

בס"ד

ירחון

האוצר

חשון ה'תשפ"א

גיליון מ"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה בדין גונב שור פסולי המוקדשים
הגאון רבי אברהם אהרן הכהן בורשטין זצ"ל

יא חטאו של הבל שגרם למיתתו
הגאון רבי צבי הירש פרבר זצ"ל

יג מכתב הערות בעניינים שונים
הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

= אוצר אורח חיים =

כא ברכת אשר יצר אחרי עניית ברכו
הרב יעקב אהרן סקוצילס

כז הברכה על ברכת כהנים
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

כט וירבה בברכות הצריכות
הרב חיים אשר ברמן

נט כיפוף הפס במסכת ההגנה בשבת
הרב יוסף עובדיה

סה איסור פיצול בתי כנסיות ומדרשות בגלל מחלוקת הלכתית
הרב עזרא קליין

פט תשובות לקושיות בעניין יום טוב שני של גלויות [מאמר תגובה]
הרב יוסף פרץ - הרב יואל פרץ - הרב רפאל סויד

הערות וקושיות: לאפרושי מאיסורא: השתמשות בשבת במים שמתאספים סביב בקבוק קר - הרב ישראל
סיתרון צה

מפתח האוצר

= אוצר יורה דעה =

איסור סתם יינם לאחר תהליכי חימום תעשייתיים צח
הרב יהודה שרשבסקי

שלחן שבת כדוגמת שלחן שהיה במקדש קו
הרב אמיר ולר

בעניין שותפות זבולון ויששכר קיא
הרב יהושע בן-מאיר

יציאה לחו"ל קמח
הרב עידוא אלבה

כשהפטירה הייתה ביום הכיפורים והקבורה רק בליל מוצאי יום הכיפורים, מתי מפסיקין מלומר
קדיש, ומתי מחזיקין את היארציי"ט בשנה הראשונה קעו
הרב אברהם שלמה כ"ץ

= אוצר חושן משפט =

בדיני היזק ראייה רג
הרב יעקב דוד אילן

פרשיות נזיקין - דין, מצווה ומה שביניהם רטז
הרב יאיר טבק

= אוצר טהרות =

הצורך בראיית כהן בסימני צרעת מובהקים רלג
הרב הראל דביר

= אוצר חקר ועיון =

הקללות של התורה הן בפנימיותן ברכות רמח
הרב יחיאל פליסקין

וה' יסלח לה - נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה רנב
הרב איתי יצחק שנקר

מפתח האוצר

מקורות שמרן נטה מלפסוק כעמודי ההוראה והנימוקים _____ רסח
הרב יצחק מאוז

על קל וחומר, בנין אב ומתודולוגיה תלמודית _____ רצג
הרב אליהו מרגליות

תקנות שנתקנו מפני השמד והנהגתן לדורות _____ שכו
הרב חיים טולידאנו

= אוצר הספרים =

הערות בספרי הגר"ח קנייבסקי, וכמה מתשובותיו _____ שמא
הרב שמואל אריה ישמח

הערות הקוראים _____ שנב

הזכרת שבת ביעלה ויבא שבברכת זכרונות _____ שנב
שהחיינו על רימון בליל ראש השנה אחרי ששתה את מימיו _____ שנד
חידושים ובירורי הלכות בענייני הימים נוראים _____ שנה
ברין האומר מלך אוהב צדקה ומשפט בעשיית _____ שס
האם יש עניין להחמיר ולכוון במצוות סוכה בטעם המצווה גם זכר
לסוכות ממש _____ שסא
שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה. שסב

כתובת המחברים למשלוח הערות _____ שסג

בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון מ"ו - חשון התשפ"א, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



הננו כעת עומדים בפתח חודש חשוון לאחר סיום התורה והתחלתה מחדש, ויש להביא בזה דבר נפלא שכתב בספר מגלה עמוקות (סוף פרשת וילך): המצוה הראשונה בתורה היא פרו ורבו, והמצוה האחרונה היא כתיבת ספר תורה. ויש להוסיף את הראשונה לאחרונה ואת האחרונה לראשונה, ולהבין שיש מצוה לפרות ולרבות גם בדברי תורה. והוסיף שזהו גם הביאור במה שאמר רבא (שבת לא.) "נשאת ונתת באמונה עסקת בפריה ורביה" הכל על התורה קאמר, ובה מתורצת קושיית התוספות שבקידושין (מ:) איתא שתחילת דינו של אדם על דברי תורה, ואילו הכא אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת וכו', וע"פ הנ"ל לק"מ דגם רבא קאי על פריה ורביה בתורה. ולכך גם אמרו בפרק חלק הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיוולדת ומקברת את בניה, כי כמו שיש בנים גופניים כך בנים רוחניים. עכת"ד [ולגירסת הבן איש חי (בניהו על התיקונים, תיקון נה דף כא ע"ב) כן יש לבקש בימים הנוראים בקדיש תענו ותעתרו וכו', שערי פריה ורביה בתורה, עי"ש].



ובס"ד לפנינו קובץ נוסף של חידושי תורה פריים של רבנן ותלמידהון: באוצר הגנוזים - תשובה מכת"י הגאון מטברג [הגרא"א בורשטין זצ"ל], בדין גונב שור פסולי המוקדשים; מכתב חידו"ת מהגר"מ גיפטר זצ"ל ר"י טעלז (אשר מגודל ענוותנותו מבקש בסוף מכתבו שלא לקוראו "הגאון") ומכתב קצר מהגר"ר צבי הירש פרבר זצ"ל, על חטאו שגרם למיתתו של הבל. באוצר אורח חיים - בדין ברכת אשר יצר לאחר שענה "ברכו", ובדין הנצרך לנקביו שתפלתו תועבה; ביאור גדר הברכה על ברכת כהנים והשוני בינה לברכת שאר המצוות; מאמר מקיף סובב על דברי הרמב"ם שיכול אדם להרבות בברכות להשלמת מאה ברכות, ובדעת הרמב"ם על ברכות שנתחדשו אחר התלמוד, ועוד; מאמר המחדש לאסור את כיפוף פס המתכת שבמסכות (שעוטים כעת מגדרי מצות ונשמרתם); מאמר ארוך מהמקורות בשאלה מתי שייך איסור לא תתגודדו; תשובה לקושיות שהופיעו בגיליון הקודם, בענייני יו"ט שני של גלויות. באוצר יורה דעה - מאמר המברר את איסור סתם יינם ביינות שלנו, לאור המציאות בחימום התעשייתי; תשובה לקושיא על דברי רבותינו המקובלים, שיש לעשות את שלחן שבת כדוגמת שלחן המקדש, והרי נפסק שאסור לעשות שלחן כתבנית שלחן שבמקדש; מאמר מקיף בגדר שותפות יששכר וזבולון; בדין יציאה מאר"י לחו"ל, כולל הערות על המאמרים הקודמים בנושא; מאמר

בספק מתי מפסיקין מלומר קדיש ומתי חל יום היארציי"ט בשנה הראשונה, כהפטירה היתה במוצאי יום כיפור, והמסתעף [כולל תשובה מאבי המחבר, אבד"ק סאטמאר ב"ב זצ"ל]. באוצר חושן משפט - בדיני היזק ראייה; ובביאור סיבת חיוב תשלומין בנזקי ממונות. באוצר טהרות - מאמר על דברי היעב"ץ המחודשים, בשנגע צרעת אשר סימניו מבוהקים אין צריך הוראת כהן. באוצר חקר ועיון - מאמר בדברי הזה"ק שגם הקללות שבתורה הן בעצם ברכות; בעניין כפרה למי שנתכוון לעשות עבירה ולא עלתה בידו; בביאור המקומות בהם נטה מרן מלפסוק כדעת עמודי ההוראה, והיישובים השונים שנאמרו בזה; מאמר לביאור ההגיון שבקל וחומר ובניין אב [ובמחלוקת אם צריך שיהיה במדות אלו הגיון] ומאמר בעניין תקנות חז"ל שנתקנו מפני השמד וגדרה. באוצר הספרים - הערות בספרי מרן הגרח"ק שליט"א בעניי סדר הדורות ועוד [כולל קצת מתשובותיו].

נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב יוסף פרץ - רב ומו"צ בפנמה, הרב יהודה שרשבסקי - יועץ לארגוני כשרות, והרב אברהם שלמה כ"ץ - מח"ס תפילין של רא"ש, הבדלת מרא"ש, מטל השמים, ועוד. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

בדין גונב שור פסולי המוקדשים ♦ חטאו של הבל שגרם למיתתו
מכתב הערות בעניינים שונים ♦

הגאון רבי אברהם אהרן הכהן בורשטין זצ"ל

הגאון מטבריה, בעל נר אהרן

בדין גונב שור פסולי המוקדשים*

ידידי הרב הגאון (סוער"ה) סיני ועוקר הרים (כש"ת) כבוד שם תפארתו מ' כו' שלו' (באה"ר) באהבה רבה.

שני מכתביו הגיעוני ואל יתפלא על איחור תשובתי כי אמנם קשה עלי הכתיבה עד מאד ואני כותב בדמי לבבי...



* מבוא - תשובת רבינו זו (משנת תרפ"ג), ממוענת להגאונים רבי עזרא אלטשולר זצ"ל, אב"ד ווינוטא ובעל ספר תקנת עזרא ועוד. ורבי אברהם יצחק פרלמן זצ"ל, בעל ספר פני אברהם.

מתוך חידושי הרבים של הגאון מטבריה זצ"ל, שאבדו רובם ככולם בצוק העיתים (ראה בהקדמת נר אהרן), נותרו כתבים מועטים לפליטה, שסודרו ע"י חתנו, בספר 'נר אהרן' מתורתו של רבינו זצ"ל, בתוספת מבוא לחייו ופועלו. כאן המקום לציין, כי בהסכמתו של הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל לספר 'נר אהרן', כותב הגרא"ז כי למרות שטבעו ושמעו של רבינו יצא כגאון מבריק, עיקר מעלתו היה בהיות הש"ס והראשונים שגורים על לשונו. ומוסיף שם הגרא"ז, כי גם הגאון רבי אייזל חריף זצ"ל נודע והתפרסם בגאונותו, אולם מעלתו העיקרית היתה בכך שזכה לידיעת הש"ס והראשונים כצורתם.

כאן מופנה הקורא הנכבד, ליקרתה של תשובה זו, שנכתבה במאמצים כבירים ע"י רבינו זצ"ל, וכפי שכותב הוא כאן: "ואל יתפלא על איחור תשובתי, כי אמנם קשה עלי הכתיבה עד מאד ואני כותב בדמי לבבי..." ומסיים את התשובה: "ויש לי בזה חידוש גדול, אלא שקשה עלי הכתיבה מאד לע"ע" [יש לציין, כי רבינו ראה חביבות מיוחדת לשרידי תורתו שנותרו בכתב יד, עד ששמר תשובה יחידית שנותרה לו לפליטה, בתיק הטלית והתפילין שלו. תשובה זו (בענין סריס) נדפסה בספרו נר אהרן, בשונה מרוב החידו"ת שהם מכתבי תלמידים, ומכאן צא ולמד על חשיבותה של תשובה זו שמקורה בכת"ק] (בסיום תשובה זו, צירפנו את סריקת כתב היד שהיה לפנינו).

בערוב ימיו עלה רבינו לירושלים, ונקרא לכהן פאר כראש ישיבת מרכז הרב, ואף שם יצאו טבעו ושם תורתו בעולם, והצליח לרומם ולשגשג את הישיבה, אולם רבינו לא האריך ימים על ממלכתו, ולאחר תקופה קצרה נסתלק לבית עולמו. ת.נ.צ.ב.ה.

כעת זוכים אנו לפרסם לראשונה את תשובת רבינו מכת"י (לפנינו קיימת רק העתק התשובה), שנמסרה לאבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, במסגרת אסיפת החומר לספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] (לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל ה"ד). אבינו ז"ל אף החל בעריכת תשובה זו ובהתקנתה לדפוס, ובכך הקל מעלינו את המלאכה, ויה"ר שיהיו הדברים לעילוי נשמתם ות.נ.צ.ב.ה.

מלאכת העריכה נעשתה ע"י הרב משה אהרן שליט"א - מעורכי הספר עדות ליוסף. תודתנו נתונה להרב צבי מרגלי שליט"א - עורך ומו"ל ספרי הגאון רבי עזרא אלטשולר זצ"ל, וידיו רב לו בתורתו, שעזרתו והערותיו היו לנו לתועלת מרובה, וחלק מהדברים שובצו בהערות בשמו.

בתשובה זו, דן רבינו האם יש חיוב (כפל) ד' וה' בגונב שור פסולי המוקדשים. וכפי הנראה לאורך כל התשובה, הדיון הוא מצד לצד, בעד ונגד, וכפי שצוין בהערות. כמו כן לאחר העיון, נראה לומר שיש דבר נפלא והוא, שרבינו השכיל לדון משלושה כיוונים שונים שמובילים לעניין אחד. (א) האם החיוב הוא 'בעצם' או 'במקרה'. (ב) האם החיוב הוא על השור או על האדם. (ג) מצד דין מעילה האם בזמן הגניבה נפקעת הקדושה. משה אהרן. דוד לוי.

א.

[ב]דבר חקירתנו בגונב [שור] פסולי המוקדשים [לענין חיוב ד' וה'"], הנה באמת לפי דעתי אין מקום ספק כלל, אחרי דאנו רואים דחלבו אסור [גם לאחר פדיונם] (בכורות יד, א) אע"פ שהוא כצבי ואיל (דברים יב, טו), ומה בין זה לזה?

אמנם [יש לומר להיפך], הכוונה היא דלכל הדינים שיש על שור ושה, דינים אלו הפקיעה תורה מפסולי המוקדשים. אולם דינים שאינם על השור והשה בעצם, אלא שבמקרה נוגעים לשור ושה בזה כיון שבעצמו הוא מצד טבעו שור ושה, הדין לא ישתנה? והנה בכורה ומתנות [כהונה], וכן פדיון פטר חמור", הם דינים שישנם על השה והלכך אינם בפסולי המוקדשים, משא"כ חלב דאין זה דין על השור והשה, אלא שהתורה אסרה חלב הבא משור ושה [שהוקדשו], והלכך בפסולי המוקדשים נוהג.

ולפ"ז דין ד' וה' בודאי אינם על השור והשה, אלא שהתורה חילקה את הגניבה למדרגות, ושור ושה זה מדרגה שניה בגניבה, וכן הוא לשון המכילתא (ילק"ש רמז שמג) והתוספתא (ב"ק פ"ז): שבעה גנבים הם למעלה מהם כו' יעו"ש. ואיך נימא דגונב פסולי המוקדשים פטור, הרי אין זו גניבה של שור ושה.

אמנם זהו שלוקה במנהיג ומרביע (מכות כב, א), נראה דלדעת הרמב"ם (פ"ט מכלאים ה"ז) דכלאים בבהמה בהנהגה דוקא בטהורה וטמאה, אנו רואים ש[כאשר] התורה אמרה השתנות הדינים שבין טהורה לטמאה זה גורם להחשב כלאים. לפי"ז הכא נמי כיון שבטבעו הוא שור ומצד דיניו אינו שור, הרי יש בו שני מינים, המין מצד טבעו שהוא שור, והמין מצד דינו שאיננו שור, מצד זה הוא כלאים?

וכן אותו ואת בנו, אע"פ שלכאורה היה נראה שזה דין על שור, אבל באמת מוכרחים לומר דאין הדין על השור והשה – תדע דאילו היה הדין על השה, א"כ כשאמרה תורה (ויקרא כב, כח) אותו ואת בנו לא תשחטו, כל אחד [הוא] חלק מהאיסור, ואיך אנו אומרים שם (חולין עט, ב): 'ובנו

א. נדון ד' וה' בפסוקה"ק העיר בו הגר"ע אלטשולר זצ"ל בקצרה, בספרו תקנת עזרא למסכת מעילה (דף י"ט ע"ב), וסיים שם: "וגם בענין זה כבר הארכתי בקונטרסי", וכנראה כוונתו למה שנדפס בספרו על הרמב"ם (הלכות מעילה פ"א), שמאריך שם בעיקר ענין דמיון צבי ואיל לקדשים (לא דוקא לענין דו"ה). וראה עוד בענין דו"ה בפסוקה"ק מובא בספרו תקנת עזרא על הרמב"ם (הלכות מעילה פ"א הי"ג, דף י"ח ע"א מדפי הספר ד"ה עוד ענין אחד). – הערת הרב צבי מרגלי. ב. כלומר, שור פסולי המוקדשין שנפדה הגם שנקרא שור רעהו ולא שור של הקדש, ונאכל כצבי כאיל, עדיין יש לו קדושה (קלה). ומהי הקדושה שאסור להנות מחלבו וגזותו, ולא להאכילו לכלבים. א"כ לפי זה כיון שעדיין יש לו קדושה מסוימת, לכן נראה שפטור מתשלומי גניבה, ד' וה'.

ג. כלומר, דיני גניבה אינם מיוחדים לשור פסולי המוקדשים אלא דין כללי, ודין כזה לא משתנה וממילא אכן כן, יהיה דין של ד' וה'.

ד. מוכרחים במשנה (בכורות יד, א).

ה. אמר רבי הושעיא, המרביע שור פסולי המוקדשים לוקה שנים. אמר רבי יצחק המנהיג בשור פסולי המוקדשים לוקה, שהרי גוף אחד הוא ועשאו הכתוב כשני גופים.

כאן עובר המחבר להעיר שהאיסור הוא על האדם וכן להלן, במה שכתב: ו'כן אותו ... על מעשה השחיטה', ופועל יוצא לגבי גונב פסולי המוקדשים.

ו. א"כ לפי צד זה, הרי שור פסולי המוקדשין נחשב לשני מינים, א"כ צריך להיות שלא יהיה עליו דין ד' וה'.

אפי' כל דהו'. על כרחך דאין האיסור אלא על מעשה השחיטה של האדם, וממילא גם בפסולי המקדשים כן".

אמנם אפי' לדעת רש"י (בכורות יד, א במשנה) שפירש דהחילוק הוא בין דברים הנוהגים במוקדשים כגון חלב, ואותו ואת בנו, ובין בכורה ומתנות שאינם נוהגים במוקדשים, לפי"ז לכאורה ד' וה' אינם נוהגים במוקדשים. אבל לא דמי כלל, דבכורה ומתנות אינם נוהגים במוקדשים מצד הקדושה, [ועיין רש"י שם ד"ה קדושת דמים]. משא"כ בד' וה' דזה שאינו נוהג במוקדשים הוא מצד שאינו בעלים אבל לא מצד הקדושה".

ובראותי מכתב ראשון הבאת כראייה לחקירה זו מסוגיא דב"ק, והביאה כת"ר במכתבו השני.

אולם ראייתו אינו ראייה, דבודאי אעפ"י שאנו אומרים 'כל העומד לפדות' (ב"ק עו, ב) ולא לענין שחיטה שאינה ראויה, אבל לא שייך לומר דדינו כפדוי".

אך ראייתי היתה לדעת הרמב"ם, דסבירא דדין דמנהיג ומרביע הוא אף קודם פדיון, כמו שכבר האריך בזה המשנה למלך (בפ"ט מכלאים ה"א). א"כ איך יתחייב בד' וה'. אולם נוכל לומר דהרמב"ם פירש כפי' רש"י^ז, דמיירי בבעל מום מעיקרא.

אבל לדברי רש"י יש לנו ראייה קרובה מסוגיא זו" (מסכת בכורות), אחרי דדעת רש"י דכל הפטורים בפסולי המוקדשים מצד צבי ואיל הוא דוקא בדברים הפטורים בהיותם הקדש, חוץ מכלאים, א"כ איך יוכל רש"י לחייב קדשים שחייב באחריותן בד' וה', הלא כיון שפטורים מד' וה' ע"כ בהקדישם ג"כ פטורים, וע"כ מצד עצם הקדושה, דהא לאחר פדיון הם ממון בעלים וא"כ מה תועיל לנו אחריות, סוף סוף קדושה להיכן הלכה, על כרחך דיש ד' וה' בפסולי המוקדשים, וזו ראייה שאין עליה תשובה לדעת רש"י".



ז. הדיון שם לענין איסור שחיטת כוי (כלאים), ז"ל: "והאמר רב חסדא, הכל מודים בהיא תיישה ובנה צבי, שחייב, שה אמר רחמנא, ובנו כל דהו".

ח. האיסור לא על החלב אלא על החולב [ראה מקורות בא"ת (כרך ה, גזה ועבודה): החליבה בקדשים, נחלקו בה ראשונים, יש סוברים שאין האיסור אלא משום הדרשה תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב, והיינו שאסור להוציא החלב מהם, ויש סוברים שמדרבנן הוא שאסרו חכמים את החליבה ועשוהו כמו גיזה ועבודה. ויש חולקים לגמרי על איסור החליבה וסוברים שחליבה מותרת בקדשים ואין האיסור אלא על החלב באכילה ובהנאה, מדרשת בשר ולא חלב]. בכל אופן, כמובן שהאיסור של גניבה הוא על הגנב, וממילא יהיה דין של ד' וה'.

ט. זו ראייה נוספת שיש דין ד' וה'.

י. ראה שם בסוגיא מחלוקת ר"ש ורבנן, ובתוס' שם ד"ה כל העומד.

יא. ראה תוס' שם (עו, ב ד"ה והלא פדייה).

יב. כן כתב הכסף משנה שם (רש"י ב"ק עו, ב, ור"ת חולק על רש"י).

יג. בספר תקנת עזרא על הרמב"ם (הלכות מעילה פ"א ה"ג, דף י"ח ע"א מדפי הספר ד"ה עוד ענין אחד) מביא להא דב"ק עו, ב. ובהמשך (יח, ב), מביא את דברי הגאון מטאוריג בזה. ובמאמר שלפנינו הוא בד"ה אבל לדברי רש"י. ובתקנת עזרא שם יש מעט תוספת ביאור וכמסקנה המובאת בהערה לעיל – הערת הרב צבי מרגלי.

יד. סוף דבר, יש דין ד' וה' בגונב פסולי המוקדשין.

ב.

ועל דבר קושייתו^{טו}, הנה באמת בדברי חכמה שאל, ומה שחידש, דבזה לא שייך מעילה בהוצאת רשות. הנה מלבד שבעצם החידוש אינו מתקבל על הלב, הכי בגלל שיש בזה גם להדיט, ממון הקדש להיכן הלך. אלא שהדבר מבואר להדיא בירושלמי (פ"ב הל"ב) במשנה, דהשוקל שקלו של חבריו מעל משנתרמה התרומה, ו[בגמ' שם] ר"ש היא. ושקלים הם לר"ש ממון בעלים, כמבואר בב"מ (נח, א, בסוגיא דבני העיר). [ומבואר] דאף לר"ש יש מעילה בלא הנאה^{טז}.

אמנם יתפלא עלי ויאמר, הלא אמרו בירושלמי קמן 'מה נהנה וכו', מכיון שראוי למשכנו ולא משכנו כמי שנהנה דמי'. א"כ אין ראיה מכאן^{טז}.

אבל לא כן הדבר ישנם ב' מיני הנאה. הנאה מגוף הדבר, והנאת הממון, ולדברי כת"ר לא תוכל להיות מעילה אליבא דר"ש רק בנהנה מגוף הדבר, כגון רכב עליו וכו', משא"כ זה שנהנה הנאת ממון איך ימעול, ק"ו הדבר אם הוציא את כל הממון לא מעל מפני שיש כאן רשות הדיוט, על אחת כמה וכמה שעל הנאת ממון אין מועלין בו וזה ברור^{טז}.

אמנם ליישב קושייתו, הנה באמת לא הבנתי איך נתרץ דעל ידי גניבה יצאו לחולין, א"כ [לאחר הגניבה] אין אלו קדשים, ור"ש 'קדשים' שחייב באחריותו קאמר ולא חולין.

אך היא גופא קשיא.

ונראה פשוט דהרי אמרו במעילה (יט, ב) דפסולי המוקדשים לא יצאו לחולין ע"י מעילה^{טז}, רק לדברי הסובר דלא בעינן העמדה והערכה יעו"ש^{טז}. והרי ר"ש סובר דבעי העמדה והערכה^{טז}. ואעפ"י שדעת הרמב"ם היא אחרת בזה, כבר עמד ע"ז המשנה למלך (פ"א מאיסורי מזבח הי"א) והארכתי בזה במ"א. ולא קשה רק לדברי רש"י דמיירי בבעל מום מעיקרא.

טו. א"ה: לפי הבנתו, השואל שאל, הרי ברגע שהגנב גונב הרי יצאה מרשותו, האם יש מעילה באופן זה. ואולי תאמר שהגנב לא נהנה, ממילא אין לו חיוב, כי כל חיוב מעילה הוא רק כשנהנים [וכעת הראני הרב צבי מרגלי את דברי הגר"ע אלטשולר בספרו תקנת עזרא על הרמב"ם, ולהבנת הדברים נעתיק מה ששייך לקטע זה: "וליישב כל זה אולי י"ל דנתי דברור הדבר דאף לר"ש דס"ל דקדשים שחייב באחריותו ממון בעלים הן, מ"מ מועלין בהן כמפורש במעילה (ט, ב) דקתני בברייתא וכו'. מ"מ י"ל דזה אינורק במעילה הנאה אבל במעילה דשיני רשות כגון שסבר דהוא של חבריו ונטלו לעצמו בגניבה, ובאמת היה של הקדש שחייב הבעלים באחריות, כיון דלר"ש גם אחד שהקדיש רשות בעלים דהדיוט עליהם דהא מה"ט לא נקרא מה שהקדיש שינוי רשות לומר שיתחייב הגנב בדו"ה משום מה לי מכרו להדיוט מ"ל מכרו לשמים אליבא דר"ש כדאיתא בב"ק שם (עו, א). אלא שהגאון האמיתי ר' אברהם אהרן בורשטיין ז"ל (בעל המאמר כאן), כתב לי שלא נהירא לו חידוש זה לומר דלר"ש אינו חייב אמעילה דשינוי רשות בקדשים שחייב באחריותו וכו' ואני אומר אם מצד הסברא לחוד ודאי מי יוכל לדון עם מי שהתקף ממנו, אך מהמשנה דשקלים המעיין שם בפ' הרע"ב ובמלאכת שלמה יראה דאין משם סתירה לדברינו כלל^{טז}].

טז. א"כ מבואר שבאופן זה יש מעילה בלי הנאה, וממילא יש דין של ד' וה'.

יז. דחיה, דהגמרא אומרת שהוא נחשב כמי שנהנה, ולכן יש דין מעילה, וממילא אין דין ד' וה'.

יח. מחדש שעל הנאת ממון אין חיוב מעילה, רק על הנאת הגוף, א"כ יש חיוב ד' וה'.

יט. א"כ ע"י גניבה עדיין לא יצאו לחולין, ונשארים קדושים.

כ. מחלוקת רבנן ור"ש (תמורה לג, ב).

כא. א"כ יצאו לחולין וממילא יש דין ד' וה'.

אך קושיית התוס' (ב"ק עו. ב) שהכריחם לומר דמיירי ב'לא ידע', תמוה מאד, הא שם בחולין (פ, ב) מבואר בתוס' (ד"ה דכמה) דאמרינן הפדיי' משוי לשחיטה ראויה, דוקא משום דאמרינן כל העומד לפדות [כפדוי דמי], א"כ פריך הגמרא שפיר והלא פדייה מתרת, בלא ידע עדיין הוא דכל העומד [וכו'].

ויש לי בזה חידוש גדול אלא שקשה עלי הכתיבה מאד לע"ע.

ידידו (דו"ש) דורש שלומו (באה"ר) באהבה רבה (וח"ה) וחיבת הקודש

ב"ה ב' בא תרפ"ג



הגאון רבי צבי הירש פרבר זצ"ל

רבה של לונדון, בעל כרם הצבי

חטאו של הבל שגרם למיתתו*

בעזה"ת ט' שבט תש"כ לונדון

(שוכט"ס) שלום וכל טוב סלה, לכבוד ידידי (המאווה"ג) המאור הגדול בתורה וחכמה ויראה קדומה כש"ת (מוהח"ב) מוריני הרב חיים בלאך (שליט"א) [זצ"ל],
(אחדשהדר"ג) אחר דרישת שלום הדרת גאון, בכבוד רב,

כל הראשונים נבוכים מדוע נהרג הבל? הלא נשא חן בעיני ה'? ומצאתי לחד מקמאי שזה בעון שהתחבר לרשע כמ"ש ויהי בהיותם בשדה, כי אסור להתחבר עם רשעים, וכתוב ויקם "אל", הבל אחיו, ולא כתיב על הבל, כי מתחלה נגש אל הבל - כמו ידיד ואח - ואח"כ ויהרגו - רח"ל*.

ידי רפות, לכן יסלח על מכתבי שאינו מסודר כראוי, אנכי שולח לכת"ר מחברת אחת לאות הוקרה רבה, וידידות נאמנה, ודוש"ת, באה"ר.

צבי הירש פערבער

חופ"ק הנ"ל



* מכת"י רבינו, בתוך המכתב היו דברים שביקש רבינו שלא לפרסמם בשמו, וכיבדנו את רצונו בהשמטת הדברים. מכתב זה הגיע לידינו ע"י ידידנו הרה"ג אברהם צבי אייזיקוביץ שליט"א, מעורכי מאסף 'ישורון', ותשו"ח לו. בסוף המכתב הבאנו את צילום כת"י רבינו [מכתב זה פורסם ע"י בפורום אוצר החכמה במסגרת [אשכול ספר הזכרון](#) לזכרו של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון]. דוד לוי.

(א). המקנה בספרו פנים יפות (בראשית ד, ח) כותב: "ויאמר קין. ולפי פשוטו יש לפרש שהבל נתרחק מקין מעודו, ולכן בחר לו אומנות אחרת ולא נשתתף עמו באומנותו, כמו שהזכירו חז"ל (אבות פ"א מ"ז) אל תתחבר לרשע. ויותר מזה כשראה שאין רוח המקום נוחה ממנו שלא קיבל קרבנו, וקין רצה להתקרב אליו ואמר להבל דברי הש"י שאמר לו אם תטיב שאת ועשה עצמו כחזור בתשובה, ומתוך כך נתקרב הבל אליו" - הערת הרב הראל דביר שליט"א.

האוצר ♦ גיליון מ"ז

במה היות ב' שם ארבע

אברהם אבינו יצאנו היום האלהים בלילה
והיה אברהם אבינו קדוש שמו אברהם אלה
אברהם אבינו בלילה

ב' האלו הם גדולים מכל אדם וכל נפש
אין חיות ה' אברהם אבינו אברהם אבינו
עם ה' אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו
ב' אברהם אבינו עם אברהם אבינו, אברהם אבינו
ה' אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו
אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו
אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו

יב' האלו הם גדולים מכל אדם וכל נפש
אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו
ה' אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו
אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו
אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו
אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו

אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו
אברהם אבינו, שמו אברהם אבינו, אברהם אבינו

כת"י הגאון רבי עבי הירש פרבר זצ"ל

הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

ראש ישיבת טלז

מכתב הערות בעניינים שונים*

דין איתא בשליחות במגרש על תנאי * הפרת בעל בנדרי הקדש * בל תאחר במוצות *
 עדות מיוחדת במלקות * שליחות בפדיון הבן * דין פריעה ופרימה בכחן גדול בצרעתו

בע"ה - אור ליום ב' ויצא, תש"כ

מע"כ ידינ"ע הגר"מ סוויצקי, שליט"א, שלום וברכה נצח! ולכא"ל! (=ולכל אשר לו)

אחדשה"ט באהבה.

יקרת מכתבו קבלתו היום ורב תודות למר.

**א.****דין איתא בשליחות במגרש על תנאי**

והנה במה שהערתי על הדרישה", הרי במתנה ע"מ שתאכלי חזיר (גיטין פד, ב) אפי' אם נחא
 לי' באכילתה ע"י שליח, הרי מ"מ א"א שיתקיים התנאי ע"י שליח, וא"כ לבד הקפידא של
 המתנה, הרי התנאי בעצמותו ליתא בשליחות.



* מכתב רבינו להגר"מ סאויצקי זצ"ל - אב"ד בוסטון, הרואה אור לראשונה במסגרת ירחון האוצר, נמסר ע"י ידידי עוז
 הרב יוסף סאויצקי שליט"א. ובאדיבות בני משפחת סאויצקי שליט"א. הדברים רואים אור לע"נ אמו"ר הרב יצחק נתן
 ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל - עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה].

במסגרת העריכה, הושמטו דברים אישיים שרשמם רבינו לידידו ורעו הגר"מ סאויצקי זצ"ל. אכן הותרנו כמה דברים
 המלמדים אורחות חיים, ראה בשולי המכתב, שמתחנן רבינו בענותנותו כי רבה, כי לא יעטרוהו בתואר 'הגאון'. כמו כן,
 צורף כת"י רבינו במכתבו זה - בשולי המאמר.

עוד במסגרת העריכה השלמתי ציונים, פתחתי ר"ת וודאיים, ותוקנו שינויי לשון קלים למען ירוץ הקורא. היות ורבינו
 כתב חידו"ת אלו כמכתב תשובה להגרמ"ס, ולפני לא עמד מכתבו הראשון של הגר"מ זצ"ל, השתדלתי לרדת לענ"ד
 לכוונת רבינו בהערות שוליים, כמו כן, הוספתי בהערות משא ומתן בדברים הנוגעים בנידון, ואם טעיתי אשמח שיעמידוני
 בקרן אורה. כמו כן, שילבתי בהערות הארות נכבדות הנוגעות למכתב רבינו זה, ששמעתי מהגאון רבי איתמר גרבוז
 שליט"א. כן תודתי נתונה להגאון רבי יעקב דוד אילן שליט"א, שעבר על חלק מהדברים. ויה"ר שיהיו הדברים להגדיל
 תורה ולהאדירה, ולעונג תופשי התורה אשר בכל אתר ואתר. דוד לוי.

(א). ראה דרישה (אה"ע לח, ג) ובהערה הבאה.

(ב). בגמ' בגיטין (פד, א) נחלקו אבוי ורבא בדין המגרש את האשה על מנת שתאכל בשר חזיר. ולהלכה נפסק שמגורשת
 כרבא, משום דאפשר שתאכל בשר חזיר באיסור (שו"ע אה"ע קמג, יב). ודן רבינו, לפי מה דאיתא בגמ' (כתובות עד, א),
 דבעינן תנאי שאיתא בשליחות, דומיא דתנאי של בני גד ובני ראובן (ועיי"ש בתוס' ד"ה תנאי). ואם כן היות ותנאי זה
 שמגרשה על מנת שתאכלי חזיר, אינו יכול להתקיים ע"י שליח, שאסור אף הוא בחזיר [ואף אם תהיה ניהותא למגרש,

ב.

הפרת בעל בנדר הקדש

לא ראיתי דברי הגאון ר' שמעון שקאפ ז"ל, ולא אדע במה שאני הקדש מנזירות דגלי רחמנא דע"י הפרה דמיגו גיזו פקעה הנזירות (נזיר כא, ב), ואין זה בגדר 'בכדי' (ראה נדרים כט, ב'), והוא הדין לענין הפקעת קדושה דנדר הקדש. ואין זה ענין לקדושת השער של הנזיר, דאף דהנזירות שבגופו פקעה, מ"מ קדושת השער לא פקעה".



ג.

בל תאחר במצוות

במה שהערתי מבל תאחר דאיחור מצוה, ודעתי [כ]דברי הקרבן העדה (ר"ה א, א'), אבל לא [כ]דברי העמק יהושע (סי' יט). ואין זה ענין לתרומה שיש בו ענין נתינה לכהן, ולכן גם על

שתקיים את התנאי ע"י אחר], אם כן בעינן שיתבטל התנאי. [וראה בדרישה (אה"ע לח, ג) בשם הב"י (שם), שכתב בדעת הטור (אה"ע קמג), דהדין של איתא בשליחות, נוהג רק בגיטין ולא בקידושין היות שלגביהם יש ילפותא בגמ' בכתובות (שם) דאין צריך איתא בשליחות. וראה עוד בדבריו (ח"מ רמא, יא) שנוקט דדין זה שאיתא בשליחות איתא בתנאי, נוהג לחומרא רק לגבי גיטין וקידושין].

בעיקר הוכחת רבינו זו, מהא דמועיל תנאי של אכילת חזיר, מוכח שלא מעכב את התנאי דין איתא בשליחות, כבר עמד בראיה זו בספר קרית מלך רב (פ"ו מאישות ה"א, לרבי יהודה נבון, בנו של המחנה אפרים). וכתב ליישב, דכפי שלגבי קידושין לא בעינן איתא בשליחות, משום דאיתקוש הוויות אהדדי (כתובות עד, א), הוא הדין גירושין וקידושין הוקשו אהדדי, ומשום כך אף בגט לא בעינן איתא בשליחות, ומהני להתנות באכילת שליח. אמנם בדעת הטור (אה"ע ריש סי' קמא) לא ניתן ליישב זאת, משום שנקט שיש תנאי המעכב בגירושין של איתא בשליחות.

בעיקר קושיית רבינו שמעתי ליישב מהגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א, כי הא דבעינן איתא בשליחות הוא דין על עיקר העשייה, ולא על התנאי, ומשכך היות שעיקר הגירושין איתא בשליחות, אף אם התנאי של אכילת חזיר אינו בשליחות, אין זה מעכב. אמנם ראיתי בס"ד בכתבי הגר"ח (כתובות עד, א) שהוכיח מהסוגיא בגיטין, כי התנאי של אכילת חזיר, נחשב כחלק מהמעשה גירושין, ואי"ז רק תנאי צדדי, עיי"ש. [ובביאור גדר הענין של איתא בשליחות איתא בתנאי, ראה בכתבי הגר"ח (כתובות שם, ובקובץ הערות (עו, ז) ואילך].

ג). ראה בחידושי הגר"ש שקופ (נדרים סי' א') וז"ל: "ועפ"ז נ"ל לענין הפרת הבעל בהקדשות שהקדישה האשה, בין בקדושת דמים בין בקדושת הגוף שלא יכול הבעל להפר, אף אם יהי' זה נוגע לבעל שע"ז יתמעט רווח ביתו, מ"מ לא שייך בוה דין הפרה, כיון דקי"ל בעל מיגו גיזו מכאן ולהבא, ובקונם אם חל עכשיו לגמרי בלא שיוור לא שייך שיתבטל מכאן ולהבא כיון דפסקה פסקה, כמו שכתבו הר"ן והריטב"א בפ' המגרש בשם הרא"ה... ולענין להתיר האיסור מעילה מכאן ולהבא זה ודאי לא שייך, דהאיסור מעילה הוא ממילא, כיון שהדבר קנוי ומיוחד לגבוה יש בו איסור מעילה, דרך בנדרים ובשבועות דהאיסור שלאח"כ הוא רק ע"פ דבורה ונדרה - יכול הבעל להפר ולהתיר מכאן ולהבא, אבל בהקדש וקרבן אם לא יתבטל עיקר הקנין ממילא איכא איסור מעילה. ול"ד להתרת חכם כיון שעוקר הנדר מעיקרא ובטל גם הקנין לגמרי כמובן. וגם לשיטת הר"מ ז"ל דס"ל בהפרת בעל [בפי"ג מה' נדרים] דמתחלה לא חל נדרה רק עד שעת הפרתו, ג"כ לא שייך זה רק בנדר איסור, ולא בהקדשות כיון שנעשה בלא שיוור, כנ"ל. ומכש"כ בקדשי הגוף דלא פקעה בכדי איך אפשר שיופקע אח"כ".

ד). נדרים (כט, ב): "קדושת דמים פקעה בכדי, קדושת הגוף לא פקעה בכדי".

ה). כוונת רבינו מתבארת על פי מה שכתב בדבר אברהם (ב, ה אות ג'), דנזיר המגלה אחר הבאת קרבנותיו, דאף שפקעה נזירותו, מכל מקום שערו קדוש ואסור בהנאה. וביאר את הדברים על פי הספרי (פ' נשא) דילפינן מקרא דיש קדושה לשיער: "קדוש יהיה - זו קדושת שער... כשהוא אומר קדוש הוא לה', הרי קדושת הגוף", ועיי"ש.

ההפרשה עובר בבל תאחר' כמו בהפרשת קרבן".



ד.

עדות מיוחדת במלקות

תשו"ח לו במה שהעירני שבענין עדות מיוחדת במלקות, [ש]כבר דן בזה רבינו הארי החי ז"ל בגבורת ארי (מכות ו, ב ד"ה דיני נפשות)⁵. וכן' במה שהעירני שכיוונתי לדברי המשל"מ במה

(ו). הנידון הוא האם יש בל תאחר בשאר מצוות, הקרבן העדה (ר"ה א, א) מפרש את דברי הירושלמי (שם) הדין, עבר ולא מל את בנו, האם עובר על בל תאחר, ומשני: "לשלמו, דבר שהוא ניתן לתשלומין". מפרש הקרבן העדה: "שע"י הקדישו הוא חייב להביא, משא"כ מילה לאו תשלומין היא אלא חיובא". הרי שלדבריו כלל הוא בכל המצוות, שכל שאינו בגדר 'הבאה', אלא חובה שהטילה עליו התורה, ואין נוהג בהן איסור בל תאחר. אמנם האחרונים השיגו על דבריו, וראה בעמק יהושע (שם). ובדבר אברהם (ב, ד אות ט') כתב על דברי הקרבן העדה: "אבל פירוש זה נסתר מש"ס ערוך ריש נדרים (ד, א) דאיכא בל תאחר בנזירות דטהרה, ובל תאחר תגלחתו, יעו"ש. אח"ו מצאתי בס' עמק יהושע (סי' יט) שעמד על הק"ע מסוגיא זו דנדרים דאיכא ב"ת נזירות טהרה, ועיי"ש שנדחק ליישב ואין דבריו נכונים לענ"ד, ואישתמיטתי' מב"ת תגלחתו".

אמנם שמעתי מהגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א, דלכאורה דברי הדבר אברהם צריכים תלמוד, שכן בגמ' [נדרים ג, ב] יש היקש בין נדרים לנזירות שעוברים עליהם בבל תאחר, ואם כן הוי ילפוטא מיוחדת בנזירות, ואין מקום להקשות מנזירות טהרה, [וראה עוד להלן הערה ז].

(ז). בעיקר העניין, האם יש בל תאחר בתרומה, בירושלמי (שקלים ג, א) איתא: "א"ר יוסה, כל המשהה טבלו עובר בבל תאחר", ומשמע שיש בל תאחר אף בתרומה, אף שאין בעצם ההפרשה חובת הבאה, וכפי שהקשה רבינו. אמנם י"ל שהקרבן העדה לשיטתו, המפרש את המשהה טבלו, על איסור השהיית מעשר בהמה, ולא על תרומה, ואם כן לשיטתו אין בל תאחר בתרומה, וסרה מאליל קושיית רבינו. ובאמת התוס' (ר"ה ד, א ד"ה ומעשרות) הקשו מדוע לא נמנית תרומה בכלל מעשרות שיש בהם בל תאחר, ומשמע שיש בל תאחר אף בתרומה. אמנם הטורי אבן (ר"ה שם) חולק על התוס' ומוכיח שאין איסור בל תאחר בתרומה. וראה עוד בשו"ת יהודה יעלה (א, רמא) שהקשה על דברי הטורי אבן. ובשרידי אש (נדרים סי' יד) דייק מדברי התוס' (ר"ה ז, א ד"ה הא) דעל דברים שיש בהם חובת הבאה לכהן, אין בזה איסור בל תאחר, ובכלל זה תרומה, עיי"ש. אמנם בדעת רש"י (ר"ה ה, ב ד"ה ה') הוכיח הפני יהושע (שם), דיש בל תאחר אף בהפרשת תרומה וילפינן לה מדרשה, עיי"ש. (וראה מה שכתב בביאור דברי הפני' בתורת הארץ ח"א פ"ג), והצפנת פענח (על הרמב"ם עירובין ו, יב) תלה נידון זה, האם יש בל תאחר בטבל, בנידון המפורסם האם טבל הוא איסור עצמי, או שאיסורו מחמת תרומה מעורבת בו, דאם טבל הוא איסור עצמי אין בו בל תאחר, אמנם אם איסורו מכח התרומה המעורבת, אם כן יש בזה איסור בל תאחר מצד קודש התרומה המעורבת בו.

(ח). נראה שרבינו בא ליישב את הקושיא על הקרבן העדה, המייסד, שכל מצוות שאין בהם חובת הבאה, אין בהם איסור בל תאחר. וקשה דאם כן, מדוע יש בל תאחר על הפרשת תרומה, והלא על עצם ההפרשה ליכא חובת הבאה לכהן, ורק לאחר הפרשה מתחייב בהבאה. ומיישב רבינו: "שיש בו ענין נתינה לכהן, ולכן גם על ההפרשה עובר בבל תאחר כמו בהפרשת קרבן". הרי שבמקום שיש צד הפרשה יש בזה איסור בל תאחר.

ובעיקר קושיית רבינו מבל תאחר בתרומה, שמעתי להקשות מהגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א, דלכאורה צ"ב, דאם יש בל תאחר בתרומה, הרי זה נדרש מקרא (ראה רש"י ר"ה ה, ב ד"ה ה', ובפני' שם) ואם כן הוי דרשה שיש בזה בל תאחר. וכע"ז הקשה הגר"א גרבוז שליט"א, על קושיית הדבר אברהם (המובאת לעיל הערה ה) מבל תאחר בתגלחת נזיר, והרי גם שם איכא ילפוטא מדרשה בגמ' בנדרים (ג, ב) שיש דין בל תאחר, וצ"ת. ולכאורה צריך לומר, דלא הקשו רבינו והדבר אברהם על עצם הדין כיצד יש בל תאחר בתגלחת ובתרומה, אלא דלפי הגדר שלומד הקרבן העדה בירושלמי ממילה, דכל דבר שהוא חובה ואין בו חיוב הבאה דומיא דקרבנות, אין בזה בל תאחר, וכלל זה קשה מבל תאחר בתגלחת

שהערת מגמ' דנזיר, ומאד נהנית שלפי"ז זכיתי לכוון בע"ה לדברי היראים, אלא שדחיתי הדברים מכח הגמ' דנזיר.



ה.

שליחות בפדיון הבן

במה שכתב לענין פדיון הבן, כוונתי פשוטה, דמהניא שליחות האב לחלות הפדיון, אבל מכל מקום המצוה לא קיים^ט, וכעין שמצינו בעבירה, דאף דאין שליח לדבר עבירה (קדושין מב, ב) היינו שילקה המשלח, אבל מ"מ החלות חל, לחד שי' בתוס' (ב"מ י, ב ד"ה דאמר).



ובהפרשת תרומה, דאין כאן צד הבאת קרבנות (דתגלחת איירי לאחר שהביא קרבנותיו, ותרומה מדובר עוד קודם הפרשה שאין עדיין חיוב נתינה לכהן) ומכל מקום יש בזה בל תאחר, ואף דילפינן לה מקרא, מכל מקום מוכח שאין ההגדרה שבל תאחר נוהג רק בדברים שהם בחובת הבאה, ואפשר שגם בשאר מצוות יש דין בל תאחר אף שהם חובה.

אם נרצה להמשיך את דרכו של רבינו, שכל שיש בו צד נתינה והבאה עובר על בל תאחר, אפשר לכאורה להוסיף וליישב אף את קושיית הדבר אברהם (הובא לשונו לעיל הערה ה), המקשה על קרבן העדה, מהא דאיכא בל תאחר בנוירות טהרה, ובל תאחר בתגלחת, אמנם לחידושו של רבינו, שכל שיש צד הבאה ונתינה יש בזה בל תאחר, ואם כן הכא נמי היות ובנוירות טהרה יש הבאת קרבנות, ואף בתגלחת (שכבר הביא קרבנותיו), מכל מקום יש בנויר צד הבאת קרבנות, משום כך יש על כל דיני הנזיר דין בל תאחר, ואף על התגלחת. [וראה עוד בתוס' (נזיר יא, א ד"ה דהוי) דנזיר יכול לעשות תנאי בנוירותו, ונחשב איתא בשליחות משום שיכול להביא קרבנותיו ע"י שליח, הרי שהבאת הקרבנות נחשבת כחלק מחלקי הנזירות], ולפי"ז אתי שפיר שיש בל תאחר על תגלחת נזיר, ושיהיו נזירות טהרה, משום הקרבנות.

ט. איתא בגמ' (מכות ו, ב): "אמר רב זוטרא בר טוביא אמר רב, מנין לעדות מיוחדת שהיא פסולה? שנאמר: לא יומת על פי עד אחד וכו'" עיי"ש. וביאר רש"י: "עדות מיוחדת - אחד רואה אותו מחלון זה, ואחד רואה מחלון זה ואינן רואין זה את זה". אם כן לגבי מיתתו יש גילוי מקרא, כי עדות מיוחדת פסולה ובעינן שיהיה צירוף בין שני העדים בראייה. ודן הגבורת ארי (שם) בדין עדות מיוחדת במלקות, גלות, סוטה, גיטין וקידושין. ומסקנתו היא דלגבי מלקות וגלות פסולה עדות מיוחדת מגוירה שווה, ויש לדון לגבי סוטה וגיטין, עיי"ש. וראה עוד בשאגת אריה (הוספת סי' א). ובספק זה, בדין עדות מיוחדת במלקות עמד אף המנחת חינוך (מצוה פב), ונותר בצ"ע. וראה במאירי (סוטה ב, א ד"ה אמר המאירי) בשם הירושלמי, דעד אחד בסוטה פסול בין לקינוי ובין לסתירה, וראה עוד בחידושי הגרי"ז (סוטה, שם). ולמדתי מסיום דברי הגרי"ז (שם), כי יסוד הנידון האם עדות מיוחדת כשרה במלקות וסוטה, תלוי ועומד, האם צריך עדות על המעשה (כפי שנצרך בעדות נפשות) ומשום כך עדות מיוחדת פסולה. או שלגבי מכות וסוטה סגי בעדות על התוצאה ומשום כך עדות מיוחדת כשרה, כפי שכשרה בדיני ממונות (מכות, שם).

י. לא ירדתי לכוונת רבינו בדבריו ברמזותיו זו.

יא. הרמ"א (יו"ד שה, י) כתב, דאין האב יכול לפדות על ידי שליח. והט"ז (סקי"א) הקשה על דבריו, מדוע שלא יוכל האב לפדות ע"י שליח, והלא קיי"ל דשלוחו של אדם כמותו, והביא שהקשה כן בספר צידה לדרך (פרשת בא), ומסקנת הט"ז שיכול האב לעשות שליח לפדיון הבן, וכן דעת הש"ך.

בפתחי תשובה (שם, סקט"ז) הביא פלוגתת האחרונים, האם השליח יברך בנוסף שהחיינו, דדעת הצ"ח (פסחים קכא, ב) שכתב כי הפודה ע"י שליח, לא יברך שהחיינו. וכ"כ בשו"ת פני אריה (סי' מד), אמנם הערוך השולחן (שם סקי"א) התיר לברך שהחיינו לאב, וטעמו עימו: "ויש מי שאומר שהפודה ע"י שליח נתבטלה ברכת שהחיינו וכו', ולא נהירא דכיון שהוא שלוחו למה לא יברך גם שהחיינו להוציא ידי חובתו בברכה זו, כמו המקדש לאחרים ביום טוב אף שהוא כבר קידש מ"מ מקדש בעדם וגם מברך שהחיינו וזהו מעשים בכל יום וה"נ כן הוא", עכ"ל.

[ונראה שעל טענת הערוך השולחן מוסבים דברי רבינו, דלא יברך האב שהחיינו, ואף ששלוחו של אדם כמותו, דמכל

ו.

דין פריעה ופרימה בכהן גדול בצרעתו

נתקשיתי^י במועד קטן (יד, ב), דמוכחינן דצרעת נוהגת ברגל, מהא דכה"ג כולא שתא כרגל לגבי'. וצל"ע, דהרי עיקר האיסור דפריעה ופרימה הוא רק בשעת עבודה, ומצד טומאת הצרעת הרי אינו ראוי לעבודה, וא"כ בטומאתו ל"ש (=לא שייך) בו כלל האיסור דפריעה ופרימה, ושפיר נוהג(ת) בו דין האבל דצרעת^ז, וצ"ע...

טרם אחתום אבקשו כידיד באמת לבלי לכתוב עלי התואר "הגאון", שאין זה הולם אותי כלל וכלל, ואין ראוי לידיד אמיתי לנקוט בדרכי העולם שרחוקים הם מאד ממדת האמת.

מנאי, ידידו עוז, אוהבו מלונ"ח (=מלב ונפש חפצה),

מרדכי גיפטער



מקום את המצוה אין מקיים האב, ואף שחלות המצוה מתקיימת ע"י השליח. וכפי שמצינו חלות שליחות שחלה ומכל מקום המשלח אינו מקיים את המצוה, ודוגמא לכך מביא רבינו, מדין אין שליח לדבר עבירה, דלתיורין הראשון בתוס' בב"מ (י, ב) אף שהחלות חלה, מכל מקום המשלח אינו מתחייב. והכא נמי אף שהשליח פודה את התינוק, מכל מקום האב אינו מקיים מצוה, ומשום כך אין לברך שהחיינו. [אך ראה ברי"ט אלגאזי (בכורות ה, ב מדפוס וילנא אות ז') שוהכיח בדעת הר"ן בפסחים (ז, ב) דהאב מקיים מצוה כאשר פודה את בנו ע"י שליח. עוד ציין הגאון רבי יעקב דוד אילן שליט"א לדברי הרע"א בהגהותיו לשו"ע (שם), כי יכול האב לשלוח שליח להקנות את המעות לכהן, ובזה אין כל חיסרון בפדייה ע"י שליח, ע"כ. אך יש לדון דיתכן שאף הרע"א סבור שעל גוף מעשה הפדיון אינו יכול לשלוח שליח, ורק יכול לעשות שליח מעשה הקנאה בעלמא, ועיין].

יב). צירפנו הערה זו מסיום המכתב.

יג). האחרונים חקרו בגדר דין פריעה ופרימה במצורע, האם זהו מדיני המצורע. או מניהוגי האבלות דמצורע. וראה בתשובות והנהגות (ח"ג סי' שעג), שמביא מהזכר יצחק (סי' מג) המחדש כי מה דמצורע אינו משלח קרבנותיו אינו משום הדין טומאה שבו, אלא משום הניהוגי אבלות דמצורע שחייב בפריעה ופרימה. ויתכן לדון על פי זה ביישוב קו' רבינו, ולעורר באתי.

מדגל - מונח ארבעה ו'צו, ו'מק' ו

מִיָּד יִצְטָר הַלֵּב מִסִּפְּתָי, שֶׁשִּׁנּוּ, שֶׁשִּׁנּוּ וְהִנֵּה לִבִּי וְלִבְךָ!
וְהִנֵּה לִבִּי בְּיָדְךָ,

יְקַח מִפִּיָּךְ קִבְלֵה הַיּוֹם וְכֵן תִּזְכָּר אִמִּי.

[illegible][illegible][illegible]

כת"י הגר"מ גיפטר זצ"ל

אוצר אורח חיים

ברכת אשר יצר אחרי עניית ברכו ♦ הברכה על ברכת כהנים
וירבה בברכות הצריכות ♦ כיפוף הפס במסכת ההגנה בשבת
איסור פיצול בתי כנסיות ומדרשות בגלל מחלוקת הלכתית ♦ תשובות
לקושיות בעניין יום טוב שני של גלויות

הרב יעקב אהרן סקויעליס

מו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס אהל יעקב

ברכת אשר יצר אחרי עניית ברכו

ירח האתנים תשפ"א

לכבוד ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ודומ"ץ בבית הוראה אור החכמה רחובות.

בדבר השאלה כשאחד מגיע להתפלל מעריב ומרגיש שהוא צריך לפנות ממש לפני תחילת ברכו - האם מותר לו לומר עם הציבור ברכו? ועוד, אם הוא יצא לעשות צרכיו וחזר האם מותר לו לברך ברכת אשר יצר אח"כ, או שהוא צריך להמתין עד אחרי שמונה עשרה. והנה התשובה מתחלקת לכמה פרטים: א. מהו הגדר של מי שצריך לנקבו. מה מותר לומר והאם יש חילוק בין עשיית צרכיו לגדולים או לקטנים. ב. מהו הגדר של הפסק אחרי אמירת ברכו, ועוד כמה פרטים.



היה צריך לנקבו ולהתפלל אם תפילתו תפילה

הנה, נפסק בשו"ע (סימן צ"ב סעיף א') על פי הגמ' במסכת ברכות דף כג., שאם היה צריך לנקבו אל יתפלל (מ"ב סק"א), דכתיב (עמוס, ד, יב) "היכון לקראת אלוך ישראל" וכתוב (קהלת ד, יז) "שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלוקים". ואמרו חז"ל שאמר הקב"ה שמור נקיבך בשעה שאתה עומד בתפילה לפני, וממשיך השו"ע שם, שאם התפלל, תפילתו תועבה, וצריך לחזור ולהתפלל. והני מילי כשאינו יכול לעמוד לשיעור הילוך פרסה. אבל אם יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה יצא בדיעבד, אבל לכתחילה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו תחילה יפה. רמ"א: וכל הנצרך לנקבו אסור אפילו בדברי תורה, כל זמן שגופו משוקץ מן הנקבים.

ומצאנו שנחלקו ראשונים ואחרונים מה הטעם לכך שמי שמתפלל כשנצרך לנקבו תפילתו נחשבת כתועבה, וכן מצאנו שנחלקו האחרונים האם תפילתו נחשבת כתועבה דוקא אם הוא היה נצרך לגדולים או אפילו לקטנים, ויש לעיין האם המח' תלויות זו בזו, כמ"ש בסמוך בס"ד.

במגן אברהם (ס"ק א') כתב שכל הדין הנ"ל היינו דוקא לגדולים, אבל לקטנים בדיעבד אין צריך לחזור ולהתפלל, וכן פסק החיי אדם (כלל ג' דין ה'). אולם האליהו רבה ודרך החיים נקטו שאפילו לקטנים צריכים לחזור ולהתפלל. ובמ"ב (ס"ק ב') הביא את המח' הנ"ל, ובשו"ע הרב (סעיף א') הכריע כדעת המגן אברהם שאין צריך לחזור אחרי קטנים.

והנה, בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק ז' הערה ט"ו) כתב דלכאורה המח' הנ"ל תלויה במח' ראשונים בטעם הדבר מדוע תפילתו נחשבת כתועבה. הרמב"ם הל' תפילה (פרק ד' הלכה י') כתב

שהטעם הוא משום דמי שהוצרך לנקביו אסור להתפלל משום שהדבר מטרידו. ולפי דבריו אין נפק"מ אם נצרך לגדולים או קטנים. אבל לדעת הגהות מיימוני הטעם משום שכיון שצריך לנקביו גופו משוקץ, ונחשב כאילו מתפלל כנגד דבר מטונף, שכתב שם בשם רבינו שמחה, שאסור להוציא אפילו שאר דברי תורה מפיו כל זמן שגופו משוקץ מחמת שיהיו נקביו. והרמ"א הביא את דברי רבינו שמחה. ולדבריהם יש לומר דדוקא בגדולים, שהאסור לקרות דברי תורה ותפילה כנגדן הוא מן התורה, כמובא במסכת ברכות דף כה, לכן תפילתו תועבה, אבל בקטנים, שאסורים מדרבנן, אין לומר שתפילתו תועבה.

נמצא שנחלקו הפוסקים אם עבר והתפלל כשהיה נצרך לנקביו האם צריך לחזור ולהתפלל אפילו אם היה צריך לקטנים לכתחילה, אא"כ היה יכול לעמוד שם שיעור פרסה. וכן כל דברי תורה אסור לומר בשעה שצריך לנקביו, ובדיעבד יש מקילים אחרי קטנים והמיקל כדעתם יש להם על מי לסמוך.

ולענין לכתחילה, כגון בנידון דידן, יש לעיין אם אמירת ברכו כלולה בתוך האיסור לומר תפילות כשצריך לנקביו, או דוקא ק"ש ותפילה ולימוד התורה בעל פה וכדומה.



האם ברכו הוי תפילה לעניין האיסור להתפלל כשצריך לנקביו

המשנה ברורה (ס"ק ו') על דברי הרמ"א בשם רבינו שמחה שנקט שאפילו לדברי תורה יש להחמיר בזה, הוסיף דכ"ש קר"ש ושאר ברכות, ולענין בדיעבד הביא מקילין שלא צריכים לחזור. וראה עוד בביאור הלכה שם. ובדעת תורה כאן הביא מספר חסידים שבכלל זה היינו כל התפילות ובקשות, והתפילות שלפני פסוקי דזמרה ואחרי שמונה עשרה וכדומה, שיש בהם אזכרת אחד משבעה שמות הקדוש שאינם נמחקים. הא חזינן שלומר ברכו את השם המבורך לכאורה כלול בזה. אולם לענות אמן כבר הכריע מרנן הגרי"ש אלישיב והגר"מ הלבארשטאם זצ"ל (הובא בספר הכון) שמותר לענות אמן בכל ענין, ואף אמן יהא שמייה רבה. הרי לנו כדבר ברור שאמירת ברכו כולל בו שם השם, ולכן אם אינו יכול לעמוד שיעור פרסה וצריך לנקביו אפילו לקטנים, אין להקל בזה ולומר עם הציבור ברכו אלא ימתין עד סוף מעריב לשמוע ברכו עוד הפעם.

אמנם עדיין יש לעורר שהפסק להלכה למעשה משתנה בין בני אשכנז לבני ספרד לכאורה. והנה, בשו"ת אור לציון שם העיר שבאמת יש עוד נפקא מינה למח' בין הרמב"ם והגהות מיימוני, לגבי לימוד התורה כשנצרך לנקביו, שלרמב"ם הטעם הוא משום טירדה, א"כ לענין לימוד התורה אין איסור, שהרי אין איסור ללמוד תורה כשהוא טרוד, ויכול לדחות עצמו מעט כשנצרך לנקביו, משא"כ לדעת ההגהות מיימוני, שהטעם הוא משום שגופו משוקץ, א"כ יש לאסור גם לענין לימוד תורה.

ולכן מה שכתב הרמ"א שכל הנצרך לנקביו אסור אפילו בדברי תורה כל זמן שגופו משוקץ מן הנקבים, היינו דוקא לפי הטעם שהביא מהגהות מיימוני. וכן צריכים לנהוג בני אשכנז. אבל בני ספרד, שנוהגים תמיד כדעת הרמב"ם, וכמ"ש מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן ל"ב וסימן ק"מ)

שקהילות ספרד נוהגות על פי הרמב"ם וקיבלוהו עליהם לרבן, יכולים להקל, וכמ"ש בחקרי לב חו"מ (סימן ד') שבמקום שאין ראייה מדברי מרן נקטינן כדעת הרמב"ם.

וראה עוד בספר סדר המחנות (פרק כ"ד הערה ט') שהביא הנ"ל וכתב דלכתחילה גם בני ספרד יש לנהוג להחמיר כדברי הרמ"א ומ"ב, אולם יש לצרף הדברים הללו לסניף עי' שם. ולפי הנ"ל כ"ש שיש מקום להקל לבני ספרד לכתוב דברי תורה כשצריך לנקביו. ולבני אשכנז ראה בזה בשו"ת להורות נתן חלק ז' (סימן ע"ז). וכן לגבי סופר סת"ם אם מותר לכתוב שם השם, ראה בספר פסקי תשובות (סימן צ"ב סעיף ה').



המסתפק אם יכול להמתין שיעור פרסה לפני שיעשה צרכיו

יש לעיין בכל המקרים הנ"ל וכדומה להם, אם אחד מסתפק אם יכול להמתין שיעור פרסה לפני שצריך לעשות, האם מותר לו לומר ברכו ושאר תפילות או שיש להחמיר מספק. והנה, מצאנו שנחלקו הפוסקים האם האיסור כאן של בל תשקצו הוא מן התורה או מדרבנן, ולהלכה קי"ל שהוא מדרבנן, ולכן יש לומר ספיקא דרבנן לקולא, וכן נקטינן לדינא. ראה בספר סדר המחנות (פרק כ"ד סעיף ז') שפסק דאם מסופק אם יכול להעמיד עצמו שיעור הילוך פרסה יש להקל שדינו כיכול להעמיד עצמו. ועוד הוסיף שאינו עובר משום בל תשקצו אלא באופן שאם לא יעמיד עצמו יצאו נקביו מאליהם, וראה עוד בשו"ת שבט הקהתי חלק ה' (סימן כ"ח).



הפסק לברכת אשר יצר אחרי שהציבור התחיל ברכו

והנה, בנידון דידן שמאוד מצוי בשעה שמתחילים מעריב שמרגיש שצריך לנקביו ולא יכול להמתין שיעור פרסה, יש לעיין מה יעשה אותו אחד שהלך לבית הכסא וחזר אחרי אמירת ברכו, האם מותר לו לברך ברכת אשר יצר אח"כ או שהוא צריך להמתין עד אחרי שמונה עשרה.

ויש לדון מה הדין של אחרי ברכו, האם הוא דומה לאמצע קר"ש, שאסור להפסיק, או כבין הפרקים, שיש מקום להפסיק. ובאמת הדבר נפסק בהדיא בשו"ע (סימן רל"ו ובמ"ב ס"ק א') שאחר ברכו כאמצע הפרק דמי, ואין לחלק בין שחרית לערבית. ולפי זה צריך להזהר מאוד שלא לספר אחר ברכו דערבית אפילו קודם שהתחיל לברך את הברכה הראשונה, אם דעתו להתפלל אז מעריב עם הציבור, ובעו"ה הרבה אנשים נכשלין בזה.

וראיתי בספר אשרי האיש חלק א' (פרק מ"ב סעיף ז') ששאלו את מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל אם אחד כבר אמר ברכו במעריב והיה בדעתו לברך אח"כ אשר יצר, האם יפסיק ויברך עכשיו. והשיב שאסור להפסיק, ד"אשר יצר" יכול להגיד אחרי התפילה.

באמת, המשנה ברורה (סימן ס"ו ס"ק כ"ג) הביא מהדרך החיים שאפילו אם יטיל מים אין לברך אשר יצר בין הפרקים אלא אחרי התפילה. ולפי זה היה נראה דכ"ש בנידון דידן, שכתב המ"ב

שדינו כאמצע הפרק, שאסור להפסיק. וראיתי אח"כ בשו"ת באר משה חלק ג' (סימן כ') שפעם אחד הגיע אליו באמצע התפילה אחרי אמירת ברכו לפני ברכת יוצר אור ושאל אם מותר לברך אשר יצר, ורמז לו שאסור להפסיק לברך ברכת אשר יצר וצריך לברך רק אחרי התפילה.

ויש לעיין למעשה אם אחד חושב שישכח אם יכול להקל, אבל נראה למעשה שאין להקל, כיון שיכול תמיד לומר ברכת אשר יצר כל עוד שהוא לא מרגיש שצריך לעשות עוד הפעם. וראה עוד בשו"ת באר משה שם (סימן י"ח) מה שכתב קצת חריפות על מה שצריכים לעורר על חטאת הקהל בלא יודעים מחמת חסרון ידיעה לא להפסיק אחר אמירת ברכו בתפילת מעריב, עי' שם.

בשו"ת רבבות אפרים חלק ז' (סימן פ"ב) דן בש"ץ שבטעות אמר שיר המעלות וגם חצי קדיש ושכח לומר והוא רחום, והסתפקו הציבור אם מותר להם לומר והוא רחום לפני שמתחילים לומר ברכת מעריב ערבים. והביא ששמע מבמח"ס קנין תורה זצ"ל, שאמירת והוא רחום לא הוי דיבור ומותר לומר אחרי ברכו, וכן נראה להורות. אבל אם התחילו לומר ברכת המעריב ערבים, בודאי אסור להפסיק לומר והוא רחום. ועוד הביא שם דאלו העונים אמן אחרי ברכו נראה דזה טעות, אבל יש סוברים שכן אומרים, עי' שם.



לכוון לענות לברכו ולא בכדי להתחיל עם הציבור

יש לעיין בעצה הידועה ששמעתי פעם בשם גדולי הוראה שבמקרה שאחד רוצה לענות ברכו עם הציבור והוא צריך לצאת לבית הכסא במקום שמותר לו, או שכבר נכנס לבית הכסא ולפני אמירת ברכת אשר יצר שומע מהש"ץ שמתחיל לומר ברכו, יש עצה לכוון לא להתחיל עם הציבור על ידי עניית ברכו. והנה, כך הורה לי למעשה במח"ס שבט הקהתי שליט"א בכה"ג.

ואח"כ מצאת שבשו"ת אבני ישפה חלק ג' (סימן כ"ו) נשאל שם בדיוק בנידון דידן, ודן שם במה שכבר כתבנו בתחילת התשובה, והוסיף שגם אם כוון בברכו שרצונו להתחיל ברכות ק"ש, עדיין יוכל להפסיק ולהמתין למנין אחר. והטעם בזה, דכל שלא התחיל בפועל ברכות ק"ש, יתברר למפרע שאין כאן הפסק כיון שלא היה שום המשך. וכן נראה שאם כוון לענייה בעלמא ולא היתה דעתו להתפלל כעת, ושוב נתחרט ורוצה להמשיך בברכות ק"ש, רשאי לעשות כן ותחשב לו מעלה בדומה לסמיכת ברכו לברכות ק"ש. והטעם, דכל שבפועל ענה ברכו ואחריו ברכות ק"ש, לא מגרע הכוונה כ"כ.

ויש להקשות, שהרי מה שיש עצה לכוון לענין בעלמא מצילה אותו שיהיה רשאי לדבר, וא"כ חזינן שהכוונה קובעת, יש לומר שהכוונה מאפשרת לו לעשות שלא יהיה לו עון, כיון שהוא החליט לבטל את הסמיכות לברכות ק"ש, אבל יכול שוב להתחרט על החלטתו ולהתפלל, וגם תהיה לו איזו מעלה, כיון שבפועל היתה כאן עניית ברכו.

והביא שם שמצא בקובץ מבקשי תורה (סיון תשנ"ה כרך ג' קובץ ט"ו) פסק בשם הגרשו"א זצ"ל מי שאומר פסוקי דזמרה והש"ץ כבר הגיע לאמירת קדיש וברכו, יזהר לכוון שאינו רוצה לצאת

ידי חובתו באמירת ברכו, מכיון דאמירת ברכו תחילת ברכת יוצר אור היא, וא"כ שוב לא יוכל להמשיך לומר פסוקי דזמרה. הא חזינן שמועיל כוונה לא לצאת כדי שלא יהיה איסור הפסק.

ולכן הסיק שם לדינא, יכוון שעונה ברכו כענייה בעלמא בלי שזו תחילת ברכות ק"ש, ורשאי לומר אשר יצר תיכף. ואע"פ שיפסיד את עיקר מעלת סמיכת ברכו לתחילת ברכות ק"ש, אבל מסתבר שאינו חייב בזה כי מצות אמירת אשר יצר חלה עליו קודם לכן.

ולכן בנידוננו, נראה שיכוון בברכו לענייה בעלמא ולא כתחילת ברכות ק"ש ויאמר אשר יצר. ואח"כ יתחיל ברכות ק"ש. אמנם, אם לא הספיק לומר והוא רחום יענה ברכו ויכוין לצאת ולא יאמר והוא רחום, כי אין להפסיד ברכו של חובה משום והוא רחום, עכ"ד.

אח"כ ראיתי עוד כעין נידון דידן עם עצת הפוסקים לא לכוון על ידי עניית ברכו, בשו"ת וישמע משה (חלק ד') וז"ל: "איתא במ"ב סימן רלו סק"א: ולפ"ז צריך לזוהר מאד שלא לספר אחר ברכו דערבית אפילו קודם שהתחיל לברך הברכה ראשונה אם דעתו להתפלל או מעריב עם הצבור ובעו"ה הרבה אנשים נכשלין בזה, ע"כ. ויש להסתפק במי שעמד באמצע ברכת המזון וכבר סיים ברכה רביעית ועוד לא אמר הרחמן, ושמע את הש"ץ אומר ברכו וענה אחריו, האם יתחיל מיד ברכות קריאת שמע כדי שלא להפסיד בין ברכו לברכות ק"ש, ואחרי התפילה ישלים מה שדילג בברכת המזון, או שימשיך ברכת המזון כדרכו ואח"כ יתחיל להתפלל.

תשובה: הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א אמר שימשיך הרחמן אחרי ברכו ואח"כ יתפלל ערבית. וכן הורה הגאון רבי מנדל שפרן שליט"א. ואמר הטעם שגם דברי תחנונים שאחרי ברכת המזון הם מענין התפילה ואינם נחשבים הפסק בין ברכו לברכת ק"ש, שהכל מענין אחד.

והגאונים רבי נפתלי נוסבוים, רבי יעקב מאיר שטרן, רבי שמאי גרוס שליט"א הורו שיענה ברכו ויכוון שאינו מתחיל בזה תפילת ערבית אלא עונה כדרך כל עניה על דבר שבקדושה, וכשם שחייב לענות כששומע ברכו אחר שהתפלל. ואח"כ יסיים ברכת המזון כדרכו ויתפלל ערבית. [ואמרתיו לו שזה דומה למה שהבאנו לעיל בשם הגאון רעק"א (סימן רסג סט"ז) בשומע ברכו של ליל שבת קודם שהתפלל מנחה, שיענה ברכו ויכוון שאינו מקבל שבת בענייתו ואח"כ יתפלל מנחה. וקילס הגר"ש גרוס את דבריו].

והוסיף הגר"ש גרוס שדבר זה שכיח מאד במי שהוצרך לנקביו קודם מעריב, ואחר שנטל ידי קודם שבירך אשר יצר אמר הש"ץ ברכו, דדעת כמה פוסקים שיתפלל מעריב ואח"כ יאמר אשר יצר, ואין ראוי לנהוג כן למעשה שבדרך כלל ישכח לברך אשר יצר אחרי התפילה ויפסיד את הברכה. ולכן ראוי לעשות עצה זו, שיכוון בעניית ברכו שאינו מתחיל עדיין תפילת ערבית, ויברך אשר יצר ואח"כ יתפלל."



דינים העולים למעשה

הנצרך לנקביו בין גדולים ובין לקטנים לכתחילה אסור להתפלל או לומר ברכות ומקומות שיש בהם אזכרת שם השם ואפילו ללמוד תורה.

בדיעבד אם עבר והתפלל תפילתו תועבה אם לא היה יכול לעמוד שיעור פרסה, ולענין קר"ש ושאר ברכות המזון יש מקילים בדיעבד. וכל זה לגדולים, ולקטנים יש מקילים בדיעבד שאינו חוזר ומתפלל, ויש לסמוך על המקילים.

המסופק אם יכול לעמוד שיעור פרסה מותר להתפלל ולברך וללמוד תורה.

אמירת ברכו את השם המבורך דינו כשאר ברכות, שאסור לומר אותן כשצריך לנקביו.

אחרי אמירת ברכו במעריב דינו כבאמצע הפרקים ואסור לומר אפילו אשר יצר, אבל יכול לומר והוא רחום לפני ברכת מעריב ערבים, ויש מתירים לומר אמן גם כן.

בברכת התורה

ידידך יעקב אהרן סקוצילס



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

הברכה על ברכת כהנים

ביאור לביאור הגר"א או"ח קכת, יג

שולחן ערוך (אורח חיים סימן קכח סעיף יג): "מתחילין הכהנים לומר יברכך. הגה: ויש אומרים שגם מלת יברכך יקרא אותו שליח ציבור תחלה (טור ור"ן פרק הקורא והגהות מיימוני) וכן נוהגים בכל מדינות אלו".

וכתב שם בביאור הגר"א: "מתחילין כו'. ממש"ש ל"ט ב' ואין הכהנים כו' מפי הקורא, ור"ל יברכך עד שיסיים הקורא כהנים שאין הברכה מעיקר דינא, כמש"ש א' ולא נשאתי כו', ואם איתא מאי רבותיה. וי"א כו'. שמפרשים אברכת אקב"ו כו' קאי".

כוונת דבריו, להביא מקור לדעה שאין הש"ץ מקרא לכהנים תיבת יברכך הראשונה מברכת כהנים (משום שאין בה חשש לטעות כבשאר תיבות), מהא דאמרו בסוטה לט: "א"ר זירא א"ר חסדא אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור מפי הקורא" וכו'.

והכוונה של הגמרא במילה "ברכה" היא למילת יברכך, ולא לברכה שעל ברכת כהנים, שהרי היא אינה מעיקר דינא, כמו שאמרו שם בע"א: "שאלו תלמידיו את ר' אלעזר בן שמוע במה הארכת ימים אמר להן מימי לא עשיתי בית הכנסת קפנדריא ולא פסעתי על ראשי עם קודש ולא נשאתי כפי בלא ברכה".

ומשמע שאין הברכה מעיקר דינא, דאל"כ מאי רבותא, ואמאי זכה בכך לאריכות ימים, והרי חזינן שהכהנים מתחילים ביברכך אחר שגמר הקורא לקראם כהנים, ומכאן שאין הש"ץ מקרא אותם תיבה זו.

ויש לעיין למה ברכה זו אינה מעיקר דינא ומאי שנא מכל ברכת המצות. והיה ניתן לומר לפום ריהטא משום דהוי כברכה על ברכה, וכשם שאין מברכין על תפילה או על הגדה, ובמהר"ל בספר גבורות ה' (סוף פרק סב) כתב שכל שצריך כוונה אין עליו ברכה, עי' שם. או דנימא ע"ד מש"כ החזקוני (פרשת בהר) שאין ברכה על מצות ציבור, ואפשר שברכת כהנים נחשבת כמצות ציבור.

אולם לפי זה יש לעיין, מה סוברת הדעה השניה, שכוונת הגמ' ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה, היא על הברכה של ברכת כהנים, מלבד מה שיש לעיין מה יענו על הראיה מהא דאמר ר"א מעולם וכו'.

(א). פרק כה, ח: "וספרת לך שבע שבתות שנים, לפי שאין כאן אלא ספירה אחת והיא בב"ד אין צריך לברך, אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות, אחת בפרשת אמור ואחת בפרשת ראה, אחת לב"ד ואחת לצבור, צריך לברך".

והנה, לכאורה ככלל אין מובן מהכ"ת לומר שכוונת הגמ' לברכה שעל ברכת כהנים שלכאורה אינה אלא כשאר ברכת המצות.

אלא שבשו"ע שם סעיף יא כתב: "כשמחזירין פניהם כלפי העם מברכין אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה". ומהא דכתב דבעי לברך ברכה זו כלפי העם, וכנראה גם בקול רם כנהוג, נראה שברכה זו אינה כשאר ברכת המצות, אלא שאכן צ"ב טעם הדבר.

ומה שנראה בזה, שאכן באמת ברכה זו ביסודה היא ככל שאר ברכת המצות, אמנם הרבותא שאמר ר"א בן שמוע היא להופכה לחלק מברכת כהנים עצמה. וזה נעשה הן ע"י נוסחה שאומר שצונו לברך את עמו ישראל 'באהבה', כמבואר שם בגמרא להלן (וג"ז אומר דרשני מה הוצרכו לכתוב נוסח ברכת המצות בעלמא אם לא לרבותא בנוסחתה). ומה שאומר 'באהבה', נראה שכוונתו לברך בברכה זו עצמה, ולכן כתבו שגם ברכה זו יעשה שפניו כלפי העם, ואף בקול רם כנהוג, כי הפכו ברכה זו לחלק מברכת כהנים עצמה, מפאת נוסחתה וצורתה.

ומתוך כך באנו לדון על מה שאמרו בגמ' שאין הכהנים מתחילים בברכה, האם כוונתם לאחר מה שנהגו הכל בעקבות ר"א בן שמוע, להפוך את הברכה על ברכת כהנים לחלק מהברכה, וכך סברה הדעה השניה שבהגה, שגם ברכה זו היא מכלל ברכת כהנים. וממילא כוונת הגמ' היא שהכהנים לא יתחילו לברך ברכה זו עד שסיים הש"ץ. או כדעת השו"ע, שאין כוונת הגמ' אלא על עיקר הברכה שהיא ממילת יברך, וממילא משמע שאין הש"ץ מקרא אותם תיבה זו, כמו שבאר אדונינו הגר"א, וכמו שנתבאר.

והנה בט"ז (שם בס"ק יד) מבואר דאם בטוח הש"ץ שלא יטרף בתפילתו יכול לענות אמן אחר הברכה של ברכת כהנים (ואדרבא דעתו דדוקא על ברכת כהנים שיך לאמוד עצמו שלא ייטרף בתפילתו, ולא על הברכת כהנים בעצמן, עי"ש ובמ"ב שהכרעת האחרונים אינה כן), וכמבואר שאינו חשוב הפסק (דלא אסרו במתני' מסכת ברכות, אלא מפני הטיורף), מפני שהוא צורך תפילה.

ואילו לא היתה הברכה של ברכת כהנים חלק מהברכת כהנים עצמה, הלא לא היה שיך לומר שהיא מכלל התפילה, שהרי כל עצמה אינה אלא ברכת המצות גרידא, ועל כרחך, שברכה זו דברכת כהנים הרי היא חלק מברכת כהנים עצמה, ועל כן אינה חשובה כהפסק וכמו שנתבאר.



הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

וירבה בברכות הצריכות

הערות בדיני מאה ברכות, ובדין ברכות שלא נזכרו בתלמוד

א.

דברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם: 'חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום... בשבתות וימים טובים שהתפילה שבע ברכות... צריך להשלים מאה ברכות מברכות של פירות. כיצד, אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו, וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו, ומעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו, ומונה כל הברכות, עד שמשלים מאה בכל יום' (תפילה ז' י"ד-ט"ז).

ודבר גדול למדנו מדבריו ז"ל, דהנהגתו של רב חייא בריה דרב אויא, 'בשבתא וביומי טבי, טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי' (מנחות מ"ג ב'), היתה באופן שהוא היה קובע את עצמו להשלמת מאה ברכות, אוכל מעט ירק בברכה תחילה וסוף, ועוד מעט מפרי אחר בברכה תחילה וסוף, וכן הלאה, עד שהוא משלים למאה ברכות. ולא היה הוא מפורן במשך כל השבת, זעיר הכא וזעיר התם, אלא בזה אחר זה ממש היה משלים את הברכות מכמה וכמה מיני פירות.

וטובא שמענו, דאע"פ שבדעתו להמשיך ולאכול פירות נוספים, מכל מקום שפיר מברך ברכה אחרונה על הפרי הראשון, ואע"פ שמחמת זה נמצא שעליו לחזור ולברך שוב ושוב ברכה ראשונה ואחרונה על הפרי הבא שאוכל, וכן על זה שלאחריו, מכל מקום לית לן בה. ואדרבה, לא רק שאין בזה משום ברכה שאינה צריכה, אלא זו הדרך יבור לו האדם לכתחילה, כדי למלא ולהשלים מנין מאה ברכות¹. וכבר דייקו כן בדברי הרמב"ם הערך השלחן (סי' רצ"א ס"ק ד') והשדי חמד (מערכת ברכות, סי' א' אות מ"ג)².

ב.

וירבה בברכות הצריכות - פירוש ראשון בדברי הרמב"ם ומקורותיו

את הלכות ברכות חותם הרמב"ם באומרו 'ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות, וכן דוד אמר בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד' (י"א ט"ז).

א. ואין לומר שמברך בכל פעם ברכות נפרדות, שהרי אין לנו בברכת הפירות אלא שתי ברכות [העץ והאדמה], ואילו הרמב"ם כותב שמברך על ירק-ופרי-ופרי כן שחזור על אותה הברכה לפחות פעמיים, אם לא שלש.

ב. ובתורה לשמה (סי' ס"ד) פירש דהטעם דלא חיישינן הכא לברכה שאינה צריכה הוא משום 'דהאדם רשאי לעשות סדר אכילתו כרצונו, ואין אנו מכריחים אותו ואומרים לו אכול מזה ואכול מזה, וכן אכול הכל עכשיו כדי שלא תרבה

הרמב"ם לא פירש כיצד מרבין בברכות, ומהו הריבוי בברכות שאינו נחשב ברכה שאינה צריכה. דבפשוטו עצם המושג של ריבוי בברכות הצריכות הוא צריך ביאור מיניה וביה, דאי אמרת שהברכה נצרכת אין כאן ריבוי כלל, אלא הדין נותן לברכה. ואם מיירי שבאמת מרבה הוא בברכות, באופן שמן הדין הוה סגי ליה במיעוטן, א"כ תקשי לך מפני מה באמת לא הויא זו ברכה שאינה צריכה. ולפי הנ"ל מתפרשים דברי הרמב"ם במי שדעתו לאכול כמה מיני פירות שברכותיהן שוות, אשר מעיקר הדין היה ראוי לו לפטור את כולם בברכה אחת, אלא שמפני תקנת מאה ברכות יש לו לחלק את הפירות ולברך על כל אחד בפני עצמו. ועל כן מחד גיסא יש כאן ריבוי בברכות, שמברך על כל פרי ופרי, ומאידך הרי אלו ברכות הצריכות - למצות מאה ברכות.

ואפשר כי מקורו של הרמב"ם הוא מתשובת הגאונים: 'דברים הבאים מחמת סעודה והביאו לפניו בתוך הסעודה, כגון בשר דגים וביצים ומליח וכל בישול וכל ירקות, כיון דלצורך סעודה הביאום לפניו אין טענין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. ואם רוצה להרבות ברכות ירבה עליהם קודם ברכת המוציא'. ומכאן למד הרמב"ם דראוי להרבות בברכות, וכשם שטוב לברך על הדברים הבאים מחמת הסעודה בפני עצמן, כך יש לו לברך על כל מין פירות בפני עצמו' [ולפ"ז יתכן שרשאי אדם לעשות כן גם בחול ולא רק עבור מאה ברכות, אלא שבשבת יש לדקדק על כך יותר, כדי להשלים למאה ברכות].

ואכן פירוש זה בדברי הרמב"ם מפורש הוא בארחות חיים (ברכות אות י"ד ט"ו). הא"ח מביא את מנהגו של המהר"ם מרוטנבורג (תשב"ץ קטן סי' ש"י): 'כשהוא אוכל פירות, ודעתו לשנות יין באחרונה, מברך קודם ברכה אחרונה על הפירות בורא נפשות רבות, ואחר כך מברך בורא פרי

בברכות'. אך לכאורה משמעות דברי הרמב"ם היא שהסיבה שאוכל מעט פרי ומעט ירק אינו משום רצונו לאכול מעט מעט, אלא מטרתו היא אדרבה להרבות בברכות.

ג. דלעולם 'ריבוי' בלשון חכמים משמש במקום של תוספת על העיקר, וכמו 'המרבה במעשרות', ו'המרבה לספר ביציאת מצרים'. הן אמנם שבדברי הראשונים ז"ל מצאנו שגם יצירת מחייב לברכה נקרא בלשון 'המרבה בברכות' [וכגון מש"כ הראב"ה (שו"ת סי' קנ"ב, הובא במדרכי ברכות סי' רט"ז), דאם לא היה הדין דחביב עדיף, היה טוב לברך קודם על היין הגרוע ואח"כ על היין הטוב, 'כדי להרבות בברכות' - ברכת הטוב והמטיב. וכן בתשב"ץ קטן (סי' ש"כ) שמבאר את מנהגו של רבי אלעזר שהיה 'מצמצם פריטי למיכל בהון מכל מילי חדש בשתא' (ירושלמי קדושין ד' י"ב) שהוא 'כדי להרבות בברכות' - שהיא ברכת שהחיינו (אליה רבא סי' רכ"ה סק"ו)], מכל מקום הרמב"ם שכתב את חיבורו בלשון משנה, מסתבר טפי לפרש דבריו כלפי ריבוי ברכות ביחס למיעוטן.

ד. בפירוש יד פשוטה על הרמב"ם ציין כאן לדברי הגמ' בברכות נ"ג ב': אמר ליה רב לחייא בריה חטוף ובריך. אמנם מתוך הסוגיא שם שהוכיחו מזה 'דמברך עדיף ממאן דעני אמן', משמע שהוראת רב לחייא בנו היתה שיעדיף להיות המברך עצמו, ולא לצאת ידי חובתו מאחרים [וכדפרש"י שם: 'כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזור שיתנהו לך ותברך']. כך שאין מקור מכאן לענין ריבוי בברכות, אלא הנידון בסוגיא זו הוא עדיפות המברך מהעונה אמן [שבו עסק הרמב"ם בריש הלכות ברכות (א' י"א), ע"ש בכסף משנה].

ה. אוצר הגאונים (ברכות, תשובות סי' רנ"ט). שם היא מיוחסת לרב עמרם גאון, אבל בכת"י של תשובות הגאונים שנדפס מחדש (אופק סי' קצ"ב, הורביץ סי' ק"ב) מפורש בראש התשובה כי היא לרב יהודאי גאון. התשובה מובאת בליקוטי הפרדס ובסדר חיבור ברכות.

ו. והוא חידוש טפי, דהתם הלא אין ברכותיהן שוות, רק שהמאכלים נפטרים בברכת הפת, ואילו הכא הוה סגי בברכה אחת לשני מיני הפירות.

הגפן על היין, כדי להרבות בברכות'. דהיינו, מהר"ם נקט שברכת מעין שלש על היין חותמת במטבע 'על הארץ ועל הפירות', ולכן פוטרת היא גם פירות שאינן משבעת המינים¹. ומכל מקום אם אינו שותה את היין עם התפוחים אלא רק לאחריהם, טוב יותר להרבות בברכות, ולברך עליהן בורא נפשות כדינן², ולא לפטרן בברכת היין. על הנהגה זו של המהר"ם כותב הארחות חיים: 'ומה שאמרו ז"ל אסור להרבות בברכות, הני מילי בחנם כגון מי שלא אכל כל צרכו ומברך ברכת המזון, ואח"כ מברך המוציא כדי להרבות, אבל כגון זה אין איסור כלל. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל, שכתב לעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות, וכן אמר דוד בכל יום אברכך'.

הצד השווה שבין הציורים הוא שבשניהם יכול הוא להפטר בברכה אחת, ואעפ"כ אמרינן ליה דטוב יותר לברך על כל פרי בפני עצמו³. וכעין זה אשכחן שכתב הגר"ז (סי' רי"ב ס"ח): 'כל טפל שאין אכילתו טפלה אל העיקר אלא כשאוכל שניהם יחד... כגון שהביאו אליו פת או מאכל אחר לאכול עם המליח שלא יזיקנו בגרונו או למתק השתיה אחר שישתה... טוב שיאכל ממנו מעט קודם ברכת המליח או המשקה כדי שיברך עליו ברכה המיוחדת לו... טוב יותר לעשות כן להרבות בברכות, כי לעולם ירבה האדם בברכות הצריכות, וימעט בשאינן צריכות. וזו היא ברכה הצריכה, שהרי היא מיוחדת להטפל ולא להעיקר'. וזה מחודש יותר מהעובדא דמהר"ם, דהתם באמת היה חייב הוא ברכה על התפוחים, אך הכא שורת הדין היא שאין הטפל מזיק ברכה לעצמו כלל. ועכ"פ שמעינן שגם הגר"ז מפרש כן את ריבוי הברכות הצריכות, שעניינן הוא לברך על כל מין את הראוי לו, גם במקום שיכול היה להפטר בברכת מין אחר'.



(ז). עיין במשנה ברורה (סי' ר"ח ס"ק ס"ד) שנחלקו אחרונים בדבר, אם מש"כ השלחן ערוך שאין ברכה אחרונה של יין פוטרת את התפוחים הוא גם במברך במטבע 'על הארץ ועל הפירות', או רק כאשר חותם הוא 'על הארץ ועל פרי הגפן'. ולהנ"ל מוכח מהתשב"ץ דגם יין פוטר תפוחים.

(ח). דאם לא כן, אלא אוכל האדם שני מינים שברכתן שוה, וכמו זיתים וענבים, ודאי שאסור לו לברך ברכה אחרונה עד שיאכל גם את המין השני, וכמבואר זה בדברי התשב"ץ שם, שעל כמה מיני פירות היה מברך ברכה אחרונה אחת.

(ט). יסוד דין ברכה שאינה צריכה, כתבוהו התו' בשבת קי"ח א' ד"ה במנחה לגבי חילוק סעודת שחרית של שבת לשנים, והראו מקורו ביומא ע' א': 'ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה, וגיטי ספר תורה אחריני וניקרי וכו', וכו', ריש לקיש אמר משום ברכה שאינה צריכה. ולפ"ד הרמב"ם נצטרך לחלק ולומר דהכא, שמברך הוא על כל פרי בפני עצמו, אין זו ברכה שאי"צ, כיון שמעיקרא עומד כל פרי לעצמו, משא"כ התם, שקריאת התורה אחת היא, התם אסור להביא ס"ת נוסף כיון שהדבר יגרום לברכות נוספות. עוד היה מקום לומר דכיון שבהלכות עבודת יום הכפורים (ג' י') לא הביא הרמב"ם את טעמו של ריש לקיש, אלא את הטעם שיש בזה משום פגם ס"ת ראשון, משמע שנוקט הרמב"ם דכל שיש לו צורך לחלק את הקריאה לשני ספרים שוב אין זו ברכה שאינה צריכה, וס"ל דרב הונא בר יהודה פליג בזה עם ריש לקיש, וכמו שנראה בחמד משה (סי' רמ"ט סק"ה). אך זה דחוק, שהרי ריש לקיש דהכא הוא בעל המימרא דברכה שאינה צריכה, אותה הביא הרמב"ם בהלכות ברכות (א' טו'), וקשה לומר דנקטינן כוותיה לחצאין, אלא י"ל שאין פלוגתא בין רה"י לר"ל, אלא שני הטעמים אמת, והרמב"ם הביא את הטעם הראשון.

(י). ועל דרך זו כתב מדנפשיה בשבט הלוי (ח"י סו"ס מ"ה) לבאר בשיטת האבן העזר (סי' רי"ב) שאין איסור לגרום לברך על הטפל, שהוא מתאים עם לשון הרמב"ם הנ"ל. מיהו מה שהוסיף השבט הלוי שעל דרך זו מתפרשת לשון האור זרוע (סי' קע"ו) 'דאפוש בברכות עדיף', הנה התם לא נאמר זה אלא לומר שהאוכל זית וצונן בשעה אחת לא יפטור את שניהם בברכת בורא פרי האדמה, אלא יקפיד לברך על כל אחד את ברכתו הראויה. ואם כן לא מדובר על ריבוי ממש של ברכות, אלא רק שלא להפקיע מכל מין בחנם את הברכה הראויה לו (וע"ע מג"א סי' רב"י סק"ג).

ג.

אם ישנה מעלת ריבוי בברכות המצוות - שכל אחד יברך לעצמו

אופן נוסף של ריבוי בברכות אשכחן בדברי הגר"ז (סי' רי"ג ס"ו): 'בברכת המצות, אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו, אף שכולן מצוה אחת, כגון שכל אחד מתעטף בציצית, או לובש תפילין, הרשות בידם. אם רצו אחד מברך לכולם, כדי לקיים ברב עם הדרת מלך. ואם רצו, כל אחד מברך לעצמו, כדי להרבות בברכות, כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות'.

ויסוד דבריו ז"ל הוא על פי מש"כ השלחן ערוך (ח' ה'): 'אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת, כלם מברכים, ואם רצו אחד מברך והאחרים יענו אמן'. ומבואר דאף לכתחילה יכולים לברך כל אחד לעצמו, ואינו צריך לצאת בברכת חבריו. ונקט הגר"ז דכיון שכל אחד מתעטף בטלית לעצמו לכן רשאים הם לברך כל אחד בפני עצמו, כדי להרבות בברכות, ולא דמי זה למאי דאמרין בתלמוד בכמה וכמה דוכתי דאחד מברך לכולן, דהתם הוא דוקא באופן שקיום המצוה הוא בדבר אחד, וכדוגמת הביאו לפניהם נר במוצאי שבת, שאמרו בברכות נ"ג א' שאחד מברך לכולם את ברכת האור, התם הוא משום שברך אחד הוא לכולם, ולכן גם ברכתו נעשית בשותפות על ידי אחד המברך להם.

ויש להעיר דעדיין לא סגי לן בחילוק זה, שהרי מקור דברי השו"ע הוא מהארחות חיים (ציצית אות כ"ה, הביאו הבית יוסף סי' כ"ב), והתם הנידון הוא: 'נשאלה שאלה לאחד מן החכמים, אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית אחת כאחת, אם יברכו כלם או לא. והשיב שכולן מברכים, או אחד מברך וכלם עונין אמן, מידי דהוה אסוכה דאחד מברך והאחרים עונין אמן, או כלם מברכים'. הא קמן דהא"ח מייירי באופן שבטלית אחת הם מתעטפים", ואף על פי כן כותב שאם רצו יכולים הם לברך כל אחד בפני עצמו. ותקשי לך מה דאשכחן בש"ס בכמה דוכתי דאחד מברך לכולם, לכה"פ היכא דעסוקין במצוה אחת, ועכ"פ מוכח מדברי הא"ח [שהם יסוד דברי השו"ע] דלאו משום ריבוי ברכות קאתי עלה [דאם כן היה זה שייך גם בהציוורים שבש"ס, וכגון ברכת האור דלעיל]. ולכן נראה דמצד הדין אין כאן מעלת ריבוי בברכות, וטוב יותר שאחד יברך לכולם משום ברב עם הדרת מלך, וכמו שכתב המשנה ברורה (שם ס"ק י"ג) בשם הגר"א.

יא. והוסיף לומר: 'ואף שהשומע כעונה מכל מקום המברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם ידי חובתן וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו וכאלו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם וראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה משיקיימנה ע"י שליח שכיון שכל אחד חייב בברכה זו לעצמו הרי זה ריבוי ברכות הצריכות ואינם דומות כלל לחזרת הש"ץ ולברכת הזימון שנתבאר בסימן קצ"ב.

יב. ועי' בזה בברכי יוסף (שם ס"ק ה').

יג. הגר"א הוכיח כן גם מדאמרו בתוספתא ברכות (ו' כ') 'עשרה שהיו עושין עשר מצות, כל אחד ואחד מברך לעצמו. היו כולם עושין מצוה אחת, אחד מברך לכולן'. ואין לפרש דמצוה אחת דסיפא היינו שהם עוסקין במצוה אחת ממש, אבל אם כל אחד מתעטף בטלית של עצמו, כל אחד מברך לעצמו, שהרי עוד אמרו שם בתוספתא 'יחיד שעושה עשר מצות מברך על כל אחת ואחת, היה עושה מצוה אחת כל היום אינו מברך אלא פעם אחת'. והכא על כרחך דמצוה אחת היינו שמתעטף וחוזר ומתעטף, וא"כ גם מצוה אחת דרישא היינו שכל אחד מתעטף בטלית לעצמו [ולכן הביא הגר"א גם את תיבת 'יחיד', כדי ללמוד ממנה את פירוש הרישא]. ועשר מצוות דרישא דרישא, שכל אחד מברך לעצמו, היינו מצוות חלוקות לגמרי, וכמו שכתב האור זרוע (ראש השנה סי' רס"ב) - זה לובש תפילין וזה מתעטף בציצית וכו'. וכ"כ הכפתור ופרח (פרק כ"ה) שמדובר במצוות שונות, שדינן כצנן וזית שאין ברכותיהן שוות, ולכן אין האחד פוטר את

והפמ"ג והגרע"א [ואדרבה, עיין בתרומת הדשן (סי' ק"מ) שכתב שהש"ץ מוציא את הציבור בברכת תקיעת שופר, ולא יברכו בעצמם 'דאין להרבות בברכות דלא צריכין']. ומה שכתב הארחות חיים שכל אחד מברך על טליתו הוא בהתאם למנהג המקובל למעשה, שאין אדם חפץ לצאת ידי חובתו מחבירו, אלא הוא רוצה לברך ברכותיו בעצמו. וכמבואר במהרי"ל (סי' א', הובא בבית יוסף סי' ו') שמנהג אשכנז היה שכל אחד ואחד מברך בקול ברכות השחר, כדי שיוכלו לענות אחרי אמן, ואין אדם יוצא בזה ידי חובתו מחבירו. ואכן המבי"ט (בשו"ת ח"א סי' קי"ז) האריך לסתור מנהג זה, וגם הביא את דברי התוספתא שאחד מברך לכולם, אך אעפ"כ עדיין עמד המנהג במקומו, וכפי שהעיד עליו המשנה ברורה (בהלכות ברכות סי' רי"ג ס"ק י"ב): 'המנהג פשוט ברוב המקומות שאין מוציאין אחד את חברו כמעט בשום דבר... אף שהוא נגד הדין', דאדרבה 'מן הדין יש הידור מצוה בזה' (שער הציון). וזה מה שהשמיענו הארחות חיים, דאף על פי שכולם מתעטפים באותה הטלית, מכל מקום לא תימא שמשום כך יהיה חיוב עליהם להשתתף בברכה אחת, אלא גם בזה רשאים הם לברך כל אחד לעצמו.



רעה. ובפשוטו הוא צ"ע מאי קמ"ל, והלא פשיטא שכל אחד צריך לברך את הברכה הראויה לו, ומאי ס"ד דברכת הציצית תפטור את מצות התפלין, וכבר תמה בזה הפרדס (לראב"ח, דיני הלל). וצריך לפרש דהקמ"ל הוא דיש לברך על כל מצוה בפני עצמה, ולא יכלול את כולן לברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על המצות', וכשיטת רבנן בסוכה מ"ו א', אלא נקטינן כרבי יהודה התם, דמברך על כל אחת ואחת בפני עצמה, וכדחזינן בסיפא [ושמא מהאי טעמא נקטינן התם כרבי יהודה נגד רבים, משום דסתם תוספתא אתיא כוותיה]. ושו"ר שכבר כתב כן הריב"ש (בשו"ת סי' שפ"ד, והובא בשו"ת הר"ן סי' פ"ז), וכ"מ באבודרהם (ברכות המצוות) שכתב עלה דהך תוספתא 'ולא יברך על כולם אקב"ו על המצוות', וכ"מ גם בהגמ"י (ברכות פ"א אות ד'), וכ"ה בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' קי"ז).

אמנם הפרדס פליג עם האו"ז והאבודרהם, ונוקט דהתוספתא ודאי אינה עוסקת במצוות שונות, אלא לעולם מיירי כאשר כל העשרה עושין את אותה מצוה, והתוספתא באה לחלק בין עשרה שעושים מצוות נפרדות, וכגון לולב, שכל אחד נוטל לעצמו, או תפלין, שכל אחד מניח לעצמו, שזו נקרא 'עשר מצוות' שכל אחד מברך לעצמו. לבין מקום שעשרה שומעים יחד קול שופר או קוראים את ההלל, שאז נקרא זה 'מצוה אחת' ואחד מברך לכולם. אלא שלפ"ז צריך עיון כיצד יפרש הפרדס את הסיפא העוסקת ביחיד. שהרי בסיפא אמרו שאם עושה עשר מצוות מברך על כל אחת, ואם עושה מצוה אחת בלא הפסק מברך ברכה אחת לכולם, ולדברי הפרדס צ"ע פירוש הדברים מאי חילוקא. ושמא יש לפרש את דברי הפרדס כאן על פי מה שנקט (בהלכות מילה) כשיטת העיטור, שאם מל שני תינוקות כאחד מברך על כל אחד ואחד בפני עצמו, ומשום שאי אפשר למול שניהם ביחד, וגם הכא מה שאמרו שהיחיד העושה עשר מצוות מברך על כל אחת הוא דומיא דמילה, שא"א לעשותן כאחד, ולכן קורא זה 'עשר מצוות', וצ"ע. וביותר יש להעיר, דהנה הפרדס שם נסתייע ממה שראה בתשובת הרשב"א שמברך על כל מילה בפני עצמה, וגם הביא שהרשב"א הוכיח כן מהתוספתא 'אחד שעושה עשר מצוות מברך על כל אחת ואחת', וזה תואם את מה שנתבאר כאן בשיטת הפרדס, דמילת עשר תינוקות מקריא עשר מצוות. אמנם הוא פלא, שהמעין בתשובת הרשב"א (ח"א סי' תנ"א) יראה שאדרבה הרשב"א כותב לברך על מילת שני התינוקות רק ברכה אחת, ואת זה גופא מוכיח הרשב"א מהתוספתא. באופן שאדרבה למילת שני תינוקות קורא הרשב"א 'מצוה אחת', ונמצא שהוא סובר כשיטת האור זרוע והאבודרהם ש'עשר מצוות' הם מצוות חלוקות לגמרי, אבל כל שעושין מצוה אחת, גם אם המצוה חלוקה כגון ציצית ותפלין, מכל מקום אחד מברך לכולם [וע"ע בספר הבתים (בית תפלה, שער י"ד אות ה')], שהזכיר את שיטת הפרדס, ובטעם שהשוה דין מצוה לשופר צ"ל שהוא משום דסעודה אחת היא].

ד.

הטעם שנהגו לברך כל אחד בעצמו

ובטעם הדבר, מפני מה באמת נהגו לברך כל אחד בעצמו, ולא לצאת ידי חובה מאחד המברך, בניגוד לדברי הגמרא בברכות והתוספתא. הנה, החיי אדם (כלל ה' סי"ז) צידד בזה 'אפשר שאין הכל בקיאין להתכוון לצאת ולהוציא', והוא פלא, שהרי בקידוש והבדלה ובמגילת אסתר הכל יודעים היטב שצריך לשמוע כהוגן ולצאת ידי חובה, וא"כ ודאי בקיאים אנו בכוונת שומע ומשמיע, וכיון שהציבור בקי היטב לצאת ידי חובתו, אם כן מפני מה לא ינהגו כן גם בשאר ברכות.

ומהאי טעמא ג"כ אין להביא לענייננו את סברת הרא"ש (בשו"ת ד' י"ט, הובא בטור סי' נ"ט): 'ובברכת יוצר וערבית אני אומר עם שליח צבור בנחת, כי אין אדם יכול לכיון תדיר עם החזן בשתיקה. וגם אם היה אדם מכיון לדברי שליח צבור בשתיקה, ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים, הרי הפסיד הברכה כי הפסיק באמצעיתה'. דסברא זו שייכא דוקא בברכות קריאת שמע, שהן ארוכות, ואין אדם יכול לכיון דעתו תדיר לדברי הש"ץ. גם את ברכת המזון מדמה הבית יוסף (בסי' קפ"ג) לברכות קריאת שמע, וכותב שסברת הרא"ש מתאימה עם שיטת השבלי הלקט (סי' קנ"ו) והארחות חיים (בהמ"ז אות י"א) בשם רבינו פרץ, שכתבו 'שיש לכל אחד לברך ברכת המזון אף כשזימנו, לפי שאין יכולים לכיון כל תיבה ותיבה מפי המברך'. אמנם בברכות קצרות ליכא למימר הכי, והדרא קושיא לדוכתה.

ומה שנראה בזה לעיקר הוא המורגש בחוש, שלגבי דידן התעוררות כוונת הלב, הנולדת מכח עבודת הברכות והתפללות, באהבה והשתוקקות, בחדוותא עילאה וברעותא דלבא, היא שייכת בעיקר כאשר האדם אומרן בפיו, ולא כאשר שומען הוא מאחר. וכיון שעדיפה מעלה זו על פני מעלת ברב עם הדרת מלך, על כן לעולם נהגו שכל אחד מברך בפיו את הברכות, מלבד קדושה ואבדלתא וקריאת המגילה ותקיעת שופר, שאי אפשר לתת ביד כל אחד יין מגילה ושופר. ודוגמא לדבר אפשר להביא מהפיוטים והסליחות, שנתקנו בעיקרם להיאמר על ידי שליח ציבור, ומכל מקום חיבבום הציבור ונהגו לאומרם, וכדהוכיח הערוך לנר (ראש השנה ל"ד ב') שבימי בעלי התוספות היה הש"ץ אומר את הזולתות (הפיוטים שבברכת אמת ויציב), ונשתנה המנהג באופן שבימי הטור היו גם הציבור אומרים אותם עם הש"ץ. וכן מבואר מדברי החתם סופר: 'ואפילו הפיוטים והתחינות [של הש"ץ] אומר כל יחיד בעצמו ושופך נפשו להשם' (דרשות ח"ב דף שס"ח)."

וכיוצא בזה עיין בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' קי"ז וק"פ) שהאריך בדבר החובה לנהוג כדינא דגמרא, והמברך ברכות השחר בבית הכנסת ישמען מהש"ץ, ומכל מקום כתב דברכות קריאת שמע מברך כל אחד בעצמו, ויהיב בה טעמא 'שהן דרך תפלה ובקשה והודאה לשי"ת, וצריך כל מי שהוא יודע לאומרם בפיו'. ופשיטא שאין כוונתו מן הדין, דאדרבה מעיקר דינא ש"ץ אומרן

(יד). וכן סדר עבודת כהן גדול ביום הכפורים, שדין הוא על שליח ציבור אומרו, וכמ"ש רש"י ביומא ל"ו ב', וכ"ה בשו"ע סי' תרכ"א ס"ה, מכל מקום אומרים אותו כל הציבור, וכדמשמע מדברי הרמ"א שם. וע"ע בירחון האוצר (י"א עמ' כ"ט), שביארנו על זה הדרך את יסוד מנהג אשכנז שכל אחד ואחד מדליק נרות חנוכה בעצמו, וע"ש.

בקול רם, וכמ"ש הטור (סי' נ"ט), אלא צריך לומר דבזה בא המבי"ט לבאר את המנהג הקדום שכל אחד מברכן בעצמו. והכי אשכחן גם להמהרשד"ם (בסי' א') שג"כ האריך שלא יברך כל אחד את ברכות השחר בעצמו, וכשאחד מברך על הטלית ישמעו ממנו כולם את ברכתו ויצאו בה ידי חובתן, וכשיטת המבי"ט, ומכל מקום לענין מצות הבדלה הביא את דברי הר"ן שגם אם כל בני הבית שמעוה בבית הכנסת מהש"ץ מכל מקום חוזרין ומבדילין בבית. ויהיב בה המהרשד"ם טעמא 'שההבדלה מצוה וכל אדם רוצה לקיים המצוה בביתו ולהרגיל בניו ובני ביתו בדרך השם'.



ה.

פירוש שני בדברי הרמב"ם, חידוש ברכות אחר חתימת התלמוד

פירוש נוסף בדברי הרמב"ם אפשר ללמוד ממה שכתב בפסקי רבינו אליהו מלונדרי"ש (זרעים עמ' ל"ב), שהעתיק את לשון הרמב"ם הנ"ל: 'ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה, וירבה בברכות הצריכות, ובו התפאר דהע"ה שאמר בכל יום אברך ואהללה שמך לעולם ועד'. והוסיף עלה רבינו אליהו וכתב: 'ונראה לי שכל מצות עשה צריך לברך, ולפעמים אני רגיל לברך אקב"ו לקום מפני שיבה, ואקב"ו להדר פני זקן, וכן לכל שאר מצות עשה, אליה"ו'. ונראה מדבריו ז"ל שכן פירש את ענין הריבוי בברכות, להוסיף ולברך במדת האפשר על מצוות נוספות, כדי להלל את השי"ת.

וכך נראה שפירש מרן שר התורה, הגר"ח קנייבסקי שליט"א, בספרו קרית מלך. שעל דברי הרמב"ם 'וירבה בברכות הצריכות', ציין מרן לארבעה מקורות בדברי חכמים. א. ירושלמי ברכות (פ"ד ה"ד): 'רבי אבהו היה מברך ברכה חדשה בכל יום'. ב. בבלי ברכות נ"ח ב': 'חכימת כולי האי' [שם עוסקת הגמרא ברב חנינא בריה דר"א שבירך מדעתו ברוך חכם הרזים על רב פפא ורב הונא בדר"י]. ג. שם נ"ז ב': 'אמר רב אשי אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו'. ד. מדרש שוחר טוב (תהלים קמ"ה): 'אין לנו מלאכה אלא לברך ברכות חדשות, וכן הוא אומר ברוך ה' יום יום'.

ואם כי אכן מצאנו לחכמים שנהגו כן בחידוש ברכות (וכדלקמן). אבל בדברי הרמב"ם צ"ע לפרש כן, שהרי בהדיא כתב (קריית שמע א' ז'): 'ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל, עזרא ובית דינו תיקנום, ואין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהן'. ואכן, הן בחיבורו של הרמב"ם והן בתשובותיו, מתבארת שיטתו הברורה של הרמב"ם, כי ברכה שלא תקנוה חכמים, אין לה מקום. לשיטת הרמב"ם, אין מתקנים ומחדשים שום ברכה אחרי חתימת

(טו). והוסיפו לבאר המבי"ט והמהרשד"ם שעיקר תוכחתם היא על הנוהג שאחד מברך וכולם עונים אחריו אמן, ואח"כ חבירו מברך, וכן הלאה על זה הדרך, שזה נראה ברכות שאינן צריכות והזכרת השם לבטלה. ולא דמי למה שבברכת ספירת העומר כולם מברכים ביחד, וכ"ש שלא דמי להבדלה, שמכוונים שלא לצאת וכל אחד מברך בביתו. ונ"מ בזה לסעודת אמנים, וכן למנהג שכל האורחים הנשואים מקדשים על היין, שהוא מתאים עם מנהג המהרי"ל, אך להמבי"ט והמהרשד"ם אינו ראוי.

התלמוד. בחיבורו לא הזכיר הרמב"ם שום ברכה שאיננה בתלמוד, וגם בתשובותיו כן הוא. וכמו שיתבאר לפנינו, בעזרת השם יתעלה.

ו.

ברכות חדשות שהרמב"ם ביטל

תחילה, נמנה את המקומות בדברי הרמב"ם מהם מתבארת שיטתו זו, שהברכות שתקנו הגאונים שאחרי התלמוד הן בכלל 'ולא להוסיף עליהן'.

א. ברכת המקדש שמו ברבים, הנאמרת לאחר ברכות השחר, נזכרה על ידי הקדמונים [רב עמרם גאון, סידור רבי שלמה ברבי נתן הסיג'ילמסין] כאשר חתימתה היא בהזכרת השם - 'ברוך אתה יי מקדש את שמו ברבים'. וכן הביאוו הראשונים ז"ל, וכגון התוספות (ברכות מ"ו א' ד"ה כל), מחזור ויטרי ור"י בר יקר, הראב"ה (ברכות ס" קמ"ו) הרקח (בפירוש הסידור עמ' כ"א), וכן פסק הטור (ס" מ"ו) על פי הירושלמי.

והנה, בסדר התפלות (שבסוף ספר אהבה) הביא הרמב"ם את כל נוסח 'לעולם יהא אדם', אך בסיום הברכה כתב 'ברוך מקדש את שמו ברבים', בלא הזכרת השם¹⁰. דעת לנכון נקל, שהשינוי המכוון הוא מפני שלא נזכרה ברכה זו בתלמוד, וכדביאר הפרי חדש (ס" מ"ו סק"ח). מנהגנו על פי האריז"ל (שער הכוונות, דרוש נוסח התפלה), לחתום בברוך ולא להזכיר את השם, יסודו הוא בדברי הרמב"ם¹¹.

טז). הרמב"ם הוא הראשון שהביא חתימת ברכה זו בלא הזכרת השם [נציין כי בשלשה כתבי יד (שנמצאו בגניזת קהיר) הנוסח הוא 'ברוך מלך מקדש שמו ברבים', וניתן לשער שצעדו בעקבות הרמב"ם לחתום בלא שם, והכניסו מלכות תחתיה. נוסח זה נשתמר במחזור ארם צובא, ויניציאה רפ"ז]. דרכו של הרמב"ם, ובפרט בסדר התפלות, להעתיק את נוסחאות התפלות והברכות כצורתן ממש, ללא שום קיצור או השמטה. ומשכך, היכא שכתב 'ברוך' ללא הזכרת השם, בודאי דוקא הוא. גם בספר יד החזקה יראה הרואה שהרמב"ם כותב את כל הברכות כפי שהן נאמרות ממש, ואפילו במקום שמביא הרבה ברכות, וכגון ברכות השחר, חוזר הוא שוב ושוב על מטבע הברכה השלם, כולל שם ומלכות. וממוצא הדברים אתה למד כי מה שכתב הרמב"ם 'שכח ולא הזכיר בשבת או ביום טוב קדושת היום, אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית, בשבת אומר, ברוך אשר נתן שבת מנוחה לעמו ישראל לאות ולברית קדש, ברוך אתה יי מקדש השבת' (ברכות ב' י"ב), דוקא הוא, וכלשון הרי"ף, וכ"ה בסמ"ג (עשה כ"ז) ובכל בו. וכדין ברכת הארץ ובונה ירושלים, שאינן פותחות בברוך מפני שהן ברכות הסמוכות לברכת הזון, כן הוא דין ברכה זו. וכבר דיין כן הרשב"ץ בחדושי (ברכות מ"ט ב'). גם האור החיים הקדוש (בספרו ראשון לציון על מסכת ברכות) נקט את דברי הרי"ף והרמב"ם, והאריך לבאר ולהוכיח כן, ומסיים באומרו 'ולענין הלכה, המורה צדק לבבו יבין דברי אלקים חיים' (אלא שלפני האור החיים היתה גירסת הדפוסים 'בשבת אומר ברוך יי אשר נתן מנוחה לעמו ישראל', ללא תיבת אתה וללא מלכות, והוצרך לבאר שאין כאן פתיחה בשם אלא רק לישנא דקרא נקט. נוסחא זו, של 'ברוך יי אשר נתן', הביאה את הלחם משנה להכריח שגם להרמב"ם פותח כשאר ברכות קצרות, בשם ומלכות. וכך נראה בבית יוסף שכתב 'וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל', ומשום שאין זה בפירוש, רק ממה שהזכיר הרמב"ם את השם משמע שיש כאן פתיחה גמורה).

יז). גם הרמ"ק (בסידור תפלה למשה) כתב: 'ובענין ברכה זו נהגו כל ישראל לאומרה, ויש לפקפק בעניינה שלא נכתבה בתלמוד, ואין זה מעניינינו'. וכן משמע בבית יוסף, שביחס לדברי הטור שכתב לחתום בשם, העיר הב"י: 'אבל הרמב"ם בסדר התפלות לא הזכיר בה שם', ומשמע דהכי נקט (וצ"ע בזה ע"ד מהרי"ץ בתכלאל עץ חיים), וכ"כ המטה יהודה. וע"ע לקמן בדברי הכנסת הגדולה. בסידור היעב"ץ מופיעה חתימת הברכה ללא שם, ומבאר שכן היא דעת הפוסקים והאריז"ל. בעקבות זאת, אנו מוצאים בכמה וכמה סידורים אשכנזיים (החל באוצר התפלות וכלה בתפלת כל פה)

ב. ברכת יראו עינינו, תקנו הגאונים לאומרה בין גאולה לתפילה של ערבית, וחתמו בה בהזכרת השם 'בא' המלך בכבודו. אף הרמב"ם הלך בעקבותיהם, והביא ברכה זו בסדר התפלות, ואף את חתימתה העתיק, 'ברוך אתה יי' המולך בכבודו חי וקיים תמיד ימלוך לעולם ועד'. אלא שתמורת זאת העתיק את חתימת את ברכת השכיבנו בלא שם, 'ברוך שומר עמו ישראל לעד'. כך שמחד גיסא לא שינה הרמב"ם תקנת גאוני קדמאי¹, ומאידך לא הוסיף ברכה שנתחדשה אחרי התלמוד, אלא הביא את יראו עינינו כהמשך וסיום לברכת השכיבנו². על מנהג זה של הרמב"ם העידו שנים. בנו רבי אברהם³, ומחבר ספר 'אגרת גן הפרחים'⁴. שניהם כותבים כי להרמב"ם לא יחתום השכיבנו בחתימת השם⁵.

שהדפיסו את הברכה בשם, כפי המנהג, ורשמו הערה בצידה 'לדעת הפוסקים והאריז"ל אין לחתום בשם', ומקורה בדברי היעב"ץ (וכבר ראיתי למי שנתפלא על הערה זו שהרי הרבה פוסקים כתבו לחתום בשם, ודיבר קשות על המדפיסים, אך באמת רק העתיקו את לשון היעב"ץ). וכבר הלינו על כך רבים, אם לפי הפוסקים ולפי המקובלים לא יחתום בשם, אם כן למה הדפיסוהו כן. אך באמת הוראה זו של רבינו הבית חדש היא, שכתב דהמדקדקים ינהגו כהרמב"ם, שלא לחתום ברכה זו בשם כיון שלא נזכרה בתלמוד בבלי, 'מיהו לא יורה כן לאחרים, ולא ישנה הסידורים' (אלא שהיה להם לכתוב זה באופן מודגש יותר, קודם חתימת הברכה, ולא באותיות זעירות לאחריה, ובפרט בנוסח ספרד).

יח. האבודרהם (סדר ערבית של שבת) והעתים (סי' קל"ז) ייחסו לרובן בתראי דבתר הוראה⁶, שהם הסבוראים [כמ"ש באגרת רב שריא גאון], וכ"ה בפרישה (סי' רל"ז ס"ק י"א). ובוה מתבאר מה שקיבל הרמב"ם ברכה זו [ולו באופן חלקי], בשונה משאר הברכות שהוסיפו הגאונים, שלהן מתייחס הרמב"ם כברכות לבטלה. והוא על דרך שנתבאר לקמיה בדעת רבי אברהם בנו, שלא התנגד לברכות פסוקי דזמרא, ואע"פ שבהדיא כתב שנתקנו אחרי התלמוד, ועל כרחק דכח רבנן סבוראי עדיף משל הגאונים שאחריהם, אף לתקן ברכות. והנה, המקור הראשון לאסור לברך מה שלא נזכר בתלמוד הוא בדברי פירקוי בן באבוי, תלמידו של רב יהודאי גאון 'כל ברכה שאינה בתלמוד אסור לברך אותה' (גנוזי שכתב ב' עמ' ת"ק). ולכאורה לדבריו אין מקום גם לברכת יראו עינינו [אי נימא שכבר נתקנה בימיו], אם לא שנאמר כי גם לדידיה עדיפה תקנת הסבוראים להיחשב כדין התלמוד.

יט. למרות שגם לתוספת נוסחאות בתוך הברכות התנגד הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, אהבה סי' כ"ו כ"ח צ"ה), מכל מקום לא שלל את זה בדיעבד, כמבואר שם (סי' כ"ז) לענין ציבור שמתעקש על אמירת פיוט, שלא ימנע הש"ץ מלגשת מחמת כן: 'לפי שאין בו גנות גדולה מצד הדין', אלא אדרבה יגש ויתקרב אל הלשון האמיתית. וחזינו ששינוי בברכה הוא מותר בדיעבד [בשונה מתוספת של ברכה מחודשת, שהיא אסורה לשיטת הרמב"ם בכל אופן, משום ברכה לבטלה], ועל כן התיר הרמב"ם להוסיף את יראו עינינו בברכת השכיבנו.

כ. בתשובתו שנדפסה בספר מעשה רקח. וכן הובא בשמו בשו"ת הרשב"ש (סי' שכ"ט). בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' י"ד) שאל השואל 'אי זו היא ברכה שניה שלאחר ק"ש של ערבית, שומר ישראל או המולך, אם היא שומר ישראל מפני מה אין אומרים בה בא''. וחזינו שכן היה המנהג פשוט במקומו, שלא לחתום בשם את ברכת השכיבנו, והוא מהטעם הנ"ל. הרשב"א משיב לו כי ודאי הברכה השניה שתקנו חז"ל היא השכיבנו והיא חותמת בשם, ואילו ברכת המולך אינה מכלל ברכות ק"ש, אלא היא ברכה נוספת שתקנוה בימי השמד, וגם היא חותמת בברוך. וזה כפי המנהג המקובל, שתוספת ברכת יראו עינינו אינה מגרעת את חתימת השכיבנו.

כא. כך העתיק מהרי"ץ מספר 'יסאלת בסתאן אלאזהאר' (אגרת גן הפרחים), המספר כי אע"פ שמתחילה היו נוהגים לחתום בהשכיבנו ולא ביראו עינינו, מכל מקום 'מה שזכרתם לנו מן הגאון הגדול מרנא ורבנא משה שמרו צורו, במה שסידר שאומר ברוך שומר עמו ישראל, כן הוא מה שיוחס לו. ומאן חכים למיעבד הכי, אלא הוא די רוח אלהי קדישין ביה, דשתים לאחריה אמור רבנן ולא שלש'. ומוסיף שם ואומר כי למרות שמתחילה היו נוהגים לחתום בהשכיבנו ולא ביראו עינינו, מכל מקום 'כאשר הגיענו מכתבו בהודעת התיקון הזה, שבנו לתקנו, ותקנוהו בחיבורינו, כיון שדבריו נראים מדברינו'. ומביא שם מהרי"ץ שכן הסכים עמו החיד"א בתשובה, לחתום ביראו עינינו ולא בהשכיבנו (תכלאל עץ חיים, תפילת ערבית. התרגום הוא ממהדורת 'נוסח תימן' עמ' שצ"ב). וכבר הראו כי כנוסח הרמב"ם כבר כתב רבינו

גם בתשובות הרמב"ם מתפרשת שיטתו, השוללת תוספת ברכות לאחר חתימת התלמוד, וכן הוא בחרפות בתשובות רבי אברהם בנו, וכדלפנינו.

ג. הרמב"ם לא הסכים לברכת 'על מצות קריאת שמע' שעל ק"ש שעל המטה (שו"ת אהבה סי' ל"ו). גם רבי אברהם בנו נשאל על ברכת המצוות הנהוגה לפני קריאת שמע²², והשיב: 'ואמנם הברכה שסיפרתם שהיא נמצאת בספר רפואת הנפשות לפני פרק שמע הנאמר לפני השינה, והיא כפי מה שאמרתם אשר קדשנו במצותיו וצונו לקבל עול מלכות שמים באהבה, הרי זו אין לה עיקר ואסור לאמרה. ואלו הם חדשים מקרוב באו, וכך צומחות הטעיות, ונעשות למנהגים שיחזיקו בהם, ויגנו עליהם מעוטי החכמה' (שם סי' פ"ט).

ד. על ברכת בתולים שתקנו הגאונים לברך 'אשר צג אגוז בגן עדן', כותב הרמב"ם: 'הרי היא ברכה לבטלה בלא ספק' (שם סי' כ"ו). וכך השיב אודותיה רבי אברהם: 'הברכה שהיתה מנהג מקצת אנשים לאמרה לבתולה וחתימתה הבוחר בזרעו של אברהם, אין לה עיקר ואסור לברכה, וגם במצרים אמרו אותה ונתבטלה. ורוב המשחקים האלה הם תקנת החזנים שאינם מבדילים בין מה שמותר ומה שאסור' (שם סי' צ'). וביתר אורך בספרו המספיק לעובדי ה' (פרק ל'): 'ועתה אנו אומרים על הברכות, באופן כללי, שכשם שאין ראוי לנו לתקן ברכה בשם ומלכות שלא תיקונה אנשי המסורה ז"ל, וזאת כגון ברכת בתולים שקבעו הטועים בשם ומלכות... כשם שכל זה אינו ראוי על פי דבריהם ז"ל, כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום 'לא תשא את שם יי

שלמה ברבי נתן הסיג'ילמסי בסידורו (עי' סיני ע"ז עמ' קכ"ט), ויתכן שהרמב"ם הלך בדרכו [מידי חפשי במטמוני הגניזה הקהירית (ע"י פרוייקט פרידברג) מצאתי כתב יד של ברכות ק"ש של ערבית אשר בו ברכת גאל ישראל חותמת בהזכרת השם, ברכת השכיבו מופיעה בנוסח הרמב"ם 'ברוך שומר עמו ישראל לעד', בלא שם, אלא שגם יראו עינינו מופיעה שם ללא חתימה, וצ"ע].

כב). עיקר טעמו של הרמב"ם הוא שאין להוסיף ברכות שלא הזכיר התלמוד, וכשיטתו בכל מקום. מה שכתבו רבי אברהם וגן הפרחים את שלילת ברכת יראו עינינו מכח מאמרם ז"ל 'ושנים לאחריה', דימנה משמע שנים ולא שלש, אינו גוף טעם ההתנגדות אלא הוא בתורת ראייה לכך שבכרה זו לא היתה אצל חז"ל. מנהגנו, מנהג ארץ ישראל, שלא לומר יראו עינינו, משמע כבר מסדר דברי האר"י הקדוש בשער הכוונות, שסידר את תפילת ערבית, והזכיר את ברכות אמת ואמונה והשכיבו, קדיש ותפילת העמידה, ואת יראו עינינו לא הזכיר כלל. אך ממה שלא הזכיר בפירוש להימנע מלברך יראו עינינו, משמע שכבר בימי היה כן המנהג בארץ ישראל, ואכן גם הרמ"ק (בסידור תפילה למשה, שער ט' סי' א') סידר את עשרת תיקוני תפילת ערבית, ומנאה לכל פרטיה וחלקיה, ולא הזכיר כלל את ברכת יראו עינינו. מיהו יש להעיר שבספרו אור יקר (תרומה סי' ד') את מאמר הזוהר 'אנן מפקדינן גופין ונשמתינן למלכותא עילאה' מפרש הרמ"ק: 'אפשר דהיינו נמי בתפילה בפסוקי יראו עינינו', וכפי הנראה הוא מכח הענין, שהזוהר מזכיר זאת בין ברכת השכיבו לתפילת העמידה [ואכן מצינו לרבי דוד החסיד בעל האור זרוע, שהיה בן אותו הדור של הופעת הזוה"ק, שהזכיר בפשיטות את הברכה בסדר תפילת ערבית]. ועיין בעדות מוהר"א אזולאי (בעל החסד לאברהם, זקינו של החיד"א, בן דורו של מהר"ו זיע"א) בהגותו ללבוש (סי' רל"ז סק"ד): 'ויש מן הגדולים שנהגו שלא לאומרו, וכן נהגו בכל ארץ ישראל'.

כג). יסוד ברכה זו, שהביאה השואלים מספר רפואת הנפשות (לר"י בן עקינין), הוא בסדר רב עמרם גאון (בסדר ק"ש שעל המטה), ומדברי רבינו יונה (בריש ברכות) נראה שעניינה הוא מפני שהיו קוראים ק"ש מבעוד יום, ואת ידי חובת המצוה היו יוצאים בקריאת שמע שעל המטה, והוא פשיטא ליה לרב עמרם שמצות ק"ש טעונה ברכה לפניו, אלא שבדרך כלל היא נפטרת בברכת אהבת עולם [וכשיטת הרמב"ם] בריש ברכות: 'ברכת אהבת עולם ברכת המצוה לחובה של קריאת שמע']. משא"כ במקום שהיא נקראת בפני עצמה בלא ברכותיה, היא צריכה ברכה במטבע 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו'.

אלהיך לשוא'. כך אין ראוי לנו לשנות מן הברכות המחויבות, לא פתיחתן ולא חתימתן; לא ענייניהן ולא לשונותיהן הידועות; לא לגרוע מהן ולא להוסיף עליהן.

ה. ביחס לברכת **מגביה שפלים**, המוזכרת בבה"ג (סי' א') ובתשובות רב נטרונאי (סי' ט'), כותב הר"א בן הרמב"ם (שו"ת סי' פ"ג): 'וכבר ראינו בכלל הברכות שכתבתם בשאלתכם, ברכות שלא ידענו להם עיקר ולא זמן, כמו מגביה שפלים אחרי זוקף כפופים, ואלה לא הזכירים התלמוד. ואם נזכרה בסדור, הרי זו אולי טעות של סופר או חכם או חזן, ואסור לאמרה ולא כיוצא בה, ממה שנתחדש נוסף לברכות הנזכרות בתלמוד⁷¹. אפילו שינוי מטבע ברכת המעביר שינה ללשון רבים, כותב עליו רבי אברהם, כי הוא שינוי האסור⁷².

