

בס"ד

ירחון

האוצר

תמוז ה'תש"פ

גיליון מ"ב

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 =

ה גדר זכיית הגט בקטנה ובנערה
הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

יא "אביא עליכם צרה - כדי שתשובו"
הרב שמואל ברוך גנוט

יד נטילת ידים בנגע בבעל חי טמא
מקום הנחת תפילין לאדם ששערות ראשו אינן ממלאות את הזויות שבצדדים, ואחיזת הציציות
ט ביד שמאל לאיטר
בעניין ריבוי שיחה עם האשה, והסתכלות אשה באנשים
יט הגאון רבי אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל

= אוצר אורח חיים =

כג צורת הלבישה המחייבת בציצית
הרב עמנואל מולקנדוב

לה במנהג בני תימן ליכנס בציצית לבית הקברות
הרב מתתיהו גבאי

מ חידושי הלכות וביאורים בדיני ברכת התורה - הלכה למעשה
הרב דניאל אדר

סח תפילה במניין בזמן מגפה
הרב יוסף יונה

פ הגדרת הבעלות בבית הכנסת ונכסיו
הרב מרדכי מינצר

צא ממחטות לחות למים אחרונים
הרב יצחק אהב ציון

מפתח האוצר

= אוצר יורה דעה =

שיטות חכמי פרובנס וחכמי ספרד (בתקופת הראשונים המאוחרת) בנושא הפרשת זרוע לחיים
וקיבה בחו"ל _____
הרב רועי הכהן זק

עונת הווסתות _____
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

כשרות ועדיפות בקלף ובגויל [חלק ג'] _____
הרב עידוא אלכא

האם צריך להפריש חלה מפנקייק, ומה ברכתו _____
הרב יגאל גרוס

= אוצר חושן משפט =

בגדרי שעבוד לבעל חוב _____
הרב יעקב דוד אילן

בענייני שקר וגניבת דעת המצויים _____
הרב יוסף צברי

האם להחזיר את הכסף לחברת הביטוח כשמצאתי את הדבר המאובטח שנאבד _____
הרב יהושע בן-מאיר

דיני ממונות בצל מגפת הקורונה _____
הרב בנימין יצחק-הלוי

= אוצר אבן העזר =

גדרי נתינת גט _____
הרב יאיר טבק

מפתח האוצר

= אוצר חקר ועיון =

אלישע בעל כנפים רטז
הרב ישראל איסר צבי הרצג

אם צריך לחנך קטן שלא יעבור בין ב' נשים רכג
הרב יוגב בוטה

מדת מיל רלז
הרב יואל שילה

= אוצר הספרים =

מוני המצוות רסו
הרב איתמר טעפ

הערות הקוראים רעו

הערות באוצר הגנזים - יאר יצחק רעו
סגולת גשמים היורדים בין פסח לעצרת רעז
האם מותר לנשק את חבריו או קרובו בבית הכנסת רפ
האמנם בירכו באיטליה על נר יו"ט רפא
תורת רשב"י ול"ג בעומר רפד
כשרות ועדיפות בקלף וגויל [חלק א'] רפו

כתובת המחברים למשלוח הערות רפח

בשער האוצר

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



מתני' תענית דף כו: "חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז, נשתברו הלוחות וכו', ואיתא במנחות דף צט: "אמר ריש לקיש פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה דכתיב (שמות לד, א) 'אשר שברת' - אמר לו הקב"ה למשה יישר כחך ששברת".

וביאר בזה בעיון יעקב (מנחות שם): "אפשר ע"י שבירת הלוחות גרם השכחה בישראל כדאיתא בעירובין דף נ"ד, וזה הוא קיומה שע"כ צריך לחזור על לימודו תמיד כדאיתא במפרשים". ובדרך זו, שע"י שבירת הלוחות נגרם ריבוי במצוות תלמוד תורה, ביאר באופן אחר ר' צדוק הכהן מלובלין (רסיסי לילה אות נו): "ואלמלא נשתברו לוחות לא היו שוכחים דברי תורה כידוע (עירובין נה, א) לא היה צריך לכתוב תורה שבעל פה. אבל זה גם כן מכלל יסודה שעל ידי ביטולה דעל ידי שבירת לוחות שעל ידי זה החזירו תורה שבעל פה להיות כמו תורה שבכתב שיוכל להתלבש בעולם הזה, וזה דבר גדול ויסוד התורה כי באמת עיקר התורה הוא תורה שבעל פה, כי מה שבכתב אין לאדם תפיסה בו אלא על ידי תורה שבעל פה" וכו'.

וע"כ בחודש זה שהתרחבה התורה שבעל פה ונצרכה כתיבתה, עלינו להרבות חיילים בתורה ובפרט בכתיבה, והוא נרמז בר"ת חודש תמוז = זמן מתן תורתנו, והאות ו' חסר שהוא רומז ללחות, דהלוחות ארכן ששה ורחבן ששה, ובחודש זה נשתברו וע"י כן תלמוד התורה רבה כנ"ל (ליקוטי מוה"ר ח"א סי' ריז, ע"ש). וכתב עוד ר' צדוק הכהן בפרי צדיק (ר"ח תמוז א'), שקדושת חודש תמוז מסוגלת להשגת התורה שבע"פ, ע"ש. ועי"ז יהפוך ה' את ביטולה ליסודה, ויהפך לנו ימים אלו לימים טובים בב"א.



לפנינו בס"ד הגיליון הארבעים ושנים של ירחון האוצר, ותוכן מאמריו בקצרה: באוצר הגנוזים: מאמר חדש מכת"י החשק שלמה זצ"ל - בגדר זכיית הגט בקטנה ובנערה, וג' תשובות מהג"ר אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל. באוצר אורח חיים: מאמר מחודש בענין צורת ההתעטפות בטלית, בענין מנהג יוצאי תימן להקל בכניסה לבית הקברות בציציות גלויות - ובביאור דעת הרמב"ם בזה, חידושים וביאורים בהלכות ברכות התורה, בענין שאין להתיר להתפלל במניין בשעת מגפה - וביאור דברי הרעק"א, בסוגיית הבעלות על בית הכנסת ושאר נכסי ציבור, ובענין שיעור המים הנצרך למים אחרונים - ואם אפשר ליטלם ע"י מגבונים לחים. באוצר יורה דעה: מאמר אחרון בסדרת בירור שיטות הראשונים לגבי נתינת זלו"ק לכהנים בחו"ל, בסוגית עונת הווסתות, מאמר אחרון בסדרה בענייני עיבוד הקלף והגויל, ומאמר בדין הפרשת חלה

מ'פנקייק'. באוצר חושן משפט: בביאור גדרי שעבוד לבעל חוב, בענייני שקר וגניבת דעת המצויים בשיטות המיקוח הנהוגים כיום, בשאלה אם יש להחזיר לחברת ביטוח מה ששילמו עבור חפץ שנאבד לו וכעת מצאו, ביאור שיטות הפוסקים בדין מכת מדינה והעולה מזה לעניין שכירות שהתבטלה מחמת מחלת הקורונה. באוצר אבן העזר: ביאור מהו עיקר המעשה בנתינת גט - ומבאר עפ"ז את מחלוקות הראשונים בסוגיות הגמ'. באוצר חקר ועיון: ביאור דקדוק דברי רש"י במעשה דאלישע בעל כנפים - והחילוק בין פירושיו השונים, בדין חינוך קטן שלא לעבור בין ב' נשים - והמסתעף, מאמר מקיף בשאלה באיזה מיל שיערו חז"ל והשלכותיה להלכה. ובאוצר הספרים: סקירה מעניינת על ספרי המצוות השונים - והתועלת הרבה בלימודם.



נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב יצחק אוהב ציון, הרב יוגב בוטה, הרב ישראל איסר צבי הרצג, הרב יאיר טבק, הרב איתמר טעף, הרב יוסף יונה והרב מרדכי מינצר. יישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

גדר זכיית הגט בקטנה ובנערה ♦ מאמרי הגרא"י וועסטהיים

הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

אב"ד בראדי, בעל חטק שלמה ועוד

גדר זכיית הגט בקטנה ובנערה*

[שור"ע אה"ע קמא, ד]: "המקדש קטנה ע"י אביה, וגרשה כשהיא קטנה (בעודה ארוסה ואביה חי), אביה מקבל גיטה ולא היא, שלא מדעתו]. וי"א שהיא יכולה לקבל גיטה (כו)". הנה זה דעת התוספ[ו]ת (גיטין סד, א ד"ה נערה)*, והרמב"ן (קידושין מג, ב) הקשה עליהם ועיין מ"ש לעיל ליישבו. ועוד הבאתי בחידושי מילדותי, מה שהריטב"א (קידושין, שם) הקשה עליהם מן התוספתא (קידושין ד, ט), דקתני שם, אם אמר האב נתגרשה בתי, אין הקטנות בכלל. גרשתי בתי, הקטנות בכלל כו', ומזה מוכיח דקטנה הוי אביה ולא היא, ומזה יהיה מוכח דאף רשות לא מהני לקטנה ובשום ענין אין לה יד במקום אביה.



קבלת הגט בבת משום שליחות או משום סילוק כח האב

אך באמת אין מזה ראייה, לא מבעיא לפי שיטת הרמב"ן וסייעתו, דמה דמהני בנערה היינו מכח דהתורה ירדה לסוף דעתו דאב דניחא ליה שתהיה הנערה שלוחו ובמקום אבי' קאי, וא"כ אם בנערה הוי כן, מכ"ש בקטנה להסוכרים דהיא או אביה, היינו ג"כ מכח שליחות של האב, ולפ"ז אף אם היא קבלה הגט לא נחשב המעשה שלה רק של אביה, דמעשה השליח כמעשה המשלח וכאלו עשאו הוא, וא"כ גם בזה לא יפול לשון נתגרשה דמשמע ממילא שלא על ידו, דהרי אם היא קבלה הגט ג"כ הוי מעשיו וא"כ לא שייך בזה לשון נתגרשה. רק בנערה משכחת לה אם עצמו (-האב) סילק כחו ממנה, או בתורת סילוק שפיר מהני אם סילק עצמו כחו ממנה שפיר יש לה כח עצמה לעשות כרצונה, ונופל בו לשון נתגרשה, אך זה בנערה דיש לה יד בכל דבר, רק דהאב האב מגרע כחה מ[שום ה]כח שיש להאב, ולכך היכי דהאב מסלק כחו יש לה כח עצמה מצדה. אבל בקטנה י"ל להיפוך, כיון דבכל דוכתא אין לה יד בשום דבר, א"כ מה דבגט יש יד כשאינן לה אב, היינו רק מכח דאם לא יהא כן אין לה תקנה להתגרש, לכך נתנה התורה זכות זה לבעל כמו שנתנה לו זכות לגרשה שלא מדעתה (גיטין סה, א ועוד), אף דבכל דבר בעינן רצונה, כן זכתה לו זכות זה אף דבעלמא אין לה יד, כאן כיון דלא יהי' אפשר לו לגרשה בענין אחר נתנה לו התורה כח להיות לה יד להתגרש ממנו, בזה כשא"א בע"א (-כשאי אפשר

* מכת"י רבינו זצ"ל. מתוך חיבורו עץ הגפן (כת"י) - הגהות על שו"ע אבן העזר. עותק מהם בבית הספרים הלאומי. מאוצרותיו של אבינו, הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל - עורך ספר הזכרון עדות ליוסף, לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד - מתלמידי ישיבת כנסת ישראל - חברון.

זכינו לפרסם מכת"י רבינו זה (בירחון האוצר גליון מ'), מאמר בענין עומד בצד החצר בגירושיו בתו. וכעת מתפרסמים חידו"ת אלו לראשונה במסגרת ירחון האוצר, לע"נ הני תרי רעים האהובים ת.נ.צ.ב.ה.

פיענוח כתב היד, עריכתו וחלוקתו לקטעים נעשו בסיועו הגדול של הרה"ג מאיר לנדי שליט"א עבור מערכת ספר הזכרון. יש המשך לחידושי רבינו הללו, ועוד חזון למועד לפרסמם בעז"ה. דוד לוי.

(א. א.ה. ראה עוד בביאור הגר"א (שם) שציין את השיטות השונות.

בענין אחר) שאין לה אב. אבל אם יש לה אב, כיון שאפשר הוא לגרשה ע"י האב שוב הדרין לכלל דגרושין שוה לכל דבר ואין לקטנה יד מצדה, ולא דהאב מגרע כח ידה, רק ממילא כיון דא"צ ליד שלה דינה כמו בכל דבר ולכך שוב לא מהני סילוק שלו אם מסלק ידו ממנה, דסוף סוף אין לה יד כמו בכל התורה דאין לה יד, כיון שאפשר הוא לגרשה ע"י האב.

וזה החילוק בין נערה לקטנה, דבנערה מצד עצמה יש לה יד רק דהאב מגרע ידה לכך מהני סילוק, אבל בקטנה בכל דוכתא אין לה יד, רק בגט היכי דא"א בע"א נתנה לה התורה יד, אבל כל שיש לה אב דאפשר בע"א אין לה יד בעצמה ולא מהני סילוק של האב, רק אם עושה אותה שליח מהני דאז נחשבת כידו, כיון דעכ"פ באין לה אב - יש לה יד, נחשבת שייך בגויה ויש לה שליחות להיות במקום האב ולא מצד עצמה.

ולכך א"ש, דבאומר נתגרשה א"א לפרש בקטנה, דממ"נ אם הוי בסתמא כיון דהוי מטעם שליחות דהתורה ירדה לסוף דעתו דניחא לי' שתהי' שלוחו, ומכ"ש אם עשאה שליח בפירוש, א"כ היינו מעשיו ממש כאלו הוא גרשה ולא שייך לשון נתגרשה, ואם סילק כחו ממנה בתורת סילוק לא מהני כלל בקטנה כנ"ל. אבל בנערה שפיר אפשר לפרש נתגרשה, באופן שהוא סילק כחו ממנה יהי' לה כח (מצד) עצמה ושייך לשון נתגרשה, וא"ש, כן הי' נראה לומר.

אך באמת זה דוחק, אף דמדינא נחשב כמעשיו, מ"מ בלשון בני אדם יפול בו שיאמר עלי' נתגרשה אם הוא לא קיבל הגט, רק היכא איירי בסתמא שלא עשאה שליח, ונהי שהתורה ירדה לסוף דעתו דניחא לי' בכך, מ"מ בלשון בני אדם יפול בו לומר לשון נתגרשה (ועיין מ"ש לקמן להחזיק תירוץ זה), מיהו לא נמנעתי לכתוב דבר זה, דגוף הסברא הנ"ל נכונה לחלק בין קטנה לנערה לענין סילוק.



יישוב נוסף על קושיית הריטב"א - דמוכח באמירת האב שהקידושין והגירושין

נעשו על ידה

ומה שהקשה על התוס' - הריטב"א כנ"ל, נראה דא"ש (-דאתי שפיר), דהנה הריטב"א (שם) (והבאתיו בחדושי מכבר) הקשה, דאיך האב נאמן לומר נתגרשה (תוספתא, שם), הלא אין האב נאמן על כך. ותירץ, דמיירי שלא נודע כלל שנתקדשה רק ע"פ (-על פיו), יע"ש. וא"כ לפ"ז א"ש, דודאי אם הי' אומר בשני דבורים שהוא קדשה ונתגרשה, אז אף בנתגרשה הוו הקטנות בכלל, אך מיירי שלא הזכיר לשון קדושין כלל, רק שבלשון נתגרשה עצמו כולל שניהם, שאומר שנעשה בה מעשה גרושין והיינו בע"כ ע"י קדושין, ולפ"ז לשון זה משמע שהקדושין והגרושין שניהם היו על ידה, דאם הי' החילוק ביניהם שהקדושין על ידו והגרושין על ידה, (הוי) [היה] מחלק ביניהם ולא הוי אומרו בחד לשון 'נתגרשה', רק הי' אומר קדשתי' ונתגרשה, דאז הוי משמע שזה הוי על ידו, וזה על ידה. ומדאמר לשון נתגרשה, משמע שכל הענין נעשה ממילא, וא"כ בקטנה לא משכחת לה קדושין על ידה, דבשלמא בנערה משכחת לה דהאב עשאה שליח ונעשה כנתן לה רשות להתקדש בעצמה, אבל בקטנה י"ל דס"ל להתוס' כדעת הסוברים דצאי וקבלי קדושין (קידושין יט, א) לא מהני רק לריב"י ולא לרבנן, ולכך להלכתא לא מהני צאי

וקבל. או אף אם מהני י"ל דהוי רק מטעם כאומר תן לכלב שלי (ראה קידושין ח, ב), וא"כ סוף סוף הוי הוא המקדש ולא היא, ולא שייך בה לשון נתקדשה, ולכך בלשון נתגרשה כיון שלא נודע עד הנה כלל אם נתקדשה, הוי כאומר נתקדשה ונתגרשה אין הקטנה בכלל מכח הקדושין, אבל באומר גרשתי את בתי אז משמע שהוא קדשה וגרשה, זה שפיר משכחת לה אף בקטנה, כנלפענ"ד ליישב דברי התוספ[ו]ת שלא יהיו תמוהין בזה.



יישוב שיטת רש"י דאף קטנה מתגרשת במקום שהגט נכתב על שם האב

והנה בלשון הגט איך יהי נכתב בקטנה המתגרשת רבו בזה הדעות, ולכאורה הי' נראה דס"ל לשיטת רש"י והרי"ף דכותבין הנוסח בלשון האב. ובוזה הוי א"ש מה שהקשו התוספ[ו]ת (קידושין מג, ב ד"ה תנן. גיטין סד, ב ד"ה נערה) עליהם דס"ל דנערה ולא קטנה, ואיך יפרשו המשנה (גיטין סה, א הובאה בגמ' קידושין מד, ב) דקטנה שאמרה [התקבל לי גיטי] אינו גט עד שיגיע לידה, וס"ד דמיירי ביש לה אב². ולפמ"ש אתי שפיר, דס"ל לרש"י דודאי אם נכתב בגט לשון האב שהוא המתגרש, בזה ודאי לכ"ע מהני בין נערה, בין קטנה, דבוזה כ"ע מודים לסברת הרמב"ן דהתורה ירדה לסוף דעתו דניחא לי' לאב שתהי' שלוחו, ובוזה לא שייך כלל סברת ר' יהודה דאין ב' ידים זוכ[ו]ת כאחת, דלאו בתורת יד היא באה לזכות, רק בכח האב ושלוחו כמותו והוי רק כיד שלו, ולכך באמת נכתב בלשון האב אף שהיא המקבלת, כמו בשליח דעלמא שמ"מ נכתב על שם האשה, כן ה"נ ובהא כ"ע מודים, רק דרבנן ור' יהודה פליגי באם נכתב הגט על שם הבת, בהא א"א לה לבא בכח שליחות אבי' כיון שלא נכתב על שמו, רק צריכה לבא בכח עצמה, זה ס"ל לרבנן דגם זה מהני דגם לה יש יד, ור' יהודה ס"ל דאין לה יד מ[ע]צמה, ובוזה שפיר ס"ל דנערה ולא קטנה, דקטנה אין לה יד במקום אבי'.

ויש להסביר הדבר יותר לפי הסברא שכתבנו לעיל דסילוק מהני בנערה ולא בקטנה, ולכך כמו שכתב הרמב"ן (שם מג, ב) דהתורה ירדה לסוף דעת האב דניחא לי' שתהי' שלוחו. ה"ה נמי שיש אומדנא דניחא לי' להסתלק באופן המועיל להיות מועיל מעשי', דמה לי זה או זה, אם ניחא לי' לגמור המעשה על ידה - מה חילוק יש אם תכוין בתורת שליחות או לאו, כן ירדה התורה לסוף דעתו דניחא לי' אם יועיל שתהי' שלוחו תהי' בדין שליח, ואם יועיל בתורת סילוק יהי' בדין סילוק, ולכך אם נכתב בלשון האב מהני מדין שליח לכ"ע. ואם נכתב בלשונה, אם היא נערה אז ס"ל לרבנן דאם אינו מועיל בתורת שליחות, מועיל בתורת סילוק וניחא לי' שיהי' ידו מסולקת ממנה, ובוזה ס"ל לר' יהודה דאין שתי ידים זוכ[ו]ת כאחת (גיטין סד, ב) ולא מהני בדין סילוק.

(ב). ז"ל התוס' בקידושין (שם): "ומיהו קשה, דלקמן בשמעתין קאמר קטנה שאמרה התקבל לי גיטי אינו גט עד שיגיע גיטה לידה, משמע אבל כשהגיע גט לידה מגורשת, ואף על גב דמוקי כשאין לה אב, היינו משום דקשיא ליה דיוקא דהא נערה ה"ו גט, אבל מ"מ מתחלה הוה ס"ד דמיירי בשיש לה אב ואפ"ה משמע כשיגיע גט לידה מגורשת, ש"מ קטנה יש לה יד לקבל גיטה".

(ג). ז"ל הרמב"ן: "אבל בנערה כיון שיש לה דעת, ירדה תורה לסוף דעתו של אב שהוא רוצה שתכניס עצמה לרשותו, ודבר זה צריך תלמוד".

ובזה ס"ל לרש"י דקטנה ודאי לא מהני בדין סילוק כיון דאין לה יד בשום דבר כנ"ל, ולכך ס"ל דקטנה - אבי' ולא היא, ולא מהני אם נכתב בלשון עצמה, אבל משנה דהתקבל (גיטין סה, א) מיירי שבלשון האב נכתב, וזה מהני לכ"ע אף בקטנה וא"ש".



נערה המתגרשת יש לה שיתוף עם אביה

ואין להקשות, דאי מיירי בלשון האב מה פריך הש"ס (קידושין מה, ב) הא נערה ה"ז גט, דלמא הא דקבעי אם נערה מצי משוי שליח קאי על המשנה דמיירי שנכתב הגט בלשון עצמה, אז היכי שהיא באה בכחה י"ל דאין בכחה לעשות שליח במקום האב, אבל היכי דנכתב בלשון האב והיא באה בשליחות אבי' י"ל דבכח אבי' שפיר מצי משוי שליח אחר, ומה קושיא.

אך נראה דא"ש, דהנה קיי"ל (שו"ע אה"ע קמא, מג), דאין שליח קבלה עושה שליח דמילי נינהו ולא מימסרי לשליח, אך בנערה הבאה בשליחות אבי' אם מצי משוי שליח או לא, זה יהי' תלוי באם סילק האב כחו ממנה יש לה כח לעשות שליח, א"כ היא עדיפא משליח דעלמא שאינו בעל דבר כלל ואין לו רק כח המשלח, בזה הוי מילי ולא זכה להיות מצי משוי שליח ואין זה בכחו, אבל היכא דיש לה כח עצמה ג"כ וכחה פתיך בי', שהרי אם סילק אבי' ידו ממנה נחשבת היא בע"ד להתגרש בקבלתה ולהיות עושיית שליח במקומה וא"כ נחשבת כשותף בדבר וכשותפת עם אבי', לכך אם האב עשאה שליח לא נחשב כאלו מסר לה מילי כיון שיש לה זכי' בגוף הענין, לכך מצי היא משוי שליח במקום אבי' דלא נחשב כאן מילי לא ממסרי לשליח. אך זה אם בסילק אב כחו יש לה כח עצמה לעשות שליח, לכך אף במקום אבי' מצי משוי שליח ועדיף משליח דעלמא, אבל אם גם בסילק ידו ממנה אין לה כח לעשות שליח כלל וא"כ כל עיקר מה שיש לה כאן כח לעשות שליח הוי בכח אבי' שעשאה שליח, בזה דומית רק כשאר שליח דעלמא, ואין שליח עושה שליח, דמילי נינהו, ולכך פריך שפיר מדחזינן דהא נערה ה"ז גט, מוכח דאם סילק האב כחו יש לה כח לעשות שליח, לכך אף במקום האב מצי משוי שליח ולא הוי מילי, דבלא"ה הוי מילי, וא"ש ודו"ק היטב.



הוכחה דיש לכתוב את הגט על שם האב

וכן מוכח לכאורה דאף בנערה המתגרשת ע"י עצמה צריך לכתוב נוכח האב, דאם נוכח עצמה קשה מאי קאמרי (שם) כחצר אבי' דמיא ומצי משוי שליח, או כיד אבי' דמיא ולא מצי משוי שליח, ולמה קאמר נ"מ לשליח, דהוי ענין מבחוזן ולא בענין גוף הגט, דודאי אי נימא כחצר אבי' דמיא ודאי דצריך לכתוב נוכח האב כמו בחצרו ואין ספק בדבר, ואם נימא דאם הוי כידו מותר לכתוב נוכח דידה, וא"כ הו"ל לומר הך נ"מ בדין גוף הגט הנצרך תמיד, ולמה אמר נ"מ אחרת, אלא ודאי מוכח דאף לפי האמת דכיד אבי' דמיא כותבין הגט לנוכח האב דוקא.

(ד). א.ה. לכאורה דברי רבינו צ"ב, דהלא כתב הרמב"ן (שם) דבקטנה לא מהני שליחות וז"ל: "מעשה קטנה שאינה בתורת שליחות, אביה ולא היא, שאין לקטנה שיש לה אב יד לשום דבר בין להכניס עצמה לרשות אביה בין להפקיע". ויתכן, דכוונת רבינו ליישב בסברת הרמב"ן את שיטת רש"י, ולרש"י יהני גירושי קטנה ע"י עצמה, כאשר נכתב על שם האב.

והנה, לטעם הרמב"ן דמכח שליחות היא א"ש. אבל אי נימא דהוי מטעם סילוק, או דבלא"ה יש לה כח ממש משלה, דגם לה נתנה התורה כח כמו לאב, בזה שפיר קשה דא"כ נצטרך לכתוב בלשון נוכח האשה, ולמה לא קאמר הק"מ, וצ"ע.



היאך מהני גירושי נערה מכח אומדנא

אך הנה גם לדעת הרמב"ן דס"ל דהטעם מכח שליחות קשה, לפמ"ש הרשב"א בנדרים (לו, ב) גבי התורם משלו על של חברו, כתב להקשות, דהרי שליחות לא תלוי מידי בניחותא ולא ניחותא, רק צריך דעת דוקא כדדרשינן (ב"מ כב, א) מה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם, ומשמע דבעינן שליחות מדעת דוקא. ותירץ, כי בעינן שליחות דוקא בתורם משל חברו (-בעל הפירות), אבל בתורם משלו (-עצמו) א"צ שליחות ממש, ייע"ש, והובא דבריו בקצה"ח כמה פעמים (רמג, ח). וא"כ קשה הכא, למה יועיל בנערה מה דאמרינן דהתורה ירדה לסוף דעתו דניחא לי' לאב שתהי' שלוחו, הלא בזה בעינן שליחות ממש ובעינן לדעת דוקא, ומה מהני דיש אומדנא דניחא לי', הלא שליחות לאו בניחותא ולא ניחותא תליא.

אך נראה דא"ש, דע"כ לא בעינן שליחות מדעת רק בדבר שבעינן דעת המשלח, ובלי דעתו לא מהני, לכך בעינן גם בזה דעתו, דיעשה השליח מדעת ולא מהני בניחותא. אבל בגרושין שאין תלוי בדעתו ואף בע"כ הוי גט, א"כ גם בשליחות לא בעינן דעת ממש, ונהי דלהיות שלוחו בע"כ לא מצי, מ"מ שוב דא בניחותא לבד ולא בעינן דעת ממש, כיון דגוף הענין לא בעינן דעת. וזה נראה כוונת הש"ס עצמו במה דמחלק ר"י בין קדושין לגרושין (קידושין מג, ב), דמתחלה קאמר מכח דקדושין דמפקעת עצמה מרשות אבי', [אביה] ולא היא. [אף דהוה] מזכה משלה על של חברו. ואף דגוף הקדושין הוא זכות, דהרי זוכה בכסף הקדושין, [ו]גם כל אב ניחא לי' בנשואי בתו וכמ"ש הר"ן (קידושין יח, ב מדפה"ר) בסוגיא דחיישינן שמא נתרצה האב (שם מד, ב), דזכות (אבי') הוי לאב בנשואי בתו, וא"כ למה לא נימא ג"כ בסתמא דניחא לי' בכך כמו בקדושין.

אך לדרכינו א"ש, דקדושין אף דהוי לו זכות, מ"מ כיון שעד הנה היתה ברשותו שלו ועכשיו ע"י (גרושין) [קדושין] יוצאת מרשותו, א"כ הוי כתורם משלו על שלו, ומשלו עצמו הוא נהנה, שמה שמקבל הכסף הוא ע"י שבזה יוצאת מרשותו [ו]הוא כנגד שכרו משלו, והוי משלו על שלו, ואף דניחא לי' לא תליא מידי בניחותא רק צריך דעת. אבל (בקדושין) [בגרושין] שלא היתה ברשותו ועכשיו מכנסת עצמה לרשותו, הוי משלו על של חברו, ומשלו על של חברו א"צ דעת, לכך הוי שלוחו. ואח"כ קאמר, קדושין דמדעתו, וכיון דהוי מדעתו בעינן דעת גם גבי שליחות, אבל בגרושין דהוי בע"כ לא בעינן דעתו בשליחות ג"כ, וא"ש.



(ה). א.ה. ראה ביאורו של האחייעזר (ח"ב לו, ד) בדברי הרשב"א.

ביאור פלוגתת ר"י ור"ל – האם סגי בניחותא או דבעינן דעת לשליחות

ובזה תליא פלוגתא דר"י ור"ל (שם), [דר"ל] (ד"ס"ל) [ד]גם בקדושין פליגי, ס"ל דלרבנן א"צ דעת גבי שליחות כלל, ואינו מחלק בין קדושין לגרושין, רק ס"ל דרבנן ס"ל דלא בעינן דעת גבי שליחות, רק תליא מידי בניחותא ולא ניחותא, ולא דרש מה אתם לדעתכם אף שלו[ח]כם לדעתכם. ור"י ס"ל דאף לרבנן בעינן בשליחות דעת, וקדושין שאני כנ"ל.

ובהכי א"ש לשנא דש"ס (שם מד, א) דקאמר: ובשליחות סבר לה כר' יהודא, דנתקשו הכל מהלשון ובשליחות לכאן. ולפמ"ש א"ש, דר"ל ס"ל דזה הוי פלוגתא דרבנן ור"י, דרבנן ס"ל דלא בעינן בכל השליחות דעת ממש, רק תליא בניחותא ולא ניחותא, לכך ס"ל דאבי' או היא, דהתורה ירדה לסוף דעתו דניחא לי'. ור"י ס"ל דהן אמת דמסתמא ניחא לי', דבדעת האב לא שייך בזה מחלוקת והכל מודים באומדנא זו, רק דהוא ס"ל דשליחות בלי דעת לא מהני, ולא תליא בניחותא ולא ניחותא, ולכך לא הוי הנערה כמותה, ולכך אמר שפיר ובשליחות סבר לה כר"י דבעינן דעת וכאן ליכא דעת ממש, וא"ש ודוק.



הוכחה דלא כשיטת הרמב"ן

אך הנה לעיל בדברינו כתבנו דזה עצמו הוי ספיקו של הש"ס (שם מד, ב) אם כחצר אבי' דמיא, או כיד אבי' דמיא, דהיינו האיבעיא אם יש לה דין שליח כמו חצר, או כיד ממש, ייע"ש. ולפי מה דמסיק כיד אבי' היא, לא הוי מטעם שליחות, ייע"ש. ואין לדחות רא' זו דכוונת הש"ס לספק אם יש לה דין חצר, או דין שליח, ושאני דין שליח מדין חצר, ולשליח קרא יד אבי', דיד השליח כיד המשלח. אך דאם הוי כן הוי הש"ס מפרש אם כחצר אבי', או כשליח אבי' דמיא, ולא הוי ק[ו]ראו יד אבי', ובפרט לפי משמעות הש"ס בפ"ק דב"מ (י, א) דקאמר שאני פועל דידו כיד בעה"ב, משמע דעדיפא משליח, וא"כ לפי מה דמסיק דכיד אבי' היא - עדיפא משליח, ובע"כ לא הוי מטעמא שכתב הרמב"ן, רק מטעם דיש לה יד עצמה וכמ"ש שם לעיל, או מטעם סילוק וכמ"ש לעיל, ודוק.



(ו). נציע כאן את סוגיית הגמ' (מד, א): "תנן: האיש מקדש את בתו כשהיא נערה, בו ובשלוcho; בו ובשלוcho אין, בה ובשלוcho לא, תיובתא דר"ל. אמר לך ר"ל: הא נמי רבי יהודה היא. ומי מצית מוקמת לה כרבי יהודה? והקתני סיפא: האומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו, ואמרינן: מאן תנא התקדשי התקדשי? ואמר רבה: ר"ש היא, דאמר: עד שיאמר שבעה לכל אחד ואחד. וכי תימא כולה ר' יהודה, ובפרטי סבר לה כר"ש, ומי סבר לה? וכו', אלא כולה ר' שמעון היא, ובשליחות סבר לה כרבי יהודה".

הרב שמואל ברוך גנוט

"אביא עליכם צרה – כדי שתשובו"

נקודה למחשבה

שמעתי פעם משפט נכון. כשאדם מסתכל על השואה הנוראה, בה נרצחו למעלה מ-6,000,000 יהודים הי"ד, הרי קשה לתפוס בשכל האנושי את גודל הטרגדיה. שש מליון הוא מספר למעלה מתפיסתנו.

לשם כך צריך להתמקד בסיפור אנושי אחד, לשמוע או לקרוא אותו מתחילה ועד סוף, לצעוד עם אותו יהודי בגטאות, במחנות ההשמדה, במכסת היסורים הנוראה, בעבודות הכפייה ובעינויים, עד הסוף המר, ומשם להמשיך לקורותיו האימים של היהודי הבא.

נכון לכתבת השורות, נפטרו ממגיפת הקורונה כ-305 אנשים ונשים בארצנו הקדושה וכ-470,000 איש ברחבי העולם, ביניהם מאות יהודים בארה"ב ובאירופה. אני מכיר יהודי אחד מנפטרי המחלה הארורה, הגאון רבי אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל.

את שמו של הגרא"י זצ"ל שמעתי בתחילה, כמו כולם, מחותמת ההכשר של 'איגוד הרבנים' שבראשו עמד, או כלשון העם: 'מנשסתר', המתנוססת על מאות מוצרים. לימים פנה אלי רבי אהרן חסקל, מומחה כשרות הנע ונד מארץ לארץ ומפקח על מפעלי ענק והציע לי: "לר' אשר יש אלפי נושאים הלכתיים ותורניים שכתב במרוצת השנים, מ'שטיקלאך תורה' ועד מאות 'תשובות' בנושאי שחיטה וכשרות. הוא טס ממקום למקום בעולם, ממפעל למפעל, ואין לו זמן לסדר את כתביו. צריך מישהו שייקח על עצמו את המשימה. אתה הרי עורך תורני. אתה מוכן?".

קיבלתי עשרות 'תיקיות' עם אלפי עמודים, נושאים בכל חלקי השולחן ערוך, תשובות באורח חיים, ויורה דעה, חושן משפט ואבן העזר. קונטרסים על ענייני תפילה, קדיש וקדושה, הלכות יו"ד ח"ב עם פסקי הלכות רבים ממורו ורבו, בעל המנחת יצחק וצוק"ל (שכיהן בשעתו כראש כולל הרבנים במאנצ'עסטר, בו למד הגרא"י וועסטהיים והוסמך לרבנות ע"י המנחת יצחק וצוק"ל), רשימות הערות והארות על חמשה חומשי תורה, חידושי סוגיות וקבצי שיחות ודרשות שנשא בבתי מדרשו במאנצ'עסטר. ערכתי במשך כמה שנים את כתביו, כשבכל שאלה ותהייה, אני מפנה אליו את הדברים והוא משיב לי, דן ומפלפל, מכריע ופושט ספיקות.

לפעמים, כשהגרא"י זצ"ל הגיע לארץ, ישבנו לפגישה פנים אל פנים, כדי ללבן את השאלות שהתעוררו. בצום י"ז בתמוז אחד, לפני מספר שנים, התיישבנו לפגישה משעות הבוקר ועד כשעה לפני שקיעת החמה, אז פרשנו לתפילת מנחה. הרב וועסטהיים ישב רגוע ושלם, כמיטב הנינוחות האופיינית והמלבבת שלו. ישבתי מול מחשב נייד וגם הוא ישב מול מחשבו הנייד וכך עברנו 'תשובה' אחר 'תשובה', כשאני שואל על כל המקומות לבידור שסימנתי מראש. "יש ש"ך נגד זה", אני אומר לו והוא משיב: "אתה מתכוין לש"ך סימן י"ב סעיף קטן ד"? אבל הפרי מגדים מסביר שם ש..."

כך התנהלה השיחה בת 8 השעות. כשהגרא"י מציין בעל פה סעיפים קטנים של פרי מגדים מכל סימני יורה דעה, ש"ך וט"ז ופתחי תשובה, והכל בחיך גדול ומלבב, כשהפגישה נקטעת עשרות פעמים, בשיחות עם משגיחי כשרות מכל רחבי העולם. הוא ענה בלשון הקודש, אידיש, אנגלית, צרפתית וקצת גרמנית. לא הבנתי את השיחות הללו, אך ניכר היה שהוא משיב בהחלטיות ובחדות, בנעימות וברגישות, ומיד שב ל'תשובות' שלו...

במרוצת השנים התכתבתי איתו עשרות פעמים בנושאים הלכתיים רבים, רובם בענייני כשרות, כשתמיד הוא משיב בסברא ישרה ובשום שכל, בצירוף המון ידע מקצועי מקיף. בעבר עסקתי בשאלה מעניינת. אברך יר"ש יקר המשמש כמשגיח כשרות, שחפץ להשתלם בייננות, להכרת טעמי היינות הזונים, טיבם וטבעם. ונפשו בשאלתו האם מותר לו לטעום יין כשר מכוסות שמגישים לו מחללי שבת בפרהסיא. והטעימה נעשית ע"י נגיעה בלשון, או מעט גירגור בפה (כמו שמגררים בפה את משחת השיניים, מלחי אל לחי, כדבריו), ובסופו פולט הוא את היין החוצה מפיו. דנתי בנושא בהרחבה ושוחחתי על כך עם כמה וכמה תלמידי חכמים מופלגים ולא הגענו לכלל הכרעה. אז העברתי את השאלה להגרא"י וועסטהיים זצ"ל, ששהה אז בסין הרחוקה. הוא פשוט הצביע על רמ"א מפורש בסימן קכ"ד וש"ך מפורש בסימן קכ"ה, והשאלה נפתרה...

ולנקודה עדינה נוספת: עורכים תורניים העורכים ספרים למכוני ספרים מסודרים, מקבלים את משכורתם בקביעות, ביום קבוע בימי החודש. אך עורכים העורכים ספרים לאנשים פרטיים, מכירים, לצערם, את תופעת ה'לך-ושוב'. וגם כשמשלמים, הם מקבלים צ'קים דחויים לעוד חודשים...

יש יהודי מבוגר מבית וגן בירושלים, כשבכל ראש חודש היה מגיע לביתו, משלם ומקבל חשבונית, עד שהסברתי לו שאין צורך שיהודי במרומי גילו יטרח ויגיע עד אלעד ברכבו כדי לשלם. ניתן להעביר 'העברה בנקאית' חוקית ומסודרת בשיחת טלפון או לחיצת כפתור...

כך גם נהג הגרא"י וועסטהיים זצ"ל. כשקיבל הודעה על מספר שעות העריכה, לא משנה היכן שהה באותו רגע, בסינגפור או בסין, במפעל בדרום אמריקה או ביקב בספרד, ההעברה הייתה מתבצעת מיד, כדי לקיים מצוות עשה של 'ביומו תתן שכרו', בצירוף מחמאות ומילים מלבבות. אחד האנשים העוסקים ביותר בתבל, מצא תמיד זמן להנעים, לפרגן ולהאזיב שם שמים.

הגרא"י זצ"ל נפטר בשיא פריחתו, ללא שזכה לראות את ספריו יוצאים לאור עולם. נגיף הקורונה היה שליח ההשגחה, ללא מחלות רקע מסוככות או גיל מבוגר יחסית. והנה דוגמה אחת, מיני מאות, של תוצאות המחלה הנוראה שהקב"ה הביא בפתע פתאום, כשכמעט לכל אחד מאיתנו ישנו מכר, קרוב או ידיד, שלקה, לא עלינו, בווירוס הקטלני.

"בעוון עיני הדין ועיוות הדין וקלקול הדין וביטול תורה חרב וביזה רבה, ודבר ובצורת בא... בעוון שבועת שוא ושבועת שקר וחילול השם וחילול שבת - חיה רעה רבה, ובהמה כלה, ובני אדם מתמעטין, והדרכים משתוממין... בעוון נבלות פה צרות רבות, וגזירות קשות מתחדשות, ובחורי שונאי ישראל מתים, יתומים ואלמנות צועקים ואינן נעניין". זאת היא גמרא

ערוכה במסכת שבת (לג, א-ב), כאשר רשב"י זיע"א תולה את רוב המחלות והאסונות בעוון ביטול תורה. ואנחנו?

אנחנו קצת התרגלנו לקורונה.

הווי שלם של הומור ובדיחות טפלות אופף אותנו, ויכוחים שכונתיים על זמני תפילות המרפסות ועיסוק בחדשות השעה. חושינו התקדו למול רשימת הנפטרים המטפסת ועולה, ואם הנתונים משוייכים ל'עקומה הנורמלית', כמו נפטרים ישישים או בעלי 'מחלות רקע קודמות', יש מאיתנו שנגרעים. "וְהָיָה בְּשִׁמְעוֹ אֶת דְּבָרֵי הָאֱלֹהִים הַזֹּאת וְהִתְבָּרַךְ בְּלִבּוֹ לֵאמֹר שְׁלוֹם יְהוָה לִי כִּי בִשְׁרֹת לִבִּי אֵלֶּךְ".

והרמב"ם פוסק קובע לנו, הלכה למעשה: "מצות עשה מהתורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הצבור". והוא ממשיך ומזהיר אותנו: "אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקריית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות".



הגאון רבי אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל*

גאב"ד בר"ץ איגוד הרבנים מנשטער

נטילת ידיים בנגע בבעל חי טמא

אדר ה'תשכ"ע לכה"ע

כתב בשו"ע הרב (סי' צ"ז ס"ג): אם כנה עוקצתו ימשמש בבגדיו להסירה שלא תתבטל כוונתו אבל לא יסירנה בידו אפילו היא במקום שאין שם מלמולי זיעה (שארין צריך נטילת ידיים לתפלה כמו שאין צריך אם נגע בשאר בעלי חיים טמאים) מכל מקום מאוסה היא וגנאי הוא אפילו אם יראנה אדם ק"ו כשעומד בתפלה לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

אבל שלא בשעת תפלת י"ח יכול ליטול כנה ולזרקה בבית הכנסת כמו שמותר לרוק בבית הכנסת, עכ"ל. והוא מדברי הלבוש שם, וכ"נ מדברי הרמ"א סוס"ג.

והמשנ"ב (שם ס"ק י"ב) הקשה מסי' ד' סי"ח דמבואר שם דצריך ליטול ידיו בנגע בכנה משום רוח רעה, הרי דאפילו שלא בשעת תפלה יש ליטול ידיו, וכ' שם בשעה"צ אות י"ד דבאר שם ומאמר ופמ"ג ס"ל ג"כ הכי, וכן משמע מד' הגר"א סי' ד' סי"ח אות כ"ז ד"ה והנוגע בכינה, ודלא כהלבוש והגר"ז.

והנה מש"כ במשנ"ב שבנגע בכנה צריך ליטול ידיו במים משום רוח רעה. יש לעיין בזה, שהרי בסי' ד' בשע"ת (אות י"ב) הביא ד' המחזיק ברכה דכמה דברים המוזכרים בסעיף זה אין חיוב נטילה משום רוח רעה, אלא משום טינוף, ונראה ממש"כ השע"ת לענין פרעוש דאין צריך נט"י כי אם נקיון במידי דמנקה מכיון שאינו בא מזיעת האדם, דטעם הצורך בנט"י בנגע בכנה הוא משום דבא מזיעת האדם, וי"ל דהוי משום נקיות ולא משום רוח רעה, ויש לעיין עוד בזה. אבל מ"מ מבואר מדברי כל הפוסקים דבנוגע בשער בע"ח טמא אין חיוב נטילת ידיים במים, ונראה דגם א"צ נטילה משום נקיות, דלא איתמר אלא בפרעוש.

ולענ"ד נ' קצת ראי' לזה ממה דקיי"ל (או"ח סי' צ"ד ס"ד) דהרוכב על החמור יכול להתפלל בלי לרדת מהחמור, והרי כמעט א"א להתפלל מבלי שיגע בחמור, ועכ"פ הו"ל להפוסקים להזהיר שלא יגע, וזה בודאי יבטל כוונתו בתפילתו, והלא כל הטעם שלא ירד מהחמור הוא שלא יטרד במחשבתו, ואם צריך לזהר שלא ליגע בחמורו אין לך טירדא גדולה מזו, (ובפרט אם נט"י אחר נגיעה בכינה הוא משום נקיות ולא משום רוח רעה, שא"א להתפלל בלא נקיות). א"ו מוכח דאין שום חשש בזה ואפילו לתפילה או שאר דבר שבקדושה אין צריך ליטול ידיו, וגם לא לקנח.

ואמנם ביפה ללב (ח"א אות כד) כתב: ונראה פשוט דה"ה נמי במי שנגע בבע"ח טמאים שצריך נט"י, עכ"ל. וכ' ע"ז הכף החיים (סי' ד' אות פא) דאע"פ דהגר"ז כ' דהנוגע בבעלי חיים טמאים א"צ נט"י, מ"מ יש להחמיר היכא דאפשר, עכ"ל.



* נמסר למערכת באדיבות הרה"ג שמואל ברוך גנוט שליט"א.

הגאון רבי אשר יעקב וועסטחיים זצ"ל*

גאב"ד בר"ץ איגוד הרבנים מנשסתר

מקום הנחת תפילין לאדם ששערות ראשו אינן ממלאות את הזוויות שבצדדים, ואחיזת הציציות ביד שמאל לאיטר

מי ששערות ראשו אינן ממלאות הזוויות שבצדדים באופן שהתפילה של ראש שלו אמצעי מונח במקום שערות וצדדי התיתורא מונחים במקום שאין שערות, מה דינו.

אי' בס' שלחן שלמה, וז"ל: וא"א מ"ו הרב הגדול החסיד המפורסם ז"ל פקפק עוד שמי ששערותיו גדילין בשפוע מלמטה לצד המצח שצריך שיהיו אף זוויות דהתיתורא מלמטה מונח על השערות, עכ"ד. הגם שאין צריך ראי' לדבריו כי פשוט הוא, אעפ"כ נ"ל להוכיח מן הגמרא כדבריו, דמבואר במנחות דף ל"ו ע"ב גובה שבראש מנ"ל רי"א אמרה תורה הנחת תפילין ביד והנחת תפילין בראש, מה ביד מקום ראוי ליטמא בנגע א', דהיינו שער לבן, אף כאן מקום הראוי ליטמא בנגע א' דהיינו שער צהוב, לאפוקי בין עיניך דאיכא בשר ושער דגבות עינים דאיכא שער לבן ושער צהוב, עכ"ל. ולפי"ז אם לא יהיו מונחים זוויות התיתורא עד מקום שער רק על בשר חלק ואמצע תיתורא מלמטה על השער אז אותו מקום ג"כ מטמא בשער לבן ושער צהוב, ואף לת"ק דיליף בין עיניך ממת, מה להלן במקום שעושין קרחה אז צריך ג"כ כל התיתורא להיות מונח במקום שעושין קרחה, וגם בשל"ה רימו וסביביו נשערה מאוד שיהיו השערות סביבות התפילין כנ"ל, עכ"ל השלחן שלמה. והו"ד במאסף לכל המחנות (סי' כז אות סד) וכתב לעיין בזה בב"י ובלשון רז"ש, אמנם בב"י ושו"ע הרב אין רמיזה לזה לכא'.

ובמאסף לכל המחנות שם בס"ק ס"ג ציין לשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קמ"ט) לענין מי שיש לו שערות גדילים על פדחתו, וז"ל: ע"ד מה שנסתפק במ"ש בשו"ע או"ח סימן כ"ז סעיף ט' מקום הנחת תפילין של ראש מהתחלת עיקרי השער ממצחו עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס, האיך הדין מי שיש לו שער גם במקום המצח, כמה שיש איזה אנשים שיש להם מצח קטן ומתחילים השערות על המצח ממש, אם יכול להניח שם התפילין, או דאזלינן בתר רובא דעלמא שהשערות מתחילין למעלה מן המצח, ומע"כ נ"י האריך בזה והביא דברי הגאון בספר אשל אברהם שנסתפק ג"כ כה"ג.

הנה במס' מנחות ל"ז ע"ב איתא בגמרא דת"ר בין עיניך זו גובה שבראש וילפינן מלא תשימו קרחה בין עיניכם, והנה גבי קרחה פשיטא דאינו חייב רק בראש דוקא ואפילו אם יש לו שערות על המצח אינו חייב רק על הראש דפדחת לא מקרי ראש. ועיין מס' בכורות מ"ו ע"ב משמע ג"כ דפדחת וראש הם חלוקים דפדחת לא הוי בכלל ראש, וא"כ כיון דבגמרא איתא להדיא גובה שבראש ולא הזכיר מקום שער משמע דעיקר תלוי בגובה שבראש, ומה שהזכיר בשו"ע מהתחלת עקרי השער היא רק לסימן כדרך שהוא אצל רוב אנשים, וזהו פשוט, וא"כ פשיטא דאין חילוק

* נמסר למערכת באדיבות הרה"ג שמואל ברוך גנוט שליט"א.

בין מי שיש לו שערות על פדחת ג"כ, ובין מי שאין לו שערות על הפדחת דעיקר תלוי בגובה שבראש דמסתמא לא יחלוק השו"ע על ברייתא מפורשת מס' מנחות שם ועוד דאפי' אם היינו יכולי' לדחוק דמ"ש בברייתא גובה שבראש היא ג"כ משום דשם מתחילין השער מ"מ לא היינו יכולין להתיר להניח תפילין על הפדחת למי שיש לו שערות על הפדחת דהנה היינו צריכין לבא אל הספק אם אזלינן בתר ידידיה או בתר דעלמא והיא איבעיא דלא אפשטא במס' חולין צ"ב ע"ב גבי כף של עוף ואזלינן לחומרא, ועיין רמב"ם פ"ח הלכות מאכלות אסורות הלכה ד' דאזלינן לחומרא וא"כ ה"נ דלמא הלכה דאזלינן בתר דעלמא, וא"כ אם יניח תפילין במקום גובה שבראש דוקא יהיה מקיים מצות תפילין אפילו אי אזלינן בתר ידידיה דמ"מ השיעור היא עד מקום שמוחו של תינוק רופס ואם יניח תפילין על המצח אע"ג שיש לו שם שערות לא יקיים רק אי אזלינן בתר ידידיה וכיון דהוא ספק עכ"פ לא יצא מצות תפילין דשמא הלכה דבתר עלמא אזלינן כיון דהוא איבעיא דלא אפשטא, ודוק היטב, ואין לומר דמשם לא מוכח דלא אזלינן בתר ידידיה רק בשאר בע"ח אבל באדם באמת אזלינן בתר ידידיה דזהו אינו דהרי הרשב"א מס' חולין הקשה שם אמאי לא פשיט הגמרא דאזלינן בתר ידידיה מאיטר שמניח תפילין בימינו שהוא שמאלו, ותירץ (וכן הר"ן ריש פרק גיד הנשה) דגבי תפילין שאני שהתורה לא אמרה שמאל רק ידכה יד כהה וגזירת הכתוב להניח כל אחד ביד כהה שלו, משמע הא אי לא"ה היה באמת ספק גם גבי איטר אם אזלינן בתר ידידיה, וא"כ הכא לענין תפילין של ראש אפילו אי היה כתוב בפירוש שמקום הנחתן היא ממקום שהשער מתחילין ג"כ היה ספק אם יוצא על הפדחת אפילו יש לו שם שערות כיון דלא אפשטא האיבעיא דאזלינן בתר ידידיה, וא"כ פשיטא שמחוייב להניח בגובה שבראש דוקא דאז שפיר יצא אפילו אי הוי אזלינן בתר ידידיה כיון דהשיעור היא עד מקום שמוחו של תינוק רופס, וא"כ יש לנו שני טעמים שלא להשגיח על זה מה שיש לו שערות במקום הפדחת, חדא דבגמרא בברייתא לא נזכר רק גובה שבראש, ועוד אפילו אם נדחוק עצמנו דברייתא ג"כ כוונתו מקום שער מ"מ כיון דהיא איבעיא דלא אפשטא אי אזלינן בתר ידידיה או בתר עלמא, וכפי הנראה מדברי הראשונים הר"ן והרשב"א שייך הך איבעיא באדם ג"כ, א"כ פשיטא דצריך להניח בגובה הראש דוקא דאז יצא אפילו אם אזלינן בתר ידידיה כיון שהשיעור היא עד מקום שמוחו של תינוק רופס, משא"כ אם יניח על הפדחת לא יצא דלמא הלכה דאזלינן בתר עלמא ולא בתר ידידיה, ואפילו בדיעבד לא יצא אם היא ספק דיש לו חזקת חיוב מצוה, וא"כ כל שהוא ספק אם קיים המצוה בודאי לא יצא מספק, ובהך דחזקת חיוב מצוה כבר האריכו הפוסקים, ועיין פר"ח או"ח סימן ס"ז וגם אני בעניי הארכתיו בזה בכמה מקומות בס"ד, עכ"פ פשיטא שצריך להניח בגובה של הראש דוקא כפשטא דברייתא מס' מנחות ל"ז ע"ב, כנ"ל ברור בס"ד (ועי' שו"ת לבושי מרדכי או"ח סימן ק"י), עכ"ד.

ולפי"ד א"א לומר בניד"ד דנלך בתר רוב העולם, דסו"ס מידי ספק לא נפיק אי אזלינן בתר ידידי' או בתר רובא דעלמא.

אולם בס"ק ס"ד הנ"ל ציין לשו"ת צור יעקב סי' קס"ג, וז"ל שם: היות ראיתי בקונטרס הנדפס מכה"ג אודות הנחת תפילין ש"ר שכתב שמי שגידול השער שלו בעיגול ע"ג המצח צריך ליתזהר שאף זוית התיתורא למטה יהיו מונחים על עיקרי השערות, ולא הבנתי כוונתו דשכיח

בהרבה אנשים שיש להם זוויות גדולים בראשם שהתחלת עיקרי השער באמצע הראש סמוך למצח ובצדדין ראשם חלק עד למעלה הרבה וא"א שיגיע זווית התיתורא לעיקרי השער, רק כיון שבאמצע הראש הוא מקום התחלת שער כבר הוא מקום תפילין בגובה הראש והלא למאי דאמר' בש"ס מנחות (ל"ז) בין עיניך זו קדקוד היכי אמרי דבי ר' ינאי מקום שמוחו של תינוק רופס ופירש"י רק כשהוא בן שנה פשיטא שאין רוחב כל הראש רופס בתינוק ע"כ דהוא רק לסימן דשם הוי קדקוד והוי בגובה הראש וכשר אפי' כשהתפילין רחבים יותר ממקום שמוחו של תינוק רופס, והרי מלשון הרמב"ם משמע דעיקר הנחת תפילין רק במקום שמוחו של תינוק רופס וכ' הב"י סי' כ"ז דהא שמקום יש בראש להניח שני תפילין היינו סמוכים זל"ז ברוחב הראש שכנגד בין העינים ופשוט דרוחב כזה אינו רופס רק שזה הסימן למקום התחלת התפילין בגובה מה שמתפשט לרוחב אפי' כשאינו רופס נקרא מקום תפילין א"כ אף לתוס' ורא"ש דמקום הסמוך למצח ג"כ מקום תפילין וכמ"ש הרא"ש במקום שמתחיל השער והוא מקום שעושה קרחה היינו דשם מתחיל מקום תפילין ואפי' כשהרוחב אינו מקום שער אינו מזיק ואף דאמר' שם בש"ס מנחות (ע"ב) דילפינן מלא תשימו קרחה דבעי' מקום שעושה קרחה משמע ג"כ דהוא רק לסימן מקום שעושה קרחה הוא התחלת מקום תפילין ואז אפי' אם ברוחב אין מגדל שער בכולו אין מעכב דאם נאמר דבעי' שיהא שער ברוחב כל התפילין א"כ במי שיש לו זווית גדולים בצדדי ראשו צריך להניח למעלה הרבה בגובה הראש שהשער ברוחב כל הראש ויגיע למעלה ממקום שמוחו של תינוק רופס דמשמע בש"ע סי' כ"ז ס"ט דשם כבר כלה מקום תפילין דלא כטור שם שכתב שהוא כל גובה הראש וכמ"ש בסה"ק שם.

איברא דמדברי ר' יהודה שם שאמר מה להלן במקום הראוי ליטמא בנגע א' אף כאן כו', לאפוקי בין עינים דאיכא בשר ושער דאיכא שער לבן ואיכא שער צהוב, הרי דבעי' שיהי' כולו במקום שער. אבל ז"א, דבשלמא אם נימא בין עיניך ממש א"כ הרי על המצח משמע בשער לבן ומטמא בשני נגעים, אבל להאמת דבעי' גובה הראש במקום שער, א"כ אף שבצדדין ליכא שער אבל אי היו שם שער פשיטא דהוי כראש ומטמא רק דצהוב ולכן לא הוי רק כנגע אחד, בגלל כן לדעתי אין להחמיר בזה, עכ"ד הצור יעקב.



ובענין מה ששאל בנער בר מצוה שהוא איטר יד וכשאוחזו הציצית בידו השמאלית בשעת קריאת שמע, כמבואר בשו"ע סי' כ"ד ס"ב, אינו יכול להגיע בידו השמאלית למשמש בתפילין של ראש כשאומר "והיו לטוטפות", כמבואר בסי' כ"ח ס"א ובסי' ס"א סכ"ה.

הנה יכול למשמש בתפילין של ראש בידו הימנית, שהרי אין הקפדה באיזה יד ימשמש בהם. וכמו"כ יוכל לאחוזו בציצית בידו הימנית ואז ידו השמאלית תהיה חפשית למשמש בה התפלה של ראש, שהרי עיקר הטעם שכ' המחבר בסי' צ"ב שם לאחוזו הציצית ביד שמאלית הוא כדי שיהיו הציציות על הלב, וכמבואר בב"י מהמדרש תהילים, ואם אינו יכול לאחוזם ביד שמאלית מטעם הנ"ל, ואוחזם ביד ימנית, ואחזו ביד ימנית על החזה כנגד הלב, הרי קיים העניין לאחוזם נגד הלב, ובזה תשאר ידו הימנית פנוי' למשמש בתפילין של ראש.

יח מקום הנחת תפילין לאדם ששערות ראשו אינן ממלאות את הזויות שבעדדים

ומ"מ נראה דהדרך הראשונה עדיפה אם אפשר לו לעשות כן, שעי"ז אינו משנה מהמפורש בשו"ע וממנהג העולם.



הגאון רבי אשר יעקב וועסטטהיים זצ"ל*

גאב"ד בר"ץ איגוד הרבנים מנשטער

בעניין ריבוי שיחה עם האשה, והסתכלות אשה באנשים

א.

השו"ע באבהע"ז סי' כ"א לא הזכיר הא דאיתא במסכת אבות (פ"א משנה ה') 'אל תרבה שיחה עם האשה', ויעוי"ש בנר מצוה שצ"י למה שכתב המחבר להלן בסי' כ"ה ס"ב, ולא יקל ראשו עם אשתו ולא ינבל פיו בדברי הבא, אפילו בינו לבינה. הרי הכתוב אומר: מגיד לאדם מה שחו (עמוס ד, יג) אמרו חכמים ז"ל: אפילו שיחה קלה שבין אדם לאשתו עתיד ליתן עליה את הדין. והוא נראה תמוה, שהרי בגמ' בעירובין נ"ג ע"ב איתא להדיא דקאי על סתם ריבוי דברים עם אשה זרה, מהא דרבי יוסי הגלילי וברוריא.

ועיין בזה מש"כ בספר דרך פקודיך (ל"ת מצוה ל"ה אות ח') וז"ל: עוד נכלל בכלל אזהרה זו, אזהרה מדיבורי המותרות עם האשה כמו שהזהירו חז"ל [אבות פ"א ה] אל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו ק"ו וכו'. ומידי דברי בזה אזכור להזכיר זה לי ולבני גילי מה שנראה לי בזה, דהנה לפי הדין כמעט הוא דבר שאי אפשר להיזהר כי צריך האדם לספור ולמנות התיבות שמוציא מפיו בעת דברו עם האשה שלא יוסיף תיבה אחת כשפת יתר כמ"ש בגמ' [עירובין נג:]: בההוא דשאל לאיתתא באיזו דרך ללוד והשיבה לו ריקה לא כך אמרו חכמים אל תרבה שיחה וכו' דהיה לו לומר באיזה ללוד, הנה על שאמר תיבה יתירה שהיה אפשר לקצר הוכיחתו, הנה בענין הזה כמעט אי אפשר ליזהר, ובפרט העוסק במשא ומתן וכיוצא, הנה המון עם הדבר הזה הוא להם כשחוק ולא יחשבו לעון אפילו המרבה לספר בדברי שחוק וליצנות עמהם וחושב שהמחמיר בזה ממדת חסידות, והנה עוברים על דברי חז"ל בשאט נפש ועונשם סג, אין התימא עליהם כי לא יבינו אל פעולת ד' הן המה דברי חז"ל אשר רוח ד' דיבר בס, אבל מן התימא על בעלי תורה ויראת השם אינן נזהרים בזה לשקול בפלס הדיבורים שמדבר עם האשה שלא יעדיף תיבה אחת הבלתי מוצרכת.

ולא מצאתי לי היתר מספיק בעניינים כאלה, רק תמכתי יתדותי על הענין הנאמר בספר חסידים [סימן שצ"ג וסי' תתש"כ] הובא בבית שמואל באה"ע [סימן ס"ב סקי"א] דבסעודות חתונה אם ישנם לשם אנשים ונשים בחדר אחד לא יאמרו בברכת הזימון נברך שהשמחה במעונו כי כביכול אין שמחה במקום שיצה"ר שולט, והנה לא ראינו מעולם מי שחשש לזה, ומצאתי בלבוש במנהגים [סוף או"ח] כתב דעכשיו אין נזהרין בזה, אפשר משום דנשים מורגלות בינינו עכשיו הרבה בין האנשים (היינו במשא ומתן ואומנות וחנויות וכיוצא) ואין כאן הרהורי עבירה כל כך דדמייין עלן כי קאקי חיורי מתוך רוב הרגלן בינינו וכיון דדשו דשו עכ"ל, וצריך לומר

* נמסר למערכת באדיבות הרה"ג שמואל ברוך גנוט שליט"א.

לפי"ז דבעת שהיה קרן ישראל על מכוננו והיתה הפרנסה מצויה לא היו רואים שום אשה בחוץ כי לא היו עוסקים במשא ומתן, וא"כ כאשר הזדמן לאדם לראות איזה אשה היה חידוש ונפל ההרהור במחשבה ובלב, משא"כ עתה בכבוד הגלות וקושי הפרנסה הנשים עוסקות במשא ומתן, אין כאן חידוש בראיית נשים כי הוא דבר המורגל ולא יתפעל האדם כ"כ בהרהור, א"כ הכי נמי בנידון דידן בענין מרבית השיחה י"ל שלא יתפעל האדם במרבית הדיבור לבא לידי הרהור מחמת ההרגל המצוי.

אבל אעפ"כ יש לדון שאין הנידון דומה לראיה, דהלא כאן במרבית השיחה אסרו אפילו באשתו שרגיל בה (כי הדיבור והקול הוא מענייני ערוה כי הוא מהאמור בפסוק כי קולך ערב ומראיך נאוה [שה"ש ב יד] ואפשר בזמן שהיה הדיבור עם האשה בחזקת איסור ועלול להרהור עשו גדר לגדר לאסור גם באשתו, אבל כעת שאין מסוכן מחמת ההרגל אין כאן בית מיחוש.

והנה זה כתבתי ללמוד זכות על רוב העולם, ובפרט על בעלי תורה שראיתי כמה וכמה אינן נזהרין בזה וכמעט אי אפשר להיזהר בזמן הזה, אבל הירא את דבר ד' יזהר עכ"פ בעת דיבורו להסתכל לצד אחר ולא יעבור על דברי חכמים, וכן יש לדקדק מדבריהם שאמרו אל תרבה שיחה עם האשה ולא אמרו אל האשה, ואמרו עם יורה דוקא כאשר ידבר איש אל רעהו פנים בפנים וזה לקראת זה (כמ"ש בפסוק [תהלים קמח יב] בחורים וגם בתולות זקנים עם נערים יהללו וכו'), שדקדקו המפרשים למה לא נאמר בחורים עם בתולות. ואמרו כי תיבת עם יורה חיבור זה לקראת זה ואין זה מדרך כבוד לומר כן בבחורים ובתולות), אבל כשמסתכל לצד אחר לית לן בה כי יש לו היכר במה שמשנה, וההיא תנא דשאל באיזה דרך ללוד היה באפשר במוכרח להסיב פניו אל האשה להראות שהוא שואל אותה הדרך הנכון ולולי זאת לא היתה יודעת את מי שואל על כן הוכיחתו מרבית השיחה אפילו על תיבה אחת, זה מה שנראה לי, עכ"ל הדרך פיקודיך. וע"ע בשו"ת מנחת שלמה להגרשז"א זצ"ל (קמא סי' צ"ג אות כ"א) ובשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' י"ג).

ב.

האם יש חיוב גם באשה שלא להסתכל באנשים ולא להרהר בהם

יעויין בחינוך מצוה קפ"ח (הו"ד בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' ע"ג) ומצוה שפ"ז, דשפיר שייך בהו איסור הרהור והסתכלות מדאורייתא. וכן נראה דיש בזה עכ"פ איסור, מדברי התוס' קידושין פ"א ע"א ד"ה סקבא שכ' ונותנין עין זה על זה, דמשמע בין האנשים על הנשים ובין הנשים על האנשים.

אוצר אורח חיים

צורת הלבישה המחייבת בציצית ♦ במנהג בני תימן ליכנס בציצית
לבית הקברות ♦ חידושי הלכות וביאורים בדיני ברכת התורה – הלכה
למעשה ♦ תפילה במניין בזמן מגפה ♦ הגדרת הבעלות בבית הכנסת
ונכסיו ♦ ממחטות לחות למים אחרונים

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

צורת הלבישה המחייבת בציצית

יש שלש צורות של לבישת טלית שדנו הראשונים והפוסקים בקיום מצות ציצית, והן: עטיפת הישמעאלים, עטיפה רגילה, ולבישה. ונראה לבאר בס"ד את דעות הראשונים בזה.

א.

עטיפת הישמעאלים

בעל העיטור בהלכות ציצית דף ע"ה ע"ב כתב וז"ל ורבותינו הגאונים כתבו ועטיפתו כעטיפת הישמעאלים עטיפה גמורה ע"כ [והביאו הטור בריש סימן ח'], ומבואר בדברי העיטור ומהקושיות שהקשה בהמשך על הגאונים הנ"ל, שלדעת הגאונים - כך היא מצות ציצית, והרוצה לקיים מצוה זו צריך ללכת כל היום בצורה של עטיפת הישמעאלים עי"ש. והרדב"ז בתשובה ח"ג סי' תקע"א כתב בזה"ל שאלת ממני אודיעך דעתי במה שנהגו מקצת בני אדם שמתעטפים כעטיפת האבילים ומשליכין שני הציציות לאחוריהם לצד שמאל ונמצא כל הד' ציציות לצד שמאל שנים לפניו ושנים לאחוריו אם יש להם על מה שיסמוכו וכו', תשובה הם סומכין בזה על לשון רבינו סעדיה ז"ל בפרשת בא אל פרעה וז"ל בלשון ערב [והעתיק לשונו וכתב] והעתק הלשון הוא זה כשיתעטף הישראל בטלית צריך שישליך ד' הכנפות על צד השמאלי לא יהיה מהם כלום על צד הימין לתקן את יצר הרע דכתיב ולא תתורו וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שהמקור לעטיפת הישמעאלים - שהיא עטיפת האבילים כמבואר בגמ' במד"ק בדף כ"ד ע"א - הוא מדברי הרס"ג הנ"ל. וכ"כ בשער הכוונות בענין הציצית וז"ל והנה לסיבה זו [עפ"י הסוד שביאר שם קודם לכן] הצריכו הגאונים להתעטף עטיפת ישמעאלים, ומחזירים ב' הציציות שבצד ימין אל צד שמאל באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלויים מאחוריו בצד שמאל וכו'. גם רבינו סעדיה ז"ל כתב בפירושו שחיבר בלשון ערבי בפרשת בא ענין עטיפה זו, וטוב ונכון לעשות כך וכו' עי"ש. הרי שהתחיל עם דברי הטור בשם בעל העיטור והשוה לזה את דברי הרס"ג שהזכיר רבו [של רבינו האר"י] - הרדב"ז.

אולם, נראה שאין ראיה מדברי הרס"ג הנ"ל לעטיפת הישמעאלים, וגם מדברי שאר הגאונים נראה שא"צ לעטיפת הישמעאלים. וכונת העיטור שכתב 'ורבותינו הגאונים כתבו' היא לדברי ר' טוביה במדרש לקח טוב סוף פרשת שלח*, שכתב שם פסקי הלכות ציצית וכתב 'ועטיפתו כעטיפת הישמעאלים' עי"ש, והוא כתב כן מדנפשיה, אולם בדברי הגאונים לא נמצא כן. הנה,

(א). עי' במבוא של הר"ש בובר למדרש לקח טוב אות ז' שהביא את המקומות שבעה"ט הזכיר את הלקח טוב בשמו. ובהלכות תפילין דף ס"ב ע"א אף הקדים את הלקח טוב לגאונים שכתב וז"ל וכן לר' עמרם ריש מתיבתא כשאין לו אלא א' מברך שנים להניח ובמצות תפילין וכן בהשכם [כונתו למדרש השכם בתחלתו] ובלקח טוב וכן בכל הגאונים עי"ש.

הרס"ג הנ"ל שהעתיקו הרדב"ז והאר"י - לא כתב כן בעצם המצוה, ושוללי כן לא קיים מצות עטיפת ציצית [כמו שהוא לפי דברי הגאונים שהביא העיטור], אלא כתב כן על צד הרמז ולענין קיום המצוה עם כוונתה לשמור מהיצה"ר, אבל ודאי שמי שלא עושה כן - קיים המצוה. וראיה לזה, דהא בתרגום הרס"ג בפרשת כי תצא על הפסוק אשר 'תכסה' בה - תרגם הרס"ג 'תגטא' שזהו תרגום מילולי של המלה 'כיסוי', והוא כיסוי רגיל ולא עטיפת הישמעאלים. ולעומת זאת, בפרשת מצורע על הפסוק ועל שפם 'יעטה' תרגם 'יתלת'ם, וזו עטיפת הישמעאלים, וכמו שכתב רה"ג שהביאוהו הריצ"ג בהלכות אבל עמ' רכ"ד והרמב"ן בתוה"א בענין האבלות, וכ"ה בר"ח במו"ק לדף כ"ד ע"א שעטיפת הישמעאלים היא הנקראת 'אל לתאם'. וא"כ, בעיצית שלא תרגם כן אלא כיסוי רגיל, היינו כל כיסוי, גם לא עטיפת הישמעאלים.

ובסידור הרס"ג עמ' פ"ח כתב ואלאזאר אלדי לים פיה ציצית עוטף ישראל בתפארה, ואלדי פיה ציצית להתעטף בעיצית ע"כ. ותרגומו המילולי הוא: והכסות² אשר אין בה ציצית - עוטף וכו', ואשר יש בה ציצית - להתעטף בעיצית ע"כ. ומשמע מדבריו שאותה צורת לבישה - בבגד שאין בו ציצית מברכים עוטף, ובבגד שיש בו ציצית מברכים להתעטף. ואם היה תנאי מיוחד היה צריך לכתוב ובבגד שיש בו ציצית 'ומתעטף עטיפת הישמעאלים' מברך להתעטף, דהא ל'גאונים' שהביא העיטור זה מעכב וכו"ל. וביותר שגם בלשון שהעתיק הרדב"ז מהרס"ג בפרשת בא לא מוזכר עטיפת הישמעאלים, דהא לא כתב רס"ג שמשליך את הצד הימני 'מאחורי' צדו השמאלי, אלא שמשליך 'על' צד השמאלי, וכוונתו יכולה להתפרש גם על צד הקדמי, והעיקר הוא שכל הד' ציציות יהיו על צד שמאל, וכפי הטעם שכתב לתקן את היצה"ר. אולם אין הכרח שכונתו לעטיפת הישמעאלים, ואדרבה מדבריו במקומות הנ"ל מבואר שא"צ לקיום מצות ציצית עטיפת הישמעאלים.

ובספר דיני מצות הציצית לר"ש בן חפני, שנדפס בסוף ספר כליל תכלת, בעמ' רל"ח כתב: ואנמא ילזם 'לאבס אל אזאר' וכו' פי וקת 'לבסה' וכו' וצונו להתעטף בעיצית, ולו 'לבס אלאזאר' וכו' דפעאת כת'ירה וכו' אן יברך להתעטף בעיצית פי כל דפעה וכו', ותרגומו בעמ' רס"ב שם: ואמנם חייב 'לובש הטלית' וכו' בעת 'לבישתה' וכו' וצונו להתעטף בעיצית, ואם 'לובש הטלית' וכו' פעמים רבות וכו' יברך להתעטף בעיצית בכל פעם וכו' עי"ש. הרי שכתב כמה פעמים ש'לובשים' את הטלית ומברכים, ולא הזכיר כלל עטיפת הישמעאלים.

וכן מתבאר מדברי ר"ח במו"ק כ"ד ע"א, שכתב גבי אבל שצריך עטיפת הישמעאלים וז"ל פי' עטיפת הישמעאלים דאמר שמואל - מכסה שפמו וזקנו וחוטמו במצנפתו 'או בטליתו' והוא אלמנתו [צ"ל אלמנה] בלשון ערב ע"כ. ועיקר הפירוש הוא מדברי רה"ג, שהביאו הריצ"ג והרמב"ן שהזכרנו לעיל, אלא שרה"ג לא כתב 'בטליתו' או במצנפתו [והערוך בערך עטף העתיק בסתמא את דברי הר"ח, כדרכו. וכן העתיק הרד"ק בספר השרשים ערך עטף בסתמא]. ומבואר מזה שגם בטליתו אינו מתעטף עטיפת הישמעאלים אלא אבל, אבל סתם כל אדם לא.

וא"כ התבאר שבדברי הגאונים שלפנינו מבואר שא"צ עטיפת הישמעאלים למצות ציצית.

(ב). על כנפי 'בגדיהם' תרגם הרס"ג אכנאף 'אזרהם'. ובמשלי לא כ"ד 'סדין' עשתה ותמכור - תרגם הרס"ג 'אזאר'. ובספר המדריך המספיק ערך סדן הביא את המשנה בסוכה - סוכה שפרס עליה 'סדין', ופירש 'אזאר' ונחזה [וכדומה].

ובאמת, שגם מדברי שא"ר נראה כן, שהם לא הזכירו עטיפת הישמעאלים ואף לא הזכירו דעת הגאונים בזה ושיש מחלוקת בדבר. בסידור רשב"ן פכ"א בדיני הציצית הזכיר לשון עיטוף ולבישה ולא הזכיר כלל עטיפת הישמעאלים ע"ש. והרי"ף בתשובה [שנדפסה בשו"ת הגאונים הרכבי סי' תפ"ד ובשו"ת הרי"ף מהדורת מכון ירושלים ח"ג סי' של"ח] כתב וז"ל אמנם היציאה בלילה בטלית מצוייצת או היציאה בה ביום 'מבלי שיתעטף בה' - הרי זה כאלו ישימה סביב צוארו או ישימה כסודר על ראשו ע"ש, הרי שהזכיר 'עיטוף' גרידא לחיוב ולא עטיפת הישמעאלים. וכן הרי"י מגאש בתשובה סי' קפ"ג נשאל על טלית מצוייצת כהלכתא אם אסור לצאת בה בשבת 'אם לא היה מתעטף בה' אלא כרוכה סביבות צוארו וכו', והשיב אם היתה הטלית מצוייצת כהלכתא מותר לצאת בה בשבת והיא כרוכה סביבות צוארו וכו' 'אע"פ שאינו מתעטף בה' [ואינו יוצא בזה יד"ח ציצית] ע"ש, הרי שהזכיר רק 'עיטוף' כדי לקיים מצות ציצית, ולא עטיפת הישמעאלים. ודוחק לומר שהם סמכו על מה שנאמר לגבי אבל, דכל כה"ג הוה להו לפרושי. ויותר מפורש בדברי הרמב"ם בתשובה [בלאו] סי' ר"כ, שדן בענין יציאה בטלית בשבת ברה"ר, וכתב בתוך הדברים וז"ל כללו של דבר לא יצא בציצית לפי דעתם אלא בצורה שיוצא בה ידי חובתו 'והוא שיהיה עטוף בה כשהוא מכוסה ראשו ורובו' ע"ש, הרי שגם הוא לא הזכיר אלא 'עיטוף' גרידא ראשו ורובו. וכע"ז כתב ר"א בספר המספיק עמ' 270, וז"ל ודבריו אשר תכסה בה מורים וכו' שיהיה מכסה את הגוף או מרביתו ככסות, לא כמצנפת שהיא מכסה את הראש בלבד וכדומה או ככסות קטנה ששיעורה אינו מספיק 'לכיסוי [תגטא] הראש ומרבית הגוף' ע"ש, הרי שגם הוא הזכיר כיסוי הראש והגוף בלבד. ושם בעמ' 247 כתב שמי שמסיר ציצית וחוזר 'לבסה' [ללובשה] או 'לבס' [לבש] ציצית אחרת חוזר ומברך להתעטף בציצית ע"ש, הרי שהזכיר לשון של 'לבישה' ולא של עטיפת הישמעאלים.

וכן האריך העיטור לחלוק על דברי 'הגאונים' שהביא, וכמו שהביאו הטור והב"י בריש סי' ח'. וכן האריך הרי"י בר' יקר בפירוש התפלות והברכות ח"ב עמ' כ"ג וזת"ד והא דאמרינן כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאל אינה עטיפה - גבי אבל הוא, אבל אין לדמות עטיפת הגוף לעטיפת הראש וכו' ועיטוף הציצית וכו' כל בגד שמכסה גופו קורא עטוף ע"ש"ב. וכן מתבאר מדברי מהר"ח או"ז בתשובה סי' ד', שכתב בשם אביו האו"ז שכתב בשם ראב"ה דלא מיחייב בציצית דרך לבישה אלא דרך עיטוף ע"ש, ולא כתב שלא חייב עיטוף רגיל אלא עטיפת הישמעאלים. וכן מתבאר מדברי הראשונים שנביא לקמן גבי טלית קטן, דס"ל שהיא חייבת בציצית אף שאינה דרך עיטוף כלל, וכ"ש שאינה כעטיפת הישמעאלים.

וא"כ התבאר שהמקור היחיד לעטיפת הישמעאלים בציצית הוא ר' טוביה בספרו לקח טוב, אולם הגאונים ושאר הראשונים לא ס"ל כלל חידוש זה אלא ס"ל דסגי בעטיפה רגילה. והב"י

ג). אמנם, התוס' במסכת ערכין ב' ע"ב ד"ה היודע להתעטף כתבו וז"ל משום דאמר במו"ק כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה שמעטפין טליתם עד שפמם כדאיתא במדרש ע"כ. אולם, החכימי ידיד, הרב אהרן גבאי שליט"א, שבתוס' בערכין דף ב' ע"ב יש דיבורים מאוחרים שאינם נמצאים בדפוס הראשון ונציה רפ"ב, וגם השטמ"ק לא הגיהם עכ"ד. ובאמת שמדף ב' ע"א ד"ה קרבנו ולא קרבן חברו עד דף ב' ע"ב ד"ה הכל חייבין בראיה - ליתא בדפוס הנ"ל [והדיבור היודע להתעטף גם כן אינו]. ויש לעיין מה מקור התוס' הנ"ל, אולם נראה שהם תוס' מאוחרים שלא היו לפני ר' בצלאל אשכנזי, ולכן אין להחשיבם בתור עוד מקור קדום לצורך בעטיפת הישמעאלים. ולכן גם הב"י לא

הביא את תשובת תה"ד סי' מ"ה, שדן בענין טלית קטן האם מברכים עליה או לא, וסיים תה"ד בזה"ל והנהיג בטלית שיש לו בית הצואר יעשו קצת גדול שיוכל לכסות ראשו ורובו מאחריו ובשעת ברכה יעטפנו על ראשו ויפשיילנו לאחוריו ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ארבע אמות עי"ש, וכ"פ השו"ע בס"ג. והמג"א בסק"ד-ה' הביא בקצרה את דברי תה"ד הנ"ל. וביארו הפמ"ג והמחה"ש בסק"ד, וכן הכה"ח באות ז', שכונת תה"ד היא לחוש לדעת הגאונים ולעשות עטיפת הישמעאלים עי"ש. אולם דבריהם צ"ע, דבתה"ד לא מוזכר כלל עטיפת הישמעאלים, ואדרבה נראה שכונתו לעטיפה רגילה, דהא הוא הזכיר שם את דברי האו"ז וסיעתו שמצריכים עטיפה גרידא וכנ"ל. וכל מה שתה"ד דן שם זה האם סגי בלבישה או שצריך עיטוף, וכתב לחוש בשעת הברכה להתעטף, אבל לא הזכיר כלל מעטיפת הישמעאלים.

ולמעשה - השו"ע בס"ב וס"ג פסק כדעת העיטור עי"ש, וכ"פ הגר"א בביאורו בסק"ד, וכן נהג הגר"א למעשה, כמבואר בספר מעשה רב אות ט"ו וז"ל מברך ולובש ומכסה ראשו בטלית וא"צ להתעטף כעטיפת ישמעאלים ע"כ. וכן חלק מהתימנים אינם עושים עטיפת הישמעאלים. אולם, האחרונים העתיקו את דברי רבינו האר"י בשער הכונות שהעתיקו לעיל שטוב ונכון לעשות בשעת הברכה עטיפת הישמעאלים למשך הילוך ד' אמות - עי' במ"ב סק"ד ובכה"ח אות ז', וכן נוהגים רוב העולם. ולפי האמור נראה שחומרא יתירה היא וא"צ לנהוג כן, דהא האר"י הנהיג כן בחושבו שכ"ד הגאונים ורס"ג, ולפי האמור אין זו דעתם אלא דעת הלקח טוב גרידא, ולא מצאנו שחוששים לסברא יחידאה של הלקח טוב בשום מקום, ובפרט שהגאונים וגדולי הראשונים לא ס"ל כמותו.

יש להעיר שגם רוב העולם שעושים עטיפת הישמעאלים וכדעת רבינו האר"י - רובם לא עושים כדין; אצל האשכנזים - רבים מהם מכסים את הפנים והעיניים וכבר העירו רבים שאין זו עטיפת הישמעאלים, שהם אינם מכסים את פניהם - עי' בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' א' שהביא את דברי האחרונים שהעירו על כך. ואצל הספרדים - עי' בכה"ח באות ג' ואות ט' סדר העטיפה לדעת השלמי צבור והבן איש חי. ולתרווייהו - את עטיפת הישמעאלים עושים רק כשהטלית נמצאת על הראש והצואר ולא על כל הגוף. אולם, הדברים תמוהים מאוד, וכמו שכבר תמה בשו"ת לחם שלמה [עלהרנרייך] ח"א סי' י"ג, שהרי עטיפת הראש והצואר אינה עטיפה כלל ולא יוצאים בה יד"ח ציצית, כמבואר באחרונים בס"י ח' [ובגר"ז שהביא הכה"ח גופיה באות ט'] וכן בס"י ש"א סכ"ט שהיוצא כן בשבת חייב חטאת שאין זה לבישה ועיטוף כלל אלא משאוי". וא"כ אין זו עטיפת הישמעאלים כלל אלא כשעוטף גופו עם ראשו ולאחר מכן עושה עטיפת הישמעאלים [ללא הרמת שולי הטלית על הצואר, אלא בעודו מונח גם על גופו, ולפחות על חלק מגופו, עושה כן], וכן האריך בזה בשו"ת וישב הים ח"ב סי' א' עי"ש.



הביא את התוס' בתור מקור לעטיפת הישמעאלים.

ד). ועצם פשרה זו - נראה שמקורה מדברי תה"ד הנ"ל, שכתב לעשות בשעת הברכה על טלית קטן עיטוף במשך ד' אמות, ורבינו האר"י הנהיג כן לגבי עטיפת הישמעאלים.

ה). אמנם, דעת הגאונים וסיעתם שם אינה כן אלא אין זה משאוי, אבל גם לדעתם לא יוצאים בזה יד"ח ציצית, ואכמ"ל.

ב.

מהו עיטוף הצריך למצות ציצית

לאחר שביארנו שאין צורך בעטיפת הישמעאלים אלא בעטיפה גרידא - יש לבאר מהי עטיפה - האם עטיפת הגוף בלבד או עטיפת הראש והגוף. הנה, העיטור שהביא הטור כתב שהעטיפה היא כדרך בני אדם שמתכסין בכסותן ועוסקין במלאכתן **פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש ע"ש**. וכע"ז כתב הר"י בר' יקר שם, וזת"ד עטוף הציצית אינו לא מענין זה [של אבל שהוא עטיפת הישמעאלים] ולא מענין זה [של ברכת המזון ששם הוא עטיפת הראש] אלא כל בגד שמכסה גופו קורא עטוף וכו' ואע"פ דשיעור טלית הוא כדי שיתכסה בה קטן ראשו ורוב - אינו אלא שיעור בעלמא, לפי שלפעמים מכסה ממנו ראשו, ופשיטא אפילו לא יכסה ראשו מן הטלית אסור ללבשו בלא ציצית, אלא ודאי י"ל כל בגד שרגילות הוא שמתכסין ממנו לפעמים כגון דרך ענוה או בשביל הקור או להגן מן החמה וכו' חייבין בציצית, אבל החלוקין וכו' שאין דרך לתת אותם על ראשם אם לא הנערים דרך הפקר - לא קרינן בהו אשר תכסה כלל ופטורין מן הציצית עכת"ד. ומבואר של"צ בפועל להתעטף בראשו אלא כיון שפעמים מתעטף בראשו סגי. וכ"פ השו"ע.

אולם, הרמב"ם בתשובה בלאו סי' ר"כ הנ"ל כתב וז"ל כללו של דבר לא יצא בציצית לפי דעתם אלא בצורה שיוצא בה ידי חובתו 'והוא שיהיה עטוף בה כשהוא מכסה ראשו ורובו' ע"ש, ונראה מדבריו שרק כשהוא עטוף ומכסה ראשו ורובו יוצא יד"ח ציצית. וכן מתבאר מדברי ר"א בספר המספיק בעמ' 281 שכתב וז"ל ונקבע אות זה בטלית על פני מלבוש זולתו משום שהטלית היא מעל כל המלבוש ומקיפה את הראש והגוף ואינה כמצנפת המכסה את הראש בלבד ולא כבגד המיוחד לגוף בלא הראש ע"ש. ומבואר שצריך לכסות ראשו וגופו בטלית. וכ"כ הר"ש בשם רבו בשם הר"צ שהובא במרדכי רמז תתקמ"ג וז"ל ואף ראשו משמע קצת שצריך לכסות מדבעינן בפ' התכלת שיעור טלית שהקטן מתעטף בו ראשו וגדול יוצא בו עראי וכו' משמע שצריך שיהא עליו שם מלבוש ראוי לכסות עליו לכל הפחות לקטן וסימן לדבר שאנו מברכין להתעטף בציצית וכן גבי אבל עטיפת הראש ומה שאומר בערוך דסודר חייב בציצית היינו סודר שמכסה בו ראשו ותלוי למטה הרבה שהיה יכול להתעטף בו ע"ש.

וכן דעת הזוהר והמקובלים; כן מתבאר מדברי מהרח"ו בפירוש הזוהר פרשת ואתחנן דף ר"ס ע"ב שהובא בספר אור החמה שם וז"ל והרח"ו זלה"ה כתב 'ובעי לחפאי רישיה' [לשון הזוהר שם] - אפשר שהוא סוד 'טלית גדול הנפרס על הראש', אמנם להיות כי לא נכתב זה רק בתפלת י"ח שכן אמר ובעי לכוונא רגלוי וכו' [פי' והכיסוי של הראש בטלית אינו דוקא בתפלת י"ח אלא בכל הזמן מדין הטלית ולא מדין תפלת י"ח] לכן נלע"ד כי בעת תפלת י"ח צריך להוריד טליתו עד שיכסה עיניו וכו' ע"ש. וכ"כ בספר יש שכר [פראג, שס"ט] בדיני ציצית אות ח' וז"ל צריך שיהיה לו טלית גדול שיתעטף בו ראשו ורובו, שכן כתב בפרשת במדבר דף ק"ב ע"ב וז"ל לבתר יקבל עליה האי עול לפרשא על רישיה פרישו דמצוה, הרי שדקדק בלשונו ואמר לפרשא על רישיה דוקא. כתב עוד שם וז"ל לבתר יקבל עליה האי עול מלכות לפרשא על רישיה פרישו דמצוה בשבחא דדוד מלכא וכו' עכ"ל והוא מבואר ע"כ. וכ"כ מהר"י צמח

בספרו לחם מן השמים דף ה' ע"א וז"ל טלית גדול צריך שיהיה תמיד על ראשו מעוטף בו כי זהו תכלית טלית גדול שהוא לעטף בו את הראש ע"ש. וכ"כ ר' חיים כהן בספרו מקור חיים סי' ח' ס"ב וז"ל ואיך ישרה עליו השכינה וראשו גרוע מגולה מן המצוה, לכן צריך להתעטף ראשו בטלית וכו' ובזה פרשת במדבר וכו' הנה מבואר כי חובה על האדם לכסות ראשו לקבל עליו עול המצוה ע"ש.

וע"כ נראה שלכתחלה יש לחוש לדעת הרמב"ם והמקובלים ולעטוף את הראש במשך כל זמן התפלה, כדי לקיים את המצוה בשלימות לדעת כולם.

ג.

קיפול הטלית על הכתפיים האם חשיב דרך עיטוף

הנה, טליתות שלנו גדולות הם וכדי שלא יגררו הציציות על הארץ – אנו מקפלים את צידי הטלית על הכתפיים, ובספר עטיפת ציצית כהלכתה להרב משה רצאבי כתב שאין זו צורת עטיפה אלא כשהטלית פרוסה על זרועותיו והציציות לפניו והאריך להוכיח כן ע"ש. וכבר כתב לנכון בספר הידור עטיפת הציצית להרב אוריאל חוברה בפרק י"א לדחות דבריו, ושאינן שום ראיה מהתלמוד ומהראשונים שעטיפה דידן לא חשיבה עטיפה ע"ש.

ובאמת, שיש ראיה ברורה שלא צריך עטיפת הזרועות, והיא משיעור הטלית. הנה, האחרונים דנו מהו שיעור טלית גדול, והאריכו בזה, ומסקנת הבא"ח בפרשת לך לך אות י"א וי"ב, וכן בספרו רב פעלים ח"ב או"ח סי' ו', שהשיעור הוא אמה וחצי רוחב על אמה אורך. וגם החזו"א בסי' ג' אות ל"א נקט ששיעור הרוחב הוא אמה, אלא שבשיעור האורך נקט לכתחלה ב' אמות ע"ש, וכן הסכים מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' ב' ששיעור הרוחב הוא אמה ע"ש. ושיעור האמה הגדול ביותר הוא 60 ס"מ, וזהו שיעור רוחב הטלית. ובבדיקה שעשיתי – רוחב הטלית מכתף לכתף כשהוא כולל גם את הראש כצורת עיטוף דידן הוא כ 60 ס"מ ואף מעט יותר, וא"כ חזינן מזה שא"צ לכיסוי הזרועות, דהא בשיעור זה אין הוא מכסה את הזרועות. וא"כ ודאי שעוטף דידן חשיב עיטוף לכתחלה, ואף מרויחים בו את מה שהביאו הראשונים מהמדרש שיהיו ב' כנפות מקדימה וב' מאחורה.

ד.

טלית קטן שהוא דרך לבישה ולא דרך עיטוף

ומעתה נראה לבאר האם מצות ציצית היא רק בדרך עיטוף או גם בדרך לבישה. ונחלקו בזה הראשונים.

