה יותר גרוע? לא להבין כראוי שיטה שבלא"ה לא סברו כמותה, או לטעות בהוראה לכל ישראל במשך מאות שנים? עולם הפוך ראיתי, יציבא בארעא וגוירא בשמי שמיא!

הרב סקלי: זו דעת מי שחושב שפוסקים הלכה לפי עניינים מיסטיים, אך מאחר ואנו אנשים עם ראש על הכתפיים, שיודעים שההלכה נפסקת לפי עובדות ואמת הלכתית, אין בעובדה שכבר מאות שנים נהגו כפסק מסוים להצביע על כך שאינו מוטעה. ומי שיצא לו להתעסק עם ראשונים שנדפסו היום ולא היו לפני רבותינו דורות הקודמים נפגש בזה הרבה (וראה למשל במאמרי שא"ה יפורסם בגליון זה). וכי כבודו לא פגש בתלמוד מערכות שלמות של אמורא להסביר בצורה מסוימת משנה או ברייתא, עד שהביאו כנגדו ברייתא מפורשת, וסיים האמורא 'אי תניא - תניא'. ואיזו פחיתות ערך יש בלהדות על האמת, כאשר הנתונים ההכרחיים לא היו לפניו?

מענה: גישה זו נוגדת את דעת כל חכמי ישראל. נכון שהיו כמה גדולי עולם שחלקו על דינים שנהגו מדור דור ע"פ גדולי הפוסקים, אך מוסכם על הכל שדבר כזה אינו מסור אלא ליחידי סגולה. וכן מוסכם על הכל שיש לחזור על כל צדדים וצדדי צדדים ליישב את המנהג. ע"י מה שהבאתי בזה בירחון האוצר גיליון ל"ז עמ' קכ"ז. ועל כגון דא כתבו הפוסקים בעשרות ומאות מקומות את הלשונות ה'מיסטיים' 'הנהגה לישראל' 'אם אינם נביאים בני נביאים הם', ו'מנהג ישראל תורה'. והבט נא וראה את לשונו ה'מיסטית' הקיצונית של המהר"ם חאגיז בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' ט': "וזה כלל גדול שהיה מוסד בידנו אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחיה". וכמובן לענין זה אין שום חילוק אם ההשגה היא מגמרא או מסברא או ממחקרים ותגליות, וכן דעת כל גדולי דורינו כידוע ומפורסם בשער בת רבים.

יג). עוד מצאתי בספר דליות דוד להרה"ג ר' דוד מצגר שליט"א סי' כ"א שכתב: "דמהני אם ספר ביום. וכן נמצא מפורש בפסקי פסחים כתי' לחכם קדמון הלוא הוא רבינו מתתיהו בר משולם אשטורק בסוף ע"פ וז"ל: ורב יהודאי ז"ל כתב שמי שלא מנה עומר לילה ראשונה שוב אינו סופר, ובשאר הימים אם לא ספר בלילה סופר ביום. ורה"ג ז"ל סובר שאף בלילה הראשונה אם לא מנה בלילה ימנה ביום. וכן כתוב בהלכות גדולות. וכתב החכם הג"ל שהם סוברים שאם שכח יום אחד ולא ספר כלל שוב אינו סופר, שאנו צריכים שיהיו תמימות. אבל בתוס' כתבו שאם לא ספר בלילה אינו סופר כלל באותו יום שעיקר הספירה בלילה היא, ואע"פ שעבר יום אחד ולא ספר סופר מכאן ואילך, ע"כ. ודו"ק".

ביממא ושפיר דמי, עכ"ל, הרי דאם לא מני אף ביממא שוב לא מקרי תמימות לרב יהודאי גאון^ט, וברוך שכיוונתי.

מה שכתבת שערכבתי את הבה"ג עם רב יהודאי, כוונתי היתה שרב האי לא ראה את לשון רב יהודאי שהובא בבה"ג^י.

ומה שהקשית למה רב האי לא נשאל על שיטת הבה"ג, מסתבר שהיה לפנייהם רק את המהדורה של הבה"ג הנפוצה יותר (כיום הוא הבה"ג הוצאת מכון ירושלים), שבה לא כתובה פיסקא זו כלל. וגם הריצ"ג העתיק פיסקא זו בבה"ג בשם "מקצת נסחי", הרי שברוב נוסחאות הבה"ג לא היתה פיסקא זו קיימת כלל^י (וגם למה כ"כ פשוט לך שהשואלים היו בקיאים בכל הבה"ג הרי גם הגאונים לא הרבו ללמוד בו).^י

טעות חמורה היא לומר שאם היה לפני התוס' גירסא אחרת בבה"ג הם היו אומרים אחרת. הראשונים אמנם מחשיבים מאוד את הבה"ג, אך בהרבה מקומות הם חולקים על דבריו, והתוס' במנחות לא חששו לומר על דבריו 'תימה גדולה ולא יתכן'. בעלי התוס' לא נשאו פנים לאיש ולא 'נמשכו' אחרי אף אחד, אלא הכריעו את ההלכה מעצמם במצרף וכור שכלם^י. מה גם שהאו"ז כתב כן מנפשיה וכלל לא הביא את הבה"ג, א"כ מהיכא תיתי שהתוס' לא היו אומרים כן מעצמם. והריב"ן אמנם הזכיר את ה'גאונים' שאומרים כך, אך ודאי ידע שרבו החולקים, ואעפ"כ הכריע כבה"ג מחמת הסברא שכתב בארוכה. אנו הקטנים רחוקים שנות אור מרום דרגתם של רבותינו הראשונים, הן בגמרא הן בסברא הן בקדושה והן בסייעתא דשמיא לכוין לאמיתה של תורה. כל הרגיל ללמוד בעיון יודע היטב כמה אנו רחוקים מעומק דעתם של הראשונים, ומגוחך מאוד שאנשים כמונו יתימרו ל'דעת בוודאות' מה גרם לראשונים לומר מה שאמרו, ובאיזה תנאים היו חוזרים בהם, ועוד לפסוק עפ"ז הלכה למעשה בענייני ברכות^י.

(ד). נדפס גם בשו"ת משיב ס' ט"ו.

טו). הרב סקלי: ועניתי שם שלמה רב האי היה צריך לראותו בה"ג ולא בהלכות רב יהודאי. מענה: בהלכות פסוקות שלפנינו אין את הדברים הללו, ואיני יודע מה היה לפני רב האי ומה לא. תשובת הרב סקלי: ספר הלכות פסוקות אינו לרב יהודאי אלא הוא מהדורא נוספת של ה"ג, כיעויין בהקדמת ה"ג הוצ' מקצ"נ שהוכיח כן בצורה משכנעת. [הערת הרב רועי הכהן זק: ויש חוקרים אחרים שחולקים עליו. יעויין בהרחבה בדברי דנציג בספרו על הלכות פסוקות ועוד].

טז). תשובת הרב סקלי: לא ברירא לי שזו כוונת ריצ"ג ב'מקצת נסחי', והארכתי בזה במקום אחר (א"ה אולי יתפרסם בגליון הבא של מגורה בדרום) ואכ"מ. ועכ"פ, מעניין לטעון שהמהדורה שלפנינו היא הנפוצה, בעוד שמשלושה או ארבעה ראשונים מוכח שהייתה לפנייהם המהדורה האמיתית של ה"ג. מענה: כך היה עכ"פ בזמן הריצ"ג.

יז). הרב סקלי: כלומר כבודו מודה שאין זו גירסא אמיתית בבה"ג (ולוזה בדיוק חתרתי בקושייתי). מענה: לא אמרתי כן, שתי המהדורות אמיתיות, וגם הריצ"ג האמין לשתייהן.

יח). הרב סקלי: תוס' הביאו שיטה מחודשת של בה"ג (שאף במבחן ההגיון אינה עומדת, עובדה שכמעט כל הראשונים חלקו עליה, מלבד האו"ז וריב"ן), וכבודו שואל דמנ"ל דאם לא היו רואים כן בבה"ג לא היו מחדשים כן מעצמם?! מענה: שאלה לא מובנות! כל דין שאחד הראשונים כותב בשם זולתו, הוא דין תמוה שלא היה אומר כך מעצמו?

יט). תשובת הרב סקלי: כבודו ממציא כללי פסיקה. ומה גם שהפלא שללמוד בבה"ג נגד כל הראשונים אנו יכולים, ולכוון לאמיתה של תורה במקום שהם לא כיוונו.

ברור שכל מה שרוב עם ישראל לא מברך היום על העומר אם שכח יום אחד הוא משום פסק הש"ע, וברור כשמש בצהריים שאם מרן היה רואה את כל הנתונים שיש בידינו לא היה פוסק כמו שפסק, וממילא הדרא דינא. מענה: כבר כתבנו בזה די והותר.

מה שכתבת שאם האו"ז היה יודע שדעת 'כל חכמי ישראל' שאין יום אחד מעכב את חבירו היה חוזר בו, איני יודע לאיזה 'כל חכמי ישראל' כוונתך. אדרבה, רוב החולקים הידועים לנו היו אחרי האו"ז, לפני האו"ז יש רק את רב האי ורב כהן צדק ורס"ג וריצ"ג והעיטור ורבינו שמחה, ובדעת בה"ג (לפי הביאור המקובל בדבריו) יש ספק. ולדעתי יש כנגדם את רב יהודאי, שקדם לכולם, וגם התוס' במגילה סוברים כהאו"ז, ולדעתי גם תוס' חכמי אנגליה. וידוע שהיו כשמונים בעלי תוס' שאין לנו מהם שום ספר, ולכן א"א לדעת כמה בעלי תוס' סברו כן, יתכן שאפילו שלשים או ארבעים.³

ויותר תימה מה שכתבת שאחר כל זה מסתבר שגם אחרוני ראשוני אשכנז היו חוזרים בהם. וכי לדעתך גם כל חכמי אוסטרייך לא ראו את 'כל חכמי ישראל' שחלקו על האו"ז, שהרבה מהם היו בני אשכנז וצרפת? וכבר הבאתי מהמהרי"ל שלא נהגו לפסוק כהאו"ז במקום שפסק כיחידאה. על כן מסתבר דידעו שעוד הרבה מחכמי ארצם סברו כן, ואין תימה שלא מצאנו את

כ). תשובת הרב סקלי: רק רה"ג, רב כהן צדק, רס"ג, ריצ"ג, העיטור, ר' שמחה. ומלבדם גם רב יהודאי גאון (אמנם כבודו למד בדעתו אחרת, אך מה אעשה אני הקטן, שנ"ל ש"כדאים" הם רב האי גאון ורי"ד לסמוך עליהם בהבנתם בדעת רב יהודאי במחלוקתם עם הרב הילדסהיים, ומסתברא שבמחלוקת הרב הילדסהיים ורב האי גאון, האו"ז היה נוקט את דעת רה"ג), וכן דעת בה"ג, וזו גם דעת ר"י כמוכא בכמה פוסקים, וכן דעת ספר יראים, וכ"נ דעת ספר האשכול (אלבק, הל' פסח, קנט.). וכן מה שהביא כבודו מתוס' חכמי אנגליה, ברור ופשוט שאין כוונתם כמו שביאר בדבריהם, אלא דעתם כדעת כל שאר הראשונים, דמה שכתבו שם הוזכר בעוד הרבה ראשונים, ואין להאריך בזה, והמעין הישר ישפוט.

ומולם יש לנו את התוס' במגילה (שלענ"ד יש לפקפק אם קדם לאו"ז, דבפסקי התוס' שם מוכח דלא היה זה התוס' שעמד לפני המחבר, כמ"ש ידידי הרב מולקנדוב במאמרו, וכן מוכח מהאגודה שם במגילה [סי' כג] ומהתוס' המיוחס לרא"ש שם, עי' עליהם. וכן שאלתי את פי ידידי הרב אהרן גבאי, הבקי בנושאים אלו, ואמר לי שכנראה התוס' במגילה הוא קובץ תוס' מאוחר יחסית) ועוד ארבעים בעלי תוס' דמיוניים, ודי בזה.

מענה: איני ממעט ח"ו בערכם של ששה או שבעה קדמונים, אבל מכאן ועד 'כל חכמי ישראל' יש מרחק רב. מה שנהוג לפסוק כדעת הרוב הוא משום שאין לדין אלא מה שענינו רואות, כי א"א לחשוש לכל דעת יחיד משום ש'אולי' היו רבים שסברו כמוהו. אולם, פשוט שא"א לומר 'אילו ידע האו"ז שרוב חכמי ישראל לא סוברים כמוהו', כי אליבא דאמת אין לנו שום ידיעה מה היא דעת רוב חכמי ישראל, וא"א לדחות תורה שלימה של אחד מגדולי הראשונים על סמך השערה בעלמא.

ומה שכתבת שתוס' על מגילה הוא מאוחר, א"כ לדעתך גם בעל התוס' הזה לא ידע מה דעת רוב חכמי ישראל? וכן המהר"ח או"ז (בדרשותיו סי' כ"א) וריבב"ן ומהרא"ק ומהר"ש ומהר"ם מ"ץ ומהרי"ל והתה"ד כולם לא ידעו שדעת האו"ז היא יחידאה? נראה לי שזה 'דמיוני' הרבה יותר מלשער שהיו באשכנז וצרפת עוד הרבה ראשונים שסברו כן ולא הגיעו אלינו, והוא ממש כעין מה שכתב המהרי"ק בשורש נ"ד: "דבר פשוט הוא שחבירי של בעל העיטור היו חולקים עליו ולא הודו לו כל סיעתו מדפסק המנהג הפך מדבריו, דאיך יתכן מנהג קבוע ותדיר כזה שיפול בו הטעות לעשות כנגד כל חכמי הדור או רובם, אלא שודאי שגם בימי בעל העיטור היו חכמי הדור חולקים עליו.

וגם אם נניח שאכן שיטת האו"ז היתה שיטת יחיד בזמנו, מ"מ גדולי אוסטרייך ודאי ידעו שהיא שיטת יחידאה ואעפ"כ הכריעו כן, וגם הם היו מן הראשונים והיה להם כח להכריע (וכבר הבאתי במאמר את דברי המהרש"ל שמהר"ש יכול היה לחלוק על הטור, וגם מרן הב"י לפעמים מכריע כשיטת יחידאה משום ששיטה זו נראתה בעיניו, וכ"ש אדירי העולם הללו), וכבר כתב הש"ך יו"ד סי' ס"ה סק"ז: "דהרבה פעמים מצינו כן שהמנהג כפוסק אחד אף שרוב הפוסקים חולקים".

ומה שכתבת שמסתמא האו"ז היה מקבל את דעת רה"ג בביאור דעת רב יהודאי גאון, לדעתי מסתבר ההפך, כי מה שרה"ג הבין כך בדעת רב יהודאי הוא משום שהיה פשוט לו שהימים לא מעכבין זא"ז ולכן הוא לא רצה לייחס דעה זו לרב יהודאי (למרות שכך משמע מלשונו), אך האו"ז סבר כבה"ג לא היתה לו שום סיבה להדחק בלשונו של רב יהודאי.

דבריהם, כי ידוע שהרבה ספרים מאותה תקופה אבדו בפרעות ובגירושים, והרבה ראשונים כלל לא חיברו ספרים^א.

מה שכתבת ש'הוכח בבירור' מה הגירסא האמיתית בבה"ג, כבר פרכתי את כל הראיות^ב. ומה שכתבת שבנידונינו על כרחך יש טעות ואחת הגירסאות לא נכונה, יתכן מאוד ששתי הגירסאות אמיתיות, כי כבר בזמן הראשונים היו שתי מהדורות בבה"ג, כנ"ל, וכל אחת נערכה ע"י גאון אחר. וכמו כן יתכן שגם באותה מהדורה היו כמה 'עריכות משנה' וכל גאון תיקן את הנוסח לפי דעתו. והוא, כמצוי בספרים מאותה תקופה, שבכל אחד יש כמה מהדורות לא ראי זה כראי זה, כמו שהוא בשאילתות וסרע"ג ושימושא רבא ועוד. ומה שכתבת שיש בידינו את ה'כלים' לבדוק מה הגירסא הנכונה, על זה אני אומר מאני תבירי נינהו, ועל דברי התוס' והטור והשו"ע אני קורא כל 'כלי' יוצר עליך לא יצלח^ג. מוזר מאוד לומר שהמהרי"ל הורה לשואל כהאו"ז משום שהוא צאצא שלו, מה ענין זה לזה? ומלשוננו בתשובה ברור דהכי ס"ל באמת. וידוע שמוהר"ח מוואלוז'ין כתב שמחבר מנהגי המהרי"ל היה 'שמש קטן'. אמנם, ודאי שהוא היה ת"ח ובר

(א). תשובת הרב סקלי: הדבר מדויק נפלא בלשון מנהגי מהרי"ל, ז"ל (הל' ספה"ע): "ונשאל את פי מהר"י סג"ל על דין שכח, והשיב וכו' ואם שוב שכח עוד בליל שני בזה פליגי ביה רבותא, 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" עכ"ל. הרי שיש פה מחלוקת של או"ז ושאר רבותינו, ולא היה עוד חכם בצד האו"ז.

(ב). תשובת הרב סקלי: כבודו לא פרך כלום, יראה הקורא הישר וישפוט.

מתחת ידי ר"ש קיירא יצאה רק גיר' אחת, וישים לב כבודו שהמקור היחידי בראשונים לגירסא שכבודו מצדד בה היא מהתוס' (וכל השאר העתיקה מהם), בעוד שעל הגירסא האמיתית יש כמה עדים נאמנים.

מענה: לא אמרתי ששתי המהדורות יצאו מיד ר"ש קיירא, אמרתי רק ששתיהן נכונות, כי יש בו הוספות מגאונים אחרים. גם על סמך מה החלטת שכל אלו שכתבו כתוס' העתיקו מהם, וכל אלו שכתבו כריצ"ג לא העתיקו ממנו, אולי הפוך?

(ג). בהערה הבאה איני מתכוין לאף אחד באופן אישי, אך באופן כללי רציתי להעיר שבעניינים כאלו יש להזהר שלא להיות מושפע מבלי משים מדרכם של החוקרים. ומלבד הביקורת הכללית שיש על דרכם הרדודה והטשטית של רוב החוקרים, יש לציין עוד מה שידוע לכל מבין שעל החוקרים בענייני היסטוריה וביבליוגרפיה מוטלת הרבה פחות אחריות, כי לדידם לא מדובר כלל בנושא 'קריטי' או 'רגיש', אלא רק בנושאים 'חשובים ומעניינים' והם משתדלים פחות או יותר לספק מידע שנראה אמין. אך ברור לכל שבתחומים רגישים כמו רפואה ובטחון אף אדם רציני לא היה מעלה על דעתו לסמוך על מחקרים וראיות מעין אלו, ושם הכללים הרבה יותר מחמירים, ואפילו שם לא תמיד אפשר לסמוך עליהם בענייני הלכה. לכן יש לזכור שכדי לערוך מחקר וביקורת בענייני הלכה לא מספיק להצטייד בהרבה ידע תורני וביבליוגרפי, אלא צריך גם הרבה רוחב לב בהוויות דאביו ורבה בפלפול ישר וסברא נכונה, כדרכם של כל רבותינו בכל הדורות, יחד עם הרבה ענוה ויראת שמים וכובד ראש.

תשובת הרב סקלי: לענ"ד אני הקטן, לחלוק על ראשונים בהבנת דעת בה"ג (לא בגירסא, אלא בהבנה!), יסלח לי כבודו (וכמובן שאין כאן משהו אישי רק כבוד רבותינו שמונח על הכף) הוא קרוב הרבה יותר לדעות שאינן ממחנינו! שם מצויים אנשים שמרגישים ברי הכי להתפלפל עם רבותינו הראשונים כאילו היו חבריהם בביהמ"ד.

ואנחנו בסה"כ בדברינו העדפנו שיטת ראשונים אחת (שהיא דעת רוב ככל הראשונים) על אחרת, בנימוקים הגיוניים ומוכחים, שלבעלי השיטה האחרת לא היו את כל הנתונים (לא שיש לפנינו מאיזו גניזה או כיו"ב, אלא מה שהיה ביד שאר רבותינו הראשונים). בעוד שכבודו הפך הקערה על פיה. ומההיכרות הקצרה עם כבודו לא נראה שבעלמא היה מחזיק כ"כ בדברים מעין אלו, אם לא כדי להצדיק המהלך שאמר בדעת בה"ג (והוא מהלך יפה לכל הדעות ותשואות חן לנכודו, אך העובדות מראות אחרת), ושוב, יראה המעיין הישר וישפוט, באיזה צד נמצא כבוד רבותינו הראשונים. מענה: אני רק אזכיר שוב שכל מה שאמרתי הוא רק שלא דקדקו כ"כ בביאור דעה שבלא"ה אינם סוברים כמותה, והעדיפו לפרשה באופן היותר קרוב לשיטתם, וכבר הבאתי שאפילו בגמרא מצאנו כיו"ב. לדעתי אין כאן שום 'משחק' או דחיה ח"ו, אם לדעתך נחשב הדבר כמחלוקת עליהם באמת אסור לך לקבל את דברי בזה, משום שאחד"א.

סמכא, ונחשב מגדולי מעתיקי השמועה, אבל עכ"פ לא ידוע שהיה מגדולי הדור, וגם לא מגדולי התלמידים, ולא מופרך כלל לחשוד בו שלא הבין שהמהרי"ל אמר כן לבדיחותא בעלמא. ועכ"פ, גם אם נסתפק בדעת המהרי"ל, מ"מ ודאי שכך היתה דעת כל גדולי אוסטרייך, שהרי כך היה המנהג פשוט כבר בימי המהר"ש, רבו של המהרי"ל. ואדירי עולם אלו ידעו היטב מה היתה דעת רבותיהם הראשונים בענין זה וכיצד צריך להכריע, וברור שיש לשיטה זו משקל גדול מאוד בהלכה. ובודאי שלפי כלליו של השו"ע יש להחמיר כשיטה זו בספק ברכות, כי בהרבה מקומות חושש מרן לדעת מיעוט בסב"ל^י.

והיה זה שלום

ד. א. הילדסהיים



(כד). תשובת הרב סקלי: כבר ביארתי שנמשכו אחר בה"ג ואו"ז, ומשפרכנו את גירסת בה"ג והעמדנו שקרוב לודאי שאו"ז היה חוזר בו, ממילא כל אלה שבאו אחריו לא מעלים ולא מורידים (וכמו שתמנה לי את כל האחרונים מזמן הש"ע עד ימינו שהורו שמי ששכח לספור יום אחד סופר בלי ברכה, אולי נחוש להם לסב"ל? הרי ברור שהם אינם מוסיפים לנידוננו). מענה: למה להאריך ולכפול הדברים? כבר נתבאר הכל בנועם אמרים.

חיים מלין

מודיעין עילית

מח"ס שלמי חיים

סגולת גשמים היורדים בין פסח לעצרת

סגולת רבי פנחס מקאריץ זיע"א * חידוש הרא"ש להמשיך לומר ותן טל ומטר אחר הפסח * דברי הגר"י טשזנר שליט"א * קיום סגולה זו בחוה"מ פסח * שתיית הגשמים ברשות הרבים * שתית המים בשבת * ברכה על שתיית מים אלו * דין תפילה קודם עשיית רפואה

סגולת רבי פנחס מקאריץ זיע"א

הנה, נביא בזה בס"ד את המקורות לסגולה המפורסמת כי שתיית מי גשמים היורדים בין פסח לעצרת – סגולה גדולה לרפואה, ועוד כמה וכמה שאלות הלכתיות נפלאות שנתעוררו בקיום סגולה זו בכמה זמנים ואופנים:

הנה, בספר אמרי פנחס השלם, מתורתו של הרה"ק רבי פנחס מקאריץ זיע"א (אות רכ"א עמ' צ"ה), איתא בזה הלשון: "הגשמים שהם מפסח עד עצרת הם רפואה גדולה לכל התחלואים שאין כמוהו בכל הרפואות. היינו לעמוד ראשו מגולה קצת על הגשם שיורד עליו, גם לפתוח פיו שירדו לתוכו. ומעצרת ואילך יש מהם טובים לרפואה, היינו היורדים בזמן שהארץ צריכה להם אז הם טובים לרפואה, וז"ל הוזהר פרשת מצורע (נד, א) בזמנא דאסגי קודש אברך הוא חסד בעלמא בעי בר נש למיהק בשוקא וכו' וכולא עביד טובי, עיי"ש היטב. גם שמעתי בשמו [של הרב ז"ל], שיש גשמים דכורין והם סימן ברכה ויש גשמים נוקבין והם סימן וכו'" – עכ"ל קדשו.

ועוד מצאנו בספר רפאל המלאך* (אות ג', עמ' 19) שכתב: "סגולה לגבורת אנשים – גבורת גשמים שישתה מי גשמים, וביותר טובים הגשמים היורדים מן פסח עד עצרת, ובאם האויר חם בין פסח לעצרת ויורדים גשמים, יעמוד במקום מוצנע ערום שירדו הגשמים על גופו, וגם יפתח את פיו שירד הגשם לתוך פיו. וירפא עי"ז מן כמה מיני חולאים ויתחזק כחור", עכ"ל.

והראני ידידי, הרה"ג רבי משה חליוה שליט"א, מה שכתב בזה בגליון אליבא דהלכתא (גליון ס"ז, עמ' קל"ג): "וסיפר לי הגאון רבי דניאל אטלן שליט"א בעמח"ס ביכורי דניאל, דכן ראה דנהג הגאון הגדול רבי חיים קמיל זלה"ה ראש ישיבת אופקים, דבכל פעם שירד גשם מפסח לעצרת

א). לבעמח"ס ידות נדרים עמ"ס נדרים, תרס"ב, הג"ר יהודה יודל ראזענעברג זצ"ל [שהוסמך לרבנות ע"י התורה חסד מלובלין, המאיר עיני חכמים מאוסטרובצה, הג"ר שמואל זנוויל קלפיש זצ"ל – ראב"ד וורשא, שהח"ח ביקש ממנו הסכמה למשנ"ב], והי' רב בלודז', טרלה, ווארשא, ולאח"מ בטורונטו ומונטריאול.

והנה, לאחר כתבי כל הנ"ל, העירוני כמה חכמים כי החכם הנ"ל, באחרית ימיו זיף כמה ספרים בשם המהר"ל וכו' (הערת הרב רועי הכהן זק: זה לא היה באחרית ימיו, אלא קרוב לשלושים שנים לפני פטירתו) וע"כ אביא בזה מה שכתב לי הגאון הגדול רבי יהודה טשזנר שליט"א (מרא דאתרא דאופקים, ומח"ס רבים), וז"ל: "...ומקור שני הביא מספר רפאל המלאך. והנה מחבר ספר זה כתב עוד ספרים רבים אחרים אשר חלק מהם לפי הנראה הם פרי רעיוניו שהו"ל על שם אדם אחר ויש פיקפוקים רבים עליהם. ומצאתי בקובץ תורני אור ישראל מנסי (גליון ט"ו עמ' רי"ב): הערת המערכת

הי' מרים ראשו כלפי מעלה שיכנס הגשם לפיו, ואמר שהוא סגולה לכל הרפאות והישועות, ולא הי' מברך עליה (לפי דלא הוי לצמאו), "ע"כ [וכן שמעתי מעד נאמן על עוד גדול אחד שליט"א שראהו שעשה סגולה זו].

ובאמת בגמ' בשבת (קמז, ב) איתא: "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, אסור לעמוד בקרקעית של דיומסת [שם נהר שמימיו מלוחים, רש"י] מפני שמעמלת [מחממת, רש"י] ומרפא [ואסור משום רפואה בשבת], אמר ר' יהודה אמר רב כל ימיה [ימי רפואתה, רש"י] של דיומסת עשרים ואחד יום ועצרת מן המנין. איבעיא להו עצרת להאי גיסא או להאי גיסא [מתחלת הימים או בסוף], ת"ש דאמר שמואל כולהו שקייני [משקין לרפואה, רש"י] מדיבחא ועד עצרתא מעלו [מועילים מפסח ועד עצרת, אלמא עצרת בסוף כ"א יום], דילמא התם הוא דכמה דקריר עלמא מעלי אבל הכא משום הבלא הוא כיון דחמים עלמא טפי מעלי" [דבכל משקי הרפואה מועילים דווקא עד עצרת, דהעולם יותר קר ומהני לרפואה, אבל בקרקע דיומסת, שזה משום ההבדל, א"כ י"ל דמעצרת ועד כ"א יום שאחריה – הוא הזמן שמרפא, שאז העולם חם יותר]. עכ"פ חזינן דכל המשקין לרפואה מועילים מפסח ועד עצרת. וכתב שם בחידושי החת"ס: "כולהו שקייני מדיבחא ועד עצרתא וכו'. מדיבחא ועד עצרתא היינו חדש אייר והרמז פסוק כי אני ה' רופאך

(לגבי ספר כת"י ישן נושן שטען הרב ראזענבערג שמצא בבית כנסת אחת וציטט ממנו באחד מספריו), וז"ל ההערה: "כבר ידוע ומפורסם בספר זה לא היה מעולם וזה אחד מהספרים שנולדו אצל הרב יהודה ראזענבערג שהיה מפורסם כבעל דמיון, וכדוגמת ההגדת המהר"ל שהדפיס שהוא לקט דברי המהר"ל מספריו הרבים בתוספות דברים שיצא מעטו של הרב ראזענבערג. וכל סיפור הכת"י שמצא, לא היו דברים מעולם. ראה מה שציינתי במאמרי, "כוסו של אליהו הנביא ומנהגיו" באור ישראל גליון ג' (אולי גליון נ') עמ' קל"ו הערה 6". וראה גם מאמרו של הרב אברהם בנדיקט שליט"א על הגדת מהר"ל שהו"ל הרב ראזענבערג הנ"ל, בקובץ מוריה גליון קנ"ט-ק"ס מעמוד ק"ב והלאה. ויש להרב בנדיקט שליט"א מאמרים נוספים רבים בקבצים תורניים שונים על הספר שהרב ראזענבערג הנ"ל הו"ל סיפורים על הגולם מפראג, וטען שגם זה הוא מפרי עטו.

"אולם ספר רפאל המלאך לא שמענו עליו פקפוקים, ויש בו הרבה דברים טובים. ומ"מ אין לספר שום הסכמה, ועוד שמביא דבריו בלי לציין המקור. והוא בעצמו כותב בהקדמה לספרו, שהלחשים שהביא לא בדק מקורם והביאם כפי שמעם. לכן קשה להסתמך על מה שהביא שם ענין זה", עכ"ל.

ב). ונראה דגם עצרת עצמה מן המנין. וראה בספר "הנהגות רבינו" על מרן הגריש"ש אלישיב זצ"ל (שהו"ל הרה"ג רבי בנימין קירשנער שליט"א, ענייני חג השבועות, עמ' רלט), שכתב בזה"ל: "רבינו הלך פעם לבקר ת"ח חולה בערב שבועות, והזכיר לו בין יתר הדברים את מאמר חז"ל, שכשהקב"ה נתן את התורה על הר סיני התרפאו לפני כן כל החולים שהיו בכלל ישראל, ואמר רבינו לחולה, שמדי שנה כאשר מגיע חג השבועות מתחדשת ההשפעה ההיא, ואפשר לבקש מהקב"ה רפואה שלמה על כל סוגי המחלות – שבזמנים רגילים יתכן שלא הייתה להם רפואה. וכשנשאל רבינו באיזה שעה בחג השבועות חלה הסגולה המופלאה הזאת, השיב רבינו – בשעה שקוראים בתורה את עשרת הדברות (ושמעתי ממור"ר הגאון הגדול רבי משה אלישיב שליט"א שאאמו"ר רבינו זצוק"ל גם אמר דכל היום מסוגל לכך), "ע"כ, ונפלא.

וראה עוד בספר וישמע משה (עמ' שעג) שכתב על מרן הגריש"א זצ"ל: "נתפרסם בחוצות מה שאמר הרב שבזמן שקוראים עשרת הדברות בפרשת יתרו או בחג השבועות הרי זה מסוגל לרפואת חולים כמו שהיה במעמד הר סיני. ונשלחתי מכמה ישיבות ומכמה יחידים לחזור ולשאול את הרב על סגולה זו שגילה הרב, והשיב הרב שאכן סובר כן ואף שלא ראה כן בספר, מכל מקום זה מסתבר מאוד, וסברא פשוטה" שכמו שבמעמד הר סיני נתרפאו כל החולים אם כן למה לא יהיה הדבר כן בכל שנה", עכ"ד

עוד הראוני בספר החיים הנקרא סגולות ישראל (מערכת ל' אות י"ג, ערך לימוד [עמ' 132]) שכתב בשם ספר ימלט נפשו [לרבי אברהם חמוי] "סגולה נפלאה לאדם טרם לימודו יקרא עשרת הדברות מעומד בכונה עצומה, כי מלבד סגולתם ותועלתם הנשגבים עד למאוד לזמן המגיפה ב"מ ולהצלחה ולעושר ולחן ולחסד ולפתיחת הלב, עוד בה יזכה ליראת שמים יראת הרומומות", עכ"ל. ומצוה לפרסם דב"ז בעת צרה שכזו.

ר"ת איר בחד י', ואויבי ישובו יבושו רגע הוא בשני יודיין, שהמזמור מדבר כשהי' דוד חולה ונתרפא, עכ"ל.

ועוד מצאנו בגמ' בפסחים (מב, ב): "מאי זיתום המצרי, תנא רב יוסף תלתא שערי, תלתא קורטמי ותלתא מלחא [שלש מידות של שעורים, ושלש כרכום, ושלש מידות של מלח]. רב פפא מפיק שערי ומעייל חיטי [שבמקום שעורים הכניס לזיתום - חיטים], וסימניך סיסני [שם כלי. שכשם שיש בו שני אותיות סמ"ך יחד, כן הוא כאן, רב יוסף שיש בשמו סמ"ך], הוא האומר שזיתום מורכב מדבר שיש בו סמ"ך, דהיינו שעורים - לפי ששי"ן שמאלית מתחלפת בסמ"ך]. תרו להם וקלו להו וטחני להו, ושתו להו מדיבחה ועד עצרתא [שורים את השעורים והכרכום והמלח ושורפים אותם, וטוחנים אותם, ושותה אותו מפסח ועד עצרת] דקמיט - מרפי ליה, ודרפי - מקמיט ליה [מי שעצור בנקביו - הזיתום משלשלו, ומי שיש לו שלשול - הזיתום עוצרו], הרי דהסגולה של רפואה זו - זמנה "מדיבחה ועד עצרתא".

בס' דף על הדף (שבת שם) כתב "שמעתי בשם הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל שאמר, דהנה אמרו חז"ל (שבת קי"ט ע"ב): כל המבזה תלמיד חכם, אין רפואה למכתו ע"כ. ולפי"ז מובן מדוע תלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זה בזה מתו בימי הספירה. בין דיבחה לעצרתא. כיון שמידה כנגד מידה. כיון שמבזה ת"ח אין לו רפואה. א"כ עונשו הוא שימות דוקא בזמן שהוא זמן של רפואה לעולם עכ"ד, ודפח"ח, עכ"ל.

ואכן, הוא נמצא במהרש"א ביבמות (ס"ב, ב'): "מפני שלא נהגו כבוד זה לזה כו'. ואמר שמתו בין פסח לעצרת להורות שמתו בהשגחה כי הוא הזמן ממוצע לבריאות וקרוב לרפואה כדאמרינן בשבת כל שקייני טבא בין דיבחה לעצרתא וק"ל", עכ"ל.

וע"ע בספר אוהב ישראל פ' דברים (לר"ח אייר) שכתב שגם חכמי אומות העולם מודים שימים אלה טובים ומסוגלים לרפואה.

וראה עוד בהגה"ה על הגליון בספר שיבולי הלקט (סי' קצ"ט) שכתב בזה"ל: "פלג אלקים מלא מים, נוטריקון של פלג: הפ' פורים, הל"ג ל"ג בעומר, כשיבא גשם בשניהם הוא סימן שובע, גם שלעולם יהיה ל"ג לעומר ביום פורים", עכ"ל.



ג). ועוד אביא בזה, אגב מה שכתבתי "בין פסח לעצרת", דברים נפלאים שכתב בשו"ת מנחת אלעזר ממונקאטש זיע"א (ח"ד סי' מ"ד), שכתב שימים אלו מוצלחים מאד לישראל, ואין כל בעיה לנסוע בימים אלו, וזה תו"ד: "אשר הוגד לך בשם הרב וכו' שלא לנסוע בימי ספירת העומר כי כן מקובל מאבותיו ז"ל, הנה לא אאמין שיצא מפיו בסגנון זה, וישתקעו הדברים ולא יאמרו (ובודאי לא יצא מפי אבותיו ז"ל) כיון שהוא נגד דעת התורה שציוותה לעלות לרגל בשלש רגלים בחג המצות ובחג השבועות, ופניה בבקר והלכת לאהלך, והרי כל ההליכה הוא בין פסח חצרת הלך ושוב לירושלים על עצרת, וכתוב לא יחמוד איש את ארצו, וכל ההליכות של שמחה ומזל".

"ואין לומר דזהו רק אחרי מיתת תלמידי רע"ק, וכמו שנראה מטוש"ע או"ח (סי' תצ"ג), אבל מקודם היינו בזמן הבית ל"ש זה, זה אינו, דהא בעצם הימים המה ימי הדינים, כמ"ש רבינו ירוחם כי ע"כ עומר בא מן השעורים, ושבלי הלקט ותיא רבתי כתבו על מנתי' (פ"ב דעדיות) משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש, ור"י בר יוסי אמר מן הפסח עד עצרת. הרי הדבר נפתח עוד בתנאים הראשונים ז"ל כי אז ימי הדין ושפט הגיהנם, וכו'.

"ומה זה ענין שלא לנסוע אז, הלא אדרבא מפורש בכהאריז"ל בשעה"כ ופע"ח שהאר"י הלך על ל"ג בעומר למירון והיה שם עם ב"ב שלשה ימים ועשה תגלחת לבנו בשמחה, וא"כ הנסיעה רצוא ושוב בע"כ היה בימי ספיה"ע, וכן עד עתה

חידוש הרא"ש להמשיך לומר ותן טל ומטר אחר הפסח

והנה, מצינו דבר נפלא בתשובת הרא"ש (כלל ד' סי' י') שכתב לחדש, דכיון שבמקום מגורו - ראה ונוכח לדעת שהגשם טוב ומועיל מפסח ועד עצרת, אולי ימשיכו להזכיר ולשאול על המטר כל אותו הזמן, אך נמנע מלעשות כן למעשה מאחר שחכמי דורו לא הסכימו עמו.

וז"ל הרא"ש: "ויהי בשנת חמשת אלפים ושבעים ושלש לבריאת עולם, נעצרו הגשמים ולא המטיר כל החורף אלא מעט מזער, ויקראו צום להתחנן לה' לתת מטר על פני האדמה. ויהי בליל ראשון של פסח אחרי תפלת ערבית, ואדוני אבי הרא"ש היה יושב על פתח ביתו, ואנחנו קצת מהחברים עומדין עליו מימינו ומשמאלו. ויאמר עתה היה טוב לעורר הדבר אשר מעולם תמהתי עליו, למה לא יזכירו וישאלו הגשם עד שבועות, ויענוהו קצת מהחברים, טוב הוא שתודיע הדבר לזקנים ויעשו כן; וישר בעיניהם, וישלחו לחזן הכנסת להזכיר למחר הגשם. ויעשו כן, ויזכירו בני הכנסת הגדולה הי"ג מדות; ויהי קול, כהזכירו, והנה רעש מקצת החכמים אשר לא היה הדבר בעצתם, ויציאו קול לאמר שלא היה ראוי להזכירו, שסימן קללה הוא. ויתאפק א"א הרא"ש ולא דבר ביום ההוא מאומה, עד ליל חולו של מועד. ויכתוב מגלת ספר לחזן דבריו וזה תרפה:

"על כי שמעתי כי יש תמהים על דברי, באתי לפרש מה שאמרתי, שאין ראוי לפסוק מלהזכיר ולשאול עתה ביום טוב הראשון של פסח. ולא מן כדו, אלא מכבר ימים רבים באשכנו נתרעמתי על שני דברים שראיתי שנוהגים בימים הללו. האחד, שאינן שואלים הגשמים כתיקון. וכו'. והמנהג השני, שנוהגין לפסוק מלשאול ולהזכיר ביום טוב הראשון של פסח; והדבר ידוע שבאשכנו עיקר קיום התבואה היא על ידי הגשמים שבין פסח לעצרת. והמשנה שאומרת שמפסיקין מיום טוב הראשון של פסח, לבני ארץ ישראל נישנית, כאשר הוכחת, ולהם היה קציר שעורים בפסח, וגם החטים כבר עמדו בקמותיהם ואינן צריכין אלא להתיבש ולהתבשל עד עצרת, ולכך הגשמים סימן קללה הם. אבל באשכנו, שאי אפשר לתבואה להתקיים זולתי במטר שבין פסח לעצרת, סימן ברכה הוא להם, ולמה לא נשאל ונזכיר עד עצרת, ודיני חזרה של מוריד הגשם יהיה להם מעצרת ואילך, כמו לבני ארץ ישראל מפסח ואילך; כמו שהוכחת, שכל ארץ וארץ לפי צרכה שואלת ומזכרת. דכמו שארץ ישראל ובבל חלוקים במנהגם בשאלה והזכרה, ואלו עושין לפי צרכן ואלו לפי צרכן, הוא הדין שאר ארצות, דמאי שנא, וכו'.

נוהגים שבאים מארצות המערב ומארץ תימן ממרחקים רבים וכן שלמים על ל"ג בעומר למירון והולכים כמעט כל ימי הספירה הלך ושוב, וזהו נשתלשל מכהאריז"ל שהנהיגו כן ובא למירון אז מהיותו דר עוד בארץ מצרים (עי' בשעה"כ) והרי בהליכה ונסיעה יש לעשות בימי ספה"ע, ואין אחרי דברי רבינו האריז"ל כלום.

"וגם תראה נא במקובלים הראשונים וכו' ותראה כי מעלות אלו החדשים ניסן אייר סיון שהם לטובת ישראל, ועי' בזה"ק פ' אחרי (דף נ"ה ע"א) וימנין אית דרעוא אישתכח וזימנין דרעוין לא וכו', וכ' שם באור החמה דהיינו בחדשי אדר ניסן אייר סיון רעוא אישתכח ותמוז אב טבת ושבת דינא אשתכח מסטרא דגבורה וכו', עיי"ש, הרי דאלו השלשה חדשים של ימי הספירה ניסן אייר סיון הם היותר מובחרים לחסד ורעוא אישתכח בהו. וכו', הרי מפורש כן דאלו הימים המה נייחא וחסד ורחמים, וכן במגלה עמוקות ואתחנן (אופן ק"ז) כ' דהחמישים ימים בין פסח לעצרת הם מהימים שבהם עיקר הצלחת ישראל עיי"ש, וכן בשארי ספרים הק', ועי' בני יששכר (מאמר חדש אייר) ותראה ותבין מעלות הימים האלו שהם בזמן הזה מה שהמה מסוגלים ומוצלחים, וכו', עיי"ש עוד בכל דבריו.

"כל אלו הדברים דנתי לפני רבותי באשכנז ולא היה אדם מערער לדברי, אלא שאמרו אין אנו צריכין לשנות המנהג באשכנז, כי אין עצירת גשמים מצוי שם, והרבה פעמים התבואה מתקלקלת מפני רוב הגשמים. כשיצאתי מאשכנז ועברתי דרך פרובינצא, שמעתי במונפישליר שהיו מזכירים הגשמים בו' במרחשון, וישר מאוד בעיני. ואמרתי לחכמי מונפישליר תרצתם לי קושיא אחת, ולענין הפסקה מה אתם עושין, ואמרו, שעושין כמשנה, מיום טוב הראשון של פסח פוסקים, אמרתי להם שמא אינכם צריכים מטר בין פסח לעצרת, אמרו לי שהרבה הם צריכים, ואי אפשר לתבואה להתקיים בלא מטר. ואמרתי להם כל דברי, כאשר הם כתובים למעלה, וישרו מאד בעיניהם. אלא שאמרו מה שאנו שואלין בשבעה במרחשון, כך הנהיגו חכמים הראשונים. ועל ההפסקה, לא נוכל לעשות דבר בשינוי מנהג, אם לא שיתקבצו חכמי הארץ, ויצאתי משם ולא ידעתי מה הסכימו לעשות.

"ובבואי הנה, ראיתי שיותר צריכין גשמים בין פסח לעצרת משאר מקומות. ואמרתי כמה פעמים לחברי, שראוי היה שלא להפסיק מלשאול ולהזכיר עד עצרת. כי עתה אני יודע, שכל הארצות שאני יודע, עיקר גשמיהם הם בין פסח לעצרת, ובודאי רבים ניהנו. אלא שלא מלאני לבי לדבר כדברים הללו לשנות המנהג. ועתה, שראיתי כי בעונותינו הגשמים נעצרו, ונתקלקלו הזרעים, ומתענין בשביל הגשמים, ואף בשבתות וימים טובים, שאין מתענין, מזכירין שלש עשרה מדות ואומרים פסוקים של מטר. אמר לי לבי, עתה הגיע העת לתקן מה שנתאויתי זה ימים רבים, כי בודאי שישמעו לך בעת צרה כזאת, ואם יקיימו עליהם בשנה הזאת, יערב עליהם ולא ישובו ממנה. וכן בודאי היו עושים, אלא שהטו את לבבם והסכו את דעתם אחורנית.

"ומה שנתרעמו על השאלה, משום סימן קללה, גם לפי דעתם אכתי לאו סימן קללה עד שיצא ניסן. כדתנן (תענית י"ב ע"ב) יצא ניסן וירדו הגשמים, סימן קללה הם. גם ממקום שבאו עוד לא מצאו, וכו'. וכל זה אינו אלא בארץ ישראל ובארצות שאוירם כאוירה. וכל מה שתראה שאומרים בזמני התעניות, אינו אלא בארץ ישראל ומה שהוא קרוב לאוירה. אבל בשאר ארצות, צריכה להיות השאלה בזמן שהם צריכים לגשמים באותה הארץ, ויעשו אותו זמן כאלו הוא שבעה במרחשון. ואם יהיו הגשמים מליד אחר אותו הזמן, צריך להתנהג בתעניות כפי זה, לפי שיש ארצות אין מתחילין בהם הגשמים אלא מניסן, ויש ארצות שיהיו בהם במרחשון. כי ימות החמה אינם טובים להם הגשמים, אבל הם מאבדין וממיתין. והיאך ישאלו אנשי הארץ הזאת במרחשון הגשמים, הלא זה שקר גמור, וכל זה סברא נכונה ונראית לעין, עכ"ל" – ע"כ הנוגע לענייננו, ועוד האריך שם בזה".



(ד). וראה בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' קמ"ח אות ב' (בתשובה מבן הגר"ש, הג"ר בן ציון יעקב הלוי שליט"א), כתב להעיר ע"ד הרא"ש מהא דאיתא במדרש רבה (פ' אמור, כח, ג): "שבועות חוקות קציר ישמר לנו, ישמר לנו מרחות רעות ומטללים רעים, ואימתו, באלו שבעה שבועות שבין פסח לעצרת וכו', אמר דוד לפני הקב"ה אם גשם היא צריכה, נדבות, ואם טל היא צריכה תניף אליקים" – עכ"ל. וביאורו, דלמה רק בשבעה שבועות אלו צריכים שמירה מטללים רעים, ולמה בימי החורף א"צ, אלא דבחורף זהו זמנו וטבעו, ויצא הפסדו בשכרו לפעמים. משא"כ בין פסח לשבועות, שא"ז זמן הגשם – מבקשים לינצל מטללים רעים, וע"ז אמר ה' דבזכות הבאת העומר ישמרם מטללים רעים, ואם מ"מ יצטרכו לגשמים, אל ישאלו עליהם, כי עבר זמנם, אלא הקב"ה יתנם בנדבה, וצ"ע. [הערת הרב רועי הכהן זק: לא צ"ע. הרא"ש מדבר במפורש על צרפת וספרד, והמדרש עוסק בא"י].

דברי הגר"י משזנר שליט"א

והנה זכיתי, והגאון הגדול רבי יהודה טשזנר שליט"א (מרא דאתרא באופקים, ובעמח"ס רבים) עבר על כל מאמר זה, והעירני הרבה הערות, ואביא את ההערות – דבר דבור על אופנו. ראשית דבר, בעצם הסגולה ומקורותיה, כתב לי בזה הלשון:

"הנה כב' כותב "ידוע מכמה מקורות שגשמים היורדים בין פסח לעצרת הם סגולה לרפואה", אבל אני עני בדעת ואיני יודע שום דבר מזה, אדרבה אני יודע מקורות מחז"ל המלמדים שאין הגשמים לאחר פסח דבר טוב.

"(א) דהנה, איתא במשנה (תענית פרק א מ"ז) יצא ניסן ולא ירדו גשמים סימן קללה שנאמר (שמואל א' י"ב) "הלא קציר חטים היום" וגו'. ועיין שם שם ברע"ב ובתוי"ט ע"פ הירושלמי הביאו הרי"ף, שמדובר דוקא כשלא ירדו כלל מקודם במשך החורף, אז הם סימן קללה, אבל אם ירדו אפילו מעט במשך החורף, שוב אין גשמים היורדים לאחר ניסן סימן קללה.

"אולם מהפסוק שהביאו חז"ל שם אצל שמואל הנביא, לא משמע שהייתה עצירת גשמים באותה שנה, אלא זה ששמואל הביא גשמים בזמן קצירת החטים היה דבר יוצא מן הטבע. וראיתי מבארים, שסימן קללה הוא כשלא ירדו בחורף רק בקיץ, אבל גם כשירדו בחורף, אם יורדים גם בזמן קצירת החטים בין פסח לשבועות, אין זה דבר טוב.

"אולם אם זו סגולה לרפואה הרי זה דבר טוב, אלא משמע דלא כמו שהביא כב'.

"(ב) שנית: איתא בלבוש (או"ח סימן תצ"ב סעיף א'): נוהגין בכל אלו הארצות להתענות ב' וה' וב' אחר הפסח, וכן אחר הסוכות, ואין מתענין אותם בחדש ניסן ותשרי, בניסן אין מתענין אותם כמו שנתבאר לעיל סימן תכ"ט סעיף ב', ובתשרי אין מתענין בסופו לפי שהוא מרובה במועדות, לכך מתענין אח"כ.

"יש אומרים הטעם של אלו התעניות, שהם על העתיד, משום שהאוויר משתנה באלו זמנים ויש לחוש לסכנת שינוי האוויר שיזיק ח"ו לבריות, לכך מתענין שלא יזיק להם שינוי האוויר. ויש אומרים הטעם שמתענין על העבר, שמא חטאו בימי המועדים שהם ימי המשתה ושמחה, וסמכו אקרא דאיוב [א', ה'] "ויהי כי הקיפו ימי המשתה וגו' העלה איוב עולות וגו' אולי חטאו בני" וגו', הכי נמי הואיל וימי המועדות הם ימי המשתה ושמחה חוששין אולי חטאו, עכ"ד.

ובאליה רבה שם סק"ב כתב: ויש אומרים משום גשמים. בחשון מפני זרעים (שירדו גשמים). ובאייר מפני הקציר (שלא יבואו גשמים ויקלקלו הקציר). הרי גשמים בין פסח לשבועות אינו דבר טוב וצריך להתענות כדי להנצל מפורענות ר"ל. וכ"ז בנוסף למה שהעיר כב' בהערה בסוף מכתבו [כוונת הגאון שליט"א למה שהבאנו בהע' ד' משבט הלוי].

(ג) והנה כב' הביא שני מקורות לדבריו: הראשון, מהרה"ק רבי פנחס מקאריץ זצ"ל. והנה הרה"ק זה ידוע כצדיק טהור וקדוש, ובודאי אפשר לסמוך עליו בעיניים סגורות. אמנם לפי הנראה הוא עצמו לא כתב הספר שבו הובאו דבריו אלא רק תלמידיו, ומי יודע האם דקדקו היטב מדבריו. ועוד שיתכן שאמר זה רק על מקומו ולא לגבי ארץ ישראל (וכמו שכתב

הרמב"ם בפי' המשנה שם בתענית שגשמים בקיץ הם רעים רק בארץ ישראל, אבל במדינות אחרות כל מקום כפי טבע ארצו).

ומקור שני הביא מספר רפאל המלאך. והנה מחבר ספר זה כתב עוד ספרים רבים אחרים אשר חלק מהם לפי הנראה הם פרי רעיונו שהו"ל על שם אדם אחר ויש פיקפוקים רבים עליהם וכו'... [ראה בהע' ב' שהבאנו דברי הגר"י טשזנר - במלואם], אולם ספר רפאל המלאך לא שמענו עליו פקפוקים, ויש בו הרבה דברים טובים. ומ"מ אין לספר שום הסכמה, ועוד שמביא דבריו בלי לציין המקור. והוא בעצמו כותב בהקדמה לספרו, שהלחשים שהביא לא בדק מקורם והביאם כפי ששמעם. לכן קשה להסתמך על מה שהביא שם ענין זה. ועוד אולי גם הוא הביא ד"ז רק למקומו ושעתו ולא לגבי ארה"ק", עכ"ל הגאון הגדול רבי יהודה טשזנר שליט"א.



קיום סגולה זו בחוה"מ פסח

הנה, בשנה זו (חוה"מ פסח תש"פ) ירדו גשמים רבים אחר יו"ט ראשון של פסח, ורבים וכן טובים רצו לקיים הסגולה הנ"ל, ונסתפקו מי חשיב "בין פסח לעצרת", או דלמא רק אחר יו"ט אחרון של פסח הוא דחשיב בין פסח לעצרת.

והגאון הגדול רבי יהודה טשזנר שליט"א, כתב לי על ספק זה, בזה הלשון: "היות שכבר מפסיקים לומר ותן טל ומטר מתחילת חג הפסח, נראה שגם חול המועד הוא בכלל 'בין פסח לעצרת' לענין זה", עכ"ל. [והגאון רבי יצחק ישע'י וייס שליט"א גאב"ד נווה אחיעזר כתב לי: "לענין עשיית הסגולה, למה לא יעשנה בחוה"מ, ואם לא יועיל הרי בודאי לא יזיק"].

והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (גאב"ד שכונת גילה ירושלים עיה"ק) כתב לי בזה: "חז"ל אומרים שתלמידי ר"ע מתו בין פסח לעצרת, והכוונה שם מחג ראשון של פסח כדי שיהיו ל"ג יום של מנהגי אבילות. ומזה ברור דמפסח ועד עצרת הכוונה לחג הראשון", עכ"ל.

ומו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה - תו"ט, ירושלים), כתב לי בזה הלשון: "בדבר סגולי אין אתנו יודע איך ומתי, ובסודו מי יבוא. ועי' מש"כ שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סימן כ' להתיר ביצים קלופים של בתי חרושת "שבדברים כאלו שאין להם טעם אלא שכן הוא המציאות דשריית הרוח רעה אין לנו אלא זה שנאמר מפורש ולא אף בשינוי קצת", ול"ש בזה סברות.

"מ"מ יתכן ותליא מילתא בהך גמ' שבת קמ"ז שהבאת, וא"כ יש לנו לדון בגמ' שם גופא האם פסח ועצרת בכלל או לא. ובדימוסית מבואר שם דעצרת בכלל, וא"כ אולי גם בכל שקייני - דפסח ועצרת בכלל. מאידך לפי מש"כ החת"ס הרי רק חודש אייר בכלל [כמרומז אני ה' רופאין] ולא ניסן ולא סיון.

"ואילו לפי מש"כ הבני יששכר דזה מסתעף מאכילת המן וז"ל (מאמרי חודש אייר מאמר א'): חדש אייר הוא נבחן ומנוסה בחכמת הרפואה, שהוא מסוגל לרפואה להריק האצטומכא מן העיפושים וחולשת המרה, ונ"ל הטעם דנשאר זה בסגולה בחדש הזה, דהנה כל החולשות והחולאים על פי הרוב באים מן המאכלים שאינם לפי מזג האדם, והנה בחדש הזה התחיל המן

לירד, לחם אבירים לחם הנבלע באיברים, ולא היה בא מזה שום חולי ושום מכאוב, נמצא בחדש הזה נתרפאו כל החולאים, על כן נשאר טבע קיים בחדש הזה סגולה לרפואה עכ"ד. אלא דא"כ לכאורא תחילת סגולת שקייני אמור להיות רק מ"ד אייר, אם לא שנאמר ד'חודש' קגרים. ועכ"פ בתחילת סיון ליכא, דאם תיזל בתר המשך ירידת המן דכל הימים היו רפואה א"כ הלא המן המשיך לרדת ארבעים שנה בכל החודשים.

"וראיתי פעם דברים מופלאים מהגר"ש אויערבך זצ"ל דבעצם איסתכל באורייתא וברא עלמא, ואין שום דבר גשמי שאינו מסתעף ומשתלשל מעולמות רוחניים. וכמו הגוף שהוא לבוש לנשמה כך כל הנהגת העולם הגשמי לבוש של עולם הרוחני. והיות שימים אלו נחקקו בבריאה כימים של רפואת חולי הנפש. דהרי ימי הספירה היו אותם ז' שבועות שבו עלו כלל ישראל מטומאתם שהיו שקועים במצרים, להיטהר לקראת קבלת התורה. כדהאריך בזה האוה"ח הק' וכל המפרשים, וכן כידוע שזה ימי תיקון מ"ח קנייני התורה, וכן כל החולאים הרוחניים של מדות ובין אדל"ח, ואשר לכן השתלשל מזה גם ימי רפואת הגוף עכ"ד. ואשר לפי"ז תליא בימי הספירה לחוד מט"ז ניסן, ואין יום א' דפסח ולא יום שבועות בכלל, ודו"ק", עכ"ד הנפלאים.



שתיית הגשמים ברשות הרבים

והנה, בספרי ארחות אכילה (שלמי חיים), בו זכני השי"ת לדון ולברר האי דינא רברבא דתנו רבנן (קידושין מ' ב') "האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב ויש אומרים פסול לעדות", דנתי גבי שתיה בשוק, מי שרי או לא.

והוא נידון גדול בפוסקים, אשר כבר דן בו הגאון רבי יצחק וייס זצ"ל הי"ד בשו"ת שיח יצחק (סימן תע"ט), וז"ל: "נסתפקתי במה שנפסק ברמב"ם ובשו"ע שהאוכל בשוק פסול לעדות, אם גם השותה בשוק בכלל זה, מאחר שבכל הש"ס מבואר ששתיה בכלל אכילה", ועיי"ש שפלפל בזה.

ועוד זאת יש בשתיה ברבים, משום האי דינא דאיתא בבכורות (מד, ב) דאין שותין מים בפני רבים, שדין זה כבר הובא במשנה ברורה (סי' ק"ע סק"ג), ובכ"ז הארכתי טובא בס"ד בספרי הנ"ל. וא"כ יל"ע אם מותר לעשות סגולה זו – של שתיית הגשמים לרפואה – ברשות הרבים, וכגון אדם ההולך בשוק והחלו גשמים יורדים, ועד שיבוא לביתו יתכן שיפסקו מלירד, האם גם ת"ח מותר לו לעמוד ולפתוח פיו בשוק ולשתות.

והיה מקום לחלק, דתלוי אם הוא חולה, וזקוק לרפואה, דאז יותר לו לשתות הגם שגנאי הוא, דכבר כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' דעות ה"ב): "החכם כשהוא אוכל מעט זה הראוי לו, לא יאכלנו לא בחנות ולא בשוק אלא לפי צורך גדול". וא"כ ודאי דיותר לשתות לצורך גדול.

אבל מי שאינו חולה, ואין לו צורך גדול כ"כ לשתות להאי מי גשמים, אולי לא יותר לו. ויל"ע א"כ בזמן זה, שמגפה מתפשטת ל"ע, ויתכן דרבים חולים וטרם יודעים על כך, אולי יותר לכו"ע לשתות בפרהסיא ממי הגשמים, שכן לצורך הוא.

ושאלתי זאת קמיה הגאון הגדול רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א (מרא דאתרא דבית שמש, וחבר בד"צ העדה החרדית), וכתב לי ע"ד השאלה הנ"ל – "לאו מר בר"א חתום על זה". ונראה מדבריו דכיון דמקור הסגולה עצמה מפוקפק, א"כ אין בזה כדי להתיר שתיה בפני רבים.

והגאון הגדול רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א השיבני, דכיון שהכל יודעין שעושה זאת לרפואה משום סגולה, וגם דזה רק לזמן קצר – אין בזה גנאי ובזיון, דכל האי מילתא דהאוכל בשוק הוא ענין שלא מתאפק ואינו שולט על רצונותיו – ולכן זה בזיון, משא"כ בנידון דנן, שהכל מבינים שענין סגולי הוא, והכרח הוא שיעשה סגולה זו רק כאן, בכה"ג לא נאמר האי מילתא.

והגאון הגדול רבי יהודה טשזנר שליט"א כתב לי בזה הלשון: "אם יוכל לעשות כן באופן שלא מורגש לאחרים, אין בזה איסור אף אם הסגולה לא מועילה. אולם אם הדבר ניכר לרבים (כגון שצריך להוציא לשונו חוץ לפיו כדי לקלוט הגשמים), אם הדבר נראה להם מוזר, אין להחזיק את עצמו שוטה בפני רבים. וכ"ש אם הוא ת"ח שיש בזה גם חשש חילול השם, ר"ל", עכ"ל.

והגאון רבי אליהו שלינגר שליט"א (רבה של שכונת גילה בירושלים, ומח"ס שו"ת שואלין ודורשין ושא"ס) כתב לי: "לא ראיתי את הסגולה הזאת, ובודאי שאין לשום אדם להפוך לחוכא ואיטלולא ברחוב, עם פתיחת הפה לאורך ולרוחב שהוא לעג וקלס לכל אדם", עכ"ל.

שוב כששלחתי לו מקורות הסגולה, השיבני בזה"ל: "לענין סגולת הגשמים, מי שחפץ בזה יעשה זאת בצניעות במרפסת או בחצר שלו אך לא בפרהסיא שיכול לגרום לחילול ה'", עכ"ל.

ובאמת, לשון הספר רפאל המלאך הוא: "סגולה לגבורת אנשים – גבורת גשמים שישתה מי גשמים, וביותר טובים הגשמים היורדים מן פסח עד עצרת, ובאם האויר חם בין פסח לעצרת ויורדים גשמים, יעמוד במקום מוצנע ערום שירדו הגשמים על גופו, וגם יפתח את פיו שירד הגשם לתוך פיו. וירפא עי"ז מן כמה מיני חולאים ויתחזק כחור", עכ"ל.

הרי שכתב שיעמוד במקום מוצנע, וצ"ל אם זה רק משום צניעות גופו, או שזה גם משום צניעות בשתיה [וצ"ע להלכתא מי שרי לעמוד ערום לגמרי לצורך רפואה, ולמה לא יעמוד עם בגדיו?]. אכן אי"ז נכון, דבתחילת דבריו דקאי בשתיה לא כתב כלל ענין דמקום מוצנע, רק בסו"ד, באם אויר חם וכו' כתב דיעמוד ערום במקום מוצנע. ועל כן, טוב יעשה אם יניח כלי

(ה). והגאון הגדול רבי יהודה טשזנר שליט"א, כתב לי ע"ז, בזה"ל: "גם אם עומד במקום מוצנע, מ"מ אם זה בחוץ אין בטחון שאף אחד לא יראה אותו. והנה הכלל ברפואה הוא, שאם הדבר מובן ע"פ כללי הטבע, הדבר מותר בלי הגבלות מצד ההלכה. אבל דבר שלא מובן ע"פ הטבע אסור, אא"כ הדבר בדוק ומנוסה (ראה יומא דף פ"ג-פ"ד בסוגיא של מי שנשכו כלב שוטה ובפ"י המשניות לרמב"ם שם)". לכן גם בזה אם זו רפואה בדוקה מותר. אמנם, מסופקני האם יש מי שיוכל להעיד שזו רפואה בדוקה. וצא ולמד מספר רפאל המלאך עצמו, שבתחילת ספרו (אחר ההקדמה) צועק ככרוכיא (ובצדק) על מנהג של נשים עקרות שבו לעשות את ערלת התינוק לאחר המילה כסגולה להריון. שבנוסף לאיסור אכילת בשר אדם, כותב שלא שמעו אף פעם שאשה נפקדה ע"י בליעת הערלה. הרי שאין זו רפואה בדוקה ואסור. והנהני מצטט חלק מלשונו שם: "ועל כן אני אומר בפירושו, שאותן הרב"לעך שנותנים סגולה כזאת הם אך קלי הדעת וכלי דעת. כי רואים בספרים קטנים סגולות מבהילות, וסוברים שכל מה שנדפס בספרים כאלה הם דברים שיש בהם ממש. ואין יודעים בין ימינם ושמאלם לברור אוכל מתוך פסולת ואור מתוך חשך ומתוך כאלה מר. ותחת להיות מתקן, הוא מסכן ומקלקל. כי זה דבר ברור שמעולם עוד לא נפקדה שום עקרה ע"י שטות כזה, ורק עוד מדביקים כח הטומאה בבנות ישראל", עכ"ל. ונראה שגם עליו הוא בעצמו יש מקום לחשוש שהביא לפעמים דברים לא מוסכמים", עכ"ד הגר"י טשזנר שליט"א.

קיבול שיתכנסו בו כל המים, ואחר כך ישתה אותם בצניעות בביתו, ובוה יהיה טוב לו בזה ובבא'.

שוב שמחתי שהראני ידידי, הרה"ג רבי משה חליוה שליט"א, מש"כ בזה בגליון אליבא דהלכתא (שם, עמ' קל"ד) בזה"ל: "אח"כ שאלתי למו"ר מרן הגר"ח שליט"א אי שרי ליקח כוס ברשות הרבים ולמלאתו ולשתותו ברה"ר, ואמר לי דאסור לשתות ברה"ר".



שתית המים בשבת

עוד יש להסתפק כמה ספיקות בזה: בגשם היורד בשבת קודש, אם מותר לשתותו או דהוי חשש נולד. ובאמת מפורש הדבר במ"ב סי' של"ח סק"ל דמטר היורד אין בו דין מוקצה או נולד ומותר לשתותו או להשתמש בו, וז"ל: "דאין על המטר היורד שם מוקצה או נולד, ויכול לשתותו או לרחוץ ממנו, וה"ה אם הוא ראוי רק לשתית בהמה", עכ"ל. ויסוד הדבר מבואר בעירובין (מו, א) דגשמים מכונסים בעבים כבר ורק לא גלויים, וקיימים כבר מערב שבת.

וידידי, הרה"ג רבי משה חליוה שליט"א, הראני מה שהביא בגליון אליבא דהלכתא (שם, עמ' קלג), שהביא מהפרמ"ג בפתיחה כוללת (דיני מוקצה אות כ"ט) דמטר היורד בש"ק ויו"ט אסור לטלטלו משום נולד, אמנם, הוא הביא דבשו"ת באר משה (ח"א סי' כ') האריך להוכיח מכמה ראשונים דאין בגשם משום מוקצה ונולד. ולפום פשטיה הכי נקטינן דבגשם ליכא משום מוקצה ונולד.

ו. ומו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי בזה הלשון: "הנה לגופן של דברים, נראה לי אחרת. אתה נוקט שבעצם איכא גנאי אלא דלצורך גדול מותר הגנאי, עכ"ה, ואני לא כן עמד, דנראה לי פשוט דהכל לפי המקום, דכל היכי דמפורסם הסגולה, וסתם אינשי יודעים מזה - הרי ליכא בזה גנאי כלל, דיודעים שא"כ שום 'שותה בפני רבים' ושום 'שותה בשוק' אלא עשיית סגולה לחוד, והיא סגולה דא"א בענין אחר, [דהרבה נקטו דהסגולה רק לפה ולא ע"י כלי, וכדוגמת דברי הס' רפה"מ שהבאת שצריך לזלף ישר על גופו ערום, וכן רואים שם דא"א לתפוס בכלי ולעשות זה באמבטיא בביתו. וכל שמוכן הדבר ליכא בזה גנאי כלל. ובפרט שעסוק במצוה של 'ונשמרתם בנפשותיכם' [או במצוה דפרו ורבו] וא"א בענין אחר. וככל הטובלים במקוה יחד בער"ש דפשוט דליכא בזה חיסרון כלשהו של חוסר צניעות, דכולם עסוקים במצוה וא"א בענין אחר. אף דאם הולך ערום בשוק כבהמה דמי. וא"צ לפנים.

וכבר הארכתי לך דכל שמצותו בכך איב"ז שום חששא. וכגון חתן וכלה השותים בחופתן מכוס קדושין וש"ב בפני רבים, וכן בכוס ברכה דמילה ששותים המברך והסנדק ברבים. וכן עיקר קרבן פסח דנאכל על השובע בחבורה ובריבוי עם [ולקח הוא ושכינו וגו']. וכן לחמי תודה בריבוי עם שלא יבוא לנותר, וכו', וכל כה"ג מצותו בכך. וככל סעודות חתונה וכדומה. וכבר הארכתי ואכ"מ.

וא"כ כל שהוא באתרא ידיעי מהסגולה ליכא שום חששא, ומאידך אם סתמא דאינשי לא יודעים מזה, הרי חייב להסביר עצמו, ולא רק כדי שלא ייחשב 'שותה' בשוק אלא כדי שלא ייחשב 'שוטה' ומשתגע בשוק. ואיכא חילול ה' להשתטות כך. ומיבעי ליה להסביר עצמו לרואיו. ואם א"א להסביר הריהו אונס דקעסיק במצותו ולא נתפס ע"ז. ובכל חו"ל ביישובי גוים לא חשו לעשות שריפת חמץ וכפרות וללכת בד' מינים ובטלית בחוצות. אף דהגוים הסתכלו בתמהון לב. ופשוט. כנלע"ד", עכ"ה הנפלאים.

ושוב כתב לי ע"ד מרן הגר"ק שליט"א להגר"מ חליוה שליט"א: "ל"ש לגדון ידידי, דהא ודאי באוסף לכוס, אסור לשתות ברה"ר, ולמה לא ילך לביתו, וכל הנידון לאלו דנקטו דהסגולה שייך רק ישר לפה, ופשוט", עכ"ד.

והוסיף ידידי הנ"ל שם: "וכששאלתי ממו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א אי שרי ליעבד האי סגולה בשבת, אמר לי "משום מוקצה זה לא שאלה, אם זה סגולה אני לא יודע", עכ"ה. אח"כ הפטיר ואמר בתמיה: גם תינוק שנולד בשבת יהיה מוקצה, ואמר שזו שאלת התוס'.

"אח"כ שאלתי למו"ר מרן הגר"ח שליט"א אי שרי ליקח כוס ברשות הרבים ולמלאה ולשתותו ברה"ר, ואמר לי דאסור לשתות ברה"ר (עיין קידושין מ', ודו"ק), ושאלתיו בגוונא דיוציא ידו מביתו לרה"ר וישתה אם מותר, ואמר לי דאסור מרה"י לרה"ר, ושאלתיו באופן דהוי בחצרו וכיו"ב, ואמר דגם תינוק נולד בשבת (ולכא בזה מוקצה ונולד, וכמשנ"ת באורך בעזה"י), ודו"ק בזה", עכ"ד הנפלאים.

ומורי זקני, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה, סנה"מ ירושלים), כתב לי עוד לדון אם אסור משום מוקצה או לא: "הנה נכון דזה פשטות ההלכה, אלא דמ"מ יש לדון, דבזמנינו כיון דאין דרך לשום אדם לאסוף מי גשמים לצורכו הוי מוקצה, ושאני משנים קודמות שהיו רגילים לאסוף מי גשמים, אך כיום דשותים רק מים מטהורים מהברזים. [ועיין בזה מש"כ הארחות שבת כע"ז לגבי עשבים מחוברים בפרק י"ט הע' ק"פ].

"והנה שלג בשנים קודמות ל"ה מוקצה, עם כ"ז כיום שאין מי שיאסוף שלג לצרכו – נחלקו בזה האג"מ והגר"ש"א דדעת האג"מ דהוי מוקצה מפני שאין שימוש כיום בזה, ולהגר"ש"א פשוט דלא הוי מוקצה [עי' ארחות שבת פ"ט הע' רנט], ולכאורא יש לדון לפי דעת האג"מ הלא מי גשמים ג"כ אין דרך היום לאוספם [ואז לאסוף בכלי נמי אסור דמבטל כלי מהיכנו].

"ומ"מ נראה דודאי לא הוי מוקצה, ומשום דאכתי ראוי לשתיית חתולים המצויים ברחוב ויונים, דגם זה סגי כמש"כ המ"ב של"ח ס"ק ל' ע"ש, וממילא גם מי גשם 'מלוכלכים' לא הוי מוקצה מטעם זה, כן נלע"ד.

"נ.ב. והנה דין זה שכ' המ"ב של"ח סק"ל הוא כפי שציין שם ע"פ סי' ש"ח סעיף כ"ט ומג"א שם ס"ק ס"א מהרשב"א [ביצה ל"ו ב' ד"ה וכשהוא ע"ש]. אמנם ידוע חידושו של התהל"ד סי' שכ"ד אות י"ד דרק בעל חי המצוי אצל אינשי שמגדלו ומוטל עליהם לזונם או כלב דהפקר דמ"מ מצוה קצת להאכיל, והגר"ש"א נקט כוותיה [שבו"י פ"ט אות י']. וא"כ בנ"ד דמים אלו אין ראויין לבנ"א. ובעיר דמצויין רק חתולי רחוב ויונים דעלמא, לכאורא אכתי מוקצה נינהו.

"אלא דמ"מ נראה דיש לחלק ולומר, דהלא כל עיקר סברת התהל"ד הוא משום דאסור להאכיל בע"ח בשבת כשאין מזונותיו עליך כדאיתא שם שכ"ד סעיף י"א, וטעם הדבר משום טירחה בשבת [עי' שלטי הגבורים (בר"ף) ס"ז א'], וא"כ י"ל דכ"ז באוכלין שברשותו וכיון דאסור משום טירחה הרי"ז מוקצה, אבל במי גשמים שיורדים וראויין לבעל חי ברחוב ליכא משום טירחא ולכו"ע לא הוי מוקצה, כן נלענ"ד, עכ"ל מו"ז שליט"א.



האם אסור לשתות בשבת משום רפואה בשבת

ועוד יש להסתפק בחולה הרוצה לשתות מים אלו כסגולה לרפואה, מי חשיב כעשיית רפואה בשבת. דיל"ד אם שייך בזה הגזירה משום שחיקת סממנין, דבשו"ע (סי' ש"ו סעי' ז') מבואר

שמותר למדוד אזור (כמין חגור) לחולה ללחוש עליו כמו שנוהגים הנשים, וז"ל השו"ע: "מותר למדוד בשבת מדידה של מצוה, כגון: למדוד אם יש במקוה מ' סאה, ולמדוד אזור מי שהוא חולה וללחוש עליו כמו שנוהגים הנשים, מותר דהוי מדידה של מצוה". ובמשנ"ב שם (סקל"ו) ביאר: "דמדידה רפואה היא ורפואת הגוף מצוה היא וגזירת שחיקת סממנין לא שייך בזה אלא ברפואה שיש בה ממש כגון משקה או אוכל".

ויל"ד האם יסוד הטעם הוא משום דזה דבר סגולי ולא בדרך הטבע (וא"כ ה"ה גם בגשמים היורדים בין פסח לעצרת), או שהטעם הוא כלשונו בסוף, בין דבר שיש בו ממש, ששייך לשוחקו, לבין דבר שא"א לשוחקו, כאזור. ואם זהו החילוק, א"כ גם במי גשמים – שהם משקה שיש בהם ממש, יהא אסור משום האי גזירה דשחיקת סממנין.

והנה, לגבי התעמלות מבואר בשו"ע (סי' שכ"ח סעי' מב) שאין מתעמלין כדי שייגע ויזיע, ובמשנ"ב שם דן דאיב"ז משום שחיקת סממנין, והיה לנו להתיר כמו בסעי' שאחר זה. וכתב דיש אופנים של זיעה שכן שייך בזה שחיקת סממנין. ובסעי' מג מבואר שמותר להשים כוס חם על הטבור וכו' – כל אחד מאלו אין מהם סממנין שנחוש לשחיקה. וא"כ כתב שם דסעי' מב פעמים שייך שחיקה ולכן גזרו, אבל בסעי' מג אף פעם לא שייך שחיקה ולא גזרו ביה.

אך הנה למעשה מבואר בשו"ע שם (סעי' לו) דכל אוכלין ומשקין שהם מאכל בריאים – מותר לעשותם גם לרפואה, ואפי' שקשין לקצת בריאים – דמוכחא מילתא שהחולה עושה לרפואה, אפ"ה מותר. וא"כ, לפי"ז נראה דהכ"נ, כיון שהבריאים שותים מים אלו (גם כשלא יהיה להם מים, וגם שישארו בריאים), א"כ אין בזה כלל משום רפואה בשבת.

והצעתני כל זאת קמיה הגאון הגדול רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א, והשיבני דכיון שזה רק ענין סגולי, ולא "ריפוי", אלא רק סגולה לשמור על הכוחות, בין אם הוא בריא – שתתמיד בריאותו, ואם חולה – שתתחזק בריאותו, ולא עשוי דווקא לחולים שיתרפאו, א"כ איב"ז כלל משון רפואה בשבת.

וגם שכל גזירת חז"ל שמא ישחוק סממנין – היא רק בדבר שעשוי רק לרפואה, אבל הכא אלו מים רגילים – ואין זה דבר שעשוי לרפואה, ורק בזמן מסוים יש בהם סגולה מסויימת שמועילין לרפואה, וזה לא בכלל גזירת חז"ל. דרך דבר שהוא עשוי לרפואה – הוא בכלל גזירת חז"ל, עכ"ל.

ומו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי בזה: "הנה לא ראיתי בשום מקום דזה מועיל גם 'לבריא להישאר בריא'. ומהיכ"ת, ולכאורא בטלי דעתיה ואין במעשיו כלום, ומשל למה"ד דאדם יחליט דשתיה ע"י 'שפיכה' לגרונו מועיל לרפואה, איב"ז כלום ובטלה דעתו ועושה שטויות.

"ובכל אופן נדון על ב' האופנים, הנה פשוט דאיב"ז רק ענין סגולי ולא יותר, וכל כה"ג אין משום גזירת שחיקת סממנין, וכמבואר בשו"ע ש"ו סעיף ז' דליכא איסור מדידה לצורך רפואה סגולי. וכתב ע"ז האליה רבה ס"ק כ"א וז"ל לא גזרינן משום שחיקת סממנין אלא ברפואה שיש בו ממש כגון משקה או אוכל עכ"ל, והוב"ד במ"ב שם ס"ק ל"ו. וכן רמז לזה המ"ב בסי' שכ"ח

ס"ק קמ"ג [במש"כ השו"ע דאין איסור צידה ע"י סגולה, וציין המ"ב למש"כ בסי' ש"ו]. והיינו דרך 'שקייני' ומאכל כע"ז הוא חשיב 'סממנין' ולא מעשה סגולי ולכן איב"ז גזירה.

"ואגב, בכל מאכל ומשקה בריאים, שאוכל אדם 'לחזק מזגו', דעת המג"א שכ"ח ס"ק מ"ג דאסור [כן פירש בכוונתו הפמ"ג א"א ס"ק מ"ט והוב"ד במ"ב ס"ק ק"כ]. ושי' האג"מ או"ח ח"ג סי' נ"ד ענף א' דכ"ז רק באדם חלש קצת אבל מי שבריא לגמרי ולוקח ויטמינים לחסן עצמו שלא יחלש או יחלה איב"ז איסור. אך הגרשו"א בשש"כ פל"ד הע' פ"ה אוסר דמ"מ ויטמינים אינו נחשב 'מאכל בריא'. ולפי"ז נראה דמי גשמים בכה"ג שאין רגיל בריא לשתותם כך, אינן בכלל 'מאכל רגיל דבריא' ודומה למי בצל ומי מלח דלא חשיב 'מאכל בריא' ואסור אפילו לבריא אם מכון לרפואה, אלא דכנ"ל כבר כתבנו דענין סגולי מותר בכל גווני, עכ"ל.

והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א כתב לי בזה: "סגולה אינה רפואה. וראה בפירוש המשניות להרמב"ם בפ"ח דיומא שביאר דרפואה הוא רק דבר שיש בו נסיון שמרפא, וגם בעולם משתמשין ברפואה זו והרופאים והמדענים חקרו אותה, ויודעים שיש בה רפואה. כל השאר הם רק סגולות ואינן רפואות, ובסגולות לא גזרו רבנן", עכ"ל.

אך מו"י, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, העיר על דבריו: "דברי פיה"מ לא שייך לעניננו, עי"ש יומא פ"ח מ"ו במי שנשכו כלב שוטה דאין מאכילין אותו מחצר כבד (דבר איסור). וע"ז כ' בפיה"מ "וחכ"א אין עוברין על מצוה אלא ברפוי בלבד שהוא דבר ברור שההגיון והנסיון הפשוט מחייבים אותו, אבל הריפוי בסגולות לא, לפי שעניינם חלוש לא יחייבו ההגיון, ונסיונו רחוק". והיינו דאין וחי בהם דוחה איסור כה"ג [ופליג שם רמב"ח והתיר], אבל בנד"ד אין איסור אכילה בסגולה. ואי משום שחיקת סממנים - כבר כתבתי מהא"ר ומ"ב דאין בסגולות איסור. ודו"ק", עכ"ל.



אם מותר להכין מים אלו למוצ"ש

ועוד שמעתי להסתפק מאמור"ר שליט"א, דצ"ע אם המים מלוכלכין (כגון שהיה אבק באויר, וירד עם המים לכלי), ואי אפשר לשתותם בלי סינון, ואסור משום בורר. דלכאורה אין היתר לסננם בשבת, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' ש"ט סעי' י') דאם לא ראוי לשתות לרוב בנ"א - אסור לסנן, ואם רוב בנ"א שותין גם בלא סינון - אז מותר רק במשמרת ולא בבגד (דבבגד יש משום ליבון). וי"א דדווקא אם כולם יכולין לשתות ולא אם רוב בנ"א, ורק רוצים לסנן שיהיה יותר ראוי. ואיסטגיס שאינו רוצה לשתות - אפי' שרוב בנ"א לא מקפידין, מ"מ אסור.

וא"כ, מאחר ואסור לסננם בשבת, על כן שומר את המים למוצאי שבת, מי חשיב כמכין משבת ליום חול. ויש לדון בתרת, באסף מים ורק אח"ז ראה שמלוכלכין הם, דלא הייתה לו כוונה להכין, ורק אח"ז הוא מכין. ועוד יל"ד ביועד מלכתחילה שלא יוכל לשתותם עד מוצ"ש שיסננם, וזה על דעת להכין משבת לחול, ובזה יתכן דאסור.

והנה, בהכנסת אוכל למקרר או למקפיא, בכדי שלא יתקלקל, דנו הפוסקים (ראה ארחות שבת ח"ב פכ"ב סעי' קעח, עמ' תיג) - דאע"ג דהוא לא יאכל את זה אלא רק אחר השבת, מ"מ אי"ז נידון

כמכין משבת לחול כיון שהוא רק שומר על הקיים שלא ילך לאיבוד, וא"כ יש לו תועלת עכשווית, ולא רק תועלת לאחר השבת (שאם לא יכניסם לקירור יתקלקל, אז הוא רק מניעת הפסד, ולא שמירה ליום חול). וכן השיב בכמה מקומות מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א. ואולי הכ"נ דיורדין גשמים, והם סגולה לרפואה, ואם לא ישים הכלי, ילכו לאיבוד – וא"כ אולי לא חשיב כמכין, אלא רק כשמירה על הקיים שלא יפסדו.

ויסוד הדבר מבואר כבר במשנ"ב (סי' ש"ב ס"ק י"ט): "מציעין את המטות מלילי שבת לשבת, ולכתחילה טוב יותר שיציע מע"ש אבל אין מציעין משבת למוצאי שבת, ומ"מ אם המטה עומדת בביתו והוא דבר מגונה ובזיון לשבת שיעמוד כך מותר להציע דמקרי צורך שבת", עכ"ל.

ויש לדון אולי דרך בממונו התיירו, ולא בדבר הפקר. ולפי"ז באוכל הפקר, יהיה אסור להכניסו לקירור, אבל בפשטות לא מצינו חילוק כזה.

והצעתי כל זאת קמיה הגאון הגדול רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א, והשיבני דאין בזה משום איסור, והוא ע"פ תשו' מהרש"ג, שכתב דכל שיש הפסד – ולכן אינו יכול לעשות הדבר במוצאי שבת, אין בזה משום הכנה משבת למוצ"ש.

ומו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי בזה: "... ועכ"פ ודאי דאסור לסננם בשבת, כל שאין אינשי שותים כה"ג. ולאסוף על דעת מוצ"ש לכאורה הוא מכין. ומ"מ נכון דכל שאסף בטעות אי"כ מכין למפרע, ולא גרע ממין שבירר אוכל מתוך פסולת לאכול לאלתר. והתחרט, דל"ה בורר למפרע, ואף דיש פמ"ג דמ"מ יראה לאכול משהו והמחמיר תע"ב, מ"מ שאני בורר ממכין, דבורר בעצם הוא 'מעשה ברירה' אלא שבאוכלו לאלתר נחשב 'דרך אכילה' ולא 'דרך ברירה', ואם לא אוכלו יתכן ול"ש להחשיבו 'דרך אכילה', משא"כ 'הכנה' כל איסורו משום ד'טורח' לחול. וכאן לא טרח לאכול אלא לשבת. ופשוט", עכ"ל.

אך הנה הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א כתב לי: "אם אי אפשר לשתותם בשבת, המים הם מוקצה, ואסורים בטלטול", עכ"ל. והנה, מה שכתב דהמים אסורין בטלטול, קצת צ"ע, ממה שנתבאר לעיל באריכות מדברי מו"ז שליט"א שלא כן, וצ"ע.



מבטל כלי מהיכנו

ועכ"פ, לפי דברי הגר"א שלזינגר שליט"א, א"כ יש לדון עוד, דאם מניח את הקערה שיכנסו המים לשם, ויודע שלא יכול יהיה לשתות את המים אלא במוצ"ש אחר שיסננם, א"כ כיון שבשבת המים מוקצה, א"כ בשעה שהוא מניח את הקערה – הוא "מבטל כלי מהיכנו", וקיי"ל בשו"ע (אורח סי' ש"י סעי' ו'), "כל דבר שאסור לטלטלו, אסור ליתן תחתיו כלי כדי שיפול לתוכו, מפני שאוסר הכלי בטלטול ונמצא מבטל כלי מהיכנו, אבל מותר לכפות עליו כלי, ובלבד שלא יגע בו". וכמו שביאר שם המשנ"ב (ס"ק כ) בשם הטור "ונמצא מבטל. והוא כסותר הכלי", וכן מבואר בשו"ע (סי' רס"ה ס"ג) גבי שמן המטפטף שאסור לשים כלי, וכמב' במשנ"ב שם (ס"ק ו') דהוא משום דהוא כסותר הכלי. והכ"נ כיון שהכלי יהא אסור מעתה ועד מוצ"ש בטלטול, עובר במבטל כלי בהיכנו.

ויש מקום לדון בכלים חד פעמיים, האם יש איסור בזה משום מבטל כלי מהיכנו – שמבטלו למוקצה, דאם הטעם הוא משום סותר, יל"ד אם שייך בזה איסור סותר.

אכן, בביאור הלכה (סי' רס"ה שם, ד"ה מפני) הביא דאמנ"ס ברש"י וברמב"ם מבואר שהטעם הוא משום סותר, אך לרש"י בשבת דף מ"ב האיסור הוא משום בונה, דהוי כמחברו למקום שלא יזוז כל השבת. וא"כ, אם הטעם הוא משום בונה – א"כ ה"ה בכלים חד פעמיים, אבל אי נימא דהוא משום סותר – אזי יש מקום לדון טפי דבכלים חד פעמיים אין איסור סותר.

והנה, בשער הציון (סי' שי"ג ס"ק ל"ז) כתב חידוש בשם הפרי מגדים, דרך בכלי יש דין מבטל כלי מהיכנו, ולא בסתם חתיכת עץ. וסברתו לכאורה שזה דין סותר, ורק בכלי שייך סותר, וז"ל השעה"צ: "שהוא [הפרמ"ג שצינו במשנ"ב שם ס"ק מט] מצדד דלדידהו אפילו במהדקו שרי במקל, דלא שייך שם ביטול כלי מהיכנו כל שאין שם כלי עליו. ולעניות דעתי, דבר חדש הוא ולא נהירא, דכיון שגזרו איסור שלא לבטל כלי מהיכנו לא פלוג במלתייהו, ואסרו כל דבר שהיה מתחלה מותר לטלטל והוא גורם בפעולתו שיהא אסור לטלטל", עכ"ל.

אך הנה בספר תוספת שבת (סי' שלה סק"י) כתב גבי כלי רעוע שאין בו איסור סותר (כמב' בשו"ע סי' שיד ס"א), א"כ גם אין איסור מבטל כלי מהיכנו. אך מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל פליג ע"ז, כמבואר בס' שמירת שבת כהלכתה (ח"ג פכ"ב הע' מז, ובשבות יצחק הל' מוקצה, פ"כ אות ז') דאע"פ שהוא רעוע, מ"מ כל עוד שהוא שלם נוהג בו איסור ביטול כלי מהיכנו.

ולגבי מגבת חד פעמי או נייר חד פעמי, התיר הגרש"ז א (שש"כ פכ"ב הע' מז), דזה מתכלה על ידי זה וזהו תשמישו. וצריך עיון גבי כלים חד פעמיים אם הוא הדין. וגם בשקית פח הזבל דנו הפוסקים אם יש בזה משום מבטל כלי מהיכנו, וראה בשבות יצחק שם (אות ח') שהביא ממרן הגריש"א זצ"ל שלכך הוא עומד ואין בזה משום מבטל כלי מהיכנו, וכן הביא באורחות שבת (ח"ב עמ' קע) משמו. ובחוט שני (ח"ג פרק עד סק"ט) מובא ממרן הגר"נ קרליץ זצ"ל דיש להחמיר בזה, וצידד שיניח בתחילה דבר מאכל שאינו מוקצה, ואז איב"ז מבטל כלי מהיכנו. וע"ע מש"כ בזה הגרמ"מ קארפ שליט"א בספרו הלכות שבת בשבת (ח"ב עמ' תפג) בעצה זו.



ברכה על שתיית מים אלו

ועוד יש להסתפק אי מברכין על שתיית מים אלו או לא, שהרי הוא שותה אותם לרפואה לחוד. וג"ז מפורש בשו"ע סי' ר"ד ס"ז דדווקא לצמא מברך ואם אי"ז לצמא אינו מברך.

רק דיש לדון, דסו"ס השתא אינו צמא, אבל זה יגרום לו שלאחר זמן לא יהיה צמא (שכן הוא שותה לפני כמה דקות), דמאן יימר לן דבעי "לצמא" דלעכשיו, דלמא סגי ב"לצמא" דלמחר. ושורר שנסתפק בזה באמרי אמת (ליקוטים, ברכות מד, א), וכתב דנראה דצריך לברך. ובאמת כ"כ האש"א בס' ר"ד שם (מהדו"ת) שאם הוא שותה וכוונתו שלא יצמא לאחר זמן, אך בדעת תורה למהרש"ם (שם סק"ז) כתב שמסקנת האש"א לא כן, ושלא יברך.

ובס' אשרי האיש (ח"א פל"ו אות י"ח) כתב משמיה דמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, וכ"ה בחוט שני (ריבית עמ' קל"ו, וברכות עמ' קצ"ד) משמיה דמרן הגר"נ קרליץ זצ"ל – דלא סגי בהא דמונע

צמאו ע"י ששותה עכשיו, אלא צריך שיהא צמא באותה שעה, ולא שיגרום שלא יהא צמא. דאל"כ, מתי משכח"ל הדין דשותה שלא לצמא, הא תמיד לא יצמא אם ישתה עכשיו. וע"כ דאין לומר סברא זו. וכן מטו משמיה דמרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א. (אכן, מרן הגר"ק זצ"ל כתב שם דקודם צום יוה"כ ות"ב אפשר לברך כשיש קצת הנאה, ועי' שם).

אכן, מרן הגר"ש וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' מ"ב, וח"י סי' מ"ב אות י"ב) כתב כהאש"א קודם חזרתו, שהשותה על מנת שלא יצמא לאחר זמן, צריך לברך. וכן הורה למעשה, וכמ"ש בס' שערי הברכה (פי"ח הע' ע"ז). אולם, גם לדעתו, זה הוא רק כשכך מטרותו, ולא כשהוא שותה לרפואה בעלמא לסגולה – הוי כחנקתיה אומצא, ולא יברך לכו"ע. וכן הביא בספר והאר עינינו, לידידי הגאון הרב פרידליס שליט"א (חקור דבר, ברכות, אות ו', עמ' רנ"ז), שכתב בשם מרן בעל השבט הלוי זצ"ל דנטה ג"כ לומר שצריך לברך, וסיים שהוי ספק ברכות להקל.

וראיתי בקובץ היקר מה טובו אהליך יעקב (לידי"נ, הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, גליון ה' עמ' קכ"ה) שהביא הגר"י שוב שליט"א מפסקי הגה"צ רבי שריה דבילצקי זצ"ל (אות ט"ו), דהשותה מים בעיוהכ"פ דאינו צמא בשעת השתיה, אינו מברך שהכל.

ויש שהציעו שכשותה בערב הצום, ישתה בתחילה פטל או קולה וכדו', ויברך ע"ז שהכל, והכא נמי יכול לעשות כן, שקודם שתיית מי הגשמים יברך על פטל או על סוכר וכדו'. ועיי"ש בס' והאר עינינו, שהביא בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל דגם סודה טוב (אך י"א דסודה הוא מים רגילים ורק נתוספו בו גזים, ועי' בכ"ז בספר היקר גם אני אודך, תשובות ידידי הגר"מ גבאי שליט"א ח"ה סי' ב' שהאריך בגדרי סודה).

והגאון הגדול רבי יהודה טשזנר שליט"א כתב לי ע"ז: "אם הוא צמא, יברך על שתיית המים. אבל אם אינו צמא, אינו מברך על מים ששותה לרפואה", עכ"ל. וכן אמר לי הגאון הגדול רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א.



דין תפילה קודם עשיית רפואה

ויש לזכור מה שכתב בשו"ע (או"ח סי' ר"ל סעי' ד'): "הנכנס להקזי דם אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שיהא עסק זה לי לרפואה, כי רופא חנם אתה, ולאחר שהקזי יאמר ברוך רופא חולים".

וכתב שם במשנה ברורה (ס"ק ו'): "להקזי דם. והוא הדין בכל מידי דרפואה יאמר זה, ולא יחשוב שתהיה איזה דבר לו רפואה, אלא על ידי הבורא יתברך שמו, ולכן על ידי תפלה זו, ישים בטחונו בו ויבקש ממנו שתהיה לו לרפואה", עכ"ל קדשו.

וראה בערוך השולחן (שם, סעי' ה') שכתב בזה"ל: "והנכנס להקזי דם אומר יהי רצון וכו' שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנם אתה, ולאחר שהקזי יאמר ברוך רופא חולים, וכו', ונכון שכל רפואה שנוטל יאמר יהי רצון מלפניך ד' אלוקי שתהא זה לי לרפואה, וכן נוהגין המדקדקים", עכ"ל.

וראה בספר שער העין להרה"ג ר' אליהו אריאל שליט"א (עמ' תכ"ח, אות מ"ג), ששאל ממרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל: "האם יהיה רצון שאומרים קודם רפואה הוא חובה". והשיבו: "אינו חובה, רק טוב לאומרו".

וראיתי בספר פסקי תשובות (סי' ר"ל הע' 13) שכתב שהנהגת הגה"ק ממונקאטש זיע"א הייתה לומר על מי רפואה את נוסח הירושלמי (ברכות פ"ו ה"ח) "ברוך אתה (ומהרהר השם בליבו) מלך העולם שברא מי רפואות".

ויסוד הדבר – חד הוא, לזכור ולהחדיר בקרבנו, כי כל הרפואות הן רק השתדלות גרידא, וודאי שיכול האדם להתרפאות בלא תרופות, ויכול גם שלא להתרפאות אף שהוא לוקח תרופות, והכל מן שמיא. ויש לבטוח ולהתפלל לקוב"ה שהוא כל יכול, שיחוס וירחם שע"י השתדלות זו – תבוא הרפואה והישועה.

ובאמת, מבואר בפוסקים שאת נוסח "ברוך רופא חולים" אומרים רק אחר הקזת דם ולא בכל רפואה. כן משמע מסתימת המשנ"ב, ומסתימת שאר האחרונים. ונהגו העולם שאחרים אומרים "ברוך רופא חולים" כשרואים חולה שקם מחליו והולך על בוריו (כן כתב החות יאיר בספרו מקור חיים, ריש סי' רכ"ה, וכתב שאפשר לאומרו אפי' אין חבירו שומעו).



שו"ת ממרן הגר"ק שליט"א בדין תפילה לרפואה

ובספר דולה ומשקה, לידידי הרה"ג רבי אברהם חיים שצ'יגל שליט"א (עמ' קלב, קלג), שאל ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א כמה שאלות בדין זה, ונביאן בס"ד ככתבו וכלשונו: "כתב המ"ב (סי' ר"ל ס"ק ו') דבכל מילי דרפואה יאמר (לפני כניסתו להתעסק ברפואה) יה"ר מלפניך ה' א' שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנינם אתה, ואח"כ יאמר ברוך רופא חולים, ע"כ. ונסתפקו הרבה ספיקות בדין זה (וכשנעיין בספיקות רבים בדין זה, יבואו לחיזוק בזה, שכמדומה נשכח דין זה בדורנו):

(א) שאלה. הלוקח כדור אקמול, האם אומר תפילה זו, ששמא דוקא בעסק של רפואה (שמרפא את המחלה) נתקן תפילה זו, אבל כאן אין הגדור מרפא כלל, ורק מרגיע כאבים, א"כ יתכן שלא תקנו על זה תפילה זו".

תשובה: גם הרגעה הוא רפואה.

(ב) שאלה. הלוקח כדור ויטמינים או כדור ברזל, האם אומר תפילה זו, שזה לא מרפא, אלא שהגוף צריך ויטמינים וברזל (ובד"כ הגוף מקבל אותו מהאוכל), ולפעמים כשחסר בגוף מוסיפים אותו דרך כדורים, האם נדמהו לרפואה או לאוכל.

תשובה: אולי.

(ג) שאלה: בזמנינו יש תרופות רבות, שהשפעתם הוכחה במאת האחוזים והיא בדוקה ומנוסה. האם גם בכאלו תרופות אומרים תפילה זו, או שמא רק בתרופות שלא ברור שהן מרפאות, יש לומר תפילה זו.

תשובה: בודאי יש להתפלל^ז.

(ד) שאלה. אדם שהתרופה למחלתו היא לאכול מאכל מסויים, שהוא מאכל בריאים, האם מתפלל תפילה זו (למשל ר' צדוק שהיה אוכל תאנים להברות עצמו).

תשובה: אם מכויין רק לרפואה מתפלל.

(ה) שאלה. הלוקח תרופות לרפואת הנפש, האם מתפלל תפילה זו.

תשובה: כן.

(ו) שאלה. על משחות שמיועדות לשימוש חיצוני (על כל מיני פצעים וחולי בגוף), האם מתפלל

תפילה זו, ששמא דוקא בתרופות הנכנסות בתוך הגוף תקנו.

תשובה: כן.

(ז) שאלה. מי שעושים לו ניתוח, האם יתפלל תפילה זו, או לא.

תשובה: כן.

(ח) שאלה. העושה בדיקת דם, שבה יבורר אם הוא חולה (ומה החולי שלו) ועי"ז יוכלו לטפל

במחלה, האם מתפלל תפילה זו.

תשובה: לא.

(ט) שאלה. המודד חום האם יתפלל תפילה זו, או לא.

(ז). וכתב שם הרה"ג ר' אברהם חיים שצ"ג שליט"א בזה"ל: "וצ"ב מהו באמת הטעם, ומ"ש מאוכל שא"צ להתפלל שישבע ע"י האוכל. ויתכן לפרש שחולי של אדם הוא גזירה משמים שיחלה, וכשבא להתרפאות ביאורו שרוצה שעכשיו ישתנה הגזירה ממנו, ולזה צריך תפילה. וראיה לדברינו שכתוב שניתן רשות לרופא לרפאות, וביאורו שבלי רשות מיוחדת נחשב זאת שבא לשנות את הגזירה משמים, אלא שנתחדש שיש רשות לשנות הגזירה אבל צריך תפילה", עכ"ל.

אך הנה זקני, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי עכ"ז, וז"ל: "כל דבריו בזה [וכן דבריו להלן בהערה לקמן]—לא כן עמדי. ואסברנא לך בס"ד האי מילתא כפי הנלע"ד: הקב"ה הליבש שלימות בסדר טבעו של עולם. 'וירא א' כל אשר עשה והנה טוב מאד', שלימות אין סוף, ועי"ז דוד המלך אמר ברכי נפשי את ה'.... הוד והדר לבשת—כלומר, הליבש כל טבע הבריאה בהוד והדר. ועי"ז תיקנו כל ברכות השחר ברכות שבח והודאה, פוקח עורים, מתיר אסורים, סומך נופלים וזקף כפופים ושעשה לי כל צרכי וכו', וברכות הודאה על עשיית צרכיו וברכת המזון מה"ת.

"ובודאי בעינן תפילה מה"ת [להרמב"ם] וע"ש בהל' תפילה שכל א' היה מתפלל לפי מושגו ובשפת עלגים עד שאנכה"ג תיקנו ג"פ ביום י"ח ברכות וכו' כללו כל התפילה על סדרו של עולם, חננו מאתך דעה בינה ודעת, השיבנו, סלח לנו, רפאנו, ברח עלינו, וכו'. ואילו באת לחייב תפילה כל רגע ל"ה שייך לפסוע פסיעה או להושיט אצבע... בלי להתפלל קודם. אלא שכאמור כל דשייך לסדרו של עולם, עשו לנו חז"ל מטבע של תפילה לפניו, והודאה ושבח אחריו.

"מאידך, כל שיש שינוי מסדרו של עולם כגון סכנה, חולי, ועקרות, כל רצונו של מקום הוא או דמתאוה לתפילת צדיקים, או דאכן נענש על חטאו וצריך לשוב בתשובה ולהתפלל לבוראו. וכמש"א ז"ל 'ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים'. ובקשת רחמים זו אין לה שיעור וירבה ככל יכולתו, וכמש"א דוה"מ ה' א' 'שועתי' אליך ותתפאני. וכן בפרק ק"ז ויועקו אל ה' בצר להם... ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם. ועי"ז תיקנו הלשון 'בורא' רפואות] וכל תכלית הסרת הטבעת בימי המן היתה לזה.

"והנה בהקזה [לדעת האבודרהם רק בהקזה דיש בזה סכנה] או כד' המג"א דה"ה בכל רפואה, צריך לומר תפילה לפני ההשתדלות של ההקזה או הרפואה. והטעם הסביר בחי"א כלל ס"ה א' כדי שלא יטעה שזה הרפואה גורם, אלא ישים בה' מבטחו. והוב"ד במ"ב. ודהיינו - יש בזה טעם מיוחד למה צריך להקדים בזה יה"ר, כדי לשים בה' מבטחו ואל ישעה בדברי שקר. ופשוטים הדברים", עכ"ד הנפלאים.

תשובה: לא.

(י) שאלה. העושה צילום רטנגן, לברר דברים פנימיים שבגוף, האם יתפלל תפילה זו או לא.

תשובה: לא.

(יא) שאלה. לפני מתן חיסונים לקטנים, שעשוי למנוע מחלות בעתיד. האם מתפלל תפילה זו, ששמא רק בתרופה שמרפאה את המחלה הקיימת תקנו משא"כ כאן, שזהו לרפאות מחלה קיימת.

תשובה: ראוי להתפלל¹.

(יב) שאלה. אשה שע"פ המלצת הרבנים נוטלת כדורים למניעת הריון, האם תאמר תפלה זו.

תשובה: לא.

(יג) שאלה. לאחרונה מפרסמים לפני צום על כדורים בשם "קלי צום", המקילים על תחושת הצום, האם כשלוקחים אותם צריך להתפלל תפילה זו.

תשובה: לא.

(יד) שאלה. הרגיש בנסיעות, ונוטל גלולות נגד הקאות לפני נסיעה, האם בכה"ג יתפלל תפילה זו.

תשובה: לא.

(טו) שאלה. יש זקנים שלוקחים תרופות באופן קבוע (שנים ע"ג שנים). ללב, ללחץ דם וכו', האם כל פעם שלוקחים תרופה יתפללו תפילה זו.

תשובה: אולי².

(טז) שאלה. מי שציוו עליו הרופאים לעשות הליכה כל יום, לצורך רפואה, האם מתפלל תפילה זו.

תשובה: לא.

(יז) שאלה. מי שציוו עליו הרופאים לעשות דיאטה (להוריד ממשקלו), ואוכל מאכלים מיוחדים של דיאטה כמו שציוו עליו, האם כל פעם שאוכל מאכלים אלו מתפלל תפילה זו.

תשובה: לא.

(יח) שאלה. מי שנעשה לו שבר ועושה גבס, האם יתפלל תפילה זו או לא.

תשובה: אולי.

(ח). וכתב שם הרה"ג ר' אברהם חיים שצ'יגל שליט"א: "משמע בלשון שאינו חיוב רק ראוי, ולמש"כ לעיל א"ש שכל זמן שאין חולי לפנינו עוד אין כאן גזירה משמים שבא לשנותה ולכן אין חיוב להתפלל". וראה בהע' ד', מה שהבאתי בזה דברים יקרים ונפלאים ממו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א.

(ט). וכתב שם המגיה בזה"ל: "יתכן לפרש ספק רבינו, ע"פ ביאורינו לעיל, שחולי הוא כזירה מן השמים, ולכן צריך תפילה כשבא לצאת מזה, וא"כ יתכן שהבעיות של זקנים שנובע בצורה טבעית מזקנה, יתכן שזהו כבר בגדר כמו רעב, שצריך אוכל לשבוע, ולא בגדר של גזירה של חולי, ולכן אין ברור שצריך כאן תפילה מיוחדת, ודו"ק", עכ"ל.

(יט) שאלה. העושה פיזטרפיה (והוא תנועות ידים ורגלים, בשביל השרירים שלא יתנונו), האם מתפלל תפילה זו.

תשובה: אולי.

ויזכינו ה' ויסיר מעלינו חולי ומגפה זו וירפא כל חולי עמו ישראל במהרה

ונזכה במהרה לגאולה השלמה, בביאת גוא"צ ובנין ביהמ"ק בב"א!



הרב אלימלך וינברג

ראש כולל שם משמעון גור רמת גן

בעניין קדושת שתי הלחם ובגדרי קדושת הגוף לענין פדיון

א.

במנחות דף מ"ז, א: תנו רבנן: כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה, כיצד, שחטן לשמן וזרק דמן לשמן קדש הלחם, שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן לא קדש הלחם, שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש, דברי רבי, רבי אלעזר ב"ר שמעון אומר: לעולם אינו קדוש עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן, מאי טעמא דרבי, אמר קרא: ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות, למימרא דשחיטה מקדשה, ור' אלעזר ב"ר שמעון, יעשה עד שיעשה כל עשיותיו, ורבי נמי הא כתיב יעשה, אי כתיב זבח יעשה כדקאמרת, השתא דכתיב יעשה זבח, במה יעשה בזביחה, ור' אלעזר ב"ר שמעון הכתיב זבח, ההוא מבעי ליה לכדר' יוחנן, דאמר ר' יוחנן: הכל מודים שצריך שיהא הלחם בשעת שחיטה, מאי קדוש ואינו קדוש, אביי אמר קדוש ואינו גמור, רבא אמר קדוש ואינו ניתר, מאי בינייהו, איכא בינייהו למיתפס פדיונו, לאביי דאמר קדוש ואינו גמור תפס פדיונו, לרבא דאמר קדוש ואינו ניתר לא תפס פדיונו, עכ"ד הגמרא, לפי גירסת התוס' בדף מ"ו, א, ד"ה ואיזו זיקה.

והנה, בגמ' בדף מ"ה, ב, על הא דפליגי שם במתני': הלחם מעכב את הכבשים ואין הכבשים מעכבין את הלחם, דברי ר' עקיבא, אמר לו בן ננס: לא כי, אלא הכבשים מעכבין את הלחם ואין הלחם מעכב את הכבשים, שכן מצינו כשהיו ישראל במדבר מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם, אף כאן יקרבו כבשים בלא לחם, אמר ר' שמעון: הלכה כדברי בן ננס, אבל אין הטעם כדבריו, שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר, וכל האמור בתורת כהנים אין קרב במדבר, משבאו לארץ אלו ואלו קרבו, ומפני מה אני אומר יקרבו כבשים בלא לחם, מפני שהכבשים מתירין את עצמן, והלחם אין לו מי שיתירנו, עכ"ד המשנה. וע"ז איתא בגמרא שם: אמר ר' יוחנן: הכל מודים שאם הוזקקו זה לזה מעכבין זה את זה, ואיזו זיקה שלהן, שחיטה, אמר עולא, בעו במערבא: תנופה עושה זיקה או אינו עושה זיקה, פשוט ליה מדר' יוחנן, דאמר ר' יוחנן: שחיטה עושה זיקה, מכלל דתנופה אינו עושה זיקה, דר' יוחנן גופא קמבעיא ליה, מיפשט פשיטא ליה לר' יוחנן דשחיטה עושה זיקה ותנופה אינו עושה זיקה, או דילמא שחיטה פשיטא ליה ותנופה קמבעיא ליה, תיקו, עכ"ד הגמרא.

וכתבו שם בתוס' בדף מ"ו, א, ד"ה ואיזו, וז"ל: ואיזו זיקה שלהן שחיטה, דאם אבד הלחם אבדו הכבשים ואם אבדו הכבשים אבד הלחם, והיינו כרבי דאמר לקמן כבשי עצרת אין מקדשין אלא בשחיטה, ולר' אלעזר ב"ר שמעון נהי דאם אבד הלחם אבדו הכבשים כדר' יוחנן דאמר לקמן הכל מודים שצריך שיהא לחם בשעת שחיטה, מכל מקום אבדו כבשים אמאי אבד

הלחם, הא אית ליה פדיון, (כדפיר' בקונטרס) פ"ק דפסחים [דף י"ג], גבי לחמי תודה: ונפרקיהו ונפקינהו לחולין, כמאן כרבי דאמר וכו', משמע דלראבר"ש נפקי לחולין, וכו', ותו, דאמרינן לקמן בדמ"ח: שחט שני כבשים על ארבעה חלות, מושך שנים מהן ומניחן והשאר נאכלין בפדיון, וכו', ומשמע התם דלראבר"ש פודן בחוץ ונאכלין בחוץ, והא דאיפלגו אביי ורבא במילתיה דרבי דאמר קדוש ואינו קדוש, אביי אמר קדוש וואינו קדוש, רבא אמר קדוש ואינו נפדה, ואמרינן: לאביי תפיס פדיונו לרבא לא תפיס, אלמא לאביי לרבי נמי נפקי לחולין, ואם כן מאי אבד הלחם דהכא, ואין לומר אבד מליקרב, דפשיטא, דאכתי חזו לדבר אחר מ"ש מלחם אחר, וש"מ כיון דנפדו [אולי צריך לגרוס: ועו"ק, כיון דנפדו האין] פקעה קדושת תנור, ורבי דס"ל תנור מקדש אי אפי' להו בתנור דחול לא מקדשו, ותימה הוא, ונ"ל דלאביי תפיס פדיונו ולא נפיק לחולין, והשתא ניחא לשון תפיס, דהול"ל נפדה, ותדע, דהא רבי הוא דאמר תנור מקדש בסו"פ ר' ישמעאל, ותנן לקמן בדף ק: המנחות והנסכים אין להם פדיון משקדשו בכלל, ושתי הלחם נמי איקרי מנחה לקמן בדף נ"ב: ומיהו יש לחלק בין מנחה דבהדי זבח למנחה לחודה כדאי' בפ"ק בדף ו,א, והא דלא קאמר איכא בינייהו אליבא דאביי דלראבר"ש יכול לפדות את הלחם ולרבי אינו יכול, וי"ל, הא דראבר"ש נמי אית ליה הכי אי ס"ל דתנור מקדש, ולא מוטעמיה ולא מוטעמיה דהכא פליג עליה, וכו', וסוגיא דפסחים י"ג: דסברה דלרבי לא נפקי לחולין, כרבא אתיא דלחמי תודה לית להו תנור וא"כ לאביי נפקי לחולין, ותימה, דמשמע הכא דאי תנופה עושה זיקה (אבד הלחם יאבדו הכבשים) [אבדו הכבשים יאבד הלחם כצ"ל] ואמאי, הא מדראבר"ש נשמע, דקודם שחיטה לרבי כקודם זריקה לראבר"ש דמי, (ויש) [ואין כצ"ל] להם פדיון לכו"ע, כדאיתא לקמן בדמ"ח: גבי שוחט כבשים על ד' חלות דלראבר"ש פודן בחוץ, וי"ל, דהכא קסבר תנור מקדש ולקמן קאי [אי כצ"ל] סבר תנור אינו מקדש, והלכך שמעתתן אתיא אף כראבר"ש אי קסבר תנור מקדש, ולקמן איירי אי קסבר תנור אינו מקדש, אי נמי, שאני הכא דאיכא תנופה חשיבא, אבל התם כיון שאינה ראויה אלא לשתי חלות לא אלימא ההוא תנופה לאקבועי ואפילו ראבר"ש מודה הכא (דשחיטה) [דתנופה] קבעה, וכו', עכ"ל התוס' ועיי"ש עוד.

והעולה בזה מבואר מדברי התוס', דהקשו בזה סתירת הסוגיות - במנחות דף מ"ו, א, מפורש דשחיטה עושה זיקה בין הכבשים ללחם, לענין זה שאם אבד אחד מהם אבד השני. וכתבו התוס' דאם אמרינן דכשאבדו הכבשים אבד הלחם, בע"כ מבואר בזה דאין ללחם פדיון. והקשו ע"ז התוס', דהא מפורש בפסחים י"ג: דלראבר"ש יש פדיון ללחם עד שעת זריקה, המקדשת את הלחם לשיטתו. ועוד הביאו מסוגיא להלן במנחות מ"ח: בשחט כבשים על ד' חלות דפודה ב' מהן ואוכלן בחוץ לראבר"ש. והרי דלראבר"ש מהני פדיון. והוסיפו עוד להקשות מהא דקאמר אביי בדף מ"ז, א, דאף לרבי אחר שחיטה קודם זריקה הלחם קדוש ואינו גמור ותופס פדיונו. והרי דאף לרבי אית ללחם פדיון אחר שחיטה. ועוד הוסיפו להקשות יותר, למאי דקמבע"ל לעולא דילמא תנופה עושה זיקה לענין זה שאם אבדו הכבשים יאבד הלחם ואין להם שוב פדיון. והרי קודם שחיטה לרבי הוי כקודם זריקה לראבר"ש, ונשמע מדראבר"ש דיש להם פדיון אחר שחיטה קודם זריקה, ונאמר דאף לרבי יש להם פדיון אחר תנופה קודם שחיטה. וליישב כל זה העלו התוס', דתלוי הדבר בפלוגתא אי תנור הוי ככלי שרת לקדש הלחם, דלרבי, דס"ל

דתנור מקדש, א"כ משעת אפייתו בתנור כבר נתקדש הלחם לענין זה שאין לו פדיון. ואי הוה ס"ל לראבר"ש דתנור מקדש, אף לשיטתו לא היה מועיל פדיון משעת אפייתו בתנור. והא דמבואר בפסחים י"ג: ובמנחות מ"ח: דלראבר"ש מהני פדיון אחר שחיטה קודם זריקה, היינו משום דבסוגיא דפסחים דקאי בלחמי תודה קאי הסוגיא כרבא דלחמי תודה אין להם תנור. וממילא קדושת הגוף שלהם היא רק בשחיטת הזבח לרבי או בזריקה לראבר"ש. ולכן תלו לה בפלוגתא דרבי וראבר"ש אי יש להם פדיון אחר שחיטה קודם זריקה. אבל שתי הלחם, שיש להם תנור לכו"ע, אין להם פדיון משעת אפייתו למ"ד תנור מקדש. והסוגיא בדף מ"ח: דקאמר אף בשתי הלחם, דיש להם פדיון לראבר"ש אחר שחיטה קודם זריקה, היינו משום דסוגיא זו סברה דתנור אינו מקדש, ולהכי תלוי דין הפדיון בקדושה של השחיטה לרבי והזריקה לראבר"ש.

ועוד תירצו התוס' כך - אכן, לגבי קדושת התנור יש לחלק בין מנחה דבהדי זבח למנחה שאינה בהדי זבח, ובמנחה דבהדי זבח לא מהני קדושת התנור לקדש קדוה"ג. ולהכי מבואר בפסחים י"ג: ובמנחות מ"ח: דדין הפדיון של שתי הלחם הופקע רק בשחיטה לרבי ובזריקה לראבר"ש. אולם, בשתי הלחם הכשירים כהלכתן יש דבר אחר המפקיע את הפדיון, והוא התנופה שמקדשת אותם בקדוה"ג לענין זה שאין להם פדיון. והא דבמנחות מ"ח: לא קדשו בתנופה אלא בשחיטה לרבי או זריקה לראבר"ש, היינו משום דהתם הוי תנופה שלא כהלכתה, כיון שהוא הניף ד' חלות ולא שנים.

ועדיין כל זה אינו מיישב הא דקאמר אב"י בדף מ"ז, א, דלרבי הוי אחר שחיטה קודם זריקה קדוש ואינו גמור, והיינו דתפיס פדיונו. והרי רבי ס"ל תנור מקדש, וא"כ משעת קדושתו בתנור כבר אין להם פדיון. ועוד, דהרי סוגיא ערוכה היא דכבר משעת תנופה אין להם פדיון, מדקמבע"ל שמא תנופה עושה זיקה לענין זה שאם אבדו הכבשים יאבד הלחם, והרי דאין לו פדיון. וע"ז תירצו התוס': ונ"ל דלאב"י תפיס פדיונו ולא נפיק לחולין, והשתא ניחא לשון "תפיס" דהוה ליה למימר "נפדה", עכ"ל. והיינו דבאמת ודאי כבר אי אפשר לפדותן להוציאן לחולין, משעת קדושתן בתנור לרבי דס"ל תנור מקדש [לתירוץ ראשון של התוס'], או משעת תנופתן כשהיתה כהלכתן [לתירוץ שני של התוס']. אלא דמ"מ מהני פדיון להיות "תפיס" פדיון, דאעפ"י שהוא אינו מוציא לחולין את שתי הלחם, בכל זאת נתפס פדיון בקדושה.

והדברים מתמיהים - היכן מצינו כדבר הזה, שנשאר הדבר הנפדה בקדושתו ומ"מ נתפס הפדיון ג"כ בקדושה. ולא מצינו כדבר הזה אלא גבי תמורה, שאמרה תורה והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, וזה דין מיוחד מדיני תמורה, אבל פדיון דעלמא כל ענינו הוא התפסת הקדושה מהדבר הנפדה, שתפקע הקדושה ממנו ותעבור על הדבר שפדה בו. ואי לא אהני הפדיון להפקיע את הקדושה מהדבר שנפדה איך תחול הקדושה על מה שפדה בו, וצע"ג.

ונראה לבאר בזה בעוזה ש"ת. הנה, גבי מנחות הרי כל זמן שלא קדשו בכלי יש בהן רק קדושת דמים, דמהני בהו פדיון. וכמפורש במתני' במנחות דף ק: דהמנחות והנסכים עד שלא קדשו בכלי יש להם פדיון, משקדשו בכלי אין להם פדיון. אמנם, איתא התם דרק משנטמאו יש

להם פדיון, אבל מפורש התם בדף ק"א, א, דרך מדרבנן אין להם פדיון כשלא נטמאו, אבל מה"ת יש להם פדיון לעולם לפני קדושתן בכלי, ואח"כ כשהוא מקדשן בכלי חייל בהו קדושת הגוף, וממילא אין להם פדיון. ולכאורה יש להקשות, דנהי דחייל בהו קדושת הגוף שאין לה פדיון, אבל קדושת דמים שבהם להיכן הלכה. ואם הוא יפדה אותם, ראויה לחול קדושת דמים, שכבר חלה בהם מעיקרא, על הדבר הנפדה, ומ"מ אף הם ישארו בקדושת הגוף שחלה בהם, שאין לה פדיון. וצריך לומר בהכרח, דעצם חלות קדושת הגוף גמורה הוא סיבה להפקיע מהדבר קדושת דמים דמעיקרא דחייל ביה, דכיון דנתקדש הדבר בקדוה"ג, והוא מיועד לקדושת גופו, פקעה ממנו קדושת דמים שבו.

מעתה נראה בעזהשי"ת, דאף לתירוץ זה של התוס', שכתבו דאין פדיון לשתי הלחם לרבי משעת קדושתן בתנור, משום דס"ל דתנור מקדש, לא חייל בזה קדושת הגוף "גמורה", כמו בכל דוכתא דתנור מקדש ככלי שרת קדוה"ג גמורה. ואף לתירוץ זה של התוס' יש לחלק בזה בין קדוה"ג דבהדי זבח לקדוה"ג שאינה בהדי זבח, וכמו שחילקו בתירוץ השני. אלא שבתירוץ השני סברו התוס' דבקדוה"ג דבהדי זבח אין התנור מקדש כלל, ועדיין יש לו פדיון, ואילו בתירוץ הראשון ס"ל דאעפ"י שהקדושה בהדי זבח וחסר לו עדיין המשך קדוה"ג, שיהיה ע"י הזבח בשחיטה או זריקה, מיהו אהני קדושת התנור ש"תתחיל" לחול בו קדושת הגוף, אך היא אינה גמורה. וממילא אין לדבר פדיון לצאת לחולין, כיון שהתחילה לחול בו קדוה"ג שאין לה פדיון. אבל מ"מ כיון שקדוה"ג שבו אינה קדוה"ג "גמורה", ממילא לא אהני בזה קדוה"ג להפקיע קדו"ד דחייל בו מעיקרא. ורק כאשר חייל בו קדוה"ג גמורה, וחייל בו תורת יעוד גמור להקרבנו במה שהוא עומד מחמת קדושת גופו, הוא דפקע מיניה קדושת דמים, וממילא לא שייך בו פדיון כלל. אבל כאשר לא נגמרה קדושת הגוף שבו, כיון שהוא בהדי זבח ומחוסר הוא עוד את גמר הקידוש שע"י הזבח, ממילא אעפ"י שמקצת קדוה"ג שחלה בו אין לה פדיון, אבל עדיין יש בו קדו"ד, דחייל בו מעיקרא, דיש לה פדיון, וממילא דדינו הוא דתופס פדיונו מחמת שהדבר הנפדה מעביר לדבר שפודין בו את קדושת דמים שהיה בו. אבל הדבר הנפדה עצמו אינו יוצא מקדושתו, כיון שיש בו כבר מקצת קדוה"ג שאין לה פדיון. והם הם דברי התוס', דלאב"י רק "תפיס" פדיונו, אבל הוא עצמו אינו יוצא לחולין, והדברים מאירים בעזהשי"ת.

וכן י"ל עד"ז גם לת' השני של התוס', דקדושת תנור לא חיילא כלל במנחה דבהדי זבח. אמנם כשהתנופה היא כהלכתה אהני הדבר להחיל בו קדוה"ג לענין זה שלא יהיה בו פדיון, דקדוה"ג שחייל בהתנופה אינה קדושת הגוף "גמורה", שהרי מחוסרת היא עדיין את הקידוש שע"י הזבח בזביחה או זריקה, ורק "מקצת" קדוה"ג כבר חייל בתנופה, וכשלא חייל הקדוה"ג לגמרי עוד לא פקעה ממנו קדו"ד דחייל בו מעיקרא, וממילא הוא עצמו אינו יוצא לחולין בפדיונו, מחמת מקצת קדוה"ג שחלה בו שאין לה פדיון, אבל תופס פדיונו מחמת קדו"ד שיש בו עדיין, שנפקעת ממנו ע"י הפדיון וחלה על הדבר הנפדה, ומבואר היטב בעזהשי"ת.



ב.

והנה, כל זה לגירסת התוס' בדף מ"ו, א, דגרסו בסוגיא מ"ז, א, דלאב"י, דקדוש ואינו גמור, תפיס פדיונו, ולרבא, דקדוש ואינו נותר, לא תפיס פדיונו. אולם, בתוס' בדף מ"ז, א, הפכו הגירסא בזה וז"ל: בקונטרס גרס וברוב הספרים נמי גרס, לאב"י לא תפיס פדיונו, לרבא תפיס פדיונו, ופירושו, לאב"י לא אלימא קדושתו כולי האי שיהא נפדה, וכהא"ג איכא פ"ב דבכורות דף ט"ו: גבי ולדות בעלי מומין כונסן לכיפה, היכא ליעביד, ליקרבינהו מכוח קדושה דחווה אתיין, ליפרקינהו לא אלימי למיתפס פדיונו, והשתא בעי לאב"י מאי בינייהו, כיון דלרבי לא אלימא קדושתא כ"ש לראבר"ש, וקשה, דלאב"י נמי ליבעי אליבא דרבי מה בין שוחטן לשמן לשוחטן שלא לשמן דכ"ש דלא אלימי למיתפס פדיונו, דהא לראבר"ש לא מהני שחיטה מידי ומשו"ה לא תפיס פדיונו, ותו, דפסחים די"ג: משמע איפכא דלרבי לא תפיס ולראבר"ש תפיס, ולקמן דמ"ח: נמי לראבר"ש פודן בחוץ, ושמא ודאי כי אין תנופה וקדושת תנור לא קדיש אלא קדושת פה ומיפריק, אבל הכא דאיכא שחיטה ותנופה ותנור להכי לא מיפריק וכדפרישית לעיל, עכ"ל התוס'.

ודברי התוס' מופלאים מהבנתנו, דעל איזו קדושה כתבו דלאב"י לא תפיס פדיונו כיון דאינו קדוש גמור לא אלימי למיתפס פדיונו ולרבא דהוא קדוש גמור אלימי למיתפס פדיונו? אם התוס' כתבו כן ביחס לקדושת דמים, שנשארת בו עדיין כל זמן שהוא לא נתקדש קדוה"ג גמורה, ובזה הוא דאלימי למיתפס פדיונו [וכמשנ"ת בעזהשי"ת באורך בביאור דבריהם בדף מ"ו, א, באות א']. א"כ, הרי קדו"ד הוה קדו"ד גמורה, ולמה לא אלימי למיתפס פדיונו, ואדרבה כל שחייל בו יותר קדוה"ג זו רק סיבה שתהיה קדו"ד קלושה יותר, וכדחזינן שאם חלה בו קדוה"ג גמורה לגמרי כבר פקעה ממנו קדו"ד ואינו תופס פדיונו יותר. וא"כ, מה הוא זה שכתבו התוס' דלאב"י, דקדוש ואינו גמור, לא אלימי למיתפס פדיונו, ולרבא, דקדוש גמור, אלימי למיתפס פדיונו. והרי אם הפדיון הוא מחמת קדושת דמים שנשארה בו איפכא מסתברא, דלאב"י, דאינו קדוש קדוה"ג גמורה, הרי נשארה בו קדו"ד ותופס פדיונו, ולרבא, דקדוש קדוה"ג גמורה, הרי פקעה ממנו קדו"ד ואינו תופס פדיונו [וכמשנ"ת בעזהשי"ת באות א', לשיטתם בדף מ"ו, א, שהפכו את הגירסא בזה, דלאב"י תפיס פדיונו ולרבא לא תפיס פדיונו]. ובע"כ דכוונת התוס' בזה היא ביחס לקדושת הגוף, דלאב"י, דבשחיטה הוא קדוש ואינו גמור, לרבי, חייל בו קדוה"ג קלושה שאין לה פדיון, ולרבא דהוא קדוש קדוה"ג גמורה בהשחיטה יש לו פדיון. והדברים סתומים וחתומים, דהרי קדוה"ג בעלמא אין לה פדיון, ומאי נפק"מ אם היא גמורה או קלושה. ואדרבה, ככל שהיא יותר גמורה, אין לה פדיון, ככל קדוה"ג שאין לה פדיון. ודברי התוס' צע"ג.

ועוד תימה בזה המשך דבריהם, שהקשו דלפי גירסא זו, דכל שלא נגמרה קדושתו לא אלימי למיתפס פדיונו, א"כ כל שכן לראבר"ש, דלא חייל כלל קדושה"ג בשחיטה, דלא אלימי למיתפס פדיונו. וא"כ לרבא פליגי רבי וראבר"ש, דלרבי יש לו פדיון כיון שנגמרה קדושתו ולראבר"ש אין לו פדיון. אולם, איפכא שמעינן להו בפסחים י"ג: דלרבי אין לו פדיון ולראבר"ש יש לו פדיון, וכן במנחות מ"ח: מבואר דלרבי אין לו פדיון ולראבר"ש יש לו פדיון. וע"ז תירצו עפ"י מה שחילקו בדף מ"ו, א, כנ"ל באות א', דהסוגיא בדף מ"ח: סברה דתנור אינו מקדש, ולכך

לראבר"ש יש לו פדיון, והסוגיא הכא סברה דתנור מקדש, ולכן לראבר"ש אין לו פדיון. וכן הסוגיא בפסחים איירי בתודה שאין בה תנור לרבא, ולהכי לראבר"ש יש לו פדיון. והסוגיא הכא איירי בשתי הלחם שיש להם תנור, ולהכי אין להם פדיון לראבר"ש. או דהסוגיא בדף מ"ח: דאיירי בתנופה שאינה כהלכתה כיון שהיא בד' חלות, לכן לא מהני לקדש קדוה"ג, ולכן לראבר"ש יש לה פדיון. לעומת זאת, הסוגיא הכא בדף מ"ז, א, דלראבר"ש אין להם פדיון, איירי בסתם תנופה, שהיא רק בב' חלות והיא כהלכתה ולהכי לראבר"ש אין לה פדיון. והדברים מרפסן איגרי, דאי הסיבה שאין להם פדיון לראבר"ש הוא מחמת קדושת התנור, לתירוץ ראשון, או מחמת קדושת התנופה, לתירוץ שני, והיינו דמחמת התנור או התנופה חייל בהו קדושת הגוף שאין לה פדיון, א"כ הרי מה"ט גופא אף לרבי לא יהיה להם פדיון אחר קדושת התנור או התנופה. ומה ענין זה לפלוגתא דרבי וראבר"ש אם השחיטה מקדשת או שרק הזריקה מקדשת? אדרבה, איפכא מסתברא, דלרבי הרי יותר נתקדשה קדוה"ג גם בשחיטה, מלבד התנור או התנופה, ויותר ראוי שלא יהיה לה פדיון. ולראבר"ש הרי פחות נתקדשה, כיון שאין השחיטה מקדשת כלל לשיטתו, ויותר ראוי שיהיה להם פדיון. ועכ"פ תמהון הוא. דאי סיבת הפקעת דין הפדיון לראבר"ש היא מחמת קדושת התנור או התנופה, אז למה לרבי, דס"ל דאף השחיטה מקדשת קדושה גמורה, יש להם פדיון? ודברי התוס' ממש כסתומים וחתומים לכאורה. וכן תימה בזה, האיך תירצו את הסתירה מרבי ארבי, דהרי הכא קאמר רבא דלרבי תפיס פדיונו כיון שהוא קדוש גמור, ובפסחים ובדף מ"ח: קאמר דלרבי אין לו פדיון. וע"ז בא לכאורה ג"כ התירוץ, דבסוגיין בדף מ"ז, א, יש קדושת תנור או קדושת תנופה, ובסוגיות בפסחים ובדף מ"ח: אין קדושת תנור או תנופה. והדין בזה לרבי, דאם יש קדושת תנור או תנופה, מלבד קדושת הגוף הגמורה שע"י שחיטה, "יש לו פדיון", ואם אין קדושת תנור או תנופה בהדי קדושת הגוף שע"י השחיטה "יש לו פדיון".

אתמהה! וכי תוספת קדושת הגוף שע"י התנור או התנופה היא סיבה שיהיה לו פדיון?, אדרבה זו סיבה שלא יהיה לו פדיון, דקדושת הגוף הרי אינה נפדית בעלמא, ולמה אם יש לו גם קדושת תנור או תנופה בהדי קדושת שחיטה היא סיבה שיהיה לו פדיון. וגם למה לראבר"ש הוא להיפך, דלדידיה קדושת תנור או תנופה היא סיבה שלא יהיה לו פדיון, ואילו לרבי קדושת תנור או תנופה היא סיבה שיהיה לו פדיון, מה זה תלוי בפלוגתא דרבי וראבר"ש? והדברים נראים ממש כחידה סתומה, וצע"ג.

ואשר נראה בעזהשי"ת דמוכרח ומבואר ומפורש בדבריהם הללו, דקדושת הגוף של שתי הלחם היא קדושת הגוף שיש לה פדיון, וחלוקה היא משאר קדושת הגוף שאין לה פדיון. והוא שכתבו התוס' בתחילת דבריהם, דלאב"י, דס"ל דהוא קדוש ואינו גמור, "לא אלים למיתפס פדיונו" ולרבא, דס"ל דהוא קדוש גמור, "לא אלים למיתפס פדיונו". ואין כוונתם לומר דהפדיון הוא מצד קדושת דמים שנשארה בו עדיין, כדהוכחנו לעיל, אלא כוונתם היא שהפדיון הוא מצד קדושת הגוף שבו. ואדרבה מצד קדושת דמים שבו כבר אין לו פדיון גם לאב"י, כיון שכבר התחיל קצת להתקדש בקדושת הגוף פקעה ממנו לגמרי קדושת דמים שבו, ושוב אין לו פדיון מחמת קדו"ד. אכן, אם חלה בו קדושת הגוף גמורה, לקדוה"ג הווי' יש לה פדיון, ואם לא נגמרה

קדוה"ג שבו אין לו פדיון מצד שום קדושה, שהרי קדו"ד שבו כבר נפקעה משעה שהתחילה לחול בו קדוה"ג, ומצד קדושת הגוף שבו אין לו פדיון, שהרי לא נגמרה עדיין קדושתו לאביי אליבא דרבי, ולא אלים למיתפס פדיונו. משא"כ לרבא, דאליבא דרבי הוא קדוש ואינו ניתן, אבל כבר נגמרה קדושתו, א"כ יש לו פדיון מחמת קדושת הגוף שבו. וע"ז הקשו התוס' מב' הסוגיות, דמפורש בהן דלרבי אין לו פדיון ולראבר"ש יש לו פדיון, היפך מהמבואר בסוגיין אליבא דרבא. ותירצו התוס' דבסוגיין איכא קדושת תנור או תנופה, משא"כ בב' הסוגיות הנ"ל. והביאור נראה לפי המבואר בעזהשי"ת, דאם יש קדושת תנופה או תנור, הרי כבר "התחילה" לחול קדוה"ג גם לראבר"ש, וממילא פקעה ממנו תורת קדושת דמים משעת "התחלת" קדוה"ג, ושוב אי אפשר לפדותו בתורת קדו"ד. ולפדותו בתורת קדוה"ג גם אי אפשר, שהרי לראבר"ש לא נשלמה קדוה"ג שבו עד שעת זריקה, וממילא יש בו רק קדוה"ג קלושה, שאין לה פדיון. משא"כ בב' הסוגיות הנ"ל, שאין שם קדושת תנור או תנופה [מהטעמים שכתבו התוס' בדף מ"ו, א, הנ"ל], ואתינן עלה רק מצד קדושת הזבח. בזה, לראבר"ש, דאין השחיטה מקדשת כלל, נשארה בו עוד קדושת דמים גמורה, כיון שלא התחילה בו עדיין קדוה"ג, וממילא יש לו פדיון מחמת קדושת דמים שבו, כמו כל המנחות עד שלא קדשו בכלי שיש להן פדיון. ואליבא דרבי התירוץ בזה, דבסוגיין בדף מ"ז, א, שיש בו קדושת תנור או תנופה, הרי שממילא יש בו קדושת הגוף גמורה ע"י השחיטה, וממילא יש לו פדיון בתורת קדוה"ג שבו. משא"כ בסוגיות הנ"ל, שאין שם קדושת תנור או תנופה, בכהאי גוונא אף לרבי, כיון שחסרה קדושת התנור או התנופה לא חייל בו קדוה"ג "גמורה" בהשחיטה, שרק בצירוף התנור או התנופה מועילה השחיטה לבדה להחיל בו קדוה"ג "גמורה" לרבי. וכיון שאין קדוה"ג שלו "גמורה", שוב אין לו פדיון - מצד קדו"ד שלו אין לו פדיון, מפני שמשעה שהתחילה לחול בו קדוה"ג פקעה ממנו קדו"ד ושוב אין לו שוב פדיון מצד קדו"ד. ומצד קדוה"ג שבו אין לו פדיון, כיון שעדיין לא נתקדש בקדוה"ג גמורה בשחיטה, כיון שלא התחיל להתקדש בתנור או תנופה, וממילא אין לו פדיון כלל. ומאירים בעזהשי"ת דברי התוס' ומיושבים כמין חומר.

אלא שעלינו לבאר עיקר הדבר בזה, מה נשתנה קדושת הגוף הו' של שתי הלחם, שיש לה פדיון, משאר קדושת הגוף, שאין לה פדיון.



ג.

ונקדים לבאר בזה מה שמצינו דברים מוקשים בדין קדושת עצים. הנה, במס' מנחות דף כ: איתא: דתניא: קרבן, מלמד שמתנדבים עצים, וכמה, שני גזרין, וכן הוא אומר: והגורלות הפלנו על קרבן העצים, רבי אומר: עצים קרבן מנחה הן, וטעונין מלח וטעונין הגשה, ואמר רבא: לדברי רבי עצים טעונין קמיצה, ואמר רב פפא: לדברי רבי עצים צריכין עצים, עכ"ד הבריייתא. הרי מבואר בזה דנחלקו רבנן ורבי בגדר המתנדב עצים למזבח. לרבי דין עצים כקרבן מנחה בפני עצמו, ויש לזה את כל דיני המנחה להצריך מלח והגשה וקמיצה, וכן להצריך עצים לעצים, והיינו שיניחם ע"ג מערכה של עצים אחרים. לעומת זאת, לרבנן אין דין העצים כקרבן מנחה בפני עצמו, ועיין בתוס' שם [בד"ה מלמד], שכתב וז"ל: הא דפליגי הכא רבי ורבנן,

דלרבנן "נדבה" ולרבי "קרבן גמור" וכו', עכ"ל ועיי"ש. ובפשטות, כוונתם היא דלרבנן אין לעצים כלל תורת קרבן, ואין זו אלא נדבה לבדק הבית. אמנם, מלשונם שכתבו דרבי סבירא ליה דעצים קרבן "גמור", משמע מזה דאף לרבנן הוו עצים בכלל קרבן, אלא שאין הקרבן "גמור", ולרבי העצים הם קרבן "גמור". וצ"ב משמעות הדברים, מהו קרבן "גמור" ומהו קרבן "שאינו גמור".

ובאמת, מגופא דברייתא הנ"ל יש ללמוד שאף לרבנן דרבי יש על העצים תורת קרבן, דהרי כך התחילה הברייתא, על הפסוק שנאמר בתוה"ק "קרבן", וע"ז אמרו מלמד שמתנדבים עצים, והרי לנו דלרבנן ג"כ יש לעצים תורת קרבן. וכן בהמשך הברייתא מיייתנן לקרא דכתיב: והגורלות הפלנו על "קרבן העצים", והרי מפורש בזה בהדיא דאף לרבנן דרבי יש על העצים תורת קרבן.

וכן מצינו כמה מקורות בדברי הרמב"ם ז"ל דמפורש בהם שיש על העצים תורת קרבן. וז"ל הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות [פרק י"ד הלכה א'], שכלל שם את נדבת עצים בכלל כל נדבות הקרבנות, וכ' שם בהדיא דהעצים כקרבן, וז"ל: מתנדב אדם ונודר עולה ושלמים וכל מין שירצה מחמשת מיני מנחות הבאין בנדר ונדבה, וכו', ומתנדב או נודר יין בפני עצמו או שמן בפני עצמו או לבונה בפני עצמה או עצים למערכה מפני שהן כקרבן, שנאמר ולקרבן העצים, עכ"ל. והרי בהדיא שהעצים בכלל הקרבנות, ונדבתם כנדבת הקרבנות, וילפי' להו מקרא דכתיב ולקרבן העצים.

עוד מצינו בזה מפורש בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות איסורי מזבח [פרק ט' הלכה ה'], שכתב וז"ל: והמסדר שני גורי עצים על המערכה, הרי הוא כמקטיר איברים וחייב מיתה, "שהעצים קרבן הם", עכ"ל. והוא סוגיא מפורשת ביומא דף כ"ד: דסידור המערכה כולה אין חייב עליה זר מפני שאינה עבודה תמה לפי שיש אחריה עבודה של סידור שני גורי עצים, אבל על סידור שני גורי עצים עצמם הזר חייב ע"ז מיתה. אלא שבגמ' לא נתפרש בהדיא הדבר שחיובו של זר הוא מפני שהעצים הם "קרבן", אבל בדברי הרמב"ם ז"ל נתפרש הדבר בהדיא. וכנראה שרבינו סובר דעל דבר שאינו בכלל "קרבן" אין לחייב את הזר. ועכ"פ מפורש בהדיא בדברי רבינו, שהעצים הם "קרבן", ולכן הזר חייב עליהם כשעשה בעצים עבודה תמה.

עוד מצינו מפורש בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל שכלל את העצים בכלל הקרבנות לענין פסול בעל מום, ולענין איסור מקדיש בעל מום. וז"ל בהלכות איסורי מזבח [פרק ו' הלכה א']: כשם שמצוה להיות כל קרבן תמים ונבחר, כך נסכיו יהיו תמימים ונבחרים, שנאמר: תמימים יהיו לכם ונסכיהם, שיהיו הנסכים תמימים, שלא יביא נסכים לא יין מעושן ולא סולת שהתליעה ולא יכלול בשמן שריחו רע או שטעמו רע, [הלכה ב']: "וכן" עצי המערכה לא יהיו אלא נבחרים ולא יהיה בהם תולעת, וכו', עכ"ל. והרי לנו שהרמב"ם כלל בהדיא בכלל חיוב להיות קרבן תמים ונבחר אף את עצי המערכה שיהיו נבחרים ולא יהיה בהם תולעת. והרי בהדיא שיש לעצי המערכה תורת קרבן.

יותר מפורש הדבר בדברי רבינו שם, בהמשך דבריו בהלכה ג', שכתב וז"ל: המקדיש יין פסול או סולת פסולה או שמן פסול "או עצים פסולין" למזבח, הרי הדבר ספק אם דומים לבעל

מום כבהמה ולוקה או אינן כבעל מום, עכ"ל. ומקור הדברים במנחות דפים פ"ה פ"ו ופ"ז, דקמבע"ל כן לענין יין וסולת ושמן, והרמב"ם הוסיף בזה אף עצים, ומפורש בהדיא בדבריו דעצים תורת קרבן ממש עליהם. ואם בקרבן שאינו מבעלי חיים יש איסור מקדיש בעל מום, אף לגבי עצים הוא כן.

ומפורש בכל זה בהדיא שהעצים תורת קרבן עליהם. והנה, הרמב"ם פוסק בודאי כרבנן דרבי, שהרי הוא לא הזכיר בשום מקום שהעצים צריכים מלח והגשה וקמיצה ועצים. וכן הוא לפי הכלל שאין הלכה כרבי מחביריו. והרי מפורש בזה בהדיא שיש על העצים תורת קרבן אף לרבנן דרבי.

ובספר קהילות יעקב כתב בזה, דודאי אף לרבנן יש לעצים תורת קרבן, וכמפורש בהדיא בברייתא גופא, דרבנן ילפי שמתנדבים עצים מדכתיב והקרבנות הפלנו על קרבן העצים. וכל פלוגתיהו דרבי ורבנן היא "איזה קרבן" הוה העצים. לרבנן דינן כקרבן מחודש של עצים ואינם שייכים לתורת "מנחה", וממילא לא נוהגים בהם דיני מנחה. ולרבי נתחדש שיש לעצים תורת "קרבן מנחה", וממילא הם טעונים מלח והגשה וקמיצה ועצים, כמו שאר מנחות.

אולם, משמעות דברי התוס' במנחות דף כ: הנ"ל משמע בהדיא שלא כדבריו, שהרי כתבו דלרבי עצים הם "קרבן גמור", ומשמע מזה בהדיא דלרבנן אינם קרבן גמור. יתר על כן, מלבד זה הרי מפורש בהדיא במעילה דף י"ט: דתנן התם: אין מועל אחר מועל אלא בבהמה וכלי שרת בלבד, וכו', רבי אומר: כל דבר שאין לו פדיון יש בו מועל אחר מועל, עכ"ד המשנה. ובגמרא שם: רבי היינו תנא קמא, אמר רבא: איכא בינייהו עצים, דתנו רבנן: האומר הרי עלי עצים לא יפחות משני גזירין, רבי אומר: עצים קרבן הן, וטעונין מלח וטעונין תנופה, אמר רבא: לדברי רבי עצים צריכין עצים, ואמר רב פפא: לדברי רבי עצים צריכין עצים, עכ"ד הגמרא. ומפרש רש"י ז"ל שם: האומר הרי עלי עצים לא יפחות משני גזירין, וטעונין מלח וטעונין תנופה, ומפרש התם בפרק הקומץ רבה דלדברי רבי צריכים קמיצה כמו מנחה, וצריך עצים לעשות מערכה ולהקטירם בה, והשתא פליגי כן רבי ורבנן במתני', דרבי סבר דכל דבר שאין בו פגם כגון עצים יש בה מועל אחר מועל כמו בהמה וכלי שרת, דעצים קרבן גמור הוא, ורבנן סברי דלאו קרבן הוא ואין בהן מועל אחר מועל, עכ"ל. והרי סוגיא ערוכה ומפורשת, דלרבנן דרבי העצים הם בכלל שאר קדושת דמים, היוצאים לחולין במעילה, וכן יש להם פדיון, שדין יציאה לחולין בפדיון ודין יציאה לחולין במעילה תלויים זה בזה, כדקאמר רבי בהדיא. ורבנן ורבי פליגי לגבי עצים, דלרבי עצים בכלל קרבן, וממילא אין הם יוצאים לחולין לא בפדיון ולא במעילה, ולרבנן אין העצים בכלל קרבן, ויוצאים המה לחולין במעילה ובפדיון. ותימה בזה מכל הראיות הברורות שהבאנו לעיל דאף לרבנן עצים בכלל קרבן הם. וכמפורש בברייתא בדברי רבנן גופייהו, דילפינן נדבת עצים מדכתיב "קרבן", ומדכתיב: והגורלות הפלנו על קרבן העצים, וכן מהמפורש בהדיא בדברי הרמב"ם הנ"ל, שאעפ"י שפסק כרבנן דרבי, מ"מ כתב דהעצים קרבן הם ונדבתם בכלל שאר נדבת קרבנות, וחייב זר על עבודה תמה שיש בסידורם מפני שהם קרבן, ויש בהם פסול בעל מום מפני שהם קרבן, וצע"ג בזה.

והנראה לומר בעזה"ש¹, דיסוד פלוגתא דרבי ורבנן הוא, דלרבי קרבן העצים הוא קרבן הנרצה לה' הוא עצמו. וכמו שיש קרבנות מבהמה ועוף ומנחות, כן יש קרבן של עצים שהוא עצמו קרבן הנרצה לה' כשאר הקרבנות, והריח ניחוח לה' הוא מעצם העצים הקריבים. וממילא מדמינן לה למנחה, שאינה קרבן מבעלי חיים, וממילא כל דיני מנחה על קרבן העצים. אבל לרבנן, אמנם נתנה התורה² על העצים דין קרבן, אבל תורת קרבן שלהם היא מחמת זה שהם משמשים בהדי ההקרבה של קרבנות אחרים, והם עצמם אינם דבר הנרצה לה' מצד עצמם, ואין הם בפני עצמם ריח ניחוח לה'. וכל תורת הקרבן שלהם היא מצד זה שהם משמשים את הקרבן בשעת הקרבתו, וממילא חייל עליהו תורת קרבן ג"כ. אבל אין הם עצמם תורת קרבן מצד עצמם, וממילא לא שייך לחייבם תנופה הגשה וקמיצה ומלח שהם דברים הנצרכים בקרבן מצד דיני הקרבתו לה' לריח ניחוח, והעצים אינם בכלל זה. אולם, מכיוון שבתורת משמשי הקרבן חייל אף עליהו תורת קרבן, ממילא זר המקריבם עובר בזה באיסור זרות, כמו בעבודת שאר הקרבנות. וכן פסול בעל מום פוסל בהם כבשאר הקרבנות, כיון שהרי עכ"פ הם בכלל הקרבן וטפילים לו, מחמת זה שהם משמשי הקרבן בשעת הקרבתו, וממילא פוסל בהם מה שפוסל בקרבנות. וכן נדבתם חשובה בכלל נדבת שאר הקרבנות, כיון שהם באמת נכללים בכלל הקרבן שהם קריבים עימו. אבל הם עצמם אינם דבר הנרצה לה' כקרבן מצד עצמו, ולכן אין צריך בהם עבודה מיוחדת של קרבנות, אלא עבודת הקרבן עצמו עולה אף לעצים, שהם טפילים ונכללים בכלל הקרבן עצמו. וזה עומק כוונת התוס' במנחות הנ"ל, דלרבנן העצים נדבה ולרבי הוה קרבן "גמור", דבאמת אף לרבנן קרבן נינהו, כמפורש בכל הראיות הנ"ל, אבל לרבנן אינם קרבן מצד עצמם, אלא הם טפילים ונכללים בכלל הקרבן עצמו שהם קריבים עימו. אבל לרבי העצים עצמם תורת קרבן גמור עליהם מצד עצמם, וממילא דורשים המה מעשה הקרבת קרבן בפני עצמו, ככל הקרבנות. והדברים מאירים בעזה"ש³.

ולפי זה נראה ללמוד בזה יסוד מיוחד בעזה"ש⁴, דמה שקדושת הגוף אין לה פדיון ואינה יוצאה לחולין במעילה, ומשא"כ קדושת דמים, אין הדבר תלוי בעצם סוג הקדושה, אי הוי קדושת הגוף או קדושת דמים. ובאמת, אף קדושת הגוף היא סוג קדושה כזה שיכול לצאת לחולין במעילה ופדיון, מצד עצם סוג הקדושה, רק שמכיוון שכל קדושת הגוף היא דבר הנרצה בעצמו לה' לקרבן, ממילא כיון שחייל בו בעצם החפצא הגדר שהוא מיועד לה', שרוצה בדבר הזה בפני עצמו, שוב אין הוא יוצא מידי גבוה לעולם, וקדושה לא פקעה ממנו לעולם, מאחר שחייל בו תורת דבר המיועד לדבר שהשי"ת רוצה בו בעצמו. משא"כ קדושת דמים, שהיא דבר שאין בו חלות של רצון השי"ת בדבר בעצמו, ממילא יש לו פדיון והוא יוצא לחולין במעילה. וממילא, לפי"ז אי משכח"ל קדושת הגוף כזו שאין בה רצון השי"ת בדבר עצמו, אף קדושת הגוף יש לה פדיון ויוצאה היא לחולין במעילה. ואעפ"י שהוא חלות קדושת הגוף מ"מ יש לו פדיון, דפדיון וכן מעילה הוא בעצם סיבה להפקעת קדושת הגוף, כמו שהוא סיבה להפקעת קדושת דמים, ורק מפני שחייל בדבר רצון לעלות להשי"ת, שרוצה בדבר עצמו, שוב אין הדבר יוצא מידי גבוה בעצמו לא בפדיון ולא במעילה. אבל אילו משכח"ל מציאות של קדושת הגוף ודבר שיש לו תורת קרבן, אבל רצון השי"ת אינו בדבר עצמו אלא כמשמש לקרבן, ממילא אף כשנכלל הוא בקרבן ודיני קדושת הגוף ותורת קרבן עליו, מ"מ יוצא הוא לחולין במעילה

ובפדיון. וזהו דינם של העצים לרבנן דרבי, שאמנם תורת קדושת הגוף בהם ותורת קרבן עליהם, אבל כיון שאין בהם רצון לה' מצד עצמם, והם נכללים בקרבן וטפלים לו רק מצד שהם משמשי קרבן, ממילא יוצאים המה לחולין במעילה ופדיון, שהוא סיבה להפקיע גם קדושת הגוף, כל שלא חייל רצון לה' בדבר עצמו מצד עצמו. והדברים מאירים בעזהשי"ת.

ד.

ובזה יש לבאר אף בדין פרה אדומה.

הנה, סוגיא ערוכה היא בשבועות דף י"א: בהא דאמרינן התם דבמילתא דלא שכיחא לא אמרינן דיוצאין המה לחולין מכוח תנאי ב"ד שמתנה עליהם שאם לא יהיו ראויין למצותן יצאו לחולין, ואמרינן התם: הרי פרה דלא שכיחא, ותנאי: פרה נפדית על כל פסול שבה, מתה תפדה, נשחטה תפדה, מצא אחרת נאה ממנה תפדה, נשחטה על גבי מערכתה אין לה פדיה עולמית, שאני פרה דקדשי בדק הבית היא, וכו', עכ"ד הגמרא ועיי"ש. והרי מפורש בהדיא דפרה יש לה דין קדשי בדק הבית לענין זה שמועיל בה פדיון.

אמנם, מצינו כמה דינים גבי פרה שיש לה דין קדושת הגוף מחמת ד"חטאת" קריה רחמנא. וכמפורש בחולין דף י"א, א, דטריפה פוסלת בה הואיל וחטאת קריה רחמנא, ובע"ז די"ג: דרביעה ויוצא דופן פסיל בה לרבנן הטאיל וחטאת קריה רחמנא [וכמו שביארו התוס' בחולין שם], וכן פרה ששחטה שלא לשמה פסולה, כדתנן בפרה פ"ד משנה א', והטעם הוא משום דחטאת קריה רחמנא, כמו שפירש שם הר"ש בפרה והתוס' בחולין שם. והתוס' בחולין שם עמדו בזה דא"כ איך אמרו בגמ' דפרה דינה כקדשי בדק הבית, והרי חטאת קריה רחמנא, וכתבו וז"ל: ואם תאמר, בכל דוכתין דמשני קדשי בדק הבית, אמאי לא חשיב ליה כקדשי מזבח משום דחטאת קריה רחמנא, וי"ל, דבכל דוכתין מסלק לה בקושיא אחרית, ובפרק אלו קדשים דקאמר דאין פרה עושה תמורה משום דקדשי בדק הבית היא, כיון דנפקותא ליכא בגוף הפרה לא שייך דרשא דחטאת קריה רחמנא, ובבכורות דף כ"ה, א, נמי דקאמר דאין בה איסור גיזה ועבודה לאחר שנפדית משום דקדשי בדק הבית היא, ולא הויה כפסולי המוקדשין, משום דלאחר פדיון שאין תורת פרה עליה לא קריה רחמנא חטאת, וכו', עכ"ל ועיי"ש.

ודברי התוס' צריכים ביאור רב, למה הוקשה להם רק למה הפרה "אחר פדיונה" דינה כמו בדק הבית שנפדה, דמותר בגיזה ועבודה, ולא כקרבן שנפל בו מום ונפדה, שהוא אסור בגיזה ועבודה, וע"ז תירצו דאחר פדיונה כבר לא דיינינן בה דין חטאת קריה רחמנא אלא נידונית היא כשאר קדשי בדק הבית. ותימה, למה לא הוקשה להתוס' על הפדיון עצמו, איך יש לפרה פדיון משום דקדשי בדק הבית היא, והלא חטאת קריה רחמנא.

ואשר נראה לומר בעזהשי"ת, עפ"י המבואר בזה באות ב', דאפילו דבר שיש בו תורת קדושת הגוף ותורת קרבן, אם רצון השי"ת אינו בדבר עצמו, וכל מה שחייל בו תורת קרבן הוא מפני שהוא משמש לקרבנות ונצרך לו, ממילא אף הוא טפל לקרבן ונכלל בקרבנות, בזה אעפ"י שדיני קרבן עליו לכמה דינים, אבל לענין דין יציאה לחולין בפדיון ומעילה לא נוהג בו דין

קרבנות, אלא נוהג בו דין קדושת דמים, היוצאים לחולין בפדיון ומעילה. והוא מפני שדין יציאה לחולין בפדיון ומעילה הוא בעצם סיבה להפקיע מהדבר את קדושת הגוף, כמו שהוא סיבה להפקיע ממנו קדושת דמים, ורק בקרבנות, שבדר"כ רצון השי"ת הוא בדבר עצמו וחייל בו בעצם החפצא שהוא מיועד לריח ניחוח לה', ממילא אינו יוצא מידי קדושתו לעולם בשום דבר. אבל בקדושת הגוף כזו שאין רצון השי"ת בדבר מצד עצמו אלא בתורת משמש לדבר אחר שבו רוצה ה', אם אמנם יש בו תורת קדושת הגוף ותורת קרבן, אבל במעילה ופדיון, שהם סיבה להפקעת הקדושה, יוצא הוא שפיר לחולין, דמעילה ופדיון הם סיבה להפקעת קדוה"ג, כמו שהם סיבה להפקעת קדו"ה, כל שרק רצון השי"ת אינו בדבר עצמו מצד עצמו, וכמבואר בעזהשי"ת.

ומעתה נראה בעזהשי"ת, דפרה, למאי דקיי"ל דקדשי בדק הבית היא, אעפ"י שחטאת קריה רחמנא ונתנה לה תורה דיני חטאת להיותה קדושה בקדושת הגוף ותורת קרבן, אבל קרבן זה של הפרה אינו דבר הנרצה לה' מצד עצמו, שרוצה בדבר לריח ניחוח, ואין רצון השי"ת בדבר עצמו. ובאמת, כל הצורך בפרה הוא רק כדי לעשות ממנה מי חטאת להזאה על הטמאים, רק שקבעה התורה"ק שכדי שהפרה תהיה ראויה לכך, להזאת מי חטאת, בעינן שתחול בה תורת קרבן, אבל תורת קרבן זו אינה מפני רצון השי"ת בפרה עצמה מצד עצמה. וממילא כד דיינינן לענין לצאת לחולין בפדיון, שפיר יש לה דין קדשי בדק הבית שיוצאת היא לחולין בפדיון, שאעפ"י שחטאת קריה רחמנא, ודין קרבן וקדושת הגוף עלה, הרי אף קדוה"ג וקרבן יוצא לחולין במעילה ופדיון, כל שאין רצון השי"ת בדבר עצמו מצד עצמו. והפרה, למ"ד קדשי בדק הבית היא, אין רצון השי"ת בדבר מצד עצמו לעלות לו לריח ניחוח כשאר קרבנות, וכל תורת קרבן שבה היא להכשר לדבר אחר, לעשות ממנה מי חטאת להזות על הטמאים. ובכחאי גוונא אעפ"י שהיא קדושה קדושת הגוף, מועילים שפיר מעילה ופדיון להוציאה לחולין. ולכן לא הוקשה כלל לתוס' על עצם הדבר שיוצאת היא לחולין בפדיון, אלא רק הקשו דמ"מ כיון שתורת קרבן עלה, אחר פדיונה תהיה אסורה בגיזה ועבודה, כמו פסולי המוקדשין שנפדו. וע"ז תירצו דאחר פדיונה פקע ממנה דין חטאת קריה רחמנא, וממילא מותרת שפיר בגיזה ועבודה. והדברים מאירים בעזהשי"ת.



ה.

ואחר הודיע ה' אותנו כל זאת, נבוא לבאר בעזהשי"ת כמין חומר. לפי מה שהעלינו בעזהשי"ת באות א', המוכרח ומבואר והמפורש בדברי התוס' במנחות דף מ"ז, א, דבשתי הלחם, אם רק נגמרה קדושת הגוף שבהם יש להם פדיון. והדברים מופלאים, והרי שתי הלחם קרבן נינהו כשאר קרבנות, ומ"ש משאר קדוה"ג שאין לה פדיון.

והנראה בעזהשי"ת עפ"י המבואר, דהנה במנחות דף ט"ו, א, תנן: הכבשים מפגלים את הלחם והלחם אינו מפגל את הכבשים, כיצד, השוחט את הכבשים לאכול מהן למחר הן והלחם מפוגל, לאכול את הלחם למחר, הכבשים מפוגלין והלחם אינו מפוגל, עכ"ד המשנה, ובגמרא שם: היינו טעמא וכו', לחם גלל דכבשים ואין כבשים גלל דלחם, עכ"ד הגמ'. והמפורש בזה

בסתם משנה, דעיקר הקרבן של שתי הלחם הם הכבשים, והלחם הבא הוא "גלל דכבשים", היינו טפל לכבשים ובא לצורך הכבשים, וכיון שעיקר הקרבן הם הכבשים, המפגל בכבשים אהני הפיגול לחול אף על הלחם, שהוא גלל הכבשים וטפל להם, אבל המפגל בלחם אינו מפגל הכבשים, כיון שאין הכבשים קרבן מצד עצמן אלא גלל הלחם וטפילים לו. והנראה בעזהשי"ת לפי דעת התוס', דדין זה עצמו תלוי בפלוגתא דבן ננס ור' עקיבא במנחות דף מ"ה: הנ"ל אות א'. לר' עקיבא, דהכבשים אינם מעכבים את הלחם והלחם מעכב את הכבשים, עיקר הקרבן של שתי הלחם הוא הלחם, והכבשים הם טפילים ללחם ואינם קרבן מצד עצמם, וכמפורש בהדיא במנחות מ"ו: דלר"ע "לחם עיקר". אבל לבן ננס, הסובר דכבשים מעכבים הלחם והלחם אינו מעכב הכבשים, היינו משום דס"ל ד"כבשים עיקר", כמפורש שם בגמ', לשיטתו עיקר הקרבן של שתי הלחם הוא הכבשים, וכמפורש בגמ' שם דלבן ננס "כבשים עיקר", והלחם הוא טפל לכבשים. ור' שמעון במתני' שם הרי פוסק בהדיא כבן ננס, וממילא י"ל דסתם מתני' הנ"ל, דקאמר דלחם גלל כבשים ואין כבשים גלל לחם, והנפק"מ לענין פיגול, בן ננס היא, וכוותיה קיימא לן.

ואשר לפי זה, הרי מאירים כשמש בעזהשי"ת דברי התוס', דשתי הלחם שנגמרה קדושתם יש להם פדיון. ואעפ"י שהרי הם קדושת הגוף גמורה ותורת קרבן גמור עליהם, הרי נתבאר בעזהשי"ת באות ב', לענין קרבן עצים לרבנן דרבי, ופרה אדומה למאי דקיי"ל דקדשי בדק הבית היא, דגם דבר שיש בו תורת קרבן וקדושת הגוף, אם אין הוא קרבן מצד עצמו אלא הוא כטפל ומשמש לדבר אחר, ואין רצון השי"ת בדבר עצמו לקרבן מצד עצמו, אז אעפ"י שהוא קדוש בקדושת הגוף, הרי הוא יוצא שפיר לחולין במעילה ופדיון, דאף קדושת הגוף ראויה ליפקע ע"י מעילה ופדיון אם רק אין רצון השי"ת בדבר עצמו מצד עצמו לעלות לריח ניחוח לה'. וממילא, הכ"נ שתי הלחם לבן ננס, דקיי"ל כוותיה, דלחם גלל כבשים והכבשים הם עיקר הקרבן של שתי הלחם והלחם טפל לכבשים, אם אמנם הלחם יש לו תורת קדושת הגוף ותורת קרבן, אבל הוא יוצא שפיר לחולין במעילה ופדיון. והדברים מאירים בעזהשי"ת.



הרב משה יהודה לנדאו

מכון למצוות התלויות בארץ בנשיאות הגרש"ז רווח שליט"א

הגדרת שכחה במצוות התורה – בשכחה בשדה, בשכחת התורה, ובמחיית עמלק, ועוד

הקדמה

לגבי כמה מצוות ואיסורים בתורה נאמרו דינים שתלויים בשכחה, בין לדינים הנוגעים מחמת השכחה למי ששכח, כדוגמת שכחה שהיא ממתנות עניים שבשדה, כששכח קמה ועומרים בשדה, ובין לגבי האיסור לשכוח, הנאמר בכמה מצוות, כגון איסור שכחת התורה ואיסור שכחת מעשה עמלק ומחייתו.

יש כמה רמות בשכחה, וכפי שיתבאר להלן, יתכנו הגדרות שונות לעצם המושג שכחה, ויש בזה נפ"מ רבות להלכה.

ההבנה וההגדרה הפשוטה של שכחה היא שהאדם אינו זוכר את הדבר הנדון, ויתכנו בזה כמה אפשרויות: או שהוא אינו זוכר באותה שעה, אבל בכל רגע נתון יכול הוא להיזכר, מאחר שהזכרון קיים אצלו. ויש שהשכחה היא מזכרוננו, ולא ייזכר כלל, או שהוא ייזכר רק אם יהיו פרטים שיוזכירו לו, ויצפו את הזכרון.