והואיל כי שיטת הרמב"ם ברורה היא כי אין להוסיף כלל וכלל ברכות על הנזכר בתלמוד, על כן אין אפשרות לפרש את מה שכתב 'וירבה בברכות הצריכות' כלפי ברכות מחודשות, ופירושו של הקרית מלך צריך עיון.



ז.

ברכות פסוקי דזמרא - הזכירן הרמב"ם

ואמנם אכתי איכא לעיוני מכמה וכמה ברכות שהזכיר הרמב"ם, ואף על פי שלא נתפרשו בהדיא בתלמוד, ויתבאר לפנינו בעזרת הצור ובישועתו.

פסוקי דזמרא. מה שמביא הרמב"ם את ברכות ברוך שאמר וישתבח (תפילה ז' י"ב), הוא מפני שנקט כי תקנת חז"ל היא. והכי דייקא לשונו הזהב: 'ושיבחו חכמים הראשונים למי שקורא זמירות מספר תילים בכל יום... ותיקנו חכמים ברכה לפני הזמירות והיא ברוך שאמר, וברכה

כד). לגופו של ענין, יצויין כי בבה"ג וברב נטרונאי לא נזכרה ברכת מתיר אסורים, ונראה מזה כי ביחס למה שאמרו בגמרא (ברכות ס' ב') 'כי תריך ויתבי לימא ברוך מתיר אסורים', אומר הבה"ג 'כד יתיב אומר ברוך מגביה שפלים'. וא"כ אין זו ברכה מחודשת, אלא נוסח נוסף לברכת מתיר אסורים [ושו"ר כן ברבינו מנוח (ברכות ז' ד')]. לאחר כן, מסידור רס"ג והלאה מצינו כי מלבד ברכת מגביה שפלים הנאמרת 'כשישב', באה ברכת מתיר אסורים 'כשיפשוט ידיו', ועי' בזה בסדר רב עמרם גאון (מהד' סף עמ' י') ובאסופות (ח"ב עמ' קצ"א), ועי' באורך בירחון האוצר (מ"א עמ' קע"ה והלאה). כיום מודפסת ברכה זו רק בסידור האיטלקי (סידורילו סדר תפלות כמנהג בני רומה, ירושלים תשע"ז), ופשוט שלא שייך בזה מש"כ המ"ב (סי' מ"ו ס"ק כ"ג) בשם הפמ"ג דהאידנא יש לגעור במי שנוהג לאומרה, כיון שטעמו הוא 'דאין לחדש עתה', אבל בני איטליה מנהגם בידם מימי קדם.

בגניזה הקהירית נמצאו טופסי ברכה עתיקים מארץ ישראל, בהם נזכרה ברכת מגביה שפלים, בתוספת הרבה ברכות נוספות, בהן גם ברכת המקדש שמו ברבים, וברכת מחיה המתים [הנזכרת בירושלמי ברכות פ"ד ה"ב, בגניזה מופיעה ברכה זו כחתימה לברכת המעביר חבלי (או כבלי) שינה, במקום חתימת הגומל חסדים טובים, ויל"ד אם לדידן הוי שינוי המעכב ממטבע הברכה שתקנו חכמים], עי' גנזי קדם (ג' עמ' ק"ט והלאה).

כה). ומדבריו ז"ל למדנו כי מאי דקאמר אביי בברכות ל' א': 'לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי ציבורא', אינו הוראה כללית לשנות ברכות בלשון יחיד ללשון רבים, אלא דוקא היכא דאיתמר בהדיא בתלמוד, וכגון התם בתפילת הדרן. הגרמ"מ קארפ בספרו הלכות יום ביום (תפילה, פ"ז סעיף ס"ז) האריך להחזיר עטרה ליושנה לומר את ברכת המעביר שינה כולה בלשון יחיד, ועי' ירושתנו (ו' עמ' רע"א). מעניין לציין כי בגניזה הקהירית (פרידברג) נמצא כתב יד עתיק ובו מופיעה הברכה בלשון רבים, וכפי מנהגנו לומר שתרגילנו בתורתך.

לאחריהן והיא 'שתבח' (שם). ומקורו הוא בדברי הרי"ף (פרק אין עומדין): 'ותקינו רבנן' למימר ברכה מקמייהו וברכה מבתרייהו, ומאי ניהו ברוך שאמר וישתבח'. ואם כן, מקור שיטתו של הרמב"ם, שגם ברכות פסוקי דזמרא תקנת חז"ל היא, מדברי הרי"ף הוא.

ולמקור התקנה בש"ס, יתכן לומר דכיון שפסוקי דזמרא הם בכלל הלל, וכדאמר רבי יוסי (בשבת קי"ח ב') יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום, ואוקמוה בפסוקי דזמרא, על כן פירש הרמב"ם דכשם שהלל טעון ברכה לפניו ולאחריו, כך גם הלל שבכל יום¹¹ תקנו לו חכמים ברכה¹².

אמנם רבי אברהם בן הרמב"ם כתב בהדיא: 'ברכת שאמר לפני פסוקי זמרה, וברכת ישתבח אחר פסוקי זמרה, הינן שתי ברכות שהתלמוד לא תיקן אותן ולא הזכיר אותן, על פי מה שאנו זוכרים' (המספיק פרק כ"ה), והוא כשיטת סידור חסידי אשכנז (ס' כ"ח) שכתב שתקנת רבנן סבוראי היא. ועל זה באמת צ"ע טובא כיצד הסכים הראב"ם לברכה שנתקנה אחרי התלמוד, וכדהקשה הפרי חדש (ר"ס נ"א) 'תמהני מאחר שנסתם ונחתם התלמוד, איך יכלו הגאונים לתקן ברכות מחודשות¹³, וצע"ג.

כו). ונקט הרמב"ם דרבנן אלו הם חז"ל, אם כי פעמים שהרי"ף כותב 'ומפרשי לה רבנן' או 'וקאמרי רבנן' והמכוון בזה הוא לרבנן שאחרי חתימת התלמוד [ואכן כך נוקט הפר"ח. מיהו בדעת הרמב"ם אין לפרש שכוונתו לרבנן סבוראי, שהרי מאות פעמים הזכיר הרמב"ם 'חכמים', ובכולם המכוון הוא לתנאים והאמוראים, ולא לדורות שאחריהם. גם בסדר רב עמרם גאון הביא בשם תשובת רב נטרונאי גאון 'כשתקנו חכמים כך תקנו, לומר פסוקי דזמרא ואח"כ להתפלל', ושם גאון כן פירש הרמב"ם דהך חכמים חכמי התלמוד הם.

כו). המחזור ויטרי (ר"ח ס' ב') והארחות חיים (דין קריאת ההלל ס' ז') מביאים בשם תשובת רש"י שלא לברך על הלל של ר"ח שאינו אלא מנהג, והוסיף רש"י 'אבל אני מברך עליו בא"י אמ"ה המהולל בפי עמו וכו' בא"י מלך מהולל בתושבחות'. ובפשוטו הוא צ"ע, דכיון דאין מברכין עליו, א"כ גם ברכה זו ברכה שאינה צריכה היא. ומוכח דשיטת רש"י היא שברכה זו נתקנה לעולם על כל אמירת הלל, וכשם שאומרה על פסוקי דזמרא, שהם הלל שבכל יום, כך אומרה גם על קריאת חצי הלל דראשי חדשים. וע"ע בסידור רש"י (ס' ז') 'וקדיש מפסיק בין ישתבח ליוצר, להודיע שעל פסוקי דזמרא קבעוה, [כמו] ברכת הלל שלאחריו'. מיהו אפשר לומר שרש"י לטעמיה, שכתב בספר הפרדס 'שהרי ברכות השחרית הן יותר מעשרים, לפי שבני אדם הוסיפו לברך על כל צורך וצורך להם. ומן הדין לא היו ראויים אלא תמני סרי ואין לחוש אם הוסיפו, שלא נאמר אלא שלא לפחות, אבל להוסיף יש לו רשות, ולברך על כל חביב לו'.

כח). אלא שאין התקנה בתורת חיוב, רק שחכמים שבחו את מי שינהג בזה, לומר פסוקי דזמרא שהם הלל בכל יום. גם המספיק לעובדי השם (פרק כ"ה) כתב 'פסוקי זמרה אלה אינם חובה, אלא הומלץ עליהם בתור דבר רצוי, ולא חויבו בתור דבר הכרחי'. והנה בשלחן ערוך (ס' נ"ב ס"א) כתב שאם איחר אדם מלבוא לבית הכנסת 'וכבר התחילו הציבור יוצר, ואין שהות לומר פסוקי דזמרא אפילו בדילוג, יקרא ק"ש וברכותיה עם הציבור ויתפלל עמהם, ואח"כ יקרא כל פסד"ז בלא ברכה', וכתב המשנה ברורה (ס"ק ו') 'ובתשובת משכנות יעקב (ס' ס"ז) האריך בזה, והוכיח דברכת ב"ש וישתבח תקנה קדומה היא מימי התנאים, וע"כ מוטב להתפלל ביחדי משידלג לגמרי ברכת ב"ש וישתבח'. אך מדברי הרמב"ם למדנו שאע"פ שהברכות נתקנו ע"י חז"ל, מ"מ עצם חיוב פסד"ז אינו אלא רשות, וממילא איכא למימר שתפילה עם הציבור עדיפה עליו [מיהו הגר"א כתב 'ובהלולין דבכל יום שמחוייב מן התורה כמ"ש בה"ג הוא תהלתך וכו' כידוע' (ספרא דצניעותא, פרק ה', דף ל"ו א'), ומשמע דחיוב מן התורה הוא להלל בפסוקי דזמרא. ומדבריו באמרי נעם (ברכות כ"ח ב') משמע שחיוב זה הוא קודם התפילה דוקא (שפירש את הקרא ד'הוא תהלתך' שיש להקדים תהלה קודם התפילה). ויש לדון אם לפ"ז עדיף לומר פסוקי דזמרא, היכא שמחמת כן יפסיד את תפילת הציבור. אלא שיותר נראה דגם לדידה ז"ל אין זה אלא קיום מצוה מן התורה, אבל תורת חיוב מדאורייתא אין כאן, ועל דרך שפירש הגר"ש פירש שליט"א, שכוונת הגר"א היא לדברי הרמב"ן (דברים י' כ"א) 'הוא יהיה תהלתך, שתתן כל תהלתך אליו, אותו תהלל תמיד' (עי' במכתבו שנדפס בריש הספד"צ מהד' ר"ב נאור עמ' 11)], וע"ע במעשה רב (אות ל"ג).

כט). ובפרט שבאותו הקטע מזהיר הראב"ם על איסור תוספת על הברכות שתקנו חז"ל. ובשלמא המאירי שכתב (בברכות

ומה שצריך לומר הוא, דגדול הוא כח רבנן סבוראי, דכיון שעניינם היה לחדש 'פירושי' וסבארי דמקרי להוראה' כלשון רב שרירא גאון באגרתו, לכן היה בכחם לקבוע ברכות לפסוקי דזמרא כיון שהם נקראים הלל'. ובדומה למה שכתב האור זרוע (הל' קריאת ד' פרשיות, סי' שצ"ג) לענין שינויים מהתלמוד בקריאת התורה וההפטרות, שעניינם הוא מכח מנהג מבטל הלכה: 'שבימי רבנן סבוראי שעמדו אחרי האמוראים הנהיגו כן, ויש כח בידם כי למדו תורה מפיהם'. ועד כאן לא השיגו הרמב"ם והראב"ם רק על ברכות שתקנו הגאונים, אבל תקנות רבנן סבוראי דינן כשל התלמוד.



ח.

ברכות המצוות מחודשות שלא נזכרו בגמרא

גם העירו על מה שמצאנו בדברי הרמב"ם שהביא לכמה וכמה מברכות המצוות, ואף על פי שלא בא זכרון בש"ס בבלי וירושלמי, וכיצד מתאימים הדברים עם כללו של הרמב"ם שאין תוספת ברכות לאחר חתימת התלמוד.

הראשונה שבהן היא מצות נר שבת, שכתב עליה הרמב"ם 'וחייב לברך קודם הדלקה' (שבת ה' א'), ואע"פ שבגמרא לא נזכר לברך על הנר. ונראה ברור דהרמב"ם הוה פשיטא ליה דאע"פ שברכה זו נזכרה לראשונה רק על ידי רב נטרונאי גאון שהובא בכה"ג, מכל מקום לא נתחדשה בימי הגאונים, אלא היא בכלל כל ברכות המצוות שתקנו חז"ל. ורק מפני שיש הרבה מצוות שאין מברכין עליהם, הוצרך הרמב"ם להשמיענו שנה שבת היא מכלל המצוות שיש ברכה לפניהם.

ל"א ב') שתקנת הגאונים היא, הלא לשיטתו (שם ד' ב') רשאים גדולי הדור לתקן נוסח ברכה שלא נזכרה בתלמוד, אך לשיטת הראב"ם, ההולך בדרכו של הרמב"ם, צ"ע מאי איכא למימר (מיהו ילה"ע, דבאותו הפרק כתב הראב"ם שברכות אלו של פסוקי דזמרא, הם 'תקנת נביאים וחכמים', וצ"ע). המשכנות יעקב (סי' ס"ז) תמה על הפרי חדש, מפני מה כתב שתקנת גאונים היא, והלא הטור (סי' נ"א) הזכירן בשם ההיכלות, וגם כתב בשם הירושלמי שאסור לספר בין ישתבח ליוצר [הך ירושלמי ליתיה קמן], וגם רבינו יונה הביאו מהמדרש. וטובא חזינן הכא, דאעפ"כ הוה פשיטא ליה להפרי חדש דרך תקנת הגאונים היא, ועיין.

ל'). ואשכחן להגאונים שכתבו 'ומברך ברכה ראשונה של הליל, שהוא ברוך שאמר' (תשובות רב נטרונאי סי' ט'). לפי שיטה זו של חסידי אשכנז, שברכות פסוקי דזמרא נתקנו על ידי רבנן סבוראי, נוכל להבין את עיקר מה שהגאונים חדשו ברכות מדנפשיהו. שיתכן לומר דהגאונים, שישבו אף הם על כסאות האמוראים בישיבות סורא ופומבדיתא, צעדו בזה בעקבות רבנן סבוראי, שגם הם תקנו ברכות, ומכאן למדו הגאונים דחתימת התלמוד אינה מעכבת על תקנת ברכות חדשות. ובנקודה זו הוא שחלק הרמב"ם, דדוקא רבנן סבוראי, השייכים בהשלמת התלמוד, יפה כחם לענין זה, אך אין זה שייך בדורות שאחריהם [בנקודה זו נחלק הרמב"ם עם הראשונים גם לגבי תוספות הפיוטים. שלהרמב"ם אין כח לדורות הקודמים לשנות מטבע שטבעו חכמים בברכות ובתפלות, ואילו הראשונים צעדו בפשיטות אחרי הדורות שלפניהם, ועל דרך שהאריך רבינו תם (ספר הישר סי' מ"ה מ"ח), ומטעם 'שלא הכל נכתב בתלמוד, שהרי כמה דברים קבלו בדינו כגון עיבור ותקין תפלות וברכות ודברים הרבה למנהג צניעות ופרישות... ואם אינך מאמין לדברי הקדמונים ומנהיגנו, בבבלי אל תאמין כמו כן', ובכלל זה הזכיר רבינו תם את עיקר נידונו 'וכמה ברכות מצאנו בסדר רבי סעדיה ברוך המרבה שמחות, ובהלכות רב יהודאי אשר צג אגוז וכיוצא בהן הרבה, אע"פ שאינן כתובות'].

וכבר נתפרשו דברים אלו בהדיא על ידי רב האי גאון. רב האי נשאל: 'עיקר ברכה להדליק נר של שבת מנהגא או הלכתא, ואי הלכתא היכא כתיבא בתלמוד' (תשובות הגאונים שערי תשובה סי' צ"א). דהיינו, השואלים נקטו לדבר פשוט שאם לא נזכרה בש"ס ברכת נר שבת, אינה הלכתא אלא מנהגא. ועל זה השיב הגאון: 'ברכת נר של שבת הלכתא היא, ואע"ג דלא אתאמרא בהדיא, דהא א"ל רבא לאביי שאני אומר הדלקת נר שבת חובה... וקיי"ל כאביי דאמר ודאי דדבריהם בעי ברכה'. היינו, כלל נתנו חכמים שגם מצוה שהיא מדבריהם יש עליה ברכה, ומכח כלל זה אנו יודעים כי גם מצות נר של שבת טעונה ברכה לפניה, ולא הוצרכו חכמים לפרש את הדבר בכל מצוה ומצוה.

סיום דברי הרמב"ם: 'כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים', מורה באצבע כי כוונתו היא כביאורו של רב האי. גם ברכה זו נכללת בעיקר תקנת חכמים לברך על המצוות שמדבריהם.

גם בהלכות חנוכה (ג' ה') השמיענו הרמב"ם חיוב זה, לברך על כל מצוה שהיא מדברי סופרים: 'בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרין את ההלל, ומברך לפניו בא"י אמ"ה אקב"ו לגמור את ההלל. אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים, מברך עליה אקב"ו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו'. והוא על יסוד מה שאמרו בגמרא (סוכה ט"ל א') לענין ברכת ההלל 'לפניו מצוה לברך, דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן'^א, ומכאן למדנו דכל מצוה מברכים עליה לפניה, גם אם אינה אלא מדרבנן.

ט.

כל ברכות המצוות שהביא הרמב"ם הן בקבלה מהגאונים

והנה כתב הריטב"א (עבודה זרה ע"ה ב') כלפי מצות טבילת כלים 'ומיהו הרמב"ם ז"ל סובר דטבילה זו מדרבנן, וגם הוא ז"ל נראה שסובר דאין מברכין עליה, וכן נהגו^ב'. וכלל גדול למדנו מדברי הריטב"א, שיש ללמוד מהשמטות הרמב"ם דכל ברכה שלא הזכירה - אין מברכין אותה. ואם כי לגבי טבילה יש מקום למימר דסמך הרמב"ם על מה שפירט בהלכות ברכות (י"א ו-ז') דלעולם מברכין קודם הטבילה מלבד בטבילת גר, ולכן לא נצרך הרמב"ם להזכיר שוב את ברכת הטבילה^ג. וכדחזינו ממה שלא הזכיר גם את ברכת טבילת הנדה ושאר הטמאים, הן בספר טהרה

לא). במגיד משנה שם כתב: 'זה ידוע שמברכין על ההלל', והיא גמרא בסוכה שם [וצ"ע על מרן הגר"ק שליט"א (נחל איתן סי' ה' ס"ג ס"ק א') שסידר באופן מופלא את מקורות כל הברכות, וכתב כי מקור ברכת ההלל הוא ברב עמרם גאון וברמב"ם, וצ"ע שהוא מפורש בגמ' בסוכה וכו']. גם יש להראות למ"ש בברכות י"ד א' דימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל פוסק אפילו באמצע הפרק, ולכאורה מכאן למד הרמב"ם (ברכות י"א ט"ז) שבר"ח ובחזו"מ פסח אין מברכין על ההלל [לפניו ולאחריו], וא"כ נמצא שמגמ' בברכות מוכח שבימים שגומרין את ההלל מברכין עליו.

לב). וחידוש הוא, שהרי הריטב"א תלמיד הרשב"א הוא, והיו דרים באותה העיר, והרשב"א בפשיטות כתב 'ומה שנהגו להטביל כלים ולברך בבית הטבילה' וכו' (שו"ת ח"ז סי' תי"ח), ושם טעם הנמנעים מלברך היה מחמת זה שהיה זה בבית הטבילה.

והן בהלכות איסורי ביאה. אך מכל מקום למדנו מהריטב"א שמצוה שלא הזכיר הרמב"ם את ברכתה, וכגון שילוח הקל"ה, אכן אין מברכין עליה.

דהיינו, אף על פי שכלל אמרו חכמים כי 'ודאי מדבריהם בעי ברכה', וממנו הביא הרמב"ם את ברכות ההלל ונר שבת, מכל מקום לא נוכל לומר כן מעצמנו, לברך על כל מצוה ומצוה, אלא רק במקום שנתפרש הדבר על ידי חכמים.

ובאמת שהדברים מפורשים ממש בדברי הרמב"ם גופיה, שכתב בתשובתו: 'כל דבר שנמצא בפירוש לחכמים שמברכין עליו, בין שיהיה ודאי מדבריהם כגון נר חנוכה ומקרא מגילה, בין שהיה ספק מדבריהם כגון יום טוב שני, מברכין עליו. **ודבר שלא תקנו עליו חכמים ברכה בפירוש, אין מברכין עליו**' (שו"ת אהבה סי' ק"ט). הא קמין, שאין ברכת המצוות שייכת אלא במצוה שתקנו עליה חכמים ברכה^ל.

ומעתה איכא לעיוני, שהרי כמה וכמה מצוות יש שכתב הרמב"ם דבעו ברכה, ואף על פי שלא הזכירו אותן חז"ל כלל וכלל, ותקשי לך מנא לן דגם הן בכלל תקנת ברכת המצוות.

ותשובת הדבר היא בהקדם מה שהעיד הרמב"ם (בהקדמתו ליד החזקה) שספרו ערוך 'על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים והפירושים, הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו'. 'יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חיבור הגמרא, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא'. דהיינו, ספר משנה תורה הוא סולת בלולה מדברי חז"ל כפי שפירשום הגאונים.

לג). ואם כן הוא, יתכן לומר שמטבע הברכה על טבילת כלים, אליבא דהרמב"ם, הוא 'וצונו על הטבילה', וכשיטת הרשב"ם שהביא האור זרוע (ע"ז סי' ר"צ). וצ"ע מה שהקשה בשו"ת פני מבין (או"ח סי' ה') מפני מה הביא הרמב"ם רק את ברכת טבילת גר, ולא את ברכת שאר הטבילות. והלא כתב (בהלכה ו') 'טבל ולא בירך, אינו חוזר ומברך אחר עשייה', שהוא בשאר הטבילות, ונדה בכללן. ומכל מקום מה שתירץ על קושייתו בשו"ת משפטיך ליעקב (סי' ס') 'אמנם לא הבנתי כלל מה שאלה הוא זה שלא הביא הרמב"ם ברכת הטבילה, אטו כי רוכלא ליחשב ולזיל כל ברכות המצות, הנה אדרבה ואדרבה, מוכח דהרמב"ם דייק ותני, והזכיר בפירוש את כל המצוות שמברכין עליהן, וכדיתבאר עוד לקמיה. בדעת הריטב"א יתכן גם שהוכחתו מדברי הרמב"ם היתה ממה שכלל הוא את ענייני טבילת כלים יחד עם הגעלתם (בפי"ז מהל' מאכלות אסורות), ולא מכח השמטת הזכרת הברכה. ומכל מקום ממה שבשלחן ערוך (יו"ד סי' ק"כ ס"ג) כתב 'ברך על טבילת כלי' מוכח דנקט שגם להרמב"ם מברך.

לד). וברכת פדיון פטר חמור, שהביא השו"ע (יו"ד סי' שכ"א ס"ו) מהטור שם, וכשיטת התו' והרא"ש, ולא העיר ממה שלא הזכירה הרמב"ם. יש לומר דכיון שאמרו בש"ס לברך על פדיון הבן, ממילא ידעינן דהוא הדין לפטר חמור. ועי' כע"ז בעולת יצחק (ח"א סי' קמ"א), שאף ציין שהרמב"ם סמך את דיני פטר חמור לפדיון הבן (פי"א ופי"ב מהל' ביכורים). וע"ע בלשון היראים (סימן קמ"א) 'ובשעת פדיונו מברך ב', על פדיון פטר חמור ושהיינו, שהרי מצוה לפדותו כבכור אדם, וכן השוה אותם הסמ"ג (עשה קמ"ה). וכיוצא בזה יש לומר גם לענין ברכת נר יום טוב, שהשלחן ערוך (סי' תקי"ד סי"א) כתב בפשיטות שהמדליק נר של יו"ט צריך לברך, והוא עפ"מ ש' בבית יוסף מראשוני אשכנז, הרוקח וההגמ"י והמרדכי, ומדלא העיר מהשמטת הרמב"ם לברכה זו ש"מ שנקט מרן כי הואיל וכתב הרמב"ם 'כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים' (יו"ט ו' ט"ז), לכן יש להשוותם לגמרי, ובפרט שהרי מסיים הרמב"ם ואומר 'וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת', ומבואר דכל שנתפרש לענין שבת נוהג גם ביו"ט, והדלקת הנר וברכתו בכלל (ועי' מ"ש בטוטר"ד בירחון האוצר גליון י"ט עמ' מ"ח, ובגליון כ' עמ' קמ"ח).

לה). ולא דוקא בתלמוד בבלי, שהרי כמה וכמה ברכות הביא הרמב"ם, ואע"פ שזכרו רק בתלמוד הירושלמי, וכגון הפרשת תרומות ומעשרות.

והמעין יראה כי כל מצוה שכתב הרמב"ם לברך עליה, לאו מדיליה היא, אלא בכל מקום שלא נזכרה הברכה בתלמודים הבבלי והירושלמי, הרי שהיא ערוכה בהדיא בכתבי הגאונים, וכדלקמן. באופן שכל מצוה שכתב הרמב"ם שמברכין עליה, הוה פשיטא ליה דחז"ל הם המה שתקנו לברך עליה, אלא שסמך על קבלת הגאונים כדי לידע על איזו מצוה תקנו חז"ל ברכה^ל.

ונפרט את הברכות שהזכיר הרמב"ם ואינן בתלמוד, ואת מקורן בחיבורי הגאונים.

ברכת נר שבת היא מסורת מרב נטרונאי גאון, והזכירה ההלכות גדולות ורב עמרם גאון. **ברכת עשיית מעקה**, שהזכירה הרמב"ם בהלכות ברכות (י"א ח'), מקורה בשאלות (פ' עקב) ובהלכות גדולות (ס' כ"ו). וכן **ברכת העירוב**^מ נזכרה כבר בהלכות קצובות. **ברכת עירוב תבשילין**^נ מקורה בתשובות הגאונים (שערי תשובה ס' קכ"ד). **ברכת ספירת העומר**, שהזכירה הרמב"ם בתמידין ומוספין (ו' כ"ה), נזכרה כבר בהלכות גדולות (ס' י"ב)^ז.

וראיה גדולה לדבר, דהנה בהלכות תרומות (ט"ו כ"ב) כתב הרמב"ם: 'כל האוכל תרומה מברך אשר קידשנו בקדושתו של אהרן וציונו לאכול תרומה. וכך קבלנו, וראינו מברכין אפילו בחלת חו"ל, שגם אכילת קדשי הגבול כעבודה^ס'. הנה ברכת אכילת תרומה היא הברכה היחידה

(לו). וגם הוה פשיטא ליה דברכות המצוות שנוכרו בגאונים, אינן מחודשות על ידם, אלא במסורת באו להם מימי חז"ל [ולא דמו לברכת ק"ש שעל המטה וברכת בתולים וכיו"ב, שבהדיא כתבו הגאונים כי הן תקנה דידהו].

(ז). וצ"ע מפני לא כתבה גם במקומה, בהלכות מעקה (שבהל' שמירת נפש פ' י"א), ושמא כדי שלא נטעה לחשוב שמברך גם על שאר הדברים הנכללים במצוה זו, כגון כיסוי בור מים, ויל"ע. ועכ"פ בזה מבואר היטב מה שהשו"ע לא הזכיר את ברכת מעקה, כיון שדבריו בהלכות מעקה (חו"מ ס' תכ"ז) מיוסדים הם על דברי הרמב"ם (וכמ"ש הסמ"ע), והלך השו"ע בדרכו של הרמב"ם, שלא הזכיר את ברכת המעקה בתוך הלכותיה. ומעתה אין צריך לומר שהשו"ע סובר כהרמב"ם ודעימיה הנוקטים שלא לברך על עשיית מעקה [ע"י עמודי אש ס' ס"ב]. וכמ"מ ממה שהגרעק"א זללה"ה (בגליון השו"ע) הביא מהרמב"ם את נוסח הברכה, ומוכח שהוא נקט שהשמטת השו"ע אינה משום שנקט כהחילוקים.

(ח). הזכירה הרמב"ם בהלכות ברכות (י"א ג'), ובהלכות עירובין (א' ט"ז). והנה לגבי עירוב תחומין (שם ו' כ"ד) כתב הרמב"ם 'כשם שמברכין על עירובי חצירות ושתופי מבואות, כך מברכין על עירובי תחומין', והקשו האחרונים ז"ל מאי כשם דקאמר, ומפני מה ברכת עירובי חצירות פשיטא טפי. ולהנ"ל אתי שפיר טובא, דבהלכות קצובות נאמרו הדברים כלפי העירוב והשיתוף, וקאמר הרמב"ם ז"ל דאין לחלק בין העירובין, ומהתם יש ללמוד לברך גם על התחומין.

(ט). שהזכירה הרמב"ם בהלכות יום טוב (ו' ח'). מרן הגר"ח שליט"א (בקרית מלך ובנחל איתן) כתב כי מקור הברכה הוא בירושלמי שהובא באור זרוע (ח"ב ס' שמ"ז), וכך כתב גם לגבי ברכת נר שבת [שמקורה הוא בירושלמי שהובא באור"ז (ס' שמ"א)], מיהו הואיל ולא נזכרו דברי ירושלמי אלו אלא על ידי ראשוני אשכנז [הראב"ה והרמב"ם] והרקק והאור זרוע והמרדכי] משמע ומסתבר שלא היה אלא בגירסת ספרים דידהו, וכדדייקא לשון האור"ז 'בירושלמי שלפני כתוב' [ומשמע דבשאר הספרים לא היה], וע"ע בירחון האוצר (גליון כ' עמ' קמ"ח, וגליון כ"א עמ' רב"י).

(מ). והגר"ח קנייבסקי (בנחל איתן שם) ציין לתשובות הגאונים שערי תשובה (ס' רמ"ד) ולרי"צ גאות בשם הגאונים.

(מא). ומשמע שטעם הברכה על אכילת תרומה הוא משום שעבודה היא, וכפסחים ע"ב ב'. ושמא מהאי טעמא לא נצרך הרמב"ם להשיענו את ברכות הקרבת הזבח שנוכרו בתוספתא ברכות (ה' כ"ג), והביאם הרמב"ם (בשו"ת אהבה ס' ק"ב). דכיון שכבר השמיענו כאן שמברכים אף על העבודה דאכילת תרומה, כל שכן לשאר עבודות המקדש. ומכל מקום חילוק יש, שעל אכילת תרומה מברך 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן', ואילו בתוספתא וברמב"ם הנ"ל מטבע הברכה היא 'אקב"ו להקריב את הזבח', ולא הזכיר קדושתו של אהרן, וצ"ל דהוא משום שכולל שם את השחיטה, הכשרה בזה, וע"י בהשגות הרמב"ם לספר המצוות (העיקר הי"ב) ובמשנה למלך (ריש הל' מעשה הקרבנות) ובמנחת חינוך (סוף מצוה קט"ז). יש שכתבו שעיקר הנוסח שתקנו חז"ל על נשיאת כפים הוא במטבע קדשנו במצותיו וצונו, ומטבע 'בקדושתו של אהרן' הוא תוספת שנתחדשה בגמ' בסוטה ל"ט א'. והיה נראה לפ"ז לבאר הא דאמרו בסוטה שם, שאלו תלמידיו את רבי

שציין הרמב"ם בצידה כי 'כך קבלנו', ולפי הנ"ל הוא מבואר היטב. מכל הברכות שהביא הרמב"ם, ברכה זו היא היחידה שאינה מוזכרת בכל חיבורי הגאונים²².



י.

ביאור מנהגנו בעניין ברכות מחודשות

ומנהגנו בנידון זה, דתוספת ברכות מחודשות, לכאורה הוא צריך ביאור. שהרי מחד גיסא אין אנו מברכים את הברכות המחודשות שתקנו הגאונים, ומאידך, מנהג רוב ישראל הוא לברך ברכת הנותן ליעף כח, ואת ברכת יראו עינינו²³, וגם רבים החותמים בשם את ברכת המקדש את שמו ברבים.

ובאמת שכעין סתירה זו כבר הקשו האחרונים בדברי הרא"ש. דהנה בקדושין (פ"א ס' מ"א) הביא הרא"ש את מנהג ארצות ספרד לברך בסדר פדיון הבן את ברכת 'אשר קדש עובר במעי אמו', שתקנו הגאונים²⁴, והוסיף עלה: 'ובצרפת ובאשכנז לא נהגו לברך ברכה זו, ולא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא, כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא מצינו שנתחדשה ברכה', וכן הוא בטור (יו"ד ס' ש"ה). וכבר הקשו רבותינו האחרונים ז"ל, שהרי בכתובות (פ"א ס' ט"ו) הביא הרא"ש את נוסח ברכת בתולים, ואף על פי שכתב עלה 'ואפשר שברכה זו תקנה הגאונים ז"ל', מכל מקום לא העיר שלא לברכה. וביותר, הלא הטור

אלעזר בן שמוע במה הארכת ימים, אמר להם וכו' ולא נשאתי כפי בלא ברכה, דבפשוטו הוא תמוה מאי רבותא היא ומה החידוש בכך שצריך לברך, וכדהקשה הריטב"א במגילה כ"ז ב'. ולהנ"ל איכא למימר שבימי נהגו עדיין לברך אקב"ו, וראב"ש נהג סלסול וחומרא בעצמו לדקדק ולברך בלשון זו של 'בקדושתו של אהרן' ולא רק במטבע הרגיל של 'קדשנו במצוותיו' [ובזה מתפרש שפיר המשך דברי הגמ' בסוטה שם מאי מברך וכו', דהיינו באיזה אופן היה מקפיד ומדקדק לברך], ומצאתי שכבר כ"כ הבנין אריאל והבניהו. והיותר נראה בזה, הוא דהנה מנהגם היה שבשעה שהש"ץ היה מסיים את ברכת ההודאה היו הכהנים מברכים לעצמם על נשיאת כפים בלחש (עי' שאלות קכ"ה 'וכיצד מברכין במודים', וכן בהמספיק פרק כ"ח. ונוגע זה לענין עניית אמן ע"י הש"ץ על ברכה זו), ונמצא שהכהנים שלא הספיקו לעלות מוקדם לדוכן הפסידו את הברכה, והתחילו לומר 'יברכך' בלא ברכת המצוות, ואהא קאמר ראב"ש שמעולם לא נשא כפיו בלא ברכה, אלא תמיד עלה מוקדם לדוכן באופן שיספיק לברך.

בעלי תמר (סוכה ג' ד') הביא את דברי הרמב"ם שבלייל הסדר 'מברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת פסח, ואוכל מגופו של פסח' (חמץ ומצה ח' ז'), והקשה 'הלא אכילת קדשים בודאי עבודה היא כאכילת תרומה, ולמה לא יברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן'. והוא פלא מאי קסבר מר, הלא פשיטא שאין ברכה זו שייכת אלא דוקא באכילת כהנים, שאכן נתקדשו בקדושתו של אהרן, ולא בישראל האוכלים קדשים.

מב. יתכן שקבלה זו, שהרמב"ם מעיד עליה גם בעדות ראייה (וראינו מברכין), היא מפי רבו, רבי יהודה הכהן אבן שושן מהעיר פאס. הא דחזר הרמב"ם והשמיענו זאת גם בהלכות בכורים (א' ב'): 'וכל האוכל מתנה שיש בה קדושה מהן, מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וציונו לאכול כך וכך', צ"ל שהוא כדי להשמיע שלא יברך על אכילת זרוע לחיים וקבה שהן חולין.

(ג). ואף בני ארץ ישראל הנמנעים ממנה, אין זה אלא משום סמיכת גאולה לתפילה.

(ד). הברכה מוזכרת בתשובות רב נטרוניא (ס' ע"ב) ובשאלות ובבה"ג. בתשובות הגאונים (הרכבי ס' תל"ב) כתבו שברכה זו אינה בתלמוד אלא היא קבלה מהגאונים [המאירי ברכות ד' ב' כתב שנתקנה על ידי רב האי, וילה"ע שנזכרה כבר במקורות הנ"ל שקדמו לרב האי יותר ממאתים שנה].

(אה"ע סי' ס"ג) הביא ברכה זו בהדיא בשם ומלכות, ולכאורה סתראי נינהו^מ. וכן צ"ע בשלחן ערוך, שאת ברכת פדיון הבן לא הזכיר כלל, ואילו את ברכת בתולים הביא בשם ומלכות [בשם יש אומרים].

והיישוב לזה מתבאר מדברי הגר"א בהלכות ברכות השחר. דהנה בשלחן ערוך שם (סי' מ"ו ס"ו) כתב: 'יש נוהגין לברך הנותן ליעף כח, ואין דבריהן נראין', וטעמו של דבר פירש הגר"א: 'דאין לחדש ברכה אחר הגמרא'. אך הרמ"א כתב עלה: 'אך המנהג פשוט בבני אשכנזים לאומרה', ופירשו הגר"א: 'כמו שאמרו בירושלמי ובמסכת סופרים מנהג עוקר הלכה, ובכמה מקומות בש"ס', וכיוצא בזה כבר כתב הט"ז^מ. ובזה מתבארים דברי הרא"ש, מצד שורת הדין נקטינן כבני צרפת ואשכנז שאינם מברכים את ברכת סדר פדיון הבן, ומכיון שלא נזכרה בתלמוד, אך ברכת בתולים הואיל וכבר נקבעה למנהג, שפיר מחזקינן בה, ואע"פ שאנו יודעים שאינה אלא מתקנת הגאונים. ועל דרך זו שפיר מברכינן הנותן ליעף כח, וכן יש מברכינן יראו עינינו והמקדש שמו ברבים, כיון שכן הוא המנהג. ואע"פ שלא נזכרה ברכה זו בתלמוד כלל, אך מכל מקום הש"ס גופיה הוא המחשיב את כח המנהג, וממילא שפיר מברכינן^מ.

ואף בני ספרד, שקבלו עליהם בדרך כלל הוראות מרן הבית יוסף, קבלו עליהם לנהוג כהוראת האריז"ל לברך הנותן ליעף כח, והוא כדברי הגר"א שהמנהג עוקר הלכה, וקובע לברך מה שלא נזכר בתלמוד ונפסק כנגדו בשו"ע. ומסתברא דגם מנהג אשכנז בזה מבוסס על האר"י הקדוש ולא רק על פסק הרמ"א, שהרי המהרש"ל (שו"ת סי' ס"ד) והפרישה (ס"ק כ"א) כתבו שלא לברכה, וגם מדברי הב"ח נראה שלא היה מברכה, ועל כן מסתבר שהיו נוהגים בה כספק ברכות להקל^מ, אלא שדברי האריז"ל, שהובאו במגן אברהם על אתר (ס"ק י"ב), הם שהשפיעו מאד על המנהג, לברך בכל מקום ומקום את ברכת הנותן ליעף כח.



(מה). הב"ח כתב שטעות סופר היא בטור, וצריך לאומרה בלא שם ומלכות. מיהו בכל כתבי היד הברכה נזכרת בהזכרת שם ומלכות.

מו). אלא שהדגשת הט"ז היא על כך שהגם שנקטינן שאין לחדש ברכות שאינן בגמרא, מכל מקום 'אם יש כבר מנהג לומר אותה הברכה, אין לבטלה אף שלא הוזכרה בפירוש בגמרא, דבר אפשר שהיה לגאונים שתקנוה סמך מן התלמוד'. ולכאורה קשה להרכיב הדברים בהדדי, שהרי הגאונים חדשו כמה וכמה ברכות ולא הזכירו שסמכום על התלמוד, ומשמע שסברו שכח בידם לתקן ברכות, שזה בהיפך ממש"כ הרא"ש שאין לתקן ברכה אחרי רבינא ורב אשי. וגם בעצם הדברים קשה, דאם סמכינן אהך סברא שהגאונים מצאו לה סמך מן התלמוד א"כ מפני מה מועיל זה רק לברכה שנהגו בה כבר ולא גם לברכת פדיון הבן [ולעצם דברי הט"ז, אפשר לפרש שהסמך בתלמוד לברכת פדיון הבן, היא ברכת אשר קדש ידיד מבטן, שאמרו בשבת קל"ז ב' לברכה אחרי המילה].

מו). והנה במשמרת שלום (להרה"ק מקידינוב, סי' ח' ס"ק ד') כתב: 'נלפע"ד דאם אחד טעה וברך ברכה שאינה צריכה ואמר בא"י אמ"ה, יסיים מגביה שפלים, אולי יציל זה מברכה לבטלה, כיון דיש דעות לאומרה'. מיהו הואיל וחיובה אינו מוחלט, באופן שגם לאומרים אותה אין תוקפה אלא מכח המנהג, נראה דהיכא שלא נהגו לברכה הרי היא ברכה לבטלה ממש. מיהו יש מקום לקיים זה בעניין ברכת הנותן ליעף כח, דכיון שנהגו בה כל בני אשכנז וספרד, לכן איכא למימר דבן תימן שטעה ואמר בא"י אמ"ה יש לו לסיים ולומר 'הנותן ליעף כח' [וכמ"ש בעולת יצחק (ח"ג סי' י')], כיון דסו"ס מנהג רוב ישראל הוא, על כן גם אצל קהילות שלא נהגו בה, מ"מ לאו ברכה לבטלה היא, ויל"ע.

מח). וכמו שארע לברכת 'מגביה שפלים', שלמרות שהובאה ברקח ובאגודה, וכן נהג לברכה בעל תרומת הדשן, וכדהעיד בלקט יושר, וגם הלבוש הביאה בפשיטות להלכה ולמעשה [עד כדי כך שאת דברי השו"ע (בסעיף ז') 'יש נוהגים לברך

יא.

שיטה מחודשת שלגדולי הדור יש רשות לחדש ברכות כמו בזמן הגאונים

נתבאר כי להרמב"ם אין להוסיף כלל וכלל ברכות שלא נזכרו בתלמוד, ואף הרא"ש נוקט כי כן הוא מעיקרא דדינא, אלא שברכות שנהגו בהם על פי הגאונים, יש להמשיך ולקיים את המנהג, אם משום שהגאונים מצאו להם סמך בתלמוד, וכהט"ז, ואם משום שמנהג עוקר הלכה, וכהגר"א.

אמנם שיטה שלישית אשכחן בדברי רבותינו הראשונים, הממשיכה את הקו שנטוה בימי הגאונים, שהוסיפו כמה וכמה ברכות. שורש הענין מפורש בדברי רבינו מנוח (ברכות א' ט"ו): 'והרשות נתונה לכל גדול שבכל דור ודור לתקן ברכה לפי המתחדש לאנשי דורו דקיימא לן יפתח בדורו כשמואל בדורו^ט, ונראה שעל זה סמך גאון ז"ל כשתקן בפדיון הבן ברכה על הכוס ובבשמים במטבע ארוך מענין פדיון הבן, ואע"פ שאין לברכה זו עיקר מהגמרא'. והמכוון הוא לברכת 'אשר קדש עובר במעי אמו' שנתבארה לעיל. ועיקר סמיכתו של רבינו מנוח (שם) היא על מה שתקנו הגאונים ברכת יראו עינינו בחתימת השם, ונהגו כל ישראל לאומרה. וכיו"ב כתב המאירי (ברכות ד' ב') שיסוד תקנת הגאונים לברך יראו עינינו היא משום שרשאים גדולי הדור לתקן נוסח ברכה מעיקרא אף על פי שלא נקבעה, ומביא לזה כסמך את ברכת אלמון ואלמנה^י ואת ברכת פדיון הבן.

דוגמא לדבר, ברכת במה מדליקין שנמצאה בכתב יד בגניזת קהיר: 'בא"י אמ"ה אשר בחר בחכמים ובתלמידיהם, ונתן להם תורה מהר סיני על ידי משה רבינו, וצוה אותם לקרא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה לקנות שני חיי עולמים. ובחר במשה רבינו מכל הנביאים ודבר עמו פנים בפנים... ואחריו בחר ביהושע תלמידו ושבעים זקנים, ונביאים, וחכמים ותלמידיהם, וצוה אותם בשמירות שבת ובהדלקת הנר של שבת' (סיני פ"ב עמ' ר"ט), וגם זה מכח הרשות הנתונה לחכמי הדור, שנתבארה במאירי וברבינו מנוח. מיהו יתכן שאין כאן ברכה מחודשת לגמרי, אלא על דרך שאמרו במסכת סופרים (י"ד ד'): 'הקורא בכתובים צריך לומר בא"י אמ"ה אקב"ו לקרות בכתבי הקודש', עד"ז סברו חכמי אותו המקום שגם לימוד תורה שבעל פה ברבים, וכמו אמירת

ברכות אחרות נוספות על אלו, וטעות הוא בידם, שבעיקרה נאמרה כנגד ברכות מגביה שפלים וסומך נופלים, העתיק הלבוש רק ביחס לסומך נופלים, ולא למגביה שפלים], וגם היתה נאמרת ע"י הש"ץ בפרנקפורט (יוסף אומץ אות רכ"א), מכל מקום נעלמה לגמרי בתוך מאתיים שנה, עד כדי שהמשנה ברורה מביא מהפרי מגדים - 'דכהיום יש לגעור במי שנוהג לאומרה'.

מט). בהלכות ברכות (ז' ד') כתב רבינו מנוח: 'ומגביה שפלים לא כתב הרב וגם הרי"ף, לפי שהיא בכלל זוקף כפופים, והאומרה עובר על לא תשא, ורב עמרם כתבה במקום מתיר אסורים'. וביאור דבריו, דלפי שיטתו רשאים הגדולים לתקן ברכות חדשות, וכל מש"כ שהיא ברכה לבטלה הוא משום דרב עמרם גופיה הביאה רק כתחליף למתיר אסורים. אך הזכרנו כי מסידור רס"ג ואילך הביאונה בתוספת מלבד מתיר אסורים וזוקף כפופים.

נ). והביא שם: 'ויש בזה רמז בפרק הירואה, במה שאמרו שם אנא לא הוה שמיע לי וקימתי מסברא', והוא מה שציין הגר"ח בקרית מלך וכדלעיל.

נא). ראה אודותיה בשו"ת הרשב"א (סי' אלף קע"ה), וכל בו (סי' ע"ה), וארחות חיים (הל' קדושין), ועי' אוצר הגאונים (כתובות סי' ל"א).

פרק במה מדליקין, יש לברך עליו, וכבר נדפסה (בסיני שם) ברכה נוספת שהיתה נאמרת קודם הדרשה^{נב}. ואם כן אין לסייע מכאן את השיטות המתירות להוסיף ברכות מחודשות לגמרי, מפני שסברת החכם שתיקן ברכה זו היתה דכל תלמוד תורה של רבים מברכין עליו, דומיא דברכות התורה^{נז}.

ואף בדורות האחרונים, אשכחן להגאון הקדוש מקאמאראנא שכתב (שלחן הטהור סי' ו', זר זהב ס"ק ד'): 'אם הוא צריך לכמה דברים, ומתפלל ומסיים בא"י אמ"ה שומע תפילה, וכן אם הוא צריך לרחמים ומתפלל ומסיים בא"י אמ"ה בעל הרחמים, בכל זה מצוה וזכות הוא לו. וכן אם אומר שירי שבת של מרן האריז"ל, ומסיים בא"י אמ"ה מקדש השבת, וכיוצא בדברים האלו, מצוה וזכות הוא'. ועל דרך שכותב שם השלחן הטהור: 'ובערב פסח מנהג ירושלים, כשאופין המצות גומרין הלל ומברכין לפנייהם ולאחריהם, וכל אחד יכול לנהוג מנהג הזה', כן נהגו בבית טשערנאביל^{נח}.



נב). וזה נוסחה: 'ברכתא לדברי חכמים ז"ל. בא"י אמ"ה אשר בחר בחכמים ובצדיקים ומסר להם רזי תורה, ונתן להם תורה, הוא ברחמיו הרבים יזכה אותנו לכל מדה טובה ללמוד וללמד לשמור ולעשות, בא"י נותן התורה'.

נג). כמו כן אין להביא מקור לענין 'ירבה בברכות' ממה שמצאנו בכמה מקומות שהוסיפו חכמים על נוסח הברכה שתקנו חז"ל, וכגון ההוספות שהתיר רס"ג להוסיף בקידוש של ליל הסדר (סידור רס"ג, הגדה של פסח, עמ' קמ"א. וע"ע ספר העתים סי' קצ"ו), או ברכת העולה לתורה בשבועות שבמחזור ויטרי (סדר שבועות אות ה'). כיון שאנו עוסקים כאן בחידוש ברכה ממש, ולא בתוספות שינוי ונוסח, שנידונו כבר בראשונים בברכות י"א א' מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, דמכל מקום הפיוטים וכל דכוותיהו מותרים. וכבר אשכחן בש"ס לרב אשי בפסחים ק"ו א' שהאריך בברכת קדושה רבא (עי' ספר העתים סי' קצ"ו), ולרב תחליפא בר מערבא בכתובות ח' א' שהאריך בברכות הנשואין, ואילו נידון דעסקין בו הכא הוא תוספת ממש של ברכות, במקום שלא הורונו על הברכה.

נד). נטעי גבריאל (פסח ח"ב, פרק ל"ב הערה י"ג). יסוד הדברים, כפי המקובל בחצר סקווירא, הוא שהמגיד מטשערנאביל קיבל מזקנו המאור עינים שקיבל כן מאליהו הנביא. ואם כי דעת לנבון נקל שתורה לאו בשמים היא, ואין ללמוד מפי אליהו הוראה בהלכות ברכות, אלא שכבר נתבאר מדברי הגר"א שתוקף הברכות המחודשות כמו הנותן ליעף כח הוא מכח מנהג עוקר הלכה, ועל כן י"ל דגם קבלה מפי אליהו זכור לטוב בכחה לחדש מנהג, אשר יהיה גם הוא בתורת מנהג העוקר הלכה ומחדש ברכה, ועיין [צריך לדעת אם המנהג הוא דוקא לאופים מצות בציבור, או דילמא גם ביחיד. וכגון בשנה שעברה, שנת תש"פ, היה סגר כללי בערב פסח העל"ט, מחמת מכת הקורונה, ולא היה באפשרות לאפות מצות בכנופיא אלא איש איש בביתו]. לאחרונה נתפרסם כי שלשה מקורות למנהג זה בדברי רבותינו הראשונים, בשו"ת ר"י מיגאש, במאירי, ובמכתם, ונייתי ונחזי:

בשו"ת ר"י מיגאש (סי' מ"ד) כתב: 'וששאלת למה אין מברכין בלילי הפסח על ההלל, תשובה דבר זה אין לו טעם אלא שכך תקנו חז"ל. ונראין הדברים דהיינו טעמא שאין מברכין על ההלל אלא ביום, משום דמצוה היא לקראו ביום כמו שהיו עושים במקדש, שהיו ישראל קורין את ההלל על קרבנותיהם', אבל באמת המכוון הוא להלל הנאמר בשעת הקרבת הפסח, וכמ"ש בפסחים ס"ד א' 'קראו את ההלל' [ושיטת הר"י שהבעלים אמרו את ההלל ולא הלויים, וכבר האריכו בזה].

במאירי (פסחים ק"ז ב') כתב: 'כל יחיד שאירעתהו צרה ונגאל הימנה, רשאי לקבוע הלל לעצמו באותו יום בכל שנה, אלא שאינו מברך עליו, וכן הדין בכל ציבור וציבור'. הנה לפנינו שגם אם נחשיב את אפייית המצות כזמן גאולה מצרה [אשר חז"ל לא סברו כן], הלא בהדיא כתב המאירי שלא לברך, הן ביחיד והן בציבור.

המכתם (פסחים קט"ז ב') כתב: 'ובמסכת סופרים אמרו בזה טעם אחר למה אין מברכין על ההלל בליל הפסח מפני שכבר ברכו בבית הכנסת. פירוש, שהיה מנהגם לומר הלל בבית הכנסת בערב הפסח בין מנחה לערבית זכר למקדש שהיו קוראין את ההלל כל עוד שהיו ישראל שוחטין את פסחיהן, ועל אותה קריאה שהיו קוראין אותו בבית הכנסת היו

יב.

ברכה חדשה בדרך בקשה ותחנונים

מיהו, ענין זה שכתב השלחן הטהור לחתום בהזכרת השם בעת אמירת תפלות ותחנונים, אינו ענין כל כך לעצם נידוננו בדבר חידוש ברכות, אלא הוא שייך בדברי החוות דעת הידועים (בית הספק, דיני ספק ספיקא): 'נראה לי לדון זכות על האומרים במעמדות ובקשות ברוך אתה ה', דדוקא דרך חוב אסור, דהא חזינן דהרבה פיוטים וזמירות נתייסדו ונתקנו בלשון ברכה והודאה בהזכרת שמו, ומה הפרש יש בין ברוך ה' ובין ברוך אתה השם'. ופשיטא שאין המכוון כאן לברכה ממש, ועל דרך הברכות המחודשות שתקנו הגאונים, שהרי ודאי לא היה החו"ד פליג עם הרא"ש שכתב שאין לחדש ברכות אחרי התלמוד [מבלי להזכירו כלל], וגם ודאי לא בא החו"ד לחלוק עם מה שהסכימו ראשונים ואחרונים שהמברך במקום שאינו צריך לכך הרי זה איסור גמור. אלא הוא דוקא במקום שאופי האמירה הוא של תפילה ותחנונים, ולא כברכת פדיון הבן וברכת בתולים, שהן במטבע וסגנון של ברכה ממש".

דוגמא לברכות שבמעמדות, שהזכיר החו"ד, היא 'תתברך ותשתבח', שנתייסדה על סדר א' ב', וכל בית ובית חותם בהזכרת השם, ופשיטא שמעיקרא נתקן זה כשבח בעלמא, ולא במטבע ברכה [שלא היו מתקנים כ"כ ברכות בשיר אחד, שהוא ריבוי ברכות מבהיל, ולא מצינו דוגמתו בשום ברכה ותחנון]. הפיוט מיוחס לרס"ג, ונדפס בכמה וכמה ספרי תפילות". בימי חג הסוכות, היה נאמר אצל רבינו הגר"א בקול רינה וזמרה (מעשה רב אות רל"ג, ועי' אזור אליהו עמ' תט"ז).

ועצם הענין כבר נפתח בגדולים. כתבו התו' ברכות כ"ט א' (ד"ה מפני): 'ונראה שכל האומר ברוך אתה ה' שומע תפילה, אחר שסיים דברי תחנונים מיושב, מגונה. כדאמרינן במגילה י"ח א' מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום, כלומר להוסיף ברכות על אלו', והובא בט"ז (סי' קל"א ס"ק ט"ו). דברי התו' מתייחסים למנהג שהיה קיים בזמנם, להתחנן אחר סיום התפילה, ולחתום את התחנונים בהזכרת השם שומע תפילה. וחזינן דאף השגת התו' אינה משום ברכה לבטלה, וכבר דייק כן הפני יהושע דמוכח מדבריהם דאי משום הא שפיר רשאי לחתום תחינתו

מברכין, כמו שאנו מברכין על הלל של ראש חדש'. הא קמן שהמכתם אינו מדבר אלא על המנהג שהובא בטור ושו"ע לקרוא את ההלל בבית הכנסת [רק שהקדים את זמן הקריאה קודם ערבית, ולא כמנהגנו לקרוא אחר ערבית].

נה. הן אמנם שפשט דבריו ז"ל, מתפרש להתיר כן בכל ברכה וברכה, שהרי כתב: 'וכן הוא בכל הברכות, דאדעתא דנדבה מותר לברך ולהודות אפילו בהזכרת שמו יתברך, כמו שמותר ב"ח ברכות להתפלל בתורת נדבה', ומשמע שכל הברכות רשאי לאמרן בתורת נדבה, וע"ע רב פעלים (ח"ב סי' ל"ז). והוא צע"ג, שהרי כל ספרי הפוסקים מורים על כך שאסור לברך במקום שאינו צריך לברך, והמברך במקום שהוא פטור מהברכה הרי עובר בלא תשא [ואע"פ שידוע שאין כאן חיוב ברכה - וממילא בתורת נדבה אומרו]. ואין שייכות בין זה לתפילת נדבה, שמעיקרא נתקנה התפילה בשני פנים, בתורת חובה לתפילות המחוייבות, ובתורת נדבה למי שנשאו לבו לחדש בה דבר, אך בשאר ברכות ודאי אין זה [ואף בתפילה גופא, אם יחפוץ לנדוב רק חלק מהברכות, ודאי ברכותיו לבטלה], וכדמוכח בירושלמי (ברכות פ"א ה"א) שאמרו דטעמיה דרבי יוחנן דאמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו הוא משום 'שאיין תפילה מפסדת'. ומבואר דאדרבה שאר ברכות יש בהן הפסד לאמרן בנדבה, וכדפירש החרדים. ועל כל פנים, תהא כוונת החו"ד אשר תהא, עצם הסברא להתיר חתימת תחינות בשם מצאנוהו כבר הרבה, וכדלקמיה.

נו. ראה אוצר השירה והפיוט, אות ת' פיוט תקפ"א. על הזכרת ברכה זו בשם תמה כבר רבי שבתי סופר מפרעמיסלא בסידורו, ולכן הזכירה בלא הזכרת השם [אלא רק 'ברוך אתה שומע תחנונים'].

בשם, אלא רק כתבו התו' שמגונה הוא הדבר, משום שאין להוסיף ולספר בשבחו של מקום [שפירשו שהוא בתורת ברכה]. ומעין זה כתב גם המנהיג (דיני תפילה סי' ס"א): 'אסור לספר בשבחו של מקום, פירוש בקביעות ברכה... מיכאן תשובה לאומרים אחריה תחנה ותכנס תפילתו לפניך וגו', בא"י שומע תפילה, שאסור לחתום בשם הזכרת השם"י (דיני תפילה סי' ס"א).

מיהו בעמק ברכה (לאבי השל"ה הקדוש) הביא את דברי המהרש"ל שכתב שמכח דברי הרא"ש שאין לברך ברכה שלא נזכרה בתלמוד, לכן אין לברך את ברכת הנותן ליעף כח. והוסיף על כך העמק ברכה: 'ומפני זה אומר אני פשוט מה שנמצא כתוב בסידורים שלנו בבקשה המסודרת אחר ע"ב פסוקים, המתחלת בשם י"י אלהי ישראל וכו' שחתומת בברכת בא"י שומע תפילה, וכן חתומין כן קצת שאר תחינות ובקשות הנדפסות במקומות אחרים, טעות הוא מי שחתמה בברכה כי ברכה זו לא הוזכרה בש"ס ובפוסקים ואין לה סמך בשום מקום, על כן המברכה מברך ברכה לבטלה, אלא כך יאמר, ברוך אתה שומע תפילה בלא הזכרת השם', והביאו השל"ה הקדוש (חולין אות רל"ג). וכדברים האלה ממש כתב היוסף אומץ (סי' רי"ג") לענין תפילות הנאמרות בבית עולמים, וכיו"ב כתב החי אדם (כלל ה' ס"א), לענין התחינות שנדפסו במחזורים אחרי התקיעות, וחותמות 'בא"י בעל הרחמים'.

אמנם הגאונים שהביאו את התחינות החותמות בהזכרת השם [שהזכיר כבר החו"ד], שהיו גדולי עולם, וכמו רבי נתן נטע האנובר בעל השערי ציון², רבי חיים פאלאג'י בעל עתרת החיים³, רבי יהודה אשכנזי בעל הסידור בית עובד⁴, הוה פשיטא להו שאין תחינות אלו בכלל דברי הרא"ש והמהרש"ל שלא לברך ברכות שאינן בתלמוד, וכדמוכח מדברי התו' דתוספת הברכות שבתחינות אינן בכלל זה⁵.

ובאמת שמצינו כן לרמב"ן ז"ל, שכאשר עלה לעיר הקדש ירושלים (בשנת ה"א כ"ז) עמד על הר הזיתים כנגד מקום המקדש, והתפלל בבכיה על חרבות ירושלים. את התפילה מסיים הרמב"ן

(נז). האבודרהם (בסדר שמונה עשרה) כתב כעין דברי המנהיג, אלא שבמקום לשלול את המנהג לחתום אחרי שמונה עשרה בשומע תפילה, כותב האבודרהם: 'מכאן ראיה שהחותם בתפלות יום הכפורים בסוף סקילה שריפה ברוך אתה ה' הסולחן שהוא טועה ואין ראוי לחתום'. ואע"פ שמנהג אשכנז לחתום את הוידי בשם נסמך הוא על ההיא דיומא פ"ו ב' 'וחתם בוידוי', וכמש"ש רש"י 'גרס בתוספתא אינו חותם מקדש ישראל אלא האל הסולחן', וכמבואר בטור (סי' תר"ז), מ"מ נקט האבודרהם דכיון שאמרו בעבודה זרה ח' א' 'אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר יוה"כ אומר', ולפי המנהיג מתפרש הוא דוקא בלא קביעות ברכה, מוכח דגם סדר יוה"כ גופיה הנאמר לאחר תפילת העמידה, גם הוא נאמר בלא קביעות ברכה.

(נח). והובא בנוהג כצאן יוסף (אות ל"ו). גם בסי' תתקנ"ז הוזכר כן היוסף אומץ לענין ברכות הנאמרות בבית עולמים. נט). שהביא בשער ג' (תקון תפלות) תפלה לכל יום ויום, בשם האריז"ל, וחתם בה בשומע תפילה בהזכרת השם. גם בתחילת השער הזכיר שם נוסח של בקשה וחתם בה 'בא"י הגומל חסדים טובים אמן סלה'. תפילה זו, הגם שנדפסה בסידור השל"ה הקדוש, מכל מקום ודאי לא היה זה לפי שיטתו ז"ל, שהרי איהו גופיה הביא דברי אביו העמק ברכה שמחה על התחינות החותמות בהזכרת השם, אלא הוא מתוספות נינו המדפיס, שהעתיק הרבה תפלות מהשערי ציון. ס). שהביא בספרו (סי' ד"ן) תפילה הנאמרת קודם האכילה, בשם הרב אהבת השם (דף כ"ד ע"ג), וחתמת התפילה היא 'בא"י הון את הכל'. הובא זה בפתח הדביר (סו"ס רט"ז).

סא). שהביא את תפילת תתברך ותשתבח (שהוזכרה לעיל).

סב). ונקטו דעד כאן לא אמרו התו' דמגונה הוא הדבר, לקבוע שבח בלשון ברכה, רק היכא שסומכה לברכות תפילת י"ח, אבל כאשר היא נאמרת בפני עצמה לית לן בה, ואדרבה מעלה ושבח יש בדבר.

בתבות אלו, 'ברוך אתה ה' שומע תפילה, אמן ואמן סלה ועד זמן'. גם כמה שורות קודם לכן כותב הרמב"ן 'ברוך אתה ה' גאל ישראל'.

וכבר נמסרו ביד מארי דרזין תפילות ותחינות הפותחות וחותמות בהזכרת השם, וכגון תפילת היחוד לרבי נחוניא בן הקנה, שקבעה הלשם בפתח ספרו הקדוש^ט, הפותחת ב'בא"י שדי הטהור בטוהר המציאות', וחותמת ב'בא"י המתעלה בטוהר הקדושה', ולאחר מכן ברכות נוספות. גם הרקח (בספר השם עמ' קמ"א) הביא תפילה שקיבל רב המנונא ממלאכי עליון, והיא פותחת ב'בא"י אמ"ה צור כל העולמים צדיק אדון הבריות', וחותמת ב'בא"י אלהי ישראל מלך הרזים ואדון כל הסתרים, אמן ואמן סלה'. מטבע חתימה זו מקורו בהיכלות דרבי ישמעאל (פרקים כ' כ"ד כ"ו)^ט אלא שהרקח הורה לברכה בפועל^ט. גם בספר אלפא ביתא (שבסודי רזיא) מביא הרקח כמה וכמה ברכות מתורת ההיכלות, הנאמרות בחתימת השם. אחת מהם היא ברכת 'בא"י אמ"ה אקב"ו על קדושת השם', ועניינה הוא להיאמר על הזכרת שמו יתברך, וכאשר כתב שם מיד בסמוך 'עשה אונן כאפרכסת ושמע קדושת השם ברוך הוא'.



סג). תפילת הרמב"ן הזכירה רבי ישראל משקלוב (פאת השלחן, הלכות א"י סי' ג', בית ישראל סק"י), וכותב עליה שהיא קדושה נפלאה, וראוי לאומרה כנגד מקום המקדש. התפילה נדפסה בכתבי רמב"ן (מוסד הרב קוק), חלק א' עמ' תפ"ה. הרב יעקב קאפיל שווארץ הדפיס שוב את התפילה בתוספת ביאורים מאירי עינים (ישורון ו' עמ' תרכ"ט), ושם בהערה קכ"ח כתב לשער שהרמב"ן אמר את התפילה בתוך תפילת העמידה, בברכות גואל ישראל ובשומע תפלה. מיהו הסיומת שכותב הרמב"ן 'אמן אמן סלה ועד זמן', מכריחה שאין המדובר בתפילת י"ח, אלא בתפילה הנאמרת לעצמה, ופשוט. סד). לשם שבו ואחלמה, חלק הקדמות ושערים. התפילה נזכרה כבר ע"י הריקאנטי והרמ"ק, והלשם הדפיסה במלואה באופן מתוקן.

סה). גם ברויאל המלאך (עמ' קל"ו) יש ברכה החותמת בעיני חתימה זו 'בא"י מלך על כל הרזים ואלהי כל הנסתרות'. סו). בספרי הרוקח יש ברכות נוספות, וכמו בפתיחתו להלכות נדה (הרוקח הגדול סי' שי"ז) 'בא"י אלקי ישראל מן העולם ועד העולם, אקב"ו והבדילנו מטומאה והזהירנו לשמור מן הגדות ומן הזיבות'. ברכה דומה מופיעה גם בפתיחת הרקח להלכות טריפות (נדפס במבוא לדרשה לפסח מהרוקח, עמ' ה'). אלא שיתכן וברכות אלו הן רק שבח להשם בפתיחת ההלכות, וכמו ספר סודי רזיא הפותח 'ברוך חכם הרזים שחלק מחכמתו ליראיו', ולא ניתנו להיאמר בפועל. החידוש שבברכת מלך הרזים הוא שהרוקח הורה בפועל לברכה.

סז). מקורה של ברכה זו קדום הוא ביותר, עיין בספר תורה שבעל פה (י"ד עמ' קס"ג) שהביאווה מכת"י עתיק כחתימה לברכת 'אשר קדש את שמו הגדול' הנאמרת לפני כתיבת הקמיעות. גם מהר"י אלאשקאר (בצפנת פענח) העתיקה וחתם בה 'המקדש שמו ברבים', וכן העתיקה הרמ"ז (שרשי השמות דף כ"ו ב') וחתם בה בא"י המלך הקדוש. הנוסח שכתב הגר"י כדורי (בהסכמתו לספר תמים תהיה של הגר"י הלל) הוא תואם לנוסח שנדפס בספר דבק מאח (מערכת כ' אות י"ז). שם הביא בשם החיד"א (בתורת השלמים, שבסו"ס לדוד אמת) לומר ברכה זו קודם כתיבת השם הקדוש בקמיעות, וחתימתה היא 'בא"י המלך הגדול יתרום שמו תמיד'. הוראה זו, בשם החיד"א, היתה תמויה עד מאד בעיני, ואכן כאשר עיינתי באותיותיו המחכימות ראיתי כי לא מיניה ולא מקצתיה. החיד"א מעתיק שם (בס' ח"י) קיצור מהוראות הרמ"ז בענייני סת"ם (דברי הרמ"ז במלואם נדפסו במן הגנוזים ט' עמ' ל"ז), ובתוכם גם בקשות וייחודים לסופר קודם כתיבת סת"ם בכלל, וקודם כתיבת שם השם בפרט. אך הדבק מאח הסב הדברים כאילו נכתבו עבור כתיבת קמיעות, ותמורת מש"כ החיד"א בשם הרמ"ז 'הריני כותב השם הגדול לשם קדושתו', החליף הדבק מאח וכתב 'הריני כותב שם הקדוש הזה לרפואה או להריון', וגם את נוסח הברכה הנ"ל נתן בפי החיד"א [ואגב, הנוסח הוא אכן קרוב מאד לנוסח הברכה שהביא הרמ"ז בשרשי השמות וכו"ל].

יג.

מנהג למנות מאה ברכות

ניהדר אנפין בס"ד לדברי הרמב"ם שפתחנו בהם תחילה. הוראת הרמב"ם היא להשלים את המאה ברכות על ידי שיאכל מעט ירק בברכה תחילה וסוף, ועוד מעט פרי אחר בברכה תחילה וסוף, וכן הלאה, 'ומונה כל הברכות, עד שמשלים מאה בכל יום'.

והנה ידוע מנהג המדקדקים למנות כל ברכותיהן בכל יום ויום, להיותם זריזין ומחבבין את המצוות, וממשמשים כל שעה בכיס ברכותיהן לעמוד על מנינן. וכמ"ש היעב"ץ ז"ל^ט: 'ויתחיל למנות ברכותיו מתפלת ערבית, ויספרם אחת לאחת למצוא חשבון. כל עת שאומר ברכה מצוה לכתבה על ספר לדעת המספר... שידע בבירור שלא חסר כלום מן המנין'. וכך העידו על מנהגו של הגאון החסיד מבריסק הגרי"ז ז"ל, דאסמכה אדברי הרמב"ם הנ"ל^ט.

מיהו, היה מקום לדון בקרקע, דהנה המעיין בלשון הזהב המזוקקת של הרמב"ם יבחין ויראה את השלמת הברכות על ידי הפירות שאינה נעשית כלאחר יד הכא והתם, ובצירוף כל השבת עולים יחד ברכות הפירות להשלמת המאה, אלא יושב האדם וקובע את עצמו לסדר ברכות בכדי להשלים ברכותיו. וכדמפרש והולך הרמב"ם, אוכל חצי בננה בברכה לפניה ולאחריה, ואז 'חוזר ואוכל' פלח דבלה וגם עליה מברך תחילה וסוף, ועוד פרי, וכוס יין. ברור שבמקרה כזה שמרבה בברכות על כמה וכמה מיני פירות, מוכרח הוא להיות מונה כסדר כמה ברכות בירך, שהרי בכה"ג אם אינו מונה הרי שלא יזכור כלל וכלל מה וכמה אכל, וכמה ברכות בירך.

וא"כ עדיין אין מכאן מקור לעצת היעב"ץ להתחיל ולמנות מתפילת ערבית כל ברכה וברכה שמברך, כדי לעמוד על המנין. מפני שיתכן שרק בכה"ג שעושה 'סעודת ברכות' אז יש לו למנות.

בהקשר לזה ילה"ע למש"כ הריקאנטי (בפסקיו, תשובה אות ע'): 'המקדשים את השם חייבים לברך על קידוש השם הנכבד והנורא, והביאו השל"ה (שער האותיות א' אות ס'). ויתכן שלא היה הריקנטי מתקן מטבע ברכה מדנפשיה [וכשאר מצוות שאין מברכין עליהם], אלא שסבר שמטבע ברכה זו, הנאמר קודם הזכרת שמו הגדול, ראוי הוא גם למצות קידוש השם.

סח). סידור בית יעקב (בית ה' בלילות, חשבון מאה ברכות), וכעין זה ביוסף אומץ (בסדר התשובה). והוסיף שם הגאון היעב"ץ: 'וכן ינהוג בהיזק שאירע לו ביום אם נכשל בחטא ועון, בלילה הסמוך שהוא עת הפנאי יכתבנו על פנקסו, כדרך שעשה רבי ישמעאל כהן גדול שכתב אני ישמעאל קריית והטיתי לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה, לקיים וחטאתי נגדי תמיד, שמתוך כך יזכור לתקן את אשר עוות ככל אשר תשיג ידו ולא יגבה לבבו' (ונאם הדברים למי שכתבם, שהיה קל ומהיר במלאכת הכתיבה הבהירה, ועיין בספרו מגילת ספר ואכ"מ), ועי' בדומה לזה בספר חסידים (סי' כ"א). אמנם בדברי הראשונים ז"ל נראה כי הטעם שכתב כן ריב"א על פנקסו היה לזכרון, כדי שלא ישכח להביא חטאת כשיבנה בית המקדש (עי' תוספות ותוס' הרא"ש שבועות כ"ו א', רשב"א גיטין ל"ה א', ספר העתים סי' קנ"ח), אבל לפי פירוש הספר חסידים הוא כדי שיהיו הדברים חיים וקיימים לפניו, ובהא ניחא מה שהקשו אחרונים ז"ל אמאי לא סגי ליה למיכתב שחייב חטאת על איסור שבת, ומפני מה נצרך לפרט שהוא על הטיית הנר, ועוד הקשו מפני מה כתב שיביאנה שמינה [וע"ע ב"ק צ"ט ב' וכתוב אפנקסי דין עסק ביש', וגם התם הוא כדי שיהיה לפניו אות קבוע שלא יתעסק שוב בראיית דינרים, ואם משום זכרון בעלמא הלא ודאי היה זוכר זאת, ועי' דברי יואל (יתרו ס"ו ב') שפירש שגם שם שהיה זה לתשובה על שאירע לו כן].

סט). עי' תשובות והנהגות (ח"ב סי' קכ"ט) ועובדות והנהגות (ח"א עמ' ר"ט), וספר הרב מבריסק (ח"ב עמ' תכ"ב).

והסיבה שמרן הגרי"ז לא נקט כן, אלא פירש בדברי הרמב"ם כפשוטו שיש ענין למנות את הברכות, נראה שזה מפני שבספרי הרמב"ם שבדפוסים לפנינו ליתא לכל הנ"ל [דולג מפני הדומות], אלא הנוסח הוא רק 'אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו, וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו'. באופן שאין כאן רק ארבע ברכות, דבר שכמובן אינו מצריך מנין מיוחד. לכן פירש הגרי"ז שהדין למנות את הברכות, הוא בעלמא, בלי שייכות למה שכותב כאן הרמב"ם לאכול פרי וירק. משא"כ לפי גירסתנו [גירסת כל כתבי היד, וכן נדפס ברמב"ם פרנקל וברמב"ם המדויק], שהרמב"ם מאריך לתאר סעודה שלימה שיש בה לפחות שמונה ברכות, נח יותר לפרש את המנין על 'סעודת ברכות' זו.

גם הלחם משנה, שנקט בדברי הרמב"ם דמיירי בפרי אחד שאוכל ממנו שתי פעמים, הוא משום שהיתה לפניו גירסת ספרי הדפוס לפיה אוכל 'מעט ירק' ושוב 'מעט מפרי זה', דמשמע שבאותו הפרי קא מיירי [ולכן העמידה הלח"מ כשלא היתה דעתו לכך מתחילה, דאל"ה הוי ברכה לבטלה, דהא פשיטא שמי שדעתו לאכול את כל הפרי אסור לו לכיין לפטור בברכתו רק מקצתו ושוב לחזור ולברך]. אבל לפנינו איתא 'מעט ירק' 'מעט מפרי זה' 'מעט מפרי זה', ומזה ברור שתבת 'זה' היא להורות על כך שאוכל פרי אחר בכל פעם^ע, ולא את אותו הפרי, וכפירוש המרכבת המשנה.

יד.

ברכות הנהנין קודם ברכת המוציא על הדברים הבאים מחמת הסעודה

אתה הראת לדעת, כי נידון זה של המברך וחוזר ומברך לשם השלמת מאה ברכות, שהאריכו בו אחרונים ז"ל, נפתח הוא בגדול - בדברי הרמב"ם ז"ל, שבהדיא הורה לעשות כן. וראינו כי מקורו בתשובת הגאונים שהובאה בליקוטי הפרדס. וכן הביא הרמ"א (דרכי משה סי' רמ"ט ס"ק ד') בשם האור זרוע (הל' ערב שבת סי' כ"א): 'דערב שבת לאחר שקידש על היין היו מביאים גירמזל"י לפני רבינו קלונימוס ולפני הזקנים, והיו מברכים עליהם בורא מיני מזונות, ואחר כך ברכה אחת מעין שלש, כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות, ואחר כך היו אוכלים ללחם וצרכי הסעודה^{עא}'. והמגן אברהם (שם ס"ק ו') הקשה דהא ברכת המוציא קודמת לברכת מזונות, ועוד דאפילו בשבת אסור לגרום ברכה שאינה צריכה. אך מדברי האור זרוע חזינן דלית לן בה, ובעבור השלמת מאה ברכות ראוי לעשות כן, וכמו שכתב הרמב"ם.

וכשיטת המג"א נראה להוכיח מדברי הרא"ה (ברכות מ"א א') שהקשה מפני מה אמרו דכשיש לפנינו צנן וזית מברך תחילה בורא פרי העץ, משום שהיא ברכה מיוחדת ומבוררת, והלא דינא הוא שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ואם כן היה לנו לעשות כן אף לכתחילה, לברך האדמה על הצנן ולפטור בו את הזית, 'כדי שלא להרבות בברכות, כדקיי"ל

ע). וכמו 'רובו של זה ורובו של זה' (שחיטה א' י'), 'חציו של זה וחציו של זה' (שם י"א), 'ומצד זה ומצד זה' (שם כ"ג).

עא). והביא האור זרוע שהיראים אסר זאת משום שעיקר סעודת שבת היא הלחם, וצריך לאוכלה לתיאבון. וחזינן דמצד ברכה שאינה צריכה לא הוה סלקא אדעתיה לאסרו.

דאסור לרבות בברכות בחנם כדמוכח ביומא ובסוטה'. ותירץ הרא"ה דברכת האדמה מועילה לפירות האילן דוקא בדיעבד 'אבל ודאי עיקר מצותו לצאת בכל אחד בברכתו הראויה לו'. ומשמע דבמקום שברכה אחרת תפטור את ברכת הפירות, ולא רק בדיעבד, אלא כגון שיש לפניו פת ויכול לאכלם לאחריה, בכה"ג באמת אמרינן דאסור להרבות בברכות".

ועיין עוד במנהגים דבי מהר"ם (סדר פסח) שכתב שאם אכל כזית מן הכרפס מברך עליו בורא נפשות רבות, אך כתב: 'וטוב שלא לאכול כזית כדי שלא להרבות בברכות שאינן צריכות'. וחזינן דלדידיה יש להחמיר כל כך באכילה קודם המוציא, באופן שלא התירו אלא ברכה ראשונה של הכרפס, אך מכל מקום טוב שלא לבא לידי ברכה ראשונה עליו [ולא דמי למה שהבאנו לעיל בשם המהר"ם, שהיה מברך תחילה בורא נפשות על התפוחים ואח"כ שותה יין כדי שלא יפטרו בברכתו. דהתם ברכת התפוחים היא כפי עיקר דינה, משא"כ הכא שעומד לאכול סעודה אין לו לאכול לפניו באופן שיוצרך לברכה נוספת קודם המוציא].



טו.

ברכה שאינה צריכה לכהן גדול ביוה"כ

המגן אברהם (שם) לדבריו בהלכות ברכות (סי' רט"ו סק"ו). שם הביא המג"א את דברי הגמרא ביומא ע' א' שאין מביאין לפני הכהן הגדול ספר תורה נוסף לקרוא בו את פרשת המוספין, משום ברכה שאינה צריכה. והקשה מזה המג"א על מה שכתב השל"ה (מסכת שבת, נר מצוה, אות ט"ז) בשם אביו העמק ברכה: 'טוב הוא שכשיבואו פירות בשבת בתוך הסעודה, שיאחר לאכול מהם עד אחר ברכת המזון, כי ישתכר בזה ברכה אחרונה. אבל בחול לא יעשה כן, משום ברכה שאינה צריכה'. והקשה המג"א שהרי הך עובדא דכהן גדול הלא ביום הכפורים היא, שהקושי להשלים בו מאה ברכות הוא גדול יותר מן השבת, ואעפ"כ לא התירו לו לכהן גדול לברך על התורה ולחזור ולברך עליה".

ובפשוטו יש לתמוה על קושיית המג"א, שהרי הכה"ג היה מברך ברכות הרבה על עבודות היום, וכבר הקשה כן האליה רבה (סי' ר"צ ס"ק א'). וצ"ל דהמג"א הוה פשיטא ליה שלא היה הכהן מברך וחוזר ומברך על כל עבודה ועבודה, אלא בתחילת היום היה מברך ברכה אחת הכוללת את כל עבודות היום. ודומיא דתרומות ומעשרות, שאמרו בירושלמי (דמאי רפ"ה) שכולל חמש מצוות בברכה אחת. ומכל מקום למאי דכתבו הראשונים ז"ל עד שכתבו שדין מאה ברכות

עב). ואשכחן לכמה וכמה מרבתינו ראשוני ספרד שהביאו את שיטת התו' לגבי ברכה שאינה צריכה בלשון זו של 'אסור להרבות בברכות', ע"י רשב"א ומאירי חולין פ"ו ב', ר"ן פסחים ק"ג א', ספר הפרדס (שער המעשה).

עג). וע"ע ביוסף אומץ (סי' תרמ"ו, וכן בסדר התשובה): 'ויש למלאותם באספרמקי ומגדי... וצריך דקדוק גם זהירות גדולה שלא יצא שכרו בהפסדו בברכות שאינן צריכות... ועל כל פנים לא יאכל פירות זה אחר זה ממין ברכה אחת ויברך בכל פעם, רק בהפסק זמן ביניהם או שינוי מקום, ולהנ"ל אדרבה הוראת הרמב"ם היא כך לעשות [וקשה לפרש בדברי הרמב"ם דחוזר ומברך היינו לאחר ששינה מקומו והפסיק בינתיים]. וע"ע שו"ת רמ"ע מפאנו (סי' ה').

עד). כגון המנהיג (בהלכות תפילה) ורבינו בחיי (כד הקמח).

יסדוהו חכמי התלמוד, נחא דברי השל"ה, שבזמן בית המקדש עדיין לא היה נוהג דין מאה ברכות.

והגר"א גניחובסקי זצ"ל (בני ראם סי' ל"ג) כתב שנחלקו השל"ה והמג"א בדין מי שיודע שלא יוכל להשלים למאה ברכות, אם יש לו להשתדל להרבות עכ"פ כפי יכולתו, או דילמא כל שלא יגיע לסכום מאה, אין טעם שיטרח להוסיף ברכות. ויש לציין בזה לדברי רבי דוד בן יהודה החסיד^ע: 'אע"פ שאינו יכול לסיים מאה ברכות, כגון היה אנוס או דחוק מכל וכל, צריך לכפול סעודתו, כדי שיברך ברכת המזון פעמים בכל יום, וכל זה כדי שסיים ברכות בכל יום, ועיין.

ועכ"פ יש להאיר כי בגמרא העידו על מנהגו של רחב"א להשלים מאה ברכות באספרמקי ומגדי. והיה מקום לומר דאין זה אלא אורחא דמילתא משום עונג שבת, אך באמת יוכל להשלים גם בכל מיני מאכל. אך הנה אמרו בפסחים נ"ד א' דרבי היה מפזר את ברכות ההבדלה וחוזר וסודרן על הכוס. וכתב שם הריטב"א דאין ברכת הריח בכלל, כיון שהיא ברכת הנהנין ולא ברכת המצוות, וכיון שיצא בה שוב אינו מוציא, והוסיף לומר ד'אף על פי שחוזר ומריח בו מ"מ נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך'. וטובא אשמעינן הכא הריטב"א, דכל היכא שמצד עצמו אין בדעתו לאכול או להריח, ועושה כן רק לשם שיוכל לברך, אין ראוי לעשות כן^ע. ובזה אתי שפיר מה שהיה משלים במיני מגדים דוקא, שהרי אמרו במגילה ז' ב' רווחא לבסימא שכית, וכיון שלא היה תאב לאכול הקפיד לברך על מיני מתיקה דוקא.

טז.

הוספת ברכת המקדש שמו ברבים להשלמת מאה ברכות

והנה כתב הכנסת הגדולה (סי' מ"ו הגה"ט סק"ד) 'ויראה לי כדי להשלים מאה ברכות יאמר ברכת המקדש שמו ברבים בשם ומלכות, והיא עולה לחשבון מאה ברכות, שבלא יום הכפורים כתב רבינו בית יוסף שסמ"ג הכניסה במנין, ובודאי דלדידיה מברכה בשם ומלכות'. והוא פלא גדול, וכדתמהו כבר האחרונים ז"ל (עי' מג"א מ"ו ח'), דכיון דמנהגנו שלא לחתום בה בשם א"כ כיצד יכניס עצמו לחשב ברכה לבטלה בכדי להשלים מאה ברכות.

ונראה ברור מלשון הכנה"ג דמדברי הבית יוסף קאתי עלה. דהנה הב"י מנה את מנין הברכות למי שמתענה בשבת, וכתב שם 'ולדעת האומרים דאין מברכים על התורה אלא שתי

עה). נכד הרמב"ן, בספרו אור זרוע על פירוש התפילה, ירושלים תשס"ט, עמ' ק"י.

עו). ואכן ראינו בזה הנהגת הגאון רבי דב קוק שליט"א, שביקש לפטור עצמו מספק ברכות, ומכל מקום לא הסכים שיברכו לפניו על מעט גרגרי סוכר וכיו"ב, שאין ראוי להכניס עצמו לברכה זו במקום שאינו חפץ כלל באכילה, וכל ברכתו היא רק כדי לפטור דבר אחר.

ולא קשיא ממש"כ הראשית חכמה (שער הקדושה פט"ו): 'והנה אם יכוין האדם בתחילת האכילה שהוא אוכל כדי לברך המקום הצריך ברכה כדי שתשפע מלמעלה... גם כן הוא כוונה נכונה'. דהתם באמת האכילה היא מכח צורך הגוף, אלא שכוונתו היא להעלותה לצורך גבוה. אלא הוא לאפוקי מי שבאמת מעיקרא אינו חפץ לאכול כלל, וכל אכילתו היא רק לצורך הברכה.

ברכות, דהערב נא אינה אלא סיום ברכה ראשונה, נכניס במקומה ברכת המקדש שמו ברבים, וסמ"ג כתבה במנין הברכות. והכנה"ג דהוה פשיטא ליה שגם הבית יוסף היה אומר את ברכת המקדש שמו ברבים בלא חתימת השם, וכשיטת הרמב"ם, פירש שכוונת הב"י היא לומר שבכהאי גוונא שחסר לו ממנין המאה ברכות, יכול יהיה לחתום בשם את ברכת המקדש את שמו ברבים, דכיון שהסמ"ג מנאה במנין הברכות, על כרחך דלדידיה חותם בשם, ומי שחסר לו ממאה ברכות יוכל לסמוך עליו ולנהוג כמותו. אם כי הוא פלא כנ"ל, וכדתמה המגן אברהם.

אך בפשוטו נראה כי כוונת הבית יוסף 'נכניס' היא כמו 'נחשיב'. דהיינו, לא התכוין הב"י לומר שהמתענה בשבת ישנה את מנהגי הברכות משאר ימים, אלא כוונתו היא לומר שגם לדידן דנהגינן כהרמב"ם לחתום 'ברוך המקדש שמו ברבים' בלא הזכרת השם, מכל מקום נוכל להחשיב את ברכת המקדש שמו ברבים לחשבון מאה ברכות, כיון שהיא בצורת ברכה. וזה מה שהוכיח הבית יוסף מהסמ"ג, שמנה (בעשה כ"ז) את ברכת 'מקדש שמך ברבים' בתוך מנין כ"ה ברכות שעד יוצר אור, ומוכח דאע"פ שאין חותמין בה בשם מכל מקום מצטרפת למאה ברכות".

וכיוצא בזה יש להעיר לענין מש"כ שם הבית יוסף, דביום התענית 'יש לו להשלימן כשיניח ציצית ותפילין בתפלת המנחה ויברך עליהם'. והיו שנהגו על פי דבריו להתעטף בטלית ולהניח בתפלין במנחה של תענית ציבור^{עז}. אמנם לשונו ז"ל 'כשיניח' מורה כי אין כאן הוראה מיוחדת להניח טו"ת במנחה, אלא מרן אתי מכח מה דהוה נהיג גבייהו, להיות מניחים לעולם ציצית ותפלין בתפלת המנחה, ולהכי קאמר דביום התענית יוכל לסמוך על זה לחשבון מאה ברכות, אך אין כאן הוראה מיוחדת על הנחת טו"ת ביום התענית דוקא [ועל כן מי שאינו נוהג במנהג זה בשאר ימות השנה, ורוצה להשלים מאה ברכות ע"י ברכות טו"ת, יכול להניחם במשך היום באיזה זמן, ולאו דוקא במנחה].

ואכן בדור האחרון נדפסו הנהגות קדושה חסידות מאת צדיקי עיה"ק צפת בימיו של מרן, והמעייין בהם יראה כי בכמה וכמה מקומות הוזכרה הנהגה חשובה זו. הרמ"ק הורה 'להזהר להתפלל תפלת מנחה בטלית ותפלין ובחזרה'. מהר"א גאלאנטי העיד על כך ש'מניחין טלית ותפלין בכל תפלת מנחה, כמו בשחרית, ונתפשט מנהג זה בכל העם'. מהר"א הלוי ברוכים העיד 'מנהג רוב בעלי תורה יראי שמים שמתפללין מנחה בטלית ותפלין'. וכ"כ גם בשם רבי משה מליריאה. גם נכללה הנהגה זו בכלל כ"ד התקונים והנהגות ששלחו 'אנשי מעשה חברא קדישא אשר בעיר הקדושה צפת תוב"ב'. הארכנו בהבאת המקורות^{עז} כדי להראות שהמנהג היה מקובל מאד בקרב התלמידי חכמים שבצפת, ואין כאן הוראה מחודשת של מרן להניח טו"ת במנחה של ימי התענית דווקא^פ.

עז). והוה פשיטא ליה להב"י שהסמ"ג ג"כ נהג בזה כהרמב"ם, דאי אמרת שנהג כמנהג אשכנז לחתום בשם א"כ ליכא ראייה. בשלחן לחם הפנים פירשת בדעת הב"י שלעולם היה חותם בשם וכהטור, וזה צ"ע, שהרי היה לו לחוש לשיטת הרמב"ם שהביא שלא חתם בשם.

עח). הוא מנהג מפורסם, ועי' בגליונות הגרע"י זצ"ל לספר נהר מצרים אות א', ובאור תורה קפ"ח עמ' קפ"ז, ועוד.
עט). שנדפסו כולם במבוא לראשית חכמה (מה' רח"י וולדמן, ירושלים תש"ס). וזה עתה נדפס ספר דרכי חיים (על הבן איש חי) מאת ידידי הרח"א איפרגן, והאריך שם בזה הרבה בפתיחת הספר (עמ' כ"ו והלאה), ע"ש ותרוה נחת.
פ). ואכן בענף חיים (על תכלאל עץ חיים עמ' ב') כתב ע"ד הב"י 'מכאן מוכח שצריך להתפלל מנחה בטלית גדול', וזה

וכביאור זה^{פא} מוכח ממה שכתב שם עוד הבית יוסף שהשלמת המאה ברכות היא גם על ידי 'ברכת ציצית בשחר על טלית קטן'. והלא בשו"ע (סי' ח' ס"ג) כתב בפשיטות 'הלובש טלית קטן ומברך עליו, וכשהולך לבית הכנסת מתעטף בטלית גדול, צריך לברך עליו'. וחזינן דהמנהג הפשוט אצל מרן היה לברך בכל יום גם על הט"ק וגם על הט"ג, כך שאין כאן הוראה מחודשת לימי התענית, אלא הנהגה קבועה, שהזכירה כאן מרן כדי לסמוך עליה למנין מאה ברכות.

יז.

הטעם שסידרו הפוסקים דין מאה ברכות בהלכות ברכות השחר

ובבואנו לסיום הדברים, נבקש להבין בס"ד מפני מה סידרו הראשונים ז"ל, הרמב"ם והטור, את עיקר דין מאה ברכות, יחד עם ברכות השחר.

דהנה כתב רבי אברהם בן אברהם (המספיק לעובדי השם פרק ל'): 'וברכות אלו הן הידועות כמאה ברכות, לא משום שמספרן מאה, אלא משום שהן משלימות מספר מאה הברכות המחויבות על פי דבריהם ז"ל חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום'. דהיינו ברכות השחר נקראות בכינוי 'מאה ברכות'^{פב} כיון שבלעדיהן לא היתה אפשרות להשלים בכל יום את מנין המאה. וכבר בזוהר הקדוש (פרשת שלח) איתא 'קם בצפרא מברך מאה ברכאן'^{פג}.

ובפשוטו יל"ע מפני מה דוקא ברכות השחר נקראו כן, והלא גם ברכות דקריאת שמע ותפילה ג"כ נצרכות להשלמת מנין מאה ברכות בכל ימות השנה. ויש לבאר שהוא עפמ"ש הטור (בסימן מ"ו): 'תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות על סדר העולם והנהגתו, להשלים מאה ברכות בכל יום'. היינו, עצם תקנת ברכות השחר היא כדי להשלים מאה ברכות. וכן מבואר בשו"ת מן השמים (סי' י"ב)^{פד}. ובזה מבואר היטב מפני מה סדרו הרמב"ם והטור את דיני מאה ברכות יחד עם

משום דהוה פשיטא ליה שלא בא הב"י להוסיף כאן ברכה, אלא רק להחשיב ברכות שאינן בכלל סדר היום העיקרי שכתבו הראשונים, ועי' שו"ת עולת יצחק (ח"ג סי' י"ג).

פא. שלא בא מרן לומר שיוסיף לברך מה שאינו מברך בכל יום, אלא שבא להסמך על מה שאף בלא"ה היו מברכין בכל יום.

פב. וע"ע סיני (מ"ד עמ' רמ"ח).

פג. לפי נוסח הרמ"ק באור יקר (סי' ה'). בדפוסים הבאים שינו לגרוס 'כמה ברכאן'. וע"ע בכנפי יונה להרמ"ע מפאנו (ח"ב סי' נ"ב) 'רמז למאה ברכות שבכל יום שאסור לברכם קודם נטילת ידיים', וכוונתו היא לומר שלא יברך את ברכות השחר קודם הנטילה, וקורא לברכות השחר מאה ברכות. וממילא אתי שפיר מה שהעיר הבית ארזים (סי' ר"צ סק"ד) דהלא רוב הפוסקים מונים את המאה ברכות מערב עד ערב ולא מצפרא.

פד. ששאל אם הלכה כדברי האומרים שאין לברך ברכות השחר היכא שלא נתחייב בהן [וכגון שלא שמע תרנגול], והשיבוהו 'כי תחילת תקנת אלה הברכות היתה להשלים מאה ברכות בכל יום'. והביאו בספר הפרדס (שער המעשה) שכתב דעל כן אם ישן ביום אינו צריך לברך את ברכות השחר, כיון 'שברכות אלו לא נתקנו אלא להשלים למאה ברכות'.

העורך (ר' משה בוטון) שליט"א העיר שבזה אפשר לבאר את הטעם שדוקא בברכות השחר מצאנו שהוסיפו עליהם ברכות חדשות, וכגון מגביה שפלים והנותן ליעף כח, מפני שנקטו שכיון שיסוד תקנת ריבוי הברכות דברכות השחר הוא כדי להשלים מאה ברכות, על כן רשאי להוסיף עליהם עוד ועוד כדי להשלים לק' ברכות.

ברכות השחר, כיון שכל עצמה של תקנת ברכות השחר יסודה הוא בכדי להשלים למאה ברכות בכל יום^פ.



פה). גם הרא"ש הביא את דין מאה ברכות (שבמנחות מ"ג ב') יחד עם ברכות השחר (שבפרק הרואה). אלא דהתם הוא מתפרש בפשיטות, שהרי הרא"ש בא להביא את ברכות שלא עשני גוי עבד ואשה, שנאמרו במנחות מיד אחרי חובת מאה ברכות, ועל כן הביאן הרא"ש בהדדי. הטעם שלא נזכרו ברכות אלו בברכות, הוא משום ששם הובאו רק הברכות שעל סדר הקימה, כגון פתיחת העינים ולבישת הציצית, ואילו שלשת הברכות שבמנחות החלו להיאמר בסמיכות לברכות השחר רק משעה שהחלו לנהוג לברך את ברכות השחר בבית הכנסת ולא סמוך לקימה, כדינא דגמרא.

הרב יוסף עובדיה

כולל מאורות אברהם

ביתר עילית

כיפוף הפס במסכת ההגנה בשבת

במסכות ההגנה מחולי שנאלצנו לחבוש בתקופה זו, יש בחלק העליון פס קשיח (מתכת או פלסטיק), שמיועד לכיפוף קודם הלבישה להתאימו לצורת האף כדי שתהיה המסכה אטומה, או כדי שלא יעלו האדים למשקפיים. האם מותר לכופף את הפס בשבת?



הגדרת מלאכת מכה בפטיש

במסכת שבת (ע"ה): "רבה ורבי זירא דאמרי תרוייהו כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש". ועוד שם: "אמר רבי יהודה האי מאן דשקיל אקופי מגלימי חייב משום מכה בפטיש והני מילי דקפיד עלייהו". ופירש רש"י: "דשקיל אקופי, ראשי חוטין התלויין ביריעה במקום קשורין, כשניתק בה חוט וקשרוהו, וכן קשין וקסמים דקין שנארגו בה בלא מתכוין, ונוטלין אותם ממנה לאחר אריגה, גמר מלאכה הוא, וחייב משום מכה בפטיש". וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (שבת פ"ז מ"ב, תרגום הרב קפאח): "המכה בפטיש, ואפילו בגמר מלאכה כדרך שעושים המרקעים בפטישים שמכים הכאות קלות מאד כדי לישר פני הכלי ולהחליקו וכו' ולפיכך כל תקון מלאכה וגמרה כגון השיפה והצחצוח וכל מיני היפוי כולן תולדות מכה בפטיש, והוא אמרם כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש". וכן פסק הרמב"ם (שבת פרק כג ה"ד): "כל דבר שהוא גמר מלאכה חייב עליו משום מכה בפטיש, ומפני זה הגורר כל שהוא או המתקן כלי באיזה דבר שיתקן חייב". ובחידושי הריטב"א (שבת ע"ה): כתב שהכלי עשוי כבר אלא שעושים בו לנאותו צורה והוא גמר מלאכה וכו' חייבין עליהם משום מכה בפטיש. ובמסכת מכות (ג): כתב הריטב"א דאפילו למ"ד שאין בנין וסתירה בכלים חייב בגמר תיקון הכלי משום מכה בפטיש. וז"ל המאירי בבית הבחירה (שבת ע"ג): "המכה בפטיש, ובכללו כל גמר מלאכה שזו היא דרך האומנים כשגומרים מלאכתם מעיינים בה אם נשאר בה דבר מועט להשלים תקונו ומתקן בקורנס שבידו לעגלה או להרחיבה וכל שהוא גמר מלאכה באיזה ענין, נתחייב מתולדת מכה בפטיש".

ובתלמוד ירושלמי (שבת פ"ז ה"ב): "רבי יוחנן ור"ש בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנין ופלוג. אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא. מן דאשכחון מיסמוך סמכון, הא דלא אשכחון מיסמוך עבדוניה משום מכה בפטיש". ופירש הפני משה, דכל שלא יכלו לומר זה משום זה, וזה משום זה, לפי שאינה מלאכה ממש אלא כגמר מלאכה וא"כ ה"ז משום מכה בפטיש דאותה קראו אב ללמד על כל גמר מלאכה. ובתפארת ישראל (כלכלת שבת) כתב: "המכה בפטיש וכו' תולדתו הוא כל דבר שלא מצאו חכמים דוגמתו בהאבות, אסמכוה לתולדת

מכה בפטיש (ירושלמי). וז"ל ספר הזכרונות להרב שמואל אבוהב (שבת פ"א) במלאכת מכה בפטיש: "גם יש להודיע דבר ההוה והוא שמחט שאינה נקובה, שבה הדבר מצוי יותר וכיוצא שנתעקמה אפי' מעט אין לפשטה להשיבה ישרה". והביאו הכנסת הגדולה (הגהות טור או"ח תקט) והמג"א (סימן שמ ס"ק יא) ועוד אחרונים.



דבר שהוא מקפיד לעשותו

כתב הטור (סימן שב): "הנוטל מן הבגד קסמין וקשרים הנשארים בו מן האריגה, אם היה מקפיד שלא ללובשן עד שיטלם חייב חטאת". אבל מרן הבית יוסף כתב שהרמב"ם מפרש דאף על פי שלא היה נמנע מללבושו אם לא היה מסירם חייב, ומה שאמרו דקפיד עליהו, פי' שמסירם בכוונה כדי ליפות הבגד ולא כמתעסק. ובשולחן ערוך העתיק את לשון הרמב"ם: "הלוקט יכולות שע"ג בגדים כגון אלו היכולות שבכלי הצמר הנשארים בהם מן האריגה, חייב משום מכה בפטיש, והוא שיקפיד עליהם, אבל אם הסירם דרך עסק, פטור". וכדעת הב"י שפירש דאע"פ שלא היה נמנע מללבושו אם לא היה מסירם חייב, פסקו המגן אברהם והגר"א והמשנה ברורה, דלא כט"ז.

מבואר שמלאכת מכה בפטיש הוא שם הכולל לכל גמר מלאכה, אם עושה איזה פעולה, אפילו כל שהוא, אשר על ידי פעולה זו מעמיד הכלי על צביונו ועל מכונו הראוי לו, ואפילו אם הכלי כבר ראוי לשימושו ואינו נמנע מלהשתמש בו גם בלתי פעולת גמר זו, ואפילו אם אינו עושה אלא לנאותו ולייפותו, הרי זה בכלל תולדת מכה בפטיש, ואפילו אם אין בפעולה זו שום איסור מחמת מלאכה אחרת, יש בו איסור תורה של מכה בפטיש.



חילוק בין עשיית כלי מחומר שאינו מתקיים, לבין עשיית כלי מחומר המתקיים אלא שנפסד מחמת השימוש

שנינו (שבת קב:): "כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב". כתב הריטב"א בחידושו: "פרש"י ז"ל דהאי בשבת אעושה מלאכה קאי, וכאילו קתני העושה מלאכה בשבת ומלאכתו מתקיימת, ויש שפירשו דהכי קאמר דאפילו אין מלאכתו אלא לשעה שאינו בנין קיים אלא לבו ביום בלבד חייב, וכענין שאמרו בירושלמי בנין לשעה בנין".

וצריך בירור מה נקרא דבר המתקיים. וז"ל הרמב"ם בהלכות כלים (פ"ב ה"א): "העושה כלי קיבול מ"מ, הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה, ואין לכלי קיבול שיעור, והוא שיעשה דבר של קיימא שאפשר שיעמוד, כיצד העושה כלי מן העור המצה שלא נתעבד כלל, או מן הנייר אף על פי שאין הנייר מקבל טומאה, או מקליפת הרימון והאגוז והאלון אפילו חקקום התינוקות למוד בהן את העפר, או שהתקינם לכף מאזנים, הרי אלו מקבלין טומאה, שתינוק חרש שוטה וקטן יש להן מעשה אף על פי שאין להן מחשבה, אבל העושה כלים מן הלפת

והאתרוג והדלעת היבשים שחקקן למוד בהן וכל כיוצא בהן, הרי הן טהורין לפי שא"א שיעמדו אלא זמן מועט" עכ"ל.

מתבאר מדברי הרמב"ם שדבר שאינו יכול להתקיים אלא זמן מועט מחמת שהוא עומד להירקב או להתפורר, אינו נחשב לכלי. ומטעם זה אמר רב יהודה במסכת ביצה (לג:): "אוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי". וביאר הרא"ה בחידושו (שם) דלא חשיב כלי כיון שאינו מתקיים כלל. וכן ביאר מהר"י אבוהב (סימן שכב הנדפס בטור שירת דבורה) דכיון דרכין הן עד שהן ראויין לבהמה לא חשיב כלי כיון שאינו מתקיים. וכן ביאר התפארת ישראל (כלכלת שבת כללי ל"ט מלאכות) דמדרכין ואינו מתקיים, לא חשיב כלי.

למדנו מדברי הרמב"ם שדוקא דבר שמעצמו מתפורר או נרקב אינו נחשב כלי, אבל אם אינו מתקיים מחמת השימוש בו, אינו בכלל הזה, שהרי כלי מנייר שעשו התינוקות למוד עפר, נחשב כלי גמור אע"ג שמתקלקל מחמת שימוש. וכן מוכח ממה שפסק הרמב"ם (שבת פרק יא ה"ו) הנוטל קיסם של עץ מלפניו וקטמו לחצות בו שיניו או לפתוח בו את הדלת חייב. ואע"ג שהקיסם מתקלקל ע"י השימוש ואח"כ משליכו, חייב על קטימתו. וכן העושה פתילה חייב אע"ג שמתכלית הפתילה ע"י השימוש.

וכך כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן כג) וז"ל: "יוצא מדברי הרמב"ם דכלי מנייר מקרי של קיימא, ואפילו אם התקינו כלי כזה מנייר תינוקות שאין להם מחשבה, ולשם צורך משחקם למוד בהן עפר או לשם כף מאזנים, נחשבים שפיר לכלי ומקבלים טומאה מפני שיש להן מעשה, ולא קובע כלל מה שזולים הם ובודאי משליכים אותם לאחר מיכן, היות וכשלעצמם ראויים להתקיים, ולא מוצא מכלל זה אלא דבר שכשלעצמו אינו מתקיים והולך ומתפרק כעשיית כלים מן הלפת והאתרוג והדלעת היבשים". וכן כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן קיא) וז"ל "והנה פשוט דכלי מנייר כשישתמשו בו הרבה יקרע מ"מ כיון שאפשר שיעמוד כמו שהוא הו"ל כלי, ומה שכתב אבל העושה כלים מן הלפת והאתרוג והדלעת הטעם פשוט לפי שמציאות שא"א שיעמוד לפי שירקבו מעצמן במשך הזמן ואין זה כלי מה שא"א לו לעמוד אלא זמן מועט, אבל כל דבר שאפשר שיעמוד הרי זה כלי ומקבל טומאה ואין נפ"מ אם משתמש בו הרבה או לא וכו' וא"כ בכוס של נייר אלומיניום דכ"ש הוא מכלי נייר שהוא מין מתכות וגם ראוי הוא שיעמוד ימים רבים ודאי כלי הוא".

ומה שכתב התרומת הדשן (סימן סה) שהביא הבית יוסף (סימן רנט) דתנורים שלנו שמטמינין בהם החמין לשבת וסותמין פיהם בדף ושורקין אותם בטיט מותר לסתור אותה סתימה בשבת כדי להוציא החמין, דלא נעשו כלל לקיים רק לשמור החום לפי שעה ולמסתר למחר קיומה, וכן מה שכתבו התוספות (שבת צד:) שבשער לא חשיבא אריגה כיון שאין סופה להתקיים שעומדת לסתירה, התם הטעם הוא משום שהוא בונה על דעת לסתור, וגם דרך העולם לסתור דבר זה. ודמי למה שכתב המגן אברהם (סימן שיג ס"ק יב) שכיסוי הכלים שעשויים לפתחן ולסוגרן תמיד אע"ג שמהודקים בחוזק, מותר. לפי זה יש חילוק בין אם בונה כלי לזמן היינו על דעת לסתור, בדבר שאין צריך חיזוק ואומנות, ככיסוי הכלים, וכפתיחת המטריה שהתיר בשו"ת חתם

סופר (ח"א או"ח סימן עב), דלא חשיב מלאכה, לבין בונה כלי כדי להשתמש בו זמן קצר ואח"כ משליכו כקטימת קיסם ועשיית פתילה, דחשיב מלאכה גמורה, אע"ג דהוי בנין לשעה.

ואין להקשות ממה שכתב הרמב"ם (כלים פ"ה ה"ז): "הקרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מקבלת טומאה", שכבר תירץ בשו"ת ציץ אליעזר (שם) דקרן כשהוא לעצמו אינו בגדר כלי כלל, ורק ע"י מחשבתו נעשה כלי, או אם משתמש בו בשימוש כלי באופן קבוע מקבל טומאה, כמו שסיים שם הרמב"ם ואם חשב עליה מקבלת טומאה. ועוד כתב הרמב"ם (שם ה"ח) השופר אינו מקבל טומאה, חתכו להיות קרן תשמיש מקבל טומאה. וכך כתב לחלק גם בספר שיעורי מרן, בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל (ברכות עמ' תקעט).

הנה, פסק הרמב"ם (שבת פ"י ה"ד) שכל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת. והקשה הביאור הלכה (סימן שיו ה"ה) דלכאורה סותר הרמב"ם את עצמו דלקמיה (הלכה ו') כתב דמותר לקשור קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה ומקור הדין כתב הרה"מ דהוא נובע משבת קנ"ז דאיתא שם ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת, והלא שם איתא דקשרו את המקידה בגמי וע"ש ברש"י דהכונה בגמי לח וא"כ לדברי הרמב"ם הנ"ל אין שם קשר ע"ז כלל וכנ"ל, וא"כ מאי ראייה מייתי שמותר לעשות קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה. ותירץ דס"ל להרמב"ם דלא כרש"י אלא דהמעשה היה בגמי יבש שאינו ראוי שוב למאכל בהמה. אבל אין ישובו של הבאור"ה נראה לפי מה שפירש ר' פרחיה (מבית מדרשו של הרמב"ם) במסכת שבת, "שקשרוהו בגמי על ראש קנה שהוא ראוי למאכל בהמה". וכן מבואר בפירוש המשנה לרמב"ם (בתרגום הרב קפאח) שכתב "ועוד תנאי בקשירה שלא תהא מתקיימת אלא בגמי וכיוצא בו".

והרב זרע אמת בחידושו (ס"י יב) האריך מאוד בביאור דעת הרמב"ם בדבר זה, וכתב שכל קשר שפעמים נמלך ומבטלו לעולם אעפ"י שבתחילת עשייתו לא היה ע"מ להניחו שם לעולם אסור, דיש לחוש שישאר כך לעולם, והביא לזה ראיות רבות. ולפי זה מה שכתב הרמב"ם דכל הראוי למאכל בהמה מותר לקשור, היינו דוקא דודאי עשוי להתיר שרי. ומה שכתב הרמב"ם דמותר לקשור קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה, כלומר קשר של גמי דקושרו סתם דאינו מוכרח להתירו, אע"ג דבעלמא אסור מדרבנן, במקום מצוה התירו, כיון דקליש איסוריה. ומזה הטעם התירו לקשור בגמי בפקיקת החלון אע"ג דאינו מקפיד אם ישאר קשור או לא, כיון דקליש איסוריה התירו לדבר מצוה. ומזה הטעם גם התיר רבי אבהו לרבי ירמיה לקשור בגמי אע"ג דהוי קשר דאינו מוכרח להתירו, כיון דלא מינטר עכ"ל. וכתב בספר שבת של מי (קנ"ז): "ופוק חזי בספר הבהיר זרע אמת מרב כהנא נר"ו בחידושו דנשא ונתן באמונה ופשט כל העקמומיות ברוחב בינתו דברי פי חכם חן. ומדבר לדבר יצא בדין הקשירה וכו' וצלל במים אדירים והדלה מבורו באר מים חיים יגדיל תורתו ויאדיר". מבואר שאף עשיית כלי בדבר שאינו מתקיים כמאכל בהמה, אם אין דעתו ודאי לסותרו יש בו איסור דרבנן, אע"ג שהוא בנין לשעה, כמעשה שקשרו את המקידה בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח.

נמצאנו למדין שיש ג' חילוקין בעושה כלי לשעה:

א. עושה כלי על דעת לסתור, אם דרכו בכך ככיסוי הכלים שאין צריך חיזוק ואומנות, מותר.

- ב. עושה כלי מדבר שאינו מתקיים כגון מאוכלי בהמה, אסור מדרבנן.
 ג. עושה כלי מדבר שמתקיים מחמת עצמו, אלא שהוא מתקלקל מחמת השימוש בו, ואח"כ משליכו כגון הקוטם קיסם, חייב.



כיפוף הפס במסכות

במסכות ההגנה הנ"ל, יש בחלק העליון פס קשיח (מתכת או פלסטיק), שמיועד לכיפוף קודם הלבישה להתאימו לצורת האף שתהיה המסכה אטומה, או כדי שלא יעלו האדים למשקפיים. ולפי האמור חייב על כיפוף זה משום תולדה דמכה בפטיש, שהרי על ידי פעולה זו מעמיד הכלי על צביונו ועל מכונו הראוי לו, ואפילו שהכלי כבר ראוי לשימוש ואין נמנעים מלהשתמש בו גם בלתי פעולת גמר זו. שדבר זה היה צריך לעשות היצרן, אלא שהוא אינו עושה כן לפי שאין פרצופיהן של בנ"א דומין זה לזה, וגם ע"י זה היצרן חוסך מקום באריזה.

וחשיב דבר המתקיים אע"ג שפעמים מתבטל הכיפוף, כגון אם מכניס האדם את המסיכה לכיס, מ"מ הכיפוף מתקיים מחמת עצמו. ואין זה דומה לכלי של פריקים, שהוא מרכיבו ע"ד לפרק את הכלי אחר השימוש, שהרי במסכה אין רצונו שיתבטל הכיפוף.

ואין לומר שתקון קל שעושה בידו ולא בכלי אין לו חשיבות מלאכה, שהרי הלוקט יכולות או קסמין שע"ג בגדים, אע"ג שהוא תיקון קל שעושה בידו, חייב על זה. ומה שאמרו במסכת ביצה (לג): שלדעת חכמים קטימת קיסם אינו אלא משום שבות, ופירש רש"י (ד"ה אינו) אלא אם כן מחתכו וממחקו בסכין, התם היינו טעמא משום דהוי קטימה כלאחר יד, שדרך קטימת קיסם היא דוקא בסכין, אבל דבר שדרך תיקונו ביד, חייב אף אם מתקנו ביד.

ונראה שאם תיקן את המסכה קודם השבת, ואח"כ התיישר הכיפוף, אסור לתקנו מחדש בשבת משום דהוא תקון מנא, כדמוכח ממה שכתב בשו"ע (סימן תקט) "שפוד (שנרצף), אף על פי שהוא יכול לפשטו בידו, אין מתקנין אותו", ואע"ג שיכול לצלות בו בלי תיקון, אסור.

הנה, יתכן שדבר זה שכתבנו לא מתיישב על הלב אצל הרבה אנשים, מ"מ כיון דמיירי באיסור של תורה, אי אפשר לדחותו בסברות וחילוקים בלא להביא ראיות ברורות.*



(א). הערת העורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): קבלתי תגובה מהרב אוריה עינבל שליט"א על מאמר זה, וז"ל: שמעתי שיש מי שכתב לדון אולי יש בזה מכה בפטיש, כיוון שזה ראוי לשימוש רק מכופף.

אבל גדר מכה בפטיש הוא השלמת הכלי, ובנדון דידן: וכי הכלי (מסכה) הוא יותר כלי כשהוא מתאים לפנים? ודאי שלא, שהרי כל אדם מתאים את זה אחרת, ואפילו אדם אחד פעמים שמניח את זה בראש האף ופעמים באמצע, לפי הצורך.

ויש כאן הנחה שגויה, שזה יותר כלי או שזה כלי גמור כשזה כך, וזה לא נכון כי הכיפוף זה צורת השימוש, ולא הצורת כלי.

הגע עצמך, הלא אין משאירים את זה כך כפוף מעט לאורך הזמן בין חבישה לחבישה? אלא שמים את זה במקומו איך שהוא, מקופל יותר או פחות, וכשמהדקים שוב אם צריך מתאימים שוב.

הרי שזה חלק מהלבישה ולא מהעשייה.

ואם מישוהו היה מוכר לנו מסיכות מכופפות, האם היינו קונים את זה? כל אחד מעדיף לקבל מסכה ישרה, ולהניח אותה על הפנים שתתאים את עצמה למצב, ולא שיהיה לה צורה.

והרי זה דומה לקשר עניבה, שלא יעלה על הדעת שלקשור עניבה זה מכה בפטיש. אע"פ שזה הרבה יותר מסובך והכרחי מכיפוף מסכה, וגם יש כאלו שמשום כך משאירים בכוונה תחילה את העניבה קשורה לאורך ימים ושנים.

ומשל למה הדבר דומה, נניח ששמיכה יהיה בה ג"כ קושי מסוים, כמו פס מתכת, כדי שלא תישמט בלילה מעל הישן. וכמובן היא מגיעה מהחנות מקופל או ישר, וילך לו האדם ונשכב במיטתו, וכורך אותה סביבו כדרך שמתכסים בשמיכה בימות הצינה. האם זה יהיה מכה בפטיש? כלומר האם לחנות בעצם היה יותר טוב שימכרו את זה סיבובי, רק שזה מסובך להם? פשיטא שלא, כי השם וצורת כלי של שמיכה זה ישר או מקופל. והסיבוב הוא השימוש ולא הכלי.

ומה שמצאנו הוא מכה בפטיש בבתולה או בבישול ראשון בקדרה, שנוצר שינוי כמעט בלתי הפיך כמו שאמרו חכמים "אלא למי שעשאה כלי", אבל קשר עניבה וסיבוב של שמיכה הם לא חלק מצורת הכלי אלא חלק מצורת השימוש. עד כאן דברי הרב הנ"ל.

ודברים נוכחים הם גם לפענ"ד, שלא יעלה על הדעת ולא שמענו מעולם לאסור קישורי שמלה וכדומה, גם אם מעמיד לימים רבים שמעתה ואילך כן יהיה דרך שימושם, ועל כרחך שיש לחלק בין דרך שימוש להעמדת כלי וכמו שכתב המש"ג. ויש להוסיף על חילוקו לעניין מה שמצינו מכה בפטיש בבוטל בתולה ובישול ראשון בקדירה, ששם אף שנעשה בדרך שימוש, אבל התוצאה היא עשית כלי והעמדתו על מתכונתו, משא"כ הכא שאינו אלא דרך שימוש גרידא ודפח"ח.

הרב עזרא קליין

איסור פיצול בתי כנסיות ומדרשות בגלל מחלוקת הלכתית

א. המבוכה בדין לא תתגודדו * ב. גבולות המחלוקת * ג. מסקנה עיונית: צמצום המחלוקת בגמרא סביב סברא, והצעת תירוץ בשיטת הרמב"ם * ד. חיזוק הסברא מחידושי תלמיד הרמב"ן בפרק "מקום שנהגו" * ה. חיזוק הפסיקה משיטת הרשב"א * ו. מסקנות להלכה בס"ד

א.

המבוכה בדין לא תתגודדו

בדין "לא תתגודדו" הנועד למנוע מחלוקות, יש כמה רבדים שאינם מסתדרים זה עם זה, ולכן הם גורמים לחוסר יכולת לבטא אותו בפועל בפסיקה ההלכתית. בדיון הראשון, נציג את רבדי המבוכה הלמדנית וההסטורית. ההבנה הפשוטה בגמרא והשלכותיה ההלכתיות מובאות בתמצית מדברי המאירי, לנגדו יוצג הדין המובא ברמב"ם תוך ציון מספר נקודות אי התאמה למסקנת הגמרא, וששה נסיונות גישור על הפער, תוך הצגת נתון מעניין וחשוב: סגנון התירוץ של שלשה מקורות קדומים דומה לסגנון התירוץ של שלשה מקורות מאוחרים. אך למרות שיש כאן מעין "שיפור עמדות" - על פניו נראה כי התירוץ החדש אינו עומד בבקורת. בסוף התהליך, אנו עומדים בפני דין שמקורו אינו ברור, והשלכותיו אינן מוגדרות.

איתא בספרי דברים יד, א: "לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת, וכן הוא אומר הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה". דין זה מוסבר במאירי ליבמות יב, א תוך שהוא מאחד יסודות מדעותיהם של ר' יוחנן ורבא לגישה אחידה:

זו שאמרה תורה לא תתגודדו גו' - אף על פי שעיקרה בא שלא לעשות חבורה על המת, כמו שהתבאר במקומו - רמז יש בו שלא לעשות מצות אגדות, רצוני לומר שיהו עושין אלו כדרך זה ואלו כדרך זה, עד שיהו נראין כנוהגין שתי תורות. במה דברים אמורים? כשאין בעיר אלא בית דין אחד, ואף אותו בית דין בעצמו חלוקין לפסוק מקצתו כשיטה אחת ומקצתו כשיטה אחרת.

אבל כל שהם שני כתי בתי דינים אף על פי שהן בעיר אחת, ובית דין אחד נוהג לפסוק כשיטה זו ובית דין האחר כשיטה זו - אין כאן אגדות אגדות, שאי אפשר לעולם שיסכימו כלם על דעת אחת, וכל שכן בדברים התלויים במנהג שאין קפידא אם הללו נוהגים כך ואם הללו נוהגים כך.

מעתה מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושים מקום שנהגו שלא לעשות אין עושים על הדרך שביארנו במקומו שהרי יש כאן חלוק מקומות ושאינן

בעשייתה או במניעתה אלא מנהג. והלילה - רצונו לומר: שמחרתו ערב פסח - מותר בכל מקום.

עולה מדבריו, שהתורה אמרה לא לעבוד את ה' בדרך שמכים איש את רעהו, ולמדו מלשונה שלא להיות אלא אגודה אחת לשם שמים. אולם דברים אלו נאמרו רק בבית דין אחד, אך שני בתי דין, אפילו באותה העיר - יכולים להורות כשיטות שונות, בתנאי שאין פיצול פנימי באותו בית דין, אפילו בהלכות וכל שכן במנהגים*. אולם אם יש מחלוקת בהלכה כל חברי כל בית הדין חייבים להתאסף להצבעה והכרעה עפ"י רוב.

בשו"ת הרדב"ז¹ הקשו השואלים שלכאורה הרמב"ם פוסק שאי אפשר לייסד שני פסקים שונים בשני בתי דין שונים ואפילו במנהגים, כאב"י - "אב"י אמר: כי אמרינן לא תתגודדו כגון שני בתי דינים בעיר אחת, הללו - מורין כדברי בית שמאי, והללו - מורין כדברי ב"ה; אבל שני בתי דינים בשתי עיירות - לית לן בה" וזו דעה שקשה מאד לקיימה, הן מצד כלל הפסיקה שהלכה כרבא מאב"י, הן מצד שאפילו בית שמאי ובית הלל לא עמדו בסטנדרט כזה הלכה למעשה, ובגמרא: "אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל כשתי בתי דינים בעיר אחת דמו?" ולכן, צודק המאירי שדווקא בית דין אחד אסור לו ליצור ויכוח פנימי: "אלא אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון בית דין בעיר אחת פלג מורין כבית שמאי ופלג מורין כדברי בית הלל, אבל שני בתי דינים בעיר אחת - לית לן בה?"

הרדב"ז² מציץ על כך שלשה תירוצים: התירוצ הראשון, שדברי המאירי נכונים היכן שהצבור לא ירבה את המחלוקת, ובלשונו: "פסק (הרמב"ם) כאב"י בהא משום דמסתבר טעמיה... דכיון שהם בעיר אחת אף על גב שהם שתי בתי דינים אי אפשר להינצל מהמחלוקת שהרי הציבור נגזרים אחריהם... פוסחים על שתי הסעיפים וירבה ביניהם השנאה והמחלוקת". והוסיף, שהקושיא אינה קשה כל כך לפי אב"י, כי בית שמאי ובית הלל נקטו צעדים לצמצום המחלוקת: "לא נמנעו אלו מאלו מפני שחסידיהם גמורים היו... כדאיתא בגמרא". התירוצ השני, שהיכן שהאדם עושה מחלוקת משום סברתו של אחר - זה חמור יותר, מכאשר האדם סובר כדעה מסויימת על סמך שיקול דעתו שלו - כי אז אפשר לשוחח עמו בהגיון ולא תיווצר מחלוקת. והשלישי טוען שבעצם שיטת רבא נכונה רק בבית דין "מפורסם" ולכן בעצם פסק הרמב"ם

(א). שיטה זו הובאה להלכה על ידי הרב עובדיה בכמה מקומות, ראה: שו"ת יחזקאל דעת ה' לו יב"א אבה"ע ו, יד ועיי' היטב חלק ה יו"ד ג בשם בינת אדם. והובא המאירי כתירוצ בדוחק לרמב"ם ביד פשוטה עבודה זרה יב, יד. ולהלן נציע תירוצ אחר אי"ה. וראה להלן הע' יד.

(ב). וראה באורך פרטי הדין בשו"ת מהרשד"ם יו"ד קנ"ג, ושם: "נהי דליכא משום לא תתגודדו הא איכא שבכל מקום אמרה תורה אחרי רבים גם כי שאלה זו פשוטה שהרי כל הרבנים הנז' לא חשו להנצל אלא מלא תתגודדו אבל לאחרי רבים לא חשו כלל...", ובאמת חידושו שהפתרון של "לא תתגודדו" הוא פסיקה לפי רבים או ערכאה גבוהה יותר הוא לדעת המשך חכמה דברים יז, יא פשט פסוק ח' "כי יפלא ממך דבר למשפט... דברי ריבות בשעריך, וקמת ועלית" וכו'. לאור דברי הרמב"ם בהלכות ממרים א המבארים פסוק זה על רמות שונות של בית דין.

(ג). ה, שפד ובהרבה אחרונים ראה ביחזקאל דעת ויב"א הנ"ל בהע' א.

(ד). לענ"ד מבוסס על התירוצ הראשון, כלומר שאם כל אחד מאנשי העיר הולך בשיקול הדעת אחרי דעה מסויימת, מסתמא ישימו אל לבם שיש סברא גם לדעה השניה, ויש בכך התקרבות. להלן חלק ב צוטטה לשון הרדב"ז בתירוצ זה.

כרבא, רק חידש להסביר שרבא מסכים לאבוי בבית דין שאינו מפורסם כל כך כמו בית שמאי ובית הלל.

שני קשיים בולטים בכל תירוציו: הקושי הראשון - אילוץ להוסיף תיאור מציאותי שאינו הכרחי בפרשנות של אף מקור. השני - כל תירוצו מבוסס על כך שהרדב"ז מניח שדי באמצעים שהוסיף למנוע מחלוקת גדולה, אולם מאחר וחלק מהתירוצים מבוססים על שיטת אבוי וחלקם על שיטת רבא, לכן קשה לצרף את שלשת התירוצים יחד לאמירה אחידה - שכל דרך בה תמנע מחלוקת גדולה מתירה את האיסור. ומעתה לכאורה חולקים התירוצים זה על זה מחלוקת מציאותית, וההנחות השונות בכל תירוצו על מה יצמצם מחלוקת גדולה סותרות זו את זו לכאורה.

ואם בזה לא די, שלשה תירוצים דומים בגרעינם מופיעים מאות בשנים אחר כך בפנים אחרות מאוד בשו"ת שרידי אש¹, אך בעוד בתירוצו הראשון לרדב"ז קהילה קטנה ומבודדת אולי תוכל לנהוג להקל בגדרי לא תתגודדו, בתירוצו השני לפי הרדב"ז ניתן להקל כאשר כל בית דין

(ה). עיין בשו"ת מהרשד"ם או"ח סימן כו, שלדעתו כשסומכים על קדמונים, אם יש שני ערים ושני בתי דין או אין חשש איסור. ור' להלן הע' כד.

1). חלק ב תשובה יב: "והנה המהר"ם אלשיך תמך יסודו בדברי הרמב"ם, שכתב בהל' עבודת זרה פי"ב ה"ד: 'ובכלל אזהרה זו, שלא יהי' שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת גדולות, שנא' לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות', והוא תפס בפשיטות, שהרמב"ם פסק כאבוי נגד רבא.

ואע"ג דהלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"מ, מ"מ פסק הרמב"ם כאבוי דסתמא דגמ' סברה כוותיה, מדפריך שם מהא דבמקומו של ר"א הי' כורתין עצים וכו' וכן מהא דר' אבהו דמטלטל שרגא, והגמ' אומרת: מאי תיובתא מקומות - מקומות שאני וכו', עיי"ש. וזהו רק לאבוי, שיש לו חילוק מקומות, דלרבא קושיא מעיקרא ליתא, שהוא סובר דתלוי בחילוק ב"ד, וע"כ דסתמא דגמ' סוברת כאבוי ולהכי פסק הרמב"ם כאבוי.

ומעין זה תירץ גם בכ"מ, שהרמב"ם סובר הלכה כאבוי, משום דלא פליגי אליבא דנפשיהו, עיי"ש. וכן כתב בלח"מ דפלוגתא אבוי ורבא היא רק למ"ד דעשו כדבריהם, והרמב"ם סובר כרב, דלא עשו כדבריהם, וא"כ אין כאן קושיא מאבוי ורבא...

וראיתי בשו"ת משיב דבר להג' הנצי"ב... ועיי"ש שכתב ליישב, שהגמרא חזרה בה וכוונת רבא ביבמות פלג מורין כדברי בית שמאי ופלג מורין כבית הלל, היינו שבעיקר הדין הם פוסקים כבית הלל, אלא שרוצים להחמיר בבית שמאי ונמצא דפליגי רק במנהגא, דאז יש מחלוקת ויש בזה משום בל תתגודדו, משא"כ בשני בתי דינים, שאחד פוסק כבית שמאי מצד הדין ואחד פוסק כבית הלל, והוויין שני ב"ד, שאין בזה מחלוקת וליכא בל תתגודדו. וכעין זה ראיתי בשד"ח ערך חו"מ.

והגאון הנצי"ב דקדק מלשון הגמ', שאמרה: פלג מורין ופלג מורין. וקשה, א"כ הם שני ב"ד ואמאי נקראין ב"ד אחד? ובע"כ שהפירוש הוא כנ"ל, ששני ב"ד נקראים כשחולקים בדין, וב"ד אחד - כשחולקים במנהג עיי"ש. והוא מביא גם דברי החינוך... שמביא בשם מורו: אבל בשני ב"ד חלוקין ואין שוין בחכמה וכו' במקום והן שווין בחכמה ... ועפ"י יצא לפרש דשני ב"ד הם כשאנינם שווים בחכמה, ובית דין אחד - כשהם שווים בחכמה. והטעם הוא משום מחלוקת וזה שייך בב"ד אחד בלבד, אבל לא בשני ב"ד, ולפי זה גם בחילוק מנהגם שייך מחלוקת ולהכי פסק הרמב"ם כן.

ועיי"ש עוד, שכתב שמחלוקת אבוי ורבא היא, שלאבוי הטעם משום שתי תורות, ולהכי אוסר אפילו בשני ב"ד בעיר אחת, ורק בשתי ערים מאן דחוי הא לא חוי הא, ורבא סובר שטעם לא תתגודדו הוא משום מחלוקת ולהכי אפילו בעיר אחת מותר בשני ב"ד דל"ש מחלוקת.

ובזה מוסבר מ"ש הגמ' ביבמות דף י"ד, א: ס"ד אמנא משום חומרא דשבת כמקום אחד דמי, וקשה מה שייכא חומרא דשבת לכאן? ועפ"י הנ"ל מיושב, משום שחומרא דשבת ידוע ופקיע טובא ומפורסם, ולהכי ס"ד שאף בשני מקומות יש משום לא תתגודדו. וזוהי תמצית דברי הגאון הנצי"ב.