בגמ' במנחות מ"א ע"א מובאים דברי המלאך לרב קטינא סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא – ציצית מה תהא עליה. ופירש ר' גרשם שם סרבלא – מקטורן שאין לו ד' כנפים ע"כ, וכ"כ רש"י כגון אותן שלנו שהן עגולין ואין לה אלא שני כנפים למטה דפטורה מציצית ע"כ, וכ"כ הר"י

מלונגל בפירושו לרי"ף הלכות ציצית שם, וכ"כ המאירי בשבת כ"ה ע"ב, וכ"כ בספר ערוגת הבושם ח"ג עמ' 235, וכ"כ ר' בונפנט הלוי בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת סי' ע"ו. ומבואר מכל הני רבוותא שאם היה לסרב ל' ד' כנפים הוא חייב בציצית, אע"פ שהוא דרך לבישה ולא דרך עיטוף.

וכ"ד העיטור בדף ע"ה ע"ב, שהוא דן בענין הטליתות שמכוסות תחת המקטורן והביא את הדעות שלא מקיימים בזה מצות ציצית [עי' לקמן] וכתב ולדעתי [כצ"ל, וכ"ה בספר הפרדס שער ט' פי"ט אות ג' לשון העיטור בצורה מתוקנת יותר] דלא עבד מצוה מן המובחר והמקיים אותה צריך להתכסות על כל מלבושיו ועטיפתו כעטיפתו ישמעאלים שיהיה עטיפה גמורה, אבל נ"מ לברכה דבשעת עטיפה קודם שלבוש העליון וזכר לציצת היא עי"ש. ומבואר מדבריו שיש בזה מצוה אע"פ שאינה מצוה מן המובחר, וגם ניתן לברך עליה. והב"י הביא שכ"ד הנימוק"י בהלכות ציצית בשם הריטב"א, מהר"ם [שהובא בשו"ת מהר"ח או"ז סי' ד'], מהרי"ל [החדשות סי' ד'], וכתב שלא חשו רבותינו על דברי או"ז שכתב שהיא ברכה לבטלה - עי' לקמן], תה"ד סי' מ"ה ומהרי"ק סי' קמ"ט עי"ש. ויש להוסיף עוד שכ"ד ר' יונה בספר היראה והתשב"ץ ח"ב סי' מ' וכתב שכן מנהג ספרד ללכת עם ט"ק, ודן שם לענין הברכה עליה האם מברכים להתעטף או על מצות עי"ש. וכן נקט בפשיטות האברבנאל בפירושו על התורה ס"פ שלח, ואף כתב לזה רמז מלשון הכתוב, וז"ל ואמרו על כנפי בגדיהם רמז אל הכסות העליון והטעם שבזמניהם היו נוהגים ללבוש על כל בגדיהם מעיל בעל ד' כנפים ומתעטפים במעיל ההוא כצורת הטלית אשר לנו היום וכנפי המעיל מתפשטים אנה ואנה וכו' ואמר ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם להגיד שאף שבהמשך הדורות אם לא ינהגו בני ישראל ללבוש מעילים יעשו עכ"פ בגד מד' כנפות ויעשו להם ציצית ומוזה יתבאר טעות האומרים שאם ירצה שלא ללבוש טלית בעל ד' כנפות אינו חייב במצות ציצית עי"ש. וכ"ד מהר"ם מינץ בתשובה סי' ק"י עי"ש.

וכ"ה עפ"י רבותינו המקובלים, ופירשו כן בזה שלח דף קע"ה ע"א דאיתא שם דכל בר נש דלא זכי בהאי עלמא לאתעטפא בעיטופא דמצוה ולא תלבשא בלבושא דמצוה וכו' עי"ש, ופירש השל"ה מסכת חולין פרק גר מצוה אות י"ז ד' עיטוף' היינו טלית גדול, ו'לבוש' היינו טלית קטן, וכ"כ הרחיד"א בהגהותיו ניצוצי אורות שם. וכ"ד רבינו האר"י בשעה"כ כנודע שיש ב' בחינות בלבישת הציצית; בחינת אור מקיף שהוא בטלית גדול, ובחינת אור פנימי שהוא בטלית קטן.

אולם, דעת רבים מהראשונים שמצות ציצית היא רק בדרך עיטוף ולא בדרך לבישה. הב"י הביא בשם מהרי"ל ותה"ד ומהרי"ק שדעת מהר"ח או"ז ואביו האו"ז שאין מצוה בדרך לבישה. ומקור הדברים הוא בשו"ת מהר"ח או"ז סי' ד', וז"ל רבינו אבא מארי כתב בקובץ שלו וז"ל: והא דיש בני אדם שמקפידין על חלוקי צמר או על פשתן שתופרין אותם יחד מלפנים ומלאחריהם כדי שלא יהא בת ד' כנפים - אומר מורי אבי העוזרי דאינן צריכים, דכיון דדרך לבישה הוא - לא מיחייב בציצית, דלא מיחייב אלא דרך עיטוף. תדע, דמדמברכינן להתעטף ולא מברכינן ללבוש. ומוזה הטעם אמר רבי דאינן יוצאין ידי חובה אותם בני אדם שעושין בית הצואר בסרב שלנו, או בית הצואר כמו לחלוק דדרך לבישה הוא ולא עיטוף ע"כ. וכ"כ עוד

מהר"ח או"ז בסי' ח', שהביא את דברי מהר"ם שכתב שמברכים על ט"ק להתלבש בציצית, וכתב וז"ל ותמהני א"כ למה נהגו כל העולם להתעטף, שאין כל העולם רגילים לצאת לשוק מעוטפים ואף לא בביתם, יתקנו סרבליים בד' כנפיים. ומלאכא דאמר לרב קטינא סרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה - למה לא תיקן לסרבלו ד' כנפיים ויתחייב בציצית ע"כ. וכ"ה בדרשות מהר"ח או"ז סי' כ"ד, וז"ל וטלית העשוי כמין מלבוש - הר"ם וכו' ואו"ז וכו', וכן היה נראה למהר"ח דאל"כ למה אנו מצריכים לעשות עיטוף ומתעטפים פירוש ואין אנו עושים כדרך מלבוש ונעשה לטליתות שלנו ד' כנפיים ונטיל לציצית, אלא אין לעשות אלא כדרך עיטוף ע"כ.

וכ"ד הרמ"ה וכפי שנבאר. הנה, הב"י בסי' ח' כתב בזה"ל ובעל ארחות חיים כתב שמצא בתשובה שהעושה טלית כזה [דהיינו טלית קטן] ומברך להתעטף עובר על לא תשא ע"כ. ובארח"ח לפנינו ליתא, אולם איתא בארח"ח כת"י ביה"מ לרבנים בנ"י מס' 666 שנכתב בשנת רפ"ד בספרד [שהוא כנראה עפ"י כתה"י שכתב הארח"ח בסוף ימיו, שיש בו הוספות רבות - עיי' במבוא לארח"ח הוצאת 'אור עציון'] ונדפס בשנת תשע"ז ע"י מכון אור עציון, בעמ' מ"ג וז"ל צורת הטלית ידועה היא לכל שהיא בגד פשוט כעין סדין - זו היא ראויה לברך עליה להתעטף, אבל הנעשית כעין גלימא - לא שייך בה לשון עטוף כלל אלא לשון לבישה, וכן אמר הפסוק אשר תכסה ולא אמר אשר תלבש, כללו של דבר, העושה טלית כזה ומברך להתעטף עובר על לא תשא, כך מצאתי בתשובה, לא ידעתי מי השיבה ע"כ. ובסוף סימן י' דן הב"י על הגלימות שיש להם ד' כנפות מלפניהם מדוע המנהג שלא שמים להם ציציות, וכתב בתוך הדברים וז"ל וראיתי כתוב בסוף ספר אחד תשובה יחידית בשם ה"ר חסדאי ז"ל שהיה פוטר אותם משום דלא מיחייבי בציצית אלא חתיכה מרובעת כעין טלית שלנו ולא הביא טעם וראיה לדבריו עי"ש. אולם ב' תשובות אלו - חד הן, והן להרמ"ה, וכפי שפרסם פריימן בירחון המאור אייר תרצ"ה [ועי"ש, שביאר מדוע יוחסה תשובה זו לר' חסדאי] וז"ל במלואה [והמודגש זה ההוספות על לשון הארח"ח הנ"ל] וששאלת הטלית שהיא כעין גלימא אם אדם יוצא בה לשם ציצית אם לאו. כך ראינו שאין אדם יוצא בה לשם ציצית שלא מצינו זכר לציצית אלא בטלית לחוד, וטלית לחוד וגלימא לחוד וצורת הטלית ידועה היא לכל שהוא פושטה כדרך הגונה [וכתב שם בהערה שהיא מין לבוש, והארח"ח הנ"ל העתיק 'סדין'] כעין אותה שאדם מתכסה בה במשכבו בלילה וזוהי שראויה להתעטף בציצית אבל גלימא לא שייך בה לשון עיטוף כלל אלא לשון לבישה ולישנא דקרא כמו כן דייקא אשר תכסה בה ולא כתוב אשר תלבש, וכל היכא דאיתמר טלית בין לענין ציצית בין לידי מידי אחרינא לא משמע אלא כה"ג. והבודים מליכם דברים שאינם נראים מפשט התלמוד ולא מהבנת הראשונים עתידים ליתן את הדין, וכללו של דבר שהעושה כן לא קיים מצוות ציצית ולא עוד אלא שבכל פעם ופעם שהוא מברך על כזאת להתעטף בציצית עובר על לא תשא את שם ה' וכו' ולא עוד אלא שמעיד עדות שקר בעצמו ע"כ.

ובעל העיטור בדף ע"ג ע"א כתב וז"ל והרב הקדוש רבינו [צ"ל קרובנו כדלהלן, והוא ר' יצחק אב"ד בעל האשכול, כפי שכתב הר"ש אלבק בספרו מחוקקי יהודה [ברסלוי תרע"א] עמ' 6 בהערה עי"ש, וכ"כ בנו הר"ח אלבק בהקדמה לספר האשכול עמ' ו' הערה א' עי"ש] כתב

בשם החכם ר' יצחק בן מרון הלוי מיהו אותן שלובשין טלית תחת המקטורן אין עושין מצות ציצית דאי ס"ד אית ביה מצוה ליכסי בה [רב קטינא] תותי סרבלא ע"כ. וכ"כ עוד בדף ע"ה ע"ב וז"ל והרב קרובנו חלקו עם ז' כתות הצדיקים אומר בשם הרב בן מרון הלוי בכתב שחיבר לאבא מארי ז"ל שאלו המכסין בטליתות תחת המקטורן אין עושין מצות ציצית מאשר תכסה בה ומהא דמלאכא וכו'. ובהמשך שם כתב העיטור וז"ל והרב חביבי ז"ל [הוא ר"א אב"ד הנ"ל] אייתי ראייה מדרב יהודה [מנחות מ"ג ע"א] דאמר איניש צניעא הוא ולא הוה שדר גלימא כל יומא ש"מ דלאו אורח ארעא למשדי טלית מצויצת תותי גלימא או תותי כפולה דא"כ מאי רבותיה דרב יהודה דאיניש צניעא הוא כל אדם יכול לעשות כן אלא ש"מ שמצות ציצית היא למעלה ממלבושיו ומפני זה היו משבחין לרב יהודה [כ"ה עפ"י ספר הפרדס שער ט' פי"ט אות ג' עי"ש] שהביא את דברי העיטור הנ"ל ביתר ביאור, ומדבריו מתבארים יותר דברי העיטור והגירסא בדבריו עי"ש].

וכן האריך הר"י בר יקר בח"ב עמ' כ"ד שבגד שלפעמים מכסה ממנו ראשו הוא זה שחייב בציצית אבל החלוקין שיש להם ד' כנפות שאין דרך לתת אותם על ראשם לא קרינן בהו אשר תכסה כלל ופטורין מן הציצית וכו', ויש בנ"א שלבם נוקפם על החלוקים ותופרים אותן מאחוריהן או מעגלין אותן אחד מן הכנפות וכו', אבל בעיני הם פטורים לגמרי בלא תפירה ועיגול עי"ש ב.

וכ"ד ר' מיוחס [מחכמי יון] בפירושו לפרשת כי תצא על הפסוק אשר תכסה בה וז"ל אשר תכסה בה שהוא מתעטף בה ולא חלוק וזהו שתקנו רבותינו לברך להתעטף בציצית ע"כ, הרי דס"ל שחלוק פטור משום שהוא אינו דרך עיטוף וכיסוי אלא דרך מלבוש. והנה, מקור דבריו הוא מהספרי [ולפנינו ליתא לא בספרי ולא בספרי זוטא] שהובא בהגמ"י פ"ג מציצית אות ג' שדן על קוטא בת ד' כנפים למה היא פטורה מציצית וכתב בסוף דבריו וז"ל מדתני בספרי אשר תכסה בה פרט לחלוק, ופרש"י שעשה לו כמין חלוק שהוא סתום ע"כ. וזהו שכתב ר' מיוחס אשר תכסה ולא חלוק, אלא שנחלקו הראשונים הנ"ל בביאור הספרי האם כונתו היא למעט דרך לבישה או למעט חלוק שהוא סתום. אולם, פירושו של הגמ"י צ"ע, דהא הספרי ממעט לה מאשר תכסה, ולפי דבריו של הגמ"י – שבא למעט חלוק שהוא סתום – איך ממעט מאשר 'תכסה'? אע"כ כפירוש ר' מיוחס, שבא למעט חלוק שאינו 'כיסוי' אלא 'לבישה'. וכן מתבאר מדברי הלקח טוב, שמלבד מה דס"ל שצריך עטיפת הישמעאלים – עוד כתב בפרשת כי תצא אשר תכסה בה – הטלית והרדיד ע"כ, וזה כדברי ר' מיוחס הנ"ל, שרק זה הוי כיסוי ולא בגד שלובשים אותו. וכן מבואר בפירוש ר' אברהם בן שלמה [מלפני כ 600 שנה] במלכים פי"ט על הפסוק וישלך אדרתו מעליו וז"ל וענין אדרתו – טליתו [שמלתה] והוא או כסוי צמר או דומיו מתעטף בו כטלית כי כך היה מנהגם במלבושיהם שיתעטפו מעל הבגדים בטלית כרדיד ודומיו, ולפיכך אמרו בציצית על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה, וכבר ראית אמרו בשמשון שלשים סדינים ושלשים חליפות בגדים, הסדינים זולת הבגדים עי"ש, והוא מבואר כנ"ל.

וכן מתבאר מדברי הרס"ג, שתרגם על כנפי 'בגדיהם' – אכנאף 'אזרהם', ו'כסותך' אשר תכסה בה – תרגם 'אזארך'. וכן בסידורו שהעתקנו לעיל, כשרצה לתאר את הבגד שחייב בציצית

וצורת לבישתו כשמברכים עליו – כתב 'אלאזאר'. וכן בפירושו לדניאל פרק ט' כתב שיש כמה מובנים למלה 'כנף' ואחד מהם הוא זוית ופינה, והביא כמה דוגמאות וכתב וכד'לך פי 'אלאזאר' על ארבע כנפות כסותך, ותרגומו וכמו כן ב'טלית' על ארבע וכו'. וכבר כתבנו לעיל שפירוש מלה זו כעין 'סדין', וכפי שתרגם הרס"ג במשלי 'סדין' עשתה ותמכור – 'אזאר'. ומדכתב בכל המקומות הנ"ל דוקא מלה זו ולא תרגם בגד סתם 'תיאב', כמו שתרגם בשאר המקומות – למשל בבראשית כ"ד נ"ג את 'בגדי' עשו, ושם כ"ז ט"ו 'בגדי' עשו, ושם כ"ח כ' 'ובגד' ללבוש, וכן בעוד מקומות – וזה מורה שבגד האמור בציצית אינו בגד רגיל, אלא כסדין וכדומה שעוטפים אתו את הגוף, ורק הוא חייב בציצית.

וכן מתבאר מדברי ר"ש בן חפני בדיני ציצית, שנדפסו בסוף ספר כליל תכלת בעמ' רכ"ט [המקור הערבי] ורנ"א [התרגום לעברית], וז"ל אבל ייחד ואמר על ארבע כנפות כסותך כאלאזאר ואלאכסיה ואלארדיה והדומה להם עי"ש. וכל אלו הם סוגי טליתות וסדינים – 'אלאזאר', כבר כתבנו לעיל שהרס"ג תרגם כן את המלה 'סדין'; 'אלאכסיה', בספר המדריך המספיק לר' תנחום הירושלמי ערך גלופרקין הביא את הגמ' בשבת נ"א ע"א נוטל את הגלופקין ומניח את הסדין, וכתב 'סדין' – 'אכסיה' ו'בסט', ותרגם המתרגם [ר' ברוך טולדנו] כסתות ושטיחים; 'אלארדיה' – כבר הביא המו"ל של ספר רשב"ח – הרב אליהו טבגר – בהערה שם שהרמב"ם בפה"מ כלים פכ"ט מ"א תרגם 'טלית' – 'אלרדא'. הרי שסוגי הבגדים החייבים בציצית שפירט הרשב"ח הם כטלית גדול והדומה לו ולא בגדים שלובשים אותם, וכתב 'והדומה להם', הרי שרק בגדים מעין אלו חייבים בציצית.

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ור"א בנו. בשו"ת הרמב"ם הנ"ל בסי' ר"כ כתב שאדם שכורך טליתו על ראשו או חוגר בו וכיוצא אין יוצא בזה יד"ח עד שיהא עטוף בו ומכסה ראשו ורובו עי"ש, ומבואר שצריך עיטוף ראשו ורובו ולא מלבוש בעלמא. וכן בחיבור פ"ג הזכיר תמיד עיטוף וכיסוי ולא כתב מלבוש עי"ש. ובפה"מ מנחות פ"ד מ"א כתב שחייבים לשים ציציות בכנפי 'אללחף', וכתב הרב קאפח בהערה שם דהיינו כעין סדין או טלית וכדומה ולא בגד שלובשים אותו עי"ש. וכן מבואר בספר המספיק לר"א עמ' 269, וז"ל ודבריו בפסוק אחר 'על ארבע' מורים על כך שהכונה ל'לערצי' וכדומה שהיא בעלת ארבע קצוות, לא איזה בגד שיהיה כבגדי הגוף בעלי בתי היד והצוארונים וכדומה עי"ש. וכ"כ שם כמה פעמים את המלה 'עראצי' בביאור הכסות החייבת בציצית, והרמב"ם בפה"מ כלים פ"כ מ"ו כתב וז"ל סדין הוא יריעת הבד הקטנה שמתעטפים בה האנשים ושמו המפורסם במערב 'אחראם' ובמצרים 'ערצי' עי"ש, וכן בפכ"ט מ"ב תרגם סדינים 'אלעראצי' עי"ש. ומבואר שכונת ר"א שרק סדינים שמתעטפים בהם ממש חייבים בציצית ולא בגדים שלובשים אותם. וכן בעמ' 281 כתב וז"ל ונקבע אות זה בטלית על פני מלבוש זולתו משום שהטלית היא מעל כל המלבוש ומקיפה את הראש והגוף ואינה כמצנפת המכסה את הראש בלבד ולא כבגד המיוחד לגוף בלא הראש עי"ש. ומבואר שרק אם הוא מכסה בה ראשו וגופו חייב בציצית.

והב"י הביא בקצרה בשם המרדכי בהלכות ציצית רמז תתקמג שהסתפק בענין זה, וז"ל המרדכי כתב רבינו שמשון ז"ל אמר לי רבי בשם ר"צ' דאותם טליתות שעושין באשכנז והם

כמין מלבוש שיש לה בית הצואר וחציו לפניו וחציו לאחוריו כעין קפלריא אין זה מן המוכרח דלא מקרי אשר תכסה בה, ואף ראשו משמע קצת שצריך לכסות וכו' [עי' לעיל שהעתיקנו לשונו], ולכך קורא רבי תגר על העושין בין בציצית בין בלא ציצית, כי רפיא בידיה משום ספק מעשה להניח טלית בת ארבע כנפים בלא ציצית עי"ש. וכ"ה בתשובת הר"ש המובאת בשו"ת מהר"ם דפוס פראג סי' רפ"ז, וז"ל ואותן טליתות העשוין כמין קפרוניש שמעתי שזו היא טליתות של חסידי אשכנז ויש לו ד' כנפים וכשפושט מעליו שוטחן ומתכסה בו. וי"א דלא מקרי טלית אלא כעין שלנו שעשוי להתעטף בו ולהתכסות כדכתיב כסותך ומברכין להתעטף. ואני נוזהר מללובשן לאפוקי נפשאי מספק עי"ש. וכ"ד מהר"י מיניץ שהובא בשו"ת מהר"ם מיניץ סי' ק"י כדעת הר"ש הנ"ל עי"ש [במהדורת מכון ירושלים ובהערות שם]. וא"כ, התבאר שבזמן חז"ל ודאי שהטלית הנהוגה ושעליה דברו היא טלית העוטפת את הגוף, ודעת הגאונים והרמב"ם ורבים מהראשונים שרק טלית כזו חייבת בציצית ולא בגד שהוא בצורה של מלבוש, אלא שחלק מהראשונים נקטו שגם טלית דרך מלבוש חייבת בציצית¹.

ולמעשה, נראה שיש לחוש לדעת הגאונים והרמב"ם והראשונים הנ"ל, ונ"מ לכמה ענינים;

חדא, לענין ברכה על טלית קטן. הנה, הב"י הביא את דברי הראשונים שנקטו בפשיטות לברך על טלית קטן וכתבו שכך המנהג, ופסק כן הב"י בפשיטות, וכ"כ עוד בסוף סי' י', שהמנהג לברך על טלית קטן שהיא דרך מלבוש עי"ש. וכ"ד רבינו האר"י וכו"ל, וכך נקטו

(1). לזיהוי הר"צ' כאן ובשאר מקומות במרדכי - עי' בספר אוצר הגדולים ח"ח עמ' נ"ג-נ"א, ובמבוא לתוס' שאנץ לסנהדרין בספר סנהדרין גדולה עמ' 24-25.

(2). מבואר שהר"ש היה 'נוזהר מללבוש' טלית קטן, וכן במרדכי דלעיל כתב להדיא שהיה קורא תיגר על העושין 'בין בציצית' בין בלא ציצית. ולכאורה צ"ע, מדוע שלא יטיל ציצית וילבש ללא ברכה. אולם, נראה שדעת הר"ש שעדיף לא ללבוש טלית המחויבת בציצית כלל מאשר ללבוש טלית שיש ספק בחיובה ולא לברך, דעשיית מצוה ללא ברכה יש בה איסור, ועדיף לא להתחייב מאשר להתחייב ולעשות את המצוה מספק בלא ברכה. וכן מפורש בריטב"א במסכת שבת בדף כ"ה ע"ב וז"ל ורבינו שמשון ז"ל היה מסופק בדבר [בענין ציצית בלילה] ולא היה לובש טלית מצוייצת מפני ספק הברכה, ובילי יוה"כ וכו' היה שואל טלית מחבירו שלא היה מצוה לברך עליו עי"ש. ומבואר כנ"ל בדעתו, שלא היה לובש טלית מצוייצת בלילה ללא ברכה אלא לא לובש כלל, וכן ביוה"כ היה מחפש טלית שיש בה ודאי פטור ולא לובש אותה ללא ברכה. אולם, משמעות הפוסקים בכמה מקומות בהלכות ציצית אחרת, שהם כתבו במקומות שיש ספיקות שיטיל וילבש ציצית ולא יברך - ועולה מכאן שמותר לעשות כן לכתחלה ולא צריך להימנע מללבוש טלית זו. וכך המנהג ביוה"כ שמי שפושט טליתו באמצע התפלה להתפנות וכדומה, וכן המאחר ללבוש הטלית בלילה - לובש ללא ברכה. וכן המנהג בטלית קטן שיש בה ספקות של שיעור וכדומה שלובשים ולא מברכים. ונ"מ בנידון זה גם לענין נט"י לדבר שטיבולו במשקה - האם עדיף לאכול את המאכל כשהוא רטוב וליטול ולא לברך, ואז עושה מצוה ללא ברכה לדעת רוב הראשונים, או שעדיף שינגב את המאכל וכך לא יתחייב בנטילה, אבל מאידך הוא הפקיע עצמו מהמצוה, שלדעת הר"ש הנ"ל עדיף לנגב ולא לעשות המצוה ללא ברכה, אולם למנהגנו בשאר המקומות נראה שמותר לאוכלו רטוב וליטול ללא ברכה, ודוק.

(3). הנה, רבינו האר"י בשעה"כ בדרוש א' מדרושי הלילה כתב שמה שאמרו לילה לאו זמן טלית זהו בטלית גדול, אבל טלית קטן זמנה גם בלילה וראיה לדבר ממה שאמרו בגמ' מנחות שכשנכנס דוד למרחץ וראה עצמו ערום אמר אוי לי שאני ערום מן המצות עד שנסתכל במילה, ואם בהיותו ישן היה מסיר ציצית קטן א"כ למה לא היה מצטער בכל לילה שהיה נשאר בלי שום מצוה, אלא ודאי שאין זמן שיהיה פטור מן הציצית קטן אלא דוקא במרחץ ע"כ. ולפי הנ"ל דברי האר"י צ"ע, דהא בזמן חז"ל וכ"ש בזמן דוד המלך לא היה מושג של טלית קטן כלל, והיו הולכים רק עם טלית גדול שהיא בדרך עיטוף, ורק בזמן הראשונים [בתחלה באשכנז, ומשם עבר לשאר ארצות] התחילו עם ענין הטלית קטן, וא"כ אין לומר שדוד המלך היה ישן עם טלית קטן בלילה.

האחרונים. אולם, לפי האמור יש לדון שטוב ונכון ועדיף להימנע מלברך על טלית קטן, דהא דעת הגאונים והרמב"ם ורבים מהראשונים שאין מצוה בטלית שהיא דרך מלבוש. ויתכן מאוד שאם הב"י ושאר האחרונים רואים שדעה זו אינה רק דעת האו"ז וסיעתו אלא גם דעת הגאונים והרמב"ם ורבים מהראשונים, לא היו דוחים אותה אלא חוששים לה לענין ברכה. וכבר מצאנו בכמה מקומות שאע"פ שהיה המנהג לברך – מ"מ הב"י כתב שטוב להמנע מלברך ולחוש לדעת מיעוט מהפוסקים, וכמו לענין ברכת מ"ע שהז"ג לנשים, שהמנהג בספרד היה לברך וכמו שהעיד המ"מ וכ"ד רבני ספרד – ע"י בב"י בסי' י"ז ותקפ"ט, וכן היה מנהג שאר הארצות, ואעפ"כ פסק הב"י לחוש לדעת הרמב"ם ומיעוט ראשונים דעימיה שלא לברך. וכן לענין ברכת נטילה לדבר שטיבולו במשקה – ע"י מה שכתבתי בקובץ בית אהרן וישראל ניסן תש"פ עמ' ל"ג הערה 4. וע"ע בשו"ת יחו"ד ח"ה בסוף סי' ב', שהביא את דברי האחרונים שאין לברך על טלית קטן או מחמת שאין דרך לצאת כך לשוק או מחמת שיש מחלוקת בשיעור הטלית קטן ושכן מנהגנו ע"ש. ולפי הנ"ל יש עוד טעם כעיקר לא לברך אף שיש שיעור בטלית קטן וכנ"ל.

עוד נפקא מינה לענין להטיל ציציות מטלית גדול לטלית קטן. האחרונים בתחלת סי' ט"ו הביאו את תשובת בית יהודה יו"ד סי' כ"ט שמותר להטיל ציציות מטלית גדול לטלית קטן ע"ש. אולם, לפי האמור שדעת הגאונים והרמב"ם ורבים מהראשונים שאין מצוה בטלית קטן – לדעתם הוי ביזוי מצוה, כמתיר ציצית ולא קושר אותה במקום אחר, ואסור, ויש לחוש לדעתם וכנ"ל, ולא להתיר מגדול לקטן.

עוד נפקא מינה לענין המטילים תכלת בטליתם, ופעמים [בעיקר בתחלה] מטילים רק בטלית אחת, ודנים האם להטיל בטלית גדול, שהולכים אתה רק כשעה ביום, או בטלית קטן, שהולכים אתה כל היום, ולפי הנ"ל עדיף להטיל בטלית גדול, שבודאי מקיימים בה מצוה, מאשר בטלית קטן שספק גדול אם יש בה מצוה וכנ"ל.



לסיכום:

א. היחיד מהראשונים שהצריך עטיפת הישמעאלים הוא ר' טוביה בעל הלקח טוב, אולם שאר הגאונים והראשונים לא ס"ל כן, ולכן אין צורך לעשות עטיפת הישמעאלים.

ב. לכתחלה ראוי להקפיד לעטוף גם את ראשו בטלית, וכדעת הרמב"ם וכמשמעות הזוהר והמקובלים.

ג. עיטוף דידן שמקפלים את צידי הטלית על הכתפיים חשיב עיטוף, וא"צ לכסות גם את הזרועות.

ד. לדעת הגאונים ורבים מהראשונים אין מצוה בטלית קטן שהיא דרך לבישה ולא דרך עיטוף, ויש לחוש לדבריהם ולא לברך על טלית קטן, וכן אין להתיר ציציות מטלית גדול לטלית קטן.



ט. ואע"פ שיש לדון לחלק בין מחלוקת במצוה למחלוקת בברכה – מ"מ מרן הב"י לא ס"ל חילוק זה, כדמוכח מכמה דוכת, ואכמ"ל.

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

במנהג בני תימן ליכנס בעיצית לבית הקברות

אורך ימים ושנות חיים למע"כ ידידי, הרה"ג מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעל גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים.

ע"ד שאלתו במנהג בני תימן שנכנסים עם ציצית בבית הקברות ועל יד המת, ומה טעמא אין זה לועג לרש.



א.

בשו"ע או"ח ס' כ"ג ס"א: "מותר ליכנס בבית הקברות והוא לבוש ציצית, והוא שלא יהא נגרר על הקברות אבל אם הוא נגרר על הקברות אסור משום לועג לרש, בד"א בימיהם שהיו מטילים ציצית במלבוש שלובשים לצורך עצמם, אבל אנו שאין מכוונים בהם, אלא לשם מצוה אסור אפי' אינם נגררים, וה"מ שהציציות מגולים, אבל אם הם מכוסים מותר" עי"ש. הרמב"ם לא הזכיר כלל את דין ציצית בבית הקברות, ורק בפ"ד מתפילין הכ"ג הזכיר שאין ליכנס עם תפילין בבית הקברות, וכן בפ"ג מק"ש ה"ב דאין לקרוא ק"ש בבית הקברות, וכן בפ"י מס"ת ה"ו, דאין ליכנס עם ס"ת לבית הקברות, אבל את דין ציצית בבית הקברות לא הזכיר הרמב"ם. והשו"ע הנ"ל הזכיר אף ציצית בבית הקברות, וצ"ע מ"ט השמיט הרמב"ם דין ציצית בבית הקברות. ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב ס' ר"ע) הביא את מנהגם בתימן ליכנס עם טלית לבית הקברות, וכתב שמכך שהרמב"ם השמיט את דין ציצית בבית הקברות, ע"כ שרי ליכנס עם ציצית לבית הקברות עי"ש. וע"ע בשו"ת דן ידין (ח"ב ס' י"ז), ובס' עטרת ישראל ורחמים להרה"ג רבי חזקיהו דחבש (עמ' כ"א ל"ג).

והנה, בברכות י"ח ע"א: "רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות, הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן, א"ל רבי חייא דלייה, כדי שלא יאמרו למחר ובאין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו, א"ל ומי ידעי כולי האי, והא כתיב והמתים אינם יודעים מאומה, וכו'". הרי שרבי חייא אמר לרבי יונתן רק להגביה את הציצית מע"ג הקברות, ולא שיוריד את הציצית לגמרי או שיכסה את הציצית, וע"כ ס"ל לרבי חייא שלועג לרש בציצית הוי רק כשהציציות נגררים ע"ג הקבר, ולא כשהאדם הולך עם ציצית ע"י קבר ואי"ז נגרר. וכן כתב רבינו יונה (ברכות י"ח שם) דחזינן ממה שלא אמר ר' חייא אלא שיגבהם ולא שיסיר לגמרי הציצית, מוכח שמותר ליכנס עם ציצית בבית הקברות, ורק שלא יגררו ע"ג הקברים. וכתב ר"י שם דאי"ז כתפילין וכשאר מצוות, שאסור בבית הקברות, שציצית הוי חובת בגד, ואין יכול לפשוט את הבגד בשעה שהולך לבית הקברות. אולם כל זה בזמניהם, שכל בגדיהם היו של ד' כנפות, אבל טליתות שלנו

שלובשים לשם מצוה דינם כתפילין ואסור ליכנס עמם לבית הקברות, עי"ש. וא"כ י"ל שהרמב"ם ס"ל דכל האיסור להיכנס עם ציצית לבית הקברות הוא רק כשנגרר הציצית ע"ג הקבר, ולא כשאדם הולך עם ציצית בבית הקברות ואי"ז נגרר ע"ג הקברים. וכך חזינן מר' חייא שאמר לרבי יונתן רק שיגביה הציצית ולא אמר שיוריד לגמרי, וע"כ שלועג לרש הוי רק עם נגרר הציצית ע"ג הקבר. וכן כתב בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חלק ז' עמוד ק"ע) לבאר את מנהג תימן בזה שאין נוהרים ליכנס עם ציצית בבית הקברות, שהם נוהרים רק שלא יהא נגרר על הקברות וכדין הגמ' בברכות י"ח עי"ש, וכ"כ בספר עטרת ישראל ורחמים להגר"ח דחבש (ח"א עמ' ל"ג) עי"ש. אמנם, הרמב"ם גם השמיט הא דאין לגרור הציצית בבית הקברות, וכתב בשו"ת החיים והשלום (או"ח ס"ט), דפשיטא דאסור לגרור משום ביזוי מצוה, יעו"ש. וע"ע בספר בן ציצית הכסת לגאון רבי שמואל כהן שליט"א ענף ב' שהאריך בכל זה.

אולם, צ"ע מ"ט לא חילק הרמב"ם כמש"כ השו"ע, שעכשיו שלובשים ציצית לשם מצוה אסור לילך בציצית ע"ג הקברות משום לועג לרש. אמנם, בבית יוסף או"ח ס' כ"ג הביא ממהר"י בן חביב, שלדעת הרא"ה מותר להכנס בבית הקברות עם טלית של מצוה ואי"ז אסור משום לועג לרש, והב"י שם כתב שלא משמע כן מדברי הרא"ה עי"ש. וא"כ י"ל שזהו שס"ל לרמב"ם, שמותר ליכנס אף טלית של מצוה לבית הקברות ואי"ז לועג לרש, ורק כשנגרר ע"ג הקברות אסור וכנ"ל, אולם צ"ע מ"ט אי"ז לועג לרש בציצית של מצוה ע"י קבר. ואכן, באגודה הביא מהגאונים, מה דאמר רבי חייא לרבי יונתן דליה, היינו שיסיר הציצית לגמרי, ולא רק שיגביהם, משום דאין ליכנס בציצית כלל ע"י קבר עי"ש. וא"כ צ"ע דעת הרמב"ם, מ"ט לא ס"ל דין ציצית בבית הקברות בציצית של מצוה, הא הוי לועג לרש.

ולכא' י"ל בזה, דס"ל להרמב"ם, שכיון דא"ל רבי יונתן לרבי חייא אחר שא"ל שיסיר הציצית, ומי ידעי כולי האי, והיינו שאי"ז לועג לרש, דאין המתים יודעים. ולכאורה צ"ע, דא"כ האיך אמרי' שם לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו משום לועג לרש, ואמאי לא נימא דאין המתים יודעים כלום, ואי"ז לועג לרש. וע"כ שהמתים יודעים. וא"כ ה"ה בציצית אין ליכנס בבית הקברות, דהוי לועג לרש, שהמתים יודעים, ומ"ט רק בציצית אמר מי ידעי כולי האי? ומצאתי שהקשה כן בס' ארצות החיים למלבי"ם (או"ח ס' כ"ג [המאיר לארץ] סק"א), וכתב דע"כ כדעת הרא"ה הנ"ל, שמה שאסור לילך עם ציצית בבית הקברות, ל"ה משום לועג לרש, שכיון שהאדם מוכרח ללבוש הבגד אינו נראה כמלעיג, אלא הטעם הוא שהמתים יודעים ומצטערים, וע"ז הקשה ומי ידעי עי"ש. וא"כ י"ל שזהו שס"ל לרמב"ם, דשאני ציצית בבית הקברות ל"ה לועג לרש, כיון שמוכרח הוא ללבוש את הבגד אי"ז נראה כמלעיג. ושאני תפילין, שיכול להוריד בבית הקברות, והוי לועג כשלוש את התפילין בבית הקברות.



ב.

ובאופ"א אפ"ל בדעת הרמב"ם, שהשמיט דינא דציצית בבית הקברות משום לועג לרש. הנה, התוס' ברכות י"ח שם, הקשו, בהא דא"ר חייא לר' יונתן להגביה את הציצית ע"ג הקברים משום

לועג לרש, דמשמע שלמתים עצמם אין ציצית, שאם יש להם ציצית אי"ז לועג לרש, והא מבואר במנחות מ"א ע"א שיש להלביש המת בתכרכין עם ציצית עי"ש, וא"כ אי"ז לועג לרש בציצית ע"י קבר שגם למת יש ציצית. ותירצו התוס', דאפ"ה הוי לועג לרש בציצית ע"י קבר כיון שהוא מצווה ועושה וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה עי"ש. והיינו, שהמת עצמו, אף שהוא לבוש בציצית, מ"מ הוא אינו מצווה ועושה, ואילו החי שלובש ציצית ע"י קבר, הוא מצווה ועושה, ומש"ה הוי לועג לרש. ובס' פנינים מבי מדרשא (במדבר פר' שלח עמ' ק"ב), כתב ע"ד התוס', דמבואר מהתוס' שהמת מקיים מצות ציצית כאינו מצווה ועושה, והוא לכא' דבר פלא, שהרי מת חפשי מהמצוות, כמבואר בשבת ל', א"כ אין בו קיום מצוה כלל, ול"ה כאינו מצווה ועושה אלא כמופקע מהמצוות. והביא מהגר"א צוקר שדן בזה לפני בעל הקהילות יעקב זע"א, שלכאורה מוכח מהתוס' שמת יכול לקיים מצוה כאינו מצווה ועושה, ובעל הקה"י לא הסכים לזה, שודאי לא מסתבר שמת מקיים מצוה כאינו מצווה. וביאר הקה"י בכוונת התוס', דאין כוונת התוס' לומר דווקא שהמת מקיים מצוה כאינו מצווה ועושה, והוא לאו דווקא, וגם מדין אינו מצווה ועושה אין המתים מקיימים מצוה עי"ש. ועי' בשדי חמד (מערכת ג' פאת השדה ס' י"ח), שהביא לתמוה במש"כ בס' חסידים ס' תתשכ"ט, שרבי אחר פטירתו היה בא לביתו בשבת ומוציא ב"ב בקידוש, ותמה ע"ז בס' נחמד למראה כיון שמת אינו מצווה ועושה ואיך מוציא בקידוש עי"ש, הרי שס"ל שמת הוי כאינו מצווה ועושה. אולם יש לדחות, שרבי בא ממש בגופו, ול"ד למת בקברו, די"ל שאינו מצווה כלל.

ואשר עפ"ז י"ל במה שהשמיט הרמב"ם את דין ציצית בבית הקברות, אף כשהאדם מכוון למצוה, שהוא משום שהמתים עצמם יש להם ציצית, וכמבואר במדרש פר' שלח אות ל"ז. וא"כ ס"ל לרמב"ם, דכיון שהמת עצמו לבוש בציצית, וכתבו התוס' שמקיים מצוה כאינו מצווה ועושה, א"כ ל"ש כלל בציצית לועג לרש ע"י קבר, דעיקר מצות ציצית ל"ה חובה כלל, דאי בעי לא מכסיי ולא התחייב בציצית, וכמש"כ האו"ז, א"כ גם המקיים ציצית ע"י קבר הוי כאינו מצווה ועושה, שהוא הוא אינו חייב בציצית, דאי בעי לא לביש, ולא מתחייב כלל. ומש"ה ל"ה לועג לרש למת, שגם המת מקיים מצות ציצית בקבר כאינו מצווה ועושה, ואף החי אין חייב בציצית, דאי בעי לא מכסיי והוי כאינו מצווה ועושה, ומש"ה ל"ה לועג לרש בקבר. ואכן בספר ארצות החיים ס' כ"ג סק"ה, כתב ע"פ דברי התוס' הנ"ל שהמת מקיים מצות ציצית כאינו מצווה ועושה, א"כ יהא שרי לחי ללבוש טלית שאולה ע"ג קבר דגם הוא אינו מצווה ועושה עי"ש, הרי שס"ל למלבי"ם שיהא שרי לקיים מצות ציצית בטלית שאולה ע"י קבר כיון שאי"ז חובה להטיל ציצית בטלית שאולה, והוי כאינו מצווה ועושה שטלית שאולה פטורה מציצית, ולהכי אי"ז לועג לרש ע"י קבר שגם המת עצמו מקיים מצוה כאינו מצווה ועושה. ולפמש"נ י"ל אף בעיקר מצות ציצית דאי"ז חובה, ורק קיום מצות ציצית מקיים כשלובש ציצית דאי בעי לא מיכס, והוי כמצוה קיומית, יהא שרי ע"י קבר, ואי"ז לועג לרש, שגם המת עצמו לבוש בציצית ומקיים מצוה כאינו מצווה ועושה וכמש"כ התוס'. ומש"ה השמיט הרמב"ם את עיקר דין ציצית בבית הקברות, וס"ל של"ה לועג לרש. ושו"מ בס' מנחת שלמה פסחים מ' ע"ב שהקשה ע"ד התוס' שם, שמת הוי כאינו מצווה, שהוא פלא דאטו מת חשיב כעושה עי"ש.

ובבית מתתיהו ח"ב ס"ה אות ד', כתבנו לתרץ את מה שהשמיט הרמב"ם את דין ציצית בבית הקברות, למש"כ הצ"ח ברכות י"ח, לדון שבת"ת כל היום, ל"ה לועג לרש ע"י קבר, כיון שאי"ז חובה בלימוד ת"ת כה"י והוי רשות, ובמצוה קיומית ל"ה לועג לרש. וא"כ י"ל שס"ל להרמב"ם דעיקר מצות ציצית דהוי רשות, דאי בעי לא מכסיי, ול"ש לועג לרש אלא במצוה שבחובה, כק"ש וכיו"ב. ועפ"ז י"ל מה שהזכיר הרמב"ם בפ"ד מתפילין הכ"ג, דאין ליכנס עם תפילין לבית הקברות, ס"ל להרמב"ם שתפילין כה"י הוי חובה, וכמו שהסתפק הפרמ"ג או"ח ס' ל"ז עי"ש והארכנו בזה בכ"ד, ועי' בבית מתתיהו ח"א ס"א אות ג'. ומה שכתב יד"נ, הגר"צ תמיר שליט"א, בקונטרס שימני כחותם סימן י"ד.

וא"כ י"ל שמש"ה השמיט הרמב"ם את דין ציצית בבית הקברות, שס"ל של"ש כלל בציצית דין לועג לרש שאי"ז חובה דאי בעי לא מיכסי. והשו"ע דס"ל דאין להיכנס בציצית לבית הקברות, י"ל שס"ל דאחר שלבש כבר התחייב להטיל ציצית, וכמש"כ הרעק"א או"ח ס' י"א, וא"כ שפיר הוי מצוה שבחובה והוי לועג לרש.

ובהכי ארווחנא במנהג בני תימן, שנכנסים בציצית לבית הקברות, ולהנ"ל י"ל דהא הרמב"ם השמיט דאין ליכנס בציצית בבית הקברות, וע"כ דס"ל דשרי, וכש"נ בכמה אנפי בדעת הרמב"ם. ושוב ראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב [בעריכת הגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א] חלק ז' עמוד ק"ע שהביא את מנהג בני תימן שבשעת הלוייה האבלים מתעטפים בטלית של מצוה, ועומדים מעוטפים בתוך ד"א של מת ומלויים אותו למקום קבורתו, דלכאו' צ"ע מ"ט אין זה לועג לרש. וכתב לתרץ, שבני תימן נוהגים כדין הגמ' וכמש"כ בשו"ע יו"ד ש"פ ס"א, שהאבל חייב בעיטוף והם כבר נוהגים להתעטף קודם חלות האבילות, וכבר בשעת הלוייה הם הולכים מעוטפים, וא"כ הדר דינא לדוכתא דהוי כמלבוש שלובשין לצורך עצמן, שמותר לכתחילה ליכנס עמו לבית הקברות, ורק צריך ליהזר שלא יהא נגרר על הקברות עי"ש.



ג.

ובספר עינים למשפט ברכות י"ח, שם כתב בטעם שהשמיט הרמב"ם את דין ציצית בבית הקברות, משום דלא ס"ל להרמב"ם כלל דין לועג לרש בעשיית מצוות בבית הקברות, שלא הזכיר הרמב"ם כלל הך טעמא בלועג לרש, בהל' תפילין ס"ת וק"ש הנ"ל, אלא ס"ל מה דאין לעשות מצוות בבית הקברות ל"ה משום כבוד המת, אלא משום כבוד המצוה, דבית הקברות הוי כמקום שאין טהור, וכבית המרחץ ובית הכסא, וכמו שכלל הרמב"ם בפ"ג מק"ש ה"ב דאין קורין ק"ש בביהכ"ס ומרחץ ובית הקברות בחדא. וע"כ ס"ל דמה דאין עושין מצוה בבית הקברות, שבת הקברות הוי כמקום שאינו נקי, ולהכי ס"ל לרמב"ם דשפיר נכנסין עם ציצית לבית הקברות, כמו שנכנסין עם ציצית לביהכ"ס, כמש"כ הרמב"ם פ"ג מציצית ה"ט, עי"ש.

ועפ"ד י"ל דלא ס"ל לרמב"ם כלל מדין לועג לרש, וכדחזינן שלא הזכיר בהלכותיו כלל לועג לרש. ואולי י"ל שס"ל לרמב"ם דאה"נ אין המתים יודעים כלום, וכדא"ר יונתן הנ"ל, ומי ידעי כולי האי, ומה שאין מקיימים מצוה בבית הקברות, כתפילין וס"ת, זהו משום שבת

הקברות הוי כמקום שאין טהור וכנ"ל. וכ"כ בדעת הרמב"ם בס' משנת יעקב לגר"י רוזנטל זצ"ל נשים עמ' ש"ז. ובשו"ת משנת יוסף חי"ג ס' של"ג, שלל דרך זו ברמב"ם, וכתב ע"ז דברים אלה לא מתיישבים על הלב, שיהא נחשב ח"ו כמקום שאינו נקי, דנהי שיש שם טומאת מת, אבל לא ח"ו כמקום מטונף, עי"ש.

אולם יש להקשות ע"ד, ממש"כ הרמב"ם פי"ג משמחות ה"ט אין אומרים בפני המת אלא דברים של מת, אבל לעסוק בדברי תורה בפניו או בבית הקברות אסור עי"ש. ובשלמא דאין לעסוק בד"ת בבית הקברות, י"ל כיון שבית הקברות הוי כמקום שאין טהור, ואין לעסוק בד"ת במקום שאין טהור, אולם מ"ט אין לעסוק בד"ת בפני מת, אל"ה טעמא דלועג לרש, הא בפני מת אי"ז במקום שאין טהור, ורק בכל בית הקברות י"ל שהוי כמקום שאין טהור ואין לקיים מצוות שם, וזהו ל"ש בפני מת אחד. וע"כ דאין לעסוק בד"ת בפני המת מטעם לועג לרש, ודלא כהענינים למשפט.



הרב דניאל אדר

ר"מ בישיבת תורת החיים

יד בנימין

חידושי הלכות וביאורים בדיני ברכת התורה – הלכה למעשה*

א. ברכת התורה האם היא מן התורה או מד"ס * ב. כמה ברכות יש בברכות התורה? * ג. נוסח ברכות התורה * ד. היחס בין ברכות התורה לברכת אהבת עולם * ה. הפסקה בין ברכת התורה ללימוד**

א. ברכת התורה האם היא מן התורה או מד"ס

הנה, איתא בתלמוד (ברכות כא ע"א): "אמר רב יהודה מניין לברכת המזון לאחריה מן התורה? שנאמר ואכלת ושבעת וברכת. מניין לברכת התורה לפנייה מן התורה? שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. אמר רבי יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר, וברכת המזון לפנייה מן ברכת התורה מקל וחומר. ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר, ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו. תורה שטעונה לפנייה אינו דין שטעונה לאחריה. וברכת המזון לפנייה מן ברכת התורה מקל וחומר. ומה תורה שאין טעונה לאחריה, טעונה לפנייה. מזון שהוא טעון לאחריו אינו דין שיהא טעון לפניו? איכא למפרך, מה למזון שכן נהנה ומה לתורה שכן חיי עולם. ועוד תנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו תיבתא" ע"כ. ועוד איתא (שם מח ע"ב): "ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין אמר רבי ישמעאל קל וחומר על חיי שעה מברך על חיי עולם הבא לא כל שכן" ע"כ.

ראשית, יש להעיר שמן הגמרא בדף כא עולה ברור דעסקינן התם, בברכות התורה בציבור, על קריאת התורה, שכן למדנו שם לברכת 'התורה מאחריה' מן ברכת המזון. אולם, מהסוגיא בדף מח יש אפשרות ללמוד שברכת התורה היא מן התורה. ויש לשאלה זו כמה נ"מ, כגון אם נסתפק אם בירך, אם צריך לברך שוב. ועוד נ"מ (עי' בילקוט יוסף ריש סימן מז שכתב כמה נ"מ בזה).



דעת הסוברים שברכות התורה אינן מן התורה

הנה, ז"ל הרמב"ם בריש הלכות ברכות: "מצות עשה אחת, והיא לברך את השם הגדול והקדוש אחר אכילה". ע"כ. וגם הרי"ף והרא"ש (ברכות פ"ג) השמיטו את דברי רב יהודה, שברכת התורה היא מן התורה. ועוד יש לסייע לסוברים זאת, הלא סוגיית הגמרא התם לא

* אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה אשה יראת ה' היא תתהלל.

דברי התורה במאמר זה מוגשים מוקטרים לעילוי נשמת מרת רחל בת זהרה (זגרא) רוח ה' תניחנה בגן עדן. אשר נתקיים בה מאמר ריה"ל "יקל בעיני עזוב כל טוב ספרד, כמו יקל בעיני ראות עפרות דביר נחרב" תנצב"ה.

** במאמר המשך יופיעו בעז"ה הפרקים: ו. דין הפסק מלימוד התורה – האם מחייב ברכה חדשה? ז. דין שינת קבע ביום על מיטתו אי חשיבא הפסק. ח. ממתי אדם מתחייב שוב בברכות התורה, בעבור היום או בשנתו? ט. המשכים ללמוד קודם אור היום. י. האם נשים יכולות לברך ברכת התורה?

ושבעת וברכת את י"י אלהיך ומנין ליתן את האמור בזה לזה וכו'. מכלל זה מתבאר שהברכה הזו מן התורה". ע"כ.

וכ"ד החינוך (מצוה תל): "וכל שאר הברכות כולן הן מדרבנן, חוץ מאחת שהיא מן התורה, וכן הוא מפורש בגמרא בברכות [כ"א ע"א] והיא ברכת התורה לפנייה, גם הרמב"ן ז"ל יחשוב אותה מצות עשה בפני עצמה. והענין הזה שחייבנו האל ברוך הוא ברכה בקריאת התורה לפנייה ובמזון לאחריו, מן הדומה שהטעם לפי שהוא ברוך הוא לא ישאל מן החומר לעבדו ולהודות בטובו רק אחר שיקבל פרס ממנו, כי החלק הבהמי לא תכיר בטובה רק אחר ההרגש. אבל קריאת התורה שהוא חלק השכל, והשכל יודע ומכיר וקודם קבלת התועלת יבין אותו, על כן יחייבנו האל להודות לפניו קודם קריאת התורה". ע"כ. וכ"ד הריא"ז (קובץ שיטות קמאי ברכות א' עמ' 244). וכ"ד היעב"ץ במוק"ץ (סי' מז).



מדברי כמה ראשונים ניתן ללמוד שברכת התורה בציבור הינה מן התורה

וכפי שדקדקנו לעיל, יוצא מדברי כמה ראשונים שברכת התורה שלפניה היא מן התורה, אבל ברכת התורה שבבוקר לא עסקנו בה בהדיא². והכי איתא בראבי"ה (סי' תקנג): "וטעמא, חדא דברכות התורה [מן התורה], דאמרינן בפרק מי שמתו אמר רב יהודה אמר רב ברכת התורה מן התורה מנין שנאמר כי שם ה' אקרא, ותו אמרינן התם למדנו לברכות המזון לפנייה מן ברכת התורה וברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון", ע"כ. וכן נראה מדברי המאירי (ברכות כא ע"א). וז"ל הרי"ד שם: "אמ' רב יהודה אמ' רב מניין לברכת התורה שהיא מן התורה, שנ' כי שם י"י אקרא וגו'. ואסיקנה, דברכת התורה לפנייה וברכת המזון לאחריו היא מדאוריית'. וברכת המזון לפניו וברכת התורה לאחריה היא מדרבנן". ע"כ. וכן עולה מדברי הרשב"ץ (ח"ב סי' קסג): "ונרא' שהוא מ"ע מן התור' שהרי לעבור לפני התיב' אינ' אלא להוציא הרבים ידי חובתן בדברים שבקדוש' ובקריא' התור' ושתייהן מן התור' שהרי בדברים שבקדוש' אמרו בפרק מי שמתו (כ"א ע"ב) אמר רבא מנין שאין היחיד אומר קדיש וקדוש' שנ' ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדוש' אין יכול לאומרו בפחו' מעשר' וכן איתא נמי בפ' הקורא את המגלה עומד (כ"ג ע"ב) ודין קה"ת מ"ע מן התור' היא וא"צ זה לפנייה שאפי' ברכ' התור' לפנייה היא מן התור' כדאמרי' בפ' מי שמתו (כ"א ע"א) א"ר חסדא מנין לברכ' התור' מן התורה שנ' כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו והרמב"ן ז"ל בספר המצו' שלו הכניס' במנין המצות, וכיון שלעבור לפני התיב' יש בו מצוה מן התור' להוציא הרבים בדברים שבקדוש' ולקר' את התור' א"כ הנשבע שלא לעבור לפני התיב". ע"כ.

ומדברי המשנ"ב (רי"ס מז) מתבאר שלכו"ע ברכות התורה בציבור אינן אלא מד"ס, ולא נחלקו בהן. ונחלקו רק בברכת התורה ביחיד. אולם, ע"פ מה שעולה מדברי הראשונים הללו נראה דאיפכא ס"ל.

א. עי' לקמן בביאור דברי הירושלמי, דנראה שדעת הירושלמי שברכת התורה מד"ס. ולכאורה דלא כדברי הרמב"ן.

ב. וכן נראה במסכת סופרים (פי"ג ה"ה וה"ו).

נמצא שדעת ראשונים רבים שברכת התורה היא מדברי תורה. אולם לא ברור שכולם אכן התכוונו לברכת התורה שאנו מברכים בבוקר. ומאידך, דעת ג' עמודי ההוראה שברכת התורה היא מד"ס.



מדברי הירושלמי נראה שברכת התורה של יחיד אינה אלא מדרבנן

והנה אני עני, כאפרוח שלא נתפתחו עיניו, חזי הוית בדברי הירושלמי שהביא הרמב"ן לעיל (ברכות פ"ז ה"א), והכי איתא התם: "כתוב בתורה" ברכה לפניו ואין כתוב בתורה ברכה לאחריו מה כתיב בה לפניו (דברים לב ג) כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו כתיב במזון ברכה לאחריו ואין כתיב לפניו מה כתיב לאחריו ואכלת ושבעת וברכת. ומניין ליתן את האמור בזה ואת האמור בזה? ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן - אתיא שם שם" לגזירה שוה מה שם שנא' בתורה ברכה לפניו. אף שם שנא' במזון ברכה לפניו. ומה שם שנאמר במזון ברכה לאחריו. אף שם שנאמר בתורה לאחריו. עד כדון כרבי עקיבא. כר' ישמעאל? רבי יוחנן בשם רבי ישמעאל קל וחומר. מה אם מזון שאין טעון ברכה לפניו טעון ברכה לאחריו. תורה שהיא טעונה ברכה לפניו אינו דין שתהא טעונה ברכה לאחריו. עד כדון תורה. מזון מה? אם תורה שאינה טעונה ברכה לאחריו טעונה ברכה לפניו. מזון שטעון ברכה לאחריו אינו דין שטעון ברכה לפניו! ר' יצחק ור' נתן ר' יצחק אמר' (שמואל א ט ג) כי הוא יברך הזבח ואח"כ יאכלו הקרואים. ר' נתן אומר (שמות כג כה) ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימך אימתי הוא קרוי לחמך ואת מימך עד שלא אכלת. רבי אומר מה אם בשעה שאכל ושבע צריך לברך. בשעה שהוא תאב לאכול לא כל שכן? עד כדון מזון. תורה מה. אם מזון שאינו אלא חיי שעה טעון ברכה לפניו ולאחריו. תורה שהיא חיי עד לא כל שכן. רבי זעירא בעי אילין ג' קרויות מה את עבד לון בשלשה שאכלו כאחת או בשלשה שאכלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וזה בפני עצמו. אין תעבדינון כשלשה שאכלו כאחת הראשון מברך ברכה ראשון' והאחרון ברכה אחרונה והאמצעי אינו מברך כל עיקר. אין תעבדינון כשלשה שאכלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וזה בפני עצמו

ג). ובאמת יש מקום לדון בזה בסברא. שכן היאך תהיה ברכת התורה מן התורה, כאשר עצם תקנת קריאת התורה היא מדרבנן. ונראה לפרש כך ע"פ הפסוק שממנו דרשו, 'כי שם ה' אקרא' כאשר אקרא בציבור בשם ה', אתם 'הבו גודל לאלהינו' על ידי עניית 'אמן'. ואם ענו 'אמן' ברור שגם היתה ברכה קודם לכן. אולם, לפי פירוש זה גם תפילה תהיה מן התורה לכו"ע, ובכל תפילה. וזה אינו. ואולי יש לומר שכיוון שבזמנם הדבר הציבורי היחיד שהיה הוא 'קרא מקרא' ועל כן קאי רק על זה. ודוחק. וצ"ע.

ד). גבי ברכת התורה.

ה). "שם שם" זה לא ברור. שכן הפני משה הבין שזהו כמו 'ה' ה'. ו'שם' צרוי. אולם, זה דוחק שכן שם ה' מופיע פעמים רבות, ולא שייך לעשות ממנו גז"ש. והרב ידיד נפש כתב שהגז"ש היא שם שם. שם ראשון צרוי, ושם שני קמוץ. אולם זהו דוחק. וצ"ע.

ו). מקור אחר לברכה לפני המזון ולא מק"ו דתורה. והרואה יראה שמקור זה הוא מדברי הנביאים, ושפיר יש לומר דס"ל שאין ללמוד ק"ו כלל, אלא ברכת המזון שלפניה היא מדברי סופרים. ואם כן, הצד האחרון של הק"ו, מתורה שטעונה ברכה לפניו, אינו דין שמזון טעון ברכה לפניו, אפשר לדעתם אינו נכון, שכיוון שברכת התורה שלפניה אינה מן התורה, כדמוכח בסוף הסוגיא, היאך אפשר ללמוד ק"ו ולחייב מן התורה ברכת המזון לפניו. דלעולם אימא לך מזון טעון ברכה לאחריו, ולא לפניו, ואין לנו שום גילוי על כך שתתחייב ברכה כל דהיא לפניו. דהא מברכת התורה ליכא למילף.

אפי' האמצעי מברך לפניו ולאחריו". ע"כ. פירוש עניין זה האחרון הוא שמספר הקוראים בתורה, מאיזה דין של ברכת המזון נלמד, מג' שאכלו כאחד, או מג' שאכלו כ"א בפ"ע? ומסיק רב שמואל בר אבדימא בהמשך הסוגיא: "א"ר שמואל בר אבדימא לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים" ע"כ. דהיינו, שברכת התורה נלמדה מברכת הזימון, וכשם שברכת הזימון היא דבר ציבורי כך ברכת התורה היא דבר ציבורי, ועל כן רק הראשון והאחרון צריכים ברכה!.

ואם אכן ברכת התורה היא 'ציבורית' אם כן יוצא שברכת התורה דיחיד בבוקר, אין מקום לברכה, והכי איתא התם: "ואם לרבים אפי' בינו לבין עצמו לא יברך! א"ר אבא מרי אחוי דר' יוסי עשאוה כשאר כל מצותיה של תורה. מה שאר כל המצוות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה". ע"כ. ומבואר שברכת המצוות של תורה היא כשאר כל הברכות, ויתר על כן, נקט בלשון 'עשאוה'. דהיינו משמע שהיא מדרבנן, ככל שאר ברכות-המצוות. ואולי מזה הירושלמי הבין הרמב"ם בפשיטות שברכת התורה היא מדרבנן. ועוד, יש לדקדק מן הסוגיא בבבלי (מח ע"ב) שדעותיה הובאו גם בירושלמי כאן, שלמדנו מפוסקים אחרים" את חיוב ברכת המזון שלפניה (ומהם נראה ברור שהוא מד"ס). ולכאורה אמאי לא הסתמכנו בפשיטות על הק"ו? אלא יש לומר, דאליבא דאמת ברכת התורה שלפניה היא מד"ס, ועל כן למדו מפוסקים אחרים.

ובאופן נוסף יש לבאר ע"פ הגמרא (בבלי ברכות מח ע"ב), שאחר ששאלה הגמרא "תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה? שנאמר ואכלת ושבעת וברכת וכו'" אין לי אלא לאחריו לפניו מנין אמרת קל וחומר וכו'", הביאה הגמרא דעות נוספות, שברור מהן שברכת המזון שלפניה היא מד"ס. ואח"כ חזרה הגמרא ושאלה "ואין לי אלא ברכת המזון, ברכת התורה מנין? אמר רבי ישמעאל קל וחומר וכו'" ע"כ. וכבר אין הכרח ששאלה זו חוזרת גם על המילים 'מן התורה' שנאמרו בברכת המזון, אחרי שהפסקנום בדעות אחרות. והדעות שהובאו בהמשך הסוגיא, ברור מהן שאינן אלא אסמכתא בעלמא. וא"כ קמה וסלקה לה סוגיין דכל אלו הברכות (ברכת המזון לפניה וברכת התורה לפניה ולאחריה) דאינן אלא מדרבנן. וכן עיקר כתירוצי זה.

ומכל הני טעמי מתברר שברכת התורה אינה אלא מדרבנן. ובפרט שכן מפורש בירושלמי. וראיתי להגרי"ח סופר נר"ו שכתב (דרופתקי דאורייתא סי' א' וב') להכריח בדעת הרמב"ם שברכת התורה הן הנה מן התורה, והשתמש בכלל הידוע שעדיף לן להשוות את הרמב"ם עם שאר הפוסקים ולא נשוויה חולק עליהם. אולם, אישתמיטתיה האי כלל אחרנא, דהרמב"ם דרכו לפסוק כהירושלמי (הובא בילקו"י שו"ת סי' כג. אולם כן פשוט לכמה פוסקים כידוע). ואני לא ס"ל הני כללי, ולענ"ד אין להשוות את הרמב"ם עם שאר הפוסקים כשלשונו מורה בהדיא ההפך". וגם

ז. כך ביאר הידיד נפש. אולם יש בזה דוחק, דהא קא מיבעיא לן, אי הוה כג' שאכלו או לא. ומנין אומר רב שמואל בר אבדימי שלא למדוה אלא מזימון. ואולי יש לפרש דהבעיא דרבי זעירא לא איפשיטא, ורב שמואל מוסר קבלה שקיבל מרביתו שברכת התורה נלמדת מזימון ויש להשוות בין ברכת הזימון שהיא ציבורית לבין ברכת התורה שהיא ציבורית. ויש עוד לפלפל בזה.

ח. חלקם אפילו מדברי נביאים.

ט. ומ"ש שם"ש הרמב"ם שרק ברכת המזון היא מן התורה, ומשמע שכל שאר הברכות (כולל ברכת התורה) הן הנה מד"ס. וכתב עליו שזהו רק בברכת הנהנין. הנה בחלקות ישית למו, ואנא אמינא דלא חילק ולא בילק ידענא. דהא אם הרמב"ם היה סובר שברכת התורה היא מן התורה, היה לו לומר בהדיא, ולא בא הרמב"ם לנסותנו בחידות. ועוד, אי הוה

אין להניח בסתמא שהרמב"ם דרכו לפסוק כהירושלמי, אא"כ יש ראייה ברורה לכך. אולם אי ס"ל להגרי"ח סופר נר"ו הני כללי היה לו להתחשב בשניהם. וגם לא שת על לבו לכך שרובא דרבוותא שהביא איירי בברכת התורה **בצבור**, ובה ס"ל דהיא של תורה. אך לגבי ברכת התורה של יחיד, אין הכרח, ולא נשוויה להו פליגי על הירושלמי בכדי. ואף אם היה הדבר שקול בתלמודא דידן [ולענ"ד אין הוא שקול, אלא מסתברא כדברי הרמב"ם, וכמו שכתב הרב אלף המגן (סי' ח') הביאו מרן הגרע"י בבי"א ח"ט אר"ח סי' צה]] כיוון שהדבר מפורש בירושלמי הכי נקטינן.

הכלל העולה

ברכת התורה, גדרה וחיובה הם מדרבנן ולא מן התורה. כן משמע בבבלי וכן מפורש בירושלמי, וכן דעת הרמב"ם. וכן נקטו אחרונים רבים, כ"כ הרב חיד"א (מחבר"ר על אתר), וכ"ד המטה יהודה עייאש (שם). וכ"כ בשו"ת ישיב משה (ח"ב סי' נו), וכ"ד מהר"א ישראל בכסא אליהו (סי' מז אות א'), וכ"כ הרב יפה ללב (ח"א), ואף המאמר כרמי שפלפל בדברי הפר"ח (שכתב שהיא מן התורה). מ"מ למסקנא בדברי מרדכי (מז דין א') העלה שאין לברך מספק. וכ"כ בסידור בית עובד דיני ברכת השחר (מח ע"ב), וכ"ד הרב קמח סלת (הלכות ברכות השחר), וכתב שכ"ד השלמי ציבור' והמהר"א חיון. וכ"ד מרן הגרע"י ביביע אומר (ח"ח אר"ח סי' ה'). ואף שהפרי חדש, והמהר"י קאשטרו, השאגת אריה (סי' כד) והיעב"ץ ס"ל דהוי דאורייתא, מ"מ מסתברא דהוי דרבנן, ולא פליט מספיקא.

ועל כן היכא שנסתפק אם בירך ברכות התורה או לא, אסור לו לברך מספק. ויאמר את נוסח הברכה ללא הזכרת שם ה' ויהרהר שם ה' בלבו (פתרון כעין זה כתב היפה ללב שם). או שיאמר את ברכת אהבת עולם ויצא ידי חובת ברכת התורה".

ס"ל שברכת התורה היא מן התורה, היה לו לכוללה בהלכות ברכות יחד עם ברכת המזון. ולסדר את הלכות ברכות, בברכת המזון ולאחריה הלכות ברכת התורה (או הפוך) ואחר כך שאר כל הברכות. וכל הרגיל בדרכו של הרמב"ם יראה שזה מוכרח. ואפילו אי ניהב ליה כל דיליה ונאמר שבריש הלכות ברכות נתכוון הרמב"ם 'דק' על ברכות הנהנין וכד', וברכת התורה אישתמיטתיה להרמב"ם, ונעלמה מדעתו הגדולה גמרא מפורשה. גם אם נאמר כן, אם כן אמאי לא הזכיר בתחילת הלכות תפילה (ששם נמצאת ברכת התורה, בפ"ז ה"י) שחלק ממצוותיה של תורה המוזכרות בפרקים אלה היא ברכת התורה. ולא כתב הרמב"ם אלא: הלכות תפלה וברכת כהנים. יש בכללן שתי מצוות עשה, אחת לעבוד את ה' בכל יום בתפלה, שנייה לברך כהנים את ישראל בכל יום. ע"כ. ואלו כדבריו, היה להרמב"ם לכתוב דג' מצוות יש, ונוסף עוד ברכות התורה. אלא ודאי שאין להסתמך על האי פסקא דדינא ידיה. ובפרט שבגמרא מפורש דאיירי בברכת התורה דציבור, וברכת התורה דיחיד לא מפורש כלל דהוי מן התורה. ואף שקצת קשה בסברא, אם ריק הוא - מכס. ולא מחמת קושי זעיר בסברא נוציא את הגמרא מפשטה. ובפרט שבירושלמי מפורש דהוי מד"ס. (ויש מה להאריך בזה, אך אין זה מקומו. ועיין בספר רבנו לרב אליהו שטרית עמ' ד' מ"ש בשם מרן זיע"א על 'אחד מחכמי הספרדים בדורנו', ומטין הדברים שהכוונה לגרי"ח סופר).

(י. אולם זה לא כ"כ ברור בדעתו.

יא). ואם תאמר הלא יש פסד"ו לפנייהם. אנא אמינא, או שידלג על פסוקי דומרא. או שיברך ברכת אהבת עולם ויאמר פסוקי דומרא לאחריה, ויאמר ברכת יוצר אור ושמע ואמת ויציב. שכן ברכות ק"ש אין להן סדר. ועי' בשיבולי הלקט (עניין תפילה סי' ה' בסופו) ודו"ק. אולם עדיף לעשות כמ"ש ברישא.

ב. כמה ברכות יש בברכות התורה?

הנה, ידועה מחלוקת הראשונים כמה ברכות כלולות בברכות התורה, האם אלו שתי ברכות או ג' ברכות.



מקור הברכה בתלמוד

איתא בגמרא (ברכות יא ע"ב): "מאי מברך? אמר רב יהודה אמר שמואל - אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ורבי יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר - אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה אמר רב המנונא - זו היא מעולה שבברכות הלכך לימרינהו לכולהו" ע"כ.

וברור הדבר שהברכה השלישית (ברכת רב המנונא) היא ברכה נפרדת לעצמה^{יב}, וכן במסכת סופרים (פי"ג ה"ו) איתא כיוצא בה: "ביחיד כשהוא משכים לקרוא אומר, ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם הנותן תורה מן השמים חיי עולמים ממרומים, ברוך אתה י"י נותן התורה", ע"כ. אך השאלה היא על הרישא, על דברי רב יהודה בשם שמואל ודברי רבי יוחנן. מפשט הגמרא נראה שרב יהודה בשם שמואל בירך רק את 'ברכת המצוות' של תורה, ורבי יוחנן 'סיים בה', קבע לברכת שמואל סיום וחתימה. ומצאנו כיו"ב במסכת שבת (קלו ע"ב. ע"פ נוסח כתבי היד, הרי"ף בכת"י, והרמב"ם): "המל את הגרים אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית שאילמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמת"י ע"כ. וכתב הרמב"ם (הלכות מילה פ"ג ה"ד) שכל זה נוסח הברכה. ויש שתי אפשרויות להבין זאת. האחת, שרב יהודה בשם שמואל אמר ברכה אחת, ורבי יוחנן בעצם נתן לאותה הברכה 'סיום' והמשך, ובעצם הכל ברכה אחת. וכ"כ רש"י שם בהדיא (ד"ה ורבי יוחנן מסיים בה הכי): "דבעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך". ע"כ. א"נ שרבי יוחנן 'מסיים בה' הכוונה שכיוון שאת שלושת הברכות הללו (כולל ברכת רב המנונא) יש לומר לפני הלימוד, רבי יוחנן הסמיך את הברכה (המתחילה ב'והערב נא') לברכת אשר קדשנו, והיינו מסיים בה. לא כהמשך, אלא כברכה הסמוכה לחברתה.

אולם, חזי הוית בדברי הרי"ף (ברכות ה ע"ב) שגרס כך: "מאי מברך אמר רב יהודה בר אשי בא"י אמ"ה אשר קב"ו על דברי תורה ור' יוחנן אמר הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה בא"י המלמד תורה לעמו ישראל" ע"כ. ומשמע דדבריו לא קאי על דברי רב יהודה בשם שמואל^{יג}, אלא מילתא באפי נפשה קאמר. וכן גרס בה"ג (סימן א - הלכות ברכות

יב). אולם עי' לקמן בשם רס"ג.

יג). אין להקשות שרב יהודה היה אחרי רבי יוחנן, מתרי טעמי. חדא, דרב יהודה מוסר בשם שמואל, שהוא בן דורו של רבי יוחנן. והשנית, אפשר שהברכה הראשונה היתה נפוצה אצל כל החכמים, ורב יהודה בשם שמואל, הם אשר מסרוה בבבל, ורבי יוחנן עלה קאי. ופשוט.

פרק ראשון). וכגרסא זו מצאתי בכתבי יד קדמוניים של הלכות הרי"ף (כת"י פריס 671, וכן בקטע גניזה JTSL ENA 10 2068 וכן נראה בקטע גניזה נוסף ומספרו הוא T-S F2 (1) 108. וכן איתא גם בכתב יד אוקספורד^ט).



האם מחלוקת הראשונים תלויה בגרסת הגמרא הכא?

מתחילה הוה סליק אדעתאי שמחלוקת הראשונים אם ברכות אלו הן ברכה אחת (כרש"י) או ב' ברכות (כדעת ראשונים אחרים) תלויה בגרסת הגמרא. דלמאן דגריס 'מסיים בה הכי' הוי ברכה אחת, ולמאן דגריס 'רבי יוחנן אמר' הוי שתי ברכות. וכ"כ הנחלת צבי (או"ח סי' מז ס"ק ה'). אולם, אחר שדברתי עם ידידי הדגול ר' עדיאל ברויאר נר"ו האיר עיני בדבר פלא, ואמר לי שברש"י יש קצת לדקדק, שכך כתב רש"י: "ורבי יוחנן מסיים בה הכי - דבעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך". ע"כ. ובדפוסים כל הקטע המודגש הוא דיבור המתחיל. אולם, הציע לי ידידי הנזכר שיש לומר כך: ורבי יוחנן - מסיים בה הכי דבעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך. ע"כ. ורק המילים 'ורבי יוחנן' הן דיבור המתחיל, וכל השאר הוא פירוש רש"י. וממילא המילים 'מסיים בה הכי' תוקנו בתלמוד על פי דברי רש"י. וגם גירסת רש"י לפי זה היתה 'רבי יוחנן אמר'. ואם כנים אנו בזה, יוצא שהמחלוקת האם אלו ב' ברכות או ג' ברכות, אינה תלויה כלל בגרסת הגמרא הכא. ואמר לי ידידי הנזכר שכן כתב הרשב"א בהדיא: "ורבי יוחנן אמר הערב נא. פירש"י ז"ל שאין זו ברכה בפני עצמה אלא חתימה לברכת על דברי תורה דרבי יוחנן מסיים בה הכי דבעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך" ע"כ. ומבואר שהלשון 'מסיים בה הכי', אינה חלק מן התלמוד אלא מן פירוש רש"י.

ואף בארץ אשכנז לא התקבלה גירסא זו לגמרי^{טז}, שכן גם האו"ז (סי' דך) כתב: "מאי מברך אמר רב יהודה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה ר' יוחנן אמר הערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו כו'. וכו' פרש"י ור' יוחנן מסיים בה הכי דבעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך הערב נא כו'". ע"כ. ואם כן השאלה בסוגיא זו היא בפרשנות ולא בגירסא^{טז}. אולם, פשוטה לפניה היא, שלפי זה דעת הראשונים שברכת רב יהודה ורבי יוחנן, הן שתי ברכות מחולקות יותר פשוטה בלשון הגמרא.



מחלוקת הראשונים האם ברכות התורה הנה הינן ב' ברכות או ג' ברכות

הנה, ראש וראשון הוא רבינו סעדיה גאון בסידורו (עמ' שנח), שכתב את נוסח ברכת התורה כך: "בא"י אמ"ה אקב"ו על דברי תורה. בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתך, הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל ונהיה כולנו לומדי תורתך, ונהיה אנחנו וצאצאינו יודעי שמך, ברוך אתה ה' נותן התורה". ע"כ. ומבואר

יד). וכן גרס הרי"ד על אתר. והמו"ל כתב שכן היא גירסת כל הראשונים.

טו). עיי' מנהיג עמ' מז.

טז). וממילא נמצאנו למדים שיש לגרוס בגמרא 'רבי יוחנן אמר' ולא 'מסיים בה הכי' ואנא אמינא 'תקנו בספריכם!'.^{טז}

מדברי רס"ג תרתי. ראשית, פשיטא שהוא הבין שאין הברכות של רב יהודה והברכה של רבי יוחנן ברכה אחת. אולם, מאידך חזינן שרס"ג איחד את הברכה השניה והשלישית לברכה אחת. ומעין זאת עשה רבי שלמה בן נתן בסידורו (פ"א עמ' ז') שכתב כך: "בא"י אמ"ה אקב"ו על תלמוד דברי תורה. הערב נא ה' אלהינו את דברי תלמוד תורתך בפינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה בא"י נותן התורה". ע"כ. וכאן יש להתלבט בשתים, גם האם הוא הבין שזו ברכה אחת או לא, וגם על השמטתו את ברכת רב המנונא. אולם, מהכרח התלמוד דאית ביה 'נמרינהו לכולהו' נראה ברור שאי אפשר לומר דס"ל שברכת רב יהודה וברכת רבי יוחנן הן ברכה אחת. דאז יצא שאין לו אלא ברכה אחת.



הסבר לדברי רס"ג שאיחד את ברכת רב המנונא ורבי יוחנן

והנה, נראה לומר שרס"ג ידוע ידע דג' ברכות הן, וכן מפורש בדברי בה"ג שהביא את שלשתן, וכן בסידור רע"ג, וכן בתשובת רנ"ג שכתב (אופק סי' ט'): "ברוך [אתה י"י אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי התורה הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו] ובפיפיות כן] עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו יודעי שמך ועוסקי תור[תך ברוך אתה י"י נותן תורה [ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה י"י נותן ה]תורה" ע"כ. אלא ודאי שידוע היה דג' ברכות הן. אולם, רס"ג שגרס כנראה גם כמו גירסת רנ"ג, בחתימת שתי הברכות 'נותן התורה' (וכן היא גירסת בני תימן עד היום, וכ"ג הרמב"ם בתשובה סי' קפב. ומאי דאיתא בדפוס משנ"ת – שיבוש הוא). ואפשר שהוקשה לו ע"ה, היאך יהיו שתי ברכות צמודות עם אותה חתימה. ועל כן סבר כי היכי דלמעוטי בברכות עדיף, ואיחדן לברכה אחת. ולפי זה יוצא ברור דרס"ג, אף שכתב רק שתי ברכות, מ"מ בעיקר דינא ס"ל דהן ג' ברכות.



ראשונים נוספים דס"ל דהן ג' ברכות

ז"ל הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ז ה"י): "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא ואלו הן: וכו'". ע"כ. וכ"ן מתשובות הגאונים החדשות (אופק סי' כח), שנשאל הגאון אמאי ברכת 'רב המנונא' פותחת בברוך אחר שהיא סמוכה לחברתה, וכתב הגאון: "הלא תראה כי נתנה לה פתיחה אעפ"י שהיא ברכה הסמוכה לחברתה וחברתה הסמוכה לה הערב נא יי' אלהינו", ע"כ. ומבואר שהוא ראה את ברכת 'הערב נא' כברכה בפני עצמה. והעיר המו"ל של סדר רע"ג (מהד' מכון ירושלים תשע"ד עמ' יב הערה נח בשנינויי נוסחאות) שבכתב יד איתא 'הערב' בכתב גדול ובשורה חדשה לומר שהיא ברכה חדשה. וכ"ד המאירי (ברכות יא ע"ב), וכ"ד הרא"ה בחידושו לברכות על אתר. וכ"כ האור זרוע (סי' כד) בשם רבנו חננאל: "פר"ח ואסיקנ' אמר רב פפא הילכך נימרינהו לכולהו נימא אקב"ו על דברי תורה ועוד נימא והערב נא כו' ונימא אשר בחר בנו וכו' וזו היא ברכות התורה עכ"ל" ע"כ. וכ"ן בסידור מנהגי מרשיליא לימות החול (עמ' 100).

96). וכ"ד הרקח (הלכות ברכות סי' שך), אשר מנה את ברכת רב יהודה ורבי יוחנן בשתיים. וכ"ד האבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם), ובברכות השחר הביא את דעת ר"ת, וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם דג' ברכות הן. וכ"כ בעל המאור (ה' ע"ב ד"ה מאי). וכ"ן שהסכים הרב בעל השולחן תלמיד הרשב"א (הלכות תפילה שער ה'). וכ"ן דעת השואל בשו"ת הרמב"ם (סי' קפב). וכן פשטות דעת הרשב"א בתשובה (החדשות מכת"י סי' ח').



ראשונים דס"ל דהן ב' ברכות טעמיהם וראיותיהם

הנה, ראש שבטי ישראל, הוא רש"י ע"ה, כתב התם (ד"ה רבי יוחנן): "מסיים בה הכי, דבעי פתיחה בברוך וחתומה בברוך". ע"כ. ומבואר שרש"י הבין שרבי יוחנן אתא לאוסופי על הברכה שהביא רב יהודה בשם שמואל, שכן אנחנו צריכים פתיחה וחתומה. ולפי זה ברור שמבחינת רב יהודה ושמואל הברכה כשלעצמה היא הברכה שהם הביאו 'אקב"ו עד"ת". ולא ברור האם הם יסכימו לרבי יוחנן דבעינן חתימה בברוך, דהא קמן דלא חיישו לזה, מדלא תיקנו הם בעצמם את 'חתומה הברכה' הזו. ועוד יש לתמוה, אמאי לפי רש"י יש 'לחתום בברוך' על ברכת המצות? ואולי אפשר לומר, דרש"י ס"ל דאין זו ברכת המצות ממש. וס"ל דאין חובה ללמוד מיד אחר הברכה, אלא היא ברכת השבח (ועי' תוספות שבת קלז בדעת ר"ת גבי ברכת להכניסו בבריתו שלאברהם אבינו, ובמקו"א הארכתי). ואולי רש"י הבין שדעת שמואל היא שברכה זו היא אכן ברכת המצות. אולם, בהא רבי יוחנן פליג עליה וס"ל שברכה זו היא ברכת השבח, ולכן בעי פתיחה בברוך כרב יהודה, וחתומה בברוך כברכתו.

אולם, הרא"ש בתוספותיו (ברכות יא ע"ב) כתב בשם ר"ת: "ור' יוחנן אמר הערב נא. לפי מה שרגיל ר"ת לפרש דכל היכא שהברכות קצרות אפילו ברכה הסמוכה לחברתה פותחת בברוך כגון ברכה של הבדלה וברכה של חופה, א"כ היה צריך דברכת הערב נא תהא פותחת בברוך שאותה שלפניה קצרה, ואומר ר"ת שאין זה כי אם סיום ברכה ראשונה ואינם כי אם שתי ברכות". ע"כ. ומבואר שההכרח של ר"ת לומר שברכת הערב נא היא סיום ברכת 'על דברי תורה' הוא משום שאילו לא היתה היא 'סיום' הראשונה היה לה לפתוח בברוך. וזאת, משום שהברכה הראשונה היא 'קצרה', ובברכות קצרות גם הברכה הסמוכה לה פותחת בברוך.

אולם את ההכרח הזה של ר"ת, יש מקום לדחות. שכן שפיר יש לומר דרבי יוחנן לא מסיים בה", אלא מילתא באנפי נפשה קאמר. ורב יהודה בשם שמואל מסר לברכת התורה את ברכת המצות. ורבי יוחנן מסר את ברכת השבח, ולא תיקן בה פתיחה. וכ"כ הרשב"א (בחדושי יא ע"א) בהדיא: "ויש מן הקצרות שפותחות ואינן חותמות כברכת הפירות והמצות וברכת הזימון דהיינו ברוך שאכלנו וברכה אחרונה שבברכת המזון, ויש שחותמות בברוך ואינן פותחות בברוך כברכת הערב נא למאן דאית ליה שהיא ברכה בפני עצמה [ע' י"א ב' ד"ה ורבי] ותפלה קצרה [כ"ט ב'] וברכת גשמים [נ"ט ב'] ותפלת הדרך [כ"ט ב'] וכן ברכה סמוכה [מ"ו]". ע"כ. ומבואר שלא

יז). עי' לקמן בנוסח הברכה.

יח). מדברי ר"ת בכתובות (ח ע"א ד"ה שהכל ברא) נראה דאיהו ס"ל שגירסת הגמרא היא 'מסיים בה הכי'.

הפריע לרשב"א חוסר הפתיחה של ברכת הערב נא, וגם הוא לא הגדיר אותה כברכה הסמוכה, שכן ברכה הסמוכה הוזכרה רק בסוה"ד שהבאתי. וכשם שמצאנו ברכות אחרות שאינן סמוכות ואין הן פותחות בברוך. וכיוון שמעיקרא לא נתקנה ברכת הערב נא כסמוכה לברכת 'על דברי תורה' אין סיבה לומר שהיא ברכה אחת. וחוסר הפתיחה בה, אינו מעלה ואינו מוריד. ולא מחמת חוסר הפתיחה נאמר שהיא ברכה אחת. ועי' בחידושי הר"ן (פסחים קד ע"ב) שהביא בשם הרא"ה שאפילו ברכה ארוכה הסמוכה לברכה קצרה מקריא ברכה הסמוכה לחברתה וא"צ לפתוח בה בברוך. ודלא כר"ת. ומהמשך דברי הר"ן התם יש להביא סיוע למ"ש שכל שהם שני עניינים שונים הברכה פותחת בברוך אע"ג דהוה סמוכות. אולם, כל שהן עניין אחד, כדחכא דתרווייהו ברכה על התורה, משו"ה אין היא פותחת בברוך".

ומ"מ לדעת ר"ת נראה שהסכים הרא"ש (ברכות פ"א סי' יג'), וכ"כ המרדכי (ברכות פ"א רמז ל"א) בשם ר"י, וכ"ן דעת האו"ז (סי' דך), וכ"מ דעת התשב"ץ (ח"ג סי' זך). והאורחות חיים את הביא שתי הדעות ולא הכריע.

סיכום דעות הראשונים

לסיכומם של דברים נראה בס"ד, שדעת רוב הגאונים והראשונים, וכן פשטות הגמרא היא שברכות התורה שלשחר הן הנה ג' ברכות. כ"ד רנ"ג, רע"ג, כ"מ דעת רס"ג, ר"ח, כן דעת הרמב"ם, הרשב"א, הר"ן, וכן השיבו מן השמים לרבינו יעקב ממרויש (שו"ת מן השמים סי' י'), וכ"ר בתוספות ר"י שירליאון (יא ע"ב ד"ה הכי גריס), דפליג אר"ת בזה, ועוד מצוקי ארץ וישת עליהם תבל. ומאידך, דעת רש"י, ר"ת, ר"י, המרדכי, הרא"ה בפ"ט (ד"ה גרסינן בפרק), הראב"ן (ברכות קמב ד"ה השכים לשנות), וכ"ד העיטור (דף ע"ז), ועוד כמה ראשונים שברכת 'על דברי תורה' וברכת 'הערב נא' הן ברכה אחת, וכולן לא הוה אלא ב' ברכות. ונראה שהעיקר כדעת ראשונה.

דעת מרן הב"י

והנה, מרן הב"י לא כתב להכריע בזה, אלא כתב שכיוון שיש בזה מחלוקת, ולפי דעת ר"ת ודעימיה יש לומר ברכת 'והערב' עם ו'. ולדעת הרמב"ם אין תוספת הו' גורעת, דהא הן שתי ברכות נפרדות, ומאי אכפת לן אם מוסיפים ו' קודם הברכה השניה. לכן כתב שיש לומר והערב עם ו'. ועל כן פסק מרן בשו"ע: "אומר: והערב עם וי"ו". ע"כ. אולם הרמ"א העיר על מרן שיש לנהוג כדעת הרמב"ם מעיקר הדין: "וי"א בלא וי"ו, וכן נהגו (רמב"ם פ"ז מהלכות תפלה ורשב"א בשם המאור ואבודרהם) אבל יותר טוב לומר בוי"ו". ע"כ.

יט). ועי' באגודה (ברכות פ"ז סי' קסט) שכתב שהערב נא אינה פותחת בברוך, דהודא בעלמא הוא.

כ). ומכאן תשובה מוצאת למ"ש הט"ז שבחנוכה הספרדים נוהגים כתוספות והאשכנזים כרמב"ם (מלבד שאין הספרדים נוהגים כתוספות, דהא הרמב"ם גם כתב את מנהגו הפשוט. ואין האשכנזים נוהגים כרמב"ם, כפי שיראה כל המתבונן). הנה, גם בסוגיא זו פסק מרן כדעת ר"ת לחוש לו, והרמ"א מחזיק בדברי הרמב"ם וממשה עד משה לא קם כמשה.

פסק ההלכה בזה

הנה, מנהג הספרדים, וכן מנהג החסידים (כ"ר בסידור תהילת ה' ע"פ נוסח בעל התניא) הוא לומר ברכת 'והערב' בו'. אולם מנהג תימן לומר ברכת 'הערב' בלא ו' וכדעת הרמב"ם. ובוזה נהרא נהרא ופשטיה. אולם, הנ"מ בזה תהיה לעניין עניית אמן בין ברכת 'אקב"ו עד"ת' לברכת 'הערב'. וראיתי להמאמר (סי' מז סק"ה ובדברי מרדכי דין ז) שהביא את דברי הרב חיד"א שכתב שלא לענות אמן בין הברכות^{כא}. אולם איהו ידידיה אמר והעלה שיש לענות אמן, שכן מעיקר הדין יש להכריע כדעת הרמב"ם ודעימיה. וכפי שהראנו כ"ד רוב אם לא כל הגאונים. ועל כן למסקנא על השומע לענות אמן בין ברכת אקב"ו עד"ת לברכת 'הערב' נא', בין אם המברך אומר בו' ובין אם הוא אומר בלא ו'. וכ"ן דעת היפה ללב (ח"ה) בשם הזהר הקדוש (ויקהל עמ' ר ע"א), וכ"כ בסידור בית עובד (ספ' מח ע"ב) בשם האר"י ז"ל, וכ"כ הרב שלמי ציבור (דיני ברכת התורה), וכ"כ מרן גאון עוזנו (יביע אומר ח"י חאו"ח סי' נה עמ' קמח), וכ"כ האור לציון (פ"ה ה'), וכן עיקר.



ג. נוסח ברכות התורה

הנה, בברכות התורה ישנם כמה ענייני נוסח שיש לתת עליהם את הדעת. ראשית, חתימת הברכה הראשונה. וכן חתימת הברכה השניה. שכן מצאנו שנחלקו בכך הראשונים.



נוסח הברכות בדפוס התלמוד

הנה, בדפוס וילנא איתא כך: "מאי מברך? אמר רב יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה ורבי יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל" ע"כ. וחזינן שחתימת הברכה הראשונה בדפוס וילנא היא 'לעסוק בדברי תורה', והשניה היא 'המלמד תורה לעמו ישראל'. וכן הוא בכל הדפוסים (ונציה ושונצינו).



נוסח הברכה בכתבי היד

אולם, בכתבי היד של התלמוד אנו מוצאים מבוכה רבה בנוגע לחתימת אלו הברכות. דכך איתא בכתב יד מינכן (95): "מאי מברך? אמ' רב יהוד' ברוך א"קב"ו [לעסוק בדברי תורה על דברי תורה] ר' יוחנן [מסיים]..בה הערב נא" יי אלהנו את [את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל [כולנו] יודעי שמך ולו] (ועוסקי תורתך [ב'א'י' המלמד תורה לעמו ישראל" ע"כ. וחזינן שהברכה השניה היא כלפנינו בדפוסים, אולם בברכה הראשונה יש תיקון גירסא, ובנוסח הפנים איתא 'על דברי תורה' אך מעליו

כא). ועוד כתב שדעת האר"י ז"ל שהן שברכת הערב אינה סיום ברכת אקב"ו עד"ת, אלא ברכה נפרדת, וכדעת הרמב"ם.

'מתוקן' לעסוק בדברי תורה. ובכתב יד פריס 671 איתא: "אמ' רב יהודה אשר קדשנו במצותיו וציונו על דברי תורה. ור' יוחנן אמ' הערב נא ייי אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיות עמך בית ישראל. רב המנוא אמ' ברוך אשר בחר בנו מכל העמים" ע"כ.