ברור שלגבי איסור שכחת דברי תורה, או שכחת עמלק, אינו עובר על האיסור גם כאשר הדברים אינם לנגד עיניו כל היום, ואם הדבר עומד בזכרוננו אין זו שכחה. מאידך, לגבי שכחת עומרים בשדה חלה שכחה מיד כשהוא לא זכר באותה שעה שאוסף את העמרים, אף אם מיד כשהוא סיים צף ועלה בזכרוננו ששכח.

ברצונינו במאמר זה להביא לדון ולהוכיח הגדרה נוספת לשכחה בתורה. והיא, כאשר האדם מחליט בדעתו שהוא מסיח דעתו מהדיעה האמורה, ואינו מתעניין בה. במקרה זה, יתכן שתהיה שכחה גם אם הוא לא שכח בדעתו מהדברים. ולפי זה, באיסורים הנובעים משכחה, יתכן שלא יעבור האדם עליהם אלא אם כן החליט וחשב בדעתו שהדבר אינו מעניינו, וכ"ש אם הוא לאו מסכים לדברים ומבטל אותם בליבו. לדוגמא: אם הוא זוכר שיש עמלק ויש מצוה בתורה למחותו, אלא שהוא אינו מסכים לזה ח"ו, ומסלק מליבו שהמצוה אינה מעניינו. אפשר שהוא יעבור בזה על אף שהוא זוכר את המצוה.

איך שלא יהיה, ראוי להגדיר בכל מצוה מהי הגדרת שכחה האמורה בה, ועל כך דברינו. יש להדגיש, המאמר אינו מתייחס לחיוב זכירה שיש במצוות, אלא למצב השכחה. ההגדרות אינן בהכרח שוות, וגם מי שאינו בכלל שכחה עדיין אין זה מתחייב מכך שהוא מקיים את מצות הזכירה. ואפילו במצוות שיש בהן לאו של שכחה ועשה של זכירה, והלאו מוגדר כלאו הניתק לעשה, עדיין לא מתחייב שחיוב הזכירה ואיסור השכחה שווים, כדלהלן.



מצוות בתורה שקשורות לשכחה

שכחה, ממתנות עניים - שנאמר (דברים פכ"ד פס' יט): "כי תקצר קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהיה למען יברכך ה' אלוקיך בכל מעשה ידיך".

איסור שכחת מעמד הר סיני - שנאמר (דברים פ"ד פס' ט): "רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחרב".

איסור שכחת מעשה עמלק ומחיתו - שנאמר (דברים פכ"ה פס' יט): "והיה בהניח ה' אלוקיך לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ה' אלוקיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח".

איסור שכחת מעשה העגל, שנאמר (דברים פ"ט פס' ז): "זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלקיך במדבר".



א.

כיצד בועז עוזב לרות מהעומרים, והרי הוא מכשיל אותה באכילת טבל

לאחר שאמה של מלכות בית דוד - רות - באה עם נעמי לארץ ישראל, וירדה ללקוט עם שאר העניים ממתנות העניים שבשדה, היא הגיעה לשדהו של בועז. לאחר שבועז הכיר וידע מי היא, ואמר לה להישאר וללקוט בשדה שלו, הוא הנחה את הקוצרים איך להתייחס אליה. בתוך הדברים אומר בועז (פ"ב פס' טז): "וגם שול תשולו לה מן הצבתים ועזבתם וליקטה ולא תגערו בה". ופירש רש"י: "וגם שול תשולו - שכח תשכחו, עשו עצמכם כאילו אתם שוכחים".

רבים מהמפרשים הקשו כיצד יכול היה בועז לצוות כך, והרי הדין הוא שמתנות עניים שבשדה פטורות מתרומות ומעשרות, ובכללם פירות השכחה, אבל אם הם אינם שכחה, אלא שהושארו בכוונה, הם אינם בכלל פטור זה, והעניים שלוקחים אותם חייבים להפריש מהם תרומות ומעשרות. ואף אם הבעלים נותן להם במתנה או שהוא מסכים שהם יקחו, אין הם פטורים מתרומות ומעשרות. אם כן, איך יכשיל בועז את רות ואת נעמי באיסור אכילת טבל החמור?

ואמנם התשובה שענו המפרשים פשוטה, שאכן בועז הפקיר את אותם צבתים שהושארו, והפקר פטור ממעשר. והוסיף המלבי"ם שם בביאורו, שלכן הוסיף בועז ואמר "ועזבתם", וכוונתו שיהיה זה הפקר.

אלא שעדיין יש להעיר, שהרי ההלכה כדברי ב"ה (פאה רפ"ו) שהפקר לעניים אינו הפקר? וע"כ צ"ל שהוא הפקיר גמור לכולם [למרות שאף אחד מלבד העניים לא ילקוט, שהרי הפקר זה מעורב ונמצא בין הלקט שכחה ופאה שבשדה, מ"מ התבואה הופקרה לכל. ובפרט שהבחורים המלקטים, שידעו שהוא הפקר, יכולים לקחתם]. ויש להעיר, אם כן, כיצד אמר להם בועז "ועזבתם", והרי אם הוא הפקיר גמור, היו יכולים הם ללקט לעצמם, ובוועז לא יכול

היה למנוע מהם זאת? וצ"ל לפי זה שאכן הוא לא מונע מהם מלקחת בתורת הפקר, אלא שהוא אמר "ועזבתם", שלא יאספו אותם כפועליו, אלא יעזבו להפקר. אמנם, לפי דברינו להלן אפשר שיעלה תירוץ נוסף, ואולי גם עזיבה זו יכולה להיכלל בכלל שכחה.



ב.

מדוע בכל שכחה אין לחשוש שמעורבים פירות שאינם שכוחים

מתוך שאלת המפרשים הנ"ל עולה שאלה נוספת בכל אופני הלקיטה של פירות ותבואת השכחה. הרי בין פירות השכחה שהעני מלקט יש פירות שלא נשכחו, כלומר שהסיבה שהפירות לא נלקחו אינה מפני שבמוחו של המלקט היתה שכחה כלשהי, אלא או שמעולם הוא לא ידע על קיומם של הפירות, כגון שהוא לא היה יכול לראות אותם, או יתירה מכך, הוא ראה ולא שכח, אלא שהוא לא רצה לקחת אותם, כגון שהם היו פירות גרועים או שהם היו במקום שהוא לא חפץ לקחתם, כגון שהם גבוהים מאד, ולא שווה לו הטירחא לעלות, או שהוא סתם התעצל מלקחתם, או אפילו יתכן שהוא החליט להשאירם לעניים, כדי שיקחו בעין יפה. לכאורה, פירות אלו אינם שכחה, וא"כ גם בזה יש להקשות מדוע אין לחשוש שבמה שליקט העני יש פירות שאינם שכחה, והם טבל וחייבים במעשר. וא"כ כל עני שמלקט יחשוש שמא לא כל מה שבידו פטור ממעשר! התיינח בשכחת עומרים, שניכר לכל שלא היו משאירים אותם אלא אם כן שכחם, אבל בשכחת קמה, וכן בפירות שיש בהם שכחה, ושכח בעודם על העץ, נחשוש לזה!

התשובה לכאורה פשוטה. הדין הוא שפירות שנותרים בשדה לאחר הלקיטה, והבעלים משאיר אותם ואינו לוקחם, הפירות הם הפקר לכל, אם הבעלים אינו משמר את שדהו. דין זה מבואר בכמה מקומות, ובהם בברייתא המובאת בפסחים ו': שבסופי תאנים וענבים שמשאיר בשדהו, אם הבעלים אינו מקפיד מותרים משום גזל ופטורים מן המעשר. וכ"פ הרמב"ם בהל' מעשר פ"א הי"ב. עוד מבואר כן בדין מכנשתא דבי דרי, שהוא מקום אסיפת הגרנות, שהנשאר שם והבעלים מסלק דעתו מלקחתו מותר לכל אדם, משום שהוא אבידה מדעת. וכן מבואר במשנה בפאה רפ"ח, שמובאת בגמ' בב"מ שם: מאימתי כל אדם מותרים בלקט, משילכו בה הנמושות (ובכל הנ"ל יש להאריך בזה, ובמחלוקת אם הוא הפקר גמור או רק כשהוא בא לרשות זוכה, אך מ"מ ביד הזוכה הוא פטור ממעשר. והרחבנו בזה במקו"א. ואכ"מ).

אלא שעדיין יש להקשות, דמ"מ בכל שדה כשהבעלים מקפידים, ואינם מוכנים שאחרי - שאינם עניים, - יזכו, א"כ הפירות שאינם לקט שכחה ופאה שנשארו בשדה אינם הפקר, וא"כ מדוע העניים הלוקטים פטורים ממעשר מהכל, ומדוע שלא יחששו לאותם פירות שנשארו שאינם שכחה? וכן יש לעיין, דהנה רע"א, (על המשנה בריש פרק ח הנזכרת לעיל), הקשה מדוע מותרים כל אדם בלקט, ולא אמרינן תזכה לו חצירו לבעלים, ע"ש? הרי שרע"א הבין שדין זה נכון גם במקום שהבעלים רוצה שתזכה לו חצירו, ושהוא מקפיד שלא יקחו מי שאינם עניים. ולפי זה יש להקשות מדוע המלקטים פטורים ממעשר בכה"ג?



ג.

פירות שלא נשכחו, אם יכול הבעלים לשוב לקחתם

וביותר יש להבין בהגדרת מצות שכחה. במשנה בפאה (פ"ו מ"ג ואילך, ובתחילת פ"ז) מבואר ששכחה נקבעת לאחר שהמלקט עבר את המקום שבו נמצאים התבואה או הפירות, ושכחם, וכאמור (במשנה ד): זה הכלל כל שהוא בכל תשוב, שכחה. כל שעבר את מקום הפירות ולא אספם, הריהו בכל תשוב, ודין שכחה להם. והנה, לא הוזכר בשום מקום שאם מה שהשאיר אינו מפנישכח, אלא משום שאין הוא חפץ בפירות, לא יהיה לזה דין שכחה, ויכול יהיה לשוב לקחתו. ואף שבמשנה שם בסוף פ"ו מבואר שהמלקט שהתכוון ליטול בלקיטה זו רק את הגסים והגדולים, אין זו שכחה לגבי הקטנים, ויש שסוברים שאפילו לגבי הגדולים אינה שכחה, שהרי הוא עדיין עוסק בליקוט האילן ולא עבר מעליו, שם הוא משום שדעתו להמשיך ללקוט. אבל כאשר הוא לא מתכוון ללקוט יותר, אך לא מסיבת שכחה, לא הוזכר שיכול לשוב לקחתם. מדוע?

ד.

הקוצר בלילה וסומא שקצר

יתירה מכך. במשנה (פאה פ"ו משנה יא) מובא: הקוצר בלילה והמעמר [בלילה] והסומא יש להם שכחה. ביאור הדברים, מבואר במשניות הקודמות שכשם שנאמרה בתורה מצות עזיבה לעניים בשכחת עומרים, דהיינו שהאוסף שכח לאסוף מהעומרים שעימר כבר, כמו כן יש מצות עזיבה בשכחת קמה, דהיינו פירות שעדיין מחוברים ששכחם על האילן ולא ליקטם עד שעבר משם, מצוותם בעזיבה. החידוש שבמשנה הוא שאפילו כאשר הבעלים מלקט בלילה, או שהוא סומא, וברור שהוא אינו יכול שלא לשייר חלק מהפירות, ובדאי שמה שהוא משאיר אינו מפני שהוא שכח להסתכל, או שהוא ללוקטו וכדו', אלא שמלכתחילה הוא מוגבל, ועל דעת כן הוא לוקט, שמה שהוא יראה הוא יקח, ומהשאר הוא מסיח את דעתו. [ובהמשך המשנה מבואר שאם הוא לא סומא וכדו', אלא ברצונו הוא נוטל הגס הגס, כמובא לעיל, לא הוי שכחה כלפי הדק, ואפילו כלפי הגס לא, ע"ש במפרשים. ובפשטות, ההבדל מהאמור ברישא לגבי בלילה או סומא, ששם הוי שכחה, הוא משום ששכחה נקבעת בגמר מלאכת הקצירה, ואם הוא שוכח בקציר לילה הוי שכחה, מפני שזו דרך הקצירה שלו, ומי שמחליט שהוא אינו קוצר אלא את מה שלא קשה לו להגיע אליו, מהני קצירה זו כדי להחשיב את הנשאר כמתנו"ע. אבל כשהוא קוצר הגס הגס, מתחילה הוא מגלה דעתו שהוא משייר לקצירה נוספת, וממילא לא נגמרה מלאכת הקצירה שלו].

ויש להבין מדוע נכלל גם זה בכלל שכחה, הרי ודאי הוא לא שכח, כלומר שלא היתה כאן עזיבה מחמת שכחה וחוסר בזרון, אלא להיפך, הוא יודע בבירור שיש עוד פירות, והוא יודע שאם הוא היה לוקט ביום, או שהיה מלקט מי שאינו סומא, הוא היה מוציא הרבה יותר פירות,

אלא שמסיבות שונות, הוא מחליט ללקוט בתנאים האלה, שאין לו את האפשרות לגלות היכן הפירות, ומדוע גם זה מוגדר כשכחה?



כעין שאלה זו יש לעיין בדין המובא במשנה בפ"ז מ"ב. במשנה שם מובאת מחלוקת: כל שיש לו תחתיו יש לו בראשו [ופירשו הראשונים [חוץ מהרמב"ם] שכשהוא לוקט את הפירות שתחתיו הוא מסתכל בראש האילן, ולכן אף כששכח וגמר בראש האילן אינה שכחה, כ"ז שיש למטה]. ולר"מ משתלך המחבא [המחבא הוא כמין מקל שכשהוא עומד למטה הוא משתמש במחבא כדי לגלות את הפירות המוסתרים באילן]. ובירושלמי דנו אם ר"מ לקולא או לחומרא. וברא"ש שם שואל לרבנן מ"ט אינה שכחה, מ"ש ממי שמתנה שמה שישכח יחזור ויטול, שמבואר במשנה בסופ"ו שלא מועיל תנאו? ומתרץ שבזה כל שלוקט מסתכל אם יש מחוברים. ולכאורה, הבנת הענין היא שכשהוא לוקט את כל השדה כסדר הלקיטה, נגמרה מלאכת קצירה, ומה שהוא שוכח זו חזרה. משא"כ באילן שמנערו, כל זמן שיש לו תחתיו לא נגמרה מלאכת האסיפה, וזו צורתה, ולכן אין זו חזרה [ולא כמו שפירש בברכת כהן על הירושלמי, שהחילוק הוא שתחת האילן זה רק ממילא, משא"כ במתנה, הוא חוזר להדיא]. ור"מ [לשיטה בירושלמי שר"מ חולק לקולא] סובר שאפילו לאחר מכאן, מאחר שהוא לא עשה עם המחבא, אין זה גמר. ולכאורה, ודאי שהם לא נחלקו באופן שכולם נוהגים להשתמש במחבא, ועדיין לא השתמשו, שאם כן, מדוע לחכמים הוי שכחה, הרי זה דומה לנוטל הגס הגס שאינה שכחה? וע"כ שלפעמים משתמשים במחבא ולפעמים לא, או שהרוב לא משתמשים, אלא המקפידים, והמלקט לקט בסתם, ונחלקו האם משום כך עדיין אין הוא מוגדר כמי שסיים את ליקוט האילן או לא.

וכאן נשוב ונשאל, אם המציאות היא שיש שמשתמשים במחבא, א"כ גם האחרים, שאינם משתמשים, יודעים שאם הם ישתמשו במחבא הם ימצאו את מה שלא מצאו קודם, אלא שטריחא להו להשתמש במחבא, או מסיבות אחרות. מדוע אם כן נקרא הנשאר שכחה, הרי זו לא שכחה, אלא שהוא לא מעוניין לחפש יותר. מדוע חשיב שכחה לרבנן?



ה.

הגדרת שכחה

אשר על כן, נראה שע"כ הגדרת שכחה אינה דווקא במה שנשכח מדעתו, אלא אפילו כשהוא יודע שנשאר שם קצת והוא מחליט שהוא לא מחפש והוא מסיח את דעתו ממנו, גם זה בכלל שכחה, שהרי ודאי וברור הוא ששכחה במתנות עניים אין פירושה רק בדברים שהיו בדעתו או בידיעתו והוא שכח אותם, אלא גם פירות שהוא לא ראה אותם בזמן הלקיטה, והמשיך הלאה, גם הם בכלל שכחה [ומה שנאמר במשנה (שם פ"ה מ"ז) ששכחה מחמת דבר אחר אינה שכחה, היינו כשנעשתה ע"י אחרים הסתרה כלשהי לפירות, אבל ודאי שכשהפירות היו כדרך גדילתם אלא שהוא לא ראה, גם זה בכלל שכחה מחמת עצמו. כנלענ"ד. וראה מש"כ בזה בתפארת ישראל ביכין אות סט]. וכעת אנו מרחיבים את ההגדרה, שגם פירות שהוא מבין

בדעתו שהם צריכים להיות במקומם, אלא שהוא לא טורח לחפש אחריהם מסיבות שונות, גם הם בכלל השכחה.

על פי זה מובן, שגם כשסומא מלקט, או המלקט בלילה, הפירות שנשארו מוגדרים כשכחה, מאחר שהוא כבר לקט את האילן באופן שמבחינתו האילן הוא כבר לאחר לקיטתו [לאפוקי נוטל הגס הגס, או שדעתו והרגילות לחזור ולעבור עם מחבא, וכאמור לעיל].

כמו כן, מובנת המחלוקת במי שלקט ויכול לעבור ולבדוק במחבא, שאם ודאי דרך לעשות כן, אינו שכחה, ואם יש מי שעושה כן, בזה חלקו האם כבר נגמרה מלאכת האילן לאחר שהוא עבר ממנו, וגם זו שכחה, למרות שהוא יודע שהוא יכול למצוא עוד אם הוא ישתמש במחבא, מאחר שסוף סוף בדרך כלל הוא מסיח דעתו מזה, והסילוק שלו בדעתו והיסח הדעת מלשוב וללקוט הוא המגדיר את השכחה. ומ"מ, ר"מ חולק וסובר שכיון שיש משתמשים במחבא עדיין הוא לא סילק דעתו. ולפי האמור, עולה ההגדרה ששכחה מתקיימת כשהוא עבר והסיח דעתו מללקוט.

ויתרה מכך יש להוכיח, שאפילו כאשר הוא שכח מללקט, וכבר עבר והמשיך, אבל אם הנשכח הוא דבר חשוב, כדלהלן, אינה שכחה. הרי שלא השכחה בפועל קובעת, אלא היסח הדעת שמחמת השכחה. הנה, המשנה בפאה בתחילת פרק שביעי מביאה שעץ זית שיש לו שם, כלומר שהפירות שלו חשובים וידועים בשמם [ע"ש], אינו שכחה, אע"פ שהמלקט שכח ללקט וכבר עבר ממנו. והיינו טעמא, שמאחר שהאילן חשוב והמלקט ודאי ייזכר לחזור וללקוט, אין זה היסח דעת של שכחה. כלומר, שההבנה בזית אינה שהאדם לא שכח, אלא שכיון שהוא ודאי ייזכר ויחזור, בודאי שאין הוא מסיח את דעתו ממנו.

אלא שלפי זה צ"ב על מש"כ בסיפא דמתניתין, שכשמתנה שכל מה שישכח יחזור עליו הרי זה מתנה על מש"כ בתורה, ולכאורה אם הגדרת שכחה היא שיסיר מליבו, א"כ כאן אינו מסיר. ועו"ק מה ההבדל בין המתנה לבין המלקט שאח"כ חוזר עם מחבא, וכן מהמלקט שנטל רק את הגסים, שיכול לחזור?

ונראה לומר שאם הוא אומר שכעת הוא יודע שנשאר ושלפני כן הוא לא בדק ועשה כפי הצורך, יכול אח"כ לחזור, וזה כעין מש"כ, שאם הוא לא עשה במחבא, אע"פ שעבר אינה שכחה, שדעתו לחזור. וכן כשהוא נוטל רק את הגסים עדיין דעתו עליו. ומסתבר לכאורה שה"ה בלוקט בלילה, ודעתו לחזור ביום, וכך רגילים ללקוט [כגון שמעדיפים ללקוט בשעות הקרירות], דמאי שנא מהמלקט שדעתו לשוב וללקוט עם מחבא, וכך היא דרכו, ממי שחוזר ביום על מה שהוא מלקט בלילה, וכך הדרך [אין הבדל בין אם חוזר ועובר עם מחבא, לחזור ועובר עם פנס, לחזור ועובר ביום, אם כך הדרך]. ומה שכתבה המשנה שכשמתנה ע"מ לחזור אינו חוזר, הוא במי שלוקט כדרך הלוקטים, שבאופן הזה בדרך כלל הוא מסיח דעתו ממה שנשאר, ואין לו סיבה לשוב וללקוט, והוא חיפש עכשיו ולא מצא, ואת כל מה שהוא לא מצא עכשיו אין סיבה חדשה שהוא ימצא אח"כ, אלא שמחמת שהוא לא רוצה להפסיד הוא אומר שאינו מתייאש מהנשאר, זה נקרא שכחה והיסח הדעת ומתנה עמ"כ בתורה [ועיין ברע"א על המשנה שם].

א"כ, עולה לפי הצעתנו הנ"ל ששכחה היא הפעולה והסיבה, אבל הגדרת המצוה היא בכל אופן שהוא מסיח דעתו מללקוט. ולפיכך, העני המלקט אינו צריך לחשוש שמא בעה"ב לא שכח את הפרי אלא הוא סתם התעצל מללקוט, כי זה היה לו מסובך, או שהוא היה עייף ולא היה שווה לו להתאמץ בשביל פרי אחד, או שהוא החליט לשמח את העניים, וכדומה. כל זה בכלל מצות שכחה, שהוא מסיח דעתו מללקוט.

הוכחה מדברי הר"ש

ומצינו ליסוד זה ראייה נפלאה מלשונו ודבריו של הר"ש (פאה פ"ז מ"ב), וז"ל: תניא בספרי (פיסקא עד, על הפסוק בדברים פכ"ה פס' כ: "כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריו לגר ליתום ולא למנה יהיה"): "כי תחבוט זיתך – בראשונה היו חובטין זיתיהם והיו נותנים בעין יפה... פירוש, כיון שהיו נוהגים עין יפה בפאה ובשכחה...". הנה, מבואר בדבריו במפורש שיש מושג של עין יפה בשכחה, ולדבריו זו כוונת הפסוק וכפי דיוק הספרי, שהפסוק משתמש בלשון כי תחבוט ולא כתב כי תלקט וכדו', לומר שהראשונים היו נוהגים בעין יפה, ולא היו מלקטים הכל, אלא חובטים, ומה שנשאר לאחר החבטה היו משאירים לעניים. וע"ז מוסיף הר"ש שאת השאר היו נותנים לעניים או כפאה או כשכחה. ונראה שהר"ש כתב כן משום שבפסוק הזה נלמד גם חיוב פאה באילן [לא תפאר], וגם שכחה [אחריו]. מבואר בדבריו שמי שמתעלם בכוונה ולא מחפש פירות שיש באילן, כדי שישאר לעניים בעין יפה, גם זה בכלל שכחה.

אמנם, יש שהתקשו בדברי הר"ש הנ"ל [ראה הגהות וביאורים לחכם קדמון ספרדי שמוכא בספרי ע"פ רבינו הלל, הובא בהערות לר"ש הוצאת וגשל], ומשום כך מחקו וגרסו ללא המילה שכחה. וע"ש, שלפי זה הוצרכו להוסיף ולפרש את המשך דברי הספרי. אמנם, ברור שהגיר' בכת"י הר"ש היא כשלפנינו, וממילא ברור שהר"ש סבר ששייכת מידת עין טובה בשכחה, וכדלעיל.



ו.

שכחה כשהמלקט רואה ואעפ"כ משאיר

אדאמינא להכי, יש מקום לדון בשלב נוסף של היסח הדעת מהשכחה. מה יהיה הדין כאשר המלקט רואה באילן את הפירות, ואעפ"כ הוא משאיר, אם מצד שטירתו מרובה, או שהמאמץ לא שווה את הטירחה, או שאין לו זמן ללקוט את הבודדים, וכדו'. האם גם בזה יהיה דין שכחה, שהרי כבר הוכחנו שהגדרת השכחה אינו בשכחה בפועל, אלא בהסתלקות הדעת מלשוב וללקוט, ואם כן, אפשר ויתכן שגם כשהוא רואה להדיא, אלא שהוא לא לוקטו, יהיה גם זה בכלל שכחה. מאידך, אפשר שכשהוא רואה בפועל לא יהיה דין שכחה לפירות, ומה שהעניים יכולים לאסוף הכל ללא חשש חיוב מעשרות הוא משום דין הפקר. ולענ"ד, עפ"י האמור לעיל נראה יותר כצד הראשון, שגם כשהוא זוכר ויודע, ואעפ"כ הוא עובר מללקט או מלאסוף, כגון שהוא רואה פרי שקשה להורידו והמאמץ אינו שווה לו, ולכן הוא מניחו וממשיך, גם זה בכלל

שכחה. ולפי זה, אם המלקט עבר וראה ואעפ"כ לא לקט, ואח"כ נמלך בדעתו לחזור וללקט, אינו רשאי, שכבר חל עליו דין שכחה.

לדברינו הנ"ל, אם כנים הם, תתבאר גם הנהגת בועז, שאמר לקוצרים "וגם שול תשולו... ועזבתם..." שהוא אמר לקוצרים שיעשו עצמם שוכחים, אף שלמעשה הם זכרו, משום שגם כשמשאיר המלקט בכוונה, ומסיח דעתו מלקט, גם זה בכלל לקט הוא, וכדברי הר"ש הנזכרים. ומשום כך אמר בועז לקוצרים "ועזבתם", שפירות אלו אינם הפקר לכל, אלא מתנות עניים, וכדברי המלבי"ם הנזכרים לעיל.



ז.

תרגום המילה שכחה

בתרגום אוגוסטוס על הפסוק "ושכחת עומר בשדה" תירגם את המילה "ושכחת- ותתנשי" [וכן תרגם במילים לא תשכח האמור במחייט עמלק. אמנם, לגבי זכירת מעשה העגל האמור לעיל תירגם "לא תנשי". וצ"ע]. יש להתבונן, שהיה צריך לתרגם ויתנשי מינך, כלומר שישתכח ממך, ואם השכחה פעילה, אולי היה צריך לתרגם ותינשי? משמעות המילה ותתנשי משמעה יותר שאתה תהיה משוכח, ולא שישתכח ממך. אמנם, התרגום ביאר את המילה ושכחת, ולא כתבה התורה וישתכח ממך עומר בשדה. ומ"מ זו שאלתינו, מדוע אכן זה נאמר בלשון זו.

לפי דברינו יתכן שזה הביאור - אין הגדרת השכחה שנשתכח ממך, ולא זכרת, אלא שזה נעשה משוכח, דהיינו שהסחת מדעתך ממנו כשעברת ממנו.



ח.

הגדרת שכחה בלימוד התורה ומעמד הר סיני

והנה, יש מקום להשוות את הגדרת שכחה המחייב הנחה במתנו"ע, לאיסור שכחת דברי תורה. וראיתי שיש שהשוו ביניהם, וכן משווה למצות זכירת עמלק שיש שם לאו ד"לא תשכח", הנלמד מהפס' השמר לך פן תשכח.

במשנה באבות (פ"ג משנה ח) נאמר: רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר: רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך. יכול אפילו תקפה עליו משנתו? תלמוד לומר: "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך", הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו.

מסקנת המשנה שהאזהרה החמורה שלא ישכח, ועליה הוא מתחייב בנפשו, היא כשישב ויסירם מליבו, והיא השכחה שנאמרה בפסוק. והנה, רבינו יונה בפירושו על המשנה מבאר שכשתקפה עליו משנתו היינו כגון מחמת זקנה או אונס, ואינו חייב, משום דאונס רחמנא פטריה. ולדבריו, בחומרת הלאו דפן תשכח כלולות כל שכחות, אלא שבאונס פטור. ומש"כ שאינו חייב עד שיסירם מליבו הכוונה שישכח שלא באונס. וצ"ע לשון המשנה לפי זה. אבל

בפירוש רבינו בחיי על המשנה ביאר: "ת"ל ופן יסורו מלבבך, הא אינו חייב עד שיסירם מליבו – כלומר שהוא מכניס עצמו בטרדות ועסקים עד ששוכח ומסיח דעתו ממנה, ומסיר הדבר מליבו...". לדבריו, משמעות השמר לך פן תשכח הוא בהסחת הדעת מהדברים, והסרתם מן הלב. לענ"ה, אפשר שבדבריו יש קולא וחומרא. הקולא היא שגם מי שלא חזר על הדברים היטב [ולא מחמת אונס] ומשום כך שכח, אינו מתחייב בנפשו עד שיסירם מהלב, ואילו לדברי רבינו יונה מתחייב האדם כשהוא שוכח מחמת שאינו חוזר שוב ושוב. מאידך, יש חומרא בדבריו, שמי שמסיח דעתו מהלימוד ומדברי התורה, ומסירם מהלב, אע"פ שעדיין הוא לא שכחם, הריהו בכלל זה. כגון מי שאומר שנושא זה שלמד אותו לא מעניין אותו לזכור, ואין לו עניין בזה, עובר מפני אותו היסח הדעת, אע"פ שבפועל הוא לא שכח.

והנה, הגדרתינו לענין שכחה שעובר בהסחת הלב קרובה להגדרת רבינו בחיי הנ"ל לענין שכחת התורה. אולם, אין סתירה מדברי רבינו יונה ושאר המפרשים שעמו, שכן ברור הוא שגם בשכחה בפועל יש דין שכחה, אלא שאנחנו הוספנו שהמילה שכחה כוללת גם הסתלקות מהעניין וחוסר עניין בדבר.



לאור האמור, אפשר לבאר באופן נפלא שמשום כך הנוסח המקובל לומר בעת סיום מסכת פותח במילים הדרן עלך מסכת... ודעתן עלך... וכו', כדי לומר שאע"פ שסיימנו אותה וכעת אנו פונים ללמוד מסכתות אחרות, אין זה משום שאנו מסלקים דעתינו ממנה ח"ו, ועלולים להיכשל בהשמר לך פן תשכח, אלא דעתינו עליה ואין אנו מסיחים את הדעת ממנה.



ט.

הגדרת שכחת מעשה עמלק וחטא העגל

גם באיסורים הנוספים שנאמרה בהם בתורה שכחה - איסור שכחת מעשה עמלק ומחייתו, וכן איסור שכחת מעשה העגל - שנאמר בהם "לא תשכח", ניתן לומר שאסור להסתלק מלהבין שיש חיוב מחיית עמלק, ויש חיוב לדעת את חומרת מעשה העגל ואיסור מלהסתלק מזה במחשבתו. ואף אם הוא זוכר את הדבר אלא שיחשוב שמחיית עמלק לא ראוייה בדור הזה, או שחטא העגל אינו מעשה בלתי נאות וכדו', יעבור על האיסור.



י.

מקומות נוספים בתורה שנאמר בהם עניין השכחה

"ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו". מלבד ששר המשקים לא זכר, הוא גם שכח. לדברינו מתפרשים הדברים היטב, שהוא גם הסיח את עניינו של יוסף מדעתו, כלומר שבדעתו היה שאין זה מעניינו כלל.



ותאמר ציון עזבני ה', וה' שכחני. והנביא משיב מפי הקב"ה "התשכח אשה עולה מרחם פרי ביטנה... גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך". ודאי שעם ישראל לא טעו שהקב"ה יכול לשכוח פרטים וכדו', אלא שהשכחה כאן הכוונה סילוק והיסח דעת מחמת חוסר עניין בעמ"י. וע"ז באה תשובת הקב"ה, שכשם שלאם אין מצב של סילוק הדעת מפרי בטן, כך הקב"ה לא הסתלק ח"ו בדעתו מעמ"י. "גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך", כבר ביאר הגר"א ש"אלה תשכחנה" היינו חטא העגל, שנאמר בו "אלה אלוהיך ישראל", זה תשכחנה, הקב"ה מסלק עצמו מזכרון זה, אבל "ואנכי" - מתן תורה שפתח באנכי, "לא אשכחך"..



סיכום

נראה שהגדרת מצב שכחה בדיני התורה אינה רק כשהאדם "שוכח", כלומר שהמידע שהיה במוחו לא נשמר בזכרונו, אלא גם אם הוא לא ידע, או שהוא ידע באופן כללי את הדבר אבל הסיח דעתו ממנו, גם זה בכלל שכחה. ויתכן שאפילו כשהוא זוכר את הדבר בזכרונו, אלא שהוא החליט בדעתו שמידע זה אינו רלוונטי ולא מעניין אותו יותר, והוא מסיח דעתו מכך, גם זה בכלל שכחה.



הרב אהרן גבאי - הרב דוד אריה הילדסהיים

האמנם בירכו באיטליה על נר יו"ט [מכתבים]

א.

במאמרי בירחון האוצר גליון כ"ז, הבאתי הגדה של פסח נוסח איטליה, כת"י ניו יורק 8279, דף 3א, שנעתקה בשנת רי"ד, שכתוב בה להדיא בענין על נר יו"ט: "והמדליק נר שלי"ט [=של יום טוב] אינו צריך לברך". ומכך הסקתי שמנהג איטליה היה שלא לברך על נר יו"ט. וכמו שכן הוא גם מנהג תימן, ותואם גם למנהג צרפת ופרובנס בתקופת הראשונים. וכפי שהראיתי, מנהג זה משתקף גם מהסידורים הספרדיים והקטלונים הקדומים. וגם בארבעת סידורי הקדמונים: סידור רס"ג, רע"ג, רשב"ן ורמב"ם, נזכרה רק ברכת נר של שבת ולא נזכרה כלל ברכה על נר יו"ט.

בחודש הקודם (גליון מ עמ' שעב-שעג), כתב הרב דוד אריה הילדסהיים לשער שמנהג איטליה הקדום היה לברך, והוא השתנה רק באמצע תקופת הראשונים. הוא הביא שני הוכחות לקיום ברכת נר יו"ט באיטליה. ראיה אחת מ'ספר הלכות איטלקי קדמון לר' יחיאל בן יקותיאל' (תלמידו של הריב"ן, שנדפס בקובץ על יד ספר כ"ה, עמ' 153, ושוב בכנסת מחקרים ג' עמ' 85), 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".

ולענ"ד אין ללמוד מכאן אלא שדעת אותו חכם איטלקי הייתה שההלכה היא שצריך לברך, אבל אין מכאן שמץ ראיה שכן היה מנהג, כי לא כתב פוסק זה להדיא שכן המנהג. וכידוע, הפוסקים לא תמיד התחשבו במנהגים, אלא כתבו בסתימות את ההלכה הנכונה לדעתם, ואף מבלי לציין שאין המנהג כדבריהם. וצריך להבדיל בין מקורות שכותבים מה צריך לעשות, לבין מקורות שכותבים מה הקהל נוהגים לעשות בפועל, ורב המרחק ביניהם. ולצערנו הרב, הבחנה יסודית זו לא באה לידי ביטוי מספיק בחקר המנהגים בדורות האחרונים, ודין גרמא להצגת תמונה מעוותת לחלוטין בכל תחום זה. וכמעט כל פעם ממציאים כותבי תולדות המנהגים חילוקי מנהגים בתוך קהילות שלא היו ולא נבראו. וע"ע על הצורך בהבחנה זו במאמרו של ידידי, הרב יעקב ישראל סטל, בסוף מאמרו על מנהג אמירת פיטום הקטרת במוצ"ש, שנדפס בקובץ מכילתא א, וזה לשונו:

(א). אהרן גבאי "בענין הברכה על נר של יו"ט, ועל ענין 'ספר הירושלמי' האשכנזי", ירחון האוצר כז (ניסן תשע"ט), עמ' רכא-רכב.

"הלכה ומעשה: שני סוגי מקורות: מהמחקר שלפנינו גם נתעוררנו בהבנת היחס הנכון שיש להעניק למקורות ידע שונים. לצורך בירור מנהגנו נעשה שימוש בשני סוגי מקורות ידע: (א) חיבורי הלכה, מנהג ופרשנות; (ב) סידורי תפילה. בין שני סוגי מקורות אלו קיים הבדל משמעותי. הסוג הראשון מציג, בדרך כלל, מה יש לבצע לדעת ההלכה הפסוקה ולפי המנהג המקובל, אך אין כל הכרח שהמנהג הפעיל אכן תאם לפסיקה ההלכתית המסוימת, שלא פעם המנהג שנתקיים למעשה לא עלה בקנה אחד עם דבר ההלכה. לעומת זאת, סידור התפילה מתאר את המנהגים הפעילים ואת מושבם בחיים, שכן הסידור נועד לסייע למתפלל להתמצא בסדר התפילות הנהוג בקהילתו, ולפיכך לא מסתבר שלא תהיה חפיפה מלאה בין סידור התפילה למנהג שנתקיים בפועל באותה קהילה, ובמיוחד אם מדובר בסידור או מחזור שנועד לשליח-ציבור המוביל את תפילת הקהל כולו".

גם בנוגע למנהגנו, זמני אמירת 'פסום הקטורת' ובדגש על אמירתו בסיום תפילת ערבית, לא תמיד המתואר בספרות ההלכתית והספרות הקרובה לה עולה בקנה אחד עם המתועד בסידורי התפילה".

ולהמחשת הדברים אציין עובדה מרתקת ומדהימה שגיליתי לפני מספר שנים, והיא בענין אמירת תפלת הדרך בלשון יחיד, שלכאורה מסקנת הגמ' בברכות היא שצריך לומר את תפלת הדרך בלשון רבים, וכן פסקו להדיא הטור והשו"ע. אולם, למרבה הפלא כמעט בכל סידורי הדפוס הספרדיים עד מלחמת העולם השנייה, הדפיסו את נוסח תפלת הדרך כולו בלשון יחיד, וזה כולל עשרות סידורי דפוס שונים מונציה ומקושטא וליורנו¹, מראשית הדפוס בשנות הר"נ לערך עד שנת ת"ש, דהיינו תקופה של 450 שנה, והם הסידורים שהתפללו בהם קהילות הספרדים בכל פוזוריהם (יוצאים מן הכלל סידורי דפוס אמסטרדם², שהמשכם בדפוס בגדד, כגון חוקת עולם

(ב). דוגמא נאה לכך היא הקפדתם של נקיי הדעת בצרפת על מאכלה הכשר של המינקת הגוייה ששכרו לילדיהם, הקפדה שאין לה כל חובה הלכתית ואף לא נזכרה כמנהג פעיל בספרות ההלכה והמנהג. ראה על כך: ש' עמנואל, 'המינקת הנוצרייה בימי הביניים: הלכה והיסטוריה', ציון, עג (תשסח), עמ' 21-40. [וכן מנהגם של רבים מראשוני אשכנז לאסור נטל"פ, על אף שבספריהם הם כתבו שנטל"פ מותר, וכפי שציניתי בס"ד בספרי - רועי הכהן זק].

(ג). גישה זו כבר הביע עזרא פליישר, שבנוגע לנוסחאות תפילה ומנהגי תפילה יש לסמוך על עדויות ליטורגיות (סידורים ומחזוריים) על פני מקורות שאינם ליטורגיים, כמו ספרות ההלכה והמנהג, שהביאו נוסחאות או מנהגי תפילה סותרים, שאין לראות מקורות אלו כעדות למציאות ליטורגית פעילה וקיימת. ראה: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגנוזה, ירושלים תשמח, עמ' 15-16. וראה גם: הנ"ל, קריאת שמע של ערבית, עמ' 295-296 הערה 83; שפיר, תולדות נוסח צרפת, 2-3. תודתי לידידי הרב משה שוחט על הפניותיו בעניין.

(ד). לדוגמא סידורי ויניציה: רפ"ד, שס"א, שע"ז, ספר מאה ברכות תק"מ. וכן בספר מאה ברכות דפוס אמ"ד תמ"ו. וכן בסידור שפת אמת (צפת תקצ"ב). וכן נקטו סידורי תפלת החודש ובית עובד. [לפי בדיקת ידידי הרב דוד סטבון, וכתב על נושא זה מאמר, וכמדומני שטרם נדפס].

(ה). בתפלת ישרים דפוס ראשון (דף פח ע"א) ודפוס שני תקל"ט (דף עה ע"א) ודפוס ג' תק"ס (דף פט ע"ב), חוקת עולם דף רב ע"ב (ל' רבים, חתימה בשם ומלכות). יש עוד שני יוצאים מן הכלל: הראשון הוא סידור נאפולי ר"ן עמ' 501 (פותח בלשון יחיד "אלקי ואלקי אבותי" וממשיך בלשון רבים), אך יש לידע שסידור זה מלא השפעות של נוסחים לא ספרדיים בעליל, וכגון שכל ברכת המזון נדפסה שם בנוסח איטליה. והשני תפלה זכה ליוורנו תקמ"ט (דף רו ע"א, התפלה בשו"מ) וגם בספר יפה נוף (ויניציה של"ה - דף לח ע"ב, על ספר זה יש מאמר של מ. בניהו באסופות ספר שביעי ע"ש) תפלת הדרך בנוסח ארוך מאד, בלשון רבים ובלי חתימה (ברוך שומע תפלה), הוא המקור לבקשה בל' ארמית. [כל המקורות מתוך המאמר של רבי דוד סטבון שטרם נדפס וכנ"ל].

ותפילת ישרים מנצור). נמצא שיש לנו תיעוד על תקופה של 450 שנה שבסידורי הדפוס שהתפללו בהם קהילות הספרדים בכל פזורים, היה כתוב תפלת הדרך בלשון יחיד, ובודאי שכך אמרו בפועל לפחות המון העם, ואף על פי כן לא העיר שום אחרון ספרדי שהמנהג שלנו בזה הוא דלא כהשו"ע והטור. וההסבר לזה הוא שכל האחרונים חשבו שהוא מנהג טעות נגד גמרא מפורשת ולכן לא התחשבו בו כלל [ואקווה לפרסם מאמר ליישב ולהצדיק המנהג הישן, ויש תחת ידי ממצאים שכך היה המנהג הקדום בכל קהילות ישראל, ושכן גרסו למעשה כל הגאונים ורוב הראשונים הקדמונים. ואכמ"ל ליישב למה לא פסקו בזה כסוגיא בברכות].

וכיצ"ב יש לענ"ד לבאר למה מרן הב"י התעלם ממנהג קהילות א"י והסביבה לנהוג בשקיעה כדעת הגאונים, ובשולחנו הטהור ובב"י פסק בפשיטות כדעת ומנהג כל הראשונים מאירופה (המכונה "שיטת ר"ת", כי ר"ת הצליח לבאר את סוגיות הגמ' בהתאם למנהג רווח זה), וזאת משום שהמנהג השני הוא מנהג טעות. ובאמת, עד שלא פירסם מהר"ם אלשקאר את החיזוק למנהג זה מתשובות הגאונים כתב יד, לא הזכירו שום פוסק, ושני דורות אחר כך כבר מעידים כל הפוסקים שכך הוא מנהגם מאז ומקדם ואין לשנותו, אפילו שלמרות הכל שיטת ר"ת היא שיטת כמעט כל הראשונים'.

וראה גם מאמרי (אהרן גבאי, 'בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת', עץ חיים באבוב ניסן תשעט עמ' תנו-תעח), שהראיתי שם בחוש שאף שבהרבה ראשונים מקהילות שונות כתבו בסתימות שלא לברך מעין שבע בליל הסדר, מ"מ כמעט כל הראשונים שדיברו להדיא על המנהג באותן קהילות העידו שהמנהג הוא לברך.

באופן שכשבאים לקבוע מה היה המנהג בקהילה מסוימת, אין לסמוך על סתימת ספרי הפוסקים, שאינם אמורים לשקף המציאות, אלא לעיין בספרי הפוסקים, ולמצוא בהם עדויות מפורשות או מרומזות מה היה המנהג בפועל בזמניהם. וקרקע בטוחה יותר היא לעיין בכל הסידורים הישנים, שכל הכתוב בהם ודאי נהג הלכה למעשה (אמנם, קורה לפעמים שמשנתה המנהג ועדיין בסידורים יש את ההוראה הישנה, אבל עכ"פ תוך מאה שנה זה מתעדכן. כך שהכתוב בסידורים משקף לכל הפחות את המנהג בפועל בטווח של מאה שנה קודם כתיבת הסידור, ואכמ"ל).

ונשוב לענין נר יו"ט. ברור הדבר שאילו היה נוהגת ברכת נר יו"ט באיטליה היו הברכה ופרטיה מועתקים בסידורי איטליה הרבים, ואילו המציאות היא שלא נזכר בהם ברכה זו

1. ואיזה חכם אחד טען לי שהמנהג השתנה מחמת תשובת מהר"ם אלשקאר. אולם, אין הדעת סובלת שישנו עשרות קהילות מזרחיות ומערביות מנהג מבוסס הנוגע לאיסורי דאורייתא בשבת, מחמת תשובות גאונים, בניגוד לפסק מפורש של כל גדולי הראשונים, וגם בניגוד לפסק השו"ע, ועוד, שהתעקשו אחר כך לנהוג כך בגלל "כח המנהג". ראה למשל לרב יעקב פראג'י בשו"ת מהרי"ף סימן מז, שהאריך לתמוה על המנהג במקומו שלא נהגו כר"ת, אך סיים שאפילו אשתו לא הסכימה עמו לשנות מנהג כל היהודים, וזה לשונו "ואפילו נות ביתי. אינה שומעת לי בדבר הזה שאומרת לי בפירוש אני הולכת בדרך שהולכים כל היהודים... נמצא הקונטרס שחברתי לעצמי חברתי". עכ"ל. [וכיצ"ב בענין נר יו"ט כתב מו"ר הגר"י רצאבי בספרו נר יו"ט פרק כה, שגם הנוהגים בתימן לברך, בדרך כלל האנשים הם שבירכו מכא מה שלמדו, אבל הנשים לא היו מורגלות מאמותיהן בברכה זו במסורת. עכ"ל. ויש להמליץ על שבוכות החזקת המסורת בפשיטות של נשים צדקניות, בלי התחכמויות, נגאלו אבותי ממצרים. א.ג.] ועל כרחק שהמנהג בכל קהילות המזרח וצפ"א ותימן היה כדעת הגאונים מקדם קדמתה, ורק בספרד ושאר אירופה נהגו כר"ת (ומסתמא, הטעם האמיתי לכך הוא משום שכך האופק ברוב ארצות אירופה וכמשנ"ת בספרי רינת אהרן ברכות דף ב סו"ע א).

וכדלהלן. וביותר, שהרי לפי הפוסק ההוא יש כאן הרבה פרטי נוסח, כאשר יו"ט חל בשבת, ואיך יתכן שכל הסידורים באיטליה ישתקו מלפרש כל פרטים אלו. ובפרט שרוב סידורי איטליה יש בהם מדורי הלכה מורחבים ביותר בכל חטיבה וחטיבה בסידור (ולענ"ד, מזה גופא שהפוסק ההוא כותב כמה אפשרויות, וחלקן מחודשות, בענין זה, נראה שלא הייתה לו מסורת בזה ולכן הוא כתב כמה אפשרויות. והבן).

עוד כתב הרב הילדסהיים: "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".

ותמיהני על הרב הילדסהיים, שהרי את שני מקורות הללו הביא העורך של המבוא להגדה של פסח מדרש בחידוש (ומשם שאבם הרב הילדסהיים), ולמרות זאת קבע שם העורך שמנהג איטליה היה שלא לברך על נר יו"ט. והמעין שם היטב יראה שאין העורך מדבר מכח ידיעתו על מנהגם בדורות האחרונים, אלא נראה שם בעליל שזו קביעה של העורך לפי עיונו בעשרות כתבי יד ישנים של מנהג איטליה (ראה לדוגמא שם הע' 102). והיינו, שבכל עשרות הסידורים של מנהג איטליה שבדק העורך לא נזכר כלל ברכה על נר יו"ט, ורק ציין העורך לשלימות הענין שיש מחזור יחידאי שבו נזכרה הברכה כדעה קיימת אך דחויה. וגם הוסיף העורך בהערה "כן היה המנהג העתיק בכל תפוצות ישראל. ולא נזכר ענין הדלקת נר ביו"ט בספרי חכמי איטליה כשבולי הלקט, ספר התניא, וספר התדיר. ראה גם ברכת הדלקת נר של יום טוב' מאת רצון ערוסי בתוך סיני כרך פה תשל"ט עמ' נה-צא".

כמו כן, בדקתי בסידורי הדפוס הראשונים של מנהג איטליה, ואף בהם נזכרה ברכת נר שבת אבל לא נזכרה כלל ברכת נר יו"ט.

נסכם אם כן את הנתונים. בהגדה אחת משנת ריד מפורש שלא צריך לברך. בכל עשרות הסידורים שבדק עורך ההגדה מדרש בחידוש אין שמץ רמז לאיזכור ברכת נר יו"ט, וכן לא הובאה הברכה בסידורי הדפוס של בני איטליה. כמו כן, לא נזכר ענין הדלקת נר ביו"ט בספרי חכמי איטליה, כשבולי הלקט, ספר התניא, וספר התדיר. למרות שכל אלו הם ספרים המדברים על כל הלכות המצויות במועדים. ומנגד יש לנו סידור משנת קנא, יחידאי, שכותב שיש שיטה לברך, והוא עצמו מסיים שהעיקר הוא שלא לברך, ויש גם איזה חכם איטלקי שכתב בפשיטות את דיני ברכת נר יו"ט.

כל זה דיי בו כדי לקבוע שמנהג איטליה היה שלא לברך.

יוצא אם כן שמנהג איטליה בסוגיא זו תואם את המנהג הקדום של רוב ככל קהילות ישראל שהיה לא לברך כלל על נר יו"ט, ובניגוד למנהג קהילות אשכנז, הנוהגים לברך על נר יו"ט מקדמת דנא.

וכאן המקום להעיר שהרבה חוקרים בדור האחרון, ובראשם פרופסור תא שמע המנוח^ז, מנסים בכל כוחם לקשר את אשכנז-איטליה-א"י בכל מנהג אפשרי. אולם, בפועל לעת עתה לא

(ז). סידור מנהג רומא כתב יד ירושלים הסה"ל 38.4282 משנת ה"א קנ"א, דף 78א.

(ח). הערת הרב רועי הכהן זק: אין זה חידוש שלהם. מקורם בדברי שי"ר.

מצאתי קשר אמיץ בין מנהגי ההלכה וסידורי התפלה של בני אשכנז למנהגי ההלכה וסידורי התפלה של בני איטליה. ולפחות בתקופת הראשונים הם שני מנהגים מובחנים ושונים זה מזה באותה המידה שכל עדה ועדה שונה מחברתה^ט [הקשר היחיד הוודאי בין אשכנז לאיטליה, הוא שבני אשכנז קיבלו את רוב פיוטי המועדים של בני איטליה, כולל כל הפיוטים הקדומים שהיו באיטליה ומקורם מא"י. וכן עדויות חסידי אשכנז על מוצאם של חלק מיהודי ורבני אשכנז הקדומים מלוקא שבאיטליה].

הדוגמא הטובה לדרך החוקרים בזה, היא מסוגייתנו, שהחוקר המנוח י' תא שמע בכנסת מחקרים הנזכר כתב: "אמירת ברכה על הדלקת נר של יום טוב נתונה הייתה במחלוקת כל ימי הביניים. מנהג אשכנז ברובו היה לברך, ומנהג ספרד עד לאמצע המאה הי"ד היה ברובו שלא לברך. מנהג איטליה עוקב, כרגיל, את מנהג אשכנז, אבל ב"שבלי הלקט" לא נזכר נר של יום טוב כלל". וגם כאן, לפי הנתונים שבידנו ברור שמנהג הרווח והפשוט של יהודי איטליה היה שלא לברך על נר יו"ט (וגם ידידי הרב הילדסהיים מודה בזה, רק שהוא טוען שהיה קיים עוד מנהג אחר שולי), ולמעשה תא שמע עצמו קבע מהו מנהג איטליה, לא מסידורים או עדויות על מנהג (וכמובן לא הסתמך על הסידור משנת קנ"א הנ"ל), אלא רק על סתימת הפוסק האיטלקי ההוא, שכאמור לא משקף את המנהג אלא את עמדת ההלכה של אותו פוסק [ולכן אין לתמוה שבכל מאמר שני של תא שמע, "מוכיח" הכותב את הקשר של אשכנז-איטליה-א"י].

לסיום, אציין שכבר עשר שנים שאני עוסק בבדיקת וחקירת נוסחי תפלה, וראו עיני מאות כתבי יד מכל עדות ישראל, ועדיין לא שזפו עיני שום סידור מלפני תקופת השו"ע שיהיה בו איזכור כל שהוא של ברכת נר יו"ט [ואיני מדבר כמובן על סידורי אשכנז, שנהגו כן מקדמת דנא]. ובפרט יש לציין שבסידורי דפוס רומניא נזכרה ברכת נר שבת ולא נזכרה ברכת נר יו"ט. וזה מוכיח בבירור שרוב ככל ישראל לא בירכו כלל על נר יו"ט, ושהברכה התפשטה אצלנו הספרדים והמזרחיים בעיקר בגלל פסק השו"ע, המבוסס על הציטוט בשם הירושלמי, שנתברר שהוא מהוספות שבירושלמי האשכנזי.

אהרן גבאי

ב.

לכבוד החכם הכולל הנודע בשערים, הרב אהרן גבאי נר"ו.

נהניתי מאוד מדבריך הנאמרים בהשכל ודעת, אכן כפי שכתבת בסוף דבריך עיקר מגמתי לא היתה לברר מה היה המנהג הנפוץ באיטליה, אלא רק רציתי להראות שמנהג כזה היה קיים

ט). ואפרט. בכל נוסח תפילות הקבע נוסחי אשכנז ואיטליה רחוקים זה מזה, לא פחות מהמרחק שבין נוסח אשכנז לנוסח הספרדים או התימנים. כנ"ל גם בסדר ההפטרות. כינויי ושמות הטעמים של האיטלקים שונים מאד משמות הטעמים בפי האשכנזים. נוסח ספרי הבבלי שונים בהחלט. ואפילו בחלוקת הזיו"ל ל"ך של פרשת האזינו השנויה במחלוקת איטליה ואשכנז שונים זה מזה [ראה מאמרי: אהרן גבאי, 'הזיו"ל ל"ך - חלוקת פרשת האזינו', ירושתנו, שנה תשיעית (תשע"ו), עמ' קלט-קנד].

י). הערת הרב רועי הכהן זק: וכבר העיר כן פרופ' חיים סולובייצ'יק במספר מאמרים.

באיטליה בתקופת הראשונים, אך נכון שהרוב לא נהגו כך. דנתי שם אודות ההשערה שהירושלמי ה'אשכנזי' נערך באיטליה, שעל זה טענו לי איך יתכן שמנהג זה לא היה קיים שם כלל בתקופת הראשונים, ועל זה השבתי שאכן מנהג זה היה קיים, ולו יהי שרק יחידים נהגו כן. ומצאנו כיו"ב בהרבה מנהגים שהיו נפוצים בתקופות קדומות ואח"כ נדחו ע"י גדולי הפוסקים, אך עדיין המשיכו לנהוג במשך מאות שנים אצל יחידים, ואציין שתי דוגמאות:

א. המנהג לעמוד בק"ש (או רק בפסוק ראשון), שמקורו במנהג א"י הקדמון כמבואר בחילוף מנהגים, ובסדר רע"ג דחה מנהג זה בחריפות רבה, והעתיקו את דבריו הרבה ראשונים, וכן נפסק בטור ושו"ע או"ח סי' ס"ג ס"ב, שהעומד בק"ש ה"ז עבריין. ומ"מ מצינו רבים במשך הדורות שעשו כן, ראה בספר "מנהג טוב" (מחכם איטלקי מתחילת האלף השישי) סימן י"א ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ח"א סי' כ"ט ובשו"ת מהרי"ל החדשות סי' י"ז ובמקור חיים לבעל החות יאיר סי' מ"ו ס"ק ד' ובספר דברי קהלת (פרנקפורט תרכ"ב) עמ' 39 בהערה, ובספר ליקוטי חבר בן חיים ברכות נ"ג ע"ב העיד שכן היה מנהגו של החתם סופר.

ב. המנהג לאכול בבית בשמיני עצרת בחו"ל (אף ששם הוא ספק יום ז' של סוכות), וכן המנהג שביום שמע"צ עושים קידוש בסוכה ואוכלים הסעודה בבית, שמנהגים אלו נדחו לגמרי ע"י הראשונים אך מ"מ נהגו כך רבים וטובים במשך כל הדורות, עי' ב"ח או"ח סי' תרס"ו ע"ש, ובמג"א סי' תרס"ח ס"ק ב' ובבכורי יעקב שם ובמטה אפרים סי' תרכ"ה באלף המגן ס"ק מ"ב ובספר משיב צדק להג"ר צדוק הכהן מלובלין ובשו"ת דברי יעקב (להג"ר יעקב שור) סי' ע"ו.

ואם אמת הדבר שהירושלמי האשכנזי נערך באיטליה, נוכל לומר כן גם לגבי הברכה על הדלקת נר של יו"ט, שכך היה המנהג הקדמון באיטליה בזמן שנהגו כמנהג ארץ ישראל, ואח"כ רובם חדלו מזה, משום שהם קיבלו עליהם את מנהג בבל, אך מ"מ הרבה יחידים המשיכו לאחוז במנהג הקדום.

ואף שהירושלמי ה'אשכנזי' (או ה'אשכנזי' - איטלקי) נערך בתקופה שכבר ספגו שם הרבה מתורתה של בבל, מ"מ בזה עדיין נהגו כמנהג א"י, ובכל אופן כך נהגו במקומו של מחבר הירושלמי הזה.

ולא מסתבר שברכה זו נתחדשה ע"י ר' יחיאל בן יקותיאל, או ע"י חכם אחר, מחמת שראה כן בראב"ה והא"ז והרוקח, דלא מסתבר² שבני איטליה היו משנים את מנהגם מחמת פוסקים אשכנזיים, גם אם הם כתבו כן ע"פ הירושלמי, שהרי יש הרבה דברים שלא עושים כמו הירושלמי, לכן יותר נראה כנ"ל.

ועכ"פ ודאי אין מקום להוכיח שברכה זו לא נהגה באיטליה מעולם, מכך שהיא לא נהגה שם בזמן הראשונים, כי ברכה זו אכן היתה קיימת שם לפחות עד שנת ה"א קנ"א.

לגבי מנהגי אשכנז ואיטליה, נכון שיש ביניהם הרבה חילוקים, אך מ"מ יש ביניהם מכנה משותף גדול, ששניהם (וגם קהילות רומניה - ביזנטיון) הושפעו במידה רבה ממנהג א"י הקדמון, יותר

יא. הערת הרב רועי הכהן זק: לא מדויק. הוא היה באיטליה, אך היה קשור לחכמי אשכנז.

יב. הערת הרב רועי הכהן זק: למה לא מסתבר? מצאנו דווקא הרבה דוגמאות לזה.

משאר הקהילות בעולם. אמנם, נכון הדבר שלא הושפעו במידה שווה באותן נקודות. יש מנהגים ארץ ישראליים, שבתקופת הראשונים אנו מוצאים אותם רק באיטליה ורומניה, ויש מנהגים שאנו מוצאים רק באשכנז, כי מנהגי בבל נתקבלו בשניהם כבר באמצע תקופת הגאונים, וחכמי כל מקום החליטו מדעתם איזה מנהגים ארץ ישראליים להשאיר ואיזה לשנות, ובנקודה זו אכן לא היתה ביניהם השפעה הדדית כ"כ.

במאמרי בירחון האוצר גליון ל"ז הבאתי ראיה חזקה (לדעתי) מהלקח טוב פרשת אמור שיש דין הדלקת נרות ביום טוב, ע"ש. וגם זה ראיה להשערתי שמנהג זה נהג באיטליה, כי ידוע שמנהגי איטליה (ובעיקר דרום איטליה) דומים מאוד למנהגי רומניה.

בענין מה שנהגו הספרדים לומר את תפילת הדרך בלשון יחיד שלא כדעת הפוסקים, עי' בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' נ"ט אותיות ב' ג'.

עדיין אני אוחו בדעתי שקשה לומר שפסקו של מרן השו"ע לברך על נר של יו"ט היה חידוש שלו נגד המנהג הפשוט בכל קהילות הספרדים, דאיזה סיבה היתה לו לשנות את המנהג, וגם אם סבר שהוא ירושלמי מפורש, מ"מ בהרבה דברים לא נהגו כמו הירושלמי. ועוד, שאם כן איך כולם קיבלו את דבריו בשתיקה באין פוצה פה ומצפצף, והרי בהרבה דברים לא קיבלו את דבריו משום שהיו נגד המנהג הקדמון. ולכן נראה יותר שמנהג זה אכן החל לנהוג בקסטיליה (שממש בא ה"י) בסוף תקופת הראשונים, אולי בעקבות דברי האבודרהם בשם המשמרת המועדות, או משום דברי הכלבו סי' נ"ח. ואף שנאמנה עלינו עדותך שברכה זו לא נמצאת באף סידור מלפני תקופת השו"ע, מ"מ הרי כתבת ש'קורה לפעמים שמשנתה המנהג ועדיין בסידורים יש ההוראה הישנה. אמנם, מיד אח"כ כתבת 'אבל עכ"פ תוך מאה שנה זה מתעדכן, כך שהכתוב בסידורים משקף לכל הפחות את המנהג בפועל בטווח של מאה שנה קודם כתיבת הסידור, אבל א"א לתת לזה שיעור מדויק, וכי היה איזה חוק שכל מאה שנה בדיוק צריך לעדכן את הסידורים? יתכן שכך הוא ע"פ רוב, אך אפשר שבענין הזה הדבר ארך יותר זמן, וגם צריך לבדוק אם הסידורים שראית הם ע"פ מנהג קסטיליה, או ע"פ מנהג של מחוזות אחרים בספרד. וגם יתכן שהמון העם עדיין לא נהג כך עד זמן הב"י, אך רוב מנין ובנין של החכמים והמקובלים כבר נהגו כן.

לדעתי, גם זו הבחנה נחוצה מאוד לחוקרי המנהגים, לא לשים לב רק לארץ שבה היה המנהג, אלא גם למחוז ולעיר שבה היה המנהג. כי יש הסבורים בטעות שבכל ארץ היה רק מנהג אחד ויחיד, אך באמת היו הרבה חילוקי מנהגים בין מחוז למחוז ובין עיר לעיר, וכמ"ש התה"ד שבאשכנז היה חילוק בין גליל עליון לגליל תחתון. וכן היו הרבה חילוקים בין מגנצא לוורמייזא, ובין מנהג ריינוס למנהג אוסטרייך, וכן בתקופת האחרונים היה חילוק בין מערב גרמניה למזרח גרמניה. וכן במרוקו היו הרבה הבדלים בין המחוזות השונים, ובג'רבא היה חילוקים בין הרובע הגדול לרובע הקטן, ובתימן היו בלדי ושאמי ושרעבי ועדני וחבאני, וכן בארץ ישראל בזמן הב"י היו הרבה חילוקים בין ירושלים לצפת.

ולדעתי זהו ההסבר הפשוט של הסתירה הגדולה בין דעת כל חכמי צפת בזמן השו"ע שסברו כר"ת, לבין העובדה הברורה שמנהג א"י וכל ארצות המזרח הוא כשיטת הגאונים, שבני צפת

דאז רובם ככולם היו מיוצאי ספרד ושאר ארצות אירופה, והם אכן נהגו כר"ת, אך בשאר ערי ישראל, ירושלים חברון וכו', וכן בכל ארצות המזרח נהגו כגאונים מדורי דורות. איני יודע מי היו הרוב בירושלים, עכ"פ שם קיבלו את המנהג הקדמון ע"פ הרלב"ח, שפסק כן כידוע, וכמה עשרות שנים חרבה העיר צפת כליל ובטלו כל מנהגיה.

ובזה מבואר גם מה שכתב הב"י או"ח סי' תע"ה, שנהגו כדעת הרא"ש לקחת ב' מצות ומחצה, וכ"כ הרדב"ז ח"א סי' תפ"א שכן הוא 'מנהגינו ומנהג אבותינו'. ותמה הרב מולקנדוב במאמרו בירחון האוצר גליון ל"ט, שהרבה חכמי ספרד מזמן הטור עד זמן הב"י כתבו לקחת רק מצה ומחצה (אף שמביאים ג' מצות), וכן הוא בכמה הגדות של פסח כמנהג ספרד, מלבד הגדת ואדי אלחגרא שכתוב בה כלשון הטור שכתב כדעת הרא"ש. אך לדעתי הדבר פשוט שרק במחוז קסטיליה נהגו כך, שמשם באו הב"י והרדב"ז ושם נדפסה הגדת ואדי אלחגרא, ומדפיס ההגדה היה ר' שלמה אלקבץ הקדמון, שנכדו המהר"ש אלקבץ מכנהו 'החכם השלם החסיד', ופשיטא שמה שהוא קבע בהגדה את לשון הטור הוא משום שכן היה המנהג במקומו. וההגדות האחרות אולי העתיקו מקודמיהם בלי שינוי, אך הוא 'עידכן' את ההגדה לפי המנהג הנהוג בפועל. וכן הצידה לדרך, שהיה תלמיד הטור", כתב כשיטת הרא"ש והביא גם את הדעה החולקת הנ"ל ודחאה, ובוודאי שהיה לדבריו השפעה רבה על המנהג.

בהערכה רבה

צעיר התלמידים

ד. א. הילדסהיים

ג.

לכבוד הרה"ג ד' הילדסהיים:

נהניתי מאד מתגובתו הנבונה, והנני להעיר כמה הערות:

אסכם מה שיוצא מכל האמור עד כה על מנהג איטליה: מחד יש הוכחות ברורות שהמנהג הרווח היה שלא לברך על נר יו"ט (כמוכח מהשמטת ברכה זו בכל עשרות הסיפורים מאיטליה כתיב יד ודפוסים, וגם הוראה מפורשת בהגדה אחת, וכן שתיקת הפוסקים העיקריים באיטליה). ומאידך, אין שום עדות מוצקה שבאיטליה היה קיים מנהג בפועל אצל מעטים לברך, רק שמצינו שכן היתה דעה של חכם מסוים, ושדעה זו נזכרת כאפשרות בסיפור יחידאי. אלא שמותר לכת"ר לשער שהיה בפועל קיים מנהג כזה אצל יחידים או מחוזות מסוימים (וממילא לתלות שלכן זה נמצא בירושלמי האשכנזי, שלהשערת כמה חוקרים נכתב באיטליה), אבל יש לזכור שמכלל השערה לא נפיק.

ומה שכתבת: "לא מסתבר שברכה זו נתחדשה ע"י ר' יחיאל בן יקותיאל, או ע"י חכם אחר, מחמת שראה כן בראבי"ה והאו"ז והרוקח, דלא מסתבר שבני איטליה היו משנים את מנהגם מחמת פוסקים אשכנזיים, גם אם הם כתבו כן ע"פ הירושלמי, שהרי יש הרבה דברים שלא עושים כמו הירושלמי, לכן יותר נראה כנ"ל". כבר הראיתי בתגובתי שמגוף דברי רבי יחיאל

(ג). הערת הרב רועי הכהן זק: למיטב זכרוני הוא היה תלמיד של רבינו יהודה בן הרא"ש.

נראה שהוא חידש זאת, ולא הייתה לו מסורת. ואין זה פלא כלל, שאין כאן שינוי מסורת אלא רק הוספה של ברכה חדשה, ובתקופת הראשונים לא ראו שום פסול להוסיף ברכות חדשות, ובספר סדר חיבור ברכות האיטלקי כתב שכל מקום שיש ספק אם לברך או לא, מספק יש לברך! (והכלל "ספק ברכות לקולא" לשיטתו היינו שלא חייב לברך אבל מותר, ואל"כ הוי לן למימר ספק ברכות לחומרא, וברכה שאינה צריכה היינו דוקא במברך ב' פעמים את אותה ברכה באופן שהיא לבטלה ממש"), וכן כתבו כמה ראשונים שאפשר להוסיף בברכות השחר כמה ברכות שירצה.

ומה שכתבת: "ומצאנו כיו"ב בהרבה מנהגים שהיו נפוצים בתקופות קדומות ואח"כ נדחו ע"י גדולי הפוסקים, אך עדיין המשיכו לנהוג במשך מאות שנים אצל יחידים". זו אכן תופעה נפוצה וקיימת בהרבה מנהגים, אך לא נראה שיש להשתמש בזה בנידוןנו, כי לא מצאנו בגאוני בבל התנגדות מפורשת לברך על נר יו"ט, ורק משתיקתם אנו לומדים שהם לא נהגו לברכה, ואילו באמת באיטליה הקדומה נהגו לברך ברכה זו, אין שום סיבה שהיה מתבטל מנהגם, וגם היינו צריכים לראות בספרי הפוסקים האיטלקים שיוורו שלא לברך. ולכן הסברא נותנת שמעולם לא היה שם מנהג לברך.

ומה שהוכיח מהלקח טוב על מנהג רומניא: א. הלקח טוב לא כתב מפורש בכלל שיש נר יו"ט, ורק הרב הילדסהיים למד כן מדקדוקים בלשונו (וכבר דחה דבריו הרב עמנואל מולקנדוב שם, ודבריו נראים טפי בעיני). ב. הלקח טוב ודאי לא כתב שיש ברכה על נר זה, ויש שיטות שמדליקים נר ביו"ט אך אין מברכין עליו (וזהו למשל מנהג איטליה הרווח כדמשמע בהגדה של פסח שהבאתי במאמרי, וכן מהסידור משנת קנ"א, שודאי הדליקו שם נר ומ"מ כתבו שלא לברך עליו). ג. גם אם היה מפורש כאן לברך על נר יו"ט, עדיין אין מכאן ראיה על מנהג בפועל ברומניא, אלא רק על דעתו האישית של בעל לקח טוב. ד. בסידורי רומניא כתבי יד ודפוסים שבידינו אין זכר כלל לנר יו"ט, וע"כ שגם במנהג רומניא לא היה נודע מנהג זה.

גם מה שכתב "לגבי מנהגי אשכנז ואיטליה נכון שיש ביניהם הרבה חילוקים, אך מ"מ יש ביניהם מכנה משותף גדול, ששניהם (וגם קהילות רומניה - ביזנטיון) הושפעו במידה רבה ממנהג א"י הקדמון, יותר משאר הקהילות בעולם". הן אמת שהרבה חוקרים משערים כן, אך עדיין טיעון זה לא הוכח מעולם בצורה משכנעת ומנומקת, ולכשעצמי איני מכיר לע"ע מנהגי א"י באשכנז, ורוב הנכתב בזה בספרי המחקר הוא בנוי על השערות לא מבוססות וכדומה". ומה שהביא הכותב שמנהג אשכנז הקדום היה לעמוד בפסוק ראשון של קר"ש, אינו ענין למנהג בא"י שעמדו בכל הקר"ש, ולכן התנגדו לזה גאוני בבל דמיחזי כאילו עבדי כב"ש (למרות שיש לפקפק טובא בטענה זו, כי הם עמדו גם בערבית). ואין שום ראיה שגאוני בבל מתנגדים לעמידה בפסוק ראשון, ואף יתכן בהחלט שהיה קיים בבבל הקדומה מנהג כזה [ובאיטליה לא ברור שהיה מנהג כזה, ומה שהביא הכותב מספר מנהג טוב, צריך לידע שאין זה ספר מנהגים המתעד מה עושים, אלא להיפך הנהגות טובות שמצא המחבר בספרים שונים ובעיקר בספרי אשכנז, והעלם על ספר

(יד). הערת הרב רועי הכהן זק: וכן נקטו גם חלק מחכמי אשכנז.

(טו). הערת הרב רועי הכהן זק: וכבר האריך כן פרופ' חיים סולובייצ'יק, כנ"ל.

כמנהג מומלץ. ואם כבר יש ללמוד משם שמנהג זה לא היה נפוץ באיטליה, ועכ"פ ודאי אין להוכיח מהכתוב בספר זה שמנהג איטליה היה לעמוד בפסוק ראשון של קר"ש].

ומה שכתב "שבני צפת דאז רובם ככולם היו מיוצאי ספרד ושאר ארצות אירופה, והם אכן נהגו כר"ת". זה לא נכון בכלל האשכנזים והספרדים גם יחד בצפת מנו בסך הכל 69 משפחות, לעומת המוסתערבים שהיו 130 משפחות, וגם הייתה אז שם גם שכונה שלימה של יוצאי צפון אפריקה ובה 33 משפחות", וגם הם ודאי לא נהגו כר"ת, וודאי שהב"י וזולתו ידעו והכירו שכל אלה נוהגים כהגאונים, והדרא קושיין לדוכתא.

ומה שהעיר באופן כללי על חלוקה למחוזות, זה דבר נכון וחשוב, אך צריך לשים לב שבעוד כל ארץ וארץ מחולקת מעיקרא בכל מכלול המנהגים, ואין ענין לאחד מנהגי שתי ארצות ולהשוותם, אבל באותה הארץ בדרך כלל היה מנהג אחיד, לפחות מתחילתה, וההבדלים בין המחוזות ברובם נובעים מסיבות מאוחרות, כגון שפוסק של מחוז מסוים שינה המנהג ובמחוז אחר נשאר המנהג על תילו, או שמחוז מסוים הושפע ממנהג ארץ אחרת. ולכן בכל כהאי גוונא כל עוד שאין הכרח גמור לחלק בין המחוזות, עדיף לקבוע שהיה מנהג אחיד ודוק.

בכבוד רב

אהרן גבאי

ד.

לכבוד הרב גבאי נר"ו.

גם זאת הפעם אשתעשע בדברייך, אפס כי לא אוכל להאריך.

מה שכתבת בשם סדר חיבור ברכות שמספק יש לברך, עיינתי שם וראיתי שכתב להדיא שזה רק בברכות דאורייתא, כמו אמת ויציב ושבעת המינים (כר"ג שהם מדאורייתא), ולא בברכות דרבנן. אמנם, יש ראשונים (וגם אחרונים) הסוברים שאפשר להוסיף ברכות השבח, אך בברכת המצוות לא שמענו. וגם בלאו הכי תורתה של איטליה בסוף תקופת הראשונים גדלה על ברכי תורת אשכנז וצרפת, וקשה לייחס להם שיטות מחודשות יותר מדאי אם אין לזה הכרח.

ומה שטען מר' ואילו באמת באיטליה הקדומה נהגו לברך ברכה זו, אין שום סיבה שהיה מתבטל מנהגם, נראה בזה בהקדם דהנה יש לשים לב לכך שהברכה על הדלקת נר שבת לא נזכרה כלל בלקח טוב, אף שכתב כמה פעמים על חיוב הדלקת הנר, וכן היא לא נזכרה בשכל טוב ובסדר חיבור ברכות, וקשה להניח שלא יזכירו ברכה הנוהגת כל שבת.

והנראה לענ"ד נכון בזה הוא שרובם של גאוני איטליה ורומניה סברו כדעת רבינו משולם, שהדלקת הנר אינה גמר המצוה, והם סברו שברכה זו היא רק אליבא דהירושלמי, דס"ל

(טז). לפי רישום ממשלתי של חייבי המס בצפת בשנת רפה-רפו, היו שם ארבעה רובעי מגורים של יהודי צפת: רובע המוסתערבים ובו 130 בעלי בתים, רובע הפרנקים היינו האשכנזים יוצאי אשכנז ובו 48 בעלי בתים רובע המערביים יוצאי צפון אפריקה ובו 33 בעלי בתים רובע הפורטוגזים ובו 21 בעלי בתים [ראה המקורות לזה בספר שרשי מנהג אשכנז ח"ה עמ' 805].

דמברכים גם על הכשר מצוה (כמ"ש האחרונים ליישב את דעת רבינו משולם שלא יקשה עליו מהירושלמי). ועי' תורת רפאל הל' שבת סי' ג' שכתב טעם אחר לומר שברכה זו רק אליבא דהירושלמי. וממילא, בזמן קדום שנהגו ע"פ הירושלמי בירכו גם על נר שבת וגם על נר של יו"ט (כמבואר בירושלמי ה'איטלקי - אשכנזי), אולם אחרי שהם קיבלו עליהם את דיני הבבלי הם לא בירכו על הדלקת הנר לא של שבת ולא של יו"ט, שכידוע היו קהילות שנהגו כן, כמו שכתב רבינו משולם לר"ת בספר הישר סי' מ"ז: "במקומות אחרים הרבה ראינו שאין נוהגין לברך".

אך מ"מ יתכן שהיו מקומות או משפחות יחידות שהמשיכו לברך על שתיהן, כמו שמצאנו בדברי ר' יחיאל בן יקותיאל ובאחת ההגדות. ומה שטענת שנראה מדבריו שלא היתה לו מסורת מה לעשות באופן ששבת ויו"ט מזדמנים יחד, י"ל דזהו משום שזה היה רק מנהג יחידים.

ולגבי מה שהוכחתי מהלקח טוב, הנה לשונו בפ' אמור הוא: "למה נסמכה פרשת הנרות למועדים ללמדך דברי רבותינו שאמרו הדלקת הנר בשבת מצוה, לפיכך נסמכה למצות שבתות ומועדי ה'", משמע שאותו חיוב שיש בשבת יש גם ביו"ט, וא"כ למה יהיה הפרש ביניהם לענין ברכה? (ולא נראה לי כלל לומר שהוא חידוש דין מעצמו נגד המנהג הפשוט) אך לפי מה שכתבתי אכן אין כוונתו שבירכו ע"ז, כי גם על נר שבת לא בירכו.

ולפי זה, מה שהבאת שבסידורי רומניא לא מופיעה ברכה זו, נראה שהוא משום שברכה זו בטלה מהם במשך דורות רבים, ואח"כ הם קיבלו רק את ברכת נר שבת ע"פ הגאונים ור"ת.

ומאי דכתב מר שאינו מכיר מנהגי א"י באשכנז, יש עמי אריכות גדולה בזה שגם גליון שלם של ירחון האוצר לא יספיק לה, ומידי פעם אני מפרסם מאמרים על מנהגים שמקורם בתורת א"י, ואולי פעם אפרסם מאמר מקיף בענין זה, אך מ"מ אציין כאן כמה דוגמאות פשוטות:

הדבר הידוע והמפורסם הוא נוסחאות התפילה הארץ ישראליות שנאמרו באשכנז בחגים, כמו "בגילה ברינה בשמחה רבה", "זה צור ישענו פצו פה ואמרו", "בא"י מלך צור ישראל וגואלו", "בא"י שאותך לבדך ביראה נעבוד", וכן הנוסח "בא"י עושה השלום" הנאמר בעשי"ת. ואין ספק שלא היו מקבלים את הנוסחאות הללו לולא שכך היה מנהגם הקדום בכל השנה".

ואמירת תשע ברכות בתפילת לחש של ר"ה נהגה בתחילה רק באשכנז ואיטליה, אך בספרד ופרובאנס אמרו בלחש שבע ברכות, כדעת כל גאוני בבל (מלבד רס"ג), עד שבא ר' חנוך מאיטליה לספרד ושינה את המנהג. ובעה"מ כתב שבילדותו היו אומרים שבע ברכות ועתה חזרו לומר תשע, וכתב ע"ז הראב"ד שאביו של בעה"מ הוא ששינה את המנהג.

ומנהג מגנצא וורמייזא שהובא במעשה הגאונים סי' נ"ט וברוקח סי' שט"ז שמתאבלין על תינוק פחות מבן ל' יום, נגד דין הבבלי, אך כן הוא מנהג א"י, כמ"ש בחילופי מנהגים סי' ב', וכן מבואר בירושלמי יבמות פ"א ה"ז.

ויש לציין שלא מפי החוקרים אנו חיים בענין זה, כי כבר קבעו כן גדולי רבני אשכנז במאה הקודמת. הגאון ר' יעקב קאפיל הלוי אב"ד וורמייזא כתב בקובץ שומר ציון הנאמן שנת תר"ז מכתב ט"ו (עמ' כ"ט): "בקונטרס שער המנהגים שכתבתי לבאר מנהגי ק"ק וורמייזא שבקהלה זו

(יז). הערת הרב רועי הכהן זק: וכבר העיר פרופ' חיים סולובייצ'יק שתפילה שאני מכמה סיבות, יעויין בדבריו.

היו נוהגין בדין א' כנגד הנאמר בפירוש בש"ס בבלי ונמשך המנהג עד ימי הגאון מוהר"ר פתחיה ז"ל (הוא מאותו שעשה הגהות על ספר תורת חטאת לרבינו הרמ"א) כשהיה אב"ד דכאן אשר ביטל אותו, אמנם בש"ס ירושלמי מבואר כמו שהיה המנהג כאן... אך את זה אזכיר דבכותל בית המטהרים על הבית עלמין דפה נחקק ברכת הרואה קברי ישראל ומורכב בתוכה הנוסח כמו שהוא בש"ס ירושלמי פרק הרואה (וכן שמעתי שהוא הנוסח גם כן בפרנקפורט דמיין) ומכל זה ראייה שנתפשט בגלילות רינוס התלמוד ירושלמי קודם שנתפשט אצלם התלמוד בבלי ולכך החזיקו הזמן הרב בעניינים שנמצאו בתלמוד ירושלמי".

ומה שכתב על נוסח ברכת רואה קברי ישראל, כוונתו לנוסח "ועתיד לגלות עפר מבין עיניכם" שמקורו בירושלמי, וכן העיד בספר יוסף אומץ אות תמ"ח שנוסחא זו "היתה חקוקה בעט ברזל ועופרת על האבן המיוחד לכך בבית הטהרה (בפפד"מ) משנת קפ"א לפ"ק".

והג"ר מאיר להמן, בפירוש מאיר נתיב על פירוש הרש"ס לירושלמי, ברכות פ"ב ה"ו בהערה ט"ו כתב: "והנה סיפר לי אדמו"ר הרב הגאון הגדול מהו' יעקב קאפל הלוי באמבערגער זצ"ל אבד"ק ווארמס (גרמיזא) שמצא כתוב בפנקס הקהל, שהגאונים שישבו על כסא ההוראה בעיר גרמיזא בימים הקדמונים הנהיגו את העם על פי הירושלמי בענין שגם חתן כונס את האלמנה פטור מק"ש, עד שנתמנה גדול אחד אב"ד והנהיג את העם על פי הבבלי שכונס את האלמנה חייב בק"ש, שלא ברצון חכמי העיר, אבל מי יבא אחר המלך".

וכן הרה"ג ר' ישכר תמר ז"ל, בספרו הנפלא על הירושלמי עלי תמר, ביאר הרבה מנהגים בדרך זו, וע"ע במאמרי בירחון האוצר גליון ל"ז עמ' קכ"א-קכ"ג שהבאתי מקורות רבים המעידים על הקשר בין בני אשכנז לבני א"י.

בענין המנהג לעמוד בפסוק שמע ישראל, מדברי רב עמרם גאון מבואר שבכל ק"ש אסור לעמוד, ובודאי העמידה בפסוק זה היא בהשפעת מנהג א"י. ולענ"ד מדברי רב עמרם עצמו מוכח שבזמנו נהגו באיטליה לעמוד בק"ש, שהרי כתב ש"בתרי מתיבתא ובכל אספמא ובכל קהילות ישראל שבארץ אשכנז" אומרים קריאת שמע מיושב, וידוע שבזמנו היו באיטליה גאונים וישיבות הרבה יותר מבספרד ואשכנז, ואם שם היו יושבין בקריאת שמע היה לו להזכיר אותם בראש ובראשונה. ובסדר חיבור ברכות אמנם לא הזכיר שצריך לעמוד בק"ש שבתפילה, אך בקריאת שמע שעל המטה (במהדורה העברית עמ' 42) כתב: "וכשנכנס אדם לישן בלילה צריך לקרוא ק"ש מעומד". ונראה שבק"ש דאורייתא חשש לדעת רב עמרם שאם ישב אסור לו לעמוד, אך בק"ש על המטה, שהיא להגן בעלמא, השאיר את המנהג הקדום לקרותה מעומד.

בענין הרכב האוכלוסיה בצפת אינני יודע כמה אפשר לבנות על 'חלוקת הרובעים של הרישום הממשלתי', בימינו אין כ"כ קשר בין שמות השכונות להרכב האוכלוסיה בפועל. אני יודע רק מה שכתב הרמ"ק בשו"ת בית יוסף דיני כתובות סי' ב' "ומ"ש שאנו נגררים אחר מנהגי תושבי הארץ אדרבה אנו רואים דתושבי הארץ בטילים אגב הבאים מארץ מרחק הספרדים ה"י שהם רובא דמינכר עד שתושבי הארץ אדרבה בטלים לגבייהו". ועכ"פ ודאי שרוב מנין ובנין של התלמידי חכמים שם היו מיוצאי אירופה שנהגו כר"ת, ומסתמא כולם נגררו אחריהם, וגם אם היו מיעוט מדלת העם שלא שמעו להם לא היה הב"י צריך להזכירם.

מה שכתבת שבתחילה היה לכל ארץ מנהג אחיד, ושנויים בין מחוזות נבעו מסיבות מאוחרות, כאמור, אני מסכים שמנהג ספרד הקדום היה שלא לברך על נר של יו"ט, אך כאן אנו דנים מה היה המנהג המאוחר, בדורות שלפני הב"י.

בכבוד רב

ד. א. הילדסהיים



ה.

לכבוד הרה"ג הילדסהיים

שוב נהניתי מדבריך המחכימים, ומבקיאותך המופלגת בספרים שונים ובמנהגים נדירים, ולגודל חבתך הנני להשתעשע בדבריך ככל שהשיגה ידי.

השערך שבאיטליה בראשית תקופת הראשונים לא בירכו לא על נר שבת ולא על נר יו"ט, היא השערה התלויה בשערה, ונתמכת רק מהעדר הברכה בספר סדר חיבור ברכות, אבל שמטה לעולם אינה ראייה מוחלטת (מה גם שבספר זה לא כתב בפירוש בשום מקום שיש חובה להדליק נר מיוחד לשבת, ויש לפלפל), וק"ו מהשמטת שכל טוב קשה לדייק כן, שאינו ספר מסודר על סדר התפלה [וספר לקח טוב הוא מחכמי רומניא, וגם ממנו הדיוק יותר קלוש וכו"ל]. ומאידך, כל סידורי איטליה שראיתי מביאים ברכת נר שבת בפשיטות, וכן כתבו פוסקי איטליה, והם השבלי הלקט וספר התדיר (עמ' קצו) ועוד.

ועוד, שאם נניח שאתה צודק בהשערה זו, אז לא מסתבר כלל לומר שבתקופת הגאונים הם לא בירכו על נר שבת, ורק אחר כך שינו מנהגם, שהרי השינויים בראשית תקופת הגאונים נעשו מחמת פסקי גאוני בבל, וכל גאוני בבל הסכימו לברכת נר שבת, ואין שום סיבה שיתבטל מנהג זה באיטליה (ומה שהוכחח מספר הירושלמי האשכנזי-איטלקי, שהיה מנהגם לברך, אינו אלא לפי השערות ודמיונות החוקרים סופר זה נתחבר באיטליה, אבל אין לזה שמץ ראיה. וכבר הראיתי במאמרי על נר יו"ט כמה ראיות שקרוב הדבר שחיבור זה נתחבר בא"י גופה).

נמצא שמה שכתבת בהמשך לשער שברכת נר יו"ט היתה נהוגה בעבר באיטליה והיא בטלה אצלם יחד עם נר שבת, היא השערה הבנויה על שתי הנחות, שכל אחת מהן היא השערה קלושה ומוקשית.

ולענין מנהגי א"י באשכנז כתב כת"ר: "הדבר הידוע והמפורסם הם נוסחאות התפילה הארץ ישראליות שנאמרו באשכנז בחגים, כמו "בגילה ברינה בשמחה רבה", "זה צור ישענו פצו פה ואמרו", "בא"י מלך צור ישראל וגואלו", "בא"י שאותך לבדך ביראה נעבוד", וכן הנוסח "בא"י עושה השלום" הנאמר בעש"ת, ואין ספק שלא היו מקבלים את הנוסחאות הללו לולא שכך היה מנהגם הקדום בכל השנה".

הנה, כידוע תפלות הקבע באשכנז היו מאה אחוז בבלים קדום, וכעדות הרקח, וכפי שגם נוכחתי לראות בחקר נוסח התפלה ביותר מעשר שנים (וכל ההשערות השונות בעבר על נוסחים מסוימים בתפלות הקבע שמקורם בא"י, כגון "שלום רב" וכדומה, אין בהם ממש וכעשן נמוגו), אלא שכאשר בני אשכנז

אמרו את פיוטי א"י (שהגיעו אליהם דרך איטליה) אמרו אותם עם המסגרת המקורית שאיתה הגיע כל נוסח הפיוט ולא שינו מסברתם כלום, כי בני אשכנז הקפידו לשמור מה שקיבלו במדויק ובלא התחכמויות [וע"ע מה שכתבתי: במילואים למאמרו של הרב י' לויפר, 'הקדושתא', בעניין החלפת הפיוט את נוסח הקבע, חצי גיבורים, י (תשעז), עמ' שח-שט].

ומה שכתבתי: "ואין ספק שלא היו מקבלים את הנוסחאות הללו לולא שכך היה מנהגם הקדום בכל השנה", איננה סברא מוכרחת כלל. ואדרבה, איפכא מסתברא, שהם בעבר היו נוהגים לומר חתימות אלו בין בקבע בין בפיוטים, א"כ בשעה שהחליטו לבטל היה לבטל כן גם בפיוטים. אבל למשנ"ת נחא, שנוסח הקבע מאז ומעולם היה אצלם בנוסח בבל, ואילו את הפיוטים הם קיבלו מחכמי איטליה, וכל מה שקיבלו שמרוהו כמות שהוא בלי התחכמויות מיותרות. ואם בכל זאת קשה בעיניך למה הם לא שינו חתימות אלו, י"ל דאדרבה כך נאה וכך יאה, שהרי בהרבה פיוטים המעין חתימה שכתבו הפייטנים מא"י לא מתאימה לחתימה הבבלית, ולכן החליטו לא להתחיל לשנות ולעבור על הכלל שצריך מעין חתימה, וסמכו לגבי הפיוטים על דעת קדמוני הפייטנים. מה גם שהפיוטים נאמרים בשבתות וי"ט, וכבר בבבל נהגו בימים מיוחדים לומר את הנוסחים המקוריים של בני א"י, כגון ברכת השכיבנו בליל שבת וי"ט, וכן ברכת מעין שבע לליל שבת. וכן מצינו בתשובת רב האי שיש שחותרים בעשי"ת "המלך עושה השלום", וזה מעין מנהג אשכנז לחתום עושה השלום בעשי"ת (וזה הדוגמא היחידה שאינה בפיוט, ובאמת מקורה מבבל, וכנ"ל, ולא מחמת השפעת א"י).

ומה שכתבתי: "ואמירת תשע ברכות בתפילת לחש של ר"ה נהגה בתחילה רק באשכנז ואיטליה, אך בספרד ופרובאנס אמרו בלחש שבע ברכות כדעת כל גאוני בבל (מלבד רס"ג), עד שבא ר' חנוך מאיטליה לספרד ושינה את המנהג, ובעה"מ כתב שבילדותו היו אומרים שבע ברכות ועתה חזרו לומר תשע, וכתב ע"ז הראב"ד שאביו של בעה"מ הוא ששינה את המנהג".

אין שום תיעוד שבספרד הקדומה אמרו בלחש שבע ברכות "עד שבא ר' חנוך מאיטליה לספרד ושינה את המנהג", וזו השערה שלך מתוך דיוקי לשונות הראשונים, אבל אני למדתי סוגיה זו באורך לפני כשנה, ולפי מה שיצא לי, אדרבה בספרד הקדומה מאז ומעולם אמרו בלחש תשע, והמנהג השתנה רק בפרובנס ובצפ"א. ואני מקווה להאריך על כל הנושא במאמר מיוחד. ואם כן מנהג אשכנז שווה כאן למנהג ספרד הקדמון.

ומה שכתבתי: "ומנהג מגנצא וורמייזא שהובא במעשה הגאונים סי' נ"ט וברוקח סי' שט"ז שמתאבלין על תינוק פחות מבן ל' יום, נגד דין הבבלי, אך כן הוא מנהג א"י כמ"ש בחילופי מנהגים סי' ב', וכן מבואר בירושלמי יבמות פ"א ה"ז". הנה, בנוסח החילוקים שבספר ים של שלמה גורס איפכא, וכן הובא בכמה ספרים ישנים שיש בזה חילוף נוסחאות. ואם כן י"ל שבני אשכנז הקדמונים הייתה להם כן הגירסה בספר החילוקים [וטעון בדיקה על מוצא כל כתבי היד שלפנינו בזה], וכיון שנקטו תמיד לעיקר שהם גיררין אחר בני בבל (כמבואר בדוכתינן טובא בספרי הראשונים באשכנז) ממילא הנהיגו כן [אמנם, מכמה מקומות נראה שהנוסח הנכון בספר החילוקים הוא כמו שהעתיק כת"ר, ומ"מ בני אשכנז נהגו לפי הנוסח המוטעה שהוזמן להם].

ועוד ציינת "ומה שכתב על נוסח ברכת רואה קברי ישראל, כוונתו לנוסח "ועתיד לגלות עפר מבין עיניכם" שמקורו בירושלמי, וכן העיד בספר יוסף אומץ אות תמ"ח שנוסחא זו "היתה חקוקה בעט ברזל ועופרת על האבן המיוחד לכך בבית הטהרה (בפפד"מ) משנת קפ"א לפ"ק". ואיני מבין איך יש להוכיח מכאן שלא היה נוסח כזה בבבל עצמה, והרי נוסחאות התפלה והברכות בבבל גופה רבו כמו רבו ענפיהם לאין מספר. והרי גם בספר הכלבו, שהוא מפרובנס, הזכיר נוסח זה [וכן מצאתי בסידור מנהג פרובנס, מקוטלג בטעות כרומא, מאה י"ד לונדון 694 (1869) ס' 5060, עמ' 238: והוא יגלה עפר מעיניכם ובבנין ביתו תעמדו כולכם". בסידור זה ראיתי כעת בדף 237 שהזכיר ברכת נר שבת ונר יו"ט ושניהם בלא תיבת של, וכמנהג המאוחר של חלק מפרובנס, וכבר הוכחתי במאמרי על נר יו"ט שבפרובנס הקדומה לא בירכו על שניהם] ויגעתי ומצאתי בשו"ת גדולת אלישע, מחכמי בבל לפני כמאתים שנה, שהעיד שבעירי בגדאד בירת בבל נהגו לומר תיבות אלו "ולגלות העפר מעל ראשי עיניכם" אלא שסיים שאין לו שורש בשום פוסק ואין לאומרו. ואחר החיפוש מצאתי גם בסידור כתב יד משנת ש"ד, שאנכי משער מטעמים שונים שנכתב בבגדאד, שבעמ' 266 כתב "והמית אתם בדין והוא עתיד להקימכם בדין ויודע מספר כולכם יגלה עפר מעיניכם ויעורר אתכם מתנומותיכם ולבנין הבית תעמדו כולכם. בא"י מחיה המתים". וכע"ז יש במחזור ארם צובה ח"ב דף תשצד "והמית אתכם בדין והוא עתיד להקימכם בדין ולגלות העפר מבשרכם {ומ}עיניכם ולבית מקדשו תעמדו כולכם לחיי העולם הבא בדין בא"י מחיה המתים". וקרוב לזה בסידור אר"צ כת"י סיניסנטי: "והמית אתכם בדין הוא יודע מספר כולכם והוא יגלה העפר מעיניכם ובבית מקדשו תעמדו כולכם והוא עתיד להקימכם לחיי העולם הבא בדין בא"י מחיה המתים".

והרב עמנואל מולקנדוב העירני שנוסח יגלה עפר נמצא גם בסידור רשב"ן. ונמצא שנוסח זה מופיע לא רק באשכנז אלא גם ברשב"ן ופרובנס ואר"צ ובגדאד, וא"כ ודאי הוא נוסח בבלי.

ומה שכתבת: "בענין המנהג לעמוד בפסוק שמע ישראל, מדברי רב עמרם גאון מבוואר שבכל ק"ש אסור לעמוד, ובודאי העמידה בפסוק זה היא בהשפעת מנהג א"י". לא מצאתי כן בדברי רב עמרם. ומסברא יש לחלק טובא בין עומד בכל קר"ש, שמחזי כחושש לב"ש, מה שאין כן העומד בפסוק ראשון לבדו, שמוכיח שהוא לא חושש לב"ש כלל. והסברא נותנת שהעמידה בפסוק זה היא לא בהשפעת מנהג א"י, אלא שכך נהגו חסידים ואנשי מעשה באשכנז, לעמוד בכל דבר שבקדושה, כגון קדיש וברכו ושירת הים וכו'. ועתה שמתי ליבי שמשמע מלשון רע"ג שכל תשובתו מכוונת נגד בבליים הנוהגים לעמוד, שכן כתב "ואותן האנשים שאומרים כמנהג ארץ ישראל אנו עושין, הלא כך גורסין בתלמוד ארץ ישראל", ומשמע שאותם אנשים לא היו בא"י ורק אימצו מנהג שנהגו בא"י. ומעתה י"ל שיש מחכמי בבל שנהגו לעמוד בכל קר"ש ולא חששו לדעת רע"ג (ומסוגיית הבבלי המעיין יראה שאין שום ראיה לדעת רע"ג). ובאמת, גם דעת רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק שראוי לעמוד בקר"ש והארץ לסתור טענות רע"ג".

ומה שהוכיח שגם מנהג איטליה היה לעמוד בכל קר"ש: "ולענ"ד מדברי רב עמרם עצמו מוכח שבזמנו נהגו באיטליה לעמוד בק"ש, שהרי כתב ש"בתרי מתיבתא ובכל אספמא ובכל

(יח). הערת הרב רועי הכהן זק: רבינו אברהם לשיטתו, שחידש הרבה עמידות וקימות בתפילה, כידוע.

קהילות ישראל שבארץ אשכנז" אומרים קריאת שמע מיושב, וידוע שבזמנו היו באיטליה גאונים וישיבות הרבה יותר מבספרד ואשכנז, ואם שם היו יושבין בקריאת שמע היה לו להזכיר אותם בראש ובראשונה". הנה, לפי מה שכתב גולדשמידט במהדורתו שכל קטע זה הוא תוספת מאוחרת, ורצונו לומר שהיא תוספת מחכם ספרדי קדמון שהוסיף בכמה מקומות בספר זה השוואה למנהגי ספרד ומופיע כן בכל כתבי היד והראשונים, והיא השערה נכונה ומסתבר לבקי בספר זה ואכמ"ל. וממילא אודא לה הראיה, שאותו חכם הכיר את מנהג ארצו ומנהג אשכנז הסמוכה לה, ולא היה חייב לדעת מה מנהג איטליה.

ומה שכתבת: "וב'סדר חיבור ברכות' אמנם לא הזכיר שצריך לעמוד בק"ש שבתפילה, אך בקריאת שמע שעל המטה (במהדורה העברית עמ' 42) כתב: "וכשנכנס אדם לישן בלילה צריך לקרוא ק"ש מעומד", ונראה שבק"ש דאורייתא חשש לדעת רב עמרם שאם ישב אסור לו לעמוד, אך בק"ש על המטה שהיא להגן בעלמא השאיר את המנהג הקדום לקרותה מעומד". במחכ"ת, לפי כל הפוסקים מותר לכתחילה לקרוא קר"ש של ערבית בעמידה, שבזה אדרבה לב"ש צריך דוקא בשכיבה, וכל האיסור של רע"ג הוא בשל שחרית. ואדרבה, סדר חיבור ברכות חשש מאד לדברי רע"ג שאסור שיהיה מחזי כב"ש, ולכן הדגיש שבקר"ש שעל המיטה לא יטעה לקרוא בשכיבה כב"ש אלא יקרא בעמידה.

סוף דבר. כל הדוגמאות שהזכיר כאן הכותב, כהדוגמאות היותר ברורות להוכיח מהם שמנהג אשכנז מושפע מא"י, נמוגו כלא היו, ומכאן תקיש על שאר כל הדוגמאות.

ומה שכתבת: "ועכ"פ ודאי שרוב מנין ובנין של התלמידי חכמים שם היו מיוצאי אירופה שנהגו כר"ת, ומסתמא כולם נגררו אחריהם, וגם אם היו מיעוט מדלת העם שלא שמעו להם לא היה הב"י צריך להזכירם". הנה, אחר דחזינן שבכל ארץ ישראל ומצרים והמזרח והמערב לא נגררו בזה המוסערתרים אחר הספרדים, אפילו עד דורינו, וק"ו לא בדור הראשון שעוד החזיקו כמעט בכל מנהגיהם. א"כ איך אפשר לכתוב שמסתמא בצפת המציאות היתה אחרת מכל המקומות, ושם כולם נגררו אחריהם לנהוג כר"ת, אתמהה. ועוד שלא שמענו על כך מעולם.

בכבוד רב

אהרן גבאי



הערות וקושיות – זמנים

אמירת תחנון בימי ההשלמה - הרב אהרן הכהן פרידמן

נחלקו המנהגים האם אומרים תחנון בו' ימים שלאחר חג השבועות, שבהם כשהיה ביהמ"ק קיים היה אפשר להשלים את קרבן עולת ראיה ושלמי חגיגה. וביאור המחלוקת בזה י"ל בכמה אופנים.

א', שנחלקו בגדר דין התשלומין כל ז', האם גדרו שיש שם של "חג השבועות" במידה מסוימת בו' ימים שלאחר החג, רק שאי"ז ברמה כזו שיאסר מחמת כן במלאכה, אבל לגבי השלמת הקרבן יכול להשלים, או"ד שימים אלו חשיבי כימות החול, רק שנאמר דין שאפשר להשלים את הקרבן גם בו' ימי חול שלאחר החג. וי"ל שלצד הראשון נאמר של"א תחנון, שחשיב במידה מסוימת כחג, משא"כ לצד ב', י"ל שיש לומר תחנון.

אופן נוסף שי"ל שבזמן שביהמ"ק קיים, כשהייתה נפק"מ מעשית לזה שיש דין תשלומין, אז לכו"ע לא יצטרכו לומר תחנון, רק בזה"ז, שאין נפק"מ מעשית, פליגי האם יש לומר תחנון או לא.

אופן נוסף שכו"ע ס"ל שבעי נפק"מ מעשית כדי לא לומר תחנון, רק פליגי האם גם בזה"ז יש נפק"מ מעשית בו' ימים שאחר חג השבועות, שגם בזה"ז דנו האחרונים לגבי ברכת שהחיינו אם אפשר להשלים בימי ההשלמה, וכן דנו לגבי הקבלת פני רבו ברגל אם אפשר לקיים בימים אלו. וי"ל שבוה יחלקו המנהגים, האם בזה"ז יש נפק"מ מעשית בו' הימים שלאחר חג השבועות.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



אוצר אורח חיים

מי שהקדים ברכת זוקף כפופים לברכת מתיר אסורים, האם יחזור לברך מתיר אסורים ♦ צירוף למנין בתקופת הקורונה [הערות] ♦ בעניין תפילה ב"מניין המרפסות" - דעת מרן השו"ע [מכתבים] ♦ תשלומין בקריאת התורה ♦ האם מותר לנשק את חבריו או קרובו בבית הכנסת לאחר שעלה לספר תורה ♦ מכת דבר אימתי נחשב למכה משולחת

הרב און אברהם הכהן סקלי

מי שהקדים ברכת זוקף כפופים לברכת מתיר אסורים, האם יחזור לברך מתיר אסורים

איתא בטור (סי' מו) "וראיתי בסדרע"ג כיון שבירך זוקף כפופים אין לברך מתיר אסורים, ואיני יודע למה דהא בגמ' מפרש כ"א ואחת למה נתקנה" ע"כ. וכתב שם מרן בכ"י "ונראה שיש ליישב שאף על פי שצריך לברך שתי ברכות אלו, צריך לברך תחלה ברכת מתיר אסורים וכדאיתא בגמרא כי תריץ יתיב לימא מתיר אסורים כי זקיף לימא זוקף כפופים כלומר כשיושב על המטה ומותח עצמותיו מברך מתיר אסורים מפני שמניע עצמותיו שהיו כל הלילה ככפותים וכשעומד על עמדו מברך זוקף כפופים מפני שהיתה קומתו כפופה כל הלילה ואם בירך תחלה זוקף כפופים קאמר רב עמרם שלא יברך אח"כ מתיר אסורים שלפי שבכלל זקיפת הקומה היא תנועת האברים ולמה יחזור לברך פעם שנית על זה, וכן כתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל, וה"ר דוד אבודרהם כתב שברכת מתיר אסורים אינה נזכרת בגמרא ונראה שמפני שראה דברי רב עמרם כתב כן לפי שפירשם כמו שפירשם רבינו וליתא אלא לרב עמרם נמי היא נזכרת בגמרא וכמו שכתבתי וכך נוסחא דידן בגמרא".

הרי שמרן הבין את כוונת הטור כך: דעת רע"ג היא שאין לאדם לברך ברכת מתיר אסורים כלל, כיון שמספיק לברך ברכת זוקף כפופים שקרובה אליה במשמעותה, ותמה הטור על כך - מדוע לא יברך מתיר אף אחר שבירך זוקף, והרי כל אחת נתקנה על פעולה אחרת כדאיתא בגמ'. ומרן חלק על הבנת הטור, ופי' בדעת רע"ג דכיון שהודאת מתיר אסורים נכללת בהודאת זוקף כפופים, ע"כ דוקא אם בדיעבד הקדים זוקף למתיר שוב לא יברך ברכת מתיר, כי בכלל מאתיים מנה, אבל ודאי דבעלמא יש לברך את ברכת 'מתיר אסורים', שהרי היא נזכרת בתלמוד.

אמנם, לכאורה היה מקום להסתפק אם כוונת מרן כהסברנו לעיל, או שמא גם מרן ס"ל דהטור הבין כוותיה, דדעת רע"ג דבמשנה הסדר מיירי ורק הטור לא הבין טעמו, ומרן הסביר הטעם. אך ממ"ש מרן, וז"ל "וה"ר דוד אבודרהם כתב שברכת מתיר אסורים אינה נזכרת בגמרא ונראה שמפני שראה דברי רב עמרם כתב כן לפי שפירשם כמו שפירשם רבינו" ע"כ, מוכח כמ"ש לעיל.

ומכאן הוליד לנו מרן הלכה פסוקה בשלחנו הטהור (סע"ה) וז"ל "אם קדם ובירך זוקף כפופים קודם שבירך מתיר אסורים לא יברכנה". וכמובן שהסכימו עמו כמעט כל האחרונים, ובין השאר רש"ל^א, לבוש^ט, מג"א^א, א"ר^ח, פר"ח^ח, היעב"ץ^ץ בסידורו, מט"י^י, החיד"א^א בקש"ג^ג, כסא אליהו, מאמר^ר, שלמ"צ^צ, גר"ז^ז, חיי"א^א, דה"ח^ח, חס"ל^ל, בית עובד^ד, משנ"ב^ב, כה"ח^ח, אפיקי מגינים וכל קדושים עמם.



(א). ודלא כמו שכתב בשמו במג"א, עי' בתשובותיו סי' ס"ד, ועי' במאמר "ובמחב"ר.

דברי רע"ג בסידורו אינם כהבנת מרן

אלא דבאמת בדורות האחרונים זכינו לאורו הבהיר של סידור רע"ג, שלא היה לפני מרן, ושם איתא כך (מהד' גולדשמידט והרפנס) "ולא אמרינן מתיר אסורים דבזוקף כפופים סגי ליה דקי"ל כל המברך ברכה שא"צ מוציא ש"ש לבטלה" עכ"ל, ודבריו מוכיחים בבירור כהבנת הטור, שאין לומר ברכת 'מתיר אסורים' כלל¹.

ובאמת, בכת"י אחד של סדרע"ג (כת"י מ במהד' גולד') ליתא לברכת מתיר אסורים שם בסדר הברכות, ומנגד יש את ברכות מגביה שפלים וזוקף כפופים. ובכת"י אחר (כת"י א שם) נכתב מתיר אסורים והועבר עליו קו, וגם אין מגביה שפלים, ובכת"י אחר (כת"י ז) איתא לשתייהן.

וכן מצאתי כעת להר"ר מנוח בפ"ז מהל' תפלה וז"ל "ומגביה שפלים לא כתב הרב וגם הרי"ף, לפי שהיא בכלל זוקף כפופים, והאומרה עובר על לא תשא, ורב עמרם כתבה במקום מתיר אסורים". הרי דלפי הר"ר מנוח רע"ג לא גרים 'מתיר אסורים' אלא 'מגביה שפלים', וזה מתאים למה שלפנינו.



האם ברכת מתיר אסורים נמצאת בתלמוד

ומלבד זה ק"ק מ"ש מרן שרבינו דוד אבודרהם כתב שליתא בגמ' משום מה שראה ברע"ג, וכי לית ליה לרבינו האבודרהם ספר התלמוד לפניו? ואי איתא לה בתלמוד בהדיא לפניו, ודאי ראה כן והיה מביא את הדברים. וכנראה צ"ל דכוונת מרן היא דאף שראה רד"א בש"ס שלפניו ברכה, זו מ"מ הוא סבר שהוא טעות בנוסח, בגלל דברי רע"ג, ולכן כתב בפשיטות שליתא בגמ' (ועי' במאמ"ר שהקשה כנ"ל, ורבינו החיד"א במחבר"ר תריץ לו כדברינו, וראה מה השיב לו בדברי מרדכי).

ובאמת, דכלל לא ברור שברכת מתיר אסורים נכללה בנוסח המקורי של הגמ', דכד מעיינינן בדברי הראשונים חזינן דאף שברכה זו הוזכרה בדברי רבים מהם, מ"מ מקצתם לא הביאוה כלל, ואף מהרבה מהראשונים שהביאוה אין להכריח בודאות דהכי הוּו גרסי בתלמוד, מאחר ולא הביאוה דרך פירוש התלמוד אלא בסידוריהם או בהלכותיהם, ויתכן שהביאוה מאחר ונהגו לברכה.

הנה, הרי"ף בברכות שם (מד:) הביאה וז"ל "וכי תריץ ויתיב אומר ברוך מתיר אסורים, כי נחית לארעא אומר ברוך רוקע הארץ על המים כי קאים אומר ברוך זוקף כפופים" עכ"ל². וכ"כ גם הרא"ש שם (פ"ט ס"י כג'). ומשמע לכאורה דהכי הוּו גרסי הרי"ף בגמ', משום דלא כ"כ מסתבר שהביא ברכות שלא היו לפניו בתלמוד.

ב). וכן מצאתי כעת ב'מקור הברכות' לרא"ל פרומקין על סידור רע"ג, אחר שהביא פי' מרן בב"י כתב "וכבודו הגדול במקומו מונח אבל לשון רבינו וכו' לא משמע אלא כהרד"א שלא היה לו להגאון בגרסתו ברכה זו בגמ' וכו' ולא היה בידי מרן הב"י גוף הספר של רבינו וכמו שהעירונו מזה בשאר מקומות והעיקר כדברי הרד"א" עכ"ל.

ג). וכן הוא בכת"י ודפוסים ראשונים.

ד). ויש לעיין אם יש בזה ראייה גמורה דהכי הוּו גרסי בתלמוד, דהרי עיקר ספר אשירי מיוסד על הלכות הרי"ף כידוע, ויתכן שרק העתיק את דברי הרי"ף ולא את דברי הגמ', וצ"ע.

אלא דא"א לקבוע בזה מסמרות, דהרי"ף הוה גריס לברכה זו בתלמוד, דיתכן שלא הביא ברכה זו אלא רק כתוספת לגירסת הגמ' בתור ברכה שנהגו לברך אותה (ואולי מתקנת רבנן סבוראי או גאוני וכיו"ב). והראיה לזה, שהרי הרי"ף השמיט שם גם ברכת 'עוטר ישראל', וחידוש גדול לומר דלא הוה גריס לה בתלמוד, שהרי נמצאת בה"ג, ברס"ג וברשב"ן וברע"ג וכמעט בכל הראשונים. אלא בפשטות נראה שהרי"ף השמיט אותה משום הא דאיתא בשבה"ל (סי' ד) וז"ל "וכן מצאתי בתשובות שהסיר רב עמרם גאון זצ"ל עוטה ישראל בתפארה, לפי שאין עטיפת סודר נוהגת במקומנו, וגם רב נטרונאי גאון זצ"ל לא כתב עוטה ישראל בתפארה" עכ"ל". וכע"ז איתא באבודרהם וז"ל "ועוד מוסיף בגמ' כשמניח סדינו על ראשו מברך עוטר ישראל וכו' ובכל ארץ ישמעאל נוהגין לאומרה מפני שהם מניחים מצנפת על ראשם, אבל באלו הארצות אין נוהגין לאמרה כי אינם מניחין מצנפת" עכ"ל". וכנראה שזהו טעמו של הרי"ף שהשמיט ברכה זו (וקצ"ע, דממה שאנו מכירים היום בני צפ"א שווים לישמעאלים בעניינים אלו, ואולי היה המנהג שונה אז, או שמא כתב הרי"ף דבר זה בהיותו בספרד).

ולפ"ז, מאחר דחזינון שהשמיט הרי"ף ברכה שהייתה כתובה בתלמוד משום דרגילים שלא לברכה, ע"כ שלא את גיר' התלמוד בא להשמיטנו אלא את ההלכה למעשה. וא"כ לא רחוק לומר שאף את ברכת מתיר אסורים הוסיף משום כך ולא משום שהייתה לפניו בגמ'. ואף שהוא דחוק קצת, מ"מ למעוטי בפלוגתא (וכ"ש בגי' התלמוד) עדיף.

וגם הרמב"ם (תפלה פ"ז ה"ד) הביאה וז"ל "כשישב על מטתו מברך מתיר אסורים, כשמוריד רגליו מן המטה ומניחם על גבי קרקע מברך רוקע הארץ על המים, כשעומד מברך זוקף כפופים" עכ"ל, וזה ממש כגי' הרי"ף. ומאחר וכפי הנראה שיטת הרמב"ם היא שאין לברך ברכות שלא הוזכרו בתלמוד (ואכמ"ל), ע"כ דהכי הוה גריס בגמ'. וכן יש עוד לסייע לזה מהא

(ה). וקצ"ע, דבתשובות הגאונים החדשות שלפנינו בסי' כט, שהוא הסימן שקודם הסימן שעוסק בברכת מגביה שפלים, איתא מה שהביא השבה"ל, אך לא מוזכר שם מידי מכך שרע"ג הסיר את הברכה, אלא כך הלשון שם "ושאלת למה אין אומ' עוטר ישראל והלא היא ממטבע שטבעו חכמים מדוע נסתלקה". וכמ"ש לקמן, תשובות אלה הן בכלל מקדמוני פרובנס ולא מגאוני בבל, [וגם מבחינה מציאותית זה קצ"ע, מאחר וגאוני בבל חיו בארצות ישמעאל, וכפי הנראה עד היום נוהגת שם עטיפת סודר (אף דאמנם באמת נראה מתשובת רב נטרונאי דלא הוה גריס לה)]. וא"כ יתכן שלפני הרב שבה"ל הייתה תשובה זו אחר התשובה הבאה העוסקת בברכת מגביה שפלים, והבין הרב שבה"ל דהיא המשך של קודמתה. ואמנם מודינא דדחוק לומר שלא דייק בזה הרב שבה"ל, אך מאידך גיסא מאחר ובסדרע"ג לא נמצא לענין זה זכר בכל כתה"י (דאף שבחלק מכתה"י באמת ליתא לברכה זו, מ"מ אינה ראייה, דהרי סדר ברכות השחר שם הוא מתשובת רב נטרונאי המובאת שם בראש הסידור, וכפי הנראה אף שהיא תוספת קדומה שהרי נמצאת בכל כתה"י, מ"מ לא יצאה מתחת ידי רב עמרם. וא"כ אין כל הוכחה בנידון דידן אלא לדעת רב נטרונאי), א"כ לענ"ד דחוק טפי לומר שכן הורה רב עמרם. [והעיר עוד הרב רועי זק שליט"א וז"ל: "יעויין בדברי החוקר נ' וידר, בספרו התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, עמ' 617, שמדברי רס"ג בסידור, עמ' פח-פט, ששינה עוטר לעוטר, עולה ברורות שהוא הכיר את דבריהם שביטלו את עוטר מטעם זה" עכ"ל. והשבתי לרב שליט"א, דבהחלט היא ראייה נאה, אך עדיין יתכן דשינוי רס"ג מכוון לתקון רב נטרונאי, וא"כ אין ראייה שהכי נמי תיקן רב עמרם].

ו). וצ"ע, דבספר המנהגות איתא "ומי שעוטר מצנפת כמו שעושים בספרד מברך עוטר ישראל בתפארה שדומה לעטרה" עכ"ל. ואולי מימות הרא"ש מלוגיל עד ימות אבודרהם (כמדומה שיותר ממאה שנה), השתנה המנהג בספרד (ויתכן שכוונת הרא"ש לאזור אנדלוסיה המוסלמית, וכוונת אבודרהם לאזורים אחרים בספרד), או שמא כוונתם על מצנפת אחרת (דהרי ידוע שבתקופה שבין שני החכמים הנ"ל חזרו הנוצרים וכבשו את רוב ספרד).

ז). ול"ק מהלשון התלמודית שנקט - כד תריץ ויתב', דכך דרכו של הרי"ף בד"כ להביא ההלכות בארמית.

דאיתא בתש' ר"א בן הרמב"ם (סי' פג) וז"ל "וכבר ראינו בכלל הברכות שכתבתם בשאלתכם ברכות שלא ידענו להם עיקר ולא זמן, כמו מגביה שפלים אחרי זוקף כפופים, ואלה לא הזכירם התלמוד, ואם נזכרה בסידור הרי זו אולי טעות של סופר או חכם או חזן ואסור לאמרה ולא כיו"ב ממה שנתחדש נוסף לברכות הנזכרות בתלמוד" עכ"ל. ומדבריו מוכח בהדיא דס"ל דברכת מתיר אסורים, שהזכירה הרמב"ם בהלכותיו (ואף ר"א גופיה הזכירה שם בתחילת אותה תשובה, ע"ש) נזכרה בתלמוד (אלא אי נימא דזו דעת ר"א אך לא דעת אביו, והוא רחוק).

וכן משמע עוד מראב"ה (סי' קמו) ומספר המאורות שהעתיקו את לשון הגמ'.

וכן משמע מהאגודה (סי' רי), וז"ל "כי יתיב אומר מתיר אסורים - ח' תיבות, כי זקיף אומר זוקף כפופים - ח' תיבות, כדמגבה רישיה אומר מגביה שפלים - ח' תיבות וכו' ולעולם אין מברכין סומך נופלים ונותן ליעף כח דאין נזכרין בתלמוד" עכ"ל. ומוכח דעכ"פ מתיר אסורים הוה גריס בגמ', אך מ"מ קצ"ע דא"כ צ"ל דאף ברכת מגביה שפלים הוה גריס בגמ' וזה עד עתה לא שמענו (ואולי ראייה לזה מדברי בה"ג שיובאו לקמן).

וכן הרא"ה שם העתיק לשון הגמ' כנ"ל, אמנם קצת יש לעיין אם יש הכרח מזה, דמאחר ואין פירושו על התלמוד אלא על הל' הרי"ף, שמא הוא רק פירש את דברי הרי"ף, אך בתלמוד שלפניו לא ה"ג ליה. וקצת יש להביא ראייה דאין הכרח כנ"ל, מאחר ושם בהמשך דבריו מנה מנין מאה ברכות ושם הקדים זוקף כפופים למתיר אסורים (וידון לקמן בעז"ה), דלא כמו שהעתיק שם מהרי"ף, וכן מנה את ברכת עוטר ישראל שאינה נמצאת כלל בהל' הרי"ף.

והנה, עוד ראשונים הביאו ברכת מתיר אסורים, אך שאין להכריח שהיו גורסים כן בתלמוד, דרס"ג (עמ' פח) ורשב"ן (פ"א) הביאוה בסידוריהם, וכ"ה בספר המנהגות (יא.), ובעיטור (סוף הל' ציצית), ובסמ"ג (מצ' כז), ובעץ חיים מלונדרש. וכן הביאה הרקח בספרו (סי' שכ) ובסידורו, ור"י בר יקר בפ' התפלות, והמנהיג (תפלה סי' א), ובסידור המיוחס לר"ש מגרמייזא (סי' ה, עמ' ה), ובאהל מועד (שער הברכות, ד"ב, נ"ח), ובלקט יושר (הנ' הבקר סע' יג), ובטור (סי' מו).

ומצאתי לזה ראייה גדולה כעת, דהרקח, שהזכיר את ברכות מגביה, זוקף ומתיר, מ"מ העתיק בפ' לתפלה (עמ' ט) קטע מן הגמ', וז"ל "כי נפיק מבית הכסא וכו' כי קאים אומר זוקף כפופים וכו'" ע"ש בכל הענין, ולא הזכיר שם כלל את ברכת מתיר אסורים בגיר' הגמ'.

ומנגד, בכמה ראשונים ליתא לברכת מתיר אסורים כלל. בה"ג לא הביאה, ואיתא שם כך (עמ' צ' במהד' מכ' י-ם) "כד יתיב אומר ברוך מגביה שפלים אינמי סומך נופלים וכו' כד קאים ברוך זוקף כפופים". ובבה"ג הוצאת רעז"ה (ברלין) ליתא ל'אינמי סומך נופלים' וכן הוא בהוצ' מקצ"נ. והעיר שם בהוצא' מקצ"נ שהיא הוספה מאוחרת שנכנסה מהגליון, וכן ליתא בתשובת רב נטרוני המובאת בשבה"ל סי' א' (ומצאתיה ב-Geonica II עמ' 114, ונדמ"ח בתשובות רנט"ג מהדורת אופק-ברודי) ובמקומה איתא שם מגביה שפלים.

וגם במחז"ו (הוצ' ר"א גודשמידט תשס"ט, עמ' ק) בשניים מתוך חמשה כת"י ליתא לברכת מתיר אסורים (כת"מ ו' שם), ומנגד בכולם איתא למגביה שפלים.

וכן ליתא באשכול (אלבעק, עמ' 10) וז"ל שם "ואע"ג דאיכא מאן דגרע ומוסיף לא משגיחין ביה, דהכי כתבינא להו מגירסא דגמרא" עכ"ל.

וליתא גם במאירי שם, וברי"ד, ובריא"ז (סי' טז), ובנימוק"י, רק אמנם יש לציין דאין ראייה דס"ל דלא מברכינן לה, רק שבפירושה לתלמוד לא הביאנו משום דהיא לא כתובה בגמ' (ורק מרנט"ג ומהאשכול מוכח דלא מברכינן לה כלל).

וכן מצאתי גם בכמה סידורי כת"י בנוסח קורפו וסיציליה^ח, שאין בהם כלל ברכת מתיר אסורים^ט.

ובאמת שמצאתי בדקדוקי סופרים דבכ"י מינכן ליתא לברכה זו בתלמוד^י (ועי' שם בהערות הדק"ס), וכן ליתא בדפוס הספרדי הקדמון פארה רנ"ז (וא"ש עם גיר' התלמוד של האבודרהם). אמנם, בכת"י התלמוד פריז 671, ואוקספורד 366 איתא, וכן הוא בדפוס התלמוד משונציו רמ"ד ואילך.

וא"כ, לפי כל הנ"ל באמת דברי רבינו אבודרהם הנ"ל שברכת מתיר אסורים ליתא בגמ' לא נפלאים ולא רחוקים הם. ובהחלט יש ראיות רבות מדברי רבותינו הראשונים שכך הייתה הגירסא לפנייהם בתלמוד.

ואם אמת מה שכתבנו לעיל דאף הרי"ף לא הוה גריס למתיר אסורים בתלמוד, יתכן שהיא נכנסה בתקופה מאוחרת יותר לתלמוד בעקבות הרי"ף^א (והמעניין, שבשני כתה"י של התלמוד שהזכירו את ברכת מתיר אסורים [פריז 671, ואוקספורד 366], הסדר זהה בדיוק לזה של הרי"ף, וגם השמיטו שם ברכת עוטר ישראל, ודלא כהסדר שלפנינו בגמ'. וזה חזוק לדברינו, שיתכן שהסדר הוגה בגמ' בעקבות הרי"ף, ובתקופה מאוחרת יותר היה ערוב בין הגירסאות), ומ"מ בוודאי שאין בידינו להכריע בזה.

עכ"פ איך שלא יהיה, אנן מברכינן 'מתיר אסורים' ולא עבדינן בהא כרע"ג, אף אחר גילוי גירסתו האמיתית, שהרי ברכה זו נמצאת לפנינו בתלמוד וברי"ף וברמב"ם וברא"ש, וכן הביאנו רוב הפוסקים, ונהגו לאמרה. אך מ"מ לכאורה אכתי הדרא דינא דהש"ע, ואית לן למיפסק דאם הקדים זוקף למתיר יברך בדיעבד מתיר, ודלא כפסק מרן הש"ע, שכל דינו בנוי על הבנתו בדברי רע"ג שהובאו בטור, בעוד שסידור רע"ג עצמו לא היה לפניו, וכמו שנתבאר נראה שאין זו ההבנה הנכונה בדעת רע"ג.



ח. קורפו פריס 616, סיציליה-קורפו לונדון 11669, סיציליה-ארגוניה-קורפו פרמה 1752 [12979] (אמנם חסרות שם גם ברכות הנותן לשכוי ופוקח עורים, ע"כ אין מזה ראייה גמורה, דיתכן שגם מתיר נשמטה, ויל"ע בזה), צפ"א הקדום (מסיציליה) פרמה 1741 [12968] (ושם אין מתיר, אך היא מושלמת מחוץ לשרות, וניכר לכל רואה שהוא אותו כתב של הסופר).

ט. וכן מצאתי בסידור אחד נוסח אשכנז (קויפמן 384), ויתכן שהיא השמטה בטעות.

י. וכן בדקתי שם בעצמי.

יא. דכידוע, בכמה מקומות בתקופת הראשונים עסקו בעיקר בהלכות הרי"ף ופחות בתלמוד. וכמ"ש בין השאר רמב"ז בהקדמת ספר צדה לדרך במנותו שם את השתלשלות העברת התורה, וז"ל "ר' מאיר הלוי שבא מבורגוש ונתיישב פה בטוליתולה וכו' והוא היה חכם גדול בגמ' וחיבר פירושים ברוב הגמ' ארוכים ורחבים בפסק הלכה בקושיות ותירוצים וכו' ובזמנו וכן קודם לזה לא היו לומדים בארץ הזאת זולתי הלכות רבינו אלפסי".

יב. אמנם, בוודאי שאין בזה טענה על קדוש ה', מרן הב"י. הרי באמת לפי הנתונים שהיו לפניו - נוסח דברי רע"ג המובא בטור בעוד שסידור רע"ג עצמו לא היה לפניו, וכן שלא הכיר גירסא בתלמוד שאין בה מתיר אסורים, ועוד שראה את

דברי שבה"ל ותשובות הגאונים 'החדשות'

יותר מזה מצאתי כעת בשבה"ל (סי' ד) וז"ל "ועל ברכת מגביה שפלים מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל שרע"ג זצ"ל הסיר מגביה שפלים ויש תמהין למה לא הסיר מתיר אסורים שהרי שניהן אינן במטבע והתשובה למה יסיר מתיר אסורים והנה היא כתובה בדברי חברים ובמטבע הוא מפי הגבורים שכן אמרו כי פשיט כרעיה אומר מתיר אסורים ולדברי אלו ואלו ברכה קבועה היא מימי רבותינו ומי הוא שהיה בו כח להסיר, אבל באמת מגביה שפלים הסיר שאינה במטבע שטבעו חכמים ועוד שהרי בזוקף כפופים די לו שהוא מענין מגביה שפלים ועל מתיר אסורים לא דיבר כלום" (ונראה לי כעת שמה שהוקשה לו כ"כ למרן לומר שרע"ג לא היה גריס לברכת 'מתיר אסורים' בגמ', כמ"ש לעיל, הוא בגין תשובה זו המובאת בשבה"ל, והזכירה מרן בב"י לקמן בסי' זה גבי ברכת מגביה שפלים, דמשמע בהדיא דלרע"ג מברכים מתיר אסורים). נמצא שלפ"ז לא הסיר כלל רע"ג אפילו מתיר אסורים, ורק מגביה שפלים הסיר. ולפ"ז צ"ע מה דאיתא לפנינו בסדר רע"ג, וכן מה שהבאנו לעיל מהר"ר מנוח.

אמנם, בתשובות הגאונים החדשות (הוצאת 'אופק' סי' ל, וציין לתשובה זו הר"י סץ במהדורת סדרע"ג מכ' י"ט, ע"ש) איתא כעין התשובה המובאת בשבה"ל, אלא שבשינוי נוסח הפך התשובה שלפנינו, וז"ל התשובה שם "ושאלת רב עמרם הגאון הסיר מתיר אסורים ולמה לא הסיר מגביה שפלים שהרי שתיהם אין במטבע. תשובה: רב עמרם למה יסיר מתיר אסורים והנה היא כתובה בדברי חברים ובמטבע היא מפי הגבורים שכן אמרו כי פשיט כרעיה אומר ברוך מתיר אסורים, ויש נסחאות שכת' בהן כי מהפך גיסיא אומר ברוך מתיר אסורים, ולדברי אלו ואלו ברכה קבועה היא מימות רבותינו, ומי הוא שהיה בו כח להסירה. אבל באמת מגביה שפלים הסיר שאינה מן המטבע שטבעו חכמים, ועוד שהרי בזוקף כפופים רב לו שהיא מענין מגביה שפלים, ועל מתיר אסורים לא דבר כלום".

ונמצא שלפ"ז הנוסח שלפנינו בסדרע"ג אינו נכון והוא הנוסח שהיה לפני רבינו הטור, וא"כ לא בלבד שדינו של מרן לא הוזכר בסדרע"ג אלא אף דינו של הטור לא הוזכר שם לפום קושטא, וא"כ אין שום מקור אפילו לכך שברכת מתיר אסורים נכללת במשמעות של ברכת זוקף כפופים.

אמנם, לפום קושטא, נראה דאין דברי תשובה זו נכונים, דהרי לפנינו בכל עדי הנוסח של סדרע"ג איתא להדיא שהוא הסיר את מתיר אסורים, ומנגד בכלום גם איתא מגביה שפלים, בעוד שמתיר אסורים יש רק בשנים מתוך שלושה (ובאחד מכתה"י מחוקה הברכה בקו, אך איני יודע כמה ערך היסטורי יש לקו זה, שמי יודע מתי וע"י מי נמתח). וכן העיד עלינו נאמנה הר"ר מנוח כנז"ל, וכן היה לפני הטור, וכן מוכח מהשואל בתשובה זו שלא היה לפניו בגמ' לא מתיר ולא מגביה אך הוא גריס בסדרע"ג מגביה ולא מתיר. וכן חזינן דבאמת בפני הרבה ראשונים לא הייתה הברכה בנוסח הגמ'. וכדי להצדיק דברי תשובה זו יש לומר שכל המקורות הנ"ל מוטעים, וזה לא יתכן.

דברי שבה"ל שרע"ג הסיר ברכת מגביה שפלים ולא את ברכת מתיר אסורים, ולפ"ז כל זה מסקנתו מתבקשת. (ג). ולא קשה ממה דאיתא בשבה"ל בלשון אחר, דיתכן שהוא קיצר התשובה לפי הענין והתאים אותה לדינא, או שבאמת הייתה לו גירסא אחרת. ומ"מ גירסת תשובות הגאונים מכוונת יותר עם הנוסח שלפנינו בסדרע"ג ועם הנוסח שהיה לפני הר"ר מנוח.

וע"כ לומר דהמשיב בתשובה זו היה לפניו בגמ' את ברכת מתיר אסורים, וע"כ הוא לא הסכים לקבל שרע"ג הסירה, ולכן הוא העדיף להגיה בדברי רע"ג ולומר שהסיר מגביה שפלים, דלא תיקשי ליה איך הסיר ברכה המוזכרת בגמ' (וצ"ע אם בכלל סדרע"ג היה לפניו כשענה תשובתו). אך בהגלות נגלות כל הנ"ל כפי הנראה שאין דברי המשיב נכונים. ובאמת ראיתי שם בהקדמת תשובות הגאונים הנ"ל שציינו שכמה מהתשובות (וזה ביניהן) אינן מהגאונים אלא מחכמי פרובנס הקדמונים, והן נכללו בקובץ תשובות הגאונים. ולפ"ז א"ש טפי, דהחכמים הפרובנסלים לא הכירו את גיר' הגמ' הבבליה שהייתה לפני רע"ג".



סדר הברכות בדברי הראשונים

והנה, מלבד מה שהכרחנו לעיל דמי שהקדים בדיעבד את ברכת זוקף כפופים לברכת מתיר אסורים שפיר דמי לברכה, כעת מצאתי גם לרבים מהפוסקים שסידרו אף לכתחלה את ברכת זוקף קודם ברכת מתיר:

דכן משמע לי מהא דאיתא בסדרע"ג (כתי"א אצל גולדשמידט) תוספת מאוחרת (והיא הנוסחא שהייתה לפני רבינו החיד"א, כדמובא במחבר"ר ע"ש) וז"ל "מצאנו בתשובה דרבינו האי זצ"ל דמברך מתיר אסורים לכשיתעסק בידיו, וכתב התם וכך כתב בתלמוד כד פקח עיניה, כד זקיף קומתיה, כד אפיק גיסייה, כד לביש מאניה וכו'" ע"כ. ומ"ש כד אפיק גיסייה הוא כנגד מתיר אסורים, דכן איתא בתשובת הגאונים החדשות הנ"ל (סי' ל, והעתקתי לשונו לעיל). הרי דמבואר דהוא גרס לזוקף כפופים קודם למתיר אסורים".

וכן איתא בכל שלושת כתה"י של מחז"ו במהד' גולדשמידט שיש בהם ברכת מתיר (עי' מ"ש בזה לעיל), וכן הוא בסידור המיוחס לר"ש מגרמייזא (סי' ה, עמ' ה), וברקח (בין בספרו סי' שכ, ובין בפירושו לתפלה)^{יד}, ובפ"י התפלה לר"י בר יקר^ט, וברא"ה (ברכות שם), ובלקט יושר (הנ' הבקר סע' יג, עמ' ט' במהד' מכ' י-ם), ובספר מנהג מרשיליאה (ושם איתא גם ברכות מגביה שפלים וסומך נופלים), ובמנורת המאור (פ"ב ענין מאה ברכות, והוסיף שם כך "ואין מברך מגביה שפלים, שכבר בירך זוקף כפופים, לפי שהן שתי ברכות אלו מענין אחד", וכנראה הוא בעקבות דברי השבה"ל הנז"ל). וכן הוא בשיר הארוך שיסד ראב"ן על המצוות והתפלות (ראב"ן הוצ' ר"ד דבליצקי, ח"א עמ' תפב), וז"ל "עבדות ואישות

יד. אמנם, עי' בספר השלחן (תפלה, שער ה, עמ' רעח), וצ"ע.

טו. וכן מצאתי לרא"ל פרומקין ב'מגן האלף' שם על סדרע"ג שדייק כנ"ל בדעת רה"ג.

טז. והביא הב"ח הכא הא דאיתא בספר הרוקח, אך כתב שאין דעתו שיברך ככה ולא דקדק בסדרן רק הביא מנין המאה ברכות. ומלבד שאחר המחילה מכ"ת דבריו קשים מצד עצמן, לפק"ד, דלמה לו לשנות הסדר שלא לצורך. עוד בה, שכמו שכתבנו למעלה כן הוא בפ"י הרוקח על סידור התפלה, וזה ודאי נכתב בדקדוק (אמנם כבר יצאו עוררין על דיוק המהדורא הנדפסת של פ"י הרוקח, וע"כ מן הראוי לבדוק עוד בשאר כתה"י של הספר, אך לעת עתה לא התאפשר לי. ומ"מ מאחר וברור שכן הוא מנהג רוב בני אירופה ובודאי של בני אשכנז, כמו שיובא לקמן בעז"ה, א"כ אין סיבה לעורר בזה ספק בכדי).

יז. במנין המאה הברכות שלו. אמנם, כעת ראיתי דיש קצת סתירה לזה מפירושו לברכות השחר בח"ב של הספר שם, וקצ"ע. אך נראה דהעיקר כמנין המאה ברכות שהביא, דשם הביא גם את ברכות הנותן ליעף כח ומכביה שפלים, שלא הביא בפ"י ברכות ברכות השחר, ואולי את פירושו שם בנה על דברי הרמב"ם בחיבורו, או כיו"ב, ולא נחית למנהגא.

בדולים, ומגביה שפלים, פקיחת עורים אמילים, ומלביש לאין כסות בקרה/ זוקף כפופים, מתיר אסורים זועפים, רוקע הארץ עלי צופים, והכין מצעדי גברא".

וכן מצאתי עוד בס"ד בתשובת מהר"ח או"ז סי' ק"א", ובשו"ת המבי"ט סי' קי"ז" (וכן מוכח עוד ממ"ש בספר בית אלהים, שער היסודות פרק סא, ע"ש), וכן הוא בספר תולעת יעקב למקובל הקדמון מהר"ם בן גבאי.

ובסידור רשב"ן הנדפס (פ"א) הסדר הוא מתיר זוקף ומגביה, והוא ע"פ הכת"י המוסמך (בודלי 262 - נויבאוואר 896), אך בכת"י אחר (וטיקן 797 [538]) מצאתי הסדר זוקף מגביה ומתיר.



מנהג ישראל בהקדמת זוקף למתיר

והנה, משכך אמרתי נצא בעקבי הצאן, ונבדוק מה הוא המנהג המקורי של ישראל קדושים בסדר ברכות מתיר וזוקף. ובדקתי בהרבה סידורים כת"י ישנים, וכדלהלן [ונעזרתי לזה רבות ב'אוצר הסידורים והמחזוריים הממוחשב', מבית היוצר של ידידי, החוקר התורני המפורסם, הרב אהרן גבאי שליט"א]:¹

נוסח ספרד: מתוך 12 כת"י - בעשרה" זוקף קודם, ורק בשנים" מתיר קודם. וכן בכל ארבעת" כתה"י של נוסח ארגוניה שבדקתי זוקף קודם למתיר.

וכן הוא גם בסידור הדפוס הקדמון נאפולי ר"נ (שזא), אך משום מה בדפוס ליסבון ר"נ שונה הסדר ומתיר הוקדם לזוקף וכן הוסרה ברכת מגביה שפלים, וכן בונציה רפ"ד בעקבותיו. וצ"ע מה מקורות השינויים, מאחר ודפוסים אלו קדמו לב"י ולש"ע, ואולי הוא תיקון שנעשה ע"י המדפיסים בעקבות דברי הטור בשם רע"ג. ועכ"פ, מכאן ואילך כן הוא בכל דפוס נוסח ספרד.

יח). ואף שהדברים באו שם בדרך אגב, מסתמא לפי הסדר נקטינהו.

יט). ואף שהובא בדרך אגב, כנ"ל.

כ). מס' סרט בסה"ל (אם יש) כתבתי בסוגריים מרובעות. בסוגריים עגולות סדר הברכות: ז=זוקף כפופים, ש=מגביה שפלים, א=מתיר אסורים.

כא). לונדון 5856 (זשא), סה"ל 8°844 (זשא), פריס 591 (שזא), פריס 592 [10552] (זשא), אוקספורד 27 [16595] (זשא), המבורג 205 [1014] (זא), פרמה 29 [27554] (זשא), פרמה 2072 [13149] (זשא), ומ"ש מחוק, בהמ"ל 4674 [25577] (זשא), פריס 590 (שזא).

כב). פפד"מ 134 (אז), וסידור זכר צדיק לונדון 11594 [8351] (אז) אשר ממנו קשה להביא ראיה על מסורת, שכידוע ליודע עשה שינויים ותיקונים רבים בנוסח.

כג). ספריית עץ חיים אמשטרדם 25 [3631] (זא), אוקספורד 18- נויבאוואר 1133 [16594] (זשא), פרמה 1780 (זשא), פרמה 1738 [12964] (שזא).

נוסח אשכנז²: מתוך 14 כת"י – בשלושה עשר³ זוקף קודם, ורק באחד⁴ מתיר קודם.

וכן נשמרה המסורת בסידורי הדפוס נוסח אשכנז עד בערך סוף שנות הש' וכדלהלן (וציינת גם ברכת סומך נופלים):

בדפוס פיזארו רע"ו, טורין רפ"ה, שאלוניקי ש"י, מעגלי צדק סביונטה שי"ז, מנטובה שי"ח, סידור ר' הירץ - טהינגן ש"כ, מנטובא שכ"ב, ונציה שכ"ח, בסיליאה של"ט, ונציה שמ"ז, ונציה שנ"ט, בכולם הסדר מגביה זוקף סומך ומתיר.

וכן הוא בדפוס פראג רע"ו ורע"ט, לובלין שי"א, לובלין שי"ד, אלא שאין ברכת סומך נופלים.

אך בחלק מן הדפוסים השתנה למתיר קודם זוקף, כן הוא בדפוס קראקא שנו (וליתא סומך), הנאו שע"א ושע"ו ושפ"ג, ובהנאו שפ"ח (וליתא מגביה וסומך).

נוסח איטליה: מתוך 11 כת"י – בשמונה⁵ זוקף קודם, ורק בשלושה⁶ מתיר קודם.

וכן הוא בסידורי ראשית הדפוס שונצינו רמ"ו והעתקתו בפאנו רס"ד, אך בבולוניה ש' (קמחא דאבישונא) שונה הסדר למתיר קודם זוקף, וכן יש את ברכת מגביה שפלים. והוא שינוי של המסורת כי כמעט בכל כתה"י האיטלקיים אין מגביה כדלעיל⁷. וע"ש בהקדמת הסידור דנראה מדבריו שזוקף קודם למתיר ע"ש, ויתכן שבגוף הנוסח התעסקו מגיהים אחרים.

נוסח פרובנס: בכל חמשת⁸ כתה"י שבדקתי זוקף קודם למתיר.

נוסח קטלוניה: מתוך 5 כת"י – בשלושה⁹ זוקף קודם, ובשנים¹⁰ מתיר קודם.

שאר נוסחאות שזוקף קודם למתיר: כן מצאתי גם בסידור נוסח בגדד הקדמון¹¹, ובסידור נוסח קורפו¹², ובסידור נוסח קנדיא¹³.

כד). כללתי בזה נוסח אשכנז המזרחי והמערבי וכן נוסח צרפת.

כה). פריס 646 (שזא), מינכן 69 (שזא), [32500] (שזא), פריס 4474 [4412] (שזא), לונדון 11830 (שזא), בהמ"ל 4459 (שזא), פפד"מ 227 (שזא), קיימברידג' 471 [16997] (זשא), פריס 33 (שזא), פריס 634 [27902] (זשא), פרמה 136 (זשא), קויפמן 388 (שזא), פריס 642 (שזא).

כו). הנובר, קסטנר 3953 [69252] (אז).

כז). לונדון 16577 (זא), לונדון 18230 (זא), לונדון 18692 (זא), לונדון 19944 (שזא), ירושלים 1384 (זא), וטיקן 9 [617] (זא), פריס 599 (זא), פפד"מ 129 (זא).

כח). לונדון 18229 (אז), לונדון 19064 (אז), בהמ"ל 4653 (אשז).

כט). וכבר העיר נ' וידר בספרו על תהליך שינוי המסורת האיטלקית במהלך הדורות כולל בנוסחאות ברכות השחר.

ל). פריס 637 (זשא), לונדון 694 [5060] (זשא), בהמ"ל 4483 (זשא), פריס 590 [10550] (זשא), בהמ"ל 4601 (זא), הכת"י מחוק ע"כ לא ניכר אם יש מ"ש).

לא). אוקספורד 1137 (זשא), גינצבורג 821 (זשא), וטיקן 360 [705] (זשא).

לב). צרפת נים 13 [4418] (אזש), סנט פטרבורג 37 (אזש).

לג). גינצבורג 1283 [48378] (זא).

לד). פריס 596 [31438] (זא).

לה). לונדון 9150 [6586] (זא).

שאר נוסאות שמתיר קודם לזוקף: כן מצאתי גם בסידור נוסח קנדיא^{לו}, ובסידור קדום מבוכרה בנוסח פרס^ל, ובסידור נוסח כפא^ח, ובסידור נוסח אר"צ דפוס ונציה רפ"ז (אז). וק"ק להביא ראיה מהדפוס, שהודפס כבר אחרי הסידורים הספרדיים ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד, ושם כבר שונה למתיר קודם זוקף, ובכת"י הקיימים של נוסח אר"צ אין ברכות השחר), וכן הוא בסידורי הדפוס הראשונים בנוסח רומאניה (ר"ע ורפ"ג) (אז).

וכמובן בכל התכאליל התימניים מתיר קודם לזוקף, בהתאם לפסק הרמב"ם. הרי דמנהג רוב ישראל (ועכ"פ כמעט כל בני אירופה), להקדים אף לכתחלה זוקף למתיר.



הסבר דברי הראשונים ומנהג ישראל

ובאמת, שלכאורה קשיא טובא על כל הני ראשונים כמלאכים ועל מנהג כל המקומות, דאף אם נסיק דבדיעבד אפשר לברך מתיר אסורים אם הקדים זוקף כפופים, מ"מ מה מקום יש לברך לכתחילה זוקף קודם מתיר, לפי מאי דאיתא לפנינו בגמ' 'כד תריץ ויתיב'.

ומצאתי בתש' הלק"ט ח"א סי' קי"ז (יובא לקמן) שהביא מה שטענו שסדרו כן כדי שלא יהיה ר"ת של הברכות ממז"ר (מתיר, מ'ליש, ז'וקף, ר'וקע) וכתב שזו שטות. ובאמת שברור שאין זה טעמם של הראשונים הנ"ל, מלבד דהוא באמת תמוה לשנות סדר הברכות של הגמ' משום דבר כזה. ובאמת כבר עמד בזה הט"ז, ותירץ דטעמא דהרקח הוא ש'זוקף כפופים' נאמר על זקיפת הראש במטה ו'מתיר אסורים' על מה שמנענע אח"כ את איבריו. וכעת זיכני ה' ומצאתי בפי' הרקח לסידור התפלה בפי' ברכת מתיר אסורים וז"ל "מתיר אסורים - שכל הלילה הרי הוא אסור בביתו ועתה יכול לילך", וכן הוא בסידור המיוחס לר"ש מגרמייזא. הרי דלא נתקנה הברכה רק על מה שהאדם קם ומתנועע במטתו, אלא אף על מה שהוא יכול לצאת מביתו, שהוא היה כעין אסור בו בלילה. ולפ"ז איכא טעמא רבא לסידור ברכת זוקף קודם מתיר אף לכתחילה. וצ"ל שזה טעמם של שאר הראשונים הנ"ל. ועוד מצאתי כעת במחזור כמנהג רומא (בולוניא ש', ע"פ קמחא דאבישונא) שם בהקדמת המחזור ז"ל "על זקיפתו מברך זוקף כפופים, על פישוט זרועותיו מברך מתיר אסורים וכו'" עכ"ל^ל, וזה כעין דברי הט"ז הנ"ל.

ובאמת, שבהגלות נגלות מה שכתבנו לעיל, שיתכן מאוד שבנוסח המקורי של התלמוד ליתא כלל לברכת מתיר אסורים, לא קשיא מידי מהא דאיתא לפנינו בתלמוד 'כד תריץ ויתיב', ודוק (ובאמת בה"ג איתא 'כד יתיב לימא' מגביה שפלים).

ואחר כל זה, צע"ג האם לא ראוי להחזיר את מנהג ישראל המקורי להקדים זוקף למתיר אף לכתחלה, שהשתנה ככל הנראה בטעות. אמנם, מאחר והתקבל כבר הסדר הקיים, ומאחר ונראה שאין כ"כ רוח בחזרה לסדר הישן, א"כ אולי שוא"ת, עדיף כדי לא לעשות שינויים קיצוניים

(לו). י-ם 3318.8 (שאו), והוא מאוחר יותר מסידור קנדיא שהבאתי לעיל, וממילא מובן שהשתנה כבר כהש"ע.

(לז). בהמ"ל אדלר 23 (אז).

(לח). [53548] (אז).

(לט). וצ"ע ששם במחזור מסודרת מתיר קודם זוקף וכמו שצינו לעיל.

בכדי. אמנם, יש לדון בזה מצד זה שלראשונים דס"ל שמקדימים זוקף, א"כ מתיר אסורים אינו הולך על 'כד תריץ ויתבי', כדאיתא בגמ' לפנינו וברי"ף, אלא כמ"ש לעיל בשם הרקח, ולפ"ז לכאורה כן יש קפידא בסדר הישן (דאף שאנו מברכים היום על מנהג העולם, מ"מ עדיין אנו מברכים בסדר הקימה ההגיגי, דוק ותשכח), ויל"ע בזה, ועוד חזון למועד".



עוד מדברי הפוסקים

והנה, בודאי שדי בכל מה שכתבנו עד כה כדי לפסוק שמי שבדיעבד הקדים זוקף למתיר יכול בודאי לברוך ברכת מתיר אסורים ללא כל חשש. מ"מ, לשלמות המלאכה נביא בזה גם מדברי הפוסקים:

הנה, הב"ח חלק בזה על מרן בהבנתו את הטור, והוא פירש את כוונת הטור כמו הבנת מרן בדעת רע"ג, דהיינו שאם הקדים 'זוקף כפופים' שוב לא יברך 'מתיר אסורים'. ובה חלק הטור על רע"ג "דהא בגמ' מפרש כל אחת ואחת למא נתקנה", כלומר שעל כל חסד וחסד שהקב"ה עושה עם האדם צריך לברך בנפרד, וע"כ אף אם הקדים בדיעבד 'זוקף כפופים' יברך שוב 'מתיר אסורים'. ופסק הב"ח בזה כדעת הטור ולא כרע"ג, וסייע לזה גם ממה שלא מצינו שאם הקדים 'שלא עשני אשה' ל'שלא עשני עבד' לא יחזור לברך, וע"ש עוד בדבריו. והסכים עמו לדינא בספר נחלת צבי, ואחר זמן מצאתי כן גם בספר מקור חיים וז"ל "ונ"ל דלהגה דבס"ח פשיטא דאין שינוי הסדר מעכב, ומ"מ לכתחלה לכ"ע מתיר קודם לזוקף".

וכן מצאתי לרב הל"ק ט' (ח"א סי' קיז), שנשאל אם דינו של הש"ע נוהג עכשיו וזו תשובתו "אפשר שעכשיו שאין אומרים אותה כמו שסידרו בגמ', אלא מסדרים בבהכנ"ס אין קפידא בדיעבד". אמנם, אנא עניא לא זכיתי להבין ד"ק, דהרי גם מרן גופיה פסק בסע"ב שמסדרים אותן בבהכנ"ס. ואף הרמ"א, דס"ל דמברכים היום בבהכנ"ס ושהברכות נתקנו על מנהג העולם, מ"מ לא חלק פה על מרן. וכן רובא דהאחרונים דפסקו בזה כמרן, ס"ל דהיום מברכים על מנהג העולם, ומ"מ הם הביאו דברי מרן בזה לדינא. ובר מן דין, אף אם נלך בדרך זו, הרי רע"ג גופיה, שהוא מקור דין זה, כבר כתב באורחות חיים (ובכלבו) דדעתו היא דעל מנהג העולם נתקנו, וז"ל "כן הנהיגו רב נטרונאי ורב עמרם ושאר הגאונים לסדר את כולם אפילו לא עשה המעשה, שלא על עצמו בלבד הוא מברך אלא על כל העולם מברך" עכ"ל, וכן איתא גם בספר המכתם. א"כ לכאורה אין מקום בזה לדברי הרב (וע"ש בפי' הלכה רווחת), ומ"מ הלכתא כוותיה ולא מטעמיה כנז"ל.

וכעת ראיתי גם לרבינו החיד"א שהביא בשו"ב את דברי רע"ג בסידורו, ועי' במאמ"ר ובמחבר"ר ובדברי מרדכי שאותיבו ופירקו אחד לשני. ולכאורה עפ"י סדרע"ג שיש לפנינו לפי

(מ). אגב, יש לציין שאף שבסידור ונציה רפ"ד שעל נוסחתו הגיה מהרח"ו את הגהות האר"י ז"ל, הדפיסו (נגד המסורת) מתיר קודם זוקף ולא העיר על כך מהרח"ו מידי. מ"מ אין להסיק מכך דכן היא דעת האר"י, דכבר כתב מהרח"ו שם בשעה"כ שלא קיבל ענין ברכות השחר מהאר"י ז"ל. ומה גם בדומנו, בכל סידורי הדפוס האשכנזים [וגם יתכן שכן עוד היה שגור בפי הספרדים כמו שהבאנו מתש' המבי"ט, שנראה שכן היה שגור בפיו], היה זוקף קודם מתיר, וא"כ לא נפלא ולא רחוק שכן בירך האר"י ז"ל, וצע"ע בזה.

כמה כת"י שונים ובכולם מוכח כדברי הטור, וכן לפי תשובות הגאונים ודברי הר"ר מנוח אין מקום יותר להסתפק בספקותיהם שם, עי' בדבריהם ודוק, ואין להאריך.

והנה, גם אין לומר דאף שאין מקור בראשונים לדינא דהש"ע, מ"מ הסברא נותנת כן אף בלא מקור, שהרי בכלל מאתיים מנה, ושיש ללמוד כן ממה שהסיר רע"ג את 'מתיר אסורים' מפני שהיא נכללת ב'זוקף כפופים'. ואף דלא פסקינן בזה כדבריו אלא מברכינן 'מתיר אסורים', הרי ע"כ בדדיעבד כ"ע יודו בזה. זה אינו, דודאי סברא זו המציאו הפוסקים רק כדי לתרץ את דברי רע"ג, וללא דבריו מנלן דהיו מחדשים הפוסקים כן מסברא. תדע שלא ראינו למי מהפוסקים שכתב שאם בריך 'המכין מצעדי גבר' שלא יכול עוד לברך 'רוקע הארץ על המים', אף שלכאורה במה שהוא מודה שהוא יכול לצעוד נכלל בזה השבח על מה שהקרקע מוצקה. וכן מי שברך 'המעביר חבלי שינה' שלא יכול יהיה לברך 'פוקח עורים', ואף שלכאורה אם מעביר חבלי השינה מעיניו ע"כ פקחן כבר^א. ויש להביא עוד דוגמאות ואכמ"ל. וע"כ לומר דעל כל פרט ופרט במה שהקב"ה עושה עם האדם צריך להודות לו, וכשברך 'זוקף כפופים' זו הודאה על עצם הזקיפה, ואף שאם הוא זקף ע"כ שהוא כבר הניע את אבריו במטתו, מה בכך, והרי עדיין יש לו להודות על כל פרט ופרט בנפרד, וצריך לברך גם על התרת אבריו 'מתיר אסורים' (וכן מצאתי בב"ח, וכמ"ש לעיל בשמו). וזה מלבד ממה שהוכחנו שהוא נגד מנהג ישראל.

וכעת מצאתי תנא דמסייע לן בסברא זו, הוא הרב מאמ"ר בדברי מרדכי, במ"ש להשיב על דברי המחבר"ר הכא, וז"ל "ולכא לא למימר דנהי שלא אמרה הגאון מ"מ הסברא שהזכירו מרן ומהרי"א ורש"ל וסיעתייהו היא סברא ישראל מצד עצמה וכדאית היא לסמוך עליה אע"פ שלא מצאנוה לאחד מן הראשונים כל שלא מצאנו ההיפך, דהא הם ז"ל לא המציאו סברא זו אלא לתת טעם לדברי ר"ע בחשבם דבקדם ובירך ז"כ קאמר אבל בלא"ה לא היו סומכים ע"ז למעשה וכיון שנתגלה לנו דלא אמרו הגאון מעולם, ושאלו מרן ומהרי"א וסיעתייהו היו רואין דברי ר"ע בשרשם אף הם היו מודים דפי' דבריו הוא שלא יברכנה כלל כמ"ש הרב מחב"ר, בטלה לה הך סברא לגמרי ואין לנו ע"מ לסמוך בעיקר דין זה דסע"ה, ובפרט דכבר מצאנו ראינו להרוקח ז"ל סי' שכ שסידר ברכת זוקף כפופים קודם מתיר אסורים וכו' דהיה לנו להכריח משם דאין קפידא בסדר שלהם בדיעבד מיהא"^ב, עכ"ל.

וכן מצאתי לרבינו יוסף חיים בספרו עוד יוסף חי (פ' וישב אות ד), שכתב שמה שפסק מרן זה דוקא לשיטתו, שהברכות נתקנו על מעשי בני האדם, אך לדעת האר"י ז"ל, שהברכות נתקנו על מנהג העולם, א"כ אף שהקדים זוקף יברך מתיר, ועוד הביא דעפ"י הסוד "ברכות אלו לאו בעבור הנאות של התחתונים בלבד נתקנו אלא הם כנגד אורות עליונים", ע"ש בדבריו, וכן פסק לדינא. ואף שיש להשיב על דבריו, כמ"ש לעיל ע"ד הרב הלק"ט (וכע"ז השיב ע"ד מרן הרשל"צ

מא). וז"ל אבודרהם "כשרוחץ פניו מברך המעביר חבלי שינה מעיניו וכו' לפי שכשהעביר ידיו על עיניו ובירך פוקח עורים העביר קצת עוצם מעיניו וקצת מעפעפיו ועדיין עוצם עיניו לא העבירו כולו עד שירחצם במים", ודוק.

מב). ואע"פ שהרב גופיה הסכים שלא יברך, זה משום שהוא לא הסכים שהגירסא הנ"ל נכונה בדברי ר"ע באופן מוחלט, אבל בהגלות נגלות ד"ק של רע"ג מכמה כת"י שונים, וכן דברי הר"ר מנוח ותשובת הגאונים מוכח שאין עוד שחר לפירוש אחר, אף לגירסת הטור בסדרע"ג, וע"כ דגם המאמ"ר היה מודה לדינא דיש לברך.

זצ"ל בהליכות עולם ח"א פ' וישב עמ' נב), מ"מ לפום קושטא, שבאמת לא נזכר חידוש זה בסידור רע"ג, דבריו נכונים. וכן מצאתי כעת בספר בני ציון (לרב"צ ליכטמן) שכתב כדברינו מדברי רע"ג בסידורו ומדברי הראשונים, והעלה שכן עיקר לדינא ויברך בדיעבד.



סיכום העניינים שנתבארו במאמר:

דנו בגירסא הנכונה בסדרע"ג - אי ס"ל דמי שהקדים ברכת זוקף כפופים לברכת מתיר אסורים שוב לא יוכל לברכה, כמו שהבין מרן בב"י (סי' מו). או דלמא ס"ל דאין מברכים כלל ברכת מתיר אסורים, כדמשמע שם מדברי הטור. והוכחנו בראיות מוכרחות דכפי הנראה האמת כהגירסא השניה. וא"כ להלכה, מי שהקדים זוקף למתיר, לא הפסיד את הברכה.

כן הסתעפנו לדון אי בגירסת התלמוד המקורית הופיעה ברכת מתיר אסורים או לאו.

הובא דלדעת רוב הראשונים, סדר הברכות הוא זוקף קודם למתיר אף לכתחלה. וכן הובא באריכות דכן הוא הנוסח ברוב סידורי כת"י של העדות השונות. ושיערנו שכפי הנראה השתנה הדבר בתקופת סידורי הדפוס בעקבות דברי הטור בשם רע"ג. והערנו דהבגלות נגלות כל הנ"ל, קצת צ"ע האם אין ראוי לחזור לסדר המקורי (והדעת נוטה שלא).

כן הובא מעט מדברי הפוסקים בסוגיא זו, ושמקצתם צידדו דהמקדים זוקף למתיר לא הפסידה, וזה עוד טרם נתגלה לנו כל הנ"ל.

והעולה לדינא לענ"ד, דמי שבדיעבד הקדים ברכת זוקף כפופים לברכת מתיר אסורים, מ"מ יש לו לברך ברכת מתיר אסורים. ועוד צ"ע אם לא ראוי לחזור למנהג ישראל המקורי (ועכ"פ מנהג כל אירופה) ולברך אף לכתחלה זוקף קודם מתיר, וכפי הנראה שוא"ת עדיף. ועוד חזון למועד בעז"ה.



הרב הלל בן שלמה

צירוף למנין בתקופת הקורונה

תגובה למאמרים שהתפרסמו בירחון האוצר גיליון מ'

כמה הערות חשובות לגבי הנושא שלפנינו:

א. בטרם נתייחס לסוגיות – מצוה להזהיר על מצות השמירה על הנפש. "וחי בהם" ולא שימות בהם. ואפילו על כמה ספקות אנו מחללים שבת, ובוודאי שיש להימנע מתפילה במנין כשיש חשש סכנה; גם אם זה חשש רחוק. ואפילו ללכת למקום קרוב בלילה לא הטריחו את האדם בשביל מנין (משנה ברורה ז, נב), ועל אחת כמה וכמה כשיש בזה צד שהוא עלול להיכנס לסכנה או שיכניס אחרים לסכנה, אין לו רשות להתפלל במנין. וידוע שבמנייני התפילה השונים נדבקו לא מעט אנשים במחלה, ואף אם משרד הבריאות מתיר, ואין חשש שהוא ייענש על כך – הרי שחמירא סכנתא ויש להימנע. ואין להתעלם מהעובדה, שכאשר מאפשרים מניינים בתנאים מסוימים, הרי שרבים מנסים להצטרף אליהם באופנים שונים, ויש פגיעה גדולה בזהירות הנדרשת.

ב. בגמרא בעירובין (צב, ב) מפורש, שכאשר תשעה נמצאים בחצר אחת ואחד נמצא בחצר השניה הם לא מצטרפים (פרט למקרה החריג של קטנה שנפרצה לגדולה, שאז הנמצא בקטנה נמשך אחר הגדולה). כך גם עולה מדברי הגמרא בפסחים (פה, ב) "מן האגף ולפנים כלפנים, מן האגף ולחוץ כלחוץ". לפי ההבנה המקובלת בראשונים, האמוראים נחלקו בשאלה אם ניתן לענות על דברים שבקדושה כשנמצאים בחוץ, אבל חובה שיהיו עשרה בפנים, ומי שאינו בפנים אינו מצטרף.

ג. הטענה שהרשב"א התיר להצטרף כאשר רואים אחד את השני, נסתרת מדברי הרשב"א עצמו בחידושו לעירובין, וממה שהדגיש הוא גם בתשובה העוסקת ישירות בעניין זה (חלק ג סימן רפו). נכון הוא, שהרשב"א הביא סברה לצרף את המתפללים הנמצאים בתוך בית הכנסת יחד עם שליח הציבור הנמצא בתיבה שמחוצה לה – אך ההשוואה שהוא נקט בעניין זה לזימון, מתייחסת לצירוף של המזמן, כמו לצירוף של שליח הציבור. והיינו, כמו שהרא"ש השווה ביניהם, לגבי המזמן היושב על הפתח ושליח הציבור העומד על הפתח – אך לא לגבי ראייה כללית. כך ברור מדברי השולחן ערוך והמגן אברהם, ולא עלה על דעתם להתיר צירוף רק על בסיס העובדה שהם רואים אחד את השני.

ד. דין "המראה את פניו" הנוכח בשולחן ערוך, מובא ביחס לנידון שהחלונות ועובי החומה כלפנים. ובאמת, בגמרא בפסחים (פו, א) מבואר, שרק כאשר הם שוים לקרקע העזרה דינם ככפנים – אלא שהרמב"ם נקט שהם ככפנים בכל אופן (הן לגבי העזרה והן לגבי אכילת הפסח בתוך הבית; וכבר הרחיב הרב הראל דביר, במאמר כאן בירחון האוצר, להביא את הסברי האחרונים לשיטתו, והראה כיצד הם מוקשים, ולא ניתן למעשה לקבל את שיטתו). הראב"ד השיג על הרמב"ם, והכסף משנה ניסה לדחוק ולומר, שאף הרמב"ם מודה, שכשאין הם שוים לקרקע העזרה, אין דינם ככפנים. אם כן, מה שכתב שהוא מראה את פניו, מדובר בהכנסה ממשית של הראש, לא רק לעובי החומה –

אלא לגמרי לבפנים. כך גם הבין הרדב"ז (חלק ב סימן רנ), המביא ציטוט זה מהארחות חיים ומבאר, שמה שצריך להראות את פניו זה בשביל השלמת המנין, אבל בשביל להיחשב כמתפלל בציבור, די בכך שיכניס את ראשו לעובי החלון. והיינו, שלהראות את פניו זה יותר מאשר בעובי החלון.