מורה מסברא דיליה. ובתירוך השלישי יש קולא וחומרא בשיטת הרדב"ז, שצריך דווקא בית דין מפורסם להקל. השרידי אש אינו מביא תירוצים אלו בשם הרדב"ז אלא משם אחרים, וניסוחו אינו כולל קולות אלו. ולדוגמא בתירוך השלישי - שהביאו משם הנצי"ב - צריך ששני בתי הדינים יכירו זה בחכמתו של זה על מנת להקל. ועל כגון זה שגור בירושלמי לומר "לא מצאנו ידינו ורגלנו בבית המדרש", שאין לך תירוך עומד ברור. ואדרבא מאחר שנתגלגלו מחדש תירוצי הרדב"ז כמה מאות שנים אחר כך בחומרא ניכרת - מוכח שאין הקולות מועילות לעצור את אש המחלוקת, דאי לאו הכי לא היו נחלקים עליהן'.

מכל מקום השרידי אש דוחה כל שאר התירוצים שנאמרו ברמב"ם ומציע גישה חדשה מתוקנת בחומרא ניכרת:

מצאנו שער בישוב דברי הרמב"ם, שיש כאן שני דינים, דין על אנשי העיר ודין על בי"ד ומנהגי העיר, שבוודאי מחויבים אנשי העיר לכתחילה להושיב בי"ד אחד שיורה הלכה אחת לכל בני העיר, וכן מחויבים בי"ד עצמם לשאת ולתת בדין עד שיבואו לדעה אחת, אבל במקום שלא יכלו בי"ד לבוא לדעה אחת ועי"ז נתהוו שני בי"ד ואחד מורה כך והשני מורה כדעה אחרת, מחויבים אנשי הקהילה לעשות כדעת בי"ד שלו, כמש"ל, וזוהי דעת רבא.

אבל הרמב"ם אינו מדבר מאנשי העיר אלא ממנהגי העיר, שמחויבים לכתחילה להושיב בי"ד שווה בדעות, וכן מחויבים חברי הבי"ד לטרוח ולבוא לכלל דעה אחת. ומדוקדק לשון הרמב"ם שכתב: שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וכו', שהרמב"ם מדבר ממינוי הבי"ד ע"י ראשי הקהל או מחיוב חברי הבי"ד, והגמ' ביבמות מדברת מחיוב אנשי העיר ודו"ק.

אח"כ מצאתי, שהדברים מבוארים בספר המצות לא תתגודדו מ"ה, וז"ל: "והנה אמרו שבכלל לאו זה ג"כ האזהרה מחלוק בתי דיני העיר במנהגם וחילוף הקיבוצים, ואמרו: לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות". מבואר שהאיסור הוא על עצם יסוד שני בתי דינים, ולא על אנשי העיר שכבר נתחלקו ועשו להם שני בי"ד.

הוא מדקדק בלשון הרמב"ם כך:

ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות.	שלא יחדשו ויגרמו מחלוקת כשהם הופכים לשני בתי דין והאיסור דווקא לבתי דין ואפילו במנהג
--	--

(ז). תקציר היסטורי רלוונטי לימינו ודין בפשט המקרא ראה בתחומין יג, "לא תעשו אגודות אגודות" הרב יהודה שביב, עמ' 240.

(ח). בהלכה הקודמת: גדידה ושריטה, אחת היא. וכשם שהיו הגויים שורטים בבשרם על מתייהן מפני הצער כך היו חובלין בעצמן לעבודה זרה, שנאמר "ויתגודדו כמשפטים" (מלכים א יח, כח). גם זה אסרה תורה, שנאמר "לא תתגודדו" (דברים

כמדומני שאין צורך ביותר מהשוואה פשוטה זו להפריך טענתו: "יהיו" זהו ביטוי סביל שאינו מקושר למילה מנהג בשום צורה, ואמנם דברי הרמב"ם מוסבים לבית הדין אבל בצורה סבילה – כלומר שהם מאפשרים לציבור מחלוקת. יתרה מזו נוסח כתבי היד "זה נוהג במנהג וזה נוהג במנהג אחר" מדגישה שזהו משפט הנמשך למשפט שלפניו וחלוקת המשפטים שגויה מעיקרא. והדבר מודגש בנוסחתם בדרשה "לא תיעשו אגודות אגודות" לשון סביל.

לבד מזאת, המאירי והריטב"א הבינו מושג ההוראה בסוגיא בתור "נפקי שיפורי דמר ושרו" כלומר הוצאת חיצו ההוראה לציבור, ולא נמצא ראשון שחולק בזה.

לשתי שיטות ראשונים נוספות מקום מרכזי בהלכה, שיטת הרשב"א והר"ן. הרשב"א כותב:

עיקר קושיא דריש לקיש מארבעה עשר וחמשה עשר הוא דבדידהו הוא דאיכא איסורא למיקרי חד ביומא דחבריה כדאמרין התם זמנו של זה לא זמנו של זה אבל...יום כניסה

יה, א): אלא שעל המת בין שרט בידו בין שרט בכלי, לוקה. ולעבודה זרה בכלי, חייב מלקות; בידו, פטור. נוסח כת"י תימן בהלכה זו הוא: ובכלל אזהרה זו, שלא יהו שני בתי דינין בעיר אחת, זה נוהג במנהג, וזה נוהג במנהג אחר שדבר זה גורם למחלוקת גדולה: וכתוב "לא תתגודדו" (דברים יד, א), לא תיעשו אגודות אגודות. ודו"ק בנוסחאות ואכמ"ל.

ועיין ותמצא בשו"ת מהרי"ל החדשות (סימן קפה) מתי ההרחבה מדאורייתא. וכתב שם שגם איזו קולא ברובד הדרבנן אין לסמוך עליה לכתחילה.

ט). המביא מעין סברא זו בד"ה "א"ל רבא והא".

י). ור' דברי הרב אהרן רפאל יפה' מהדיר הריטב"א (הוצ' מכון להוצאת ראשונים ואחרונים ירושלים 1988) הערה 27 ובמיוחד אות ב. וככלל שיטת הריטב"א כרשב"א אלא שניסה ליישבה יותר בש"ס [הוא כותב כך בסוף באורו לסוגיא. אמנם, דרכו קשה בשלש נקודות, שהוא מודה שהוא סטה בהן מדרך השקלא וטריא הקלאסי: לגבי מהות הדרשה בד"ה "מאי לא תתגודדו ש"מ" (בהוצ' הנ"ל בעמ' רפח) "דעקרי לה ממת", ובד"ה "עד כאן לא שנית" שטען שאביי ורבא דלא כריו"ח, והשלישית ראה בהערת המהדיר שם 980, ואילו הרשב"א טוען שבסוגייתנו אין סטיות מדרכי הלימוד הקלאסיות בד"ה הא, וצ"ע. ומרן הרב עובדיה ז"ל שהביא את דברי הריטב"א לחיזוק דברי המאירי ביחוד דעת ה, לו ופוסק כשניהם. ועוד הביא הרב עובדיה הביא צירוף משו"ת מהרש"ג שסובר כשרידי אש, סגנון דבריו מלמד שהוראת שעה היתה, והראיה דארכיב לה אתרי ריכשי לצרף המאירי ומהרש"ג].

על ההבדלים בין שיטת הריטב"א לרשב"א ניתן להוסיף ולעמוד מתוך חידושי הריטב"א למסכת מגילה דפים א-ז, שהוא מביא, מעמת ומאמת את שיטתו לאור דברי רבו. מעניין כי הרב שילה רפאל זצ"ל, בפסק דין "מנין שפרש – התפלגות מנייני תפילה" בכתב העת תורה שבעל פה לו, תשנ"ז עמ' נא, מביא להלכה את הריטב"א כמקור שמאפשר לפצל מנין ספרדי ממנין אשכנזי, והרבה אחרונים, אבל לבסוף נוטה לדחות את ההסתמכות על מקורות אלו.

יא). מפאת חשיבות העמידה על דיוק דבריו אביאם במלואם כאן: "נראה דמגלה שפיר איתרצא בפירוקי' דאביי משום דעיקר קושיא דריש לקיש מארבעה עשר וחמשה עשר הוא דבדידהו הוא דאיכא איסורא למיקרי חד ביומא דחבריה כדאמרין התם זמנו של זה לא זמנו של זה אבל בני כפרים אלו רצו שלא להקדים ליום הכניסה שפיר דמי קל הוא שהקלו להם חכמים להקדים ליום הכניסה ותקנתא דידהו הוא כדאיתא התם במסקנא, ועוד דתניא התם אבל בזמן הזה שמסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה, אלמא יום כניסה לבני כפרים לאו זמנא הוא אלא קולא בלבד שהקלו להם אלו רצו לקרות ביום כניסה מפני שמספקין מים ומזון לאחיהם שבכרכין הלכך אי בעו למקרי בארבעה עשר שפיר דמי וליכא איסורא של כלום, וריש לקיש לא קשיא ליה אלא היכא דאיכא איסורא כדאמר ליה אמינא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא וכן נראה מדברי רש"י ז"ל, וטעמא דמלתא דהקדמה דיום כניסה לא מתחזי כשתי תורות ואין כאן אגודות כיון דקא חזו דהשתא קרו באחד עשר ואשתקד קראו בי"ב ושנה אחרת בשלשה עשר ואחרת בי"ד הא ודאי קא חזו דלאו זמן קבוע הוא להם אלא שהקלו להם להקדים ליום הכניסה ואי משיילי אינשי אמרינן להו משום דמספקי מים ומזון לאחיהם שבכרכין, והלכך לא קשיא ליה לר"ל אלא י"ד וט"ו, וכיון שכן בני י"ד ובני ט"ו שתי בתי דינין בשתי עיירות הן ושרי".

לבני כפרים לאו זמן הוא אלא קולא בלבד שהקלו להם אלו רצו לקרות ביום כניסה מפני שמספקין מים ומזון לאחיהם שבכרכין הלכך אי בעו למקרי בארבעה עשר שפיר דמי וליכא איסורא של כלום, וריש לקיש לא קשיא ליה אלא היכא דאיכא איסורא כדאמר ליה אמינא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא וכן נראה מדברי רש"י ז"ל, וטעמא דמלתא דהקדמה דיום כניסה לא מתחזי כשתי תורות ואין כאן אגודות...

כלומר לדעתו רק אם המחלוקת היא כזו שלכל צד קולא וחומרא חייבים לבטלה". לפי דעה זו, רק אם המצוה עצמה גורמת למחלוקת נאמר האיסור". להלן נדון אם הרשב"א פסק כדעה זו, ומכל מקום זוהי פרשנותו לדעת אב"י, ויש לשאול: האם הוא מסכים עם בעלי השאלה לרדב"ז, שהאיסור אינו קיים בשני בתי דינים, ולדעתו מצב זה נחשב בבית דין אחד כאילו היו כשני בתי דינים? ואולי הסכים עם הרמב"ם שהאיסור קיים בכל מקרה, אך בבית דין אחד אין מקום להקל? והאם פסק כאב"י או כרבא?

הר"ן מרחיב קולא זו למקום שכל צד מאשש ומקבל את הדעה השניה, וכתב בחידושי מגילה ב, א שאין שום בעיה במקרה כזה, וכגון במגילה שנקראת בימים שונים, ולכל הדעות:

אומר רבינו ד... עיקר התקנה כך היה בימי מרדכי ואסתר כיון שראו צורך בדבר ואלו ואלו מודין שקורין לבני העיריות ביום י"ד ולבני הכפרים יש להקדים ולהכי לא שייך כאן לא תתגודדו דלהוי כשתי תורות... דלא חשיב אגודות כיון ששניהם מודים שבעיר זו עושים כך ובעיר זו עושים כך ואם היה בן מקום זה משתקע בזה היה עושה כמותם.

והדברים מבוארים לכאורה אלא בדפסקיו על הרי"ף הוסיף:

אבל לאב"י דאמר התם דאפי' בשני בתי דינים בעיר אחת איכא משום אגודות אגודות היכי שרינג לבני הכפרין לקרות ב"א וב"ב וב"ג בתוך העיריות שאין קורין אלא ב"ד? ויש לומר: דהני נמי כשני בתי דינים בשתי עירות מיקרו שהרי בני הכפרים מצויינין לעצמן ודעתן לחזור, ואחד מהן הוא שמוציאן שאינו נראה שיהא אחד מבני העיר פוטרן כיון שאינו מחויב בדבר, הלכך הו' להו כשני בתי דינים בשני עירות ושרי לכולי עלמא.

כלומר שהרחבה זו תקפה רק כאשר כל עיר מיוחדת ומפורסמת במנהגה. הר"ן אמנם נזהר שדבריו יתאימו גם לדעת רבא, אבל אם ניזכר בשלושת תירוצי הרדב"ז - נראה שהר"ן מאחה את התירוץ השלישי - על בתי דין מפורסמים - עם התירוץ השני של פסקים שאין בהם גורם למחלוקת, והוא מתאמץ ליצור בסיס מוסכם רחב לרבא ולאב"י. לאור זאת מובלטת העובדה שחידושים אלו הר"ן מוסיפם מדעתו הרחבה כדי "לסדר" את הגמרא, ובודאי שהם אינם מוסכמים.

לסיכום, דעת המאירי לפסוק כרבא שמותר לבתי דין שונים בעיר אחת לחלוק זה על זה בדין ובמנהג, ולאפשר בדיעבד חופש דעות מלא, דעת הרמב"ם לפסוק כאב"י לפחות באופן חלקי, ולאסור יצירת בתי דין נפרדים בעיר אחת. יש דעות המתירות מחלוקות בתוך העיר בין

(יב). דעה כזו הובאה בחידושי הרמב"ן מעין מסקנה בשיטת רש"י. עיי"ש שרצה לדחות את דברי אב"י מהלכה ומסברא לגמרי, והרשב"א מעמיד האמורא, אם כן אין מהעמדת הדברים בשיטת אב"י ראייה שדחאו או שקבלו להלכה.

(יג). הדבר מתאים עם הביאור שהצעתי לעיל בדרשה לדברי המאירי ומתוך הקושי ברב עובדיה לעיל הע' י בסוגריים.

קהילות במצבים מסויימים, אלו נתלים בפרשנות מינימליסטית, אולם מתקשים לעמוד במבחן הדורות. בפרט, ראינו שלפי השרידי אש אין בדברי הרדב"ז והכס"מ כדי רפואה לסוגייתנו. ניסיון הר"ן למצוא בסיס רחב שעליו יישענו רבא ואביי"י יחד דורש להוסיף תלאים בסוגיא. רבים טוענים שמסברא יש להחמיר כרמב"ם ולגדור את המחלוקת, אולם הם מתקשים ליישב את דבריו בגמרא. ובאנו במבוכה גדולה.



ב.

גבולות המחלוקת - עיון בתשובות הרדב"ז ואבקת רוכל

ר' דוד בן זמרה ור' יוסף קארו נ"ע חיו שנים מסויימות במקביל בצפת. מעניין כי לשניהם תשובות בענין לא תתגודדו העוסקות בהגעת גולי ספרד עם ר' יוסף קארו, הלוא הוא מחבר השולחן ערוך, הבית יוסף והכסף משנה, לצפת, ושניהם מתירים את התפלגות הקהילות - לפיכך עלינו לעיין בתשובותיהם שנידונות בפוסקים רבים. בעיון זה, נציג כי התירוץ השני שהביא הרדב"ז דומה מאד לתירוץ הכס"מ¹, ונשווה ביניהם. נראה כיצד הבדלי הגישה שלהם מתבטאים בתשובות ההלכתיות, וכיצד פעלו לצמצם מחלוקות בפועל. לבסוף נמצא כי יש הסכמה רחבה מהי ההלכה לכתחילה.

הרדב"ז כותב בתירוץ השני:

אפשר לתרץ נמי דב"ש וב"ה בשתי עיירות הוו דיירי אבל בעיר אחת אפי' בתי דינן כב"ש וב"ה קרינן בהו לא תתגודדו ויש לחוש למחלוקת ואע"ג דקי"ל כרבא לגבי דאביי - הא

יד). גורם חשוב בתסבוכת הנוגעת לעניינים אלו, הוא המרחק הגדול שבין הסוגיא הנידונת ביבמות יג, א, לסוגיות בפסחים נא, א ובחולין יח, ב. את הסוגיות פרס בהרחבה הרב משה פינדר בתחומין יב עמ' 435 "שמירת יו"ט שני על ידי בני ארץ ישראל בחו"ל". עיי"ש. וכאן אעיר על דבריו בקצרה שלש הערות:

א. קושיות הפר"ח על הרדב"ז שהביא שם מתורצות לענ"ד בנקל. הראשונה - שהכלבו כתב כן ולכן יש מקור לפירוש, והשניה - שהסוגיא בחולין עיקרה לענין דין החלב שהרי עניינה של מסכת חולין כשרות השחיטה, ולכן רב אשי שינה בלשונו בין המסכתות לפי הענין. אולם הפר"ח אינו מתרץ כן, כי לדעתו החלב הזה אינו אסור מדינא (וכפי שבאר בהרחבה באו"ח סימן תצו מסימן כג והלאה) אבל מתשובת הרשב"א א, צח מוכח שלדעתו זהו איסור דאורייתא לאוסרים, וכן משמע בספר האורה לרש"י חלק א אות קח.

ב. אמנם, גם הראשונים הרשב"א והר"ן מציינים שבסוגית המנהג יש לברור דרך. ר' חידושי הר"ן לפסחים נא, ב ד"ה "ונמצינו למדים בתורת המנהגות" חותם "זהו הדרך שביררתי בדברים אלו" והשווה את הפתיחה לתשובת הרשב"א א, צח.

ג. סיכון גדול בעניינים אלו - המרחק הרב בין הסוגיות עלול לגרום להרכיב שתי דעות סותרות בדיון הלכתי. דוגמא שיש לעמוד עליה, ראה בתחומין כו (עמ' 473) שמציין בדעת הרשב"א או בדעת הנוהגים חומרת ב' ימי כיפור בגולה שהחומרא מדינא, ודלא כרשב"א ראש השנה כא, א ד"ה על קריאתן ודלא כמסקנת שבלי הלקט סימן שכג במנהג זה, שהוא המנהג דעה זו מפוסקי השו"ע. ועיין לעיל בהע' לא ובהע' י כיצד השתמש הרב עובדיה ז"ל בכעין זו כנראה בכוונה.

טו). ודבריו מבוססים על ביאור בתחילת הסוגיא שנדון בה בהמשך.

טז). הובא גם לעיל בדברי השרידי אש הערה ו.

אמרינן דהני מילי היכא דפליגו בסברא דנפשיהו אבל בסברא דאחריני לית לן האי כללא. והכא נמי איכא למימר דלא פליגי במימרא דנפשיהו אלא בתירוצא דקושיין אפליגו.

הרדב"ז מצמצם את דעת רבא בסוגייתנו רק למקרה כמו בית שמאי ובית הלל, שנחלקו בסברת עצמם. הוא מציע בעקבות זאת רעיון מרחיק לכת: שאולי מותר לפסוק נגד כללי הגמרא כאשר האמוראים נחלקו בדעת אחרים. יש לשאול מה בדיוק הקשר בין כללי פסיקה לאיסור לא לתגודדו, אך נקל להבין שאיסור לא להורות שתי הוראות סותרות יעצב את עולם הפסיקה.

בדברי הכס"מ הרעיון מובע כהצעה לכלל גורף ברמב"ם:

שמא יש לומר דלא אמרו הלכה כרבא אלא היכא דפליגי אליבא דנפשיהו ולא היכא דפליגי אליבא דמאן דאמר.

השינוי בולט מדברי הרדב"ז - כי הרדב"ז לא מציע זאת כעין כלל. גדולים שונים דנו בכלל זה, והגר"א דוחה אותו. ההבדל הוא גדול, וכשנבין אותו נראה כי רעיון זה יצא להם מתוך הסוגיא. לדעת הרדב"ז יש מקום לשיקול מקומי בפסק הלכה, לפי הענין והסוגיא, אולם רק לעתים רחוקות הבדל בשיקול ספציפי יגרום למחלוקת. לכן, כאשר אין סיבה מיוחדת אין ליצור מחלוקת. לדעת הכס"מ הפסיקה נעשית לפי עקרונות, וככזו יכולה לגרום מחלוקת - לכן חייבים לקבל את העיקרון שאין ליצור מחלוקות.

עתה, נעיין נא בתשובותיהם על נדון מגורשי ספרד:

תשובת אבקת רוכל סימן לב:

ילמדנו רבינו קהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל בקולותיו ובחומרותיו דור אחר דור מהו לכוף אותם לנהוג כהר"י וזולתם מהאחרונים המביאים הסברות או דילמא הזהירו מנהג אבותיכם ואם רבו במלכיות רבים מהו

תשובה: מי הוא זה אשר ערב אל לבו לגשת לכוף קהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כשום א' מן הפוסקים ראשונים ואחרונים... ומה גם אם נהגו אבותיה' [ם] ואבות אבותיהם

יז). אציין מספר תשובות ור' גם להלן הע' כב - בתשובת הרדב"ז ג, תעד (תתקיב) אוסר ליצור בלבול במנהג קריאת שמע בציבור אך מתיר לחושש להתבלבל לקרוא לעצמו מעט באיטיות מהש"ץ. בסימן ג, תקלב (תתקסז) אסר לקהילה אחת בעיר לחדול מלומר פיוטים והדיש שכאשר ההלכה רופפת, כגון בקדושתו, יש לילך אחר המנהג. ובתשובה ד, צד (אלף קסה) עיקרה ללכת אחר המנהג היותר משובח כשאפשר ולהיות נוהג בנחת עם הציבור, אך "אם הטעות מוכרע אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' והדברים האלו מורים על שלימות אומרים ומהם אין לנטות." ובאבקת רוכל להכס"מ סימן י' הלך בדרך זו והוכיח שכשהמנהג נוסד בדיעבד ודוחק אין כאן לא תגודדו, ובפרט כאשר פוסקים לפי אזורים יש ללכת אחרי הרב האזורי, כגון הרמב"ם גבולות הארץ. ובסימן יח כתב שכל בית דין צריך לנמק פסקיו בין באסור והיתר בין בממונות.

יח). "והא דאמרינן בפ"ק דעירובין תני לעולם הלכה כבית הלל והרוצה לעשות כב"ש עושה כדברי ב"ה עושה מקולי ב"ש ומקולי ב"ה רשע מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר והכסיל בחשך הולך אלא אי כב"ש כקוליהון וכחומריהון אי כב"ה כקוליהון וכחומריהון. והלא דברים קל וחומר ומה אם ב"ש דאין הלכה כמותם אמרו אי כב"ש כקוליהון וכחומריהון הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסק' וכל קהלות ארץ ישראל והאראביסטאן והמערב נוהגים על פיו וקבלוהו עליהם לרובן מי שינהגו כמוהו בקולותיו ובחומרותיו למה יכפוהו לזוז ממנו".

שאין לבניהם לנטות ימין ושמאל מהרמב"ם ז"ל ואפי' רבו באותה העיר קהלות שנוהגים כהרא"ש וזולתו אינם יכולים לכופ לזכות למעוט הקהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם. וליכא משום לא תתגודדו דהואיל וכל קהל נהג כמנהגו הראשון הוה ליה כשתי בתי דינים בעיר אחת וקי"ל כרבא דהיכא דאיכא שתי דיינים בעיר אחת אלו נוהגי' לאסור ואלו נוהגים להתיר אין כאן משום לא תתגודדו כדאיתא פ"ק דיבמות וכל קהל וקהל כעיר בפני עצמו שאין בני קהל אחד כופין לבני קהל אחר וכ"כ מוהר"ר דוד כהן ז"ל בתשובותיו והנ"ל כתבתי הצעיר יוסף קארו.

תשובה זו נכתבה למגורשים תלמידי הרב קארו, והוא מזהיר אותם לא לכפות את בני ארץ ישראל במנהגי הרא"ש^ט, במיוחד מאחר ולפי דעת הרא"ש הלכה כרבא.

מתוך תשובת הרדב"ז ד, צד:

עוד כי בזמנו [=של הרמב"ם] ז"ל הכל היו נוהגים כמנהגו וליכא משום אגודות אגודות אבל עתה בזמננו שיש כמה קהלות של ספרדים ומערביים ואסקליאה וכולם מתפללים כדין הגמרא איקרי כאן לא תתגודדו לפיכך ראוי שכולם יתפללו כדין הגמרא.

גם בתשובותיהם ניכרות הגישות ההלכתיות השונות המובעות בתירוציהם. מר"ן רבי יוסף קארו אוחז בעקרונות הלכתיים, ואומר שאת שיטת הרא"ש יש ליישם לפי עקרונותיה הפסיקטיים המנוסחים בשיטתו באיסור לא תתגודדו. הרדב"ז טוען שיש לשקול כל מקרה לגופו ולשנות את הפסיקה המקומית, הנוהגת כרמב"ם, לשיטת הרא"ש, הצודקת בגמרא.

יש לשים לב גם, שכל צד "מרסן" את המחלוקת מצד השואלים אותו. את הכס"מ שואלים קהילות המגורשים והוא עונה שאין לשנות מנהג מקומי המיוסד על הרמב"ם. הרדב"ז נשאל על ידי מקומיים, והוא מתקן את המנהג של המקומיים לפי מנהג הספרדים כיוון שחלק מהמקומיים ממילא נהגו כן, ובעיקר משום שהאמת עם הספרדים^י. בחלק ד, ה, מופיע קיצור של תשובה זו, ואם כן כדאי לשים לב לאריכות הדברים^{יא}. לכן נשים לב לפתיחתו:

שאלה שאלת ממני ידיד נפשי על מעשה שהיה בשנת הרצ"ט ליצירה נתעוררו קהל הספרדים על קהל המוסתערב על ענין חזרת התפלה בקול רם שנהגו במצרים שהש"צ מתפלל תפלה אחת בקול רם וזה כנגד דין הגמרא והפוסקים וספרי הקבלה. וכן היה זה המנהג בכל המלכות בעיר הקודש ועזה וצפת ודמשק וחלאב וטענו כנגדם כיון שבכל הקהלות הנזכרות היה מנהגם כך וחזרו לדין הגמרא שגם קהל מצרים יחזרו גם הם

ט). באורח חיים רמח, א; רמט, א; תקסו, ד אף מקבל מנהג מקומי של קהילת המוסתערבים להלכה על כל ישראל. דוגמאות אלו ורבות נוספות נידונות במאמר: בין ספרדים למוסתערבים: המפגש החברתי והתרבותי של היהודים בצפת במאה ה"ט, איל דוידסון, ממשבר לצמיחה (תשעד) 161-177.

כ). עיין עוד בפרק מקום שנהגו פסחים ד, משנה ה, ובהלכות תעניות ה, י. ומפיהמ"ש מוכח כגירסא בדברי המ"מ "סברת דברי" ודו"ק.

כא). כמובן, גם בלאו הכי יש לדקדק היטב בדברי גדול זה.

ויתפללו שתי תפלות אחת בלחש ואחת בקול רם. טענו קהל המוסתערב שזו תקנת הרמב"ם ז"ל שכתב בתשובה בלשון ערב וזה העתק שלה...

השואל, שזהותו ומוצאו והשתייכותו הקהילתית מוסתרים, שואל על מנהג שהוא "נגד דין הגמרא והפוסקים וספרי הקבלה" והוא מכיר כל המנהגים ותשובות הרמב"ם - הכל בא בשאלתו. מכל מקום השאלה המקוצרת נראית כמגיעה מן המגורשים: "שאלה על מה סמכו בכל זה המלכות שלא להתפלל תפלה בלחש אלא כולם תפלה אחת הצבור ושלוחם ומדין הגמרא נראה שצריך להתפלל תפלה בלחש". וכאן הרדב"ז מחדש לקהל שיש תשובת רמב"ם בענין: "תשובה כבר נשאל הרמב"ם ז"ל על זה והשיב בלשון ערב..." ושוב מסקנתו לבטל המנהג ו"מי שרוצה לעשות כן צריך לדקדק תחלה אם יש שם מי שאינו יודע יתפלל הכל בקול רם." אם כן, היה כאן אחד החכמים הגדולים שבא לרדב"ז בנסיון לבטל מנהג מקומי באופן מסודר ובדרכי שלום, וטעמו ונימוקו שהמנהג שגוי לפי האמת. הקהילה של אותו גדול גם כן שאלה שאלה דומה, וטעמם הוא שזה דבר לא מוכר ולא מתאים לפשט הגמרא.

נעניין עתה בתשובת אבקת רוכל (ריב) בפסיקה העקרונית המתוארת שם²¹:

אף על פי שרבים הם הבאים ממקום שנוהגים מנהג א' בטלים הם לגבי מרובים מהם שנהגו מנהג אחר ואף על פי שאלו ואלו עדיין לא נתכוננו במקום ההוא. וכל שכן היכא שנוהגים כמנהג האחד המרובים קדמה קביעותם במקום ההוא לבעלי המנהג האחר המועטים מהם.

כאן הרב קארו מתייחס למנהגי אשכנזים שהגיעו אחרי הספרדים, שהיו רבים מהם, אך עדיין "לא נתכוננו". הרי שלכתחילה הספרדים היו צריכים לנהוג כיושבי הארץ. וזה מתאים עם מה שראינו בסימן 7, במיוחד ששם הוא סבר שההלכה המקומית נכונה יותר. אולם, אף על פי שיוצא מכאן שהמגורשים צריכים להצטרף עם המקומיים לבית דין אחד, ואף לקבל מתוך כך את ההלכה המקומית, אין ספק שהיסטורית זה לא קרה ובהרבה סימנים - קכב, קצה ועוד - הבית יוסף עצמו חתום במנין דיינים מגורשי ספרד. מהתשובה לעיל משמע שהוא לא הקים בית דין אלא הבית דין עמד ולא התמוזג. וכאן תוהוה הקורא הוא מדוע אינו מספר על כך דבר²²? האם יש לפרט זה חשיבות הלכתית בעת יישום תשובות?

איך שיהיה - לפי פסיקתו ברור שהוא רצה לשלב את קהילתו, ברור גם שקהילתו לא נשתלבה, ושבבית הדין המקומי של צפת הוא לא ישב.

כב). וזו הפסיקה החוזרת בסימנים קצ-ג. והשווה רדב"ז חלק א, כו העונה בעצמו לאותה השאלה מעין אותה תשובה. ושם ג, תעב כשהתיר למיין להתפצל מסיבות מסוימות המפורטות שם, וכולן נצרכות, ובראשן העובדה שכבר יש מחלוקת, וחוסר צדק ממוני מצד הרוב לדעתו כדיון, ולא שהמחלוקת ההלכתית גורמת לפיצול. חשוב לציין שהרב שילה רפאל בפסיקה הנוכרת בהערה י' כיוון לדעת הרדב"ז (מענה מה שהקשה על מהרשד"ם סייעתא הוא, שהרי זו בדיוק טענת הגמרא, ואם כן מסקנתה כמהרשד"ם ורדב"ז וק"ל). אם כן המסקנה תהיה שבאי פניה בומן לגורם רבני שיפטר בין הקהילות עברו על איסור. וראה מש"כ הגר"ש דייכובסקי שליט"א בתגובה בעמ' סה שם. ולהלן הערה 25.

כג). ר' תשובת תלמידו במאמרו הנזכר של איל דוידסון. והשווה הלשון החריפה למכתבו של הרב ב"צ מאיר חי עזיאל ז"ל מכמני עזיאל ה, עמ' תרכ, ובחלק ג' שער ה' אות ט.

הרדב"ז היה מוכן ליצור שינויים והתאמות למנהגי ספרד בחלק מהמקרים, וגם הוא סובר שאין ליצור פילוג. וכך הוא כותב בסימן ג, תעב לשתי קהילות שלהן חילוקי מנהגים:

ברוב עם הדרת מלך וניחא להו שיהיו רבים בבית הכנסת שלהם דבהכי נחא להו טפי. וכל זה בזמן שכולם לב אחד הוא שקילוסן עולה יפה. אבל אם חלק לבם יותר טוב הוא שיתפללו כל כת לעצמה ולא שייך הכא לא חזקתו ולא חזקת אבותיו כדכתיבנא. ולא תטעה בדברי לומר שאני סובר שהחלוקה טובה ח"ו, דקרא כתיב חבור עצבים אפרים הנח לו חלק לבם עתה יאשמו וגו' אלא צריך להשתדל שיהיו לב אחד לאביהם שבשמים, ואם אי אפשר אלא שתמיד הם מתקוטטין והם במחלוקת דחה הרע במיעוטו.

ודי בזה, להבין שכל הקולות שכתבו הכס"מ והרדב"ז דיעבד דדיעבד הן, ולפחות מדין של פסוקי הנביאים יש בזה איסור, גם אם מעמדו לא כאיסור דאורייתא – או משום שפוסקים כרבא או משום שהדיינים כאנוסים כיוון שהציבור אינו מעוניין להתמזג. ברור אם כן, שצודק השרידי אש באמרו שלכתחילה יש איסור דאורייתא על עצם הפיצול, ורק לאחר הפיצול יש לדון בקולות מסויימות לדעת רבא, ואכן ראינו לעיל שהרמב"ם אוסר אף בכהאי גוונא, ולכתחילה² כוללי עלמא הלכה כמותו.

נמצא, יש מקום לשינוי מנהג בתוך קהילה ובפרט בעת עירוב שיטות. כאשר יש מחלוקת בתוך בית הכנסת אין החכמים יכולים לתלות בדעת אחרים ולגרום פיצול בקיום ההלכה. ואם יש פלג שמרגיש כתוצאה מכך לחץ לעזוב³ חייבים לשבת ולברר עמו את הטענות ככל חוקת הסנהדרין ולעמוד למנין, ובמנין הזה אינם יכולים לומר "אנו פוסקים כהשולחן ערוך", שהלוא הוא עצמו בכס"מ מחמיר שאין זו טענה, ובתשובה הוא אומר שאין לכופ כשיטה שסוברת שאין לכופ, אלא כל אחד מהחכמים המוסמכים איש מפי איש ומהרבנות, ידון כפי שדעתו ולבו משגת ההלכה ויברר הדין לאמיתו ממקורותיו ומצפונו ויכריע.



כד). עיין בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סימן כו), שלדעתו כשיש סברא וגם סומכים על קדמונים מפורסמים ויש שתי עדים ושני בתי דין אז אין חשש איסור. ונראה דווקא בכגון שם, שאמר שלא להתחיל לעורר מחלוקת, שזה מתאים עם התירוצו הראשון ברדב"ז, התלוי במצב הציבור. ונמצא שלכתחילה יש להמנע אפילו מהקולא המצויינת בגמרא עם כל קולות הרדב"ז. וצ"ע קצת, דהא בכגון זה הוא דמסקינן דבית הלל עשו ועשו כדבריהן. וכתבו תוס' דעשו לעצמן והורו לאחרים. לכן מסתבר שכך הוא דווקא כאשר יש מקום לדון אם הדבר דומה לשתי עיירות, וכעין דברי הרדב"ז בתשובה עי"ש. ואולם לשיטתו כן כתב בחלק יו"ד סימן קנג: "אני תירצתי פתאום שענין לאו מלא תתגודדו יש בו שתי בחינות א' לעבור עליו מן התור' וב' שאע"פ שאין איסור צריך לעשות מצוה מן המובחר" ושם מדובר בשתי עיירות לגמרי? ולכן כתב "פתאום" כיוון שהיה זה כינוס שרצו להקים בית דין כללי וגם בו יש דינים מסויימים של "לא תתגודדו". אחלי שכיוונתי דעתו הרמה, כן יאיר ה' עינינו בתורתו. ועיין היטב בתשובת יו"ד סימן מ' שכתב שהיכן שעברו על הלכתחילה ונהגו כמקצת פוסקים מפורסמים כהרא"ש, ואפילו בחומרא טובה, ואפילו היה דעתם לנהוג כן לעולם, ואפילו שאר הקהילות נצטרפו בחומרא – אם נצטרפו מחמת ממון, די בכך שעברו על הלכתחילה של לא תתגודדו, וניתן לסמוך על הבית יוסף ביו"ד רי"ד ולהתיר מנהגם בהיתר נדרים, ואפילו בלא כל התנאים הללו אם הוא מקום הדחק הגדול. ושם הפנה לסימן מב.

כה). על זכויות הרוב עיין עוד שו"ת מהריט"ץ החדשות (סימן קנג), על זכויות המיעוט עיין בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד, קנג).

ג.

מסקנה עיונית בשיטת הרמב"ם: צמצום המחלוקת לענפי המצוה¹, והצעת סברא

כבר ראינו בחלקים הקודמים כי רבים רצו להחמיר כדעת הרמב"ם לאסור על יצירת מחלוקות ובתי דין שונים, אך נתקשו להסביר כיצד הדבר יוצא מהגמרא, ובאלו גדרים נידון דין זה.

על ענין המחלוקות בהלכה כתב הרמב"ם בהקדמת המשנה: "דבר זה ברור מאד, כי שני אנשים שהם שווים בהבנה ובעיון ובידיעת הכללים שלמדים מהם לא תהיה ביניהם מחלוקת במה שלומדים באחת המדות בשום פנים, ואם תהיה תהיה מועטת, כמו שלא מצאנו מחלוקת בין שמאי והלל אלא בהלכות אחדות, לפי שדרכי למודם בכל מה שהיו לומדים אותו באחת המדות היו קרובים זה לזה, וגם הכללים הנכונים שהיו אצל זה היו אצל השני. וכאשר נתמעט למוד תלמידיהם ונחלשו אצלם דרכי הדין בהשוואה לשמאי והלל רבותיהם נפלה מחלוקת ביניהם בשעת המשא ומתן בהרבה ענינים, לפי שכל אחד מהם דן לפי כח שכלו ולפי הכללים הידועים לו".

בחלק א' כבר ראינו כי הר"ן - אע"פ שהודה שיש דוחק בדבריו ניסה לקרב בין אביי ורבא, וראינו כי הרדב"ז והכס"מ סבורים ביישוב שיטת הרמב"ם שלכתחילה מודה רבא לאביי ובידיעבד עדיין מודה אביי לרבא. הדברים מתאימים עם מסקנת הרמב"ם כאן: "מחלוקות אלו... הם סעיפי סעיפי שונים" ויש מתרגמים: "ענפי ענפי הענפים" והענין אחד. ולכן, עלינו להתאמץ לקרב המחלוקת בין רבא ואביי על ידי פירוש לענף עליו הם יושבים בסוגיא באופן שיתאים עם דבריו, יש יתרון משמעותי אם אפשר להציג דרך בה אין צורך להוסיף שיקולים חיצוניים למחלוקת אלא לפרש כל דעה לאור חברתה, כך שההנחות היחידות עליה היא נשענת היא מדות שהסכימה עליהן הדעה השניה או כללים המובעים בדעה השניה, כפי שהדריך הרמב"ם בצמצום המחלוקות².

נציע את פתיחת הסוגיא עם פירוש³ כזה:

תנן התם: מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר, ובשלשה עשר, ובארבעה עשר, ובחמשה עשר, לא פחות ולא יותר. [כל עיר קוראת ביום שלה ואינה יכולה לקרוא ביום שאינו שלה⁴] אמר ליה ר"ל לר' יוחנן, איקרי כאן: "לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות."? [איקריל הוא לשון פירוש שמחדש על המוסכם, כלומר: אין הכי נמי שאין כן ההלכה, אבל

(כו). והצעת שיטת המג"א ברמב"ם וברא"ש וברשב"א לסוגיין ר' להלן בהערות לה, לח.

(כז). השווה יד-פשוטה להקדמה למשנה תורה מצות עשה קצח, והלכות שבת פרק א' ד"ה נחזור לרישא.

(כח). הרואה יראה כי פירוש זה מתייחס לכוחה הרב שראינו לאורך תשובות בהיסטוריה שבהרחבת הקריאה בלא תתגודדו יש כוח לסבך ענייני הלכה שונים, ושדבר זה הוא מפורש בהמשך הסוגיא שדנה בשלל נושאים הלכתיים מרחבי הש"ס שעלולים להשתנות באופן מהותי לאורה.

(כט). עפ"י רש"י ומג"א, וכן פירש הרשב"א בדעת אביי, כמו שראינו. ולפי זה מצטמצמת המחלוקת מעיקרא.

(ל). כאשר הכוונה ללשון עבר הש"ס משתמש בלשון "איקרו". אמנם עפ"י ע"צ מלמד במילוננו, בהרבה מקומות אין ברור אם יש וא"ו או יו"ד, אך כאן כל הראשונים מפרשים לשון יחיד, ונראה שניתן לסמוך על קריאה זו.

יכולני לבוא ולחדש כאן איסור דאורייתא בדבר, ואיך יתקנו חכמים דבר שיגרום למחלוקת? ענה רבי יוחנן: שאי אפשר לחדש כן בדין זה. והסביר, שכן זהו רק ענף דענף, ועיקרו של הענף שלא לעשות הלכה שהיא עצמה גורמת למחלוקת, כי עיקר הקריאה: האי "לא תתגודדו" מיבעי ליה לגופיה, דאמר רחמנא: לא תעשו חבורה על מת! [ומסתעף מזה שמצוה שגורמת חבורה ומלחמה אסורה. ענה ריש לקיש:] אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי תתגודדו? שמע מינה להכי הוא דאתא. [וזהו ענף לא ענפי הענף, ולכן טכנית ניתן להרחיב ענפי הדין ולרבות גם בענין זה לא רק בענין המקורי. אומר לו ר' יוחנן אם כך] ואימא: כוליה להכי הוא דאתא! [וזה פירוש בעיקרים שלא נשמע ממש וליתא, ואם כן דין העיקר הזה להדחות^א. וזהו כלל המוסכם בהכרח על ריש לקיש, כי הוא נשען בקושייתו על ההנחה שעיקר הדין הוא בהתגודדות, אבל היה לדעתו ניתן לחדש איסור דאורייתא בתחום המחלוקת. והרמב"ם בודאי מסכים לפרש כן שלב זה, שהרי לדעתו אין מחלוקת בפירוש הענף העיקרי והוא מסור ממש. וענהו ריש לקיש:] אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי לא תתגודדו? שמע מינה תרת. [ונמצא שגם מניעת המחלוקת ענף ראשי כאן, כמו שביארנו מדעת המאירי בחלק א^ב.] אמר לו [ר' יוחנן לריש לקיש:], "עד כאן לא שנית: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושין, מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין?" [וזהו פרק שלם, שעניינו שיש מקום למחלוקות ודעות בישראל, ולא תוכל לחדש ענף הדוחה עיקר]. אמר ליה: אמינא לך אנא איסורא, דאמר [בשמך חידוש] רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן: לקיים את ימי הפורים בזמניהם - זמנים הרבה תיקנו להם חכמים, ואת אמרת לי מנהגא? [ומוכח מכאן שר' יוחנן וריש לקיש מסכימים שבמנהג יש "לא תתגודדו" רק כענף ולא כעיקר. אלא שר' יוחנן רוצה לומר שגם באיסורים אין זה עיקר:] והתם לאו איסורא הויא? והתנן: [בלילה] [הלילה] - בית שמאי אוסרין, ובית הלל מתירין! [ויש איסור מלאכה בגלל בדיקת חמץ, כפרש"י] אמר ליה: התם, הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה. [ולכן לא שייך לא תתגודדו].

אם כנים הדברים, דעת ר' יוחנן דומה לתירוץ שראינו לעיל בדברי הרדב"ז והכס"מ והר"ן על מחלוקת שהיא עצמה גורמת לצמצום המחלוקות, ולדעתו די בקולא כזו כדי לאפשר מחלוקת וריבוי דעות. אולם, לדעת ריש לקיש איסור המחלוקת מרכזי יותר - הוא אינו ענף דענף אלא ענף ראשון, ולכן אסור לפסוק פרטי דין העלולים לסבך את הצדדים במחלוקת.

מעתה יש לדון מהו כוחו של ענף זה למנוע מחלוקות בעיקרים שונים, והסוגיא אכן פורסת מספר אפשרויות. ומסיימת במחלוקת אביי ורבא שראינו. נדקדק עתה בלשון ההלכה ברמב"ם:

משמע שההלכה גם בדינים שזה ריבוי לשון "דינין"	בכלל אזהרה זו, שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת
האיסור שאם שני בתי דין מנהיגים מנהג או הם ייראו כשונים, ובמיוחד מנהג שמבוסס על הלכה כמו	זה נוהג במנהג, וזה נוהג במנהג אחר

לא). ואכן המג"א בסימן תצג מדלג על דיון זה אבל ר' בהע' לה שלמד מכאן להלכה להבדיל בין מחלוקת בעיקר הדבר למחלוקת בענפיו.

לב). ועיין שו"ת מהר"ל החדשות סימן קפה.

איסור פיצול בתי כנסיות ומדרשות בגלל מחלוקת הלכתית

עח

<p>שהוסכם בין ר' יוחנן וריש לקיש</p> <p>דווקא מנהג ודווקא מנהג הנובע מהלכה</p> <p>השמיט וא"ו ראשונה וזו הקריאה שהכל נסוב על</p> <p>איסור מחלוקת שנדחתה מעיקר ונעשתה ענף</p> <p>אין זו אסמכתא אלא פירוש משמועה לענף,</p> <p>ואפילו באופן סביל</p>	<p>שדבר זה גורם למחלוקת גדולה</p> <p>שנאמר לא תתגודדו</p> <p>לא תיעשו אגודות אגודות</p>
--	---

יש כמה מקרים מתי יהיה מותר לעשות מחלוקת: בדין ממש, או במנהג שלא הוכוון משני בתי דין, כלומר בית דין אחד יכול לומר לכל קהל לנהוג אחרת במנהג. ולכן מגילה נקראת בתאריכים שונים. ואולם במנהג שיש בו לבית דין מסויים צד איסור, כגון הלילה של ערב פסח, שצריך לבדוק בו חמץ, אין בית דין אחר יכול להורות לנהוג היתר בדבר מנהג (כגון בבקר) בדבר שמתבלבלים בו וגורם מחלוקת.

ועכשיו מובנת דעת אב"י:

אמר אב"י: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות - לית לן בה.

והיינו כמו שהקשה ר' יוחנן לריש לקיש והסכימו במנהג.

ואולם אב"י בא לתרץ את קושיית הגמרא מצרת הבת:

והא בית שמאי מתירין הצרות לאחים, ובית הלל אוסרים!... ומ"ד עשו, קרינן כאן: אלא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות!

והוא מסביר שבמנהג הנובע מהלכה, לא יכולים היו בית שמאי להתיר במקום שנהגו כבר איסור כזה בדבית הלל. אבל, בית שמאי עשו כן במקומות שעוד לא אסרו בית הלל.

אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל [כאן בצרת הבת וגם ברוב מחלוקותיהם וכגון הלילה שהרי לא פירש למה נתכוון*] כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי! [ואף ששניהם הסכימו שזה אסור רק במנהג ולא בדין אין לחסידים אלו לעשות מחלוקת באופן שייגרר איסור] אלא אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון ב"ד בעיר אחת, פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בעיר אחת - לית לן בה.

לג). נציג את עקרונות המאמר על חטיבת מחלוקות בית שמאי ובית הלל שבמסכת עדיות פרק ד בקצירת האומר. מטרתנו להראות כי הפירוש במהד"ב ברמב"ם מסתדר יותר עם חידוש זה מאשר המהד"ק. בפיהמ"ש כאן משניות ג-ד ופאה ו, א-ב התיקון שבמהד"ב. ובעדיות לא תיקן. ודלא כמראה הפנים להלכה א'. אבל ראה פני משה ד"ה ולישן דמתני' מסייע לרשב"ל. אלא בפיהמ"ש כתב שלא נחלקו על מה שמבואר מהמשנה שהוא שכחה, ועיין בהלכות מתנות עניים ה, יז-יח והסאה ששה קבין, ארבעה עומרים של ארבעה קבין הוי סאתיים ועומר. ומזה נראה, דר' יהושע אמר בדבית שמאי אינו שכחה ובדבית הלל שכחה, ומובן הדיון בקולי בית שמאי בטוב. והאמינו ר' אלעזר בן עזריה לר' אליעזר בדבית שמאי ולר' יהושע בדבית הלל, וזהו עיקר שאין בו מחלוקת ומדאורייתא, ובנטלו להוליכו ממקום למקום שיתכן שם גמר מלאכה פוסקים כר' יהושע, דהוי שכחה כל שלא פירש שדעתו לגמור מלאכה שם, ואפילו נטלן לקחתן למכור בעיר, כבית הלל דר' אליעזר. ובית שמאי סבירא להו דהוי כאומר או אגמור מלאכתן כאן או אמכרם, ואינו מתכוון להפטר מהשכחה ולא בטלו דבריו. והענין בעדיות ובפאה במהד"ב אחד, וכדפסק בחיבורו. ולא יתכן לאו ד"תתגודדו" להולך כבית שמאי דר' אליעזר, שהרי יש חילוק מקומות ולא להולך כר' יהושע וכבית הלל דמימר אמרי אבקורי מפקר להו. ועיין שם ה, ה בפיהמ"ש עוד סוגיא שתירץ בסגנון כזה.

הוראה היא בדין, ואם אין מנהג אין איסור על כן בית שמאי יכולים לחלוק בענפי ענפי הענפים, כי גם אם איזה בית דין יבוא להתיר צרת הבת במקום שכבר אסרו, מן הסתם אם אסרו מצד הדין אסרו ולא מנהג חומרא, ואז יש פחות איסור כי בדינים מותר לחלוק, ולחשוש שיטעו גם להחמיר וגם לחלוק זה לא הקשה ריש לקיש כלל.

נמצא שיש לנו בסיס איתן ורחב מתחילת הסוגיא לצמצם מחלוקות סביב אותם קוים שמצאו הקדמונים בשיטות אב"י ורבא - ניתן לנסח את הסברא הבסיסית כך: גבולות המחלוקות מוסכמות פחות או יותר על חכמי ההלכה, ולכן כל צעד פרשני שנועד לקרב בין החולקים יש בו תועלת. מעתה, שיטת רבא היא שאיסור "לא תתגודדו" לגבי מחלוקת בדין - הוא רק ענף של עיקר האיסור שהוא במנהג, ולכן אין לחשוש למחלוקת בעת הוראה למעשה באיזה ענף, כי הכוחות ההלכתיים שקולים, והאיסור שחל כאן הוא שיתפצלו בית הדין ויורו כל אחד דרך שונה, וגם אסור להורות שני בתי דינים במנהג שונה ואפילו יש בו צד דין, כי דווקא הוראה בלא טעם יש בה חשש מחלוקת. אבל בדין גמור להורות מחלוקת אפילו במקום שיבואו בעיירה אחת לשתי הוראות שונות מהדין אין איסור. אולם באותה העיר שני בתי הדינים צריכים לחוש לזה גם בדין, אם לא בצורך גדול.

נמצא, שהרמב"ם מחדש יסוד - שאין מחלוקת בין רבא ואב"י על כך שבמנהג אין לחלוק, ופירש את שיטת רבא ואב"י באופן שלכל אחד יש חומרא וקולא, לאב"י החומרא היא לחלוק בדין גמור באותה העיר - אין לעשות כן, והקולא בשתי עיירות שונות. ולרבא החומרא בשתי עיירות שונות היא לומר מחלוקת שבעטיה תגרר מחלוקת בעיירה אחת, והקולא לחלוק ביסוד הדין בעיר אחת כל שהם כבר שני בתי דין מטעמים אחרים. ולכאורה עלמא אסור להתפצל לשני בתי דין או בתי כנסת. ופסק כרבא.

והסברא היא שאם ברור שהמחלוקת היא ביסוד הדין אז ודאי לכל צד יש הגיון, ואפילו אם כל צד עושה לו רב לפשוט הספק, עדיין יש סברא ולא יבואו לחלוק, כי "עדות ה' נאמנה מחכימת פתי פקודי ה' ישרים משמחי לב", והם יאירו העיניים שלא תהיה מחלוקת, כי כל צד אומר דברים של טעם. אך כאשר זהו ענין להנהגות אז אסור ליצור מחלוקת, אם לא שבית דין אחד ומאוחד מנהיג כל קהילה בדרך שונה, ולא "פלג מורין כך ופלג מורין אחרת". במיוחד הדבר אמור כאשר ההנהגות קרובות לדין, שאז הדברים רק נראים כדברי טעם, אך באמת הם גורמים לאש רעה, וזהו הדבר עליו מוסכם כי "דבר זה גורם למחלוקת גדולה ליד"ה.

(לד). ולכן באמת דברים המותרים ונהגו בהם איסור חייבים להתיר בפניהם, ראה ר"ן בפרק מקום שנהגו נב, ב ומגילה ב, א בפסקים ועוד.

(לה). ובדברים אלו מבוארים בדברי המגן אברהם שנשתברו עליו קולמוסים:

באורח חיים סימן קיד הסביר מדוע אין מתחילין לומר "משיב הרוח ומוריד הגשם" בלילה, שהדין הוא יום ספציפי והמנהג לתפילה ספציפית: "הא דאין מתחילין בערבית מפני שאין כולם בבית הכנסת ויעשו אגודות אגודות זה מוכיר וזה אינו מוכיר" אבל כשהמחלוקת בדין עצמו וגם תלוי במקומות אין מקום לחוש: "והא דלא חשו לזה בשאלה נ"ל משום דהתם בלאו הכי אין כולם מתחילין ביום א' רק הכל לפי המקום".

בסימן תצג כתב שבהוא אמינא יש מקום לומר שרק כשהדין והמנהג מתערבים יש איסור ובמסקנה, גם במנהג סתם: "דבר שאינו אלא מנהג לא אמר" ב' לא תתגודדו ובדבר שהוא אסור אף שהוא מצד מנהג שייך לא תתגודדו ובדבר

אפשר שזהו הרמז במדרש ספרי בו פתחנו "היו כולכם אגודה אחת, וכן הוא אומר הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה" – דין לא תתגודדו נבנה מראש מתוך התבוננות במעלות השונות שיש לדיני ההלכה – כענף לעיקר מהלכות עבודה זרה – משום שכך הוא נדחה מפני עיקרים או מפני הוראה נצרכת באיזה זמן, אך דוחה את רוב ההוראות וההלכות אפילו מדאורייתא.

לסיכום, מהלך הדין הוא הפוך להבנה הפשוטה ברדב"ז ובשרידי אש בכמה פרטים: אין כאן מקרים שלא נכללו באיסור אלא שיקולים פרקטיים מקומיים, המתאימים את רמת הצורך בהוראה ההלכתית לרמת האיסור המתאימה מהיותו ענף. דבר זה נובע מהיות הדין ענף עיקרי. בכך נענה היטב גם הצורך העקרוני בדין זה של הבית יוסף וגם הצורך של הרדב"ז שזה יהיה דין שניתן לשקול ולהפעיל ולהסיר לפי הצורך המקומי. גם הובן כיצד בעיקר הדין יש הסכמה רחבה שאסור ליצול פיצול בין בתי דין או קהילות, ושלכתחילה תמיד אסור להורות הוראות סותרות.



שיש תלות שאין מתכוין לאיסור כגון מלאכ' אין בו משום ל"ת וא"כ גבי תספורת נמי י"ל הרואה או' שאין רצונו לספר עצמו מיהו יש לומר דלהמסקנ' בכל דבר שייך לא תתגודדו בבית דין א' בעיר א' והסביר בתחילת הסוגיא היכן רבא מסכים לאב"י.

ולבית דין אחד מותר להורות דברים שונים לאנשים שונים משום שהם חוזרים למקום אחר: "וברמזים כתוב וזה לשונו: ודבר התלוי במנהג המקומות שבמקום זה נהגו כך ובמקום זה נהגו כך אפילו נתקבצו בני ב' המקומות במקום א' ועשה כל א' כמנהג מקומו לית לן בה עכ"ל, נראה לי דסבירא ליה אפילו הם בית דין אחד כתירוצו הראשון שכתב הרא"ש".

ובתוספות הרא"ש נוספו כמה מילים המוכיחות את פירוש המגן אברהם (מודגש):

"מיהו לא קרינן ביה לא תתגודדו כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא אלא שהמקום גורם, ואם היה בן מקום זה הולך למקום אחר היה עושה כמותם. הלכך לא מחזי כשתי תורות, והיינו דאהדר ליה ר' יוחנן לר"ל עד כאן לא שנית וכו' וגם כי השיב לו ריש לקיש אמינא לך איסורא לא חשש להשיב לו כיון שהאיסור אינו תלוי במחלוקת אלא במנהג המקומות".

ובפסקי הרא"ש התירוצ' "לא חשש להשיב לו" מוסב למגילה ונחשב תירוצ' ראשון, אבל בתוספות רא"ש התירוצ' השני מוסב גם לסוגיא במגילה וגם כאן ומוכח שאין מחלוקת בין התירוצים, וכסברת המג"א. ומוכח (מהמילים המודגשות) שכאשר בדין עצמו יש לחלק לפי צורך המקום, וזהו אותו בית דין, אין איסור, וזהו ממש כפירוש המגן אברהם (שמסתבר שלא היה לו את התורא"ש וכיוון מדעתו). ודברי הרא"ש בתוספותיו "לא חשש להשיב לו" על פניו תמוהים, דהרי השיב לו "והתם" וכו'. והכוונה היא כנראה שלא חשש להשיב לו שאין זה נכון כלל כי במה שהוכיח שזה ענף די, דאז ניתן לחלק בין המקומות וכדמוכח מהשקלא וטריא וכמו שפירשתי (כנלע"ד).

ויש לשים לב לכך שבסוף דבריו המג"א שם מדגים כמה דוגמאות ומסכם שצריך תמיד לאחוז הסברא ולהבדיל בין עיקר לענף: "מפני הספק מותר לנהוג תרי חומרי דסתרי אהדי אבל היכא דסתרי אהדי לגמרי לא שייך לנהוג שניהם מפני הספק דממאי נפשך שרי".

עולים מדברי המגן אברהם חמשה יסודות: א. שהסברא היסודית היא שמנהג המעורב בדין אסור בלא תתגודדו כיוון שהוא מעורר הכי הרבה אמוציות, ותלוי בדרך כלל בדמיון בלי סברא חזקה, כי תמיד קשה למתוח איפה עובר הגבול של סברא הלכתית. ב. ושלמסקנה נפסק, שגם כאשר יש רק מנהג בלא סברא בלבד, יש לאסור, משום שאחד הגורמים לאיסור מתחזק אף שהשני נחלש. ג. ושר' יוחנן סבור שכאשר יש סברא שגורמת לפיצול בין המקומות לא שייכים כלל החששות של חוסר סברא או ערוב מנהגים. ד. ולכן למד הרא"ש שלעתים גם לבית דין אחד מותר להורות הוראות שונות למי שצריך, ובפרט כשמתקבצים באופן זמני. ולרמב"ם זהו כעין בדיעבד. ה. יש להבחין בין סתירה קלה ל"סתרי אהדי לגמרי" כלומר בעיקר הדבר.

ד.

חיזוק הסברא משיטת תלמיד הרשב"א בשם הרמב"ן במסכת פסחים

הצענו כסברא, שיותר חמורה מחלוקת במנהג מאשר בדין, וזה היפך המבואר בשו"ת שרידי אש, על כן עלינו להוכיח כן ממקור אחר חותך.

אכן, ישנה סוגיא מקבילה לענייננו בפרק מקום שנהגו שנתחבטו בפירושה וביחס בין הסוגיות^ל, ושם מביא תלמיד הרשב"א בשם הרמב"ן סברא זו. ואף אמנם פירושי הרמב"ן נדחו שם בשם הרשב"א – לכן עלינו להראות שסברתו זו לא נדחתה בדברי תלמידיו, לשם כך יש להעיר מספר הערות בדברי הר"ן שם. כמו כן, מעת שנתהפכה הסברא עלינו להוכיח שגם בדין יש איסור לחלוק, ולמצוא מקורות מתאימים לגישה זו, כדי להעמיד את הפירוש שהצענו ליישב את דברי הרמב"ם בגמרא.

וכך כתב תלמיד הרשב"א פסחים נא, א ד"ה ורבה בר בר חנה (תלמיד הרשב"א לפסחים הוצ' מכן לעריכת ספרים וכתבי יד מגנוי קדמונים בני ברק תשנ"ו, עריכה וביאור הרב שמואל אליעזר שטרן עמ' צג):

משם הרמב"ן תירצו דמשנתינו [=מקום שנהגו] במנהג שנעשה לשם גדר וסייג... אם נהגו איסור אל ישנה הבא לשם ממנהגם מפני המחלוקת, ואפילו בחדרי חדרים אף על פי שכולן חכמים... אבל חוץ לתחום מותר... ועל כיוצא בזה שנו: "נשאל אין מתירין לו".

אלא שאם המנהג בטעות... אם מצויין שם חכמים נשאל ומתירין לו... וכן הבא לשם אין נותנין עליו חומרי אותו מקום.

ודבר שאין טעותו מוכרע ומנהגו באיסור, כגון תרבא באיתרא, אם דעתו לחזור למקומו נוהג היתר אפילו בפניהם, כל שאינן כותאי... ואין בזה מפני המחלוקת, שכבר הם יודעים שהדבר תלוי במחלוקת חכמים ואין מנהג עירם מכריע, ואין צריך לומר שכל כיוצא בו אין מתירין להם.

וכל הדברים הללו בשוהלך למקום שנוהגין איסור, אבל אם נהגו במקומו איסור והולך למקום היתר – מותר, והוא שאין דעתו לחזור, ואף על פי שמנהג מקומו שהיו נוהגין איסור היה מחמת גדר וסייג.

תלמיד הרשב"א מראה כי ברור כהנחה מוקדמת בסוגיא^ל כי מנהג שנובע מדין ומהווה "גדר וסייג", המחלוקת בו חמורה יותר. אולם גם מנהג סתם אסור ליצור בו מחלוקת במצבים מסויימים וכגון שהיו בני אותה העיר^ל, אבל מחלוקת בדין עצמו שיש בו ספק כגון איסור חלבא

(לו). ר' לעיל הע' כד ואשל אברהם מבוטשאטש לשו"ע או"ח תצג.

(לז). ברור, שאם למד כן בסוגיא שם לא למד כן בסוגייתנו, ר' לעיל הע' יג אולם איננו מבקשים לפרש כדבריו אלא להוכיח שדבר מה מסתבר בעצם הסברא.

(לח). כלומר כזו שאמורה להיות מובנת מאליה מתוך המציאות.

(לט). על מנת להעריך כראוי עד כמה נקודה זו חשובה, עלינו להציג את שיטת הר"ן, שהיא באופן קטבי שונה משיטת הרמב"ם בדיני מנהגים. אולם דברי הר"ן לא הגיעו אלינו בשלימות, ולדוגמא פירושו ליבמות רק ניתנים לשחזור חלקי מתוך תשובה שנתן, אך ניתן להעמיק חקר בשיטתו לאור הערות מפורזות במסכתות שונות, ומתוך הכרת תכונות הפרשנית כמגיב לשיטות שונות שהכיר ולשיקוליהן.

דאייתרא - מותר ליצור בו מחלוקת "ואין בזה מפני המחלוקת, שכבר הם יודעים שהדבר תלוי במחלוקת חכמים".

הר"ן בחידושי סוגיא בפסחים כתב כעין סברא זו^א:

כל דבר שמחזיקין אותו באיסור, שהוא מותר, [מורין להן כאיסור - ע.ק] כדי שלא יפרוצו, ואפילו דבר שנהגו בו אבותיהם איסור משום מיגדר מילתא והן סבורין עכשיו שהוא אסור מן הדין - אין מגלין להם צד קולה שבו לומר שלא מן הדין הוא אסור אלא משום מנהג בלבד, ...לאו בכותאי בלחוד אמרינן דאי אתה רשאי להתירן בפניהם אלא אפילו לכולי עלמא נמי.

נתחקה אחר מקצת העיקרים שהניח בדבריו.

הר"ן מעיר בכמה מקומות - בפסחים, ובתשובה שהבאנו בסוף דברינו, ועוד - שסוגיות מנהג ומחלוקת מתפרשות זו לאור זו, ואי אפשר לנתק כל אחת באופן עצמאי אלא צריך להציע פירוש להנחות של כל סוגיא וכיצד הן משפיעות זו על זו. (וזהו לטענת הרשב"א בתשובה עיקר יתרונה של שיטת הרשב"א - שהיא מפרשת את כל הסוגיות, לכן יש להעריך שנקודה זו היתה חשובה לתלמידו הר"ן, כשהוא בא לסלול דרך הפוכה בעניין). לכן אנו נראה שיש שיטתיות בדבריו ונאיר על סתם מהמבואר, כדי לבנות מספר יסודות.

עוד יוצא מדבריו בפסחים נא, א, שלחכמי אותה העיר יש צורך להכריע במנהג הספציפי, גם אם יש מחלוקת בדין. בנקודה זו מציין הר"ן שהוא חולק על הרמב"ן, והרואה יראה כי בשורש ההבדל בין שיטותיהם עומדת השאלה מהו תוקף ההכרעה של חכמי אותה העיר. לדעת הר"ן מנהג שמנותק מדין אך חכמי העיר נוהגים אותו הוא דווקא חמור יותר ממנהג המעורב בדין, משום שלדעתו הכרעת חכמי העיר בדין מחייבת מדאורייתא: "כיון שנהגו בני מתא כדברי האוסר עשאוהו כרבים שתלמידיו ואנשי מקומו נוהגין כמותו בין להקל בין להחמיר, כדאמר' [שבת קל א] דבמקומו של ר"א היו כורתים עצים לעשות פחמין לעשות ברזל, וכל שהם נוהגים איסור בדבר אחד זה הוא כאלו קבלו עליהם לנהוג באותו איסור עליהם ועל כל הגלילים עליהם וכל הנכנס באותו מקום אם אין דעתו לחזור אסור באותו דבר מן הדין".

ואילו הרמב"ן במלחמות כותב בתחילת דבריו: "זה קבלת אבות הוא" ובסופו: "מחמירין הם על עצמן לפסוק הלכה כן וכאיסורי תורה הוא להם". ומוכח שלדעתו אין זה חיוב מן הדין ולא מדרבנן אלא משום קבלת אבות שכוחם לדעתו רב.

את שיטת הר"ן יש לבאר, שלהכרעה "חלשה" מצדה ההלכתית כגון היכן למתוח גבול של דין, ומטה בקודש - במנהג - כוח רב יותר יש בהכרעה זו לבית דין מקומי, כך שאיסור המחלוקת נותר בעל עצמה פחות או יותר דומה בכל המדרג ההלכתי. ככל שהסברא משחקת תפקיד קטן יותר, יש יותר סברא לשמוע לחכם המקומי, שאולי יש לו שיקול מקומי. כך מובן יותר החידוש הדחוק במחלוקת אביי ורבא, שכאשר החכמים בשני המקומות מקבלים כל אחד את הצורך שהצד השני ינהג אחרת - אין חלות לאיסור "אגודות אגודות", והכל נקרא אגודה אחת, ונהרא ונהרא ופשטיה. כאן, הוא מכניס את הרעיון של ריבוי דעות לכתחילה מתוך כבוד הדדי - כשסיבת ההבדלים ברורה לשני הצדדים, לאחר בירור.

אם כן, הוא מבסס את עיקר שיטתו על אבחנה של דרגות החומרה, כעין ניתוחו של הרמב"ם, אך הפוך לדרכו של הרמב"ם, הרואה במנהג דבר חלש יותר מצד עצמתו ההלכתית. כיצד הוא מתמודד עם האבחנות של הרמב"ם מתי דין ומתי מנהג יוצרים מחלוקת?

את הסברא שלא תיווצר מחלוקת כיוון שהדבר תלוי בדין, כלומר שסברא מצילה ממחלוקת - הר"ן בפסקיו לפסחים נא, א אינו מקבל אלא רק בפני תלמידי חכמים: "רב אשי אסיק דדעתו לחזור הוה הילכך מדינא הוה שרי ומפני המחלוקת ליכא דבצנעא הוה אכיל וכי תימא אם כן היכי אמר אבוא דשמואל שוינכו ככותאי הא מדינא הוה ליה למכסייה כדי שלא ישנה מפני המחלוקת ליתא כיון דבצנעא הוה אכיל ליה דאיהו לא ידע דליעילי גביה אפילו מצאוהו אוכל ויושב לא היה נופל מחלוקת בכך בין תלמידי חכמים שכבר היו יודעין שבדין היה עושה".

גם זאת הוא מסייג לדברים שלא "יזלגו החוצה": "ואפילו הכי אמרינן דביישוב אסור יש לומר דלא דמי מלאכה לאכילה דמלאכה קלא אית ליה וכל ביישוב מפרסמא מילתא מה שאין כן באכילה".

[למי שיעיין כאן במקור יש להעיר על דבר צדדי שרבים טעו בו, והוא גורם לתסבוכות שנראית במבט ראשון מיותרת בהבנת הר"ן, שגם ככה קשה להתחקות אחר דבריו: מן הפסקים נראה שהכוונה ב"מלאכה" למלאכת כפיים ובחידושים

הר"ן מחדש שגדול כוחו של מנהג שהוא קרוב לדין ונהגו בו "כדי שלא יפרוצו", שיש להורות חומרא אפילו אם כתוצאה מכך יטעו ויחשבו שהחומרא היא שורת ההלכה – דבר שבכל מקרה רגיל – דהיינו מחלוקת בדין גמור או במנהג גמור – היה גורם להורות היתר בדווקא כדי להודיע את הדין, או לכל הפחות להסביר שמדובר במנהג. נמצא, שגם לדעתו ערבוב הדין והמנהג הוא גורם מרכזי במניעת המחלוקת.

מתשובת הרמב"ם בלאו רסב, מבואר ששייך "לא תתגודדו" במצב זה²² כאשר הדבר נעשה בפומבי, השאלה שם היתה על שינוי מנהגי קריאת שמע בבית הכנסת, ובתשובה כתוב:

על אתר מורחבת הכוונה למלאכת איסור ביום טוב, דהוי דין ממש, ולכאורה היה הדבר סותר לפירושנו לגמרי, אבל דעת הר"ן ריש ביצה ב, א - ג, ב שיום טוב שני אינו אלא מנהג הנובע מדין. רואים שאדברא יש כאן הדגמה חיה של הר"ן לרבדים השונים שעובר דין עד שהוא הופך למנהג חשוב שהוא כמו גזירה: התורה אסרה מלאכות שהן יצירה ומלאכת אומן. לדברים כאלו יש חשיבות רבה בחיי בני אדם, ולכן הם דומים למלאכת כפיים האסורה בחול המועד ויום טוב משום טורח. הדמיון הזה הוא גבולי ומתחיל לנוע לכיוון המנהג, אך גם משמעות, ותלוי בפרסום הדבר ועצמתו, ולכן תלוי בהכרעת חכמי המקום. מרגע שחכמים מדמים אותו חזר המנהג להיות דומה לעיקרו של הדין ולהיות ברמה גבוהה של איסור ושל איסור מחלוקת בפרט.

לאור אי קבלתו את השיטה המתמקדת בנקודת המעבר בין דין למנהג – הוא אף מחמיר במנהגי טעות יותר מהרמב"ן (הוא מציין בחידושו שזו מחלוקת. מעניין לציין כאן לדעתם של תוס' חכמי אנגליה על אתר בפסחים שהחכם רשאי לבחור אם להתיר בפניהם מנהג טעות): "אבל מנהג שהוא בטעות אינו חייב להתנהג בו אלא בכותאי ודכותיהו אינו רשאי להתירו בפניהם אבל נוהג בצנעא בתוך ביתו אפילו דירתו קבועה באותה העיר....

ואף על פי כן ניתן לראות כי הוא הסכים לסברא היסודית, שהגבול בו עובר דין ונעשה מנהג הוא היסוד של איסור "לא תתגודדו" כמובא בחידושו: "כל דבר שמחזיקין אותו באיסור, שהוא מותר, [=ומחזיקין אותו באיסור] כדי שלא יפרוצו, ואפילו דבר שנהגו בו אבותיהם איסור משום מיגדר מילתא והן סבורין עכשיו שהוא אסור מן הדין – אין מגלין להם צד קולה שבו לומר שלא מן הדין הוא אסור אלא משום מנהג בלבד, ...לאו בכותאי בלחוד אמרינן דאי אתה רשאי להתירן בפניהם אלא אפילו לכולי עלמא נמי".

מלשוננו ברור שדבר שהוא מוצמד אל הדין או יוצא ממנו אף שכבר הוא כמנהג הריהו חמור מדבר שאין בו סרך דין, והוא נותן חומרא למנהג עד שאפילו אם נשכח הטעם אין להתירו באותו מקום.

בכך אנו רואים את גישתו שגם מנהג סתם יש להזהר בו, וביססנו כי שיטתו היא בניגוד גדול לרמב"ם (שבתשובתו והלכותיו סובר שמנהג שטועים לחשוב בו שהוא הלכה חייבים ליצור בו מחלוקת, שהרי בלבול כזה הוא בשורשי הדין).

כלומר הר"ן מקבל שהדין היסודי הוא באותו מקום שהמגן אברהם מציין ושעולה מפירושי הרמב"ם ושהרמב"ן מתמקד בו לאיסור; על זה הוא לא חולק – שעיקר הלשון של התורה היא בענף שבו הגבול של דין ומנהג מטשטש. הוא רק אומר שאותה רמה של איסור "לא תתגודדו" תהיה בהכרח כשנעלה בתוקפו ההלכתי של הנושא הנידון וגם כשנרד.

[ויש להעיר למעיין על שיטתו בהתרת מנהג בהתרת נדרים: בפסקיו קיצר והביא לשון מסקנת חידושו וכתב עוד שהירושלמי מיקל בהיתר נדרים למנהג, בתנאי שמדובר באנשים שאף אם אינם תלמידי חכמים, שראינו לעיל שאין חוששין שיפרצו במחלוקות – עדיין אם האנשים יכולים ללמוד אז מתירין הנדר של המנהג ו"מלמדין אותם כל עיקרי הדברים שלא יסרכו ולא יסתבכו בהן". ולדעתו הבבלי מחמיר בזה. וראינו שהשו"ע פסק דלא כשיטת הר"ן בבבלי ראה הע' יז, לג. אולם בדין "מקום שנהגו" המג"א מביא מדברי הר"ן שמלאכה אסורה בפניהם, ונראית כוונתו גם לדבר האסור מדאורייתא, וכבחידושים].

אולם הר"ן ממשיך לבאר על פי יסודו את מחלוקת אב"י ורבא בפסחים, וכתב בחידושו: "נראה לי דרבא נמי מודה ד'אל ישנה אדם מפני המחלוקת' ארישא קאי – דההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, כיון שדעתו לחזור – אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם מדינא, אלא משום דאל ישנה אדם מפני המחלוקת כמו שפירשתי למעלה, אלא דאב"י סבירא ליה דלא קאי ארישא כלל דההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין ואינו עושה נותן מקום למחלוקת, ואפילו

זה החכם, הסומך על מנהג ארצו, היא טעות גמורה, לפי שאפילו בדברים, אשר תלוי בהם דבר איסור, אמרנו אל ישנה אדם מפני המחלוקת. כל שכן במה שאין תלוי בו איסור בשום פנים. [ועבר בזה משום לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות...]

הרי בבירור שאין לשמור על מנהג עיר אחרת אפילו בדבר התלוי בדין, ושסוגיית פסחים, שעיקרה לעניין שאין לשנות מפני המחלוקת, מדברת גם על מנהג התלוי בדין. אבל מה שכתב הרמב"ם "עבר בזה" דורש לענ"ד דקדוק: בזה – בדבר הראשון עליו דברנו, דהיינו במנהג שיש בו צד דין, לא במנהג שאין בו איסור כלל, אלא שבמנהג שאין בו איסור כלל כל שכן שמדברת

הכי כיון דמדינא חייב כיון שדעתו לחזור לא חיישין למחלוקת. ורבא סבירא ליה דאף על גב דמדינא חייב כיון דחייבא לאו מדאורייתא הוא אי איכא למיחש למחלוקת חיישין ליה, אלא דליכא למיחש ביה דאין בוז משום שנוי המחלוקת, הילכך אל ישנה אדם אסיפא נמי מקיים ומיהו עיקריה ארישא, ולא פירש"י ז"ל כן.

כלומר, כיוון שיצא אדם ממקום בו הורא, וכגון מעירו של ר' אליעזר, שוב אינו מחוייב מדאורייתא אלא "מן הדין" בלבד, ולכן רבא סובר שיותר חשוב שלא ליצור מחלוקת. אולם אב"י סבור שאף זהו כעין מנהג הנובע מדין תורה, שמחוייב אדם להחמיר בו, ולכן עליו ליצור מחלוקת בעיר החדשה. לדברים כאן יש הרעיון שלפי רבא בית שמאי ובית הלל כשני בתי דין בעיר אחת הן ומותר לכל אחד לאחוז בשיטתו, ואולם קשה כאן, כי לכאורה שיטת אב"י היא בהיפוך בשתי הסוגיות, במיוחד לאור פירוש הרשב"א שראינו, שדעת אב"י להרחיק מפרטי דין היוצרים מחלוקת (ובחיודי הרמב"ן ליבמות העמיד דחוקים בשיטת אב"י וכתב שנקל לדחותה ור' לעיל הע' יא) וצ"ע.

אם כן רואים שהשיטה של הר"ן לבאר את הדין של "לא תתגודדו" היא תמיד לשקול את המצב החדש שנוצר לאור המקור המוסכם של מעבר דין למנהג, ולשקול מול שיקול זה, המערב סמכות מקומית וסמכות תורנית, את המצב בכל מקרה לגופו.

מעתה, אלו נראים יסודות שיטת הר"ן – עיקר האיסור נאמר בדין שמתפתחים ממנו מנהגים ושהגבול בין רובד הדין למנהג מטשטש בהם בסברא. הטעמים לדין שאמרו ר' יוחנן וריש לקיש הם תוקף האיסור וחשיבות הפוסק, שהר"ן מבאר גם כ-הצורך בפסיקה. לדעתו סברא פשוטה היא שכאשר יש צורך בפסיקה אנושית יש לאסור על מחלוקת באותו מקום. לכן יש הרבה מקרים הדומים למקרה המקורי וכולם יילמדו בבנין אב, לאסור מחלוקת.

[יש כמה פרטים שעולים ואעיר עליהם, ועל שיטת הרמב"ם השונה בהם דרך הערה למעייין:

בתשובות הר"ן סימן מ"ח הוא מבאר שיש חילוק בין קבלת חכמי אותו מקום לקבלת בית דין אחראי, וזוהי הערה על ההבדל בין מחלוקת בין אנשי העיר למחלוקת בבית הדין ונראה לענ"ד שגם על ההבדל בין הסוגיות בפסחים וביבמות, וקמה הקושיא שהקשינו מאב"י לעיל; והוא כותב בלשון חריפה שבלבול המושגים הללו "זו אינה תורה", אך לא זכינו לאור פירושו במסכת יבמות.

מתשובת הרמב"ם שאביא בס"ד להלן ניכר שהוא לא יפרש בדעת אב"י בפסחים שהאדם שומר על מנהגו בעיר אחרת, שהרי הוא קרא לכך "טעות גמורה"].

אם כן, ניתחנו קוי דמיון ושוני בין הרמב"ם ודעימיה והר"ן ודעימיה, אך מכל מקום סברתנו היסודית בדין "לא תתגודדו" נתאוששה מפירושי הרמב"ן והר"ן אע"פ שהם הלכו בדרך שונה מהרמב"ם והרא"ש והרשב"א (שנראה להלן) בפירוש הסוגיות. מכאן רואים שסברתנו היסודית חזקה מאד.

מ. ומהרדב"ז לעיל רואים שיש לפרש לשונו "מחלוקת של חכמים" בדווקא – שיש סברא והגיון במחלוקת של חכמים ורואים שאין זה לרעה, ולא רק משיקולי סמכות "אין מנהג עירם מכריע". ור' הע' לו לעיל.

מא. ומקורו מהרשב"א חולין יח, ב בהתאמות לדרך שברר.

מב. אמנם הבאנו ראיות לפרש הסוגיא כך לדעתו, אך נראה לי שאף מדוקדק בתשובה זו, שסברת הרמב"ם כרמב"ן שמנהג התלוי בדין דינו באיסור "לא תתגודדו" חמור ממנהג סתם שכן כתב "ועבר בזה" כלומר במקרה הנידון – כאשר יש עירוב דין ומנהג. אמנם, יש מקום לבעל דין לטעון שמה שכתב הרמב"ם "כל שכן במה שאין תלוי בו איסור" הוא בדיוק ההיפך מטענתנו, ונמצאו הדקדוקים מכחישים זה את זה, אולם המכריע הוא הלשון החריפה "טעות גמורה" המיישב שני

הסוגיא מפסחים שלא ישנה שהרי למה ישנה, והמנהג התלוי בדין, אינו בכל שכן זה אלא באיסור ד"לא תתגודדו". ועל שניהם נאמר "אל ישנה מפני המחלוקת"¹.

מדברי הרמב"ם עוד למדנו² "שאפילו בדברים, אשר תלוי בהם דבר איסור, אמרנו אל ישנה אדם מפני המחלוקת", ומוכח שהוא לא סבר שעל ידי איסור "לא תתגודדו" אדם ניצל מכל האיסורים, אלא אדרבא זו מהות האיסור, לברור את האיסור הקל ולעבור עליו. מכאן נובע דיון ר' יוחנן וריש לקיש על דרגת האיסור – לעניין בחירה מה עיקר ומה נדחה³. ובתשובה רס"ג⁴, הדגיש זאת ואמר: "לפי שאם נמצא אנשים חולים, לא נחליא הבריא מאנשיהם, כדי שיהיו שווים, אלא נשתדל לנתח כל חולה שנוכל".

ובתשובה שכט למדנו שאיסור לא תתגודדו נוגע גם לברירת בית דין אחד לעיר, ומשמע מענף מדאורייתא:

ואם רצו להכניס עצמן ברשות כל מי שירצו הרי זה מותר להם משום שבועה - אבל אסור להם מענין אחר: משום לא תתגודדו, משום לא תעשו אגודות אגודות. אלא כך חייבים כל בית ישראל הנקראין בשם יעקב המחזיקים בדת משה רבינו ע"ה: להיות כל עדה וקהל מישראל אגודה אחת ולא תהיה ביניהם מחלוקת בשום דבר בעולם.

משמע מכאן שבדיעבד קבלת הרשות של בית דין אחר אינה מועילה. ונתבונן בדבר: מדוע הרמב"ם אומר שמצד השבועה אין בעיה? אין דרכו לפלפל בתשובות. נראה שטעמו, משום שכן הוא מראה שאין בכל המערכת ההלכתית מה שיעצור קבלת רב כזה או אחר⁵, אבל התורה חידשה להפקיע קבלה כזו, וכיצד הפקיעה? באיסור להיעשות "אגודות אגודות". ומכאן נלמד על שמהותו של הדין - לברור ולשנות ולהפקיע דינים אחרים. וכך מובן מדוע בתשובה רסב פקעה הוראתו של החכם הממונה הטועה, משום שהיה בה משום "לא תתגודדו". וכך מובן כיצד תירוצים שונים יכולים להתקבל להלכה יחד - בתנאי שהם "מופעלים" רק כאשר הם מתאימים לתנאי הדין הנדון, ורק בדיעבד ובאין ברירה, משום שבכל מקרה כזה מוחלט שלא להפקיע דין מסויים. והעיקר - נוצר איזון בין האיסור להתגודד והדין הנידון.

בכל זאת יש כאן הבדל יסודי, בשיטת הרמב"ם: לדעתו דווקא מנהג הוא בעייתי יותר בהתגודדות, כיוון שמחלוקת בלא טעם הלכתי מובן לרבים - רק נוטה להתפשט. וכמו כן, אין

הדקדוקים - הקל וחומר הוא אפילו לפי הטעות, ואולם הטעות עצמה היא לא להבין שדווקא "בוה" עבר משום "לא תתגודדו".

מג). דקדק לשון רבנו בהלכות יו"ט ח, כ.

מד). שלא נכנס בויכוח הר"ן והרמב"ן משום שלפי דעתו זהו ענין האיסור - להיות איזמל חד: יש סוגי איסור המבטלים את לא תתגודדו והם מועטים אבל בד"כ האיסור מתבטל בפני לא תתגודדו. ממילא לפי שיטתו, גם למנהג תפקיד יותר מוגדר.

מה). אולם את החידוש שהציע ריש לקיש הוא הציע כתרגיל מחשבותי, ובפועל לדעתו כאשר שני הצדדים מסכימים שכל אחד קורא ביום אחר מותר להורות כן, אבל המחלוקת על דרגתו של האיסור "לא תתגודדו" היא אמיתית.

מו). העוסקת אף היא באיסור זה.

מז). בשהגיע להוראה. ראה הלכות תלמוד תורה פרק ה' והשווה הקדמה למשנה תורה פסקאות לד-לה וראה יד פשוטה ד"ה הגאונים.

יתרון דווקא בבית דין מפורסם או בשתי עיירות - כי דווקא בכך יש לרבא חומרא, שמא תתפשט מחלוקת בעיירה אחת והרבנים המורים יהיו רחוקים מכדי לנהל אותה. נמצא שלדעתו יש לשקול את המצב באופן הפוך מהעולה מפשטיות פרשניו, וכפי שמשקף בתשובות המקוריות של הרדב"ז והכס"מ. ושמא יש לומר, כי גם במישור המציאותי הצליח הרמב"ם, למרות מחלוקות רבות שעוררו נגדו, להתפשט כפוסק מרכזי בהלכה, מתוך ענווה ובריחה ממחלוקת שאין בה טעם, הניכרות בכל איגרותיו.

על מנת לסכם באופן מעשי נצייר מספר קולות שהעלו הפרשנים, העולות מן הסוגיא ופירוש הרמב"ם:

"בית דין מפורסם" רק מועיל כאשר מקבלים את העובדה שיש לו סמכות - שני הצדדים.

שוני במנהג מותר אך ורק כאשר אין איסור מעורב במנהג צד דין, ובית דין יחיד מורה אותה המחלוקת לשני הצדדים.

מחלוקות עם צעדים למניעת מחלוקת מותרים רק באופן זמני.

מותר לעבור על איסור קל יחסית, למנוע מחלוקת.

ההלכה במקרה מחלוקת נקבעת על ידי הקהילה כבסיס, ועל פי רוב מורי ההוראה שבה.



ה.

שיטת הרשב"א

ראינו בדברי הרשב"א^{מח} שאב"י סבור שמחלוקת האסורה היא כשיש קולא וחומרא לכל צד. בתשובה א, שלו הוסיף הרשב"א לבאר שאב"י היה סבור שמקום שכוחו ההלכתי גדול יותר בניו נוהגים קולא במקום קטן יותר, ושרב אשי דחה את דבריו, ורק אם דעתו לחזור למקומו יכול לנהוג כן:

אלמא כל שהן שוין כגון מבבל לבבל אפילו דעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם ובתוך התחום דוקא משום כבודם. דהא רמי מסתמא דעתו לחזור הוה וכדאהדר ליה אנא מאתריה דרב יהודה אנא.

מח). מראי מקומות לכמה עניינים המופיעים באחרונים שהרשב"א דן עליהם בתשובות הנוגעים לדברינו, ולסוף מה שבאר בדברי הגמרא.

א, צח - הסבר על דין יותרת הקרב, ויסוד דיני המנהג. והורחב ב, רסח ושם מבואר שהמנהג גם במקום וגם בגבא. ושקבלת הקהל מכרעת ההלכה, גם בדיני ממוזרות. ועיי"ש בד"ה "והא דאם אוכיר" איך נעשית ההסכמה אמיתית. ושם מדוקדק דגם באיסור שהוא ענף יעמוד המנהג (דלא כהע' יח בהוצ' אור המזרח).

ג, רלו - שמנהג גדר חמור מאחרים, ומנדר ושבועה. ושמנהג מתקבל בהסכמת החכם הגדול. ובג, תיד כתב שאין שבועה לעקור עוקרת האדם מחומרי מקומו. ור' א, תתנו.

א, רנג - כתב שחלב דאיתרא הוי איסור דאורייתא לבני בבל, ושעיקר ההוראה מפי החיים וראיותיהם, ומתי הולכים אחר הרוב ומתי ספק דאורייתא לחומרא. ובא, שלו פירש דעת אב"י ופסק של רבא בשתי הסוגיות בפסחים וביבמות.

ומיהו בשהולך מארץ ישראל לבבל ודעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם. והיינו איתרא דרבה בר בר חנא דכי נחית לבבל אכל. ואמר רב אשי רבה בר בר חנא דעתו לחזור הוה. וטעמא משום דבני בבל כפופין לבני ארץ ישראל ונוהגין אפילו כקוליהון בפניהם. דומה למה שאמרו בפרק קמא דיבמות (דף י"ד) דב"ש לא עשו מעשה בפרהסיא כדבריהם משום כבודן של בית הלל.

אבל בית הלל עושין מעשה כדבריהם ואפילו בפני בית שמאי. והיינו טעמיה דאבבי דאמר גבי איתרא דרבה אבל מארץ ישראל לבבל אנן כייפינן להו.

ועד כאן לא נחלק רב אשי עליו אלא במה שהיה אבבי סבור דאפילו אין דעתו לחזור עושה כקולי מקומו משום כפיפותו לבני ארץ ישראל. ואמר רב אשי דכל כי האי גונא לא כיון דאין דעתו לחזור. ועל הדרך הזה נטיל שלום בין כל השמועות ובין משנתנו. אף על פי שנצא לחומרות גדולות. עם כל זה איני רואה דרך ישר במשנתנו ובכל אותן השמועות אלא זה. והאמת יראה דרכו.

הרשב"א מפרש את אבבי בפסחים כמסכים עם דעת השואל בתשובת הרמב"ם לעיל ואת רב אשי כמסכים עם תשובת הרמב"ם, נמצאו שניהם מצביעים על כך שדרך פירוש הסוגיא להבין את היוצא מדברי אבבי ולפסוק כרבא וכתב אשי, דהיינו שרב אשי אמר שאפילו מי שיצא ממקום אחד למקום שכפופין לו מבחינה הלכתית לא ינהג את קולת המקום שיצא משם בפניהם, והיינו כרבא, שסבור שאין להנהיג במקום שכפופין לו דבר שיגרום מחלוקת באותו המקום הכפוף.

ועלתה המסקנה שהנוהג כדעת אבבי עבר לדעת אבבי עצמו על "לא תתגודדו" מדאורייתא כיוון שאנו כפופין לפסק הבבלי. ונצטרף סייג כאן, במקרה שבית דין אחד מורה שתי הוראות שונות במנהג, שלא תהיה קולא וחומרא בשתייהן אלא אחת מחמירה ואחת מקלה ותו לא. ואם המקום הגדול הוא המיקל טפי, כי אז יכולים לנהוג קולתם בפני המקום הכפוף להם מבחינה הלכתית, כדי ללמד את עיקר הדין.



ו.

מסקנות להלכה

העולה מזו:

א. איסור לא תתגודדו דוחה איסורים קלים ממנו^ט. עיקרו ורוב חומרתו נוהגת במנהג גדר לדין או בדרך ביצוע דין על ידי מנהג^ז. גם במנהגים הוא שייך. התורה מחייבת "אחרי רבים להטות"

מט). כביאור תשובת הרמב"ם בחלק ד'.

ז). כרמב"ן חלק ד' השווה אג"מ או"ח ד, לה, סב.

ודרך ביצוע הלכה זו על ידי ברירת בית דין לעיר, ולכן האיסור "לא תתגודדו" אוסר לפצל עיר לשני בתי דין וכל שכן קהל בעיר^{נא}, ובמיוחד כתוצאה של מחלוקת הלכתית^{נב}.

ב. במצבים בהם פיצול נוצר משיקולי מקום או ממון יש חיוב לנסות למצוא ערכאה גבוהה יותר שתוכל להורות מנהג בכל דין לכל זרם כפי המתאים לו. החרפת הפיצול בכלים הלכתיים אסורה. כאשר יש שני בתי דין בעיר ושתי קהילות אחת לכל בית דין, אז מותר לאותו בית דין להורות הלכה מסויימת לקהילתו, ובתנאי שהפיצול לא הוא שיצר את בית הדין^{נג}.

ג. במנהגים חייבים שני בתי הדין להגיע לכלל הסכמה^{נד}. בדיעבד שבדיעבד, כאשר כבר נוצר פיצול תקפות הוראות בתי הדין בענייני מנהג באופן זמני, אם הם תולים בסברת עצמם בלבד, או אם שני בתי הדין מסכימים מהי ההלכה, ורק במנהגיהם הם נחלקים. אולם, לא תקפה קבלתם כבית דין שהרי מחוייבים להעמיד בית דין מעליהם המוסכם על שניהם^{נה}. לכן, אם ניכר שהם מתרשלים בדבר זה פקעה קבלתם כבית דין וממילא הוראותיהם במנהג בטלות^{נו}.

ד. מנהג שיסודו בטעות מוכרעת יש לבטלו גם נגד רצון חכמי המקום.

ה. מנהג שהתקבל על דעת חכמים, ואפילו מנהג נשים - מחייב מדאורייתא שלא לחלוק עליו. והחכם הגדול יכול לעקור דברי הקטן ממנו, אבל לא בני מקומו^{נז}.



נא). כשרידי אש מספר המצוות בחלק א' ור' הע' ב.

נב). כרדב"ז. הע' כ ורשב"א חלק א'.

נג). כרדב"ז שם ומהרשד"ם הע' כד ורא"ש הע' לב.

נד). כמג"א הע' לב ופשט הרמב"ם.

נה). לביאורנו כרבא בדעת הרמב"ם וכן עשה באג"מ או"ח א, קנט עיי"ש היטב ור' חלק ה, לו, וכעין רצונם הראשון של האבקות רוכל ורדב"ז בחלק ב'.

נו). מהרשד"ם ראה הע' כד ודלא כאג"מ או"ח ה, טו.

נז). ניכר מתשובת הרמב"ם ועיין רשב"א חולין יח, ב ושו"ת אגרות משה או"ח ה, כד.

הרב יוסף פרץ

רב ומ"ץ בפנמה, מח"ס פריי יתן

תשובות לקושיות בעניין יום טוב שני של גלויות

[מאמר תגובה]

ראיתי בירחון האוצר תשרי תשפ"א (גליון מה עמ' שמב) את דבריו הנחמדים של ש"ב, הרב הגאון רפאל סוויד נר"ו, שהרבה בקושיות על דיני יום טוב שני. ואמרתי לפלפל בדבריו, וכן אחי הרה"ג, כמוהר"ר יואל נר"ו, עבר על דבריו ודברי, והוסיף עליהם בסוגריים.

עיקר הנחתו היא שבזמן שהיו מקדשים על פי הראיה לא היה ישוב יהודי חוץ מארץ ישראל ובבל, ואת"ל שהיה במקומות רחוקים יותר, הרי לא היו מגיעים שליחים במשך תקופות ארוכות, וא"כ מה הועילו בעשיית יומיים.

והנה, הנחתו זו שלא היו יהודים חוץ מארץ ישראל ובבל, צריכה עיון טובא, וכמו שכבר הביא כמה מקורות שהיו יהודים ברומי ובאספמיה. ויש להוסיף מקרא מפורש בספר עובדיה (פסוק כ), "וגלת החלהזה לבני ישראל אשר-כנענים עד-צרפת וגלת ירושלם אשר בספרד ירשו את ערי הנגב". ועיין במפרשים שם, שאפשר שמדבר על חורבן בית ראשון או בית שני, ראה ראב"ע שם. הרי שלפחות מתחילת חורבן בית שני היו יהודים בצרפת וספרד וגרמניה. ועיין ערוך השלם שהביא כמה מדרשים שמוכח שהוא שאספמיה הוא ספרד שבסוף מערב. [יש לציין שיש עוד אספמיה או אפמיה, שהיא בסוריה, עיין יעב"ץ בבא בתרא (עד, ב) שאספמיה היא לא ספרד. ועיין בר"ש חלה (פרק ד משנה יא) שאספמיה זה סוריה. ועיין בספרי היעב"ץ שם משנה לחם ולחם שמים, וצ"ע שסותר את עצמו. יואל].

וכן ידוע מסורת אנשי ורמזיא שנמצאים שם מגלות בית ראשון. וכן בני תימן, כמו שכתב בהקדמת מלאכת שלמה. וכן עיין בס' מלכי תרשיש בתחילתו, שהאריך שהיו יהודים בתונס מתקופות קדומות, ובזמן הגמרא היה רב אחא דמן קרתיגני, שהיה עיר קרתגו בתונס. וראה גם בדבש לפי להחיד"א שבזמן גזירת אחשורוש היו יהודים בספרד שלא היו מכלל הגזירה, ע"ש. [עיין נר המערב (עמוד ט) שגם במרוקו יש אומרים שהיה ישוב מזמן בית ראשון. יואל].

ועל עיקר קושייתו, כבר האריכו בזה, שודאי ידעו את הלוח, אלא שהיו לפעמים חריגות מחמת סיבות. אמנם יש גבול לחריגות אלו, שאי אפשר להתרחק מהלבנה יותר מדאי, ובסוף יצטרכו לחזור לגבולות המציאות, ולכן בני המדינות הרחוקות היו עושים יומיים, ובדרך כלל היו בכלל הנכון.

יותר מזה כבר האריכו הקדמונים, שגם בית הדין היו מתחשבים בלוח, אע"פ שהיו תלויים בעדים, וכדמוכח בר"ה סוף פרק שני דף כה ע"א. וכן אמרו שם דף יט ע"ב מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. הרי שהיו כללים קבועים, ובדרך כלל היו עושים כל טעדי כדי לעמוד בכללים, ורק פעמים בודדות היו משנים, ולכן מה שעשו יומיים היה מספיק לצאת מהספק.

ואע"פ שאפשר שמעיקר הדין היו יכולים לסמוך על הרוב וסגי ביום אחד, אלא שכיון שהוא רוב שעתיד להתברר לא רצו לסמוך עליו. ועיין ספר יום טוב שני כהלכתו של הרב פריד במילואים סי' א. [וראה במשנה בראש השנה (פ"א מ"ג), שיוצאים השלוחים לאלול מפני ראש השנה, שסומכים על רוב שנים, עיין שם בר"ע מברטנורא. ובכל זאת היו עושים ב' ימים. עיין שם בתוספות יום טוב ובמלאכת שלמה. ואחר כך היו יוצאים על תשרי כדי שיתקנו את סוכות. יואל].

ובזה מיושב מה שהקשה באות א*.

וכן מיושב מה שהקשה באות ב, על ספירת העומר, שלא שייך ספירה מספק. ולפי הנזכר מיושב, שכיון שיש "רוב" עושים כהוגן, אין כאן ספק, ורק ביו"ט החמירו, כדי שלא יתברר שעשו מלאכה ביו"ט ואכלו חמץ בפסח, אבל בכה"ג, שאין אפשרות אחרת, חזרו לכללי הספיקות הרגילים, ואין צורך לחשוש בכה"ג.

ובלאו הכי יש ליישב, שאה"נ כשהיה ספק לא ספרו בברכה, ורק אנו, דבקיאינן בקביעותא דירחא, מנינן, כיון שאין ספק, ואע"פ שיש חשש שיחזור הדבר לקלוקלו, אין זה מספיק כדי לבטל את המצוה. [בעל המאור (פסחים כח, א) דן למה לא עושים יומיים ספירת העומר. יואל].

ומה שהקשה באות ג' על יום חג השבועות, שכבר הוכרע הספק, זה נכון במקומות שהיו השלוחים מגיעים, אבל במקומות שמאוד מרוחקים ולא היו מגיעים שליחים רק אחרי שנה או יותר, א"כ היה עדיין ספק גם בשבועות, וא"כ מעיקר הדין היו צריכים לעשות יומיים, וזה דלא כחת"ס.

ומה שהקשה על החת"ס, שכיון שעבדינן לא פלוג א"א להחמיר בביצה, יש לומר דלא עבדינן לא פלוג לקולא. וכידוע דיוני האחרונים בזה. ואפילו נימא שעבדינן, עכ"פ אי אפשר להקשות אמאי לא עשו לא פלוג לקולא.

ומה שהקשה שדיו לבא מן הדין, הכא שאני שהוא דון מינה ואוקי באתרא, דהיינו שעיקרו מחמת לא פלוג, אבל סוף סוף הוא תקנת חכמים ושאני משאר ימים טובים, ולכן מעמידים אותו על כללי תקנת חכמים דהוי יומא אריכתא.

א). דברי יואל: על הישוב בשאר המקומות יש לעיין למה במשנה בראש השנה פרק א משנה ד כתוב שהשלוחין יוצאין לסוריא - למה רק לשם? ואולי רק שמה היה ישוב שהיו מתחשבים בו לשלוח שליחים. ועיין שם במלאכת שלמה שהביא את התוספות כי זה היה הדרך לבבל. ועיין שם בתפארת ישראל שהיו שולחים רק לבבל, כי שמה היו רוב ישראל.

ומה שיש להקשות הוא, שאם לבבל היו הולכים שליחים או אם כן אין צריך לעשות שם ב' ימים טובים, כמו שכתוב בגמרא ביצה ד' ב'. והרי הגאונים [עיין אוצר הגאונים ביצה ד, ב התשובות עמוד 3] כתבו שבבל עושים ב' ימים של גלויות. וצריך לומר שגם לבבל לא היה כל כך קל להגיע ורוב הפעמים אולי לא היו מגיעים. עיין באות הבאה.

ואפשר לתרץ את שאלה א. שאפילו שרק היו יחידים ולא קהילה גדולה, ולכן לא היה שם שליחים שמגיעים, אולם אותם יחידים היו צריכים לעשות יומיים. וגם לפעמים היו מלחמות או כדומה. ואולי השליחים לא כל כך היו מגיעים, וגם היו צריכים להגיע לכל בבל להודיע, ואולי זה היה לוקח יותר זמן. ועיין במהר"ם ומהר"ם שיף ביצה ד, ב שהיו מקומות שלפעמים היו באים שליחים ולפעמים לא. ועוד, לפעמים העדים של הקידוש החודש היו באים אחר כך. ולפי שיטת הרמב"ם אפילו אחרי ד' וה' ימים מקדשים את החודש למפרע. עיין פ"ג מהל' קידוש החודש ה"ז הי"ח.

ועיין במאירי (ביצה ד ב) שמשמע שהמשואות היו מגיעים יותר רחוק והשליחים לא היו מגיעים כל כך רחוק. [ובפשטות זו כוונת הגמרא].

ומה שהקשה מיום הכפורים, כיון שהוא סוג אחר אינו מפריע, שענין לא פלוג מטרתו היא כדי שהציבור לא יזלזל ביום טוב שני, אבל יום הכפורים בצורתו החיצונית הוא ענין אחר, ולא יבואו לזלזל מחמתו.

אות ד, שהקשה אמאי לא מחמירנן במלאכה ביוה"כ ביום השני, שהרי אין פקוח נפש. ובנו' אתי שפיר, שבאמת מעיקר הדין אין חיוב להחמיר, ולכן לא רצו לתקן באופן חלקי, כיון שזה יכול לגרום לזלזול ביום טוב ראשון דיוה"כ, שכיון שיראו שמחמירים במלאכה ולא באכילה יחשבו שאכילה לא חמירא, ולהכי לא חילקו.

אות ה, כבר מיושב בנו'. ומה שהעיר על אשקלון, עיין מנחת שלמה להגרשז"א מה שכתב בענין אילת. ומה שהביא שיש מחמירים בבני ברק, כן מחמיר גם הגר"ח קנייבסקי נר"ו, והטעם כיון שלא יודעים אם הגיעו שליחים לאותו מקום, שאפשר שהלכו בדרך אחרת ולא היה נודע באותו איזור, כך שמעתי מהגר"ש רוזנברג נר"ו.

מה שהקשה באות ו' אמאי לא צודק החכם צבי, שכל אחד יעשה לפי המקום שנמצא בו. הטעם הוא כיון שכבר נכנס ענין זה בדיני המנהגים, וקי"ל דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, עיין יו"ד סי' רי"ד. [עיין באגרות משה (חלק ג סימן עג) שאיך שזה משום מנהג זה יותר חמור מאשר אם זה היה משום ספק. יואל].

ומה שהקשה באות ז על חנוכה ופורים, שהכי קבעינהו, דבריו לא מובנים, שחנוכה הרי קבעוהו בא"י, והתם קבעוהו יום אחד, ובני חו"ל צריכים לעשות לפי כלליהם, ומה הקשר בין מה שקבעו בא"י למה שצריכים לנהוג בחו"ל. וכן על פורים כבר תירץ בהערה, שבאותו זמן היו קובעים את החדשים בפרס, והם היו עושים יום אחד, ואדרבא בני ארץ ישראל הם שהיו צריכים לעשות יומיים באותו זמן. וא"כ אין קושיא לומר שכך קבעו יום אחד, שהם קבעו לפי מקומם, ומי שיש לו ספק הרי נכנס לדיני הספיקות. [ידוע שכמה אחרונים אומרים שכך מתורצת קושיית הבית יוסף בחנוכה למה שמונה ימים, ותירצו שזה משום יום טוב שני. עיין גם במדרכי (ריש מס' מגילה, רמז תשעה) שהקשה למה פורים לא יומיים, ותירץ שיש חשש של ולא יעבור. ועיין שם עוד. ועיין בקונטרס יום טוב שני (עמוד 28) שהאריך בזה והביא להרבה ספרים בזה. יואל].



תגובת הרב רפאל סויד

לכב' ש"ב, הגאון רבי יוסף פרץ שליט"א, ואתו עמו אחיו, ש"ב הגאון רבי יואל שליט"א. ישר כח על התגובה הארוכה והמושקעת, לתרץ את הקושיות שהעליתי במאמר על יו"ט שני של גלויות.

וכעת אענה את חלקי בס"ד:

הנה, לאורך כל המאמר נחלקנו בנקודה יסודית ועיקרית אחת, שאני כתבתי שבחו"ל בתחילה היה ספק דאורייתא אמיתי כמשפט כל הספיקות [ואף לולא תקנת יו"ט שני היו מחויבים לנהוג לחומרא ביום השני, אלא שעשו זאת בתורת ודאי אף לקולא, וכגון שלא יניחו

תפילין וכדו'], ואילו במאמר התגובה נכתב שלא היה זה ספר אמיתי, והיו בקיאין בקביעא דירחא.

וכמדו' שבכל מאמר התגובה לא הביאו מקור לכך שתמיד היו בקיאין בקביעא דירחא. ורק לגבי אלול, והיינו על הספק של תשרי, מצינו שמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. ועל כן עדיין לא הבנתי את הנקודה בדבריהם על הדבר הזה, דמנ"ל שבכל החודשים לא היה ספק אמיתי. ואדרבה, מהא דהגמ' טרחה להדגיש זאת לגבי אלול, מוכח שבכל החודשים זה לא היה כן. וכן מוכח מהא דאיתא במתני' בערכין פ"ב מ"ב שאין פוחתין מארבעה חודשים מעוברים בשנה, ולא יותר משמונה, וא"כ הספק הוא על ארבעה או חמישה ימים.

וכעת אענה על שאר הדברים שנכתבו במאמר התגובה:

א. בענין ספירת העומר, כתבו המגיבים, שאכן לא ספרו בזמנם בברכה, אולם בזה"ו, שבקיאים, כן מברכים. אולם ע"ז כתבתי שמכיוון שספירת העומר כיום לדעת רוב הראשונים היא מדרבנן זכר למקדש, וא"כ אם בזמן המקדש לא בירכו, גם כיום אין טעם לברך.

ב. בענין ה"לא פלוג" לקולא, לכאור' אי"ז שייך לנ"ד, כיוון דאי"ז לא פלוג לקולא, אלא שאין בפועל לא פלוג, כיון שאדרבה אם עושים ככל החגים, יש סיבה שיעשו הכל כמו כל החגים, ודו"ק.

ג. בענין הטענה על החכם צבי, שכתבו המגיבים שזה כבר נכנס לענין מנהג וחומרי מקום וכו', ידעתי שכך כתבו, וע"ז גופא תמהתי, שהרי מסברא צריך להיות שהתקנה הייתה לא על המקום, כי אם כן מדוע נוהגים במקומות שלא היה ישוב, אלא על כל מי שלא ידע, ואי"ז תלוי היכן הוא גר, אלא היכן הוא נמצא.

ד. בענין חנוכה, לא התכוונתי שתיקנו זאת בחו"ל, ואם היה מובן כך מדבריי, הדבר טעון תיקון. ועיקר טענתי היא שמכיוון שזה נתקן לאחר שכבר היה ספיקא דיומא, ובכל זאת לא תיקנו יומיים לבני חו"ל, על כרחך שהתקנה הייתה לכל אחד כפי מניינו.

ואסיים בברכת התורה, שיפוצו מעניינותיכם חוצה

רפאל סויד



תגובת הרב יוסף פריץ

כבוד ש"ב הגאון כמוהר"ר רפאל סויד נר"ו.

שמחתי לקבל תגובתך, והיה לי לשמחת חג. ייש"כ וחילו.

ואכתוב דעתי כדרכה של תורה:

מה שכתב שלא הוכחנו שהיו בקיאין בקביעא דירחא. הנה ציינתי לר"ה כה ע"א, וכוונתי היא למה שכתוב שם כך מקובלני מבית אבי אבא וכו'. ועיין גם ברמב"ם פ"א מהל' קדוש החדש ה"ו ופ"ב ה"ד ופ"ו ה"א. ועיין ר"ה כא ע"א אמר להו רב נחמן להנהו נחותי ימא וכו'. ומכל זה ברור שהיו יודעים את החשבון. רק שלא יכולים היו לסמוך עליו מחמת גזירת הכתוב שצריך

עדים. אבל לא שייך שיתרחקו מהלבנה יותר מיום, ולכן אמר להו רב נחמן לנחותי שיסמכו על ראיית הלבנה. ועיין אריכות בזה בס' שקל הקדש להגרח"ק נר"ו הל' קדוש החדש פ"ה ה"ג בביאורה"ל ד"ה עד ימי אביי ורבא.

ועיין ברמב"ם בהלכות קדוש החדש פ"א ה"ד שכתב שהחשבון אפשר שילמדוהו תינוקות בכמה ימים. וודאי שהיה לאנשים ידיעה מינימלית בזה כדי שיוכלו לקיים המועדים.

ועיין שקל הקדוש להגרח"ק הל' קדוש החדש פ"ה ה"ד בביאורה"ל ד"ה היו עושין שני ימים שהאריך שספק של חוצה לארץ הוא ספק דרבנן. וכן שם ה"ו ד"ה יעשו שני ימים ע"ש. וציין לרמב"ם ורש"י ותוס' שסבירא להו כן. וכן כתב גם כן בפרק ח הלכה ה ד"ה ובשנה. ועיין שם שהיו מביאים בחשבון את טעויות בני חו"ל כדי שלא יאכלו חמץ בפסח. ע"ש.

ומה שהביא מהמשנה בערכין והוציא ממנה שהספק הוא על ארבעה או חמשה ימים. אחר המחילה אינו כן. דהנה הצורה הרגילה הוא שעושים חצי חצי. דהיינו ששה מלאים וששה חסרים. ומסתמא בני חו"ל היו מחשבים כן. וא"כ טעותם יכולה להיות הכי הרבה יומיים. ועיין היטב בסוגיא בערכין בדף ט ע"א, ותראה שרק יום אחד יכלו לטעות. ועיין ברמב"ם פ"ח ה"ה.

ומה שכתב על ספירת העומר שכיון שספירת העומר בזמן הזה זכר למקדש ובזמן המקדש לא בירכו שוב אין טעם לברך. הנה, צריך לבאר ולהסביר שתקנת חז"ל לברך זכר למקדש (למאן דאמר הכי) לא הייתה תקנה מיוחדת לחוץ לארץ. אלא היא תקנה כללית לכל מקום, כולל לארץ ישראל עצמה. ולכן אין שאלה על עצם התקנה. וכעת, בחוץ לארץ אין תקנה מיוחדת לספור, אלא שמסתכלים אם יכולים לקיים את תקנת חכמים ממילא יש להם לקיים ואין קשר למה שעשו שם לפני כן. שאין זה זכר למה שנהגו לפני כן אלא לעצם המצוה דאורייתא שהייתה בזמן הבית. ומסתכלים לפי המציאות העכשווית. ועיין שקל הקדש הל' קדוש החדש פ"ג ה"א ביאור ההלכה ד"ה היו עושין שהביא את שיטות הראשונים בזה. (ובלאו הכי לפי רוב הראשונים שכל יום הוא מצוה בפני עצמה הרי אם היה נודע להם תוך ימי הספירה היו יכולים לספור את הימים הנותרים והיו מקיימים המצוה, אלא שבלאו הכי מיושב).

בענין לא פלוג לקולא. מה שכתבתי הוא בענין המושג "לא פלוג". דהיינו שאם מחמת הלא פלוג יוצא שנבוא להקל אין אומרים כן לקולא. ואה"נ, שכאן עצם התקנה התחילה מלא פלוג. אבל אחר שכבר נתקן יש לו את גדריו. ואם תשאל אמאי לא נימא לא פלוג להקל. על זה באו דברי.

ומה שכתב על דברי חכם צבי. הנה, אם הייתה כאן תקנת חכמים רגילה, א"כ דבריהם נכונים שתלוי במקום שבו תיקנו ולא תלוי במקום דירת האדם. אלא שכאן התקנה הייתה לשמור את המנהג, כמו ששלחו להם "מנהג אבותיכם בידכם" (עיין רמב"ם פ"ה ה"ה). וכיון שהתקנה היא לשמור את המנהג לכן חלים כאן כל דיני מנהגים, שכן היתה התקנה, שיהיה הדבר בגדרי תורת המנהגות. ואם תשאל למה במנהגים הדין כן. אין זו שאלה על יום טוב שני אלא שאלה כללית. ועיין שערי תשובה סוף סימן תצו.

ומה ששאל על מקום שהתחדש בו היישוב אמאי עושים שני ימים. עיין רמב"ם פ"ה ה"ב שתקנו ללכת אחר רוב חו"ל. ע"ש. ועיין שקל הקדש שם ויתבאר לך הטעם.

ומה שכתב על חנוכה שנתקן אחר שהיו נוהגים שני ימים ולא תיקנו בחו"ל ספיקא ועל כרחך שנתקן כל אחד לפי מניינו. ולכן לא שייך לשאול אמאי לא תיקנו ספיקא דיומא. יש לבאר שעל זה גופא שאלו, אמאי מההתחלה לא תיקנו להחמיר בחו"ל והניחו כל אחד לפי מניינו. שהרי חז"ל לא מתקנים בצורה שהדברים יראו כדברים לא קבועים ומסודרים. ואם מתקנים באופן שכל אחד לפי מניינו, יצא שגם אם אחד טעה בחודשים והדליק בחודש אחר גם כן יצא ידי חובתו. שהרי לפי מניינו הוא הדליק בכ"ה כסלו. וודאי חכמים לא מתקנים באופן לא מסודר. ולכן שאלו המפרשים אמאי לא תקנו להחמיר ספיקא. ותירוצם הוא שמדליקים מתורת ספק ולא מתורת ודאי, וסגי בזה כיון שהוי ספק דרבנן לקולא ואתי שפיר.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

יוסף פרץ



הערות וקושיות – אורח חיים

לאפרושי מאיסורא: השתמשות בשבת במים שמתאספים סביב בקבוק קר - הרב ישראל סיתתהון

כבר נודעת הסכמת האחרונים ז"ל דמים הנוטפים מן המזגן הרי הם מוקצה ואסורים בטלטול, דהוי נולד גמור דמקודם לא היה כלום והמזגן עושה את המים, וכמ"ש בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קכח אות ב), ובספר חזון עובדיה שבת (ח"ג דין נולד עמוד קמד), ובספר שמירת שבת כהלכתה (פי"ג דין לט) בשם הגרש"א ז"ל.

ולפי"ז יש לדון לאסור את המים שמתאספים סביבות הבקבוק כשהוא קר-וקפוא, דמים אלו אינם מלחלוחית שעל הבקבוק ובודאי שלא מן המשקה שבפנים, וכמו שיש טועים הסבורים כן, אלא הם נוצרו מן הלחות שבאוויר כשהם נפגשים עם גוף קר, וכן המים שנוצרים במזגן הם מן הלחות שבאוויר. ואם כן דין אחד להם, שהם אסורים משום נולד והוא מוקצה גמור. ויש אנשים שלפעמים מרטיבים את קצות אצבעותיהם במים אלה, ויש להזהירם בשבת לבל יעשו כן, כי הוא טלטול ושימוש במוקצה ממש. וכבר הצעתי זאת לפני כמה ת"ח בירושלים ת"ו והסכימו לזה. ולמזהיר ולנזהר שלומים תן כמי נהר.

ושו"מ בספר שלחן שלמה (סי' שי ס"ח אות כו ב עמוד קיד) דאחר שכתב דהמים שנוטפים מן המזגן הוא נולד ודאי שהרי מקודם לא היה כלום, סיים וז"ל: ונכון לחלק בין מים שנוטפים ממזגן לזיעה שעל גבי החלון או על כלי, ע"פ דברי החזו"א (סי' מז ס"ק כא) דאין על זה שם טלטול כיון שבטל לחלון או לכלי, עכ"ל. הרי להדיא מדבריו דגם על הזיעה שמחוץ לכלי יש דין מוקצה דהוא נולד גמור רק שבטל לכלי, ואין זה אלא במטלטל את הכלי או פותח את החלון, אבל אם האדם משתמש בגוף המים ממש, וכגון ששוטף את קצות אצבעותיו במים אלה, הרי זה אסור משום מוקצה, ופשוט.

הצעיר ישראל סיתתהון

כולל יחיה דעת ירושלים ת"ו



אוצר יורה דעה

איסור סתם יינם לאחר תהליכי חימום תעשייתיים ♦ שלחן שבת
כדוגמת שלחן שהיה במקדש ♦ בעניין שותפות זבולון ויששכר ♦
יציאה לחו"ל ♦ כשהפטירה הייתה ביום הכיפורים והקבורה רק בליל
מוצאי יום הכיפורים, מתי מפסיקין מלומר קדיש, ומתי מחזיקין את
היארציי"ט בשנה הראשונה

הרב יהודה שרשבסקי

כימאי, יועץ לענייני חומרי גלם לארגוני כשרות

איסור סתם יינם לאחר תהליכי חימום תעשייתיים

הקדמה

א. עיקרו של תהליך הפסטור המתבצע ביינות ובמיצי הענבים, הינו חימום של המשקאות לטמפרטורות גבוהות במערכות סגורות. החום הגבוה משמיד מיקרואורגניזמים (חיידקים, שמרים, עובשים וכיו"ב). תנאי הפסטור נועדו לשמר ככל הניתן את טעמו ואיכותו של המשקה על אף החימום.

ב. פסטור מיץ הענבים, נועד למנוע היווצרות תסיסה ע"י השמרים הטבעיים המצויים בו, שכן מטרת היצרן היא לשווק מיץ ענבים, ולא יין.

פסטור היין, נועד למנוע את הפיכת האלכוהול שביין לחומצת חומץ. תהליך ההחמצה מתבצע ע"י חיידקים הגורמים לתגובה כימית בין האלכוהול ובין החמצן שבאוויר, תגובה בה הופך האלכוהול לחומצת חומץ. הפסטור משמיד את החיידקים הללו. פסטור היין מתבצע בטמפ' של כ-85 מ"צ [=מעלות צלזיוס] (ביקבים בישראל). המערכת הסגורה מונעת מן האלכוהול שביין להתנדף. פסטור מיץ הענבים עשוי להתבצע אף בטמפ' של יותר מ-90 מ"צ.

ג. תהליך אחר של חימום אותו עוברים כיום מרבית מיצי הענבים נקרא דסולפוריזציה (D.S). תהליך זה נעשה בהמשך לשימור 'ארוך זמן' של מיץ הענבים, הנדרש כאשר חולף פרק זמן ארוך בין סחיטת המיץ לבין מועד הביקבוק. למיץ מוסיפים כמות גדולה של החומר אשלגן בי סולפיט ($KHSO_3$) אשר מתפרק במשקה לגז גופרית דו חמצנית (SO_2). גז זה קוטל ומשתק מיקרואורגניזמים ומונע תסיסה והיווצרות חומרים בעלי טעם גרוע במיץ.

ד. עם הגעתו של המיץ ליקב, לקראת הביקבוק, מחממים את המיץ לטמפ' של יותר מ-100 מ"צ במערכת סגורה, הכוללת חומר מוצק הסופח את הגז SO_2 ומפריד בינו לבין אדי המיץ השבים ומתעבים. המיץ ממנו הופרד הגז ממלא את הבקבוקים ועובר פסטור רגיל.

ה. הכיתוב "מבושל" המופיע על תוויות מיץ ענבים מעיד על תהליך דסולפוריזציה שעבר המיץ, השונה מהפסטור הרגיל בכך שהמיץ מגיע באמצעותו לטמפ' רתיחה.



במאמרנו מבקשים אנו לבחון (א) האמנם יש בתהליכי החימום הנזכרים, בכדי להגדיר את היין והמיץ כמבושלים לעניין מגע נוכרי. (ב) בנוסף נדון האם אין תהליך דסולפוריזציה מעורר שאלה אודות הגדרתו של המיץ כמיץ ענבים לעניין ברכת בורא פרי הגפן.



היתר יין מבושל

המקור להיתר סתם יינם, ביין שגוי יכול היה ליגע בו, הוא במסכת ע"ז דף ל' ע"א: "שמואל ואבלט (רש"י: אבלט - גוי היה) הוו יתבי. אייתי לקמייהו חמרא מבשלא (יין מבושל) משכיה לידיה (רש"י: משכיה - אבלט, לידיה - שלא יגע בו ויאסרנו). אמר לו שמואל הרי אמרו יין מבושל אין בו משום יין נסך".

הראשונים דנים, בעקבות הסוגיא, בשתי שאלות:

א. מהי הגדרתו של "יין מבושל".

ב. מדוע יין מבושל אינו כלול באיסור סתם יינם.



יין מבושל - שיעור הבישול

הרמב"ן בסוגיא מביא שתי דעות להגדרת היין כמבושל, (ד"ה מצאתי בנימוקי הצרפתים): "...מצאתי להראב"ד שכתב הכי אמר רבינו האי ז"ל: הכי דייקו גאונים הראשונים, כיון שהרתיח נעשה מבושל ואין בו משום גילוי ומשום יין נסך".

לעומת שיטת הגאונים שיין מבושל הוא יין המגיע לגדר "רותח", הרמב"ן מביא את שיטת הירושלמי: "כשחיסר ע"י האור ממידתו, נעשה יין מבושל ואין בו משום יין נסך".

הרשב"א (ת"ה בית ה' שער ג' ד"ה "יין מבושל") כתב: "באיזה בישול אמרו, פירש הראב"ד ז"ל בפסחים בשם רבינו האי גאון ז"ל... כיון שהרתיח נעשה מבושל... אע"פ שחולקין בפרק כירה (שבת דף מ' ע"ב) גבי שמן אי הפשרו זהו בישולו או לא, לאחר שהרתיח על האש מותר בו במגע גוי דאז קרוי מבושל לכ"ע. והרמב"ן ז"ל כתב שאינו קרוי מבושל ע"י רתיחה עד שיתמעט ממידתו ע"י בישולו, מדגרסין בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ו) ...אין מבשלין יין של תרומה מפני שממעטו ממידתו. ומסתברא שאין זה כנגד קבלתן של הגאונים, שא"א לרתיחה בלא מיעוט מדה אלא שאין חסרוננו אלא כפי רתיחתו. ועוד שאין דרכן של מבשלין לבשלו כ"כ מעט שלא יודע חסרון מדתו, ובירושלמי לפי שסתם מבשלין עד שתמעט מדתו אמרו כן, ואע"פ שסתם בישול אפילו בשאין חסרון מדתו ניכר. וסוף דבר קבלתן של גאונים תכריע שקבלתן תורה היא".

מדברי הרשב"א עולה שה"רתיחה" אותה קבעו הגאונים כשיעור הבישול של יין שאין מגע גוי אוסרו היא חימום לכדי יד סולדת בו. שכן, הסוגיא בפרק כירה אותה מזכיר הרשב"א עוסקת בשני מצבים של חימום - הפשר ויד סולדת בו, (רמת חום המוגדרת גם כחום שכריסו של תינוק נכוית בו). לדברי הרשב"א השיעור האסור לכ"ע בבישול בשבת, עפ"י הסוגיא בפרק כירה, הוא שיעור בישול יין אליבא דהגאונים. שיעור זה הוא שיעור יס"ב. לעומת שיעור זה, בירושלמי נאסר לבשל יין תרומה מפני איבוד התרומה המתרחש בחום הבישול. שיעור זה גבוה משיעור יד סולדת*.

א. טמפ' מי רחצה חמים מאד היא 42 מ"צ. חום של 50 מ"צ גורם כוויה לתינוקות לאחר מגע של מס' דקות. חום 55 מ"צ גורם כוויות קשות לתינוקות בתוך שניות. התמעטות יין בכמות שנראית היטב, נצפתה ב60 מ"צ. ב70 מ"צ, למעלה 20% מהמסקה מתנדף.

הרשב"א מעלה אפשרות שאין מחלוקת בין הגאונים לירושלמי. דרך אחת לכך היא, שכוונת הירושלמי לאסור בישול יין תרומה אף בחום יס"ב, אף שבחום זה לא נצפית מיידית התמעטות משמעותית של היין, מפני שבכל זאת חימום ממושך בטמפ' יס"ב ייצור אידוי משמעותי (כך נלענ"ד בהבנת דברי הרשב"א). אפשרות שניה היא שאכן מיעוט יין מתרחש רק בטמפ' גבוהה מטמפ' יס"ב, אבל מכיוון שדרך המבשלים לא להסתפק בטמפ' יס"ב אלא להגיע לטמפ' גבוהה יותר, אסר הירושלמי את הבישול תמיד, (אף שהגדרת הבישול היא בטמפ' יס"ב, הנמוכה מטמפ' מיעוט יין).

המאירי (ע"ז כ"ט ע"ב) דן אף הוא בהגדרת יין מבושל, וז"ל: "וכתבו הגאונים שמכיון שתעלה רתיחה אחת נקרא מבושל לענין זה. ויש אומרים עד שיתמעט בכדי הראוי לבישול וראוי להחמיר כשיעור זה, וי"א עד שיתעבה, וי"א עד שיחזור לשליש".

בדברי המאירי ניתן ללמוד ששיעור הרתיחה שנקבע ע"י הגאונים הוא הטמפ' בו מעלה המשקה בועות והופך כולו לגז (נקודת הרתיחה - boiling point). טמפ' זאת היא 78 מ"צ ביין, כשיעור טמפ' הרתיחה של האלכוהול שביין, 100 מ"צ במיץ ענבים - טמפ' הרתיחה של מים. שכן השיעור הנמוך הנאמר ע"י המאירי בשם הגאונים הוא העלאת בועה.

השיעור הגבוה יותר, התמעטות היין, אינו מובא ע"י המאירי בשם הירושלמי. הירושלמי, כאמור, חשש למיעוט יין תרומה ע"י החימום, תופעה המתרחשת בטמפ' נמוכות יותר מטמפ' הרתיחה, בשל אידוי פני הנוזל המתרחש בטמפ' נמוכות יותר. המאירי, מאידך, מדבר על התמעטות בשיעור הראוי לבישול, ויתכן לפרש את דבריו כמתארים התמעטות רבה במצב של רתיחה. השיעורים הנוספים הנזכרים בדברי המאירי מתרחשים לאחר רתיחה לאורך זמן.

בשו"ע (יור"ד סימן קכ"ג סעיף ג') פסק המחבר: "יין מבושל שלנו שנגע בו גוי מותר. ומאימתי נקרא מבושל משהרתיח ע"ג האש". הגר"א (ס"ק ז') מבאר את דברי המחבר כפי שהרשב"א ביאר את שיטת רב האי גאון, וז"ל: "דבשבת מ' ע"ב נחלקו בהפשירו אי זהו בישולו אבל כשהרתיחו לדברי הכל הוי מבושל". עם זאת, מאחר שהמחבר סתם, לא מן הנמנע לפרש שכוונתו לרתיחה ממש.



יין מבושל - טעמי ההיתר

א. הרמב"ם (פרק י"א מהל' מאכ"א הל' ט') כותב אודות היתר מגע נוכרי ביין מבושל: "אין מתנסך לע"ז אלא יין שנראה להקרבה ע"ג המזבח. ומפני זה כשגזרו על סתם יינם וגזרו על כל יין שיגע בו, שיהיה אסור בהנייה לא גזרו אלא על היין הראוי להתנסך. לפיכך יין מבושל של ישראל שנגע בו הגוי אינו אסור, ומותר לשתות עם הגוי בכוס אחד". בדומה לרמב"ם, גם הר"ן על המשנה (בע"ז כ"ט ע"ב) כתב: "ואיסורא דין אניסוך אסמכוה. ולפיכך כל שאין לחוש בו לניסוך לא מיתסר משום בנותיהן ומשום הכי אמרינן דין מבושל לא מיתסר משום מגע גוי".

ב. הרמב"ן (ע"ז דף ל"ו ע"ב ד"ה "על יינן") צירף לטעמו של הרמב"ם גם את היות היין המבושל דבר בלתי מצוי, ואת הימנעותם של חז"ל מלגזור גזירות על מילתא דלא שכיחא, וז"ל: "וזה

שלא גזרו במבושל לפי שאינו מתנסך ואינו מצוי כ"כ לחוש לו לבנותיהן אלא כל גזירתן ביין אחשש ניסוך סמכו אותו".

לדעת הרמב"ן, להיתר מגע נוכרי ביין מבושל, חברו שתי סיבות הצירוף שבין גזירת סתם יינם לסיבת הגזירה. גזרי הגזירה הם גזרי יין שנגע בו הגוי במטרה לנסכו לע"ז, יין האסור גם בהנאה. אולם, סיבת הגזירה היא חשש חתנות עם בנות הגויים.

היין המבושל, אף שאינו ראוי לניסוך, ראוי לשתייה, ושתייתו בצוותא עם הגוי עלולה להביא לקרבה אותה ביקשו חז"ל למנוע. אולם מאחר שעפ"י גזרי הגזירה אין מקום לאסור יין שכזה, שאינו מתנסך לע"ז, חז"ל לא אסרוהו, בהביאם בחשבון גם את העובדה שיהיה שכוה לא מצוי היה בזמנם, ויש בכך מקום שלא לגזור עליו, אף אם מטרת הגזירה היא מניעת חתנות עם בנות הנוכרים.

ג. הרא"ש (ע"ז פרק שני סימן י"ג) ציין רק את אי שכיחותו של היין המבושל כסיבה לאי הכללתו בגזירת סתם יינם, וז"ל: "והדבר תמוה כיון שגזרו על יין משום בנותיהן וכי משום שהרתיחו לא שייכא הך גזירה, ואפשר לפי שהמבושל אינו מצוי כ"כ ומילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה".

ד. לעומת ההסברים הללו בהיתר יין מבושל, הרשב"א (תורת הבית בית שער ג' ד"ה וכתב הר"ם במז"ל), לאחר שחלק על הרמב"ם הסובר שטעם היתר יין מבושל הוא משום שאין הוא ראוי למזבח, כתב: "וחומץ ויין מבושל היינו טעמא משום שאין טעמו יין, ואין שמן יין סתם, ולפיכך לא גזרו בהן".² הרשב"א משווה יין מבושל לחומץ. הדמיון הוא בשינוי השם - השם חומץ לעומת השם יין, והשם יין מבושל לעומת השם יין, וכן דומים הם בסיבה המביאה לשינוי השם: שינוי הטעם. גם המאירי שם בסיום דבריו אודות גזרי יין מבושל סיים וז"ל: "וסוף הדברים לעניין זה לדעתי כל שהוא מבושל עד שנשתנה טעמו מכמות שהיה מחמת בישולו או ריחו או צבעו. שכל שנשתנה בטל חינו ואין חיבת ניסוך עליו".