ומבואר שאת הברכה הראשונה סיים ב-'על דברי תורה' ואת השניה לא סיים. אולם נראה ברור שסופר כתב יד הזה לא היה סופר מומחה, כפי שנראה מתוך הדברים שם²². ובקטע גניזה (שהזכרנוהו לעיל) איתא: "(א)שר קדשנו במצותיו וציונו על דברי תורה ר' יוחנן .. ובפיות עמך בית יש' ונהיה כלנו לומדימך. ב' א' השם²³ על דברי תורה" ע"כ. וכאן חזינן שיש סיומת שווה לשתי הברכות והיא 'על דברי תורה'. וכיוון שאין אפשרות לדעת מתוך העיון בכתבי היד יש ללכת לעדי הנוסח המוסמכים באמת, והם רבנן קמאי הגאונים והראשונים ולראות מה היתה נוסחתם.



נוסחאות רבנן קמאי בברכת התורה

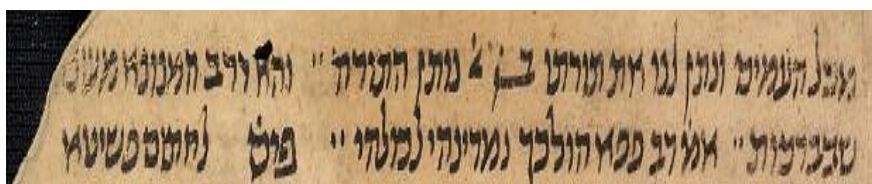
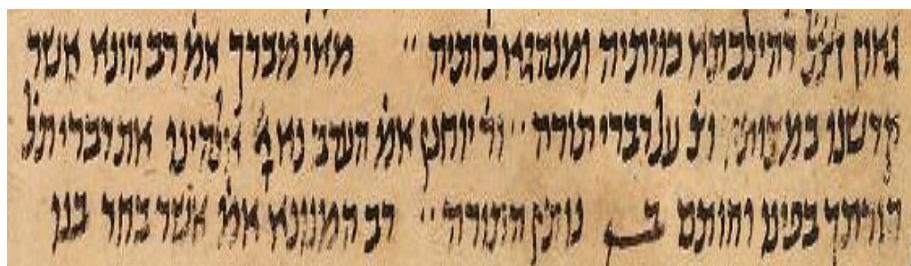
בה"ג (בהקדמתו לספרו) פתח פתיחה בכבודה של תורה, ובראש הפתיחה שם את ברכות התורה, וכך גרס התם: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו על דברי תורה, הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיות עמך בית ישראל בצאצאינו ובצאצאי עמך בית ישראל ונהיה כולנו לומדי תורתך ברוך אתה ה' נותן התורה. ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה". ע"כ. ומבואר שנוסח חתימת הברכה הראשונה היא 'על ד"ת', ונוסח שתי הברכות הנוספות שווה 'נותן התורה'. (ומה שפעם אחרת בעמ' ל"ו ד"ה מאי מברך, לא כתב את כל הנוסח, הוא מפני שסמך על הנוסח שבהקדמה). וכן נראה מדברי רב נטרונאי גאון (תשובות הגאונים אופק סי' ט'), כנוסחת בה"ג. וכבר כתבתי לעיל בס"ד שזו כנראה היתה גם נוסחת רס"ג, וזו הסיבה שלשמה איחד רס"ג ע"ה את הברכה השניה והשלישית לברכה אחת. ובנוגע לברכה הראשונה, כתב רס"ג בפירוש את הנוסח 'על דברי תורה'.

אולם, בסידור רע"ג (ברכות השחר) איתא: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו על דברי תורה. הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפה עמך בית ישראל ובצאצאינו ובצאצאי עמך בית ישראל ונהיה כלנו וצאצאינו מלומדי תורתך ויודעי שמך ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל ברחמים. ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נותן התורה". ע"כ. וכאן אנו רואים ג' חתימות שונות. אולם ידוע שבסדר רע"ג חלו בו ידיים. ובאמת בסידור רע"ג הנד"מ עפ"י כת"י (מהד' סף עמ' יב') איתא כנוסחת שאר הגאונים, על דברי תורה בברכה קמייתא ונותן התורה בשתי הברכות הנוספות.

כב). בסוף הסוגיא כתב 'אמר רב הונא הא דרב המנוא בירכו את העם שלש ברכות' ולא סיימה קמן. והשיאות שם רבות.

כג). כן הוא בכתב היד, וזהו פלא.

וכן הוא בנוסחת הרי"ף (כתב יד של תלמיד הרמב"ם אוקספורד ניובאואר 550) והנה צילום הקטעים בכדי שיתברר במראית העין:



ומבואר שנוסח הרי"ף הוא בברכה ראשונה 'עד"ת' ובשתיים הנוספות 'נותן התורה'.²⁷ וכן צדיק עת"ק גאון ישראל הריבב"ן ברי"ף אשר יצא מתחת ידו, וחזקה שאין חבר מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו. והאור זרוע (הל' ק"ש ס" כד') העיד לנו שדעת רבנו חננאל היתה לחתום בברכה ראשונה 'על דברי תורה' כנוסחת הגאונים הנ"ל. וגם בנוסח הרמב"ם חלו ידיים, 'ותיקנו' בו את הברכה השניה ל'לעסוק בדברי תורה'. אולם, נוסחת הרמב"ם האמיתית בכתבי היד היא כהגאונים 'נותן התורה'. כמו שכתב הרמב"ם עצמו בתשובה (ס" קפב), וכמו שהעיד הגאון הרב קאפח זצ"ל על אתר, וכן הוא מנהג תימן עד היום. וכך הוא ברמב"ם הנדפס מחדש (הוצאת אור וישועה 'מקבילי').²⁸



ראשונים נוספים שכתבו לחתום בברכה ראשונה 'על דברי תורה'

כ"ד האבודרהם (ברכות השחר): "בא"י אמ"ה אקב"ו על דברי תורה והגית בו יומם ולילה כך אומרים בספרד. ויש מקומות שאומרים לעסוק בדברי תורה ומנהג ספרד יותר נכון שכולל עסק הלמוד ועשיית המצות וכן כתב אבן הירחי". ע"כ. וז"ל המנהג (הוא הירחי שהוכיח האבודרהם, עמ' מו): "אקב"ו לעסוק בדברי תורה, כך קיבלתי מרבותי בצרפת ובפורובי, ובתלמוד וביסוד

כד). שלא כמו ששיבשו את דבריו בדפוסים.

כה). ואולי ניתן לומר שכיוון שברכות אלו לא נתקנו כרצף אחד, על כן הנוסח המקורי הוא באמת 'נותן התורה' בשתי הברכות. אולם, לאחר שכבר נקבע לומר את כל ג' הברכות, כבר היה מזור לברך שתי ברכות עם אותה חתימה (וכאן לא שפר מזלו של הנוסח, משא"כ בברכת 'יוצר האדם' דהתם נמי איכא תרתי), ולכן שינו חתימה אחת ל'המלמד תורה לעמו ישראל'. אולם, אין איתנו נביא ולא יודע עד מה לומר מתי קרה שינוי זה. דאלו שינוי זה קרה כבר בתקופת האמוראים או הסבוראים, יותר מסתבר לברך כך. אולם אם זה קרה רק לאחר מכן בתקופה הגאונים בואכה הראשונים, צ"ב אמאי סמכין לברך באופן זה, בפרט שכמה ראשונים לא סמכו על שינוי זה.

העמרמי על דברי תורה וכן מנהג ספרד. וכן נראה לי דעל דברי תורה כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות וישר. ע"כ. וכן הוא בספר המכריע (סי' סא), וכן הוא בספר השולחן (הלכות תפילה שער ה' ד"ה השכים לקרות), וכ"ד הריא"ז בפסקיו (ברכות פ"א ה"א אות ח"י).

אולם הדבר ידוע שהספרדים חותמים 'המלמד תורה לעמו ישראל' בברכה שניה, והאשכנזים חותמים 'לעסוק בדברי תורה' בראשונה ו'המלמד תורה לעמו ישראל' בשניה. ויש לבחון האם נוסחאות אלה נכונות.



ראשונים שגרסו בברכה ראשונה לעסוק בדברי תורה

כן כתבו התוספות (ברכות יא ע"ב ד"ה שכבר) כמשיחים לפי תומם: "וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרת כל היום". ע"כ. והריטב"א מביא (פסחים ז' ע"ב), שאף שבנוסחי התלמוד כתב 'על דברי תורה', מ"מ העדיף את 'נוסחי ספרדי' שהיא 'לעסוק בדברי תורה'. וכ"כ הר"ן במסכת נדרים (פא ע"א) לפי תומו. וכן הוא בשיטה מקובצת שם, וברא"ש שם. וכ"כ המרדכי (ברכות פ"א רמז לא), וכן האגודה (פ"א סי' כה) העתיק דברי התוספות. וכ"ג המאירי (ברכות יא ע"ב). והרא"ה בהעתיקו את הגמרא (בדף יא ע"ב) העתיק 'על דברי תורה', אולם במניין הברכות בפ"ט (ד"ה גרסינן בפרק) כתב 'לעסוק בדברי תורה', כפי הנוסח הרגיל בספרד בזמנו. וכ"ג המחזור ויטרי (סי' פט), וכ"כ הראב"ן (סי' קמב ד"ה השכים לשנות), וכ"ד העיטור (דף עז), וכן הוא בסידור מנהגי מרשיליא של אחיינו (עמ' 96), וכ"ד האשכול (אלבק ליקוטים מהלכות ברכות דף לו עמוד א), וכן הוא בפירושי סידור התפילה לרקח [י] ברכת התורה, ועי' שם שרמזו במספר התיבות רמז, ליודעי ח"ן. וכ"כ הראב"ה (ברכות סי' לו), וכ"כ השיבולי הלקט (ענין תפילה סי' ה') בשם הראב"ד, וכ"ד האור זרוע גופיה (סי' דכ) וז"ל: "מיהו אנו רגילין לברך לעסוק בדברי תורה, והכי עדיף טפי דעל דברי תורה משמע לקיים". ע"כ. וגם האורחות חיים (ח"א דין מאה ברכות אות יב) כתב שזהו נוסח הברכה וז"ל: "ולפני פרשת הקרבנות מברכין ג' ברכות אקב"ו לעסוק בדברי תורה ושמעתי אומרים כי בספרד חותמין בה בא"י נותן התורה וכן הוא בפ' הרואה. והערב ואשר בחר". ע"כ. ונראה שהאומרים שאמרו לו כן, סברו שהיא ברכה אחת עם ברכת הערב נא, ולכן אמרו לו שחתמת הברכה היא 'נותן התורה', כשיטת הגאונים. ובסו"ד כתב: "ובתלמוד ובסדר ר' עמרם חותם לעסוק בד"ת והוא כולל עסק הלמוד ועשיית המצוות וכן מנהג ספרד". ע"כ. וכנראה מקומות מקומות היו בספרד, ולבי אומר לי שבאנדלוס היו חותמין כדעת הרי"ף והרמב"ם מארי דאתרא, ובצפון ספרד היו חותמין לעסוק בדברי תורה. ורבינו ירוחם (גם הוא מאותו דור) כתב (ני"ג ח"א): "ועל התורה מברכין באשכנז לעסוק בדברי תורה" ע"כ. וכן הוא בספר 'על הכל' (סי' א'), וכ"כ בספר הפרדס נביו (שער המעשה), וכ"כ המהרי"ל (מנהגים) הלכות תפילה (אות ו'), וכ"ן מדברי התשב"ץ (ח"ג סי' כז), וכ"כ מהר"ם (ד"פ ח"ד סי' תקי).



סיכום חתימת הברכה הראשונה

העולה מן האמור, שדעת הגאונים והראשונים הקדמונים היא לחתום בברכה ראשונה 'על דברי תורה'. אולם, דעת רוב הראשונים היא לחתום בברכה ראשונה 'לעסוק בדברי תורה'. ומרן הב"י הכריע לומר 'על דברי תורה' משום שכך היא נוסחת הרמב"ם. אולם, נראה ברור שגם נוסחתו היתה כדברי הרמב"ם. וכ"מ דעת האר"י ז"ל בשער הכוונות, וכ"כ בשמו הנהר שלום, ודלא כמעש"ר. וכ"כ להכריע הפרי חדש. וכ"ד השולחן גבוה. וכ"כ היפה ללב (ח"ג), והחס"ל (מז אות ג'), והמאמ"ר (סי' מז), והמטה יהודה עייאש הביא את שתי הנוסחאות, ונראה שבמקומו היו כאלו המברכים עד"ת והיו כאלו המברכים לעסוק.

והמשנ"ב (סק"ח) כתב: "ומנהג מדינותינו לומר לעסוק בד"ת". ע"כ. וכ"כ העטרת צבי (סק"ה). והעיקר להלכה ולמעשה שכל אחד יחזיק במנהג אבותיו. שכן מנהג הספרדים והתימנים מיוסד על פי דעת קדמוני הפוסקים הקרובים לזמן התלמוד, אולם מנהג האשכנזים מיוסד על פי דעת רוב רבנן קמאי. ואין אפשרות לדעת אם זהו נוסח משובש, או שכך היתה נוסחתם בתלמוד. ועל כן נהרא נהרא ופשטיה¹.



חתימת הברכה השניה 'נותן התורה' 'המלמד תורה וכו'" או 'בא"י למדני חוקיך'?

ראשית, יש להעיר ששתי נוסחאות קדמוניות שאינו נוהגות כיום כלל, ניתן למצוא בכתבי היד ובדברי הראשונים. נוסח אחד בקטע גניזה שהבאתי לעיל, בחתימת הברכה השניה גם 'על דברי תורה'. ונוסח כתב יד אוקספורד (וכן הובא בכמה ראשונים חלקם מצדדים וחלקם פוסלים) הוא נוסח 'בא"י למדני חוקיך'. והראשונים (מאירי ברכות יא ע"ב, ראבי"ה ח"א סי' לו, או"ז הל' ק"ש סי' כה, הגהות מיימוניות פ"ו ה"י, אורחות חיים ח"א דין מאה ברכות אות יב, אבודרהם ברכות השחר ד"ה ועתה, לקט יושר חאו"ח עמ' טז עניין ב'), כתבו טעם לדחיית נוסח זה מפני דאיתא בירושלמי שאין עושים ברכה פסוק ולא פסוק ברכה.

אולם התוספות (ברכות יא ע"ב ד"ה ה"ג ברוך) כתבו טעם קצת אחר: "ה"ג ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל - אבל לא גרס למדני חוקיך שאין זו ברכה אלא בקשה שאמר דוד". ע"כ. ונראה להסביר דבריהם אל נכון, מפני שלא מצאנו נוסח ברכה שהוא בקשה. שכן כל הברכות הן 'תארים' לה' יתעלה מרומם על כל ברכה ותהילה. אולם אין ברכה שחתימה היא 'בקשה' שיעשה ה' כך וכך². וכ"ר שכתב המנהיג (הלכות תפילה עמ' מח): "והחותם למדני חוקיך לאו יאות

(כו). הנוהג לברך 'לעסוק בדברי תורה' ורוצה לשנות את נוסחו, ל'על דברי תורה' רשאי. וכן איתא בסידור תהילת ה' ע"פ נוסח בעל התניא (אף שבשו"ע אשר לו לא כתב כן). אולם, אם רוצה לשנות מנוסח עד"ת לנוסח 'לעסוק בדברי תורה', אין נכון לעשות כן, דברואי הנוסח הקדום הוא 'עד"ת' וכן דעת האר"י ז"ל.

(כז). בברכות הנהנין 'שהכל נהיה בדברו' 'בורא מיני מזונות' וכן כולם, בשמו"ע 'שומע תפילה' 'רופא חולי' עמו ישראל 'מגן אברהם' 'המחזיר שכינתו לציון' 'מקבץ נדחי עמו ישראל'. כל הברכות כולן חתימתן היא בלשון נסתר בהווה, ואין ברכות שהן בקשה לעתיד. ולכן נראה לדחות 'נוסח' זה. והסיבה שקבעו לנוסח זה בברכה שניה, נראה שהוא מאותו טעם שרס"ג איחד את הברכה השניה והשלישית. מפני שחתימתן שווה, רס"ג איחד ביניהם. והם נתנו לכל אחת חתימה שונה. ואם כנים אנו בזה, יוצא שהנוסח המשובש בעצם מעיד על הנוסח המקורי שהוא 'נותן התורה'.

עבד, דוד ע"ה בלשון בקשה ותחנון אמרו אתה יי' הברוך למדיני חוקיך, ולא בלשון ברכה והודאה. אב"ן. ע"כ. ורק הרא"ה צדיק עת'ק נוסח זה.

כבר כתבתי לעיל בס"ד שדעת כל הגאונים, הרי"ף והרמב"ם היא שחותמים על הברכה השניה 'נותן התורה'. והרמב"ם גופיה נשאל על החתימה האחרת הנוהגת אצלנו, והיא 'המלמד תורה לעמו ישראל' (או כיו"ב) והכי איתא התם (שו"ת הרמב"ם סי' קפב): "שאלה וכו'. ועוד, ברכת התורה שהיא הערב נא וכו', למה חותמין אותה בנותן התורה, והרי אינה מעין הברכה, הואיל והיא העריב נא ונהיה יודעי ולומדי. ואמרו, שיש קצת מדינות, אשר חותמות, המלמד תורה לעמו ישראל וכך בנוסח הגמרא אשר להן?

התשובה אמרו אחת ארוכה ואחת קצרה הוא ביאור שנים שלפניה, וכו' ושתיהן החתימה **נותן התורה היא כוונת הברכה**, לפי שענינה (של נתינתה הוא) אשר מחייב אותנו ללומדה, זה ענין נתינתה והוא כוונת הברכה, (ר"ל) לבקש העזרה כדי ללומדה. אבל מי שחותם בהמלמד תורה, הוא טועה, לפי שהאלוהים אינו מלמדנו אותה, אלא צונו ללומדה וללמדה, וזה בנוי על עיקר דתנו, והוא שעשיית המצוות (היא) בדינו, לא בהכרח מן האלהים לעשותן או להניחן. וכו' וכתב משה". ע"כ. ולפי זה לדעת הרמב"ם החותם המלמד תורה לעמו ישראל, כפי מנהג רוב עדות ישראל כיום, טועה הוא.

אולם, אנכי הרואה שראשונים רבים הביאו את הנוסח הנפוץ היום 'המלמד תורה לעמו ישראל'. כן הוא באחד מכתבי היד של סדר רב עמרם גאון (כ"מ), כך גרס המחזור ויטרי (סי' פט), תוספות (ברכות יא ע"ב ד"ה ה"ג), ספר המנהגות (לר' אשר מלוגיל, דף ג עמוד א), פירושי סידור התפילה לרקח [י] ברכת התורה, ראבי"ה (ח"א סי' לו), האו"ז (סי' כד), ספר אבודרהם (ברכות השחר ד"ה ועתה אחזור), ספר השולחן (הלכות תפילה שער ה). וכ"ד הרי"ד (ברכות יא ע"ב, וכתב המלמד תורה לישראל), ונכדו הרי"א"ז (שם). והמנהיג (עמ' לה) כתב את שתי הנוסחאות: "בא"י נותן התורה, ובצרפת ובפרובינ' חותמין בא"י המלמד תורה לעמו ישראל", ע"כ. ועי' בעדות האורחות חיים (מאה ברכות יב) על מנהג ספרד. ועי' במאמ"ר (סי' מז), מה שהשיב על עדות האורחות חיים. והטור הביא את שתי הנוסחאות, משמע שכל אפיא שוין. וכן גירסת מרן הב"י (סי' מז) לומר 'המלמד'.



הערה על דברי הרמב"ם

לפי האמור יוצא ששתי החתימות 'נותן התורה' כדעת הגאונים והרמב"ם, ו'המלמד תורה לעמו ישראל', הן הנה בכתובים, בכתבי היד ובספרי הראשונים הקדמונים. ויש לדון בהערה שהעיר אדונינו הרמב"ם על החתימה הנהוגה כיום, שכתב: "אבל מי שחותם בהמלמד תורה, הוא טועה, לפי שהאלוהים אינו מלמדנו אותה, אלא צונו ללומדה וללמדה, וזה בנוי על עיקר דתנו, והוא שעשיית המצוות (היא) בדינו, לא בהכרח מן האלהים לעשותן או להניחן" ע"כ. ונראה לומר שאינה קושיא כל כך. ראשית, אין זה עניין לבחירה, גם אם ה' יתעלה מלמדנו באופן פרטי את התורה, אין זה נוטל כלל מבחירתו, האם להקשיב ללימוד זה שה' מלמדני להועיל או לא. ועוד, ברור שאין כוונת המברך לומר שה' יתעלה ויתרומם מלמד כל אחד ואחד

באופן פרטי. אלא כוונתו לומר שה' יתעלה על ידי נתינת התורה לנו מדבק אותנו בתורה, ובעצם לימדנו את התורה. איברא, שאם אמת היה הדבר הזה היה עלינו לחתום 'אשר לימד' בלשון עבר ולא 'המלמד' בלשון הווה. ואולי מכיוון שקיימא לן שצריכים בכל יום להיות עלינו כחדשים, על כן תיקנו בלשון הווה. ובתנא דבי אליהו איתא (פרשה ח'): "מיכן אמרו כל תלמיד חכם שיושב בינו לבין עצמו וקורא ושונה, הקדוש ברוך הוא יושב כנגדו וקורא ושונה עמו, שנאמר נכח פני ה' (איכה שם ב'), ולהלן הוא אומר, ויחנו אלה נכח אלה וגו' (מלכים א' כ' כ"ט), פניהם של אלה כנגד פניהם של אלה, ופניהם של אלה כנגד פניהם של אלה, וכו'" ע"כ. ועפ"ז יוצא שהלומד תורה לפני ה', אפשר וה' אכן מלמדו תורה בצורה רוחנית ונותן לו חכמה ותבונה ודעת בלתי טבעיים לעסוק בדברי אלהים חיים. ועל כן מאן דתני 'נותן התורה' לא משתבש ומאן דתני 'המלמד תורה לעמו ישראל' לא משתבש.

מסקנת הדיון

ראינו שבברכות התורה ישנם כמה נוסחאות בחתימתן. בברכה הראשונה יש את הנוסח 'על דברי תורה' (שהוא נוסח התימנים, הספרדים וחלק מן החסידים), ויש את הנוסח 'לעסוק בדברי תורה' (שהוא נוסח האשכנזים). ראינו שהנוסח העיקרי בדברי הגאונים ובכתבי היד של התלמוד הוא 'על דברי תורה'. ועל כן יש לנוסח זה עדיפות מסוימת על פני הנוסח השני, ובפרט שכן דעת האר"י ז"ל. אולם מי שחותם לעסוק בדברי תורה, אין מזניחים אותו שכן גרסת רוב הראשונים⁷.

ובברכה השניה מצאנו שתי נוסחאות שוות בכוחן – 'נותן התורה' שכך הוא נוסח הגאונים והראשונים הקדמונים, וכן היה מנהג בספרד. אולם נוסח אחר שנמצא גם בכתבי היד (אך לא בדברי הגאונים), ובדברי רוב הראשונים הוא 'המלמד תורה לעמו ישראל'. והנה אף שאדונינו הרמב"ם כתב שהחותם 'המלמד תורה' טועה הוא, בחסדי ה' הסברנו את הנוסח הזה, ועל כן החותם 'המלמד תורה לעמו ישראל' יכול להישאר במנהגו. ואלו ואלו דברי אלהים חיים.

ד. היחס בין ברכות התורה לברכת אהבת עולם

איתא בגמרא (ברכות יא ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה" ע"כ⁸.

כח). והעירוני שאפשר שראשוני אשכנז גרסו כך בתלמוד. וצ"ב.

כט). יש לשאול היאך אמר ברכות ק"ש קודם ברכות התורה? הלא יש בברכת יוצר פסוקים קדוש וברוך, והם מקרא מלא. ניחא לשיטת הסוברים שמותר לקרוא פסוקים בדרך תחינה ובקשה וכד' ולא בדרך לימוד קודם ברכת התורה. אולם, לדעת הרמב"ם ודעמיה קשיא. וגם להרמב"ם ניחא אי הוה ס"ל בזקנותו כמו שסבר בעצירותו שאין היחיד אומר קדוש, גם בקדושה של ברכות ק"ש, ונ"ד איירי ביחיד, ודילג על פסוקי הקדושה. אולם למאי דסבר בזקנותו שאין היחיד אומר קדוש היינו רק בקדושה שבתפילת שמו"ע, קשיא. ואולי יש לומר שמדובר ביחיד שהתעורר כמה רגעים לפני הנץ (או סו"ז ק"ש) ונותר לו זמן רק בכדי לקרוא ברכה אחת מברכות ק"ש וק"ש, שיש לו לומר אהבת עולם וק"ש, ויוצר אור יאמר לאחר מכן.

וכתב רש"י (ד"ה שכבר נפטר באהבה רבה): "שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חקי רצונך". ע"כ. ומבואר שברכת אהבת עולם (או אהבה רבה) פוטר מברכת התורה, מכיוון שיש בנוסחה שבח לתורה ובקשה שיזכנו ה' ללמוד את דברי תלמוד תורתו באהבה^ל.

אולם בירושלמי (פ"א ה"ה) איתא: "שמואל אמר השכים לשנות קודם ק"ש צריך לברך, לאחר ק"ש א"צ לברך. א"ר (א)בא והוא ששנה על אתר". ע"כ. ומבואר מן הירושלמי שבכדי שברכת אהבת עולם תחשב לאומר כברכת התורה הוא צריך לשנות על אתר^א. דהיינו הוא חייב ללמוד מיד בסיום התפילה^ב, כדי שברכת אהבת עולם תחשב לו כברכת התורה.

והנה, בבבלי לא איתא לחילוק זה, שישנה על אתר. ויש שתי אפשרויות לבאר חסרון זה. חדא, דלא שמיצא ליה כלומר לא סבירא לבבלי שיש לשנות מיד אחר ברכת התורה או ברכת אהבת עולם, אלא כל שבירך על התורה יצא ידי חובתו. ואף אם נאמר שבברכת התורה של הבוקר יש צד להסמיק, מפני שברכה ראשונה היא ברכת המצות. מ"מ באהבת עולם ליכא למימר הכי, כיוון שהיא ברכת השבח הנסמכת לקריאת שמע, ולכן ידי חובתה כבר יצא.

אולם, יש להסביר הסבר נוסף לכך, שגם לפי הבבלי יש לשנות על אתר. אולם הבבלי סובר שכיוון שקרא ק"ש, נחשבת לו עצם הקריאת שמע כ'שנה על אתר'^א. וזה נראה עיקר.



מחלוקת הראשונים בברכת אהבת עולם אי בעינן שילמוד לאלתר או לא

התוספות (יא ע"ב ד"ה שכבר) כתבו: "שכבר נפטר באהבה רבה. עד הלכך נימרינהו לכולהו - בירושלמי יש הא דאמרי' שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר פירוש לאלתר שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד^ד? והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמר' שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד. ועוד אפי' לפי הירושלמי דוקא

ל). ומזה מבואר שהברכה העיקרית על התורה, אינה הברכה הראשונה, שהיא ברכת המצות, וגם אינה הברכה האחרונה, שהיא ברכת קריאת התורה בציבור, שהוסמכה גם לברכות התורה. אלא עיקר ברכת התורה היא הברכה האמצעית, ובה אנו מבקשים מה' שיזכנו ואת צאצאינו שיהיו דברי התורה בפינו.

לא). יש לשים לב שהירושלמי לא כתב בהדיא 'אהבת עולם'. אולם כיוון שהאומר בשני התלמודים הוא שמואל, ובבבלי שמואל ביאר דעתו יותר הכי יש לפרש בירושלמי. ובפרט שלשון הירושלמי לישנא קלילא היא, כידוע.

לב). כן מוכרח, מכיוון שברור מן הירושלמי שעצם קריאת שמע לא נחשבת לו כ'שנה על אתר', ועוד גם קריאת שמע שקרא, אינה נחשבת לו כהפסק בין ברכת אהבת עולם לבין הלימוד שילמד מיד אחר שיסיים את סדר היום בתפילתו. ומזה עולה שלפי הירושלמי כל תורה שאדם לומד כדרך תחינה ובקשה, לא חשיב כלימוד. ואולי יהיה זה סיוע לשיטת הראשונים הסוברים שאפשר לומר פסוקים גם קודם ברכת התורה, בדרך תחינה ובקשה.

לג). וזה יהיה סיוע לסוברים שגם פסוקים הנאמרים דרך קריאה ותחינה וכיו"ב צריכים ברכת התורה וממילא גם הם מועילים לברכת התורה.

לד). מסוף דברי ר"י בתוספות שם גם ברור שהוא לא היה אומר קרבנות וכד'. ונמצא שאת ברכות התורה בבוקר היה אומר ללא שום פסוק או משנה או ברייתא שיסמך עליהם.

אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן ובשביל היא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרת כל היום". ע"כ. ומבואר מדברי ר"י בתירוץ השני, שברכת התורה אין צריכה סמיכה, אלא אם בירך ולא למד¹, ובא ללמוד לאחר כמה שעות, לומד ללא ברכה. אולם אם בירך ברכת אהבת עולם ולא למד מיד, יש לו לברך, כשיבוא ללמוד, את ברכות התורה.

והנ"מ בין תירוץיו של ר"י, היא שלפי התירוצו הראשון בכל גווני לא בעינן שילמד מיד, דלא קיימא לן כאותו הירושלמי. ולפי התירוצו הראשון, אם לא למד מיד בברכת אהבת עולם חייב לשוב ולברך. ומ"מ מדברי התוספות עולה ברור שהם הבינו שמה שכתוב בירושלמי 'והוא ששנה על אתר', קאי על סיפא דדברי שמואל, במי שיצא ידי חובת ברכת התורה בברכת אהבת עולם. הוא אשר צריך לשנות על אתר, וברכת התורה עצמה עדיפה.

כדברי התוספות כתבו כמה ראשונים. כ"כ האוהל מועד (שער הברכות דרך ב' נתיב ז'): "המשכים לקרות בתורה שבכתב או בתורה שבע"פ קודם שיקרא ק"ש צריך ליטול ידיו ויברך קודם שיקרא ג' ברכות שנתקנו לה על זה והם לעסוק בד"ת והערב נא ואשר בחר בנו ובאלו אדם יוצא י"ח כל היום אא"כ קורא בס"ת בצבור וכת' אהר"א² דלא דמי ת"ת לשאר מצות תלויות במעשה דאפשר שיהרהר בעודנו עוסק בתורה בדברים אחרים ויהגה בה בדברים שאינן תורה לפי' דיו שיברך פעם אחת ביום לפי שאין אותו הפסק קרוי הפסק וזהו שלא תקנו לה ברכה לאחריה ביחיד שלא בצבור ומדאמרי' בגמ' שלאחר שקרא ק"ש אינו מברך שכבר נפטר באהבת עולם וכתבו בתוס' שברכה זו לפי שאינה נראית ממש ברכת התורה לפיכך אינה מוציאתו אלא ע"י חובת קריאה הסמוכה לברכה אבל אם בירך אשר בחר בנו יצא י"ח כל היום". ע"כ. וכ"כ המרדכי (ברכות פ"א רמז זך), וכ"כ האגודה (ברכות פ"א אות כה), וכ"כ הרשב"א (ברכות יא ע"ב), וכ"כ המאירי (ברכות יא ע"ב), וכ"ד המאורות לרבינו מאיר המעילי (עמ' 31-30). וכ"ד ספר הבתים (קובץ שיטות קמאי שם עמ' 249), וכ"ן מדברי המיוחס לריטב"א (מה' מה"ק יא ע"ב). וההשלמה (יא ע"ב) כתב להכריע כתירוץ הראשון בדברי התוספות דהבללי פליג אירושלמי, וכ"ד הרא"ה בפירושו על הרי"ף, וכ"ד תר"י (ד ע"א).

שיטת רס"ג

והנה, מדברי רס"ג בסידורו (עמ' שנח) איכא דוכתא לספוקי בהא. וכך כתב וז"ל: "והנה היחיד [אינו צריך] לברך בכל פעם שהוא קורא בתורה או מזכיר דבר מן התלמוד ר"ל המשנה, לא לפני הקריאה ולא אחריהם, ובלבד שהתפלל כבר תפילת השחר. אבל אם לא התפלל עדיין צריך לברך לפני הקריאה והלימוד (ומביא את נוסח ברכת התורה שלו, והמשיך וכתב) אח"כ יקרא או ילמד ובאה הקבלה ללמוד הלכה זו לפני התפילה בכל בוקר אחרי הברכה הזו אילו דברים שאין

לה). עוד מוכח מדבריו שהפסוקים שיש בפסוקי דומרא ובשאר התפילה אינם נחשבים 'לימוד' אלא קריאה בעלמא. לו). ותריץ 'אדוננו הרב רבנו אשר'. והוא רבי אשר מלוניל, שהוא השואל אשר שאל את ר"י על היחס בין ברכת התורה לאהבת עולם. ואולי כוונתו להרא"ש.

להם שיעור וכו' ע"כ. ומשמע מדבריו שהמתפלל אינו צריך לברך אחר התפילה ברכת התורה. ובפשטות כיוון שיצא ידי חובתו באהבת עולם, שכן איירי במי שלא אמר ברכות התורה בבוקר. ולא הגביל זאת רס"ג אם שנה על אתר או לאו. ואחר כך כתב, שאם לא התפלל או יש לו לברך את ברכות התורה, ואחר ברכה זו "באה הקבלה" (דהיינו המסורת) ללמוד אחר הברכה איזה קטע מן המשנה. ומשמע שהחובה לשנות מיד היא אחר ברכת התורה, ולא אחר ברכת ק"ש.



סברת שיטת רס"ג

ואם כנים אנו בזה, בס"ד, יש לומר שזהו מפני שבקריאת שמע, הרי הוא חייב לשנות על אתר, על ידי קריאת שמע. משא"כ אחר ברכות התורה, שאין איזה לימוד מחייב שמסודר אחר הברכות, ועל כן 'באה הקבלה' שצריך לשנות על אתר ולומר איזה פרק או פסוקים. ויוצא שדברי הירושלמי 'והוא ששנה על אתר', לא קאי על אהבת עולם, אלא על ברכות התורה. וכך יוצא שהבבלי והירושלמי בחדא שיטתא קיימי, שהמברך ברכות ק"ש וקרא שמע לאחריהם יצא ידי חובת ברכת התורה. וגם לגבי ברכות התורה, לא פליג הבבלי שצריך לשנות לאחריהם, שכן איתא בהדיא התם בסוגיא: "דאמר רב חייא בר אשי זימנין סגי אין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב הוה מקדים וקא משי ידיה וברך ומתני לן פרקין" ע"כ. ומשמע שבפועל היה סומך לימוד לברכה (רק שלא התבאר בבבלי שזו חובה).



כשיטת רס"ג מתבאר מדברי הרמב"ם

וככל החזיון הזה כן מתבאר מדברי הרמב"ם שכתב (פ"ו הי"א): "בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה, ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים, ויש מקומות שקורין צו את בני ישראל ויש מקומות שקורין שתיהן וקורין פרקים או הלכות מן המשנה ומן הברייתות". ע"כ. ומבואר מדברי הרמב"ם שיש לסמוך מעט מדברי התורה לברכה, דהיינו לשנות על אתר¹. ולגבי ברכות ק"ש (שם ה"י) רק כתב: "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא ואלו הן: וכו'" ע"כ. ולא כתב שהמברך ברכות ק"ש חלף ברכות התורה, צריך לשנות על אתר. וכן כתב בביאור דברי הרמב"ם הללו הרב יוסף קאפח זצ"ל.

וכ"כ האור זרוע (סי' כב) בדעת רש"י וז"ל: "אבל בבית כשאדם לומד או שונה או קורא אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה מיהו ה"מ ששנה לאלתר בסמוך אבל אם הפליג בעסקיו בין אהבה רבה ללימוד חוזר ומברך דאמר עלה בירושלמי אמר ר' בון והוא ששנה על אתר פי' והוא ששנה לאלתר וכו' והרב ר' שמעי' זצ"ל תלמידו של רש"י כתב שרש"י זצ"ל כשהיה

1. ובתשובה (סי' רצט) כתב: "תשובה הך דאמרינן בירושלמי ובלבד על אתר יראה לי שראוי לסמוך על זה שהרי לא חלק על דברי הבבלי אלא פירש הדבר אבל המנהג הפשוט בערי ספרד שאין מברכין. משה ביר' מימון הדיין ז"ל". ע"כ. ותשובה זו צריכה קצ"ב. דלכאורה מה 'אין מברכין'? דאלו 'אין מברכין' ברכת התורה אלא ברכות ק"ש, זה לא נראה. ונראה לומר שאין מברכין שוב את ברכות התורה גם אם לא שנה על אתר.

משכים לעסוק בתורה מברך ברכות התורה וכשהלך לביהכ"נ לומר ברכות ופסוקי דזמרה חוזר ומברך בתורה כמו באותן הימים שלא השכים ללמוד ונתן טעם לדבריו כמו דברכת התורה לא חשיבה ברכה לבטלה אף על פי שכבר בירך קודם שיקרא פ' קרבנות ואיזהו מקומן ור' ישמעאל ה"ה דלא חשיב כאן ברכה לבטלה ולפי מה שאנו פירשנו דברכת התורה מחמת חיבוב התורה היא באה אינה ראוי ותו תמה על עצמך אמאי לא תהא ברכה לבטלה ונראה בעיני משום שאי אפשר שלא הי' מפסיק משום כך הי' מברך והיה סומך על הירושלמי⁶⁷. ע"כ. ומבואר שאף שהוא עצמו פירש כדעת התוספות, דקאי על ברכת אהבת עולם, נראה שהוא הבין בדעת רש"י כמו שכתבתי בדעת רס"ג (אי נמי הוא הבין שאין חילוק ביניהם⁶⁸).

כמה גאונים לא הביאו כלל את הירושלמי הנ"ל

כמה גאונים כלל לא הביאו ולא חשו לאותו ירושלמי. כן עולה מדברי בה"ג (ספר הלכות גדולות סימן א - הלכות ברכות פרק ראשון), רע"ג בסידורו (ברכות השחר ד"ה ודקא) וכן הוא בתשה"ג ליק (סי' מה): "תוב שאילו מין קמיה מאן דקרי פסוקי דזמרה בתר דצלי צריך לברוכי לפנייהם או לא. ואמר לא צריך לברוכי שכבר נפטר באהבה רבה". ע"כ. וכאן גם משמע שלא צריך לשנות בסמיכות לסיום התפילה, אלא רק איהו דלא קרי פסוקי דזמרה, הוא אשר צריך להשלימן. אולם בעלמא כבר נפטר באהבה רבה, וכשיטת רס"ג והרמב"ם שכתבתי לעיל.

שיטה שלישית בסוגיין

והנה, בסידור 'חסידי אשכנז' המיוחס לרבנו שלמה ן' שמשון מגרמיזא⁶⁹ (עמ' 67) איתא כך: "נראה לי דאע"ג דקיימא לן השכים לשנות קדם קרית שמע צריך לברך, אפילו לאחר ק"ש א"ץ לברך שכבר נפטר באהבה רבה, השכים לשנות קודם שילך לבית הכנסת ויקרא פרשת תמידין ובירך, אפילו הכי צריך לברך מקמי פרשת תמידין, לא אמרינן 'אין צריך לברך' שכבר נפטר בברכה והשכים לשנות מקמי בית הכנסת. דלא דמו, דהתם כולי עלמא מברכים באהבה רבה כולי שתא, דבשחר מברך שתים לפנייה הלכך נפטר באהבה רבה, אבל השכים לשנות קודם בית הכנסת, כיוון דזימנין דמאנסי אינשי באונס שינה או בחולי זקנה וטרדא, לא מצי משכימי ורובא דעלמא לא קיימא לשנות, הילכך אפילו משכימי לישנות נמי, ובירך לא פטר ברכה דתמידין דבתורה. ומשכים לשנות לאו חובה היא, וברכת אהבה רבה חובה היא. הלכך הקורא לתורה מתקנת עזרא, אע"ג דלאחר ק"ש היא דלא מפטר באהבה רבה, וצריך לברך בין לאחר גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין אפרים ב"ר יעקב" ע"כ. ושיטתו דבר פלא, דאזיל כל בתר איפכא מדברי התוספות, שנתנו את הבכורה לברכות התורה, ואיהו ס"ל שהברכה העיקרית על התורה היא אהבת עולם, ובה הוא פוטר את לימוד כל היום.

לח). ועי' בראב"ן סי' קמב וצ"ע.

לט). והעירוני שאינו לו, אלא לר' אב"ן ממגנצא.

ונראה דאף שאין הכרח שרס"ג והרמב"ם יסכימו עמו בזה, מ"מ למעשה בודאי ס"ל ש'צריך לשנות על אתר' דהירושלמי, לא אתא לברכת אהבת עולם, דהיא עיקר לברכות התורה לדידיה, וגם על כרחיה קורא ק"ש לאחריה. אלא ודאי שתנאי זה הגיע בשביל ברכת התורה.



גירסת הירושלמי 'והוא ששנה על אתר' או 'והוא שקרא על אתר'

ורבנן קמאי הביאו שתי גרסאות לירושלמי. הגרסא הנפוצה היא 'והוא ששנה על אתר'. אולם הרשב"א (ברכות יא ע"ב) הביא גרסא אחרת 'והוא שקרא על אתר' וכתב עליה: "וכתב הראב"ד ז"ל שיש גרסאות שגורסים והוא שקרא על אתר, ולאותה גרסא כל שקרא קריאת שמע סמוך לאהבה רבה יצא ידי ברכה כל היום לפי שכבר בירך על התורה פעם אחת בבקר^מ", ע"כ. ולגירסא זו, כל שקרא ק"ש מיד לאחר ברכת אהבת עולם, נפטר לכו"ע. אולם לענ"ד גם לגירסא 'והוא ששנה על אתר' דינא הכי, דהא על ק"ש נאמר 'ושננתם לבניך' ושייך בה שם שינון.



פסק מרן השו"ע

הנה מרן בב"י האריך בזה, בדעות הראשונים, ובשיטת הירושלמי. ובשו"ע כתב (סע' ז'-ח'): "ברכת אהבת עולם פוטרת ברכת התורה, אם למד מיד בלי הפסק. [סע' ח'] ויש להסתפק אי סגי בקורא ק"ש סמוך לה מיד בלי הפסק, ולכן יש לזהור לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם". ע"כ. ומבואר שהוא תפס לגמרי כשיטת ר"י בתירוצו השני ורוב הראשונים, שברכת אהבת עולם נחשבת כברכת התורה רק אם למד מיד בלא הפסק. ולגבי עצם ק"ש אי מהני לדין 'שנה על אתר' כדעת התוספות (כשיטת הראב"ד, הרשב"א והמאירי), מרן עלה ונסתפק ולכן הצריך להיזהר לברך ברכות התורה קודם ק"ש בכל גווני.

והמשנה ברורה (סק"ז) כתב בשם האחרונים דפשיטא להו שאין קריאת שמע דסדר היום פוטרת לימוד תורה. וכ"כ האליה רבה (סק"ה): "אבל בלבוש פשיטא ליה דק"ש ותפלה לא חשיב לימוד לענין זה, וכן נראה בפרישה [דרישה סק"ב] וב"ח [ס"ה]. וכן משמע בספר ברכת אברהם ח"ד [סי' קסה - קסו] וספר אדם וחיה נתיב (ב') [ג' ח"א כג ע"א], והכי נקטינן. ופשוט דאם לומד מיד אחר התפלה אף שיפסוק אח"כ לומד בלא ברכה כמבואר בסעיף יו"ד". ע"כ.



יש קצת מקום לפקפק בזה על פי מה שנתבאר

אולם, על פי מה שהתבאר לעיל, איכא קמן כמה ספקות בזה. ראשית, לפי התירוצו הראשון של ר"י לא קיימא לן כי האי ירושלמי, ובכל גווני לא צריך לשנות 'על אתר'. וכן נקטו רבינו יונה, ההשלמה, הרא"ה ועוד ראשונים. ועוד, גם לפי התירוצו השני כלל לא ברור שעצם קריאת

(מ). כן הוא ברב הראשונים ובכת"י ליידין.

(מא). היא ברכת אהבת עולם ששנה לאחריה.

שמע לא מהני לדין של 'שנה על אתר'. וסברא שלישית, כדעת רס"ג והרמב"ם שדין 'והוא ששנה על אתר' נאמר על ברכות התורה ולא על ברכות ק"ש, דהתם די בקריאת שמע. וכיוון שכן, בודאי איכא ספיקא קמן אי קריאת שמע חשיבא כלימוד לעניין ליפטר מדין שנה על אתר, ודלא כמו שהחליטו הלבוש והא"ר.

הכרעת ההלכה

על כן נראה לענ"ד בס"ד, שלכתחילה יש לומר את ברכות התורה קודם קריאת שמע. אולם, היכא שנקרה נקריית מציאות כי האי בפני האדם⁹², על כן הקורא ק"ש בברכותיה קודם שקרא ברכות התורה, אין צריך לברך ברכות התורה שוב, דכבר נפטר באהבה רבה. ואף אם לא למד מיד אחר התפילה, אין לו לברך ברכות התורה. דאיכא לספוקי אי בעינן שישנה לאלתר, ואף אי בעינן, שמא די בקריאת שמע. וכלל גדול בדינו סב"ל, וכ"כ הכף החיים על אתר, וכן כתב גאון עוזנו (יחווה דעת ח"ד סי' ה') וגם כתב התם דלא בעינן כוונה מפורשת לצאת ידי חובת לימוד בקריאת שמע שקורא בסמוך לברכת אהבת עולם ודלא כמשנה ברורה, וכן עיקר כדבריו.

ה. הפסקה בין ברכת התורה ללימוד

מרח"ב⁹³ הביא מחלוקת בין רבנן קמאי אם גם בברכת התורה בעינן שילמוד מיד או לא. לדעת התוספות (ברכות יא ע"ב), רבינו יונה (ה' ע"א) ועוד ראשונים, ברכת התורה פוטרת את הלימוד של כל היום, וכיוון שהיא הברכה העיקרית לתורה לא בעינן שישנה לאלתר. אולם דעת רבותינו הצרפתים (הובאו בתוספות שם), רס"ג (בסידורו עמ' שנח), רמב"ם (הל' תפילה פ"ו הי"א) ועוד ראשונים יש ללמוד מיד אחר ברכת התורה. ועל פניו כן אריך טפי, שכן הברכה הראשונה בברכות התורה היא 'ברכת המצוות' ומעיקר הדין יש לסמוך את הברכה למצווה. ואף שכאן הפסקנו בברכות נוספות, כיוון שהן מאותו עניין לא חששנו לסמיכות כל כך, אולם יש לסמוך כל מאי דאפשר⁹⁴. וכן המנהג לסמוך פסוקים (ברכת כוהנים, פרשת העקידה ופרשת צו) ולימוד (פיטום הקטורת, אביי הוה מסדר, איזהו מקומן) לברכות התורה. וכ"ד כל הראשונים לסדר אחר ברכות התורה פסוקים (מנהגי מרשיליא עמ' 95, ספר המנהג עמ' לה, וכן סידר הרקח בסידורו אות י', את פרשת התמיד אחר מב). כגון שישן שנת צהריים עד הערב וקם ממיטתו והלך להתפלל ערבית וקרא ק"ש בלא ברכת התורה, אין לו לברך ברכות התורה לאחר תפילת ערבית, דכבר נפטר בזה.

מג). ואולי זה הוא ביאור הירושלמי לדעת רס"ג והרמב"ם, דכיוון שכבר מברכים ברכות נוספות, הוה סליק אדעתין דאין צריך ללמוד ולהסמיך הלימוד לברכה, קמ"ל דבעינן לסמוך הלימוד לברכה כל מאי דאפשר. וזה יהיה פירוש הרמב"ם בתשובה (רצט): "תשובה הך דאמרינן בירושלמי ובלבד על אתר יראה לי שראוי לסמוך על זה שהרי לא חלק על דברי הבבלי אלא פירש הדבר אבל המנהג הפשוט בערי ספרד שאין מברכין". ע"כ. ולכאורה מה בא לומר בסו"ד. וע"פ מה שביארתי בס"ד אריך, שכוונתו לומר שאף שאין סומכים את הלימוד לברכה אין חוזרים ומברכים. אולם מעיקר הדין יש להשתדל לסמוך. וכתבתי 'להשתדל' ולא שיש 'חובה' לסמוך, כמו בשאר המצוות, שברכת התורה קצת שאני, כיוון שעכ"פ תיקנו ברכות נוספות המפסיקות בין הלימוד לברכה, קמ"ל דלא בעינן מעיקר הדין סמיכות גדולה כל כך. אולם, כיוון שהתפרש הדבר בירושלמי, ראוי לסמוך עליו. ודמי לתפילת ערבית, דבעינן לסמוך גאולה לתפילה. אולם כיוון דתקון רבנן 'השכיבנו' כבר נהגו להפסיק ביותר על כן, בקדיש, ביראו עינינו (בחור"ל), ב'ושמרו' או ב'אלה מועדי' וכד'.

ברכות התורה^מ, וכן הוא בשבולי הלקט סי' ה', כלבו סי' ב', וכן הוא בתשב"ץ קטן סי' קצב, וכ"ן שהבין בספר השולחן הל' תפילה שער ה' בדעת בעל המאור).



אם לא סמך לימוד לברכת התורה, האם יש לו לברך שוב?

הנה, בזה נחלקו מרן הב"י והרמ"א בדעת הרא"ש. וז"ל מרן: "והרא"ש (שם) כתב כדברי ר"י וזה לשונו בירושלמי מסיק והוא ששנה על אתר ונראה דהיינו בברכה של אהבה רבה דלא מתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר ואם שנה לאלתר אז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם ק"ש ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום אפילו יפסוק ללמוד ויחזור וילמוד. וכן המברך על התורה ולמד אין צריך לחזור ולברך אם הפסיק באמצע לכך הוצרך לומר והוא ששנה על אתר על הנפטר באהבה רבה ולא על המברך ברכת התורה דאי לא תימא הכי הוה ליה להשמיענו בעלמא דהפסק שבאמצע עסק דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך כל שכן הנפטר באהבה רבה ואף אם תמצא לומר דאין חילוק בין הנפטר בברכת התורה לנפטר באהבה רבה וכו' וכתב עוד כיוצא בזה שאל ר"י את ר"ת אם צריך לברך על השינה בסוכה והשיב לו שכל מצות סוכה שמקיים אדם מסעודה לסעודה כגון שינה וטיול ברכת לישיב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרנו מלברך עליהם ולדבריו אפילו הסיח דעתו מלישן כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך אין צריך לברך כל שכן מי שדעתו טרוד על למודו אם יצא למלאכתו ולעסקיו לא הוי הפסק ע"כ: מדבריו משמע שהוא סובר דלא אמרו והוא ששנה על אתר אלא דוקא כשנפטר באהבה רבה אבל אם בירך ברכת התורה לא בעינן שישנה על אתר והיכא שנפטר באהבה רבה ושנה על אתר והפסיק וכן אם בירך ברכת התורה ולמד בין על אתר בין אחר כמה שעות והפסיק אח"כ כשחוזר ללמוד אינו צריך לחזור ולברך. ואף על פי שכתב ואף אם תמצא לומר דאין חילוק בין הנפטר בברכת התורה לנפטר באהבה רבה לאו למימרא דסבירא ליה דאין חילוק ביניהם, אלא לאשמועין דאפילו איכא מאן דסבר שאין חילוק ביניהם, מכל מקום בבני אדם שרגילים תמיד לעסוק בתורה וכו' לא חשיב הפסק. אבל לעולם איהו ז"ל סבירא ליה דברכת התורה אף על פי שאינו שונה מיד אינו צריך לחזור ולברך אפילו הפסיק, וכדברי התוספות. וכן נראה מדברי רבינו ירוחם (נתיב ב ח"א) שכתב דברי התוספות בזה, וכתב דברי הרא"ש בלימוד הלילה ובישן ביום ולא כתב שהרא"ש חולק על התוספות כלל". ע"כ. ומבואר שלדעת מרן בדעת הרא"ש כל שלמד אחר הברכה בין בסמוך לברכה בין לאחר זמן, הברכה כשלעצמה פוטרת כל היום. אולם יש בזה קושי, כעין הקושי שכתבתי לעיל, דמאי שנא ברכת התורה משאר ברכת המצוות? ואף אם דברי מרן יכונו על ברכת 'הערב נא' וברכת 'אשר בחר בנו', מ"מ ברכת 'על דברי תורה' היא ברכת המצוות^מ.

מד). והעירוני שכן הוא בכל סידורי אשכנז המערבי.

מה). ויש לתרץ קושיא זו, דכל ברכות המצוות יש להן מעשה מוגדר אשר הן חוזרות עליה, 'להניח תפילין' 'להתעטף בציצית'. אולם ברכת התורה היא כללית 'על דברי תורה', ולא ברור מהו המעשה הספציפי שיש לסמוך אליו את הברכה, האם עסק התורה בעיון עמוק, או שמא גריסת פסוקים ומשניות? ואולי לכן אין חובה לסמוך בזה.

אולם הרמ"א פליג מיפלג על מרן בזה וכתב (דרכי משה אותה ב'): "ולי נראה דאין דברי בית יוסף ולא דברי מהר"י אבוהב נכונים בכאן כי האמת כי גם הרא"ש סבירא ליה דגם בברכת התורה צריך ללמוד מיד אחר הברכה וכמו שכתב רבינו הטור והמדקדק בדברי הרא"ש יראה שכן הוא ולא סבירא ליה להרא"ש דיש לחלק בין אהבה רבה לברכת התורה אלא דברכת התורה אם התחיל ללמוד מיד אחריה סגי ליה אפילו אם הפסיק אח"כ מה שאין כן בברכת אהבה רבה דאע"פ דמתחיל ללמוד מיד אחריה דהיינו שקורא קריאת שמע לא מהני אם הפסיק אח"כ אלא צריך ללמוד גם כן שאר דברים מיד וכמו שכתב רבינו בעל הטור דוק בדברי אשר"י ותמצא וכן כתב מהרש"ל (בשו"ת סי' נו) ממש) וכבר כתבתי לעיל סימן מ"ו דאנו נוהגים לשנות מיד איזה משניות ולקרות ברכת כהנים ואם כן אנו יוצאים לכולי עלמא". ע"כ.

והמעייין במקור הדברים בתוספות רבי יהודה שירליאון (אשר נדפסו תחילה תחת שמו של רבי יהודה החסיד) יראה שהוא כדברי הרמ"א, שכתב וז"ל: "אבל מתוך המנהג נראה כי הירושלמי לא הצריך 'והוא ששנה על אתר' אלא בנפטר באהבה רבה דלא איתחזיא אהבה רבה לשם ברכת התורה אלא כששונה על אתר, אז היא נראית ברכה לשם עסק תורה, כמו לשם ק"ש. ואז לא יצטרך לברך כל אותו יום אפילו יפסוק ויחזור ויעסוק, דכל המברך על התורה, אין לחזור ולברך בשביל הפסק שבאמצע העסק וכו'" ע"כ. וכאן אי אפשר לומר כמו שכתב מרן הב"י, שכתב כן רק בגלל אלו הרגילים כל יומם לעסוק בתורה. דהא הכא עדיין לא עסק באותם האנשים, ולא יעסוק בהם רק לאחר שיביא את הצד שתלמודא דידן פליג אירושלמי, ורק אחרי כן יאמר שאפילו 'אם תמצא לומר' דלא פליג הם אינם צריכים לברך. אולם קושטא דמילתא הכי איתא, דלעולם הוא לא עסק אלא בהפסק שבאמצע העסק, ולהצד שהבבלי לא פליג אירושלמי יש חובה ללמוד בסמוך לברכת התורה, ואם לא למד בסמוך, יש לו לברך שוב. ועל כרחין להבין כן גם בדברי הרא"ש והטור.

אולם, מאידך רבינו יונה (ברכות ה' ע"ב) הביא את דברי רבינו יצחק בסגנון אחר וז"ל: "ולפי משמעות ההלכה נראה שזה אינו אמור אלא כשהשכים לקרות קודם שקרא ק"ש, אבל לאחר שקרא ק"ש אין צריך לברך, כדאמרי' שכבר נפטר באהבה רבה. אבל בירוש' אומר דכי אמרי' שברכת אהבה רבה פוטרת דוקא בשקרא או בששנה מיד שקורא ק"ש ומתפלל אבל אם לא קרא מיד ואח"כ בא לקרות אין אהבה רבה פוטר. וכו' והעולם אינן חוששין לזה הירוש' ואפי' כשקוראין שעה גדולה אחר קריאת אהבה רבה אינם מברכין כלל וחכמי לונל ז"ל שאלו זה לרבי יצחק הזקן ז"ל והשיב להם דכיון שהדבר מסופק, דבירושלמי משמע דאין ברכת אהבה פוטרת אלא בששנה על אתר ובתלמוד שלנו נראה שפוטרת כל היום ואין צריך לברך אלא כשהשכים לקרות קודם ק"ש, כדכתבין לעיל. והעולם נוהגין שלא לברך יש לנו לתת טעם למנהג וכו' וטעם המנהג מפני שמנהגנו לומר בכל יום אלו הברכות קודם ק"ש ובאותה ברכה שבבקר פוטר כל היום וכי אמרי' בירושלמי והוא ששנה על אתר זהו בברכת אהבה רבה שחיובה אינה אלא על ק"ש בלבד וכשקורא מיד אין צריך לברך ואף על פי שלא ברך בבקר ברכת התורה מפני שמאחר ששונה מיד שקורא ק"ש ויתפלל גלה דעתו שלדעת כן קרא אותה לצאת בה ידי חובת ק"ש וידי חובת הקריאה וכשקורא אחר שעה אינו נפטר בה דכיון שאין תקנת

חיובה אלא על ק"ש בלבד נראה שמתחלה לא קרא אותה אלא לדעת חיוב ק"ש בלבד ואינה פוטרת הקריאה שקורא אח"כ אלא כשקורא מיד אבל ברכת התורה שתקנוהו לחיוב קריאת התורה פוטרת כל היום ואין צריך לברך לכל פעם ופעם שקורא וכו' ע"כ הצריך לענייננו. ומשמע מדבריו דאף שלא קרא מיד אחר ברכות התורה, הברכה פוטרת את כל היום. וכן כתב בהדיא רבינו ירוחם (תולדות אדו"ח נ"א ח"א): "וכן המברך על התורה אפי' שאין שונה מיד אין צריך לחזור ולברך אפילו הפסיק ואפילו שיצא לעסקיו וממהר כדי לחזור ללמודו לא חשיב הפסק ואפי' לימוד הלילה עד שיישן" ע"כ.



פסיקת האחרונים בזה

הנה, הפרי חדש חלק בתוקף על מרן השו"ע וכתב: "גם מה שכתב עוד המחבר [סעיף ט] שיש אומרים שאם הפסיק בין ברכת התורה ללימודו אין בכך כלום, זה לא היה ולא נברא, וכמו שנתבאר לעיל באורך, וכבר השיגו בזה הב"ח ז"ל [ד"ה ומ"ש ודוקא] ויפה כיון כנ"ל, ודוק היטב בכל זה". ע"כ. וכתב המשנ"ב (סקי"ט) שכ"ד הגר"א והחיי אדם.



הערה על דברי הפר"ח

אולם, נראה שמ"ש הפר"ח לא היה ולא נברא, לא דק, שכן דעת רבינו יונה ורבינו ירוחם, כן היא. ואפשר שגם דעת הרמב"ם בתשובה, אף שהצריך לסמוך לכתחילה, כתב שמנהג ספרד הוא 'שאינן חוזרים לברך', כן דעתו. וכן נראית דעת האגודה (ברכות פ"א סי' כה), וכן נראה ברור מדברי המרדכי (ברכות פ"א רמז זד), וכן הוא בהגהות ר"ף על הסמ"ק (קובץ שי"ק עמ' רלה). ואם כן נמצא שדעת מרן הב"י כן ה'ית וכן נבראת. ועוד, הרי דעת ר"י גופיה, דאיכא שני תירוצים, והלא לתירוצ' קמא דלא קיימא לן כאותו ירושלמי (שכמו אותו תירוצ' נקטו כמה ראשונים, כמו שכתבתי לעיל בס"ד), אין שום חובה לסמוך לדידן דסמכינן אבבלי. לא בברכות התורה ולא בברכת אהבת עולם. ואם כן בכל גיוני יש צד לומר שאין לסמוך. אולם, כיוון שכן נראה מדברי ר"י שירליאון והרא"ש, נראה שכן יש לעשות לכתחילה, ולסמוך פסוקים לברכת התורה, כפי המנהג. אולם מאידך ברור דאי אשתלי ולא סמך, אין לו לשוב ולברך. וכיוון שהתפילה לפניו הרי יוצא בכל מקרה בברכת אהבת עולם כמו שכתבתי לעיל. וגם המשנ"ב (סקי"ט) הסכים שאין לשוב ולברך, אלא רק יסמוך על ברכת אהבת עולם שלפניו (ולענ"ד אין צורך לכונן לצאת ידי חובה בברכת אהבת

מו). והנה, אחר זמן נראה לענ"ד שאפילו בדעת ר"י ור"י שירליאון והרא"ש שמהם משמע כדברי הרמ"א נראה דאיכא לספוקי בהא. שלא כתב ר"י שאין לחזור ולברך בשביל הפסק שבאמצע העסק, דמשמע שהאדם כבר עסק בתורה לפני העסק. אפשר לפרש דלאו דווקא הוא, ולא כתב הפסק שבאמצע העסק אלא כדי להשוות זאת לברכת אהבת עולם וק"ש שאחריה, דהתם אם הפסיק אחר העסק, כן יש לו לחזור ולברך, משא"כ בברכות התורה, שאם הפסיק באמצע העסק אין לו לחזור ולברך. ולעולם בברכות התורה גם אם פירש מיד, ולא שנה ופירש, אינו חוזר ומברך. ושם אמטול הכי הבינו כמה ראשונים את דברי ר"י באופן הנ"ל. ואם כן הוא, יוצא שאין מחלוקת בזה וצדק מרן הב"י.

עולם, שעיקר ברכה זו על התורה. וגם אין צורך ללמוד מיד אחר תפילתו, ודלא כמ"ש המשנ"ב סק"ט, דכל כך רבו הספיקות כאן" דאפילו מידת חסידות אין כאן ללמוד אחר התפילה לחשוש לירושלמי.



פסיקת ההלכה

יש לסמוך אמירת פסוקים לברכת התורה, וכך המנהג שאומרים ברכת כוהנים ושאר פרשיות והלכות מן המשנה או מן הברייתות, אחר ברכת התורה. אולם אם לא סמך, אין לו לשוב ולברך. משום שדעת כמה פוסקים שאין חובה לסמוך לימוד לברכת התורה. ואם לא סמך, הרי נפטר בברכת אהבת עולם. וכלל גדול בידינו סב"ל. וכ"כ הכף החיים (על אתר), וכן נראית דעת מרן הגרע"י (יחווה דעת ח"ד סי' ה').



מז). שמא אין כלל חובה לסמוך. ואף אם יש חובה לסמוך, שמא זהו רק בברכת אהבת עולם ולא בברכת התורה, והרי בירכה. ואף אם תאמר שיש חובה לסמוך לברכת התורה, הרי לפנינו ברכת אהבת עולם וקריאת שמע לאחריה, ולדעת ראשונים רבים ק"ש חשיבא 'כשנה לאלתר', ואף אם ק"ש לא חשיבא כשנה על אתר, מ"מ אפשר שכל שעוסק בדברי תחינה ותחנונים של סדר היום, כנפילת אפיים, תהילה לדוד ופיטום הקטורת חשיב שנה על אתר. ועל כן אין לחשוש כלל. וכתבתי שאין בזה אפילו מידת חסידות, דאי אדם יחשוש לכל כך ספיקות וספקי ספיקות, אילו דייקנן כולי האי לא הוה תנינן, ואתי למחשב שקיום ההלכה תלוי בעיקר בקיום כל מיני ספיקות וספקי ספיקות רחוקים. וזה אינו.

הרב יוסף יונה

תפילה במניין בזמן מגפה

דעת הגרעק"א והחת"ס על חובת השמיעה להוראות הרופאים * דעת הרופאים בזמננו ובזמן הגרעק"א על מחלת החולירע * דרכי ההדבקה של הקורונה והעולה מזה לגבי קיום מניינים * האם צריך להתפלל ביחידות ולאכול בט' באב ויוכ"פ כדי למנוע הידבקות * הוראות הרופאים והיחס להוראות משרד הבריאות * מה עשו בכל הדורות והנוגע לשאלה כיום * הוספה בעניין הבנת קדמוני הרופאים את עניין המגפות

נתפרסם נידון אם נכון להתפלל במניין כשמשרד הבריאות אוסר זאת ע"פ דעת רופאים מומחים. ויש מי שכתבו במודעה לרבים שמסורת ישראל להתפלל בציבור בזמן מגפה למרות שידעו שמגביר ההדבקה, ושכך הורה הגרעק"א. וכיון שהדבר נוגע לפיקו"נ לרבים יש מקום להאריך, כדי לברר את הדברים ממקורם*.



דעת הגרעק"א והחת"ס על חובת השמיעה להוראות הרופאים

א. כשאנו באים לברר מה הורה הגרעק"א, הרי מבואר בדבריו להדיא שחייב גמור הוא לשמוע להוראות הרופאים למניעת הידבקות. וכתב הגרעק"א (אגרות סופרים, ל') 'והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא לד' במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם ח"ו התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא'. וכן בהוראות ליוכ"פ (המעין תשרי תשכ"ו) הזהיר מאוד שבמקרה של חשש מחלה הרי הנמנע מלהודיע לרופאים מיד 'עתיד ליתן דין על נפשו ועל נפשות אחרות... שיזהר בעצמו מהעברה הגדולה הזאת שהיא בכלל שפיכות דמים ביום הקדוש חו"ח'. הגרעק"א אף קיבל מכתב הוקרה ממלך פרוסיה על פעילותו זאת.

הגרעק"א אכן התיר לקיים מניין עם הגבלות על מספר המשתתפים, אבל מבואר מהדברים להדיא שלא היה זה נגד ההוראות הממשלתיות. ונמצא שהאמת היא שמעולם לא הורה הגרעק"א שמותר לקיים מניין בניגוד להוראות הרופאים והרשויות, אלא שהם הרשו לעשות מניין לפי הכללים שהוא כתב שם.

[עוד בעניין חובת השמיעה לרופאים בזה יעויין להלן שהבאנו משו"ת חתם סופר (ליקוטים סי' כ"ג, לגבי מחלת החולירע ביוכ"פ) שכתב 'אמנם לפי לשון השאלה שהרופאים הזהירו מצאת פתח ביתו בתענית משמע כשהם סגורין בביתם אין התענית מזיק להם, א"כ יתענו ויהיה סגורים

א). יש להדגיש כי הנושא של המאמר הוא, האם יש הצדקה הלכתית להתפלל במניין כאשר לדעת הרופאים יש בזה, לפי הנתונים והנסיבות העובדתיות, משום סיכון משמעותי של חיי אדם. וכלפי טענות מסוימות שנטענו בזה. הנידון שבדברינו הוא האם מותר להתעלם מדעת הרופאים, ולא כנסנו כלל לשאלה הרפואית עצמה, שמטבע הדברים ייתכנו בה ויכוחים ודעות שונות (וכמוכן שבאופן עקרוני ייתכן גם שת"ח שהוא בר הכי להכריע בעניני רפואה ופיקו"נ, יסכים עם דעה רפואית שונה מהמקובל, ולא בזה עסקינן כאן, וד"ב).

ויתפללו ביחידות ולא יקראו בתורה'. ע"כ. ויעו"ש בדבריו שאם הרופאים יורו שלא לצום ביוכ"פ כלל יש לאכול לשיעורים וכו', וסיכם הדברים תלמידו בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רפ"ט, לגבי צום תשעה באב בזמן המגפה) 'והעיקר בדברים אלו יש לשאול ברופאים ולעשות כדבריהם כמבואר בלשון מרן זצ"ל בחתם סופר'.



דעת הרופאים בזמננו ובזמן הגרעק"א על מחלת החולירע

ב. ועדיין צריך ביאור למה באמת הרשה הגרעק"א והרשו הרופאים והרשויות בזמנו לעשות מניין בתנאים אלו. אמנם, שאלה זו מבוססת על חוסר ידיעה מצער. מחלת החולירע שהייתה בזמן הגרעק"א אינה פוגעת בדרכי הנשימה אלא במערכת העיכול, והחידקים שלה אינם מצויים ברוק אלא בהפרשות של מערכת העיכול. בלי מערכת ביוב מסודרת ההפרשות חודרות למקורות המים ומזהמות אותם. ההדבקה בפועל לא נעשית ע"י רסיסי רוק העוברים מאדם לאדם אלא ע"י שתיית מים מזוהמים וע"י אכילת פירות וירקות שהושקו או נשטפו במים מזוהמים. ולמעשה, אין כל צורך לשמור מרחק מהחולים ואין כל מניעה רפואית להתפלל במנין. ניתן לברר זאת אצל כל מומחה למחלות זיהומיות.

ג. ובאמת, הרופאים בזמן הגרעק"א לא ידעו כלל שמגפות נגרמות ע"י חיידקים ונגיפים העוברים מאדם לאדם. העובדה שמחלות נגרמות ע"י חיידקים (ושאר מיקרו אורגניזמים) – לא הייתה ידועה כלל עד קרוב לשנת תר"נ. באותה תקופה גילו זאת שני מלומדים גויים (לואי פסטר ורוברט קוך). עד אז לא ידעו שחיידקים יש להם קשר למחלות (במגפה שהייתה במצרים בשנת תרמ"ג – 1883 זיהו את החיידק שגורם את החולירע והוכח שהיא נגרמת מחיידקים).

ואף שידעו שיש מושג של מחלות מדבקות, הנה על רוב המגפות לא חשבו שהן מחלות מדבקות אלא סברו שהן נגרמות מאוויר מעופש ורעיל שמתפשט בעיר. וראה הוספה להלן, שהרחבנו לבאר פרט זה כפי שמובא בספרי חכמי ישראל באותם דורות. וכמו כן, הם למדו מהניסיון שכשיש חולים בעיר המחלה נשארת בה ואם אין חולים המגפה נעצרת, וכלשון הגרעק"א (אגרות סופרים, ל', במי שאינו נוהר לאכול כפי הוראות הרופאים) 'ולא על עצמם לבדם תמשוך הרעה כי גורמים ח"ו ג"כ רעה לאחרים כפי טבע החולי זה שכששולטת מתרחבת ומתפשטת ח"ו'. ע"כ.

ב. נוזלי הצואה של החולה מלאים בחיידקים (מאות מליונים בכל סמ"ק) ובלי מערכת ביוב מסודרת מצוי שהנוזלים חודרים למקורות המים ומזהמים אותם, ובפרט אם משקים פירות וירקות במי ביוב. כיום זו צורת ההדבקה העיקרית, וכנראה כך היה גם בזמנם. כמו כן, ללא תנאי הגינה מצוי שיש חיידקים על הידיים הנוגעות בצואה, שעוברים אח"כ למאכלים ע"י נגיעה, וכשאוכלים את האוכל המזוהם נדבקים במחלה.

[המחלה קיימת גם כיום בהודו ועוד מהארצות המתפתחות והיא נגרמת ממים או מאכלים מזוהמים בחיידק. במקרים החמורים, שהם בערך כ-5 אחוז מהחולים יש איבוד נוזלים חמור הגורם למוות אצל חלק מהחולים. (א"ה. כפי המידע הרפואי הרי בלי טיפול מתים קרוב לחצי מהחולים הקשים). ההוראות למטיילים הם להרתיח את המים ולקלף פירות וירקות וכדומה, וההנחיה היא שאין סכנה מהידבקות של חבר וכדומה. 'המחלה אינה מדבקת מאדם לאדם' (מתוך מידע על החולירע של קופ"ח כללית מאת ד"ר פנינה שטרית, רופאה בכירה ביחידה למחלות זיהומיות במרכז הרפואי מאיר בכפר-סבא, וכן הוא במקורות רפואיים אחרים)].

בחלק מהמגפות ידעו גם להצביע שהמחלה מדבקת ועוברת מאדם לאדם (ונראה שהיה דבר זה נתון בויכוח), וראה להלן מקורות, אך במגפת החולירע לא נזכרה עובדה זו. ויש להניח שהם שמו לב לעובדה שקירבה לחולים אינה גורמת הידבקות. אמנם, גם במחלות שידעו שהן מדבקות הרי פשוט שהם התרחקו רק ממי שהראה סימפטומים של המחלה ולא מבריאים אחרים. (והכל מודים שאין שום מקור שהתירו חולה מדבק במחלה קטלנית להתפלל במנין). הרופאים בתקופות אלו לא ידעו כלום על זמני דגירה של חיידקים ונגיפים, ועל כך שייתכן שאדם שנראה ומרגיש בריא לגמרי יהיה באמת נשא של החיידק או הנגיף וידיבק אחרים וכו'. עובדה זו היא הטעם היחידי של ההגבלות הרפואיות בין בריאים בזמננו, וכל דימוי והיקש להוראות רופאים שלא ידעו עובדה זו הוא טעות מוחלטת בדיני נפשות וחשש רציחה.

[יש סיפורים על חכמי ישראל בדורות קודמים שהורו לעזור לחולים בחולירע למרות סכנת ההדבקה, ואם העובדות נכונות נראה שהיה מקובל אצל הרופאים שזה בגדר חשש ותוספת הרחקה ולא בגדר סכנה ברורה, ולכן הם הכריעו שבמצב כזה אין להימנע מלעזור. וכפי שנתברר היום, אכן אין בזה סכנה (במצב של סכנה ברורה יש נידון בפוסקים אם אדם רשאי להסתכן כדי להציל את חברו, וראה דברי המ"ב בהערה)].

ד. הסיבה שהרופאים בזמן הגרעק"א לא הרשו שהרבה בני אדם יתקבצו יחד הייתה כיון שהם הניחו שאוויר דחוס וחנוק מגביר את הסיכויים לחלות ואוויר צח ונקי מקטין את הסיכוי ומונע את המחלה (ומטעם זה הייתה דעת הרופאים שהשימוש במנורות שמן ובנרות חלב ונשימת 'אוויר הבוקר החרף' גורמים את המחלה). לא נזכרה בדבריהם הקפדה שבריאים לא ישהו יחד זה עם זה או הוראה להתרחק בקביעות אחד מהשני אלא הקפידו שהמקום יהיה מאוורר כראוי.



דרכי ההדבקה של הקורונה והעולה מזה לגבי קיום מניינים

ה. והנה, גם כיום אין כל המגפות שוות כלל וכל מחלה יש לה את דרכי ההדבקה שלה. המחלות אבולה, צהבת, טיפוס וחלק מסוגי הדבר רח"ל ג"כ אינם עוברים ע"י רסיסי

ג. מסופר כך על הגר"י מסלנט ועל הגר"ח מבריסק, ומן הסתם על חכמים נוספים.

ד. במ"ב (שכ"ט ס"ק י"ט) 'אם יש סכנה להמציל אינו מחויב דחייו קודם לחיי חברו (או"ה) ואפילו ספק סכנה נמי עדיף ספיקו ידידה מודאי דחברו אולם צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו המדקדק עצמו בכך בא לידי כך [פתחי תשובה חו"מ סי' תכ"ו]. ע"כ. - ייתכן שאותם חכמים פסקו שרשאי וראוי שיסתכן כדי להציל את חברו, אבל לפי הידיעות על המציאות בחולירע נראה יותר שהכריעו שאינו נחשב הסתכנות ממש.

ה. מתוך לשון הוראות הגרעק"א למגפה (בתרגום ללה"ק, שנתפרסם בקובץ המעין תשרי תשכ"ו) 'הועדה שחבריה חתומים מטה, ואשר כבוד הגאב"ד עומד בראשה, קיימה דיונים בשאלה כיצד לנהוג בשני ימי ראש השנה וביום הכפורים שנה זו, ושיתפה בדיונים אלה את חכמי העיר. ובהתחשב בחוות דעתם של הרופאים, לפיה מחלות חולירע עלולות להיגרם על ידי הידבקות אנשים רבים בבתי כנסיות משך שעות אחדות, על ידי יציאה מן הבית בבקר השכם בלא אכילה ועל ידי נשימת אוויר הבקר החרף, ושלפיה השימוש במנורות שמן ובנרות חלב עלול להזיק לבריאות, קבעה הועדה כדלהלן: ע"כ. וראה שם פרטי ההוראות. וראה באיגרת הגרעק"א באגרות סופרים סי' כ"ט 'שלא לילך לבילי באויר העיר, בצהריים כשהחמה זורחת טוב לטייל על פני השדה לשאוב אוויר ולפתוח החלונות בבוקר שיבוא אוויר בהחדרים, שלא לילך מחוץ לביתו על ליבא ריקנא... לזלף החדרים איזה פעמים בחומץ חזק וטוב מעורב במי וורדים'. ע"כ.

רוק'. ופשוט שאין שום טעם ללמוד גזירה שווה ממחלה אחת על מחלה אחרת בדרכי ההדבקה והמניעה, מבלי לברר היטב את הפרטים שבמציאות.

ו. והנה כפי שהוכח ונבדק ונוסה במציאות בכל העולם, הרי לקורונה, שמדבקת ע"י רסיסי רוק, יש תכונה של הדבקה גדולה מאוד בכל מרחב ההתפשטות של הרסיסים שהוא עד כשני מטר או קרוב לזה. והיא מיוחדת בזה ואין כל המחלות שוות בדרכי ההדבקה וכן"ל'.

לצערנו, אחוזי התמותה מהקורונה הינם גבוהים, ובהרבה מהארצות המפותחות הגיע אחוז המתים ל-12 אחוזים ויותר מבין החולים המאובחנים, ויש ארצות שהגיע אף ל-14 אחוז ויותר", פי כמה וכמה מאחוז המתים בארץ ישראל (כיום מעט יותר מאחוז וחצי).⁵ האחוזים הגבוהים הללו מיוחסים לעובדה שעקב ההדבקה המהירה נוצר עומס גדול על מערכת הבריאות באותם ארצות ולא הייתה אפשרות לטפל בחולים כראוי. דבר זה עלול לצערנו לקרות בכל מקום רח"ל. כמו כן יש הבדלים עקב ממוצע גיל גבוה יותר של החולים. כפי שנראה במציאות המחלה הזו פוגעת יותר בקשישים ובעלי מחלות רקע, ואחוז התמותה ביניהם גדול מאוד, וראה נתונים בהערה'.

1. באידס הוירוס נמצא ברוק ואעפ"כ מניחים שלמעשה אינו מצליח לעבור בקירבה רגילה. ויש נידון על הנשמה מפה לפה עד כמה היא סכנה, ואכמ"ל. מחלת הדבר מגיעה מנשיכות של פרעושים הגועים בחיידקי המחלה, ואחרי שיש בנ"א חולים הרי יש הבדל אם גרמה לדלקת ריאות, שאז היא מתפשטת ברוק וברסיסי, או שגרמה לדלקת בקשרי הלימפה שאז אינה מדבקת בצורה זו. (ייתכן שהתפשטות המגיפה של הדבר בציבור היא בעיקר מאדם לאדם ע"י חולים שמדבקים ברוק).

2. יכולת ההדבקה של נגיף הקורונה גבוהה יותר מזו של נגיף השפעת: אם לא נוקטים אמצעי התגוננות כמו בידוד וסגר מדביק בממוצע כל חולה קורונה שני אנשים בריאים - יותר מאשר שפעת, פחות מאשר חצבת (שנחשבת למחלה הזיהומית המידבקת ביותר בעולם). ע"כ (מתוך מאמר של ד"ר גוטסמן וד"ר פלורנטין באתר קופ"ח כללית - ד"ר בתישבע גוטסמן היא רופאה בכירה ביחידה למחלות זיהומיות בבית החולים מאיר. ד"ר דנה פלורנטין היא מומחית ברפואת משפחה ומנהלת מרפאת לב העיר בפתח תקווה).

לגבי אחוז התמותה מקורונה ביחס לשפעת כתבו שם 'שיעור התמותה מקורונה גבוה פי 30 מאשר שיעור התמותה משפעת'. - בשפעת הממוצע עומד על 0.2 אחוזי תמותה (ע"פ אנצ' המכלול ויקיפדיה, ושמעתי שיש משערים ל-0.3 אחוזים). והנה המספר תלוי באחוזי התמותה מקורונה והחישוב הנ"ל מבוסס כנראה על הנחה של כ-6 או 7 אחוזי תמותה מקורונה. ברם בכמה ארצות אחוז התמותה הוא הרבה יותר גבוה וכדלהלן (החישוב מבוסס על אחוז התמותה בין החולים המאובחנים וראה בהערה הבאה).

ח. (מתוך אנציקלופדיה ויקיפדיה - המכלול): שיעור התמותה המצטבר בארצות הברית הוא מעל 5.6 אחוזים. שיעור הקטלניות המצטבר בספרד הוא מעל 10 אחוז. איטליה... שיעור קטלניות (CFR) מעל 13 אחוזים. צרפת... שיעור התמותה מעל 14 אחוזים. גרמניה... שיעור קטלניות מצטבר מעל 4- אחוזים, נמוך יחסית. הממלכה המאוחדת (- אנגליה)... שיעור קטלניות מצטבר מעל 13 אחוזים. בלגיה... בבלגיה נרשם שיעור התמותה הגבוה בעולם - כ-15.5 אחוזים. הולנד... שיעור תמותה מצטבר כ-12 אחוזים. שוודיה... מעל 12 אחוזים. ע"כ.

ט. יש להבהיר שהמספרים הללו מציינים את אחוז התמותה מבין החולים המאובחנים, ברם לחלק מהנדבקים אין סימפטומים של מחלה והם אינם מאובחנים. אין עדיין נתונים מדויקים על היקף התופעה ויש משערים שמדובר במספרים גבוהים (יש שאף משערים שמדובר בפי כמה ממספר הנדבקים המאובחנים). זה מוריד בהתאמה את אחוז התמותה מבין כלל הנדבקים לאחוז קטן בהרבה, אך לענ"ד אינו משנה כלל את הגדרת הסכנה של המחלה מבחינה הלכתית. הגדר של סכנה תלוי במספר החולים המסוכנים ומספר המתים הממשי ואין נפ"מ אם מספר החולים והמתים הגדול הוא תוצאה של אחוז תמותה גבוה או של מספר נדבקים גבוה, ואכמ"ל (במחלת החולירע ללא טיפול מתקדם יש כ-2.5 אחוזי תמותה בין החולים, אבל לא מצאתי מידע על אחוז הנדבקים ואחוז החולים בציבור).

ז. במציאות זו, כפי המובן וכפי דעת המומחים הרי ע"י קיום מניינים כרגיל בזמן של מגפת קורונה קרוב לודאי שבזמן קצר יידבקו חלקים גדולים מאוד מהציבור, וכיניהם אלפים רבים של קשישים וחולים" (המתפללים יידבקו זה מזה ואח"כ ידביקו את נשותיהם בניהם ובנותיהם, כפי שהוכח במציאות). מתוכם יהיו, בדרך הטבע, מספרים גדולים של חולים שיש בהם סכנה ושל מתים רח"ל, ואף עלול להיות מצב של עומס וקריסה של מערכת הבריאות בארץ.

ואכן, הכמות המבהילה של חולים בריכוזי החרדים כאשר כמות החולים הכפילה עצמה פי כמה בתוך זמן קצר נגרמה בדרך הטבע מסעודות פורים ומנייני תפילה בצוותא", ואילו בתקופת הסגר ירד אחוז הנדבקים החדשים בצורה דרסטית. לולי הסגר היה מנין החולים החרדיים לבדם יכול להגיע לעשרות אלפים אחרי תקופה לא ארוכה, השם ישמרנו.

ופשוט שיש כאן סכנה ממשית לבריאותם ולחיייהם של רבים רבים מאוד רח"ל, ובפרט בין הקשישים והמבוגרים לאוי"ט ובין החולים לרפו"ש, שמצב כזה גורם אצלם לסכנת נפשות גדולה מאוד. ויצייר כל אחד לעצמו, אם תהיה תחלואה של קרוב למחצה או אף יותר בין כלל הקשישים והמבוגרים ובעלי מחלות הרקע שבציבור - באלו מספרים מבהילים מדובר, וזו כנראה אפשרות שתיתכן. והשי"ת ישמרנו ויצילנו מכל מחלה.

ח. מידע זה הוא 'גלוי לכל העמים' ומוסכם על כמעט כל הרופאים בכל העולם (וע"פ זה החילו סגר בדרגות שונות בכמעט כל הארצות). והנה כיום יש גם הרבה רופאים מומחים יראי שמים הנאמנים לעדות, וכן מומחי רפואה גדולים כגון ר' אלימלך פירר ועוד, והם נאמנים גם לכל עדות שבתורה וגם לגבי קולות בפקוח נפש, וכ"ש שיש לחשוש להם להחמיר בפקוח נפש. ובודאי שמי שמקיל בפקוח נפש נגד כל הרופאים והמומחים על סמך סברות הכרס שלו ברפואה בלי התייחסות לדעת מומחים בתחום הרי הוא שופך דמים וכן גהינום. ואיני יודע לבאר דעת מי שכתבו דברים אחרים בזה.



האם צריך להתפלל ביחידות ולאכול בט' באב ויוכ"פ כדי למנוע הידבקות

ט. והנה, יש לדון במי שיכול להבריח ילדיו מהעיר בזמן מגיפת ילדים כהוראת המג"א בשם השל"ה (מג"א תקע"ו סק"ג) או להימנע מהמאכלות שהרופאים אסרו בזמן הגרעק"א וכדומה (וכתב הגרעק"א לנהוג בהם כמאכלות אסורות) אלא שייאלץ בשביל זה להתבטל מתפילה במניין, האם היו

(י. מתוך מאמר של ד"ר גוטסמן באתר כללית: 'מהו שיעור האנשים באוכלוסייה שנמצאים בסיכון מרבי? [ת.]. בסיכון מרבי מצויים 5% מהאוכלוסייה כולה ו-0% מבני ה-0 ויותר. הסיכון לתמותה בקבוצה הזאת עומד על 20%. ע"כ. ויש לזכור שגם לשאר המבוגרים יש סיכון גדול אלא שאינו בדרגת הסיכון הנ"ל, וכן שהסיכון עולה והולך בהתאם לגיל ולמצב הבריאות.

(יא. קשה לצפות כמה אחוזים מתוך הציבור אמורים להידבק וכמה לחלות וכו', ואכמ"ל. והנה מסתבר גם שאחוז החולים שאין להם סימפטומים הוא הרבה יותר קטן בין אלו שהמערכת החיסונית שלהם מוחלשת, אלא שכאמור אין בזה נתונים מדויקים.

(יב. בבני ברק הגיע מנין החולים מכ-20 לכ-2000 בתוך חודש בערך כמדומה (כעת הנתונים אינם לפני). מתוכם נפטרו בערך 20 איש, והשי"ת יזכנו לתשובה שלמה ויאמר לצרותינו די וישיב חרון אפו מעלינו. (הוספה. כיום תחילת סיון יש בב"ב מעל ל-2940 חולים ונפטרו קרוב ל-45 רח"ל, שזה כאחוז וחצי, ויש עוד הרבה חולים במצב קשה השי"ת ירפאם).

מורים לו לסכן את הילדים ולהתחייב בנפשם או לעבור על הוראות הרופאים שבזמן הגרעק"א כדי להתפלל במניין. ולא מצאתי כעת מי שדן בשאלה כזו, אבל לענ"ד פשוט שאין כאן שום שאלה, ואם הם היו סבורים שזו הצלה ממשית וברורה ולא רק תוספת שמירה והתרחקות מהסכנה, הרי ברור שהם היו מבטלים תפילה בציבור בשביל זה וגם היו מחללים שבת בשביל זה (והמציאות שם צ"ב איך החשיבו כל השתדלות, ואכמ"ל). ועל כגון זו אמרו חז"ל בירושלמי יומא פ"ח ה"ה 'תני הוריו משוכח והנשאל מגונה והשואל הרי זה שופך דמים'.

והנה היו עוד השתדלויות אחרות שנעשו למנוע את מחלת החולירע, ומהם שהורו הרופאים שאכילה בכל יום וכו' מועילה שלא לחלות. ונחלקו רבותינו בגדרי הדין. ובכרוז הגרעק"א כתוב שביום כיפור שהוא חיוב מן התורה אינו יכול להקל, וידוע שהג"ר ישראל מסלנט התיר גם לאכול (לשיעורים) ביוכ"פ, ובשו"ת מאמר מרדכי להגרמ"ז איטינגא סי' ס"ז דן לגבי תשעה באב ויעו"ש שדודו (כנראה בעל הישועות יעקב) התיר לאכול בט"ב, וסיים שהמיקל לא הפסיד. ויעויין במהר"ם שיק או"ח רפ"ט, שצידד להקל בט"ב וסיים 'והעיקר בדברים אלו יש לשאול ברופאים ולעשות כדבריהם כמבואר בלשון מרן זצ"ל בחתם סופר חלק ו' בסניף כ"ג, והחת"ס שם כתב להקל גם ביוכ"פ אם המומחים מסכימים שהתענית מזיק. וכן כתב המ"ב בביאור הלכה סי' תקנ"ד סעיף ו' שיש להורות לאכול לשיעורים בט"ב ושהרוצה להתענות במקום שאין המחלה בזעם יישמר בכמה פרטים שנתפרשו שם" (ומהם: שלא יצא מפתח ביתו כל היום, ובאופן הרגיל היינו שיתפללו כל אחד בביתו ביחידות). ולגבי יוכ"פ יעויין ביאורו"ל תרי"ח לס"א ד"ה חולה שצוין לדעות השונות בזה. וראיתי מביאים מעיתון שי"ל בחיי הגר"ח מברסק שהורה לאכול בט"ב, והדגיש שגם אם תיעצר המגפה יש לאכול אם יש חשש להתפרצות מחודשת.

והמעין יבין שעיקר הנידון היה כמה זו השתדלות ברורה להציל נפשות, ואם לפי הרופאים זו הצלה ברורה יש לאכול גם ביום הכיפורים. ומעתה צא וחשוב, אם אוכלים ביוכ"פ ובתשעה באב כדי להקטין הסיכוי להידבקות, האם יש מה לשאול על תפילה במניין.

ובנידון דידן, ברור לענ"ד הקלושה שלאור הנתונים הנשאל הרי זה מגונה והשואל הרי זה שופך דמים, וכיון שלדעת הרופאים זו סכנה ממשית מה הצד לשלוח בני אדם למות בשביל

(ג). עובדה זו הובאה בספרים רבים. ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ג, צא) 'ידוע שהגאון ר' ישראל סלנטר ז"ל צוה בשעה שהיה מחלת הכולירע המתפשטת, לאכול ביו"כ כל בני העיר משום שלרעבים יותר עלול להתדבק בהם אף שהיו בריאים כדי שלא יחלו'. ע"כ. עובדה זו מופיעה כבר בספרי שו"ת מאותו דור. יש גירסאות שונות בשאלה אם הגרי"ס אכל בעצמו, ואם גם עשה קידוש (שיש בזה נושא הלכתי בפרט ביוכ"פ שחל בשבת), וראה בספר קדוש ישראל על הגרי"ס (עמ' נ"ב ואילך) שאספו את הגירסאות השונות. ועכ"פ מוסכם שהתיר לבריא לאכול פחות מכשיעור ע"פ דעת הרופאים שזה מונע את המחלה. ויש להבהיר שההוראה הייתה לאכול לשיעורים, שזה מועיל ומספיק בשביל הצורך הבריאות.

(יד). 'עין בספר פתחי עולם דבמקום שאין המחלה של חלערי"א חזקה ח"ו יאכל פחות מכתובת בכדי אכילת פרס וכן בשתייה כמ"ש השיעורים בשו"ע סימן תרי"ח (כך יש להורות לשואל בט"ב שבזה לא נעקר התענית לגמרי ורחמנא ליבא בעי) ומי שירצה להתענות במקום שאין המחלה בזעם ח"ו יש ליועצו ולהזהירו שלא ילך מפתח ביתו כל היום ולהכריחו כשיצא ישא סביב לחוטמו ופיו חתיכה קאמפער ומעט עשב מיאט"ע עכ"ל'.

[עוד לגבי תענית תשעה באב בזמן מגפת החולירע, ראה להגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' שנ"א, ובשו"ת צמח צדק להגרמ"מ מליובאוויטש או"ח סי' ק"ח, ק"ט, ק"י. - ההוראות שבביאורו"ל הנ"ל מקורם מתשובת הצ"צ שם בסי' ק". הפתחי עולם הביאם מ'תשובת דברי נחמיה... בשם אדמו"ר, והכוונה לבעל הצ"צ].