ה. לגבי זימון, המשנה מתירה לצרף שתי חבורות האוכלות בבית אחד. לפי כמה מהראשונים, על פי הירושלמי, האמור "בית אחד" אינו בדווקא, וגם אם הם בשני בתים אלא שמלכתחילה הם התקבצו לשם על דעת להיות ביחד, הם מצטרפים; וכן פוסק השו"ע (קצה, א). אולם, מפשטות לשון הרי"ף והרמב"ם, הנוקטים את לשון המשנה "בבית אחד", נראה שהבינו שבבית אחד זה בדווקא. כך גם כותב הרמב"ן על ברכות, השולל את הירושלמי (למרות שמגוף דברי הירושלמי נראה, שניתן להבין זאת אף אם מדובר בבית אחד, והלשון "לשני בתים נצרכה" באה לומר, שזהו החידוש של המשנה, שדווקא בבית אחד הם מצטרפים ולא בשני בתים, וגם בבית אחד עליהם להתכוון מראש להיות בחבורה אחת בשביל להצטרף לזימון). גם הרשב"א, בתשובה ממנה רצו אחרונים ללמוד על הצטרפות של מי שמחוץ לבית למנין, הזכיר שלשון בבית אחד אינו בדווקא והכוונה היא "בבירה אחת". והיינו, שאף שלגבי הזימון הוא באמת נוקט שמשני בתים מצטרפים, לענין צירוף למנין צריך להיות באותו מבנה – והיינו, כאשר התיבה בתוך בית הכנסת.

ו. המשנה ברורה אמנם התחבט אם ניתן להסתמך על דברי הרשב"א שנאמרו בדרך "אפשר", וכתב להחמיר לכתחילה; ומלשונו ניתן להבין, כי בשעת הדחק ניתן להקל (ולא הבין את דברי הרשב"א כפי שביארנו). אכן, בביאור הלכה בהלכות זימון (קצה, א) כתב שיותר מסתבר כדברי הרשב"ש והרא"ה והגר"א, שהצירוף לזימון מועיל רק כאשר בכל חבורה יש כבר שלושה, שבכך הם כבר הוקבעו לזימון מחמת אכילתם – אבל בודדים אינם מצטרפים. ולדברי הרשב"ש, אפילו להצטרף לעשרה, הם אינם יכולים, כל זמן שלא היו שם מתחילה. וכך באמת מפורש בגמרא, שלגבי זימון שלושה יכול השלישי לענות להם בעודו בשוק, אבל לגבי עשרה "עד דנית", והיינו, שכולם צריכים להיות נוכחים.

ז. יש מהאחרונים שמבארים את פסיקת השולחן ערוך באופן אחר מאשר הוא עצמו ביאר בבית יוסף. כמובן, שהבית יוסף הוא המקור הכי ברור למה שרבי יוסף קארו כותב בפסקיו. ובוודאי שחלוקות שונות הנזכרות בדברי האחרונים – כמו בין מקרה שרואים או לא רואים (כהבנת הפרי חדש) או כמו בין מקרה שזו טרחה בשבילו להיכנס או לא (כפי מה שהתיר במחזיק ברכה בשעת הדחק), היו צריכות להיאמר על ידו בפירוש, אם אכן זו היתה דעת השולחן ערוך. ומאחר שגם בדברי חז"ל ובראשונים אין להם מקור, וגם רבים מהאחרונים כותבים דברים מאוד ברורים בעניין זה, שאין לצרף מי שאינו נמצא באותה רשות, נראה שיש לנקוט כן להלכה ללא צל של פקפוק.

הלל בן שלמה^א



(א). תגובת הרב יואל שילה: כל מילה פנינה!

הרב יוסף צברי, הרב און אברהם הכהן סקלי, הרב בנימין יצחק הלוי

בעניין תפילה ב"מניין המרפסות" – דעת מרן השו"ע [מכתבים]

הרב און אברהם הכהן סקלי

בס"ד

לכבוד מערכת ירחון האוצר שלום וברכה,

ראיתי את מאמרו של הרב יוסף צברי שליט"א, שהתפרסם כאן בגליון אייר תש"פ (גליון מ) גבי צירוף במנייני מרפסות ב'רואים אלו את אלו' לדעת מרן, והאריך להוכיח דדעת מרן דמהני להצטרף כן.

מאחר וזה מכבר שניתי פרק זה, ויצא לי ללבן את הנושא בס"ד, ראיתי לכתוב בקצרה הערות כדרכה של תורה על מ"ש במאמרו.

במ"ש בדעת הרב דבר משה אמארי ליו דס"ל דמהני רואים, מתשובתו בסי' י. הנה, נעלם מעינו הבדולח של מעכ"ת שהוא גופיה כתב הפך מזה בסי' כ"ג שם (והעיר בסתירת דבריו בחק"ל סי' כט, ע"ש). והתשובה שמעכ"ת הביא נכתבה בשנת הדע"ת, והתשובה בסי' כ"ג נכתבה בשנת תצ"ט ודוק. ואין שום תמיהה על הרב עיקרי הד"ט, ודבריו כתובים כדת של תורה.

ומ"ש לבאר בדעת הב"י שמ"ש שמהרא"י לא חילק בכך – היינו שלא חילק בין החלק הפנימי לחיצוני של החלון. הנה, הדברים לכאורה תמוהים במחכ"ת, שאיזה חילוק כזה הביא מרן קודם לכן בב"י, שצריך לומר שמהרי"א לא חילק כן?

ומ"ש דראשו ורובו שכתב מרן אינו לומר דצריך להכניס ראשו ורובו, אלא 'מטרתו לבאר אימתי הוא רואה את המתפללים' – אני מתפלא על דברים אלה, דא"כ למה מרן לא כתב שצריך שיראו אותו, וכי מרן צריך להסביר לנו את המציאות, מתי רואים ומתי לא?

ומ"ש שמרן השמיט בש"ע את דעת ר' ירוחם, איפה כבודו ראה דבר זה בדברי רי"ו? זה הרי ביאור של מרן בדעת רי"ו שצריך ראשו ורובו, ואחר שראה דברי מהרי"א ביטל דעתו מפניו והסכים שדי בראשו. ואין כאן דעת ר' ירוחם, אלא דעת מרן בלבד, ופשוט.

והביאור הפשוט בדעת הש"ע, לענ"ד, הוא כמו שהביא בשם מהרי"א, שצריך שיכניס ראשו לתוך החלון ולא סגי במראה פניו. ומה שלא כתב כן בש"ע היינו משום שהוא העתיק את לשון האורחות חיים, כדרכו תמיד להעתיק לשונות הראשונים בלי לשנות, שהרי בב"י כתב בהדיא שדעת האור"ח שווה לדעת מהרי"א.

ובאמת שהרבה אחרונים ביארו כן בפשיטות בדעת הש"ע, ולא הבנתי איך הרב צברי שליט"א דחה כולם בקש כאילו היו קטלי קני ח"ו, בטענה ש"במחכ"ת היאך העמיס בדברי

הש"ע דברים שאינם כתובים" וכיו"ב. ואם כמה אחרונים חשובים ביארו כן בפשיטות בדעת מרן דבר זה אומר דרשני, ואם אנו חושבים שהפשיטות הפך דבריהם, אולי הבעיה אצלנו, ודי בזה.

ולפום קושטא, הדוחק הכי גדול לומר שמ"ש מרן בב"י: 'וכן כתב האורחות חיים', הכוונה שהאורחות חיים חולק ע"ד מהרי"א, וזה הרבה יותר דחוק מלפרש דעת מרן בש"ע כמו שכתב **בהדיא בב"י!**

וכן מ"ש כבודו במאמרו "ומשום מה רבינו בעל הכנה"ג לא הביא את ראייתו מדברי השו"ע המפורשים כאן בסעיף י"ד אלא ממרחק הביא לחמו" עכ"ל הרב צברי. האמנם משום מה? או שמא לא הבין ככבודו בדעת הש"ע, וזה ברור.

ומ"ש בדעת הרשב"א – הנה כלל ידוע בדברי הפוסקים דכשפוסק מביא כמה טעמים להתיר, אין ללמוד מכל אחד מהם למקרה אחר אלא בהצטרפות כולם, ע"כ באופן כללי קשה להוכיח מתשובתו זאת, ודוק.

וכמו"כ נעלם מעינו הבדולח של מעכ"ת דברי הרמב"ן בפסחים (פה:), וז"ל "הא דתנן בפ' ג' שאכלו ב' חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין לזימון וכו' ואתמר בירושלמי ר' יונה ר' אבא בשם ר' זעירא לשני בתים נצרכא אמר ר"י והן שנכנסו בשעה ראשונה על מנת כן, דאלמא אפילו בב' בתים איכא צירוף, איכא למימר ההיא כיון שנכנסו מתחלה להיות רואין אלו את אלו ולהיות בחבורה א' וכו' הוקבעו בכך לאכילה, אבל לענין תפלה בית א' בעינן שאין בתפלה קביעות חבורה".

והנה, מה שגרם לכל האחרונים שכבודו הזכיר לפרש כן בדעת מרן, היינו משום שבב"י אפשר לפרש שהוא עצמו בנה סברתו על דברי ר' ירוחם, אך שוב הביא את דברי מהרי"א דסגי במראה פניו, ובאמת אין זה שייך כלל לדין חלונות המבואר במשנה. אולם, בדורנו זכינו שנדפס ספר ביאורי מהרי"א לטור, שהיה לפני מרן בכת"י (ומצורף היום בסוף כרכי הטור ברוב ההוצאות החדשות), וז"ל שם "כתוב עוד באדם וחוה (רי"ז) דהחלונות ועובי הכותלים אמרינן בפסחים שם כלפנים, הגגין והעליות אינם בכלל הבית, ונ"ל דכן הדין בבהכנ"ס (עכ"ל רי"ז), ומכאן יראה שמי שיש לו חלון בבהכנ"ס ומכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין, וכ"כ בשם גאון" עכ"ל מהרי"א.

הרי בהדיא דאף מהרי"א למד דינו מדברי ר' ירוחם, שהביא את דין חלונות ועובי הכתלים המובא בגמ'. וא"כ ליכא למימר דברואה בלבד סגי, דא"כ אין לזה שום ענין עם דין חלונות ועובי הכתלים, אלא נלמד מזימון וכיו"ב וכדלקמן, דהרי אף העומד מחוץ לבית ממש ורואה את אלה שבפנים ש"ד לדעה זו. וא"כ ודאי ס"ל למהרי"א דבעינן דוקא שיכניס את ראשו בחלון כדי להצטרף למנין. ולפ"ז, מרן, שהשווה את דברי האור"ח לדברי מהרי"א, ע"כ ס"ל דאף האור"ח בשם ר"ה גאון בכה"ג מיירי. וממילא, מה שפסק מרן בש"ע לשון האור"ח כוונתו היא דבעינן שיכניס ראשו בחלון כדי להצטרף עם אותם שבפנים וכדעת מהרי"א, כן נראה ברור.

ואם האחרונים היו רואים את זה בודאי שהם היו מבטלים דעתם וחוזרים בהם, כי הוא פשוט וברור שהוא הביאור הנכון בדעת מרן בשלחנו הטהור.

א"כ ברור ופשוט שאין יסוד ושורש לביאורים הנ"ל בדעת מרן, וא"כ לדעת מרן אין בשום אופן לקיים מנין בצירוף מרפסות.

בכבוד רב

און אברהם הכהן סקלי

עורך ירחון מנורה בדרום

ק"ק אופקים

הרב יוסף צברי

בס"ד

י"שר כח למערכת האוצר החשובה על פרסום הדברים, ועל תלמידי החכמים ששלחו את הערותיהם על המאמר, כי מלכתחילה זאת היתה כוונתי ללבן את הדברים עם ת"ח ע"י פרסומם, ומיני ומנייכו יתקלס עילאה.

תשובות להערות הרב סקלי שליט"א

הערה א': הרב שליט"א טען, כי בשו"ת דברי משה לר' משה אמרליאו בסי' כ"ג, מובא שלא כדבריו בסי' י'. אמנם, אף כי כן נראה בהשקפה ראשונה, וכן עמד החקרי לב (סי' כ"ט) בסתירת התשובות, מתוך העיון נראה כי עיקר התנגדותו בסי' כ"ג היתה למי שרצה להשוות את דין צירוף תפילה וזימון להדדי, גם לפרט של מקצתם רואים אלו את אלו. ואת הפרט הזה הוא בא לדחות, ולומר שאין הדבר כן בהל' תפילה, דנימא דסגי במקצתם רואים זה את זה, אלא בעינן שכולם רואים זה את זה.

וכדי להוכיח זאת אעתיק חלקים מלשונו שם, מאחר ואין הספר מצוי כ"כ, וז"ל שם: "וכ"ש דאף בדין זה דצירוף י' חזינן להריב"ה (ר"ת בעל הטורים) ז"ל שם שכתב בשם אביו ז"ל דאם מקצתם בבית זה ומקצתם בחוץ וש"ץ בפתח הש"ץ מצרפן, וכתב מרן ז"ל דלימד כן מדין צירוף לזימון, וכמ"ש בסי' קצ"ה, וכיון שכן (ר"ל אם משוים דין תפילה לדיני זימון), הא קי"ל בדין זימון ב' חבורות שאוכלות בבית אחד או אפילו ב' בתים, אם מקצתם רואין אלו את אלו מצטרפין (וא"כ שמא נגיד שהוא הדין לתפילה, וע"ז ממשיך ודוחה: איברא דלכאורה קשה ע"ז כמ"ש החכם השלם הפוסק ה"י, דאי בצירוף י' ברואין אלו את אלו וכו'."

וכ"כ בסוף תשובתו שם, שהעתיק את דברי מהרי"ט וכתב: "ואעפ"י שאמרו המפרשים דלענין צירוף י' לתפילה אפילו אם הראה פניו מחלון מצטרף, אעפ"י שרשות לעצמו היא וכו', מ"מ מראה פניו שאני שדומה כמצטרף להם וכו' ע"כ דבריו, וזה ראיה לכל מה שכתבנו למעלה, דיש חילוק בין צירוף לתפילה לזימון, ושצריך שיהיה מראה להם פניו" עכ"ל. הרי מפורש דכל עיקר דבריו שם לא באו אלא לחלק ולומר דבתפילה בעינן ראיית כל פני העשרה לצירוף, ובזה חלוקה היא מזימון, דסגי בראיית חלקם ומקצתם.

ונמצא כי אין בדבריו כל נפתל ועיקש, ולכן גם לא ציין בדבריו שבזה חזר בו ממ"ש כ בתשובה קודמת לזה. מה גם שנראה שיצא הספר בחייו, שכן כתב לו הקדמה, ואיזה מחבר

יכתוב תשובה בסי' י' ויחזור בו כמה סימנים אח"כ באותו ספר. מה גם שעיקר דבריו בתשובה י' הוא לבאר את דברי השו"ע בסעיף י"ד, ואילו דבריו בסי' כ"ג הם בביאור סעיף ט"ז וי"ז, והם כאמור בין נידונים נפרדים, ובדרך זו יובנו כל דבריו שם בסי' כ"ג להמעיין שם.

ולכן תמהתי שפיר על הרב עיקרי הד"ט, כיון שלמי שיעיין במפורש בתוך הספר יראה שהביא את הדבר משה בסי' י', ושם להדיא לא מבואר כדבריו (ולא הביא כלל את הדבר משה בסי' כ"ג). גם לשונו דבעינן הכנסת הראש לא מורה דמסי' כ"ג רצה להביא מקורו.

הערה ב': הביא שביארתי בב"י כי לשון "ולא חילק בכך" היינו בין חלק חיצון ופנימי, והקשה על זאת מהיכן מצינו כן. אכן, באמת לא ביארתי זאת, אלא באות ב' ביארתי את פשט הב"י, כי מה שלא חילק היינו להכניס ראשו ורובו, כמש"כ הב"י מתחילה. ורק באות י"ג הבאתי שכן ביאר המאמר מרדכי. ואכן הקשתי שדבריו קשים מתוך הלשון והענין, ותלי"ת שגם הוא מצטרף לדברי, כי אכן דברי המאמר מרדכי קשים בביאור השו"ע.^א

הערה ג': תמה על ביאור החיד"א והדבר משה, אם מש"כ הב"י ראשו ורובו הוא ביאור כיצד יראו את פניו, "א"כ למה לא כתב מרן שצריך שיראו אותו" עכ"ל המשיג. ותמיהני, הא מרן בשו"ע כתב להדיא: "ומראה להם פניו", ומה ההבנה בלשון זו אם לא שצריך שיראו אותו?^ב

הערה ד': תמה מדוע כתבתי שבשו"ע השמיט דעת רבינו ירוחם. לא מצאתי היכן כתבתי זאת, ואדרבה מתחילה אכן הבאתי כביאורו, אך לכל אורך התשובה ייסדתי היטב את ביאור החיד"א והדבר משה בשו"ע, דאף דברי ר' ירוחם מסכימים לדין זה של צירוף בראייה.^ג

ומה שכתב בד"ה והביאור, דהשו"ע העתיק את האורחות חיים אך התכוין להכנסת הראש. אכן כ"כ מהריק"ש, כמו שהבאת, אך עדיין לפי ביאור זה קשה טובא: א. הרי השו"ע הוא ספר פסיקה ולא סתם ציטוט לשונות, כמו שידוע, שהוא מביא סתם ויש ויש ולא רק ציטוטי לשונות בעלמא, וא"כ כיצד יצטט הוא לשון של ראשון שהוא בכלל לא מסכים עם הבנתה הפשוטה? ויתירה זאת, גם אם נכריח שמוכרח השו"ע לצטט איזה לשון, מדוע הוא לא ציטט את מהר"י אבוהב, שלפי מהריק"ש זו דעתו המדויקת. וכבר הקשה החיד"א על דוחק הלשון בביאור זה.^ד

א. תגובת הרב סקלי: ז"ל כבודו (עמ' פד) "שים לבך שלא ציין הב"י דשיטה זו חולקת על דברי רי"ו אלא רק כתב 'ולא חילק בכך', ואין הכוונה שלא חילק כמה מכנים אם רובו או רק ראשו אלא שלא חילק בחלק של החלון אם עומד בחלקו הפנימי או החיצוני" עכ"ל כבודו. ודי בזה.

ב. תגובת הרב סקלי: אמנם בש"ע כתב כן, אבל אנו באים לברר את הבנת מרן בב"י, וז"ל של כבודו (עמ' פד) "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" עכ"ל כבודו. ומאחר שכתב מרן בב"י "ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכתלים כלפנים כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית" עכ"ל, לא יתכן לבאר שהוא בא ללמדנו שצריך שיראו אותו, דא"כ הל"ל 'ומשמע לי דהאי חלונות ועובי הכתלים כשרואים אותו' וכיו"ב. וא"כ תמיהתי עומדת במקומה כראי מוצק, כיצד אפשר לבאר כן בדעת הב"י?

ג. תגובת הרב סקלי: ז"ל כבודו (עמ' פה) "אכן לפי ביאורם וכו' שכביכול נטה הוא בזה והשמיט את דעת רבינו ירוחם ומהר"י אבוהב".

ד. תגובת הרב סקלי: מה שכבודו כתב אינו נכון בתכלית! פעמים רבות מרן מצטט לשונות הפוסקים למרות שאין הן מבוארות די הצורך. וז"ל יד מלאכי בכללי הש"ע (כלל יא) "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות ואף

וכן בד"ה ולפום, לא הבנתי מה תמה, וכי לא עיין שביארתי היטב את לשון "וכן כתב" בצורה נהירה וברורה שהיא אינה חולקת אלא מבארת."

ובד"ה וכן, ציטט מדברי על הרב שירי כנה"ג, ובמחילה לא הבין כוונתי, שהרי ברור שהרב שירי כנה"ג לא הבין את דברי השו"ע דהתיר צירוף בראייה, שלזה גם אני מסכים לחלוטין. ולא ח"ו שהנני רוצה להכריחו בזה, אלא שתמהתי שאם באמת כך למד כדברי מהריק"ש לאסור צירוף בראייה, מדוע לא כתב זאת כטעם לסיבתו לאסור, ואז הייתה לו ראייה מפורשת מדיני צירוף לתפילה, שזה יותר ברור ללמוד כן מאשר צירוף תיבה בבית הכנסת, שאינו דומה כ"כ למרפסות.

ומה שתמה כיצד "דחיתי" את כל האחרונים "בקש". משום מה, במחכ"ת התעלם הוא לחלוטין מכל האחרונים שהבאתי לחיזוק הביאור הנ"ל, ואין כאן המקום לפרט, ומה גם שהארכתי רבות בציטטות ומובאות מרבים רבים מן הפוסקים (עד שיש שכבר התלוננו על אריכות הדברים), וכל האריכות היתה אך ורק כדי לשים את דברי גדולי הפוסקים עטרה לראשנו, ואילו אני רק כמעתיק ומביאם. ואני עצמי עפר ואפר רימה ותולעה, אך תורה היא וללמוד אני צריך, ואשמח להבין כיצד הבינו כל האחרונים הנ"ל את דברי השו"ע בפשט הלשון. ואין ברצוני להבין זאת כל פגיעה בכבודם, ואדרבה, לא רק שלא העלמתי עיני מהם, אלא הבאתי אותם בציטטות נרחבות. וברור שזאת מערכה מול מערכה, והבוחר יבחר. ואולי הכותב המשיג שלא מוכן לקבל שיש כאן מערכה מול מערכה, דוחה בקש פוסקים רבים. ולזכותו אומר שלשון "בקש" שנקט הם ראשי תיבות: בקושיות שאלות.

שיש קושיא או פ' בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד ואח"כ כל אחד יפרש כפי עיונו" עכ"ל. וזה ההפך הגמור ממ"ש כבודו, במחילת כת"ר.

ומ"ש כבודו "וא"כ כיצד יצטט לשון של ראשון שהוא בכלל לא מסכים עם הבנתה הפשוטה", זה אינו נכון, כי לפי ביאור כבודו ש"וכן כתב" כוונתו שהוא חולק עליו... אכן קשה, אך דברי שפתי מרן בב"י ברור מללו - "ומצאתי שכתב רה"ג מהרי"א בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך, וכן כתב באור"ח וכו'" עכ"ל. הרי דפשיטא ליה דביאור דברי האורחות חיים הוא כדעת מהרי"א, והכל מסתדר כמין חומר.

ומרן העדיף לצטט לשון האורחות חיים כי הוא פוסק יותר קדמון ממהרי"א, ומה גם שבאמת לא העתיק בב"י את לשון מהרי"א, אלא רק ציין את דעתו.

ה). תגובת הרב סקלי: דחוק מאוד, ועי' מ"ש בזה לעיל.

ו). תגובת הרב סקלי: את הבנתם כבר ביארנו באר היטב, וכעת לכמה מובאות מדברי כבודו:

עמ' פה - "והנה הרב מהריק"ש וכו' ואחר נשיקת עפר רגליו דבריו תמוהים כיצד העמיס בדברי הש"ע דברים שלא כתב דהא כבר נתבאר דבב"י עצמו הביא שיטה זו של מכניס ראשו ובכל זאת בש"ע לא הביאה". (ואגב, דברי כבודו תמוהים, דממה נפשך, אם כבודו אוזחז שהביאור בב"י שמכניס ראשו ממש, אם כן כל המהלך שכבודו בנה התמוגג כמוץ אשר תדפנו רוח, שכבר א"א לבאר ש'וכן כתב האור"ח' היינו שצריך לראות אלא שצריך להכניס ראשו, ואם הביאור הוא באמת כמו שכבודו טוען, א"כ מה הקושיא על מהריק"ש משיטה שמעולם לא הוזכרה בב"י?).

ובעמ' פו - "כמו"כ בשו"ת זרע אמת וכו' דכאשר הגיע לסע' יד ששם מוכח בבירור דסגי בראיית פנים, כתב דברים תמוהים וכו' ואחר המחילה רבתי תימה גדולה יש בדבריו: א. כיצד הוא יכול להעמיד כך את דברי הב"י כאשר לשונו הטהורה והמוזקקת של מרן הש"ע מכחישתו".

וכן מ"ש כבודו שם ע"ד המאמר.

וכן בעמ' צה - "ואני הקטן תמה מדוע הסתפק החק"ל כאשר מרן הש"ע כותב דברים מפורשים לשון האו"ח בדוקא לשון מראה פניו".

ומה שציין לדברי הרמב"ן, הנה לא העלה את סוף דברי הרמב"ן, דמשמע מדבריו דלכה"פ אינו סותר לכל סעיפי השו"ע בדיני צירוף, שכן כתב שם: "וסוף דבר אנו אין לנו אלא משנה בבית אחד איכא צירוף בשני בתים לא, ומיהו מסתברא דבית וחצר בין גדולה ובין קטנה דיורי בית בחצר לעולם, ותשעה בבית ואחד בחצר מצטרפין, ואפילו בית קטן וחצר גדולה" עכ"ל. ומלשונו שם משמע שזהו בין לזימון בין לתפילה, שכ"כ שם בתו"ד: "בין לברכת זימון בין לתפילה וקדושה", הרי דצירוף מב' מקומות יכול להיות לכה"פ בעשירי בחצר. וא"כ ומשמע דהך דמצטרף הוא בראיית פניו, וכדברי השו"ע כאן.

ומה שכתב שמה שגרם לכל האחרונים לפרש כן, הוא משום שחילקו בין דעת רבינו ירוחם לדעת מהר"י אבוהב, ומצא שמהר"י אבוהב בעצמו נסמך על דעת ר' ירוחם – לא ידעתי כיצד הבין כן בדברי האחרונים הנ"ל, ואשמח אם יציין אפילו אחד כזה מאלה שהבאתי. שהרי כל מעיין בצדק יראה כי כל עיקר סמיכתם היתה אך ורק על דברי האורחות חיים, שכתב "מראה פניו", והאורחות חיים הרי פשוט שלא סמך על דברי רבינו ירוחם הנ"ל, אלא על רב האי גאון, שלכל הדעות קדם לרבינו ירוחם, ואת לשונו הביא השו"ע. וא"כ מה לנו שהביא מהר"י אבוהב את רבינו ירוחם, הא אותם אחרונים חלקו על שניהם והבינו את דברי האורחות חיים כפשוטם (ולא כמו שרוצה לדחוק את דברי האור"ח בתוך מהר"י אבוהב), או שהבינו שאין מחלוקת בין כל השיטות, ומה חידש לנו בזה?

וכמדומה שכל מעיין בעל שכל ישר, בראותו כמה כבודו תמה על האחרונים ממה שהש"ע כותב דברים 'מפורשים', יבין שכנראה הבעיה בהבנת דברי מרן היא אצל כבודו ולא אצל גדולי הפוסקים (וזה מלבד שלענ"ד הבנת כבודו בבי" תמוהה כמשנ"ת לעיל). ואף הרב חיד"א, שחלק על הבנתם, לא דחה אותם בקש (כן, כבודו דחה אותם בקש!) אלא בלשונות יותר 'נפתלות', ר"ל שיש מקום להבנתם בדעת הש"ע, אלא שהוא נראה לו אחרת, כיעיין בלשונו שבו במאמרו של כבודו.

ז. תגובת הרב סקלי: אני רואה שכבודו לא הבין דברי, ע"כ אבאר שיחתי בעז"ה, ואקוה שדברי יהיו ברורים: בב"י הביא תחלה את דברי רי"ו "בכל זה ה"ה לבהכנס דגגין ועליות אינם בכלל בית והחלונות ועובי הכתלים כלפנים", וביאר מרן דכדי שיחשב כלפנים בעיני שיכניס ראשו ורובו, ושוב את הביא דעת מהר"א שלא חילק כך אלא כתב 'מכניס ראשו בחלון', וכתב עוד מרן במפורש שדעת האורחות חיים, שכתב ש'מראה להם פניו', היא כדעת מהר"א. והקושיא זועקת כמובן, דמפשטות הלשון משמע דהן שתי שיטות שונות, והתקשו בזה כל האחרונים. ועל כרחנו לומר דמרן הבין שזו אותה שיטה, וא"כ יש שתי דרכים להסביר זאת, או להדחק בלשון האור"ח, או להדחק בלשון מהר"א. וכלומר, דלשיטה הראשונה, ההבנה בדעת מהר"א (והיא בודאי לכ"ע ההבנה הפשוטה) שצריך שיכניס ממש ראשו לחלון, ודבריו באים כהסבר לדברי רי"ו שהביא מרן קודם, שיש דין שחלונות נחשבים כלפנים. וביאר מהר"א שכדי שיחשב כלפנים די שיכניס ראשו, וא"כ מה שמרן השווה את דעת האורחות חיים לדעת מהר"א, היינו שגם מ"ש האור"ח 'מראה להם פניו', על כרחנו להדחק בלשונו ולהסביר דהכוונה שמכניס ראשו לחלון. ולפ"ז מה שהעתיק מרן בש"ע דברי האור"ח כוונתו היא שצריך להכניס את ראשו ממש לחלון, וזאת הבנתי בדעת מרן.

ולשיטה השנייה (שהיא שיטת הרב חיד"א ודעימיה), נסביר את לשון האור"ח כפשוטו דסגי ב'מראה פניו', ושמה שהשווה מרן דעתו לדעת מהר"א, היינו לומר שגם דעת מהר"א דלא בעינן הכנסת הראש בחלון ממש, אלא סגי במראה פניו – ולשם כך נדחק בלשון מהר"א, ולפ"ז אין כוונת מהר"א לבאר את דברי הרי"ו שהביא מרן קודם, כי אז אין כאן דין מיוחד של 'חלונות כלפנים', שהוא ענין דיני כמבואר בגמ' בפסחים שם, אלא כנראה דבריו נכתבו כהסבר בפני עצמו בדין צירוף למנין, ואולי למד כן מדין זימון וכיו"ב. ולפ"ז, מרן, שהעתיק את לשון האור"ח בש"ע היינו כפשוטו, דדדי ב'מראה פניו' ולא בעינן שיכניס ראשו בחלון ממש.

והנה אנו שזכינו בביאור המקורי של מהר"א, רואים שמ"ש "מכניס ראשו בחלון", כתב כן במפורש כביאור דברי הרי"ו, שהביא את דבריו שם בעצמו בביאורו לפני כן, וא"כ תו ליכא להסביר כהשיטה השנייה, אלא רק כהשיטה הראשונה.

ודייק כי השו"ע הדגיש שבמראה להם פניו מצטרף "אפילו גבוה כמה קומות", ואם ההבנה היא (כדבריו וכדברי מהריק"ש הנ"ל) כאן שמכניס ראשו כדי להצטרף לעשרה, מה הכנסה זו עוזרת לצירוף, הא בין כה הוא נמצא כ"כ גבוה מהם כמה קומות, וכנמצא ברשות אחרת דמיא, ובפרט שכל גופו הוא מחוץ למקום העשרה. אלא ודאי דכאשר הוא נמצא בכזה גובה, עצם הכנסת הראש היא היכי תמצוי לכך שיראוהו, וכביאור החיד"א והדבר משה, ופשוט."

הכו"ח באהבה רבה לברר אמיתה של תורה, ואת והב בסופה

יוסף צברי



הרב בנימין יצחק הלוי

שלום רב: עברתי על חלק ממאמרו של הרב יוסף צברי הי"ו וראיתי שעיקר המאמר היה לברר דעת מרן השו"ע, ונטה שם לומר שדעת מרן דסגי ברואים זה את זה. אולם, לענ"ד דעת מרן שרואים זא"ז אינו מועיל מכמה ראיות שכתבנו שם. ומה גם שלא ראיתי שהרב הכותב הביא את רבינו יונה, הסובר שאם רה"ר מפסקת לא מועיל צירוף ברואים זא"ז. ודבר זה מאד מכריע, כי הגם שנאמר שהעיקר להלכה שדין רואים זא"ז מועיל ושכך דעת מרן, מ"מ דיו לבוא מן הדין להיות כנדון הזימון ולא יותר מזה.

כמו כן, שיטתינו בהלכה היא לא רק לברר את דעת מרן אלא לראות את כל הסוגיא, דפעמים רבות מצאנו שמרן לא ראה את כל השיטות ולא הרחיב בענין. ויש הרבה להתחשב בזה לענין פסק הלכה, דהרבה פעמים יש לומר אילו מרן היה רואה היה חוזר בו, וכמש"כ בשו"ת שמחת יו"ט [סי' ג דף ט ע"ג והביאו בחזו"ע ימים נוראים] וז"ל: דמה שאנו תופסים עיקר דברי מרן לענין הלכה הוא בדבר "שנודע לנו בכירור שעמד מרן בעיקר הדין" ודעתו דעת עליון הכריח לפסוק כן, "אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד מרן בעיקר הדין" ... וכל כה"ג אינו מן הראוי לפסוק בפשיטות כדעת מרן מאחר שלא נודע לנו שעמד בעיקר ס' זאת וצריך לחוש לענין מעשה להפריש מן הכל כדעת הרא"ש בדין חלה. עכ"ל. ודון מינה ואקי באתרי, ובפרט בנדו"ד שיש מחלוקת בדעת מרן.



וא"כ כל האחרונים שהסבירו כהשיטה השניה, ומחמת כן פסקו דסגי במראה פניו, דבריהם אינם נכונים - עכ"פ בדעת מרן (ולא שיש תפיסה עליהם במיוחד מדברי הבי"ו והשו"ע, דשם אפשר לקבל במידה כזו או אחרת את שני ההסברים, אלא מחמת שלא היה לפנייהם ביאור מהרי"א).

והדברים ברורים לענ"ד.

ח. תגובת הרב סקלי: לא נכון! הגמ' בפסחים למדתנו שכל שנמצא בתוך החלון נחשב כבתוך הבית, וא"כ אין הבדל באיזה גובה הוא נמצא (אמנם יש קושיא צדדית ע"ז של המג"א, דמשמע בגמ' דצריך שהחלונות יהיו שוים לקרקע הבית, אך אין זה קשור לעניינינו, ובמק"א ביארתי את בס"ד דעת מרן), והוא ענין דינאי ולשייטה דמר, אף אם יהיה בחלון גבוה י' טפחים מהקרקע (מה שבד"כ גובהו של חלון לפחות) הרי הוא ברשות אחרת, ומה ראה כבודו להקשות מדין גבוה כמה קומות' ולא מעיקר דין חלונות.

הנה, מה שכתבתם שבעמ' צג כתב שלא אמרינן אם מרן היה רואה היה חוזר בו, יש להעיר שאין כן דעת החיד"א [בדין דירה מעל בית הכנסת כידוע], שעליו סמך בכל כוחו לאורך כל המאמר, וכן דעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל. ולענ"ד סברא פשוטה היא, שהרי הב"י כתב את בדק הבית אחר שמצא שיש מה לתקן ולהעיר על מש"כ בב"י. ויש לדעת שכל אדם יכול לטעות, ואפילו סנהדרין כאשר הם טעו צריכים להקריב קרבן, ואפילו משה רבינו טעה ונעלמה ממנו הלכה כאשר הוא קצף על בני אהרן, וכן במעשה של פנחס. וא"כ, כיצד נאמר על מרן הב"י זיע"א שאין הוא יכול לטעות ושלא יתכן שהוא היה חוזר בו. וכי היה חס וחלילה בעל גאווה, שאם רואה שהוא טעה ישאר בטעותו? ומ"מ יש לשקול את הכל לפי הענין, ולא בכל דבר יש לומר שאם היה רואה היה חוזר בו, שהרי לדוגמא אם פסק כדעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם והרשב"א והרמב"ן נגד דעת הארחות חיים, לא נאמר שאם היה רואה למאירי היה חוזר בו. ונראה לענ"ד דלא בעינן שיהיה ודאי לנו שיחזור בו, אלא אפילו בספק יש לנו להתייחס לענין כאילו מרן לא הביע דעתו, מכיוון שאין אנו יודעים היאך היה פוסק אם היה רואה את כל הפוסקים, ובכה"ג יש למורה להכריע לפי דעתו. וידידי הרב עמנואל מולקנדוב מצא ראייה לזה מדברי מהרי"ק שהוא המקור לכלל זה שהובא בשו"ע חו"מ סי' כה ויש לו מאמר על כלל זה בקובץ עץ חיים אלול תשע"ט. ויעיין עוד בירחון האוצר סיון תשע"ט, במכתבים בדין ברכת נר יו"ט, שכתבתי [מופיע תחת השם הקודם שלי 'יניב לוי'] שם ראייה, שמרן הב"י העיד על עצמו שאחר שראה גירסת הטור חזר בו.

וכן נראה שהוא בנדו"ד, שהרשב"ש חלק בתוקף על הדימוי לזימון והרשב"א כתב בלשון "אפשר", יתכן מאד שמרן היה מתחשב בזה להחמיר. ובפרט שכאן מרן הביא רק את תירוצו הראשון של הרשב"א. ומש"כ באות י' שאין כלל כזה שלשון "אפשר" הוא לשון ספק, דמצאנו שלשון אפשר הוא גם למסקנה, נראים בזה דבריו. אך מאידך אין לנו כלל שלשון אפשר היא לשון ודאית, אלא אדרבה עיקר לשון אפשר הוא ספק, ופעמים משתמשים בלשון זו גם למסקנה, והסיבה לכך היא מחוסר ראיות או הכרח גמור. וכן מצאתי לב"י שהחשיב לשון זו כספק באו"ח סוף סי' תנו, שכתב וז"ל: דאפילו לדעת המתירין לא אמר הרא"ש כן בודאי אלא בדרך אפשר אין לסמוך ע"ז להתיר. עכ"ל. וכ"כ עוד בחו"מ סי' קצא [עמ' רצו בהוצאת שירת דבורה]

בבדק הבית על הרשב"א וז"ל: וקרוב הדבר לומר שמפני החולשות שראה בראיתו כתב בדרך אפשר. עכ"ל. ובפרט שהבאנו בדברינו שכ"ד רב עמרם גאון רש"י או"ז רלב"ג רמב"ן ועוד.

ואסיים בברכה
בנימין יצחק הלוי



הרב יוסף צברי

א. מה שדן וציין לגבי הכלל של "אילו היה רואה השו"ע דברי הראשונים היה חוזר בו" – לא נעלם מעיני שכבר דנו ודשו רבות הפוסקים בכלל זה והדומה לו, אמנם יעויין במאמרו המאלף

האוצר ◆ גיליון מ"א

של הרה"ג יעקב חיים סופר שליט"א בספרו ברית יעקב סימן מ"א, שהביא הוכחות רבות מדברי הפוסקים כי מרן השו"ע נתחבר ברוח הקודש (ואף שלא בשמים היא, הכונה היא שהשו"ע נתחבר בסיעתא דשמיא מיוחדת), ומטעם זה פוסקים רבים וחשובים לא קיבלו כלל זה של: "אילו היה רואה היה חוזר בו מכל וכל". והביא את דברי רבו הגר"צ אבא שאול זצ"ל שהתנגד מאוד לכלל זה. וטען לפני אחד שהביא לו ראשונים נגד השו"ע בלשון זו: "תחפש בראשונים שנדפסו עכשיו ותמצא גם כמרן", יעו"ש בכל דבריו. והגר"י רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק (ח"א סי' ע"ב) סמך על דבריו לחלוטין אף לחומרא, ומטענה פשוטה שכתב שם: "שאילו נבוא למידה זו, הנה ע"י ריבוי ספרי הראשונים שנתגלו ונדפסו בזמנים אלו, נצטרך לשלחן ערוך חדש שיהא בכל סימן וסימן שינויים ממה שפסק מרן" עכ"ל שם. ואף שביבי"א (ח"ז סי' נ"ג עמ' קע"ג) חלק עליו בחריפות, מ"מ הודה שם שכיון שאין הדבר מוסכם ספק נפשות להקל. הרי שגם דעת הגר"ע יוסף זצ"ל היא שלא לומר כן בכל סימן ובכל סעיף, אלא בעת הצורך. ודע כי את דברי הכפי אהרן שציינתי במאמרי, הבאתי מתוך שו"ת יבי"א ח"ה בהקדמה. ואני הקטן נוקט בשיפולי גלימייהו תדיר, לברר בראש ובראשונה את דעת השו"ע מה היא. והרוצה להחמיר ולהדר שלא כדעתו, תבוא עליו ברכה בכל ענין, אך קשה מאוד להסכים לשנות פסקים שהתקבלו בכל תפוצות ישראל מאות בשנים מכח חידושי הראשונים וכו', ומינה, דאף החיד"א שציין כבודו אינו נוקט כן בדרך קבע, אלא רק בפעמים ספורות נקטו הפוסקים הקדמונים בכלל זה מטעמים שהיו נראים להם, וכמדומני שאף אחד מהם לא דבר זה ככלל.

[וא"כ אין זה שייך לכלל הידוע והנכון בהחלט שכל אדם יכול לטעות, והרשות שלנו ניתנה לשאול ולברר כדרכה של תורה, כיון שזה ניתן לומר בכל ספר הנכתב דרך שקלא וטריא, אבל לא בספר שנקבעו פסקיו לכלל ישראל, כיעו"ש].

ב. אמנם מה שהביא שמרן הב"י חזר בו מגירסת הטור, אינו ראייה לנידון זה, דאדרבה היכן שמרן קיבל את הסיעתא דשמיא לחזור בו ולכוין את פסקיו למה שכיוונוהו משמיא, נקבל, והיכא שלא, י"ל שלא נחדש דבר זה.

ג. ומה שהעיר בדין רה"ר המפסקת – אכן לא ירדתי לכל פרטי דיני צירוף בראייה כי רבים הם, וזה רק אחד מהם, אלא רק לברר בינתיים את עיקר הדין לדעת השו"ע, וגם בזה נתארכה היריעה. ולכן כתבתי בסוף דברי "תן לחכם ויחכם עוד", ואשריו שהחכימו בפרט זה.

ד. מה שציין לשו"ת שמחת יו"ט להרב אלגאזי, אינו ענין כלל לכללא ד"אילו מרן היה רואה היה חוזר זו", כיעויין שם בדברי הרב אלגאזי, שלא דיבר מכלל זה. ואדרבה, משם רואים כיצד התייחס הרב אלגאזי בחרדת קודש לדברי השו"ע, שכתב עליהם שהם: "עומד עלינו ככותל", והטעם שנטה שם להחמיר הוא מכאן זה שמצא סתירה בדברי השו"ע בדין טעם כעיקר שלא עלה בידו ליישבה כראוי. וגם מסקנתו נכתבה בזהירות הנדרשת דרך חומרא בלבד, וכמו שסיים שם: "וצריך לחוש לענין מעשה וכו' כדעת הרא"ש". וא"כ ח"ו שנוציא מדבריו כלל שיש בידינו את הכח לחלוק ע"ד השו"ע כשנראה לנו, כפי שנראה מדברי הרב הכותב. אכן, ברור שישנם

פרטים שמרן השו"ע לא דיבר בהם, ובהם באמת הרשות נתונה לאחרונים לבוא לחקור ולברר ביד ה' הטובה עליהם^ט.



ט). תגובת הרב בנימין יצחק הלוי: ראיתי מש"כ הרב יוסף צברי שליט"א בענין 'אילו מרן היה רואה', ויש בזה הרבה מה להתווכח ולהשיב והדבר נתון לשיקול הדעת ודרך פסיקה של כל אחד ואחד. ומ"מ בנדו"ד יש ויכוח ג"כ מה היא דעת מרן, ולענ"ד נראה כמש"כ והבוחר יבחר. כמו כן, גם הרב צברי הודה שיש לדון כאן מדין רה"ר מפרדת, ולכן לא סגי בבירור דעת מרן בסוגיא זו גרידא אלא יש גם להתייחס לדין רה"ר מפסקת, שהיא דעת רבינו יונה וגם דעת מרן. ובכל אופן יישר כח לרב הכותב יה"ר שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה. ביקרא דאורייתא בנימין יצחק הלוי.

הרב מיכאל פרץ

מח"ס אהלי שם ועו"ס

רב ור"מ ק"ק טוב בעי"ת מקסיקו יע"א

תשלומין בקריאת התורה*

הנה עתה בזמן המגיפה ה"י בתי הכנסת נסגרו, ולאחר זמן, כשהמצב משתפר, מתחילים להתפלל שוב במנין. והשאלה היא האם יש להשלים את הפרשיות שלא קראו בהם בתורה.

א. כתב הרמ"א (סימן קלה ס"ב) אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בציבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם הפרשה השייכה לאותה שבת. ע"כ.

ואם בטלו כמה שבתות, כתב מהר"ם מיינץ סימן פ"ה דדוקא ב' סדרות יקראו אם יתבטלו קריאת שבת כיון דבלאו הכי מצינו לפעמים שקורין ב' סדרות בשבת אחת בשנים פשוטות, אבל אם נתבטל ב' שבתות אין קורין בשבת הבאה ג' סדרות דלא מצינו שום דוכתא שקורין ג' סדרות בחד שבת, וכן אם היו דבוקות בשבת שעבר אין לו תשלום. ע"כ.

והביאו כנסת הגדולה בהגהות הטור סימן רפב. וכתב דלפי דבריו אם בטלו הפרשה בשבת שאין פרשיותיה מחוברות, ולשבת הבאה פרשיות מחוברות, אין לקרוא הפרשה של שבוע שעברה, יעו"ש.

וא"כ בשנה זו, שנת תש"פ, בשבת ר"ח אייר קוראים שתי פרשיות, תוריע-מצורע, לפי מהר"ם מיינץ, לא משלימים לקרא "שמיני", כדי שלא יקראו ג' סדרות בחד שבת.

ב. וכ"כ העולת תמיד סימן רפב אות ד', עטרת זקנים סימן קלה אות ב', מגן אברהם ס"ק ד', יד אהרן בהגהות הטור, סולת בלולה אות א', ע"כ. וכ"כ באר היטב ס"ק ד'.

ג. והמשנה ברורה אות ו', כתב ואם בטלו כמה שבתות יש אומרים דאין לקרות בשבת הבאה כי אם הסדרה האחרונה הסמוכה לנו. ויש אומרים דצריך להשלים בצבור כל הסדרות שבטלו, ומבאור הגר"א משמע דסבירא ליה כהדעה הראשונה, ע"כ. כלומר שיש לקרא רק הסדרה האחרונה הסמוכה לזו.

אמנם, יש שהביאו את תוספת מעשה רב אות לב, שהגר"א החמיר לעצמו כשיצא מבית האסורים לקרוא את כל הפרשיות שהחסיר בשמיעתם. ע"כ. ואין ראיה זאת ראיה לגידון שלנו, כי הגר"א הרי היה יחיד, ואיזה סמך יש לזה שיחיד יקרא כל הפרשיות שהחסיר. והלא מי שחלה וכדומה, או בני חוץ לארץ כאשר הם מאבדים קריאת פרשה כשהם עולים לארץ, לדעת כל הפוסקים אין הם חייבים להשלים. אלא זו היתה חומרא של הגר"א, ואין ממנה ראיה כלל, ולא מהגדולים שנהגו כן, כי זו הנהגה של חסידות ולא מעיקר הדין, וכאשר הצבור מסכימים מרצונם ממש, בבתי כנסת פרטיים.

ויש מי שחלק על המ"ב בהבנת דברי הגר"א, ומ"מ משנתו של המשנ"ב לא זזה ממקומה.

* הערת המערכת: ראה עוד ב' מאמרים בעניין בגיליון הקודם.

ד. ובנידון דידן לא קראו בתורה, כי לא היו עשרה מתפללים בגלל הסכנה שבדבר, וגם מדינא דמלכותא שאסרו מנינים. ובנידון כזה דעת השערי אפרים שער ז' סל"ט היא שלא ישלימוה בשבת שלאחריה, משום שבמקרה זה לא נתחייבו בקריאה, וכן דעת הגרשז"א הליכות שלמה תפלה סי"ב דבר הלכה אות ט'.

ה. ובמ"ב סימן קלה ס"ק ז' כתב בשם הר"מ מינץ, דאם בשבת זו קורין שתי פרשיות מחוברות, אין משלימין הפרשה משבת שעבר, כי לא מצינו קריאת שלש פרשיות בשבת אחת, ובהגהת מנהגים חולק ע"ז, וכן הסכים האליה רבה וכן נוטה דעת ספר מגן גבורים, והמשנ"ב לא הכריע בזה.

ו. והנה, הבן איש חי פרשת כי תשא אות ו' כתב שהמהר"ח ויטל ז"ל בשער הכונות בדרוש הספר תורה, וז"ל זמן הרבה התפלל מורי ז"ל (האר"י) בביתו בעשרה, ולא חשש שיהיה שם ספר תורה לקרות בו בין בחול בין בשבת, עכ"ל. והעיר ע"ז מרן הבן איש חי ואיך תהיה תפלתו רבנו נר ישראל חסרה, חס ושלום, מן הארות סוד פתיחת ההיכל וספר תורה וקריאת ספר תורה, אלא מוכרח לומר שסמך בזה על שאר קהלות שמוציאין באותם הימים, דמה שעושין בשאר קהלות יועיל גם לקהלה שלו כי הכל נכלל יחד. עכ"ל.

ובנידון דידן, היו מנינים שקראו בתורה, ואם האר"י ז"ל סבר, והבן איש חי סמך ידיו עליו, שתפילת אותם שקראו בתורה מועילה גם למי שלא קראו בתורה כי כל התפלות של כל הקהלות נכללות זה עם זה ועולים יחד. אם כן, יש מקום להוסיף סמך לזה שרשאים לנהוג כמנהג האר"י גם אנן.

ז. ואית לן בזה ספק ספיקא שלא לחייב תשלומין של קריאת התורה, שמא כהמהר"ם מינץ, והמשנ"ב הביאו והבאר היטב סמך עליו שאם קורין שתי פרשיות אין לקרא ג' פרשיות של מצינו כזאת.

וספק שמא כהגר"א והמשנ"ב ס"ק ו' שנראה שנוטה לדעתו.

וספק שמא כיון שהתפללו ביחיד, כהגרשז"א בהליכות שלמה תפלה פי"ב דבר הלכה אות ט', כי לא נתחייבו בקריאה, וכדעת השער אפרים.

וספק שמא כדעת האר"י והבן איש חי שסמך עליו וביארו.

ומאחר שבקריאות הציבור בתורה בשבת יש חשש סביר יותר לסכנה של הנגיף, ובזה שנאריך בקריאת ארבע פרשיות נוסף על הסכנה, יש מקום לסמוך על המהר"ם מינץ, הגר"א, המשנ"ב, וגם על המקובלים האר"י והבן איש חי, כשנוסף לזה פסק הגרשז"א זצ"ל.



הרב אמיר ולר

מח"ס ירוץ דברו, אמרתו ארץ וש"ס

האם מותר לנשק את חבריו או קרובו בבית הכנסת לאחר שעלה לספר תורה

בעניין מנהג יוצאי צפון אפריקה ועוד, לנשק איש את חבריו או את קרובו בבית הכנסת כאשר הוא יורד מן התיבה לאחר שעלה לספר תורה. האם יש לבטל מנהג זה או לא?

האם יש לבטל מנהג זה ע"פ דברי הרמ"א

הנה, כתב הרמ"א בהגה (סי' צח ס"א) וז"ל: ואסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת, כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא. ע"כ. ומקורו טהור בשו"ת בנימין זאב (סי' קסג) בשם ספר האגודה. וכן כתב בספר חסידים (סי' רנה) ע"ש. ולכאורה לפי זה נראה שהוא הדין שאין לאדם לנשק את קרובו או חבריו בבית הכנסת, מן הטעם האמור. וכן כתב מרן מופת הדור, הגר"ע יוסף זיע"א, בשו"ת יחיה דעת ח"ד (סי' יב), שאין מקום לחלק בזה בין לנשק בניו הקטנים, או לנשק קרוב או ידיד שהוא גדול בשנים, שעל כל פנים משום אהבת המקום ומורא שכינה שבמקדש מעט צריך להימנע מזה לגמרי. ולכן המנהג שנהגו קצת אנשים להתנשק עם העולה לספר תורה בסיום קריאתו, אינו נכון ע"פ ההלכה, וראוי לבטלו. וכן העלה הגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (חאו"ח סי' כב), שאין חילוק בזה בין גדול לקטן, שהכל בכלל האיסור. ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. וכיו"ב פסק הגאון רבי יוסף חיים מבבל בספר בן איש חי (פר' ויקרא אות יא) שאסור לנשק ידי קרוביו בבית הכנסת, וכן פועל שעובד כשכיר אצל הבעל בית, שעלה לספר תורה, כשחזרו למקומו לא ינשק ידי בעל הבית שלו שנמצא אז בבית הכנסת, שאין ראוי להראות כבוד לבשר ודם במקום המקודש הזה, זולת כבוד המקום ב"ה. ע"ש. עכת"ד.

דעת הסוברים שיש לקיים את המנהג ושאין לבטלו

איברא, דחזיתיה למאור השמ"ש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן ח"א (חאו"ח סי' לט) שכתב בענין מה שנהגו בערי המערב שהיורד מעליית ס"ת הוא עושה לחיצת יד עם האנשים היושבים בבית הכנסת מן התיבה עד מקומו שיושב בו ויש מהם קרובים או ידידים שמתנשקים עמו ויש מערערים על זה ממ"ש מור"ם בהגה (סי' צח ס"א) אסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת וכו', והקשה על דברי הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט הנ"ל ועל מרן מלכא זיע"א ביחוד הנ"ל, שכתבו דאין חילוק בין קטן לגדול, אלא דקדק הרמ"א לכתוב קטנים משום שיש לאדם אהבה רבה עליהם כמ"ש "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים" וכו'. אבל כאשר גדלו

האם מותר לנשק את חבריו או קרובו בבית הכנסת לאחר שעלה לספר תורה רג

ונעשו לאנשים לא נשאר אהבה גדולה עד כדי לנשקם ורק בדרך חיבה וכבוד בעלמא. ובפרט כשעושים זה רק ליורדים מעליית התורה דרך העברה למקומם דזהו כבוד לתורה ממש ולא כבוד לבני אדם דאל"כ למה עושין זה רק למי שעלה לס"ת ולא לאחרים, הא ודאי דע"י עלייתו לתורה קולט מקדושת התורה ולכן מדי עוברו האנשים הפוגעים בו מכבדים אותו ומנשקין אותו על עלייתו לתורה ואומרים לו חזק ואמץ חזק וברוך שזכית לכך. או נימא דמצינו במתן תורה והגבלת את ההר וכו' השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו וא"כ לפי"ז יברחו מלעלות לתורה, ולכן אותם שעלו ויצאו בשלום מנשקים אותם ואומרים להם חזק וברוך וא"כ אין זה ענין לביהכנ"ס שלא ינשקו זה את זה, דאה"נ בלי עליית ס"ת ודאי דאסור. ונראה דגם הרב קוק זלה"ה לא אמר שהוא הדין גדול רק שלא בזמן עליית ס"ת כמו בההיא דלא ינשק בניו הקטנים דלא איירי בעלו לס"ת, ובזה י"ל דמרחק נקט מלתא דשכיחא קטנים וה"ה גדולים, אבל בעליית ס"ת זהו כבוד לתורה וכמ"ש בש"ס הני בבלאי טפשי דקיימי לס"ת ולא קיימי מקמי ת"ח מפניה עומדים מפני לומדיה לכ"ש, וגם אלו שירדו מס"ת נקראים בכלל לומדיה שהרי למדו בה וקלטו קדושה ממנה. כן נ"ל להליץ בעד המנהג. עכת"ד.

וגדולה מזו ראיתי להגר"ב צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"ב (פמ"ה סע' נה, עמ' רצז) שכתב: אלו הנוהגים לנשק זה את זה בבית הכנסת א"צ למחות בידם, שיש להם על מה לסמוך. ובהערה שם, אחר שהביא דברי הרמ"א הנ"ל, כתב ע"ז: ומכל מקום נראה שמנשקים בביהכ"נ דרך כבוד אחר עליה לתורה או באמירת שבת שלום וכדומה ולא כמנשק בניו מתוך אהבה יש להם על מה לסמוך, כיון שאין זה אלא דרך כבוד בעלמא. והוא הדין לבן שמנשק אביו ושאר קרובים שחייב בכבודם שמנשק מפני הכבוד וכעין מש"כ בבא"ח בפרשת ויקרא אות י"א. ע"ש. ואז גם הגון שהם מחזירים ומנשקים למי שנושק להם. עכ"ל.

ומבואר שהאור לציון הוסיף היתר על היתרו של הרב שמש ומגן הנ"ל, דהנה הרב שמש ומגן לא התיר אלא כאשר הוא יורד מעליה לס"ת, ויסוד היתרו הוא משום שעושים כן לכבוד התורה ולא לכבוד האדם. ואילו האור לציון כתב שאף באמירת שבת שלום וכיו"ב יש להקל. והיינו, משום שיסוד היתרו הוא משום שלא עושים כן מתוך אהבה (כמו שמנשק את בניו הקטנים) אלא דרך כבוד בעלמא. ודו"ק.

ואתה תחזה להגאון האדיר, רבי יוסף משאש זיע"א, רבה הראשי של חיפה, באוצר המכתבים (סי' אלף תשפז), ונדפס מחדש בשו"ת מים חיים (חאו"ח ח"ב סי' שלז), שנשאל אודות המנהג אצל עולי צפון אפריקה, שהעולה לס"ת, בניו וקרוביו מתנשקים עמו, ונראה שזה סותר להלכה שכתב הרמ"א וכו'. והשיב ע"ז, דאין הנדון דומה כלל, דקטנים קטני, שהנשיקה אותם היא מאהבה רבה, ונמשכת, שעל כל הגה וצפצוף היוצא מפיהם ועל כל חיקוי שמחקים המתפללים בתנועותיהם, הוא מעתיר להם חבוקין ונשוקין, בזה יש איסור במקום השראת שכינה, נוסף על הפרעה בתפלה. אמנם נשיקה של גדולים, אינה אלא נשיקה של כבוד, ואינה אלא עראי, ואינה אלא לשם מצוה של עליה לס"ת שזכה לה העולה והוי כמנשק חפץ של מצוה, וכן עושים לכל רב העולה לס"ת, והכל לכבוד התורה, ועליהם תבוא ברכת טוב. עכ"ל.

וכן בקדש חזיתיה להגאון רבי משה מלכה זצ"ל, הרב הראשי והראב"ד של פתח תקוה, בשו"ת מקוה המים ח"ה (עמ' לו), שכתב להליץ בעד מנהג יוצאי מרוקו, דמלשון הרמ"א הנ"ל מוכח שלא אסר אלא בבניו הקטנים שהוא נושק אותם מרוב אהבה וחיבה וזוה ממעט באהבת השם, אבל לא אסר בבניו הגדולים כשהם עולים למשל לס"ת, או שאומרים דרשה בבהכ"נ ומנשק אותם על כך, שאז אותה הנשיקה היא באה להעריך אותם ולחזק ידיהם להמשיך בלמוד התורה ואין לך כבוד שמים גדול מזה, ואמת היא שאם מנשק אותם ככה סתם ללא שום סיבה, זה אסור, אבל אם הוא מנשק אותם על מה שלמדו או קראו בס"ת אין בזה שום איסור, דאי לא תימא הכי, היה לו להרמ"א לכתוב "אסור לאדם לנשק בניו" סתם, ומדוע נקט "בניו הקטנים" ע"ש.

גם אשור"ר להגאון רבי אליהו אברז'ל שליט"א, בשו"ת דברות אליהו ח"ו (סי' טז), שהעלה במסקנתו, דהנהגים לנשק את העולה לספר תורה בירידתו מן הקריאה, הואיל ועושים כן משום כבוד וחיוזוק העולה לתורה ולכבוד התורה שרי, ומנהגם יסודתו בהררי קודש ויש להם על מה שיסמוכו. ע"ש. וכן הוא בשו"ת חמדת יוסף פלבני ח"ד (סי' ע) ע"ש. וע"ע בספר גם אני אודך תשובות מבעל שו"ת אבני ישפה זצ"ל (סי' מד ענף ט), ובשו"ת משנת יוסף ח"ו (סי' לא) ע"ש.

ושבתי וראיתי לידי"ן הגאון הנפלא רבי מתתיהו גבאי שליט"א בספר "גם אני אודך" (מתשובותיו למע"כ ידי"ן הגה"צ רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, ח"א סי' א) שדן בזה, והביא משם שו"ת אשר חנן ח"ט (סי' ה), וס' עטרת אבות מנהגי מרוקו (ח"א פ"ט ס"ו), ומשו"ת ארחותיך למדני ח"ב (סי' י) שג"כ כתבו להקל בזה. וע"ש מה שהאריך בזה כיד ה' הטובה עליו.



סימוכין לדברי המקילים בזה, ושיש חילוק בין גדולים לקטנים

ולפע"ד יש להביא סימוכין לדברי המקילים, ותחילה אמרתי ארדוף אצ"ג מה שכתב בשו"ת בנימין זאב (סי' קסג), שהוא מקור דברי הרמ"א, וז"ל: מצאתי בספר האגודה בברכות פרק כיצד מברכין משם ספר כלבו וכו' ולא ינשק אדם בניו בבית הכנסת להודיע שאין אהבה כאהבת הקב"ה. עכ"ל. הרי שלא כתב בניו "הקטנים" אלא בניו בסתמא. והנה, הרמ"א ז"ל צדיק עת"ק דברי הרב בנימין זאב בשינוי קצת, שבמקום לכתוב "בניו" סתם, כתב בניו "הקטנים". ולענ"ד דקדק בדוקא לכתוב "קטנים", דאי נימא דאין חילוק כלל בין גדולים לקטנים, וכמ"ש הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט הנ"ל, א"כ מדוע הוסיף הרמ"א פרט זה? אדרבה הו"ל להעתיק דברי הרב בנימין זאב כמות שהם, והיינו מבינים דאין חילוק כלל בין בניו הגדולים לבניו הקטנים. ואין לומר דהרמ"א תנא ופליג, אלא על כרחך שהרמ"א הבין בדעת האגודה והבנימין זאב ז"ל דהם מיירי בבניו הקטנים דוקא, ובא לפרש דבריהם.

ושוב ראיתי שכן הבין בדעת הרמ"א הרה"ג ר' אברהם מימון, בשו"ת לב חנון ח"א (סי' יב), והוסיף מטעמ' לחלק בין בניו הקטנים לבניו הגדולים, והוא משום דכך מנהג בני אדם שמנשקים את בניהם הקטנים דרך געגועים, וכדאמרו חז"ל במדרש תנחומא (פר' פקודי אות ג): עולם ראשון דומה למלך שהכל שואלין בשלומו ומתאוין הכל לראותו ומחבקין ומנשקין אותו

האם מותר לנשק את חבריו או קרובו בבית הכנסת לאחר שעלה לספר תורה רה

מפני שהוא בן שנה וכו', עולם שלישי דומה לגדי וכו' כך התינוק מתענג לפני אביו ואמו ומרקד לכאן ולכאן ומשחק והכל שמחים בו. ע"כ. ומהיות שכך דרך האבות לנשק הבנים הקטנים ולהשתעשע עמם, שוכח הוא שהוא נמצא בהיכל המלך ובמקום מקדש מעט. וגם המניעה מלנשק את בניו הקטנים גורמת לו שיקבע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ב"ה.

וכיוצא בזה תמצא למרן ז"ל בשלחנו הטהור (יו"ד סי' שצ"א) שכתב: אבל אסור בשמחה, לפיכך לא יקח תינוק בחיקו כל שבעה שמא יבא לידי שחוק. ע"כ. והוא כאמור, היות שכשהבן קטן שמים לב אליו יותר מן הצריך, והוא תופס מקום יותר גדול בלב, ובשבילו מניחים את אהבת המקום או שוכחים מן האבלות, ולכן אסרו לנשק אותו בבית הכנסת שלא ישכח שהוא בהיכל המלך. עכ"ל. ודפח"ח. וע"ע בספר ואין למו מכשול ח"א (עמ' קמה) שהביא סימוכין להקל מדברי הרי"ח הטוב זיע"א בבן יהוידע (ע"ז דף יז ע"א) ע"ש.



דברי הסוברים שיש לבטל המנהג

כל קבל דנא, חזינן להגאון הגדול סבא דמשפטים, רבי יהושע מאמאן זצ"ל, בשו"ת עמק יהושע ח"ג (חאו"ח סי' יח) שדן בזה, ואחר שהביא את דברי מרן ג"ע בשו"ת יחו"ד הנ"ל, כתב ע"ז: ועל שאלתך איך היה המנהג אצלנו במרוקו, אני אומר לע"ד נראה פשוט שגם אצלנו כך היה בדורות הראשונים כמלאכים שמנשק רק ידי הרב או האבא או הקרובים שחייב בכבודם מן הדין, וכמו שהיה נהוג בבגדאד וכמ"ש רבינו הבן איש חי ע"ה (פרשת ויקרא אות יא). אלא שלדאבוננו הרב במשך הזמן אחסור דרי כידוע בכמה דברים, ובזה אשתרבוני אשתרבוני ונחיתו עד שהגיעו למצב כזה ללחוץ ידי כל הקהל או מתנשק עם איזה יחידים עדי הגיעו למקומם, ופשוט שמיחו בהם אז בהתחלת הדבר הזה ולא קבלו מהם, או שמא ידעו שאינם מקבלים מהם ומפני כך לא עמדו כל כך על זה, או שמא לא איסתיעצא מילתא להוציא ההלכה לפועל כידוע (וכמ"ש בשו"ת עין משפט חאו"ח סימן א בענין המנהג שנהגו בזמנו לשורר קריאת שמע וכו' ראה שם), כי ב"ה מדינת מארוקו היתה מדינת חכמים וסופרים נגידים וגדולי תורה ויראה וטהורה וכל עניני הלכה היו מאוששים על אדני פז ומלבד זה הרבנים הגדולים שהיו בכל דור ודור עמדו ותקנו כמה וכמה תקנות ברוח מבינתם בכל השטחים כידוע לכל באי שער ספרי רבותינו ואבותינו ע"ה לכן הדבר ברור כשמש כמ"ש הגאון המפורסם יחיה דעת הנ"ל בלשונו הטהור, שהמנהג הזה מצוה לבטלו ולימרינהו בניחותא כי היכי דליקבלו מניה, כי עמי הארץ קשה להם לחזור בקלות ממה שנהגו כבר. עכ"ל. והניף ידו שנית בשו"ת עמק יהושע ח"ו (חאו"ח סי' כא) שיש לבטל המנהג הלזה. ע"ש.

גם הלום ראיתי להגאון רבי יצחק חזן זצ"ל בשו"ת יחיה דעת ח"ג (סי' ה), שכתב שעיקר המנהג היה לנשק את ידי מי שהוא חייב בכבודו, כגון אביו או רבו, וכמ"ש הרב בא"ח שיד"י קרובים שאינו חייב בכבודם, לא ינשק. ודוקא לנשק להם את הידים אבל לא את הפנים כמו שפשוט מנהג רע כזה בכמה מקומות, וכן זכורני בכפרים במרוקו שמעולם לא נשקו על הפנים אפילו מחוץ לביהכ"נ, ורק בערים גדולות כגון קזבלנקה ועוד פשוט מנהג זה לנשק על הפנים גם

בירידה ועליה לתורה וגם ביציאה מביהכ"נ, ומזה כמה זמן ביטלתי את זה בביהכ"נ שלנו ב"ה ואמרתי שלא לעשות רק הושטת יד לבד, מלבד לת"ח או למי שחייב בכבודם שמותר לנשק ממש את הידים לבד. עכת"ד.

ושא נא עיניך וראה למרן מופת הדור הגרע"י זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' קה אות ד), שכתב להשיג על דברי הגר"ש משאש הנ"ל, שעשה סניגורין למנהגם בדברים שאינם מחוורים כאילו כל מנהגי מרוקו ירדו מן השמים ושראוי לבטל המנהג. וחזר על דבריו גם בחזון עובדיה שבת ח"ב (עמ' רצט-ש) ע"ש. וכ"פ בשו"ת מבית ישראל ח"א (סי' מט), ובשו"ת ויצבור יוסף בר (בר שלום ח"א סי' כב) ע"ש.

השגת הרב עטרת שלמה על דברי העמק יהושע

אמנם, בצפייתי צפיתי להרה"ג ר' שלמה דיין שליט"א, בשו"ת עטרת שלמה (סי' ט), שאחר שהביא את דברי הרב עמק יהושע הנ"ל, כתב ע"ז, ועתה יאמר לי אור עינך, בוצינא דנהורא, אם כדבריו הנאמרים באמת וצדק שכל עניני ההלכה במארוקו היו מאוששים על אדני פז, והרבנים הגדולים שהיו בכל דור ודור עמדו ותקנו כו"כ תקנות וכו' כפי שבאמת הוא, אנו שזכינו לבא בשער ספריהם, למה ומדוע לא מצינו שום תקנה למנהג הזה. ואם בתקנות הגדולות היו נשמעים, למה בתקנה קטנה ופשוטה לא ישמעו. ועוד, שאיני מבין איך יכשר ויקשור הילולי ארץ מארוקו בחכמתם ובינתם בכל השטחים במאי דסיים, "לכן הדבר ברור כשמש וכו'". אלא ודאי שמנהג מארוקו עתה הוא כמנהג הראשונים מקדם ומאז, ולא מיחו החכמים בזה משום שבעיני חכמתם ובינתם ראו טוב טעם ודעת למנהג הנז', ומהרי"ו משאש זצ"ל דכל רז לא אניס ליה, חיזק המנהג במילתא בטעמא, וחיפש בעיני רוחו ע"מ אדני המנהג הוטבעו, ומצא להם כפי מדתו ואין למו מכשול, וזהו חובתנו ונעשנה לחפש ולעשות כל טצדקי על מנת למצוא יסוד למנהגי אבותינו ע"ה עפ"י התורה והמצוה, וחבל שהגר"י מאמאן (נר"ו) בעמק יהושע נטה דרכו ממנהג רבותינו ורבותיו, אבותינו ואבותיו ע"ה, בלא ראייה ובלא מעם מספיק וד"ב.

שוב ראיתי לתת מעם למנהגינו עפ"י מ"ש הרב שם טוב גאגין ז"ל בס' כתר שם טוב (דף רמו ס"ק רפב) טעם הנשיקה כשעולה האב לס"ת, משום שהאב בחזרתו מקריאת הס"ת הוא מלא וגדוש בקדושת התורה, ומתוך נשיקה זאת האב משפיע שפע ברכה וקדושה על ראש יוצאי חלציו והיא שעת רצון שתחול ברכת האב על בנו או תלמידו. יעו"ש. ואפ"ל דזו ההשפעה שמשפיע העולה לתורה על יוצאי חלציו לאו דוקא, אלא גם על כל המתנשקים או לוחצים ידים עמו, דמאחר שהוא מלא וגדוש באותה קדושה, והיא שעת רצון, יש בכוחו להתפич על האחרים באותה השעה, וע"כ לוחצים ידים ול"ז או ינשק מנשיקות פיהו. ועיין עוד בכתר שם טוב הנז' במנהגי עלית התורה (ח"א אות כח עמוד עט"ד) שהביא מנהג אלג'יר דכשיורד העולה מן התיבה, חוזר על אנשי ביהכנ"ס ומנשקם, והם אומרים לו חזק וברוך והוא משיב להם ברוך תהיה. ע"ש. עכת"ד העט"ש.

הנלע"ד בזה

ולענ"ד לענין הלכה, כיון שנחלקו רבותינו הקדושים שמפיהם אנו חיים, האם נכונה וראויה הנהגה זו להתנשק בבית הכנסת כשיורד מהתיבה לאחר שעלה לס"ת, אין לנהוג כן לכתחלה, כדי שלא להיכנס בידים לסלע המחלוקת, ושב ואל תעשה עדיף. אמנם, מי שנהגו כן אבותיו ואבות אבותיו, ואם כשהם ירדו מס"ת לא ינשקם, או לחילופין כאשר הוא יורד מהס"ת, לא יבוא לנשקם, אזי יפגעו ממנו, ויגרם ריחוק ופירוד לבבות, רשאי להמשיך במנהג זה, שיש לו על מה שיסמוך, והאמת והשלום אהבו.

גם אשו"ר בספר מורא מקדש אריג פז (בענין נישוק הבנים בביהכנ"ס) ששאל למרן רה"י הגר"מ מאזוז שליט"א בדין זה, לברר מהו המנהג ליוצאי תונס לוב וגלילתיה, דהרי עינינו רואות שאכן אין קפידא בעדה זו, ומנשקים זא"ז לאחר עליה לתורה או בסיום התפלה בד"כ בשבת קודש וכו'. והשיב לו הגר"מ בהאי לישנא: אפשר לסמוך על המקילים, ברם דא עקא שמרוב הנישוקים והחיבוקים וחזק וברוך אינם שומעים הברכות לקריאת התורה לעולה הבא אחריו, כמה שיהיה בשקט ופחות רעש עדיף. עכ"ל מרן רה"י שליט"א. ע"ש. וכן מטו ביה משמיה דהראש"ל הגר"מ אליהו זצ"ל (הובאו דבריו בקול צופיך עמ' 336), דבמקומות שנוהגים לחבק ולנשק את העולה לתורה, מותר לעשות כן בבית הכנסת, אבל במקום שלא נהגו כן כמו בבית כנסת שלנו אסור. ע"כ. ותעלוזנה כליותי.



נשיקת ידי האב או הרב

ומכל מקום, אף הפוסקים הסוברים שיש להחמיר ולבטל המנהג הנ"ל, כתבו שהמנהג פשוט אצלנו, שהבנים מנשקים ידי אביהם, והתלמידים מנשקים ידי רבותיהם, לאחר שסיימו לקרות בתורה, ומנהג זה יסודתו בהררי קודש, וכמ"ש מרן מלכא זיע"א בשו"ת יחוה דעת הנ"ל, שכיון שהקב"ה ציוונו על מוראם וכבודם, שבאביו נאמר, איש אביו ואמו תיראו, והקיש הכתוב כבודו לכבוד המקום (בבא מציעא לב.). וכן לגבי רבו, אמרו חז"ל (אבות פ"ד מ"ב) מורא רבך כמורא שמים. ודרשו כן מהפסוק את ה' אלוהיך תירא, לרבות תלמידי חכמים. (ע' תוס' ב"ק מא: ד"ה לרבות). ונשיקת היד היא דרך כבוד לאדם גדול ומכובד, כמו שפירש רש"י במסכת עבודה זרה (יז.).

ולכן גם בבית הכנסת מצוה לנשק ידיהם, שהרי זה דומה למה שאמרו במסכת בבא בתרא (קט:), הלכתא חולקים כבוד לתלמיד בפני הרב, היכא דפליג ליה רביה יקרא, והלכתא אין חולקים כבוד לתלמיד בפני הרב, איכא דלא פליג ליה רביה יקרא. כלומר שאם הרב עצמו חולק כבוד לתלמידו, מותר גם לאחרים לחלוק כבוד לתלמיד בפני הרב, ואין זה כפגיעה בכבוד הרב שעושים כן בפניו. וכן פסק מרן בש"ע (י"ד סי' רמב סכ"א). ואף כאן, שהקב"ה ציוונו על כבודם ומוראם של האב והרב, מצוה לכבדם ולקום מפניהם ולנשק ידם אף בביהכנ"ס, שזהו כבודו של הקב"ה. עכת"ד. וע"ע בשו"ת שפתי עני ח"א (סי' כג), ובשו"ת שערי יושר ח"ג (סי' לז),

רח האם מותר לנשק את חבריו או קרובי בבית הכנסת לאחר שעלה לספר תורה

ובשו"ת באר שרים ח"ב (סי' יז), ובספר תפלה כהלכותיה ח"ה (סי' י הלכה יא), ובספר בית הכנסת כהלכה (שמואלי פי"ח ס"ג, עמ' קצ) ואכמ"ל.



ותצא דינ'א

א. אין לאדם לנשק את בניו הקטנים בבית הכנסת ולהראות להם חיבה, כי עליו לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא.

ב. נחלקו רבوتנינו הפוסקים האם איסור זה שייך גם כאשר מנשקים קרובים או ידידים בירידתם מהתיבה לאחר שעלו לספר תורה, יש שכתבו לבטל מנהג זה, כיון שסוף סוף אסור להראות אהבה או חיבה במקום מקדש מעט, זולת אהבת הקב"ה. ויש שכתבו ליישב מנהג זה, שהרמ"א דיבר דוקא בבניו הקטנים, שדרך העולם להראות להם אהבה וחיבה ביותר, משא"כ בגדולים, שהנשיקה נעשית רק כדרך כבוד בעלמא ולא מאהבה וחיבה. ומה גם שעושים כן לכבוד התורה ולא לכבודו של האדם, שהרי רק בירידתו מהס"ת נוהגים כן.

ולמעשה, כיון שנחלקו בזה הפוסקים לכתחלה אין לנהוג כן, אמנם מי שנהגו בזה אבותיו ואבות אבותיו, ואם הוא לא יבוא לנשקם לאחר שירדו מעליה לס"ת, וכן כאשר הוא יורד מהס"ת, יפגעו ממנו, ויגרם פירוד וריחוק לבבות, רשאי להמשיך במנהגו ויש לו על מה שיסמוך.

ג. מנהג ישראל קדושים שהבנים מנשקים ידי אביהם, והתלמידים מנשקים ידי רבותיהם, לאחר שסיימו לקרות בתורה, יסודתו בהררי קודש, שהקב"ה ציוונו על מוראם וכבודם, ומצוה לכבדם ולקום מפניהם ולנשק את ידם אף בבית הכנסת, שזהו כבודו של הקדוש ברוך הוא.

הנלע"ד כתבתי, והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק. אכ"ר.



הרב יצחק שלמה פייגנבוים

בני ברק

מכת דבר אימתי נחשב למכה משולחת

א. סוגיית הגמרא ומסקנת ההלכה

איזה דבר עיר המוציאה חמש מאות רגלי ומתו ג' בג' ימים

במתני' תענית יז. וכן עיר שיש בה דבר או מפולת אותה העיר מתענה ומתרעת וכו', איזהו דבר עיר המוציאה חמש מאות רגלי ויצאו ממנו ג' מתים בג' ימים זה אחר זה הרי זה דבר פחות מכאן אין זה דבר, פרש"י ביום אחד אין זה דבר דאקראי בעלמא הוא עכ"ל.

ובגמרא כ. - כא: ת"ר וכו' ועיר המוציאה חמש מאות רגלי כגון כפר עמיקו ויצאו ממנה שלשה מתים בג' ימים זה אחר זה הרי זה דבר, ביום אחד או בארבעה ימים אין זה דבר.

דרוקרת עיר המוציאה חמש מאות רגלי הוה ויצאו ממנה שלשה מתים ביום אחד, גזר רב נחמן בר רב חסדא תעניתא, אמר רב נחמן בר יצחק כמאן כרבי מאיר דאמר ריחוק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש, פרש"י ריחוק נגיחותיו בב"ק בפרק כיצד הרגל מועדת אי זהו תם ואי זהו מועד כל שהעידו בו ג' ימים דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר כל שהעידו בו ג' ימים ביום אחד, ר"י סבר כתיב או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם מתמול תרי שלשם תלת הרי ג' ימים, ור"מ סבר ריחוק נגיחותיו כשנגח בג' ימים זה אחר זה חייב, קירב נגיחותיו שנגח ג' פעמים ביום אחד לא כ"ש עכ"ל.

וקיי"ל כמתני' ואליבא דרבי יהודה דדוקא אם מתו ג' אנשים בג' ימים הוי דבר וכמבואר ברי"ף תענית ח:; וכ"כ הרא"ש פ"כ סי' כ"ו.

וכ"כ הרמב"ם פ"ב דתענית הל' ה' וז"ל ועל הדבר אי זו היא דבר, עיר שיש בה חמש מאות רגלי ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זא"ז הרי זה דבר, יצאו ביום אחד או בארבעה ימים אין זה דבר וכו', ואין הנשים והקטנים והזקנים ששבתו ממלאכה בכלל אנשי המדינה לענין זה עכ"ל, וכ"כ הטור והשו"ע סי' תקע"ו ס"ג.



ב. בביאור הסברא דהזקנים אינן בכלל הדבר

שיטת הר"ן והרב המגיד דהרמב"ם יליף לה מדיוק לישנא דמתני'

ונחלקו הפוסקים בביאור מש"כ הרמב"ם דהנשים והקטנים והזקנים ששבתו ממלאכה אינם בכלל זה, ונבאר דבריהם וחילוקי הדינים היוצאים מדבריהם.

הר"ן (על הרי"ף) תענית ח: כתב וז"ל הרמב"ם ז"ל כתב שאין בחשבון זה הנשים והקטנים והזקנים ששבתו ממלאכה והיינו לישנא דהמוציאה עכ"ל.

והרב המגיד כתב וז"ל דבר ברור שכוונת רגלי הגברים לבד מטף עכ"ל, וכוונתו דהרמב"ם לישנא דמתני' חמש מאות רגלי קא דייק, והתנא בטר לישנא דקרא אזיל דכתיב (שמות י"ב, לז) כשש מאות רגלי הגברים לבד מטף, וזה כוונת תנא דמתני' באומרו חמש רגלי לאפוקי טף ונשים.

אלא דתמיה דא"כ מנ"ל לאפוקי זקנים, ותו דהו"ל לתנא דמתני' נמי לומר חמש מאות רגלי הגברים, ולאפוקי נשים, שו"ר בחידושי הגר"א אות ז' שהצדיק דברי הרב המגיד ע"ש שכתב וז"ל וכן זקנים, כמו שכתוב בב"ב קכא: לא נגזרה גזירה על כו' גמר מעלה כו', ומשמע שלא היו במנין שנאמר וכל פקודיכם לכל מספרכם ע"ש, וצ"ל דהתנא נקיט לישנא דקרא לרמז דמי שלא היה במנין הרגלי אינו בכלל אנשי העיר לגבי דבר ודו"ק.

ממוצא הדברים נשמע דס"ל דאלו שאין דרכם לצאת מבתיהם, ואינם נכללים ברגלי אינם בכלל אנשי העיר לגבי הדבר.



לשיטת הר"ן והרב המגיד לאו בחלישות כח תליא מילתא

ובטעמא דמילתא יתכן דילפי להא מילתא מהא דאמרינן בב"ק ס: דרבא סכר כוי בשעת הדבר, אלמא דשליטת הדבר שהוא משום עיפוש האויר עיקר שליטתו ברחוב העיר במקום האויר, ולזה רבא הוי סכר כוי שלא יכנס עיפוש האויר לתוך הבית, ולזה דוקא הני אינשי שדרכם לצאת לרחוב העיר נחשבים בכלל אנשי העיר לראות האם הדבר שולט, משא"כ הני שאין דרכם לצאת לרחוב העיר כ"כ אינם המודד לגבי דבר ודו"ק, וראה להלן אות י"א מש"כ בשם שו"ת הרשב"ש סי' קצ"ה בביאור דברי רבא דסכר כוי.



שיטת הכסף משנה דיליף לה מדברי הירושלמי דאמרינן בחורים ולא זקנים ובחלישות כח תליא מילתא

ובכסף משנה מייתי לדברי הר"ן והה"מ, וכתב ולי נראה שמהירושלמי למד כן דגרסינן התם בריאים ולא מרועעים ודכוותה בחורים אבל לא זקנים, וכי היכי דמשמע זקנים יש למעט קטנים, וכן יש למעט נשים לפי שהן חלושות המזג עכ"ל, וכ"כ בבית יוסף סי' תקע"ו ס"ג, ולדבריו מה דהזקנים אינם בכלל הוא משום דחלושי המזג נינהו, ואין חילוק אם דרכם לצאת לרחוב העיר או לא, וע"כ אין ראייה ממכת המגפה שהכיתה בהם דהוא מזקת גם לגבורי כח.



ג. מתו ג' זקנים האם נחשב לדבר

שיטת מהריק"ש דבמתו זקנים נמי נחשב לדבר

המהריק"ש בערך לחם ס"ב וז"ל מדקאמר מתים סתמא ולא קאמר שלשה מתים מהם, משמע דגם אם יהיו המתים נשים או קטנים או זקנים דבר הוי, וא"צ שיהיו רגלים כנ"ל, וכן עמא דבר עכ"ל.



קושיית האחרונים על דברי מהריק"ש

ובכף החיים סי"ג תמה על דבריו וז"ל אמנם מדברי השו"ע שכתב אחר כך ואין הנשים והקטנים וכו' בכלל אנשי המדינה וכו' משמע דגם לעניין המתים אינם בכלל אנשי המדינה, וכ"כ הלבוש ס"ב בהדיא ואין הנשים וקטנים וזקנים ששבתו ממלאכה בכלל המתים לעניין זה מפני שהן חלושי המזג ואפשר שלא בדבר מתו עכ"ל, וכן הברכי יוסף הקשה על דברי הרב מוהריק"ש יעו"ש, וכ"כ המאמר מרדכי אות ב', עכ"ל הכף החיים.



ישוב סברת מהריק"ש דמה דממעטינן זקנים לאו משום חלישות כחם

ונראה דהערך לחם ס"ל כמו שכתב הרב המגיד דמה דממעטינן זקנים ונשים הוא משום דאין דרכם לצאת לרחוב העיר, ומשום דמגפת הדבר עיפוש האויר הוא, ואותו עיפוש כיון דבאויר תליא, ומשב רוח משתנה כמה וכמה פעמים במשך היום, ולא יתאמת המכה אלא באותם אנשים שדרכם להיות ברחוב העיר כמה וכמה פעמים ביום, אבל אותם שאין דרכם להיות ברחוב העיר במשך כל שעות היום לא יהיה ראייה ממה שלא ניזוקו, שאין כאן דבר דדילמא באותם שעות לא היה משב רוח כ"כ ולא הזיק אז העיפוש, ואילו היו נמצאים בשעות אחרות היה העיפוש מזיק להם.

ומעתה דוקא כשלא ניזוקו לא יהיה ראייה דמכה משולחת היא, אבל אם אותם זקנים ניזוקו הוכחה ברורה הוא דהמכה משולחת דאם הזיקה המכה לאותם שאין דרכם להיות ברחוב העיר כ"ש לאותם שדרכם להיות ברחוב העיר.



לשיטת הכסף משנה אם מתו זקנים אינה מכה משולחת דבחלישות כח תליא

מילתא

אבל לסברת הכסף משנה דהזקנים אינם בכלל הדבר כיון דחלושי כח נינהו, ולדבריו אין ראייה משליטת המכה בהם דדילמא אינה מכה מהלכת ההורגת את כולם אלא לחלושי הכח, ולזה אם מתו זקנים וחלושי כח אינה מכה משולחת.

וכן מבואר בלחם משנה הל' ה' דלדעת הרב המגיד כל מה שכתב הרמב"ם ואין הנשים והקטנים והזקנים ששבתו ממלאכה בכלל אנשי המדינה לענין זה, הוא דווקא לגבי מניין אנשי

העיר דהני אינם נחשבים בכלל חמש מאות בני העיר כיון דאין דרכם לצאת חוץ לביתם, אבל לגבי גוף המכה גם אם מתו ג' זקנים מכה משולחת הוא, אבל לדעת הכסף משנה דבחלושי כח תליא מילתא לא נחשב למכה משולחת אם מתו ג' זקנים.

ומסיק הלחם משנה דמדברי הרמב"ם שכתב ואין הנשים והקטנים והזקנים ששבתו ממלאכה בכלל אנשי המדינה לענין זה, משמע כדברי הרב המגיד דדין הוא במניין אנשי העיר אבל לגבי המכה כולם בכלל.



שיטת האחרונים דגם להר"ן והרב המגיד בחלישות כח תליא מילתא, ולדבריו אם מתו זקנים אינה מכה משולחת

אלא דראיתי במזבח אדמה סי' תקע"ו דפליג ע"ד הלחם משנה וכתב וז"ל ולענ"ד מדברי מרן נראה דאינו חלוק עם הרב המגיד וכ"כ נמי בב"י סימן זה, לכן נראה לענ"ד כמו שכתב ביד אהרן סי' זה דהא בהא תליא דכמו במנין החמש מאות בעינן שיהיו בחורים ולא זקנים ולא נשים וכו' ה"נ לענין המתים אם הם מאלו הזקנים או קטנים או נשים אין זה דבר ע"ש.

ויתכן לומר דס"ל דגם לדעת הר"ן והרב המגיד בחלושי כח תליא מילתא והני אינשי דאין דרכם לצאת לרחוב העיר ולעשות מלאכה חלושים נינהו, כמבואר בשבת נד. כיון דעיתרי ומפנקי לא עבדי עבדתא, ובשבת קט. אמר רבא והני בני מחוזה כיון דמפנקי אפילו חמרא נמי מסי להו, ופרש"י דמפנקי מעונגין הן וכל דבר שהוא חזק קצת קשה לבשרן וצומתה עכ"ל, ומבואר דכל הני דלא עבדי עבדתא חלושים הם, וגם לגבי הדבר קשבה להם יותר משאר אינשי, ומעתה הרב המגיד והכסף משנה דבר אחד אמרו דבחלושי כח תליא מילתא.



ד. בטעם הדין דאם מתו ג' אנשים ביום אחד לא נחשב דבר

והיכא דמתו ג' אנשים ביום אחד נחלקו ר"מ ור"י, ולר"מ אם מתו ג' אנשים ביום אחד ק"ו דדבר הוא ולא קיי"ל הכי וכנ"ל אות א'.

אלא דתמוה דבסי' קי"ד ס"ט מייתי השו"ע דעת הר"מ מרוטנבורג שהובא בטור שם דהיה רגיל לומר צ' פעמים אתה גבור עד משיב הרוח ומוריד הגשם, כנגד שלשים יום שאומר אותו שלש פעמים בכל יום, ועכשיו אם הוא מסופק אינו צריך לחזור, וראייתו מפרק כיצד הרגל ב"ק כד. דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש, והכי קיי"ל בשו"ע שם ס"ט.

וכבר תמהו כן המג"א והט"ז ס"ק י"ג, וכתב המג"א ז"ל וצ"ע דהיכי מייתי ראייה מרבי מאיר הא קיי"ל כר"י דלא נעשה מועד עד שיגח ג' פעמים בג' ימים ולא ג' פעמים ביום אחד, וכ"פ לקמן סי' תקע"ו ס"ב דדוקא ג' מתים בג' ימים אבל ג' מתים ביום אחד אין זה דבר, וזה דלא כר"מ כדאמרינן בגמרא תענית כא. וא"כ חזינן דאין זה ק"ו, וי"ל דשאני התם דאמרינן דבאותו היום תונבא הוא דנקט ליה, וכן גבי דבר אמרינן אותו היום האויר משונה משא"כ הכא אם

הורגל כשאומרים מפוזרין ק"ו ברצופין וה"ק כיון דלר"מ אפילו בשור סובר ק"ו כ"ש הכא ואע"ג דלא קיי"ל כר"מ בשור בהא מיהו קיי"ל כותיה עכ"ל, אבל הט"ז שם לא הסכים לזה ודימה מכת דבר ונגיחות השור להרגל של אדם, וס"ל דלא מהני אמירתו צ' פעמים ביום אחד ע"ש.



יבאר דהמג"א ס"ל דלא הוי חזקה כיון דבשינוי האויר תליא, ודעת הט"ז לא הוי חזקה דלא נחשב רגילות ונחלקו בפלוגתת הרב המגיד והכסף משנה מ"ט הזקנים אינם בכלל הדבר

ובביאור פלוגתתם יתכן לומר דנחלקו בהגדרת החזקה של מכת הדבר, ונחלקו במחלוקתם של הרב המגיד והכסף משנה דלעיל אות ג', ולדעת הרב המגיד מה שהזקנים וכיו"ב אינם בכלל מכת הדבר הוא משום דכיון דעיפוש תליא בשינוי האויר ומשב הרוח, אין להביא ראיה ממה שלא מתו הזקנים, דדוקא אותם אנשים שנמצאים ברחוב העיר בכל שינויי משב הרוח יש ראיה ממה שלא פגע בהם הדבר, משא"כ אותם זקנים וכיו"ב שאין דרכם להיות ברחוב העיר אין ראיה מה שלא מתו שמא לא היו באותו אקלים ומשב הרוח המחדיר העיפוש, ומעתה הו"ה היכא שמתו ג' אנשים ביום אחד אינה ראיה שמכה משולחת היא דדילמא ביום זה היה משב הרוח באופן הממית משא"כ בשאר ימים, אבל היכא דתליא ברגילות והתנהגות של אדם ק"ו שמוחזק ביום אחד.

אבל הט"ז ס"ל כהכסף משנה דמה שאין הזקנים בכלל הוא מחמת חלישות כח, ולדידיה גם אותם זקנים שאין דרכם לצאת לרחוב העיר היו צריכים להיות מן המניין, אלא שאינו ראיה מחמת חלישות כחם, אלמא דחזקת מכת הדבר לא תליא בשינויי משב הרוח וא"כ הול"ל דגם במתו ג' באותו היום ליהוי חזקה מק"ו דר"מ, וע"כ דכל שהוא באותו היום אינו נחשב להרגל ודו"ק בכל זה.



ה. אסכרא ושאר חולאים אימת נחשבים למכה משולחת

סוגיית הגמרא ומסקנת ההלכה

בגמרא שם יט: מייתי ברייתא ואסכרא בזמן שיש בה מיתה (פרש"י שהיא מכה משולחת מהלכת ומתים בה) מתריעין עליה בזמן שאין בה מיתה אין מתריעין עליה, ולא איתפרש בגמרא כמה ימותו באסכרא שתהיה המכה מוחזקת, גם הרי"ף תענית (ח.) והרא"ש (שם פ"ג סי' כ"ו) מייתו לדברי הגמרא בסתמא.

אבל הרמב"ם (הל' תענית פ"ב הל' י"ג) ביאר הגדרת דין זה וז"ל על החלאים כיצד הרי שירד חולי אחד לאנשים הרבה באותה בעיר, כגון אסכרא או חרחור וכיו"ב והיו מתים באותו החולי

הרי זה צרת ציבור וגוזרין לה תענית ומתריעין, וכן חיכוך לח הרי הוא כשחין פורח, ואם פשט ברוב הציבור מתענין ומתריעין עליו וכו' עכ"ל, וכ"כ הטור והשו"ע שם ס"ה.



ו. כמה תתפשט המחלה בעיר ויחשב למכה משולחת

משמעות לשון הרמב"ם דבמחלה שיש בה מתים די אם נתפשט הרבה ולא בעינן

רוב אנשי העיר, וכשאין בה מתים דוקא אם נתפשטה ברוב אנשי העיר

הנה לגבי התפשטות המחלה כתב הרמב"ם בריש דבריו הרי שירד חולי אחד לאנשים הרבה באותה בעיר כגון אסכרא או חרחור וכיו"ב והיו מתים באותו החולי וכו', ובסוף דבריו כתב וכן חיכוך לח הרי הוא כשחין פורח, ואם פשט ברוב הציבור מתענין ומתריעין עליו וכו' עכ"ל.

ומתחילת דבריו משמע דלאו דוקא אם פשט ברוב הציבור אלא כל שפשט לאנשים הרבה באותו העיר סגי, ובסוף דבריו גבי שחין כתב אם פשט ברוב העיר אלמא דדוקא אם פשט ברוב אנשי העיר נחשב למכה משולחת.

והיה מקום לומר דשאני אסכרא וחרחור כיון דאינה נחשבת למכה אם לא ימותו בה סגי במה שפשט המכה באנשים הרבה גם אם לא פשט ברוב אנשי העיר, אבל לגבי שחין דגם אם אין מתים בו נחשב למכה משולחת ואז כל שלא פשט ברוב אנשי העיר אינו נחשב למכה משולחת.

ולדרך זה ליכא חילוקא בין אסכרא לשחין, אלא גם בשחין אם פשט ברוב ציבור אפילו כשלא מתו מתריעין עליה.



שיטת הלחם משנה דהן באסכרא והן בשחין צריך שתתפשט ברוב אנשי העיר

שוב ראיתי בלחם משנה פ"ב מהל' תענית הל' י"ג שנתחבט בזה ובתוך מהלך דבריו כתב אגב אורחא וז"ל אבל הכא אינו כן אלא שירד החולי ברוב העיר כמו חיכוך שכתב שפשט ברוב ציבור גם חולי זה שהוא כמוהו, שכן כתב שירד לאנשים הרבה דמשמע רוב הציבור, ואפילו תאמר לאנשים הרבה לא משמע רוב הציבור, מ"מ הרי ירד לכמה אנשים וכו', ולפי"ז כ"ש בדבר שאם ראינו שהוכו בדבר בעיר אנשים הרבה אע"פ שלא מתו אלא ב' מהם ביום אחד מתענין דלא גרע מאסכרה דכיון דפשט ברוב ציבור מתענין, דהא באסכרה דבעינן רוב הציבור נפקא ליה לרבינו ז"ל מברייתא דפ"ק דתעניות (יד.) והוא בפרק מרובה (כ"ק פ:) (דקאמרת ושאר כל מיני פורעניות המתרגשות לבא על הציבור ומשמע שבאה על רוב הציבור, א"כ ה"ה וכ"ש בדבר דלא גרע משאר פורעניות ע"ש.

ואתה תחזה דנתחבט בשינויי לשון הרמב"ם דלגבי אסכרה כתב לאנשים הרבה, וגבי שחין כתב פשט ברוב הציבור, ובין בתרי הדברים כתב "ואפילו תאמר לאנשים הרבה לא משמע רוב הציבור", ומ"מ נראה מסוף דבריו דמצדד דאפילו לגבי אסכרא בעינן רוב ציבור, ומש"כ הרמב"ם

אנשים הרבה כוונתו רוב הציבור, וסוף דבריו שכתב אם פשט ברוב ציבור גילה על תחילתו דדוקא בפשט ברוב ציבור מתענין עליה, והוא נלמד מברייתא דאמרין ושאר כל מיני פורעניות לבא על הציבור ורוב ציבור במשמע ודו"ק.



שיטת הב"ח דאסכרא וכיו"ב די במה שישנה בהרבה מאנשי העיר, ובשחין צריך שיהיה ברוב אנשי העיר

אמנם הב"ח שם כתב וז"ל היינו משום שבברייתא (ב"ק פ:) תניא ומשאר פורעניות הבאה על הציבור משמע דכל הציבור בעינן ורובו ככולו, ואע"ג דגבי אסכרא אפילו פשט ברוב הציבור אם אינן מתים ממנה אין גוזרין תענית, מ"מ בשחין שהוא כשחין פורח שהיה במצרים קשה כמות וגוזרין עליו תענית עכ"ל, ומבואר בדבריו דהא דתניא ושאר כל מיני פורעניות המתרגשות לבא על הציבור לא איירי באסכרא כי אם בשחין וכיו"ב, וכ"כ המ"ב ס"ק י"ז וז"ל אכן בזה (בשחין) בעינן דוקא כשפשט ברוב ציבור, משא"כ לשאר חללים עכ"ל.



ז. במכת אסכרא - כמה ימותו בכדי שתחשב מכה משולחת

יש להסתפק דלגבי דבר כתב הרמב"ם כתב שם בהל' ה' ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זא"ז, ואילו לגבי אסכרא לא פרט כמה ימותו אלא כתב הרי שירד חולי אחד לאנשים הרבה באותה בעיר, כגון אסכרא או חרחור וכיו"ב והיו מתים באותו החולי, ונחלקו הפוסקים בביאור דבריו.



דעת הריטב"א דדדוקא אם מתו ג' אנשים ואפילו ביום אחד נחשב למכה משולחת

הריטב"א בתענית כ: ד"ה וכן עיר הביא דברי הרמב"ם וכתב ולא נתפרש בתלמוד גם בדברי הרב ז"ל כמה מתים ימותו ובכמה ימים, אם הוא כעין דבר אם לא, ונראה שבענין זה שהחולי נתפשט בעיר כבר מכיון שמתו מחמת חולי זה עצמו ג' אנשים בין ביום אחד או יותר מתריעין עליו, ולא אמרו בדבר אותו שיעור אלא כשאין חולי שלהם שוה עכ"ל.

ובדבריו נתחדש דמכת דבר אינו חולי מוגדר ושוה שאפשר לעמוד על טיב המחלה מה ממת, ולזה אי לאו דממת בג' ימים לא הוי חזקה, משא"כ בחולי מוגדר כל שמתו ג' אנשים ואפילו ביום אחד נחשב למכה משולחת.



דעת הבית יוסף וביאור דבריו דס"ל כהריטב"א

בבית יוסף כתב וז"ל יש לדקדק למה לא חילקו בין אם מתו ג' מתים בשלשה ימים לחמש מאות רגלי, למתו ביום אחד או בארבעה ימים כשם שחילקו בדבר, ואפשר דבר שהוא שינוי אויר הממית בלא שיהיו זמן בחולי וכל שאינו באותו ענין שמתו שלשה בשלשה ימים בעיר

המוציאה חמש מאות רגלי אינו דבר קבוע אלא אקראי בעלמא ואינו עשוי להתעכב הלכך אין מתענין עליו, וכבר כתבתי בסמוך מה שאמרו בירושלמי (פ"ג ה"ה) אסכרה כל שהיא עכ"ל.

וכ"כ הרמ"א בהג"ה בס"ה וז"ל ובאלו חולאים אינן צריכין שימותו בשלשה ימים זה אחר זה כמו בדבר שהוא בא מחמת שינוי אויר, אלא מתענים ומתריעים על אלו החלאים מיד עכ"ל.

ולכי תידוק בדברי הב"י והרמ"א נראה דכל החילוק בין דבר לשאר חולאים הוא רק בדין זה דג' ימים דלגבי דבר אינו אלא אם מתו ג' אנשים בג' ימים, אבל בשאר חולאים גם אם מתו ג' אנשים ביום אחד חשיב מכה משולחת, אבל במניין המתים ליכא חילוק וכל שלא מתו ג' אנשים לא הוי מכה משולחת, והוא מדויק ממש"כ ובאלו החלאים אינן צריכין שימותו בשלשה ימים זא"ז וכו' ומשמע דאיירי בג' מתים אלא דא"צ שימותו בג' ימים, ומש"כ הרמ"א בסו"ד ומתריעים על אלו החלאים מיד כוונתו דמיד שמתו הג' מתריעין גם אם היו ביום אחד, ולפי"ז הוא כדברי הריטב"א הנ"ל.



שיטת הלחם משנה דבמתו ב' ביום אחד נחשב למכה משולחת

ובלחם משנה הל' י"ג כתב בין הדברים וז"ל וקשה קצת בעיני דלדעתו יהא חמור מיתת אסכרה ממיתת דבר ובמיתת אסכרה אפילו שימותו שנים ביום אחד סגי ובדבר בעינן שלשה בשלשה ימים, מבואר מדבריו דב' מתים סגי להחשב כמה משולחת.



שיטת המשנה ברורה בדעת הבית יוסף דבמת אחד סגי להחשב כמכה משולחת,

וראייתו מהירושלמי

אלא דהמשנה ברורה סי' תקע"ו ס"ק י"ח כתב וז"ל אכן לפי מה שכתב בבית יוסף בשם הירושלמי מוכח דלענין אסכרא אפילו לא מת ממנה רק אחד מתענין עליו, ונראה דמ"מ דוקא כשירד החולי זה להרבה אנשים, אף שלא מת עדיין רק אחד מהן צריך להחמיר וכדמשמע לשון השו"ע אבל אי לאו הכי לא, ועיין בלחם משנה שדעתו דבעינן שימותו ממנה שני אנשים, (ואישתמיטתיה דברי הבית יוסף בשם הירושלמי, וכן הריטב"א) עכ"ל.

ומש"כ המ"ב לדייק מלישנא דב"י כונתו למש"כ הב"י בס"ב וז"ל גרסינן בירושלמי (פ"ג ה"ה) תני אסכרא כל שהיא, שנים בדבר ואחד באסכרא מהו, איתא חמי אסכרה כל שהיא ואת אמר הכין, לכן צריכא בשהתריעו על האסכרה והלכה לה ואחר כך מתו שנים בדבר ואחד באסכרה עכ"ל, והקרבן העדה והפני משה פירשו דהירושלמי ה"ק אסכרה בכל שהיא והיינו אפילו מת אחד, וקמבע"ל מה הדין שנים בדבר ואחד באסכרה, ומקשה הא באסכרה סגי במת אחד, ומשני דאיירי באופן שהתריעו על האסכרה והלכה לה ומתו שנים בדבר ואחד באסכרה, וקמבע"ל אי מתריעין עליה כיון די שגם שנים בדבר.



תמיה על דברי המ"ב ודחיית הראיה מהירושלמי

ואני בעניי נראה לי דוחק לפרש בדברי השו"ע דסגי במת אחד, דהלא השו"ע כתב והיו מתים מאותו חולי והוא לשון רבים, ומלשון זה מוכח דבעינן לכה"פ ב' מתים וכדברי הלחם משנה הנ"ל, ותו דכבר כבר כתבתי דמלישנא דהב"י והרמ"א משמע דבתריווייהו דוקא אם מתו ג' אנשים וכל החילוק בין דבר לשאר חולאים דבדבר לא יחשב למכה משולחת עד שימותו בג' ימים.

ומה שהוכיח מהירושלמי הנה ירושלמי זה הוי פירכא נמי לדברי הריטב"א דס"ל דגם בדבר בעינן שלש, וכבר הקשה כן השיירי קרבן, ולאחר העיון נראה דהריטב"א פירש פירוש אחר בירושלמי דמה דאמרינן אסכרה כל שהיא לאו למימרא דבכל שהוא (ביו"ו) סגי ואפילו מת אחד, אלא הכי קאמר כל שהיא (ביו"ד), וכמו שפירש בביאור שדה יהושע וז"ל אלא אסכרא כל שהיא כלומר כל שהיא משולחת בעיר ורואים אנו שירד חולי האסכרה לאנשים הרבה ואפילו רבים ביום אחד, או יש יום שלא מתו אפילו הכי מתריעין עכ"ל, ולפי"ז צריך לפרש מאי דאבעיא לן בירושלמי שנים בדבר ואחד באסכרה, ואתיבון הא אמרת אסכרא בכל שהוא, ה"פ כיצד יצטרפו השנים מהדבר עם אותו מהאסכרא הלא הם ב' מינים וכל שאין שלש ממכה אחת לא נחשב למכה, וע"ז אמרינן לא נצרכא אלא שהתריעו על האסכרה והלכה לה ועכשיו מצינו שמת אחד מאסכרה, ויש להסתפק דילמא מכה מהלכת היא ונחשב לדבר דדבר אינו מוגדר למחלה מסוימת, ואולי גרם המצב של הדבר עיפוש אור.

ולע"ד זה מדויק בריטב"א שכתב ולא אמרו בדבר אותו שיעור אלא כשאין חולי שלהם שוה, והיינו דמכת דבר הוא מחולי שאינו שוה ודו"ק בכל זה.

ונמצינו למדין דשאר חולאים חמורים מדבר דמכת דבר הבא משינוי הטבע ושינוי האויר כיון שאינו מהמחלות הרגילות, כל זמן שלא הוחזק ג' ימים אמרינן דאינו קבוע ואינו עשוי להתמשך, משא"כ חולאים אחרים שבטבען מסוגלים להמית, בהא לא בעינן ג' ימים וכל שמתו ג' אנשים ביום אחד נחשב למכה מהלכת.



ח. דברי הלחם משנה דגם לגבי דבר אם נתפשטה בעיר ומתו ג' אנשים

ביום אחד הוי מכה משולחת

בלחם משנה הל' י"ג השיג ע"ד הבית יוסף שכתב דלגבי אסכרה אם מתו ביום אחד הוי מכה משולחת, וז"ל וקשה קצת בעיני דלדעתו יהא חמור מיתת אסכרה ממיתת דבר, ובמיתת אסכרה אפילו שימותו שנים ביום אחד סגי ובדבר בעינן שלשה בשלשה ימים, לכך נראה לי דרבינו ז"ל תירץ זאת בלשונו שכתב הרי שירד חולי אחד לאנשים הרבה מאותה מדינה כלומר שבדבר אע"פ שלא ירד הדבר באנשים הרבה אלא שהוכו ג' אנשים לבד ומת כל אחד ביומו סגי, אבל הכא אינו כן אלא שירד החולי ברוב העיר כמו חינוך שכתב שפשט ברוב ציבור גם חולי זה שהוא כמוהו, שכן כתב שירד לאנשים הרבה דמשמע רוב הציבור, ואפילו תאמר לאנשים הרבה לא משמע רוב הציבור מ"מ הרי ירד לכמה אנשים, ואע"פ שלא מתו אלא שנים מהם ודאי דהיא

מכה משולחת כיון דהיא באה על אנשים הרבה, אע"פ שרבים ניצולים כיון שראינו שנים מהן מתים מתעניין ומתריעין, ולפי"ז כ"ש בדבר שאם ראינו שהוכו בדבר בעיר אנשים הרבה אע"פ שלא מתו אלא ב' מהם ביום אחד מתעניין דלא גרע מאסכרה דכיון דפשט ברוב ציבור מתעניין, דהא באסכרה דבעינן רוב הציבור נפקא ליה לרבינו ז"ל מברייתא דפ"ק דתעניות (יד.) והוא בפרק מרובה (ב"ק פ:) (דקאמרת ושאר כל מיני פורעניות המתרגשות לבא על הציבור ומשמע שבאה על רוב הציבור, א"כ ה"ה וכ"ש בדבר דלא גרע משאר פורעניות, והרבותא דאיכא בדבר דאע"פ שלא נתפשטה המכה ברוב ציבור אלא הוכה אחד בכל יום ומתו שלשה בשלשה ימים ולא הוכו בעיר אנשים הרבה ולא אחרים לבד מהם דהוה ס"ד דמקרה הוא קמ"ל כיון דהוא דבר חיישינן ומתעניין, ובאסכרא בזה האופן אולי דאין מתעניין דאם מתו שלשה בשלשה ימים כל אחד בימיו ואחרים לא חלו מחולי ההוא אין מתעניין כנ"ל ליישב קושיא הזאת עכ"ל.

ומוצא דבריו נלמד דמכת דבר חמורה משאר חולאים דבשאר חולאים דוקא אם נתפשט בעיר ומתו אנשים מחמת המחלה נחשב למכה משולחת, והו"ה לדבר בכה"ג דהוי מכה משולחת, ומצינו חומרא בדבר יותר משאר חולאים דגם אם לא נתפשטה המחלה בעיר אחא מתו ג' אנשים בג' ימים הוי דבר משא"כ בשאר חולאים דכל שלא נתפשטה המכה לא נחשב למכה משולחת.

אמנם הבית יוסף ס"ל דבאמת מכת דבר קילא טפי משאר חולאים, וע"כ גם אם נתפשטה המחלה בעיר אינה נחשבת למכה משולחת אא"כ ימותו ג' אנשים בג' ימים.

ולכי תידוק תראה דהבית יוסף והלחם משנה נחלקו בהגדרת מכת הדבר דהבית יוסף ס"ל דדבר כיון שהוא בא מעיפוש האויר אינו מוחזק למזיק וממית אלא א"כ תהיה הוכחה ברורה וע"כ כל זמן שלא נתפשט המחלה ומתו ג' אנשים בג' ימים לא הוחזק הדבר שהוא מזיק בכל שינויי משב הרוח, אבל הלחם משנה ס"ל מכת דבר הוא כשאר חולאים וחמירא טפי דהורגת תכף גם בלא סימני מחלה וע"כ ס"ל דחמירא טפי.



ט. אסכרא ושאר חולאים האם זקנים ונשים בכלל

ידון מה דעת השו"ע שלא הביא לגבי אסכרא דאין הזקנים בכלל

פש לן לברר אי באסכרא ושאר חולאים, נמי אמרינן דאין הנשים והזקנים בכלל, כמו אמרינן באסכרא, והיה מקום לומר דממה דהרמב"ם והשו"ע סתמו ולא כתבו לגבי אסכרא דאין הזקנים והנשים בכלל, אלמא דדווקא לגבי דבר יש דין מיוחד דהזקנים והנשים אינם בכלל, אבל בשאר חולאים זקנים ונשים דין אחד להם עם הבריאים.

וראיתי במזבח אדמה בסי' תקע"ו שכתב וז"ל ולעניין הורגואילה ושאר ממפיון (הוא מחלת האבעבועות שהזיקה לתינוקות) שאין מתעניין, נראה דסמכו במה שכתב מרן בשו"ע ס"ב דאין נשים וקטנים וזקנים וכו', א"כ נראה דדבר שהוא לתשושי כח אינו דבר דמתני' וכל שלא אמרו רז"ל אין מתעניין.

גם מה שכתוב שם בשו"ע ס"ה גבי חולאים וחיכוך כו' שמתים או פשט ברוב ציבור היינו שהיו בריאים לא זקנים ולא נשים ולא קטנים, אמנם לפי"ז למה בדבר כתבו ואין הנשים בכלל וכאן סתם, אף כי יש לומר דסמך עמ"כ לעיל, מ"מ יותר יש לומר דאבעבועות דמי לדבר שהוא מעיפוש האויר ודו"ק עכ"ל.

ומבואר בדבריו דחוכך הוא לגבי שאר חולאים אי אמרינן דהזקנים והנשים בכלל, ומסתפק בדעת השו"ע שלא הביאו חילוק זה אי משום דסמכו על מש"כ לגבי דבר או משום דס"ל דגבי אסכרא וכיו"ב הזקנים והנשים בכלל, אלא דמסיק דלגבי אבעבועות ליכא לאיסתפוקי כיון דמקורו מעיפוש האויר ודמי בדיניו לדבר.



מסיק דלדעת הר"ן והרב המגיד אין הזקנים בכלל, ולדעת הכסף משנה צ"ע

והנראה לומר בזה דתליא באשלי רברבא וכמו שיבואר:

לדעת הר"ן והרב המגיד הנ"ל אות ב' דמה שהזקנים והנשים אינם בכלל דבר הוא דווקא למנין החמש מאות איש, דכיון דאין דרכם להיות הרבה ברחוב העיר אין ראייה מאי התפשטות המחלה גבי הזקנים שלאר אינשי, י"ל דהו"ה לגבי אסכרא ליכא ראייה מהזקנים וכיו"ב לגבי אי התפשטות המחלה כיון דאין דרכם להיות במגע עם אנשי העיקר כשאר אינשי, אבל לגבי מיתה גכמו דלגבי דבר הזקנים בכלל, י"ל גם לגבי מכת אסכרא שהמיתה זקנים מכה משולחת היא.

אבל לדעת הכסף משנה ולדעת המזבח אדמה הנ"ל אות ג' בביאור דעת הרב המגיד, דגם לגבי מיתה ג' אנשים אם מתו זקנים אינה מכה משולחת לגבי דבר, די"ל דדוקא לחלושי כח מזקת המחלה ולא לגיבורי כח, יש להסתפק אי במכת אסכרא נמי אמרינן הכי דליכא ראייה ממה שהזיקה המחלה לחלושי כח, או דילמא דהני מילי גבי מכת דבר דהיא באה מעיפוש האויר וס"ל לכסף משנה דאינה מזקת באופן טבעי (וכנ"ל אות ז') בזה אמרינן דאין להוכיח ממיתת זקנים החלושי כח לשאר אינשי דהדבר יזיק להם, אבל בשאר מחלות שהם מזיקים בטבעם כולם בכלל.

ולדעת הלחם משנה הנ"ל אות ז' דמכת דבר שוה לשאר חולאים שאם נתפשט המחלה בעיר ומתו ג' אנשים ביום אחד הוי מכה משולחת, נראה דהו"ה לשאר חולאים אם מתו זקנים אינה מכה משולחת ודו"ק בכל זה.



י. כיצד ההנהגה כשיש דבר בעיר

האם יש לברוח או לכנס רגליו לביתו

בגמרא ב"ק ס: ת"ר דבר בעיר כנס רגלך שנאמר ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר, ואומר לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך בעדך, ואומר מחוץ תשכל חרב (פרש"י, חרב חרבו של מלאך המות) ומחדרים אימה, מאי ואומר וכי תימא ה"מ בליליא אבל ביממא לא, תא שמע לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך בעדך, וכי תימא ה"מ היכא דליכא אימא מגואי אבל היכא דאיכא אימא

מגואי כי נפיק יתיב ביני אינשי בצוותא בעלמא טפי מעלי, ת"ש מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה אע"ג דמחדרים אימה (פרש"י, אימת מות של מלאך המות ולא בגלוי כ"כ) מחוץ תשכל חרב, רבא בעידן רתחא (פרש"י, רתחא דבר) הוי סכר כוי (פרש"י, סתם חלונות) דכתיב כי עלה מות בחלונינו.

ת"ר רעב בעיר פזר רגלך שנאמר ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם, ואומר אם אמרנו נבא העיר והרעב בעיר ומתנו שם, מאי ואומר וכי תימא ה"מ היכא דליכא ספק נפשות אבל היכא דאיכא ספק נפשות לא ת"ש לכו ונפלה אל מחנה ארם אם יחינו נחיה עכ"ל.

ולכי תידוק תראה דלגבי רעב אמרינן פזר רגלך, ולגבי דבר אמרינן כנס רגלך, ויש לדון האם דברי הגמרא הם בדווקא ולדגבי דבר בדווקא יכנס רגליו ואל יברח מן העיר, ולגבי רעב בדווקא יברח מן העיר ולא ישאר בביתו, עוד יש לדון מה ההנהגה בשאר החולאים האם יכנס רגליו או יפזר רגליו.



דעת הפוסקים דכל זמן שלא הוחזק הדבר יברח מן העיר

בשו"ת מהרי"ל (בנדמ"ח סי' מ"א) וז"ל מה דכתב מר דנראה שהוא איסור לברוח כו', פרק זה בורר אמרינן שב שני הוה מותנא ואיניש בלא דימניה לא שכיב, משמע קצת דאין לברוח, אמנם נראה דאינו אלא משל בעלמא וכו', דבפרק קמא דחגיגה אמרינן יש נספה בלא משפט כי הא דאמר ליה לשלוחי זיל איתי לי מרים מגדלא נשיא כו' אלמאי דטעי שלוחי, כ"ש בכה"ג דאיתיהב ליה רשותא, ודרשינן מלא תצאו כיון שניתן רשות למשחית להשחית וכו' הלכך רגילין לברוח וכו', וטעמא רבא איכא דזימנין דנגזר על עיר אחת או מדינה אחת וזכר לדבר כתיב ביוצא מן העיר והיתה לו נפשו לשלל וכו', והו"ה לשאר פורענויות המרגשות וכו', מכל הני אני מורה דאין טוב לעמוד במקום סכנה וכו' וכן ראיתי גדולים שהלכו למקום אחר.

והא דאמרינן פרק הכונס כנס רגלך ויליף לה מקראי טובא, שמעתי מפי הרב שלום שי' דלאחר שהתחיל ונתחזק ואיתיהב ליה רשותא למסגי להדיא יש לכנוס רגליו, ואמרינן נמי כל הדרכים בחזקת סכנה אבל מתחילה טוב הוא לברוח ע"ש.

ומבואר מדבריו דלכתחילה יברח מן העיר, אבל אם איתחזק החולי ומה"מ שולט ומסתגי להדיא ברחוב, בכה"ג יכנס רגליו, וכ"כ בתורת חיים ב"ק ס: בתירוצו השני ע"ש.

וכן מבואר ברמ"א יו"ד סי' קט"ז ס"ה וז"ל עוד כתבו שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר, ויש לצאת מן העיר בתחילת הדבר ולא בסופו, וכתב הט"ז ס"ק ה' וז"ל ולא בסופו פי' כיון דכבר איתחזק הדבר ח"ו עכ"ל.

ובעיון יעקב ב"ק שם כתב וז"ל ועיין בתשו' מהרי"ל כו', וכן ראיתי בנסיון בשנת ת"מ ותע"ג כשברחו אחר שכבר נתחזק הדבר גם הדבר ברח עמהם ומתו ע"פ הרוב ע"ש.

וכ"כ ביש"ש ב"ק פ"ו סי' כ"ו שהביא תשובה לאחד המורים (והיא תשובת מהרי"ל הנ"ל) ומסיק וז"ל אבל מתחילה טוב לברוח, ורבא דלא ברח צריך לומר אפשר דלא מסתייעא ליה מילתא וכו', וכן מוכח בספר חסידים שחיבר הרוקח דטוב לברוח, ועד טעם איכא לדבר משום חשש ביעתות וכו', הילכך נראה אם בא דבר לעיר מחוייב לברוח אם יש סיפוק בידו ע"ש.

וכ"ה בשיירי כנה"ג או"ח סי' קל"א ס"ק ט' וז"ל כשבורחים לכפרים מדבר בעיר יהלוך וכו', וכ"כ בשו"ת בית דוד או"ח סי' תקל"ז השנה הזאת שנת תס"ח מן השמים הרעו לה בסופה כי יצא הקצף מלפני ה' דבר בעיר ויצאו רוב בעלי בתים מן העיר לכפרים שבסביבות ע"ש.



דעת המפרשים דאם ירצה יוכל להשאר בביתו

בדרכי משה סי' קט"ז ס"ק ה' מביא דברי המהרי"ל בתשובות, ומסיק דכ"כ הזוהר פרשת וירא דיש לברוח מן העיר, ואע"ג דאמרינן בגמרא דבר בעיר כנס וכו', נ"ל דכ"ש לברוח עדיף טפי, אלא שאם יוכל לכנוס באין יוצא ואם לא חייב לברוח ומנהג של ישראל תורה הוא עכ"ל.

וכ"כ התורת חיים ב"ק ס': בתירוץ הראשון וז"ל דאפילו אם אינו רוצה לברוח מן העיר יכול לעשות כן ובלבד שיכנס רגליו ולא לילך חוץ לביתו תוך העיר, אבל בסמוך גבי רעב אין לו תקנה אא"כ יפזר רגליו וילך לעיר אחרת עכ"ל.

ובמהרש"א ב"ק שם פירש מעין זה דהא דאמרינן דבר בעיר כנס רגלך לא בא לאפוקי שלא יפזר רגליו דהא גבי רעב בעיר אמרינן פזר רגלך, אלא ודאי גם בדבר בעיר נמי טוב לפזר רגליו ולהמלט על נפשו, וה"פ דכל זמן שאינו מפזר רגליו מן העיר יכנס ברגליו לביתו ולא יצא ברחובות עכת"ד.



יא. כיצד ההנהגה כשיש שאר חולאים בעיר

הנהגה זו דיברח מן העיר האם נאמר דוקא בדבר או גם בשאר חולאים

יש לעיין מה דמצינו גבי דבר דיברח מן העיר האם דין מיוחד הוא בדבר שהוא מחמת עיפוש האויר ועל כן יברח ממקומו וילך למקום שאין עיפוש אבל בשאר חולאים אין צריך לברוח, או דעניין סגולי הוא דלא יעמוד במקום סכנה והו"ה לשאר חולאים.



דעת המהרי"ל וסיעתו דיברח מן העיר בכל החולאים

ולאחר העיון נראה דנחלקו בזה הפוסקים הנה בשו"ת מהרי"ל שם כתב להדיא דהו"ה לשאר חולאים וז"ל כ"ש בכה"ג דאיתיהב ליה רשותא ודרשינן מלא תצאו כיון שניתן רשות למשחית להשחית וכו' הלכך רגילין לברוח וכו', וטעמא רבא איכא דזימנין דנגזר על עיר אחת או מדינה אחת וזכר לדבר כתיב ביוצא מן העיר והיתה לו נפשו לשלל וכו', והו"ה לשאר פורענויות המרגשות וכו', מכל הני אני מורה דאין טוב לעמוד במקום סכנה וכו' וכן ראיתי גדולים שהלכו למקום אחר עכ"ל.

וכ"כ המג"א סי' תקע"ו ס"ק ג' כתב וז"ל על החולאים והו"ה כשאבעבועות פורחים בתינוקות ומתים יש לגזור תענית, וכבר חבר הגאון רבי משה סליחה על זה, ובשל"ה (שער האותיות ערך ד"א

אות י"ד) כתוב דכל אחד יכריח עצמו מן העיר בעת הזאת, ואם לא עשו זאת הן חייבים בנפשותם עכ"ל.^א



דעת הרמ"א וסיעתו דדין זה נאמר רק בדבר ולא בשאר חולאים

אמנם הרמ"א בדרכי משה ובהג"ה על השו"ע סי' קט"ז ס"ה כתב וז"ל עוד כתבו שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר ולא העתיק דברי המהרי"ל דהו"ה לשאר חולאים, וכן משמע מדברי המהרש"ל ביש"ש שם דמסיק וז"ל ומהאי טעמא נמצא בתשובה שאין צריכים אבלים להתאבל ולישב על הארץ בשינוי האויר וכו', הילכך נראה אם בא דבר לעיר מחוייב לברוח אם יש סיפוק בידו, אם לא מי שהוציא כבר דבר ונתרפא שאומרים העולם שאין חשש לו עכ"ל, ומבואר מדבריו דחשש דבר הוא דבר התלוי בטבעיים ושינוי האויר, ולזה מי שכבר היה לו דבר אין צריך לברוח מן העיר, ואי אמרינן דהוא מחמת שניתן רשות למשחית להשחית ואינו מבחין וכו', מה אכפת לן שכבר היה לו מחלה זו.

והגם בדבריו שם הביא תשובת מהרי"ל דהו"ה לשאר החולאים נראה דלא הביא דבריו אלא להוכיח דגם בדבר צריך לברוח מהעיר, אבל לא הסכים לכל מש"כ שם ודו"ק.



ההנהגה אם לברוח בשאר חולאים תליא בכ' תירוצי רבנו בחיי

ונראה דתליא באשלי רברבי, ברבנו בחיי פרשת קרח (טו, כד) ציין לו הגרעק"א בהגהות על השו"ע סי' קט"ז וז"ל ומה שהוצרך לומר הבדלו והקב"ה יש בידו להמית ולהחיות אחד בתוכם וכו', אלא כדי שלא ידבק בהם האויר הרע שבמכת הדבר, כענין האמור באשתי של לוט (בראשית

א). ובניזירות שמשון בס' תקע"ו כתב ע"ד המג"א וז"ל ובמדינות אלו שכולם באו לחולי זה ואחד מאלף ניצל ממנו, וידוע שיותר מסוכן למי שבאו לו בגדלותו מבקטנותו, גם אינם באים בכל פעם לטוב שוה, ולכן נראה אם באו ח"ו לפורענות שמתים או מסתכנים בו יעשו כמו שכתב השל"ה, אבל שכנראה שאינה מסוכנים שב ואל תעשה עדיף, וכה"ג איתא בגמרא ר"ה טז. גבי תבואה ע"ש ובפירוש רש"י עכ"ל, ומתוך בתרי דבריו מבואר דס"ל דכיון דבגמרא אמרינן דבר בעיר כנס רגליך, לכתחילה אין לברוח מן העיר ואדרבא באופן שאין מתים ממחלה זו עדיפא טפי שיהיה להם האבעבועות בקטנותם ואז לא יזיק להם בגדלותם.

אלא דמה דמוכח לה מר"ה טז. לא הבנתי דשם מבואר לגבי תבואה כי חזי דמצלח חרפי ליקדם ולזרע אפלי דעד דמטי למידייניה קדים סליק ואינו ממהר להתקלקל כמבואר ברש"י, ומה שייטיה הכא הא לדברי הגמרא מה שהוא גדול יותר אינו נדון לרע וצ"ע.

ובזבחי צדק יו"ד סי' קט"ז ס"ק מ"א כתב וז"ל כשיש חולי אבעבועות לילדים שקורין בערבי ג'דרי א"צ להבריח בנו מן העיר יען דעכשיו בזה"ו עושין לו תרופה ע"י הברכה של אבעבועות, ויש רופאים מומחים ממונים ודלא כשל"ה, שו"ת זרע אמת חיו"ד סי' ל"ב, והגם שהרב ז"ל סיים בדבריו שהוא משמט בזה ולא אומר איסור ולא היתר עי"ש, מ"מ אנן בדידן תלית"ת יש לנו רופאים מומחים ע"ז שעושים הברכה ולא ניזוק אדם מעולם וכן מעשים בכל יום עכ"ל.

וע"ע בספר שמירת הנפש אות ס' שהביא דברי המג"א שצריך לברוח מן העיר, ומסיק וז"ל ובזכור לאברהם ח"ג איתא שזה אינו נכנס תחת סוג הדבר וא"צ לברוח עכ"ל.

יט, כו) ותבט אשתו מאחריו, או מטעם שאמרו ו"ל (ב"ק ס.) כשמידת הדין מתוחה אינו מבחין בין צדיק לרשע וכו' עכ"ל.

ולכי תידוק תראה דתליא בב' תירוצי הרבנו בחיי ולטעם ראשון הוא מדבר בדבר שיש עיפוש האויר אבל היכא שאין עיפוש האויר אינו צריך לברוח, ולת' ב' בכל חולי איירי דכל היכא שמידת הדין מתוחה אינו מבחין בין צדיק לרשע.



במקום שיש ביעותתא כגון חולי הקוליר"ע

בבן יהוידע ב"ק ס: כתב וז"ל אבל בחולי הקוליר"א אפילו אם נתחזק החולי בעיר טוב שיברח, וגם בזה לא יועיל ההסגרה בביתו שבעיר, יען כי זה החולי של הקוליר"א יזיק לאדם הפחד והבעתה ויתהווה בו החולי מחמת הפחד וההבעתה אשר יפחד ונבעת וכו', ולכן טוב לברוח למקום רחוק כדי שלא ישמע באזניו ולא יראה בעיניו החולי השולט בבני אדם ויבא לידי פחד והבעתה, ואז ילקה ח"ו ע"ש.

ודבריו יש להם יסוד בדברי המהרש"ל הנ"ל, וכיון דאם ישאר בביתו יש סכנה, בודאי דעליו לברוח כמו דאמרינן בגמרא ב"ק ס: לגבי רעב דיברח מן העיר הגם דמחוץ לעיר איכא ספק סכנה.



יב. רבא סכר כוי האם דין זה נאמר בשאר חולאים

בים של שלמה ב"ק פ"ו סי' כ"ו כתב ורבא נמי בעידן ריתחא של מקום והוא הדבר היה סותם החלונות כדי שלא יכנס בהן אויר המעופש, וסמוך אקרא כי עלה המות בחלונינו עכ"ל, וכן מבואר בתשו' הרשב"ש או"ח סי' קצ"ה וז"ל פירוש שרבא היה סובר מה שסברו הרופאים בזה כי האויר הנכנס מהחלון הוא יותר מזיק לפי שהוא נכנס דק והוא נכנס באברים עכ"ל.

ומדבריהם מבואר דדין זה מיוחד לדבר שהוא עיפוש האויר ולזה סכר כוי, אבל בשאר חולאים ליכא דין זה, וכן מבואר באגרות סופרים אגרות רעק"א סי' קכ"ט שכתב דברי הדרכה למגפה וז"ל ולפתוח החלונות בבוקר שיבא האויר בחדרים עכ"ל.



יג. לילך באמצע העיר בשעת מגפה

דעת המהרש"ל וסיעתו דאסור לילך באמצע העיר בשעת הדבר

בב"ק שם ת"ר דבר בעיר אל יהלך אדם באמצע הדרך מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים, דכיון דיהיבא ליה רשותא מסגי להדיא, שלום בעיר אל יהלך בצדי דרכים דכיון דלית ליה רשותא מחבי חבויי ומסגי.

וביש"ש בבא קמא שם כתב וז"ל ונראה דסיפא (שלום בעיר) איירי דוקא בלילה, אבל ביממא לא שכיחי מזיקין כדאיתא לעיל בסוגיא, ואע"פ דרישא איירי אפילו ביממא היינו משום דלעניין דבר אין חילוק בין יממא ללילה כדאיתא לעיל, משא"כ בלא דבר דליכא סכנה כלל ביממא עכ"ל, והביאו הט"ז יו"ד סי' קט"ז ס"ק ה', ומבואר מדבריהם דדברי הגמרא הם הלכה למעשה שאסור לילך באמצע הדרכים בשעת הדבר.



דעת הרשב"ש דהכונה לנהוג בזהירות ולא לנהוג בדרך המיצוע

אמנם בתשו' הרשב"ש סי' קצ"ה כתב וז"ל ומה שאמרו דבר בעיר אל יהלך אדם באמצע הדרכים, שלום בעיר אל יהלך אדם בצדי דרכים, הכונה בזה כי בשעת הבריאות צריך האדם להשוות הנהגתו, ולאחוז במיצוע במאכלו ובמשקו ובמלבושיו ובשינתו וביקצתו בהקרתו ובהעצרו ברחיצתו ובאור המקיף בו, ובתנועתו ובמנוחתו ובתנועותיו הנפשיות כלומר בשמחתו ובאנחתו וברצונו, ובשאר דברים ההכרחיים לגוף האדם, ללכת באמצעם לא ריבוי ולא מיעוט, אבל בימות המגפה צריך לזהר בתכלית השמירה ושיסוף בהנהגתו לנקות המותרים ושלא להרבות במזון, ושיאכל דברים טובי האיכות ומעוטי הכמות, וירבה המנוחה וירחיק היגיעה וירבה מהמנוחים הטובים, וירחיק האנחה וירבה השמחה כל זה בקצה אחד מהקצוות, ולא יספיק בזה המצוה בלבד, וזה אל יהלך אדם באמצע הדרכים אלא בלא בקצה האחרון וכל זה הוא עניין טבעי עכ"ל, ולדבריו ליכא חשש לילך באמצע הדרכים בימי הדבר ועיקר הכונה שצריך לנהוג בזהירות, ולמעט הדאגה והיגון בימים אלו.



יד. ההנהגה בשאר חולאים

לדעת מהרש"ל יתכן דבשאר חולאים יכול לילך באמצע העיר

הנה לדעת היש"ש והט"ז דאסור לילך באמצע הדרכים מחמת שליטת מלאך המות, יתכן דה"מ לגבי דבר הבא מעיפוש האויר ותלוי במשב רוח, ובאמצע הדרכים שולט יותר משב הרוח מאשר בצידי הדרכים, ולפי"ז בשאר חולאים שאינו תלוי בעיפוש האויר יתכן דליכא איסורא לילך באמצע הדרכים.



לדעת הרשב"ש דהכונה שלא לנהוג בזהירות, והו"ה לשאר חולאים

ולדעת הרשב"ש דהכונה בדין זה להרחיק היגון והדאגה ולא לנהוג בדרך מיצוע, א"כ הו"ה בשאר חולאים, והגרעק"א ראה דברי הרשב"ש וציין להם בב"ק ס: וכנראה על יסוד דברי הרשב"ש כתב דבריו באגרות סופרים סי' כ"ט וז"ל ולהשמר מאד מלהתקרב וכו' שלא לאכול מאכלים רעים וכו' ולמעט באכילת פירות ודגים ושתיית שכר, שלא לאכול על השובע, וטוב יותר לאכול פעמים הרבה ובכל פעם שלא במרובה להיות נקי שלא להשהות טינוף וליכלול

בבית ובכלל הזה להחליף איזה פעמים בשבוע כתונת מכובס ונקי, שלא לדאוג ולהרחיק מכל מיני עצבות ע"ש, וראה עוד בשו"ת חת"ס סי' ק"ב, וראה להלן אות י"ח.



טו. להשמר על הוראות הממשל

וביסוד דברי הרשב"ש נראה לי לפרש כעין זה ולפרש דהליכה באמצע דרכים מורה על התנהגות בעוז ותעצומות, והליכה בצדי דרכים מורה על התנהגות בהצנע ובשפלות, ובא לומר דלעת כזאת לא יעשה כל מיני טצדקי שלא להשמע להוראות הבריאות ולחפש דרכים עוקפים כיצד שלא לקיים ההוראות, אלא ילך בצדי דרכים ויכנע וישפיל עצמו לכל ההתנהגות, וזה היא הדרך המתבקשת משמים לעת כזאת.

וכן כתב הגרעק"א באגרות סופרים שם סי' ל"א ולחוש שלא ידחקו אנשים יותר מהסך הנ"ל לבא לבית הכנסת, ואפשר ע"י העמדת שומר מפאלציי להשיג בזה, שמאחר שיש כבר כפי המספר אל יניחו לאחר לבא לשם עד אחר שישלימו הם וכו', וגם אאהזרהה באמירת תהלים ולהתפלל גם על המלך י"ה ע"ש.

ויתכן דזה נרמז גם במה שכתב בפרדס רימונים דבזמן שיש דבר יש לכסות מצחו, והוא רמז למצח נחושה ודרך עזות, וכמבואר בערכין טז: ציץ מכפר על מעשה עזי פנים כתיב הכא והיה על מצח אהרן, וכתיב התם ומצח אשה זונה היה לה.

ובזה נכלל גם ההנהגה בין אדם לקונו ראה במכתב האמרי אמת הובא בליקוטים עמ' 264 וז"ל ולא לדחוק את הקץ רק להתפלל ולצפות אל הישועה והנחמה ע"ש.

וזה היה נר לרגלי שהיה ברית לנכדי והיה סגר אין יוצא ואין בא, וע"י טצדקי היה אפשרות לצאת, והכרעתי עפ"י הדברים הנ"ל ודו"ק.



טז. לכסות מצחו בשעת מגפה

בספר פרדס רימונים להרמ"ק שער ח' פרק א' כתב בשם הזוהר דבזמן שיש דבר בעיר ראוי לאדם לכסות מצחו שלא יכיר מלאך המות העונות החקוקים במצחו, וציין לו הכף החיים סי' תקע"ו ס"ק י"א, וכמבואר ביחזקאל (ט, ד) ויאמר ה' אליו עבר בתוך העיר והתוית תיו על מצחות האנשים וגו', ובשבת נה. א"ל הקב"ה לגבריאל לך ורשום על מצחן של צדיקים תי"ו של דיו וכו', ועל מצחן של רשעים תי"ו של דם כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה ע"ש.

ונראה דכל זה הוא בהלכו ברחוב העיר ולא בישבו בביתו וכמדוייק לישנא דקרא עבור בתוך העיר.



יז. אבילות בשעת מגפה

שיטת מהרי"ל ורמ"א דאין מתאבלין כלל

בשו"ת מהרי"ל סי' מ"א כתב ומה"ט רגילין לברוח וכו' והו"ה לשאר מיני פורעניות המתרגשות וגם משום ביעותתא דמה"ט נמצא בתשובה שאין צריך להתאבל בעידן ריתחא וכן נוהגין בארץ לומברדי"א עכ"ל, והעתיקו הרמ"א יו"ד סי' שע"ד סי"א כתב י"א בשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעותתא ושמעתי קצת נהגו כן עכ"ל, וכ"כ הלבוש שם סי"א וז"ל י"א בשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעותתא, והדמיון פועל בשעת סכנה לפיכך בעי צילותא עכ"ל, ומשמע מיניה דאין מתאבלין בכלל, ועיין בפ"ת שם ס"ק י"ב, ובסי' שצ"ו ס"ק ג' מש"כ בשם החת"ס יו"ד סי' שצ"ב דאם עבר המגפה תוך ל' יום צריך להשלים, ובדבריו מבואר דהא דאין מתאבלין הוא משום ביעותתא.



שיטת מהרש"מ דאין מתאבלין כשאין מנחמין

אמנם בשו"ת מהרש"מ ח"א סי' ע"ח כתב וז"ל מה שנהגו שלא לנהוג אבילות בשעת דבר ר"ל, המהרי"ל כתב משום ביעותתא, ולענ"ד נראה שיש לו יסוד במקרא בפסוק יחזקאל כ"ד פסוק כ"ב ועשיתם כאשר עשיתי וכו', ופרש"י ולא תנהגו אבילות כי אין מנחמין לכם שאין בכם מי שלא יהיה אבל ואין אבילות אלא במקום המנחמין ובעת ההיא אין איש הולך לנחם, משום ביעותתא, וכיון שלא חל אבילות בודאי פטור אח"כ ע"ש, ולדבריו מה שאין מתאבלין הוא באופן שכולם ל"ע מתאבלין ואין לו מנחמין, אבל באופן שיש מנחמין מתאבלין.



שיטת ים של שלמה דנוהג דיני אבילות אלא שאין יושבים על הארץ

אמנם בים של שלמה ב"ק סי' י"ב כתב וז"ל אבל מתחילה טוב לברוח אבל מתחילה טוב צריכים אבילים להתאבל ולישב על הארץ בשינוי האויר, וכן נוהגין בארץ לומברדי"א וכן שמעתי עדיין נוהגין במקומות ידועים עכ"ל, ובדבריו מבואר דמה שאין נוהגים הוא לישב על הארץ אבל שאר דברים נוהגין.

וכ"כ בספר חיים ביד יו"ד סי' קכ"ה אות ק"ג וז"ל רחיצה במרחץ והחלפת בגדים שרי בזמן מגפה (שלמי ציבור דף קע"ח וקע"ט, וכתונת יוסף סי' ה'), אבל שאר דיני אבילות אין פוטר אותו בשביל שהוא אבל, זולת לישב על הקרקע (והספד ובכיה רבתי אשר יחסר לו כי הזמן גרמא) וע"ע בשדי חמד מערכת אנינות אות ז', ובדבריהם מבואר דנוהג אבילות ורק לישב על הארץ וכיו"ב אינו נוהג ודו"ק בכל זה.

ולהלכה למעשה המנהג להתאבל גם בשעת הדבר, כמבואר בדברי סופרים סי' שע"ד ס"ק פ"ט בשם הכנסת הגדולה יעו"ש.



יח. ליכנס לבית המדרש בשעת הדבר

דברי הרשב"ש שאין איסור ליכנס אלא תוכחת מוסר הוא

בב"ק שם ת"ר דבר בעיר אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת שמלאך המות מפקיד שם כליו, וה"מ היכא דלא קרי ביה דרדקי ולא מצלי ביה עשרה עכ"ד הגמרא.

ומימרא זו לא הובאה בשו"ע ובפוסקים הקדמונים, ובשו"ת הרשב"ש סי' קצ"ה הוציא הדברים מפשטם וכתב וז"ל ומה שאמרו דבר בעיר אל יהלך אדם לבה"כ יחידי מפני שמה"מ מפקיד שם כליו, וה"מ דלא קרו בה דרדקי ולא מצלו בה עשרה, הוא ענין תורני וכוונת זה המאמר הוא שבית הכנסת שאין שם מלמדי תינוקות ראויים הם לעונש, וכמו שאמרו בפ"ב דשבת בעון ביטול תורה בנים מתים וכו', ושהעולם מתקיים בהבל פיהם כדאיתא בפרק כתבי הקדש, וכן בהכנס"ס שאין מתפללים בו י' חייבים הם עונש כמו שאמרו בפ' השולח ובפ' שאכלו כיון שהקב"ה בא לבהכנ"ס ואינו מוצא שם י' מיד כועס, זהו כוונת המאמר שמלאך המות מפקיד שם כליו כלומר שזה מחייב מיתה והתקנה היא שלא ילך יחיד אלא בציבור להתפלל ולחזור בתשובה, שתפילת ציבור נשמעת כדאיתא בפ"ק דכריתות מדאמר רחמנא חלבנה בקטורת וכו' כדאיתא התם וה' יחמול עלינו ועל כל עמו ישראל ברחמים אמר עכ"ל.



דברי הארחות חיים והמנהיג דיש איסור ליכנס לבית הכנסת

אמנם ראיתי בארחות חיים הל' תפלה סי' פ"ט שכתב לגבי ברכת מגן אבות וז"ל ולמה תקנו אותה מפני שרוב העם באין להתפלל בליל שבתות ובתי כנסיות שלהם רחוק מהישוב ושכיחי מזיקין מפני שלילית מהלכת בליל שבתות כדאיתא בפרק ערבי פסחים, ובית הכנסת עלול שמלאך המות מפקיד שם כליו עכ"ל.

וכ"כ בספר המנהיג הל' פסח אות נ"ב ואם חל יו"ט הראשון של פסח בשבת אין אומרים מעין שבע בבית הכנסת, שהרי לא תקנוה אלא מפני שבתי כנסיות שלהן בשדות, ושכיחי מזיקין מפני שלילית מהלכת בליל שבתות כדאיתא בפרק ערבי פסחים ובית הכנסת עלול שמלאך המות מפקיד שם את כליו ואם ישאר יחידי המתאחר לבא יהיה נזוק וכו' עכ"ל.

מבואר מדבריהם דמש"כ בב"ק שמלאך המות מניח שם כליו כפשוטו הוא ובכלל ההיזקים ולאו דוקא בשעת הדבר.

ונראה דגם אם דברי הגמרא כפשטה מ"מ כיון שלא הובא בשו"ע יש להקל בזה וכמו שכתב בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' קי"א וז"ל והזהירות של ענינים של רוח רעה המוזכר בש"ס בכמה דברים וכו', מכ"מ כיון שלא העתיקו זה בעלי שו"ע נראה ברור כמהרש"ל ביש"ש פרק כל הבשר סי' י"ב דכל מה שהזהירו מפני רוח רעה לא שכיחא האי ענינא ורק כ' להזהר בעניני כשפים והיזק הגוף ע"ש, ומיניה דמה שלא הביאוהו בשו"ע הוא שום דס"ל דלא שייך בזמן הזה.



יט. תענית בשעת מגפה

דברי המג"א דאין גוזרין תענית בשעת הדבר ומשום ביעותתא

במג"א סי' תקע"ו ס"ק ב' כתב וז"ל האידנא אין מתענין בשעת הדבר דמנוסה הוא כשאינו אוכל ושותה קולט ח"ו שינוי האויר, ועיין ביו"ד סוף סי' שע"ד עכ"ל.

ובפשטות כוונתו דווקא למכת דבר הבא משינוי האויר דבכה"ג שאינו אוכל ושותה הרי הוא מזיק לו, אבל בשאר חולאים שאינם תלויין בשינוי האויר שפיר דמי להתענות.

אלא דמסוף דבריו שציין למש"כ ביו"ד סי' שע"ד וכוונתו למש"כ הרמ"א שם בסי"א י"א בשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעותתא, וכיון דביעותתא תליא מילתא יתכן דכל היכא דשייך ביעותתא שולט המגפה ביותר, והו"ה לשאר חולאים.

ויש לדחות דכוונתו לומר דמכה שהוא משום שינוי האויר שולט כל מקום שיש שינוי וחולשת הנפש וביעותתא, או חולשת הגוף וצום ותענית, אבל בשאר חולאים לא שמענו.



דברי המהר"מ חביב ותמיה על ראייתו

ובברכי יוסף סי' תקע"ו ס"ד כתב וז"ל האידנא אין גוזרין תענית ציבור על הדבר, וכן אמרו משם האר"י ז"ל, וכן יש סברא בתלמוד דף כב: הרב מהר"ם בן חביב בתשובותיו כ"י סי' ט"ז, וכ"כ האחרונים עכ"ל.

והיום נדפסו תשובות מהר"מ חביב וז"ל אברא דעתה בדורות אלו ראינו שבזמן דבר ומגפה ח"ו לא גזרו תענית גדולי הדור, ושמעתי דהמקובלים כתבו בשם האר"י ז"ל דאין לגזור, וכן יש סברא בתלמוד בתעניות פ"ג דף כב: דאמרו בשם ר"ע דאין מתענין על הדבר כל עיקר, ופירש"י דגזירה היא עכ"ל, ואם קבלה היא נקבל ע"ש.

ולאחר העיון ראייתו היא פלא דגירסתו בגמרא היתה אין מתענין על הדבר כלל עיקר, אמנם בגירסא שבידנו כתיב דבגמרא שלפנינו כתיב אין מתריעין על הדבר כל עיקר, וע"ש בפיה"מ להרמב"ם פ"ג משנה ז' שכתב וז"לאבל הדין אצלנו אין מתריעין על הדבר כל עיקר אבל מתענין עליו בלבד עכ"ל, ומבואר להדיא דהגם דאין מתריעין מתענין על הדבר וצ"ע רב.



יבאר דיתכן דתליא בפלוגתת הראשונים אם חלושי כח בכלל המגפה

ולאחר העיון נראה דתליא באשלי רברבי, ולשיטת הכסף משנה שם דאם מתו ג' זקנים אינה מכה משולחת, והיינו משום דאמרינן דמה שמתו הזקנים אינה ראייה שהמכה תשלוט בשאר אינשי, ולפי"ז אין לגזור תענית שמא יגרום שהמכה תשלוט בהם.

אבל לדברי הרב המגיד הנ"ל אות ב' דאם מתו ג' זקנים הוי מכה משולחת, ולדידיה לא אמרינן מסברא דהמכה שולטת בחלושי כח יותר משאר אינשי גיבורי כח, ולפי"ז אין לחוש מלגזור תענית שמא יהיו חלושי כח ותשלוט בהם המגפה.

מסיק דלכו"ע אין גוזרים תענית בזמן הזה משום שהצער קשה להם

אלא דכבר כתבתי לעיל אות ד' דמדברי המג"א נראה דס"ל כסברת המגיד, ואפ"ה כתב דלא גוזרים תענית בזה"ז, והוא כמו שכתב הרשב"ש סי' קצ"ה הנ"ל אות י"ב דבזמן כזה ירחיק האנחה וירבה השמחה כל זה בקצה אחד מהקצוות, ולא יספיק בזה המצוה בלבד, וזה אל יהלך אדם באמצע הדרכים אלא אלא בקצה האחרון וכל זה הוא ענין טבעי עכ"ל, וכ"כ הגרעק"א באגרות סופרים סי' כ"ט וז"ל ובכלל הזה וכו' שלא לדאוג ולהרחיק כל מיני עצבות ע"ש, וכ"כ החת"ס או"ח סי' ק"ב וז"ל שכתב לגבי איחור קידוש לבנה שפסק המורה לקדש בליל ט"ז ומסיק וז"ל וא"כ יש לדון בנדון שלפנינו וכו', אך יען שבזמן המגפה הצער מסוכן להם ומשו"ה אין גוזרין בו תענית כמ"ש מג"א סי' תקע"ו ס"ק ב' וגדולה מזה ברמ"א יו"ד סי' שע"ד ומצינו שהיו חז"ל מסתירים בפני ע"ה אפילו שהיה להם למכשול עון משום סכנה עיין שבועות טז. ד"ה אלא וכו' מכ"ש הכא ע"ש.

ונראה דהוא ענין טבעי דהיכא שהאדם אינו בצער מערכת החיסון וכח ההתנגדות שהטביע הקב"ה ברחמיו פועלת ביתר שאת להתגבר על המחלה, משא"כ כאשר האדם הוא ביאוש ואין לו רצון להלחם זה משפיע על כח ההתנגדות שלו להחלישו, וא"כ שייך האי מילתא בכל החולאים והמגפות.

ובזה נראה לי לבאר דברי המדרש פרשת תזריע פרק ט"ז וז"ל ד"א אדם כי יהיה בעור בשרו הה"ד (משלי יט) נכונו ללצים שפטים מוכנים היו ללצים דינים, בנוהג שבעולם אדם רוכב על החמור פעמים שסורח עליו ומכהו פעמים ששוחק עליו ומכהו ברם הכא נכונו ללצים שפטים ומהלומות, משל למטרונה שנכנסה לתוך פלטין של מלך כיון דחמית מגלביא תלן דחלת אמר לה המלך אל תתייראי אלו לעבדים ולשפחות אבל את לאכול ולשתות ולשמוח, כך כיון ששמעו ישראל פרשת נגעים נתייראו א"ל משה אל תתייראו אלו לאו"ה אבל אתם לאכול ולשתות ולשמוח שנאמר (תהלים לב) רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנו עכ"ל.

והקושיא מבוארת והלא אין דיני נגעים כי אם בישראל ולא באומות העולם, ותו כיצד שייך לומר דהנגעים נתנו לאכול ולשתות ולשמוח, ולהאמור יש לומר דכוונת המדרש הוא על מה שנתיראו וכך אמר להם אלו היינו היראה והחרדה מהמגפה ונגעים הם לאומות העולם, אבל אתם בני ישראל הדרך וההנהגה בהגיע נגעים ח"ו לאכול ולשתות ולשמוח ודו"ק בכל זה.



כ. ליכנס לבית הקברות בשעת מגפה

בכף החיים סי' תקע"ו ס"ק ז' כתב וז"ל בשעת הדבר לא ילך לבית החיים, ספר שמירת הנפש אות ס"א משם ספר רפואות, זבחי צדק על יורה דעה סי' קט"ז אות ק"ז עכ"ל.

ובביאור הדבר נראה דהוא כמו שכתב הלבוש יו"ד סי' שע"ד סי"א וז"ל י"א בשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעותתא, והדמיון פועל בשעת סכנה לפיכך בעי צילותא עכ"ל, וכן הוא בהיותו בבית הקברות בין המתים.

ובייארציי"ט וכיו"ב כגון שהולך להתפלל על קברי צדיקים יש לוהר דשרי ומשום שומר מצוה לא ידע דבר רע, ואולי בכלל שכיח היזקא הוא ובכה"ג אין לסמוך על המצוה וכמבואר בפסחים ח: וצ"ע בזה.



כא. חיסון למגפה

מה שהמציאו הרופאים חיסון למגפה, יש לו מקורות קדומים וכמו שכתב המהרש"ל בים של שלמה מהרש"ל ביש"ש ב"ק סי' כ"ו וז"ל הילכך נראה אם בא דבר לעיר מחוייב לברוח אם יש סיפוק בידו, אם לא מי שהוציא כבר דבר ונתרפא שאומרים העולם שאין חשש לו עכ"ל, בספר שמירת הנפש אות ס' הביא שכ"כ בתשו' מהרי"ל ואינו במהרי"ל כ"א בדברי היש"ש וכנ"ל, ועיין בתשובות זרע אמת חיו"ד סי' ל"ב מה שהאריך בזה.

ונראה דגם מי שהוא מחוסן ינהוג בזהירות בזמן מגפה, דהא כתב מהרי"ל בתשובות סי' מ"א דבכל החולאים יברח מהעיר מטעם דכיון דניתן רשות למשחית להשחית אינו מבחין, ויתכן דבכה"ג דמחוסן הוא מהמחלה זו לא יוכל המשחית להשחיתו באותו מחלה וצ"ע.



כב. תפילות בעת מגפה

כבר האריכו בספרים הרבה בכל הסגולות בזמן כזה, ואכתוב ב' עצות שאינם ידועים כ"כ - **פרשת העקידה** - בתיקוני זוהר ח"ב פרק כ"ב נפק קלא ואמר משית יומי בראשית אתברי (האיל) לעקידה דיצחק בגין דלא אית קרבן דבטל מותנא כעקידה דיצחק דאיתמר ביה ויעקוד את יצחק בנו איתקשר מדת הדין ואתעקד לעילא ע"ש, ומכאן דלעת כזאת יש להתחזק באמירת פרשת העקידה בכונה.

קידוש לבנה - שו"ת חת"ס או"ח סי' ק"ב וז"ל וא"כ יש לדון בנידון שלפנינו שהיו העם שמחים לקראת בואה כי חושבים זה לסימן טוב, ואולי יש באמת רפואה למחלה בקבלת פניה דהוה כקבלת פני השכינה וכתוב באור פני מלך חיים כמ"ש רמב"ן ריש פרשת וירא ע"ש.



(ב). שוב ראיתי בשולי הגליון או"ח ס"ה שכתב וז"ל בשלחן הטהור סעיף ז' בימים שאין אומרים תחנון לא יאמר פרשת עקידה וכו', ראיתי להגה"ק כ"ק אאמו"ר זצלה"ה שאמר העקידה בשבת, ומש"כ שאין לאומרו בכל שאין אומרים תחנון, תמהני וכו', ופעם ראיתי לאאמו"ר זצלה"ה שאמר בשבת העקידה ורבש"ע שאחר העקידה, ובא אחי אדמו"ר שליט"א (הבית ישראל זצ"ל) ושאל לו על כך וכו', ובכל זאת אאמו"ר זצלה"ה אמר הרבש"ע אחר העקידה גם בשבת, ואולי כי אז היה ימי הגזירות והשמד בפולין ועידנא דריתחא שאמרו חז"ל (עי' תענית כב:) שמתריעין עליה בשבת וכו', אך מן הסתם לא שינה מדרכו תמיד עכ"ל.

כג. פירוקא לסכנתא

ודע דכל מה שכתבתי לעיל הוא בדרך משא ומתן של הלכה, וכל היכא דאיכא ספיקא יש להחמיר דליכא פירוקא לסכנתא כמבואר בע"ז ל. ע"ש.



הערות וקושיות – אורח חיים

נפילת אפיים אחר תפילת תשלומין [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר

הרב אהרן הכהן פרידמן שאל באחד חוזר להתפלל אם צריך גם לחזור על נפילת אפיים, ומשמע מדבריו שאשרי ובא לציון בודאי אינו צריך לחזור ולומר, ועכ"פ לפי מה שכתב הש"ע בסימן קכ"ד סעיף י' יוצא שלא אמרינן שתפילתו הראשונה אינה כלום, ולכן בודאי יוצא בנפילת אפיים, וכן במי שמתפלל מנחה שתים נראה שאינו צריך לחזור וליפול.

ומה ששאל לגבי שמו"ת נראה כיון שתקנת חז"ל לומר ב' פעמים מקרא וכו' לא יחסיר ממנו.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



אוצר יורה דעה

בעניין כיסוי הדם ♦ מכניס עצמו לסכנה – וביטחון שהכל משמים ♦
היכנסות לספק סכנה בשביל לסייע לזולת ♦ צבע כתום – במראות דמים ♦
אם יש למנוע לימוד תורה דברים בעת המגיפה [מאמר תגובה] ♦ כשרות
ועדיפות בקלף ובגויל [המשך] ♦ בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל
[ובעניין לילך אחר סטיסטיקה]

הרב שלמה זאב פיק

מחבר ספר אהבת שלמה

בעניין כיסוי הדם

הערות לדברי ספר החינוך (מצוה קפז)*

פרק ראשון - החלק ההילכתי

א.

כתב בעל ספר החינוך: "ונוהג בכוי מפני שהוא ספק אם מין חיה או בהמה, ואין מברכין בכיסוי מספק".

וכן פסק הרמב"ם, פ' י"ד מהל' שחיטה, הל' ד':

כלאים הבא מבהמה וחיה וכן בריה שהיא ספק בהמה או חיה צריך לכסות ואינו מברך, השוחט לחולה בשבת חייב לכסות לאחר שבת וכן השוחט ספק או כלאים ביום טוב מכסה דמו לאחר יום טוב.

וכתב המגיד משנה לה"ר יהודה כלץ: "פשוט בכמה מקומות דכל שהוא ספק אין מברכין עליו". והרמב"ם הוא לשיטתו בהל' מילה, פ"ג ה"ו: "וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני שהוא אינו זכר ודאי". והשיג עליו הראב"ד שם, וכתב: "אם אנדרוגינוס ספק מברך עליו מפני שהוא ספק דאורייתא ועל ספק דאורייתא מברכין חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן". ועיין בתשובת הרמב"ם לחכמי לונגל, סי' שלג במהד' בלוי, מה שהאריך להסביר את שיטתו, ובסוף דבריו כתב:

הילכך כל דבר שנמצא בפירוש לחכמים שמברכין עליו בין שיהיה ודאי מדבריהם כגון נר חנוכה ומקרא מגילה בין שיהיה ספק מדבריהם כגון י"ט שני מברכין עליו, ודבר שלא תקנו עליו חכמים ברכה בפירוש אין מברכין עליו. וכל מצוה שעיקרה מן התורה ונסתפק לנו אם אנו חייבים בה או אם אין אנו חייבים בה לא תקנו חכמים לה ברכה אף על פי שיראה מן התורה אף על פי שיראה מן התורה* כמו שנתבאר מדבריהם בסוכה דשמיני [ספק שביעי] והוא הדין בכסוי הדם מן הכוי והוא הדין לכל ספק מצוה.

* בסיס הדברים הוא שיעורים שנתתי על ספר החינוך במשך השנים, וכאן הרחבתי את הדברים.

א. הערת יא במהד' בלוי: שודאית מן התורה (כ"פ א' רמ"ה [כ"ש]). שהראיה מן התורה (כ"פ ב').

ב. הערת יב במהד' בלוי: בשמיני (כ"ש).

ג. הערת יג במהד' בלוי: דם הכוי (כ"ש). נוסח התשובה בקטע זה באגרות רמ"ה: "אע"פ שודאית מן התורה כמו שנתברר מדבריהם בסוכה בשמיני והוא הדין בכסוי דם הכוי והוא הדין לכל ספק מצוה".

ד. ופלא שבמהד' פרנקל של ספר קדושה, פ"ד הל' ד' מהל' שחיטה, במקורות וצינונים, לא הצביעו על תשובה זאת. ונראה שהעורכים הסתמכו על דברי הכסף משנה שהביא את התשובה. וכן נראה שהיה צריך להפנות לראב"ד שם בהל' מילה, וכן להל' פ"ג, ה"ה מהלכות חנוכה, שהראב"ד חולק על שיטת הרמב"ם בעניין זה.

וחכמי לונל, בשאלתם לרמב"ם בתשובה הנ"ל, נקטו כשיטת הראב"ד שם. ולכאורה היא שיטה פרובנסלית, והזכירה הרבה מחכמי פרובנס בפרק כיסוי הדם, כולל בעל העיטור, ספר המאורות בשם ספר ההשלמה (עמ' ר'), והמאירי בשם "יש חולקים בזו" (בית הבחירה לחולין, מהד' ר"א ליס, עמ' ש"ב, הי' 98) - כולם נקטו שמברכין על הספק. גם מצאנו שכמה מחכמי ספרד סברו כשיטה זאת, והם רבינו מאיר הלוי אבולעפיא בספר כתאב אל רסייל (=אגרות הרמ"ה, סימן ס) בהשגותיו על דברי הרמב"ם:

ועוד יש לדקדק מדאמרי' בפ"ק דביצה (ה, ב) גבי כוי דאין מכסין את דמו ביו"ט גזירה משום התרת חלבו ופריך אי הכי בחול נמי ושקיל וטרי עד דמסיק דבחול ליכא למיגזר דאמרינן זיל טרח וכסי מספיקא אלא ביום טוב מי אמרינן ליה זיל טרח וכסי מספיקא, פי' וכשיבא לימלך ביום טוב ויאמרו לו כסה יסבור משום דכוי ודאי חיה ויאכל חלבו. והשתא היאך יטעה מאחר שיאמרו לו כסה בלא ברכה אלא שמע מינה דאספיקא מברך כי אורחיה.

וכן היא שיטת רבינו יונה, שמצוטט ע"י הרא"ש בפרק כסוי הדם (פ"ה, סי' א): "ונוהג בכוי מפני הוא ספק... מצאתי כתוב בשם ה"ר יונה ז"ל שצריך לברך על הכסוי". ואולי מפני שחכמי ספרד אלו, רמ"ה ורבינו יונה כתבו לברך, בעל החינוך כתב את הדין שלא לברך, כדי להוציא משיטתם.

ובמרומי שדה של הנצי"ב למסכת חולין לדף פו ע"א (עמ' 92) כתב: "ידוע מחלוקת הפוסקים אי ספק חייבי בכיסוי ותליא אי ספיקא מה"ת אסור או מדרבנן" והכוונה למחלוקת הנ"ל אם מברכים על כיסוי דם של כוי, או ברית של אנדרוינוס. והפירוש הוא שאם ספק דאורייתא ספקו אסור מה"ת, ממילא גם אם יש חיוב מספק, החיוב חל מדאורייתא, ואז מברכין, שהרי הוא חייב מן התורה לכסות או למול. אבל אם ספק דאורייתא פירושו שמדאורייתא אין איסור, וכל האיסור הוא מדרבנן, אז מן התורה אין חיוב לכסות את דם הכוי ולמול את האנדרוינוס, ולכן אין מברכין. וידוע ששיטת הרמב"ם היא שספק מדאורייתא מותר מן התורה, ולפי זה, הרמב"ם יהיה לשיטתו לא ליברך.

ברם, לעניות דעתי צ"ע בהסבר זה, שאפשר לומר שגדולי עולם אלו חולקים בין אם נאמר לכולי עלמא ספק מדאורייתא אסור מן התורה, ובין אם נאמר שכל האיסור הוא רק מדרבנן. בדין אי ספיקא מה"ת אסור אפשר לחקור - מהו טיב האיסור? האם יש סתם חשש שמא האדם יעבור על איסור מדאורייתא, ולכן התורה אסרה את הפעולה. ולפי זה, האיסור נשאר ספק וההתנהגות היא מספק, מפני שחיישין דילמא יעבור האדם או יבטל איסור מה"ת. ואם יש דין מיוחד שבמצב של ספק צריך לנהוג איסור, ודין ספק דאורייתא לחומרא מחייב לנהוג איסור, ונמצא שההתנהגות היא חיוב מוחלט מה"ת, אלא שהוא מטעם ספק, אבל יש חיוב מוחלט בפועל. לפי הצד הראשון, בודאי לא מברכין, אבל לפי הצד השני, מכיון שלמעשה יש חיוב מוחלט, יתכן שיש מקום לברך עליו.

מאידך, אי נימא שספיקא אסור מדרבנן - האם זה מפני שחז"ל חייבו אותו לחשוש אע"פ שהתורה לא חייבה אותו, והוי כצד א' לעיל, רק במישור מדרבנן. או האם הכוונה בחיוב מדרבנן

היא שחז"ל הרחיבו את מעגל החפצים שחייבים בכיסוי הדם. כשם שהם הרחיבו את המעגל בימים החייבים בנטילת לולב, מיום טוב ראשון לכל חול המועד. וכמו כן, מצאנו במצוות חינוך לפי כמה ראשונים שמצוות חינוך אינו על האב, אלא על הקטן, והפירוש (וכך שמעתי ממו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל) שחז"ל הרחיבו את המעגל המחייבים במצוות מסוימות, לחייב בני חינוך, והם עצמם חייבים ומברכים. וכך אפשר לומר שהרחיבו כאן את בעלי החיים המחייבים בכיסוי הדם, והם חייבו לכסות דם כוי מדין חיוב ודאי מדרבנן. וזו הכוונה שספק מדאורייתא חייב מדרבנן - שיש חיוב מוחלט, ולכן מברכין על כיסוי דם של כוי.



ב.

בחינוך כתוב: וצריך המכסה ליתן עפר למטה ולמעלה.