השינוי הבולט בטעם היין הנגרם לו בעטיו של הבישול הוא נידוף האלכוהול.³ אף שהרשב"א, כאמור לעיל, סבירא ליה שיהיה נקרא מבושל לעניין היתרו במגע נוכרי כבר בשיעור שיצא מגדר הפשר, כלומר שיעור יד סולדת, הדברים האחרונים אודות הצורך באיבוד טעם הם בשם הרמב"ן, שאכן ס"ל ששיעור בישול הינו משנתמעטה מידתו. הרשב"א עצמו אינו סובר שסיבת ההיתר היא משום שיהיה מבושל איבד את טעמו.



פסטור יין ומיץ ענבים

תהליך הפסטור של יין ומיץ ענבים, כאמור בתחילת מאמרנו, מתבצע בטמפ' העולה על הטמפ' בה מתמעט המשקה, אם כי במיץ ענבים מדובר בטמפ' שאינה טמפ' הרתיחה.⁴

ב. דברי הרשב"א הללו מובאים בשם הרמב"ן. נראה שהייתה בידי גירסה שונה ברמב"ן מזו שלנו.

ג. אף שלכאורה היין שב בכך להיות מיץ ענבים, טעמו שונה מהמיץ המקורי בשל השינויים שחלו בו במהלך התסיסה (וראה להלן בסוף המאמר).

ד. טמפ' הרתיחה היא הטמפ' המקסימלית אליה יכול המשקה להגיע בלחץ נתון. בטמפ' זאת הנוזל כולו הופך לאדים.

הפסטור מתבצע במערכת סגורה המונעת נידוף של המשקאות המפוסטרים, ובכך נמנע בפועל מיעוט המשקה ממידתו, תופעה זו שבגללה אסר הירושלמי בישול יין תרומה, ואשר לדעת הרמב"ן (הגאונים) החל ממנה מוגדר המשקה כמבושל לעניין היתר סתם יינם. לדעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל (מנחת שלמה חלק א' סימן כ"ה, ד"ה ברם נלענ"ד) אין בכך (בדברי הירושלמי) בכדי להפקיע מהפסטור שם בישול אף לדעה זאת, וז"ל: "לגבי זה שצריכים שתחסר מהמידה שפיר מסתבר דאף שבגלל זה שהוא סגור ומסוגר לא נחסר כלום מהיין, מ"מ מבושל מיהו הווה כיון דמה שלא נחסר הוא רק משום שזה סתם וא"א כלל להיות אידוי, אבל חשיב שפיר מבושל".

מיעוט המשקה ממידתו אינו נזכר בדברי חז"ל כתנאי להגדרת הבישול אלא רק כציון תופעה המתרחשת ביין מבושל. אשר על כן, אף מי שלומד שהבישול מתחיל בשלב שבו היין מאבד ממידתו ולא קודם, הרי שמדובר בטמפ' בה היין מאבד ממידתו, גם אם בפועל, מסיבות חיצוניות, אין הוא מאבד ממידתו.

הבדל נוסף בין הפסטור לבין בישול יין רגיל, שהפסטור הוא תהליך מקובל בעוד שהבישול, אליבא דהרמב"ן והרא"ש, הוא מילתא דלא שכיחא. לדעת הגרש"ז א' (שם, ד"ה ואף שלכאורה) למרות שהיין המפוסטר מצוי, אין בכך בכדי לאסרו. הגרש"ז א' מוכיח זאת מהתוס' (בבבא בתרא דף י"ט ע"א), שאף בזמן בעלי התוספות שהיו רגילים להטמין בסלעים שהאש יוצאת מהם, אין בכך בכדי לאסור הטמנה בסלעים אלו בשבת. זאת, על אף דברי הגמ' שם שהטעם שהטמנה בסלעים לא נאסרה הוא רק משום שהיא מילתא דלא שכיחא. דברים שלא היו שכיחים בזמן חז"ל ובשל כך לא נאסרו אינם נאסרים אף בזמנים בהם הם נהיו שכיחים.

ראיה נוספת מביא הגרש"ז א', מדברי האבני נזר (יו"ד סימן קט"ז) שכתמים שגודלם פחות מגריס לא נאסרים, אף שבזמן הזה לא שכיחות מאכולות בהן תולים את מקור הכתמים שפחות מגריס. זאת, משום שלאחר שנקבעו גודלי הגזירה עפ"י המציאות בזמן חז"ל, שינוי בגזירה הוא בגדר גזירה חדשה.

מאידך, הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות חלק א' סימן ע"ה) סבר שאם נהיה היין המבושל שכיח, הרי ששב הוא ונכלל בגזירת סתם יינם. כמקור לדברים מביא הוא את דברי החזון איש בשלהי שביעית, אודות ירקות שלא נכללו בגזירת ספיחין בשביעית משום שהם זולים. החזון איש נוקט שירקות אשר כיום הם יקרים וזורעים אותם, אסורים באיסור ספיחין. מאידך, ירקות שבזמן חז"ל נזרעו אך כיום הוזלו ואין הרוב זורעים אותם- מותרים הם, אף שבזמן חז"ל נכללו באיסור ספיחין.

לעומת השאלה האם שכיחותם של היין והמיץ המפוסטרים מחילה עליהם איסור סתם יינם, בה כאמור נחלקו הגרש"ז והגרי"ש א', הסכימו שניהם שיש לאסור את המפוסטרים עפ"י דברי הרשב"א והמאירי, שסיבת היתר היין המבושל היא השינוי שחל בטעמו המפקיע ממנו את שמו. שינוי שכזה מתקיים ביין המתבשל בכלי פתוח, ממנו מתאדה האלכוהול. גם מיץ ענבים

ולא רק פני הנוזל, כמו בטמפ' נמוכות יותר. טמפ' הרתיחה של אלכוהול היא 78 מ"צ. האלכוהול שביין רותח בטמפ' זאת. טמפ' הרתיחה של מיץ ענבים, שעיקרו מים, הינה 100 מ"צ. בטמפ' הרתיחה נראות במשקה הבועות האופייניות.

המתבשל בכלי פתוח ומאבד חלק מהמים הטבעיים שבו, הופך למשקה מתוק יותר וצמיג יותר ממשקה המקובל.

מאידך, בפסטור המתבצע במערכת סגורה התהליכים משני הטעם אינם מתרחשים. הגרשז"א (שם) מבאר שאיסור יין מפוסטר אינו בבחינת גזירה חדשה, וז"ל: "בנד"ד אין זה חשיב כלל כגזירה חדשה כיון שמעיקרא לא התירו אלא בבישול כזה שמחסר ממידתו ונשתנה טעמו וריחו, ואילו כל זה אינו בפסטור שבזמננו". כן גם דעת הגריש"א שם.



הוצאת הגופרית הדו חמצנית ממיץ הענבים

כאמור לעיל, תהליך הוצאת הגז גופרית דו חמצנית ממיץ הענבים נעשה בטמפ' של 102 מ"צ, גם תהליך זה נעשה במערכת סגורה. לאחר שהגז נספח? על גבי משטח מיוחד, שבים ומתעבים אדי המיץ וחוזרים למצבם הנוזלי.

לטעמו של הגרי"ש אלישיב לאי החשבת הפסטור כבישול, משום שהיינות המפוסטרים כיום אינם מוגדרים כמילתא דלא שכיחא, גם המיץ המתבשל בתהליך הוצאת הגז גופרית דו חמצנית הוא דבר שכיח. לטעמו השני של הגריש"א, שגם הגרשז"א הסכים לכך, שיש לחוש לדעת הרשב"א שהיתר היין המבושל הוא משום השינוי בטעמו ובשמו, הרי המיץ שעבר תהליך הוצאת גופרית דו חמצנית לא השתנה שינוי משמעותי בטעמו, ועפ"ז עדיין יהיה דינו כיון שאינו מבושל הנאסר ע"י גוי.

היתרון היחיד של המיצים שחוממו בתהליך הוצאת הגופרית הדו חמצנית הוא הגעתם לטמפ' העולה על 100 מ"צ – טמפרטורת הרתחה של המיץ. אולם כפי שנוכחנו לעיל, מרבית הראשונים לא הצריכו הגעה של חימום עד למצב רתיחה או לטמפ' רתיחה. וגם לא משום אי ההגעה לטמפ' זאת קבעו רבותינו פוסקי הדור שלפנינו שהפסטר אינו כבישול.

לכאורה, אין עדיפות קריטית למיץ ענבים שעל תוויתו נכתב "מבושל" לעומת המיץ שעבר רק פסטור, בניגוד למחשבה הרווחת שמין ענבים מבושל מותר במגע גוי לכולי עלמא.



ברכת בפה"ג על מיץ שעבר דסולפוריזציה

המצב בו מיץ הענבים היה מעורב עם חומר בעל טעם פגום ורעיל, אשר הפרדתו מהמיץ מתאפשרת רק בתהליך תעשייתי מורכב ולא בתהליך ביתי פשוט – מעורר את השאלה האם אין בכך בכדי להגדיר את המיץ, השב ונהיה ראוי לשתייה לאחר הוצאת הגופרית הדו חמצנית, כפנים חדשות. כלומר: אין לראות בו מיץ ענבים אלא יצירה חדשה שברכתה שהכל.

(ה). אף שהגופרית הדו חמצנית יוצרת תגובות כימיות עם חומרים במיץ, טעמו הבסיסי של המיץ לא משתנה, וא"א להגדירו שאין שמו יין.

שאלה מסוג זה נדונה רבות בהקשר למאכלות אסורות, אשר בשלב מסוים נהיים בלתי ראויים למאכל. יש מקום לומר שבכך בטל שם איסורם וכאשר הם ישוּבו להיות ראויים למאכל הם ייחשבו לפנים חדשות ויהיו מותרים למאכל. אם אכן כן, ניתן לדמות מילתא למילתא ולקבוע שהמיץ אינו נדון יותר כפרי הגפן, וכמובן נפסל לקידוש ולהבדלה.

סוגיא אחת העוסקת באיסורים שנפסלו למאכל, היא הסוגיא במסכת תמורה (דף ל"א ע"א) הדנה באפרוח שאמו טריפה, מדוע איננו טריפה. הגמרא מנמקת זאת: "ביצה אימת גדלא לכי מסרחא וכי מסרחא עפרא בעלמא". רש"י: "אחר שהסריחה הביצה יצא זה ממנה וכשהסריחה פקע איסורא והואי כעפרא בעלמא הלכך מותר זה שיצא ממנה אחרי כן".

החזון איש (י"ד סימן י"ב ס"ק ז') מבחין בין מצבים בהם האיסור אינו ראוי למאכל, אך ניתן להשיבו למצב ראוי בפעולות פשוטות, לבין הביצה הסרוחה, העוברת שינויים מופלגים עד להפיכתה לאפרוח הראוי למאכל. וז"ל החזו"א: "חיסרון בישול לא חשיב חיסרון וכמו דמהני אם יכול לשרותו מעל"ע ולהחזירו... אבל ריקום הוי פנים חדשות והשתא אינה ראויה לכלום. ונראה שאם מוציאים במלאכת כימא אטומים מאיסור ונותנין אותם אח"כ למאכל לתקנו, אי נפסל באמצע מאכילת אדם ואינו ראוי לא בפני עצמו ולא לתערובת, אף שעומד לגמור מלאכתו ויהא ראוי למתק הקדירה - מותר".

בנדון דידן, המעבר מהמצב בו מיץ הענבים מעורב עם גופרית דו חמצנית למצב בו שב הוא להיות ראוי לשתייה - אינו מעבר המתבצע בפעולת שריה או בישול פשוטה, אולם אין גם מדובר בתגובה כימית. הפרדת הגופרית הדו חמצנית בוודאי אינה דומה לשינויים הביוכימיים המופלגים המתרחשים במעבר מביצת תרנגולת לאפרוח.

אולם, מצינו מפורשות שתערובת בין איסור לבין חומר פוגם אשר ניתן להפרדה בשיטות שאינן ביתיות, אף שאין הן כרוכות בשינויים כימיים, תערובת שכזאת מאבדת את שם האיסור שבה. כך נפסק בשו"ע (או"ח סימן תמ"ב סעיף י' עפ"י תרומת הדשן): "הדיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו". כלומר: אין בו איסור חמץ לענין שהיה והנאה ואף אכילתו אסורה רק מדרבנן משום אחשביה. כל זאת, למרות שניתן להפריד בין השיכר לבין חומרי הצבע באמצעות זיקוק - פעולה המוכרת מזה מאות שנים (אמנם, אין זה מן הנמנע וכל זאת רק בעוד החומר הפוגם מעורב. אם יסולק החומר, בכל זאת ישוב השיכר ויאסר ולא יוגדר פנים חדשות).

לאור הדברים נראה לכאורה לחשוש שבמצב בו מעורב במיץ ענבים הגז גופרית דו חמצנית פקיע שמיה. לאחר הפרדת הגז המיץ הוא פנים חדשות, ברכתו שהכל ואין הוא ראוי לקידוש. יעויין בזה בספר אור לציון (חלק ב' פרק כ' סעיף כ"א בהערות), שכתב: "אמנם יין שנתנו בו גופרית באופן שאינו ראוי לשתייה ואח"כ חוזר מאליו להיות ראוי, ברכתו בורא פרי הגפן, משום שחזר להיות ראוי בלא מעשה והוא כמו יין שהרתחוהו שאין לומר שאיבד את שמו כיון שלא היה ראוי לשתייה בשהיה רותח". מכלל הן אתה שומע לאו, שאם היין שב ונהיה ראוי למאכל ע"י מעשה, כפי המתרחש במיץ ענבים העובר תהליך דסולפוריזציה, אין ברכתו בפ"ה.

1. החזו"א דן בהבדל שבין פת שעטיפשה, אשר הגמ' בפסחים (מ"ה ע"ב) אומרת שהיא חייבת בביעור מפני שראוי לחמץ עיסות אחרות, לבין ביצת הטרפה. החזו"א רואה בתיקון ע"י חימוץ עיסות אחרות מעין תיקון ע"י בישול או השבת הלחות למאכל שנתייבש.

אמנם, החזו"א שם העלה אפשרות שסיבת הגדרתו של אפרוח הנולד מתרנגולת טריפה כפנים חדשות והיתרו לפיכך באכילה היא משום שאין הביצה עומדת מעצם יצירתה להפוך לאפרוח בדווקא. לדרך זאת, מאחר ומיץ הענבים שב להיות מיץ ענבים, אין מצב הביניים בו הוא שהה בתוכו הגז הנפסד למאכל מביא להגדרתו כפנים חדשות.



הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, ושא"ס
רחובות

שלחן שבת כדוגמת שלחן שהיה במקדש

נשאלתי ע"י ידיד נפשי, יקירי וחביבי, ליש ולביא, איש כלבבי, הרה"ח ר' שי אוחנה נר"ו, לגבי מה שכתבו רבותינו קדושי עליון בספרים הקדושים משמיה דהאר"י ז"ל, שיש לעשות שלחן השבת כדוגמת השלחן שהיה בבית המקדש, דהיינו שיהיה שלחן עם ארבע רגלים, ומדותיו "אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו". וכן נהגו כמה וכמה צדיקים קדושים וטהורים כמרן אביר יעקב אביחצירא זלה"ה, ומרן הבכא סאלי זיע"א ועוד. ולכאורה קשה, דהא קיימא לן (ר"ה כד. וע"ז מג.) שאסור לעשות בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שלחן תבנית שלחן, מנורה תבנית מנורה וכו'. וכן נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' קמא ס"ח). אם כן על מה סמכו הני גאוני עולם לעשות כן.

והנני להשיבו בזה תשובה מאהבה מאשר השיגה ידי יד כהה, בעזרת צור שוכן מעונה:

מקור הדין, וד' רבינו האר"י בשעה"כ

הנה, מקור הדברים הוא בתיקוני הזוהר (תיקון מז דפ"ד ע"א) וז"ל: "ושבת צריך לתקנא ביה פתורא בארבע רגלין כגוונא דפתורא דלעילא דאיתמר ביה זה השלחן אשר לפני ה', ועלה איתמר תערוך לפני שלחן, פתורא דקודשא בריך הוא דא שכינתא, איהי מסטרא דצפון דאיהו גבורה, ובגין דא תקינו מארי מתניתין שלחן בצפון ונר דליק לימינא כגוונא דלעילא, דאיתמר ביה מנורה בדרום" וכו'. ע"כ.

וראה בשער הכוונות (דע"ב ע"א) שכתב מהרח"ו: "ראיתי למורי ז"ל (רבינו האר"י) שהיה חושש ומקפיד מאד וזהיר לאכול בשלחן של ד' רגלים כדוגמת שלחן שבבית המקדש". ע"כ. וכ"כ בנגיד ומצוה (דק"כ ע"א) וז"ל: "ראיתי למורי ז"ל מקפיד מאד לאכול על שלחן של ארבע רגלים בשבתות וימים טובים דוגמת שלחן של בית המקדש". ע"כ. והובא במג"א (ר"ס רסב), ובא"ר (שם סק"א), ובתו"ש (סק"א) ועוד. ע"ש. וכ"כ הרמ"ע מפאנו בספרו כנפי יונה ח"ד (סוס"ז ז) וז"ל: "ונכון להקפיד מאד לאכול בשלחן של ד' רגלים בשבתות וימים טובים דוגמת השלחן הטהור שבמקדש". ע"כ. ולכא' נראה דלית קושיא מעיקרא, דהקפידה מצאה מקום לנוח רק שיהיה שלחן עם ארבע רגלים, ולא דוקא כמדות השלחן שבמקדש, וא"כ אין זה כתבנית השלחן שבמקדש.

דברי הפע"ח ושאר מקובלים

אמנם ראיתי בספר פרי עץ חיים (שער השבת פרק יז) שכתב: "הרב ז"ל היה נזהר לאכול בשבת על שלחן של ד' רגלים שהוא דוגמת שלחן בית המקדש. ומשם הרב ז"ל אמרו, שצריך שיהיה ארכו י"ב טפחים ורחבו ו' טפחים, וגובהו לא פחות מט' ולא יותר על י"י". ע"כ. וכן כתב בספר חמדת ימים (שבת קדש פ"ד): "מנהג הרב זלה"ה לאכול בשלחן של ד' רגלים, דוגמת השלחן אשר לפני ה', ולעשותה אורך י"ב טפחים לא פחות ולא יותר, ורוחבו ו' טפחים, וגובה ט' טפחים, כמו שכתוב בשלחן של ביהמ"ק 'אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו'". ע"כ. וכ"כ מהר"א אזולאי בחסד לאברהם (מעין שני נהר מט), והגאון ר' עמנואל חי ריקי במשנת חסידים (דפ"ט ע"א) ע"ש. הרי שלא נסתפקו בשלחן של ד' רגלים אלא אף ציינו במפורט אף את מדות השלחן כפי שהיה השלחן בביהמ"ק.



קושיא מהגמ' והש"ע, שהרי אסור לעשות שלחן כתבנית השלחן

שבמקדש

ולפי דברי הפוסקים הנ"ל, יש לחקור כיצד מותר לעשות כן, והרי אמרו חז"ל במס' ראש השנה (כד.), ובעבודה זרה (מג.): "דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל בעלייתו בטבלא בכותל, שבהן מראה את ההדיוטות ואומר להן כזה ראייתם או כזה ראייתם". ומקשינו: "ומי שרי? והכתיב לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני", ומתריצין: "אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן, כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שלחן תבנית שלחן, מנורה תבנית מנורה, אבל עושה של חמשה (נרות) ושל ששה ושל שמונה, ושל שבעה לא יעשה אפי' של שאר מיני מתכות" וכו'. ע"ש. הא קמן שיש איסור לעשות שלחן כתבנית השלחן שבביהמ"ק. וכן פסק מרן ז"ל בשלחנו הטהור (יו"ד סי' קמא ס"ח) וז"ל: "לא יעשה בית תבנית היכל כשיעור גובהו ארכו ורחבו, אכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שלחן תבנית שלחן, מנורה תבנית מנורה, אבל עושה של ה' קנים או של ו' קנים או שמונה אבל של שבעה לא יעשה". עכ"ל.

וכבר הרגיש בזה ג"ע מהר"ח פלאג'י זיע"א בספרו רוח חיים (סי' רסב סק"א), שאחר שהביא את לשון הנגיד ומצוה הנ"ל, עלה ונסתפק וז"ל: "והנה לא פורש באר היטב אם זה השלחן של ד' רגלים היה כדמותו כצלמו של בית המקדש דהיינו אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו, כמבואר בכתבים, ואי לזאת צריכה רבה אם מותר ע"פ הדין לעשות כדבר הזה, דהרי קי"ל דלא יעשה אדם וכו'". ע"כ. והנה ספיקו של הגר"ח זצ"ל הוא ע"פ לשון קדשו של מהר"י צמח בנגיד ומצוה הנ"ל, דהתם לא מבואר אי בעינן לעשות השלחן לפי מדותיו כפי שהיה בבימה"ק. ברם לפי דברי הפע"ח והחמ"י והחסל"א הנ"ל, שכ' להדיא דבעינן שיהא השלחן ע"פ מדותיו, תסתער הקושיא יותר ויותר, שהרי קי"ל שאסור לעשות כתבנית השלחן.



האם יש לסמוך על עדות החברים הנ"ל בפע"ח

ובהשקפה ראשונה היה נ"ל לומר שאין לסמוך על עדות החברים בפרי עץ חיים הנ"ל, וכמ"ש מהרח"ו בהקדמתו המפורסמת (הנדפסת כיום בתחלת ספר עץ חיים) וז"ל: "ואשכילך ואורך דרך זו תלך, דע מן היום אשר מורי זלה"ה החל לגלות זאת החכמה לא זזה ידי מתוך ידו אפילו רגע אחד, וכל אשר תמצא כתוב באיזה קונטרסים על שמו ז"ל ויהיה מנגד זה מה שכתבתי בספר הזה, טעות גמור הוא, כי לא הבינו דבריו ואם יש בהם איזה תוס' שאינו חולק עם ספרינו זה, אל תשית לבך בקבע אליו, כי שום א' מהשומעים את דברי קדשו לא ירדו לעומק דבריו וכוונתו ולא הבינום בלי שום ספק, ואם יעלה בדעתך לחשוב שתוכל לברור הטוב ולהניח הרע, אל בינתך אל תשען כי אין הדברים האלו מסורים אל לב האדם כפי שכל אנושי, והסברא בהם סכנה עצומה, ויחשב בכלל מקצץ בנטיעות חס ושלום. לכן הזהרתך ואל תסתכל בשום קונטרסים הנכתבים בשם מורי זלה"ה זולתי במה שכתבנו לך בס' הזה ודי לך בהתראה זאת". עכ"ל.

ושא נא עיניך וראה למרן הרש"ש זיע"א בנהר שלום (דל"ב ע"א), שכתב: "ועידי בשמים וסהדי במרומים כי כל הכתוב שם (בהקדמת רחובות הנהר) כולם דברי אלקים חיים האמורים מפי האר"י ז"ל למוהרח"ו ז"ל ואין עוד מלבדו, ואפי' בדברי שאר תלמידי האר"י זלה"ה לא למדתי ואין לי מגע יד בספרי המקובלים לא ראשונים ולא אחרונים ולא למדתי בהם ואין לי ידיעה מהם כלל, כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שכן האמת וכו'". עכד"ק. ולפ"ז לכאור' היה נראה שאין להשגיח כ"כ בדברי החברים המובאים בפע"ח ובשאר הספה"ק משמיה דהאר"י החי, והעיקר כדברי מהרח"ו בשעה"כ הנ"ל, שהעיקר שיהיה שלחן עם ארבע רגלים.

וחמותי ראיתי אור בדברי הגאון המקובל רבי ששון פרסיאדו זצ"ל בספרו ששון על שער הכוונות (שם דרוש ענין השלחן) שכתב וזת"ד: אך היות כמידת השלחן הכתוב בתורה אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו, זה לא ידעתי אם יש צורך והיה [האר"י] מקפיד. אח"כ מצאתי בפע"ח (שבת פ"ו) מהחברים משם הרב ז"ל, דצריך ארכו י"ב טפחים ורחבו ו' וגובהו לא פחות מט' ולא יותר על י'. ע"כ. לא ידעתי אם יש לסמוך על זה של החברים להיות במידה זו או דוקא להיות בד' רגלים דוקא. וע' בס' הגלגולים (ד"ע סע"א) מ"ש רבינו בענין החברים דאין לסמוך במ"ש. יע"ש. עכת"ה. הרי דנסתפק אם יש לסמוך על עדות החברים הנ"ל.

ובצפייתי צפיתי להחסידי המקובל הגר"א עפג"ן שליט"א בספרו דברי שלום ח"ד (סי' רסב עמ' שלג) שצייד לומר דעדות החברים הנ"ל עדות אמת היא, וכתב ע"ז: ואל יקשה בעיניך שהבאנו מדברי החברים לקבל עדותם וכו'. דיש לחלק בין דברי החברים שכתבו להסביר דברים ששמעו מפי רבינו האר"י ז"ל, שע"ז הזהיר מהרח"ו זיע"א שלא לקרוא בספריהם כי לא ידעו ידיעה שורשית בחכמת הקבלה וכל דבריהם בנויים על כח הסברא ולא ירדו לאמיתות דברי רבינו האר"י. ובאמת כל זה הוא בכתביהם שכתבו לעצמם, אך כל מה שכתבו ודבריהם עברו תחת שבט הביקורת ועינו עין הבדולח של מהרח"ו זיע"א, והחליט בדעתו העליונה להכניס אל תוך כתביו (בפרי עץ חיים) את דבריהם, הרי שודאי נסכים לקבלם כי מי יבוא אחר המלך וכו'. ובפרט מן הפרט שכאן לא כתבו שום מהלך בהבנה בדברי רבינו האר"י ז"ל, ומ"ש כאן היא עדות

שהעידו מה ששמעו מפי רבינו האר"י ז"ל, ובודאי שלענין עדות נאמנים הם ונאמנים דבריהם אחרי שסוף סוף חכמים צדיקים ונבונים הם ופשוט הדבר שלא יפריחו דברים בדויים מלבם הטהור, ודי בהערה זו. עכ"ד.

ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, כיצד נהג כן רבינו האר"י ז"ל. ובר מן דין אף אי נימא דלא נפיק מפלוגתא בדעת האר"י הקדוש, מ"מ אית לן למשכוני נפשין ליישב שיטה זו אחר שראינו שכתבו כן קדושי עליון. וגם נהגו כן, כמו שנהג בעצמו ג"ע מרן אביר יעקב אביחצירא זצוק"ל, שהיה לו שלחן לשבת כדוגמת השלחן שבמקדש שנעשה ע"י נגר אומן ע"פ כל הכוונות אשר כיוון מרן אביר יעקב בעת עשייתו. ושלחן זה עבר מאב לבנו, וגם שימש כשלחן שבת של מרן הבבא סאלי זיע"א, כמ"ש בספר ישראל סבא קדישא (עמ' 268) ע"ש. וא"כ חלה עלינו חובת הביאור.



יישוב של הגר"ח"פ זצ"ל, ומו"מ בדבריו

וביוצאי לחופש"י ראיתי נשאל בזה הגר"ח"פ זיע"א בשו"ת לב חיים ח"ג (סי' צד) והביא תחלה את דברי הגמ' בע"ז (מג.) דאקשינן ארבן גמליאל היאך עשה דמות צורות לבנות וכו', דהא כתיב לא תעשון אתי וכו', לא תעשון כדמות שמשין המשמשין לפני וכו'. ותירץ אב"י, לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן, כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל וכו', שלחן תבנית שלחן וכו'. ושוב הביא את פירוש רש"י שם, וז"ל: "שאפשר לעשות כמותן. ממש, כגון שמשין של מטה, חצר ואולם והיכל ומנורה, אבל שמשין של מעלה (כגון שמש וירח וכוכבים) שאי אפשר לעשות כמותן ממש אלא ציור דוגמתן, מותר". עכ"ל. וכתב ע"ז הגר"ח"פ בזה"ל: ומעתה נכונים בטעמם דברי הקדוש האר"י זיע"א שהביא משמו נגיד ומצוה, לעשות השלחן בשבת כדמות שלחן שהיה בבית המקדש וכו'. אולי אפשר לומר דכוונתו על מקדש של מעלה, דלפי דברי רש"י בש"ס שלפנינו מבואר דשמשין של מעלה דאי אפשר לעשות כמותן ממש אלא ציור דוגמתן, מותר. ויש סיוע לזה ממה שאמרו בזה"ק (פר' עקב ברעיא מהימנא דרע"ג ע"ב) וז"ל: צריך לארכאה על פתורא דאיהי ד' כלילא מד' דרגין דפתורא וכו'. ע"ש. מבואר דאפשר לומר דהאי פתורא ממקדש של מעלה קאי כדכתיבנא. עכת"ד. ולפע"ד אחר בקשת המחילה מעצמותיו הקדושות ונשיקות עפרות רגליו, אין בתירוצו שיעור כדי שביעה, ויש להקשות על דבריו מכמה אנפין כפי שעיני המעיין תחזינה מישרים. ואכמ"ל.



יישוב מרן מלכא זיע"א ביבי"א

ובבואי אל העי"ן מצאתי את שאהבה נפשי בדברי מרן מופה"ד הגר"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סי' יב אות' ה-ו), שכתב ליישב את דברי רבינו האר"י ז"ל ע"פ דברי הרמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה הי"ח) שכתב וז"ל: "המנורה וכליה והשלחן וכליו ומזבח הקטורת וכל כלי השרת אין עושין אותן אלא מן המתכת בלבד, ואם עשו אותם של עץ או עצם או אבן או של

זכוכית פסולין". עכ"ל. ולפ"ז מה שאסרו לעשות שלחן תבנית שלחן, היינו דוקא של מתכות, אבל שלחן של עץ שפיר דמי. וכמ"ש בשו"ת חכם צבי (סי' ס), ובש"ך (יו"ד סי' קמא ס"ק לו) שכל מה שפסול לעשותו בבית המקדש, מותר לעשותו בחוץ. ע"ש. ואע"פ ששלחן ביהמ"ק היה מעצי שטים, ציפוי מבטלו אף להקל והוי כשלחן זהב, וכמ"ש בחגיגה (כו:), ועיין שם בתוס' (ד"ה שאני שלחן) ודו"ק. וכן מבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל, דשלחן המקדש חשיב של מתכת. וא"כ י"ל דשלחן של עץ מותר לעשות אף כמדת שלחן המקדש. ולפ"ז אתי שפיר ד' האר"י ז"ל, והובא בנגיד ומצוה, ששלחן של שבת יהיה כדמות שלחן שהיה בביהמ"ק. ושוב הביא את דברי מהרח"פ בשו"ת לב חיים הנ"ל, וכתב ע"ז "שדבריו רחוקים". ולפי האמור נחא.

וסיים שם, דאכן היותר נכון לע"ד שאין כוונת האר"י שיהיה דוגמת שלחן המקדש בארכו וברחב, אלא שיהיה של ארבע רגלים. וכמ"ש בלב חיים בשם הזוה"ק. וכ"כ בס' הכוונות, והובא בכף החיים (ר"ס רסב) ע"ש. עכת"ד. ודפח"ח [אלא שלא זכר שר התורה זצ"ל לרגע קט את דברי החברים בפרי עץ חיים הנ"ל, דרבינו האר"י הקפיד גם על מדות השלחן. ושכ"כ החמ"י והחסל"א והמשנת חסידים הנ"ל. ואפשר דס"ל למרן זיע"א דהעיקר כמ"ש מהרח"ו בשעה"כ, ולא כמ"ש החברים בפע"ח, וכמשנ"ת. רצ"ע].



מסקנא דדינא

ומעתה סרה הקושיא מעל דברי רבינו האר"י ז"ל ושאר צדיקים, ומותר לכתחלה לעשות שלחן שבת כדוגמת השלחן שהיה בבית המקדש, ואין בזה שום חשש איסור כלל. האר"י וחבריו באו בגבורה, דבריהם סולת נקיה וטהורה, מנופים ב"ג נפה וכברה, מכל מוקש וסברא זרה, תורתם מאירה ומזהירה, לישראל היתה אורה, חכמה מפוארה, היא לנו ראש ועטרה, עד יבוא גואל צדק במהרה.

הנלע"ד כתבת. אוהבו בלב ונפש אהבת עולם ואהבה רבה

הצב"י אמיר ולר יצ"ו



הרב יהושע בן-מאיר

בעניין שותפות זבולון ויששכר

על שני אלה היסודות, הפירוש והביאור, נבנו כלל עבודת הקודש של דרישת התורה"ק. ובוזה הננו בטוחים שאנו עמלים ומקבלים שכר [גם - תוספת לביאור מהרב יעקב פילבר] אם לא כיונה דעתנו לפעמים אל כונת המאמר מצד פרטיותו. אבל כ"ז שאנו הולכים בדרך ישרה והמאמר ההוא פעל על רעיונותינו לעורר אותנו להשכיל ולהרחיב דברי שכל, הננו אם לא מפרשים אותו עכ"פ מבארים אותו, והננו שואבים בששון מים עמוקים ממעיני הישועה, וכתרגומו דהאי קרא [ישעיה יב, ג] 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה', ותקבלון אולפן חדתן מבחירי צדיקיא.

[הקדמת הגרא"ה קוק זיע"א לעין איה]

בנושא שותפות זבולון ויששכר עסקו גדולי הדורות, החל ברב האי גאון, דרך הטור ושו"ע, פוסקים ותשובות באחרונים, עד גדולי פוסקי הדור הקודם - הגאונים הרב אליעזר יהודה וולדינברג (ציץ אליעזר, חלק טו, סימן לה), הרב משה פינשטיין (אגר"מ יור"ד ח"ד סימן לז) והרב יצחק יעקב וויס זצ"ל (מנחת יצחק ח"ו סימן ק; ח"ז סימן פז). נראה שעדיין יש לברר מקורות ויסוד דין זה.



פרק א' - המקורות במדרשים לשותפות זבולון ויששכר

א. בראשית רבה וביקרא רבה

עניין יששכר וזבולון מוזכר במדרש בראשית רבה (וילנא) (פרשת ויחי פרשה צט) וז"ל: "זבולון לחוף ימים ישכון, הרי זבולון קדם ליששכר שכן מייחסן יששכר זבולון, ולמה כן אלא שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא ויששכר עוסק בתורה, וזבולון בא ומאכילו לפיכך קדמו, עליו אמר הכתוב (משלי ג) עץ חיים היא למחזיקים בה, יששכר כונס וזבולון מביא באניות ומוכר ומביא לו כל צרכו, וכן משה אומר (דברים לג) שמח זבולון בצאתך, למה שיששכר באהליך שלך הן שאת מסייעו לישוב בהן".

(א). מקורות רבים שהשתמשתי במאמר זה, הגעתי מתוך תשובות המנחת יצחק.

וראה בהאוצר גיליון מג (עמ' קעו-קפג) מאמרו של הרב אלחנן פרינץ שליט"א [בעמח"ס שו"ת אבני דרך ט"ו חלקים] 'הפרת הסכם יששכר וזבולון בתקופת הקרונה', ושם בהערה ח ציטט דברים שכתבתי לו בקצרה בנושא הנ"ל. במאמר זה יתבהרו יסוד הדברים.

בתרגום הפסוק "וְזָבֻלֹן אֶמֶר שְׂמַח זָבֻלֹן בְּצֵאתְךָ יִשְׁשָׁכָר בְּאֵהְלֶיךָ. כֵּתֹב בְּאוֹנְקֹלוֹס: "וְזָבֻלֹן אֶמֶר חֲדֵי זָבֻלֹן בְּמִפְקֵךְ לֹאֲגַחַת קֶרֶב אֶל בְּעָלֵי דְבֶכְךָ וְיִשְׁשָׁכָר בְּמַהֲכֶךָ לְמַעַבְדֶּךָ זְמַנִּי מוֹעֵדִיא בִירוּשָׁלַם". וכעין זה באבע"ז: "שמח זבולון בצאתך - למלחמה, וכן זבולון עם חרף נפשו למות (שופ' ה, יח). באהליך - כמו וירא מנוחה כי טוב (ברא' מט, טו)". וראה שם בביאורו בדעת מקרא [הערות 97-98], ש'בצאת' שכיח במקרא מלשון מלחמה. וראה גם אבע"ז בפסוק ו.

(ב). ראה גם בראשית רבה (וילנא) פרשת ויצא פרשה עב.

וכן בויקרא רבה (וילנא) פרשת קדושים פרשה כה ושם: "ר' הונא ור' ירמיה אמרו בשם ר' חייא בר אבא עתיד הקדוש ב"ה לעשות צל וחופות לבעלי המצות אצל בני תורה בגן עדן ואית ליה ג' קריין חדא כי בצל החכמה בצל הכסף, ב' (ישעיה נז) אשרי אנוש יעשה זאת והדין עץ חיים היא למחזיקים בה שמעון אחי עזריה אמר משמו והלא שמעון היה גדול מעזריה אלא ע"י שהיה עזריה עוסק בפרקמטיא ונותן בפיו של שמעון לפיכך נקרא הלכה על שמו, ודכוותה (דברים לג) ולזבולן אמר שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך ולא יששכר גדול היה מזבולן אלא ע"י שהיה זבולן מפרש מיישוב ועוסק בפרקמטיא ובא ונותן לתוך פיו של יששכר נותן לו שכר בעמלו לפיכך נקרא הפסוק על שמו שנא' שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך".

אמנם במדרש לא מבואר שעשו שותפות, ואפילו לא שהיה תנאי ביניהם בדבר. רק שזבולון היה 'מאכילו' ונותן בפיו. על כן 'עליו אמר הכתוב עץ חיים למחזיקים בה', ולכן הקדימו יעקב בברכתו [וכן משה]. פשטות הדברים ששכרו של זבולון הוא כיון שהוא הגורם לכך שיששכר יכול יהיה ללמוד תורה.



ב. התנחומא ובמדבר רבה

אמנם יש מדרשים בהם מוזכר עניין שותפות. בתנחומא (ורשא) (פרשת ויחי סימן יא): "זבולן לחוף ימים קדם זבולן ליששכר ולמה שזבולן עוסק בפרקמטיא ויששכר עוסק בתורה עשו שותפות ביניהם שיהא פרקמטיא של זבולן ליששכר שכן משה ברכו, שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך, שמח זבולן בצאתך לפרקמטיא משום דיששכר באהליך עוסק בתורה, למה, עץ חיים היא למחזיקים בה לפיכך הקדים זבולן ליששכר שאלמלא זבולן לא עסק יששכר בתורה".

במדרש זה אמנם מוזכר 'שותפות', אלא שהשותפות היא רק בכך 'שיהא פרקמטיא של זבולן ליששכר', ולא שזבולן גם שותף בתורתו של יששכר. גם לא נראה כאן שהכוונה ב'שותפות' היא שחצי הכנסותיו של זבולן ליששכר, רק 'שיהא פרקמטיא של זבולן ליששכר'. כיוון שלא נראה הגיוני שכל הכנסותיו ממסחר של זבולן הלכו ליששכר, נראית הכוונה שיש התחייבות של זבולן לפרנס את יששכר, שיכול יהיה ללמוד תורה בבטחה ובלא דאגות. ובעיקר שבהמשך המדרש מביא את הפסוק של תומכי תורה 'עץ חיים היא למחזיקים בה', ממנו עולה ששכרו של

(ג). וכבר עמד על כך במנחת יצחק, ח"ז סימן פ"ז. וראה באג"מ (יור"ד ד, לו) סעיף ז.

(ד). הפירוש הפשוט של "עץ חיים היא למחזיקים בה ותמכיה מאשר" הוא ש'המחזיקים בה' הם ת"ח שלומדים תורה. 'ותמכיה' הם תומכי התורה בכסף. כ"ה במדבר רבה המצוטט בהמשך [סוף קטע ד] וכן נראה מספרי דברים מח ד"ה 'אשר אנכי'; מהבבלי תענית ז, א [ב' דרשות]; נדרים סב, א ועוד מדרשים רבים. פירוש זה גם הובא רבות במפרשים, ראה לדוגמא אלשיך משלי ג, ושם [ראה שם גם הפירוש הקודם]: "או יאמר עץ חיים וכו' ענין מאמרנו על פסוק כי בצל החכמה וכו', שאחר שהשווה חופת הון את הת"ח באומרו כי בצל וכו', אמר אל תתמה, באמור למה לא יהיה יתרון ליודע החכמה על המחזיק בכסף כי אם השויתו בחופה, הנה יתרון דעת החכמה על הון אותו הוא, כי תחיה בעליה בקבר ששפתותיו דובבות בקבר מה שאין כן לזון אותו, וע"ד זה יאמר עץ חיים לשני המחזיקים ואוחזין בה, שהם נפשו וגופו בקבר ששפתותיו דובבות, אך ותומכיה בממון מאושר בחיים הנו', א' מהם הוא נפשו אך לא גופו בקבר כחכם עצמו".

[ולפי"ז מה שהביא במדרשים בראשית רבה, ויקרא רבה ותנחומא, רק את תחילת הפסוק "עץ חיים היא למחזיקים בה, אפשר לבאר דנקט רק תחילת הפסוק, וכוונתו לסיפא, והווי כמו "וכו", כמש"כ התוס' ברכות מה, א ד"ה 'שלשה שאכלו';

זבולון הוא עקב כך שהוא תומך ביששכר ומאפשר לו ללמוד תורה 'שאלמלא זבולון לא עסק יששכר בתורה'. כמו כן משמע ממדרש זה שהייתה הסכמה מראש ביניהם שזבולון יפרנס את יששכר.

אמנם בבמדבר רבה [וילנא] (פרשת נשא פרשה יג סימן יז): "למה זכה זבולון להקריב שלישי (א) לפי שחיבב את התורה והרחיב ידיו לפזר ממונו ליששכר כדי שלא יצטרך שבט יששכר לפרנסה ולא יתבטל מלעסוק בתורה לפיכך זכה זבולון להיות שותף לתורה והיה חבירו של יששכר ולכך הקריב אחריו ואחר יהודה לקיים מה שנאמר (משלי יח) מתן אדם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו. "קרבנו קערת כסף אחת" בא נשיא זבולון והקריב קרבנו על השותפות שהיה לו עם יששכר אחיו, לפי שהיו זבולון ויששכר שותפים יששכר היה עוסק בתורה וזבולון היה עוסק בפרקמטיא והיה טורח זבולון ונותן לתוך פיו של יששכר... ולכך תלה חשבון הגדול בזבולון לפי שגדול מעשה יותר מן העושה שלולי זבולון לא היה יששכר יכול לעסוק בתורה שהוא היה מאכילו ונותן לתוך פיו, (ב) ד"א קערה כנגד לחם שהיה מאכילו, מזרק כנגד היין שהיה משקהו, ולמה היה של כסף שגם כסף היה נותן לו לעשות כל צרכו... (ג) "שניהם מלאים סלת וגו'" זבולון ויששכר שניהם היו נוטלין שכר תורה ביחד ושניהם היו מתפרנסין ביחד... וזבחי צדק היו הקרבנות שכשם שהיה לזבולון חלק בשכר תורתו כך היה ליששכר חלק בממונו של זבולון... מה היה חמשה מכל מין ומין נגד ה' תיבות שהם בפסוק שבירך משה שותפתם שנאמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך, (ד) "זה קרבן אליאב וגו'" כיון שראה הקדוש ברוך הוא שהקריב אליאב על שותפות התורה התחיל משבח קרבנו זה קרבן אליאב לקיים מה שנאמר (משלי ג) עץ חיים היא למחזיקים בה זה שבט יששכר ותומכיה מאושר זה שבט זבולון".

מהקטע הראשון במדרש [סימנתי (א)] עולה שהיתה בין זבולון ליששכר הסכמה מראש - 'שותפות שהיה לו עם יששכר אחיו', שהוא יפרנסו ויששכר לא יצטרך לדאוג לפרנסה,

(בגיטין פ, ב סותוד"ה 'זו דברי ר"מ', ובשבעות ט, ב ד"ה 'כדאמר', מא, א ד"ה 'מאן דמתני' כתבו זה בשם ר"ת), וע"ש בברכות בגהש"ס לגרעק"א שהפנה לגיטין שם. ובגיטין ציין עוד מקומות שכתבו כן התוס' (ובגהש"ס בשבעות ט, ב יש ט"ס, דנויר נד, ב תוד"ה 'ת"ש' כדאיתא בגיטין [ולא ד"ה 'ומשנ' כבנדפס]). ולמצוין שם יש להוסיף נזיר טו, א ד"ה 'אלא בדין'; ב"ב קלח, ב תוד"ה 'ומאי שנא' (בתחילת הדיבור 'ולא גרסינן מאי שנא בדברא אמר רב סחורה, ואי גרסינן הוי כמו וכו'). וכע"ז (בלשון המשנה) כ' הרש"ש בפ"ב דפאה מ"ז; וברש"ש שבועות ל, א ד"ה 'ומה הן חייבין על זדון שבועה' (ובזה תי' הגהת הגר"א שם); שבועות לו, ב (ריש פ"ה) ד"ה 'במשנה ומה חייב על זדונה'. ומפורש כתבו התוס' כן גם לגבי פסוקים שהובאו בגמרא, ע' קידושין סח, ב תוד"ה 'אמר קרא'; ע"ז לו, ב תוד"ה 'דכתיב' (וכבר העיר על כך בגהש"ס לגרעק"א שם). וכ"נ מדברי תוס' ע"ז מג, ב ד"ה 'אמר להם ר' יוסי' (וע"ש במהר"ם). וכן ע"ז מז, רע"ב 'אמר קרא ק"ו ... דכתיב לא תביא אתנן זונה ... וע"ש בפרש"י ותוס' דסמיך אסיפא דקרא 'בית ה'. וע' שו"ת הרמ"א סי' קי"ד].

אמנם בויק"ר (וילנא) קדושים כה, א: "אילו נאמר עץ חיים היא לעמלים בה לא היתה תקומה לשונאי ישראל אלא למחזיקים" [וראה שם בהמשך באורך]. לפי מדרש זה ה'מחזיקים בה' הם התומכים בלומדי התורה. מדרש זה, וביאור 'המחזיקים בה' כמחזיקי תורה, הובא רבות בראשונים ובאחרונים, לדוגמא בחיי שמות כה, י; כלי יקר שמות כה, י.

עוד אפשר שלדעת המדרשים שלמעלה [פרט לקטע ד בבמדבר רבה שבהמשך] מי שנותן כסף ל"ח נקרא 'תומכיה מאושר'. אבל מי שמתחייב לפרנס ת"ח כדי שיכול יהיה להקדיש את כל זמנו לתורה, גדול מ'תומכיה' ונקרא 'המחזיקים בה', שהוא כ'שותף בתורה' שהת"ח לומד, ועל כן התורה היא 'עץ חיים' עבורו. וראה בהמשך [השווה דעת מקרא שם. אך אנו אין לנו אלא כדרשות חז"ל].

ויקדיש את כל זמנו ללמוד תורה. על כן היה זבולון 'שותף לתורה' של יששכר. יתירה מזו 'גדול מעשה יותר מן העושה', ועל כן 'תלה חשבון הגדול בזבולון'. אמנם לא מופיע במדרש שזבולון שותף בשכרו של יששכר. כמו כן מבואר במדרש שזבולון פרנס את יששכר 'נותן לתוך פיו של יששכר'. אבל לא נאמר שהוא נתן לי חלק מסוים מתוך הכנסותיו.

בקטע ב מפורש שזבולון נתן ליששכר רק את צרכיו, אוכל ושתיה [יין], ואף 'גם כסף היה נותן לו לעשות כל צרכו'. מפורש שזבולון לא היה נותן ליששכר חלק נתון מתוך הכנסותיו. רק היה נותן לו את כל צרכיו, בלי קשר להכנסותיו של זבולון.

אמנם מקטע ג 'שניהם היו נוטלין שכר תורה ביחד ושניהם היו מתפרנסין ביחד... שכשם שהיה לזבולון חלק בשכר תורתו, כך היה ליששכר חלק בממונו של זבולון' נראה שה'שותפות' הייתה לכך שכל צד יקבל חלק נתון, כנראה חצי, בהכנסותיו-שכרו של השני. גם במדרש נוסף (בראשית רבה [תאודור-אלבק] פרשת ויחי פרשה צז) מצינו לשון הדומה לנאמר בקטע ג: "[זבולון לחוף ימים ישכן] בסחורתו, ויששכר בתורתו, זה עם זה שותפין בעולם הזה ובעולם הבא".

אך בקטע ד נראה ששוב ששכרו של יששכר הוא 'המחזיקים בה', ושל זבולון הוא שכר 'תומכיה'.

ג. הזוהר הקדוש

בזוה"ק פרשת ויחי עה"פ 'זבולון לחוף ימים ישכן' (דף רמא, ב - רמב, א. הנוסח בעברית ע"פ 'זהר תורה' לאבי זקני, הרב יהודה יודל רוזנברג זצ"ל): "א"ר יהודה זבולון ויששכר תנאי עשו, אחד ישב ועמל בתורה, ואחד יצא ועשה מסחר ותמך ליששכר, שכתוב 'ותומכיה מאושר'... שאל רבי בון ואמר, בני יעקב כל י"ב שבטים נסדרו למטה כדמיון שלמעלה, למה הקדים בברכות זבולון ליששכר תמיד, והרי יששכר עמל בתורה, והתורה קודמת בכל מקום, ולמה הקדים לזבולון בהברכות, אביו הקדימו ומשה הקדימו. אלא זבולון זכה על שהוציא לחם מפיו ונתן לפיו של יששכר, לפיכך הקדים לו בהברכות. מכאן למדנו מי שתומך לבעלי התורה נוטל ברכות מלמעלה ומלמטה. ולא עוד אלא שזוכה לשני שלחנות, מה שאין זוכה אדם אחר. זוכה לעושר שיתברך בעולם הזה, וזוכה להיות לו חלק בעולם הבא..."

בזוה"ק מופיע מפורש שהיה תנאי ביניהם. אך נראה שהתנאי אינו אלא לגבי התפקידים. התנו שזבולון יתמוך ביששכר, ויששכר יקדיש את כל זמנו לתורה. אבל אין התנאי לגבי השכר. אדרבה, נראה ששכרו של זבולון הוא שכר של תומכי תורה. אלא שתומכי תורה זוכים לשכר של שני שולחנות, בעוה"ז ובעוה"ב. אפשר שניתן לדחוק פירוש זה גם בלשונו של המדרשים במדבר רבה ובראשית רבה (אלבק).

ד. סיכום

העולה מהמקובץ שפשטות רוב המדרשים (א) שזבולון סיכם עם יששכר שהוא יפרנסו ויששכר יקדיש את כל זמנו ללימוד תורה. כיוון שתמיכתו של זבולון אפשרה ליששכר להקדיש את כל זמנו לתורה, הרי זבולון הוא 'המעשה' לתורה, שגדול מן 'העושה', והוא כ'שותף' לתורתו של יששכר, ושכרו גדול עקב היותו 'תומך תורה'. אולם יש לשונות במדרשים מהם נראה (ב) שזבולון ויששכר הם 'שותפים' ממש. ולסברה זו 'נוטלין' שכר בתורה ביחד ושניהם היו מתפרנסין ביחד 'זה עם זה שותפין בעולם הזה ובעולם הבא'. לשיטה זו יש מקום לומר שהחלוקה היא חצי חצי, גם בהכנסות של זבולון וגם בשכר של יששכר.



פרק ב' - הסוגיא במסכת סוטה

א. דברי הגמרא, רש"י והמאירי

מצינו בגמרא בסוטה (כא, א): "מאי 'אם יתן איש את כל הון ביתו כְּאַהֲבָה] בּוֹז יְבוֹזוּ לוֹ' (שה"ש ח, ז) אמר עולא: לא כשמעון אחי עזריה, ולא כר' יוחנן דבי נשיאה, אלא כהלל ושבנא; דכי אתא רב דימי אמר: הלל ושבנא אחי הון, הלל עסק בתורה, שבנא עבד עיסקא, לסוף א"ל: תא נערוב וליפלוג, יצתה בת קול ואמרה: אם יתן איש את כל הון ביתו וגו'."

פשט דברי הגמרא הוא שאי אפשר 'לקנות' בכסף זכות של לימוד תורה. אבל מי שתומך בת"ח כדי שיכול יהיה ללמוד בלי שיצטרך לדאוג לפרנסתו, הרי יש לו זכות שהוא אפשר את לימוד התורה. זה כשיטה א שהבאנו למעלה וכשיטת רוב המדרשים.

אמנם ברש"י ז"ל פירש: "שמעון אחי עזריה - תנא הוא במשנה קמייאת דזבחים ולמד תורה על ידי אחיו שהיה עוסק בפרקמטיא כדי שיחלוק בזכות למודו של שמעון לכך הוא נקרא על שם עזריה אחיו וכן ר' יוחנן למד ע"י הנשיא שהי' מפרנסו. הלל עסק בתורה - מתוך עוני רב כדמפרש במס' יומא (דף לה:)."

כך גם ברש"י בתחילת מסכת זבחים: "שמעון אחי עזריה - על שם שעזריה עסק בפרקמטיא וסיפק צורכי שמעון אחיו בשעה שהיה עוסק בתורה והתנו ביניהן שיהא חלק לעזריה בשכר תלמודו של שמעון כדאמר' בסוטה (דף כא) אם יתן איש את כל הון ביתו וגו' לא כשמעון אחי עזריה לפיכך נקרא על שמו שלמד על ידו."

ה). ראה גם רש"י דברים לג, יח: "שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך - זבולן ויששכר עשו שותפות, זבולן לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר, ונותן לתוך פיו של יששכר והם יושבים ועוסקים בתורה, לפיכך הקדים זבולן ליששכר שתורתו של יששכר על ידי זבולן היתה". ואף שלא הזכיר שיש לזבולון חלק בתורתו של יששכר, כך משמע מהלשון 'עשו שותפות'. אמנם ברש"י בראשית מט, יג: "שהיה זבולן עוסק בפרקמטיא, וממציא מזון לשבט יששכר והם עוסקים בתורה, הוא שאמר משה שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך, זבולן יוצא בפרקמטיא ויששכר עוסק בתורה באהלים", לא נזכר שותפות ולא חלק בתורתו של יששכר. אמנם אפשר שרש"י קיצר והביא רק את הנדרש לצורך ביאור הפסוק. בכל אופן גם בדברי רש"י אלו מבואר במפורש שזבולון 'נותן לתוך פיו של יששכר' 'ממציא מזון לשבט יששכר', ואין רמז שהוא נתן חלק קצוב מתוך הכנסותיו ליששכר.

כעין זה בבית הבחירה למאירי: "וכל שלא למד תורה ומשתדל להיות אחרים לומדים על ידו חולק בשכר ולא עוד אלא שהתורה נקראת על שמו כמו שאמרו בשמעון אחי עזריה שמתוך שהיה אחיו מתפרנס ממנו בשעה שהיה לומד הוזכר אחיו בהלכותיו ונעשה הוא טפל לו וכן יוחנן דבי נשיאה על שם שהיה מתפרנס מן הנשיא. ומי שאין לו מי שיסייעוהו אעפ"כ יטרח וילמד מתוך הדחק ומקומו מושכר לו ועל זו אמרו הלל מחייב את העניים. וכל שהוטל עליו לסמכו ולעזרו ולא עשה אפילו היה חולק לו בנכסיו אחר כן אינו חולק בשכר דרך הערה אמרו הלל ושבנא אחי הלל עוסק באורייתא שבנא עבד עיסקא לסוף אמר ליה תא ניערוב וניפלוג יצתה בת קול ואמרה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבזו לו".

בדברי רש"י מפורש 'שיחלוק בזכות למודו'. וכן במאירי 'חולק בשכר'. פשט הדברים שהם חולקים בשכר לימודו של יששכר חצי חצי, ובכל אופן שיש למפרנס 'חלק' משכרו של הלומד [ובפשטות ה'חלק' הזה יורד משכרו של הלומד]. זה כשיטה ב שבמדרש שהבאנו למעלה. אמנם נראה מדבריהם שה'זבולון' מפרנס את ה'יששכר' ומאפשר לו ללמוד ללא צורך לעסוק בפרנסתו. אך אין שום רמז שהוא נותן לו חלק קצוב מתוך הכנסותיו. אדרבה, משמע שהוא '[ו]סיפק צורכי שמעון אחיו' [ובמאירי 'ומתוך שהיה אחיו מתפרנס ממנו'].



ב. המהר"ל מפראג והגרי"ש אלישיב

כך גם מתבארים הדברים בחידושי אגדות למהר"ל (סוטה שם): "תא נערוב ונפלוג וכו'. ולא יקשה וכי דבר זה בידי אדם לחלוק. שכן אמר, שלא יבטל מלמודו ויהיה מתפרנס על ידי אחיו ולא יעשה מלאכה, ומעתה ילמוד יותר, וכיון שהוא סבה לתלמודו ראוי שיחלק עמו, שהרי התורה נעשה על ידי שניהם. כי שבוש הוא דברי הפלסופים שהכל תולה כאשר יקנה מדריגת המושכלת, כי הכל תולה בדביקתו של אדם בבוראו ע"י התורה, ולפיכך הגורם לתורה הוא כמו התורה עצמה, והילל לא רצה שיהיה אחר גורם לתורתו".

בדומה לכך בהערות הגרי"ש אלישיב: לא כשמעון אחי עזריה ולא כר' יוחנן דבי נשיאה אלא כהלל ושבנא וכו' הלל ושבנא אחי הו, הלל עסק בתורה ושבנא עבד עיסקא לסוף א"ל תא וכו'. נראה פשוט מסברא דכללאל דשותפות דיששכר וזבולון הוא רק במסייעו במדה שבלא סיועו לא היה לומד אלא היה יוצא לעסק, אבל אם היה לומד גם בלא סיועו ורק עכשיו הוא לומד ויש לו יותר הרחבה בדמים אין זה שותפות דיששכר וזבולון אלא יש לזה דין של תמכין דאורייתא גרידא.

1. צ"ע במשמעות תיבות אלו 'וכל שהוטל עליו לסמכו'. משמע קצת שזה דין מיוחד בשבנא, שהיה אחיו של הלל, ו'הוטל עליו לסמכו'. אמנם צריך להבין מה דינו של אדם אחר שלא 'הוטל עליו לסמכו' שנודע לו שיש ת"ח ששרוי בעוני וצרה, ורוצה לשלם כל חובותיו ולפרנסו בכבוד, האם יכול יהיה לחלוק גם אחרי שהת"ח למד? או שמא נאמר הפוך - ודאי שאדם מהשוק לא יכול יהיה לקנות חלק בתורה שהת"ח כבר למד. אבל היינו חושבים שמי ש'הוטל עליו לסמכו' ולא עשה כן, יכול לחזור בתשובה ולקבל חלק גם בתורה שהת"ח כבר למד, קמ"ל שלא. לא ראיתי מי שדן בדברים אלו של המאירי, וצ"ע. וראה להלן הערה יד.

לכאורה נראה מדבריהם ששותפות זבולון ויששכר שונה מתומכי תורה רגילים. זאת משום שע"י תמיכתו של זבולון אין יששכר צריך לעסוק בפרנסה. הרי זבולון מאפשר ליששכר ללמוד [יותר] תורה. 'וכיון שהוא סבה לתלמודו ראוי שיחלק עמו, שהרי התורה נעשה על ידי שניהם'. [מלשון 'נעשית על ידי שניהם' נראה שהחלוקה היא חצי חצי]. כל זאת בניגוד לשיטה א במדרשים, הרואה בזבולון 'תומכיה מאושר'.



ג. התשב"ץ

אולם בתשב"ץ (ח"א סי' קמד) כתב: "עוד יש צד שלישי בענין זה [=בענין הצורך לפרנס את חכמי התורה - הערת הרב יואל קטן במהדורת מכון אומן-מכון ירושלים תשנ"ח]. כך גם שאר ההערות בציטוט דברי התשב"ץ] אבל אינו דבר של חובה כראשונים, אבל יש בהם מצוה גדולה, המקיימה מובטח לו שיטול שכר הרבה, ונאמן הוא בעל מלאכתו שישלם לו שכר פעולתו. והוא מ"ש בפ' בתרא דכתובות (קיא, ב) אר"א עמי הארץ אינן חיינן שנאמר (ישעיהו כו, יד) 'מתים בל יחיו רפאים בל יקומו'... חזא דהוה קא חלשה דעת' כיון דחזייה דקא מצטער א"ל ר' מצאתי להם רפוא' ממקום אחר (דברים ה, ד) 'ואתם הדבקים בה' א-לקיכם' וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה והלא כבר נאמר (שם ה, כד) 'כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא'. אלא כל המשיא בתו לת"ח והעושה פרקמטיא לת"ח והמהנה ת"ח מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאלו נדבק בשכינה. כיוצא בדבר אתה אומר וכו' הרי שלא מצא ר"א רפואה לע"ה שיחיו בתחית המתים, אלא בשלשה דברים שזכר, והם ששיא בתו לת"ח או יעשה פרקמטיא לת"ח או שיהנה מנכסיו לת"ח. וכבר הוא מפורש בתלמוד בכמה מקומות שכר שלשה אלה... ולענין פרקמטיא אמרו בפרק מקום שנהגו (פסחים נג, ב) ותודוס איש רומי אדם גדול בתורה הוה, ולא מבעלי אגרופין הוה, ומטיל מלאי לכיס של ת"ח הוה. עוד אמרו שם כל המטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר (קהלת ז, יב) 'כי בצל החכמה בצל הכסף' ועוד אמרו שם בסוטה פרק היה נוטל (כא, א) 'אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוז לו' (שיר השירים ח, ז), מאי בוז יבוז לו, אמר עולא לא כשמעון אחי עזריה ולא כר' יוחנן ונשיאה אלא כהלל ושבנא, דכי אתא רב דימי אמר הלל ושבנא אחי, הוה הלל עסק בתורה ושבנא עבד עסקא, לסוף א"ל תא נערוב וניפלוג, יצתה ב"ק ואמרה 'אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוז לו'. פירוש שמעון ועזריה היו אחים, אמר עזריה לשמעון אחי עסק אתה בתורה ואני בפרקמטיא ואני אפרנס אותך כדי שאחלוק עמך זכות תורתך, וכן עשה, על כן היו קורין אותו שמעון אחי עזריה, וכן הוא מוזכר במשנה קמייאת דזבחים (ב, א) ופרק ח' דמסכת טהרות (משנה ז), שהוא היה מגדולי התנאים. וכן ר' יוחנן שהיה עוסק בתורה ע"י הנשיא שהיה מפרנסו. ואמרינן שלא נאמר על זה "אם יתן איש

(ז). ראה הערה ד.

(ח). ראה בבית הלל על הגהת הרמ"א ביור"ד (אות ב). הודפס בשו"ע הוצאת מכון ירושלים. והובאו דבריו בציץ אליעזר חט"ו סימן לה 'בשולי התשובה' כתב: "לכאורה (הוא הדין זה שכתב בשם רבינו ירוחם נגד הגמרא שהתם משמע דשמעון ור' יוחנן לא יפה עשו, והלל ושבנא יפה עשו... אלא ודאי הכי פירוש של הגמרא, מאי בוז יבוז לו דמשמע שלא יבוזו את התורה, על זה אמר לא כשמעון אחי עזריה ור' יוחנן שהם ביוזו את התורה, לא כן הוא, עליהם לא נאמר בוז יבוז לו, אלא כהלל ושבנא...". וכבר קדמו בכמאתיים שנה התשב"ץ.

את כל הון ביתו באהבה וגו', שהרי שכר יש לאלו בלימודם של אלו כיון שע"י פרקמטיא שלהם זכו לתורה. אבל על מי נאמר, על הלל ושכנא שהיו אחים, והלל עסק בתורה מתוך עוני, כדמפרש ביומא (לה, ב) דאמר' התם הלל מחייב את העניים וגו', ושכנא עסק בפרקמטיא, ואמר להלל אחיו שעסק בתורה בוא ונחלוק זכותך וממוני, וע"ז יצאתה בת קול ואמרה 'אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו'. וענין זה נרמז בתורה שנאמר (דברים לג, יח) 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך', ואמרו בב"ר (פרשה צט, ט) והלא יששכר גדול מזבולון שכן הוא מיחסן יששכר זבולון ובנימן (שמות א, ג), ולמה הקדימו, אלא שהיה יששכר עוסק בתורה וזבולון עוסק בפרקמטיא ובא ומאכילו, לפיכך הקדימו הכתוב שנאמר (משלי ג, יח) 'עץ חיים היא למחזיקים בה וגו'. ואמרו שם (ב"ר מהדורת אלבק פרשה צו, על פסוק יג) 'זבולון לחוף ימים ישכון' בסחורתו ויששכר בתורתו, כולם זה עם זה הם שותפין בעה"ז ובעה"ב... וכל זה הוא בכלל עושה פרקמטיא לתלמידי חכמים".

התשב"ץ משתמש בדבריו באותם ביטויים שראינו במדרש בראשית רבה (אלבק), במדבר רבה ובמאירי [וברש"י] שציטטתי למעלה - 'אחלוק עמך' 'שותפין בה"ז ובעה"ב' וכדומה. אך מבוררים דבריו שכוונתו היא לכך ששכרו של זבולון הוא שכר תומכי תורה, 'וכל זה הובא בכלל עושה פרקמטיא לתלמידי חכמים'.

וכע"ז כתב גם במגן אבות (בפירוש למשנה אבות פ"א משנה יד): "הוא היה אומר הפירוש: אם אין אני זוכה לעצמי, מי הוא שיזכה בשבילי. שכל אדם צריך שיזכה לעצמו ולא יסמוך על זכות אחרים... וכן אמרו בסוטה (כא א) פרק היה נוטל, על שכנא והלל אחיו, ששכנא עסק בפרקמטיא והלל עסק בתורה, ואמר לו בא ונחלוק, יצאה בת קול ואמרה, 'אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו' (ע"פ שיר השירים ח ז). אלא שאם מתחילה אמר לו עוסק בתורה ואני אעסוק בפרקמטיא כדי לזון אותך, כמו שעשה עזריה לשמעון אחיו, והנשיא לר' יוחנן, אין יותר גדול מזה, ויש לו שכר עם העוסק בתורה. כמו שדרשו בספרי ובבראשית רבה (תאודור - אלבק, כ"ו פרשה ק - ג. =מדרש שם - "...אלא שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא, ויששכר עוסק בתורה, וזבולון בא ומאכילו, לפיכך קדמו עליו עץ חיים היא למחזיקים בה (משלי ג יח). יששכר כונס וזבולון מביא באניות ומוכר ומביא לו כל צרכו, וכן משה אומ' שמח זבולון בצאתך (דברים לג יח), למה, שיששכר באוהליך שלך הן, שאת מסייעו לישב בהן", בענין (דברים לג יח) שמח זבולון בצאתך ויששכר באוהליך. וזהו המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים, שזוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר 'כי בצל החכמה בצל הכסף' (קהלת ז יב). כמו שנזכר בפרק מקום שנהגו (פסחים ג ב). ודברי הלל [=במשנה אבות שם] קיימים הם, שהאדם צריך שיזכה לעצמו".



ד. הוכחה מדברי התשב"ץ שכולם מודים שאין 'מכירה' של חלק בעה"ב

העולה מדבריו שהשימוש בלשונות 'שותפין' 'חולק' 'יש לו שכר עם העוסק בתורה' וכדומה, אין כוונתם שזבולון נוטל חלק משכרו של יששכר, או ששכרם חצי חצי. אלא הוא מצד 'המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים', שכר תומכי תורה. ושכרו הוא שכר מעשיו הוא 'שהאדם צריך

שיזכה לעצמו ו'המקיימה מובטח לו שיטול שכר הרבה'. על כן נראה שאף הלשונות במדרשים, במאירי והמפרשים שהזכרנו למעלה, יש לפרש כמש"כ התשב"ץ, שמי שמאפשר לחברו לעסוק בתורה, שכרו שכר תומכי תורה שהוא כמו שכר לומדי תורה, ואין הבדל בין התנה מראש או לא התנה מראש. [אמנם אפשר לומר שבהתנה מראש, כיוון שע"י תמיכתו מתאפשר לעוסק בתורה להקדיש את כל זמנו לתורה, ובכך מוסיף בלימוד תורתו, שכרו גדול יותר, 'שהרי שכר יש לאלו בלימודם של אלו כיון שע"י פרקמטיא שלהם זכו לתורה'. משא"כ בלא התנה, שהעוסק בתורה לא 'הוסיף' תורה בגלל התמיכה. וכן משמע מדברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל למעלה סעיף ב, וראה הערה ד]. לפי"ז נראה שבניגוד למה שאמרנו בפרק א סעיף ה ובתחילת פרק זה [סעיפים א, ב], אין שתי שיטות בהבנת שותפות זבולון ויששכר. כולם מודים ששכרו של זבולון הוא בכך שהוא איפשר ליששכר לעסוק בתורה, ובכך הוא 'זוכה לעצמו' מובטח לו שיטול שכר הרבה, ונאמן הוא בעל מלאכתו שישלם לו שכר פעולתו. מעשיו הם סוג של 'עושה פרקמטיא לתלמידי חכמים'. 'שהרי שכר יש לאלו בלימודם של אלו כיון שע"י פרקמטיא שלהם זכו לתורה' ויש לו שכר עם העוסק בתורה, ו'כולם זה עם זה הם שותפין בעה"ז ובעה"ב', ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר כי בצל החכמה בצל הכסף, כמו 'שנאמר' עץ חיים היא למחזיקים בה וגו'. אמנם כאשר 'לסוף א"ל: תא נערוב ולפלוג' המעשה נראה כמו 'מכירת' עוה"ב, לכן 'בוז יבוזו לו'.

הבנה זו בשותפות זבולון ויששכר תואמת את השכל הישר, מונעת 'הגשמה' ו'החפצה' של עניינים רוחניים כמו עוה"ב ושכר תורה וכדומה, וכפי שנראה בהמשך תואמת את גישתם של גדולי הפוסקים והאחרונים.



פרק ג' - שיטת הרמב"ם

הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל השמיט דין זה מידו החזקה. וצ"ע מדוע, אמנם הוא פסק (פ"ג מהל' ת"ת הל' י-יא) שאסור לת"ח להתפרנס מהצדקה^ט. אולם הוא כתב בפירוש המשנה (פ"ד מאבות מ"ז. ציטטתי ע"פ תרגום קאפח): "ואמנם הדבר שהתירתו התורה לתלמידי חכמים הוא, שיתנו מעות לאדם להתעסק בהם ברצונו [בנדפס הוסיף כאן משלו 'והיה השכר כולו להם' - הערת הרב קאפח] אם ירצה, והעושה זה יש לו שכר על כך, וזהו מטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים [פסחים נג, ב - הערת הרב קאפח]".

ט. נציין שאף הטור פסק כרמב"ם שאסור להתפרנס מהצדקה, ומ"מ הביא את דין זבולון ויששכר, ראה בהמשך.
י. הרב קאפח ציין בהערה (85): "ראה ברכות לד, ב; כתובות קיא, ב [בנדפס ע"א, והוא ט"ס]; סנהדרין צט, א". כוונתו למה דאיתא התם: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצמן - עין לא ראתה אלהים וזולתך יעשה למחכה לו". ורש"י פירש (בכתובות שם): "העושה פרקמטיא - מתעסק בממון ת"ח כדי להגיע לידם שכר והם פנויים לעסוק בתורה ע"י אלו וכתבי חיים כולכם היום ע"י דיבוקן של תלמידי חכמים יזכו לחיות". ונ"ל שהיה מקום גם לציין לגמ' בסוטה שם, שכנראה כך ביאר הרמב"ם את זבולון ויששכר. כך גם נראה מכך שהכס"מ (בהל' ת"ת שם) הקשה מרבי יוחנן שהיה מפרנסו הנשיא, כדאיתא בסוטה, ולא הקשה מזבולון ומעזריה. כנראה ס"ל שהרמב"ם יבאר את עזריה

זאת ועוד, הרמב"ם עצמו התפרנס ע"י אחיו דוד, כפי שהוא כותב בעצמו לר' יפת הדיין":
 "...והרעה הגדולה שבאה עלי באחרונה, שהיא רעה מכל רעה שעברה עלי מיום היותי ועד
 היום הזה, והיא פטירת הצדיק זצ"ל ובידו ממון רב לי ולו ולאחרים, והניח בת קטנה ואלמנתו
 אצלי. ונשארתי אחריו כמו שנה מיום שהגיעה השמועה הרעה, נופל על המטה בשחין רע
 ובדלקת ובתמהון לבב וכמעט קט הייתי אובד. ואח"כ עד היום הזה כמו שמונה שנים אני
 מתאבל ולא התנחמתי. ובמה אתנחם והוא היה על ברכי גדל והוא היה האח והוא התלמיד והוא
 היה נושא ונותן בשוק ומרויח ואני יושב לבטח..."

א"כ צ"ע מדוע השמיט רבינו הלכה זו, שהיא [לפי שיטתו כמבואר בהערה י'] מפורשת בגמ'
 בסוטה, ולא הביאה במשנה תורה, למרות שהתחייב (סוף הקדמת הרמב"ם למשנה תורה): "אלא יהיה
 חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה..."



פרק ד' - הטור, רבינו ירוחם ושיטת המחבר והרמ"א

א. הטור ורבינו ירוחם

בטור (יור"ד רמז) כתב: "ומי שא"א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני טרדות
 הזמן יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו כמו שדרשו חכמים בפסוק
 שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך"³.

כמו זבולון, שעסק בכספו של שמעון. אבל 'מפרנסו הנשיא' משמע שלא השקיע כספי רבי יוחנן, אלא פרנסו משל הנשיא
 עצמו.

יא). אגרות הרמב"ם, מהד' קובץ, ח"ב עמ' לו, ב. באגרות הרמב"ם מהדורת שילת תשנ"ה, עמ' רכח-רל. וראה שם
 [במבוא לאגרת] עמ' רכו על המהדורות השונות של האגרות. מוסכם בין החוקרים שבאגרת מדובר על אחיו דוד, ויש לכך
 הוכחות באגרות נוספות של הרמב"ם ואליה.

וראה שם גם בהערות המשלימות לשורה 8, ובמקומות שציין שם. שיטתו של הרב שילת שליט"א היא שכאשר היוזמה
 לפרנס את הת"ח באה מהמפרנס ולא מהת"ח הדבר מותר. בכך תירץ את 'הסתירה' לכאורה בדברי הרמב"ם, מהל' שקלים
 ד, ז שהביא להלכה את דין דייני גזירות [וכתב שאפשר כך הוא הפירוש של זבולון ויששכר]. אמנם השערה זו רחוקה,
 ואין לה סימוכין בדברי הרמב"ם. והכס"מ ודאי לא ס"ל הכי, שהרי הוא הקשה [בהל' ת"ת] על הרמב"ם מדייני גזילות.
 ובפשטות ביאור ההלכה בהל' שקלים היא שתורות הלשכה נגבתה מדין תורה לצורך קרבות וצורכי המקדש, ואף צורכי
 ירושלים, כמבואר שם בגמ' וברמב"ם. ומגיהי ספרים ודייני גזילות לא קיבלו שכר על לימוד תורה אלא על עיסוקם
 בצורכי העיר. ובעיקר שהכסף לא נגבה לצורך פרנסתם, שוב אין חילול השם בדבר.

אולם בין אם נאמר כהשערת הרב שילת שכאשר היוזמה באה מהנותן אין הדבר אסור, בין אם נאמר שרבינו ביאר ענין
 זבולון ויששכר, שזבולון התעסק ברכוש של יששכר ובכך פרנסו, קשה מאוד מדוע לא הביא הרמב"ם בהל' ת"ת דין זה,
 שהוא הלכה מפורשת בגמרא בסוטה.

יב). מקור דין זה בטור כתב בב"ח "הוא בספרי". וכ"ה בספרי ב"י שלפנינו, אמנם ב'הגהות והערות' שבטור הוצאת
 מוסדות שירת דבורה - מכון ירושלים כתב שמראה מקום זה אינו בב"ד דפ"ר. כך [מהספרי] גם ציין באר הגולה [אות
 ד] על דברי המחבר 'ומי שא"א לו ללמוד' [המובאים בהמשך בסמוך]. בשו"ע יור"ד הוצאת 'מכון ירושלים' ציינו
 [בבאה"ג] 'דברים פסקא שנד'. ושם: "שמח זבולון בצאתך, מלמד שהיה זבולון סרסור לאחיו והיה לוקח מאחיו ומוכר
 לגוים ומן הגוים ומוכר לאחיו: ויששכר באהליך, מלמד ששבתו של יששכר משתבח בתורה שנאמר (דה"א יב לג) ומבני
 יששכר יודעי בינה לעתים". מדברי הספרי נראה קצת ראייה לרישא של דין הטור, שמי שא"א לו ללמוד... מפני טרדת

בספר תולדות אדם וחוה" לרבינו ירוחם (נתיב ב סוף חלק ה) כתב: "העוסק בתורה קודם שיעסוק יכול להתנות שיעסוק חבירו בסחורה ויטול חלק מלמודו כמו יששכר וזבולון אבל אחר שעסק כבר ונותן לו חלק בשביל ממון אינו כלו' כדכתיב אם יתן איש את כל הון ביתו וגומר וזה ענין הלל ושבנא כדאיתא בסוטה ומסתברא שהעוסק אבד שכבר בטל חלקו [=כלומר העוסק בתורה איבד את שכרו בכך שהיה מוכן למכור לאחר - יב"מ] כך כתבו המפרשים".



ב. הפסיקה בשולחן ערוך

הב"י [בסוף הסימן ובבדק הבית בסוף סעיף א] והרמ"א בדרכי משה הארוך [ובדרישה אות א] הביאו את דברי רבינו ירוחם. בשו"ע (שם ס"א) פסק: "ומי שא"א לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים. הגה: ותחשב לו כאילו לומד בעצמו (טור). ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר, אבל אם כבר עסק בתורה אינו יכול למכור לו חלקו בשביל ממון שיתנו לו. (תא"ו נתיב ב' מש"ס דסוטה)".

המחבר השמיט את הסיפא של דברי הטור 'ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו'. לכאורה אפשר להסיק מכך שהמחבר ס"ל שיש לו שכר של תומכי תורה, אבל לא שכר של לומדי תורה. אמנם הרמ"א הביא את הסיפא של דברי הטור. הלבוש, גדול תלמידיו של הרמ"א, ביאר את דברי רבו: "דהא גבי הלומד בעצמו כתיב (דברים ל, כ) כי היא חייך וגו', וגבי המספיק לאחרים כתיב (משלי ג, יח) עץ חיים היא למחזיקים בה, וכן הרבה פסוקים". [כנראה כוונתו לג' פסוקים המוזכרים במדרש ויק"ר פרשת קדושים (צוטט בפרק א סעיף א)]. כלומר, שס"ל לרמ"א ששכר תומכי תורה שווה לשכר לומדי תורה.

הזמן, יספיק לאחרים הלומדים, שהרי כך עשה זבולון והתורה משבחנתו. [כך גם קצת ראייה לכך מדברי הגמ' בכתובות (קיא, ב) שהביא התשב"ץ בריש דבריו]. אמנם ליכא משם ראייה לדין 'ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו'. ואפשר שעל כן השמיט הב"י את הסיפא של דין זה. וראה בהמשך. [בקונטרס 'יששכר וזבולון' [מהרב אפרים זלמן שטרנבוך] פ"א תחילת סימן א כתב שלא מצא ספרי זה].

(ג). ראה 'שם גדולים' לחיד"א, מערכת גדולים אות י' ספר שפב; מערכת סופרים אות ע' ספר לב.

(יד). בעץ יוסף על העין יעקב כתב: "ותוכן הפירוש הוא דודאי מי שמחזיק ידי לומדי תורה כדי שיוכלו הלומדים ללמוד תורה, וזה המחזיק יש לו שכר תורה ולא בוז יבוזו לו. אבל אם איזה ת"ח אשר למד כבר ובא אצלו איזה עשיר לומר לו שיחלוקו יחד, כמו הלל ושבנא שאמר ליה לבסוף אחרי אשר כבר למד הלל, תא נערב ונפלוג, ע"ז נאמר אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו" (ראה לעיל הערה ח). וכע"ז בעין יעקב שם: "ולכתחילה הניחו להלל ללמוד מתוך הדוחק, להכי יצאה בת קול כזה בוז יבוזו לו וכן משמע בספר יוחסין דף יט ע"א". [=והוא ט"ס וכוונתו לדף יח ע"א, בערך 'הלל ושמאי'], ושם כתב בספר יוחסין "והלל למד תורה מעוני גדול כדאיתא בפ' אמר להם הממונה, ולא סייעו שבנא אחיו שהיה עשיר, כמו שסייע עזריה לשמעון אחי עזריה כדאיתא בסוף סוטה. ובסוף נתיב שני [=כלומר ברבינו ירוחם - יב"מ] כתוב כי אחיו של הלל מפני שלא סייעו קודם שהתחיל ללמוד הלל, לא לקח חלק עמו, ואעפ"י שסייעו אחר שלמד". צ"ע מדוע הביא מרבינו ירוחם שלא נטל חלק עמו, שלכאורה זהו פשט דברי הגמרא בסוטה. מ"מ משמע מדבריו שלא קיבל חלק בשכר הוא מפני ש[למרות שהיה אחיו] לא סייעו קודם שלמד. וראה לעיל הערה ו.

הרמ"א הביא בהמשך את דברי רבינו ירוחם [וכן הלבוש]. אמנם אין ברמ"א שום זכר ש'זבולון' חייב לתת ליששכר חצי מהכנסותיו, רק ציטט את דברי רבינו ירוחם 'והוא ימציא לו פרנסה'.

אך לגבי שכרו של זבולון כתב רבינו ירוחם 'ויטול חלק מלמודו'. אמנם הרמ"א שינה את הלשון וכתב 'ויחלוק עמו השכר', וכן כתב בלבוש. לכאורה משמע שזבולון מקבל חצי שכרו של הלומד תורה. וכן נראה מדברי הלבוש שביאר שמי שמספק לאחרים הלומדים שכרו מצד 'תומכי תורה', אולם לגבי מי 'שהתנה עם חברו שיעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה' כתב 'ויחלוק עמו בשכר' התורה, נראה שס"ל שמי שמתנה מראש ומאפשר לחברו שיעסוק בתורה, אינו רק 'תומכי תורה', אלא ממש שותף בלימוד התורה. זאת, כפי שביארנו למעלה (פרק א סעיף ד) שמכיוון שהוא 'הגורם' לכך ומאפשר את לימוד התורה, הוא 'שותף' ממש בלימוד, שהוא איפשרו וגרם לו, בניגוד למה שהסקנו בפרק ב סעיף ד (וראה למעלה הערה ד).



ג. הסבר דברי הבית יוסף

אלא שלפי ביאור זה המחבר ס"ל ששכר תומכי תורה פחות משכר לומדי תורה. והרמ"א חולק עליו [וכולל בהגהות] בשתי הלכות נפרדות - א. ס"ל שמי שתומך בלומדי תורה שכרו שווה לשכר לומדי תורה. ב. אפשר להתנות עם חברו שיפרנס אותו ויקבל חלק משכר לימוד התורה שלו [ולא רק שכר כתומכי תורה]. אמנם מלשון הטור "ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו כמו שדרשו חכמים בפסוק שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך" מוכח שמדובר בהלכה אחת, והמקור לדין 'ותחשב לו כאילו הוא לומר בעצמו', הוא מההלכה של זבולון ויששכר. גם הדרכי משה הארוך הביא את דברי רבינו ירוחם בהקשר לדברי הטור 'ואם אי אפשר לו לעסוק כו'.

זאת ועוד, הב"י הביא את דברי רבינו ירוחם בסוף סימן רמ"ו [סעיף כו"ז] על דברי הטור: "אמרו חכמים כל המבטל תורה מעושר סופו לבטלה מעוני וכל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר". בבדק הבית חזר והביאו בסעיף א. ותמה ב'חדושי הגהות' "ולא הבנתי למה כתבה כאן שנית להגה"ה". בע"כ צ"ל שבבדק הבית ס"ל שדינו של רבינו ירוחם קשור ומבאר את דברי הטור "ומי שאי אפשר לו ללמוד... יספיק לאחרים הלומדים", ועל כן בבדק הבית חזר והביאו גם בסעיף א. יתירה מזו, מרן נמי ס"ל להלכה את דברי רבינו ירוחם, כדמוכח מדבריו בתשובה באבקת רוכל (סימן ב) שתדון אי"ה בהמשך הדברים.

טו). בטור הוצאת שירת דבורה - מכון ירושלים חילקו את דברי הטור והב"י לפי סעיפי השו"ע. ב'כללים ללומד טור במהדורותינו' כתבו [בכלל ד] "כיון שסדר דברי הטור והבית יוסף אינו מקביל תמיד לסדר הסעיפים בשלחן ערוך, ימצא לפעמים שהסעיפים לא יבואו כסדרם, לעתים נפתח הסימן בסעיף ב או ג, ורק אח"כ חוזר ל א, וכיצא בזה". בהתאם לכלל זה סימנו את הסעיף בב"י בסוף הסימן, בו הביא את רבינו ירוחם, באות א. אמנם האמת יורה דרכו שהב"י הביא את דברי רבינו ירוחם כתוספת הלכה שלא נזכרה בטור. וסמכה לדברי הטור [שציין את מקורה כמשנה אבות (פ"ד מ"ט)] שכל המבטל תורה מעושר... וכל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר. ובבדק הבית החליט שדין זה קשור גם להלכה א' בטור, כמבואר למעלה.

העולה מכך הוא שההלכה של תומכי תורה שבמחבר וברמ"א ודברי רבינו ירוחם הם הלכה אחת". כלומר הסכם זבולון ויששכר הוא דוגמא לכך שמי שא"א לו ללמוד יתמוך בלומדי תורה ותחשב לו כאילו למד בעצמו. אלא שלפי"ז צריך לבאר מה מוסיף לנו רבינו ירוחם, ומה הוסיף הרמ"א [והב"י בסוף הסימן ובבדק הבית] בהביאו את דבריו.



ד. תשובת מרן באבקת רוכל

מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן ב), לאחר שדחה דברי הרמב"ם שאסור לעוסק בתורה להתפרנס מן הצדקה, ביאר באילו תנאים מותר לקחת מן הצדקה. בתחילה כתב: "...נראה מדבריו דקילא ליה לוקח בתורת צדקה מלוקח בתנאי שיעסוק בתורה. ולי אי איכא לפלוגי בינייהו, איכא לפלוגי. הלוקח בתנאי שיעסוק בתורה אפשר אף על פי שיש לו יותר מכדי פרנסתו מותר לו ליטול והכי משמע לכאורה מדברי רש"י בפ' היה נוטל אהא דאמרינן מאי בוז יבוז לו לא כשמעון אחי עזריה ולא כרבי יוחנן דבי נשיאה אלא כהלל ושבנא כו' שמעון אחי עזריה למד תורה ע"י אחיו שהיה עוסק פרקמטיא/בפרקמטיא/ כדי לחלוק בזכות תלמודו של שמעון וכן ר' יוחנן למד תורה ע"י הנשיא שהיה מפרנסו עכ"ל. ומדנקט גבי רבי יוחנן שהיה הנשיא מפרנסו וגבי שמעון לא כתב שהיה עזריה מפרנסו משמע שעזריה היה חולק כל מה שהיה מרויח עם שמעון ואפילו שהיה יותר מכדי פרנסתו... שאם מרויחי' כדי פרנסתו' במעותיהם נראה שאסור להם לקבל מהנותן כדי לזכות בשכר עסק תורתם דדמיא למאי דאמרינן פ"ב דייני גזרות לא רצו מוסיפין להם לא רצו אטו ברשיעי עסקינן אלא לא ספקו. ואף על פי שכתבתי דמהיחא דהלל ושבנא משמע דאי קודם שעסק זה בתורה התנו לחלק זה במה שירויח זה וזה בעסק התורה של זה שרי ואף על פי שהיה בריוח יותר מכדי פרנסתו איכא למימר דהיינו דוקא כשהתנו לחלוק זה בריוח זה וזה בעסק תורתו של זה אבל היכא שלא התנו כן אלא שזה נותן לו הכי לזכות בשכר עסק תורתו נראה שאם הוא מרויח כדי פרנסתו אסור לו לקבל דגריעא מקורדו [=כך במקור] לחפור בהן. ובעיני גדול עונו מנשוא שנראה שהוא בזה שכר עסק התורה שהוא מוכרו בלא צורך פרנסתו".

טז). ואפשר שאף המחבר מודה לדברי הטור ששכר תומכי תורה כשכר לומדי תורה. ולפי"ז השמיט את הסיפא של דברי הטור כי ס"ל שהדבר מבואר בדבריו שכתב: "כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה... חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: והגית בו יומם ולילה, ומי שא"א לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים". וס"ל למרן שברור מכך שמי שא"א לו ללמוד מקיים מצוות ת"ת בכך ש"ספיק לאחרים הלומדים", ואין צורך לחזור ולומר ש'ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו'. וכן נראה מדבריו באבקת רוכל. וראה להלן הערות יח, כ.

בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סימן נו) כתב: "וצל"ד מה בין דינו של הטור שכ' יספיק לאחרים הלומדים, ובין דינו של רמ"א בשם ר"ז דיכול להתנות כו' ". וכתב שמדברי רבינו ירוחם שומעים שיש לזה דין שותפות גמורה, ויכול אף לגבות מהעוסק בסחורה את חובו בב"ד. אמנם זה לפי שיטתו שהעוסק בסחורה מקבל ממש חלק משכרו של העוסק בתורה. אך לפי סברתנו, שלכ"ע שכרו של העוסק בסחורה הוא שכר תומכי תורה, אין כאן שותפות ממש, ע"ש. עוד כתב שבהתנה מראש לא יכול יהיה העוסק בסחורה למעט בחלקו של העוסק בתורה ולשתף בכך גם עוסק בתורה אחר [וראה הערה לו].

אמנם לבסוף חזר בו וסיכם: "ומטעם זה נראה לי שאפי' במתנים מעיקרא לא הותר אלא למי שאינו מרויח כדי פרנסתו" ואם לא יתנה עם זה יצטרך לחזור אחר פרנסתו ויתבטל מדברי תורה לגמרי ולכן הותר לו לתת חצי חלק שכר עסק תורתו לחבירו כדי שיתן לו חצי מה שהוא מרויח והרי זה דומה לעוסק בתורה חצי היום ועוסק במלאכה חצי היום אבל אם הוא מרויח כדי פרנסתו אסור להתנות ואם התנה הרי הוא בכלל בזה דבר ה' כדאמרן".

מבוארים דברי מרן שמי שיש לו כדי פרנסתו אסור לו לקבל צדקה בעד לימוד תורה בכל מקרה, ואם קיבל 'גדול עונו מנשוא' ו'הרי הוא בכלל בזה דבר ה' כדאמרן'. אבל במי שאין לו כדי פרנסתו יש הבדל בין התנה מלכתחילה כעסק זבולון ויששכר, ללא התנה. שאם התנה מכתחילה שזבולון ייתן לו חלק מהכנסותיו ויקבל חלק משכר תורתו, מותר לקבל אפילו יותר מכדי פרנסתו. אבל אם לא התנה מכתחילה, והעשיר ש'א"א לו ללמוד" נותן לו צדקה – אסור לקבל אלא כדי פרנסתו בלבד.

כך גם הסיק מדברי מרן הרב ברכי יוסף (יור"ד סימן רמו אות יג על סעיף כא. הברכי יוסף הביא את תשובת מרן מכ"י, כיוון שבזמן הדפסת הברכי יוסף על יור"ד בשנת תקל"ח טרם נדפס שו"ת אבקת רוכל, שהודפס רק בשנת תקנ"א. ואמנם בשו"ת ברכה אות ח על דין כא כתב: "ותשובת מרן שהבאתי בבר"י אות יג הרי היא בס' אבקת רוכל סי' ב'"): "מדברי תשובת מרן הלזו מבואר דסבר דאף המתנים מעיקרא – צריך שזה החכם אינו מרויח כדי פרנסתו. וכאשר יהיה האופן שמוותר להתנות, אז כיון שהוא תנאי מעיקרא שרי לקבל חצי הרייח של חבירו אף שהוא יותר מכדי פרנסתו. כאשר הרואה בעיניו יראה".

מבואר גם בתשובה זו שמרן ס"ל את דברי רבינו ירוחם ולא חלק עליהם, למרות שלא הביאם בשולחנו הטהור". לפי"ו מסתבר שלגבי העשיר, בין התנה בין לא התנה יש לו שכר

(יז). דין דומה יש גם בהל' צדקה, כדאיתא במשנה (פאה ח, משנה ח): "היו לו מאתים חסר דינר אפילו אלף נותנין לו כאחת הרי זה יטול", ומשם ברמב"ם (מתנות עניים ט, יג) ובשו"ע (יור"ד רנג, א). אמנם שם בענין שייתן לו 'בבת אחת'. אך כאן לכאורה הוא נותן לו כל חודש, למרות שכיון שבחודש הקודם הוא נתן לו חצי מהכנסותיו, שוב יש לו בחודש זה כדי פרנסתו. לתרץ זה נראה שאפ"ל שאף מרן מודה לדין המרדכי (ב"ב פרק השותפין רמז תקא), והביאו הרמ"א בהג"ה (יור"ד שם. אך ע"ש בגר"א שכתב 'וצ"ע' על דין זה), וס"ל שכיוון שהתנה מראש, כל תקופת התנאי הוי כ'בבת אחת'. אמנם לא מוכח מכך שבהל' צדקה ס"ל למרן כמרדכי, כיוון שאפ"ל שס"ל שזה דין מיוחד בלימוד תורה, כמש"כ בתשובתו שם (בתחילת מה שצוטט למעלה) שהלוקח בתנאי שיעסוק בתורה קילא מהלוקח בתורה צדקה. ואף שמרן דחה סברתו שבתנאי שיעסוק בתורה מותר ליקח אף כשיש לו כדי פרנסתו. מ"מ מסיק מרן שכשאין לו בכדי פרנסתו, במתנה לפני שעסק בתורה, מותר לקחת אף יותר מכדי פרנסתו, בכדי חצי מהכנסותיו של העוסק בסחורה. ואפשר שבכך קילא שאז מותר לקחת גם אחרי שכבר סיפק לו כדי פרנסתו. אך [כיוון שמרן כתב 'אי איכא לאפלוגי', ולא בריירא ליה מילתא] נראה יותר שס"ל שכיוון שהתנה מראש הוי כמו 'בבת אחת', בדומה למש"כ המרדכי. ואף הסברה דומה, שהרי בסוף תקופה כל שהיא תיגמר לו ההכנסה שקיבל מהעוסק בסחורה, ושוב לא יוכל לעסוק בתורה. [אף קודם 'כלו לאכול את השבר' שקיבל מהעוסק בסחורה, לא יוכל לעסוק בתורה במנוחת הנפש, כיוון שידאג מה יהיה כאשר יכלה הכסף].

(יח). כבר הציץ אליעזר (שם אות ב) הרגיש בכך שאף מרן ס"ל כדעת רבינו ירוחם, למרות שלא הביאו בשו"ע, וכתב "... אני רואה שהב"י בתשובתו באבקת רוכל שם כותב נמי כן בפשיטות דמהני תנאי בזה קודם העיסקה בתורה, ושמהגמ' בסוטה שם משמע בהדיא דאי קודם שעסק הלל בתורה היו מתנים דליערו ולפילוג שפיר דמי כדיעו"ש, וזה דלא כדרוצה כת"ר בדבריו לומר דמדהשמיט הב"י בשו"ע דברי ר"י בזה שמביאו בדבריו על הטור, (ומשם בארה לפסק הרמ"א בזה), משמע דס"ל להלכה שאין אדם יכול להתנות עם חבירו לחלוק בשכר תורתו אפילו מתחילה. דזה אינו כדמצינו לו להב"י בתשובה כנ"ל שסובר בפשיטות שכן מהני. וצריכים לומר דזה שלא הביא במפורש זאת בשו"ע דהוא

[כלשון הטור] 'כאילו הוא לומד בעצמו'. רק שבהתנה, אם מתנה שייתן לת"ח חצי מהכנסותיו, [אם אין לעוסק בתורה כדי פרנסתו, רשאי העוסק בתורה לקבל אפי' יותר מכדי פרנסתו, ו]שכרו של העוסק בסחורה עד חצי שכר התורה [ואף מרן מודה בזה].



ה. המסקנות שלמדו הפוסקים מדברי רבינו ירוחם

ע"פ תשובה זו נראה לבאר שהחידוש שלמדו הפוסקים מרבינו ירוחם הוא כפול:

- א. שמותר לעוסק בתורה¹ להתנות מתחילה שאחר יעסוק בסחורה ויפרנסו, ויטול חלק מלמודו. ושדבר הזה אינו 'נראה שהוא בזה שכר עסק התורה שהוא מוכרו' ואינו 'בכלל בזה דבר ה'. אולם 'אחר שעסק... אינו כלום'. אחר שעסק זה בתורה ורוצה למכור חלק משכרו, הרי הוא 'בזה שכר עסק התורה שהוא מוכרו', ועל כן [ו]מסתברא שהעוסק אבד שכבר בטל חלקו².
- ב. המחבר למד מדברי הגמ' בסוטה³ ורבינו ירוחם שאם מתנה 'קודם שיעסק' בתורה⁴, יכולים להתנות 'שעזריה היה חולק כל מה שהיה מרויח עם שמעון, ואפילו שהיה יותר מכדי

מרב פשיטותו כדמצינו בכזאת בכלליו כמובא בשדי חמד בכללי הפוסקים סי' י"ג סק"ה. ומה גם היכא שכתבו והביאו בבית יוסף וגילה גם במפורש דעתו בזה בפשיטות בתשובותיו, כבנידוננו [עיין שם בשד"ח ס"ק ל"א]. והביא זאת לא רק בב"י, כי אם גם בבד"ה, יע"ש בב"י בטור בראש הסי' וכן בסופו. ועל בד"ה יש סברא שחיברו אחר חיבור השו"ע, יע"ש בשד"ח סק"ל, ויש על כן סברא לומר שאפי' דבר שכותב בבד"ה היפוך ממ"ש בשו"ע דאזלינן בזה מה שכתב בבד"ה, דאמרינן שחזר בו ממ"ש בשו"ע, יע"ש לדוגמא בערוה"ש אה"ע סי' קכ"ט שמות אנשים באות הלל עיין שם⁵. וכע"ז כתבנו למעלה בהערה טז, דס"ל למרן שהוא כלול בדין שכתב "ומי שא"א לו ללמוד... יספיק לאחרים הלומדים". וראה הערה כ.

יט). כך גם לשונו של רבינו ירוחם: "העוסק בתורה, קודם שיעסק, יכול להתנות...". לא כתב 'העוסק בסחורה יכול להתנות עם חברו שיעסק בתורה...'. רק כתב שלעוסק בתורה מותר להתנות תנאי כזה, 'קודם שיעסק'. [ראה לעיל הערה יא. אמנם הרב שילת כתב כן בדעת הרמב"ם].

כ). ברבינו ירוחם עצמו לא מבואר שיכול לקבל עד חצי מהכנסותיו של העוסק בסחורה, ואז לעוסק בסחורה יש עד חצי משכר לימודו. מרן באבקת רוכל למד זאת מהגמ' בסוטה מעזריה אחי שמעון, כמו שציטטתי למעלה. אך ברבינו ירוחם מבואר שמותר להתנות מראש, ולדעת מרן רק כשהתנה מראש שרי לקבל יותר מכדי פרנסתו.

מרן לא הביא דינים אלו בשולחנו הטהור, ראה למעלה הערות טז, יח. אמנם עדיין צ"ע, שהיה לו לפחות להביא את הדין שכשהתנה מראש מותר לקבל אף יותר מכדי פרנסתו. אך קושיה זו לא נובעת מדברינו, אלא קשה על מרן עצמו, מדוע הדין שפסק באבקת רוכל לא הביא בשו"ע. [אמנם לדעה שבדק הבית נכתב אחרי השו"ע, אפשר שאחרי כתיבת השו"ע מרן חזר בו והחליט שכאשר התנה מראש מותר גם יותר מכדי פרנסתו, וגם התשובה באבקת רוכל נכתבה 'בזקנותו' לאחר כתיבת השו"ע. אך זה דוחק]. אך כידוע הרבה דינים שכתב מרן בב"י לא הביאם בשולחנו הטהור [ואף הרמ"א כתב בהקדמתו שהוסיף חלק מדינים אלו]. ודנו הפוסקים אם סיבת הדבר משום שחזר בו ממ"ש בבית יוסף, או שאין מכך ראייה שדחה הדברים מהלכה. ראה בברכי יוסף אורח חיים סימן שב ס"ק ד ד"ה 'זוה חזית' ו'איברא דראית' שהסתפק בשאלה זו. אמנם ביוסף אומץ סי' כט הכריע: "ועתה נראה דודאי כוונת הרב הנז' הוא שדיני הגמ' והרמב"ם מביאם בשו"ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמט מהם משלשה סיבות, או משום שהדין אף על פי שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק. או שהוא פשוט. או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו"ע" [אמנם קצת צ"ע, שהרי הדין מפורש בגמ' סוטה. ויש לתרץ]. וכ"כ בחיים שאל ח"א סי מח ד"ה ואפשר: "אשכחן כמה דיני שהביא בב"י והם אמיתיים והשמיטם בשו"ע, ורגילי רבנן בתראי למימר בכגון דא דהיה בעיניו פשוט או דלא שכיח". וראה שד"ח ח"ו בכללי מרן אות ה-ו [מקורות אלו ונוספים הובאו בברכ"י הוצאת הרב דוד אביטן, ירושלים תשס"א, עם הערות, בהערה ג' על הברכ"י שם]. כך גם פסק ביביע אומר ח"ט, או"ח סימן ה.

פרנסתו, 'כשהתנו לחלוק זה בריוח זה וזה בעסק תורתו של זה'. כלומר לעוסק בתורה מותר לקבל יותר מכדי פרנסתו, נראה שעד חצי ממה שהעוסק בסחורה מרויח. ואז העוסק בסחורה מקבל שכר כמו חצי שכר תורתו של העוסק בתורה. [כנראה שיותר מזה אסור לעוסק בתורה לקבל או לתת].

לפי דברים אלו מבואר היטב מדוע חזר מרן בבדק הבית והביא את דברי רבינו ירוחם גם בסעיף א. זאת משום שמה שהביא דברי רבינו ירוחם בסוף הסימן רק מורה על חידוש הראשון של רבינו ירוחם, ש[לא חייב הת"ח לעסוק בתורה מעוני, אלא] מותר לעוסק בתורה להתנות מתחילה שהעוסק בסחורה יפרנסהו. אמנם בבדק הבית על סעיף א', שהתומך בתורה שכרו כאילו למד בעצמו, הוסיף את החידוש השני שלמד מדברי רבינו ירוחם, והוא שאז רשאי הת"ח לקבל אפי' יותר מכדי פרנסתו.

ונראה שאף הרמ"א הביא את דברי ירוחם [בהג"ה לשו"ע, וכך גם מה שהביאו בדרכי משה הארוך] ללמד על שני דינים אלו.



ו. מדוע דין זה בהל' ת"ת ולא בהל' צדקה, והסבר לשון הרמ"א

על פי דברים אלה ברור מדוע הביאו הטור והמחבר דין זה בהל' ת"ת ולא בהל' צדקה. שהרי חידושים אלו הם חידושים דווקא בהל' ת"ת [ראה גם למעלה הערה יז], ואינם קשורים להל' צדקה.

לפי"ז נוכל לתרץ גם את תמיהת החיד"א בשו"ת חיים שאל (חלק ב סימן לח): "ומ"ש בהגהה. ויכול להתנות וכו'. יש להרגיש דהוה ליה למור"ם להשמיענו דאפי' נותן חלק אחד במה שלומד והעשיר יתן לו חלק פרנסה שרי כמו שכתב רבינו ירוחם שם סוף נתיב ב'. ואין צריך שיתן לו חצי הריוח והוא יזכה בחצי הלמוד ודוק הטב".

אמנם לאמור מעלה דברי הרמ"א ברורים. הדין 'דאפי' נותן חלק אחד במה שלומד, והעשיר יתן לו חלק פרנסה שרי', כבר כתוב בדברי המחבר ובתוספת מלשון הטור שהביא הרמ"א. שהרי כתב שמי שתומך בתורה "ותחשב לו כאילו למד בעצמו". אלא שהרמ"א הוסיף שיכול אף להתנות מראש על כך, ואפילו יכול להתנות שהעוסק בסחורה ייתן לו עד חצי הכנסותיו והוא ייתן לו עד חצי שכר תורתו, ואין זה כעושה את התורה קרדום לחפור בו, ולא נראה 'שהוא בוזה שכר עסק התורה שהוא מוכרו', ולא הוי 'גדול עונו מנשוא' ולא מיקרי 'בוזה דבר ה'.



פרק ה' - ביאור דברי הש"ך

א. כוונת הש"ך בס"ק ג לתקן טעות דפוס במהדורת קראקא

בש"ך כתב (ס"ק ג): **"אבל [אם כבר עסק בתורה] כו'.** אין יכול למכור חלקו כו' כצ"ל". בפרי חדש תמה: "[א] אינו יכול למכור לו חלק. כתב הש"ך דצ"ל חלקו יע"ש, ואינו מדוקדק דאף חלק כל דהו אינו יכול למכור [ליקוטים]".

לכאורה נראה שהש"ך ס"ל שצריך לחלוק חצי חצי גם בריווח של זבולון וגם בתורה של יששכר. ועל כן כתב שבסיפא של הרמ"א, **'אם כבר עסק בתורה'**, יש לגרוס **'אין יכול למכור חלקו'**, דהיינו החלק הקבוע שנותן למי שמפרנסו, שהוא חצי השכר של לימוד התורה. אך הפרי חדש ס"ל שלא דווקא חצי חצי, אלא שיכול להתנות שייתן לו **עד חצי** מהכנסותיו, ויקבל עד חצי בשכר תורתו^{כא}.

אמנם האמת היא כפי שכתבו ב'הגהות והערות' (אות ז) בשו"ע יור"ד הוצאת מכון ירושלים, תשס"ו: **"כוונתו לתקן את גירסת מהדורת קראקא שס"ז דהשמיט את המילה 'אינו יכול'.** אמנם הפרי חדש בלקוטים הבין דכוונת הש"ך להגיה תיבת **'חלקו'**, אך בט"ז אי אפשר לפרש כן [=בט"ז שם סק"א: **"אם כבר עסק בתורה אינו יכול למכור כו', כצ"ל"**], וכפי הנראה לא היה לפני הפרי חדש המהדורה הנ"ל".



ב. כוונת הש"ך בס"ק ב

עוד כתב בש"ך (ס"ק ב): **"ויחלוק עמו בשכר.** כלומר שכר תורה ושכר מה שירויח זה יהיה בין שניהם ביחד". במבט ראשון נראה כאילו כוונתו לומר שחייבים לחלק חצי חצי. אמנם פירוש זה קשה, זו מניין לו? הרי אין לכך ראיה מדברי הגמ' בסוטה והמדרשים, כמו שביארנו למעלה. בדברי רבינו ירוחם מפורש **'ויטול חלק בלימוד'**, ולא דווקא חצי. בעיקר שמלשון הרמ"א **'וימציא לו פרנסה'** נראה שאינו מחייב שהעוסק בסחורה ייתן חצי מהכנסותיו. זאת ועוד, דרכו של הש"ך לבאר מקור דבריו, ואם לדעתו נחלקו בכך הקדמונים הוא מבאר את השיטות ומדוע הכריע כשיטה זו ולא אחרת. על כן נראה [בעיקר לאחר שהראנו שגם בסק"ג אין כוונת הש"ך לשיטה זו], שכוונת הש"ך לבאר שמותר לעוסק בתורה להתנות עם העוסק בסחורה עד כדי שיקבל חצי הכנסותיו וייתן לו חצי משכר עסק התורה, **אבל לא יותר**. [זאת אפילו אם חצי זה הוא יותר מכדי פרנסתו. אין לדעת אם הש"ך ס"ל כמו מרן באבקת רוכל [אבקת רוכל הודפס אחרי פטירת הש"ך, והוא כמובן לא ראה תשובה זו] שתנאי זה מותר רק באין לו בכדי פרנסתו].

עוד נראה שהש"ך מבאר שאין העוסק בתורה יכול לתת לעוסק בסחורה יותר מהחלק שהעוסק בסחורה נותן לו. אם התנאי הוא שהעוסק בסחורה ייתן לעוסק בתורה רבע מהכנסותיו, הוא יקבל רבע משכר העוסק בתורה. וכן הלאה עד חצי. אולם אם לא נקבע בתנאי חלק קבוע מהכנסותיו של העוסק בסחורה שייתן לעוסק בתורה, רק שהוא מפרנסו, אין העוסק בתורה יכול

כא). כך אמנם ביאר האג"מ, זאת בהתאם לשיטתו בש"ך סק"ב, ראה להלן פרק ט.

להקנות לו חלק קבוע בשכר התורה. ויש לעוסק בסחורה רק 'חלק' לא מוגדר בשכרו של העוסק בתורה. כך גם לאידך גיסא, אם העוסק בסחורה נותן לו חלק מסוים מהכנסותיו, רבע או חצי, לא יכול העוסק בתורה לתת לו פחות מחלק דומה בשכרו. זאת משום שבעצם דבר ברור הוא ששכר לימוד התורה גדול מכל ממון שבעולם, שהרי (משנה אבות ד, יז): "[ו]יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה", ונראה 'כבוזה שכר עסק התורה'. גם אין אדם יכול למכור חלקו בעוה"ב [כפי שיתבאר מדברי הפוסקים בהמשך]. רק שרבותינו התירו²² כמו יששכר וזבולון שמתנה מראש. זאת משום, כפי שבואר למעלה, שבלי תמיכתו של העוסק בסחורה לא יכול יהיה העוסק בתורה להקדיש את כל זמנו בתורה, כיוון שהוא יצטרך לדאוג לפרנסתו. על כן העוסק בסחורה הוא המאפשר את לימוד התורה, ועל כן הוא 'שותף' בלימוד התורה. אך כיוון שאין שום דרך להעריך את ערך שכר לימוד תורה, קבעו שהעוסק בסחורה יקבל חלק בשכר הלומד תורה, כפי החלק שהוא [מתנה מראש שהוא] נותן מהכנסותיו ללומד התורה - לא פחות ולא יותר. על כן אין זה נראה כ'מוכר' את חלקו בעוה"ב, אלא כ'שותף' בלימוד התורה²³. כאמור, אם אין הוא קובע חלק מסוים מהכנסותיו שייתן לעוסק בתורה, אלא מפרנסו כפי צרכיו [במקרה כזה אפשר אף שיהיה אף יותר מחצי הכנסותיו, לדוגמא כאשר העוסק בתורה יש לו ילדים רבים, והעוסק בסחורה משפחתו קטנה ואינו זקוק לחצי הכנסותיו לפרנסתו] - אינו מקבל חלק מסוים בשכרו של העוסק בתורה. רק '[ו]תחשב לו כאילו לומד בעצמו'. 'דהא גבי הלומד בעצמו כתיב כי היא חיין וגו', וגבי המספיק לאחרים כתיב עץ חיים היא למחזיקים בה, וכן הרבה פסוקים' [לשון הלבוש, צוטט למעלה סעיף ד2]. ערך שכרו, כמו ערך שכרו של הלומד תורה בעצמו, תלוי במשתנים שונים "ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות" (רמב"ם, הל' תשובה, פ"ג ה"ג)²⁴.



פרק ו' - ביאור דברי הגר"א

בביאור הגר"א (סק"ז) על דברי המחבר 'ומי שא"א ללמוד... יספיק לאחרים הלומדים' הביא מבראשית רבה וויק"ר [המובאים לעיל פרק א סעיף א]. במדרשים אלו נזכר גם הסכם זבולון

כב). כדברי הכס"מ (בהל' ת"ת שם) בסוף דבריו: "וגם כי נודה שהלכה כדברי רבינו בפרוש המשנה אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח"ו ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר". ואף אם נאמר שהדין שתומכי תורה 'תחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו' הוא מדין תורה [מלשון הרמב"ם (צוטט למעלה פרק ג) בפרוש המשנה 'הדבר שהתירתו התורה לתלמידי חכמים' נראה שההיתר לקבלת תמיכה שהרמב"ם פירט, ואף שכר ה'מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים' הוא מדין תורה], נראה שפרטי הדין, ובעיקר איך מותר להתנות מראש, הוא מתקנת חכמים.

כג). סברה זו למדתי מדברי האג"מ (שם, אות ד). אף שנראה בהמשך שחלק מהתנאים שכתב שם אינם עולים בקנה אחד עם דברי הפוסקים, סברה נפלאה זו נראית אמתית מאוד בדעת הש"ך.

כד). אולי במקרים מסוימים יהיה שכרו יותר מחצי. כגון במקרה שהעוסק בסחורה מצמצם את רמת חייו לצורך התמיכה בעוסק בתורה. לעומתו העוסק בתורה עוסק מתוך עושר ולא מתוך עוני. ולפום צערא אגרא. ואזמה"ל בזה.

ויששכר, וכן שמעון אחי עזריה. על דברי הרמ"א כתב (ס"ק ח): "ויוכל אדם כו' אבל כו'. סוטה כא א".

בשו"ת מנחת יצחק (חלק ז סי' פז) כתב: "הנה האמת שבפוסקים נזכר לשון שותפות בשבטי יששכר וזבולון, אבל בדברי חזו"ל בכמ"ק לא נזכר לשון שותפות ביניהם... אמנם המקור לשותפות בזה הוא מדברי הש"ס (סוטה ד, כא ע"א) ...דש"מ מזה דקודם הלימוד יכולין לעשות שותפות... וכן בביאור הגר"א שם שם דבאות ז' על מש"כ בשו"ע ומי שא"י וכו' ציין לדברי המד"ר ביששכר וזבולון הנ"ל. ובאות ח' בדברי הרמ"א הנ"ל ציין רק להש"ס בסוטה שם".

למעלה [בפרק א סעיף ב] הבאנו גם מדרשים בהם מוזכר בפירוש עניין השותפות. מ"מ נראה מבואר שכוונתו של הגר"א בציון הגמ' בסוטה כמקור לדברי הרמ"א היא (א) להביא ראיה שמותר להתנות מקודם, ולא הוי 'כבוזה שכר עסק תורה'. [על כן הד"ה של דבריו 'ויוכל אדם כו'] (ב) שאחר שלמד תורה אינו יכול 'למכור' חלק משכרו בתורה. [על כן המשיך בד"ה 'אבל כו']. והוא כדברינו למעלה, שחידושו של רבינו ירוחם הוא שניתן להתנות מראש.



פרק ז' - תשובת מהר"ם אלאשקר ודעת גדולי הפוסקים

א. הפניות הברכי יוסף וגרעק"א

בברכי יוסף (שם אות ב) כתב על הגה"ה הרמ"א: "ויכול אדם להתנות עם חבריו שהוא יעסוק בתורה וכו'. עמ"ש מהר"ם אלאשקר בתשובה סי' ק"א, והרב מעשה חייא בתשו' סי' ט"ז, ומהר"י מ"ט בתשו' על אחד שמכר חלקו בליתן, הביאה בס' אש דת".

בהגהות הגרעק"א לשו"ע (שם אות א, על הציון לדברי הרמ"א) כתב: "תא"ו נתיב ב' מש"ס דסוטה. וכתב שם ומסתברא שהעוסק אבד שכרו שכבר ביטל חלקו כ"כ המפרשים עכ"ל וע' בתשובת מהר"ם אלאשקר (סי' ק"א) בשם רבינו האי גאון וע' בס' אש דת להרב מו"ה חיים אלפאנדרי (פ' וילך)".



כה). עוד כתב שם: "ומוכח כן גם מהציון ברמ"א דהביא דינו של רבינו ירוחם הנ"ל, ובציון איתא 'תא"ו נתיב ב' מש"ס דסוטה', ש"מ דעיקר המקור בזה מש"ס דסוטה הנ"ל כשמעון אחי עזרי'".

כידוע ציוני הרמ"א אינם מהרמ"א עצמו [כמבואר בהוצאות השו"ע החדשים] וחלו בהם הרבה שיבושים. בשו"ע יור"ד הוצאת 'מכון ירושלים' (חלק ח, תשס"ו) ב'באר הגולה' במדור 'ציונים לרמ"א עם הגהות מהש"ך' על התיבות ברמ"א 'ויכול אדם להתנות עם חבריו...' (אות ג) כתוב: "רבינו ירוחם נתיב ה [סוף ח"ה כג, א]. לפי צורת הפונט מדובר בהוספה מהש"ך [המופיע בסוגריים שמתו בפונט שונה והוא כנראה מהמהדירים]. על התיבות ברמ"א "אבל אם כבר עסק בתורה..." (אות ד) כתוב "תולדות אדם וחוה [רבינו ירוחם] נתיב ב [שם]" בפונט שהוא מדברי באה"ג. בסופו נוסף הוספה מהש"ך "מש"ס סוטה [כא א]". מוכח מהדברים כמש"כ שכוונת מש"כ 'מש"ס בסוטה' הוא ל"אבל אם כבר עסק בתורה אינו יכול..." [והוא הוספה לבאה"ג מדברי הש"ך].

גם מדברי רבינו ירוחם [צוטטו למעלה תחילת פרק ד] שמשמע מדבריו שמה שאפשר לעשות שותפות למד מזבולון ויששכר. ומהגמ' בסוטה למד שא"א לעשות שותפות כזו אחר שלמד.

ב. תשובת מהר"ם אלאשקר בשם רב האי גאון

להלן תשובת מהר"ם אלאשקר:

"עוד שאלת אם יש ממש באותן שמוכרין זכיותיהן זה לזה אם זכה הקונה או הפסיד המוכר ואם פעולה זו יש לה עיקר.

תשובה לא מצאתי מקום לדבר זה כי אם בתשובת שאלה לרבינו האי גאון ז"ל וראיתי להעתיק אותה לך ומשם תבין עקרון של דברים שאלוהו ז"ל מי שהוא נוהג להתענות שני וחמישי ובסוף אותו הזמן אמר קבול שכר התענית הזה יהיה לפלוני מתנה וכן אם יאמר מכרתי תענית זו השנה בכך וכך לפלוני וקנו קנין על זה היש מזה כלו הנאה לאותו שניתן לו כלום וכן מי שנתן לאדם זהב על מנת שיקרא התורה ותהיה זכות הקריאה לו וכו' **תשובה** כך ראינו כי דברים אלו דברי הבל שאין לסמוך עליהן ואיך יעלה על לב כי שכרו של זה של מעשים טובים שעשה זה לזה והלא הכתוב אומר צדקת הצדיק עליו תהיה וכן אמר ורשעת הרשע עליו תהיה כשם שאין אדם נתפס בעון זולתו כך אין אדם זוכה בזכות זולתו. היחשוב כי מתן שכר של מצות דבר שישארו אדם בחיקו וילך כדי שיתן זה מתן שכרו לזה. אלו ידעו מה הוא השכר לא היה זה נתנו לזה ולא זה מקבלו מזה וכן הוא מתן שכר כבוד ויקר שנותנים לו לצדיק על מעשיו הטובים וכתות כתות הם שהן מקבילות פני שכינה ומקלסין לפנייהם שבח ואומרים לו לצדיק עלה למדרגתך ועמוד במחיצתך אתה הוא שכבשת יצרך ונשאת משא המצות ולא נטית להנאה מצוייה אלא עזבת את תאותך וסבלת עול יוצרך וסגפת עצמך ביראתך עתה בא וקבל שכרך ותהנה מזיו השכינה. כמו שאמרו חכמים מרגלא בפומיה דרב העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ולא רביה ולא משא ולא מתן ולא קנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם והם נהנין מזיו השכינה וכל אחד ואחד מעלתו לפי מעשיו... וזה השוטה שמכר תעניתו אכלה כלבא לשירותיה מה שכר יש לו לפני השם ית' וכבר נטל דמים זה לא ליי' ישב בתענית אלא סגף עצמו ונפשו באותן הדמים והוא קרוב לקבל פורענות מלקבל שכר כי עשה שם שמים פלסתר וכקרדום לאכול בה לחם. אבל ודאי מי שנותן שכר למלמד ללמד מה שהן צריכין ומלמדין יש לו שכר גדול בכך והמלמד עצמו פעמים יש לו שכר פעמים אין לו שכר וכן המסעד מקיימי מצות כדי שיוכלו לקיים יש לו שכר על כך ולהם וביותר מי שעוזר וכן מי שמאכיל עני או חכם לברכו יש לו שכר על כך ויש לו הנאה בכך כברכת אותו עני או אותו חכם עסוקין בתורה ובמצות להפנות לבותם לעסוק בה יש לו שכר והשכר שיש לו על פעלתו הוא. ומי שמשיא עצמו לקנות שכר חבירו בדמים או במתנה לבוזה הוא ולעג וכל הון יקר וחמודות אין אדם קונה בו שכר חבירו וכן כתוב אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו ואמרו חכמים מאי בוז יבוזו לו אמר עולא לא כשמעון אחי עזריה ולא כיוחנן דבי נשיאה אלא כהלל ושכנא דכי אתא רב דימי אמר הלל ושכנא אחי הווי מר עבד פרקמטי' ומר עסק בתורה אמר ליה פלוג דאיפלוג יצאת בת קול ואמרה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז ובוזו לו עכ"ל. וכל דבריו דברי קבלה הן ואין להוסיף ולא לגרוע. ושלוש כנפשי אביך. משה נ' אל אשקר. נר"ו".



ג. שו"ת מעשה חייא לרבי חייא רופא

בשו"ת מעשה חייא לרבי חייא רופא¹ כתב:

"מי שנתחייב שבועה לחבירו ולא רצה להשביעו, ונתרצו שניהם שימכור החייב שבועה מזכיותיו לחבירו כדי כל התביעה אם ישנה, כדי להתרחק מעונש השבועה, וכן עשה. עתה יש מי שמפקפק ואומר דאין זה מועיל אלא מזכיות שיעשה מכאן ולהבא ולא לשעבר. ויש מי שאומר אדרבה, שאינו מועיל אלא לשעבר, ולהבא אין אדם מקנה דשב"ל. ויש מי שאומר דאין זה מועיל כלום, לא להבא ולא לשעבר, דאין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו, שזכיותו של אדם אינן ברשותו כדי שימכרם. אמנם הם ברשותו של מקום ב"ה. יורנו מוריננו.

תשובה דין עסק ביש אשר לא נשמע כמוהו אשר המוכר הזה הורה היותו מקטני אמנה, שהומעט בעיניו שכן של מצות, אשר מכר הקיים והבלתי תכלית בדבר הבזוי והאבד. וגם עלה על לבו טינא וסכלות כי פעולת המצות הם כפועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית אשר הוא מתחייב שכרם מפני הנאתו. כי אלו היה נותן אל לבו שאם יצדק מה יתן לו או מה מידו יקח, והשכר הוא חסדיו הגדולים, כי מי הקדימני ואשלם, לא היה מעיז פניו בקונו למכור דבר מזכיותיו אשר עשה לפניו. אשר לאיש הזה ראוי לביישו ולהכלימו.

ולענין הדין, ודאי שהזכיות שכבר עשה אין בהם דין חלוקה, וכמו שאמר בפרק ג' דסוטה הלל ושבנה... הרי דלשעבר אין בו דין חלוקה. ועוד אני אומר היינו דוקא דיש דין חלוקה במצות עסק התורה כיששכר וזבולון וכשמעון ואחי עזריה. ולא מתורת מכר זכה וזבולון ועזריה. כי אלו לא היה זבולון מאכיל ליששכר ועזריה לשמעון, לא היו יכולין לעסוק בתורה תמיד כמו שעסקו, כי היו מוכרחים ליבטל להרויח פרנסתם. נמצא כי מה שהיו מקדימים האחד לחבירו פרנסתו היתה סיבה שלמדו תורה יותר, כי חבירו הסב תוספת לימודו. נמצא כי המעשה ועושה, כי גדול המעשה מהעושה. אמנם במצות שאדם עושה או עשה ויעשה מה שייכות בה לחבירו לזכות בה. ואם מתורת שכר, שכר מצות בהאי עלמא ליכא... אלא ודאי שכן של מצות אין בדברי וענייני העולם הזה כדי להשוותם ולערוך אפילו הנאה מועטת משכר הנאה המצוה לריבוי הנאת העולם הזה [=נראה שצ"ל 'העולם הבא' – יב"מ].

ומאי דאמרינן דהשווה חיה או עוף ובא חבירו וכסה, שכתב הרמב"ם בפרק ז' מהלכות חובל [הי"ג] דחייב כמו שיראו הדיינים. ויש מי שהורה עשרה זהובים. וכן הורו שכל המונע הבעלים מעשות מצות עשה שהן ראויים לעשותה, וקדם אחר ועשאה, משלם לבעלים יו"ד זהובים, ע"כ. וכן כתב בטור חושן משפט סימן שפ"ב. היינו דוקא מתורת קנס, דצעריה לחבריה, שבטלו מעשות מצות עשה שהוא ראוי לעשות, לא שכר המצוה², דהכי כתב המגיד [שם] בשם

כו). מהמוסכים ע"י רבי יעקב בירב, נכדו של מהר"י בי רב מחדש הסמיכה, ראה בהוצ' מכון הכתב, ירושלים תשנ"ז, עמ' 4.

כו). בשלטי הגיבורים על הגמ' בפרק החובל (ב"ק צא ע"ב) 'דא"ל' אנה בעינא למיעבד האי מצוה' [דף לב, ב בדפי הרי"ף שלנו] והביאו בשירי כנה"ג הגהות בית יוסף (יור"ד רמז) כתב: "והרבה מן הפוסקים והרי"ף שם והרא"ש סי' טו כתבו דינא הוא ולא קנסא... ומ"מ אין גובין אותן בבבל דכמה מילי אשכחן דאינון ממנוא ואעפ"כ אין גובין אותו בבבל משום דלאו מידי חסריה כגון הבושת וכיוצא בזה ולפי זה יהיו כל הפוסקים שוין דאין גובין אותם בבבל למי' מפני שהוא קנס ולשאר המפרשים משום דלאו מידי חסריה ומיהו פליגי אי הם קנס או דינא ואף גם זאת נראה מסוף דברי מ"י שם דגם

הרשב"א "ומ"מ לא מגבינן ליה בבל..." דהיינו מטעם קנס. נמצא שמכר אין כאן ודבריהם למה, אם לא כמו שכתב הרב במהר"ם גלאנטי נר"ו בפסקיו [=איני יודע למה כוונתו - יב"מ]. וישב אל ה' המוכר אשר כל כך נתמעט שכר המצוה בעיניו וירחמוהו, כי ישוב אליו וישבע או יפדה שבעות בממונו, לא בנפשו".



ד. תשובת ספר אש דת בשם המהרי"ט

בספר אש דת [להגר"ח אלפנדר. נולד בשנת שמ"ח, נפטר בשנת ת' פרשת וילך (עמ' דש מדפי הספר במהדורה חדשה, ירושלים תשמ"ח) הביא תשובה בכ"י מהמהרי"ט¹: "ונראה לע"ד לומר במה שראיתי בתשו' כ"י להרב מהרר"י מטראני ז"ל וז"ל ועל אותו שקנה מחברו חלקו בליתן בק' זהובים הקונה אל ישמח והמוכר יתאבל המוכר עשה דברי העה"ב שחוק ומכר חיי עולם בבצע כסף והלא אותה אכילה אינה גשמית אלא תענוג עולם שכר מצותיו וצדקותיו אשר עשה ומשעה שמכר חלקו בעה"ב איבד את שלו... ומ"מ נראה שנותנין לזה [=לקונה - יב"מ] שכר על התערותו וחביבותו מדברי עה"ב שהוציא דמים מרובים עליה, והכל לכונת וחשקו שאין הקב"ה מקפח שכר שום בריה. ונ"ל שהמוכר ראוי לעונש גדול שביזה דברי העולם הבא. ומצינו

איהו ס"ל דהוא דינא מאחר שכתב שהורו כן בכל המצוות אלמא גמרינן מינה [=ומקנס לא גמרינן - יב"מ] ולפ"ז יעלה יפה מה שכתבתי דאדם יכול למכור המצוות שלו ויעלו לאיש הקונה דהא יש להם ערך י' זהובים לאחד מיהו נראה דוקא מועיל הקנין במצוה שעתידי לעשות אבל לא במצוה שעשה כבר וכן עובדא (דרכי') [דר"ג = כך תוקן בדפוסים. דאי גרסינן 'רבי' כנראה הכוונה למעשה דרבי והוא צדוקי בב"ק פ"ז ע"א. וכבר תמה על זה הגאון הרב ראובן מרגליות זצ"ל, ב'חסדי עולם' שהודפס בסוף מהדורתו של ספר חסידים (מוסד הרב קוק ירושלים, על אות תרה, עמ' תקצג בדפי הספר. וקדמו בשאלה זו בלשון דומה בשו"ת דברי יעקב לרב יעקב שור, סי' פד עמ' עז, א בדפי הספר), ששם לא מכר ולא קנה רבי, רק השתדל למנוע מהצדוקי את זכות הברכה. אך לפי התיקון 'רבן גמליאל', הכוונה למאי דאיתא שם בגמ' (ב"ק צא, ב) דחייבה ר"ג למי שכיסה דם שחברו שחט י' זהובים. וראה בזה אפרקטא דעניא (ח"א, תשובה נו הערה ח, עמ' קס"ה במהדורת תשס"ב). כיון דאתא לידן אעיר על דברי החסדי עולם, שכתב על מה דאיתא שם בגמ' {צוטט בהערה 31} 'נשי במה זכיינן... מי לא פלאגן בהדיהו' שפרש"י שם: 'ונוטלת חצי שכר', לא מצאתי רש"י זה - יב"מ] הכי הוה שהוא חפץ לקנות המצוה שהיה עתיד לעשות אותו המצוה ועי' פ' כסוי הדם וכתבתי בזה בפ' ברכות בס"ד עש"ב [=לא מצאתי במסכת ברכות - יב"מ].

אף מדברי הרב חייא רופא נראה שאם י' זהובים הוא ממון ולא קנס, 'יש להם [=למצוות - יב"מ] ערך, י' זהובים לאחד, ואפשר למכור אותם. שהרי גם הרב חייא רופא לא חלק אלא משום דס"ל כדעות שי' זהובים הוי קנס.

וראה בשו"ת משיב דבר לנצי"ב (ח"ג סימן יד) מש"כ לגבי שלטי הגיבורים זה ודפליג עליה ברא"ש. אמנם יש לחלק בין מכירת עשיית המצווה, או מכירת שכרה, ואזהמ"ל בזה.

וראה בראשון לציון לאוה"ח הקדוש (יור"ד סימן רמט סעיף טז) על מש"כ הרמ"א שנוהגין לנדור צדקה עבור נשמות המתים ומועיל להם, שכתב: "ולע"ד נראה כי פשוט הוא שהאדם יכול לתת זכות המצוה והתורה קודם שיעשנה ותועיל לו המתנה וכדאיתא בהלכות תלמוד תורה סימן רמ"ו וכיון שכן הכי נמי בנדון זה יהיה הדבר כי כל זכות של הצדקה שנותנים בעד המתים חשיב כמזכים להם זכות זה ומועיל ודאי" [מקור זה ראיתי בקונטרס יששכר וזבולון]. וע"ש במילואים לציון (במהדורה חדשה הוצאת מכון אור החיים הקדוש) אות כב.