תפילה במניין, אטו סלקא אדעתין שמניין דוחה פיקוח נפש. ויש להדגיש שהלכה פסוקה היא (שו"ע או"ח תרי"ח ס"ד) שאם שני רופאים אומרים שהחולה צריך לאכול ביוכ"פ, אפילו מאה רופאים אומרים אין צריך – מאכילים אותו. ק"ו כשכמעט כל הרופאים אומרים כך.

י. מי שחושב שאף שפיקוח נפש דוחה שבת מ"מ אינו דוחה תפילה בציבור, או שהוא סבור שיש מסורת פרטית על דין תפילה במניין במגפה שהוא מופקע מדיני רפואה ופיקוח נפש הכלליים ושואף שאנו יודעים שידבקו בני אדם בחולי הממית מ"מ לא נוותר על תפילה במניין – הרי הוא טועה טעות גדולה ומרה. ואין בידינו לשנות דעת בני אדם, אבל נראה שגם מי שסבור כן אם הוא יודע שכל הרבנים וכל הרופאים סבורים אחרת הרי יש לו לחשוש שמא ואולי הוא הטועה ונמצא שהוא רוצח ושופך דמים וידיו דמים מלאו.

ועיין שו"ת חתם סופר ליקוטים סי' כ"ג לגבי מחלת החולירע ביוכ"פ 'אמנם לפי לשון השאלה שהרופאים הזהירו מצאת פתח ביתו בתענית משמע כשהם סגורין בביתם אין התענית מזיק להם א"כ יתענו ויהיה סגורים ויתפללו ביחידות ולא יקראו בתורה כי אין זה כדאי לדחות איסור כרת דאורייתא'. ע"כ. הנה מפורש להיפך, שאם לפי הרופאים תפילה ביחידות מצילה מהידבקות חייבים לעשות כך, אלא שאז הרופאים הורו שרק בתענית הוא סכנה להתפלל בציבור. והורה החת"ס להתפלל ביחידות ביוכ"פ ע"פ הוראת הרופאים (ועיי"ש), שאם הרופאים אומרים שלא מועיל להתפלל ביחידות וחייבים לאכול יאכלו מה שחייבים לפי הוראת הרופאים. וכבר סיכם תלמידו מהר"ם שיק הנ"ל שהעיקר העולה מדבריו שם הוא 'יש לשאול ברופאים ולעשות כדבריהם'.



הוראות הרופאים והיחס להוראות משרד הבריאות

יא. וכמה קשה ומר לקרוא דברים העוסקים בדיני נפשות הנוגעים לציבורים שלמים, ובמקום לכתוב בירור בדעת הרופאים והמומחים הם כותבים שטיקלך תורה בהוראות משרד הבריאות, ודנים למה חכמי המשרד התירו דברים אלו ואלו, שגם הם סכנה, ולכן שמע מינה שזו עקירת התורה, ואנחנו כנגדם נתיר תפילה במניין וטבילה במקוה. ומה זו סמיכה, והיכן שיקול הדעת שחנן אותנו בורא העולם ית"ש. וכי אם יתירו במשרד הבריאות להיכנס לסכנה ממשית בשביל משחקי כדורגל אנחנו 'נראה להם' ונסכן נפשות בשביל שבת או בשביל מצות מילה החמורה, נגד ההלכה. וכי התורה משתנה לפי הקולא או הקולות של משרד הבריאות בענייני הבל שלהם. ומה עניין משרד הבריאות הישראלי למחלה הנמצאת בכל העולם כולו, וכי אין דרך לברר דעת הרופאים בארץ ישראל ובשאר ארצות בלי להתפלל על ההוראות שלהם.

[והנה, הנימוקים של משרד הבריאות למה שאסרו אינו ע"פ רזין עילאין אלא ע"פ מידע פשוט שאפשר לברר בקלות אצל רופאים אם הוא נכון. וזה הדבר היחיד שמעניין אותנו. ואף שהוא ללא צורך, אכתוב גם לגוף הטענות אולי תהיה איזו תועלת. הנה, הטעם למה שהתירו דברים מסוימים יותר מתפילה גם הוא אינו סוד אלא התירו הפגנות, מפני שבלי זה נחשב אצלם כהרס הדמוקרטיה שזו כעין ע"ז אצלם, ועוד שאפשר בכל הפגנה להעמיד שוטרים שיבדקו קיום ההוראות ויקנסו מי שיעבור על הכללים, משא"כ בתפילה בציבור. וגם הוא נוגע לחלק

קטן מכלל הציבור ולזמן קצר, משא"כ תפילה בציבור שנוגעת לציבורים גדולים כמה פעמים בכל יום ובלי אפשרות מעשית לפקח. וכן מה שמתירים קניות הוא מפני שבלי זה יישארו בני אדם ללא אוכל, ואין מי שיכול לוודא שכל אחד יקבל אוכל לביתו במשלוחים. וגם מניעת האפשרות לקנות תגרום לחרדה ובהלה המונית, שהוא סכנה גדולה מצד עצמו. וצא וראה שאסרו לשבת בבתי מרוח ובתי קפה ומסעדות בילוי אף שחביב להם יותר מגופם, וסגרו מפעלי התעשייה, שגורם נזק של מליארדים לקופת המדינה, וכמדומה שאין אירועי ספורט וכדומה. ואינני חושב שיש מקום לראותם כמעמידים פנים בחומר הסכנה שבהתכנסות בני אדם, אלא שלפי דעתם יש דברים שלא ייתכן במציאות לאסור. וכמובן שייתכן שרשעים החליטו על זה ויש בהיתרים אלו שלהם הפקרות בחיי אדם, וגם ייתכן שיאסרו ענייני דת מחוסר הבנה בחשיבותם, ואף יצויר שמרשעות ושנאה, אבל אין לנו תפקיד ללמוד מהם ולהפקיר חיי אדם בשביל דברי מצוה או בשביל שנאת הרשעים כשאסור להפקיר ע"פ הלכה רח"ל. יבש חציר נבל ציץ ודבר אלוקינו יקום לעולם].



מה עשו בכל הדורות והנוגע לשאלה כיום

יב. ומה שטענו שבכל הדורות ידעו שיש הידבקות מאדם לאדם ובכל זאת התפללו בציבור, כבר ביארנו הדברים לאמיתם. ויש להתייחס מעט לגוף הדברים. הנה, אם מצב ההדבקה שם ואחוזי החולים במצב קשה כגון הצריכים הנשמה וכדומה היו דומים למציאות שלפנינו (וכ"ש ברמת הרפואה שהייתה באותם ימים, בלי מושג של הנשמה והחייאה כלל וכו'), ואם כל הידיעות האלו היו ידועים לחכמי הדורות, הרי ברור שמי שהיה מורה ח"ו להתפלל במניין היה אחראי ישיר למוות של חלק גדול מהציבור. ואכן הכותבים מזכירים שמתו רבים מאוד והם מניחים וקובעים שהייתה השאלה כמו השאלה לפנינו.

והנה, הטוענים שחכמי ישראל הורו להתפלל במניין במצב שיידבקו רוב גדול של הציבור וע"י זה ימותו חלק מהציבור, הרי למעשה הם מאשימים את גדולי החכמים שגרמו במישרין וביודעים למוות של מאות ואלפי יהודים כשרים בלי שום מקור בהלכה. ויש להתפלא איך לא תרעד היד לכתוב דברים כאלו בלי לשים לב למשמעות שלהם. ואיזו צורה זו לכתוב בירור הלכה ע"פ דיוקים מסיפורים היסטוריים בלי שום הסבר הלכתי ובלי לברר ובלי לדעת כלל מה בדיוק היה שם ומה אמרו הרופאים באותם תקופות וכו' וכו', ק"ו להקל בפיקוח נפש של רבים ע"פ סמך כזה (וחוששני שאם היו רואים קולא בספק דרבנן על סמך כזה של סיפורים בלי בירור שלם היו מרעשים העולם על קלות הדעת הנוראה שבזה).

ומי התיר לאנשים שאינם מומחים ברפואה להכריע לקולא בענייני פיקוח נפש לרבים בנושאים שאינם מבינים בהם ואין להם ניסיון בהם. וכמדומה שמעולם לא מצאנו שהתווכחו רבותינו עם הרופאים על עצם המידע הרפואי על סמך הרגשות הלב וכדומה, אלא ביררו מי הם הרופאים המומחים והנאמנים ע"פ דין, ושמעו דבריהם, ובחנו מה ודאי ומה ספק וכדומה, והכריעו מה ההלכה אומרת במצב דברים זה (ויש כמה פרטים שמצאנו שחששו לפשטות הגמ' נגד דעת

רופאי הזמן כגון במציצה במילה וצהבת במילה וכדומה, והוא נושא נפרד לגמרי, ואכמ"ל). וזו דרך ישרה שיבור לו האדם.

וכתב הרמב"ן בתורת האדם שער המיחוש - ענין הסכנה אות ו' (לגבי מי שמורה הוראות רפואיות בענייני פיקוח נפש) 'אלא מיהו דוקא בבקי וביודע בחכמה ובמלאכה זו, ושאיין שם גדול ממנו, אבל כל שאינו יודע בטיב מלאכה זו לא יהא לו עסק בה. וכן אם יש שם גדול ממנו (-א"ה, היינו גדול בטיב מלאכה זו של ידיעה בענייני רפואה) אסור לו להתעסק בה כלל, ק"ו משאר דינין והוראות שבתורה, דהאיך יורה בספק נפשות במקום שיש גדול ממנו, ואם נתעסק בהן כלל שופך דמים הוא וכן גיהנם הוא בודאי'. ע"כ.



הוספה בעניין הבנת קדמוני הרופאים את עניין המגפות

הסברא המקובלת מדורות רבים (היינו כבר בזמן קדמוני הראשונים ואולי קודם לכן) הייתה שמגפות קשורות ל'עיפוש האויר'. והיה דרך היהודים לברוח בזמן מגפה מהעיר שנתפשטה בה המגפה לכפרים או לערים רחוקות.

וברמ"א יו"ד קטז סעיף ה' 'עוד כתבו שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר, ויש לצאת מן העיר בתחילת הדבר, ולא בסופו (תשובת מהרי"ל סי' מ"א). וכל אלו הדברים הם משום סכנה, ושומר נפשו ירחק מהם ואסור לסמוך אנס או לסכן נפשו בכל כיוצא בזה'. ע"כ. ובמג"א סי' תקע"ו ס"ק ג' כתב בשם הש"ל (במסכת דרך ארץ) שחייבים להבריח הילדים מהעיר בזמן מגיפת תינוקות 'ואם לא עשו זאת הן חייבין בנפשותם'. ע"כ.

עיפוש האויר לא היה נחשב אצלם כהידבקות מאדם לאדם אלא שהאויר עצמו 'מקולקל'. וכתבו שע"י נבלות אדם ובהמה וכדומה האויר מתעפש ונוצרות המגפות, וזה מובא בספרים רבים, ולהלן הבאנו זה מחכמים שחיו אחרי הגרעק"א זצ"ל.

ובבית אלוקים למבי"ט שער התפילה פרק טז 'ומפני שראיתי בענין הדבר שנתפשט בפי כל ההמון גם החכמים בפרט חכמי הטבע שענין המגפה הוא הפסד האויר במקום שהוא מסבות ידועות, ומתערב הוא עם אויר הנשאף לאדם ומזיקו, באופן שמקרבים הדבר לטבע, בראותם הבורחים מחמת המגפה שהם ניצולים, והעומדים באויר ההוא הנפסד מסתכנים'. ע"כ (ועי"ש שרחיב על חלק ההשגחה שבוה). ויעויין להגאון בעל מעשי השם (שהיה אחד מגדולי הדור בדור הרמ"א) בספרו הנ"ל חלק מעשי מצרים פרק י"א, שהאריך והרחיב בעניין המגיפה והזכיר דברי חכמי הרופאים בזה, והמעייין שם יבין המבט של הרופאים באותם התקופות בעניין. (אמנם, הם ידעו שכל עוד יש חולים המחלה ממשיכה, ומי שלא נזהר מזיק גם לאחרים, והדגיש זה הגרעק"א באגרותיו, ואינני יודע איך בדיוק הסבירו את הדברים, אבל ברור שייחסו ההדבקה לעיפוש האויר הכללי בעיר).

וראה בשו"ת הרשב"ש סימן קצה (בטעמו של רבא שסכר כווי בזמן שהיה דבר בעיר ב"ק ס' ב') 'שסברו הרופאים בזה כי האויר הנכנס מהחלון הוא יותר מזיק לפי שהוא נכנס דק והוא נכנס באברים'. ובשו"ת רדב"ז ח"ג סי' ת"ה שלהקטיר כדי 'להעביר עיפוש האויר בזמן הדבר ה"ז מותר'. ע"כ.

ויעיין בשו"ת הרמ"א סי' כ' על מחלת גע"ל זכ"ט (-צהבת) כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק כולו הבל ומי שלבו נוקפו אומר כן... (ועיי"ש בהרחבה וקיצרתי) וכ"ש בנדון דידן, דחולי זה שכיח מחמת עיפוש האויר הנהוג בעיר ההיא הוה מידי דשכיח ואין בית אשר לא היה שם חולי זה. ע"כ. ומבואר להדיא שהיה אצלם עיפוש אויר לחוד וחולי המתדבק לחוד. ויש להעיר שאכן צהבת אינה מדבקת בקירבה בעלמא.

ולעיל הבאנו שהיו מקפידים לברוח מהעיר בזמן מגפה (ושכתבו שיש חיוב להבריח תינוקות מהעיר), והוא נזכר במקורות רבים מאוד, וכמדומה שבשום מקום לא נזכר שהיו הבראים מתרחקים איש מרעהו ושיש להרחיק הילדים מילדים בריאים אחרים, אע"פ שזו תקנה קלה ונצרכת בכל יום^{טו}.

וכך הבינו הרופאים במשך כל הדורות, והנוגע לדור הגרעק"א יעויין בשו"ת מאמר מרדכי להגרמ"ז איטינגא (גיסו של בעל שואל ומשיב, סי' ס"ז) שכתב לגבי ט' באב בזמן מגפת החולירע ודן 'אם לסמוך על הרופאים בזה אשר יאמרו כי החולי הזה הוא דבר התלוי באויר או לא, מי יודע אם חכמת הרפואה שלמדו הוא הנותן להם תודע כי חולי זה בא משינוי האויר או אולי אין זה מכללי החכמה כי אם הם אשר בדו מליכם דבר חדש בזה שבא במקרה^{טז} שהוא משינוי האויר'. ועיי"ש שדן על הנאמנות של הרופאים בדורו, והביא משו"ת כנסת יחזקאל על מקום שהרופאים אמרו שמפני שינוי האויר צריך לרחוץ התינוק בשבת לפני המילה ולאחריה ודן שקשה לסמוך עליהם שדבר מסוים קשור לשינוי האויר, וכתב הכנס"י 'ודבר זה צריך לשאול לרופאים מומחים אם בחכמתם יש לימוד להכיר חכמת אויר הארצות' וכו' וכו' יעו"ש. (והזכיר בדבריו שיש מקום לחשוד הרופאים הגויים שנזכר להם לבטל את ישראל מקיום המצוות יעו"ש, אמנם הגרעק"א והחת"ס ועוד אחרונים הקילו בזה בפשיטות ע"פ הרופאים, ועיין בביאור^{טז} תר"ח שהביא נידון זה וסיים 'ובאמת הדבר תלוי לפי ראות עיני המורה את הענין').

ועיין עוד לדוגמא בספרי אחרונים מאוחרים להגרעק"א.

במלבי"ם יואל פ"ב פ"כ 'ועלה באשו כי דרך הארבה בעת שיסתלק להניח אחריו באשה וצחנה, צחנה ע"י הזרע שיניח ובאשה ע"י שימותו רבים ממנו ותבאש הארץ ויתהווה עי"ז דבר וחולאים ע"י עיפוש האויר'. ע"כ.

ובהעמק דבר להגאון הנצי"ב (שמות פ"ט פ"ג) 'והא שדקדק משה לומר במקנך אשר בשדה, שלא יאמר שמתים בשביל שגדלים בעיר ושם האויר דחוק ומעופש ע"כ שלט במ הדבר, מש"ה אמר דאפי' אשר בשדה ימותו, להראות דרך של ישראל לבד ניצלו'.

טו. וראה בשו"ת מהרי"ל הנ"ל טעם הבריחה מהעיר שנראה שבזמנו לא ידעו על סיבה טבעית שיועיל, ואולי יש לדחות בדוחק. וראה הרחבה ברשב"ש קצ"ה על הדברים המועילים למגיפה בדרך הטבע, ובשו"ת מהרי"ל נתחבט במה שאמרו חז"ל דבר בעיר כנס רגליך, הרי במגפה חייבים לברוח, ותיירץ בשם מהר"ש 'דלאחר שהתחיל ונתחזק ואיתיהיב ליה רשותא למסגי להדיא יש לכנוס רגליו. ואמרינן נמי כל הדרכים בחזקת סכנה, אבל מתחלה טוב הוא לברוח'. ע"כ. ועיין יש"ש ב"ק פ"ו סי' כ"ו, והבן.

טז. מחלת החולירע הייתה דבר חדש באירופה באותה תקופה, לאחר שהגיעה ע"י שיירות המסחר מהודו, ואכמ"ל בהיסטוריה.

ובבית הלוי פרשת בא (פי"ב פי"ג) 'דע"י הכאת בכורים נעשה שם מגפה גדולה מהסרחון ומעיפוש האויר ע"י הבכורים שמתו ובמגפה זו מתו גם כמה הפשוטים מצריים'. ע"כ.

ובהכתב והקבלה שמות פ"ח פ"ח (במכת צפרדע) 'ואמר הכתוב ותבאש הארץ, ואין ספק שיתילד מזה עיפוש האויר הגורם דבר'. ע"כ.

והנה לך ארבעה ת"ח שנפטרו לחיי עולם בין השנים תר"מ – תרנ"ג, ונראה שעדיין ידעו רק מעיפוש האויר שהוא הגורם את מגיפת הדבר (וברור שזה מה שידעו כל באי עולם בדורם, עד שנתפשטו דברי פסטר וקוק הנ"ל שפרסמו דבריהם בערך באותם שנים).

ועוד יש לדעת, כי בזמן הגרעק"א ולפניו (ואולי עוד מדורות הראשונים) הייתה דעת הרופאים שאוורור מועיל למנוע התפשטות המגפה ושאסור שיהיה אויר דחוס ומחניק, והיינו שהם הבינו שאם המגפה נמצאת בעיר אחת ולא באחרת זה כנראה קשור לאויר מעופש שנמצא במקום והניחו ממילא שאויר צח מקטין הבעיה. וזה טעם ההוראות שהביא הגרעק"א בשם הרופאים שלא יתפללו הרבה יחד בבית הכנסת, וראה בדברינו לעיל עוד הוראות שניתנו מטעם זה.

לגבי השאלה אם יש הדבקה גם מאדם לאדם, הנה בהרבה מקורות נראה שלא ראו המגפה כמחלה מדבקת והניחו שהיא באה רק ע"י עיפוש האויר, וכמדומה שכך מטין דברי הגרעק"א במגפת החולירע. ומאידך יש מקורות שידעו שמחלת הדבר עוברת גם מחולה לבריאים. והראוני לספר מעשה טוביה סוף חלק ב' (לר' טוביה הרופא כ"ץ, נדפס בשנת ת"פ, בחלק משמרת הבית משמרה שניה) שבפרק א' שם כתב שיש ויכוח אם מחלת הדבר נגרמת 'מאצילת הכוכבים' או מסיבת האויר שהוא מעונן או מעופש וכו'. ובפ"ב כתב שהרופאים אומרים שהיא מדבקת (ע"י שהחולה מעביר את 'הקיסור הארסי' לחבריו) ודן אם זו עובדה נכונה ופירט את אופני ההדבקה, וראה שם שתיכתן הדבקה גם ממגע בבגדיו של חולה (וראה בשו"ע יו"ד קט"ז סעיף ה' על הנוק מרוק יבש של מוכי שחין ובש"ך שם ג' הביא מדברי הר"ן שזוהמת החולים קשה למי שנותנה בפיו. והיינו שיש הדבקה ע"י רוק וזוהמה של החולים גם בלי מגע ישיר).

ויש להניח שהם חילקו בין המגפות בשאלה אם הן מדבקות לפי מה שהראה הניסיון בשטח. וכבר כתבנו לעיל שנראה שהחולירע נחשבה אצלם כאינה מדבקת, וכפי שאכן ידוע כיום, שאין הדבקה בחולירע ע"י קירבה לחולים. ואיני יודע פרטים מדויקים בכל זה". ועכ"פ, כל הדיונים שם הם על מגע וקירבה לחולים (או לבגדי חולים), אבל אין דיון על חובת התרחקות בין בריאים ואין כל ידיעה על מושג של נשא ללא סימפטומים שיכול להדביק. ואכן לא מצאנו כל מקור

(ז). ר' טוביה כ"ץ בעל מעשה טוביה היה אחיו החורג של בעל החוות יאיר (נזכר בחוות יאיר סי' צ"ב). למד רפואה באוניברסיטת פרנקפורט דאודר ובאוניברסיטת פאדובה, שהיו מרכזים חשובים ללימודי מדע הרפואה באותם דורות, ושימש תקופה מסוימת כרופא החצר של הסולטנים בטורקיה.

(יח). ייתכן שהסיבה שהיה נושא לדיון במגפת הדבר אם יש הדבקה מאדם לאדם היא מפני שמצוי שההדבקה היא מאנשים שלא פיתחו תסמינים והיו נראים כבריאים, וממילא לא היה קשר ברור בין קירבה לחולה להידבקות במחלה. יש שהתקברו ולא חלו ורבים שלא התקברו לשום חולה וחלו בצורה קשה. (ובחלק מהמגפות מי שהיה ידוע שהוא חולה כבר כמעט לא היה יכול לצאת מהבית, ואחוז גדול מהנדבקים לא הייתה להם שום קירבה לחולה ידוע). ובלאו הכי, קירבה בין בני אדם מצויה תמיד ואין קשר מיוחד שיכול ללמד שזה מה שגורם את המחלה יותר מהרבה דברים אחרים שמצויים תמיד. ולמעשה במחלת הדבר יש הבדל אם היא גרמה לדלקת ראות, שאז יש חיידקים ברוק של החולה ויש הדבקה ע"י רסיסי רוק, לבין פגיעות אחרות בגוף, שבהן אין הדבקה כזו.

שהרופאים באותם זמנים חייבו התרחקות בין הבראים או שאסרו קיום מניין של הנראים
בראים לכל דבר, ונראה שדבר כזה לא עלה כלל על דעתם.



הרב מרדכי מיינצר

הגדרת הבעלות בבית הכנסת ונכסיו

לקראת החזרה המחודשת של עם ישראל לבתי הכנסיות ובתי המדרשות, נתעורר הדיון שוב בענין הגדרת הבעלות בבית הכנסת ונכסיו, וסמכויות הגבאים וחברי העמותה בהם, והנה נושא זה של בעלות בנכסי בית הכנסת בפרט, ובעלות נכסי ציבור בכלל, נשאו ונתנו בו גדולי הפוסקים ונחלקו בגדריו, מהם שאמרו שכלל בעלות שותפים הוא, שכל אחד מהשותפים יש לו חלק אישי בנכס ורק שהשתתפו ביניהם^א, וכמו"כ בעלות נכסי הציבור בעלות משותפת של כל אחד מהציבור היא^ב, ומהם שאמרו שגדר בעלות הציבור חלוק במהותו מבעלות שותפים, שבעלות הגוף הנקרא ציבור הוא, והיינו שזכיית כל אחד מבני הציבור בנכסים אינה זכיית בעלות הפרטית בחלק מסוים בנכסים, כדרך השותפים, אלא זכייתו היא בתורת חלק מכלל הציבור, שכלל הציבור הוא בעליו של כל נכס זה^ג. במאמר שלפנינו נביא בקצרה מעט מהראיות שנאמרו לכל צד בזה, וננסה להציע בפני הלומדים דרך ממוצעת בגדר בעלות ממון ציבור לענין רשות בית הכנסת, העולה מדברי כמה מהראשונים.



א.

תחילת הדברים בדברי האגודה (ריש הל' מעילה) שכתב 'המוצא מציאה בבית הכנסת הרי זו שלו, ואין אומרים שזכה בה כבר בית הכנסת בקנין חצר, שחצר משום יד היא ואין יד להקדש'. והובאו דבריו להלכה במגן אברהם (סי' קנד ס"ק כג).

ומבואר בדבריו תרתי. חדא, דדין רשות בית הכנסת כדין רשות הקדש, ועוד, שדין רשות הקדש הוא דאין לו קנין חצר ואינו זוכה במציאות שבחצירו, ומטעם זה אף ביהכנ"ס אינו זוכה במציאה שבחצירו. והנה, דין זה שאין ההקדש קונה בקנין חצר, הוכיח האגודה מהמשנה במעילה (פ"ג מ"ו) ששנינו בה 'הקדיש בור ואחר כך נתמלא מים, אשפה ואחר כך נתמלאה זבל, שובך ואח"כ נתמלא יונים, מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן'. ומבואר דאף דהבור הוא של ההקדש, דהא המקדיש הקדיש את הבור קודם שהבור נתמלא מים, מכל מקום אין המים שנתמלאו בו נקנים להקדש, וע"כ משום דאין ההקדש קונה בקנין חצר^ד. אולם, הדין השני

א. ראה ר"ן נדרים תחילת פרק השותפים שבעלות השותפים היא באופן זה שחציו של אחד וחציו של השני ומשתעבד כ"א ליתן לשותפו להשתמש בחלקו. ובוה חלוקה בעלות הציבור, שאין בה חלק לכל אחד, אלא כל הדבר הוא בבעלות הגוף הנקרא 'ציבור', וכל מי שהוא חלק מהציבור הרי הוא בעלים בתורת מה שהוא חלק מהציבור.

ב. כך עולה מדברי המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' ח ס"ט ד"ה קודם), וכן כתב הגבורות שמונים (ענגיל, אות לו).

ג. וכדרך זו הלכו הצפנת פנחנ (סי' קפד) האבן האול (שכנים פ"ב ה"י) הקוב"ש (בבא בתרא סי' תד) ירושת פלטה (סי' לז) ר"מ טיקוצ'ינסקי (עיר הקודש והמקדש, ח"ג, פ"א) הר צבי (יו"ד סי' ככו), ועוד. וראה בהרחבה בספרו הנפלא והמקיף של הרב רועי זק 'הקצאת משאבים ציבוריים' במאמר 'בעלות ציבורית והמסתעף' (רבים מהמקורות המובאים לעיל לקוחים ממאמר זה).

שכתב האגודה, שדין רשות בית הכנסת כדין רשות הקדש, לא הביא לו האגודה הוכחה, ונראה שהיה הדבר פשוט אצלו ולא הוצרך להביא לזה הוכחות.

והקצוה"ח (סי' ר סק"א) הביא את דברי האגודה והקשה על שני יסודותיו: א. על מה שנקט האגודה שדין בית הכנסת כדין הקדש. הקשה הקצוה"ח מסוגיית הגמרא נדרים (מז:): דבית הכנסת של שותפים דין חצר השותפים יש לו, לענין זה שהאומר לחבירו הריני עליך חרם אסור חבירו בדבר של אותה העיר, ואיזהו דבר של אותה העיר כגון בית הכנסת וכו'. הרי שבני העיר נחשבים הם כשותפים בנכסי בית הכנסת ויכולים לאוסרו בנדר האחד על חבירו, שאם הוא של הקדש, מה כח יש לאחד מבני העיר לאסור בית הכנסת, שאינו שלו אלא של הקדש. ועל יסודו השני של האגודה, שאין ההקדש קונה בחצר משום דחצר משום יד איתרבאי ואין יד להקדש, הביא הקצוה"ח בשם תיו"ט להקשות, שהרי מבואר בגמרא (ב"מ יב.) דחצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות, ושליחות יש אף להקדש, כמבואר בגמרא (קידושין כג:), ואם כן כשהחצר משתמרת יש לה לזכות משום שליחות.



ב.

והנה, הקצוה"ח שם הביא שכדבריו, שביהכנ"ס נחשב חצר השותפין, כן מבואר בריב"ש (סי' רה) דכתב מהאי טעמא דד' אמות של אדם קונות לו בחצר ביהכנ"ס, ואם נתן אדם קידושין

ד. אמנם, בפירוש דברי הגמרא נחלקו הראשונים: בפירוש הרשב"ם (בב"ת עט. ד"ה הכי) ותוספות (שם ד"ה ואין מבואר כדרכו של האגודה, דכתבו דהטעם שאם הקדיש בור ואחר כך נתמלא מים וכו' אין מועלים במה שבתוכו הוא משום דאין קנין חצר להקדש, דלא אלים רשות הקדש לקנות מן רשותו כיד הדיוט דאילו בהדיוט אתרבאי רשות מואם המצא תמצא בידו (שמות כב) אבל לא בהקדש, עכ"ל. והיינו, שרשות ההקדש אין לה יד לקנות בחצר. אולם, הרמב"ן שם הביא פירוש שאמנם ההקדש קונה בקנין בחצר, ומים שהתמלאו בבור של הקדש אכן נעשים של הקדש, ורק שדין מעילה הוא שאין בהם, משום שמעילה אינה אלא בקדושת פה, היינו דבר שנקנה להקדש על ידי הקדשה שהקדיש האדם, אבל אם נתמלאו ונקנו להקדש מאליהם אין בהם פרשת מעילה. ולדבריו יימצא שהמוצא מציאה בביהכנ"ס אינה שלו אלא של ביהכנ"ס, שזכה בו בחצר. וראה בקצוה"ח המובא בהמשך, שכתב טעמים נוספים לכך שאף לדעת רמב"ן המוצא מציאה בביהכנ"ס יזכה בה.

ה. אמנם, כן פירשו הראשונים (ר"ן רא"ש נדרים שם) דטעם איסור המודר בנכסי בית הכנסת הוא משום היותו רשות השותפים. וקשה, כיצד יפרש האגודה משנה זו. והנה, מקושיא זו שהקשה הקצוה"ח על דברי האגודה, מבואר שהוא סבר שדעת האגודה היא שאף ביהכנ"ס של כפרים דינו כדין הקדש, לענין זה שאין לו יד לזכות במציאה, ואין הוא נחשב כחצר השותפים. וכן מצינו בספר שמלת בנימין (יו"ד סי' רכד) שפירש כן בדעת האגודה, וכן מורים פשטות דבריו שלא חילק בכך. אמנם, היה מקום לחלק בזה ע"פ המבואר בסוגיות הגמרא (יומא יב. מגילה כו.) לחלק בין דין ביהכנ"ס של כפרים, המיוחד לבני הכפר, לבין ביהכנ"ס של כרכים, העומד לכל העולם המזדמנים לכרך, לענין כמה דינים, כגון לענין זה שביהכנ"ס של כפרים מוכרים אותו במעמד אנשי העיר, וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קנ"ז), ואילו של כרכים אין מוכרים אותו. וכמו"כ מצינו לענין חיוב מזוזה, שביהכנ"ס של הכפרים חייב במזוזה ושל הכרכים פטור ממזוזה, וברש"י (יומא יב.) מבואר שהטעם הוא משום שביהכנ"ס של כפרים כחצר השותפים הוא, ואילו של כרכים אין לו בעלים ידועים. ובר"ן נדרים שם מבואר שאף איסור מודר הנאה הוא רק בביהכנ"ס של כפרים. ולפי זה, היה מקום לחלק שאין דברי האגודה אמורים אלא בביהכנ"ס של כרכים, שאין לו בעלים ידועים, ואותו לא חשב האגודה לחצר השותפים אלא לחצר ההקדש, ונתן בו דין חצר הקדש לענין זה שאין לו יד לזכות במציאה כהקדש, אבל חצר ביהכנ"ס של כרכים אכן חצר השותפים הוא, כמבואר בגמרא בנדרים. אולם, כאמור מדברי הקצוה"ח והשלמת בנימין הנ"ל מבואר שאין לחלק בכך, ודעת האגודה היא שאף חצר ביהכנ"ס של כפרים נידון כחצר ההקדש, לענין זה שאין יד לביהכנ"ס לזכות במציאה. ואכן זו פשטות דברי האגודה, שלא חילק בזה, ולפי דרך זו שלא לחלק בין של כפרים לשל כרכים דברינו שבפנים אמורים.

לאשה בד' אמותיה שבבית הכנסת זכתה בהם ומתקדשת. אולם, דבריו צ"ע, דאדרבה מכך שד' אמות של אדם קונות לו בחצר ביהכנ"ס מוכח שאין הוא נחשב חצר השותפים, שהרי ד"א אינן קונות אלא ברה"ר או בסימטא, שאינה של שניהם, אבל ברשות של שניהם אין ד"א קונות. וא"כ, מכך שכתב הריב"ש שמועיל קנין ד"א בחצר ביהכנ"ס מוכח שהוא סבר שאין הוא נחשב לחצר השותפין.

אמנם, עיקר דברי הריב"ש צ"ע, מה טעם יועיל קנין ד"א בחצר ביהכנ"ס, דממ"נ אם חצר השותפין היא, הרי אין קנין ד"א בחצר השותפין, ואם חצר הקדש היא, כדעת האגודה, פשוט הוא שאין ד"א קונות לאדם ברשות הקדש, דהא ד"א של רשות אחרת הם וכיצד יקנו לזה שבא בהם? אמנם, מצינו בבית שמואל (אה"ע סי' ל סק"ט) שכבר התקשה בדברי הריב"ש מהכ"ת יקנו ד"א שבחצר ביהכנ"ס, ותיירץ דאמנם חצר ביהכנ"ס חצר השותפין היא, אכן כיון דרגילים לעשות שם גיטין וקידושין, משו"ה נחשב הוא לענין זה כסימטא, שיועיל להקנות שטרי גיטין וקידושין בקנין ד"א בביהכנ"ס.

אמנם, דבריו צ"ב - מה מועיל דבר זה שרגילים לעשות גיטין וקידושין בביהכנ"ס שמטעם זה יקנו בהם ד"א של אדם, והרי סו"ס חצר השותפים הוא, ובחצר השייכת לשותפים לא מועיל קנין ד"א. וא"כ, מה נתינת טעם יש בכך שרגילים לעשות כן, כדי להפקיע את הדין ואת משפט הממון, ולומר שיהיו ארבע אמות בחצר השותפים נקנים לאדם העומד שם.



ג.

ולכאורה מוכרח בביאור הדברים שאמנם רשות ביהכנ"ס רשות השותפין היא, אבל אין היא ככל רשות שותפים, אלא רשות ציבור היא. וכפי צד זה שהאריכו גדולי האחרונים להוכיח שגדר ציבור אינו ריבוי של יחידים בלבד, אלא יש שם של 'ציבור', ומטעם זה חלוקה אף בעלות של ציבור מבעלות שותפים יחידים, דגדר בעלות הציבור אינו בעלות של כמה יחידים שהשתתפו יחדיו לעשות רשות שותפים, אלא בעלות חדשה היא של נכסי ציבור, שזכיית כל אחד מבני הציבור בנכסים אינה זכיית בעלותו הפרטית בחלק מסוים בנכסים, כדרך השותפים, אלא זכייתו היא בתורת חלק מכלל הציבור, שכלל הציבור הוא בעליו של כל נכס זה.

והוכיחו האחרונים יסוד זה מכמה סוגיות: האחת, מדברי הגמרא ב"ב (מג.) 'בני העיר שנגנב ס"ת שלהם אין דנים בדייני אותה העיר ואין מביאים ראיה מאנשי אותה העיר, ואם איתא ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו'. והקשה באהא"ז (שכנים פ"ב ה"י) כיצד יועיל סילוק שנים מבני העיר והרי צריכים הם מעשה קנין להקנות חלקם לשאר בני העיר שהרי סילוק אינו מועיל ממון שביד האדם? והוכיח האהא"ז כיסוד הזה, שבעלות בני העיר אינה כבעלות שותפים אלא בעלות ציבור היא, ובעלות ציבור, כיון שאין היחיד בעלים משום שמו הפרטי אלא משום היותו

(1). ראה ר"ן נדרים תחילת פרק השותפים שבעלות השותפים היא באופן זה שחציו של אחד וחציו של השני ומשתעבד כ"א ליתן לשותפו להשתמש בחלקו. ובוה חלוקה בעלות הציבור, שאין בה חלק לכל אחד, אלא כל הדבר הוא בבעלות הגוף הנקרא 'ציבור', וכל מי שהוא חלק מהציבור הרי הוא בעלים בתורת מה שהוא חלק מהציבור.

חלק מהציבור, שהציבור הוא הבעלים, אם הוא מסלק את עצמו מהיותו חלק מהציבור ממילא פוקעת בעלותו, שהרי אין בעלותו אלא משום היותו חלק מהציבור, שהציבור הוא הבעלים.

ובקוב"ש (ב"ב אות תד) הביא מדברי מהר"ח או"ז (סי' קכא) שביאר את המשנה בכורות (נו:): דאחים שירשו קודם חלוקה חייבים במעשר בהמה, ואילו שותפים דעלמא פטורים, וביאר את החילוק, דאחים שירשו אינם שותפים באופן זה שלכל אחד מהם יש בעלות בחלק מנכסי האב, אלא בעלות אחת היא, של תפוסת הבית! וביאר הקוב"ש דיסוד החילוק הוא בזה דבעלות שותפים היא בעלות של יחידים, שכל אחד יש לו בעלות בחלק המעורב בנכס, ואילו בעלות האחים קודם חלוקה כבעלות ציבור היא, שתפוסת הבית ענינה הוא שהנכסים הם בבעלות גוף זה של יורשים, ואין היא בבעלות האדם הפרטי אלא בבעלות המשפחה כולה, וכל שבכלל המשפחה בעלים הוא, בתורת היותו מכלל המשפחה היורשת".



ד.

וממשנה זו היה נראה לבאר שאף בעלות בית הכנסת כך היא, שאין זו חצר השותפים באופן זה שכל אחד מבני בית הכנסת יש לו חלק פרטי המעורב בה, אלא רשות הציבור היא, וכל שהוא חלק מהציבור הרי ששלו היא בתורת חלק הציבור שבו. ולפי זה מבוארים דברי הריב"ש, שאמנם כן, ביהכ"נ חצר השותפים הוא, אולם מ"מ אין הוא כשאר חצר השותפים שאין קנין ד"א מועיל בהם, דבכל חצר השותפים הרי יש חלק השייך לשותף באופן פרטי, ובוזה לא מהני ד"א של האחד להפקיע ולהקנות לו את חלקו של חברו, אבל חצר העומדת לרשות הציבור, כיון שכל אחד מבני הציבור צריך לה כדי לקנות בד"א שלה, אין כאן הפקעת הממון מנכסי

ז. ובוזה ביאר שם את דברי רשב"ם (ב"ב ככו.) דאין אחד מהאחים יכול למכור חלקו קודם חלוקה, עי"ש. אולם, ראה בסו"ד שם, שדחה ביאור זה והעמיד דרך אחרת, וראה בהמשך הדברים.

ח. וראה בצפנת פענח (ס' קפד) שהאריך להוכיח יסוד זה לחלק בעלות שותפים מבעלות ציבור. והביא את דברי הרמב"ן עה"ת (ויקרא א ב), שביאר שחלוק קרבן ציבור מקרבן שותפים בכך שאף שאין עולת העוף באה מנדבת ציבור, מכל מקום אם ישתתפו אלפים מישראל בעולת העוף להביאה בנדבה יכולים להביאה, דבאופן זה אין זו עולת ציבור אלא עולת יחידים שנעשו שותפים, אבל עולת ציבור היא כאשר היא באה מכח בעלות ציבור של תרומת הלשכה. ובוזה ביאר הצ"פ את דברי הגמרא (זבחים ד.) דלא מצינו שינוי בעלים בקרבן ציבור, והקשו הראשונים שהרי יכול לשנות את הקרבן לשם נכרי, שאינו מציבור ישראל. וביאר הצ"פ שכיון שבעלות ציבור אינה בעלות כשאר בעלים, אלא בעלות גוף הנקרא ציבור, לא שייך בזה כלל ענין שינוי בעלים. אמנם, מצינו לבעל השואל ומשיב בספרו ידות נדרים (סי' רכד) שביאר את סוגיית הגמרא בנדרים הנ"ל לענין חצר בית הכנסת ע"פ יסוד זה. והביא השו"מ את דברי הרמב"ם (נדרים פ"ז ה"ב) שפסק שאין שותף יכול לאסור, כראב"י דזה לתוך שלו נכנס, ומאידך פסק כסוגיית הגמ' שאפשר לאסור בית הכנסת. והקשה הר"ן שם, הא הוי חצר השותפין, ולדעת הרמב"ם זה לתוך שלו. ותירץ השואל ומשיב דבנכסי העיר לא שייך ברירה דזה לתוך שלו נכנס, דהא לעולם רשות משותפת של בני העיר היא, ואין ואמרים בה ברירה שלתוך שלו נכנס, שהרי לעולם לא היה לאדם זה חלק פרטי בנכס זה, רק היה חלקו בהיותו חלק מגוף הציבור. ובפוסקים מצינו שהרחיבו רבות במשפטה של בעלות זו לענין אם שייך בה איסורי ריבית, או שמא ריבית אינה אלא לבעלות עמיתך, אבל ציבור אינו גוף של עמית אלא גוף ציבורי שאינו של יחידים, וכן לענין איסורי בל יראה ולשאר דיני התורה. ויסוד לדברים מדברי הרשב"א (שו"ת סי' תרסט) לענין איסור ריבית בממון ת"ת שכיון שאין לו בעלים ידועים אינו בכלל האיסור, ומתבאר לכאן כדרך זו [אלא שלשונו "אין לו בעלים ידועים" מורה כדרך שתבאר בהמשך הדברים]. וראה בשו"ת באר עשק (סי' ג) שלמד מדבריו, ואכמל"ב.

הציבור, שאדרבה כך הוא משפטה וקיום דינה. והוא אשר ביאר הב"ש בדבריו, שכיון שדרך להקנות גיטין וקידושין בחצר ביהכנ"ס מועיל בה ד"א, והיינו שמטעם זה נקנית החצר לבני הציבור לענין זה. ולפי"ז, לכאורה יש מקום ליישב את דברי האגודה עם סוגיית הגמרא בנדרים, שאמנם מחד ביהכנ"ס חצר השותפים היא, לענין זה שהמודר הנאה מחבירו נאסר בנכסי בית הכנסת, אולם אין זו כשאר חצר השותפים, שכל אחד יש לו בה חלק פרטי, אלא חצר המוקדשת לציבור היא. ובזה דימה האגודה דין חצר זו להקדש בכך שאין היא בבעלות פרטית כהקדש אלא בבעלות חדשה של ציבור. ונמצא שאף שאין היא בבעלות פרטית של כל אחד, מ"מ יש בה איסור הנאה למודר הנאה מחבירו, כדין חצר השותפים, דכיון שכ"א בתורת חלקו בציבור ביהכנ"ס שלו הוא, משו"ה בכלל האיסור ליהנות מנכסיו נאסר אף ליהנות מנכסים בהם משמש הוא כחלק מהציבור, בעליו. ולענין מודר הנאה אין לחלק בין נכסים בבעלות פרטית לבין נכסים השייכים לו כחלק מהציבור.



ה.

אולם, למרות שהתברר מדברי המפרשים משפטה של בעלות זו, וקיום בעלות הציבור בחצר ביהכנ"ס מכח בעלות זו, מכל מקום עיקר הדברים צ"ע. חדא, דסו"ס מניין למד האגודה להשוות את בעלות הציבור בביהכנ"ס לבעלות ההקדש בנכסיו, לענין זה שאין יד לציבור לזכות להם במציאה בביהכנ"ס, והרי אין זה הקדש ממש, דרך בעלות ציבור שנינו כאן, ואיזה דין הקדש ראה האגודה בדין ביהכנ"ס. וביותר, דנראה בדברי האגודה דהדבר היה כ"כ פשוט לו לדמות את בעלות ביהכנ"ס לבעלות הקדש, עד שלא הוצרך להביא ראיה לזה כלל. אולם, לפי משנה זו הדברים צ"ע, סו"ס הרי בעלותם שונה, דזה הקדש וזה הדיוט, ורק דחלוקה בעלות ביהכנ"ס משאר בעלות הדיוט בכך שבעלות ציבור היא ואינה בעלות יחידים. אכן, סו"ס מאי פשוטא דדמי להקדש, שמא דומה היא לבעלות הדיוט לענין קנין חצר, וודאי שצריך ראיה לדבר זה.

ועוד, שעיקר משנה זו, לחלק בעלות הציבור מבעלות השותפים, צריך עיון ובירור. אמנם, הובא מדברי הראשונים שנראה בדבריהם כמשנה זו, אבל מצינו ברבים מהראשונים ומהפוסקים שהם אינם סוברים משנה זו כלל, והשוו בין בעלות שותפים לבעלות ציבור. ותחילת הדברים בדברי רש"י עה"ת (במדבר טז טו), שכתב לענין בעלותם של קרח ועדתו בתמידי ציבור של אותו הזמן, וז"ל 'יודע אני שיש להם חלק בתמידי ציבור אף חלקם לא יקובל לפניך לרצון'. ומבואר שקרבן הציבור אינו בבעלות הגוף הקרוי ציבור וכל שמכלל הציבור הוא בעלים הוא בו מכח היותו חלק מהציבור, אלא ככל בעלות שותפים הוא, שלכל אחד ואחד מהציבור יש בו חלק פרטי, עד כדי כך שביקש משה שחלקם הפרטי של עדת קרח בקרבן זה לא יתקבל לרצון. הרי שסבר רש"י שאין לחלק בעלות ציבור מבעלות שותפים. ועוד מצינו כן ברש"י ובתוספות בזבחים (ד). דעל מה ששנינו בגמ' שם דאין שינוי בעלים בקרבן ציבור, ביאר רש"י משום שהכל בעליו, ובתוס' שם הוסיפו דאף לשנות שמו לשם נכרי א"א, כיון שהנכרי לא נתפסת בו מחשבת שינוי בעלים, כי אין הוא מחויב כפרה כמותו. ומבואר בדבריהם שבעלות הציבור בקרבנותיהם כשאר בעלות היא, אשר מעיקר הדין שייך בה שינוי בעלים, ורק משום שהכל בעליו הוא שאין

בו שינוי בעלים. ואכן, הוכיח מינה הגבורות שמונים (ענגיל, אות לו) שדעתם היא שאין לחלק בעלות ציבור מבעלות שותפים, ואף בעלות הציבור בקרבנותיהם כשאר בעלות של שותפים היא.

וכן מצינו בדברי רעק"א (גליון לשו"ע יו"ד סי' רע) שלמד מדברי התו"ח דאין אדם יוצא ידי מצות כתיבת ס"ת בס"ת שהקדיש לציבור, דה"ה אין אדם יוצא בס"ת שיש לו בו שותפות, דהרי אף בשל ציבור שותף הוא. והנה, למשנה זו, המחלקת בעלות שותפים מבעלות הציבור, הרי אין כל הוכחה מדברי התו"ח לדין ס"ת של שותפים, דהרי המוסר ס"ת לציבור פוקעת בעלותו הפרטית בו לגמרי, ואין הוא בעלים אלא משום היותו חלק מהציבור, ובזה אפשר שהוא מפסיד מצותו להיות לו ס"ת לעצמו, ואילו בשותפים, שכל אחד יש לו חלק פרטי בס"ת, אפשר שיכול הוא לקיים בכך מצות 'כתבו לכם'. ומבואר שסבר רעק"א שאף בעלות הציבור כבעלות השותפים היא, שכ"א הוא בעלים פרטי בחלק מהחפץ, ומשו"ה למד הוא מדברי התו"ח שאין יוצאים ידי המצוה בס"ת של שותפים. וכן כתב המשנ"ב (ביאור"ל סי' ח ס"ט ד"ה קודם) שדין טלית של ציבור כדין טלית של שותפים, שאחר שנפסק שטלית של שותפים חייבת בציצית ומברכים עליה, כמו"כ טלית של ציבור חייבת בציצית וחייב לברך עליה, שהרי של ציבור של שותפים היא. ומפורש בדבריו שאין לומר שבבעלות הציבור אין לאדם בה חלק פרטי, אלא לעולם כבעלות השותפים היא, שכל אחד מבני הציבור שותף ובעל חלק פרטי כשיעור חלקו בה. אמנם, מאידך צ"ע מכך הנך הוכחות שהוכיחו רבותינו שיש לחלק בעלות ציבור מבעלות שותפים.

ו.

ובירור הדברים בזה נראה ללמוד ממשנת הרשב"א. הנה, כתב הרשב"א (ב"ק ע. ד"ה איכא, שבועות לג:) שדרשה זו שדרשו בגמרא (ב"ק שם) מהכתוב 'איש כי יקדיש את ביתו קודש - מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו' אינה אמורה אלא לענין הקדש, שאין הקדש חל כשמקדיש דבר שאינו ברשותו, כגון שהוא גזול מתחת ידו, אבל מכירה חלה אף בדבר שאינו ברשותו, שיכול אדם למכור אגב קרקע או בחליפין דבר הגזול ממנו שאינו ברשותו. וכן מצינו ברשב"ם ב"ב (מג:). והקשה הקצוה"ח (סי' קכג סק"א) מהמבואר בגמ' (ב"ק סו). דאין ההפקר חל בדבר שאינו ברשותו, ומאי שנא הפקר ממכירה, והא הפקר אינו אלא הוצאה מבעלותו, ומ"מ לא מהני בדבר שאינו ברשותו. וע"כ הוא משום דמיעוט זה, דאין ההקדש חל בדבר שאינו ברשותו, בכל חלות הקנאה הוא אמור, וא"כ אף מכירה לא יהני בדבר שאינו ברשותו. ומבואר דדעת הרשב"א היא דשאני חלות הפקר, שדינה כדין חלות הקדש, שאינה מועילה בדבר שאינו ברשותו. והדברים צ"ע, הא הפקר הדיוט הוא, ובמה חלוק הוא משאר הקנאות ממון, דמהני בדבר שאינו ברשותו.

והנראה מבואר מדבריו, דשאני חלות הקנאות ממון מחלות הקדש והפקר, דהקנאות ממון ענינה העברת זכות הבעלים בחפץ ליד חברו, ואילו ההקדש וההפקר ענינם קביעת דין בחפץ, דההקדש הוא קביעת יחוד הדבר להקדש על יד אמירתו לגבוה שמחיל בו שהדבר עומד להקדש, וכמו"כ ההפקר אין ענינו בסילוק תביעת הבעלים, אלא ענינו בקביעת הדבר בחפץ,

כמבואר בדברי הרמב"ם שההפקר כגדר. וסבר הרשב"א דמיעוט זה, שהתמעט דבר שאינו ברשותו שאין ההקדש מועיל בו, אינו ממעט אלא הקדש והפקר, שבמיעוט זה נאמר שאין חלות שעושה אדם בחפץ שלו מועילה אלא כאשר החפץ הוא תחת רשותו, אבל אם גזול הוא ממנו, כיון שאין הוא תחת רשותו לא נתפסת החלות שהוא מחיל בחפץ זה. לעומת זאת, הקנאת ממון, שענינה העברת זכות הבעלים, אינה נכללת במיעוט זה, שכיון שאין בה עשיית חלות בגוף החפץ עצמו, א"כ אין חסרון בכך שאין החפץ תח"י המוכר, דסו"ס שלו הוא ואת שלו הוא מוכר, ואין בעלותו נגרעת בכך שאין החפץ ברשותו^ט, ואין לנו מקור שלא תועיל מכירתו.

ונראה שחילוק זה שחלוק הקדש והפקר ממכר, אינו רק חילוק בעשיית החלות, אלא אף כל משפט הבעלות חלוק הוא בין ההקדש והפקר לבעלות ההדיוט. הנה, כתבו תוס' בב"ק (עו. ד"ה והשתא) לחלק דגנב המקדיש גניבתו לבדק הבית נחשב הדבר כמכירה, משום דמה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים, ואילו גנב המקדיש גניבתו למזבח אין זה נחשב כמכירה. ונודע מהגר"ח לבאר דכוונתם היא משום דהקדש בדה"ב יסוד קדושתו הוא בבעלות ממון ההקדש, ומשו"ה גנב המקדיש להקדש בדה"ב הרי זה כמוכר, שהרי הוא הקנה את הגניבה לרשות אחרת של הקדש, ומה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים. משא"כ קדושת מזבח, אין קדושתו משום בעלות הקדש, דהרי השור נחשב תורא דראובן אף אחר הקדשו, ומשו"ה אין הקדשה להקדש זה בכלל מכירה. אולם, יש להקשות על כך מהמשנה ששנינו בנדרים (יא.) דהמתפס בירושלים ובהר הבית נחשב שהתפס בדבר הנדור וחל הקונם שלו, ופירש הרא"ש שם דקדושת בדה"ב יש בהם, ובה חלה התפסתו.

והנה, אם איסור מעילה בקדושת בדה"ב הוא משום גזל ההקדש, שבזה מה שייך להתפס בו איסור נדר, והרי החפץ שבו התפס אינו דבר הנדור כלל, שאין בו איסור מצד עצמו אלא מצד בעלות שיש להקדש עליו, ומה שייך להתפס בו, והרי זה כמתפס בחפץ של חברו, דפשוט שלא חלה התפסה זו, דחפץ של חברו מותר הוא, ואין איסורו אלא משום בעלות בעליו, ומאי שנא הקדש בדה"ב, שאף הוא איסורו משום גזל. ושמעתי ממו"ר, מרן הגר"ד שליט"א, להוכיח מזה דאף דיסוד קדושת בדה"ב הוא משום בעלות ההקדש, מ"מ חלוקה בעלות זו מבעלות הדיוט, בכך שנתפסת היא בגוף החפץ הקדוש, שאין בעלות זו קיימת מחמת זכות תביעת ההקדש, שאין בהקדש אלא התפסת קדושת דמים בחפץ שעומד לרשות וצרכי ההקדש, וקיום דינו הוא בהיותו לרשות וזכיית ההקדש, כמו שקיום דין הקדש מזבח הוא בהיותו עומד להקרב ע"ג המזבח. אמנם, שם בעלות חלוקה הוא מבעלות הדיוט. ונראה דגדר בעלות זו של הקדש בקדושת דמים אינו מסתיים בהקדש בלבד, אלא אף כל בעלות ממון השבט וממון ציבור כן הוא. ויסוד הדברים נראה ללמוד ממשנת הגר"ח לענין דין ממון עניים. הנה, בר"ה (ו.) דרשו חז"ל 'בפיך זו צדקה', שחיוב הצדקה חל באמירת פיו. וחקר הגר"ח בספרו פ"ב ממכירה, אם עניינו

(ט.) אמנם, הראשונים שנחלקו בזה סברו שאינו ברשותו הוא גרעון בכח הבעלות של הנגזל, וכמו שמצינו בפוסקים (...) דאף דמי שכירות יש לשכור לשלם לגזלן, וע"כ דנחסר בעצם בעלות הנגזל. ומשו"ה סברו הם שמיעוט זה יש בו למעט אף הקנאת ממון, שהרי נחסרו הבעלים בבעלותם ואין הם בעלים גמורים להקנות את בעלות החפץ. ואם כנים הדברים, הרי שמסכימים הראשונים לעצם החילוק בין הקנאת ממון להקדש והפקר, רק שנחלקו בדבר זה, שהם סברו שאינו ברשותו מחסר בגוף הבעלות, ואינו רק חסרון בתפסת החפץ להחיל בו דינים.

הוא מתורת קנין, והיינו שהקנאת הממון לעניים אינה צריכה מעשה קנין, אלא באמירת פיו של הנודר נעשה הממון שייך לעניים בקנין גמור. או"ד אין זה מתורת הקנאת ממון, דלעולם אף הקנאת הצדקה לעניים לא שאני מכלל הקנאת ממון, שאין הקנין חל בלא מעשה קניין, אלא דחייל על החפץ חלות שם צדקה, ונתפס הוא בדין ממון עניים. ונפק"מ לענין תביעת תמורתו, שאם נקנה הממון לעניים בקנין גמור, הרי שיכולים הם לתבוע חליפיו, ככל ממון, ואם אינו אלא חלות ממון עניים, שחל בחפצא, הרי שאינו אלא בחפצא עצמו, אבל אין הוא יכול לחייב חליפיו ותמורתו. והנה, מצד זה השני שהעמיד הגר"ח, שאין הממון נקנה לעניים בהקנאת ממון ורק שם ממון עניים הוא שנתפס בחפצא, למדים אנו כדברים האמורים, שיש גדר חדש במשפט הממון, והיינו, דמלבד קניני ממון דעלמא, שיסודם להיות לבעלים תביעה על ממון, עוד יש גדר של קנין ממון מדין החפצא. ואין זה רק דין בממון להינתן לעניים, אלא שייך הוא כבר עתה לעניים, עד שלא מצא הגר"ח חילוק ממוני בינו לשאר בעלות ממון אלא בכח תביעת חליפיו. הרי שגוף הדבר ודאי ממון עניים הוא, אלא שגדר ממון זה חלוק משאר קניני ממון בכך שאין בו זכיית גוף החפץ לבעליו לתבועו להם, אלא יש בו רק חלות הנתפס בממון להיותו עומד לבעליו.

ונראה דהגדר בזה נלמד מפרשת נדרים. הנה, מצינו בפרשת נדרים שאדם יכול להתפס שם נדר בממון שלו לאוסרו על העולם באיסור קונם, שאין בו רק איסור בל יחל דברו, משום חילול הדיבור, אלא איסור מעילה חל בו, כמו שמצינו (נדרים טו.) למ"ד יש מעילה בקונמות. אמנם, ביאור הדבר הוא שחפצי הממון בעלמא עומדים הם לרשות האדם, שהארץ נתן לבני אדם ואופן שימוש בני אדם הוא כדרך המצויה של כל בעלים. אולם, רשאי אדם לקדש עצמו או חפציו ולקבוע בהם שהם לא יעמדו לתשמיש חפצי אדם באופן כללי, בקונם כללי, או לו לעצמו, בקונם פרטי, וקביעה זו חלה בחפץ מפרשת נדרים, והמחללה הרי הוא מועל בדין החפץ. ואמנם כן מצינו ברמב"ם (נדרים פ"א ה"א) ובר"ן (נדרים ב.), שהנדר וההקדש בני חדא ביקתא הן. והנה, דינא דבפיך זו צדקה מדיני הנדרים הוא, ויסודו הוא במה שקובע אדם על ממון שממון עניים הוא, וקביעה זו מוציאה את החפץ מלהיות מחפציו של הנודר והיא מעמידה את החפץ להיות עומד לעניים. אמנם, לענין ממון עניים יש קיום נוסף, במה שאחר שיבוא הממון ליד כל עני, יזכה בו עני זה, שיהיה החפץ שלו כשאר ממון הדיוט לתבועו, אבל קיום זה הוא התחדשות נוספת, הבאה אח"כ בזכיית העני, ואין היא קיימת בגוף שם ממון עניים שנתפס בו".

ומעתה נראה בישוב דברי רבותינו, דאמנם מחד, כפי שהוכיחו הצ"פ הקוב"ש ועוד, חלוקה בעלות הציבור מבעלות שותפים בכל מהותה, אבל אין החילוק בגוף רשות הבעלים, דלעולם רשות בעלים של ציבור ושל שותפים שוה היא, כמו שהוכח לעיל, רק שיסוד החילוק הוא בכך

(י). שכתב הר"ן נדר הוא באחד משני ענינים אם נדרי הקדש שהוא מקדיש לבדק הבית או למזבח, ובענין זה אינו יכול להקדיש אלא מה שהוא שלו ואיסורו כולל כל אדם, או נדרי איסור שאסר על עצמו דברים המותרים, ובענין זה יכול לאסור אפילו נכסיו חבירו עליו ואין איסורו שוה לכל'.

(יא). אמנם, מצינו דומה לזה בענין הקדש, דאי אתי ליד גזבר לא מצי לאתשולי עליה. אכן, התם אין ענינו משום קנין ההקדש אלא משום דהוי מעשה, כמבואר בש"ך (ח"מ סי' רנח) דבכה"ג לא אתי דיבור ומבטל מעשה. והיינו טעמא, דלענין הקדש, דאין לו יד, לא שייך תפיסה של תביעה כמו בהדיוט, משא"כ בעניים, וכמבואר בהמשך הדברים.

שבעלות השותפים היא כשאר בעלות ממון, שיש לבעלים כח תביעת חפץ שלו, שהשותפים יחידים הם שהשתתפו בחלקיהם, ולכל אחד בעלות פרטית בחלקו. משא"כ בעלות הציבור אינה בעלות של תביעת הדבר, אלא עניינה הוא העמדת החפץ עצמו להיות לציבור". ואמנם כן הוא בכל ממון השבט, אשר מבואר בגמ' (חולין קלט.) דממון שאין לו תובעים הוא והמזיק אותו פטור, וראה בהערה את ביאור דברי הראשונים בזה, שמבואר מדבריהם כמשנה זו".

אולם, מאידך פעמים שמדיני החפץ העומד לציבור הוא שיעמוד חלק ממנו לכל אחד באופן פרטי, שאין בעלות הציבור נמנעת מלתפוס בעלות פרטית לכל אחד, וכל מניעתה היא שבזכית הדבר המזוכה לציבור אין מזכים אותו לציבור בתורת הקנאת זכותו להם כשותפים, אלא משנים

(יב). אמנם, נראה שבנקודה זו בעיקר בא הנידון בדברי הפוסקים אם שייך להגדיר מציאות של ציבור שהחפץ יעמוד לו בכל אופן שהוא, והיינו שיחיל אדם בחפץ שעומד הוא לשימוש גוף של ציבור לכל מטרה שהיא, שאותה יגדיר. וישנה בכך שם החפץ מהיותו עומד לתשמישי האדם בכלל להיותו עומד לחברה זו, וכפי שמשנתה שמו בנדר והתפסה. או שמא אין הדבר נתפס אלא כאשר יש תכלית חלוקה מהתכלית הקיימת כיום בחפץ. אשר תכלית חלוקה זו יכולה להיות רק בכנון בית הכנסת, אשר היא קדושה קבועה וקיימת, ודרשוה בגמ' (מגילה כו.) מן המקראות ואהי להם למקדש מעט, או ההקדש עצמו, שהוא ודאי חלוק במהות תשמישי ותשמישי וחפצי ההדיוט. וכמו"כ ממון עניים, שהוא רשות צדקה, שאף היא תכלית קיימת של מצות צדקה ושייך הקדש לעניים. אבל אדם המעמיד חפץ שלו כעומד לציבור חברי חברה שיתופית וכיוצ"ב, במה יקבע כאן גוף אליו יעמוד החפץ וישנתה שמו מחפץ העומד לשימושי האדם, לחפץ העומד לתכלית זו? והרי תכלית זו אינה חלוקה כלל משאר תכלית הבעלות ותשמישי האדם, אשר עומדים אליה כל החפצים. ולא נדר אדם זה בהעמדת החפץ כלום, מלבד זה שהוא העמיד לתנו לחברי חברה זו. והרי זה כנודר לתת זכות בעלותו וזכיותו בחפץ, ולא שינה את דין החפץ בכלום. וממילא, כאשר ניתן החפץ לחברי החברה הרי הוא להם כשאר מתנה הניתנת לשותפים, וממילא שיש בו איסורי ריבית ואונאה ובל יראה ושאר דינים האמורים בממון הדיוט. ואין בו את הקולא שהיקל הרשב"א (שו"ת סי' תרסט) לענין ריבית בממון ת"ת, אשר רק הוא יכול לחלק מהותו כתכלית חלוקה בגוף החפץ.

(יג). הנה, רש"י בחולין שם ביאר שטעם פטור מזיק מתנות כהונה הוא משום 'שאיין לו בעלים שיוכלו לתובעו בדין שהוא יכול לומר לו לכהן אחר אני נותן ולא לך', עכ"ל. והר"ן שם הביא את דברי רש"י והקשה עליו שאם ממון שאין לו תובעין ענינו במה שהבעלים יכול לסלק כל כהן, א"כ מאי טעמא לא נשנה פטור ממון שאין לו תובעין אלא כשהזיקם או אכלם, ואילו כשהן בעינם חייב בתשלומיהן, והא אף כשהן בעין יכול הוא לסלק כל כהן בטענת לאחר אתננו. ומשו"ה פירש הר"ן באופ"א, וז"ל 'ומשמע לי דה"ק כיון דמתנות כהונה ממון שאין לו תובעין הוא, נהי דכי איתיה בעינייהו מיחייב משום מצוה כי ליתנייהו בעינייהו אין כאן מצוה ולא דין ממון הילכך פטור לגמרי' עכ"ל. וביאר החו"ד (סי' קס סק"י) שסובר הר"ן שענין ממון שאין לו תובעין הוא הפקעה מכל עיקר תורת ממון, וממילא אין בו כל חוב תשלומין, ורק שכאשר הממון בעין צריך ליתנו לכהנים משום מצות נתינה. ומשו"ה, באופן שאין הם בעין, שאין כאן את התרומה המחויבת במצוה, אין כאן כל חיוב נתינה. והקשה על כך האמ"ב (דיני תרומ' ס' ד') מסוגיות רבות בש"ס, ששנינו בהם דמתנו"כ דין ממון גמור להן: האחת, בגיטין (כו.) ששנינו שם דין זכיית מכירי כהונה ולויה קודם הפרשה, שמטעם זה יכול בן לוי ממכירי לויה להפריש תרומת מעשר ממעשר ראשון הנמצא ביד מכרו ישראל אף קודם נתינה. וביאר הר"ן שם (ט. מדפי הר"ף) שזכיית מכירי כהונה ולויה הוי זכיית ממון גמורה, דמשום זכייה זו יכול בן לוי לעשר תרומ' וטעם זכייה זו הוא דכיון דהוי הבן לוי ממכרו של ישראל זה, הסיחו שאר לויים דעתם ממעשרותיו, והוו כמטו לידו של בן לוי זה. והנה, אם מתנו"כ ולויה הוי ממון השבט, כדברי רש"י, ואין מניעת התביעה בהם אלא משום טענת לאחר אתננו, מבואר היטב דבאופן שהתייאשו שאר בני השבט מהמתנות וסילקו את זכותם בהן, ממילא זכה בהם לוי זה או כהן זה. אולם, אם אין כאן זכיית ממון לשבט, שברשות בעליהם הישראל הן קודם הפרשה, ואין עליו אלא מצוה ליתנם לכהן וללוי, מה הועיל ייאושם של בני השבט, סו"ס במה יזכה הלוי בממון הישראלי? וכמו"כ, יקשה מה שייך בזה ענין יאוש שאר בני השבט, וכי בעלים הם להתיאש? ב. בירושלמי פ"ק דמדאי שנינו מצוות השבת אבידה על תרומה קודם שהיא באה ליד כהנים. ואם קודם נתינת המתנות אין כאן זכייה לכהנים, מה שייך בזה חיוב להשיב להם דבר שאינו שלהם כלל.

את שמו של החפץ וממילא שהוא עומד להם. אכן, בעצם מהותו יתכן בו אופן של העמדה לכל אחד בתורת שותף בחלק ממנו, אם אכן כך יהיה משפט החפץ. ונראה שמטעם זה הוא שכתב רש"י לענין קרח שיש לכל אדם מישראל חלק בתמידי ציבור, וה"ט משום דכיון שענין כפרה אינו שייך בלא בעלות בקרבן, דלא שייך קרבן שאין לו בעלים, משו"ה האופן שבו מזוכה ממון העומד לקרבנות ציבור הוא באופן זה שהוא יעמוד לכל אחד ואחד באופן פרטי, והיינו שקיום ענינו של חפץ זה יהיה, שיהיה בקרבן הנקנה ממנו לכל אחד ואחד חלק לעצמו להתכפר בו.

ונראה להוכיח כמשנה זו. הנה, שנינו בביצה (לח.) דממונא לא בטיל ברוב, ואילו מאידך בנדרים (נח.) שנינו דהקדש שנתערב ברוב חולין מעיקר הדין בטל ברוב חולין ומותר, ורק כיון דמצי לאתשולי עליה הו"ל דבר שיש לו מתירין ולא בטיל. והוכיח מינה בשב שמעתתא (ש"ו פ"ד) דאיסור מעילה בהקדש אינו אלא דין איסור, ואין בו גזל ממון, ומשו"ה אם הוא נתערב ברוב בטל הוא כשאר איסורים. משא"כ ממונא, דיסודו הוא משום גזל, אינו בטל ברוב. ועוד הוכיח כן השמעתתא מהא דשנינו ביבמות (פח.) דעד אחד נאמן להוציא ממון מהקדש להדיוט היכא דהוא בידו, כשאר עדות איסורים, ואף דלהוציא ממון בעינן שני עדים. ומוכח דדין מעילה בהקדש כדין איסור. אולם, הקשה האמר"ב (נדרים ס' כב) מהא דשנינו בכריתות (יח:) דהקדש חשיב איסורא דאית ביה ממונא דאין יוהכ"פ מכפר. עוד הקשה הגרשש"ק (שער"י ש"ו פט"ו) מהמבואר בנימוק"י (ב"ב קמח:) דהקדש חשיב ממון לענין זה דאמרינן ביה המע"ה ואין איסור מעילה. ונראה מבואר מכל זה כמשנה שנתבארה, דאמנם ההקדש דין ממון בו, וכפי שהוכיחו רבותינו, אבל מ"מ מהני ביה ביטול ברוב כדי להתיר איסורו, משום דהא דממונא לא בטיל היינו משום דאף דהחפץ בטל ברוב, וככל דין ביטול ברוב, דבטלים דיני חפץ המיעוט ברוב, ואף טומאת נבילה מצינו דבטלה בתערובת שחוטה, כל זה אינו אלא בדיני החפץ, דדיני החפץ נקבעים כפי רוב התערובת, אבל דינים שאינם משום החפץ אלא הם חיצוניים לו אינם בטלים. ומהאי טעמא אין הממון בטל ברוב, דהרי תביעת הבעלים אינה מעורבת ברוב, וכיון שיסוד משפט הבעלות הוא בכח תביעת הבעלים, הרי שתביעה זו קיימת היא לעולם, אף אחר שהתערב החפץ ברוב של אחרים, דהיא אינה מעורבת". אולם, בעלות ההקדש יסודה הוא בדין

ונראה מוכח ומבואר מזה דמודה הר"ן דמתנות כהונה דין ממון להן, אבל חלוק דין הממון שבהם, דאינו כשאר בעלויות ממון, שיש בהן תביעת חפץ ותמורתו, אלא גדר הממון שבהן הוא כגדר ממון הקדש וציבור, וכמשנה שנתבארה בפנים, דבגדר ממון זה תורת הקנין שבו מסתיימת בדין החפץ, שחפץ זה שהופרש לתור"מ נתפס בו דין זה, שלבני שבט הכהונה הוא עומד, ומה"ט אין הוא יכול לקיים אלא זכיית גוף החפץ, אבל אין הוא מזכה תמורה לחפץ, דכיון שאין הוא כשאר בעלויות, שבהן זכיית הבעלים היא בתביעת החפץ, נמצא שאין בו אלא קיום דין החפץ עצמו ולא כח תביעה נוסף. ומשו"ה כי איתניהו בעיניהו מחויב הוא שלא להזיקן, שהרי הוא מזיק ממון העומד לכהנים, אבל כי ליתניהו בעיניהו אין הוא חייב לשלם דמיהם, דהא החפץ איננו ותביעת תמורה אינה אלא כשארם הזיק תביעת בעלים. משא"כ מתנות כהונה, שממון שאין לו תובעים הוא, והיינו שגוף הממון אינו ממון של תובעים אלא ממון מצד עצמו, ולא התחדש חיוב נוקין אלא כשיש תביעת ניוק. אולם, מאידך נחשב הוא ממון הכהנים לענין זה שהוא מותר באכילת תרומה, דהא ממון זה של כהנים הוא, דכך משפטו של חפץ זה. וכמו"כ, שייך בזה אף השבת אבידה למי שהחפץ עומד לו, ואף שייך שיועיל יאושם של בני לוי ממעשר ראשון, דכאשר הם התיאשו ממנו ממילא דאין קיום למשפט החפץ.

(יד.) אמנם, מצינו בביכורי יעקב (סוכה לה.) דגוף החפץ בטל אף בממון, ורק תביעת דמים תמורתו היא שנשארה לבעליו. אכן, הטעם בזה הוא משום דאף תביעת צורת גוף מסוימת בטלה היא כאשר בטל יחודה של צורה זו, אכן התביעה שבכל תערובת זו קיים ממון לאדם זה נשארת היא ואינה יכולה להבטל. משא"כ בהקדש, דכל קיומו הוא משום דין החפץ

החפץ שעומד להקדש, ולכן מועיל בה ביטול ברוב, דכיון שהתערב החפץ ברוב חולין בטל דינו, ככל דין ביטול ברוב המבטל את דיני חפץ המיעוט, וממילא דבטל דין ממון הקדש שבו. וכמו"כ מה"ט שאני הוצאת ממון מהקדש, דסגי בעדות איסורים, משום דרך בממון הדיוט בעינן שני עדים, משום דמשפט ממון הוא שיש בו תביעת התובע אל תוציאני אלא בראיה ברורה, וכמוש"כ הרשב"א בכתובות (יא. ד"ה תמיה). משא"כ ממון הקדש, דמשפט הוצאת הממון שבו אינה הוצאה מתובע אלא שינוי דין החפץ, סגי בע"א, וכפי שכתב הר"ן (חולין צו.), דע"א באבדה נאמן, שאין הוא מעיד בממון, שאין כאן עדות הוצאה מיד האדם אלא עדות קביעת משפט חפץ.

וממשנה זו מיושבים היטב דברי האגודה, שהוא הוכיח נידון זה דקנין חצר לביהכנ"ס מדין יד להקדש. והיינו טעמא דעיקר הנידון בזה הוא האם בבעלות כגון זו, הבאה ממשפט החפץ, יועיל קנין חצר. מחד, אפשר לומר דכל חפץ הפקר הנתפס בחצר נעשה דינו כדין החצר, וממילא דמים המתמלאים בבור הקדש נקנים להיות הקדש. אולם, מאידך אפשר לומר דקנין חצר הוא משום היות הבעלים תופס ומחזיק את החפץ על ידי חצירו, שבכך שנמצאת המציאה בחצרו הנתבעת לו נתפסת ומוחזקת היא לו, והתחדש בקנין חצר שקונה הוא אותו בזה. וא"כ, בהקדש ושאר בעלויות דומיא דהקדש לא שייך דבר זה. והוא אשר הוכיח האגודה כצד זה דאין חצר קונה להקדש, משום דאין יד להקדש וחצר משום יד איתרבאי ורשות ההקדש אין לה יד, שאין היא באה מחמת תביעת בעלים אלא משום דיני החפץ, וממילא דאין כאן יד לקנות החפץ. והוא הדין והוא הטעם בכל בעלות דומיא דהקדש, הבאה מחמת הקדשת ויחוד החצר לתכלית קיימת, כגון תכלית של ביהכנ"ס וכיוצ"ב.



המסוים, וממילא בהיבטל יחודו של חפץ בטל ההקדש, כשאר דיניו הבטלים ברוב.

הרב יצחק אהב ציון

ראש כולל דרך אמונה

מח"ס טערי ציון וש"ס

ירושלים

ממחטות לחות למים אחרונים

לכבוד ידידי הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ' שליט"א

מחה"ס גם אני אודך וש"ס

בדבר שאלתו אם יוצאים יד"ח מים אחרונים ע"י ניגוב הידים במגבון לח, ואי שפיר אריך למיעבד הכי או לאו.

ראשית, יש להקדים מה שנחלקו הפוסקים לענין שיעור המים במים אחרונים וכמה שיטות בדבר, וכדלהלן.

א. בב"י סוף סי' קפ"א כתב "כתוב בס' שולחן של ארבע מים ראשונים צריכים שיעור אחרונים אינם צריכים שיעור" עכ"ל. וע"ע בדברי הראב"ד בתמים דעים סי' ס"ו שכתב כן, ובס' תורת הבית לרשב"א בבית הקצר שער ב' בדיני נט"י כתב וז"ל "אבל אחרונים לא נתנו בהם חכמים שיעור אלא רוחץ עד שיעבור וזהמא מידיו בין שהיו המים מרובין בין שהיו מועטין" עכ"ל. וכן הובא במשנ"ב סקי"ט דבא"ר כתב בשם הכל בו דמים אחרונים א"צ שיעור אלא שיהא בהם כדי להדיח את ידיו עיי"ש.

ב. בס' מעשה רב (הנהגות הגר"א) אות פ"ד כתב דגם במים אחרונים לא יפחות משיעור רביעית, והוב"ד במשנ"ב שם. וע"ע בס' אורחות חיים (כתר ראש) אות פ"ב, ובס' הלכות הגר"א ומנהגיו הל' סעודה אות קנ"ד ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' קי"ד. וכן שמעתי מנכדו של מרן הגרי"ז הלוי סולובייצ'יק זצ"ל שסבו היה נוהג בזה כדעת הגר"א והיה נוטל מים אחרונים כמים ראשונים. מיהו מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר לי שמרנא ורבנא החזו"א זצוק"ל אמר שלא מאמין שהגר"א אמר שצריך ליטול ברביעית, וע"ע בס' אורחות רבינו ח"א עמ' פ"ג אות ע'.

ג. דעת המקובלים דאין להרבות במים בנטילה זו מכיון שמים אחרונים הם חלק הסט"א, וכמבואר בזה"ק פ' תרומה, וכ"כ החיד"א בס' עבודת הקודש במורה באצבע אות קי"ד. וע"ע בבן איש חי ש"ר פ' שלח סעי' ח', ובכפה"ח סי' קפ"א סק"ו.

ד. ומאידך, בס' קב הישר פי"ג כתב שדברי הגמ' בשבת ס"ב ע"ב דאמר רב אשי (ובגמ' גריס רב חסדא) אנא משאי מלא ידי מיא וניתן לי מלא חפני טיבותא קאי הן על מים ראשונים והן על מים אחרונים, וא"כ מבואר דיש להרבות אף במא"ח, ועיי"ש באורך במש"כ בהגהות קב ונקי.

ואחר שהבאנו את הד' שיטות בזה, הנה זה פשוט דאם מש"כ בשם הגר"א שצריך רביעית נכון הוא, א"כ פשוט דאין יוצאים יד"ח ע"י ניגוב במגבון, שפשוט שאין בו זה השיעור (וכן אין את

המעלה שכתב בס' קב הישר). אולם אף לשיטת הסוברים שא"צ שיעור רביעית וסגי במעט מים מ"מ נראה דאין להשתמש במגבון, כיון שהלחות בתוכו מועטת היא (וכבר דנו בזה לענין אי שרי להשתמש בשבת במגבונים אלו, דאולי יש בזה איסור סוחט, ועי' בס' אורחות שבת שהביא מחקר שלם בזה). וכבר כתב במשנ"ב סק"י וז"ל "ורע עלי המעשה שראיתי שיש אנשים אשר המה זהירים בנטילת מים האחרונים אבל אינם יוצאין יד"ח הדין כלל וכלל דאינם נותנים כ"א אינה טיפים מים על ראשי האצבעות עד אשר אפילו עד סוף פרק הראשון אינה מגעת ולפעמים יוצאים בנגיעה בעלמא במים וידיהם נשארים מטונפות מזוהמת המאכל כבראשונה ובאמת מן הדין צריך לרחוץ לפחות עד סוף פרקי האצבעות וכנ"ל" עכ"ל.

והנה, אף שנתבאר מן המשנ"ב דהטענה על אותם אנשים היא משום שידיהם נשארות מלוכלכות, ויבא הטוען ויטען שע"י ניגוב במגבון הנ"ל הרי הוא מקנח את ידיו יפה, מ"מ נראה דזה יועיל אולי לענין כבוד הברכה, שצריך לברך בידים נקיות מדין והתקדשתם והייתם קדושים, כמבואר בברכות נ"ג ע"ב. וכן הוא לטעם דמעשה שהיה, כמבואר ביומא פ"ג ע"ב, שע"י הניגוב בזה לא יהא ניכר עליו שיירי המאכל. אולם, לטעם דנוטלים משום מלח סדומית, וכדאי' בחולין ק"ה, נראה דלהסיר זאת יש ליטול דוקא במים שמנקים את היד היטב. וזאת, בפרט לפימש"כ הכפה"ח בסק"ח דאין לרחוץ ידיו בתוך הכלי, כלומר לשכשך ידיו במים שבכלי, כיון שהזוהמה חוזרת לידיים. וכתב שם דלפי"ז אם היו בכלי מים מרובים שרי לרחוץ בתוך הכלי, כיון שהזוהמא תרד מהיד, אך כתב דלפי סודם של דברים כיון שהם חלק הסט"א צריך להיות דוקא ע"י שפיכה, עייש"ד. ובמגבון ל"ש זה.

ועוד חיסרון יש במגבון הנ"ל, שאף שמעיקר הדין א"צ ליטול ידיו מתוך כלי, וכמו שפסק במשנ"ב בסק"א, מ"מ בשו"ת אור לציון ח"ב פ"ג הביא דלדעת הזוה"ק יש ליטול מתוך כלי. ולכן עדיף לא להשתמש בזה אלא ליטול במים מתוך כלי (ודין זה דכלי הוא רק הידור דמעיקר הדין א"צ כלי).

ויש להוסיף דכל מש"כ לעיל הוא רק לענין לכתחילה, דהיכא שיש לו מים אין להשתמש במגבונים לחים למים אחרונים אלא יטול כדין. אבל לענין דיעבד, היכא דאין לו מים יקנח ידיו במגבון זה, דלא גרע זה ממש"כ בכפה"ח סק"ז שהיכא שנמצא בריחוק גדול ממים יקנח ידיו בצרור או בעפר ויברך עיי"ש.

בברכה רבה

יצחק אוהב ציון



אוצר יורה דעה

שיטות חכמי פרובנס וחכמי ספרד (בתקופת הראשונים המאוחרת)
בנושא הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחו"ל ♦ עונת הווסתות ♦ כשרות
ועדיפות בקלף ובגויל [חלק ג'] ♦ האם צריך להפריש חלה מפנקייק,
ומה ברכתו

הרב רועי הכהן זק

שיטות חכמי פרובנס וחכמי ספרד (בתקופת הראשונים המאוחרת) בנושא הפרשת זרוע לחיים וקיבה בחו"ל*

א.

המנהג בפועל

העדות הקדומה ביותר על המנהג בפועל בפרובנס בעניין הפרשת זל"ק, היא של רבינו זרחיה הלוי*: "לא נהגו העם... בדורותינו להפריש מתנות בחו"ל... ויש מחסידי הדורות מחמירין על עצמם להפריש אף בחו"ל...".¹ אם כן, המנהג הרווח הוא שלא להפריש זל"ק בחו"ל, ונראה מלשונו של הר"ה שמנהג זה לא נתחדש בדורו, אלא קדם לו.² עם זאת, יש "חסידים" המקיימים מצווה זו. אכן, רבים מחכמי פרובנס בתקופתו של הר"ה נקראו "חסידים", וסביר להניח שהכוונה אליהם.

כך עולה גם מדבריו של רבי יעקב ממרויש, שפעל בפרובנס בדור הבא: "שאין רוב העולם חוששין עליהם לתתם לכהן".³ מצב זה המשיך עד לסוף ימי המרכז התורני בפרובנס, כמו שכתב

* מאמר רביעי ואחרון בסדרה (המאמר הראשון בסדרה, פורסם בירחון האוצר, גיליון לה, ובו נסקרו בקצרה דברי רבותינו התנאים והאמוראים, ונדונו בו בהרחבה שיטות רבותינו שאחרי חתימת התלמוד: הגאונים, חכמי ספרד וצפון אפריקה הראשונים וחכמי אשכנז שלפני גזירות תתנ"ו, וכן מה היה המנהג בפועל. מאמר זה ייקרא להלן המאמר הראשון. המאמר השני פורסם בירחון האוצר, גיליון ל"ז, ובו נדונה בהרחבה שיטת רש"י, בתשובתו ובמספר מקורות בפירושו לגמרא, ודברי רבותינו בעלי התוספות. מאמר זה ייקרא להלן המאמר השני. המאמר השלישי פורסם בירחון האוצר, גיליון מ, ובו נדונו בהרחבה שיטות רבותינו ראשוני אשכנז, שפעלו אחרי גזירות תתנ"ו. מאמר זה ייקרא להלן המאמר השלישי. גם מאמר זה מבוסס על עבודתי, השתלשלות החיוב החל בחוץ לארץ בהפרשת ראשית הגז, והזרוע הלחיים והקיבה, בר-אילן, התשס"ה (בהנחיית הרב יוסף וולף). במהלך השנים הרבות שחלפו מאז כתיבת הדברים, לא פרסמתי אותם ברבים, שכן נוכחתי לדעת שכללתי בעבודתי זו גם סברות מוטעות ומהלכים חסרי בסיס, יחד עם דברים נכונים (ב"ה). כעת, החלטתי בס"ד לזקק את הדברים לסדרת מאמרים, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיהיו הדברים לע"נ א"מ ר' אלחנן בן ר' איסר הכהן זק"ל, שנלב"ע בל' במרחשוון התשע"ט.

א. ספר המאור נכתב בין ד"א תתקל"ו לד"א תתקמ"ד (ר' י"מ תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו – הספרות הרבנית בפרובנס במאה ה-12, עמ' 14). אמנם, הר"ה נולד בגירונה שבקטלוניה והיגר לנרבונה שבפרובנס בגיל 19-20, שכבר היה תלמיד חכם (שם, עמ' 3-1). אולם, נראה שעדותו בדבר המנהג הרווח תקפה גם לנעשה בפרובנס, שהרי הוא לא חילק בין מקומות שונים.

ב. כאן מביא הר"ה את הנימוק שנותנים "חסידי הדורות" עצמם למנהגם, כפי שיתבאר בהמשך המאמר.

ג. ספר המאור הגדול למסכת חולין, פרק ראשית הגז, ד"ה "אמר רב נחמן בר יצחק", דף מז ע"ב לפי הרי"ף. ההשמטות שלי. בחיפוש שערכתי בשנת תשס"ד במכון הלאומי לתצלומי כתבי-יד, לא מצאתי, לצערי, עדי נוסח קדומים יותר לדברי הר"ה. שיטת חסידי הדורות ושיטת הר"ה עצמו יידונו להלן.

ד. שהרי הוא נקט לשון רבים "בדורותינו".

ה. כגון הראב"י ורבי משולם ברבי יעקב, רבו של הר"ה (תא-שמע, רז"ה, עמ' 38-39, 52, ו 56-57) ור' אשר ברבי משולם, תלמידו של הר"ה (תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק שני, עמ' 147 ו 150).

ו. שו"ת מן השמים (מהדורת ר"ר מרגליות), סימן עג. [סימן זה הוא הראשון בין הסימנים שנוספו במהדורת הרב

והרא"ה^י, הריטב"א^י והר"ן^י. אין התייחסות בדבריהם של חכמי קטלוגניה לקיומם של אנשים הנוהגים להפריש זל"ק, וייתכן שיש בכך ראייה שאכן לא היה מי שעשה כן.

כאשר אנו פונים דרומה^י, רבי יהושע אבן שועייב פעל בטודילה שבנבארה בתקופת הריטב"א, והוא כתב: "המתנות... נוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ וגם היום הן נוהגין, אלא שסמכו העולם על חכמי התוספות..."^י הרא"ש^י, שהיה רבה של טולידו שבקסטיליה בתקופה זו, אחרי שהביא את פסיקות הרמב"ם והמהר"ם שזל"ק נוהג בחו"ל, כתב: "והעולם לא נהגו כן"^י.

ב.

חכמי פרובנס המחייבים

ההתייחסות ההלכתית הראשונה של חכם פרובנסאלי לנושא החיוב בזל"ק בחו"ל מופיעה בספר האשכול שחבר רבי אברהם ברבי יצחק, אב"ד נרבונא^י. המסקנות ההלכתיות של סוגיות פרק הזרוע מופיעות, ואחריהן, מיד אחרי הכותרת "ראשית הגז", מובאת מימרת רב נחמן בר יצחק לגבי ראשית הגז, וללא הרחבתה לעניין זל"ק^י. זאת, כדרכו, על-פי ספרו של הר"ף. הראב"י אינו מציג כלל את שיטת חכמי צרפת הפוטרת מזל"ק, אותה ככל הנראה לא ראה

(יד). "ומיהו נהגו עכשיו בכל המקומות האלו כרבי אלעאי אף במתנות" (חידושי הרשב"א למסכת חולין, על דף קלו ע"ב, ד"ה "הא דאמרינן"); "על מה סמכו בדורות האלו במקומותינו שלא ליתן" (תורת הבית הארוך, בית ג, שער ב, עמ' כ).

(טו). בדק הבית על תורת הבית, בית ג שער ב, עמ' קיג.

(טז). חידושי הריטב"א למסכת חולין, על דף קלו ע"ב, ד"ה "אמר רב נחמן בר יצחק נהגו עלמא": "אלא שקשה עלינו שהרי לא נהגו העם בכל הדורות האלו להפריש מתנות ונהגו בהן כר' אלעאי".

(יז). חידושי הר"ן למסכת חולין, על דף קלו ע"ב, ד"ה "נהגו עלמא כתלת סבי": "וקשה על מה סמכו דורות הללו כר' אלעאי במתנות".

(יח). קרוב לוודאי שהמנהג במרכז ספרד היה זהה לזה שבקטלוגניה, שכן הרמב"ן והרשב"א, שמצודתם היתה פרושה על ספרד כולה נוקטים בלשון כוללנית, ואינם מבדילים בין חלקיה השונים של ספרד בעניין המנהג שלא להפריש זל"ק. יתר על כן, שיטת הרמב"ן עצמו הייתה כי המנהג שלא להפריש זל"ק מנוגד לחלוטין להלכה, וממילא מסתבר מאוד שהוא היה מציין את העובדה שהמצווה אכן נוהגת בפועל בחלק כלשהו של ספרד, אם אכן היה זה המצב.

(יט). דרשות רבינו יהושע אבן שועייב על התורה ומועדי השנה, פרשת במדבר, עמ' שט.

(כ). תוספות הרא"ש למסכת חולין, על דף קלו ע"ב ד"ה "כרבי אלעאי"; פסקי הרא"ש למסכת חולין, פרק ראשית הגז, אות א, שהוא במאמר השלישי. אמנם, דבריו של הרא"ש מבוססים על דיוניהם של בעלי התוספות בצרפת, אך אם המנהג בטולידו היה שונה, ייתכן שהרא"ש היה מציין זאת. תלמידו, רבינו ירוחם, כותב: "ראשית הגז... ולפי שנהגו בכל אלו הארצות ובכל אותן שעברתי וששמעתי עליהן כרבי אלעאי על כן לא ביארתי דיניהם" (ספר תולדות אדם וחוה, נתיב עשרים, חלק שלישי). לעומת זאת, אין הוא מעיר הערה כזו בעניין זל"ק. ניתן היה להסיק מכאן כי רבינו ירוחם הכיר מקומות בהם מצוות זל"ק אכן נוהגת. אולם, אין זו כוונת הדברים, שכן ההבחנה בין ראשית הגז לבין זל"ק נעוצה בכך שרק בעניין ראשית הגז הביא רבינו ירוחם את שיטת הרא"ש, התולה את החיוב במנהג הרווח.

(כא). תלמיד תלמידו של הר"ף. חי בין השנים ד"א תת"מ לד"א תתק"ט (תא-שמע, רז"ה, עמ' 7-8).

(כב). ספר האשכול (מהדורת אלבק), מסכת חולין, עמ' 131-130 (ומסומן גם כדף קפ"ז ע"ב). במהדורת ספר האשכול של הרב הצב"א (עמ' 112) יש דיון ארוך, תוך הבאת שיטת חכמי צרפת והשגות נגדה, אולם, כידוע לידי הרב הצב"א הגיע כתב יד מזויף, שמכיל תוספות רבות מתורת רבותינו הראשונים והאחרונים, ללא קשר לספר האשכול המקורי.

מסיני, ולמה לא אמרו שנצרך לאומרו על תפלין של יד שאין בהם שין. ומשיב השפת אמת שכיון שבשל ראש יש דין מיוחד בבתיים, מסתמא כך הדין ביד.

ומעתה מובן הפירוש בדברי רב האי, שהמשך המשפט מפרש את ראשיתו, והיינו "שכופל בו שין משני צדדיו", פירושו שמיותר עור של בתים משני הצדדים (ולא רק מצד אחד כדי שהתפלין יהיו מונחות ישר) על מנת שיהיה לו עור תלוי כלולאה מקצה לקצה, ומה שכתב "וטולה עליו מן הקצה אל הקצה", פירושו שבכפל זה תולה את הרצועה, כלומר שמעביר בו את הרצועה.