צ"ע מהו טיבה של נתינת העפר למטה? מקור הדין הוא בדברי רבי זירא במסכת חולין (פג ע"ב):

דא"ר זירא: השוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה, שנאמר ושפך את דמו וכסוה בעפר, עפר לא נאמר, אלא בעפר - מלמד שהשוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה.

והנה, רש"י כתב כאן: "וכסוה עפר - משמע דלא בעי עפר אלא בכסוי, בעפר משמע כולו עטוף בעפר תיחוח." אולם, רש"י במסכת ביצה (ז ע"ב) כתב: "בעפר - משמע שהוא נבלל וטמון בעפר קודם הכסוי." ומצאנו מחלוקת ראשונים בענין זה: הרמב"ם בהלכות שחיטה יד, יד, כתב: "השוחט צריך ליתן עפר למטה ואחר כך ישחוט בו ואחר כך יכסה בעפר..." משמע מדבריו שהוא למד כפשטות הדברים, שצריך נתינת עפר למטה לפני השחיטה, ומעשה הנתינה של עפר הוא חלק ממעשה המצוה. אולם, תוס' (ד"ה צריך) כתבו: "אבל עפר שלמטה אין צריך שיתן הוא אם יש עפר הרי כאילו נתן הוא." ומשמע מדבריהם שנתינת עפר למטה אינה חלק ממעשה המצוה אלא זה רק תנאי בקיום המצוה, שהוא הנתינה מלמעלה. וכן מצאתי בבית הלוי (שו"ת, ח"ב סימן יד):

דעיקר מצות כיסוי הוא רק הך דלמעלה דכן משמע לשון הכתוב וכיסוהו בעפר דשם כיסוי נופל על שלמעלה והא דצריך עפר למטה אינו מכלל המצוה עצמה רק הוא מתנאי של

ה). הסבר אחר נמצא בסוף דברי חידושי ר' חיים הלוי להלכות שחיטה פרק יב הל' ט: "ועיין ברמב"ם פ"ד מהל' שחיטה ה"ד שפסק דכלאים הבא מבהמה וחיה דמו חייב בכיסוי ואין מברכין עליו, ואם נימא דדעת הרמב"ם היא דחשוב תערובות דם חיוב בדם פטור, א"כ הא איכא כאן דם חיוב בודאי, ואמאי אינו מברך עליו, אלא ודאי כמו שכתבנו דדין כיסוי בנשחט הוא דתלוי חיובו, וכל הדם יש בו צד חיוב משום צד חיה שבו, וצד פטור משום צד בהמה שלו, ולהכי הוא דפסק הרמב"ם דאין מברכין עליו, כיון דאין חיובו גמור, ואין המצוה שלמה, דהא אית ביה גם צד פטורא, וכמו שפסק כן גם בדין נולד מהול וגר שנתגייר כשהוא מהול דאין מברכין על הטפת דם ברית, ואף על גב דלדעת הרמב"ם שם חיובו הוא ודאי ולא מספק, אלא דכל שאין המצוה בשלימות אין מברכין עליה, והכי נמי הכא גבי כיסוי דכוותה, ומ"מ לגבי יום טוב שפיר מכסין אותו גם ביום טוב כיון דחיובו בכל הדם הוא בתורת ודאי, וכמו שנתבאר."

ו). אולם, ראה דברי רש"י בחולין פח ע"ב, ד"ה כלל הצריך לפרט, שכתב: "דלא סגי ליה לכלל בלאו פרטא דאי הוה כתיב וכסוה הוי משמע יכפה עליו את הכלי כדקתני רישא ואיצטריך עפר להורות שאין כסוי זה אלא בדבר המתערב ונבלע בו כגון עפר וכיוצא בו..."

המצוה דלקיים מצות כיסוי צריך שיהי' הדם על העפר... ועיין בתוס' חולין (דף פ"ג) בד"ה צריך שיתן שכתבו דהעפר שלמטה אין צריך שיתן הוא ואם יש שם עפר תיחוח סגי.... אבל להתוס' הא שפיר י"ל דאינו רק תנאי בהמצוה...

אולם, ראה דברי תוספות הרא"ש בדף פג ע"ב שכתב: "אבל עפר שלמטה כיון שנתן הדם על העפר הרי הוא כאלו נתן את העפר", וכן הוא בשיטה מקובצת על אתר אות ג' בשם הר"ש משאנ"ץ והרא"ש. ומשמע שהם למדו שאכן צריכים מעשה נתינה של עפר למטה, והוא חלק מן המעשה מצוה, אלא שהם חידשו ששפיכת הדם על העפר הוי מעשה נתינה. וכן הוא בפסקי הרא"ש מסכת חולין (פרק ו, סוף ס' י:):

עפר לא נאמר אלא בעפר מלמד שהשוחט צריך עפר למעלה ועפר למטה. נתינת הדם על עפר תיחוח חשיב נתינת עפר למטה. ולא בעינן שיתן העפר תיחוח ביד אלא מצא עפר תיחוח ושחט עליו דיו הוא בכך.

והנה, רש"י בחולין בדף לא ע"א כתב שצריך להזמין בפה את העפר מלמטה [ראה שיטה מקובצת שם, אות ג, ותוס' הנ"ל בדף פג ע"ב בסוף דבריהם]. כלומר, אם אין עפר למטה צריך לתת עפר למטה, אבל אם יש עפר צריך להזמין בפה. משמע מדברי רש"י שצריך מעשה נתינה, והוא חלק מן מעשה המצוה (וכן למד הבית הלוי הנ"ל: "ולשיטת רש"י מוכרח דגם הך שלמטה הוא מהמצוה עצמה"). אלא שאם יש שם עפר, לא צריכים נתינה פיזית, אלא סגי לן במעשה נתינה הלכתי על ידי הזמנה בפה. וראה דברי הש"ך ליוורה דעה (ס' כח, ס"ק יב), שכן משמע הפשט ברש"י:

פי' העפר דלמטה צריך להזמין בפה לשם כיסוי היכא דמצא עפר תיחוח דאל"כ לא עביד מידי וכן כשנותן הוא לשם עפר תיחוח חשיב כהזמנה כן משמע מפרש"י פרק השוחט (דף לא) וכן הוא באגודה.

ואכן כך כתוב בהאגודה למסכת חולין (פרק ו - כיסוי הדם ד"ה [חולין פג]):

פירשו בתוספות אם יש עפר תיחוח שמה אינו צריך שיתן מיהו לעיל (ל"א ע"א) משמ' דצריך דקאמרינן דמזמן עפרא דכולי בקתא ופירש רש"י דמזמינו בפה לכן טוב להחמיר ליתן עפר או להזמין בפה.

הרי שהזמנה בפה שווה לנתינת עפר'.

לסיכום, יש ארבע שיטות בנתינת העפר למטה: לרמב"ם, תוס' הרא"ש (ותוס' שאנץ) ולרש"י נתינת העפר למטה היא חלק ממצוות כיסוי הדם. לפי תוס' זה רק תנאי לקיים את הכיסוי, שעיקרו הוא למעלה. לפי הרמב"ם, צריכים מעשה נתינה ממש של עפר, ולפי רש"י אפשר

(ז). ראה עוד בספר יראים, סימן תלח (דפוס ישן - קלט) שנתנית עפר מלמטה היא חלק מן המצווה: "אמר ר' זירא אמר רב [חולין ל"א א'] השוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה שנאמר ושפך את דמו וכסהו בעפר עפר לא נאמר אלא בעפר מלמד שהשוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה אם מצא עפר תחוח אין מכסין עד שינעירו ויזמינו שעפר למטה ועפר למעלה מוכסהו בעפר נפקי ואם כן שניהם שוין כאשר עפר למעלה לא מיפטר כדתנן [פ"ז א'] כסוה הרוח חייב לכסות עפר למטה נמי לא שניא והיינו דאמרינן בחולין פ"ב [ל"א א'] דמזמן ליה עפרא בכולא פקתא". ומה שכתב "אם מצא עפר תחוח אין מכסין עד שינעירו ויזמינו" נראה שהכוונה "שינעירו או יזמינו" וכמו שהביא מהסוגיה בדף לא ע"א בסוף דבריו.

להסתפק בנתינה הלכתית של הזמנה, ואילו לפי תוס' הרא"ש נתינה הדם לתוך העפר היא כנתינת העפר למטה.

ועוד אפשר להסביר את שיטת התוס', שאין כאן תנאי לקיום מצוות כיסוי, אלא שאין חיוב נתינה של עפר למטה, כלומר אין שום מעשה נתינה, אלא יש רק חיוב לדאוג שהדם יהיה טמון ועטוף בעפר, דהיינו שהמצוה היא בקיום של וכסהו בעפר ולא במעשה כיסוי - וזה לעומת אחרי השחיטה, שאז יש מצוה במעשה כיסוי ממש. כלומר, שיש קיום של וכסהו בעפר על ידי העפר למטה, אבל אין שום מעשה מצווה בזה, וכל מעשה המצווה היא לכסות את הדם מלמעלה. פירוש זה מדויק בדברי רב זירא, שהשלב הראשון בדרשה הוא "וכסהו עפר", שיש מעשה כיסוי ע"י עפר. ומזה לא חזר רב זירא, אלא הוא הסביר שמכך שהתורה הוסיפה ב' למלת עפר אנו למדים שיש עוד מצוה, שהדם יהיה מעוטף וטמון בעפר. ובזה אין מעשה מצוה, אלא רק קיום של דין זה. אולם, ליתר הראשונים אכן יש חיוב מעשה נתינה, ועצם מעשה המצוה מתחיל עם נתינת העפר למטה, לא בתור תנאי, אלא שצריכים מעשה נתינה ממש של עפר תיחות. ותוס' הרא"ש הוסיף שאפשר לקיים מעשה הנתינה ע"י נתינת הדם על העפר ולאו דווקא העפר למקומו לפני שפיכת הדם - העיקר שיהיה מעשה נתינה ששייך לא' מב' חפצים אלו".

והנה, הבה"ג (ספר הלכות גדולות סימן סט - הלכות כיסוי הדם עמוד תרנו) כתב: "ובתר דמכסי ליה לדמא מיחייב לברוכי ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו על כיסוי הדם". ורבו הראשונים והאחרונים שדנו בשיטתו, וכתב רא"ש (חולין פרק ו, סוף ס' ו') על דבריו:

כתב בעל הלכות שמכסה תחלה ואח"כ מברך. ואף על גב דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. הני מילי בתחלת המצוה. אבל זו סיום מצוה היא ובאמצע מצוה אינו ראוי לברך. הילכך מברך על השחיטה קודם התחלת המצוה. ועל כסוי אחר גמר המצוה. והעולם לא נהגו כך משום דחשיבי כסוי מצוה בפני עצמה.

אולם, גם הבה"ג חישב את כיסוי הדם כמצווה בפני עצמה, שהרי הוא מנה כמצוה (קע) "וכיסוי הדם" בהקדמה שלו. ואולי אפשר להסביר את הבה"ג על פי השיטות שנתינת עפר מלמטה היא חלק מן המצווה, וממילא האדם כבר התחיל את המצווה לפני השחיטה ואי אפשר לברך אז מפני שאולי לא ישחוט או ימצא טריפה, ולכן צריך לחכות ולברך אחרי השחיטה והכיסוי מלמעלה. וכן העלה הרב יעקב אילן בהערה 52 למהדורתו של הרשב"א למסכת חולין (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ט, עמ' תסח). אולם, דברי הרא"ש אינם מסתדרים עם פירוש כזה, שהרי הוא סבור שכיסוי הדם היא מצווה בפני עצמה, ושפיכת הדם לתוך העפר היא כבר תחילת המצווה, וכמו שהסברנו לעיל, ואם כן, חסר כאן עובר לעשייתן. אולם, לפי התוס', שכל נתינת העפר למטה היא רק תנאי, מסתדרת השיטה שאפשר לברך לפני הכיסוי מלמעלה.

והנה, כתב הרב שך זצ"ל בספרו אבי עזרי להל' שחיטה פי"ד, ה"א (עמ' רעג):

ונראה שהבה"ג סובר, מאחר שהכסוי הוא סיום המצוה של שחיטה, ואי אפשר שיברך באמצע המצוה, ה' התקנה להצריך ברכה תחלה וסוף, וכדרך שמברך בק"ש לפני

(ח). ראה עוד דברי הרב נחום רבינוביץ בפירושו יד פשוטה להל' ברכות י"א:ט"ו, עמ' תתתא, מה שכתב בענין זה.

ולאחרי, והן ברכות ק"ש חוץ ממה שהן גם ברכות תפלה, גם כאן הי' התקנה להצריך ברכה לפני' ולאחרי', והיינו ברכת השחיטה שהיא תחלת המצוה וברכתו על הכסוי שהוא סוף וגמר המצוה ומברך לאחר' זוהי שיטת הבה"ג.

אולם, נראה שאין כאן השוואה, שהרי ברכות ק"ש, במיוחד יוצר אור וגאל ישראל, הן ברכות השבח בלבד, ולא ברכות המצווה, וכמו שכתוב בספר מגן אבות (למאירי) ענין יא:

ועוד שאף נוסח הברכות מלמדנו להקל בכך, שאין נוסח הברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרות את שמע, לומר הואיל ואין זה זמנה אין כאן וצונו והיא ברכה לבטלה, אלא ענין הברכות היא ספור סדרי הערב היום בראשונה, ושבח של תורה בשניה, ועניני גאולה בשלישית...

ממילא, אין להשוות בין ברכות ק"ש לברכות השחיטה וכיסוי הדם, שהן ברכות מצווה גרידא. יתר על כן, היכן שכן מברכים אחרי מצווה, כגון בהלל או מקרא מגילה, הברכה היא ברכת השבח ואינה ברכת המצווה בכלל, ואין כאן שום דמיון לדברי הבה"ג, הדין בברכת המצוה.

ג.

החינוך כתב בסוף דבריו: "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות".

עיי' בנצי"ב על התורה (העמק דבר לויקרא יז, יג) שבכל פסוק ופסוק בפרשה זאת כתוב "איש איש מבית ישראל" והכוונה היא לכלול גם את הנשים. רק בפסוק יג, שעוסק בכיסוי הדם, כתוב "איש איש מבני ישראל" והכוונה הוא רק לאנשים ולא לנשים. הסביר הנצי"ב:

ושינה הכתוב כאן לכתוב מבני ישראל ובכל הפרשה כתיב מבית ישראל, היינו משום דבית ישראל משמע ג"כ נשים, ונשים לאו בנות צידה הן, שאין דרכן בכלי זין, על כן כתיב בני ישראל.

פירוש, אין כאן דיוק הילכתי להוציא נשים מדין כיסוי הדם, אלא זה משקף מציאות שאין דרכן של נשים לעסוק בצידה.

אולם, בעניין הזכרים, יש לשים לב לדברי המיוחס לתרגום יונתן לפסוק זה (ויקרא יז, יג):

וְגִבֹר טָלִי אוֹ גִבֹר סִיב מִבֵּית גְּנִיסַת יִשְׂרָאֵל וּמִן גִּיּוֹרֵי אֲדִיגְיָרוֹן לְמִיתָב בִּינְיָהוֹן דִּי יִצְדָּ צִידָא חֲזִיתָא אוֹ עוֹפָא דְּמִיכְשָׁרִין לְמִיכָל וְיִישׁוּד יֵת אֲדָמִיָּה בְּנִיכְסָתָא וְאִין לָא מִתְקַלְקֵלָא נִיכְסָתִיָּה יְכַסִּינָהּ בְּעַפְרָא^ט.

בביאור יונתן (בחומש עזי והדר לפסוק ג באותו פרק), כתוב שכך דרכו לתרגם בכל פעם את הביטוי "איש איש" שכפילת המלים היא ריבוי, ובא ללמוד שאין הכוונה רק לאיש גדול, אלא גם לנער. ומפנה הלומד לספרא מצורע, פרשת זבים, פרשתא א, משנה א: "איש, אין לי אלא

ט). ובתרגום לעברית בכתר יונתן: "ואיש צעיר או איש זקן מבית משפחת ישראל ומן גרים שיתגירו לשבת ביניהם אשר יצוד ציד חיה או עוף שכשרים לאכול וישפוך את דמו בשחיטה ואם לא מתקלקלת שחיטתו יכסהו בעפר".

איש מנין לרבות את האשה ואת הקטן, תלמוד לומר איש איש דברי ר' יהודה". אולם, במדרש הגדול לפסוק ג כתוב: "איש איש מבית ישראל, האיש מוזהר אין הקטן מוזהר, או יכול שאין מוזהרין עליו, ת"ל מבית ישראל". הרב דוד הבלין, בספרו ונצדק בקודש (ירושלים תשמ"א, עמ' ס-סא), העיר שבחמש עשרה פעמים התורה משתמשת בביטוי "איש איש", ורק בארבע פעמים המיוחס ליונתן מתרגם "גבר גבר", וביתר אחד עשר המקומות הוא מתרגם "וגבר טלי או גבר סיב", ורשם את כל המקומות שם. עוד העיר שם שבפרשת זבים דורשים אפילו תינוק בן יומו. ועדיין הדבר צריך עיון.



פרק שני - טעמי המצווה

א. טעמים מוסריים ומטפיוזיים

בעל ספר החינוך נתן טעם שכלי כדי להסביר את מצוות כיסוי הדם, והוא כדי לשפר את המוסר של האדם:

משרשי המצווה, לפי שהנפש תלויה בדם, כמו שאמרנו באיסור דם ולכן ראוי לנו לכסות הנפש ולהסתירו מעין רואיו טרם נאכל הבשר, כי גם בזה נקנה קצת אכזריות בנפשינו, לאכול הבשר והנפש נשפך לפנינו.

החינוך הזכיר טעם זה בפרשת צו, מצוה קמח, "שלא נאכל דם בהמה חיה ועוף":

...ואפשר לומר בדם עוד כי מלבד רוע מזגו שהוא רע המזג, יהיה באכילתו קצת קנין במדת אכזריות, שיבלע האדם מבעלי חיים שכמותו בגוף, אותו הדבר שבהם שהחיות ממש תלוי עליו, ונפשם נקשרת בו. כי ידוע שיש לבהמות נפש, יכנוה החכמים נפש חיונית, כלומר שאינה שכלית, גם נראה אותם, שיש לנפשם בחינה להשמר מנפול באחת הפחתים, ובקצת דברים אחרים.

לפי דבריו של החנוך, הטעם הוא מוסרי, כדי להנצל מן המידה של אכזריות, אלא שיש הבדל בין אכילת דם לדין של כיסוי הדם: על ידי אכילת הדם, מידה זו של אכזריות תיכנס לאדם דרך אכילת הדם עצמו, ותכונת האכזריות של הבהמה וחיה ייכנס באדם לעומת זאת, בכיסוי הדם, הפעולה של האדם ההורג את החיה או את העוף ורואה את דם הנפש נשפך לפניו ומיד אוכל את החיה או את העוף, תקנה לאדם את מידת האכזריות. באכילת הדם המידה נכנסת פנימה לתוך האדם, ואילו באי כיסוי הדם מעשיו וראייתו יקנו לו מידה רעה זו. השווה לספר החינוך, פרשת ראה, מצוה תנב, "שלא לאכול אבר מן החי":

משרשי המצווה כדי שלא נלמד נפשנו במדת האכזריות שהיא מדה מגונה ביותר, ובאמת שאין אכזריות בעולם גדול ממי שיחתוך אבר או בשר מבעל חיים בעודנו חי לפניו ויאכלנו. וכבר כתבתי כמה פעמים התועלת הגדול לנו בקנותנו המדות הטובות ונתרחק מן הרעות, כי הטוב ידבק בטוב, והאל הטוב חפץ להטיב ולכן יצוה עמו לבחור בטוב, זהו דרכי ברוב המצוות על צד הפשט.

גם כאן מעשיו של האדם יקנו לו מידה רעה זו.

בפירושו לויקרא (יז, יג) הסביר הרב שמשון רפאל הירש את מצוות כיסוי הדם באופן מטפיזי:

אם נבוא לבאר את משמעות ההלכות האלה, הרי לשון הפתיחה תשמש לנו נקודת מוצא: ואיש וגו' אשר יצוד ציד וגו'. לשון זו מבארת את טיב החיה והעוף, שהלכה זו מתייחסת להם: בטבעם המקורי הופקעו מתחום שלטון האדם; הם חיים בדרור היער, "על פני השדה". אולם תחום אותם בעלי חיים כבר תואר בהלכות שחוטי חוץ, הקודמות וקשורות להלכות דם: בתחום זה מתגלה האידיאל הבהמי של חיי יצר בהמיים - המפתה את חושניות האדם. יובן אפוא, כי בבוא אדם לאכול בעלי חיים מתחום זה - יש להוסיף הלכה לאיסור דם, הבא להבדיל בין אדם לבהמה. עומק ההבדל שבין אדם לבהמה מתבאר מתוך השוואת בראשית ב, ז (ע"פ פ"ש) עם א, כד: בבעלי החיים - לא רק הגוף, אלא גם הנפש נוצרה מן העפר; ואילו באדם - רק הגוף הוא עפר מן האדמה; ואילו נפש החיה שבו לא לוקחה מן העפר, אלא היא נשמת אלוהים הנפוחה באפיו. והנה עתה גוף אותם בעלי חיים נעשה חלק מגוף האדם; והן שניהם קרובים מצד העפר; ועתה דוחים את הדם שהוא הנפש ומרחיקים אותו מעל סף נפש האדם; מערבים אותו בעפר, שממנה לוקחה נפש הבהמה - בניגוד לנפש האדם. הדם שהוא נפש הבהמה לא יעלה ולא יבוא אל האדם; אלא משנשתחרר מגוף בעלי החיים, הוא יכול לקבל תפקיד רק בתחום עולם הצומח; מקומו בעפר המגדל צמחים. ומכאן ההלכה הכפולה: כל הכלול במושג "עפר" וכל המגדל צמחים - כשר לכיסוי הדם.

כדרכו של הרב הירש, יש כאן עניין סימבולי, הבא לבטא רעיון, ולכן מכסים דווקא את דם החיות ועופות, שמייצגים את האידיאל הבהמי, חיי דרור, ובכך הם מבטאים את הנפש הבהמי באופי שלהם.

מעניין להשוות דבריו עם דברי הרמב"ן שהובאו על ידי בעל החינוך במצוה קמח, שכתב עוד טעם לאיסור אכילת דם:

והרמב"ן זכרונו לברכה כתב בטעם הדם כי ידוע שהנאכל ישוב בגוף האוכל, ואם יאכל אדם הדם תהיה עובי וגסות בנפש האדם, כמו שנפש הבהמה עבה וגסה. וכתב עוד כעין זה שאמרתי אני, אין ראוי שתאכל הנפש את הנפש.¹

(י). הרב הירש ממשך וכותב: "ברור מכל פרטי הלכות כיסוי הדם, שתכליתן איננה כיסוי חיצוני גרידא, אלא הן באות לבטא רעיון. כך, שאין ההלכה נוהגת בנבילה ובטריפה; ש"כסוה ונתגלה פטור מלכסות"; שדי בכיסוי מקצת דמו (לדעת ר' יהודה, שנתקבלה להלכה); ושהמצווה איננה לכסות, אלא לערב בעפר: עפר למטה ועפר למעלה (ע"י חולין פז ע"א ואילך)".

(יא). מקורו ברמב"ן לויקרא יז, יא: "מן הידוע עוד, כי הנאכל ישוב בגוף האוכל והיו לבשר אחד, ואם יאכל אדם נפש כל בשר והוא יתחבר בדמו והיו לאחדים בלב תהיה עובי וגסות בנפש האדם, ותשוב קרוב לטבע הנפש הבהמית אשר בנאכל, כי הדם לא יצטרך עכול כשאר הנאכלים שישתנו בעכולם, ויתלה בו נפש האדם בדם בהמה." אולם, בהמשך דבריו אפשר לראות מקור לדברי הרש"ר הירש: "והכתוב אומר (קהלת ג, כא) מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ. ולכן אמר (פסוק יד) כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא, כי לכל בשר באדם ובבהמה נפש בדם ואין ראוי לערב הנפש הנכרת בנפש הקיימת, אבל תהיה לה כפרה על המזבח לרצון לפני ה'".

טעמו של הרמב"ן הוא אכן שאין לערב את דם הבהמה עם דם האדם, שהרי זה מקנה מידות רעות לאדם, אבל לא דרך מעשיו אלא באופן פיזיולוגי, דרך עיכול נפש הבהמה עם נפש האדם. טעם זה מרחיב את דבריו של החינוך הנ"ל, שזה מקנה מידות רעות. אולם, טעמו של הרב הירש הוא מטפיזי – דם החיה, שהוא נפשה, הוא ארצי וגשמי, משא"כ נפש האדם היא שמימית ורוחנית.



ב. טעמים היסטוריים

והנה, הרמב"ם בספר מורה הנבוכים (חלק שלישי, פרק מו), הציע טעם היסטורי לאיסור אכילת הדם וקשר את כיסוי הדם לזה:

ודע, כי הדם היה טמא מאד בעיני הצאב"ה, ועם כל זה היו אוכלים אותו מפני שהיו חושבים שהוא מזון השדים, וכשאכל אותו מי שאכלו כבר השתתף עם השדים ויבואוהו ויודיעוהו העתידות, כמו שידמו ההמון ממעשי השדים, והיו שם אנשים שהיה קשה בעיניהם אכילת הדם כי הוא דבר שימאסהו טבע האדם, והיו שוחטים בהמה ומקבלים דמה בכלי או בחפירה ואוכלים בשר השחיטה ההיא סביב דמה, והיו מדמין במעשה ההוא שהשדים יאכלו הדם אשר הוא מזונם והם יאכלו הבשר, ובוזה תהיה האהבה והאחוה והרעות להם, בעבור שאכלו כלם על שלחן אחד ובמושב אחד, ויבאו להם השדים ההם לפי מחשבתם בחלום ויגידו להם העתידות ויועילו להם, אלו כלם דעות שהיו נמשכין אחריהם בזמנים ההם ובוחרים אותם, והיו מפורסמות לא היה ספק לאחד מן ההמון באמתתם, ובאה התורה – השלמה ליודעיה – להסיר אלו החליים הנאמנים ואסרה אכילת הדם, ועשתה חזוק באסורו כמו שעשתה בע"ז בשוה, אמר ית' ונתתי פני בנפש האוכלת את הדם, כמ"ש בנותן מזרעו למלך ונתתי את פני באיש ההוא, ולא בא זה הלשון במצוה שלישית מלבד ע"ז ואכילת דם שאכילתו היתה מביאה למין ממני ע"ז והיא עבודת השדים, וטהרה הדם ושמה אותו מטהר מה שיגיע בו, והזית על אהרן ועל בגדיו וקדש הוא ובגדיו, וצותה להזותו על המזבח, ושמה העבודה כלה לשופכו שם לא לאספו, ואמר ואני נתתי לכם על המזבח לכפר, ושם ישפך, וכמו שאמר ואת כל הדם ישפך וגו', ודם זבחין ישפך על מזבח ה' אלהיך, וצוה לשפוך דם כל בהמה שתשחט אע"פ שאינה קרבן, אמר על הארץ תשפכנו כמים, ואח"כ הזהיר מלהתקבץ סביבו ולאכול שם, אמר ולא תאכלו על הדם, וכאשר התמיד מריים ונמשכו אחרי המפורסם אשר גדלו עליו ולהתחבר אל השדים באכלם סביב הדם, צוה יתעלה שלא יאכל בשר תאווה במדבר כלל, אבל יהיה הכל שלמים, ובאר לנו סבתו כדי שישפך הדם על המזבח ולא יתקבצו סביבו, ואמר למען אשר יביאו בני ישראל וגו', ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים, אבל נשאר ענין החיה והעוף, מפני שלא יבא קרבן מחיה כלל ולא יקרב עוף שלמים, וצוה יתעלה אחר זה שכל חיה ועוף שמותר לאכלם, כשישחט יכסה דמו בעפר, עד שלא יתקבצו עליו לאכול סביביו...

הרמב"ם פירש שעניין אכילת הדם היה חלק מפולחן עבודת השדים, וכדי להוציא מעבודה זרה זו, אסרה התורה את אכילת הדם, ובהמה שאינה קרבן היה ציווי לשפוך את הדם על האדמה, ובהמה שהייתה קרבן יש לזרוק ולשפוך אותו על המזבח. והוא הדין לחיה ולעוף, שאין שום קרבן מהם, ולכן באופן גורף ציווה ה' לכסות את דמם".

הרמב"ן בפירושו לויקרא (יז, יא) קיבל את דברי הרמב"ם באופן עקרוני, אלא טען שדבריו אינם לפי פשוטו של מקרא:

והרב כתב במורה הנבוכים (ג מו), כי היו הכשדים מואסים הדם ויחשבוהו להם לטומאה, אבל יאכלו ממנו הרוצים להתחבר לשדים ולהנבא מהם העתידות, והתורה תכוין לעולם להרוס בניני סכלותם בהפוך מחשבותיהם, ולכך אסרה הדם באכילה ובחירה בו להטהר בהזאות ולזרקו על המזבח לכפרה, ולכך אמר (פסוק י) ונתתי פני בנפש האוכלת את הדם, כמו שאמר בנותן מזרעו למולך (להלן כ ו), שהוא מביא למין ממני ע"ז, כי לא נאמר כן במצוה אחרת.

ואלו דברים מיושבים, אבל הכתובים לא יורו כן, שהם יאמרו תמיד בטעם האסור, כי נפש כל בשר דמו בנפשו (פסוק יד), כי נפש הבשר בדם הוא (פסוק יא), והחזיר במשנה תורה (דברים יב כג) רק חזק בלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר... ואז הרמב"ן הציע טעם אחר לאיסור דם".

אולם, לרמב"ן יש מהלך היסטורי גם כן. הרי כתב הרמב"ן בסוף פירושו לויקרא יז. יא: ולכן אמר (פסוק יד) כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא, כי לכל בשר באדם ובבהמה נפש בדם ואין ראוי לערב הנפש הנכרתת בנפש הקיימת, אבל תהיה לה כפרה על המזבח לרצון לפני ה'. וזה טעם על כן אמרתי לבני ישראל - בעבור שהדם הוא הנפש ואין ראוי שתאכל הנפש את הנפש, ואני חמלתי על נפש האדם ונתתיו להם על המזבח שתהיה נפש הבהמה מכפרת על נפשו...

ולכן צוה עוד לכסות כל דם בחיה ובעוף כי לא יתקרב דמם על המזבח, כי גם בעופות לא יקרב מהם רק שני מינין בלבד וגם הם אינם נשחטים, אבל בבהמות רוב המצויים נשחטים לשם הנכבד ודמם לכפר ואין ראוי לכסותו, ולא חשש לכסות דם החולין בבהמה כי אין חולין במדבר, וגם אחרי כן על הרוב יצוה."

(יב). בלי לתת הסבר היסטורי, החזקוני לספר ויקרא (יז, יג) כתב בפשטות: "וכסהו בעפר כדי שלא יהא ראוי לאכילה". (ג). הובא לעיל בהערה יא.

(יד). דבריו הובאו לא בשמו בדברי החינוך קפו בהמשך משרשי המצווה שלו: "משרשי המצווה... ובבהמות לא נצטוונו כך לפי שדם הבהמה ניתן לקרבן לכפרה על נפשותינו ואי אפשר לכסותו, ואחר שכן לא רצתה התורה לחלק לנו בין מוקדשין לחולין. ואם גם במין העופות יש מהן קרב לגבי מזבח, מועט הוא, ולדבר מועט לא תחוש התורה לעולם, ומפני כן חייבתנו בכיסוי דם העופות בכולן". השווה לדברי בעל הטורים לספר ויקרא (יז, יג): "ושפך את דמו וכסהו בעפר. דם חיה ועוף טעונין כסוי, שאין מקריבין ממנו על המזבח (חולין פג ב) שלא תהא מדת הדין מקטרגת איך דם יאכל דם, לכך צוהו לכסותו".

הדברים באים במסגרת פרק יז של ספר ויקרא, שאסר ה' להם בשר תאווה במדבר, וכל בשר של בהמה היו צריכים לאכול דרך הקרבת קרבן באוהל מועד, וכמו שכתב הרמב"ן בתחילת הפרק (ויקרא יז, ב):

אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל - בעבור היות הפרשה אזהרה להקריב כל הקרבנות באהל מועד, יזהיר הכהנים שהם המקריבים הקרבן שלא יקריבום בחוץ, ויזהיר גם ישראל שיביאום לה' שם ולא יקריבו אותם בחוץ על ידי עצמם. והנכון בפרשה, מה שהזכירו רבותינו (חולין טז ב) שאסר בשר תאווה לישראל במדבר ולא יאכלו רק שלמים שיעשו על מזבח ה', ולכך אמר שכל מי שישחוט משלשת מיני הבהמות אשר מהן יביאו כל הקרבנות, שהם שור וכשב ועז, שיביאום כולם אל פתח אהל מועד ויעשו אותם זבחי שלמים ולהקריב החלב והדם על מזבח ה', ואז יאכל הוא הבשר כמשפט. ואמר שאם ישחטם במקום אחר יהיה חייב כרת.

ולמה אסרו בשר תאווה במדבר? לזה נתן הרמב"ן פירוש היסטורי בסגנון הרמב"ם בפירוש לדברים (יב, כב):

והנראה בעיני בטעם הענין הזה, כי מתחלה בהיותם במדבר ילל ישימון ושעירים ירקדו שם, והיו כולם יוצאי מצרים הרגילים בהם, אסר להראות הדם על פני השדה ולזבוח כלל רק לפני משכן ה', להרחיק אותם מן החטא ההוא.

הרי הטעם הוא כמו הרמב"ם, רק יותר מבוסס על הפסוקים. אולם, כשהגיעו לארץ ישראל והקב"ה התיר להם בשר תאווה, אז היה די בשפיכת הדם כמים, אבל עדיין נשאר חשש בשחיטת חיות ועופות בשדה, שיקריבו את הדם לשעירים, ולכן מצוות כיסוי הדם נשאר בעינו:

אבל בבואם לארץ והוצרך להתיר בשר תאווה מפני ריחוק המקום, לא חשש אם ישפך בביתם דם הבקר והצאן על הארץ, אבל בדם החיה ועוף אשר יצוד בשדה וביער והמנהג לשחטם שם ולהביאם שחוטין אל הבית השאיר המצוה כאשר היתה לכסות דמם בעפר שלא יקריבו לשעירים.

הרי הרמב"ן כאן כמעט מודה לשיטת הרמב"ם, שיש כאן התפתחות היסטורית לאיסור דם והמצווה לכסות אותו.

לרב אי"ה קוק זצ"ל במאמר "חזון הצמחונות והשלום" יש גם הסתכלות היסטורית, שבסוף התהליך העולם יהפוך להיות צמחוני. ובמאמר זה הוא גם מסביר את עיין כיסוי הדם (מאמרי הראיה א' עמ' 26-27):

זאת היא מעלתה של המוסריות כשהיא מחוברת למקורה האלהי, שיודעת היא עת לכל חפץ, ולפעמים היא כובשת את מעינה בשביל לקבץ כח לתקופות הבאות. מה שלא יוכל קצר רוחה של המוסריות המנותקת ממקורה לשאת ולסבול. כשהתאווה הבהמית היתה מתגברת לאכילת בשר, אז אם בשר החיים היה כולו בכלל האיסור, לא היתה ההריסה המוסרית, הנכונה תמיד להמצא בעת הכושר, מבחנת כלל בין אדם לבהמה, חיה ועוף וכל רמש הארץ. הסכין, הגרזן, הג'וליטינה או זרם האלקטרון היה עובר על כלם כאחד, כדי

למלאות את הקיבה הזוללה של האנושות המקולטרת. הנה באו המצות בסדר אכילת הבשר בצעדים המובילים אל המטרה העליונה. החיים המותרים לאכילה הנם מוגבלים מהיותר נאותים לטבעי האדם. כסוי דם החיה והעוף שהעול הנעשה עמהם הוא יותר נכר וכולט וקרוב להתגלות, הם אינם ברובם סמוכים על שולחן האדם ואינם מטרידים אותו בטפולם ובשכלולם "אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ישפך את דמו וכסוהו" הכרת החרפה היא התחלת רפואת המוסר "למען תזכרי ובושת בכפרי לך" (יחזקאל טו, סג); כסה הדם! הסתר חרפתך! הפעולות תעשינה את פריך, בהמשך הזמן תחנכנה הדורות. המחאה האלמית כשתבוא עתה תהפך לקול מרעים ברעש גדול ואדיר ותצליח את דרכה. צווי הזביחה, במערכה מיוחדת, בהקלת הצער, כבר תופס הוא את הרושם שלא עם דבר של הפקר, עם אבטימט שאין בו רוח חיים הנך עוסק, כ"א עם נפש חיה. מה שכתוב "בהקפת הגויל" של אותיות כאלה יקרא לעתיד, בעת הכשר הלבבות. רגשי הלב של החי, רגשי המשפחה שלו "אותו ואת בנו", ומעבר מזה הפרעת רגש המוסר בידים בזה שהאכזריות בולטת דוקא על ידי הריסת המשפחה "שלוח האם מעל הבנים", היא מתקבצת להד של דימונסטריציה אדירה לקראת העול הכללי, המעורר כל לב ומרוה טל חיים גם לנשמות נדחות אטומות לב מרוב חלי וקצף; הבהמה המתפרנסת על שלחן האדם, אין המחאה האלהית יכולה לבוא נגד זכויות האדם עליה, כ"א בזמן מאוחר מאד, אשר פינוק הטעם של העובדים כבר יהיה למקור של נדבה קבועה וצדק גלוי, "והאלפים והעירים עובדי האדמה בליל חמיץ יאכלו אשר זורה ברחת ובמזרה (ישעיה ל, כד)".

בדבריו יש לנו מיוזג של התפתחות היסטורית עתידית עם התפתחות מוסרי עילית.^{טו}



נספח

הנה, הרמב"ן בפירושו לויקרא יז, ב כתב:

וזהו מאמרם בהגדה (דבר ד ו), רבנין אמרין הרבה דברים אסר אותם הקדוש ברוך הוא וחזר והתירם במקום אחר, תדע לך, אסר הקדוש ברוך הוא לשחוט ולאכול לישראל עד שיביאנו פתח אהל מועד, מנין, שנאמר ואל פתח אהל מועד וגו', מה כתיב שם דם יחשב לאיש ההוא וגו', וכאן חזר והתירו להם שנאמר (דברים יב כ) בכל אות נפשך תאכל בשר, מנין ממה שקראו בענין כי ירחיב ה' אלהיך.

הרי שלפי חז"ל יש לפרש את החילוק בין פרק יז בספק ויקרא לבין פרק יב בספר דברים, שמדובר בשתי תקופות שונות. בויקרא מדובר שהם חונים במדבר מסביב המשכן, ואסור לאכול

(טו). מעניין המדרש שנמצא בפירושו של ר' חיים פלטיאל לספר ויקרא (יז, יג): "וכסוהו בעפר. לכך זכו חיות ועופות לכסות דמיהן לפי שבשעה שנפלה רבקה מן הגמל נשרו בתוליה ובאו החיות והעופות ושמרום וכשבא יצחק אל רבקה ולא מצא לה בתולים וחדש את אליעזר ואמר לו כן תהיה בג"ע שלא נגעת בה וענה אמן ומשם זכה להיות חי בג"ע והוליד אל[ו]ן עזר את יצחק אל המקום אשר נפלה שם רבקה ולא היכירוה עד שראו העופות מקובצים ומסוככים בכנפיהם על הדם כי ההיא דרבה בר נחמני והחיות שמרוהו".

בשר תאווה. והדברים מתאימים לדברי הרמב"ן ורמב"ם הנ"ל. אולם, כשהגיעו לארץ ישראל, המצב משתנה, והם רחוקים מן המשכן ואח"כ מבית המקדש, ולכן הקב"ה התיר לעם ישראל בשר תאווה. במדבר, במשכן, דם בהמה נזרק על המזבח, מפני שאין בשר תאווה ורק בשר קדשים. בארץ ישראל, שיש בה בשר תאווה, אז שופכים את הדם כמים ודי בכך. ולפי הרמב"ן ורמב"ם הנ"ל, צריכים לפרש שהם כבר נגמלו מן היצר הרע לשחוט לשעירים. אולם, לפי דעתם, כשמדובר בחיות ועופות שבשדה, אז עדיין יש יצר הרע לשחוט לשעירים, ואם כן אין שום שינוי בדין כיסוי הדם.

והנה, במגילת המקדש^{טז}, עמ' נב-נג, רואים פרשנות אחרת, שלא לפי חז"ל אלא כפי הצדוקים או אחת מן הכיתות בזמן בית שני. שם ההבדל בין ספר ויקרא לבין ספר דברים הוא שאלה של מרחק:

(עמ' נב, שורות 13-21) לא תזבח שור ושה ועז טהורים בכול שעריכה קרוב למקדשי דרך שלושת ימים" כי אם בתוך מקדשי תזבחנו לעשות אותו עולה או זבח שלמים ואכלתה ושמחתה לפני במקום אשר אבחר לשום שמי עליו... לוא תואכל בשר שור ועז ושה בתוך עירי אשר אנוכי מקדש לשום שמי בתוכה אשר לוא יבוא לתוך מקדשי וזבחו שמה וזרקו את דמו על יסוד מזבח העולה ואת חלבו יקטירו... (עמ' נג, שורות 1-10) [.... כי ארחיב את גבולכה כאשר דברתי לכה וכי ירחק] ממכה המקום אשר בחרתי לשום שמי שמה ואמרתה אוכלת בשר כי א[ותה] נפשכה לאכול ב[שר בכל אות נשפכה] תואכל ב[שר וז]ב[ח]ת[ה] מצואנכה ומבקריכה כברכתי אשר אתן לכה ואכלתה בשעריכה... רק קודשיכה וכול נדריכה תשא ובאתה אל המקום אשר אשכין שמי עליו וזבחתה שמה לפני כאשר הקדשתה או נדרתה בפיכה.

הרי שלפי המגילה אין סתירה בין ספר ויקרא לבין ספר דברים. במדבר הם היו בתוך שלושת ימים למשכן וממילא הכל היה קדשים. בארץ ישראל, אכן מה שהוא תוך שלושת ימים אסור לאכול בשר תאווה, ורק מי שהוא רחוק יותר משלושת ימים מותר לאכול בשר תאווה. והנה, עוד הבדל בין דברי חז"ל לבין המגילה. המגילה הרחיבה את מצוות כיסוי הדם לכל דם שאינו קדשים:

טז. המגילה נמצאת כאן תחת השם "בין מקרא למשנה-סדרת ספרים". אפשר לראות את המקור של המגילה בצילום של הקלף כאן עמ' נב-נג.

יז. המרחק של דרך שלושת ימים כנראה מקורו בשמות ח, כג-כד: "(כג) דרך שלשת ימים גלגלמך וזבחתה" אלהינו אלנו (כד) ויאמר פרעה אנכי אשלח אתכם וזבחתם לה' אלהיכם במדבר רק הרחק לא-תרחיקו ללכת העתירובעדי" הרי שיש קורולציה בין דרך שלוש ימים לבין הבקשה לא להרחק מקום. גם אצל חז"ל מוצאים קורולציה זו. במכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויהי פתיחתא מצאנו על הפסוקים בתחילת פרשת בשלח: "דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, קרוב הוא הדבר שאמר הקדוש ברוך הוא למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה (שמות ג יב). ד"א כי קרוב הוא קרוב הדרך לשוב למצרים שנאמר דרך שלשת ימים נלך במדבר". הרי שחז"ל הבינו שדרך שלושת ימים נקרא קרוב. וכן משמע מן התוספתא מסכת פסחים (ליברמן) פרק ח הלכה ג: "אמ' ר' יוסה לפיכך נקוד על ה' כלומ' לא מפני שהיא רחוקה ודיי אלא מאסקופת העזרה ולחוץ ר' יוסה הגלילי או' דרך רחוקה שומע אני מהלך יום אחד או שני ימים או שלשה ימים כשהוא אומ' ובדרך לא היה הוי מאסקופת העזרה ולחוץ קרוי דרך", הרי שמהלך שלשה ימים הוא דרך רחוקה.

(עמ' נב, שורות 10-12): ...בשעריכה תואכלנה הטמא והטהור בכה יחדיו כצבי וכאיל רק הדם לוא תואכל על הארץ תשופכנה כמים וכסיתו בעפר... (עמ' נג, שורות 1-7) [...] כי ארחיב את גבולכה כאשר דברתי לכה וכי ירחק [ממכה המקום אשר בחרתי לשום שמי שמה ואמרתה אוכלה בשר כי א]ותה נפשכה לאכול ב[שר בכל אות נשפכה] תואכל בש[ן]ך וז[ב]ח[ת]ה מצואנכה ומבקריכה כברכתי אשר אתן לכה ואכלתה בשעריכה והטהור והטמא בכה יחדיו כצבי וכאיל רק חזק לבלתי אכול הדם על הארץ תשופכנו כמים וכסיתו בעפר כי הדם הוא הנפש ולוא תואכל את הנפש עם הבשר למען יוטב לכה ולבניכה אחריכה עד עולם.

במגילה אין שום רמז לחיה או עוף. נמצא שלפי המגילה מצוות כיסוי הדם הוא לכל בשר חולין, לא רק חיה או עוף, אלא גם לכל בהמה ואין שום סתירות בין תקופת המדבר לבין זמן היישוב בארץ ישראל.

הנה, יש רבנים הטוענים שאין שום טעם בחקר מגילות אלו, ואין שום טעם בהבאתם. וראה הדברים החריפים של הרב יונה מרצבך זצ"ל בספרו עלה יונה (ירושלים תשמ"ט, עמ' תנו), בנידון. ובכל זאת, כמדומני שיש לעיין לפעמים בדבריהם, ולו כדי להבין את דרשות חז"ל. הרי יש לפעמים דרשות של חז"ל שקשה להבין מה היה הקס"ד של רבותינו שהם היו צריכים לדרוש מה שדרשו, שהרי פשוטו של מקרא מראה כשיטתם.

והנה, מצאנו בספרי דברים פרשת ראה פיסקא עא, דרשה שלכאורה אין שום צורך בה, שהרי הפסוק בספר ויקרא בפירוש מציין חיה ועוף, ולשם מה צריכים את הסוף של הדרשה לפנינו:

...כמים מה מים מותרים בהניה אף דם מותר בהניה מה מים מכשירים את הזרעים אף דם מכשיר את הזרעים, מה מים פטורים מלכסות אף דם פטור מלכסות, סליק פיסקא.

אולם, אחרי שראינו את מגילת המקדש הנ"ל, ורואים אנו שבעם ישראל היו אנשים שלמדו שגם דם בהמה טעון כיסוי, מובן למה חז"ל היו צריכים ללמוד בפירוש שאין חיוב כיסוי בדם בהמה".

ויש להוסיף על דברים אלו. החוקרים מצביעים שהרבה מן "ההלכה הקראית" לא נוצרה יש מאין על ידי הקראים הראשונים, אלא היו להם מסורות קדומות מן הצדוקים או כיתות מדבר יהודה שלא קבלו את הפרשנות של חז"ל. אחת מן הדוגמאות שהציעו היא אכן כיסוי הדם של בהמות, שגם המחבר של מגילת המקדש טען שיש לכסות".

אחת מן הבעיות בתיאורייה זו, שהיו השפעות של הכיתות השונות בזמן בית שני על הקראים, היא שלא מצאנו שום רמז שהלכות אלו שרדו את חורבן הבית, כדי שתהיה אפשרות

יח. ולעניין ריחוק או קירוב מקום - דרך שלושת ימים - אולי יש רמז להוציא מדברים אלו בדרשת הספרי דברים פרשת ראה פיסקא עה: "...כאשר צויתך, מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה או מה קדשים במקום אף חולין במקום תלמוד לומר כי ירחק ממך המקום וזבחת ברחוק מקום אתה וזבח וזבח בקרוב מקום פרט לחולין שנשחטו בעזרה". כלומר, מותר לשחוט חולין בכל מקום חוץ מן העזרה, ואין שום גבול של דרך שלושת ימים.

יט. עיין במאמרו של "ארדר", שיקיעין קומראניים בשתי הלכות של הקרא בנימין אלנהאונדי בסוגיית בשר תאוה", ציון, סג, חוב' א, תשנ"ח, עמ' 38-5, ובמיוחד עמ' 29 ואילך.

שהדבר ישפיע על הקראים. והנה, בתלמוד בבלי, מסכת חולין (פד ע"א) מצאנו דו-שיח בין רבא לבין יעקב מינאה:

אמר ליה יעקב מינאה לרבא: קי"ל חיה בכלל בהמה לסימנין, אימא נמי בהמה בכלל חיה לכסוי! אמר ליה: עליך אמר קרא על הארץ תשפכנו כמים - מה מים לא בעי כסוי, אף האי נמי לא בעי כסוי.

הנה, יעקב מינאה, שהוא מין שלכאורה אינו מקבל את מסורת חז"ל, אכן שאל את רבא, את אותו דין הנמצא במגילת המקדש - שיש לכסות כל דם - בהמה, חיה ועוף. ורבא ענה לו כדברי המדרש הלכה של הספרי, פרשת ראה¹. הרי לפנינו חוליה המצביעה על מסורות שאינן של חז"ל שעדיין היו קיימות בזמן האמוראים².



(כ). ראה חידושי ר' דוד בונפיד למסכת פסחים, לדף טז ע"ב: "ואיפשר דתשובת מינין היא ואין למדין ממנה, שדחיה בעלמ' היא שאמ' לו כענין שאמרו לזה דחית בקנה לנו מה אתה משיב". אם ר' דוד הכיר את הספרי, אז הוא כבר הגדיר את דרשת הספרי כתשובת המינים, לאותן כיתות כמו בעל מגילת המקדש. ראה עוד שם בעמ' צא במהד' ר"א שושנה, ירושלים תשנ"ז, מהד' שנייה, ובהערות שם.

(כא). ראה עוד פרקי דרבי אליעזר, פרק ט: "ואלוששן צומן המים דגים וחסידים נאכלין שלא בשחיטה, אבל העוף אינו נאכל אלא בשחיטה. אלושן צומן המים דמן נשפך כמים, ואלושן צומן הארץ דמן לכסות בעפר..." בפשטות, מדובר בכל בהמות, ולא רק בחיות ועופות. אמנם, אפשר ליישב את דבריו בדוחק, אולם ראה דבריו של ארדר במאמרו הנ"ל, עמ' 25, הע' 125.

הרב ישראל מאיר ווייל

מח"ס וביום השבת, השולחן כהלכתו והמועדים כהלכתם
רמת בית שמש ג

מכניס עצמו לסכנה – וביטחון שהכל משמים

הרמ"א (יו"ד סי' קט"ז, ה') פוסק את דברי מהרי"ל (שו"ת סי' נ') שאם יש דבר בעיר רח"ל צריך לברוח מהעיר, וזה עדיף מלהיסגר בבית.

ויש לתמוה, שהרי הרמ"א עצמו (שו"ת רמ"א סי' כ') לגבי שוכר דירה ומצא שיש שם שכנה שחולה במחלה מדבקת, כתב שאינו יכול לומר מקח טעות, מכיוון שהקב"ה הוא ממית ומחיה ואין לחשוש מלהידבק כי הכל בידיו יתברך. והוכיח כן הרמ"א מדין ביקור חולים, שלא מצינו שלא לבקר חולה במחלה מדבקת, וכן מכתובות דף עו לגבי נשא אשה ומצא בה חולי. ולמעשה, הש"ך (ח"מ סי' שי"ב סק"ב) הביא את הרמ"א להלכה, אבל בנתיבות המשפט (שם סק"ב) אמנם הביא את הרמ"א והש"ך, אך הוא עצמו נוטה להלכה שהוא מקח טעות כמו שכתב שולחן גבוה יו"ד סימן של"ה.

ויש לדון בדין מכניס עצמו לסכנה, האם הוא יכול לבטוח בקב"ה, שהרי הכל בידיו יתברך. הן אמנם שהעוסק בתורה יש לו סייעתא דשמיא מיוחדת, כמבואר בכתובות (עז:) רב פפא למד תורה ליד זבובי ראתן, וכמו שאמר החת"ס בדרשותיו, וכ"כ בקובץ שיעורים (כתובות אות רעו) ובהערות הגר"ש אלישיב זצ"ל בכתובות שם.

והנה, המהרי"ל, שהוא מקור דברי הרמ"א, כתב ג' טעמים למה לברוח מהעיר: א, יש מקום שנגזר עליו יותר ממקום אחר, ולכן כדאי לברוח לעיר אחרת שיש בה פחות גזירת עונש רח"ל; ב, יש סכנה למי שחולה להתעצב ולראות הרבה נפטרים, שזה שובר את הלב, דמה"ט לא מספידין בזמן הדבר רח"ל (וכן בי' הגר"א (משלי יח, יד) רוח איש תכלכל מחלהו ורוח נכאה מי ישאנה, דהיינו מי שתמיד בשמחה אף שתבוא עליו מחלה בשמחתו יבטלנה, אבל מי שפחד ועצוב יותר קשה לו להתמודד עם מחלות רח"ל). אמנם, טעמו השלישי של המהרי"ל, שאסור לעמוד במקום סכנה, עדיין צ"ב מתשובת הרמ"א לגבי שוכר דירה שיש שם חולה במחלה מדבקת וביקור חולה במחלה מדבקת.

ושאלה דומה שייכת בנשים מעוברות או חולי סוכר, שהרופא אמר להם שהם צריכים לשתות לשיעורים, האם חייבים הם להתחבר לאינפוזיה כדי שלא יצטרכו לאכול ביום כיפור, או שהם יכולים להמשיך כדרכם ואחר כך כשיגיע יום כיפור יצטרכו לשתות. כלומר, האם מה שלא התחברו לאינפוזיה בערב יום כיפור נחשב שהם הכניסו את עצמם למצב סכנה ויצטרכו לשתות ביום כיפור.

והנה, מצינו בשו"ע ג' חילוקי דינים בדין מכניס עצמו לסכנה - האחד, יציאה לים בימים ראשון שני ושלישי שמותר (או"ח סי' רמ"ח), אע"פ שודאי יצטרך בשבת לחלל שבת, ואילו בימים

רביעי חמישי ושישי אסור משום כך, ולצורך מצוה מותר, ובשבת עצמה מבואר לגבי מילה (סי' ש"ל) שאסור למול אם הוא יודע שהוא יצטרך לחלל שבת אע"פ שהוא לצורך מצוה, והדבר נוגע גם לברית יוצא דופן בערב שבת, וכדלקמן.

ויש להבין מה ההבדל בימים. ממה נפשך, אם מותר להכניס עצמו לאונס א"כ תמיד מותר, ואם אסור א"כ תמיד אסור. והבאה"ל (סי' רמ"ח, ד' ד"ה ופוסק) הביא בשם הראשונים, כהר"ף ועוד, שתמהו על כך.

ויש לבאר, שאיסור מכניס עצמו לסכנה הוא כעין מכניס עצמו לאונס, והוא דומה לאיסור 'מבטל איסור לכתחילה' וכעין 'עושה גרף של רעי לכתחילה', דהיינו שההיתר הוא בדיעבד ואסור לעשות מעשה כדי להשתמש בהיתר, אלא שכשהוא עושה מעשה לפי תומו וממילא נוצר ההיתר אין זה בכלל מבטל איסור לכתחילה.

וכמו שכתב הט"ז (יו"ד סי' פ"ד סק"ח וסי' צ"ט סק"ז וסי' קל"ז סק"ד) לגבי מי שמבשל דבש שבתוכו נמלים, שאין זה בכלל מבטל איסור לכתחילה, כיון שהוא מבשל לפי תומו ולא בכדי לרסק את הנמלים. מלבד אם יש לו אפשרות לעשות בדרך אחרת, שאז המעשה מתפרש כמי שבא לבטל את האיסור. ולכן אם יש מתכון להכין גלידת תותים ע"י רסק תותים, לא חיישין למבטל איסור לכתחילה בריסוק התותים.

ולפי"ז אתי שפיר שבימים ראשון שני ושלישי מותר, שאז לא נחשב שהוא עושה כדי להתיר בפיקו"נ אלא כעושה לפי תומו, כי המעשה לא מתפרש שייך לשבת כלל, אלא זה מעשה של נסיעה בעלמא, ואח"כ שבת מעצמה באה. אבל בימים ד' ה' ו', שכבר דעת העולם על שבת, א"כ המעשה מתפרש כמעשה שנעשה בשביל להגיע למצב פיקוח נפש בשבת, ולכן הוא אסור. ובשבת עצמה בודאי שהמעשה מתפרש לגמרי כמעשה שבא להביא לסכנה שיצטרך האדם לחלל שבת בגללה, ולכן אסור אפילו לצורך מצוה. ושבת בעצמה חמורה יותר, שהדבר ניכר בבירור מאוד, כי העיקר לפי מה שניכר שאינו 'לפי תומו'.

וכן מוכח בתשב"ץ (ח"א סי' כ"א) ומובא בש"ך (יו"ד רס"ו סק"ח) שאסור למול ברית נדחית בימים ה' וו' כי הוא מכניס את עצמו לאונס. והמג"א סי' של"א סק"ט דחה שזה לצורך מצוה ולכן מותר, כמו בסי' רמ"ח, א' שמותר צורך מצוה, אבל בשבת עצמה אסור למול על דעת זה, והטעם כמשנ"ת.

וגם לשון הרז"ה מורה כן, שכתב (שבת דף נ. ברי"ף) לגבי מילה שאסור ממש, ובדף ז. ברי"ף לגבי יציאה לדרך כתב ש'נראה' כמתנה לעבור על השבת בפיקו"נ. וההבדל לענ"ד הוא משום שבשבת עצמה חמור יותר, כי הרבה יותר 'נראה' שהוא עושה כן בכוונה לעבור על האיסור.

ולכן אין איסור לאדם לקיים מצות עונה בשבת, ורק חסידים הראשונים היו נזהרים מזה, כמבואר בנדה דף לח, כי זה מעשה לפי תומו והוא לא מתכוון להשתמש בהיתר של פיקו"נ לכתחילה, שהרי הלידה רחוקה ממנו, והוא עושה מעשה כדרך העולם.

ובשבת דף לב. איתא: רב לא עבר במברא (מעבורת-ספינה) דיתבי ביה גוי אמר דילמא מיפקיד ליה דינא עליה ומתפיסנא בהדיה (ולכן חשש לעבור עם נכרי), שמואל לא עבר אלא במברא דאית

ביה גוי אמר שטנא בתרי אומי לא שליט (ולכן עבר דוקא רק עם נכרי), ר' ינאי בדיק ועבר (כלומר, בדק הספינה שאין בה חור ועבר כך) ר' ינאי לטעמיה דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו.

ויש להבין, האם ר' ינאי רק החמיר על רב ושמואל או שהוא גם הקל. ואם הוא הקל קצת, א"כ למה לא הסביר מה טעם קולתו אלא רק למה החמיר, הרי במעשיו יש גם קולא וגם חומרא.

ויש לבאר ע"פ הנ"ל, שר' ינאי אמר שגם בדין מכניס עצמו לסכנה הכל תלוי האם הוא מתנהג כדרך העולם או שהוא עושה מעשה שונה מדרך העולם. הרי העולם מלא סכנות, וגם באוכל יש הרבה סכנות, כמו שומן או סוכר, וגם בדרך יש סכנות, כמו תאונות ובעבר היה לסטים. ובכל זאת לא אסרו לצאת לדרך, ואפילו למדבר ולים, כי כל שהוא עושה כדרך העולם אין הוא נחשב כעומד במקום סכנה, כי הוא מתנהג כדרך העולם, שהוא מלא סכנות, והוא יכול לבטוח בקב"ה. ורק אם אדם מתנהג בצורה שונה מדרך העולם, כגון שהוא הולך ליד קיר נטוי וכדומה, אז הוא מכניס את עצמו לסכנה במה שהוא נכנס למקום כזה.

ואמר ר' ינאי שהוא לא בודק האם יש עמו נכרי או לא, כי הוא חושש רק לאיסור של מכניס עצמו למקום סכנה שמנכין לו מזכיותיו. ואם הוא נוהג כדרך העולם, דהיינו שהוא בודק שאין חור בספינה, א"כ כבר אינו מכניס עצמו לסכנה, ומעתה הוא בוטח בקב"ה ומותר לו לבטוח בו. ונמצא שגם חומרתו וגם קולתו התפרשו בדבריו.

וכבר הוכיח הקוב"ש (כתובות אות קלו) כעין זה מהא דהתירו כמה דברים בגמ' מטעם שומר פתאים ה', כגון לאכול תאנים וענבים בלילה (ע"ז דף לא.), ולמול ביום מעונן (יבמות דף עב.). ולאכול דגים בליל שבת (שבת דף קטט.) וכן לגבי לשמש בזמן העיבור (כתובות דף לט. ונדה דף מה.), ובחלק מהמקומות מוסיפה הגמ' 'כיון דדשו ביה רבים שומר פתאים ה'".

ויש לבאר מתי אומרים שומר פתאים ה' ומתי אסור לאדם לעמוד במקום סכנה.

וביאר הקוב"ש שם שאין האדם חייב להימנע ממנהג דרך ארץ כדרך העולם, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו ואז הוא נשמר מן השמים, אבל היכא שבידו להיזהר אינו בכלל פתאים, ואם הוא לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמים.

ועל פי דברינו מובן מאוד, שאם הוא נוהג כדרך העולם 'דדשו ביה רבים', א"כ אין עליו טענה של מכניס עצמו לסכנה, כי הוא נהג לפי תומו כדרך העולם ולא הכניס את עצמו לסכנה. אבל אם הוא נהג שלא כדרך העולם והלך ליד קיר נטוי, א"כ הוא הכניס את עצמו לסכנה, ואז אין הוא יכול לומר שהוא בוטח בקב"ה.

וכע"ז ביאר האגרו"מ (ח"מ ח"ב סי ע"ו) לגבי עישון סיגריות (אמנם למעשה המציאות בעישון הסיגריות נתבררה יותר מאז שנכתבה התשובה, אבל עכ"פ דבריו שייכים גם כיום לגבי מאכלים המסומנים שיש בהם שומן או סוכר וכדו', שהם הרבה יותר ממיתים בכל העולם ממחלה ה'קורונה' רח"ל).

וכע"ז באגרו"מ אבה"ע ח"א ריש סי' ס"ג.

ואולי זה הפשט במעשה דאיתא בקידושין (דף כט:): שאבוי לא הניח לתת לישון לרב אחא בר יעקב וממילא הוא הוצרך להיכנס לבית הכנסת ולהסתכן, ואיך לא חשש אבוי מאיסור מכניס את חבירו לסכנה? אלא יש לומר שכיון שאין לו מקום אחר לישון, א"כ כך הוא דרך העולם שצריך למצוא מקום לישון, והוא לא הכניס עצמו לסכנה אלא עשה כדרך העולם לפי מצבו, ולכן אבוי לא הכניס אותו לאיסור של מכניס עצמו לסכנה. ולעצם הענין הוא היה בטוח בזכויותיו שהוא יסתדר, אלא שהוא לא חשש לחטא של מכניס עצמו לסכנה מטעם הנ"ל.

וכל זה נפק"מ טובא לגבי להיכנס להריון שיש בו סיכונים (עי' תורת היולדת פרק ל"ו הע' ה' ופרק ס' הע' ד' בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שיש להתיר לאשה להתעבר אם יש סיכונים קלים, וכן הביא בנשמת אברהם אבהע"ז סי' ה' בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל) וכן לגבי טיולים במסלולים ושייט וטיסות בשמי הארץ, שיש בהם סיכונים קלים, ויש לדון למעשה בכל מקום לפי הענין.

וכע"ז כתב בשו"ת אבני נזר (יו"ד ח"ב סי' רס"ב אות ד) לגבי אישה שיש לה סכנה להרטיב את אוזנה ועם זאת התיר לה לטבול במקווה ולהכניס עצמה לסכנה כדי שלא תתגרש מבעלה. משמע שמותר לאדם להכניס עצמו לסכנה מסוימת כדי שלא לשבש את מהלך חייו ואורחותיו. ועי' גם שו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ז'), שמותר לאדם להסתכן וללחום בגנב לשם הצלת ממונו, מכיוון שזה דרך העולם, וממילא חל הכלל של שומר פתאים ה'. וכן כתב (שם ח"ב סי' פ"ב) לגבי זה שנשים מכניסות את עצמן לספק סכנה של הריון רק בגלל רצון חזק לילד, ואין מוחין בהן, אף שמצד הדין מותרות הן למנוע את ההריון, והטעם כנ"ל.

והדבר גם נוגע לעשיית מעשים בשבת שבטבעם מזרזים לידה, כמו עיסוי הדדים והליכה ממושכת ברגל, שאם אדם עושה מעשים לפי תומו כדרך העולם אין זה נחשב מכניס עצמו לאונס פיקוח נפש בשבת.

ולפי זה מיושבים דברי הרמ"א, שהרי אם יש לו שכן חולה במחלה מדבקת או שהוא בא לבקר חולה כזה, הרי דרך העולם שיש קצת סכנות בכל מקום, ואין זה מכניס עצמו לסכנה, כי בכל מקום יש קצת סכנות, ואם יש במקום אחד קצת יותר סכנה עדיין זה מדרך העולם, וגם ביקור חולים הוא מדרך העולם. אבל עיר שיש בה דבר רח"ל זה יוצא מדרך העולם ולכן אינו יכול להישאר שם אלא צריך לברוח, כי העיר נחשבת כמו קיר נטוי, כיון שהיא איננה מדרך העולם.



הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך " כרכים

היכנסות לספק סכנה בשביל לסייע לזולת

חלק מתלמידיי (בהווה ובעבר) נמצאים כעת בביתם בעקבות נגיף הקורונה. ונשאלנו, האם מותר להם ללכת להתנדב במד"א (או באיחוד הצלה) או לסייע למבוגרים (כגון: ללכת בשבילם לבתי מרקחת לקנות תרופות) או לחלק מזון (כגון: לשכונות הנמצאות בסגר או לתושבים מבוגרים שמחלקת הרווחה בעיר מעבירה להם אוכל חם בכל יום), כאשר יש סיכון מסוים שהם ידבקו בקורונה פעילות זו?

אמנם, ידועים דברי באר הגולה (חושן-משפט תכו, סק"ד) שביאר כי "הטעם שהזהירה התורה על שמירת הנפש הוא מטעם שהקב"ה ברא את העולם בחסדו להטיב לנבראים שיכירו גדולתו ולעבוד עבודתו בקיום מצותיו ותורתו... וליתן להם שכר טוב בעמלם. והמסכן את עצמו כאילו מואס ברצון בוראו ואינו רוצה לא בעבודתו ולא במתן שכרו ואין לך זלזול אפקירותא יותר מזה...". אולם, הכא הוא איננו מואס ברצון הבורא, שהרי הוא מדבק בהקב"ה במידותיו: מה הוא רחום, אף אתה, מה הוא גומל חסדים וכו' (עיין סוטה יג).

אפתח את דבריי כי כל מה שיובא להלן יתייחס רק לפעילות באופן שמתיר משרד הבריאות וע"פ כלליו.

כניסה לסכנה בשביל הצלת הזולת

הנושא אותו עלינו לברר הוא, האם מותר לאדם להכניס את עצמו לסכנה בשביל להציל את הזולת.

עיקר החיוב להציל ולסייע לחברו נלמד מהפסוק (ויקרא יט, טז) "לא תעמוד על דם רעך". ונדרש בגמרא בסנהדרין (עג, א) דמכאן דהרואה חברו טובע בנהר וכדו' דחייב להצילו. הבית יוסף (חושן-משפט תכ) הביא ד"בירושלמי מסיק, אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב. ונראה הטעם מפני שהלה ודאי, והוא ספק". אך כיוון דדין זה אינו מופיע ברי"ף, ברא"ש, ברמב"ם ובטור, לפיכך השמיטו השולחן ערוך (עיין סמ"ע תכו, סק"ב). ויתכן שהבבלי חולק על הירושלמי (מסכת תרומות ח, ד דף מז) בזה (כפי שהבין בשו"ת אגודת איזוב המובא בפתחי-תשובה חו"מ תכו). ועיין בספר איסור והיתר (כלל נט דין לח) דאין לאדם להיכנס לספק סכנה בשביל הצלת חברו.

אציין כי הכסף משנה בהלכות רוצח (א, יד) כתב כי חייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה בשביל להציל את חברו. והסתמך על הירושלמי, וסיים: "ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק" (וע"ע בספר יד פשוטה על הרמב"ם שבת ב, כד). ועיין בחוות יאיר (קמו) דהבין דאזלינן בתר הירושלמי (והוכיח דהכא גם דעת הבבלי בב"מ סב בסוגית בן פטורא).

א). התלבטתי בזה הרבה (ואולי אנכי נוגע בדבר), שכן אשתי מתנדבת באיחוד הצלה ביחידת נשים, וכן בחוסן, כמו כן, גם ממני בקשו כמה פעמים לסייע בהעברת דברים לבתי אנשים מבוגרים.

כמו כן, ראיתי גם בתורה תמימה (ויקרא יט, טז) שצריך אדם להכניס עצמו לספק סכנה, ולמד זאת מהגמרא במסכת ברכות (לג, א) במעשהו של רבי חנינא ששם רגלו על חורו של הערוד (ועיי"ש במהרש"א דביאר דמיירי בספק סכנה ולא בסכנה וודאית לר"ח). אגב, נוסף כי יתכן דיש ראייה מהגמרא במסכת כתובות (סא) ממעשה רב אשי שלקח באצבעו ממאכל המלך ושם על פיו של מר זוטרא (אחרי שהמלך חלה ממה שמר זוטרא הביא לו), ודייק שם החת"ס (בחי'דושיו) שמכאן שרשאי האדם לסכן עצמו בשביל להציל את חברו (וע"ע בסוף ספר חשבונות של מצוה). וחזיתי כי בשו"ת יביע אומר (ט חושן-משפט יב) דחה ראייה זו, וכתב דשאני מר זוטרא דאדם גדול הוה ורבים צריכים לו (והוכיח כי רב אשי היה מקורב למלכות עיי"ש).

לדינא, האחרונים כתבו דהאדם לא יכניס עצמו לסכנה, והכי איתא בשו"ת הרדב"ז (ח"ג אלף נב) והובא בפרי מגדים (אורח-חיים, משבצות זהב שכה, סק"ז) ובפתחי תשובה (חושן-משפט תכו). והכי כתב בשולחן ערוך הרב (הלכות נזקי גוף ונפש) וזו לשונו: "ואפילו ליכנס בספק סכנה יש אומרים שצריך כדי להציל את חברו ממיתה. וראיתי שיש חולקים בזה, וספק נפשות להקל". וכ"כ גם האליה רבה (או"ח שכת, סק"ח). וע"ע בזה בדעת ההפלאה (קונטרס-אחרון לאבן-העזר פא, יב).

בשו"ת חקקי לב לגר"ח פלאג'י (חושן-משפט כו) כתב דלא יצאנו מדי ספק, האם מותר לאדם לסכן עצמו בשביל להציל את חברו (וע"ע בשו"ת דברי-יציב חושן-משפט עט, סקל"א). וראיתי דרבים מאחרונים העלו דאין לאדם לסכן עצמו (וע"ע בשו"ת יחל-ישראל סי' עו. בשו"ת חיי-הלוי ה, קכ).

אגב, האור שמח (רוצח ז, ח) כתב כי אפילו בשביל הצלת רבים אין לו לאדם להכניס עצמו לספק סכנה (וע"ע בדבריו עה"ת משך-חכמה שמות ד, יט)². וע"ע בדין זה בשו"ת משפט כהן (קמב-קמד) שחלק עליו.³

אלא דעפי"ז, אף אחד לא יסייע לאנשים בימים אלו של הקורונה, שהרי תמיד יש חשש קטן. אולם, נראה דיש לבדוק כל דבר במציאות, מה הסיכון ומה הסיכוי. שהרי אינו דומה הנחת ארגז עם מצרכי מזון מאחורי דלת לטיפול באנשים שנפגעים.

הפתח להיתר זה, לשקול כל מקרה לגופו, הוא ע"פ דברי ערוך השולחן (חושן-משפט תכו, ד) שכתב: "הפוסקים הביאו בשם ירושלמי, דחייב אדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו. והראשונים השמיטו זה, מפני שבש"ס שלנו מוכח שאינו חייב להכניס את עצמו. ומיהו הכל לפי הענין. ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור עצמו יותר מדאי... וכל המקיים נפש מישראל כאילו קיים עולם מלא" (וכ"כ בפת"ש חו"מ תכו, סק"ב). וכן הובא גם במשנה ברורה (או"ח שכת, סקי"ט): "ומ"מ אם יש סכנה להמציא אינו מחויב דחייו קודם לחיי חברו (או"ה) ואפילו ספק סכנה נמי עדיף ספיקו ידידיה מודאי דחברו אולם צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו המדקדק עצמו בכך בא לידי כך". וע"ע בהעמק שאלה לנצי"ב (שאילתא קמז אות ד) ובשו"ת עמודי אור (צו אות ג).

ב). הכלי חמדה (ריש פרשת פינחס) יצא נגד האור שמח בזה וכתב: "וחס ושלום לומר כן, שאין להכניס עצמו בספק סכנה להציל כלל ישראל. ותמהני על הגאון המחבר שליט"א, שהרי זה ברור לו שמותר לעבור על איסורי תורה להציל ישראל והביא ראייה מאסתר, ומשם ראייה שמחויב להכניס עצמו לספק סכנה גם כן, דהרי אסתר הכניסה את עצמה לסכנה בזה שנכנסה לגינת הביתן שלא כדת".

ג). ולסכנה וודאית, ודאי דאסור לו להסתכן, כמובא באריכות בשו"ת אגרות-משה (יורה-דעה ב, קעד ענף ד).

דברי ערוה"ש הוזכרו גם באנציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך סכון עצמי) וסיים שם: "ולא כל חשש רחוק נקרא ספק פיקוח נפש, ואם אין בזה גדר ספק נפשות, יש חיוב הצלה, ודבר זה מסור לחכמים ולבקיאים". וע"ע בעניין ההיכנסות לספק סכנה, בדברי שו"ת היכל יצחק (אורח-חיים לט), בשו"ת מנחת יצחק^ו (ו, קג), בספר לב שומע לשלמה לגר"ש דיכובסקי (סי' לט עמוד קא ואילך), בשו"ת אבן פנה (ב, קפו) וכן באריכות בספר בוחן כליות ולב (עמוד 52 ואילך. ועמוד 91 ואילך).

אגב, אעיר כי יש שחילקו בין סכנה שבדרך העולם בני אדם לוקחים עליהם לצורך פרנסה^ה (או הצלת רכושם), שהיא מותרת גם לצורך הצלת חברו, לבין סכנה שלא לוקחים אפילו לצורך פרנסה. וע"ע בזה בשבט מיהודה לגר"י אונטרמן (שער א פ"ט), בשו"ת ציץ אליעזר (ט, יז פ"ה) ובספר הרפואה לאור ההלכה (כרך ד, ח"א פ"ד).

ואדגיש, כי בשו"ת משפט כהן (קמג) הסביר את ההיתר להסתכן לצורך פרנסה, רק אם מדובר בספק רחוק וחשש בעלמא, אך אם מיירי בספק סכנה ממשי וקרוב, אסור להסתכן לצורך פרנסה. אולם, בשו"ת ציץ אליעזר (ט, יז פ"ה אות ט) התיר לאדם לעסוק לפרנסתו גם כאשר יש בזה סכנה ממשית, כגון רופא המטפל בחולים עם מחלות מדבקות, עיי"ש^י.

נוסיף עוד, בשו"ת הרמ"א (יט) כתב שחולי מדבק, אינו סיבה שמשכיר יוכל לחזור בו. וזאת כי "כולו הבל, ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא. ואם היה כדברי המשכיר, בטל כל דיני בקור חולים, כי לא מצינו בשום מקום, שחילקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק, חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו". וכ"כ הש"ך (חושן-משפט שיב, סק"ב).

אלא דעינינו רואות כיום כי חולי מדבק הוא סכנה אמיתית, וכיצד יתכן דלא חששו לכך. על כך השיב בשו"ת ציץ אליעזר (ט, יז פ"ה) שהבאנו לעיל, כי יש לחלק בין סכנה ודאית ומוחשית, לבין ספק סכנה של חשש רחוק. דבסכנה וודאית וודאי דניתן לבטל חוזה ואין לבקר חולה. אך בחשש רחוק, אין לחוש ולהימנע ממצות בקור חולים (וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ט, מה. י, כה).

לפי"ז, יל"ע במציאות של ימינו כיצד ניתן להגדיר את המצב (וע"ע בצ"א, שהאריך בין מצב של מגפה לבין מחלה עם סבל שאין בה סכנת חיים). כמו כן, יל"ע האם בחורים צעירים, אשר יותר עמידים לנגיף, יהיה מקום להקל, או שיש לחוש שמא אח"כ יעבירו עמם את המחלה (או הם ידבקו).

(ד). שם הוא דן לגבי תרומת כליה. וכן התירו רבים לתרום כליה, עיין בנשמת אברהם (יורה-דעה קנו דעת הגרשו"א), באסיא (נז-נח כרך טו התשנ"ז בתשובת הגר"ש ישראל), בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ב, קעד), בשו"ת וישמע משה (ד, רפו דעת הגריש"א), בשו"ת שבט הלוי (יא, קצה), בשו"ת תשובות והנהגות (ג, קס. ה, שפח), בשו"ת יביע אומר (ט חושן-משפט יב), בדרך שיחה לגר"ח (עמוד יט), בשו"ת משנת יוסף (ח, קיח. יג, שכה-ו), בשו"ת ישיב יצחק (ט, פב-פז), בשו"ת מנחת אשר (ג, ככג), בשו"ת שמע שלמה (ה חושן-משפט ז), בשו"ת מעשה חושב הלפרין (ד עמוד סח), בשו"ת חיי הלוי (ה, ככ), בספר לב שומע לשלמה (סי' לט עמוד קד) ועוד.

(ה). ע"פ הגמרא במסכת בבא מציעא (קב, א): "ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה, לא על שכרו?" (היינו שבשביל שכר, אדם לוקח סיכונים).

(ו). מעניין לראות בנידון את דברי שו"ת יד אליהו (מג), דביאר דיש לדון בכל מקרה לגופו, אם מעלת הניצול גבוהה מזו של המציל (היינו אם מיירי בת"ח וכו', ע"פ המשנה בהוריות ג, ז). ועיין במה שהשיג על דבריו בשו"ת דברי יציב (חושן-משפט עט).

וחזיתי דבספר שיעורי תורה לרופאים (ב, קיג עמוד 311) למד מתשובת הנודע ביהודה (מהדו"ת יורה-דעה י) בהיתר צידת חיות, כי "מותר להסתכן מעט ולהשתתף בניסויים רפואיים וכן לפרק פצצות, ולא רק כשהדבר משמש מקור פרנסה שמותר, אלא אפילו אם יעשה זאת בהתנדבות, כדי להביא תועלת לציבור גם כן מותר". כלומר, שלצורך תועלת מותר להסתכן מעט (וע"ע בדברי הגר"י זילברשטיין באסיא ח"ז עמוד 4).¹ ועיי"ש בסימן קיד, במה שדן בכמה סיכון מותר לאדם להיכנס בשביל להציל נפגעים (ודן בדברי הרדב"ז שהבאנו לעיל).

בעודי בזה ראיתי בספר נפש הרב [מתורת הגר"ד סולובייצ'יק מבוסטון] (עמודים קסו-קסז) שכתב בהאי לישנא: "פעם היתה בבריסק מגפת חולירע ולמרות שהיא מחלה המדבקת מאוד הורה הגר"ח שהכל מחוייבים לעזור לאלו שהתעלפו ברחובות מחולשת המחלה ולסייעם בכל מאי דאפשר. דאלו שהתעלפו הם בבחינת ודאי סכנה והבא לסייע רק מכניס את עצמו לכלל ספק סכנה, והיה סבור כדעת ההגהמי"י דבכל כה"ג מחויב האדם להכניס את עצמו בספק סכנה בכדי להציל את חברו מודאי סכנה. והגר"ח אף הלך בעצמו ושלח את בניו ובני ביתו לסייע בהולכת החולים שנתעלפו לבית החולים ואף לסייעם ברפואתם. וכן הורה אף הג"ר אלי' חיים מייזלס בלאדז' בעת פרוץ המגפה שמה".

העולה לדינא: תלמיד החפץ להתנדב ולסייע בעת משבר הקורונה אין לאסור עליו, ומעשהו מבורך (והוא, שהוא מקפיד על כל כללי משרד הבריאות). שכן סיוע למבוגרים וחולים (חלוקת מזון, קניית תרופות או טיפול במד"א) מכניס את האדם לסכנה שאינה גבוהה, ולצורך כך יש להתיר לאדם לסכן את עצמו (ובייחוד כאשר מיירי בבחורים צעירים בריאים, ללא מחלות רקע, המקפידים על הכללים).



1. וכן למד הכי ממקור זה של הנודע ביהודה, ומהגמרא במסכת בבא-מציעא (המובאת בהערה ה) הרה"ג אליהו בקשי דורון זצ"ל, כמובא בתחומין (כו עמוד 128).

הרב ישראל אליהו

תל ציון

צבע כתום – במראות דמים

במשנה בנדה (דף י"ט.) נאמר שאחד מהדמים האסורים מדאורייתא הוא "כקן כרכום". ומדברי הגאונים והראשונים אנו למדים שכקן כרכום האסור מדאורייתא הוא 'זעפרן' (חלקם כתבו כן על דין המשנה 'קן כרכום', וחלקם על כרכום דעלמא): בתרגום המיוחס ליונתן (ויקרא ט"ו י"ט) בהביאו את סוגי הדם שנטמאת האשה כתב "כגון זעפרנא". וכן כתבו רב סעדיה גאון (בפירושו לספר יצירה פ"ב ה"ב), ובפירושו המיוחס לרב האי גאון (יעויין בפירושו הגאונים על סדר טהרות, מסכת כלים פט"ו מ"ב), והרמב"ם (פיה"מ כריתות פ"א מ"א), וכן הוא בפירושו רבינו נתן אב הישיבה (בפירושו לנדה) דקן כרכום היינו 'גון אל זעפראן'. וכן כתבו הארחות חיים (בביאורו לאמירת הקטורת), והר"י מלוני"ל (פסחים מ"ב:), והאבודרהם (בביאורו לשחרית ענין הקטורת) ועוד ראשונים. וכ"כ הכסף משנה (הלכות כלי המקדש פ"ב ה"ד), והרמ"א (או"ח תס"ז ס"ח) ועוד אחרונים.

והנה, כתב הרמב"ם בפירושו לעדיות (פ"ה מ"ו, תרגום הרב קפאח): "מראות הדם אשר בהן מתטמאה האשה ארבעה, ומכללם כעין משך הכרכום". וכפי מה שראינו, עלי הזעפרן תחילתן לבנים וסופן אדומים ובתוכם כתומים, ונמצא שמי שרייתן כתומים, וא"כ צבע כתום אסור מדאורייתא. אכן, יש להעיר שהרמב"ם בהלכות (איסורי ביאה פ"ה ה"ח) לא כתב שמשך הכרכום הוא מדאורייתא (כדכתב בפיה"מ לעדיות), אלא כתב שמקיף סביב הכרכום עצמו, ושצריך להקיף סביב המקום הברור שבו (והיינו כהעלין הברורין במראה אדמומית יותר מחבריהן. רש"י נדה י"ט.), וכפי שכתבנו לעיל הקצה החזק של הזעפרן הוא כאדום זורח. וכן משמע מפיה"מ לנדה (פ"ב מ"ו) שכתב הרמב"ם "ומשךתו כמראה הדם הדיהה", ומשמע שרק כקן כרכום עצמו הוא מדאורייתא, ומשרתו כהדם הדיהה דמותרת מדינא ואסורה רק האידנא, ולכאורה הדברים סותרים לפיה"מ לעדיות שכתב שכעין משרת הכרכום אסור מדאורייתא. וצ"ע. ומכל מקום, בזמנינו הכתום אסור עכ"פ מדין דם שדיהה. [עיקרי הדברים הם מספר טללי טוהר פ"ג הערה י"ו].

ומצינו עוד במהרש"א לסנהדרין (ח"א דף ל"ו.) שכתב: 'כחוט השני שפתותיך' מצינו שכינה כתמי דמים וטומאה לשני זה שהוא אדום, ואמר כי הפה והשפתים של מטה הם אדומים כחוט השני בכתמי דמים, אבל 'מדברך נאווה' אף שכל הקריבות אסור הדבור מותר הוא עם הנדה, ע"כ. וצבע תולעת שני הוא בצבע אדום-כתום. וכמו ששמע מפסיקתא רבתי (פרשת מתן תורה): כשעלה משה למרום פתח הקב"ה שבעה רקיעים והראהו ביה"מ"ק של מעלה והראהו ארבע צבעונים שעשה מהם משכן וכו', אמר לפניו רבש"ע איני יודע דמות ארבע צבעונים. אמר לו חזור לימינך, חזר וראה גדוד מלאכים שלובשים לבוש דומה לים, אמר לו זו היא תכלת. אמר לו חזור לשמאלך, חזר וראה אנשים לובשים לבוש אדום, אמר לו היא ארגמן. חזר לאחוריו וראה גדוד שהם לובשים לבושים לא אדום ולא ירוק (היינו צהוב), אמר לו זו היא תולעת שני,

ע"כ. והיינו שצבע השני מורכב מצהוב ואדום, וזהו צבע הכתום*. [ויש לציין שהרמב"ם בפירוש המשניות (נדה פ"ב מ"ו) כתב ש'קרן כרכום' הוא 'צהוב', והעיר הרב קפאח (בהערות שעל תרגומו לפיה"מ) שבמהדורא קמא כתב הרמב"ם 'אדום', ואח"כ במהדורא בתרא תיקן וכתב 'צהוב'. והיינו משום שהכתום יש בו אדום וצהוב, והסתפק הרמב"ם כיצד להגדירו במדויק²⁵].

ונמצא לפי הנ"ל, שישנו צבע כתום האסור מדאורייתא. וכיון שאנו מחמירים אף בדיהה דדיהה, יש לאסור כל מראה כתום.



(א). וכ"כ כמה ספרים בזמנינו: החי במשנה עמוד 158; הצומח והחי במשנת הרמב"ם, עמוד 176; תנובות שדה 43 עמוד 25.

(ב). וכן משמע ממ"ש הרמב"ם בפיה"מ שירוק (היינו צהוב) שאסר עקביא הוא כקרן כרכום שלקה. והיינו כיון שכקרן כרכום הוא ככתום, הרי כשהוא לוקה נשאר בו הצהוב.

הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

אם יש למנוע לימוד תורה דברים בעת המגיפה*

שאלה

ניסן תש"פ

עמדתי ואתבונן אודות מגיפת 'הקורונה' הפושטת בכל העולם לתקפ"ז, שחלק מהוראות הרופאים וחכמי הרפואה הן שלא להיות בקיבוץ אנשים. וניתנה ההוראה לסגור את כל מקומות לימוד התורה, ורבים נפשם לשאול הגיעו, תורה מה תהא עליה? ומנגד צווח הכתוב ואומר "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ד, טו). ונחלקו חכמי ישראל מהי הדרך הישרה שינהג בה האדם, אם לשמוע לכללי הרפואה, או להמשיך בלימוד התורה ברבים. ואמרתי אעבור פרשתא דא ואתנייה בעזרת צורי וגואלי, ויהי רצון שלא תצא תקלה תחת ידי.

תשובה

א.

איתא בכתובות (דף עז ע"ב), דרבי יהושע בן לוי הוה מיכרך בבעלי ראתן [חולים בעלי חולי מדבק מסוכן] ועסיק בתורה, אמר: "אילת אהבים ויעלת חן" (משלי ה, יט) - אם חן מעלה על לומדיה, אגוני לא מגנא? ופירש"י מיכרך בהו - נדבק אצלם בשעה שעוסק בתורה ומושיבן אצלו ומובטח הוא שתגין התורה עליו ולא יוזק.

עוד איתא בגמרא, רבי חנינא בר פפא שושביניה דמלאך המות הוה, כי הוה קא ניחא נפשיה, אמרו ליה למלאך המות: זיל עביד ליה רעותיה. אזל לגביה ואיתחזי ליה וכו', אמר ליה: אחוי לי דוכתאי, אמר ליה: לחיי. אמר ליה: הב לי סכינך, דלמא מבעתת לי באורחא, אמר ליה: כחברך רבי יהושע בן לוי בעית למיעבד לך? אמר ליה: אייתי ספר תורה וחזי, מי איכא מידי דכתיב ביה דלא קיימתיה! אמר ליה: מי איכרכת בבעלי ראתן ואיעסקת בתורה? ואפילו הכי, כי נח נפשיה אפסיק ליה עמודא דנורא בין ידיה לעלמא, וגמירי, דלא מפסיק עמודא דנורא אלא אחד בדרא או לתרין בדרא.

ופירש"י שושביניה - אוהבו ורגיל אצלו מלאך המות. מי איכרכת בבעלי ראתן ועסקת בתורה - כדהוה עביד איהו שהיה מסכן בנפשו לכבד את התורה. ע"כ.

והנה, מהנהגת רבי יהושע בן לוי שהיה כרוך עם בעלי ראתן, ולמה שזכה שנכנס חי לגן עדן, כמבואר שם בגמרא, משמע דיש לאדם להסתכן בשביל לימוד תורה. אולם, הנהגת רבי חנינא בר פפא לא היתה כן, שהוא לא סיכן עצמו עם בעלי ראתן.

* הערת המערכת: בגיליון הקודם כתב הרב דוד לוי מאמר חולק בנושא, הערותיו מופיעות בשולי המאמר הנוכחי.

איברא, דבגמרא מבואר שגם שאר אמוראי סברו כרבי חנינא בר פפא ולא היו מסתכנים כלל, שאמרו בגמרא, מכריז רבי יוחנן: הזהרו מזבובי של בעלי ראתן. רבי זירא לא הוה יתיב בזיקה. רבי אלעזר לא עייל באהליה. רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה.

ופירש"י הזהרו מזבובי בעלי ראתן - זבובים השוכנים עליו קשות להביא אותו חולי על איש אחר. בזיקה - במקום שתנשב רוח אחת על שניהם. ע"כ. הרי שהיו נוהרים שלא להתקרב לבעלי ראתן, ואפילו לא לאכול מביצים שהיו במבוי עם חולה שכזה. והפליגו עד מאד בחששם כציווי התורה "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ה, טו).

איברא, שיש לעיין על הנהגת רבי יהושע בן לוי שנשא קל וחומר ואמר אם חן מעלה אגוני לא מגנא? ומכח הק"ו סיכן עצמו, ומה ראה חשיבות כל כך גדולה בדבר עד כדי כך שהוא החליט לסכן את עצמו?

ומדברי רש"י נראה שלא היה בזה רק משום לימוד תורה, אלא גם משום כבודה של תורה, דריב"ל היה בזה כבוד תורה, שכן כתב: שהיה נדבק אצלם בשעה שעוסק בתורה ומושיבין אצלו. ע"כ. ולא כתב בפשטות שהיה לומד עמהם, אלא שהיה נדבק בשעה שעוסק בתורה, ומשמע שלא היה זה כדי ללמוד עימם. וכן מורה לשון הגמרא, דריב"ל מיכריך בבעלי ראתן ועסיק בתורה, ולא קאמר רק שהיה לומד עימם. הרי שלא רק משום ביטול תורה עשה כן, אלא עשה כן לכבודה של תורה, שהראה שבכח התורה לשמור אפילו במקום דשכיח היזקא. וכן נראה עולה ממה שכתב החתם סופר בנדרים (דף פא ע"א) שלחו מתם הזהרו בערבובייתא, הזהרו בחבורה, הזהרו בבני עניים שמהן תצא תורה. פירוש, הזהרו בערבובייתא ואפילו הכי הזהרו ללמוד תורה בחבורה, אף על פי שעיי"ז א"א להזהר כ"כ מערבובייתא, שהרי בני החבורה בני עניים שמהם תצא תורה וא"א בלי ערבובייתא, מ"מ זכות התורה יגן כדריב"ל דהוה מיכריך בבעלי ראתן ועסיק בתורה. עכ"ד. ומשמע שזכות התורה תגן עליהם גם בשעה שלא לומדים, שהרי לא בכל שעה שנמצאים עם בני העניים לומדים, ואפילו הכי יש לסמוך על התורה דאגוני מגנא.

ומעתה יש לעיין, דאם עשה כן ריב"ל להראות שהתורה מגינה על לומדיה, הרי אמרו בגמרא בסוטה (דף כא ע"א) דהתורה מגינה מהיסורים גם בעידנא דלא עסיק בה. ואמאי קאמר בגמרא דהוה היה עושה כן רק בשעה שעוסק בתורה.

איברא, דהריטב"א (שם ד"ה ריב"ל) כתב, דאפילו היכא דלא עסיק בתורה היה מכריך בהם, וכדאמרין בסוטה (דף כא ע"א) כי נר מצוה ותורה אור דאורייתא אפילו בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא לעוסקין בה לשמה.

אולם, בגמרא מבואר דהוה היה עושה כן בשעה שעסק בתורה, וכן פירש בשיטה מקובצת (שם ד"ה כי הוה), לא קיימת כרבי יהושע מי כרכת בבעלי ראתן, כלום בטחת בתורתך להתכרך ולהטפל עמם בשעה שהיו לומדין כמו שעשה רבי יהושע. ובדרך זו פירש החתם סופר (פרשת בשלח) את הפסוק "אם שמעו תשמע וגו' כל המחלה וגו' לא אשים עליך" - שאם ילמד לאחרים תורה, אפילו חולים חולי המדבק בבעלי ראתן "לא אשים עליך" כריב"ל בשעתו ע"ש דבריו.

ויש לבאר בזה ע"פ דברי המהרש"א (חידושי אגדות, סוטה דף כא ע"א ד"ה אלא) שכתב, דתורה אגוני מגנא רק מן היסורין ולא מן המיתה. ע"כ. וכאן הא הוה סכנת נפשות, ובשעה שעוסק בתורה אמרינן בגמרא דאגוני אגנא ואצולי מצלא, והיינו מגינה מהיסורים ומצילה ממיתה, כמובא בשבת (דף ל ע"א) במעשה דדוד המלך ע"ש. ולכן מבואר שהוא היה עושה כן דווקא בשעה שעסק בתורה.



ב.

ומעתה יש לדון אם יש לנהוג כן להלכה וללמוד מהנהגת רבי יהושע בן לוי. ולפום ריהטא יש לומר דלפי מה שרוב חכמי ישראל לא נהגו כן, משמע שאין הלכה כריב"ל, דקיימא לן (ברכות דף ט ע"א ועוד) יחיד ורבים הלכה כרבים.

אלא שכבר דנו הפוסקים, אם פסקינן בכל פלוגתא הלכה כריב"ל, וכתבו התוספות בעבודה זרה (דף לה ע"א), דקי"ל הלכה כריב"ל אף לגבי ר' יוחנן וכ"ש לגבי שמואל, דהא (עירובין דף מז ע"ב) שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן וכן פסק ר"ח. וכן בסדר תנאים ואמוראים פסק הלכה כריב"ל בכ"מ. ע"כ. וכן מתבאר מדברי הרשב"א בעירובין (דף פא ע"ב) שכתב: דאף על גב דנחלקו עליו ר' יוחנן ושמואל ורב חסדא הלכה כריב"ל לגבי כולהו. ע"כ. וכן הביא הרא"ש בחלה (פ"ב מ"ב), שבסדר תנאים ואמוראים כתב דהלכה כריב"ל בכל מקום. ע"כ. וע"ע במ"ש הרב בן ידיד על הרמב"ם (הלכות ברכות פרק ד הלכה ד, ובמ"ש עוד בהלכות עבודת יום הכיפורים פרק ה הלכה כח).

אולם, בסדר רב עמרם גאון (הרפנס סדר תפילה) כתב וז"ל, ותו שאלתם מהו לסמוך על דברי ריב"ל ושיצטרפו תשעה ועבד בשעת הדחק (ברכות דף מז ע"ב)? אין הלכה כריב"ל ואין עושין בה מעשה. ע"כ. הא קמן דלא בכל מקום פסקינן כוותיה. ובפני יהושע בראש השנה (דף כז ע"ב) כתב, דבעל הלכות גדולות פוסק בכל מקום הלכה כר' יוחנן לגבי דריב"ל. גם בחתם סופר בשבת (דף ט ע"ב ד"ה בתספורת) הביא שפסק הרי"ף ז"ל שם דאין הלכה כריב"ל. ע"ש.

וכן מבואר בדברי רבותינו, שבמקום דאיכא רבוותא בתראי דלא כריב"ל - לא פסקינן כוותיה. וכ"כ הריטב"א בבבא בתרא (דף צו ע"א), ובתוספות הרא"ש בברכות (דף מח ע"א), ובתוספות רי"ד בעבודה זרה (דף סו ע"ב). וכן כתב הרב זרע יצחק בגיטין (דף לה ע"ב ד"ה ליחוש) דהני כללי דכילי לן רבנן פלוני ופלוני דתנאי הלכה כפלוני היינו בסתם אבל כד מוכח דאמוראי או גמ' ס"ל איפכא הכי פסקינן. וע"ע בכנה"ג (כללי הגמרא אות ג), וביד מלאכי (כללי התלמוד כלל שא וכלל תקעב), ובשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן פח).

ומסתמות הגמרא בנידון דידן נראה דלא קיימא לן הכי, דמלבד מה שזכרו בגמרא בכתובות שם, דהיו אמוראים שהיו מתרחקים מבעלי ראתן, בכל תכלית ההרחקה, הא סתמא דגמרא בב"ק (דף ס ע"ב) ת"ר: דבר בעיר - כנס רגליך, שנאמר: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר". ומשמע דעל כולם נאמר דין זה, בין תלמידי חכמים ובין לומדי התורה. וכן היה פשוט להורות.



ג.

אלא שנסוגתי אחר בהבטי, לדברי הרב משך חכמה (ס"פ תרומה) שכתב וז"ל: דעל ת"ת דרבים צריך למסור עצמו למיתה ולסכן עבור זה. עכ"ל. וראייתו, ממה שיהושע נענש על שלא עסק בתורה בעת המלחמה (עירובין דף סג ע"ב). ודבריו חידוש ופלא, שצריך להסתכן כפשוטו עבור ת"ת דרבים.

ונמצא לו חבר, הוא הגאון רבי אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים בכתובות (סימן רעז), גבי עובדא דריב"ל דהוי מיכרך בבעלי ראתן ועסיק באורייתא, והקשה דהלא מבואר בגמ' דהיכא דשכיח היזקא לא סמכינן אהא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין. ותיקן, דצ"ל דזהו דוקא בשאר מצוות, אבל לימוד התורה שאני וכדיליף מק"ו אם חן מעלה וכו'.

ואחר המח"ר, דבריהם תמוהים להלכה, דמאחר שראינו שכל האמוראים לא נהגו כן ולא עשו כן, משמע דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל הכי שיש לסכן עצמו ללימוד התורה. גם מה שהלך בדרכם בספר חשוקי חמד בכתובות (דף עז ע"ב ד"ה מיכרך), שכשנופלים פגזים יש ללכת ולנסוע למסור שיעור, דהכל תלוי בחשש הסכנה ואי הוה שכיחא היזקא אסור לו לסמוך על הנס. ופעלה במחשבה לפני להביא ראיה מהאי דאיתא בגמרא בקידושין (דף כט ע"ב), דהוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי, דכי הוה עיילי בתרין אפי' ביממא הוה מיתזק, אמר להו: לא ליתבי ליה לרב אחא בר יעקב אינש אושפיזא, אפשר דמתרחיש ניסא. על, בת בההוא בי רבנן, אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה, כל כריעה דכרע נתר חד רישיה. אמר להו למחר: אי לא איתרחיש ניסא, סכינתין. ע"כ. ויש לעיין הלא היה זה בבית המדרש, וכיון שבאו ללמוד תורה דרבים כיצד היו יכולים להזיק להם?

(א). ונראה לכאורה שסתר משנתו שכן בחשוקי חמד בבבא בתרא (דף ח ע"א) בשאלה האם להקים ישיבה במקום שנתעוררה שם שנאה ליהודים? הביא שבספר תורתך שעשועי (עמוד תסט) מסופר שת"ח פגש יהודי עתיר נכסין, והבטיח לתמוך באברכים שיבואו למדינתו ללמוד תורה וללמדה. ת"ח זה פנה למרן הגר"מ שך זצ"ל, וסיפר את הסיפור שהנגיד מוכן לפרנס כולל אברכים, אולם יש שם בעיה חמורה, כי השלטון שם התרופף, וחבורות בריונים מטילות חיתתם, הם הולכים ויורים סתם כך לשם שעשוע, כי אין שם מורא מלכות, וחיי האברכים לא יהיו בטוחים שם. מרן הרב שך זצ"ל השיב: הסר דאגה מליבך, אתה תדאג לאברכים ואני מבטיחך, שלא יאונה להם כל רע. לא חלפו אלא ימים ספורים, ובאותה מדינה התחוללה מהפיכה, שלטון חדש שם קץ להפקרות, והבטיח את חיי התושבים והכולל קם לבטחה. דברי מרן הגר"מ שך מבוססים על הנאמר במסכת בבבא בתרא (דף ח ע"א) "אף חובב עמים, כל קדושו בידך" (דברים לג, ג) אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבש"ע, אפילו בשעה שאתה מחבב עמים [שאתה מצהיב להם פנים להשליטן על בניך, רש"י] והם תוכו לרגלך, אלו תלמידי חכמים שמכתים רגליהם מעיר לעיר, וממדינה למדינה, ללמוד תורה, "ישא מדברותיך" - לישא וליתן בדברותיו של מקום.

אמנם, לענין מעשה, כבר אמרו חז"ל במסכת פסחים (דף ח ע"ב) שלא סומכין על הנס אפילו כשהולך לדבר מצוה, אם שכיח היזקא, ולכן אין ללמוד מכאן הלכה למעשה, אלא בכל מקרה יש לשאול בעצת חוקנים, וברור שמרן זצ"ל בירר את כל העובדות, וידע שאין כאן מצב של שכיח היזקא, והוסיף את תפילתו שלא יארע נזק לבני התורה, בזכות התורה שהם למדו, וכעין מה שמבואר בכתובות (דף עז ע"ב) רבי יהושע בן לוי מיכרך בהו [בבעלי ראתן] ועסיק בתורה, 'אמר אילת אהבים ויעלת חן' אם חן מעלה על לומדיה, אגוני לא מגנא. והוסיף שם הריטב"א דאפילו היכא דלא עסיק בתורה היה מכריך בהם, וכדאמרינן בסוטה (דף כא ע"א) כי נר מצוה ותורה אור דאורייתא אפילו בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא לעוסקין בה לשמה, יעו"ש. עכ"ד. הא קמן שפירש דרך באופן דלא שכיח היזקא מותר, אך באופן דשכיח היזקא אסור ולא מחלק בין צורך לימוד תורה או צורך מצוה אחרת. וצ"ע.

ועוד יש להעיר ממ"ש המהרש"א (שם ד"ה אפשר) שלא חשש אב"י שינכו מזכויותיו של רב אחא בר יעקב כיון שידע שיתפלל ובכהאי גוונא אין מנכים לו מזכויותיו. ע"כ. ולכאורה, אמאי לא קאמר דתעמוד לו זכות הרבים הלומדים תורה שלא ינכו לו מזכויותיו, ועל כרחך דגם בכהאי גוונא מנכים לו מזכויותיו. וכיוצא בזה ראיתי בשו"ת הרי יהודה (ח"ב סימן ד אות ג בהערה), שכתב דאפשר דריב"ל סביר וקביל שינכו לו מזכויותיו ובלבד שילמד תורה לאחרים.

ומכאן יש להעיר עוד, על מה שכתב הרב אהבת איתן בכתובות (שם), דיש לדקדק איך מגינה על הנכרך בבעלי ראתן, הא שכיח היזקא, ואמרינן בפסחים (דף ח ע"ב), דהיכא דשכיח היזקא, אפילו שלוחי מצוה ניזוקין [ולכן העיר אליהו הנביא לר' יוסי, למה נכנסת להתפלל בחורבה – בברכות דף ג ע"א]. ונראה ל', דהגנה תורה עדיפא ממצוה, ומגינה אף היכא דשכיח היזקא, ועוד דלימוד לאחרים הוה זכות גדול. ובזה אתי שפיר דסמך על הנס, אף על גב דבעלמא קיי"ל דאין סומכין על הנס, היינו ביחיד, אבל בצורך רבים סומכים, עכ"ל. ולפי האמור זה אינו, דהגם שהיו נכנסים לבית המדרש ללמוד, והוה תלמוד תורה דרבים וצורך רבים, הזיק המזיק, וגם רב אחא בר יעקב חשש לניכוי זכויות. וכן כתב להעיר ע"ד הגרי"ח סופר שליט"א בספרו מנוחת שלום (חלק יב סימן נח) ע"ש.

שוב ראיתי להגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות (כרך ה סימן שצט) שהביא דברי המשך חכמה הנ"ל, וכתב ע"ד, ונראה שהגאון בעל "משך חכמה" לא נתכוון כפשוטו שמחויב למסור עצמו למיתה בשביל ת"ת 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. ומה עוד, שעצם הדבר שאינו מחשיב את התורה שהיא חיינו לסכן את נפשו עבורה, זה גופא היה קטרוג גדול בעת הסכנה במלחמת יהושע, וכמבואר במגילה (דף ג ע"ב). ע"כ. הא קמן, שגם בדברי המשך חכמה מעמיד הגר"מ שטרנבוך שאין זו סכנה ודאית". אולם, על דברי הקובץ שיעורים הנ"ל לא שייך לומר כן, שכן הוא מפרש את מעשה דריב"ל, שמפורש בגמרא שהיה בזה סכנה ודאית. וגם ע"ד הקובץ"ש כתב הגר"מ שטרנבוך שם: ומיהו אפשר לחלק דהיינו לענין סכנת מחלה שהוא כבידי שמים, שאז י"ל שכח התורה מעלת חן ומצילתו, וגם ד"ל דלזה צריך קדושת התורה בדרגת ריב"ל. ע"כ.

ב. הערת הרב דוד לוי (תגובות הרב אפרים כחלון בסוף המאמר): לכאורה ניתן להביא ראיה לאיפוך, כיצד הלכו כל אותם אנשים לבית המדרש, והלא ידעו שיש שם מזיקים, ומשמע שהיה מותר להם להסתכן לצורך תלמוד תורה דרבים.

ג. הערת הרב דוד לוי: נתבאר במאמר אצלי [בסופו], שרק בשעת הלימוד עצמה מגנת זכות התורה [כפי שהוכחנו שם] ואם כן יתכן, שאף שהיה בדבר תיקון לצורך ת"ת דרבים, מכל מקום הואיל ובאותה השעה לא היו רבים שעסקו בתורה, אין להסתכן לצורך לימוד תורה 'עתידי' שכעת אינו לפנינו.

ד. הערת הרב דוד לוי: כן כתב במפורש הקובץ"ש בכתובות שם, שציין הכותב הנכבד בדבריו לעיל.

ה. הערת הרב דוד לוי: אמנם התעוררתי כעת על דברי הגר"מ שטרנבוך שליט"א, דהלא בדברי המשך חכמה מוכח להדיא, שמדובר בסכנה ודאית, היות ומשווה שלסכן עצמו לצורך ת"ת דיחיד אסור, בשונה מת"ת דרבים שיש להסתכן, באותה הסכנה. והמקור לכך שאין להסתכן לצורך 'יחיד' מביא המש"ח, מהגיבורים שבקעו במחנה ארם, ולא אבה דוד לאמרם בשמם, היות ואמר שכל המוסר עצמו למיתה על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה בשמו, ומבואר שהיה זה סכנה ממשית, כדברי דוד. וביותר, שהלא לבקוע במחנה ארם כאשר החיילים הם ממחנה אויב לכו"ע יש בדבר סכנה ממשית, ועל כך אומר המשך חכמה שאין להסתכן לצורך 'יחיד'. ואולם לצורך 'רבים' מותר להסתכן אף בסכנה ממשית דומיא דמחנה ארם.

ומ"מ אין מכאן ראייה לעת המגיפה דהלא כבר אמרו חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל (פרשת בא - מסכתא דפסחא פרשה יא) כתיב "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" - מגיד, משנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע שנאמר "לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך בעדך וגו'" (ישעיה כו, כ), ואומר "הנני אליך והוצאתי חרבי מתערה והכרתי ממך צדיק ורשע" (יחזקאל כא ח). ע"כ. ובגמרא בב"ק (דף ס ע"ב) דרשו להאי קרא ד"ואתם לא תצאו" על דבר בעיר. הא קמן, דאין לחלק בין צדיק לרשע, בעת שניתנה רשות למשחית להשחית.

גם ממה שאמר השטן לר"ח בר פפא, מי אכריכת בבעלי ראתן, אין להביא ראייה שצריך לעשת כן, ובייחוד על פי מה שכתב הגאון רבי דוד הכהן מג'רבא בספרו משגב לדך בכתובות (שם), דמה שאמר כן אינו אלא דחיה בעלמא במילתא דלא הוה ביה. דלעיל קאמר דטעם ישיבתו בגן עדן דלא איתשיל אשבועתיה, ומדקאמר ליה אייתי ס"ת וכו' אולי נתחסד דאף אשבועתיה לא איתשיל, לזה אמר מי איכרכת וכו' דלא הוה ביה. עכ"ד [אמנם, בספר פתח אליהו על התהילים (מזמור טו) לרבי אליהו אילוז ראב"ד טבריה, כתב בדגלל תרומיהו התקיים בו העניין שנכנס חי לגן עדן. ועל פי זה פירש את הפסוקים "מי יגור באהליך ומי ישכון בהר קדשך" - שיכנס חי לגן עדן, "נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד" - דהיינו דאיכריך בבעלי ראתן המאוסים לכבדם בלימוד תורה - בזה יגור, ואם נשבע ולא ימיר בשאלה - בזה יזכה גם לשכון. ודו"ק. וע"ע בספר דברי יעקב ביאורי אגדות להגר"י עדס נר"ו (עמוד רטז) שגם עמד ע"ז].

ד.

וראיתי לכמה מרבוותא שכתבו להדיא, שאין ללמוד ממעשה דריב"ל, דשאני ריב"ל דנפיש זכותו וקדושתו. וכן נראה מדברי המהר"ל בחידושי אגדות (שם), שכתב על מעשה דריב"ל שהדבקות בתורה הוא שמציל מן המיתה שהתורה היא כולה חיים ולכך היה ניצול מן המיתה, ואין זוכה לדבר זה רק אדם אחד. ע"כ. וכ"כ ההפלאה בכתובות (שם), דריב"ל בגדל האמנה החזקה שלו בתורה שלא עלה בלבו הפחד ביניהם לכך זכה להתהפך המות לחיים. ע"כ. וכ"כ בשו"ת בית דוד לייטר (ח"א סימן כב), דשאני ריב"ל דנפיש זכותיה טובא, ובטוח היה שלא יזיק לו. ע"כ.

1. והגם ששם הוסיף לומר תירוצ נוסף, דשאני התם דהוא למד עמהם תורה, דאמרו במגילה (דף טז ע"ב) גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות. עכ"ד. נראה שעיקר תירוצו הוא דשאני ריב"ל דנפיש זכותיה, ובייחוד שלימדו תורה. וכ"כ לבאר בדבריו בשו"ת אדרת תפארת (ח"ה סימן מו). ובלא"ה, הא כבר הבאנו לעיל דהריטב"א פירש דאף שלא בשעת הלימוד היה עושה כן. מה גם דמ"ש גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות אין הכונה שימסור נפשו על התורה, אלא שמעלת הלימוד תורה גדולה יותר. ובזה אמרתי להאריך קצת והאבהה מקלקלת את השו"ה: הנה אמרו חז"ל במגילה (דף טז ע"ב) אמר רב יוסף: גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות. דמעיקרא חשיב ליה למדכי בתר ארבעה ולבסוף בתר חמשה. ע"כ. והאי מימרא תמוהה ביותר, הא קי"ל דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. ולך נא ראה למ"ש הטור (יורה דעה הלכות צדקה ס"ו ס"א), ושכתבת שיש אומרים שיכולין לשנות אפי' מת"ל לצורך ל' פשיטם להגמון בכל שנה לפי שהוא הצלת נפשות שאם לא יתפשרו עמו יש כמה עניים שאין להם ליתן ויכום ויפשיטום ערומים הדין עמהן כיון שיש בו הצלת נפשות הוא קודם. וכ"פ שם בשו"ע (סעיף יד). הא קמן דפיקוח נפש גדול מלימוד תורה. ואיברא דכבר הקשה בפרישה (אות יג) משם מהרש"ל (בהגותו לטור כאן) ע"ד הטור, תימה, הלא מסקינן במגילה (דף טז ע"ב) דגדול תלמוד

וכדברים האלה כתב הגאון רבי אפרים שלמה זלמן בספר מספד תמרורים, בהספד על הגאון מסוכטשוב בעל האגלי טל (סימן ע עמוד לג), וז"ל: לא היה לריב"ל דבר יותר טוב ממה שאמרו עליו דאכריך בבעלי ראתן, לפי שהראה בזה שריב"ל בירר הרע מן הטוב עד שנשאר הטוב נקי לגמרי בלי שום התערבות רע וכל שלא נמצא בו שום מציאות הרע א"א להרע לידבק בו, ועל כן ריב"ל שהיה נקי מכל רע היה יכול למיכרך בבעלי ראתן והיה בטוח שלא תדבק בו הרעה, לא כן רחב"פ שלא הגיע למדרגה זו, כי ודאי נמצא בו מעט מזער תערובת, לא היה רשאי להכניס עצמו בסכנה פן תדבקהו זבובי בעלי ראתן. עכ"ד. וכן כתב בשו"ת להורות נתן (ח"ו בהקדמה): דרבי יהושע בן לוי זכה למדרגה זו, שזיכך את גופו על ידי דבקות בבוראו עד שנהפך

תורה יותר מהצלת נפשות. ותירץ, דהתם מיירי שיש אחרים שיכולים להציל הנפשות ולכן אף על פי שהוא מצוה גדולה מי שמקדים להציל נפשות מ"מ תלמוד תורה קודם הואיל שיש אחרים שיכולין להציל הנפשות וכו' עכ"ל. והוסיף עליו בשו"ת לב חיים (ח"ב סימן קמח) דבעובדא דמרדכי היתה אסתר, והיה יכול מרדכי לסמוך עליה שתעסוק בהצלת נפשות. [אולם, בתשובה מבנו הגאון רבי יוסף פלאגי שהובאה בשו"ת חיים ביד (סימן ככו) תמה ע"ד אביו, דלא יכול היה מרדכי לסמוך על אסתר בזה שכן כל נס ההצלה נעשה על ידו, ושוב אין לומר שמטע"ז פרשו ממנו סנהדרין ע"ש דבריו].

וכן בקודש חזיתי לב"ח (שם אות ו) שעמד על זה וכתב לתרץ, דהתם לא קאמר אלא גדול הוא העוסק בתורה להחשיבו ולהקדימו יותר ממי שעוסק בהצלת נפשות דאינו חשוב כמו העוסק בתלמוד תורה, אבל להוציא ממון להצלת נפשות, פשיטא הוא דקודם להוצאה לתלמוד תורה, דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש דוחי בהם ולא שימות בהם (יומא דף פה ע"ב) ופשוט הוא. וכ"כ חתנו הט"ז (שם ס"ק ו): דודאי אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש, אלא דהתם אומר דיותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידו הצלת נפשות, ממי שבא לידו הצלת נפשות ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד תורה ולעסוק בהצלת נפש. ויליף לה ממרדכי בלשון, שתחילה שלא בא לידו עסק של הצלת נפשות היה חשוב בעיני חכמים, יותר ממה שאחר כך בא לידו המצוה של הצלת נפשות והוצרך לבטל תורה כדאי' שם שלא מנאו אותו חכמים כמו תחלה עכ"ל. ושני נביאים מתנבאים בסגנון אחד בשפה אחת ודברים אחדים. ובספר מראות הצובאות לרבי משה זאב מרגליות זצ"ל (אבן העזר סימן יז ליקוטים מחידושי גפ"ת) כתב, שדברי הט"ז מוכרחים, דאל"כ יקשה על מרדכי גופיה, האין ביטל ת"ת בשביל הצלת נפשות, הא ת"ת עדיף טפי, א"ו דלענין החיוב הצלת נפשות קודם. וכיוצא בזה כתב בשו"ת לב חיים (ח"ב סימן קמח) דפיקוח נפש דוחה תלמוד תורה, אך לימוד תורה היא מצוה יותר חשובה ומכובדת מהצלת נפשות. ולכן תלמיד חכם קורא ראשון, וכנגד זה אמרו ת"ת כנגד כולם. ושנה דבריו בס' צדקה חיים (דרוש כב דף ע"ב), וע"ע במ"ש בנגי חיים (מערכת ת' אות לג). וכיוצא בזה כתב בכתב סופר ז"ל עה"ת בפרשת קרח (דף ריב ע"ב) שמביא בשם אביו החתם סופר ז"ל שהיה רגיל לפרש דברי הגמ' במגילה שלא תיקשי דלמה פירשו ממנו מקצת סנהדרין הא הוצרך לבטל מד"ת כדי להציל כלל ישראל, בכזאת. דודאי למי שנשתייע הצלת נפשות צריך להניח דברי תורה מ"מ מלמעלה בוררים מי שאין תורתו חשובה כ"כ שהוא יבטל מתלמודו, וראו הסנהדרין כי ע"כ תורתו אינה חשובה כמו היושבים לאחריו, ולכן פירשו ממנו מקצת ועשו אותו חמישי לסנהדרין. עכ"ד.

אולם, בשו"ת חיים ביד (סימן ככו) העיר ע"ד הב"ח והט"ז וחילוקם, דלפי דבריהם, דזכות לימוד תורה גדולה יותר, נפיק מיניה חורבא, כיון דהעוסק בהצלת נפשות הגם שהוא ת"ח ג"כ אינן מכבדין ומחשבינן אותו להקדימו כמו העוסק בתורה, יש חששא שמושכין ידיהם ומתעצלין על הצלת נפשות ומניחין מצוה הצלת נפשות, והרי קי"ל פיקוח נפש דוחה את השבת כמ"ש הרמב"ם (בפ"ב מהל' שבת ה"א) ועוד שנעשית על ידי גדולי הדור (שם הלכה ג) וכ"כ הטור (או"ח סימן שכח). נמצאנו למדים שהעוסקים בהצלת נפשות עצמם צריכים שיהיו גדולי ישראל וחכמים וכיון שעל הגדולים מוטלת מצוה זו של הצלת נפשות מי הוא הקודם להם ולומר דגדול העוסק בתורה להחשיבו ולהקדימו יותר ממי שעוסק בהצלת נפשות כיון שהם הגדולים והגם שימצא עוסקים בתורה גדולים כמוהם שאינן עוסקים בהצלת נפשות אפי"ה אין ראוי לכבדם ולהחשיבם העוסקים בתו' יותר דיש חששא שמושכין ידיהם ומניחין הצלת נפשות ואיכא פיקוח נפשות ח"ו. עכ"ל. ושם צדיק עתק דברי הגאון הקדוש רבי חיים בן עטר בספרו ראשון לציון במגילה (שם) ובחידושו על השו"ע (יו"ד סימן רנא ס"ד) שהקשה כן והסיק, דמ"ש בגמרא גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות היינו דוקא בכה"ג שעומד בפרץ לבל יבא הדבר לידי סכנת נפשות אבל להציל מן הים ומן המפולת דקיימי נפשות להציל אין לך דבר שקול בפיקוח נפשות ועדיף מת"ת. ולא מבעיא דרבים אלא אפי' הצלת נפש יחיד עדיף מת"ת יע"ש. וכן ביאר הרב פרי האדמה ז"ל (ח"ד הלכות ת"ת

גופו לבחינת נשמה, והראיה לזה שהרי כרך נפשו עם בעלי ראתן ועסק בתורה, ולא חשש לסכן נפשו ולהדבק מחליים, ואף דכתיב "וחי בהם" (ויקרא יח, ה), כי באמת ליכא סכנת חולי על ידי חיבור בבעלי ראתן אלא לבעלי הגוף הגשמיים, אבל רבי יהושע בן לוי נזדכך עד שגופו היה משולל מכל טבע גשמי, כי כולו נהפך רוחני לבחינת נשמה, ולכן היה רשאי לכרוך עצמו עם בעלי ראתן וללמוד תורה, כי גוף שהוא נשמה אינו עלול לקבל שום חולי גשמי. והוא הטעם שזכה ליכנס בגן עדן בגופו. ע"כ.

גם בספר משנת רבי אהרן קוטלר (ח"א עמוד ריד) כתב על מעשה דריב"ל, דהגם שיש בזה חיוב של "ונשמרתם לנפשותיכם", אך ריב"ל חידש מדת חסידות עליונה כזו, ובמידת הביטחון סמך על הגנת התורה שלא יזיק. אף דמאד שכיחא היזקא ומ"מ היתה טענה זו על ר"ח ב"פ שלא נקרא שקיים את כל התורה כולה, והיינו את דרגת החסידות הזו. והענין מבהיל ומפליא. עכ"ד. ומבואר מדבריו דדרגות אלו הם רק לקדושים אשר בארץ המזה, הני אמוראי קדישי, ולא כל הרוצה לבא יטול את השם יטול. וכ"כ בספר הערות בכתובות מהגרי"ש אלישיב זצ"ל (שם) דריב"ל עסק בצורה בקדושה ובטהרה ולגביו ליכא סכנה כלל, משא"כ אחד שלא זהיר בזה כ"כ ודאי לכלל סכנה נכנס. וכ"כ הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו תשובות והנהגות (שם), ובשו"ת אדרת תפארת (ח"ה סימן מו).

פ"א ה"א דף א ע"א) דאעיקרא קושיא ליתא שהרי התם במרדכי ביטל ת"ת משום שמא יארע איזה דבר של הצלת נפשות ובוה ודאי על הספק ת"ת קודם, אבל בנתונים לסכנה עתה ודאי הצלת נפשות קודם. עכ"ל. וכן כתב בספר פני מבין לרבי בכור יצחק נאבארו בסנהדרין (דף מט ע"א, דף עב ע"א בספר). וע"ע בשו"ת שלמת חיים וזנונפלד (עניינים שונים סימן כג).

ולא אכחד, שראיתי לדרישה (שם אות ה), שכתב עוד לתרץ, דהתם מיירי בענין שאין יכול לקיים שניהן אז תלמוד תורה קודם, אבל הכא מיירי בענין שאף שיתנו ממנו להגמון מ"מ ישאר לסיפוק תלמוד תורה אלא שלא יהיה כ"כ בריח ובענין זה אמר כיון שיש הצלת נפשות הוא קודם. עכ"ד. וכבר תמה הט"ז (שם) ע"ד וכתב: דיותר תימה על בעל הדרישה שכתב בתירוץ קושיא זאת דאם הוא בענין שאין יכול לקיים שניהם אז תלמוד תורה קודם כו' וזה ודאי אינו. עכ"ד. וכן תמה ע"ד הגר"י פלאגי בתשובה שהובאה בשו"ת חיים ביד (סימן ככו) ודחה דבריו. ע"ש. וע"ע במ"ש לתמוה הגאון רבי דוד פאלקון זצ"ל בספרו בני דוד (הלכות תלמוד תורה פ"א ה"א) על קושית מהרש"ל הנ"ל ודון מיניה. ועיין בספר פרי האדמה להגאון רבי רפאל מיוחס זצ"ל על הרמב"ם (שם) מה שהעיר על הרב בני דוד. ואכמ"ל.

ועתה תחזה דבשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן יז - קונ' רפואה בשבת פרק ז אות ד) כתב ביאור נפלא על דברי הדרישה, שבנידון הרא"ש המדובר לא על פקוח נפש ממש כי אם על הצלת נפשות מעינויים של מכות והפשטתם ערומים. דברים שיכולים לסבב סבל נפשי וגופני וכדומה, אבל כשלפנינו מצטייר מצב של פיקו"נ ממש גם הפרישה יודה שבדאי יש להקדים הפיקו"נ על הת"ת, ובכך תתורץ תמימה הט"ז. עכ"ד. ולדבריו, אין גם אחד דסובר דבפיקוח נפש ודאי יהיה גדול תלמוד תורה. והעיקר כמ"ש, דמ"ש גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות אין הכונה שישכן עצמו עבור לימוד תורה וכאמור.

גם הלום ראיתי אחרי רואי למ"ש הגאון רמ"מ כשר זצ"ל בספרו התקופה הגדולה (עמוד 38), דמה שנכתב במגילה שמרדכי היה רצוי לרוב אחיו, והיינו לפי שפירשו ממנו מקצת סנהדרין דגדול ת"ת יותר מהצלת נפשות, מ"מ הפסוק במגילה שנכתבה ברוח הקודש השמיענו, דההלכה לדורות אחר הרוב של הסנהדרין שלא פרש, לפי שיש לבטל תורה להצלת נפשות. עכ"ד. ודו"ק.

[הערת הרב רועי הכהן זק: לבירור מקיף בשיטות האחרונים בנושא זה, יעויין בדברי הגאון רבי אברהם חיים שרמן, במאמרו "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות", תחומין ז, עמ' 335-350].

גם בשו"ת הרי יהודה (ח"ב חיו"ד סימן ד אות ג - ד), ישב על מדוכה זו, ומסיק, דאין להביא ראייה ממעשי דריב"ל לשאר אינשי, וכעין מה דאשכחנא לכמה תנאים שהכניסו עצמם במקום סכנה וידעו שיעשה להם נס כרבי חנינא בן דוסא והערוד (ברכות דף לג ע"א) ונחום איש גמזו שהיה שוהה בבית רעוע (תענית דף כא ע"א), וידעו שלא ינוקו ולכן לא הווה גביהם מקום סכנה כלל. וזכר לדבר ממ"ש הפוסקים דאין להקשות אם המצא ימצא בש"ס הפך ממ"ש רבנו יהודה החסיד בצוואתו כי הראשונים נפיש זכותיהו וכמ"ש מהרש"ק בשו"ת קנאת סופרים (דף לט ע"ד ד"ה ובדבר) והגאון צמח צדק בפסקי דינים (ח"א חיו"ד סימן קטז ד"ה הנה), והרב חנא וחסדא (ח"ב דף רכה ע"ב ד"ה והנה שם) ועוד. עכת"ד.

אולם, יש להעיר, דבמה שציין ממעשה דרחב"ד והערוד, כבר עמד על זה המהרש"א בברכות (שם בחידושי אגדות) והקשה, היאך הכניס עצמו למקום סכנה? ומייתי לדברי הירושלמי בברכות (פ"ה ה"א) שהיה רחב"ד בתפלתו ובא חברבר והכישו ולא הפסיק מתפלתו וחברבר היינו ערוד. עכ"ד. אולם בעיון יעקב ברכות (שם) כתב לתרץ, דשאני ר' חנינא בן דוסא שהיה מוכבט בעצמו שתהיה הצלה על ידו, ולכן סיכן עצמו להציל הצבור מסכנה ונוק, ולהציל רבים מסכנה, מותר היה לו לעמוד במקום סכנה. ע"ש. וכיו"ב כתב הרב חיד"א בפתח עיניים בברכות (שם), דבצדיק גמור שידע שלא חטא גם בגלגולים אחרים אין לו חשש שיעמוד במקום סכנה ולכן לא חשש רחב"ד להכניס רגלו לחורו של עכנאי ע"ש דבריו. וכעין זה כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ט חו"מ סימן יב אות ט) דלרחב"ד היה הדבר ברור בעיניו ומוכבט לו שיעשה נס על ידו, ואין כאן אפילו ספק סכנה. וכן מצאנו אצל צדיקים כיו"ב שבטחו בזכותם ועמדו במקום סכנה. עכ"ד. וכ"כ בספר חשוקי חמד בבכורות (דף לו ע"ב), וע"ע באנציקלופדיה תלמודית (כרך א ערך אין סומכין על הנס טור תרפ אות ב ערך במקום סכנה), חזינן דאין ללמוד מהני רבנו קדיש והנהגותיהם, ואין לאדם להכניס עצמו לסכנה גם לצורך לימוד תורה דרבים.



ה.

ואל תשיבני ממה שמצאנו שרבי עקיבא היה מקהיל קהילות ומלמד תורה ברבים, כמבואר בגמרא בברכות (דף סא ע"ב), שכן הייתה אז שעת השמד, וכמ"ש המהרש"א בחידושי אגדות (שם ד"ה משל). מה גם דבסופו נהרג, ואדרבא איכא מכאן ראייה להיפך, דלא אמרינן דתורה אגוני מגנא אפילו בלימוד תורה דרבים. וכן נראה מבואר ממעשה דרבי חנניה בן תרדיון (ע"ז דף יח ע"א), שסיכן עצמו ללמד תורה ברבים ובסוף נשרף^ז, וכמו שהוכיחו רבי יוסי בן קיסמא שלא היה

ז. הערת הרב דוד לוי: יש לציין, כי אף המשך חכמה עצמו לא הביא ראייה לדבריו מריב"ל, דסבירא להו ככל חבל הנביאים שהבאתם. וצינתי אצלי במאמר (הערה ט) שרבינו בעל האור שמח כתב לפרש כן במשך חכמה (ויקרא כו, ו), כי ריב"ל לא ניווק, משום שהיה דבוק בתורה ובקב"ה בכל עת, ואינו עלול למזיקים ולפגע רע, עיי"ש. [ואם כן כמובן שאין לדחות דבריו, מכח מה שמעשה דריב"ל היה לקדושים אשר בארץ, שכן אף הוא לא מביא ראייה משם].

ח. הערת הרב דוד לוי: דברים יפים. אבל לך נא ראה את דברי השרף מברסק (הגרי"ל דיסקין זצ"ל, אהלים מגילה יא, א) דהביא ראייה מעובדא דר"ע שיש למסור את הנפש לצורך לימוד תורה דרבים. והבאתיו בריש המאמר.

ט. ובענין זה, יש להביא מה שכתב הר"ן בנדרים (דף סה ע"א ד"ה תניא וד"ה היכא) ובב"י (יו"ד סימן רכח סעיף כ), בד"ן המודר הנאה מחבירו שאין מתירין לו אלא בפניו, דנחלקו הראשונים אם יש להביא ראייה מצדקיה המלך, שהיה

לו לעשות כן, שמסכן עצמו. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי יוסף בן עיש זצ"ל בספרו בן אברהם על הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ב ד"ה ואני), דמדקאמר ר"י בן קיסמא לר"ח בן תרדיון, מדוע אתה עוסק בתורה? מזה משמע דמה שהיה עוסק בתורה היה שלא ברצון חכמים, ועל זה קאמר, אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר מן השמים ירחמו. עכ"ד. ועיין במ"ש בזה הגאון רבי ישראל חיים יוסף אליקים זצ"ל בספרו שם יוסף (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ב). הא קמן שאין לאדם לסכן עצמו בשביל ביטול תורה דרבים, ול"א תורה אגוני מגנא היכא דשכיח היוקא. ואפילו בשעת השמד, אם יכול הוא לעשות אותה המצוה ללא שיכניס עצמו סכנה ודאי עדיף, וזאת הטענה שטען לו רבי יוסי בן קיסמא. צא ולמד ממ"ש הגר"ש קלוגר בספרו עבודת עבודה לע"ז (שם דף לח ע"א מדפי הספר), ובשו"ת האלף לך שלמה (חיו"ד סימן שכא), שלאחר שהוכיחו רבי יוסי בן קיסמא חשש רחב"ת שיש לו דין של מאבד עצמו לדעת, ולכן שאלו מה אני לחיי העוה"ב. ע"ש דבריו. וכיוצ"ב כתב בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חיו"ד סימן שנה). ע"ש. ועיין במ"ש הרב כס"מ (בהל' יסודי התורה פ"ה ה"א) בזה. אולם, מצאתי בספר חסידים (סימן תתקנה הוצאת אוצר הפוסקים בשינויי נוסחאות וכת"י אות ג), שגם במעשה דרחב"ת היתה זו שעת השמד, ולפי זה יש לעיין במה נחלק עליו רבי יוסי בן קיסמא שהוכיחו?

ולך נא ראה למ"ש בספר טהרת המים (מערכת ק אות נח), דרבי עקיבא ורבי חנינא ועוד הני שמסרו נפשם על קדושת השם ס"ל דטוב בעיני ה' דהאדם ימסור נפשו לקדש שמו ק"ו מצרפדעים וכמ"ש בפסחים (דף נג ע"ב), ודלא כסברת דניאל. ודע דכל זה בשכבר עמד שם בשעת גזירה או שניסוהו לעבור על דת אבל לילך הוא בעצמו למקום סכנה שיאנסוהו לקדש השם, זה ודאי הוא מתחייב בנפשו וראיה משמואל שאמר "איך אלך ושמע שאול והרגני" (שמואל א, טז, ב) על אף שהיתה הליכתו בציווי ה', דבמקום דאיכא חשש סכנה אין סומכין על הנס". ויש חבילות ראיות דדבר זה הוא מוכרח". וכן מצאתי לרבי דוד מלידא בספרו עיר מקלט בפרשת אמור בפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב מצוה רצז) שכתב כן, דאין לאדם להביא עצמו לידי מצות קידוש השם. ומזה הטעם לא כתבה התורה מעשה דאברהם באור כשדים ע"ש עוד

צדיק גמור, ומהסנהדרין שהיו אז, שהתירו לו נדרו שלא בפני נבוכדנצר. דכיון שהיה צדקיה מצטער ביותר הו"ל כדיעבד ומדהתירו לו ש"מ דשרי, שא"א שלא עבדו כדין. ומה שהכתוב צווח עליו והעניש (דברי הימים ב, לו, יג), היה בשביל חילול השם, דאחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם (אבות ד, ד). אבל הראב"ד ושאר הראשונים פליגי בזה וכתבו פוק חזי מה עלתה בו ובסנהדרין שנענשו כ"כ. הלכך אין להביא ראיה משם. עכ"ד. נמצא שלדעת הראב"ד וסייעת מרחמוהי ס"ל דכיון שקיבל עונש על מעשיו ע"כ שהיתה בזה טעות גדולה, ואין למדין מזה כלל. ועיין בספר ויואל משה להגה"ק מסאטמר (מאמר שלש שבועות אות נג עמוד סז) שתלה בזה את מחלוקת הראב"ד והרמב"ם (בהלכות מלכים פ"א ה"ג) אם אפשר להביא ראיה מבר כוכבא מאחר שמת בסופו. וע"ע במה שכתב שם לעיל מיניה (אות ל עמוד מב), ודו"ק. וגם למ"ד דאפשר להביא ראיה ממעשים כאלה, הלא שוברו בצדו, דר"י בן קיסמא חלק עליו וכמ"ש. ולו יהא אלא מחלוקת בדיני נפשות, הא אזלינן לחומרא, וחמירא סכנתא. [הערת הרב רועי זק: אם הייתה שם שעת השמד, אז לכאורה לא אמרינן שאזלינן לחומרא בנפשות, בוודאי שלא לדעת התוס'].

י. הערת הרב רועי הכהן זק: ריב"ק סבירא ליה שגם בשעת השמד אם יכול להשתמט, לא ימסור את נפשו, וכהא דאלישע בעל כנפיים בתוס' שם. כך נראה לי.

יא. הערת הרב רועי הכהן זק: ולכאורה תליא במחלוקת הראשונים בעניין יעבור ואל ייהרג אי שרי להחמיר וליהרג. ויעויין גם במאמר הרש"ז פיק בגליון ניסן התש"פ.

יב. הערת הרב דוד לוי: אמנם בשו"ת שבות יעקב מתיר להכניס עצמו למקום סכנה לקדש שמו יתברך.

דבריו. ומכאן תוכחה מגולה למה שכתב בספר חובות הלבבות (שער אהבת ה' פרק ו'), דמי שהגיע אל המדרגה של יראת השם האמיתית לא יפחד ולא יירא זולת הבורא. וכמו שספר אחד מן החסידים על אחד מהיראים, שמצאו ישן באחד המדברות ואמר לו: האינך ירא מן האריה שאתה ישן במקום הזה? אמר לו: אני בוש מאלקים, שיראני ירא זולתו. ע"כ. ואתה תחזה דלפי האמור, לא ניחא למרייהו בזה דחפץ ה' הוא דהוא עצמו לא ילך במקום סנה דאין סומכין על הנס וכההיא דשמואל. עכת"ד. ושנה דבריו עוד בספר טהרת המים (מערכת הנ' אות נד ומערכת הס' אות נה) דאין ללכת למקום סכנה אפילו לקדש שם שמים כי לא באלה חפץ ה'. עכ"ד. ועיין בשדי חמד בפאת השדה (כרך א מערכת הא' אות יח). וי"ל. ובספר בדי משה (ערך לסמוך על הנס אות י), מ"ש מדברי השפע חיים (ח"ה עמוד קלג בעידן רעווא דרעוין פרשת מקץ) ואכמ"ל. וע"ע בספר חסידים (מרגליות סימן תקכח) מעשה בחסיד, ואין ללמוד ממעשה זה לכל אדם וכאמור. וכן מבואר בספר החינוך (מצוה רצו ד"ה ומה שמצינו). ע"ש. ודו"ק.

ו.

ולא אכחד דרבים וכן שלמים ביארו דמעשה דרחב"ת היה זה לצורך תלמוד תורה דרבים, ושאני ת"ת דרבים דצריך למסור הנפש עליו. וכ"כ לתרץ בפרי חדש על הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ג ד"ה מ"ש הר"ן) את קושית הכס"מ (שם), היאך מסר רחב"ת עצמו למיתה? דלק"מ דת"ת דרבים שאני. וע"ע בספר חוזה דוד לגאון רבי דוד חזן זצ"ל (מזמור פו דף קמח ע"ב) מה שפלפל בזה. וכ"כ בספר שם יוסף (פ"ה ה"ב ד"ה עוד קשה), ובשו"ת עטרת פז (ח"ג יו"ד סימן ז בהערה) סמך סמיכה בכל כוחו על דבריהם, להלכה ולמעשה, דבמקום ביטול תורה דרבים יש להכניס עצמו לסכנה. ע"ש דבריו.

ולא כן אנכי עמדי, דכבר רבו הביאורים הרבים שנאמרו במעשיהם, עיין בשיירי כנה"ג (יו"ד סימן קנו בהגהות ב"י אות ו'), ובספרו חמרא וחיי עמ"ס סנהדרין (דף עד ע"ב דף קו ע"ד ד"ה ומה), ובמנחת חינוך (מצוה רצו אות יב), והגר"ח פלאג"י בספר חיים ומלך על הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"א), ושם דחה את התירוץ דהוא משום ת"ת דרבים. ע"ש. גם הגאון רבי יוסף בן עיש זצ"ל בספרו בן אברהם על הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ב ד"ה ואחמ"ר) דחה את דברי הפרי חדש בראיות חזקות. ע"ש. וע"ע בספר בית אב לרבי יצחק ענתבי על הרמב"ם (בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ב). ובשו"ת אור גדול (סימן א ד"ה והנה שיטת) נמי ישב על מדוכה זו, וביאר בזה באופן אחר. ע"ש ומכל הני רבוותא מוכח, דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל דשאני ת"ת דרבים דיש למסור על זה את הנפש. ובלאו הכי כבר הבאנו לעיל דאין ללמוד מהני רבנן קדישי שהכניסו עצמם בסכנה. ולו יהיה הדבר שנוי במחלוקת, הא קיימא לן דגם דספק נפשות להחמיר ועל האדם להיזהר מאד בזה, שכן אפילו מחללים שבת על ספק נפשות (עיין יומא דף פג ע"א ועוד).

גם הלום ראיתי אחרי רואי בשו"ת מהרי"ל (סימן מא) שנשאל, אודות מגיפה שהיתה בעיר אם יברחו מהעיר? ופסק שיש לברוח מהעיר. ובהמשך התשובה שם (אות ב), דן אודות תשלום לשכר המלמד בכהאי גוונא שבורחים כל התלמידים, וכתב, דעל אבי הנער מוטל להבריחו ולהצילו.

ע"כ". ולא זכר ש'ר דיש לומר בזה דתורה אגוני אגנא, ואדרבא חיזק העניין והמחויבות להסתלק מן המקום [ואע"ג שבסוף התשובה כתב וז"ל: אך אני מזהירך שלא תסמוך עלי בכלל אפילו לסניף בעלמא וכו'. עכ"ל. אנן שפיר סמכינן על דברי קודשין]. גם בשו"ת מהר"ם פאדווה (סי' פו) דן בענין תלמיד שברח מעיר ווינציה בשעת הנגף אם חייב לשלם למלמד בעד ימי הביטול. ומסיק דפטור, דזה שברח מאימת הנגף יקרא אונס בודאי. ע"כ. וע"ע בים של שלמה ב"ק (פ"ו סי' כו) מה שדן בזה. ואכמ"ל.



ז.

וראיתי להרב משך חכמה (שם), שתמך יתדותיו ממה שהמלאך בא בטענה ליהושע שביטל תורה בעת המלחמה (עירובין דף סג ע"ב, ומגילה דף ג סוע"א, וסנהדרין דף מד ע"ב, ועוד), ומוכח דגם בשעת סכנה אין לבטל תורה דרבים. עכ"ד. ואחר המחי"ר יש לומר, דלא היה זה בשעת סכנה ממש, אלא כשהופנה ויכול היה ללמוד הלך ללמוד. וכן מבואר להדיא בתוספות, ובתוספות הרא"ש בעירובין (דף סג ע"ב ד"ה מיד), דהאי דקאמר מיד לאו לאלתר היה, אלא כשהופנה, הלך ולן בעי בעומקה של הלכה, ובתר עובדא דמלאך היה הרבה. ע"כ.

עוד יש לדחות ולומר, דשאני יהושע דרב גובריה ורב חיליה, ועיקר הטענה היתה עליו. תדע, דהא אמרו בגמרא (שם) מיד "וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק", מלמד שלן בעומקה של הלכה, ומשמע שרק הוא לן בעומקה של הלכה ולא הקהיל קהילות ברבים, ואי משום ביטול תורה דרבים נתפס, היה לו ללמד לאחרים. וע"ע במ"ש בזה בספר תורת חיים בעירובין (דף סג ע"א ד"ה מלמד). ודו"ק.

א"נ יש לומר ע"פ מ"ש רבנו בחיי בספרו כד הקמח (ערך תורה סימן ב), וז"ל, אמר המלאך ליהושע "עתה באתי" - כלומר על בטול תורה על מה שבטלתם עתה באתי, מיד "וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק" - בתוך עומקה של הלכה, ומתוך התורה שהיו עוסקים בה היו מתגברים ומצליחין כנגד האויבים. ומן הידוע שלא היה ניצחונם של ישראל כשאר האומות המתנהגים ע"פ המקרה והטבע הגמור אבל כל ניצחונם היה ע"פ הזכות והעונש. עכ"ל. הרי לנו דשעת מלחמה שאני מכלל שאר עניני הסכנות". וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן קפט ד"ה

יג). הערת הרב דוד לוי: בשו"ת הרמ"א (סי' כ') נשאל, אדם שהשכיר לחברו חדר בביתו, וקודם התחלת השכירות נוד כי אשת השוכר חלתה במחלה מדבקת. ורוצה המשכיר לבטל את המקח, מחשש שמא ידבק. אולם הרמ"א מתיר וזה לשונו: "סוף דבר איני רואה כלל שיוכל משכיר זה לומר אדעתא דהכי לא השכרתי, אף אם נודה שזה שחלתה אשתו של שוכר מיקרי אונס, כ"ש שאינו אונס שראוי לחזור בגינו. כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק כולו וכל וזי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא. ואם היה כדברי המשכיר בטל כל דיני ביקור חולים כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו".

אך ראה מה שביאר בדבריו בציץ אליעזר (ט, יז קונטרס רפואה בשבת פרק ה'), דאין מדובר על סכנה וודאית, עיי"ש. והגם שהבאנו שיש להזהר גם כן במקומות שזורקים קטיושות ושכיחא סכנתא, שאין להיות שם, אכתי אין זה זמן מלחמה. ובייחוד, דאיכא הכא עוד תירוצים וביאורים שונים. [ובייחוד שרבים החולקים וס"ל שכן זה כן שעת מלחמה ושאינן לצאת מהעיר, דתחילת נפילה ניסה, אלא שזו סכרא לגדרי מלחמה ולא לגדרי מגפה - הרב רועי הכהן זק].

ולפענ"ד^ט. שו"ר בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ה סימן שצט) שגם דחה את דברי המשך חכמה מכמה טעמי תריצי שהזכרנו ע"ש דבריו ודו"ק.

ח.

כל קבל דנא, ראיתי להגר"י ענגיל בשו"ת בן פורת (ח"ב סימן יא) שכתב ע"פ מעשה דריב"ל, להתיר נתיצת תנור לצורך הרחבת בית המדרש הגם שהיא סכנה, וכמו שהזהיר בספר חסידים (סימן מט) דאיכא סכנה גדולה בנתיצת התנור, דלצורך מצות ת"ת שאני ושומר מצוה לא ידע רע. ע"כ. וכ"כ הגאון רבי יוסף דוד משלונקי בספרו בית דוד (יו"ד סימן נו דף כו ע"ב) להתיר ליתוץ תנור וכרים לצורך בניית בית המדרש לרבים. גם בשו"ת יד יצחק להגאון רבי אברהם יצחק גליק (ח"ג סימן קט) התיר בזה. וע"ע בשו"ת אפרקסטא דעניא (יו"ד ח"ב סימן קמח ד"ה ועוד), ובשו"ת צמח יהודה לגאון רבי יהודה זרחיה (ח"ג סימן סה). ומעתה לפי דבריהם יד הדוחה נטויה לומר דכל שכן לצורך לימוד תורה גופא דאין לחוש לסכנה.

והנה יש לומר, דמלבד מה שכתבו שם המתירים טעמיים נוספים נוספים להתיר, ולא סמכו על טעם זה אלא לרווחא דמילתא, כמבואר שם בדברי קדשם. עוד יש לומר, דהאי ענינא הוה סכנה סגולית ותו לא, וקיל טפי מסכנה וודאית, כמבואר בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאה"ע סימן ה אות ה וסימן לט), ובשו"ת אמרי אש (סימן ס), ובשו"ת צמח יהודה (ח"ג סימן סה) ובשו"ת יביע אומר (ח"א חיו"ד סימן ט אות ח, וח"ב אבה"ע סימן ז אות יג, ובח"ד חאה"ע סימן ז אות י) ובשו"ת אך טוב לישראל (ח"ג סימן כד אות ח).

מה גם שגם על נתיצת התנור לצורך בניית בית מדרש רבו הפוסקים שאסרו גם בזה, וכמ"ש בשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סימן ד אות ב) שמהר"א גאטיניו בתשובה בשו"ת צרור הכסף (יו"ד סימן ו), כתב לחלוק ע"ד הרב בית דוד. וסיים, דאף איתרע ביה מילתא ובסוף נלב"ע בלא זימניה. ע"כ. וכ"כ הרב חיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן לו ד"ה והנה), שנפטר בעל הבית ההוא. וכן כתב להחמיר בזה בשו"ת זכור לאברהם אלקלעי (ח"ג יו"ד מערכת ס אות קפט), דלית לן למיעבד פירוקא לסכנתא. וכן כתב בשלחן גבוה למהר"י מולכו (סימן קטז ס"ק יט). וע"ע בשו"ת תעלומות לב (ח"א יו"ד סימן יט ד"ה ובעיקר) ובדרכי תשובה (יו"ד סימן קטז אות מה). וכן העיד הגאון מהרש"ם בהגהות על צוואת ר"י החסיד שעניו ראו ולא זר באחד שניתן קצת ממקום התנור לצורך הרחבת

טו). ודברים מבהילים מצאתי ברד"ק (יהושע פרק ה פסוק יד) וז"ל: ויש בו דרש כי בא להפחידם על ביטול תורה, ועל שבטלו היום שעבר תמיד של בין הערבים אמר לו יהושע על איזה מהם באת? אמר לו עתה באתי כל' על בטול תורה שאתם בטלים עתה מיד וילן יהושע בתוך העמק שלן בעומקה של הלכה. וזה הדרש רחוק כי אין שעת המלחמה שעת ת"ת. ועוד כי פסוק "וילן יהושע" (יהושע ח, ט), הוא רחוק מזה הפרשה כי הוא במלחמת העי, ועוד כי כתב הדרש הזה טעה בפסוק וילן כי ב' פסוקים הם "וילן יהושע" סופו "בתוך העם", והפסוק האחר "וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק" (יהושע ח, יג). עכ"ל. ובמה שכתב שטעה בדרש הפסוק כי ב' פסוקים הם, כבר עמדו על זה התוספות במגילה (דף ג ע"א ד"ה וילן), וכתבו שדרך הש"ס הוא לקצר הפסוקים ולערבם יחד. ע"כ. גם בחידושי הריטב"א במגילה (שם ד"ה א"ל), עמד ע"ז ותירץ. ע"ש. ובביקאות האמוראים בפסוקי התנ"ך עיין במ"ש בתוספות מסכת בבא בתרא (דף קיג ע"א ד"ה תרויהו), ובספר תפארת ישראל למהר"ל מפראג (פרק לה ד"ה ובמסכת ב"ק), ובערוך לנר (בסיום למסכת נדה), ובספר דף על הדף בב"ק (דף נה ע"א ד"ה שאל) קיבץ כעמיר גרנה פירושים שונים בזה. ואכמ"ל ע"ש.

ביהמ"ד, ובעת גמר הבניין נחלש פתאום ומת. ע"כ". ועיין בשו"ת מעשה אברהם אשכנזי (אה"ע סימן י דף קסח ע"א) ובשו"ת נשמת כל חי (יו"ד סימן מב דף מג ע"א) ובשו"ת זכרון יהודה גרינאולד (ח"ב סימן קנט), ונוסף גם הוא מ"ש בשו"ת צבי תפארת להגאון רבי צבי הירש שפירא זצ"ל (סימן ו), בענין קציצת אילן מאכל שהוא סכנה גם למורה הוראה. ודון מיניה.

ט.

ואגב אורחא אבא אעיר^ה, דהלא ידעת אם לא שמעת מה שכבר יצאו הפוסקים לדון בגדר "שומר מצוה לא ידע דבר רע" (קהלת ח, ה) [ועיין בפירוש האבן עזרא על האי קרא וי"ל]. ובאמת מצינו בזה מחלוקת לענין קטלנית ביבמה, דבשו"ת מהר"ב"ח (סימן לו ד"ה והשתא עמוד צג הוצ' קרן ראם) מתירה, מטעם שומר מצוה. וכמו שהביא בשמו בשו"ת חכ"צ (סימן א). והרב חכ"צ חולק עליו וכתב, דאין להתיר משום שומר מצוה דיש לומר דשכיחא היזקא, ובכה"ג אמרינן גם בשלוחי מצוה דניזוקין כדאייתא בקידושין (דף לט ע"ב) ובחולין (דף קמב ע"א). וע"ע בכת"ס (אבה"ע סימן כד). ומזה למד בשו"ת שם אריה (יו"ד סימן כז) לכל חשש סכנה, ומוסיף דהגם שבקטלנית רבים המקילים בזה, וכמו שהביא בשו"ת תרומת הדשן (סימן ריא), ובפרט לפי מ"ש הרמב"ם דרק הוא על צד הניחוש והפחד, כמבואר בכס"מ (הלכות איסור פכ"א הלכה לא) ובחלקת מחוקק (אהע"ז סימן ט ס"ק א) שהעתיקו תשובת הרמב"ם בזה, מ"מ נראה להביא ראיה דיבמה קטלנית אסורה ואין להקל משום מצוה. ע"ש דבריו. גם בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"א סימן רנד), כתב דגם הרלב"ח לא התיר במקום דשכיח היזקא, והראיה דאם הגיע אליו עקרב פוסק באמצע התפילה (ברכות דף לג ע"א). ושאיני קטלנית דלא הוה שכיחא היזקא וכאמור. וע"ע בשו"ת דובב מישרים (ח"א רס"י עד) ודון מיניה".

ואיברא, דהכי מוכח להדיא בגמרא בברכות (דף לג ע"א) דאפילו נחש כרוך על עקביו לא יפסיק אר"ש לא שנו אלא נחש אב עקרב פוסק. ופרש"י לפי שהעקרב מוכן לעקוץ יותר מהנחש. ע"כ. וזה, כי במקום דשכיחא היזקא לא סומכים על שומר מצוה לא ידע רע. וכן מבואר ברמב"ם בפירוש המשניות בברכות (פ"ה מ"א), דדין זה הוא בנחש בלבד לפי שאינו נושך ברוב המקרים, אבל מה שדרכו לשוך תמיד כגון העקרב והאפעה מפסיק כשיראם באים כנגדו מפני שהיא סכנת נפשות. ובנימוק"י שם, והרב ברטנורא (שם), ובטור (או"ח סימן קד ס"ג). ואפילו הכי עיין בב"י (סימן קד ס"ג) שהביא בשם רבנו יונה בברכות (דף כא ע"א ד"ה אפילו) שביאר דלא יפסיק היינו בדיבור אבל לברוח שרי. וכן נפסק בשו"ע בדברי הרמ"א (שם). וכ"כ בתויו"ט. וע"ע בדברי הרמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ט). והיינו דמחמירין בספק נפשות שיוכל לברוח אפילו מהנחש. והגם שהט"ז (שם ס"ק א), פקפק בזה, דהיינו דוקא למ"ד דהליכה לא הוה הפסק, ע"ש דבריו. ועיין עוד בפירוש הון עשיר על המשניות (שם). ועיין במשנה ברורה (שם ס"ק י) ובביאור הלכה (שם ד"ה לא יפסיק), דמסיק דבהליכה שרי להפסיק. ומ"מ חזינן דבמקום דשכיחא היזקא

(טז) הערת הרב דוד לוי: יתכן ליישב כל הנך מובאות, המדברים על הסתכנות לצורך תלמוד תורה של רבים 'עתידי', אולם במקום שכעת מלמד רבים ומכניס עצמו באותה השעה לסכנה, יתכן שאין מכך ראיה. ויל"ד בזה.
(יז). הערת העורך: ויעיין במש"כ בזה הגרי"ד אילן שליט"א במאמרו בירחון האוצר גיליון ל"ה.

בודאי שאין לסמוך על שומר מצוה. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"א סימן רנד), וברש"ש בברכות (שם ד"ה ל"ש). ובשו"ת חזון עובדיה למרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל (פסח סימן טו עמוד רכד).

וכן בקודש חזיתי למהרח"א גטיניו, בספרו צרור הכסף (סימן ו), שהביא ב' ראיות דל"א שומר מצוה לא ידע רע היכא דאיכא סכנה. חדא, ממ"ש בגמרא בפסחים (דף קט ע"ב) על מאי דתני במשנה ולא יפחות מד' כוסות, ופריך בגמרא היכי קיימי רבנן ומתקני מילתא דאתי ביה לידי סכנת זוגות? ומתוך: ליל שימורים הוא ורבא אמר כוס של ברכה מצטרף לטובה ורבינא אמר כל כוס וכוס בפני עצמו. ופליאה דעת היא זו, מאי מקשו בה? דכיון דהוי דבר מצוה מה יעשה לו מלאך הזוגות. וגם המתרצים לא שמו ליבם, ואין גם אחד שיאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע כתיב, ועל זה תיקנו ד' הגם כי הם זוגות. הנלמד מדבריהם דאף במקום מצוה אי איכא סכנה חיישינן לה. וכן יש להביא ראיה ממ"ש חז"ל ביבמות הילכך יוצא דעיבא ויומא דשותא לא מהלינן ביה ועכשיו דדשו ביה רבים שומר פתאים ה' וקשה תיפול"ל דהוי מצוה וגם בלא סברת דדשו ביה רבים אם לא ודאי הוא הדבר שיש לחוש לסכנה אף במקום מצוה. וע"ש עוד דבריו ואכמ"ל. והגם שיש להשיב על ראיותיו, וכמ"ש בשו"ת נשמת כל חי (יו"ד סימן מב) מ"מ הוא מסיק שבכל דבר של סכנה אין להקל אפילו בדבר מצוה.

וכיוצא בזה יש לומר אהאי דאיתא בפסחים (דף ח ע"ב), בעו מיניה מרב: הני בני בי רב דדיירי בבאגא מהו למיתי קדמא וחשוכא לבי רב? אמר להו: ניתו, עלי ועל צוארי. ופרש"י תלמידים הצריכים לרבה הגרים בכפרים שבבקעה, אם יכולים לבא לבית רבם השכם והערב קודם עלות השחר ומשתחשך, כלום יש להם לירא מן המזיקים? ועל זה ענה רב עלי ועל צוארי - יהא עונש הזיקן, דודאי לא יזוקו, שהמצוה מגינה עליהם. ע"כ. והתם נמי יש לומר דלא שכיח היזקא, דהגם דשכיחי מזיקים לא שכיחי שזיוקו. וכן הביא בשו"ת עטרת פז (חלק ג יו"ד סימן ז), שכן מתבאר בדברי הגאונים בתשובותיהם (קרוגל וינה תרל"א, סימן פג), ובספר חסידים (סימן תתקנה), ושכ"כ להדיא בשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן תנד אות ב). ע"ש. וע"ע בשו"ת משפט כהן לגרא"ה קוק זצ"ל (עניני א"י סימן קמג).

גם ממעשה דר"ח בר פפי בקידושין (דף טל סו"ב), דתבעתיה מטרונתא ונכנס למרחץ דאפילו תרי ביממא הוה ניזוקין מהמזיק ששם, אין להביא ראיה, דכבר מילתנו אמורה דשאני רבוותא קדמאי שסמכו על זכותם. ועוד דהתם ברח מן העבירה. וע"ע במ"ש בזה הגרי"ח סופר בספרו אור משה (סימן לח). ואכמ"ל.

י.

והלום ראיתי למ"ש בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד דעה סימן קצב), וז"ל: לדעתי שראוי לאדם להסתכן כדי לקיים מדת חסידות כדאמרין בירושלמי תרומות (פ"ח סוה"ד) והביאו הר"ן ביומא (דף ד ע"א מדפי הרי"ף) האי בר נש תבעיה מלכותא וערק ללוד לגבי רבי יהושע ב"ל ואקיף מלכא מדינתא, ויהב להו, והוה אליהו רגיל דמגלי ליה ותו לא אתגלי ליה וצם כמה צומין עד דאתגלי ליה א"ל לדלטור אנא מתגלי? אמר ליה ולא משנה עשיתי? אמר ליה וזו משנת חסידים היא?

ע"כ. הרי בפירוש שאע"פ שהדין הגמור היה מה שעשה ר' יהושע עכ"ז נתכעס אליהו עמו מפני שלא עשה מדת חסידות. עכ"ל. ופליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה, כיצד הביא ראייה לכל אדם ממעשה דריב"ל, הלא בפירוש אמר לו אליהו הנביא שהיא משנת חסידים, והיינו שהיא טענה על רום מעלת ריב"ל, ולא שיש ללמוד מזה לכל מידי דחסידותא שראוי לאדם לסכן עצמו. [והמעייין בתוך דבריו יראה שלא הסיק דהכי הלכתא אלא בדרך לימוד לנידונו]. שו"ר בספר ראשי בשמים להגאון רבי שמואל אהרן ראבין, אב"ד קראטשין, (מערכת הס' אות כד) שעמד ע"ד מהרשד"ם הללו, וכתב דאין מדברי הירושלמי ראייה, דשם היתה סכנת נפש לאידך שמסרו למלכות, ואמרינן מאי חזית דדמא דידך סמקת טפי, ונהי דעל פי הדין מותר, אבל מצד חסידות מותר להציל חברו ולהכניס עצמו בסכנה. אבל באופן אחר שאין שם סכנת אחר כלל, מאן נימא לן דמותר להכניס עצמו בסכנה בשביל חסידות. עכ"ד.

ואיברא, דכבר נשתברו קולמוסין רבים בביאור דברי הירושלמי הנזכר. ובבראשית רבה (פרשה צד סימן ט) מבואר, דאמר לו אליהו וזו משנת חסידים מוטב היה שיהיה דבר נעשה ע"י אחר ולא על ידך. ע"כ. וכן כתב בשו"ת הב"ח הישנות (סימן מג), והב"ד המד"ר הנ"ל. וכ"כ הט"ז (יו"ד סי' קנו ס"ק ז) מדנפשיה, שלא היה לריב"ל לעשות כן בעצמו רק להניח לאחרים לעשות כן, וזאת היא משנת חסידים. וכ"כ בביאור חדש מספיק לרבי שלמה לוי זצ"ל על הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ה). גם הגאון חיד"א בשו"ת טוב עין (סימן יח) עמד לבאר בזה, וז"ל הזהב: הן ל"ו הובא בספר כנסת הגדולה (יו"ד סימן קנו הגהת ב"י אות מה), שכתב דמה שהקפיד אליהו זכור לטוב על ריב"ל היינו שמיהר הדבר ולא המתין לראות אם יחריבו העיר אם לאו. ויש מפרשים שלא על מדת חסידות לבד היה מתרעם עליו אלא שלא היה חייב מיתה בדיני ישראל. עכ"ד. ע"ש עוד בדבריו מ"ש להעיר בזה. גם בספר בית לוי על הרמב"ם, להגאון רבי יעקב הלוי קאפשטיין זצ"ל (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד), עמד ע"ז ויישב באופן אחר. ע"ש. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חלק טז סימן לב).

ונראה עוד לומר בזה, שהייתה זאת טענה על ריב"ל דווקא, שכבר הארכנו בתחילת התשובה הבט ימין וראה, שקידש את החומר כל כך, ולגביו כל הנהגות הטבע היו אחרות, ובכח קדושתו לא היו ניזוקין שאר אנשי העיר, או שהיה יכול להצילם על ידי נס. שו"ר להגאון חזו"א (יו"ד סימן סט אות א) שביאר כיוצ"ב, וכתב דכונת אליהו היא שאין הקב"ה מזמן תקלה כזו לחסידיו, ואם נודמן לחסיד דבר כזה צריך שיתפלל שיצליהו ה' ובודאי תקובל תפילתו. עכ"ד. וע"ע בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן ס ענף ד). ומ"מ בודאי שאין טענה על כל אדם שיהיה כריב"ל. וכ"נ ממ"ש בשו"ת הרמ"א (סימן יא), שאחר שהביא את מעשה דריב"ל הנ"ל, כתב דהגם דשמע מיניה דלחסיד אין לו לעשות, מ"מ נאמר אף כי לא משנת חסידים עשינו, מ"מ כדין עשינו. ע"ש. וע"ע בפירוש תפארת ישראל ביכין בברכות (פ"א מ"ג אות כה). ואכמ"ל.



יא.

גם מ"ש הרמב"ם באיגרת השמד דאם היה המקום מן הגוים, ישראל העומד שם חייב לצאת מאותו מקום וללכת למקום טוב, וישתדל לעשות ואף על פי שמפיל עצמו בסכנה, עד שינצל מן המקום הרע שאינו יכול להעמיד דתו כראוי, וילך עד שמגיע למקום טוב. וכבר פירש על ידי הנביאים, שכל הדר בין הכופרים שהוא כמותם "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה'" (שמואל א, כו, יט) הנה שקולה דירתו בין הגוים כאלו עובד אלהים אחרים. עכ"ד. המתבונן יראה דאין להביא ראיה מזה לנ"ד, דשאני התם שהוא יושפע מסביבות הגויים ולבסוף יהיה כמותם, וכמו שכתב הרמב"ם (בהלכות דעות פ"ו ה"א) שדרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם ע"כ. מה גם שהסכנה שמדבר הרמב"ם היא סכנת דרכים שאפשר להיזהר ממנה, ואין שום ראיה לנ"ד".



יב.

ועתה הבא נבוא למצוא מקור טהור, למאי דמרגלא בפומיה דאינשי, שיש ציווי מהתורה שלא יכניס עצמו לסכנה, שנאמר "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ה, טו). והנה, בגמרא בברכות (דף לב ע"ב) איתא: מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו: ריקא, והלא כתוב בתורתכם "רק השמר לך ושמור נפשך" (דברים ה, ט) וכתוב "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ה, טו), כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום? אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? ע"כ. הא קמן דמייתי בגמרא מעשה זה כדי ללמדנו שאכן יש אסמכתא לזה מן התורה. והגם שאמר זאת ההגמון מדעתו, הרי שממה שהביאו כן בגמרא בשתיקה משמע דהכי ס"ל.

אמנם, כבר עמד ע"ז המהרש"א בחידושי אגדות שם, וכתב וז"ל: כתיב בתורתכם רק וגו'. האי קרא בשכחת התורה קמירי כמ"ש "פן תשכח את הדברים וגו'" (דברים ה, ט), ובאבות (פ"ג מ"ח), שנינו כל השוכח דבר אחד ממשנתו כו' כאלו מתחייב בנפשו, שנאמר "רק השמר לך וגו'". וכן האי קרא "ונשמרתם מאד לנפשותיכם וגו'" איירי, שלא נאמין בשום תבנית פסל, ולא איירי הני קראי כלל בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה. ומיהו במסכת שבועות (דף לו ע"א) דריש ליה תלמודא נמי למילתא אחריתי, דהיינו אוזרה למקלל עצמו מנין, שנאמר "רק השמר לך ושמור נפשך וגו'". ע"ש. עכ"ל. וכן מצאתי מפורש בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב פרשת ואתחנן דף ח ע"א), "ונשמרתם מאד לנפשותיכם": זו אוזרת הרהור עבודה זרה שאין אדם נתפש על הרהור עבירה חוץ מעבודה זרה. ע"כ. וכיו"ב פירש הרמב"ן עה"ת שם, ועוד.