(כח). בספר ודרשת וחקרת על סוגיות הש"ס, ח"א, פרשת ויחי (עמ' קב-קה, בעמ' קד) הבין שהגרעק"א מפנה לדברי הגר"ח אלפנדר שם בסוף עמ' קד ועמוד קה בו הוא מבאר מדוע המדרש ויק"ר (צוטט בפרק א סעיף א) מביא ג' פסוקים לכך שתומכי תורה כמו לומדי תורה. אמנם נראה ברור שכוונתו להביא את תשובת המהרי"ט, כמו הברכ"ל, שהרי הוא הביא את הדברים כמקור והסבר לסיום דברי רבינו ירוחם ש'הת"ח איבד שכרו', כמבואר בהמשך. וראה הערה ל.

דומיא בעשו דכתיב ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשו את הבכורה, ואשכחן (ב"ב ט"ז, ב) שמנו בכלל חמשה עבירות שעשה ואחד מהם ששט את הבכורה. והא דלא גנוהו על הבכורה דלמא אנוס היה דכתיב הנה אנכי הולך למות אלא סופו הוכיח על תחלתו. אבל כאן תחלתו וסופו לעג וביזיון וקיקלון על כבודו. ויעתר אל ה' וירחמהו ואל אלקינו כי ירבה לסלוח ושלום עכ"ל. והרב אבא מארי ורבי ז"ל תמה עליו שאין הנדון דומה לראיה... אבל כתב שהדין דין אמת ממ"ש רבינו ירוחם בא"ו נתיב ב' וז"ל העוסק בתורה קודם שיעסוק יכול להתנות שיעסוק חברו בסחורה ויטול הוא מחלק למודו כמו יששכר וזבולון אבל אחר שעסק כבר ונותן לו חלק בשביל ממון זה אינו כלום כדכתיב אם יתן איש את כל הון ביתו כו' וזה ענין הלל ושבנא כדאיתא פרק היה נוטל סוטה כ"א. ומסתברא שהעוסק אבד שכבר בטל חלקו כ"כ המפרשים ע"כ".



ה. הגרעק"א שסובר שתשובת מהר"ם אלאשקר בשם רב האי גאון אינו חולק על רבינו ירוחם

בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' ק) כתב: "אמנם ראיתי בתשובת מהר"ם אלאשקר (סי' ק"א) שהעתיק תשובת רבינו האי גאון ז"ל, שכנראה שאינו מחלק בין קודם לאחר המעשה דאין לעשות כן דכתב בזה"ל [העתיק התשובה המצטטת מעלה]... וא"כ בין מתוך דברי השאלה להרבינו האי ז"ל ובין מדברי תשובתו דבריהם ברור מללם [=אולי צ"ל 'מללו' יב"מ], שכל מה שכתב סובב והולך בין אם קונה קודם המעשה או לאחר המעשה, אין לעשות כן מכל הטעמים שכתב שם, ובהא דשמעון אחי עזריה ור"י דבי נשיאה נראה דלא ס"ל כפי' רש"י ז"ל ושאר מפרשים דהיה תנאי ביניהם לחלק, אלא היה להם שכר על החזקת התורה לפי פעולתם, ועל כל תנאי בין קודם המעשה ובין לאחר המעשה נאמר אם יתן איש את כל ביתו באהבה בזה יבוא לו כו"ל".

אמנם הגרעק"א ברור שס"ל שתשובה זו [וכן תשובת המהרי"ט המובאת בספר אש דת] לא פליגי על רבינו ירוחם. שהרי הוא הביא את דבריהם כסייעתא למש"כ רבינו ירוחם בסוף דבריו "ומסתברא שהעוסק אבד שכבר בטל חלקו, כך כתבו המפרשים" [ואפשר שס"ל שרב האי גאון הוא 'המפרשים' שהסתמך עליהם רבינו ירוחם]. אף בדברי הברכ"י לא נראה שהביא הדברים כדעה חולקת על רבינו ירוחם והרמ"א, אלא כתנא דמסייע ומבאר.

(ט). בלשון דומה כתב באפרקסתא דעניא (ח"א, תשובה נז). ומה שתירץ שם שגם לרב האי גאון יש מכירה של שכר תורה בתנאי, ע"ש, אינו נכון. גם בשו"ת ציץ אליעזר (שם אות ג) הבין שדברי רה"ג שבשו"ת מהר"ם אלאשקר חולקים על דברי הרמ"א [אלא שהביא אף דברי האמרי בינה (ח"א, בשו"ת שבסוף הספר סי' יג). וראה במנחת יצחק (ח"ו תשובה ק) שמלשון רב האי לא נראה כדבריו]. אחריהם נמשכו אחרוני זמננו, ראה לדוגמא חבל נחלתו ח"ד סי' כט. אמנם הגרעק"א, וכנראה שגם הברכי יוסף ועוד מגדולי האחרונים, ס"ל שרבינו ירוחם לא פליגי על דברי רב האי גאון, ולכ"ע אין 'מכירה' של שכר תורה או עוה"ב. רק לתומך לעוסק בתורה יש שכר 'על פעולתו הוא', כדברי רב האי גאון, כמו שהוכחתי בהמשך, וראה בהערה הבאה.

(ל). גם בספר ודרשת וחקרת כתב (שם באות ט, עמ' קג-קד) שרב האי מדבר על 'מכירת' עוה"ב, ורבינו ירוחם על שכרו של תומך התורה מצד עצמו, כמו שביארנו למעלה, אך לא כתב שכן מוכח מהגרעק"א, ע"ש. האמת שלא זכיתי להבין איך אפשר לטעות שהגרעק"א מביא את תשובת רב האי לחלוק על רבינו ירוחם והרמ"א, כאשר מפורש ציין את דבריו על המשך דברי רבינו ירוחם, ש'העוסק איבד שכרו...'. ובוז בוודאי רב האי גאון מסכים. מבואר שהוא מביא את רב האי

גם לא הבנתי מניין הסיק המנחת יצחק שלדעת רב האי גאון 'בין אם קונה קודם המעשה או לאחר המעשה, אין לעשות כן מכל הטעמים שכתב שם'. הרי מפורש כתב "אבל ודאי מי שנותן שכר למלמד ללמד מה שהן צריכין ומלמדין יש לו שכר גדול בכך... וכן המסעד מקיימי מצות כדי שיוכלו לקיים יש לו שכר על כך ולהם וביותר מי שעוזר וכן מי שמאכיל עני או חכם לברכו יש לו שכר על כך ויש לו הנאה בכך כברכת אותו עני או אותו חכם עוסקין בתורה ובמצות להפנות לבותם לעסוק בה יש לו שכר והשכר שיש לו על פעלתו הוא". נראה מבואר מדבריו, שמי שנותן לפני מעשה [למלמד או לעני או] לחכם, ומאפשר לו לעשות את המצווה, 'יש לו שכר'. רק שלא 'קנה' את שכרו של המלמד או העוסק בתורה, אלא 'השכר שיש לו על פעלתו הוא', כלומר על זה שאיפשר לחכם 'להפנות לבותם לעסוק בה'. מפורשים דבריו כדברי המדרש בבמד"ר (צוטט למעלה פרק א סעיף ב) ששכר התומך לפני שלמד תורה הוא מפני ש'גדול המעשה יותר מהעושה'; כדברי הוזה"ק (צוטט פרק א סעיף ג): "מי שתומך לבעלי התורה נוטל ברכות מלמעלה ומלמטה..."

נראה מהאמור שהברכי יוסף והגרעק"א הביאו תשובות אלו לבאר את דעת רבינו ירוחם [והרמ"א]. אין העוסק בתורה 'מוכר' עוה"ב – זה לא שלו למכור, וא"א למכור, כמש"כ המהר"ם אלשיך בשם רב האי גאון, ובאש דת בשם המהרי"ט. אלא כלשון רבי חייא רופא ש'נמצא כי מה שהיו מקדימים האחד לחבירו פרנסתו היתה סיבה שלמדו תורה יותר, כי חבירו הסב תוספת לימודו. נמצא כי המעשה ועושה, כי גדול המעשה מהעושה'. 'וכיון שהוא סבה לתלמודו, ראוי שיחלק עמו, שהרי התורה נעשה על ידי שניהם' [לשון המהר"ל בחידושי אגדות המצוטט למעלה פרק ב סעיף ב].



ו. התשובה מאהבה

כדומה גם בדברי רבי אלעזר פלקלס [תלמידו של הנודע ביהודה] בספרו תשובה מאהבה (ח"ג, פראג תקפא, עמ' נ, ב. העתקה שהעתיק מגליון יור"ד שלו. הודפס בילקוט מפרשים ביור"ד הוצ' מכון ירושלים תשס"ו) על דברי רבינו ירוחם שהביא הרמ"א: "ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה וכו'. נראה דוקא בעסק התורה כיששכר וזבולון ושמעון אחי עזריה, לא בתורת מכר זכו זבולון ועזריה, כי אילו לא היה זבולון מאכיל ליששכר ועזריה לשמעון לא היו יכולין לעסוק בתורה תמיד, כי היו מוכרחים לעסוק במסחר וקנין כדי פרנסתם, נמצא מה שהיו מקדימין מזונותם היתה הסיבה שלמדו יותר תורה, והוא בכלל גדול המעשה וכו' (ב"ב ט א). וכל זה לענין עסק התורה ולא בעסק המצות. ועיין בשו"ת מעשה חייא סימן טז, ועיין בארוכה בספר ברכי יוסף אות י"ג וי"ד בענין הוזה".

גאון כתנא דמסייע לדין זה של רבינו ירוחם, ומכך עולה הסבר גם במהות הדין של זבולון ויששכר, כמש"כ למעלה. ומזה גם מוכח שכונת הגרעק"א בהבאת [תשובת המהרי"ט ש]ספר אש דת היא לקטע המצוטט למעלה (פרק ז סעיף ד), ראה הערה כח.

ציין לתשובת מעשה חייא שזה דין מיוחד בעסק התורה ולא במצוות. וציין לברכי יוסף שהביא (באות יג) את תשובת האבקה רוכל (ובאות יד) את תשובת רב האי גאון במהר"ם אלשקר, ואת תשובת המהרי"ט באש דת כהסבר לדין של רבינו ירוחם ולכוונת הרמ"א.



ז. הערוך השולחן

כן כתב גם בפשיטות בערוך השולחן (יור"ד רמז, ח): "וכתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעי' א' דמי שא"א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאלו לומד בעצמו ויכול אדם להתנות עם חבריו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר אבל אם כבר עסק בתורה אינו יכול למכור לו חלקו בשביל ממון שיתן לו עכ"ל והטעם פשוט דשכר עוה"ב אינה במכירה ובנתינה לאחרים והנפש שעשתה היא תשיג שכרה ולא אחר אך כשמתחלה משתתפים בהמצוה ממילא דעשו שניהם המצוה כמו יששכר וזבולון ושמעון אחי עזריה ועל זה נאמר עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר וכל הישועות והנחמות וכל הברכות שהתנבאו הנביאים כולן הן למשיא בתו לת"ח ועושה פרקמטיא לת"ח ומהנהגה ת"ח מנכסיו (ברכות לז, ב) אבל ת"ח עצמן עין לא ראתה א-לקים זולתיך [שם]."



ח. שכרו של 'יששכר' אינו מתמעט ע"י 'זבולון'

א. האור החיים הקדוש

לפי ביאורנו יובנו דברי האור החיים הקדוש (שמות ל, יג): "כל העובר עם שלמטה לומר תיקון למי שאינו בן תורה במה יתן כופר נפשו כי הוא בור ריק אין בו מים, לזה אמר כל העובר וגו' יתן מחצית השקל כיששכר וזבולון ושמעון אחי עזריה (סוטה כ"א א) ורבים כהם אשר יחצון כספם לעמלי תורה. ואומרו בשקל הקדש פירוש בעד שקל הקודש שהוא התורה. או ירצה שבוזה ישוה הוא לנותן אמרי ספר כאומרו (קהלת ז') בצל החכמה בצל הכסף. עוד ירצה על דרך אומרים ז"ל (בכורות ה' א) = עיין תוס' בכורות ה' ע"א ד"ה ומנה של קודש כפול היה, אבל שקלים של חול ושל קודש שוין היו, וצ"ע - הערת הרב ראובן מרגליות ב'נר למאור) שקל הקודש כפול היה, ובא להודיע כי מה שיטול מהקודש בעד מחצית כספו לא שיתנכה מחלק הלומד ונמצא כל אחד אין בידו אלא מחצית שכר, לא כן הוא כי שקל הקודש כפול היה ונמצא כל אחד בידו שקל שלם והבין".

כיוון ששכרו של זבולון הוא משום 'גדול המעשה יותר מהעושה', 'והשכר שיש לו על פעלתו הוא' [כלשון רב האי גאון בתשובת מהר"ם אלשקר], לא מתמעט משכרו של יששכר העוסק בתורה^{לא}.



לא). כ"ה גם בשו"ת דברי יעקב לרב יעקב שור:

ב. ההפלאה

כך גם פירש ההפלאה (על כתובות, בהקדמה 'פתחא ועירא' אות מג): "ויש מן המשפיעים במדה גסה שסוברים שקונים מן התלמיד חכם חלק מתורתו כדרך שאר משא ומתן. אמנם חלילה מחשוב כן, וכי ימכור תלמיד חכם אפילו שעה אחת בעולם הבא בכל חיי עולם הזה כמו שאמרו חז"ל, וכל שכן שעה אחת בתורה שהיא חשובה מכל חיי עולם הבא. וכמו שאמרו חז"ל בפסוק אורח חיים פן תפלס שלא תהא נושא ונותן בתורה ובמצוות. וזהו פשטיה דקרא רחוק מפנינים מכרה שאי אפשר לקנות אותה אפילו בעולם הבא שנקרא פנינים. אלא הענין הוא שכל אחד מקבל שכרו משלם וכמו שאמרו המשל מנר שמדליק ממנו ואין מחסר אורו. כן המחזיקים

כך גם כתב בשו"ת דברי יעקב לרב יעקב שור, סי' פד (עמ' עז, א בדפי הספר): "והא דמבואר ביו"ד סי' רמ"ו שיכול אדם להשתתף עם חבירו בשכר תלמוד תורה אם יתנו קודם הלימוד, התם אין הכוונה שיהי' לזה חלק שכר משכר שיגיע לחבירו עבור הלימוד. אבל התם הכוונה שעל ידי שזה יספיק לחבירו שיהי' יוכל לעסוק בתורה בלא שום דאגות פרנסה, אז יש לחבירו ג"כ שכר עבור זה, מעין שכר תלמוד תורה, אשר שכר ההוא גדול יותר משכר צדקה דעלמא. אבל שכר ההוא לא יקופח משכר הלימוד. והדברים ברורים אצלי".

וכך פשיטיה ליה ללחי' הרי"מ:

בח' הרי"מ ליו"ד (סימן רמ"ו) כתב: "סעיף א ברמ"א ויכול אדם להתנות כו'. לשון זה אין מובן לי, מה ענין תנאי זה שיחלוק עמו. דבאמת נראה דאין נחסר כלום מחלקו של יששכר. רק ע"י שזבולון סייעו להתורה יש לו ג"כ שכר, כמו דמצינו באבוקה דכמה גרות דולקין ממנו ואין אורו חסר כלום. ולכן גם מה שסיים הרי"ו דהת"ח אבד שכרו ע"ש בב"י אינו מתישב לי הטעם". לענין 'מה ענין תנאי זה' ראה למעלה פרק ד סעיף ה, ולהלן בפרק י סעיפים ב, ד. הטעם 'הת"ח אבד שכרו' מתבאר מעצם דבריו. כאשר מתנה לפני לימוד התורה שחבירו ילמד ויהיה לו 'חלק' בשכר לימודו, משמעות הדברים שהוא יהיה זה שמאפשר את הלימוד, ולכן שכרו עבור המעשה שהוא עשה בעצמו לאפשר לימוד התורה, הוא 'כאילו למד בעצמו'. אבל כאשר אחרי שלמד רוצה לקבל 'חלק' משכרו עבור ממון, משמעות הדברים שהוא רוצה 'לקנות' עוה"ב בכסף, ועל כן 'בוז יבוז לו' והעוסק בתורה מבזה תורה ו'הת"ח איבד שכרו' כיוון שמחלל השם ומזלזל בעוה"ב, והרי הוא כמו 'יבז עשו את הבכורה ואשכחן (ב"ב ט"ז, ב) שמנו בכלל חמשה עבירות שעשה ואחד מהם שטט את הבכורה' [כדברי תשובת המהרי"ט שהובא בספר אש דת, למעלה פרק ז סעיף ד]. [מקור זה של חי' הרי"ם ראיתי בקונטרס יששכר וזבולון. וראה מש"כ בסוף הערה זו על דבריו. ולמטה בפרק י סעיף ו].

לפי דברים אלו יישוב סתירות בדברי המקובלים והדרשנים:

ראיתי בדברי האחרונים שהביאו 'סתירות' שונות בשאלה זו בדברי האחרונים והמקובלים. כדי לא להלאות את הקורא, אתייחס לחלק קטן מהם, ומידה היא בתורה ש'כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא'.

סתירה בדברי החיד"א:

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן פ"ז) הביא שכן כתב גם החיד"א בראש דוד בפרשת משפטים (דף נט, א בדפי הספר): "... אם שכיר הוא רומז לחכם שנשכר מן עשיר אחד שעשו שותפות על דרך יששכר וזבולון, לא תימה שחצי שכרו שלוקח העשיר גרע מן החכם, לא כן, כי אוצר ה' מלא כל טוב לתת לאיש העשיר כדרכיו חצי שכר הלימוד ולחכם כפרי מעלליו ישיב לו בשלימות. וזהו בא בשכרו משלם וכמו שהארכנו בפ' קדושים". והעיר המנחת יצחק שבפרשת קדושים (דף פג, ב בדפי הספר) כתב כן רק לגבי אשתו של החכם, וי"ל שם: "הנהגה לכאורה הנה מקום לחקור גבר חכם דלא מצא לפרנס עצמו ועל כן הוצרך להשתתף בפריטי העשיר כיששכר וזבולון ונמצא כי אין לו במה שלומד כי אם החצי והחציו לנדיב המחזיק בידו והחכם הנה אשה לקראתו באשתו אמרו דפלא בהדיה [=סוטה כא, א]: "רבינא אמר: לעולם זכות תורה, ודקאמרת אינה מצווה ועושה! נהי דפקודי לא מפקדא, באגרא דמקרינ ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא, מי לא פלגאן בהדיהו"] היכי לדיינו להאי דינא, אי האשה לוקחת החצי והעשיר החצי והוא נשאר ריקם, ואם תמצא לומר לא מן השם הוא זה דעיקר תורה זו החכם בחכמתו יום ולילה וטרח ועסק בה, ואין יתכן דבעל תורה מבחון והעשיר ואשתו יציגו אותו כלי ריק אם כן ניחזי אנן דהעשיר יש לו חצי תורתו, ולפי זה יהיה לו החצי מחלקו, והוא

נוטלים שכרם מאת ה' מן השמים ואינם נוגעים ח"ו בחלקן של התלמיד חכם. ועד"ז פרשנו המשנה (אבות פ"ה מ"ט) האומר שלי שלך ושליך שלי עם הארץ שאומר לתלמיד חכם מעות שלי שלך ותורה שלך שלי זהו מדת עם הארץ שאין אתו ידוע עד מה. וכבר אמרנו לזה רמז במשנה דפסחים (דף פט ע"ב) הממנה עמו אחר בחלקו רשאים בני חבורה ליתן לו חלקו הוא אוכל משלו והן אוכלים משלהם רצ"ל מי שאי אפשר לו לעסוק בחלק תורתו שהיא חלקו לעולם הבא וממנה עמו אחרים שהם ילמדו עבורו והוא יפרנסם אין בזה גריעות ח"ו לת"ח לומר עליהם שמוכרים תורתם בשביל פרנסת עולם הזה ויכולים בני חבורה הם העוסקים בתורה (כמ"ש נזרקה מפי חבורה) ליתן לו חלקו כי הוא אוכל בעוה"ב משלו והן אוכלים משלהן ואין בזה פחיתות שכן

רביע, ולצד זה החכ' והעשיר כל אחד רביע, ואשתו שני רביעים. או כלן] לדרך זו הדעשיר נוטל החצ' והחכם ואשתו כל אחד רביע, או משמנין בניהם [=כלומר לכל אחד שלישי - יב"מ]. אבל ראיתי להרב מהר"ש פרימו ז"ל שם דבתוך דבריו לדרכו היה מהלך וכתב מסבתו דהחצ' שנוטלת אשת חבר אינו נגרע מחלקו כי הוא אדעתיה ידידיה עבד ולא התנו על כך רק שהקב"ה בחסדו הוא נותן לה החצ' מבעלה מאתו יתברך, משא"כ העשיר שהתנו על כך. אלו דבריו ז"ל...". נראה שאפ"ל שכוונת החיד"א שכמו שבפרשת קדושים הביא בשם המהר"ש פרימו שהחלק של אשתו אינו נגרע מחלקו, כך הוא גם בחלק של המפרנסו, אך ראה בהמשך. וראה גם שם בפרשת קדושים (עמ' פב סע"ב בדפי הספר). בציץ אליעזר (חלק כ סימן לד) כתב לתרץ ה'סתירה' לכאורה בראש דוד, ע"פ דברי האמרי בינה המובאים בסוף הערה זו. אך קשה לדחוק את הדברים בדברי הראש דוד, שהרי בפרשת משפטים סיים 'כמו שהארכנו בפ' קדושים', ואיך אפ"ל שבפרשת קדושים מדבר על סוג אחר של שכר.

סתירה בדברי האור החיים הקדוש:

בציץ אליעזר שם הביא סתירה כזו גם בדברי האור החיים הקדוש הנ"ל בספר שמות לבין דבריו בחפץ ה' על מסכת ברכות ח, א על הגמ' 'גדול הנהנה מיגע כפו יותר מירא שמים' ע"ש [בהוצאה החדשה הוצאת 'מכון להוצאת ספרי האור החיים הקדוש' בעמ' י מדפי הספר, בעיקר בעמ' יב. וראה שם במילואים עמ' קמח מדפי הספר, אות ח; וב'פסקי הלכות' שם יור"ד רמו סעיף א, עמ' קצז מדפי הספר, ובמה שהעיר שם הערות מג, מד].

סתירה בבני יששכר:

סתירה דומה יש בבני יששכר שכתב (חודש סיון מאמר ח אות ו): "אידי דאתי לידן הפסוק ולך י"י חסד כי וכו' כמעשהו, אפרשנו עוד כיד י"י הטובה עלינו בענין אחר, עפ"י מ"ש בגמרא [כתובות סב א] על פסוק כן יתן לידידו שנא [תהלים קכו ב] אלו נשותיהם של תלמידי חכמים שמנדדות שינה מעיניהם בעולם הזה ובאות לעולם הבא, ופירש בזה הרב המובהק בשו"ת הנקרא פרי עץ חיים [פ' בראשית דרוש א'] שהנשים נוטלות מחצית שכר המגיע לתלמידי חכמים ואעפ"כ אין הקדוש ברוך הוא מגרע שכר התלמיד חכם, רק הוא נוטל שכרו משלם ולהנשים נותן הש"י מחצית שכר משלו, ונ"ל להדבר מוכרח הוא, כיון דהשכר הוא רוחני וקיי"ל אינו נעתק ממקום למקום רק מתרבה כידוע [שעה"כ דרושי תפילין דרוש ה'], והנה השכר המתוקן לתלמיד חכם הוא במקום המיועד לו, והנה מחויב ליתן מחציתו לשארו הקרובה אליו המנדדת שינה מעיניה, והנה נותן ואינו חסר והוא כמדליק מנר לנר והראשון אינו חסר, וכן נ"ל בנידון זבולון ויששכר וכיוצא בהם שהמסייע לתלמיד חכם לבצע את מעשהו נוטל מחצית שכרו והתלמיד חכם אינו חסר כלום, והוא שיש לפרש, ולך י"י החסד כי אתה תשלם לאיש (העושה המצוה בסיוע אשתו) כמעשהו (כאילו היה הכל מעשהו בלא סייעתא, הגם שהיה על ידי סיוע אשתו או אחר המפרנסו ונוטל מחצית שכרו, עכ"ז משלם לו הקדוש ברוך הוא כאילו היה במושלם מעשהו, והוא החסד הגמור)". לעומת זאת במגיד תעלומה ברכות ח, א כתב: "...רק הכוונה שהנהנה מיגיעו ג"כ י"ש [=ירא שמים] ומתבטל מלימודו לפעמים וממציא פרנסתו בעצמו בכדי שלא ינהה משל אחרים, הוא גדול יותר ממי שאינו רוצה להתבטל כלל ונהנה משל אחרים. כי מפירות מצותיו ותורתו אשר היה נהנה מהן בעוה"ז מוכרח ליתנם להזוכים בו בתתם לו די מחיתו, עיין במהרש"א והרי"ף [=כוונתו לפירוש 'מאור עינים' לרי"ף - ר' ישעיהו פינטו, המופיע בעין יעקב כ"הרי"ף - יב"מ], ובהכי יצדק דלגבי נהנה מיגיעו כתיב אשרי"ך וטוב ל"ך לעצמך. משא"כ לגבי י"ש אשרי סתם, כי גם אחרים יוכלו עמו באושרו בתתם לו צדקה. נ"ל".

המגיד תעלומה ביסס את דבריו ש'מפירות... מוכרח ליתנם להזוכים בו בתתם לו די מחיתו' בדברי המהרש"א והרי"ף.

לתלמיד חכם. וז"ש שמח זבולון בצאתך וגו' שכל אחד ישמח בשלו ואין אחד נוטל חלק חברו".



ג. שו"ת טוב טעם ודעת

כדומה לכך כתב בשו"ת טוב טעם ודעת (ח"א תשובה ריו): "דעוה"ב אינו בר מכירה... רק כשמעון אחי עזרי' דקודם המעשה והלימוד החזיק בידו ועל ידו למד, א"כ זה אינו בתורת מכירה, רק הוי כאלו הוא עצמו עשאו, כיון דתחלת המעשה נעשה על ידו... והנה שאלני אחד

וה"ל המהרש"א בברכות שם: "גדול הנהגה כו'. נראה לפרש ע"פ מ"ש בתענית (כה). בר"ח בן דוסא דדחיקא ליה מלתא ובעי רחמי ויהבי ליה משמיא חד כרעא דפתורא דדהבא וחזא בחלמא דהוה מחסר ליה האי כרעא בעוה"ב וז"ש גדול הנהגה בעוה"ז מיגיע כפו שאינו מחסר בזה חלקו בעוה"ב כדכתיב ביה וטוב לך יותר מירא שמים **דבעי להנות משכר מעשיו בעוה"ז כר"ח בן דוסא דבזה מחסר מחלקו בעוה"ב וע"כ לא כתיב ביה וטוב לך**". מבוארים דברי המהרש"א שלא מדובר כלל על 'מכירת' חלקו למפרנסו, אלא על 'אכילת' חלק משכרו בעוה"ז. למעלה בפרק ד סעיף ג הבאתי שהב"י הביא את דברי רבינו ירוחם גם על ההלכה האחרונה בטור בסימן רמ"ו (סעיף כו) "אמרו חכמים כל המבטל תורה מעושר סופו לבטלה מעוני וכל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר". וראה שם שמרן למד מרבינו ירוחם שמונת לת"ח [שאין לו בכדי פרנסתו] לקבל עזרה כספית כדי שיכול יהיה להקדיש את כל זמנו ללימוד. אך כמובן בכך הוא כבר לא 'מקיים את התורה מעוני', ובכך מתמעט שכרו. וראה למעלה הערה כד, בסוף פרק ה סעיף ב, בפרק י סעיף ג ובהמשך הערה זו.

הריא"ף בעין יעקב שם האריך בדבריו וכתב כמה פירושים, ראה שם באריכות. בתוך דבריו כתב: "אשריך בעוה"ז שלא תהיה מצפה לשלחן אחרים שיפרנסוך, כי המצפה לשלחן אחרים עולם חשך בעדו. וטוב לך לעוה"ב כי האדם שהוא ניוון משל אחרים הוא נותן לעוה"ב חלק משכרו לאותו שהנהנה מנכסיו והחזיק בידו לפרנסו **כדכתיב בצל החכמה בצל הכסף**... לומר שגם בעוה"ב שכרו של הנהג מיגיעו גדול יותר משכר הי"ש בעולם הבא". אף שבתוך דבריו ציין 'נותן לעוה"ב חלק משכרו', הרי מיד המשיך בפסוק של תומכי תורה 'בצל החכמה בצל הכסף'. ואף מהמשך דבריו נראה שהכוונה שיש התמעטות בשכרו בעוה"ב, כיוון שהוא כבר נהנה בעוה"ז מתורתו.

יישוב הסתירות:

מתוך הדברים נראה שאין כוונת המגיד תעלומה שהעוסק בתורה 'מוכר' חלק משכרו למי שתומך בו. אלא ש'מתמעט' מחלקו של העוסק בתורה, כיוון שעוסק מתוך ריוחה. בעיקר שרווחה זו מגיעה אליו 'עבור' תורתו. כמס"כ המהר"ל מפראג בחידושי אגדות (צוטט למעלה בפרק ב) 'והילל לא רצה שיהיה אחר גורם לתורתו'.

נראה שכך צריך ליישב גם את הסתירות בדברי החיד"א ואור החיים הקדוש. ודאי שאין העוסק בתורה 'מוכר' חלק משכרו למפרנסו. 'דהדבר מוכרח הוא, כיון דהשכר הוא רוחני וקיי"ל אינו נעתק ממקום למקום רק מתרבה כידוע' [כלשון הבני יששכר]. 'כי שקל הקודש כפול היה ונמצא כל אחד בידו שקל שלם והבן' [כדברי האור החיים הקדוש]. אמנם הגמ' בברכות מלמדת אותנו ש'לפום צערא אגרא', ומי ש'נהנה' מתורתו בעוה"ז, שיש מי שמפרנסו עקב כך שעוסק בתורה, מתמעט שכרו בעוה"ב. אמנם החיד"א מביא להרב מהר"ש פרימו ז"ל שאשתו המסייעת לו בלימודו אינה ממעטת כלל משכרו.

כמדומה שבכך יש ליישב את כל 'הסתירות' לכאורה בדברי המפרשים והמקובלים. אף שידעתי שיש לשונות שקשה לפרש אותם בדרך זו, ודאי שדוחק זה קטן מהדוחק שיש סתירות בדבריהם. 'דהדבר מוכרח הוא, כיון דהשכר הוא רוחני וקיי"ל אינו נעתק ממקום למקום רק מתרבה כידוע' כמבואר בשעה"כ דרושי תפילין דרוש ה'.

ספר שמע יעקב לרב ישראל יעקב אלגאזי:

וראה גם בספר שמע יעקב לרב ישראל יעקב אלגאזי זצ"ל, בפרשת וירא בד"ה 'ועפ"י זה' ו'והנה ראיתי' (עמ' טז, א - טז, ב בדפי הספר). וראה מש"כ עליו ובאפרקטא דעניא (ח"א, תשובה נח). וכ"כ בהרבה אחרונים ובעלי דרוש וקבלה שהשכר של התומך בתורה הוא שבעבור זה שהוא מאפשר את לימוד התורה, ולא נגרע משכר העוסק בתורה.

הרי כתב הרמ"א דלהבא יכול למכור עוה"ב. הנה לא דק, דהרמ"א לא כתב רק אם זה מפרנסו ועל ידו עוסק בתורה ומצות, אז נמכר על להבא, כיון דעל ידו הוא עוסק נחשב כאלו הוא עסק בעצמו, ואף בלא מכירה נמי יש לזה חלק...."

ע"ש באריכות.²



שיטת הנצי"ב במשיב דבר ותמיהה על דבריו:

אמנם ראה בשו"ת משיב דבר (ח"ג סימן יד) לנצי"ב שכתב: "אחר שכן יש לנו לבאר הא דאיתא בהגהת רמ"א י"ד (סי' רמ"ו) דאפשר להתנות עם חברו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר. דדוקא במה שממציא לו מנחה שיהי' יכול לעסוק בתורה וכמו שבארנו לעיל הא דשמעון אחי עזרי' ויוחנן דבי רבי. אבל מה שכבר למד וה"ה מה שילמוד בלי המצאת פרנסה שלו ודאי אין לו ענין. ונוסף דבר דמש"ה לא נאמר זה הדין אלא בעוסק בתורה ולא בשארי מצות. שיתנה עמו שהוא ימציא לו מצוה שלא הי' אפשר לקיימו בתנאי שיחלוק עמו בשכר. משא"כ מלימוד תורה כבר בארנו לעיל עפ"י ג' ברכות (דף לד) שאין המסייע ללמוד דומה ללומד עצמו. בזה מהני תנאי שיחלוק עמו בשוה. ובאמת מורידין מעט את כבוד העוסק בתורה ומגביהין כבוד המסייע לו עד שישבו יחדיו בישיבה של מעלה ויתענגו מזוי השכינה. וכבר מצינו דוגמא לדבר בעוה"ז בתענית (דף כ"ב) דמיעטו בכבוד רבא מעונג שלמא ממתיבתא דרקינא כראוי למעלה רבא משום דמיגן אכולי כרכא. ה"נ בשביל שהתנה עם המסייעו והעלהו יותר מן הראוי לו משפילין לו בכדי שיהי' שוין בישיבתם". עולה מדבריו שאמנם אין זבולון מקבל שכר על חשבון העוסק בתורה. אלא שכרו הוא 'על פעולתו הוא' שבגללו התאפשר לעוסק בתורה ללמוד יותר. אבל כיוון שא"א שאדם שאינו ת"ח יישב בישיבה של מעלה, שהרי אין הוא יודע ללמוד. על כן 'משפילין' לעוסק בתורה 'כדי שיהיו שוין בישיבתם', ובכך אמנם מתמעט שכרו של העוסק בתורה. כבר הערנו למעלה שודאי ששכרו של העוסק בתורה מתמעט שהרי עוסק מתוך עושר ולא מתוך עוני, ולפום צערא אגרא, ראה למעלה סוף סעיף 2. אך דבריו של הנצי"ב שמשפילין את העוסק בתורה ממדרגתו מבוססים על עיקר סברתו שכתב "משא"כ שכר תורה הוא יושב בישיבה של מעלה ומי שאינו ראוי לכך אינו אפשר לקבל זה העונג הרוחני". אף שחזי מאן גברא רבא חתים עליה, ובאתר דזקוקין דנורא ובעורין דאשא - מאן מעייל בר נפחא לתמן. כבר ביאר המהר"ל בחידושי אגדות (צוטט לעיל פרק ב סעיף ב. חידושי אגדות למהר"ל נדפס פעם ראשונה בתש"כ, וכמובן שהנצי"ב לא ראה אותם): "וכיון שהוא סבה לתלמודו ראוי שיחלק עמו, שהרי התורה נעשה על ידי שניהם. כי שבוש הוא דברי הפלסופים שהכל תולה כאשר יקנה מדרגת המושכלת, כי הכל תולה בדביקתו של אדם בבוראו ע"י התורה, ולפיכך הגורם לתורה הוא כמו התורה עצמה". ובספר אמרי בינה ח"א (בחלק השו"ת שבסוף הספר, סימן יג) ביאר שיש שני סוגי שכר במצוות בכלל ובתורה בפרט. האחד שכר הסגולי (מה שהנצי"ב מכנה 'הוא יושב בישיבה של מעלה'), וזה באמת תומכי תורה אינם יכולים להשתוות לעוסק בתורה. אך יש שכר גמולי שעשה רצון ה"י, וזה תומכי תורה מקבלים חצי משכר הגמולי של העוסק בתורה. ולפי שיטתנו למעלה נבאר שכיוון שהם איפשרו את לימוד התורה, אמנם אינם נהפכים ע"ז לת"ח. אך 'השכר שיש לו על פעולתו הוא' שאיפשר את לימוד התורה, הוא שכר העושה פרקמטיא לת"ח, שכר תומכי תורה. השכר הגמולי הזה הוא שווה ערך לשכר הגמולי של עוסקי התורה. אף שדבריו בהסבר רב האי גאון אינם נראים [כמש"כ במנחת יצחק ח"ו סימן ק. ולפי הסברנו למעלה גם אין אנו זקוקים להם, כיוון שאין שום מחלוקת בין רב האי גאון לרבינו ירוחם, שאף רבינו ירוחם לא ס"ל שנוטל ממש חלק משכרו של העוסק בתורה]. מ"מ במהותם הם דברי אמת, כמש"כ המנחת יצחק והציץ אליעזר.

[תשובה זו של הנצי"ב, כיוון דאתא לידן נאמר ביה מילתא. כתב שם בתחילת התשובה: "ולא תקשה מהא דאיתא בסוטה דשמעון אחי עזרי' ויוחנן דבי נשיאה מכרו חצי שכר למודם בתורה עבור שהיו מפרנסם. שאני התם שמכרו כדי שיהיו יכולים לעסוק בתורה. וכבר שנינו באבות יפה שעה אחת בתורה ומעש"ט בעוה"ז יותר מכל חיי עוה"ב. וכל כך אהבו את התורה עד שלא בקשו גם שכרה בשלימות בעוה"ב. רק להתענג על ה' במלחמתה של תורה. והלא ושבנא. כשאמר שבנא להלל נערב ונפלוג היו ג"כ כדי שיהא הלל עוסק בתורה בדעתא צילותא. אבל הלל היה שקידתו כ"כ עד שלא היה עניו

ד. המנחת יצחק

למרות שהמנחת יצחק סובר שרב האי גאון חולק על רבינו ירוחם, בכל אופן כתב (ח"ו סימן ק): "והנה ביישוב דברי רש"י והרי"ו וש"פ שלא יוקשו עליהם הקושיות העצומות של רבינו האי ז"ל על תוקף קנין הזה, נראה כדברי הראש דוד שם (ד' ס"ב ע"ד ד"ה ומפרש) בטעמא דמילתא וז"ל: דבשלמא קודם הלימוד אז התורה שלמד החכם הוא מכח העשיר שמספיק לו ונמצא דהעשיר הוא הגורם שהחכם לומד ובלעדו לא היה החכם פנוי ללמוד וכו' וא"כ בדין הוא שיזכה העשיר בחלק התורה, ברם תורת חכם שכבר למד בלא משען ומשענה וסיגף עצמו כי ימות באוהל, איך יזכה העשיר במה שנוח לו עתה והרי התורה כבר הוא בעולם וכבר למדה החכם וכו' עכ"ל, ורצ"ל דל"ה קנין רק מטעם גורם שהחכם ילמוד, משא"כ לאחר הלימוד דצריכין לטעם קנין ול"ש בזה קנין וכמ"ש ר"ה ז"ל כנ"ל".



ה. החזו"א באגרות

כן גם נראה מלשון החזו"א באגרות (קובץ אגרות א, אגרת מו, וראה שם גם אגרות מז-מט) שכתב: "הנגו חוזרים לפרש שזה שהשתמשנו בלשון 'מקנים' אין כונתנו מעין הקנאה של חפצים גשמיים, שאין התורה ומצוות בכלל נכסי שיצאו מרשות לרשות. אלא כוונתנו שמשרשי התורה

הגדול מפריע אותו מתורתו, כדאיתא במס' יומא (דף ל"ה), מש"ה לא נתרצה, משא"כ שמעון ויוחנן הנ"ל ידעו בעצמם כי אם יהיו בדאגת הפרנסה יפריע אותם מלימודם, וכדאי' בעירובין (דף ס"ה) דאמרי אביי ורבא דאי היה להם טרדה קלה לא היו שונים כ"כ. מש"ה נתרצו לוותר על עונג רוחני בעוה"ב כדי שיתעסקו בתורה בשקידה ואשרי חלקם. משא"כ למכור עונג רוחני עבור עונג גשמי. אין זה אלא מדור המתאוננים כאמור". והדברים פלא, שהרי בגמ' איתא שהלל לא יכול היה להסכים כיוון ששבטא בא אחרי שכבר למד. אמנם ראה בחי' אגדות להמהר"ל שצוטט למעלה פרק ב סעיף ב. גם לכאורה דבריו סותרים את הגמ' ברכות ח, א הנ"ל].

'שמועות' בשם הגר"ח מוואלווין:

ראה גם בציץ אליעזר חלק טו סימן ג' 'בשולי התשובה', ונכפל שם בסימן לה, מש"כ בעניין 'שמועות' שונות בדברי הרב חיים מוואלווין זצ"ל. וראה בזה גם תשובות והנהגות כרך ה סימן רפו. וראה שם עוד שהביא את דברי האור החיים הקדוש והחיד"א בראש דוד, אך כתב שהרמ"א והש"ך פליגי וס"ל שנגרע משכר העוסק בתורה. ומש"כ שם לחלק שכשמצבו דחוק לא נגרע מחלקו לכ"ע, אין אלו אלא דברי נביאות.

דחיית דברי הקונטרס יששכר וזבולון לדייק מדברי האבקה רוכל שמתמעט שכרו:

בקונטרס יששכר וזבולון (פ"ג סימן א, עמ' לו בדפי הקונטרס) דייק מלשון האבקה רוכל [צוטט למעלה פרק ד סעיף ד] "ולכן הותר לו לתת חצי חלק שכר עסק תורתו לחבירו כדי שיתן לו חצי מה שהוא מרויח" שדעת מרן שהשכר של העוסק בסחורה ממעט את שכר העוסק בתורה. אך כמו שהוכחתי משו"ת התשב"ץ [לעיל בפרק ב סעיף ד], אין לדייק כלל מלשונות אלו. ועיקר הכוונה היא שכאשר אדם מאפשר לימוד תורה 'תחשב לו כאילו למד בעצמו'. כיוון שמעשה הלימוד נעשה ע"י שניהם, 'שהרי שכר יש לאלו בלימודם של אלו כיון שע"י פרקמטיא שלהם זכו לתורה' אך כשמתחלה משתתפים בהמצוה ממילא דעשו שניהם המצוה [לשון הערוך השולחן] על כן אפשר להשתמש בביטוי 'לתת חצי חלק שכר עסק תורתו לחבירו'. וראה מש"כ למעלה בהערה זו בדברי החידושי הרי"ם, ולמטה בפרק י סעיף ו.

ראה בשאילת חמדת צבי לרב משה דב וולנר, ח"ג סימנים לג [וראה גם סימן לד]. והבוחר יבחר.

(לב). ראה גם בשו"ת מחנה חיים להרב חיים סופר (חלק ח"מ סי' כ) שכתב שא"א למכור עבירות ועונשם. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן קנא וסימן ר"ה) שא"א למכור עבירות ועונשם, אך שם דן בדבר מצד ערבות, ע"ש [ובקונטרס יששכר וזבולון פ"ג סימן ג' עמ' מד, ביאר יפה שלא שייך בזה דין ערבות, ע"ש].

הקדושה שזה שמחזיק את לומדי התורה, ושעל ידי הונו ורכושו יכולים התלמידים להשאר ולהתקיים בבית מדרשם ולהגות בתורה, יש לו להמחזיק הזה זכות התורה, ונעשה שותף עמהם, והתורה שהם לומדים נקראת על שמו, כמו שבא בדברי חז"ל שמעון אח עזרי' וישכר וזבולון".

אף שהדברים שם הם חלקיים ומקוטעים [כנהוג בקובץ אגרות], מ"מ נראה מדבריו ברור שס"ל שמדובר בשכר מי שאפשר את התורה, מצד 'גדול המעשה יותר מהעושה', ולא בסוג של הסכם שותפות ומכירה של חלק בשכר התורה. והם הם דברי הטור "ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו", שהסיק הלכה זו מזבולון ויששכר, וכמש"כ למעלה.



פרק ט' - שיטת הגאון בעל 'אגרות משה'

באגרות משה (יור"ד ח"ד סימן לו) האריך לבאר 'בענין עסק ישכר וזבולון הלכה למעשה'. עיקר סברתו היא שבתורה יש מצווה מיוחדת להתגדל ולהתחכם בתורה עד שידע את התורה כולה. כיוון שדבר זה מצריך התמסרות מוחלטת ובלעדית לתורה, וגם אז אפשרי רק ליחידי סגולה, לדעת הרמ"א והש"ך יש הלכה מיוחדת בתורה [שאין כמותה בשום מצווה אחרת]. הלכה זו קובעת שיכולים שנים לעשות הסכם ביניהם, שאחד יעסוק בסחורה ומלאכה והשני יעסוק רק בתורה, ויהיו שותפים ביניהם חצי חצי [בדווקא!] גם בהכנסות הכספיות וגם בשכר התורה. על כן צריך תנאי מראש [ולתקופת זמן ממושכת] - כדי שלעוסק בתורה יהיה מנוחת הנפש לעסוק בתורה ולהתגדל בה.

דבריו הם סברה נפלאה, וכמדומה שהם הסבר בלעדי לשיטה שהעוסק בסחורה ממש שותף בשכר התורה של העוסק בתורה. אך בדבריו לא הזכיר [וכנראה שלא הכיר] את תשובת מרן באבקת רוכל, וכן רבים מדברי הפוסקים הקדמונים. בדבריו חידש וקבע כללים רבים בעניין זה, כולם מרוחב ליבו וסברתו, ללא שום מקור בקדמונים [עיי' בדבריו באורך, בהשוואה למבואר מעלה].

נעיר מספר הערות בדבריו.



א. דחיית שיטתו שת"ח שיש לו בכדי פרנסתו רשאי לעשות הסכם זבולון ויששכר

בסעיפים א, ב, ח שם ובסעיף כ - הלכה למעשה, אות א הסיק שאף ת"ח עשיר רשאי לעשות הסכם זבולון-יששכר. על כן לדבריו, אין זה דין בדיני 'צדקה'^{לג}, אלא דין מיוחד בתלמוד תורה. כאמור למעלה (פרק ד סעיף ד) מפורש בדברי האבקת רוכל "אבל אם הוא מרויח כדי

לג). וכתב (בסעיף ג) שעל כן לא הביאו הטור והרמ"א בהל' צדקה אלא בהל' ת"ת. לגבי המחבר ביאר (בסעיף יא) מדוע הביאו בהל' ת"ת, אף שלית ליה [לשיטתו] ש'תחשב לו כאילו לומד בעצמו'. וראה מש"כ למעלה בפרק ד סעיף ו מדוע הובא דין זה בהל' ת"ת, וראה גם מש"כ בהערה יז.

פרנסתו אסור להתנות, ואם התנה הרי הוא בכלל בזה דבר ה', כדאמרן". יודגש שדברי האבקה רוכל הם לפי השיטה החולקת על דעת הרמב"ם, ומאפשר לת"ח לקבל תמיכה, ומותר לת"ח להתנות עם עוסק בסחורה כתנאי יששכר וזבולון – אבל "אפי' במתנים מעיקרא לא הותר אלא למי שאינו מרויח כדי פרנסתו"¹.



ב. דחיית שיטתו שרבינו ירוחם, הרמ"א והש"ך חולקים על רב האי גאון

בסעיף ג ובסעיף כ אות ב כתב [הציטוט מסעיף כ אות ב]: "בכל מצוות התורה כשאחד גרם שחברו יעשה מצווה אין לו חלק בשכר המצווה שהשי"ת נותן למקיים המצווה, אלא כל השכר דאיכא לקיום מצווה ההיא הוא להמקיים, וזה שגרם שחברו יעשה המצווה יש לו שכר על מעשיו ודבריו שגרמו, שהוא שכר מיוחד. ובלמוד התורה הוא – כפי מה שמשמע – איפכא, שיש לו מחצה שכר שהיה נותן השי"ת ללומד התורה לבדו אם היה גם מתפרנס בעצמו. דכיוון שפרנסתו היתה ע"י אחר, כהא דישכר שעסק בתורה ונתפרנס ע"י זבולון, יש לו לזבולון מחצה שכר דהיה ניתן לישכר. ולא מצינו שיש לזבולון עוד שכר מיוחד על מה שגרם לישכר ללמוד. כן משמע אליבא דרש"י והרבנו ירוחם, שכן פסקו הרמ"א והש"ך".

דברים אלו נוגדים את דברי חלק מהמדרשים (ראה ויק"ר פרשת קדושים שצוטט בפרק א סעיף א) שמפורש כתבו ששכר זבולון הוא מצד 'תומכיה מאושר'. ונסתרים במפורש בדברי התשב"ץ [הנ"ל פרק ב סעיף ג, ד. גם נוגדים את דברי הרמב"ם, ראה בפרק ג, אך הרמב"ם חולק על דברי רבינו ירוחם, ראה שם], וכן חבר גדול של קדמונים ופוסקים [כמבואר למעלה פרק ז] – רב האי גאון בתשובת מהר"ם אלשקאר, הרב המוסמך רבי חייא רופא במעשה חייא ותשובת המבי"ט שהובאה בספר אש דת, שמוכח מדברי הגרעק"א שלדעתו אין הם חולקים על שיטת רבינו ירוחם [וכ"נ דעת הברכי יוסף]. גם בתשובה מאהבה ובערוה"ש מפורש ששכרו של זבולון הוא מצד זה שהוא מאפשר לימוד תורה, 'והשכר שיש לו על פעולתו הוא' [לשון רב האי גאון בתשובת מהר"ם אלשקאר]. כך גם מבואר (ראה פרק ח סעיף ב, ג) בהפלאה ובטוב טעם ודעת, וכ"כ בחי' הרי"ם (ראה הערה לא) ועוד חבר גדול של אחרונים.



ג. שיטתו שבלא התנו 'אין לזבולון כלום' נוגדת את דברי האבקה רוכל

עוד כתב בסוף סעיף ג "וניחא מה שהוא דווקא בהתנו, דבלא התנו אין לזבולון כלום...". מדברי האבקה רוכל מוכח שה"ה בלא התנו, רק שכשלא התנו אין העוסק בתורה רשאי לקחת יותר מכדי פרנסתו. אבל בהתנו, כאשר אין לעוסק בתורה כדי פרנסתו, רשאי לקחת אפילו יותר

(לד). מש"כ שם בסעיף ו שלעשיר גדול מותר לתת פחות מחצי, בתנאי שיפרנס ביתרה ת"ח אחרים, הוא יפה מאוד בסברה, בעיקר לפי סברתו, ראה למעלה בפרק ה סעיף ג. אבל פרטי הלכות כאלו היה צורך שיפרשו לנו רבותינו הראשונים או הפוסקים האחרונים.

מכדי פרנסתו (וראה מש"כ בפרק י סעיף ד, ושם בהערה מג). וכ"ה מפורש בט"ו"ד (למעלה פרק ח סעיף ג) שהדין כן אף בלא התנו.



ד. דיון בשיטתו שלרמ"א וש"ך צריך שיחלקו דווקא חצי חצי

בסעיף ד, בסעיף יג ובסעיף כ אותיות ג-ה הסיק מדברי הרמ"א והש"ך שתנאי זה "דהוא דווקא שווה בשווה, ולא תלוי כפי שיתרצה... אלא צריך שהתנאי יהא דווקא על שותפת דמחצה למחצה. ומסתבר דגם לא יוכלו להתנות על פחות מחצי השכר שיתן השי"ת ליששכר בעל הלימוד". דברים אלו סותרים את דברי רבינו ירוחם (צוטט למעלה פרק ד סעיף א) שכתב 'חלק', כמו שתמה בחיים שאל (צוטט בפרק ד סעיף ו) למעלה. וכ"נ מלשון הרמ"א: "והוא ימציא לו פרנסה", ולא כתב שזבולון ייתן חצי מהכנסותיו. אף בדברי הש"ך ביארנו למעלה [פרק ה, ובדעת הגר"א פרק ו] שאין נראה שזו כוונתו.



ה. הוכחה מהאבקת רוכל שלא כשיטתו שהמחבר חולק על רבינו ירוחם

בסעיפים י-יא ביאר שהמחבר חולק על הרמ"א ורבינו ירוחם. למעלה (פרק ד סעיף ד) הוכחנו מדברי מרן [בב"י ובבדק הבית ו] בתשובת אבקת רוכל שס"ל בפשיטות שמותר לעוסק בתורה להתנות עם העוסק בסחורה, וכדעת רבינו ירוחם¹.



ו. דיון בשיטתו שההסכם מחייב

בסעיף יד דן אם ההסכם מחייב. אמנם לפי הגישה שהצגתי למעלה לא מדובר ב'הסכם' מחייב. גם כשהתנו מראש יכול כל צד לחזור בו מתי שירצה². 'העוסק בתורה' יכול לומר שמכאן ולהבא איני מוכן לוותר על חלק משכרי ללימוד תורה, ואם אתה רוצה אל תתמוך בי יותר. העוסק בסחורה רשאי לומר שמכאן ולהבא לא אוכל [או לא רוצה] לתמוך בך יותר³.



ז. דיון בשיטתו ששכרו של זבולון ממעט את חלקו של יששכר

בסעיף טז כתב ששכרו של זבולון ממעט חלקו של יששכר. לעיל [בפרק ח] הראיתי שדעת רוב האחרונים [והמקובלים] שאין חלקו של העוסק בתורה נגרע כלל.

ולענ"ד צ"ע לשיטתו, מדוע יששכר הסכים להסכם עם זבולון. לדבריו יששכר היה 'עשיר', ובעל נחלה מניבה ופורייה בארץ ישראל. אף אם כל אנשי השבט רצו ללמוד תורה, הרי יכול

לה). בדעת הרמב"ם ראה מש"כ למעלה פרק ג.

לו). ראה מה שהבאתי למעלה בהערה טז בשם שו"ת אפרקסתא דעניא.

לוז). ראה גם השיטות השונות בחו"מ קעו ס"ג, וכבר דן בזה באג"מ הנ"ל וס"ל לחלק מחמת חביבות התורה, ע"ש.

לקחת אריסים שיטפלו ברכושם תמורת חצי, כפי שהיה מקובל. או מנהלים ועובדים משאר שבטי ישראל, שיעבדו אצלם בשכר או באחוז מהרווח. גם סביר שבשבט שלם היו גם אנשים שלא מוכשרים ללמוד, והיה אפשר להטיל עליהם [לפחות המוכשרים ביניהם למלאכה ומסחר] לטפל ברכוש. המנח"י הביא מד"ר (פרשת ויחי): "יששכר כונס וזבולון מביא באניות וכו'". "יששכר חמור גרם" יששכר מביא בחמור וזבולון באניות... "ע"ש, א"כ גם יששכר עסק חלקית בעבודה, ומדוע לא לקח בתשלום מי שישווך לו את הסחורה?"¹ על כן צריך להבין מדוע יששכר הסכים לוותר על חצי חלקו בלימוד תורה לזבולון?

אמנם לדעה שזבולון 'והשכר שיש לו על פעולתו הוא', ולא נגרע כלל מחלקו של יששכר, אפשר להבין שותפות זו. אך לשיטתו של האגרות משה, ובעיקר לאור דבריו שליששכר היה 'עשיר', וא"כ היו לו אפשרויות אחרות, קשה מאוד להבין מדוע הסכים להסדר כזה.



ח. דיון אם שייך לעשות הסכם כזה עם מי שאינו שומר תורה ומצוות

בסעיף יז שם דן לעניין אם שייך לעשות הסכם כזה עם מי שאינו שומר תורה ומצוות. בשאלה זו גם דנו עוד מפוסקי זמננו. אמנם לשיטתנו שהעוסק בסחורה 'והשכר שיש לו על פעולתו הוא', נ"ל פשוט שאפשר לעשות הסכם כזה גם עם מי שאינו שומר תורה ומצוות. היכן שמענו שיש למנוע מי שאינו שומר תורה ומצוות מלעשות מעשה חסד או מצוות?²



ט. דיון אם שייך לעשות הסכם שותפות זו על זמן קצר

בסעיף יט ובסעיף כ אות ז כתב: "שלא שייך לעשות שותפות זו על זמן קצר דלא יהיה לומד התורה במנוחה ע"ז, אלא על זמן ארוך שיהא במנוחה לכל הפחות בתוך הזמן שהתנו. וגם שזמן המנוחה ארוך מספיק, שבזמן זה הוא ראוי להתחכם בתורה... וכפי שמשמע בכתובות דף ס"ב ע"ב, הוא לא פחות משלש שנים..." ע"ש באורך מה שהסיק למסקנה [וראה גם מש"כ שם בסעיף ו]. זאת, ללא ראייה בגמ' וללא זכר בשום פוסק קדמון או אחרון לתנאי זה. אמנם לפי דברינו לגבי זבולון 'והשכר שיש לו על פעולתו הוא', פשוט שאין שום תנאי בזמן הסכם

[ח]. ראה בחי' אגדות למהר"ל מפראג (צוטט למעלה פרק ב סעיף ב) "והלל לא רצה שיהיה אחר גורם לתורתו". וראה גם בהערה לא במש"כ הנצי"ב במשיב דבר: "אבל הלל היה שקידתו כ"כ עד שלא היה עניו הגדול מפריע אותו מתורתו, כדאיא במס' יומא (דף ל"ה), מש"ה לא נתרצה". אמנם פשט הגמ' שהלל לא נתרצה כיוון ששבנא בא אליו אחרי שכבר למד.

[ט]. לגבי נכרי כתב הרמב"ם (פ"י ממלכים הל' י): "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה [=פרט לתורה ולשבת - יב"מ] כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, ואם הביא עולה מקבלין ממנו, נתן צדקה מקבלין ממנו, ויראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, הואיל והוא ניוון מישאל ומצוה עליהם להחיות, אבל גוי [=שלא קיבל עליו ז' מצוות ב"נ, ואין מצווין להחיותו - יב"מ] שנתן צדקה מקבלין ממנו ונותנין אותה לעניי גויים". זאת משום דבעכו"ם אמרינן 'בישקציקהתשברנה' (ישעיהו כו, יא), וראה יור"ד רנ"ד, א-ב, וע"ש בנו"כ [וראה גם בערוה"ש שם]. אמנם לגבי ישראל שאינו ח"ו מומר, לא מצאנו שמונעין ממנו לקיים מצווה.

זה. כל עוד זבולון תומך ביששכר ומאפשר לו ללמוד תורה בנחת, הרי שכרו של זבולון הוא 'על פעולתו הוא'. כמו שכל עוד שיששכר לומד תורה, הוא מקבל שכר על לימודו הוא".



פרק י' - העולה מהמקובץ

א. [1] הוכחנו (בפרק ד סעיף ד) מדברי מרן בשו"ת אבקת רוכל, וכן מדבריו בב"י ובבדק הבית, שאינו חולק על הרמ"א, ואף הוא מסכים לדברי רבינו ירוחם. [2] הוכחנו (בפרק ז סעיף ה) מכך שהגרעק"א הביא את דברי רב האי גאון בתשובת מהר"ם אלאשקר ואת תשובת מהרי"ט בספר אש דת כמקור והוכחה לדברי רבינו ירוחם "ומסתברא שהעוסק אבד שכבר בטל חלקו כך כתבו המפרשים" שהוא סובר [וכנראה שכך גם כוונת הברכי יוסף] שאין מחלוקת בין רב האי גאון לבין רבינו ירוחם. [3] הוכחנו (בפרק ב סעיף ד) מדברי התשב"ץ שכולם מודים שאין דבר כזה 'למכור עוה"ב'. שכר תומכי תורה הוא כמו שכר לומדי תורה, ועל כן התומך בלומד תורה ומאפשר לו ע"י תמיכתו ללמוד הרי הוא 'כאילו הוא לומד בעצמו'. אף שלפעמים משתמשים בלשונות 'שותפין' 'חולק' ויש לו שכר עם העוסק בתורה' וכדומה, אין כוונתם לומר שהוא נוטל חלק משכרו של יששכר, או ששכרם חצי חצי. אלא הוא מצד 'המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים', שכר תומכי תורה. ושכרו הוא שכר מעשיו הוא 'שהאדם צריך שיזכה לעצמו' ו'המקיימה מובטח לו שיטול שכר הרבה'. [אמנם סביר ששכרו של העוסק בתורה מתמעט מכך שאינו 'לומד מתוך עוני' אלא מתוך הרווחה, ולפום צערא אגרא]. על כן נראה שגם אין מחלוקת בין המדרשים.

ב. רשאי 'עוסק בתורה' להתנות מראש עם חבירו שיעסוק בסחורה וימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר. ואינו 'נראה שהוא בווה שכר עסק התורה שהוא מוכרו' ואינו 'בכלל בווה דבר ה'. אך רשות זו היא רק עד חצי הכנסותיו של העוסק בסחורה [ואז העוסק בתורה 'שותף' עד חצי בשכרו של העוסק בתורה]. אבל יותר מחצי אסור, ש'נראה שהוא בווה שכר עסק התורה'.

הדברים מוכחים, בין היתר, מכך שבב"י ובבדק הבית הביא את דברי רבינו ירוחם, ואף בשו"ת אבקת רוכל הוכיח מהגמ' בסוטה הלכה זו.

ג. כוונת הדברים היא שכיוון שהעוסק בסחורה מאפשר לעוסק בתורה להקדיש את כולו ללימוד תורה, כיוון שאינו טרוד בפרנסתו, הרי הוא 'גדול מעשה יותר מהעושה'. ו'כיון דעל ידו הוא עוסק נחשב כאלו הוא עסק בעצמו' והוא שותף בתורה שנלמדה ובשכרה, 'והשכר שיש לו על פעלתו הוא'. אמנם [לדעת רוב המפרשים] 'לא שיתנכה מחלק הלומד ונמצא כל אחד אין בידו אלא מחצית שכר, לא כן הוא כי שקל הקודש כפול היה ונמצא כל אחד בידו שקל שלם' ולא מתמעט משכרו של העוסק בתורה.

(מ). אמנם אם העוסק בסחורה מסכם עם העוסק בתורה על תקופת זמן [כגון שנה], ובכך יש לעוסק בתורה יותר מנוחת הנפש, ויכול לעסוק בתורה יותר בהעמקה, פשוט שגם 'פעולתו הוא' של העוסק בסחורה גדולה יותר, ועל כן שכרו גדול יותר. אבל מ"מ נראה לי (ראה בסעיף ט) שאין הסכם זה מחייב, ויכול כל צד לחזור בו. אמנם נראה שכאשר ההסכם הוא לזמן קצוב, יש במי שחזר בו דין מחוסרי אמנה [ב"מ מט, א; חו"מ רד, ז-ח וברמ"א שם יא].

אמנם גם שכרו של העוסק בתורה מתמעט, שהרי הוא אינו "וכל המקיים את התורה מעוני", ולפום צערא אגרא^{מא}.

ד. גם בלי שהתנו מראש יש שכר דומה לעוסק בסחורה ומפרנס את העוסק בתורה, 'ואף בלא מכירה נמי יש לזה חלק' [לשון הטטו"ד]^{מב}. אלא שבלא תנאי רשאי העוסק בתורה לקחת רק כדי פרנסתו ולא יותר. אבל בתנאי מראש, אם לעוסק בתורה בלי תמיכה זו אין כדי פרנסתו, הוא רשאי להתנות ולקחת אפילו יותר מכדי פרנסתו^{מג}. אבל אם יש לעוסק בתורה כדי פרנסתו, אסור לו לקבל מהעוסק בסחורה בכלל, אפילו התנו מראש.

ה. כאמור, העוסק בתורה רשאי [כשאין לו כדי פרנסתו] לקחת עד חצי מהכנסותיו של העוסק בסחורה, ואז שכרו של העוסק בסחורה עד חצי משכרו של העוסק בתורה^{מד}. אך רשאי העוסק בסחורה להסכים לתת לו גם פחות מחצי הכנסותיו, שליש ורבע וכדומה. כמו כן רשאי העוסק בסחורה לתת לעוסק בתורה 'כדי פרנסתו' ו/או צרכיו של העוסק בתורה כמובן שאז שכרו הוא בהתאם. גם העוסק בתורה רשאי להסכים לקבל רק 'כדי פרנסתו', אף שהוא פחות בהרבה מחצי הכנסותיו של העוסק בסחורה. ונראה שכך אף ראוי לעוסק בתורה לעשות. גם אז שכרו של העוסק בסחורה הוא בהתאם, 'ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות'.

ו. כל זה כאשר העוסק בתורה מתנה לפני שלמד. אבל לקבל חלק מהכנסותיו של העוסק בסחורה אחרי שלמד, תמורת "חלק" מהשכר שלמד – על זה נאמר 'אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בזה יבוא לו'. והעוסק בתורה הוא בכלל 'בזה דבר ה', שהוא מזולזל בשכר לימוד תורה. זאת משום שכאשר העוסק בסחורה תומך בעוסק בתורה לפני שלמד [ובזמן לימודו], הרי הוא מאפשר לעוסק בתורה להקדיש את כל זמנו ללימוד התורה. על כן לימוד התורה נעשה בין שניהם, ושכרו הוא 'עבור מעשיו הוא' שבזכותו למד העוסק בתורה. על כן לא מדובר ב'מכירה' של עוה"ב, אלא בנתינת זכות לעוסק בסחורה לאפשר לימוד התורה. בדרך השאלה אפשר לקרוא לזה 'להיות שותף' בלימוד התורה. בכך הוא 'תומכי תורה' העושה פרקמטיא לת"ח, 'שמשרשי התורה הקדושה שזה שמחזיק את לומדי התורה, ושעל ידי הונו ורכושו יכולים התלמידים להשאר ולהתקיים בבית מדרשם ולהגות בתורה, יש לו להמחזיק הזה זכות התורה' (לשון החזו"א, צוטט לעיל פרק ח סעיף ה). אולם אחרי שלמד אין העוסק בסחורה מאפשר את לימוד התורה. על כן להסכם זה יש משמעות של 'מכירת' עוה"ב. ומי ש'מוכר עוה"ב' [אפילו

מא]. ראה למעלה סוף פרק ה סעיף ב, הערות כד, לא, למעלה סוף סעיף א ועוד.

מב. וראה בשו"ת חלקת יעקב (ברייש) חלק יור"ד (סימן קלו אות ה) שכתב: "ואנא מספקינא על שותפות על דרך יששכר וזבולון אם צריכים לזה תנאי להדיא. מרש"י ריש זבחים במתני' גבי שמעון אחי עזרי' מבואר הלשון והתנו ביניהן. ומרש"י סוטה כא סוף עמוד א משמע לכאורה דאף בלא תנאי רק כשמחזיקו בכדי שיהי לו זכות בתורתו שלמד נמי מהני". ראה למעלה הערה ה.

מג. יש מעלה נוספת ל'מתנה מראש', והוא שבכך מתאפשר ללומד תורה ללמוד בשקט, בידעו שפרנסתו מובטחת. אמנם כל זה חלק מהנסיבות ששוקלין לגבי שכרו, 'ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות'.

מד. למרות שהשכר לא מתמעט מחלקו של העוסק בתורה, לא התירו לו לקחת יותר מחצי מהכנסותיו של העוסק בסחורה, וממילא גם לא יהיה לעוסק בסחורה יותר מחצי משכרו של העוסק בתורה. זאת משום שעד חצי זה סוג של 'שותפות', שניהם עושים את המצווה יחד [למרות ששכרו של העוסק בתורה לא מתמעט]. אבל יותר מחצי סברו חכמים שזה נראה כניצול התורה וכביזוי התורה.

הוא עושה כן לפני שלמד] הוא 'מן המשפיעים במדה גסה שסוברים שקונים מן התלמיד חכם חלק מתורתו כדרך שאר משא ומתן'. על כן 'העוסק אבד שכבר בטל חלקו' (לשון ההפלאה, צוטט למעלה פרק ח סעיף ב).

ז. האמור הוא בעניין לימוד תורה. אך לא בשאר מצוות. אמנם נראה שפשוט שאם אדם מאפשר בכספו לאחרים לקיים מצוות [למשל - תורם מצות לעניים, או מממן קניית 4 מינים לבית הכנסת וכדומה], שכרו גדול, שהרי הוא מאפשר את קיום המצווה. אבל רק בתורה שכר 'תומכי תורה' שווה לשכר 'לומדי תורה'. בשאר מצוות שכרו ככל 'ומי שמיחדים בתי כנסיות לתפילה... ומי שנותנים נר למאור ויין לקידוש ולהבדלה, ופת לארחים וצדקה לעניים', שמובטח לנו 'שהקדוש ברוך הוא ישלם שכרם'. ועליהם אמר ר"ע (משנה מכות א, ז) "ואם כן ענש הכתוב לנטפל לעוברי עברה כעוברי עברה, על אחת כמה וכמה ישלם שכר לנטפל לעושי מצוה כעושי מצוה"מה.

ח. נראה שמותר לעשות הסכם כזה גם עם מי שאינו שומר תורה ומצוות [ראה פרק ט סעיף ח, ושם בהערה לט]. כמובן שיש קושי בנתינת שכר לאדם על דבר שהוא לא מאמין בו, "ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות" (רמב"ם, הל' תשובה, פ"ג ה"ג).

ט. כיוון שלא מדובר ב'הסכם' ממש, על כן נראה שכל צד יכול לחזור בו מכאן ולהבא. אמנם אם נעשה ההסכם בין הצדדים לזמן קצוב, נראה שהחזור בו יש בו משום 'מחוסרי אמנה'י.



מה). ראה למעלה הערה כז.

מו). ראה פרק ט סעיף ט והערה מ.

הרב עידוא אלבה

יציאה לחו"ל

א.

האיסור לצאת מהארץ חל רק על בני ארץ ישראל

איתא בתוספתא מסכת עבודה זרה פ"ד ה"ה: "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים. כל זמן שאתם בארץ כנען הריני לכם לאלוה. אין אתם בארץ כנען כביכול איני לכם לאלוה. וכן הוא אומר בארבעים אלף חלוצי צבא עברו לפני י"י ולפני עמו, וכי תעלה על דעתך שישאל מכבשין את הארץ לפני המקום, אלא כל זמן שהן עליה כאילו היא מכובשת, הא אינן עליה כאילו אינה מכובשת. וכן הוא אומר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת י"י לאמר לך עבוד אלהים אחרים, וכי תעלה על דעתך שדוד עובד עבודה זרה היה, אלא דרש דוד ואמר כל המניח את הארץ בשעת שלום ויוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר ונטעתים בארץ הזאת באמת בכל לבי ובכל נפשי. כל זמן שהן עליה כאילו נטועין הן לפני באמת בכל לבי ובכל נפשי, הא אינן עליה כאילו אינן נטועין הן לפני באמת לא בכל לבי לא בכל נפשי".

מדברי התוספתא עולה שטעם האיסור הוא מחמת מעלת הקרבה לה' בישיבת הארץ, וכן מחמת מימוש מצות הכיבוש. ולא הוזכר בתוספתא מה שאין מקיימים מצוות התלויות בארץ בחו"ל.

בספרי פרשת ראה פסקא פ איתא: "וירשת אותם וישבת, מעשה ברבי יהודה בן בתירה ורבי מתיא בן חרש ורבי חנניה בן אחי רבי יהושע ורבי יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ והגיעו לפלטום וזכרו את ארץ ישראל זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם וקראו את המקרא הזה (דברים יא לא) וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החקים האלה. אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה. מעשה ברבי אלעזר בן שמוע ורבי יוחנן הסנדלר שהיו הולכים לנציבים אצל רבי יהודה בן בתירה ללמוד ממנו תורה והגיעו לציידן וזכרו את ארץ ישראל זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם וקראו את המקרא הזה וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החוקים האלה ואת המשפטים. אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, חזרו ובאו להם לארץ ישראל".

נראה שבספרי מדובר על מי שיוצא בהיתר, כגון שהוא יוצא ללמוד תורה, ולכן לא הוזכר כאן איסור היציאה אלא מעלת הישיבה, דמכל מקום בכל יציאה הוא מפסיד את מעלת הישיבה בארץ לזמן מה, וכל יום שהוא נמצא בארץ הוא מקיים מצוה, וקרוב יותר לה' וגם כל המצוות שעושה הם חשובות יותר, לכן מידת חסידות לא לצאת, וכפי שכתב הרמב"ם המובא להלן בהל' מלכים*.

(א). הרמב"ם (מלכים ה, י) כתב שמחלון וכליון היו גדולי הדור ונענשו כיון שאינו מידת חסידות לצאת. אך לכאורה מהגמרא (בבא בתרא צא ע"א) היה נראה שלדעת רשב"י אלימלך ובניו עברו על עצם האיסור. לדעת ריב"ק הם נענשו

הרשב"ם בבא בתרא (צא ע"ב ד"ה אין יוצאין) כתב שהאיסור הוא משום הפקעה ממצוות, ולשיטתו ודאי נראה שהאיסור מדרבנן, והרמב"ן בהשמטות לספר המצוות מצוות עשה ד, כתב שהאיסור על "כל היוצא ממנה ודר בחו"ל", הוא מחמת מצוות כיבוש הארץ וישובה, ונראה שמשמעות התוספתא הנ"ל כהרמב"ן, ובדוחק אפשר לבאר שגם הרשב"ם התכוון לכללות המצוות. מכל מקום מסתבר שגם לפי הרמב"ן איסור היציאה הוא דרבנן, כי מלשון התוספתא נראה שהחיוב הוא רק לא לצאת, וכך מובא האיסור ברמב"ן. אם החיוב דאורייתא, הוא היה צ"ל מוטל גם על יושבי חו"ל שיהיו חייבים לעלות לארץ, שהרי גם הם מצווים בכיבוש.

ובגמרא גיטין עו ע"ב איתא: "אמר רב ספרא: כי הווי מיפטרי רבנן מהדדי - בעכו הווי מפטרי, משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ".

מדובר על נוהג קבוע כשחכמים היו יוצאים, ונראה שהיו יודעים מראש שחלק מהחכמים יצאו דרך עכו, וצריך להבין מדוע ידעו מראש שהחכמים יצאו דרך שם? רש"י ורבינו קרקרש (הקרוי ריטב"א) שם, פירשו שההבדל בין היוצאים למלווים הוא מפני שליושבי חו"ל אין איסור לצאת, ולפי זה מובן שאכן רוב החכמים בארץ היו בגליל, ובחו"ל היו מבבל, זה היה מסלול קבוע שבו נפרדו יושבי בבל שבאו ללמוד בארץ מחבריהם שבגליל.

וממה שנפרדו מעכו שהיא גבול עולי בבל הבינו התוספות, הרמב"ן ורבינו קרקרש (בחדושיהם לגיטין דף ב, ודף עו) שיש איסור לצאת מתחום עולי בבל. אך לפי הטעמים שבתוספתא קשה להבין מה הטעם לאיסור יציאה מגבולות עולי בבל כי קדושת ארץ ישראל העצמית ומצות

שלא התפללו על דורם. ובברייתא שם הובא על מחלון וכליון שנקראו יואש ושרף על שהתייאו מהגאולה, ואף אחד מהתנאים לא אמר שהוא מפני שאינו מידת חסידות.

אך לפי הרמב"ם נראה שכל הדעות הן דעה אחת, שכן לפי עיקר הדין היה מותר לצאת ברעב כזה, אבל גדולי הדור היו צריכים להחמיר, וחסרון זה זה מתווסף על צורת התנהגותם שהיה בו עוד פסול, וגרם את עונשם. וכן הבינו הכסף משנה שהכל דעת אחת שהרי הביא את דברי הגמרא "וכן היה רשב"י אומר אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו ומפני מה נענשו מפני שיצאו מא"י לח"ל, ומשמע לרבינו דכיון דגדולי הדור היו מסתמא לא יצאו אלא כשחזק הרעב באופן שהיו יכולין לצאת כפי הדין ואפילו הכי נענשו, והכא נמי אמרינן בטר הכי אמר ריב"ק ח"ו שאפילו מצאו סובין לא יצאו ואלא מפני מה נענשו מפני שהיה להם לבקש רחמים על דורם ולא בקשו: וכן נראה ברות רבה (פרשה א סימן ד) שאמנם אמרו בדעה הראשונה שלא היה רעב גדול, אך בהמשך איתא: "והא תניא בשעת הדבר בשעת מלחמה כנוס הרגל ובשעת רעבון פור הרגל? למה נענש אלימלך ע"י שהפיל לבן [של] ישראל עליהם... אלימלך היה מגדולי המדינה ומפרנסי הדור, וכשבאו שני רעבון אמר עכשיו כל ישראל מסבין פתחי, זה בקופתו וזה בקופתו, עמד וברח לו מפניהם". נראה שגם זה ביאור לקפידה נוספת שהיתה על אלימלך מצד שהוא היה גדול הדור. ובפסיקתא זוטרתא (רות הקדמה): "ונכשלו שהיה להם לבטוח ב"י ולא בטחו". ויש מדרש שאומר במפורש כדברי הרמב"ם שעיקר עונשם הוא בגלל היותם גדולי הדור שעזבו את הארץ, בתנחומא ישן (בהר ח) אמרו שמפני היה ראש הדור ונשיאו אמר לו הקב"ה "אילו היו בני עושין כן, היו מניחין את ארץ ישראל שממה".

הרב יהודה עמיחי (אמונת עיתן 10) הביא ראיה מהפוסקים במגילת רות שטעם העונש הוא היותם כגדולי הדור שכן הם נקראו 'אפרתים' רק בפסוק ב אחרי שמסופר על עצם ירידתם בפסוק א. משמע שהפסוק בא לציין בזה שמה שהיה כ"כ גרוע בירידתם הוא היותם גדולי הדור (אלא שהר"י עמיחי מפרש שזה דוקא למ"ד שהם התייאו מהגאולה, וכאמור לפי הכס"מ נראה שכל הטעמים עולים בקנה אחד).

ועל מה שאברהם אבינו יצא מהארץ כתבו כמה תירוצים, אך בוודאי הקדוש (פרשת לך לך דף פ' סע"א) הענין מבואר שהוא "בגין דעד כען לא אתקדשת ארעא".

ב). אך אין זה מגדיר את מצות ישוב הארץ כמצוה קיומית, היות שעיקרה הוא המצוה לכבוש, ואיכ"ל.

הכיבוש אינה תלויה בגבולות עולי בבל. להלן בפרק ו' נביא את דברי הירושלמי במו"ק שהוא עוסק באיסור היציאה לישראל ואומר שלכהן יש איסור לצאת לצור, ונבאר שלפי פירוש הרא"ש (שנפסק בשו"ע תקלא, ד) משמע שזה משום שרק לישראל האיסור הוא מהגבולות שנצטוונו לכובשם, ובא להשמיענו שאותו דין יש בכהן שאצלו הגבולות שונים. ויש למוד מזה שלישאל אין איסור לצאת מגבול עולי בבל, וכך נראה דעת הרמב"ם מלכים ה, ט שמביא את האיסור לצאת מהארץ ולא הזכיר בענין זה חילוק בין המקומות השונים בארץ ישראל. גם נראה שבכל הדורות לא היתה הקפדה לגור דוקא בגבול עולי בבל. ולדוגמא, הכפתור ופרח עבר לגור מירושלים לבית שאן, ולא חשש שבזה הוא יוצא מהארץ. לכן י"ל שאמנם עיקר התקנה לכל החכמים היא מחמת איסור היציאה לחו"ל, אך כיון שהיו ביניהם גם כהנים וחכמים שנזהרים בטהרה, ולהם היה אסור לצאת מגבול עולי בבל, כפי שעולה מהמשנה בחלה פ"ד משנה ח, לכן עשו תקנה כללית שכולם יפרדו בעכו.

עוד יש לעיין, האם יש איסור יציאה לחו"ל גם כשדעתו לחזור. לכאורה אפשר ללמוד מהגמרא בגיטין שאיכא איסור אף ביציאה זמנית שאינה אלא בשביל המשך ליווי. אך אין זו הוכחה גמורה, כי אפשר לפרש שכוונת הגמרא שמחמת האיסור כשיוצא להשתקע, החמירו חכמים גם ביציאה לליווי חבריהם, ואין זה דין גמור. וכפי שנראה מהספרי הנ"ל, שחכמים יצאו בהיתר ללמוד תורה, ומכל מקום אמרו חכמים שמחמת חשיבות הישיבה בארץ לא נצא אף באופן המותר. עכ"פ יש ראייה לאיסור זה גם מהגמרא בקדושין, כפי שנבאר בפרק הבא.

ב.

איסור יציאה בלא טעם גם על מנת לחזור, והיתרו לצורך כיבוד אב ואם

בגמרא קידושין דף לא ע"ב איתא: "רב אסי הוה ליה ההיא אמא זקינה, אמרה ל': בעינא תכשיטין, עבד לה. בעינא גברא, נייעין לך. בעינא גברא דשפיר כותך, שבקה ואזל לארעא דישאל". שמע דקא אזלה אבתריה, אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ל': מהו לצאת מארץ לחוצה

ג. אכן בענין סמיכת זקנים שצריכה להיעשות דוקא בארץ כתב הרמב"ם (סנהדרין ד, ו) שהקובע הוא גבול עולי מצרים, משמע שלא לפי גבולות פרשת מסעי או גבולות ההבטחה, וכך משמע מהירושלמי ביכורים סוף פ"ג שמזכיר את עזה וצור כמקומות שאין לסמוך בהם, כי עזה וצור לא נכבשו על ידי עולי מצרים (אם כי הטעם של עולי מצרים לא מופיע בירושלמי). הראש"ל צ"ח הגר"מ אליהו (הלכה יומית תנא דבי אליהו תשפא יט סיון) פסק שמעמד מקום שהוא מחוץ לעולי בבל כארץ ישראל לענין המגורים.

ד. הרמב"ם (ממרים ו, י) כתב שמי שנטרפה דעת אמו משתדל לנהוג עמה כפי דעתה, ואם אי אפשר לו יניחנה, ויצוה אחרים להנהיגה. והראב"ד תמה עליו אם הוא ילך ויניח למי יצוה לשמרה. ונראה לישב שהרמב"ם מדבר באופן שהשגוען מתגבר בנוכחות הן, כבעובדא דרב אסי. ולשיטת הראב"ד י"ל שביאור המעשה הוא שאין הן מחוייב בדבר אם הוא עולה לארץ. אבל כשהוא ראה שהיא באה לארץ סבר שחזר עליו החיוב.

הגר"י אריאל (באהלה של תורה ח"ד עמ' 82) פירש על סמך מה שסופר על שגעון האם את המשך הסוגיא אליבא דהרמב"ם, שרב אסי שאל אם מותר לצאת לצורך הטיפול באמו שזקוקה לשמירה מעולה בגלל שגעונה, ור' יוחנן לא השיבו, כי רק הוא מכיר את טבע אימו. ואילו לפי הראב"ד רבי יוחנן לא רצה להתיר לו כי מצד חיוב העליה לארץ אין להתחשב בכיבוד, והיה עליו להניח את אמו ביד אחרים כפי שעשה, אך רב אסי סבר שיש סכנה לחייה ורק הוא יכול

לארץ? א"ל: אסור. לקראת אמה, מהו? א"ל: איני יודע. [אתרח] פורתא הדר אתא, אמר ליה: אסי, נתרצית לצאת? המקום יחזירך לשלום. אתא לקמיה דרבי אלעזר, א"ל: חס ושלום, דלמא מירתח רתח! א"ל: מאי אמר לך? אמר ליה: המקום יחזירך לשלום, אמר ליה: ואם איתא דרתח לא הוה מברך לך. אדהכי והכי שמע לארונא דקאתי, אמר: אי ידעי לא נפקי".

ובירושלמי ברכות פ"ג ה"א איתא: "מהו שיטמא כהן לכבוד אביו ואמו. רבי יסא שמע דאתת אימיה לבוצרה. אתא שאל לרבי יוחנן מהו לצאת. א"ל אם מפני סכנת דרכים צא, אי משום כיבוד אב ואם - איני יודע. אטרח עליו רבי יוחנן ומר אם גמרת לצאת תבוא בשלום. אמר רבי שמואל ב"ר יצחק עוד היא צריכה. שמע רבי אלעזר ומר אין רשות גדולה מזו".

בירושלמי העיסוק בזה הוא בדין כהן, אך הבבלי לא מזכיר כלל את ענין הכהונה. משמע שלפי הבבלי אין בזה נפקא מינה, כי השאלה היא גם על ישראל, ואף שביארנו דלישראל האיסור הוא לפי גבולות ההבטחה כאן היה המעשה כפי שאמרו בירושלמי שמדובר שהיא היתה בבוצרה, דהיינו חו"ל לגמרי. לכן אפשר להתאים את הירושלמי והבבלי ולומר שמה שאמרו בירושלמי "כהן" אינו אלא משום שהירושלמי עוסק בסוגיה זו בדיני כהן, ויש ללמוד מכאן גם את דיני הכהן, אך גם לדעת הירושלמי אותו דין היה נאמר לישראל".

עכ"פ סתימת הבבלי מורה שכל הדיון הוא גם מצד האיסור לישראל. הראי"ה קוק (משפט כהן ס' קמז) הוכיח זאת גם מהא דכשאמרו לו ארונא קאתי, אמר אי ידעי לא נפקי, והרי כהן בעודו עוסק בטומאת קרוביו אין לו איסור לטמאות עצמו אפי' בשאר מתים, כל שכן בטומאת ארץ העמים, ועל כרחק דלענין ביטול מצות ישיבת א"י קאמר. וסיכם הראי"ה קוק: "למדנו על פי זה דאפילו לישראל ג"כ אסור, ואפי' לפי שעה, זולת בדאיתא מצוה בדבר".

ובגוף המעשה צריך להבין, למה בתחילה רבי יוחנן הסתפק, ולאחר מכן התיר לו לצאת. האם רצון השואל בהיתר מכריע את הספק שיש בדין?

ונראה שרש"י מתכוון ליישב שאלה זו שכתב: "נתרצית לצאת - סבור היה שדעתו לחזור למקומו לבבל. יחזירך לשלום - עד מקומך".

מדברי רש"י עולה שדוקא ההבנה שרצונו של רב אסי לצאת לעולם היא שגרמה את הכרעת ההיתר, כי בתחילה סבר רבי יוחנן שהאמא בדרכה לארץ ובזה לא ידע רבי יוחנן אם להתיר לו לצאת ללוותה לארץ, כיון שהיא ממילא בדרכה לארץ. אך לאחר שרב אסי השתתה ובא שוב

לשמור עליה. וכה"ג פירש בפאת השולחן פ"ב ס"ק כח, שההיתר מבוסס על כך שהאם השתגעה.

אך בירושלמי כלל לא מוזכר שהאם השתגעה, ולכן נראה שלא על רקע זה היתה שאלתו. וראה במאמר של הרב ישראל פת (מגל ח-ט עמ' 222) שציין לכמה ביאורים בגמרא בבלי וברמב"ם. אך לענ"ד הביאורים חייבים להתאים גם לבבלי וגם לירושלמי כי נראה שהוא אותו מעשה,

ה. הרב יחיאל הלפרין בסדר הדורות (ערך רב אסי) סובר שרבי אסי ורב אסי אינם אותו חכם, שרבי אסי הוא חבירו של רבי אמי, ואילו רב אסי חבירו של רב כהנא. ובחבל נחלתו (ח"ט עמ' 216) צידד שהם כן אותו חכם, דלא מסתבר שיקראו בשם זהה לשני חכמים באותו דור ובאותו מקום. אך לענ"ד אין צורך להכריע בשאלה זו, כי בכל אופן נראה שזה אותו מעשה, ובירושלמי מפורש שהשואל היה כהן.

ו. אין זו ראייה גמורה כי אפשר לפרש בגמרא שבגלל מיתתה הצטער על עצם זה שיצא מחו"ל ועזב אותה, וכ"פ הרש"ש. מכל מקום כבר העיר הראי"ה קוק בתחילה שסתימת הבבלי מורה שהאיסור כאן אינו דוקא מצד היותו כהן.

לשואלו סבר רבי יוחנן שכנראה רב אסי מבין שאמו החליטה לא לבא והוא רוצה לצאת לחזור למקומו ולהיות עמה, ודוקא באופן הזה התיר לו, כיון שמזה נראה שאין לו שקט נפשי מחמת הדאגה לאימו ולא איתדר ליה בארץ. וכפי שכתב מהריט"ץ (ישנות סי' פה) על יסוד הגמרא בקידושין נ ע"א שכן חו"ל שעלה לארץ ולא איתדר ליה בארץ, חוזר להחשב כבן חו"ל ולכן מותר לו לחזור לחו"ל. גם לשון רבי יוחנן "יחזירך לשלום", משמע יותר דקאי על חזרתו לבבל שהיא כל הדרך שהוא יעשה, שאם היתה כוונתו שיחזירו לארץ היה לו לברכו שישמור אותו בכל הדרך גם ביציאתו, וכלשון יעקב אבינו "ושמרני בדרך".

אך המאירי כתב: "אף על פי שהמצות לא ניתנו לדחות מפני כבוד אב ואם כמו שיתבאר מכל מקום מותר לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לצאת לקראת אביו או לקראת אמו וכן לשאר מיני כבוד".

נראה שהמאירי מפרש שההיתר של רבי יוחנן הוא ליציאה זמנית (וכ"כ המהרש"א). וממה שהתיר המאירי לכל מיני כבוד, מוכח שלדעתו ההיתר אינו מצומצם רק למצות כיבוד אם, ומשמע נמי דכל שכן שלשאר מצוות שרי לצאת, דלא גרעי משאר מיני כבוד. ומקורו להקל גם לשאר מיני כבוד, נראה שהוא לפי פירושו לגמרא במועד קטן כפי שנראה להלן בפרק ז.

גם הרמ"ה (ד"ה רב אסי סי' שפב, שפג) סבור שיש היתר לצאת לכל מצוה, שכתב שאסור לצאת מארץ לחו"ל "ואפילו על דעת לחזור. ואם לדבר מצוה - מותר, דהא ר' יוחנן שרא לרב אסי

ז. תוספות ר"י הזקן (הוא רבי אברהם מן ההר) כתב "שחשב שלא היה רוצה לצאת לכבוד אמו", ולפי דבריו פירש הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' כב) שההיתר של רבי יוחנן נאמר על יסוד הבנה שרב אסי כלל לא רצה לצאת לכבוד אמו, אלא הוא ככל הנני רבנן שעלו ללמוד תורה ועתה רוצים לחזור. אך לענ"ד לא יתכן לפרש שרבי יוחנן סבר שמעיקרא זו היתה כוונת רב אסי בשאלתו הראשונה שהרי רב אסי שאל במפורש "לכבוד אמא מהו". אלא י"ל שכוונתו לפרש דרבי יוחנן הבין שעתה הוא סיים את שהותו ולכן אינו שואל עוד על יציאה זמנית לכבוד אמו, אלא כוונתו לחזור לחו"ל. והוא כפי שפירשתי בדעת רש"י.

ועוד פירש הגר"ש ישראלי באופן אחר שאיכא היתר לצאת לקראת אימו היכא שאינו מוצא מנוח לנפשו מתוך טירדת מדאגה לאימו, כי נצטיינו דוקא על ישיבה שגורמת הרגשת רוחה ושמחה, ורבי יוחנן התיר לו מפני שראה שהוא נתון בדאגה עמוקה כזו, אבל לשאר מצוות אין היתר לצאת, אך לענ"ד אמנם חשיבות השמחה גדולה, אך אין ללמוד מזה שרק כשמקיים את ישוב הארץ מתוך שמחה חשיבה מצוה, וגם לשאר מצוות מותר לצאת, אלא שהוא נימוק להחשיבו כמי שלא איתדר ליה, ועיקר ההיתר הוא מצד היותו בן חו"ל.

הרב אריה כרמל והרב יהודה לוי בקול התורה (חוברת כב עמ' כו) כתבו שההיתר משום דלא איתדר ליה, והוסיפו שלפי זה מובן שפיר מה שמוכח לאחר מעשה זה בירושלמי דשביעית פ"ו ה"א שביקשו בני בצרה שישלחו להם רב, וריש לקיש ורבי יוחנן אמרו למי שבא מבבל שילך להיות הרב בבצרה. וביארו שהוא משום דאצל אנשי בבל שבאו לארץ יש עדיין ספק במידת חיובם להישאר, דאולי לא איתדר להו. ולענ"ד דוחק לפרש כך, דאין רמז בגמרא לכך שאותו בבלי לא איתדר ליה בארץ, אלא שאמרו לבבלי ללכת כיון שהוא מכיר יותר את טבעם.

הרי"מ יעבץ והר"א דוד (תחומין לט עמ' 534 הערה 4) כתבו שאין האיסור חל על בן חו"ל, והוסיפו שגם בן א"י שירד לחו"ל מפני הרעב לכמה שנים ונפסק הרעב אינו חייב לחזור כי הפך להיות בן חו"ל, ודייקן כך ממה שהרמב"ם לא כתב לגבי מי שירד מחמת הרעב "ויחזור לארץ", אך לענ"ד מסתבר שמי שנולד בארץ לעולם ישאר בן ארץ ישראל, והרמב"ם סומך על המובן מאליו שכיון שההיתר מפני הרעב כשיפסק הרעב עליו לחזור, ומה ששמע מדבריו שיש חילוק בין ההיתרים שעליהם כתב ויחזור לארץ ואסור לשכון בחו"ל, אבל כשיש רעב מותר לשכון בחו"ל, הכוונה היא שמותר לשכון עם אשתו, ולא כבהיתרי היציאה שעליהם כתב ויחזור לארץ, ששם בדרך כלל היציאה צריכה להיות בגפו, ולכן אינו שוכן בחו"ל כפי שפירש מהריט"ץ (ישנות סי' פה).

למיפק לקראת אמו. ודוקא מחיים, אבל לקראת ארון אביו ואמו אסור לצאת, כר' אסי דאמר אי ידעי לא נפקי".

מבואר שגם הוא אינו מחלק בין כיבוד אם למצוה אחרת, אבל אינו מתיר לצאת לדבר שאינו מספיק חשוב כמו יציאה לקראת ארון אימו.

ובאשר לשאלה, למה חזר בו רבי יוחנן ממה שהשאיר את הדבר בתחילה בספק, נראה שלפי המאירי והרמ"ה הוא מפני שעכ"פ מידת חסידות להחמיר, ולכן לא רצה להתיר לו עד שראה שהוא רוצה מאוד לצאת". וראה בפירוש בעל ספר חרדים לירושלמי דביאר שרבי יוחנן לא אמר לו בתחילה שמותר כי "קשה בעיניו שיצא אדם לחו"ל, ולכך הביא התלמוד מעשה זה כאן להורות חבתם רבה בארץ ישראל", והיינו שלא רצה להוציא מפיו היתר לעזוב את הארץ מתוך חיבתה, ולענ"ד להוסיף שלפי זה מובן גם למה לא כתוב במפורש שמי שנולד בחו"ל אינו חייב לעלות, שהוא מחמת שלא רצו לכתוב להדיא שהדבר מותר והשמיעונו בשתיקה שבכל אופן ראוי לעשות את כל המאמצים להיות בארץ חמדה.

ויש להעיר עוד שמהבבלי אין הוכחה שמסקנת רבי יוחנן להתיר לכתחילה, כי מובא רק שרבי אלעזר אמר לרב אסי שרבי יוחנן אינו כועס עליו, ויש אפשרות להבין שעדיין הוא היתר של דיעבד, אך בירושלמי אמרו שר"א פירש לו שאין לך רשות גדולה מזו, ומוכח כדנקטו המאירי והרמ"ה שאין זה היתר של דיעבד.

ועכ"פ מכל הפירושים עולה שיש איסור לצאת מהארץ ללא סיבה גם כשהיציאה היא על מנת לחזור, שכן לפי כל הפירושים רבי יוחנן בתחילה אסר, והסתפק אם להתיר לצאת לקראת אמא, משמע שאם אין כל טעם ממשי ביציאה אין להתיר לצאת.



ד.

יציאה לחו"ל לצורך יבום וחליצה

בכתובות דף קיא ע"א איתא: "ההוא גברא דנפלה ליה יבמה בי חוזהא, אתא לקמיה דר' חנינא, א"ל: מהו למיחת וליבמה? א"ל: אחיו נשא כותית ומת, ברוך המקום שהרגו, והוא ירד אחריו?".

ובירושלמי מועד קטן פרק ג הלכה א איתא: "חד כהן אתא לגבי ר' חנינה, א"ל מהו לצאת לצור לעשות דבר מצוה לחלוץ או לייבם. א"ל אחיו של אותו האיש יצא, ברוך המקום שנגפו, ואת מבקש לעשות כיוצא בו. אית דבעי מימר הכין אמר לו. אחיו של אותו האיש הניח חיק אמו וחייב חיק נכריה וברוך שנגפו, ואת מבקש לעשות כיוצא בו".

גם בבבלי וגם בירושלמי נראה ששאלת אותו אדם לא היתה בגלל מצות נישואין ופריה ורביה, שכלל לא הוזכר, אלא שאלתו הייתה רק מצד מצוות יבום. ואף שבעלמא אמרינן

(ח). שני הדרכים שכתבנו יכולים להתפרש בדעת הרמב"ם שלא הביא להדיא את תשובת רבי יוחנן. לפי הדרך הראשונה ההיתר כלול במה שאמר שהאיסור הוא רק לצאת, ומשמע דוקא ליושבי הארץ, לפי הדרך השנייה י"ל שההיתר כלול בדברי הרמב"ם שמותר לצאת ל"כל כיוצא בהם".

בענייני יבום שהיבמה הולכת למקום היבם, כפי שדרשו בירושלמי יבמות יב, ו מהפסוק "ועלתה יבימתו", ובבבלי סנהדרין לא ע"ב מהפסוק "וקראו לו זקני עירו", מכל מקום כך היה המעשה, שהיא לא רצתה לצאת מחו"ל ולבא לארץ. אלא שמכל מקום אפשר לפרש שהתשובה ניתנה על סמך הנחה שאם הוא לא יצא, בלית ברירה האשה תטרח בעצמה ותבא אליו.

לפי הלישנא הראשונה בירושלמי הבעיה היתה דוקא בכהן, ולא דוקא ליבום אלא גם לחליצה. וממה ששאל על גם על זה וגם על זה נראה שהשואל עצמו לא ידע למה הוא יוצא, והדבר מובן כיון שהדבר תלוי במה שירצה לעשות כשיכיר את האשה יותר. משמע שלפי זה יציאה לייבם או אף לחלוץ על מנת לחזור לארץ אסורה, אך יתכן שהאיסור הוא רק לכהן.

אך בלישנא השניה בירושלמי לא מוזכר שהיה כהן, כפי שהבבלי לא מציין שמדובר בכהן, ואמנם לכאורה הוא המשך המעשה וההבדל רק בלשון שאמר לו, אך מאידך גיסא, משינוי הלשון שאמר לו שאחיו חיבק חיק נכריה, משמע שזה מעשה אחר שכן צור היא ארץ ישראל ואינו חיק נכריה, ולכן משמע שהדיון בזה אינו מצד שהוא כהן, והמעשה הוא כמו שאמרו בבבלי ביציאה לבי חוזה.

מכל מקום בין לפי הבבלי ובין לפי הלישנא השניה בירושלמי יש מקום לשני פירושים. האחד, שרבי חנינא הבין שהשואל מתכוון להישאר שם לעולם, או שהיה חשש שישתקע שם, ולכן אסר לו. ואפשר לסייע להבנה זו ממה שרבי חנינא אמר לשואל "את מבקש לעשות כיוצא בו", דהיינו כמו האח שהשתקע גם אתה רוצה להשתקע. וכך פירש הרמב"ן את המעשה בספר הזכות (השגות על הערות הראב"ד על הרי"ף) מסכת כתובות דף כז ע"ב:

"ההוא גברא דנפלה ליה יבמה מבי חוזאי ואתא לקמיה דר' חנינא וא"ל מהו למיחת ויבומה וכעס עליו. אחיו נשא עובדת כוכבים ברוך המקום שהרגו, ירד אחריו? לא מפני רחוק מצות יבום בעיניהם (כפי שסבר הראב"ד) שהרי לא חלץ ולא יבם ובטל מצות עשה ודאי, אלא שלא היו יודעים שתבא האשה עמו ושמא יתעכב לדור בחו"ל כדרך שנתעכב אחיו ונענש, ולא אמרו לצאת לישא אשה אלא כדי לחזור מיד, שהתירו לו טומאה של דבריהם ואפי' לכהן, והוא שהבטיחוהו באשה, דהכי תנא לה בתוספתא דע"ז, הא לצאת על הספק, וכ"ש להשקיעה עמה בחו"ל ח"ו, שאפי' בנשואה דנין בהן דין מורדת ומורד כדי לעלות לא"י ושלא לצאת משם".

עולה מדברי הרמב"ן שאם ברור שהיציאה לייבם היא על מנת לחזור - מותר לצאת. ופי שמשמע גם מדבריו בהשגות לספר המצוות הנ"ל בתחילת דברינו שעיקרו של האיסור נאמר על מי שיוצא ודר בחו"ל.

ובאופן אחר אפשר לפרש שכוונת רבי חנינא לאסור גם יציאה זמנית, ויש להביא ראיה לפרש כך ממה דחזינו שהשואל לא הבהיר אם כוונתו להישאר או לחזור, ואם האיסור הוא אך ורק השתקעות ויש היתר על מנת לחזור היה לרב חנינא לחלק בזה. לפי זה נפרש מה שאמר בירושלמי "את מבקש לעשות כיוצא בו", שהוא רק כיוצא בו, אך עכ"פ אינו ממש כמעשי הראשון. ואף אם אין זו כוונת הירושלמי, בבבלי נראה יותר לפרש שאסר לו גם לצאת באופן זמני, כיון ששם לא מובא שרבי חנינא אמר לו "ואת מבקש לעשות כיוצא בו". לקמן בפרק הבא

נראה שכך הבינו הב"י והגר"א שהאיסור הוא אף כשיוצא לייבם על מנת לחזור^ט, ועולה מדבריהם שגם אם ברור שהיציאה היא על מנת לחזור - אין להתירה. השאלה האם מותר לצאת לייבום כשדעתו לחזור, קשורה לביאור מחלוקת השאילתות והתוספות שתבואר להלן.

ה.

מחלוקת התוספות והשאילתות

איתא במסכת עבודה זרה דף יג ע"א (וכ"ה בעירובין מז ע"א): "תניא: הולכין ליריד של גויים, ולוקחין מהם בהמה עבדים ושפחות, בתים ושדות וכרמים, וכותב ומעלה בערכאות שלהן, מפני שהוא כמציל מידם; ואם היה כהן - מטמא בחוצה לארץ לדון ולערער עמהם; וכשם שמטמא בחוצה לארץ, כך מטמא בבית הפרס דרבנן. ומטמא ללמוד תורה ולישא אשה, א"ר יהודה: אימתי? בזמן שאין מוצא ללמוד, אבל בזמן שמוצא ללמוד - אינו מטמא; רבי יוסי אומר: אפילו בזמן שמוצא ללמוד - יטמא, לפי שאין אדם זוכה ללמוד מכל, א"ר יוסי: מעשה ביוסף הכהן שהלך אחר רבו לצידן ללמוד תורה; ואמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יוסי".

בסוגיה זו לא מדובר על איסור יציאה מהארץ אלא על איסור הכהן, וכבר כתבתי לפי המשנה בחלה פ"ד שהוא חל כל היכא שהכהן יוצא מתחום עולי בבל.

ברייטא זו מובאת בירושלמי בברכות הנ"ל (וכן בגיט פ"ז ה"א):

"תני מטמא כהן ויוצא חוצה לארץ לדיני ממנות ולדיני נפשות, ולקידוש החודש, ולעיבור שנה ולהציל השדה מיד גוי, ואפילו ליטור יוצא' ועורר עליה.

ללמוד תורה ולישא אשה. רבי יהודה אומר אם יש לו מאיכן ללמוד אל יטמא, רבי יוסי אומר אפילו יש לו מאיכן ללמוד תורה יטמא שלא מכל אדם זוכה ללמוד. אמרו עליו על יוסף הכהן שהיה מטמא ויוצא אחר רבו לצידן, אבל אמרו אל יצא כהן לח"ל אלא א"כ הבטיחו לו אשה".

וכן מובא בתוספתא עבודה זרה א, ח-ט, שמותר לכהן לצאת רק אם הבטיחו לו אשה.

בשאילתות דרב אחאי שאילתא קג הובאה סוגיה זו כך:

"ברם צריך לומר אילו כהן דקא אזיל למינסב איתתא או למיגמר אורייתא, ואיכא בית הפרס באורחא וליכא אורחא אחרינא, מהו למיזל בההוא אורחא דהוה ביה קבר?... לשאר מצוות לא תיבעי לך, דכיון דלא סגי' דלא אזיל וודאי שרי, דתניא (מקורו בברכות יט) ר' אלעזר בר' צדוק אומ' מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישר' בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם שאם יזכה אדם יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם. אמר רבא אהל כלי שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה, אין בו חלל

ט. שו"ת הב"י (סי' יד) והגר"א בביאורו לסי' תקלא, כפי שנראה להלן בפרק הבא.

י. הכוונה לעורך דין. כ"פ הרש"ס, וראה שדה יהושע ועלי תמר.

טפח אינו חוצץ בפני הטומאה וגזרו על שיש בו משום שאין בו ורוב ארונות יש בהן חלל טפח ומשום כבוד מלכים שרו רבנן. ותניא אחריתי קברו את המת וחזרו ולפניהם שני דרכים אחת טהורה ואחת טמאה בא בטהורה באין עמו בטהורה בטמאה באין עמו בטמאה מפני כבודו ותירגמא רבי אבא בבית הפרס דרבנן. למימרא דכל למיזל לבית הפרס לדבר מצוה שפיר דמי, אלא כי קא מיבעיא לן ללמוד תורה ולישא אשה [ואפשר"] למיזל בדוכתא אחריתי למיגמר מי שרי אי לא.

ת"ש דתנו רבנן הולכין ליריד של גוים ולוקחין מהן בהמה עבדים ושפחו' בתים וכרמים וכותב ומעלה בערכאות שלהם מפני שהוא כמציל מידם, ואם כהן הוא מיטמא לדון ולערער עמהם בחוצה לארץ וכשם שמיטמא בחוצה לארץ כך מיטמא בבית הפרס דרבנן ומיטמא ללמוד תורה ולישא אשה. אמר רבי יהודה אימתי בזמן שאינו מוצא ללמוד אבל מוצא ללמוד לא יטמא. רבי יוסי אומר אפילו מוצא ללמוד יטמא לפי שאין מן הכל אדם זוכה ללמוד תורה א"ר יוסי מעשה ביוסא הכהן שהלך אצל רבו לציידן ללמוד תורה וא"ר יוחנן הלכה כרבי יוסי.

השאלות משה בין דין טומאת כהן בארץ העמים לטומאה בבית הפרס, ומקדים שלשאר מצוות לא תיבעי לך, על פי הגמרא בברכות שמתירה להטמא בטומאות דרבנן בשביל מצוות ניחום אבלים וראית פני מלך, ולכן הוא אומר שכל הדיון הוא בלימוד תורה, כיון שהוא יכול ללמוד בארץ. אבל מצוה שאין יכול לקיים בארץ מותר אפילו שאינה חובה גמורה, כמו שמצינו בראית מלכים". נראה שאכן כך הם פשט סגנון הדברים בברייתא שבירושלמי, שפותח בהיתרים ליציאה שהם לצורך מצוה, ואח"כ אומר ככותרת בדבר שבו בא לדון 'ללמוד תורה ולישא אשה'. כלומר ומה הדין ביוצא ללמוד תורה ולישא אשה שאותם יכל לקיים גם בארץ? ומביא שזו מחלוקת בין רבי יהודה ורבי יוסי.

השאלות מגדיר את שאר המצוות שמותר לצאת בשבילם "דלא סגיגא דלא אזיל", ולכן נראה שגם לדבריו, אינו רשאי להטמא ולצאת למצוה שהוא יכול לקיים בארץ בלי להיטמא. לכן לא קשה על השאלות מרבי חנינא שאסר לצאת ליבום, דאפשר לפרש שכל האיסור הזה נאמר מתוך הנחה שכאשר הוא לא יצא האשה תבוא לכאן. כמו כן, יתכן שהשאלות נוקט שהאיסור הוא רק היכא שיש חשש שישאר לעולם בחו"ל, וכפי שהבאתי לעיל שכך פירש הרמב"ן.

אבל תוספות בעבודה זרה (ד"ה ללמוד תורה) כתבו: "ללמוד תורה ולישא אשה - פירוש ודעתו לחזור לא", דאילו אין דעתו לחזור אמר בכתובות פ"ב (דף קיא.) אחיו של זה נשא נכרית [עובדת כוכבים] ומת, ברוך המקום שהרגו וזה ירד אחריו לחוצה לארץ. ודוקא בהנך מצוות שהן חשובות ללמוד תורה שגדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה, ואשה נמי דכתיב (ישעיה מה) לא תהו בראה, אבל לשאר מצוות לא, והכי משמע פ"ד דמגילה (דף כז.), אבל בשאלות דרב אחא מפורש הנך דקילי וכ"ש לשאר מצוות שהם חשובות".

יא. הגירסה בדפוסים 'ואי אפשר', וראה במאמר של הרב זמיר כהן (יתד המאיר אב התשע"ח, סי' קנג עמ' 582) שנשאר בצ"ע על השאלות לפי גירסה זו. אך בהוצאת מירסקי על פי כת"י הגירסה 'ואפשר', וכ"כ הנצי"ב.

יב. נראה שאין ללמוד מכאן היתר יציאה למרחקים בשביל ראית מלכים, שזו מצוה רק כשהמלך נמצא קרוב, שזהו כבודו.

התוספות מקשים על ההיתר שבברייתא לצאת לישא אשה מהגמרא בכתובות דמיירי בסתם אדם, ואמר לו רבי חנינא "אחיו נשא נכרית", ומוכח שמי שיצא להתחתן ולדור בחו"ל עבר איסור, ונראה כוונתם שחזינן מהתם שאף לישראל אסור לצאת לעולם, כל שכן לכהן, ולכן קשה איך הותר לצאת לישא אשה, ותירצו שהכא בברייתא דהתירו, מיירי כשיצא על מנת לחזור.

ועוד אומרים התוספות דלימוד תורה ונשיאת אשה הם מצוות חמורות, ולכן משמע שדוקא להנך מצוות התירו, ומקשים על השאילתות הסובר ששאר מצוות חמירי שנראה דבעלמא לימוד תורה ונשיאת אשה חמיר, ונראה שלפי דבריהם אם ירצה לצאת ליבם, אף כשהוא על מנת לחזור אין לו לצאת דרך במצוות חמורות התירו לצאת.

ונראה שגם לפי התוספות, כשהאשה לא יכולה בשום אופן לבא - מותר לצאת, הראיה לזה היא משום דלכאורה קשה, שנראה מדברי השאילתות ששאר המצוות שנקט אינן מצוות חמורות מלימוד תורה מצד עצמם, אלא שעכ"פ יותר פשוט שמותר לצאת בשבילם מפני שמדובר במצוות דלא סגי' דלא אזיל, כלומר שאין אפשרות לקיימן בארץ, ואיך כתבו התוספות שבשאילתות מפורש דדוקא הנך דקילי, וכל שכן לשאר מצוות דהם חשובות? ועוד קשה, דאם התוספות חולקים על היתר שאר המצוות שהוזכר בשאילתות, מה משיבים התוספות על מה שהוכיחו השאילתות מההיתר להטמא בבית הפרס. אם לשיטת תוספות ניחום האבל וראית פני המלך הותרו רק בבית הפרס למה לא כתבו שיש לחלק בזה בין בית הפרס ליציאה לחו"ל?

ועל כרחק צריך לבאר שהתוספות לא חולקים על עצם ההיתר לצאת למצוות שמחויב בהם ואין אפשרות לקיים בארץ שהוזכר בתחילת דברי השאילתות, אלא התייחסותם היא רק למצוות שיש אפשרות כלשהיא לקיימן בארץ, שסוג כזה של מצות ממועט לפי התוספות במה שהביריתא הזכירה דוקא לימוד תורה ונשיאת אשה, והתוספות מבינים מהסגנון שבו מביא רב אחא בעל השאילתות את הסוגיה שדעתו אינה כך אלא הוא סובר שלימוד תורה לא בא כלל למעט מצוה אחרת, ודנים בו ובנשיאת אשה רק מפני שיש אפשרות לקיימן בארץ, ובזה הם קלים מהמצוות שהוזכרו בתחילה, ולכן מקשים עליהם שבדרך כלל נוקטים לימוד תורה כמצוה חמורה שבאה למעט אחרת קלה ממנה. אבל מכל מקום שאר מצוות המובאות בשאילתות שאין אפשרות לקיימן בארץ, כדוגמת ניחום אבל וראית פני מלך, הם כמו המצוה להעיד לדיני ממונות שבירושלמי, ובזה מודים התוספות שיש היתר, ומעתה לענין לצאת לחלוץ כשהאשה ממש לא יכולה לבא לארץ, לא רק לפי השאילתות מותר, אלא גם לפי התוספות מותר".

(ג). יש דיון בזה גם בתוספות בבכורות. להבנת דבריהם יש להקדים שבעירובין ל ע"ב אמרו שמותר לערב עירוב תחומין בתרומה המונחת בבית הפרס, ומשמע בגמרא שזה מפני שהכהן יכול להגיע אליה בטהרה על ידי ניפוח, ואם כן נראה שהכהן שנכנס לבית הפרס נשאר טהור ואינו נטמא. בעוד שבבכורות כט ע"א מבואר שמותר לכהן להיטמא בבית הפרס כדי לקיים מצוות עדות. התוספות בבכורות (כט ע"א ד"ה היכי) דנים איך ליישב את הגמרות האלו, והביאו שרבינו תם למד מהגמרא בעירובין שעל ידי ניפוח מותר ללכת לכל דבר ואינו נטמא כיון שניפח, ולקיים מצוות עדות מותר אף להיטמא בלא ניפוח. ולכן צ"ל דנקט בברייתא דעבודה זרה לימוד תורה ונשיאת אשה מפני שאותם אפשר לקיים בארץ, אבל גם שאר מצוות שרי, וכדעת השאילתות. אך הביא שם שרבו של התוספות פירש שנקט בדוקא לימוד תורה ונשיאת אשה דחמירי, והכוונה היא ש"ללמוד תורה ולישא אשה ולדון ולערער ולכבוד הבריות שרי ליטמא בלא ניפוח, ולשאר מצוות כגון עדות שרי על ידי ניפוח וטמא, וכן בעירוב אמר אין מערבין אלא לדבר מצוה שרי ליטמא ע"י ניפוח" (נראה

נמצא שלפי התוספות אין היתר לצאת לייבם אם היבמה אינה רוצה לבא לארץ, אלא יחלוץ לה כשהיא תגיע לארץ, בעוד שלפי השאילתות משמע שאין איסור לצאת לייבום באופן כזה כשדעתו לחזור, ומהרמב"ן בספר הזכות הנ"ל עולה להדיא דלא כתוספות שהדבר מותר.

ראשון נוסף שדנים על דבריו בזה הוא התשב"ץ. התשב"ץ (ח"ג סי' רפח) כותב את מעלות הארץ וציין שלא היתירו לצאת אלא ללמוד תורה אם אינו מוצא בא"י מי שילמדנו או מפני כבוד אב ואם. המנחת יצחק (ח"ג סי' כו) מדייק מדבריו שרק לדברים אלו מותר. אך לדבריו יקשה מדוע לא הזכיר את ההיתר לצאת כדי לשאת אשה, ולמה כתב כרבי יהודה. ולכן נראה שאין לדקדק מדבריו, כיון שהוא לא נחת לפרט את הדינים, אלא כוונתו להזכיר את עיקרי שתי הסוגיות שמדברות בזה. לכן הוא מזכיר לימוד תורה כדוגמא למה שמוזכר בסוגיה בעבודה זרה, ולא נחת לדקדק מה ההגדרה של אינו מוצא בארץ ישראל, ואת כבוד האם הזכיר כי הוא מוזכר בסוגיא בקידושין, אך לא בא למעט מצוות אחרות".

מהרמב"ם בהלכות אבל פרק ג הי"ד נראה שהוא למד את הסוגיה כשאילתות וז"ל: "מותר לכהן להטמא בבית הפרס או בחוצה לארץ לדבר מצוה בזמן שאין שם דרך אלא היא, כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה, אף על פי שיש שם מי שילמדנו בארץ ישראל לא מן הכל אדם זוכה ללמוד, וכן מיטמא בטומאה מדבריהם לכבוד הבריות, כיצד אבל שהלך בבית הפרס הכל הולכין אחריו שם לנחמו, וכן מדלגין על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ואפילו מלכי גויים כדי להבחין בינם לבין מלכי ישראל כשיחזור כבודן למקומן, וכן כל כיוצא בזה, וכן מיטמא בטומאה של דבריהם לדון עם הגויים ולערער עמהן, מפני שהוא מציל מידם, וכן כל כיוצא בזה".

מדהקדים "לדבר מצוה" משמע שלכל מצוה קאמר, ומה שאמר 'כגון' שהלך לישא אשה' הוא דוגמא למצוה שהותרה, אף כשהוא יכול לקיימה בארץ, לכן הוא מדמה זאת למה שהותר לצאת להטמא בבית הפרס ניחום האבל, וכן בסוף דבריו כתוב שמותר לדון עמהם בין לענין בית הפרס ובין לענין טומאת ארץ העמים, ונראה שכוונתו דהוא הדין לכל מה שכתוב בברייתא בירושלמי ולכן סיים בסוף דבריו "וכל כיוצא בהם"י. וכן נראה מהרדב"ז (בביאור לרמב"ם) והב"ח (יו"ד שעב) שהבינו כוונת הרמב"ם לכלול שאר דברים שהוזכרו בברייתא בירושלמי, כלומר שמותר לצאת לדון דיני ממונות, והוא הדין לכל מצוה"י.

שלישיה זו צ"ל שמה שיכול לערב בבית הפרס הוא משום שטומאה דרבנן אינה אוסרת בין השמשות). עכ"פ בשתי השיטות לא הזכירו התוספות נפקא מינה בין המצוות בענין יציאה לחו"ל.

יד). כך הסיק הרב דוד כהן במאמר 'טיול לחו"ל' בספר ארץ צלצל כנפים, עמ' 91.

טו). אין לפרש "כל כיוצא בהם" לשאר טומאות דרבנן, שזה כבר כתב בתחילה, וגם אין לפרש שהכונה רק לענין להיות עורך דין להציל את ממונם, שאם הוא מסתמך על הברייתא, הרי פורט בה גם שאר מצוות של דיני ממונות, ומשמע שזה תוספת על ענין מציל מידם.

טז). לשון הרדב"ז "שלא העמידו דבריהם במקום דאיכא מצוה", ובהמשך הביא את הברייתא שיוצא לדון דיני ממונות. לשון הב"ח: "והוא הדין לשאר כל דבר מצוה לדון עם הגוים כדי להציל מידם כדאיתא לשם ברייתא, וכן כל כיוצא בזה". הרב עמנואל העיר לי שהרדב"ז לא כתב לכל דבר מצוה. אך לענ"ד נראה שזו כוונתו.

אך בהלכות מלכים פרק ה הלכה ט כתב: "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן הגויים ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטין בשני דינרין, במה דברים אמורים כשהיו המעות מצויות והפירות ביוקר, אבל אם הפירות בזול ולא ימצא מעות ולא במה ישתכר ואבדה פרוטה מן הכיס, יצא לכל מקום שימצא בו ריוח, ואף על פי שמותר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום".

נראה שהרמב"ם מתבסס גם כאן על הסוגיה בעבודה זרה, כי הרמב"ם נוקט את שתי המצוות שהוזכרו שם, וכיון שהבסיס גם בכהן וגם בישראל הוא אותה ברייתא אין לפרש בדבריו שיש ביציאה לחו"ל של כל אדם לצורך מצוה גדרים אחרים מיציאה של כהן. "ואפשר שהרמב"ם למד להשוות את הדינים בין יציאה לארץ העמים ליציאה לחו"ל ממה שבגמרא בקידושין הובא המעשה ברב אסי מבלי לציין שהוא כהן. עכ"פ דברי הרמב"ם בהל' אבל מוכיחים שמה שכתב בהל' מלכים "אלא ללמוד תורה", פירושו למעט דוקא מצוה כיציאה לייבום שנאסרה כיון שהאשה יכולה לבא לחלוץ, וכפי שפירשתי בתוספות, והרמב"ם לא התכוון למעט יציאה למצוה שמחויב בה

ונראה שכך הבין מרן הבית יוסף. הטור ביו"ד סי' שעב הביא את לשון הרמב"ם בהלכות אבל. ובכ"י מציין על זה את דברי התוספות בעבודה זרה שיוצא דוקא ללמוד תורה, ובשו"ע יו"ד שעב, א כתב: "אף על פי שהכהן אסור ליכנס לבית הפרס או לארץ העמים, אם היה צריך לילך שם לישא אשה או ללמוד תורה, ואין לו דרך אחרת, יכול לעבור דרך שם, אפילו אם מוצא ללמוד במקום אחר. וכן אבל העובר דרך שם, יכול לילך אחריו לנחמו. וכן מטמא בטומאה של דבריהם, לדון עם עובדי כוכבים ולערער עמהם, מפני שהוא כמציל מידם, וכן כל כיצא בזה".

מצד אחד השמיט השו"ע 'כגון' וכתב "אם צריך לילך שם לישא אשה". ומשמע מזה דכוונתו להורות כתוספות למעט שאר מצוות, ומצד שני השו"ע אומר שמותר לצאת אף לניחום האבל, וכמשמעות דברי הרמב"ם בהל' אבל, דשרי לכל המצוות, ומשמע דסבר שדעת הרמב"ם כפי שפירשנו, שהותר לצאת לכל דבר מצוה שהוא כניחום אבלים, אבל מכל מקום לימוד תורה ונשיאת אשה ממעט מצוה אחרת כי אין לצאת למצוות שהם כמו ייבום כיון שאפשר לחלוץ לה בארץ".

(יז). הר"ח סבתו (תחומין ט עמ' 257) ועוד אחרונים כתבו שהרמב"ם מחלק בזה בין כהן לישראל לגבי יציאה לנשיאת אשה וללמוד תורה, אך לענ"ד קשה לחלק בזה, כיון שאיזכור שתי המצוות האלו נאמר על סמך אותה ברייתא, ואין מקור לחלק בזה. ועכ"פ כפי שנראה להלן מתשובת הב"י מוכח שאין לחלק בין כהן לישראל, ומשמע שכך הבין ברמב"ם. הר"מ יעב"ז והר"א דוד (תחומין לט עמ' 539) פירשו שהרמב"ם כלל בהלכות אבל את שאר המצוות משום שמדבר שם גם על בית הפרס, אבל לענין איסור יציאה לחו"ל לדעתו חמיר טפי ואין להתיר אותו לשאר מצוות. אך הורדו שמהשו"ע לא משמע כך. ונלענ"ד שאכן לא מסתבר לחלק בזה כי אין מקור להחמיר ביציאת ישראל לחו"ל יותר מאיסור הכהן להטמא בארץ העמים.

(יח). נראה שלדעת הב"י, הרמב"ם מתפרש כתוספות, שיש כאן מיעוט שאל"כ לא היה הב"י סותם כתוספות נגד הרמב"ם,

כך נראה גם בשו"ת בית יוסף (דיני נישואין סי' יד) שכתב: "ועוד דמצות פו"ר שקולה כת"ת שהיא שקולה כנגד כל המצוות שהרי אין מוכרין ס"ת אלא לת"ת או לישא אשה משום פו"ר, ומותר לצאת לחו"ל לישא אשה ואפילו אם הוא כהן מיטמא באויר ארץ העמים ובבית הפרס כדי לישא אשה כדאיתא בפ"ק דע"ז, ואילו ביבמה אסור לו לצאת לחו"ל ואפילו הוא ישראל כדאיתא בסוף כתובות".

כוונתו היא שאסור לצאת ליבם אם יש לו ילדים, כיון שאינו יוצא כדי לפרות ולרבות ואעפ"י שמצות יבום קודמת למצות חליצה, דמפרש שרבי חנינא אמר שלא ירד לייבם כשיש לו אשה וילדים שלו, ועל דבר זה אמרו שיצא דוקא לנשיאת אשה.

אכן המהרי"ט (כתובות קיא ע"א) הבין את התוספות בצורה שונה. הוא שואל על מה שאמר רבי חנינא אחיו נשא גויה: "וא"ת והא אמרינן דמותר לצאת מא"י לח"ל לישא אשה, ושם תירצו בתוספות דהתם בדעתו לחזור, וקשה דמאי איריא ללמוד תורה ולישא אשה אפי' לדברי הרשות ולסחורה מותר? ונר' דהכא מיירי בשהיה לו אשה ומשום מצות ייבום לא התירו להשתקע בחוצה לארץ דאפשר בחליצ' שתבא כאן אצלו, ובכהאי גוונא לא אמרינן מצות יבום קודמת לחליצה ואחיו היה יכול לישא בארץ ישראל".

המהרי"ט הבין שלדעת התוספות דין היוצא לייבם הוא כדין יוצא לישא אשה (ולא כפי שכותב הוא עצמו בסוף דבריו לחלק ביניהם), והתוספות הקשו ממה שרבי חנינא אסר לצאת לייבום ואמרו שמה שאסר לו רבי חנינא הוא מפני שהוא רצה לצאת לעולם בעוד שבברייתא התירו כיון שיצא על מנת לחזור למצות נשיאת אשה, ועל תירוצם משיב המהרי"ט דלפי זה יוצא שרק ללימוד תורה הותר לצאת בעוד שברור מותר לצאת זמנית לסחורה ולכל דבר רשות, ובישוב הקושיה שלהם כתב שיש לחלק בין מצוות ייבום למצות נשיאת אשה. אך לענ"ד גם התוספות הבינו שיש לחלק בין ייבום לנשיאת אשה, ואין כוונתם להתיר לצאת באופן זמני רק ללמוד תורה, אלא שלדעתם מדובר שרצה לצאת לייבם כשהיה אפשרי שהיבמה תבא אליו לחלוץ, וזה מה שאסר לו רבי חנינא, וכך הבין הבית יוסף. וראה להלן שכך הבין גם הגר"א.

ומה שהיה פשוט למהרי"ט היתר יציאה לסחורה הוא כנראה לפי מה שהיה מושרש וידוע לכל יושבי הארץ, והוא מפורש ברמב"ם, ועל היתר הרמב"ם לסחורה כתב הכסף משנה "נתפרש בסמוך", ונראה שכוונתו היא כדברי המגדל עוז, שלמד זאת מהיתר היציאה למצרים לסחורה שכתב הרמב"ם לפני כן, דבפשטות נאמר גם ליושבי הארץ, כפי שמסיים הרמב"ם שלמלך

ומה שהשמיט הב"י את המילה "כגון" אינו משום שמה"כגון" של הרמב"ם משמע דאינו סובר כתוספות, והלכה כתוספות, אלא משום שעכ"פ כך יותר ברור שנקט לימוד תורה למעט מצוות ייבום ודומיה.

יט. הרי"מ יעב"ץ והר"א דוד (תחומין לט עמ' 544) הבינו שבשו"ת בית יוסף נוקט מרן בדרך שונה ממה שפסק בשו"ע, אך הרב דייכובסקי (תחומין כ עמ' 402) השווה בין דבריהם ולמד מזה דלפי השו"ע ההיתר לכהן הוא דוקא למצוות אלו, אך הוא מחלק בין כהן לישראל וסובר שלדעת השו"ע רק לכהן ממועטת יציאה לשאר מצוות, ואילו לישראל שרי לכל מצוה. לענ"ד האמת לא כך ולא כך. לא מסתבר לומר שיש סתירה בדברי מרן ללא ראייה, שהיה לו עכ"פ להסכים את דברי הראשונים ולפלפל בהם אם שינה את הבנתו. כל מה שמוכח מדברי מרן בשו"ת בית יוסף הוא שכוונת הברייתא למעט ייבום, וזה גם מה שמשמע מהתוספות, שבב"י ובשו"ע נקט כמותם, וכיון שלפי הרמב"ם דיני יציאה של ישראל מבוססים גם הם על ברייתא זו, ממילא מובן שגם לישראל הותר דוקא למצוות אלו, ואין לחלק בין דין ישראל היוצא לכהן היוצא בענין זה.

ישראל מותר אם הוא כובש את הארץ. אם אכן זהו המקור נראה שההיתר אינו משום דהוי קצת מצוה, כיון שבמצרים משמע מהרמב"ם שההיתר אינו קשור לכך שזו מצוה, אלא לכך שבאופן זה הוא אינו משתקע. ונראה שסיבת ההיתר היא כפי שביאר בפאת השולחן (ב ס"ק כח) ש"זהו חייו, וישוב ארץ ישראל תליא בזה", שזה צורך חיי הדורים בארץ ישראל שיוכלו לסחור בחו"ל בכל מקום לפי מה שנצרך. עכ"פ הרמב"ם לא כתב אצל כהן היתר לצאת לסחורה, ואפשר דסבר שאין להתיר לו כי אם מונעים רק כהנים לצאת לחו"ל אין הדבר פוגע בכלכלת המדינה.

להלן בפרק הבא נראה שאם הרמב"ם הבין את הסוגיא במו"ק כראב"ד יש מקור נוסף להיתר היציאה לסחורה, אך האמת היא שאין בזה צורך כי יש מקור פשוט מאוד להיתר זה. הלא הם הפסוקים ודרשות חז"ל הידועות על זבולון שיוצא לסחורה בים עבור יששכר, דממילא מובן שיציאה לסחורה מותרת, וזו כנראה הבנת המהרי"ט, אך לפי האמור י"ל שגם התוספות מודים בזה, אך אין זה נוגע לענין כהן, וגם לישראל יתכן שיש טעם להתיר בזה יותר מאשר ביציאה למצוה שיכול לקיים בארץ כפי שנראה להלן שהפרנסה היא חייו של האדם.



ו.

הסוגיא במועד קטן ופסק השו"ע

בגמרא מועד קטן דף יד ע"א דנו על מה שהתירו לגלח במועד לבא ממדינת הים: "ממדינת הים. מתניתין דלא כרבי יהודה, דתניא, רבי יהודה אומר: הבא ממדינת הים - לא יגלח, מפני שיצא שלא ברשות. אמר רבא: לשוט - דברי הכל אסור, למזונות - דברי הכל מותר, לא נחלקו אלא להרויחא. מר מדמי ליה כלשוט, ומר מדמי ליה כלמזונות. מיתיבי, אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה כשיצא שלא ברשות, ודברי חכמים כשיצא ברשות. מאי שלא ברשות? אילימא לשוט - והאמרת דברי הכל אסור. ואלא למזונות - והאמרת דברי הכל מותר! אלא פשיטא - להרויחא, אימא סיפא: נראין דברי חכמים כשיצא ברשות. מאי ברשות? אילימא למזונות - הא אמרת דברי הכל מותר, ואלא להרויחא - והא אמרת נראין דברי רבי יהודה בהא! - הכי קאמר: נראין דברי רבי יהודה לרבנן כשיצא שלא ברשות, ומאי ניהו - לשוט, שאפילו חכמים לא נחלקו עליו אלא להרויחא, אבל לשוט - מודו ליה. ונראין דברי רבנן לרבי יהודה כשיצא ברשות, ומאי ניהו - למזונות, שאפילו רבי יהודה לא נחלק עליהם אלא להרויחא, אבל למזונות - מודה להו".

ובירושלמי (מועד קטן פרק ג הלכה א) איתא:

"תני בשם רבי יודה הבא ממדינת הים אסור לו לגלח. רבי יודה כדעתיה דרבי יודה אמר אסור לפרש לים הגדול.

מעתה כהן שיצא חוץ לארץ הואיל ויצא שלא ברצון חכמים יהא אסור לו לגלח. חד כהן אתא לגבי ר' חנינה א"ל מהו לצאת לצור לעשות דבר מצוה לחלוץ או לייבם. א"ל אחיו של אותו האיש יצא, ברוך המקום שנגפו ואת מבקש לעשות כיוצא בו.