והנה ב'סדר תפלין' זה, רב האי לא אמר במפורש איך עושים את צורת השי"ן, ואם נאמר שהוא מצריך בדוקא שי"ן בקמטי הבית לכאורה תמוה שלא אמר זאת כלל, אך לפי האמור שצורת הבתים עצמה אצלם יצרה את השי"ן הדבר מובן. וזה מתאים גם לפירוש המיוחס לרב האי לסדר טהרות (כלים טז, ז) שכתב על הדפוס שבו עושים את התפלין "שהוא עשוי כשין של תפלין", ומשמע שאמר שדפוס הבית עשוי כשין של תפלין שהוא בעל ארבע ראשים, כי הוא נעשה בצורה שיוצרת את מראה השי"ן.

והנה אם השי"ן צריכה להיות ממש אות בקמטי הבתים מסתבר שיש לה חשיבות של כתיבת סת"ם ממש, ולכן חייבים לעבד את עור הבתים, שהרי כתיבת סת"ם מצריכה עור מעובד, אך אם הדרישה היא לצורת שי"ן בעלת משמעות אך לאו דוקא של כתב ממש, מסתבר שאין לה דיני כתב של סת"ם, ומובן שלא צריך בהם עיבוד, אף שהיא נותנת קדושה מיוחדת לכל ענין הבית. ומצינו מחלוקת האם עור הבתים צריך עיבוד, והאם צריך להשחירו. הרמב"ם סובר שאינו צריך, וראה ב"י ושו"ע לב, לו, והכרעת האחרונים שם שהעיקר כרמב"ם בשעת הדחק. ואף שגם הרמב"ם מצריך שדוקא ישראל שיעשה את הבתים, מכל מקום מהרמב"ם שלא הצריך עיבוד מוכח שאין דינו ממש ככתב, וכן נהגו רבים עד הדרות האחרונים לעשות חלק מהאות בחקתוכות, וזה מסייע למה שכתבתי שלא חייבים דוקא שין העשויה מקמט של הבית.

ומעתה י"ל שגם הענין הזה דומה למה שכתבנו בענין הקלף. כשם שבקלף הגמרא לא אמרה דוקא שהוא החלק העליון או התחתון ולכן משמע שהוא כל עור שהוכשר לכתיבה בצד הבשר על ידי קילוף, כך גם כאן הגמרא לא תיארה היכן עושים את השי"ן, ומשמע שכל היכא שרואים צורת שי"ן בבית זה מיקרי שיש בו שי"ן.

מכל מקום כמובן שלא באנו לקבוע הלכה להתיר עשיית שי"ן שונה ממה שמקובל, אלא רק להציע דרך לישב את הגמרא עם הממצא מימי בר כוכבא.



הרב יגאל גרוס

האם צריך להפריש חלה מפנקייק, ומה ברכתו

פתיחה

במאמר זה נעסוק בשאלה, האם צריך לברך המוציא כאשר אוכלים פנקייק, כאשר הספק מתעורר בעקבות כך שבלילת הפנקייק רכה ונוזלית, ולא עבה כבכל לחם. כמו כן נעסוק במחלוקת הראשונים האם צריך להפריש חלה כאשר מכינים פנקייק, מחלוקת שכפי שנראה קשורה למחלוקת האם יש לברך עליו המוציא.



טרוקנין וטריטא

האם יש לברך המוציא כאשר אוכלים פנקייק? כדי לענות על שאלה זו, יש לפתוח בביאור המאכלים כובא דאערא וטריטא. הגמרא במסכת ברכות (לו ע"ב) פוסקת שיש הבדל בין מאכל העשוי בצורת טריטא, למאכל העשוי בצורת כובא דארעא (= טרוקנין), למרות שמדובר בשני סוגים של בלילות רכות (וכמו של בלינצ'ס). בביאור ההבדל נחלקו הרמב"ם והטור:



א. דעת הרמב"ם

לדעת הרמב"ם (ברכות ג, ט), כאשר אוכלים את הטריטא תמיד מברכים מזונות, אפילו אם אוכלים שיעור של קביעת סעודה. ואילו כאשר אוכלים כובא דאערא בשיעור קביעת סעודה יש לברך המוציא ולא מזונות, וכפי שאדם האוכל פת הבאה בכיסנין (בורקס, קרקר וכדומה) בשיעור קביעת סעודה עליו לברך המוציא ולא מזונות.

ראייה לדבריו הביאו נושאי כליו מהמשך הסוגיה (לה ע"א), המביאה את דברי מר זוטרא, שכאשר אדם אוכל את אותו כובא דארעא ללא קביעת סעודה עליו לברך מזונות, אך אם הוא אכל בשיעור קביעת סעודה - בירך המוציא. לעומת זאת הגמרא לא ציינה שאם אדם אוכל טריטא בשיעור קביעת סעודה עליו לברך המוציא, ומשמע שתמיד מברכים על אכילתה מזונות, ובלשון הגמרא: "מאי טרוקנין? אמר אביי: כובא דארעא. מאי טריטא? גביל מרתח, אמר ליה אביי לרב יוסף: האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה (= עליה)? אמר ליה: גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות. מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה (= קבע עליה סעודה), וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ וברכת המזון".

מדוע יש חילוק בין סוגי העיסות? כפי שעולה מדברי רש"י (ד"ה גביל) ועוד ראשונים, החילוק נובע מאופן הבישול. כאשר שמים את הבלילה במחבת (או בכלי בו עושים פנקייקים) יש שני שלבים בנתינת הבלילה: שלב ראשון בו הבלילה מתפשטת על פני שטח המחבת, ושלב שני בו לאחר שהבלילה סיימה להתפשט, היא מתחילה לעלות כלפי מעלה ולתפוס נפח.

מתפשטת על פני כל השטח, היא גם מתחילה לעלות כלפי מעלה בגלל הכמות הרבה של העיסה, ולא בבליילה שרק מתפשטת על המחבת, וכן הסכים המגן אברהם (שם), ובלשונו של השולחן ערוך: "אין חיוב חלה אלא בלחם. לפיכך הסופגנין, דהיינו רכים העשויים כספוג, והדובשנין והאיסקריטים, והם מטוגנים בדבש, פטורים מן החלה. טריתא, דהיינו עיסה שבליילתה רכה ושופכין אותה על הכירה ומתפשט עליה ונאפית, פטורה, אבל אם יש בכירה גומא ושופכין אותה לתוכה, חשוב לחם וחייב".



שעת ההפרשה מבליילה רכה

אמנם, לא מספיק שהבליילה שתיוצר תהיה בצורת כובא דארעא בשביל שיהיה אפשר להפריש ממנה חלה, אלא צריך גם שיהיה שיעור מספיק להפרשת חלה וכפי שכותבת המשנה במסכת עדיות (א, ב). נחלקו הפוסקים האם יש למדוד את אותו השיעור בתחילת האפייה כאשר יש בליילה רכה, או רק בסוף האפייה כאשר נוצרו כבר הפנקייקים:

א. **במנחת יצחק** (ח, קט) כתב, שאמנם כאשר אופים עיסה עבה (כמו של לחם) בודקים שיש שיעור כבר בלישה (ואז גם מפרישים חלה), אבל כאשר אופים פנקייקים מכיוון שהבליילה רכה, לא שייך לקבוע בלישה שיש בה שיעור חלה, שהרי היא עוד לא נחשבת כלל לחם, ורק לאחר האפייה אם שמו את כל הפנקייקים בסל שמצרף אותם, דינה כלחם ויש להפריש חלה אם יש כמות מספקת.

גם **הגר"ש וואזנר** (שבט הלוי ח, רמד) והגרש"ז **אויערבך** (מנחת שלמה סי' סח) צעדו בשיטה זו, והביאו ראיה לדבריהם מהתוספות במספר מקומות (בבא קמא צד ע"א, בכורות כז ע"א) וספר התרומה (הלכות חלה) שכתבו, שכאשר אופים בליילה רכה, יש להפריש חלה רק לאחר האפייה. לפי דבריהם עולה, שרק אם לאחר האפייה שמו את הפנקייקים בתבנית וכדומה יש להפריש חלה.

ב. בשו"ת **שארית ישראל** (יו"ד סי' מ) חלק ופסק, שיש להפריש חלה בעוד שהעיסה נוזלית, וכמו שמפרישים מעיסה ממנה עושים לחם. בטעם הדבר נימק, שלמרות שברגע ההפרשה אין הבליילה נראית כלחם, מכל מקום בגלל שמיעדים אותה להיות לחם - יש להפריש כבר בשעת הבליילה (ועיין בשו"ת להורות נתן ז, פב).

ג. **הגר"מ שטרנבוך** (ב, תקנט) צעד בדרך שלישית ממוצעת. כמו האחרונים הנ"ל הסתפק האם יש להפריש חלה רק לאחר האפייה, מכיוון שרק אז הפנקייק נראה ממש כמו לחם, או כבר בזמן הבליילה למרות שהיא רכה בגלל היותה מיועדת לאפייה. לכן למעשה נקט שיש להפריש פעמיים חלה - לפני האפייה ואחריה, וכתב שכן עושים למעשה במוצרים שבהשגת העדה החרדית.



אוצר חושן משפט

בגדרי שעבוד לבעל חוב ♦ בענייני שקר וגניבת דעת המצויים ♦ האם
להחזיר את הכסף לחברת הביטוח כשמצאתי את הדבר המאובטח
שנאבד ♦ דיני ממונות בצל מגפת הקורונה

יפקע, ויסתור לשעבוד, דזה אינו, דמ"מ כעת הוי חלות הקדש]. וניחא בזה הא דקונמות מפקיע מידי שעבוד, ולכאורה הרי הוי אינו שלו ואיך חל הקונם. ולדברינו ניחא, דהקונמות הוי כמו ההקדש. ובדברינו ניחא היטב הא דגובין מהיורשין, אף דלענין ירושה אין חסרון דאינו ברשותו, דשאני ביורש דהיורש כרעא דאבוא ואת ליה שעבוד הגוף כידוע [וכן מבואר בשו"ע חו"מ ריש סימן קז ובהגר"א]. ולכן לענין יורש מעיקרא לא הוקשה לרש"י דאמאי גובין, דביורש חשיב כמו גביה מהלוה עצמו מחמת השעבוד הגוף, ורק בלוקח, דל"ל שעבוד הגוף, בזה הוצרך רש"י לומר דגובין מהלוקח דלענין זה ל"ה כמכירה.

ודברינו מוכרחין מהסוגיא, דלמ"ד מכאן ולהבא, הלווה הוא העובר בבל יראה על החמץ. ואם נימא דכוונת רש"י כפשוטו דהוי אינו ברשותו, הרי לכמה ראשונים בחמץ שאינו ברשותו אינו עובר בבל יראה. וע"כ דלכל מילי הוי ברשות הלווה, ורק לענין לסתור את זכות ושעבוד המלוה בזה הוי אינו ברשותו [וכמ"כ הקדוה"ג שפיר מהני, דכיון דהא דל"מ מכירתו לעולם הוא מחמת השעבוד, הרי בקדוה"ג דינו הוא דמפקיע מידי שעבוד. ועוד נראה דגם לרש"י הוי מעשה מכירה לשעתה ומכירה לזמן, וממילא הוי הקדש לזמן, וכיון דחל ההקדש תו לא פקע. ואולי זו כוונת התוס' בגיטין הנ"ל, וכ"ה בתורא"ש ביבמות מו, במש"כ הטעם דקדוה"ג חל שעה אחת, היינו דהלווה מיקרי הבעלים על מעשה ההקדש לשעה אחת, וכדפי', ומש"ה ודאי השבח שייך ללוה, דהוי קרקע ידידה. ועד"ז כ' באחיעזר ח"ג סימן מא אות ב, ובחזו"י נדרים במלואים, דל"ה מכירה החלטית לבטל את השעבוד. וע"ע בחי' הגרי"ז סוטה החדש חלק הענינים סימן ח, ודבריו מסייעים למש"כ].

ולפי המבואר, דגם למ"ד למפרע הוא גובה מיקרי דהלוה הוא הבעלים, יוצא חידוש דאף דלמלוה איכא רק שעבוד לאביו, ול"ה ידידה, מ"מ סגי בכך לומר דהלווה אינו עובר בבל יראה, דחשיב דבעלות החמץ היא של המלוה. אך צ"ב, דכיון דללוה יש את הפירות גם לאביו, א"כ אמאי הלוה אינו עובר בבל יראה מחמת קניין פירות שיש לו, ומוכח דכיון דהמלוה נעשה לבעלים למפרע תו אין הלוה נחשב כבעלים לעבור בבל יראה.

עכ"פ מתבאר בדעת רש"י דלשעתה ודאי הוי מכירה, ורק לענין להפקיע שעבוד המלוה לא הוי מכירה, דכל מה דסותר להמלוה לענין זה ל"ה מכירה, ולכן גובין מהלקוחות, דנחשב בזה כמו גבייה מהלווה עצמו, ועוד אפשר דהוי כמו מה מכר ראשון וכו'. ועד"ז כתב באחיעזר שם, עי"ש שכתב דהוי מכירה ליומיה, ולכן גם חל ההקדש וגובין מהלקוחות, דמה מכר וכו', ודבריו הם על דרך מה שנתבאר. ויש להוסיף, דמש"נ דאף למ"ד למפרע הוא גובה מיקרי דהלוה הוא הבעלים, ולהכי השבח של הלוה, אמנם בדברי ראשונים מספר משמע דאם למפרע הוא גובה הוי של המלוה. עי' בתוס' גיטין מ: ד"ה הקדש הנ"ל, שכתבו דדינא דהקדש מפקיע מידי שעבוד הוא דוקא לרבא לשיטתו, ומשמע דלאביו הוי של המלוה, ואין חל ההקדש כלל. ולשון התוס' דלענין קדושת דמים הוי כשדה מקנה, דאינו שלו להקדיש על לאחר היובל. ומבואר כנ"ל, דלענין אחר היובל אינו בעלים, ה"נ לענין לסתור השעבוד של המלוה אינו בעלים למכירה, וכמש"כ.

מש"כ שאינו משום שעבוד לא קשיא. וכ"ה לשון הריב"ש בש"מ, שהקשה דאכתי כתובה ובעל חוב היכי גבי ממלוה והא קי"ל דמלוה ראויה היא ואין בע"ח וכתובה נוטלין בראוי ומהו לפי מה שכתבתי שאינו משום שעבוד אין זו קושיא עכ"ל. והיינו, דגביית הכתובה אינה משום שעבוד אלא בתורת גוביינא, דכיון דאין זכות אחרים מעכבת על הממון, יכולים הם לזכות בתורת פרעון וגוביינא. והן הם הדברים שנתבארו בדברי הרשב"א והרא"ש. וע"ע בש"מ בשם הריב"ש, שביאר הא דהרי"ף הביא למתני' דכושל, דיש מי שאומר דנ"מ לגר דלית ליה יורשין, והיינו דבמטלטלין שהניח גר דליכא שעבוד שיהא דין קדימה ויד כולם שוה ולהכי ינתנו לכושל. והנה, הריב"ש לשיטתו, דהגביה אינה מדין שעבוד, ולהכי ליכא דיני קדימה. והדברים אמיתיים בס"ד.



שעבוד לחוב של מצוה מנכסי הגר

בתוס' מנחות נא: ד"ה יש לו כתבו על דינא דגר שמת והניח קרבנו, דמקריבין דוקא נסכים שהפריש בחייו. וכתבו תוס' דלאח"מ נכסיו הפקר. ותמה העונג יו"ט בסימן פז, וכה"ק בנחל יצחק שם, ונתכוונו לקושיית רע"א בכ"י שם, דנימא דכמו באיניש דעלמא דמת דמביאים נסכים מנכסיו, דאיכא שעבוד נכסים לקרבנות וגובין מיורשיו, ה"נ נגבה מנכסי הגר ממי שזוכה בהם, כדקי"ל דגובין מנכסי הגר לחובותיו, והניח בתימא [והעונג יו"ט חידש דחיוב נכסים חל רק בשעת הקרבה ואכ"מ]. ונראה לחדש בזה דדוקא בחוב איכא שעבוד של קנין ללוה, ובזה גובין מנכסיו גם מלקוחות, ובזה כתב הנתיבות בסימן שדמ דחוב ממון לא בעי מעשה קנין בפרעון, אבל בשעבוד לקרבנות ל"ה שעבוד בתורת קנין אלא כדין ערבות, וכדמצינו בהג"מ ריש ת"ת דאיכא שע"נ לת"ת דבן. ובזה לא יגבו מלקוחות, וכמ"כ בעי מעשה קנין בנכסיו כיון דל"ה שעבוד דקנין, ולהכי אין גובין לזה מלקוחות. וכמו כן, לשעבוד דקרבנות ולנכסי הקרבנות אין גובין אלא מיורשים ולא מלקוחות. ולפ"ז י"ל דדוקא בחובות גובין מהזוכה בנכסי הגר, דזוכה בו המלוה מאליו משעת מיתת הגר דאין אחרים המעכבים, וכמש"כ הרשב"א, אבל בחוב של מצוה וקרבנות, דל"ה קנין ממוני, ל"ש לומר דזוכים בו משעת מיתת הגר, ולכן אין גובים מהזוכים בנכסי הגר לצורך חוב של מצוה. ומה"ט נראה דבחוב של מצוה, אף אם יהיה פקדון או מלוה ביד אחרים, לא יתנו להם, דדינא דמתני' דכושל הוא משום דאין זכות אחרים המעכבת, וזה ל"ש בחוב של מצוה. וא"ש היטב [ועי' בחזו"א קדושין כט ד"ה שם, דדוקא לענין פדיה"ב דהוי חוב גובין מלקוחות, אבל לשאר מצוות אינו מוציא מנכסיו לקנות תפילין וכו'].



הרב יוסף עברי

רב ומו"צ באלעד

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

בענייני שקר וגניבת דעת המצויים

הקדמה

ענייני גניבת דעת, אונאת דברים ושקר במקח, אינם דברים השייכים רק לסוחרים ובעלי משא ומתן, אלא הם שייכים לכל אדם באשר הוא. כל אדם בחייו מגיע למצב של קנייה או רכישה של דירה, רכב ושאר עניינים. ומכיוון שדעתו של אדם מושפעת מסביבתו, ובציבור הכללי השתרשו כל מיני סגנונות דיבור בענייני מקח וממכר, שכמה מהם אסורים באיסורי תורה וכמה באיסורי דרבנן, לכן יכול האדם לעבור עליהם מבלי משים. לפיכך חובה קדושה עלינו להתריע עליהם, ולבאר את שורשי האיסורים של גניבת דעת, אונאת דברים ושקר, כדי להימנע מלהיכשל בהם בבלי דעת.

ותחילה נציג דוגמאות של מקרים מצויים מן החיים, ותוך כדי המאמר נבאר את שורשיהם, ואת הבעיות ההלכתיות המצויות בהם.

א. אדם שהחליט לשפר את מקום מגוריו, ולכן עליו להציע את דירתו למכירה, והוא חפץ לעשות זאת באופן עצמאי. מכיוון שמחירי הדירות משתנים מעת לעת (בפרט בעת האחרונה), והוא עסוק בעסקיו ואינו מעודכן במחירי הנדל"ן ביישובו, הוא פותח את העיתון, מחפש דירות העונות על המפרט שיש לו, מתקשר אליהם כאילו הוא מבקש לקנות את הדירה שלהם, כאשר בפועל אין לו שום מטרה כזאת, וכל מטרת ההתקשרות אליהם היא אך ורק כדי לדעת כיצד מציעים דירה למכירה וכמה סכום יש לדרוש על דירה כזאת. האם מותר לעשות כך?

ב. אדם שרוצה למכור דירה או רכב, והזדמן לפניו קונה תמים וסחיט, וכדי לזרז אותו לסגור את העסקה בסכום הגון וגבוה, הוא אומר לו: "יש לי כבר קונה שמוכן לסגור איתי בסכום כזה וכזה", כאשר כל דבריו הוא שקר וכזב ואין לו כל קונה בסכום הזה, וכל מטרתו באמירה זו היא רק להפעיל "לחץ מתון" על הקונה שמצאה הדירה או הרכב חן בעיניו והוא מעוניין במקח רק מסתפק על המחיר, ועל ידי דיבורים אלו העסקה תיסגר לשביעות רצונו במחיר גבוה וריוח. האם מותר לומר כן?

אותה שאלה יכולה להיות הפוך, כגון בעת הקיץ הנוכחית, בפרט אחר תקופת הקורונה שענף התיירות נפגע, ובעלי הצימרים משוועים ללוקחות, שיכול אדם לפנות לבעל צימר שאומר לו את המחיר הקבוע, כגון 500 ש"ח ללילה, והלקוח יכול לומר לו: צימר אחר הסכים לתת לי ב- 400 ש"ח, כשאכן לא היתה לו מעולם הצעה כזו, מה שיכול לגרום לבעל צימר זה להוריד את המחיר ולהסכים אף הוא למחיר של 400 ש"ח. ונמצא שהלקוח הרוויח 100 ש"ח ע"י

דיבור שקר שאמר לבעל הצימר, וגם כאן עלינו לדון האם מותר לדבר כן, וגם אם אסור, מחמת איזו סיבה, שקר או אף גניבת דעת?

ג. אדם שרוצה למכור את דירתו (או שאר חפץ), ורוצה לדרוש עליו מחיר מסויים, האם מותר מלכתחילה לנקוב במחיר מופרז, כדי שאחר ויכוחים ודין ודברים יגיעו הוא והקונה למחיר הרצוי מבחינתו, או שמדין "משא ומתן באמונה", עליו לומר מלכתחילה את המחיר הרצוי מבחינתו?

ד. אצל בעלי מלאכה רבים, מצוי הוא שהם מחלקים את התשלום שהם גובים מהלקוח לשני חלקים, לעלות החומר ולמחיר עבודה. אלא שיש מהם שכאשר הם מגיעים אל שלב התשלום הם מנסחים את דבריהם בנוסח: "החומר עלה לי כך וכך", כאשר בפועל הדברים ידועים כי החומר עולה לו סכום זול יותר, הן מחמת שהוא קונה אותו בכמות, והן מחמת שהוא קונה קבוע באותו מפעל וכדו'. האם הדבר מותר, או שיש להשתמש בנוסח אחר בעת הצגת התשלום? שאלות אלו ודומיהן, שייכות לאיסורי אונאת ממון ואונאת דברים, שקר, משא ומתן באמונה וגניבת דעת. ועלינו לברר תחילה את שורש איסורים אלה וטעמיהם, באיזה אופן הם נאמרו ובאיזה אופן לא נאמרו, איזה איסורים מהם אסורים מן התורה, ואיזה מהם אסורים רק מדרבנן, ואיזה מהם נאמרו רק להנהגה טובה וישרה.



איסור אונאת דברים

בפרשת בהר מצינו שני פסוקים, האחד: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו" (ויקרא, כ"ה, י"ד). פשט הפסוק אכן מדבר על מקרה של אונאה בקנייה ומכירה, שאדם מטעה את חברו בחפץ שמחירו קבוע וידוע, לקנותו במחיר גבוה מהרגיל או לרוכשו במחיר הזול מהרגיל, ונתבארו משפטיו באורך בשו"ע חו"מ הלכות אונאה ומקח טעות מסימן רכ"ז ואילך.

אמנם, כמה פסוקים אח"כ נאמר פסוק נוסף והוא: "ולא תונו איש את עמיתו, ויראת מאלוהיך כי אני ה' אלוהיכם" (שם פס' י"ז). חז"ל למדו כי פסוק זה נאמר על ענין אונאת דברים, וזה שם כולל לכל הדיבורים המצערים את האדם השומעם.

וזה לשון התוספתא (ב"מ פ"ג): "כשם שאונאה במקח וממכר, כך אונאה בדברים, ועוד מרובה אונאת דברים מאונאת ממון, שבאונאת אחיו הוא אומר: 'ולא תונו איש את אחיו', ובאונאת דברים הוא אומר: 'לא תונו איש את עמיתו ויראת מאלוהיך', ויראת ממי שפיקד על אלו" עכ"ל.

גם השו"ע פסק (חו"מ סי' רכ"ח ס"א): "כשם שאונאה במקח וממכר, כך אונאה בדברים. וגדולה אונאת דברים מאונאת ממון, שזה ניתן להשבון וזה לא ניתן להשבון, זה בגופו וזה בממונו; והצועק על אונאת דברים נענה מיד" עכ"ל. ורק הרמ"א הביא את דעת הנימוקי יוסף כי: "וי"א דאין מצווין על אונאת דברים אלא ליראי השם" עכ"ל, משמע כי לדעת השו"ע איסור אונאת דברים הוא אסור מן התורה.

ושם בסעיף ד', הביא השו"ע דוגמאות שונות לאיסורי אונאת דברים, שהביאו חז"ל:

האוצר ◆ גיליון מ"ב

א. כיצד הוא אונאת דברים, לא יאמר: בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה, והוא אינו רוצה לקנותו.

ב. היו חמרים מבקשים לקנות תבואה, לא יאמר להם: לכו אצל פלוני, והוא יודע שאין לו למכור.

ג. אם היה חבירו בעל תשובה, לא יאמר לו: זכור מעשיך הראשונים. אם היה בן גרים, לא יאמר לו: זכור מעשי אבותיך.

ד. אם היו יסורין באים עליו, לא יאמר לו כדרך שאמרו חביריו לאיוב: הלא יראתך כסלתך זכר נא מי הוא נקי אבד (איוב ד, ו).

ה. אם נשאלה שאלה על דבר חכמה, לא יאמר למי שאינו יודע אותה חכמה: מה תשיב בדבר זה, וכן כל כיוצא בדברים אלו.

ויש להבין, הלא כל הדוגמאות שהביא השו"ע הן הדוגמאות של אמירות הגורמות צער וביזיון לשני, כגון שמזכירין לו מעשי אבותיו, או ששואלים ממנו דבר חכמה שאינו יודע, והרי זה דומה לאיסור כינוי שם לחבירו שהזכיר בסעיף ה' שם, שגם גורם דיבורו צער ביזיון וביוש לחבירו. אולם, כאשר הוא מברר אצלו על מחיר של מוצר שמוכר, בעוד שהוא אינו מעונין לקנותו, שהיא הדוגמא הראשונה שהביא השו"ע (וגם המדרש תנחומא, וירא סי' י"ד) לאיסור אונאת דברים, צ"ע איזה צער וביזיון הוא גורם בדבריו לחבירו. הרי אותו אדם אינו יודע באמת שהוא אינו רוצה לקנותו, וסביר להניח שהוא מעלה בדעתו שכאשר הוא מציע דברים למכירה, יגיעו אנשים שישאלו על מחיר חפציו ולא יקנו, וא"כ הרי אף אותו שואל הוא מהם, ומדוע חמור מעשהו של המברר לחינם, עד כדי כך שנכלל מעשהו באיסור אונאת דברים?

ומכאן אנו למדים, כי איסור אונאת דברים אינו כולל רק דיבורים הגורמים צער וביזיון לחבירו, אלא כולל הוא אף דיבורים הגורמים טירחא לחבירו לחינם. ולכן השואל מן המוכר לחינם על מחיר של דבר שמוכר, גורם לו טירחא בזה שהוא טורח ומציג את מרכולתו לשואל, ופעמים אף טורח ומבאר לו מדוע הוא דורש מחיר כזה וכזה על סחורה זו.

וכן יש ללמוד מן הדוגמא השניה שהביא השו"ע והמדרש, והיא שליחת החומרים להשיג סחורה אצל מי שאין לו, שבזה הוא מטריח את שניהם, את הסוחרים ללכת לחינם לכתובת מוטעה, ואת האדם לגשת לדלת ביתו ולטרוח להסביר לפונים כי טעות בידם.

וכן נראה שביאר הערוך השלחן (רכ"ח ס"ב) איסורים אלו, שכתב: "יש באונאת דברים שני מיני אונאות, האחת אונאה במסחר, כיצד לא יאמר לחבירו בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה וכו', או שהיו חמרים מבקשים ממנו לקנות תבואה לא יאמר להם לכו אצל פלוני והוא יודע שאין לזה תבואה למכור ויתבזה, ואף אם הוא עשיר שלא יתבזה, מ"מ החמרים יתביישו וכן כל כיוצא בזה, והשנית אונאה בעניני הנפש, כיצד, אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים וכו' " עכ"ל.

הרי שחילק בין דיבורי המסחר הנעשים לחינם, לבין דיבורים שממש פוגעים בחבירו. ומה שנקט לשון "יתביישו" לאו דווקא שזה עיקר האיסור ואם הם לא יתביישו הוא לא יעבור, אלא

נקט דרך המצויה, שאם הם יבינו שהמפנה אותם צחק מהם ושלחם לכתובת מוטעית הם יתביישו, אך אה"נ עיקר האיסור הוא במה שהוא גרם להם טירחא בחינם להגיע לכתובת לא נכונה.

וכן מפורש בדברי שו"ע הרב (חו"מ רכ"ח סי' כ"ח) וז"ל: "כיצד היא אונאת דברים היו חמרים מבקשים ממנו תבואה לקנות לא יאמר לכו אצל פלוני והוא יודע שאין לו אלא שמתכוין להתל בו דרך בזיון או בחמרים" עכ"ל, הרי דכשהוא מכין להתל בו ולהטריחו בחינם נאמר איסור זה. אך ראוי לציין כי אף טירחא זו האמורה כאן אינה טירחא גרידא, אלא פעמים רבות מדובר בטירחא הנוסף לה צער, כיון שאם מדובר במוכר, הרי כל אחד שמברר על מרכולתו ומוצא בה ענין כבר גורם לו שמחה, שמא הוא יקנה ממנו ויצא לו ריוח משואל זה, וכאשר פורח השואל והולך לו הרי תקוותו מתבדית והוא מצטער. וכן הסוחרים סוברים שימצאו את מבוקשם אצל פלוני ומתאכזבים לאחר מכן, וגם אותו פלוני מסתמא מוכר דבר מה, וכאשר באים אליו סוחרים הוא מתחיל לשמוח אולי ירויח דבר מה, ומיד הוא מתאכזב לראות כי הם לא מבקשים את מה שהוא מוכר. הרי שבעצם גם אם איסור אונאת דברים כולל גרימת טירחא, הרי זו טירחא שגורמת לבסוף צער ואכזבה כאשר היא אינה מתקדמת, ולכן אסור לגרום אותה בחינם.



שורש לשון אונאה

נתבאר א"כ, שכמה וכמה איסורים שונים נכללים בלשון אונאה: א. אונאת ממון, שהאחד מטעה את חברו בערך דבר הנמכר או נקנה. ב. אונאת דברים בענייני הנפש, והם כלל הדיבורים הגורמים צער וביזיון לחבירו. ג. אונאת דברים בענייני מסחר, והם כלל הדיבורים הגורמים טירחא לשני לחינם וללא צורך.

במבט ראשון נראים איסורים אלה כנפרדים זה מזה ולא שייכים האחד לשני, אך מכיוון שהתורה הוציאה את איסורם בלשון "אונאה", שומה עלינו לברר את שורש תיבה זו, ולהבין את הקשר שבין כל האיסורים (ובספר השרשים לרד"ק שורש אנה לא דבר מזה).

והנה, רבינו יונה בספרו שערי תשובה (שער ג' אות ל"א) כותב, כאשר ביאר את ענין אונאת דברים, כי אונאה הוא לשון "צער", וכלשון הפס' בישעיה: "והאכלתי את מוניך את בשרם". וזה לשונו: "והמצער כל איש מישראל, אף על פי שלא נכתב בו העונשים האלה, עובר בלא תעשה, שנאמר 'ולא תוננו איש את עמיתו', ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (ב"מ נ"ח ע"ב): באונאת דברים הכתוב מדבר, והוא מענין הצער והמצוק, מלשון (ישעיה מ"ט, כ"ו): 'והאכלתי את מוניך את בשרם' עכ"ל.

דברי רבינו יונה כאן מבוססים על פירוש רש"י ושאר הראשונים, שכן פירש רש"י על הפס' "וגר לא תונה" (שמות, כ"ב, כ'): "וגר לא תונה - אונאת דברים, קונטרלי"ר בלעז [לקנטר], כמו 'והאכלתי את מוניך את בשרם' ע"כ, וכן פירש בישעיה שם: "והאכלתי את מוניך - הבבליים, לחית השדה את בשרם, מוניך לשון 'אל תנו', אונאת דברים המקנתים אותך בגידופיהם" עכ"ל.

כדברי רש"י פירש אף האבן עזרא שם, שכתב: "מוניך מגזרת לא תונו איש את עמיתו", וכ"כ מהר"י קרא שם שפירש: "מוניך - גויים המונים ומגדפים את ישראל לומר עזבם ה'" ע"כ. ועל פיהם נמשך המצודת ציון שם ופירש: "מוניך - ענין קנתור ואונאת דברים, וכן 'וגר לא תונה' ע"כ. וכ"ז שלא כפירוש הרד"ק שם שכתב: "והאכלתי את מוניך - אונסיך, כמו ולא יונו עוד נשיאי את עמי ותרגומו ולא ינסון" ע"כ.

אלא שלכאורה יש לעיין האם פירוש זה אכן כולל את כל חלקי האונאה המתבארים, שכן לפי פירוש זה אונאה עניינו הצער. וא"כ בשלמא באיסורא דאונאת דברים ובדיבורים הגורמים צער וביזיון לשני, או באיסורי אונאת ממון, כאשר השני מגלה לאחר העיסקה שרימוהו ומצטער מזה, מובנת לשון אונאה. אמנם לפי המתבאר, שבאיסור אונאת דברים נכללו דיבורים הגורמים טירחה לשני, כגון שמטריחו לחינם לשואלו על דבר המוכר, או שולח לו סוחרים לקנות דבר שאין לו, שבמקרה כזה יתכן שהאדם לא שישים לב שהטריחוהו לחינם, ויחשוב שהיה כאן קונה שהתחרט או אדם שטעה, ונמצא שלא נגרם לו צער מיוחד, וא"כ מנין שאף חלק חשוב זה באיסור אונאת דברים, הטירחה ללא הצער, נכלל ומתבאר בלשון "אונאה".

ומצאתי שביארו (ס' אוצרות המוסר לר"מ צוריאלי עמ' תכ"ג), כי שורש תיבה זו הוא משורש "און" שעניינו "כח", כלשון: "כוחי וראשית אוני" (בראשית מ"ט ג'), "מצאתי און לי" (הושע, י"ב, ט'). וביאור שורש זה הוא כמו דבר והיפוכו המצוי בלשון הקודש. וכמו "להשריש" שענינו שיקבעו השורשים באדמה, והיפוכו "לשרש", שהוא לעקור את השורשים כולם ולהוציאם מהאדמה. וכן שורש "לסקול" שענינו זריקת אבנים, לבין היפוכו בלשון "לסקל", שענינו הוצאת האבנים מהשדה. וכעין זה גם שורש "און" ענינו הוא הכח, אך "אונאה", "לאנות", ענינו לקיחת הכח.

כעת יובן לשון "אונאה" הכולל איסורים שונים, בממון ובנפש, שכולם כוללים את ענין לקיחת הכח מחבירו, המתבטא באופנים שונים. לקיחת כח והפסד זה יכול להגיע לידי ביטוי בכמה אופנים, הן בחלק הכספי על ידי רמאות שמפסידו מכוחו וכספו, ועל ידי זה שמצטער בדיבור ומבזהו וכדומה, שאז הוא לוקח לו מכבודו ומבטחוו העצמי. וכן אם גורם לו טירחה לחינם גם הוי אונאה, שלוקח לו מכוחו ומטריחו לחינם.

ומכאן הרינו לפשוט את השאלה הראשונה, כי מי שרוצה לברר על מחירי נדל"ן עבור מכירת דירתו וכדו', ומתקשר למוכרי דירות ומתחזה לאחד שמעוניין לקנות את הדירה המוצעת, ומושך בדברים את המוכר ומטריחו לחינם רק על מנת לשאוב ממנו מידע לצורך עצמו, הרי הדבר אסור משום אונאת דברים המפורשת בשו"ע, ופסק השו"ע כדעת הסוברים שאיסור זה מן התורה הוא, ורק הרמ"א הביא יש אומרים (דעת הנימוק"י) שהקל יותר, דאינה רק הנהגה ראויה ואינה איסור מן התורה.

ומוכרי הדירות בעצמם יעידו כמה טירחא יתירה נגרמת להם מכל אותם חובבנים ואוהבי מידע המתקשרים אליהם לחינם רק כדי לברר מחירים ו"להיות בעניינים" וכל כיו"ב. ובפרט לפי מה שהוספנו לעיל, יש כאן טירחא עם אכזבה, שבעל הדירה חושב שהנה מגיע איזה לקוח שאולי יסגור איתו, ורק עבור זה הוא טורח ומסביר לו באריכות בטלפון מה מעלות דירתו וכו',

ולבסוף אדם זה אינו מתקדם איתו לכיוון הרצוי, והוא שוב מתאכזב ומצפה להודמנות הבאה, ונמצא שנגרם לו מלבד הטירחא גם צער לחינם.

ומי שבכל זאת רוצה לברר מחירי דירות אצל מוכרים, חייב להזהרות בתחילת השיחה ולגלות את מטרתו וכוונותיו, וכגון שיאמר: "שלום, אני רואה שאתם מוכרים דירה, גם לי יש דירה כזאת למכירה ורציתי להיעזר בכם ובניסיונכם, אם חפצים אתם מרצונכם הטוב לסייע לי בזה". ורק אז, כאשר מראש בעלי הדירה יודעים שאין לו כל כוונה לקנות את דירתם, אם אכן הם יחפצו לסייע לו ולתת לו מידע וניסיון, הרי שבכך הוא משיג את המידע הרצוי עבורו בדרך הנכונה והישרה ללא כל סרך איסור.

איסור שקר

לגבי איסור שקר איתא בגמ' (ב"ק ק"ה ע"ב): **"ונשבע על שקר - למדנו עונש, אזהרה מנין? ת"ל: לא תשקרו"**, מבואר כי איסור השקר הנזכר בתורה הוא רק בנשבע על שקר בבי"ד. וכ"כ רש"י (בפרשת קדושים, ויקרא, י"ט, י"א), ז"ל: **"ולא תשקרו - לפי שנאמר 'ונשבע על שקר', ישלם קרן וחומש. למדנו עונש, אזהרה מנין, תלמוד לומר 'ולא תשקרו' עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת מצוה רמ"ט): "והמצוה הרמ"ט, היא שהזהירנו מהשבע על כפירת ממון המוטל עלינו והוא אמרו: 'ולא תשקרו איש בעמיתו' עכ"ל. מבואר כי איסור השקר הנזכר בתורה קאי על שבועת שקר, ולא על סתם דיבור שקר שמדבר האדם עם חבריו.**

אמנם אעפ"כ יש איסור שקר מדרבנן בכל דבר שקר שהאדם מוציא מפיו, הנלמד מדברי הכתוב: **"למדו לשונם דבר שקר" (ירמיה, ט', ד').** וכן מובא בגמרא בסוכה (מ"ו ע"ב): **"ואמר רבי זירא: לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר למדו לשונם דבר שקר" ע"כ.** וכן מובא בגמרא ביבמות (ס"ג ע"א) שר"ב היתה לו אשה רעה שהיתה מכינה לו בדיוק את ההיפך ממה שמבקש, ולכן היה חייב לשקר לה כדי לקבל את האוכל הרצוי, ואעפ"כ ציוה שם רב לבנו: **"את לא תעביד הכי, שנאמר: למדו לשונם דבר שקר" ע"כ.**

וכדי לא להאריך, אביא מדברי האחרונים שסיכמו את הענין, הנה הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב בחיבורו על מסכת כותים (פ"א אות ל') בזה"ל: **"ובערוך לנר הקשה דמ"מ משקרים ועוברים על מדבר שקר תרחק ועל לא תשקרו איש בעמיתו דכתיב בפירוש. והנה מלא תשקרו איש בעמיתו פשיטא דלא קשיא מיד, דהא קרא אזהרה לשבועת שקר הוא דאתא כדפרש"י בפר' קדושים והוא מתורת כהנים שם, וכ"כ הרמב"ם בפ"א משבועות ה"ח, וגם פשטיה דקרא דאיש בעמיתו משמע דמיירי בתביעת ממון כמו לא תכחשו. וגם קרא דמדבר שקר תרחק מבואר בשבועות ל"א א' לא דמיירי בדין ועידות ממון ע"ש וכו', והרמב"ם לא מנאה למצות עשה בפני עצמה נראה דס"ל דקאי אדיינים, אבל במשקר בדבריו בעלמא ומרמה את חברו לא מצינו להדיא בקרא.**

ובשערי תשובה שער ד' מנה ט' מיני שקרנים, וכתב דלא תכחשו ולא תשקרו קאי על עדות שקר ועל מרמה במשא ומתן, אבל על סתם שקרנים הביא קראי דדברי קבלה תועבת ה' שפתי שקר ועוד קראי. וגם הביא הא דסנהדרין צ"ב א' כל המחליף דבריו כאילו עובד ע"ז שנא' והייתי בעיניו כמתעתע" עכ"ל.

ובשו"ת משפטי הלוי (ח"ב סי' ב') להגר"ה הלוי שליט"א אב"ד אלעד, האריך בדבר והעלה: "לדעת רוב הראשונים והאחרונים איסור 'מדבר שקר תרחק' אינו רק בבי"ד, ואילו שלא בפני בי"ד אין איסור זה, וכך סוברים הרמב"ם החינוך ורש"י ותוס', וכך נראה מתשובת הרשב"א והרא"ש, והגר"א. וכן דעת הגר"ר יו"ט ליפמאן הביאו הגר"ח מוולוז'ין, וכן דעת האבן עזרא ורבינו בחיי והגר"י פערלא שהוכיח כן מסוגיות רבות, ול"ש נראה שכן שיטת בית הלל והסמ"ג, וכל זה פרט לשיטת הרשב"ץ שהביאה הרי"פ, דיש איסור אף שלא בבי"ד. ואולם עדין יש להימנע משקר מדין 'למדו לשונם דבר שקר', שלא להרגיל הלשון לשקר" עכ"ל המשפטי הלוי. חזינן דבאמירת שקר בסתם קעבר רק אדברי קבלה דלמדו לשונם דבר שקר ושאר קראי, ויתבאר כי זה שייך דווקא כאשר הוא לא מרויח ע"י השקר ואינו גונב את דעת השני להרויח ע"י שקריו.



משא ומתן באמונה

וכעת עלינו לדון במקרים של סתם שקרים וחוסר דיוקים המצויים בשוק ובענייני משא ומתן בין אדם לחבירו, מה דינם וגדרם, וכגון הנידון בשאלה שהבאנו, כאשר פועל טוען "החומר עלה לי כך וכך" כאשר בפועל החומר עלה לו פחות, ונמצא שהוא קיבל תשלום על סמך דיבורי שקר, או אדם שטוען "יש לי קונה בסכום כזה וכזה", כאשר בפועל אין לו לא קונה ובודאי לא בסכום כזה.

הפתחי חושן (ח"ה עמ' רצ"ה), הביא שבספר חסידים (סימן תתקכ"ה) כתב שלא יאמר על המקח רע, אלא יאמר כך אני רוצה ליתן. אמנם לפי המתבאר מלשון הספר חסידים שם, אין ללמוד ממנו לשאר ענייני מקח, כיון שהוא דיבר שם רק על ענין ספרי קודש בלבד, ומשום כבודם.

וזה"ל הס' חסידים שם: "הקונה ספרים לא יאמר רע רע, כלומר הקנין הוא רע ויקר, אלא יאמר כך וכך אני רוצה לתת" וכו'. וביאר שם החיד"א בפירוש ברית עולם על הס' חסידים ז"ל: "ר"ל, דלא שייך לומר קנין רע או יוקר בספרים, וגם הוא כלומר המוכר נמי לא יאמר רימיתך בספר שמכרתי לך והרי הזהרתך ואמרתי שהוא אינו שוה כ"כ, שאין לומר על הספר רמאות או לשון שמשמע רמאות" עכ"ל. הרי דרך מצד כבוד הספרים נגע בה ולא מעיקר דיני מקח וממכר.

אמנם, הפלא יועץ בערך שקר כתב להדיא על ענין זה, וזה לשונו: "ואוי לו לדור שכך עלתה בימיו, שהשקר נעשה כהיתר, ובפרט בין הסוחרים כנען בידו מאזני מרמה, ומשקרים במשאם ומתנם באומרים כה וכה הקושט", כה וכה נתנו לי, ולא זו בלבד אלא שנשבעים וכו', וחושבים שזה בכלל חריצות וחריפות לידע ולהרויח, ואומרים שמי שאינו עושה כן בדורות אלו

אינו אוכל לחם, ולכן לחם שקרים ינעם להם וכו' ובודאי שעושה אלה אינו רואה סימן ברכה" עכ"ל.

והחפץ חיים בקונטרס שפת תמים פ"ב, הביא ממש כלשון הפלא יועץ הנ"ל (ונראה שהעתיק מלשונו), ובהמשך דבריו כתב: "וכמעט ברור שהשקר שמשקרים הוא שלא לצורך, שאם ירצה היה יכול לומר 'בכך וכך חפץ זה, לא אוכל ליתן בפחות' ודיו, ומה יתן לך מה יוסיף לך לשון רמיה" עכ"ל. אלא שאף לאחר דבריהם, לא נתבאר להדיא באיזה איסור נוגע האדם הטוען בשקר כך וכך עלה לי וכדומה.

והערך השולחן (או"ח קנ"ו) כתב נמי ז"ל: "משא ומתן באמונה אין הכוונה שלא יגנוב ולא יגזול או לעשות מידות ומשקלות שקריים, דדברים אלו נכנסין בכלל זה דהעושה כן הוא רשע גמור ואסור לגנוב או לגזול או לאנות בין יהודי בין לאינו יהודי, ומן התורה עוברים בלאו על גניבת וגזילת אינו יהודי כמו על של יהודי כמש"כ הרמב"ם בפ"א מגניבה (ה"א) ובטושו"ע חו"מ סי' שמ"ח (ס"ב). אלא הכוונה שיהא הן שלו צדק ולאן צדק, וכשאומר שסחורה זו עולה לו כך וכך ושהיא טובה, לא ישקר אף בכל שהוא, ושיהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות" עכ"ל. וחזינו כי סתם שקר במקח וממכר שאינו גניבה, אסור רק משום משא ומתן באמונה.

מדבריו עולה, כי אע"פ שפועל באמת יכול לדרוש שכר על פעולתו כפי שהוא מעריך את פעולתו, ורשאי הוא גם לגבות סכום כסף על החומר שהביא, וסכום כסף זה יכול להיות אף גבוה יותר ממה שבאמת עלה לו (שהרי ידוע שסוחר מקבל את החומר בסכום נמוך יותר מאדם רגיל), ונמצא שהוא סוחר בעצם החומר ומרויח עליו, וגם מרויח בעמל כפיו כפי יגיעתו, מכל מקום ראוי לו שיהיה משא ומתנו באמת ובאמונה, שזו אחת מהשאלות אותן נשאל האדם מיד כשהוא עומד בפני בית דין של מעלה, האם "נשאת ונתת באמונה", ולא לטעון בשקר: "החומר עלה לי כך וכך" אם עלה לו באמת פחות. ואע"פ שללקוח באמת יעלה החומר במחיר שנקב, דכיון שאומר בשקר "עלה לי", נמצא מרויח בדרך שקר.

מה גם שלפעמים יש מטרה לפועל להעלות את סכום החומר ללקוח, ולהעמיד פנים כאילו אין הוא מרויח באמת הרבה על עמל כפיו, כדי לא להיראות "סחטן" ויקרן, וכדי למצוא חן בעיני בעל הבית שיקרא לו בפעם הבאה לכשיצטרך (ובכוונה זו כבר נכנס הוא לגדר "גניבת דעת" המתבאר בסמוך).

ולכן אם רוצה הפועל לגבות תשלום על החומר, יכול הוא לגבות סכום כללי הכולל את החומר והעבודה מבלי לפרט. ואם בכל זאת הוא רוצה לחלק את דרישת התשלום לחומר ועבודה, רשאי לסתום דבריו ולומר: "התשלום על העבודה הוא כך וכך, והתשלום על החומר הוא כך וכך", ובדרך זו הרי הגיע לסכום שרצה מבלי להוציא שקר בדבריו.



איסור גניבת דעת

עד כה נתבארו ענייני אונאת דברים, שקר ומשא ומתן באמונה. אמנם, מלבד כל אלה, קיים איסור נוסף, והוא איסור "גניבת דעת", שעניינו לא לגנוב את דעתו של השני, ולגרום לשני

להחזיק לו טובה בחינם. ענייני איסור זה נכללו בשו"ע בחו"מ סי' רכ"ח מסעיף ו' ואילך, בתוך הסימן המבאר את ענייני אונאת דברים.

וזה לשון השו"ע שם: "אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח. אף אם הוא גוי, לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה. ואף לגנוב דעת הבריות בדברים, שמראה שעושה בשבילו, ואינו עושה, אסור. כיצד, לא יסרהב בחבירו שיסעוד עמו, והוא יודע שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל. ולא יפתח חביות הפתוחות לחנוני, וזה סוכר שפתחם בשבילו, אלא צריך להודיעו שלא פתחם בשבילו. ואם הוא דבר דאי בעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו, ומטעה עצמו שסוכר שעושה בשבילו לכבודו, כגון שפגע בחבירו בדרך וסבור זה שיצא לקראתו לכבודו, אין צריך להודיעו" עכ"ל.

דוגמאות נוספות לאיסורי גניבת דעת מובאות שם בסעיפים הבאים: א. לא ימכור לו עור של בהמה מתה בחזקת שהיא שחוטה. ב. אסור לצבוע כלים ישנים כדי שיראו כחדשים. ג. אין מערבין מעט פירות רעים בהרבה פירות יפים כדי למכרם בחזקת יפים. ד. אסור לערב שמרים, בין ביין בין בשמן, ואפילו כל שהוא.

יש כמה הבדלים בין איסור אונאת דברים לאיסור גניבת דעת: א. איסור אונאה, ואונאת דברים בכללה, מותרת בגוי, שנא' "אל תנו איש את עמיתו", פרט לגוי (בכורות י"ג ע"ב), ואילו באיסור גניבת דעת אף גניבת דעת הגוי אסורה, לפי שאין בו מיעוט זה, וכדפסק השו"ע. ב. איסור אונאה נאמר בעיקרו על הפסד ואונאה שגורם לשני, ואילו איסור גניבת דעת נאמר אף באופן שאינו גורם הפסד לשני, וכדביאר הסמ"ע שם בסק"ז וז"ל: "אם יש מום במקחו כו'. פירוש, אף על פי שאין בו אונאת ממון מ"מ היה לו להודיעו, והוא דומה לגניבת דעת דאסור אף על פי שאין בו חסרון ממון" עכ"ל.

לפי המתבאר לעיל, דשורש לשון "אונאה" הוא חיסרון הכח, מובנת גם השייכות של גניבת דעת לאונאה, שגם בגניבת דעתו יש לקיחה וחיסרון, שגנבת ולקחת את דעתו ומחשבתו למקום אחר, שאם הוא היה יודע הוא לא היה מחזיק בדעתו כן.

נחלקו הפוסקים האם איסור "גניבת דעת" מדאורייתא הוא או מדרבנן. הריטב"א (חולין צ"ד) הביא שהמקור לאיסור גניבת דעת הוא מהפס' "לא תגנובו", והביא בשם התוספתא: ג' גנבים הם, גדול שבכולם - גונב דעת הבריות, ושם למד שמדאורייתא הוא. וכ"כ הסמ"ג שמקורו מדברי התוספתא, והביא עוד להוכיח שגונב דעת הבריות נקרא גנב מדכתיב באבשלום (שמואל ב' ט"ו ו'): "ויגנוב את לב אנשי ישראל", וכתוב (בראשית ל"א כ"ו) "ותגנוב את לבבי".

הסמ"ק (מצוה רס"ב) למד להדיא שהוא מדרבנן, שכ"כ: "ויש גניבה אחרת שאסרו חכמים כגון גניבת דעת אסור ואפילו דעתו של גוי אסור". מהרמב"ם משמע שזה איסור דרבנן, שהרי לא הביא זאת במצות "לא תגנובו" (סה"מ רמ"ד), ואעפ"כ כתב (פ"ב מהל' דעות הל' ו'): "אסור לגנוב דעת חבירו ואפילו דעת הנכרי וכו' ואפילו מילה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות".

השו"ע הרב (הל' אונאה וגניבת דעת סי"א) הגדיר חילוק באיסור זה, שבממון אסור לגנוב דעת הגוי מה"ת והוי כגונב ממנו ממון (כגון להעלים מוס במקח), ובסי"ב כתב שבדברים ובלי הפסד ממון אפילו במילה אחת של שפת חלקות וכו' אסור מדברי סופרים מפני שמחזיק לו טובה בחינם ע"ש.



אמירת יש לי קונה

מעתה יש לי לדון במנהגם של מתווכים וכל בעלי הבתים מוכרי הדירות הלומדים מהם, שכאשר מרגישים בקונה תמים המאמין לכל דבריהם, ועל מנת להלחץ את המוכר לסגור את העסקה עימם, אומרים לו: "יש לי כבר קונה בסכום כזה כזה", כאשר קונה כזה לא היה ולא נברא, ואף לא סכום כזה, ונמצא שעל ידי דיבורי השקר, הגיעו לחתימת העסקה. וזה ברור שקעברי על "למדו לשונם דבר שקר" ומשא ומתן שלא באמונה, אלא דיש לדון האם קעברי אף על איסור גניבת דעת, שהוא דאורייתא לכמה פוסקים.

והטעם לומר כן הוא, משום שכבר נתבאר שכל האיסור של גניבת דעת הוא מפני ש"מחזיק לו טובה בחינם", ובוה יש להבין, מה איכפת להו לחז"ל שהאחד יחזיק טובה לשני בחינם, הלא תרבה בכך אהבת הזולת זה לזה. אלא ודאי כי ענין "החזקת הטובה" אינו אהבה סתם, אלא מבואר בכמה מקומות בחו"מ שהוא ענין השווה לערך כספי. דירדו חז"ל לסוף דעתו של אדם, כי מי שמקבל טובה מחבירו ומחזיק לו טובה על כך, הנה בבא היום הוא ידאג להחזיר לו או לבני ביתו טובה בערך כלשהו, וכך יגמול לחבירו על הטובה שעשה עמו. ונמצא א"כ, שהחשש של החזקת הטובה בחינם הוא מחשש שמא אח"כ ישתכר הוא מחבירו על זה, ונמצא שמרויח ע"י שקר וגניבת דעת חבירו.

נמצא א"כ, שכאשר הוא גונב את דעת הקונה באמירת "יש לי קונה" וגורם לו מחמת כן לסגור עסקה בסכום הרצוי, דכיון שברור שהוא הרויח באמירת השקר ובגניבת הדעת, אע"פ שאין לנו כאן את ההגדרה של "מחזיק לו טובה בחינם", מ"מ כיון שבסופו של דבר הרויח הוא מאותה אמירת שקר, נכלל גם דיבור זה באיסורא דגניבת דעת.

אמנם, הט"ז (חו"מ סי' של"ב סק"ד) כתב שבמקרה כזה המקח לא חוזר, משום שכך היא דרכם של הסוחרים (עוד בימיו) לשקר בכל משאם ומתנם, וזה לשונו: "ומעשים בכל יום שאדם מוכר לחבירו חפץ, ואומר כך נתנו לי סך זה ולא רציתי למכור בזה הסך, ואח"כ נתברר שלא היה שום קונה בסך קיצבה שזכר הוא, וכי בשביל זה יבטל המקח, אלא ע"כ כדפרישית דבעינן גילוי מילתא שממך עצמו על שכירות אחרים דדוקא אז תלוי בשכירתם, כנלע"ד עכ"ל.

ובשו"ת תשובות ונהגות (ח"א סי' תת"י) סמך עליו לגבי שאלתינו, וכתב: "נשאלתי במוכר שאמר לקונה שיש לו קונה אחר המוכן לקנות באלף ראנד ועל סמך זה קנאו, ולבסוף נתברר שהמוכר שיקר. והוסיף: הנושא ונותן באמונה דאין בזה דין אונאה וזה דוקא כשהמוכר לא ידע שוויו רק אמר בכך לקחתיו ובכך אני מוכר, עיין חו"מ סי' רכ"ז סכ"ז ובש"ך ונתה"מ שם, שאם יודע המחיר מאנהו עובר בלאו וצריך להחזיר, וכ"כ בתשו' מהרשד"ם חו"מ סי' תל"ג, אבל כאן

ואפילו אם לא ירבה בדמים על ידי שקרו, כגון שאומר פלוני רצה למכור לי או אני יכול לקנות ממנו בסך זה ואף על פי כן אקנה ממך או אמכרנו בסך זה לאהבתך. וזה שקר שיש בו גם איסור גניבת דעת" עכ"ל.

ויש לדקדק מדבריו, שאם במקרה שלא הרבה בדמים, ורק באמירת "פלוני רצה ליתן לי" מחזיק לו חבירו טובה, העלה הרב שיש בזה גניבת דעת, כל שכן אם באמירת השקר של "פלוני רצה לתת" יכול המוכר להעלות את מחיר דירתו ולסגור עסקה במחיר גבוה, שיש בזה איסור גניבת דעת, ומטעם שהבאנו, שיש למוכר בזה ריוח כספי.

וכן יש לחזק ולאמץ את הדברים, מדברי היוסף אומץ השני, הלא הוא מרן החיד"א בספרו שו"ת יוסף אומץ (ס' נ"ז), שדן לגבי שאלה מעניינת, באחד שהשתתף במכירת מצוות בבית הכנסת, וכדי להרויח את הקודש היה מעלה במחיר כדי שהשני יוסיף עליו, בעוד שלא היה בדעתו כלל לקנות מצוה זו, ועשה זאת רק כדי להרויח את הקודש, ודן האם מותר לעשות כן.

וכתב בזה"ל: "תנן רבי אומר איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם ובנ"ד בשתים ולא עלתה לו כאשר נבאר בס"ד. הנה ענין זה עיקרו מרמה ותחבולה שנראה שהוא רוצה לקנות מצוה ואין כונתו לקנותה אלא כדי שיוסיף האחר וזהו בכלל מה שפסק בש"ע ח"מ סימן רכ"ח אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם. וזהו מרמה וגניבת דעת והגם כי שם נאמר כגון אם יש מום במקח צריך להודיעו ללוקח וכו' נראה דכל שיש בענין מרמה וגניבת דעת הוא בכלל ובנ"ד זהו מרמה וגניבת דעת ודאי וכתב שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית ובשלשתן לקה. חדא שהוא עושה עולה לזה שרוצה לקנות המצוה מפני סיבה שיש לו חתן קרובו ורוצה לכבדו במצוה ביום חתונתו או אם בעל אשה מעוברת בחדש ט' ורוצה לקנות פתיחת ההיכל שאמרו שזו מצוה מסוגלת להקל צער הלידה וגם אם ילדה זכר בשבוע הבן בשמחת לבו שש לעשות מצוה. וזהו בשאט בנפש מעלה בדמים ואינו רוצה הוא לקנות לעצמו רק כדי שיוסיף הלה. וזאת שנית כזב ידבר שאין לו חפץ במצוה" עכ"ל.

הרי דפשיטא ליה לרבינו החיד"א שבכל אופן שאדם מרמה וגונב את דעת חבירו ומרוויח מכך ריוח כספי, יש בזה איסור גניבת דעת אע"פ שאין כאן ענין של "החזקת טובה" או הודעת מום. וטעמו נראה כפי שנתבאר, דענין החזקת הטובה נאסר משום הרייח העתידי שיבוא או יכול לבוא מזה, וא"כ כל שכן אם כבר כעת מרויח הוא ריוח כספי ע"י דיבורי שקר ומרמה וגניבת דעת השני בדבר קונה שלא היה ולא נברא.

ואכן כן מוכח אף משאר ההלכות המופיעות בשו"ע לגבי גניבת דעת, האוסרות כל הטעייה במקח, ומוכח מלשון הטור והשו"ע שלא רק אמירת שקר מפורש במקח נכללת באיסור זה, אלא אף הטעייה שאינה כוללת אמירת שקר מפורש, שלכן כתב: "ולא ימכור מנעל של עור בהמה מתנה בחזקת שהיא שחוטה". הרי לך שלא אסר השו"ע מכירה באופן "שאומר שהיא שחוטה", אלא רק שהוא מציגה ללוקח באופן שחושב שהיא "בחזקת" שחוטה, ובוה לבד כבר אסור הדבר משום שנחשב כגונב את דעתו.

הרב יהושע בן-מאיר

האם להחזיר את הכסף לחברת הביטוח כשמצאתי את הדבר המאובטח שנאבד

שאלה

ב"ה

להגאון האדיר רבי יהושע בן מאיר שליט"א

סיפור מעניין של קידוש שם שמים התרחש ביישוב קרית יערים, טלז סטון לשעבר. תושב המקום שאיבד לפני כשבוע שנים שקית מלאה בתכשיטים, לא ידע את נפשו במשך זמן רב, לאחר שהוא ומשפחתו חיפשו את השקית בכל מקום במשך תקופה ארוכה. מאחר שהיה ברשותו ביטוח על תכולת הבית, הוא קיבל מחברת הביטוח 47 אלף ש"ח כפיצוי על הנזק שנגרם להם. בגלל הקורונה ובעקבות כך שהם נשארו בפסח בבית ועשו ניקיון יסודי, מצאו בני המשפחה המופתעים את השקית האבודה והיקרה עם כלל התכשיטים, לשמחת כולם.

אך הסיפור המדהים עוד יותר, שהמשפחה החזירה את מלוא הכסף לחברת הביטוח מנורה, וזאת בתמורה שלחה אליהם זר פרחים עם מכתב תודה על היושרה וההגינות של המשפחה. לדברי אחד ממכרי המשפחה בחברה אמרו כי מעולם לא היה להם דבר כזה (ע"כ הסיפור).

וכתב לי אחי, הגאון הנפלא רבי זאב נחום הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס הבהירים והנפלאים "סיכומי הלכות" על שו"ע יור"ד, וזה לשונו:

מהו דעת כת"ר בענין זה, זה בטוח שעשה קידוש השם ושכרו הרבה מאוד, אלא שלגופא דעובדא, האם הוא שוטה שמאבד מה שנתנים לו, או שמדינא היה צריך להחזיר, והרי בעלי החברה מזמן התייאשו מכספם שנתנו למבוטח. ועוד יותר, הרי בעצם אם אדם אחר שידע כל הסיפור, היה מוצא את התכשיטים, הרי הוא היה יכול לזכות בו, ולא היה צריך להחזירו לבעה"ב, 'לפי הדעה שמהני יאוש ברשות בעלים', וא"כ הבעה"ב שמצאו אותו עכשיו בקורונה הרי הוא כזוכה מההפקר ממש.

[ולא שייך לומר כאן 'אין הבעה"ב שוכח מחפצו ימים רבים', כי מושג זה נאמר רק שאנו 'תולים' שלא נתייאש, כשיש ספק אם נתייאש, אבל כשברור לנו שנתייאש, הרי זה 'רק' תלוי במחלוקת אם מהני יאוש ברשות בעלים].

והיוצא דלמ"ד שמהני יאוש ברשות בעלים, הרי הוא שוטה גמור שהחזירו לחברת הביטוח (חוץ מהענין של קידוש ה'), שהרי הוא כמוצא אותו מהפקר ממש, וכנ"ל. ובפרט שכן פסקו הש"ך,

להחזיר את הכסף לחברת הביטוח כשמצאתי את הדבר המאובטח שנאבד קצה

מהתביעה. סביר שגם המנהלים לא, רק מי שמטפל בתביעה במחלקת תביעות. האם הוא מוסמך להתייחס בשם החברה?

ה. על כן, אף אם אדם שלישי היה מוצא את התכשיטים, הוא היה חייב להחזיר אותם לחברת הביטוח או לבעלים [שיחזירו הכסף לביטוח]. זאת, ראשית ע"פ חוק המדינה - וממילא אין יאוש. אבל גם לפי ההלכה, כי כאמור התכשיטים 'נקנו' ע"י חברת הביטוח מכוח התנאי שבחוזה, ובחברת ביטוח לא שייך יאוש כנ"ל. פשוט שאם היה נמצא אחרי שנים גנב, והמשטרה הייתה מאתרת את התכשיטים, חברת הביטוח היה תובעת את התכשיטים או את הכסף ששילמה עבורם. א"כ כך הדבר גם באבידה.

ו. הרב משה וסרצוג הי"ו [שהוא סוכן הביטוח שלי] אמר לי סברא חדשה. האדם פנה לחברת ביטוח וטען שאבדו לו התכשיטים. על זה קיבל תשלום. עכשיו מתברר שהטענה אינה נכונה, הם לא אבדו לו, רק שהוא לא זכר איפה הם. נכון, הוא לא שיקר ורימה בכוונה, אבל בסופו של דבר הוא קיבל כספים בטענת שווא. כלומר, בדיעבד התבררה הטענה כלא נכונה. על כן הוא קיבל כספים שלא כדין. ואם הוא לא מחזיר אותם, לענ"ד הוא גולן. למה הדבר דומה, לאדם שנסע ברכב שלו וברשלנות גרם נזק לרכב של אחר. הוא חשב שהוא מכיר את בעל הרכב, התקשר אליו, ודיווח לו שהזיק לו, ושילם על הנזק. לאחר זמן התברר שרכב אחר נכנס לרכב שניזוק, ולא הוא גרם את הנזק. הרי פשוט שהניזוק צריך להחזיר לו את הכסף, בין אם עברו 7 דקות, 7 שעות, 7 שנים או 70 שנה. כך גם פה, התברר שהנזק שדווח לא קרה, ועל כן צריך להחזיר את הכסף שהתקבל שלא כדין [אם כן, כאמור, בטעות ולא בזדון].

אוסף ואומר שאין זה מקרה ראשון או יחיד. הרבה מקרים קרו כך בעבר, שהרי ב"ה הרבה יהודים ישרים יש בעולם. אמנם מה שלא כולם עושים כך, הוא ע"פ דברי המאירי [בריש קידושין] "והקדים את הכסף מפני שהוא ראש המדברים בכל מקום". אך ברור שמבחינת ההלכה לא מדובר ב'לפנים משורת הדין' אלא בחיוב גמור.

כנפשך הרעננה ונפש יד"ע הדורש שו"ט כה"י

יהושע בן-מאיר



הרב בנימין יצחק-הלוי

כולל בית דוד ומשה, פתח-תקוה

דיני ממונות בצל מגפת הקורונה

א.

איתא במשנה ב"מ (קה:): המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה, אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכורו, אם אינה מכת מדינה אין מנכה לו מן חכורו. רבי יהודה אומר אם קיבלה הימנו במעות בין כך ובין כך אינו מנכה לו מחכורו. ובגמ' שם: היכי דמי מכת מדינה? אמר רב יהודה כגון דאישדוף רובא דבאגא, עולא אמר כגון שנשתדפו ארבע שדות מארבע רוחותיה.

והנה, דעת הראב"ד (הובא בטור חו"מ סי' שכב) לפסוק כעולא, אך הרי"ף והרמב"ם (פרק ח מהל' שכירות ה"ה) והרא"ש (פ"ט סימן יד) פסקו כרב יהודה. וכן פסק בשו"ע (סימן שכב ס"א) וז"ל: החוכר או השוכר שדה מחבירו, ואכלה חגב או נשדפה, אם אירע דבר זה לרוב השדות של אותה העיר, מנכה לו מחכירו הכל, לפי ההפסד שאירעו. ואם לא פשטה המכה ברוב השדות, אינו מנכה לו מחכירו אף על פי שנשתדפו כל השדות של בעל הקרקע. עכ"ל. ובשו"ת מהר"ם פדאווה (סי' פו) כתב שמכת מדינה היא דוקא "כשכולם" ברחו, או גזירת מושל, אך אם רק הרוב ברחו לא חשיב מכת מדינה. אולם, כבר השיגו הש"ך בסימן שלד (ס"ק א) דגמרא מפורשת היא דהיכא דאשתדוף "רובא" דבאגי הוי מכת מדינה והוא מוסכם מכל הפוסקים. עוד איתא התם לעיל מינה במשנה ובגמ' (קג:): דאם אינו מכת מדינה לגמרי, וכגון דיבש נהרא זוטא והיה יכול לדלות מים בדלי, אע"פ שהוא טורח גדול, מ"מ לא הוי מכת מדינה ואין מנכה לו חכורו.

ב.

וראיתי במרדכי (ב"מ שמג) שכתב בשם מהר"ם וז"ל: ואם הביטול של המלמד מחמת גזירת המושל שבעיר ואי אפשר למלמד ללמוד הוי מכת מדינה "ויהא ההפסד של בעל הבית". עכ"ל. ולכאורה קשה, דהא בגמ' מבואר דבמכת מדינה מנכה לו מן חכורו ולפ"ז יוצא שבעל הבית פטור מלשלם למלמד, שהרי בעל הבית דינו כשוכר לגבי המלמד. וכן ראיתי בהגהות אשר"י (ב"מ פ"ו) שכתב וז"ל: ואם הביטול מחמת גזירת המושל בעיר ואי אפשר למלמדים ללמוד הוה ליה מכת מדינה ונותן לו כל שכרו וצ"ע לקמן בהמקבל... מא"ז. עכ"ל. ונראה שכוונתו לומר דהתם בהמקבל משמע איפכא, וכמש"כ. ושו"ר בחתם סופר בספר הזכרון (עמ' נא) שכתב כעין זה והביא ראיה מהגהות אשר"י, עיין לשונו בהערה*.

(א). ז"ל החת"ס: אך הדבר קשה מאד בעיני להבין מ"ט להוציא ממון מהבעה"ב (לשלם למלמד) כיון שהוא מכת המדינה ומזל שניהם שוה בו, ואין לומר מזל של זה גרם טפי ממזלו של זה. וראיתי בהגה' אשרי פ' האומני' שכשכתב שהבעה"ב צריך לשלם לו שכרו משלם מסיים וצ"ע בפ' המקבל ע"ש, ונראה דכוונתו למה שכתבתי, דהתם גבי חוכר תלי הש"ס (קו ע"א) במזל של מי גרם, ועוד התם החוכר הוא המוחזק, אמרי' שפיר ינכה להבעה"ב גבי מכת מדינה משום דמצי א"ל מזלא דידך לחוד גרם, משא"כ במלמד קשה להוציא מהבעה"ב, ע"כ הואיל ומסברא נראה דמזל שניהם גרם ע"כ עשיתי

ועיין בדרכי משה (סימן שכא) שאחר שהביא דברי המרדכי הנ"ל הרגיש בקושיא הנ"ל וכתב לתרץ וז"ל: ולא דמי לקרקע דאכלה חגב דמנכה לו מן חכירו ולא אמרינן דכל ההפסד על השוכר, די"ל דדוקא בקרקע שעדיין עומדת בחזקת המשכיר בזו אמרינן דגם הוא יפסיד, משא"כ בשאר משכיר ולכך הוה כל ההפסד של שוכר. עכ"ל. ולכאורה, אכתי קשה דמה סברא איכא לחייב את בעל הבית לשלם למלמד שכר על החודשים שלא לימד כלל.

וראיתי לסמ"ע (סי' שכא ס"ק ו) שכתב לפרש את דברי המרדכי הנ"ל שאין כונתו לומר שרק בעל הבית יפסיד, שהרי בגזירת המושל לא היה לשניהם לדעת כלל, ויש להם לחלוק בהפסד, ומש"כ המרדכי שההפסד על בעה"ב, כוונתו לומר שגם עליו יהיה הפסד אך לא כל ההפסד, ודייק כן מדברי המרדכי שכתב "אם הביטול של המלמד מחמת גזירת המושל שבעיר ואי אפשר ללמד הוי מכת מדינה ויהא הפסד של בעל הבית", ומדלא כתב ההפסד בה"א הידיעה כוונתו לומר שלא כל ההפסד על בעה"ב אלא חלק מן ההפסד. אולם הש"ך (ס"ק א) כתב להשיג על הסמ"ע, שהרי בהגהת אשרי מבואר להדיא שבעל הבית נותן לו את "כל" שכרו.

ג.

אשר על כן, נראה שעיקר הישוב הוא כמש"כ בשו"ת מהר"ם פדואה (סי' לט) שהובא שם בדרכי משה, שכתב דדין מכת מדינה שייך דוקא על העבר כגון אכלה חגב ונשתדף השדה שנתקלקלה התבואה ולחנם טרחו וחרשו וזרעו ולזה אין תקנה כי אם בנכוי, ודוקא במכת מדינה ולא מכה פרטית. אבל היכא דהקלקול הוא להבא, כנדונו שם ששכר חנות להלוות לגויים בריבית ואח"כ גזר המושל שלא להלוות באמנה אלא רק במשכונות, בדין חזרה קאי וכדין שוכר בהמה ומתה בחצי הדרך, אם אין בדמיה לשכור אנוס הוא ומחשב עמו ונותן לו שכרו של חצי הדרך. עכ"ד. וכן י"ל נמי בנדון המלמד שמשלם כל שכרו עד העת שהפסיק ללמד מחמת אונס מכת המדינה.

אולם, הרמ"א בדרכי משה הנ"ל ובהגהת שו"ע (סי' שכא ס"ק א) כתב לחלוק על המהר"ם פדואה והביא ראיה מתשובת הר"מ שבמרדכי הנ"ל, בדין מלמד שאי אפשר לו ללמוד מפני גזירת המושל דהוי מכת מדינה וההפסד על בעל הבית, דמשמע שם בהדיא דאף על מה שלהבא שייך מכת מדינה ולא יוכל בעל הבית לחזור בו. עכ"ל.

ד.

אך לאחר העיון נראה שצדקו דברי מהר"ם פדואה, ויש כאן חילוק פשוט בין חוכר שדה לבין דין מלמד, דהנה זה לשון האור זרוע (ח"ג ב"מ סי' רמד) שהובא בהגהות אשרי הנ"ל: היכא דהדר ביה מלמד ולא משכח מלמד אחר הוה ליה "כדבר האבד" ולא יתן לו שכרו אם לא

פשר מרצון שניהם וחפצם שיהיה ההפסד על שניהם, אבל דין תורה לא ידעתי עד יבוא מי שלבו יותר שלם ויוציא דין לאמתו.

ישלים שנתו. דהחודש שהנער הולך בטל היא אבידה שאינה חוזרת. עכ"ל. ובהמשך דבריו הביא האי דינא דיבש נהרא וכתב (סימן רמה) וז"ל: ומינה נלמוד שאם הביטול מחמת גזירת המושל בעיר ואי אפשר למלמדים ללמוד, הוה ליה מכת מדינה. עכ"ל. וביאור דבריו, שכתב בתחילה שביטול המלמד הוי דבר האבד, היינו שדינו כפועל שאינו יכול לחזור בו בדבר האבד אלא באונס, כמבואר בשו"ע סי' שלג סעיף ה, ולכן הוא הוסיף אח"כ שאם הוא מכת מדינה הוי אונס, ואשר לפי זה משלם לו כל שכרו שעשה, כמבואר ברמ"א שם (ולאפוקי כשאינו אונס, ששוכר עליהן ביותר כסף, ואת היתרה ישלם משכר הפועלים). נמצא א"כ שדברי האו"ז אינם סותרים כלל להאי דינא דמכת מדינה שמנכה לו מן חכורו. דיש לחלק בין חכירות שדה לשכירות פועל, דבחכירות שדה החשבון הוא על העבר בכללות ולכך יש לנכות, אך בפועל החשבון על העתיד, ועל העתיד אינו משלם לו.

וכן נראה לומר בפשטות בדעת הר"מ שהובא במרדכי, ותחילה אעתיק את לשונו: מלמד החוזר בו ומורד בבעל הבית ואינו רוצה לגמור מלאכתו, יד של בעה"ב על העליונה שוכר עליו או מטעהו, וכתב רבינו חיים ברבי משה דאם קבל כבר המלמד שכרו צריך להחזיר עד כדי שיוכל להשכיר אחר, וכן פירש ראבי"ה דלימוד דבר האבד הוא כדאמר רב לקמן פרק המקבל ופ"ב דב"ב האי מקרי דרדקי פסידא דלא הדרא הוא, וכ"פ ר"י ורבינו שמשון דדבר האבד הוא ואין יכול לחזור, אבל רבינו יואל הלוי פסק דמלמד כפועל ויכול לחזור בחצי היום. ורבינו מאיר אומר דהלכה למעשה דדבר האבד הוא, וכתב דהוא הדין לסופר דהרבה מזיק לספר שהוא משתי כתיבות וה"ל כדבר האבד, ואם הביטול של המלמד מחמת גזירת המושל שבעיר ואי אפשר למלמד ללמוד הוי מכת מדינה ויהא ההפסד של בעל הבית. עכ"ל. ומבואר שכל הנדון הוא מדין פועל שחוזר בו, וכמש"כ בתחילת דבריו שבעה"ב שוכר עליו או מטעהו בדבר האבד, ואח"כ הוסיף בשם הר"מ דאם בטולו היה מחמת מכת מדינה א"כ הוי אונס ורשאי המלמד לחזור ובעל הבית נותן לו כל שכרו על מה שלימד עד כה, ולאפוקי שאינו יכול לשכור אחר יותר משכרו ולנכות השכר למלמד. וא"כ יוצא שמש"כ מכת מדינה הוא דוגמא לאונס.

נמצא לפי כל הנ"ל שבמכת מדינה מנכה לו מן חכורו הן במחכיר שדה והן בשוכר מלמד, אלא שבשדה הוא מנכה על העבר ובמלמד אין הוא משלם על העתיד, דדינו כפועל שחוזר מחמת אונס שאין מנכה לו על העבר.



ה.

והנה, הא דאמרינן מנכה לו מן חכורו נחלקו הראשונים בביאורו. הראב"ן (סי' צח) כתב וז"ל: דכיון דמכת מדינה היא "על שניהם הוי ההפסד" וזה יפסיד מחצה וזה יפסיד מחצה. עכ"ל. וכן ראיתי שכיון לדעתו החת"ס (ספר הזכרון עמ' נא). ורבינו יהונתן מלוניל (ב"מ סג. מדפי הרי"ף) כתב וז"ל: "דמזל דבעל הקרקע גרים" דהא שדות של כל בעלי הקרקעות נשדפו ואפי' אם היה הוא זורעה היתה נשדפת. עכ"ל. נמצא א"כ שלדעת הראב"ן מנכה חצי, ולדעת הר"י מלוניל מנכה לו הכל. ובנדו"ד נראה דתלוי הדבר בשאלה מי הוא המוחזק בכסף, דאם השוכר מוחזק יכול הוא

ו.

ומעתה יש לנו לדון במה שהתרחש השנה בשילהי חורף תש"פ התפשטות מגפת הקורונה, והוא וירוס מסוכן שאין כנגדו לעת עתה חיסון ונדבקים ממנו בקלות ורבים מצאו את מותם במדינות רבות. אשר על כן, גזרה ממשלת ישראל בחודש אדר אחר פורים לבטל את הלימודים בבתי הספר, מעונות, אולמות ושאר עסקים. וכעת רבים שואלים מה דינם.

דין מעונות, בתי ספר, ישיבות וכו': מכיון שגזרה המלכות לבטלם א"כ הו"ל מכת מדינה ודינם כדין פועל שבטל מחמת אונס, שאין משלמים לו על העתיד, וכמש"כ בשו"ת מהר"ם פדואה הנ"ל, ולעיל כתבנו שכן משמע באור זרוע ובדברי הר"ם שבמרדכי. ולכן נראה שההורים אינם צריכים לשלם למעונות, בתי הספר, והישיבות, בחודשים בהם לא למדו ילדיהם. ומה שהם למדו דרך הטלפון יש לשלם לפי אומד.

דין אולמות: אנשים שקבעו תאריך לאירוע באולם וכעת מחמת הגזירה אין באפשרותם לקיים את האירוע נראה שאם השוכר מחזיק בכסף ודאי שאין להוציא ממנו, משום שהוא יכול לטעון קים לי כהר"י מלוניל שמנכה לו כל חכירותו. ואם נתן השוכר לבעל האולם כסף על החשבון לכאורה יכול בעל האולם לטעון קים לי כהראב"ן ולעכב אצלו חצי מן הסכום. אלא שכבר כתבנו לעיל שיתכן שבנדו"ד גם הראב"ן יודה שצריך להחזיר את הכל, משום שבעל האולם אינו יכול לתת שירות כלל. ומ"מ גם אם לא נאמר כן בדעת הראב"ן נראה שיש לחשב רק את הרווח של בעל האולם לאחר כל ההצאות ולנכות חלק מן הרווח כשכר פועל בטל, ואת זה יחלוקו, וכמש"כ הרמב"ם בהל' שכירות (פ"ה ה"ג) בדין ספינה זו ויין זה.

שכירות, חנויות, משרדים, גנים וכו': אנשים ששכרו חנויות וכדו' וכעת מחמת הגזירה נבצר מהם לעבוד, לדעת הר"י מלוניל פטור מלשלם, וכן דעת המהר"ם פדואה. ולכן אם השוכר מוחזק יכול לטעון קים לי, אלא שמ"מ נראה שהוא יצטרך לשלם על החנות כמחסן לסחורה ולרהיטים. ולדעת הראב"ן יש לשלם חצי, ולכן אם המשכיר מוחזק בכסף הוא יצטרך להחזיר חצי מן הסכום. אלא שבנדו"ד יתכן לומר שאף לראב"ן צריך להחזיר את כל הכסף, משום דהכא איירי בגזירת המלכות, ונמצא א"כ שבעה"ב אינו יכול לתת לו שירות, משא"כ בנדון הראב"ן, שהשוכר שכר דירה לשנתיים וברח מעצמו מחמת הגזירה, ואין זה ברור אצלי כ"כ.

הנלע"ד כתבתי והשי"ת יאיר עינינו בתורתו אכ"ר



את לשונו לעיל בהערה א ע"ש. כמו כן, הרואה יראה שהחת"ס לא נעל את הדלת בדין זה לגמרי, ולכן סיים "אבל דין תורה לא ידעתי עד יבוא מי שלבו יותר שלם ויוציא דין לאמתו". וא"כ, כעת שזכינו לדברי הר"י מלוניל, שפוטרי לגמרי, נמצא שבעה"ב יכול לטעון קים לי ולפטור עצמו מכל תשלום מעיקר הדין. ויתרה מכך, אף אם הוא כבר שילם למלמד יש מקום לדיין לדון ולחייב את המלמד להחזיר את הכסף אם הוא לא לימד באותו הזמן, אף לדעת הראב"ן, ע"פ הסברא שכתבנו לעיל.

אוצר אבן העזר

◆ גדרי נתינת גט ◆

הרב יאיר טבק

גדרי נתינת גט

פתיחה

הרב יצחק שילת האריך, במקומות רבים בספריו^א, לבאר את המושג 'הרעיון של המצווה', אותו הוא למד ממורו ורבו, הרב גדליה נדל זצ"ל. לכל מצווה יש רעיון, שאותו התורה מצווה ליישם. רעיון המצווה אינו זהה עם טעם המצווה. איננו שואלים למה ה' ציווה אותנו, אלא מה ה' ציווה אותנו. התשובה לכך היא גדר מושגי בעל משמעות ותוכן מסוים שאותו נצטוונו להוציא אל הפועל. הוא מדגים זאת תוך כדי דיון במצווה 'לא תעמוד על דם רעך'. מה הרעיון של המצווה? האם לעשות כל מאמץ להאריך את חייו של האדם, בכל מצב ובכל אופן, או שמא הרעיון הוא להיענות לזעקתו, המפורשת או האילמת, של אדם הנתון לסכנה? כמובן שיש לכך נפקא מינה לשאלה האם מחוייבים להאריך את חייו של חולה סופני הסובל מייסורים. מתוך הבנה זו יש חשיבות עצומה, כאשר אנו באים לעסוק בלימוד ההלכתי, לנסות לראות כיצד פרטי ההלכות מתקשרים לרעיונה של המצווה^ב. במאמר זה ננסה להעמיק מעט באחד מן הפסוקים המרכזיים בפרשיית גירושין "ונתן בידה", ומתוך כך לעמוד על המשמעויות הנלוות לתהליך הגירושין.

זאת, תוך כדי עיון במספר סוגיות בפרק 'הזורק' בגיטין.



א. קניין אגב

הצגת הסוגיא

הגמ' בגיטין עז: עוסקת בשכיב מרע שנתן לאשתו גט בשבת ע"י הקנאת חצרו. רש"י (ד"ה הרי זו חזקה) מבאר שהוא הקנה לה את הגט בקניין אגב עם החצר, ואילו הרמב"ן, הרשב"א, רבנו קרשקש, הר"ן והמאירי חלקו עליו, בנימוק שבקניין אגב לא מתקיים "ונתן בידה". מכוח קושיה זו, הם נאלצו לבאר שהגט נקנה לאישה בקניין חצר.

בנוסף, הראשונים הקשו על רש"י, שלשיטתו שקניין אגב מועיל בגט, תמוהה דרישתה של הגמרא לכך שהגט יהיה בתוך החצר, מאחר שידוע שקניין אגב 'לא בעי צבורין', והגט היה יכול להיקנות לאישה בכל מקום בו הוא נמצא.

הדרך המקובלת באחרונים^ג לבאר את המחלוקת היא שהראשונים הבינו שרש"י סובר שגם בקניין אגב הגט נחשב כנתון בידה של האישה, למרות שזה לא נמצא ברשותה הפיזית, אלא רק

א. רפואה והלכה וכוונות התורה, אישות הלכה וכוונות התורה ובספר 'בתורתו של ר' גדליה' ובסדרת ספריו במסילה העולה.

ב. כמובן, שאין להפריז ולומר שכל פרט מוכרח להיות קשור לרעיונה של המצווה, אך יש לשים על כך את הדעת.

ג. חידושי הגרש"ש סימן ד, חידושי הגר"ח על הש"ס סימן קנא, ברכ"ש סימן מב.

אם נפרש את המילה 'ושלחה' כתוצאה של הגירושין, עדיין נאמר שעל הבעל לבצע פעולת שילוח כדי שהדבר יתרחש.

כידוע, אין לערבב בין הלכה לאגדה, אך לענ"ד אפשר להוסיף ולבסס את דברי הרב ליכטנשטיין ע"י דבריו של הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מט) וז"ל: "ואפשר שלא יתאים איחודם ולא יסתדר בנין ביתם, לפיכך הותרו להם הגירושין. ואילו היו הגירושין אפשריים בדברים בלבד או בשילוחה מביטו, הייתה האישה נמלכת לפתע ותצא ותטען שנתגרשה, או אם זנתה עם איש, תטען היא והנואף שכבר נתגרשה מקודם, ולפיכך נצטוונו שלא יתקיימו הגירושין אלא בשטר המעיד על כך, וכתב לה ספר כריתות וגו'".

היוצא מדברי הרמב"ם הללו, שבאופן עקרוני אם לא היה חשש לשקר מצד האישה, גם אצל יהודים הגירושין היו מתבצעים ע"י פעולת שילוח. לכן ניתן להסיק שלפי הרמב"ם גירושין בשטר הם פעולת שילוח וקביעת מציאות של פרידה בין בני הזוג.



ביאור הסוגיה באופן חדש

לפי זה ניתן לומר שהאופן שבו הראשונים תופסים את מהות השטר בא לידי ביטוי באופי הנתינה שלו. לפי רש"י, הסובר שיש כאן פן של פרידה בין בני זוג, הדגש הוא על ההליך עצמו, וצריך שהנתינה תתבצע באופן טקסי - מעבר של הגט מרשות הבעל לרשותה הפיזית של האישה, דהיינו ידה או חצרה. מעבר זה, שהוא ניכר לעין, מסמל את הפירוד והנתק הנוצר ביניהם. אין זה מספיק שהגט יהיה נתון תחת בעלותה של האישה, מאחר שלא התרחש כאן 'טקס' של פירוד בין הבעל לבין האישה. הרמב"ן, לשיטתו, נוקט שהגירושין הם תהליך קנייני לכל דבר ועניין, ולכן הוא יסתפק בעצם העובדה שהאישה זכתה בגט והוא הגיע לרשותה הממונית. כלומר, האופן בו הראשונים תופסים את מהותו של השטר, בא לידי ביטוי באופי הנתינה שלו. לפי רש"י, צריך נתינה שתסמל את הנתק שנוצר ביניהם ע"י נתינה ברשות הפיזית, ואילו החולקים עליו, הטוענים שזהו מעשה הקנאה, מסתפקים בפחות מכך.

כמו כן, מובן מדוע לפי רש"י המוקד הוא ההליך עצמו ומעברו של הגט בין הרשויות, ולא פעולת הבעל. והדבר יתחדד לנו מתוך השוואה לגירושין אצל בני נח. בגירושין אצל בני נח, גם האישה יכולה ליזום את הגירושין, והשילוח הוא הפירוד בין הבעל לאישה. כפי שאכן מפורש ברמב"ם בהלכות מלכים (ט, ח) וז"ל: "ומאימתי תהיה אשת חברו כגרושה שלנו משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה", והדגש הוא על עצם היציאה של האישה מבית הבעל. זהו תהליך דרמטי, במהלכו האישה עוזבת את הבית ומסיימת את הקשר עם בעלה. אצל היהודים, התורה מיקדה את ההתרחשות הזו בפעולת הנתינה של הגט. מתוך כך, מובן שהחלק העיקרי בנתינה הוא העברת הגט מרשות הבעל לרשותה של האישה, המסמל את שילוחה ואת הניתוק והפירוד ביניהם.

הרמב"ן וסיעתו סוברים שהגט הוא שטר הקנאה. בתהליך הקנאה רגיל אין המקנה נדרש לתת את החפץ באופן ישיר לקונה, וכל עוד החפץ הגיע לרשותו של הקונה, ניתן היה לבצע

קניין. מתוך כך, הם הבינו שכאשר התורה דרשה נתינה של הבעל, זהו דין נוסף, שאין בו צורך מהותי לקיומו של הקניין לכשעצמו. מאחר שעצם ההליך עצמו, של מעבר הרשויות מרשות הבעל לרשות האשה ע"י הבעל, כלל לא נדרש כדי לאפשר את הקניין, אין להתייחס אליו כמוקד של הציווי. לכן הם היו מוכרחים לפרש את הדין של "ונתן" בגט כדגש על פעולת הבעל, והם דרשו את מעורבותו לאורך כל תהליך הנתינה, והדברים אכן הולמים את שיטתם בנושא.



תהליך הנתינה במקרה של השכיב מרע

לאור דברינו, יש להבין כיצד באה לידי ביטוי מעורבותם של הבעל והאשה במקרה של השכיב מרע, אותו הביאה הגמרא בדף עז:

הראשונים נחלקו כיצד באה לידי ביטוי מעורבותו של הבעל בתהליך הנתינה של הגט:

א. תוס' בדף עז: ד"ה ותיזיל כתבו שמאחר שהגט בא מרשותו של הבעל לרשותה של האשה, זה נחשב כאילו הבעל נתנו בידה. וביאר הגר"ח בחידושו על הש"ס (גיטין דף כא.) שמאחר שהגט בא לרשות האשה מחמת זה שהבעל הקנה לה את החצר, שהרי אילולי כך הגט עדיין היה ברשותו מאחר שהחצר הייתה תחת בעלותו, זה נחשב שהבעל נתן לאשה את הגט. על פי דרכנו ניתן להוסיף ולומר שזה מועיל להחשיב זאת כהתחלה של נתינה, אך מאחר שהאשה היא העושה את מעשה הקניין (וזה מיוחס אליה, כפי שנבאר לקמן), אין להכחיש שיש לה חלק משמעותי בתהליך הנתינה. לכן עלינו להסיק שתוס' הולכים לאור שיטתו של ר"י בדף עח. שמספיק שהבעל רק יסייע מעט להליך, וכבר עמד על כך הפנ"י בחידושו.

ב. הריטב"א בחידושו מכתב יד (מהד' מוסד הרב קוק) כותב שיש כאן סיוע של הבעל מאחר שהבעל שם את הגט בחצר של האשה. כמובן שהדברים מבוארים באר היטב, אם ננקוט שהריטב"א נוקט שמספיק שהבעל יסייע לנתינה. ואכן ניתן להחשיב את העובדה שהניח את הגט בחצרו מבעוד יום כסיוע להליך, למרות שמעשה הקניין בפועל מתבצע ע"י האשה, כפי שנבאר לקמן.