יח. הערת הרב רועי הכהן זק: לא צריך לזה. הרמב"ם מדבר על מי שדר בין הכופרים שגוזרים שמד, שהרי זה כל נושא האגרת.

אולם, לך נא ראה למ"ש הרמב"ם בידו החזקה (הלכות רוצח ושמירת נפש פ"א ה"ד) וז"ל: וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו, ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר "השמר לך ושמור נפשך" (דברים ד, ט). ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים. עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (חור"מ סימן תכו סעיף ח). ולכאורה יוקשה, דהאי קרא לא איירי בשמירת הגוף כלל? וכן הקשה הרב מנחת חינוך (מצוה תקמו). דבקרא ד"רק השמר וגו'" כתיב "כי לא ראיתם כל תמונה וגו'", אבל שמירת הגוף לא שמענו. אמנם, על ההגמון במעשה המובא בגמרא בברכות (שם) לא קשה, כי הם מינים ומהפכים דברי אלקים חיים למינות, ומי יודע איזה פירוש שפירש הרשע בכתוב הזה, דלדעתו קאי על שמירת הגוף. אך על הרמב"ם קשה, מנלן זה דהוי עשה לשמירת הגוף מ"רק השמר וגו'", דמיירי בענינים העומדים ברומו של עולם עיקרי הדת. ובודאי מצא הרמב"ם באיזה מקום, ונעלם מאתנו. עכ"ד.

וראיתי להגאון רבי שבתאי סופר זצ"ל בספרו שערי דעה על הרמב"ם (הלכות דעות פ"ד ה"א), שעמד על דברי הרמב"ם בזה וכתב, דמה שכתב הרמב"ם, שצריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, הגם שהני קראי "דהשמר לך" "ונשמרתם" לא איירי בשמירת הגוף, עכ"פ הדבר ברור דהשמירה עצמו מסכנה, וה"ה שמירת בריאות הגוף, יש אזהרה ע"ז מהני קראי. ואפשר לכיון דגם לפי הענין המבואר שם בכתוב "רק השמר לך כו'" וכן "ונשמרתם וכו'", יתכן דמיירי בשמירת בריאת הגוף, דהיינו שהשמירה "פן תשכח את הדברים", וכן, שלא נאמין בשום פסל, הוא תחבולה שלא יענש הגוף, והיינו "השמר לך ושמור נפשך", וכן "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" - שלא תענש בעונש בגופך וחיך. עכ"ד. וכיוצא בזה כתב הגאון האדר"ת בספרו תשובה מיראה על הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ד). ע"ש. ונראה סמך לדבריהם מדברי בעל הטורים (דברים ד, ט), שכתב וז"ל: "ושמר נפשך" - "נר ה' נשמת אדם" (משלי כ, כז), נרך בידי נרי בידך, אם תשמור נרי אשמור נרך (דברים רבה ד, ד), עכ"ל. רצונו לומר, שהאדם מחוייב לשמור גופו ונפשו, וכיצד יעשה זאת? בכך שישמור את התורה שלא תשכח ממנו. וכשישמור על התורה, שהיא הנר של תורה, הקב"ה ישמור נפשו. וי"ל. גם הגאון הנצי"ב בהעמק דבר (דברים שם) כתב וז"ל, "ונשמרתם מאד לנפשותיכם": נכלל בזה הלשון אזהרה על שמירת הגוף והנפש, דמשום שמירת הנפש היה ראוי לכתוב "ונשמרתם מאד את נפשותיכם", כמו לעיל "ושמור נפשך", אלא "ונשמרתם" - זה הגוף, כדאיתא בברכות (דף לב ע"ב) "לנפשותיכם" - לשמירת הנפש תשמרו גם הגוף. עכ"ל.

הרי לנו מבואר מקור הציווי של שמירת הגוף מן התורה הקדושה, וכמו שכתב הרמב"ם שהוא איסור מהתורה. וכן בקודש חזיתי לחתם סופר בע"ז (דף ל ע"ב ד"ה משום גילוי), שכתב דכל סכנתא הוא איסורא דאורייתא, מקרא "דונשמרתם מאד לנפשותיכם", כמ"ש הרמב"ם בהלכות רוצח. וע"ע בשו"ת חת"ס (יו"ד סימן קעב ד"ה אמנם). וכ"כ בספר חינוך וחסדא (ח"א דף קל ע"ג), מפי ספרים ומפי סופרים. ואפילו אם מכניס עצמו לספק סכנה עובר במצוה זו של "ונשמרתם מאד לנפשותיכם". ע"ש. וכ"כ הגאון רבי יעקב אטלינגר בשו"ת בנין ציון (סימן קעא). דהעומד במקום סכנה עובר על "ושמר נפשך מאד", והיינו, דאיסורו מדאורייתא. וכ"כ בשו"ת שם אריה (יו"ד

סימן כז). וכן נקט בפשיטות הגאון רבי צבי הירש בנו של רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (ח"ב אה"ע סי' פ אות יז), דהאיסור לעמוד במקום סכנה, כמו הא דאין נכנסין לחורבה מפני המפולת, הוא דאורייתא משום "ונשמרתם מאד לנפשותיכם". והביא ראייה לזה מדברי הגמרא בע"ז (דף כה ע"ב) דפריך שם בגמרא, ותיפוק ליה דאסור לאשה להתיחד עם גוים משום שפיכות דמים, דאי נימא דזה הוי רק מדרבנן לא הוה לגמרא למיפרך דאיסור יחוד מדאורייתא. עכ"ד.

[ומ"מ יש להעיר ע"ד ממ"ש בשו"ת חלקת יעקב בכמה דוכתי (או"ח סימן נה, אה"ע סימן לה וסימן ס, וח"מ סימן לא) דהיכא דדשו בה רבים אין לחוש לדין דאל יעמוד במקום סכנה. ובשו"ת גבורות יצחק רוזנברג (בענין מוך אות כג), האריך בזה ע"ש. ואכמ"ל. ומוכח דלא שמייע להו כלומר לא ס"ל דאית ביה איסורא דאורייתא "דונשמרתם", כי בזה מה יועיל מה דדשו בה רבים. וע"ע בספר בית דוד להגאון רבי יוסף דוד משלוניק (י"ד סו"ס נו דף כז ע"ב ד"ה ד"ה ועל). אולם, בשו"ת דברי יציב (חלק י"ד סימן לא אות ה) פקפק בזה. ע"ש דבריו. וכן מבואר בשו"ת יהודה יעלה אסאד (ח"ב חו"מ סי' ט) שכתב, דהאיסור לעמוד במקום סכנה, הוא רק איסור דרבנן. ע"ש. גם מ"ש דאיסור יחוד עם הגוי אסור מדאורייתא, במחלוקת אחרונים שנוי אם הוא אסור מן התורה, והאריכו בזה באנציקלופדיה תלמודית (כרך כג ערך יחוד טור תרעח). ע"ש הדברים].

אתה הראת לדעת, דהעיקר כדברי הרמב"ם, דאיכא חובה מן התורה בשמירת הגוף. וע"ע במ"ש בזה בשו"ת זרע חיים (סימן יח) להגרי"ח סופר שליט"א שהאריך בזה ומשם בארה.



יט). ובאמת, בלשון הרמב"ם (בהלכות רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ה) מוכח, שהאיסור להכניס עצמו לסכנה הוא מדרבנן. שכן כתב וז"ל: הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך מכין אותו מכת מרדות. וכן כתב בבאר הגולה (סימן תכז אות ע) דהוא איסור מדרבנן ואסמכניהו אקרא. והרב חיד"א בספרו עין זוכר (מערכת ל אות יט) הביא, שהרב תבואות שור (סימן יג ס"ק ב) כתב ע"ד הרמב"ם הללו, שמה שאמר 'אסרו חכמים' - לאו דוקא, דבאמת איסורו מהתורה. והרב חיד"א דחה דבריו, ומסיק, דלשון זו מורה שהוא איסור דרבנן. ע"ש דבריו. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן כד אות ג -ד). ואיברא, דכן נראה מדברי המחזור ויטרי (סימן שכה) והאור זרוע (ח"א הלכות ק"ש סימן כ), שכתבו דהדין דאל יעמוד במקום סכנה לאו דווקא הוא, ואינו איסור ממש. וכן מבואר בשו"ת מהרי"ל (סימן מא) דמייתי הא דאל יעמוד במקום סכנה, וסיים בסוף דבריו: ומכל הני מורה, דאין טוב לעמוד במקום סכנה. ע"כ. ומשמע דס"ל דאין בזה סכנה ודאית. ויש להאריך ולקצר אני צריך.

ומעתה, יש לעיין לפי זה במ"ש לעיל, דהרמב"ם מייתי הני קראי "דונשמרתם", והבינו דבריו רבוותא קדמאי ובתראי, דס"ל שהוא איסור תורה, והלא כאן שפתי הרמב"ם ברור מללו שהוא מדרבנן. וכמ"ש הרב חיד"א. ואפשר דהני רבוותא יסברו כהרב תבואות שור. והרב חיד"א יפרש את גם דברי הרמב"ם לעיל, שהביא פסוקים, דלעולם איסורו מדרבנן, וקראי אסמכתא בעלמא. ואצ"ע. שו"ר להרב דרכי תשובה (י"ד סימן קטז ס"ק נו) שעמד על זה והב"ד הרב שם אריה (חיו"ד סימן כז), דכתב לחלק, דבנכנס למקום סכנה ברורה ומסכן נפשו, כגון בקיר נטוי וגשר רעוע, דלוקין ע"ז מקרא "דהשמר לך", ואילו בשאר מילי שאסרו חז"ל משום סכנה, כגון שלא ישתה בלילה מן הנהרות דשמא יבלע עלוקה (ע"ז דף יב ע"ב, ושו"ע חו"מ סימן תכז סעיף ט), וכן דברים שאסורים משום גילוי (ע"ז דף ל ע"א, ושו"ע י"ד סימן קטז סעיף א) וכיוצא דהוי רק חשש סכנה, בזה אין לוקין רק מכת מרדות. עכ"ד. וכן כתב בשו"ת שואל ומשיב תנינא (ח"ג סימן קכב ד"ה והנה בהיותי), ע"ש. וכן יש לבאר בדברי הרמב"ם. ואכמ"ל. גם בשדי חמד (כרך א בפאת השדה כלל כב) האריך למעניתו אם לשון 'אמרו חכמים' שייך לומר כן גם על מידי דאורייתא, ובסוף דבריו הביא מ"ש בספר ברית יעקב להגאון ברוך מרדכי ליפשיץ (חאו"ח סימן יט סוד"ה על דבר), שעמד ע"ד הרמב"ם הנוכח ע"ש דבריו. וד"ק. ואגב אמרתי אבא אעיר'ה, דעיין במ"ש בשו"ת אך טוב ישראל (ח"ב סימן י אות ט) דדעת הר"ן בשבועות (דף יא ע"א מדפי

יג.

עוד אזהרה שמענו מהאי קרא: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרוש נפש האדם" (בראשית ט, ה). ובתוספתא בבבא קמא (סוף פרק ט) איתא, כשם שחייב על נזקי חבירו כך הוא חייב על נזקי עצמו. הוא עצמו שרק וטס בפניו כנגד חבירו [ביאור: רק ואח"כ נטל את רוקו ומשח את פניו כנגד חבירו שביזה עצמו – חזון יחזקאל] מתלש בשערו מקרע את כסותו משבר את כליו מפזר את מעותיו בחמתו, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שנאמר "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש". ע"כ. וע"ע בגמרא בב"ק (דף צא ע"ב), ובביאור על ספה"מ לרס"ג להגרי"פ פירלא (לאוין ל"ת מז – מח ד"ה ולכן נראה).

ובבראשית רבה (נח פרשה לד אות ה) איתא, "אך את דמכם לנפשותיכם" – להביא את החונק עצמו. ע"כ. אולם, יש לומר דהיינו דוקא כשבסוף נהרג, אך אם לא נהרג, הוא לא עובר על ציווי זה. וע"ע בספר חסידים (מרגליות סימן תרעה – תרעו).

ומצאתי בפירוש ר' חיים פלטיאל על התורה בבראשית (שם), שכתב וז"ל: "אך את דמכם אדרוש": מי שהורג עצמו. וא"ת ימסור לגדודי חיה, אפילו הכי "אדרשנו", וא"ת דוקא מי שמוסר עצמו לחיה דאינה בת עונשין הוא יענש על זה אבל מי שמוסר עצמו ללסטין הוה אמינא הואיל והם נזהרים על זה דהוא לא יענש, ת"ל "ומיד אדם". עכ"ד. ואפשר לדייק מדבריו דהאדם חייב על עצם המסירה של עצמו לליסטים או לחיות רעות, וגם אם הוא ינצל בסוף, הוא עבר על ציווי זה. וכן מתבאר בדברי בעל הטורים (שם). ע"ש. וע"ע בדברי הר"ן בשבועות (דף כה סוע"א), גבי מי שנשבע שלא יטעום כלום חדש ימים דמלקין אותו ואוכל לאלתר. ואכמ"ל. וכ"נ לדקדק מדברי התוספות יום טוב מסכת אבות (פ"ג מ"ה ד"ה וכל) ואינו מוכרח. ע"ש. וע"ע בספר קרבן אשה לרבי אליהו שמאע הלוי זצ"ל (הלכות מלכים פרק ט ה"א ד"ה עוד כתב). וכיוצא בזה אחז"ל בתענית (דף כב ע"ב) אסור לאדם לסגף עצמו בתענית דכתיב "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב, ז), נשמה שנתתי בך החייה. ע"כ.

אתה הראת לדעת, דאזהרה שמענו דאסור לאדם לסכן עצמו, ובכלל זה גם לא לצער גופו או לחבול בעצמו. ועל פי זה פירש הרב פנים יפות (בראשית פרק יז פסוק א) דמטעם זה, לא עשה אאע"ה ברית מילה עד שנצטווה, דכ"ז שלא נצטווה הוה ליה חובל בגופו. ע"כ. וכ"כ בספרו המקנה מסכת קידושין (דף פב ע"א ד"ה מצינו). ומהשתא י"ל, דאם בכלל זה מי שחובל בעצמו, ק"ו הוא למי שמכניס את כל גופו למקום סכנה, שעובר על זה [ובהערה לעיל עמדתי על האי ק"ו, עיין שם]. וכן נראה מדברי הערוך לנר בכריתות (דף כה ע"א), שכתב דכמו שאסור לאבד עצמו לדעת, כדכתיב "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", כמו כן אסור לסכן עצמו במקום דהתורה רצתה לחוס על גופן של ישראל. ע"כ. וע"ע בשו"ת הלכות קטנות למהר"י חגיז (ח"ב סימן רלא), ומה שהשיג ע"ד בספר בית המלך ביום על הרמב"ם (הלכות דעות פ"ג ד"ה ודע). שו"ר להרב אמרי

הרי"ף) ודעימיה, דהאיסור לאדם לחבול בגופו הוא מדאורייתא, וא"כ י"ל דכ"ש היכא שמסכן את כל גופו. ויל"ע. וכן נראה ממה שכתב מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"א חיו"ד סימן ח). ע"ש.

בינה (אבן העזר סימן ג) שכתב להדיא, דבמקום סכנה אסור לסכן את עצמו מד"ת מדכתיב "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש". ע"כ.

יד.

עוד יש לאלוה מילין, דהא כל נידון דידן הוא על ביטול תורה דרבים בחצריהם ובטירותם, הם בתי הכנסיות ובתי המדרשות, אך לא הופקעו חלילה מכלל מצות לימוד תורה, דכן כל איש השורר בביתו, יכול ללמוד במקומו. מה גם, שיכולים הם להתקשר באמצעים אלקטרוניים זה לזה, ואין לחוש לביטול התורה. ואדרבא, יכולים הם ללמוד דברים שלא רגיל האדם בהם, ולחבר חיבורים טובים ומועילים. צא ולמד ממ"ש אחי מהר"ל, הגאון רבי חיים ב"ר בצלאל, בהקדמה לספר החיים שחיבר בעת המגיפה שהיתה במקומו, וז"ל: עלה המות בחלוני ומתה המשרתת שלי במגיפה בר מינן. גם ביתי המהוללה ועוד נער אחד חלו בחולי ההוא וניצלו ברחמי השם יתברך. ונשארתי אני ובניי בתוך ההפיכה הגדולה ההיא, ודלתי ביתי סגרו בעדי כמעט שני חודשים מאין יוצא ומאין בא [בידוד כפוי], כתרוני אז תלאות הזמן ודאגותיו וכו', והנה קול קורא אלי, קומה עזרתה לך כי מצאת מרגוע לעצבון מעשיך, להעלות על ספר כל הני מילי מעלייתא ששמעו ממך בדברי אגדה וכו' ובשומעי דברי תנחומים הללו מצאתי און לי ויהי על לבבי כמושיב נפש. עכ"ל.

ומכאן תשובה מוצאת, למה שיש שדימו נידון דידן למ"ש חז"ל ביבמות (דף יב ע"ב) גבי ג' נשים משמשות במוך וכח"א אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו שנאמר "שומר פתאים ה'" (תהילים קטו, ו). הא קמן, דהגם שיש בזה סכנה לא חששו חז"ל לזה, ואמרו "שומר פתאים ה'", ודון מיניה ואוקי באתרין בנ"ד. עד כאן דברי הטוענים והמדמים בנפשם. ולפי האמור, לא קרב זה אל זה, דהכא בודאי שאין בזה ביטול תורה, אלא רק ביטול מעלת לימוד תורה ברבים, שכן כל אחד יכול ללמוד בביתו וכאמור.

טו.

והנה, שם בסוגיא כבר הקשו הראשונים כן לשיטת רש"י (ד"ה מותרות), דמשמע דאליבא דחכמים אסורה היא לשמש במוך, והא כיון דאיכא סכנה כלל, היאך מכניסות הן את עצמן לסכנה משום שומר פתאים ה'. וכן הקשה הריטב"א ביבמות (שם ד"ה שלש), ובכתובות (דף לט ע"א ד"ה והא דאמרינן), וכן הביא בשיטה מקובצת בכתובות (דף לט ע"א) להקשות משמו ומשם הרא"ה רבו.

ואיברא בספר חינוך וחסדא לגאון רבי יהושע ארדיט בכתובות (ח"ב דף לט ע"א, דף קצט ע"ב מדפי הספר) כתב על זה, דהסברא נותנת שהעיקר כדברי ר"ת (תוד"ה שלש), שפירש הני ג' נשים מותרות לשמש כדרכן ואם ירצו במוך הרשות בידם, ודלא כפירש". דכיון דאיכא ספק סכנה

בדבר ואיכא עשה "דונשמרתם מאד", וכן "ובחרת בחיים", וכמה עשין ולאין המסתעפים עמהן אזלינן לקולא וכו', דגדול פיקוח נפש, דאפילו על הספק דוחה אפילו שבת החמורה. עכ"ד.

והמעין יראה לחבל אחרונים שעמדו על הדברים ואין נסתר מחכמתם. דבשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן נח), משמו של המהר"ם שי"ק (חור"מ סימן נד), תירץ דטעמיה דחכמים הוא דאיכא רק חשש מיעוטא דסכנה שימות, ולכן לא חיישי חכמים, ור"מ לשיטתו, דס"ל דחוששין למיעוטא (עיין יבמות דף סא ע"ב ועוד), לכן ס"ל דישמשו במוך. ולפ"ז כתב המהרש"ם, דכל זה היכא דאיכא רק חשש רחוק של סכנה, אבל היכא דאיכא ודאי סכנה מודים חכמים לרבי מאיר. עכ"ה. וכן מתבאר ועולה ממ"ש בשו"ת צמח צדק מליובוויטש (אה"ע ח"א סימן פט). ע"ש. וכ"כ תלמידו בשו"ת תורת חסד מלובלין (אה"ע סימן מד אות א – ג). וכ"כ הגאון הנצ"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סימן פח ד"ה כבר), דהעיקר כדברי הצמח צדק דהיכא דשכיח סכנתא ומצויות להתעבר לכו"ע שרי לשמש במוך ולא אמרינן דמן השמים ירחמו. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (יו"ד סימן לא ד"ה ובפרט), וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כה פרק יג). גם הגאון מטשעבין בשו"ת דובב משרים (ח"א סימן כ) כתב לפלפל בחכמה יישוב לזה, וגם בדבריו מתבאר, דאין שייך ללמוד מזה לנ"ד. ואכמ"ל.

ולכל הדיברות מבואר, דבודאי כשהרופאים קובעים שיש סכנה ודאית לא סמכין על "שומר פתאים ה'". וכ"כ בשו"ת דברי יציב (חלק יו"ד סימן לא אות ה) דליכא למיסמך על שומר פתאים ה', אלא במקום שחכמי הש"ס או הראשונים גופייהו החליטו. עכ"ד. ואפילו על דברים המפורשים בגמרא, שעליהם נאמר "שומר פתאים ה'" כגון למול ביום המעונן (יבמות דף עב ע"א), כתב הריטב"א (שם) מאן דלא בעי למימהל ביומא דעיבא הרשות בידו ושפיר עביד שלא לסמוך על שומר פתאים ה'. ע"כ. אתה הראת לדעת, דלא אמרינן "שומר פתאים ה'" אפילו במקום מצוה. הרי שאין להביא ראיה כלל ממה שמצינו היתר בנשים הנ"ל שלא לשמש במוך. ובייחוד ע"פ מ"ש בשו"ת משיבת נפש למהרא"ל צינץ (ח"א סימן יח ד"ה ואפשר) הו"ד בשו"ת דברי יציב (שם), אודות הני ג' נשים הנ"ל, דבשביל שכבר נתפשט המנהג שלא ליוזר ואין שטן ואין פגע רע הרי לא בא עדיין סכנה מזה, לכן אפילו לכתחלה משמשות כדרכן. עכ"ד.

אך בנ"ד, שהוא עת מגיפה נוראה, ענינו הרואות שבכל יום ויום רבו החולים והמתים, ויש שטן ויש פגע רע השם ירחם ויציל עמו ישראל, ומאן מפסי לומר בעת הדין המתוחה שלא ינזק? והאומר כן הוא מתחייב בנפשו ובנפש השומעים לקולו, השם יצילנו מהם ומהמונם. וכבר כתב בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סימן לא אות ה), דאל לו לאדם להכניס עצמו בחשש סכנה ולסמוך על שומר פתאים ה'. ויעיין באבן עזרא על הך קרא (תהלים קטז, ו) וז"ל, שלא אחשוב תחבולות להמלט כי שמתי נפשי כאחד הפתאים וכו' כי השם שהוא חנון ורחום ושיעני. עכ"ל. וברד"ק כתב, כי הפתי שאין יודע תחבולה להנצל מרעתו האל שומרו כשמשים עליו בטחונו וכו' עיין שם, והיינו בכה"ג שצריך תחבולה להנצל אבל לא להכניס עצמו לכתחלה לסכנה. עכ"ד. והכא שהסכנה לפתח רובצת, ולא צריך שום תחבולה כדי להמלט ממנה, אלא שאיש לא יצא מפתח ביתו, בודאי שאין לזה שום שייכות עם האי קרא דשומר פתאים ה'.

טז) ואנכי הרוואה למ"ש הרמ"א בתשובה (סוסי"כ) דבכל חולי איכא חיוב ביקור אצל החולה, ואין לחלק בין חולי המדבק או לא, רק לחולה ראתן. כי השם יתעלה הוא המוחץ והוא המרפא

ואם נאמר כן, אין מצות ביקור חולים כי לא מצאנו בשום מקום שיש חילוק ממצות ביקור חולים אם יש חולי המדבק או לא, חוץ מבעלי ראתן דאסור לישב בצילו. ע"ש. הו"ד בשכנה"ג (יו"ד סימן שלה הגה"ט אות כ). איברא, דהרב שלחן גבוה (יו"ד סימן שלה סק"א) חלק עליו, ויעויין בזה בנתי"מ (סימן שיב סק"ב) מ"ש בזה. ובשד"ח (כרך א מערכת ב אות קטז עמוד 151) כתב, דקשה להכריע בה. ע"ש. וראיתי בהערות על תשובת הרמ"א הנ"ל שהרב הכותב (הערה נה) העיר ע"ד הרמ"א מכמה רבנות דלא ס"ל כותיה, ועוד שרבינו בעצמו ברח מקראקא לשידלוב בשנת שט"ז ושם חיבר את פירושו למגילת אסתר בשם מחיר יין בדרך פרד"ס ושלחו לאביו במשלוח - מנות. וכן הוא כותב בהקדמת החיבור: ואני משה בן כבוד אבא מרי הפרנס והמנהיג ישראל שלי"ט, הנקרא משה איסרלי"ש מקראקא הייתי בתוך הגולה אשר נתגלינו מעירנו בשנת שי"ו לפ"ק מחמת עפוש האויר ל"ע והיינו גרים בארץ לא לנו בעיר שידלו"ב. עכ"ד. הרי שגם הרמ"א מודה שיש לעשות כל אשר לאל ידו לסלק מעצמו כל חשש חולי, ולא אומרים מה שנגזר משמים נגזר.

ונראה, שהעיקר כדברי המהרש"ם בדע"ת (יו"ד שם סעיף ח), שכתב שאין כונת הרמ"א להיכנס אל החולה פנימה כשיש חשש שידבק ממחלתו, אלא יכול לעשות כמו חולי מעיים, שעומד בחדר החיצון ומתעניין במה שצריך ובוה מקיים מצות ביקור חולים, ושומע צערו ומבקש עליו רחמים. ע"כ. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימור נא אות ה), שהיום אין צרעת המדבקת בביקור בעלמא שעומד ליד החולה ולכן ישתנה הדין, אבל במחלה מדבקת יש סברא גדולה כדעת המחמירים שלא לבקר. ואין לחוש שתתבטל מצות ביקור חולים מחמת זה, כי מחלה מדבקת היא מיעוט, וגם יכולים לבקרו שיכנסו בחדר החיצון ושואלין ודורשין בו אם צריך לאיזה שירות. ובוה יקיים מצות ביקור חולים. ע"ש. וכ"כ הגר"א רוזנר נר"ו בספרו הלכות ביקור חולים (פרק ד הערה כו), דבודאי שאין כונת הרמ"א אלא בחשש בעלמא שמא ידבק, אבל בחשש גמור פטור הוא. דהא הרמ"א גופא כתב (סימן תרנו ס"א), שאינו חייב לבזבז הון רב על מצות וק"ו בבריות דגופא. עכ"ד. [ואבא אעיר'ה דאי משום הא לא אריא, דשאני ביקור חולים, דאמרו ע"ז בגמרא בנדרים (דף מ ע"א), דכל מי שאינו מבקר את החולה הרי זה שופך דמים. ולפי זה בלא"ה אין להביא ראיה מנידון הרמ"א. ואכמ"ל. ודו"ק].

שו"ר להגר"ח פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי (חו"מ סימן מט), שעמד על דברי הרמ"א הנ"ל והביא, דכבר כתב הרמב"ן (בראשית יט, יז) "אל תביט אחריו": מפני שהראיה באויר במקום שהדבר שם תזיק מאד ותדביק אותו. וכן בכל שאר החלאים הנדבקין שהראיה תזיק מאד ותדביק. וכ"כ רבנו בחיי שם. ואילו היה רואה את דברי הראשונים לא היה כותב כן דיש חיוב ביקור חולים בחולי המגיפה ע"ש דבריו. והגם שסיים הגר"ח פלאג'י שם: דמ"מ נראה דמי שאינו בורח מדבר באופל יהלך כו', הרי לגבי ידידה איכא מצות ביקור חולים וקבורת מת וכדומה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ורבים מיראי ה' עושים כסדר הזה ואינם ניזוקים כלל ולא תאונה עליהם רעה ויאריכו ימים ושנים. ע"כ. כתב הוא כן, משום דאכתי מספק"ל אם החולי מדבק או לא, אך עתה שעיינו הרואות שנדבקים זה מזה ונכנסים לסכנה, וגם לרבות את אנשי הרפואה

ושאר האחראים על מערכת הבריאות, שנדבקו בחולי זה השם ישלח רפואתו ממרומים לכל בית ישראל, בודאי שאסור לאדם להכניס עצמו לסכנה שכזו גם במקום לימוד תורה דרבים וכאמור.

טז.

ושמעתי באומרים לי, דלמה יש להזהר כל כך, ולהיות מסוגר בחדרי חדרים, הלא אם נגזר בראש השנה על האדם מיתה ימות, ואם נגזר לחיים יחיה, ואין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ה' וכבר עמד לבאר בזה בשו"ת הרשב"ש (סימן קצה) שנשאל כן וז"ל: הניסה בימי דבר ממקום למקום אם תועיל לאדם או לא, שאם נכתב בראש השנה למיתה מה תועילנו הניסה, ואם נכתב לחיים לא תזיקנו העמידה? והשיב: דהגם שיש שנגזרו בראש השנה לחיים ויש למיתה, מ"מ כת שלישיית יש, שלא נחתמו לא לחיים ולא למות, ואמשול משל למה הדבר דומה, למלך שסרחה עליו מדינה ובה קצת אוהבים ובה מורדים הרבה לעיני השמש, ואנשים בה מעט שלא עבדו ולא מרדו, ובא המלך וצר על המדינה ותפסה, וצוה להשמיד ולהרוג המורדים והפושעים ולהציל להעובדים. וקצת מורדים ברחו ונתחבאו וצוה עליהם לתפשם ממטמונם ולאבדם. והעובדים הצילים ואשר לא עבדו ולא מרדו אם נסו ונמלטו, ואם יצאו בשעת מלחמה מתו. כן הדבר הזה, העובדים שנכתבו בראש השנה לחיים ניצולו, והמורדים שנכתבו למיתה אם יסתרו במסתרים ובקרקע הים משם יצוה הנחש ונשכם ולא תועיל להם שמירה ולא ניסה. וזהו שתמצא שהרבה ניסים מן המגפה, ובמקום שברחו שם ימותו או בחזרתם ימותו לפי שכבר נכתבו למיתה. ואשר לא עבדו ולא מרדו הם אותם שלא נכתבו לא לחיים ולא למות שלא הגיע קצם ונשאר בחק האפשר, אם סדרו הנהגתם או ברחו ניצולו, ואם נשאר ולא סדרו הנהגתם אפשר שימותו, ועליהם נאמר "חבי כמעט רגע וגו'". וכן מצאנו שהיו נשמרים רבותינו ז"ל ומצווים על השמירה מהמגפה, וגדולי חכמינו ז"ל היו בורחים ממנה כמו ששמענו שהרב רבינו נסים ז"ל שברח ממנה פעמים. לפי שהדבר תלוי בחק האפשר ואולי זה האיש לא נכתב בראש השנה לא בחיים ולא במות ונשאר על קצו. עכת"ד.

וכדומה לזה ביאר מהר"ם טראני זצ"ל בספר בית אלקים (שער א פט"ז דף יח ע"ב) והו"ד בספר זכר דוד לרבי דוד זכות מודינא (מאמר ראשון פרק טל עמוד רסו בהוצאת אהבת שלום), דלעולם מי שנגזר עליו לחיים או למיתה לא תועיל השתדלותו, אך יש מי שלא נגזר עליו מיתה, וכשיעמוד במקום סכנה ואין די בזכויותיו להינצל, ילכד. ויש אשר נגזר עליהם שרק אם יעמדו במקום ההוא ילכדו. עכ"ד. וה' שני נביאים בסגנון אחד. וכדברי הרשב"ש כ"כ מדנפשיה הגר"א פאפו זצ"ל בפלא יועץ (ערכים השתדלות, זיווג, רפואה), וכן נראה ממ"ש מהרי"ל (סימן מא), לברוח מהעיר בעת המגיפה. וכ"פ בדרכ"מ (יו"ד סימן קטז אות ה). וכ"כ בספר בית דוד להגאון רבי יוסף דוד משלוניק (יו"ד סימן נו דף כז ע"ג). וע"ע בשו"ת נשמת כל חי להגר"ח פלאג'י (חו"מ סימן מט) שנשאל על קהילה שלא רצו לתת לרופא בשעת מגיפה להכנס לבית הכנסת להתפלל, שחששו שנדבק מהחולים, והשיב שחייב הרופא להתרחק מבני אדם, והוא בכלל "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז). ע"ש.

סיכום

סוף דבר הכל נשמע: שיש לאדם לעשות כל טעדיק להיזהר שלא ידבק בחולאים, ובשעת מגיפה כנס רגליך גם במקום ביטול תורה דרבים. וכבר אמרו חז"ל בב"ק (דף סא ע"א) דכל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה בשמו. ובמהרש"א מפרש הטעם דכיון שעשה שלא כדין שמסר נפשו על דברי תורה, והרי האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, אין הוא ראוי שיעשה גאולה על ידו, כיון שמסר נפשו שלא כדת. עכ"ד. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר מונקאטש (ח"ד סימן מז). שו"ר בשו"ת מים חיים להגר"ח ד הלוי זצ"ל (ח"ב סימן פו) שנשאל על כיצא בזה והעלה גם כן כדברינו ע"ש דבריו [וכל מילתנו אמורה גם ללא החשש הגדל, שהאדם עצמו יכול להיות אדם המזיק, שפעמים שיש בו את הנגיף ועדיין לא ניכר בגופו, וכשיצא מחוץ לביתו ונמצא ליד אנשים, יכול להדביקם, ודין גרמ'א להתפשטות המגיפה. וכבר כתבו התוספות בב"ק (דף כג ד"ה וליחייב, ובדף כז ע"ב ד"ה ה"ג), דיותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזיק. ע"כ. וכ"כ האגודה בב"ק (פרק ב סימן לב) והיש"ש בב"ק (פרק ב סימן כג) ע"ש].

וחובה קדושה בעת הזאת על כל איש ואיש להיות שור'ה בביתו, ואל יצא איש מפתח ביתו. וכן מבואר בזהר הקדוש (פרשת וישב דף קפב ע"ב) דכד דינא אתער בעלמא ומותא אשתכח במתא, לא ליבעי ליה לבר נש למיהך יחידה בשוקא, אלא בעי לאסגרא גרמיה דלא ליפוק לבר, כמה דאקמוה בנח דאסגר גרמיה בתיבותא דלא ישתכח קמיה מחבלא ועל דא "לך עמי בא בחדרך" (ישעיה כו, כ). ע"כ. וכן מבואר בזהר חדש (מגילת רות דף לו ע"א), דבזמן שהדבר בעיר יסגור אדם עצמו ולא יתראה בשוק דכיון שנתן רשות למחבל מי שפוגע בו ניוזק ואיהו מתחייב בנפשו. וכן מובא בגמרא בב"ק (דף ס ע"ב). והגם שבזהר הקדוש (פרשת וירא דף קיג ע"א) מבואר, דבשעתא דדינא שריא בעי בר נש לערקא עד דלא אתפס תמן. ע"כ. ומשמע שצריך לברוח מעיר לעיר ולא להחבא בבית, כבר עמד על זה רבי דוד זכות מודינא בספרו זכר דוד (מאמר ראשון פרק טל עמודים רסב - רסו הוצאת אהבת שלום ע"ש. והוא מסיק דהעיקר כמו שכתב החסד לאברהם (מעין חמישי עין משפט נהר כח) דהדרך הישרה אין בה נפתל ועיקש בעת הדבר והמגיפה, היא להסתגר בבית עד שיעבור זעם וינחם ה' על הרעה ויעתר אל הארץ, כי לברוח מן העיר דבר מסכן הוא. עכ"ד. וכל שכן בעת המגיפה הזו, שאין דרך לברוח ממקום למקום, שכן בכל המקומות פשטה המגיפה בעונותינו הרבים, ואדרבא מסוכן הדבר לצאת החוצה כהוראת המומחים, לכו"ע אל יצא איש ממקומו.

ולתועלת הרבים אביא הן אומר והן דברים ממ"ש רבותינו להיזהר בעת המגיפה: בספר בית דוד להגאון רבי יוסף דוד משלוניק (יו"ד סימן נו דף כז ע"ג) הביא בשם ספר חסידים (סימן תנב), כשיש דבר בעיר מחפשים על אותם המתים שמא יש מהם שקברוהו בבגדים בלויים והוא בזיון למת ויש בזה סכנה, או ידיו אין פשוטות שנאמר "ואחריו כל אדם ימשוך" (איוב כא, לג). וכל דבר שהוא משום פקוח נפש מותר לעשות למת.

עד כתב הרב בית דוד, סדר פטום הקטורת היא הנהגה נפלאה לאומרה בזמן הדבר. וטוב לקיים גם כן "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח). והסוד "כי לקח טוב" (משלי ה, ב) לקח

בגימטריה מגיפה. וגם יזהר מדבר שקר. זה הוא כלל גדול, כי מי שהוא מדבר שקר בזמן המגיפה הוא מסוכן רחמנא לשזבן.

עוד הביא משם ספר עסיס רימונים (דף חי ע"א) בשם הזוהר (עיין בתיקוני זוהר תקונא שבעין דף קכה עמוד ב), שבזמן שיש דבר בעיר ראוי לאדם לכסות מצחו שלא יכיר מלאך המות את העונות החקוקים במצחו.

והגר"ח פלאג'י זצ"ל בספרו רוח חיים (או"ח סימן שא סק"ב) כתב, צמח הפיגם הנקרא רוד"א מועיל בעת המגיפה כי הפיגם אותיות מגיפה.

עוד כתב הגר"ח פלאג'י בספרו רפואה וחיים (פרק ה אות סד) טוב לקרוא פרשת הקרבנות בעת המגיפה. ושם (סימן עו) הוסיף, שיש להיזהר מהמחלוקת בכל השנה ובפרט בעת המגיפה.

ויהי רצון שיאמר השם לצרותינו די ולמשחית הרף, ונזכה לגאולה השלימה ברחמים, יראו עינינו וישמח ליבנו במהרה בימנו אמן.



כ). עברתי על דברי הרב דוד הלוי והערותיו, ואני על משמרתי אעמודה, וכבר מילתי אמורה שלו יהי אלא ספק בדיני נפשות הא אזלינן ביה לחומרא. ואעיר ע"ד במ"ש להעיר מהאנשים שהלכו לבית המדרש שיש שם מזיק, אינו ראייה דמנ"ל שהיו הולכים גם לאחר שהוברר ההיזק?

ע"ד המשך חכמה כבר הבאנו חולקים רבים. וכן למ"ש משם השרף מבריסק במעשה דר"ע. ודברי תשובת הרמ"א שזכר הזכרתי בס"ד בתשובה אות טז ופלפלנו בדברי קדשו, ומסקנה דמילתא שאין להביא ראייה לנ"ד להורות ללמד תורה ברבים במקום סכנה.

י"שר כח על הברור והליבון בדבר ה' זו הלכה

אפרים כחלון

הרב עידוא אלבה

כשרות ועדיפות בקלף ובגויל [המשך*]

ז. ביאורים בדברי גאונים על ענין הקלף * ח. יחוס כל פירוש רב האי על הסוגיה בשבת לרב האי * ט. דעת רב נטורנאי ודעת רש"י כרבינו תם * י. תרומה, הר"ן, הרא"ש הטור והשו"ע * הוספות ותיקונים למאמר בגיליון הקודם

ז.

ביאורים בדברי הגאונים על ענין הקלף

בפרקים הקודמים ראינו ג' דעות מהו הקלף. החלק העליון של העור (רב האי), החלק התחתון (רמב"ם), או שכל עור שהוכשר לכתובה בצד הבשר הוא קלף (ר"ת). יש לחקור מהי דעת הגאונים שקדמו לרב האי, והאם רב האי עצמו יכול לקבל את פירוש ר"ת. והנה, בעיון בכלל דברי הגאונים הידועים לנו לא מוצאים אנו דיון איזה חלק של העור הוא קלף ואיזה הוא הדוכ'. אולם, יש דיון בענין עור מעובד בסייד, ויש לעיין מה ניתן להסיק מהדיון בזה לענין הגדרת הקלף.

יסוד הדיון על כשרות העיבוד בסייד הוא שבגמרא מגילה (יז ע"א ויט ע"א) אמרו שמגילה אסתר פסולה אם היא נכתבה על עור שאינו מעופץ. "מגולן? - אתיא כתיבה כתיבה, כתיב הכא ותכתב אסתר המלכה, וכתיב התם ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כתב על הספר בדיו".

רב אחא משיבא, בעל השאלות (פרשת ויקהל שאילתא זז), הביא את דברי הגמרא, והוסיף מסקנה ממנה לגבי הדין בספר תורה: "וספר תורה מגולן, גמירי ספר ספר. כתיב הכא ואני כותב על הספר, וכתיב לקח את ספר התורה הזה. מיכן שספר תורה אסור לכתוב אותו אלא בעורות מעובדים שעובדין בעפץ לשום תורה ועל גבי ספר. מאי גבי ספר, מקום שיער שהוא למעלן".

לכאורה, אפשר להבין שהשאלות למד מלשון הפסוק "על ספר" שיכתבו דוקא בצד שיער, והיינו על גויל בצד שיער, וכוונתו היא לפסול כל עור שאינו גויל. ואכן מצינו שכתב המאירי בקרית ספר (א ח"ג) "יש שאין מכשירים ס"ת אלא על הגויל דמאחר שהיא מטלטלת תמיד, צריכה לחזק שבכולם", ואולי הוא למד כך מדברי השאלות. אבל לענ"ד הבנה זו קשה. בפסוק שהביא לא כתוב "על גבי", ובפשטות כשם שענין ה'לשמה' לא רמוז בפסוק, כך ענין הכתיבה 'על גבי' לא רמוזה בפסוק, ולא מסתבר שהשאלות פקפקו מנפשיה במה שעולה

(א) בגיליון הקודם הופיעו הפרקים: א. בירור הכרעת השו"ע שהקלף הוא קליפת העור העליונה. ב. רבינו תם: אם הוכשר בצד הבשר הוא קלף, ולא דוקא קליפה 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.

לפי מה שאבאר בתיקונים בסוף חלק זה, הכותרת הנכונה לפרק ו צ"ל דיקוק הגויל.

מהירושלמי במגילה, במסכת סופרים ובמשמעות הפשוטה של הבבלי בבא בתרא, שמותר לכתוב ספר תורה על קלף במקום נחושתו.

לכן נראה שהשאלות אינו מתכוון ללמוד מלשון הפסוק עצמו דינים שלא למדונו חז"ל, עיקר כוונתו היא לאפוקי ממה שהיו כותבים ספרי תורה על עור מעובד בסיד בצד בשר, שיש שקראו לו קלף, ולזה הוא בא להבהיר שאין כותבים ספר תורה כן, אלא על פי כל ההלכות שכתב. והוא מבאר בעצמו את דבריו, שמה שאמר 'על גבי ספר', הכוונה היא בצד שיער, שכך היא ההלכה לכתוב על גויל בצד שיער. כיון שלא היה מצוי אצלם קלף מעופץ אחר שאפשר לכתוב עליו ספר תורה, כי הקלף המעופץ לתפלין דק מדאי בכדי שיכתוב עליו ספר תורה, הוא לא נכנס להלכה שאפשר לכתב ספר תורה גם על קלף, שכן זה דבר שלא היה מעשי. כמו כן, הוא לא הזכיר אפשרות לכתוב על דוכ', כנראה משום שלדעתו ספר תורה פסול על דוכ'.

דיון נוסף על כשרות העיבוד בסיד מובא בדברי פרקוי בן באבוי (מובא בגניי שכתר ח"ב עמ' 140, 560). בן באבוי היה תלמיד הגאון ראבא, שהיה תלמיד רב יהודאי גאון. ספרו מופנה אל אנשי קרוואן שבתונים, בנסיון לשכנעם שלא ילכו לפי מנהגי ארץ ישראל, משום שבא"י יש מנהגי טעות, אלא שינהגו לפי מנהגי בבל. בתחילת דבריו הוא ציין על מעלותיו של ר' יהודאי גאון וכתב "ואף הוא כתב לארץ ישראל בשביל...", כלומר שגם הוא ניסה למנוע את מנהגיהם בכמה דברים, וכתב לאנשי ארץ ישראל, ולא שמעו לדבריו. ומשמע לכאורה שהדברים שכתב בהמשך הם גוף הדברים שכתב רב יהודאי. אך בסוף דבריו כתב בן באבוי שכל הדברים "לא מתלמודי אלא ממה שלמדתי מרבי", ומשמע שעכ"פ לפני כן הוא לא ציטט מילה במילה מדברי רב יהודאי, אלא הוסיף דברים ממה שלמד, ולכן כתב המהדיר (לוי גינצבורג שם בהקדמה) שקשה לקבוע קו ברור בדבריו מה הם דברי רב יהודאי ומה הוא מוסיף לדבריו. למעשה נראה שיש להתייחס לדבריו מתוך הנחה שכנראה כך דעת רב יהודאי, אך אין בטחון גמור שזו ממש לשונו.

רב יהודאי ערער על מנהג ארץ ישראל בספר תורה, וז"ל (לפי הנוסח שבוע' 560): "ובשביל ספר תורה שכותבין אותו ברי"ק, בעורות שלא עבדו אותם בעפצי לשם ספר תורה... שיש בו איסורין: אחד שלא עיבדן בעפצי, ואחד שלא עיבדן לשם ספר תורה, ואחד שלא כותב על גבי בשר (נראה דצ"ל שער) שאין ספר תורה כשר לקרות בו עד שיכתוב אותו בעורות שעבדן בעפצי לשמה על גבי שיער, והוא פירוש ספר. ועד שיכתוב עליו בדיו כהלכה, ויתפור אותו בגידים

ב). הנצי"ב, בביאור העמק שאלה (אות לא), כתב שאפשר שכוונתו באומרו "על גבי ספר" לפסול כתיבת ספר תורה על חלק העור שבצד הבשר, מתוך הבנה שחלק זה הוא דוכ'. לענ"ד אכן מסתבר שזו דעתו, אבל לא נראה שהוא למד כך מהפסוק, מפני שלא רמזה בלשון הפסוק הלכה כזו, כפי שאמרתי. אך עכ"פ מסתבר שהוא לא מתייחס לאפשרות לכתוב על דוכ', כי הוא סובר שס"ת פסול על דוכ'. הר"מ חז"ל, במאמרו על שיטת רב הא, דייק ממה שכתב השאלות "על גבי" בענין צד השיער, שצד השיער קרוי גב, וממילא חלק העור של צד הבשר קרוי פנים. ומכאן הוא למד שהשאלות מפרש מה שאמרו בירושלמי שקלף הוא "בקולף פני העור" על הצד הפנימי. לענ"ד זהו דיוק רחוק, כי שייך לומר 'על גבי' גם בלי קשר לגב ופנים, כמו שאומרים "על פני המים" ו"על גבי המים", והכוונה לאותו מקום.

ג). ברור שהביקורת אינה על זה שהם לא כותבים בצד בשר, שהרי מיד אח"כ הוא אומר שצריך לכתוב על צד שער. לכן נראה שנפלה פה הטעות השכיחה, ובמקום בשר צ"ל שער. המהדיר חשב לתקן "שכותבים על צד בשר", מכיוון שבכת"י אחר (שהביא בעמ' 140) כתוב נוסח זה, אבל לפי סגנון הדברים רב יהודאי מדבר על מה שהם לא עושים. לא עושים עיפוף, לא עושים לשמה, ולכן נראה שגם כאן צריך לגרוס 'שלא כותבים על צד שער'.

שכך כתוב ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו... לא נהגו לכתוב ברי"ק הזה אלא משנים מועטים מפני שמנהג שמד הוא... כשבאו ישמעאלים לא היו להם ספרי תורה, ולא היו להם סופרים שיש בידם הלכה למעשה כיצד מעבדים את עורות, ובאיזה צד כותבין ספרי תורה, והיו לוקחים רי"ק מידי גוים, שעשו לכתוב בהן ספרי עבודה זרה, והיו כותבין בהם ספרי תורה".

מהו אותו רי"ק שעליו מדבר רב יהודאי? נראה שהוא העור המכונה ר"ק בספרות של הערבים, שכשמעבירים את השם הזה לאותיות עבריות אפשר לכתוב ר"ק, רא"ק, רי"ק, והכל היינו הך (רי"ק מורה על הניקוד בצרה). הכינוי 'רק' משמעותו בערבית דק', אך לא כל עור דק קרוי ר"ק. החוקרים (יש לי קישורים לדברים שנכתבו בזה, לפי ספרות עיבוד של הערבים שהיתה מפותחת מאוד) אומרים שהר"ק הוא הפרגמנט של ארצות אירופה, והוא עור מעובד בסיד שהוכשר לכתובה משני צדדיו. הר"ק הוכשר לכתובה בצד השיער על ידי קילוף הקליפה העליונה, ושימש לספרי 'קוראן' שעדיין קיימים מהמאה השביעית למנינים, והם כתובים גם על צד השיער. תיאורו של הר"ק באופן זה מבואר בתשובת רב האי (הרכבי סג), שמתייחס לעור שרגילים לכתוב בו ומתאר עור מעובד בסיד שמגרדים את קליפתו. בפירוש רב האי למסכת שבת מפרש שזהו העור שעליו אמרו "השף בין העמודים בשבת חייב משום ממחק" (שבת עה ע"א, מובא באוצה"ג אות קלג), רב האי מפרש שהכוונה היא לעור שתולים אותו בין העמודים "ויקשר ויעמל ר"ק", תרגום דבריו הוא "ויסירו קליפתו ויעשה ר"ק", כלומר שהוא שף וממחק את קליפת העור הנמתח ובכך יעשה אותו מה שנקרא ר"ק. ומשמע שאע"פ שמתחילת מתיחתו הוא כבר קורא לו שם ר"ק, רק אחרי מחיקת העור הוא מקבל את עצם השם ר"ק.

כבר הזכרנו שענין הר"ק מובא גם בסידור רשב"ן, שכותבים את פרשיות התפלין על ר"ק מעובד, בעוד שבתי התפלין נחשבים לא מעובדים, כי לדעתו רק כשעיבדו את הר"ק בעפצים הוא יוכשר לפרשיות.

וכן מפורש בתשובות הרמב"ם (סימן רפט) שהר"ק הוא החלק התחתון שמעובד בסיד, וכתב (בסימן קנג): "והחלק השני ממנו הוא העבה יותר, והוא שעושים ממנו ר"ק. אם נתעבד עיבוד גמור מליח וקמח ועפיץ נקרא קלף". עולה מדבריו שר"ק אינו שם של חלק העור, אלא השם של התוצרת הסופית, דהיינו העור המעובד בסיד.

רב יהודאי, כמו בעל השאלות, מביא אסמכתא לדבריו את הפסוק שהביאה הגמרא במגילה, וממה שכתב "והוא פירוש ספר", ולא - והוא פירוש "על ספר" עולה מה שכתבנו לעיל שעיקר הלימוד מהפסוק אינו לימוד של דיוק לשוני, אלא שכך קיבלו חז"ל שספר הוא מה

(ד). המהדיר טוען שייחוס מנהגי ארץ ישראל למנהגי שמד אינו אלא השערה. וכן מסתבר, שלא מדובר על שמד שהיה בתקופתו אלא על שמד בתקופה קדומה, ולא היה לכתוב ספר הסטוריה שמוכיח שגזירות שמד גרמו להפסקת ידיעת העיפון. למעשה, בכל ההלכות שכתב בן באבוי שלא מקפידים בא", אפשר למצוא סמך למנהג מהירושלמי, או ממנהג קדום אצל התנאים.

(ה). יש נוסחאות שכתבו בהם במקום כיצד "באיזה צד" אך הכוונה זהה.

(ו). כ"כ פרופ' זהר עמר, במסורה ליוסף כרך ט, עמ' 139 הערה 19, על פי מוג'יר אדין. וידיד ר"ח סעדיה אמר לי שכנראה הוא מלשון ריקי, שמשמעותו גם אצל הערבים כמו אצלו דק (או רך).

שנכתב על עור מעופץ לשמה. וממילא, כיון שצריך עיפוף כותבים בו בצד שיער, כי כך קיבלו חז"ל שעל גויל כותבים בצד שיער. וגם מדבריו אין להסיק שיש פסול בכתובת ס"ת על קלף בצד בשר, בניגוד לסוגיות מפורשות. פשטות כוונתו היא שבהלכה על גויל בצד שיער יש שתי הלכות - על גויל, ועל צד שיער, ולכן מי שאינו כותב על גויל בצד שיער עובר על שתי הלכות, וקלף בצד בשר לא שייך כאן כי הר"ק אינו קלף. רב יהודאי לא התייחס לדיון קלף של חז"ל, לא מפנח שפסל ספר תורה על קלף אלא משום שבמציאות שהיתה אצלם לא היה מצוי קלף כזה שאפשר לכתוב עליו ספר תורה.

לכאורה אפשר להביא ראיה שרב יהודאי לא פסל ספר תורה הכתוב על קלף גם מהדברים המובאים בספר הלכות קצובות (הלכות ספר תורה יג - יז), שהסמ"ג ייחס אותו לתלמידי רב יהודאי¹, ושם כתב בתחילה כמה דקדוקי בעשיית ספר תורה, ואחר כך כתב: "ובקלף כל מה שיכול לדקדק ידקדק ואינו פוסל. ואם יכתוב אותו על עורות של נבילות וטריפות כשר. וצריכין עיבוד לשם ספר תורה. ויכול לכתבו על עורות מעורבין מן כבש או מן איל או מן צבי ואל יחוש מכל בהמות, וכותב ומעבד בין גויל בין קלף חוץ מעורות בהמה טמאה". הרי שהוא הכשיר ספר תורה על קלף, ואף לא כתב שהוא רק בשעת הדחק, ומקורו מהברייתות ומהירושלמי.

אך האמת שמהלכות קצובות אין להביא ראיה, כי יחס ספר זה לרב יהודאי גאון מוטל בספק גדול, ואדרבה דרך הכותב להמשך אחרי מנהגי ארץ ישראל, כך שיתכן שכוונתו בכלל לכתובה על הרי"ק שאותו הוא מכנה קלף². אולם, מכל מקום כפי שכתבתי בדעת השאילתות, מסתבר שדעת רב יהודאי להכשיר קלף לס"ת, כי לא מסתבר שהוא יחלוק על הברייתות והירושלמי, כשגם מהבבלי משמע שהוא כשר לפחות בדיעבד, שהרי מלשון רבי שהשיב בגויל ששה, ברור שיש גם ספר שאינו בגויל³. ולכן משמע שמה שהוא לא הזכיר שיש אמנם אפשרות לכתוב על קלף במקום בשר, ונוקט כאילו תמיד כותבים בצד שיער, הוא רק מפני שלא היה מצוי קלף כזה שראוי לספר תורה. וכפי שכתב רב שרירא כמובא בספר האשכול (נו ע"א) "ולא חזי לנא מעולם ספר תורה דקלף, ולא מצוה מן המובחר למעבדיה", ומבואר שקלף כשר לספר תורה, אך לדעתו אינו מן המובחר ולא היה מצוי להם קלף לספר תורה⁴.

(ז). גם בספר סדר החכמים וקורות הימים (עמ' 178), שחובר בימי רב שרירא, ייחסו את הלכות קצובות לתלמידי רב יהודאי גאון.

(ח). החוקר מרדכי מרגליות (במבוא להלכות קצובות במהדורה שלו) הוכיח שספר זה חובר באיטליה כמאה שנה אחרי פטירת רב יהודאי גאון, והכותב הושפע מחכמי ארץ ישראל. לדעתו, מסתבר שמה שכתב רב האי גאון (מובא באו"ז סי' תלב) שאין לסמוך על ספר שהובא לבבל על ידי שבויים, וכתוב בו הלכות בשם רב יהודאי גאון, מתייחס לספר זה.

(ט). אי אפשר לפרש שב"קלף איני יודע", פירושו איני יודע עם כשר על קלף, כי אם מתחילה היה לו ספק בכשרות ספר תורה על קלף, היה צריך לומר בסתמא ששיעורו בששה. הלשון בגויל ששה משמעותה שיש גם ספר תורה שאינו בגויל. בעלי תמר (שקלים פ"ו ה"א) צידד שלדעת הירושלמי כתיבה על קלף כשרה לכתחילה, והגאונים שכתבו שהיא בדיעבדה על פי דעת הבבלי, אך האמת שגם בבבלי לא כ"כ משמע שהוא בדיעבד מלשון רבי עצמו, כי רבי רק אמר שאינו יודע את דינו לגבי היקפו כגובהו, אלא שמשמע כך בהמשך ממה שפשוט לגמרא שספר תורה של משה היה בגויל.

ויש להוכיח את הביאור שכתבתי גם מעיון בשאלה המתבקשת, על מה כתבו תפילין ומזוזה בארץ ישראל? רב יהודאי כתב שאפילו גט חליצה, כיון שיש בו כמה מקראות, אין לכתוב על עורות אלו, ולכן אין ספק שהר"ק פסול לדעתו גם לתפילין. בהמשך מובא אצל בן באבוי שהוא כתב להם גם על ענין התפילין שצריך להניח כל יום, משמע שאצלם לא כולם הקפידו להניח תפילין בכל יום, אך מזה שהוא לא הזכיר בדבריו מה שאמרו חז"ל על קרקפתא דלא מנח תפילין משמע שעכ"פ הם היו מניחים, ויש להם תפילין שכשרות גם לדעתו, וכן מסתבר שהיה להם גם מזוזות. ויש לשאול, הרי לפי דבריו מחמת גזירות השמד הפסיקו לגמרי לעפץ, ואם כן מדוע הוא תמה על אנשי ארץ ישראל רק בספר תורה, הרי אין להם גם תפילין ומזוזה. ובגמרא מנחות לד ע"א משמע שכל דבר שכתוב בו "כתיבה" בעי 'ספר'?

לענ"ד התשובה ברורה וגם היא נלמדת מדבריו, שבארץ ישראל הקלו רק בספר תורה בגלל הקושי להשיג עורות מעופצים, וכפי שכתב שם "והן היקלו לכתוב עליו ספר תורה ומחזורין לפי שהוקל עליהם בדמו ובכתבו". כלומר, אמנם הם היו יכולים להשיג עורות מעופצים, אך הם הקלו בס"ת כי הר"ק היה זול יותר ונוח לכתוב עליו, אבל לתפילין, שהם החמירו בהם הרבה עד שחששו להניחם כל יום שמא יפגמו בקדושתם¹, וגם הם אינם יקרים כספר תורה, היו משתמשים בקלף מעופץ מבבל. וכן למזוזה היו משתמשים בגויל מעופץ שהשיגו מבבל, או שמעטים מהם כן ידעו לעפץ.

ועתה נוכל להשיב לשאלה מהו גדר קלף לפי השאילתות ורב יהודאי, כי לפי מה שביארנו המסקנה ברורה. מאחר שהשאילתות ורב יהודאי לא הזכירו דין קלף מעופץ רק משום שלא היה מצוי להם קלף מעופץ שראוי לספר תורה, משמע שהגדרתם לקלף עולה בקנה אחד עם מה שביארנו בשיטת רב האי, שהחלק העליון הוא הקלף, וכיון שחלק זה אינו ראוי לספר תורה בגלל דקותו, לא הזכירו כלל את הקלף. ומה דעתם על ההסבר של רבינו תם? לענין זה אין ראיה לכאן או לכאן. אפשר שהם סברו כר"ת, שכל עור המוכשר לכתיבה בצד בשר הוא קלף, אלא שלא היה מצוי לעשות עור כזה, כי קשה להכשיר את צד הבשר לכתיבה בדרך העיבוד שלהם. ואפשר שהם לא הזכירו אפשרות כזו כי הם סברו שגם זה לא יקרא קלף². אך עכ"פ אם

(י). מצינו בכמה מקומות שחכמים אומרים "לא יצא ידי חובה", והכוונה היא לענין לכתחילה ומצוה מן המובחר בלבד, כפי שכתב הרא"ה בברכות מט ע"א (על חיוב הזכרת ברית ותורה בברכת הארץ, ועל מה שאמרו כל שלא אמר שלא אמר ג' דברים בפסח לא יצא ידי חובתו). על פי יסוד זה כתב המהדיר של בן באבוי ש"ל גם כאן שכוונת רב יהודאי היא רק שמי שעושה כן עובר על מצוה מן המובחר לכתוב על גויל שכתבתו בצד שיער. אך לענ"ד דוחק לפרש כך את הלשון של רב יהודאי שיש בזה "איסורין". גם כל הענין שכתובה על קלף היא רק כדיעבד אינו מפורש אף בבלי, ולא מסתבר שרב הידאי יצא נגדם בגלל דבר כזה.

(א). הסמ"ג (מצוה ג) כתב: "ובתלמוד ירושלמי הזכירו במקצת חכמים שהיו נוהרים שלא להניחם אלא בימים ידועים בשנה". אכן, לפנינו בירושלמי (ברכות פ"ב) מובא שרבי יוחנן לא היה מניח תפילין תמיד בגלל בעיות בריאות, ולא כמשמעות הסמ"ג שחכמים לא היו מניחים מפני שהעוסק בתורה פטור מתפילין, ולכן לא היו מניחים אלא בימים ידועים בשנה.

(ב). הרב"צ אוריאל (במאמרו זיהוי תפילין) כתב שמדברי רב יהודאי יש 'ראיה ברורה' שלא כרינו תם, דכיון שהוא אמר שהם עוברים איסור במה שהם כותבים על הפנים הפונים לבשר משמע שלדעתו, מבחינת סוג העור, העור שלהם זהו גויל, שצריך לכתוב עליו בצד שיער. וא"כ, מדובר בעור שלא קילפו את קליפתו העליונה, שהוא גויל, וחזונו שרב יהודאי כותב שיש פסול במה שלא כתבו על הר"ק בצד שיער, בנוסף לפסול מחמת זה שלא עיבדו בעפצים. וזה סותר

נאמר שהם סברו כשיטת הרמב"ם שהקלף הוא התחתון, יש כאן תמיהה גדולה מדוע הם לא הזכירו שיש אפשרות גם לכתוב על קלף בצד בשר, ואומרים שרק צד שיער כשר, הרי הקלף של התפלין שהיה מצוי להם, ובודאי אפשר לכתוב עליו גם ספר תורה בצד בשר.

והנה, לשאלות ורב יהודאי פשוט שעבוד סיד פסול, אך המציאות ההיסטורית היא שעוד בימי בן באבוי או מעט אחריו היו שהכשירו את הר"ק גם בבבל. כך עולה ממה שכתב בספר האשכול (אלבק דף נו ע"א) בשם רב שרירא: "ואמר מר רב שרירא האי 'בקלף איני יודע' (בבא בתרא יד ע"א) טעה בה אדם גדול וחשב כי קלף הוא ור"ק, ולא הוא, אלא ור"ק בלשון חכמים חיפה, דמליח ולא קמיח ולא עפיץ, והיינו ור"ק, דפתרא דמליח וקמיח ולא עפיץ, איקרי קלף (נראה דצ"ל 'דפתרא דמליח וקמיח ולא עפיץ לא איקרי קלף', וכונתו שאפילו דפתרא דקמיח אינה קלף, כ"ש בזה). ולא חזי לנא מעולם ספר תורה דקלף ולא מצוה מן המובחר למעבדיה". ודור"ק שהיא חיפה הכשירו מר רב משה", ולא הודו [לו] חכמי דורו כמו מר רב יוסף גאון בן מר רב רבי", ולא חכמי ישיבתו כמו מר רב נחשון" ואף אשר אחריהם".

ועולה מדברי רב שרירא, שרב משה גאון סורא, שחי בימי בן באבוי", הכשיר את העור הזה, כחכמי ארץ ישראל, ואמר שדברי הגמרא בבא בתרא על "בקלף איני יודע" מתפרשים על הר"ק, ואילו רב שרירא פוסלו ומגדיר אותו 'חיפה', דהיינו עור מליח ולא קמיח ולא עפיץ".

לשיטת רבינו תם שכל המוכשר לכתובה בצד בשר הוא קלף, שלפי שיטתו מבחינה זו של מקום הכתיבה שפיר עבדי, וכדין ספר תורה על קלף.

אך לענ"ד מסתבר שמדובר על אותו הר"ק המוזכר בכל כתבי הגאונים ובספרי ההיסטוריה, וכפי שכתב שהוא מה שכותבים עליו ספרי עבודה זרה, והם הקוראנים או אוגליונים שכתובים גם בצד שיער. ועור זה אינו דומה לגויל, כי הורידו ממנו את הקליפה שבצד שיער. ומכיוון שאין זה גויל, למה אמר רב יהודאי שיכתבו עליו בצד שיער? ולמעשה, לא שייך לדבר על גריעות במקום הכתיבה, כשבכלל אין זה בגדר קלף או גויל בגלל חוסר העיבוד. אלא הפירוש הוא כפי שכתבתי, שמה שכתב פסול בזה שלא כתבו בצד שיער הוא נובע מהפסול שלא כתבו על עור מעובד, דלדעתו אין זה לא קלף ולא גויל, ולכן הם עוקרים את ההלכה של כתיבה על גויל במקום שיער. ותו לא מיד.

יג). נראה שכיון שהרב משה, שהכשיר, טען שזהו הקלף האמור בבבא בתרא. ואמר רב שרירא שאנחנו לא יודעים מהו אותו הקלף, כי אצלנו תמיד כותבים ספר תורה על גויל, ובכלל לא ראינו ספר תורה על קלף, כי על הקלף של התפלין לא שייך לכתוב ספר תורה בגלל דקותו. אבל בודאי אין זה הקלף שהכשיר הרב משה, שהרי הוא אינו מעופץ. והדברים מתאימים למה שנבאר לקמן, שרב שרירא אינו קובע בודאות מה דין קלף שנעשה מהדרמים.

יד). לפי איגרת רב שרירא שבה תיאר את הגאונים לדרותיהם, רב משה גאון כיהן כראש ישיבת סורא משנת 820 עד 830 למנינם.

טו). רב יוסף בן ברבי כיהן כראש ישיבת פומבדיתא החל משנת 839 למנינם. אחריו היה רב פלטוי.

טז). רב נחשון בן צדוק כיהן כראש ישיבת סורא משנת 872 למנינם. 42 שנים אחרי רב משה גאון.

יז). בן באבוי היה תלמידו של רבא, תלמידו של רב יהודאי, שכהן כראש ישיבת סורא עד 761 למנינם.

יח). בכל כתבי הגאונים מכנים את הקלף המעובד בסיד "ר"ק, או "ריק" או "ראק". וכבר ציינתי שאצל הערבים מופיעה לשון זו מתחילת הופעת האיסלם, ספרי הקוראנים היו כותבים על "ר"ק - עור מעובד בסיד. המילה "ווארק" משמשת אצלם כינוי לגייר מעשבים, שהתחילו לכתוב עליו מאוחר יותר, וכך הוא בפירוש המשניות של הרמב"ם. אך ברור שאין זו כוונת רב שרירא שהרי הוא מכנה אותו 'חיפה' שזה סוג עור. אין להתפלל אם אצל בעל האשכול, שאינו דובר ערבית חל איזה שיבוש. אכן לקמן נראה שגם בפירוש הגאונים על סדר טהרות המיוחס לרב האי [ואינו יחוס ברור. יעויין בהרחבה במבוא של המהדיר] כתוב שהגייר - מחקא הוא חיפה והוא ור"ק. אך ראה מה שנבאר בזה לקמן על דברי הלכות ס"ת גנוי מצרים שמזכיר את המשנה עליה מוסב פירוש זה.

כדי להבין את הדברים יש קודם כל לדעת בהקשר למה הם נאמרו. והנה, תוכן דבריו הוא שיש מחלוקת בזה מימי רב משה גאון. וזה תואם למה שכתוב בתשובות הגאונים (הרכבי סי' תלב), שמיוחסת לרב שרירא, ושם כתב שלמרות שחכמי הישיבות הסכימו לפוסלו, רק המדקדקים במצוות מקפידים לא לכתוב ספרי תורה על הקלף, ורוב הציבור סומך על דברי רב משה גאון. אך עכ"פ הנוסח כאן אינו מלשון התשובה, אלא פותח בפיסקה מהגמרא בבבא בתרא "בקלף איני יודע". שרגא אברמסון (ענינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ה, עמ' 91) מציין שבכת"י של פירוש רב שרירא לבבא בתרא כתוב דברים דומים למה שכתב האשכול בהמשך, לכן נראה שגם כאן דברי האשכול לקוחים מגוף פירוש רב שרירא למסכת בבא בתרא. ראייה נוספת לכך יש להביא מעצם מסקנתו, שלכתחילה אין לעשות ספר תורה על קלף. דבר זה מובא גם בראשונים בשם פירוש ר"ח לבבא בתרא, וכידוע ר"ח בפירושו לש"ס, מבוסס על פירוש רב שרירא ורב האי (אם כי לפעמים אומר דברים שונים)⁹¹. מכל מקום נראה להדיא שהמחלוקת היא ספציפית על ענין הקלף המוזכר בבא בתרא, ולא נאמרה סתם בעלמא לגבי גדר קלף.

עוד יש לתת את הדעת לכך שרב שרירא, בהתייחסות לחכמי הישיבה של רב משה, ישיבת סורא, דילג על כמה מראשי ישיבת סורא הנודעים שאחרי רב משה, והגיע עד רב נחשון, שכיהן כראש הישיבה רק 42 שנה אחריו, וכנראה כלל לא דיבר עם רב משה גאון. אפשר להבין מזה שראשי ישיבת סורא שבין רב משה לרב נחשון הסכימו עם רב משה. ואכן, לקמן נראה שיש תשובה של רב נטרונאי, שכיהן כראש ישיבת סורא מ' 853 עד ' 858 למנינם, שבה כתוב כדברי רב משה גאון. לפי זה, יתכן מאוד שגם הגאונים הרב כהן צדק, הרב שר שלום, והרב עמרם שכינהו בישיבת סורא בין רב משה לרב נחשון גאון, כולם הלכו בדרכו של רב משה. אך יש לסייג ולומר שאין זה מוכרח, כי אפשר שרב שרירא לא מזכיר אותם רק מפני שלא ידע מה היתה דעתם. ועכ"פ אין כל ראייה שהם דחו את דברי רב משה גאון.

ועתה ננסה להבין מה דעת רב משה גאון, שהכשיר את הר"ק ואמר שהוא בגדר הקלף. לענ"ד אין ספק שרב משה גאון לא אמר שזהו הקלף ואין בלתו, שאם כן המחלוקת היתה צריכה להיות סביב הגמרא בשבת, ששם מוזכר דין קלף לתפלין, ולא על מה שנאמר בבבא בתרא. ועוד, שאם כוונתו לומר שאך ורק הוא הקלף, הרי שלדעתו התפלין של כל הגאונים שאינם על הר"ק פסולים, ולא יתכן שלא היינו מוצאים הד לכך בכל דברי המשיגים עליו. וכפי שאם יאמר איזה חכם שציצית צריכה להיות דוקא מחוטי קנבוס, או שאתרוג צריך להיות דוקא לימון, בודאי במקום להתווכח איתו על כשרות הלימון, צריך להתווכח איתו על מה שהוא פוסל את האתרוג שנהגו בו אבותינו וחכמינו מאז ומעולם. לכן נראה ברור שבענין התפלין לא היה כל ויכוח על איזה עור לכתוב. ומכיוון שכבר הזכרנו שרב האי כתב שהקלף הוא העליון, לכן אי אפשר לומר שכולם עשו תפלין מהחלק התחתון של העור, כי אם זה היה המנהג לא היה

(ט). שרגא אברמסון (ענינות בספרות הגאונים ירושלים תשל"ד עמ' 91), כתב שדברי האשכול כנראה לקוחים מספר העיתים, שהביא את פירוש רב שרירא לבבא בתרא, אך הוסיף שאולי יש כאן צירוף מקורות של פירושו לבבא בתרא עם התשובה שבסי' תלב. לענ"ד בפשטות זהו גוף הפירוש של רב שרירא בבבא בתרא. אבל אולי המילים "ודר"ק שהוא חיפה הכשירו רב משה" הם תוספת על פי תוכן נוסח התשובה כי יש כאן כפל הענין, ואם זה מאותו מקור היה צריך לומר מתחילה "רב משה גאון", ולא "אדם גדול", לכן נראה שהאשכול לקח את שמו מהתשובה.

רב האי ממציא פירוש חדש נגד מה שמקובל וכותב בסתמא שכך המנהג. ומכל זה נראה להסיק כפי משמעות השאלות ורב יהודאי שכל הגאונים השתמשו בתפלין בליצה, כשיטת רב האי.

ונראה שהדבר גם מדוקדק משינויי הלשון של רב שרירא. בפירוש לבבא בתרא הוא אומר "האי 'בקלף' איני יודע' טעה בה אדם גדול וחשב כי קלף הוא ור"ק". הקדים את המילה 'קלף' למילה ר"ק, לומר לך שרב משה פירש שהקלף האמור כאן בלשון הגמרא ב'קלף' איני יודע' שהוא הקלף לספר תורה הוא הר"ק. אבל בתשובתו בסי' תלב, ששם לא הביא את הגמרא, כתב רב שרירא: "לא היה מתירו אלא מר רב משה גאון מחסיה ז"ל בלבד והוא קארי ליה לר"ק קלף". כאן הקדים את המילה ר"ק לקלף, ולא כתב דהוה קארי לקלף ר"ק, כדי שלא תטעה לחשוב שכל קלף לשיטתו הוא ר"ק, אלא רק אמר שהוא היה קורא גם לר"ק קלף.

כיון שהמחלוקת מובאת אצל רב שרירא על הגמרא בבא בתרא, נזכיר שוב את דברי הגמרא: "ת"ר: אין עושין ספר תורה לא ארכו יותר על הקיפו ולא הקיפו יותר על ארכו. שאלו את רבי: שיעור 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 אמשיה דעיגלי ואיתרמי ליה".

בהלכות ספר תורה גנזי מצרים (עמ' 13 ואילך)², דן בענין זה באריכות, וגם אצלו רואים שעיקר הדיון אינו בגדר קלף בעלמא, אלא הוא מתייחס דוקא לקלף המוזכר בבבא בתרא, שהוא הקלף לספר תורה, וז"ל: "שקולפין ממנו לשם תפילין שמענו שחוזרין ומעבדין אותו בעפצא, ובלא ספק אי אפשר לו בלא מלח והוא ליה מליח וקמית ועפיץ".

לפני שאמשיך לצטט את דבריו, אתייחס למשפט סתום זה, שלענ"ד יש לו חשיבות גדולה. לפום ריהטא המשפט אינו מובן כי הוא חסר את ראשיתו. צריך להבין ממי שמע המחבר שחוזרים ומעבדין אותו בעפצא, מי זה "מעבדין אותו" ומדוע הוא נצרך להשמיענו שעושים גם מליח, למרות שלא הוזכר מלח. גם יש לשאול - הרי רואים שהמחבר בקי גדול בספרות הגאונים, ומצטט גם הלכות רבות מרב האי גאון, ואיך בכל דבריו בסוגיה דידן, שהוא עוסק בשאלה האם חייבים לעפץ, הוא לא הביא את דברי רב האי ורבינו חננאל בגמרא בשבת, שמבארים שהקלף מעופץ, ונלקח מהגויל?

על כן נראה לענ"ד שבעמ' הקודם, שחסר, הביא המחבר את פירוש רב האי למסכת שבת, שמבאר מהו הקלף לתפילין, וכפי שהראינו בפרק א בפירוש רב האי כתוב שמעבדים בקמח ותמרים וקולפים עור מהגויל לשם תפילין ועושים אותו שוב בעפצא לשמה. ועל זה מסיים בעל

(כ). הלכות אלו יצאו לראשונה על ידי אדלר, שהיה סבור שכתבם הרב הברצלוני, אבל חוקרים רבים דחו ייחוס זה. שרגא אברמסון (סיני צה עמ' רה) במאמר 'הלכות ספר תורה (גנזי מצרים)' כתב שאין ליחס הלכות אלו לרבינו יהודה אלברצלוני או לאביו של הרמב"ם, כיון שהם היו תלמידי הרי"ף, ולא יתכן שהם יכתבו את כל ההלכות האלו בלא להזכיר במילה אחת את הרי"ף, ועוד נימוקים רבים. לדעתו, המחבר הוא ר' יוסף ראש הסדר שחי במצרים בזמן הרמב"ם (ודרכו לכתוב כאילו הוא קדמון, ולכן לא הזכיר את הרי"ף וחכמי דורו). אך ליפא גינת (בספר רבי יוסף ראש הסדר, עמ' 35) דחה את דבריו, והביא ראיות רבות שאינו ר' יוסף ראש הסדר (אחת הראיות היא שהוא משתמש בלשון 'טיית' ככינוי ללשון הערבית, בעוד שר' יוסף הסדר בכתביו רגיל לכתוב ישירות את הלשון הערבית בלא כינויים), אלא הוא חכם שחי בתקופה שלאחר ר"ח ורב ניסים גאון, ולא הכיר את הרי"ף.

הלכות ס"ת - שמענו מדבריו של רב האי שחזורים ומעבדים אותו, את הקלף, בעפצא אחרי הקילוף, כפי היסוד שהוא מברר בהמשך שהקלף לעולם הוא מעופץ. והוא הוסיף שאף שרב האי לא הזכיר בפירושו מליחה, בלא ספק אי אפשר לו בלא מלח. ומוכח כפי שהוא רוצה לומר בהמשך, שהקלף הוא החלק העליון שהוא מליח וקמיה ועפיץ. נראה ברור שזו הפיסקה שחסרה, כי כך מתחברים דבריו היטב. ועתה נחזור להמשך דבריו:

"ובמסכת גטין בפ' המביא, תניא בעניין ההוא גברא דעל לבי כנישתא שקל ספר תורה, יהב לה לדביתהו, אמ' לה הא גיטיך, אמ' רב יוסף למאי ניוחש ליה, או משום מי מילין (פי': אם נחוש שמא כתב על הספר גט, ואינו נראה כיון שהוא כתוב במי מילין שהם שקופים. ע.א.), הא קימא לן דאין מי מילין על גבי מי מילין, ופיר' מי מילין מיה דעפצא (שאינם נראים כשכותבים בהם על עור מעובד במי מילין. ע.א.). שמעת מינת שכל גויל שלספר תורה עפיץ הוא.

לא הוצרכתי לברר כל העיקרין הללו אלא כדי להסיר השיבוש שנמצא בפרשת ואתחנן דר' שמו' גאון^{כא}. 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, הילכך הרוצה לעשות גוילין לספר תורה צריך שיקח את העורות וישיר את השיער שלהן במה שירצה, ולעבדן במלח וקמח ועפצא ואם עשה כן כשירין לכתוב עליהן ספר תורה. ואם חסר בעיבודן משלשה דברים הללו כלום, לא מיבעיא ספר תורה דלא כשירין ליה, אלא אפילו מגלה אסור לכתוב עליהן, ואם כתבה עליהן פסולה, שכן שנינו לעניין מגלה, על הניי[ר] ועל הדפתרא לא יצא, ומפרשין בגמ' דפתרא דמליח וקמיה ולא עפיץ. הלא תראה ותבין שלא חסר מדפתרא אלא עפצא בלבד, ופסלו אותו מלכתוב עליו מגלה, כל שכן חיפא שהוא חסר עפצא וקמחא, וכל שכן מצה שנקרא בטיית ר"ק^{כב} שאינו מעובד מאחד משלשה דברים הללו, ומה מגלה אינה כשירה עד שתהא כתובה אשורית על העור והוא הגויל שפירשתי אותו, ספר תורה האמור לא כל שכן שלא יוכשר לכתבו על אחת מן העורות השלשה שהיא מצה ו[חיפא] ודפתרא, לפיכך צריך אתה להיזהר מיכן

כא). הר"מ חימי העלה השערה שבמקום ר' שמו' צ"ל ר' מוש', והוא הרב משה גאון בעצמו, כי אם גורסים ר' שמו' היה נראה שהוא רבי שמואל בן חופני, שידוע שאכן כתב פירוש על התורה, אבל לא מסתבר שרב שמואל בן חופני שהיה חותנו של רב האי גאון, הכשיר ר"ק, כי רב שרירא שהיה קרוב משפחתו והכירו היטב אומר שרק רב משה גאון התירו, וכל חכמי שתי הישיבות חולקים עליו, איך הוא התעלם מדעת המחזקת? אך האמת היא שבעל הל' ספר תורה כלל לא כתב שר' שמו' התיר, אלא שהשיבוש הזה נמצא בפירוש שכתב, ויתכן שהכוונה היא שרב שמואל גאון רק הזכיר שיש כאלו שהתירוהו. והדבר מסתבר, כי זקנו של הרב שמואל בן חופני הוא הרב כהן צדק, שכתב כראש ישיבת סורא אחרי רב משה גאון, ולעיל דייקנו מדברי רב שרירא שכלל הנראה הוא סבר להתיר את הקלף המעובד בסיד.

כב). במקור אין גרשיים מעל המילה 'רק'. הוספתי אותם כדי להבהיר שהוא מתכוון כאן לאותו עור הנקרא ר"ק. בעל הלכות ס"ת קורא לר"ק 'מצה', בעוד שרב שרירא מגדיר אותו 'חיפה', וצריך להבין מה הסיבה לכך. נראה לבאר שיסוד ההבדל הוא היחס למליח שעשו בר"ק. למעשה כשמעבדים בעפצים עושים את המליח בשני שלבים (כפי שתיאר הרב אליהו פרץ, בספרו עיבוד בעפצים, על יסוד דברי הרמב"ם בהל' תפילין) - יש מליחה ראשונית שעושים לפני השרת השיער, שנועדה רק לשימור העור עד תחילת התהליך (ולא חייבים לעשותה), ויש מליחה נוספת שעושים אחרי השרת השערות, שנועדה להכשיר את קבלת העפצים (המלח גורם לכך שהנוזלים יספגו בו. בעיבוד סיד עושים את התהליך הראשוני, ולא את ההליך השני. בעל הלכות ס"ת אינו מחשיב את המליח הראשוני (אולי גם הוא אלא נעשה) בעוד שרב שרירא מתחשב בו.

ואילך שלא תסבור כי הקלף שאמרו רבותינו הוא ר"ק הנקרא מצה היא טעות גדולה, והיינו דתנן במסכת כלים העושה כיס מעור [ה]מצה ומן הנייר טמא, שהמצה הינו ר"ק, וה[ני]ר [צ"ל] והעור. ע"א. שעיבדו שלם בשלשה מינין הללו הוא הגויל, ומצוה מן המובחר לספר תורה אם הניחו שלם וכתב עליו בכל חוקי הגויל, ואם קלף ממנו הקלף שלו וכתב עליו ספר תורה בשעת הדחק בדאיבעד כשר הוא לקרות בו, שמלאכתו פשוטה ולא הטריחו חכמים בשיעור, והיינו קלף שאמרנו בתלמודינו שאלו את רבי שיעור ספר תורה בכמה, [א]מר להן בגויל ששה טפחים ובקלף איני יודע, וכן מה שאמרו בתלמוד ארץ ישראל ובקלפים לא נתנו חכמים שיעור, פיר' דהוה להו קלישי ולא מצי הסופר לשער הקיפו כאורכו, וכן לענין הדפין במעוט וברוב כאשר

(כג). נראה לי שהמגיה תיקן 'הנייר' בטעות טעות, וצ"ל 'העור' במקום 'הנייר', כי המשך דבריו לא מתאים לגירסה שתיקן המגיה. בעל הלכות ספר תורה לא התייחס כלל לנייר אלא רק לענין המצה.

בכלים פי"ז משנה טו שנינו "העושה כיס מעור המצה והנייר טמא". בפירוש המיוחס לרב האי (פירוש הגאונים על סדר טהרות, אפשטיין) כתב: "מעור המצה - פי' כדגרסין... ג' עורות הן: מצא חיפה ודפתרא. מצה כמשמעה, עור שאינו לא מליח ולא קמיה ולא עפין. דפתרא, מליח וקמיה ולא עפין, וחיפא הוא נייר. נייר - מחקא (כדאמרינן במגילה יט ע"א), והוא 'ורק' בטעיית'.

ובערוך ערך נייר כתב "הוא חיפה הוא מחקא".

כבר ראינו שרב שרירא בפירושו לבבא בתרא קרא לר"ק שהיה בזמנו שהוא עור מעובד בסיד שנמתח ונראה יפה - חיפה, אך נראה פשוט שאין כוונתו לומר שהוא גוף החיפה המדובר בגמרא לענין הוצאת שבת ששיעורו ב"כדי לעשות קמיע" שהרי עור טוב כמו הר"ק ודאי עומד לכתוב שטרות. וצריך להיות שיעורו כדפתרא, אלא כוונת רב שרירא שדינו של הר"ק לענין סת"ם כאותו עור חיפה. כאן בפירוש המיוחס לרב האי, מדובר על נייר, נייר מוזכר שם בתחילת אותה משנה (שבת ע"ב) ושיעורו "בכדי לכתוב עליו קשר מוכסין". וברור שגם הוא אינו יכול להיות הר"ק כיון שנראה שהיו כותבים עליו רק משהו עראי (ואעפ"כ הוצרכו להשמיענו שהוא פסול לספר תורה בגלל שעכ"פ לעמים כתבו עליו).

וכבר הזכרתי לעיל שבערבית מבדילים בין ר"ק לור"ק. ר"ק הוא עור מעובד לכתובה בסיד, ואילו ור"ק הוא מה שאנו קוראים נייר, שהיה עשוי מעשבים וקליפות, לכן נראה שכל המילים "והוא ור"ק" הם תוספת חיצונית ושיבוש (בנוסח הפירוש הזה שבדפוס וילנא יש פירוש אחר שמדובר על נייר מעשבים, ובערוך לא כתב זאת).

והנה המכריע (סי' פד) השיג על פירוש הערוך לנייר שהוא חיפה, שהרי נייר עומד לכתובה כדאמרינן: נייר כדי לכתוב עליו קשר מוכסין, ואילו חיפה אינו עומד כלל לכתובה שהרי לא שמו אותו בקמיה ועפין. זו קושיה מהמציאות, שלא מסתבר ליה שיעור שאינו קמיה ועפין ראוי לכתוב עליו משהו. אך למי שמכיר את המציאות היא לא קשה, כי במציאות עור שנמלח ויובש, שפיר אפשר לכתוב עליו, אם כי הוא אינו כ"כ מתאים לכתובה בלי כיעור והעובדה שהדיו אינה נספגת טוב.

אבל לכאורה מה שקשה עליו יותר הוא שלפי הגמרא חיפה הוא "עור כדי לעשות בו קמיע", ואילו לנייר יש שיעור אחר "כדי שיכתוב עליו קשר מוכסין".

ונראה לישב שיש שני סוגי חיפה. כעין שאמרו בירושלמי על המשנה הזו שיש שני סוגי 'עור' שלגביו הזכירו במשנה את ענין הקמיע. האחד רך, והוא כדי לכתוב עליו קמיע, והשני קשה, והוא כדי ליתן על קמיע. וכן י"ל שחיפה המשמש חיפוי לקמיע הוא עור מליח, כשהוא עדיין קשה, ולכן אינו ראוי כלל לכתובה, ועליו שנינו כדי לעשות בו קמיע. בעוד שחיפה - נייר, הוא עור מליח ולא קמיה ולא עפין שכשהוא שוהה יותר במלח נעשה רך ואפשר 'לכתוב בו קשר מוכסין' או 'לכתוב בו קמיע' לפי התנא של הירושלמי.

ואכן יש ברייתות מהם נראה שנייר הוא סוג של עור כי מצינו בתוספתא "חלוק של נייר" ו"כף של נייר", ובמשנה בביצה (ד, ה) איתא שצולין עם הנייר. ואף שמצינו משנה מסכת כלים פרק י משנה ד "היתה של נייר או של עור וקשרה במשיחה אם מירח מן הצדין הציל", הרי שהבדילו בין נייר לעור, וראיתי בשו"ת איש מצליח (א, ח) שכתב שלפי זה "צ"ל דאיכא הכי והכי", אך בפשטות י"ל ששם הכונה 'היתה של נייר שהוא עור חיפה או של שאר סוגי עור'.

אני עתיד לפרש לפנינו. ומר רב מתתיה גא' ז"ל נמי פריש הכי: אמר להן בגויל ששה טפחים, בקלף איני יודע שהקלף דק הוא ואינו הווה ששה טפחים. וכללו שלדבר הקלף שכותבין עליו פרשיות שלתפילין הוא שאמר עליו רבינו הקדוש בקלף איני יודע, והוא שהתירו [חכמים] לכתוב עליו מגלה וספר תורה בשעת הדחק בזמן שאינו מוצא לכוין ולשער מלאכת הגויל שהיא קשה.

אבל העור הנקרא ר"ק ליכא למן דשרי למכתב עליו מילה, כל שכן ספר תורה. וכל ספר תורה ומגלה שתמצא כתובה על עור המצה שהוא ר"ק אינן מוציאים מידי חובה ואסור לקרות בהן בצבור, ושמא מעוטי תורה או נמי קראיין ועמי ארץ כתבו אותן. ואם תמצא לומר תלמיד חכמים כתב [או]תן, שמא בטעות הורוהו ולא ידע מלאכת העור ופסולן והכשי[ר]ן, שאין לנו לשנות ממה שלימדונו רבותינו. ואפילו מזוזה נמי לא מיבעי למכתבה אלא דוכסוסטוס שלגויל, והרי אתה מוצא המזוזות הישנות כולן על הגויל שחכמים ראשונים כתבו אותן כהוגן, אבל האי עור מצה איני יודע לו הכשר לכלום, לא לספר תורה ולא לתפילין ולא למזוזות ולא למגלה, ולא יוכשרו אלא למכתב עליהו מכילתות וכתבים להתלמד בהן, אבל דבר מצוה לא.

ואם תאמר הר"י [הספרין] [והתפילין והמזוזות^{כד}] {לענ"ד צ"ל התפילין. ע.א} לא בעו שרטוט (ואם כן הוא הדין דלא ליבעי עיבוד בעפצים. ע.א)? הרי לימדונו רבואתא טעמא דמילתא לפי שהתפילין נכתבין על קלף [דק מאוד]^{כז} כדי שלא יהא כבד, ואי משרטיט ליה מר הוא מתקריע. וכן אמר רבינו עמרם בר [ששנה^{כח} קלף לא בעי שרטוט] שאי אפשר לה לקבל שרטוט. הילכך הגויל שכותבין עליו ספר תורה הוא שכותבין עליו מזוזות ותפילין.

ובגמ' דבני מערבא במסכתא דמגלה גרסי, ר' זעורה בש' אמי בר חנינא [ככתב ספרים כן כתב תפילין ומזוזות], ועוד קימא לן מזוזה שבלת' עושין אותה תפילין, אבל תפילין שבלו אין עושין מהן מזוזות, [הלמה, שמעלין] בקודש [ולא מורדין], ושמעת מינה שעיבודן שוה, ואי מי איתה דמזוזה על מצה, מצה לתפילין מי מכשרינן^{כט}? אלא לאו שמע מניה כדקאמרינן דמצות מזוזה להיכתב על דיסוסטוס שלגויל המעובד, ותפילין על הקלף הנקלף ממנו, והני מילי למצוה דתניא הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף ומזוזות^ל על דוכסוסטוס, אבל אם שינה וכתב את המזוזה על הקלף בדיעבד כשר, דהכי תריצנה לשמעתא דרב דאמ' קלף הרי כדוכ[סוס]טוס, מה דוכסוסטוס כותבין עליו תפילין [נראה דצ"ל מזוזה. ע.א], קלף כותבין עליו מזוזה, דקימא לן כמעשה דר' מאיר, דאמ' ר' שמעון [בן אל]עזר ר' מאיר היה כותבה על הקלף מפני שמשמרת,

כד). ראש ישיבת פומבדיתא בשנת 860 למנינם.

כה). נראה שהנכתב בסוגרים הוא מהמהדיר והוא טעות, שצ"ל במקום הספרין 'התפילין', וכוונתו להקשות על ההנחה שכל דברי סת"ם שוים בצורת העיבוד, שהרי מצינו שתפילין קילא במה שאין חייבים שרטוט.

כו). נראה שהמילים 'דק מאוד' הם תוספת המהדיר, שהבין שרק כשהוא דק מאוד יקרע. וזה נכון במציאות, אבל ההוספה אינה הכרחית, כי סתם קלף של תפילין הוא דק מאוד. ומכל מקום, יתכן שהוא אמר כאן 'דק מאוד' כדי להדגיש שזהו הקלף עליו כותבים תפילין, בעוד שקלף של ספר תורה הוא עבה יותר, וכפי שנבאר בהמשך.

כז) ראש ישיבת סורא בשנת 872 למנינם.

כח). יש יותר הו"א להכשיר מזוזה על עור שאינו מעופץ כיון שקדושתה פחותה, ועל זה קאמר שעכ"פ היא נכתבת על אותו עור כמו התפילין, ובתפילין ודאי מסתבר טפי שאינו כשר אלא מעופץ, בגלל קדושתם המרובה.

אפילו הכי לא הוכשר במזוזה אלא קלף הראוי לתפילין, אב[ל] עור המצה מאן מכשיר, ואף שהכשירו במזוזה שנכתבת על הגויל ועל דוכסוסטוס ועל הקלף, הני מילי במזוזה, אבל [בתפי] לין לא מכשרין למכתב[ב] אלא על קלף בלבד: ובפ' אמר להן הממונה גרסי בני מערבא תני עור שעובדו לשם קמיע מותר לכתוב עליו מזוזה, רש"ב גמליאל אומר. אמ' ר' יוסי הוינן סברין למימר מה פלגין להדיוט, הא לגבוה לא, מן מה דתני אבני קדש ובקדש ייחצבו, בגדי קדש צריך וגו', אמ' הדה אמרה אף לגבוה פליגין. עד כן לא פליגי אלא בעור, אבל במצה ליכא למן דשרי.

ורבינו סעדיה גאון^ז ז"ל אמר: ופירוש דוכסוסטוס גויל שנקלף ממנו קלף, ודבר רבינו סעדיה איצא פי כי תשא (ודבר רבינו סעדיה עוד^ל בכי תשא) פי כתבה אלתורה (בכתיבת התורה) עלה אלגויל (על הגויל) עלה חסנה (על הצד הטוב שבו). ק ולמא (ואמר), אד לס ימכנא (לא יתכן) אן נכתב אלתורה (שנכתוב את התורה) כתאבה תכון מסתויה (כתב באופן שתהא שווה) מן דאכל ומן כארג (מבפנים ומבחוץ), פלדלך (ולכן) יכתב עלי אלגויל (יכתוב על גויל), חתי לא תרי (כדי שלא תראה) מן כארג (מבחוץ) מקלובה (מהופכת) אלבתה (בשום פנים)^א. וכל מי שאומר חילוף הדברים הללו צריך להביא ראיה לדבריו ולא ימצא. הרי לך פירוש מלאכת הגויל והקלף ודוכסוסטוס בענין[ן] ספר תורה ומגלה ותפילין ומזוזות כמה דסבירא לי וכמה שנתגלה לי בסיעתא דש[מ]יא, וסר הספק ואיפסילו להו מצה וחיפא ודפתרא ונשאר הגויל והקלף בהכשירא, ואם יוכל הסופר לשער שיעורי ספר תורה על הגויל בכל ענייניו בדוקא וקושטא הוא המצוה מן המובחר, ואפילו עזרוהו חכמי דורו שהרי מצינו חכמים ראשונים היו יגיעים בו כדי שיזדמן להן כשיעור, [חיו] אינן מקופחין שזכות גדולה היא, והריני כותב לפניך כל חוקי מלאכת ספר תורה ומקבץ כל הלכותיו בראיות ברורות בכל ענייניו.

ואם אינו יכול לכוין שיעוריו, כי בודאי קשה הוא וצריך חכמה יתירה,^ב לפי שמצאתי מר רב קימאי ז"ל^ב שכתב למקצת חכמים ששאלוהו בזה הדבר, וכן השיב אותן בלשון הזה מה נעשה שאין בקי לעשות כן ארכו כהקיפו אל ירע לבכם על זאת כי אשר תבקשו הוא נפלא מכם: הילכך אם אי אפשר לו לכוין מלאכת הגויל, כתיבתו על הקלף שקולפין מן הגויל המעובד לשמו שהוא קליש טפי עדיף, שלא הצריכו בו שיהא הקיפו ששה טפחים כאורכו ולא דקדקו בשיעורי היריעות שלו, דגרסינן בפירוש שאלו את רבי שיעור ספר תורה בכמה, אמ' להן בגויל

כט). ראש ישיבת סורא בשנת 928 למנינם.

ל). המילה 'איצא' אינה מוכרת. ידידי, הר"ח סעדיה, הציע לפי ההקשר שהכוונה היא בעצם לומר 'אידן', והתרגום לפי זה הוא 'עוד'.

לא). התרגום מצורף ממה שכתב הר"מ חיימי, ואישר לי הר"ח סעדיה. שרגא אברמסון (מאמר הלכות ס"ת בסיני צט עמ' קצג) תרגם: "וזכר רבנו סעדיה אף בכי תשא בענין התורה סיבת הגויל בגלל חוסנו, ואמר כי לא יכון לנו שנכתוב את התורה בכתיבה שתהא מקולקלת על ידי ההוצאה וההכנסה, משום כך יכתב על הגויל כדי שלא תראה בשום פנים הפוכה בשעת ההוצאה". נראה שיש כאן שתי שגיאות, האחת שתרגם עלה -בסיבת. וגם חידש מדעתו שהגריעות היא בשעת הוצאה ספר תורה, כשהתרגום המדויק הוא מבפנים ומבחוץ, ועכ"פ קאי לענין זה שבעיבוד סיד הכתב נראה מהופך מהצד השני, וזה כעין טעם למה הצריכה התורה גויל ולא סגי בעיבוד סיד.

לב). לפי הענין צריך להשלים כאן 'יכתוב על קלף'.

לג). ראש ישיבת סורא לפני רב משה גאון, בשנת 816 למנינם.

ששה טפחים ובקלף איני יודע. ובני מערבא גרסי לעניין שיעורי יריעות ובקלפים לא נתנו בהן שיעור, ומשום רבינו יהודאי גאון ז"ל אמרו ובקלף כל מה שיכול לדקדק ידקדק, וכל מה שאינו יכול לדקדק אינו נתפס על כך". ורבינו נטרונאי ז"ל התיר לקרות בקלף לכתחלה בצבור, וכולם לעניין קלף שקולפין מן הגויל המעובד לשמו אמרו". ורבינו חננאל הרב הגדול ז"ל אמר ומלאכת כתיבת ספר תורה בגויל צריכה חכמה יתירה לשער שיגיע הקיפו כארכו, דהא רב הונא לא נודמן לו אלא אחד משבעים, ומסורת בידינו להיות הגוילים נקיים עבים חזקים וכול'. ואמר בלשון הזה ואף על גב דאמרינן בירוש' בקלפים לא נתנו חכמ' שיעור וכול', ור' אמר כששאלו אותו ספר תורה בכמה אמ' בקלף איני יודע, דמשמע שכותבין ספר תורה על הקלף, כיון דלא אשכחן שעשה כך אין מתירין לכתחלה לעשות בקלף", בוא וראה שאפילו בדרך ש' (טפח) לא אמרו אלא בגויל כההו (נראה דצ"ל בכמה, וכן) דאמ' ספר תורה שכתבתי לפל' גוילים שלו לא עיבדתי לשמן וכו', ומכל מקום מצוה מן המובחר אינה אלא בגויל. עד כן דברי רבינו חננאל הרב הגדול ז"ל. ושמענו מכלל דבריו שמצות ספר תורה לכתבו על הגויל, מיהו לא התיר לך לכתבו על הגויל אלא כשיהא ארכו כהקיפו ושיהו כל ענייניו ומלאכתו מכוונת כהוגן. ובמקום הדחק שאינו יכול לכיון הרי התיר הקלף, מיהו אינו מן המובחר. והרי הבאתי כל דבריהם שלגאונים ורובאנתא ואין בהם מי שפיקפק בספר תורה שלגויל, ולא הקילו אלא בשיעור הקלף בלבד. ומדברי כולן כל אחד ואחד לא נתגלה לך בפירוש מלאכת הגויל והקלף וכבר ביררתי אותה לך. וצריך הכותב על הקלף [שי]כתוב במקום בשר דתניא כותבין על הקלף במקום בשר ועל הגויל במקום שיער ואינו רשאי לשנות ושאר כל ענייני ספר תורה שלקלף כל מה שיכול לדקדק ידקדק, והנה כל מלאכת ספר תורה מחוברת הלכות ברורות לפניך".

ורואים מדבריו כמה וכמה דברים:

א. מכלל דבריו עולה כפי שכתבתי, שהמכשירים את הר"ק לא חידשו הגדרה חדשה שקלף הוא אך ורק עור שמעובד בסיד, ומה שמעובד בעפצים אינו קלף. כל סגנון כתיבתו הוא כנגד מי

לד). הר"מ חזיני מוכיח שדעת רב יהודאי שהקלף הוא התחתון ממה שבהלכות קצובות (הלכות ספר תורה ס"ק יא) כתב שיש לעשות ספר תורה שישים שורות ושישה טפחים, ושם (הלכה יד) כתב לגבי הדין בספר תורה שיהיה היקפו כגובהו "בקלף כל מה שיוכל לדקדק ידקדק", ובליצה אי אפשר לעשות ספר בגובה של שישים שורות. אך יש להעיר שיחוס הלכות קצובות לרב יהודאי מפוקפק, וגם לא כתוב שם לעשות קלף בגובה של שישים שורות ושישה טפחים. ההלכה שכל מה שיוכל לדקדק נראית כמוסבת על כל ההלכות שכתב בתחילה בענין שיעור של ספר תורה, כולל הלכה זו, אך כיון שהיא מוסבת על הרבה הלכות אין לדקדק מזה שיש אפשרות לעשות שישים שורות בקלף. אלא שמכל מקום אכן נראה שבעל הלכות קצובות לא התכוון שיכתבו על קלף ליצה, מפני שמשמע שהוא בא לתת הדרכה מעשית, ולא הגיוני לומר בענין כתיבה על ליצה תדקדק בכל מה שתוכל לדקדק, כי זה בלתי אפשרי לכתוב עליה. אציין שראיתי שהרב מנדלאוי (אור תורה טבת תשעה) הביא ראיה שבעל הלכות קצובות הכשיר גם קלף שאינו מעופץ, כי בהל' שימוש תפילין הלכה א כתב על דרך עשיית העור לבתים "נוטל עור השליל ומשימו בסיד ורחצו ומתקנו כגון קלף". אך לענ"ד תחילת עשית הקלף המעופץ נעשתה על ידי סיד, וזו כונתו שיעור לבתים עושים בתחילה כמו שעושים בקלף.

אלא שמכל מקום כבר כתבתי שנראה שבאמת כוונתו שיכתבו על הר"ק כי דרכו להמשיך אחרי מנהגי ארץ ישראל.

לה) הסיוס שמדובר בעור מעופץ אינו מדברי רב נטרונאי, ולפי תשובת רב נטרונאי הידועה לנו רב נטרונאי סובר כרב משה, כפי שאבאר לקמן בפרק ט. אלא שבעל ההלכות ככל הנראה שמע שרב נטרונאי התיר לקרוא בציבור בקלף, ולא ידע שהכשר זה נאמר על עור מעובד בסיד.

לו). נראה שר"ח מפרש "בקלף אינו יודע", איני יודע אם לומר שאפשר לעשותו לכתחילה.

שבא להקל ולומר שגם קלף מסיד כשר והוא ראוי לספר תורה. והראיות לכך מרובות:

הוא כותב כנתון פשוט שתפילין צריכות עור מעופץ, ומתפילין הוא מוכיח למזוזה: "ואי מי איתה דמזוזה על מצה, מצה לתפילין מי מכשרינן", משמע להדיא שפשוט לכולם שהתפילין אינם נכתבים אלא על עור מעופץ. כך גם מובנת לשונו "וכללו שלדבר הקלף שכותבין עליו פרשיות שלתפילין הוא שאמר עליו רבינו הקדוש בקלף איני יודע", משמע שזה הכלל הנכון, בניגוד למכשירי הר"ק הסוברים שזה אינו אותו סוג עיבוד, כי לספר תורה מעבדים בצורה שונה. ומובן מזה שהמכשיר ר"ק לספר תורה מסכים שהקלף שכותבים עליו תפילין הוא הקלף המעופץ הרגיל. אמנם, בעל ההלכות הביא שלכאורה יש להקשות על השוואת דין ספר תורה לתפילין מזה שתפילין לא צריך שרטוט, אך זו אינה אלא קושיה של משא ומתן, שלכאורה לפי זה נוכל לטעון שבתפילין יש פחות הקפדה לעפץ, כשם ש"לא בעו שירטוט", ודוחה טענה זו שהתם יש טעם מיוחד. ובכל אופן, גם כאן רואים שאין לו התחלה של הו"א שיש איסור לעפץ בשביל תפילין. גם בסוף דבריו הוא חזר וסיכם שלא מצינו בכל הגאונים שהקלו אלא בשיעור הקלף בלבד. ומפורש בזה שכל דבריו הם כנגד מי שבא להקל בקלף קולא אחריתי, כלומר לא רק בענייני השיעור כשכותבים בקלף, אלא גם במהותו. ומבואר שכל דברי המכשיר את הר"ק נאמרו לקולא בלבד. ומכאן נלמד גם לפרש את דברי רב שרירא ורב האי בזה, כי מסתבר שכולם מתיחסים לאותה דעה, שבאה להקל ולא התכוונה לפסול דבר¹.

ב. לדעת בעל הלכות ס"ת, כל הגאונים שסברו שהקלף כשר רק כשהוא מעובד בעפצים סוברים שהקלף הוא "שקולפין מן הגויל". זאת, בעוד שעל הדוכ' הוא אומר בשם רס"ג "גויל שנקלף ממנו קלף", משמע שבא להדגיש שהדוכ' הוא עיקר הגויל, ולא כמו בקלף. וביארתי לעיל שבתחילת דבריו הוא אמר כך גם בדברים שכתב על דברי רב האי. וכן חזר על הבדלי הלשון הזה שוב "דמצות מזוזה להיכתב על דיסוסטוס שלגויל המעובד, ותפילין על הקלף הנקלף ממנו". נראה להדיא שהדוכוסטוס הוא עצם העור שנשאר על העמודים לאחר הקילוף, מה שאין כן הקלף, שהוא החלק שנלקח משם. לפי זה, ברור שלדעתו ולדעת רס"ג ורב האי סתם קלף הוא העליון².

לו. הרב"צ אוריאל (זיהוי הקלף עמ' 90) כתב דמוכח שרב משה היה סבור שהקלף הוא אך ורק העור המעובד בסיד, מכך שבתשובת רב האי (סי' סג) ורב שרירא (סי' תלב), כשדחו את סברת הרב משה, הווקקו לבאר את תהליך חלוקת העורות ליצירת קלף. ומשמע שרב משה גאון לא הודה בעצם הענין הזה שצריך לחלק את העורות. ולענ"ד דקדוק זה אינו נכון. רב משה גאון סובר שיש קלף מעור מעובד בסיד שאינו מחולק, ולכן היו הם צריכים לפרש שלפי חכמי הישיבות יש להחשיב קלף דוקא את הקלף הנעשה מעור מחולק. גם יש לציין שתשובה תלב מורכבת משני תשובות שונות, ובתשובה הראשונה, שבה עיקר הדיון על דעתו של רב משה גאון, לא כותב רב שרירא כלל את ענין החילוק. וא"כ יש לדקדק להיפך, שאם זו עיקר מחלוקתם איך התעלם ממנה. החסרון באחת התשובות מוכיחה שלא בזה עיקר המחלוקת, וההזכרה של הענין בתשובות האחרות אינה אלא הבהרה.

לח. הר"מ חיימ' (במאמר 'ביאור על הרב הלכות ס"ת') מפרש שכל כוונת בעל הלכות ספר תורה לומר שגם הקלף וגם הדוכוסטוס נלקחים מגויל מעופצים, וגם הרס"ג לא אמר שדוכ' הוא גויל שנקלף ממנו הקלף, אלא שבעל ההלכות מסיק כך מדבריו בפרשת כי תשא בענין הגויל שהוא עור מעופץ. שגם המזוזה היא מגויל מעופץ. אך לענ"ד שנינו הלשון לגבי הקלף והדוכוסטוס מורים להדיא שברור לבעל ההלכות שסתם קלף הוא העליון הדק, והדוכ' הוא עיקר העור העבה. ונראה שהוא כותב זאת בסגנון של דבר ידוע, משום שהיה פשוט לו מהלשון 'קלף', שהוא העור שקולף, וכנראה גם הביא בתחילת דבר את דברי רב האי שאומר כך להדיא.

ג. וכן נראה ממה שכתב בשם רב עמרם גאון "לימדונו רבואתא טעמא דמילתא לפי שהתפילין נכתבין על קלף כדי שלא יהא כבד, ואי משרטיט ליה מר הוא מתקריע. וכן אמר רבנו עמרם שאי אפשר לה לקבל שרטוט". משמע שרב עמרם דיבר על הקלף הרגיל, ואומר שמטבעו של הקלף נובע "שאי אפשר לה לקבל שרטוט". דברים אלו מתאימים כמובן לליצה, שבגלל דקותה אין היא מקבלת בקלות שירטוט, ולא לדרמיס העבה. לא יתכן לפרש שמדובר על קלף שדיקקו אותו באופן מיוחד, כי רב עמרם לא אמר שכיון שדיקקו את הקלף אי אפשר לה לקבל שרטוט, ובודאי אם הדרמיס הוא קלף לא חייבים לדקק כ"כ עד שהיא לא תקבל שרטוט, אלא משמע שמחמת עצם זה שהוא קלף שבטבעו הוא דק אין היא מקבלת שרטוט¹⁷.

ד. כך נראה גם מכל המשא ומתן על הגמרא בבא בתרא, דמשמע שהיה להם קושי בגמרא זו מכיון שידעו שהקלף הדק של התפילין אינו מתאים לספר תורה, ומכללות דבריו עולה שבעל ההלכות וחלק נכבד מהגאונים שהביא סוברים כרבינו תם, שכל עור שהוכשר לכתובה בצד הבשר הוא קלף, ובוזה ניחא להם גמרא זו. הדיוק של המכשיר את הר"ק הוא מהגמרא בבא בתרא, שהרב המכשיר הבין מהגמרא הזו שהיתה אפשרות מעשית לכתוב על קלף, שכן השואלים רצו לעשות ספר תורה כזה. ומדובר על קלף שהוא דק בצורה משמעותית ביחס לגויל, שאם הוא רק הבדל זעיר לא היה שייך לשאול ולהסתפק בשיעור היקפו מתוך הנחה שהוא שונה מהגויל. ומכיוון שאין זה מעשי לכתוב ספר תורה על הקלף שבו משמשים לתפילין, הסיק המכשיר ששם מדובר בר"ק המעובד בסיד, ורבי אמר איני יודע, כי לא ידע אם בעור קלף כזה צריך שיעור¹⁸. התשובה של בעל הלכות ס"ת היא שאי אפשר לומר שמדובר בגמרא בבא בתרא בר"ק, כי יש ראיות רבות שלא יתכן להכשיר דברי סת"ם על עור שאינו מעופץ. הוא מביא שרב מתתיה דן על הגמרא, ולא פירש אותה על ר"ק, אלא כפשטה על הקלף המעובד בעפצים, אלא

גם אי אפשר לומר שהרס"ג לא אמר אלא את מה שכתוב בפרשת כי תשא, כי הדיון אצלו הוא על הקלף והדוכ, ושם בפרשת כי תשא בכלל לא מדובר על קלף ודוכ, ובוזה שגויל הוא מעופץ לא נחלק אדם מעולם. וא"כ איזה ראייה הביא ממנו בעל ההלכות. גם המילה "עוד", אם היא כתובה לפני הבאת דברי הרס"ג בפרשת כי תשא, מורה שהרס"ג אמר דברים נוספים, אלא שכיון שהוא הביא את דבריו על דוכ' הביא דברים נוספים שכתב בענין חשיבות העיפוף. גם אם הפירוש לדוכ' הוא רק מסקנה של בעל ההלכות, לא מובן למה כתב כאן על דוכ', הרי עיקר דיונו הוא על הקלף, ורק מהדוכ' אתה למד גם מהו הקלף, ואם כן אם זו מסקנה שלו היה צריך לכתוב רק את המסקנה מהו קלף.

לט). הר"מ חימי (במאמרו עמ' 11) פירש שרב עמרם מדבר על עור מהדרמיס שדוקק בשביל תפילין, ומסתמך על מה שכתבו בסוגרים בדברי בעל ההלכות 'דק מאוד', ומפרש הרב חימי שהכוונה שדקקו אותו. ולענ"ד לא שייך לפרש כך, שהרי המילים 'דק מאוד' אינן תואמות למילים קלף שדוקק מאוד, וגם לא ברור שהן מלשוננו של בעל ההלכות, ובודאי שאין הן מדברי רב עמרם. ובכל אופן 'דק מאוד' משמע שזהו מהות הקלף שהוא דק מאוד, ותו לא מיד.

מ). העיטור (הלכות תפילין דף נה טור ד) הוכיח מגמרא זו שהקלף אינו העליון "דאי קלף בקליפה עליונה, גבי ס"ת דאמרינן קלף בכמה, מניח דוכס" שהיא עב עיקר העור, ושואל על הקלף דטפל? היה לו לשאול דוכס" בכמה". אך לענ"ד לא מסתבר שזו השאלה שממנה דיין רב משה גאון והסיק שמדובר בר"ק, שכן מי שמכיר את עובי הקליפה יודע שכמעט אין הבדל בין הדרמיס כשהוא לבדו ובין גויל, וכיון שממילא הגוילים אינם שווים בעובי לא מסתבר שזה היה הקושי של רב משה גאון. ועוד, שנראה שעיקר שיטת הגאונים הוא כפי שעולה מרב האי בפירושו לשבת, שספר תורה על דוכ' פסול, וכן משמע מהשאלות ורב היהודאי, וממילא אין קושי למה לא שאלו על דוכ'. וראה גם בר"ן על הגמרא בשבת, שדחה את קושית העיטור בכך ד"ל ששאלו על אחד מהעורות, וכיון שלא ידע לשערור היות שרק גויל הוא מן המובחר, הוא לא ראה צורך לשאול גם על העור השני.

שהוא יותר דק. ועיקר ההוכחה שלו הוא ממה שרב מתתיה לא הזכיר בביאורו לגמרא זו עיבוד בסיד.

למעשה, יש כמה אפשרויות לתרץ גמרא זו. אפשר לומר שמדובר על הקלף שכותבים בו תפלין, וזו שאלה תיאורטית. או ששאלו מה יהיה הדין אם בכל אופן כתבו ספר תורה כך למרות דקותו המרובה. אבל לפי דרכו של רבינו תם התירוץ הוא פשוט, שאכן יש אפשרות גם לקלף שאינו הליצה, שכן גדר קלף הוא כל עור שנלקח מהגויל והוכשר לכתיבה בצד הבשר. ומה שלא ידע רבי להשיב הוא משום שלא ידע אם גם בקלף כזה שהוא דק מהגויל נאמר לדקדק בדין היקפו.

מכל הדברים שכתב בעל ההלכות מעצמו על השאלה מתי משמשים בקלף לספר תורה, ומהוראה למעשה שבסוף דבריו, נראה שהוא תופס עיקר את דברי רב קימאי, שהבין שכדי להקל על הציבור אפשר לעשות ספר תורה על קלף. רב קימאי כתב שלא יצטערו על כך שאינם יודעים לכוון גובהו כהיקפו, כיון שהם יכולים לכתוב ספר על קלף, ובו אין צורך לדקדק בזה. האם שייך לומר לציבור דברים כאלו, לכתוב על קלף העשוי מליצה, רק כדי שלא יעבור על ההוראה לכתחילה לכתוב ספר תורה אורכו כהיקפו? הרי ברור מדברי הגמרא שרק אחד לשבעים הזדמן לו ספר כזה, ושארין כל עיכובא בדבר. א"כ, במקום לכתוב על ליצה ספר שאי אפשר להשתמש בו, יכתבו כדרכם ויהיה כשר. רק אם מבינים שאין כל בעיה להשתמש בספר של קלף שייך לומר למי שברור לו מראש שלא יצליח לכוון, אם כן - כתוב על קלף. ובעקבות דברי רב קימאי, בעל הלכות ס"ת מתיר לכתוב על קלף כשאין יודעים לכוון את היקפו, ואף שרבי אמר איני יודע הוא מוצא סמך להתיר מהירושלמי "ובקלפים לא נתנו חכמים שיעור", וכותב להדיא שמלאכתו בקלף פשוטה. וכן כתב עוד שם בעמ' 20: "ומי שרוצה להקל, הרי ספר שלקלף אינו צריך כל כך, יעשה אותו". ובדאי כוונתו לעשות קלף עבה יותר מהליצה, ומלאכתו פשוטה כי אין צריך לדקדק בהיקפו, והוא קולא במה שאומר להם לעשות כך. לעומת זאת, לעשות ספר תורה על ליצה זו טירחא עצומה, ובדאי מי שרוצה להקל פשוט לא יעשה היקפו כאורכו, ולא שייך לומר 'להקל' על עשית ספר תורה מליצה.

בעל ההלכות מסתייע לדבריו, שיש אפשרות מעשית לעשות זאת, ממה שכתבו בהלכות קצובות, דנראה לו שהוא כותב את האפשרות לעשות ספר תורה מקלף כדבר מעשי, כי הוא הורה שאם האדם יכול לדקדק בהלכות השיעורים שהוא אמר, אז ידקדק גם בקלף. וכן הוכיח מדברי רבינו חננאל²⁸, שהרי הוא כתב שאין להתיר לכתחילה כתיבה על קלף רק משום שרבי לא עשה בו מעשה, ולא משום שבכלל אין לנו קלף ראוי לספר תורה.

אמנם בעל ההלכות כותב שהקלף שהוא ממליץ לכתוב עליו כשאין יודע לשער היקפו כגובהו הוא כמו הקלף של התפלין הנקלף מהגויל, אבל כיון שברור מדבריו שהכוונה לכתיבה

(מא). דברי ר"ח מובאים גם ברמב"ן ובר"ן שבת ע"ב, וברמב"ן וברשב"א בבא בתרא יד ע"ב. ובאשכול (אלבן נז ע"ב) מובאת השלמת כל הדברים שחסרים בשאר הראשונים, ונמצא בהלכות ס"ת. הרמב"ן והר"ן הוכיחו שמצוה מן המובחר בגויל, מהדיון של הגמרא איך הצליחו להכניס את ספר התורה של משה לארון, שלא העלו בו את האפשרות שהוא נכתב על קלף, ואז אין כל קושי להכניסו. והרשב"א כתב לדחות ראיה זו, וסיים "פוק חזי מאי עמא דבר". כלומר שנוהגים לכתוב לכתחילה על קלף.

על החלק התחתון שהכשר לכתיבה בצד בשר, צ"ל שהשואה זו היא רק לענין טיב העיבוד, בפועל אם יעשוהו מהגויל זה יהיה על ידי קילוף והחלקה בצד בשר עד שיהיה ראוי, ולא על ידי קילוף והסרת הקליפה העליונה, וכך גם צריך לפרש אתדברי רב קימוי.

אכן לשון רב קימוי: "כתיבתו על הקלף שקולפין מן הגויל", ולעיל הראיתי שבלשון בעל הלכות ס"ת נראה שלשון זו מתייחסת לליצה, אך שם הדיוק הוא מהלשון השונה שהוא כותב על דוכ', ואין ללמוד מזה על לשון רב קימוי שלא מזכיר דוכ' בלשון שונה. כיון שמוכרחים לפרש שכוונתו לקלף שאפשר לכתוב עליו ספר תורה, ועל הקלף הדק אי אפשר לכתוב, בהכרח כוונתו שקולפין ומכינים מן הגויל.

לפי זה נראה לפשוט את השאלה האם יש אסמכתא לפירוש רבינו תם לענין הקלף. שכן הראינו שהקלף הרגיל של תפילין, לפי כולם, הוא הקליפה העליונה - הליצה, אך רב קימוי ובעל הל' ס"ת הבינו שיכול אדם לכתוב ספר תורה גם על קלף שנעשה מהדרמיס, וזה יקרא קלף כי הוא מוכשר לכתיבה בצד בשר, וכך משמע גם מבעל הלכות קצובות ומרבינו חננאל²².

ועוד למדנו מדבריו פירוש חדש לענין זה שרבי אמר על הקלף איני יודע איך לשער בו היקפו כגובהו. לפי ר"ח נראה שהוא מפני הספק אם אפשר לכתוב על הקלף לכתחילה, אך לפי בעל הלכות ס"ת (וכן נראה מדברי רב קימוי, ורב מתתיה) הוא מפני שלא ידע אם דין היקפו כגובהו נאמר בקלף, שאפשר שלא נאמר בו דין זה בגלל עצם זה שהוא במהותו יותר דק, ולמעשה הוא מורה להקל בזה על פי הירושלמי שבקלפים לא נתנו שיעור, וזה גם מתאים למה שמעיד בן באבוי ועולה מהלכות פסוקות שבארץ ישראל נהגו לכתחילה לכתוב על קלף בלי כל הדקדוקים האלו.

למעשה ברמב"ם ובשו"ע (יו"ד רעב, א) נפסק שלכתחילה צריך לשער היקפו כגובהו גם בקלף. אבל כידוע מנהג העולם לא לדקדק בזה. ולפי האמור המנהג מיושב שהוא מנהג ארץ ישראל, ואין לו סתירה מהאמור בבבלי.

ונראה שגם לדעת רב משה גאון יש להכשיר כל עור שעובד בצד הבשר, שכן הצדקת המנהג בר"ק מתאפשרת רק אם אנו מניחים שגם הוא נחשב כמו החלק הדק שכותבים עליו תפילין, היות שמכשירים אותו בצד הכתיבה.

וכן נראה מדברי רב עמרם גאון, דכתב שתפילין אינם צריכים שרטוט בגלל החשש לקריעת הקלף. ויש לשאול איך כותבים ספר תורה ומזוזה על קלף, הרי הם צריכים שרטוט? לכן משמע שדעתו כדעת הרב קימוי שעכ"פ אפשר לעשות קלף עבה יותר מהליצה, וכיון שאם משתמשים בקלף לספר תורה לוקחים בדרך כלל את העבה, לא פתרו ס"ת ומזוזה משרטוט כשהם נכתבים

(מב). הרב"צ אוריאל (במאמר זיהוי תפילין) מוכיח שבעל הלכות ס"ת סבר שהקלף הוא העליון, אך הוא לא עמד על מה שמדייק הרב חיימי, שמאידך גיסא מדבריו על האפשרות לעשות קלף בקלות לספר תורה מוכח שלא מדובר על ליצה. ולפי דרכינו הסתירה מיושבת היטב, כמו שאר הדברים שנראים כסתירה שהבאנו במאמר זה. בעל ההלכות גם סבור שסתם קלף לתפילין הוא ליצה, וגם סבור שאפשר לעשות קלף לספר תורה כשהוא מהחלק התחתון על ידי קילוף שמכשירו לכתיבה בצד הבשר. שיטתו היא כשיטת ר"ת.

על קלף. מה שאין כן תפילין, שבדרך כלל מוכרחים לעשותם על קלף דק, לכן פתרו בהם משירטוט²⁰.

ועתה נראה מהי דעת רב שרירא ורב האי בזה.

כבר הזכרנו שדברי האשכול בשם רב שרירא הם כפי שעולה מתשובת גאונים ידועה (תשובות הרכבי סי' תלב) המיוחסת לו. בתשובה זו, שנועדה לבני תלמסאן שבאלג'יר, נשאל המשיב על "מקום שאין בו מי שיודע לעשות לא גוילין ולא ר"ק". ושאלו אם יוכל לכתוב ספר תורה על הר"ק שהגיע לידם, שלא נעבד לשמה. והשיב להם בתחילה שרק רב משה גאון הכשיר ר"ק, וחלקו עליו כל החכמים, וכן"ל בדברי האשכול. אולם, ציין שמכל מקום גם בבבל פשט עתה ההיתר לקרוא בספר תורה של ר"ק, ורוב הציבור סומך על הרב משה גאון, אף שלא הודו לו חכמי שתי הישיבות. וסיים: "מיהו אתם שאין במקומכם מי שעושה גוילין ולא ר"ק, אם יש במקומכם ספר תורה כהוגן השמרו בו וקראו בו בציבור. ואם לאו אל תשביתו קריאת התורה מפני זאת שהרי הכתוב אומר עת לעשות לי' הפרו תורתך".

הסיום להקל משום עת לעשות לה' מובא באשכול (אלבק נח) בשמו של רב שרירא, ולכן נראה שכל התשובה היא מרב שרירא²¹.

ובהמשך יש שאלה ותשובה נוספת שלא הובאה בראשונים, אך מכיוון שתשובה זו נמצא בתוך אותו קובץ של שמונה תשובות שנשלחו מאותו משיב, ועל חלק מהם ידוע שהם מרב שרירא, מסתבר שגם תשובה זו היא מרב שרירא, אלא שהראשונים לא הביאוה כי היא היתה אצלם תשובה נפרדת, ואולי הם לא ראו אותה. שאלה זו מתייחסת למה שנאמר במסכת סופרים שכותבים ספר תורה חציו על צבאים, האם כמו כן אפשר לעשות חציו על ר"ק, ולכתוב בצד שיער, ומה הדין בעלמא אם כתב על ר"ק בצד שיער ולא כפי שנוהגים. וכתב על זה המשיב: "קלף לאו ר"ק הוא, אלא מגלה שלגויל קולפין אותה והווה שתיים. אחת נקראת קלף ואחת נקראת דכסוסטוס. עכשו רוב הסמוכים בהכשרת ספר תורה שלר"ק על מה שנהגו העם הן סמוכין. ולא נהגו העם לכתוב על ר"ק אלא במקום בשר, אבל הכותב במקום שער לא נהגו להכשירו. אף אתם אל תכשירוהו".

מג). הר"מ חזימי הקשה למה אי אפשר לשרטט את הליצה, הרי הדבר אפשרי כשעושים זאת בנחת, וכתב שלכן חזיבים לומר שלדעת רב עמרם הקלף הוא מהדרמיס, ולתפילין דקקו אותו עד שיכול היה להיקרע בקלות, אבל בספר תורה עשו אותו עבה ושרטטו אותו. אך לענ"ד פשוט שאין הכוונה שיש הכרח שהקלף יקרע כשישרטטו אותו, אלא שבתפילין לא הצריכו שרטוט, כי יש סכנת קריעה בגלל דקותו המרובה, אבל בספר תורה, שמעיקר הדין נכתב על גויל, ומותר לכתוב אותו גם על קלף, יהיה צריך שרטוט אפילו אם הוא ייכתב על הליצה, דכיון שהוא אינו חייב לעשות זאת, ויש לפניו אפשרות לכתוב על גויל וקלף באופן אחר, אין הוא נפטר מחובת השרטוט, והוא יצטרך להזהר יותר.

מד). הרמב"ן (מלחמת ה' סוכה ה ע"א) והאשכול עצמו (נח ע"א) כתב זאת בשם הנגיד שהביא תשובת רב האי, והוא עירב אותה עם דברים שנכתבו בתשובה סג, המיוחסת בודאות לרב האי (בענין הצורך לשמה), ועכ"פ ממה שסיים האשכול בענין ההוראה של עת לעשות לה' משמע שהוא ראה תשובה זו כתשובה משותפת של רב שרירא ורב האי. ובלא"ה, בדרך כלל רב שרירא ורב האי אזלי בחדא שיטתה, וגם יש להם כמה תשובות משותפות. הרא"ש והטור הביאו תשובה זו בסתמא. ראה בדברי שרגא אברמסון (ענינות בספרות הגאונים ירושלים תשלד עמ' 91) שהביא את הראיות לכך שכל שמונת התשובות בתשובות הגאונים הרכבי שמס' תכו עד תלג הם מרב שרירא. לכן נראה שיש לתלות תשובה זו בעיקר ברב שרירא.

אין לחלק בין שתי התשובות, כי תוכן שתיהן הוא שהר"ק אינו כשר, אלא שבאחת אמר המשיב שלדעתו ההיתר הוא רק במקום שאין ברירה, ומשום עת לעשות לה', ובשניה כתב שכך נוהגים למרות שאינו נכון. זה אותו דבר, רק עם דגש שונה. אמנם, בתשובה הראשונה הוא לא הבהיר כלל מהו הקלף ומהו הדוכסוטוס, אך הוא אינו חייב לכתוב בשתי תשובות אותו דבר. ויתכן שבתחילה הוא חשב שהם יודעים מהם קלף ודוכ' האמתיים, ובתשובה השניה, שבה העלו הו"א מתמיהה, ראה לנכון לבאר יותר מהו קלף ודוכ'. אמנם, יש לשאול על כך שגם בתשובה השניה הוא רק אומר שלפי האמת מגילה של גויל קולפים אותה והוה שנים, ואחת נקראת קלף, ולא אומר איזה חלק נקרא קלף. וצריך להבין אם כבר הוזקק ליידיע אותם מהו קלף ודוכ', מדוע לא פירש להדיא שהקלף הוא החלק העליון. ונראה לענ"ד שזה משום שהיה פשוט לו שכולם מבינים שמכיוון שהוא מדבר על קילוף, הקליפה שמקלפים היא מה שצריך להיקרא קלף.

ועכ"פ נראה לי להביא ראיה ברורה שלדעתו הקלף הוא העליון, ממה שכתב שגם כשבדלית ברירה משתמשים בר"ק, יכתבו בו על צד הבשר בלבד, כי כך נהגו. חזינן שיש לו צד ספק שלולי המנהג היה צד לומר שיכתבו עליו בצד שיער. אם הוא סבר שהקלף הוא התחתון אינו מובן מה צד הספק בזה. אך אם הקלף הוא העליון, הדבר מובן שיש כאן צד ספק, מכיוון שהר"ק הוא הדרמיס, שבעיבוד עפצים הוא הדוכסוטוס, ולכן יש מקום לחשוב שיכתבו עליו בצד שיער, ויועיל עכ"פ למזוזה, והם שאלו אותו באופן כללי האם יש מקום להכשיר ר"ק שכתבו עליו בצד שיער, ולא דברו רק לספר תורה (שלפי הגאונים ככל הנראה אינו כשר על דוכ'). ועל כרחק שהצדיק מה שהם כותבים על צד בשר כי הסוברים שהוא קלף סוברים שדי בכך שהוא הוכשר לכתיבה בצד בשר כדי שיקרא קלף, וסברה זו לא הייתה לו ראיה לפקפק בה²⁶. דבריו עולים בקנה אחד עם פירושו לבבא בתרא המובא באשכול, שנראה שלא ברור לו מהו אותו קלף שעליו דיברה שם הגמרא, כי הקלף של התפילין דק מדאי ושם משמע שהוא עבה יותר וראוי לספר תורה. לכן יתכן שהוא נעשה מהדרמיס, או איזה דרך לעשות את הליצה עבה שאיננו מכירים.

לפי זה, לדעת רב שרירא, בעיבוד עפצים הקלף בעלמא הוא העליון, אך יש מקום לומר, כפי שעולה ממנהג העולם כרב משה גאון, שכל הכשרה לכתיבה בצד בשר הויא קלף.

האם זו גם דעת רב האי?

בתשובות הגאונים (הרכבי סג) נשאל רב האי: "והא דתניא הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף מזוזה על דכסוטוס קלף במקום בשר דכסוטוס במקום שער. יפרש לנו אדוננו אם קלף

מה). הר"מ חזימי (במאמר 'בירור שיטת רב האי' עמ' 26) טען שאם רב שרירא היה סבור שההכשרה לכתיבה של סיד מחילה שם קלף, אז גם עור שלם המעובד בצד בשר צריך להחשב קלף, ואם כן היה צריך לדון בכל השאלה על "עור", ולא על ר"ק, שתמיד היה מגורד בצד השיער. ומחמת הדיוק הזה הוא מסיק שרב שרירא בא לומר שאם יש מקום להכשיר את הר"ק כשאין עור מעופץ, זה דוקא כשהוא אינו עור שלם, כי בלא זה הוא גויל, ובגויל לעולם יכתבו בצד שיער. אך לענ"ד אין מקום לביאור זה. רב שרירא מדבר על ר"ק, כי במציאות זה היה העור שאותו עיבדו בסיד, ומה שהיו מגרדים את צד השיער הוא בגלל היופי, וכן מפני שרצו להכשירו לכתיבה, כי כך עשו גם הגויים. לכן הדיון אצלו ואצל רב האי כרוך בדיון האם חייבים לעבד על ידי יהודי שאומר לשמה.

ודכסוסטוס הנזכרין כאן הן מן הגוילין המעובדין במי מילין ובצואת כלבים ובמלח, או כמו שעושין כאן מביאין עורות ומולחין אותן ושוהין במלח כשנים שלשה ימים, ואחר כך שורין אותן במים ובסיד ומעלין אותן מהן, וקושרין אותן במלבנות שלהן, וגורדין מהן שערן וקליפתן, ומניחין אותן במלבנותיהן בשמש".

כפי שהראינו לעיל, לא מצאנו אצל הגאונים דעה שהקלף הוא דוקא עור לא מעופץ, והתפלין של כולם שהם מעופצים פסולים. ומשמע שהשואלים ידעו שבכל עושים תפלין מהעור המעופץ, כי הם כתבו רק על העיבוד בסיד "כמו שעושים כאן". לכן צ"ל שהשאלה אינה אם הקלף והדוכסוסטוס הם דוקא מעור מעובד בסיד, אלא האם הם יכולים להיות גם בר"ק המעובד בסיד, שזה מה שהיה מצוי אצלם. ומשיב להם רב האי:

"זה ששורין אותו בסיד ובמים לא ממנו קולפין קלף ודוכסוסטוס, אילא הכשר לקלף דעפיץ כמה שכתבתם במי מילין ובצואת כלבים ובמלח, ואחרי כן שפין אותן בתמרים ובקמח שעורים וקולפין אותן" לכן, ומעבדין את הקלף בעפצא לשמה, וכותבין פרשיות שלתפילין על מקום בשר וכורכין אותו באותו דכסוסטוס שנקלף ממנו".

יש שתי אפשרויות להבין מה שאמר "לא ממנו קולפין קלף ודוכסוסטוס". אפשרות אחת היא שרב האי הבין שהם יודעים שבעיבוד סיד יש לפנינו את שני חלקי העור, הקלף והדוכ', ודעתם היא שמבחינת החלק הפיזי הקלף הוא החלק התחתון, והקליפה שזורקים היא הדוכסוסטוס, רק שהם מסתפקים אם הקלף הזה כשר כי חסר בו העיפוף. ואפשרות שניה שרב האי סבר שהם לא יודעים מה דין העור המעובד בסיד שהם מתארים, כנראה שהם שמעו שיש מי שמגדיר אותו קלף, ואולי כבר השתמשו בו, אך הם אינם יודעים אם זה נכון, והוא משיב להם "לא ממנו קולפים", שכן לדעתו לפי האמת לא ממנו קולפים אלא קולפים אותם מהעור המעובד בעפצים, כפי שעושים בבבל.

אם נאמר כאפשרות הראשונה, היה נראה להסיק מזה שלדעת רב האי הקלף הוא החלק התחתון של העור, כי משמע שמה שאמר להם רב האי לא להשתמש בעיבוד סיד הוא רק בגלל חסרון עפצים. ומשמע שכוונתו לומר שאם הם יעבדו בעפצים הם יכולים להשתמש באותו עור התחתון, שהם חשבוהו כקלף. וכנראה כך הבינו הרמב"ם והרשב"א, שכתבו בשם תשובת רב האי שהקלף הוא התחתון".

מו). לפי מה ששמעתי ממעבד עור שיפה בתמרים וקמח אינה עושה להשפיע משהו על העור, ובפירוש רב האי לגמרא בשבת כתבו שמעבדים בקמח ותמרים, לכן אולי צ"ל כאן שורין. או שמא אחרי עיפוף ראשוני שלא הוזכר כאן להדיא כן יש השפעה על קלות הקילוף כששפין בקמח.

מז). הרי"ד בספר המכריע (סי' פד) כתב: "ויקרא הקלף ספר כמו בגויל, ומאי דאמרין בפרק השותפין שאלו את רבי שיעור ספר תורה בכמה אמר להם בגויל ששה טפחים בקלף אינו יודע. הגוילים פירושו מעופץ, והקלף פירושו העשוי בסיד כשלנו, 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, אבל הגויל אין דרכו להקלף מצד הבשר אינו מועיל לכתובה כי אם צד השיער, אבל הקלף הצד הנאה שלו הוא צד הבשר, ובגויל שהיא עב שיעורו ששה טפחים, ובקלף שהוא דק מפני שהוסרה קליפתו אמר אינו יודע".

בסימן שלאחריו (סי' פה) הביא הרי"ד את תשובת רב האי סי' סג לענין העיבוד לשמה, לכן נראה שדבריו בעצם העיקרון של החלוקה מיוסדים על תשובת רב האי בסי' סג, שהוא הבינה כאפשרות הראשונה, אלא שלדעתו הלכה כסוברים

אולם, מאחר שהראינו לעיל שרב האי בפירושו לשבת עט ע"ב ביאר שהקלף הוא הקליפה העליונה, אי אפשר לומר כך. גם סוף תשובה תלב, אם נכונה ההנחה המסתברת שהיא מדברי רב שרידא, מוכיחה להדיא שבעלמא הקלף הוא העליון, כפי שהראיתי לעיל, ולא מסתבר שרב האי חילוק בזה על אביו.

ונראה שהאפשרות השניה מסתברת גם משום שכך מובן יותר מדוע רב האי סתם את הדברים, ולא פירש מהו הקלף, החלק העליון או התחתון. דכפי שכתבתי לעיל, מדברי רב עמרם גאון ורס"ג הנ"ל, עולה שהקלף הוא העליון, וכן משמע מהשאלות ורב יהודאי. לפיכך, אם נאמר שרב האי סבר כפי שביארתי באפשרות השניה, י"ל שמה שהוא לא פירש מהו קלף ומהו דוכ' הוא משום שסבר שלכולם פשוט ומובן שכאשר הוא אומר שהקלף הוא כשנוטלים מהעור את הקליפה הראויה לכתיבה, הרי שהיא זו שראויה להיקרא קלף, שהיא כמו קליפת פרי. אבל אם האפשרות הראשונה היא הנכונה, היה צריך לבאר את החידוש הגדול שהקלף הוא דוקא התחתון, שכן אחרי מה שראינו מכמה וכמה גאונים זהו חידוש מהפכני, המנוגד למה שהיה מקובל לפניו בגדרי העורות. ולכן גם אם נאמר שרב האי הבין שכך הניחו השואלים, עכ"פ הדבר מצריך התייחסות של רב האי, וכך היה לו לומר: בשאלתכם מהו קלף ומהו דוכ' נחלקו הקדמונים, ואמנם נראה לי שהעיקר כדבריכם שהקלף הוא החלק התחתון, אלא שמכל מקום הם חייבים להיות מהעור המעופץ, והעור המעובד בסיד פסול לכל דבר כי עיפוף מעכב²¹.

אך לכאורה אכתי מהלשון בסוף התשובה 'דוכ' שנקלף ממנו' יש להסיק כאפשרות ההבנה הראשונה, דמשמע שהוא אומר שדוכ' הוא מה שנקלף מהעבה, שכן לעולם הדרך לקלוף את הדק מהעבה. וכפי שפירשנו אצל בעל הלכות ס"ת, שנקט לשון דומה על הקלף שנקלף מהגויל, שמשמע מזה שהוא מחשיב את העליון לקלף. וכאן משמע איפכא, שהדוכ' הוא הדק הנקלף. אך יש לחלק בין לשון זו ללשון הלכות ס"ת. בעל הלכות ס"ת מדבר על הנקלף מהגויל, ולגבי דוכ' הוא משתמש בלשון גויל שנקלף ממנו הקלף לכן ברור שנקלף מהגויל כוונתו לליצה, אך אצל

שאפשר לעבד בסיד (ומה שאמרו ג' עורות ולא ד' אינו מוכיח שקלף אינו בכללם כי הוא עור גמור בהיותו מעופץ כפי שכתב רש"י, ד"ל שלא מנה קלף כי דינו מפורש במשנה בנפרד). ומכל מקום הוא לא כתב לפסול קלף שעובד בעפצים, ואין סיבה לומר בדעתו שאם הקלף יהיה מעובד בעפצים הוא לא יישאר בדין קלף. אלא שעצם הסברה העולה מדבריו, שקילוף יועיל במקום עיבוד שיקרא 'ספר', היא חידוש גדול.

התוספות בשבת עט ע"ב הביא י"מ הסוברים שקלף ודוכ' אינם מעופצים, והקשו עליהם מהמבואר בגמרא שספר תורה כשר על קלף ודוכ', והרי לפי הגמרא במגילה כדי שיקרא ספר צריך עיפוף, ונלענ"ד שי"מ אלו הוא הרי"ד, וסובר שקילוף מועיל במקום עיפוף כנ"ל. החתם סופר מבאר דעה זו בחידושיו לשבת, ומבאר את ההבדל בין סברתם לדברי התוספות שהכשירו עיבוד סיד מטעם אחר. וז"ל: "י"ל דס"ל קלף ודוכוסטוס מעובדים בסיד המועיל כמו עפצים, ולגויל אינו מועיל אותו תיקון ובעי דוקא עפצים, וא"כ לדינא אין כאן מחלוקת". החת"ס כותב שלדינא אין מחלוקת בין הי"מ לתוספות, כי התוספות דברו על קלפים שלנו, והכשירו בהם עיבוד סיד, אבל התוספות עצמם סוברים שאין מקום לומר שקילוף הוא במקום עיבוד, יש רק מקום לומר שסיד הוא סוג של עיפוף, בעוד שהי"מ אומרים שלא צריך עיבוד במקום שעושים קילוף, וזו סברה תמוהה, ולכן התוספות נשארו על הי"מ בתמיה.

מח. הרב"צ אוריאל כתב שי"ל שרב האי לא הוצרך להודיע לשואלים איזה חלק הוא הקלף, כי לא נפלה בזה מחלוקת בימי הגאונים. אך לענ"ד אין זה מספיק, כי מדברי השואלים משמע שלא ברור מהו קלף ודוכוסטוס, והיה לו להודיעם. והר"מ חמי כתב שלא הוצרך להודיע לשואלים כי זה גם מה שהם אמרו. אך לענ"ד אינו נכון, מפני שלפי מה שהוכחתי לעיל דרך זו היא חידוש מהפכני, ולכן היה לו להודיעם שמכל מקום מצד זה הוא מסכים איתם.

רב האי הנושא הוא לא הגויל אלא הקלף, לכן כשהוא מדבר על 'הנקלף', כוונתו היא על הנקלף מהחלק של העור השני, שעליו הוא דיבר לפני כן, ושפיר יש לפרש כוונתו על הדרמיס, שנלקח והופרד ממנו אותו הקלף שהזכיר בתחילת דבריו.

ואפילו נאמר שאכתי הלשון "נקלף ממנו" יותר משמע שהדוכ' הוא העליון, מכל מקום מכיוון שיש לנו הוכחות כבדות לדעת רב האי לאידך גיסא, מפירוש רב האי למסכת שבת, שלפי מה שהראינו בעל הלכות ס"ת מסתמך על דבריו, ורבינו חננאל, ומהתשובה תלב בחלק השני, מרב עמרם גאון והרס"ג, וזה גם מלמד אותנו מהי דעת רב האי בגלל סגנון התשובה שלא מזכיר בה מחלוקת, נראה לי ברור שצריך לפרש את הלשון "נקלף ממנו" כפי שביארתי.

ולעצם השאלה האם רב האי יסכים לפירוש רבינו תם, לענ"ד בהחלט יתכן שכן, כפי שהראינו מדברי רב שריא שמקובל עליו שפירוש כזה אפשרי. אם נאמר שהוא מודה לסברת ר"ת מובן טפי מדוע רב האי לא העיר להם על המחשבה לקחת את העור המעובד בסיד לקלף, שיש כאן גם פסול מצד שאינו החלק הנכון של העור. הוא לא אומר זאת כי לא ברור לו שאם חלק זה יעובד בעפצים אז לא יהיה שייך לומר שגם עור כזה יקרא קלף. אם נאמר שזו דעתו, יוצא שגם אם נאמר כאפשרות הביאור הראשונה, שרב האי הבין שלדעת השואלים מה שנשאר בידם בעיבוד סיד הוא הקלף, ולא אמר להם שהם טועים כי הוא מסכים עם העיקרון שהקלף יכול להיות גם החלק התחתון אם הוא יוכשר לכתיבה, והבעיה בסיד לדעתו היא דוקא מצד חוסר העיפוף.

ובאשכול (אלבך נו ע"ב) כתב:

"פרשו הגאונים ז"ל אין עושין ספר תורה לא ארכו יתר על הקפו ולא הקפו יתר על ארכו, וארכו ו' טפחים ועביו ב' טפחים והקפו ששה. ושאלו את רבי שעור ספר תורה בכמה, אמר להן בגויל ו' טפחים, לפי שהוא עבה, ויצא הקפו מחמת עביו ו' טפחים כשעור ארכו, בקלף איני יודע, לפי שהיו הקלפים רכים ועבים.

ואמר הגאון הקיפו של ספר תורה כארכו אי אתה מוצא לא בקלף ולא בור"ק אלא בגוילין... ובגוילין נמי פעמים הוה ופעמים אינו הוה, שבגוילין נמי אי אתה מוצא אלא בעבים ושמנים". בפשטות בפסקה הראשונה ענין 'הקלפים הרכים' מוסב על המילים 'בקלף איני יודע', בעוד שבפסקה השניה הדברים מוסבים על הספר שכן עושה בו אורכו כהיקפו. ונראה שיש כאן שני דברים שונים שמקורם מהגאונים – האחד, שהקלף המדובר שם בגמרא הוא עבה ורך, כך שאפשר במציאות לכתוב עליו ס"ת, והשני, שהיקף ששה טפחים ימצא דוקא בגויל עבה ושמן. ולעיל, בדברי הלכות ס"ת, ראינו שהוא הביא מר"ח, שאמר למעשה את מה שכתוב כאן בפסקה השניה. לכן מסתבר שגם מה שכתב בתחילה הוא מר"ח, ואולי זה רמזו בוכ' שכתב בעל הלכות ס"ת כשהביא את דברי ר"ח. ועכ"פ נראה שבאומרו שהקלפים רכים ועבים, בעל האשכול בא לשלול את פירוש רב משה גאון שהגמרא בבא בתרא מדברת על הר"ק, ובהתאם לשיטתו שעבוד עפצים מעכב, ואין זה סותר למה שהביא בשם רב האי, שהקלף הוא הקליפה העליונה משום שבוה הוא סבור כדעת רבינו תם, וכפי שביארנו בדעת רב קימון^{טז}.

מט). הר"א כוכב (במאמר השלמות של הרב"צ) כתב שי"ל שהקביעה שהקלפים היו רכים ועבים מוסבת על הליצה, והביאור הזה הוא מהאשכול ולא מהגאונים, שכ"כ לפי שבני דורו של האשכול הכירו את הליצה של העור המעובד

ונראה שזו גם דעת האשכול עצמו, שהביא דברים אלו, וכיון שהביא גם את דברי רב האי, משמע שלדעתו אפשר לומר כך גם בדעת רב האי.

ואמנם אפשר לדחוק שהביטוי "קלפים" פירוש כאן שם כללי לעורות מעופצים, וכוונתו להבהיר שאע"פ שהר"ק שלנו אינו עבה באופן שיהיו ששה טפחים, בגוילים שלהם היה יכול להמצא היקפו ששה טפחים, ויש כאן שני גאונים שאמרו בעיקרון אותו דבר, ולא דנו מה הקלף שהוזכר בבבא בתרא. אך עכ"פ יש להוכיח שלדעת האשכול הקלף לא חייב להיות מהליצה ממקור אחר.

בתשובות בעל האשכול (שו"ת ר"י אב"ד סי' ע) כתוב: "ועל הקלפים שלנו ור"ק, אין כותבין עליהם מזוזה אלא אם כן מליח קמיה ועפיץ".

משמע שנשאל מה דין קלפים שלנו למזוזה, והשיב שאין כותבין עליהם בגלל חסרום העיפוף, משמע שרק תהליך העיבוד מליח וקמיה ועפיץ הוא החיסרון, אבל אם אדם יקח את אותו חלק עור ויעפץ אותו, הוא כמו הקלף, שכותבים עליו בצד הבשר, ויהיה כשר כקלף. זאת, למרות שהוא עצמו פסק כדברי רב האי, שהקלף הוא העליון, ומבואר שלא ראה בזה סתירה, ומסתבר שזה בגלל סברת ר"ת.

אמנם, הרמב"ם בתשובה (סי' קלט) מציין שרב האי אמר כדבריו שהקלף הוא התחתון ולא העליון, וביארנו לעיל שכנראה הרמב"ם למד כך מתשובת רב האי בסי' סג. אלא שבהגלות נגלות דברי השאילתות, רב יהודאי, רס"ג, רב עמרם ובעל הלכות ס"ת, ומשמעות הדבר שכ"ד כל הגאונים שהקלף הוא העליון, ולא מצינו מחלוקת בענין זה, נראה ברור שצ"ל שדעת רב האי שהעליון הוא הקלף, וכמפורש בפירושו לשבת עט, וכפי שנבאר עוד בפרק הבא את ההכרח שכל הפירוש שם הוא מרב האי.

ויש להעיר, שאמנם נראה שהרמב"ם סבר שהקלף צריך להיות החלק הפיזי של העור התחתון, והדוכ' דוקא החלק העליון, כי הוא הציג את מחלוקתו עם הסוברים שהקלף הוא העליון כמחלוקת מוחלטת. ומשמע שלדעתו גם אם נכשיר את החלק העליון לכתובה בצד הבשר, הוא יהיה דוכסוסטוס ולא קלף. אך יתכן שגם הרמב"ם יסכים לדברי הרא"ה, שגויל שתוקן בצד הבשר לכתובה יחשב גם כן לקלף, דמה שדבוק לו עור מהצד שלא כותבים אינו גורע. ואפשר שכך דעת הרמב"ם כי כבר כתבתי לעיל בפרק ו' דמשמע מדברי הרמב"ם בתשובה שהגויל מוגדר בכך שהוא תוקן בצד הבשר, ועל כן אפשר להבין שכיון שכשהוא תוקן אינו גויל, וממילא יכול הוא להיחשב כקלף שדבק בו דוכ' מבחוץ, ואין הדבר גורע.

בסיד, שהיא קשה ואינה ראויה לכתובה, וחשב האשכול שלא יבינו כיצד כתבו עליה בימי רבי, לכן פירש להם האשכול שבזמן שעבדו בעפצים הקלפים היו רכים ועבים ממנה. אך לענ"ד אי אפשר לפרש כך, מפני שלא הוזכר כאן כלל שיש שני חלקים לעור. אם זה מדברי האשכול לבני דורו, שחשבו שהקלף שלהם זה הקלף של הגמרא, וגם הכירו את הגויל, מה שהוא היה צריך לומר להם הוא שהיו להם קלפים דקים ורכים שקולפו מהגויל המעופץ, ולא כפי שכתב שהיו להם קלפים עבים. גם נראה שעצם הביאור של עבים ורכים הוא מדברי הגאונים, ולא מדברי האשכול עצמו, שהרי פתח "ואמרו הגאונים", ומה שכתב בהמשך בשם גאון הוא אחרי פיסקה חדשה של "ואמר הגאון". וראה עוד מה שנדון על דברי האשכול לענין עיבוד בסיד בפרק יא.

לסיכום: לדעתי כל הגאונים השתמשו בליצה לקלף. חלק מהגאונים, כולל רב משה גאון, סברו כרבינו תם שהוא לאו דוקא. אך לחלק אחד מהגאונים לא היה פשוט שסברת רבינו תם נכונה. סברת רבינו תם אינה פשוטה גם לרב שרירא ואולי גם לרב האי, ולכן אין קושי בכך שהם לא מזכירים את הסברה הזו. הדבר אינו נובע מזה שהם חולקים עליה אלא מפני שלא ברור להם שהיא נכונה. הם חולקים על רב משה בנימוק שנראה להם ברור שבו אינו צודק, והוא שאין אפשרות להכשיר עור שמעובד בלי עפצים, ולמה ישיגו עליו במה שהוא סובר כרבינו תם, כאשר לא ברור להם שבוה הוא אינו צודק.



ח.

יחוס כל הכתוב בפירוש רב האי לרב האי

אחד מהנחות היסוד של דברי עד עתה היא שהפירוש של רב האי על מסכת שבת, המובא בדברי הערוך, שהחלק העליון הוא הקלף, אכן יצא מרב האי גאון. התייחסתי למי שניסה לחדש שזה אינו פירושו של רב האי רק בקיצור לעיל בפרק א. כעת, אפנה להתייחס בהרחבה לדעה זו. בעניין זה הרחיב הר"מ חימי (במאמר בירור שיטת רב האי), הוא טען שיש סתירה בין תחילת פירוש רב האי לבין הפסקה שבה הוא מפרש שהקלף הוא בחלק העליון של העור. ולכן צ"ל שהיא הגהה חיצונית שהוכנסה בטעות לפירושו. וכאן נשיב לטענותיו.

ראשית, אומר שהגהה חיצונית שנכנסה בטעות לגוף הפירוש יכולה כמובן להיות בכתבי יד, אך אי אפשר להמציא יש מאין, ולטעון שזו הוספה חיצונית בלי להביא כת"י כלשהוא שבו הדבר מושמט. ובפרט שלאור כל הפירושים הרבים שבו הדבר מובא, הכנסת הגהה חיצונית היא בניגוד להגיון. כידוע, רב האי היה בבבל, ומשם נפוצו פירושו לרבינו חננאל בקירואן, ולבעל הערוך באיטליה, ולשאר גלויות ישראל. והנה, אפשרות אחת להגהה חיצונית היא שמאן דהוא כתב הגהה על פירוש רב האי לאחר שכבר הגיע הפירוש לבארצו. אך בנידון דידן אי אפשר לומר שההגהה נעשתה מחוץ לבבל, כי אנו רואים את אותו נוסח גם בכת"י של פירוש רב האי בגניזה הקהירית, גם אצל הערוך באיטליה, גם בספר הנר בשם רב האי במרוקו, וגם בפירוש

נ. הר"מ חימי מציין שלדברי החוקרים כנראה היה לפני פירוש רב האי מהדורה של רב שרירא, ואח"כ היה מהדורה אחרת של רב האי ולא ידוע מה היה באמצע. הוא גם כתב שנראה לו שהנדפס בר"ח לפנינו (שהוא מכת"י ותיקן) בסוגיות אלו הם דברי רב האי, עם דברי ר"ח, בעריכה חיצונית בתוספת הערות וביאורים של מישוהו אחר, כי בדף אחר יש תוספת שלא נמצאת בפירוש ר"ח ורב האי שבספר הנר. ועוד ציין שהמהדיר לפירוש רבינו חננאל בבא מציעא מצא כת"י אחד שבו מוצאים בגליון דברים שבכ"י שני נכנסו לגוף הפירוש שלא במקומם, וכתב שלעיתים נראה שהוספות מסוימות מורכבות ממקורות שונים, כלומר שהוא רואה בכת"י ב דברים שנראה לו שבמקור נכתבו במקום אחר והוכנסו בטעות שלא במקומם. ואמר הרב חימי שהוא הדין בנידון דידן.

אבל לענ"ד כל הדברים האלו לא מראים דבר. כאמור אפשר לטעון שיש הוספה כשרגלים והגיון בדבר או שמוצאים כת"י שזה לא נמצא, אבל לא בלי כל אחיזה. אנו עוסקים בפירוש רב האי עצמו ולא רק בר"ח הנדפס. לכן גם אם בר"ח הנדפס יש השמטות או הוספות, בנידון דידן זה לא משנה דבר כי הפירוש הזה נמצא גם בכת"י של רב האי, גם בספר הנר בשם רב האי, גם בפירוש ר"ח המקורי, וגם בר"ח הנדפס. אין שום כתב יד של רב האי או של ר"ח שבו הפירוש הזה הושמט, לכן למעשה ברור שר"ח מביא דברים ששמע מרב האי וכל קושיה וסתירה שמנסים להראות בפירוש זה, היא קושיה על ר"ח עצמו. הוא בודאי ראה בזה פירוש אחד שאין בו סתירה.

ר"ח שבתונים, וכל הספרים האלו אינם מעתיקים אחד מהשני (רק לגבי האשכול יש אפשרות לומר שהוא העתיק מהערוך). לא יתכן שמישהו טייל מארץ לארץ והכניס את אותה הוספה בארבע ספרים שונים. לכן אם נאמר שהיתה הגהה נצטרך לומר שכך נשלח מבבל בכל העותקים, למצרים, ולרבינו חננאל, לבעל הערוך ולספר הנר, לכולם נשלח בשם רב האי הפירוש כולו. גם אפשרות שניה לומר שמישהו הוסיף הגהה על דברי רב האי ושלח בשמו מבבל לכל המקומות את הדברים עם השיבוש שהוסיף אינה הגיונית, כיון שר"ח, והערוך ובעל האשכול כתבו את כל הפירוש כאחת, ואם היו מקבלים זאת כהגהה לא היו מכניסים אותה לתוך הפירוש כשהם רואים כאן סתירות, ומוכרחים לומר שלדעתם זהו עצם פירוש רב האי המקורי. אם יש סתירה בין הפסקה הראשונה לדברים שנאמרו אחריה היא היתה לעיני ר"ח והערוך ובעל האשכול בעצמם, ועל כרחק שממה שהם הביאו את כל הדברים מוכח שבעיניהם זו סתירה מדומה. גם עצם המחשבה שנשלחה מבבל הטעיה כזו שלא על דעת רב האי, וכל אלו שאנו מחזיקים אותם כמקורות האמינים לדברי רב האי קבלוה כנאמנה היא דבר זר ותמוה. בכל זאת, נתייחס כאן לגוף הראיות שהביא הרב חימי למי שירצה בכל זאת לטעון שכולם, רבינו חננאל והערוך והאשכול, הוטעו ולא הבינו מה שהם מעתיקים. ואלו הראיות שכתב הר"מ חימי:

א. בתחילת דברי רב האי כתוב: "מנהגא, מייתי מגלתא דמעבדא בתמרי וקמחא דשערי, ומאתח לה עד דיביש, וקליף לה עד דהוין תרין פיסקי, ו[ו]נזהר שלא ינקב, וקאי קלף לחודיה, ומעביד ליה לקלף שהוא אפה דמגילתא מכלפי בשר תוב בעפצא לשמה, וכותב פרשיות במקום בשר". את המילים שהקלף הוא "אפא דמגילתא מכלפי בשר" מפרש הרב חימי שהקלף הוא אותם פני המגילה שמצד הבשר, ומכאן מסיק הרב חימי שהקלף הוא בצד בשר. ופירוש זה מתחזק לדעתו מהנוסח של ר"ח בספר הנר: "וקליף לתרי אנפי ומזדהר ביה שלא ינקב. ואפא דעור דהוא כלפי בשר, מעבד ליה בעפצא לשמה ומיקרי מגילתא". משמע להדיא שפני העור שבצד בשר הם אלו המשמשים לקלף.

ב. בספר הנר, בכת"י של פירוש רב האי, בערוך ובאשכול יש תוספת לפירוש שאינה מופיעה בר"ח הנדפס: "וההיא גיסא אחרינא דאיקליף מיניה הוא הנקרא דוכסוסטוס כורך בו את הפרשיות ומנח להו בקבעה דהיא שילחא דתפלי". וכבר ציינתי שכעין זה כתב רב האי בתשובה שבסי' סג: "וכורכין אותו באותו דכסוסטוס שנקלף ממנו". והנה, מפשטות דברי רב האי עולה שמקלפים את העורות לפני העיפוץ. הרב חימי טוען שכשמקלפים לפני העיפוץ, העור העליון שנקלף יוצא קרעים קרעים, ולכן הקילוף בצורה כזו מובן אך ורק אם אין צורך בעור העליון לפרשיות התפלין אלא אך ורק לכריכת הפרשיות. לפיכך, ממה שלא היה אכפת להם לקלף בצורה כזו מוכח שהעליון הוא הדוכ'. ועוד הקשה, שאם העליון הוא הקלף, למה בכלל צריך שהחלק התחתון, המשמש לכריכת הפרשיות, יהיה מקולף, הרי אם לוקחים את החלק העבה משמע שיש מקום רחב בתוך הבית, וא"כ יכולים לקחת סתם עור גויל כדי להחזיק את הפרשיות הדקות שלא יפלו?

ג. גם מעצם הלשון שבכתה"י הנ"ל באות ב "גיסא אחרינא דאיקליף מיניה הוא הנקרא דוכסוסטוס" משמע שהחלק הנקלף הוא הנקרא דוכ', שהרי הדק נקלף מהעבה.

ד. הרמב"ם, בתשובותיו על הקלף, והרמב"ן (בחידושו על שבת עט ע"ב) והרשב"א (בשו"ת א, תקפ. אין פירוש רשב"א לסוגיה זו בחידושו) לא הזכירו כלל את הפירוש הזה, לא בשם רב האי ולא בשם ר"ח. נראה שהרמב"ם הכיר את פירוש רב האי ור"ח, שהרי הרבה מדבריו בהלכה זהים לפירושיהם (וכן כתוב להדיא בחלקים ששרדו מפירוש הרמב"ם למסכת שבת ציטוטים מפירוש רב האי ופירוש ר"ח, ראה פירושי הרמב"ם לתלמוד מהד' רמ"ל זקש עמ' נא). הרמב"ן אף הביא את סוף פירוש רבינו חננאל לסוגיין, לענין מה שכתב שכותבים מזוזה על קלף לכתחילה, ומוכח להדיא שהכיר את פירוש ר"ח לסוגיה זו, ובכל זאת הוא לא כתב שדעת רב האי היא שהקלף הוא העליון. מכל זה מוכח שזו הגהה חיצונית שלא היתה לפניו.

ה. הפסקה שבה מבואר שהקלף הוא החיצון נמצאת באמצע ביאור הסוגיה, כאשר יש בסופה חזרה על מה שנאמר קודם בפירוש מהלך הסוגיא. לפי ההגיון, היא הייתה צריכה להיות בתחילת הסוגיה בלי תוספת של חזרה על מה שכבר הוסבר לפני כן. משמע שיש כאן הגהה, שאח"כ הוכנסה לפירוש.

אך לענ"ד יש להשיב:

א. המשמעות הפשוטה של רב האי בקוראו לקלף 'אפא דמגילתא', דהיינו פני הגויל, היא שרק חלק אחד משני החלקים נקרא פני העור, והוא החלק העליון, כמו שאומרים 'פני המים'". לכן צריך לפרש שכוונת רב האי באומרו "מכלפי בשר" היא שבאותו קלף הנקרא "אפא דמגילתא" יש לעבד יותר את הפנים הפונים אל הבשר. וכפי שמצינו בתשובת אחד הגאונים (תשובות הגאונים - שערי תשובה סימן שלב)² בדרך הכנת הגויל "ומעדיף למקום השער עפצי יותר ממקום הבשר", והיינו שהיו נוהגים, מלבד העיפוף, להוסיף טיחת עפצים במקום הכתיבה, וזה משפר את איכות הכתיבה. וכך עולה מדברי ר"ת בשם רב האי "ומעבד להו לתרווייהו במקום דיבוקם, [ו]לצד הבשר ולצד השיער לא מעבד להו". ומה שנקט "תוב" י"ל בשני דרכים, או משום שלפני כן עשה עכ"פ עיבוד של קמיח³, או משום שנעשה עוד לפני הקמח עפוף מועט שגם זה מיקל על

נא). מסתבר שהביטוי "אפא דמגילתא" מיוסד על הירושלמי בשבת (ח, ג) שקלף הוא "בקולף פני העור", אבל אם הפירוש הוא כדברי הרמב"ן, שהחלק שבצד בשר הוא הקרוי פני העור, לא שייך כ"כ לומר שהוא אפא דמגילתא, כהבחנה בין חלק עליון לתחתון, שהרי כשהוא חושף את אותם פנים מחובר לעור גם החלק העליון. ומאותה סיבה לא שייך לומר שקלף קרוי כך דוקא על שם שהוא קלף את העור מהבשר.

הר"מ חימי כתב שלפי שיטת הרמב"ם קלף נקרא כך על שם זה שהאדם קלף את העור מהבשר, ופני העור הוא החלק התחתון, ונקרא כך משום שהוא החלק הפנימי. ומצאנו "פני דבר" כשהכוונה היא לחלק הפנימי בגמרא במכות יט לגבי מעשר שני, שדינו כבתוך ירושלים "משראה פני החומה". אך לענ"ד הפירוש של "פני" אינו צד פנימי. גם במעשר שני נראה שהכוונה לצד החיצון של החומה, שכן הדין בזה שעובי החומה כפנים (פסחים פה ע"ב), ואם כן משהגיע המעשר לפני החומה החיצונית הוא כבר בדין של מעשר הנמצא בירושלים. גם הרמב"ן לא הבין ביטוי זה מצד שהוא פנימי, אלא מצד שהוא כמו הפנים החלקים בלי שיער.