(כ). כך כתבו הרי"מ יעבץ והר"א דוד (תחומין לט עמ' 542).

אית דבעי מימר הכין א"ל. אחיו של אותו האיש הניח חיק אמו וחייב חיק נכרי' וברוך שנגפו ואת מבקש לעשות כיוצא בו.

שמעון בר בא אתא לגביה רבי חנינה א"ל כתוב לי חדא איגרא דאיקר ניפוק לפרנסתי לארעא ברייתא. אמר לו למחר אני הולך אצל אבותיך יהו אומרים לי נטיעה אחת של חמדה שהיתה לנו בארץ ישראל התרתה לה לצאת לחוץ לארץ^{כא}.

בפירוש המיוחס לרש"י במועד קטן פירש על האיסור של רבי יהודה "מפני שיצא שלא ברשות - כלומר: הואיל ולא יצא ברשות אחרים, אלא ברצון עצמו - לאו אנוס הוא". לפי פירושו לא מדובר כאן באופן שהיציאה היתה באיסור אלא איסור הגילוח נובע ממה שהיציאה היתה בלא כל הכרח.

אך הרא"ש (מועד קטן פרק ג ס"א) כתב: "אמר רבא לשוט דברי הכל אסור לגלח. למזונות דברי הכל מותר כי פליגי להרוחה רבי יהודה מדמה לה ללשוט ורבנן מדמו לה למזונות וקי"ל כרבנן והראב"ד ז"ל פירש דפלוגתא דר' יהודה ורבנן איירי ביוצא חוצה לארץ והכי מוכח בירושלמי דגרסינן התם רבי יהודה כדעתיה אסור לפרש בים הגדול. מעתה כיון שיצא חוצה לארץ יהא אסור לגלח הואיל ויצא שלא ברצון חכמים. כהדא חד כהן אתא לגביה דרבי חנינא אמר ליה מה אני לילך לצור לחלוץ או לייבם ואסר ליה. ומסתבר כהאי פירושא דלא קרי ר' יהודה שלא ברשות היוצא להרוחה שכן הוא דרך כל התגרים. ועוד גרסינן בגמרא אלא למזונות הא אמרת דברי הכל מותר, והיאך סליק אדעתיה דרבי יהודה קרי למזונות שלא ברשות, אבל לפי הירושלמי ניחא דאף למזונות לצאת לחוצה לארץ ס"ד דחשיב ר' יהודה שלא ברשות".

הרא"ש לא גילה דעתו להדיא מה האיסור של רבי יהודה לפי הירושלמי. אפשר לומר שלדעתו אליבא דהירושלמי האיסור של רבי יהודה ביוצא דרך הים להרויחא הוא מצד הסכנה, ואפשר לפרש שלדעתו האיסור הוא משום יציאה מהארץ, עכ"פ לגבי הבבלי נראה שהוא מפרש שכל הדיון הוא מצד יציאה באיסור לחו"ל^{כב}.

הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ז הלכה יח) כתב: "והבא ממדינת הים והוא שלא יצא להטייל אלא לסחורה וכיוצא בה... הרי אלו מגלחין".

הרמב"ם לא ביאר את טעם חילוקי הדין. אפשר לפרש דבריו שמה שיצא לטייל גורם שיאסר לו לגלח, כפי שפירש המיוחס לרש"י (וכן הבין המ"ב בשעה"צ תרלא, יב), אך אפשר לפרש ברמב"ם שיצא שלא ברשות מארץ ישראל, וסמך שנבין שמדינת הים היא חו"ל. ואם הרב"ד

כא). בבבא בתרא (קי"ע"א) אמרו "לעולם ישכיר אדם עצמו לעבודה זרה ואל יצטרך לבריות", מהר"ם שיף פירש שהדברים נאמרו לענין מאי דקיימא לן היוצא מארץ ישראל לחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, דמוטב שיצא לחוץ לארץ לפרנסתו, ואל יצטרך לבריות. אך מדברי הירושלמי נראה שעכ"פ יש מידת חסידות לא לצאת גם כהאי גוונא. וראה ירושלמי ביכורים סוף פ"ג שבסופו של דבר שמעון בר בא כן יצא לחו"ל, אך גם שם נשאר עני מרוד.

כב). בירושלמי בפסחים פ"ד ה"א מובא האיסור של רבי יהודה בהקשר למה ששאלו בני מיישא את רבי אם מותר להם לצאת לים הגדול מאחר שמנהג אבותיהם לאיסור. אך בבבלי פסחים נ"ע"א מובא שבני ביישן שאלו את רבי יוחנן האם מותר להם להפליג מצור לציידן בערב שבת. נראה שלפי הבבלי אין סוגיה זו קשורה לאיסור יציאה מהארץ, אך לפי הירושלמי אפשר לפרש גם שם שהאיסור הוא מצד יציאה מהארץ.

שבשמו כתב הרא"ש הוא הראב"ד בעל ההשגות, אפשר שלכן הראב"ד דמפרש את הדברים דוקא ביוצא לחו"ל, לא השיג על הרמב"ם.

ולכאורה קשה, שלפנינו בירושלמי גרסינן "מעטה כהן", ואם יש לכל אחד איסור, למה כתב הירושלמי את האיסור דוקא בכהן? וי"ל שהירושלמי נקט את האיסור לכהן כי הוא בא לבאר מהי שיטת חכמים, שמשמע דמודים היכא שיש איסור גם לשיטתם, ולשיטתם ביוצא לסחורה האיסור הוא דוקא בכהן.

לפי דרך זו המשיך הגמרא בלישנא השניה ומעשה דר"ש בר אבא אינם עוסקים ישירות בענין המגלח בחול המועד, אלא בענין יציאה לחו"ל לעולם, שלא הותרה בישראל אלא למי שאינו מתפרנס בארץ כלל (ובמעשה דר"ש בר אבא נראה שהורה לו להשאר כחסידות כדי שיהיה משהו מהמשפחה בארץ, כפי שכתב בעלי תמר שם).

אמנם לפי הרא"ש לא קשה למה הוזכר בירושלמי רק כהן, שהרי גירסתו היא "מעטה כיון", והוזכר גם ישראל בתחילה. אך אכתי לא ברור למה בכלל הוסיפו כאן את האיסור בכהן. ונראה שלשיטתו י"ל שהביאו את המעשה בכהן שיצא לצור, מפני שלכהן הגבולות הם אחרים ואסור לו לצאת גם לצור².

ומכאן ראייה למה שכתבנו בפרק א לחלק בין איסור הכהן, שהוא מגבול עולי בבל, לאיסור שיש לכל אחד, שהוא מגבולות ההבטחה, דנראה שנקט שני איסורים שונים כיון שיש חילוק בין האיסורים לגבי גבולות האיסור.

וכפירוש הראב"ד שהאיסור הוא דוקא ביוצא מארץ ישראל³, פסק בשו"ע סי' תקלא, ד.

אך בביאור הגר"א (אורח חיים סימן תקלא) כתב: "כ"כ הרא"ש בשם הראב"ד שכן מ' בירו'. וצ"ע דבירושלמי משמע להיפך וז"ל הירושל' שם תניא בשם ר"י הבא ממ"ה אסור לו לגלח ר"י כדעתיה דר"א אסור לפרוש לים הגדול. **מעטה כהן שיצא ח"ל** הואיל ויצא שלא ברצון חכמים אסור לו לגלח. חד כהן אתא לגבי ר"ח א"ל כו' שמעון בר בא כו'. משמע דר' מיירי שלא בח"ל והטעם כמ"ש דאסור לפרוש לים הגדול משום סכנה, וגם משמע בירוש' דאין איסור לצאת לח"ל אלא בכהן דוקא, וכן שמעון בר בא כהן הוה כמ"ש בעובדא דבנתיה דמר שמואל פוק איטפיל כו', אבל בגמ' שלנו סוף כתובות לא מ' כן".

נראה שכוונת הגר"א שמהירושלמי אמנם משמע שההיתר תלוי אם יצא באיסור, אך כל האיסור ביציאה זמנית הוא בכהן, ואף שמהלישנא השניה נראה שאינו דוקא לכהן, אך הגר"א מפרש שבזה מדובר ביציאה לעולם, כלשון הירושלמי "ואת מבקש לעשות כיוצא בו", וממילא

(ג). בקרבן העדה פירש שהאיסור של רבי יהודה הוא מצד האיסור להפליג ג' ימים קודם השבת. אך לענ"ד דוחק לפרש על איסור זה כשלא הוזכר כאן כלל שבת. והפני משה מפרש שרבי יהודה אסר מצד הסכנה, אך פירש שהאיסור לכהן הוא דוקא אליבא דרבי יהודה, ולפי מה שביארתי הוא לכו"ע.

(ד). בשער הציון סימן תקלא ס"ק יב ציין שכ"ה ברי"ץ גאות, ובאשכול (והוא באשכול שבהוצאת נחל אשכול ה' מ"ק סי' מח, אך יש הטוענים לזיופים בהוצאה זו), ובשיטת ריב"ב, ויש לציין עוד שכ"כ בשם הראב"ד, המכתם, הריטב"א, נימוקי יוסף, מאירי, רבינו ירוחם והטור, וכ"ה בשלטי הגבורים (ומכאן מוכח שדעת שלטה"ג לאסור לצאת לחו"ל בלא צורך אף על מנת לחזור, ולא כציץ אליעזר חלק י במילואים שבסוף הספר על סי' מב שלמד מדברי שלטה"ג במסכת שבועות ח ע"ב להקל, אך כבר העיר הרב דוד כהן בספר ארץ צלצל כנפים שאין מדבריו שם ראייה).

ברור שאין זה הפירוש לאיסור שבמשנה³⁵. ועכ"פ כתב הגר"א דבגמ' שלנו סוף כתובות לא משמע כן, דהוא מפרש שלפי הבבלי איכא איסור גם לצאת לייבם ולחזור, ולא נכתב בו "ואת מבקש לעשות כיוצא בו", דהא לא אמרו שאם יחזור שפיר דמי, ולכן נראה שבבבלי מדובר במי שיוצא וחזור, ויש בזה איסור גם לישראל.

הגר"א למד מכאן לענין ההלכה בגילוח כשיצא לטייל בארצו, דלדעתו הירושלמי כלל לא דיבר על איסור יציאה לחו"ל בישראל, ואינו מפרש את דברי חכמים בזה כהבבלי, לכן אין ללמוד ממנו דרך בכה"ג אסור לגלח, אבל לא בא להקל ביציאה לחו"ל כיון שהבבלי אוסר.

וראיתי שיש הביאו ראיה לפירוש הראב"ד מהתוספתא (מועד קטן ב, ב) "נראין דברי רבי יהודה בזמן שלא נטל רשות, ודברי חכמים בזמן שנטל רשות". ובפשטות נטילת רשות פירושה שקיבל רשות לצאת, ומשמע כפירוש הראב"ד³⁶.

אך לפי מה שביארתי נראה שגם הגר"א מסכים שלפי התוספתא והירושלמי איסור הגילוח נאמר כאשר הוא יוצא באיסור, אלא שמכל מקום לדעתו לפי הירושלמי איסור זה אינו איסור יציאה של ישראל לחו"ל, בעוד שהבבלי לא רק שחולק וסובר שיש איסור יציאה לזמן לישראל, אלא גם אינו תולה את מחלוקת רבי יהודה וחכמים באיסור היציאה מהארץ.

ולעצם דבריו, כתבתי לעיל שאף לפי הגירסה "מעשה כהן" י"ל שאיכא נמי איסור על ישראל ונקט כהן מפני שלכהן אסור לצאת לסחורה, אף שהיא יציאה על מנת לחזור, ולגירסת הרא"ש י"ל שנקט שאצל כהן יש איסור שגבולותיו שונים, ועכ"פ השו"ע פסק כהראב"ד.



ז.

יציאה כדי לראות פני חבריו ולהרויח

בגמרא שבת יט ע"א מבואר שאין להפליג לים שלשה ימים לפני שבת אלא אם יוצא למצוה.

וכתב במרדכי (פ"ק דשבת רמז רנח): "ופירש ר"ת דלכאורה סחורה חשיב דבר מצוה ומותר להפליג אפילו בערב שבת כדאמרינן ראה חיים זו אומנות, ואמרינן נמי והודעת להם [את הדרך] זה בית חייהם, וגם אם הולך להתראות פנים לחבירו חשיב דבר מצוה".

ובהגהות המרדכי (המתחיל ברמז תנ) ממשיך ומבאר: "ורבינו יואל הלוי וראב"ה החזיקו דבריו מר"פ ואלו מגלחין, ולשוט כ"ע לא פליגי דשלא ברשות הוא למזונות לכולי עלמא מותר כי

כה). הגר"א אומר שגם עובדא דר"ש בר באבא היהא בכהן, אך לכאורה לפי האמר אפשר לפרש גם לשיטתו שאיסור זה נאמר לכל אדם, כי לאדם שאין לו כלל פרנסה בארץ זו יציאה לעולם, וכך משמע מלשון הגמרא שמשפחתו יאמרו שלא השארת לנו נטיעה בארץ בהערות הגר"ש אלישיב מסכת מועד קטן דף יד ע"א כתוב: "ודחה הגר"א, דבסוף כתובות אמרינן דכהן שהיתה לו יבמה בחו"ל אסור לו לצאת לחלוץ כיון שמעיקר הדין על היבמה לבא ליבם לחלוץ ומקרי יוצא לחו"ל שלא לצורך ואסור משום טומאה דרבנן". ונראה שיש ט"ס בדבריו וצ"ל "דבירושלמי אמרינן" במקום המילים "בסוף כתובות אמרינן". מכל מקום, הגר"ש אלישיב מסיק דמוכח מהירושלמי כהראב"ד.

כו). ראה זו הביאו הרי"מ יעבץ והר"א דוד (תחומין לט עמ' 544 הערה 35).

פליגי להרוחה מר מדמי ליה לשוט ומר מדמי ליה למזונות, ותנא דמתני' דסתם מדמי ליה למזונות".

נראה שהם מפרשים בסוגיה דמועד קטן כהראב"ד, וסוברים שעיקר המחלוקת בהיתר יציאה להרויחא הוא האם יש בזה מצוה, וממה שבסופו של דבר אסרו רק יוצא לטייל לומדים דלצאת לסחורה חשיב כדבר מצוה שמותר להפליג בשבילה בערב שבת.

הטור בסי' רמח הביא את מסקנת רבינו תם, והב"י ציין לדברי המרדכי והגהות מרדכי הנ"ל, אך השיג על מה שמתירים להפליג בערב שבת בשביל זה, וכתב שאין כל הפוסקים מודים לרבינו תם בזה, דאם כן למה להו לאהדורי אטעמי דהיתרא במה שנהגו עכשיו להפליג בים בערב שבת, וכן משמע מדברי הרי"ף והרא"ש שכתבו והיינו טעמא דלדבר מצוה שרי משום העוסק במצוה פטור מן המצוה ואי הולכים בסחורה חשיבי עוסקין במצוה אם כן פטרת את כל העולם ממצות. וציין שכן כתב הריב"ש בתשובה (סי' קא) שזה שכתב רבינו בשם רבינו תם קולא יתירה היא.

והרמ"א בשו"ע ס"ס רמח כתב שנהגו להקל כרבינו תם ואין למחות בהם, ודייק מזה האליה רבה סימן רמח, יז: "משמע במקום שאין מנהג אין להקל כי רבים חולקין דלענין זה לא מיקרי הליכה לסחורה מצוה, וכמ"ש ראב"ן סימן ס', ועיין לקמן ריש סימן תט"ו וריש סימן תקל"ו".

וכ"כ המשנה ברורה סימן רמח, לו על פי דברי הא"ר: "אבל במקום שלא נהגו להקל אין כדאי לכתחלה להקל דכמה פוסקים סוברים דבעינן מצוה גמורה".

ובנידון דידן בסי' תקלא כתב המג"א בסי' תקלא ס"ק ז: "אבל יצא להרויח או לראות פני חבירו שרי דמקרי מצוה, עססי' רמ"ח".

והביאו המשנה ברורה (תקלא, יד), וכאן לא העיר שכמה פוסקים מצריכים מצוה גמורה. ונראה שהוא סבור שהב"י לא פליג על עצם הענין שמותר לצאת מארץ ישראל לצורך פרנסה כי הוי קצת מצוה, אלא שעדיין לא חשיב ליה כצורך מצוה לכל ענין". וכן נראה מלשון הא"ר הנ"ל שרק לענין זה של הפלגה בספינה כתב דלא מיקרי הליכה לסחורה מצוה.

כפי שמציין הא"ר הנ"ל יש דיון נוסף בענין מה שמבואר בגמרא שמותר לעשות עירוב תחומין לצורך ראית פני חבירו. הבית יוסף אורח חיים סימן תטו כתב שהיה נראה דהיינו דוקא בחבירו חכם, מפני שהוא לומד ממנו, כדמשמע ממתניתין דמתנה אדם על ערובו, אבל ציין שבתרומת הדשן סימן ע"ז משמע שהוא מפרש דאפילו באינו חכם שרי. והתיר עוד לערב כדי לילך לטייל בפרדס ולשמוח שם, דלטייל בשמחת יום טוב חשיב דבר מצוה.

(ז). הערת הרב עמנואל: לשון הב"י לא נראה כן, ודוק. ועוד כפי שכתבתי במאמרי הנ"ל – מדוע לענין איסור דרבנן של יציאה בע"ש לא חשיב מצוה להתיר, ולצורך ביטול מצוה דאורייתא של יישוב א"י חשיב מצוה להתיר?

תגובת הרב אלכנה: לענ"ד לשון הב"י בסי' רמח מתישבת שפיר עם דברי המ"א והמ"ב שהרי דבריו נאמרו רק לענין הפלגה בספינה, ומנין לנו שיחמיר בענין היציאה מהארץ, כפשט לשון הגמרא משע שרק לטיול אסור. והסברה להקל בזה יותר אפשר לומר שהוא משום שהיתרי היציאה האלו גם מחזקים את יישוב הארץ כמבואר בהערה הבאה.

הרי"מ יעבץ והר"א דוד (תחומין לט עמ' 545) כתבו שיש לבאר שהמג"א סמך על זה להקל רק לענין היתר הגילוח שהוא בדיעבד, ולא התכוון להתיר לכתחילה לצאת לצורך כזה, אך ציינו שלא נראה כך מלשון המ"ב, ולענ"ד המעיין יראה שלא נראה כך גם מלשון המג"א.

והמעין בתרומת הדשן יראה שטעמו להקל בראיית פני חבריו משום שדייק מהרמב"ם שלא כתב בדין לעבור במים עד צווארו ביוה"כ שמותר לעשות כן כשהולך לחבירו כפי שכתב בעירוב, וחזינן דלהקביל פני חבריו לאו מידי חשיב, ורק לענין עירוב שרי, דאזלינן ביה לקולא. אך ראה עירובין (דף לא - לב) שמחשיבים דבר מצוה של עירוב כמצוה גמורה גם לענין היתר שבות בין השמשות ולענין מצוות לאו ליהנות ניתנו, משמע שאין דין יחודי לגדר מצוה לעירוב, וצריך לומר שעכ"פ לעניני ההלכות האלו שנאמרו בעירוב באמת לא נקל אלא במצוה גמורה. ואף שאין הדיוק של תה"ד מוכרח, נראה מסברה שאכן ראית פני חבריו אינה כמצוה גמורה.

הרמ"א בס' תטו, א פסק כדברי תרומת הדשן, והוסיף להתיר לטייל גם בשבת, וכ"כ החי"א. אך התו"ש כתב דהיתר לערב בשביל טיול הוא דוקא ביום טוב ולא בשבת, דביום טוב איכא מצוות שמחה. ועכ"פ נראה שגם לפי הרמ"א דוקא בשבת מחשיבים טיול לקצת מצוה, וגם זה דוקא בעירוב, כשיטת תרומת הדשן להקל בעירוב.

ולגבי ראית חבריו, המג"א בס' תטו כתב בתרומת הדשן, וכ"כ התו"ש (אות ה), אך הא"ר (אות ג) כתב שהעיקר כדברי הבי"ה להתיר רק בחבירו חכם, דכ"מ לדעתו בעבודת הקדש ושה"ג, וכ"כ ערך השלחן (אות א). וכתב כפה"ח (אות ו) שעכ"פ דעת האחרונים כמג"א.

ונראה שמכל מקום לפי פירוש הראב"ד לסוגיה במועד קטן, משמע שיש להקל גם ביציאה לראית פני חבריו כי הגמרא נקטה באופן האסור דוקא יוצא לטייל.

נראה שכן למד המאירי במועד קטן יד ע"א שכתב: "מה שאמרו במשנה על הבא ממדינת הים שמותר לגלח אין הדברים אמורים על דרך מוחלט אלא סוף הדברים בענין זה כך הוא כל שיצא ממקום שבארץ ישראל למקום אחר שבא דרך הים או מחוצה לארץ לארץ דרך הים וכל שכן מחוצה לארץ לארץ וחזר לו ולא הגיע למקום שאפשר לו להסתפר עד המועד הואיל ויצא ברשות מותר לספר אפי' היתה יציאתו מתחלה שלא לשום צורך אלא לשוט בעלמא אבל אם יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ ובסדר איסור יצא שהרי אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ אם יצא לסחורה או לאיזה צורך מותר, וכל שכן אם יצא למזונות, אבל אם יצא לשוט ושלא לשום צורך אסור ועשו דבר זה כניכר אנסו לכל שהכל יודעין להבחין בין היוצא לשוט ליוצא לצורך:

ובתלמוד המערב אמרו מעתה כהן שיצא לחוצה לארץ הואיל ויצא שלא לרצון חכמים ר"ל שהרי ארץ העמים טמאה יהא אסור פי' אפי' יצא לצורך, ואם היא שנויה דרך נחותא יראה שאסור, וכמו שאמרו כהדה חד כהן אתא לגביה דר' חנינא אמר ליה מה אני לילך לחלוק או ליבם ואסר ליה".

נראה שמסקנתו שאם יצא "לאיזה צורך מותר", הוא דיוק ממה שנאסר דוקא ביוצא לטייל, וזהו היסוד למה שכתב המאירי בקידושין שמותר לצאת לכל מיני כבוד. המאירי גם מוסיף ומבאר את הירושלמי כפי שפירשתי לעיל שביצא לסחורה יש הבדל בין ישראל לכהן, ולכהן אסור, אך הוא אינו מפרש שלפי הירושלמי דוקא לסחורה יש לכהן איסור לצאת, אלא גם לצורך חליצה או יבום. ונראה שכה"ג יפרש את הברייתא בעבודה זרה, דהאיסור שם נאמר

דוקא לכהן, ולו התירו לצאת רק לישא אשה וללמוד תורה, או המצוות שהוזכרו שם בירושלמי, מה שאין כן ישראל שמותר לו לצאת לצורך ורק לטיול אסור.

ומכל האמור נראה שאמנם אין זה ברור להחשיב ראית פני חבריו כמצוה לענין הפלגת הספינה ולענין דין עירוב תחומין (בפרט לענין הקולות בבית השמשות), אך לענין יציאה לחו"ל שפיר יש לנקוט כדברי המ"ב שיש לזה היתר, לא רק בגלל הבנת רבינו יואל והראב"ה שזה יסוד ההיתר לצאת לסחורה, אלא משום שכך משמע מהגמרא עצמה שרק ביוצא לטייל אסור^כ, וכן נראה ממה שכתב המאירי להקל בכל מיני כבוד, ובכל היכא שיש צורך אף כשאין זה בגדר מצוה^{כז}.

אכן נראה שלמעשה צריך לחוש בזה לדברי הרמב"ם שמדבריו בהלכות אבל והלכות מלכים נראה שמצריך ממש צורך של מצוה, ואף שגם לפי הרמב"ם אפשר לומר שדרך ארץ טבעית הוי כמצוה, אך לפי דבריו נראה שיש לבחון את מידת הצורך בזה, דהרי ללוות את חבריהם לפי פשט הגמרא בגיטין לא התירו, וכן לצאת לייבם לפי הבנת הב"י ברמב"ם לא התירו. מסברה נראה שיש מקום לחלק בצורך ראית פני חבר למי שגר בארץ אחרת אינו דומה לצורך ראית פני חבר שעליו מדובר בהפלגה או בתחומין, שכן בהפלגה מדובר כשהמפלג יוכל להמתין ולצאת עוד כמה ימים בתחילת השבוע, והרואה את חבריו בשבת יוכל לעשות זאת בימות חול, ולכן הב"י מחמיר בזה, מה שאין כן מי שגר בארץ אחרת ואוסרים עליו בכלל לצאת מהארץ, וגם קשה לצאת מארץ לארץ מסתמא הוא רוצה לצאת כי יש לו בזה צורך גדול. ולכן למעשה יש לנקוט שההיתר הוא דוקא כשיש צורך גדול בראית פני החבר. באופן כזה זוהי דרך ארץ טבעית שהיא כמצוה, ואפשר להבין שהצורך לצאת בשביל זה נחשב גדול עוד יותר מהצורך לצאת ליבום כאשר האשה יכולה לבא לארץ לחלוץ.



(כח). גם לפי פאת השולחן שההיתר הוא משום שזה צורך הישוב, כתב הרב שטרנבוך (מועדים וזמנים ח"ה סי' שמו הערה א) שכה"ג י"ל גם בהיתר היציאה לראית חבר שהוא תועלת הישוב כדי שאנשים לא ימנעו בגלל זה מלעלות לארץ.

(כט). בסוכה כו ע"א מובאת ברייתא ששומרי העיר בלילה פטורים מסוכה בלילה וחייבים ביום. ושומרי גנות פטורים גם ביום וגם בלילה, הגמרא מבארת את טעם הפטור של שומרי גנות בטעמים מיוחדים [אביי מבאר שפטור שומרי גנות הוא משום שבסוכה אמרינן "תשבו כעין תדורו", ולפי רבא הוא משום שאינו יכול לשמור במקום אחד דפרצה קוראת לגנב]. אך בירושלמי פ"ב ה"ה אמרו על פטור שומרי העיר "הדא דאת אמר בשומרי גייסות, אבל בשומרי ממון עשו אותן כשומרי גנות". ומובא שם בהמשך על אחד שמר על חנותו וחייבוהו ללכת לסוכה, ולכאורה משמע שלית ליה כלל הדין המבואר בברייתא ששומרי גנות פטורים.

הרב אורי דסברג (תחומין כ עמ' 431) כתב בביאור ההבדל בין הבבלי לירושלמי, שלפי הבבלי שומרי העיר ושומרי גנות פטורים כי הם נחשבים עוסקים במצוה (והטעמים של אביי ורבא הם רק למה לפטור גם ביום וגם בלילה), בעוד שלפי הירושלמי שומרי גנות חייבים כי שומרי ממון אינם כעוסקים במצוה, לפי זה יש מחלוקת עקרונית בין הבבלי לירושלמי האם להתייחס להולך לסחורה כהולך למצוה, והיא מחלוקת בין הראשונים שהביא הב"י לר"ת בס' רמח. אך לענ"ד דוחק לומר שהירושלמי אינו סובר בברייתא שפטורת שומרי גנות, מסתבר שלכו"ע הם אינם נחשבים כעוסקים במצוה. אלא שבשומרי גנות יש פטור מחמת הטעמים של אביי ורבא, וטעמים האלו לא שייכים במי ששומר על חנותו בעיר, דהוא יכול לסגור את החנות ולא שכיח כל כך היוקא בעיר, וכוונת הירושלמי היא ששומרי ממון הם כשומרי גנות שהיו חייבים לולי הטעמים המיוחדים השייכים בענין סוכה בגינה. וראה מג"א תרמ, טז, ופמ"ג, שלענ"ד כך עולה מדבריהם.

ח.

יציאה לקברי צדיקים

השדי חמד (אסיפת דינים, ארץ ישראל, א, א) התיר לצאת מהארץ להשתטח על קברי צדיקים, אך הוסיף שיתכן שגדול ההפסד מהרווח מצד ביטול תורה^ל. הראי"ה קוק (משפט כהן סי' קמז) פקפק בזה, וכתב שלא ברור שיש בביקור קברי צדיקים מצוה, וסיים שאמנם בכל זאת אולי יש מצוה שגורם להם להתפלל עליו, ולכן יש להקל ברבותיו או קרוביו, אך "מ"מ אין הדבר ברור כלל לע"ד לומר שלא תספיק אהבת אבות העולם ישני חברון, עד שנצרך לצאת ע"ז מא"י לחו"ל". משמע דפשיטא ליה שעכ"פ אם היה בזה מצוה שרי.

על מה שפקפק שאולי אין בזה מצוה יש להעיר מדברי הגמרא המובאים בעין יעקב סוטה יג ע"א: "א"ר חמא בר חנינא, מפני מה נסתתר מקום קברו של משה מעיני בשר ודם, שגלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא שעתיד ביהמ"ק לחרב וישראל יגלו מארצם, שמא יבאו לקברו של משה ויבכו ויתחננו ועומד משה ומבטל את הגזירה, מפני שחביבים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם".

כיון שיש בכוחם של צדיקים הקבורים לבטל גזירות יותר מבחייהם, מסתבר שיש מצוה לפקוד את קבר הצדיקים ולהתפלל שם כי כשאדם נושע מצרותיו ליבו פנוי יותר לעסק התורה והמצוות. וראה תורה תמימה (דברים לה, ו) שפירש שמשה רבינו רב גובריה בביטול גזירות, ולכן דוקא קבורתו נעלמה, אבל עכ"פ יש ללמוד מזה שבכוחם של הצדיקים שמתו להושיע יותר מהחיים.

וכן נראה מהזהר אחרי מות דף עא שזו מצוה כיון שבאים לשם בתשובה ותחנונים^{לא}.

ועל מה שהעירו בזה שיש לחשוש בפניה אל המתים מצד דורש אל המתים, יש להשיב מדברי כלב הידועים "אבותי בקשו עלי רחמים", וכן מובא בתענית טז ע"ב שרב מני הלך לקבר אביו רבי יונה ואמר "אבא אבא הני מצערי לי".

וכן פסק הרמ"א ביו"ד סי' קעט שמותר לפנות לרוח המתים (גם הב"י שאסר לפנות לרוח הוא רק בעושה מעשים שמרעבי עצמו וכו'), וראה בא"ח (שנה ראשונה פרשת נצבים אות ב): "ואל ישים מגמתו נגד

ל). הרח"ד הלוי (שו"ת עשה לך רב ח"ב סימן נד) הביא סמך לחשש זה ממה שפירש הרב קרבן העדה על דברי הירושלמי בנוזר "עוד היא צריכה לר' יוחנן בתמיהה, וכי הדבר הזה ספק הוא לר' יוחנן, ודאי דדוחה, אלא שהיה ר' יוחנן מסתפק בשביל ביטול לימודו, דגדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב". וראה שם (בשדי חמד ובעשה לך רב) שדן גם מצד דברי המהר"י מינץ (סי' עט) שלא יעלה לארץ ישראל לביקור בקברים אם על ידי זה מתבטל מצדקה.

לא) מהרי"ל בתשובה (סימן קיח) דן אודות אשה שנדרה ללכת לבית הקברות ברעגשבורג, וכתב שקיימה את נדרה כשהלכה רק כשהיה לה הליכה אחרת לרעגשבורג, והבית יוסף אורח חיים (סוף סימן תקסח) הביא דבריו. הגרע"י (שו"ת יחיה דעת ח"ה סי' לה) הביא מהמשפטי שמואל שמוזה משמע להגדיר ביקור בקברי צדיקים מצוה. אך לענ"ד יש להשיב דנדר צריך לקיים גם בלא שיהיה מוגדר נדר מצוה, ולא פורש שם שזהו נדר של מצוה. וראה בן איש חי שנה שניה פרשת ראה סעיף ו: "הנודר לדור בא"י בזה"ז ג"כ נקרא נדר מצוה ואין מתירין לו אלא מדחק. וה"ה בנודר לעלות לזיאר"ה לארץ ישראל תובב"א נחשב נדר מצוה. והנודר לילך להשתטח על קברי הצדיקים ה"ז נדר וצריך לו התרה". משמע שר"ל שאמנם אין זה מצוה גמורה אך עכ"פ זה נדר אבל לא חשיב נדרי מצוה שמתירים רק מדחק. וראה מה שכתבו הרב אליהו אחרר (זכור לאברהם תנט עמ' קיא), והרב ליכטנשטיין (תחומין כ עמ' 188).

הערת הרב עמנואל: בכל מקרה, שם מדובר במי שבא מחו"ל לארץ, ולא להפך! תגובת הרב אלבה: לאו דוקא מהארץ לחו"ל. כאן אני מתייחס לעצם הענין של ביקור בקבר.

המתים אלא יתפלל להשי"ת שיתן לו רחמים בזכותם, ויכול להשתטח על קבר הצדיק ויאמר הריני מבקש מנפש הצדיק הקבור פה שתתפלל עלי לפני הקדוש ברוך הוא כו"כ".

הבא"ח דקדק שעכ"פ לא יאמר בלשון פניה ישירה אל המת, אלא בלשון אני מבקש מנפש הצדיק שיתפלל עלי, אבל מעיקר הדין נראה דגם לדעתו שרי כיון שאינו שם מגמתו אל המתים עצמם^ל.

ובאשר לשאלה של הראי"ה קוק שהרי יש צדיקים בארץ כתב הרב דייכובסקי (תחומין כ עמ' 405) שכיון שהוא קשור לצדיק מסויים ומרגיש שהעליה אליו תעורר אותו במיוחד, יש להתיר לו לצאת^ל. וכן נלענ"ד שעיקר ההיתר תלוי בזה שהוא מתעורר מזה, וצריך להיזהר שלא יאמר כן להערמה בעלמא, אלא שבאמת מרגיש בזה צורך וחושב שהדבר יעורר אותו לתשובה ומעשים טובים^ל.

ואמנם לפי הב"י שאוסר לצאת לקיום מוות יבום, קשה לומר שלבקר בקברי צדיקים יחשב צורך גדול מזה. אך הראינו לעיל שאין הכרח לאיסור זה לפי דברי הרמב"ן, וכן נראה מהמאירי שלכל צורך ממשי מותר. לכן נראה שגם בזה יש למיקל על מי לסמוך.

ט.

הערות על המתירים יציאה לטיול באופנים מסויימים

לרוב האחרונים פשוט שגם אם מקילים בראיית פני חבר אין להתיר לצאת לטיול בחו"ל, כמפורש בשו"ע תקלא, ד"ה. אך יש כמה אחרונים שציידו בהיתרים לצאת לטיול באופנים מסויימים.

לב). הרב רועי זק העיר שדווקא באבות הקדושים או באבותיו של אדם ממש מצינו פניה ממש ישירה. ולענ"ד אם יש לחלק בכך הוא רק מצד שאליהם אדם יותר מרגיש קשר ישיר, אך לא נראה ששייך לומר בזה דין מחייב כיון שהפוסקים לא חילקו, אלא שעכ"פ טוב לדקדק בזה כשאנו אביו ממש. ואולי זו סברת הבא"ח.

לג). הערת הרב עמנואל: זוהי סברא בעלמא. ואין לזה שום ראיה. ומאן לימא לן דהכי הוא. זה בדיוק כפי שרבו אחרים מתירים ללכת לטיול משום צורך נפשי ומחשבה שיהיה לו יותר טוב בעבודת ה' כשיסע לחו"ל שגם אתה אסרת. האם ניתן תורת כל אחד בידו לבדות סברות הכרס ולהתיר איסורים מפורשים בטענות שאין בהם ממש?

תגובת הרב אלבה: כעין דבריו העיר הרב רועי זק דהשאלה היא מי הרשה לו שיהיה לו קישור נפשי לצדיק הקבור בחו"ל, יותר מלאבות הקדושים, לנביאים לתנאים. אך לענ"ד הדבר דומה למה שהתירו לצאת לחו"ל בגלל שלא מן כולם זוכה אדם ללמוד, והוא גם באופן שבארץ נמצאים תלמידי חכמים גדולים יותר, כה"ג אם במציאות הדבר מעורר אותו לתשובה ומעשים טובים, יש מקום להחשיבו צורך מספיק להתיר היציאה.

לד). עטרת פז (ח"א סי' י' ענף ג) ביאר שההיתר הוא משום דעכ"פ יש למתים בחו"ל נחת רוח כיון שלא רבים פוקדים אותם, ולכן תועיל תפלתם יותר. ולענ"ד קשה לומר שתפילת צדיקים בחו"ל תועיל יותר מאבות העולם אך עיקר ההיתר הוא מצד שיש לו קישור נפשי מיוחד לצדיק מסויים בחו"ל, והתועלת בתפלת הצדיק כרוכה בהתעוררות האדם עצמו לתשובה.

לה). ראה בספר ארץ צלצל כנפים שמפנה לדברי גדולי הפוסקים בדורנו שאוסרים.

א. בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קעג) כתב שבצורך כל דהו לא גזרו, ואמנם בטיול בעלמא ע"פ סברא (יש להעיר שאינו רק סברה אלא דין השו"ע, ואולי כוונתו שכך מובן בשכל) לא נקרא צורך, אך "אם הולכים לזמן מועט מאד לראות פלאי הטבע של יוצר בראשית יש מקום לצדד להקל. כמובן צריך להפך הכל לדרך מצוה".

נראה דדעתו היא שכיון שמתכוון בטיול לראות פלאי הטבע של יוצר בראשית, יש בזה קצת מצוה, ובצירוף לזה שיוצא לזמן קצר, יש לדמותו להיתר היציאה להרויחא.

ויש להעיר, שעכ"פ השו"ע סי' תקלא אסר יציאה לטייל, ואם יש חילוק בכוונה של היוצא, היה לפוסקים לכתוב זאת שם, שכן גם בזמננו יכולו לכוון כך. ומסתבר שלא ניתן דבר זה לבחירת האדם, וכל היכא שהמטרה היא לטייל אסור כיון שיש בזה גם זלזול בהכרה ביופיה של ארץ חמדתינו¹.

ב. החילוק במשך הזמן מובא גם אצל הגר"י אריאל (באהלה של תורה ח"ד עמ' 88) שדן ביציאה לפחות מל' יום וכתב ש"אולי היא קלה יותר, אך קשה לסמוך על זה". אך הר"א מלמד בפניני הלכה (העם והארץ ג, ט) כתב שיש מקום ללמד זכות ולהתיר בכל יציאה לימים ספורים. וכבר תמחו הר"מ יעבץ והר"א דוד (תחומין לט עמ' 546) דמשמע מסתימת הפוסקים שדברו על כל מי שיצא מא"י למדינת הים שאסרו גם יציאה יבשתית למרחק קצר. ולענ"ד אכן אין לסמוך על זה, כי כך נראה גם מסברה נראה שהאיסור כרוך בכך שכל יום שיוצא הוא מפסיד את מצות ישיבת הארץ, וכפי שביאר הראי"ה קוק (דעת כהן סי' קעט) שזו הסיבה שהדר בארץ ישראל מתחייב במזוזה מיד, וגם מצד הקרבה לקב"ה כמובא בתוספתא, המצוות בחו"ל אינן במעלות המצוות בארץ².

ג. הגר"ש דייכובסקי (תחומין כ עמ' 402) כתב שניתן להתיר כאשר "יוצא לנופש המושג על ידי שינוי אויר ושינוי אוירה", וטעמו הוא שיציאה לנופש היא להרווחת הנפש ואינה פחותה מהרווחת הגוף. כיון שהתירו בגמרא לצאת להרווחת נכסים, הוא הדין להרווחת הנפש. וכ"כ עוד אחרונים (תשובות והנהגות ח"ה סי' שצג בתנאי שיהיה פחות מל' יום. הגר"מ גרוס, והסכים לזה גם הרב זמיר כהן ביתר המאיר אב התשע"ח סי' קנג, למרות שהוא אוסר לצאת לראות פני חבירו).

אך גם על חילוק זה השיגו הר"מ יעבץ והר"א דוד (תחומין לט שם), וכן נלענ"ד, כיון שביוצא להרווחת נכסים יש גם חיזוק לשוב הארץ, כדברי פאת השולחן, מה שאין כן ביוצא לנופש שיש בזה זלזול ביופיה של ארץ חמדתנו, כאילו בה אין מקום הראוי להרווחת הנפש, ובאמת כל טיול הוא רווחה נפשית, ולא התירוהו, וממלא כן נראה מסתימת הפוסקים שאסרו כל יציאה לטייל.

ד. הר"י רוזן (תחומין כ עמ' 407) כתב להתיר לצאת לטיול כאשר המסלול מתוכנן ויש כרטיס חזרה עם תאריך מוגדר. הוא כותב כך על יסוד מה שהוקשה לו בדברי הרמב"ם איך מצד אחד

לו). גוף השאלה בשבט הלוי היא על יציאה לאילת ולאופירה, ולענ"ד במקומות אלו אין חשש כיון שהם מגבולות ההבטחה, ועיקר האיסור נאמר על יציאה ממקום שלא נצטוונו בכיבוש.

לו). אלא שיכול להיות נפקא מינה בזמן לענין מה שכתב בהערות הרב אלישיב למועד קטן יד ע"א שאפשר שגם לפי הרמב"ם אין מידת חסידות לא לצאת מפני הרעב כשמדובר בימים מועטים.

התיר לצאת לסחורה להתעשר, ומצד שני, כשמדובר במצוות, הרמב"ם מתיר לצאת רק ללמוד תורה ולישא אשה. לכן פירש שההיתר של יציאה ללמוד תורה ולישא אשה הוא למעשה היתר לכל יציאה קצרה ומוגדרת, ולא דוקא למצוה. ומה שאסרו לטייל היינו רק בטיול של שוטטות, וההיתר לסחורה לדעתו הוא ענין אחר שעצם העיסוק בסחורה מגדיר את היציאה כענין ארעי.

אך מלבד שכבר עמד הוא עצמו על כך שלא נראה כך מהאחרונים, שהצריכו צורך של מצוה ואסרו כל טיול. נראה שדברי הרמב"ם בהל' מלכים מיוסדים על אותה גמרא בעבודה זרה שהביא בהלכות אבל, ושם הוא מדבר בדוקא על יציאה למצוה, לכן לפי הרמב"ם ההיתר בזה חייב להיות מיוסד על כך שהאדם יוצא למצוה. לפי מה שביררנו אין ברמב"ם כל קושי, כי מה שהתיר ברישא רק יציאה ללמוד תורה ולא למצוה אחרת מדובר במצוה שיש אפשרות לקיימה בארץ. והיתר הסחורה הוא ענין אחר, שאמנם אינו מצוה גמורה אך יש בו קצת מצוה, והוא מחזק בזה את ישוב הארץ, ואם תרצה תוכל להוסיף את טעמו של הר"י ריון שענין סחורה במהותה הוא ארעי, ויש לזה סיוע גם מלשון הרמב"ם בהל' עבודה זרה י, ו. מכל מקום כיון שאין קושיה אין מקור להמציא חילוקים.

ויש להעיר הערה כללית על כל המקילים, דנראה שהאיסור לצאת לליווי חברים והאיסור לצאת לייבום מלמד אותנו שאין להקל מעבר למה שמפורש להדיא, ולכן נראה שאין לעשות חילוקים לקולא שלא התפרשו בפוסקים באיסור היציאה לטיול.



הערות על מאמרים בירחון האוצר

הרב עמנואל מולקנדוב (ירחון האוצר גליון יח עמ' קפא) כתב דנראה לו שהעיקר לדינא כפשט הגמרא בעבודה זרה וכדעת תוס' והרמב"ם, שמותר לצאת רק כדי לישא אשה וללמוד תורה"ה. לדעתו כ"ד מרן הב"י בשו"ת בית יוסף שבעובדא דיבמה מיירי שהוא נשוי כבר וקיים פו"ר ומשום מצות ייבום לא התירו לו לצאת [ודלא כתוס', דס"ל דהתם מיירי שלא ע"ד לחזור]. וא"כ ס"ל שלשאר מצוות אסור ואף לייבום. ורק אפשר שלצורך כיבוד או"א ג"כ שרי, שבזה מצטרפים גם המאירי והרשב"ץ והרמ"ה.

וכה"ג כתב הרה"ה זק (ירחון האוצר גליון מד עמ' לב) דיש לנקוט כתוספות והרמב"ם שרק ללמוד תורה ולישא אשה התירו ואין להתיר לצאת לשאר מצוות. ואף תמה על מה שכתבו

(ח). בדעת השאילתות כתב הרב עמנואל שהוא סבור ששאר מצוות חמורות, כפי שעולה מפשט התוספות, אך התכוון להתיר רק מצוות שאין אפשרות לקיים בארץ, שהן החמורות. ולענ"ד אכן זו כוונתו וגם כוונת התוספות, אך מכל מקום אין דברינו שוים גם בדעת השאילתות, שכן הרב עמנואל פירש שראית פני חבר היא כמו ליווי חברים שיכולים לקיים בארץ, וכן ביקור קברים, יכול ללכת לקברים אשר בארץ ולכן כתב שגם לפי השאילתות אין להתיר לצאת בשביל דברים אלו. אך לענ"ד ההגדרה של 'יכול לקיים בארץ' אינה באופן שיקיימה באדם אחר, וכמו בראית פני מלך שהשאילתות מתיר גם באופן שיש מלך אחר שיכל לראות אותו בארץ, ולכן אף לפי התוספות יש מקום להתיר לצאת לראית פני חבר, וכל שכן לפי השאילתות.

התוספות בעבודה זרה שהשאלות חולק על ההבנה שההיתר הוא רק ללמוד תורה ולישא אשה, כי לדעתו בשאלות שלפנינו אין כלל התייחסות ליציאה מהארץ לחו"ל, ואין בו ק"ו מאשה ולימוד תורה לשאר מצוות. וכתב שכן היא דעת התוספות בבכורות.

וכמסקנתם כתב הרב זמיר כהן (יתד המאיר סי' קנג עמ' 585), שלפי דברי הרמב"ם בהל' מלכים יש לאסור לצאת לכל דבר מצוה שלא הוזכר להדיא להתיר. והנה, לפי דבריהם אסור לצאת לצורך מצוה, ולכן אם היבמה אינה יכולה לבא לחלוץ אסור לצאת לחלוץ לה והיא תישאר בעגינותה כל חייה, וכן אם יש דין תורה בחו"ל, והעד נמצא בארץ, אסור לו לצאת לחו"ל, ולא משנה שבעל הדין יפסיד מיליונים, דלסתם מצוה אין היתר לצאת, וזה כמובן תמוה.

אך במאמרים אלו מסתמכים על מה שמשמע מהתוספות בעבודה זרה והרמב"ם בהל' מלכים, ולא מתייחסים לכך שמפסק השו"ע בסי' תקלא משמע שאסור לצאת דוקא לטיול, ומשמע כדברי האחרונים שלכל מצוה ואפילו לראית פני חבר בצורך גדול מותר.

ואמנם ראיתי במאמר של הרא"צ הכהן (שו"ת ויצב אברהם סי' קכב) שכתב לישיב את הקושי הזה על יסוד ההנחה שיש מצוה דאורייתא בישיבה בארץ, ולכן לא יוצאים למצוה בעלמא כי אין מצוה דוחה מצוה, אבל לצאת לצורך עצמו ואפילו רק כדי לראות פני חבריו שרי, כי לא אסרו חכמים להפקיע ממצוה באופן זמני לצורך עצמו. וביאר שזה גם הדיון ביציאה לכבוד אימו, שאינו מדין מצות כיבוד אם (כי אין היתר ביציאה למצוה אלא במצוה כתלמוד תורה) אלא מחמת הצורך האנושי שיש לו בזה כמו בראית חבר.

ולענ"ד החילוק אינו ברור שכן הרבה מצוות הן גם צורך אנושי, ולדבריו לא מובן מדוע בנשיאת אשה צריך להגיע לכך שמצוה זו גדולה משאר מצוות, הרי זה צורך אנושי גדול. ובירושלמי מפורש שהדיון ביציאה לקראת האם הוא מצד מצות כבוד אב ואם.

אלא שכשם שאסור להתיר את האסור, כך אין לאסור את המותר. לפי הכרעת השו"ע או"ח סי' תקלא נראה שהאיסור הוא אכן דוקא ביוצא לטיול, אבל לכל צורך מצוה מותר, ואפילו לראית פני חבר. בשו"ת הב"י אסר רק לצאת לייבום שיכול לקיים חליצה בארץ, ואינו דומה למצוה שלא תתקיים כלל בארץ.

וכן נראה עיקר משורשי הסוגיות ומהראשונים, שאין להסיק מסקנות מפשט הגמרא בעבודה זרה שאומרת רק "לדון ולערער עמהם" תוך התעלמות מהברייטא בירושלמי שמותר לצאת גם "לדיני ממונות ולדיני נפשות ולקידוש החודש ולעיבור שנה ולהציל השדה מיד גוי". מהירושלמי משמע שיוצא להעיד גם בדיני תורה שאינם קשורים לגוי, ולא נראה שיש מקום לחלק בין יוצא להעיד ליוצא לכל מצוה אחרת שאי אפשר לעשותה בארץ.

גם מפשט המעשה של רבי חנינא שאסר לצאת לייבם אין להסיק להחמיר כי אפשר לומר שרבי חנינא דיבר באופן שהיבמה יכולה לבא לארץ, או שיש חשש שישתקע אבל אם היא ממש אינה יכולה לבא ואין חשש שישתקע יצא בגלל המצוה לצאת להתיר אותה מעגינותה שאינה פחותה ממצות עדות. אם נעמיד שרבי חנינא אסר גם באופן שהיבמה אינה יכולה לבוא לא נפסוק כוותיה כי הוא חולק על הברייטא.

גם מהרמב"ם מוכח שאין להשאיר את האשה בעגינותה כיון שאמר בה' אבל שיוצא לדבר מצוה ו"לכל כיוצא בהם"^{לט}. גם אין להסתמך על התוספות כי מהשואת דברי התוספות בע"ז בשם השאילתות לדברי השאילתות במקור, נראה שהתוספות לא התכוונו לאסור לצאת למצוה שאינה יכולה כלל להתקיים בארץ, שהיא כמו המצווה לנחם אבלים ולראות פני מלכים, אלא אך ורק למעט מצוות כמו יבום, מפני שהאשה יכולה לבא לארץ ולחלוץ^ל. וכן מוכח מהרמ"ה בקידושין שלכל דבר מצוה מותר, וכל שכן לפי המאירי במועד קטן שהתיר להדיא לצאת לכל דבר שיש בו צורך.

הרה"ה זק הביא את דברי המאירי במועד קטן שהתיר לצאת "לאיזה צורך", וכתב שאין ללמוד מדבריו היתר לצאת בכל דבר שהוא צורך קצת, כי מחמת הגמרא בעבודה זרה היה פשוט לרה"ה זק שיציאה למצוה אסורה, ולכן הוא מקשה אם לצאת בשביל שאר מצוות אסור, בשביל צורך קצת יהיה מותר? ומדבריו עולה שהמאירי מתכוון להתיר דוקא לצאת לצורך שהוא גדול יותר מהמצוה להתיר אשה מעגינותה^ל.

אך לענ"ד לא יתכן לפרש שבלשון המאירי "לאיזה צורך", לא כלול היתר לצאת למצוה גדולה כזו. פשט דבריו שבא לאתווי שמותר לצאת אף לצורך שאינו מצוה גמורה, וכדברי האחרונים (מג"א ופמ"ג, מ"ב וערוה"ש) שהתירו לצאת לראית פני חבירו. ולמאירי לא קשה מהגמרא בעבודה זרה כי הוא סובר שכהן שאני כמפורש בדבריו. אכן בגלל דברי הרמב"ם, ושו"ת הב"י שמשוים כהן לישראל, וסוברים שאין להתיר לצאת לכל מצוה, נראה שלא נסמוך על המאירי להקל בכל היכא שמתחשק לו לראות את חבירו, אלא רק בצורך גדול, ועכ"פ בודאי מדת

לט). הרב עמנואל כתב שאין לדקדק מהרמב"ם בהלכות אבל שאמר 'כגון', דמצינו 'כגון' שפירשו רק מה שפורש בהמשך, אך לענ"ד הדקדוק אינו רק מהמילה 'כגון', אלא מהכותרת של הרמב"ם שמותר לצאת לדבר מצוה, ומהסיום "וכל כיוצא בו".

תגובת הרב עמנואל: הרמב"ם לא כתב 'לכל' דבר מצוה, אלא 'לדבר מצוה כגון'. וע"ז כתבתי מה שכתבת.

תגובת הרב אלבה: עכ"פ הסיום וכיוצא בהם מלמד שכוונת הרמב"ם להתיר לכל דבר מצוה.

מ). **תגובת הרב עמנואל:** אני מסכים לזה שמותר לצאת ליבום אם אינה יכולה להגיע לארץ, וכן להעיד וכדומה דלא גרע מלדון דיני ממונות ומה לי לדון מה לי להעיד. אבל אלו מצוות שכבר התחייב בהם ואדם אחר לא יכול לעשותם. משא"כ מצוה שאינו חייב בה כגון שילוח הקן שיועד שיש קן בחו"ל אבל אינו חייב כעת לשלחו – לא שמענו היתר. ואדרבה נראה ברור בכונת התוס' שכתבו שלשאר מצוות לא – שזוהי כונתם. וכן מוכח מהגמ' בגיטין שלצורך מצוה לוייה לא התירו וכפירוש הריטב"א שהבאתי. והטעם הוא משום שכבר קיימו את עיקר מצות הלוייה, ואף שרוצים להוסיף עוד מצוה – זה כבר לא מחוייב ולכן לא התירו.

תגובת הרב אלבה: במאמר שבגליון יח עמ' קפה כתב כבודו סברה זו בדעת השאילתות ולא בדעת התוספות, ולכן הבנתי שדעת כבודו בדעת התוספות אינה כך. מכל מקום למעשה דעתנו בהבנת התוספות כפי שכתבת עתה שווה, שכן ליווי לחבר ולצאת לשילוח הקן הוא כמו לצאת למצוות יבום כשיכול לחלוץ לה בארץ. אלא שלדעתי אין מכאן הכרח למעט יציאה לראית פני חבר כי הוא דבר שאין לו תחליף בארץ, וזו דרך ארץ טבעית. ולכן לענ"ד אין מדברי התוספות ראייה לסתור את דברי האחרונים שהתירו.

מא). הרב עמנואל במאמרו שם מפרש שכוונת המאירי לאתווי רק דברים הדומים לסחורה כגון יציאה לצורך הצלה מהגויים. אך לענ"ד פשוט שאין זה משמעות הלשון "לאיזה צורך". אם כוונתו רק לצורך הצלת ממון, לא היה אומר לשון סתמית כזו. המאירי רגיל להשתמש בלשון זו כשכוונתו לצורך ממשי כלשהוא. ראה גם דבריו שם במועד קטן (טו ע"ב) בענין רחיצה שאסרה בת"ב "לתענוג אבל לטבילת מצוה או לאיזה צורך – מותר".

חסידות היא למעט ביציאה כשאין בזה הכרח, וביארנו שכך יוצא מהגמרא עצמה לפי פירוש המאירי^{מב}.

ועוד כתב הרה"ה זק שאין להתיר יציאה זמנית לכיבוד הורים כיון שרבי יוחנן הסתפק בדבר, ורוב הראשונים לא הביאו את ההיתר. ולענ"ד יש לסמוך בזה על המאירי והרמ"ה כי זו ההבנה הפשוטה בגמרא שהדיון היה ביציאה זמנית. ואמנם בגמרא בבלי כתוב שרבי אלעזר הסביר לרב אסי שהדבר מורה שרבי יוחנן אינו כועס עליו, ולא כתוב שהוא מותר לכתחילה, אך בירושלמי הסביר רבי אלעזר שאין לך רשות גדולה מזו. כיון שנראה להדיא שהגמרא מדברת על אותו מעשה, יש לפרש כך גם את דברי ר"א בבבלי, דאין לעשות מחלוקת בין הבבלי לירושלמי ללא הכרח.

מאידך גיסא יש להעיר על מה שכתב הרה"ה זק (בעמ' לח) שאם יצא לחו"ל לישא אשה ולא מצא אשה שמוכנה לעלות מותר לו להשאיר בחו"ל, שלפי הירושלמי בברכות פ"ג כל ההיתר לכהן לצאת הוא רק אך ורק כשהבטיחו לו מראש שיש אשה שמוכנה לבא עימו, ולפי הרמב"ם אין הבדל בזה בין ישראל לכהן, לכן לכאורה היה נראה שבנידון כזה יש להחמיר. אך אולי יש לומר שכל הדברים אמורים רק לענין שידחה את הנישואין למרות שלעת עתה אינו מוצא אשה בארץ, דבפשטות בזה איירי רב חנינא באומרו "אחיו נשא כותית ומת", שהיה לו להמתין עד שימצא אשה בארץ, אך אם יודע שבדרך הטבע בארץ ישראל לעולם לא יתחתן, או שלא ילמד כלל תורה, מותר לכו"ע לירד לחו"ל, וכעין זה מצינו בתוספתא (עבודה זרה ד, ג) שעיר שרובה גויים בארץ ישראל עדיפה על עיר שכולה ישראל בחו"ל, אבל משמע שאם כולה של גויים לא ידור בה, שעכ"פ צריך שיהיה לו אפשרות סבירה לשבת בארץ^{מב}.



לסיכום:

א. איסור היציאה לחו"ל נאמר בגלל מעלת הקרבה לה' בישיבה בארץ ומצות הכיבוש, ונראה שלפי הרמב"ם, הרא"ש והשו"ע הוא נאמר לפי גבולות הארץ המובטחת.

ב. האיסור נאמר ליושבי ארץ ישראל, ולא ליושבי חו"ל. גם מי שעלה לארץ ולא איתדר ליה אינו בכלל האיסור, אבל בן ארץ ישראל שיצא בהיתר מפני הרעב מחוייב לחזור כשפסק הרעב כי הוא עדיין בן ארץ ישראל.

מב. הר"י פת (מגל ח עמ' 222), ועטרת פז (ח"א סי' י, ג), כתבו להתיר להאריך את ההשות בחו"ל ולטייל בה אם מתחילה יצא לצורך מותר, אך לענ"ד יש לתמוה, כי בכל יום שנשאר מפסיד את מעלת הישיבה בארץ, וכיון שהוא מיושבי הארץ חל עליו החיוב לחזור.

מג. ובזה יכול לסמוך על תשובת המהר"ם (מובא באורחות חיים 'טעם לחביבות האבות' ובתשב"ץ קטן תקנט) שמדבריו עולה שיותר לצאת לישא אשה וללמוד תורה אף אם ישאר שם לעולם, וביאר שזה טעם החכמים שנשארים בחו"ל דלמדו ק"ו מהיתר היציאה ללמוד תורה, ולכן לא רצו להתבטל מלימודם ולשוט אחרי מזונות. לענ"ד אין הכרח לבאר שמהר"ם סובר כפירוש המהרי"ט, שהאיסור היה מפני שהיה לו אשה בארץ, כפי שכתבו כמה אחרונים, אלא י"ל שהמהר"ם מבין שגם התוספות שאוסרים לצאת יציאה לעולם לא התכוונו לאסור היכא שממש אין כל אפשרות בדרך הטבע להתחתן בארץ וללמוד בה תורה, והכי מסתבר.

ג. מותר לצאת על מנת לחזור לצורך מצוה שמחויב בה ואינה יכולה להיעשות בארץ. אך לפי הבנת הב"י בתוספות וברמב"ם לא התירו לצאת לצורך יבום היכא שהיבמה יכולה לבא לארץ לחלוץ, דכתיב בה "ועלתה יבימתו", ואינו חייב ליבמה.

ד. המאירי מתיר לצאת לכל דבר שיש בו איזה צורך, ונראה כוונתו כשיש בו צורך ממשי שלא יכול להתקיים בארץ, ויש ללמוד מזה היתר לצאת לראית פני חברו, שכן הוא מנהג דרך ארץ טבעית, וכדברי המג"א והמ"ב שהתירו יציאה כזו. אך לפי דברי התוספות והרמב"ם הנ"ל נראה לצמצם את ההיתר דוקא למקרים שבהם יש צורך גדול.

ה. על פי המאירי נראה שיש יסוד גם להתיר לצאת לקברי צדיקים למי שהביקור בקבר צדיק זה מחזק אותו יותר מביקור בקברי צדיקים שבארץ. אך יש לחשב היטב את הרווח מול ההפסד בביטול תורה והוצאות כסף וכו'.

ו. מכל מקום אין להתיר לצאת כדי לטייל בכל אופן של טיול, אף כשהכוונה היא לנופש ולימים מועטים. גם אין להאריך יציאה שיצא בהיתר כדי לטייל.

ז. מידת חסידות למעט ככל האפשר ביציאה מהארץ, שכל יום שאינו בארץ מפסיד את המצוה הגדולה של הישיבה בארץ חמדתנו אשר עיני ה' בה מראשית שנה עד אחרית השנה.



הרב אברהם שלמה כ"ץ

בן הגאון הגדול אבד"ק סאטמאר בני ברק ובעל ה'ראש אליהו' זצלה"ה
מח"ס תפילין של רא"ש, הברלת מרא"ש, מטל השמים, ועוד

כשהפטירה הייתה ביום הכיפורים והקבורה רק בליל מוצאי יום הכיפורים, מתי מפסיקין מלומר קדיש, ומתי מחזיקין את היארציי"ט בשנה הראשונה

סימן א'

בס"ד, ט"ו אב שנת תש"פ לפ"ק.

לכבוד ידידינו החרוץ והשנון, מעוז ומגדול, חובר חיבורים מחוכמים, עדין הנפש וזך הרעיון
במיטב ההגיון וכו', כמר הרה"ג רבי גמליאל הכהן ראבינאוויטש שליט"א.

על דבר בקשתו שאעלה על הכתב מה ששמע ממני את אשר עמדי בענין מסובך קצת, בנידון
קביעות היארציי"ט והנהגת דיני האבילות וכל המסתעף - בשנה הראשונה, כשהפטירה והקבורה
לא היו באותו היום. מחמת שהם דינים מסובכים בשולחן ערוך יורה דעה סימן ת"ב, וכדאי היה
להעלותם על הכתב למען ידעו (כל אלו הצריכים לדעת דינים אלו ל"ע) איך להתנהג בזה. הנני
לעשות כבקשתו בסייעתא דשמיא וכדלהלן.

דהנה, בשנה הראשונה לפטירת אאמו"ר זצלה"ה שהייתה שנה מעוברת, עלה הספק בי
מדרשא, מתי להפסיק מלומר קדיש. שהרי הלכה פסוקה הוא ברמ"א (יורה דעה סימן שע"ו סוף סעיף
ה'), דנהגו שאין אומרים קדיש ותפילה רק י"א חדשים כדי שלא יעשו אביהם ואמם רשעים כי
משפט רשע י"ב חודש, ע"כ. ועיין במטה אפרים (דיני קדיש יתום, שער ג' דין י"ג) שכותב דיום
הפסקה בכלות אחד עשר החדשים הוא יום אחד שקודם היארצייט בחדש שאחריו, וכגון אם
היארצייט הוא בו' אדר אזי ההפסקה הוא בו' שבט שלפניו*, ואם השנה מעוברת מכל מקום
פוסקים בסוף אחד עשר חודש, והיארצייט הוא שני חדשים אחר זה, כגון שמת בתשרי והשנה
מעוברת, מפסיק בחדש אב ביום שכלים אחד עשר חודש והיארצייט הוא בתשרי וכו', ע"כ. וכן
כתב שם (שער ד' סוף דין ב'): ולכן צריך להפסיק יום אחד קודם שחל היארצייט בחדש שאחריו,
ע"כ. ועיין בקיאות גדולה בענין זה בספר היסוד שבדיני אבילות, 'חיים וברכה למשמרת שלום'
(ערך אות ק', סקמ"ג).

וממילא, לענינינו שהפטירה הייתה ביום הכיפורים י' תשרי והשנה הייתה מעוברת, הרי
כלות י"א החודש הוא בט' אב, וביום י' אב שבשנה הראשונה לפטירת אאמו"ר זצלה"ה היה בו
תשעה באב נדחה. והשאלה הוא: דכיון שהפטירה והקבורה לא היו ביום אחד, האם בתר יום
הקבורה אזלינן, שהיה ב"א תשרי, וממילא צריכים להפסיק מלומר קדיש ולהתפלל לפני העמוד

(א). דהיינו, שביום ו' שבט שהוא היום האחד שקודם היארצייט בחדש שאחריו, עדיין הוא מתפלל לפני העמוד ואומר קדיש.

רק מיום י"א אב, ואילו בעשרה באב עדיין יתפללו לפני העמוד ויאמרו קדיש. או דבתר יום המיתה אזלינן, שהיה ב' תשרי, וממילא בעשרה באב, שכפי הנ"ל היה אז תענית תשעה באב נדחה, כבר אין מתפללים לפני העמוד ולא יאמרו קדיש.



א. פלוגתת הטורי זהב והש"ך, על דבר: אם "הקבורה" לא היה ביום המיתה",

באיזה יום קובעים היארציי"ט בשנה הראשונה ובשאר השנים

הנה, דין זה מקורו בפלוגתת הטורי זהב והש"ך בסימן ת"ב.

דהנה, בסימן ת"ב (סעיף י"ב) כתב הרמ"א בזה הלשון: מצוה להתענות יום שמת בו אביו או אמו ומתענין יום המיתה ולא יום הקבורה, אם לא מי שהיה אצל הקבורה ולא אצל המיתה, ע"כ. והביא הטורי זהב שם (סק"ט) בשם המשאת בנימין בתשובותיו (סימן פ"ד), דדברי הרמ"א להתענות ביום המיתה דייקא, אינו אלא מהשנה הראשונה ואילך, אבל בשנה הראשונה, לעולם עושין היארצייט ביום הקבורה ולא ביום המיתה, דהרי אם לא כן לפעמים לא ישלים אבילות ד"ב חודש, וכגון אם מת בערב שבת בראש חודש ואין פנאי לקברו עד יום א' שהוא ג' שבט, אם כן אם יהיה לו יאר ציי"ט ביום המיתה בראש חודש שבט, הרי גם האבילות יפסוק באותו היום, כי כבר נהוג עלמא שלא להתאבל רק עד היאר ציי"ט, וזה ודאי לאו שפיר הוא, דהרי האבילות התחיל מיום "הקבורה" ולא מיום "המיתה" וצריך להשלים האבילות עד יום הקבורה שהוא ג' שבט, ע"כ במשאת בנימין שם.

אבל הטורי זהב חולק נמרצות על זה בכתבו: ולא אאמין שיצאו דברים אלו מפי אותו צדיק, דודאי לא מונה שום אדם י"ב חודש רק מיום המיתה, דאטו מי שלא שמע שמת אביו עד חצי שנה ודאי לא ימנה רק חצי שנה באבילות, דמה שכתוב בסימן שצ"ד דכל אותה שנה הדין מתוח² וכו' היינו מן מיתת המת לא מיום התחלת האבילות, והכי נמי ודאי יסיים האבילות ביום ו' בר"ח שבט ואז יהיה לו יאר ציי"ט, ומה לנו במה שלא יתאבל י"ב חודש במילואם אם אי אפשר בכך וכו', ולית מאן דחש לזה, ע"כ.

אולם הש"ך בנקודות הכסף שם (בד"ה תמה) משיג על הטורי זהב דאדרבה דבריו תמוהין, דמה שכתב דאטו מי שלא שמע שמת אביו עד חצי שנה וכו', אינו ענין זה לזה כלל, דהתם לא שמע - ומה לו לעשות, וכיון שכבר יצא חצי שנה נפטר מהאבילות, דודאי לא יצטרך להתאבל יותר ממשפט רשעים בגיהנום י"ב חודש, וכשכלו י"ב חודש למת שוב אין כאן אבילות³. אבל הכא הרי "במיד" לא יתאבל י"ב חודש, דהרי משפט רשעים הוא מיום הקבורה ולכך אין האבילות

(ב). אגב: נכון לציין דבר חידוש מדברי הרה"ק מבוטשאטש זי"ע בדעת קדושים על יורה דעה (סימן שצ"ד סעיף ד') בזה הלשון: וכל אותה השנה הדין מתוחה כנגד אותה משפחה וכו', גם נראה, שאין זה רק במת קודם מלאות לו ע' שנה, מה שאין כן מיתה אחר ע' שנה אין ממנה ריעותא להמשפחה כלל, ע"כ.

(ג). נראה כוונתו: דהתם הרי נקבר אביו של זה כראוי בזמנו וכבר התחיל האבילות מאז, ומה שלא שמע בנו ממיתו (שזהו עיכוב מצד "הבן"), אינו עוצר את התחלת האבילות והתחלת המשפט בגיהנום. מה שאין כן הכא, שהעיכוב הוא במה שהקבורה לא הייתה ביום המיתה אלא בכמה ימים או שבועות לאחריו (שזהו עיכוב מצד "הנפטר" גופא), וממילא הרי עדיין לא היתה או התחלת האבילות כלל, והבן.

מתחיל אלא מיום הקבורה, ואפילו מי שלא נקבר אלא לאחר כמה שבועות אין האבילות מתחיל אלא מיום "הקבורה" וכדלעיל סימן שע"ה, ואם כן כשיתחיל להתאבל ביום א' יצטרך להפסיק האבילות גם כן ביום א', דהא צריך להתאבל כל י"ב חודש שהוא ימי דין שלו, דהיינו מיום הקבורה, וזה ברור, עכ"ד.

הרי לנו פלוגתא בין הטורי זהב לבין הש"ך על דבר השאלה ממתי מנינן י"ב החדשים של האבילות - ובעצם מתי קובעים את יום היארציי"ט, האם מיום המיתה או מיום הקבורה.



ב. דעת הש"ך גופא, בדבריו בשפתי כהן ולא בנקודות הכסף

אבל פלא הוא, דעיין בש"ך גופא שם (סק"י) אריכות גדולה בענין זה, ונעתיקנו בקצרה ובביאור מסודר לפי אותיות: א. דדעת הלבוש הוא, דלעולם מתענין ביום המיתה, גם מי שהיה רק אצל המיתה ולא אצל הקבורה. כי אם טעם התענית הוא מפני הסכנה דריע מזליה ביום זה שמת אביו או אמו, ממילא אין מקום לחלק בין אם היה רק אצל הקבורה או לא. וכן הוא דעת המשאת בנימין (סימן פ"ד) וכן משמע מדברי שאר האחרונים. ב. מה שהמשאת בנימין גופא, הגם שאכן דעתו הוא דלעולם מונים יום היארציי"ט מיום המיתה, בכל זאת בשנה הראשונה ימנו מיום הקבורה לדעתו. וזה פלא, כי מעולם לא שמענו ולא ראינו לחלק שנות היארציי"ט, ולומר דבשנה הראשונה יש לעשות מיום הקבורה ואחר כך מיום המיתה, וגם מדברי כל האחרונים משמע כן דגם בשנה הראשונה עושים את היארציי"ט ביום המיתה. ג. אלא דכיון שהמשאת בנימין הרי בכל זאת הקשה קושיא טובא, דאם נקבע לפי יום המיתה הרי יצא דלפעמים לא ישלים אבילות של י"ב חודש (וכפי שכבר הובאה לעיל הדוגמא לזה), וגם בתרומת הדשן (סימן רצ"ב) משמע דלעולם עושים היארציי"ט בסוף תשלום האבילות ולעולם מונים האבילות ד"ב חודש משעת הקבורה. על כן נראה לעשות פשרה בזה ולומר, דאם הקבורה היתה באותו היום של המיתה או אף אם נתרחה מהמיתה ביום אחד^ד, אז אכן יקבעו היארציי"ט ויתענו ביום המיתה

ד. ולכאורה: אף "יומיים". שהרי בדבריו להחמיר, מפרט הש"ך, דאם אירע דיום המיתה מרוחק מיום הקבורה ג' או ד' ימים יותר. ומשמע, דיומיים הוא עדיין בכלל הקולא. ורק דפלא הוא: דאם כן אמאי בסיום דבריו להקל, כותב: אבל מי שמת אביו ונקבר בו ביום או ביום שלאחריו, יש להתענות ביום המיתה וכו'. ולא כתב גם: או ביומיים שלאחריו.

ושמחתי כשמצאתי באליה רבה (אורח חיים סימן תקס"ח סקי"ד) שמסכם יפה מאוד את נקודת פלוגת הטורי זהב והש"ך, בשכותב כך: [א] ואפילו בשנה ראשונה ואף שלא היה אצל המיתה והיה אצל הקבורה, לעולם מתענה יום המיתה, כן מסקנת אחרונים בסוף יורה דעה. [ב] ואפילו כשנקבר שני ימים או יותר אחר המיתה, פסק הטורי זהב להתענות גם בשנה ראשונה ביום המיתה, ובאותו היום מפסיק האבילות, דאבילות דשתים עשרה חודש מיום "המיתה" מנינן. [ג] ודעת נקודות הכסף, דאבילות שנים עשרה חודש מיום "קבורה" מנינן, לכך יתענה בשנה ראשונה ביום "הקבורה" כיון שנקבר שני ימים או יותר אחר המיתה - דלעולם ביום שמתענה פוסק האבילות שלו, ומשנה ראשונה ואילך יתענה ביום המיתה, עכ"ד. ועל כל פנים הרווחנו תשובה מפורשת דלא כדברינו, שהרי בדעת הש"ך להחמיר - כתב מפורש: כיון שנקבר שני ימים או יותר אחר המיתה, ודו"ק.

וכן בפרי מגדים (אורח חיים סימן תקס"ח משבצות זהב סק"ד), בהביאו דעת הש"ך הוא כותב על שמו: הלכך אם מרוחק יום הקבורה מיום המיתה "ב" או ג' ימים, בהכרח בשנה ראשונה יתענה ביום הקבורה וכו', ע"כ. ושוב בהמשך שם כותב: מה שאין כן כשמת היום ונקבר למחר, אף בשנה ראשונה מתענה ביום המיתה וכו', ע"כ. והרי כנ"ל. וכן עיין בלשון המטה אפרים דלקמן (סימן ג' ריש ענף י') ונראה, שלא נקט בלשונו להקל לקבוע לפי יום "המיתה" אלא בהשקבורה

אף בשנה הראשונה. אבל אם הקבורה נתרחקה מהמיתה בג' או ד' ימים, אז יש מקום לחלק בזה בין השנה הראשונה לשאר השנים, דבשנה הראשונה אכן יתענו ביום הקבורה וכדי שיעשו את היארציי"ט בתשלום האבילות, דכיון דאי אפשר בענין אחר וגם כיון דמילתא דלא שכיחא היא - יש לסמוך בכהאי גוונא אמאן דאמר לעשות ביום הקבורה, ואילו במשך השנים שלאחר כך כבר יתענה ביום המיתה, עד כאן היוצא מדברי הש"ך.

וממילא פלא הוא: שכמה שהש"ך בנקודות הכסף הנ"ל משיג בחזקה על מה שהטורי זהב משיג על חידוש המשאת בנימין לגבי קביעות היארציי"ט בשנה הראשונה לפטירה, לקבוע את היארציי"ט רק ביום הקבורה ולא ביום המיתה. ומצדיק את דעתו של המשאת בנימין שימנו י"ב חודש רק מיום הקבורה וממילא גם את היארציי"ט יקבעו לפי זה ביום הקבורה. הרי שבדבריו גופא בש"ך, אינו נוקט לגמרי כדעת המשאת בנימין אלא בשיום הקבורה מרוחק מיום המיתה ג' או ד' ימים, אבל אם מרוחק רק ביום הרי הוא גופא סובר כדעת הטורי זהב בזה, שעושים את היארציי"ט ביום המיתה אף בשנה הראשונה. ואמאי: הרי אותה הטענה שטען בנקודות הכסף נגד הטורי זהב, שמשפט הרשעים הוא רק מיום הקבורה - ושממילא גם האבילות רק מתחלת רק מהקבורה - ושממילא גם תשלום י"ב חודשי האבילות תהיה רק ביום הקבורה, נוכל לטעון גם אם יום הקבורה מרוחק מיום המיתה ביום אחד, כי אף אם יחזיקו את י"ב חודשי האבילות בפחות יום אחד, כבר לא יהיה טוב".



הייתה "ביום" שלאחריו, עיין שם.

ומאידך: עיין בלשון הגאון בעל הלבושי מרדכי בתשובותיו (חלק א' יורה ד' סימן רכ"ד) שכותב שם: על דבר השאלה במה שכתב הש"ך סימן ת"ב, שמחלק בשם משאת בנימין, דאם יום המיתה מיום הקבורה "ב" ימים, אז גם בשנה א' היאהרצייט ביום "המיתה", ואם הוא ג' או ד' ימים, בשנה ראשונה היאהרצייט ביום הקבורה וכו', עכ"ל. וכן ראיתי שם בלשונו בתשובה הקודמת (סימן רכ"ג) שכותב שם: עתה באתי על דבר הנשאל, באחד שמתה אמו בעיר פערסט והובאה למקומה כמו ה' ימים לקבורה, ועתה השאלה האם מחשבים י"א חשים באמירת קדיש, כי הש"ך בסימן ת"ב הכריע, כי ביותר "מב" ימים בין מיתה לקבורה, יש מנהג לעשות תיקוני יאהרציי"ט ביום הקבורה בשנה ראשונה וכו', עכ"ל. שמדבריו הללו כן מוכח כדיוקינו הנ"ל, שהש"ך היה סבירא ליה, שאם הקבורה מרוחק מיום המיתה רק "ביומיים", אז עדיין מחשבים את היאהרציי"ט מיום "המיתה", וצריך ביאור.

ומה מאוד שמחתי, שלאחר מה שכתבתי כאן ממה שהוקשה לי בהבנת דעת הש"ך, נודמן לידי ספר פתחי תשובות (שנת תש"פ. על הלכות אבילות וביקור חולים) ומצאתי שם (סימן ת"ב עמוד תר"כ ד"ה ואם נקבר. ובהערה שם מספר 65) שמציין לספר גשר החיים על הלכות אבילות, שכבר קדמני בדיוקים הנ"ל לכאן ולכאן שבדברי הש"ך. אבל הרי כבר הוספנו להוכיח מהבנת הפרי מגדים והאליה רבה להחמיר בזה אליבא דהש"ך.

ה). אבל בסייעתא דשמיא נתיישב לי קושיא זאת בשעיינתי בדברי הפרי מגדים דלקמן באורח חיים בסימן תקס"ח.

והיינו, דהרי הש"ך שם מביא מה שכתב התרומת הדשן לגבי מה שמחזיקים גם את יום היארציי"ט הראשון - שחל לדוגמא בראש חודש ניסן - ליום אבילות גם כן, שהוא משום דאפשר, משום דאמרינן קדיש וברכו ומתענים - כיום שמת בו אביו הוא וכו'. וגם נפקא מינה למי שמתענה ואומר קדיש וברכו ביום המיתה - והוא מת ביום ונקבר למחר, דאבילות לעולם מיום קבורה מניין, ע"כ. ומבאר הפרי מגדים דהש"ך הבין בכוונת סיום דבריו הללו של התרומת הדשן, דמה שהוא כותב 'וגם נפקא מינה' וכו', טעמא יהיב למלתיא, דמשום הכי נוהגין העולם לנהוג אבילות גם ביום יארציי"ט מה שמעיקר הדין לא היה צריך לזה, שהרי יום היארציי"ט הוא כבר היום הראשון "שלאחר" שנת האבילות, כיון דלפעמים שכיח קצת שמת היום סמוך לבין השמשות (של היום המחרת) ונקבר רק ביום שאחריו, ואם יפסיק אבילות ביום

ג. דעת הטורי זהב בענין זה, באורח חיים

ועיין גם בדברי הטורי זהב באורח חיים (סימן תקס"ח סק"ד) שדן שם בענין הנ"ל, וגם שם מביא את הדוגמא, דאם מת בערב שבת בראש חודש שבט ואין פנאי לקברו עד יום א' שהוא ג' בשבט, דהוי היארצייט בראש חודש שבט - אף על גב דהאבילות לא יהיה י"ב חודש במילוי דהאבילות מיום הקבורה, מכל מקום מפסיק האבילות כאן אחר היארצייט כיון דלא אפשר בכך, דאין שום אבילות אחר י"ב חודש, ולא כספר משאת בנימין בזה. ושוב הביא שם מתשובת התרומת הדשן (סימן רצ"ב), דביום היארצייט הראשון שהוא בעצם כבר "לאחר" כלות הי"ב חודש, עדיין נוהגים בו דיני אבילות, אף על פי שמן הדין אין צריך - שהרי כבר שלמו ימי האבילות ביום הקודם לו. והטעם בזה הוא, דכיון שאומרים ביום זה קדיש וברכו ומתענין בו,

היארצייט הרי עדיין לא שלמו י"ב חודש בשלימות, כי גם אבילות י"ב חודש מונין מקבורה כמו אבילות ז' ול' ביורה דעה שעי"ה, ומשום הכי לא פלוג ונהגו אבילות גם ביום היארצייט על הצד שיקרה כזאת שהקבורה תהיה מרוחק ביום מיום המיתה, עד כאן תוכן דברי הפרי מגדים בביאור דעת הש"ך.

וממילא בזה כבר מיושבת קושייתנו בפנים הדברים כאן. שהרי בעצם לא היו צריכים להחזיק את יום היארצייט הראשון כיום אבילות - וכהמשך מכל שנת האבילות שלפניו, שהרי יום היארצייט הוא כבר לאחר שנת האבילות. ומה דאנו כן ממשיכין את האבילות גם ליום הזה הוא אכן משום חשבון זה, שאם יודמן שהקבורה תהיה מרוחקת ביום מיום המיתה ואז הרי גם האבילות צריך להמשך ביום אחד יותר, אז כבר יצאו ידי חובת אבילות זו שמונים אותו מיום הקבורה. וממילא כבר לא קשה מה יענה הש"ך על טענתו גופא לגבי כשיום הקבורה מרוחק מיום המיתה ביום אחד, שהרי אכן כבר חשבו על מציאות כזה, וזה כבר נכלל במה שמחזיקים את יום היארצייט ליום אבילות כשבעיקר הדין לא היה צריך להיות כן, ודו"ק.

ו. מה שגם הש"ך ביורה דעה הנ"ל מביאו שם.

ז. עיין גם לרבינו הפרי מגדים בנועם מגדים (בסוף הספר בעניני קדיש ודיני אבילות. אות ב') שכותב שם, דלענין שינוי המקום של האבילות במשך השנה הראשונה - כל י"ב חודש, אז כשיגיע יום היארצייט דהיינו ערבית של היארצייט, על דרך משל: אם היארצייט בראש חודש תמוז וכדומה, ילך על מקומו ערבית לאחר יום כיפור קטן, כיון דיום היארצייט הוא "לאחר" הי"ב חודש וכו', וכן מבואר באורח חיים הלכות מגילה בענין משלוח מנות מי שמת לו מת בפורים, לשנה שולח מנות, דיום זה לאחר י"ב חודש הוי, וזה פשוט, דלא כהמון עם, ע"כ.

והנה, דין זה כבר הביא המגן אברהם (סימן תרצ"ו סק"א) בשם הספר חסידים, דמי שמת אביו בפורים, לשנה הבאה ישלח מנות וכו'. והלבושי שרד על המגן אברהם שם (בד"ה ישלח מנות) מבאר את החידוש בזה, דאף על גב דהרמ"א ביורה דעה פסק דיארצייט הא' אף על גב שהוא אחר י"ב חודש "יש לנהוג בו כל חומרי י"ב חודש", מכל מקום בפורים לענין משלוח מנות לא מחמירין, ע"כ. וכרוח הדברים הללו כותב גם הפרי מגדים שם באשל אברהם (סק"י) בזה הלשון: עיין מגן אברהם, ומה שכתב בשם ספר חסידים מי שמת לו מת בפורים לשנה הבאה ישלח מנות, דהיארצייט הוא לאחר י"ב חודש, אף ביורה דעה מסיק רמ"א "דיש לנהוג כל חומר י"ב חודש ביארצייט", מכל מקום בפורים ביארצייט אין להחמיר, ובשו"ת מגידות שלי הארכת, ע"כ.

וואמו"ר זצלה"ה נשאל לגבי משלוח מנות בפורים על ידי האבל כשהוא שנה מעוברת, והיום האחרון של י"ב חדשי האבל - הוא בתענית אסתר, איך ינהוג ביום הפורים: כי בדרך כלל הרי ביום היארצייט הראשון נוהגים כל דיני אבילות, ובנידון דידן הוא בעצם היום שהיה צריך להיות היארצייט, ורק דכיון שהוא שנה מעוברת והוא 'אדר' ולא 'ניסן', אין חושבין זה ליארצייט. ופסק להתיר בזה מהאי טעמא, דכיון שהיא שנה "מעוברת" ממילא אין לו לחשוש בעניני אבילות, ובפרט במצות משלוח מנות בוודאי אפשר לשלוח (גם בלאו הא דהיא מעוברת, וכנ"ל מהמגן אברהם), והביא את דברי המגן אברהם הנ"ל וכו', וכן את דעת התרומת הדשן שהובא בפנים דברינו כאן, דמה שמחמירין לנהוג דיני אבילות ביום היארצייט הוא רק מצד "חומרא" כי "מעיקר הדין" אין צריכין, כי יום המיתה, דהיינו היארצייט, הוא בעצם כבר אחר י"ב חודש, עיין שם היטב - ונדפס בהרחבה בקונטרס ראש אליהו החדש על פורים (אדר שנת תשע"ט. עמודים צ"ב צ"ג).

הוא כיום שמת בו אביו, ולכך נוהגין אבילות באותו היום. ומסיים התרומת הדשן, דגם נפקא מינה למי שמתענה ואומר קדיש וברכו ביום המיתה והוא מת היום ונקבר למחר, דאבילות מיום קבורה מניין, ע"כ. ועל זה דן הטורי זהב שלא נטעה ללמוד מדבריו אלו, דאם נמשכה הקבורה איזה ימים מן יום המיתה דינהג אבילות עד יום הקבורה ויהיה יותר מי"ב חודש מן יום המיתה, וכבר ראיתי מי שטעה בזה. דודאי אין אבילות אחר י"ב חודש, דאחר זמן זה אין מדת הדין מתוחה עוד, דאטו משפט הרשעים בגיהנם י"ב חודש מיום "הקבורה" ויהיה לפעמים י"ג חודש או יותר מן "המיתה", חלילה לומר כן, אלא תיכף ששילמו ימי הדין נפסק האבילות גם כן ואין צריך אלא עד תשלום השנה מהמיתה. ורק בנידון התרומת הדשן שם, דלא הוי שום הפסק בין כלות יום האחרון של י"ב החודש להיארציי"ט, שהוא אחריו תיכף ומיד, דאז נמשכת האבילות גם לאותו היום, כיון שלא הופסקה האבילות שום זמן עדיין.

ביאור היטב מהפרי מגדים - בפלוגתא הטו"ז והש"ך

ועיין בפרי מגדים (אורח חיים סימן תקס"ח משבצות זהב סק"ד) איך שסיכם היטב ובלשון צח, את כל פלוגתא הטורי זהב והש"ך בזה הלשון: דעתו ז"ל כאן ובירה דעה סימן ת"ב אות ט', דלעולם היארצייט אף בשנה ראשונה ביום המיתה - ופוסק אחר כך אבילות לאחר היארצייט, אף שהיה הקבורה מרוחק ממיתה כמה ימים, דמיד אחר י"ב חודש ממיתה משלים האבילות לגמרי. אבל דעת הש"ך שם אות יו"ד ובנקודות הכסף, דודאי אבילות אין מפסיק רק אחר י"ב חודש מיום "הקבורה" - לא מיום "המיתה", הלכך, אם מרוחק יום הקבורה מיום המיתה ב' או ג' ימים - בהכרח בשנה ראשונה יתענה ביום הקבורה, דאבילות י"ב חודש מחחיל מקבורה, ואם יתענה ביום מיתה יפסיק מיד אבילות. גם להתענות - ולנהוג אבילות אחר כך, אין לעשות כך "ב' בהכרח מתענה בשנה א' ביום קבורה ומשם ואילך ביום המיתה. מה שאין כן כשמת היום ונקבר למחר, אף בשנה ראשונה מתענה ביום המיתה ופוסק אבילות ביום יאהר צייט דעל כל פנים נשלם י"ב חודש. עיין שם בפרי מגדים דברים נחוצים ונחמדים נוספים.



ח. כלומר: דלעשות פשרה, שלהתענות יתענה ויחזיק היארצייט ביום המיתה, ואילו את האבילות עדיין ימשיך לנהוג עד לאחר הקבורה, זה לא מסתבר, והבן. וכנראה שהפרי מגדים הבין כן בדעת הש"ך ממה שכתב שם: אלא דאם אירע דיום המיתה מרוחק מיום הקבורה ג' או ד' ימים או יותר, יש להתענות בשנה ראשונה ביום הקבורה, כדי שיעשה היארצייט בתשלום האבלות, ודו"ק.

אבל מדברי התרומת הדשן (סימן רצ"ב) שהעתיקוהו הש"ך בסימן ת"ב שם, כן מוכח כרעיון כזה, שהרי הוא כותב שם: וגם נפק"מ למי שמתענה ואומר קדיש וברכו ביום המיתה והוא מת היום ונקבר למחר, דאבילות לעולם מיום קבורה מניין, ע"כ. הרי שיש סברא כזו לחלק בין החזקת יום היארצייט לבין ההנהגה בדיני האבילות. ונתעוררתי להבין כן בדעת קדשו, בעיוני בחידושי הגרשוני על גליון הטורי זהב בירה דעה שם, שהוא מציין, דהמעין בתרומת הדשן יראה שצדקו דברי הטורי זהב מצד אחד - שגם בשנה הראשונה מתענין ביום המיתה ולא ביום הקבורה, אבל משמע שם שיש להקפיד שישלם האבילות ד"ב חודש מיום הקבורה, עכתו"ד, ודו"ק.

אבל הטורי זהב כשלעצמו הרי כבר הפריך הבנה זו בדעת התרומת הדשן, וכנ"ל (סוף ד"ה ועיין): וכבר ראיתי מי שטעה בזה וכו', עיין שם. ושוב מצאתי לאחר זמן, שכבר קדמני בעל החיים וברכה למשמרת שלום (ערך יא"צ סק"ב) בהערה זו על מה שהשיג החידושי הגרשוני על הטורי זהב מהא דהתרומת הדשן, עיין שם.

ד. דעת הפוסקים האחרונים, בענין פלוגתת הטו"ז עם הש"ך

והנה, על דבר דעת הבאר היטב בנידון פלוגתת הטורי זהב עם הש"ך. עיין בדבריו: א. באורח חיים (סימן תקס"ח סק"י) שנראה מדעתו שפוסק כדעת הטורי זהב. ב. וכן עיין בבאר היטב ביורה דעה (סימן ת"ב סוף סק"א), שלאחר שהביא את דעת הש"ך המחמיר בזה הוא כותב: אבל הטורי זהב פסק דלעולם לא יעשה היארצייט רק ביום המיתה וכו'. שמסגנון דבריו שם לכאורה מוכח, דמקבל הוא את דעת הטורי זהב נגד דעת קדשו של הש"ך. כן הבנתי מכוונת דברי הספר הידוע 'חיים וברכה למשמרת שלום' (אות י' סק"ב) ברמיזא, עיין שם היטב. ג. ושוב ראיתי שם בהמשך דבריו שמציין גם להבאר היטב באורח חיים סימן קל"ב (סוף סק"ה) שכותב במפורש: היארצייט הוא לעולם יום המיתה ולא יום הקבורה, אף שנתעכב הקבורה ימים רבים ואפילו בשנה ראשונה, ע"כ.

ובאליה רבה (סימן תקס"ח סק"ד) מכריע בין הגדולים הנ"ל, דלמי שאירע כך, יעשה: א. שיתענה ביום המיתה אף בשנה הראשונה, ב. אבל את האבילות לא יפסיק עד יום הקבורה. ג. ואם מת היום ונקבר למחר, פשוט דהיארצייט הוא ביום המיתה ובאותו יום נוהג אבילות ולא יותר, ע"כ. והנה, סיום דבריו הרי הוא גם אליבא דדעת הש"ך, וכפי שכבר הובא לעיל, שרק באם נקבר מיומיים והלאה לאחר המיתה - אז מחולק הש"ך על הטורי זהב. אבל הפשרה שכתב, אינה לא כדעת הש"ך, שלא רצה לחלק בין התענית לבין המשכת האבילות^ט ולדעתו צריך למשוך את קביעות היארצייט והתענית אל הנהגת האבילות, דהיינו שניהם לפי יום הקבורה. וכן לא כדעת הטורי זהב, שלדעתו צריך למשוך את הנהגת האבילות אל קביעות היארצייט והתענית, דהיינו שניהם לפי יום המיתה. והבן.

ובכף החיים (סימן תקס"ח סוף סק"צ) מציין, שכהכרעת האליה רבה כתב גם בחידושי הגרשוני בגליון השו"ע ביורה דעה שם, וכן הסכים החכמת אדם (כלל קע"א אות י"א) וכן פסק בספרו חיי אדם (כלל קל"ב אות ל"ז), ע"כ.

אולם עיין לגאון ישראל המהרש"ם זי"ע בתשובותיו (חלק ג' סימן ר"ה) שכותב נחרצות, דבכל אופן הוא מורה - גם בנתיח הקבורה מהמיתה בכמה ימים, לעשות היארצייט ביום "המיתה", וכדעת הכנסת יחזקאל^י לדחות דברי המשאת בנימין והש"ך, שהרי פוסקין מלומר קדיש בכלות י"א חדשים בכדי שלא יחשב כרשע שמשפטו י"ב חודש, ואין לחלק בין רחוק כמה ימים או קרוב, ושכן נמנו וגמרו האחרונים וכן נהג הלכה למעשה, עיין שם, ושהמטה אפרים בדיני קדיש העתיק בקצרה להלכה את דברי הכנסת יחזקאל, עיין שם עוד.

ושוב כשעיינתי בספר הנ"ל 'חיים וברכה למשמרת שלום' (שם), ראיתי שמציין להשו"ת מהרש"ם בחלק ב' (סוף סימן רכ"א). ועיינתי שם וראיתי שכותב כך: ובדין היארצייט אם יקבעו ביום המיתה, הדבר פשוט, דכיון שהותרה אחר כך, איגלאי מילתא למפרע שביום שנטבע בו מת, ואטו אם מת אחד ולא נודע עד אחר כמה חדשים יעשו היארצייט בזמן אחר, וכיון

ט. וכנ"ל (ענף ג' ד"ה ועיין בפרי).

י. עיין לעיל (הערה סק"ז ד"ה אבל) שהעתקנו את תוכן דבריו.

יא. שהובא במטה אפרים - והועתק לקמן (סימן ג' ענף י' ד"ה אולם).

דקיימא לן דלא תליא בקבורה אפילו נתעכב כמה ימים אין לנו להשגיח בזמן הקבורה, אלא הכל תלוי ביום המיתה, עכ"ד.

ובשו"ת מהרש"ג (חלק א' יורה דעה סימן ל"ה ד"ה ועכ"ז ובד"ה והנה) כותב: דאם יש מי שהורה בכהאי גוונא לחשוב גם היארצייט הראשונה מיום המיתה, גם כן אין לסתור הוראתו, שהרי מהטורי זהב בסימן ת"ב סק"ט משמע דסבירא ליה, דלעולם יש לעשות היארצייט - אפילו בפעם הראשונה - מיום המיתה, ומשמע דאינו מחלק בין אם היה הקבורה רחוק או קרוב מיום המיתה. ורק דהש"ך שם בסק"י, אם כי גם הוא האריך בתחילה לחשוב מיום המיתה "ז, מכל מקום במסקנא מסיק, דאם אירע שיום הקבורה היה מרוחק מיום המיתה ג' או ד' ימים, אז יש לעשות היארצייט הראשונה ביום הקבורה. והמהרש"ג שם מסיק, דכיון דהטורי זהב סבירא ליה דלעולם יש לחשוב מיום המיתה והש"ך לא סבירא ליה כן, דעביד כמר עביד, ופוק חזי מה עמא דבר. וראיתי המורים הראשונים בק"ק מונקאטש היו מורים לעולם לחשוב רק מיום המיתה אפילו בפעם הראשונה, ע"כ.

וכן עיין בקצה המטה" שער המטה אפרים (דיני קדיש יתום שער ג' סוף סק"י), שכותב על מה שהמטה אפרים שם" פסק כדעת הש"ך נגד הטורי זהב, ושגם הגאון מליסא בדרך החיים וכן בעל הקיצור שולחן ערוך (בסימן רכ"א) העתיקו את דעת הש"ך, וכן מסיק בשו"ת שבט הסופר (חלק יורה דעה סימן קי"ז) ושכן נוהגין, עיין שם. עם כל זאת שמעתי שנוהגין כדברי הטורי זהב, ועיין לקמן בשער ד' באלף למטה סק"א וצריך עיון, אבל נהרא נהרא ופשטיה, והכל כמנהג המדינה ואין לשנות, ע"כ.



ה. דעת המשנה ברורה בזה, ומשא ומתן בדבריו

והמשנה ברורה במאמרו הידוע 'מאמר קדישין' בביאור הלכה (סימן קל"ב בד"ה חמשה) פוסק בזה הלשון: [א.] ויארצייט מונין מיום המיתה, כמו שכתב ביורה דעה סימן ת"ב סעיף י"ב בהג"ה לענין התעניות. ואין חלוק בין שהיה אצל מיתה או שהיה רק אצל הקבורה כמו שכתב הלבוש שם, ואפילו בשנה ראשונה. [ב.] ויום הפסקה^{יב}, נראה מהלבוש דמונין מיום הקבורה, אך אם יש ימים רבים בין מיתה לקבורה אין מונין אלא מיום הקבורה, ע"כ. וכבר נתחבטו האחרונים הרבה בכוונת המשנה ברורה שבוודאי יש טעות סופרים בדבריו הללו, שכותב על יום ההפסקה שמונין אותו מיום "הקבורה", ורק דאם יש ימים רבים ביניהם אז מונים אותו מיום "הקבורה". ויש כמה דרכים בתיקון הנוסח בזה:

(יב). נהניתי מסגנון נוסח לשונו זו, שזהו ראייה להערתנו הנ"ל (ענף ב' ד"ה וממילא), שעם מה שהש"ך בנקודות הכסף חולק נמרצות על הטורי זהב. הרי שבדבריו גופא בש"ך, נראה כמסכים לעיקר הרעיון של הטורי זהב.

(ג). להגאון רבי חיים צבי עהרענרייך זצ"ל אבד"ק מאד. קליינווארדיין שנת תרפ"ג לפ"ק.

(יד). עיין לקמן (סימן ג' ענף י' ד"ה הנה) שהעתקנו שם את דעתו.

(טו). עיין היטב לקמן (סימן ג': ענף ז', ומענף י' והלאה), ותבין מהו המדובר על יום "ההפסקה".

א. בהוצאת המשנה ברורה עם דברי החזון איש (שנת תשמ"ו לפ"ק) וכן בהוצאת עוז והדר, ראיתי שהגיהו שם על סיום דבריו לומר: אך אם יש ימים רבים בין מיתה לקבורה אין מונין אלא מיום המיתה. ולא הבנתי מהו הכוונה בתיקון זה, שהרי אדרבה ראינו לעיל, דאם באים לחלק בין אם הקבורה היתה "באותו היום" לבין אם היה "ימים רבים" לאחר כך, דאז וודאי שבאים "להחמיר" כתוצאה מזה ולמנות רק מיום "הקבורה".

ומסתבר הכוונה בזה. דכיון שהמשנה ברורה הקדים מקודם, שאת "היארצייט" וודאי דמונין מיום "המיתה", ממילא כשהקבורה היה מרוחק מיום המיתה רק ביום אחד, עוד אפשר להבין ולומר שיפסיק מלומר קדיש אחר י"א חדשים מיום הקבורה, שלפי זה נמצא שכאילו כבר נכנס לחודש הי"ב באמירת קדיש בו, ביום אחד. אבל אם הקבורה היתה בהפרש של כמה ימים וכו' מהמיתה, הרי שכיון שאת היארצייט מחזיקים לפי יום המיתה, אם כן, אם יפסיק מלומר קדיש לפי יום "הקבורה" הרי ייראה כאילו אמר קדיש בחלק ניכר מהחודש הי"ב, שזה זילותא להנפטר, ולכן בכהאי גוונא אכן לא ימנעו אלא מיום "המיתה". ונמצא לפי זה שתהיה דעת המשנה ברורה שוה עם דעת המטה אפרים באלף למטה שהבאנו לקמן (סימן ג' מענף י"א ד"ה ושמחתי, והלאה), והבן.

ב. בהוצאת עוז והדר ראיתי שהביאו גירסא נוספת בשם האגרות משה בתשובותיו (יורה דעה חלק ד' סימן ס"א אות י"ט), שהגיה על מה שכתב המשנה ברורה "אך" אם יש ימים רבים, לומר בו: "ואף" אם יש ימים רבים בין מיתה לקבורה אין מונין אלא מיום הקבורה. ולפי מה שהערנו לעיל בגירסא הקודמת, מובנת ביתר שאת גירסא זו, דהמשנה ברורה מחדש דמה שפסק לחשב את ההפסקה לפי יום "הקבורה", זה הוא גם אם יש ימים רבים ביניהם, שאז, הרי אם יחשב את "ההפסקה" לפי הקבורה - נמצא שנכנס באמירת הקדיש בתוך החודש הי"ב, ועם כל זאת לית לן בזה, והבן. ולפי זה נמצא, שדעת המשנה ברורה לא תהיה שוה עם דעת המטה אפרים באלף למטה שהבאנו לקמן (סימן ג' מענף י"א ד"ה ושמחתי וכו'), ודו"ק.

ג. להשאיר את הגירסא כפי שהיא, ולפענח בכוונת המשנה ברורה, שנתכוין לומר דאם יש ימים רבים בין המיתה להקבורה, אז אין מונין אלא מיום הקבורה - "לכולי עלמא, אף לדעת הטורי זהב", ודו"ק, כן נתחדש לי בעיוני בספר פתחי תשובות הנ"ל טו.

כמו כן עיין במשנה ברורה (סימן תקס"ח סקמ"ד) ובשער הציון שם (סקמ"ב, מ"ג) שיוצא מדעתו כך: א. קביעות יום היארצייט, תמיד הוא ביום המיתה, אף בשנה הראשונה שהאבלות של י"ב החודש מתחלת מיום הקבורה. ב. דין זה נאמר גם אם הקבורה היתה מרוחקת מיום המיתה בשנים" או שלשה ימים - שאז הרי נמשכת האבלות של י"ב החודש לפי יום הקבורה", מכל

טז. (הערה סוף סק"ד) סימן ת"ב סעיף י"ב, עמוד תר"כ - תרכ"א ד"ה יום שפוסקים. שכותב שם בפשטות בזה הלשון: יום שפוסקים מלומר קדיש לאחר י"א חודש. יש אומרים שמונים מיום הקבורה. ומדברי הטורי זהב לעיל משמע דמונים מיום המיתה. ומכל מקום אם יש ימים רבים בין מיתה לקבורה, אף להטורי זהב אין מונין אלא מיום הקבורה, ע"כ. ועיין בהערה שם, שהוא מדברי המגן גיבורים והמשנה ברורה במאמר קדישין.

ושב בהמשך תשובתינו ממילא הגענו לדון בעצם דברי המגן גיבורים גופא (סימן ב' ענף ט' מד"ה ונהנית, והלאה).

יז. מזה גם כן תמצא מענה מפורש לספיקתינו הנ"ל (סימן א' הערה סק"ד) בכוונת דעת הש"ך בזה, ודו"ק.

יח. טעות סופרים מה שכתוב שם, יום "המיתה".

מקום היארציי"ט לעולם ביום המיתה קבעינן. וכל שכן באם יום הקבורה היתה רק "למחרת" יום המיתה, דאז גם י"ב החודש של האבלות נשלם ביום המיתה עצמה. ג. אלא דיש אומרים^{כא}, דאם יום הקבורה נתרחק באיזה ימים לאחר יום המיתה, אז גם את יום היארצייט "בשנה הראשונה" אנו קובעים ביום הקבורה, ורק בשאר השנים שלאחר כך לכולי עלמא יקבעו ביום המיתה. עד כאן כפי העולה מדבריו שם.



ו. היכי תמצא, שלכל השיטות יעשו את היארציי"ט הראשון ביום המיתה

והיכי תמצא אופן שלכל השיטות יחזיקו את היארציי"ט ביום המיתה גם אם יום הקבורה היה כמה ימים שלאחר יום המיתה, וגם אם המדובר ביארציי"ט הראשון שלאחר הפטירה: עיין בפתחי תשובה (יורה דעה סימן ת"ב סק"ג) שמחדש דאם שנת הפטירה היא שנה מעוברת, דאז בכל ענין יש להתענות בשנה הראשונה ביום המיתה, דהא כבר ממילא נשלם האבילות בכלות הי"ב חודש. וראיה לזה מהא דנתבאר מפורש בסימן שצ"א סעיף ב' לגבי איסור כניסת האבל לשמחות ב"ב החודש אחר אב ואם, דכשמותר לאחר "י"ב" החודש, אז גם אם השנה מעוברת מותר כבר לאחר י"ב החודש מהפטירה^{כב}. אם כן, ממילא לא שייך טעם זה דאבילות, והוא פשוט, עכדפח"ח.



(ט). וכדעת המשאת בנימין והש"ך ביורה דעה הנ"ל, וכן היא דעת האליה רבה באורח חיים הנ"ל (ענף ד' ד"ה ובאליה) ושאר האחרונים, דלא כהטורי זהב, (שער הציון שם סקמ"ב).

(כ). כהכרעת האליה רבה הנ"ל בין הטורי זהב לבין הש"ך, (שער הציון שם סקמ"ג).

(כא). והיינו הש"ך ביורה דעה הנ"ל, ושכן פסק גם בדרך החיים (דין תענית יארצייט סעיף ג'). (השער הציון שם סקמ"ד).

(כב). גם בזה נסתפקתי בשנה הראשונה לפטירת אאמור"ר זצלה"ה, שכאמור היתה בשנה מעוברת, האם יש ענין להחמיר ולנהוג אבילות גם בחודש הי"ג שהוא עדיין בתוך השנה הראשונה להפטירה. וכשראיתי דברים מפורשים יוצאים מפי הטורי זהב בסימן שצ"א (סק"א) הבנתי שאין מקום כלל להחמיר.

[א] שהרי על היתירו המפורש של המחבר (סימן שצ"א סעיף ב') שכתב, דאף אם השנה מעוברת מותר לאחר י"ב חדש. כותב הטורי זהב בזה הלשון: כתוב בטור 'ואף אם השנה מעוברת', משמע דאחר י"ב חדש הפסיקה לגמרי האבילות מדשרי לילך לבית המשתה, ותמהתי על שיש אנשים נוהגים קצת אבילות גם בחודש הי"ג, מאין להם דבר זה 'והוא באמת דבר בטל', וכן כתב מו"ח ז"ל, עכ"ד.

[ב] וכן מצאתי בס"ד דברים מפורשים בדברי הפרי מגדים בהלכות לולב (סימן תר"ס משבצות זהב סק"ב) שכותב לענין הקפת האבל את הבימה בשעת אמירת ההושענות, בזה הלשון: וגם יש לומר הטעם, ההקפה שמחה, ואבל אסור בשמחה, על כן אין לחלק בין על שאר קרובים תוך שלשים או אביו ואמו. אבל לאחר י"ב חודש במעוברת "כבר פסק האבילות לגמרי אף קודם יארציי"ט", ומקיף, עכ"ד.

[ג] ושוב מצאתי להפרי מגדים בספרו נועם מגדים (בסופו. עניני קדיש ודיני אבילות, אות ג' ד"ה ובשנת) שכותב מפורש, דבשנת העיבור מבואר [יורה דעה] שצ"א, דאין להתאבל רק י"ב חודש, ולפי זה יש לילך על מקומו לאחר י"ב חודש, ומותר ללבוש בגדי שבת וחדשים גם כן. ובית לחם יהודה כתב, שהעולם נהגו להתאבל בשנת העיבור, 'ומי יודע אם לא מנהג שטות היא', וכמו שכתב בסעיף ב' לענין יארציי"ט דאין אבילות בו כלל. ואף להמנהג שכתב הבית לחם יהודה, מכל מקום לבישת שחורים יש להשליך לאחר י"ב חודש, הבו דלא לסיף עלה, ד"ב חודש אין חודש העיבור בכלל, ובחור"מ ש"ב, אם י"ב חודש אין חודש העיבור בכלל וכו', ע"כ.

סימן ב'

והנה. עד כאן בסימן הקודם דברנו מענין קביעות יום היארציי"ט בכלות הי"ב חודש, מתי תהיה: האם י"ב חודש מיום המיתה או י"ב חודש מיום הקבורה. וכעת נעבור לדון לענין ההפסקה מלומר קדיש או להתפלל לפני העמוד ככלות י"א החדשים, ממתי מנינן זאת מיום הקבורה או מיום המיתה.

ז. דעת הגה"ק מבוטשאטש בזה

הנה, מצאתי בדעת קדושים להגה"ק מבוטשאטש זי"ע (סימן שע"ו סק"א). דעל מה שכתב הרמ"א שם בסוף הסימן, דנהגו שאין אומרים קדיש ותפילה רק י"א חדשים, על זה כתב חידוש גדול ובקצרה, בזה הלשון: הי"א חדשים דקדיש, אם ממיתה [חשבין] אם מקבורה, שייך לפלוגתא אם אונן אומר קדיש. אך יכול להתפלל¹ [לפני התיבה עד סוף י"א חדשים לקבורה לכולי עלמא], ע"כ.

וכונת קדשו כנראה היא לפלוגתת הטורי זהב והש"ך בסימן שע"ו שם (טורי זהב סק"ד). ובנקודות הכסף על הטו"ז שם, בד"ה נ"ל, לגבי אמירת קדיש על ידי אונן לפני שנקבר מתו, וכגון שמת בשבת או ביום טוב² ואי אפשר לקברו בו ביום. דלהטורי זהב יאמר קדיש על כל פנים תיכף לאחר המיתה, כיון דאין אמירת קדיש תלוי באבילות כלל. ואילו להש"ך לא יאמר קדיש, כיון דטעם הקדיש הוא שפודה את אביו מגיהנום, וממילא, כל זמן שלא נקבר אין בו דין גיהנום, "וכמדומה שכן נוהגים", ע"כ.

וממילא הבין הדעת קדושים: שלהטורי זהב, דאמירת הקדיש מתחילה מיד ממיתת האדם ואינה שייכת וקשורה עם משפט הנפטר בגיהנום³, אם כן הוא הדין דכלות אמירת הקדיש תהיה בי"א חודש מיום המיתה ולא מיום הקבורה, כי אמירת הקדיש אינה תלויה עם האבילות כלל אלא עם עצם המיתה, מה שאין כן להש"ך, שהקדיש תלוי עם המשפט בגיהנום שזה ממילא רק אחר הקבורה ולא לפני, ממילא גם כלות אמירת הקדיש בי"א החדשים תהיה רק

[ד] וכן מצאתי בדברי האליה רבה (סימן קל"ב סק"ד) בזה הלשון: כתב מלבושי יום טוב, ואם נתעברה השנה נראה לי דגם אין להתאבל אלא "שנים עשרה" חודש, כדאמרינן פרק הרוואה אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשרה חודש, ואף על גב דמפרשי שם גבי הכרות אבידה לא משמע הכי, מכל מקום מדנקט בלישניה שנים עשרה חודש, ולא נקט שנה, שמע מינה דלענין שכחה דמת בחודשים תלי, עד כאן. וכן כתב הטו"ז ביו"ד ריש סימן שצ"א דאפילו "קצת אבילות" אין לנהוג, ע"כ. הרי גם ביאר טעמא במילתא אמאי אין מקום להחמיר להתאבל יותר מי"ב החדשים.

[ה] ועיינתי גם בשולי גליון השולחן ערוך של אאמו"ר זצלה"ה לדעת האם אאמו"ר זצ"ל כתב איזה דעה בענין זה בגליון השו"ע סימן שצ"א, וראיתי שציין על הטורי זהב הנ"ל בזה הלשון: יעויין בשו"ת שבט סופר סימן ק"ז ד"ה ואשיב תחילה וכו', שכתב "קצת טעם" להנוהגים כך, שמאחרים האבילות עד היארצייט, עיין שם, עד כאן לשון אאמו"ר, שלא ידעתי משמעו האם אכן סבר כך להלכה גם לעצמו, או שרק ציין מראה מקום בזה ותו לא.

(ג). וכן פוסק גם המטה אפרים (דיני קדיש יתום שער ד' סעיף ב') בכתבו: ורשאי להפטיר ולהתפלל אף לאחר י"א חודש, אבל קדיש יתום אין לומר אחר אחד עשר חודש אפילו יום אחד, ולכן צריך להפסיק יום אחד קודם שחל היארצייט בחודש שאחריו וכו', עכ"ד.

(ד). דאילו "בחול" אין לעשות כן, דהא אונן פטור מן התפילה, (הטורי זהב שם).

(ה). כפי המובן כך מלשון הנקודות הכסף בהשגתו עליו שם.

בי"א חדשים מיום הקבורה, והבן. אבל אנו רואים שהדעת קדושים לא הכריע למעשה בזה, רק הראה מראה מקום לפלוגתת הטו"ז והש"ך שם, ובזה יהיה תלוי גם הדין בשאלה זו.

ושוב מצאתי בשו"ת לבושי מרדכי (חלק א' יורה דעה סימן רכ"ג) שגם כן דן בענין זמן ההפסקה מאמירת הקדיש לאחר י"א חודש ממתי מניין אותו - מיום המיתה או מיום הקבורה. וגם כן כתב מדידה כדרך הדעת קדושים, דלדעתו תלויה שאלה זו בפלוגתת הטורי זהב והש"ך בנקודות הכסף בסימן שע"ו¹² לענין אמירת היתומים קדיש בשבת ויום טוב כשעדיין לא קברו את מתם וכו'. וממילא: לדעת הטורי זהב, דאמירת הקדיש כבר מתחיל מהמיתה כי אינו תלוי באבילות ובגיהנום כלל, גם את הי"א חדשים יש לחשוב כן. ואילו לדעת הש"ך וודאי רק מיום הקבורה נחשבים. ושוב ציין להחכמת אדם (כלל קע"א דין י"א) שהביא את דעת האליה רבה"י שהכריע כדעת הטורי זהב לענין היאהרציי"ט שיש לחשבו תמיד מיום המיתה אפילו בנקבר כמה ימים אחר כך, כי גם קודם הקבורה עוברים על הנשמה ז' דינים כמו שכתב בזהר הק"י¹³, על כן גם בסימן שע"ו הכריע כדעת הטורי זהב, עיין שם¹⁴. ורק דכיון דהיעב"ץ והדרך החיים וכו' נראה מדעתם כדעת הש"ך, דיום היאהרציי"ט מיום הקבורה מנין, ואם כן שוב אנו עומדים בספיא לענין חשבון י"א חדשים וכו', עיין שם עוד.



ח. דעות שונות מגדולי הפוסקים, על דבר פלוגתת הטו"ז והש"ך באפשרות לומר

קדיש כבר משעת המיתה טרם הקבורה

יש אריכות גדולה בין הפוסקים בנקודה זו כמי ההלכה, כדעת הטורי זהב או כדעת הש"ך, ולא אכנס באריכות בזה, רק בקצרה.

עיין בטורי זהב (אורח חיים סימן ע"א סוף סק"ב) שכותב: מכל מקום נראה לי, דבן שהוא אונן על אביו ויש מתעסקין, ילך לבית הכנסת ויאמר קדיש, כי זה כבודו של אביו ומותר לכולי עלמא, עכ"ד. ועיין בבאר היטב שם (סק"ד) שהעתיק את דעת הטורי זהב, והעיר על זה, דיעויין ביורה

(כו). מה דאין תולים שאלה זו בפלוגתתם הידועה של הטורי זהב והש"ך לאורך כל תשובתנו כאן, והיינו לענין אם את הי"ב חודש מנין מיום היארציי"ט או מיום המיתה, ושממילא לפי זה נחשב גם את הי"א חדשים כן.

אי משום הכי יתכן דאינו ראייה מהתם להכא, דאולי אף להטורי זהב דמחשיבים את היארציי"ט לפי יום המיתה בכל ענין, מכל מקום את אמירת הקדיש יחשבו לפי יום הקבורה, כיון שאמירת הקדיש היא משום תועלת המת להצילו מגיהנום, ואם זה מתחיל רק משעת הקבורה והלאה, על כרחך צריכים לחשב י"א חדשים רק מאז. ולכן בעל כרחך לן להגיע להפלוגתא האחרת שבין הטורי זהב לבין הש"ך - אכן בענין זה דייקא, ודו"ק.

(כז). שהבאנו לעיל (סימן א' ענף ד' ד"ה ובאליה).

(כח). החכמת אדם כותב שם בלשונו: ואם נמשך הקבורה מן המיתה איזה ימים, הכריע אליהו רבא (סימן תקס"ח סעיף י"ד) דיתענה ביום המיתה וינהוג האבילות עד יום הקבורה. וכן נראה לי, כי לדעתי העיקר כטורי זהב (סימן ת"ב ס"ק ט') דמשפט י"ב חודש מתחיל תיכף מן "המיתה", שהרי ז' דינים עוברים עליו עד הקבורה כדאיתא בזהר, עכ"ד.

(כט). נראה כוונת הלבושי מרדכי, דמהאי טעמא הכריע החכמת אדם כדעת הטורי זהב גם לענין מחלוקתו עם הש"ך בסימן שע"ו לענין אמירת הקדיש כבר משעת המיתה טרם הקבורה, בכדי להצילו על כל פנים משאר הדינים העוברים עליו כבר אז, וכפי הנראה כן מדעת החכמת אדם (כלל קנ"ג סוף דין ב'). וכפי שיוצא כן גם מדעת המגן גיבורים דלקמן (ענף ט' ד"ה ונהנית).

דעה סימן שע"ו שכתב הטורי זהב שם, "דבשבת" יאמר קדיש קודם הקבורה אבל לא "בחול". וצריך לומר דשם מיירי "בשאיין" לו מתעסקין, עכ"ד. וכמו כן העיר הפרי מגדים שם (משבצות זהב סק"ב) מדידה על הסתירה שבין הטורי זהב מאורח חיים ליורה דעה, וגם כן תירץ על זה כתירוצו הבאר היטב. ושוב כתב: ובנקודות הכסף ביורה דעה, דכל זמן שלא נקבר המת אין דין גיהנם ואין קדיש להציל מגיהנם. ויראה, אם אין אבלים אחרים שאין גוזל, רשאי לומר קדיש כהאי גוונא כמו שכתב הטורי זהב, ע"כ.

ושוב ראיתי בפרי מגדים (אורח חיים סימן קל"ב משבצות זהב סוף סק"ב) שכותב על האליה רבה (סימן קל"ב סק"ד) בזה הלשון: ומה שכתב שם, דאונן "יארציית" ילך לבית הכנסת לומר קדיש, איני יודע הא פטור מכולן ואיסורא איכא, והטורי זהב ביורה דעה סימן שע"ו אות ד' כתב להיפך, דאפילו על אביו ואמו אונן אין לומר קדיש - אף דיש לומר זהו כבודו, כל שכן "יאר צייט", עכ"ד.

ובשולחן ערוך הרב (סימן ע"א סעיף א') פוסק מפורש כהטורי זהב, אף שבמראה מקומות שם (סקי"ד) ציין על זה בזה הלשון: טורי זהב. וביורה דעה סוף סימן שע"ו סותר לזה, ועיין שם בנקודות הכסף, וצריך עיון, עכ"ד. אבל אנו רואים, שהבאר היטב והפרי מגדים כבר יישבו סתירה זו וממילא אינו קשה על הטורי זהב. ועיין במשנה ברורה (סימן ע"א סק"ז) שכותב כך: ומכל מקום, בן שהוא אונן על אביו ויש מתעסקין בלעדו, מותר לו לילך לבית הכנסת לומר קדיש עליו כי זהו כבודו של אביו ומותר לכולי עלמא, ומכל שכן בשבת ויום טוב. ודוקא כשאין אבלים אחרים אבל כשיש אבלים אחרים לא [פרי מגדים ודרך החיים], עכ"ד. שבעצם סיכם המשנה ברורה יפה מאוד את הנקודה הלכה למעשה להטורי זהב, והיינו דכבר לא תלוי בזה בין שבת ויום טוב לבין חול, אלא אם יש מתעסקין שיוכלו להתעסק עם המת, הרי גם בחול יכול האונן לומר קדיש, ואם אין מי שיתעסק עם המת, הרי גם בשבת ויום טוב לא יכול לומר קדיש. ושמתתי כשמצאתי בספר הנפלא 'דברי סופרים' על הל' אבילות (סימן שע"ו, עמק דבר ס"ק תש"ו) שהובא שם קושיא נאה: דלפי זה אמאי הוצרך הטורי זהב לחלק בין 'שבת לחול', הוה ליה לחלק בין 'יש לו מתעסקין או אין לו מתעסקין' עיין שם.

ועיין במטה אפרים (דיני קדיש יתום שער א' דין ו') שפוסק, דמי שמת אביו או אמו בשבת או יום טוב ואי אפשר לו לקברו היום, "אין" לומר קדיש עד לאחר קבורה וכו', ובמקום שנהגו לומר קדיש קודם קבורה, אין למחות בידם, ע"כ. ובאלף למטה שם (סק"ה) מבאר סיום דבריו הנ"ל, דאף על פי שהשיגו על דעת הטורי זהב ביורה דעה הנ"ל, דקודם קבורה אין דין גיהנם, יש ליישב, דכיון שכבר מוטל מת והוא מעותד לדין גיהנם, יש להקדים תפילה לצרה, כן חידש בשו"ת שבות יעקב (חלק א' סימן ח'). ורק דמסיים עם מה שמציין להאליה רבה (אורח חיים סימן קל"ב, דיני קדיש סק"ב). ועיינתי שם וראיתי שהאליה רבה כותב כך: ובתשובת שער אפרים נשאל על זה וכתב זה לשונו, עיין בזה פרשת ויקהל ופרשת במדבר אי בן אדם נידון מעת יציאת נשמה עד שעה שמוליכין אותו לקבר, עד כאן, ולא הזכיר מדברי טורי זהב ונקודת הכסף כלל.

ל). היינו ביום חול, או אף בשבת כשאין לו מי שיתעסק עם המת.

לא). והוא כדעת הש"ך בנקודת הכסף הנ"ל, המחולק על הטורי זהב.

שוב מצאתי בתשובת עבודת הגרשוני סימן ס"ג שמביא זוהר הנזכר לעיל, ופירש דמייסרים בשאר דינין, אבל גיהנום אינו עד אחר קבורה^ל, לכן אין לומר קדיש אפילו בשבת ויום טוב^ל, עד כאן באליה רבה שם.

וכעת ראיתי, שבעל ה'חיים וברכה למשמרת שלום' האריך בזה בערך אות א' (סקמ"ה, אונן בשבת וי"ט) בבקאות גדולה, ומדבריו שם עולה, שרוב האחרונים נוקטים כהטורי זהב, דהאונן אומר קדיש בשבת ויום טוב. וכן מצאתי בקצה המטה על המטה אפרים הנ"ל (שער א' סוף סק"ז) שגם כן מעיר דנראה יותר מהפוסקים שפוסקים כדעת הטורי זהב, ושכן מטין דברי המחבר לקמן בשער ג' דין ב', עיין שם. ואכן, עיין שם במטה אפרים שפוסק דאונן יכול ללכת לבית הכנסת לומר קדיש של יארצי"ט וכו'.



ט.

סידור הדברים בדעת הטו"ז, להבנת כל הענינים המסובכים לגבי קביעות יום היארצי"ט. תשלום הנהגת דיני האבילות. חישוב ימי השבעה והשלושים לענין אמירת קדיש. חישוב הפסקת אמירת הקדיש לאחר י"א חדשים

ורק שהוקשה לי: דאם הרמ"א גופא בסימן שע"ו (אמצע סעיף ד') כותב מפורש: ומונין שבעה ול"ד מיום "הקבורה" אף על פי שלא שמע האבל מיד (מהרי"ל), עכ"ד^ל. שמוזה מוכח כמעט מפורש, שהדינים מתחילים רק מהקבורה ולא מקודם לו, וממילא לכאורה גם אמירת הקדיש מתחילה רק מאז. ואם כן הכי יחלוק הטורי זהב (שקאי על דברי הרמ"א הסמוך לו שם) על מה שיוצא כמעט מפורש מדברי הרמ"א - שהקדיש שייך עם הקבורה^ל.

ונהנתי, שאחר העיון בספרי האחרונים נתעוררתי על ידם לעיין במגן גיבורים (למך השואל ומשיב וגיסו זי"ע. סימן קל"ב אלף המגן אמצע סק"ד) על דבר מניית הי"א חודש להפסיק בו מלומר

לב). ובמדרשות הרי לא נמצא ענין אמירת הקדיש, רק משום "פדיה מגיהנום", כן כתב בעבודת הגרשוני שם. לג). פלא הוא: שהרי את אותו הרעיון מביא המגן גיבורים דלקמן (ענף ט' ד"ה ונהנתי), ובוהו הוא מצדיק שפיר את דעת הטורי זהב לגבי ההיתר לומר קדיש בשבת ויום טוב אף קודם הקבורה מצד עצם "ייסור הנפטר בשאר הדינין" רח"ל, ואם כן אמאי הוצרך להשיג על הטורי זהב מכח זה.

לד). היינו לגבי מה שפסק שם מקודם, דאבל "תוך שבעה" הוא קודם באמירת קדיש לשאר האבלים. ואחר שבעה "תוך שלושים", יש לזה שלאחר שלושים על כל פנים קדיש א'.

לה). הכוונה תובן יותר על פי דברי המטה אפרים (דיני קדיש יתום שער א' דין ז') שכתב בזה הלשון: אין קרוי בן שבעה לענין קדיש, אלא שבעה ימים מיום הקבורה, ואף אם מת ולא נקבר באותו יום אלא למחרתו או אחר כך - מונין לו שבעה מיום הקבורה. אבל כל שעברו עליו שבעה ימים מיום הקבורה, אף על פי שלא נודע לאבל מיד רק בתוך שבעה או בתוך שלשים שהוא שמועה קרובה ומחוייב לנהוג דין אבלות שבעה, מכל מקום לענין קדיש אין לו דין בן שבעה, אלא אם הוא תוך שלושים מיום הקבורה יש לו דין שלושים. ואם כבר עברו שלושים מיום הקבורה, אף על פי שנוהג אבלות שבעה לפי שנודע לו בתוך שלשים מכל מקום לענין קדיש מונין מיום הקבורה, ע"כ.

לו). ובפרט לדברי הפרי מגדים שהבאנו לקמן (ד"ה ואודות) הרי יוצא מפורש, דמצד פסק הרמ"א לענין ז' ול' דמונין מיום הקבורה ולא מהמיתה, "מהאי טעמא" יש אומרים שאין לומר קדיש קודם הקבורה, ע"כ. הרי מוכח מפורש כדברינו, דהא בהא תליא.

קדיש, ועיינתי שם וראיתי שכותבים כך: ואין מונין השבעה והשלשים כי אם מיום קבורתו אף שעבר זמן רב בין מיתה לקבורה, ולא מונין מיום המיתה ולא משעה שנודע לו כמו שכתב הרמ"א ביורה דעה סימן שע"ו סעיף ד' בשם מהרי"ל וכן כתב בשו"ת מהר"ם מינץ סימן פ', משום דעיקר דינו של גיהנום מתחיל משיסתום הגולל, ואף דיכול לומר קדיש קודם הקבורה כמו שכתב הטורי זהב סימן ע"א וביורה דעה סימן שע"ו וכן קיימא לך, דלא כנקודות הכסף כמ"ש באה"מ שם סק"ה וכן כתב בשו"ת נ"ש סימן ע"ג דקטן שאין חל עליו אנינות ואבילות אומר קדיש, ועיין שו"ת שבות יעקב חלק א' סימן ח'. מכל מקום זהו לשאר הדינים, אבל דינו של גיהנום הוא מסתימת הגולל, עכ"ד. ושוב שם לאחריו, כתבו כך: ויום הפסקה נראה מהלבוש דמונה מיום הקבורה, אבל מהטורי זהב סימן תקס"ח שם משמע, דמיום המיתה מונין, דאז מתחיל הדין. ואפשר, דהטורי זהב לשיטתו בסימן ע"א¹. ומיהו אם יש ימים רבים בין מיתה לקבורה אין מונין אלא מיום הקבורה וכמו שכתב בכנסת יחזקאל שם², עכ"ד.

ואודות לדברי השבות יעקב הנ"ל (ענף ח' ד"ה ועיין במטה), ואודות לביאוריו הנפלאים של בעל הדברי סופרים הנ"ל³ בדעת המגן גיבורים, וכן בדעת הפרי מגדים (או"ח סימן קל"ב אשל אברהם סק"א ד"ה לענין) שכותב בזה הלשון: לענין שבעה ושלושים מונין מקבורה, לא מיום שנודע ולא מיום המיתה, כי עיקר הדין מקבורה. ומהאי טעמא יש אומרים שאין לומר קדיש קודם שנקבר, עיין יורה דעה סימן שע"ו בטורי זהב אות ד' ואליה רבה אות ב' בדיני קדיש שיש מחלוקת בזה, ועיין בש"ך. אם כן מסתברא, דז' ול' מקבורה דוקא וכאמור⁴. מכל זה הבנת, שחידוש המגן גיבורים הוא.

דאף להטורי זהב שפוסק נחרצות: א. לענין קביעות יום היארציי"ט וכן לענין הפסקת האבילות לאחר י"ב חודש, שאת כל זה מחשיבין מיום המיתה ולא מיום הקבורה, ושלפי זה הוה לן לומר, שאת ההפסקה דאמירת קדיש לאחר י"א החדשים גם כן ימנו מיום המיתה ולא מיום הקבורה. ב. וכן הרי פסק שכבר אומרים קדיש קודם הקבורה כי משפט הגיהנום כבר מתחיל משעת המיתה אף טרם שנקבר, ושלפי זה הוה לן לומר דאת השבעה והשלושים ימנו מיום המיתה. עם כל זאת דינו של הטורי זהב אכן נאמר רק לגבי: האפשרות לומר הקדיש אף קודם הקבורה, וכן שאת היארציי"ט והפסקת האבילות קובעים ביום המיתה דייקא. אבל לגבי מנין

לו). הנ"ל (ענף ח' ד"ה עיין בטורי), שמדבריו שם יוצא, שדין הגיהנום מתחיל כבר משעת המיתה, אף שעדיין לא נקבר. ובזה כיוון השואל ומשיב לדעת הגה"ק מבוטשאטש הנ"ל, דהטורי זהב לשיטתו באפשרות התחלת אמירת הקדיש כבר משעת המיתה, לדידה כבר יפסיקו אמירת הקדיש בי"א חודש - גם כן מיום המיתה, ודו"ק.

לח). שהבאנוהו לקמן (ענף י"א ד"ה ג), שרצה לחדש כך, דאם אם אנו נוקטים כדעת הטורי זהב לגבי קביעות יום היארציי"ט, שזהו וודאי מיום המיתה ולא מיום הקבורה - אף אם היה חילוק ביניהם הרבה ימים. מכל מקום לענין הפסקת אמירת הקדיש כן נמנה לפי יום הקבורה, עיין שם.

לט). סימן שע"ו סעיף ד', סוף סק"ב. וב'עמק דבר' שם ס"ק תשי"ב - תשי"ג. וכן שם סימן ת"ב סעיף י"ב בבירור הלכה ד"ה אבל כל זה, וב'עמק דבר' שם ס"ק ק"ל.