ג. הפנ"י מתרץ שמעשה הקניין של האשה רק מגלה שלבעל יש גמירות דעת בדבר. ולמעשה הוא המחיל את הקניין וכל תהליך הנתינה התבצע על ידו. מכך שהריטב"א לא מתרץ כך, משמע שהוא סובר שהאשה היא המחילה את הקניין. ולכן ניתן לבאר שלדעת כל הראשונים מעשה הקניין מיוחס לאשה, והם נחלקו בשאלה האם יש לאפשר לאשה לקחת חלק בתהליך הנתינה.

אכן האול (הלכות שכנים פ"י) מסביר שנחלקו בכך הקצות והנתיבות. הקצות סובר שהמקנה הוא המחיל את הקניין, ומעשה הקניין רק מגלה על גמירות דעתו של המקנה. לעומת זאת,

(י. כמובן, שאם נאמר שמעשה הקניין של האשה רק מגלה שלבעל יש גמירות דעת בדבר ובעצם המעשה מיוחס לבעל, אז גם אם נאמר שעל הבעל לעשות את כל תהליך הנתינה אין כאן בעיה, מאחר שהמעשה מיוחס לבעל. לכן ניתן לומר באופן נוסף, שגם רש"י מודה שהבעל צריך לעשות את כל הנתינה, אך הוא סובר שכאן אין בעיה, מאחר שקניין זה מעשה הבעל, ואילו שאר הראשונים נקטו שזה מעשה האשה.

הגט בתורת גירושין. לכל מעשה יש את האקט עצמו ויש את התוצאה שלו. מעשה שלם הוא בהכרח כזה, המוביל לתוצאה, לפחות מבחינה פוטנציאלית. הדין של נתינת הגט בתורת גירושין, בעצם מביא למודעותה של האישה ולשילוחה הסופי מבית האיש, ומהווה את גמר השילוח. מאחר שהתוס' סוברים שצריך רק התחלה של שילוח, הם לא סוברים שהדבר הכרחי.

גם את דרשתו של רבי ישמעאל 'ושלחה - שיהא משלחה ואינה חוזרת' אין התוס' רואים כדרישה לכך שיהא מעשה שילוח גמור, מאחר שהם סוברים שעל האדם רק להתחיל את ההליך, אלא דרשה זו היא כגדר באישה הראויה לגירושין.

מתוך כך, מובן מדוע התוס' נדחקו והרחיבו את דינו של רבי ישמעאל מעבר למה שעשו שאר הראשונים. זאת, מאחר שהם לא היו יכולים לנקוט במקורו של הרמב"ם.

כמובן שגם תוס' לא יסברו שנתינה לשם פיקדון היא בסדר, מאחר שאין כאן כלל כוונת גירושין, ולכן אין כאן התחלה של שילוח. כל חידושם הוא שמצד מעשהו של הבעל, לא מחויבים לתת את הגט בצורה שהתהליך יהיה ניכר לאישה, מאחר שמעשה זה מוביל בהכרח לתוצאה של שילוח, ואין אנו מחויבים בסיום התהליך אלא רק בהתחלתו.

עם זאת, הסבר זה תמוה במיוחד, וכדי לעזור להבין יותר את סברת תוס' שמספיקה רק התחלה של שילוח, יש להקדים את הדברים הבאים: בכל מעשה קידושין וגירושין אצל ישראל מתרחש דבר פלאי. האדם עושה מעשה, והאישה עכשיו מקודשת לו ואסורה לכל העולם, ונוצרת או מתבטלת חלות. זאת, בניגוד גמור למתרחש אצל בני נח, שם הנישואים הם קביעה מציאותית גרידא ותו לא. מבחינה הגיונית, לא ייתכן שבכוחו של האדם להחיל חלויות מופשטות, אלא שצריך לומר שהתורה גזרה שאם האדם יעשה מעשה מסוים תחול החלות. דהיינו, שכל מעשה קידושין וכן מעשה גירושין הוא מעשה שמצד עצמו איננו שלם, וכל החלות שבו פועלת מכוח גזרת הכתוב, ומכך שלמעשה הקב"ה פועל את החלות. ולכן, לפי תוס' מובן מדוע האדם יכול להסתפק במעשה שילוח חלקי, מאחר שבכל אופן, כל מעשה קידושין וגירושין מצד האדם איננו שלם".

כמו כן, לפי דברינו מובנת היטב מחלוקת הר"ן והריטב"א בד"ה כנסי שטר חוב (שבסוגיות בהן עסקנו, הריטב"א נוקט כדעת הרמב"ם) לגבי נתינה לשם פקדון. הר"ן מכשיר נתינה זו ואילו הריטב"א פוסל. והמנחת אשר (גיטין סימן סו אות א) ביאר שהם נחלקו בשאלה האם חייבים נתינה לשם גירושין. ולפי דברינו אתי שפיר, שהרמב"ם וסיעתו ידרשו כוונת גירושין, מאחר שהנתינה היא חלק מהותי מהשילוח, ואילו הר"ן וסיעתו סוברים שיש כאן תהליך הקנאה, והנתינה היא תנאי בלבד להכשר הגירושין, ולכן לא צריך שתהיה כוונה לשם גירושין.



(יז). כך מבאר הצפנת פענח בחידושיו על התורה (בראשית, יז, כד), ומתוך כך הוא מבאר מדוע דווקא בגט שייך גטו וידו באין כאחד, למרות שזה מנוגד לכללי הסיבה והמסובב, מאחר שהקב"ה לא כפוף לכך והוא הפועל את הגירושין עיי"ש.

ג. האם קטנה יכולה לקבל את גיטה

בפד"ר של הרב אברהם צבי גאופטמן 'מסוגלתה של האישה לקבל גט' (מופיע באתר דעת), הוא דן בהבנת הדין 'משלחה ואינה חוזרת' - האם הכוונה היא שכדי שמעשה הגירושין יחולו יש צורך בהבנה של האישה במהות מעשה הגירושין שעניינו ניתוק מבעלה, או שמא הוא בא להגדיר את מעשה השילוחין של הבעל שיהיה מעשה בר תוקף של שילוח, אף אם אין הדבר נובע מהבנתה של המשולחת. למשל, אם סיבה צדדית גורמת לכך שהאשה אינה יכולה לחזור. הוא תולה זאת במחלוקתם של ר"ת ורש"י בדף סד: "האם קטנה שאינה יכולה לשמור גיטה מתגרשת בקבלת אביה. רש"י כותב שלא ור"ת סובר שכן. וזה מתאים לדברינו לעיל, שלפי רש"י, ואף לפי הרמב"ם, צריך ידיעה של האישה, ודבר זה נובע מהבנתם שיש כאן פן מהותי של שילוח, ואילו ר"ת חולק על הנחה זו, כפי שביארנו לעיל.



סיכום

נחלקו הראשונים מהו רעיונה של מצוות גירושין - האם זהו הליך הקנאה או הליך של שילוח. מצד אחד ראינו שרש"י, הרמב"ם, ר"י והריטב"א נוקטים שבגירושין יש רכיב מהותי של שילוח האישה. מצד שני הרמב"ן, הרשב"א, רבנו קרשקש, ר"ת הר"ן והמאירי נקטו שגט הוא ככל שטר קנייני וראו בתהליך הגירושין הליך של הקנאה.

ראינו שלמחלוקת זו יש השלכות נרחבות ומספר נפקא מינות החוזרות את מרחבי מסכת גיטין:

א. מחלוקת בגדר נתינת הגט. האם העיקר הוא ההליך או שמא העיקר הוא נתינת הבעל. ונפקא מינה לכך היא האם האישה יכולה להשתתף בתהליך. מחלוקת זו שזורה במספר סוגיות מרכזיות במסכת גיטין, והבאנו לכך כדוגמא את 'גטו של שכיב מרע' ו'גט בידה ומשיחה בידו'.

ב. האם הנתינה צריכה להיות לשם גירושין - דבר הבא לידי ביטוי בסוגיית 'כנסי שטר חוב'.

ג. האם צריך מודעות של האישה לכך שהיא מתגרשת או שמא לא. שאלה זו עמדה במוקדה של מחלוקת הראשונים בביאור המשנה של 'כנסי שטר חוב'.



אוצר חקר ועיון

אלישע בעל כנפים ♦ אם צריך לחנך קטן שלא יעבור בין ב' נשים
♦ מודת מיל

הרב ישראל איסר צבי הרעג

אלישע בעל כנפים

איתא בשבת מ"ט ע"א:

אמר רבי ינאי תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים מאי היא אביי אמר שלא יפיח בהן רבא אמר שלא יישן בהן ואמאי קרי ליה בעל כנפים שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק ראהו קסדור אחד רץ מפניו ורץ אחריו וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו אמר לו מה זה בידך אמר לו כנפי יונה פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים ומאי שנא כנפי יונה משאר עופות משום דאמתיל כנסת ישראל ליונה שנאמר כנפי יונה נחפה בכסף וגו' מה יונה כנפיה מגינות עליה אף ישראל מצות מגינות עליהן.

וברש"י שם:

שלא יפיח. שיכול להעמיד עצמו בשעת הרוח. שלא יישן בהן. שמא יפיח או יראה קרי אבל אם יכול להזהר שלא יישן בהן כל הגופים נקיים בהפחה שיכולין להעמיד עצמן. ינקרו את מוחו. שהוא תחת התפילין. ינקרו לשון ניקור עינים. קסדור. מנישטרא"ל שהיה ממונה על כך. כנפי יונה. כדמפרש לקמיה מפני שהם מצות והם מגינין לישראל והויא להם ככנפים ליונה שהיא נמשלת ליונה והמצות ככנפים. כנפיה מגינות עליה. מן הצנה ומכל עוף ואדם הבא עליה היא נלחמת ומכה בראש גפיה מה שאין כן בשאר עופות. הגמרא בשבת ק"ל ע"א מביאה את המעשה במעט שינויי לשון, אבל פירוש רש"י שם שונה לגמרי מפירושו בדף מ"ט:

תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת השמד כגון עבודה זרה ומילה עדיין היא מוחזקת בידם וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת השמד כגון תפילין עדיין היא מרופה בידם דאמר רבי ינאי תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים מאי היא אביי אמר שלא יפיח בהם רבא אמר שלא יישן בהם ואמאי קרו ליה אלישע בעל כנפים שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל שכל המניח תפילין על ראשו יקרו את מוחו והיה אלישע מניח תפילין ויצא לשוק וראהו קסדור אחד רץ מפניו ורץ אחריו כיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו אמר ליה מה בידך אמר לו כנפי יונה פשט את ידו ונמצאו בה כנפי יונה לפיכך היו קוראין אותו בעל כנפים מאי שנא כנפי יונה דאמר ליה ולא אמר ליה שאר עופות משום דדמיא

כנסת ישראל ליונה שנאמר כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ מה יונה זו כנפיה מגינות עליה אף ישראל מצות מגינות עליה.

וברש"י שם:

מרופה. רפיא.

דאמר ר' ינאי תפילין צריכות גוף נקי. שלא יפיח אלמא לא זהירי בהו ושמעינן מינה דלא מסרו עליה אלא אלישע לבדו.

יקרו. פוריי"ר בלעז לשון יקרוה עורבי נחל (משלי ל, יז) ולשון תנקר לא נעלה (במדבר טז, יד).

את מוחו. שכנגד תפילין.

קסדור. ממונה.

מגינות עליהן. אינה נלחמת בחרטומיה אלא בכנפיה.

נציין את ההבדלים בין דברי שתי סוגיות ופירושי רש"י עליהן, לפי סדר הופעתם, ואחר כך ננסה להבין איזו חשיבות יש לשינויי הלשון בין שתי הגמרות ומה הביא את רש"י לפרשן בדרכים שונות.

א. בדף מ"ט איתא "ואמאי קרי ליה בעל כנפים", ובדף ק"ל "ואמאי קרו ליה אלישע בעל כנפים".

ב. בדף מ"ט איתא "שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו", ובדף ק"ל "שכל המניח תפילין על ראשו יקרו את מוחו".

ג. בדף מ"ט איתא "והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק", ובדף ק"ל "והיה אלישע מניח תפילין ויוצא לשוק".

ד. בדף מ"ט איתא "ראהו קסדור רץ מפניו וכיון שהגיע אצלו", ובדף ק"ל "וראהו קסדור רץ מלפניו כיון שהגיע אצלו".

ה. בדף מ"ט איתא "אמר לו מה זה בידך", ובדף ק"ל "אמר ליה מה בידך".

ו. בדף מ"ט איתא "ונמצאו כנפי יונה", ובדף ק"ל "ונמצאו בה כנפי יונה".

ז. בדף מ"ט איתא "לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים", ובדף ק"ל "לפיכך היו קוראין אותו בעל כנפים".

ח. בדף מ"ט איתא "ומאי שנא כנפי יונה משאר עופות", ובדף ק"ל "מאי שנא כנפי יונה דאמר ליה ולא אמר ליה שאר עופות".

ט. בדף מ"ט איתא "משום דאמתיל כנסת ישראל ליונה", ובדף ק"ל "משום דדמיא כנסת ישראל ליונה".

י. בדף מ"ט רש"י מסביר את מחלוקת אביי ורבא, משא"כ בדף ק"ל.

יא. בדף מ"ט רש"י מסביר שהעונש להנחת תפילין היה שינקרו את מוחו משום שמוחו תחת התפילין, ובדף ק"ל פירש שהוא משום שהוא כנגד התפילין.

יב. העירני הרה"ג ר' שמואל דוד בערקאייטש שליט"א שבדף מ"ט פירש רש"י "ינקרו לשון ניקור עינים". בדף ק"ל פירש "פוריי"ר בלעז לשון יקרוה ערבי נחל (משלי ל, יז) ולשון תנקר לא נעלה (במדבר טז, יד). לשונות רש"י בשני המקומות אינם דומים זה לזה. ויש להבין בפרט למה לא הביא רש"י סמוכין מהמקרא לדבריו בדף מ"ט, כמו שעשה בדף ק"ל. ועוד יש להבין למה בדף ק"ל הביא רש"י את הפסוק ממשלי לפני שהביא את הפסוק במדבר".

יג. בדף מ"ט רש"י ביאר קסדור כמי "שהיה ממונה על כך", ובדף ק"ל לא הסביר אלא שהיה "ממונה".

יד. הסברו של רש"י בדף מ"ט שהתפילין מגינות על ישראל כמו שהכנפים מגינות על יונה חסר בדף ק"ל.

טו. רש"י בדף ק"ל מסביר שיונה נלחמת בכנפיה כמו ששאר עופות לוחמים בחרטומיהם. בדף מ"ט, רש"י אכן מזכיר שיונה נלחמת בכנפיה, אבל הוא אינו מתאר איך שאר עופות לוחמים. בנוסף לזה, רש"י בדף מ"ט אומר שכנפי יונה מגינות מן הצנה אבל לא בדף ק"ל.

קודם שניגש לבאר הרבה מהבדלים אלו, נציין שיש עוד שני הבדלים יסודיים בין שתי הסוגיות. הסוגיא בדף מ"ט מביאה את מעשה אלישע בעל כנפים אך ורק כדי להורות מה נחשב גוף נקי בנוגע להנחת תפילין, ואילו הסוגיא בדף ק"ל מביאה את המעשה כדי להראות שרק אלישע בעל כנפים מסר נפשו על מצות תפילין אבל לא שאר כלל ישראל. עוד הבדל יסודי הוא שהסוגיא בדף מ"ט באה אחרי המשנה "טומנין בכסות ובפירות בכנפי יונה וכו'", ופירש"י "כנפי יונה. נוצה". לפי זה יש להניח שבסוגיא דאלישע בעל כנפים בדף מ"ט המונח כנפי יונה פירושו נוצה, ואילו בסוגיא דדף ק"ל יתכן שפירושו כמשמעו.

כמו שהערנו לעיל, לפי הסוגיא דדף מ"ט מלכות הרשעה גזרה על מצות תפילין, ואילו לפי הסוגיא דדף ק"ל לא היתה הגזירה אלא על תפילין של ראש בלבד. לכן, אחרי שהסוגיא בדף מ"ט אמרה ש"גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו", ממשיכה הסוגיא ואומרת שאלישע היה "מניחם", דהיינו התפילין המוזכרים בהתחלת המשפט, השל יד עם השל ראש. אבל בדף ק"ל איתא "שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל שכל המניח תפילין על ראשו יקרו את מוחו". שם נקטה הגמרא דוקא שהיה אלישע "מניח תפילין" להשמיענו שהוא הניח לא רק את השל ראש שגזרו עליו אלא גם את השל יד (נקודה ג).

וי"ל שרש"י דייק ממה שלפי הסוגיא דדף ק"ל לא גזרו הרומאים אלא על השל ראש, שלא רק שהחפצא שנגזרה עליה הגזירה היה שונה בדף מ"ט מבדף ק"ל, אלא שתוכן הגזירה היה שונה לגמרי. לפי הסוגיא דדף מ"ט, שהגזירה היתה בין על תפילין של ראש ובין על תפילין של יד, גזירה זו היתה חוליה אחת בשרשרת הגזירות נגד שמירת המצוות שגזרים עלינו העומדים עלינו לכלותינו בכל דוד ודור. אבל לפי הסוגיא דדף ק"ל, הגזירה היתה על תפילין של ראש

(א). לא נדון כאן בהשמטת לעזים. מעתיקי כתבי יד, שלא הבינו צרפתית, לפעמים לא הססו מלהשמיט את הלעזים מפני שלא ראו בהם צורך. בספר אוצר לעזי רש"י על התלמוד להרב משה קטן וצ"ל על הדבור בדף מ"ט כתוב שיש שני כתבי יד שבהם נמצא הלעז גם בדף מ"ט.

(ב). עיין הערה הקודמת.

בלבד. ונראה שהוא משום שמלכות רומי לא סבלה את עליונות ישראל על שאר האומות שהתפילין של ראש מרמז אליה, כמו שנאמר בכמה מקומות בש"ס "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך תניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש" (נקודה ב).

לפי זה מובן למה רש"י בדף מ"ט פירש שהעונש של ניקור המוח נגזר משום שהמוח הוא תחת התפילין, ובדף ק"ל הוא פירש שהוא משום שהוא כנגד התפילין. לפי הסוגיא דדף מ"ט הגזירה היתה מכוונת נגד קיום המצוה. הרומאים בחרו דוקא בעונש של ניקור המוח להראות שאע"ג שהמוח הוא תחת התפילין של ראש ובמחסה שלו, אין בתפילין הכח להגן על המניח. אבל לפי הסוגיא דדף ק"ל, הגזירה לא היתה מכוונת נגד קיום המצוה אלא כנגד עליונות ישראל שהיא מביעה. לזה בחרו בעונש של ניקור המוח, להראות שהם שולטים אפילו על המוח, שהוא המקום בגוף שהוא כנגד התפילין של ראש ושייך להן. על ידי ניקור המוח מתוך כל אברי הגוף, רצו בני אדם להפגין שהם אינם יראים מכח תפילין של ראש (נקודה יא).

בדף מ"ט רש"י פירש שהקסדור "היה ממונה על כך", דהיינו שתפקידו היה לעצור יהודים המניחים תפילין. בדף ק"ל פירש רק שהיה "ממונה", ולא דוקא שתפקידו היה כרוך בענין תפילין, כי שם לא היה תפקידו של הממונה שייך לגזירה נגד תפילין, אלא שהממונה, מצד מעמדו, קנא בשררה וגדולה של תפילין של ראש (נקודה יג). על פי זה יש מקום להסביר למה בדף מ"ט הקסדור שאל "מה זה בידך" ובדף ק"ל הוא לא שאל אלא "מה בידך". בדף מ"ט, הקסדור, מחמת תפקידו, היה מרוכז בדבר אחד מסוים, תפילין. שאלתו שיקפה את מודעתו לתפקידו, ולכן הוא נקט בתיבת "זה". אבל בדף ק"ל, אם אמנם הקסדור רדף את אלישע משום שהניח תפילין של ראש, בכל זאת לא היה מינויו שייך לענייני תפילין דווקא, והוא לא הביע שייכות מיוחדת אליהן בשאלתו (נקודה ה).

לפי דברינו, יתכן שיש מקום להסביר למה בדף מ"ט איתא שאלישע "היה יוצא לשוק" בתפילין, בתדירות, ואילו בדף ק"ל לא כתוב אלא ש"יצא בתפילין", ואולי רק פעם אחת. בדף מ"ט הגזירה היתה נגד קיום המצוה, ואלישע רצה להראות שאין למי שמקיים מצות ה' מה לפחד, אפילו אם הוא עושה כן תדיר, שהמצוה מגנת ומצלת. אבל בדף ק"ל כוונת אלישע לא היתה להדגיש את קיום המצוה, שהוא ענין קבוע ותדיר, אלא להראות את עליונות ישראל ולהפגין לרומאים שאין הוא ירא מהם. זה דבר שאינו נעשה אלא פעם אחת או לעתים רחוקות באופן לא סדיר, ולכן נקטה הגמרא שם "יצא" ולא "היה יוצא" (נקודה ג).

לשון הגמרא בדף מ"ט הוא "ונמצאו כנפי יונה". משמע שהתפילין עצמן כבר נהפכו לכנפי יונה לפני שפשט אלישע את ידו. אבל לשון הגמרא בדף ק"ל הוא "ונמצאו בה כנפי יונה". משמע שכאשר פשט אלישע את ידו, התפילין עצמן נעלמו, ובאו במקומן כנפי יונה. י"ל שהסוגיא בדף מ"ט משבחת את אלישע מצד טהרתו בקיום המצוה, ולכן נהפכו התפילין לכנפי יונה להראות שגופו הגיע למדרגת הטהרה שבה הוא היה ממוזג עם התפילין עצמן, כמו שכנף היא חלק מגוף יונה. אבל בדף ק"ל, המסר של הנס הוא ענין אחר, וכדי לרדת למשמעותו נעמוד בשינוי לשון אחר בין שתי הסוגיות.

(ג). יתכן שהיה בעונש זה גם נקמה על השפלת רומי בעונשו של טיטוס שיתוש נקר במוחו (גיטין נ"ו ע"ב).

בדף מ"ט הגמרא שואלת "ומאי שנא כנפי יונה משאר עופות". השאלה היא למה הקב"ה עשה את הנס באופן שהוא עשה אותו. השואל בגמרא הבין שהתפילין נהיו כנפים משום שהם מגינים, ולא שאל אלא למה של יונה דוקא. השואל מניח כן משום שלפי הסוגיא ההיא שבחו של אלישע הוא מצד זה שהוא שקיים את המצוה בטהרה, וטבע מצוות הוא להגן, כמו כנפים. אבל בדף ק"ל לשון השאלה היא "מאי שנא כנפי יונה דאמר ליה ולא אמר ליה שאר עופות". השאלה איננה למה עשה הקב"ה את הנס באופן ההוא אלא למה אמר אלישע שכנפי יונה נמצאות בידו ולא כנפי שאר עופות. יש להבין למה הגמרא שם שאלה דוקא על דבריו של אלישע ולא על מעשיו של הקב"ה, כמו ששאלה הסוגיא דדף מ"ט, שהיא לכא' שאלה יותר יסודית. אלא נראה שכאן מונח עוד הבדל בין מה שקרה לאלישע לפי הסוגיא דדף מ"ט ומה שקרה לו לפי הסוגיא דדף ק"ל. הסוגיא דדף מ"ט אינה שואלת למה אמר אלישע שכנפי יונה נמצאות בידו כי הוא הרגיש שהם כנפי יונה. אבל לפי הסוגיא דדף מ"ט הקב"ה עדיין לא עשה שום נס כשאלישע אמר את דבריו, ולא היו בידו כנפי יונה (נקודה ח). מה שענה אלישע לשאלת הקסדור "כנפי יונה" היה תשובה נועזת ומעודדת לכל שומעיו היהודים, הצהרה ברורה של עליונות ישראל על רומי, דברים מתאימים לחד בדרא במסירות נפש לתפילין. דבר זה מתאים לנושא של הסוגיא דדף ק"ל, שאלישע היה היחיד שמסר נפשו על מצוה זו. דוקא בזכות הקידוש השם שאלישע עשה בהצהרתו, הקב"ה עשה נס, ואחר כך, כשפשט את ידו, "נמצאו בה כנפי יונה" שלא היו בה מקודם (נקודה ו).

ובדרך זו אפשר להבין למה לשון הסוגיא דדף מ"ט הוא "משום דאמתיל כנסת ישראל ליונה", ובדף ק"ל "משום דדמיה כנסת ישראל ליונה". השאלה בדף מ"ט היא למה הקב"ה הפך את התפילין לכנפי יונה. התשובה היא שהקב"ה יודע שעם ישראל נמשל ליונה, כי הוא דומה אליה בתכונותיו יותר מאל שאר העופות. אבל השאלה בדף מ"ט היא למה בחר אלישע לענות לקסדור דוקא במילים אלו. התשובה היא משום שישראל מבחינות מסוימות דומה לעין כל ליונה, ולא רק נמשל ליונה – דבר שאינו ידוע אלא ללומדי התורה. אלישע, שעסק אז לא רק במצות תפילין אלא גם במצות קידוש השם, העביר לקסדור את המסר שאפילו אם הוא יצליח לנקר את מוחו, עם ישראל ימשיך ללחום באויביו כיונה, משום שהוא דומה ליונה שלוחמת בכנפיה, כמו שהקסדור עצמו ידע (נקודה ט).

ועל פי זה יש לבאר מה שרש"י בדף ק"ל מסביר שיונה נלחמת בכנפיה כמו ששאר עופות לוחמים בחרטומיהם, ואילו בדף מ"ט לא תיאר רש"י איך שאר עופות לוחמים. בדף מ"ט אין ענינה של הגמרא אלא לפרש איך כנסת ישראל נמשלת ליונה. לזה מספיק לדעת שדרך הלחימה של יונה היא מיוחדת, וכנסת ישראל לוחמת בדרך זו. אבל בדף ק"ל, הגמרא מפרשת למה אלישע קנטר את הקסדור דוקא במה שהוא קרא לתפילין כנפי יונה. רש"י מסביר שבמילים אלו, לא רק שתיאר אלישע את דרך הלחימה של היונה, אלא שהוא הדגיש שדרך לחימתה היא מיוחדת ועליונה לדרך של שאר אומות. היונה לוחמת בכנפיה, אבל הרומאים לוחמים בניקור מוחם של האויב. איתא בב"ק י"ז ע"ב "תרנגולין שהיו מהדסין ע"ג עיסה ועל גבי פירות וטינפו או ניקרו משלם נזק שלם", ופירש"י "ונקרו. בחרטום שלהם שקורין ב"ק". וכן

להלן שם "תרנגולים שהיו מחטטין בחבל דלי", ופירש"י "מחטטין. מנקרין בחרטומיהן". אלישע אמר לקסדור שישאל דומה ליונה, והרומאים אינם אלא תרנגול (נקודה טו).

רש"י בדף מ"ט אומר שכנפי יונה מגינות מן הצנה אבל לא בדף ק"ל. כמו שאמרנו למעלה, לפי רש"י הסוגיא דדף מ"ט מבין את המונח כנפי יונה במשנה שם כנוצה. לפי זה כנפי היונה שהיו בידי אלישע הן הנוצה. אם אמנם המשל שמביאה הגמרא בין כנסת ישראל ליונה משתמש במונח כנפי יונה כמשמעו, לפי הסוגיא דדף מ"ט המונח כולל גם כן את המשמעות של נוצה, ולכן דוקא שם הזכיר רש"י שהכנפים מגינות גם נגד הצנה, אבל בדף ק"ל אין שום הכרח לומר שכנפי יונה כולל יותר ממשמעו (נקודה טו).

רש"י בדף מ"ט מאריך לתאר איך כנפי יונה מגינות ולא עשה כן בדף ק"ל משום שהסוגיא דדף מ"ט באה להדגיש את נקיות אלישע בקיומו את המצוה ולומר שעל ידי נקיות כזו המצוה מעלה את מקיימה למדריגה שבה הוא ממחיש את יוניותה של כנסת ישראל, שמתבטאת במה שהמצוה מגנת ככנפי יונה. אבל מגמת הסוגיא בדף ק"ל בהבאת המשל ליונה בביאור דברי אלישע היא להבליט את ההבדל בין דרכי הלחימה של ישראל והאומות, ולזה לא צריכים לתאר בפרוטרוט איך הכנפים מגינות על היונה גם בדרכים אחרות (נקודה יד). מאותה סיבה, ביאור מחלוקת אביי ורבא במדת נקיות הגוף הנצטרכת להנחת תפילין הוא עניינו של רש"י רק בסוגיא דדף מ"ט ולא בסוגיא דדף ק"ל (נקודה י).

יוצא לפי דברינו עד כה, שמה ש"כנפי יונה" פירושו נוצה בסוגיא דאלישע בדף מ"ט ולא בדף ק"ל הוא פועל יוצא רק ממה שסוגיא זאת מופיעה אחרי המשנה "טומנין בכסות ובפירות בכנפי יונה וכו' ", שעליה פירש"י "כנפי יונה. נוצה". אבל יתכן שהוא קשור גם להבנות השונות שיש לסוגיות במעשה של אלישע בעל כנפים לפי רש"י.

הערנו לעיל שבדף מ"ט איתא "ואמאי קרי ליה בעל כנפים", ובדף ק"ל איתא "ואמאי קרי ליה אלישע בעל כנפים". כמו כן הערנו שבדף מ"ט איתא "לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים", ובדף ק"ל "לפיכך היו קוראין אותו בעל כנפים". "ואמאי קרי ליה" בדף מ"ט מוסב על רבי ינאי שאמר "תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים". הגמרא שואלת למה נקט רבי ינאי כינוי זה. אבל לשון הרבים של "ואמאי קרי ליה" בדף ק"ל מוסב על בני דורו של אלישע. כמו כן, "לפיכך קורין אותו" בדף מ"ט מדבר על ההווה, מזמן רבי ינאי ואילך, ואילו "לפיכך היו קורין אותו" בדף ק"ל מדבר על דורו של אלישע.

"ל שגם דבר זה תלוי במטרות השונות של שתי הסוגיות. סוגיא דדף ק"ל באה להראות שאלישע לבדו מסר נפשו על תפילין באותו זמן. משום זה, כבר אז בני דורו הכירו בייחודו

(ד). ובברכות כ"ז ע"א על מה דאיתא שם "ועל תרנגול שנסקל בירושלים על שהרג את הנפש" פירש רש"י "שנסקל תרנגול שניקר קדקדו של תינוק וכו'".

(ה). יתכן שמשום זה רש"י בדף מ"ט ד"ה כנפיה מגינות עליה משתמש במילה הארמית "גפיה", כשכוונתו לכנף ממש, שרש"י שם מתאר איך שהיונה לוחמת בכנפיה, וזה נעשה דוקא בכנף ממש ולא בנוצה, ובסוגיא שם יש לתיבת כנף גם משמעות של נוצה. רש"י בברכות נ"ד ע"א כתב "יונה אינה נצולת אלא בכנפיה. או בורחת או נלחמת בראשי אגפיה". שם רש"י נקט אגפיה למעט נוצה, שאם אמנם היא מגינה מן הצנה, אבל היא אינה מצלת. בשבת לא נקט רש"י שהיונה בורחת על ידי כנפיה, כי בריחה היא בכלל הצלה אבל לא בכלל הגנה.

ו"היו קוראין אותו" בעל כנפים. אבל לפי הסוגיא דדף מ"ט, חשיבותו של אלישע אינה באה מתוך השוואה בינו לבין אחרים. אם אמנם מסתבר שהוא עלה על בני דורו במדת נקיותו, אין זה מה שרבי ינאי בא להדגיש. רבי ינאי רואה את אלישע כדוגמא למופת מצד עצמו, אפילו בלי להסתכל על אחרים. לפיכך הגמרא בדף מ"ט שואלת "אמאי קרי ליה" רבי ינאי כן, ואומרת "לפיכך קורין אותו" כולם עד היום אלישע בעל כנפים, ולא רק רבי ינאי, ובלי להתייחס לבני דורו של אלישע (נקודות א וז).

אולי יש לפרש על פי זה למה כתוב בדף מ"ט "לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים", בשמו יחד עם כינויו, ובדף ק"ל "היו קוראין אותו בעל כנפים" בכינויו בלבד. בני דורו של אלישע התפעלו מהנס שנעשה לו וקראו לו על שם המאורע בלבד, אבל רבי ינאי והבאים אחריו התפעלו מנקיותו שהגיעה למדריגה שגופו ותפילין שלו היו מקשה אחת, ולכן הם קראו לו בשם שמשמע ממנו שאלישע אינו בן אדם רגיל אלא בן אדם שיש לו כנפים (נקודה ז).

התוס' בדף מ"ט ד"ה כאלישע בעל כנפים העירו שלא ברור מדברי הסוגיא איך רואים שהיה לאלישע גוף נקי. לפי דברינו י"ל שרש"י הבין שמה שהקב"ה הפך את התפילין שלו לכנפי יונה מראה שגופו התמזג עם התפילין עד שהם נהיו חפצא אחד, כמו שכנפים הן חלק מגוף יונה. אם כן, המשל בא להראות שיש דמיון בין גופו של אלישע ושאר ישראל המקיימים מצוות ובין גוף היונה לא רק מצד כח הלחימה שבכנף ממש, אלא גם מצד ההגנה מן הצנה של הנוצה.

ההבדלים בין רש"י ד"ה ינקרו את מוחו בדף מ"ט וד"ה יקרו בדף ק"ל (נקודה יב) תלויים בענין אחר לגמרי. הסוגיא דדף מ"ט נקטה תיבת ינקרו, ואילו הסוגיא דדף ק"ל נקטה יקרו בלי נו"ן. רש"י בדף מ"ט בא רק להגדיר את משמעות תיבת ינקרו. רש"י בדף נ' גם כן בא להגדיר את התיבה אבל שם יש לו ענין נוסף, והוא להוכיח שתיבת יקרו היא מהשורש נקר ואינה מהשורשים קרה או יקר'. לזה, דוקא שם מביא רש"י את הפסוק במשלי שבו מופיעה גם כן תיבת יקרוה בלי הנו"ן של השורש, ורש"י שם אומר שבכל זאת התיבה היא לשון תנקר לא נעלה (ובפסוק ההוא לא פירש רש"י עה"ת מידי כי שם משמעות התיבה פשוטה מתוך הענין). ועדיין צ"ב למה בדף מ"ט נקט רש"י את תיבות "את מוחו" בד"ה ולא בדף ק"ל.



1. וכן ברש"י משלי ל, יז, ד"ה יקרוה ערבי נחל.

2. גירסת הספרים ברש"י ישעיה לז, כה, היא "אני קרתי ושתיתי. כלומר התחלתי בכל מעשי וגמרתי והצלחתי כזה הכורה בור ומוצא מים ומצליח לשון מקור". במקראות גדולות הכתר ליתא לתיבות "לשון מקור", ומוכרח כגירסא זו מרש"י שמות לג, כב, "נקרת הצור. כמו (במדבר טז, יד) העיני האנשים ההם תנקר, (משלי ל, יז) יקרוה עורבי נחל, (ישעיה לז, כה) אני קרתי ושתיתי מים גורה אחת להם". הרי שקרתי הוא מהשורש נקר ואינו לשון מקור.

הרב יוגב בוטה
מח"ס תורת התלמוד

אם צריך לחנך קטן שלא יעבור בין ב' נשים

בס"ד. אדר התש"פ בשל"א.

למעכ"ת הגאון הגדול, חריף ובקי טובא, צמ"ס, כמוה"ר מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס בית מתתיהו, ועוד ספרים גדולים וחשובים.
אחדשה"ט, אודות השאלה האם צריך לחנך קטן שלא יעבור בין שתי נשים. הנה, אף שיש להאריך בזה, מחמת קוצר הזמן אשיב בקצירת האומר מה שנלע"ד בזה.



א.

איפסקא הלכתא (או"ח סימן שמג): קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו וכו'. ע"כ. וביאר הרמ"א דהיינו מאיסור דאורייתא. יעו"ש. וכתב המג"א (שם ס"ק ב) באמת אפילו באיסורא דרבנן חייב האב לחנכו, כדאיתא בסימן קו ובכמה דוכתי. יעו"ש. וע"ע במשנ"ב (שם ס"ק ב). וכ"כ המשנ"ב (סימן תרנו ס"ק ג) גבי חינוך במצות לולב, שפסק מרן שקטן היודע לנענע לולב כדינו אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות, וכתב המשנ"ב (שם) דמצות חינוך היא אפילו בשאר הימים שהם מדרבנן. יעו"ש.

וכן הוא בשו"ע (סימן קפו סעיף ב) דקטן חייב בברכת המזון כדי לחנכו וכו'. יעו"ש. וביאר העולת תמיד (שם ס"ק ד) דאפילו אם הוא אכל רק כזית דגם גדול אינו חייב אלא מדרבנן וכו'. יעו"ש. וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק ד). יעו"ש. וכן נראה מהא דפסק מרן גבי נרות חנוכה (סימן תרעז ס"ב): קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק. ע"כ. ואכמ"ל.

והנה, במחצית השקל (סימן תרעז ע"ד המג"א ס"ק ח) כתב דנחי דאביו מחוייב לחנכו, היינו בדבר שיש בו חיוב על הגדול מצד הדין, אבל בזה דגם בגדול ליכא כי אם משום הידור מצוה, אינו מחוייב לחנך בו הקטן וכו'. יעו"ש. וכ"כ הביאור הלכה (סימן תרעה ס"ג ד"ה ולדידן). יעו"ש. וע"ע במשנ"ב (שם ס"ק יד). וכבר ראתה עינו הבדולח מ"ש רבותינו הפוסקים בזה, וכמו שהאריך כת"ר בספרו האדיר בית מתתיהו (ח"א סימן י) כיד ה' הטובה עליו. וע"ע בתורת התלמוד (ש"א סימן ב ס"ק ג), ובילקו"י (דיני חינוך קטן עמ' פח).

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן צ) כתב בביאור דברי הרמ"א, דמה דעל הידור לא שייך חינוך, היינו היכא דיש לפנינו לקיים מצוה בלי הידור ויכול הוא לקיימה ע"י הידור, וכגון באתרוג שיש לפניו אתרוג כשר שאינו הדר ויש לפניו ג"כ אתרוג מהודר, בכה"ג הוא דליכא חינוך בקטן לקנות לו אתרוג מהודר דוקא וסגי ליה באתרוג כשר אפילו אינו מהודר. אבל היכי דההידור הוא חלק מקיום המצוה כה"ג ליכא למימר דקטן אינו מחוייב בהידור דהרי עכ"פ הוא מחוייב בחינוך עיקר המצוה ואי אפשר לקיימה בלי הידור וכו', יעו"ש"ב.

ועוד כתב (שם) לחדש, דיש שני מיני הידור, א' הידור בגוף המצוה, והשנית הידור בגוף האדם, ומה שאמרו דליכא חינוך בהידור היינו בהידור בגוף המצוה, אבל הידור בגוף האדם פשוט דהוא שייך גם בקטן. והטעם נראה לזה הוא כך דכל ענין החינוך הוא משום חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה, והחינוך הוא העיקר שיתרגל את עצמו לעשות מצות כשיגדל. עי' טש"ע א"ח סימן שמ"ג אבל אביו מצווה לגעור בו ולהפרישו, ועי' ב"י שם. ועי' רמב"ם פי"ו מהל' מ"א הכ"ח אף על פי שאין ב"ד מצווין להפריש את הקטן מצוה על אביו לגעור בו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לנער ע"פ דרכו וגו'. עכ"ד.



ב.

והנה, איתא בגמ' (הוריות יג:) ת"ר, חמשה דברים משכחים את הלימוד, האוכל ממה שאוכל עכבר, וממה שאוכל חתול, והאוכל לב של בהמה, והרגיל בזיתים, והשותה מים של שיורי רחיצה, והרוחץ רגליו זו על גבי זו, ויש אומרים אף המניח כליו תחת מראשותיו. ע"כ.

ושנינו באבות (ג, ח): רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר, כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר (דברים ד, ט): "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". יכול אפילו תקפה עליו משנתו, תלמוד לומר (שם): "ופן יסורו מלבבך כל ימי חיידך", הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו. ע"כ. וע"ע במנחות (צט:). וביאר רבינו יונה (שם): אשר לא נתן בלבבו לאמר כי השכחה מצויה בבני אדם, והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים, ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה, הרי זה מתחייב בנפשו, כי יבא להורות על פי הזכרתו ויאמר כך אמר לי רבי ויאסר המותר ויתיר האסור ונמצאת תקלה באה על ידו, ונקרא פושע מפני ששגגת תלמוד עולה זדון. עכ"ד. וע"ע בדבריו בשערי תשובה (שער ג אות כח).

וכתב בספר חסד לאלפים (סימן קנו אות ו): האר"י ז"ל הזהיר מאד שלא לאכול שום לב בהמה חיה ועוף, לפי שרוח הבהמה שורה שם, ואז מתדבק בו אותו רוח הבהמית וגורם לו שכחה. ולפעמים מתגלגל איזה רוח באותה בהמה, ונדבק באדם האוכל אותו. והוא הדין לכל הדברים שאמרו רבותינו ז"ל שגורמים שכחה, כגון זיתים וכדומה, צריך לזהר הרבה, כי בודאי יש טעם בדבר, כי יש אחיזה לחיצונים באותו דבר ונאחזו באדם האוכלו. ואני אומר, שזה שאינו זהיר בזה, עובר על מה שאמרה התורה (דברים ד, ט): "השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח", והרי זה בכלל מה שאמרו (אבות ג, ח): כל המשכח דבר אחד ממשנתו הרי זה מתחייב בנפשו. עכ"ד.

וכ"כ בספרו אורות אלים (ש"ס מסכת הוריות אות רל): ישמע חכם וישתדל אחר הדברים היפים ללימוד ויברח מן הדברים הקשים לזכירה וללימוד, כי דיינו מה שנתמעטו הלבבות. ומי שאינו חושש לזהר חוששני פן יהיה בכלל מה שאמרו (אבות ג, ח) המשכח דבר אחד מלימודו וכו'. ועוד בה, דלפי הנראה המשכחים והקשים ללימוד שרשם פתוח למעלה, שיש בהם אחיזה הקליפות*, ולכן שומר נפשו ירחק מהם. עכ"ד.

(א). וכתב בספר ארחות ציון [מוצפי] (ח"ג עמ' לו ס"ק כט): ודע כי ענין השכחה הוא חמור מאד כי הדבר מורה שהחיצונים

וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ד סימן קל) שמי שעושה דברים אלו שקשים לשכחה המובאים בגמ' (הוריות יג:), כיון שעושה מעשה שעל ידי זה שוכח לימודו עובר בלאו זה, שהרי גורם שיסורו דברי תורה מליבו. עכ"ד. וע"ע בעקבי הסופר (שם ס"ק א). וכ"כ בשו"ת שבט מנשה (סימן סו). וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן ג) ששמע בשם רבינו החזו"א מאחר שמבואר בשו"ע (סימן ד סעיף יח) דת"ח שאינו נוטל ידיו כשצריך, תלמודו משתכח, לכן מי שאינו נזהר ליטול ידיו כשצריך עובר בלאו דהשמר פן תשכח. יעו"ש. וע"ע בשו"ת מקדשי השם (ח"ב סימן נא בהגהת דבר צבי אות ז), ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סימן נג אות ב), ובשו"ת להורות נתן (ח"א סימן נט אות יד), ובשו"ת שבט הקהתי (ח"א סימן ב).

אכן, בספר חסידים (סימן תרח) כתב: אחד שאל מחכם, אמר עכברים אכלו מלחמי אם אוכל לאכול מן הלחם. אמר ולמה לא תאכל, א"ל פן אשכח תלמודי, ואני נזהר מלאכול מכל מה שמשכח התלמוד, ועתה אני רעב. א"ל החכם אינך חייב עד שישב ויסירם מלבו ואני רואה שאינך עוסק בתורה ואתה פנוי והיית יכול לעסוק וכל היום אתה בטל מדברי תורה והולך אתה עם עמי הארץ לשמוע דברים בטלים, מוטב היה לך שלא היית נזהר מדברים המשכחים כדי שהיית שוכח דברים בטלים שאתה עוסק בהם. ע"כ.

וכן כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סימן ח אות א) דהיכא דקעביד לצרכו לא חשיב יושב ומסירם מלבו, שאין בכלל זה אלא היושב ומפנה לבו לבטלה ומתירשל מלחזור על לימודו וכו'. עכ"ד יעו"ש במ"ש בביאור דברי רבינו יונה. ובהמשך דבריו (שם אות ב) הביא דברי האוסרים בזה, וכתב דנראה דאשתמיט מנייהו דברי רבינו יהודה החסיד בספר חסידים (סימן תרח) וכו'. ומבואר בדבריו שאין בזה איסור, ולא דמי ליושב ומסירם מלבו. ונראה דה"ה לאותם הדברים שנזכרו באו"ח (סימן ד ס"ח) הנ"ל. שאין זה אלא גרמא בעלמא. [ולא אמרינן בכה"ג ופן יסורו מלבבך, לרבות כל המסירים. כדאי' בכה"ג בקידושין (סח:) ובכ"ד. וק"ל]. וכן מוכח להדיא בס' יוסף אומץ יוזפא (עמוד רעג). עכ"ד יעו"ש ב. וע"ע בשל"ה הקדוש (שבועות נר מצוה אות קה), ובספר טהרת המים (מערכת הש' אות יד), ובשו"ת קול מנחם [קאליב] (או"ח ח"ג סימן קלג).

ובספר ברית ותורה [פרץ] (הלכות תלמוד תורה סימן כב עמ' רו-רח) כתב דיש שרצו לדחות את הראיה מספר חסידים, והביא דבריהם, ודחה דחיותיהם. יעו"ש ב. ומכל מקום כתב שם דאף שמותר מעיקר הדין, בודאי נכון לזוהר לכתחילה מכל הדברים, שהרי לכך מנאום חכמים, שידעו לזוהר בזה. יעו"ש. וע"ע בדבריו בספר אהלי שם (יו"ד ח"ו סימן רמו ס"ק כב). וכן העלה בשו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סימן ח אות י): כלל העולה, שאין שום איסור באכילת המאכל שאכלו ממנו חתול או עכבר. אלא שיותר טוב לחוש למ"ש חז"ל שהאוכל מזה בא לידי שכחה וכו'. עכ"ד.



הנקראים שכחה מתאחזים בו ומביאים אותו לשכוח תלמודו, ולכן אמרו על מי שאינו רוחץ ידיו בצאתו מבית הכסא או כשנוגע במקומות המכוסים בגופו ועוד ששוכח תלמודו. וכתבו המקובלים דהיינו שעל ידי רוח טומאה הנאחזת בו והיא הגורמת לשכחה, ועיין במשנת חסידים (מסכת חצות א, ה ומסכת גמילות חסדים ב, ז), וכן הוא בספר אור נערב (ח"ו הכינויים א, שכחה) ולרבינו האר"י ז"ל בעץ חיים (שט"ו פ", ושכ"ב פ"ג), ובשער הכוונות (ד"ב ע"ב), ופרי עץ חיים (שער השבת פכ"ד), ולכן צריך זהירות גדולה מכל הדברים המביאים לידי שכחה שלא לתת חס ושלוש כח ואחיה לכוונות החיצונים חלילה וכו'. עכ"ד.

ג.

אמנם, הנידון דידן לא הוי בכלל דברים המשכחים את הלימוד, אלא בכלל הדברים הקשים ללימוד, כדאיתא בהוריות (שם) עשרה דברים קשים ללימוד וכו' והעובר בין שתי נשים וכו'. יעו"ש. ופירש רש"י (שם ד"ה קשים): שהעושה אותן יהא קשה לשמוע. ע"כ. וע"ע בערוך השולחן (סימן ב סעיף ו), ובקובץ בית הלל (חל"ה עמ' כ אות ז).

וכתב המאירי (הוריות יג): מכיון שהחכמה היא עיקר גדול ויתד שכל היחסים תלויין בה, צריך אדם להשתדל בה תכלית ההשתדלות, ולהיות תורתו קבע ושאר הדברים עראי, וכן שירגיל עצמו באכילת הדברים המעמידים את הלימוד הן במאכל התמידי כלחם ובשר שיהא מזונו בדקים ובמבושלים כתקנן ובאותן שאין מטמטמין את הלב, הן ביין וברקחי הסמים הידועים להועיל בכח הזכרונות, והוא אמרם חמרא וריחני פקחין, וכן לשמור עצמו מהדברים המשכחים והמטמטמים את הלב, כלב בהמה וזיתים מלוחים וכיוצא באלו הענינים על הדרכים שהתבאר ענינם בספרי הרפואות וכו'. ושאר דברים הנזכרים הנה אם להזכיר אם לשכחה קצתם דברים נעזרים בעזר הטבע וקצתם דברים המוניים נמשכים אחר קצת אמונות היו אז מפורסמות ביניהם פרסום כללי וקווי ה' יחליפו כח יבטחו בה' אין מחריד אין שטן ואין פגע רע. עכ"ד.

וכן מצאנו שהזהירו הפוסקים, וכמ"ש האליה רבה (סימן ג ס"ק י) עוד הזהירו ג' אין ממצעין ולא מתמצעין, הכלב והדקל והאשה ויש אומרים אף החזיר וכו'. יעו"ש. ובפר"ח (יו"ד סימן קטז ס"ק ט) כתב: ראיתי להעתיק בכאן קצת דברים המביאין לידי סכנה שבאו מפורסמים בתלמוד במקומות מוחלקים שראוי לכל אדם להזהר מהם שבסבתם באים הרבה מקרים לעולם ושומר נפשו ירחק מהם וכו'. יעוש"ב.

וכ"כ בשו"ע הרב (ח"מ הל' שמירת גוף ונפש סעיף ט): לא יעבור איש בין שתי נשים ולא אשה בין שני אנשים מפני שרוח רעה שורה, וכן הכלב בין שני בני אדם או אדם אחד בין שני כלבים, וכן הדקל של תמרים, ויש אומרים אף החזיר, ויש אומרים אף הנחש. וכן בערוך השולחן (סימן ב סעיף ו) הביא את דברי הגמ' (הוריות שם) דהעובר בין ב' נשים בכלל הדברים שקשים ללימוד. יעו"ש. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן כ). וכתב בספר אגרות וכתבים (הוראות והנהגות פל"ו סעיף כ) ששמע בשם החזון איש זצ"ל שהקפיד הרבה שלא לעבור בין ב' נשים וכן להיפך וכו'. יעו"ש. וע"ע בארחות רבינו (מהדורה חדשה ח"א עמ' שו, וח"ד עמ' קמא). וכן הזהירו גם בשאר דברים הגורמים שכחה וכו', ואכמ"ל.

ובשו"ת דמשק אליעזר [פרלמוטר] (יו"ד סימן מד) כתב: גם נתעוררתי אמאי לא מובא בשו"ע ובפוסקים מה דאיתמר בפ' ע"פ (קיא.) כמה דברים דאיכא משום סכנה וכו'. יעו"ש. וע"ע בשו"ת שם אריה (חיו"ד סימן כז). ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן רלח) כתב, דלעבור בין ב' נשים, אינו "איסור" ולא נזכר ברמב"ם ובשו"ע, אלא הוא ענין סגולה כדאיתא בפסחים (דף קיא.) וכן מקובל להימנע וכמו שהעתיקו זאת בהרבה ספרי יראים וכו'. עכ"ד יעו"ש. וע"ע בחידושי הגרעק"א (יו"ד סימן שעו). וראיתי בקובץ בית הלל (חל"ה עמ' כג) שהעלה הרה"ג רבי יהושע אשכנזי: דלכל הדעות אין איסור מעיקר הדין לעשות דברים הקשים ללימוד. יעו"ש. וע"ע בשו"ת וישב משה [זארגער] (ח"א סימן עג), ובשו"ת ברכת יהודה (ח"ד עניינים שונים סימן ב עמ' ערה).

ונראה לענ"ד דאין להקשות על כל הנ"ל ולומר שמכיון שנזכר בגמ' ובפוסקים שצריך לזוהר שלא לעבור בין ב' נשים, אזי הדבר אסור מדינא, שהרי אף בדברים שבגמ' איתא בהדיא לשון "אסור", אין הכרח בזה שהם יהיו אכן אסורים מדינא. וכמבואר בשו"ת דברות אליהו (ח"ה סימן טז) שהביא ראיות רבות דאף דבגמ' איתא לשון "אסור", אין מכאן ראייה שלמעשה הדבר אסור מדינא. יעו"ש"ב. וע"ע בתורת התלמוד (ש"א סימן ד עמ' רכד-רכה). ובנידון דידן קיל טפי, דאף בגמ' לא מצאנו בזה לשון "אסור", אלא שמנתה הגמ' דברים שמי שעושה אותם הם גורמים לשכחה או לקושי בלימוד, ולא נזכר ברמב"ם ובשו"ע, ובפוסקים הביאו את דברי הגמ' בזה.

ד.

ואיתא בפסחים (קיא.) תנו רבנן, שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין, ואלו הן, הכלב והדקל, והאשה. ויש אומרים: אף החזיר, ויש אומרים אף הנחש. ואי ממצעין מאי תקנתיה, אמר רב פפא, נפתח באל ונפסיק באל. אי נמי, נפתח בלא ונפסיק בלא. הני בי תרי דמצעא להו אשה נדה, אם תחילת נידתה היא הורגת אחד מהן, אם סוף נדתה היא מריבה עושה ביניהן. מאי תקנתיה, נפתח באל ונפסיק באל. ע"כ. ופירש רש"י (שם ד"ה אין ממצעין): לא יעברו בין שני אנשים, ואין מתמצעין לא יעבור איש אחד בין שני כלבים, בין שתי נשים, בין שתי דקלים. ע"כ.

ובזוה"ק (חדש רות לו:) איתא: תנן העובר בין שתי נשים אם נדות הן נכפה ולא תזוז מגופו אם לא יעשו לו מיד. [ס"א ואם יעשו] סכנת דם או הריגה מזומנת לו. ואם אינן נדות עין הרע שולט בו בגופו או בממונו. כי הא דרבי נחום ברבי שמלאי, זמנא חדא הוה בכרך קסרין, אעבר בין שתי נשים, אסתכלו ביה ואיסתכן מיד בגופיה ובממוניה, מאי טעמא, בגין דההוא (נ"א דהוה) רוחא בישא שראת עלון ויכיל לנזקא וכו'. יעו"ש מאי תקנתיה.

והנה, מכיון דאיכא הכא ענין של חשש סכנה, לכאורה איכא למיסר, דמצינו דחששו הרבה לספק נפשות, וכלשון קדשו של מרן השו"ע (יו"ד סימן רסג סעיף א): וצריך לזוהר מאד באלו הדברים, שאין מלין ולד שיש בו חשש חולי, דסכנת נפשות דוחה את הכל, שאפשר לו למול לאחר זמן, ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם. יעו"ש. וכן גבי חילול שבת במקום פיקוח נפש איתא בירושלמי (יומא פ"ח ה"ה) הזריז משובח והנשאל מגונה והשואל הרי זה שופך דמים. ע"כ. וביאר בתרומת הדשן (ח"ב סימן קנו) דהנשאל הרי זה מגונה כלומר שלא הודיע כבר.

ב). ובנותן טעם בימים אלו ראיתי להביא כאן מ"ש רבינו הגר"א בקול אליהו (מגילת אסתר אות קמב) על הפסוק "יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר אעשה להם", איתא בגמ' (מגילה טו:) מה ראתה אסתר שזימנה את המן, רבי אליעזר אומר פחים טמנה לו וכו', ר"י אומר מבית אביה למדה אם רעב שונאך האכילהו לחם וכו', ר"מ אומר כדי שלא יטול עצה וימרוד במלך, רבי יהודה אומר כדי שלא יכירו בה שהיא יהודית וכו', ועוד איתא שם הרבה טעמים, ויש לומר עוד טעם למה שזימנה את המן, כי אמרו חז"ל במסכת פסחים (קיא.) הני בי תרי דמצעא להו אשה נדה, אם בתחילת נידתה היא הורגת אחד מהם, ואם בסוף נדתה היא מריבה עושה ביניהן. ע"ש. והנה מצאנו בגמ' (תענית כט.) דגמירו דכי גזרו גזירתא ומית חד מנייהו מבטלי לגזירתייהו. ע"ש. והנה אמרו חז"ל (מגילה טו:) על הפסוק "ותתחלחל המלכה מאד", אמר רב שפירסה נדה וכו'. ע"ש. לכן עלה בדעתה להזמין את המן שיהיה בביתה עם אחשוורוש, והיא תעבור ביניהם. וממה נפשך אם תחילת נידתה תהרג אחד מהם וממילא יתבטל הגזירה כנ"ל, ואם בסוף נידתה תעשה מריבה ביניהם ותבטל גם כן הגזירה. עכ"ד.

יעו"ש. וע"ע באיסור והיתר הארוך (סימן נט סעיף ג), ובכל בו (הל' שבת סימן לא), וברקח (סימן קט), ובתורת האדם לרמב"ן (ט ע"א), ובתשב"ץ (ח"א סימן נד). ואפי' אינו יכול לחיות אלא לפי שעה מפקחים, כדקיימא לן (סימן שכט סעיף ד) ויעו"ש בביאור הלכה.

והנה רק בג' עבירות אמרינן יהרג ואל יעבור, כדאיתא בפסחים (כה:), וברמב"ם (פ"ה מהל' ה"ז), ובשולחן ערוך (יו"ד סימן קנז). יעו"ש. וע"ע בסנהדרין (עה). וכדאמר רב יהודה אמר שמואל בימא (פה:) אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו "וחי בהם ולא שימות בהם". ע"כ. ואף ספק פיקוח נפש דוחה את השבת, כדקיימא לן (יומא פג.), וברמב"ם (פרק ב' מהל' שבת הלכה א), ובשולחן ערוך (סימן שכט סעיף ה) ע"פ המשנ"ב (שם ס"ק יז). יעו"ש. וע"ע בשו"ע (או"ח סימן שכט סעיף ו וס"י, וסימן שכט, ויו"ד סימן רסג סעיף ב, ואה"ע סימן ט סעיף א), ובתורת התלמוד (שער ב סימן יב), ואכמ"ל.

וכל שכן שלא יכניס אדם את עצמו לסכנה, אף בטענה שהוא עושה כן לשם מצוה או שאינו רוצה לעבור איסור, דהנה פסק מרן (סימן שכט סעיף ב): מי שיש לו חולי של סכנה, מצוה לחלל עליו את השבת, והזריז הרי זה משובח, והשואל הרי זה שופך דמים. ע"כ. וכתב המשנ"ב (סימן שכט ס"ק ו): פי' אותו האיש שהוא מתחסד וירא לחלל שבת בחולה כזה כ"א ע"י מורה, הרי הוא שופך דמים, שבעוד שהוא הולך לשאול יחלש החולה יותר ויוכל להסתכן, והרי הכתוב אומר "לא תעמוד" וגו'. ובירושלמי איתא הנשאל הרי זה מגונה, פי' משום שהתלמיד חכם במקומו היה לו לדרוש בפרקא לכל כדי שידעו כל העם ולא יצטרכו לשאלו. ואם החולה בעצמו מתירא שיעברו עליו את השבת, כופין אותו ומדברים על לבו שהוא חסידות של שטות [רדב"ז]. עכ"ל.

אמנם, הכא הוי סכנה סגולית, וכבר כתב רבינו הרמב"ם בתשובה (פאר הדור סימן קמו) גבי אשה קטלנית: שזאת המוחזקת לקטלנית מנעו אותה לבלתי תינשא לשום אדם, ולא מפני שיש איסור בזה כלל, ואין חילוק בין האיש אשר ישא מוחזקת או יאכל מכישר דאסר גנאה וזה דמיונו, והלכה למעשה אצלנו וכו' תמיד שימות בעלה הראשון והשני ואינה נמנעת מלישא, ומכל שכן אם הייתה בימי נעוריה וכו' ושמא מצאה אדם אחר שרוצה לקדשה ואם הוא בטוב לבה, או מקבלת קידושין בפני שנים דעלמא ואחר זאת תבוא לב"ד ויכתבו לה כתובה ותכנס לחופה ומברכין לה שבע ברכות, כך היו עושין בבית דינו של רבינו יצחק הרב זצ"ל בעל ההלכות, וכן בבית דינו של רבינו יוסף הלוי תלמידו, וכן עשו כל הבתי דינים אשר באו אחריהם. וכן פסקנו אנחנו ועשינו הלכה למעשה במצרים מיום שבאנו, וכי תדחה מצוה של תורה משום חששא בעלמא, דבר זה לא שמענו מימינו, והלכה למעשה שנתקדשו לכתחילה ונתיבמו ולא ראינו מי שהקפיד בזה וזה דבר פשוט אשר אין להסתפק בו כלל וכו'. עכ"ד יעו"ש. וע"ע באור זרוע (ח"א שו"ת סימן תשלח), ובכסף משנה (פכ"א מהל' איסורי ביאה הל"א), ובשתילי זיתים (סימן ט ס"ק ט), ובשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סימן רה), ובשו"ע המקוצר (סימן קצט סעיף יז), ובספר ויאמר יהונתן (אה"ע סימן ט ס"ק ו).

ומכל מקום מרן השו"ע (אה"ע סימן ט סעיף א) העלה האי דינא בשולחנו הטהור, והאחרונים דנו בזה באריכות מאי תקנתה דהאי איתתא דלא תישאר בעיגונא ח"ו, ומצאו לה פתחים וצדדים

להקל באופנים מסויימים, עיין בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סימן קכא), וברמ"א (אה"ע סימן ט ס"א), ובתרומת הדשן (סימן ריא), ובשו"ת הריב"ש (סימן רמג), ובב"ש (אה"ע סימן ט ס"ק ו), ובדרכי משה (אה"ע שם ס"ק ב), ובשו"ת חת"ס (אה"ע סימן כג), ובפת"ש (שם ס"ק ב), ובשו"ת אג"מ (אה"ע ח"א סימן כו), ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן רכט), ובשו"ת יביע אומר (ח"ח אה"ע סימן טז), ובשו"ת עטרת פז (ח"ד יו"ד סימן יח עמ' תצא, ואה"ע סימן ג), וכו', יעו"ש"ב, ואכמ"ל. ובשו"ע (אה"ע סימן ט סעיף א) פסק דאם נשאת לא תצא. יעו"ש.

וראיתי בשו"ת עמק התשובה (ח"ג סימן צג) שהביא את דברי הרמב"ם הנ"ל, והקשה דלכאורה יפלא, דאע"ג שהוא על צד הניחוש, מכל מקום כיון שחז"ל גזרו ואמרו שלא ישא האיך הערימו לישאנה, הא גזרו ואמרו שאין לישא קטלנית, ועוד האיך מותר להערים ולהפקיר נפשו, הא כבר כתבו האחרונים באו"ח סימן תרי"ח דחולה אסור להחמיר על עצמו להתענות במקום שצריך לאכול, וכל המחמיר על עצמו עובר על אזהרה ד"ואך את דמכך לנפשותיכם אדרוש", שהוא אזהרה דאורייתא, הרי דגם על עצמו אין רשות להפקיר עצמו למיתה. יעו"ש. וביאר בזה דהא כל אזהרות שבתורה וכו' על חיי נפשו הוא רק בדברים הגורמין למיתה על ידי דברים טבעיים, אבל גורמי מיתה על ידי ניחוש על זה לא באו אזהרות שבתורה, ואפילו אזהרה ד"נשמרתם מאד לנפשותיכם", שזה אזהרה שלא להכניס עצמו לדברים המסוכנים וכמו שביאר בשו"ת שם אריה (חיו"ד סימן כז), מכל מקום אזהרה זו נאמר רק לדברים מסוכנים טבעיים וכו'. ואם כן כיון דאתאן עלה דאיסורא דאורייתא לית כאן, אלא דחז"ל גזרו ואמרו דמכל מקום אין ראוי שישאנה דמדרבנן ראוי לחוש אפילו לדברים מסוכנים שעל צד הניחוש, ואם כן במקום שיש לתלות מיתתם במקרים אחרים כגון בחולי בוודאי שפיר תלינן כיון שמדאורייתא אין מוזהרין על זה ורק מדרבנן, ובדבריהם בודאי תולין בכל דבר שיכולין לתלות וכמו בכתמים דתולין בכל דבר אפילו אין ברור המקרה ההוא כל כך מ"מ בדבריהם תולין וכו', והוא הדין נמי כאן מיירי באופן שיש לתלות מיתתם באיזו סיבה אחרת, דבכה"ג אפילו מדרבנן אין ראוי לגזור אלא שיתירו חכמים בכה"ג בהדיא, זה לא רצו לקבל אחריות חיות אחרים על עצמן במקום שנוגע לחיי נפש, אלא שאם הוא לא רוצה לחוש לנפשו לא מנעו חז"ל ממנו הדבר, וזהו שאמר הרמב"ם וכו' עכ"ד יעו"ש"ב.

וכל זה בדינא דאשה קטלנית, דנזכר בהדיא בשו"ע, ואילו הנידון דידן לא נזכר לא ברמב"ם ולא בשו"ע, וכבר כתב מהרש"ל בים של שלמה (חולין פ"ח סימן י): ויראה כדעת הרמב"ם, מאחר שהטעם הוא משום רוח רעה, וחמירא סכתנא מאיסורא, על כן פסק להחמיר, והאידנא אין נזהרין בזה, לפי שאותם רוחות הנזכרים בתלמוד אינם מצויין בינינו וכו'. יעו"ש. ועוד כתב שם (סימן יב): אף על פי שיש חרם הקדמונים שאין לסמוך על רפואות התלמוד, כדי שלא להוציא לעז על חכמים הקדמונים, ולא ידעו שיש שינוי במקומות, וכ"ש בזמנים, שהדורות פוחתים והולכים, ואם הראשונים כענקים, אנו כיתושין, גם מה שהזהירו משום רוחות, כולן לא שכיחי

האידנא, כמו זוגות ודומיהן, מ"מ מה שיש לחוש מעניין כשפים, והיזיקות שבגופו, למיחש מיבעי' וכו'. יעו"ש. וע"ע בכף החיים (סימן ג אות כו).

וכן ראיתי בבן יהוידע (פסחים קיא.) לענין הנידון דידן, גבי הא דאיתא התם: "אם תחילת נדה היא הורגת אחד מהם", שכתב: פירוש, אם נזדמן אותה שעה שם איזה מזיק מן השדים בעת שעברה אשה בין תרי גברי אז אותו מזיק יזיק את אחד מאלו, והורגת ר"ל מזקת שתהיה סיבה שינוק אחד מהם. אבל אם לא נמצא אותה שעה מזיק עומד, לא יהיה מזה נזק. מיהו דע כי הדבר פשוט דכל דברים אלו לא נאמרו אלא בזמן קדמון שהיו השדים והמזיקין מצויים הרבה והיו מינים ממינים שונים, ועתה נחלשה הסט"א נתמעטו אלו ג"כ. עכ"ד.

וכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קיא): והזהירות של ענינים של רוח רעה המוזכר בש"ס בכ"ד והעתיק הפר"ח הרבה מהם בסימן שלנו, והנה בודאי אשרי מי שיכול להיזהר בזה, מכל מקום כיון שלא העתיקו זה בעלי שו"ע נראה ברור כמהרש"ל ביש"ש פ"ח דחולין דכל מה שהזהירו מפני רוח רעה לא שכיחא האי ענינא, ורק כתב להיזהר בעניני כשפים והיזק הגוף. עכ"ד.

ובקובץ בית אהרון וישראל (שנה ז' גליון א, לו תשנ"ב עמ' נא) כתב הגאון רבי משה שטיין שליט"א ע"פ פסקי מרן הגר"ש הלוי ואזנר זצ"ל: בעניינים שיש בהם סכנה טבעית, כגון לעבור תחת קיר נטוי ודאי יש להיזהר, וכמ"ש ביו"ד סימן קטז, ובעניינים סגוליים – בעניינים שנוהרים בהם אין להקל וכן דרכנו להיזהר בזה, אבל אין בידינו לחדש חובת זהירות בדברים שהוזכרו בש"ס והושמטו כנראה ככוונה בפוסקים משום דקים להו דלא שייך בזה"ז וכו'. עוד מקובל בידינו מהחזו"א זצ"ל שבעניינים אלו כל שיש שינוי קל מהאופן שדברו עליו אפשר להתיר וכו'. עכ"ד יעו"ש"ב. וע"ע בליקוטי הלכות לרבינו החפץ חיים (נדה יז. עין משפט אות ז), ובשו"ת תורת חסד מלובלין (אה"ע סימן ה אות ה), ובשו"ת דברי מלכאל (ח"ב סימן נג אות ב), ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב יו"ד סימן קמו), ובשו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד סימן ט אות ח), ובשו"ת וישב משה [זארגער] (ח"א סימן עג), ובשו"ת צמח יהודה (ח"ג סימן סה).

ה.

ומצינו בגמ' (ב"מ פד.) רבי יוחנן הוה אזיל ויתיב אשערי טבילה, אמר, כי סלקן בנות ישראל מטבילת מצוה לפגעו בך, כי היכי דלהו להו בני שפירי כוותי, גמירי אורייתא כוותי. אמרו ליה רבנן, לא מסתפי מר מעינא בישא, אמר להו, אנא מזרעא דיוסף קאתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא. דכתיב (בראשית מט, כב): "בן פרת יוסף בן פרת עלי עין", ואמר רבי אבהו, אל תקרי עלי

(ג). וכדיקיימא לן בשו"ע (סימן ג סעיף יא): לא יקנה בחרס, משום כשפים, ולא בעשבים יבשים, שהמקנה בדבר שהאור שולט בו שינוי התחנות נזירות, ולא בצרור שקנה בו חבירו, מפני שמביא את האדם לידי תחתונות. ע"כ. ובברכי יוסף (סימן ג אות ו) הביא את מה שהקשה הרב נחלת צבי לקמן סי' ש"ב (אות ד), דכיון דהטור ומרן סברי דאית ביה משום כשפים, איך התירו לקמן סימן ש"ב (סעיף ה) לקנה באזני חרס חלקים דאין בהם משום סכנה, הלא אף שאין בו משום סכנה מ"מ משום כשפים יש בו וכו'. יעו"ש"ב מ"ש הברכי יוסף בזה, וביאר דטפי עדיף לחוש לאסור טלטול ולא לחוש לכשפים, דאין עוד מלבדו כתיב, אבל בחול דליכא איסור טלטול ודאי דלא יקנה בחרס משום כשפים. וע"ע בכף החיים (סימן ג אות כה).

עין אלא עולי עין. רבי יוסי בר חנינא אמר, מהכא (בראשית מח, טז): "וידגו לרב בקרב הארץ", מה דגים שבים מים מכסים אותם ואין העין שולטת בהן, אף זרעו של יוסף אין העין שולטת בהן. ע"כ.

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק במהדורה חדשה (ח"י סימן סט אות ב) שכתב: ונתקשיתי דבשלמא מה דלא חשש לעינא בישא מוכן כיון דאתי מזרעא דיוסף, כדאיתא בש"ס שם, אבל אמאי לא חשש כי יסובבוהו ב' נשים בשעת הליכתן מהטבילה, אכן אם נאמר דעובר דוקא אסור אבל ביושב אין קפידא, הרי כבר כתבו התוס' (שם ד"ה יתיב) ליישב מה דלא חשש למה דאיתא (פסחים ק"א.) האי מאן דפגע באיתתא בעידן שסלקה מטבילת מצוה אחזה ליה רוח זנונים, ותירצו דהיינו דוקא דפגע בה, אבל רבי יוחנן שהיה יושב שם בקבע אין זו פגיעה. ע"ש [בתוס']. ולפ"ז דביושב אין קפידא משום רוח רעה, אתי' ג"כ שפיר דלא חשש מה דב' נשים יסובבו אותו מב' צדדיו, דגם בזה ביושב אין קפידא, כנ"ל. ולמעשה צ"ע אם יש לומר כן. עכ"ד יעו"ש.

ולעניות נראה לומר בזה ע"פ הנ"ל, דרבי יוחנן לא חשש לכך היות שהיה בכך רק חשש ולא בודאי שהיו מסבכות אותו ב' נשים כשהן חוזרות מהטבילה, ועוד שאין בכך איסור וכנ"ל. ועוד י"ל דהרי מפורש בזה"ק דאם אינן נידות החשש הוא עין הרע, ולכך רבי יוחנן לא חשש, כדאיתא התם (ב"מ שם) אמרו ליה רבנן, לא מסתפי מר מעינא בישא, אמר להו, אנא מזרעא דיוסף קאתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא. דכתיב: "בן פרת יוסף בן פרת עלי עין". יעו"ש.



ו.

ובדבר האסור מצד הדין אכן יש לחנך את הקטן, כל שהוא בר הבנה שהוא מבין כשאומרים לו שהדבר אסור, כמבואר במשנ"ב (סימן שמג ס"ק ג). יעו"ש. ועל כן נראה בפשיטות דיש לחנך קטן לריחוק מעריות, דהנה פסק מרן (אה"ע סימן כא סעיף א): צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד. ואסור לקרוץ בידי או ברגליו ולרמוזו בעיניו לאחד מהעריות. ואסור לשחוק עמה, להקל ראשו כנגדה או להביט ביופיה. ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור. ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה. ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה אפי' אינם עליה, שמא יבא להרהר בה. פגע אשה בשוק, אסור להלך אחריה, אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחריה. ולא יעבור בפתח אשה זונה, אפילו ברחוק ארבע אמות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה, כאילו נסתכל בבית התורף (פי' ערוה) שלה. ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה. והמתכוין לאחד מאלו הדברים, מכין אותו מכת מרדות. ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין. ע"כ.

והנה, מרן השו"ע נמשך אחר לשון הטור שכתב "צריך אדם להתרחק מן הנשים מאד מאד" וכו'. וזו הלשון מצינו בכמה מקומות, וכגון באבות (ה, ד) דתנן: רבי לויטס איש יבנה אומר מאד מאד הוי שפל רוח שתקות אנוש רמה וכו'. ע"כ. וביאר רבינו יונה (שם): ועל זה אמר מאד מאד הוי שפל רוח להפליג בדבר ולומר כמה גדול עונשו של גסות הרוח וכו'. יעו"ש. וכן הוא בטור ושו"ע (חו"מ ריש סימן ט): מאוד מאוד צריך הדיין לזהר שלא ליקח שוחד, אפי' לזכות את הזכאי

וכו'. ע"כ. וכן הוא בטור (יו"ד סימן קס): מאד מאד צריך אדם לזהר באיסור רבית וכו'. יעו"ש. וביאר הפרישה (שם ס"ק א): בעבור שרוב בני אדם להוטים אחר חמדת הממון משום הכי הזהירם באזהרה כפולה. ומהאי טעמא כתבו בורה דעה בריש סימן רמ"ז בנתינת צדקה ז"ל ומאד מאד צריך לזהר בה וכו'. גם בורה דעה (ריש סימן שלו) כתבו לענין רפואה ז"ל והוא שיהיה מאד מאד כמו שראוי לזהר בדיני נפשות כו' מפני חומר פקוח נפש. יעו"ש. וע"ע בדבריו בסמ"ע (שם ס"ק א). וכבר אמרו חז"ל (חגיגה יא): גזל ועריות נפשו מחמדתן, ומתאוה להם וכו'. יעו"ש דעריות גרע טפי, דבין בפניו בין שלא בפניו נפיש יצירה.

וכבר כתב בספר חסידים (סימן קסח): אל תערב בנים ובנות פן יחטיאו, "אז תשמח בתולה במחול" לבדם אבל "בחורים וזקנים יחדיו" (ירמיה לא, יב), וכן "ילדים וילדות משחקים ברחובותיה" (זכריה ח, ה), ילדים לבד וילדות לבד. וכן בסוף תהלים (קמח, יב): "בחורים וגם בתולות" ולא אמר בחורים עם בתולות כמו "זקנים עם נערים", גם לרבות נשים לבד. ע"כ. וע"ע ביאור הלכה (סימן שלט סעיף ג ד"ה להקל).

והנה, אף דמצינו בסמ"ג (לאוין קכו) שכתב: ולא גזרו אלא על ייחוד שיהא האיש בן י"ג שנה והאשה בת שלש. יעו"ש. ומהרש"ל בים של שלמה (קידושין פ"ד סימן כב) הביא את דברי הסמ"ג, וכתב: תימא, אם צריכין להיות בר עונשין, אם כן גבי דידה נמי תיבעי י"ב שנים ויום אחד, ואי לאו בעי בר עונשין, אלא שיהו ראויין לביאה, אם כן גבי זכר נמי תסגי בט' שנים ויום אחד, וראיתי ברמב"ם (ה' איסורי ביאה פכ"ב ה"י) לא כתב הכי, אלא, תינקות בת ג' שנים ולמטה, [ותינוק] בן תשע שנים ולמטה, מותר להתייחד עמה, שלא גזרו אלא על ייחוד אשה הראויה לביאה ואיש הראוי לביאה. וצ"ל דהסמ"ג סבר דעל כל פנים צריך שיהא אחד בר עונשין, ואפילו הכי אם הוא בן י"ג שנים ויום א', אסור להתייחד עם אשה, אפילו היא בת ג' שנים ויום א', שראויה לביאה, ואם היא בת י"ב שנים ויום א', אסורה נמי להתייחד עם מי שהוא בן ט' שנים ויום א', שראוי לביאה, וכן משמע בהרמב"ם, למעין בו. עכ"ד.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן רד אות ג) שהביא את דברי היש"ש, וכתב: ולעת עתה לא ידעתי בעניי למה לא שייך גדר חינוך גם בקטן וקטנה מאיסור ייחוד, דהא חינוך שייך להלכה גם בפרישה מאיסורים, ועיין באו"ח סי' שמ"ג, והוא ענין חמור של עריות, ואפילו ייחוד פנויה שהוא דרבנן, והבת פחותה מבת י"ב לא הגיע עדין לנדות מכל מקום גם בדרבנן שייך חינוך, ובפרט ענין המורגל הרבה כיחוד וכו'. עכ"ד יעו"ש. ובקובץ מבית לוי (ח"ד עמ' מג סעיף ד) כתב: ומן הראוי לחנך את הקטנים ולמונעם מאיסור ייחוד. יעו"ש.

ונראה לבאר ע"פ מ"ש בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן קלז) בדבר למוד במחלקה אחת ילדים וילדות ודאי אף לקטנים וקטנות ביותר אין רוח חכמים נוחה מזה, דאף שעדין אין בהן יצר הרע וחשש הרהור מכל מקום הא צריך לחנך אותם להתרחק מנשים ואת הילדות מאנשים, וכשלומדין ביחד אדרבה עוד מתרגלין להיפוך להתקרב ויתרגלו מזה גם לכשיתגדלו שכבר יהיה בהן יצר הרע וחשש הרהור. ולכן אף שאין בזה שייכות חשש איסור עתה שאף אם היו גם קטנים חייבין במצות לא היה שייך בהו האיסור, מכל מקום הא יש חיוב חינוך.

ולכאורה תליא זה במחלוקת הפוסקים בהא דלא ליקני אינש הושענא לינוקא ביום טוב קמא שאר"ז בסוכ' דף מ"ו שהמג"א בסימן תרנ"ח (ס"ק ח) סובר דלא יצא הקטן, וכוונתו דלכן לא יצא האב ידי מצות חינוך ויצטרך האב לקנות להקטן לולב ואתרוג אחר כשלא יוכל להקנות לו אחר שיצא הוא משום שצריך לו למחר שיהיה שלו מצד ספקא דיומא עיין בלבושי שרה, וכן סברי רוב האחרונים. אבל המ"ב בס"ק כ"ח הביא שיש אחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול ושכן משמע במרדכי בשם ראב"ן ועיי"ש בשער הציון שמשמע שכן דעתו נוטה להלכה. שלכן בעובדא דידן יהיה איפכא, דלהמג"א יהיה לקולא, כיון דמצות חינוך לדידיה הוא באופן שאם היה חייב במצות היה יוצא, ולכן הכא כיון שאף אם היה חייב במצות לא היה שייך לאסור עליו אין לאסור גם מדין חינוך. ולהחולקים דחינוך מקיים אף שלא הקנה לו משום דעכ"פ מתרגל ומתחנך בזה לקיים במצוה כשיתגדל לכן יש לאסור שילמדו יחד כדי להרגילם ולחנכם להתרחק מנשים אף שאין בזה שייכות איסור אף אם היו חייבין במצות. ונמצא שלמה שמשמע משעה"צ שהמ"ב סובר כיש מהאחרונים דלא כהמג"א יש לאסור גם מדינא, אך לרוב האחרונים שסברי כהמג"א אין לאסור מדינא אבל רוח חכמים ודאי אין נוחה מזה לכו"ע וגם הוא ספקא לדינא אף בקטנים ביותר וכו'. עכ"ד יעו"ש.⁷

ובשו"ת לב אהרון [בוארון] (ח"ב אה"ע סימן ג אות ה) כתב בענין ייחוד דיש להעיר בענין גיל הבן למה לא הצריכו למנעו מן הייחוד כבר מגיל חינוך בן ה' או ו' שנים, וכתב ליישב ע"פ מ"ש התוס' (סוכה כח: ד"ה כאן) דגדר גיל חינוך אינו שווה לכל העניינים, אלא כל מצוה לפי עניינה, דלענין חיוב בסוכה תלוי באם צריך לאמו (סוכה שם), וגבי חגיגה (חגיגה ד.) שיכל לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית. ובסוף לולב הגזול (סוכה מב.) גבי חיוב בלולב הוא בשיודע לנענע. וגבי ציצית הוא משיודע להתעטף, וגבי תורה הוא בשיודע לדבר. ע"כ. ומסתבר עפ"ז דהגדר המחייב חינוך לקטן הוא ממתי שמעשהו של הקטן הוא בפועל מעשה של אדם גדול, והחיסרון הוא רק בכוונה, אבל בן פחות מגיל ט' שאין ביאתו ב' בפועל, אינו בכלל מצות חינוך לענין זה וכו'. יעו"ש שכתב עוד כמה ביאורים בזה.

והנה, בשו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סימן ד) נשאל אודות מושב שקיים בו רק בית ספר חפשי, וכעת נתעוררו ההורים הדתיים להקים גן ילדים ובית ספר דתי, אך מפני המספר המועט של הילדים אין באפשרותם ללמד את הילדים לבד והילדות לבד, אם מותר ללמדם במחלקה אחת, בנים ובנות בצוותא חדא. והשיב, הנה אמת נכון הדבר שע"פ הלכה אין להרשות כלל לבנים ובנות להתחבר ביחד הן בלימודים הן במשחקים, פן יבאו לידי חטא, וכמ"ש בסוכה (נב.) ומה לעתיד לבוא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד,

(ד). דמה שכתב להקל הוא רק בשעת הדחק שלא היה באפשרי לעשות בית ספר מיוחד לילדות והיו הילדות מתחנכות בבתי ספר של המדינה שהוא ללא אמונה וללא מעשים ח"ו, ולכן היה עדיף שילמדו בבתי ספר שיסדו היראים אף שלומדים יחד עם ילדים כשהן קטנים טובא שאין בהן שייכות האיסור כיון שלרוב האחרונים ליכא איסור מדינא, ואף להמ"ב אולי כיון שהוא רק משום חינוך יש ג"כ להתיר כיון דלא יוכלו לקיים שני החינוכים, חינוך הבנות באמונה עדיף. וא"כ ברור ופשוט שאם אך יש אפשרות לעשות בית ספר מיוחד לילדות אף לקטנות ביותר מחוייבין לעשות, וכ"ש לגדולות וגדולים קצת שאסור לכו"ע מדינא בין בלמודי קדש בין בלמודי חול. עכ"ד.

עכשיו שעוסקים בשמחה ויצר הרע שולט בהם עאכ"ו וכו". אולם בנ"ד שהמדובר הוא בקטנים ביותר שאינם יודעים לעשות רע, ואין להם יצר הרע כ"כ, י"ל שאין בזה מצות חינוך, שלא ציוו חז"ל על חינוך הבנים אלא לפי אותו המצב שהגדולים חייבים בו, אבל בכה"ג שאלמלא שיצה"ר מצוי בגדולים לא היו עושים ביניהם הרחקה, קטן פטור מחינוך וכו'. יעו"ש שהביא ראיות לזה.

ובהמשך דבריו ביביע אומר (אות ג) הביא את דברי האגרות משה הנ"ל וקלסיה. יעו"ש. אך כתב דמכל מקום יש להעיר במ"ש שלפ"ד המשנ"ב יש לאסור בנ"ד מדינא מדין חינוך, לפמ"ש הרשב"א בחי' ליכמות קיד שמצות חינוך לא שייכא אלא במ"ע ולא במצות ל"ת. ע"ש. א"כ אין הדבר ברור לאסור בזה משום חינוך, אף להמשנ"ב שנוטה להבגדי ישע והברכי יוסף וכו'. עכ"ד יעו"ש.

ויש להעיר על זה, דאנן קיימא לן (סימן שמג) דמצות חינוך שייכת בלא תעשה, וכמו שפסק מרן (שם): קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו וכו'. יעו"ש. וכ"כ המשנ"ב בהדיא (שם ס"ק ג): באמת אפילו מאיסורא דרבנן חייב להפריש כמו דצריך לחנכו במצות דרבנן וכו'. יעו"ש.

אך בדעת המשנ"ב לכאורה יש לעיין, דאף דמסתברא מילתא כדברי האג"מ, דס"ל כדעת האחרונים דגם בשאול יוצא ידי מצות חינוך, וכדמשמע משעה"צ (שם ס"ק לו). ועוד, דהביא את דברי המרדכי בשם ראב"ן באחרונה (עיין ב"ח יו"ד סימן ע, וב"י יו"ד סימן פז סעי' ט-י, וד"מ יו"ד סימן קצא ס"ק ה, וסמ"ע חו"מ סימן כח ס"ק יז, ושאר דוכתי). מכל מקום, בביאור הלכה (סימן תרנז ד"ה כדי) כתב: ופשוט דצריך שיהיו ד' מינין כשרין כמו בגדול. יעו"ש. ואולי אפשר לחלק, דאם הוא נוטל מינים שאינם כשרים גרע טפי משאול, דבשאול עכ"פ מקיים הוא את מעשה המצוה ומתקיימת בזה מצות חינוך, שהוא מתרגל לקיים את המצוה לכשיגדל ויקח משלו, מה שאין כן במינים שאינם כשרים שבוה כלל לא קיים המצוה. אכן, מאידך גיסא יש סברא לומר דמלשון המשנ"ב משמע דאין דעתו כבגדי ישע, דבתחילת דבריו כתב בסתמא "דבכל אלו העצות לא מהני רק לגדול שיהיה יכול אח"כ לצאת בו אבל הקטן לא יצא בנטילה כזה דהא אינו שלו ולא מקרי לכם ולא קיים בו אביו מצות חינוך", ואח"כ הביא את דברי הבגדי ישע וכתב "ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול דהא גם בזה מתחנך הבן למצות" והוסיף שכן משמע במרדכי בשם ראב"ן, אך יותר מסתבר כדברי האג"מ. ועכ"פ יש עוד לעיין בזה בדעת המשנ"ב.

ועוד כתב ביביע אומר (שם) על דברי האג"מ: ומכ"ש שעצם סמיכתו של המשנ"ב על דברי המרדכי בשם הראב"ן שכ', בקיאי הדעת מחזירין הלולב למקומו והתינוקות נוטלין אותו מעצמן ומברכין עליו. וממה ששיבח העושים כן משמע דס"ל הכי להלכה. ושכ"כ ברכ"י. ע"כ. אולם יש להעיר שלא זכר מ"ש הריטב"א בחי' לסוכה (ב): בד"ה א"ר יהודה מעשה בהילני, וז"ל: מהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול, דהא מיייתנן בשמעתין ראיא מסוכה של הילני וכו'. וגדולה מזו אמרי' בעירובין (מ): גבי זמן ביוהכ"פ ליטעמיה ינוקא דילמא אתי למיסרך. והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה. עכ"ל.

(ה). וכמ"ש בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ד סימן מו). יעו"ש.

וכן בבכורי יעקב (סימן תרנח ס"ק יח) כתב להקשות על המרדכי מטע"ז (וגם הוא לא הביא ד' הריטב"א). ע"ש. וכן בסימן תרנז סק"ג כ"כ. וכן פסק מהר"י הכהן בעל בתי כהונה ושכ"ה דעת הרא"ש שאין הקטן יוצא בשאול. והובא בברכי יוסף סי' תרנז סק"א. (וע' ברכ"י סי' תרנח סק"ו שאין ראייה מהרא"ש) וע"ע בס' יצחק ירנן דע"ג סע"ב שהעלה כן ג"כ. וכן העלה הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חאו"ח סי' מא) ודחה ד' הברכ"י. וע"ע בשו"ת מנחת שמואל (סי' לט). ובשו"ת עמק הלכה (סי' קנד). ואכמ"ל. נמצא שלדעת רוב האחרונים נקטינן כהמג"א, והריטב"א מסייעם וכו'. עכ"ד.

והא דכתב על דברי המשנ"ב דלא זכר מדברי הריטב"א, הנה לעיל נתבאר שהביאור הלכה (סימן תרנז ד"ה כדי) כתב בהדיא כדברי הריטב"א, ואעפ"כ הביא את דברי המרדכי, והוא שהקטנו לעיל דאכן צ"ע בדעת המשנ"ב. ולפי החילוק שהבאנו לעיל נראה דלא קשיא ממה שהביא בשם הריטב"א מהא דאיתא בעירובין (מ:) דילמא אתי למסרך, היות שהכא הוא מקיים את מעשה המצוה וכשיגדל ידע לקנות לעצמו, ומה גם שהוא מקיים בזה מצוה מדרבנן בשאר ימים, ולא דמי להתם, דהוא עובר איסור.

ועוד כתב ביביע אומר (שם): ולפ"ז בנ"ד יש להקל מדינא לפמ"ש לתלות זה בזה. אלא שי"ל דהכא גרע טפי דיצרא אלבשינהו דרך הטבע, ואין מחוסרים מעשה כ"כ כי התם, וחיישינן טפי דילמא אתי למיסרך. וכ"ש שעריות נפשו של אדם מחמדתן ומתאוה להן, בין בפניו בין שלא בפניו. (חגיגה יא: וע' תוס' סוטה ח) ולכן ראוי להחמיר בדבר כל שיש אפשרות להקים בית ספר נפרד, הלא"ה יש להקל בשעת הדחק בקטנים וקטנות ללמדם במחלקה אחת, וכל זה בקטנים ביותר שאין להם יצה"ר כ"כ, אבל בילדים שהם עכ"פ למעלה מגיל תשע בודאי שיש להחמיר בכל אופן. והמיקל בזה אין רוח חכמים נוחה הימנו, וכמ"ש ג"כ מהר"מ פיינשטיין שליט"א. וכאמור. עכ"ד.

וכן הוא בשו"ת יחווה דעת (ח"ד סימן מו), דאחר שביאר שחובת ההפרדה בבתי הספר בין הבנים לבנות היא מן הדין ואינה ממידת חסידות בלבד, כתב: במקום שאין מספר תלמידים מספיק לכל כתה, ואין כל אפשרות להקים כתה מיוחדת לבנים, וכתה מיוחדת לבנות, כי לא יכיר בזה משרד החינוך הממשלתי, וקיים חשש סביר שילכו לבתי ספר של החילונים, ויגדלו שם ללא דת ואמונה, באופן כזה יש לבחור הרע במיעוטו, ולהעדיף שילמדו יחד ילדים וילדות בבית הספר הדתי, ובלבד שיהיו קטנים ביותר, כגון בגן ילדים, ובבית הספר עד כתה ג' וכו'. אולם יש לחזור ולהבהיר שזהו רק בשעת הדחק, שאין כל אפשרות אחרת, ומיד כשתמצא אפשרות לקיים הפרדה, יש לבצע אותה לאלתר וללא כל דיחוי, כדי לחנך את ילדי ישראל על טהרת הקודש. וחונך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה. עכ"ד. וע"ע בשו"ע המקוצר (סימן רא סעיף יא).



מסקנא דמילתא

דאין חיוב מן הדין לחנך קטן שלא יעבור בין ב' נשים. אך בדבר שהוא אסור מצד הדין צריך לחנכו, כל שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שהדבר אסור. ומכל מקום, נראה לעניות

דעתי שטוב להרגילו ולהזהירו בזה, גם כי יזקין לא יסור ממנה, ובפרט לדברי רבותינו המקובלים, והכל לפי חריפותו והבנתו כאשר יוכל שאת.