נב). תשובה זו מובאת באשכול נח ע"א בשם גאון. הראב"ן הירחי, בתשובה לחכמי אראגון (המנהיג עמ' תריח, תשל"א), מייחס תשובה זו לרב שרירא, ויש שיחסו אותה לרב שר שלום.

נג). כך פירש הרב מילער (במאמר חילוק העור ועיבודו), וכן פירש הר"מ חימי. ומכל מקום נראה שהם לא החשיבו את הקמיח כחלק הכרחי מתהליך עיבוד של גויל כי בשערי תשובה סימן של"ב כשנשאל בכמה קמח משתמשים, כלל לא הוזכר בתשובה שבאמת משתמשים בקמח, אלא מוזכרת צואת כלבים המובאת גם בדברי רב האי שפעולתה מכשירה את קליטת העפצים. ואף שבתשובות הרכבי סי' תלב כתב בביאור מסכת סופרים על עורות צבי "עורות שלצבאים מעובדים

הקילוף של השכבה השומנית, ולפי זה כוונתו היא שלאחר החילוק עושה עוד עיפוף". והוא לא הזכיר את העיפוף הראשון, כי הוא לא בא לפרט כאן את הסדר של כל מה שעושים אלא בעיקר את עצם החלוקה".

ונלענ"ד שגם מהלשון "מכלפי בשר", ולא קאמר 'במקום הבשר', כמו לשון הגמרא, משמע שהוא נקט בלשון שונה כדי להבהיר יותר שהכוונה היא למקום הכתיבה הפונה אל הבשר ולא ממש למקום הבשר, ולכן שינה מלשון הגמרא שהיא פחות ברורה.

וכן יש לפרש בדברי ר"ח שבספר הנר. "וקלף לתרי אנפי", דפירושו שעל ידי הקילוף הוא עושה קלף שיש לו שני פנים הראויים לכתיבה (כפי שכתב גם רבינו תם בספר הישר), והוא הליצה, ולעור השני הוא כלל לא מתייחס כי לא משתמשים בו. "ואפא דעור דהוא כלפי בשר", כלומר דבאותו העור שקילפנו שיש לו שני פנים, יפנה עתה המעבד לצד שכלפי בשר שלו "ומעבד ביה בעפצא לשמה", מכשיר בו את מקום הכתיבה על ידי העפצים, ואז "מיקרי מגילתא" כי הושלם מקום זה לכתיבה, כמו במגילת גויל. פירוש זה משתמע מדקרי ליה בתחילה "תרי אנפי", שלא כ"כ מתאים לקרוא לשני חלקי העור והתחתון שני פנים, ויותר נוח לומר שכוונתו היא שלקלף, שהוא הליצה, יש שני פנים.

גם יש לזכור שמדובר כאן בכת"י אחד ויחיד, ויתכן שיש כאן ט"ס שכיחה (כפי שרואים למשל אצל העיטור) בין בשר לשער. וכבר כתבתי בהערה בפרק א שעכ"פ ניכר שר"ח שינה כאן בכוונה מדברי רב האי כי לא היה נראה לו מתאים לקרוא לעור שעדיין לא עופץ 'מגילתא', ולכן מתחילת פיסקה זו הוא מדבר על עור, ואולי מתוך שרצה לשנות בענין זה, ומאידך גיסא להיות נאמן לתוכן המקור, כתב בטעות בשר במקום שער.

ב. השאלה של הרב חימי על אופן חלוקת העור מיוסדת על ההנחה שלו, שכשקולפים לפני העיפוף תמיד יוצא קרעים קרעים. אך הרמב"ם כתב לקלף לפני העיפוף גם כשרוצים דוכסוסטוס שלם לכתיבת מזוזה, וברור מדבריו שאפשר לקלף לפני העיפוף בלא שיהיה קרעים,

בעפצי וקמחא שערי (ב)[עיבוד גוילים", נראה שבוזה הוא לא בא לתאר מה שעושים בבבל, אלא משום שיש מקומות שמשמשים בקמח לעיבוד, וכן מוזכר בגמרא, וגם אצלם כשרצו לחלק את העור היו שמים קמח.

נד). הרב צ' אוריאל כתב שמהלשון "מיייתי מגילתא" משמע שמדובר בעור מעופץ לגמרי, שלא נקרא "מגילה" אלא גויל מעובד בעפצים שנגמרא מלאכתה, כדמצינו בתשובת גאונים (מובאת במאמר של הר"מ חימי בירור שיטת רב האי עמ' 38) "מביא מגילת גויל שניגמרה מלאכתה וקולף פניה", משמע שהקילוף הוא לאחר גמר העיבוד. אך לענ"ד אין ללמוד מתיאור במקום אחר על מה שנעשה אצל רב האי. הר"מ חימי הביא ראיה שהתשובה היא אינה מבבל, מכך שיש בה ניקוד במילה דוכסוסטוס שלא היה מקובל בבבל. ועוד, שמגילתא מוזכר כאן בתחילת הדברים, לפני הקמית, ולא הגיוני שנעשה 'קמית' אחרי שכבר העור מעופץ לגמרי. ומה שקרא לזה מגילתא כנראה הוקשה גם לר"ח, ולכן הוא שינה את הנוסח וכתב שנקרא מגילתא רק אחרי גמר המלאכה, אבל י"ל שהוא משום שעכ"פ כבר אין בעור שומן ושערות.

בתשובה סג כותב רב האי "הכשר לקלף דעפיץ כמה שכתבתם במי מילין ובצואת כלבים ובמלח, ואחרי כן שפין אותן בתמרים ובקמח שעורים וקולפין אותו ומעבדין את הקלף בעפצא". היום עושים את העיפוף המלא לאחר הקמית, אך כבר כתבתי שנראה שאצלם לא עשו קמית כחלק מתהליך העיבוד אלא רק לחלוקת העור, ולכן קושי להבין שעשו קצת עיפוף לפני הקמית שנועד לחלוקת העור ולהקל על גיורד השומנים.

נה). מה שהצריך בזה אמירת לשמה, אפשר שהוא משום שהתהליך הראשוני בכלל נעשה על ידי גויים, ובכל זאת מועיל מה שיאמר עכשיו לשמה. ראה מה שכתב בעל המשנ"ב בביאור הלכה (ס' לב, ח) שדי בכך שבחלק כלשהוא מהתהליך העיבוד נעשה לשמה. ועוד י"ל שהוא משום שיש כאן שלב חדש בעיבוד, והידור מצוה לומר בכל שלב לשמה.

וכך טוב לעשות. ואכן, שמעתי ממומחה שהוא קילף פעמים רבות לפני העיפוף, ועשה כך לאחר שהעור התיבש שבוע, ואמר שאדרבה כך יוצא קילוף יותר טוב מאשר האופן של הקילוף לאחר העיפוף. ואכן, בדברי רב האי מבואר שהחילוק נעשה לאחר שהעור התיבש, ומדבריו שנעשה תרין פיסקי משמע להדיא שלא מדובר שזה נעשה קרעים. הסיבה שרב האי לא אמר שצריך את הקלף בשביל דוכסוסטוס למזוזה, מובנת לפי מה שכתב בהלכות ס"ת גנזי מצרים ובסידור רשב"ן, שהיו כותבים את המזוזות על הגויל, כפי שהיה מנהג בבל עד ימינו (כך שמעתי מהגר"מ אליהו). ואין מקום לשאלה למה הוצרכו לקלף בשביל עור לכריכת הפרשיה. הם באמת לא קילפו בשביל זה, אלא שממילא, מכיוון שהם לקחו מהעור את הקלף העליון לא היה מה לעשות עם מה שנשאר, אלא להשתמש בו לכריכת הפרשיות.

ג. הנוסח על הדוכ"ד דאי קילף מיניה אינו מוסכם, כ"כ בכת"י של רב האי מהגניזה, אך בכת"י של רב האי בספר הנר כתוב "דמיקלף מינה" ובר"ח שם הנוסח הוא "וההא גיסא אחד דמיקלף". ואם הנוסח כר"ח בודאי אין שום קושי, ואלי כך צ"ל הגרסה גם בתשובת רב האי, בלי המילה "ממנו". ועכ"פ כבר ביארתי בפרק ז שהדברים מוסבים על קילוף מהקלף ולא על קילוף מהגויל, לכן אף אם גורסים "ממנו" הדברים יכולים להתפרש על זה שהקלף הופרד ממנו.

ד. עיקר השאלה בנידון דידן היא מה נהגו בזמן שהיו מחלקים את העור. לכן פירוש רבינו חננאל, שאומר את דעתו ולא כתב שכן המנהג, אינו חשוב כ"כ כמו פירוש רב האי. אם כן, השאלה היא רק למה לא הזכירו את פירוש רב האי. אך ההנחה שיש כאן הגהה חיצונית לא פותרת את השאלה הזו, כי כבר הוכחנו שבהכרח תוספת זאת יצאה מבבל, לכן בהכרח אם הם ראו את פירוש רב האי הם ראו גם שיש בו את התוספת הזו, גם אם הם היו חושבים שיש כאן תוספת מבחוץ, הם היו צריכים להזכיר דבר זה. לכן נראה שהם לא מזכירים את פירוש רב האי פשוט משום שהם כלל לא ראו את הפירוש שלו בסוגיה זו. אנו רואים גם היום בכתה"י של פירוש רב האי שנמצאו, שאין פירוש רציף על כל הסוגיות. בכתה"י אחד מוצאים סוגיות אלו, ובכת"י אחר סוגיות אחרות. גם אצל הריטב"א רואים התייחסות לדברי רב האי מדף צב ואילף 21 פעמים, ואילו בתחילת המסכת רק פעם אחת בדף נ. ככל הנראה, דבר זה נובע מכך שלא היה לו את הפירוש של רב האי לכל הסוגיות.

אף שהדברים כתובים גם בערוך, לא בכל ענין הזכירו הראשונים מה שכתוב בערוך²¹.

ה. הקביעה של הרב חיימי שהפירוש על כך שהקלף הוא החלק שבצד שיער אינו נמצא במקומו כפירוש רציף והוכנס מבחוץ עם הסימנת של חזרה על עיקר מהלך הגמרא אינה נראית לי. אדרבה, הסימנת שבסוף החזרת על עיקר מהלך הגמרא מוכיחה שזה אותו כותב. אם מדובר בהגהה חיצונית שהכניס מישהו שסובר שהקלף הוא הלעיון בניגוד לדעת רב האי בשביל מה הוא חוזר על עיקר מהלך הגמרא בסוף דבריו? לכן נראה שהפירוש נמצא ממש במקומו. רב האי

(נו). הר"מ חיימי (מאמר בירור שיטת רב האי עמ' 44) כתב שגם הערוך עצמו סבר שהקלף הוא התחתון, שכן מצינו אצל חכמי איטליה שאחריו, החל מהרי"ד. ויוצא מדבריו שגם בערוך דעת רב האי זו תוספת חיצונית. ולענ"ד גם בזה כמובן אי אפשר לומר כך בלי אסמכתא של כת"י. דברי הערוך מצוטטים גם אצל חכמי הספרדים (הר"ן והתשב"ץ), ופשוט שאין להוכיח ממה שהרי"ד לא מזכיר את דעת הערוך. הרי"ד מתייחס לערוך כמו כשהוא מתייחס לשאר הראשונים ולא כרבו, ובכל ספרו המכריע הוא הזכירו רק שתי פעמים, ולכן אין להתפלל על כך שהוא נוקט שלא כדבריו, ולא מזכירו.

פתח בהקדמה המהירה מהו קלף ודוכ' המצויים וקרא לקלף אפא דמגילתא שמזה היה ברור לו שנבין שהוא בצד שיער, אח"כ כשמגיע בביאור מהלך הגמרא "דוכסוסטוס במקום שיער, קלף במקום בשר", ראה רב האי לנכון להבהיר את הענין יותר, מכיוון שמפשט הלשון דוכסוסטוס במקום שיער אפשר להבין שהדוכ' הוא העומד במקום שיער והקלף הוא חלק העור של צד בשר, ולא כפי המנהג. לכן הוזקק לבאר את הענין, ומאחר שהוא העיר הערת אגב, על ענין זה, שקטעה את רצף הפירוש לסוגיה, הוא חזר שוב על עיקר המהלך עד עתה. בכל אופן, אני מסכים שיתכן שפסקה זו היא הגהה, אבל כיון שהיא נמצאת בכל הספרים ובכל כתה"י, ואם היא הוספה חיצונית אין טעם שיחזור על עיקר המהלך, חייבים לומר שאם היא הגהה, מקורה מרב האי עצמו.

ובאשר לדברי רב האי בתשובות הרכבי סג, כבר הראיתי לעיל שאין לדייק מדבריו שהקלף הוא התחתון. הוא אמנם אינו שולל את ההנחה של השואלים, שיכול להיות שגם החלק התחתון יקרא קלף כשהוא מתוקן בצד הבשר, אבל אומר מה שצריך לעשות למעשה כשעושים מעור מעופץ. רב האי לא ראה צורך לפרש שהקלף הוא העליון, למרות שהשואלים לא השתמשו בקלף כזה, כי סמך על המבין שהלשון קלף מורה על מה שנקלף שהוא כקליפה שעל העור, ולא היה נראה לו שמישהו יבין שהכונה היא לחלק שנקלף. ואכן, כך בדיוק עולה גם מפירושו לשבת ע"ב, בתוך אותו חלק שעליו מערער הר"מ ח"מ: "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". חזינן שכשהוא בא לדון מדוע אי אפשר לומר שהוא החלק שבצד שיער הוא לומד זאת מעצם הלשון קלף שפשוט לו שהעליון הוא הקלף כי מתאים ללשון. והוא כפי שעולה מהתשובות הנ"ל שפשוט להם שהקלף הוא הקליפה, ולא הכירו פירוש אחר למילה קלף.

והרב"צ אוריאל כתב להוכיח שאלו דברי רב האי עצמו, ולא הגהה חיצונית, כי יש לנו כתבים רבים מהגאונים, ואנו רואים שהם דברו הרבה בהלכות תפילין, ואין אנו מוצאים כל מחלוקת בענין זה. לפיכך, חייבים אנו לומר, או שלכולם היה פשוט שהקלף הוא התחתון, או שלכולם היה פשוט שהוא העליון. ואם נאמר שלכל הגאונים היה פשוט שהקלף הוא החלק התחתון, וזו הגהה חיצונית, לא מובן מה גרם לכותב ההגהה להוציא ממה שהיה מקובל עד ימיו ולהחליט שהקלף הוא דוקא החלק העליון.

הר"מ ח"מ (במאמר בירור שיטת רב האי ע"מ 38) דחה הוכחה זו, וכתב שיתכן שהכותב הבין מעצמו מלשון רב האי בתחילת דבריו על "אפא דמגילתא", שלדעת רב האי הקלף הוא העליון, ולכן הוא בא לבאר לפי הבנתו זו, מהו 'דוכסוסטוס במקום שיער', כי לכאורה זה סותר הבנה זו. אך לענ"ד, הרב"צ אוריאל צודק, דמאחר שרבינו חננאל קיבל את הדברים האלו מבבל, על כרחך שהגהה נעשתה במקום שבו חילקו את העורות. אם המציאות היתה שכולם שם השתמשו בחלק התחתון כקלף, לא מסתבר שיבוא אדם לשלוח ידו ולהגיה בתוך דברי רב האי, מחמת שנדמה לו שרב האי אמר הפוך מהמקובל.

ויש עוד להעיר, שבסופו של דבר בויכוח היכן מקום הקלף השאלה העיקרית היא מה היה המנהג בזמן שחילקו את העורות. לפי האמור, יש לנו עדות ברורה של רב האי. ויש עוד עדות נוספת בכת"י עתיק, המובא באותו מאמר 'שיטת רב האי' של הרב חיימי (עמ' 48), וז"ל הכת"י: "מביא מגילת גויל שנגמרה מלאכתה וקולף פניה ומפרקה ממנה, ומה שקולף נקרא קלף... ואתו קלף רך ו[ר]קיק פני המגילה נקרא קלף, ואתו אפי הקשה נקרא דוכ".

הרב חיימי מוכיח שהכותב אינו בבלי, כי הוא ניקד את המילה דוכסוסטוס בניקוד טברניני ולא בניקוד בבלי. נמצא שהוא בא ממקום אחר שבו עדיין חילקו את העור, והרי מבואר שהכותב אומר שהחלק העליון הוא הקלף. אם כן, יש לנו שני עדים מה נהגו במקומות בהם חילקו את העורות, האם לא נאמר בתורה 'על פי שני עדים יקום דבר'?



ט.

דעת רב נטרונאי ודעת רש"י

רב נטרונאי גאון, הכשיר גם הוא עיבוד סיד, כמובא בתשובותיו (ברודי יו"ד סימן רסה): "וששאלתם יריעות שלנו וקלף שלנו מעובדין בסיד, כשרות או פסולות. כך ראינו: קלף כיון שעיבדו לשמה, אף על פי שלא עיבדו בצואת הכלבים ובעפצי, כשר. אבל יריעות צריכות עיבוד לשמן וצריכות עפצי".

מבואר שהקלף כשר אע"פ שלא עיבדו בעפצים, ומשמע שעכ"פ הקלף יכול להיות גם מעובד בעפצים, כפי שנהגו במקומו בבבל. אם הוא היה סובר שקלף כשר רק כשהוא מעובד בסיד, היה צריך לומר להדיא שקלף אינו כשר אלא כשעבדו בסיד לשמה, ולא להשאיר את הדבר סתום.

אמנם, יש לעיין מה כוונתו בחילוק בין קלף ליריעות, שזה חידוש שעדיין לא שמענו ממישהו לפניו.

נראה שהשואלים את רב נטרונאי שאלו שתי שאלות, האחת אם הלכה כרב משה גאון שהר"ק כשר כקלף, והשניה האם אפשר לעבד 'יריעות', דהיינו עור שלם בשני חלקיו בסיד, כפי שעושים בר"ק, ולהשתמש בו לספר תורה על צד שיער, כפי שעושים בגויל.

תשובתו על השאלה הראשונה מובנת כנ"ל, ותשובתו על השאלה השנייה יכולה להתפרש בשתי צורות. אפשרות אחת היא שכוונתו לומר שאי אפשר להכשיר עור שלם בעיבוד סיד מפני שהסיד אינו מכשיר את צד השיער לכתובה טובה, דהוא נעשה חלק כזכוכית. ואפשרות שניה

(נז). הר"מ חיימי (במאמרו עמ' 9) כותב לפקפק בייחוס תשובה זו לרב נטרונאי מפני שבהלכות ס"ת גנזי מצרים (עמ' 16) ציין שרב נטרונאי התיר לקרוא בספר תורה על קלף בציבור, ומסיים על זה בעל הלכות ס"ת "יכולם לעינין קלף שקולפין מן הגויל המעובד לשמו אמרו". ומשמע שרב נטרונאי התיר רק קלף של עור מעובד בעפצים. אך לענ"ד ברור שהסיימת שכל החכמים מדברים בקלף הנקלף מן הגויל היא של בעל הלכות ס"ת, הכותב מה שנראה לו לפרש על השמועה הזו של רב נטרונאי, וכנראה שהוא לא ראה את התשובה שלו להתיר ר"ק. מהדירי הספרים בהוצאת אופק ובאוצר הגאונים מייחסים את התשובה הזו לרב נטרונאי. אינני יודע כיצד הם בדקו את הייחוס של התשובה למי שהם מייחסים אותה, אבל כל עוד שלא הובאה הוכחה ממשית לסתירת יחוס זה נראה שיש להניח שהם צודקים.

היא שלדעתו יש בזה בעיה הלכתית, דכיון שהאדם עיבד אותו בסיד הוכשר צד הבשר לכתובה, וממילא הוא כבר לא גויל, ואי אפשר לכתוב עליו בצד שיער. ואף על פי שגם קלף כשר לספר תורה, מכל מקום הוא אינו בדין היריעות, שכותבים עליהם בצד שיער, כפי שרצו השואלים לעשות.

לפי ההסבר הראשון בפשטות הוא חולק על רבינו תם כפי שביארנו שר"ת מחשיב כל עור שהוכשר לכתובה בצד בשר כדין קלף, ולא משנה מה נעשה בו בצד שיער, ומדברי רב נטורנא משמע שאין אופן להתיר לכתוב על עור כזה. אך לפי ההסבר השני הוא סובר ממש כרבינו תם, שלא רק הר"ק כשר כקלף אלא גם אם אדם יקח עור שלא קולף בצד הבשר ויעבד אותו בסיד יהיה דינו כקלף. ונראה שאכן זה הוא ההסבר הנכון, בגלל סתימת הדברים "צריכות עיבוד לשמן וצריכות עפצי". אם היה הנימוק לפסול עיבוד סיד ביריעות ענין טכני, שהעור לא ראוי לכתובה בצד שיער, היה צריך לפרש שהבעיה היא טכנית, כי עניינים טכניים אינם ברורים מאליהם, וגם לא שייך לדמותו למה שצריכות לשמה שהוא ענין הלכתי. לעומת זאת, עניינים הלכתיים המשיב אינו מפרט כשהוא רוצה להשיב בקצרה, ונראה שכך עכ"פ היא דרכם של הגאונים.

ונראה לי להוכיח את ההסבר השני ממה שביארנו שאצל כל הגאונים לא מצינו מי שפקפק בכשרות התפילין של ליצה, וכמבואר גם בדברי רב עמרם גאון ורס"ג, שהתפילין שלהם היו על ליצה, אלא שחכמי סורא מתקופת רב משה סברו שגם קלף של סיד כשר, והשתמשו בו לספר תורה. ואם כן קשה, איך יוכשר עור מעובד בסיד כקלף, כשאין זה הליצה? אכן, הדבר יובן לפי סברת רבינו תם, שכל המוכשר לכתובה בצד בשר הוא קלף. ומעתה נראה שמוכרחים לומר כפירוש הנ"ל, שכוונת רב האי לפוסלו רק מדין המצוה של כתיבה על גויל, שהרי ביארנו שיסוד ההכשר לקלף המעובד בסיד, שאותו כתב ברישא, היא סברת רבינו תם, וממילא גם הסיפא צריכה להתפרש לפי אותה סברה.

ועתה נבוא לברר את דעת רש"י.

בשבת עז ע"ב מובאת המשנה: "עור - כדי לעשות קמיע. קלף - כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפילין". הגמרא בדף עט ע"א מפרטת את שיעור הוצאת העור, ואומרת שלמעשה יש ג' סוגי עורות, שיש בהם חילוק לגבי שיעור ההוצאה: "אמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: שלשה עורות הן, מצה וחיפה ודיפתרא; מצה, כמשמעו - דלא מליח ודלא קמיח ודלא עפיץ. וכמה שיעורו? תני רב שמואל בר רב יהודה: כדי לצור בו משקולת קטנה. וכמה? אמר אביי: ריבעא דריבעא דפומבדיתא. חיפה - דמליח ולא קמיח ולא עפיץ, וכמה שיעורו? - כדתנן: עור כדי לעשות קמיע. דיפתרא - דמליח וקמיח ולא עפיץ, וכמה שיעורו? כדי לכתוב עליו את הגט".

(נח). הר"א גמליאל, במאמר 'האם יש חיוב לכתוב ספר תורה' (זכור לאברהם תש"ס עמ' תרעו), פירש שרב נטורנא הכשיר עור לא מעופץ דוקא לתפילין ומזוזות, ופסלו לספר תורה. אך לענ"ד לשונו מוכיחה שהחילוק הוא בין עור שלם לקלף, ולא בין ס"ת לתפילין. וגם דוחק לומר שיטה חדשה בגאונים שמחלקת בזה, כאשר יש לפנינו את דברי רבו, רב משה גאון, שעיקר הכשירו לעור לא מעופץ נאמר על ספר תורה. וגם נראה מדברי רב שרירא שכך היתה דעת חכמי סורא עד רב נחשון גאון.

רש"י מפרש כאן את ענין העפיץ: "עפיץ - מתקנין אותו בשחיקת עפצים, כמו שעושין כאן בשחיקת קליפת ארז, שקורין טנ"א".

ומפשט הגמרא עולה שלא דברו כאן על 'קלף', כי עור הקלף שעליו נאמר במשנה שיעור הוצאה כדי לכתוב עליו פרשיה שונה, יש בו גם את מה שחסר בג' העורות האלו, דהיינו שהוא גם מעופץ.

וכן מפורש להדיא ברש"י בגיטין כב ע"א על ברייתא זו: "ומיהו קלף גמור דמליח וקמיה ואפיץ לא שמיה עור משום הכי לא מני בהדייהו, ושיעוריה תנן בהמוציא יין קלף כדי לכתוב בו פרשה קטנה שבתפילין, אבל דיתרא אינו כשר לתפילין הילכך שיעורו בגט".

וכ"כ העיטור בהלכות תפילין, והראב"ן הירחי בספר המנהיג (עמ' תשלה), שמדברי רש"י בגיטין מוכח שלדעתו כל העורות לכתבת סת"ם, הגויל, הקלף והדוכ' מעובדים בעפצים.

ועל הברייתא בשבת עט ע"ב שבה שנינו "קלף ודוכסוסטוס שיעורן בכמה? דוכסוסטוס - כדי לכתוב עליו מזוזה, קלף - כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפילין, שהיא שמע ישראל". כתב רש"י: "דוכסוסטוס - קלף שניטלה קליפתו העליונה". ומשמע כרב האי, שדוכ' הוא החלק התחתון, וכ"כ האו"ז (סי' תקמ) והמרדכי (שבת סי' שעב) שדעת רש"י היא כרב האי.

אך אכתי יש כמה דברים שצריכים ליבון:

א. רש"י בגיטין נד ע"ב ובסנהדרין כח ע"ב מפרש את המילה "גוילין" - "קלפים". צריך להבין הרי הגויל אינו קלף, אלא לכל היותר סוג של קלף, ולמה הוא לא פירש מהו בדיוק גויל.

ב. מדוע פירש רש"י בשבת עט רק את ענין הדוכ' ולא פירש מהו הקלף. אין לומר שהוא לא הוצרך לפרשו, כי הקלף ידוע גם אצלנו והוא המעובד בסיד, כי הקלף הזה מגורד בצד שיער, כמובא בכל הראשונים. והרי לדברי רש"י שדוכ' הוא החלק התחתון זהו לכאורה הדוכ'.

ג. במנחות לא ע"ב פירש רש"י: "דוכסוסטוס - קלף שלא נקלף". לכאורה, פירוש זה סותר לפירושו בשבת שהוא נקלף^{נט}. אם נפרש שבמנחות כוונתו לעור המעובד בעיבוד סיד, ונאמר שרש"י סובר שבעיבוד סיד העור השלם הוא דוכ', יקשה, שהרי בעיבוד סיד אם לא קולפים את צד הבשר הוא אינו ראוי לכתובה בצד שיער, ואין נאמר שזהו דוכ'.

ד. בהמשך הגמרא מובאת ברייתא: "דתנא דבי מנשה: כתבה על הנייר ועל המטלית - פסולה, על הקלף ועל הגויל ועל דוכסוסטוס - כשרה". ומפרש רש"י: "נייר - של עשבים. גויל - מעובד בעפצים". לכאורה מזה שכתב רק על הגויל מעובד בעפצים, אפשר להבין שלדעת רש"י רק גויל מעובד בעפצים, ולא קלף ודוכ'. ובגלל זה כתבו כמה מפרשים להשוותו לשיטת הי"מ שבתוס'. אך כבר עמדו על כך רבים שהבנה זו סותרת למה שכתב רש"י בגיטין, שהקלף מעופץ.

נט). י"ג ברש"י בשבת 'קלף שלא ניטלה קליפתו העליונה' (כמובא בעיטור הל' תפילין נה, ד). לפי גירסה זו אין סתירה בין דבריו בשבת לדבריו במנחות, אך עצם הענין קשה, כי בפשטות השם גויל מתאים לעור שלם כמו 'אבני גויל'. ומניין לרש"י לחדש שהשלם הוא מה שנקרא דוכ'. מסתבר שגירסה זו נוצרה מהגהת תלמיד, שרצה להתאים את דברי רש"י בשבת לדבריו במנחות. ומנגד, יש שהגיהו ברש"י במנחות כדי להתאימו לרש"י בשבת. אך לענ"ד העיקר כגירסה שלפנינו, כי אין הדברים סותרים, כפי שנבאר לקמן.

ה. אם נאמר שלרש"י כל הגדרת גויל היא בכך שהוא מעובד בעפצים, לא מובן למה הוא נקרא בשם זה. הרי אין קשר לשוני מובהק בין ענין הגויל לענין העפצים. אמנם, רש"י כותב (גיטין יד ע"א) שהעפצים נקראים גל"ש, ומצינו בראשונים סברה שיש לקשר בין הלעז הזה למילה גויל, אך רש"י עצמו לא כותב את הלעז הזה במקום בו נאמר גויל, אלא רק במקומות שבהם מדובר על עפצים. ואם רש"י היה סובר שגויל נקרא כך בגלל הגל"ש היה לו להבהיר את הלעז הזה בהקשר לשם גויל. כיון שלא כתב זאת משמע שהבין כמו כולם שזה כמו הגויל של הבנין.

ו. מדוע רש"י לא מתייחס לקלף שלנו, שמעובד בסיד, דודאי בזמנו כבר היו מעבדים הרבה כך, כפי שרואים אצל כל הראשונים, שהשתמשו בו כקלף. והיה לו לכתוב האם המנהג נכון או לא.

ונלענ"ד שהמילה 'קלף' משמשת אצל רש"י לא רק לשם הפרטי של קלף התפילין, אלא כשם כללי לעור מעובד לכתיבת סת"ם, וכפי שמשמע בירושלמי שהבאנו בפרק ה', שאומר על המשנה "קלף כדי לכתוב עליו תפילין", שיש קלף אחר שהוא הדוכססטון ששיעורו שונה (ועמד על זה הפני משה). ובתוספתא (שבת פ"ט, י) איתא להדיא "קלף דוכססטון כדי לכתוב עליו מזוזה, יריעה כדי לכתוב עליו פרשה קטנה, איזו היא פרשת קטנה זו שמע"י. והטעם לזה מובן לפי דרכנו, שהשלמת תיקון הגויל הוא כשהכשיר האדם את העור בצד בשר ועשאו קלף, ואם כן מתחילה הוא בעצם קלף, אלא שאינו מתוקן לגמרי. אך גם בלי זה אפשר להבין שהלשון בני אדם מתייחסים לכל עור המיועד לכתיבה בשם קלף. ולמעשה כך הוא גם בלשון העם בימינו. לכן כשרש"י אומר שגוילין הם קלפים, כוונתו לומר שהם עורות מעובדים לכתיבה, ולא פירט מה מחלקי העור, כי שם הדבר לא נצרך, שכן הגמרא לא מחלקת שם בין סוגי העורות. אמנם, גם במסכת שבת, כשמדובר על חילוקי העורות, לא פירש רש"י מהו גויל. אכן, דרכו של רש"י לקצר, וי"ל שבביאורו למילה דוכ' הוא כתב לנו למעשה גם את הביאור למילה קלף וגם למילה גויל, כי לאחר שפירש שדוכ' הוא 'קלף' (עור מוכשר לכתיבה) שניטלה קליפתו העליונה^ו, יבין הלומד שיש להסיק מזה שלעור יש קליפה, ובפשטות היא הקלף של הגמרא, וצירוף שניהם הוא גויל. רש"י סמך על הלומד שיבין את דבריו, כי היה ידוע לכולם שגויל הוא העור השלם, ומי שמתבונן על עור של גויל בודאי יכול לראות שיש לו קליפה, ואצל רש"י היו עדיין מצויים גוילין.

גם בביאור טעם השם 'גויל', י"ל שרש"י סמך על הידוע ללומדי המשניות שהמילה גויל משמשת בחז"ל לאבני בנין שלא מישפיין, ובדומה לכך כאן הכוונה לעור דלא מישפיין, דהיינו שהוא לא קולף ולא נעשו בו תיקוני הקלף להכשירו לכתיבה בצד בשר.

רש"י סובר שקלף ודוכ' מעופצים, כפי שכתב בגיטין, ולא הוזקק לפרש כך להדיא בשבת, כי דבר זה עולה מאליו מדברי הגמרא בדף עט, שהעור שמשלים על ג' העורות הוא מליח וקמיה ועפיץ, וברור שהוא זה שנאמר בו 'קלף כדי לכתוב עליו פרשיה קטנה'.

אך בפעם הראשונה בש"ס שהגמרא מזכירה 'גויל' כאחד מהעורות שכשרים לספר תורה נזקק רש"י לפרש שמדובר במעובד בעפצים, כי הגויל לא הוזכר לפני כן במשנה כדבר שיש לו

(ו). נראה הכוונה שגויל שיעורו כדי פרשה קטנה שהרי אפשר לקלוף מהגויל את הליצה ולכתוב עליו תפילין.

יתרון על 'העור', וגם הוא מכונה בחז"ל ובפי העם 'עור'*, וצריך לבאר מה ההבדל בינו ל'עור'. ועוד י"ל שרש"י בא לבאר בזה את ההבדל בין מה שכשר למה שפסול, שאמרו בברייתא שספר תורה פסול בנייר, אך כשר בכל ג' סוגי העורות, וביאר רש"י שההבדל בין הפסול לכשר הוא שהפסול נעשה מעשבים ואינו מתקיים, בעוד שהעורות שעליהם כותבים הם מעופצים, ולכן הם מתקיימים. ולא הוצרך רש"י ללמדנו את העיפוף לגבי הקלף והדוכ', כי בענין קלף ודוכ' הענין כבר עולה מהגמרא עצמה לפני כן. גם יש לפרש שרש"י נקט רק על הגויל 'מעובד בעפצים', כי בו יש ה"א לומר שאינו מעובד, היות שענינו הוא שיהיה העור כמו שהוא**.

ומה שכתב במנחות שהוא 'קלף שלא נקלף', שם לא כתב 'הקליפה העליונה', ונראה כוונתו לקילוף כדאמרי אינשי, דהיינו שהוא קלף שלא נעשו בו תיקוני הקילוף שבצד הבשר, שהם המכשירים אותו לכתיבה. ומסתבר מאוד שכוונתו לרמוז בזה גם על דין הקלף שלנו המעובד בסיד, שרק אם הוא לא נקלף כראוי בצד הבשר, זהו דוכסוסטוס, אבל קלף שלנו, שנקלף, הרי הוא קלף. ועכ"פ בעיקר הגדרת דוכ' שבגמרא רש"י סמך על מה שביאר במסכת שבת, ששני המקומות משלימים זה לזה.

ואל תתמה על מה שכתבתי, שבזמנו של רש"י היה להם עור מעופץ והכירו את הגוילין, עד כדי כך שרש"י יכול היה לסמוך על כך שיבינו מדבריו לאיזו קליפה של עור החיצונה הוא מתכוון, כי בסידור רש"י סימן תנה בענין מזוזה כתב "ואינה נכתבת אלא בגויל מעובד או בעור צבי" (נראה שבדרך כלל לעור מבהמות קראו גויל, וגויל מחיות נקרא עור. וראה רבינו מנוח על הרמב"ם תפילין א, ו שכתב בשם רש"י "שהגויל הוא קלף של עגל"). גם הראב"ן הירחי, שחי מאה שנה אחרי רש"י בדרום צרפת, מתאר בתשובתו לחכמי אראגון (עמ' תשלב) עורות מעופצים שעדיין היו אצלם. אמנם, ר"ת כתב במחזור ויטרי (סימן תקיז): "דלא שכיחי אפצים גבן. ולא מעבדינן בהן אפי' אי

סא). בירושלמי מגילה (א, ו): "לא יהא כותב חציו על העור וחציו על הקלף, אבל כותב הוא חציו על עור בהמה טהורה וחציו על עור חיה טהורה". משמע שעור הוא כינוי לגויל. וראה לקמן, שמסידור רש"י עולה שבזמנו קראו לגויל מצבי 'עור'.

סב). הרב שמואל טל (שיעור בענין קלף מובא באתר של הר"מ חיימי) חשב לבאר כך את רש"י, אך דחה זאת מחמת דברי רש"י לפני כן, שדוכסוסטוס הוא 'קלף' שניטלה קליפתו, לדעתו משמע מזה ש'קלף' הוא העור עם קליפתו, והוא נבדל מהגויל רק בזה שהוא אינו מעופץ [ואינו נלענ"ד, כי רש"י לא כתב שהקלף הוא עור הכולל את שני החלקים, אלא כוונת רש"י היא שהקלף הוא הקליפה, והדוכ' כשניטלה הקליפה, והגויל כולל את שניהם, ומה שנקט שם בלשונו "קלף", הוא כפי שרואים, בכל המקומות שקלף הוא השם הכללי לעור מעובד]. הרב טל הסיק מכח הקושיה הנ"ל שלפי רש"י יש שני סוגי קלף. סוג אחד הוא קלף לתפילין, שהוכשר דוקא בעפיץ, והוא הנקרא בלשון רש"י (בגישתו) "קלף גמור", ויש סוג קלף אחר שאינו "קלף גמור", כי הוא לא מעופץ, כמו הקלף שלנו, והוא כשר רק לספר תורה ומזוזה. לכן בברייתא של תנא דבי מנשה הוזכר בפסול רק 'נייר', משמע שעור מעובד בסיד כשר אף שאינו מעובד בעפצים, ולכן שם כתב רש"י רק על הגויל שהוא מעובד בעפצים. ובה נחא ליה דברי רש"י בסוגית התפירה (מנחות לא), שפירש דלענין קרע מקילים יותר דוקא בעור שאינו מעופץ, כי מודבר בקלף שלנו, שהוא לבן, ולכן התפירה הלבנה פחות בולטת בו.

אך לענ"ד לא מסתבר לחדש שני סוגי עיבוד בקלף בניגוד לפשטות הגמרא ורש"י בגיטין, שהקלף הוא מעופץ. והדקדוק מהמלים "קלף גמור" הוא קלוש, שהכוונה בפשטות שזה העור שנגמרה הכנתו. וראה ברא"ה המובא בחידושי הריטב"א, שגם הוא נוקט בלשון "קלף גמור", וכוונתו היא לקלף היחידי שכשר. ומה שבברייתא דתנא דבי מנשה הוזכר רק נייר, י"ל שהוא משום שהם רצו לקצר, ובמקום למנות את כל שמות סוגי העיבוד שלא אפיצן, כתבו קלף גויל ודוכ', שהם עורות מעופצים. ומה שהוכשר במנחות 'לא אפיצן', נראה שלפי רש"י אינו עור שבכלל לא מעופץ, אלא זה עור שעשו אותו עם עפצים באופן שאינו משחיר, וזה נחשב לא אפיצן, כי לא ניכר בו העיפוף.

שכיחי". אך גם הוא מדבר רק על כך שבזמנו (ר"ת נולד 5 שנים לפני פטירת רש"י) לא עיבדו בפועל עורות בעפצים, אבל מסתבר שעדיין היה להם גוילין ישנים משחירים.

ולסיכום, נראה כיצד לפי ביאורינו מתורצים כל הקושיות:

א. רש"י פירש שגוילים הם קלפים, כי כל עור שמוכשר לכתובה נקרא בשם הכללי קלף. אם הוא כמו שהוא, שלא נגמר תיקונו, הוא קלף של גויל, כאבני דלא משפיין, ואם נגמר תיקונו הוא רק קלף.

ב. בפירושו בשבת שדוכסוסטוס, הוא קלף שניטלה קליפתו העליונה, התכוון רש"י ללמדנו גם שהקלף של התפילין היא קליפת העור - הליצה שאנו רואים בקלפים מעופצים, והוא סמך על משמעות הלשון שיבינו שהקלף הוא קליפת העור, וגם שהגויל הוא כאבני דלא מישפיין, דהיינו העור השלם הלא מתוקן שיש בו את שני החלקים.

ג. במנחות מפרש רש"י שדוכ' הוא 'קלף שלא נקלף', וכוונתו היא לקליפה השומנית, שגורמת לכך שהוא לא יהיה מוכן לכתובה בצד הבשר. ויתכן שהוא רמז לקלף שלנו, שממילא מגיע אלינו בלי הקליפה העליונה, ויחשב לדוכסוסטוס אם לא נעשו בו תיקוני הקלף בצד הבשר.

ד. רש"י פירש על המילה "גויל" - מעובד בעפצים, לפי שלא למדנו עד עתה שהגויל מעובד בעפצים, בניגוד לקלף ודוכ', שעולה כך מסוגית הגמרא לפני כן, ואולי גם משום שבגויל יש הו"א לומר שהוא לא מעובד בעפצים, כי משמעות המילה היא העור כמו שהוא.

ה. טעם השם גויל מתבאר מהגמרא בבא בתרא, שהדבר כמו שהוא שלם שלא נגמר תיקונו קרוי גויל, ולענייננו היינו שהוא לא הוכשר לכתובה בצד הבשר³⁰.

30. בשו"ת רבי עזריאל דיינא (סי' סו. מרבני איטליה לפני כ 500 שנה) כתב שכדי לתאם בין דברי רש"י בשבת לדבריו במנחות צריך לומר: "שהדוכסוסטוס אינו צריך לקלפו, כי הוא יפה למעלה במקום שער שנקלף, וגם למטה במקום בשר הוא יפה ונקי ואין צריך לקלפו. ולכן פירש"י בפ'הקומץ רבא, דוכסוסטוס, קלף שלא נקלף ואינו צריך לקלפו, לא למעלה ולא למטה, כי יפה הוא לכל הצדדים". נראה שהוא ראה את השכבה השומנית, שבעיבוד סיד היא יכולה להראות כעור נוסף נאה שמיפה את העור, ועל כן הוא מפרש שמה שכתב רש"י במנחות שדוכ' לא נקלף הוא פני שלאחר הסרת הקליפה העליונה לא צריך לעשות משהו שיתקן את מראיתו בצד הבשר, והוא נשאר יפה ונקי, אם כי אינו כשר לכתובה בצד הבשר, כי הוא אינו העור אלא שומן. ולפי זה מסקנתו בדעת רש"י היא כדברינו (הרי"א אריובין, בספר בכל מלאכת עור עמ' קלו, הביאו ונשאר בצ"ע שאין מובן כוונתו, ולענ"ד כוונתו היא כפי שביארתי). ואביא כאן ממה שכתבו המפרשים בדעת רש"י:

העיתור הביא את דברי רש"י בשבת לפי הגירסה שדוכ' הוא 'שלא ניטלה קליפתו', וכתב שאין פירושו ברור. המאירי כתב שלפי הגירסה ברש"י 'קלף שניטלה קליפתו העליונה', הוא כשיטת רב האי, ואם גורסים 'שלא ניטלה קליפתו העליונה' יוצא שהוא מפרש את "הקלף כמו שביארנו (קליפה העליונה), והדוכסוסטוס מה שביארנו בגויל (שהוא שלם), והגויל מה שביארנו בדוכסוסטוס (שהוא החלק התחתון) ושנתעבד בעפצים, וקלף ודוכסוסטוס אין בהם עיבוד עפצים". ומסיים המאירי "ואין הדברים נראים כלל אלא כדעת ראשון". כנראה שהיה קשה לו שלא יתכן להפוך גויל ודוכ', כי אין במילה גויל רמז שיהיה זה החלק התחתון. והוא לא רצה לפרש שהגויל הוא החלק העליון, כי בבבא בתרא לגבי השאלה "בגויל בכמה" משמע שהוא עבה, כפי שכתב שם רש"י. עכ"פ, כל הפירוש שקלף ודוכ' לא מעופצים תמוה, דרש"י בגיטין אומר להדיא שהם מעופצים, וזה הוא פשט הסוגיה.

והשפת אמת כתב: "רש"י קשיא לי' כיון דדוכסוסטוס היא שניטל הקליפה העליונה ולפיכך נקרא כך מפני שהיא לצד הבשר, א"כ אם קלף לא הוי אלא הקליפה העליונה הי' צ"ל נקרא 'דוך שער', וע"כ דהקלף הוא עור שלם ויותר טוב לכתוב לצד הבשר, א"כ מאי נ"מ בין גויל לקלף, וע"כ צ"ל בזה דקלף אינו מעובד בעפצים, וגויל מעובד בעפצים, ומ"ש

ו. דינו של הקלף שלנו נרמז ברש"י במנחות, ואפשר שרש"י לא כתבו להדיא משום דלא בריא ליה דין זה כולי האי. וכן אנו מוצאים אצל תלמידו, רבינו שמחה, שהובא בגהמ"י, כפי שהבאתי דבריו לעיל בפרק ב, והוא הביא כמה שיטות איך להתייחס לקלף שלנו וסיים פוק חזי מאי עמא דבר, וכידוע נהגו כרבינו תם.

נמצא לפי מה שביארתי שדברי רבינו תם עולים בקנה אחד גם עם פירוש רש"י.

לסיום ענין זה, אתייחס לתפילין העתיקות מואדי מורבעת, של חיילי בר כוכבא. מהנדס העור יהודה פרנקל (ספר ארץ ישראל ט, עמ' 84) שבדק את התפילין במיקרוסקופ, ומדד אותן כתב שבגלל דקותן המרובה (0.04 מ"מ בירעה מס' 1) נראה לו מסברה שזהו עור של חיה קטנה שלא גורד ממנה הרבה, כי גירוד מחליש את העור והיא לא היתה שורדת. הוא משער שזהו עור של גדי, כי ראה בפני העור שלא כתוב בו זיקקים (כיסים של שערות) ערוכים בצורה קשתית המתאימים לצורת זיקקים של עז, וכן מצא בעור קבוצת סיבים הנראים כסיבים של עור עז. הר"מ חימי (במאמר בירור שיטת רב האי גאון שבאתר ישיבה הערה 44) כתב "אם פרנקל ראה זיקקים אז מאה אחוז זה השכבה שאנו קוראים דרמיס", וגם אמר לי שסיבים שייכים רק בדרמיס, והוסיף שלפי תמונה של גב העור בצילום של תפילין מקומראן¹⁰ נראה לו שגב העור גורד, בעוד שבליצה כידוע לא מגרדים ולכן זה לא יכול להיות ליצה.

התוס' דאם אינם מעופצים אמאי כשרין לכתוב עליהן ס"ת ותו"מ אפשר ליישב למ"ש בעצמם דקלפים שלנו אף בלי עיפוף הוי כמעופצים א"כ י"ל דכן ה' קלף ודוכסוסטוס שלהם אבל גויל הוא בעפצים ממש".

אך לענ"ד אחתי אינו מיושב, שכן לפי דרכו אליבא דרש"י רק עיבוד סיד כשר לקלף, ומוכח מפשט הגמרא ורש"י בגיטין שאינו כן, אלא הקלף הרגיל היה מעופץ. גם מה שיישב בדעת הי"מ שבתוספות אינו נלענ"ד, שכן משמע שהם פירשו שקלף לא מעופץ כדי להבדילו מהגויל, והם לא היו יכולים לסבור כדעת התוספות שעיבוד עפצים שוה לעיבוד סיד, כי אם כן בסופו של דבר אין הבדל בין קלף לגויל.

והר"א כוכב כתב שכל מקום שרש"י מדבר על 'קלף' כוונתו לקלף הפרגמנט הצרפתי, וגויל הוא כל עור המעובד בעפצים, לא משנה איזה חלק בעור, ומה שרש"י כתב בכמה מקומות שגוילין הם קלפים, הוא משום שבאותן גמרות אין משמעות לשאלה בדיוק באיזה סוג עור מדובר. ויש לגרוס ברש"י שדוכ' הוא 'שלא' ניטלה קליפתו העליונה' (כגירסת העיטור), והיינו שהוא למד ממה שדוכ' לא הוכשר לכתיבה בצד הבשר שלא ניטלה הקליפה התחתונה השומנית. ורש"י קורא לשכבה השומנית 'עליונה', כי כאשר מעבד העורות מניח את העור לפניו הפוך על השולחן היא הקליפה העליונה, וזו כוונתו במנחות שהוא 'קלף' שלא נקלף. ועל מה שפירש רש"י בגיטין, שעור אפיץ לא נמנה בין העורות, כתב הר"א כוכב דכיון שהעורות "מצה", "חיפה" ו"דפתרא" שלא עובדו כל צרכם, התבארו בגמרא כלא מעופצים, ציין רש"י את העור שנשלמה מלאכתו לכתיבה ככזה שכבר עבר גם את השלב הבא – "מליח קמיח ועפיץ", אע"פ שאין זה מדויק, שכן שלבי עיבוד אלו הן השלבים הנדרשים לעשיית גויל, ואילו בעשיית 'קלף' ו'דוכסוסטוס' מדובר בסדר עיבוד שונה לחלוטין, הכולל שרייה בסיד. עכ"ד.

אך לענ"ד אי אפשר לפרש כך את רש"י, והדחקים בכל הפירוש הזה מובנים מאליהם. אם הקלף הוא הפרגמנט, נצטרך לומר שכשרש"י כתב שגוילין הם קלפים הוא לא התכוון באמת שהם מה שהוא קורא קלף בכל מקום, וכשהוא כתב שהקלף המוכר בשבת מעופץ, הוא לא התכוון באמת לעור מעופץ, וכל זה מרפסי איגרא. גם לא מוכן איך חשב רש"י שנבין את הפירוש הנכון לדוכ'. הרי מי שקורא ברש"י את המילים "קליפה עליונה" ודאי יבין שהכוונה לקליפה החיצונית, ולא קליפה התחתונה. ועוד, שלפי זה לא ברור כלל מדוע נקרא כל עור מעובד בעפצים גויל.

סד). יש ללמוד יותר מהתפילין מואדי מורבעת שהם מחיילי בר כוכבא, ולא מהתפילין מקומראן שהשתייכו לכת שלא ברור נאמנותה להלכה. מכל מקום, גם בתמונות מואדי מורבעת יש אותיות משונות כמו שין הפוכה, והלימוד מכל זה אינו אלא בגדר השערה.

אך הרב חימי יוצא מנקודת הנחה שאם זו ליצה כתבו עליה בצד בשר, בעוד שבתמונה שראיתם¹ יש שערה בצד הכתיבה שמשום מה יהודה פרנקל לא מתאר אותה, ולכאורה היא מוכיחה בבירור שזו ליצה שכתבו עליה בצד שיער. במציאות יכולים להיות זקיקים גם בצד הבשר של הליצה, כי חלק מהשערות מגיעות רק עד השכבה שבה מתפצל העור, וגם יש במקום החילוק סיבים, כפי שרואים כשמחלקים את העור שנמשך עם הליצה סיבים של הדרמיס. לכן הממצאים של פרנקל אינם סותרים את הממצא של השערה המחייב להניח שהוא מהליצה, וזה גם מתאים לדקות המרובה ושרידות התפלין.

אם נכונה השערה זו, הדבר מחזק את מה שכתבתי בפרק ב שיתכן שההוראה לכתוב על קלף בצד בשר היא תקנת חכמים ולא גוף ההלכה למשה מסיני. ההוראה הזו כתובה בברייתא, ועריכת הברייתות נעשתה בימי רבי אחרי ימי חיילי בר כוכבא, ולכן יתכן שבימיהם בכלל לא היתה הוראה הלכתית כזו, אבל כתבו על ליצה שזה ודאי העור שהכי מתאים לתפלין.



י.

התרומה, הר"ן, הרא"ש, הטור והשו"ע

בעל התרומה (סי' קצד) מביא את רב האי גאון בלשון זו: "וגויל נקרא אותו שלא ניטל רק השיער, אבל לא נתקן לצד בשר כמו גבי אבנים דאמר' גויל אבני דלא משפיין. וכותבין עליו לצד שיע' שטוב יותר לכתוב, דלצד בשר אינו מתוקן כלל. ואז כשקולפי' אותו לב' אותו שלצד שיער נקרא קלף וכותבין בו בצד שנקלף שזהו לצד הבשר שהוא לבן וטוב יותר לכתוב, והקליפה שלצד בשר נקרא דוכסוסטוס. דוך הוא מקום כמו דוך פלן. סוסטוס הוא לשון בשר בלשון יוני. וכותבין בו לצד השיער שזהו למקום שנקלף וטוב יותר. זה הכלל לשניהם כותבין במקום שהם מחוברים זה לזה. והיינו דקתני לעיל קלף כותבין במקום בשר ודוכסוסטוס כותבין במקום שיער שזהו שניהם למקום חבורן. כך פירש רב האי גאון פי' של קלף ודכסוסטוס ומקום כתיבתן".

ומסיים בדברי רבינו תם:

"ואמנם רבינו יעקב פירש דקלפים שלנו יש להם דין קלף לפי שמתקנין אותם אל צד בשר וקולפין שם, ונשאר אותה של צד שיער. ואם כן צריך לכתוב בקלפין שלנו ספר תורה תפילין ומזוזות לצד לבן שזהו לצד בשר כדין קלף, ושם הוא טוב יותר ונאה, וגם אינו יכול להזדייף כמו לצד שחור.

ויש אומרים דקלפים שלנו יש להם דין דוכסוסטוס לפי שלאחר שהסירו השיער עדיין מתקנים אותו וגוררים אותן קליפות בתער לצד השחור, ונשאר אותו שלצד בשר הנקרא דוכסוסטוס, ואם כן מן הדין יש לכתוב בהן לצד השחור, דהיינו לצד השיער כדין דוכסוסטוס. וקשה לדבריהם. אם כן תפילין היא כותבין על קלפים שלנו הנקראים דוכסוסטוס. הלא תפילין על קלף דוקא כדפרי' לעיל. ואם שינה פסול.

10. Mur4 mur hyl לוח 650 b278144.

ויש שקולפין העור לשנים בתחלה. ובקליפה שלצד שיער כותבי' התפילין לצד בשר לצד הלבן, לאפוקי נפשייהו מפלוגת' ומספיקא. ובספר תורה ומזוזה אין להקפיד שהרי כשרים הם על שניהם בין לצד שיער בין לצד בשר. דהא קתני שינה בזה ובוזה פסול מיירי דווקא בתפילין. ואף על גב שאינן בקיאיין עתה לקולפו לשנים שיהו שני קליפות עבות וראויין לכתוב בהן זו בדין קלף וזו בדין דוכסוסטוס, אלא אחת היא עבה וראויה לכתוב בה, ואחת דקה ואינה ראויה לכתוב. מכל מקום אותה שהיא עבה וראויה לכתוב, אם היא לצד שיער נקראת קלף וכותבין בה לצד החתוך שהוא לצד בשר. ואם אותה שהיא עבה לצד בשר נקראת דוכסוסטוס כיון שהוסרה קליפה דקה שעליה, וכותבין בה לצד החתוך שהוא לצד שיער."

בטעם הכשר קלפים שלנו הוא אומר שלושה דברים: "לפי שמתקנין אותם אל צד בשר, וקולפין שם, ונשאר אותה של צד שיער". ממה שכתב בתחילת דבריו על הגויל שלא ניטל רק השיער אבל לא נתקן לצד בשר... ובצד בשר לא לא נתקן כלל". ברור שהמילה מתוקן אינה במשמעות של הסרת קליפה, אלא במובן של תיקון לכתיבה. אי אפשר להסביר לא נתקן לצד הבשר בכך שלא הסיר ממנו את הדוכ', כי הוא כבר אמר שלא ניטל רק השיער, ומה בא להוסיף במילים "אבל לא נתקן", ודאי כוונתו שבצד השיער נתקן לכתיבה על ידי הסרת השיער, אבל בצד הבשר לא נתקן לכתיבה.

ממילא ברור שכשאמר שקלף שלנו "מתוקן" פירושו שלאפוקי מגויל בצד בשר, שלנו מתוקנים לכתיבה, וכשאמר "קולפין שם" פירושו שכדי שיקרא קלף צריך שייעשה שם קילוף, אבל לא הצריך קילוף מהעור עצמו, שהרי ודאי ידע שיש שם שומנים שקולפי, ואם לדעתו לא סגי בקילופם, היה צריך להדגיש שקולפים מהעור. וכל זה כפי שמבואר בתשובת רבינו תם, "דעיבוד שלנו חשוב ועושה מקום הבשר נוח לכתוב".

אך הוא מוסיף תנאי נוסף "ונשאר אותה של צד שיער", מזה עולה שהוא הבין שלפי רבינו תם לא די בהכשרה לכתיבה בצד בשר כדי שיקרא קלף, אלא שההכשר תלוי גם בכך שנשאר בפועל "אותה של צד שיער". ונראה שלמד כך מסוף דברי רבינו תם, המובאים בתשובתו שבהגהות מרדכי, וז"ל: "ואי משום הקליפה שמסירים האומנים, אין זה אלא תיקון בעלמא ואינה עבה כ"כ שיהא שם קלף עליה". בעל התרומה אינו מפרש, כפי שכתבתי בפרק ב, שרבינו תם רק משיב בזה לשיטתם של הי"מ שתלו את הענין בחלקים הפיזיים, ולפי שיטת עצמו בכלל אין בזה נפק"מ כי הכל תלוי בהכשרה לכתיבה, אלא הוא מפרש שיש תנאי נוסף להיתר שתשאר הקליפה העליונה,, ולכן ההיתר של רבינו תם מבוסס על כך שלא יתכן שהקליפה שמורידים היא הקליפה שעליה דיבר רב האי, שכן זו קליפה דקה ואילו הקליפה של רב האי ודאי עבה יותר. אבל לפי הי"מ צריך להתחשב בגירוד זה, למרות שהוא גירוד קל, כי בכך מורידים את הקליפה של רב האי, וזה מוציאו מדין קלף. מכאן מוכח גם מה שביארתי לעיל שהתרומה אינו מצריך גירוד בצד הבשר מגוף העור שליטת ר"ת, שכן לדעתו אין משמעות שלגירוד חלק שאינו ראוי לכתיבה, ולכן לא יועיל גירוד כזה בצד בשר, אלא משכתב שקולפים שם, כדי שיחול עליו שם קלף, ולצורך זה אין נפק"מ מה קילף והדגיש את ענין התיקון לכתיבה כי התיקון הזה גורם לכך שלא אכפת לן מה שלא גירדו את כל מה שיש בצד הבשר.

אמנם לכאורה אם לא נתייחס לתשובת רבינו תם במקורה, אפשר היה להבין את כוונת התרומה בתחילת דבריו באופן שונה. אפשר להבין שהשכבה השומנית היא הנחשבת אצלו כחלק הדוכ', וסבר שלפי שגורדים ומקלפים אותה לגמרי, נשארה אך ורק הקליפה של צד שיער המקורית של רב האי. אך בנוסח התשובה המקורית של רבינו תם ודאי אי אפשר להבין כך כי רבינו תם כתב להדיא שמה שמגרדים בצד הבשר הוא שמנונית וגידים, ולא עור, ולכן ברור שלדעתו מה שמורידים בצד הבשר הוא דבר המוגדר שומן ולא עור. אם הוא היה מוגדר כדוכ' היה צריך לכתוב ששומן זה הוא בעצם עור הדוכ'. בתשובת רבינו תם אפשר לכל היותר לומר שחוץ מהשומן קולפה מהעור עצמו גם "קליפת האשקני"ד", אם היא הקרום השקוף שבצד הבשר ולא הליצה (כפי שצינתי לדיון בדבר זה בהערה שבפרק א), אבל ודאי אף אחד לא העלה על דעתו שהקרום הזה הוא הדוכ' שלא שייך כלל שיכתבו עליו בפני עצמו. לכן אפשר להעלות על הדעת אפשרות לפרש כך, רק אם נאמר שהתרומה לא ראה את נוסח תשובת רבינו תם המקורית. אלא שקשה לומר שהוא לא ראה אותה כי כל הענין של השארות הקליפה של צד שיער לא כתוב בכל המקורות שהביאו את דברי רבינו תם בקיצור, והוא כתוב רק בתשובת רבינו תם בסופה בהיחסותו לדעת המפקקים.

ומכל מקום, אין אנו צריכים להחליט שהוא ראה את התשובה, כי שלילת הבנה זו עולה גם מדברי התרומה עצמו, שאם נאמר שלדעתו הקליפה השומנית היא דוכ', לא היה מסתפק בהביאו את סברת היש אומרים בכך שלטענתם הבעיה היא בכך שהגירוד שאנו מגרדים בצד השיער עושה את העור לדוכ', הוא היה צריך להבהיר שזה עושה אותו לדעתם דוכ' כי הם חולקים על רבינו תם גם במיקום של החלקים, ולדעתם דוכ' אינו הקליפה שאנו מגרדים בצד הבשר. מזה שלא ראה צורך להבהיר זאת מוכיח שלדעת כולם מה שאנו מגרדים בצד בשר אינו עור הדוכ' של רב האי. ומכל מקום נראה שבמה שאמרו המפקקים "ונשארה אותה של צד בשר" כלול גם מחלוקת על כך שאנו לא גורדים מספיק בצד בשר, לטענתם אמנם קילפנו בצד הבשר אבל נשארה אותה של צד בשר כי לא הורדנו קליפה של ממש מהעור בצד בשר, כמו שהורדנו בצד שיער ולכן הוא נקרא דוכסוסטוס.

וכדי להבין את מה מה שכתב בהמשך, אחלק את דבריו לג' פסקאות:

א. "ויש שקולפין העור לשנים בתחלה. ובקליפה שלצד שיער כתבתי" התפילין לצד בשר לצד הלבן לאפוקי נפשייהו מפלוגת' ומספיקא".

ב. "ואף על גב שאינן בקיאיין עתה לקולפו לשנים שיהו שני קליפות עבות וראויין לכתוב בהן זו בדין קלף וזו בדין דוכסוסטוס, אלא אחת היא עבה וראויה לכתוב בה ואחת דקה, ואינה ראויה לכתוב. מכל מקום אותה שהיא עבה וראויה לכתוב, אם היא לצד שיער נקראת קלף וכותבין בה לצד החתוך שהוא לצד בשר".

ג. "ואם אותה שהיא עבה לצד בשר נקראת דוכסוסטוס כיון שהוסרה קליפה דקה שעליה, וכותבין בה לצד החתוך שהוא לצד שיער".

נראה שמה שכתב "קולפין העור לשנים בתחילה", פירושו שהם לקחו את העור ממעבדי העור לפני שמגרדים אותו, כדי לגרד ולהסיר ממנו את מה שהם רוצים ולא הסתפקו רק במה

שנהוג. מסתבר שאין נפקא מינה אם עושים קילוף בפועל של דבר הנראה כקליפה שלמה או שעכ"פ רואים בודאות שהוסרה אותה קליפה על ידי הגירוד, ולא זה מה באו לחדש ולשנות. מה גם שבמציאות לא נראה שאפשר לקלף קליפה שלמה בצד הבשר, אלא הם עושים שינוי מסויים בכמות הגירוד שמגרדים. לכאורה היה נראה שהם באו לבאר איך עושים קלף ודוכ' לכו"ע, על ידי זה שקולפין את העור לשנים. אך הבנה זו קשה, שאם רק קילפו את הקליפה העליונה, הוא דוכ' רק לפי הי"מ, ואילו לפי ר"ת, הסובר שאין משמעות לקילוף הליצה הוא גויל, ואיך הם הוציאו את עצמם בזה מהמחלוקת?

לכן נראה לבאר שבעל התרומה לא בא לבאר איך הוא קלף ודוכ' לכו"ע אלא איך הוא קלף ודוכ' לפי המפקקים על רבינו תם, ואין לו נפק"מ בכך שלפי ר"ת הם לא יצרו דוכ' אלא גויל, כי אינו זקוקים לדוכ', שכן כותבים ס"ת ומזווה על הקלף לכתחילה, והבעיה שלנו היא רק בתפלין, ולכן עיקר מטרתם היתה ליצור קלף שהוא כשר גם לפי הי"מ. לדעת החולקים על ר"ת כל גירוד קליפה משנה את גדר העור, ואין הבדל אם היא קליפה ראויה לכתובה או לא. לכן כדי שיקרא קלף חייבת להשאיר את קליפת הליצה, וגם לא די בעצם ההכשר לכתובה בצד בשר אלא חייבים להוריד קליפה ממש בצד בשר. אם יקפיד על שני הדברים האלו יקרא קלף למרות שלא נשאר בידו הקלף של רב האי עצמו, כי עכ"פ יש לעור שם של חתך העליון. ועתה נבאר את הדברים לפי סדר האותיות:

א. המחמירים לקחו את העור ממעבדי העורות לפני שהורידו ממנו קליפה כלשהיא, ולאחר גירודו כפי מה שהם רצו אמרו שאפשר לעשות צורה אחת שהיא קלף לכו"ע, גם לפי המחמירים, וצורה אחרת היא הדוכ' לפי המחמירים.

ב. כאשר קילפו את השכבה השומנית הקפידו לגרד גם קצת מהעור עצמו שבצד הבשר, והמצד השני הקפידו לא לגרד בצד השיער ולהשאיר את הקליפה העליונה, ובזה מודים גם החולקים על רבינו תם שהוא קלף. ואף שמה שקולף בצד בשר אינו ראוי לכתובה, לדעת החולקים על ר"ת אין נפקא מינה בכך שהקליפה דקה ואינה ראויה לכתובה, בכל אופן זה יקרא הסרת קליפה, ולדעת ר"ת בכלל אין צורך להקפיד להסיר קליפה מצד הבשר, אך לא גרע אם מסירו.

ג. כאשר קילפו את הליצה והקפידו להשאיר את העור עצמו שלם בצד הבשר, לפי החולקים על ר"ת הוא דוכ', אך לפי ר"ת הוא גויל, שהרי לדעתו הורדת הליצה שהיא קליפה שאין יכולת לכתוב עליה אינה נחשבת כהסרת הקליפה, ועור זה הוא גויל כי לא הוכשר לכתובה בצד בשר. אך אין נפק"מ בכך שלר"ת הוא גויל ולא דוכ', כי הוא לא זקוק לדוכ', הוא היה כותב מזווה וספר תורה על קלף.

לפי ביאוריננו, למעשה החומרה של התרומה היא מה שכתב תלמיד הרוקח שיש מחמירים לגרד יותר מהעור בצד הבשר, רק שהוא לא ביאר שהמחמירים האלו גם מקפידים לא לגרד בצד השיער, ואילו בעל התרומה פירש יותר, שגם מחמירים לא לגרד בצד השיער. מכל מקום כל הדברים האלו נאמרו לשיטת המפקקים, ועיקר דעת התרומה היא שהגירוד שבצד השיער לא נחשב כהורדת הקליפה העליונה, ולכן כתב שנשארה אותה של צד שיער. ואף מה שמגרדים

בצד בשר להכשירו לכתיבה אינה הסרת הקליפה של צד הבשר, לא אכפת לך בזה, כי אין בזה צורך, היות שהעור הוכשר לכתיבה. בעל התרומה חזר על דבריו אלו בסי' שאחריו, ובסימני הספר, ובהל' תפילין, וכ"כ הסמ"ג (עשה כה) והגמ"י (תפילין א, ב) והסמ"ק מצורין (מצוה קנג) כלשונו של התרומה, ש"נשאת אותה של צד שיער"ס.

ונראה שגם המרדכי שבת (רמז שעב) נוקט כספר התרומה, שצריך שישאיר הקליפה העליונה (שלדעתו היא מתחת למה שמגרדים בצד השיער), שכן הוא כתב: "וקלף הוא שכותבין במקום בשר, כשהפשיט את הבהמה את עורה לוקחין את העור וחותכין אותו לשנים וכותבין בזה וזה במקום חתך, ועליון כלפי שיער והוא קרוי קלף וכותבין בו במקום בשר ששם הוא מתוקן היטב

(סו). בענין דברי ספר התרומה דנו האחרונים במיוחד לאור דברי הנשמת אדם. הנשמת אדם (כלל יד אות א) עוסק בשאלה האם אפשר להכשיר תפילין שנכתבו על קלף כשנמצאה בצד הבשר קליפה חלקה שאפשר להסיר בסכין (והיינו חלק מהשכבה השומנית), והסיק להתיר כיון שעכ"פ מסתמא גירד יותר מקליפה בעלמא בצד הבשר, וכדי לבאר את חידושו דן על גדר הקלף על יסוד ההנח שהאנו פוסקים כשיטת רב האי מתוך ידיעת המציאות שמתאר הרמב"ם שיש בעור שני חלקים העליון דק והתחתון עבה, וא"כ נשאלת השאלה איך אנו יכולים לומר שהגענו אל העליון הדק? ועל זה הביא את דברי בעל התרומה, וכתב כך: "נראה לי דהקליפה הדקה הסמוכה לבשר הוא נקרא דוכסוסטוס, והקליפה הדקה שבמקום השער הוא נקרא קלף, וכשחולקין לב', אזי כל חלק נקרא על שם הקליפה הדקה. ועכשיו שאין חולקין, אם יגרור לצד השיער אם מעט אם הרבה, ע"כ מה שנשאר הוא דוכסוסטוס. ואם יגרור לצד הבשר יהיה הנשאר קלף. אך כיון דבעל כרחו צריכין לגרור לצד השיער הקליפה הדקה (כדי לתקן עובי הקלף ולהחליקו. ע.א.א). א"כ קשה הא נשאר הדוכסוסטוס, ע"ז כתבו הפוסקים שמה שאנו מגרדים לצד השיער הוא רק לתקן להעביר השיער, ובלא"ה צריך לגרור זה, והקליפה הנשאר תחתיו הוא נקרא קלף. ואמנם אם לא יגרור מצד הבשר ג"כ רק מעט הוא ג"כ רק לתקן, וא"כ נשאר הקליפה הנקרא דוכסוסטוס, ומאי חזית ליתן לו שם קלף, ע"ז כתבו הפוסקים שגרירין הרבה לצד הבשר, וא"כ לא נשאר רק חלק העבה ונקרא קלף".

נראה שהנש"א הבין שלדעת התרומה ההבנה לגדר קלף ודוכ' שונה ממה שלמדנו עד עתה. לדעתו החלק האמצעי של העור אין לו שם בפני עצמו, והוא יכול להיטפל לשתי השכבות הדקות לכאן ולכאן, ואת השכבה השומנית הוא מחשיב כחלק העיקרי של הדוכ'. לפי דעתו כוונת רב האי שכשקלפים ונמצאת בידיו רק הקליפה העליונה הוא קלף, ואילו כשמשאירים את הדרמים עם הקליפה התחתונה (השכבה השומנית) הוא דוכ'. ה"ש אומרים" שטוענים שקלפים שלנו הם דוכ' סוברים שאנו מקלפים את הקליפה העליונה, וכיון שאין בעור את הקליפה העליונה של רב האי שאלה נטפל הדרמים הוא דוכ', והם אומרים שהוא דוכ' ולא מין חדש שאינו לא זה ולא זה כי לדעתם גם לא מגרדים את השכבה התחתונה, כפי שאמרו "שנשארה אותה של צד בשר". אך ר"ת לא חשש לדבריהם כי אמר שאנו לא מקלפים את הקליפה של רב האי, וכן מגרדים את השכבה התחתונה. לשיטת הנש"א ה"ש שקולפין לשנים" לא באו לצאת ידי חובת ה"ש אומרים' בחשש שלהם שאנו גורדים את הקליפה העליונה, אלא לצאת מידי החשש שלהם שלא גירדו מספיק בצד הבשר, ולכן יש כאן עדיין את החלק השלישי התחתון שהדרמים נטפל אליו, ולכן הם לקחו את העור בתחילה כדי לוודא שמגרדים בצד הבשר יותר מאשר קליפה בעלמא, וכפי שכתב הרא"ש שמגרדים הרבה בצד הבשר. לפי זה מובן מדוע בעל התרומה לא ראה צורך לפרט בסימנים האחרים שבהם דיבר בזה שהכשר קלף שלנו הוא משום שגורדים הרבה בצד בשר, את הענין הזה הוא ביאר בדבריו על ה"ש שקולפין, שהם בעצם סוברים כמוהו אבל רק מקפידים לראות שעושים מה שצריך לעשות, ולא סומכים על האומנים.

יש קו משותף בין הביאור שכתבתי לנש"א בכך שגם לדעתו ה"ש אומרים' שחלקו על רבינו תם הטילו ספק אם גורדים מספיק בצד הבשר, וה"ש שקולפין' באים לצאת מחשש זה, ואין מקום להקשות על הנש"א כיצד הוא מסיק מסקנות להלכה לפי דברי ה"ש שקולפין' בעוד שהתרומה עצמו לא חש לדעתם. כי לפי הנש"א המפקקים אולי בשיטת בעל התרומה עצמו, ורק השגיוח יותר לעשות מה שצריך לעשות. ויתכן שכן הבין את הנש"א גם הביאור הלכה (לב, ז). הוא כתב רק שהנש"א מסתפק בגירוד קל בצד הבשר, אע"פ שלא גורדה כל הקליפה השומנית, ודבר זה אכן עולה מגוף המעשה שעליו דן הנש"א שבו מדובר שהושאר חלק מקליפת השכבה השומנית, ומבואר מדברי הנש"א שהעיקר לדעתו היא שיגורד יותר ממה שנהגו לגרוד בצד השיער שכן לעובי הקלף שמגרדים בצד השיער אין משמעות, אבל אם מגרדים

יותר, כי הלבן שלו במקום חתך קרוב לבשר יותר מצדו האחר של חוץ, אותו [*חלק] קרוי קלף, וחציו התחתון קרוי דוכסוסטוס וכותבין בו במקום שיער, שהלבן שכותבין בו שזה מקום החתך קרוב לשיער יותר מצדו התחתון של צד הבשר, ורש"י פי' כן. ויש שהיו רוצים לומר כי כל הקלפים שלנו יש להם דין דוכסוסטוס לפי שכשמתקנין הקלף מסירין קליפות החיצונים [*שכלפי השיער, והיו] מצריכין לכתוב ס"ת על צד [השיער] כמו שעושין בגויל, והיו פוסלין עליהן תפילין לפי שדינם על הקלף ופסולין על הדוכסוסטוס דהוי המסקנא הכי. ואין סברא לפסול תפילין שלנו דודאי כל הקלפין שלנו יש להם דין קלף, כי אין מסירין הקליפה רק לתקנו, והאי חתך העליון קרוי קלף ודינו לכתוב עליו במקום בשר."

היטב הוא מועיל למרות שנשארה קליפה כשלהיא בצד הבשר. ולפי זה מבואר שהנש"א מתיר לגרד קצת בצד השיער, אבל אינו מסכים לגירוד מרובה שלדעתו מוריד את הקליפה העליונה.

אלא שיש להקשות על ביאור זה של הנש"א שעיך המחלוקת של היש אומרים ור"ת מבוארת בדבריהם על הקליפה העליונה, ומדברי בעל התרומה "לאפוקי נפשיהו מפלוגתא" משמע להדיא שבא לצאת ידי המפקקים גם במה שחששו שאנו גורדים את הקליפה של רב האי, והם מוציאים את נפשם מפלוגתא זו במה שאינם גורדים בצד השיער כלל. גם עצם הביאור שיש כאן חלק שנטפל לכאן או לכאן לא משתמע מדברי הראשונים כלל.

הרח"א ברמן (ירחון האוצר יז עמ' קצד) הבין כפי שכתבו כמה אחרונים (גם אני הבנתי כך בזמן שכתבתי את הספר גויל וקלף), שהנש"א מפרש שעיך החידוש של היש קולפין הוא שכשמשאיר קליפה בצד השיער לא אכפת לך שהדרמיס ישאר כי הוא נטפל לה, אך יש הכרח להשאיר את הקליפה של רב האי בצד שיער כדי שיקרא קלף, והיא נמצאת בחלק העליון של הדרמיס, לכן צריך להקפיד שלא לגרד הרבה בצד שיער, והנש"א פסק כדעתם, והתעלם ממה שלפי ספר התרומה עצמו בכלל אין הקפדה בזה שתשאיר קליפה כלשהיא בצד השיער כדי שהדרמיס יטפל אליה, ולכן לא אכפת לך שיגרד הרבה בצד שיער. ולפי זה שואל הרב ברמן מדוע התעלם הנש"א מהתרומה עצמו, אבל לענ"ד אי אפשר לפרש כך כי ברור שהתרומה עצמו גם כן הצריך שתשאיר הקליפה של צד שיער, והנש"א ודאי אינו מתעלם מדברי בעל התרומה עצמו, אלא סובר שהביאור שכתב לכן שהדרמיס נטפל לקליפה היא דעת בעל התרומה עצמו, וה'יש שקולפין' רק באים להקפיד שיעשו מה שצריך לעשות גם בצד הבשר.

ועוד ביאר הרב ברמן שלפי הנש"א לא אכפת לך במה שמגרדים את האפידרמיס שהוא הליצה, כי זו קליפה חסרת משמעות שיורדת לפעמים אף בתהליך השרת השיער, והעיקר הוא שנשארה השכבה הגרעינית של הדרמיס שהיא לדעתו הקליפה של רב האי. ולענ"ד דברים אלו הם שיבוש שנוצר ממה שהזכרתי בפרק א שהמדענים קוראים אפידרמיס לשכבה שיורדת בשעת השרת השיער ולא כמי שחושב שאפידרמיס של המדענים זו הליצה, ולכן חשב הרב ברמן שהליצה לפעמים יורדת בשעת השרת השיער, וחידש שלפי הנש"א יש קליפה אחרת בתוך הדרמיס עצמו שהיא הקליפה של צד השיער. אבל האמת שמה שיורד בשריה להורדת השיער אינו הליצה, והשכבה הגרעינית של הדרמיס כלל אינה נקלפת, וברור שהתרומה והנש"א לא מתיחסים אליה כקליפה העליונה. אלא שלדעתם אין להתחשב במה שגורדים בצד שיער מפני שזו גרידה מועטת שלא הורידה את הקלף של רב האי, ותו לא מיד. ומכל מקום המציאות היא שכן גורדים את הקליפה של רב האי שהיא הליצה, דהיינו שהנשמת אדם באמת סבר שלא אכפת לך במה שגורדים את הליצה, אבל זה משום שלא ידע שהיא גוף הקליפה של רב האי.

והנה ההבנה הנכונה לדעת הרב ברמן בדברי התרומה היא שלדעת התרומה עצמו די בהורדת השכבה השומנית שהיא הדוכ', ואילו לדעת ה'יש שקולפין' צריך שתשאיר הליצה, אך כבר ביארתי למעלה שלא יתכן שלדעת התרומה השכבה השומנית היא הדוכ' גם מכיון שמדברי ר"ת מוכח שאין זה הדוכ', ומראה שהוא ראה את תשובתו, וגם משום שלפי זה היה התרומה מוכרח לבאר שהמחלוקת בין היש אומרים לר"ת היא בהגדרת מקום הדוכ', האם הוא השכבה השומנית או הדרמיס. אלא כוונתו היא שהוא קלף כי תוקן בצד בשר וגם נשארה בו הקליפה העליונה של רב האי.

למעשה מה שהורה החיי אדם הוא שלא אכפת לך בגירוד הליצה, אבל לכאורה זו הוראה בטעות כי הוא לא הבין שהליצה היא הקליפה של רב האי. אם היה יודע זאת היה אומר שאין לגרד אותה, כי לפי ההגדרות שלו בלעדיה אין לדרמיס לאן להיטפל.

נראה שדבריו בנויים על ספר התרומה, שכן גם הוא מזכיר את מעלת היופי של הלבן על השחור, כמו שכתב בספר התרומה, ומסיים בכך שמה שיש לנו קרוי "חתך העליון". ונראה שכוונתו היא שכיון שאין מסירין את הקליפה אלא כדי לתקנו, העור שלנו הוא כמו חתך העליון שבימי חז"ל, שכן הוא נאה וחלק בצד הבשר, וגם נשארה בו הקליפה של צד השיער.

נמצא שלפי כל ההולכים בשיטת ספר התרומה יש תנאי נוסף להכשר קלפים שלנו, שבצעם לא כתוב ברבינו תם, אך כך הם הבינו מדבריו, והוא שלא יגרדו בצד השיער בעובי של קליפה הראויה לכתיבה, אבל גם הם לא הצריכו להמנע מלגרוד בצד שיער.

שיטה אחרת בדעת רב האי היא שיטת הר"ן (על הרי"ף בשבת לג ע"ב). הר"ן הביא את שתי השיטות במהות הקלף וכתב בתחילה בגדר העורות: "ומהו קלף ומהו דוכסוסטוס בהא מילתא איפליגו רבואתא ז"ל שהרב בעל הערוך כתב בשם בערך דוכסוסטוס שהעור בשעת עבודו חולקין אותו לשנים והחלק החיצון שהוא לצד השער הוא הנקרא קלף, והפנימי הדבוק לבשר נקרא דוכסוסטוס, ואומרים דרך בלשון יון מקום וסוסטוס בשר, ולפי זה כי אמרי' דכותבין על הקלף במקום בשר היינו המקום היותר קרוב לבשר ודוכסוסטוס במקום שער היינו במקום היותר קרוב לשער נמצא שכותבין בשניהם במקום חבורן כשהן דבוקין זה בזה".

אע"פ שהזכיר רק את הערוך, נראה שדברים אלו אינם לקוחים רק מהערוך, שהרי מה שכתב סוסטוס הוא בשר לא כתוב בערוך אלא ברבינו תם. אך נראה שמכל מקום הר"ן לא ראה את תשובת רבינו תם עצמה, אלא רק את מה שהביאו התוספות בשמו כי לא הזכיר כלל את שאר הדברים שכתובים בתשובת רבינו תם. נראה שדבריו מיוסדים גם על דברי העיטור ורבינו יהונתן כי מה שכתב שכותבים "במקום חבורן כשהן דבוקים זה בזה" הוא ככל הנראה על פי לשון רבינו יהונתן ש-"תפלין ומזוזה נושקין זה לזה", או מה שכתב העיטור "כבוד אלקים הסתר דבר".

ובהוראה למעשה בקלפים שלנו שלא חולקים אותם לשנים, כותב הר"ן שלשיטת הערוך "צריכין כותבי תפילין לגרד הקלף יפה לצד הלבן שהוא הדבוק לבשר, שאם לא יגרדו אותו כלל כיון שעכשיו אין חולקים אותו לשנים אין זה קלף אלא גויל שהוא פסול לתפלין". ולפי זה, הסיק הר"ן על הקלף שלנו "לפי הערוך כל כיוצא בזה פסול, שלדבריו אין כותבין על הקלף אלא במקום שמחוברים זה לזה".

מדכתב הר"ן שצריך לגרד יפה ולא כתב לגרד הרבה, וכן כתב שרק כאשר אין מגרדים כלל אינו קלף, משמע שלדעתו אמנם כדי שיהיה הקלף שלנו כשר, לפי הערוך, ולא יהיה בגדר גויל, צריך שיעשה גירוד משמעותי, שאותו לא עושים, אך אין צורך להגיע לקלף עצמו שהוא הליצה. הר"ן אינו מזכיר את סברת רבינו תם שבמקום הבשר אצלנו הוא טוב ונאה יותר, כי לדעתו לא בזה תלוי ההכשר, עיקר הענין הוא ליצור את המצב שהוא אינו גויל וכותבים בתוכיות של העור, כפי שכתב שיהיו קלף ודוכ' במקום ש"מחוברים זה לזה". א"כ, דעתו

אך מאחר שכל ביאורו למחלוקת צ"ע, נמצא שמה שנכון לומר הוא שהחומרה להשאיר את הליצה היא כדי לצאת ידי המפקקים על רבינו תם, ולא בכדי לצאת ידי הנשמת אדם. אלא שבפועל מי שבא להחמיר בזה יצא שכרו בהפסדו כי כאשר הקליפה זו נשארת בעור, הוא פחות גמיש והדי קופצת במשך הזמן. כך שמעתי ממעבד עורות.

למעשה היא כדעת העיטור שהבאתי בפרק א, אלא שאצל העיטור לא כתוב שגירוד זה נעשה כדי להוציאו מגדר גויל (העיטור סובר שמגדר גויל הוא יוצא מעצם הכשרו לכתיבה בצד הבשר, כי הגויל אינו מתוקן, אבל עכ"פ כדי שיקרא חתך העליון צריך לגרד הרבה בצד בשר), ועכ"פ הם שוים בכך שצריך לעשות זאת כדי שיחשב הדבר ככתיבה בתוכיות העור, שניהם שונים מדעת המחמירים שבספר התרומה בכך שהם לא העירו דבר על זה שגורדים בצד שיער, כי כנראה לא החשיבו גרידה זו כמשמעותית, או שאין לדעתם הקפדה לגרוד בצד שיער כשעכ"פ גירד הרבה בצד בשר, ולכן אינו דומה לדוכ"ס. זו גם דעת בעל החידושים המיוחסים לר"ן כפי שצינתי לעיל בפרק ב. וכן נראה מהמאירי¹⁰. אלא שכל זה אינו דעת רבינו תם, שהרי הוא כתב שקלף שלנו כשר רק מפני שגורדים את השמנונית והגידים, ונימק את ההכשר בכך שהוא טוב לכתיבה. ובאמת כל המפרשים הללו לא ציינו את דברי רבינו תם, אלא את דברי רב האי המובאים בערוך.

והרא"ש (הלק"ט הל' ס"ת ס"ה) כתב בלשון זו: "ור"ת ז"ל היה אומר דקלפים שלנו יש להם דין קלף ונכתבין במקום בשר והוא הטוב והנאה יותר. וגם אינו יכול להודיף כמו צד השער, ויש שרוצים לומר שיש להן דין דוכסוסטוס לפי שמגרדין אותן הרבה במקום שער ומסירים הרבה קליפות בתער הגלבים ונשאר הצד שכלפי הבשר. ולדבריהם קשה, דא"כ תפילין היאך נכתבין הלא תפילין פסולין על הדוכסוסטוס כדאיתא בפרק המוציא יין, אלא ודאי קולפין אותן הרבה גם במקום הבשר, ודין קלף יש להן ונכתבים במקום בשר".

ולכאורה צ"ע, שאם הוא מבין שקולפים הרבה בצד שיער ומסירים הרבה קליפות, הרי שהנשאר הוא צד שכלפי בשר, כטענת הי"מ, ומדוע התעלם מדברי ספר התרומה והסמ"ג שהוא

10. העיטור (הל' תפילין עמ' נד) כתב שלשית רב האי "גורד מקום בשר עד חציו שישאר הקליפה", לכאורה היה אפשר להבין שהוא סבר שהקליפה היא חצי העור ולכן יש לגרד חצי העור, אך לא נראה כן ממה שכתב מיד אח"כ שהדוכ' הוא עיקר העור, ומבואר שהוא ידע שהצד התחתון הוא העבה. לכן נראה שכוונתו היא שיש לעשות גירוד משמעותי, ולא דוקא חצי, והוא על פי מה שהביא שם את הסימן כבוד אלקים הסתר דבר, שנאמר על המקום שבתוכיות העור, וכדברי הר"ן. גם מהר"י אבובב בפירושו לטור כתב כדברי העיטור בלא להזכיר את שמו.

11. המאירי, בחידושיו לשבת עט, כתב על יצירת הקלף: "ויקלף הרבה עד שישאר דק מאד והלך הדוכסוסטוס ונשאר הקלף וכותב בצד הגרירה, אבל למזוזה או אינו גורר כלל שהרי כשירה בגויל ויכתוב במקום שער ממש, או יגרור מאיזה צד שירצה, אלא שאם יגרור בשחור נשאר הדוכסוסטוס וכותב כנגד שער, ואם גורר בלבן הרי הוא קלף וכותב כנגד הבשר, ושניהם כתיבתן במקום הגרירה". נראה שהוא כותב שתי אפשרויות ליצירת הקלף, האפשרות הראשונה "שיגרוד הרבה עד שהלך כל הדוכ", זה בעצם מה שהיה אומר לעשות, אך כמובן אפשרות זו לא מעשית כ"כ. ובאפשרות השנייה הוא אומר שדי בגרירה שבצד הבשר, גם אם לא הלך כל הדוכ' כולו, והוא הכשיר זאת כי עכ"פ כותבים כך במקום פנימי. וכן עולה ממה שכתב בקרית ספר (מאמר א חלק ג): "וגורדין אותו הרבה משני צדדי עד שמתקנים אותו לכתוב מב' הצדדים, ואח"כ כותבים בו דברים הקדושים בצד הלבן, וקלף זה עומד במקום גויל מצד שאין צד הלבן אחר תקונו יכול להודיף בלא הכר (כוונתו שהוא חשוב כגויל שמצוה לכתחילה לכתוב בו ספר תורה בגלל שיש בו מעלה גדולה של ספיגת הדיו היטב ולכן אינו יכל להודיף כלל, ועיקר ענין הגויל כדי שישתמר היטב). וכן עומד במקום קלף שהרבה גורדין אותו מצד הבשר עד שרובו נשאר לצד העליון, ומתוך כך כשר הן לס"ת הן לת"מ. ויש אומרים שאפילו כתבו בו מזוזה על צד השחור כשר שאף הוא משתמש לשם דוכסוסטוס אחר שכבר נגררה הרבה גם כן מצד השער, וכן המנהג להכשיר בו הכל". גם כאן נראה שכוונתו היא שלא חייבים לגרוד את הכל, אלא שגוררים אותו עד שמחמת הגרירה הוא יותר נחשב לצד העליון מאשר צד תחתון, כי הגרירה ניכרת. ומכל מקום, סיים המאירי שהמנהג להחשיבו גם כדוכ', ולכתוב עליו מזוזה בצד שיער, וגם זה בודאי אינו כדעת רבינו תם, לפי המבואר בתשובה שבהגהת מרדכי, שאין לו דין דוכ' כיון שצד הבשר טוב יותר לכתיבה.

רגיל להביאם שכתבו "שנשארה אותה של צד שיער", וגם לא מובן מה מועילה תשובתו שקולפים הרבה גם בצד בשר, והרי כבר הסירו את הקליפה שהיתה קלף, והנשאר אינו קלף אלא דוכ'. גם לא ברור מהו גירוד הרבה בלי לתת לכך גדר. ואין לפרש דבריו כדברי הר"ן שההיתר מצד שכותב בתוכיות העור, כי הוא הדגיש בדבריו מה שכותבים הראשונים דאזלי בשיטת רבינו תם שההיתר הוא משום שצד הבשר בקלפים שלנו הוא "טוב ונאה יותר", ומשמע שההיתר תלוי בזה ולא בכמות הגירוד.

ונלענ"ד לבאר שהרא"ש ידע מה שכתוב בספר התרומה והסמ"ג, אבל הוא השמיט במכוון את המילים "ונשאר אותה של צד שיער", וכתב בדעת החולקים על ר"ת שנשאר צד שכלפי בשר. זאת, מפני שלפי הבנתו שיטתם היא שהחלוקה היא פיזית, והקלף שלנו הוא ממש מה שהיה אצל רב האי צד בשר. בכל זאת, כתב הרא"ש שלמעשה הוא כשר, משום שמה שקולפים אותם הרבה במקום הבשר משנה את הדין, ומחיל על הדוכ' דין קלף. ואין כוונתו לכמות מסוימת של גרידה שהרי לא אמר בזה גדר, אלא כוונתו היא שהגרידה הרבה מכשירה את צד הבשר לכתיבה, ובזה תלוי ההיתר לשיטת רבינו תם.

גם בתיקון תפילין לתלמיד המהר"ם משמע כדברי הרא"ש (שגם הוא היה תלמיד המהר"ם), כי כתוב שם "יקלוף ויגרוד בפנים תחילה, יקבל מיד שם קלף, ואם שליל הוא אינו צריך לקלוף אותו מבחוץ לצד השיער מחמת דקותו וזהו קלף גמור". מבואר שלא משנה כאן כמות הגרידה בצד הבשר ביחס לכלל העור, שהרי הוא לא הזכיר כלל כמות מסוימת, אלא עצם זה שגרידה זו מכשירה לכתיבה מחיל שם קלף.

אמנם, הוא כתב בהמשך "זה הכלל לעולם יגרוד ויקלוף לצד הבשר תחילה הרבה יותר ממה שיגרוד אותו מבחוץ לצד השיער, לאפוקי מכמה אומנים שגורדים הקלפים לצד השיער הרבה יותר ממה שגוררים לצד הבשר". ולכאורה כאן הוא כתב שיגרוד בצד בשר יותר מבצד שיער, אך כדי שלא תהיה סתירה בדבריו נראה שיש לגרוס כאחד מהכת"ס "ויקלוף לצד הבשר תחילה היטב הרבה יותר ממה שיגרוד אותו מבחוץ". כלומר, אין זו הוראה לענין הכמות הפיזית של הגרידה, אלא זו הוראה לענין ההקפדה על טיב הגרידה, שיש להקפיד על הגרידה שבצד הבשר שתהיה גרידה מושלמת, ולא ישארו שאריות שמפריעות לכתיבה. ובזה הוא בא לאפוקי מהאומנים שמקפידים יותר על הגרידה שבצד שיער, ומזלזלים בטיב הגרידה שבצד הבשר, שעשוי להיווצר אצלם מצב שבצד הבשר ישארו חלקים שמגדירים את הקלף כדוכסוסטוס. ומזה נמשך מה שהמעבדים קוראים לשכבה השומנית דוכסוסטוס.

גם בטור יו"ד רעא כתב את הכשר קלפים שלנו ללא כל תנאי: "וקלפים שלנו יש להם דין קלף, ונכתבין בצד הפנימי שכלפי הבשר". וזו ממש לשונו בקיצור פסקי הרא"ש, ולכן משמע שהוא הבין שמה שכתב הרא"ש "קולפין אותן הרבה" לא נאמר כתנאי שחייבים להרבות קילוף, אלא העיקר הוא שמכשירים אותם לכתיבה.

ועתה נבוא לדון בדברי הב"י והשו"ע.

(ט). ראה קובץ ספרי סת"ם עמ' ס.

הבית יוסף (יורה דעה סימן רעא) דן תחילה על הקביעה של הטור שחלק החיצון של צד השיער נקרא קלף, וכתב שכ"כ רוב הפוסקים, והם התוספות בשבת עט ע"ב, והמרדכי בשבת סי' שעב, והר"ן בשם הערוך, והרא"ש וספר התרומה, והסמ"ג, וכן כתב הרמב"ם (לפי הגירסה שלפניו). ועל קביעת הטור שקלפים שלנו כשרים ונכתבים בצד בשר, הביא הב"י את דברי התוספות בשבת עט ע"ב, וסיים: "ולאפוקי מדברי האומר שקלפים שלנו הם דוכסוסטוס לפי שמגררים האומנים המתקנים אותו קליפתו העליונה ונשאר הדוכסוסטוס דא"כ היאך כותבין עליהם תפילין דאין נכתבין אלא על הקלף, אלא ודאי קלף הם שמה שמגררים קליפתו העליונה אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו ואפילו אם היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרר ממנו כך, ומצד הבשר היו גוררין הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד, וכן כתבו הרא"ש וספר התרומה וסמ"ג והגהות מיימון".

הב"י השווה בין דברי הראשונים, ולקח מכל אחד מהם חלק מהדברים שכתב, והתעלם מדברי הר"ן שמפקפק בקלפים שלנו. מה שכתב שמה שמגרדים קליפתו העליונה אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו ואפילו אם היו חולקים לשנים היה צריך לגרר ממנו כך, הוא לפי דברי התרומה, שנשאר בעור אותה של צד שיער. ומה שכתב שמצד בשר היו גוררים הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף הוא לפי הבנתו בדברי הרא"ש.

כעין זה הוא כתב גם באו"ח בסי' לב, אחרי הביאו את דברי התוספות: "וכן כתבו כל הני רביות שכתבו דברי התוספות. וצריך לומר שהטעם מפני שמה שמגררים קליפתו העליונה שבמקום שער אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו ואפילו אם היו חולקין העור לשנים היה צריך לגרר ממנו כך, ומצד הבשר גוררים הם הרבה עד שלא נשאר אלא הקלף לבד". ובלשון זו פסק בשו"ע לב, ז.

מדבריו באו"ח, שכתב "וצריך לומר" ולא "ואמר", נראה שהוא הבחין בכך שהראשונים לא כתבו בדיוק כדבריו, וכל אחד אומר משהו אחר, אלא שהב"י כותב מה שצריך לומר כדי לישב את הדבר כליקוט מתוך דבריהם. אך לענ"ד נראה שכל הביאור הזה נכתב משום שהב"י לא ראה את דברי רבינו תם בשורשם. אם הוא היה רואה את דברי הגהות מרדכי, שהביא את לשון רבינו תם עצמו, שנימק את ההכשר רק במה שהוא מתוקן לכתיבה, ואת הביאור של תלמיד הרוקח לתשובה זו, ואת דברי האו"ז, שבהם משמע להדיא הביאור שכתבת, שהכשר הקלפים שלנו הוא רק בגלל הכשרם ותיקונם לכתיבה בצד הבשר, ותו לא מיד, היה גם הב"י מבין שזו סיבת ההכשר, ולא מה שכתב. וממילא היה פוסק ממש כפי שנהגו שאין צורך להקפיד שלא יגרוד הרבה בצד השיער, ואין צורך לגרור הרבה מהעור בצד הבשר.

אמנם, למעשה יש הבדל בין השו"ע באו"ח לשו"ע ביורה דעה. ביו"ד לא הזכיר השו"ע תנאי כלשהוא כדי להכשיר קלף שלנו, והביא רק את דברי הטור בלבד. ובאמת, המציאות היתה שמעולם לא דקדקו לגרר כמות מסוימת בצד הבשר, אלא גירדו שם רק מה שצריך לגרר כדי להכשירו לכתיבה, וגם לא הקפידו כמה מגרדים בצד השיער, ולפעמים לא גירדו כפי שמבואר בתשובת רבינו תם ובתיקון תפילין.

גם בדורו של השו"ע לא שינו את המנהג בעקבות דבריו, שכן כך עולה מדברי תלמידו המובהק של בעל השו"ע - מהר"ם גלאנטי (תשובה סי' קו), שנשאל: "יורנו רבנו מקום שאין יודעים לחלוק העור לשנים לעשות ממנו קלף ודוכ', אלא מעבדים אותו ומעבירים השיער מעליו היטב, וגורדים הבשר מבפנים וכותבים עליו במקום בשר, אם הוא כשר". ובתשובתו, לאחר הבאת מחלוקת הראשונים מהו הקלף, הביא המהר"ם גלאנטי את דברי התוספות, וכתב שהרב הבית יוסף הביאו, אך בהמשך הוא מצטט את דברי הב"י בלשון שונה ממה שכתוב לפנינו, וז"ל "והשיב על מה שכתבו הטעם לפי שמגרדים האומנים קליפתו העליונה ונשאר דוכסוסטוס, זה אינו כלום, שמה שמגרדין קליפה העליונה אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו, ואפילו אם היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרד ממנו, ומצד בשר המגוררים היא רכה, עד שאין נשאר אלא קלף עכ"ל התוספות. והנה תשובת השאלה שכיון שאינם יודעים לחלק העור, מעבדים היטב ונקרא קלף".

יש בדבריו שני שינויים מהנוסח שלפנינו. אצלו לא כתוב "היה צריך לגרד ממנו כך", ולא כתוב "ומצד הבשר גוררים הרבה", אלא אין את המילה "כך", ובמקום הרבה כתוב "הרכה". לפי השינויים הללו, נראה מדבריו שהוא מבין בדעת הב"י שכוונתו לומר שאין נפקא מינה בגירוד הקליפה העליונה, אע"פ שבאמת מגרדים אותה, כי לא עושים זאת לצורך החלת גדר מסויים לעור, אלא כדי לתקנו ולהחליקו, וגירוד מסוג כזה נעשה גם כשחלקו את העור לשנים. והעיקר הוא שמגרדים בצד הבשר את כל הרכה, דהיינו שמגרדים את השכבה השומנית, הנקראת אצלו בשר. וכיון שמעבדים היטב הוא נקרא קלף. גם אם לא נקבל את שינויי הגירסא, מכל מקום עולה מזה שלמעשה לא חששו למה שעולה מפשט לשון הב"י והשו"ע באו"ח, אלא נהגו כפי שעולה מדברי רבינו תם².

ויש להעיר בזה הערה מעשית. יש בדורינו מי שרוצה להחמיר ולחוש לשיטת המחמירים שבספר התרומה, ולכן הם מבקשים מהמעבדים ליצור קלף מיוחד בלא כל גרוד בצד השיער. אך יש לדעת שהכתיבה על קלף זה נשמרת פחות. השארת הליצה בעיבוד סיד גורמת לכך שלאחר כמה שנים הדיו קופצת מהעור, וההחמרה הזו באה לידי קולא. ועכ"פ מי שעשה כך כדאי שיבדוק תדיר, את התפלין.

לסיכום:

א. דעת רב האי, שהקלף הוא הקליפה של צד שיער, היא דעת כל הגאונים. כך מוכח מהשאלות ורב יהודאי גאון, וכך מתבאר מדברי רב עמרם ורס"ג המובאים בהל' ספר תורה. לא מצאנו בענין זה מחלוקת כלשהיא בגאונים.

ב. רב קימאי, בעל הלכות ס"ת והאשכול אומרים שאמנם הקלף הדק, שהוא החלק העליון, הוא הקלף שבו כותבים תפלין, אך יש גם אפשרות ליצור קלף מעופץ עבה יותר לספר תורה.

(ע). ראיתי שהרח"א ברמן (ירחון האוצר יז עמ' קעח) כתב שאי אפשר לומר שלפי המהר"ם גלאנטי די בתיקון הקלף לכתיבה בצד בשר כיון שהוא העתיק את הב", והב"י לא מסתפק בזה. אך לענ"ד מבואר בנוסח השאלה "וגורדים הבשר מבפנים" שהם אכן רק גירדו את הבשר, ומסקנתו ששפיר עבדי, ואין להקשות שזה לא מה שכתבו בב"י ובשו"ע כי הוא לא העתיק את הב"י בלשון שנמצאת לפנינו, ויתכן שאת לשון השו"ע כלל לא ראה.

מדבריהם עולה שהקלף הוא כל היכא שהעור נקלף מצד הבשר ונעשה ראוי לכתובה, ולכן הוא יכול להיות דק ויכול להיות עבה. כך נראה גם מדברי רב עמרם גאון, בעל הלכות קצובות ורבינו חננאל.

ג. רב משה גאון ורב נטרונאי גאון הכשירו את הקלף שלנו המעובד בסיד, אך הסכימו למה שהיה מקובל אצל הגאונים, שהחלק העליון הדק והמעופץ משמש לתפלין. והם אומרים ממש כסברת רבינו תם, גם במה שהכשיר עיבוד סיד.

ד. גם רב שרירא לא שולל אפשרות שזו היא הגדרת קלף, ולכן כשהוא חלק על רב משה גאון, הוא הזכיר רק את הבעיה בכך שהעור אינו מעובד בסיד, וכתב שאלו שמתירים עיבוד סיד יכתבו על צד הבשר. ויתכן שגם רב האי סבר כך. למעשה, לא מצינו גאון שאומר במפורש שהגדרה של רבינו תם אינה נכונה.

ה. שתי הפיסקאות שבפירוש רב האי למסכת שבת הן מדברי רב האי. בכל כחה"י מובאות שתי הפיסקאות, וכן אצל רבינו חננאל, הערוך, בעל האשכול וספר הנר, וכולם הבינו שאין בין שתי הפיסקאות סתירה. וכן נראה מההוספה שבסוף הפיסקה השניה שהיא נאמרה על ידי מי שחיבר את כל הפירוש.

גם מבעל הלכות ס"ת משמע שלדעת רב האי הקלף הוא העליון.

ו. שיטת רש"י כרב האי, שהקלף הוא העליון, וצריך לעפץ את העורות. מדבריו במנחות נראה שבסר גם את סברת רבנו תם, שלמעשה גם קלף שלנו דינו כקלף, ותלמידו רבינו שמחה אמר שכך עמא דבר.

ז. התרומה הבין שגם לפי רבינו תם יש הכרח שתישאר הקליפה של צד שיער כדי שזה יקרא קלף (אלא שסר שבגירוד שעושים בצד שיער היא עדין לא ירדה). אך הרא"ש חולק עליו, וסובר כפי שביארנו בדעת רבינו תם, שאין נפק"מ בגירוד שבצד שיער. וכך הבין את דבריו הטור, שכתב שקלפים שלנו כשרים ללא תנאי מסויים בכמות הגירוד.

ח. הב"י סבר שלפי שיטת רב האי ור"ת מגרדים בצד הבשר הרבה, עד שנשאר רק הקליפה של צד שיער, וכן פסק בשו"ע או"ח. אך מדבריו בב"י או"ח עולה שהוא הבחין בכך שדבריו בעצם אינם ממש דברי הראשונים, ובשו"ע יו"ד כתב רק כדברי הטור, שקלפים שלנו כשרים ללא תנאי.

ט. בהגלות נגלות דברי רבינו תם במקורם, וביאור דבריו בתלמיד הרוקח והאו"ז, נראה שמקור המנהג בקלף ברור, ולדינא יש לפסוק שהתנאי להכשר הוא רק מה שמכשיר את העור לכתובה בצד הבשר, ולא ישאר בו דבר מהשכבה השומנית. וכן נהגו גם בדורו של השו"ע כמבואר בתשובת מהר"ם גלאנטי.



השלמות ותיקונים לחלק א מגליון מ'

בפרק א. גדר אפידרמיס. כתבתי שבספרי המדע מכנים אפידרמיס את החלק שיורד בשעת שריתו של העור בסיד להורדת השיער, ולכן לא השתמשתי בשם זה במאמר הנוכחי. כמו כן ציינתי שבספרי המדע קוראים לליצה 'גרין', ושאלוני שבספרי גויל וקלף לא כתבתי כך. לכן אבהיר שאמנם כשכתבתי את ספרי אמרו לי דברים אחרים, אבל עתה התברר לי שהאמת היא כפי שכתבתי כאן במאמר, אפשר לראות זאת כאן וכאן.

בפרק ב. בביאור ההכרח להבין את דברי רבינו תם כפי שפירשתי. כתבתי שמתשובת רבינו תם עולה שהוא לא מצריך קילוף משמעותי מהעור בצד הבשר כדי שזה יקרא קלף, והיה ברור לו שהמציאות היא שלא מגרדים בצד הבשר עד שנשאר רק מה שמכנה רב האי 'הקליפה של צד השיער', ובכל זאת כתב בפשיטות שזה קלף כשהוא מנמק את ההכשר בכך "שעושה מקום הבשר נוח לכתוב".

הראיה הניצחת לכך שזו כוונתו היא מה שתיאר בתשובתו את מה שגורדים בצד בשר, שהוא אך ורק "שמנונית וגידים". גם אם נניח שבפועל גירדו אצלו מעצם העור, ולא רק שמנונית וגידים, ר"ת אומר שרק זה מה שחייבים לעשות, וזה נחשב כגירוד שמנונית וגידים בלבד. שמנונית וגידים אינם יכולים להיות עור הדוכ', וממילא, ברור שהוא הבין שמה שאנו עושים זה לא גירוד וסילוק כל הקליפה התחתונה של רב האי, וגם אינו מצריך קליפה כלשהיא מגוף העור. לכן מוכרחים להסיק מדבריו שכל מה שצריך להכשר הקלף הוא אך ורק תיקון העור לכתיבה. זה מה שכותבים תלמיד הרוקח והאור"ן, שברור מדבריהם שהם מתבססים על תשובתו. וכן כל הראשונים, אם הם ראו את גוף התשובה, אין ספק שכך הבינו את דבריו, וזה היסוד לכל המאמר שכתבתי.

פרק ד. בענין הבנת המציאות של תיקון הליצה לכתיבה בצד בשר לפי רב האי. הבאתי בפרק ד את השאלה איך נוכל להבין את שיטת רב האי במציאות, שכן לכאורה הליצה אינה יותר טובה לכתיבה בצד הבשר, היא נראית פחות יפה והדיו יותר מתפשט לכן הכתב יצא מטושטש אם לא מוסיפים בו חומרים, ומדוע לפי רב האי הדין הוא שיש לכתוב עליה דוקא בצד בשר?

כתבתי שיתכן שבצורות עיבוד מסוימות המצב משתנה, אך זה דבר שיש המפקפקים בו, אבל העיקר לענ"ד הוא שיש לחלק בין דברי רב האי עצמו לדברי רבינו תם. בפירוש רב האי לגמרא בשבת ובתשובתו (הרכבי סי' סג) אין בכלל התייחסות לשאלה למה כותבים על קלף בצד בשר. מה שכותב רבינו תם בענין זה, לא ברור אם הכל הוא מהדברים ששמע בשם רב האי, אלא שעכ"פ מסתבר שרב האי הוא שנתן את הסימן של כבוד אלקים הסתר דבר, כהסבר למה כותבים בתפילין ומזוזה דוקא בתוכיות העור. לפי זה נראה שלדעת רב האי מה שכותבים בצד הבשר של הליצה הוא בגלל עצם זה ששם הוא מקום ההסתר, ומקיימים בזה את הענין של כבוד אלקים הסתר דבר, וכן אפשר שעיקר טעם זה נועד להסביר את ענין הקלף לתפילין של ליצה שהוא תמוה מבחינה מעשית והוא כעין מה שמובא במאירי בערובין צו ע"ב שבקלף צריך להיות בחינת "נוי לבר", והיינו שקלף הוא עור שהוכשר לכתיבה בצד הבשר וכתבתו בצד הפנימי אף

שהוא מוכשר גם בצד השיער, ואף כאשר צד השיער נחשב יותר יפה, יש טעם רוחני לכתוב על הצד הפנימי אף אם הוא פחות נאה.

אבל רבינו תם הבין שהוא משום היופי של מקום הכתיבה, כפי שכתב בהלכות ספר תורה, שלעולם מקום הכתיבה בכל העורות הוא הנאה. ונראה שכוונתו היא ליופי של צבע מפני שהוא יותר לבן ולא בגלל אופן ספיגת הדיו. רבינו תם לא ראה את העור כשהוא מקולף, והוא יכול לומר מה נאה רק מראה חיצונית, כשמסתכלים על גויל ומבחינים בקליפתו החיצונית רואים שצד הבשר יותר בהיר, ולכן ר"ת אומר שהוא יותר נאה. כך יש לדייק גם בתשובת רבינו תם שכתב שצד הלבן יותר "מתקיים" מצד השיער רק לגבי הקלף שלנו, וכתב כך רק כשהוא בא להוכיח למה אינו דוכ', וזה משום שבדוכסוסטוס היה ברור לו שצד הבשר פחות מתקיים מצד השיער בגלל גידי בשר ושמונית. אבל לגבי היתרון של צד הבשר של הליצה לא כתב ששם הוא יותר מתקיים, כי את זה הוא לא ידע, ואדרבה יתכן שהוא שיער לפי תכונות העור שצד הבשר של הליצה אינו מתקיים יותר מצד השיער, ולכן נזהר מלכתוב מה שאינו יודע. גם בתרומה סי' קצד ובמרדכי שבת שעב מכנים את צד הכתיבה 'לבן' כשהם באים לשבח את המקום שבו כתבו כשחילקו את העור. משמע ששיבחו את מצד הלבנונית, כי כך הבינו מרבינו תם שכתב "נאה". וכן נראה בדברי תלמיד הרוקח, שכתב בתיאור הקלף של רב האי: "מקום הקליפה שהוא מתוקן ונאה שם יותר מצד הבשר" (אפשר שצ"ל פסיק אחרי המילה מתוקן), ועל הקלפים שלנו כתב שגם להם יש דין קלף "שגם קלפינו מתוקנים ולבנים בצד הבשר יותר מבצד שיער" משמע שכולם הבינו שהנוי הוא ענין היותו לבן. אמנם, בהלכות ס"ת, ר"ת מזכיר גם שבכלליות של ג' העורות צד הכתיבה יותר "חלק ונאה", אך מסתבר שר"ת לא התכוון כאן לשנות מדבריו בתשובה ולומר שבליצה צד בשר יותר חלק מצד השיער, שהרי זה לא יכול לדעת מנסיון, וראינו שהוא נזהר מלכתוב מה שלא ראה, אלא שנקט "חלק" כי בגויל ודוכ' מעלת מקום הכתיבה היא גם בהיותו 'חלק' יותר, וזה אפשר לדעת גם לגבי דוכ' בלי לחלק את העור כיון שכולם ראו שצד הבשר של גויל אינו חלק מפני שהיו מגרדים אותו.

גם אם נאמר שרבינו תם טעה וחשב שבאמת הליצה הוא טוב יותר לכתיבה בצד הבשר, עכ"פ הפירוש שכתבתי בדברי רב האי שהוא לא כתב זאת מוכרח. רבינו תם יכול היה לטעות בדבר כי אצלו לא חילקו את העור, אך רב האי היה במקום שמחלקים את העורות, ולכן לא יתכן שהוא חשב שבצד הבשר העור טוב יותר מבחינה החלקות, כפי שרואים היום כשמחלקים א תהעור שהוא אינו יותר חלק שם, ואף מבחינת הצבע, כיון שכתב שמעצבים את הקלף שוב בצד בשר, כבר לא יהיה הבדל מהותי בין הצבע בין שני הצדדים.

בפרק ו. על הבנת בעל הלכות ס"ת והמאירי לאופן בו נעשה גויל. בתחילת פרק ו כתבת, שלדעת בעל הלכות ספר תורה בזמן הגמרא לא היו מדקקים את העור. זאת, על סמך דבריו "אם לספר תורה מעבדים אותו אין מקליפים ממנו". אך עתה הבאתי לעיל בפרק ז את דברי בעל הלכות ס"ת בשורה שלפני כן: "שקולפין ממנו לשם תפילין שמענו שחוזרין ומעבדין אותו". דברים אלו היו נראים בעיני סתומים בגלל חסרון תחילת המשפט, אך עתה התברר לי הענין, שבודאי כוונתו לומר שמענו מדבריו של רב האי שאותו עור שקולפים מהגויל לשם

תפילין חוזרים ומעבדים אותו בעפצא אחרי הקילוף. לפי זה, נראה שמה שכתב בהמשך "אם לספר תורה מעבדים אותו אין מקלפים ממנו", הוא בדיוק כמו מה שאמר בתחילת דבריו "שקולפין ממנו". כלומר, שבגויל לא עושים את הקילוף הזה של הקלף מהגויל. ולכן אין ללמוד מלשון זו שבגויל לא היו מגררים כלל. אך מכל מקום נראה שלדעתו אכן לא היו מגררים בגויל, שאם לא כן מה הוא מוכיח ממה שרב אחא כתב על עורות עגלים שככל שהעור עבה טפי מעלי, מנין לו שעורות העגלים היו יותר עבים, אם כל העורות מדוקקים?

עוד הבאתי שם מהמאירי בקרית ספר (ח"א מאמר א ח"ג) שכותב על דברי הירושלמי "על הגויל במקום שיער ועל הקלף במקום נחשתן", דמשמע שאם כתב על הגויל במקום נחשתן פסול: "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".

וכתבתי שמדבריו אלו עולה שהבין שגויל צריך להיות ממש שלם כמו שהוא, ולכן כתיבה בצד הבשר אינה אפשרית, ורק בדוכסוסטוס שמדוקק קצת במקום בשר הכתיבה אפשרית, אבל לא טובה, ולכן פסולוהו במקום בשר. אך העירוני שבהמשך בקרית ספר (ח"א מאמר ג ח"א) כותב המאירי על נסיונותיו לעשות ספר תורה שהקיפו כגובהו, וכתב "שיש גוילין עבים ויש דקים לרוב תקונם או עיבודם, וצריך לשער הענין קודם הכתיבה". בכל דבריו שם עיבוד ותיקון הם גירור והחלקה, וכיון שאי אפשר לגרר הרבה בצד שיער, משמע שהתקן המרובה שהוא מדבר עליו הוא גיררה בצד בשר, וא"כ מותר לגרר את הגויל בצד בשר. אך כדי שלא יסתור את דברי עצמו, שהגויל אינו מדוקק כלל, צ"ל שכוונתו במה שאמר שהגויל אינו מתוקן כלל בצד בשר היא שכך עשו בזמן הגמרא, כי הוא הבין את הגמרא כבעל הלכות ס"ת, שהגמרא מביאה את המעשה של רב אחא כדי לומר שעדיף לעשות את הגויל עבה, ורב אחא לקח עגלים כדי שיהיה עבה טפי, ומזה הסיק שבדרך עיבודם בזמן הגמרא היו מתקנים את העובי רק בצד השיער. אבל גם הוא סבר שאין איסור לתקן את העובי גם בצד בשר, כל עוד שישאר בגדר שאינו ראוי לכתיבה שם. וזה מתאים למה שכתב בח"א מאמר א חלק ג: "במקום בשר נשאר בלא שום חלקות ואינו ראוי לכתיבה כלל... גויל הוא ענין שלא נשלם תיקונו ושלא נטל ממנו כלום". 'לא נשלם תיקונו' הוא בצד הבשר שמשאירו בגדר שאינו ראוי לכתיבה כלל כי אינו מחליק אותו, וזה כוונתו באומרו 'בלא חלקות', אבל 'לא נטל ממנו כלום' היינו שלא נוטלים ממנו את הקליפה שבצד השיער.

בפרק ו. הגירסא הנכונה בהלכות ספר תורה של ר"ת: צריך לתקן בדברי בפרק ו, שהגירסא הנכונה בהלכות ספר תורה של רבינו תם לפי גנזי ירושלים (ח"א עמ' ק) היא "גויל נקרא אותו שלא נטל כלום לצד השער, ולפי שלא נתקן כל צרכו נקרא גויל", (ולא כפי שכתבתי "שלא נטל כלום אלא השער"). והוא בדיוק כפי שכתבתי כאן בדברי התרומה והמאירי, דהיינו שלא נטל הקליפה שבצד השיער, ולא נתקן כל צרכו היינו שלא נתקן לכתיבה על ידי החלקה בצד הבשר.

בפרק ו. המציאות בגויל של הגמרא. בגוף המעשה של רב אחא שעשה ספר תורה מעורות עגלים, כאמור מהלכות ספר תורה גנזי מצרים והמאירי משמע שזה היה בלי דיקוק. אך היום ידוע לנו שער מעופץ הוא פי שנים בעוביו מעור לא מעופץ, וכמעט שאי אפשר לעשות ספר

עוביו כהיקפו מכל עור שהוא בלי דיקוק, ובפרט עור עגלים, שידוע שהוא עבה מאוד, לכן קשה להבין מציאות שיכלו לעשות זאת בלי דיקוק. על מה ששאלתי בפרק ו, אם דיקקו בזמן הגמרא למה לא ידעו לשער גובהו כהיקפו, יש להשיב שאצלם היה קשה לעשות דיקוק בעובי אחיד, לכן יותר מסתבר שלפי האמת כן היו מגררים בצד הבשר בזמן הגמרא. ומה שבבבא בתרא התפלאו על זה שרב אחא הצליח לעשות גובהו כהיקפו בעור עגל, הוא עשה כך לא משום שיש מעלה בעור עבה, אלאשי מעלה בעגל לכפר על חטא העגל, והרבותא היא שלמרות שבדרך כלל עגל לא מתאים לדבר זה, הוא הצליח, או על ידי שלקח עור שליל או שדקקו הרבה, וגם עשאו באופן שגובהו שווה להיקפו אבל יותר מששה טפחים.

לפי הנחה זו שגם בזמן הגמרא גירדו את הגויל, יובן שפיר מה שהוסכם בראשונים בשם רב האי שהגויל כפי שהוא אינו ראוי בצד בשר. אם עיבדו במעט עפצים, ולכן הוא לא כ"כ עבה ולא גירדוהו הוא לא ראוי בגלל גידי בשר ושמנונית, כמו שכתב בתשובת רבינו תם, ואם עיפצו אותו הרבה ולכן צריך לגרדו הרבה ו/או מגרדים אותו כפי שיותר טוב להסיר את השמונונית, הוא לא ראוי לכתיבה בגלל שהגירוד מוציא מגוף העור את הסיבים, ובלי החלקה מיוחדת ו/או הוספת חומרים הוא לא ראוי. גם מה שאמר רבינו תם שהדוכ' אינו ראוי לכתיבה בגלל גידי בשר ושמנונית מתפרש באותו אופן, אם לא גירד הם עצמם מפריעים, ואם גירד, הגירוד גורם שלא יהיה ראוי לכתיבה.

כך היה גם בגויל של הרמב"ם, לכן היה מובן לרמב"ם שכותבים בגויל על צד שיער. אך הרמב"ם בתשובתו לחכמי לוניל כותב שהדרמיס ראוי לכתיבה בצד בשר בצורה טובה יותר מצד שיער שלו, כי הרמב"ם מדבר באופן שלא גירדו את העור עצמו בצד הבשר, אלא דקדקו לגרדו אך ורק כדי להסיר את השכבה השומנית, באופן כזה הוא טוב לכתיבה בצד הבשר כי לא עשה בו גירוד שמוציא את סיבי הדרמיס, לכן אומר הרמב"ם שצד הבשר של הדרמיס ראוי יותר לכתיבה מצד השיער שלו.



הרב רפאל סויד

ראש כולל נר יוסף

מח"ס מנחת רפאל ושמעתיא דספיקות

בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטטיסטיקה]

וביסוד דינא ד"אהל זרוק" ו"סוף טומאה לצאת"

א.

יש לעורר על כך שנוהגים שהמכונת של החברא קדישא מעבירה נפטרים בכבישי ישראל, ואף במנהרות שקיימות בכמעט כל הכבישים המהירים באר"י. והא מכיוון שבתוך המנהרה נמצאים בו זמנית כמה עשרות אנשים, ומבחינה סטטיסטית עולה שאחד מכל אותם אנשים הוא כהן, וא"כ הו"ל כמטמא כהן בידים, דעובר בל"ת ד"לא יטמאו", כמבואר בנזיר (מה, א) [ואמנם, יש לציין דהצפנת פענח כתב דבכהן טמא לא עוברים ב"לא יטמאו", והיינו אף לפי דעת הרמב"ם ורוב ראשונים, דאיכא איסור לכהן טמא להיטמא]. וזאת, מלבד לאו דלפני עיור, משום שלכהן עצמו יש ג"כ איסור להיטמא, והמכשיל אף חייב מלקות ע"ז, כשהכהן שוגג, כמבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ה). וא"כ היאך נוהגים בכל אר"י להעביר מתים בתוך המנהרות, ואין פוצה פה ומצפצף.

וידועה הקושיא היאך מותר לשתות חלב בזה"ז. וזאת, משום שהסטטיסטיקה אומרת שמתוך כמאה פרות המיועדות לחליבה, לפחות חמש מתוכם הם טריפות. וא"כ, אף דאם חולבים פרה אחת, מותר לשתות את החלב, כיון דאיכא רוב להיתר, אבל כשחולבים מאה פרות ומכניסים את כל החלב למיכל אחד, א"כ יש רוב שבתוך המיכל יש חמישה אחוזים של חלב טריפה, ויש כנגדו רק פי עשרים, ולא פי שישים כדי לבטל. והו"ל לח בלח וקי"ל (זבחים פ, א וברמב"ם פ"ט מהל' פרה אדומה ה"ח) דיש בילה, וא"כ בכל טיפה וטיפה יש ג"כ חלב טריפה. ומצד "קמא קמא בטיל" לכאור' נמי ל"ש למימר הכי, דהא הסטטיסטיקה קובעת שמעולם לא היה פי שישים כנגד הטיפה. אמנם, ראיתי בספר אפיקי איל (עמ' של"ח הע' 345) שתירץ כן, ויש לבאר הדברים ולומר כך, דאמנם הסטטיסטיקה קובעת שאחרי שחלבנו עשר פרות אחת מהן היא טריפה, מ"מ בעת פעולת החליבה הרי כשנכנסת הטיפה הראשונה מהפרה הטיפה למיכל היא בטלה בשישים, וכן הלאה, ודו"ק.

ב.

והנה, על הקושיא של החלב, יש מי שכתב דאי"ז קושיא כלל, דמכיון שעל כל פרה ופרה בפנ"ע איכא רוב דהיא מותרת, א"כ אנו דנים אותה ככשירה, ולא חוזרים אח"כ לדון את כולן

בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטטיסטיקה] שלט

יחדיו [עי' במנחת אשר (שמות סי' מ"ד אות ד') מש"כ בזה]. אולם, לענ"ד נראה דיש לדון בזה האם צריכים לחזור ולדון את כולן יחדיו. ויש להביא ראי' לדברינו, דהנה יש להסתפק – אחד שמצא עשר חתיכות בשר שרשום על כל חתיכה וחתיכה שהיא שייכת לחנות מסוימת, וידוע שחנות אחת מתוך העשר היא טריפה, האם מותר לו לאכול את כל העשר חתיכות בזה אחר זה, דלכא' מדוע שיהיה אסור לאכול את כולם בזאח"ז, דהא כשהוא מגיע לאכול את החתיכה התשיעית, יש רוב שהוא כבר אכל את החתיכה של הטריפה, ומדוע שיהיה אסור לו לאכול את חתיכת האיסור? וצריך לומר שהגדר הוא שכל מה שהותר לאדם ללכת אחר הרוב, הוא משום שיש לו פתח היתר, וכל כמה שהוא סותם את פתח ההיתר, ע"י זה שהוא אוכל את כל החתיכות, הרי שהוא גרם למצב שממה נפשך הוא אכל חתיכות טריפה.

ויש להביא ראי' לדברינו, מהא דמבואר בשבועות (יט, א) לגבי שני שבילין, שאם אדם עבר בשביל אחד ונכנס למקדש וטבל ושוב עבר בשביל השני ונכנס למקדש, דהוא חייב חטאת כיון דממ"נ הוא נכנס למקדש כשהוא טמא. והא אם היה מותר לו לעשות כן [מדין ספק טומאה ברה"ר], ודאי שהוא לא היה מתחייב חטאת, כיון דעפ"י דין עשה, וכמבואר בתוס' ביבמות (לה, ב ד"ה ונמצאת מעוברת) לגבי דבר שהותר עפ"י רוב, דאינו מתחייב חטאת, דכיון דשרי לי' אנוס מיקרי. אמנם, במתני' ריש האשה רבה (יבמות פז, ב) מבואר דאשה שנשאה ואח"כ בא הרוג ברגליו חייבת חטאת, אך מ"מ כבר ביארו האחרונים דהחילוק הוא שאשה שנשאת עפ"י עדים והוזמו העדים, או שהתברר במציאות שהם דוברי שקר, א"כ הרי ההיתר אינו קיים, משא"כ בהיתר עפ"י רוב, הרי כל ההיתר לקח בחשבון שיש גם מיעוט, ואעפ"י כן התירו, וע"כ חשיב אנוס. וממור"ר הגר"ד מילר שליט"א שמעתי לומר בזה עוד, דהחילוק הוא שברוב א"א לעמוד על הטעות, כי כך הוא הדין דאפשר לסמוך על הרוב, משא"כ בעדים הרי שאם היו חוקרים ודורשים היטב, לא היתה הטעות באה לעולם. ועכ"פ, לענייננו, אם היה מותר לו להכנס למקדש, ודאי שהוא אינו מתחייב חטאת ע"ז [וזאת מבלי להיכנס לנידון האם ספק טומאה ברה"ר הוא דין לכתחילה או רק בדיעבד – ע"י מנחת חינוך מצוה רס"ג אות ל"ד, ועוד]. והרי לנו ראי' ברורה לכא' שאסור לאדם לעשות מעשה שגורם שלמפרע יתברר שהוא עבר עבירה, וכמשנ"ת. אמנם, יש לדון ולחלק דבשני שבילין הוי מדין "חזקה", שהיא הנהגה בלבד, משא"כ ב"הכרעה" של רוב, דהוי הכרעה ספציפית בנידון דידן.

ויעוין בתוס' רי"ד (ב"ב לא, ב) דמבואר להדיא דבאחד שאוכל ג' חתיכות (שאת מהן אסורה) בבת אחת, חייב חטאת. וז"פ דאם היה מותר לו לעשות כן אינו מתחייב חטאת, וכמשנ"ת [ועי' במאירי (שם)]. אולם, יש לדחות דבג' חתיכות, כבר בחתיכה השניה ליכא רוב (ועיין מש"כ במנחת אשר שמות סי' מ"ד אות ד' – להג"ר אשר וייס שליט"א), דאטו יהיה אסור לעשות מנין מעשרה אנשים שנמצאו כתינוקות בעיר שרובה ישראלים, דמכיון שמבחינה סטטיסטית אם שישם אחוזים מהעיר יהודים, א"כ מתוך העשרה אנשים, רק שישם הם יהודים, ודבר פשוט שא"א לומר כן, עכ"ד. ולכאורה טענה זו היא חזקה כנגד מי שאומר שהולכים אחרי הסטטיסטיקה, אולם לא מצאתי מענה לראיות שהבאנו, וע"כ אני מניח דבר זה בצ"ע לעת עתה. ובספר אפיקי איל (עמ'

של"ח) כתב בשם הגר"א ל' שטיינמן דמכיון שמדובר במין במינו, מה דבעינן שישים הוי מדרבנן, ע"כ יש להקל בזה.

ג.

ובאמת דאיכא בהא פלוגתא דקמאי האם מותר לאכול את כל החתיכות בזה אחר זה. יעויין ברשב"א (בתורת הבית בית ד' שער א' ובתשו' ח"א סי' רע"ב), שכתב דגדר ביטול ברוב הוא דעל כל חתיכה תולין לומר שלא זו היא החתיכה האסורה, וכשהוא אוכל את האחרונה אומרים שהאיסור היה במה שהוא כבר אכל, ולכן אסור לאדם אחד לאכול את כל התערובת רק בב"א אבל בזה אחר זה שרי. ועי' בבדק הבית להרא"ה (שם), שהקשה היאך מותר לאכול את החתיכה האחרונה, והא בהך חתיכה א"א לתלות, ועי"ש במשמרת-הבית, והביא השו"ע (יו"ד סי' ק"ט ס"א) את דברי הרשב"א בסתם, ועי' בש"ך (סק"ז) ובביאור הגר"א (סק"ה). ודעת התוס' בחולין (ק, א ד"ה בריה) והסמ"ג (לאוין קמ"א) והביאם השו"ע (שם ס"ב כ"י"ש מי שאומר) שאדם אחד לא יאכלם אפי' בזה אחר זה. ודעת הרא"ש בחולין (פרק גיד הנשה סי' ל"ז) דמותר לאכול את כל התערובת יחד, מכיון שהאיסור נהפך להיתר [והיינו דוקא בביטול ברוב], וכן משמע לכאור' מרש"י (ב"מ נג, א ד"ה דאורייתא ודרבנן לא מיצטרפי), וצ"ע שסותר למש"כ בע"ז. ועי' רש"י זבחים (עח, א ד"ה אי אפשר) וע"ע בחזו"א (עוקצין סוף סי' א') מש"כ בדברי הרא"ש.

וכדברי תוס' רי"ד הנו', שהאדם חייב חטאת אם אכלם בב"א, כן נראה דנקטו המשנה למלך (פי"ט מהל' אבות הטומאה ה"ב ד"ה ועוד) והקרבן אורה (נזיר לה, ב) והבאר יצחק (יו"ד סי' י') והגר"י (בכתבים עמ"ס זבחים עד, א). אמנם, בט"ז (יו"ד סי' ק"ט סק"א) ובפרמ"ג (שם) ובשו"ע הרב (או"ח סי' תמ"ב) מבואר דהוא דין דרבנן, וכן משמע קצת במג"א (סי' תע"ב סק"א), וכ"כ המלבושי יו"ט (דיני ברירה סי' י"ד), והשער הציון (סי' תמ"ז סק"ל) ועי' במש"כ הט"ז (או"ח סי' תרל"ב סק"ג).

ד.

ובמתני' בטהרות (פ"ה מ"ז) מבואר דאדם שהלך לישן ברה"ר, טמא לדעת ר"מ, מכיון שאחד מכל עוברי רה"ר הוא זב וחיישינן שמא הוא נגע בו. ואף רבנן, דמטהרים משום דלא חיישי' שמא נגע בו, גם הם מודים שנוקטים שאחד מכל עוברי רה"ר הוא זב. זאת, למרות שעל כל אחד ואחד בפנ"ע יש רוב שהוא איננו זב. ומכאן ראי' דדנים את כולם יחדיו ולא כל אחד ואחד בפנ"ע. ועי' במש"כ הג"ר משה זאב איתן שליט"א בספרו זהב טהור (עמ"ס טהרות שם) שביאר כן, וע"ע במש"כ הגר"א גרבוז שליט"א בספרו משנת טהרות (עמ"ס טהרות שם).

אמנם, כ"ז היינו דוקא לביאור הרמב"ם בפירוש המשניות (שם), והר"ש (שם), הרא"ש (שם), רע"ב (שם), והתוס' יו"ט (שם), וכמ"ש בחי' רבי מאיר שמחה (חולין י"א, א) לבאר מדוע לא אזלי' בתר רובא כשהרוב אינם טמאים, משום דהרוב אינו סותר למיעוט, ומספיק שיהיה אדם אחד טמא, כדי שאותו אדם שהלך לישן יהיה טמא. אולם, יעוי' בביאור הגר"א (שם) דביאר דמייירי

בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטטיסטיקה] שמוא

ברוב טמאים, ויעוי' בחזו"א (שם) דכתב דהוי דין דרבנן, ולדברי הגר"א והחזו"א אין ראי' מהך מתני'.

אולם, יש לדון בראיה זו, מכיון דכאדם ישן אפשר דחיישי' שמא עבר זב ידוע, ורק משום שהאדם ישן הוא לא ראהו, אבל אם אדם עומד ברה"ר ולוחץ ידיים למאה אנשים, אפשר דאיה"נ והוא יהיה טהור, מכיון שעל כל אחד ואחד יש רוב שהוא אינו זב, וראה משנ"ת בהמשך עפ"י הסוגיא בשלהי יבמות.

ובאופ"א יש לומר [וכך שמעתי מהגר"ר ישראל אדלשטיין שליט"א] שהאיסור לטמאות כהן אינו דין שמתחיל מהישראל, אלא שמאחר שעל הכהן יש דיני טומאה הישראל עובר באיסור לטמאותו, וכל כמה שלכהן מותר להיכנס למנהרה, אף הישראל אינו עובר ב"לא יטמאו".

ה.

ובקונטרס כנפי רוח (להגר"י זילברשטיין שליט"א – נדפס בסוף ספר אבני חן ח"ב – עמ' י"ד הע' יח) כתב להעיר האיך מותר להכניס מות לתוך מטוס, והרי בתוך המטוס יושבים כמות של אנשים שביניהם אחד הוא ודאי כהן. ובהע' שם כתב דיש מי שאמר דעל כל אחד ואחד בפנ"ע יש רוב שאינו כהן, אולם הוכיח הגר"י זילברשטיין מהמרדכי בחולין (פרק הזרוע והלחיים סי' תשל"ז) דלא אמרי' כן, ודנים את כולם יחדיו. שם מבו' במרדכי לגבי ספק לקט, שיש ספק אם הגרגירי חיטה הם מחורי נמלים, וממילא פטור מלקט, וכתב המרדכי דאי אפשר שמתוך כל האסם של התבואה לא יהיה גרגירים שמחוייבים בלקט. והיינו שאעפ"י שעל כל גרגיר וגרגיר יש רוב שאומר שהוא לא מחויב בלקט, מ"מ דנים את כל האסם יחדיו, ומוכח דאזלי' בתר סטטיסטיקה, עכ"ד הגר"י זילברשטיין. וע"ע במש"כ בזה הגר"י זילברשטיין בספרו חשוקי חמד (נדה עמ' של"ו)

אולם יש לדון בראי' זו, מכיון דאפש"ל דהגדר ב"ממון עניים", הוא שהאדם מחוייב להעמיד לעניים את ה"מתנות", וממילא יש כאן תביעה של "ממוני גבך", ודבר זה תליא מה הגדר של ממון עניים, ויש לפלפל בזה, ואכמ"ל.

ו.

וביבמות (ק"ט, א) איתא דהאשה שהלכה חמותה למדינת הים, ולא ידעי' אם נולד יבם, ואמרי' בגמ' דלא חיישי' שמא נולד זכר, כיון דמחצה זכרים ומחצה נקיבות ומיעוט מפילות. ויש להקשות, דהרי מדובר בכמה שנים, ויכולים להיוולד כמה ילדים ואחד מהם ודאי זכר, כמו שהמציאות מראה שבכל משפחה בדרך כלל יש גם זכרים וגם נקיבות [ואין לומר דאשה שכבר מחתנת ילדים, שהרי בנה נשוי, אין רוב שיוולדת כמה ילדים, במהלך השנים שלאחר מכן, משום שבזמנם נשים היו מתחתנות באזור גיל י"ב, וא"כ בנה מתחתן ג"כ בגיל צעיר יחסית, וא"כ האשה היא באזור גיל שלושים]. ובאמת בשו"ת נודע ביהודה (תניינא אה"ע סי' קמ"ה) רצה לומר

שׁמב בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטטיסטיקה]

דאיה"נ דדברי הגמ' אמורים רק בשנה אחת, אבל כתב דבגמ' וכן ברמב"ם לא משמע כן. [קושיא זו שמעתי ממו"ר, רה"י הגרב"ד פוברסקי שליט"א].

ועוד תיקשי, דהא בכל מאה לידות נולדים מאה ושניים ילדים, משום שיש תאומים [וכך בערך הסטטיסטיקה בזמנינו, שאחת מכל שישים וארבע לידות היא לידת תאומים]. וא"כ, הרי מתוך ה-102 ילדים יש 51 זכרים ו-51 נקבות, וא"כ מתוך מאה לידות רובם זכרים, משום שנקבות אינן פוסלות ביבום, אלא שאינן מחייבות. וא"כ, ברוב הלידות נולד יצור המחייב ביבום. ופשיטא דאעפ"י דתאומים הוי כב' לידות, מ"מ לגבי הנידון ביבום פשיטא דחשיב לידה אחת, משום דלא גרע מאשה שהיתה באופן חריג יולדת פעמיים בשנה שהיינו דנים אותה באופן כפול משאר השנים [קושיא זו שמעתי מהג"ר אליהו דיסקין שליט"א]. והן אמנם שעל קושיא זו י"ל בפשיטות, דמיעוט דמפילות גדול ממיעוט דתאומים, וכך המציאות אפי' בזה"ז, שיש פחות הפלות מזמן הגמ', שאז היו יותר נפלים כדמוכח בכמה דוכתא. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' שע"ב) דתאומים הוי מיעוטא דמיעוטא. עכ"פ, לעיקר הקושיא מוכח שדנים כל לידה ולידה בפנ"ע, ולא מצרפים את כל הלידות יחדיו. וצ"ב מה החילוק בין הסוגיא ביבמות למתני' בטהרות.

ואשר יראה לבאר בזה בעזה"י הוא דהחילוק הוא, דבטהרות הדיון הוא לא מי טימא, ולא מתי טימא, ולא איך הוא טימא, וכל הנידון הוא אם אותו אדם שהלך לישן אם הוא טמא או טהור, ובהא ודאי שדנים את כל עוברי רה"ר יחדיו, מכיוון שבשורה תחתונה סביר להניח שאותו אדם טמא. משא"כ ביבמות, מכיוון שהאשה הרי אינה מצווה ביבום, א"כ הדיון הוא לא מתחיל באשה, אלא הדיון הוא האם יש מי שמצווה לייבם אותה, וממילא היא אסורה כי היא זקוקה לאותו יבם. ומעתה, ביבם הרי הדיון מתחדש בכל תקופה, ומוכרע בכל תקופה שלא נולד אותו יצור המחייב ביבום. ולכאורה, התינח למ"ד נישואין הראשונים מפילים (ע' יבמות קט, א), דכבר אז היה נידון על כל לידה ולידה, אבל למ"ד מיתה מפלת, הרי הדיון הוא האם יש למשפחת הבעל אחים אם לאו, ובה הרי מבחינה סטטיסטית ודאי שיש אחים. וצ"ל דהגדר איננו יש דיון כללי האם יש לבעל אחים, אלא זו תביעה נפרדת לכל יצור ויצור, ובכל תביעה מוכרע עפ"י רוב דאין יצור זה מחייב את האשה להיזקק לו, ודו"ק.

ז.

וראה בספר אגן הסהר (עמ' 730) שהביא בשם אחד מגדולי פוסקי דורינו שליט"א*. שצריך לחוש ולאסור להעביר מת בתוך מנהרה, והגר"א גנחובסקי זצ"ל הוכיח מתוס' ביבמות (לו, ב) דאי"צ לחוש, מצד מיעוט שאינו מצוי. וצ"ע, דמכיון שהרוב אינו סותר למיעוט, א"כ מוכח ממתני' בטהרות, דבעי' למיחש. וראיתי מובא בשם הגר"ד לנדו, ר"י סלבודקא, דאמר שעל

א). ובשיחה עם המחבר, הרב שמואל פיש שליט"א, אמר שכמדומה דמיירי בהגר"נ קרליץ זצ"ל - אמנם, צ"ע מדוע אי"ז נדפס בחוט שני על טומאת כהנים, שיצא לאור לאחרונה.

בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטטיסטיקה] שמוג

האנשים הנמצאים במנהרה יש גדר של כל דפריש, שהם פרשו לתוך המנהרה. וצ"ע, דעדיין מתוך הקבוצה הסטטיסטיקה אומרת שאחד מהם הוא כהן.



ח.

ועתה נדון האם מצד טומאת אהל איכא חששא בכה"ג, דלכא' המכונית היא ג"כ אהל, אולם קי"ל (עירובין ל, ב) דאהל זרוק לאו שמיה אהל, וכך פסק הרמב"ם (פי"א מהל' טומאת מת ה"ה), ומכונית לכא' הו"ל אהל זרוק, וכ"כ בחזו"א (נזיר סי' קמ"ד סק"ח).

אמנם, יעוי' במשנה למלך (פי"א מהל' טומאת מת ה"א) אליבא דהרמב"ם, וז"ל: עוד נראה לי לומר, דהא דקי"ל אהל זרוק לאו שמיה אהל, היינו דוקא כשהוא באויר, אבל כשמהלך ע"ג קרקע אף רבי מודה דחשיב אהל, שכן מדויק בלשון רבינו "שידה תיבה ומגדל הפורחים באויר", ומוכח שבמהלכים ע"ג קרקע הוי אהל, ובהכי ניחא ממש, רבינו (פ"ה מהל' נזירות הי"ח) הנכנס לאהל המת בשידה תיבה ומגדל, ובא חבירו ופרע את גג המעזיבה עליו מדעתו הרי זה לוקה וכו', וקשה כיון דקי"ל אהל זרוק לאו שמיה אהל, כבר נטמא בכניסתו לאהל המת, אלא ודאי דלא אמרי' אהל זרוק לאו שמי' אהל, אלא דוקא כשהוא באויר, אבל כשהתיבה מהלכת ע"ג קרקע אף רבי מודה דחשיבא אהל, ע"כ דברי המשנה למלך.



ט.

ובשו"ת ויאסוף שלמה (דף פ"ז ע"ג) כתב ללמוד הלכה למעשה מדברי המשנה למלך להתיר למכונית לנסוע על גבי קברים, דשפיר הויא חציצה בין הטומאה למכונית, ושפיר דמי, ע"ש. וכן העלה בשו"ת כפי אהרן – אפשטיין (סי' ס"ו), בהסתמכו ע"ד המשנה למלך, ע"ש. ועי' לשדי חמד (מערכת א' כלל רכ"ח) שלמד מדברי המל"מ שאם הסוכה היא ע"ג עגלה, והעגלה מהלכת על הארץ, לכו"ע חשיבא אהל, אלא שהרב אהל יעקב מנשה כתב להוכיח דלא כדברי המל"מ, ע"כ. ועי' בספר כל בו הל' אבילות (ח"א עמ' ע"ח), שמביא בשם הגאון רבי ישעיה זילברשטיין וצ"ל שהסתמך ע"ד המל"מ להתיר להלכה למעשה. וכן בשו"ת זכרון יוסף – שטיינהרט (חיו"ד סי' כ"ג ד"ה ומיהו) כתב כהמשנה למלך, שכיון שרגלי המכוניות נוגעות בקרקע הוי כמונח על הארץ דהוי אוהל מעליא. וכן שמעתי ממור"ר, רה"י הגרי"ג אדלשטיין שליט"א, ולא דמי כלל לעוף הפורח באוויר (אהלות פ"ח מ"ה), ע"ש. וכן פסק הגאון רבי יצחק אלחנן [הובאו דבריו בשו"ת מלמד להועיל (חיו"ד סי' קס"ג), ובשו"ת ברכת רצ"ה (סי' י"ב)] שיש להתיר לנסוע ברכבת שע"ג קברים, ואע"ג דאהל זרוק לאו שמיה אהל, מ"מ יש לסמוך על המשנה למלך שאם השידה נגדרת ע"ג קרקע לכו"ע הוי אהל. ולפי"ז במכונית בתוך מנהרה יש להקל, מכיון דלדברי המל"מ לא חשיב אהל זרוק, וא"כ הר"ז חוצץ מפני הטומאה, לגבי הכהן היושב במכונית, וכן בכך חוצצים את הטומאה מהמכונית של החברא קדישא.

שמד בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטטיסטיקה]

אולם, יעוי' בטעם ודעת על הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"א ס"ק ל"ח), שכתב וז"ל: "הפורחין באויר: אין הכוונה שפורח באויר ממש בלא סיוע מלמטה, אלא בין בנישאין ע"י אדם בין בנישאין ע"י שוורים, בין שנגררים ע"ג הארץ, בין שיש להם גלגלים, ובין שאין להם, בכל אופן בשעת טילטולו כיון שהוא מיטלטל ואינו מונח הוי אהל זרוק ואינו חוצץ, והמל"מ צידד בתירוץ אחר דמש"כ הרמב"ם פורחין באויר הוא דוקא, אבל אהל הנגרר ממש ע"ג הארץ הר"ז אהל וחוצץ, אבל האחרונים הסכימו שגם הרמב"ם לא נתכוין לזה, וגם המל"מ בתירוץ זה מודה דדעת שאר ראשונים אינה כן" עכ"ל הטעם ודעת. ועי' שם בשער הציון (ס"ק ק"ד), שכתב וז"ל: "ועי' בשו"ת זכרון יוסף (סי' כ"ה) שכתב שפשוט שאם יש לתיבה גלגלים גם המל"מ מודה דלאו שמי' אהל, והיה נראה דאין נפק"מ בן עם גלגלים ללא גלגלים אלא עיקר הכוונה לחלק דבמקום שלאחר הדחיפה הר"ז הולך מעצמו, ובו מונה כח ההנעה לאו שמיה אהל, [וה"ה בתיבה שתגלגל בשיפוע ההר וכיוצ"ב, אפי' לדעת המל"מ לא תהא אהל] אמנם לכא' מההיא דעירובין מוכח טפי מינה, דהא היו יכולים לדחוף בנחת ומשמע דלעולם מיקרי אהל זרוק כיון שהוא מצד עצמו נוסע, וצ"ע בזה".

ועי' בשו"ת יביע אומר (חי' יו"ד סי' נ"ב), שפסק להלכה להתיר למכונות לנסוע ע"ג קברים, בהסתמך ג"כ ע"ד המל"מ. וצ"ע, דאפי' אי נימא דלא מיקרי אהל זרוק, מ"מ הו"ל דבר המקבל טומאה, וכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ מפני הטומאה. וראה בחזון עובדיה (אבלות ח"ב עמ' נ"ז), שהביא בשם כמה אחרונים, דמכונות לא מקבלת טומאה, והיינו עפ"י המשנה באהלות (פ"ח ח"א) דכל נטיות האהלים כאהלים. אולם, יעויין בחזו"א (אהלות סי' ט' ס"ק י"ג), דס"ל דבכלי מתכת לא אמרי' להך כללא, יעו"ש.

י.

לכאורה, אפשר לומר שהמכונות היא "כלי הבא במידה", מכיון שכמעט כל המכונות ראיות לקבל יותר מארבעים סאה, וא"כ לכאורה אין המכונות מקבלת טומאה, וממילא אין טומאה גם לכהן היושב בה. אולם, א"א לומר כן, מתרי טעמי. חדא, דמבואר בר"ש (אהלות פ"ד מ"א) דהיינו דווקא בכלי עץ, ומכונות הו"ל כלי מתכת². ועוד, דבמתני' בכלים (פט"ו מ"א) מבואר לגבי דרדור, דאם זה עם גלגלים לא אמרי' הך דינא דכלי הבא במידה [ודינא ד"כלי העשוי לנחת אינו מקבל טומאה" (חגיגה כו, א וברמב"ם פ"א מהל' מטמאי משכב ומושב הי"א)], היינו דווקא אם יחד אותו לנחת, ודו"ק].

יא.

ולכא' יש להקשות עוד דהאיך מותר לטוס עם מת מעל מקום ישוב, הא מבחינה סטטיסטית הוא מאהיל על כהן ומטמא אותו. אמנם, בזה יש לדון, דעל כל רגע ורגע יש רוב, ולא דנים

(ב). הערת העורך: כמו כן, קשורה לכאן השאלה מאיזה מתכת עשויה המכונות, למאן דאית ליה (מרן הגאון רבי משה פיינשטיין) שלא לכל מתכת יש לה דין מתכת לעניין זה, אלא רק למתכת שנוכרה בפסוק.

בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטטיסטיקה] שמה

את כל זמן הטיסה, וכמו הנידון לגבי פסי"ר, האם דנים את כל זמן הפעולה, או כל רגע ורגע.

ועוד יש להקשות, דלכאורה יהיה אסור לכהן לעבור במנהרות בכבישים, ולא משום דבעי' למיחש שמא עובר שם מת, דאי משום הכי הא הו"ל ספק טומאה ברה"ר וטהור [אמנם, איכא פלוגתא אי ד"ז נאמר אף לכתחילה, עי' במנחת חינוך (מצוה רס"ג אות ל"ד), ובמרחשת (ח"ב סי' א'), ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' ק'), יעו"ש.], אלא מדינא דסוף טומאה לצאת, כמבואר במתני' באהלות (פ"ז מ"ג) וברמב"ם (פ"ז מהל' טומאת מת ה"ב), והיינו שמקום שהמת עתיד לצאת ממנו נטמא. אמנם, במנהרה המת עדיין לא נכנס, וא"כ הו"ל סוף טומאה ליכנס, ולא אמרי' הכי, אך יעוי' ברמ"א (יו"ד סי' שע"א ס"ד) בשם הפוסקי מהרא"י (סי' כ"ה) והכל בו, להחמיר בשער העיר, למרות שאין רצף באהל שמחבר ביניהם, מ"מ מכיון שהמת עתיד לעבור זה מטמא. ואמנם, הרמ"א שם סיים "והמיקל לא הפסיד במקום שלא נהגו להחמיר", אבל הש"ך (שם סק"ט) כתב שיש להחמיר בחדר הטהרה, אף כשהמת עדיין לא נכנס [עי' רש"י חולין (קכה, ב ד"ה מה שבתוכה טהור) ודו"ק]. ועי' בדגול ומרבבה ובפתחי תשובה (שם סק"ח) שצידדו להקל בזה, וכ"כ להקל במהרי"ל (סי' ק"ג), תרומת הדשן (ח"ב סי' כ"ד) בשם הר"ש, רדב"ז (סי' תע"ו) ביאור הגר"א (יו"ד סי' שע"א), חזו"א (אהלות סי' ט"ו סק"ב), שהוכיח שכן דעת הראב"ה. ועכ"פ מדי ספיקא לא נפקא, ותליא בשאלה אי סוף טומאה לצאת הוי דין דאורייתא או דרבנן. יעויין ברש"י ביצה (יח, א), עירובין (סח, א), ספר האשכול (אלבק. הל' טומאת כהנים), ראבי"ה (סי' תקפ"ה), ח' הר"א (נדה כז, ב), שטמ"ק (ביצה שם), מהר"י קורקוס [פ"ז מהל' טומאת מת ה"ב], וכן דעת הרמב"ן והריטב"א בכתובות י"ז דהוי הלכה למשה מסיני, וא"כ ספיקא לחומרא [וזאת, מבלי להיכנס לענין ס"ט ברה"ר אי הוי דין לכתחילה או בדיעבד, וכמשנ"ת]. ומאידך גיסא, יעוי' ברש"י (ביצה י, א) ובחולין (קכה, ב), ר"ש (אהלות פ"ג מ"ו), מאירי (ביצה י, א), רע"ב (אהלות פ"ז מ"ג), וכן דעת היש"ש (פ"ה דב"ק דיני בריה), דאי"ז אלא עיקרו דאורייתא. וכן דעת המבי"ט בקרית ספר (פ"ז מהל' טומאת מת ה"ב), ובשו"ת מהרי"ט (סי' י"ד) דלא הוי אלא מדרבנן.

ולפי"ז, בכביש בגין בירושלים, המחבר בין הדסה עין כרם ושערי צדק למרכז העיר, ומעתה בואו חשבון, הרי באר"י מתים כ-140 בנ"א בכל יום רח"ל, וא"כ באזור ירושלים מתים לפחות 15-20, וא"כ ברוב שעות היממה המנהרה היא במצב שהמת עתיד לעבור שם.¹

אולם, הגר"א גרבוז שליט"א, ר"י ארחות תורה, כתב לי לחלק עפ"ד הש"ך (יו"ד סי' שע"א סק"ט), דדוקא הפתח שעומד לצאת מהחדר, בזה אמרי' סוף טומאה לצאת, אבל עיקר החדר אמרי' אין דרך טומאה ליכנס. וה"נ כאן, המנהרות חשיבי כמו סוף טומאה ליכנס, אמנם י"ל דבמנהרה חשיב כמו דאיכא ב' פתחים פתח יציאה ופתח כניסה. אך י"ל דלא חשיב פתח יציאה, אלא הוי ב' מקומות דכניסה, ולכאן לא חשיב דרך טומאה לצאת, דזה רק בפתחי המת, ולא בבית שדרך טומאה ליכנס שם. עכ"ל הגר"א גרבוז במכתבו. אולם, לפ"ז יל"ע במנהרה חד כיוונית [וכגון בכביש 443], דשם הפתח יציאה משמש רק ליציאה, וצ"ע. והגר"י משה זאב איתן

ג). אמנם, יש בירושלים גם את בית החולים הדסה הר הצופים, אבל עדיין המציאות היא שיש כ-10 מתים ביום בעין כרם ובשערי צדק, אותם מעבירים תוך 3 שעות מהפטירה. וממילא, עדיין מדובר בספק בכל שעות היממה.

שמו בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטיסטיקה]

שליט"א, מר"י נתיבות חכמה, אמר דודאי שבמנהרה לא אמרי' סוף טומאה לצאת, דאטו בכל עץ וגגון וכדו' יהיה אסור לעבור, משום סוף טומאה לצאת. ויל"ד בטענתו, מכיון דבכל עץ יש רוב שלא יעבור תחת עץ זה, משא"כ במנהרה. ועי' במש"כ בזה הגרי"ב שרייבר שליט"א בספרו נתיב הדעת (אהלות סי' כ"א). ובחוט שני על טומאת כהנים כתב דלא חיישי' להך חומרא דהרמ"א לגבי שער העיר.

ומצד ספק טומאה ברה"ר, אי נימא דאי"ז דין לכתחילה, ולכתחילה אסור לכהן להיכנס לספק טומאה ברה"ר מדין ספק דאורייתא לחומרא, מ"מ משום הא גרידא אין לאסור לכהן להיכנס למנהרה, משום דקי"ל (טהרות פ"ו מ"ד) דהיכא דיש רוב לטהר אפי' בספק טומאה ברה"י טהור. וא"כ ברוב הזמן אין מתים שעוברים בפועל בתוך המנהרה, ודו"ק.

[וכשהצעתי ענין זה לפני הגרב"מ אזורי שליט"א, ר"י עטרת ישראל, אמר דאין לחשוש מצד איסור לטמאות כהן, כיון שהכהן הוא מתעסק. ובמחכ"ת זה אינו, דהא מבואר ברמ"א (י"ד סי' שע"ב ס"א) דמחוייבים להעיר כהן שישן, והא אין לך מתעסק גדול מזה. וכמו"כ, היה מי שכתב קונטרס שלם להתיר על סמך הסברא של מתעסק, והוי פסיק רישא דלא נח"ל. אולם כ"ז אינו נכון, משום דמתעסק שייך רק בדברים שהאיסור הוא הפעולה, ולא כשהאיסור הוא התוצאה, כמו בטומאה שהאיסור הוא בתוצאה. והי' מי שאמר שהדין של טומאת כהנים מתחלק לב' דינים: האחד, שלא להימצא במצב של טומאה, וזהו גם אם הכהן כבר טמא; והדין השני, שלא להיכנס לדינים של טומאה. והדין השני, שלא להיות בדינים של טומאה, הוא החל על האחרים, משא"כ הדין שלא להימצא במצב שבעיקרון גורם טומאה גם אם הוא כבר טמא, האיסור הוא רק על הכהן עצמו. אולם זה ליתא, והראיה מדברי הרמ"א על כהן ישן שנמצא באהל המת, ולא כתב כהן ישן שנמצא באהל שעתידי לבוא בו מת, ומוכח דאע"ג שהכהן כבר נטמא מוטל עלינו להפרישו מן הטומאה, ודו"ק].

יב.

ומתחילה עלה בדעתי הצעה לפתרון, דישימו את המת בתוך צמיד פתיל, כלומר בתוך מגירה מחרס. אולם אי"ז פתרון, מכיוון דצמיד פתיל אינו מביא את הטומאה, וחוצץ מפני הטומאה, רק אם יש טהרה בתוך הצמיד פתיל, ולא כשהמת הוא בתוך הצמיד פתיל.

וחשבתי על פתרון נוסף, שהמת יהיה בתוך פשוטי כלי עץ, דהיינו שישימו ארבעה לוחות עץ, במרחק מסוים זה מזה, ואז זה יהיה דבר שאינו מקבל טומאה, ויחצוץ מפני הטומאה. אולם, הגר"י קורלנסקי שליט"א דחה פתרון זה, משום ד"פשוטי כלי עץ" אינו דין כשלעצמו, וכל כמה דהמכונת הו"ל אהל זרוק, א"כ פשוטי כלי עץ שבתוכה נמי נחשב "זרוק", ואינו חוצץ מפני הטומאה. אולם, יעוי' בחידושי הריטב"א (עירובין ל, ב) דבפשוטי כלי עץ לא אמרי' דין "אהל זרוק". והביאור בזה נראה לומר, דדוקא ב"אהל" איכא דינא דבעי' קבוע ולא זרוק, משא"כ בפשוטי כלי עץ, דהוי מדין "חציצה", לא בעי' דבר קבוע. וראה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סי' ס"ב), דהביא פתרון זה בשם המהרי"ל דיסקין לגבי רכבים שנוסעים על קברים. ועי' בתשובות

בעניין הכנסת מות למנהרות בכבישי ישראל [ובעניין לילך אחר סטטיסטיקה] טימו

והנהגות (ח"א סי' תרע"ח) שהביא פתרון זה לגבי מטוסים. וכן כתב הג"ר משה שאול קליין שליט"א, בספרו ויקהל משה עה"ת (פרשת חוקת). וכעת מצאתי בספר "אשרי האיש" (יר"ד ח"ב עמ' של"ז) מפסקי הגר"ש אלישיב זצ"ל, שאמר דאי"צ הח"ק לחוש לכהנים, משום דאי"ז מוחזק, ודבריו צ"ב.

יג.

והן עתה מצאתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סי' רל"ח), שכתב על דברי הגר"י זילברשטיין שליט"א [כמדומה שכוונתו אליו], שעורר על כך שאסור להכניס מת לתוך מטוס, משום שמטמאים את הכהנים הנמצאים במטוס, ועי"ש שהעלה להקל משום שהסדר הוא שמכניסים את המת, ולאחמ"כ עולים האנשים, וא"כ אי"ז מטמא כהן בידיים [ויעו"ש שביאר מדוע אין בזה לפני"ע]. וסיים וכתב וז"ל: "ולכן אם כי שאיני מורה היתר לשלוח מתים במטוס, מ"מ גם אין בדעתי לאסור, ואיני מצטרף ליוזמתו להחתים רבנים שאסור מן הדין לשלוח מתים לקברים באר"י". ומעתה, הרי במנהרה ל"ש היתר זה, משום שמכניסים את המת בזמן שהאנשים נמצאים כבר במנהרה. ובחזו"מ פסח דהאי שתא עליתי להגר"מ שטרנבוך שליט"א, ושאלתיו על נושא המנהרות. ואמר הגר"מ דאיה"נ, דלפי החזו"א דמכונת הו"ל אהל זרוק יהיה אסור. וראה בכ"ז מש"כ בספר אפיקי מים בפתיחה למס' טהרות. ואפשר להאריך עוד בהאי עניינא, אך את אשר הלב חושק הפנאי עושק ועוד חזון למועד בעזהש"ת.

ולאחרונה (תמוז תשע"ז), יצא מכתב מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א ורבני העיר בית שמש לחברה קדישא שלא להעביר מתים דרך מנהרות הראל בכביש 1, משום החשש של טומאת כהנים. והצעתי בפני הג"ר שלמה פרטיג שליט"א (שאף הוא חתום על המכתב) את הפיתרון הנו' לשם את המת בתוך פשוטי כלי עץ.

וכמו"כ, בעלון תורת הטהרה (גליון מס' 2) הביא מהגאון רבי מנחם מנדל לובין שליט"א שראוי לכהנים לחוש ולהחמיר שלא לעבור דרך כביש 1, אלא דרך כביש 443, שבו המנהרה קצרה יותר וחד צדדית.

ומהגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א שמעתי על מעשה שכהן שהיה בתוך המנהרה, וראה לצידו רכב של חברה קדישא, וידע שיש בתוכו מת, והסתפק האם הוא היה צריך לצאת רגלית מהרכב לכיוון ההפוך, כדי שלא להיות עם המת במנהרה. אולם עי"ז י"ל שבדרך כלל מבחינת הזמן, ללכת רגלית יקח לו יותר זמן מאשר להמשיך ולעבור במנהרה בתוך הרכב.

וכמו כן, יש לעורר במי שנקטעה אצבעו רח"ל, ומחברים לו אותה בצורה מלאכותית, שאסור לו להכנס לשום מקום ציבורי, ואפשר שאף לביתו אסור לו להכנס, אם יש לו שכנים כהנים. ואם הוא עצמו כהן, לכאור' אסור לו לחבר את האצבע, שהרי בינתיים הוא עובר איסור דאורייתא, וזו הערה חמורה.

ועוד יש לעורר על כהן המאושפז בבית חולים בחדר נפרד, ובאו שני חבריו לבקרו, שלכאור' עי"י יציאתם החדר נהיה רשות היחיד, וספיקו טמא, משא"כ כשהם היו בחדר, שהחדר נחשב רשות הרבים, כמבואר בנזיר (נו, א). וראה מש"כ בזה במנחת רפאל (ח"ג סי' כ"ג).

וכמו"כ יש לדון היאך מותר לפתוח דלת של מחלקה כשיש מת בבית חולים [במקומות שאין דלתות כפולות], וא"כ איך מותר לו להביא את הטומאה למחלקה, שהרי גורם בכך שמטמא כהן, שהרי מבחינה סטיסטית ודאי שיש כהן בכל מחלקה? והערה זו שמעתי מהג"ר יהודה צארום שליט"א, ואמר שהוא עצמו מקפיד שלא לפתוח את דלתות המחלקה, אלא הוא מחכה שאדם אחר יפתח. ועוד העיר הגאון שליט"א שנשים שיודעות שהעובר שבגופן מת רח"ל, והן מחכות כמה ימים שיוציאו אותו מגופן, ובזמן זה הן מטמאות, ולא מודיעות על כך. וזו ג"כ נקודה הלכתית שאין לה פתרון מעשי בטווח הנראה לעין.

ויש לדון עוד על המצב כיום בענין סוף טומאה לצאת בבתי חולים, שצריך לסתום את כל הפתחים והמעברים בין המחלקות, וע"כ עושים רשת בתעלות המזגנים עם חורים קטנים, כדי שלא תהיה אפשרות לעבור אפילו כזית מן המת. ולא ברירא לי מה פתרו בעניין צינורות הביוב, שעוברים ממחלקה למחלקה, שאמנם הם מלאים מים, אבל אפשר להעביר בהם כזית מן המת, וכן הצינורות שמעבירים בהם בדיקות רפואיות למעבדות, שגם על ידם אפשר להעביר כזית מן המת, וצ"ע בזה.

והצעתי הערה מעשית זו לפני גדולי הדור שליט"א, ולצערי לא קיבלתי תשובה המניחה את הדעת, ולכאור' מכשילים כל יום כהנים בטומאה, ועוברים בלאו דאורייתא, ד"לא יטמאו" ובלאו דלפנ"ע, דאף בשוגג עוברים, כמבואר ברמב"ם (פ"י מהל' כלאים הל' ל"א), יעו"ש. והשי"ת יאיר עיני.



אוצר חושן משפט

נאמנות במילתא דעבידא לאגלויי ♦ מעמד הדיין בימינו ♦ שליחות
לדבר עבירה ובקיום מצוה

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

נאמנות במילתא דעבידא לאגלויי

בכמה מקומות בש"ס מובא נאמנות עד אחד מדינא דמילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי, במאמר זה נגדיר נאמנות זו.

בר"ה כב, ב גבי קדוה"ח מבואר דעד אחד נאמן על קדוש החודש מדין דבר דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי, וכן פסק הרמב"ם בהל' קדוה"ח פ"ג הי"ד. וכתב המנ"ח מצוה שא דמוכח דמדין עבידא לאגלויי נאמן עד אחד מהתורה, וכן דן בזה בטו"א בר"ה שם. והנה, דין זה נזכר גם בבכורות לו גבי מום בבכור, דנאמן לומר דהוי מום וראוי לשוחטו בחוץ מדין עבידא לאגלויי, וגם מכאן מוכח דהנאמנות היא מהתורה. ומצינו בכמה ראשונים שכתבו גבי נאמנות אדם לומר ישראל אני, דהוי מדין עבידא לאגלויי וכו'. ראה ריטב"א ונמק"י יבמות מו, שכתבו "דמלתא דעבידא לגלויי הוא ולא משקרי אינשי וכן מעשים בכל יום". ומצינו בכמה ראשונים ביבמות לט ע"ב שהזכירו ד"ו לענין הכרת אח, ראה ברי"ף שם וברמב"ם בהל' יבום פ"ד ה"א, ובתוס' רי"ד שם, ובאור זרוע בהל' חליצה (סימן תרעב אות ט), והאריכו בזה בשו"ת תשב"ץ (ח"א סימן פג), ובריב"ש (סימן קנה). וכן ביבמות עז. לגבי דין עמוני ולא עמונית מבואר דהנאמנות היא מהתורה, וכמש"כ בשרש יעקב שם, עי' בדבריו. ועי' בבית שמואל (סימן קעז סק"ז), שכתב בהא דאשה נאמנת להעיד על גדלות דב' שערות דהוא מדין דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי. ויעוי' בדברי אבי מורי, הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל, ראב"ד בת"א, שהאריך בענין זה בפסקי בתי הדין הרבניים כרך ט (מעמוד 363 עד עמוד 384), בנידון עולה מרוסיה האומר ישראל אני, אם נאמן.



בממון אין נאמנות לעד אחד אף בדבר שעשוי להגלות

והנה, ברמ"א בשו"ע חו"מ סי' ל סי"ד כתב דאין חילוק בדיני ממונות בין מילתא דעבידא לאגלויי או לא, וצויין המקור מהריב"ש סימן קפא. ובקצות החושן בסימן לט סק"א, וכן בסימן מט סק"ב, הביא דהתשב"ץ חולק בזה וס"ל דמהני גם בממון, אלא דהתשב"ץ כתב דהוא דווקא בעביד לאגלויי בכל העולם וכו'. ועי' בתשובת התשב"ץ שם בח"א סימן פג, דנאמנות זו אינה מדין עדות אלא כאומדנא, עי"ש בארוכה. ובמי נפתוח ביבמות פח ושם לט ביאר את דברי הרמ"א דנאמנות בעבידא לאגלויי אינו דבר ודאי דאינו משקר, אלא הוי מגדר רוב, דרוב בני אדם אינם משקרים בדבר שעתיד להגלות, ולכן לא מהני לענין הוצאת ממון, דאין הולכין בממון אחר הרוב, ומשו"ה כתב הרמ"א דלא מהני עבידא לאגלויי בממון. וכן מצאתי הגדרה זו בשו"ת תורת חסד (אב"ע סימן יז אות מ), ובשו"ת בית יצחק (אב"ע ח"ב סימן יב אות יב).

אכן, השב שמעתתא בש"ז פ"ב כתב להוכיח כשיטת הסוברין דעד אחד המעיד על מיתת הבעל נאמנותו אינה אלא מדרבנן. וז"ל: דאי משום מלתא דעבידי לגלויי נראה כיון דדבר שבערוה ילפי' דבר דבר מממון וגבי ממון לא מהימן עד אחד אפי' במלתא דעבידי לגלויי וכמו שהוכיח הריב"ש בסימן קנה וסי' קפא וכן פסק הרמ"א סימן ל ס"ד דבממון לא מהימן עד אחד במלתא דעבידי לגלויי, א"כ ה"ה בדבשב"ע לא מהימן במלתא דעבידי לגלויי עכ"ל השמעתא. וכ"כ ההפלאה בספרו נתיבות לשבת (אב"ע סימן יז [במהדו"ח הוא בעמוד פח סק"י]).



נאמנות ע"א במיתת הבעל אם היא מהתורה

בריטב"א ביבמות פח, א מפורש בשם רבו הר"ם כתב דנאמנות ע"א במיתת הבעל הוי מהתורה מדין עבידא לאגלויי. ולשיטתו צ"ל דאפי' אם הוא יסבור דבממון אין נאמנות מחמת דעבידא לאגלויי, מ"מ מהני לעדות מיתת הבעל. והטעם בזה הוא משום דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי לא הוי חזקת ודאית אלא בגדר רוב, וכנ"ל, וכיון דבממון קי"ל דלא מהני רוב, לכן ל"מ בממון, וכנ"ל מהתורת חסד והבית יצחק ומי נפתוח, משא"כ בדבשב"ע שפיר נאמן, דהרי רוב מהני בדבשב"ע, כמפורש בריש גיטין דרוב ספרא מיגמר גמירי.

ובזה ניחא קושיית החזו"א (אב"ע סימן כב סק"ב), שתמה על הריטב"א, דאם ע"א נאמן מהתורה על מיתת הבעל אמאי אין האחים נכנסים לנחלה על פיו. והתירוץ הוא דאכן לענין ממון ליכא נאמנות בעבידא לאגלויי, וכדפי'. והדברים מפורשים בהגר"א על דברי הרמ"א בחו"מ שם, שכתב דראיה לרמ"א מהא דאין מורידין לנחלה עפ"י ע"א עי"ש [ועי' נובי"ק (סימן ז), שהוכיח דרוב מהני בדבר שבערוה, וכ"כ החת"ס (אב"ע ח"ב סימן קא), ועי' אב"נ אב"ע (קט"ס קז)].



שיטת הרמב"ם בנאמנות עד אחד על מיתת הבעל

יעויין בכל דברי הרמב"ם בסוף הל' גרושין שהאריך בגדר נאמנות עד אחד על מיתת הבעל, וז"ל: "אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד כו' שלא הקפידה תורה על העדאת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים כו', אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני לא הקפידה תורה עליו שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר, לפיכך הקלו חכמים בדבר זה והאמירו בו עד אחד וכו'". וכבר העירו הנ"כ שם דצ"ע בדבריו, דפתח דנאמנות ע"א לומר מת בעליך הוי תקנת חכמים, והמשיך דמד"ת מהני, דהוי עבידא לאגלויי, וסיים דהוי תק"ח. אכן, מקורו מהש"ס, שבו מוזכר בעדות על מיתה ענין זה, הוא בעדות על מיתת היבם, דאמרי' דהנאמנות בזה היא מצד עבידא לאגלויי, ראה בגמ' יבמות צג ע"ב.

והפוסקים נחלקו בשיטת הרמב"ם אם ע"א נאמן מה"ת במיתת בעלה, וכ"כ המ"מ והרמ"ך ובנוב"י קמא (אב"ע סימן לד), אמנם בלח"מ שם נקט דגם להר"מ הוי תק"ח. והפנ"י (כתובות כב)

הביא מקור דהוי מה"ת מהספרי פ' שופטים, דדרשינן דלא יקום עד אחד וכו' אבל קם הוא לעדות אשה [ובנוב"י שם כתב דהיינו היכא דהוי עד כשר, משא"כ באשה ובפסולין הוי דרבנן]. וכ"ה שיטת הריטב"א בסוגיין, דע"א נאמן מה"ת דמלתא דעבידא לאגלויי וכו', וניתן לחכמים לקבוע אם הוי עבידא לאגלויי וכו', עיש"ה. אולם בדעת הרמב"ם צ"ע, ממש"כ מפורש בהל' עדות פ"ה ה"ב, דמדבריהם האמינו לעד אחד בעדות אשה שיעיד לה שמת בעלה, הרי דהוי רק מדרבנן. עוד הקשה הריב"ש שם, דמהסוגיא ביבמות פח מוכח דנאמנות ע"א הוי דרבנן וחשיב דהותרה ברשות ב"ד, ולהכי בבבא בעלה קנסוה, דאם הוי מה"ת אמאי קנסוה, ומ"ש משני עדים. ועי' עוד בחזו"א שם (סימן כב סק"ג).

פסק ב"ד עפ"י אומדנא

והנה, כבר עמד בחידושי הרי"ם באב"ע סימן טז [ונתכוונו לדבריו באבן האזל ובאבי עזרי בסוף הל' גרושין], על דעת הר"מ כאן, ונבאר דבריו בתוספת דברים. והוא מפרש זאת עפ"י דהר"מ בפכ"ד מסנהדרין, דהדיין יכול לפסוק באומד אף בלי עדים, ודין עדים הוא אף בלא ידעינן שכן הוא, ונשנו הדברים בר"מ ביסוה"ת פ"ז ה"ז, במה שמדמה קבלת דברי הנביא לעדות עיש"ה. ומצינו כיו"ב בדינא דערכאות (גיטין י, ב) דהגויים נאמנים, דלא מרעי נפשיהו, והיינו דל"ה מתורת עדות אלא מדין אומדנת הב"ד. ולכאורה כך הוא גם באיסורין, דהב"ד יכולים לפסוק עפ"י האומד [ועי' אבי עזרי, שכתב גבי משה ואהרן, דאף דמדין עדות פסולין, אמנם מדין אומד ב"ד יהני]. ולפ"ז י"ל בדעת הר"מ, דהא דע"א נאמן במת בעליך ה"נ הוי מה"ת, מדין אומד הדיינים להאמינו, כיון דעבידא לגלויי ודייקא ומינסבא, ומכח אומדן ב"ד נאמן מה"ת. וזהו הביאור דבע"א חשיב נאמנות מצד הב"ד, היינו דרך ע"י אומד הב"ד אית ליה תורת נאמנות, וניחא היטב קו' הריב"ש הנ"ל. אמנם, יש להעיר דדין אומד הדיינים נאמר רק בדיני ממונות, וגם בזה יש לדון דלא מהני להוציא ממון (וראיה לזה מהא דאין עד נעשה דיין, אף דאיכא לאומד על הדבר). וא"כ חידוש גדול לומר דמהני בדבר שבערוה לפסוק עפ"י אומד הדיינים.

ומצאתי כעת בנתיבות המשפט בסי' ט"ו סק"ב שעורר כן על השו"ע שם סעיף ה שכ' כרמב"ם הנ"ל דיש לדיין לדון דיני ממונות עפ"י הדברים שדעתו נוטה וכו' וז"ל: ולכאורה תימה דהא אפי' ראה כשנעשה עד אינו נעשה דיין ואין לך אומדנא דמוכח גדול מזה שהוא בעצמו ראה המעשה ואפ"ה אסור לו לדון עי"ש תירוצו דלענין להוציא ממון לא מועיל אומדנא של הדיין, ובהמשך כ' הנתיבות שם דאיכא חילוק בין אומדנא הידועה לכל העולם ובה"ה בגדר עדות, משא"כ באומדנא הידועה לדיין לבדו פסלו רחמנא בגוזה"כ עכ"ד הנתיבות. ובנחל יצחק להגרי"א (סימן טו) הביא את הנתיבות וחולק על דבריו, אך סיים דמהא דאין עד נעשה דיין אין להוכיח כי שם זה גוזה"כ. וע"ע באמרי בינה הל' דיינים (סי' כ"ד), ובזכר יצחק (סימן יח סק"ב), ובקוב"ש (ח"ב סי' לח) סברות נוספות בזה, וכתבתי בזה במאמר בהאוצר גליון כב עמוד שטז ולהלן.

מסקנות בשיטת הרמב"ם בזה

ולכן נראה לבאר בדעת הר"מ באופן אחר. ובהקדם הא דהר"מ הזכיר טעמא דעבידא לאגלויי, וצ"ל דהילפותא דבר דבר מממון היינו דצריך ב' עדים בדבר שבערוה, אך אין הגדרים בערוה וממון דומים, דבממון להוציא ממוחזק בעי כח ב' עדים, דעל פי שני עדים יקום "דבר", אבל בערוה שפיר יכול לפסוק עפ"י האומדנא דעבידא לאגלויי. וחזינן בכמה דוכתי, כגון באשה שאמרה לבעלה גרשתי, דנאמנת מחמת חזקה דאין האשה מעיזה פניה בפני בעלה, הרי דאומדנא זו מהני בערוה, אך לא מהני לענין שתוכל להוציא כתובתה. וראה ברשב"א כתובות יא, שכתב דלגבי ממון בעי ראייה ברורה, אבל לענין איסורין וכן דבשב"ע א"צ ראייה ברורה, עיש"ה, ועי' במ"מ פט"ו מאישות הכ"ו. ובוה מיושבת קושיית השמעתא הנ"ל, דאיך מהני עבידא לאגלויי בדבר שבערוה, הרי לרמ"א ל"מ להוציא ממון. אלא דשאני ממון, דבעי ראייה ברורה, ועבידא לאגלויי ל"ה בגדר ראייה ברורה, משא"כ בערוה, א"צ ראייה ברורה וכמש"נ.

ובשו"ת רע"א קמא (סימן צב ד"ה ואף), בתו"ד הגדיר ענין עבידא לאגלויי, דהוי בטבע דאינו משקר, ובמיתת הבעל הוי בצירוף דייקא ומינסבא. ובתו"ד נקט שם דבממון מהני עבידא לאגלויי, ולא הזכיר את דברי הרמ"א הנ"ל, אלא ציין לשו"ע סימן מט ס"ב. אך שם כבר כתב הקצות דכיון דהוי רק חשש דדבריהם מהני בעבידא לאגלויי, אף דלרמ"א ל"מ בממון, עי' בדבריו. ולפלא שרע"א כאן לא הביא את דברי הרמ"א הנזכר דל"מ בממון. אך עכ"פ נראה ברע"א דבמיתת הבעל, להנך שיטות דע"א נאמן מהתורה מדין עבידא לאגלויי, הוי בצירוף טעמי' דדייקא ומינסבא. ועיין עוד באור שמח בהל' גרושין פ"ב, שכתב דבעל דבר ונוגע אין נאמנות מדינא דעבד"ל, ודוקא במת בעלי אמרי' כן משום עיגונא מדרבנן.

ונראה דדינא דעבידא לאגלויי דמהני הוי כח בירור כמו עדות, אבל לא הוי דין עדות. וי"ל בדברי הר"מ, דמש"כ דע"א נאמן מהתורה על מיתת הבעל, היינו דנאמנות הע"א הוי מה"ת, דהוי בירור גמור מה"ת מדין עבידא לאגלויי, דהוא אומר אמת, אך ל"ה תורת עדות. ולהכי בעי' לתק"ח דאיכא עליו דין "עד", אבל מדין אומדן הדיינים ודינא דעבידא לאגלויי ל"ה תורת עדות, ולאחר התק"ח דדייקא ומינסבא חל עליו תורת עד. אכן, זה דווקא אם הוי עד הכשר להעיד, וכדברי הרמ"ך על הר"מ שם.

ונראה מוכרח כדברינו מהא דכתב הרא"ש בתשובה (כלל נד סימן א), דבעי' שיהא תחילתו וסופו בכשרות. וכן משמע בזכרון יהודה לר"י בן הרא"ש (סימן צב), ודלא כמהר"ח או"ז (סימן צא ד"ה האנוסים) עי"ש. וע"ע בפת"ת (סימן יז סקל"ח) [ולענין עדות שבטלה מקצתה, מבואר בבית שמואל (סימן יז סק"ה), דבעדות דמיתת הבעל דע"א כשר ל"א בטלה מקצתה בטלה כולה, ואם ע"א אומר אמת שאינו חי היא מותרת. אולם, בשלטי הגבורים (יבמות מג, ב מדפי הרי"ף) מבואר דבעדות מת בעליך אמרי' עדות שבטלה מקצתה, וכ"נ בהגר"א (סימן יז סק"מ). ועי' עוד בזה בנובי"ק (אב"ע סימן מא וסימן מה-מו), ובשערי יושר (ש"ו פ"ו)]. וניחא לשון הר"מ בהל' עדות פ"ה ה"ב הנ"ל, שכתב דבשני מקומות האמינה תורה עד אחד כו' וכן מדבריהן בעדות אשה שיעיד לה שמת בעלה, והיינו דהדין "עד" שיש עליו במעיד דמת בעלה הוא מדרבנן.

ולדברינו י"ל דכיון דמדרבנן עשאוה לנאמנות של תורת עדות, להכי מהאי דינא איכא בע"א במיתת הבעל דינא דכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים, כיון דדין עדות עלה [ובנאמנות גרידא ל"א כן, וכמבואר בריטב"א ביבמות פח, ובדברי הגר"ח בהל' גירושין. ובדבריו שם מבואר כן דמחמת דייק ומנסבא ועב"ל הוי עליו דין עד. והריהו כשנים עיש"ה]. ועי' בדברי החת"ס (בשו"ת סימן מג וסי' צד), ובשו"ת הרי"ם (סימן יא), דערכאות יהיו נאמנים במת בעליה. ונראה דהיינו מצד אומדנת הב"ד, אבל ה"נ ל"ה דין עדות. ונ"מ דה"נ ליכא בו דינא דהריהו כשנים, וכדאמרי' ביבמות פח ע"ב לגבי נשים דאזלי' בתר רוב דעות.

ובפירוש רבינו אברהם מן ההר ביבמות ריש פרק עשירי במתני' מפורש דע"א במיתת הבעל נחשב ברשות ב"ה, כיון דב"ד קבעו לו דין עד, ומשו"ה כתב דהוא דווקא במעיד בב"ד. ויש להוסיף עוד, דמה שהקשה הקר"א שם צב., דאם הוי נאמנות מה"ת מדין עד, מאי קאמר בגמ' שם דהוי הוראה וכו', הרי נאמן מדין עד"א. אמנם לפ"ד נחא, דרק מחמת תקנת חז"ל חל עליו דין עד. ובזה יש ליישב הא דאיתא בשבועות לב, דבעד מיתת הבעל איכא קרבן שבועה [והנוב"י הוכיח מגמ' זו דנאמנותו היא מה"ת]. ולדעת הר"מ י"ל דכיון דהוא נאמן מה"ת מחמת הביורור [ומתק"ח הוי עליה תורת עד] מש"ה שייכא חיוב קרבן שבועה. ובעצי ארוים בסי' יז (ס"ק קפט) כתב דגם כשהאשה עצמה נאמנת לומר מת בעלי הוי מה"ת משום דעבידא לאגלויי. אולם, הפני משה (ס"ק קצז) כתב דזה אינו, דבבעל דבר עצמו אינו נאמן מטעם עבד"ל, ועי"ש ראיותיו. וזה כהנחת האו"ש הנ"ל, דבבע"ד ל"א עבד"ל, ודוקא בעדות אשה הקילו מדרבנן וכו"ל. וכן בתורת חסד (אב"ע סימן מ) נקט דבעבידא לאגלויי הוא דווקא בעד כשר. אולם, ראה בזכר יצחק (סוף סימן כ), דכיון דבעבד"ל הוי נאמנות מאומדנא, אין חילוק בין עד כשר לעד פסול.

ועי' היטב בדברי הנוב"י סימן לג, בהרחבה ע"ד הר"מ בהל' גירושין הנ"ל. ותורף דבריו דשיטת הר"מ היא דע"א כשר מהתורה, אמנם אין הטעם משום אמינותו של העד אלא משום מהות הדבר שמעיד בו, שדבר רחוק הוא שיעיד דבר כזה שקר לפי שהדבר יכול להתברר. אכן, כ"ז בעד שמעיד ע"ד עצמו שמת בעלה, אבל בעד מפי עד אינו נאמן מהתורה, דבזה לא עבידא לאגלויי, דהרי כשיתברר שהוא חי יאמר שהראשון אמר שקר, לכך אינו נאמן מהתורה, רק חכמים האמינוהו משום עיגונא [וסברא זו כבר כתובה בתשב"ץ שם]. וזהו שסיים הר"מ דהוי תק"ח, דהיינו בגוונא דעד מפי עד. וכמ"כ, להכי בהל' עדות הנו' כתב הר"מ דהוי דרבנן, כי באשה שמת בעלה אף שע"א נאמן מן התורה, מ"מ לא האמינה תורה את "העד", אלא שאם הדבר הזה אנו מחזיקין לאמת מצד אמתת הדבר דרחוק שיעיד שקר וכו', עכתו"ד.

ומבואר בדבריו דבע"א במיתת הבעל איכא נאמנות דאורייתא מצד עבידא לאגלויי, ואיכא גם תק"ח דבגוונא דלא חשיב עבידא לאגלויי, כגון בעד מפי עד, דנאמן מתורת עד אחד. וזה סיוע למש"כ, דאיכא נאמנות מהתורה ודין עדות מדרבנן. אכן, לפי דרכינו דין עדות מדרבנן הוא נוסף על מה שמהתורה הוי בירור דאינו משקר כיון דעבידא לאגלויי, ומדרבנן עשאוה כעדות. לעומת זאת, לדברי הנוב"י הם ב' ענינים, דבעד מפי עד, דל"ה עבידא לאגלויי גמור, תיקנו חז"ל דין נוסף, דהוי מדרבנן עד. ולדברי הנוב"י כיון דאיכא תקנת חז"ל דבעד מפי עד נאמן והוי עליו דין "עד", א"כ כל שכן דהיכא דע"א מעיד בעצמו על מיתת הבעל, דנוסף על

הנאמנות מהתורה של עבידא לאגלויי, איכא עליו התקנה דרבנן דנעשה לעד, דלא גרע מעד מפי עד, דמדרבנן הוי עדות. ומפורש בדברי הנוב"י בדעת הרמב"ם דאיכא נאמנות מה"ת ודין עדות מדרבנן, וכמש"נ.

ובעיקר קושיית התשב"ץ והרמ"ך והנוב"י הנ"ל, דבעד מפי עד ל"ה עבידא לאגלויי, שהרי יתלה את השקר בראשון, ואם יבוא הראשון ויגיד שלא אמר יכחישנו וכו', נראה דאינו מוכרח, דלהמבואר לעיל דעבידא לאגלויי הוי מעין רוב דבזה לא משקרי אינשי. והבאתי לעיל דהאו"ש דן דגם בבע"ד אמרי' עבידא לאגלויי, וכן בנוגע. וכמו כן ס"ל לכמה ראשונים דגם בגוי אמרי' עבידא לאגלויי, הו"ד בש"ך יו"ד סימן פו סק"ב. הרי דגם בהנך דאיכא חשש גדול דמשקרים אמרי' דבעבידא לאגלויי לא משקרי. והיינו דאין העביד לאגלויי דין ודאי וחזקה גמורה דלא משקרי, אלא הוי מגדר רוב. והבאתי לעיל מכמה אחרונים דלהכי בממון ל"מ עבידא לאגלויי כיון דאין הולכים בממון אחר הרוב. ומעתה י"ל דגם בעד מפי עד איכא הך רובא דמסתמא אינו משקר, כיון דהדבר עתיד להתגלות ע"י זה שיבוא הראשון. ושפיר מהני מהתורה גם בעד מפי עד להעיד על מיתת הבעל, כיון דחשיב דבר דעתיד להתגלות, שבוה לא משקרי אינשי.



הרב שלום קולר

בני ברק

מעמד הדיין בימינו

קודם שנבוא לדון במעמד הדיין בן זמנינו, נבוא לבאר את דרגות והגדרות השתלשלות הדיינות עד לעת הזאת.

הסמיכה

- א. בזמן המדבר נצטוונו על מסירת התורה^א ובאותו הזמן משה סמך ליהושע^ב.
ב. הסמיכה בפועל אינה צריכה יד, כמו אצל יהושע, אלא מספיק בפה^ג.
ג. הסמיכה צריכה רצף ממש עד הדיין הנסמך, סמוך מפי סמוך^ד.
ד. בראשונה, כל דיין הסמוך סמך לתלמידיו, ולאחר מכן חכמים חלקו כבוד לבית דוד והצריכו רשות מן נשיא ישראל (כדוגמת הלל הנשיא)^ה.
ה. מעלת הסמוך היא הגבוהה ביותר, שיכול לדון בכל, אמנם יכולים להגבילו. ומתבטאת מעלתו במיוחד בכך שהוא דן דיני קנסות.
ו. הסמיכה הייתה רק בארץ ישראל^ו.
ז. במהלך הדורות גזרו על הסמיכה, בכדי לעקור את מסירת התורה מ ישראל. בזמן שלאחר החורבן אמרו הרומאים מי שיסמוך ימות^ז. ובכ"ז המשיכה הסמיכה עד אזור זמן האמוראים^ח.

א. שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך (דברים ט"ז י"ח)

ב. ויסמוך משה את ידיו ויצוהו (במדבר כ"ו כ"ג), גמ' סנהדרין (י"ג): המושג סמיכה נלמד מיהושע.

ג. הגמ' (שם) אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי בידא ממש סמכין ליה? אמר ליה סמכין ליה בשמא, קרי ליה רבי ויהבי ליה רשותא...

ד. רמב"ם (פ"ד סנהדרין ה"א) אחד בית הדין הגדול או סנהדרין קטנה... צריכין שיהיה כל אחד מהן סמוך מפי סמוך...
ה. רמב"ם (שם) אומר הרדב"ז שלמד מהירושלמי (סנהדרין פ"ק ה"ב) א"ר בא בראשונה היה כל אחד ואחד ממנה תלמידיו... חזרו וחלקו כבוד לבית הזה כל' לבית דוד...

ו. רמב"ם (שם ה"ח)

ז. גמ' סנהדרין (דף י"ד).

ח. גמ' (שם) ר"י בן בבא סמך את ר"מ וחבריו ואח"כ דקרוהו. ור"מ, שהיה גם תלמיד ר"ע, כמבואר בכמה מקומות (בגמ' כאן ועוד), ור"ע מבואר בהגדה של פסח שהלכו אצלו לעשות פסח, אפי' שר' אליעזר היה רבו וגדול ממנו והוא היה גר בלוד ולא בבני ברק. וכן תמוה שלא הלכו לביהמ"ק. אלא שזה היה אחר החורבן, והם הלכו להתנחם אצל ר"ע, שהיה ידוע בראיית הטוב, כמאמרו גם זו לטובה. וכן שצחק בזמן שראה שועל שהלך בהר הבית. כפי שכתב הגאון בעל ערוך השולחן בהגש"פ ליל שימורים (פיסקא מעשה ברבי אליעזר).

ט. גמ' בסנהדרין שם שר' זירא נסמן, וחזינן התם שלא תמיד היה קל שלא מצאו ג' שצריכים לסמוך, כמ"ש במשנה (דף ב').

מומחה

- א. לאחר ביטול הסמיכה או בזמן שלא יכלו לסמוך (בח"ל וכדו'), דנים רק דברים השכיחים, בשליחות ב"ד סמוכים'.
- ב. הדיין יכול להיות במעלה העליונה מומחה", שדן אפי' יחידית'.
- ג. מעלתו היא גם בזה שאם הוא דן וטעה בשיקול הדעת, אם קיבל רשות גם מבעלי הדין או מריש גלותא, הוא למעשה פטור". ובדן בע"כ, מה שעשה עשוי וישלם מביתו.
- ד. ובדן עם ג' פטור תמיד".
- ה. מומחה יכול להיות או לרבים או לבי"ד, ודינו שווה".

בקשת רשות מריש גלותא

- א. כמבואר, נתנו כבוד לבית דוד", בא"י סמיכה מפי הנשיא, ובבבל בקשת רשות לדון מריש גלותא".
- ב. ריש גלותא, נחלקו הראשונים האם זו זכות השמורה לזרע בית דוד", או שלטון, ואפי' גוי".
- ג. ריש גלותא אם העמיד דיין פסול - לא מועיל, אבל גמיר ולא סביר מהני".

(י. גמ' ב"ק דף פ"ד:).

(יא. טור (ח"מ סי' ג') גמיר וסביר ופקיע במשנה ובתלמוד ובשיקול הדעת... ומנסין ליה זימנין סגינין (פעמים רבות) ולא הוו ביה טעות.

(יב. סנהדרין (ד:) דיני ממונות בג', ואם היה מומחה לרבים דן אפי' יחיד, אמר ר' נחמן כגון אנא.

(יג). נחלקו בזה הראשונים. הובאו דבריהם באריכות בב"י (ח"מ סי' כ"ה) שלהרי"ף חוזר הדין, ורק להרא"ש פטור. וביש גדול ממנו מחזיר הדין, ולראב"ד פטור תמיד. השו"ע פסק כהרי"ף ורמ"א כרא"ש. ואומר השער המשפט (ס"ס ק"ז) דהוי פלוגתא דרבוותא, ולכן אין מחזירין היום כלל, ואם תפס יכול לומר קים לי כשו"ע.

(יד). מבואר ג"כ שם.

(טו). ש"ך (ח"מ כ"ה ס"ק י"ג אות ב' ג') לרבים שנתפרסם ברבים, לבי"ד שבי"ד בדקוהו.

(טז). גמ' הוריות (יא:) לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, שבט היינו ראשי גלויות שבבבל שרודין...

(יז). סנהדרין (ה). דאמר רב האי מאי דבעי למידן דינא ובעי למיפטר לשקול רשותא מבי ריש גלותא.

(יח). טור (ח"מ ג') והאידנא שאין לנו נטילת רשות שאין נטילת רשות אלא מבי"ד סמוך בא"י או מריש גלותא, ואין לנו לא זה ולא זה... רשות שנותן המלך אינה כלום.

(יט). ריב"ש (ס' רע"א) אם גמיר וסביר יש דינא דמלכותא, וכן רשב"א (שו"ת ח"א תרלז). ולכא' הוי ג"כ פלוגתא דרבוותא כדלעיל.

(כ). סנהדרין (כה:)... וכיון דאפסול לא מהני רשותא דריש גלותא דלאו כל כמנייהו לאכשורי פסולין, והקב"ה עתיד ליפרע ממעמידן (שם ז:).

(כא). רא"ש ומביאו ב"י (ח"מ ס' כ"ה).

קבלת הבע"ד

א. אם בעלי הדינים קבלו עליהם דיין מומחה יחיד^{כב}, או אפילו ג' הדיוטות, פטורים הדיינים^{כג}.

ב. את הדיינים צריך לקבל בפירוש, בפה או ע"י מסמך^{כד}.



קבלת הקהל

א. קהל שקבלו על עצמם דיינים, אפי' אינם מומחין, הרי זה כקבלת רשות מבי ריש גלותא^{כה}.

ב. נחלקו האחרונים האם הוא גם כקבלת בעלי הדין^{כו} (נ"מ לענין לחזור בהם).



מומחה בזמן הזה

א. אין מומחה בזמן הזה שידון בע"כ ביחיד^{כז}.

ב. פטור תשלומין בטעה שייך בזמן הזה^{כח}.



המציאות בזה"ז

לאחר סקירת המציאות וההגדרות ההלכתיות שנוגעות עד עתה, נרד לראות מה קורה בפועל בענין זה בשנים האחרונות (תש"פ).

בחוץ לארץ, רוב וכנראה כל המדינות שיש בתוכן יהודים שהם במצב שיכולים להקים בתי דין, יש הפרדת דת ממדינה, או הפרדת מערכת המשפט מן הדת (ובמדינות שאין בהן הפרדה, אין מספיק יהודים במצב המתאים לסמכות בית דין, או שאין בהן יהודים וכדומה). וממילא, כדי לתת תוקף חוקי לדון בד"ת צריכים להשתמש בחוק הבוררות, הקיים בכל העולם, שהוא חוץ לבית משפט. המעלה בו זה דיונים בהסכמה ולרוב בצורה קצרה.

כב. (סנהדרין ד.) אמר ר' יוסף למר זוטרא בנו של ר' נחמן, שדן כמומחה וטעה ביחיד, אם קבלו אותו עליהם פטור אתה מלשלם.

כג. רא"ש, דהרי ג' שדנו בע"כ דינם דין, רק לא רשאים לטעות, הועילה הקבלה לפוטורם בטעות.

כד. שבו"י (ח"א קל"ז) ובכנה"ג (אות ט"ו) סבר שמספיק שבאו לפניו, ופת"ש (ג' סק"א) דחהו, שראיתו מר' אבהו שדן ואמר שעצם זה שבאו הוא קבלה, וסובר הפת"ש שזה נכון רק במומחה כר' אבהו.

כה. ראב"ן (פ"ק דסנהדרין ק"א ע"ג), הו"ד בש"ך (כ"ה ל"ד), ושם קצת פקפק בדבריו, ובחזו"א (סנהדרין ט"ז ס"ק ט"ו) פסק בפשיטות כדבריו.

כו. בש"ך (ס"ק ל"ב) משמע דהוי כקבלת בע"ד, ובחזו"א (שם ס"ק י"ד) סבר דלא שייך בזה קבלת בע"ד.

כז. דרכ"מ (ח"מ סי' ג'), ומקורו מהרבינו ירוחם (קמ"ו).

כח. ש"ך (כ"ה יג אות ד'), דכל דברי הרמ"א נאמרו רק לגבי דיין יחידי, ומוכח מזה שבסימן כ"ה הוא לא שלל דין מומחה.

אולם, מה שיצא במצב זה הוא שבית דין ידון רק אם יחתמו לו על מסמך בוררות, שזה גורם שהדין יהיה בגדר של קבלוהו בעלי דין, וכך הרוויחו את הענין הזה. עוד הרוויחו את הענין שלא לדון דין תורה מדויק^{כט}, שכותבים בכתב בוררות "בין לדין תורה, בין לפשר ובין לטעות". וכן הרוויחו הרתעה מפני סרבנים, שמכיוון שהדין בבית הדין מוכר בחוק זה, ממילא שייך בו הליך הוצאה לפועל. ולכן גם אם זה לא בחתימת על טעות ופשרה, בכ"ז יש לדין כח, ואם הוא טועה הוא יהיה פטור, דהוי קבלת בעל דין.

ובארץ הקודש, שבה אין הפרדה בין דת למדינה, המצב נחלק לשניים:

א. בית דין פרטי לממונות. ב. ובית דין רבני לענייני אישות.

כיוון שאין סמכות חוקית לדון דיני ממון ע"פ דין תורה (יש יוזמה למתן סמכות לביה"ד הרבני לדון בהסכמת ב' הצדדים, אך המהלך עדיין לא הסתיים), קמו בתי דין פרטיים לממונות ע"פ חוק הבוררות, כדוגמת חוק לארץ, ודינם שווה כמו שכתבנו.

בית דין רבני לענייני אישות – המהלך בו כזה, ונפרט. יש בארץ ג' דרגות בערכאות המשפט. הדרגה הנמוכה היא בית דין רבני אזורי, ובמקביל אליו בית משפט השלום, וכיוון שרבו הדיונים שבו, עשו במקביל בתי משפט לעניינים מסוימים שזה בית משפט לענייני משפחה, לענייני תעבורה, לתביעות קטנות. דרגה הגבוהה מהם זה בית הדין הרבני הגדול בירושלים, ובמקביל בתי משפט מחוזיים, שבהם דנים גם בערעורים מהערכאה הנמוכה, ומעליהם יש את הבג"ץ, שדן בערעורים ובדיונים מדיניים, ויש ביכולתו להתערב בכל ערכאה שמתחתיו^ל.

בית הדין הרבני דן בנישואין וגירושין של יהודים בארץ ישראל וכל הכרוך בהם^{לא}, שזה כתובה, משמורת ילדים (אם יש), מזונות, הסכמי ממון, וכן היתר נישואין, במצב שא"א לתת גט, וכדו'. כלומר, אין הרבה דיונים בדיני ממון, ובמיוחד שאפשר להפריד את הדיון, שבביה"ד הרבני ידונו רק על הגט, והשאר בבית משפט לענייני משפחה. אבל בכ"ז במה שדנים מחויבים לדין תורה.

מינוי הדיינים^{לב} בביה"ד הרבני מתבצע ע"י זה שהנשיא מסמיך את שר המשפטים להקים ועדה, שבה 10 חברים המתמנים כ"א לזמן הקצוב לו בחוק הנ"ל. חברי הוועדה הם ב' הרבנים הראשיים, שר המשפטים, חבר נוסף בממשלה, ב' חברי כנסת, ב' עורכי דין שמתמנים ע"י לשכת עורכי הדין, וב' דיינים בביה"ד הגדול.

באופן רשמי, החברים הנ"ל פטורים ממגבלות גורם חיצוני, ומשחררים בבחירתם, ואף שיתכנו שיקולים פוליטיים המעורבים בבחירת הדיינים, ולא שיקולים מקצועיים לבדם, וכן זה

כט. טור (ס' י"ב) ר' יוסי בן חלפתא לא ידע לדון דין תורה, וכשמת ר' שמעון בר יוחאי אין חכם בדין, ולכן פסק שו"ע (י"ב כ') להתרחק מלדון דין תורה, דקשה לדמות מילתא למילתא במדויק.

ל. בג"ץ מהווה: א. ערכאת ערעור על כל פסקי בתי המשפט המחוזיים. ב. ערכאת רשות ערעור על פסקי המחוזי כערכאת ערעור. ג. בג"ץ לעתירות נגד הרשות המחוקקת (הכנסת) והרשות המבצעת (הממשלה ומשרדי הממשלה). ד. בג"ץ לעתירות נגד בתי דין מיוחדים (רבני, ולהבדיל אא"ה שרעי ועבודה).

לא. חוק הדיינים תשט"ו 1955.

לב. בחוק הנ"ל סעיף 6.

שלא נבחרים רק על פי דעת תורה, אמנם אין דבר זה מהווה חיסרון במעמד הדיין, וכפי שיבואר.



מסקנת הדברים

א. אם הגיעו הצדדים להסכמה, אפילו אם הם הדיינים בדרגת הדיוטות, יש תוקף להסכם זה.
 ב. אם נחשיב שאת הרשות לדון נטלו הדיינים מבי ריש גלותא, ויש מחלוקת האם כיום יש מעמד ריש גלותא, במיוחד אם המלכות היא יהודית ולא פועלת לפי ד"ת, וגם בזה חייב הדיין להיות מומחה, וכמו שנתבאר לעיל, והדעת נוטה שיש ריש גלותא כיום.

ג. מדין קבלת הקהל, צריך לדון במושג דמוקרטיה, שזוהי בהגדרה הרע במיעוטו, שכל אחד מושך לכיוון שלו האם נקראת קבלה. אמנם, הדעת נוטה שזה מועיל, שהרי כמו שרוצה לקבל הטבות בדבר אחד הוא מוותר מצד שני על זכותו בצד אחר, וא"כ הוי מחילה ובזה יש צד שזה קבלת רשות מן הבעלי דינים. ויש שסוברים שזה רק כמו קיבל רשות מבי ריש גלותא, שבוה צריך מומחה.

אם נדון מצד מומחה, כבר ראינו שלדון יחידי הוא לא יכול לדון, אבל בג' יש מומחה בזמן הזה לענין טעות. וא"כ, אפי' שיש הליך פוליטי, למעשה הדיינים נעשים מומחים במשך הזמן אפילו אם לא היו כך עד המינוי, וגם אם לא – תמיד יהיה אחד מומחה שדן בתוך ג', וא"כ יש ודאי את המעלה הזאת.

יוצא שבדין שלא בהסכמה נהיה מוכרחים להסתמך על דיין מומחה, שלכאורה תמיד קיים, ואפי' שהוא נבחר על ידי ממשלה בהליך פוליטי^{לג}.



לג). תודתי נתונה להרב רועי זק שליט"א, שהאיר את המאמר בהערות נכבדות. שלום קולר.

הרב איתי יצחק שנקר

אבן ישראל

שליחות לדבר עבירה ובקיום מצוה

א.

איתא בגמ' (קידושין מב, ב) ואלא הא דתנן השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. שילח ביד פיקח פיקח חייב, ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו, שאני התם דאין שליח לדבר עבירה.

והקשה בתוס' רי"ד: "אם כן לכל דבר מצוה יועיל השליח, ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי הנח תפילין עבורי".

והנה, יש להבין מה הטעם שהמתין הרי"ד והקשה קושיא זו רק בדין שליחות לדבר עבירה, ולא הקשה כן כבר בתחילת הסוגיא (שם מא, א) כאשר למדו מקראי דיש שליחות להולכת גט וקבלתו, לקידושי אישה ולהפרשת תרומה.

והביאור, שכאשר אנו דנים בשליחות לגיטין וקידושין, הרי עיקר הצורך בפרשת שליחות בהם הוא שיועיל מעשהו של אחר כמעשה הבעלים, שהרי אין אחד יכול לגרש אשת חבירו, ואין יכול לגרשה אלא הבעל. ונתחדשה פרשת שליחות, שדנה את עשיית השליח כעשיית בעלים, מחמת זה שהוא עשאה בשליחותו, ולכן מועיל מעשה זה אף שהוא לא נעשה ע"י הבעל.

אבל לא למדנו, שעשיית שליח היא מעשהו של המשלח עצמו, ושיהא הבעל עצמו הוא עושה המעשה מחמת שהאחר עשה בשליחותו. ומכיוון שכן, הרי שאין ללמוד מכך שתועיל שליחות במצוות, שהרי אין די לנו במה שעשיית השליח היא כמעשה המשלח, ואכתי אין המשלח מקיים המצוה, שהרי הוא לא עשה כל מעשה מצוה.

ואילו כאשר מבקשת הגמ' שתועיל שליחות לחייב את המשלח בעבירה הנעשית ע"י שליח, הרי נאמר כאן חידוש נוסף, שמועיל מעשה השליח להיחשב כמי שעשאו משלח. ולכן הקשה בתוס' רי"ד, דאמנם בעבירה לא מועילה שליחות, שהרי אין שליח לדבר עבירה, אבל במצוות תועיל שליחות זו, ויהיה המשלח עצמו מקיים את המצוה, במי שהוא עשה את מעשה המצוה ע"י השליח.

וכך אכן מבואר בנוב"י (מהדו"ק אה"ע תשובה עה). השואל צידד שבשליחות יש שני דינים, האחד הוא שגוף המעשה יהיה קיים בתורת מעשה שליחות ויועיל כמעשה משלח, והשני הוא שמעשה השליח מחייב את המשלח.

ודחה הנוב"י סברא זו, וכתב שראיה גדולה שא"א לחלק ביניהם היא מהגמ', המדמה שליחות לדבר עבירה לשליחות בגיטין וקידושין, ומבקשת ללמוד שכשם שמועילה בהם שליחות, כן היא תועיל לחייב את המשלח בעבירת השליח. והרי בגיטין וקידושין עיקר הלימוד

הוא שהמעשה קיים, והאשה נעשית אשתו ע"י קידושין והיא ניתרת לעלמא בגירושין, ואילו בדבר עבירה בעינן לחייב את המשלח כמי שעשה את המעשה בעצמו. והרי לנו, שכל החידוש שמעשה השליח מועיל להיחשב כמי שעשאו המשלח בעצמו מבואר מדברי הגמ' בשליחות לדברי עבירה, וכפי שנתבאר*.

ב.

ותירץ התורי"ד "ולאו מילתא היא שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום. בוודאי בגירושין ובקידושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח שמה כתב בגט אנא פלוני פטרית פלונית, וכן נמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו והיא אשתו, וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו, וכן בפסח הוא אוכלו ועל שמו ישחט ויזרק הדם.

אבל בסוכה הכי נמי יכול לומר לשליחו עשה לי סוכה והוא יושב בה אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן לולב וציצית וכל המצוות*.

והקשה הקצה"ח (קפב, א) דא"כ כיצד הייתה מועילה שליחות בדבר עבירה, והרי גם בזה לא עשה המשלח כלום. ולפיכך ביאר, שהטעם שלא מועילה שליחות במצוות אלו הוא משום שהן דבר שבגופו, ובדבר שבגופו לא מהני שליחות, שכן אין שליחות אלא בדבר שהוא עשייה, אבל אין גוף השליח כגוף המשלח. וראה עוד בברכת שמואל (קידושין סי' כ) בשם הגר"ח*? אבל התורי"ד לא כתב כן, אלא שהחילוק הוא משום שלא עשה המשלח כלום.

והגרא"ו (קוב"ש כתובות רנ"ג, קובה"ע סימן ח ועוד) הביא בשם מהר"ח אור זרוע (תשובה קכח) שיש חילוק בין מצוות שעיקרן המעשה, וכלולב ותפילין, למצוות שעיקרן הוא התוצאה, וכמזוזה, מעקה ושחיטת פסח. במצוות שעניינן התוצאה מועילה שליחות, ואילו במצוות שעניינן מעשה לא מועילה שליחות.

והנה, כתב הרמב"ן (פסחים ז, א) בביאור החילוק בין לשונות הברכה, שיש ברכות שמברכין בלשון על, כביעור חמץ שהברכה היא על ביעור חמץ, ויש שמברכין אותן בלמ"ד, כתפילין וישיבת סוכה. ודנו הראשונים במה תלוי החילוק. וכתב הרמב"ן, שהחילוק הוא בין מצוות שאדם יוצא בהן לכתחילה ע"י אחר, שבהן קבעו לדרך בלשון על, לבין מצוות שאי אפשר לעשותן ע"י שליח, שבהן הברכה היא בלמ"ד. (ושם דן הרמב"ן במצוות היוצאות מכלל זה).

א). כידוע, בדרך זו שדחה הנוב"י דרכו רבים מרבתינו ראשי הישיבות, והאריך בזה הגרש"ש בשעריי (ז, ז), שיש שני ענייני שליחות - שליחות מעשה, המייחסת את מעשה השליח כמי שעשאו המשלח, והוא דין השליחות שנאמר בשליחות לדבר עבירה. ושליחות בקניינים, גיטין וקידושין, שבוה חשבה תורה את השליח כבעל הדבר עצמו, ומועילים מעשיו כשם שהיו מועילים אם היה הבעלים עושה אותם. באמת שהגרש"ש עצמו תמה על חידושו זה ממה שמדמה הגמ' שליחות לדבר עבירה לשליחות בגיטין וקידושין, וכפי שהקשה הנוב"י. ראה בדבריו בקונטרס השליחות (סימן טו) ובמה שהובא בשמו בספר זיכרון אוהל יצחק על מסכת גיטין (אות תרלד).

ב). וכ"כ החת"ס (או"ח תשובה קפב, ותשובה רא), ובסוף דבריו כתב "מיהו האי גופיה טעמא בעי מ"ט מצות שבגופו לא סגי בשליח, ומה בין שחיטת פסח למצות שופר". ועיין עוד בקצה"ח (שפב, ב).

ונראה שביאור הדבר הוא כמ"ש הגרא"ו, שכן בפשוטו החילוק בין על לבין למ"ד הוא, שכאשר הברכה היא בלמ"ד, כברכת לישב בסוכה, הרי שהמצוה היא עצם המעשה, מעשה הישיבה, ואילו כאשר הברכה היא על, כעל ביעור חמץ ועל מצוות מילה, הרי אין הברכה על פעולה אלא על תוצאה מסוימת, שיהא החמץ מבוער והתינוק מהול.

ובמה שתלה הרמב"ן את החילוק בשאלה אם המצווה מתקיימת ע"י שליח, למדנו, שהסימן לכך שהמצוה היא בתוצאה הוא מה שמועיל בה שליחות. וכדברי הגרא"ו, שכל מצוה שעיקרה בתוצאה יש בה שליחות, ואילו אם היא במעשה אין שייך בה שליחות.

והגרא"ו כתב חילוק זה גם לגבי חיוב בעבירה, שעבירות שהן במעשה אין מועיל בהן שליחות, ואילו עבירות שחיוב האדם בהן הוא על תוצאה, יכול היה המשלח להתחייב ע"י שליחות, לולי הדין שאין שליח לדבר עבירה.

אלא שיש לפרש סברא זו, שהרי כל פרשת שליחות היא חידוש בדיני מעשה, שמעשה השליח הוא כמעשה משלח, וכפי שמבואר בגמ' שמועילה עבירה הנעשית ע"י שליח לחייב את המשלח, והרי שהיא כאילו עשאה בעצמו. וא"כ במה תלוי החילוק בין מעשה לתוצאה. ומה בין הדין הכתוב במצוות ולקחתם לכם, אשר אינו מתקיים בלקיחת השליח, לבין הדין הכתוב במצוות תשביתו שאור מבתיכם, המתקיים אף בהשבתת השליח.

ובשלמא לביאור הקצה"ח, הרי כל מעשה מועיל אף ע"י שליח, אלא שיש דברים שאינם שייכים לדיני מעשה אלא נדרש בהם גופו של אדם. אבל לדברי התורי"ד, הרי לא מועילה שליחות אף בדיני מעשה.

ג.

והנה, נתבאר שמדין שליחות לדבר עבירה נלמד שמעשה שליח חשוב כמי שעשאו משלח, ולכן היה מתחייב עליו המשלח כמי שעבר את העבירה. וכדברי הגמ' (קידושין מג, א) בביאור לשון הכתוב אותו הרגת בחרב בני עמון, שאף שהרגו ע"י שליח, חשיב שהרגו בעצמו.

והטעם לכך הוא כמ"ש הגרש"ש (קונטרס השליחות סימן י) שבמה שעושה השליח את המעשה מחמת ציווי המשלח, חשיב כמי שעשה המשלח בעצמו. וכבר כתב כן הפנ"י (ב"ק נו, א) שדין שליחות לדבר עבירה הוא "היכא שהשליח עשה המעשה בצווי של המשלח שעיקר המעשה מיוחד להמשלח שחפץ בזה העניין ולולי ציווי המשלח לא היה השליח רוצה לעשות זה המעשה". ובזה יישב הפנ"י את קושיית הש"ך (חו"מ לב, ג) שהקשה, כיצד אמרו בגמ' (סנהדרין כט, א) שיכול היה נחש לפטור עצמו בטענת דברי הרב ודברי התלמידה, אלא שאין טוענין למסית. והרי בגמ' (קידושין שם) אמרו דאע"ג שאין שליח לדבר עבירה מחמת סברא זו, אבל היא סברא רק בדיני אדם, אבל בדיני שמים המשלח חייב.

ג. הב"ח (או"ח תלד) כתב דאפשר לבטל חמץ ע"י שליח. והוכיח זאת מהא דכמה מצוות יש התלויות בדיבור, כגון תפילה וברכות, דיכול אדם לעשותן ע"י שליח. וכ"כ כמה פוסקים (ברכי יוסף שם ועוד), דמה שהש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתם הוא משום דשלוחו של אדם כמותו. ולכאורה קשה לחלק בין תפילה לשאר מצוות דלא מהני בהו שליחות, וצ"ע.

וביאר הפנ"י, ששליחות ומסית שני עניינים הם, שכן שליחות עושה השליח כדי לקיים את ציווי המשלח ולא מדעתו שלו, ולולי ציווי המשלח לא היה עולה על דעת השליח לעשותו. משא"כ במסית, שאין המוסת עושה את הדבר כדי לקיים את רצון המסית בלבד, והמסית שכנעו בלבד.

ובאמת, שאכן המקנה (קידושין מג, א) כתב, שאף המפתה את האחר חשיב כמי ששלחו, ולכן כל אשת איש מפותה היה המפתה חייב, אם לא שאמרו בגמ' (שם) דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן. וכתב ליישב את קושיית הש"ך בדרך אחרת ע"ש.

ולמדנו, שצורת ייחוס המעשה של שליחות אין בה תוכן נוסף מלבד זה שעושה השליח את המעשה לקיום את ציווי המשלח, עד אשר דימהו למסית, אם לא שיש חילוק בין דרך שליחות לדרך הסתה. וראה בהערה⁷.

ד.

ונמצא א"כ, שבדין שליחות נאמר שפעולת העבירה הנעשית ע"י השליח חשובה כמעשה המשלח. ויש לדון בפרטים השייכים לדיני מעשה עבירה, אם תלויים הם בפעולת השליח, או במה שהיא מעשה משלח.

והנה, מצינו צורת עשיה נוספת החשובה כמעשה האדם, אף שהיא לא נעשית בידי, והוא בעושה מעשה ע"י כוחו, שאע"ג שלא נעשה הנזק בידי האדם עצמו, מ"מ מכיוון שתוצאה הנעשית ע"י כוחו חשובה כמעשיו, הוא חייב עליה.

והנה, הנ"י (ב"ק כב, א) הקשה, שאם אשו משום חיציו, והוי ככוחו לדון את פעולת האש כמעשהו של המבעיר, מהו ההיתר להדליק נר בע"ש, וע"י הדלקה זו הוא בוער בשבת, והרי האש בוערת על ידו בשבת, ואם בעירת האש מעשה שלו הוא, הרי שיש כאן הבערה בשבת. ותירץ, שאף בזורק חץ, שעת העשיה היא בשעת זריקת החץ ולא בשעת הנזק בפועל, ובאותה שעה נעשה הכל. והוכיח כן, דא"כ כל זורק חץ היה אנוס במעשהו, שהרי בשעה שהזיק החץ לא היה בידו למנוע את הנזק. והרי לנו, ששעת העשיה היא בשעת הזריקה, ובאותה שעה היה הדבר ברצון. וכיוון שכן, אף מעשה הבערת האש הוא בשעה שהאדם הדליק את הנר, ומעשה זה נעשה בע"ש.

ד). אמנם, הגרש"ש (שערי יושר ז, ז) כתב דיש אופני שליחות שבהם השליחות אינה רק עשיית שליח העושה ציווי משלחו, אלא שהיא עושה את השליח עצמו כעומד במקומו של משלח לעשות מעשה זה. אבל אף הוא כתב ששליחות זו קיימת רק בקניינים, ולא בשליחות לדבר עבירה.

ואכן, להדיא מבואר במשנה (ב"ק עט, א) דנתנו לבכורות בנו או לבעל חוב ומשכו חייב הנותן, ופירש"י שחייב הגנב במשיכת שלוהיו. ובתוס' (ד"ה נתנו) דנו מ"ט לא אמרינן שם דאין שליח לדבר עבירה. והרי שם אין הכהן והבע"ח מושכים בתורת עומדים במקומו של משלח, שהרי מושכים הם עבור עצמם, בכדי לגבות את חובם, ואפ"ה יש כאן שליחות. ולמדנו, שכל שנעשה המעשה מחמת דברי המשלח שהראם בהמה זו, יש כאן שליחות, וחשוב המשלח עושה המשיכה, וחייב. ובהמשך דברינו יתבאר עיקר החיוב ע"י השליחות האמור במשנה.

והרי שכללם הנ"י לכלל אחד, שאותה שעה, שהיא שעת העשיה, בה תלויים דינים אלו, דיני אונס ורצון, ודיני מעשה העבירה.

וכאשר נבוא לדון לגבי שליחות נראה שהדברים חלוקים. דהנה, השולח שליח בע"ש לעשות עבירה בשבת, חייב המשלח, וחשיב מעשה העבירה כמעשה בשבת, עד אשר כתב בהגהות מיימוניות (שבת ה' ב) שאסור לומר לנכרי בע"ש לעשות מלאכה בשבת, משום דיש שליחות לנכרי לחומר. וכ"כ בשו"ע הגר"ז (רמד, א) ובשו"ת חת"ס (או"ח תשובה ס).

אבל דיני אונס ורצון אינם תלויים בשעת מעשה העבירה אלא בשעת המינוי, שהרי היכן מצינו שצריך שיעמוד המשלח ליד השליח בשעת המעשה, בכדי שלא יהא אונס עליו. וע"כ, שבכך שהיה המינוי מרצונו סגי לחיוב. וכן מבואר בנוב"י (שם, ובמהדו"ת עז) דדין מזיד של המשלח תלוי בשעת המינוי ולא בשעת מעשה השליח.

והרי לנו, שיש שני שלבים במעשה שע"י שליח, שעת העשיה, אשר היא בזמן שהוא עושה את השליח, ושעת החיוב, שהיא שעת המינוי.

ולמדנו א"כ, ששעת המינוי אינה כזריקת חץ, והטעם ברור, שהרי בשעת המינוי אין המשלח מעמיד סיבה המחייבת את תוצאתה, שהיא מעשה השליח, ואין כאן ולו תחילת עשיה, ואינה כזריקת חץ, אשר היא הזריקה היא מעשה שיש בו סיבה המביאה את תוצאת הנזק שע"י החץ.

וכן כתב הגרש"ש (שם ז, ח) דמינוי אינו כזריקת חץ, והוסיף, שהרי במזיק ע"י זריקת חץ כתב הנ"י (שם) שמשמעבדים נכסיו משעת זריקת החץ, ולכן אף אם ימות המזיק קודם שהזיק החץ בפועל גובין את הנזק מנכסיו, ואילו בשליח וודאי שאין הדבר כן.

ואין משמעות למינוי אלא כמעשה אשר מחייב את המשלח בעבירה זו, ולכן תלויים בו הדינים השייכים לחיוב על העבירה, וכדיני רצון ומזיד.

והסברא בכך ברורה, שכן מעשה העבירה הוא ע"י השליח, אבל המשלח מתחייב במעשה זה, משום שהוא עושה את השליח כדי לקיים את ציוויו. ושעה זו, שבו הוא שולחו לעשות, ומחמתה נעשית פעולת השליח למעשה המשלח, היא השעה שבה תלוי החיוב. ולכן אם היה המשלח אונס בשעה זו הוא לא מתחייב על עבירה זו.

ה). עד אשר תמה הגרש"ש, מ"ט מבואר בגמ' (נזיר יב, א) דבמילתא דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי מושי. ואמרו בגמ', דאף אם אחר המינוי שוב מצי משלח עביד, מ"מ אין כאן שליחות, ובעינן שיהא מצי עביד בשעת המינוי. ואם אין משמעות לשעת המינוי ואינו כוורק חץ, מ"ט תלוי דין זה בשעת המינוי. ואכ"מ בעניינו של מעשה מינוי שליחות.

ו). ובאגרות הגר"ד הלוי תיאר שהיה לו נידון עם כמה גדולי תורה, שישבו לפני הגר"א פינקל ודנו אם בשליחות לדבר עבירה ההתראה היא למשלח או לשליח. והם נקטו שהיא לשליח, והוא טען בפניהם שוודאי שהיא למשלח, שהרי יש שליחות לדבר עבירה גם בשליח לאו בר חיובא אשר אין מתרין בו (וכמב' בב"מ י' ב). וע"כ שההתראה היא למשלח. ולבסוף הודו לו. וביאר הטעם, דענין ההתראה הוא שהאדם יתיר עצמו למיתה, וא"כ המשלח, שהוא המתחייב, צריך להתיר עצמו למיתה בהתראה.

ואכן, כ"כ הנוב"י (שם) שההתראה היא על המשלח בשעת מינוי השליחות. עד כדי כך, שהוא דן מ"ט לא הויה התראת ספק, שהרי אפשר שלא ישמע לו השליח ולא יעשה שליחותו.

ונראה שמבואר בדברים אלו יסוד דין שליחות, שמה שעושה השליח מחמת ציווי המשלח לא מהני שייחשב המשלח כעושה את המעשה ע"י השליח, ותהא שעת פעולת השליח שעת מעשה המשלח. אלא לעולם העשיה עשיית השליח היא, ומהני מה שעושה השליח מחמתו שיתחייב המשלח בעשיה זו, ולכן חייב על העבירה, אף שמעשה העבירה נעשה ע"י השליח.

וגדר הדבר, שמה שעושה השליח מחמתו מגדיר את המשלח לאחראי על המעשה, וכמי שתחת אחריותו הוא נעשה, ומהני דין זה לדיני חיוב, שיתחייב המשלח במעשה זה, הן כדי שהוא ייחשב כעובר העבירה, במה שהוא אחראי לעשיה זו, והן שהוא יתחייב על נזק שנעשה בעשיית השליח.

והנה, כתב החת"ס (או"ח תשובה רא) דפשוט דלא שייך שלוחו כמותו במילי דעלמא, כגון אם אומר ישב ילך ידבר וכדומה שיהיה כאילו הוא יושב הולך ומדבר, הוא דבר בטל. ולא נאמרו הדברים אלא בקיום מצוה או בעובר עבירה או בקנין ומכירה שיהיה משיכתו של שליח כאילו הוא משך או חזקתו או קנין חליפיו וכדומה.

ונראה בטעמו של דבר לפי מה שנתבאר, שכן אם היה המשלח מוגדר כעושה המעשה, הרי שייך הדבר גם במילי דעלמא, וסו"ס הוא עושה את מעשה ההליכה או הדיבור וכו'. אבל מאחר שכל דין שליחות אינו אלא להגדירו כאחראי על העשיה, אף שעושה המעשה הוא השליח, א"כ אין שייך דין זה אלא במעשים שיש בהם תוכן של אחריות, וכמעשה עבירה, וכן במעשה קנין ומכירה, שנדרשת אחריות העושה עליו כדי שיתחייב את עושי המקח בקיומו¹.

וראיה גדולה לדבר, דהנה במשנה (ב"ק עט, א) שנינו, נתנו לבכורות בנו או לבעל חוב ומשכו חייב הנותן, ופירש"י שחייב הגנב במשיכת שלוחיו. וראה בתוס' (שם ד"ה נתנו) שדנו מ"ט לא אמרינן שם דאין שליח לדבר עבירה. והרי הדין שם הוא שמתחייב המשלח על גניבת השליח. והנה, אם היינו דנים שטעם חיוב המשלח הוא משום שהוא חשוב כעושה את מעשה השליח, אכתי אין כאן גניבה של משלח, שהרי מעשה גניבה מצריך שיכניס הגנב את החפץ לרשותו, והרי לא משך השליח לרשות משלח אלא לרשותו הוא, וא"כ כיצד נעשה המשלח לגנב. וכן הוכיח הגרש"ש (קונטרס השליחות סימן ח) דהיכא שיש שליח לדבר עבירה, וכגון שהיה השליח שוגג, ושלחו משלח לגנוב ומשך השליח לרשותו שלו, מתחייב המשלח, וא"צ שימשוך דווקא לרשות משלח.

ולמדנו, שאין חיוב המשלח בא מחמת שהוא נידון כעושה הגניבה, אלא אע"ג שהגניבה היא ביד השליח מתחייב בה המשלח. וכפי שנתבאר, שחיוב המשלח על מעשה השליח נובע מכך שמעשה השליח נעשה תחת אחריותו, וכל המוגדר כאחראי למעשה העבירה הרי הוא מתחייב בה.



ז). וכלשון רש"י בכמה מקומות בפרק הזהב (כגון מה, א ד"ה משנה, ומו, ב ד"ה קנה, ועוד) דמהני מעשה קנין כדי שלא יוכלו לחזור בהן. והרי שכל מעשה קנין מצריך מחויבות לעשיה, כדי שיהיו הצדדים מחויבים בקיומו ולא יחזרו בהן, ואכ"מ.

ה.

ומעתה נבוא לבאר את החילוק בשליחות במצוות, בין מצוות שעניינן המעשה לבין מצוות שעניינן התוצאה.

כאשר נאמר בתורה במצוות שעיקרן במעשה לשון עשיית האדם, וכגון ולקחתם לכם האמור במצוות לולב, הרי שלקחת האדם היא חלק מפעולת המצוה, ועצם הציווי הוא שתהא לקיחת האדם את הלולב. אבל במצוות שעיקרן התוצאה, אין מעשה האדם חלק מהציווי, אלא הוא המצוה בו, ועליו מוטל קיום המצוה. וכאשר אמרה תורה לשון תשביתו שאור מבתיכם, אין גוף המצוה עוסק בהשבתת האדם את השאור, אלא המצוה היא השבתת השאור, ונאמרה המצוה בלשון ציווי והטלה על האדם, שעליו מוטלת השבתת השאור מן הבית. ובמה שהוטל על האדם התוכן האמור במצוה, מחוייב הוא לקיים תוכן זה, שייעשה בפועל.

ובאמת שגדולה מזו מצינו, שיש מצוות שגוף המצוה אינו כולל מעשה כלל, ולא נאמרה בהן אלא תוצאה בלבד, אלא שכיוון שהדרך לקיימן הוא ע"י מעשה, הרי במה שהוטל על האדם לקיימן נעשה מחוייב במעשה מצוה.

ואכתוב דוגמא אחת לכך. הנה אמרה תורה איסור בל יראה ובל ימצא. ובפשוטו, איסור זה עוסק בהמצאות החמץ בבית האדם, והדרך לקיימו היא במה שלא יהיה חמץ בביתו, ואילו עבירת הלאו היא כאשר הוא מחזיקו בביתו. אבל רש"י (פסחים ה, א ד"ה השבתת) כתב שציווה הכתוב על השבתת שאור, שנאמר שאור לא ימצא בבתיכם. עכ"ל. ולא נהירא, שהרי אמנם הדרך שלא לבוא לידי החזקת החמץ בבית היא במה שהאדם ישביתו בביתו, אבל לא זהו גוף הציווי, וכי כל מעשה הנדרש כאמצעי לעשיית מעשה המצוה נכלל בציווי הכתוב? וביותר דייק הגר"נ פרצוביץ' זצ"ל (הובא בספר זיכרון ברית אברהם) מדברי רש"י (פסחים צה, א ד"ה בפרטיה) דלאו דבל יראה הוי ניתק לעשה, דבעמוד והשבת קאי. והרי שבכלל הלאו קיים ציווי על השבתת החמץ, לעניין דחשיב לאו המחייב בעמוד והשבת.

וביאור הדבר נראה, שאכן גוף הלאו דבל יראה עוסק בהמצאות החמץ בביתו. אבל הרי לאו זה נאמר כאיסור על תוצאה מסויימת, שלא יהיה חמץ בביתו, לא נאמרה בו עשייה אלא תוצאה שאינה תלויה במעשה, שהרי בשביל לעבור בבל יראה א"צ מעשה, ובעצם הדבר שהחמץ קיים מאליו עובר הוא על האיסור. וכאשר נתחייב האדם בלאו זה, הרי לא שייך שצורת החיוב בו תהיה כפי שנאמר בגוף הלאו, שאין בו עשייה או דבר התלוי האדם. ובע"כ שצורת החיוב היא על דבר ששייך להטילו על האדם, על מעשה התלוי בו להתחייב לעשותו או להימנע ממנו. והיינו מעשה השבתת החמץ בביתו, שזהו המעשה המונע את קיומו של החמץ בביתו.

ולמדנו, שאע"ג שגוף הדין אינו עוסק במעשה כלל, מכל מקום, כאשר הוטל הדין על האדם ונתחייב בקיומו, א"כ צורת המחוייבות של האדם היא במעשה. ואין המעשה משמש אמצעי בלבד, אלא זהו החיוב שנדרש ממנו בקיום המצוה. ומכל מקום, המצוה עצמה אינה עוסקת במעשה אלא בתוצאה, ולא בא מעשה האדם אלא בקיום המצוה, במה שהוטל עליו לקיימה. וחלוק התוכן הנאמר בגופו של דין ממה שנדרש מהאדם מקיים המצוה.

וכן הראני חכם אחד שליט"א, דהנה הרמב"ם (קרבן פסח ט, ז) כתב שהמאכיל כזית מן הפסח לגר תושב או לשכיר, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר כל בן נכר לא יאכל בו, ואינו לוקה. וביאר מהר"י קורקוס, דאיסור לא יאכל בו לא נאמר על הגוי, ולישראל אזהר רחמנא, ולכך הוא עובר בל"ת. ומכל מקום, כיוון שהוא לא אכל, אין הוא לוקה על עבירת לאו זה. והדברים צ"ב, אם האיסור עוסק בהאכלת הגוי, א"כ עבר המאכיל על האיסור ומ"ט אינו לוקה, ואם האיסור הוא לאכול, הרי לא עבר המאכיל על האיסור כלל.

והביאור הוא כפי שכתבנו, שכן אמנם גוף הדין הוא שהגוי לא יאכל, אלא שדין זה לא הוטל על הגוי, דהרי לאו בר אזהרה הוא, אלא על ישראל מוטל קיום הדין. ומעתה, צורת חיובו של ישראל לכך שהגוי לא יאכל הוא במה שהוא לא יאכיל את הגוי, והאופן לעבור על החיוב הוא בהאכלתו. ולכך עבר ישראל בלא תעשה. אבל מכל מקום אין הוא לוקה, שכן גוף הלאו הוא שהגוי לא יאכל, ודבר זה לא נעשה במעשה ישראל. וא"כ, אף שמעשה ההאכלה הוא מעשה עבירה על חיובו בקיום הלאו, אבל אינו המעשה הנאסר בגוף הלאו, ולכן אין הוא לוקה. ומעתה למדנו, שייתכן חילוק בין גוף המצוה לבין צורת המחוייבות של האדם, ויהיה מעשה שתהיה בו עבירה על החיוב שהוטל על האדם, ולא יהיה זה המעשה שנאסר בגוף הדין.

1.

ומעתה יתבאר דין שליחות במצוות, אשר אע"ג דמהני שליחות בקיום מצוה, לא מהני אלא במצוה שעיקרה בתוצאה, ולא במצוה שעיקרה במעשה. שהרי בארנו, שדין שליחות לא מהני לדון את המשלח כעושה את עשיית השליח, אלא מהני לכך שיהא מעשה השליח תחת אחריותו, ועי"ז מתחייב המשלח במעשה העבירה שנעשה ע"י השליח.

וא"כ, מצוות שעיקרן המעשה, וגוף המצוה עוסק במעשה האדם, אי אפשר לעשותן ע"י שליחות, שהרי מעשה המצוה נעשה ע"י שליח, וכיצד יקיים המשלח את המצוה בלא מעשה המצוה. אבל מצוות שעיקרן התוצאה, נתבאר שאין המצוה עוסקת במעשה האדם כלל, והמקום שבו נדרש מעשה האדם הוא רק במחוייבות שלו למצוה, הבאה מחמת זה שהיא מוטלת עליו ובאחריותו לקיימה. וכיוון שכן, כל שנעשתה המצוה ע"י שליח, וע"י מעשה שהוא באחריותו, א"כ יצא המשלח ידי חובתו, שכן הוא מילא אחר האחריות שלו למעשה המצוה, במה שהוא האחראי למעשה השליח. ואלו הם דברי התורי"ד, שבעשה המצוה ע"י שליח לא קיים הוא כלום".

(ח). והאור שמח (בתחילת הלכות שלוחין) נתן לחילוק זה טעם בכוונת המצוה, וז"ל "דבמצוות כוונת תורה שיאכלו כל ישראל פסח או מצה ומרור וכיו"ב, א"כ אם יאכל אחד עבור חבירו הלא ימלא אחד כריסו עבור כל העולם, ויתבטל מכוון התורה שכל ישראל יאכלו בעצמם, וכן סוכה, שהמכוון שכל ישראל ישבו בסוכות ולא אחד עבור כולם. אמנם ברציחה וחלב וערוה צריך לחפש טעמים לשלול השליחות, משום דמכוון התורה שכל ישראל לא יאכלו חלב וכל ישראל לא יבעלו ערוה, והנפש לא יהרג, א"כ אם עושה זה נגד מכוון התורה ע"י חבירו, הרי עבר על ידי סיבה על מכוון התורה, דהנפש נרצח והערוה נבעלה והחלב נאכל, לכן סד"א דיש שליח לדבר עבירה, וכן לשמאי ברציחה, ודוק כי זה האמת בס"ד".

ונראה להביא ראיה לדברים. הגמ' (קידושין מא, ב) מביאה את הדין דמהני שליחות בשחיטת הפסח, ודנה מנא לן דשלוחו של אדם כמותו אף בדין זה. ומסקנת הגמ' היא דנפקא ליה מדרבי יהושע בן קרחה, דא"ר יהושע בן קרחה מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו. ובפשוטו, אחר שלמדנו דין שליחות, א"כ היישוב לקושיית ריב"ק, שאין כל הקהל שוחטין, הוא דאע"ג שאין שוחט אלא אחד, כיוון דאף עשיה ע"י שליח היא כמי שעשאה משלח, א"כ חשוב הדבר ששוחטין אותו כל קהל עדת ישראל ע"י מעשה שלוחין.

אבל הרמב"ן (שם מב, א) לא פירש כן, וכתב "ודריש אותו לשוחט. והכי קאמר, ושחטו אותו האיש שהוא כל קהל עדת ישראל כלומר שהוא שלוחם, והאי דכתיב ושחטו משום דבמקום רבים קאי". והרי שפירש שלשון הכתוב ושחטו קאי אשליח, אלא שקראו הכתוב קהל עדת ישראל. ולא פירש כפשוטו, שישראל הם השוחטים ע"י השליח.

וכן מבואר בריב"ש (תשובה רכה) שכתב "דכי ילפינן שלוחו של אדם כמותו מדכתיב בפסח ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, כמותו ממש ילפינן, שהרי קרא השליח בשם כל הקהל וא"כ השליח כבעלים לגמרי". והרי שאף הוא פירש לשון ושחטו על השליח.

ונראה מוכח כדברינו, שאכן לעולם אין מועיל דין שליחות להגדיר את מעשה השליח כמעשה המשלח, ולכן לא יתפרש לשון הכתוב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל על המשלחים, שכן אמנם מקיימים הם את מצוות השחיטה ע"י שחיטת השליח, אבל לא הם עושים את מעשה השחיטה, וא"א לקרוא עליהם ושחטו. ולפיכך הוצרכו הרמב"ן והריב"ש לפרש שלשון הכתוב אינו מוסב על ישראל כי אם על השליח, וקראו הכתוב בלשון קהל עדת ישראל, במה שהוא עושה זאת בשליחותם.



ט). ובעיקר מה שביקשה הגמ' מקור לדין שליחות בשחיטת הפסח. הנה, בפשוטו בעיני ילפוטא לכך שהמשלח מקיים את מצוות הפסח. ויש להקשות, שהרי המשנה (שבפסחים צח, ב) אשר הביאה הגמ' להוכיח דמהני שליחות אינה עוסקת בקיום המצוה של המשלחים, אלא בכך שעצם השחיטה כשרה ויכולים הם לאכול מקרבנו. והרי שהוכיחו את דין שליחות מכך ששחיטה ע"י אחר כשרה.

וע"כ הביאור הוא כפי שהוכיחו האחרונים (ראה במנחת ברוך סימן יג ועוד) שיש דין שחיטת בעלים בקדשים ולא מהני ע"י אחר. וא"כ בעיני לדין שליחות לצורך עם הכשר הקרבן. עוד יש לפרש באופן אחר, לפ"ד הגרש"ש (קונטרס השליחות סימן טו) דבעינן שליחות בשחיטת קדשים כדי שהקרבן יוקדש לשם בעלים בשעת השחיטה.

וראיה לכך היא מדברי הריטב"א (קידושין שם) שהקשה דא"צ קרא לשליחות בשחיטת הפסח, כיוון דזכות היא לו ומהני מדין זכין. והרי בוודאי דלא מהני דין זכין שייחשב המשלח כמקיים המצוה בלא מינוי שליחות כן. וע"כ שאין הגמ' שם עוסקת בדין שליחות לקיום המצוה אלא לגוף הכשר הקרבן, וכנתבאר.

אוצר קדשים

◆ הקרבה בלא בית במזבח קטן ◆

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

הקרבה בלא בית במזבח קטן

פתיחה

נאמר במשנה (עדויות ח, ו):

אמר רבי אליעזר: שמעתי כשהיו בונים בהיכל עושים קלעים להיכל וקלעים לעזרות, אלא שבהיכל בונים מבחוץ ובעזרה בונים מבפנים. אמר רבי יהושע: שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, ואוכלים קדשי קדשים אף על פי שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה.

דין זה התקבל להלכה על ידי כל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, והארכתי בביאורו במקום אחר*. במאמר זה יתבאר האם דין זה חל דווקא במזבח של ל"ב אמה על ל"ב אמה, או גם במזבח קטן.



ארבע קושיותיו של ר' אריה לייב מאלין

כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה ב, ג-ד):

מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש, ומזבח שבנו בני הגולה כעין מזבח שעתידי להבנות עשוהו ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה. [ד] ושלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד העיד להן על מקום המזבח, ואחד העיד להן על מדותיו, ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אף על פי שאין שם בית.

ועוד כתב (שם, יז):

וכל מזבח שאין לו קרן יסוד וכבש וריבוע הרי הוא פסול שארבעתן מעכבין, אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין; והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות, כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר.

בחדושי ר' אריה לייב מאלין (ב, כז) הקשה שלוש קושיות על הרמב"ם:

[א] והנה יש לתמוה בדברי הרמב"ם, שהרי להלכה בהלכה י"ז כתב: ארבע קרנות של מזבח ויסודו וריבועו מעכבין וכו', אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אין מעכבין וכו'. ודין זה תניא בברייתא בזבחים ס"ב א' יעוין שם. והרי שאין מדות המזבח מעכבין, ואיך כתב למעלה שהמדות מעכבין. והדברים סותרים זה את זה [...] ועל מדות אלו כתב

(א). ראו מאמרי: הקרבה בלא בית - זכות שהיא חובה, האוצר יח (אב תשע"ח) עמ' סז-עח. במאמר נוסף התבאר שדין זה אמור גם בקרבן פסח ולא רק בשאר הקרבנות: הקרבה בלא בית בקרבן פסח (עדיין לא פורסם).

הר"מ בהלכה ג' שאין להוסיף ואין לגרוע, וזה תמוה, שהרי תניא להדיא שמדת ארכו ורחבו אין מעכבין, וכמו שכתב הר"מ עצמו כנ"ל [...]

[ב] ויש לדקדק במה שכתב: 'על המזבח הזה', מה כוונתו, ואיזה מזבח בא למעט מהלכה זו. ודוחק לומר שבא למעט המזבח הפנימי מהקרבה כשאין שם בית [...]

[ג] ועוד יש לדקדק, בדברי הר"מ נראה שכל ג' עדויות אלו הם בדיני המזבח, יעושה"ה שכללם הרמב"ם כהדדי ופירשם בדיני המזבח. וצ"ע, שהרי עדות הג' שמקריבין אע"פ שאין שם בית, נאמר בזה דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא, ולא בטלה קדושת המקדש, ולכן אפשר להקריב קרבנות, ואין זה שייך לדיני המזבח כלל.

כדי ליישב את הקושיות, הקדים ר' אריה לייב והקשה קושיה רביעית, על האמור בגמרא (זבחים סח, ב) שהיו שלושה מזבחות: שילה, נוב וגבעון, ובית עולמים. ורש"י כתב שנוב וגבעון חשובים כאחד, משום ששניהם במה ואינם קדושים. ואם כן, הקשה ר' אריה לייב: 'מבואר דלא מנה כאן ר' אליעזר בן יעקב המזבחות עצמם, אלא מנה ג' דיני מזבח ולכאורה צ"ע, דלפי זה גם מזבח של שילה ובית עולמים חד הוא בדיני החפצא של מזבח'.



יישוב ר' אריה לייב לארבע הקושיות, והבנתו שיש שני דינים שונים

בבניין המזבח

ועל כל זה תירץ ר' אריה לייב:

ואשר ע"כ מוכח מזה, דמזבח של בית עולמים חלוק הוא בחפצא דמזבח משאר מזבחות. ויסוד הדבר הוא שהרי בבנין בית עולמים נאמר דינא דהכל בכתב וגו', שכל תבנית ומדות הבנין נאמר לדוד על פי נביאים, ובחולין פ"ג ב' מבואר בגמרא דדין הכל בכתב קאי גם על מדות המזבח. ונראה לפי זה, דמלבד דין מזבח דבעינן להכשר הקרבה, הרי נאמר במזבח של בית עולמים שהוא חלק מהבית עצמו, ומדיני בית הבחירה הוא שיהא בו מזבח, והמזבח משלים את תבנית הבית, והרי הוא חלק מעצם הבית. ולכן הוא באמת דקאי עליה גם כן קרא דהכל בכתב וגו', אשר נאמר בעיקרו בדיני הבית. ובזה הוא דחלוק מזבח של בית עולמים משאר מזבחות.

לפי הקדמה זו, יישב ר' אריה לייב את ארבע הקושיות:

ולפי זה נראה דמה שכתב הרמב"ם שמדות המזבח מכוונות ואין להוסיף ולגרוע מהם, זהו רק בדיני המזבח שמתקיים על ידו דין בנין הבית, והרי הוא מזבח של בית עולמים, וכל שלא נעשה כמדות אלו, לא נתקיימה מצות בנין בית הבחירה. אולם מצד דין הכשר המזבח עצמו להקרבה, בזה קאי דינא דמדת ארכו ומכת רחבו ומדת קומתו אין מעכבין, וזהו שכתב הר"מ בהל' י"ז שם. וממילא דכל מזבח שהוא אמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר, הרי הוא מזבח כשר להקרבה, ודין זה נוהג גם לדורות, אלא שלא נתקיימה מצות בנין בית הבחירה עד שיהיה שם מזבח של ל"ב אמה

וכו', שזהו מזבח הבית עצמו, ונאמר בזה דין הכל בכתב וגו'. ומיושבים היטב דברי הרמב"ם.

בהסבר זה מיושבות הקושיה הראשונה והרביעית: הקושיה הראשונה מהסתירה בדברי הרמב"ם מיושבת, שבה"ג מדובר על מצוות בניין בית הבחירה ובה"ז מדובר על מזבח כשר בעלמא. ואף הקושיה הרביעית מיושבת, שכן במזבח שבבית עולמים יש קיום של מצוות בניין בית הבחירה, ובכך הוא שונה מהותית מהמזבח שבשילה.

על גבי זה, הוסיף ר' אריה לייב וחידש שכדי להקריב קרבנות אף על פי שאין בית, יש צורך שיתקיימו שני הדינים שקיימים במזבח. כלומר, אין די במזבח כשר בעלמא, אלא בעינן מזבח שמתקיימת בו מצוות בניין בית הבחירה, דהיינו שהוא נבנה במידותיו המדויקות. ואת זה הוכיח ר' אריה לייב מקושיה חמישית שהקשה, דהנה מבואר בגמרא (זבחים נט, א) שיש חילוק בין מזבח הקטורת שנעקר או נפגם, שמקטירים קטורת במקומו, למזבח החיצון שנעקר או נפגם שאין מקריבים כלל קרבנות במקומו, ולכאורה מאי שנא. ומזה הסיק ר' אריה לייב 'דהנה בעיקר הכשר הקרבת קרבנות ומקומם לעצם עבודתם, נראה דלא סגי לזה המזבח גרידא וכמו במות בעלמא, שאין בהם מקום עבודה אלא המזבח בלבד. אכן בעבודת המקדש נראה שדין והכשר ההקרבנה הוא הבית, וז"ל הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה ה"א: 'מצות עשה לעשות בית לד' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות' וכו', יעו"ש. והרי שהוא קיום דין בהקרבתו, שהקרבתו היא בבית, וזהו מקום הכשרו ועבודתו'. ולפי זה, הוא ביאר שבקטורת די בעצם הקדושה שבמקום המזבח הפנימי כדי להכשיר את הקטרתה, ואילו בקרבנות נדרש גם דין מזבח, ואין די בקדושת מקום המזבח.

לפי זה, יישב ר' אריה לייב את הקושיה השנייה והשלישית הנ"ל: יישוב הקושיה השלישית הוא שהדין דמקריבין אף על פי שאין בית לא בא ללמד רק את היתר והכשר ההקרבנה, אלא דין זה בא ללמד שקדושת הבית ו'תורת בית' עודנה קיימת גם בחורבנו. ונפק"מ שניתן להקריב קרבנות על המזבח, ומוכן שפיר שזהו דין בדיני ההקרבנה על המזבח.

יישוב הקושיה השנייה הוא שדין מקריבין אף על פי שאין בית לא נאמר בכל מזבח, אלא דווקא במזבח 'הזה', שנבנה במידות המדויקות, וכפי שכתב הרמב"ם בה"ג. ולאפוקי המזבח הקטן שהכשיר הרמב"ם בה"ז, שהוא אמנם כשר, אך אינו המזבח 'הזה', ולא עליו נאמר הדין דמקריבין אף על פי שאין בית. והיינו משום שבמזבח קטן ממידתו לא מתקיימת 'תורת בית'.



משמעות הדברים להיתכנות ההקרבנה בלא בית

לדברים אלו יש משמעות הלכתית בגדרי ההקרבנה בלא בית, שכן במידה ויודעים לזהות את מקום המזבח רק בקירוב ולא במדויק, יש חשיבות רבה ליכולת לבנות מזבח קטן, שכן ככל שהמזבח קטן יותר, כך ניתן לסמוך על זיהוי מדויק פחות, ולהניח ששטחו הקטן של המזבח אכן כלול בשטח המקורי של המזבח הגדול. יתר על כן, יש אפשרות להבין שלא רק שטח המזבח

הגדול כשר לכך, אלא כל שטח העזרה,² או עכ"פ שטח של שישים אמה על שישים אמה (יעוין זבחים סב, א; ויעוין בחידושי הגרי"ז על אתר [נדפס גם בחידושי הגרי"ז, עניינים סי' מח], ואכמ"ל). אולם, לפי דברי ר' אריה לייב יוצא שכאשר באים להקריב בלא בית, אין אפשרות להסתפק במזבח קטן מל"ב אמה על ל"ב אמה, ויש הכרח לבנות דווקא מזבח כמידתו. ואם כן אין די בזיהוי מקום המזבח בקירוב, אלא נדרש זיהוי מדויק, ובלעדיו אין אפשרות לחדש את הקרבת הקרבנות.



דיון בחמש קושיותיו של ר' אריה לייב

והנה, נראה שיש מקום לדון על הקושיות שהעלה ר' אריה לייב, וייתכן שיש אפשרות ליישב אותן באופנים אחרים:

את הקושיה הראשונה לכאורה יש ליישב בפשטות, שהרמב"ם בתחילת הפרק לא כתב כלל שהמידות מעכבות, ורק כתב שאין לשנות מהן. ויש להבין בפשטות שאין סתירה בדבריו, דלכתחילה אין לשנות, אך בדיעבד המזבח כשר גם אם שינו. ולפי זה, יש מקום להוסיף ולומר ששעת הדחק כדיעבד דמי, וכאשר אין אפשרות לבנות מזבח במידותיו המדויקות, בגלל חוסר בחומרי בניין או בדיעת המקום או מגבלות אחרות, ויש לבחור בין מזבח קטן ובין ביטול המזבח והקרבתו – יש לבחור במזבח קטן.

הקושיה השנייה קשה על הרמב"ם במקומות נוספים שבהם הוסיף את המילה 'הזה' באופן שהיה אפשר להבין את העניין גם בלעדיו, כגון (הל' יסודי התורה ב, א): 'האל הנכבד והנורא הזה, מצוה לאהבו וליראה אותו', וכן (שם ה, א): 'כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה', וכן (הל' שאלה ופיקדון ה, ד): 'מי שבא ואמר כך וכך הפקדתי אצל אביכם ונתן סימנין מובהקין ונמצא הפקדון כמו שאמר והיה יודע הדיין שלא היה המת אמוד שזה הפקדון שלו, יש לו לדיין הזה לתת הפקדון לזה שנתן סימניו', וכן (הל' מלוה ולוה כה, ד): 'אמר על מנת שאפרע ממי שארצה תחלה, או שהיה קבלן – הרי זה יתבע את הערב הזה או את הקבלן תחלה, ויפרע מהן אף על פי שיש נכסים ללוה', וכן (הל' עדות ח, ג): 'אם היה התובע תלמיד חכם והזכיר התובע הזה את העד, ונזכר – הרי זה יעיד לו', וכן (הל' אבל יד, כ): 'הבונה קבר לאביו והלך וקברו בקבר אחר, הרי זה לא יקבר בו מת אחר עולמית, והקבר הזה אסור בהנאה מפני כבוד אביו'.

ונראה שיש בעניין זה הבדל בין לשון הרמב"ם ללשוננו. ואולי הדבר קשור ללשון הערבית שהרמב"ם היה רגיל בה. ובאמת, תופעה זו מצויה גם בפירוש המשנה שנכתב על ידי הרמב"ם

(ב). ויעוין בזה במאמרי: עיקרו של מזבח, מעלין בקודש כה (אדר תשע"ג) עמ' 169-172.

(ג). יעוין עוד בהר המוריה (הל' בית הבחירה ב, ד ד"ה על) שכתב: 'ומה שכתב הזה, בא לאפוקי מזבח שהיה בימי שלמה; דדווקא בימי עזרא אמרינן מקריבין אף על פי שאין בית, לפי שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, אבל לא מקודם לכן, וכמ"ש לקמן פרק ו' הלכה י"ד, יעוין שם היטיב'. וכן כתב ביריעות שלמה (פיינוילבר; הל' בית הבחירה שם). ובתורת הקודש (אילן; ח"א סי' ד אות א) כתב ש'הזה' אתי לאפוקי מזבח הזהב, וכאפשרות שר' אריה לייב העלה אך כתב עליה שהיא דחוקה. ובמשאת המלך (על הרמב"ם סי' רצו) כתב ש'הזה' אתי להדגיש שהקרבה בלא בית היא בתורת מזבח ולאפוקי תורת במה. ויש להאריך לדון בהבנות אלו, ואכמ"ל.

בערבית ותורגם על ידי חכמים אחרים, והמילה 'הזה' מצויה בו מדי פעם במקומות שאפשר להבין את העניין גם בלעדיה, כגון (הקדמה לפיהמ"ש): 'הקושר קשר שלקיימא ביום השבת הזה', וכן (שם): 'מה דעתך על אדם הטוען כי גוף השמש הזה שאנחנו רואים אותו', וכן (מנחות יב, ג): 'ודע כי האדם הזה שנדר אם אמר חשבתי שהדברים הללו שאמרתי אפשריים ואלמלי כן לא הייתי מחייב את עצמי כלום, הרי זה אינו חייב כלום', וכן (חולין ז, ב): 'זה נתן את הירך הזו לגוי בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל הישראלי הזה מאותה הירך אשר ניתנה בפניו ויעבור על גיד הנשה ויאכלנו, מפני שהירך שלמה ומקומו נכר והישראלי מכירו', וכן (כריתות א, א): 'וכבר באר התלמוד שהצמח הזה הידוע בשם מעלה עשן, לא היו מכירין אותו אלא בית אבטינס בלבד', וכן (שם ג, ג): 'וכבר בארנו בשמיני דערוכין שהפרס הזה הוא שיעור שלש ביצים', וכן (קנים ב, א): 'והגזול הזה שפרח והרי הוא בין הקרבות, כלומר בקנים סתומים אשר חצים עולות וחצים חטאות, אלו היה מפורש הרי אז היה דינו כמו שקדם', וכן (הקדמה לסדר טהרות): 'ואפילו היה בין גוף הזב המת הזה ובין המשכב אבן מבדיל', ועוד.

הקושיה השלישית לכאורה אינה ברורה כל כך: וכי אין קשר בין דין ההקרבה על המזבח ובין שאר דיני המזבח? וצ"ע. גם **הקושיה הרביעית** לכאורה אינה קשה כל כך: הרי ברור שיש הבדל מובהק בין המזבח שבשילה למזבח שבירושלים, שקדושת שילה בטלה עם חורבן המקדש ואילו קדושת ירושלים קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, כמבואר במשנה (מגילה ט, ב - י, א). ואם כן, אין צורך להמשיך ולחזור אחר דין מיוחד שקיים במזבח כדי לכלכל את ההבחנה בין ירושלים לשילה.

גם על **הקושיה החמישית** יש לדון. לכאורה דברי הגמרא (זבחים נט, א) פשוטים הם:

אמר רב: מזבח שנפגם - כל הקדשים שנשחטו שם פסולין [...] והאמר רב גידל אמר רב: מזבח שנעקר - מקטירין קטרת במקומו. כדאמר רבא: מודה היה ר' יהודה בדמים, הכא נמי מודה רב בדמים.

זריקת דמים צריכה להיעשות דווקא על המזבח, ויש חלוקה פנימית בין דם עולה, שנזרק למטה מחוט הסיקרא, לדם חטאת, שנזרק מעליו, וחלוקה זו מעכבת את הכשר הקרבן (זבחים כו, א; סו, א). ומובן אפוא שכאשר אין מזבח כשר או שאין מזבח בכלל, אין אפשרות לקיים את זריקת הדם כהלכתה, ובכך שונה הדבר מקטורת, שבה אין זריקת דם. ואם זריקת דם חטאת מתחת לחוט הסיקרא פסולה, קל וחומר שזריקת דם חטאת על רצפת העזרה במקום המזבח תהיה פסולה. ולכאורה לא ברור מה הקושי בכך. וצ"ע.



דיון בעיקר חידושו של ר' אריה לייב

אחר הדברים האלה, ניתנה ראש ונשובה לדון בעיקר היסוד שחידש ר' אריה לייב, שיש שני דינים במזבח, והאבחנה ביניהם היא שמיישבת את הקשיים:

(ד). הציטוטים דלהלן מתרגמו של הרב קאפח. וכעין זה במהדורות אחרות.

דמלבד דין מזבח דבעינן להכשר הקרבה, הרי נאמר במזבח של בית עולמים שהוא חלק מהבית עצמו, ומדיני בית הבחירה הוא שיהא בו מזבח, והמזבח משלים את תבנית הבית, והרי הוא חלק מעצם הבית.

והנה, הדבר מוסכם שבמזבח יש שני היבטים: האחד הוא עצם מציאותו כחלק מבית הבחירה, והשני הוא היותו המקום להקרבת הקרבנות. אלא שלכאורה קשה לראות את חילוק ההיבטים הזה כמיישב את הקשיים: בנוגע לקושי הראשון – אם נקבל שאכן יש סתירה ברמב"ם בעניין שינוי ממידות המזבח, אזי לא ברור מנלן שדבריו בריש הפרק מתייחסים דווקא להיבט של בית הבחירה ודבריו בסוף הפרק מתייחסים דווקא להיבט של הקרבת הקרבנות. ובשלמא אם הדין שמזבח קטן כשר היה מובא בהלכות תמידין ומוספין או מעשה הקרבנות או פסולי המוקדשין, היה מקום לראות בכך דבר הלמד מעניינו, אך השתא, ששני הדינים הסותרים כביכול מובאים שניהם בהלכות בית הבחירה, כחלק מתיאור אופן עשיית המזבח, לא ברור מאי חזית לומר שכאן מדובר על ההיבט של בית הבחירה וכאן על ההיבט של הקרבנות.

בנוגע לקושי השני – בכל מופעי הכלל דמקריבין אף על פי שאין בית בחז"ל, לא מופיעה התוספת המסייגת את הדין ל'מזבח הזה' דווקא, אלא נאמר בסתמא שמקריבין (משנה עדיות ח, ו; גמרא מגילה י, א; שבעות טז, א; זבחים סב, א; קז, ב). וקשה אפוא להעמיס על דברי חז"ל את הסיוג הזה – גם אם נקבל שלכך התכוון הרמב"ם.

מלבד זאת, לכאורה יש קושי בעצם ההבנה שכדי להקריב נדרשת 'תורת בית'. ולפום ריהטא, הבנה זו היא הפוכה מהמשמעות הפשוטה של 'מקריבין אף על פי שאין בית'. ומהיכא תיתי לחדש שאף שאין צורך בבית, מכל מקום נדרשת 'תורת בית', שמתקיימת דווקא במזבח הבנוי במידותיו המדויקות.

וכן יש קושי לכאורה בעיקר הקביעה שלמזבח במידותיו המדויקות יש 'תורת בית' אך למזבח קטן אין 'תורת בית'. דתורת בית מאן דכר שמה, ולא שמענוה בלתי היום, ומהיכא תיתי לומר על מזבח כשר לעבודת המקדש שאין בו 'תורת בית'. וצ"ע.

סיכום

נמצאנו למדים שלכתחילה יש לעשות כל מאמץ לבנות את המזבח במקומו המדויק ובמידותיו המדויקות. ועם זאת, כאשר אין אפשרות לכך, עדיף לבנות מזבח קטן מאשר להתבטל ממצוות בניית המזבח ומהקרבת קרבנות. ומזבח קטן זה ממלא את התפקיד של המזבח, ולכן הכלל שמקריבין אף על פי שאין בית תקף גם בו.

אוצר חקר ועיון

בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן ♦ האם מותר לתרגם את הזהר
ללשון הקודש ♦ חלוקת הארץ ע"י הנשיאים – האם היתה מדין שליח או מדין
אפוטרופוס? ♦ לפני עור לא תתן מכשול – כללים והגדרות

הרב אריה אידנסון

בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן*

הקדמה

נודע ביהודה החילוק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן. ובעולם הישיבות מפורסמים הרבה חילוקים ביניהם:

א. שרובא דליתא קמן הוא סברא ודאיתא קמן הוא דין, עד כדי כך שי"א שאי"צ ילפותא על רובא דליתא קמן, משא"כ רובא דאיתא קמן הוא גה"כ². וי"א דרובא דליתא קמן נוהג בגויים ודאיתא קמן לא, משום שזה ילפותא¹. ב. שהמיעוט ברובא דליתא קמן הוא יותר מוכחש מהמיעוט באיתא קמן. שאיתא קמן הוא סה"כ ספירה של פרטים, שיש יותר פרטים מסוג א' מאשר מהסוג השני, וא"כ גם הרוב מכיר שיש מיעוט. ודין רוב אינו נוגד את העובדה שיהיה גם חלק קטן שונה מהרוב. משא"כ רובא דליתא קמן, זה סברא שכך טבע העולם, וא"כ המיעוט בעצם הגדרתו הוא חריגה. נפק"מ לעד אחד נגד רוב, שיועיל ברוב דאיתא קמן ולא ברובא דליתא קמן³. ג. וכן במקומות שצריך ודאי, כגון בספק טומאה וספק ממזר, הבינו דליתא קמן נחשב ודאי ודאיתא קמן הוא ספק⁴. וספק מילה, שאינה דוחה שבת גם ברוב, ע"פ המנ"ח, י"ל שזה הוא רק בדאיתא קמן ולא בדליתא קמן⁵. ד. וכן בנפשות, יתכן שרק בליתא קמן אזלינן בתר רוב ולא באיתא קמן⁶, וכן מסברא הבינו שאין הולכים בממון אחר הרוב יותר מובן שבאיתא קמן לא ילכו ובליתא קמן ילכו⁷.

* הערת המערכת: ראה עוד במאמרו של הרב אליהו מרגליות בגיליון ל"ז.

א. דרך המלך, ע"פ שמעתתא, הבאנו דבריו לקמן בהערה כ, וכן לשון רע"א, כפי שנביא בהמשך. ובפשטות זה נגד רש"י חולין יב ע"א (ד"ה פסח) שכתב שלמסקנה או לומדים ליתא קמן מאיתא קמן, שמאי שנא זה מזה, או שזה הלמ"מ. הרי שאינו נלמד מסברא. וכן הלמ"מ אינו סברא. ויש שרצו לומר שאחרי הגילוי של רובא דאיתא קמן, כשהתגלה שאפשר להתיר בכה"ג, שוב היא סברא, עיין בית ישי (חידושים) סימן צ"ט. אך סכ"ס לכאורה אי אפשר לומר שאיתא קמן אין בו סברא והוא גה"כ, וללמוד מזה שליתא קמן שהוא סברא ולא גה"כ.

ב. ועיין בשאלות דרב אחאי פרשת ויקרא שאלתא סח: "ת"ש דתני רבי חנינה רוב וקרוב הלך אחר הרוב ואף על גב דרובא דאורייתא וקרוב דאורייתא סברא הוא דרובא שכיח יותר מקרוב וכי כתי' והיתה העיר הקרובה אל החלל בששתיהן שוות", הובא בשערי שמועות כתובות ספ"ק, נגד מש"כ ברע"א שזה גה"כ. וברע"א יש שם עוד דבר פלא, כנודע, שהוא כתב שבבודקת ומזנה ל"ש רוב בירור, ששמא הייתה סיבה שרצתה דוקא את זה. והוא פלא, בכל רוב ופרישה יש סיבה למה פרש מכאן ולא משם, אך מכיוון שלכל המקומות יש אפשרות פרישה שווה, ויש דבר שמאחד כמה מהמקומות, כגון כשר וטרף, או פסול וכשר, זה מצרף את האפשרויות של כולם לצד א', ואת האפשרויות של הצד השני לצד ב', וזה רוב. וזו מציאות של רוב אפשרויות והסתברות סטטיסטית.

ג. שערי חיים קידושין סימן ל"ז, וכע"ז שו"ת מהר"ם שיק יו"ד ק"ד ועיין ליקוטי הערות לשו"ת חת"ם יר"ד סימן ע'.

ד. שב שמעתתא שמעתתא ו פרק ז.

ה. שב שמעתתא ש"ב פרק ט"ו.

ו. זכרון שמואל סימן כ"ה.

ז. חת"ם סופר חלק ד' אה"ע ב' סימן קמ"ז.

ח. שיעורי ר' דוד סנהדרין דף ג'.

עד שנראה שליתא קמן הוא בירור יותר מוחלט מאיתא קמן¹. ובאיתא קמן הספק עדיין קיים, והמיעוט קיים, ורק יש גה"כ שמותר בכה"ג.

ומה שתמוה מאוד עד להפליא בכל ענין זה, שאין שום מקור לכל דברים אלו בש"ס וראשונים. ואדרבה, בכל מקום שמוזכר ענין זה הוא להפך, שאיתא קמן יותר פשוט מליתא קמן, ושהמיעוט באיתא קמן יותר בטל מאשר המיעוט בליתא קמן, ולגבי ממונות ונפשות יש יותר צד לסמוך על איתא קמן מאשר על ליתא קמן². וכך נקטו גם גדולי האחרונים בהרבה שאלות, שפשיטא שאיתא קמן עדיף מליתא קמן. ואפילו במקרים שיש אחרונים שחלקו בין איתא קמן לליתא קמן, כך שנראה שליתא קמן עדיפה, אינו משום שיש מעלה כלשהי בהכרעת הרוב של ליתא קמן, ובביטול צד המיעוט של ליתא קמן, אלא זה מסברות צדדיות, וכפי שיתבאר.

אמנם, יש ב' מגדולי האחרונים שכתבו שאע"פ שאיתא קמן אלים טפי, מ"מ יש צד מעלה גם לליתא קמן, והם השב שמעתתא והחת"ם. אולם, דבריהם מיוחדים מאוד, ובדברי החת"ם מבואר שדבריו הם נגד רש"י ותוס' בכמה מקומות, ונגד ש"פ, שכולם נקטו כרש"י ותוס' אלו. והאמור בשמעתתא הוא סברא שנאמרה לישב קושיה על תורא"ש, ויש עוד ישובים רבים לקושיה זו. וא"כ קשה מאוד לקבל שיש צד מעלה לליתא קמן, כאשר זה נגד כל כך הרבה מקורות. ופשיטא שלא עלה ע"ד לומר באופן כללי שליתא קמן עדיף מאיתא קמן³.

ויש עוד נפק"מ גדולה בענין זה, בהגדרת מה נחשב איתא קמן ומה נחשב ליתא קמן. לדברי החת"ם והש"ש, ע"כ יש לליתא קמן הגדרה בפנ"ע, והוא דבר שטבע העולם כך. ולכן דין רוב הוא לקבוע שיש סיבה שהדבר בפנינו יהיה כרוב. משא"כ איתא קמן הוא רק ספירת שכיחות, ואפשרות פרישה. ולכן יהיו מקרים שלא יהיה איתא קמן, ומ"מ זה לא יהיה מוגדר כליתא קמן, כי אינו טבע. משא"כ לפי מה שנראה בכל שאר המקורות, אין שום הגדרה מיוחדת לליתא קמן, אלא זה רק איתא קמן גרוע, שהצדדים אינם בפנינו, והעובדה שיש רוב היא השערה בעלמא, ולכן הרוב פחות ברור.



פרק ראשון - בירור הסוגיא והראשונים

א. בכל מקום גמ' מבואר שליתא קמן גרע מאיתא קמן, וטעם הדבר שהרוב

והמיעוט אינם ברורים לפנינו

א. בחולין דף יא ע"א: "מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, מגלן דכתיב: אחרי רבים להטות. רובא דאיתא קמן, כגון ט' חנויות וסנהדרין - לא קא מיבעיא לן, כי קא מיבעיא לן - רובא דליתיה קמן". ורש"י פירש "תשע חנויות - כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר

(ט). ועיין בקובץ שעורים בבא בתרא אות פג-פד ובשעורי ר' שמואל מסכת סנהדרין דף סט ע"א, שעד כדי כך הביאו בשם הגר"ח מבריסק שאלה שבכל ליתא קמן יש גם איתא קמן, וא"כ מה שאלת הגמ' בחולין מנ"ל? ורא"ו כתב לישב כחידוש שבלייתא קמן הצדדים לא ברורים בפנינו.

(י). והאריך בזה בשערי ישר שער ג פרק א לפי דרכו, עיי"ש.

(יא). עיין שו"ת זית רענן יו"ד ב ו', ספק רובא דאיתא קמן נגד רובא דליתא קמן בצירוף חזקה, מה עדיף.

נבלה ונמצא בשר בארץ הלך אחר הרוב דהא קמן חזינא דרובא דהיתירא". הרי שהגמ' דנה שמא רוב זה רק באיתא קמן ולא בליתא קמן, ובדברי רש"י מבואר שהמעלה באיתא קמן היא שהרוב ניכר וידוע לפנינו, משא"כ בליתא קמן, הרוב והמיעוט אינם ברורים לפנינו.

ב. ביבמות דף קט ע"א: "הלך אחר רוב נשים, ורוב נשים מתעברות ויולדות, לימא ר"מ היא, דחייש למיעוטא. אפילו תימא רבנן, כי אזלי רבנן בתר רובא - רובא דאיתיה קמן, כגון תשע חנויות וסנהדרין, אבל רובא דליתיה קמן - לא אזלי רבנן בתר רובא כו' והגמ' דוחה ד"ו. וברש"י: "תשע חנויות - דתניא ובנמצא הלך אחר הרוב דכיון דחנויות לפנינו הן ואנו רואין שרובן מוכרות בשר שחוטה. וסנהדרין - י"ב מזכין וי"א מחייבין דקי"ל דזכאי דהואיל ורוב מזכין וקמן נינהו". הרי ג"כ אותו דבר, שההו"א של הגמ' היא שאזלינן רק בתר רובא דאיתא קמן, ולא בתר רובא דליתא קמן, ורש"י מפרש שזה משום שבאיתא קמן הפריטים ברורים לפנינו, משא"כ בליתא קמן.

ג. בכורות דף יט ע"ב: "הלך אחר רוב בהמות, ורוב בהמות מתעברות ויולדות בתוך שנתן נינהו, והא ודאי מילד אוליד, לימא רבי ישמעאל כר' מאיר ס"ל, דחייש למיעוטא אפי' תימא רבנן, כי אזלי בתר רובא - ברובא דאיתיה קמן כגון תשע חנויות, וסנהדרין, אבל רובא דליתיה קמן - לא אזלי רבנן בתר רובא כו'". והגמ' דוחה שגם בתר ליתא קמן אזלינן.

ד. בבא בתרא דף כד ע"א: "שמע מינה רובא דאורייתא" ובתוס': "הג"ה וש"מ רובא דאורייתא, חשיב ליה רובא דליתיה קמן דברובא דאיתיה קמן לא צריך למידק ש"מ דקרא כתיב אחרי רבים להטות כדפריך פרק קמא דחולין (דף יא. ושם) גבי הא דבעי מנ"ל הא דאמרין זיל בתר רובא ופריך מנ"ל דכתיב אחרי רבים להטות", וכע"ז ברשב"א וריטב"א. ולא ידוע על עוד מקומות שהגמ' מזכירה חילוק זה.

הרי שבכל מקום שמובא החילוק ביניהם הוא לגריעותא של ליתא קמן, שאי אפשר ללמוד ד"ו מאחרי רבים להטות. וכן מבואר ברש"י בב' מקומות, שהמעלה של איתא קמן הוא מה שהרוב והמיעוט ברורים לפנינו, משא"כ בליתא קמן, שהפרטים המרכיבים את הרוב והמיעוט אינם ברורים בפנינו. ובאחרונים רצו לומר שאין בזה ראייה, ואה"נ שיש מעלה מסוימת לאיתא קמן על ליתא קמן, והוא שהרוב ניכר בפנינו, ולכן אי אפשר ללמוד זה מזה. אבל יתכן שיש גם מעלות בליתא קמן, וא"כ אחרי שנלמד גם ליתא קמן, יתכן שלדברים מסוימים אדרבה הוא עדיף².



ב. בליתא יותר חוששים למיעוט משאר איתא

כעת, נביא מקורות שגם אחרי שנלמד ליתא קמן הוא גרע, והמיעוט באיתא קמן בטל יותר ואינו קיים, משא"כ המיעוט בליתא קמן.

(יב). יד דוד מסכת חולין דף יא ע"א שהאריך בזה, ששמא אחרי שלמדו ליתא קמן הוא יותר ברור, שאין צד מיעוט בפנינו, ונפק"מ לנפשות וכו', והוא מסיים: "וזהו נידון של הרב משנה למלך שם גבי מעילה, אבל בכל רוב דאזלינן בתר רובא דעלמא כוודאי ייחשב לכל דבר. ושוב בא לידי חקרי לב ח"ב [שם], ובסימן צ"ז האריך בזה ע"ש".

א. בקידושין דף פ ע"א נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש אם שורפין את התרומה שנמצאת ליד תינוק. שהתינוקות טמאים, ורוב תינוקות מטפחים בעיסה, ויש מיעוט שלא מטפחין, ולעיסה יש חזקת טהרה. לר"ל שורפין, שמיעוט כמאן דליתא דמי, משא"כ לר"י, סמוך מיעוט לחזקה לענין זה שלא ישרפו. ומ"מ, ר"י מודה בט' שרצים וצפרדע א' בבית ונמצאו חתיכות בעיסה ולא ידוע מאיזה דבר הגיעו, ששורפין. וברש"י: "אם רוב שרצים - אם הבית מוחזקת להיות שרצים מצוים שם יותר מצפרדעים טמא אף לישרף דחזקה ורובא דאיתיה קמן הוא אבל היא דתינוק רובא דליתיה קמן הוא", וטעם זה של רש"י הובא בשאר ראשונים. הרי דלענין לצרף מיעוט לחזקה, כדי שלא לשרוף את התרומה, בליתא קמן אמרינן הכי משא"כ באיתא קמן, שהמיעוט בטל וכמי שאינו. ועיין בשו"ת רדב"ז חלק ג סימן תקלט (תתקעב) "ותו דמאן לימא לן דרובא דעלמא לא הוי מסבלי והדר מקדשי וכל דפריש מרובא פריש ואפילו למאן דחייש למיעוטא הנ"מ מיעוטא דאיתיה קמן אבל למיעוטא דליתיה קמן לא חיישינן". וכתב ע"ז בגליוני הש"ס יבמות קי"ט "אפי' תימא רבנן כי אולי רבנן כו', נ"ב ע' שו"ת רדב"ז כו' ודבריו פליאה עצומה לא בלבד מכולה סוגי' דכאן ובכמה דוכתי כ"א גם מסברא דעדף לי' רובא דליתא קמן מדאיתא".

ב. בעבודה זרה דף מ', הרמב"ן מפרש את הגמ' שיש צורה שברוב מקומות שבפנינו לא עובדים אותה, ומיעוט שעובדים אותה, וכאשר נבוא למקום חדש בעלמא, לרבנן הצורה מותרת, שאולינן בתר רובא, משא"כ לר"מ, דחייש למיעוט. והקשה ע"ז הר"ן על הרי"ף שם: "ואפילו תמצא לומר כו' אפ"ה לית ליה למיחש ביה לר"מ, מדאמרי' בפ"ק דחולין (דף יא ע"א) מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, ומתמהינן עלה מנא לן דכתיב אחרי רבים להטות. ומהדרינן רובא דאיתיה קמן כגון תשע חנויות וסנהדרין לא מיבעיא לן, כי מבעיא לן רובא דליתיה קמן, כגון קטן וקטנה. אלמא דברובא דאיתיה קמן אפילו ר"מ מודה ביה, וטעמא דמילתא שכיון שהוא רוב וידוע לפנינו הרי הוא חשוב לבטל את המיעוט ולעשותו כמי שאינו. וה"נ הרי רוב המקומות שאין נעבדין בהן ידוע אצלנו ואיתיה קמן ולפיכך ראוי שיבטל המיעוט, ולא ניחוש לסתם מקומות משום מקומו של ר"מ". הרי שהר"ן מאריך שליתא קמן הוא גרע, ומקורו מהגמ' חולין, שאי אפשר ללמוד א' מהשני. וגדר הדין הוא שבאיתא קמן המיעוט בטל כמי שאינו, משא"כ בליתא קמן. והחילוק ביניהם הוא האם המקרים ידועים בפנינו או לא".

ג. ומ"מ, צ"ע דברי הר"ן, שאופן זה שע"פ הרוב במקו"א דנים שיש את אותו רוב בכל העולם, נחשב איתא, שכיון שלא ראינו את כל העולם, אלא רק ע"פ מדגם במקומו, לכאורה זה ליתא. וע"כ כיון שהמדגם ברור, זה נחשב איתא קמן, וצ"ע. ושמא הרמב"ן ע"ז גופא חולק. וגם בלשון רש"י בקידושין ד"פ הנ"ל נראה כר"ן שכתב שהוחזקו להיות רוב צפרדעים בבית, ולא שכעת ראינו, וצ"ל שהיה זמן מסוים שראו מדגם, וזה נחשב איתא קמן שהמיעוט כמאן דליתא. ובר"ן מבואר שרוב מתוך מקום א' הוה רוב לכל העולם. אע"פ שאינו רוב של סברא. ולכאורה, להסבר האחרונים אפשר או רוב של פריש, או רוב של סברא. אבל אי אפשר לעשות רוב על סמך פרטים, כלפי מקומות נוספים שלא פירשו מכאן. והג"ר אהרן פוגל אמר נפק"מ - לפי הסבר האחרונים, אם ידוע על ט' חנויות מוכרות בשר כשר, וא' טריפה, אך יש עוד חנויות בעיר שלא ידוע לנו לגביהן, שאם יש או פריש או סברא ל"ש ע"פ רוב של חנויות מסוימת לקבוע על עוד מקומות. ובר"ן כאן מבואר שיש. והגרא"פ הנ"ל האריך בענין רוב ע"פ מדגם. ויש כע"ז ברדב"ז חלק ג סימן תקלט (תתקעב): "תו נפקא מינה עיר חדשה שאין בה מנהג לגרסת הרי"ף ור"ח ז"ל יש להחמיר כי שמא ירצו להיות מאותם דמקדשי והדר מסבלי ואפילו תימא דמיעוט המקומות מקדשי והדר מסבלי ובני עיר זו ירצו להיות כך דמיעוטא מקדשי והדר מסבלי אפ"ה חיישינן למיעוטא. אבל לפי גרסת רש"י ור"י ז"ל נראה לי דבעיר חדשה לא מחמירין כולי האי והכי דייקנן לישנא דרב פפא דקאמר באתרא דמקדשי וכו' משמע דהכי קאמר האי דקאמרת חוששין לסבולנות דוקא באתרא

ג. בתוספות יבמות דף סז ע"ב ד"ה אין, על שיטת רבי יוסי שחיישינן למיעוטא: "ואר"י דברובא דאיתיה קמן כ"ע מודו דלא חיישינן". וכע"ז מתבאר מתוס' בכורות דף יט ע"ב: "ברובא דאיתיה קמן כמו תשע חנויות - הוי מצי למימר וליטעמך מי פליג ר' מאיר התם אחרי רבים להטות כתיב ומהתם ילפינן תשע חנויות בפ"ק דחולין". משמע שר"מ חושש רק ברובא דליתא קמן ולא ברובא דאיתא קמן. ושאייתא קמן מוכח מהפסוק, משא"כ ליתא קמן". וכן בתוספות יבמות דף קיט עמוד א "כגון ט' חנויות וסנהדרין כו' - תימה היכי פליג ר"מ והכתיב אחרי רבים להטות ועוד היכא אשכחן דפליגי ר"מ ורבנן בט' חנויות הא לא אשכחן דפליגי אלא בקטן וקטנה ושמא לאו דוקא נקט ט' חנויות וסנהדרין אלא כגון מיעוטא דפליגי בחולין (דף יא.) ובמס' ע"ז (דף מ:)."



ג. לענין אין הולכין בממון אחר הרוב - שיטות שבאיתא קמן הולכין

א. בסוגיא של אין הולכין בממון אחר הרוב (בבא בתרא דף צג ע"א) איתא ברשב"ם: "דהוא גופיה מוחזק - וכיון דהוא עומד בצדו אזלינן בתר אומדנא אבל בתר רובא דליתיה קמן לא אזלינן". וכתב ע"ז הגרע"א בגליון הש"ס "רשב"ם ד"ה דהוא גופיה כו' אבל בתר רובא דליתא קמן לא אזלינן. משמע דברובא דאיתא קמן הולכין בממון אחר הרוב וכן ראיתי בתה"ד סימן שי"ד דהוציא כן מלשון הרשב"ם הנ"ל. ואולם מלשון הרשב"ם לעיל דף צ"ב ע"ב ד"ה באיסורא כגון ט' חנויות. משמע דבממון גם כה"ג דהוי דאיתיה קמן לא אזלינן בתרה וצ"ע". וזה לשון תה"ד הנ"ל סימן שיד על דברי ריצב"א "א"ת הא קי"ל כשמואל דלא אזלינן בממון אחר הרוב, צריך לחלק דהיינו רובא דליתא קמן, כגון גבי המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, אבל רובא דאיתא קמן אזלינן בתריה אפי' נגד חזקת ממון, ונ"ד נמי רובא דאיתא קמן הוא. אמנם מוכח מן המרדכי בשם ר"י בשילהי פ"ק דכתובות, וה"נ איתא התם בגליון דאפי' ברובא דאיתא קמן סבר שמואל דאין הולכין אחריו בממון כו', הגה"ה: אמנם בפרק המוכר פירות דהתם עיקר פלוגתא דרבוותא דרב ושמואל בהולכין בממון אחר הרוב, התם פירשב"ם אהא דבעי לאוקמי דשמואל נמי סבר כו' אחא דאזל בתר חזקה בממון, משום דחזקה היא גופא מוחזקת וקאי אבל בתר רובא לא אזלינן. פירשב"ם בהדיא בתר רובא דליתא קמן לא אזלינן, משמע אבל רובא דאיתא קמן אזלינן בתריה. דאל"כ לא סבר כו' דאזל בתר חזקה דקמן קאי. וכן מצאתי שם בהדיא בגליון בתוספות דשמואל מודה ברובא דאיתא קמן, ע"כ".

דמקדשי והדר מסבלי הוא דאיכא למיחש". הרי שאמרין רוב ממקום א' לעשות דין על מקום חדש. ומש"כ לרי"ף הוא ענין אחר, שהוא חשש למיעוט שתלוי במנהג בני אדם שלא בהכרח, בא"א החמורה או בריעותא כפי שיתבאר. ועיין בשו"ת אבקת רוכל (סימן ריב) בענין לקבוע קביעת מנהג של מקום חדש, שג"כ מאריך בזה שאזלינן בתר רובא, וכ"ת שרק לענין ממון ולא לענין איסור, אדרבה מבואר בגמ' שיותר אזלינן בתר רובא באיסורא מאשר בממון עיי"ש.

(יד). וצ"ב, איך מוכרח בפסוק שאזלינן בתר רובא בט' חנויות, והרי תוס' ב"ק כ"ז (ד"ה קמ"ל) כתבו שבבב"ד יש דין שהמיעוט כמי שאינו. עיין בגרע"א שהקשה, וכן בפרמ"ג פתיחה להלכות תערוכת. וציינו(?) שו"מ מ"ג ח"ב ס"ו וציינו שערי תורה ח"ג ד ס"ט, א"כ איך בגמ' פשיטא שאפשר ללמוד רובא דאיתא קמן מבי"ד, ורק בליתא קמן שואלים חילוקים. והרי גם שם יש דין כמי אינו ול"ש ברוב של כל דפריש שאינו בבית דין ולפי מה שהתבאר בהמשך מהחור"ה, שבאיתא קמן יש דין מיעוט כמי שאינו, ולכן לא מצטרפים ב' מיעוטים ביחד, אזי כל רוב דאיתא קמן בנוי ע"ז שהמיעוט כמי שאינו, ולא דוקא ב"ד.

ב. ובשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא תניינא סימן ק"ג) קישר את דברי רש"י, שאין אומרים סמוך ברובא דאיתא קמן, לדברי הרשב"ם, שדין אין הולכים בממון אחר הרוב הוא רק ברובא דליתא קמן. וז"ל: "גם מבואר ברש"י קדושין החילוק דבט' שרצים הוי רובא דאיתא קמן, מש"ה לא אמרינן סמל"ח, וכעין זה חילק התה"ד סי' ש"ד לענין ממון דקיי"ל אין הולכין בממון אחר הרוב, דזהו רק ברובא דליתא קמן, אבל ברובא דאיתא קמן מוציאינן [אאב"ה ראיית שבגליון תה"ד כתב אאמ"ו נ"י במ"ש שם להוציא מדברי הרשב"ם דברובא דאיתא קמן הולכין בממון אחר הרוב כו' ויש להסביר לפי שיטת רש"י קדושין הנ"ל דבממון הטעם דאין הולכין אחר הרוב משום דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקת ממון, וכמ"ש תוס' רפ"ג דבב"ק וברובא דאיתא קמן הא לא אמרינן סמל"ח, [ובאמת לפ"ז יקשה לשון רש"י חולין (דף י"ב ע"א) דלמסקנא הא דאזלינן בתר רובא ילפינן מאחרי רבים להטות ולא מחלקינן בין איתא קמן לליתא קמן והרי לדברי רש"י קדושין הנ"ל הא יש חילוק דרובא דאיתא קמן אלים יותר מליתא קמן, דמהני אף נגד חזקה, וצ"ל דזהו רק מדרבנן דהם אמרו והם אמרו לחלק בתקנתם בין איתא קמן לליתא קמן, אבל לענין דאורייתא אין סברא לחלק ודוחק כו"ס". ועיין גם בשו"ת לבעל שערי תורה (סימן ב'), שהעמיד מחלוקת ראשונים בענין זה. ועיין בשם אריה קונטרס רוב וספק ממון עמ' ט"ז שדן בזה, והוא מקשה למסקנת הגמ', שגם רובא דליתא נלמד מרוב. ולשון רש"י: "מאי שנא זה מזה" איזה טעם יש לחלק, ור"ל שבדאי הרוב של איתא קמן עדיף, אך גם המיעוט של איתא קמן עדיף, ולכן למסקנה הוא שווה לליתא קמן, עיי"ש. ועיין בתשובת הנתיבות שנביא לקמן שג"כ ציטט בפשיטות את דברי התוס' הנ"ל, שבממון אזלינן בתר רובא דאיתא קמן, וכן הוא בשואל ומשיב.



ד. הו"א בתוס' שבנפשות לא אזלינן בתר רובא דליתא, ונראה שבממונות כך

מסקנתם

איתא בתוספות מסכת סנהדרין דף ג ע"ב: "דיני ממונות לא כ"ש - תימה דבריש המוכר פירות (ב"ב דף צב:) קאמר שמואל דאין הולכים בממון אחר הרוב ואמאי לא נילף בק"ו מדיני נפשות כדאמר הכא ואין לומר דדיני נפשות גופייהו לא אזלינן בתר רובא דליתא קמן אלא ברובא דאיתא קמן דהא בריש פרק סורר ומורה (לקמן דף ט.) משמע דבכל דוכתא אזלינן בתר רובא דדיני נפשות כגון רוב נשים לט' ילדן ורובא דאינשי דטעו בעיבורא דירחא וצ"ל דרובא לרדיא זבני לא חשיב כי הנך רובא הלכך לא סמכינן אהך רובא בדיני ממונות ט"ז". וכעיי"ז גם בתוס' בב"ק כ"ז עמוד ב' ד"ה קמ"ל, הרי מפורש בתוס' שגם לגבי ממונות וגם לגבי נפשות

טו). "וזהו ממש כמו שכתב בני הרב נ"י בסוף דבריו אלא שכתב כן מסברא דנפשיה, ובאמת מפורש כן ברש"י קדושין הנ"ל ובני נ"י רצה להעמיס כן בכוננת הרשב"א שלא יקשה עליו מרוב טבחי ישראל דל"א סמל"ח, ולא ידעת, הא הרשב"א טרח לתרץ ההיא דט' שרצים, הרי ס"ל דאפילו ברובא דאיתא קמן אמרינן סמל"ח".

טז). ועיי"ש בשיעורי רבי דוד פוברסקי, שנקט כאחרונים ועפי"ז תמה על תוס', ועיי"ש מה שישב והדברים תמוהים מאוד.

יז). ועיין יד דוד מסכת סנהדרין דף ג ע"ב, שהביא הרבה מקורות אם הולכים בממון אחר רוב טוב, ובגדר רוב טוב ורוב גרוע.

יותר פשוט שאזלינן בתר רובא דאיתא קמן, מאשר ליתא קמן. ואת הגמ' בבן סורר, שאזלינן בתר ליתא קמן, תוס' הביאו כרבותא, דאפילו בתר ליתא קמן אזלינן. וזה דלא כחת"ס שנביא בהמשך, שפירש את הגמ' בנפשות שדוקא בליתא קמן ולא באיתא קמן.



פרק שני - מקורות מגדולי האחרונים ונפק"מ

א. חילוק לגבי רוב בספק טומאה ברה"י וספק ממזר בין רובא דאיתא לרובא

דליתא

איתא בכתובות דף טו ע"א, כאשר באו ללמוד את דין קבוע: "אלא מתשעה צפרדעים ושרץ אחד ביניהם, ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע - ספיקו טמא, התם נמי לחומרא. אלא מתשעה שרצים וצפרדע אחד ביניהם, ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, ברה"י - ספיקו טמא, ברשות הרבי' - ספיקו טהור". וברש"י שם "אלא מתשעה שרצים כו' - אף היא תוספתא במס' טהרות וקתני ברה"י ספיקו טמא ברה"ר ספיקו טהור אלמא כמחצה דמי ולקולא דאי לאו כמחצה דמי אין כאן ספק טומאה אלא ודאי טומאה דהא רובא שרצים". הרי מפורש בגמ' שרוב מכריע ומהני לדין ס"ט ברה"י וס"ט ברה"ר. ואע"פ שיש דין איך לנהוג בספק, ע"י דין רוב זה נחשב ודאי ולא ספק. וכלשון רש"י שאי"ז ספק טומאה אלא ודאי טומאה". וכמה מגדולי האחרונים פירשו שכ"ז ברובא דאיתא קמן, שהמיעוט כמי שאינו, וכמו שהבאנו מרש"י קידושין ד"פ הנ"ל, ורשב"ם לגבי רוב בממון. משא"כ רובא דליתא קמן, שהמיעוט קיים, בזה לא מהני בס"ט ברה"י או ברה"ר, וכן בספק ממזר וכו'.

והנתיבות האריך בתשובה לרע"א (מודפס בספרו נחלת יעקב חלק ב' שו"ת סימן ז') לגבי ספק פצוע ככא: "ומ"ש מעכ"ת דיש ליזול בזה בתר רובא דאינן נולדים כך והוי בידי אדם ואסור נראה דאף שכתב הרשב"א דמסוגיא דקידושין הנ"ל דאמרינן דבר תורה שתוקי כשר מ"ט רוב כשרים אצלה כו' נשמע דאי הוי רובא לפסול אסור דלא התירה תורה ס' ממזר רק בליכא רובא נראה דהיינו דוקא ברובא דאיתא קמן כגון בט' ממזירים וחד ישראל ואזיל הוא לגבה ובזה הדברים צודקים דהא חזינן בס' טומאה ברה"י דהתורה טימאה מס' כודאי ואפ"ה אמרינן בתוספתא הובא בשלהי פ"ק דכתובות ונדה י"ח ב' ט' צפרדעים ושרץ א' ביניהם ופירש דאפילו ברה"י טהור אם כן ה"ה בס' ממזר ניהי דהתורה התירה ספק ממזר מטעם ודאי דהא מותר בשניהן בישראלית וממזרת כמ"ש מהרי"ט ז"ל בתשובה מ"מ ברובא דאיתא קמן אסור אבל ברובא דליתא קמן בין בס' טומאה ברה"י בין בס' ממזר כמו דלא אזלינן בהו בתר חזקה כ"ש לא אזלינן בתר רובא דליתא קמן" עיי"ש שהאריך בזה". ומבואר בלשונו שרובא דליתא קמן גרע אפילו מחזקה,

יח). ודייק כן בשערי שמועות.

יט). ויש שם הג"ה מנכדו, רבי אברהם תאומים: "הג"ה ויש ליתן תבלין לסברת רבינו ז"ל עפ"מ ש"ה רא"ש הובא באס"ז לב"מ פ"ק בהא דל"א בקפץ אחד מהמנויים לתוכן דנכבשינהו דניידי וכל דפריש מרובא פריש משום דאזלינן בתר רובא ל"ה רק ספק דהתורה התירה ס' זה ומ"מ פטור ממעשר דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא ס' ורוב הוי ס'. וכ"ז ברובא דליתא קמן אבל באיתא קמן הרי בטל המיעוט ברוב והוי כאלו אינו כמ"ש התוס' ב"ק כ"ז ד"ה קמ"ל לענין אחרי רבים להטות והואיל ומיעוט איסור נהפך להיתר הוי כולו ודאי היתר ומופת ברור לזה דהא ברובא דליתא קמן אי יש חזקה נגדו

וצ"ע. ומ"מ היסוד ברור, שאיתא נחשב ודאי והמיעוט כמאן דליתא, ולכן בספק ממזר וס"ט מהני משא"כ רובא דליתא.



ב. ס"ס כרוב ועדיף מרוב, רק רובא דליתא, אבל רובא דאיתא עדיף מס"ס

שו"ת שאגת אריה דיני חדש סימן י"ח על הגמ' הנ"ל בכתובות: "וא"כ מנ"ל להוכיח דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי דילמא בקבוע נמי אזלינן בתר רובא והא דט' צפרדעים ושרץ א' ביניהם דספיקא טמא היינו טעמא משום דברה"י לא אזלינן בתר רובא לטהר כמו דאזלינן בתר ס"ס לטהר ברה"י כדתנן (במסכת טהרות פ"ו משנה ד') כל שאתה יכול לרבות ספיקות וס"ס ברה"י טמא ברה"ר טהור כיצד נכנס למבוי וטומאה בחצר ספק נכנס ספק לא נכנס טומאה בבית ספק נכנס ספק לא נכנס ואפילו נכנס ספק היתה שם ספק לא היתה שם ואפילו היתה שם ספק שיש בה כשיעור ספק שאין בה כשיעור ואפילו שיש בה ספק טומאה ספק טהרה ואפילו טומאה ספק נגע ספק לא נגע ספיקו טמא א"ו קים ליה להש"ס דרובא אלים מס"ס וא"כ אף על גב דלא סמכינן אס"ס ברה"י לטהר מ"מ רובא דאלים טפי סמכינן עליו לטהר ברה"י וממשנתנו מוכח לה מדתנן כל שאתה יכול להרבות ס' וס"ס ברה"י טמא ולא קמ"ל דאפילו על רובא לא סמכינן ברה"י דאלים מס"ס ש"מ על רובא סמכינן לטהר ברה"י וע"כ טעמא דט' צפרדעים ושרץ א' דספיקא טמא היינו מטעם קבוע אלא שיש לדחות דשאני ט' צפרדעים ושרץ א' דאי לאו מטעמא דקבוע הוי אזלינן בתר רובא היינו משום שהוא רובא דאיתא קמן מה"ט עדיף מס"ס וסמכינן אהאי רובא לטהר אפילו ברה"י אבל רובא דליתא קמן גרע מס"ס וא"כ הכא דאע"ג דהחמירו רבנן במים שאין להם סוף וחברתי' דלא סמכינן ארובא היינו משום דהוי' רובא דליתא קמן דגרע מס"ס אבל על ס"ס י"ל דשפיר סמכינן אפי' באיסור א"א ויש לי פלפול רב ועצום בזה אבל אין רצוני להאריך עוד בזה והדברים עתיקים". וסברא זו שחז"ל אסרו לסמוך על מים שאין להם סוף אע"פ שרובם מתים, רק משום שהוא רובא דליתא קמן, אבל על רוב דאיתא קמן אפשר לסמוך, וכן על ס"ס שהוא עדיף מליתא קמן, עיין בישורון י"א בעמ' תרמ"ג מאמר של הרב שמואל מרדכי גרסטן, שמביא כן מעוד גדולי הפוסקים, כגון תשובה של הנה"כ שהודפסה בשו"ת חמדת שלמה סימן כ"ד, וכן בשו"ת שערי ציון ח"ב י"ב ועוד. ומביא עוד מראה מקומות בתשובות הפוסקים בעגונות הלכה למעשה ונידונים בגדר הדבר.

וכן כתב בצ"ח מסכת חולין דף י ע"א: "שהרי ספק ספיקא עדיף מרובא כמו שהוכיח הרשב"א בתשובה סי' ת"א דרובא לא מהני לענין ממון דאין הולכין בממון אחר הרוב וספק

אמרינן סימך מיעוטא לחזקה והו"ל פו"פ וע"כ דל"ה רק כס' ומועיל חזקה לאסור ולהתיר משא"כ ברובא דאיתא קמן ל"מ חזקה כלל בפירש"י בקידושין פ' בהאי דעיסה בתוך הבית כו' (ממילא שמעינן מזה במעשר וממזר וטומאה ברה"י ברובא דאיתא קמן דהוי כודאי אזלינן בתרי' משא"כ בליתא קמן דהוי ס' התורה מיעטה הס' והא דל"א במעשר שם דהמיעוט כאלו אינו. דברנו קצת בהגהותינו לסוגיא שם". והאריך שם עוד בגדרי ס"ט ברה"י וס"ט ברה"ר, עיי"ש.

כ). ושם בתשובה יש הגדרה מחדשת של החילוק בין איתא קמן לליתא קמן. ומפרש שם שהשאלה האם כל הפרטים בכלל הספק שלנו. שליתא קמן אנו דנים רק על דבר א', משא"כ באיתא קמן כל הפרטים הם בכלל הדיון עיי"ש הגדרתו.

ספיקא מהני לענין ממון. מיהו דוקא רובא דליתא קמן, אבל רובא דאיתא קמן מהני גם לענין ממון, וסנהדרין יוכיח שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי מוציאין ממון ע"פ הרוב, וא"כ רובא דאיתא קמן איכא למימר דעדיף מספק ספיקא".

וכן הוא בנחלת יעקב הנ"ל לנתיבות: "ועיי' בריטב"א שכתב דהאך מילתא דלמא אזלא היא לגבייהו הוי ס"ס עיי"ש וכיון דשתוקי מותר בממזרת מוכח דס"ס מותר והרשב"א בתשובה כ' דס"ס אלים מרוב א"כ מכ"ש דרוב מותר בס' ממזר וע"כ דהא דכ' הרשב"א ס"ס אלים מרוב היינו מרובא דליתא קמן דהא ראייתו הוא מאלמנת עיסה דמכשרינן בס"ס וברוב כשרים פסלינן, ורוב כשרים ל"ה רובא דליתא קמן עכ"פ שרוב צדדים להכשיר וע"ז היה הוכחת הרשב"א בתשו' סימן ת"א דמו דרובא דליתא קמן מהני במקום ח"א וה"נ ס"ס עדיף מחזקת איסור אבל רובא דאיתא קמן ודאי עדיף מס"ס דהא רובא דאיתא קמן מהני להוציא ממון בסנהדרין וס"ס ל"מ להוציא". וכ"כ בברכת רצ"ה סימן מ"ב, להקשות על הרשב"א שס"ס עדיף מרוב, הרי אף שלא מהני ספיק ספיקא בספק טומאה רוב מהני, הרי שרוב עדיף מס"ס, והוא מישב שזה רק באיתא וליתא גרע מס"ס. וכן בשו"ת ארץ צבי תאומים כ"א, שאחריתי דנפיש מיניה הו"ל איתא קמן ול"א סמוך, בדליכא אלא רובא דעלמא הו"ל ליתא קמן, ואמרינן סמוך.

וכן הרחיב בזה באור שמח הלכות שחיטה פרק ח הלכה יב: "והנה על מה שהוכיח הרשב"א (שו"ת ח"א סימן ת"א) דס"ס עדיף מרוב, הגם דחזינא דבספק טומאה ברה"י ס"ס לא מהני וכל ספקי ספיקות טמאים ודאי (טהרות פ"ו מ"ד), ורוב מהני גם ברה"י כדאיתא סוף פ"ק דכתובות (ט"ו ע"א) בבלי וירושלמי (פ"א ה"י), דרובא דאיתא קמן המיעוט חשוב כמאן דליתא, וכמו שהוכיח בספר חות דעת בליקוטים להלכות בשר שנתעלם מה"ע (יו"ד סימן ס"ג ס"ב), דלא מצרפינן מיעוטים, ואף לחזקה, ואנכי חזקתי דבריו בס"ד במקום אחר, ולכן ברה"י אזלינן בחר רובא דאיתא קמן לטהר, אבל רובא דליתא קמן אה"נ דלא מהני לטהר ברה"י, כיון דאיכא מיעוטא, והמיעוט אינו נגד הרוב שיבטל, דאם הן שניהן זה נגד זה אז נבטל המיעוט, וס"ס עדיף מרובא דליתא קמן, בינה זה, ואכ"מ להאריך. אולם בתוספות ריש פרק המפלת (נדה כ"א ע"א) ד"ה ורבנן סברי, מוכח דאף ברובא דליתא קמן טהור ברה"י, ואין דבריהם מוכרחין, דספק ראייה הוי עיי"ש ודוק"כא.

כא). ולכאורה, האו"ש סותר משנתו בחדושי ר' מאיר שמחה מסכת סנהדרין דף מ ע"ב: "ומצאנו לרשב"א ז"ל בשו"ת (חלק ג' סימן שע"ח) שנשאל אם יש לסמוך על הירושלמי מאחר דלא נזכר בתלמודין [ועיי' בבית יוסף (יורה דעה הלכות שמחות סי' שע"ב) שמביא הרשב"א לענין אם נמצא לקבורת מת מצוה ע"ש והבן] והשיב מגמרא דכתובות סוף פ"ק בזרק אבן לגו כו' לא צריכא דאיכא ט' עכו"ם וחד ישראל דהוי ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והכא אנשי טבריה וציפורי ניידיים המה יעו"ש עוד בזה. וכל מבין יתבונן דלא נעלמה מעינו הבהיר סוגיא ערוכה לקמן (ס"ט) דבדיני נפשות אזלינן בחר הרוב, רק דתמן הוי רובא דליתא קמן, לא כן הכא דהרובא והמיעוט איתא קמן, ומה דפירש הוא ענין מקרי, ויתכן להיות שפירש מן המיעוט כמו מן הרוב אף דבכ"מ אזלינן בחר רובא בכ"מ אפשר דכאן לא אזלינן בחר רובא, והוא מדוייק בלשון הרשב"א ז"ל". וסברא זו כבר כתובה בשו"ת חתם סופר חלק ד (אבן העזר ב) סימן קמז. אך צ"ע למה שמוכח מהרשב"א בבא בתרא, שליתא קמן כולל גם כל דפריש, שהנתונים אינם בפנינו. וע"כ שאין הגדר של ליתא קמן סברא. ועיי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן ב') ישוב אחר על הרשב"א, שי"ל שכל שאפשר לברר צריך לברר מדאורייתא, ולכן כאשר יש עד בפנינו צריך לשאול אותו. ועיי' בהערות לשו"ת הרשב"א (חלק ו - הערות סימן קצב הערה 1): "א"ה ד"פ ס"ט ע' להנחה"ג בחי' על הרמב"ם ה' סנהדרין פ"ב שהוקשה לו הירושלמי הוה וכתב משם הרב המאירי דלית הילכתא כהך תנא ירושלמא יעו"ש". הרי שגם להלכה סברו שצריך לשאול אם הוא גוי או ישראל, וקשה לומר שסברו של"מ רובא דאיתא קמן בנפשות. וע"פ המנח"י יותר מיושב, שזה דין בדו"ח לשאול כאשר אפשר לברר.

ג. צירוף ב' מיעוטים לאסור שיהיה רוב, בחו"ד שבלייתא מצטרף משא"כ באיתא לא מצטרף כיון שכל מיעוט כמי שאינו

בתבואת שור (שמלה חדשה סעיף ב ו)²², כתב שאי אפשר להתיר ברוב טבחי ישראל בעלמא, שהרי יש מיעוט טבחי גויים, ועוד מיעוט של טריפות גם אצל טבחי ישראל. וביחד יש מחצה על מחצה בשר אסור. וע"כ צריך לפרש את דברי הגמ' "רוב טבחי ישראל" שהוא לאו דווקא, אלא צ"ל כל טבחי ישראל. וכתב ע"ז החוות דעת (ביאורים סימן ס"ק ב): "וליתא לפענ"ד, דלא מצרפינן מיעוטא רק ברובא דליתא קמן, אבל רוב ישראל דהוא רובא דאיתא קמן, המיעוט כמאן דליתא דמי, ולא מצרפינן ליה. תדע, דהא הרא"ש בחולין י"ב [פ"א סימן טז] הקשה דנצרך מיעוט דשוחטין שאינן מומחין לחזקה שאינה זבוחה, ותירץ דמיעוט שאינן מומחין לא שכיח, ואפילו רבי מאיר מודה ביה דלא חיישינן ליה, ולא מצרפינן ליה. וא"כ קשה ברוב טבחי ישראל, דאפילו הן רק טפי חד מטבחי גוים דמותר, נצרך המיעוט גוים לחזקה שאינה זבוחה, ועל כרחך צריך לומר דרוב טבחי ישראל כיון דרובא דאיתא קמן היא דג"כ רבי מאיר מודה, לא חיישינן להמיעוט ולא מצרפינן ליה, וכיון דאפילו לחזקה לא מצרפינן המיעוט, מכל שכן למיעוט אחר דלא מצרפינן אותו כו". וכע"ז בשו"ת רע"א קמא ק"ו.

סיכום הדברים

חזינן שהרבה מגדולי האחרונים הלכו ע"פ דברי רש"י, שבאיתא קמן לא חיישינן למיעוטא גם לר"מ, ולא אמרינן סמוך מיעוט לחזקה, משום שהמיעוט כמי שאינו, וע"פ התוס', שיש צד שבאיתא קמן מהני גם בממונות. ונפק"מ לס"ט ברה"י ורה"ר, שרובא דאיתא קמן מכריע וליתא קמן לא. וכן, ספק ספיקא הוי כרוב, דהיינו רק כמו דליתא קמן, אבל רובא דאיתא קמן עדיף מס"ס. ונפק"מ ליוחסין, שאע"פ שלא מהני ספק ספיקא, מ"מ בדאיתא קמן מהני. וכן ספק ממזר ופצוע דכה, שרובא דליתא קמן לא מהני, אבל דאיתא קמן מהני.

פרק שלישי

א. התוס' רא"ש בבא מציעא דף י"א שרוב ל"ה ודאי, וחילוקי האחרונים שזה רק בדאיתא קמן ולא בדליתא קמן

המקור הגדול לאחרונים, שחילקו להפך מכל הנ"ל, שאיתא קמן נחשב ספק, משא"כ ליתא קמן, שאין ספק כלל, הוא ע"פ תוס' הרא"ש בבא מציעא דף ו ע"ב. שם הוא הקשה על הדין שבהמה שנפטרה ממעשר שקפצה חזרה לתוך דיר של בהמות שלא נפטרו, כולם פטורים אע"פ שיש הרבה בהמות חייבות, כי תמיד יהיה ספק אם הוא מנה י' בהמות חייבות, או ששמא

(כב). יו"ד ס"ג ס"ק.

הבהמה הפטורה יצאה עכשיו. והקשה - נגרום לבהמות לפרוש מהתערובת, ונימא כל דפריש מרובא פריש, ואז על כל אחד אמרינן שחייבת שהרי פרש מרוב חייבות. ותירץ: "ועי"ל כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשר ממה נפשך פטור משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק ואפי' כי אמרי' כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין דכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האסור להיתר ע"י בטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי". הרי מבואר שגם כאשר יש רוב של כל דפריש עדיין הדבר נחשב ספק, והתמעט כאן בדין של עשירי ודאי ולא עשירי ספק. ורק התורה התירה ספק זה. והקשו האחרונים - הרי גם בהמה טריפה פטורה ממעשר, וא"כ כל הידיעה שלנו על כך שהבהמה אינו טריפה היא ע"י רוב בהמות לא טריפות. ואם לא מהני רוב להחשיבו עשירי ודאי, איך אפשר לחייב בהמה במעשר, הרי היכא לחשוש שמא היא טריפה. ומזה הם בנו את היסוד שרק רובא דאיתא קמן נחשב ספק ולא ודאי, כי רוב של איתא קמן נותן מקום למיעוט, והוא בפנינו. ולכן אי אפשר לדון את המיעוט כאילו אינו, וע"כ שעדיין יש כאן ספק, ומ"מ התורה התירתה. משא"כ ברובא דליתא קמן, המיעוט הוא כמי שאינו, ואין ספק כלל. ולכן נחשב הדבר כעשירי ודאי. ויש שהוסיפו יותר, שרובא דליתא קמן זה בירור משום שהוא סברא, ולכן זה נחשב ודאי שיש הכרעה. משא"כ רובא דליתא קמן, אינו סברא אלא רק גה"כ להתיר בכה"ג. כך כתב בשב שבעתתא ש"ב פרק ט"ו. והשמעתתא שם כתב גם לגבי ספק ממזר, שרק בליתא קמן זה נחשב ודאי ולא באיתא קמן, דלא כאחרונים הנ"ל. וכן כתב סברא זו בשו"ת חת"ם סופר אה"ע חלק ב' סימן קמ"ז וכן בהג' ברוך טעם על השמעתתא ש"א פ"א²², וכן בדרך המלך ראפפורט כפי שהבאנו בהערה כאן²³, וכן מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א יר"ד רמ"ב)²⁴.

ומזה התחיל כל יסוד זה שליתא קמן עדיף מאיתא קמן כו'. וכמה קשה לדחות סוגיא ערוכה ורש"י ותוס', וכללים פשוטים, משום קושיה וישוב ע"ז.

(כג). הובא בשו"ת דבר אברהם (חלק א סימן לד), ולא קיבל את הפירוש הזה בתוס' רא"ש מטעם אחר עיי"ש. (כד). עיין בספר דרך המלך לרבי דובעריש ראפפורט, אבד"ק ראווא (הל' גירושין, בפי' הארוך עמ' 157), שרצה לומר שהמחלוקת אם חיישינן למיעוט תלויה בשאלה אם המיעוט הוא כמי שאינו. וע"פ התורא"ש, שזה נחשב עדיין ספק ואז שייך חזקה, משא"כ אם זה ודאי, ל"ש חזקה וכו'. ובהערה כתב: "אך מה שיש לי עוד לעיין בזה לפמ"ש הר"ן בר"פ כל הצלמים שכ' הא דאמרינן דר"מ חייש למיעוטא הוא דוקא ברובא דליתא קמן אבל ברובא דאיתא קמן אף ר"מ לא חייש למיעוטא עיי"ש. וכבר הבאתי דברי הש"ש שהעלה דהא דדעת השטמ"ק דרוב ל"ח בירור רק שספק כזה התורה התירה זה שייך ברובא דאיתא קמן אבל ברובא דליתא קמן דרוב הוא מצד סברא חשיב רוב ברור עיי"ש. א"כ נסתר דברינו דלר"מ דחייש למיעוטא דוקא ברובא דליתא קמ"ל כנ"ל". והוא מציין לדבריו בשבת פ"כ הל"ב, ושם הוא מאריך לומר בשם השמעתתא שרובא דליתא קמן לא נלמד מקרא, כמבואר בחולין, אלא מסברא, מכל המקרים שהובאו בגמ' "דרוב כזה לא נלמד מקרא כמבואר שם בשם חולין רק דאנו למדים סברא זו מכל הראיות שהובאו בשם שם וכיון דאנו למדים שיש סברא שכן הוא שפיר בידינו להכריע מכוח הרוב וכו'" והוא מרחיב שזה נלמד מסברא בעלמא, משא"כ רובא דאיתא קמן, הוא הלכה של ניהוג בספק.

(כה). ובלקוטי חבר בר חיים הגהות על יהודה יעלה כתב: "סי' רמ"ב בהגה מנן המחבר רק ברובא דאיתא קמן דברים תמוהי' הם דהא רובא דאיתא קמן בהד' כ' אחרי רבים להטות ואולי' בתד' בין בידינן נפשות בק בידינן ממונות יהא קלוש מרובא דליתא קמן ומה גם דלחד פי' ברש"י חולין אפי' רובא דליתא קמן מאחרי רבים ילפי' והיינו איתא קמן והיאך יהא עדיף מניה".

ובפשטות אין ברא"ש שום מקור שכל פטור ממעשר לא נחשב עשירי ודאי. שי"ל שיש פטור כאשר חסר ב"עשירי" ודאי, דהיינו ספק חסרון במנין, וכמו בהמה שנפטרה במנין הראוי, שאינה מצטרפת שוב למנין חדש, כמבואר שם בסוגיא ואכמ"ל. משא"כ כאשר האדם מונה י', ורק יש בהמה שנפטלה, מנ"ל שהתמעט מדין זה. וכעין סברא זו כתב בשו"ת דברי מלכיא (ח"ג סימן פ"ט). אך הרבה פוסקים נקטו שהרא"ש מוסב על כל פטורי מעשר, ומזה דנו האם גם בספיקא דדינא שהוכרע ע"פ רוב נחשב ודאי או ספק, ודנו הרבה לענין ספק ממזר וספק פצוע דכה, שג"כ התמעט מקהל ודאי ולא קהל ספק, מה הדין ברוב. עיין שער המלך הלכות גירושין (פרק ג הלכה ד), והאריך בכ"ז בספר פלגי מים בכורות דף נ"ח (עמ' תתל"ו) עיי"ש.

ומ"מ, כמובן שיש עוד תירוצים אחרים. עיין בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא תניינא סימן ק"ח), ששאלו אותו על התורא"ש הנ"ל שרוב לא חשיב ודאי, א"כ בספק טומאה לא יועיל רוב, ועוד שאלות. והאריך שם טובא, והביא ג' ישובים שונים כדי לישב את הקושיה, ובתו"ד שם הוא מיישב עפ"י את השאלה מטריפה במעשר ועוד. ובתירוץ השלישי שם, כתב הגרע"א שאם נולד הספק במקום הקביעות, ונקבע שהוא כמחצה על מחצה, גם אם אח"כ יש פרישה אי אפשר לומר שהספק כמי שאינו והוא ודאי. משא"כ כאשר הספק נולד אחר הפרישה. ולכן שם, שהיה ספק בקביעות הוה ספק, והפרישה אח"כ מתירה אך אינה ודאי. משא"כ במקום שלא היה ספק במקום הקביעות, שידוע מה מותר ומה אסור, ורק אחר שפרש נולד הספק, בזה רוב הוה הכרעה גמורה. וזו סברא נפלאה מאד. ויש עוד סברא ברורה בספר החיים לרש"ק (הלכות שבת סימן שכ"ט בפרק ו') שהקשה שלפי הרא"ש, שרוב חשיב ספק. א"כ מ"ט בפקו"נ אולינן בתר פרישה ולא מצילים, הרי נשאר ספק. והוא מתרץ שהרא"ש מיירי רק בהוחזק ודאי פטור בתערובות, וה"נ בפיקו"נ, אם הוחזק ישראל בחצר מצילים, משא"כ בלא הוחזק גם הרא"ש לא דיבר. וא"כ ודאי שאין שום הכרח בתורא"ש לדבר זה, ואין שום ראייה בדבריו לעקור יסודות ברורים בש"ס וראשונים.



ב. ההגדרה של ליתא קמן

נקודה יסודית בשאלה הנ"ל בגדר ליתא קמן. הוא האם יש לליתא קמן הגדרה מיוחדת או לא. שלהגדרה שנראה בגמ' וראשונים, אין שום הבדל בהגדרה של איתא קמן וליתא קמן, וכל מה שיש בליתא קמן הוא גריעותא שהצדדים לא כ"כ ברורים, שמא הם אינם כפי שאנחנו חושבים. ולכן זה רוב גרוע. אבל אין לו שום הגדרה בפנ"ע. ואילו להגדרה השניה, ליתא קמן הוא דוקא רוב של סברא, או הכרח על הדבר מצד עצמו שכך הוא יהיה, ולא רק רוב סיכויים. עיין שערי יושר (שער ג') וקובץ שיעורים בבא בתרא (אות פג). אמנם, יתכן שבדרך כלל ליתא

(כו). "ועפ"ז נראה לישב דברי השטמ"ק בב"מ ו' ע"ב שכתב דאף בנתערב ברוב מיקרי ג"כ עשירי ספק. והקשו האחרונים ע"ז דהא ממזר ספק ג"כ מימעט בקדושין ע"ג ומ"מ אולינן ביה בתר רובא כדאיתא התם משום דרוב הוי כודאי. וע' בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' ק"ח בזה. ולפמ"ש א"ש דהכא שאני שהעיקר תלוי בלשון האדם המונה אם קוראו עשירי. ודרך בנ"א כשראה בעיניו שנתערב בעדרו אחד מהפטורים לא יאמר על העשירי עשירי בהחלט לפי שראה בעיניו שיש כאן אחד שפטור ממעשר ואינו בכלל המנין. ובשביל שיש רוב כנגדו לא יקראוהו עשירי בהחלט".

קמן הוא סברא עצמית, אבל אי"ז מכריח שזה גדרו, ושאם חסר בגדר זה, לא יהיה זה רובא דליתא קמן².



ג. אי אפשר לומר שליתא קמן הוא רק טבע, כי הוא גם הרגלי בנ"א, בלא הכרח כלל

וצריך להקדים שלומר שליתא קמן הוא רק הוכחה על הכרח טבעי, הוא דבר שאינו נכון כלל, ונסתר מגמרות מפורשות. ולכל היותר אפ"ל שזה הוכחה על רגילות של בנ"א. אך גם זה מפורש בראשונים שם, שמדובר על רגילות של בנ"א שאין שום הכרח להם, והם יכולים לשנות את הרגילות בהחלטה פשוטה. וא"כ, כל מה שיש בזה הוא ידיעה שלנו שבזמן הזה במקום הזה כך בדרך כלל אנשים בוחרים. וא"כ, מסברא זה גרע טובא מצירוף אפשרויות פרישה. שאפשרויות פרישה הוא דבר מוחלט וברור.

ודבר זה מפורש בב' סוגיות גדולות. בקידושין דף נ' מבואר שמי ששלח סבלונות, אם קודם מקדשי והדר מסבלי הוה ספק קידושין, משא"כ אם קודם מסבלי והדר מקדשי, אינו ספק קידושין. ובגמ' איתא שאם יש רוב שמסבלי והדר מקדשי מהו דתימא ניחוש למיעוטא קמ"ל. ולגירסת רש"י קמ"ל שלא חיישינן למיעוטא, ואילו לגירסת הר"ף קמ"ל שחיישינן למיעוטא. ובראשונים (שם) הקשו מ"ט חיישינן למיעוטא, הרי לא קיי"ל כר"מ. ויש ב' תירוצים בראשונים - עיין תורא"ש ונמ"י ועוד, שבערוה החמורה חוששין, כמו שחוששים לגוסס ומגיד ומים שאין להם סוף, שאע"פ שרובם למיתה אין מתירים א"א, משום חשש מיעוט. אבל הרמב"ן וסיעתו כתבו שהכא זה רוב התלוי ברצון ולא בחיוב. "וטעמא דמלתא משום דהאי רוב לאו רוב גמור הוא, שאינו חיוב, ואם רצו אין נוהגין כן, ואינו דומה למה שאמרו רוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות שהוא רוב של חיוב וטבע, אבל רוב מנהג פעמים שאדם נוהג כמנהג המיעוט, והואיל והיא איסורא דאשת איש חששו למיעוט זה". וברשב"א "פי' אף על פי דבעלמא לא חיישינן למיעוטא אלא הולכין אמר הרוב בין להקל בין להחמיר, התם הוא ברובא דמחייב כגון רוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות אבל רוב התלוי במנהג וכל אחד נוהג כמנהג שלבו חפץ אנו אומרים שמא זה נהג כמנהג המיעוט". הרי שכתבו סברא זו, שאינו רוב גמור רק לענין זה שמדרבנן בערוה החמורה חוששין למיעוט, אבל לכה"ת ומעיקר הדין זה רוב גמור. הרי שא"א לומר שרובא דליתא קמן הוא רק ברוב מחויב בטבע.

(כז). עיין שו"ת מהר"ם חלאוה (סימן ס"א) שהאריך בענין חנות שמכרו בהמות זו אחר זו, והבהמות לא היו ביחד בחנות. והתגלה שא' מהן טריפה, האם יש על הפשר שקנו דין כל דפריש מרובא פריש. שהרי הן לא היו בתערובת ביחד. והשיב שמצאנו רוב בכה"ג ברוב בעילות אחר הבעל כו'. הוא גם מביא ראיה מקטן וקטנה, ודוחה שהתם אין ודאי איסור, משא"כ הכא יש ודאי איסור. עיי"ש שמביא דוגמאות מרובא דליתא קמן, ופשוט להבנת האחרונים שליתא קמן זה סברא ואיתא קמן זה דין כל דפריש, פשיטא שהצד שצריך שכולן יהיו ביחד הוא רק ברוב של כל דפריש, ולא בליתא קמן. שזה סברא בעלמא, ואיך מביא הוא ראיה מרובא דליתא קמן על דבר זה. ומוכח שהכל דין אחד וליתא קמן אינו סברא אלא אפשרויות.

והסוגיא השניה היא הסוגיא שאין הולכין בממון אחר הרוב בבא בתרא צ"ב, ולשון הגמ' "ושמואל אמר לך כי אזלינן בתר רובא באיסורא בממונא לא". וטעם הדבר כמ"ש בתה"ד (שי"ד) שבממונות יש דין המע"ה, ורוב לאו ראייה היא. וא"כ מפורש שסוגי הרוב הנדונים בסוגיא, היו מועליים לענין איסורים, וכל הסיבה שהם לא מועילים בממון, הוא משום שבזה לא מועיל רוב אלא צריך ראייה, ורוב לאו ראייה היא. והרוב מדובר על רוב אם קונים לחרישה או לבשר, וסוגי זרע אם רובן נאכלים או נורעים, שאלו דברים שתלויים בהחלטות של בנ"א, ובביקוש לבשר או לאכילה של זרע מסוים. וגם בסוגיא זו כתבו הראשונים שזה רוב גרוע, עיין בתוספות מסכת סנהדרין דף ג עמוד ב ד"ה דיני צ"ל דרובא לרדיא זבני לא חשיב כי הנך רובא הלכך לא סמכינן אהך רובא בדיני ממונות". ובשב שמעתתא (שמעתתא ד פרק ו) פירש שהוא ע"ד הרמב"ן הנ"ל, שרוב התלוי ברצון בנ"א אינו רוב גמור. ומ"מ מפורש בגמ' שבאיסורים שפיר דמי, ורק בממונות, שיש דין המע"ה, הוא של"ח ראייה. וא"כ אי אפשר לומר שליתא קמן הוא רק על רוב של טבע. אלא צ"ל שהוא רוב שעל הרגלי בנ"א, אף שהרגלים אלו אינו מוכרחים כלל ויכולים להשתנות כל רגע לפי רצון בנ"א. ואין גם הכרח מאדם על אדם אחר, וכפי שהדגיש הרמב"ן¹⁷.



ד. השיטות שס"ל שליתא קמן הוא הגדרה לעצמה

החת"ם בבא בתרא דף כ"ד הרחיב להגדיר את החילוק בין איתא קמן לליתא קמן: "אף על גב דרובא דאורי' וקורבא דאורי' מ"מ רובא עדיפא. שמענה ואתה דע לך. כללא דרובא דאיתי' קמן ודליתי' קמן כל רוב הקבוע לפנינו וגם המיעוט קבוע לפנינו. אפי' יהי' בסוף העולם כגון ניחוש לרובא דעלמא וכל דפריש מרובא דעלמא פריש ולא מהמיעוט הלו וכדומה הכל הנה רובא דאיתי' קמן. ולא מיקרי ליתי' קמן אלא כל שאין כאן תערובו' וקבוע כלל לא רוב ולא מיעוט אלא מנהג העולם כך רוב נשים בני קיימא יולדת רוב עולם אינם סריסי' ואילנו' רוב המצויי' אצל שחיטה מומחים הם חזקה לא מוקי' אינש נפשי' היינו רוב פעמי' הוא כן הנה כל אלו וכיוצא איה שוקל ואיה סופר אשר מנה מנין האנשי' עתה אם הם סריסי' או לא אם המצויי' מומחי' או לא אך מנהג העולם כך נוהג מעולם ונהי שאין כאן רוב להיתר קבוע לפנינו אך לעומת זה אין כאן מיעוט איסור קבוע בתוך הרוב לפנינו ובענין זה הוא עדיף מרובא דאיתי' קמן". וכך מקובל בהרבה אחרונים עיין קובץ שיעורים וכו'. וכך מפורסם בעולם הישיבות.



(כח). ועיין נדרים דף נ"ג, שהגדר בשמן תלוי ברגילות השימוש באותו מקום, ובמקום שרובם משתמשים בסוג א' ומיעוט בסוג נוסף מהו דתימא אזלינן בתר רובא קמ"ל ספק איסור לחומרא. וצ"ב, שהרי באמת הולכים באיסורים בתר רובא, ולא אמרינן ספיקו לחומרא. ובשיטה מקובצת שם כתב: "פשיטא לא צריכא דרובא מן חד מסתפקין מהו דתימא איזיל בתר רובה קא משמע לן ספק איסורא לחומרא. פירוש וחיישנן למיעוטא ודילמא למיעוט השמן המצוי שם נתכוון מיהו אי פריש ואמר לא נדרתי אלא בשמן זית נאמן כדתנן לא נדרתי אלא בחרמו של ים וכן לענין דיני ממונות דהא קיימא לן אין הולכין בממון אחר הרוב. הרנב"י ז"ל". הרי משמע שבספק בלשון בנ"א לא אזלינן בתר רוב גם באיסורים, וזה אותו הדין שנאמר בממונות. וצ"ע, הרי בסוגיא של אין הולכים בממון אחר הרוב הגמ' מדגישה שזה חילוק בין איסור לממון. ועיין בשו"ת חקרי לב יורה דעה סימן ק"א בסופו, שמביא ד"ו. ועיי"ש עוד בסימן ק"ב אריכות גדולה על רוב התלוי במנהג מקורות רבים על ענין זה.

ה. מקורות רבים שרובא דליתא אינו הגדרה שונה, אלא רובא דאיתא לא ברור

ועתה נביא מקורות שלא סברו כן, ובזמנו, כאשר למדנו דבר זה פעם ראשונה זה היה נראה דבר תמוה ולא מובן, אך הדברים פשוטים. ויסוד הדברים הוא שאין לליתא קמן שום הגדרה בפנ"ע, אלא רק ריעותא זו שהוא אינו בפנינו ולא ידוע בדיוק הרוב אלא ע"פ השערה. ולכן גם דברים שהם אותה הגדרה בדיוק של אפשרויות פרישה, כל שזה אינו בפנינו נחשב רובא דליתא קמן. וכמ"ש אין בזה חידוש, שהרי אין בליתא קמן שום מעלה, אלא רק חסרון בזה שאינו בפנינו באופן ברור.

בבא בתרא דף כ"ג, יש מימרא של רבי חנינא רוב וקרוב הולכים אחר הרוב. הגמ' דנה על ניפול הנמצא שהוא של בעל השוכן, ולמה לא נאמר שהוא הגיע מעלמא שהם הרוב כו', ועל הדין בעגלה ערופה והיה העיר הקרובה אל החלל ולמה לא נאמר שהגיע מרובה דעלמא כו', עיי"ש והסוגיא ידועה. וברשב"א כאן במקום מפורש שליל בליתא קמן, ואע"פ שזה רוב פשוט וברור של אפשרויות פרישה, אלא שהוא אינו בפנינו¹². ודייק כן ברשב"א בשו"ת שערי ציון (חלק ב' סימן כ"ט ס"ק י"א) והאריך בזה¹³. וכן מבואר להדיא במהרש"א דף כד ע"א ד"ה הג', שכתב שסוגיא של רבי חנינא הוא רובא דליתא קמן. הרי שפשוט לו שרובא דעלמא הוא ליתא קמן.

ועיין בשו"ת בית אפרים (אבן העזר סימן יא) שהאריך בזה, והוא סובר שרובא דעלמא הוא ליתא קמן, עיי"ש. ואז הוא כותב: "ואין לומר דרובא דעלמא נמי מיקרי איתא קמן דאטו בעינן שיהיה עומדים לפנינו דוקא וע"כ לא מיקרי ליתא קמן רק היכא שהיא תלוי בטבע אדם כגון סרים ואיילנות וכן האי דילפינן מעולה והורג את הנפש הכל הוא דמוקמינן להו שהם מן הרוב ודבר זה נקבע בטבע שהרוב אינם טרפה מה שאין כן הכא שנאמר דניזל בליתא קמן שזה הרוצח הוא מרוב דעלמא הרי הרוב ידוע לנו שהעולם הוא רוב לגבי העיר הזאת ודמי למ"ש הר"ן ר"פ כל הצלמים דרוב המקומות שאין נעבדין בהן ידועין אצלנו לכן מיקרי רובא דאיתא קמן. אמנם מדברי רש"י ביבמות קי"ט ובבכורות י"ט משמע דרובא דאיתא קמן היינו דוקא תשע חניות וסנהדרין ממש שהם לפנינו אבל דנימא הלך אחר רוב נשים שבעולם לא ומש"ס דהתם אין ראיה דהתם נמי הרוב הוא בטבע שהרוב מתעברות ויולדת אבל מלשון רש"י לכאורה לא משמע כן וכ"נ ממ"ש התוספות ב"ב דף כ"ד ושי"מ רובא דאורייתא חשיב ליה רובא דליתא קמן כו' הרי להדיא אף על פי שהרוב דמקור ידוע לנו שדמיו רבים יותר משל עליה אפ"ה קרי ליה רובא דליתא קמן וכ"נ ממה שהקשה אא"ז מהרש"א שם דמאי הקשו התוספות לעיל מאי קמ"ל ר"ח מתני' הוא ט' חניות כו' דלמא אשמועינן אפילו רובא דליתא קמן¹⁴."