בברכת התורה

הצ' יוגב בוטה ס"ט



הרב יואל שילה

מדת מיל

מה הוא המיל הרומי * ההוכחות שחז"ל השתמשו במיל הרומי * המרחקים שיש מקום להסתפק באיזו מדה נמדדו * הראיות לכאורה שמיל הוא אלפים אמות * הנפ"מ מידיעת שיעור המיל

מאמר זה נכתב בסיוע הרב בנימין קרלנשטיין, מח"ס 'ים ודרום ירשה', ועפ"י מאמרו של המהנדס יוסף יצחק איידלר - שהיה הראשון שפתח פתח לנושא זה, ובסיוע פרופסור יואל אליצור בעל פה ובפרקים הרלוונטים מתוך ספרו 'מקום בפרשה' - שדבריהם שובצו במאמר זה [ללא הזכרת שמם בכל אחד מהמקומות].

ידיעה מקובלת היא שמדת מיל היא אלפים אמה, וכך מפורש בכמה מדרשים וכ"כ ראשונים רבים להדיא, וכ"פ בשו"ע. אמנם בגמ' אין זה מפורש, ויש מקום רב להוכיח שה'מיל' המוזכר בגמ' איננו אלפים אמות אלא המיל הרומי, ויש לדון בכל המקורות, ולנסות לפלס את הדרך בסבך זה.

בתחילה יוסבר מה הוא המיל הרומי, ואח"כ ההוכחות שהמיל המוזכר בגמ' הוא כמעט תמיד הרומי, ולאחר מן יוצגו הקושיות על כך, והנפ"מ המעשיות מדיון זה. כאמור מאמרו של המהנדס איידלר היה הראשון שפתח את הדיון בזה, וגדון בחלק מראיותיו, ובקושיות על דבריו.



מה הוא המיל הרומי

הרומים הקימו כבישים ראשיים [מן הסתם כדי שיוכלו לשנע חיילים במהירות, ועבור המסחר והמיסים], ונהגו לציין את המרחקים באמצעות אבני דרך גדולות שנחקק עליהם המרחק ושם המלך שבתקופתו הקימו את האבנים, וכן מוזכר בילקוט שמעוני (שופטים תתק"ז,



הובא ב'ספר המילים' ב', יסטרויב, ערך 'מיל' כביאור ל'אבן מיל') 'משל למסילה שלא היה בה מילין והיו בני אדם הולכין וטועין בה, אמר המלך לשלטון שלו קבע בה מילין שיהיו בני אדם רואין את המילין'. המרחק בין אבן לאבן נקבע כמדת 'מיל', שבשפתם מיל הוא אלף, מאחר ואת מרחק זה מדדו באמצעות אלף צעדים כפולים של חיילי הלגיון [כלומר שמאל-ימין נחשב כצעד אחד], ובסה"כ הוא אלפים פסיעות של החיילים. ברור שהמרחק שבין האבנים איננו מרחק אחד כי סוף סוף הוא נקבע ע"י הילוך בני אדם, אך הוא בערך

1481 מטר [וכן העיד לי חייל חי"ר לשעבר, שכשהם מדדו את צעדיהם בצעידה רגילה ולא מהירה - לכל החיילים היו 65-70 צעדים כפולים למאה מטר, וממילא אלפיים צעדים הם 1428-1538 מטר].

מאחר וסימון אבני המיל היה נפוץ בזמן חז"ל, והוא היה הדרך היחידה למדוד מרחקי דרך באופן יעיל ופשוט - המושכל ראשון הוא שאכן במדה זו השתמשו חז"ל כשמסרו מרחקים בין מקומות שונים במדת 'מיל', ויתכן לומר שהמיל שימש כשיעור הילוך, להבדיל משיעור האמות שיכול היה לשמש רק כשיעור מדידה (הרב יצחק ברנדייס) [לעתים יש הפרש ניכר בין ההליכה למדידה, כי לעתים ההליכה היא בדרך מפותלת או הררית, והמדידה היא בקו ישר, לעתים בקו אורי 'קידור', ולעתים בקו צמוד קרקע 'מדידה יפה'].

אמנם, ידיעה פשוטה אצל הראשונים היתה ש'מיל' הוא אלפים אמות, ושיעור זה תלוי באורך אלפים אמות ולא אלפים פסיעות.

מבואר בגמ' שהתירו למי שאיננו יודע את מדת התחומין לסמוך על אלפים פסיעות בינוניות, ומסתבר שאלפים פסיעות אלו אמורות לתת תוצאה לא יותר ארוכה מאלפים אמות - והרי פסיעה שאורכה אמה נובעת מהליכה מאד רגועה, והיא פחותה מפסיעה של חיילים, שהיא כ- 74 ס"מ לכל פסיעה [1481 מטר לחלק לאלפיים], לעומת שיעור אמה שהוא כ- 45.6 ס"מ [כפי היוצא משיטת הרמב"ם באורך האגודל, וממידת מטבעות סלע נירוני] או כ- 57.6 ס"מ לכל אמה [כפי היוצא משיטת החזו"א שהאגודל כ- 2.4 ס"מ, ועל כך מעיד רוחב השערים שנמצאו בהר הבית, ועוד ראיות] - וממילא אלפים אמות הם 912 או 1152 מטר.

אף שיתכן שמדת המיל של חז"ל היתה מדה עצמאית של אלפים אמה - אך במושכל ראשון קשה לקבל את ההנחה שהיו שתי מדות שונות בעלות אותו שם, ובפרט שכמעט כל המרחקים שחז"ל ציינו תואמים למיל הרומי. ועוד, לכאורה השימוש במושג מיל בהקשר זה חייב להיות מושאל, שהרי משמעות המילה 'מיל' היא אלף, ואם המילה מייצגת פסיעות - מוכן שיש כאן אלף פסיעות כפולות, אך אם מייצגת אלפים אמות - מדוע השתמשו במילה 'מיל' שמשמעותה רק אלף [ודוחק לומר שהשתמשו במושג אלף לציון אלף פסיעות בינוניות - שהרי הפסיעות הן הסימן לאלפים אמות ולא הסיבה], ויותר מסתבר שחכמי המשנה השתמשו במיל הרומי שהיה מצוי, אלא שידיעה זו נשכחה לאחר מכן.



מדת הריס והסטדיא

שנינו (יומא ס"ו:ו-ס"ז:): 'מיקירי ירושלים היו מלוין אותו עד סוכה הראשונה, עשר סוכות מירושלים ועד צוק, תשעים ריס שבעה ומחצה לכל מיל', כלומר ש-12 מיל הם 90 ריס, ובכל מיל 7.5 ריס, וכן בגמ' (ב"מ ל"ג.) איתא: 'ואיזו היא ראייה שיש בה פגיעה? שיערו חכמים אחד משבע ומחצה במיל, וזה הוא ריס'.

כתב הרמב"ם (הקדמה לפיה"מ בשם הספר 'אלמגסט' של בטלמיוס) 'כדור הארץ שבו שיערנו הוא כדור שהיקפו עשרים וארבעה אלף מיל', ומאחר ובטלמיוס עצמו כתב שהמדה היא 180 אלף סטדיות - הרי שכל 7.5 סטדיות הן מיל [כך גם כתב בערך בזמן חז"ל ג'וליאן מאשקלון במאה הששית לסה"נ] - ונמצא שריס הוא סטדיא, אלא ש'סטדיא' הוא במערכת היוונית [ובלשון יחיד 'סטדיון'=אצטדיון, ומציינת את אורך מסלול מירוץ הסוסים], ו'ריס' הוא במערכת הרומית, וכ"כ הרד"ק על הפסוק (ירמיה ל"א ל"ט) 'עד פֶּנֶת שְׁעַר הַסּוּסִים - וְמֵה שְׁתַּרְגָּם שְׁעַר הַסּוּסִים תֵּרַע בֵּית

ריסא דמלכא ר"ל מקום מרוצת הסוסים - ר"ל שער שהיה יוצא בו המלך עם פרשיו, והיה שם דרך שוה למרוצת הסוסים, והדרך ההוא היה שיעור ריס שהוא שבעים קנים, והקנה שש אמות וזרת'.

מידות הריס והסטדיון אינן לגמרי קבועות כיון שלא כל האצטדיונים היו שווים, ושיעורה הוא בין 180-200 מטר, וממילא המיל צ"ל בין 1350-1500 מטר, שזה תואם דוקא למיל הרומי ולא למיל של אלפים אמות*.

השימוש במיל והשימוש בריס

יש להעיר שבד"כ חז"ל השתמשו במידת המיל כאשר הם דיברו על מרחקים שהולכים לאורך הדרכים הממלכתיות - שבהן הוצבו אבני המיל, ואילו ב'ריס' השתמשו למרחק הנמדד בשטח פתוח שאינו לאורך דרכים סלולות, כגון מקרה המשנה שבו האיש העתי מוליך את השעיר אל המדבר, במקום שאין בו דרכים רשמיות ואבני מיל [ויש לציין שאחד המאפיינים של השימוש במידת הריס או הסטדיה הוא השימוש במספרים עגולים של סטדיות].

ההוכחות שחז"ל השתמשו במיל הרומי

מצאנו בכמה מקומות בגמ' הבבלי ויהירושלמית ציון מרחק בין מקומות ידועים, לעתים זה מרחק הדרך ולעתים המרחק האוירי, אך מ"מ לאחר זיהוי מקומות אלו - שיעור המרחק מתאים למיל הרומי ולא ל'מיל' של אלפים אמות.

(א). כתב רש"י (יומא ס"ו): 'תשעים ריס - היו מירושלים ועד צוק... שבעה ומחצה ריס לכל מיל - הרי לתשעים ריס שנים עשר מיל.... והחשבון הזה אינו שוה לחשבון שיסד רבי אלעזר הקליר: ובשלישים קנים הוא קצב הריס, אותו חשבון אינו עולה לאלפים אמה המיל.

אבל בספרי (האזינו שט"ו 'דבר אחר ה' בְּדָד יִנְחֶנּוּ עֵתִיד אֲנִי לְהוֹשִׁיב אֶתְכֶם נֹחָלִים מִסּוֹף הָעוֹלָם וְעַד סוֹפוֹ, וְכֵן הוּא אוֹמֵר מִפְּאֵת קָדִים עַד פְּאֵת יָמָה אֲשֶׁר אֶחָד, מִפְּאֵת קָדִים וְעַד פְּאֵת יָמָה רְאוּבֵן אֶחָד, מִפְּאֵת קָדִים עַד פְּאֵת יָמָה יְהוּדָה אֶחָד, מִה תִּלְמוּד לומר אשר אחד ראוּבֵן אחד יהודה אחד - שעתידים ישראל לטול אורך מן המזרח למערב על רוחב עשרים וחמשת אלפים קנים, שיעורם שבעים וחמשה מיל') מצינו שם מידת חלוקת ארץ ישראל לעתיד לבוא רוחב גבול כל שבט ושבת [מצפון לדרום] שבעים וחמשה מיל, וגם רבי אלעזר קליר יסד כן בפיוט ארחץ בנקיון כפות, ברוחב שבעים וחמש מיל חריצותיה, והם עשרים וחמשה אלף קנים שבספר יחזקאל (מ"ה ג') שנאמר וּמִן הַמֶּדָּה הַזֹּאת תִּמְדֹּד... [=] 'אֶרֶץ מְשֻׁשָׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וְרֹחַב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים' וכל קנה שש אמות, הרי מאה וחמישים אלף אמה, תן לכל אלפים אמה מיל הרי שבעים וחמשה מיל'. כלומר, 7.5 ריס הם מיל, וממילא 12 מיל הם 90 ריס, וכ"ה בברייתא שגבול כל שבט 75 מיל שהם 150,000 אמות, שהם 25,000 קנים כי כל קנה הוא שש אמות, ולפי"ז במיל יש אלפים אמות שהם 333.3 קנים [ולחשבון הקליר הוא 30 קנים לכל ריס, ומאחר וכל קנה הוא שש אמות - הרי שהריס הוא 180 אמות, ומאחר ו-7.5 ריס במיל - הרי שבמיל יש 225 קנים שהם 1,350 אמות בלבד. ולפי חשבונו יוצא שבריס שהוא 180-200 מטר יש 180 אמות, הרי שהאמה היא 1-1.1 מטר].

אמנם בספר 'מדות ושיעורי תורה' ביאר הרב בניש שכוונת הקליר 'ושיעור הקנה שש אמות וזרת' איננה שקנה הוא 6.5 אמות, אלא שש פעמים אמה וזרת [שהיא אמה וחצי, המכונה 'אמה אצילה', ולדבריו שיעור הקנה כסה"כ הוא תשע אמות של ששה טפחים, ונמצא שבריס יש 270 אמות, וכל אמה 66-74 ס"מ], וראה בהמשך עוד בביאור דברי הקליר עפ"י מאמרו של י' איידלר.

מכזיב לסולמא דצור



מבואר בגמ' (עירובין ס"ד): שהמרחק בין כזיב לסולמא דצור הוא ג' מילין 'כיון שהגיע לכזיב... וטייל אחריהן שלשה מילין עד שהגיע לסולמא של צור', ומאחר וכזיב היא מקום ידוע, והמרחק ממנה ל'סולמא דצור', שהם הצוקים של ראש הנקרה, הוא כ-4.9 ק"מ - שהם 3.3 מילין רומאים, או 4.2 פעמים אלפים אמות של 57.6 ס"מ, או 5.3 פעמים אלפים אמות של 45.6 ס"מ.

מטבריה לציפורי

איתא בירושלמי (סנהדרין ג' ב'): 'זה אומר בטבריא וזה אומר בציפורי באינן דהוון יתיבין בחדא משכנא מן הכא להכא שבעה מילין מן הכא להכא תשעה מילין' - כלומר שמחדא משכנא לטבריה ומחדא משכנא לציפורי יש בסך הכל מרחק 16 מילין [שבע ועוד תשע] וזה מרחק שלא תואם את המציאות לשום חשבון, כי ביניהן יש במציאות 25 ק"מ בקו אוויר.

אמנם בבעל העיטור (גט חליצה, דף ה' טור ד') מובאת גירסה אחרת, שכתב 'בתשובות רבינו משולם בר קלונימוס מדגרסינן בירושלמי זה אומר בטבריא וזה אומר בציפורי שומעין לזה שאומר בטבריא, ומסקנא כגון דהוון יתבין בחדא משכנא דמכאן ולהכא ט' מילין ומכאן ולהכא ט' מילין - נראין הדברים שי"ח מילין מטבריא לציפורי', וגם בירושלמי (תענית ד' ה') מצויין המרחק י"ח מיל 'כרם גדול היה לאדריינוס הרשע שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל כמן טיבריא לציפורי'.

שיעור י"ח מילין מתאים למדידת מיל רומי, כלומר 26.6 ק"מ, שיכול להיות תואם כמרחק ההילוך בין עיירות המרוחקות בקו אוויר 25 ק"מ, ואילו שיעור המיל של אלפים אמות לא יכול להיות תואם למרחק זה



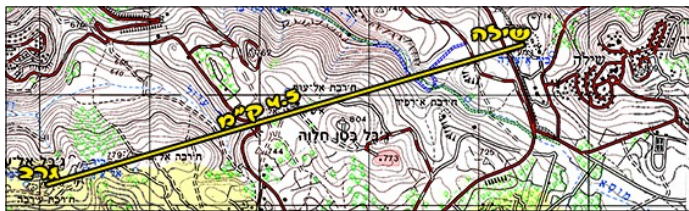
[ששיעור 57.6 ס"מ לכל אמה מגיע בסה"כ ל-20.7 ק"מ, ושיעור 45.6 ס"מ לאמה מגיע רק ל-16.4 ק"מ - הרבה פחות מהמרחק בקו אוויר]. כמו כן, המקום המוזכר בירושלמי 'משכנא' הוא ידוע, 'ח'רבת מסכנה'

הנמצאת מצפון למחלף גולני, ומרחקה בקו אוויר מטבריה 12 ק"מ ומציפורי 12.5 ק"מ (=פרופ'

יואל אליצור) - ומרחק זה תואם רק למיל הרומי, אך למיל של אלפים אמות הוא רק 10.3 ק"מ, והיה צ"ל עשרה וחצי מיל ל-12 ק"מ, ולמדות הקטנות של האמה היה צ"ל 13 מיל.

משילה לגרב

איתא בסנהדרין (ק"ג:): 'מפני מה לא מנו את מיכה - מפני שפתו מצויה לעוברי דרכים... תניא, רבי נתן אומר מגרב לשילה שלשה מילין, והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה, בקשו מלאכי השרת לדוחפו, אמר להן הקדוש ברוך הוא הניחו לו שפתו מצויה לעוברי דרכים...', ובפסיקתא רבתי (כ"ט) 'בא וראה פסלו של מיכה היה עומד במערבו [נ"א בערבו] ובהמ"ק היה עומד בשילה, והיה מקריב לפני צלמו של מיכה קטורת בעתה, [כענין] שנאמר וַעֲתָר עֲנַן הַקֶּטֶרֶת עָלָה, ובשילה היו מקריבים פרס שחרית ופרס ערבית, והיו שני העשנים מתאבכין ועולין לשמים, כמ"ש וַיִּתְּאֲכְבוּ גֵאוֹת עֶשֶׂן (ישעיה ט' י"ז), והקב"ה אומר לאיזה נקבל לזה או לזה? מכאן יש ללמוד שחז"ל הכירו בתקופתם מקום בשם גרב או ערבו [מערבו] שמרחקו משילה שלשה מיל [כלפי מערב?], סמוך לדרך ראשית, ויש בו פונדק לעוברי דרכים, ולפי המקובל אצלם - במקום זה שכן בתקופת השופטים פסל מיכה. כך גם עולה מפשט הפסוקים, שבית מיכה לא היה ביישוב או בעיר אלא על אם הדרך הראשית בהר אפרים, ושם סיפקו מזון ולינה להולכים בדרך, וגם אפוד תרפים ו'כהן', ומסתבר לומר שמי שהלך מארץ יהודה צפונה בדרך הראשית היה חייב לעבור כאן, ועוד מסתבר לומר שהיה זה במקום המרוחק דרך של יום הליכה ממרכז ארץ בנימין, וממילא המקום צ"ל סמוך לדרך העתיקה של גב ההר,



שהוא הכביש הישן ירושלים-שכם, ממערב לשילה. ואכן, ישנו מקום באותו אזור משני צידי הדרך העתיקה שהשתמר בו השם העתיק בפי הערבים: א.

ח'רבת 'אבו אל עוף' נקראה ח'רבת ג'ראבא [נ"צ 17521619; על פסגה משנית מתונה ממזרח לכביש], ב. וג'בל ע'רַאבָּה (grābe) ממערב לכביש [שהוא הרכס שמדרום ליישוב מעלה לבונה, ארכו ארבעה עד חמשה ק"מ ממזרח למערב, ועליו כמה חורבות]; ח'רבת אבו אל עוף מרוחקת

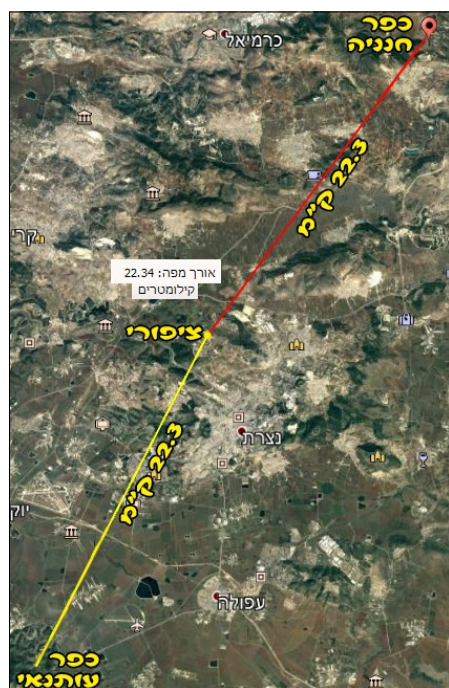
ב). יש לדעת שלירושלמי זה יש ביאור נוסף, שכתב הר"י מגא"ש (תשובה מ"ה), שציפורי סמוכה לטבריה, והוא לשיטתו בסוגיית 'יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי' (שבת קי"ח:). שביאר שציפורי היא בתוך תחום שבת של טבריה, ו'יהא חלקי' עם מי שמאריך לעצמו את השבת ע"י זה שהוא מקבל שבת בטבריה ומוציא אותה בצפורי, ודלא כרש"י ושאר המפרשים שפירשו שמדובר בשני אנשים - זה מאריך את השבת ע"י כניסת שבת מוקדמת בטבריה, וזה מאריך אותה ע"י יציאת שבת מאוחרת בצפורי, ולענ"ד כך מוכח בירושלמי (עירובין ה' א'): 'דמר רבי שמעון בן יוחי יכול אני לעשות שיהו מהלכין מצור לצידון מטבריה לצפורי על ידי מערות וע"י בורגנין' - שמוכח שאינן בתוך אותו תחום שבת.

ג). הממצא הארכיאולוגי באתרים אלו מכיל חרסים הן מהתקופה הישראלית והן מהתקופה הרומית-ביזנטית. השם ג'ראבא לח'רבת אל-עוף נרשם על ידי החוקר הנכרי ויקטור ג'רן בשנת 1870 אף שלא היה מודע למקורות התלמודיים, וכן השם ג'ראבא נרשם באזור זה כבר במפקד התורכי של שנת 1596. בעקבות עדותו של ג'רן גוסטב דאלמן זיהה את האתר התלמודי בג'ראבא, וטען שניתוח תונוי המקרא עשוי לסייע לאותנטיות המסורת, ושמואל קליין זיהה את המקום בע'ראבא תוך הסתמכות

משילה כ-2.4 ק"מ בקו אירי, וח'רבת ע'רבה מרוחקת משילה 4.5 ק"מ בקו אירי - שהוא בדיוק שלשה מילים רומאים.

מציפורי לכפר חנניה ומציפורי לכפר עותני

איתא בבכורות (נ"ה). לגבי מעשר בהמה: 'היה לו חמש בכפר חנניה וחמש בכפר עותני אין

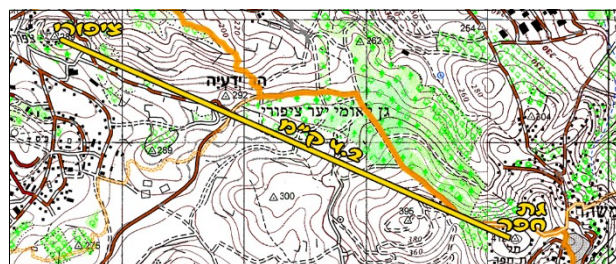


מצטרפות עד שיהא לו אחת בציפורי, ופירש"י: 'מכפר עותני לכפר חנניה - שנים ושלושים מילין, וציפורי מצרפתן באמצע', כלומר שמציפורי לכפר חנניה ומציפורי לכפר עותני יש 16 מיל לכל צד.

המרחק בין ציפורי הן לכפר חנניה והן לכפר עותני [ליד צומת מגידו] בקו אירי הוא 22.3 ק"מ - שהם 15 מיל רומי [או 19.3 'מילים' של אלפים אמות של 57.6 ס"מ, או 24.4 מילים של אלפים אמות של 45.6 ס"מ] - ממילא מסתבר שהשיעור נמדד במיל רומי.

מציפורי לגת החפר

איתא בירושלמי (כתובות י"ב ג'): 'ציפורי'א אמרין מאן דמר לן דמית רבי אנן קטלין ליה... אמרו ליה דמך רבי? אמר לון אתון אמרתון, וקרעון ואזיל קלה דקרעין לגו פפתה מהלך תלתא מילין, וכן הוא במדרש (קהלת רבה ז' א') 'רבי הוה דמיך בציפורין... קרעון מניהון עד דאזל קליה דקריעה עד גופתתא מהלך שלשה מילין, ובמדרש (בראשית רבה ויחי צ"ט י"ג) איתא 'אֲשֶׁר דָּבַר בְּיַד עֲבָדוֹ יוֹנָה בֶּן אֲמֵתִי הַנִּבִּיא אֲשֶׁר מָגַת הַחֲפֵר - אֵילִין גּוֹבְבַתָּא דְּצִפּוֹרִין'. מכל זאת עולה ש'גת החפר' היא 'גובבתא דציפורין' היא 'פפתה' [ויותר נראה שהיא ט"ס בירושלמי וצ"ל 'לגופפתא' ולא 'לגו פפתא'] - שמרוחקת שלשה מילים מציפורי.



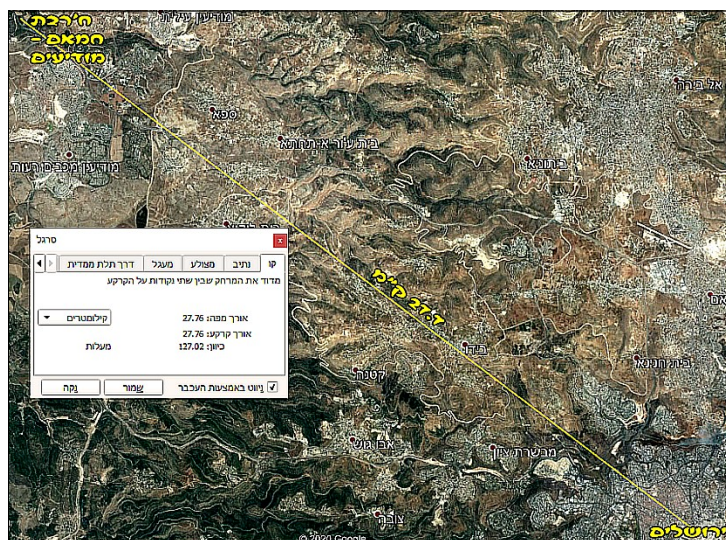
מקובל שגת החפר היא סמוכה לכפר משהד, ומציפורי לתל גת החפר יש 4.2 ק"מ - שהוא שיעור התואם למיל הרומי [ואף שהדרך מתפתלת יותר, אך הנידון הוא על הקול

על המקבילה בפסיקתא, ודבר מצוי הוא ששם משתמר בשתי גירסאות שונות באותו מרחב.

הנשמע מכאן לכאן, ואולי כוונתם לומר שהקול נשמע בגת החפר, שרגילים להחשיב אותה כמרוחקת שלשה מילים]. אמנם, אין זו הוכחה מוחלטת מאחר ויתכן שקול הקריעה שהגיע לגת החפר היה רק מהאזורים של ציפורי הסמוכים יותר לגת החפר, וממילא יתכן שתואם גם לשיעור אלפים אמות.

מירושלים למודיעין

כך גם ניתן לבאר את המרחק שבין ירושלים למודיעין (עפ"י איידלר); איתא בפסחים (ט':): 'איזו היא דרך רחוקה - מן המודיעים ולחוץ, וכמידתה לכל רוח, דברי רבי עקיבא', וביאר עולא (פסחים צ"ג:): 'מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין', וקשה שהרי המרחק בין ירושלים למודיעין שבשפלת לוד גדול הרבה יותר, וקרבת מודיעין לשפלה זו כמעט מוכרחת בספר המקבים [ודלא כהרב יהוסף שווארץ, שמיקם אותה כנראה ברכס גבעת יערים-כסלון, ודלא כמסורות נוצריות ומוסלמיות שזיהו את מודיעין בצובה]. דברי עולא של ט"ו מילין לא נבעו מתוך מדידת המרחק אלא מחישוב הלכתי, כמ"ש הגמ': 'אמר עולא מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא, סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כמה מהלך אדם ביום - עשרה פרסאות, מעלות השחר ועד הנץ החמה - חמשת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים - חמשת מילין, פשו לה תלתין: חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא



לאורתא, עולא לטעמיה דאמר עולא אי זה הוא דרך רחוקה - כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה', כלומר שעולא הבין ש'דרך רחוקה' הוא הילוך של חצי יום, ולכן הוא שיער אותו בכדי הילוך של 15 מילין, לשיטתו שהילוך אדם ביום 30 מילין. אמנם, דבריו בפסחים נדחו מחמת קושיא 'תויבתא דעולא תויבתא', ולכאורה

הדעה העיקרית בגמ' היא שהילוך אדם ביום הוא מ' מילין, וממילא בחצי יום הולכים כ' מילין [הרמב"ם (קרבן פסח ה' ט') הוסיף: 'מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר הרי זה דרך רחוקה, היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות כשהלך ברגליו בנחת' - ותוספת 'בנחת' אולי באה להבהיר שמה שעולא אמר שהמרחק רק ט"ו מילין הוא כי קצב ההליכה בערב פסח הוא איטי

ביותר, שהרי אסור לסטות מהדרכים מחשש טומאת מת, ומהלכים עם צאן וילדים, והכניסה לירושלים צפופה, ויתכן שע"ז נאמר 'עמדות היו רגלינו בשער ירושלים' (י.ש.), ועשרים מיל רומאים הם כ-29 ק"מ - שזה אכן המרחק מירושלים למודיעין המשווערת.



מלוד לאונו



איתא בכתובות (ק"א:): 'א"ר יעקב בן דוסתאי מלוד לאונו שלשה מילין'. לוד העתיקה היא מקום ידוע, אך זיהוי אונו אינו ידוע בבירור; ריחוק ג' מילין מלוד צ"ל באזור שדה התעופה. יתכן שהגירסה היותר נכונה היא במדרש שה"ש (שהו"ל ר"א ורטהיימר) ששם הגירסא ה' מילין - ואכן 'כפר עאנא' [המכונה כיום 'נווה מונסון', בפאתי אור יהודה] מרוחק מלוד העתיקה שמונה ק"מ, שהם כחמשה מילים רומאים.



מטבריה לחמת ולמגדל נוניא

לעיל הובאה הגמ' (פסחים מ"ו:): 'אם אין שם כיוצא בו [בצק אחר שיוכלו לשער בו אם החמיץ, וללמוד ממנו גם על ה'בצק החרש' שלא ניכרים בו סימני חימוץ] מהו? אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל, ונימא מיל? הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא, ועוד איתא במגילה (ב:): 'אמר רבי יהושע בן לוי כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך, עד כמה? אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא כמחמתן לטבריא מיל, ולימא מיל? הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא'.

הקשה הטורי אבן (מגילה ב:): מדוע לא נקטו את השיעור הברור של אלפים אמות אלא שיעור שאינו ברור, ומדוע צריכים שתי המחשות לשיעור מיל, ותירץ שמאחר ומיל הוא אלפים אמות הרי שגם בו שייך לאמוד בשוחקות ובעצבות, ולכן לגבי שיעור חימוץ, שלגביו השיעור המצומצם הוא לחומרא - נקטו שיעור מיל המשתער באמות עצבות, ואילו לגבי מגילה, שאיננו נדון של חומרא וקולא - נקטו שיעור באמות רגילות.

השפת אמת (פסחים מ"ו:): דחה את דבריו ששוחקות ועצבות מצאנו באמות וטפחים ולא במיל ופרסה, ותירץ שחמתן ומגדל נוניא הם אותו מקום [מן הסתם עפ"י הירושלמי (עירובין ה' ז') 'בראשונה היו בני טבריא מהלכין את כל חמתה ובני חמתה אינן מגיעין אלא עד הכיפה, ועכשיו בני חמתה ובני טבריא עיר אחת היא'].

בהגהה על הטורי אבן הביא (בשם היעב"ץ והאמרי ברוך, לא מצאתים) שלגבי חימוץ שיערו במקום הילוך ללא הרים ועמקים כדי שלא ישתהה, ולגבי מגילה תלוי רק בריחוק המקום. בשו"ת אהל

משה (הורוויץ, קל"א ב') יישב שבתחילה נתנו שיעור מיל מטבריא לחמתן, ולאחר שטבריה גדלה והתאחדה עם חמתן - מדדו את המיל מסוף חמתן למגדל נוניא, וזאת עפ"י הירושלמי (עירובין ה' ז') 'בראשונה היו בני טבריא מהלכין את כל חמתה ובני חמתה אינן מגיעין אלא עד הכיפה, ועכשיו בני חמתה ובני טבריא עיר אחת היא', וראה בהערה לגבי המרחק בין חמתן למגדל גדר' [יישוב זה לא נכון, מאחר ו'מגדל נוניא' היא צפונית לטבריה, ו'חמתן' היא דרומית]. החת"ם סופר (פסחים מ"ו). ביאר שלגבי מגילה נקטו שיעור בקידור.

אמנם, גירסת הירושלמי (פסחים ג' ב') היא 'לא היה שם אחר, כיוצא בו שהחמיץ עד איכן?



רבי יעקב בר אחא רבי עולא דקיסרין בשם רבי חנינה: עד כדי הילוך ארבעת מיל', ויש לתמוך גירסה זו גם מהמציאות המוכרת לנו שחיימוץ בצק ללא שמרים או שאור אורכת זמן רב ביותר. גירסת הירושלמי הובאה בשלטי הגיבורים (פסחים ט"ו: בשם הרא"ז), אך מאחר והיה תמוה להם שכוונת הירושלמי ששיעור חימוץ הוא ד' מילים דלא כבבלי ששיער במיל - לכן ביארו שאין זה שיעור חימוץ רגיל, אלא לבצק שלשים אותו ללא מנוחה 'ולא נאמר השיעור הזה אלא משהתחילה ללוש הבצק ועד שתדביקה בתנור, ונראה בעיני שאע"פ שלא לשה האשה יותר מן השיעור ולא הגביהה ידה מן העיסה כל עיקר אלא שהיתה עושה ריקיין דקין ביותר והיתה מתעצלת בהן כדי הילוך ארבעה מילין הרי בצק זה אסור אף על פי שאין סימן חימוץ ניכר בו' [והוסיף הב"ח (תנ"ש ג') שזה דלא כרמב"ם שהבצק אינו מחמיץ כל זמן שמתעסקים בו].

ד). איתא בעירובין (ס"א.): 'התיר רבי שיהו בני גדר יורדין לחמתן, ואין בני חמתן עולין לגדר', ובירושלמי (עירובין ה' ז'): 'אמר רבי ירמיה מעשה ברועה אחד זקן שבא ואמר לפני רבי זכור אני שהיו בני מגדל עולין לחמתה ומהלכין את כל חמתה, ומגיעין לחצר החיצונה הסמוכה לגשר, התיר רבי שיהו בני מגדל עולין לחמתה ומהלכין את כל חמתה, ומגיעין לחצר החיצונה עד הגשר, ועוד התיר רבי שיהו בני גדר יורדין לחמתה ועולין לגדר ובני חמתה אין עולין לגדר'. אף שבש"ת אהל משה הבין שה'מגדל' הנוכרת בסוגיות אלו היא 'מגדל נוניא', ו'חמתה' היא 'חמת', אך אין זה נכון; 'מגדל נוניא' צפונית לטבריה ו'חמת' דרומית לה, ואילו 'מגדל' המוזכרת בירושלמי היא במעלה ההר הדרומי לירמוך [=אום קיס] ו'חמתה' היא 'חמת גדר' הצפונית לה, מעבר לירמוך, ובבבלי היא נקראת 'גדר', ובתוספתא (עירובין ד' ט"ז) איתא: '...זכור הייתי שהיו בני מגדל גדר יורדין לחמתה עד חצר החיצונה הסמוכה לגשר והתיר רבי שיהו בני מגדל יורדין לחמתה...'. הרי ש'מגדל גדר' היא 'מגדל'. במציאות אכן גדר יושבת בהר כשלשה ק"מ דרומית לחמת, וכדי להגיע לחמת צריך לחצות את הגשר שעל הירמוך [בירושלמי שלפנינו העתיקו 'מגדל' ולא 'מגדל גדר' כבתוספתא, ומשום מה העתיקו גם שעלו לחמתה, על אף שבתוספתא הגירסא היא 'יורדין', וכך המציאות שיורדים מגדר הגבוהה לחמת הנמצאת למטה על הירמוך. מסתבר שהגשר היה במקום המכונה 'מעבר כנען' שהוא נקודה רדודה בירמוך המאפשר מעבר], ראה בתמונה.

כשמתבוננים במפה במיקומה של טבריה של ימי חז"ל [הנמצאת ברחוב אליעזר קפלן, מדרום לרחוב השילוח ועד נחל ברניקה] - רואים שהיא היתה מרוחקת כ-1.5 ק"מ מחמת [=חמי טבריה], שהוא אכן מיל רומי אחד, וגם היתה מרוחקת כ-6.3 ק"מ מ'מגדל נוניא' [שהוא כ-370 מטר יותר מד' מילים רומים, אך יתכן שטבריה נמשכה מעט יותר צפונה, או מגדל נמשכה מעט יותר דרומה; 'מגדל' היא 'מגדל נוניא' היא 'טריכי' נזכרת רבות בכתבי יוסף בן מתתיהו, והיתה חשובה יותר מטבריא, והיו בה עשרות אלפי תושבים, והיא שוכנת על שפת הכינרת צפונית לטבריה], וגם יוסף בן מתתיהו מעיד בספרו חיי יוסף (פרק ל"ב, בתרגום מ. שטיין): 'מקץ שלשה ימים יצאתי למגדל הרחוקה מטבריה שלושים ריס' [כלומר



כ-5.9 ק"מ, במקור נכתב 'סטדיה'. בפרק נ"ד כתב גם שהציב מרגלים מטבריה למגדל בשבת במרחקים קצרים זה מזה ע"מ לשמוע מה מתרחש בטבריה אצל מתנגדיו ולמסור את הידיעות מאיש לאיש - ומוכח שאלמלא כן לא יכול היה מרגל בודד להגיע אליו בשבת], וגם הרב יהוסף שווארץ (דברי יוסף ב' שאלה ג') העיד שהמרחק בין מגדל נוניא לטבריא הוא מכוון שעה ורבע, והסיק שזו ט"ס בבבלי וצ"ל ד' מילין [או שהלשון 'ונימא מיל...' מושאלת מהסוגיא במגילה] - ומרחק הילוך זה תואם לשיעור ד' מילים המוזכר בירושלמי כשיעור חימוץ, וכן למציאות שהחמצת הבצק אורכת זמן רב, ויש לדון בהמשך באם יש לזה נפ"מ להלכה לגבי שיעור חימוץ.



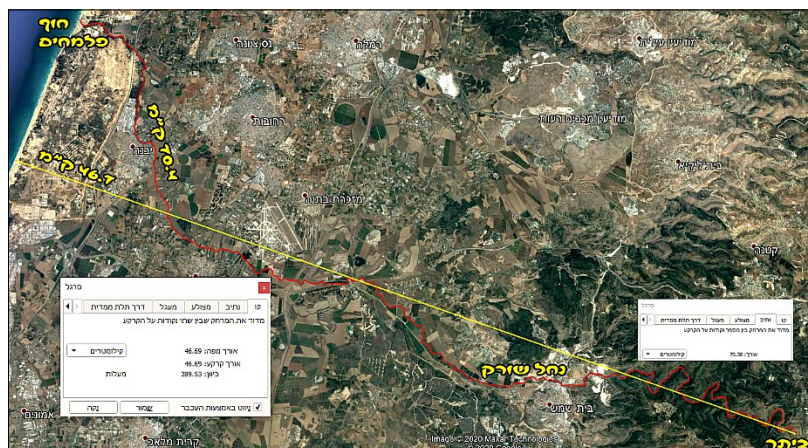
המרחקים שיש מקום להסתפק באיזו מדה נמדדו

מביתר לים

בבבלי (גיטין נ"ז.) איתא לגבי המרחק בין ביתר לים: '...שנכנסו לכרך ביתר... עד שהלך דמן ונפל לים הגדול, שמא תאמר קרובה היתה? רחוקה היתה מיל', אך בירושלמי (תענית ד' ה') הגירסה: '...עד שהלך הדם בים ארבעת מיל, אם תאמר שהיא קריבה לים והלא רחוקה מן הים ארבעים מיל'.

בקו אור המרחק המינימלי בין ביתר לים הוא 46.7 ק"מ - שהוא בדיוק ארבעים מיל של אלפים אמות באורך 57.6 ס"מ. אך אם אין הכוונה שמ' מילים הוא מרחק ביתר מהים אלא המרחק שהדם זרם - מסתבר שזרם באפיק הנחלים עד הים, כלומר בנחל שורק. מדדתי את

(ה). וטען ששיעור מיל לא מתאים עם המשך הסוגיא שלגבל השיעור ד' מילין, ושרש"י הוסיף 'דהיינו מיל' - כלומר שלא גרס כך בגמ', ושלא יתכן שרבי בבבלי ובנו רבי חנינה בירושלמי יחלקו במציאות בין מיל לד' מילים, למרות שבכמות העיסה שווים הבבלי והירושלמי, ושבמציאות המרחק ד' מילים, ושהיישוב של ריא"ו לא יתכן כי הבבלי והירושלמי עסקו באותו נושא, ושלא יתכן שבתוך מיל יעברו ז' עידינים [ב' עורכות, ג' היסקות, ב' אפיות] מאז סיום הלישה לדעת ר"ג ששלש נשים לשות כאחת, אלא שהוא מוכן להקל להלכה רק בחלות הקידושין של מי שקידש אשה בבצק שעברו עליו פחות מד' מילים עד שנאפה.

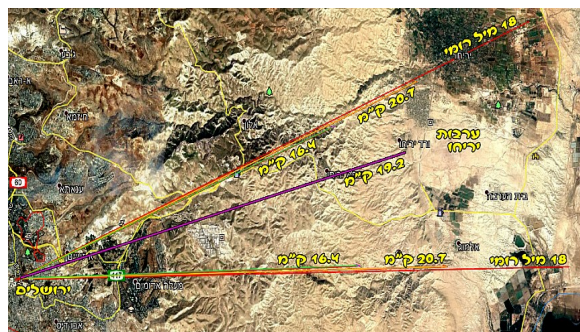


פיתולי נחל שורק
וארכם כ-70.4
ק"מ מביתר עד
חוף פלמחים -
שהוא מרחק 47.5
מילים רומאים, או
61 מילים של
אלפים אמות של
57.6 ס"מ, או
77.1 מילים של
אלפים אמות של
45.6 ס"מ [יתכן

שהמים זרמו באפיק אחר מתוואי נחל שורק כשהגיעו למישור החוף, ואז התוואי היה קצר יותר, וקרוב יותר לארבעים מיל רומאים].

מירושלים ליריחו ולמערות צדקיהו

מבואר בגמ' (יומא כ'): 'ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מירושלים ליריחו עשר פרסי' - ויש כאן מקום עיון, שהרי המרחק האווירי בין ירושלים ליריחו הוא רק כ-22 ק"מ, וכיצד יתכן שהמרחק בדרכים יתארך לפחות כפלים [אם המיל הוא אלפים אמות, ואם הוא הרומי - פי 2.5], ומוכרחים לומר שיש כאן ט"ס או הפרזה מסויימת. מ"מ בפסוק מבואר שהמלך צדקיהו נמלט מירושלים דרך מערה שהגיעה עד ערבות יריחו (ירמיהו ל"ט ד'-ה'): '...ויבְּרַחוּ וַיֵּצְאוּ לִילָה מִן הָעִיר דֶּרֶךְ גֵּן הַמֶּלֶךְ בַּשָּׁעַר בֵּין הַחֲמָתִים וַיֵּצְאוּ דֶּרֶךְ הָעֲרֵבָה; וַיִּרְדּוּ חֵיל כְּשָׂדִים אַחֲרֵיהֶם וַיִּשְׁגּוּ אֶת צִדְקִיָּהוּ בַּעֲרֵבוֹת יִרְחוֹ...'. ופירש"י (יחזקאל י"ב י"ג): 'מערה היתה לו מביתו עד ערבות יריחו', ומפורש במדרש רבה (במדבר רבה ב' ט'): 'והשובת במערה אפילו היא כמערות צדקיהו שהיתה י"ח מיל מהלך את כולה וחוצה לה אלפים אמה לכל רוח שירצה', אלא שבמדרש תנחומא (במדבר ט') כתבו שהשיעור הוא י"ב מיל 'והשובת במערה אפילו היא גדולה כמערה שברח בה צדקיה מלך יהודה שהיתה בת י"ב מיל...'. ובבבלי (עירובין ס"א:) כלל לא הזכירו את אורכה.



נתוני השטח הם שמחומת הר הבית לסיום ההרים ותחילת ערבות יריחו יש בין 19.2-19.8 ק"מ בקו אווירי. אם נבחן את השיעור לפי גרסת המדרש רבה י"ח מיל - נוכח ששיעור 45.6 ס"מ לאמה מגיע רק ל-16.4 ק"מ - וכלל לא מגיע לערבות יריחו, שיעור 57.6 ס"מ לאמה - מגיע ל-20.7 ק"מ -

שעובר במקצת את סיום ההרים ופתח הערבות - הן לכיוון ים המלח, והן ישירות לכיוון יריחו, ואילו לפי שיעור המיל הרומי - 26.7 ק"מ מגיעים עמוק לתוך הערבה, כך שהמסתבר הוא דווקא השיעור האמצעי. ניתן ליישב זאת גם לפי שיטת המיל הרומי - שהמערה לא נחפרה בקו ישר למדבר אלא היא נחפרה בתוואי מפותל קמעה [כפי שמצאנו עקמומיות מסוימת אפילו ב'מנהרות הכרמל', 'מנהרת רכסים', ועוד, וכ"ש באמצעי החפירה הפשוטים שהיו בזמנם, כפי שניכר בתוואי המפותל ביותר של 'נקבת השילוח' (מן הסתם קושי הסלעים הכתיב את אופן החפירה המפותל), וכ"ש במנהרה ארוכה כל כך כמערת צדקיהו]. אך אם נבחנו את השיעור כפי גרסת מדרש תנחומא, כלומר י"ב מיל - הרי ששיעור י"ב מיל הרומי הם 17.7 ק"מ - קרוב הרבה יותר לסוף החלק ההררי ותחילת הערבה מאשר לפי שיעורי האמות.



מירושלים לצוק

עיקר הראייה שמיל הוא אלפים אמות, היא הגמ' ביומא (ס"ו:ו-ז): 'עשר סוכות מירושלים ועד צוק תשעים ריס שבעה ומחצה לכל מיל... תנו רבנן עשר סוכות ושנים עשר מילין היו דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר תשע סוכות ועשרה מילין, רבי יוסי אומר חמש סוכות ועשרה מילין היו וכולן על ידי עירוב...' - שמשמעות פשוטת הגמ' היא שהמרחק שבין הסוכות הוא מיל כדי לאפשר למלכים ללוותו ללא איסור תחומין, הרי שמדת מיל מקבילה לתחום שבת.

אמנם, אף שלכאורה כך מפורש בגמ', אך לעיל התבאר ש-7.5 ריס הם מיל, ומדידת מרחק במקום ללא דרך מסודרת נמסרה במדת הריס, ואנו יודעים שאורך הריס היה כ-180-200 מטר - הרי ש-7.5 ריס הם 1350-1500 מטר - ומדה זו מתאימה לחלוטין למיל הרומי ולא לאלפים אמות, ולכן כתב איידלר שמכאן הוכחה לשיטת ר"ת שהתחומין נמדדים בעיגול שרדיוסו הוא האלכסון של אלפים אמות, כלומר 2,828 אמות, ולדבריו אילו הריטב"א היה יודע את שיעור המיל הרומי לא היה חולק על ר"ת וסובר כרש"י שהתחום נמדד כריבוע שצלעו ד' אלפים אמות [אמנם, לראשונים היו קושיות רבות על שיטת ר"ת (הרב קורן)].

העזאזל שאליו שלחו את השעיר בזמן הבית, ובו השליכוהו נקרא בלשון המשנה 'צוק', שכל הנראה מקומו היה דרומית-מזרחית לירושלים, ומתואר במקור נוצרי 'חיי ח'ריטון' שנכתב ביוונית בין השנים 560-614, ובו מתאר מנזר המרוחק כ-14 סטדיות מתקוע, ושם יסד ח'ריטון לְאורה הנקראת Suka - שיתכן שהיא הזיהוי של 'צוקא' - הצוק, מקום השלכת השעיר, שנשתמר במסורת המקומית מאז ימי הבית, ושם זה מתייחס לאזורי המצוקים העליונים של נחלי תקוע ודרגות, אך מסתבר שהשליכו את השעיר מזרחית יותר לשם - באזור המצוקים. מרחק 10 מיל של רבי יהודה ורבי יוסי עשוי להתאים למצוקי נחל קדרון באזור מר-סבא, ו-12 המילין של רבי מאיר עשוי להתאים למצוקי נחל דרגות העליון, כשהם נמדדים במילין רומאים. ומה שמשמעות הגמ' היא שמרחק זה הוא מקביל לתחומי שבת יש ליישב, שהרי התחומין לא נמדדים בעיגול השמים [אא"כ אדם שובת ברה"י או בעיר שיש להן צורה ריבועית שכיוונה אינם כרוחות השמים - שאז גם כיוון אלפים האמות שלו יהיה כפי כיווני העיר], והגבלת

המרחק של אלפים אמות היא רק כשהוא הולך לכיווני מזרח מערב צפון ודרום, אך כשהוא הולך לאלכסון - מרוויח הוא גם את אלכסון הריבוע, כלומר עוד 828 אמות, ונמצא שמותר לו ללכת 2,828 אמות, שהם 1,629 מטרים לאמה של 57.6 ס"מ, או 1,289 מטר אם האמה היא 45.6 ס"מ - ובהילוך זה די כדי להגיע לצוקים הנ"ל (פרופ' אליצור).

לדעת רבי יוסי היו רק חמש סוכות ועשרה מילין, ובכל סוכה היו אנשים שעשו עירוב תחומין לכיוון הסוכה הקודמת והיו אנשים שעשו עירוב תחומין לכיוון הסוכה הבאה, והם יצאו לקראת האיש העתי, או שליוו אותו הלאה, וביאר החזו"א (ק"י כ"ט) שכשאדם מניח עירוב תחומין רשאי הוא לקבוע את אלכסון ריבועו לכיוון המקום שצויד אליו, ואין הוא מוגבל דוקא שצלעות הריבוע תהיינה לכיווני רוחות השמים 'הנותן עירובו... אין ריבוען לריבוע עולם דוקא, אלא יכול לברור אלכסונו לכל מקום שירצה, והלכך יכול להתרחק מעירו לעולם אלפים ואלכסונו' - ואם כנים דברינו ניתן להוכיח מכאן כשיטתו.

כל זאת אם אנו מניחים שמקום ההילוך היה לדרום מזרח, אולם יתכן שמקום ההילוך היה לצפון ירושלים, כמ"ש בילקוט מדרשים מתקופת הגאונים ('פתרון תורה' פר' אחרי) שמבואר בו שמדובר במדבר צפוני לירושלים: 'וזה מדבר עזאזל היה חרב ויש בו פחד ואימה, והר אחד יש

לפניו גבוה בפחד ואימה ויקראו אותו הר צוק, ולפני ירושלים יש על יד צפון, ובין מדבר עזאזל לבין ירושלים זה הר יש, וזה המדבר בלא מים ובלא עשב שלא עברו בה בני אדם'.

כתב ר' מאיר קוז'ניץ זצ"ל שיש לאתר את המקום בנחל מכמש, שהמדרון שלו תלול ביותר, כמאתים מטר, ובכך הוא עדיף על זיהוי מקומות אחרים, שבהם יש הר תלול בלבד. יש שם משטח של כעשרים על ארבעים מטר שמבחינים ממנו בשן סלע (=צוק) נמוכה יותר, הבולטת מתוך המדרון, ואת כל מעשה הזריקה



אפשר לראות מהרכס הסמוך מצפון למשטח זה. היתרון של זיהוי זה הוא שהדרך לשם נוחה להליכה וללא ירידת הרים ובקעות, שהרי האיש עתי אמור ללכת דרך ארוכה כשהוא בצום, ובמקום זה גם ניתן לשמור על שני מילים בין האיש עתי ובין המלווים שרואים את מעשהו [רש"י יומא ס"ז: '...חוץ מאחרון שהוא רחוק שני מילין, ומלוויו מיל ועומד מרחוק ורואה את



מעשיו']¹, ואינו מקום מיותר שבכדי להגיע אליו צריך לרדת לוואדי ולעלות אליו שוב (כמו בחלק מההצעות האחרות לזיהוי המקום). מקום זה יכול היה לשמש גם כארץ גזירה בזמן שהמשכן היה בנוב וגבעון, ואף משילה יש אפשרות להגיע אליו [אמנם, בסמוך לשילה יש צוקים אחרים]. תיאור מקום זה מתאים למ"ש בנביא (שמואל א' י"ד ד'-ה'): 'ובין המעברות אשר בקש יונתן לעבר על מצב פלשתים שן הסלע מהעבר מזה ושן הסלע מהעבר מזה... השן האחד מצוק

מצפון מול מקמש והאחד מנגב מול גבע'. מעט דרומית לצוק ניתן להבחין במדרגות עתיקות חצובות בסלע המובילות אל תחתית הוואדי, שניתן היה להשתמש בהן למקרה המבואר בגמ' (יומא ס"ו: 'דחפו ולא מת - ירד אחריו וימיתנו'. מדדתי פחות או יותר את המסלול המוצע ע"י ר' מאיר קו'ניץ זצ"ל, ואורכו נמצא 15.6 ק"מ, שהם 10.5 מילים רומאים, 13.5 מילים לפי אמה של 57.6 ס"מ, ו-17.1 מילים לפי אמה של 45.6 ס"מ; ומ"מ אין לבסס את המיל הרומי מחשבונות אלו מאחר ויתכן שהאיש העיתי השליך את השעיר כבר בתחילת הגעתו לנחל, ויתכן שהוא קיצר מעט את המסלול על חשבון נוחות ההליכה. המרחק מירושלים לשם בקו אוויר הוא כ-9.6 ק"מ.

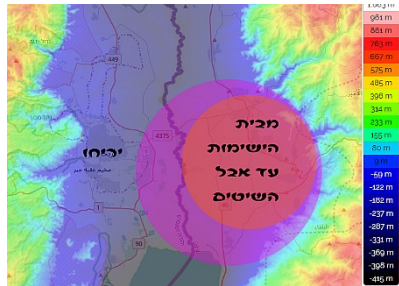


הראיות לכאורה שמיל הוא אלפים אמות

התכנסות מחנה ישראל ותחום י"ב מיל

יש להביא ראיה ש'מיל' הוא אלפים אמות, שהרי לפני שעם ישראל עבר את הירדן לכיוון יריחו הם התרכזו מ'בית הישמת עד אכל השטים' בסמוך ליריחו, כמ"ש (במדבר ל"ג מ"ט-נ'): 'ויחננו על הירדן מבית הישמת עד אכל השטים בערבת מואב. וידבר ה' אל משה בערבת מואב על ירדן ירחו לאמר', ואומרת הגמ' (יומא ע"ה:): 'ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא

תלתא פרסי - כלומר י"ב מילין (וכך גרס הירושלמי שביעית ו' א' 'וכמה הן - י"ב מיל'), ובעירובין (ג'ה:): הגירסא: 'תלתא פרסי על תלתא פרסי', ושיעור תחומין דאורייתא י"ב מיל הרי נלמד ממחנה ישראל, כמ"ש במדרש שכל טוב (בשלח ט"ז): 'ומשנים עשר מיל ולמעלה לוקין עליהן מדאורייתא לדברי הכל דכתיב אל יצא איש ממקמו ביום השביעי - והיינו י"ב מיל כנגד מחנה ישראל'.



לא מצאתי מקור ברור ששיעור תחומין דאורייתא די"ב מיל הוא י"ב פעמים אלפים אמות, וממילא יתכן שהוא נמדד בי"ב מיל רומים - אך מאחר ושיעור זה נלמד מחניית ישראל לפני שחצו את הירדן - ואכן מזרחית לירדן מול יריחו יש מישור עגלגל שמתאים לנתונים אלו, אך הוא מתאים רק לפי חישוב מיל של אלפים אמות ולא מיל רומי, כי מצלעות ההר עד הירדן יש רק כ-12 ק"מ - שהם י"ב מילין רק לפי אמות

קטנות, וגם אם נאמר שהאמה היא 57.6 ס"מ י"ב מילין הם 13.8 ק"מ עדיין ניתן ליישב שתוואי הירדן היה מערבית יותר, אך לחישוב המיל הרומי י"ב מילין הם 17.7 ק"מ - שהם כבר ביריחו, וקשה להניח שהירדן היה כה מערבי, וגם אם יריחו העתיקה היתה מערבית משם - אבל עדיין מבואר (יהושע ב' כ"ב) שאנשי יריחו רדפו אחר המרגלים שלשה ימים במקום לא קטן 'ויבקשו הרדפים בכל הדרך ולא מצאו' (הרב קרלנשטיין).

אמנם, תל יריחו אכן ממוקם כ-5.5 ק"מ מערבית לנקודה המרוחקת 17.7 ק"מ מההרים שמזרחית לירדן - כך שעדיין יתכן שהירדן היה מערבי למקומו היום, ועד אליו הגיע מחנה ישראל. אך עדיין קשה, שמקום זה הוא בגובה 300 מטר מתחת לפני הים, כלומר, כ-85 מטר מעל גובה הירדן הנוכחי, ואם כן נמצא שתוואי הירדן אז היה שונה לחלוטין מהתוואי כיום, וזה לגמרי לא מסתבר כי אז או שמי הירדן נפלו לים המלח במפל גבוה, או שחלקו האחרון של



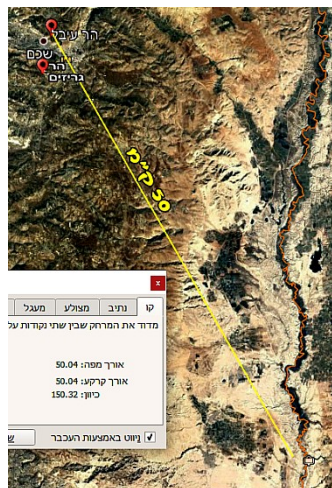
הירדן השתפע בשיפוע תלול ביותר, או שים המלח גם היה גבוה - אך זה יחייב שמול יריחו היה ים ולא נהר

הירדן, ונמצא שעם ישראל לא עברו את הירדן אלא את ים המלח שנמשך הרבה צפונה - וזה הרי נסתר מהפסוק (יהושע ג' י"ג): 'והיה כנוח כפות רגלי הפלגים נשאי ארון ה' אדון כל הארץ במי הירדן - מי הירדן יפרתון המים הירדים מלמעלה, ויעמדו נד אחד, וצעג'.

כל זאת בהנחה שמחנה ישראל היה בעיגול גם בשעת חניה זו, אך אם נניח שבחניה זו רוחב המחנה מהגבעות במזרח עד הירדן במערב היה י"ב פעמים אלפים אמות, ואורך המחנה מצפון לדרום נמשך יותר, ועדות רבב"ח איננה על עיגול אלא על שטח של שלש פרסאות (ובפרט

שהגירסא ביומא רק 'תלתא פרסי' ולא 'תלתא פרסי על תלתא פרסי' - שוב אין סתירה מהמציאות לשיעור המיל הרומי.

מהירדן להר עיבל



עוד ראייה לכאורה ש'מיל' הוא אלפים אמות, היא ממה דאיתא בסוטה (ל"ו): 'עברו ישראל את הירדן ובאו להר גריזים ולהר עיבל יתר מששים מיל' - שהרי מהר עיבל ועד הירדן שמול יריחו יש בקו אוויר כ-52 ק"מ - שהוא בערך השיעור לפי אלפים אמות של 45.6 ס"מ [54.7 ק"מ], ואילו לאמות של 57.6 ס"מ השיעור הוא 69.1 ק"מ, אך לפי השיעור של המיל הרומי הדרך אמורה להתפתל ביותר ולהגיע עד 88 ק"מ, ואם שיעור זה נכון - צ"ל שהלכו בדרך מפותלת למדי.

מ"מ יתכן שביאור הגמ' שבאמת הם לא הלכו פיזית, אלא שבדרך נס הם הגיעו תוך יום למקום שבד"כ אורך יותר מיום להגיע אליו.

בריייתא ספרי האזינו

כתוב (יחזקאל מ"ח ח'-י'): 'ועל גבול יהודה מפאת קדים עד פאת ימה תהיה התרומה אשר תרימו חמשה ועשרים אלף רחב וארך כאחד החלקים מפאת קדימה עד פאת ימה והיה המקדש בתוכו; התרומה אשר תרימו לה' ארך חמשה ועשרים אלף ורחב עשרת אלפים; ולאֵלה תהיה תרומת הקדש לכהנים צפונה חמשה ועשרים אלף וימה רחב עשרת אלפים וקדימה רחב עשרת אלפים ונגבה ארך חמשה ועשרים אלף והיה מקדש ה' בתוכו', כלומר שבתוך השטח המוקצה לשבט יהודה יש מלבן של עשרים וחמישה אלף קנים מצפון לדרום על עשרת אלפים ממזרח למערב, אך היא חלק מרצועה שלמה מן הים עד הגבול המזרחי - וזה הבסיס להשוואה מדרשית גם לשאר חלקי השבטים. מבאר הספרי (האזינו שט"ו), ושהוא מהמדרשים המוקדמים שנערכו בערך במאה הרביעית, וכן הוא בילקוט שמעוני: 'דבר אחר ה' בְּדָד יִנְחֶנּוּ, עתיד אני להושיב אתכם נוחלים מסוף העולם ועד סופו, וכן הוא אומר (יחזקאל מ"ח) מפאת קדים עד פאת ימה אשר אחד, מפאת קדים ועד פאת ימה ראובן אחד, מפאת קדים עד פאת ימה יהודה אחד, מה תלמוד לומר אשר אחד ראובן אחד יהודה אחד - שעתידים ישראל לטול אורך מן המזרח למערב, על רוחב עשרים וחמשת אלפים קנים, שיעורם שבעים וחמשה מיל', וביאר רש"י (יומא ס"ו): 'מציינו שם מידת חלוקת ארץ ישראל לעתיד לבוא רוחב גבול כל שבט ושבט שבעים וחמשה מיל' - ומאחר וקנה הוא שש אמות הרי ש-25,000 קנים הם 75 מיל רק באם הספרי הניח שמיל הוא אלפים אמות. איידלר חילק בין מדרשים מוקדמים, שהניחו שהמיל הוא הרומי, לבין מדרשים מאוחרים, שהניחו שהמיל הוא אלפים אמות, ולכן במדרש זה שהוא מוקדם הוצרך הוא לומר שיתכן

שכוונת המדרש היא לאלכסון של 75 מיל ולא לצלע [בנוסף, לענ"ד איידלר טעה כאן, שהוא גרס במדרש 'עד רוחב' והבין שכוונת המדרש היא שהרצועות נמשכות ממזרח למערב 75 מיל (כלומר עד צפונית לדלתא של הנילוס לשיעור הקטן, ועד לאחר אלכסנדריה לשיעור המיל הרומי), ואילו גרסתנו היא 'על רוחב' - שהכוונה שרוחב הרצועות מצפון לדרום הוא 75 מיל]. אך קשה להניח כשיטתו ולומר שהמדידה נעשית ע"י טבלאות של שש על שש אמות המונחות כך שהפינות שלהן תהיינה מכוונות לרוחות העולם, כי בפשטות הוא דבר שלא יתכן כאשר מדובר על קנים, שהרי לדעת ר"ת כשם שארבעה אמות של רה"י הוא 'מושג' ולא מידה, כך גם אלפים אמה הוא מושג, ולא מדובר שיקחו קנה ממש שאורכו שש אמות וימדדו בו אלכסון אחר אלכסון (הערת הגרז"מ קורן שליט"א).

ומ"מ אין לנו הבנה מציאותית במדרש זה, ולא ניתן להשוותו לידיעה גאוגרפית המוכרת לנו: לפי הבנת איידלר שרוחב הרצועות 75 מיל ממזרח למערב - קשה כי רוחב הארץ ממזרח למערב משתנה ומתרחב מערבה ככל שמדרימים, ורוחב 75 מיל מתאים רק בנקודה מסוימת [לשיעור הקטן - בערך מבת ים לירדן, לשיעור החזו"א - בצפון ים המלח, ולמיל הרומי - מרצועת עזה לים המלח] ואיננו שיעור אחיד, וגם יש לעתים כמה שבטים זה מזרחית לזה; ולהבנה שכוונת המדרש לרוחב 75 מיל מצפון לדרום קשה שהרי צ"ל שמדרומית ליחידה זו מחולק לחמשה שבטים - וזה בלתי אפשרי בארץ המוכרת לנו כיום [חמש רצועות דרומית לירושלים שכל אחת היא 75 מילים מצפון לדרום - מסתיימות הרחק דרומה: לשיעור האמה הקטנה - 342 ק"מ דרומית מירושלים - כלומר עד נואיבה בקו אויר, ולפי המיל הרומי הם 555 ק"מ, כלומר 110 ק"מ דרומית לשארם א שייך, ובודאי שהוא הרבה לאחר 'מי מריבת קדש' הנזכר שם], והשוואת רוחב רצועות הארץ זו לזו - מסתבר שהיא שייכת לענייני 'ארץ הצבי' [פרופ' גרינפלד טען שלפי שיעור האמה הקטן שלו, יש דרך לתאר את חלוקת הארץ לשלוש עשרה רצועות של שבעים וחמישה מיל, מהר ההר בזיהוי הצפוני שלו, ועד שפך הנילוס; אך אף שזה יכול להיות נכון מבחינה חשבונית, אך יהודה ותרומת המקדש לא יוכלו להיות לפי זה בירושלים. ולעניין זה אכן אין שייכות לרעיון איידלר] (הערת הגרז"מ קורן שליט"א).



שאר המדרשים ולשונות הראשונים

וכ"כ בכמה מדרשי אגדה שמיל הוא אלפים אמות:

א. במדרש בראשית רבה (נ"ג י"ג): 'הכא את אומר ה'ח'ק כמ'ט'חוי ק'שת ולהלן את אמר א'ך ר'חוק י'היה ב'יניכם ובי'ניו ב'אלפים אמה במ'דה - הא למדנו נגד מנגד ר'חוק מרחוק, א"ר יצחק כמ'טחוי ק'שת - שני טווחים בק'שת מיל' - שבהשקפה ראשונה מפורש כאן שמיל הוא אלפים אמות [אמנם כתב איידלר שיתכן שיש כאן שתי דעות: לת"ק הגר התרחקה אלפים אמות כפי שנלמד בג"ש מהתרחקות משה, אך רבי יצחק חולק וסובר שהגר התרחקה מיל, ולומד שזה הוא המרחק של שני טווחים של יריית קשת, ולעולם יתכן שכוונתו למיל הרומי].

ב. שמות רבה (מ"ה ג'): '... ומשֶׁה יָקַח אֶת הָאֱהָל, כִּמָּה הָיָה רְחוֹק אֲרִי יִצְחָק מִיֵּל, נֹאמֵר כֹּאן הָרֶחֶק וְנֹאמֵר לַהֲלֹן אֶךְ רְחוֹק יִהְיֶה בֵּינֵיכֶם וּבֵינֵינוּ כְּאַלְפִים אַמָּה בְּמִדָּה' [כתב איידלר שנראה ממדרש זה שהיתר ההליכה היה בכל הי"ב מיל, והאיסור לצאת אלפים אמות היה רק מחוץ למחנה לגמרי].

ג. במדבר רבה (ב' ט', וכן בתנחומא במדבר ט'): '...ומנין סמכו תחומין מן התורה שנאמר ומדתם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה ואת פאת נגב אלפים באמה ואת פאת ים אלפים באמה ואת פאת צפון אלפים באמה וגו', וכן את מוצא ביהושע כשהלך להחריב את ירחו אמר להם יהושע עתידים אתם לעשות שם את השבת, אל תרחיקו מן הארון יותר מן אלפים אמה לכל רוח - למה שתהיו רשאים לבא להתפלל לפני הארון בשבת, וכן הוא אומר אֶךְ רְחוֹק יִהְיֶה בֵּינֵיכֶם וּבֵינֵינוּ כְּאַלְפִים אַמָּה בְּמִדָּה, וכן את מוצא כשאמר הקדוש ברוך הוא למשה שישרה ישראל דגלים, אמר לו השרה אותם לכל רוח רחוק אלפים אמה, שנאמר מִנְּגִד סָבִיב לְאֱהֹל מוֹעֵד יִחַנּוּ, מהו מנגד מיל? יצחק מרחוק מיל שהם אלפים אמה, ומנין דהאי מנגד ברחוק מיל הוא? ילפינן מנגד מנגד, כתיב הכא מִנְּגִד סָבִיב לְאֱהֹל מוֹעֵד יִחַנּוּ וְכָתִיב לַהֲלֹן וּתְלָךְ וּתִשָּׁב לָהּ מִנְּגִד הָרֶחֶק כְּמִטְחָיו קִשֶׁת, כִּי אִמְרָה אֶל אֶרְאֶה בָמוֹת הָיִלָּה, וּתִשָּׁב מִנְּגִד וּתִשָּׂא אֶת קִלְהָ וּתִבְנֶה - מה להלן מיל אף כאן מיל, ומנין דהאי מִנְּגִד דאמר בהגר דהוא מיל? כתיב הכא הָרֶחֶק וְכָתִיב לַהֲלֹן רְחוֹק אֶךְ רְחוֹק יִהְיֶה בֵּינֵיכֶם וּבֵינֵינוּ כְּאַלְפִים אַמָּה בְּמִדָּה - מה להלן מיל אף כאן מיל' [כתב איידלר שנראה ממדרש זה שאיסור הליכת אלפים הוא אפילו ממקום למקום בתוך העיר].

ד. תנחומא (וירא מ"ו): 'וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם מִרְחוֹק, מהו מרחוק, אמר רבי יצחק רחוק מיל, שנאמר אֶךְ רְחוֹק יִהְיֶה בֵּינֵיכֶם וּבֵינֵינוּ כְּאַלְפִים אַמָּה'.

ה. תנחומא (במדבר ט"ו): 'אִישׁ עַל דָּגְלוֹ בְּאֵתָת... מִנְּגִד סָבִיב לְאֱהֹל מוֹעֵד יִחַנּוּ, מהו מִנְּגִד, אמר רבי יצחק מרחוק מיל, אמר הקדוש ברוך הוא יהיו ישראל רחוקים מן הארון אלפים אמה, שנאמר אֶךְ רְחוֹק יִהְיֶה בֵּינֵיכֶם וּבֵינֵינוּ כְּאַלְפִים אַמָּה' [כאן כבר ההקבלה בין מיל ואלפים אמות מיוחסת לרבי יצחק עצמו].

ו. אוצר המדרשים (מזלות עמ' 283): '...מ' חבל מיל אחד - שהן שני אלפים אמה...'.
 ז. אוצר המדרשים (שמואל הקטן עמ' 546): '...כל חבל הארץ חמשים אמה - נמצא שארבעים חבלים מהם המה מיל אחד שהם שני אלפים אמה...'.
 וכן מצאנו בראשונים ואחרונים:

ברש"י יחזקאל (מ"ח א'): 'וכל אלפים אמה - מיל, כמו שאנו למדין במסכת יומא אצל עשר סוכות שמירושלים ועד צוק הרי ק"ג אלף אמה עולין לשבעים וחמש מיל'. וברמב"ם (תפילה ד' ב'): 'אם היה בינו ובין המים ארבעה מילין שהם שמונת אלפים אמה הולך עד מקום המים', וכן ברמב"ם (מגילה א' י'): '...אין ביניהם יתר על אלפים אמה הרי זה ככרך...'. והרי מפורש בגמ' ששיעור סמוך לכרך הוא מיל. וכן כתבו שמיל הוא אלפים אמות ברבינו יהונתן (ב"ק כ"ט:), בשיטמ"ק (ב"ק פ"ג.), בתשב"ץ קטן (רמ"ד), בשו"ע (רס"א ב') ובשו"ע הרב (שצ"ו א').



פיוטי הקליר

כתב איידלר שיש מקום עיון בפיוטי הקליר: א. בפיוט לבוקר היום השני של סוכות, כתב הקליר: 'לעת חילוק ארצותיה [=בחלוקת הארץ לשבטים בעתיד יהיה חלק זהה לכל שבט], באורך מפאת קדים לקצותיה, ועד ים אוקינוס למצוותיה, ברוחב שבעים וחמשה מיל חריצותיה, כשורות הכרם לחברם לתוצאותיה [=כשישיבת חכמים היושבים שורות שורות], גבול כל שבט ושבט כך יעלו בנפוצותיה [=לכל השבטים יהיה רוחב ושטח זהה (פירושי מחזור למברג)]. רש"י ביאר את הקליר עפ"י הספרי דלעיל שכל קנה הוא שש אמות [אלו דברי רש"י ולא בהכרח נובעים מדברי הקליר], וממילא במיל יש 7.5 ריס, שהם אלפים אמות, שהם 333.33 קנים, ונמצא שכל ריס הוא 44.44 קנים שהם 266.6 אמות, וכן פירש הרד"ק ביחזקאל (מ' ה') 'וקנה המדה היה בו שש אמות באמה וטפח, באמה הידועה שהיא של חמשה טפחים וטפח, זאת האמה היתה יתירה טפח והיתה בת ששה טפחים, וכן אמרינן במשנה אמר רבי יהודה אמת הבנין ששה טפחים ושל כלים חמשה' [אולי הכוונה היא שהקנה הוא שש אמות באמה המכילה ששה טפחים, לאפוקי אמה המכילה רק חמשה טפחים (י.ש.)]. ב. בפיוט לבוקר שבת שקלים כתב הקליר 'ומדת המיל שבעה ומחצה ריס, ובשלשים קנים הוא קצב הריס, ושיעור הקנה שש אמות וזרת כל אמה מודדת שליש בזרת', שעולה ממנו שמיל הוא 7.5 ריס, וריס הוא 30 קנים, וקנה הוא 6.33 אמות [לכאורה לא כתוב כאן שש אמות ושליש, אלא שליש בזרת, וזרת הרי היא חצי אמה, וממילא צ"ל שש אמות וששית, אך אולי הוא הבין ש'כל אמה מודדת שליש בזרת' הכוונה לתוספת שליש אמה (י.ש.)], וממילא מיל הוא 1,425 אמות, וכבר רש"י (יומא ס"ז.) כתב ששני הפיוטים סותרים [אמנם, אין הכרח שהקליר עצמו סבר שיש שש אמות בקנה - וממילא שיש סתירה, אלא כך כתב רק רש"י. המקור של היחס 6.33 איננו ברור, ואולי הוא כך ביאר את הפסוקים ביחזקאל (מ' ה', ח') 'וַיִּבֶד הָאֵישׁ קֵנָה הַמֶּדָה שֵׁשׁ אַמּוֹת בְּאַמָּה וְטַפַּח וַיִּמְד אֶת רֹחַב הַבִּנְיָן קֵנָה אֶחָד... וַיִּמְד אֶת אֲלֵם הַשְּׁעָר מִהַבִּית קֵנָה אֶחָד' [לא הבנתי, 'וטפח' איננו שליש אלא ששית אמה (י.ש.)], וגם הרד"ק בירמיה (ל"א ל"ט) פירש 'והדרך ההוא היה שיעור ריס שהוא שבעים קנים, והקנה שש אמות וזרת [כלומר 6.5 אמות (י.ש.)].

והציע איידלר פתרון אפשרי, שבפיוט לסוכות אין הכוונה ש-25,000 קנים הם 75 מיל, אלא שרוחב כל שבט הוא האלכסון של 25,000 קנים, ונמצא שמיל הוא 2,828 אמות, ומאחר וכל קנה הוא שש אמות - הרי שמיל הוא 471.4 קנים, ונמצא שהריס הוא 377 אמות שהם 62.85 קנים; היחס של קנה הוא שש אמות כתוב ברש"י, אך בקליר עצמו כתוב יחס של 6.33 אמות לקנה [הערתו כבר שאינני רואה את ההכרח לזה בקליר (י.ש.)], ונמצא שאם כל קנה הוא 6.33 אמות, הרי שאם מיל הוא 2,858 אמות, והוא גם 7.5 ריס - הרי שיש 450 קנים במיל, ובכל ריס יש 60 קנים שהם 380 אמות. ומעתה צ"ל שבפיוט לשקלים יש ט"ס, ובמקום 'ובשלשים קנים הוא קצב הריס' י"ל 'ובששים' [בהשמטת אות אחת]. גם דברי הרד"ק שיש שבעים קנים בריס לא רחוקים לגמרי מהמסקנה שלקליר יש 60 קנים בריס, בסיוע תיקון הט"ס, ובכך שני הפיוטים יוצרים השלמה ולא סתירה, ומתחזקת ההנחה שהמיל המוזכר בספרי ובבראשית רבה - הוא הרומי, ושהקליר היה מודע להבדל בין המיל לאלפים אמות, ובכך לא

צריכים להמציא שיטת מדידה דמיונית שגם קרויה 'מיל'. והסיק איידלר שהבלבול בין המיל לאלפים אמות מופיע לאחר שהמיל איבד את משמעותו המקורית, קרוב לודאי בבבל תחילה, ולאחר מכן בא"י, והשפעת המיל הרומי היתה משמעותית רק להיווצרות שיטת המדידה האירופאית.

אף שאיידלר דימה לפתור את כל הבעיות, אך הוא עשה זאת ע"י תיקון הלשון [שאף שהוא פותר את הבעיה אך לא ניתן לאמת אותו], וחילוק בין מדרשים מוקדמים ומאוחרים [והוצרך לדחוק ביותר גם את המדרשים המוקדמים - שמיירי באלכסון ולא בצלע], ושימוש באלכסון של מדידת הקנה [שאיננו מסתבר שיניחו את יחידות הקנה באלכסון], וכן הכריע שהתחומין נמדדים בעיגול [דלא ככל הפוסקים] - ופשוט שכל דבריו דחוקים ביותר, ואף שפתרון טוב אין לנו, אבל את הפתרון הזה קשה ביותר לקבל¹.

הנפ"מ מדיעת שיעור המיל

בידיעה האם כוונת חז"ל היא למיל של אלפים אמות או למיל הרומי אין נפ"מ לגבי קביעת שיעורי הזמן - שנקבעים על פי משך הזמן המוגדר כ'הילוך מיל', ואין נפ"מ אם הוא מיל ארוך או קצר [אם המיל הוא ארוך הרי שהזמן נקבע עפ"י הילוך מהיר יותר למרחק ארוך יותר, ואם המיל הוא קצר - הוא נקבע עפ"י הילוך איטי יותר למרחק קצר יותר], והנפ"מ בזה הן לגבי מ"ש חז"ל שכדי ליטול ידים במים וכדו' - יש ללכת מיל לאחוריו או ד' מילין לפניו, ואם אכן כוונת חז"ל היא למדידת מרחק ולא למשך הזמן, והשיעור האמיתי הוא במיל הרומי ולא באלפים אמות - הרי שהחיוב להתאמץ בזה גדול יותר, וכן נפ"מ ששיעור עיר הסמוכה למוקפת לעניין מגילה נמדד במיל רומי, וכן לגבי שיעור חימוץ [אלא בזה ההלכה הפסוקה היא לשער בי"ח דקות, ראה בהמשך], ולגבי תחומין יש מקום לדיון לגבי ההלכה המקורית אם כי ההלכה הפסוקה היא שתחום שבת הוא אלפים אמות.

שיעור הילוך מיל

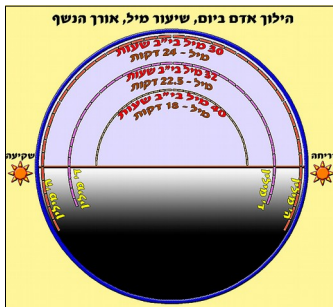
את שיעורי הזמן הנוגעים לסוף זמן ק"ש, תפילה, חמץ, וכדו' - הגדירו חז"ל עפ"י משך זמן הילוך מיל. כלפי נידון זה אין כל כך נפ"מ כמה אורכו של המיל הנמדד, מאחר ומשך הזמן נקבע עפ"י חלק היום המיוצג ע"י הילוך כמה מילין, עפ"י המשוואה שקבעו חז"ל שאדם הולך ביום ארבעים מילים.

נחלקו בגמ' (פסחים צ"ג:ז-ח) אם משך הזמן שבין ראיית האור הראשון המאיר את גובה האטמוספירה לבין הזמן שגוף השמש נראה מהקרקע - הוא כדי הילוך ה' מילין [כפי המרחק שבין סדום לצוער (י'כמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט'... 'השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה')], או ד' מילין [מאחר ובפסוק יש ארבע מילים מיותרות 'השמש יצא על הארץ'. והמלאכים האיצו את

(1). הערת המערכת: עיין במאמרו של הרב עידוא אלבה "שיעורי התורה לפי הקליר" בירחון האוצר גיליון ל' (ובמאמרים שציין שם בפתיחה למאמרו).

לוט ללכת מרחק של ה' מילין תוך משך הזמן שאורכת הליכת ד' מילין, כדי שיגיע לצוער עם הנץ החמה (פסחים צ"ד. 'ויאצו שאני'). עוד אמרה הגמ' שם שהילוך אדם ביום בינוני הוא ארבעים מילין, ונחלקו האם הכוונה היא מהזריחה לשקיעה או מעלוה"ש לצה"כ.

וממחלוקות אלו למדו כמה דקות הוא 'כדי הילוך מיל': א. אם בין עלוה"ש לזריחה יש הילוך ה' מילין - הרי שבין הזריחה לשקיעה נשארו ל' מילין, דהיינו מיל ב-24 דקות, וכך דעת הרמב"ם. ב. אם בין עלוה"ש לזריחה יש הילוך ד' מילין - הרי שבין הזריחה לשקיעה נשארו ל"ב מילין, דהיינו מיל ב-22.5 דקות, וכן הכרעת החת"ם סופר כדעת החק יעקב. אם הילוך מ'



מילין נאמר בין הזריחה לשקיעה שביום הבינוני הם י"ב שעות - הרי שמיל הוא 18 דקות [תה"ד פירש כנ"ל, אך הוא סבר שיש י"ב שעות בין עלוה"ש לצה"כ - והגר"א חלק עליו מהמציאות], וכך הכרעת השו"ע (או"ח תנ"ט ב') והחזו"א (או"ח קכ"ג א', יו"ד י' י"ח), וראה את שאר הדעות בבה"ל (תנ"ט ד"ה הוי) [הגר"א ביאר בביאורו את שתי הדעות, והבה"ל נקט שהגר"א סבר כדעה האמצעית, אך ראה בהג' (בסנהדרין מ"ו. בדפים שאחר המהרש"א) מהגר"א בכתי"י 'אבל כבר סתרת, ובלא"ה תוס' דשם

(פסחים י"א, סנהדרין מ"א): צ"ע, דלא נקטו האמת דאינה רק ד' מילין, ואם ה"א דט"ס שם וצ"ל ד' מילין - ניחא הכל' - כלומר שגם לדעת הגר"א העיקר הוא י"ח דקות (הערת פרופ' אליצור)]. בספר 'זמנים כהלכתם' כתב שהמכשירים הרגישים ביותר לאור קולטים אור בימי השוויון בא"י 81.5 דקות לפני הזריחה, וזו קושיה גדולה על הסוברים שמיל הוא 22.5 דקות [שלשיטתם עלוה"ש הוא 90 דקות לפני הזריחה].

קצב הילוך מיל

בהנחה שהדעה העיקרית להלכה היא שבין הזריחה לשקיעה ביום בינוני יש ארבעים מילין, וכל מיל הוא הילוך י"ח דקות, יש לחשב את מהירות ההליכה לפי האפשרויות השונות באורך האמה: שאם 45.6 ס"מ הם אמה - הרי מדובר בהילוך בקצב 3 קמ"ש, ואם אמה היא 57.6 ס"מ - הרי מדובר בהילוך בקצב 3.8 קמ"ש, ואם מיל הוא המיל הרומי - הרי מדובר בהילוך בקצב 4.9 קמ"ש - וקצב זה הוא קצב סביר בהליכה לא מהירה גם היום [הליכה מהירה היא בקצב כ-6-7 קמ"ש]. אף שכשאדם הולך הילוך יומי הוא גם נח, אוכל, וכדו', והיה מקום לומר שקצב

ז. קביעת 24 דקות למיל נובעת ממימרת עולא (פסחים צ"ג): שאורך היום מהנץ החמה עד השקיעה הוא מהלך שלשים מיל, שהם ארבעים מיל בניכוי פעמים חמשה מילין: מעלוה"ש עד הזריחה ומהשקיעה עד צה"כ, ומאחר והילוך שלשים מיל הוא במשך 12 שעות - נמצא שמיל הוא כ"ד דקות. אף שדעת עולא עלתה בתיובתא ולכן נדחתה מהלכה - אולם רק אותו החלק בדבריו שדמדומי הערב והבוקר [5 מילין] - הם שישיית מאורך היום [30 מיל] נדחה, אך הקביעה שמיל הוא כ"ד דקות עדיין שרירה להלכה לשיטת הרמב"ם. בפיה"מ (פסחים ג' ב') כתב: 'ושיעורו כדי שיהלך אדם ברגליו הלך בינוני מיל אחד, והוא כדי שני חומשי שעה מן השעות השוות' - מוכח ששיעור מיל הוא כ"ד דקות, וכן הוא בפיה"מ (פסחים ט' ב'): '...חמשה עשר מיל, והוא שיעור שיהלך אדם ברגליו הלך בינוני מעלות השמש עד בין הערבים' [דהיינו מהזריחה עד בין הערבים, שהם שש שעות - 15 מיל, וממילא מיל הוא כ"ד דקות]. אמנם צ"ע, שכשהרמב"ם קצב את משך עלוה"ש 72 דקות - הרי שקצב את המיל י"ח דקות [4×18=72], וצ"ע (עפ"י המאמר 'כימות הזמנים' - לר' יעקב לוינגר).

הילוך זה אמור לכלול בתוכו כמה הפסקות, אך מאחר וקצב זה נלמד מהילוכו של לוט כשנמלט מסדום - שאז בודאי הוא הלך ללא הפסקה - הרי שמסתבר שכוונת חז"ל היא למשך הילוך שיכול היה להיות במשך יום, אך לא בהכרח שההולך בפועל הולך את כל מרחק זה ללא הפסקה.



מיל לאחוריו וד' מילין לפניו - שיעור מרחק או זמן

מבואר בגמ' (פסחים מ"ו): 'אם אין שם כיוצא בו [בצק אחר שיוכלו לשער בו אם החמיץ] מהו? אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל', ונימא מיל? הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא [ראה בהמשך באורך לגבי סוגיא זו]. אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידיים - ארבעה מילין... אמר רבי יוסי ברבי חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחוריו אפילו מיל אינו חוזר, אמר רב אחא ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר'.

יש להבין האם שיעור הילוך מיל או ד' מילין לנט"י לתפילה ולאכילה, וכן שיעור ההילוך כדי להתפלל במניין - הוא שיעור במרחק או בזמן הטירחה, כלומר האם שיעור זה מגדיר ש'במקום זה אין מים' או ששיעור זה הוא שיעור זמן הטירחה שהטריחוהו. כתב המ"ב (קס"ג ג'): 'והח"א ושאר אחרונים הסכימו דכל היושב בביתו ג"כ אינו מחוייב לטרוח אחר מים אלא פחות ממיל כמו מלאחוריו, דרך לפניו בדרך שהולך בלא"ה לשם - הצריכוהו להמתין עד ד' מילין'.

אף שמשך שיעור חימוץ בודאי נמדד בזמן, אך ברשימה של גבל תפילה ונט"י לא כללו את שיעור חימוץ, ורק בהמשך הוסיפו שגם שיעור עיבוד עור הוא בכלל רשימה סגורה זו, כך שאין להוכיח ממה ששיעור חימוץ נמדד בזמן - שגם שיעורים אלו נמדדים בזמן. פירש"י ש'גבל' הוא המגבל עיסת אחרים בשכר - שנצרך למקוה כדי להטביל כלים טמאים של בעל הבית - והטריחוהו ללכת למקוה עד ד' מילין [לכאורה לא שייך לחלק בגבל בין כשהולך לשם ובין כשהמים מאחוריו, שהרי הגבל מגבל בביתו, ואולי באמת המשך הגמ' המחלקת בזה לא רלוונטי לגבי הגבל; ומ"מ תוס' מביא בשם הערוך שמיירי במי שהולך בדרך ויש לפניו גבל העושה בטירה - שיש לו להמתין עד שיגיע אליו (וראה באורך בריטב"א)], 'תפילה' הוא הבא בדרך ונצרך לבית כנסת וללון - שהטריחוהו ללכת עד ד' מילין להתפלל וללון שם [ותוס' מביאים בשם הערוך דמיירי בנצרך למים ליטול ידיה לתפילה, ודוחים שאם מיירי בזמן תפילה - הרי אביי לייט על מי שמחזר אחר מים, ואם שלא בזמן תפילה - מדוע שלא יטרח יותר מד' מילין (והשפת אמת ועוד חלק, שלא הטריחוהו יותר מד' מילין)? והריטב"א והר"ן הביאו מי שפירש שמיירי בשיעור שהנצרך לנקביו יכול להעמיד עצמו], ו'נטילת ידיים' הוא מי שנצרך לאכול - שאם ימצא מים בתוך ד' מילין ילך לשם ליטול ידיה; הגמ' מוסיפה עוד שיעור רביעי לרשימה זו, והוא שיעור

(ח). יתכן לחדש שפירוש השיעור 'ממגדל נוניא לטבריה' מעיד לא רק על המרחק המדויק, אלא לומר לך שכפי שאנשי מגדל נוניא רגילים ללכת לכל צרכיהם לטבריא - כך האדם צריך לטרוח למצותיו ללכת למרחק כזה [בדומה למה שאנשי השכונה הולכים לכל צרכיהם לשכונה מרוחקת שבה נמצא הסופרמרקט הקרוב], אבל במרחק יותר מזה נחשב ש'אין כאן מים', ואינו מחוייב לטרוח בזה. אמנם, ראה להלן שמגדל נוניא היתה רחוקה ביותר מטבריה, ואף היתה עיר עיקרית יותר ממנה.

עיבוד עור, וגם שם די פשוט שהוא שיעור זמן ולא מרחק, שהרי עיבוד העור תלוי במשך זמן, אך מ"מ אין הכרח שרשימת השלשה היא שיעור זמן, אלא יתכן שהוא המרחק שבו נחשב ש'אין כאן מים/בית כנסת'.

ז"ל הרמב"ם (ביכורים ח' י"א): 'היה בינו ובין המים יתר על ד' מילין יעשנה בטומאה ויפריש חלה טמאה' - שמוכח מלשונו שהוא שיעור מרחק ולא זמן. וכן מעידה לשונו לגבי נט"י לתפילה (תפילה ד' ב'): 'אם היה בינו ובין המים ארבעה מילין שהם שמונת אלפים אמה הולך עד מקום המים ורוחץ ואחר כך יתפלל, היה בינו ובין המים יותר על כן מקנח ידיו בצרור או בעפר או בקורה ומתפלל'. לא מצאתי התייחסות של הרמב"ם לגבי ד' מילין לנט"י. וכ"כ בשו"ת בית יעקב (מצויזמיר, סי' ל"ה) ששאל האם כשרוכב השיעור פחות ממהלך, וגם האם יש חילוק בין דרך נוחה לאינה נוחה, והשיב שממה שבפסחים (צ"ד) לא חילקו במי שנמצא מחוץ למודיעים באם יכול להכנס בסוסים ופרדים - וגם הוא נחשב כנמצא בדרך רחוקה, הרי שאין חילוק [ודחה שמא הוא רק דין בדחייה לפסח שני משום דגלי קרא, ומ"מ הסיק שאין לדחות]; עוד כתב שאין חילוק בין דרך נוחה לשאינה נוחה, שהרי בפסחים שם כתבו שכשהיה בדרך קרובה אך אינו יכול להכנס מפני הצפיפות של עגלות וקרונות - חייב שהרי מ"מ היה בדרך קרובה [אלא שכתב שמפירש"י מוכח לחלק שכשהולך עם בניו ובני ביתו - הדרך הצפופה נחשבת כעיכוב, דפירש"י שחייב כשהולך עם בניו ובני ביתו בדרך רעה כי יכול להשמט מהם, משמע שאם לא היה יכול להשמט - לא נחשב כדרך קרובה], ומכאן הסיק שמה שאמרו (סוכה מ"ד): שלא ללכת בע"ש לביתו יותר מג' פרסאות - אין נפ"מ באם הולך או רוכב, וכ"כ הא"ר (צ"ב ה') בשמו: 'דרוכב דינו בזה כמהלך ברגליו, ואין חילוק בין דרך רע לטוב', וכ"כ הפת"ש (יו"ד קי"ב ו'): 'דאין חילוק בין רוכב על סוס או הולך ברגליו וכן אם הדרך רע, אלא בזה יש חילוק אם הוא הולך לבדו או אם הולך עם בניו ובני ביתו, וכ"כ המ"ב (צ"ב י"ז) לגבי נט"י לתפילה 'ורוכב דינו בכל זה כמהלך ברגליו, גם אין חילוק בין דרך רע לטוב'.

אינני יודע מדוע בבה"ל (קס"ג א' ד"ה ברחוק) נטה מזה וכתב מסברת עצמו שלנט"י הוא שיעור זמן ולא מרחק 'ברחוק יותר מד' מילין וכו' - ומסתברא דכשהוא נוסע בגמלא פרחא [כגון על פאס"ט (=רכבת), וכיו"ב] אין חושבין לפי אורך הדרך אלא לפי חשבון הזמן של הילוך ד' מילין לאדם בינוני שהוא שיעור ע"ב מינוטיין, וכ"ז דוקא כשהוא רעב הרבה, וכנ"ל, וצ"ע.

נמצא שכפי הנראה הדעה העיקרית היא שאלו שיעורי מרחק ולא זמן, אם כי הבה"ל שיער זאת בזמן, וממילא אם השיעור הוא במיל רומי ולא באלפים אמות - הרי שיש להחמיר יותר במחויבות להתאמץ כדי לקיים את המצוה.



תחומין

התבאר לעיל שמהסוגיית של ליווי האיש העתי באמצעות הסוכות - הוכיחו שמיל הוא אלפים אמות, שהרי בין סוכה לסוכה יש מיל, ומטרת הסוכות היתה לאפשר ליווי ללא חשש יציאה מחוץ לתחום. פרופ' אליצור טען שאין להקשות מכאן על שיטת המיל הרומי מאחר

ויתכן שמסלול ההליכה היה לדרום מזרח, וממילא התחום נמדד כאלכסון של אלפים אמות, והוספתי על דבריו שמכאן ראייה לשיטת החזו"א שניתן לקבוע תחום באלכסון גם כשמניחים ערוב תחומין, למרות שאין זה אלכסון של ריבוע העיר אלא הוא תואם למסלול ההליכה המבוקש.

אמנם, איידלר הוכיח מכאן את שיעור המיל הרומי, שהרי במשנה שם מבואר שיש 7.5 ריס בכל מיל, ומאחר ושיעור הריס ידוע שהוא כ-200-180 מטר, הרי ששיעור המיל צ"ל -1,350-1,500 מטר, שהוא תואם לשיעור המיל הרומי. כדי לבאר כיצד ידיעה זו מסתדרת עם הידוע ששיעור תחום שבת הוא אלפים אמות הקדים איידלר כמה נידונים, והסיק שיש לנקוט כשיעור של ר"ת שתחום אלפים הוא רק הצלע הישר שהאלכסון שלו הוא שיעור התחום, והתחום נמדד כעיגול ברדיוס 2,828 אמות, שהוא מקורב למיל הרומי: א. שיעור אלפים אמות מוזכר לגבי ערי הלוויים, שסביב עריהם היה ריבוע של אלף אמות לצרכי מסחר - מגרש, ולאחריו עוד ריבוע של אלף אמות לצרכי חקלאות - שדה, כך שאם גודל העיר היה נקודה - שיעור הריבוע החיצוני היה 4,000 על 4,000 אמות. ב. הנמצא ברה"ר רשאי לטלטל בתוך ד' על ד' אמות, וכן היוצא מתחומו רשאי ללכת בתוך ד' על ד' אמות, ולדעת רחב"א הוא עיגול של ד' אמות. ג. לדעת הרשב"ם הר"מ והראב"ד אליבא דהריטב"א - הטלטול מותר בתוך ריבוע של ד' על ד' לרוחות השמים, ומשתכר את האלכסון, ולדעת הרמב"ם חייב על הטלטול רק מחוץ לעיגול ברדיוס של אלכסון של ד' אמות. ד. בירושלמי (עירובין ד' א') איתא לגבי מי שיצא מחוץ לתחום 'כשהוא נפנה נפנה מן הצד וכשהוא מתפלל מתפלל לוכסן', כלומר שכשמתפנה בקצה האחד של ד' אמותיו - רשאי להתפלל באלכסון של הריבוע, ש"מ שרשאי ללכת לשם לכתחילה. ה. רש"י ור"ת, ובשעה"ד גם הראב"ד, סוברים שמותר לטלטל באלכסון של ד' אמות, אך אין לאלכסון כיוון מוגדר, ולכן רשאי להגדיר כל כיוון כאלכסונו. ו. האומר 'שביתתי במקומי' - לדעת רחב"א תחום שבת הוא העיגול החסום בריבוע, כלומר ברדיוס אלפים אמות, ולדעת חכמים הוא כטבלא מרובעת (משנה עירובין מ"ט:), וכך נקטו רש"י, הרמב"ם ורוב הראשונים שהתחום הוא כטבלא מרובעת בעלת צלעות של 4,000 אמות - שכיווניה לרוחות השמים [אף שלגבי טלטול ברה"ר לרש"י והראב"ד אין כיוון מוגדר], ומשתכר את האלכסונים של 2,800 אמות [ומדויק יותר - 2,828 לכל כיוון], ולדעת ר"ת התחום הוא בעיגול שהרדיוס שלו הוא אלכסון הריבוע, כלומר 2,800 אמות. ז. לדעת ר"ת אין כיוון מוגדר, וממילא רשאי אדם ללכת לכל כיוון בשיעור אלכסון של אלפים אמות, וזה קל יותר מאשר טלטול - שבהוצאה מעבר לד' אמות עוברים על איסור תורה - אך תחומין אסורים מדרבנן, וחכמים יכולים היו להתיר הילוך ברדיוס של 2,828 אמות, וכתב ר"ת (תוס' יומא ס"ז. ד"ה וכולן) דתחום שבת אלפים אמות הוא רק סימן, כמו בכל מקום שנוקטים אלפים ומתירים גם את האלכסון. ח. הריטב"א (עירובין נ"א.) מקשה, שאף שלגבי טלטול ר"ת יכול היה להסתמך על רב אחא בר יעקב בהתירו לטלטל באלכסונים, אך לגבי תחומין אין אמורא הסובר כך, ולכן הוא קיבל את דעת ר"ת רק לגבי טלטול, ולא לגבי תחומין, אך אם הוא היה מודע לכך ששיטת ר"ת תואמת להגדרה הבסיסית שגבול התחומין הוא המיל הרומי [כפי הנלמד משיעור 7.5 ריס לגבי השעיר המשתלח], התואם לאלכסון של אלפים אמות - יתכן שהוא היה מקבל את דעת ר"ת גם לגבי תחומין. ט. גם בתוס'

עירובין (נ"א. ד"ה כזה) הובאה מחלוקת רשב"ם ור"ת, ור"ת הוצרך לדחוק כנ"ל כדי להתיישב עם מה שהיה פשוט לרש"י והר"ח שמיל הוא אלפים אמות, ולא ידע ששיעורו תואם למיל הרומי, ורש"י התבסס על הסיפרי שמוכח ממנו שמיל הוא אלפים אמות [ש-25,000 קנים הם 75 מיל, מאחר וקנה הוא שש אמות], ויתכן שזו הסיבה שהוא החליט שהתחום הוא מרובע. ? כך גם צריך לפרש את מה שמודדים את התחום בארבעים חבלים של חמשים אמות - שמדדו קוים ישרים של אלפים אמות ולאחר מכן הוצרכו למדוד זוויות ישרות שתייצגנה את האלכסון - שהוא הוא מדת רדיוס העיגול התוחם את התחום [וכך מצאנו ששיטת רש"י היא שהתחום נמדד בארבעה אלכסונים (אלא שלרש"י האלכסונים קובעים את הקוים הישרים המרוחקים אלפים מהעיר, ואילו לאידלר בשיטת ר"ת הם קובעים את רדיוס עיגול התחום), ולא בארבעה קוים ישרים של אלפים (כשיטת הגר"א) או שמונה קוים ישרים (כשיטת הראב"ד) (י.ש.)].

מאחר ואידלר הסיק שהתחום נמדד באלכסון של אלפים אמות, והוא מקביל לשיעור המיל הרומי - הוסיף אידלר שי"ל שהמיל הרומי הוא 2,828 אמות, וממילא כל אמה היא 52.4 ס"מ [והאגודל הוא 2.2 ס"מ, וגובה אדם ממוצע ג' אמות היה בזמן הגמ' כ-1.6 מטר]. וכך גם היה פשוט לו מכך שמבואר בגמ' (עירובין מ"א.) שהיה מהלך ואינו יודע תחום שבת - מהלך אלפים פסיעות בינוניות וזהו תחום שבת, ואם היו אלו אלפים פסיעות שעולות לאלפים אמור הרי שכל פסיעה בינונית היא אמה, כלומר כ-52 ס"מ, אלא שפסיעות כה קטנות מתאימות רק לאדם חולה, ופסיעה רגילה היא של כ-75 ס"מ.

אף שאידלר בנה מערכת הוכחות לבסס את שיטת ר"ת, אך ברור שלהלכה מוסכם לחלוטין שיש למדוד את התחומין כטבלה מרובעת שאורך צלעה אלפים מריבוע העיר; למרות שכתבה המשנה ששיעור מיל הוא 7.5 ריס וזה מקביל למיל הרומי, אך עדיין יתכן שחזו"ל תיקנו את התחומין כטבלה מרובעת של אלפים אמות, ואין הכרח שיהיה תיאום בין מערכת האמות המבוססת על רוחב האגודל ובין מערכת המיל/ריס המבוססת על צעדי הלגיון; ועם זאת חזו"ל יכולים היו להשתמש במינוח 'מיל' שמשמעותו אלף צעדים כפולים, וזה היה מינוח מקובל בזמנם, וזו הייתה המידה הזמינה היחידה למרחקים גדולים - כי סוף סוף הנמצא במקום שאין אפשרות למדוד את התחום יכול להסתמך על אלף צעדים כפולים בינוניים, שבהתחשב בזה שנמדדים בהילוך בדרכים מפותלות - יהיו קרובים לאלפים אמות הנמדדות ביושר, וזאת אף אם השוויון בין המדות לא מוחלט, שהרי סוף סוף מדידת התחום איננה מדידה אחידה [שהרי היא תלויה בשיפוע הקרקע, שמשתנה במקומות שונים מחוץ לעיר, ויתכן למדוד את אותה רוח ולקבל תוצאות שונות].



שיעור חימוץ

לעיל הובאה הגמ' (פסחים מ"ו.): 'אם אין שם כיוצא בו [בצק אחר שיוכלו לשער בו אם החמיץ, וללמוד ממנו גם על ה'בצק החרש' שלא ניכרים בו סימני חימוץ] מהו? אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל, ונימא מיל? הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא', וגירסת הירושלמי (פסחים ג' ב') היא: 'לא היה שם

אחר, כיוצא בו שהחמיץ עד איכן? רבי יעקב בר אחא רבי עולא דקיסרין בשם רבי חנינה: עד כדי הילוך ארבעת מיל', והובא שם שהריא"ז יישב שבירושלמי מדובר בבצק שלשים ללא מנוחה, וכתבתי שקשה ליישב שמדובר בשתי מציאות שונות, ושהנראה יותר הוא שבבבלי הוא ט"ס וצ"ל ד' מילין, שהרי כך הוא גם המרחק המציאותי בין מגדל נוניא לטבריה - יותר מד' מילים רומאים, ויש לתמוך גירסה זו גם מהמציאות המוכרת לנו שחימוץ בצק ללא שמרים או שאור אורכת זמן רב ביותר.

שמרים הם תרבות טהורה של פטריות חד תאיות, שמפרקות את העמילן פירוק ראשוני באמצעות העמילאזה שמקורה העיקרי בגרגירי הדגן, וכאשר חסרה עמילאזה אין חימוץ אלא סירחון, וכל מטרתה היא תסיסה בלבד, כלומר שחרור הגז פחמן דו-חמצני וכוהל; ואילו השאור מכיל גם את חיידקי הלקטובצילוס, שהם מפרישים בתנאים חסרי חמצן חומצה לקטית המעניקה ללחם טעם חמוץ, ומלבד הניפוח הנובע מהאנזימים שמפרישים את בועות הגז הדו חמצני - השאור גם מעניק ללחם מרקם ספוגי נעים יותר ללעיסה (מאמרו של ר' משה רענן).

אין החמצה ללא חיידקים שמקורם מבחוץ הגורמים להתססה [כפי שהוכיח פסטר כשהכין מיץ מענבים שגודלו באופן סטרילי, והוא לא תסס עד שנזרק לתוכם ענב שגדל בחוץ], אלא שחיידקים אלו פחות מצויים היום באויר, וגם הקמח המצוי היום נוטה פחות להדבק בהם, והקמח המצוי כיום אינו נוטה להחמצה ללא זרז, אף בהשהייתו לזמן ממושך אפילו בתנאי לחות (מו"ר הגרז"מ קורן שליט"א), אך גם בזמנם היה זה תהליך שארך זמן, ולא יתכן שבתוך מיל יעברו ז' עידנים [ב' עורכות, ג' היסקות, ב' אפיות] מאז סיום הלישה לדעת ר"ג ששלש נשים לשות כאחת.

כמובן, שאין בדעתי לפקפק על מה שמקובל להלכה שיש לסיים את הכנת המצות תוך שיעור מיל מתחילת הלישה, מחמת חימוץ, אלא רק להעיר שדוגמת הגמ' מתאימה לגירסת הירושלמי ולמציאות [אמנם שמעתי ממי שבדק את המציאות ולאחר כעשרים דקות היו בקעים זעירים בבצק (=כקרני חגבים), והייתה תפיחה ע"י בועות בתוך הבצק, וכשחתך את הבצק מצא באמצעו כמה סדקים, כמ"ש הגמ' שכשיש סדק אחד מלמעלה יש מלמטה כמה וכמה סדקים, וחתכתי הבצק באמצע בסכין חדה וראיתי כמה וכמה סדקים - כלומר בועות בתוך הבצק. אך אחד אחר כתב שלאחר חצי שעה היה בעיסה סדק קל למעלה, ובחיתוך העיסה בכמה מקומות היו בה סדקים ובועות אויר, ולאחר עשרים דקות נוספות התווספו בה מעט מאד סדקים], והשם יאיר עיני בכל זאת.



סיכום

יותר נראה מהמרחקים שמסרו חז"ל - שהמיל ששימש אותם למדידת דרכים הוא המיל הרומי, אך מהמדרשים נראה שהם השוו בין מיל לאלפים אמות, ואין יישוב מוחלט לזאת, ויתכן לומר שהמיל שימש כשיעור הילוך להבדיל משיעור האמות שיכול היה לשמש רק כשיעור מדידה; יש מקום להחמיר ולהצריך הליכת מיל רומי לצורך נט"י או תפילה, ומאידך

ניתן להקל בצירוף עיר לכרך המוקף חומה לגבי מגילה [כי דוגמת הגמ' מחמתן לטבריה - היא מיל רומי], לגבי שיעור תחומין - פשוט שיש להתיר רק עד שיעור אלפים אמות כמבואר בגמ' אף ששיעור 7.5 ריס מקביל למיל הרומי - אך הוא לא נאמר ישירות לגבי עירובין אלא לגבי הילוך מלווי האיש עתי [שיתכן שאמור רק בהליכת האלכסון], והמושג 'מיל' הוא בהשאלה מהמושג המקורי המתאר אלף צעדים כפולים של חיילי הלגיון, שהרי התירו למי שאיננו יודע עד היכן התחום לסמוך על אלפים פסיעות בינוניות. לגבי שיעור חימוץ ברור שיש לאסור למעשה בשיעור מיל כגירסת הבבלי, למרות שדוגמת הגמ' ממגדל נוניא לטבריה היא ד' מילין רומים, כגירסת הירושלמי, וגם במציאות ההחמצה אורכת זמן ניכר, ואולי יש רק מקום להקל בדיעבד שלא לאסור עד השיעור הארוך יותר של המיל [כגון 22.5 דקות], ומ"מ צע"ג בכל זאת, והשם יאיר עינינו.



אוצר הספרים

◆ מוני המצוות ◆

הרב איתמר טעפ

מחה"ס הכי איתמר

מוני המצוות*

בהשקפה ראשונה נדמה שענף מוני המצוות מונה ג' ד' ספרים וסופרים, מעט מרבתינו הראשונים שעסקו במקצוע זה מלבד בש"ס ובתשובות בהלכה. אולם משיוצאים בעקבי הצאן אחרי משכנות הרועים, מתגלה עולם מלא, נחמד למראה תאווה לעיניים, קשת רחבה של מוני-מצוות המתפרסת ונמשכת על-פני תקופות ארוכות, שתחילתה עתיקת יומין, אם חלק הזוהר הנקרא 'רעיא מהימנא' גם נועד למנות מצוות! ועליהם חונים מפרשיהם ממש למאות! עוקרים הרים ומשדדים עמקים, רוקחי מרקחת מעשי רוקח, כל חיך אומר לי לי. כאשר נפרט בהמשך בס"ד. [ב'איצר החכמה' במדור 'סדר ומנין המצוות' יש יותר מ-300 ספרים!].



תיכף בכניסה ל'עולם' זה מתודעים שיש את מנין הבה"ג וההולכים אחריו, ואת מנין הרמב"ם וההולכים אחריו. בסיעת הבה"ג יש למנות כמעט את כל 'בעלי האזהרות' - פייטנים שכתבו את מנין המצוות בדרך של פיוט וחרוזה, כרבינו אליהו הזקן ורבי יצחק אלברגלוני¹ ורבי שלמה אבן גבירול², כשעליהם נוסף גם רבינו אלעזר ממין 'בעל היראים' שלא כתב בנוסח

* ה'אוסף' דלהלן נלקט במשך כמה שנים, קובץ על יד, לכן חלק מהדברים בלא ציון מקור, כי איני זוכר מבטן מי יצאו הדברים, ואדרבה אשמח מאד שישבו לי כמה אבידות. וכן בחלק מהדברים אולי כבר יש מידע חדש שלא בא כאן.

א). הקדמה ל'משנה תורה השלם' הוצאת 'חזק'.

ב). כידוע יש לגביו מחלוקת מעניינת - מי הוא? רבי יהודאי גאון או רבי שמעון מקיירא - יעויין ביד מלאכי (כללי הפוסקים, גאונים, אות ד') ובשם הגדולים (ח"א א' סק"ב), ועוד יעויין במבוא לבה"ג של רע"ה מק"נ-ירושלים ובמבוא לבה"ג של מכון ירושלים (הר"ר רועי הכהן זק). גם יש דיון אם המנין הנדפס בראש חיבורו הוא שלו, אבל למעשה הרמב"ם והרמב"ן התייחסו לכך כ"מנין הבה"ג". עוד פרט בזה, שיש הבדלים בכתבי היד של הספר לגבי המצוות הנמנות, כבר מזמן הרמב"ם והרמב"ן, אבל זה מתבקש שאינו ענין לבה"ג אלא למעתיקים.

ג). באגרת השמד הרמב"ם מתייחס ל'אזהרות', הרי שכבר בזמנו נקראו בשם זה, ועוד הרבה קודם לכן. אלא שישנם 'אזהרות לראש השנה' של רבינו פינחס הלוי אחיו של בעל המאור (נדפס ב'פיתחי מועד' של הרי"ש שפיגל), ו'אזהרות לשבת הגדול', וא"כ תואר זה אינו ענין למנין המצוות. וראיתי מבארים שהוא ענין לפיוט שמוזכרים בו הלכות, ומילא כ"ש כשמוזכרים בו מנין המצוות שיקרא כן.

ד). הוזכר בתוס' ה' פעמים, ונשאו ונתנו בפיוט, יעויין בהקדמת 'הידור זקן'. התחברו עליו חיבור תלמיד תלמידו של ר"ת ('קובץ על יד' כא ב), 'הידור זקן' להגר"מ סלוצקי עם הערות מהאור שמה, 'מתק אזהרות' להגר"א שפירא, אבי המחבר 'צביון העמודים' על הסמ"ק, 'שירת המצוות' לר"י מייזליש.

ה). עפ"י דיוק בלשון הרמב"ן מוכיחים שהוא זקינ. ויש מהקהילות הספרדיות שנהגו לאומרו בחג השבועות, ואולי בגלל זה התחברו עליו כמה חיבורים דוקא מחכמי ספרד, 'שיר משה' למהר"ם מועטי, 'נתיב מצוותיך' למהרש"ך מראשי חכמי תונים.

ו). נולד בסביבות שנת ד"א התש"פ, לפני אלף שנים, בסוף חיי רב האי גאון, ונפטר בסביבות שנת תת"כ, קצת יותר מעשרים שנים אחרי פטירת רב האי גאון (הר"ר רועי זק). באחד מפיוטיו מדויק שחיבר את ה'אזהרות' בגיל ט"ז! גם את אזהרותיו יש קהילות ספרדים שאומרים אותם בחג השבועות. נתחברו עליו 'זוהר הרקיע' להרשב"ך, 'נר מצוה' למהר"ם פוזאנטי, 'פתיל תכלת' למהר"י חאגיז בעל שו"ת הלכות קטנות שהוא קיצור זוהר הרקיע בתוספת נופך, ביאור מר"מ אבן תבון (נדפס ב'כתבי ר"מ אבן תבון') הערות מהשואל ומשיב, צפנת פענח, הגר"פ פערלא, והגר"מ אבוביץ.

פיוטי', כשלגביו נוסף עוד חידוש - הוא אחרי שהרמב"ם הקיף את שיטת הבה"ג בחבילי קושיות, וכתב את הי"ד שרשים איך למנות את המצוות, ובכל זאת היראים מנה כהבה"ג. וכבר הגענו לד' מונים מלבד הבה"ג עצמו.

אליבא דהיראים יש עוד ג' תגליות: א. הוא מנה רק תס"ד מצוות ולא תרי"ג! ב. נראה שהוא חיפש את "יראת השמים" שבכל מצוה ואת חובת הלבבות שבה, כשם חיבורו "יראים", ועל דרך מה שהחנינוך כתב בשרשי המצוה. ואולי לכן הוא מונה פרטי מצוות שאחרים לא מנו, כשמירת שבת בלב, ושמחת שנה ראשונה בכל דבר המשמח, וחומר קדושת בתי כנסיות כמו מקדש (סי' קד, סי' תט). ג. הוא חיבר את החיבור בגלל: "והיה לי לזכרון כי גזל חרון / ומתו בנותי ואספו וכלו טובותי / ונשארתי לבדי ואין מחזיק ב ידי / וספרי הוא עדי וסהדי יהיה במרומים", אנחנו רגילים להכיר את גדולי האומה מתוך דברי תורתם ושמועותיהם המתבדרות בבית המדרש, אבל לא כל-כך מתוך תהפוכות חייהם לטב או למוטב, אז הנה גילוי טראגי על תורה מתוך צער איום, ואיך אסון וחרון הביא חיבור כל כך משמעותי לעם ישראל.

רווח מוגדל עולה מחיבורי ההולכים בעקבות הבה"ג, הם אינם רק "הולכים בעקבות" הבה"ג אלא גם "מפרשי הבה"ג", הבה"ג הרי קיצר מאד בלשונו, ובחלק גדול רק ציטט לשון הכתוב או שם המצוה. נמצא שכשבעלי האזהרות ובעל היראים הרחיבו בהגדרת המצוה הם למעשה מפרשים את דעת הבה"ג. ואמנם אין הכרח שהבה"ג מסכים עם ביאוריהם, אך הא מיהא יש בידינו ביאורים מראשוני הראשונים על מנין המצוות של הבה"ג. ומעין זה כתב הגאון רבי חנוך גרשון פישמן זצ"ל, בפתיחה לספרו 'מי החג', שמהמו"מ שנוצר מהשגות הרמב"ם על הבה"ג, ניכר ומתגלה כמה עומק ומחשבה מונח במנין הבה"ג.

ויש לעיין אם נכון לומר כן גם על החנינוך, שהוא כעין "מפרש" של דברי הרמב"ם בס' המצוות, על כל פנים ברוב ככל המצוות שלא חלק עליו.

עד כאן לסיעת הבה"ג.

(ז). התחברו עליו כמה חיבורים: 'תועפות ראם', 'שם חדש', 'יראה ואהבה', 'סביב ליראיו', 'ווי העמודים', 'עמודי הארזים'.

(ח). וכידוע, בעל היראים לא ראה את ס' המצוות לרמב"ם, שטרם תורגם או ללשון הקודש, וגם בעל היראים עצמו היה קשיש מהרמב"ם (הערת הר"ר רועי זק).

(ט). ז"ל: "וכללתים בארבע מאות ששים וארבעה, כי בכמה מקומות כללתי שנים כאחת", ומשמע שמסביר איך יצא לו פחות מתרי"ג ולא שמתכוין לחלוק על המנין, אבל זה גופא צריך תלמוד למה לא מנה כל אחת בפנ"ע. והר"ר רועי זק ביאר שעיקר מטרתו לבאר את ההלכות היוצאות מהמצוות, דבר שלא שייך בכל מצווה.

והמפרשים כבר עמדו על כך שמנין התרי"ג מוסכם על הכל, יעויין בדברי הרמב"ן בהשגות לספהמ"צ, הגם שהובא באגדה בש"ס רק פעם אחת במסכת מכות בשם רבי שמלאי, ואולי חלקו עליו חבריו ולכל תנא הי' מנין משלו. ומצינים דמ"מ גם במדרש תנחומא וזוה"ק מצינו שמנין המצוות הוא "תרי"ג", וכ"כ המאירי (סוטה ג.). "תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני, ומנין זה בכללו לא מצינו עליו חולק הן בפחות הן ביתר, וכבר סמכו כלל חשבון זה מן המקרא במסכת מכות (כג): תורה צוה לנו משה תורה בגיטריא תרי"א הו ואנכי ולא יהיה לך ששמעו מפי הגבורה הרי תרי"ג. וכן במנין ציצית וחוליותיו וקשריו. ומ"מ מנין פרטי המצות לא נתברר, אלא הרבה נחלקו בהם הגאונים והחכמים". ויעויין במבוא דהגרי"פ פערלא. ועכ"פ מהיראים נראה חידוש גדול שלא ראה למנות דוקא תרי"ג.

בסיעת הרמב"ם יש כמובן את בעל החינוך שמנה כמותו ב'רוב' המצוות, ואת רבנו דוד הכוכבי בעל 'ספר הבתים', מנושאי כלי הרמב"ם, שכל כרך ב' מספרו [במהדו' הרב הרש"ר] היא העתקת ספר המצוות של הרמב"ם בתוספת טעמים ונוסף משלו.

מלבד זאת יש הרבה מונים שהלכו בדרך משל עצמם: אזהרות 'אתה הנחלת' שיתכן שהוא קודם לבה"ג, הרס"ג בשלשה מניינים נפרדים! רב חפץ ב"ר יצליח שספרו הוא המכונה "ספר המצוות המפורסם" אצל הרמב"ם! רבינו בנימין ב"ר שמואל פייטן, הרמב"ן ב'שכחת העשין והלאוין', הסמ"ג, הסמ"ק שמנה רק את המצוות הנוהגות בזמן הזה ולכן אין במניינו תרי"ג.

עוד ב' ראשונים [לבינתיים] מנו את המצוות עם ביאורים או רמזות קבליים: הריקאנטי בס' טעמי המצוות, ורבנו עזרא מגירונא - רבו של הרמב"ן בקבלה.

בנעם וחובלים לר"א קאפשאל (מהדו' ת"א תש"נ, עמ' 128) כתב "ומצאתי בחיבור יפה בכל המצוות לתלמידו ר"י נ' מיגאש", הרי שגם הוא חיבר ספר כזה. וכן מציינים לספר המצוות של רב שמואל ב"ר חפני ורב ניסים גאון.

י. ומכך שלא תמיד הלך בעקבותיו נראה למנותו כמונה בפנ"ע, כמו גם את הרמב"ן, ובודאי הסמ"ג, וכן את כל בעלי האזהרות שלא תמיד צמודים למנין הבה"ג. ובעצם כל חיבור של ראשון שרק ב'רוב' המקרים הוא בעקבותיו של אחר לכאורה יש לראותו כדעה בפנ"ע, וידועים הדיונים על כך לגבי הכלבו ואורחות חיים, שבלי הלקט ותניא רבתי, הרא"ש עם בנו ותלמידיו הטור האבודרהם ורבנו ירוחם.

יא. הערת הר"ר רועי זק.

יב. בשו"ת מהרש"ל (סי' כט) כתב שהוא רבי שמעון ממדינת מנש, וי"א רבינו שמעון הגדול ממגנצא, וי"א שבכמה מחזורים כ"י מנהג בני רומא, ובדפוס בני שונצין השני (בלי שנה ומקום), כתוב עליו: "אזהרות דרבנן". ובכ"י בעיר המבורג נכתב עליו: "אזהרות דמתיבתא קדישא דרבנן דפומבדיתא". ובמחזור כ"י אלמנצי כתב: אזהרות דאליהו התשבי זכור לטוב, ובכ"י שנת קצ"ב כתוב עליהן: אזהרות דאליהו הנביא.

רבינו אפרים מבונא כתב ביאור על פיוט זה.

על הביטוי "גרישת טמאים" בבה"ג (פרשיות כח), שהוא נדיר ואין לו מקום, מעירים שהוא ב"אתה הנחלת" שורה 91, ושם הוא בא בגלל סדר הא"ב, א"כ היא ראייה שהוא קדם לבה"ג, ושהבה"ג ראה אותו.

ולפ"ז הוא הראשון שכתב את התרי"ג באופן של פיוט הגם שלא בחריזה, והרמב"ם כתב בהקדמה לס' המצוות דבה"ג הוא הראשון שסידר המנין, אך אולי כוונתו לסידור באופן של מנין וספירה ולא באופן של פיוט.

יג. אחד כפיוט, אחד על סדר עשרת הדברות, והשלישי יצא לאור ממש לאחרונה כחיבור שלם על מנין המצוות [אלא שלא נמצא כל החיבור].

על החיבור הפיוטי התחבר הביאור הרחב והנודע של הגרי"פ פערלא, איש פלא עושה פלא - להפוך שיר ופיוט לכמה כרכים מלאים כל טוב מכל מדרשי חז"ל ומגאונים ראשונים ואחרונים.

יד. שרידים מפיוטו נדפסו בקובץ על יד' (כא א, תשמ"ט) עמ' 3. חי בערך בתקופת רב האי גאון, הוזכר בתשו' מהרש"ל הנוכרת, והתוס' בר"ה (לג: ד"ה שיעור) והגהות מימוניות (שופר פ"ג) וסמ"ג (עשין מב) ומרדכי בר"ה (סימן תשכ) הביאו ראי' למנהג מפיוטו [אך מציינים שבתוס' והג"מ כתבו שהוא לרבינו שמשון ב"ר יונה] (המקורות עליו בקובץ הנ"ל).

טו. התחברו עליו הרבה חיבורים, ביניהם 'עמודי שלמה' למהרש"ל, 'דינא דחיי' לבעל כנסת הגדולה, 'מגילת ספר' להר"ב קאזיס, 'ברית משה', 'משנת אברהם' ובזמנינו יצא לאור עם הערות מ"י קמא, ומהדורה מתוקנת ומדויקת של הסמ"ג, עם פרשנים קדמונים, ע"י מכון ירושלים.

טז. אבל בכל זאת התקבל כמוני המצוות. ויתכן שמשום כך הוא מנה גם מצוות דרבנן, לא בגלל שסבר כהבה"ג וסיעתו שיש למנותם בכלל התרי"ג, אלא מפני שבפועל הם מהמצוות הנהוגות בזמן הזה ואנו חייבים בהם.

התחברו עליו כמה חיבורים כבר מתקופת הראשונים, רבינו פרץ והסמ"ק מצוריק, ומהגאון ר' יהושע צייטלין משקלאוו [הובא בצביון העמודים] ומהר"ר בנימין וואלף פאלאק מאייזנשטאט, 'אמרי יהוסף', ובזמנינו האריך והרחיב עליו בשמונה כרכים הגר"צ שפירא בס' 'צביון העמודים'.

הנה לפנינו 5 בסיעת הבה"ג, 3 בסיעת הרמב"ם, ו-12 מונים לעצמם, 20 מונים מתקופת הגאונים והראשונים! לא המספר שהיינו חושבים עליו בתחילת המאמר, וברור שלא מנינו את כולם.

כל זה מחזק את ההנחה שכל או רוב רבותינו הגאונים והראשונים, חידשו וכתבו בכל סוגי ומיני מקצועות התורה, בהלכה ואגדה נגלה ונסתר פילוסופיה ופיוט, וממילא גם עסקו במנין המצוות". מלבד כאלה שברור שעסקו רק בתחום מסוים, כרש"י שנראה שלא כתב דבר בפילוסופיה או בנסתר. ור"ת שאמנם יש ממנו מעט פיוטים, אך לא בפילוסופיה ובנסתר, והרמב"ם שהתנגד לפייטנות".

לגבי השאלות: "א"א שהוא הספר הראשון שנדפס אחרי חתימת הש"ס. והראב"ד בס' הקבלה כתב: "וחיבר שאילות שלו מכל מצוות האמורות בתורה", וע"ע בהקדמת שאילות שלום, הרי שאכן הוא ממוני המצוות [=ונמצא שיש לפחות 21 מונים]. אלא שעפ"י מבנה הספר "א"א שלא התכוין למנות את המצוות אלא לכנס ולהפיץ את הדרשות שדרש בשבתות דכלה, ולכן חסרות הרבה מצוות, ולאידך יש מצוות שעסק בהם פעמיים ויותר [ביעור חמץ, פדיון הבן, ביקור חולים, כבוד חכמים], או שעסק במכשירי מצוות כהשתמשות בתשמישי מצוה וכדומה בשאילתא בפנ"ע".

עוד מחבר מפורסם שאפשר לדון אם למנותו כמונה, הוא רבינו יונה בשערי תשובה, שאמנם הוא ספר מוסר, אבל בשער ג' כשמונה חלק מהעשין והלאוין ניכרת דעתו וסברתו, איזה מהם נחשבות מצוות-עשה או לא-תעשה, ואיך הוא מגדיר אותם. ומ"מ יותר מסתבר שכיון שאינו חיבור המיוסד על מניית המצוות, אין הכרח שסובר שהם בכלל ה"מנין", אלא מצוות מעצם הדבר שאנו "מצווים" בהם בתורה, וכדלהלן.

מה שכן יש לנו בספרו, כשהוא מביא מצוה שהבה"ג מנה בקיצור והוא מבאר אותה, נמצא שגם הוא אחד ממפרשי הבה"ג! וצ"ע אם ראה את ס' המצוות לרמב"ם ואעפ"כ הסכים עם מנין הבה"ג, או שעדיין לא תורגם בזמנו, או כנ"ל שלא יסד את ספרו על מנין המצוות וממילא הכניס בו מצוות שאינם נמנות לפי דעתו.



יו). ואפילו אם נאמר שהוא ה' חיבור הלכתי כ"ד החזקה של הרמב"ם ולא מנין המצוות, מ"מ מכך שרא"ק ציין את ענין המצוות נראה שזה מאד הודגש שם.

יח). וזה נותן לנו השגה כמה א"א להשיג מהו "ראשון", בני אנוש שלא בהכרח האריכו ימים (הרס"ג - 60, הרמב"ם - 66, בנו רבנו אברהם - 51 וכו'), ועכ"ז מהלך ושיטה עיוניים משלהם בכל הש"ס! תשובות הלכתיות בכל המקצועות כולל החמורים ביותר, ביאורים על התנ"ך, דקויות בפילוסופיה בעד ונגד שאין לנו כלים להכיל, ופיוטים ש'לבנות' רק אחד מהם יקח לנו את כל ה-70/80 שנה... וכל זה רק בחלק הפיזי - מה הם הספיקו טכנית, מבלי אפשרות לשער ולדמיין את דרגות הקדושה והרוחניות שלהם. אז חוסר זהירות בכבודם אינו חוסר צדקות אלא טיפשות.

יט). הערת הר"ר רועי זק.

כ). התחברו עליו פירוש ר' יוחנן בר' ראובן מאוכרידא, ופי' ר' שלמה ב"ר שבת, ור' בנימין העניו (נדפסו במהדו' מירסקי, ותשלום פי' ר"י מאוכרידא בס' היובל 'עטרת חיים'), 'העמק שאלה' לנצי"ב, 'שאלת שלום' להגאון ר"י פיק, 'תועפות ראם' להר"י פארדו [בן ה'חסדי דוד' על התוספתא], 'שואל כענין' להגריב"ב קפלן, 'רשמי שאלה' להגרי"ז יוסקוביץ, 'רקח מרדכי' להגרא"מ קעניג.

הכתיבה בנוסח של פיוט וחריזה הוא חידוש מיוחד שיש במקצוע המצוות, דבר שבאמת לא כל כך מתאפשר בחידושים על הש"ס או הלכה למעשה [למרות שיש חיבורים כאלה באור זרוע, על הלכות חמץ ושחיטה, ולבעל המאור ועוד מקומות]. ואם במושכל ראשון היה מקום לומר שהפייטנים לא התכוונו להגדיר את המצוות לפרשם ולבארם, רק "להסתדר" עם כללי השירה והפיוט, אבל אחרי שרבינו אפרים מבונא והרשב"ץ ותלמיד תלמידו של ר"ת ורבינו משה אבן תבון חיברו חיבורים על האזהרות^{כא}, וממה שבעלי התוס' נשאו ונתנו בכוונותיהם של הפייטנים, לא צריך ראיות חזקות יותר לגודל החשיבות שיש להם. למרות שיש דעות שלא תמיד הם כתבו להלכה^{כב}.

ובפרי צדיק ח"ב (פרשת שקלים סימן ה', נט:) כתב: "כיון שנתקבלו הפיוטים בכל ישראל ראוי להבין בדבריהם, ואף שמחברם ומתקנם לא כיון לזה, יכול להיות אמת. וכמו שכתב בספר אורים ותומים, שדברי השלחן ערוך וכדומה שנתקבלו בכל ישראל יש לפרש בדבריהם הגם שלא כיונו לזה, כי רוח ה' דבר במ".

מה עוד שמדובר בחכמים מחוכמים בחכמת הלשון, לא היה להם קושי להביא פסוק אחר או מילה נרדפת למה שהזכירו בפיוט, דוק ודקדק בכמות הניסוחים שנתן רבינו אליהו הזקן רק על חייבי מיתות וכולם רק מתוך הפסוקים, כשכל-זה מורה רק על יכולות טבעיות, אבל בצירוף דרגתם הרוחנית שכמו שכתב רבי צדוק "רוח ה' דבר במ", על-כרחינו שכשהם בוחרים פסוק מסוים או תיבה מסויימת הם התכוונו דוקא אליה.

ואמנם האבן עזרא והרמב"ם כתבו נגד האזהרות, אבל אחרי שראשונים אחרים כתבו עליהם ביאורים א"כ הדבר כבר שנוי במחלוקת, ועוד שאין הכרח שהתכוונו לאזהרות שלפנינו שהתחברו מגדולי עולם, כמש"כ החיד"א בשם הגדולים (ח"ב, 'אזהרות'), בפרט שהרמב"ם כותב שהיו אזהרות "רבות המספר" והרמב"ן כתב שהיו "בכל פינות הגולה", א"כ א"א לדעת למי מהם כוונתם. מה עוד שלכל הפחות הרס"ג ור"א הזקן לא היו בני ספרד^{כג}.

וז"ל האבן עזרא בספרו "יסוד מורא וסוד תורה": "והנה בעלי האזהרות דומים לאדם שסופר כמה הוא מספר העשבים הכתובים בספר רפואות, והוא לא יכיר מה תועלת בכל אחד מהם ומה יועילו לו שמותם". והרמב"ם כתב בהקדמה לס' המצוות: "וכן בכל עת ששמעתי את האזהרות רבות המספר שנתחברו אצלנו בארץ ספרד, נהפכו צירי עלי מחמת מה שראיתי מפרסום הדבר והתפשטותו, ואף על פי שאין להאשימם כי מחבריהם פייטנים לא חכמים, ואת חובתם מצד אמנותם - ערבות הדבור ויפי החריזה כבר עשו בשלמות, אבל הדבר החרוז נמשכו בו אחר בעל הלכות גדולות וזולתו מן החכמים האחרונים".



כא). רבינו אפרים מבונא על 'אתה הנחלת', תלמיד מבית מדרשו דר"ת על ר"א הזקן ('קובץ על יד' כא ב), הרשב"ץ ור"מ אבן תבון על רבי שלמה אבן גבירול.

כב). יעויין במאמרו של הר"ש שפיגל 'בידור בדברי הפייטן' (נמצא ב'אוצר החכמה' כחיבור בפנ"ע תחת השם הנ"ל).

כג). מאמר הנ"ל.

ממוצא דבר אתה למד שהרבה פעמים העיסוק רק ברמב"ם וחינוך או סמ"ג כדי להבין ולהגדיר מצוה, מחטיא את המטרה, לא רק בגלל אי-ידיעת שאר הדעות, אלא אפילו כדי להבין את הרמב"ם! אם מהרחבה הנמצאת בשאר המונים ואם מסברות החולקים עליו. וכהכלל הידוע שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ודברים מפורשים של מונה אחד שופכים אור על כוונת מונה אחר. למרות שאכן הרבה פעמים נשארים רק עם שכר החיפוש והבדיקה, ולא עם הבדלים מהותיים בין המונים.

היה נכון מאד לכנס על כל מצוה את כל מוניה, דוגמת הסדרה הידועה 'קובץ שיטות קמאי', דבר שיעזור ויועיל הן לעיון והן לבקיאות, גם לקבל היקף וידיעת התורה של כל השיטות, וגם אפשרות יותר רחבה להגדיר כל מצוה. ואכן יש ספר בשם 'ספר מצוות הערוך' ג' חלקים הכולל בתוכו רבים מספרי המצוות, וכן טבלא גדולה המסכמת 14 מספרי מוני המצוות.

מובן שבחיפוש אחרי כל השיטות והדעות, נמצא יותר מתרי"ג מצוות! אבל המטרה בחיפוש ובירור כזה אינה "למנות מצוות" ולא להגיע לחשבון עצמאי של ה"תרי"ג", המטרה היא הלימוד עצמו, והידיעה איך כל מונה מגדיר את המצוה, וממילא אין בכך שום "חריגה" מהמנין. והאמת שאחרי שהתחבטו בכך אבות העולם מרבותינו הגאונים ואילך, ואולי גם לפני זה, מי יכניס ראשו בין ההרים למנות מחדש?"

רב חפץ בר יצליח, מראשוני המונים, כתב שאם נמנה כל השיטות במנין המצוות נמצא למעלה מאלף!¹⁹

קיימות בסך הכל כמאה ועשר מצוות שלדעת כולם יש למנותם בתוך תרי"ג המצוות, ואילו החמש מאות הנותרות נתונות במחלוקת! ואם נמנה את כל המצוות שנכללו לפחות באחד ממוני המצוות באנו ללמעלה מאלף.²⁰

גם צורת המנין נחלקה לכמה דרכים שסללו רבותינו הראשונים ברוחב דעתם, אם לפי נושאים כהרמב"ם והיראים, אם לפי הפרשיות כהחינוך, אם לפי חיובי העונשים כהבה"ג, או לפי האיברים כהסמ"ק והחרדים.



לעצם לימוד מקצוע זה, כבר כתב המשנה ברורה (סוף סי קנו): "ועוד יש הרבה שלא הובאו בהשו"ע ונמצאים בספרי מוני המצוות הרמב"ם והסמ"ג והחינוך, [וביותר בספר חרדים, כי הוא קיבץ מכל הראשונים הקודמים לו בהמצות הנהגות למעשה בזמן הזה], ונכון מאד שילמוד אותם כל אדם, ויהיה בקי בהן, ועי"ז יהיה ביכולתו לקיימן, וכמו שאחז"ל על הפסוק וראיתם אותם וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם (במדבר טו לט), זכירה מביאה לידי עשייה, דאם לא ידע אם היא מצוה כלל מה יזכור לקיימן".

כד). לשון הרמב"ן בסוף ההקדמה להשגותיו על ס' המצוות לרמב"ם: "בנין בענין אין לו חקר ומנין, עמוק עמוק מי ימצאנו, ורחוק רחוק מי יראנו", ובסוף שורש א' כתב: "חכמה נעלמה מכמה ספיקות אשר בענין, וכמה מחלוקות במנין". ואנן מה נעני אבתריה.

כה). ומעניין לאיזה 'שיטות' הוא מתכוין בזמנו, כבר אז היו כמה מונים?

כו). הקדמה ל'משנה תורה השלם' עמ' 23.

והסמ"ג כבר כתב בהקדמה למצוות עשה: כי המצוות אשר צווה אדון העולם יש לידע יסודותיהם אע"פ שאינם צריכים עתה, כי על כל המצוות נצטוינו ולמדתם אותם, ונאמר 'שמור את כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם' וגומר, ונאמר 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם', הא למדת שהשמירה והעשייה שני דברים הם, כי אין שמירה אלא בלב, וכן אמרו רבותינו (תו"כ, הובא ברש"י ויקרא כב לא) 'ושמרתם - זו המשנה, ועשיתם זו העשייה'. היינו ש"ושמרתם" הוא הלימוד והידיעה בלב במחשבה אפילו כשאנו למעשה.

אבל לא רק מהפן הבקיאיתי והקיום המעשי, יש תועלת בלימוד הזה, אלא גם מהפן העיוני-למדני הוא מקבל יחס של כבוד, וכמו שמוכא על מרן הגרי"ז זצ"ל שאמר לחתנו הג"ר מיכל פינשטיין זצ"ל על צמיחתו בלימוד, "נהייתי למדן מללמוד ספר המצוות להרמב"ם" (ספר הרב מברסק, ח"ב 270).

ואולי באמת יהיה נכון לפתוח כוללים ומסגרות לימוד לתרי"ג מצוות באיכות ובעיון, לכל הפחות כסדר ג' או יום ו', זוויית ופינה שיכולה לגרום להרבה לגלות את חלקם בתורה, ובקעה להוציא בה מהכח אל הפועל את מרצם ויכולתם הלימודית.



ואי אפשר 'לסקר' תחום זה בלי הבאת דעה נוספת, שלא שוללת את הלימוד הזה ואת המעלות שבו, אבל בכל-זאת הוא מקבל על-ידה משקל אחר.

והוא מה שידוע מרבנו אברהם אחי הגר"א, בספר מעלות התורה: 'הקדמונים נתחבטו במנין המצוות וכו' ושמעתי מאחי הגאון ז"ל שורש הדבר, שבודאי ליכא למימר שלא יכנסו תחת גדר המצוות רק תרי"ג ולא יותר וכו', אלא באמת כל דיבור ודיבור שבתורה שיצא מפי הגבורה הוא מצוה בפני עצמה, ובאמת המצוות רבו ועצמו עד אין מספר, עד שמי שיש לו עין השכל ולב מבין ויוכל להתנהג בכל פרטי הנהגותיו וענייניו מקטן ועד גדול על פי התורה והמצווה, ואז היה עושה מצוות בכל עת ובכל רגע עד אין חקר וכו'. ומה שהוזכר תרי"ג מצוות אינם אלא שורשים'...

וכ"כ רב חפץ ב"ר יצליח מתקופת הגאונים, בהקדמה לספר המצוות שלו (ספר המצוות - קטעים חדשים, עמ' 19): 'והנה בבחינה מדויקת תמצא יותר מאלף מצוות, אבל העודפות על תרי"ג הן במדרגת ענפים שהסתעפו מן השרשים שהם תרי"ג ואינם שרשים כמותם, כגון פרקי מעשה המשכן שכל אחד מהם כולל מצוה אחת רבת ההיקף, וממנה מסתעפים סעיפים וחוקים. וכיוצא בזה פרקי הקרבנות'...

ובפתיחה הכוללת לבעל הפרי מגדים גם עמד בזה. וכן בספר כתר תורה לבעל מסגרת השולחן כתב: 'צריך לידע כי לענין הדין אין שום פלוגתא בין הרמב"ם והרמב"ן ושאר מוני המצוות, והכל מודים שמחוייבים במצוות עשה אשר מונה כל אחד, וכן הכל מודים שמוזהרים במצוות לא תעשה אשר מנה כל אחד, וכמו שלמדו ממדרש הפסוקים עפ"י דברי חז"ל, אכן פלוגתתם הוא רק לענין אם למנות מצוות אלו בתרי"ג וכו'.

אחת הראיות לכל זה הם דברי הרמב"ם באגרת תימן: 'שתגדלו בניכם על המעמד ההוא' היינו מעמד הר סיני, אע"פ שכידוע הוא לא מנאו מצוה רק הרמב"ן (שכחת הלאוין ב). עוד ראייה לכך מכללי המצוות כמו 'אין מעבירין על המצוות' ו'מצוות צריכות כונה' וכדומה, שהפוסקים דנים בהם אם הם דאורייתא, כמו שהרחיב בכל כלל בשדי חמד, אע"פ שכמובן לא נמנו כמצוות.

אבל יותר נראה שלא צריך ראיות לכך, והיא סברא פשוטה ומתבקשת מצד עצמה, למרות שצריך איזו הגדרה מהי "מצוה נמנית", שלכאורה יש בה חומרה על-פני אותם שאינם נמנות. וכמו שדנו בזה, בעיקר מסביב לדברי הרמב"ם בשורש שהשני ומחלוקת הרמב"ן והתשב"ץ בהבנת דבריו, ויעויין בלב שמח שם".



הערות הקוראים

הערות באוצר הגנזים – יאר יצחק ♦ סגולת גשמים היורדים בין פסח
לעצרת ♦ האם מותר לנשק את חבירו או קרובו בבית הכנסת ♦
האמנם בירכו באיטליה על נר יו"ט ♦ כשרות ועדיפות בקלף וגויל
[חלק א'] ♦ תורת רשב"י ול"ג בעומר

הערות הקוראים

הערות באוצר הגנזים - יאר יצחק (עמוד ה')

דרוש לנישואין

נראה ליישב גם על פי הפשוט, שאמרו כיצד מרקדין רק לפני הכלה, כי החתן אפשר לבדוק אחריו, משא"כ הכלה היא צנועה בביתה, וברכת שהחיינו פשוט למה אין לברך, כי בני הזוג כבר היו רק שנזדווגו ביחד, ואינו ממש כמו קנין כלי.

ומה שכתבו בני משפחת לוי בעניין מאן דמוקיר רבנן, הנני מוסיף. בתחילה יש קושיית הב"ח בהל' חנוכה, ועוד, למה מברכים אותו בבנים ת"ח וחתנים ולא שהוא עצמו יהיה ת"ח, וצ"ל כי אינו דבר גדול שיזכה הוא עצמו בו אלא רק במשפחתו.

ולפי זה יש לדון אם הכוונה דוקא לפני שהוליד את בנו, או אפילו כשכבר יש לו בנים וחתנים והוא התחיל לכבד ת"ח אם גם אז זוכה הוא בברכה זו.

וצ"ל כי באמת אי אפשר לברך אותו שיהיה ת"ח, שאם אינו לומד אינו זוכה לזה, ורק אפשר לגלגל שיצא ממנו בנים שירצו ללמוד, ולפי זה הוא דוקא לפני שגדלו, אבל זקן שהתחיל מעתה לכבד ת"ח אולי יזכה לשאת אשה חדשה ולהוליד עוד בנים.

ועתה אנו באים לקושיא מהא שמכריזין לזיווגו ארבעים יום קודם.

ובתחילה, יש להעיר כי בגמרא מבואר דזה קאי על זיווג ראשון, אבל בזיווג שני הוא לפי מעשיו, וא"כ יכול לזכות בזיווג שני.

וכן הקושיא השניה מהכל בידי שמים וכו', אפילו אם נאמר דת"ח כולל גם ביראת שמים, מ"מ הרי כאן לא מברכים אותו בזה, כי הוא באמת תלוי בעצמו, אלא שיזווגו לו במשפחתו תלמידי חכמים.

ומה שכתב שמכריזים לבנותיו וכו', א"כ יוצא דמי שמוקיר רבנן אחרי שנולדו לו בנותיו אינו יכול לזכות בברכה זו.

ומה שתרצו כי שייך שמא יקדמנו ברחמים, קשה דא"כ למה נקטו רק זה, והיה להם לומר ששייך שמא יקדמנו אחר ע"י שיכבד לתלמידי חכמים.



תשובת הצפנת פענח

בתשובת הצפנת פענח הביא מן הרמב"ם שיש לשמוח בחנוכה, וסיים דהיינו אכילה ושתייה, אבל קשה דהא מצינו בפורים משתה ושמחה, הרי דשמחה אינה סעודה, וכן גבי יו"ט יש גדרים למצות שמחה. ומה שכתב כיון שחיינו את המקדש הוי בגדר בנין, מי אומר דהוי כבנין ממש. ועוד, דדי לשמוח בעת הבנין ולא בכל שנה, ולמה אין אנו עושים זכר לעצם בנין בית המקדש הראשון והשני, וגם הרי עתה אין לנו המקדש ולכן לא שייך עתה לשמוח בו. ומה שהביא ראיה

מסוף תענית, א"כ נאמר ג"כ דבשבעות בעת מתן תורה יש לעשות כמו חתונה, דהרי דרשינן ביום חתונתו זה מתן תורה.

עוד כתב שגדר הודאה הוא לומר הלל הגדול, הרי שחידש בזה שאז אמרו כ"ו כי לעולם חסדו, ואטו אנן צריכים ג"כ לאמרו בכל שנה, והוסיף שזה צריך לומר בכרס מלא ומזה הוכיח עוד שיש לאכול בחנוכה, וקשה הרי אנו אומרים הלל בשחרית, ונמצא שאין לו שייכות לסעודה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



הערה על מאמרו של הבה"ח חיים מלין "סגולת גשמים היורדים בין פסח לעצרת" (עמוד קי"ג)

בענין מה שהביא הבה"ח חיים מלין שליט"א - סגולת ר' פנחס מקוריץ לשתות מי הגשמים היורדים בין פסח לעצרת, ומועיל לרפואה. אודה ולא אבוש שלא שמעתי מעודי מסגולה זו, וענין זה היה חידוש בשבילי. עכ"פ אעיר בקצרה כמה הערות במ"ש במאמרו בענין זה:

הנה מ"ש כבודו להביא ראיה לסגולה זו, מהא דאיתא בגמ' 'כולהו שקייני מדיבחא ועד עצרתא מעלו', לא ידענא מה ראיה יש בזה, וזו סה"כ ראיה שמיני מרקחות מועילות יותר בתקופה זו, ואם באמת היה איזה שהוא מקור ששתיית גשם מועילה למשהו, א"כ היה בזה ראיה שבין פסח לעצרת הוא מועיל יותר, אך אכתי לא מצינו לזה מקור.

וכן מ"ש להביא ראיה מדברי הרא"ש בתש', דס"ל דבאשכנז ובספרד שצריכים גשמים בין פסח לעצרת יש להמשיך לשאול אז טל ומטר בברכת השנים. הנה לא ידענא מאי ראיה איכא בזה - חדא דסברת הרא"ש בזה נדחה קראו לה, כמ"ש במפורש מרן בב"י (סי' קיז, ד"ה ומ"ש אבל ארץ אחת), אחר שהביא דעת מהר"י אבוהב שרצה לחוש לדעת הרא"ש בדיעבד כשכבר התפלל והזכיר מטר, שלא יצטרך לחזור ולהתפלל, וז"ל מרן שם "ולענ"ד היה נראה שכיון שלא נתקבלו דברי הרא"ש וכל העולם לא נהגו כן הוי ליה סוגיין דעלמא דלא כהרא"ש והילכך הטועה ושאל גשם צריך לחזור אפילו בארץ שכולה בכללה צריכה גשם בימות החמה" עכ"ל. הרי דאף בדיעבד היה ס"ל למרן דאין לחוש לדברי הרא"ש הנ"ל [אמנם להלכה פסק מרן שיתפלל בתנאי נדבה, אך נראה שם בב"י דיותר חשש בזה לכבוד מהרי"א מלדעת הרא"ש, ע"ש].

ועוד, דבדואי דברי הרא"ש נאמרו דוקא בארץ שצריכה גשם גם בימים אלו, כאשכנז וספרד, אך בא"י גם הוא מודה (כמפורש בתלמוד), וא"כ אין בזה אפילו שמץ ראיה לדידן בני ארה"ק.

סוף דבר, אין לסגולה זו כל ראיה תלמודית או הלכתית, ואדרבא מפשטות הדברים נראה דאפילו יש סתירה לזה, כמו שהביא הכותב במאמרו ממרא

(א) וכבר העיר בזה קצת מרא דאתרין הגר"י טשזנר שליט"א, כדחובא במאמר הכותב.

דאתרין [ק"ק אופקים] הגר"י טשזנר שליט"א, ואין צורך לכפול הדברים. ואם קבלה נקבל.

און אברהם הכהן סקלי

אופקים

בס"ד

כבוד מזכי הרבים במערכת הקודש - "ירחון האוצר", אשר בס"ד מלא מזון אל זון בחידושי תורה יקרים וערבים, כראוי וכיאה לת"ח אוהבי תורה והלכה.

שלו' רב לאוהבי תורתך,

א. שמחתי מאד בתגובתו של הרב אוריאל בנר שליט"א בדברי הגמ' בשבת (קכט, ב) דאין להקזיז דם ביו"ט משום השד המכונה טבוח וכו', הרי חזינן דההשפעות והמאורעות שהיו ביום מתן תורתנו חוזרים ושבים על עצמם, ולכן אמר מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שגם השפעת הרפואה לעולם שבא ביום מתן תורה, שב וחוזר בכל שנה ושנה.

הן אמת שנשמט מזכרוננו להוסיף שם במאמרי, את המבואר בספר "הנהגות רבינו" על מרן הגר"ש א"א זצ"ל, בהמשך הספר שם (עמ' רסא, סעיף ז) "בבית מדרשו של רבינו נהגו לעשות מי שבירך מיוחד לחולים - לאחר העליה של עשרת הדברות", ושם (הערה צג) כתב המו"ל: "וזה ע"פ מה שאמר רבינו שבזמן קריאת עשרת הדברות חוזרות כל ההשפעות של זמן מתן תורה, שאז גם כל החולים נתרפאו. והביא רבינו ראיה לכך מהגמ' בשבת (דף קכ"ט ע"ב) שאסור להקזיז דם בערב שבועות משום שבזמן מתן תורה יצא שד ושמו טבוח, שאם כלל ישראל לא יקבלו את התורה הוה טבוח להו לבשרייהו ולדמייהו (היה שוחט והורג אותם), ומשום כך גם כיום אסור להקזיז דם בערב שבועות משום סכנה. רואים מכאן שבכל שנה ושנה חוזר על מה שהיה בזמן מתן תורה, דאפי' השד מגיע לראות אם כלל ישראל יקבלו את התורה", עכ"ל.

ובאמת שמעתי מהגאון רבי אליהו מן שליט"א (תלמיד מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, ובעמח"ס דרך שיחה ועיד) שפעם רצו לעשות בדיקת דם למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בערב חג השבועות, ומיאן בכל תוקף משום הנ"ל. ואף שאמרו לו שאי"ז הקזת דם אלא רק הוצאת מעט דם.

והנה בדרך אגב, אוסיף ואומר, כי יל"ע מאחר ולמרן הגר"ש א"א זצ"ל יום מ"ת הוא יום המסוגל לרפואה, ובפרט בעשרת הדברות, האם יהיה מותר לבקש בקשות באמצע קריאת עשרת הדברות. ובלא"ה צ"ע אם מותר לבקש ולהתפלל ביו"ט ע"ז, מדין איסור בקשת בקשות ביו"ט.

והן אמת דמצד בקשות בפה באמצע קריאה"ת, נראה דרק במחשבה מותר לו להרהר ולבקש רפואה (אם רוצה לקיים דווקא בשעת עשרת הדברות), או בין גברא לגברא אחר קריאת עשרת הדברות (וכמבואר בהנהגות רבינו שם, שהיו עושין מי שבירך אחר קריאת עשרת הדברות).

שוב שאלתי זאת מחתדב"נ מו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (יום ה' לפ' בעלותך תש"פ), והשיבני דנראה דא"צ לבקש כלל, כיון שהסגולה משפיעה מעצמה, וכמו שבמתן תורה נרפאו

כל החולים מאליהם ע"י שפע הרפואה שהשפיע הקב"ה, הכ"נ ההשפעות חוזרות ובאות ומשפיעות שפע רפואה בעולם, וא"צ לבקש. וע"כ גם מי שרוצה לבקש, אין כל היתר באמצע קריאה"ת. ומצד בקשות ביו"ט, אמר לי דנראה דאם החולה הוא במצב של סכנה (וכמו בחולי מגפת הקורונה, דזה מצב של סכנה) – הרוצה להתפלל ולהזכיר שמו בשבועות, מותר. אך שב ואמר, דלדעתו א"צ לזה, והקב"ה משפיע שפע רפואה בעולם כמו במתן תורה, עכת"ד.

שוב שמחתי טובא, בראותי לידי"נ, הבה"ח כמר יוסף אביטבול נ"ו, בקונטרסו שערי יוסף (בענייני הקורונה, ח"ב סי' יח, עמ' 44) שהביא בזה"ל: "ושוב מצאתי בספר בירורי חיים (ח"ז עמ' קע) שכתב שתלמיד הגריש"א הגרב"צ קוק פנה אל הגריש"א כדי לאמת הדברים האם יש היתר מיוחד לזעוק ולהתפלל בחג השבועות, והשיב לו ודאי אין היתר לזעוק ולהתפלל בשבת ובחג השבועות רק במקרה של פיקוח נפש, ורק אמרתי מסברא פשוטה שכמו שכולם נתרפאו בהר סיני אזי ממילא למה שלא יהיה כך בכל שנה באותו זמן. והוסיף תלמידו הנ"ל לשאול ואם אדם יתפלל בזמן עשרת הדברות על חולים שאינם בגדר פיקוח נפש, תשובתו היתה מפתיעה אם זה לא פיקוח נפש ולמרות זאת יתפלל, התפילה לא תועיל", ע"כ. ונפלא.

שוב כתב לי הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (גאב"ד שכונת גילה ירושלים עיה"ק, ובעמח"ס שו"ת שואלין ודורשין וש"ס): "המנהג הוא שעושים 'מי שבירך' לחולה בשבת וביו"ט, ובודאי בשבועות שכל החולים נתרפאו במתן תורה. ומרן הגריש"א זצ"ל הזכיר זאת שיש לכוין על כך בזמן קריה"ת בעשרת הדברות", עכ"ל.

ב. כמו"כ בהערות של הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א, הן אכן כן הצדק עמו, כי אין ראייה כלל מדברי הגמ' בשבת דכולהו שקייני, אלא רק אם היה בידינו מקור ממשי ששתיית גשם מועילה ומסוגלת. ועיקר כוונתי הייתה להביא מ"מ שזמן זה מסוגל לרפואה ביותר. ולא התכוונתי לומר שממש שאב הרה"ק ר' פנחס מקאריץ זצ"ל את דבריו.

ובאמת גם מדברי הרא"ש אין ראייה כלל, וכמו שכתב בטוב טעם, וגם העירני כן הרב רועי הכהן זק שליט"א, דיתכן שדיבר על מקומו לחוד, מלבד מה שלא נתקבלו דבריו להלכה. אך כמו שסיים שם "ואם קבלה נקבל", שכיון שרבים וכן טובים נוהגים בסגולה זו, ויש עמי עדויות על גדולי ומצוקי ארץ, החיים עמנו ואשר אינם, שנהגו ונהגו בזה. ואשר ע"כ אמרתי להציע קמיה הלומדים כמה שאלות הלכתיות אשר נתעוררו בקיום סגולה זו [וקרוב לודאי, שגם אין מקורות הסגולה ברורים, עכ"פ אם עשיית הסגולה גורמת לתפלה מקודם לה – יה"ר שיהי' עסק זה לרפוא"ש כי רופא חנם אתה, כבר היה שוה הדבר, ודו"ק].

בברכה והודאה מרובה

למערכת הירחון הנפלא, ולשאר הלומדים והמעיינים,

כי נזכה בקרוב לבשורות טובות, ישועות ונחמות, בביאת משיח צדקנו בב"א

חיים מלין

פה עיה"ת מודיעין עילית



הערה על מאמרו של הרב אמיר ולר "האם מותר לנשק את חברי או קרובי בבית הכנסת לאחר שעלה לספר תורה" (עמוד רב)

לכבוד מערכת הירחון החשוב האוצר

ראה ראיתי מאמרו של הרב אמיר ולר שליט"א בגליון הקודם [סיון תש"פ - גליון מא], שפרש כשמלה דברי רבותינו בתראי דבתראי שדנו במה שנהגו בני המערב שמנשקים ומחבקים קרוביהם וחבריהם בבהכנ"ס אחר שירדו מקריאת התורה. והסתפקו בזה ממאי דאיתא בספר חסידים [והובא גם בספר בנימין זאב בשם האגודה והכלבו וכ"פ הרמ"א בסי' צח] - שאין לנשק את בניו בבהכנ"ס, ורצו לדמות מילתא למילתא, ומהם אוסרים ומהם מתירים.

ותשואות חן לרב הנזכר שאסף כעמיר גורנה דברי קדשם, ומסקנתו שם דמי שלא נהג כן אין לו לנהוג בזה, אך מי שאבותיו נהגו בזה, ש"ד להמשיך לנהוג כן.

רק יש לי בזה מעט הרהורי דברים, והנני פורטם:

דהנה באמת לא כ"כ זכיתי להבין מה החרדה הגדולה על זה, ועל מה יצא הקצף. דאף אי נימא דבאמת מנהג זה הוא דלא כמ"ש בספר חסידים, מ"מ אל לנו לשכוח דספר חסידים כשמו כן הוא - ספר המלא במילי דחסידותא ובהנהגות טובות ויקרות. מ"מ מאחר וענין זה אינו מדינא דתלמודא, ואינו מדברי הרמב"ם, או מרן הש"ע שקיבלנו הוראותיו, למה לשנות המנהג?

וכל זה כמובן בלא לזלזל ח"ו או להמעיט בערך ההנהגות היקרות המופיעות בספר חסידים, אך לענ"ד כמו שלא היינו מבטלים מנהג כלשהו הנהוג באחת מקהילות ישראל בגלל הנהגה מסוימת שמצינו באחד מספרי המוסר והיראה המפורסמים, או כל כיו"ב, ה"נ בניד"ד.

ואף שהנהגות כאלה יפות וטובות, ואף ראוי ונכון להביאן גם בספרי הלכה, מ"מ מכאן עד לבטל מנהגים - הדרך ארוכה.

ואף שלא מצינו למנהג זה איזכור בספרי הפוסקים הקדמונים, אין זה מעיד בהכרח שאינו מנהג קדמון. דיתכן שזה משום היותו ענין שולי מאוד שלא ראה אי מי להעלותו על ספר. וא"כ מנלן שהרמב"ם והרמב"ן והרשב"א, כשירדו מקריאה בס"ת לא התחבקו והתנשקו עם המתפללים? ובשלמא אי הוה נגד דין המפורש בתלמוד, כל עוד שלא מצינו יישוב מספיק או מקור למנהג, נראה דראוי לבטלו, ואין לסמוך 'שמא זה מנהג קדום'. אך בנידון דידן איני רואה כלל סיבה לבטל מנהג זה.

והרי רבותינו וקדמונינו ראו גם ראו דברי הרמ"א בזה (וידוע גם שבד"כ נהגו בערי המערב לפסוק כהרמ"א במקום שמרן לא גילה דעתו), ובכל זאת לא ביטלו מנהגם, ודי בזה לקיום המנהג.

וכל זה הייתי אומר אפילו אם היה המנהג לנשק את בניו הקטנים בבית הכנסת, ובמפורש דלא כהספר חסידים. אך בנידון דידן שבכלל הדימוי לזה תלוי בחוט השערה, כ"ש שאין להחמיר.

ובודאי שגם לפי המציאות, אין נשיקות וחיבוקים אלו מטעם אהבה וחיבה, אלא ענין של כבוד בעלמא - ומקביל ללחיצת יד אצל האשכנזים. וכידוע הספרדים ובני עדות המזרח הם

בד"כ אנשים 'חמים' יותר, ורגילים יותר במגע גופני מעין זה להראות חיבה, ואף כשפוגש חברו בשוק מצוי כן³.

ולהבדיל בין הטהור לטמא, ניתן לראות את זה גם אצל הישמעאלים, שנוהג מקובל אצלם עד היום לתת חיבוקים ונשיקות למכריהם, צא ובדוק.

ואגב, מה שכתב הרב בנימין זאב בשם האגודה בפ' כיצד מברכין בשם הכלב, חיפשתי בספר אגודה שם ובעוד מקומות, וכן בספר כלבו ולעת עתה לא מצאתי שכתבו כן (אגב, האגודה היה בן זמנו של הכלב, וקצת תמוה לומר שהביא דבריו).

ועכ"פ מסקנת הרב הכותב פשוטה מאוד לענ"ד - דבמקום שלא נהגו כן, מה"ת שיתחילו לנהוג כן? ובמקום שנהגו כן פשיטא שימשיכו במנהגם.

ואמנם מנהגי מרוקו 'לא ירדו מהשמים', אך רובם המוחלט ככולם מיוסדים על אדני פז, ותליין באשלי רברבי - קדמונינו חכמי גלות ירושלים אשר בספרד.

און אברהם הכהן סקלי

אופקים



הערה על מאמרו של הרב אהרן גבאי "האמנם בירכו באיטליה על נר יו"ט"

(עמוד קנו)

הרב אהרן גבאי שוב כתב האם יש להוכיח הלכות מסידורים וכו' והקשה למה לא העירו הפוסקים מן הסידורים שכתבו תפלת הדרך בלשון יחיד. והנה, לזה יש לציין למאירי שכתב פירוש אחר בדברי אב"י לישתף איניש עם הצבור, דהרי ברי"ף ורא"ש לא מפורש נוסח הברכה בלשון רבים. ועכ"פ הסידורים נעשו לעמי הארצות, ולא הוצרכו הפוסקים להתעסק בזה, ויכול כל אחד למנות כמה פעמים הזכירו הפוסקים מן הסידורים. ועוד, הרי לפי הגמרא יוצא דבכל הברכות יש לומר בלשון רבים ולא רק בתפלת הדרך.

ולומר כמו שרצה לתרץ, שכיון שהיה מנהג בטעות לכן לא הוצרכו להזכירו, תמוה מאוד, שהרי יש אין ספור מנהגי טעות שמפקיעים הפוסקים.

וכן לגבי דברי הש"ע פשוט שכמעט לא התייחס הבית יוסף במנהגים, וכמו שהעתיק בחיבורו אותיות של אשכנזים, ואפילו לא דיבר בחיבורו שיש ספרי תורה מיוחדים לבני ספרד עם בית תיק.

וכן שיטת רבינו תם ידוע שבא לחדש דברים ע"פ סוגיות הש"ס, ולא לקיים מנהגים, וכמו ששינה נוסח כל נדר, וכל הראשונים אחריו כיון שלא קבלו פירוש אחר בסתירת הגמרא לכן נגררו אחריו, ויש לדון אם זה נחשב כרוב ראשונים.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



(ב). והאמת, כשיוצא לי לפגוש איזה דוד של אבא שלי שאפשר לספור על יד אחת את מספר הפעמים שפגשתי בו בחיי, מה שאני נותן לו חיבוק או נשיקות אינו מטעם אהבה וחיבה... אלא כך הוא הנוהג בתוך המשפחה והוי כאמירת שלום בעלמא.

תשובת המחבר

מה שכתב שהסידורים נכתבו עבור עמי הארצות ולכן לא הוצרכו הפוסקים להתעסק בזה. ראשית, איני יודע מנין לו שהסידורים מיועדים לעמי הארץ, וכי תלמידי חכמים מתפללים בעל פה? ועל כל פנים בשורה התחתונה, ברור שאם נשאל את עצמנו איך נהגו אבותינו בעיראק ובמרוקו וכו' לפני מאה שנה בענין תפלת הדרך, ברור ופשוט שלפחות 90% מיהודי ארצות ספרד וערב, אמרו הנוסח שכתוב בסידורים המודפסים בלי התחכמות [ורק תלמידי חכמים שלמדו הטור והשו"ע, יתכן שחלקם שינה את המנהג והנוסח מדעתם, ואף שאיכותם גדולה מ"מ הם בטלים בכמותם ביותר מששים]. ויש להוסיף שגם בתקופת כתבי היד, שכל אחד ניסח בעצמו את הסידור ולא הסתמך על מדפיסים, מ"מ בכל סידורי הספרדים מכל המחוזות הברכה כתובה בלשון יחיד. ואם כן יש בידינו מנהג הספרדים שנהג בכל הדורות ולפחות בתשע מאות השנים האחרונות, ואף על פי כן לא הוזכר שום פוסק. ועל כרחק כמו שכתבתי שלפעמים התעלמו הפוסקים ממנהגים מסוימים, מחמת שחשבו לטעות גמורה ולא טרחו להזכיר כלום, וע"כ שלא בכל מקום ציינו על מנהג טעות.

ומה שכתב: "וכן לגבי דברי הש"ע פשוט שכמעט לא התייחס הבית יוסף למנהגים, וכמו שהעתיק בחיבורו אותיות של אשכנזים, ואפילו לא דיבר בחיבורו שיש ספרי תורה מיוחדים לבני ספרד עם בית תיק". הוא הוא אשר אמרתי! שספרי הפוסקים אינם ספרי מנהגים, ואין ללמוד מהם את המנהג אלא אם כן כתבו בפירוש מהו המנהג. והבאת דוגמא יפה מהב"י שהעתיק הכתיבה האשכנזית, ואפילו לא טרח לציין בפירוש שהספרדים נוהגים בכתיבה אחרת. אבל הראיה מתיק של ס"ת אינה נכונה. חדא שאיני משוכנע שיש נפק"מ להלכה בצורה זו שהיה צריך השו"ע להזכירה (ורוב הלכות גלילת ספר תורה שייכות גם בספר עם תיק, כי לפעמים מוציאים את הקלף מהתיק, כגון כשצריכים לגללו מהתחלה לסוף בקלות, וכן ראיתי אצל מור אבי שליט"א). ועוד, שספרי התורה של בני ספרד היו באותה צורה של ספרי אשכנז דימינו, וכמו שנהגו עד ימינו בכל הקהילות הספרדיות בארצות אירופה ובבלקן ובכל מרוקו ובעיר אלג'יר וגרדאייא שבאלג'יר. וכן היא צורת הספר בקהילות צפון איטליה עד הדור האחרון. ומה שמכונה היום ספר תורה ספרדי אינו אלא מנהג המוסתערבים ברוב ארצות ערב [תימן, תוניס, רוב אלג'יר, לוב, א"י, מצרים, עיראק, חלב, לבנון, פרס ובוכרה] וכן הוא גם בקהילות דרום איטליה, סיציליה וקורפו. ובמק"א הארכתי בזה בס"ד.

ועל מה שכתבתי "שמרן בשולחנו 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). והגיב על זה הרב שליונגר: "וכן שיטת רבינו תם ידוע שבא לחדש דברים ע"פ סוגיות הש"ס, ולא לקיים מנהגים, וכמו ששינה נוסח כל נדרי, וכל הראשונים אחריו כיון שלא קבלו פירוש אחר בסתירת הגמרא לכן נגררו אחריו, ויש לדון אם זה נחשב כרוב ראשונים". הנה כאן קיצרתי, אבל הארכתי כבר על כך בספרי רינת אהרן ברכות דף ב סוע"א, וזה לשוני שם: "דרש"י בדף ב סוף ע"א (בכת"י ודפו"ר שבהגו"צ, כי נשמטו בטעות כמה דיבורים בדפו"ח) כתב להדיא שצאת הכוכבים הוא כמו הילוך ה' מילין, וזה כדעה המיוחסת בטעות לר"ת ובאמת ר"ת רק תירץ סתירת הסוגיא

וחדש מושג שתי שקיעות, אבל מימות עולם נהגו בארצות אירופה לחשב צאת הכוכבים לפי ה' מיל, וכמפורש ברש"י וכן"ל וכן מפורש גם ברשב"ם המובא בתוס' הרא"ש ותוס' ר"י שירליאון בסוף עמ' א שזמן צאת הכוכבים הוא ה' מיל (ואינו בהשפעת ר"ת אחיו שהרי לא הזכיר שם ענין שתי שקיעות ע"ש). עד כאן לשוני.

אהרן גבאי



הערה על מאמרו של הרב שלמה זאב פיק "בעניין כיסוי הדם" (עמוד רל"ה)

בס"ד

הערות למאמרו של הרב שלמה זאב פיק בעניין כיסוי הדם (ירחון האוצר מא):

בעניין הדין האמור בדברי ר' זירא בחולין (פג, ב) שהשוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה, שנאמר ושפך את דמו וכסוהו בעפר, עפר לא נאמר, אלא בעפר, מלמד שהשוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה.

א. בנידון שהובא במאמר האם דין זה הוא חלק ממעשה הנתינה של עפר שלמעלה או שהוא דין נפרד. הנה גדולה מזו כתב הט"ז (כח, ג), שנתינות הללו שתי מצוות הן, ודייק מלשון הברכה "וציונו על כיסוי דם בעפר", ואין מברכין על כיסוי בלבד, להורות שמברכין גם על כיסוי שלמטה וגם על כיסוי שלמעלה, וראה עוד בפמ"ג שם.

ובכלל יש להוסיף, שיש ממפרשי המקרא (רלב"ג ומלבי"ם ועוד) אשר ביארו את דרשתו של ר' זירא, שריבוי הלשון "בעפר" פירוש, שתיבת בעפר קאי גם על השפיכה ולא רק על הכיסוי, והיינו גם על תחילת הכתוב "ושפך את דמו". ולפי"ז ייתכן שיש דין עפר בכיסוי, ודין עפר בשפיכה, שיש לשפוך את הדם לעפר, והוא דין נתינת עפר למטה, ושפיר א"כ יש להפריד ביניהם ואינם מעשה אחד.

ב. לכאורה יש לציין עוד בעניין זה למחלוקת הפוסקים. הנה כתב הש"ך (כח, יב) שכל ששפך את הדם על עפר שלמטה באופן שאינו מקיים מצוה, כגון שלא הזמינו בפה וכדומה, אינו חייב לגרר את הדם וליתן את העפר שוב, שמאחר שהדין הוא שיצא בדיעבד אף בלא נתינת עפר שלמטה כדין (כמבואר בחולין פז, א שבכסוהו הרוח אינו חייב לכסות) א"כ כיוון ששפך את הדם חשיב כדיעבד ויצא. ורעק"א (שם) נחלק עליו וכתב, שמאחר ועדיין לא נתן עפר למעלה, הרי עדיין הוא מחוייב בכיסוי ולא נתקיימה מצוותו.

ומבואר שיש כאן נידון האם אחר נתינת עפר שלמטה וקודם נתינת עפר שלמעלה חשוב הדבר, כמי שנמצא עדיין בתוך מעשה המצוה ולא עשאו, או שהוא כבר קיים את מצוותו. וכפי הנראה שייך הדבר להגדרת עפר שלמטה כדין נפרד או כחלק ממעשה הנתינה של עפר שלמעלה. (ושמא שורש הנידון הוא בגדרי כסוהו הרוח, וצ"ע).

ג. הובאה במאמר מחלוקת רש"י ותוס' האם עפר שלמטה צריך הזמנה או לא, ותלה הכותב את הנידון בשאלה האם נתינתו היא חלק ממעשה המצוה או לא.

יש לציין שבתבואות שור (סימן כח) כתב דאף אם נדרשת הזמנה, מ"מ מהני הזמנה אף ע"י אחר, ונראה מזה שהצורך בהזמנה אינו משום דהוי צורת נתינה של המחוייב במצוה וקיום מצוות כיסוי, אלא הוא צורת העפר שלמטה, דבעינן שיהא עפר המיוחד לכך. ולפי"ז אין העפר שלמטה חלק ממצוות הכיסוי הדורשת נתינת השוחט, אלא תנאי במצוה.

ונראה שצורת הדרשה לפי"ז היא ע"פ דברי המאירי (ביצה ז, א) שביאר הדרשה, "וכסוה בעפר" הב' בסגול ולא בשוא, ומשמע עפר הידוע ומזומן לכך, ולא כל עפר שהיה שם קודם לכן. וראה פמ"ג (יו"ד כח, ג).

איתי יצחק שנקר



הערה על מאמרו של הרב ראובן שלוסברג "תורת רשב"י ול"ג בעומר"

(גיליון מ' עמוד נ"ב)

אודות מאמרו הנפלא של הגאון רבי ראובן שלוסברג שליט"א:

א. בהערה ד' הזכיר ענין גדולת המערה שהיה בה רשב"י, והביא דברי המהר"ל 'כי יש מקומות בעולם מיוחדים לדבר קדושה אלקית ביותר, ובפרט המערה שהיה רבי שמעון בן יוחאי הקדוש נטמן ראוי לזה. ואין ספק שהיה נגלה אליהו להקדוש רשב"י כמה פעמים במערה, והיה גלוי של אליהו נמצא שם בשכבר, גם עתה נגלה שם אליהו'.

המילים האחרונות ('גם עתה נגלה שם אליהו') באו בהדגשה כפולה, בעיבוי האותיות ובקו תחתון. ומתוך כך הבנתי דבריו [ואם לא כן הוא, אתי תלון משוגת] כי אתא למימר דהמהר"ל השמיענו כאן, כי גם עתה, האידנא, בתקופתנו אנו, יש גילוי אליהו במערת הרשב"י, והוא באמת חידוש גדול מאד. כך נראה שנקט גם הריא"ז מרגליות (בספר ביאור השיר בר יוחאי, עמ' ל"ג), שהביא את דברי המהר"ל בתאר 'דבר נפלא ביותר'. מובן מאליהו שהתפעלות הריא"ז היא מהדגשת המהר"ל על גילוי אליהו במערה גם האידנא, כי אם כוונת המהר"ל היא כלפי גילוי אליהו לרשב"י בזמן היותו במערה, הלא אין כאן חידוש גדול, שהרי הדבר נתפרש בהדיא בתלמוד ובזוהר.

ב. מפני גדולת החידוש ויקר עניינו בעיני, קראתי שוב את דברי המהר"ל, שניתי ושלשתי בהם, ודומה אני כי לא זהו מאי דקאמר.

המהר"ל שם פותח תחילה בדברי הגמרא (סנהדרין צ"ח א') 'רבי יהושע בן לוי אשכחיה לאליהו, דהוי קאי אפיתחא דמערתא דרבי שמעון בן יוחאי', ועלה הוא דקאמר כי מה שהגמרא ציינה את המקום שבו נגלה אליהו לרבי יהושע הוא מפני שאותו המקום היה מיוחד ומסוגל לדברי קדושה. שמכיון שאין ספק שאליהו נגלה שם לרשב"י כמה פעמים, ונמצא שהיה שם כבר גילוי אליהו, לכן ממילא 'עתה נגלה שם אליהו' - דהיינו שמי שראוי הוא לזכות לגילוי אליהו, וכמו רבי יהושע בן לוי, יכול הוא גם עכשיו [=בזמן שרשב"י כבר אינו שם] לזכות לזה.

וממילא אין כל מקור ומקום להוציא מכאן שגם עכשיו נגלה שם אליהו, אם לא בכגון ההיא דריב"ל.

ג. ולעיקר דברי המהר"ל, הנה חידוש גדול הוא בפשט דברי הגמרא לבאר שהיה זה באותה המערה שנטמן בה בשעה שברח מן הרומאים. ובפשוטו היה נראה דמערתא דרשב"י היא המערה בה הוא נטמן לאחר הסתלקותו, וכדאשכחן ברבי אלעזר ברבי שמעון 'אמטיוה למערתא דאבוה' (ב"מ פ"ד ב'). וכן הוא בתלמוד כמה וכמה פעמים, מערתא דחסידי ודדייני (מו"ק י"ז א'), מערתא דאדם הראשון, מערתא דאברהם, מערתא דרב טובי בר מתנה (שלשם בב"ב נ"ח א'), ועוד כיו"ב.

וביותר, דהא באמת מצאנו שהיו אליהו ורבי יהושע בן לוי עומדים בפתח המערה בה נקבר רבי שמעון, וכמו שאמרו חז"ל 'אליהו זכור לטוב ורבי יהושע בן לוי הוון יתבין תנין בחדא, מטון שמועה מן דר' שמעון בן יוחאי אמרי הא מרא דשמעתה ניעול ונישייליה, על אליהו זכור לטוב לגביה א"ל מן עמך, א"ל גדול הדור רבי יהושע בן לוי' (בראשית רבה פ' נח). וממה שאמרו 'הא מרא דשמעתא' ברור שלא היה זה במערה שאליה ברח, אלא במערה שבה נקבר.

ויש לעיין אם שייך לפרש כן גם בדברי המהר"ל גופיה, שמה שכותב שאליהו נגלה לרשב"י במערה, היינו לאחר מותו באותה המערה שנקבר בה. אך יותר נראה שלשון 'נגלה' אינה שייכת אלא בגילוי מחיים ולא בגילוי לאחר ההסתלקות.

ד. ולשיטת המהר"ל, שהמערה שבפתחה נתגלה אליהו לריב"ל היא המערה שבה נטמן רשב"י י"ג שנים, והיתה מוכנת לגילוי אליהו כיון שנגלה שם לרשב"י עצמו כמה פעמים. יש לצרף לזה את מה שכתב רבי יוסף אנג'לט 'כי רשב"י ובנו רבי אלעזר ז"ל, נתחבאו י"ג שנים במערת משה ואליהו ז"ל' (הקדמה לפירוש על שערי אורה, נדפס בתעלומות גליון א' הע' ד'). וכן הוא גם בספרו לבנת הספיר 'דעבד ליה ניסא במערת משה ואליהו ז"ל תליסר שנין' (הובא על ידי הריאז"מ, בספר ביאור השיר בר יוחאי עמ' ל"ו). [דעת לנבון נקל שלא היתה זו אותה המערה בפועל, שהרי מערת משה ואליהו בהר סיני היתה ולא בארץ ישראל, אלא מערה זו היא ענין השורש העליון של המערה שבה נטמן רשב"י בפועל. ושמא לזה רומז הזמר 'במְעָרוֹת צוּרִים שְׁעֻמְדָּת', מערות לשון רבים, האחת של מעלה והאחת של מטה].

ולדברי המהר"ל הוא כפתור ופרח, דגם מה שנגלה אליהו לרשב"י במערה שנטמן בה, היה זה מכח מה שאותה המערה גופה היתה מערת אליהו זכור לטוב שזכה בה לגילוי שכינה, ובאותו המקום כבר נגלה הקב"ה למשה רבינו עליו השלום.

[ובדרך אגב, מה שכותב כאן המהר"ל שאליהו נגלה לרשב"י בהיותו במערה, הרי זה עדות ברורה על היות ספר הזהר בידו, ואכ"מ].

ה. בשולי הדברים אעיר כי האמור בתחילת זוהר רות 'כד הוה רבי שמעון בר יוחאי במערתא דהוה בה רעיא מהימנא', אין בכחו להיות מקור לדברי בעל לבנת הספיר, כיון שיחוסו של ספר זה [זהר רות, הר אדנ"י] לרשב"י אין לו רגלים כל עיקר, וכאשר יראה הרואה. ועתה נתברר זיופו באורך בספר 'אגדות שמואל' לר"מ הלל.

בברכת התורה
חיים אשר ברמן



הערה על מאמרו של הרב עידוא אלבה "כשרות ועדיפות בקלף וגויל [חלק

א']" (גיליון מ' עמוד קע"ה)

לכבוד הגאון רבי עידוא אלבה שליט"א

תוך כדי שאני מעיין במאמרו הנפלא של כת"ר שליט"א בדבר הקלף והדוכסוסטוס [שנדפס בירחון האוצר גליון מ'] עיינתי בקובץ דברי חפץ [חלק י"ד, יצא זה עתה לכבוד פסח תש"פ], ושם מצאתי מרגלית יקרה שרציתי לשתף בה את כת"ר ולשמוע את דעתו הרוממה.

א. שם הדפיסו את פירושו של רבי סעדיה עדני להלכות סת"ם שברמב"ם. בריש הלכות ס"ת הוא מביא את שיטת הרמב"ם בדין קלף ודוכסוסטוס, שהקלף הוא העור שמול הבשר, והדוכסוסטוס הוא מול השער, וכותב כי 'זהו דעת רבינו האי'. ולפי דרכנו למדנו, כי הוה פשיטא לי' דמשנה אחרונה של הרמב"ם היא ששיטתו תואמת את שיטת רבינו האי, ולא הסכים עם האומרים דרבינו האי הוא מהגאונים החולקים וסוברים שהקלף הוא בצד בשר.

ב. לאחר מכן מביא 'ויש גאונים חולקים בדבר זה ואומרים, שהחלק הדק הנקרא דוכסוסטוס, הוא ממול הבשר'. וזה גם כן חידוש. רבי סעיד היה פשוט לו שהדוכסוסטוס חייב להיות דק, ולכן הבין שהגאונים חולקים עם הרמב"ם במציאות, ולדידם החלק הדק הוא הוא הפנימי - דבר שאפשר להוכיח נגדו מהמציאות.

וכן מוכח ממה ששומע רבי סעדיה מהעבדנים 'שהחלק שקורין אותו קשט הוא ממול הבשר'. דהיינו הוה פשיטא ליה שהדוכסוסטוס הוא הקשט, אלא שהחולקים הם חולקים במציאות וסוברים שה'קשט' הוא העור הפנימי ולא ה'רק'.

ג. בסיום דבריו מסיים רס"ע - 'והמנהג הפשוט כמו שאמר הרב ז"ל'. רס"ע היה חי בארץ ישראל בעיר צפת, בדמשק ובמצרים. פירושו לא נכתב בתימן אלא בארצות בהן נסע [שהרי הוא מרבה להביא את רבי יעקב אלאמשאטי, שהיה חי במצרים], ואעפ"כ הוא נוקט כי 'המנהג הפשוט' - היינו בכל מקומות מושבותם של בני ישראל, הוא כהרמב"ם. וזו עדות חשובה ביותר על כך שהוה פשיטא לי' כי המנהג שנהגו בו ישראל, וגם במקומו של השו"ע, לגרד הרבה מצד בשר, ואת שכבת הליצה מצד השער, מקורו ויסודו הוא על פי הרמב"ם.

ד. אם כי לא זכיתי להבין דבריו שם, 'והלכה למעשה שזה הקרוי רק, נמצא בו מקצת השיער תלוי בו. והמנהג הפשוט כמו שאמר הרב ז"ל'. וצ"ע דלכאורה רישא לאו סיפא, בתחילה פתח שההלכה היא כשיטת הגאונים, שהרק [שהוא הקלף] הוא מצד שיער, וזה תואם את עדות העבדנים שהקשט הוא ממול הבשר. ומאידך הוא מסיים בכך שהמנהג הפשוט כשיטת הרמב"ם, דהיינו שהרק הוא מצד בשר והקשט הוא מצד השער, וה' יאיר עיני.

בברכת התורה

חיים אשר ברמן



תגובת המחבר

לכבוד הרח"א ברמן

שלום וברכה רבה

א. לענ"ד מה שכתב רבי סעדיה ששמע מהעבדנים 'שהחלק שקורין אותו קשט הוא ממול הבשר', כוונת העבדנים האלו היא לקליפה השומנית, שלה הם קוראים 'קשט' ולא כדברי הרמב"ם, שקרא 'קשט' לליצה. ה'קשט' היה נזרק ואולי השם קשט מבטא את העור שמסלקים וזה יכול להיות גם הליצה וגם הקליפה השומנית. ומה שכתב כבודו שהם אמרו שהוא דק כלפי החלק התחתון - הדרמיס, לענ"ד לא יתכן, שלפי זה הם לא הכירו את העור, וזה לא יכול להיות שהרי הם 'עבדנים'. לכן נראה כפי שביארתי שהם מתייחסים לקליפה השומנית, וקליפה זו דקה ביחס לשאר העור.

ב. ומה שכתב רבי סעדיה "והלכה למעשה שזה הקרוי רק, נמצא בו מקצת השיער תלוי בו". זה הכל מדברי אותם העבדנים, הר"ק שלהם הוא אותו ר"ק של הרמב"ם, אלא שבניגוד לרמב"ם הם אומרים שזה החלק העליון כיון שרואים הלכה למעשה שהשיער תלוי בו, וזה לדעתם מוכיח שהוא החלק העליון, כגאונים שציין ולא כדברי הרמב"ם. הם לא חילקו את העור בין הליצה לדרמיס, כפי שרואים מהרמב"ן ואילך, שאף אחד לא מזכיר את חלוקת העור לשתי קליפות הלכה למעשה, ודעתם היא כפי שמצינו באחרונים שהבינו שהקליפה השומנית היא דוק'.

ג. ומה שסיים רבי סעדיה "והמנהג הפשוט כמו שאמר הרב ז"ל", הוא כדברי הרשב"א שהמנהג הפשוט לכתוב על הר"ק הוא משום שאנו סוברים כדברי הרמב"ם, כלומר שהקלף הוא החלק התחתון, ויש קליפה אחרת למעלה שאותה מסירים.

תבורך בברכת התורה

עידוא אלבה

[המשך ההתכתבות בזה נדפס בגיליון הקודם, וחלק זה נשמט בטעות].



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב מרדכי מינצר
m0504166001@gmail.com

הרב רועי הכהן זק
royelea@neto.net.il

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב יוסף צברי
i0548401330@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com