כט). דהיינו, אף שברור לכולם שיש יותר אנשים בכל העולם מאשר בעיירות הקרובות לכאן, ולמה לא יחשב רוב של איתא קמן. צ"ל שמ"מ לא ברור כלל שהאנשים מכל העולם הגיעו לכאן. וכפי שהגמ' דוחה ביושבת בין ההרים, וגם לפני ישוב זה מ"מ אין הכרח שמגיעים הרבה אנשים לכאן מכל העולם. ואף שזה עדיין נידון כרוב, מ"מ אינו רוב ברור, והוה רובא דליתא קמן.

ל). הוא מביאו בשם שיטה מקובצת בסתמא.

לא). "ולכאורה בתירוץ הזה אכתי לא מתרצה קושיות התוס' דאמתניתין דתשע חניות הו"ל לאקשווי וד"ל דקושייתו על הר"י בר מרדכי דלדידיה בלא"ה לא מיתרצא הך קושיא דלמה לא פריך אמתני' כמ"ש התוספות וגם הת"ח הקשה דמנ"ל

וכך גם האריך בשו"ת זכרון יוסף (אבן העזר סימן ה היתר אות י"ז). וכן האריך בספר סדר המשנה לרבי וולף קאלין, בן המחצית השקל (בהלכות יו"ט פרק ב' הלכה ו'). וכן הוא בספר בית האוצר (ח"א עמ' י"ט), מהרב אליהו צבי אב"ד גאלין. והם רוצים לישב את הרמב"ם, שהשמיט את האוקימתא ביושבת בין ההרים, שהרמב"ם לא פסק כר"ח ברובא דליתא קמן, ורק ברובא דאיתא קמן רוב וקרוב הולכין אחר הרוב. ולכן רובא דעלמא, שהוא ליתא קמן, לא אזלינן בתריה. וז"ל הזכרון יוסף שם: "אע"כ דס"ל להש"ס דדוקא גבי רובא דאית' קמן וקבוע כעין ט' חנויות אזלינן בתר רובא במקום קרוב משא"כ ברובא דלית' קמן ואינו קבוע כגון רוב עוברי דרכים אף על גב דהל"מ דאזלינן בתר' ה"מ במקום דליכא קרוב אבל במקום דאיכא קרוב אמרינן קרוב עדיף מרוב זה ולהכי מצריך שפיר קרא למיפטר ירושלים מע"ע דבהא לא קי"ל כר"ח". ועיין בבית אפרים הנ"ל, שר"ל שהקרוב הוא איתא קמן והרוב הוא ליתא קמן, ולכן הקרוב עדיף, עיי"ש.

והראיה הנוספת שהזכיר הבית אפרים שם, היא מהסוגיא של רוב דמים מהמקור אע"פ שעליה מקרבה טפי. ומפורש בגמ' שיש ב' סברות - רוב ומצוי, ובגמ', כשדנו על רוב וקרוב לא דיברו על מצוי אלא על רוב. וברש"י מבואר שהלשון רוב הוא ריבוי דם, והלשון מצוי הוא שרגיל להפריש דם מהמקור יותר מהעליה. וביאר דבר זה היטב בספר כוס הישועות למהרשש"ך. וא"כ, למסקנת הסוגיא שלא ס"ל רוב ומצוי, אלא דנים על רוב בלבד, לכאורה מוכרח שהמדובר על רוב דמים במקור, שמשו"ה יש רוב אפשרויות פרישה. ובתוס' שם ד"ה הג"ה ש"מ רובא דאורייתא כתבו שקמ"ל שאפילו בתר רוב דליתא קמן אזלינן. וצ"ב, הא תינח מצוי, הוא רובא דליתא קמן, שזה טבע שהמקור מפריש דם יותר מהעליה. אך על הסברא של רוב דמים לכאורה היא איתא קמן, שיש יותר דם כאן מאשר שם ולכן יש יותר אפשרויות פרישה. ובשלב זה בגמ', שלומדים רוב מדר"ח, ע"כ שלא סוברים רוב ומצוי, שא"כ אי אפשר ללמוד רוב רגיל, וכמ"ש בגמ' להדיא. וע"ז הוכיח הבית אפרים שגם רוב דמים, כיון שלא נראה לעינים ממש את רוב הדמים במקור מאשר בעליה, ורק אנו משערים שיש רוב דם שם, נחשב ליתא קמן, ופשוט. וגם בספר סדר המשנה הנ"ל האריך בזה. ועיין בשמעתא ד' פרק א' שהתקשה בביאור התוס' לשיטתו עיי"ש שפירש את הגמ' באופן מחודש. ועיין חתם סופר מסכת נדה דף יז ע"ב, שהאריך בזה וכתב שרוב דמים הוה איתא קמן, אבל רוב דמים בהרגשה ליתא קמן, ולכן צריך לתרוויהו לאסור. וזה לשיטתו הנ"ל.



להתוס' להוכיח דאפילו בקורבה דמוכח קאמר דלמא אתי לאשמועינן אפילו היכא דליתא קמן וא"כ מוכרח לומר דרובא דעלמא חשיב ליתא קמן ולכך בלא ר"ח לא הוי ק"ל ממתני' דתשע חנויות דש"ה דאיתא קמן משא"כ כשנאמר דחשיב איתא קמן א"כ אכתי ע"כ מוכרח דר"ח אפילו בקורבה דמוכח קאמר דאל"כ בלא ר"ח תיקשה ממתניתין אלא ע"כ דגם רובא דעלמא מיקרי ליתא קמן ודינו ממש כמו רובא דתליא במעשה דקיי"ל דלא אזלינן בתריה אך לרבא דס"ל דאזלינן בתר רובא דתלי במעשה והיינו ממשמעות דקרא דאחרי רבים להטות א"כ ה"ה דאזיל בתר רובא דליתא קמן אפילו היכא דהמיעוט איתא קמן דמשמעות הקרא דאין לחלק וכמ"ש רש"י חולין דף י"ב.

ו. אחרונים שסברו שאיתא קמן הוא רק כאשר אפ"ל שהמיעוט הוא כמי שאינו, ולכן ט' חנויות נחשב ליתא קמן

מהר"ץ חיות (מסכת חולין דף יא ע"א) הבין שעצם ההגדרה של איתא קמן הוא מה שהמיעוט שלו בטל ברוב, ולכן דוקא סנהדרין הוה איתא קמן. ולפי"ז ר"ל שט' חנויות הן ליתא קמן, שהרי המיעוט אינו בטל ברוב: "אבל ט' חנויות בעודם לפנינו לא נתבטל החנות האיסור מפני דין קבוע וכל דפריש מרובא פריש שוב הוי רובא דליתא קמן ומה חילוק יש אם רוב הכשרות המה לפנינו. או דנדע דרוב בהמות שבעולם כשרות הן ועל בהמה ובהמה פרטית אשר אנו דנין אמרינן דמן הרוב היא. ועי' רש"י סוף הסוגיא דכ' באמת דגם רובא דליתא קמן ילפינן מאחרי רבים להטות דאין חילוק בזה ע"ש וצ"ל דכאן עכ"פ נודע לנו בבירור אותן החנויות המותרות ואין לנו בהם שום ספק משא"כ ברוב כשרות אף על פי דבאמת ידענו דרוב כשרות בכ"ז על כל אחת יש לדון אם היא מן הרוב וכמ"ש התוס' כאן דחזקה שלא נתבררה בשעתא לא הוי חזקה. הה"ד רוב שלא נתברר לנו בודאי ופשוט ועיין רי"ף ורא"ש (יומא פג ע"ב) דבפירשו מקצתייהו חשיב כפירש מן הקבוע ומ"ש כאן. ועי' יו"ד סי' ק"י. ועיין דברי חבר בן חיים מס' חולין בסוגיין אריכות גדולה. ותו"ד הוא שהמעלה של איתא קמן על ליתא קמן היא שבאיתא קמן הרוב מכחיש את המיעוט ואומר שטועה, ולכן המיעוט בטל, משא"כ בליתא קמן. "וה' מזה דד' התוס' כמ"ש לעיל דכולא מילתא דעדיף איתא קמן הוא משום דהרוב מכחיש למיעוט ומחזיק לטועה משא"כ בליתא קמן וא"כ התם בנסקלים בנשרפים דהמיעוט איתא וגם הרוב דמי שפיר לרובא דליתא קמן ולזה הוצרכו להביא ראיה משמעתין".

ויש דבר פלא בדברי רבי אברהם תאומים נגד הנתיבות בהג' על שו"ת הנ"ל: "הג"ה ויש ליתן תבלין לסברת רבינו ז"ל עפ"מ"ש הרא"ש הובא באס"ז לב"מ פ"ק בהא דל"א בקפץ אחד מהמנוים לתוכן דנכבשינהו דניידי וכל דפריש מרובא פריש משום דאולינן בתר רובא ל"ה רק ספק דהתורה התירה ס' זה ומ"מ פטור ממעשר דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא ס' ורוב הוי ס'. וכ"ז ברובא דליתא קמן אבל באיתא קמן הרי בטל המיעוט ברוב והוי כאלו אינו כמ"ש התוס' ב"ק כ"ז ד"ה קמ"ל לענין אחרי רבים להטות והואיל ומיעוט איסור נהפך להיתר הוי כולו ודאי היתר ומופת ברור לזה דהא ברובא דליתא קמן אי יש חזקה נגדו אמרינן סמך מיעוטא לחזקה והו"ל פו"פ וע"כ דל"ה רק כס' ומועיל חזקה לאסור ולהתיר משא"כ ברובא דאיתא קמן ל"מ חזקה כלל בפירש"י בקידושין פ' בהאי דעיסה בתוך הבית כו". הרי כתב שט' חנויות נחשב ליתא קמן, ופלא. וזה ע"ד ההו"א של מהר"צ חיות הנ"ל.

אך שו"מ בספר החיים לרש"ק הלכות שבת סימן שכ"ט פרק ד', שהאריך כהנ"ל, שמעלת רובא דאיתא קמן היא כאשר המיעוט בטל במיעוטו ולא כאשר הוא קיים. ולכן גם כאשר יש פריש מקבוע, מכיוון שמקום הפרישה הוא כמחצה על מחצה, ל"ש לומר מיעוט דידה כמאן דליתא, ואין לו מעלת רובא דאיתא קמן אלא הוא כליתא קמן. וזה החילוק לענין פיקוח נפש אם פירש מקבוע לבין אם פריש מניידי, עיי"ש "ואף דבש"ס חולין קרי לתשעה חנויות רובא דאיתא קמן היינו נגד קטן וקטנה שהתם לא הוי קמן כלל אבל הכא עכ"פ החנויות לפנינו, אבל לעולם נגד רובא דאיתא קמן ממש חשוב זה רובא דליתא קמן או דס"ד דלא ידע הש"ס מלימוד

על רובא דליתא קמן הוצרך לדחוק שט' חנויות חשוב איתא קמן כמו סנהדרין (וקאמר הש"ס בדרך אף אם תמצא לומר דט' חנויות חשוב איתא קמן אכתי שאר רוב מנ"ל) אבל לבתר דמסיק ילפותא אחריני י"ל דאף ט' חנויות חשיב ליתא קמן^ל. הביא דבריו בספר באר אברהם ליד אברהם, פסחים דף ט' עמוד ב' בסופו וחלק עליו.



פרק רביעי - עד אחד נגד רוב, חילוק בין איתא קמן לליתא קמן

א. בשיטות שע"א לא נאמן נגד רוב - האם יש חילוק בין איתא קמן לליתא קמן
יש שאלה באחרונים. לאיבעיא של הגמ' האם ע"א נאמן נגד חזקה או לא - א"כ לכאורה קו"ח שע"א לא יהיה נאמן נגד רוב, שהרי רובא וחזקה רובא עדיף. וא"כ, כאשר יש משחטה שרוב הבהמות נמצאו טריפות, הטבח לא יהיה נאמן לומר על בשר מסוים שהוא כשר מדין ע"א, שהרי זה נגד רוב, והרי מעשים בכל יום שסומכים על ע"א באופן זה. עיין בנודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סימן ס"ט)^ל שתמה על סברא זו, שכתב שא"כ "יתחדש לנו דין חדש שאם יש כאן תשע חתיכות של חלב וחתיכה אחת של שומן לא יהיה עד אחד נאמן להעיד שזו היא של שומן וא"ת אין הכי נמי שאינו נאמן א"כ מעשים בכל יום שקצב שוחט כמה בהמות ורובן נעשו טריפות ואחת או שתיים כשרות לא יהיו רשאים לקנות בשר מקצב ההוא ולא יהיה נאמן לומר שזו שמוכר הוא מהכשרות וק"ו מה רובא דרצון שהוא דליתא קמן אמרת שאינה נאמנת אפי' בטענת ברי לאמר נאנסתי בהמות הללו ששחט הקצב ונטרפו רובן שהוא רובא דאיתא קמן למה יהיה נאמן והרי מעשים בכל יום להתיר ואין פוצה פה אלא ודאי שע"א בטענת ברי נאמן באיסורין להתיר אף נגד רוב ואף דליכא חזקת היתר וק"ו בנאנסתי דאיכא חזקת היתר". הרי שמוכח שע"א נאמן נגד רובא דאיתא קמן וקו"ח נגד רובא דליתא קמן.

והרבה חלקו על טענה של של הנו"ב. בברוך טעם על הנו"ב שם, וכע"ז בחי' הגרע"א כתובות דף י"ג, והם הביאו ד"ז בשם הפנ"י קידושין דף ס"ג בד"ה אר"נ^ל. והוא, שבמקרה של רוב טריפות במשחטה אין העד סותר את הרוב, אלא הוא מברר את המיעוט מתוך הרוב. וסברא זו שייכת רק ברוב דאיתא קמן, שיש רוב ומיעוט, משא"כ ברוב דליתא קמן, תמיד העדות היא נגד הרוב ואינו נאמן. והפנ"י שם מבאר ע"פ הר"ן שאב שאומר קידשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתי, ובא א' ואומר אני, אינו נגד רוב, אלא מברר את עצמו מתוך הרוב. ורע"א בכתובות חולק על דבריו, שבר"ן ע"כ א' קידש, וא"כ כאשר אומר שהוא מי קדש אין זה נגד רוב,

(לב). ואינו דומה לסנהדרין, שהתם הנידון הוא על הדיבור שפורש, ולא על גוף הסנהדרין, ולכן נולד הספק בפרישה ולא בקביעות, עיי"ש.

(לג). שם שאל למה אשה לא תהא נאמנת שהביאה היתה באונס, מדין ע"א, וכי תימא משום שיש רוב ברצון וע"א לא נאמן נגד רוב, א"כ יצא חידוש זה.

(לד). ובפנ"י שם לכאורה לא מוכח כלל, שעיקר דבריו הוא שמה שע"א לא נאמן נגד חזקה הוא חזקה דלא איתרע כלל. משא"כ כאשר יש ספק, ויש הכרעת חזקה, ע"א נאמן נגד. והוא כותב שם שברוב יש ספק, ולכן הוא פחות מחזקה דלא איתרע, עיי"ש. אמנם, יש דיוק בלשון הפני יהושע שנאמן משום שמברר א' מהרוב, אבל לכאורה אי"ז תוכן דבריו כלל, אלא שע"א לא נאמן רק נגד חזקה שלא איתרע שהוא עדיף מרוב. וצ"ע.

שאדרבה הרוב אומר שאחד מתוך הרוב קידש. משא"כ ברוב טריפות ומיעוט כשרות, לא שייך לומר כן^ל. וראיתי שהביאו ד"ז כמעלה לרובא דליתא קמן על רובא דאיתא קמן, שליתא קמן מדבר על כל המקרים, משא"כ רובא דאיתא קמן. ולדעתי אינו ראיה, שלא מדובר על מעלה הרוב, שליתא קמן יותר מוחלט מאיתא קמן. אלא על דין עדים, שכאשר יש עד צריך לקבל דבריו, אא"כ יש סתירה. ואיתא קמן אפשר לישב משא"כ ליתא קמן^ל. וכן מבואר בדברי הבית אפרים, כפי שנביא כעת.

ובראש אפרים לבעל הבית אפרים, קונטרס הראיות סעיף כ"ח, מביא מחלוקת רשב"א וריטב"א אם הוחזק טריפה בחנות נחשב ע"א נגד אתחזק או לא. והוא ר"ל שגם לרשב"א, כיון שהוחזק ודאי כשרה, לכן מהני. והוא מביא את הרי"ף של אשתמודענא כו' ואז מביא את הנו"ב הנ"ל "ולענ"ד צ"ע דודאי במקום שאנו תופסין את הרוב לעיקר אז ודאי הרוב דאיתא קמן עדיף אע"ג דגם המיעוט איתא קמן. מ"מ מעלת הרוב בזה לגבי המיעוט עדיף ממעלת הרוב לגבי המיעוט היכא דליתא קמן, אע"ג דתרווייהו ליתא קמן. משא"כ היכא שע"א מכחיש את הרוב ואנו מחפשיין בזכות העד שלא להחזיקו שקרן ע"י סיוע המיעוט. עדיף טפי כשהמיעוט איתא קמן והוא מבררו מן הרוב. מאם המיעוט ליתא קמן וזה העד אומר שזה מן המיעוט דליתא קמן וכמ"ש ולענ"ד מלתא דמסתברא הוא". הרי לדבריו אין שום מעלה לליתא קמן על איתא קמן, והטעם שע"א נאמן נגד איתא קמן ולא נגד ליתא קמן אינו משום מעלת ליתא קמן, אלא להפך משום מעלת איתא קמן. והוא, מפני שגם על המיעוט דאיתא קמן יש מעלה על מיעוט דליתא קמן. ולכן אם באים להכריע מטעם רוב, הרוב דאיתא קמן עדיף. אבל כאן לא באים להכריע ע"י הרוב, אלא ע"י דין ע"א, וכל שע"א הוא נגד החזקה לא מהני, וכל שיש מיעוט שהחזקנו קמן, שפיר דמי. משא"כ מיעוט דליתא קמן, אינו החזקה אלימתא ולא יכול לסייע לעד. ולהגדרה זה על המיעוט דאיתא קמן כו' נביא עוד מקורות בהמשך^ל.



לה). וזה כעין הפנ"י על השבת אבידה כתובות דף י"ב ע"ב, שמקשה למה צריך ילפותא על סימנים, ת"ל שהמאבד ברי והמוצא שמא, ומתרץ שזה נגד רוב, שנפל לרובא דעלמא. ותמהו עליו שאין רוב נגד זה שהוא המאבד, אלא הוא א' מכל העולם, ומה מאחד את צדדי העולם נגד הצד שלו. עיין חידושי רבי שמעון שקופ בבא בתרא סימן י', והרי"ד על עיר הקרובה לחלל, שג"כ טען טענה זו בדיוק, ואכמ"ל.

לו). וכע"ז בשב שמעתתא, שמעתתא ו פרק ז, שכרובא דאיתא קמן הרוב הוא ע"י התערבות, וע"י זה שהוא מעיד הוא מוציא את המיעוט מכלל התערבות. משא"כ רובא דליתא קמן, הרוב הוא על הפרט בפנ"ע, וע"כ הוא מעיד נגד הרוב, ואינו נאמן.

לו). שו"ת שואל ומשיב (מהדורה תליתאה חלק א סימן תסב): "ודרך אגב אזכיר מה שראיתי בספר שנדפס מחדש שמו עטרת חכמים מהגאון מוה' ברוך פרענקיל וראיתי בו קושיא בחלק יו"ד בהא דאמרו מנ"ל דאזלינן בתר רובא והקשה הא קרוב הוא מן התורה כמ"ש והיה העיר הקרובה אל החלל והרי רוב וקרוב רוב עדיף וא"כ מבואר דאזלינן בתר רוב ונדחק שם. ולפענ"ד נראה דהנה באמת הא דרוב עדיף מקרוב ר"ח אמר כן ולא נודע הטעם. אך נראה דבאמת קרוב אינו אלא מיעוט לגבי רובא דעלמא (והקרוב אל העיר נגד רובא דעלמא) ולכך הרוב עדיף איברא דרובא דאיתא קמן עדיף מרובא דליתא קמן וכמ"ש התוספות יבמות דף ס"ז דרבי יוסי דחייש למיעוטא מודה ברובא דאיתא קמן וכ"כ בתה"ד סי' ר"ז דאף בממון דלא אזלינן בתר רובא מכל מקום ברובא דאיתא קמן מודה דאזלינן בתרה וכ"כ בשיטה מקובצת ב"ב דף צ"ג ולפ"ז קורבא הוה איתא קמן ורובא ליתא קמן ולמה יהיה עדיף רובא דליתא קמן מקורבא דאיתא קמן וצ"ל דמ"מ הקורבא דאיתא קמן אינו רק מיעוטא דאיתא קמן ומיעוטא דאיתא קמן נגד רובא דליתא קמן הרוב עדיף וה"ה בקורבא ולפ"ז

ב. שיטת רע"א לגבי ע"א נגד רוב - שבאיתא קמן נאמן לאסור ובליתא קמן לא

בחידושי רע"א כתובות דף יג ע"ב בסוף העמוד, מחלק לענין ע"א באיסורין נגד חזקה, שי"ל שכ"ז כאשר לולי דברי העד לא היה ספק כלל, ולכן אין ע"א נאמן לאסור דבר שבחזקת הכשר. משא"כ אם היה ספק, שאז רק מעמידים על חזקה, בזה ע"א מהני לאסור, שכל הדין להעמיד אחזקה במקום ספק הוא כאשר אנו מסופקים ולא כאשר יש עדות לאסור. "וזה הסברא י"ל ג"כ לענין הרוב ולחלק בענין הרוב שטבע עולם כן כמו רוב מצויי", או רוב בהמות כשרות וכדומה, בזה הוי רוב מעליא, משא"כ בר"פ וכדומה דגם המיעוט לפנינו רק דגזה"כ לומר דכל דפריש"ה, ופשיטא דאין ס' לומר שהוא מהפסול יותר מהכשר רק דהתורה אמרה לתלות ברוב. וא"כ י"ל דוקא באופן דאלו הי' מע"מ הי' ס' ע"ז אמרה דאם צד א' רוב וחבירו יותר שכיח מצד זה, ויש לתלות בצד זה שהוא הרוב, וא"כ בזה ע"א שפיר נאמן דבמקום עדות אין כאן ספק ואין הדין כלל לתלות ברוב דעיקר התלי' רק במקום ספק כו". הרבה הביאו את רע"א הזה כבסיס להגדרה שליתא קמן הוא סברא ואיתא קמן הוא דין. וליתא קמן הוא הכרעה יותר טובא מאיתא קמן, שבליתא קמן אין ספק כלל ובאיתא קמן יש ספק, ומ"מ התורה התירתה.

אבל נראה שדברי רע"א הם לא אחרי הכרעת הרוב, אלא לפני הכרעת הרוב. וראיתי שכך כתב מו"ר, בשערי שמועות כתובות ט"ו ע"א ד"ה רש"י אלא. ואין שום מקור ברע"א שהכרעת רובא דליתא קמן יותר אלימא באיזה צד שהוא מרובא דאיתא קמן. ונבאר את הדברים.

בתחילת דברי רע"א מדובר על חזקה. ור"ל שאף שע"א לא נאמר נגד חזקה, הנ"מ היא כאשר אין ספק לולי דברי העד, משא"כ כאשר יש ספק לולי דבריו. ולשונו באה לבאר למה כאשר יש ספק העד נאמן "בזה י"ל דע"א נאמן לפוסלה והיינו דהחזקה הכא הוא דמספק אין אתה יכול לפוסלה וכ"ה ברש"י, וא"כ זהו דוקא בספק, אבל בע"א המעיד לפוסלה מיד שנולד הספק נאמן דלגבי איסורי נאמנות העד כמו בעלמא ב' עדים ול"ש לומר אל תפסילנה מספק דהא אין אנו פוסלים מספק דהא יש לנו עדות". יסוד דבריו הוא שע"א לא נאמן נגד חזקה, אך כאשר יש ספק ובאים להתיר משום חזקה, חזקה לא יכולה להתיר במקום ע"א. והוא, שדין חזקה נאמר רק במקום ספק ולא במקום שיש עדות. וא"כ, אף שע"א לא נאמן נגד החזקה, מ"מ חזקה לא נאמרה במקום שיש ע"א. וא"כ, אם אין ספק לולי דבריו, אז מותר, משא"כ אם יש ספק לולי דבריו, אז אסור. וע"ז המשיך שה"ה ברוב נאמר כן, שע"א לא נאמן נגד רוב, אך אם אתה בא להתיר דבר משום רוב, כל שיש ע"א התורה לא אמרה להתיר ע"י רוב. וע"ז חילק בנקודה זו - אם מוגדר שיש לנו ספק ובאנו להתיר, או שאין ספק. וברוב בטבע העולם אנו מניחים שכך גם הדבר הזה, ולכן ע"א מוגדר כמערער, והרוב מבטל את דבריו. משא"כ כאשר בא אדם בפנינו, אי אפשר לומר שאין לנו ספק כי אנו מניחים שהוא מהרוב, שהרי יש גם מיעוט קיים, ואי"ז נגד הטבע שיש מיעוט, ואי"ז חידוש לומר שיש מיעוט, וע"כ נכריע את

בהס"ד דלא ידענו דאזלינן בתר רובא שוב קורבא עדיף דאיתא קמן והרוב והמיעוט הם שווים ושוב הקורבא עדיף ודו"ק היטב והקושיא כמדומה שמוזכר בספר בינה לעיתים על הלכות יום טוב ע"ש בסופו ולפענ"ד נכון כמ"ש ודו"ק.

(ח). ולשונו כאן מורה כדברי האומרים שליתא קמן זה סברא, אך הוא מוקשה מאוד לומר גה"כ, הרי זה עניין של אפשרויות פרישה, ודבר פשוט וידוע הוא שכל שהרבה אפשרויות מצטרפות לומר דבר א', זה הסתברות סטטיסטית. ומו"ר בקונטרס הביאורים הביא את דברי השאלות שזה מסברא, שיותר שכיח שכך יהיה, ושזה נגד דברי רע"א אלו.

הספק ע"י הרוב. הרי שכל דבריו הם לפני הכרעת הרוב, ולא לאחר הכרעת הרוב. ויתכן שאחר הכרעת הרוב איתא קמן יותר חזק מליתא קמן, ולא מוגדר שהספק עדיין קיים.



הרב מאור אקלר

האם מותר לתרגם את הזהר ללשון הקודש

במשך הדורות נדפסו כמה וכמה תרגומים לס' הזהר^א חלקם בפשט וחלקם אף בסוד. ומצאנו נדון בפוסקים אי שרי לתרגם את הזהר ללשון ק, או שאיכא איסור בזה מכמה טעמים. ומצאנו תשובה לרבינו חיים חזקיא מדיני (תקצ"ג - תרס"ה), בעל שדי חמד, שנדפסה כהסכמה לס' שערי זהר תורה (תרס"ו) - ליקוטים מפשטי הזהר על סדר פרשיות התורה לר' יודיל רוזנברג. תשובה זו נדפסה ללא רשות רבינו, וכמש"כ המו"ל "הנה הרהבתי בנפשי עוז להדפיס תשובתו אלי בראש ההסכמות נגד רצונו יען כי זה איזה חודשים שנעדר ארון הקודש ושהל"ח וע"כ אין עוד מקום לטעם בטול תורתו הנזכר בזה".

ואלו דבריו:

בה"י יום ה' לסדר למען ייטב לך והארכת ימים לפ"ק^ב

ייטיב ה' כתיבה וחתימה בספרן של צדיקים לאלתר לכבוד הרה"ג המפורסם סיני ועוקר הרים, המאיר לארץ ולעליה דרים, בחיבוריו היקרים, אמרותיו טהורים מימיו מים אדירים, לחמו לחם אבירים כש"ת מוה"ר יהודה ראזענבערג, יפיצו מעינותיו מעיני החכמה בעיר וורשא המעטירה, נרו יאיר באורה, זו תורה, כאור החמה ברה.

אחר דשכתה"ר כמשפט אודיעהו מקבלתי די שדר לן מר מכתב לחזקיא בצירוף ספרו "ידות נדרים" ובצירוף הקונטרסים של העתקת הזהר הקדוש ללשון המדרש אשר ברצון כ"ת להוציא לאור פירוש על התורה מלוקט מן הזהר בשם ספר "שערי זהר תורה" וכ"ת דרש ידרש ממני הסכמתי ואם כי קשה עלי לעת זקנתי לבוא בשער עם קסת הסופר מטעמים הנאמרים במכתב גלוי מודפס הרצוף וגם כי בעיקר הדבר לא אבין למה כ"ת ידרוש הסכמות על ספר כזה כי האם דברי התנאים צריכים להסכמה דידן אבל יען כי כ"ת הפציר בי מאד לאמר שתלוי בזה הרמת קרן כנסת ישראל באמונתנו הקדושה נאזרתי בשארית כחי להשיב עכ"פ על ספקותיו ראשון ראשון ורק בתנאי קודם למעשה לבל ידפיס כ"ת את דברי אלה להסכמה על ספרו כי הכל יודעים שזה איזה שנים אשר גדרתי בעדי מליתן הסכמה על ספרים חדשים מחמת ביטול תורה שלי כי כמעט לא עבר יום שלא יטרידו אותי בהסכמות על ספרים חדשים ולזאת על כ"ת להבין שלא אוכל לצאת מגדרי כי מה אענה לשאר המחברים ואת כ"ת הסליחה על זה.

א). עיין סקירה עליהם אצל בועז הוס: תרגומי הזהר, בתוך חידושי זהר ע' 33

ב). בשנת תרפ"ד הדפיס גם זהר מתורגם על כל התורה. אמנם, לא ידעתי אם לאמת הסכמה זו, דהרב המחבר הדפיס ס' הגדת מהר"ל ונפלאותיו, וחידושי רעק"א על ברכות ושבת, וכבר הוכח ברבים זיופו (עיין צפונות ג סו). שו"ר לגר"ח סופר (עץ חיים ז 249) שכתב שברור לו שהסכמה זו מזויפת מכמה וכמה טעמים והוכיח גם מזה שהביא את 'דברי האזולאי' ולשון זו היא דרך חכמי האשכנזים ורבנו בכל ספריו לא כינהו כך אלא 'מ'רן החיד"א' והוא טבע את הכינוי הזה ועל כן אין לסמוך עליה להלכה ומ"מ הבאנו דבריו כדי לדחות דבריו ולעורר בכלל ענין זה (ומה שהדע"ה הביאו פשוט שלא ידע מזה כלל)

ג). תרס"ד.

ע"ד אשר יחשוש כ"ת בהעתקת הזהר ללשון הקדש מן הדרש של כבשים ללבושך וכו' אין אני רואה בזה שום חשש ראשית כי הלא אין כ"ת ראשון בזה כי הלא זה ספר הבהיר הגדול הוא רק העתקת הזהר לעברית וע"כ לקחו ממנו המאמרים החסרים באיזה מקומות בהזהר להשלים החסרון בסוף כל חלק וחלק והוא ספר קדמון מאד ולא נודע מי עשה העתקה זו אשר בשביל זה יש אומרים שהזהר נתחבר מתחילה בלשון הבהיר ונעתק מן הבהיר להזהר כדי שיהיה מובן היטב למדברים ארמית אבל על דעתי כי נהפוך הוא כי כל מבין יראה שיש כמה מקומות כי כל מבין יראה שיש כמה מקומות בספר הבהיר שלשונו דחוק והדחק בולט שהוא משום שלא רצה המעתיק לשנות מדברי הזהר בלשון הארמי וגם שם "הזהר" יוכיח שמתחיל בפסוק "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע" כי כך היה דרך המחברים הקדמונים לקרא הספר ע"ש התחלתו ולבעבור זה קראו למדרש המיוחס להתנא ר' נחוניא בן הקנה בשם ספר הבהיר יען כי נסתפקו אם באמת הוא מחברו לזאת התחילו לקרות הספר ע"ש התחלתו בפסוק בהיר הוא בשחקים כמובא בראבי"ה פ"ט ומוזה רבים טועים שמעריכים דברים מן ספר הבהיר דזה לזה ואין יודעים כי שנים הם וכן גם מובא בהגהות דרך אמת שעל הזהר מר"ח ויטאל זצ"ל בבראשית דף לה: אות א' שמביא שם לשון הנמצא בזהר לשון הקדש הרי שהיה לפניו ספר הזהר בלשון הקדש ומסתמא הוא זה ספר הבהיר הגדול וגם פוק חזי כמה גאונים שעשו פירושים על הזהר ע"פ קבלה העמוקה וגם שאר ספרי קבלה מאדירי התורה הכל בלשון הקדש ולא חששו משום כבשים ללבושך וכמבואר בפסק הגאון ר' יצחק דלאטש זצ"ל ומלבד כ"ו הלא אני רואה שכ"ת משמיט כל ענינים עמוקים ומגמת כ"ת היא רק להעתיק חלק הפשטיות מן הזהר והלא ספר דומה לזה כבר נתחבר בזמן בעל השל"ה ובעל הלבוש שנעתק חלק דפשטיות מן הזהר ללשון הקדש ע"י אחד קדוש ר' ישכר בער זצ"ל בעל הפירוש אמרי בינה שעל הזהר ונקרא בשם מקור חכמה והגאונים הקדושים נתנו הסכמתם בלא שום פקפוק וכיון שכ"ת הולך ג"כ ע"ז הדרך של הספר מקור חכמה ורק שכ"ת מוסיף מעלות יתרות להביא לשון הזהר כמו שהוא ולהעמיד בצדו העתקה עברית שזאת באמת תאיר עיני הקורא להבין לשון הזהר ותלמודהו לכנוס דרך ה'שערי זהר תורה' גם בחדרים הפנימים של הזהר וא"כ אזדא לה לגמרי החששא של כבשים ללבושך מספר כזה שאין בו מעניני מעשה המרכבה כי הדרש של כבשים ללבושך מובא בגמרא רק על מעשה המרכבה.

וע"ד אשר יחשוש כ"ת אולי ילמדו בספרו העתקת לשון הקדש ולא לשון הזהר וכתב כ"ת שאפשר שיש טעם כמזכיר שנתחבר הזהר בלשון ארמית דוקא כמו הקדיש וגם הביא כ"ת דברי האזולאי' הנה על דעתי שמה שנתחבר הזהר בארמית אין זה משום שרצו שיהיו הדברים סתומים להיות סתרי תורה שהרי הזהר הוא מקור יסודות האמונה שלנו ואיזה כונה תוכל להיות בזה להסתיר יסודות האמונה מן העולם ואדרבא הלא אין דבר שיוצרך להשריש אותו בלב בכל מיני דהתחזקות כמו האמונה, וגם אין לומר שיש קדושה יותר בארמית מבלה"ק דאדרבא בכמה

ד). חגיגה יג. על הפסוק במשלי (כו כו) שמעשה מרכבה צריך ללמדו בהסתר.

ה). וכ"ה במשפטים קטו:

ו). וכן הרמ"ע מפאנו.

ז). מורה באצבע (ד מג), חיים שאל (א עה ב), שה"ג (ס' ע' בהיר).

מקומות בש"ס משבב בקדושת לה"ק ומשפיל לשון הארמי עוד יותר משארי לשונות כהא דאיתא בסוטה ובב"ק תניא אמר רבי בא"י לשון סורסי למה או לשון הקדש או לשון יונית וא"ר יוסי בבבל לשון ארמי למה או לשון הקדש או לשון פרסי ומובא בתוס' שם דברי דר"ת דלשון סורסי היינו ג"כ לשון ארמי הרי שהלשון חול שלהם היה ארמית וכן דעת הרבה גאונים שכל מה שרצו שיהיה מוכן לכל תקנו לומר בלשון ארמית כמו כל חמירא וכן הקדיש בשביל קדיש יתום כדי שיוכל כל יתום לומר בנקל קדיש תכף באופן שיבין מה שאומר לטובת נשמת המת וכן התלמוד נתחבר בארמית כדי שלא יהיה מקום לטעות בפירושו כי הל"ק אינו עשיר בשמות ופעלים ויש הרבה שמות ופעלים שסובלים כמה משמעות ונקל לטעות כהא דמגילה דאריב"ל חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום וכו' סבור מינה למקרייא בלילה ולימתני מתניתין דידה ביממא וכהא דפסחים דדרש רב מתנה אין לשין אלא במים שלנו למחר אייתי כולי עלמא חצבייהו וכו' ועוד כהנה רבות ואם בדבר קטן של היות דאביי ורבא כך בדבר הגדול של מעשה מרכבה שהטעות בו הוא קלקול גדול מאד וכהא דא"ל רע"ק כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור הזהרו מלומר מים משום שנאמר דובר שקרים לא יכון נגד עיני לא כל שכן שהיו מוכרחים לדרוש ולכתוב בארמית דוקא וכל זה לדידהו אבל לדידן בודאי מוטב היה שספר הזהר יחובר בלשון הקדש המובן לנו ביותר.

והן לא נעלמו מעיני גם דברי הזהר"ק בענין לשון ארמי דבפרשת לך מביא בסתרי תורה על הא דאיתא שאין מלאכי השרת נזקקין בלשון תרגום דר"ל שמבינים בלשון תרגום אלא שלשון זה נמאס אצלם מכל שאר לשון ורק אצלם נמאס אבל האמת שאינו לשון נמאס אלא שכך צריך להיות כדי שלא יהיה למלאכים קנאה על ישראל באיזה ענינים ובפרשת תרומה מביא דלשון הקדש שכינתא מתחברא בהדיה ולשון התרגום הוא לישנא דסטרא אחרא בגין דיתבר חילא דסט"א והנה לפ"ז י"ל סברא רחוקה דאפשר גם בלמוד הזהר שייכים ב' ענינים האלו שלא יתקנאו בנו המלאכים ובגין דיתבר חילא דסט"א אבל מי זה לידנו יתקע שלמוד הזהר ואמירת הקדיש זה כזה תדע שהרי לא חששו ע"ז מעתיקים הראשונים הנ"ל ובפרט שכ"ת משמיט מלהעתיק ענינים העמוקים מסתרי חכמת הקבלה וכמו האדרות וכדומה ובחלק הפשטיות של הזהר בודאי אין קנאה למלאכים וחילא דסט"א ודאי דמתבר ע"י כל מיני תלמוד תורה ופולפול התורה שבע"פ וגם אמירת תהלים מזמור עריצים ומכירת כל החוחים והקוצים הסובבים את השושנה העליונה אף שכל אלו בלה"ק נאמרים.

ומה שהביא דברי האזולאי לסמוך עליו שלמוד הזהר מסוגל לתיקון הנשמה אף אם אינו מבין מה שלומד וכתב כ"ת שאפשר שלשון הארמי גורם התיקון ואתפלא ע"ז כי אין שום סברא לומר שדוקא לשון ארמית מסוגל לזה וכונת האזולאי מבואר מלשונו שהלומד בזהר ומגיע לסודות עמוקים שאינם מוכנים לכל אל יפסיק מלמודו כי אף אם אינו מבין הסודות כראוי יש בלמודם תיקון לנשמה אבל לא שלשון ארמי דוקא גורם התיקון וגם איך ס"ד לסמוך ע"ז שאין אנו מחויבים להשתדל בכל האפשרות ללמוד בהבנה כל מה שאפשר לנו להבין האם נעלם מכ"ת דברי הזהר"ק פרשת קדושים מענין לימוד בלי הבנה שכתב מי שרוצה ללמוד תורה ואינו מוצא מי שילמדנו והוא באהבתו לתורה מגמגם בה גמגומא דלא ידע כל מלה ומלה עולה

והקב"ה שמח בההיא מלה ומקבל לה ונוטע לה סביב נחל העליון ונעשו מאלו הדבורים אילנות גדולים ונקראים ערבי נחל הרי שהזהר"ק לא הזכיר בזה כלל לשון הארמי דוקא וגם מובן שדברים האלו נאמרים רק על מי שאין לו שום תקנה ללמוד בהבנה כאותו שאינו מוצא מי שילמדנו ואעפ"כ לא מנעשה מלמוד כזה למעלה רק ערבי נחל בלבד שהוא הגרוע מן הד' מינים שאין להם לא טעם לא ריח כידוע ואמת הדבר שגם זאת דבר טוב אבל הלא נשמע מכאן שטוב יותר ויותר ללמוד בהבנה ומחויב האדם להשתדל בזה לחזור אחר רב להבינו ואז יהיה נעשה מלמודו לא ערבי נחל אלא מור ואהלות כמ"ש כאהלים נטע ה' כארזים עלי מים.

וע"ד שאלת כ"ת אם יעמיד גם שמות התנאים בספרו או לא הנה לדידי נראה בודאי דמוטב להזכיר השמות ומה שכ"ת רוצה לסמוך על פירש רש"י ז"ל שעל התורה שרוב דבריו לקוחים ממדרשים ולא הביא שם אמרו רק לפעמים מועט מועד הנה ע"ז אעיר לכ"ת שכיון שרש"י ז"ל אינו מביא הלשון כמו שהוא אלא בקצור ע"כ לא זכר בשם אומרו וכן בודאי ע"ז סמך בעל 'מקור חכמה' שלא הביא שמות התנאים יען כי קיצר המאמרים בלשון אחר אבל יען כי מטרת כ"ת שהעולם יתלמדו מספּו להבין לשון הזהר ולכך הוכרח כ"ת להעמיד המאמרים כלשונם לפ"ז מוטל על כ"ת להעמיד ג"כ שמות התנאים והאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם וע"י הזכרת השם מתעורר כח נשמה זו בג"ע להיות שפתיו דובכות בקבר ועי"ז מתחדש בדבריהם כח חדש בשעת הלמוד להיותם דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב כי גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם.

והנני מוכרח להפסיק ולגמור מכתבי כי זה היום החמישי שאני כותבו מעט מעט בכל יום כי אפס כחי וגם שאני טרוד מאד בסדור הכתבים של שאר חלקי ספרי "שדי חמד" וע"כ קשה עלי מאד להשיב לכ"ת על שאר השאלות שאינן כ"כ עיקריות וגם בזה יצאתי מגדרי רק למען החזק ידי כ"ת שנטל עליו לזכות את הרבים בדבר גדול מאד ואולי יעזור אבינו שבשמים שע"י ספרו יתלהבו לבבות ישראל לעבודת הבורא ית"ש ותאורנה עיניהם באור האמונה המושפלת מאד בדור האחרון הנה הנקרא דור יתום והנני בתודתי על ספרו "ידות נדרים" אשר כבדני בו ואבקש מכ"ת כאשר יעזור לו הש"י להוציא לאור ספרו "שערי זהר תורה" ימחול נא לשלח גם אלי ספר אחד ואשלח תכף מחירו אי"ה כאשר ישית עלי וכעת יקבל נא כ"ת ברכתי שיעזור לו הש"י להוציא מחשבתו הטהורה מכח לפועל בהרחבה גדולה וחפץ ה' בידו יצליח וירים קרן כתה"ר מעלה מעלה ויהי כזית הודו כנפשו הטהורה וכנפש ידידו הצעיר

חיים חזקיא מדיני המכונה חז"ם

רב ומו"ץ בעיר הקדש חברון יעבב"א



תו"ד הוא דשרי לתרגם הזהר מג' סיבות:

א. דכבר נעשה כן דספר הבהיר, שבמקור נכתב בעברית ותורגם ע"י מתרגם לא ידוע לארמית. וכן מצינו שהיה ביד הרח"ו זהר בלשה"ק.

ב. עינינו הרואות דיש פירושים על הזהר בקבלה עמוקה, וכל ספרי הקבלה נכתבו בלשון הקודש.

ג. כל הסיבה שהזהר נכתב בארמית זה מכיוון שרצו לכתוב את הזהר בצורה ברורה יותר, שלא יטעו בהבנתו, והשפה המובנת זה ארמית. וממילא, היום שזה לא כך אין בעיה לשנות.

ועוד כתב שהספר שלו ודאי מותר, דהוא רק ליקוט בפשט, וזה מצאנו שנעשה בהסכמת הלבוש והשל"ה – מקור חכמה. ועל ספרו זה אין הנדון כאן, דהוא ליקוט פשטי וכמותו עשו רבים, אלא על ספר שהוא תרגום מלא".

ויש לעמוד ולעיין בדבריו.

הנה, בשנת (תרמח) הודפסו האידרות בתרגום ערבי ע"י המדפיס סלימאן דוד חי יחזקאל בפונה שבהודו. ספר זה עורר רעש גדול בעולם, ורבני ירושלים וחברון כתבו חרם על ספר זה. וז"ל רבני ירו' הראשל"צ ר' רפאל מאיר פאניז'ל ור' יעקב שאול אלישר: 'עינינו דאבה ולא מיני עוני לבד כי לשמע און דאבה נפשינו כי בעיר פונה בערי הודו נדפסו שתי האדרות אד"ר ואד"ז בלשון ערבי מי יאמין לשמועה הרעה הזאת מי לא ירגז וירעש מחילול ה' הגדול הזה דתבר גזיזי מי לא יסמר שערות ראשו מראות ברע רזין טמירין ונעלמים יבאו לידי המונים ועמי הארץ אשר לא ידעו שכול להיכן הדברים מגיעים אי ואבוי איכה נהייתה תורה הקדושה למשל ומליצה ח"ו וללעג וקלס בעיני העמים איכה באו פריצים וחללוה איכה רמסו כבודה בעפר לדרוש ח"ו אהה עלינו איכה נהיתה הרעה הגדולה בימינו... לגזור גזירה קשה... שלא יורשה שום אחד מבני ישראל להגות באדרות הנדפסים הנז"ל בשום אופן בלשונות אחרים...". וכן

ח. עוד כתב 'רבינו' בשולי הדברים כמה דברים: א. ס' הבהיר הוא תרגום של הזהר, וראייתו ד'כל מבין יראה שיש כמה מקומות בספר הבהיר שלשונו דחוק והדחק בולט שהוא משום שלא רצה המעתיק לשנות מדברי הזהר בלשון הארמי, ב. הש"ס והזהר נכתבו בארמית, אע"פ שהיא לשון גרועה, כי היא יותר מובנת ופחות יבואו לטעות, ג. חולק עמ"כ החיד"א שלשון הזהר מקדשת ולכן ילמד אף מבלי להבין, וסובר שכל זה נאמר דווקא כשאין לו אפשרות להבין. והוא מוכיח זאת מהזהר, שכותב שמי שלא לומד כי אינו מבין ילמד בלי להבין וזהו 'ערבי נחל', ומוכח מדבריו שזה רק מי שאינו יכול להבין, וגם שזה רק דרגת ערבה שהיא הפחותה בד' מינים, ד. שמה שרש"י כמעט לא הביא בשם אומרו זה מכיוון שקצר הלשון, ה. הסיבה שהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם ושפתיו דובבות בקבר זה שרש"י הזכרת השם מתעורר כוח הנשמה בג'ע ושפתיו דובבות בקבר, ועי"ז מתחדש בדבריהם כוח חדש בשעת הלמוד, להיותם דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב, כי גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם.

ויש לדקדק בדבריו במה שכתב לחלוק על החיד"א בעניין לימוד הזהר ללא הבנה. דהנה, החיד"א בעצמו כתב מקור לכך מדברי האר"י, שציוה לבעל תשובה לקרא כמה דפי זהר בכל יום אף בלי הבנה, ודבריו הובאו בהרבה אחרונים בגורי האר"י בלחם מן השמים (ענין שבועות) אור צדיקים (תפילה א טז) ובהגהות הרמ"ז לשעה"כ וכן הובא בעוד אחרונים רמח"ל בדרך עץ חיים, ר' חיים פלאג'י בזכירה לחיים (ב נג) ובמלכ"ח (יא יב), כסא מלך (מג ד), זכר דוד (א לו), פלא יועץ (זהר), דגל מחנה אפרים (שה"ש ליקוטים), נתיב מצוותיך (התורה א לא), מאמרי האד' ה' (הקצרים תקעא) ועוד.

אולם, בהוספות מהרצ"א לסומו"ט (ט) כתב כעין דבריו וז"ל 'אמת שמקובל בידינו שגם מי שלא ידע כלום אעפ"כ לשון הזהר מסוגל לזכך הנפש אבל כ"ז למי שכח בינתו קצר מהשיג אבל מי שחלק לו השם ית' בנינה בפשטי התורה בודאי השם ית' יהיה בעזרו להבין ג"כ מתיקות ערבות נעימות ידידות חכמה הצפונה כאשר יחפש אחריה. ולא ברורה כוונתו, דבסוף דבריו הוא לא כותב שלא נקרא לימוד אלא שיוכה להבין, וצ"ע. ומה שהביא מהזהר, הנה פשוט שכוונתו לשאר לימודים, דלא משמע כלל שיכתוב כן על דברי עצמו.

ט. ובס' הדפוס העברי בארצות המזרח (ע' 84) הביא שגם ר' שלמה תווינא אסר ללמוד בספרו.

כתבו דברים מעין אלה רבני חברון^י, ר' אליאו סלמאן מני ר' רחמים יוסף פראנקו ר' יום טוב פרחי ר' נסים חיים חרייגין ור' יצחק זאבי^י.

ורבנו יוסף חיים, בספרו רב פעלים (א י"ד נו), דן בנדון זה, והביא שהגר"ח צאנז'ר אסר בכל תוקף לתרגם אגדות הש"ס וק"ו לזהר, והעלה לאסור מג' סיבות:

א. יבוא התרגום לידי גוים ויפגעו פיהם לחרף ולגדף, בראותם דברים גשמיים מדברים בעליונים.

ב. דכולו משלים, ויבואו לגשם את הקב"ה ח"ו וכמו שמצינו בתרגום שיר השירים שאינו מתרגם אלא מפרש.

ג. בזהר יש גם סוד בכל מילה ומילה רמזים וגימט', ובתרגום כל זה יפסד.

ודברים אלו נאמרים לכאורה גם על תרגום לעברית (ובמקום גוים נחשוש לגבי חילונים^י, ואף שלמעשה כבר מסתדרים בלא זה, אכתי אסור משום הטעמים האחרים).

וע"פ דבריו נפסק לאיסור^י בשו"ת הרב הראשי (אליהו קכה) ובילקוט יוסף (קיצשו"ע י"ד רמה נד)^י והו"ד בשו"ת מנחת יצחק (ד ל).

אמנם, יש סיעתא לדברי 'השדי חמד', דבספר מנורת המאור (אלאנקווה) מביא הרבה פעמים מס' יהי אור, והוא תרגום של ס' הזהר בעברית^י. ובשנת תש"ו הודפס ע"י הרב עובדיה הדאיה ספר הזהר מתורגם ע"י ר' ברכיאל, שהיה בזמן האריז"ל. ובהקדמה שם סמך על דברי רבנו. ועוד מצאנו בספר דברי יוסף (סמברי ע' רלב) שמביא שר' יאודה מסעוד (לפני 400 שנה בערך) תרגם את הזהר ללשון ק. וכן החיד"א בס' יוסף לחק (וארא א ב ובמדבר א) תרגם בעצמו קטעים מהזהר, וכן מצאנו עוד אחרונים שתרגמו קטעים מהזהר^י.

אולם, יש לדחות כל ראיות אלו, דשאני אלה, שידעו לתרגם את הזהר בצורה של פירוש או בצורה שהרמזים לא נפסדים, ובצורה לא עקבית כספר מסוים. ובזה נדחת גם ראיתו מספר הבהיר ומתרגום מהרח"ו.

ומש"כ 'השד"ח' דאין ענין בשפה הארמית, הנה הבן איש חי בספר תורה לשמה (מט) כתב טעם אמאי נכתב בארמית, וז"ל 'הנה ידיע להוי לכם כי מרן האר"י זצ"ל נתן טעם לענין הקדיש

(י). 'החח"ם' הגיע אח"כ לחברון ולא ידע מזה כלל.

(יא). הובא בזכרון לחובבים ראשונים (ע' טו).

(יב). מעניין לציין שאף בקרב החוקרים שאינם שותומ"צ הדעות חלוקות אם לתרגם את הזהר. גרשום שלום סובר שאין לתרגם הזהר מכיוון שהוא דבר אליטיסטי ואין להופכו לפופלרי בקרב העם, ואילו תלמידו יהושע תשבי חלק עליו ואף תרגם הזהר בב' חלקים וקראם משנת הזהר, מחלוקת שאף עשתה קרע ביניהם.

(יג). וכן ראיתי מובא בשם מוהרא"ש מיבניאל דסגולת קריאת הזהר היא בארמית ולא בעברית.

(יד). וחילק שם שהזהר אסור ללועזית והאידרא אסורה אף לעברית, ואף שבאידרא יש יותר סודות, אבל אכתי לא הבנתי את חילוקו [וראה עוד להלן].

(טו). וכן בהקדמה לספר אור החמה כתב מהר"א אזולאי שהיה בידו ס' הזהר בלשון הקודש שתרגם ר' ישראל נקוא.

(טז). בס' מראות הצובאות וכן בס' צרור המור ועוד.

(יז). וכפל דברין בבן יהוידע (שבת יב). והנה. בתור עורך של תורה לשמה היה לו להביא שכן כתב בתורה לשמה, ולא היה לו להביא תירוק זה מדיליה, ואולי ראיה שהוא מחבר ס' תורה לשמה, ודו"ק ואכמ"ל בזה.

מה שנתקן בלשון תרגום דאיהו לישנא דלא משתמע למלאכין עילאין כנו' בזהר פרשת נח (עה:) ובפרשת לך לך (פט.) הטעם הוא לפי שהם מצד הפנים והם מדברים בלשה"ק שהוא בחינת הפנים אך הקליפות הם נאחזים באחור והם מבינים בלשון תרגום שהוא אחוריים ובהיותו אומרים השבח הגדול והקדוש הזה של הקדיש בלשון תרגום שהם מבינים אותו אז הם נכנעים ואינם עולים למעלה עכ"ל וא"כ השתא ממילא מובן הטעם לשאר שאלות שלכם כי לכן דיבר רשב"י זיע"א הסודות בלשון תרגום כדי להכניע בזה הקליפות שהם מבינים לשון תרגום שהם יש להם הכנעה מסודות התורה שהיא כחבר פפיות להם' עכ"ד. וכן מצאנו עוד טעמים לבד הטעם שזו הייתה השפה המדוברת. עיין במהר"ל (דרך החיים ה' כב) ועוד. וממילא נדחות טענות ב' וג'.

ומה שתמה על ספר הבהיר – אמנם, יש בזה מבוכה בקרב החוקרים. אבל רוב ככל החוקרים סבורים שזהו מדרש קדום, שנערך בתקופת תחילת הראשונים ונכתב בארמית. ויעויין בזה בספר במעגלי הנגלה והנסתר (עמ' 52), שסיכם את הדעות.

וכמובן דאין הדברים אמורים כלפי הביאור מתוך מדבש והביאור של בעל הסולם, דהם מבארים בדרך כל מפרשי הזהר, ודבר זה שונה במהותו מתרגום המילים. אלא הדברים אמורים כלפי תרגום מלא, הכולל את סודות הזהר. וגדולה מזו, מה שמפרסמים זהר בעברית לקריאה, וכותבים שעדיף לקרוא בעברית ולא בארמית, ונסמכים על ה'שד"ח', ועליהם הדברים אמורים.



והנה, לפני כמה שנים נדפס בהוצאת יריד הספרים זהר מתורגם ללשה"ק, לא כולל האידרות והספד"צ, מהטעם האמור לעיל, וחילקו שהם עיקר הסוד, ואותם אסור להדפיס. וכתבו כן בשם הבא"ח, והסכימו על דבריו הרב יצחק כ'דורי, הרב עובדיה יוסף והרב שריה דבילצקי, והדגישו כן בהסכמותיהם (והגרש"ד כתב שכמובן שהקריאה היא דווקא בלשון ארמית).

ולא הבנתי דבריהם כלל, דלפי הטעמים שכתב הבא"ח הנ"ל אין מקום לחלק, ואמנם חלקים אלו הם יותר חמורים, אך לא שונים משאר הזהר. ומה שנאסרו האידרות זה משום מעשה שהיה, וז"ל שם 'משא"כ דברי האדרא והזהר הקודש' 'יש כדי סיפוק לאסור איסור בעניין זה של תרגום האדרא וזהר הקדוש ללשון אחר'. עיי"ש עוד לשונות כאלה וצ"ע.

ובס"ד מצאתי הסכמה של הגאון ר' נפתלי כ"ץ (בעל סמיכת חכמים וש"ס) לספר נחלת צבי, שכתב להתיר לתרגם אף את סודות הזהר, מפני שאף הרשב"י לא חשש לפרסמו בלשון המדוברת. אמנם בס"ד הוא כותב 'ובפרט שדילוגו עלי אהבה שדולג ופוסק הסודות והרמזים החמורים שלא יכשלו בה ויגלו פנים שלא כהלכה ויבוא לידי קיצוץ בנטיעות ח"ו כי אם הדברים הפשוטים'. חזינן שאף לדעתו עדיף להחמיר. אך מה שכתב שלא חשש רשב"י לפרסם הזהר בארמית לא הבנתי דבריו כלל, דרשב"י כלל לא תכנן לפרסם את הזהר, אלא רק מרב לתלמיד ומפה לאוזן, וצ"ע.



העולה מן האמור: חכמינו במשך הדורות אסרו לתרגם את הזהר ללעז וללשה"ק, והמתרגמים אין להם על מה לסמוך. אמנם, יש שכתבו שהאיסור הוא רק על ספרי הקבלה המובהקים, כהאידרות, ואף שדבריהם תמוהים, יש למתרגם על מה לסמוך. ואיני בא לפסוק אלא לעורר.



הרב עמיחי כנרתי

חלוקת הארץ ע"י הנשיאים – האם היתה מדין שליח או מדין אפוטרופוס?

הצעת הסוגיה והראשונים

מבואר בפסוקים פרשת מסעי, שהקב"ה אומר לבני ישראל שחלוקת ארץ ישראל תהיה ע"י הנשיאים של כל שבט:

"וידבר ה' אל משה לאמור. אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ, אלעזר הכהן ויהושע בן נון. ונשיא אחד נשיא אחד מטה תקחו לנחול את הארץ. ואלה שמות האנשים וכו', אלה אשר ציוה ה' לנחל את בני ישראל בארץ כנען".

ובסוגיה בקידושין דף מב, א דנה הגמרא מדין מה אפשר לנשיאים לזכות את הנחלה לאנשי השבט, וז"ל: "ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד ממטה, תיפוק ליה שליחות מהכא!

ותיסברא דהא שליחות הוא, והא קטנים לאו בני שליחות נינהו!

אלא, כי הא דרבא בר רב הונא, דאמר רבא בר רב הונא אמר רב, מנין שזכין לאדם שלא בפניו, שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד.

ותיסברא זכות היא, הא חובה נמי איכא, דאיכא דניחא ליה בהר ולא ניחא ליה בבקעה, ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר!

ואלא כדרבא בר רב הונא, דאמר רבא בר רב הונא אמר רב, מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן, שבית דין מעמידין להם אפוטרופוס לחוב ולזכות, לחוב אמאי, אלא לחוב על מנת ליזכות, ת"ל ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו".

וא"כ, מבואר בסוגיה שהחלוקה לקטנים היתה מדין אפוטרופוס. ומוכרחים לומר כך, מפני שלא שייך בהם דין שליחות, וגם לא שייך בענין זה של נחלת הארץ דין "זכין".

א). בגיטין לו, ב לומדים בהיקש מהפסוקים בנחלת הארץ ע"י הנשיאים את הכלל: "הפקר ב"ד הפקר", אך, כמבואר בסוגיה בקידושין, נחלת הארץ עצמה לא היתה מדין זה, ומסתבר שהטעם מפני ש"הפקר ב"ד הפקר" צריך סיבה טובה וחזקה לעשותו, ראה היטב מש"כ בספר עיניים למשפט ב"ב לה, א לגבי שיטות הראשונים ב"שודא דדייני".

ב). לכאורה, המובן בזה הוא כמו שכתב היש"ש ב"ק פ"ו ס' כז: "ולא אמרינן זכין לאדם כו' אלא במידי דאית ליה זכייה ולא יש בה שום צד חסרון". וע"ע בר"ן גיטין יט, ב בדפי הרי"ף, שדן על דין זכין בדבר שהוא זכות אבל יוצאת ממנו חובה, עיי"ש.

ג). אמנם, בתוספות הרא"ש כאן העיר: "והא דדריש ליה מקרא מחלוקת הארץ אסמכתא בעלמא הוא, דהתם על פי נביא היה ואורים ותומים". וע"ע תוס' גיטין לד, א ד"ה יתומים, ובחידושי ר' נחום שם.

ומהו דין אפוטרופוס, נחלקו הראשונים: הריטב"א כאן כתב מדין זכין, וכן משמע ברש"י, ואילו לר"ן כאן הוא דין חדש של אפוטרופוס כשיש כבר זכיה, והחלוקה היא רק "גילוי מילתא בעלמא", כמו בירושה וחלוקת הארץ.



אופן החלוקה של ארץ ישראל לגדולים - לפי הפני יהושע

ויל"ע איך היתה החלוקה לגדולים, שלכאורה לא שייך בהם דין אפוטרופוס. וכתב הפנ"י שהדבר הועיל בגדולים מדין שליחות, והוא דייק זאת גם מלשון הפסוק, שהקב"ה אומר לבני ישראל לקחת להם את הנשיאים.

וזה"ל הפנ"י: "גמרא אלא כדרכה בר רב הונא כו' דאמר משמיה דרב גידל אמר רב מנין שזכין לאדם כו'. פירוש דלענין קטנים מהני בתורת זכייה אף על גב דליתנהו בשליחות דלפי סברא דהשתא על כרחך זכייה עדיף משליחות ממעשים בכל יום דיש זכייה לקטן ואין לו שליחות ואפ"ה לא קשיא לן דרב גידל אמר רב אאיך דרב גידל אמר רב דלעיל דיליף שליחות מקרא דהכא דממילא ילפינן מיניה שליחות לגדולים שהיו בחלוקת הארץ ועל כרחך שהנשיאים היו שלוחים שלהם ולא בתורת זכייה מדאמר רחמנא ונשיא אחד תקחו משמע שהם היו בוררין לעצמם להיות שלוחים אלא דאכתי גופא דקרא לא מיותר דנשיאים איצטריכו בשביל קטנים, ועל זה מקשה הש"ס שפיר ותסברא אטו זכות הוא כו' ומסיק אלא כדרכה בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב ופרש"י כלומר לאו זכות גרידא איכא למישמע מיניה לגדולים וכו' ונראה לי כוונתו בזה דודאי כולוהו תלת מימרי דרב גידל קושטא נינהו דעיקר מילתא דאפילו חובה על מנת לזכות יכולין לעשות בשביל קטנים כיון דלא סגי בלאו הכי ודוקא כשהן בית דין או שלוחי ב"ד משום דב"ד אלימי טפי אבל בגדולים מילתא דפשיטא היא שאין חבין שלא בפניו אפילו

(ד). וא"כ יוצא שדין זכין צריך פסוק ומקור. והיינו, שאם דין אפוטרופוס הוא מדין זכין (ורק מורחב יותר ביתומים), כריטב"א, א"כ יש לנו פסוק שמחדש "זכין". ואם אפוטרופוס הוא דין בפני עצמו, כשיטת הר"ן, א"כ אין לכאורה פסוק ל"זכין", וצ"ל שהוא סברא, מצד "אנן סהדי" של שליחות, כדברי רש"י ב"מ יב, ב ובעוד מקומות ותוס' כתובות יא, א. [זכין מדין שליחות יכול להתפרש מצד 'אנן סהדי' לשליחות, שיש ממש מינוי, או מצד חידוש הפסוק, והוא רק מתורת שליחות, כקצות החושן סי' קה ס"ק א, ואז לכאורה צריך מקור].

(ה). וזה"ל: "אלא כדרכה - כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים, אלא לאורויי נמי דלקטנים אפילו חובה הבאה מחמת זכות רשאין ב"ד לעשות להן" וכו'. והיינו, שכוונת רש"י היא שהנחלה לגבי הקטנים פועלת מדין אפוטרופוס, ודין אפוטרופוס עצמו פועל מדין זכין, ולכן אפשר ללמוד מכאן גם דין זכין. אבל נחלת הארץ בגדולים הרי לא יכולה לפעול מדין זכין, מפני הטענה של "איכא דניחא ליה" וכו', ורש"י לא התייחס אליה כאן. [ובנחלת משה הבין כאפשרות ששללנו, ולכן תמה איך יתכן, הרי יש שניחא ליה וכו'. ונראה שלדברינו לא קשה על רש"י. ובס"ד ראיתי שבספר בית לחם יהודה על קידושין כאן, אות נב, וכן בספר מראי מקומות אהל תורה (ישיבת אור אלחנן) על קידושין כאן, עמ' עג, פירשו את דברי רש"י כדברינו, ע"פ דברי הריטב"א]. ועוד יל"ע בכתה"י של רש"י על קידושין, האם גורסים שם "לגדולים" (בכת"י רש"י לונדון מרגליות גורס זאת. ברמב"ן וברשב"א ב"מ עא, ב משמע קצת שאין גורסים זאת), ואינם תח"י.

(ו). וכן ברמב"ן ב"מ עא, ב.

(ז). כתחילת הסוגיה, במימרא הראשונה. [הגרא"ל וצ"ל באיילת השחר תמה בגמרא שם: "וכי הנשיא יוכל לברור החלק רק למי שביקש ממנו שיחלק לו דעשאו שליח", ועיי"ש. ואפ"ל שהיה כאן ציווי מהקב"ה לעם ישראל, וממילא כולם שמעו ועשו זאת].

על מנת לזכות אלא על כרחך דמחלוקת הארץ של גדולים על ידי נשיאים שמענין מיהא שליחות כדפרישית ומהכא נמי יליף דזכין לאדם שלא בפניו בזכות גמור משום דזכייה מטעם שליחות היא לשיטת הסוברים כן או אפשר דעדיף משליחות מ"מ עיקר קרא לחוב על מנת לזכות בקטנים אתא, ודוק היטב".

ונראה שלפנ"י מדובר בשליחות מפורשת, והתנו "בין לזכות בין לחובה", שאחרת תתכן טענה "לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי" (כתובות פה, א ועוד), כמבואר בגמ' דאיכא דניחא להו בזה ולא בזה.

אופן החלוקה של ארץ ישראל לגדולים - לפי רש"י

אבל ברש"י על התורה מבואר שדין אפטרופוס הועיל לכולם, גדולים וקטנים.^ח וז"ל רש"י במדבר לד, יז: "אשר ינחלו לכם - בשבילכם, כל נשיא ונשיא אפטרופוס לשבטו ומחלק נחלת השבט למשפחות ולגברים, ובורר לכל אחד ואחד חלק הגון, ומה שהם עושין יהיה עשוי כאילו עשאוהם שלוחים".

ולכאורה, כוונת רש"י היא שאע"פ שמצאנו בגמ' שמעמידים אפטרופוס רק על קטנים,^ט היינו מצד הב"ה, שבגדולים אין סיבה לב"ד למנות להם אפטרופוס, אבל כאן הקב"ה מינה אותם, או ציווה למנות אותם, ואפשר שיהיה דין אפטרופוס גם על גדולים, ודוק. ולשון הדבר משה (רוזמין) כאן: "הכא היתה גזיה"כ שגם בגדולים יהיה דין אפטרופוס". ואפ"ל גם בסברא, שבד"כ לגדולים לא ניחא להם שימנו עליהם אחראי בעל כרחם לגבי ירושתם, אבל כאן הרי הנותן (הקב"ה) נותן ממון רק באופן זה, וברור שהמקבלים שמחים בזה.

ועכ"פ מובן מדוע בנחלת הארץ פעלו הנשיאים מדין אפטרופוס גם לגדולים (לפי רש"י), אבל לדורות הלימוד הוא רק על יתומים קטנים.

תליית המחלוקת גם בהבנת שאלת הגמרא

ובענין שתי השיטות האלו, רש"י ופנ"י, נראה שרש"י יותר מובן בפשט הכתובים, שמינו עליהם אפטרופוס ולא הם מינו שליח בשבילם, ונראה שהפנ"י ממאן בחידוש הגדול של דין אפטרופוס לגדולים.

ואפ"ל עוד, שהמחלוקת תלויה גם בהבנת השאלה בגמ': "תיפוק ליה שליחות מהכא", האם הכוונה היא שנלמד שליחות מהמקורות האחרים שנמצא בהם דין שליחות (קידושין וגירושין,

(ח). אמנם, ראה בתוס' ב"מ ג, א (ד"ה ולא) בגדר הדבר.

(ט). כמעט לא ראיתי אף אחד שמציין ודן בדברי רש"י אלו, ובחיפוש באוצה"ח ראיתי כמדומה רק בספר דבר משה (לרב רוזמין) שהעיר על חידוש זה, וצ"ע, ועכ"פ הדברים מפורשים לפנינו.

(י). ברבינו בחיי שם: "כאילו עשאוהו שלוחיהם".

(יא). וראה ב"מ לט, א, שאין ממנים אפטרופוס לגדולים, ואכמ"ל.

תרומה, קרבנות) על הדין שלנו של נחלת הארץ, או שהשאלה בגמ' להיפך, שנלמד מנחלת הארץ על המקורות האחרים². שאם הכוונה היא שנלמד שליחות מהמקורות האחרים על הדין שלנו של נחלת הארץ, א"כ מובנים דברי הפנ"י, שפועל בנחלה מדין שליחות אבל יש גם חידוש של דין אפוטרופוס בקטנים. אבל אם השאלה להיפך, שנלמד מהנחלה למקורות האחרים, נראה שלמסקנה מוכרחים לומר שאכן אין בנחלה דין שליחות, וצ"ל כרש"י, שזה פעל בגדולים מדין אפוטרופוס, ודוק.



יב). וראה היטב על שאלה זו בהבנת שאלת הגמ' מש"כ הרמב"ן, הריטב"א ושיטה לא נודע למי, וע"ע באוצר מפרשי התלמוד כאן, שסיכמו היטב נקודה זו.

הרב אליהו מרגליות

לפני עור לא תתן מכשול – כללים והגדרות

איסור לפני עור ב"מתכון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה"

עייין בספר חפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ד' סעיף י"א). שם נכתב, שבאופן שמותר לדרוש ולחקור אצל רעהו על פלוני ולשמוע את גנותו, כדי לברר את מהותו ואופיו לצורך שידוך או קבלה לעבודה וכדומה, צריך להודיע לשואל שמטרתו לצורך המותר. זאת, מפני שצריך שידע המספר שמותר לו לספר בגנותו של פלוני ואין כאן חשש איסור. החפץ חיים מנמק פסק זה מהטעם שעל ידי זה לא יהיה על השואל שום חשש איסור של "לפני עור לא תתן מכשול". אם הוא לא יעשה כן, אז כאשר רעהו יספר בגנותו של פלוני המדובר, לדעת רעהו הוא עובר על איסור לשון הרע. רעהו הרי אינו יודע שהשיחה היא לצורך ושבשל כך מותר לו לספר בגנותו של פלוני. ממילא, גם השואל יעבור על ידי כך באיסור של "לפני עור לא תתן מכשול". זאת, אף על פי שבמישור העקרוני מותר לספר בגנותו.

החפץ חיים (שם, באר מים חיים אות מ"ו) מנמק את דבריו שהדבר דומה ל"נתכון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה", דאמרינן בגמרא (נויר דף כג ע"א) דצריך כפרה. ניכר מדברי החפץ חיים שהוא חשש שיערערו על טעמו ויטענו שבאיסור של "נתכון לאכול בשר חזיר" אין איסור של "לפני עור לא תתן מכשול". מפני זאת הביא החפץ חיים שם שני נימוקים לפרוך חשש זה. נתייחס לנימוקו הראשון. החפץ חיים מביא הוכחה שגם בנתכון לאכול בשר חזיר הוא עובר על "לפני עור". ההוכחה היא מדברי התוספות במסכת קידושין. גרסינן במסכת קידושין (דף לב ע"א): "דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה אמר איזול איחזי אי רתח אי לא רתח ודלמא רתח וקעבר על אלפני עור לא תתן מכשול דמחיל ליה ליקריה...". התוספות שם (ד"ה דמחיל וכו') כתבו: "וצריך לומר שהודיעו קודם לכן שלא יהא כמו נתכון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דאמר לקמן בפרק בתרא שצריך מחילה וכפרה". מדברי התוספות הוכיח החפץ חיים שיש איסור של לפני עור בהכשלת רעהו באיסור של "נתכון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה". ממילא, הסיק החפץ חיים בנידון דידן, שצריך השואל להודיע לרעהו שהוא מברר על פלוני לצורך, ולכן מותר לספר לשון הרע. ברם, יש מקום לערער על הוכחתו של החפץ חיים מהתוספות. נקדים הקדמות נחוצות לצורך ביאור כוונתנו.



הגדרת איסור לפני עור כ"לאו שבכללות"

עייין בדברי הרמב"ם בספר המצוות שורש תשיעי. שם הרמב"ם עוסק בלאו שבכללות ומבאר את עניינו. כדוגמא מביא הרמב"ם את הלאו של "לא תאכלו על הדם", הכולל חמשה איסורים

(א). לכאורה יש להעיר על חששו של החפץ חיים. מה משנה חומרת האיסור שחברו נכשל מחמתו, מכל מקום לא יהיה הדבר שונה ממשיא לחברו עצה שאינה הוגנת שעובר על "לפני עור", כמבואר בספר המצוות לרמב"ם לא תעשה רצ"ט. אפשר שחששו של החפץ חיים יובן לאור מה שיבואר בהמשך.

שונים. הרמב"ם, בהמשך דבריו, מביא כדוגמא ללאו שבכללות גם את הלאו של "לפני עור לא תתן מכשול". להלן לשון הרמב"ם מהשורש התשיעי: "ודמיון זה הלאו גם כן כלומר לא תאכלו על הדם אמרו ולפני עור לא תתן מכשול כי הוא גם כן כולל ענינים רבים כמו שנבאר".

כונת הרמב"ם היא שדבריו מבוארים במצות לא תעשה רצ"ט. נציג את דבריו המבארים את כוונתו: "והמצוה הרצ"ט היה שהזהירנו מהכשיל קצתנו את קצתנו בעצה והוא שאם ישאלך אדם עצה בדבר הוא נפתה בו ובאה האזהרה מלרמותו ומהכשילו אבל תיישירהו אל הדבר שתחשוב שהוא טוב וישר, והוא אמרו יתעלה ולפני עור לא תתן מכשול ולשון ספרא לפני סומא בדבר, היה נוטל ממך עצה אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו. ולאו זה אמרו שהוא כולל גם כן מי שיעזור על עבירה או יסבב אותה כי הוא יביא האיש ההוא שעוורה תאוותו עין שכלו וחזר עור ויפתהו ויעזרהו להשלים עבירתו או יכין לו סיבת העבירה. ומאלו הפנים אמרו במלוה ולוה בריבית ששניהם יחד עוברים משום ולפני עור לא תתן מכשול כי כל אחד מהם עזר חבירו והכין לו להשלים העבירה. ודברים רבים מאד מזה המין ואמרו בהם עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול. ופשטיה דקרא הוא במה שזכרנו תחלה".

מבואר בדברי הרמב"ם שלאו של "לפני עור" מוגדר כלאו שבכללות מפני שהוא כולל שני ענינים. ענין ראשון, הכשלת חברו בעצה שאינה הוגנת - בענייני חולין - וזהו פשטיה דקרא. ענין שני, הכשלת רעהו באיסורים².

נתייחס לדברי הריטב"א בחידושו לבימות, המקבילים לדברי הרמב"ם. בהקדם לדברי הריטב"א, נציג את סוגיית הגמרא במסכת יבמות (דף פד ע"ב): "מתיב רב נחמן לא יקחו לא יקחו מלמד שהאשה מוזהרת על ידי האיש אמר רבא כל היכא דהוא מוזהר היא מוזהרת וכל היכא דהוא לא מוזהר היא לא מוזהרת והא מהכא נפקא מדרב יהודה אמר רב נפקא דאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי רבי ישמעאל איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה אי מההיא הוה אמינא לאו השוה בכל אבל לאו שאינו שוה בכל לא...".

הריטב"א, שם, הקשה מדוע צריך ללמוד את איסור האשה מהפסוק, תיפוק ליה שהאשה אסורה מדין "לפני עור". נציג את לשונו של הריטב"א: "והא מהכא נפקא מדרב יהודה אמר רב נפקא וא"ת בלאו הכי נמי תיפוק ליה משום עור לא תתן מכשול. י"ל דאי משום ההוא כיון שאינו מיוחד לאיסור זה, ולאו כולל הוא בכל מצות התורה, ואינו לוקה עליו אבל מהא דרב יהודה נפקא שיהא לאו פסולי כהונה מיוחד בנשים כמו באנשים ללקות עליו כן כתב רבינו הגדול ז"ל".

בדברי הריטב"א חזינו דהוא גם נקט, כהרמב"ם, דלאו של "לפני עור" הוי מוגדר כלאו שבכללות, אלא שבדבריו משמע דהוי לאו שבכללות מפני שהוא כולל איסורים רבים. טעם זה

ב). עיין בספר החינוך מצווה רל"ב, שגם מדבריו משמע כן.

ג). בנוסף לרמב"ן ולריטב"א, גם הרשב"א בחידושו, שם בימות דף פ"ד עמוד ב' מיישב כן.

של הריטב"א אינו נמצא בדברי הרמב"ם. מדברי הרמב"ם עולה שלא של "לפני עור" הינו לאו שבכללות מפני שהלאו כולל שני מיני הכשלות, כמו שביארנו לעיל.



הקושי שבהגדרת איסור לפני עור כ"לאו שבכללות"

בקביעתם של הרמב"ם והריטב"א שלא של "לפני עור" מוגדר כלאו שבכללות יש לעיין טובא. לכאורה, מה שייד לייחס ללאו של "לפני עור" ענין של לאו שבכללות. האם לאו של לא תגנוב הוא לאו שבכללות מפני שהאיסור כולל גם לגנוב מראובן וגם לגנוב משמעון, גם לגנוב קרקעות וגם לגנוב מטלטלין. גם בלאו של "לפני עור" יש רק איסור אחד, אלא שיש הרבה אפשרויות לעבור על איסור זה של הכשלת רעהו - אפשר להכשילו בעצה שאינה הוגנת בענייני דעלמא ואפשר להכשילו באיסור גניבה או באיסורי נבלות וטרפות ועוד. לכאורה, פשוט מסברה שרק מפני ריבוי האפשרויות והמקרים לעבור על לאו של "לפני עור", אין אנו יכולים להגדיר את הלאו של "לפני עור" כלאו שבכללות. ממילא, לאו של "לפני עור" אינו דומה כלל ללאו של "לא תאכלו על הדם", לאו אשר כולל חמשה ענינים שונים לגמרי במהותם וצביונם, ועל כן ראוי להגדירו כלאו שבכללות, דהיינו לאו הכולל איסורים שונים במהותם.



חידוש האמונת שמואל באיסור לפני עור

נראה לבאר את דברי הרמב"ם והריטב"א לאור הערת הפמ"ג (יור"ד, סימן ס"ב) והחידוש אשר הביא משמו של המהרש"ק^ד, המובאים בשו"ת אמונת שמואל (סימן י"ד). נקדים הקדמה נחוצה לצורך הבנת דבריהם. כתב הטור (יור"ד סימן ס"ב): "לא תאכל הנפש עם הבשר אזהרה לאוכל אבר מן החי ונוהג בבהמה וחיה ועוף ואינו נוהג אלא בטהורים...". הב"י התקשה בביאור דברי הטור. נציג את קושיית הב"י: "ובאמת שלפי דרכו של רבינו שאינו מכניס עצמו לכתוב אלא האסור והמותר בלבד לא החייב והפטור לא הוי ליה לכתוב דאינו נוהג אלא בטהורים דמאי נ"מ הא טמאים בלא"ה אסירי אלא נמשך אחר דברי הרמב"ם".

הב"ח במקום כתב יישוב לקושי זה. ז"ל הב"ח שם: "ועוד י"ל דבטהורים דאיכא אבר מן החי אסור להושיטו לבני נח משום לפני עור לא תתן מכשול דבן נח מצווה על אבר מן החי ובטמאים מותר להושיט...". כמו כן, עיין ט"ז (שם, ס"ק א'), שמביא תירוץ זה. בפרישה, שם, גם נקט כתירוץ הב"ח, והדגיש שמוכרחים לומר שלבן נח אין איסור אבר מן החי בבהמה טמאה, שאם לא נאמר כן יהא קשה "מי איכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור". הש"ך, שם ס"ק ג' הקשה על תירוץו של הב"ח והפרישה מסוגיות הגמרא^ה, ומפסקי הרמב"ם ושאר ראשונים. מהמקורות הנ"ל עולה שבן נח אסור באבר מן החי גם בטמאים, לכולי עלמא. את סברת הפרישה - "מי איכא מידי" וכו' דחה הש"ך לאור דברי רש"י ותוספות, עיין שם בדבריו.

(ד). רבי אהרן שמואל בן ישראל קוידנובר (מחבר תפארת שמואל ושו"ת אמונת שמואל).

(ה). חולין דף ק"ב עמוד א', חולין דף קכ"א עמוד ב'.

יש התייחסות לקושיית הש"ך על הב"ח בפמ"ג (משב"ז שם סק"א), המביא תירוץ לקושיא זו המופיע בשו"ת אמונת שמואל (סימן י"ד). נציג את לשון הפמ"ג: "וכתב הט"ז י"מ דנ"מ להושיט לב"ג וכ"כ הפרישה וב"ח וצריך לדחוק כמ"ש אמונת שמואל סימן י"ד כיון דאין הישראל מוזהר משום אמ"ה אינו עובר על לפני עור...". תורף כונת הפמ"ג ודברי האמונת שמואל ביישוב קושיית הש"ך הוא שאף על פי שבן נח מוזהר על אבר מן החי בטמאים, בכל זאת היות שהישראל אינו מוזהר, ממילא ליכא לאו של לפני עור על הישראל המושיט לבן נח אבר מן החי מבהמה טמאה. תירוצו של האמונת שמואל מבוסס על ההבנה שבאופן שהאדם אינו מוזהר על הלאו אין שייך האיסור של לפני עור.



הקשיים בחידושו של האמונת שמואל

ברם, דברי האמונת שמואל צריכים ביאור. ראשית, צריכים לבאר מה הסברה לומר דלאו של "לפני עור" תלוי אי המכשיל הוא בר חיובא ומצווה על האיסור שבו הוא מכשיל את רעהו, והרי סוף סוף בכל אופן רעהו נכשל והוא המכשילו, ומה בכך שהמכשיל אינו מצווה באיסור זה. שנית, לאור מה שהבאנו מלשון הרמב"ם בספר המצוות, שלאו של "לפני עור" כולל גם איסור של המשיא עצה שאינה הוגנת לרעהו, אם כן מה אכפת לנו שהמכשיל אינו בר חיובא באיסור שהוא מכשיל בו את חברו, מכל מקום יש כאן ענין של עצה שאינה הוגנת. וזה ודאי שכל מעשה המכשיל את רעהו באיסורים צריך להיאסר גם מטעם עצה שאינה הוגנת, שהרי המשיא עצה שאינה הוגנת עובר על "לפני עור", למרות שלא שייך שם כלל את הנידון אי הוי בר חיובא. ממילא, לא תהיה נפקא מינה בחידושו של האמונת שמואל.



ביאור דברי האמונת שמואל

בשו"ת אחיעזר (חלק ג' סימן פ"א סעיף ז') מובא יישוב על הקושי השני שהצגנו - תיפוק ליה מצד משיא עצה שאינה הוגנת באופן דלא הוי בר חיובא. שם מבואר ביישוב דברי האמונת שמואל, דבאיסור ד"לפני עור" יש שני דינים, משיא עצה שאינה הוגנת והכשלת איסורים, כדברי הרמב"ם הנ"ל. המשיא עצה שאינה הוגנת, ששייך גם במילי דעלמא, לא שייך אלא היכא שאין העור יודע ומכיר במכשול. מה שאין כן במזיד, שהוא אינו מטעה אותו, בזה לא שייך איסור של עצה שאינה הוגנת. מה שמוצאים אנו באיסורים דין של "לפני עור" אף במזיד, כשהנכשל יודע שהוא עובר על איסור, הוי דין מיוחד של "לפני עור" של הכשלת רעהו באיסורים. בדין זה של "לפני עור" באיסורים הגם שהנכשל הוא מזיד, עובר המכשיל על "לפני עור" ואינו עניין לעצה שאינה הוגנת.

1. עיין שו"ת אחיעזר חלק ג' סימן ס"ה סעיף ט'. שם האחיעזר מערער על סברתו, ומצדד שבאיסורים גם במזיד שייך הטעם של עצה שאינה הוגנת. אולם, מדברי הריטב"א, הרמב"ן והרשב"א ביבמות דף פ"ד עמוד ב' מוכח כסברתו כפי שציין בשו"ת אחיעזר חלק ג' סימן פ"א סעיף ז'.

לאור זאת, מבוארת הנפקא מינה בדברי האמונת שמואל. באופן שאדם מכשיל את חברו באיסור וחבירו הוא מזיד, ליכא כאן איסור של "עצה שאינה הוגנת", וממילא האיסור של "לפני עור" באופן זה, הינו ה"לפני עור" המיוחד באיסורים. בזה חידש האמונת שמואל שאין לאו של "לפני עור", אלא רק באופן שהמכשיל הוא בר חיובא ואסור במה שהוא מכשיל בו את חברו ואפילו שחברו מזיד. באופן זה, שהנכשל מזיד, אם המכשיל אינו בר חיובא באיסור שהוא מכשילו בו, ליכא איסור של "עצה שאינה הוגנת" - מהטעם שבמזיד אין שייך האיסור של עצה שאינה הוגנת - וגם לפני עור של איסורים ליכא, שהרי המכשיל אינו בר חיובא. ממילא, באופן זה יהא שרי להכשיל את חברו (על כל פנים מהתורה).

ז. עיין דגול מרובה יור"ד סימן קנ"א בדברי הש"ך ס"ק ו', דנקט בדעת הש"ך דבכל גווני לא שייך איסור להכשיל את חברו כשהנכשל מזיד, ורק בשוגג איכא איסורא. אמנם, דברי הש"ך והדגול מרובה איירי רק בדין מסייע, דלא הוי תרי עברי דנהרא, מה שאין כן בתרי עברי דנהרא, אסור בכל גווני, כמבואר בתוספות במסכת עבודה זרה דף ו' עמוד ב' ד"ה מנין וכו' שהביא הש"ך, לאור הבנת הדגול מרובה. יש לדון בדבריו, לכאורה מסברה קשה מאד לחלק שבמסייע יהא חילוק בין שוגג למזיד, מה שאין כן ב"לפני עור" בתרי עברי דנהרא. קושי זה נובע מפני שבפשטות דין מסייע רק הוסיף דנמי באופן דלא הוי תרי עברי דנהרא אסור להשתתף באיסור, כמו תרי עברי דנהרא, אך לא הוי גדר חדש לגמרי. בפשטות דין מסייע הוי רק הרחבה מדרבנן של ההלכה של "לפני עור" גם לאופן שלא הוי תרי עברי דנהרא, אך לא הוי גדר מחודש של איסור. אמנם, נראה דאפשר דדין לפני עור ומסייע גדרם אחד, אלא דבמסייע דהוי מדרבנן, ובמזיד אמרינן "הלעיטוהו לרשע וימות" או כדומה.

לאור זאת, יוצא מהדברים, דאם נאמר דבאיסור דלפני עור איכא שני ענינים, כמו שנבאר בדעת הרמב"ם והריטב"א בהמשך, ועל הבנה זו מושגת חידושו של האמונת שמואל. כמו כן, נסכים למה שביאר בשו"ת אחיעזר חלק ג' סימן פ"א סעיף ז', דעצה שאינה הוגנת הוי רק בשוגג, ודין השני של הכשלה באיסורים הוי נמי במזיד. אם כן, שיטת הש"ך תהא קשה, לאור פרשנותו של הדגול מרובה, דכתב דבמזיד ליכא איסור מסייע. הקושי נובע מפני שלאור דברים אלו נהיה חייבים לומר שדין מסייע אינו הרחבת האיסור של "לפני עור". קביעתנו נובעת מפני שבאיסור הכשלה של איסורים, שעניינו הוא שהמכשיל לא ירבה באיסורים, ואינו דין כלל של בין אדם לחברו, לא שייך לומר סברות של "הלעיטוהו לרשע וימות" וסברות דומות, מפני זה נצטרך לומר דדין מסייע שונה מדין ד"לפני עור", וזה דחוק כמו שכתבנו לעיל.

נבאר ביתר ביאור את כוונתנו. אם נאמר ש"לפני עור" כולל שני גדרים איסור, עצה שאינה הוגנת והכשלה באיסורים, נצטרך לומר בדעת הש"ך שחכמים הרחיבו במסגרת דין מסייע רק את הדין של עצה שאינה הוגנת, אך את דין ההכשלה באיסורים לא הרחיבו חכמים. דברינו נובעים מכך שבדין ההכשלה באיסורים לא שייך לומר דנחלק בין מזיד לשוגג ונתיר דווקא במזיד מהטעם של "הלעיטוהו לרשע וימות" וכדומה, כפי שכתבנו לעיל. דרך זאת, שהרחבה של דין מסייע היא חלקית דחוקה בדעת הש"ך.

עקב הדברים, נראה להכריח בדעת הש"ך דהוא סובר דדין ד"לפני עור", הכולל עצה שאינה הוגנת בעלמא והכשלה באיסורים, אפילו במזיד, הוא ענין אחד של הלכה בהלכות בין אדם לחברו, שלא יכשיל את חברו ויזקק מזה. צריך להדגיש, שלאור דברינו הש"ך סובר כדעה המוזכרת בשו"ת אחיעזר חלק ג' סימן ס"ה סעיף ט'. שם מצדד האחיעזר דבאיסורים נמי במזיד הוי הכשלה כעצה שאינה הוגנת, אם הנכשל היה יודע עד כמה החטא מזיקו הוא היה נמנע ממעשהו. ממילא, אתי שפיר מה דסבר דבמסייע, שהרחיבו את איסור ההכשלה, מכל מקום באופן דהוי מזיד אמרינן לסברת "הלעיטוהו לרשע וימות" או כדומה ולא אסרו חכמים.

אם כנים דברינו, יצא דמה דהש"ך הקשה על הב"ח ומיאן מליישיב את הב"ח כתירוצו של ה"אמונת שמואל", הוי מטעם דהש"ך אול לשיטתו, דליכא שני גדרים איסור ב"לפני עור", אלא הוי עניינו ענין אחד של עצה שאינה הוגנת, וממילא ליכא לחלק את חילוקו של ה"אמונת שמואל".

אמנם, יש לדון בדברינו בביאור דברי הש"ך, דאפשר דאדרבה, היות שלפי האמונת שמואל ה"לפני עור" הכללי מורכב משני איסורים נפרדים לגמרי, ממילא, חכמים מטעם כלשהוא, הרחיבו רק את האיסור של עצה שאינה הוגנת בדין מסייע, ולכן מסייע נאסר רק בשוגג, כמבואר בשו"ת אחיעזר בביאור דעת האמונת שמואל.

אמנם, לאור יישוב זה, נצטרך לומר דהנפקא מינה היוצאת מדברי הטור, שמותר להושיט לבן נח אבר מן החי מהטמאים, היא רק באופן שבן נח הוא מזיד^ח. אמנם, אפשר דדין "עצה שאינה הוגנת" נוהג רק בישראל ולא בבן נח, לעומת דין "לפני עור" של איסורים הנוהג גם בבן נח. כן נראה בדעת ספר החינוך (מצוה רל"ב), שכתב: "לא להכשיל בני ישראל לתת להם עצה רעה..."^ט. משמע מלשונו ד"לפני עור" הוא רק במכשיל רק את ישראל. בנידון זה עיין שם במנחת חנוך שהקשה, הרי מבואר בש"ס דאיכא "לפני עור" נמי בבן נח, כמושיט אבר מן החי לבן נח, וכן הביא החינוך עצמו דאסור להכשיל בן נח בתקרובת עבודה זרה, ומקור דין זה מהש"ס. המנחת חינוך הציע ליישב קושי זה, אולי אפשר לחלק בין עצה שאינה הוגנת לבין הכשלה באיסורים, אלא שהמנחת חינוך מיאן להסכים לחילוק זה.

ברם, נראה ברור שדעת החינוך לחלק באופן זה, כמו שבארנו. יש להעיר, שגם מלשון הרמב"ם בספר המצות משמע שדין "עצה שאינה הוגנת" נוהג רק בישראל, וזה לשונו "שהזהרנו מהכשיל קצתנו את קצתנו בעצה..."^י, קצתנו דווקא ולא בן נח^י. לאור זאת, הנפקא מינה היוצאת מדברי הטור תהא גם שהבן נח שוגג.

נציג עוד אסמכתא גדולה לקביעה שאיסור של עצה שאינה הוגנת אינו שייך בבן נח. הגמרא במסכת פסחים (דף כב ע"ב) הקשתה על דברי רבי אבהו, שאמר (במסכת פסחים דף כא ע"ב) "כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע" וכו'. נציג את שאלת הגמרא: "והרי אבר מן החי דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא רבי נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול הא לכלבים שרי".

רבי עקיבא איגר הקשה שם, שלכאורה, הרי איסור אבר מן החי נוהג בישראל רק בטהורים, מה שאין כן בבן נח איסור אבר מן החי נוהג בין בטהורים ובין בטמאים. לאור זאת, אינה מוכנת קושיית הגמרא על רבי אבהו, דהא אפשר דהברייתא איירי בבהמה טמאה, דלישראל ליכא כלל איסור, לא איסור אכילה ולא איסור הנאה, וממילא יש רק איסור של לפני עור בהושטת האבר מן החי לבן נח. רבי עקיבא איגר רצה להוכיח מכח קושיא זו כדעת האמונת שמואל. לאמונת שמואל ליכא איסור של לפני עור אלא אם כן גם אצל המכשיל שייך האיסור, ולכן לא שייך להעמיד את הברייתא בבהמה טמאה.

ברם, אם נאמר דבבן נח איכא איסור של עצה שאינה הוגנת, לאור דברי שו"ת אחיעזר הנ"ל נצטרך לומר בתירוץ של רבי עקיבא איגר דהברייתא איירי דווקא שהבן נח מזיד. אם לא נאמר כן יהא קשה, הרי גם לאמונת שמואל יש איסור של לפני עור של עצה שאינה הוגנת באיסורים, כאשר הנכשל שוגג, אף על פי שהמכשיל אינו אסור בדבר. ממילא, נוכל להעמיד את הברייתא בבהמה טמאה, ולא תובן קושיית הגמרא על רבי אבהו. לאור זאת, תירוץ של רבי עקיבא איגר אינו מובן, מפני שגם לאמונת שמואל יהא קשה, מה הקשתה הגמרא על רבי אבהו מהברייתא,

(ח). לדעת המנחת חינוך מצוה רל"ב, מבואר בקומץ המנחה דבלאו הכי צריך להעמיד שבן נח מזיד, עיין שם בדבריו.

(ט). עוד עיין שערי תשובה שער ג' סימנים נ"ב, נ"ג, מה שיש לדקדק בדבריו בענין זה.

הרי אפשר להעמיד את הברייטא שהבן נח שוגג ואיירי בבהמה טמאה, דיש לפני עור של עצה שאינה הוגנת.

אמנם, אם נאמר דבבן נח לא שייך איסור של עצה שאינה הוגנת, דברי רבי עקיבא איגר אתי שפיר. על כל פנים, גם בבן נח שוגג אין שייך עצה שאינה הוגנת.



ביאור טעם הרמב"ם והריטב"א שאיסור לפני עור מוגדר כ"לאו שבכללות"

לאור הדברים, קרוב הדבר לומר דחזינן שני דיני "לפני עור" שונים בתכלית. הראשון, איסור הכשלת חברו, מהותו היא שאסור להשיא עצה שאינה הוגנת לחברו המזקת לו ואינה לרצונו, והוי ענינו מהלכות בין אדם לחברו. וממילא איסור זה שייך רק בנכשל בשוגג. השני, איסור הכשלת חברו באיסור, אך יסוד איסורו אינו מצד הלכות בין אדם לחברו, דהרי האיסור הוי גם בנכשל במזיד ואין שייך בזה עצה שאינה הוגנת, אלא יסוד האיסור הוי דבכל איסור תורה שנאסר על האדם נכלל נספח של איסור להכשיל בזה את חברו. הלאו של "לפני עור", שאסור לגרום שחברו יעבור על האיסור הוי איסור כלפי שמיא, ודינו מהלכות בין אדם למקום. זאת, מפני שהתורה הקפידה שהאיסור לא יתקיים בעולם בגרמתו.

כעת, יש לנו לדון רק אם האיסור המיוחד של לפני עור באיסורים הוא איסור כללי באיסורים, או שכל לפני עור של איסור ואיסור הוא איסור נפרד והוא נספח ללאו המיוחד, כלומר שהלפני עור בגניבה והלפני עור ביין לנזיר הוי שני איסורים נפרדים. לכאורה, בדעת הריטב"א מבואר כן ובדעת הרמב"ם יש להסתפק. עיין לקמן מה שנכתב בזה בשם הגר"ש כהנמן.

לאור זאת, הקשיים שהבאנו בדברי האמונת שמואל מיושבים. כעת מובנת הסברה, מדוע רק בר חיובא נאסר ב"לפני עור". גם הקושי שהזכרנו בדברי הרמב"ם בספר המצות ובדברי הריטב"א מיושב. לרמב"ם לפני עור מוגדר כלאו שבכללות מפני שהוא כולל שני איסורים שונים בתכלית¹, ולריטב"א היות שכל איסור של לפני עור באיסורים הוי נספח לכל לאו ולא שבתורה, ממילא, לפנינו תרי"ג איסורים שונים וה"לפני עור" באיסורים מתחלק ומתייחד לכל איסור ואיסור שאדם נאסר בנפרד. למשל, לדברי הריטב"א ה"לפני עור" מרחיב את איסור גניבה, ואיסור גניבה כולל גם שלא יגרום לחברו לגנוב. בנוסף ה"לפני עור" מרחיב את איסור יין לנזיר, שגם לא לגרום לחברו הנזיר לשתות יין וכדומה. עניין איסור גניבה ועניין איסור שתית יין לנזיר הם עניינים שונים, וממילא החלוקה הזאת מוגדרת כלאו שבכללות לריטב"א.



(י). אמנם, עיין בספר משך חכמה ויקרא פרשת קדושים על הפסוק "לפני עור לא תתן מכשול" דמשמע מדבריו דהוי לאו שבכללות מחמת שהוא כולל מכשול פיזי וגם מכשול של עצה, וצריך עיון גדול בדבריו. עוד עיין מנחת חינוך מצווה רל"ב, שכתב לצדד שבמכשול פיזי ליכא כלל לאו של "לפני עור" והביא מקורות וטעמים לזה.

דעת הרמב"ן והריטב"א בנושא

הרמב"ן, בחידושו למסכת יבמות (דף פד ע"ב), כבר הקשה את קושיית הריטב"א הנזכרת לעיל. בתרוצו השני כתב הרמב"ן ליישב באופן אחר ממה שהבאנו ליישב בשם הריטב"א והרמב"ן בתרוצו הראשון. נציג את לשון הרמב"ן שם: "...ואפילו משום ולפני עור לא תתן מכשול נמי י"ל דגבי איסור השוה בכל כתיב, אבל לאו שאינו שוה בכל הוה אמינא אינו נוהג בהן, לא מחמת עצמן ולא מחמת אנשים".

יש מקום לבאר את כוונת הרמב"ן ביישוב הקושיא, דאין שייך לאו של "לפני עור" בלאו שאינו שוה בכל. אמנם, עיין שו"ת אחיעזר (חלק ג' סימן פ"א סעיף ז'), דמשמע שהוא הבין שכוונת תרוצו של הרמב"ן היא כיסוד האמונת שמואל ממש. בכל אופן, נראה דגם לפי הבנת הרמב"ן כפשוטו, שלא שייך לאו של "לפני עור" בלאו שאינו שוה בכל, מוכח היסוד שביארנו בדברי הריטב"א והרמב"ם, דאי ענינו של "לפני עור" הוה רק הכשלת חברו בעצה שאינה הוגנת, אם כן יהיה קשה, מה בכך שהוה לאו שאינו שוה בכל".

יש להעיר על דברי הריטב"א, מדוע הריטב"א לא תירץ בפשטות שאין שייך "לפני עור" באשה מפני שהיא אינה בר חיובא. ולכאורה מוכח מזה שהריטב"א אינו סובר כאמונת שמואל, כן הקשה בשו"ת אחיעזר. לדין קושיא זו מתעצמת, דבריטב"א בארנו דיסוד "לפני עור" באיסורים הוה ענינים נפרדים ולכן הוה לאו שבכללות, וזאת סברת האמונת שמואל, כמבואר לעיל. בביאור דברי הריטב"א נצטרך לומר דאע"פ שמודה הריטב"א ביסודו להבנת האמונת שמואל, וכמו שביארנו לעיל, מכל מקום הוה סבר שאף על פי כן האיסור הנפרד של לפני עור הנספח לכל איסור ואיסור שבתורה לא תליא בזה שהמכשיל הוה בר חיובא. לריטב"א, סגי לאסור את המכשיל את חברו באיסור הכתוב בתורה, למרות שהמכשיל אינו בר חיובא.

כמו כן, יש להעיר את הערתנו על הריטב"א גם על דברי הרמב"ן, אם נפרש את הרמב"ן כפשוטו, שנקט שאין איסור "לפני עור" בלאו שאינו שוה בכל. לכאורה, מדוע לא יישב הרמב"ן כפשוטו כאמונת שמואל, שאין האשה בר חיובא. גם ביאורינו שביארנו בדברי הריטב"א יישבו הערה זאת בדברי הרמב"ן, דאף על פי דהוה שני עניני איסור של "לפני עור" והסוגיא ביבמות איירי ב"לפני עור" באיסורים, מכל מקום שייך "לפני עור" גם במכשיל שאינו בר חיובא.



יא). לדברינו, יש להעיר על דברי הרמב"ן, דחזינן דאע"פ דהוה נקט בתרוצו השני דאיסור "לפני עור" תליא בלאו השוה בכל, מ"מ פליג אתרוצו הראשון דהוה לאו שבכללות. נראה שיש אפשרות לבאר את דברי הרמב"ן בתרוצו השני, דהוה מודה לתירוץ הראשון דהוה לאו שבכללות, אלא דבתירוץ השני מבאר הרמב"ן דהסוגיא איירי נמי לענין איסור גרידא, ולא דווקא על לאו שלוקין עליו. עוד אפשר לבאר ברמב"ן, דאע"פ דהוה שני סוגים של "לפני עור", כנוצר לעיל, ליישוב השני ברמב"ן, עדיין לא יצדק לקרוא לזה לאו שבכללות, דרוב ענינים קצת דומה בצורתם, ולא דמי ללאו של "לא תאכלו על הדם", דשם ענינים של חמשת הלאוין היוצאים ממנו הם ענינים שונים ונפרדים לגמרי. אמנם, דרך זו דחוקה.

הקשיים העולים מדברי התוספות וביאור דעת התוספות בנושא

לאור הדברים הנזכרים לעיל, יש להעיר הערה נכבדה בדברי התוספות בבבא מציעא (דף י ע"ב ד"ה דאמר לישראל וכו'). בשו"ת בית הלוי^י הקשה על יסודו של האמונת שמואל דליכא "לפני עור" באופן שהמכשיל אינו מוזהר מדברי התוספות. התוספות שם מוסבים על דברי הגמ' שהציגה נפקא מינה בין רבינא לרב סמא. הנפקא מינה היא באופן של כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה. לצד שיש שליח לדבר עבירה רק באופן שלא הוא אי בעי עבד ואי בעי לא עבד, אם כן באופן של כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה אין שליחות לדבר עבירה. לצד שיש שליח לדבר עבירה רק באופן שאינו בר חיובא, אם כן באופן זה יש שליחות לדבר עבירה.

התוספות התקשו בהבנת הסוגיה, ונציג את דבריהם: "וא"ת ואפי' אמר לכהן נמי וי"ל דכהן מקרי בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב אבל ישראל אע"ג דעובר משום לפני עור לא תתן מכשול כשמקדשה לכהן כיון דאי מקדשה לעצמו לא מיחייב לא מקרי בר חיובא".

חזינו להדיא מדברי התוספות לא כדברי האמונת שמואל. בביאור דברי התוספות שלא יהיו סותרים את דברי האמונת שמואל, מפורסמים דברי הגרי"ש כהנמן זצ"ל. נציג את דבריו ונרחיב בהם במקצת. לכאורה, דברי התוספות קשים להבנה, דממה נפשך מאי שנא בין שליח ישראל או כהן. אם אין אנו מתייחסים ללאו של "לפני עור", אם כן מה אכפת לנו שהכהן מוזהר על עצמו, סוף סוף בנדון דידן אינו מוזהר על קידושי חברו. עוד יש להעיר, מדוע אין אנו מתייחסים לאיסור של "לפני עור" כדי להגדיר את השליח כבר חיובא, וזוה לא תהא שליחות לדבר עבירה.

לאור הדברים הנזכרים לעיל בביאור דברי הריטב"א, הדברים מתיישבים. חיובא ד"לפני עור" מצד דין עצה שאינה הוגנת לא מקרי בר חיובא לעניין אין שליח לדבר עבירה, דזהו איסור אחר, ודין אין שליח לדבר עבירה הוא דין בעבירה של המשלח שעל ידי השליחות. אך על ידי חיובא ד"לפני עור" של הכשלת האיסור, מקרי בר חיובא לעניין זה שנאמר בו אין שליח לדבר עבירה, מפני שכפי שבארנו בדברי הריטב"א, ה"לפני עור" הוא נספח לכל איסורי תורה. ממילא, בשליח ישראל, דלא הוא מוזהר, אם כן ה"לפני עור" הוא רק מצד עצה שאינה הוגנת, ולכן מקרי שאינו בר חיובא. מה שאין כן אי השליח כהן, מקרי בר חיובא על ידי זה דאיהו מוזהר. ואם כן ה"לפני עור" נספח לאיסור גרושה לכהן, ובקיום שליחותו הוא עובר על איסור גרושה לכהונה, בזה הוא בר חיובא וליכא שליחות לדבר עבירה.

אמנם, על דברי הגרי"ש כהנמן יש להעיר הערה חשובה. התוספות בבבא מציעא הקשו מאי נפקא מינה בין רבינא לבין רב סמא, לרבא דלא לקי על הקידושין. תוספות תירצו שני תירושים. הראשון, דהוא לוקה על הקידושין אחרי שיבעל; השני, דהנפקא מינה היא אי חלין הקידושין או לא. הנתיבות המשפט^י ביאר דשני התירושים פליגי אי מחמת דין אין שליח לדבר עבירה

(יב). חלק ג' סימן י"ג וכן בשו"ת אחיעזר הנזכר לעיל.

(יג). סימן קפ"ב סעיף א'. כן מבואר גם בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק חלק אהע"ז סימן ע"ה.

השליחות בטלה לגמרי, או שהשליחות אינה בטלה אלא שהעבירה אינה מתייחסת למשלח. עיין רבי עקיבא איגר שם, דמצדד דשני התירוצים לא פליגי ולשני התירוצים השליחות בטלה.

נראה דביאור דברי התוספות על ידי הגרי"ש כהנמן אתי שפיר רק לצד דמחמת דין אין שליח לדבר עבירה השליחות אינה בטלה, רק דהעבירה אינה מתייחסת למשלח. אולם, אם נאמר שמחמת דין אין שליח לדבר עבירה השליחות בטלה, אם כן מה אכפת לנו בישראל שמקדש גרושה לכהן שה"לפני עור" הוי רק מדין עצה שאינה הוגנת, הרי הכהן שולח את הישראל להשיא עצה שאינה הוגנת. וודאי, אם המשלח שולח שליח להשיא עצה שאינה הוגנת מחמת דין אין שליח לדבר עבירה השליחות תהא בטלה. לאור זאת, גם בכהן ששלח ישראל לקדש לו גרושה השליחות תהא בטלה, מחמת דין אין שליח לדבר עבירה, שהרי הוא שלחו להשיא עצה שאינה הוגנת לגרושה".

עוד עיין בבעל המאור בסנהדרין (דף עד ע"ב), דמשמע ממנו דבדין דקוואקי ודמינקי, דהוי "לפני עור", הוי ביה דין אביזרייהו דעבודה זרה, והיה דינו יהרג ואל יעבור לולי היה להנאת עצמן. וזאת דלא כרמב"ן והנימוקי יוסף שם, דפליגי על בעל המאור בזה, וכתבו דב"לפני עור", דהוי לאו כללי ולא מיוחד לאיסור עבודה זרה עצמה, לא אמרינן יהרג ואל יעבור.

אמנם, מדברי התוספות בבא מציעא אכתי ליכא ראייה לדברי האמונת שמואל, דאפשר לפרנס את כוונתם כדרך מה שביאר התוספות רא"ש שם (ב"מ דף י ע"ב). אמנם, ביאור הגרי"ש כהנמן בדברי התוספות אתי שפיר טפי בדברי התוספות.



(יד). עיין בדברי רע"א הנ"ל כעין זה על דברי תוספות. שם, רע"א כתב בביאור קושיית תוספות - "אבל ישראל אע"ג דעובר משום לפני עור לא תתן מכשול" דקושיית התוספות היא רק לצד דמחמת דין אין שליח לדבר עבירה השליחות בטלה. לאור זאת, הקשו התוספות דמחמת דין לפני עור הוי הישראל בר חיובא והשליחות בטלה, וממילא, גם לא יתחייב הכהן המשלח באסור גרושה, שהרי השליחות התבטלה. לצד דמחמת דין אין שליח לדבר עבירה השליחות לא בטלה אלא רק העבירה אינה מתייחסת למשלח אין ביאור לקושיית התוספות. זאת, מפני שאפשר לחלק שביחס לאיסור גרושה העבירה מתייחסת למשלח, ואילו לענין איסור לפני עור העבירה אינה מתייחסת למשלח. אלו דברי רע"א

יש להדגיש שדברי רע"א סותרים את ביאור הגרי"ש כהנמן. לדברי הגרי"ש כהנמן, תוספות מבוארים לצד דמחמת דין אין שליח לדבר עבירה השליחות אינה בטלה, כפי שביארנו. לביאור זה, גופא {מלה זו כאן אינה מובנת לי} קושיית תוספות דישראל מיקרי בר חיובא מטעם ה"לפני עור" כעין שמצינו בשליח כהן, דה"לפני עור" עושה אותו בר חיובא. זאת, מפני שלגרי"ש כהנמן רק ה"לפני עור" של השליח הכהן עושה אותו בר חיובא. לביאור זה, תירצו תוספות דשאני "לפני עור" דכהן, דהוי מדין איסור גרושה, מאיסור "לפני עור" של הישראל, דהוי מדין עצה שאינה הוגנת. גם קושיית רע"א שם על הערת התוספות שם, דבאקפי לי קטן ה"ה דמצי למימר אקפי לי גדול, מיושבת על ידי ביאורו של הגרי"ש כהנמן. רע"א הקשה שם דאי השליחות בטלה, אם כן באומר לאשה אקפי לי גדול המשלח שולח את האשה לעבור על לפני עור, ואם נאמר שהשליחות בטלה אם כן אי אפשר להעמיד באקפי לי גדול. לדרכו של הגרי"ש כהנמן אין זו קושיא, שהרי יש לנו כאן רק לפני עור של עצה שאינה הוגנת. העולה, לגרי"ש כהנמן ממילא מוכרחים לומר שהשליחות אינה בטלה מחמת דין אין שליח לדבר עבירה, כפי שכתבנו.

עיון בדברי החפץ חיים במכשיל איסור של "מתכון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה"

השתא דאתינן להכי, נשוב למה שהבאנו בתחילה בשם החפץ חיים להוכיח מתוספות קידושין שגם ב"נתכון לאכול בשר חזיר" איכא איסור של "לפני עור". לאור הנזכר לעיל, אפשר לשדות נרגא בדבריו. מאחר שהוכחנו דאיכא שני דיני "לפני עור", אם כן אפשר לתוספות בקידושין איירי באופן דהוי רבה בר רב הונא שוגג, וכן מסתבר, דרב הונא חשש דרבה בנו עלול להכשל רק בשוגג אך לא במזיד, וזה פשוט. אם כן, תוספות איירי לעניין דין עצה שאינה הוגנת, ובזה באמת שייך דין "לפני עור" נמי ב"נתכון לאכול בשר חזיר". אולם בדין השני, של "לפני עור" באיסורים, נראה דליכא איסור זה של "נתכון לאכול בשר חזיר", דהוי קיל טפי מאיסור של לאו שבכללות, וזה פשוט.

היוצא מזה, שכאשר אדם מברר אצל חברו לשון הרע על פלוני באופן המותר, וחברו רגיל בלשון הרע ומזיד בעניינים אלו, ליכא בזה איסור של "לפני עור", אפילו באופן שהוא לא מודיע לחברו שמותר לו כעת לספר לשון הרע. הרי דין עצה שאינה הוגנת לא שייך כאן, שהרי חברו אין מקפיד בכך והוי מזיד, ואילו לעניין ה"לפני עור" באיסורים לא גרע מלאו שבכללות שאין בזה איסור של "לפני עור", כתירוצי הריטב"א וכתירוצי הראשון ברמב"ן וכן תירץ הרשב"א שם ביבמות (דף פד ע"ב).

אמנם, להלכה אכתי קאי נימוקו השני של החפץ חיים שכתב שם בבאר מים חיים, לבסס את פסקו שצריך להודיע למספר שהוא שואל בהיתר.



הערה בקושיית הב"י על לשון הטור

כעת, יש להעיר הערה נכבדה. לכאורה, קושיית הב"י על לשון הטור (יור"ד סימן ס"ב) אינה מובנת כלל, וכמו כן תירוצו של הב"ח אינו נצרך כלל. זאת, מפני שאפשר להעמיד את הנפקא מינה של דברי הטור באופן פשוט של "לפני עור" בשני ישראלים. באופן של תרי עברי דנהרא, בעבר אחד של הנהר יש ישראל ונבלת בהמה טמאה, ובעבר השני של הנהר יש אבר מן החי מבהמה טמאה, והישראלי השני, הסמוך לנבלת בהמה טמאה, רוצה לאכול בשר בהמה. לאור דברי הטור, שבבהמה טמאה ליכא איסור אבר מן החי, יוצא שלישראל מותר להושיט לו את האבר מן החי של בהמה טמאה, שהרי הוא לא הוסיף לו כלל איסור במה שהוא מושיט לו האבר מן החי, שהרי בבהמה טמאה ליכא איסור אבר מן החי, רק איסור נבלת בהמה טמאה. מה שאין כן אי איסור אבר מן החי בבהמה טמאה היה נוהג בישראל, היה אסור להושיט לו את האבר מן החי, שהרי בהושטה הוא מוסיף לישראל על איסור בהמה טמאה איסור נוסף של אבר מן החי.

ונראה ליישב קושיא זו ולחדש חידוש גדול. גם באופן הנזכר, שהישראל אינו מוסיף כלל איסור, מכל מקום הוא עובר על איסור של "לפני עור". זאת, מפני שאף על פי שהישראל הנכשל יכול לעבור על איסור בהמה טמאה לבדו על ידי החתיכה של בהמה טמאה שלידו,

למרות זאת הוא אינו יכול לעבור על איסור בהמה טמאה על הבהמה הטמאה שבעבר השני של הנהר. כוונתנו, שכשדנים על איסור של "לפני עור" אנו דנים על כל חתיכה בפני עצמה. והנה, גם באופן של שינוי האיסור, כלומר באופן שיש לישראל בצדו נבלה ובעבר השני של הנהר יש טריפה יש לדון אי שייך איסור של "לפני עור". אמנם, באופן זה אפשר יותר להבין ששייך בזה איסור של "לפני עור", מה שאין כן בנדון דידן הוי חידוש גדול יותר, וצריך עיון.

אמנם, עיין מסכת עבודה זרה (דף ו ע"א), שם נקטה הגמרא בספק של "אי משום הרווחה או דלמא משום ולפני עור לא תתן מכשול", דהנפקא מינה הויה היכא דאית ליה בהמה לדידה, ואי משום לפני עור אי אית ליה לא עבר משום לפני עור לא תתן מכשול. מבואר בגמרא להדיא דלא כהצעתנו, דבשתי חתיכות ליכא איסור דלפני עור, וממילא הדרה קושיא לדוכתא. אמנם, יש לדון, שאולי אפשר ליישב בדוחק, דרך בעבודה זרה, דהוי איסור גברא, לא עוברים על איסור דלפני עור בגוונא של שתי חתיכות. מה שאין כן בנדון של הב"י והב"ח, דאירי באיסור בהמה טמאה, דהוי איסור חפצא, שייך לומר כהצעתנו, דבגוונא של שתי חתיכות של בהמה טמאה, בתרי עברי דנהרא הוא עובר על איסור דלפני עור, ובוה ניישב את קושייתנו. אמנם, אכתי צריך עיון אם אפשר ליישב בסברה דחוקה כזאת.



"לפני עור" בדבר המותר לדעת המכשיל ואסור לדעת המוכשל

לאור הדברים נוכל לבאר את דברי הריטב"א בחידושו למסכת סוכה (דף י ע"ב). בהקדם לדברי הריטב"א נציג את סוגיית הגמרא בסוכה (דף י ע"ב): "אתמר, נויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה. רב נחמן אמר: כשרה, רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי: פסולה. רב חסדא ורבה בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא, אגניניהו רב נחמן בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים, אשתיקו ולא אמרו ליה ולא מידי. אמר להו: הדור בהו רבנן משמעתייהו? - אמרו ליה: אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין מן הסוכה".

הריטב"א מתקשה כיצד רב נחמן לא חשש לאיסור של לפני עור, נציג את לשונו: "...ואף על גב דאכתי לא ידע ר"נ" דהדרו משמעתייהו או דהוו שלוחי מצוה, אגניניהו לפום דעתיה ולא חש דהוי חתיכא דאיסורא לדידהו ויתבי" בסוכה פסולה ומברכי התם שלא כראוי והוה כנותן מכשול לפני פקח, יש אומרים דמהא שמעינן שהמאכיל לחבירו מה שהוא מותר לו לפי דעתו אין בזה משום לפני עור לא תתן מכשול, ואף על פי שיודע בחברו שהוא אסור לו לפי דעתו וחבירו בעל הוראה, שהמאכיל היה גם כן ראוי להוראה וסומך על דעתו להאכיל לעצמו ולאחרים לפי דעתו, ונ"ל דהכא דוקא מפני שהאיסור ניכר לחברו ואי לא סבירא ליה לא ליכול הא בשאינו ניכר לחבירו לא, ואמרינן התם חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליסופו ליה מידי דלא סבירא ליה בפרק כל הבשר (חולין דף קיא ע"ב), וכן הורה לי מורי הרב נר"ו, מיהו היכא דאיפסיקא הלכתא דלא כותיה בין לנפשיה בין לאחרים אסור וכדמוכח ממאי דכתיבנא בפ"ק דע"ז ובפ"ק דיבמות".

(טו). נוסחאות אחרות: ר"ג.

(טז). יש נוסחאות: ונפקי.

מבואר בריטב"א שיש חילוק בין אופן של ניכר האיסור לבין אופן שלא ניכר האיסור. כאשר המכשיל סובר שאין כאן מכשול, ובאופן שניכר האיסור, אין שייך איסור מכשול לפני עוור. באופן שהאיסור אינו ניכר שייך איסור מכשול, אף על פי שהמכשיל סבור שאין כאן מכשול. לכאורה דבריו צריכים ביאור. לדברינו, הריטב"א לשיטתו, שיש שני דיני לפני עוור. ממילא, לאור מה שהזכרנו שבמזיד אין את איסור ה"עצה שאינה הוגנת" - מדין בין אדם לחברו הדברים מבוארים. בניכר האיסור, בו אין שייך ה"עצה שאינה הוגנת", במקום שהמכשיל סובר שאין כאן איסור אין שייך כלל איסור של הכשלה, שהרי לדעתו אין כאן איסור כלל ביחס לדין לפני עוור של איסורים כלפי שמיא. ברם, באופן שלא ניכר האיסור והנכשל שוגג, יש כאן מצב של עצה שאינה הוגנת. הרי הנכשל חפץ לנהוג" בחומרה מחשש איסור. במצב זה, שהנכשל "יכשל" יש צער לנכשל, אפילו אם הוא טועה בדרכו ואין כאן איסור כלל. ממילא, דין איסור הכשלה של בין אדם לחברו שייך גם באופן שכלפי שמיא ידוע למכשיל" שאין לפנינו איסור כלל.



(יז). על פי טעותו, להבנת המכשיל.
(יח). או על כל פנים כך המכשיל סובר.

הערות הקוראים

בירור וביאור שיטת הבה"ג בעניין מי ששכח לספור יום אחד ♦ מתי נכון
להניח תפילין של ר"ת ♦ בעניין מנייני המרפסות ♦ בעניין השלמת הקריאות
בתורה שחסרו עקב מגפת הקורונה ♦ כשרות ועדיפות בקלף ובגויל [חלק א']

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב דוד אריה הילדסהיים "בירור וביאור שיטת הבה"ג בעניין מי ששכח לספור יום אחד" (עמוד ל"ו)

הרב דוד אריה הילדסהיים צירף את דעת הבה"ג לראבי"ה, שברכת על ספירת העומר היא חלק מן הספירה, ואם לא בירך הוי כלא ספר. ועתה נבוא לדייק על סדר דבריו. בראשונה הוא התוס' במגילה, שאם שכח לברך בלילה ימנה ביום ללא ברכה. ויש לשאול: הרי אם לא בירך אלא ספר ללא ברכה נמצא שלא יצא כלל, ואם יש ספק האם יש להשלים ביום מה ירויח מכך שהוא יחזור וימנה ללא ברכה, הרי את זה כבר עשה בלילה. אלא ודאי שהם הבינו בלשון הבה"ג דאינשי לברך הכוונה היא שגם לא ספר.

לשון הרי"צ גיאות וכו' קשה מאוד, למה הוצרכו כאן להאריך כל כך כמו התנא בפסחים שכח ולא בדק בארבעה עשר וכו', וכן אם דייקו כל כך בלשונם דרק שכח לברך, היה להם לפרש ג"כ בהשלמה שיברך "ויספור" ביום, ולמה לא כולם כתבו כך. ואולי נדייק גם בזה כיון שכבר ספר רק שהחסיר הברכה, א"כ כשמשלים את הברכה אינו צריך לחזור ולספור.

הגירסא בבה"ג "אי נמי תרי יומי" אינה מובנת, דאם בשכח יום אחד לא מהני השלמה א"כ כל שכן לב' ימים. וא"כ נאמר שיותר נכונה הגירסא שיכול לברך בשאר ימים, ולכן הוא מחדש שאפילו אם חסר ב' ימים יכול להשלים.

עוד הביא מן הראבי"ה דלכן אין סופרים בזיבה, כיון שאין יכולים לברך, ולכן ג"כ לא סופרים. ולפי זה קשה למה כתב לעניינינו שאם שכח בלילה ימנה ביום ללא ברכה, הרי כיון שלא מברכים אין סופרים, שחלק אחד הוא.

ועתה, אם דומה הדבר לדיני השלמה בתפילה, א"כ מסתבר יותר לומר שיוכל יהיה להשלים ביום הבא, כי הרי בג' תפילות אמרינן שיכול להשלים רק תפילה הסמוכה שהחסיר, ואפילו ממנחה למעריב, שהוא יום חדש, יכול להשלים, וא"כ כאן שיש בכל יום ספירה אחת יהיה יכול להשלים מיום אחד על חבריו.

וקשה לחדש ולחלק דרך אם החסיר את הברכה אבל ספר אז יוכל להשלים, אבל אם דילג כולו לא, דא"כ גם לענין תפילה נאמר כן, ונחלק אם לא התפלל כלל או שביקש בלי צורת ברכה.

אלא שיכול המהדיר לטעון דעצם הספירה בלי ברכה אי אפשר להשלים, שהוא דינו ככל המצוות, ורק ברכתה דומה לדיני תפילה, אולם כל זה לא נתחדשו אפילו בסיני, דאם אומרים שהברכה והספירה הוי נוסח אחד קשה לחלקן.

ובתוך דבריו הקשה מאי שנא משאר מצוות, כלולב ושופר, שלא שמענו עליהן דיני השלמה. וזה לא קשה כלל, כי כאן אנחנו עומדים באמצע הספירה, ואכן מי שחסר ביום האחרון בודאי

לא יוכל להשלימו בשבועות, דזה דומה לשאר מצוות (ואפילו ביום יש לדון אם יוכל להשלים ספירה אחרונה).

ולדייק מדבריהם מזה שדיברו רק במי ששכח לברך ולא ממי שלא ספר, דאם לא ספר כלל אינו יכול לברך בשאר ימים, לא מסתבר. דאם מאריכים כל כך בהשלמות, היה להם לומר גם חידוש זה, דהרי יש חולקים גם בזה. ועוד, דא"כ נדייק ג"כ שאם לא ספר כלל אפילו בתחילת הלילה אינו יכול להשלימו, דהרי נקטו רק ממי שלא בירך גרידא.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב

תגובת המחבר

לכבוד ר' דוד אריה שלזינגר שליט"א

מה שהוכיח מר מתוס' במגילה שהבינו בבה"ג דשכח לברך היינו ששכח לספור. הנה, גירסת כל שאר הראשונים (מלבד הראב"ה והא"ז) בבה"ג היא שיברך ביום, וכן הוא בבה"ג לפנינו (בבה"ג הנדפס: "והיכא דאנשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא מברך למחר", ובבה"ג כת"י רומי וכת"י מילאנו: "ואי לא בריך עד למחר מברך ביממא"), ולפ"ז שפיר אפשר לפרש מה שפירשתי.

ומש"כ התוס' בשם הבה"ג "ימנה למחר בלא ברכה", מסתמא לא כך ממש היתה הגירסא לפנייהם בבה"ג, כי אין זה דומה כלל לגירסאות שלפנינו, אלא נראה כמו שכתב המגיה לבה"ג הוצאת מק"נ (ירושלים תשמ"ז) שהגירסא לפנייהם היתה "ואי לא בריך עד למחר לא מברך ביממא", כמו שהיתה הגירסא לפני הראב"ה ס' תקכ"ו והא"ז ס' שכ"ט, שכתבו בשם הבה"ג "שכח ולא בירך בלילה לא יברך ביום". ולפי גירסא זו נראה דשפיר אפשר לפרש גם כמו שפירשתי, שאם לא בירך בלילה לא יועיל לו לברך ביום אלא הוא איבד את הספירה של אותו יום.

נמצא שאפשר לקיים את פירושי לפי כל הגירסאות בבה"ג. אמנם נכון שהתוס' לא פירשוהו כן, כי היה פשוט להם שברכה לא מעכבת, ולכן הם העדיפו לפרש שהכוונה לספירה עצמה (כמו הלשון הידוע "מוטב לסבול דוחק הלשון מדוחק הענין", וכע"ז כתב מרן בב"י יו"ד ס' רכ"ח "מוטב לדחוק הלשון ולכונו עם הענין"). אכן, לפי שיטת הראב"ה שפיר אפשר לפרש את לשון הבה"ג כפשוטו, וכמו שפירשתי, וה' ינחנו בדרך אמת.

מה שהקשית על לשון הבה"ג "היכא דאינשי ולא בריך מאורתא מברך בליליא" וכו', למה האריך כ"כ, זה קשה לפי כל הפירושים ולא הבנתי מה רצונך להוכיח מזה. אך נראה פשוט דר"ל דלכתחילה צריך לברך בתחילת הלילה, ואם שכח יכול לברך כל הלילה, ואם שכח גם אז יכול לברך ביום.

ומה שהקשית למה לא כתבו "יברך ויספור", נראה ליישב לפי מה שכתבתי במאמר דמדאורייתא ודאי יכול לספור כל הלילה וכל היום (לפי מי שגורס כך בבה"ג), ורק על הברכה, שהיא כעין תפילה, קבעו חז"ל זמן כמו תפילת ערבית, ורק על זה צ"ל שיכול להשלים (אך ודאי יצטרך גם לספור אחרי הברכה, דאל"כ על מה בירך).

ובזה ניחא נמי מה שהקשית אח"כ, למה לא כתבו מה הדין במי שלא ספר בתחילת הלילה, כי בזה פשוט שלא עבר זמנו כלל. וגם מה שהקשית אח"כ שיהיה יכול להשלים ביום הבא לא קשיא, כי כאן הוא כמו ערבית כנ"ל.

ומה שכתבת שהגירסא א"נ תרי יומי היא ראייה לגי' הריצ"ג, לפי דרכי י"ל דקמ"ל דגם אז את הספירה עצמה לא איבד, אלא רק את הברכה (וקשה להביא ממילים אלו ראייה לריצ"ג, כי מילים אלו מופיעות דוקא בכת"י שגורס כתוס' ולא בכת"י שגורס כריצ"ג, וגם לא בריצ"ג עצמו ולא ביראים).

מה שכתב הראב"ה שכיון שזוה לא מברכת אינה סופרת, נראה שכוונתו לומר דלכן לא תיקנו לה רבנן ספירה, דאי מדאורייתא היא הייתה חייבת לספור ודאי לא היו רבנן מפקיעים את המצוה משום שא"א לברך. אך בספה"ע, דס"ל לראב"ה שהיא מן התורה, צריך לספור גם ללא ברכה.

מה שכתבת שבספה"ע שייך השלמה משום שהוא באמצע המצוה, אינו מובן כלל לענ"ד. ומה שכתבת שביום האחרון יש לדון שלא יכול יהיה להשלים, הוא חידוש שלא שמענו, ומהיכ"ת לומר כן.

ומה שהקשה מר אם מאריכים בדיני ההשלמה הל"ל גם מה הדין אם לא ספר כלל, הבה"ג לא האריך בשום דבר ללא צורך וכל מילה שלו היא תורה שלימה וכמשנ"ת. ומכלל דבריו שמענו גם את הדין במי שלא ספר כלל כמשנ"ת. וידוע לכל שלשון רבותינו הגאונים קצר ועמוק וצרוף ומזוקק.

ונפשי יודעת מאוד שדרך זו היא מחודשת, ואומר אני זאת רק בדרך אפשר ולולי מיסתפינא, ולא אומר קבלו דעת.

בברכה מרובה

דוד אריה הילדסהיים



הערה על מאמרו של הרב יעקב חזן "מתי נכון להניח תפילין של ר"ת"

(עמוד ס"ב)

בזמן הנחת תפילין דרבינו תם הביא הרב יעקב חזן מדברי המ"ב סימן כ"ה ס"ק כ"ח שאין להפסיק בין תפילה של יד לראש של ר"ת אפילו לענות אמן, אולם בס"ק ל"ו מפורש במ"ב שמותר.

ובסוף דבריו הביא את דברי המ"ב שיש לומר עם התפילין ד' קדושות וג' קדישים. והנה, לענין ד' קדושות, כיון שהם דברים שבקדושה צריכים עשרה, ולכן אפילו להרמ"א, שיש להקל בקדושת יוצר ולא בעי עשרה, מ"מ לענין זה נחסרה לו קדושה אחת, אלא אלו שחוזרים ואומרים ברכו לפני עלינו הרי יש להם עוד קדושה.

וכן לענין קדישים, אלו שאומרים ב' קדישים לפני התפילה, הרי מיד אחרי שמו"ע כבר שמעו ג' קדישים. אלא יש לדון אם בעינן קדישי חובה, עיין מ"ב סימן ק"ט ומג"א סימן תכ"ג.

ובאמת, בכל זה תלוי למה מניח תפילין דר"ת. אם ס"ל דהעיקר כרש"י, ואם משנה משל רש"י לר"ת הוי כמקודש לחול, זה בודאי צריך לחלוץ של רש"י אחרי גמר כל התפילה, אבל אם ס"ל ששניהם קודש וכו' אז אפשר לצרף.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



בעניין מנייני המרפסות

בגליון מ' האריכו הרב יואל שילה והרב בנימין הלוי בענין צירוף למנין ע"י ראייה, ומסקנת הרב הלוי שאין להקל בזה, וכעין זה מסקנת הרב שילה ש"ש לפקפק בזה". אך שניהם התעלמו מדברי המשנ"ב סימן נ"ה סקנ"ז, שאפשר שיש להקל במקום הדחק לצרף מנין אף משני בתיים שונים. ובזמנינו הורו רבים מגדולי ההוראה שאין לך שעת הדחק גדול מזה. ואף עתה, שהורו משרד הבריאות להקל להתאסף במנין בתנאים מחמירים, שמעתי מהגאון רבי משה הלל הירש שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה, שאף שעפ"י הלכה בודאי עדיף שלא להתפלל במרפסות, מ"מ מי שרוצה להמשיך להתפלל ע"י צירוף במרפסות, יכול לנהוג כן.

יוסף פליסקין



תגובת הרב יואל שילה

דברי הפמ"ג, והמ"ב שהביא אותם, נובעים מדברי השו"ע, שנובע מדברי הרשב"א (ראה ביאור הגר"א על סע' י"ד, י"ט). ומאחר וכפי שביארתי הרשב"א עצמו מדבר רק כשרואים זה את זה מחדר לחדר ולא ממה שנקרא אצלנו 'בית' - הרי שגם הפמ"ג לא יכול להוות מקור למנייני המרפסות. וכ"כ הפמ"ג עצמו שם להדיא 'וכן מה שכתוב שם רשות הרבים מפסקת אין מצטרף - הוא הדין כאן'.

יואל שילה



תגובת הרב בנימין יצחק הלוי

ראיתי מש"כ הרב יוסף פליסקין הי"ו להעיר מדברי המ"ב בס"ק נז, ובאמת שהתייחסתי לדברי המ"ב באות ו' וכתבתי שנעלמו ממנו דברי חלק מהפוסקים כיעו"ש. וגם בסוף המאמר, בדברי הסיכום, כתבנו שבנדו"ד שישנה אפשרות להתפלל עם המנין המשודר ברדיו, יתכן מאד שגם המ"ב יודה שעדיף לעשות כן מלהקל להתפלל במרפסות.

ומש"כ שבזמנינו הורו רבים מגדולי ההוראה דהוי שעת הדחק ויש לסמוך להקל ע"פ דברי המ"ב. אחר המחילה אין בזה טענה, דמאן לימא לן שכל אותם מורי הוראה הורו כן אחר שראו את כל דברי הראשונים שהבאנו, והאם הם התייחסו לכל החילוקים שיש לחלק בין צירוף לזימון לצירוף למנין. והרבה פעמים קורה שמורים ע"פ מה שרואים שכ"כ פוסק מסויים,

ונסמכים עליו מבלי לעיין במקורם של דברים, וכאשר מעיינים היטב בסוגיא רואים תמונה הרבה יותר ברורה, וממילא מסקנת ההלכה עולה אחרת מאותו פוסק שנשמכו עליו בתחילה.

ואציין לכך דוגמא שאני מרבה להביא ממנה ראיה, והוא ענין שיעור הכזית לדעת הרמב"ם, שהרבה חושבים שדעתו היא שהכזית 18 סמ"ק, ועפ"ז הרבה מורים שמותר לכתחילה לאכול 15 סמ"ק מבלי לברך ברכה אחרונה, כי לכו"ע הוא לא אכל שיעור כזית. אולם, מי שלמד את הסוגיא בשורשה יודע שזו טעות בדבר משנה, ושהרמב"ם לא כתב בשום מקום שהזית הוא 18 סמ"ק, אלא שהוא כתב לענין עירובין שהגרוגרת היא שליש ביצה, דהיינו 18 סמ"ק. ומכיון שקיי"ל שהזית הוא פחות מגרוגרת, לכן תפסו הפוסקים את השיעור המרבי שהוא 18, אך לא שכך השיעור לדעת הרמב"ם. אך אליבא דאמת, מכיון שהרמב"ם לא נתן שיעור לזית, ודאי שכונתו לזית בינוני המצוי בינינו, שהוא 5-7 סמ"ק. וזו שיטת הגר"ח מוולאז'ין והאבני נזר כידוע, ומתברר ששיטתם היא שיטת הרמב"ם ועוד הרבה ראשונים, שלא נתנו שיעור לזית, ושיטתם אינה דעת מיעוט וכלל אינה מחודשת. ולפ"ז יוצא שמי שרוצה לאכול פחות מכזית צריך לאכול פחות מ-5 סמ"ק. וזכורני שפעם הערתי כן לרב אחד מפורסם מאד שהורה כן ברבים, וכשהסברתי לו את הדברים הוא לא ידע מה אני מדבר והייתי כמצחק בעיניו, ולא רצה לקבל את הדברים, לצערי, לפי שדברי נראו לו כחדשים. ודין גרמא ליה שכנראה מעולם לא למד סוגיא זו ותמיד נסמך על ספרי הפוסקים המקוצרים, ועל מה שתמיד רגילים להורות ולטעות.

אשר על כן, אין אנו מחוייבים לפסוק ע"פ פוסק מסויים, אלא עלינו תמיד לחפש אחר האמת, כי הרבה פעמים מתברר שאנו רואים תמונה הרבה יותר ברורה ונרחבת מהפוסקים שקדמו לנו. וזאת, משום שיש בידינו יותר ספרים של רבותינו הראשונים והפוסקים שלא היו לרבותינו שקדמו לנו, ויתכן שאם הם היו רואים את כל דברי הפוסקים שאנו רואים היום היו חוזרים בהם. ושמעתי פעם מרבינו הגדול רבינו עובדיה יוסף זצ"ל שאמר שהיכן שספריו של האדם מגיעים שמה חכמתו מגעת.

ואסיים בדברי הגמ' במסכת חגיגה (ג:) וז"ל: אף אתה עשה אונן כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין. ופרש"י עשה אונן כאפרכסת: מאחר שכולן לבן לשמים עשה אונן שומעת ולמוד, ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו.

ואסיים בברכה

בנימין יצחק הלוי



הערות על מאמרו של הרב אוריאל בנר "אם לא קראו קריאת התורה בשבת מסויימת, האם יש צורך ואפשרות להשלימה?" (עמוד ק"ו)

א.

בס"ד

רוב שלומים,

רוב תודות על גליון מ' של האוצר, המלא, כמו תמיד, דברי תורה נפלאים.

נהניתי במיוחד ממאמרו של הרב אוריאל בנר שליט"א בעניין השלמת קריאת התורה, שהיה למעשה בשבת זו. נתתי בשאלה זו שני שיעורים, ושמתני שמצאתי בדברי הרב בנר שליט"א תנא דמסייע לי במספר סברות שאמרת. גם למעשה, במניין ותיקין שהתקיים השבת – בחצר הסמוכה לשיבת מרכז הרב, לאחר קבלת רשות מרוב גדול בציבור, קראנו לכהן פרשות צו ושמיני וכן בפרשת תזריע, ואח"כ העלינו את שאר ששת העולים בהמשך תזריע-מצורע.

מספר הערות בשולי דברי הרב בנר:

א. בציון הט"ז [בדברי דוד] נפלה טעות דפוס, והוא בפרק כח פסוק י'.

ב. הרב בנר הזכיר חבר אחרונים שעולה מדבריהם שאף שלא היה מניין בשבת שלא קראו בתורה, קוראים בשבת שאחריה.

א. כן משמע גם מהלקט יושר [שהוא מן הראשונים], כי פשט דבריו הוא ש'מחמת חיל גדול הבא לפני העיר' לא הלכו כלל לבית הכנסת.

ב. אגב, לא ברור למה ציין שביום ב' וביום ה' גם קרו אסונות. ודוחק גדול לבאר דבריו שזה מעין 'עונש' שלא קראו בשבת בתורה. לכן קצת נראה מדבריו שעקב כך לא קראו ביום ב' וביום ה' בתורה. ואפשר לבאר בדבריו שאם היו קוראים ביום ב' או ה' בפרשת השבת הבאה, שוב אין דין השלמה. אמנם אפשר לבאר בדבריו שאם היו קוראים ביום ב' או ה', היו עושים השלמה בימים אלו [וזה שלא כדברי רוב הפוסקים]. וצ"ע.

ג. הביא מהשערי אפרים שאם לא היה מניין בבית הכנסת בשבת שלא קראו, לא התחייבו, ולא שייך השלמה. ונראה שזה לשיטתו, שמדובר בדין השלמה. אבל לפשט דברי האו"ז, וכפי שכנראה שפסקו להלכה הא"ר, פמ"ג, מחצית השקל וערוך השולחן ועוד [וכפי שכתב, אפשר שגם הגר"א לא פליג], שמדובר בחיוב מתקנת משרע"ה לקרוא את כל התורה בשבתות כסדרה, הרי הדבר תלוי בשאלה אם יש מניין שלא קראו בביהכנ"ס בשבת שבו הולכים להשלים. כי אם יש מניין שלא שמעו פרשות צו ושמיני, הרי חל עליהם החיוב מצד תקנת משרע"ה לקרוא את התורה כסדרה ולהשלים גם פרשיות אלו, אף שבשבת שעברה לא היה מניין. וכדמוכח מדברי האו"ז לגבי שבת שהיה בו יו"ט.

ד. ולסברה זו גם איני רואה שום נפק"מ אם זה מקרה חד פעמי או קורה מדי פעם, כמו שגם הרב בנר עצמו הסיק.

יישר כוח לכבוד הרב בנר ולמערכת האוצר,

בברכה"ת

יהושע בן-מאיר

ב.

לכבוד הגרי"מ בן מאיר

שלום ותודה על החיזוק וההערות

א. על מש"כ כת"ר שחידושו של השערי אפרים אינו עולה עם דברי האו"ז שלא מדובר בתשלומין אלא בחובה לסיים את התורה פעם בשנה. אפ"ל שגם אם מדובר בחובת השלמת התורה, הלוא חובה זו חלה רק על ציבור, ושאין ציבור היא לא קיימת, עם כל חשיבותו של ענין השלמת התורה, ולכן כשלא התאספו, אין צורך להשלים.

ואולי זה תלוי במה שהובא בשם הגר"ח מברסק [ברכת שמואל יבמות סימן כ"א]: "שמעתי מפי מו"ר קדוש ישראל זיע"א לענין אם מהני רוב מדין רובו ככולו, לצירוף עשרה בקריאת התורה ובקריאת המגילה שלא בזמנה ובחזרת הש"ץ, [והיינו רוב דלא קראו או התפללו ומיעוט שקראו והתפללו], ואמר דבכל הדינים האלו תלוי בחדא סברא, דיש לחקור בכל אחד מדינים אלו דהיינו מה דבעינן עשרה בכל אחד מהדינים האלו, אם החיוב של קריה"ת ומקרא מגילה וחזרת הש"ץ, חל על עשרה ביחד דוקא, וכ"ז דליכא עשרה ליכא חיוב כלל של קריה"ת ומקרא מגילה וחזרת הש"ץ, או דנאמר דהחיוב של קריה"ת ומקרא מגילה וחזרת הש"ץ חל אפי' על אחד, אלא דדין הוא דאינה נאמרת אלא בעשרה".

לדרך הראשונה, כשאין עשרה אין כלל חיוב, ולכן אין גם חובת השלמה.

ב. אוסיף הערה נוספת, הקשורה למאמר. הזכרתי צד שגם אם לא חייבים, אין גריעותא בהשלמה, ואח"כ פורסמו דברי מו"ר הגר"א וייס, ששלל זאת וכתב: ואין לומר, וכי מה הפסד יש אם נקרא עוד פרשה בתורה, דאם לפי ההלכה והמנהג אין צריך תשלומין פשוט דיש בזה צד הפסד ששלשת העולים הראשונים יברכו על קריאה שלא בזמנה ומקומה. ואפשר דהוי ברכה לבטלה שקוראים בפרשה שאין צריך לקרותה, והו"ל כקורא פרשה בעלמא ומברך עליה, וצ"ע.

אוריאל בנר

ג.

רוב שלומים,

א. לא היה עיתותי בידי לעיין בברכת שמואל, אבל פשט דברי המלחמות ה' במגילה ג, א ש"השנוים במשנתנו כולם חובות הצבור הן, ואינן אלא במחויבים בדבר". וכן מוסכם בפוסקים.

ב. מש"כ בעניין האו"ז, שכב' הרב בנר שליט"א הביא חבר של אחרונים שיש דין השלמה אף שלא היה מגין בשבת שדילגו את הקריאה. וכן מוכח מהלקט יושר. וביארתי שודאי שקריאת

התורה היא חובה של הציבור. על כן, אם בש"ק פרשת צו ופרשת שמיני לא היה מניין בבית הכנסת, כלומר לא היה ציבור, לא התחייבו בקריאת התורה. העולה מכך שאם קריאת התורה בפרשת תזריע-מצורע היא מצד 'השלמה', כפי שלענ"ד דעת השערי אפרים, שוב אין חיוב קריאה של פרשות צו ושמיני.

אולם, אם נאמר כפשט סברת האו"ז, שלא מדובר בחיוב השלמה על דבר שהחסינו בשבועות הקודמים, אלא שמדובר בתקנת משה רע"ה להשלים את קריאת כה"ת כולה, הרי עכשיו כשיש מניין בפרשת תזריע-מצורע, כלומר – יש ציבור, חלה על הציבור תקנת משרע"ה, וצריך לקרוא את כל התורה כסדרה. לא מחמת השלמה של השבתות הקודמות [בהן, כאמור, לא היה 'ציבור' ועל כן לא היה חיוב], אלא מחמת החיוב הנופל על הציבור בשבת זו. ומחמת שהמנהג לקרוא במשך שנה, ולהשלים את הפרשיות בהתאם למקובל, הרי בשבת תזריע-מצורע צריך לקרוא כסדרה פרשת צו, שמיני ותזריע מצורע. זאת, כאמור – מחמת החובה שחלה עכשיו על הציבור.

ג. מש"כ בשם הגאון הרב אשר ויס שליט"א, יש מקום לדון אי הוי ברכה לבטלה כשקרא בפרשה הלא נכונה. אבל למעשה העלינו את הכהן לפרשת צו, שמיני ותזריע [לפחות ג' פסוקים בפרשת תזריע]. שוב אין את הבעיה שהעלה הגאון שליט"א, שהרי הכהן בירך וקרא ג' פסוקים מפרשת השבוע [במקרה במנין שלי הוא קרא גם את כל סדר כהן בפרשה]. וכמדומני שכן הכריעו רוב האחרונים לעשות.

יהושע בן-מאיר



ד.

שלום לכת"ר

מה יהיה הדין בעשרה אנשים שהתגייירו, האם יצטרכו להשלים את כל התורה, כי הרי לפי דברי הרב צריך לקרוא את כל התורה כסדרה. לא מחמת השלמה של השבתות הקודמים [בהן, כאמור, לא היה 'ציבור' ועל כן לא היה חיוב], אלא מחמת החיוב הנופל על הציבור בשבת זו.

בברכה

אוריאל בנר



ה.

רוב שלומים,

נהניתי מהשאלה. אך יכול היה כת"ר לשאול דבר היותר שכיח, בית כנסת שבו במשך השנה נהיו י' נערים בר מצווה. האם הם יתחייבו [כאשר העשירי נהיה בר מצווה] לקרוא את כל פרשיות התורה?

האוצר ◆ גיליון מ"א

למעשה, הפוסקים כתבו [שערי אפרים, שער ז, סעיף יג. ומקורו מאליה רבה סק"ב, ע"ש] שאם היה מניין בביהכנ"ס וקראו בתורה, ואח"כ באו אנשים שלא שמעו את הקריאה, אין להוציא ס"ת ולקרוא להם. [אולם, אם יש מניינים קבועים, כתבו שבכל מניין קורא בפנ"ע]. כי בציבור הוזה, בביהכנ"ס הוזה, כבר קיימו את תקנת משרע"ה. וראה גם בזכור לאברהם ח"ג אות ס ס"ק פט. ובפמ"ג א"א כתב "שתי בתי כנסיות ובאחת קראו ובשניה לא קראו הקהל בשבת העבר, ישלימו בשבת הבאה". והמ"ב הביא הלכה זו בסוף סק"ז.

ראיתי ששכחתי לכתוב שביססתי את דברי על דברי הזכרון יונתן (אבלמאן, ח"א סימן ב, יעו"ש).

יהושע בן-מאיר

ו.

אם הם ציבור בפני עצמו, הגרים או נערי הבר מצוה, האם יעלה על הדעת שיצטרכו להשלים, הלוא שם אי אפשר לומר שהולכים אחר עיקר הציבור, ואולי זה מלמד שהקובע הוא השבת בה נקראה הקריאה, ושבו דברי השערי אפרים לעמוד אף לפי האו"ז?

אוריאל בנר

ז.

ראשית, חוזרני בי לגבי נערי בר-מצוה. נראה שמה ששמעו הקריאה בקטנותם ודאי עולה להם. אפילו בספירת העומר רבים אמרו שעולה להם וימשיכו לספור בברכה. ק"ו בקריאת התורה, שאף שאין עליהם חיוב, מ"מ מצוות ת"ת קיימו. ואזהמ"ל בזה.

אלא שחזרה שאלתך בקבוצה של גרים, שאחר הגיור הלכו כולם להקים יישוב חדש ובו הקימו בית הכנסת, ובאים בשבת הראשונה שהם יהודים להתפלל.

אמנם, שאלה זו אפשרית אף לפי דברי השערי אפרים. קבוצה של חברים ביישוב שכולו חילוני [כך שלא קראו בבית כנסת אחר באותו יישוב], שכל שבת מתכנסים למשחק פוקר וכדומה. ובמוצ"ש אחד שמעו הרצאה ששיכנעה את כולם לחזור בתשובה. במשך כל השבוע למדו הלכות, ובשבת בפעם הראשונה התכנסו ביישוב שלהם לעשות מנין. הנה, אף לפי השערי אפרים לכאורה צריכים לקרוא לפחות 2 פרשיות.

איני יודע מדוע זה לא יעלה על הדעת. אם התגיירו [או חזרו בתשובה] ביום א לפרשת נח, למה לא יוכלו לקרוא גם פרשת בראשית? רק אם התגיירו בפרשת 'כי תבוא' זה באמת טירחא גדולה. אז אולי בזה יש לומר את דברי התרומת הדשן [לקט יושר או"ח עמ' נד, עמ' קטו בהוצאת הרב כינרת] שהוא 'דבר של תמהון'.

רק מסתמא זה מאוד לא שכיח.

האוצר ♦ גיליון מ"א

[חשבתי בדרך הלצה שלכן ציוותה התורה על מצוות 'הקהל', כדי שמי שלא היה במקום של ציבור כל השנה, ישמע עכשיו את קריאת התורה].

יהושע בן-מאיר



ח.

תודה לרב על התשובה המפורטת. בתוך הדברים הרב נגע בעוד נקודה ששמעתי להסתפק בה, האם התכנסות כלשהי כבר מחילה את החיוב לפי השערי אפרים, או שמא רק התכנסות לצורך תפילה, ואולי רק התכנסות לצורך קריאת התורה, שנקטעה מסיבה כלשהי. והרב נוקט בפשטות שגם התכנסות למשחק קלפים, שאינה קשורה בתודעתם לענין שבקדושה, נחשבת כמחייבת.

אוריאל בנר



ט.

נקודה מעניינת.

הנה, לפוסקים שהחיוב חל אפילו אם לא הייתה התכנסות [כדמוכח מדברי הלקט יושר ועוד], כמובן שאין שאלה.

אבל לשיטת המהר"מ מינץ והשערי אפרים שצריך התכנסות, לכאורה הדבר תלוי בהחלת חיוב קריאת התורה. לכאורה נראה שחיוב קריאת התורה הוא בציבור, וברגע שיש ציבור חל החיוב, ולמה צריך שהכינוס יהיה לשם תפילה או קריאת התורה. הגר"א כתב שהוא נלמד מדין השלמה בתפילה. ואם נאמר כן, הרי בתפילה החיוב חל אף אם אדם ישן, ולא ידע כלל שהגיע ועבר זמן תפילה. אם כן, לכאורה גם בציבור, אף שלא ידעו כלל שיש חיוב קריאת התורה, למה שלא יחול?

אמנם יש לחלק, אבל כך בכל אופן נראה לי.

ב"ה שעם ישראל הצליח להפוך את המגפה לבירור בהלכות שונות שהיו עמומות קודם לכן. בעזה"י בזכות זה יסיר הקב"ה כל מחלה מעל עמו, ארצו ונחלתו, וירפא לכל חולי ישראל. ונזכה להבינ בעיני הבשר שלנו על מה ולמה, וטהר ליבנו לעבדו באמת.

יהושע בן-מאיר



הערות על מאמרו של הרב יהושע לוונטל "בעניין השלמת הקריאות בתורה שחסרו עקב מגפת הקורונה" (עמוד קטז)

מילואים למאמרי בנושא השלמת קריאת התורה

לאחר כותבי את המאמר בעניין השלמת קריאת התורה שחסרו בעקבות הקורונה, מצאתי כמה הערות ותוספות לדברים שכתבתי.

א. בעניין מה שכתב מהר"ם מינץ, שאין להשלים פרשיות משני חומשים, כיוון שא"א לקרוא ברצף משתי הפרשיות ולא מצינו השלמה בכה"ג שמסיימים עליה בסוף הפרשה. ותמה עליו בערוך השלחן, שאין זו חובה לחבר את הפרשיות באותה עליה. יש לציין שמנהג התימנים בכל הפרשיות המחוברות, לסיים את עליית רביעי בסוף הפרשה הראשונה, ובהעדר מקור הלכתי לאסור זאת, מתעצמת קושיית הערוך השלחן.

ב. בעניין מה שכתב הפני יהושע שחלוקת הפרשיות איננה הכרחית, שהרי בני מערבא חילקו את הפרשיות באופן אחר. יש לציין שלכתחילה יש לשמור על סדר הפרשיות דידן, וראיה לזה מהמנהג שהובא בספר המנהיג (סוף הל' החג), וכן נהגו חלק מבני תונים, להוסיף על פרשת בלק מפסוקי פרשת פנחס, עד "בריתי שלום", כדי לסיים בדבר טוב. אמנם, גם לפי מנהג זה לא שינו את תחילת פרשת פנחס, למרות שכתוצאה מכך הם קוראים את אותם פסוקים בשתי הפרשיות. מכאן ברור שלכתחילה יש לשמור על סדר הפרשיות הנהוג.

ג. למעשה, רוב המורים פסקו שלא להשלים את הפרשיות ונראה שהיה חשש משום טרחא דציבורא וכו'. ועלה בדעתי להקל לקרות את הפרשיות בציבור מתוך חומש, ע"פ שיטת התוס' רי"ד (רפ"ב דמגילה), שיוצאים ידי חובת קריאת התורה בעל פה. ולכאורה יש להתיישב ביישוב שיטה זו עם מ"ש (גיטין ס). שאין קורין בחומשים בבית הכנסת. ויש ליישב. ומ"מ בשעת הדחק אולי עדיף שיקראו בחומש אם א"א באופן אחר.



שאלה ותשובה

שאלה:

רבי יהושע היקר.

כל הכבוד לך על העמל, ועל צורת המאמר והתוכן שבו. קנאת סופרים תרבה חכמה.

לא הבנתי כיצד הסקת שיש לקרוא אפילו 10 פרשיות בשבת שבה יוכלו לקרוא? הפוסקים שהבאת דיברו על 1-2-3 פרשיות, לא יותר. ולענ"ד - מצד טרחא דציבורא אכן לא יקראו יותר מ 2 פרשיות.

כמו כן - אם זו תקנה לסיים את התורה פעם בשנה, הרי שלא תיקנו חז"ל במקום שאי אפשר. מה דעתך?

יהושע אודרברג

תשובה:

לרב יהושע אודרברג שליט"א,
יישר כח על העיון של כת"ר במאמר ועל ההערות עליו.

אם הבנתי נכונה, הרי שיש לכת"ר שתי הערות בדבריי, אחת הלכתית ואחת ברובד המעשי של ההלכה.

השאלה ההלכתית, האם הפוסקים דיברו גם במקרה שהיה חסר של יותר משלוש פרשיות, מסתבר לענ"ד שכן. הן מפני שכך משמע בשו"ת מהר"ם שיק, שרבי נתן אדלר "עשה הלכה למעשה וקרא להשלים הרבה סדרות", והן מפני שבסברא אין מקום לחלק בין רב למעט, רק בין השלמה של פרשה אחת לשתי פרשיות (וגם זה הצריך נימוק הלכתי), כמו שכתב בשו"ת מהר"ם מינץ שהבאתי.

באשר לשאלה המעשית, כיצד ניתן ליישם את הדבר, זו שאלה חשובה (וכל בעל-קורא יודע עד כמה הדבר קשה), אבל לענ"ד אין זו הסיבה לדחות את ההלכה ממקומה, אלא בעיקר לבחון דרכים היכן וכיצד ליישם אותה.

לענ"ד יש תועלת רבה מעצם נתינת הפתרון ולבלתי השאיר את המצב ללא התייחסות הלכתית. וזאת, משתי סיבות. ראשית, אנשים רבים ליבם נוקפם על הפסד שמיעת פרשיות רבות בציבור, ויש להתחשב בזה ולמצוא מענה. כמו כן, יש חשש שלולא ידיעה שיהיה מענה לנושא זה בעת שתחפץ, הם עלולים להתאמץ ולהגיע למנינים לא מוגנים ולסכן את עצמם ואת סובביהם. שנית, ללא מענה הלכתי הולם, יהיו אנשים שמכירים את הבעיה ההלכתית, ובבוא העת הם יחששו מעצמם וידרושו לבצע את ההשלמות במסגרת קריאת התורה בציבור, ובכך יטריחו על הציבור או יגרמו למריבות בין המתפללים.

האפשרות שנתתי ניתנת ליישום, בפרט אם נוכל ליישם אותה בקהילות רבות (כך שאם אנשים יסעו לשבת בעיר אחרת, הם יסלימו באותה מתכונת בעיר הסמוכה). הרעיון הוא למצוא זמן בכל שבת בשעות הבוקר (לפני חצות), להשלים פרשה אחת או שתיים. המטרה היא שכל הציבור יזכה לשמוע את אותן פרשיות בפריסה הכי מתאימה, כנגד רוחו של כל אחד ואחד.

לגבי חשש טרחא דציבורא בהנהגה זו, אמנם בשו"ת זרע אמת חשש מאוד לטרחא דציבורא בכל זה, אבל בערוך השלחן (סי' קלה ס"ו) כתב בפירוש שאין לחוש בזה לטרחא דציבורא, ובפרט למי שהתחייב בתשלומין. ואם הדבר קשה לאדם מסוים מסיבות שעיימו, נראה שהוא יכול יהיה לסמוך על דברי מרן הגר"י בחזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' שלב), שאדם שלא מתאפשר לו להשלים הפרשיות אינו צריך להתאמץ בזה יותר מדי, כי הקריאה היא חובת ציבור.

ובלאו הכי, בתקנה שהוצעה, לרוב בני האדם אין מדובר בטרחה גדולה, ומי שהדבר קשה עליו יוכל לוותר עליה, אבל טוב שתהיה הנחיה כזו והציבור בכלל יקיים אותה. ואפילו על עיקר קריאת התורה כתב בספר סדר היום (שצינתי בהערה במאמר), שחז"ל הכירו בקושי להיות

נוכחים במשך כל קריאת התורה ולכן התירו לצאת בין גברא לגברא. אבל ברור מדבריו שמצד חובת ציבור יש לקיים את קריאת התורה באיזו מתכונת, למרות שיש שהדבר יקשה להם.

יהושע לוונטל



הערה על מאמרו של הרב עידוא אלבה "כשרות ועדיפות בקלף ובגויל [חלק א']"
(עמוד קע"ה)

בעה"י

לכבוד מערכת ירחון האוצר

אפתח בהודאה על הקובץ הנפלא, שהוא מקור נפתח לדברי תורה הפרין ורבין.

הנה, זה לא מכבר נתברר כי פירושו של רבי סעדיה מורכב מפירושי רבי יעקב אלאמשאטי, המובאים כצורתם בלשון הקודש, ומפירושים אחרים של חכמי תימן או שלו עצמו, והם המובאים בלשון ערבי. עיין במאמרו של ר"י זייבלד, שנתפרסם בקובץ מוריה (שבט תש"פ, עמ' י"ד) 'פירושי רבי יעקב אלאמשאטי על הרמב"ם הלכות שבת ועירובין', בו נתבאר הדבר יפה יפה. משכך פניתי אל כותב המאמר, לשמוע את חוות דעתו, בדבר הסתירה שנתקשינו בה בדברי רבי סעדיה.



לכבוד הגאון ר"י זייבלד שליט"א

אחרי דרך מבוא השל' והברכה, אתכבד בנטילת רשות להציג לפניו שאלתי.

בפירושו של רבי סעיד בן דוד אלעדני להלכות סת"ם (פ"א ה"ו) מופיע קטע שנראה כי סופו סותר לעיקרו.

'קלף אלף, והוא חלק העור שמול הבשר. ודוכסוסטוס, הוא אלקשט, והוא שמול השער. זו דעת הרב ז"ל. ואמר בתשובת שאלה, זהו דעת רבינו האי. ויש גאונים חולקים בדבר זה, ואומרים שהחלק הדק הנקרא דוכסוסטוס הוא ממול הבשר. וכן שמענו מהעבדנים, שהחלק שקורין אותו קשט, הוא ממול הבשר. והלכה למעשה שזה הקרוי רק, נמצא בו מקצת השיער תלוי בו. והמנהג הפשוט כמו שאמר הרב ז"ל' (נדפס בדברי חפץ י"ד, פסח תש"פ).

עין רואה, שתחילה מסייע הוא את שיטת הגאונים החולקת - על ידי מה ששמע מהעבדנים. ועל כן הוא פוסק בתורת ודאי 'הלכה למעשה' כשיטת הגאונים החולקים על הרמב"ם. ותוך כדי דיבור הוא סותר את עצמו לכאורה - באומרו כי המנהג הפשוט הוא כדעת הרמב"ם, וצ"ע.

האם יתכן לומר שעיקרו של קטע הוא ליקוט שהביא הר"ם ממישהו אחר [וכגון רבי יעקב אלאמשאטי], והר"ם הוא שהוסיף את הסיומת 'והמנהג הפשוט' - המתנגדת להאמור בעיקר הקטע בתור 'הלכה למעשה'?

תשובת הר"י זייבלד:

אין לפני קובץ זה, אך בדקתי בכתב היד.

ואכן תחילת הדברים עד "זהו דעת רבינו האי" כתוב בלשון ערבי, והיינו שהם דברי רבי סעיד. וכוונתו לתשובת הרמב"ם סי' קלט במהדור' בלאו.

משם ואילך הוא בלשון הקודש, ואינו העתקת לשון תשובת הרמב"ם, שהרי אין כזו תשובה, אלא היא העתקת דברי ר"י אלאמאשטי, וכאשר הוכחתי ביחס להעתקות שבלה"ק בחיבורו. ורי"א, כדרכו, מרשה לעצמו להביא דעות החולקות על הרמב"ם ולהכריע הלכה למעשה לא כדעתו.

ומה שנשאר הוא רק לחדש ולדחוק שהסיום "והמנהג הפשוט כמו שאמר הרב ז"ל" הוא מרבי סעיד ולא מרי"א, למרות שהוא בלה"ק, אך ההוכחה לכך היא ממה שרי"א תמיד מכנה את הרמב"ם "הגאון ז"ל" ולא "הרב ז"ל". וכנראה שכיון שהוא בא להוסיף הערה קצרה בשולי דברי רי"א כתבה בלה"ק כלשונו.

כן נראה לחומר הנושא וה' יאיר עינינו בתורתו.

ועוד הוסיף:

יש "סתירות" כאלו לעשרות ואולי למאות, נתקלתי כבר בהרבה, אגב עיסוקי בהלכות שבת. את ההוכחות למה שכתבתי פרסמתי כמדומה במאמרי במוריה האחרון, ויפורסמו בעז"ה בקרוב גם במבוא לספר "הרמב"ם ובית מדרשו - שבת".

הוספת הרב אלבה:

לענ"ד, דברי הרב זייבלד מסייעים למה שפירשתי שעד המילים "מקצת השיער תלוי בו" היא דעת אחרת, שסוברים כשיטת מעבדי העור שהדוכ' הוא השכבה השומנית הדקה.



ואכפול ברכה ושלו' לעוסקים בעמל התורה לשמה

חיים אשר ברמן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב דוד לוי

l036196043@gmail.com

הרב עמנואל מולקנדוב

e9074716@gmail.com

הרב יואל שילה

shiloel@gmail.com

הרב יוסף צברי

i0548401330@gmail.com

הרב אפרים כחלון

rabbiefraim@beezrathashem.org

הרב יעקב דוד אילן

ilanyakov@bezeqint.net

הרב איתי יצחק שנקר

s0504140802@gmail.com

הרב הראל דביר

hareldvir21@gmail.com

הרב אריה אידנסון

aryehlib@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי

esa@etrog.net.il