מ). עיין באלף למטה (שער א' סק"ו) שנתעורר: דמה חידש כאן הפרי מגדים, אחרי שכן מפורש ברמ"א ביורה דעה סימן שע"ו. אלא נראה שרצה לומר, דלא תימא דיום הקבורה לאו דוקא אלא רצה לומר יום המיתה - דמסתמא גם הקבורה באותו יום, אבל לעולם גם אם אירע שנקבר ביום אחר גם כן מונין מיום המיתה. לכן השמיענו הפרי מגדים דיום הקבורה דווקא קאמר.

השבעה ושלושים - אף שגם זה תלוי בדינים שעל המת, מכל מקום בזה, אף להטורי זהב מחשיבים זאת רק מיום הקבורה, מטעם: [א] שמשעת הקבורה הוא עיקר הדינים. [ב] או משום דאף להטורי זהב גופא, אכן אין משפט הגיהנום מתחיל כבר משעת המיתה אלא משעת הקבורה, ובכל זאת התיר לומר קדיש קודם הקבורה מצד דעל כל פנים מועיל לשאר הדינים שעובר המת מיד משעת מיתתו אף טרם שנקבר. [ג] או מצד דאף אם אין משפט הגיהנום כבר משעת המיתה אלא משעת הקבורה, בכל זאת אכן מצד שהוא מעותד לגיהנום רח"ל, שפיר יש ענין כבר להקדים התפילה לצרה. והוא הדין לגבי חישוב ההפסקה באמירת הקדיש לאחר י"א החדשים כן הוא, דאף שהטורי זהב פסק נחרצות לגבי הדברים הנ"ל לקבעם ביום המיתה דייקא, אף אם נתאחר הקבורה בכמה ימים מהמיתה. עם כל זאת, כיון שהלכוש גם כן סובר כהטורי זהב בזה ואף על פי כן לגבי חשבון ההפסקה לאחר י"א החדשים פסק דלעולם מונים מיום הקבורה, הרי על כרחך מזה, דלענין י"א חודש לאמירת הקדיש, יש לנו יותר לילך בתר הקבורה שאז מתחיל דין משפט הגיהנום^{מא}. ממילא הוא הדין להטורי זהב נימא, דאף הוא יודה לגבי חשבון ההפסקה לאחר י"א החודש, דבנתאחר הרבה הקבורה מהמיתה, יש לנו ללכת בתר הקבורה שאז מתחיל עיקר הדין בגיהנום, ודין זה נמשך עד י"ב החודש, וממילא שפיר יכולים לומר קדיש עוד כמה ימים, ודו"ק. שלפי דרך זו יוצא, שהמגן גיבורים יפסוק אחרת מדעת המטה אפרים דלקמן (ענף י' ד"ה הרי. ענף י"א ד"ה א - ובהערה שם סק"ב) שאי אפשר לחלק ביניהם, ואם מחשבים את יום הארצי"ט מיום המיתה, הוא הדין דצריכים לחשב כך את י"א החדשים לגבי אמירת הקדיש.

ושוב לאחר כתבי כל זאת, שמתני לב. שבדברי הפרי מגדים שבסימן תקס"ח הנ"ל (סימן א' ענף ג' בד"ה ועיין בפרי) כותב שם הפרי מגדים באמצע דבריו: אבל הטורי זהב ז"ל סובר, דלענין אבילות י"ב חודש לעולם מנינן מיום מיתה לא מקבורה, ולא דמי לאבילות ז' ול', הלכך אף בשנה א' מתענה ביום מיתה ונשלם אבילות י"ב חודש גם כן, עכ"ד. הרי דלהפרי מגדים כבר הוקשה כהערתינו הנ"ל, ולכן כותב בדעתו, דעם כל זאת החזיק הטורי זהב בדעתו זו ולא דמי הא להא, ולא פירט טעמו בזה אמאי.



סימן ג'

יחזור לנידון שבריש סימן הקודם לענין ממתי לחשב את י"א החדשים שממנו יפסיק האבל לומר קדיש

י. דעת המטה אפרים בזה, ודין ודברים והערות שונות בדעתו הגדולה

הנה, עיין דברים מפורשים להלכה בזה במטה אפרים (דיני קדיש יתום, שער ג' דין ה') שכתב בזה הלשון: קביעת היאר צייט אחר אביו או אמו לענין תענית או קדיש, ביום המיתה, אף על פי

מא). וכן ראה גם להפרי מגדים בנזעם מגדים (בסופו. עניני קדיש ודיני אבילות, ד"ה (א) י"א) שכותב מפורש: י"א חודש, מנינן מיום הקבורה לא מיום המיתה, דמשפט רשעים י"ב חודש בגיהנום, ואם כן כל זמן שלא נקבר לא חשבינן ליה וכו', עכ"ד.

שלא נקבר ביום ההוא אלא ביום שלאחריו והוא לא היה ביום המיתה שם אלא ביום הקבורה, אף על פי כן קובעין היאר צייט ביום המיתה, ואין חילוק בין שנה ראשונה בין שאר שנים^{מב}. אם לא שאירע שנתרחק יום הקבורה מיום המיתה שלשה או ארבעה ימים^{מג} או יותר, יש לעשות היאר צייט שנה ראשונה ביום הקבורה כדי שיעשה היאר צייט בתשלום שנים עשר חדש של אבלות שמונין מיום הקבורה, ומשנה ראשונה ואילך יעשה היאר צייט ביום המיתה^{מד}, ע"כ. ושוב כתב שם (שער ד' דין א') בזה הלשון: מי שמת אביו או אמו, הבנים אומרים קדיש אחד עשר חדש מיום המיתה, ואף שנתעכב הקבורה איזה ימים מכל מקום חושבים האחד עשר חדש מיום המיתה. ואם רוצה לומר אחד עשר חדש מיום הקבורה, רשאי, ואין שאר אבלים יכולים לדחות. ומי שרוצה לעשות היאר צייט בשנה ראשונה ביום הקבורה כשהיא רחוקה מיום המיתה, יש לו למנות גם האחד עשר חדש מיום הקבורה, ע"כ^{מה}.

הרי לן מדבריו הללו כדלהלן: א. דבעיקר הדין נקט כהכרעת הש"ך בסימן ת"ב^{מז}, דלענין קביעות היאר צייט הראשון של הפטירה מתי עושים זאת - ביום המיתה או ביום הקבורה. יש לחלק בזה בין אם יום הקבורה היה מרוחק מיום המיתה רק ביום א' לבין אם היה מרוחק ג' או ד' ימים, ב. לענין ההפסקה מלומר קדיש אחר "א" חודש, ברור שמונים זאת מיום המיתה, ולכאורה בכל ענין - אף בשנה הראשונה, ואף אם יום הקבורה היה מרוחק מיום המיתה בכמה ימים, ג. ורק שמי שמחליט שהוא עושה את היאר צייט הראשון ביום הקבורה באופן שהיא הייתה מרוחקת מיום המיתה, אז בעל כרחך צריך להשוות בזה את היאר צייט ואמירת הקדיש, שכשם שהיאר צייט לאחר "ב" חודש ימנה מיום הקבורה, אז גם את ההפסקה מאמירת הקדיש בי"א חודש, ימנה מיום הקבורה דייקא. שרעיון זה מתאים עם דעת הש"ך ביורה דעה שם, שלא שייך לחלק בין "קביעות יום היאר צייט", שזה יהיה לפי יום "המיתה", ולבין המשכת "דיני הנהגת האבילות", שזה יהיה לפי יום הקבורה, וכנ"ל (סימן א' ענף ג' ד"ה ועיין בפרי, ובהערה שם סק"ז).

אולם באלף למטה שם (שער ג' סק"ה) מביא בשם השו"ת כנסת יחזקאל (סוף סימן מ"ד) שחולק על הש"ך וטענתו הוא, דהרי ביום שמת איתרע מזליה או שבאותו היום מתעורר דינים על הנפטר, ואם כן פשיטא שיש לעשות התענית והקדיש ביום המיתה אף שנתעכב הקבורה ימים רבים, וכן גם פסק הכנסת יחזקאל הלכה למעשה. וגם כתב, שילבש בגדי שבת וילך על מקומו אחר היאר צייט מיום המיתה, ורק דלילך על סעודה, בזה לא ילך עד לאחר היאר צייט מיום הקבורה. והמטה אפרים מסיים שם על זה בכתבו: דהרבה נוהגים לעשות את היאר צייט מיום "המיתה" אף בשנה "הראשונה" ואף "שנתרחק" יום הקבורה מיום המיתה וכו', עיין שם עוד.



מב). שעד הכא, הדין כך גם להש"ך ביורה דעה הנ"ל.

מג). והני ג' או ד' ימים אינו מעת לעת דוקא, דלא כמו אחד שטעה בזה, עיין בשו"ת לבושי מרדכי (חלק א' סימן רכ"ד) בזה.

מד). שזהו כדעת הש"ך ביורה דעה הנ"ל.

מה). וכדברים האלה ממש, כתוב גם בסידור בית יעקב להיעב"ץ (דיני קדיש יתום אות ל"ט).

מו). וכמו שהמטה אפרים גופא מצייין שם על זה באלף למטה סק"ה, דכן הוא מסקנת הש"ך בסימן ת"ב.

יא.

ולכאורה נראה כסתירה בדעת המטה אפרים: שהרי לענין קביעות היארצייט^ט בשנה הראשונה, הוא מכריע כהש"ך, שאם נתרחק יום הקבורה מיום המיתה בכמה ימים אז יעשו היארצייט ביום הקבורה. ואילו לענין מניית י"א החדשים לאמירת הקדיש הוא מכריע מפורש לקבוע אותה לפי יום המיתה, ואף אם נתרחק יום הקבורה מהמיתה בימים רבים^{יז}.

ושמחתי כשעיינתי באלף למטה (לבעל המטה אפרים. שער ד' אמצע סק"א) וראיתי שם שיוצא מדבריו כך:

א. דמה שכתב בפנים שם, שאת י"א החדשים מונין מיום "המיתה" אף שנתעכב הקבורה, כן נראה לענ"ד לפי מה שכתבתי לעיל^{יח}, שהרבה נוהגים לעשות את "היארצייט"^{יט} ביום המיתה אף שנתרחקה הקבורה ימים הרבה, ממילא לדידהו יש לנהוג גם כן למנות את י"א החדשים מיום המיתה, דאם לא יעשה כן ויאמר קדיש עד י"א החדשים מהקבורה - הרי יראה כמחזיק את אביו ברשע, דהרי זה שרואהו עושה את היארצייט ביום המיתה כשעדיין לא כלה לו החודש מאז שהפסיק לומר את הקדיש, יסבור שאמר קדיש גם בחודש הי"ב ולא יסיק אדעתיה שמחמת עיכוב הקבורה נתאחר הי"א חודש וכו', וממילא, כיון דאיכא חשש זילותא שיפגע בכבוד אביו ואמו, אפשר דלא משגחינן להשלים י"א החודש מיום הקבורה - אף על גב דאיכא תועלת בדבר^י.

מז). וכן מצאתי אחר כך, ברמזו דבריו של בעל הקצה המטה הנ"ל (סימן א' ענף ד' ד"ה וכן עיין) בסוף דבריו שם, שנראה שכבר נתעורר בסתירה זו.

מח). והיינו באלף למטה שבשער ג' הנ"ל (ענף י' ד"ה אולם).

מט). דהיינו מניית "י"ב" החדשים.

נ). בביאור כוונתו נראה לי לכאורה כך. דהגם שלגבי קביעות יום היארצייט^ט הרי פסק במפורש כהכרעת הש"ך, דאם הקבורה נתרחקה בכמה ימים מיום המיתה - אז קובעים את היארצייט^ט מיום הקבורה. עם כל זאת, לענין מניית י"א החדשים לגבי אמירת הקדיש, נקל בכל ענין למנות מיום המיתה ולא מיום הקבורה, דכיון שהרי יש כאלו שיטות הנהוגות לכתחילה גם לגבי קביעות יום היארצייט^ט לקבוע לפי יום המיתה, ואז אם לגבי אמירת הקדיש ימנו מיום הקבורה, הרי יצא בזיון לנשמת הנפטר, שיסברו הרואים שאמר קדיש יותר מי"א חודש וכו', וכמבואר בפנים. ממילא עדיף לפסוק בכלליות לכולם למנות י"א החדשים לגבי הפסקת אמירת הקדיש מיום המיתה - ולצאת ידי הפוסקים גם לגבי היארצייט^ט כן, ואף שלהשיטות הקובעות גם את היארצייט^ט לפי יום הקבורה הרי לא אמר קדיש י"א חדשים שלימים. מאשר לחלק בין קביעות יום היארצייט^ט לבין הפסקת אמירת הקדיש, ואז לחלק מהשיטות יכול לצאת זילותא ובזיון להנפטר. כי עדיף להחסיר מי"א החדשים דאמירת הקדיש מאשר להוסיף עליהם ולכזות את הנפטר, ודו"ק.

ומה רבה שמחתי כשמצאתי להפרי מגדים בנועם מגדים (בסופו. בעניני קדיש ודיני אבילות, אות א'), שהפרי מגדים מברר שהפסקת אמירת הקדיש קודם יום היארצייט^ט צריך שיהיה למ"ד יום שלימים ולא רק כ"ט יום, וכגון אם מת לאחד אביו או אמו ביום ב' דר"ח תמוז [דהיינו א' תמוז], ולשנה הבאה כשיפסיק לומר קדיש ביום ראש חודש סיון [דהיינו א' סיון] במנחה, נמצא דמיום ב' סיון עד א' דראש חודש תמוז [דהיינו ל' סיון] הוי כ"ט יום כי יום א' [דראש חודש] עדיין לסיון נחשב, וזה אינו, דמכל מקום יאמר קדיש יותר מי"א חדשים שכבר נשלמו בערב ראש חודש סיון כ"ט אייר [כי יום א' סיון הוא כבר היום הראשון מהחודש "הי"ב"], ונמצא למ"ד יום שלימים בין ההפסקה ובין היארצייט^ט, כי היארצייט^ט שנה אחרת מתחלת, וטוב יותר לעשות כן "מלעשותו רשע ח"ו מספק", עכ"ד הפרי מגדים.

וזה ממש ראייה להבחנה הנ"ל בדעת המטה אפרים, שצריכים להקפיד מאוד שלא להכנס באמירת קדיש לתוך החודש הי"ב, ועדיף להחסיר באמירת הקדיש מאשר להרבות ולהכנס בספק החודש הי"ב ולעשות את אביו רשע ח"ו, ודו"ק.

ועיין גם במטה אפרים (דיני קדיש יתום, שער ד' דין ב') שכותב מפורש: אבל קדיש יתום, אין לומר אחר י"א חודש

כשהפטירה הייתה ביום הכיפורים והקבורה רק בליל מוצאי יום הכיפורים קצר

ב. אך כיון דמלשון הרמ"א בורה דעה (סימן שע"ו סעיף ד') והלבוש באורח חיים (סימן קל"ג) משמע, ד"א החדשים אנו מונין מיום הקבורה, לכן נראה: שמי שרוצה לעשות כן, אכן אין שאר האבלים יכולים לדחותו.

ג. וכיון שהש"ך מעיקרא סובר כן אף לענין קביעות יום הארציי"ט אחר י"ב חודש, שבשנה הראשונה ימנו מיום הקבורה - אם היתה מרוחקת מהפטירה. והכנסת יחזקאל הנ"ל, אף דאינו סובר כן, הרי הוא גופא כותב מפורש דלולי דמסתפינא היה אומר כחילוק הש"ך (אבל לא לענין קביעות יום הארציי"ט אחר הי"ב חודש, אלא) לענין הפסקת אמירת הקדיש אחר י"א החדשים", כי משפט הגיהנום מתחיל אחר סתימת הגולל, אלא שהכנס"י סיים דאין בידינו להמציא דבר חדש וכו'. אמנם לעניות דעתי נראה כמו שכתבתי מקודם, דשני הענינים הללו הולכים ביחד, ואם את הארציי"ט עושים ביום המיתה, תו גם את הפסקת אמירת הקדיש ב"א החדשים צריכים למנות מיום המיתה.

ד. והגם שבעיון באליה רבה (סימן תקס"ח סקי"ד) אנו רואים שהוא כן מסכים עם מהלך כזאת לחלק ביניהם, שהרי הוא מכריע להתענות ביום המיתה - גם בשנה הראשונה, ומכל מקום את האבילות לא יפסיק עד יום הקבורה, ורק אם הקבורה היתה "למחרת" יום המיתה, אז פשוט הוא דהארצייט הוא ביום המיתה, ובאותו יום נוהג אבילות ולא יותר. הנה יש לומר, דכוונתו במה שכתב לחדש דאת האבילות לא יפסיק עד יום הקבורה, היינו האבילות ד"ב החודש, אבל אמירת הקדיש של י"א החדשים, כן יפסיק גם לדידה מיום המיתה ולא מיום הקבורה, ואף שהיה לן לומר כן למנותו לפי הקבורה, שהרי הדין מתחיל רק 'מסתימת הגולל', מכל מקום הרי כבר כתבתי לעיל, שאם ימנה את הי"א חודש מקבורה ואת הארצייט מיום המיתה, זימנין דאיכא זילותא.

עד כאן כפי שהבנתי מתוך אריכות דברי המטה אפרים באלף למטה, ואקוה שכיוונתי אל האמת.

ואילו במשנה ברורה הנ"ל (סימן א' ענף ה') הרי נראה שהוא מחולק על דעתו, שהרי הוא פוסק מפורש לחלק ביניהם, ולומר דאת קביעות יום הארציי"ט אכן מונין לפי יום 'המיתה', ומכל מקום את ההפסקה מאמירת הקדיש מונין לפי יום הקבורה. וכן גם נראה בדעת הקיצור שולחן ערוך (סימן כ"ו דין י"ז) בכתבו: נוהגין שאין אומרים קדיש רק י"א חדש שלא להחזיק אביו

אפילו יום אחד, ע"כ. וכן עיין שם (שער ג' דין י"ג אלף למטה סקי"ג) בשם הכנסת יחזקאל, על מה שכתב כנ"ל (ריש התשובה ד"ה בשנה) שביום הזה - שבחודש שאחריי יהיה יום הארציי"ט, כבר לא יאמר קדיש, על זה ביאר הטעם בזה, דכיון שפוסק בסוף י"א חודש שלא יחשב אביו רשע, אם כן יש לפסוק חודש שלם שהם לפעמים ל' יום, ואם יאמר בו' שבט, "הרי יום זה" נכנס לחודש הי"ב ויום אחד בחודש חשוב חודש וכו' והוי כמחזיקו ברשע. אלא שהמטה אפרים השיג על זה, דאין צריך לומר שיום אחד בחודש חשוב חודש, אלא הקפידה הוא גם בלאו הכי, על עצם היום ההוא, דכיון שכבר כלו י"א חודש והוא עדיין אומר קדיש, מאן מפסי, ויש לומר היום יגמור החודש כולו וכן לא יעשה, וקצרת, ע"כ. ועיין גם בדברי הקצה המטה שעל המטה אפרים (שער ג' סק"ד ד"ה והנה) באמצע דבריו שכותב: דכיון דעל כל פנים לא נהוג הכי עלמא ומקפידין הקפדה גדולה שלא יאמרו "אפילו יום אחד" יותר מי"א חודש, הרי שמחשבין זה לגנאי להנפטר, בוודאי יהיה נראה בזיון באם בשנת העיבור יאמר י"ב חודש, דלא ידעי אינשי לחלק בהכי וכו', ע"כ.

נא). שימנו אותו מיום הקבורה ולא מיום המיתה, באם יום הקבורה נתרקה בכמה ימים מיום המיתה.

ואמו כרשעים וכו', שאם מת דרך משל י' שבט, פוסק לומר ט' טבת ובי' טבת לא יאמר וכו', ולענין זה מונים מיום הקבורה ולא מיום המיתה, שאם נקבר י"א שבט אזי פוסק בי' בטבת, כי המשפט אינו מתחיל עד לאחר הקבורה (פרי מגדים בספר נעם מגדים), ע"כ.



מסקנת הדברים להלכה ולמעשה

נמצא שבבואנו לסכם את כל האמור עולה לנו הדינים כדלהלן:

א. קביעות יום היאהרציי"ט להתענות בו ולהתפלל בו לפני העמוד וכו'

א. אם נקבר גם כן באותו היום של הפטירה, לכולי עלמא מחזיקין את יום היארציי"ט הראשון ביום הפטירה. ב. גם אם נקבר בהפרש של יום הפטירה, דהיינו למחרתו. גם כן מחזיקין לכולי עלמא את יום היאהרציי"ט - אף הראשון -, ביום הפטירה. ג. אם הקבורה נתרקה מיום הפטירה בכמה ימים. נחלקו בזה הטורי זהב והש"ך אם מחזיקין את היאהרציי"ט "הראשון" ביום הפטירה או ביום הקבורה, ובזה פסקו האליה רבה והמשנה ברורה כדעת הטורי זהב, דלעולם היארציי"ט הראשון להתענות בו, הוא ביום המיתה.



ב. הנהגת דיני האבילות די"ב החדשים

בזה נחלקו הטורי זהב והש"ך לענין אם הקבורה היתה מרוחקת מיום הפטירה בכמה ימים, האם אנו מונים את י"ב החדשים מיום המיתה ואז נשלם האבילות לגמרי, או שאנו מונים אותו מיום הקבורה. והאליה רבה הכריע לנהוג עם האבילות עד י"ב חודש מיום הקבורה. וכך גם נראה מדעת המשנה ברורה לעשות כן אף אם נחזיק את היארציי"ט ביום הפטירה. ורבו הדיעות בזה בין האחרונים לכאן ולכאן, ועד כמה שאנו רואים מהפוסקים שפסקו בהחלטיות כדעת הש"ך, הרי כמו כן אנו רואים פוסקים שפסקו בהחלטיות כדעת הטורי זהב לקבעו לפי יום הפטירה, ומהם גאוני עולם ומורי הוראה מובהקים של הדור הקודם, כהבאר היטב והכנסת יחזקאל והמהרש"ם והמורים הראשונים בק"ק מונקאטש והקצה המטה שעל המטה אפרים, ועוד. אבל כאמור כל זה הוא רק בשהקבורה נתרקה מיום המיתה "בכמה ימים", דאילו אם נתרקה רק ביום אחד, אז לכולי עלמא קובעין את הכל לפי יום הפטירה, ואחר כך כבר נשלמת גם האבילות.



ג. הפסקת אמירת הקדיש בתום י"א חדשים, כשהקבורה נתרקה בכמה ימים

מהפטירה

אנו רואים שהוא תלוי בב' פלוגתות של הטורי זהב והש"ך. הן במרכז הפלוגתא של הטורי זהב עם הש"ך הנ"ל לגבי עד מתי נמשכים י"ב חודשי האבילות, ושלפי זה גם נקבע לפי זה את

גמר החודש ה"א. והן בפלוגת הטורי זהב עם הש"ך לגבי ממתי כבר אפשר לומר קדיש לאחר הפטירה וכו'. אבל כבר נתברר לנו ב' חידושים בדבר זה: א. שיתכן, שאף להטורי זהב במחלוקתו הגדולה לענין י"ב החדשים וכו' בשנתרחק הקבורה מהפטירה "בכמה" ימים וכו', מכל מקום לענין הפסקת אמירת הקדיש לאחר י"א חודש, גם לדידה ימנוהו מיום "הקבורה". ב. שיתכן שבכל ענין נמנה אותו לפי יום הפטירה גם אם האבילות תמשך עד י"ב חדשים מיום הקבורה, דכיון דאת היארציי"ט בכל ענין מחזיקים ביום הפטירה, הרי יש חשש זילותא שמחזיק את אביו כרשע, כי נראה כאילו הוא נכנס עם אמירת הקדיש לתוך החודש השנים עשר וכו'.



ד. הפסקת התפילה לפני העמוד בתום י"א חדשים

ראינו מדעת הגה"ק מבוטשאטש וכן מדעת המטה אפרים, שאין קפידא בזה, וזאת אפשר להמשיך גם לאחר החודש האחד עשר מהפטירה²², וכן גם מוכח דעת הגאון מבאניאד זצ"ל בשו"ת דודאי השדה (סימן כ"ח אמצע סק"ב)²³. אבל מצאתי מפורש ב'חיים וברכה' למשמרת שלום' (ערך אות ת', סק"ה) שמביא בשם הרב הגאון מו"ה מנחם הלוי אבד"ק קאסוב, דראה בהגהות מנהגים למהר"א טירנא בשם המהרי"ל, דלהתפלל ולומר קדיש הוא עד י"א חודש. ועל זה הוא מוסיף להעיר, דבאמת הוא מפורש בדברי הרמ"א יורה דעה סוף סימן שע"ו, שכתב: ונהגו שאין אומרים קדיש ותפלה רק י"א חדשים, ע"כ.

ועל כל פנים לענינינו ממילא אין שום שאלה, שהרי ההפרש בין הפטירה להקבורה לא היה כלל יותר מיום אחד, שבזה לכולי עלמא מחזיקים גם את היארציי"ט וגם את כלות י"ב חדשים האבילות לפי יום הפטירה שהיה ב' תשרי, וממילא שגם את הפסקת אמירת הקדיש לאחר י"א חדשים, גם כן מניין מיום הפטירה, ואם הפטירה הייתה ביום הכיפורים י' תשרי, הרי שאת הקדיש צריכים להפסיק בט' אב כיון ששנת הפטירה היתה מעוברת, דהיינו שביום ט' באב עדיין יתפללו ויאמרו קדיש לעילוי נשמתו, ולמחרתו ב' אב שהיה צום תשעה באב נדחה, כבר אין מקום לומר קדיש כלל. אם לא שנאמר, דיום ההפסקה מלומר קדיש אינו תלוי בהא דלפי מה קובעין את יום היארציי"ט, וכדאנו רואים מפשטות דברי המשנה ברורה במאמר קדישין, שאת יום היארציי"ט מונין מיום המיתה, ועם כל זאת את יום ההפסקה מונין מיום הקבורה, ורק אם יש ימים רבים בין המיתה להקבורה, אז יש סברא לומר דגם את ההפסקה נמנה מהמיתה וכנ"ל (סימן א' ענף ה') לפי אחת הגירסאות.

נב). כמו כן לגבי לימוד משניות אין בו שום עיכוב ללמוד לעילוי הנשמה גם בחודש ה"ב, שטעמה הוא אחר מטעם הקדיש שהוא 'להציל מדינה של גיהנום', כי טעם הלימוד הוא כדי 'להעלות הנשמה ממדרגה למדרגה', (הקצה המטה שעל המטה אפרים, שער ד' סק"ז. בשם מרן היעב"ץ בדיני קדיש אות י'. ובשם השו"ת לבושי מרדכי חלק יורה דעה סימן קס"ד בשם בעל הסמיכת חכמים זי"ע בצוואתו). וממילא שגם אמירת הקדיש דרבנן שלאחר לימוד המשניות או אמירת הקדיש שאחר התהלים, בזה אין קפידא לאומרה בחודש ה"ב ואין צריך להפסיק לאמרה אחר י"א החדשים, ורק מקדיש בתרא או שאר הקדישים שבתפילה, מזה צריך להפסיק בחודש ה"א, (הקצה המטה שם סק"ח).

נג). וכך גם מוכח מפורש בסידור היעב"ץ (דיני קדיש יתום סק"מ).

אבל כבר ראינו לעיל (סימן דידן ענפים י' י"א) מפשטות דעת המטה אפרים, שיום ההפסקה נחשב לפי יום המיתה, וכל שכן אם אנו מונין את יום היארציי"ט מיום המיתה (וכמו שהוא בנידון דידן), דאז גם את יום ההפסקה אנו צריכים למנות לפי יום המיתה, וכנתבאר לעיל שם בשמו.



תשובה מפורטת בעניינינו, מאת אאמו"ר זצלה"ה

ויתברך שמו הגדול, שלאחר כל ספיקותינו בענין זה תרתי בחיפוש אחר חיפוש בכתבי יד של אאמו"ר הגאון זצלה"ה, ומצאתי בחלק השו"ת ופסקים קצרים הלכה למעשה - שהוא גופא כבר נשאל על שאלה כזאת כעין שאלתינו, וממילא מה לי לבוא אחר המלך מאן מלכ"י רבנן, שכבר הורה זקן, פסק ברור בזה הלכה למעשה, וממילא נדע את אשר לפנינו לעשות. וזה לשון אאמו"ר שם:

כ"ז תשרי תשנ"ה. נשאלתי על ידי אחד, על שפטירת אמו ע"ה היה ביום א' דחודש כסליו תשנ"ד, אבל הקבורה היה רק ביום ב' כסליו, אם כן מתי יפסוק מלהתפלל כש"ץ ולומר קדיש. ואמרתי לו שיש שני דיעות בזה, ואחר העיון אמרתי שיפסיק מיום המיתה דהיינו יום א' חשון שמאז כבר לא יאמר קדיש ולא יתפלל כש"ץ, רק יבקש או ישכור אחד לומר "קדיש" לעילוי נשמתו, כי "תפלה" ממילא אינו מתפלל כיון שהוא ראש חודש.

והנני לציין מקור הדברים בזה. בספר מטה אפרים (דיני קדיש שער ד' סעיף א') כתב, שאומרים י"א חודש "מיום המיתה" ואפילו כשנתעכב כמה ימים עד הקבורה, ואם רוצה לומר מיום הקבורה רשאי ואין שאר אבלים יכולים לדחותו. ועיין שם באלף למטה שכתב, דאיכא חשש זילותא שיהא פוגע בכבוד אביו (אם יאמר י"א חודש מיום "הקבורה") כי יחשבו שאמר גם בחודש הי"ב. אבל מלשון הרמ"א ביורה דעה (סימן שע"ו) והלבוש באורח חיים (סימן קל"ג) משמע, דמונין י"א חודש מיום "הקבורה". ועל כן נראה לי, שמי שרוצה לעשות כן אין שאר האבלים יכולים לדחותו, וכן משמע שנוטה דעת הכנסת יחזקאל כיון דמשפט גיהנם מתחיל מסתימת הגולל, על כן יש לחשוב מיום הקבורה, רק דכתב דאין בידינו להמציא דבר חדש. ומלשון האלף למטה משמע שנוטה לומר לחשוב "מיום המיתה". ועיין במשנה ברורה (סימן קל"ב בביאור הלכה ד"ה חמשה), דיום הפסקה נראה מהלבוש דמונין מיום הקבורה, אך אם יש ימים רבים בין המיתה לקבורה אין מונין אלא מיום "הקבורה" וכו'. ובמשנה ברורה "הוצאת בלום" הגיהו שם הטעות סופרים, שבספרים אחרים הגירסא היא: מיום "המיתה".

ועיין בספר חזון למועד (גרסבערג, סימן כ"ד א', דף ס"ג אות ט"ו) שחושבים מיום הקבורה, והעיר, שמה שכתב הביאור הלכה "אך אם יש ימים רבים וכו'" קאי על מה שכתב מקודם לכן "דהיארצייט" הוא ביום המיתה, ועיין שם מה שמביא בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א, ושהיעב"ץ והמטה אפרים סוברים לחשוב מיום המיתה. ועיין בגשר החיים (פרק ל' סימן ט' אות י') לחשוב מיום הקבורה - ומציין שם לכמה אחרונים כן, הלא הם: חידושי הגרשוני בשם הזוהר הק' בפרשת ויחי וגם בפרשת ויקרא. ולהש"ך (סימן ת"ב סק"ה) ובנקודות הכסף שם על הטורי זהב סק"ט.

ובשו"ת אגודת אזוב מדברי (מובא בשדי חמד קס"ב) ובדודאי השדה (י"ד) ואחרונים, ע"כ. ועיין עוד בספר פני ברוך (אבילות, סימן ל"ד ס"ט) שהביא שני דיעות שלו, ומה שכתב בזה בהערות שם.

והנה, בחזון למועד שם מייצע: שיבקש מאחר שיאמר קדיש בחודש הי"ב לגבי מי שתקפו עליו אבילות חדשה, עיין באהל חנה. ועל כן פסקתי להשוואל, שיחשוב הי"א חודש מיום המיתה וביום א' חשון לא להתפלל ולא לומר קדיש, אלא יבקש מאחר או ישכור אחר שיתפלל באותו היום, או די שרק יאמר קדיש במקומו, כי ממילא הוא ראש חודש ואבל הרי אינו מתפלל בראש חודש, ועל כן האיש האחר יאמר קדיש לעילוי נשמת אמו באותו היום. עד כאן מקונטרסו של אאמו"ר זצלה"ה.



הנלמד מהאמור, איך להתנהג בעניינינו

תפילת האבל כש"ץ ביום תשעה באב

וממילא גם אני נהגתי כך כעצת אאמו"ר זצלה"ה, שכיון שכל שאלתי היה על יום י' אב, שממילא היה צום תשעה באב נדחה, שהאבל אינו מתפלל אז לפני העמוד, לפי דברי המשנה ברורה הידועים (במאמר קדישין שם) בסוף בזה הלשון: האבל מתפלל לפני העמוד אפילו בימים שאין אומרים בהם תחנון. אבל בימים שאין אומרים בהם למנצח ואל ארך אפים - אין להאבל להתפלל לפני העמוד. ומיהו בערב יום הכפורים נוהגין שאבל מתפלל לפני העמוד, ע"כ". והרי בתשעה באב אין אומרים אל ארך אפים ולמנצח כמבואר מפורש ברמ"א (אורח חיים סימן תקנ"ט סעיף ד'), ודין זה הוא גם אם הוא תענית תשעה באב "נדחה" - וכפי אשר ראיתי בסידור בית יעקב (בדינים לפני למנצח, אות ד') בהוספת המו"ל שם בשם הדרך החיים. וממילא אם אין אומרים למנצח הרי ממילא אין האבל מתפלל לפני העמוד.

הגם שאחר החיפוש בדין זה זכיתי ומצאתי להגר"ח פאלאג'י זצ"ל בספרו מועד לכל חי (סימן י' אות מ"ג) שכותב בזה הלשון: ואבל יכול להיות שליח ציבור בתשעה באב בערבית ושחרית בלבד, ע"כ. מכל מקום הרי לא כתב, שהוא מתפלל לפני העמוד, אלא שיכול להתפלל אם הוא רוצה. ומסתבר יותר לכאורה, שהאבל לא יתפלל לפני העמוד באם אין אומרים בו 'למנצח' מטעם דתשעה באב 'קרא עלי מועד'".

(נד). שלמעשה יסוד הדברים הללו הם מדברי הפרי מגדים בנועם מגדים (בסופו. עניני קדיש ודיני אבילות, אות ה') שכותב שם בזה הלשון: אבל מתפלל בימים שאין אומרים תחנון, רק בשבת ויום טוב לא וכו'. ויראה, דאין להתפלל אבל בראש חודש חנוכה ופורים. וכללא הוא: דכל שאין אומרים למנצח ואל ארך אפים אין לאבל להתפלל. ומיהו בערב יום כיפורים נוהגין שהאבל מתפלל, עכ"ד.

נה. יש להבין דעת אלו שמתירים להאבל להתפלל לפני העמוד, על פי מה שראיתי דבר חידוש במשנה ברורה (סימן תקנ"ט סק"ט) שעל הטעם שלא לומר 'למנצח' בתשעה באב כתב: דכתיב שם 'יענך ד' ביום צרה ישגבך וגו'', ואין שייך לומר זה, ע"כ. ולא כתב מטעם 'קרא עלי מועד'. אבל בפשטות ידוע הטעם שלא לומר 'למנצח' מצד דמיקרי מועד, וכמו שהמחבר שם כתב כן על מה שאין אומרים תחנון ואין נופלין על פניהם.

ובפרט שבסייעתא דשמיא מצאתי מציינים בזה לסידור היעב"ץ בהוספה מכתב יד, ועיינתי שם¹ וראיתי שם בזה הלשון: נראה לי, "שאיך" לאכל להיות שליח ציבור בתשעה באב. אי משום דאיכרי מועד, ועוד, שלא להגביר כח הדין, ע"כ.

אם כן כל הנידון אצלי על יום תשעה באב - היה לגבי אמירת הקדיש לחודיה. וממילא דומה נידון שאלתינו לנידון שאלת אאמו"ר וצללה"ה לגבי ראש חודש, וכעצתו שם עשיתי גם אני בשאלתי דידי, ובקשתי מאיש חשוב אחד בקהלתינו, שביום הזה יאמר קדיש במקומי - ולעילוי נשמת אאמו"ר וצללה"ה.

ובזה אצא בשים שלום וברכה, שנוכה שהרופא לשבורי לב ירפא את כל לבבות בני ישראל השבורים, ומנחם ציון וירושלים ינחם את כולנו בכפלים, ומי שאמר לעולמו די כבר יאמר לצרותינו די, ובלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים ונאמר אמן.

הק' אברהם שלמה כ"ץ



מכתב הסכמה על תשובותינו הנ"ל

מהגאון הגדול המפורסם, רבי חיים יוסף דוד ווייס שליט"א

דיין קהילת סאטמאר באנטווערפן, ובעל השו"ת ויען דוד י"א חלקים, ועוד

לכבוד ידיד נפשי, יקר הרוח שלשלת היוחסין נודע בשערים, כש"ת הרה"ג מוה"ר אברהם שלמה כ"ץ שליט"א.

אחדש"ה.

קבלתי התשובה בענין קביעת יום היארציי"ט והמסתעף, והדברים ברורים ושמחים כנתינתן מסיני, ובשיקול הדעת בשכל היקר. לא הניח סעיף אחד בלי ביאור בשיטת כל הפוסקים, נפלאים ומסולאים מפז, וברכתי עליו ברכת הנהנין.



א. והנני להוסיף נופך על מה שכתב משו"ת כנסת יחזקאל (סימן מ"ד) דביום הנ"ל איתרע מזליה. דכן כתב בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן קס"א - ב), והארכתי בזה לענין יארציי"ט כשמת בין השמשות (בחלק א' סימן קע"א).

ב. עוד ראיתי להעיר על מה שכתב דאין להאבל לירד לפני התיבה בתשעה באב - מכיון שנקרא מועד, דיש בזה פלוגתא הפוסקים. ובספר נטעי גבריאל (אבילות פרק ט') קבצם כעמיר גורנה. וכנראה דעת הפוסקים שיוכל"ה להתפלל, מכיון דסוף כל סוף תשעה באב יום אבל².

נו). הוצאת 'אשכול' שנת תשנ"ג לפ"ק. חלק ב' עמוד רי"ט, שער השלכת שער ו' ארובה ז' אות ג'.
נו). גם אנן כתבנו לעיל (סוף סימן ג' ענף י"ד) ממשמעות דברי הגר"ח פאלאג'י במועד לכל חי "שיוכל" להתפלל, ומאידך: הרי הבאנו דעת היעב"ץ זי"ע שכותב מפורש "שלא יתפלל". ועל כל פנים נהרא נהרא ופשטיה. כי שמעתי

ג. ובדרך אגב פירשתי הענין למה נקרא מועד בגמרא (פסחים עז). דלכאורה הוא פלא, אך כידוע, דלולי שנחרב בית המקדש ושפך חמתו על עצים ואבנים, היה רחמנא ליצלן כליה. ונמצא, דכל זכות וקיום שלנו, הוא על ידי החורבן, ושפיר נקרא 'מועד'.

ד. גם יובן, למה תשעה באב חל רק בפרשת ואתחנן. דאם היה משה רבינו ע"ה נכנס לארץ לא היה בית המקדש חרב כידוע, נמצא, דהחורבן היה מחמת שמנעו הקב"ה מליכנס, בפרשה זו.

והנני דוש"ת וכת"ס

חיים יוסף דוד ווייס



בכמה מעדת החסידים, שאין האבל מתפלל לפני העמוד בתשעה באב.

נח). ראייה לרעיון זו של הגאון שליט"א יש להביא מדברי הטורי זהב בסימן תקנ"ט (סק"ו) שכתב בזה הלשון: משום דמקרי מועד. נראה ל', דמותר לעשות הספד על חכם שמת ולישב על גבי קרקע בט' באב, דהא בלאו הכי מספידין כל הקדושים בו ביום ואפי' אחר חצות, דכולי יומא ההוא קבוע לבכיה והספד, "ולענין זה לא אשגחי' במה דקרוי מועד" וכו', עכ"ד. הרי מפורש, דהיום הזה חלוק הוא מן הקצה אל הקצה, דמצד אחד הוא נחשב 'מועד' לגבי כמה ענינים, ומאידך: אי אפשר לן להתעלם שבאמת במהותו הוא יום בכיה ואבל ומספד וממילא שפיר יש בו מקום לעניני אבל, ודו"ק.

יהי רצון שכבר נוושע בשמחות וישועות גדולות מתוך נחת והרחבת הדעת דקדושה וכל טוב סלה, אמן.

אוצר חושן משפט

בדיני היזק ראייה ♦ פרשיות נזיקין – דין, מצווה ומה שביניהם

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדיני היזק ראייה

בריש מסכת בבא בתרא, מתני' השותפין וכו', נידון ענין הרחקות שכנים מחמת היזק ראייה. ובפשטות, דינא דמתני' הוא חידוש יותר מדיני הרחקה שנאמרו להלן בכל פרק לא יחפור, דבפרק שני מדובר בהשתמשות בחצרו ע"י תשמיש מסויים שמזיקה לשני, כיון שהשתמשות אינה השתמשות הרגילה בחצרו, ובוזה תיקנו חז"ל דיני הרחקה. לעומת זאת, בפרק ראשון, בדיני מחיצה בחצר השכנים והשותפין שחלקו, עצם הימצאותו בחצרו היא המזקת, ובוזה חידוש הוא בתקנת חז"ל להצריכם הרחקה ע"י עשית כותל. ועל כך נאמר במשנה "הכל כמנהג המדינה", היינו דחיבו בכותל הוא כמנהג המדינה.

ונאמרו כמה דרכים (ה"ד בהערותי על הריטב"א ריש ב"ב בהוצאת מוה"ק) בחיוב הכותל, אם חיובו הוא מדין הרחקת נזקין כהנך דפרק שני. וכדמוכח באו"ז כאן, שהקשה גם על מתני' דהיזק ראייה, דלר' יוסי הרחקה נאמרה רק בהיזק של גירי דיליה, או י"ל דהיזק ראייה הוא רק חיוב הרחקה מדיני שותפין ושכנים.

וכן נראה בר"י מיגש, דרק על הגמ' (להלן ג' ב) בגג וחצר הקשה דעל הניזק להרחיק כו' ולא הקשה כן על המתני' הכא, דבוזה י"ל דחיובם הוא מדיני שכנים כדין בית שער וכו'. וחזינן בגמ' (ב' ב) דרק מבית שער אמרי' דש"מ הז"ר שמיה היזק, אבל משאר הברייתות אמרי' דש"מ דחייב בכותל. ומוכרח דמברייתא דבית שער ליכא ראייה על עיקר חיוב כותל, דשאני התם דהוא חיוב בני העיר, ורק הגמ' מוכיחה דהז"ר שמיה היזק, דמש"ה שייך לחייב את בני העיר, אבל בשאר הראיות מהברייתות הוי ראייה לעיקר חיוב כותל.

ובטור (חו"מ סימן קנז) כתב דבשניהם, עניים שאין להם ממון לעשות מחיצה מהוצא, נותנין להם מצדקה. וצ"ע, דלא מצינו דין צדקה על תשלומי נזקין, ומוכרח דהוי חיוב כותל כדי שכ"א יוכל להשתמש בחצרו. ולהכי דקדק הטור דנותנין להם לעשות מהוצא ודפנא, והיינו דלכותל גויל יבואר להלן דזהו חיוב מדין שכנים ושותפים, ובוזה ל"ש לתת להם מדין צדקה.



סברת המ"ד דהיזק ראייה אינו היזק

ונ"ל בזה דיל"ע בסברת המ"ד דהז"ר לאו שמיה היזק, אם הסברא היא דלא חשיב בגדרי מזיק כלל, הואיל וכ"א נמצא ברשותו, ומה שהוא מונע בכך השתמשות מחברו זה אינו אלא גרמא. או דשפיר מודה הוא, דשייך עלה שם מזיק, אלא דמ"מ לא הוי זו סיבה לחייבו בכותל, כיון דאין דרך לתשמישי צנעא בחצר, ורק בהורגלו כבר, וכדאמרי' בגמ' (עמוד ב') דבנפל שאני,

בזה מודי דחייב, כיון דהך חצר עומד לתשמישי צנעא. וי"ל כן בין לפרש"י ובין לתוס' בההיא דנפל שאני, ועי"ש מהרש"א ומהר"ם.

ולמהרש"א מבואר דגם בבנה אחד מהם את הכותל בראשונה. ויש לדון בדבריו, דבזה ל"ש לומר דנעשו החצרות להשתמשות של צנעא, דהיינו דוקא בבנו שניהם בראשונה [וזה ברור דגם למהרש"א רק בנפל יכול לתובעו לבנות שנית, אבל כל זמן שהכותל קיים אין הוא יכול לתובעו דמי ההוצאות].

ומה"ט י"ל דגם להך מ"ד היכא דקבלו עלייהו לעשות כותל [או היכא דמנהג המדינה לעשות כותל, דבזה י"ל דגם למ"ד לא שמיה היזק מודה דחייבים], אין הפי' דהוי התחייבות גרידא, אלא לדידם הז"ר שמיה היזק, דכיון דרצונם לעשות תשמישי צנעא בחצר. כ"נ להדי' בתורא"ש בש"מ עי"ש. וכן נוטה לשון הרמב"ן (להלן יז, ב) עי"ש.

וכ"נ בדברי הרע"א [בתש' קמא סימן קפד (הועתק בלקוטים כאן)], דעי"ש שדן בתו"ד, לשי' הרא"ש דמהני שיבנה משלו בהוצא, אם ה"נ למ"ד לאו שמיה היזק וקנו לעשות מחיצה, דיהני שאחד יעשה מחיצה משלו מהוצא. וכתב: "דהקנין היה ג"כ שרוצים לסלק ההיזק ראייה מהם ואף אם היזק ראייה לא שמיה היזק מ"מ רצו הם למנוע מזה, וכיון דמסלק לו ההיזק לגמרי לפי שעה די בכך". אך הרע"א המשיך דקשה להוציא דין חדש, דמפשטא דהסוגיא דסתם קנין לעשות מחיצה, היינו כמנהג המדינה, וכאילו הקנו במפורש לעשות כותל אבנים כמנהג המדינה עכ"ל.

מדברי רע"א שם משמע דמסקנתו היא דעי"י ההתחייבות הוי כמ"ד שמיה היזק, אלא דמספ"ל דמ"מ ההתחייבות היא ככותל של מנהג המדינה. ומבואר דכיון דהתחייבו במחיצה ל"ה התחייבות גרידא אלא התחייבותם היא בגדרי היזק ראייה שמיה היזק, ומש"ה חיובם הוא למנוע הז"ר, דגלי דעתייהו דהחצר עומדת להשתמשות של צנעא והוי היזק, ותו חל חיוב תק"ח דכותל. וממילא גם אם עשו קנין בסתמא על כותל, חל עליהם חיוב מנהג העיר עד גויל, כיון דבקנינים הוי כמ"ד שמיה היזק. וזה שכתב רש"י (ב, ב ד"ה וטעמא) דחייבו חכמים, הרי דגם למ"ד לאו שמ"ה איכא לתק"ח.

וי"ל דנ"מ כגון היכא דכותל הראשון נתן אחד מהם יותר בהוצאות, דבזה יש לדון דבנפל, דחייבים לבנות כעת מדין היז"ר, חייבים לבנות את הכותל בשוה, אף דמעיקרא נתן אחד מהם פחות. ומה"ט נראה דשייכא כאן שי' הראשונים דבפחות מהוצא הוי מנהג שטות.



כפיית עשיית כותל בשותפין שחלקו

והנה, הרמב"ן כתב, וז"ל: ואע"ג דהאי כותל דקתני במתני' לא עבדי' ליה אלא משום הז"ר כדאסקינא בגמ', והוצא סגי לה, אפ"ה כופין זה את זה לבנות כותל בנין שמא יפול, והלה אינו רוצה לבנות ונמצא צריך להתעצם עמו בב"ד ובין כך ובין כך יהא ניזוק מהז"ר ע"כ. וצ"ב, דכיון דחיוב הכותל הוא מחמת ההז"ר, א"כ מנ"ל שיכול יהיה לתבוע גם על זמן דלהבא דאינו רוצה להתעצם כו'.

אכן, בלשון הרמב"ן והנמוק"י מבואר דהוי טענת היז"ר, דבין כך ובין כך יהא ניוזק מה"ר, אולם ברא"ש לא הזכיר כן, אלא כתב רק טענה דא"א להתעצם וכו'. ולכן הרא"ש, לשיטתו, הוכיח מגדור דכלאי הכרם (מחיצת הכרם שנפרצה), ולרמב"ן נישא, דהתם ליכא סברא דביני וביני יהיה כלאים.

והנה, הרא"ה ס"ל דא"י לבנות משלו בגזית, וכן הרא"ש הביא י"מ דא"י לבנות משלו בהוצא. וצ"ע, דהרי מ"מ עי"ז מסלק את ההז"ר, ואם החיוב הוא רק לתיקון ההז"ר א"כ גם בהוצא וכ"ש בגזית בתוך שלו ליכא הז"ר. וביותר צ"ב טעמא דהרא"ה, דהשני יטעון דרוצה שיהא לו סמיכת קורות וכו', ומה שיין טענה זו לעניינא דהז"ר. והנמוק"י הסמיך את שיטת הרא"ה לדברי הרמב"ן הנ"ל, וצ"ב השייכות.

וראה כיו"ב בש"מ (ו, ב) בשם הראב"ד, דמה שהצריכו גויל וגזית הוא כדי שיוכל לסמוך בו תקרתו. עוד יש להבין מש"כ היד רמ"ה, דגם מי שחצרו גדולה יותר אינו משלם יותר עבור הכותל אלא בוגין בשוה, כיון דהוי חיוב לסלוקי היזק ראייה מהדדי מחייבי כהדדי כו', וכ"ה בשו"ע (סימן קנז ס"ג), ועי' ברש"ש. ובנתיבות (קסא ס"ג) הקשה דמ"ש מבית שער דגובין לפי ממון, ותי' דהכא על המזיק להרחיק, ולהכי ליכא נ"מ. אך לכא' אם חיוב הכותל הוא משום הז"ר, איפכא הול"ל, דמי שחצרו קטנה ישלם יותר, שהרי הוא מזיק יותר לבעל החצר הגדולה.

וצ"ל דאמנם סיבת בניית הכותל היא משום ההז"ר, מ"מ לא חשיב מזיק מגדרי כל המזיקין, דהא עדיין ליכא היזק והוא רק מונעו מלהשתמש. וגם בגדרי מזיק יש לדון מדין היזק שאינו ניכר. ועוד, דא"כ חיובם בכותל יהיה לפי גודל שיעור ההיזק של כ"א, ואם אחד דייריו מרובים או חצרו גדול יותר יתחייב יותר.

וע"כ דההז"ר הוי רק סיבה לחיוב כותל, אך כיון דההיזק הוא בין שכנים ושותפים, דין הנזק קובע להם מה שחייבים זל"ז מתורת שותפים ושכנים. וכעת הוי חיוב כותל זל"ז, וחיוב הכותל חל מעיקרא על שניהם, והוי חיוב שותפין [ואם הוי חיוב מזיק הרי החיוב הוא על כל אור"א, ויקשה דאמאי בבנה האחד מחייבי השני לשלם לו, כדאי' להלן (ה, א) הלא הוא חייב לסלק את היזקו מהשני. וע"כ דמחמת ההיז"ר הוי חיוב על שניהם, וכ"כ באבי עזרי (שכנים פ"א ה"ב ד"ה והנה)]. ולהכי המחייב הוא כפי מנהג המדינה, דכך הם דיני השותפים והשכנים.

וכמו"כ מה"ט איכא טענה דאינו רוצה להתעצם בב"ד, דכך חיוב השכנים הוא לסלק לתמיד ההז"ר. וכבר האריך באבן האזל בהל' שכנים (פ"ב הט"ז) דהוי מחיובי השותפין והשכנים, אך בדברינו נראה דתרוייהו איתנהו ביה.

ובנמוק"י הביא דאפי' רצה לכונוס לתוך שלו ולבנות משלו מהוצא, חברו כופהו שיכנו בין שניהם, דשמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בב"ד, ועי' בפסקי הרא"ש בסימן ה. עוד הביא הנמוק"י כאן דהרא"ה [הו"ד ברמ"א סימן קנז ס"ד] כתב יותר, דאף כשהמנהג בהוצא ואחד רוצה לבנות בתוך שלו מגויל, חברו מעכב עליו שיכנו יחד, משום דאמר ליה אם אתה עושה כן לא יהי' לי רשות לסמוך וכו'. וצ"ב, דהרי כיון דהוא בונה בתוך שלו תו ליכא הז"ר, והוי כמו שירד למדה"י דליכא חיוב מחיצה כיון דליכא הז"ר, וכבר הקשה כן בט"ז שם, ועי"ש בנתיבות סק"ג.

עוד צ"ב, דבנמוק"י מוכח דשיטת הרא"ה שייכא למש"כ לעיל, דא"י לבנות משלו בהוצא דאינו רוצה להתעצם וכו', אלא דהרא"ה הוסיף יותר, וכ"נ ברמ"א שהביא את דברי הרא"ה לאחר השיטה דא"י לבנות משלו בהוצא, ולכאורה ל"ש אהדדי. ומוכרח בדעת הרא"ה דאף דיסוד החיוב הוא מחמת ההז"ר, מ"מ כיון דכבר חייבוהו מחמת זה בחיוב כותל, איכא נמי חיוב מדיני השכנים ושותפין לעשות את הכותל בשותפות. ושתי סיבות חיוב יש בבניית הכותל, מדין הרחקת נזיקין דהז"ר ומדיני שותפין ושכנים, ולהכי מעכבו כדי שיכול יהיה לסמוך קורותיו, משא"כ היכא דאינו דר כאן לא חל עליו מעיקרא חיובי שכנים בכותל. ומה"ט יל"ע אם דברי הראשונים הנ"ל קאי רק בכותל השותפין, דזהו מדיני השותפין, אבל בגג וחצר, דהחיוב הוא רק על בעל הגג לסלק את ההז"ר, אולי בזה יהני בסומך בשלו מהוצא. ובהגר"א (קנו סקכ"ד) מוכח דדברי הראשונים קאי גם בגג וחצר, והיינו דגם התם הוי חיוב כותל ולא רק מדין הז"ר גרידא.



גדר חיוב מנהג המדינה בעשיית כותל

ובזה מבואר הענין דבעי כותל כמנהג המדינה, ונחלקו הראשונים אם הוי כמנהג השותפין או כמנהג בניי העיר, וכמו"כ איכא ראשונים דס"ל דבנהגו בחצר לא לעשות כותל מהני, ומ"מ בנהגו בפחות מהוצא הוי מנהג שטות [והרשב"א כ' לדמות דמה"ט ל"מ מנהג שלא לעשות כותל כמו דל"מ בפחות מהוצא, דבפחות מהוצא ל"ח כותל המסלק ההז"ר]. והיינו דבנהגו בלי כותל, אין דרכם בהשתמשות של צנעה בחצר, ולהכי ליכא כלל חיוב כותל, משא"כ בנהגו במחיצה, דנוהגים הם השתמשות צנעא בחצר, תו חצר הוי כבית, וממילא בעי חיוב כותל המסלק את ההז"ר, ומה"ט חיובם בכותל הוא כפי מנהג המדינה. והנך דס"ל דבעי כמנהג בניי העיר, היינו דס"ל דזהו מדין השותפין, שיהיה כותל המשמש גם לסמיכת קורות, והיינו כיון דכעת הוי חיוב כותל ולא רק חיוב גרידא לסלק ההז"ר וכנ"ל.

ובזה מבואר המו"מ בראשונים אם גינה חמיר מחצר לענין הז"ר, עי' רשב"א ריטב"א ור"ן, והסיקו דאף דמהלך הגמ' (ב, ב) דגינה חמיר היינו למ"ד דלא שמיה היזק, אבל למ"ד דשמיה היזק ה"נ חצר חמיר. והביאור נראה דודאי למ"ד דשמיה היזק דחצר עומדת להשתמשות של צנעא, א"כ חצר חמיר, דבגינה ליכא השתמשות של צנעא, אלא היזק דעין הרע, והגמ', דקאמר דגינה חמיר היינו למ"ד דלא שמיה היזק דס"ל דחצר לא עומדת להשתמשות של צנעא, ומ"מ בגינה כיון דאיכא עין הרע שמיה היזק, וגם בגינה ל"ה מגדרי חיובי מזיק, דל"ש חיובי מזיק על עין הרע, אלא דזהו מתקנת וחיובי שכנים.

ונראה דזהו ספיקו של המשנ"ל (פ"ב משכנים) אם דינו של הרמ"ה, דגם בכור ופשוט משלמים הכותל בשוה, הוא גם בבקעה בהתחייבו לעשות מחיצה. והיינו דבזה י"ל דהוי התחייבות גרידא, ומש"ה כפי מה שיש להם בחצר כך התחייבותם, משא"כ בחצר, גם למ"ד לא שמיה היזק, דינו של הרמ"ה קיים, כיון דבזה ע"י התחייבותם הוי כלמ"ד שמ"ה, וכדפי'.

ונ"ל בזה דאכן עיקר חיוב המחיצה הוא מדין הרחקת נזיקין, אבל מה שחייבים לעשות כותל כמנהג המדינה זהו מדיני שכנים ושותפים. ודבר זה מוכרח ברא"ש, דבסימן א כ' דלא מהני

מנהג על גויל פחות מעוביו דמתני', דמנהג גרוע הוא, ובסימן ה' כ' דל"מ מנהג על פחות מהוצא, דמנהג שטות הוא. ושם כ' הגהות אשרי דמכאן מוכח דיש מנהג דלא אזלינן בתריה וכו'.

וצ"ב, דאמאי לא כתב ההגא"ש דבריו על דברי הרא"ש בסימן א. וע"ע ברא"ש, שכתב דהעיקר כשיטה ראשונה דבעושה בשלו סגי בהוצא, והוכיח כן ממחיצת הכרם שנפרצה, דלא קתני חיוב כותל גזית. וצ"ב, דשאני הכא דאיכא חיוב כותל מדין הרח"נ, ובזה בעי' מחיצה של גזית שתעמוד לזמן מרובה, משא"כ במחיצה של כלאים.

ונראה דאכן אף דבחייב כותל בהז"ר איכא תרי מחייבי, מדין הרח"נ ומדיני שותפין וכו"ל, אך חלוקים הם ביסודם. מדין הרח"נ סגי בכותל של הוצא, גם אם המנהג בגויל, דהוצא חשיב "מחיצה" ומהני להז"ר. ולשון הרא"ש בסימן ה' מבואר דכיון דנהגו בהוצא מחמת המנהג חשיב מחיצה, ובפחות מהוצא, אף אם מועיל למנוע הז"ר באופן זמני, מ"מ אינו נחשב למחיצה. אך איכא חיוב נוסף מדיני שכנים, ובזה מנהג המדינה מחייב. ולהכי בכלאים, דהחיוב הוא רק מדין הרח"נ, סגי במחיצה כל שהיא, ורק בכותל השותפין בעי' כותל כמנהג המדינה, מדיני שותפין ושכנים.

ומש"ה בכונה פחות מהוצא כתב הרא"ש דהוא מנהג שטות, שהרי חיובו הוא מדין הרח"נ, ובפחות מהוצא נשאר הז"ר, כיון דאינו מתקיים, ולכן הוי מנהג שטות, ובזה הוציא הגא"ש את דינו. אבל בסימן א, דבונה בגויל פחות מעוביו, בזה הא דלא מהני הוא דהוי מנהג הדיט ומנהג גרוע, והיינו כיון דהחיוב לבנות כמנהג המדינה מגויל הוא רק מדיני שותפין ושכנים ולא מעיקר דין הרח"נ, דרק מדיני השותפין בעי' גויל ששה. ולהכי בזה אין ההגא"ש יכול להוציא מכאן את דינו, דאף דקתני כמנהג המדינה אין הולכין אחר המנהג, כיון דזה נאמר רק היכא שהוא מדיני מנהג שחל על שכנים ושותפין. והדברים מוכרחים לפי"מ דס"ל לרא"ש דבבונה משלו סגי בהוצא, דהיינו לקיום חיוב למנוע הז"ר, ובזה סגי בהוצא. ורק בבנין משל שניהן חייב בגויל כמנהג המדינה, כיון דשניהם מוציאין הוצאות, ולהכי כתב הרא"ש בסוף סימן ה' טעם דיכול לומר דא"א להוציא מעותי אנפרות] [וברמב"ן ונמוק"י הנ"ל כ' באופ"א, דאינו רוצה להתעצם ובין כך ובין יהא הז"ר, הרי דמשום הז"ר חייב בגויל, ודלא כרא"ש, ואכן הנמוק"י כ' על גויל פחות משעורו דהוי מנהג טעות]. וכמו"כ ס"ל לרא"ש דל"מ מנהג שלא לבנות כלל בכותל, כי בזה עדיין נשאר חיובו מדין הז"ר.

ומצאתי מפורש כדברינו בראב"ד בש"מ (ו, ב), שכתב כדברי הרא"ה הנ"ל אך מחודש יותר, וז"ל שלא אמרו גויל וגזית אלא מפני סמיכת תקרה שיוכלו לסמוך עליהם אבל להנצל מהז"ר אפי' בהוצא עכ"ל. ומפורש דמדין הר"נ סגי בהוצא, ורק מדיני שותפין בעי' גויל לסמיכת קורה. ומתבאר שטית הראב"ד על דרך הרא"ה. וכן ברשב"א ריש פרקין הביא את הראב"ד לנידון דא"י לבנות משלו בהוצא. אך בראב"ד מפורש דמחמת ההז"ר גרידא סגי בכותל הוצא, וע"כ דהחיוב בגויל הוא מדיני השותפין וכו"ל.

(א). דהיינו האם אדם משקיע כדי להפסיד (עפ"י שבת פ, ב).

ולחמבואר נִיחא קו' הרא"ש בהא דלא נזכר גבי מחיצת הכרם דליבעי מחיצת גזית, דהתם הוי רק חיוב מדין מזיק וסגי בגדר המונעת את ההיזק, משא"כ בהיז"ר דהוי מדיני שכנים, להכי בעי' מחיצה של שניהם כמנהג המדינה. וברשב"א מבואר דבמקום דליכא מנהג בעי' אבנים גויל או גזית ול"מ בהוצא, וניחא עפ"י הרא"ש דרק כשהמנהג בהוצא חשיב מחיצה.

אך מ"מ מפורש ברא"ש דאם המנהג בפחות מהוצא, דחשיב מנהג שוטים, כופהו לעשות מהוצא, ולכא' כיון דליכא מנהג בהוצא א"כ יכפוהו על כותל אבנים כמו במקום דליכא מנהג כלל, והרי הרא"ש כ' דרק בנהגו בהוצא חשיב מחיצה. וצ"ל דכיון דמ"מ נהגו להקפיד על הז"ר ורק נהגו בפחות מהוצא גם הוצא הוי בכלל מנהגם להחשב מחיצה.

ובזה מבוארת שי' הרא"ש דמהני מחילה על ההז"ר, אף דל"ש מחילה על ההיזק דלעתיד (ראה הערת הקו"ש והחזו"א), אלא דהמחילה היא על השעבוד לחיוב הכותל כמבואר להדי' בלשון הרא"ש, ועוד דמחילתם היא על הך זכות להשתמש תשמישי צנעא בחצר, דכמו דלמ"ד לא שמיה היזק יכולים להתחייב בעשיית הכותל, והיינו דהתחייבותם היא להשתמש בחצר תשמישי צנעא, ה"נ יכולים להפקיע הך זכות למ"ד דשמיה היזק.

ובטור שם הביא דבעני ועשיר, דאין העני מסייע בכותל, א"א למונעו מלהיות בחצרו והעשיר יבנה הכותל לבדו, והמאירי הביא דהעשיר יכול לתבוע חלוקה - דו' חדשים יהיה כ"א בחצירו. והטור הוסיף דבשניהם עניים יתנו להם מדין צדקה כותל מהוצא [והסמ"ע העיר על השמטת הרמ"א לדברי הטור דיתנו מצדקה].

ונראה עפ"י הנ"ל דשני חיובים יש בעשיית כותל. חדא חיוב מדין הרח"נ, ועוד מדיני תקנת שותפין. מעתה י"ל דחיוב דהרח"נ הוי מעיקרא חיוב על כל אחד ואחד, אלא דלא בעי עשיית ב' כותלים, אבל בחיוב כותל מתקנת שותפים הוי מעיקרא חיוב אחד על שניהם. ובעני ועשיר, מדין הרח"נ חייב עשיר אף שהעני אינו נותן חלקו, ורק מדיני שותפין הוי חיוב אחד על שניהם, ולהכי אין העשיר צריך לבנות את הכותל. ומ"מ כתב המאירי דהעשיר יכול לתבוע חלוקה וכו', היינו מחיובא דהרח"נ. וי"ל נ"מ לשיטה זו, דבעני ועשיר העשיר בונה את המחיצה, דכיון דזהו רק מדין הרח"נ סגי בכותל הוצא. ומש"כ הטור דבשניהם עניים נותנים להם מצדקה מחיצה מהוצא, נראה דהוא דווקא מהוצא, דבזה סגי שיכולים יהיו להשתמש בחצרם, אבל מה שחייבים בגויל זהו מדיני שותפין ושכנים, ובזה ל"ש דין צדקה לקיים חיובם שמדין שכנים.

והנה, לשי' הרא"ש מבואר דמצד הז"ר מהני מחיצת הוצא, דבמקום שנהגו הוי מחיצה, כלשון הרא"ש, דחיובו הוא על מניעת היז"ר כעת. ועל אח"ז אמרי' דיש שופטים בארץ, ורק מדין דאינו עושה מעותיו אנפרות, בעי כותל גויל. ובחצר וגג דעושה מעקה סגי בהוצא, ורק בשותפין חיובו בגויל, והיינו מדין שכנים יכול לטעון שלא יהיה הוצאותיו אנפרות. אלא דקשה דאם הוי חיוב מדיני שכנים הוי חוב לחברו, ומהיכי תיתי למש"כ הרא"ש דבשתק הוי חזקה ומחילה, דמה שייך לומר דמחל על חובו. ומוכרח כמש"נ לעיל, דתרי דיני וחיובי איכא, דמחמת ההרח"נ שוב איכא חיוב מדיני שכנים ותרויהו איתנהו בחיוב.

ובזה נראה לבאר את כוונת הרע"א (בתש' קפד שהבאתי לעיל). והיינו דודאי ס"ל לרע"א דלמ"ד לאו שמ"ה, גם בהקנו והתחייבו למחיצה היינו בגדרי שמ"ה, אלא דהסתפק רע"א דחיובם על

שמ"ה הוא לעיקר חיוב המחיצה, והיינו הוצא, אבל מה שיש חיוב גויל כמנהג המדינה זהו מדיני שותפין, ובזה הסתפק הרע"א אם בהתחייבו, למ"ד דלא שמ"ה, מונח בהתחייבותם לכל דיני שותפין, שחייבין הם לבנות במשותף בגויל כמנהג המדינה, וממילא לא יכול יהיה האחד לבנות משלו מהוצא.



מחילה על היזק ראייה

בעיקר דברי הרא"ש הנ"ל דמהני מחילה על ההיז"ר, משמע דלא בעי קנין, וכמש"כ הפלפ"ח (באות ד), ומשום דאיכא חיוב ממון לבניית כותל וע"ז מהני מחילה בלי קנין. וכ"כ הפרישה (סימן קנו סק"י), וכ"נ בטור ובב"י שם, וכ"פ הרמ"א (שם ס"א).

וצ"ע, (בסימן קנה סל"ו) דבדין השו"ע דקוטרא ובית הכסא והיזק ראייה אי' דאין שתיקה מהני ומ"מ בקנו מידו שמחל א"י לחזור, ומפורש דבעי קנין על המחילה, וכ"כ להדי' הטור (שם אות סא), ולפלא שהרמ"א לשיטתו לא כתב דלא בעי קנין. ובפשטות החילוק הוא דבקוטרא וביה"כ צריך לזכות בשימוש בחצר להזיק לחברו, ולהכי בעי קנין כדי לזכות בזכות השימוש בתשמיש המזיק לחברו. משא"כ בהיז"ר, די ש לו זכות שימוש וא"צ לילך מביתו, כדמוכח גבי שכנים עני ועשיר, וכנ"ל, ורק דמחוייב בהבדלה ובכותל, ולהכי ל"ב לקנין על מחילתו.

אך לשון השו"ע שם משמע דקאי גם על היז"ר דבמחילה בעי קנין. והרע"א בגליון השו"ע (קנו ס"א) על הרמ"א שם, ציין לשו"ת מהר"י בית לוי (כלל ז סימן נו [עמוד קכ]) שעמד על סתירת הטור והרא"ש.

ותי' וז"ל [הועתק בשו"ע מהדורת טלמן]: דמש"כ הרא"ש דא"י לחזור היינו לענין שמחל לחבירו בחלקו בהוצאות הכותל, אבל אם ירצה השותף לבנות הכותל מכיסו אין יכול לעכב עליו אפי' לסברת הרא"ש עכת"ד. והביאור בדבריו נראה, דמחילה בלי קנין מהני על חיובי השותפות והשכנות, דבזה הוי חוב לחברו, וכנ"ל, אבל עדיין איכא היז"ר. ולדוגמא, בעני כתב הגר"א שם דאף דאין לו להוצאות הכותל מ"מ לא יסתכל בשל חברו. וה"נ במחילה הרי איכא מציאות דהיז"ר, ושפיר יכול לבנות משלו, דבמציאות איכא היז"ר. משא"כ במחילה בקנין, היינו דמחל על מציאות של היז"ר, דנעשית החצר לחצר שאינה עומדת לתשמיש צנעא, ולזה בעי קנין דהוי מציאות אחרת, ולהכי יכול לעכבו מלכנוס בתוך שלו ולבנות. וכ"נ בחת"ס, דגם אחר המחילה יכול לבנות לבד בתוך שלו. ומבואר כמש"כ, דבשביל למחול על חיוב השותפין הוי כמחילת חוב ול"ב קנין, וכמש"כ הרא"ש דמוחל על החיוב כותל וחוב ממון שביניהן, אבל עדיין נשארת מציאות היז"ר, ואולי יכול לתובעו שיבנה מהוצא. ולזה בעי מחילה עם קנין, דאז מוחל על הרח"נ של היזק ראייה.

ולפ"ז ניחא היטב הסתירה ברמ"א, דבסימן קנה כתב דמחילה צריכה קנין ובס' קנו משמע דל"ב קנין, והיינו דבסימן קנו מיירי בדיני שותפין והנידון הוא על מחילה לחיוב כותל, ובזה ל"ב קנין, אבל בסימן קנה מיירי על הל' נזקי שכנים, והנידון הוא על עיקר הרח"נ, ובזה בעי מחילה עם קנין וכמש"נ.

וביד רמ"ה (בפ' שני אות כה) כתב דה"ר אף דהוי היזק שאינו ניכר מ"מ חייב מחמת האיסור. וצ"ל דמיירי בכותל של שכנים ולא של שותפין שחלקו, וכוונת הרמ"ה היא דהיזק במניעת ההשתמשות הוי אינו ניכר, ומחמת איסור מזיק חייבוהו חז"ל בתקנת כותל מדיני שכנים. ואין כוונתו לומר דחייב הכותל הוא מדין מזיק ככל המזיקים, אלא הכוונה היא, דמחמת האיסור חייבוהו בתקנת שכנים. ולהכי הרמ"ה לשיטתו ס"ל כנ"ל, דגם ביש לאחד פי שנים בחצר חייב לסלק ההז"ר כמו מי שיש לו חלק אחד. והיינו דס"ד לומר, דמדין שכנים יהיה חייב יותר, אבל אם הוי דין מזיק גרידא הלא אדרבא זה שחלקו קטן הוי מזיק יותר לזה שחלקו גדול, וכנ"ל. ועי' רמב"ן להלן (נט, א) דל"מ חזקה לה"ר דאין חזקה לאיסורין. וע"ע ברמ"ה (ו, ב) שכתב כדברי הר"י מיגש הנז' דה"ר הוי גירי דיליה. ואינו סותר לדבריו דהאיסור הוא המחייב בכותל, דבדאי א"א לומר דהאיסור גרידא הוא המחייב בכותל, דלזה סגי בכותל מהוצא דתו אינו מזיק, וע"כ דהוי רק סיבת החיוב, אבל עיקר החיוב הוא מתקנת שכנים ושותפין, אלא דסיבת התקנה היא משום דחשיב מזיק בגירי דיליה.



בשותפין שחלקו עשיית הכותל היא גמר פירוק השותפין

במתני' קתני השותפין שרצו וכו', וצ"ע הא דקתני במתני' הך דינא דוקא בשותפין שחלקו ולא בכל דיני שכנים, דמחמת ההז"ר בעי מחיצה. וביותר קשה, דבתוס' ד"ה השותפין כ' דהתנא סמך מס' ב"ב לב"מ הואיל ובשלהי ב"מ תני דיני שותפין וכו'. וצ"ע, דאטו דינא דמתני' דהז"ר שייכא לדיני שותפות, הלא הוי בכל שכנים דחייבים לעשות כותל מדין הז"ר או מחמת התחייבותם. וע"ע בטוש"ע שהביאו דינא דמתני' בהל' שותפין בקרקע סימן קנז ולא בדיני נזקי שכנים, אף שהביאו את דיני היזק ראייה בסימן קנד, אבל חיוב כותל הביאו בסימן קנז בדיני שותפין בקרקע. והפרישה קנז סק"א הקשה דהלא כבר הביא דין הז"ר בנזקי שכנים ולמה חזר וכתבו בהל' חלוקת שותפין. והטור בס' קנז כתב דה"ר שמייה היזק לפיכך ב' שהם שותפין בחצר אם יש בו דין חלוקה יכול כל אחד מהם לכוף את חברו לחלוק ואפי' לעשות מחיצה ביניהן למנוע מהביט כל אחד בשל חברו. וצ"ע, דהז"ר הוי חיוב חדש ומה זה שייך לשותפין דכופין לחלוק מחמת הז"ר. וע"ע במאירי בהקדמה שכתב דמתני' היא דיני חלוקת שותפין ויתגלל בזה דיני הז"ר, וכן במאירי בסוגיא (ב, ב) כתב דאם איכא ה"ר יכול לטעון דלמאי חלקת. וכע"ז בר"י מיגש כותל שהחצר מוחלקת וכ"א מכיר בחלקו ממנה ולא נשאר ביניהם רק עשיית המחיצה בלבד, היינו דנשאר שותפות לעשיית המחיצה, וכדיבואר.

ומוכרח בזה דיסוד דין חלוקה הוא ג"כ מחמת הז"ר, דמה שכופה השותף את חברו לחלוק הוא מדיני הז"ר, וכ"כ הב"ח (בסימן קעא שם ע"ד הטור בדיני חלוקת שותפות), וז"ל: עיין לעיל ריש קנז דדוקא היכא דאיכא היזק ראייה. ולכך כתב כאן דנסמך על מה שכתב למעלה, ואע"ג דבשדה ליכא משום הז"ר, מ"מ כיון דבמקום שנהגו לגדור בבקעה מחייבין אותו לגדור כו' דאית ביה משום הז"ר, עיש"ה. ומבואר בב"ח בהבנת דברי הטור דכפיה לחלוקה נובעת מדין הז"ר.

ואכן בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תתקז) סבר כן השואל, אך הרשב"א השיב כי חלוקת שותפין אינה מכח הז"ר, ואפי' במקומות שאין בהם הז"ר יכולין השותפין לכופ' זה את זה בחלוקה ולברר כ"א חלק לעצמו במסיפס שאין הז"ר אלא לאחר חלוק וכו'.

ועי' נתיבות (קנו סק"ג) דכפיה לחלוקה היא תק"ח, ובחזו"א (סימן ו אות יז) כתב דאינו מתק"ח אלא עיקר קנין השותפות בזמן שאין חלקם מסומן לזה ולזה, דיש לכ"א חלק בכולו וכל דשפיר ליה טפי ליהנות מהשותפות, קנוי לו ובכלל זה חלוקה, וא"צ דעת שותפו להקנות לו אלא ב"ד מחלקין על כרחו, וחברו קונה חלקו ע"כ. והיינו דזהו מזכות השותפין שיכולין גם לחלוק בע"כ, אך מ"מ יכולים לחלוק מחמת הז"ר.

ובדעת הטור נראה, דס"ל דגמר החלוקה הוא שתהיה חלוקה גמורה המונעת מהז"ר, דכל זמן שיש הז"ר עדיין שותפין הם, והיינו דזכותם לחלוק כך שיהא בתנאי ובאופן דלא יהיה היז"ר מזל"ו. וכ"ה לשון רבינו ברוך בשיטת הקדמונים: "וכיון דנתרצו לחלוק ודאי קפידא איכא בינייהו הלכך כופין [את] המעכב לבנות הכותל בעל כורחו" והיינו דזהו גמר החלוקה. וכ"נ לשון הרגמ"ה: 'פלוגתא' - לעשות חלוקה כיון שנתרצו לחלוק אם זה מעכב ואינו בונה עמו הכותל הואיל ומקפידין זע"ז שלא ישתמש הא' בחלק חבירו כופין אותו ובונים את הכותל כו'.

ונראה דלהכי קתני במתני' ד"ז בשותפין, היינו דאכן הז"ר משכח"ל בכל שכנים, וכגון שזכו שניהם מההפקר או שכ"א קנה חלקו מאדם אחד בחצר, אך בדיני שותפין איכא דינים נוספים מחמת ההז"ר, דבזה למ"ד שמיה היזק וגם למ"ד לא שמ"ה ונתרצו לחלוק בכותל, חיוב הכותל הוא מדיני השותפות. וביש בו כדי חלוקה או בקנו לעשות חלוקה, אין החלוקה נגמרת עד שיעשו כותל המסלק ההז"ר, וכפי המנהג בסוג הכותל. ולכן במסיפס, שהיא הבדלה פורתא, ודאי חייב כדי לסמן את החלוקה, אבל מדין היז"ר בעי חלוקה גמורה בכותל.

אמנם עיקר חיוב כותל הוא מהרח"נ למנוע היז"ר, והוא בכל שכנים, וחיובם כמנהג המדינה. אבל בשותפות, חיובן בכותל גויל כמנהג המדינה שיעמוד ימים רבים, ומדין השותפות הוא הא דכופהו לחלוק, כדי שכ"א יכול יהיה להשתמש בחלקו ימים רבים גם בדברים שבצנעא, ולזה בעי' חלוקה גמורה בכותל של מנהג המדינה. וכך נוטה לשון הש"מ בשם גליון וכן לשון הרא"ש [שצוטט במהר"ם] דכיון שרצו לחלוק ע"כ הוי חלוקה גמורה גם למנוע ההז"ר.

ומוכרח כן מהא דאמרי' בגמ' דס"ד דאמרי' כי אתרצאי ע"מ שלא לעשות גודא וכו'. וע"כ הביאור אינו דהוי מחילה, דא"כ אמאי לא הוכיח הרא"ש מהכא דמהני מחילה על ההז"ר, אע"כ הביאור הוא דס"ד דנגמרה חלוקתם אף בלי המחיצה, וזהו הקמ"ל דרך במחיצה כמנהג המדינה חשיב שנגמרה חלוקתם. וזו כוונת התוס', שכתבו דסמיך ב"ב אחר ב"מ דתני שם דיני שותפין וכו', היינו דגם הכא חידוש המתני' הוא בדיני שותפין.

ובזה ניחא הטור (סי' קעא סל"ו) שכתב דבשכירות ליכא ד"ז, והב"י הקשה דהא מ"מ איכא ה"ר. אכן נראה דאה"נ מדין ה"ר חייב, אבל החיובים המיוחדים של כותל מדיני חלוקת שותפים, בזה כ' הטור דליכא בשכירות.

ובזה יש לבאר את דעת הרא"ש דמהני מחילה בהז"ר, וקשה, דהא הז"ר מתחדש בכל יום, ולעיל ביארתי דהמחילה היא לעשותה חצר שאינה עומדת להשתמשות של צנעא. ולדברינו כאן

יש להוסיף דלענין שותפין כיון דההז"ר הוי סיבה לגמר החלוקה ע"י כותל, הרי כיון דמחל על כותל כבר נגמרה החלוקה, ותו ל"ש חיוב כותל.

וכן מדוייק בגמ' (ב, ב) דרך כשהביאו ת"ש מבית שער אמרי' וש"מ הו"ר שמיה היזק. וצ"ע, דלמאי בכל הנך ת"ש לא קתני הך ש"מ. ולדברינו י"ל דבכל הני שפיר י"ל דהוא דווקא בשותפין, ומדיני גמר חלוקת השותפות הוא, וכדפי', אבל בבית שער, דהוי שכנים, בזה החיוב הוא רק מדיני הרח"נ ובזה מודגש ש"מ דשמיה היזק. והוא נפלא.

ולדברינו י"ל הבנה מחודשת בשיטת הרא"ה והראב"ד שהבאתי לעיל, דיכול הוא למנוע מחברו לעשות לבדו כותל מגויל בטענה שיכול יהיה לסמוך קורותיו, ונתבאר בארוכה לעיל. אך נראה להוסיף דדברי הרא"ה הם דוקא בשותפין שחלקו, והיינו דעיקר החלוקה הוא שיכול יהיה כ"א לעשות כל שימושיו בחלקו לבדו, וגמר החלוקה היא בעשיית הכותל. ולכן יכול השותף לטעון טענה סמיכת קורות, כיון דקודם החלוקה היו לו את כל השימושים בחצר, ואם לא יכול יהיה לסמוך קורות שוב נגרע חלקו ע"י השותפות. וכיון דדין הכותל הוא צורת חלוקת השותפות, אף שהוא נובע מחמת ההז"ר, מ"מ בזה חל דין חלוקת שותפות, ולהכי יכול הוא למנוע מחברו עשיית כותל לבדו בטענת סמיכת קורות.

ואולי מה"ט גם בעשה כותל לבדו גם בדיעבד יכול למנועו בטענה זו, ודלא כחזו"א שכתב דרך לכתחילה יכול למנועו, אבל בבנה אינו יכול לכפותו לבנות מחדש בשותפות. ולדברינו י"ל דדברי הרא"ה קיימי רק בשותפין שחלקו ולא בשכנים גרידא, דבזה ל"ש טענת סמיכת קורות. ואכן בנתיבות (קנו סק"ג) לאחר שהביא את שיטת הרא"ה הנ"ל דל"מ לעשות לבדו את הכותל אף מגזית מטענה דסמיכת קורות, סיים הנתיבות דהיינו דוקא בשותפות אבל אם קנו כ"א חצי חצר לעצמו ודאי דאין חברו יכול לעכב כשמסלק ממנו ה"ר בכה"ג ע"י"ש. ואף דאין כוונת הנתיבות כסברא דידן, מ"מ בכלל דבריו מש"כ, דמדיני השותפות הוא לתבוע מקום להנחת הקורות וכו'. וזו הבנת הראב"ד הנ"ל דבעי כותל מגויל מטענת סמיכת תקרה, דגם זה אחד משימושי החצר.

ולפ"ז גם לרא"ה והרא"ש דל"מ לעשות כותל מגויל או הוצא בתוך שלו, ה"ד בשותפות, דמדיני השותפות הוא דחל חיוב הכותל על שניהם, אבל בשכנים גרידא או בשותפין ששכרו, דליכא להם דיני שותפין כמבואר בטור הנ"ל, ה"נ יהני לעשות בתוך שלו ולסלק בכך ההז"ר.

והנה, בקונטרס שערי ציון לרבינו ישראל סלנטר זצוק"ל (נדפס בשנת תרצ"ג וכעת נדפס בקובץ מפרשים החדש למסכתין) הקשה על הגמ' (ב, ב) דפריך למ"ד דשמיה היזק אמאי תני רצו, דנימא דמיירי בישראל וגוי, דכיון דכותל הוי חיוב ממון כרא"ש הנ"ל, דלהכי מהני מחילה, הרי שביחס לגוי אינו חייב, דהוי הפקעת הלואתו דגוי דמותר. והוסיף דאפי' אם הישראל [אחר] קנה מהגוי את חלקו בחצר לאחר החלוקה לא יכול יהיה הקונה [החדש] לתבוע כותל מהישראל השני, דהקונה בא מכח גוי, וכמו דהגוי אינו יכול לתבוע כותל כך הישראל הבא מכוחו אינו יכול לתבוע כותל. וא"כ נימא דכה"ג מיירי מתני' דקתני "רצו", דבזה אינו יכול לתבוע בע"כ כותל. עכתו"ד.

ודבריו צ"ב, דהישראל הקונה יתבע מחמת היז"ר של עכשיו, ומה לי דהמוכר הגוי לא היה יכול לתבוע. ומוכח כיסוד דברינו, דבשותפות תביעת הכותל היא מזכויות השותפין, וא"כ אם

בשותפות גוי וישראל שחלקו לא היה חיוב כותל בחלוקה, שוב אין הקונה הישראל יכול לתבוע כותל, כיון שהוא אתי מכח חלוקת המוכר הגוי שלא הייתה לו זכות חלוקה עם כותל [מיהו יל"ע, דמ"מ יתבע הוא מצד ההיז"ר שיש עכשיו ומחויבי שכנים].

ומצינו ברמב"ן (להלן ז, ב) דבאחין שחלקו אין יכולים למחות זב"ז לסתום החלונות אף די שבהם הז"ר, שלא חלקו ע"מ לסלק משם כלום. והיינו דבשותפין שחלקו מחמת היז"ר בעי חלוקה בכותל, אבל התם לא חלקו ע"מ לסתום את החלונות. ואין הכוונה מדין מחילה, אלא דמעיקרא ל"ה חלוקה לענין שיכול יהיה לתבוע לסתום את החלונות. והריב"ש (סימן שכב) כתב דההיזק נעשה ברשות, והיינו דמצד הרח"נ גרידא אמרי' דכבר נעשה ברשות, ומדין החלוקה ג"כ אינו חייב, וכמש"כ.

ויש לדון דנ"מ גדולה בזה לענין אם מקום הכותל ג"כ מתחלק בחלוקת החצר, ורק דהוי חיוב חדש על שניהם לעשות בו מחיצה מחמת ההיז"ר, או דלאחר התקנה דחיוב הכותל, מקום הכותל ל"ה בכלל החלוקה כלל, והוי כדמעיקרא של שניהם.

והנה, ברמ"ה במתני' שכתב דגם בבכור ופשוט נותנים בשוה, והוסיף וכ"א א"כ נמצא בכור נוטל במקצת הקרקע יותר מפי שניים וכו'. ותירץ דהוי חלוקה ואח"כ לכותל הוי כפורע חובו וכו' עיש"ה. ומוכח דגם מקום הכותל הוי בכלל החלוקה.

ובריטב"א (להלן יא) כתב דהא דבעי' בחלוקה שיהא בחצר לכ"א ד' אמות היינו חוץ ממקום הכותל. וכ"מ ביד רמ"ה (יא, ב סוף סימן קלו), וז"ל: כי קא יהיב תנא שיעורא לבד ממקום הכותל קא יהיב, וכולהו כי קא יהיב שיעורא לבתר גמר חלוקה קא יהיב, היכא דבעי' כותל לאחר בנין הכותל קתני דהיינו גמר חלוקה ידידיה וכו'. ונתכוין לדבריהם בחת"ס (שם ובחת"ס לפנינו ב, ב).

ולכא' נראה דס"ל לריטב"א והרמ"ה דמקום הכותל ל"ה בכלל החלוקה, ולכן בעי' שיעור ד' לכ"א זולת הכותל. אמנם נראה לחדש דגם חיוב הכותל הוא מדיני החלוקה, ואדרבא לא נגמרה חלוקתם עד שיחלקו בכותל, כדי למנוע את ההיז"ר, וכלשונו של הרמ"ה דהכותל הוי גמר החלוקה. ושפיר בעינן שיהא ד"א לכ"א מלבד מקום הכותל.

ונראה דבכה"ג דבשעה שנשתתפו ה' המנהג בגויל וכעת בשעת בניית הכותל המנהג בהוצא, דינו בהוצא. ועי' בחת"ס שדן אם אזלי' בכותל שנפל בתר בניית הכותל הקודם או כדהשתא.

ויל"ע היכא דנשתנה המנהג משעת ההתחייבות עד שעת עשיית הכותל. והחזו"א דן בזה לומר דבתחילת השותפות דעתם הייתה שייבנו הכותל בחלוקה כמנהג בשעת בניית הכותל ואכ"מ.

וי"ל דיסוד דברינו תליא גם בפלוגתת הר"ן והרא"ש אם שייך להשתתף ולחלוק בתנאי שלא יתחייבו בכותל. וברש"י (ב, ב ד"ה נפל שאני) שכבר נתרצו הראשונים בכותל, ועי' ש"מ בשם ר' יונה ובתוס'. ובד' רש"י צ"ל דכיון דחיוב הכותל הוא מתנאי חלוקת השותפות שכ"א יכול יהיה להשתמש תשמישי צנעא בחצרו, להכי גם השניים שבאים מכח הראשונים לא עדיפי מהראשונים, דקנו הך זכות בהדי קניית החצר, ומחוייבים בבנין הכותל להשלים את החלוקה.

ויש לבאר בזה את דברי הקרי"ס (ריש הל' שכנים פ"א) דמשמע קצת דכמו דהחלוקה הוי מה"ת ה"נ החלוקה ע"י כותל. וע"כ דכוונתו היא דמדין הז"ר לא נשלמה חלוקתו, אבל לא הזכיר שם כלל חיוב כותל ע"י"ש. וע"ע בתשו' הרשב"א (ח"א ס' תתקז).

ולפ"ד י"ל דגם באין בו דין חלוקה היכא דרצו לחלוק נעשה כיש בו דין חלוקה, ותו לא נגמרת החלוקה עד עשיית הכותל. וזו כוונת הרי"ף להוכיח מקנו ברוחות, דבמכיר חלקו חולקים בכל גוונא אף באין בו כדי חלוקה, וכ"ד הרמב"ם בריש הל' שכנים. והיינו דמכיר חלקו ע"י חלוקה, חשיב כיש בו כדי חלוקה, וכ"נ במ"מ ולח"מ בהל' שכנים שם.

וכן נראה הביאור בגמ' דקמ"ל דליכא טענת ע"מ שלא לעשות גודא, ועי' בתוס'. ונראה דאין הכוונה שזה מדין מחילה על ההז"ר, דהרי נחלקו הרא"ש והרמב"ן אם מהני מחילה על הז"ר, אלא דזו התחייבות גרידא, דהחלוקה נגמרה אף בלי כותל דאין הם רוצים בהשתמשות דצנעא, או די"ל דכוונת הגמ' דס"ד דהתחייבותם נגמרת בכותל מהוצא, ומה דבעי' כותל גזית הוא חיוב נוסף כמנהג המדינה, וזהו הקמ"ל דגם הכותל דגזיל הוא מעיקר דין החלוקה.

והנה הרמב"ן (ב. ב.) על הגמ' אין חולקין את החצר עד שיהא בה ד"א לזה וכו' מאי לאו בכותל לא במסיפס, כתב וז"ל: תמיהא לן מילתא במאי משמע ליה כותל טפי ממסיפס כו' וי"ל משום דכולה מתני קתני כותל ועלה תני אם יש בה ד"א חולקין. וצ"ב, דהרי המשנה הראשונה היא בדיני הרח"נ, והמשנה השניה היא בדיני חלוקה. ומוכרח דחיוב הכותל בשותפין הוא מדיני החלוקה, דהם מופרדין ומחולקין לגמרי ע"י הכותל.

ובתי' השני כתב הרמב"ן, דקס"ד דכל חצר, אע"פ שאין בה ד"א, חזיא למילתא ולא דמי לבית, ומש"ה אקשינן ודאי דהא אין חולקין דקתני אין חולקין בכותל הוא משום כיון דאין בה ד"א לא חזיא לתשמיש באפי נפשה אלא לפירוק משא דבית ואין בה היזק ראייה, הא יש בה ד"א דחזיא באפי נפשה לתשמיש חולקין בכותל ודחינן לא מסיפס שכשארין בה ד"א אפי' חלוקה גרידא נמי לא עבדינן כו'. ומבואר דגם בפחות מד"א יש בו דין חלוקה לענין פירוק משא, ואפי' דאית ביה דין חלוקה ליכא חיוב כותל, דכיון דאין היוז"ר, דלא חשיב להשתמשות, לא בעי כותל.

ולרמב"ן הפי' במתני' כל שאין שמו עליו אין חולקין, היינו דבפחות מד"א אין חולקין לחיוב כותל. וצ"ע, דהרי המקשן אתי להוכיח דהז"ר שמייה היזק דמחיצה היינו פלוגתא ואין בו שעור חלוקה ולהכי בעי רצו, ובזוין הכותל, הרי דאיכא חיוב כותל, ואם כשכופה לחלוק ליכא חיוב כותל מה מהני ברצו לחייבו בכותל. ומוכרח דבאין בו שעור חלוקה ורצו לחלוק אמרי' דרצו לחלוק גם להשתמשות תשמיש של חצר, וכיון דהחלוקה היא לתשמישין להכי בכלל החלוקה הוא לבנות כותל וברצו חייבין בכותל. דבזה ליכא כללא דמתני' (יא, א) כל ששמו עליו חולקין אימתי בזמן שאין שניהם רוצים אבל ברוצין חולקין, היינו דברוצין גם בפחות מד"א הוי חלוקה להשתמשות חצר, ולהכי איכא תביעת חלוקה בכותל, אבל בכופהו לחלוקה, כיון דהוי פחות מד"א ל"ש הרח"נ כיון דאין הדבר עומד לתשמיש אלא למשא, ולהכי א"א לחייבו בכותל.

ונראה לחדש דאכן כ"ז בשותפין שחלקו מרצונם, דבהם הדין הוא דגם אם יהיה פחות מד"א איכא חיוב כותל, אבל בשכנים בעלמא אם יש לכ"א פחות מד"א ליכא חיוב כותל, כיון דהחצר

עומדת רק לפירוק משא. ומצאתי מבואר כן בשו"ת הרא"ש (כלל ק ס"א) דבתחילה כתב דבפחות מד"א לא מיקרי חצר דלא חזי לתשמיש ול"ש בו היו"ר, ואילו בא ראובן לפתוח תחלה חלונו לאותו חצר קטן לא היה שמעון יכול לעכב עליו כו', ובהמשך כתב דמסופק מריש בתרא ללשון שני, דרצו אחלוקה קאי, וכשאינן בו שיעור חלוקה, ורצו בונין הכותל משום היו"ר. אלמא אפי' בפחות מד"א שייך היו"ר. ותיריך דנהי דלא חזי לתשמיש גדול חזי לתשמיש קטן, והא דאין יכול לכופו לחלוק בפחות מכדי שיעור חלוקה הוא משום דמצי אמר בעינא בחצר גדול ואיני רוצה שיכטל שם חצר מביתי כי בפחות מד' אמות אין לו שם חצר מ"מ אם נתרצו לחלוק שייך בזה היו"ר וכו' ע"ש. ומפורש כדבריננו, דבנתרצו לחלוק שוב חייבים בכותל, דלדידם החצר עומדת להשתמשות ואיכא היו"ר, א"כ בעי כותל בתורת גמר החלוקה, כיון דלדידם החצר של פחות מד"א עומדת להשתמשות צנעא, וכמש"נ.

ויל"ע דבשותפין שלאחד יש ד"א ולשני ג"א, דבעל ד"א יכפהו לכותל כיון דחלקו עומד להשתמשות דחצר, ובמתני' קתני דרך בד"א לזה וד"א לזה יש חלוקה וחייב כותל. וצ"ל דמ"מ אינו יכול לתבוע בחלוקה כותל מהשני, דלגביו עומד חלקו רק להשתמשות דמשא, וא"כ אין בעיקר החלוקה תביעת כותל, דהא החלוקה היא תביעה להשתמשות למשא ולא לתשמישי חצר. וזה הוא דקתני במתני' דתביעת חלוקה בכותל היא רק ביש ד"א לזה וד"א לזה, דאז בחלוקה הוי חלוקה לתשמישי חצר, ולהכי איכא תביעה לכותל. וא"ש היטב.



הרב יאיר טבק

פרשיות נזיקין – דין, מצווה ומה שביניהם

פרק א' – סיבת החיוב בנזק"מ: ממון המזיק או פשיעה * התבוננות במושג 'ממון המזיק' והעלאת קשיים בהבנות המקובלות * הבנה מחודשת בגדר ממון המזיק * מקורות להבנה המקובלת בממון המזיק: א. אין עונשין מן הדין ב. בור ט' ובור י'

פתיחה

במסגרת המאמר, ניסינו לעמוד על הרבדים השונים בפרשיות נזיקין ולהתייחס הן אל הפן האיסורי והן אל הפן הממוני ועל הקשרים בין השניים. למרות שנושא זה הוא רחב ונוגע בסוגיות רבות לאורך מסכת ב"ק, השתדלנו לשמור על רצף אחיד לאורך המאמר ולא לסטות מן הנושא. לשם כך, רבים מהדברים הוכנסו להערות השוליים.

מאחר שהמהלך הכללי נבנה בצורה הדרגתית והציג אפשרויות מגוונות, לכל פרק מצורף סיכום קצר שנועד להקל על הקורא. בסוף המאמר יש סקירה המשקפת את התמונה הכללית שנוצרה, תוך כדי עיון בדברי הגמרא והראשונים.

כעת מונח לפניכם הפרק הראשון, בו נדון בחקירה המפורסמת בנוגע לסיבת החיוב בנזקי ממון ונציע הצעה חדשה בנושא. בעז"ה יפורסמו בהמשך הפרקים הבאים* אשר יעסקו בהגדרת טיבו ואופיו של האיסור להזיק ובמקורו. הדברים יתבססו על הנחות היסוד אשר מוצגות לפניכם בפרק הנוכחי.



פרק א' – סיבת החיוב בנזק"מ

ממון המזיק או פשיעה

מסכת ב"ק פותחת בחיובו של האדם על נזקי ממון. האחרונים מבארים שיש מחלוקת מהי הסיבה המחייבת את האדם על נזקי ממון. הם נועצים את המחלוקת בסיומה של המשנה, המגדיר את הצד המשותף לד' אבות נזיקין – "הצד השווה שבהן שדרכן להזיק (וממונד)" ושמירתן עליך".

יש הסוברים שהמחייב הוא 'ושמירתן עליך'. יש חובת שמירה המוטלת על האדם למנוע מממונו מלהזיק, אם הוא התרשל בשמירה וממונו הזיק – הוא חייב על פשיעתו. לכן כאשר

(א) פרק ב' – חקירה במהות האיסור להזיק: הקדמה והנחות יסוד * פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמיים * שליחות לדבר עבירה * אדם אנוס * הזיק שאינו ניכר * אשו משום חציו * דינא דגרמי * סיכום.

פרק ג' – מקור האיסור: מקורות אפשריים * שיטת רבנו יונה * דיון בדברי הרב זצ"ל * עיון בשיטת הרמב"ם * סיכום.
(ב). כך גרסו הרי"ף, הנימוק"י ועוד ראשונים במשנה.

האדם שמר כראוי אין סיבה לחייבו ולכן הוא יהיה פטור, וכך מפורש להדיא בנימוק"י (א. מדפי הרי"ף ד"ה ושמירתן עליך) על המשנה. לעומתם, יש שנקטו שהסיבה המחייבת היא העובדה שממונך - המהווה חלק מישותך הממונית - הזיק, אלא שחידשה התורה שאם שמרת כהוגן - הינך פטור מלשלם מכוח גזירת הכתוב. לפי דבריהם, שמירה איננה סיבת החיוב אלא תנאי בחיוב או סיבת פטור (חידושי רבי שמעון הכהן שקאפ סי' א, אבן האזל נזק"מ א, א, חידושי בעל השרידי אש על ב"ק בסוגיית עבד ואמה ואשו משום חיצוי).

יש להעיר שיש שני אופנים כיצד להבין את החקירה:

א. האם החיוב הוא על הפגיעה או שמא על כך שממונך הזיק.

ב. ניתן לומר שלכל הדעות החיוב הוא על עצם הנזק שנוצר, אלא שנחלקו על מי להטיל את חיוב התשלומין - על בעל הממון או על הרשלן. במילים אחרות - בניגוד לאופן א', בו אנו מסבירים שהם נחלקו על מה החיוב, לאופן ב' פשוט שהחיוב הוא על הנזק ונחלקו מהי סיבת החיוב המקשרת את האדם אל הנזק שנוצר.

ג. הערה זו מבוססת על יסודות רבים שנבנו לאורך המאמר, ולכן מומלץ לעיין בה רק לאחר קריאת ההקדמה לפרק ב' אשר יפורסם בהמשך בס"ד.

רבים מהאחרונים טענו שחובת השמירה המוטלת על האדם היא פועל יוצא של האיסור להזיק [עיין לדוג' קהילות יעקב (ב"ק סי' א)]. כפי שנראה בפרק ב', הנחה זו אינה פשוטה כלל וכלל:

א. אם האיסור להזיק נלמד ממקור חיצוני לפרשיית נזיקין, כגון מואהבת לרעך כמוך, לפני עיור, גול וכו' אזי, כפי שנסביר בהקדמה לפרק ב', אין הוא יכול לכלול את ממונו של האדם ולכן לא יכולה לנבוע ממנו חובת שמירה על הממון.

ב. אם הוא נלמד מפרשיית נזיקין (מהפס' 'לא ישמרנו', כשיטת הגר"ח, או מעצם העובדה שישנו חיוב התשלומין כבעל השאלות, הלבוש והרב זצ"ל), אזי איסור זה אכן כולל את ממונו של האדם.

ג. כפי שיבואר להלן, יש שני אופנים כיצד להבין את האיסור הנ"ל - כאיסור על פגיעת האדם או כאיסור על עצם הנזק שנוצר ע"י הממון. אם האיסור הוא על עצם הנזק, אזי ההנחה שחיוב התשלומין נובע מהפגיעה איננה מתקבלת על הדעת. אם האדם מסוגל לעבור על איסור, אף לפני שקיימת עליו חובת שמירה (שהיא הרי פועל יוצא של האיסור), אזי מדוע הוא זקוק לכך כדי להתחייב בתשלומין?

ד. אפשרות אחת היא להציע שאכן יש אפשרות לפצל בין השניים ולטעון שכדי לחייבו בתשלומין אנו זקוקים אף לגורם של פגיעה. כמובן, פיצול זה הוא אפשרי רק אם נגדיר את תשלומי נזיקין כדין ולא כעונש. זאת מאחר שאם תשלומי נזיקין הם בגדר עונש לא ניתן לפצל בין השניים, כפי שיבואר להלן. תירוץ זה הוא אפשרי רק לאופן ב' בו נציג את החקירה ולא לאופן א'. זאת, מאחר שלפי אופן א' בו החיוב הוא על הפגיעה, אזי תשלומי נזיקין הינן בגדר עונש ועיין על כך בהקדמה לפרק ב'.

ה. אפשרות אחרת, ולענ"ד היא אכן יותר מסתברת, היא להגדיר שהאיסור הוא לא על עצם הנזק, אלא על הפגיעה, ואז יש מקום לומר שחובת השמירה הנלמדת ממנו מחייבת את האדם הן בעבירה על האיסור והן בחיוב תשלומין.

ו. אפשרות נוספת היא שחובת השמירה כלל לא נלמדת מהאיסור להזיק אלא היא דין בתורת המשפטים (עיין בשערי יושר ה, א האריך להוכיח שיש מערכת משפטים המחייבת מצד עצמה, והיא תביעה ממונית שיש לניזק על המזיק לשמור את ממונו. תביעה זו נובעת מהחובה המשפטית לא להזיק. ומצאתי שכך אמר הרב אריאב עוזר בשיעור מצוות דינין בבני נח אות ה באתר ביננו עיי"ש).

ז. אמנם, עיין בחידושי רבי ארייה לייב סימן נ' בשם הגרש"ש שם משמע היפך דבריננו, שחובת השמירה הנובעת מהאיסור קודמת לחובת השמירה הנובעת מזכותו של הניזק.

לסיכום: א. נלמד מהאיסור להזיק הכלול בפרשיית נזיקין (אותיות ג-ה). ב. זהו דין מתורת המשפטים (אות ו).

אנו לא נכריע בין השיטות, ובמהלך המאמר נשתדל לעמוד על החילוקים בין השיטות הללו.



התבוננות במושג 'ממון המזיק' והעלאת קשיים בהבנות המקובלות

לענ"ד, הצד השני בחקירה, הסובר ש"ממון המזיק" הוא סיבת החיוב, טעון בירור מכמה פנים:

הפן הסברתי

ההנחה שניתן לחייב את הבעלים בתשלומין מעצם העובדה שממונו הזיק תמוהה ביותר. אם נאמר שההתרשלות בשמירה היא המחייבת בתשלומים נראה סביר שיש לחייב את מי שפשע, בעקבות פשיעתו. אולם אם היעדר השמירה הוא רק תנאי לחיוב, והמחייב הוא עצם העובדה שממונו הזיק, מה בכך כדי לחייב את הבעלים?

אמנם, ראיתי בקובץ 'משפטי ישראל' מאמר המתמודד עם קושי זה בשני אופנים:

א. ניתן לומר שלמעשה יש חיוב תשלום על השור המזיק עצמו, אלא שכאשר יש לשור בעלים החיוב מוטל על הבעלים. [באשר לאפשרות זו, למרות שרבים מהאחרונים (כגון החזון יחזקאל פ"א ה"א) אכן סברו שהחיוב מוטל על השור עצמו, לענ"ד מסתברים מאוד דבריו של המנח"ש על ב"ק (עמ' רו) שתמה על שיטה זו, מאחר ששור לא גרע משוטה שאין לו דעת שפטור מתשלומין, וכיצד ניתן לומר שיש חיוב על השור עצמו, ומכוח זה דחה את דבריהם עיי"ש].

ב. יש יחס מטאפיזי ולא רק משפטי בין האדם לבין ממונו. הממון הוא חלק או מעגל פריפרי של האדם עצמו ולא רק שייך לו ברובד המשפטי. מסיבה זו האדם מתחייב בתשלומים על נזקים שממונו גורם, בדומה לחיוב התשלומים המוטל על האדם בגלל נזקי גופו. הממון משמש כידא אריכתא של בעליו [גם בגליוני הש"ס בדף ס. נקט בלשון זו עיי"ש].

הוא מביא לכך מספר הוכחות מדברי הש"ס והראשונים:

א. הרא"ש (מכות א סימן יג') מביא את דעת הראב"ד שאין דין פלגין דיבורא אלא בעדות של בע"ד. עדות של קרוב אינה יכולה להתחלק ואנו אומרים בה שאם היא בטלה מקצתה אזי היא בטלה כולה, ולפי"ז עלינו להבין את דברי הגמ' בסנהדרין. הגמ' מתלבטת לגבי אשתו ואח"כ לגבי שורו האם שייך בהם דין של פלגין דיבורא. הראב"ד, כפי שמוכח ברא"ש בסוגיית מכות הנ"ל, מסביר את ההתלבטות בגמ' בשאלה האם אשתו היא קרובה ואז לא עושים פלגין או שהיא כגופו ממש ולא כקרוב, ועל כן עבדינן פלגין גם ביחס לאשתו. המסקנה היא שאשתו כגופו, ועל כן עושים פלגין בעדות של אדם על אשתו. לאחר מכן הגמ' מתלבטת לגבי עדות

ד. כך נקטו במשמרת חיים לרב פנחס שיינברג (נזיקין א), עולת יצחק עמוד מג והרב אשר וייס (מנחת אשר על שמות, משפטים).

ה. לאחר חיפוש ראיתי שרבים התקשו להבין סברה זו, ואכן בספר דברי יציב לאדמו"ר הקודם מצאנו (חח"מ סי' ע"א ע"ב) דחה שיטה זו בעקבות קושי זה.

שורו. לכאורה מוכח מכאן שיש לגמ' צד ששורו אינו סתם רכוש שלו אלא עדותו על שורו היא כמו עדות על עצמו, וזה הוכחה כאן שהשור הוא חלק מהבעלים ולא רק רכשו.

ב. נחלקו הריטב"א והרי"ד בשבת קנג: בעניין דין שביתת בהמתו כאשר הבעלים הניח עליה מע"ש דברים לשאתם בשבת. לפי הרי"ד אין כאן כל איסור, בעוד שהריטב"א נוקט שגם באופן זה יש איסור שביתת בהמתו. הוא מבאר שהרי"ד סובר שדין שביתת בהמתו הוא איסור על האדם לעשות מלאכה בבהמתו, ואילו לדעת הריטב"א דין שביתת בהמתו הוא איסור על האדם מחמת מעשה בהמתו. עצם העובדה שהבהמה עושה מלאכה היא המחייבת אותו באיסור שביתת בהמתו, אף שהאדם לא פועל מאומה.

ג. מעוכב גט שחרור הוא עבד שלאדונו אין בו קניין 'ממון' אלא רק קניין 'איסור'. הגמ' גיטין מ"ב ע"ב דנה בשאלה האם יש דין קנס ל' של עבד על הריגת עבד שהוא מעוכב גט שחרור. בתוך הדברים הגמ' אומרת שאם יש לו קנס הקנס הולך לרבו, ומסיקה הגמ' מכך שגם אם יחבלו בעבד כזה התשלום ילך לרבו. התוס' (ד"ה חבלי) הקשו מדוע תשלום הנזק הולך לרבו, והרי אין לרבו זכויות בו, שהרי מבחינה ממונית הוא ברשות עצמו, ותירצו שמכיון שקנס לרבו גם התשלום כך, דמה לי קטליה כולו ומה לי קטליה פלגא. הפנ"י על אתר מקשה מה מקום לדמות את התשלומים על הריגת העבד, שהם קנס שחידשה התורה, ועל כן יש מקום לומר שחידוש התורה הוא שהם הולכים לרבו, לתשלומי חבלה, שלדעת רוב הראשונים הם ממון, ועל כן הם צריכים ללכת למי שהפסיד מהחבלה, כלומר לעבד עצמו. המחבר משיב שהמושג קניין אינו מתמצה בזכויות הממוניות שיש לאדם בחפץ. קניין הוא יחס מטאפיזי בינו לבין ממון, יחס שממנו נגזרות זכויות השימוש והחובות - חיוב שמירה שלא יזיק ותשלום על נזקיו. לכן גם בעבד שהוא מעוכב גט שחרור יש יחס מטאפיזי של האדון כלפיו, והוא אשר קרוי קניין איסור. אמנם הזכויות הממוניות משפטיות כבר אינן קיימות לאדון בעבד, אולם היחס המטאפיזי שעומד ביסודן עדיין קיים. אמנם, לאחר שהעבד מופקר והופך למעוכב גט שחרור היחס עדיין לא הותר, שכן לא ניתן גט שחרור. מאחר שתשלומי נזיקין אינם פיצויי במובן המקובל, אלא תשלום ששמים את גובהו עפ"י הנזק שנגרם, אולם ייעודו של התשלום הוא כלפי הבעלים של הממון, כלומר האדון, ולא דווקא כלפי הניזק הישיר. מסיבה זו גם במעוכב גט שחרור התשלומים על חבלה בו הולכים לרבו, שכן עדיין רבו הוא הבעלים עליו. זאת, על אף שאין לרבו כל נזק או הפסד ממוני ישיר מהחבלה.

ננסה להתייחס בקצרה לכל טענותיו:

א. לגבי הוכחתו משיטת הראב"ד בדין 'פלגין דיבורא' - יש לחלק בין דיני עדות, שם ייתכן שתניתן משמעות ליחס מטאפיזי בין האדם לבהמתו, והיא תחשב כחלק מגופו לעניין פלגין דיבורא, לבין איסורים ודינים משפטיים אחרים. הרי אותה גמ' ממנה מנסה המחבר להוכיח שיש יחס מטאפיזי בין האדם לבין בהמתו, הכריעה שאשתו של האדם קרובה אליו, אף יותר מממון ונחשבת כגופו לעניין זה. כפי שאין אנו מקישים מכך שכאשר האישה מזיקה, בעלה חייב בתשלומין או עובר על איסור, כך לא ניתן להקיש מגמ' זו לגבי ממון של האדם.

ב. לגבי הוכחתו ממחלוקת הריטב"א והרי"ד בנוגע לשביתת בהמה, כבר עמד על כך הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל בשו"ת בנין אב (חלק א' סימן יא) והסביר שמחלוקתם תלויה בטעם האיסור. האם הוא משום צער בע"ח, או שמא משום שעל האדם לנוח ולא להיות טרוד במעשי הבהמה. לדעת הרי"ד האיסור הוא משום צער בע"ח, ולכן כל עוד הבעלים לא מעביד את הבהמה בידיים במהלך השבת, לא ניתן לומר שהוא עובר על האיסור. הריטב"א, לעומתו, סובר שעל הבעלים לנוח במהלך השבת, ואם בהמתו תעבוד הוא יהיה טרוד במחשבות על כך. מחבר המאמר טען שלכאורה אין עילה להאשים את האדם, ועלינו להניח שהבהמה היא המחייבת את האדם במעשיה, דבר אשר אפשרי רק אם נקבל שיש יחס מטאפיזי בין האדם לבהמה. לפי דברי הבניין אב ניתן להבין שאם הבהמה עובדת במהלך השבת, האדם עצמו נוהג שלא כשורה, מאחר שהוא טרוד במהלך השבת ועליו לנוח. ולכן אין הוא צריך לחדש שהבהמה נחשבת ידא אריכתא של האדם והוא מתחייב בעקבות מעשיה, זאת משום שבנידון זה אף האדם נהג שלא כשורה.

ג. בנוגע למהלך בו נקט כדי ליישב את קושיית הפנ"י, למרות שנהייתי מהדברים, קשה לטעון שיש בכך מן ההכרח, ורבים מהאחרונים יישבו את קושייתו באופנים שונים. ומחמת שאין זה נושא המאמר לא נאריך בכך.

היוצא מכך, שעצם העובדה שממונו הזיק, אינה עילה מספקת כדי לחייב את הבעלים בתשלומין. אמנם ניתן לומר שיש בכך בחינה של גזירת הכתוב, כפי שניווכח בהמשך המאמר, אך כל עוד אין צורך בכך נעדיף להימנע מחידושים מעין אלו.



הפן הלשוני - דקדוק בלשוניות המשנה

בנוסף לקושי להבין מדוע עצם הבעלות הקניינית היא המחייבת בנזק"מ, יש דוחק להסביר כך את המשנה. הלא כשם שבאדם המזיק פשוט שגם אם אין דרכו להזיק ואין עליו חיוב שמירה¹, אם הוא הזיק חייב לשלם, מאחר שהוא הזיק בפועל, כך גם בממונו - אם אנו מתייחסים אליו כחלק מישותו הממונית ואומרים שזה נחשב כאילו הבעלים הזיק, מדוע המשנה דורשת כחלק מהצד השווה את "דרכן להזיק ושמירתן עליך"? הלא לשיטתם זו איננה סיבת החיוב אלא היעדר סיבת הפטור או צמצום החיוב למקרים מסוימים, ומדוע זה כלול בצד השווה?² מה עוד שחלק מהראשונים³, שבשיטתם מקובל להסביר שהמחייב הוא ממון המזיק,

1. אין אנו עוסקים כרגע באדם אנוס, שלפי רב הוא אכן חלק מד' אבות נזיקין (ב"ק ג:).

2. אמנם, ראיתי שבאילת השחר (ב. ד"ה ושמירתן עליך) הקשה קושייה זו ותרץ שאכן אלו חומרות בעלמא, ולא חלק מסיבת החיוב. הוא הוכיח זאת מכך שלשיטת הרמב"ן (ב"מ פב:), המחייב אף באונס גמור, ברור שלא ניתן לומר ששמירתן עליך זו סיבת חיוב, אלא זו חומרא בעלמא, ולכן לא קשה מדוע "ושמירתן עליך" הוא חלק מהצד השווה עיי"ש. לענ"ד ניתן לדחות את הוכחתו מהרמב"ן בשלושה אופנים:

א. כפי שנראה להלן (לגבי אדם אנוס), ייתכן שאף הרמב"ן סובר שבאונס גמור האדם פטור, ורק באונס שיש עליו מעט אחריות ניתן לחייבו, ולכן ניתן לומר שאף לשיטתו "ושמירתן עליך" זה חלק מסיבת החיוב.

ב. ייתכן שהרמב"ן דיבר רק לשיטת שמואל, הסובר שאדם אנוס לא כלול במשנה (ב"ק ג:), ולכן אין מכאן הוכחה ששמירתן עליך זה לא סיבת חיוב.

כלל לא גורסים את המילה "ממונך" במשנה וזה תמוה ביותר, מאחר שלדידם זה אמור להיות הגורם המרכזי לחיוב.

היה ניתן לתרץ שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים האם 'שמירתן עליך' הוא חלק מהצד השווה במשנה או חלק מהדינים הנלמדים בפרשיית נזיקין ביחד עם חיוב התשלומין. הר"ח מסביר בדף טו: שחיוב השמירה הוא חלק מהדברים הנלמדים במשנתנו, בנוסף לחיוב תשלומין. לעומתו, הרמב"ם בפיהמ"ש מסביר ש'שמירתן עליך' הוא חלק מהצד השווה, והיה ידוע לנו אף לפני כן.

אם כך, ניתן לומר שלסוברים שסיבת החיוב היא 'ממון המזיק', אזי חיוב שמירה הוא חלק מהדבר הנלמד, ומוכן מדוע הוא רק תנאי בחיוב או סיבת פטור ולא סיבת חיוב.

אך יש לדחות זאת, מאחר שהאחרונים מבארים שהרמב"ם סובר שסיבת החיוב היא 'ממון המזיק' ואילו הרמב"ם עצמו הוא הסובר ש'שמירתן עליך' הוא חלק מהצד השווה, כפי שניתן לראות מדבריו בפיהמ"ש.



הבנה מחודשת בגדר ממון המזיק

ניתן להציע כיוון נוסף, המעדן מעט את המושג 'ממון המזיק' - למעשה ייתכן שהמשנה כלל לא דנה בחיוב שמירה אלא ביכולת שמירה, וזו משמעותו של הביטוי 'שמירתן עליך'.

נבאר את דברינו. ייתכן שלכולי עלמא חיוב שמירה הוא חלק מהדינים הנלמדים מפרשיית נזיקין ואף הרמב"ם מודה בכך לר"ח. הביטוי 'שמירתן עליך' כלל לא מתייחס לחובת שמירה

ג. אף אם הוא סובר שאדם אנוס כלול במשנה, ייתכן שהוא סובר ששמירתן עליך זה חלק מהדברים הנלמדים, והוא סובר שאכן אין לשמירתן עליך חלק ממשי בסיבת החיוב, אך זה מפני שמבחינתו זה חלק מהדברים הנלמדים ולא המלמדים.

ח) אמנם היה ניתן להקשות, שאף לשיטתנו, הדעות שסיבת החיוב היה הרשלנות, הן בעייתיות מבחינה זאת. הרי לחלק מהראשונים הסוברים שסיבת החיוב היא הפשיעה, חלק מהצד השווה הוא 'ממונך' (עיין ברשב"א על המשנה בשם רש"י), והלא לשיטתם זו אינה סיבת החיוב אלא תנאי בעלמא?

על כך ניתן להשיב כך:

ראשית, יש לציין שהמושג 'ממון' אינו מצטמצם לרכושו של האדם, אלא לכל חיה אשר נמצאת תחת אחריותו של האדם, ולכן אף שומרים נחשבים בעליים לעניין זה (נימוק"י על המשנה).

לכן לענ"ד ניתן לתרץ שאכן בעלות מסוג זה היא חלק מגורמי החיוב, אף לדעה הנוקטת שסיבת החיוב היא הפשיעה. הסיבה לכך נעוצה בעובדה שחובת השמירה מוטלת רק על ממונו של האדם, ולא על חיות שאינן תחת רשותו. ולכן זה חלק מהצד השווה. זאת, בין אם חובת השמירה נובעת כתוצאה מתביעת הניזק, שאז מובן שיש ביכולתו לדרוש מהאדם לשמור על הבהמות אשר תחת רשותו בלבד, ולא מעבר לכך, ובין אם חובת השמירה היא תולדה של האיסור להזיק, אזי פשוט שהאיסור עצמו לא יכול להיות בהמות אשר אין זיקה בינן לבין האדם. המשמעות של הצד השווה לפי דעה זו היא "דרכן להזיק וממונך [וכתוצאה מכך...] ושמירתן עליך"

ט). הרמב"ם מנמק בפתיחתו להלכות נזקי ממון את חיוב הבעלים בנזקי ממון בטענה "שהרי ממון הזיק", ומקובל להסביר שלדידו המחייב הוא 'ממון המזיק' (עיין לדוג' באבן האזל על דברי הרמב"ם הללו). עם זאת, בפירוש המשניות מוכח במפורש שהרמב"ם לא גרס את המילים 'וממונך'. אמנם, היה ניתן להסביר שהרמב"ם חזר בו ממה בפיה"מ, אך תירוצו זה היה מניח את הדעת אם היינו עוסקים בנושאים התלויים בסברה, אך כאן למעשה זה בירורי גרסאות וזהו דוחק לומר שהרמב"ם שינה את גרסתו.

אלא ליכולת שמירה, והרמב"ם סובר שזהו חלק מהצד השווה. אם נמצאת ברשות האדם בהמה שדרכה להזיק, באופן טבעי זה מה שיקרה, והבהמה תזיק. נכון שאין חיוב לשמור עליה, מאחר שזה חלק מהדברים שלשיטתם נלמדים מפרשיית נזיקין¹, ולכן אין אנו יכולים להגדיר את האדם שלא שמר על ממונו - **כפושע או כרשלן**. עם זאת, מאחר שהייתה לו יכולת לשמור עליה והוא בחר שלא לעשות כך, מתוך מודעות לאפשרות שהבהמה עלולה להזיק (שהרי הוא ידע שדרכה להזיק) - הוא בעצם אפשר לה להזיק, והנזק נעשה תחת אחריותו ותוצאות הנזק מיוחסות אליו, לכן הוא מתחייב בתשלום.

לפי ההסבר השכיח², הסיבה שאדם חייב על נזקי ממונו היא משום שהנזק נגרם ע"י חלק מישותו הממונית, וכביכול האדם עצמו הזיק, בעוד שלשמירה אין חלק מהותי מסיבת החיוב³. אנו, לעומת זאת, טוענים שהממון של האדם הוא ישות נפרדת ממנו. מה שמייחס את נזקי ממוןך אליך זה 'דרכן להזיק ושמירתן עליך' (יכולת השמירה), וזהו חלק משמעותי מסיבת חיובו של האדם, האחריות היא המחייבת את האדם במעשי ממונו. ממילא 'דרכן להזיק ושמירתן עליך' נצרך כדי להתחייב בנזק. בנוסף, מובן שאם הבעלים שמר כראוי הוא פטור - לא מכח גזרת הכתוב אלא מפני שאי אפשר לייחס את הנזק אליו, מאחר שהוא חייב רק כאשר הוא אחראי.

למעשה, כל הראשונים סוברים ש'שמירתן עליך' הוא חלק מהותי מסיבת החיוב, אלא שנחלקו האם למעשה אתה חייב בגלל רשלנותך, או שיכולת השמירה מטילה עליך אחריות המייחסת אליך את הנזק שנוצר.

לכן לענ"ד יש להציג את החקירה באופנים הראשון והשלישי (- פשיעה או אחריות), וזו מחלוקת בפשט המשנה - האם מדובר על חיוב שמירה, ואז מסתבר שהחיוב הוא מחמת הפשיעה, או על יכולת שמירה המייחסת את תוצאת הנזק אליך, ומחייבת אותך מכח 'ממון המזיק'⁴.

ייתכן שזהו הפשט ברמב"ם, הכותב בפתיחתו להלכות נזק"מ וז": "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם הזיק".

הגר"א כותב שהמקור של הרמב"ם לצורך שהממון יהיה ברשותו של האדם הוא מהמילים 'שמירתן עליך' ומבואר כדברינו, יכולת השמירה הכרחית ומייחסת את מעשי הממון לבעלים ומתוך כך הוא חייב על כך שממונו הזיק. הגדרת ממונו לעניין נזיקין זה ממונו שהוא ברשותו דהיינו שיש לו עליו אחריות הנובעת מיכולת השמירה שלו.

(י). בשלב זה אנו דנים במהות הלימוד של הצד השווה, וחיוב שמירה עדיין לא נלמד.

(יא). עיין בדברינו לעיל, כאשר הצגנו את הדעות השונות בביאור המושג ממון המזיק, ובפרט בדברי בעל השרידי אש על הש"ס שצוינו שם.

(יב). גם לר"ש שקופ ששמירה היא תנאי בחיוב, אין הכוונה לומר שהיא חלק מהותי מסיבת החיוב. הסיבה היא 'ממון המזיק', אלא שהיא צומצמת למקרים בהן שמירתן עליך. לשיטתו, אין ל'שמירתן עליך' חלק מגרימת החיוב.

(יג). אמנם עיין לקמן, כאשר נדון בחיוב אדם אנוס, שם נבאר ששיטת הרמב"ן אכן שונה, והוא סובר 'ממון המזיק' כהגדרה המקובלת שלו.

וכך כותב הרמב"ם (גניבה א, ט): "העבד שגנב פטור מן הכפל ובעליו פטורין שאין אדם חייב על נזקי עבדיו אע"פ שהן ממנו מפני שיש בהן דעת ואינו יכול לשמרן...".

וכן מצאתי כתוב במפורש במורה נבוכים (ג, מ) וז"ל: "ומרוב האזהרה במניעת הנזק חייב האדם בכל נזק שיבוא ע"י ממנו מפני שהם ממעשה האדם ואפשר לו לשומרם עד שלא יבוא מהם היזק".

- מבואר בפירוש כצד השלישי בחקירתנו שהוא חייב בגלל ממון המזיק - מפני שאפשר לו לשמרם (יש לשים לב שכותב 'אפשר' לו לשמרם ולא ש'חייב לשמרם' - מאחר שהוא מסביר שיכולת השמירה היא המייחסת את הממון לאדם, אך הוא חייב על עצם העובדה שממנו הוזק כצד השלישי).

וכן משמע מדברי התוס' בדף נו:, האומרים שהשומר נכנס תחת הבעלים מאחר ש"אין הבעלים יכולים לשמרה לפי שנגזלה מהן יש על הגזולן לשמרה דלעניין נזקין אקרו בעלים כל מי שבידו לשמרה" (עיי"ש) - הפשט בתוס' הוא שהחיוב נובע מהבעלות אלא שההגדרה של בעלות לעניין נזיקין היא מי שבידו לשמרה, וזה כדברינו.



מקורות להכנה המקובלת בממון המזיק

עם כל זאת, מסתבר לענ"ד שאכן יש רמזים לשיטה הרגילה במקורות קדומים ונבאר את דברינו:

א. אין עונשין מן הדין

התוס' בדף ב. (ד"ה ולא) נוקטים שהמכילתא סוברת שאין עונשין מן הדין, בניגוד למשנה שלנו הסוברת שעונשין מן הדין.

הרב גוסטמאן (בקונטרסי שיעורים) מבאר שלפי תוס' המחלוקת בין המכילתא למשנה היא על עצם חיוב התשלומין בנזיקין - האם הוא בגדר 'עונש' או בגדר 'דין ממוני'". לדעת המכילתא תשלומי נזיקין הם בגדר עונש, ולכן הם לא נלמדין מן הדין, ואילו לדעת הש"ס לאחר שהתורה הטילה על האדם חיוב תשלומין (- מלווה הכתובה בתורה) זה נכנס לגדר של דין ממוני ולא עונש. למרות שהסבר זה מדוקדק היטב בלשון תוס', אין הוא מיישב מספר קושיות בדברי המכילתא אותן נציג להלן. בנוסף לכך, מדברי תוס' במספר מקומות מוכח שתשלומי נזיקין הם עונש אף לשיטת התלמוד הבבלי^{יד}, ואין זה עולה בקנה אחד עם דברי הרב גוסטמאן. לכן ננסה ללכת

(יד). בס"ד מצאתי דברים דומים בשערי עיון לרב פנחס מונדשיין, עיי"ש.

(טו). חשוב להדגיש שלכול הדעות מדובר כאן על חיוב ממוני לכל דבר ועניין (ולא קנס וכו'), אלא שנחלקו האם התורה הטילה על האדם חיוב ממוני מדינאי, או שמא זה הוטל עליו בתור עונש. אמנם עיין בהמשך שם נראה שתוס' העלו אפשרות מסוימת בביאור הו"א בגמ' [שנדחתה] שמדובר על קנס.

(טז). למשל, בדף ו: הגמרא מסבירה את מחלוקת ר"ע ור"י בסוגית מיטב באופן הבא. לפי רבי ישמעאל שמין את הנזק לפי מיטב שדהו של הניזק, בעוד שלפי ר"ע המזיק משלם את שווי הנזק ותו לא, אלא שחידשה התורה שכאשר המזיק משלם את הנזק, עליו לתת ממיטב שדהו. בדעת רבי ישמעאל, מעלים תוס' אפשרות שזוהו קנס, דבר המצביע על כך שהם רואים את תשלומי נזיקין כעונש ולא כדין. בהמשך תוס' תמהו וז"ל "אמאי טעי טפי בדברי ר' ישמעאל לומר שאם אכל

בכיוון שונה, שבעז"ה יישב את הקשיים הללו. אמנם אני מודה שהמהלך שאציג הוא מחודש ביותר, ועל כן יש לראות את הדבר ים בגדר הצעה בעלמא.



הצגת הקשיים בדברי התוס'

יש להבין מה הקשר בין דברי תוס' הללו לבין דבריהם קודם לכן, ומדוע לא הקדישו לשאלה זו ד"ה נפרד.

כמו"כ, המעיין במכילתא יווכח שמספר שורות קודם לכן היא כותבת במפורש שעונשין מן הדין, וצ"ע.

ז"ל המכילתא (משפטים, נזיקין יא קטו-קטז): "וכי יפתח איש בור. למה נאמר, עד שלא יאמר יש לי בדין, הואיל והשור ממונו, והבור ממונו, אם למדת שהוא חייב על ידי שורו, אינו חייב על בורו, לא אם אמרת בשור שדרכו לילך ולהזיק, תאמר בבור שאין דרכו לילך ולהזיק, תלמוד לומר 'וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש', לפי שלא זכיתי בדין צריך הכתוב להביאו בפני עצמו. דבר אחר וכי יפתח איש, אין לי אלא פותח, כורה מניין. תלמוד לומר או כי יכרה איש, עד שלא יאמר יש לי בדין, אם הפותח חייב הכורה לא כל שכן, הא אמרת כן ענשת מן הדין, לכן נאמר 'או כי יכרה', ללמדך שאין עונשין מן הדין".



מדוע אין עונשין מן הדין?

לפני שנציע כיוון אפשרי להבהרת הדברים נעיין בכלל "אין עונשין מן הדין". האם החידוש הוא שעונש לא נלמד בק"ו או שמא החידוש הוא שממון כן נלמד בק"ו?

ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת המהרש"א (סנהדרין סד:) והליכות עולם (עמ' קיט) בטעם לכן שאין עונשין מן הדין. המהרש"א מסביר שהטעם לכן הוא שייתכן שמי שעבר עבירה יותר חמורה לא יתכפר לו בעונש העבירה הקלה, ולכן לא ניתן ללמוד זאת בק"ו. לפי טעם זה ברור שבדר"כ לומדים בק"ו, אלא שבעונש יש סיבה מסוימת להימנע מכך. כמו"כ, פשוט שהדבר שייך רק ב'עונש' ממש, שבא כתגובה למעשה רע של האדם.

כחושה משלם שמינה יותר מדברי ר' עקיבא דלמא רבי עקיבא קאמר נמי שאם אכל ערוגה כחושה משלם ערוגה שמינה שבשדותיו". לשיטתם, האפשרות ששום הנזק יהיה עפ"י מיטב שדהו של הניזוק, איננה פחות סבירה מכך ששום הנזק יהיה עפ"י מיטב שדהו של הניזוק, דבר אשר הניע אותם לשאול מדוע הגמ' טעתה בדברי ר", יותר מאשר היא טעתה בדברי ר"ע. [גם בתירוצם, אין תוס' מסתייגים מאפשרות זאת, אלא הם מיישבים את קושייתם על סמך דקדוק לשוני גרידא]. מכך יש להסיק שתוס' רואים בתשלומי נזיקין עונש למזיק, ולכן יש מקום לשום את הנזק לפי המזיק, כפי שאכן אנו עושים בעונשים אחרים, כגון כופר וחבלות לדעת ר"א (עיין ב"ק פד. ותוס' ד"ה עין תחת עין). אם תשלומי נזיקין היו בגדר של דין ממוני, אזי לאפשרות זו לא היה מקום, מאחר שמטרתם היא לפצות את הניזוק, ועלינו להתייחס לנזק שהתרחש בשדותיו. נכון, שהם מציינים ששתי האפשרויות הנ"ל אינן נכונות, אך מעצם העובדה שאפשרות זאת עלתה על דעתם, מעידה על האופי של תשלומי נזיקין אליבא דתוס'. בחלק ב' נביא לכן הוכחות נוספות בס"ד.

ההליכות עולם מסביר שלא עונשין מן הדין מאחר שאנו חוששים לפירכא לק"ו. לפי טעם זה צריך להבין מדוע בעונש חוששין לפירכא ואילו בממון לא חוששין לפירכא. ניתן לבאר שהמושגים "ממון" ו"עונש" לפי שיטה זאת הם לאו דווקא, ובעצם הם מייצגים שתי קטגוריות. ממון מייצג את החיוביים הממונים שהם בדרך כלל מתאימים לסברא האנושית (המוציא מחבירו עליו הראייה וכדו'), ואילו עונשים מתחילים מדברו של הקב"ה ומההגיון האלקי. כמובן שלאחר שהקב"ה אמר דינים מסוימים ניתן לתת בהם סברה (לדוגמא לשמה בגט וכו') אך כל זה לאחר שהקב"ה אמר זאת, ולא היינו מגיעים לכך לפני כן. מאחר שיש יותר חשש לטעות בהבנת הגדר של החיוב, אנו נמנעים משימוש בק"ו במקרים מעין אלו.

לענ"ד ייתכן שבמחלוקת זו נחלקו אף התוס' והרשב"א, דאילו תוס' אומרים שאין עונשין ממון מן הדין והרשב"א משמיט את המילה ממון וכותב שאין עונשין מן הדין. ייתכן שהרשב"א סבר כמהרש"א, ולכן הכלל הנ"ל שייך רק בעונש ולכן הוא השמיט את המילה 'ממון', ואילו תוס' סברו כהליכות עולם, ולכן הקטגוריה של הדברים שאינם נלמדים בק"ו רחבה יותר וכוללת אף חיובים ממונים¹, כל עוד יש לנו חשש אמיתי לפירכא, מאחר שהדברים נובעים מההגיון האלקי. והדברים יבוארו לקמן בהרחבה.



הסבר חדש לסוגיה זו

מתוך ההגדרות הללו נבוא לדקדק בלשון המכילתא. המכילתא אומרת שסיבת חיוב על נזקי השור והבור היא שהם ממונו של האדם, ולא מזכירה את הצורך בשמירתן עליך. ייתכן שהמכילתא אכן סוברת שסיבת החיוב היא אכן מפני שהשור והבור הם הממון שלך, והם כעין ידא אריכתא שלך, ולכן היא נוקטת רק את היות השור והבור ממון בעלים. כלומר, בניגוד למשנה, שמבחינתה הצד השווה הוא דרכן להזיק ושמירתן עליך, ייתכן שלפי המכילתא הצד השווה הוא 'ממון' בלבד [אלא שכאשר האדם לא התרשל בשמירה יש פטור אונס].

כפי שביארנו אליבא דתוס', כל דבר שיש בו יותר מקום לטעות ואינו נובע מסברות אנושיות גרידא אנו חוששים לפירכא. לכן לענ"ד יש לחלק בין העובדה שממון נחשב כידא אריכתא, שמאחר שאין בזה סברא הגיונית, כפי שביארנו, זה נכנס לקטגוריה של 'עונש', למרות שהוא לא בא כתגובה למעשה, ואינו חיוב ממוני רגיל ולכן אינו נידון בק"ו, לבין העובדה שלאחר שהתורה הגדירה כך את הזיקה בין האדם לבין ממונו נוצר כאן חיוב ממוני המובן בסברה. ונבאר את דברינו:

בתחילת המכילתא היא דנה בדברים שכבר מוגדרים כידא אריכתא של הבעלים וכממון, ולאחר שהתורה לימדה שהממון של האדם הוא חלק מישותו הממונית ולכן מתחייב על נזקיו, אין סיבה לחלק בין סוגי ממון שונים, כמו בור או שור, ולכן שם היא סוברת שעונשין מן הדין,

(י). ועיין על כך בהרחבה בשערי יושר, שם הרחיב את הדבר ומסביר את המושג משפטי הממון, ומבאר שמצוות התורה חלות לאחר שהמצב מוגדר ע"י משפטי הממון המתאימים לשכל האנושי, עיי"ש.

(יח). ולכן, שלא כדברי הרב גוסטמן, לא ניתן להוכיח מתוס' הנ"ל האם תשלומי נזיקין הם עונש או דין. בפרק ב' נוכיח שלשיטת תוס' תשלומי נזיקין הם בגדר עונש אף לפי הש"ס, ולא בכך נחלקו המכילתא והש"ס.

מאחר שזהו חיוב ממוני המובן בסברא. לעומת זאת, בהמשך דבריה היא דנה איזו פעולה הופכת את הדבר לממון שעליו התורה אמרה שהוא כידא אריכתא של האדם. וזה כבר חידוש עצום ואיננו חיוב ממוני רגיל אלא כעין 'עונש', ולכן כאן אין היא עונשת מן הדין.

לאור זאת, מובן מדוע תוס' הביאו את דברי המכילתא לאחר הדיון שלהם בצד השווה. מאחר שלפי המשנה הזיקה בין האדם לממונו הגיונית מסברה, מאחר שהיא נובעת מאחריותו של האדם לממונו, ולכן לומדים גם זאת בק"ו, ואילו מהמכילתא משמע שזה דבר פלאי, ולכן את יצירת הבעלות לא לומדים מק"ו.

את פשט תוס', הכותבים שמדברי המשנה 'משמע דעונשין מן הדין', ניתן להסביר בשתי דרכים.

א. זהו היסק הנובע מדקדוק לשוני במשנה. מהמילים 'לא הרי' ניתן להסיק שהיה ניתן ללמוד את האבות בק"ו, ומכך ניתן להסיק שעונשין מן הדין. תוס' הסמיכו את העיסוק בכך לדיון בצד השווה, כדי לרמוז שיש קשר מהותי בין שני הנושאים הללו כפי שבואר לעיל.

ב. ניתן לומר שזהו היסק המבוסס על סברה. לפי המשנה חיוב התשלומין בממון הוא הגיוני ומובן בסברה, ולאור זאת תוס' הסיקו שניתן לענוש מן הדין. לפי הסבר זה, הקושייה היא מהצד השווה ולא מ'לא הרי'.

הסבר זה הוא מחודש ואינו מדוקדק בלשון תוס'. זאת, מאחר שאם זו כוונתם, היה עליהם לנסח אחרת את שאלתם, ולציין במפורש שלפי המכילתא הצד השווה הוא 'ממונך' בלבד, ולא להתמקד בנפקא מינה צדדית כגון ענישה מן הדין. גם תשובתם, שהגמרא דורשת את הפסוק באופן שונה, מראה שהשאלה עוסקת במישור יותר טכני ולא בנושא מהותי, כגון מהו הצד השווה. לכן נראה לומר שאין קושייתם מתמקדת בכך שמהמכילתא משמע שיש 'צד שווה' שונה, מאחר שכנראה זו מחלוקת תנאים כפי שנראה להלן. על כן עיסוקם של בעלי התוספות הוא דווקא בראייה שהמכילתא הביאה לשיטתה, מכך שמשמע שאין עונשין מן הדין, בעוד שלפי משנתנו עונשין מן הדין, כפי שניתן לדייק מהמילים 'לא הרי'. בכך ניתן ליישב את תמיהתם של רבים מהאחרונים מדוע תוס' לא ניסו ליישב את דברי המשנה עם המכילתא. זאת, מאחר שקושייתם בנויה על ההנחה שיש מחלוקת בין המכילתא למשנה מהו הצד השווה, וענישה מן הדין היא רק נפקא מינה למחלוקת זו. בקושייתם בסה"כ ניסו התוס' ליישב את המשנה מההוכחה של המכילתא לשיטתה. לכן, בעוד שהשאלה והתשובה היו טכניים בלבד, ע"י הסמיכות לדיון בצד השווה, תוס' רמזו לנו על עומק הדברים ובכך שהדבר תלוי בשאלה האם תשלומי נזיקין נובעים מההגיון האלקי או מתאימים להגיון האנושי.

הרשב"א, לעומתם, נוקט שרק בעונש ממש, הבא כתגובה למעשה, שייך הכלל של 'אין עונשין מן הדין', ולכן הוא סובר שאף שלפי המכילתא עוצמת הזיקה בין האדם לממונו היא חידוש, מאחר שאין כאן עונש ממשי הבא כתגובה למעשהו של האדם - יש ללמוד זאת בק"ו.

רבי דוד פוברסקי מסביר בשיעוריו (אות כו) שאף את "עשאו הכתוב ברשותו", דהיינו הבעלות על הבור, אין לראות כעונש על הכרייה, מאחר שכריית הבור אינה תנאי בדין

התשלומין של הבור, אלא רק דהבור נעשה עי"ז ממונו להתחייב בשמירתו. הוא מבסס זאת על דברי הברכ"ש (סי' יז), שלא שייך קלב"מ על חיוב כריית הבור, כפי שלא חל קלב"מ אם נתחייב האדם מיתה בשעת מיתת השור, שאין הוא פטור מנזקי השור לאחר מכן, עיי"ש.

לכן הרשב"א, שסבר "שאין עונשין" הכוונה לעונש כפשוטו, הסביר שהמכילתא מדברת על עצם חיוב התשלומין בבור ולא על עצם הבעלות, שאינה עונש על הכרייה. ומתוך כך, מובן מדוע הרשב"א כותב במפורש שהסתירה היא מ'לא הרי' שבמשנה, שם דנים לגבי עצם חיוב התשלומין.

עם זאת, דברינו לכאורה נסתרים ממכילתא (משפטים, נזקין יד), שם היא נוקטת את הצד השווה במשנתנו וז"ל: "שלם ישלם המבעיר את הבערה. למה נאמר, לפי שנאמר 'איש' 'איש', אין לי אלא איש, אישה טומטום ואדרוגינוס מנין, תלמוד לומר שלם ישלם המבעיר את הבערה, מכל מקום. אין לי אלא המבעה וההבער, שאר כל המזיקין שבתורה מנין, הרי אתה דן בניין אב משניהם, לא הרי המבעה כהרי ההבער, ולא הרי הבער כהרי המבעה, הצד השווה שבהן שדרכן להזיק וממונך ושמירתך עליך, וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

דברי המכילתא הללו טעונים בירור, ומתוך שנעמוד על הדברים אולי נוכל ליישב את קושייתנו:

א. מהמכילתא משמע שמאש ומבעה אפשר ללמוד את כל שאר האבות. וצ"ע, מאחר שבגמ' (ה): נאמר במפורש שצריך שהכל ילמד מבור וחד מהאבות, מאחר שבור לא יכול להילמד משאר האבות, כי אין דרכו לילך ולהזיק.

ב. המכילתא כותבת ש"ממונך" הוא חלק מהצד השווה. וצ"ע, מאחר שהעובדה שבור שלא ברשותו נחשב כממונך הוא מחלוקת ראשונים, ואף לדעות שסוברות שהוא 'ממונך', זה לאחר חידושה של התורה, שעשאן הכתוב ברשותו, כמבואר בנימוק"י (א. מדפי הרי"ף). כאן, לעומת זאת, אנו דנים במצב שבור כלל לא כתוב בתורה, ואם כך החידוש הנ"ל לא נכתב, וכיצד מתייחסים לבור כממונך?

אכן, יש לציין שמחמת הקשיים הנ"ל, חלק מפרשני המכילתא אכן גרסו 'בור' במקום המילה 'מבעה'. אנו נלך בדרכם של הפרשנים שכן גרסו את המילה מבעה.

כדי להתמודד עם הקשיים הנ"ל יש להבין את הנידון בו המכילתא עוסקת. המכילתא מדברת לאחר שכל האבות נזיקין נכתבו בתורה, אלא שהיא שואלת מניין לנו שאף נשים חייבות בכך. האם צריך לכתוב בכל אב ואב בפני עצמו שגם נשים חייבות בו, או שמא ניתן ללמוד זאת במה הצד.

בשאלה זו עסקה המכילתא במקום אחר (משפטים, נזקין ו, סט): "אין לי אלא אנשים נשים מנין, היה רבי ישמעאל אומר הואיל וכל הנזקים שבתורה סתם, ופרט הכתוב באחד מהם שעשה בו נשים כאנשים, אף פורט אני לכל נזקין שבתורה לעשות מהם נשים כאנשים. רבי יאשיה אומר תלמוד לומר איש או אישה' השווה הכתוב אישה לאיש לכל הנזקין שבתורה. רבי יונתן אומר,

אינו צריך והלא כבר נאמר בעל הבור ישלם, שלם ישלם המבעיר את הבערה הא מה תלמוד לומר איש או אישה לתלמודו הוא בא".

יש להבין מהי המחלוקת בין דברי המכילתא בפרשה ו ומדוע היא ממאנת בהסבר שנקטה המכילתא בפרשה יד.

צריך להסביר שבשלב זה כבר כתובים לנו כל האבות נזקין בתורה לגבי אנשים, והמכילתא עוסקת בשאלה מהיכן נלמד לחייב נשים. מאחר שבור כבר נכתב, אזי למדנו שעשאו הכתוב ברשותו, ובכך מתורצת קושייתנו השנייה מהיכן המכילתא בפרשה יד למדה שבור הוא ממונו. כעת עלינו להבין, האם לאחר שהתורה חידשה בבור ש'עשאו הכתוב ברשותו', דרכן לילך ולהזיק עדיין נשאר בגדר פירכא או לא לגבי בור.

ניתן לומר שהדבר תלוי במחלוקת כיצד עלינו להתייחס לתכונות המופיעות במשנה - האם מטרתן לייחס את הנזק אליך - לטעון שפשעת בשמירה, או שמא יש לראותן כהבדלים במזיקים, ו-"דרכן לילך" זה חומרא בשם מזיק.

אם אנו טוענים שהתכונות הנ"ל, מטרתן לייחס את הנזק אליך, אזי העובדה שבבור עשאו הכתוב ברשותו - אכן מפצה על העובדה שאין דרכן לילך ולהזיק, הנזק מיוחס אליו ודרכן לילך ולהזיק אכן איננו מהווה פירכא. לעומת זאת, אם נטען שזו הגדרה בשם מזיק - אזי פשיטא שאף לאחר שעשאו הכתוב ברשותו יש חסרון בשם מזיק של בור, וזה עדיין נשאר בגדר פירכא.

ייתכן שבכך נחלקו. רבי ישמעאל (הלא סתם מכילתא היא רבי ישמעאל, ולכן גם המכילתא של אין עונשין בפרשה ו היא לשיטתו) והוא סובר ממון המזיק, וכפי שהגדרנו הוא סבר שממון האדם הוא חלק מישותו הממונית, ולכן פשוט שהנזק כבר מיוחס אליו. אם כך, יש לומר שהוא יסבור שזה הגדרה בחומרא של שם המזיק, ולכן דרכן לילך ולהזיק זה עדיין בגדר פירכא, ולא ניתן ללמוד כפי שלמד התנא ממבעה והבער. וכן מוכח במפורש, שהלא המכילתא של 'אין עונשין' דוחה ואומרת שאין ללמוד אף בור שהוא ממונו (עשאו הכתוב ברשותו), מאחר שאין דרכו לילך ולהזיק ומפורש בדבריה ש'דרכן לילך' זה פירכא.

לעומתו, התנא השני, שכן למד ממבעה והבער, סבר שהמחייב הוא השמירה, ולכן הוא ראה את התכונות במכילתא כסיבות לייחס את הנזק אל האדם. ולכן, כאשר התורה חידשה שעשאו הכתוב ברשותו, דרכן לילך ולהזיק אינן בגדר פירכא, ואכן ניתן ללמוד ממבעה והבער אף בור. כמו"כ, מובן מדוע כלל בצד השווה "ושמירתן עליך", מאחר שהוא אכן חולק על רבי ישמעאל ועל המכילתא בפרשה ושל אין עונשין.

ניתן למצוא לכך אף סימוכין לכך שהמכילתא בפרשה יא (אין עונשין) אכן שנויה במחלוקת תנאים הנובעת מהבנות שונות במהות המחייב על נזק"מ, מכך שלאחר שהמכילתא פרשה את משנתה בנושא של אין עונשין היא ממשיכה ואומרת שרבי יהודה בן בתירא אמר שצריך לדרוש דבר אחר. ז"ל: "רבי יהודה בן בתירא אומר, לא הרי פותח כהרי כורה, ולא הרי כורה כהרי פותח, הצד השווה שבהן כל שהוא חייב בשמרו חייב בנזק, אף כל שהוא חייב בשמרו חייב בנזק..."

כלומר, רבי יהודה בן בתירא, שמוכח מדבריו שהוא סבר שהמחייב הוא הפשיעה בשמירה, אכן דרש דבר אחר מהפסוקים ולא את הדרשה של 'אין עונשין מן הדין'. ודו"ק.

מתוך כך, גם מובן מדוע המכילתא אכן גרסה את המילה 'ממונך', בעוד שתוס' סברו שבמשנה לא ניתן לגרוס אותה^ט:

תוס' והנימוק^י נחלקו האם ניתן להתייחס לבור בתור ממונו או לא. הנימוק^י שסבר שהחייב הוא משום פשיעה, אזי ממונך זה תנאי לשמירתך עליך - רק מה שהוא ממונך אתה חייב בשמירתך, וא"כ אין שום נפקא מינא לעניין שמירה בין ממונו ממש לדבר שרק נמצא בתחום אחריותו, וכיון שממון הוא רק תנאי לשמירה אין הבדל בין ממון ממש לדבר שנמצא בתחום האחריות של האדם, וא"כ המילה 'ממונך' רחבה יותר וכוללת גם בור. תוס', לעומת זאת, שסברו שהחייב נובע בגלל ממון המזיק (כצד השלישי שביארנו בהקדמה) סברו שממון הוא כפשוטו, וא"כ בממונו יש יותר חיוב מאשר דבר שרק נמצא באחריותו^ז.

כפי שביארנו, המכילתא בפרשה יד אכן סוברת שהמחייב היא הפשיעה בשמירה, ולכן היא גורסת את המילה 'ממונך'.



ב. בור ט' ובור י'

מקום נוסף בו ניתן לראות הנחה זו הוא בגמרא בדף ג. שם הגמרא (ל"ק ברש"י) רוצה לחייב בבור ט' על מיתה, למרות שאין דרכו בכך. וייתכן שהגמרא סברה שסיבת החיוב היא משום ממון המזיק, ולא צריך את דרכה להזיק ושמירתך עליך כדי לייחס את הנזק אליך, ולכן יהיה חייב האדם גם על בור ט' במיתה. כמובן, שלמסקנה הגמ' חזרה בה מהנחה זו, ולכן למעשה היא לא סוברת שזו סיבת החיוב^כ.



סיכום

בשלב זה הצגנו שלושה צדדים בהבנת סיבת החיוב בממון המזיק: חיוב על הרשלנות, חיוב הנובע מאחריות, וחיוב הנובע מעצם הבעלות הקניינית והראנו שהדבר תלוי במחלוקת תנאים במכילתא ובמחלוקת ראשונים. בדעת הש"ס, אכן הדבר תלוי האם 'שמירתך עליך' הוא חלק

(ט) עפ"י הסבר שמצאתי בשערי עיון לרב פנחס מונדשיין.

(כ). למסקנה אף עליו חייבים, כפי שהתוס' אומרים בדף נו: ד"ה פשיטא, אך אם היה כתוב 'ממונך' לא היינו כוללים אותו, ולכן ל"ג זאת.

(כא). בפסקה הקודמת ביארנו שאף מי שלמד שסיבת החיוב היא 'ממון המזיק', דורש 'דרכך להזיק' מתוך הבנה שזה חומרא ב'שם מזיק', וכך הוא למד את המשנה. אם כך, מדוע רש"י סבר שאין צורך בכך לסוברים ממון המזיק? ויש להסביר שהלא רש"י עצמו נקט שסיבת החיוב היא פשיעה, ולכן הוא למד במשנה ש'דרכך להזיק', זה בסה"כ סיבה לחייב שמירה, ולא למד שזה חומרא בשם מזיק ולכן אף כאשר ביאר את הגמרא והבין שרוצה לחייב משום ממון המזיק לא ראה צורך בדרך להזיק שהרי לדעתו זה בא לחייב שמירה, ולכן הוא ויתר על דרישה זו לחלוטין.

מהצד השווה או חלק מהצד הנלמד. אם הוא חלק מהצד השווה, אזי סיבת החיוב היא הפשיעה או האחריות, ואם הוא חלק מהצד הנלמד, אזי סיבת החיוב היא עצם הבעלות הקניינית.



אוצר טהרות

◆ הצורך בראיית כהן בסימני צרעת מובהקים ◆

הרב הראל דביר

יד בנימין

הצורך בראיית כהן בסימני צרעת מובהקים

‘ויררו משפטין ליעקב’ – מלמד שכל הוריות אינן יוצאות אלא מפייהם, שנאמר: ‘ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע’. ריב – אלו ריבי פרה וריבי עגלה וריבי סוטה. נגע – אלו נגעי אדם ונגעי בגדים ונגעי בתים.

[ספרי דברים סי' שנא]

פתיחה

מבואר בתורה שכאשר נראה נגע צרעת, יש להראותו לכהן והוא זה שמוסמך לטמא את הנגע. מפשט הפסוקים בנוגע לנגעי בתים, נראה שהנגע אינו מטמא כלל עד לאמירת הכהן, והכהן אף מצווה לנצל הלכה זו ולהוציא את הכלים מהבית כדי שהם לא ייטמאו (ויקרא יד, לה-לח):

[לה] ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית: [לו] וצוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית ואחר כן יבא הכהן לראות את הבית: [לז] וראה את הנגע והנה הנגע בקירת הבית שקערורת ירקרקת או אדמדמת ומראהו שפל מן הקיר: [לח] ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים.

כך מבואר גם בספרא (מצורע פרשה ה אות יב), במשנה (נגעים ג, א; יב, ה), בגמרא (מו"ק ז, ב) וברמב"ם (הל' תרומות ז, ט; הל' טומאת צרעת ט, ב), וכן מבואר ומוסכם במקומות נוספים בדברי חז"ל והראשונים^א.

ר' יעקב עמדין, היעב"ץ, חידש שדין זה לא נאמר אלא בסימני טומאה שאינם מובהקים, אך בסימני טומאה מובהקים הטומאה חלה מעצם מציאות הנגע (שו"ת שאילת יעב"ץ א, קלח). היעב"ץ עצמו עמד על כך שחידוש זה יש משמעות למעשה בזמננו, שכן בזמננו אין אנו נוהגים בדיני צרעת, ונראה שהטעם העיקרי לכך הוא שאין הכהנים בזמננו בקיאים בכל מראות הנגעים, וכמבואר טעם זה בהלכות ארץ ישראל המיוחדות לר' יעקב בן הרא"ש בעל הטורים (סי' ג) ובאחרונים, והארכתי בזה במקום אחר^ב. ולפי חידושו של היעב"ץ, נמצא שנגעים מובהקים יטמאו גם ללא ראיית כהן.

א. בין היתר, כתב המאירי (מו"ק ז, ב ד"ה אפי'): 'אפילו היו סימני טומאה של מצורע או סימני רפואה ניכרים לכל אדם – אינו לא טמא ולא טהור, עד שיטמאנו הכהן או יטהרנו'. וכתב הרשב"ץ בחידושו לנידה (כ, ב ד"ה חכם): 'חכם יכול להורות לעצמו בכל איסור והיתר, חוץ מנגעים ונדרים ובכורות', ולשון קרובה לזו כתב הגר"א (אליה רבה נגעים ב, ה), והובאו דבריהם בבית שער (יו"ד סי' מד ד"ה והגר"א).

ב. ייחוס זה אינו מבוסס, וכנראה אינו מוצדק. ראו: הרב יואל פרידמן, ספר התרומה לרבנו ברוך ב"ר יצחק – מגמות, מבנה ונוסח, עבודת ד"ר, האונ' העברית תשע"ג, עמ' 278-281. הוא מציין שהמפקק הראשון על הייחוס היה הרא"ה קוק זצ"ל.

מאמר זה יוקדש לעיון בחידושו של היעב"ץ, וכן לעיון בדברי פוסקים נוספים שעסקו בסוגיה.

מבנה המאמר: המאמר פותח בשתי קושיות כלליות על דברי היעב"ץ. לאחר מכן, מובאים דברי היעב"ץ בשלימותם בגוף הדברים, בצירוף כותרות. דברי היעב"ץ מורכבים מחמישה חלקים עיקריים: שלוש ראיות שהוא מביא לחידושו, ושתי קושיות שהוא מקשה על דברי עצמו ומתירן. לאחר כל ציטוט מדברי היעב"ץ, מובאים הסברים והערות על דבריו לפי העניין. לאחר מכן, מסוכמים בקצרה בגוף הדברים עיקרי טענותיו וההערות שעליהם. בהמשך, נבחנים מקורות נוספים מראשונים ואחרונים שנוגעים לנידונו. המאמר מסתיים במסקנה שאין צורך לחשוש לטומאת נגעים ללא ראיית כהן.



א. קושיות כלליות על דברי היעב"ץ

קושיה על היעב"ץ מכך שאין נוהגים בנגעים בזמן גלות

נראה לכאורה שדברי פתיחה אלו מהווים בעצמם קושיה על היעב"ץ, שכן מתקופת הגאונים (ואולי אף קודם לכן) ועד ימינו, לא מצאנו כלל מי שנהג טומאה בעצמו, או הורה או כתב לנהוג כן למעשה. והרי אי איתא לדברי היעב"ץ, יש נגעים שמטמאים גם בזמננו. ואף שכולנו טמאי מתים, עדיין יש משמעות לטומאת מצורע, שהטמא בה אינו רשאי להיכנס לעיירות המוקפות חומה בארץ ישראל. אמנם, הראשונים נחלקו אם הולכים לעניין זה לפי ימות יהושע בן נון או לפי ימינו (יעוין בפירושי הרמב"ם והר"ש למשנה כלים א, ז), אך על ירושלים העתיקה כולם מסכימים שהיא בכלל דין זה, והרי לא שמענו מימינו על מי שנמנע מלהיכנס אליה בגלל מראה צרעת כלשהו. ויש דינים נוספים שנוהגים במצורע, כאיסור הנחת תפילין (שו"ע או"ח לה, יג) ודינים נוספים¹, ולא שמענו שנהגו בהם הלכה למעשה. ואכן נראה שהסכמת הפוסקים ומנהג העם שלא לחשוש לחידושו של היעב"ץ, עולים בקנה אחד עם ההבנה הפשוטה בפוסקים ובדברי חז"ל, שבכל אופן אין חלות של טומאה בלי אמירת כהן.



ג. במאמרי: צרעת הראש בימינו – השתלת שער ואיסור קוצץ בהרתו, אסיא קיג-קיד [כט, א-ב] (אייר תשע"ט) עמ' 101-81, ובעיקר עמ' 97-99. יש להוסיף מקור קדום לטור שכתב כן ולא הוזכר שם, והוא הראב"ה (ג, תתמ): 'הלכות מצורע לא הזקקתי לפרש דכיון דכהן לא חזי ליה ולא בקיאי למיחזי, ולא נהגי ביה בזמן הזה כל דיני מצורע, אבל מרחיקין מהם מפני הסכנה'.

לדיונים ומקורות נוספים בשאלת הצרעת בזמן הזה, יעוין בשו"ת בית דוד (לייטר; ב, סד), תורה שלמה (ח"ח מילואים סי' יח, עמ' רנה ואילך); עלי תמר (סוטה ב, ב ד"ה ומטהרין), להורות נתן (גשטטנר; על התורה ויקרא יג, ב; עמ' קב ואילך); שו"ת משנה הלכות (יא, לו); בנין אפרים (בורודיאנסקי; סי' מא), מאיר עוז (ח"ב עמ' תרמח-תרמט), שיעורי הלכה (זכריש; עמ' 174-175); שיעורו של הרב אשר וייס: 'פרשת תוריע – טומאת צרעת וטהרתה בזמן הזה', זמין כאן; מאמרו של ד"ר סודי נמיר: "צרעת בזמן הזה" – בסיס הלכתי, אסיא קא-קב [כו, א-ב] [ניסן תשע"ו] עמ' 19-28; ומאמרו של ר' יצחק הנשקה: צרעת בזמן הזה, דף שבועי 1315 (פרשת מצורע תשע"ט).

ד. דינים אלו נזכרו במקורות המצוינים בהערה הקודמת.

קושיה נוספת מהשמטת החילוק בין נגע מסופק למובהק

מלבד זאת, יש להעיר לכאורה על עיקר דברי היעב"ץ, שלא מצאנו ולא שמענו בלתי היום סמך לחלוקה זו, בין נגעים מובהקים לשאינם מובהקים. ובכל מקום בדברי חז"ל והפוסקים, ובכלל זה כל המקורות הנדונים בדברי היעב"ץ דלקמן – נשנתה ההתייחסות לנגעים בסתמא, באופן שכולל בחדא מחתא את המובהקים והבלתי מובהקים. מכיוון שכן, יש דוחק לכאורה בחילוקו של היעב"ץ, ובהעמדת מקורות מסוימים דווקא בנגעים שאינם מובהקים, ואחרים דווקא במובהקים, כשכל נושא המובהקות לא הוזכר כלל. לכל זה יש להוסיף שהאבחנה בין מובהק לשאינו מובהק, היא עצמה מלאכה קשה שבמקדש, ואינה פשוטה כלל וכלל, ואיכה נדע את הדבר, לטמא נגע מובהק גם ללא ראיית כהן. והרי לפי היעב"ץ גם נגע שאינו מובהק מטמא, אלא שנדרשת עבורו ראיית כהן, ואם כן, לא ברור כל כך מה ההבדל בינו ובין המובהק, וכיצד מיישמים הגדרה זו למעשה. וגם קשה, שנתת תורת כל אחד ואחד בידו, ומה שלאחד מיבעיא ליה, לאחר פשיטא ליה. והדבר מעצים את הקושי שבהתעלמות המוחלטת של חז"ל והפוסקים מאבחנה זו, שלדברי היעב"ץ היא מרכזית בהלכות נגעים". וצ"ע.



ב. דברי היעב"ץ

ראיה ראשונה: מדברי הספרי בנוגע למרים

כתב היעב"ץ:

זבחים פרק טבול יום (קב, א): מרים מי הסגירה, אם תאמר אהרן, קרוב היה. ב'ו' בספרי (בהעלותך ס' קה): אמר אהרן נמצאת מפסיד לאחותינו שאינו יכול לא לטהרה ולא לטמאה'. והקשו על זה: תימא כל שכן, שהיא טהורה.

צריך לי עיון טובא בהאי ענינא, היך הוא דבר זה, שהטומאה והטהרה בידי כהן, כמו ששנינו ריש פ"ג דנגעים: הכל כשרין לראות את הנגעים וכו'; אומרים לו: אמור טהור, ואומר טהור; דלא ידענא היכי מיירי, אי אפילו בסימני טומאה מובהקין, או דילמא דווקא במסופקים בשואל, אז תלוי בכהן להורות על פיו דווקא; וכל זמן שלא אמר טמא, לא מטמינן ליה מעיקרא, אף על גב דכי חזא ליה כהן איטמי ליה, באותן סימני טומאה שהיו בו קודם שנוקק לו, אפילו הכי אינו מטמא למפרע רצוני משעה שנראו בו, לפי שלא היו

(ה). אמנם העירני הרב אלחנן איזק שליט"א, שיש סיוע ליעב"ץ מפשט הכתוב: 'כנגע נראה לי בבית', ואף שהמשנה (נגעים יב, ה) העמידה זאת אפילו בנגע ודאי, יש מקום להבין בפשט הפסוק. שהתנסחות זו מתאימה דווקא לנגע שאינו מובהק.

(ו). כאן מסתיימים דברי המדרש.

(ז). קושיה זו אינה חלק מדברי המדרש, אלא קושיה מאוחרת על המדרש, והיעב"ץ בהמשך דבריו מיישב אותה על פי חידוש, ובכך מקיים את דברי המדרש ומביא ממנו ראיה לחידושו. קושיה זו מובאת (בהבדלים קלים) בפירוש מושב זקנים (במדבר יב, יב) ובפירוש רבינו חיים פלטיאל (שם).

ודאין לטומאה, אבל בסימנין מובהקין לטומאה – מכי חזי להו אפילו ישראל, מיטמא מאותה שעה ואילך.

היעב"ץ מוכיח את יסודו מדברי המדרש, שלפיהם יוצא שהייתה ריעותא בכך שלא היה כהן שיראה את מרים, והקשה על כך היעב"ץ, דכל שכן שהיא טהורה, ותירץ שהיא איננה טהורה משום שמדובר בסימני טומאה מובהקים, ולכן היא טמאה גם ללא ראיית הכהן^ח. אולם, במדרש מבואר להדיא שחלק מההפסד הוא בכך שאהרן אינו יכול לטמאה, ולא רק בכך שאינו יכול לטהרה, ולפי היעב"ץ אין לזה מובן. ולכן נראה פשוט לכאורה שה'הפסד' אינו בכך שמרים טמאה גם ללא ראיית הכהן, אלא בכך שאין אפשרות לקיים בה את דין התורה של ראיית נגעים. ואם כן, אין זה עניין לשאלת דינה האישי כל זמן שכהן לא ראה אותה, ואין מכאן כל קושי על הדין הפשוט שאין טומאה בלי אמירת הכהן.



ראיה שניה: מהאמור בנוגע לתולש סימני טומאה שעד שלא בא אצל כהן טהור

עוד כתב היעב"ץ:

ומסתייעא הך סברא, מהא דתנינן פ"ז מ"ד: התולש סימני טומאה [...], ולטהרה, עד שלא בא אצל כהן, טהור. ואי סלקא דעתך דגם בסימן טומאה מובהק, אינו טמא כי אם על פי כהן דווקא, מאי איריא תולש? אפילו לא תלשן – עד שלא בא אצל כהן טהור הוא; דאין לומר דאצטריך לגופיה לאשמועינן דטהור אף על גב דתלשן, ולא קנסין ליה כדקנסין לאחר החלטו; דפשיטא דליכא למיקנסיה ולטמיייה, אי אמרת שהטומאה והטהרה בידי כהן דווקא, ואפילו הנגע בשלשה סימנים, אינו טמא אלא על פי כהן דווקא, וכל כמה דלא חזי ליה כהן, ודאי דלא מצי לטמויה, דהא בעינן דווקא שיתן עיניו במקום הנגע, כל שכן בדליתיה לנגע כלל, דלא מצי כהן לטמוייה עד שלא בא לידו.

ועד כאן לא שנו בקצצה לבהרת מתכוין טמא משום קנס, אלא בבהרת שבאת ליד כהן ונזקק לטומאה; דאע"ג דמדאורייתא אפילו הכי האידנא טהור הוי, קנסין ליה. אבל לא בא ליד כהן, שוב אין טומאתו ביד כהן, ולא שייך למקנסיה, אלא כי אמרינן דמעיקרא נמי טמא מכל מקום על פי עצמו בצרעת ידועה, ומאי קמ"ל. וליכא למימר נמי דאצטריכא ליה משום סיפא דאחר החלטו, דהיא גופא לא נצרכה, דהא תנינן זימנא אחריתא, קצצה מתכוין טמא עד שתפרח בכולו, אם הכי כולה כדי נסבה.

לכאורה גם על ראיה זו יש לדון: הקביעה שאין שום הוה אמינא לקנוס, כל עוד הכהן לא ראה את הנגעים, אינה ברורה כל כך. והרי לקנס יש גדרים משלו, ואין זה ברור שניתן ללמוד את גדריו מגדרי הדין המקורי^ט. והרי מצאנו שקנסו את המטיל מום בבכור שאין הבכור נשחט

(ח). ולקמן בהמשך תשובתו (מובא לקמן בהמשך המאמר), מרחיב ומבאר היעב"ץ יותר מה הייתה הבעיה שתיאר אהרן.
(ט). ויעוין באהלי יהודה (בכר; אות כ' ערך כל דתקון רבנן ד"ה ולפי ענ"ד; דף עז ע"ב) שנקט שאין אומרים כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון בדין שעניינו סייג לתורה. ודבריו הובאו יחד עם מקורות נוספים באנציקלופדיה תלמודית (ערך כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, הערה 38).

על מום זה (רמב"ם הל' בכורות ב, ט; שו"ע יו"ד שיג, א), וקנסו את המכוון מלאכתו למועד (רמב"ם הל' יו"ט ז, ד; שו"ע או"ח תקלח, ו). וברור שקנסות אלו אינם נובעים כלל וכלל מגדרי הדין הבסיסי, אלא הם מתחדשים בגזירת חכמים. ועוד ייתכן שבקוצץ סימני טומאה עשויה להיות גם הוה אמינא לדון משום כל דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני, וזו סיבה נוספת להצדיק את הצורך של המשנה להבהיר שהקוצץ טהור, למרות שהוא עבר על ציווי התורה.



ראיה שלישית: מדברי הרמב"ם בנוגע לכהן שטיהר את הטמא או טימא את הטהור

עוד כתב היעב"ץ:

והכי נמי מוכח מהא דכתב הרמב"ם ז"ל פ"ט מהל' טומאת צרעת, שכהן שטיהר את הטמא או שטימא את הטהור לא עשה ולא כלום; דבשלמא טימא את הטהור, ניחא, אלא טיהר את הטמא – מאי לא עשה ולא כלום? הא אפילו לא טיהר, טהור הוא, כל כמה דלא טימאו. ואי משום דסלקא דעתך אמינא אם טיהר כהן אחד, שוב אין כהן אחר יכול לטמאו, קמ"ל דלא עשה ולא כלום לטהרו עולמית, אלא כהן אחר מטמאו מכאן ולהבא, ולעולם למפרע טהור היה, כיון שלא טימאו שום כהן – הא ודאי לאו מילתא, מאי קא משמע לן בהכי? לא יהא אלא טהור ממש היה. אטו אם נטהר פעם אחת, שוב לא יטמאנו הכהן אם נראה בו עוד נגע טמא?

והכא נמי עד השתא טהור הוי, ופשיטא דאתא כהן אחר ומטמי ליה בסימני טומאה. ותו, מאן לימא לן דמעיקרא טמא הוה כדהשתא? דילמא נשתנה אח"כ, ופנים חדשות באו לכאן, דאי הוה כהן קמא קמן, איהו נמי הוי מטמי ליה השתא, פשיטא דמצי בתרא לטמויי ליה כהאי גוונא. ואי בדאיתיה לקמן השתא נמי, והאידינא נמי מטהר, אטו בשופטני עסקינן דאצטריך לאשמועינן דלא ניזיל בתריה, וכי לחנם נכתבו משפטי הנגעים והצרעת, שצריך שיהא הכהן בקי בהן לטמא ולטהר על פי דין התורה, ומי לא ידע דלא עשה ולא כלום, שאין הטומאה והטהרה תלויה בכהן לפסוק שלא כדין תורה.

ואם נפשך לומר דטיהר את הטמא מיירי דווקא בשטיהר (שלא כדין) את הנטמא כבר על ידי כהן – אם כן, טימא את הטהור דכוותיה, דווקא טהור על ידי כהן הוא דלא מצי מטמא, וטהור אחר מצי מטמא? בתמיהא. אלא ודאי לא שגא וסיפא דומיא דרישא, ואין דרכו של הרמב"ם ז"ל לסתום. ודו"ק.

אלא לאו כה"ג אצטריך לאשמועינן בצרעת גמורה, ונודע אחר כך שטעה כהן וטיהרה, דקמ"ל דלא עשה ולא כלום, אפילו לטהרו למפרע דלא נימא שהטומאה תלויה בכהן כמו בצרעת מסופקת, דאע"ג דלא טיהרה כהן, דלא מטיא לידו ההיא שעתא, ואף על גב דלא

(י). ויעיון בתפארת ישראל (לפשיץ; נגעים פ"ז בועז אות ה) ובעונג יו"ט (סי' קמח ס"ה ומה שפלפל) שביארו מדוע אין לומר כן.

אשתני מדהשתא, אפילו הכי מעיקרא הוי טהור ולא אמרינן איגלאי מילתא דטמא הוא למפרע, כל שכן היכא דראה כהן וטיהרה, דאינו טמא אלא אזלינן בתר בתרא, ומכאן ולהבא הוא דטמא טפי לא משום הכי קאמר לא עשה כלום לגמרי משמע, דאפילו למפרע נטמא כל הנוגע בו, ואצ"ל להבא שאין משגיחין בכהן בכה"ג, שלמדנו שאין אנו צריכים לכהן אלא להורות במסופק, כי אז הטהר' תלויה בכהן אבל בברור לנו שהנגע טמא, אין הדבר תלוי בו.

לכאורה גם על ראייה זו יש לדון, וכפי שביאר היעב"ץ בעצמו היטב את ההוה אמינא לומר שתהא חלות טהרה מכוח הוראת הכהן, ובעל הנגע יהיה פטור מלהראותו לכהן אחר. והרי מצינו במקומות שונים שיש תוקף הלכתי גם להוראה מוטעית, כגון בקידוש החודש (ר"ה כה, א ורמב"ם הל' קידוש החודש ב, י), וכן בהוראות מסוימות של דיין בדיני ממונות (טוש"ע חו"מ סי' כה), וכן בשום הדיינים לדעת רשב"ג (כתובות צט, ב), וכעין זה במי שיצא זכאי בדיני נפשות ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה, שאין מחזירים אותו (סנהדרין לג, ב), ועוד".

באופן אחר השיב על ראיית היעב"ץ בשו"ת בית יצחק (יו"ד א, נה, ה), וטענתו היא שיש לקיים את דברי הרמב"ם בעניין טיהר את הטמא דווקא במצורע מוחלט, שהוא נותר בטומאתו למרות דברי הכהן, ולא במי שבא להיראות לראשונה:

ומה שהקשה על הר"מ, לק"מ כיון דדברי ר"מ הוא מתורת כהנים על פסוק 'נרפא הנתק וטהרו הכהן', אם אמר כהן על טמא: טהור – אינו טהור; על דבר זה עלה הלל מבבל, ע"כ מיירי במוחלט, והכהן טהרו בטעות, אינו טהור. ולא קשיא על הר"מ כלל. ודברי הגאון יעב"ץ תמוהים.

והנה, לכאורה יש קצת להעיר על דברי הבית יצחק, שכן הפסוק שממנו נלמד דין זה (ויקרא יג, לז) אינו עוסק במוחלט אלא במוסגר, וכמבואר במפרשים על הפסוק. ומכל מקום, גם אם נכונה הערה זו, אין בזה כדי לבטל את עיקר דברי הבית יצחק, שכן המוסגר כבר הוצא מחוץ למחנה ונוהגים בו דיני צרעת, ושפיר יש לחלק בינו ובין הנראה לפני כהן לראשונה.

באופן שלישי השיב על ראיית היעב"ץ הגרי"פ פערלא (בהערותיו על שו"ת שאילת יעב"ץ, שנדפסו בקובץ נועם יח, עמ' יא):

אישתמיטתיה תוספתא סוף פרק קמא דנגעים, והובאה בר"ש ריש פ"ג דנגעים, ומשנה למלך שם במקומו, ע"ש, דמבואר בהדיא דנפק"מ בהכי לגבי אותו כהן עצמו, לענין נזקק לו בסוף שבוע, עיי"ש.

יא). העירני הרב רועי הכהן זק שליט"א שבכל העניינים הללו מדובר בבית דין של שלושה ויותר, בעוד שאצלנו מדובר בכהן בודד. ועדיין נראה לי שאע"פ שאין ראייה לדבר, וזכר לדבר מיהא איכא. ויש להוסיף ולציין לדין דחכם שטימא אין חברו רשאי לטהר, וחכם שאסר אין חברו רשאי להתיר (נידה כ, ב). ובכמה מקומות בש"ס נאמר 'כבר הורה זקן' (שבת נא, א ועוד). ויעוין ברמ"א ובאחרונים (יו"ד רמב, לא) שנחלקו אם מותר לחכם לאסור משיקול הדעת מה שהתיר חכם אחר.

יב). הל' טומאת צרעת ט, ג.

וכוונתו לומר שמלשון התוספתא (נגעים א, טז): 'כהן שטמא את הטהור וטיהר את הטמא - נזקק לו בסוף שבוע', עולה שההוה אמינא היא שאותו כהן פסול מנוע מלהמשיך ולהיזקק לבעל הנגע, וקמ"ל שאין הדבר כן.



קושיה ראשונה ויישובה: ממשנת יש מראה נגעו לכהן ומפסיד

לאחר שביסס את חידושו בשלוש ראיות, פנה היעב"ץ ליישב שתי משניות שלכאורה עולה מהן שלא כדבריו. וכך כתב:

ולא תקשה עלי מאותה ששינו ספ"ק: יש מראה נגעו לכהן ומפסיד, כיצד, מי שהיה מוחלט והלכו להן סימני טומאה, לא הספיק להראות לכהן עד שפרחה בכולו, טהור; שאילו הראה לכהן, היה טמא. שמע מינה דאע"ג דברור אצלנו שבדאי היה מטהרו הכהן, אלמלי הראה לו, והדר הוה ליה פורח מן הטהור שטמא בודאי, ואמאי מטהרינן ליה מפני שלא הראה לכהן, אלא על כרחך אפילו טומאה ברורה אינה תלויה אלא בכהן.

(משו"ה) לא קשיא מידי, דאמינא לך טהרה לא קמבעיא לי דאינה אלא בידי כהן, כי קמבעיא לי טומאה ודאית. ותו, דילמא התם משום דקמיירי במוחלט שכבר בא לידי כהן, שאז אינו יוצא מידי טומאתו אלא כמו כן [=כמו האופן שבו נכנס לטומאתו], על פי כהן (ועיין פרק קמא דחולין י, ב), היכא דאתחזק שאני, ודוק), אבל כל שלא בא לידי כהן - לעולם אימא לך בטומאה ודאית, מיטמא ומיטהר שלא על פי כהן.



קושיה שנייה ויישובה: ממשנת 'כנגע' בנוגע לטומאת בתים

עוד כתב:

ולא תותיב עלואי מהא דתנינן (נגעים יב, ה) גבי טומאת בתים: אף על פי שהוא ת"ח ויודע שהוא נגע ודאי, אל יגזור ויאמר נגע נראה לי, אלא כנגע; דמשמע מהא דאפילו בנגע ודאי, אינו מיטמא קודם שיבוא הכהן; דשם שניא היא טומאת נגעי בתים, דחידוש הוא שחידשה תורה, כדאיתא פרק קמא דמו"ק (ז, ב - ח, א) (אף על פי שלא כתבתי כן בספרי לחם שמים סוף פרק קמא דמגלה [עמ' קמ], עדיין הדבר צריך הכרע), וצ"ע, שם בגמרא (מו"ק ז, ב), ובתוי"ט מן הירושלמי שעל אותה משנה, משמע גם כן קצת כדברי, ודוק.

לכאורה גם על דברים אלו יש להשיב. הגמרא במו"ק עסקה בהבנת דעותיהם של ר' יוסי ור' מאיר שנחלקו בגדרי ראיית נגעים במועד, ומתוך מחלוקתם עולה ששניהם הסכימו לעצם העיקרון, שיש מצבים שבהם הכהן רואה נגע טמא ובכל זאת נמנע מלטמאו בגלל המועד. ועל זה אמרה הגמרא:

למימרא דבכהן תליא מילתא? אין, והתניא [בניחותא]: 'וביום הראות בו' - יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו. מכאן אמרו: חתן שנולד בו נגע - נותנין לו שבעה

ימי המשתה, לו ולביתו ולכסותו. וכן ברגל, נותנין לו שבעת ימי הרגל, דברי רבי יהודה. רבי אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: 'וצוה הכהן ופנו את הבית', אם ממתינים לו לדבר הרשות – כל שכן לדבר מצוה. מאי בינייהו? אמר אביי: משמעות דורשין איכא בינייהו. ורבא אמר: דבר הרשות איכא בינייהו. ורבי יהודה: מהתם לא גמרינן, דחידוש הוא דהא עצים ואבנים בעלמא לא מטמאו, והכא מטמאו. ורבי אמר: אצטריך, דאי כתב רחמנא וביום הראות בו, הוה אמינא: לדבר מצוה אין, לדבר הרשות לא; כתב רחמנא וצוה הכהן. ואי כתב רחמנא וצוה הכהן, הוה אמינא: הני אין, דלאו טומאה דגופיה. אבל טומאה דגופיה – אימא מיחזא חזיא ליה. צריכא.

בגמרא מבואר שבין לר' יוסי ובין לר' מאיר, בין לר' ובין לר' יהודה – העיקרון שאין חלות של טומאה בלי אמירת הכהן נכון בין בנגעי בתים ובין בנגעי אדם ('טומאה דגופיה'). ולא נחלקו אלא במקור הדין (לאביי) או בהיתר להמתין מלטמא לצורך דבר הרשות (לרבא), אך לכולי עלמא אין מחלוקת על עצם העיקרון שהטומאה תלויה באמירת הכהן, ואין מקום לצמצם זאת לנגעי בתים בלבד. ומה ש'חידוש הוא', זה דווקא בנוגע לדבר הרשות. ולכאורה כל בתר איפכא מחידושו של היעב"ץ.

והנה, אם לא היה היעב"ץ מביא ראיה מגמרא זו, היה ניתן ליישב בדוחק ולומר שכל סוגיית הגמרא עוסקת בנגע מסופק ולא בנגע מובהק. אולם, השתא דאתינן להכי, שהיעב"ץ מביא ראיה מגמרא זו – יש הכרח להבין שהוא רואה אותה כמתייחסת לנגע מובהק, ומטמאת אותו אף ללא אמירת הכהן, וזה לכאורה אינו מובן. וצ"ע.

אחר הדברים האלה, מצאתי שכבר קדמני הבית יצחק (י"ד א, נה, ה), שכתב על היעב"ץ: ובמחילת כבודו, נעלם ממנו דברי הגמרא מו"ק ז' ע"ב, דלר"מ רשאי לשתוק אף שראה שטמא, ולר' יוסי אין רשאי לשתוק, אבל לכולי עלמא אינו טמא עד שיאמר אף בודאי נגע. ובאמת משמע כן מכל סוגיות הש"ס.

ויש לדון גם על ראיית היעב"ץ מדברי התוס' יו"ט. וז"ל התוס' יו"ט (מו"ק א, ה):

רבי מאיר אומר רואין את הנגעים בתחלה כו' – [אפילו בתחלה] שעדיין לא נזקק להסגר דהא מכל מקום שמחה היא לו כשאומר לו אינו צריך להסגר. ומיהו בגמרא: בטהור כולי עלמא לא פליגי, דלא חזי ליה. וכן נראה מלשון רש"י והר"ב, דל"ג 'בתחלה'. וכן בברייתא ל"ג 'בתחלה'. אמנם בלאו הכי להרמב"ם ליתא להווא סוגיא אליבא דמתניתין, לפי דלאותה סוגיא לרבנן בהסגר ראשון חזי ליה, ולא פסק כן בחבורו, כמו שכתב המגיד פ"ז מהלכות יו"ט, והכסף משנה פ"י מהלכות טומאות צרעת. ובירושלמי משמע דגרס ליה, דמייתי עלה משנה י' פ"ד דנגעים: בהרת כגריס, ופסתה כגריס, ונולד לפסיון מחיה או שער לבן [והלכה לה האום] – רבי עקיבא מטמא, וחכמים אומרים: הראה כתחלה. ולתרווייהו מוחלט, ואמר רבי יוחנן: ערב הרגל איכא בינייהו; דלר' עקיבא היא קדמייתא ואין נזקק לו לא להקל ולא להחמיר, ולרבנן חורי היא, ואת פוטרין מן הראשונה. והיידא היא שלא להחמיר וכו'.

נראה לכאורה שכוונת היעב"ץ להוכיח את דבריו מדעת ר' עקיבא, שמחד גיסא מטמא ומאידך גיסא אומר שאין נזקים לנגע זה, ומשמע אפוא שאי-ההזדקקות היא היא המטמאת, והיינו משום שנגע מובהק מטמא גם ללא כהן. ואולם אם לכך כוונתו, לכאורה יש להשיב בפשטות, שהירושלמי מעמיד את מחלוקת חכמים ור' עקיבא בנגע שנראה לכהן ונידון להסגר, ולאחר מכן פשה והלכה האום, כלומר, עבר הנגע מהמקום הראשון שבו הוא היה קודם הפשיון. ומציאות זו שונה לחלוטין ממציאות של נגע שלא נראה כלל לכהן מעולם, ואם כן, אין הנידון דומה לראיה. וצ"ע.



ביאור היעב"ץ לדברי הספרי על פי חידושו

לקראת סיום תשובתו, חזר היעב"ץ לבאר את דברי הספרי הנ"ל על פי חידושו:

ודאתאן עלה, הא דתניא בספרי נמצאת מפסיד לאחותינו – אם יש מקום לדברינו, אתי שפיר, דנמצא מפסידה בסימני טומאה מובהקין, ואף על פי שילכו להן, אינה טהורה אלא על פי כהן בבהרת גמורה (כמעשה שהי' מצורעת כשלג שנטמאת מאליה), אף על פי שאפשר אינו מביא קרבן לכשנרפא, דלא גרע ממה שפסק הרמב"ם ז"ל בספק בהרת קדם, דמטמין ליה מספק, ודוק. כנלע"ד.

ובזה נבין היטב מ"ש שמפסידה לפי שאינה יכול לטמאה, דלטהרה ניחא כדאמרן, דממילא מיטמא. וטהרה אין לה אלא על פי כהן. מיהו אכתי לטמאה מי ניחא, דהא אמינא דטמאה מעצמה, ובלאו הכי נמי לא ידעינן מאי קאמרי רבנן בהא, ומאי פסידא איכא דאינו יכול לטמאה, וקשיין אהדדי רישא וסיפא. אלא האמת יורה דרכו, דהכי הוא עיקרא דמילתא: ודאי בבהרת עזה מיד טמאה, כדין מצורע מוסגר, אפילו לא באה לידי כהן ולא הסגירה, אבל אינה טעונה פריעה ופרימה ותגלחת וצפרים, שאינם נוהגים אלא במוחלט על ידי כהן בסימני טומאה. ושוב אינה יוצאה מידי טומאה אלא על ידי הסגר כהן וראייתו, שתתמעט מד' מראות, שאפילו שהלכה לה כולה עדיין אינה טהורה. והקב"ה רצה שתצטרע מרים ותוחלט לטומאה, כי היכי דליהוי לה מזבח כפרה, על כן בדין היה שיחליטנה כהן תחלה, ותנהוג כל דין מצורע מוחלט, כדי להשלים כפרתה, שעל כן באה לה הצרה הזאת, דלא הוי סגי לה בלאו הכי. נמצא ודאי שתקנתה קלקלתה, וטומאתה בתחלה היא רפואתה וצרי למחלתה. לכן יפה אמרו שנמצא מפסידה, שאי אפשר לטהרה בלי כהן, מאחר שכבר נטמאת ודאי, ועדיין אינה מטמאה טומאה גמורה כמוחלט, שמבלעדה אין לה תקנה כפי הראוי והכוונה כדי לסלוח לעונה והרי זה מבואר מאד.



משמעות הדברים למעשה בזמן גלות

בסיום תשובתו, כתב היעב"ץ:

ונפקא מינה נמי ממאי דכתיבנא, שאם כך הוא האמת כמ"ש שבצרעת גמורה וברורה, אין צריך כהן, ומעצמו הוא טמא כנוצר – לפי זה, אם אירע כך בזמן בגלותינו, צריך שינהוג בדין הצרעת, שהוא חובת הגוף ונוהג בכל מקום ובכל זמן, ואף על פי שלא דיברו בו מוני המצות, משום שאין בקיאות בכך. אולם בבהרת עזה כשלג, מסתברא דאיכא בקיאות. ואף על גב דלא ממטי לידי כהן, הרי הוא טמא. נפקא מינה, לחומרא לאסרו בתשמיש המיטה, וכמאן דאמר דאף המוסגר נאסר בו, אבל לא להקל לטהרו עכשיו ולהתירו באשתו. כי מידי ספק של תורה לא יצא, כמו שהתבאר לעיל (ס' לו). כך נראה לי. יעב"ץ ס"ט.



סיכום עיקרי טענות היעב"ץ וההערות על דבריו

סיכום הדברים: היעב"ץ חידש שבנגעי אדם מובהקים, חלה טומאה ללא צורך בראיית כהן. חידוש זה עצמו מעורר שני קשיים יסודיים: (א) לפי דבריו היו צריכים בעלי נגעים לנהוג טומאה בעצמם: להימנע מכניסה לירושלים, ועוד; ולא שמענו על שום אדם שנהג או שהורה לנהוג כן. (ב) מפשטות המקורות הרבים בחז"ל ובפוסקים לנגעים ולראייתם על ידי כהן, עולה שאין חילוק בין נגעים מובהקים לשאינם מובהקים. הוספת חילוק כזה יוצרת דוחק גדול, ובפרט לאור הקושי להציב את קו הגבול בין מובהקים לשאינם מובהקים.

היעב"ץ הביא שלוש ראיות לחידושו: (א) מדברי הספרי בנוגע למרים, שאהרן אמר שהוא אינו יכול לא לטהרה ולא לטמאה, ואי איתא שללא ראיית כהן היא טהורה, לא מובן מה הבעיה בכך. ומכך נראה שהיה מדובר בנגע מובהק, שבו ללא ראיית הכהן היא טמאה, והבעיה היא שבטומאה מכוח נגע מובהק, אין די בכך שנרפא הנגע, אלא יש הכרח שכהן יטהרנה, ואת זה לא היה אהרן יכול לעשות. (ב) בנוגע לתולש סימני טומאה, נאמר שעד שלא בא אצל כהן טהור. ואי איתא שכל בעל נגע שלא נראה לכהן טהור, אין צורך להשמיע שגם התולש סימני טומאה טהור, שהרי אין צד להחמיר בו יותר מסתם בעל נגע, ואין צד לגזור עליו בגלל תלישת הסימנים. ומכאן מוכח שבעל נגע מובהק שלא נראה לכהן הוא טמא, ותולש סימני טומאה שונה מכך, משום שבפועל אין לו נגע לאחר התלישה. (ג) הרמב"ם כתב שכהן שטיהר את הטמא או טימא את הטהור, לא עשה כלום. וברור שלא היה צד לומר שיהיה תוקף להוראת הטעות לפטור מהצורך להיראות נוספת בפני כהן, ולכן בהכרח שמשמעות הקביעה שלא עשה כלום היא רק לקביעת המצב עד להיראות נוספת בפני כהן, שבזה האדם יהיה טמא אם הנגע מובהק.

הערות של שלוש הראיות: (א) נראה שהבעיה היא עצם המציאות של בעל נגע שאין אפשרות לדונו. והבעיה אינה שמרים תהיה טמאה או טהורה, אלא עצם זה שהיא לא תיראה לפני כהן כנדרש, ולא יתקיים דין התורה להראות את המצורע לכהן שיקבע את מעמדו ודינו. (ב) לכאורה לא ברור מה הביסוס לקביעה שאין צד לגזור על התולש סימני טומאה, עד כדי כך

שכבר אין צורך באמירה שתשלול אפשרות של גזירה כזו. (ג) גם כאן, לכאורה לא ברור מה הביסוס לקביעה שאין צד לתת תוקף להוראת טעות, עד כדי שלילת הצורך להשמיע שאין לה תוקף בנידוננו. והרי מצאנו בכמה תחומים בהלכה, שיש תוקף מלא או חלקי להוראות טעות שונות.



ג. דברי ראשונים ואחרונים נוספים

דברי הכוזרי והמושב זקנים

והנה, כתב הכוזרי (ג, נב-ג):

נב. אמר הכוזרי: כבר הספיק לי זה. אבל לא חזקה אצלי מלאכת העירוב עד שתהיה מחברת בין שתי רשויות.

נג. אמר החבר: אם כן, לא חזקה אצלך המצוה כלה. החזק בעיניך התרת הנכסים והממון והבעלים והעבדים, כלקחת הקנין והצואה? והתרת האשה, ואיסורה אחר שהיתה מותרת באמרו תהא לי מקודשת, והתרתה אחר שהיתה אסורה באמרו כתבו וחתמו ותנו גט? וכל מה שיש בתורת כהנים, ממה שהשלמתם תלוי במעשה מן המעשים או בדבר מן הדברים, וצרעת הבגד והבית התלויה במאמר הכהן טמא או טהור.

הבנין אפרים (בורודיאנסקי; סי' לט ד"ה אלא שמצאתי) עמד על כך שהכוזרי מזכיר בדבריו רק בגד ובית, ולא את צרעת האדם, וראה בו תנא דמסייע לחילוקו של היעב"ץ בין צרעת האדם לצרעת הבית". אולם, בדברי הכוזרי נזכר גם הבגד כמי שדינו תלוי במאמר הכהן, ובשונה מדברי היעב"ץ שמצומצמים רק לבית, שרק טומאתו היא 'חידוש' משום שבסתמא דמילתא בית אינו מקבל טומאה, ולא לבגד שטומאתו אינה חידוש. וגם יש לעיין בכגון דא האם ניתן ללמוד הלכה מדברי הכוזרי, שאינו ספר הלכה, והלימוד אינו מדברים מפורשים שכתב אלא רק מדקדוק בדבריו. ואכתי צ"ע.

עוד כתב הבנין אפרים (סי' לט ד"ה ועיין) לסייע ליעב"ץ מדברי המושב זקנים (במדבר יב, יב) שהעלה אפשרות של טומאה ללא כהן". אולם, המושב זקנים מזכיר את האפשרות להיטמא ללא כהן רק לאחר שכתב בלשון ודאית שאין אפשרות כזו, והוא בכל זאת מעלה אותה בקצרה במסגרת דיונו בדברי הספרי דלעיל, כדי להראות שגם אם היינו נוקטים כך, לא היה בזה כדי ליישב את הקושי בהבנת המדרש. ובהמשך דברי המושב זקנים לאחר מכן, הוא מרחיב ומיישב בשני אופנים את דברי המדרש, ושני האופנים מושתתים על ההבנה שללא אמירת כהן המצורע איננו טמא, יעו"ש.



(י). ההבחנה בכך שהכוזרי השמיט את צרעת האדם מופיעה כבר בפירוש אוצר נחמד על הכוזרי שם (ד"ה וצרעת), אם כי הוא לא כתב להדיא כדברי היעב"ץ, יעו"ש. ויעיין עוד בזה בדברי הרב נפתלי בר אילן (במאמרו בספר הזיכרון נר ליחזקאל [בצלאל], עמ' 40).

(יד). בהערה שם נכתב בטעות דעת זקנים במקום מושב זקנים.

אחרונים שהזכירו בסתמא את חידוש היעב"ץ

היעב"ץ עצמו הזכיר את חידושו בקצרה בתשובה נוספת (א, קלו). אחרונים נוספים הזכירו בסתמא את חידושו, מבלי להעיר עליו: מהרש"ם הזכירו בספרו תכלת מרדכי על התורה (פרשת תזריע אות יא, דף לט ע"ב), והוסיף והטעים את חילוק היעב"ץ בין נגעי בתים, שאינם טמאים בלי אמירת הכהן, לנגעי אדם, שטמאים גם ללא אמירתו, יעו"ש^ט. חידוש היעב"ץ נזכר אף בפירוש הגרי"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג (עשין ב סד"ה ולכן; אמנם לעיל הובאה דחיית הגרי"פ לאחת מראיות היעב"ץ), ובספר הערות בדב"ש (קוטובסקי-שחור; שבועות סי' ד ד"ה ואם בכל נגע).

בשו"ת מנחת יצחק (ה, א, יד; ו, קלב ד"ה והנה) הוזכר חידוש היעב"ץ, כאחד הסעיפים לאיסור העלייה להר הבית, ובכלל דבריו כתב המנחת יצחק שיש מקור ליעב"ץ מדברי רבינו יונה אבן ג'אנח בספר השורשים, שורש מ. לעת עתה לא הצלחתי לאתר מקור זה. וספר השורשים כשמו כן הוא, נכתב לפי שורשים של מילים, ויש בו אפוא שורשים רבים מספור המתחילים באות מ, ולא ברור לאיזה מהם התכוון המנחת יצחק. וצ"ע.



אחרונים שהסתייגו מחידושו של היעב"ץ

כמה אחרונים בני זמננו הסתייגו מחידושו של היעב"ץ. הבנין אפרים (סי' לט הנ"ל ד"ה כתב) כתב שמפשטות הראשונים משמע שלא כדברי היעב"ץ:

מדלא הובאה שיטה מחודשת זו בספרי בתראי מכלל דלא סבירא להו, וגם מהראשונים לא אשתמיט לומר כן – יעוין ברמב"ם, סמ"ג, יראים, ועוד.

בספר אילת השחר (לגרא"ל שטינמן; על התורה ויקרא יג, ב) כתב על דברי היעב"ץ: ודבריו מחודשים, דבפשוטו אפילו נגע שבודאי טמא, לא נטמא עד שיאמר לו הכהן שהוא טמא. וכן צ"ע בנגעים פ"ח מ"י^{טו}

בספר להורות נתן (לגר"נ גשטטר; על התורה ויקרא יג, ב; עמ' קז סעיף יב) כתב: מדברי הרמב"ם והרדב"ז (הל' תרומות ז, ט') מוכח דבכל גוונא בעינן דוקא שהכהן יטמאנו, ואף אם איכא סימני טומאה מובהקים. ועייין פסיקתא זוטרתא (פרשת שמות פרק ד אות ו').

טו). ויעוין במה שהעיר על דבריו במנחת יצחק (ו, קלב ד"ה ובהיות).

טז). והניף ידו שנית בכעין זה במקום נוסף (אילת השחר במדבר יב, יב). וז"ל המשנה: 'יש מראה נגעו לכהן ונשכר, ויש מראה ומפסיד. כיצד? מי שהיה מוחלט והלכו להן סימני טומאה - לא הספיק להראותה לכהן עד שפרחה בכולו, טהור; שאילו הראה לכהן, היה טמא. בהרת ואין בה כלום - לא הספיק להראותה לכהן עד שפרחה בכולו, טמא; שאילו הראה לכהן, היה טהור'.

יז). לשון הרמב"ם: 'המצורע הרי הוא כמי שטומאה יוצאה עליו מגופו והוא שיטמא אותו כהן מיוחס אבל קודם שיטמאנו הכהן טהור הוא'. לשון הרדב"ז: 'אפילו שנראו בו סימני החלט, הרי הוא טהור, עד שיטמאנו כהן מיוחס'.

יח). 'כי ידו של משה רבינו לא נטמאת, לפי שאין טומאה לנגע אלא על פי כהן'.

הרב אשר וייס כתב¹:

באמת דברי הגר"י עמדין חידוש גדול הם ומפשטות דברי המשנה מבואר דגזרת הכתוב היא שאין טומאת נגעים אלא על ידי כהן, שהרי מבואר שם: 'הכל כשרים לראות את הנגעים אלא שהטומאה והטהרה ביד כהן', הרי דישראל מומחה יכול לראות את הנגע אלא שהכהן הוא זה שאומר טמא, אף על פי שאינו מומחה ואינו אומר טמא אלא על ידי הישראל, ופשוט הדבר שאין זה אלא גזרת הכתוב, וכך למדו מפשטיה דקרא, וצ"ע בדברי מרן הגר"י עמדין.

הרב שלמה בן שמעון² ציין שבמאירי (מו"ק ז, ב ד"ה אפי') מבואר להדיא שלא כדברי היעב"ץ, וכנ"ל (הערה א).

וכ"כ באנציקלופדיית 'מגילת המקדש' (בהוצאת מכון המקדש: ערך מצורע): "במקרה שהנגע טמא, הכהן אומר בפיו: 'הנגע טמא!' והחל מרגע זה הטומאה חלה. מאידך, עד שלא אמר הכהן 'הנגע טמא', אין הנגע מטמא". ומקורו (בהערה 9): "תורת כהנים ורש"י שם; משנה נגעים ג, א. ולא כמו שכותב בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק א סימן קלח, שדווקא בספק יש ללכת לכהן, אבל במראה ודאי הוא מצורע גם בלי ללכת לכהן".

אף בספר תהילת יצחק (אדלר; סי' צט) האריך להקשות על היעב"ץ, והרבה מהטענות דלעיל מופיעות בדבריו³.



סיום

מכל האמור עולה שדברי היעב"ץ 'מחודשים', כלשון הגרא"ל שטיינמן זצ"ל הנ"ל, ואין להם ביסוס מספיק בדברי חז"ל והפוסקים, וכפי שכבר העירו האחרונים. לפיכך, נראים הדברים שאין צורך לנטות מההבנה הפשוטה, שלפיה כל נגע באשר הוא – בין באדם, בין בבגדים ובין בבתיים – מצריך ראיית כהן ואמירה מטמאת מפי הכהן דייקא, וללא אמירה כזו – בעל הנגע יישאר בטהרתו, ולא יחולו עליו דיני מצורע, מלבד איסור קציצת בהרתו, שלכאורה אינו תלוי בראיית כהן⁴.



(ט). בשיעור שכותרתו: 'פרשת תזריע - טומאת צרעת וטהרתה בזמן הזה'; זמין באן.

(כ). במאמרו: ההלכות המיוחדות במלך ובכבוד המלך, זכור לאברהם (חולון: תש"ס-תשס"א) עמ' תרלח. יעוין שם עוד, במה שדן בדברי היעב"ץ. ודברים דומים כתב הרב בן שמעון במאמרו שבירחון אור תורה (חשוון תשנ"ג סי' כד).

(כא). ויעוין עוד בספר נעם יעקב (ענתבי; ערכין עמ' רלט-רמא) שדן באריכות בדברי היעב"ץ, ונקט שגם ליעב"ץ יש צורך באמירה שמטמאת, אלא שהיא לא צריכה לצאת מפי הכהן דווקא. ולכאורה אין בדברי היעב"ץ אזכור של צורך באמירה כזו, והוא נוקט שהטומאה חלה בלי שום אמירה, לא של כהן ולא של ישראל. ויעוין עוד בבנין אפרים (סי' לט), ביד כהן (דויטש; ויקרא עמ' נ-נב), במנחת מרדכי (פליגלמן; פרשת תזריע סי' מ עמ' רלד-רלה) ובמאמרו של דוד הירש (ירחון אור תורה, אב תשנ"ב, סי' קסא), דשקלו וטרו בחידוש היעב"ץ ובמסתעף ממנו, ואכמ"ל.

(כב). בנוגע ליחס בין איסור קציצת בהרתו לראיית הכהן, יעוין במאמרי (הנוכח לעיל, הערה ג), עמ' 96-99; וכן בשאר המקורות שצינו לעיל (שם).

אוצר חקר ועיון

הקללות של התורה הן בפנימיותן ברכות ♦ וה' יסלח לה – נתכוון
לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה ♦ מקורות שמרן נטה
מלפסוק בעמודי ההוראה והנימוקים ♦ תקנות שנתקנו מפני השמך
והנהגתן לדורות ♦ על קל וחומר, בנין אב ומתודולוגיה תלמודית

הרב יחיאל פליסקין

ר"מ בישיבת ברכת חיים

הקללות של התורה הן בפנימיותן ברכות

יש עיקרון המופיע פעמים רבות בזוהר הקדוש ובספרי חסידות, שכל הקללות שבתנ"ך הן בפנימיותן ברכות.

כמו שכתב בשם משמאל: "בענין ברכות וקללות איתא בספרים וכן משמע בזוהר הקדוש ובזוהר חדש דבפנימיותן כולן ברכות נינהו, ורבות הברכות הצפונות בקללות יותר מן הברכות הנגלות, וכעין שמצינו בש"ס מסכת מועד קטן (ט"ו ע"ב) עיי"ש. ונראה דכמו בריאת העולם שבחיצוניות הוא עולם גשמי ונכללת בתוכו פנימיות, וכבר אמרנו שכמו דבדבר ה' שמים נעשו, כן במחשבתו יתברך שמו נבראה פנימיות העולמות. והנה פנימיות העולם כולו טוב, ורק בחיצוניות העולמות יש מציאות הרע, ועל כן בעולם העשייה זה שהוא חיצוניות דחיצוניות כולו רע, והטוב הוא נסתר בתוכו ומלוכש בלבוש רע, ועל כן זה לעומת זה הן הקללות צד פנימי וחיצון, הפנימיות שבהן היא ברכות ורק החיצוניות היא קללות. וידוע דכל דבר שהוא בהסתר והעלם יש בו מעלה יתירה, ועל כן הברכות העטופות בלבוש הקללות הן עוד יותר גבוהות, והוא מקביל למה שאמרו ז"ל (ב"ר פ' י"ט) עיקר שכינה בתחתונים, והדברים עתיקים" (שם משמאל, בחוקתי תרע"ג).



איך יתכן לומר שקללות התורה הן ברכות?

הרעיון שבסעיף הקודם מעורר תמיהה לכאורה, שהרי לפי הפשט אין אלו אלא קללות.

נסביר את הענין על פי מימרא מהגמרא. במסכת תענית דף כ. "וְהָיָה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל כְּאֶשֶׁר יְנוּד הַקֶּנֶה בְּמִים (מלכים א, יד, טו) אמר רב יהודה אמר רב - לברכה! דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מאי דכתיב (משלי כו, ו) נֶאֱמָנִים פִּצְעֵי אוֹהֵב וְנִצְתָּרוֹת נְשִׁיקוֹת שׁוֹנָא, טובה קללה שקילל אחיה השילוני את ישראל יותר מברכה שבירכן בלעם הרשע. אחיה השילוני קיללן בקנה, אמר להם לישראל וְהָיָה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל כְּאֶשֶׁר יְנוּד הַקֶּנֶה בְּמִים. מה קנה זה עומד במקום מים, וגזעו מחליף, ושרשיו מרובין, ואפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, אלא הולך ובא עמהן. דממו הרוחות - עמד הקנה במקומו וכו'. ולא עוד אלא שזכה קנה ליטול הימנו קולמוס לכתוב בו ספר תורה נביאים וכתובים".

לפי הפשט - אחיה השילוני קילל את ישראל. אך הגמרא מגלה לנו כי בעומק הדברים מסתתרת ברכה, המאירה באור עדין את המצב העגום של הקללה.

הנה, בגלל חטאי עם ישראל נגזר עליהם להיות 'קנה' דהיינו להתנודד בין גלויות וצרות, אולם דווקא אז מתגלה כוחו הפנימי העצום של כלל ישראל, ש'כל הרוחות שבעולם אין מזיזות

אותו ממקומו, שהרי זהו אחד מהפלאים הגדולים בתבל, איך למרות כל הגלויות וכל הצרות - אנחנו עדיין חיים וקיימים!

עתה, שימו לב לעומק המופלא: בעוד שהיהודי המטולטל והגולה עשוי לחוש עצמו בשיא השפלות, הרי אם יתבונן ימצא שאדרבה, דווקא עתה הוא זוכה לגלות סוג מיוחד של כבוד שמים שיכול להתגלות אך ורק מתוך מצב של ירידה, כי רק בשעה שיהודי מטולטל וגולה, אזי יש לנו הזדמנות להיווכח עד היכן מגיע כח ההשרדות הנורא של עם ישראל. כל עוד ישב כלל ישראל בארצו בהשקט וביטחה, לא היתה שום אפשרות שיתגלה הכח המופלא הזה.

והנה, היהודי המיטלטל בגלות, טועם את טעמה המר, ומיצר על חטאיו שגרמו כל זאת, ובתוך כך יונק תקווה ונחמה מהברכה המיוחדת המתגלה מתוך גלותו, ושואב ממנה חיזוק להתמודד עם כל הקשיים. וכן בכל צרה שעוברת על אדם מישראל, תפקידו לזהות את הברכה הייחודית והנדירה הגנוזה בו, וממנה לשאוב כח להתגבר ולצאת אל מצב של ברכה.

ומסיימת הגמרא: 'ולא עוד אלא שזכה קנה ליטול הימנו קולמוס לכתוב ספר תורה' - הכוונה היא שדווקא מתוך כל הקשיים שעוברים על היהודי [בחינת 'קנה'], מתגלים חלקים חדשים בתורה, כי רק משם הוא יכול להבין את הסגולה המיוחדת שהתורה נותנת לעם ישראל לעמוד בכל המצבים ולשרוד את הגלויות. וכך על ידי מצב ה'קנה' נכתב חלק חדש בתורה.



הסוד הנפלא שבמעשה רשב"י והיונה

המחשה נוספת לעיקרון זה. מסופר בספר הזוהר, כי בתקופה בה התחבא רבי שמעון בר יוחאי במערה, התעוררה בבית המדרש שאלה חמורה, והחכמים לא מצאו תשובה. רצו הם לשאול את רשב"י, אך כמובן לא ידעו היכן הוא נמצא.

כתב רבי יוסי את השאלה על פתק, וקרא ליונה אחת עם שחר, ונתן את הפתק בפיה, ואמר 'שם קדוש', והיונה אכן הביאה את הפתק לרבי שמעון בר יוחאי. אך רשב"י לא ידע לענות על השאלה. באותה שעה הגיע אליו אליהו הנביא בשליחות הקב"ה, ורשב"י שאלו את שאלת החכמים:

יש בתורה שתי פרשיות של 'קללות', האחת - בפרשת 'בחוקותי', והשניה - בפרשת 'כי תבא'. וקבלו חכמים, שהקללות הראשונות - הן כנגד חורבן בית ראשון, והקללות השניות - כנגד חורבן בית שני.

והנה, בעוד שבקללות של 'בחוקותי', נכתבו בסופן דברי תנחומים, כגון: ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתם ולא געלתם לכלותם וגו', הרי שהקללות של 'כי תבא', פשוט מסתיימות בקללות, בלי מילה אחת של נחמה.

וממילא מזדעקת השאלה: מדוע לא כתב הקב"ה תנחומים בסוף הקללות 'שלנו', האם אכן אין סיכוי ותקווה לנו בגלות האחרונה?

השיב לו אליהו הנביא: בדיוק הפוך! כל ההבטחות והנחמות לישראל, רמוזות בתוך הקללות של פרשת כי תבא. משל למלך האוהב את בנו, שאף על פי שקללו והלקהו, בפנימיותו הוא אוהבו מאד. כך הקב"ה, אף על פי שקיללם לישראל, רמוזים בדבריו טובות גדולות.

למשל, הקללה של: 'והתמכרתם שם לעבדים ולשפחות ואין קונה', מה פירושה? כי מכל צדדי העולם יתקבצו האומות על ישראל, ויחשבו ישראל כי הפעם הם יאבדו, ויימכרו לשונאיהם, אבל לא יהא כן, שהרי כתוב 'ואין קונה', שאין מי שיוכל לשלוט עליכם.

כתב רבי שמעון את התשובה על פתק ונתנו בפי היונה לעת ערב. עפה היונה אל רבי יוסי שהיה עומד במקומו וממתין ליונה, קרא עליה את הפסוק 'ותבא אליו היונה לעת ערב', נטל את הפתק והביאה לבית המדרש (עפ"י זוהר חדש, פרשת כי תבא).

עתה, הבה ונשים לב לסוד הגדול העולה מהדברים:

שבגלות האחרונה, מה שכתוב בפשט, מה שגלוי לעינים - זה רק קללות. הכל נראה חשוך ואפל. אולם ספר הזוהר מגלה לנו את הסוד, בתוך כל קללה טמונה ברכה עצומה, והתפקיד שלנו הוא לחפור ולמצוא בכל מצב של קללה שנקלענו אליו - כיצד דווקא מתוך המצב הבייש הזה צצה ועולה איזו ברכה ייחודית עבורנו.

הנה, הקללה של: 'והתמכרתם שם לעבדים ולשפחות ואין קונה'. בגלות נראה כאילו היהודים מוכרים את עצמם לכל מיני אומות, והופכים להיות כמו צרפתים או אנגלים וכד', אולם בסופו של דבר דווקא המצב הבייש הזה הוא שמגלה לנו את העוצמה הפנימית של עם ישראל, כי 'ואין קונה'! דווקא מתוך השפל הזה יכול להתגלות הפלא הגדול, כי אף אומה לא תוכל לקנות את ישראל, כי יהודי תמיד נשאר יהודי.

לפי זה מובן מדוע רבי יוסי שלח את היונה בבקר, והיא חזרה עם התשובה לעת ערב. רבי יוסי שלח אותה בבקר, כאומר - אני מחפש את הבוקר, מתי כבר יבא בקר הגאולה. אך היונה חזרה עם התשובה לעת ערב, כלומר - בוקר הגאולה עוד רחוק מלהגיע, אבל הפתק הזה הולך להאיר לנו את הלילה.

עתה נבין מדוע בל"ג בעומר נוהגים להדליק מדורות בלילה, משום שזהו החידוש הגדול של רשב"י בספר הזוהר: הוא נוגע בכל הנקודות האפלות שבחיינו, ומגלה את נקודת האור שבהם, וכך הוא מאיר את חשכת הלילה באור יקרות.



כך נינצל מחבלי משיח

דבר נפלא כתב הרמח"ל: "הנדבק בספר הזוהר כו' ואין צריך לו חבלי משיח, כמוזכר ברעיא מהימנא פרשת נשא כו' והנה עם כל זה לא נתגלה הזוהר אלא בזמן הרבה אחרי העשות, כי הלא הפעולה הזאת אינה צריכה להמצא אלא בזמנה, פירוש שיכרחו ישראל בסוד הזוהר הזה, כי פעולתו אינו אלא בסוף יומיא בדרא דמלכא משיחא" (אדיר במרום עמ' כב, ראיתי באחרית כראשית עמ' טז).

ביאור דבריו נראה כך. עיקר חבלי משיח, אינן הצרות הגשמיות אלא הרוחניות. אומר הרמח"ל, כי העצה לברוח מהצרות הרוחניות - היא ללמוד פנימיות התורה, המבארת לנו היכן טמון האור בתוך החושך הרוחני, וממילא כאשר אנו עוסקים בגילוי האור מתוך החושך, בזה גופא כבר ברחנו מחבלי משיח!

והדברים הולכים ומתגלים, כפי שכתב בעל השפתי חיים: "לפי מה שהדורות הולכים ויורדים והחיצוניות גוברת... מגלה הקב"ה יותר את אורה הפנימי של התורה על ידי שליחיו שרי התורה, כדי שאולי שמץ מיניה יחדור אל ליבות בני האדם, ויפיח בהם רוח חיים... ויאיר להם את חשכת הגלות כדי לחזק את האמונה בזמן של הסתר פנים" (מבוא לספר הכללים של הרמח"ל).



הרב איתי יצחק שנקר
שכונת אבן ישראל, ירושלים

וה' יסלח לה – נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה

וְאִם־הִפֹּר יִפֹּר אֹתָם אִשָּׁה בְּיוֹם שָׁמְעוּ כָּל־מוֹצָא שְׁפָתֶיהָ לַנִּדְרֶיהָ וּלְאִסּוּר נַפְשָׁהּ
לֹא יָקוּם אִשָּׁה הַפֶּחֶם וְה' יִסְלַח־לָהּ: (במדבר ל, יג).

אִשָּׁה הַפֶּחֶם וְה' יִסְלַח לָהּ. באשה שהפיר לה בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכשהיה מגיע ר"ע אצל פסוק זה היה בוכה, ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה. כיוצא בדבר אתה אומר, ולא ידע ואשם ונשא עונו. ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר כגון חתיכה ספק של שומן ספק של חלב אמר קרא ונשא עונו מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה (נזיר כג, א, וקידושין פא, א).

פשוטם של דברים הוא, שמלבד עניין הפרת נדרים שנכתב, נשנה ונשתלש בפרשה זו, גילה לנו הכתוב עניין חדש, הקיים בכל עבירה על איסור מאיסורי תורה, שאף כשלא נעשית העבירה בפועל אלא רק נתכוון האדם לעשותה צריך הוא כפרה וסליחה.

ויש להבין מה עניין דין זה לפרשת הפרת נדרים דווקא, העוסקת בהפרת איסור נדר ממש ע"י אב ובעל. ולא עוד, אלא ששלוש פעמים נכתבה הפרת נדרים בפרשה, ובכל מקום שנכתבה הפרת נדרים, נשנה עמה הכתוב וה' יסלח לה. ואם אין כאן אלא גילוי דין חדש, שאינו עניין לפרשת הפרת נדרים כלל, ואינו פרט בדיני ההפרה, ושלא כשאר הדינים שבפרשה זו, כהקמה והפרה ביום שמעו וכו', מה טעם יש לזכרו בכל מקום שנזכרת ההפרה.

ועל עיקר בכייתו של ר"ע יש לשאול, הרי הדבר ברור שהיודע שחתיכה זו בשר חזיר היא אסור לאוכלה, שכן כל שלפי ידיעתו יש באכילה זו איסור מחוייב הוא להימנע ממנה, ולא איסור זה הוא שנתחדש בפרשה. וחייב זה אינו חייב זהירות בעלמא, אלא הוא חייב דאורייתא, ואין ספק שגוף הדין של מבשרם לא תאכלו, האוסר אכילת חזיר, מחייב כל אדם היודע על חתיכה מסויימת שהיא של חזיר שלא לאוכלה. והדברים ק"ו, אם אסור האדם מדאורייתא באכילת ספק איסור מחמת זה שהוא יודע הוא שיש כאן צד עבירה, כ"ש מי שלפי ידיעתו יש כאן וודאי איסור, שאסור מדאורייתא לאוכלו.

וא"כ על מה בכה ר"ע, וכי חידוש הוא שהעושה מעשה אשר מחוייב הוא שלא לעשותו עובר הוא על דבר ה' ומואס ברצונו, ועבר על כל אזהרותיה של תורה ליראה את ה' ולשמוע למצוותיו.

ועוד, אם אכן צריך הוא סליחה וכפרה, מדוע באמת הובטח לה כי ה' יסלח לה, ואינה טעונה דרכי תשובה וסליחה, כפי שנדרש כל העובר על כל מצוות התורה. ואכן, פשט הכתובים היא שההפרה היא זו המכפרת לה אף על איסור נתכוון, וכנאמר אשה הפירם וה' יסלח לה, וצ"ב.

וליישוב העניין יש להעמיד את ביאורם של שלושה עניינים - האחד, הגדרת החילוק בין נתכוון לאכול בשר חזיר לאוכל בשר חזיר ממש. השני, הבנת האיסור שנתחדש בדין נתכוון. והשלישי, החידוש שבדין הפרת נדרים להתיר אף איסור נדר בנתכוון*.



א.

להבנת החידוש שיש באיסור נתכוון, יש להקדים כלל באיסורי תורה, שעניין נוסף יש בהם, הקיים מעבר לציווי על הימנעות בפועל ממעשה מסויים. ואביא כמה דוגמאות לכך.

איסורי הנאה אינם ממון, ומטעם זה אמרו במשנה (קידושין נה, ב) שהמקדש בהם אשה אינה מקודשת, וכפי שביארו הראשונים [ראה בריטב"א וש"ר שם, ובתשובת הרשב"א (אלף קכא)]. ובגמ' (פסחים ז, א) אמרו דאף המקדש באיסור"נ דרבנן אינה מקודשת, איסור"נ דרבנן אף הם אינם ממון. ורש"י (שם) הקשה, כיצד איסור"נ דרבנן מפקיע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, כיוון דמדאורייתא אין הם אסורין בהנאה, ותירץ דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש.

ומבואר ברש"י, דלא קשיא ליה על עצם הדבר שאיסור"נ דרבנן אינם ממון, ומדרבנן א"ש דל"ה קידושין, ולא הקשה אלא כיצד מועיל הדבר לקידושי תורה, וע"ז ביאר דאף שאינם אסורים אלא מדרבנן, מהני להפקיע של תורה ע"י 'כל דמקדש'.

והנה, הרי לא נאמרה הלכה דאיסור"נ אינם ממון, ולא נאמר בתורה כי אם דבר זה שיש איסור הנאה מהם, וא"כ על כרחנו היות האיסור"נ אינם ממון הוא דבר הנובע מאליו מהאיסור, שכיוון שאסורים להשתמש בהם ממילא הם נעשו כמי שאין להם שימוש ולכן אינם ממון, שכן שם ממון הוא בשימושים שבו.

ומעתה צ"ב, מהו החילוק בין איסור"נ דאורייתא ודרבנן, כיוון דסו"ס אין משתמשים בו, והלא גם מן התורה ברור שיש תוכן שרבנן יאסרו, וככל דינים דרבנן, שגם מן התורה מורשים הם לתקן תקנות ולגזור סייגים, בין אם הוא מקרא ד'לא תסור' לדעת הרמב"ם (ספר המצוות בשורש הראשון) או משום שהורשו על כך מפי הקבלה, וכדעת הרמב"ן (שם), וא"כ כל שיש איסור השתמשות, אף מדרבנן, ממילא אין החפץ ראוי לשימוש אף מן התורה.

ואם משום מה אין באיסור דרבנן סיבה שלא יהיה החפץ ראוי לשימוש, אם מפני שאיסורי דרבנן איסורי גברא הם או מטעם אחר (עיין שער"י א, י) א"כ הרי אף בקידושין דרבנן תהא מקודשת, ומהו עניין אמצעי זה, שהיותם אסורים בהנאה דרבנן מהני שלא יהיו ממון לקדש בהם אשה, ומ"מ לא מהני לדאורייתא.

(א). היסוד לביאור העניין שמעתי בקוצר אמרים ממו"ר הגר"ח שרייבר שליט"א, ונכתבו בהרחבת דברים הנצרכת.

ולמדנו, שדין איסור^נ דרבנן המונע קידושין, הרי זה כמו שתיקנו רבנן שלא תהיה מקודשת, וא"כ מה שהיא אינה מקודשת הוא מחמת גוף הדין, ואילו כדי שהיא לא תהא מקודשת מן התורה צריכים אנו להא ד'כל המקדש', וככל גט דרבנן, הצריך לכל דמקדש כדי שיועיל להתיר אשת איש דאורייתא.

וביאור העניין, שהיות האיסור^נ אינם ממון אינו תוצאה מאיסור ההנאה אלא הוא גוף הדין. והיינו, שכאשר ציוותה תורה לא ליהנות מהחפץ, לא בא האיסור כציווי על פרטי עשיה, שנצטוו האדם על מעשה הנאה שלא ייעשה, אלא באה מצוות התורה כקובעת תוכן, שחפץ זה לא ייהנה ממנו, לא כהוראת פעולה או מניעתה אלא כקביעת היחס הנכון לחפץ זה, שחפץ זה לא תהא בו הנאה. וכאשר נתחייבנו במצוה זו, לא נתחייבנו להימנע ממעשה הנאה, אלא נתחייבנו שיהא קיים אצלנו, והיינו בהנהגתנו כלפי החפצים, תוכן זה, ומעתה קיים אצלנו חפץ זה כחפץ שאין בו הנאה².

וע"י חיוב זה באו שני הדברים, שאין האדם רשאי ליהנות מהחפץ, כיוון שמעשה זה אינו כדין ההנהגה הנכונה בחפץ זה, ומבטל את היחס לחפץ זה כחפץ שאין בו הנאה. וכן היות החפץ אינו ממון, שהרי כל חפץ אשר בדיננו הוא נידון כדבר שאין נהנים ממנו, קיים הוא אצלנו כנעדר הנאה, ושם ממון שבחפץ תלוי במה שהוא ראוי להנאה. ותוכן זה אין צריך האדם לעשותו אלא חל הוא מאליו, בגוף מה שהאדם מחוייב ליחס זה, וככל דיני תורה שאין בהם מעשה, הקיימים מאליהם בגוף מה שנתחייבנו בהם [וכמשפטי הממון, האישות, הטומאה, הטהרה ודומיהם].

ומעתה ברור הדבר באיסור^נ דרבנן, כאשר נאסר הדבר בהנאה מדרבנן, אף באיסור זה הוא קיים כקביעת היחס הנכון לחפץ, ואף איסורי הנאה דרבנן איסורי חפצא הם, אבל מאחר שיחס זה קיים ע"י גופו של דין, והדין הוא מדרבנן בלבד, א"כ לא מהני להיחשב כאין בו הנאה וכאינו ממון, אלא בדינים דרבנן ולא בדיני תורה.

דוגמא נוספת לכך הוא הדין שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות, וכדילפינן בגמ' (קידושין סז, ב). והנה, מה שאין תופסין קידושין הוא דין לעצמו מלבד איסור הביאה, שהרי הוצרכו בגמ' לילפותא נוספת מלבד איסור ביאה המפורש בתורה.

ב. את האופן שחלים איסורי תורה שאינם עוסקים בציווי עשיה, למדנו מדברי הרמב"ם בספר המצוות. ואלו דבריו (עשה צה) "שצונו לדון בהפרת נדרים, כלומר התורה שהורנו לדון בדינים ההם ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין הבן ממנו כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדינים כי אין ציווי בפעולה מן הפעולות בהכרח, ואמנם המצוה היא בהיותנו מצווים שנדון בדין זה בדבר זה". הרי, שגוף המצוה אינה בתורת הוראת הנהגה למעשה, אלא היא קיימת בתור קביעת משפט התורה איך הוא דין הפרת הנדר.

ומאידך, גם בזה, הצורה היחידה ששייך שיהיה דין זה קיים הוא בקביעת ההנהגה למעשה על פי משפט זה, ואין הציווי קיים אלא רק במקום שתלויות בו הנהגות למעשה. וכלשון הר"מ (עשה צו) לעניין טומאה "כי זה שנמנה כל מין ומין מן הטומאות למצות עשה אין עניינו שנהיה חייבים ליטמא בה. ואמנם היות התורה אומרת כי מי שיגע בזה המין נטמא או זה הדבר יטמא על תואר כך למי שנגע בו הוא מצות עשה. והמצוה הוא מה שנאמר לנו בדין זה שמי שנגע בזה נטמא ויהיה טמא ויתחייב לו מה שהתחייבו הטמאים לצאת חוץ למחנה שכינה ושלא יאכל קודש ולא יגע בו וזולת זה". הרי שאע"ג שגופו של דין טומאה הוא מהדינים שבאו כקביעת משפט, מ"מ כל תוכן קיומו הוא במה שאנו מחוייבים לנהוג למעשה הנהגות יחס זה שנאמרו בשאר דיני הטמא, ובזה קיים אצלנו היחס כלפי האדם והחפץ שנגעו בשרץ כטמאים, וע"י זה יהיה קיים דין הטומאה כלפי החפץ.

אמנם, וודאי הוא שאי תפיסת הקידושין שייכת היא למה שאסורים בביאה, והרי להדיא תלו הדבר במה שהן חייבי כריתות, בכרת שעל ביאתן, ואין איסור ביאה משמש כסימן בעלמא שנאמר כאן דין נוסף של אי תפיסת קידושין, דא"כ אין הדבר תלוי בכרת. וברש"י (סנהדרין נג, א ד"ה איסור מצוה) מבואר דהא דלא תפסי קידושין בחייבי כריתות הוא משום דהוי איסור חמור, והרי שאיסור ביאה דידהו חמור הוא למנוע תפיסת קידושין בהם.

והגדר בזה הוא, שאין הם שני דינים נפרדים, אלא שכשציוותה תורה לא תקח, הטילה היא בזה תוכן הקיים בדיננו, שאשה זו לא תהא בה ביאה. ומשעה שנתחייבנו לדון אשה זו כמי שאין בה ביאה, הרי באנו ע"י זה לשתי תוצאות - האחת, שנאסר האדם בפעולת ביאה, אשר היא סותרת להנהגה הנכונה לאשה הנידונה באופן זה, והשנית, שנתקיימה אצלנו אשה זו כמי שאין בה ביאה, ולהכי אין בה תורת אישות ולא תפסי בה קידושין. ובזה בא הנידון עד כמה חומרתו של איסור זה להפקיע קידושין (ואכ"מ).

ומעתה, גדר זה קיים בכל איסורי תורה, אף באיסורי אכילה וכדו', כאשר אמרה תורה מבשרם לא תאכלו לא נאמר כאן ציווי על פרטי עשיות ומניעתם, אלא קביעת הנהגת איסור, שהנהגה במאכלות אלו היא שהם לא יאכלו, וקיום דין תורה זה הוא במה שיחס האדם והנהגתו כלפי הדבר הוא שדבר זה אינו נאכל.

ובאמת שכל סוגיית הגמ' (תמורה ד, ב) דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני מוכיחה כן, שלא נאמר בתורה ציווי הימנעות מפעולה מסויימת, אלא נאמר שדבר זה לא יהא, ודיננו בו שלא יהא, ולכן העושה פעולה שעליה אמרה תורה שלא תהיה ודינה שלא להיות, לא מהני עשייתו לחול ולהתקיים כנגד דין תורה.

ולהדגיש, שאין הכוונה שבכל איסורי תורה יש שני חלקים, האחד קביעת יחס של אי אכילה, ואחר שנקבע יחס זה הוזהרנו שלא לפגוע בו ולבטלו במה שלא נאכל, שהרי היכן נאמרו שני דינים אלו. אלא כל הציווי אינו כי אם קביעת האיסור, והאופן לקיים יחס של איסור בהנהגתנו הוא באי האכילה, וכפי שנתבאר. וראה הערה¹.



ג). הנה, עניין זה כבר נודע בדבריהם של גדולי רבותינו, שבאיסורי תורה, מלבד מעשה האיסור קיים גם חפצא דאיסורא, ויש יחס לחתיכה של איסור שלא רק כמעשה שעל ידו הוא עובר עבירה. אלא שהסגנון השגור בפי רבים הוא שחפצא דאיסורא הוא דבר נפרד מעצם האיסור, ויש לו משמעות רק כטעם האיסור וסיבתו, שמחמת היות דבר זה חפצא דאיסורא, נאסרה בתורה אכילתו או הנאתו. ולגדר הדין אין לכך משמעות, וה"ז כמו שנאמר שהותנה כל איסור אכילה שבתורה במה שחל בחפץ חפצא דאיסורא (וראה בחידושי הגרש"ש לנדרים סימן א, ובשיעורי נדרים שהובאו בספר זכרון להגרח"ש בעניין אין איסור חל על איסור).

ולדברינו שבפנים הרי זהו גופו של איסור, אין המעשה והחפצא עניינים חלוקים, אלא האיסור הוא קביעת חפצא דאיסורא, והמעשה הוא האופן שבו קיים החפצא דאיסורא בדיני האדם והנהגותיו. ובספר דעת מזימות למו"ר שליט"א האריך בזה, שכל איסורים הדורשים מעשה מסויים או מניעתו, מ"מ תוכן הדרישה היא קביעת יחס מסויים המתקיים ע"י הנהגה בפועל. וכאיסור ממזרות וחללות, שדרישתם מהאדם המצווה הוא איסור ביאה, אבל הנהגת איסור ביאה תוכנה הוא שיהא קיים אצלנו במעמד מסויים של פסול ממזר וחלול.

ב.

ומעתה מבואר היטב החילוק בין איסור נתכוון לאכול בשר חזיר ואכל בשר טלה, לאוכל בשר חזיר ממש. שכן אם איסור אכילת חזיר היה קיים כמעשה שנצטווה האדם שלא לעשותו, הרי אף איסורא דנתכוון, אסור האדם מדאורייתא לאכול כל חתיכה אשר לפי ידיעתו של חזיר היא. וכשם שאיסור מבשרם לא תאכלו דורש שלא יאכל האדם חזיר ממש, הרי הוא דורש שלא יאכל האדם כל חתיכה שלפי ידיעתו היא חזיר.

אבל כיוון שלא נאמר בתורה ציווי פרטי על אי עשייה, אלא נקבע בתורה יחס לחזיר כחפצא דאיסורא, ובתורת קיומו של יחס זה נדרש האדם שלא לבטלו במעשה אכילת חזיר, א"כ תוכן זה אינו קיים אלא בבשר חזיר ממש, ולא בחתיכה שרק בידיעתו היא של חזיר.

ולחדד את הדברים. הנה, לפי פשוטו, באיסור אכילת חזיר אין משמעות לחתיכת החזיר המסויימת, שכן מאחר שהמצוה היא שלא לאכול חזיר, והמצוה אינה עוסקת בחתיכה מסויימת כמובן, א"כ משעה שנתחייב האדם בקיום מצוות התורה נתחייב הוא לקיים מצוה זו ולא לאכול חזיר, ומעתה כל מעשה אכילת חזיר שבא לפניו, צריך הוא להימנע ממנו, כאמצעי בלבד שלא לעבור על האיסור. ולפי"ז, הרי קשה ביותר החילוק בין איסורא דנתכוון לאכילת בשר חזיר ממש, שהרי אם אין משמעות לחתיכה זו אלא רק כאמצעי לעבור על הדין, הלא בשני האופנים איסור אכילת חזיר מחייבו להימנע מאכילה זו.

אבל מסוגיית אין איסור חל על איסור למדנו, שיש משמעות לכך שחל איסור בחתיכה מסויימת, ולכן אחר שחל בה איסור חזיר, נבילה וכיו"ב, שוב אין חל בה איסור אכילה נוסף. ואין אנו אומרים שאין משמעות לחתיכה אלא כאמצעי בלבד שלא לעבור על איסור תורה.

ואכן, למה שכתבנו מבואר דבר זה היטב, שכן מאחר שאיסור אכילת חזיר נאמר בתור קביעת עניין של חפצא דאיסורא, והיחס הנכון בדין כלפי החזיר הוא כדבר שאינו נאכל, א"כ נמצא שבכל חתיכה שקיימת לפנינו חל עניין זה, שהיחס אצלנו כלפיה והאופן שהיא קיימת בהנהגתנו הוא כדבר שאינו נאכל. היחס הקיים בהנהגת האדם כלפי חפצי העולם, דינו להיות כחפצא דאיסורא.

והנה, אחר שנתבאר שיש כאן תוכן מוקדם למניעת המעשה בפועל, גדולה מזו יש להוסיף, שיש משמעות להגדרת המעשה כמעשה איסור אף כאשר המעשה בפועל מותר. ודוגמא לכך, אסור לאדם להכניס עצמו למצב של פיקו"נ או אונס אשר יצריך אותו לעבור עבירה, וכמפורש במשנה (שבת יט, א) שאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם השבת. ולכאורה, כיוון שהמעשה עצמו מותר לעשותו ע"י התירא דפיקו"נ, א"כ למה לא האדם יביא עצמו למצב זה, וכי מצוה על האדם לקיים על עצמו חיובי תורה, ואיזו מניעה יש להביא עצמו למקום שאין בו חיוב ואיסור כלל.

ומבואר, שאף אם המעשה עצמו הותר ע"י היתר חיצוני, מ"מ גופו של איסור קיים, ועדיין מעשה זה קיים כמעשה איסור, וכנתבאר, שגופו של איסור הוא לקבוע את המעשה כמעשה איסור, ומניעתו בפועל היא קיום גוף האיסור. ומעתה, מחוייב הוא האדם שלא יעבור על

האיסור, ומחוייב הוא שמעשה איסור זה לא יהיה, ולהכי מחוייב הוא גם לא לבוא למצב שבו ייעשה המעשה.

וכן כתב הרשב"א (ביצה ח, ב) שאסור לו לאדם להביא את עצמו למצב שיהיה עשה דוחה ל"ת, ולכן אסור לו לאדם לשחוט חיה ביו"ט כיוון שא"א לכסות את דמה, ואין אומרים שאחר שישחוט אתי עשה דכיסוי הדם ודחי ללאו דיו"ט. ודימה הרשב"א דין זה למי שמכניס עצמו לדחיית פיקו"נ, והוכיח שאסור הדבר מהגמ' (עירובין סז, ב) גבי ינוקא שהיו באים למולו ואשתפוך חמימיה קודם מילה, ואסר אביי להחם אף ע"י איסור שבות, ולא אמרו שימולו אותה, שהרי המילה עצמה מותרת, ולאחר מילה כבר מסוכן התינוק אצל חמין ויחם ע"י ישראל¹.

וכאשר נבוא לאיסור נתכוון לאכול בשר חזיר. לפי הנתבאר מובן היטב מה נתחדש לו לר"ע באיסור זה, כיוון שבכל איסורי תורה עניינם היא קביעת חפצא דאיסורא, עד אשר יש להם משמעות אף אם המעשה עצמו מותר הוא, ואילו בנתכוון, שאינו מעשה האיסור שנקבע בדין התורה אלא הוא רק מעשה שנדרש בפועל שלא לעשותו מחמת איסור אכילת חזיר, מפני התביעה שלא לעבור על איסור זה, ואעפ"כ צריך הוא סליחה וכפרה.

ויש מהאחרונים שכתבו באופן אחר, דאיסור נתכוון יש לו שייכות לאיסור מחשבה רעה, דאע"ג שבגמ' (קידושין מ, א) אמרו שמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, מ"מ היכא שנעשה מעשה ע"פ מחשבתו נענש עליה [כ"כ בפתח השער לתרומת הכרי, ובחת"ס בפרשת מטות, וכן בשו"ת אג"מ (או"ח א, ה, ועוד)]².

וכדבריהם מפורש בדברי המאירי בחיבור התשובה (מאמר א, ז) וזה לשונו: "ויש בחלק המחשבה צד אחר שהוא צריך מחילה על דעת כולם לפי מה שאמרו ז"ל והוא, במי שחשב לעשות עברה ועשה מעשה במחשבת עברה אלא שנזדמן שהיה המעשה מותר, כעניין מי שגמר

ד). וייתכן לבאר לפי"ז את דעת הראב"ד (באיסור משהו, הובא בראשונים חולין צח, ב) שאסור לבטל איסור לכתחילה. ואין לכך מקור בקרא. וייתכן שאף זה מבואר לפי דברינו. אלא שצריך להוסיף, דלכא"ו ביטול עניינו ביטול האיסור לגמרי בחתיכה זו, וזה וודאי אין טעם שיהא אסור להפקיע את האיסור לגמרי. וכי אסור לאדם להישאל על תרומה מפני שבכך הוא מפקיע איסור זרות שבה. ולמדנו מכאן גדר ביטול, שאינו הפקעת האיסור אלא שאינו יכול לחול משום דין התערבות, במה שבידיעת האדם אין החתיכה קיימת. ואכ"מ. וע"ע נוב"י (יו"ד תניינא מה).

ה). ועיקר היסוד אכן כ"כ בספר חסידים, אבל לא כתב שזהו יסוד איסור נתכוון לאכול בשר חזיר. וז"ל שם (ספר חסידים ברלין ס"ו תתתע"ג) "הרודף אחר חבירו להורגו בחרב שלופה והנרדף נחבא ולא מצאו הרודף, ואחד היה מבקש לתפוס חבירו כדי לחתוך לו יד ועשה לו כן, דע לך כי בעוה"ב נענש יותר אותו שחשב להרוג, וע"ז לא אמרו מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה שהרי רדף אחריו ונגמרה מחשבתו להרוג". ועיין במגילת סתרים (לרד"ש אייבשיץ) שהגדיר מעשה זה כמי שהסכים בכל לבו וחפצו לעשיית העבירה ונתקרב לעבירה לעשותה, ומכל מקום יש כאן יותר ממחשבה רעה בלבד כיוון שלפי דעתו הרי הוא עשה את המעשה ההוא. וע"ש עוד. וע"ע שו"ת רדב"ז (ז, כט). וייתכן עוד, שדברים אלו שייכים לביאורו של ספר החינוך (מצוה ערב) במצוות כהן גדול לישא נערה בתולה, ע"ש.

ולא אמנע מלציין כאן את פירושו של המורה הגדול (מו"ג ג, ח) לדברי הגמ' (יומא כט, א) העוסק בחומרתה של מחשבת עבירה, וז"ל "כבר ידעת אמרם הרהורי עבירה קשין מעבירה, ולי בפירושו פירוש נפלא מאד, והוא שהאדם כשימרה אמנם ימרה מצד המקרים הנמשכים אחר החמר שלו כמו שביארת, שהאדם לא יעשה מרי רק בבחימתו אבל המחשבה היא מסגולות האדם הנמשכים אחר צורתו, וכשיחשוב במרי ובעברה ימרה בנכבד שבשני חלקיו, ואין חטא מי שעבר והעביד עבד סכל כחטא מי שהעביד בן חורין חשוב, כי זאת הצורה האנושית וכל סגולותיה וכל כחותיה אין צריך להשתמש בהן אלא במה שהן ראויין לו להתדבק בעליונים לא לרדת להשיג השפלה".

בדעתו לאכול חלב והוציא מחשבתו למעשה אלא שנודמן שהייתה אותה חתיכה של שומן, אבל שהוא אכלה במחשבת חלב, צריך הוא סליחה ומחילה על מחשבתו וכו', וכשהיה ר' עקיבא מגיע לפסוק זה היה בוכה ואומר, ומה המתכוון להעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה המתכוון להעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה, הנה שעם היות המעשה דבר לא יחויב עליו, צריך סליחה על רוע הבנה [נדצ"ל הכוונה] אחר שעשה מעשה בכוונה ההיא".

אלא שיש לשאול, מהו הק"ו שעשה ר"ע מנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, לנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר, אין זו מידת ק"ו אלא שני איסורים שונים הם, שכאשר עלה בידו בשר חזיר, הרי מלבד איסורא דנתכוון יש בידו גם איסור אכילת חזיר, ולא היה לו לר"ע לומר אלא שאחר שנתחדש איסורא דנתכוון נמצא א"כ שכל האוכל חזיר במזיד עובר על שני איסורים.

ואינו דומה לק"ו שהוסיף ר"ע ללמוד מקרא דלא ידע ואשם ונשא עונו, ממי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר למי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר, שכן החילוק בין מזיד לשוגג הוא בחומרת מעשה העבירה גופו, ואין העובר עבירה במזיד עובר בשני איסורים, מעשה העבירה וכוונת הזדון, לעומת העובר בשוגג שאינו אלא עובר מחמת מעשה העבירה בלבד, אלא יש חילוק ביניהם במעשה העבירה עצמו, אם הוא נעשה מידיעת האדם ומכל הווייתו או לאו [וכדפירש"י (קידושין מג, א ד"ה ההוא) הוא ולא שוגג עד שיהא בהווייתו וביישוב דעתו].

ולכאורה מבואר, דאיסורא דנתכוון שייך אף הוא למעשה העבירה הקיים במי שאף עלה בידו בשר חזיר, ויש בו קולא מסויימת במה שלא היה אלא נתכוון בלבד, וכאשר נתכוון לאכול בשר חזיר וגם עלה בידו בשר חזיר הצטרפו שניהם למעשה עבירה גמור, ולכן שייך לעשות ק"ו ממעשה עבירה קל למעשה חמור. ויש לבאר הדברים.



ג.

ואכן, ביסוד העניין חידש בכתבי הגר"ז (נזיר שם), דאיסורא דנתכוון אינו איסור מחשבה אלא הוא מעשה איסור. וחידש עוד, שמעשה איסור זה אינו מעשה איסור מחודש, הנוסף על האיסורים הכתובים בתורה, אלא הוא מעבירת האיסור עצמו, והמתכוון לאכול בשר חזיר נאסר באיסור אכילת חזיר.

והנה, עיקר הדבר יכול היה להתפרש, שכן מאחר ובוודאי היודע שחתיכה זו חזיר היא, אף אם אין את עצם המעשה שקבעה תורה כאיסור, מ"מ האיסור תובע את היודע שלא יאכל חתיכה זו, ומחוייב האדם שלא לעבור על האיסור כפי ידיעותו. וא"כ חיוב זה מכלל מחוייבותו לאיסור אכילת חזיר הוא, ואינו דין נוסף.

וכשם שדין ספק לחומרא אינו דין נוסף אלא הוא מדיני האיסור עצמו, שהאיסור מחייבו להימנע גם ממעשה שיש בו צד עבירה, כך האיסור עצמו מחייבו להימנע מכל מעשה שלפי ידיעתו עבירה הוא.

אבל הגר"ז הוסיף והביא את דברי הרמב"ם שכתב: "נדרה והפר לה האב או הבעל והיא לא ידעה שהפר ועברה על נדרה או על שבועתה בודון הרי זו פטורה ואף על פי שנתכוונה לאיסור, הואיל ונעשה ההיתר פטורה, ועל זה נאמר וה' יסלח לה כי הניא אביה אותה, ומכין אותה מכת מרדות מפני שנתכוונה לאיסור". והוכיח מכך, דקרא וה' יסלח לה אינו רק מחדש את איסור נתכוון, אלא הוא גם מחדש שאין באיסור זה חיוב מלקות, ולולי קרא היה חייב מלקות. ואכן מפורש כן בספרי זוטא (בפרשת מטות): "הפר ולא ידעה והזידה ועברה עליהן מנין שהיא פטורה ת"ל וה' יסלח לה". והרי שאיסור זה אינו איסור חדש אלא הוא איסור הנדר עצמו, ולכן היה ראוי שיהיה בו איסור מלקות, ככל איסור נדר.

והגר"ז שם הוסיף עוד, שכאשר מכין אותה מכת מרדות, מכת מרדות היא על איסור נזיר, ולא כתקנה וסייג בלבד. וכן הוא לשון המשנה: "ר' יהודה אומר אם אינה סופגת את הארבעים תספוג מכת מרדות". והרי שמכת מרדות הוא על האיסור אשר הייתה ראויה לספוג מחמתו את הארבעים. וכן מבואר לדינא ברא"ש (בפי' לנזיר שם) שחלוק מקרה זה מכל מכת מרדות, שכתב דאין מכין אותו עד שתצא נפשו אלא רק ארבעים, דלא עדיפא מאם לא הפר לה, והרי שדין מכת מרדות זו בא בתורת דין עונשין על איסור נזיר.¹

וכמובן שחידוש גדול הוא זה, שמסברא יש בנתכוון לאכול בשר חזיר מלקות כאיסור אכילת חזיר גופיה, והגם שאיסור אכילת חזיר מחייבו שלא לאכול, הרי אין כאן מעשה איסור.

ויש להוסיף עוד, דהנה בפשוטו דברי הספרי והרמב"ם סותרים לדברי הגמ', שכן בגמ' נראה דמקרא וה' יסלח לה נלמד עצם החידוש שיש איסור אף בנתכוון וצריך סליחה וכפרה, ועל

(1). הגרש"ש בשעריו (א, ב, וכן א, ח) ביאר דספיקא דאורייתא לחומרא דין חדש הוא נוסף על האיסור עצמו, ע"ש בראייתו מספק תרומה אינו מדמע. אבל הפוסקים (ראה פר"ח או"ח סימן קפד ועוד) כתבו שהמחוייב במצוה מספק חשיב מחוייב במצוה זו, והמחוייב בברכה מ"ז מדין סד"א לחומרא יכול להוציא את המחוייב בברכה מ"ז וודאי, ולא חשיב אינו מחוייב בדבר אלא בדין אחר. וכן יש ללמוד משיטת הראב"ד (מילה ג, ו) [ואף הרמב"ם לא נחלק עליו מצד גדר החיוב אלא מצד דיני ברכת המצות, וכדיאר הגר"ח (שחיטה יב, ט) שהמקיים מצוה מספק מברך את ברכת מצוה זו. ואכ"מ.

(2). אמנם, ראה לשון רש"י (משנה נזיר שם) שהטעם שחייבת לר' יהודה מכת מרדות הוא כדי להוכיחה שלא תהיה מזידה. ויל"ע עוד לדינא אם דין מכת מרדות זו חלוק אף לגבי דינים אחרים, וכדוגמת התראה, שבכל מכת מרדות דנו הראשונים אם צריך התראה (עיין תשובת הרשב"א תרי, ותשובת ריב"ש צ) וכתבו שאם מכת מרדות היא למיגדר מילתא א"צ התראה, ולכאורה מכת מרדות הבאה כעונשין, בתוכן מלקות דאורייתא, שמה יהא בה התראה.

ויש להוסיף, דבפשוטו, לדברי הגר"ז פשוט שאין זה דין מסויים באשה שנדרה, אלא בכל נתכוון מכין אותו מכת מרדות כדין האיסור שביקש לעבור. ובכתבי הגר"ז שם נראה שהוא נסתפק בדבר, וצ"ע. ואכן כך מבואר להדיא בפמ"ג (אשל אברהם או"ח שכח, ח, וכ"כ בספרו תיבת גומא בפרשת מטות, אבל בדבריו בפתיחה כוללת ח"א, כו, נסתפק בזה). וכ"כ האור"ש (שבת ב, טז).

ולגבי מכת מרדות על האוכל ספק איסור, כתב הכס"מ בדעת הרמב"ם (כלאים ט, ה, וכ"כ בב"י יו"ד סימן רצז) שאין מכין אותו, והרה"מ (איסור"ב ז, י, ובעוד דוכתי) נחלק עליו, וכ"כ הפמ"ג בפתיחה כוללת (ח"א, כו). ועיין רעק"א על הרמב"ם (איסור"ב א, טו).

חידוש זה בכה ר"ע, ואילו מדבריהם נראה להיפך, שאיסור נתכוון ראוי לידע מסברא, ולא בא הכתוב כי אם למעט בחיובו לפוטרו ממלקות.

אמנם הדבר ברור שאין כאן סתירה, שכן לולי הכתוב שהצריכה סליחה וכפרה אכן לא היינו למדים איסור בנתכוון, אבל אחר שלמדנו שיש משמעות אף למעשה דנתכוון, ואף שעלה בידו בשר טלה, היה הדבר פשוט לספרי והרמב"ם שאין לחלק ביניהם, וכל שיש משמעות למעשה זה צריך היה להיות נידון כפי דיני האיסור עצמו, ולחייב מלקות. וכמובן שהתמיהה עולה מאליה, הרי שני מעשים חלוקים הם, עבירת אכילת בשר חזיר ממש ועבירת נתכוון לאכול בשר חזיר, ומה הטעם מסברא לדון את שניהם בדין אחד.

ועל כרחנו למדנו, שאיסור נתכוון אינו איסור נוסף, אלא יש כאן חפצא דאיסורא ככל אכילת חזיר, אלא שאין הוא עומד ברמת מעשה האיסור של אכילת חזיר ממש, וקולא זו היא הפוטרתו ממלקות. ועל זאת עשה ר"ע ק"ו, שאם חפצא דאיסורא הקיים רק ברמת נתכוון צריך סליחה וכפרה, ק"ו לחפצא דאיסורא הקיים ברמת אכילת חזיר ממש. ובזה דומה הדבר לק"ו שעשה ר"ע משוגג למזיד, שאם מעשה עבירה שיש בו קולת שוגג מחייב קרבן, ק"ו למעשה עבירה גמור במזיד.

וכפי הנראה ביאור הדבר, דאמנם במעשה האדם לא הייתה אכילת חזיר, ועלה בידו בשר טלה, אבל כיוון שלפי ידיעת האדם יש כאן חזיר, א"כ קיימת חתיכה זו בדיניו כחפצא דאיסורא. והיינו, שמאחר ונתבאר שגדר חפצא דאיסורא הוא קביעת יחס כלפי החזיר כחפצא דאיסורא, וגדר איסור אכילת חזיר הוא ההנהגה הנכונה ליחס זה, הרי יש משמעות ליחס הקיים בכוונתו של אדם וידיעותיו. ומאחר שהאופן שהחתיכה נידונה אצלו הוא כחפצא דאיסורא, במה שלפי ידיעתו חזיר היא, הרי לפי דיניו של אדם זה מעשה האכילה מעשה איסור הוא.

והנה, אמנם כל ידיעה זו בטעות היא אצלו, אך מכל מקום נכונה היא לפי דיניו הפרטיים של אדם זה. שכן כך היא צורת חיובו של האדם בקיום איסורי תורה, לפי ידיעותיו את הדבר העומד לפניו, ולפי ידיעותיו הרי דין אדם זה הוא לנהוג הנהגת איסור.

וכאשר יש כאן יחס שיש לו משמעות כלפי דיני האדם, אף אם אין כאן חזיר, מכל מקום יש כאן חפצא דאיסורא הקיים בכוונתו של האדם, ומצידו הוא הרי אוכל חזיר. למעיו לא בא החזיר ובמעשיו אין אכילת חזיר, אבל האדם מצידו, גברא אוכל חזיר הוא.

ועל רמת חפצא דאיסורא זו באה סברתם של הספרי והרמב"ם לחייבו מלקות, שכן אחר שיש משמעות לתוכן של חפצא דאיסורא, אע"ג שהוא קיים רק בכוונת האדם, א"כ היה ראוי שיהא דינו להיות ככל חפצא דאיסורא המחייב מלקות, ונתמעט מקרא שאינו צריך אלא סליחה וכפרה. ועל כך באה בכייתו של ר"ע, צא ולמד גודל תביעתם של איסורי תורה, שאינם תלויים במעשה שיש בו חפצא דאיסורא, אלא גם בחפצא דאיסורא שאינו אלא ברמת ידיעת האדם.

ויש להוסיף, דלכאורה נ"מ רבתי איכא לביאור הגר"ז באיסור נתכוון, שכן אם הוא איסור מתורת מחשבה או כאיסור הבא מחמת שנדרש היה שלא לעשותו, א"כ כל מעשה שלפי כוונת האדם אסור הוא יש בזה איסור נתכוון, ואם ידע שבשר זה בשר טלה הוא, אלא שהיה

במחשבתו שיש איסור על אכילת בשר טלה, וא"כ נתכוון לאיסור ויהא בזה איסור נתכוון. אבל לנתבאר מדברי הגר"ז, הרי צריך שיהא זה מעשה של חפצא דאיסורא, ויהא בו תוכן של איסור, אלא שדי בכך שקיים הוא בכוונתו. וא"כ, מעשה שאינו נכלל בכלל אחד מאיסורי תורה, אלא הוא איסור שחידש האוכל במחשבתו, אף אם מחשבת איסור יש כאן, אבל איסור שיש בו תוכן של חפצא דאיסורא אין כאן".

ולפי"ז יתבאר היטב העניין שצריך האוכל כפרה. שכן, בפשוטו, עניין כפרה בכל מקום מצאנו על מי שיש בידו חפצא דאיסורא. שהרי מי שחייב מצד כוונת איסור וכדומה אין שייך אצלו כפרה, וכל זמן שהוא רוצה באיסור חוטא הוא, וכשירצה לשוב מרשעתו ישוב ככל דרכי התשובה, ובשובו מדרכו חיה. ואין עניין כפרה אלא במי שיש בידו חפצא דאיסורא, שאף כאשר הוא עזב את החטא ותיקן דרכיו, מכל מקום איסור יש בידו, ועל כך באה הכפרה. וכבקי"ו השני, העוסק בעבירה בשוגג, שחייב להביא קרבן ויכפר עליו הכהן על שגגתו אשר שגג ונסלח לו (ויקרא ה, יח).

וראה דב' הק"ו שעשה ר"ע משלימים הם זה את זה, הק"ו הראשון עוסק באיסור הקיים רק בידיעת האדם ולא במעשיו ממש, והוא צריך לסליחה וכפרה, ואילו הק"ו השני, במי שנתכוון לאכול בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר ועבר על האיסור בשגגה, עוסק באיסור שאינו קיים אלא במעשיו ולא בידיעתו, ואף על פי כן מחייב מעשה זה את העובר קרבן".

ואכן בעניין השוואת שני דינים אלו, איסור נתכוון ואיסור שוגג, ראה חידוש גדול בירושלמי (תרומות ח, א וכן בהוריות א, א) שאכן הוקשה לו, מה בין סבור שהוא שומן ונמצא חלב שהוא חייב מה בין סבור שהוא אסור ונמצא מותר שהוא פטור. ותי' דכתיב או הודע אליו חטאתו והביא השב מידיעתו חייב על שגגתו יצא זה שאפילו יודע אינו פורש. והביאו המפרשים (שם) בשם הר"ש דהיינו נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, וקשיא ליה שיתחייב קרבן, ואכן למסקנא אין טעם הפטור אלא משום שלא שב מידיעתו.

והנה, מהרי"ט אלגאזי בספרו קדושת יו"ט (סימן יד וכן בהלכות עדות פ"ה ה"ח) חידש חידוש מופלג באשת איש שזינתה ואח"כ הוברר שבאותה שעה מת בעלה והייתה פנויה, והביא משו"ת מוצל מאש (סימן מו) שהסתפק אם דינה כאשת איש שזינתה ואסורה לבעול כיוון שהייתה בחזקת

ח. לכאורה כמו כן איכא נ"מ להיפך, במי שנתכוון לאכול בשר חזיר ולא ידע שחזיר אסור באכילה, שאם כל איסורו הוא מתורת מחשבת עבירה וכדומה אז הוא פטור, ולדברי הגר"ז, הרי יש כאן מעשה עבירה בשוגג. ועיין חזו"א מנחות (מב, יח).

ודע, שנ"מ רבות ניתן להעלות לביאורו של הגר"ז ולא הארכנו בפרטיהם, וכגון האם פיקו"נ הדוחה איסור ממש דוחה גם נתכוון לאיסור, כיוון שחיובו הוא מצד האיסור המסויים, וכיוון שהותר האיסור א"כ אף האיסור שלפי ידיעתו מותר הוא, וכן בדין ג' עבירות באיסור נתכוון, ואם מברכים ברכה אחרונה על איסור נתכוון או דחשיב מנאץ, וכן בגדר לאו דלפני עוור בנתכוון לפי דבריו (וכפי שהוכיח בבאר מים חיים ד, מו, מהתוס' בקידושין לב, א, ד"ה דמחיל, שאסור להכשיל חבירו אף באיסור נתכוון). וכהנה רבות, וכבר באו בכתביהם של חכמים רבים.

ט) ובאמת שבעבירה בשוגג כתב בשער"י (א, ד) להוכיח מדברי התוס' (קידושין כז, ב ד"ה וניקה) שבשעה שהיה השוגג בהעלם הידיעה לא היה עליו כל חטא, ורק כשנתוודע נתחדש עליו החטא. ובהו ביאר הוא כיצד אנו מניחין את האדם לעבור עבירה במקום ספק [לדעת הרמב"ם, דספיקא דאורייתא לקולא מן התורה] ואפילו במקום רוב וחזקה, כיוון שאינו איסור רק לפי ידיעת האדם אבל עצם האיסור לא נפקע [וראה מעיין גנים סימן ט]. ואכ"מ בהו.

אשת איש. וכתב דצריך לזה ראייה והניח בצ"ע. ומהריט"א כתב דוודאי שא"צ לזה ראייה, ופשיטא דאסורה לבועל, דהא איסורא קעביד, והרי נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך סליחה וכפרה, כל שכן באיסור חמור של אשת איש, ובוודאי שאינה מותרת לו, וזהו דבר שאין בדעת סובלתו, ע"ש.

וכמובן שהדבר תמוה, שהרי אף אם עבר הבועל איסור, אבל הרי אין היא אסורה לבועל אלא אם הוא עבר על איסור אשת איש. והנה ברור שלדברי האחרונים אין לכך מובן. אבל להגרי"ז יש תחילת הבנה לדבר, שכן איסור נתכוון נאסר מחמת האיסור המסויים, וא"כ יש כאן עבירת איסור אשת איש.

אבל עדיין לא די בכך, שהרי בפשוטו איסורה לבועל אינו תלוי בשאלה אם היא עברה על איסור אשת איש אלא אם הייתה ביאתה ביאת אשת איש. אמנם לנתבאר, הרי איסור נתכוון אינו איסור רק במה שהאיסור מחייבו שלא לעשות מעשה אשר לפי ידיעתו הוא אסור, אלא יש כאן תוכן של מעשה איסור, במה שבדיני האדם הוא עושה ביאת איסור, ולכן ייתכן שתהא כאן ביאת אשת איש האוסרת לבועל. ואכתי חידוש עצום הוא. ועיין פתחי תשובה (אה"ע יא, ג) בשם ישועות יעקב.



ד.

ואחר שנתבאר גדר איסור נתכוון, נבוא לפרש את אשר שאלנו בתחילת הדברים, כיצד איסור זה שייך להפרת נדרים, ובכל מקום שנכתבה הפרת נדרים נאמר הכתוב וה' יסלח לה, ולכאורה נראה שהוא פרט מדיני ההפרה.

וביותר, הרי לשון הכתוב אשה הפרם וה' יסלח לה, ולכאורה מבואר, שהטעם שה' יסלח לה הוא משום שאשה הפרם. וכן בשאר המקומות שהוזכר מקרא זה, וכגון הכתוב אם הניא אביה אותה ביום שמעו כל נדריה ואסריה אשר אסרה על נפשה לא יקום וה' יסלח לה כי הניא אביה אותה, והרי ששני דברים באו מחמת הפרת אביה, הן שכל נדריה ואסריה לא יקום, והן שה' יסלח לה".

ובזה יתבאר מה שתמהנו, כיוון שלמד ר"ע מן המקרא שצריכה סליחה וכפרה, מה טעם אכן ה' יסלח לה, והרי נאמרו לכל מבקש סליחה דרכי תשובה, וכאשר ישובו איש מדרכו הרעה ונסלח לעוונם ולחטאתם. ואם משום מה הובטחה האשה בסליחה וכפרה, א"כ מדוע לא למד מכך ר"ע לכל נתכוון, שמלבד מה שצריך סליחה וכפרה אכן יש בידו הבטחת סליחה וכפרה.

(י) אמנם אחר עיון נוסף בדבריו נראה, שהוא לא ביקש לאוסרה מחמת זנות אשת איש אלא משום קנס שלא יהא חוטא נשכר, ע"ש. וכנראה כוונתו למה שדן בשו"ת מוצל מאש (שם) לדמותו לקנס דשומרת יבם שזינתה שאסורה לבועל מדרבנן משום קנס, וכמבואר בריטב"א ונ"י (יבמות צב, ב) והובאו דבריהם ברמ"א (אה"ע קנט, ג). אמנם במוצל מאש דחה סברא זו בקל, דשאני התם שהרי אכן היא הייתה אסורה לבועל. ושם לדברי הגרי"ז אכן אין לחלק, שהרי גם באיסור נתכוון חשובה כאסורה לבועל, ולכן אף בזה יש לאוסרה משום קנס.

(יא) אמנם עיין ריטב"א כתובות (עב, א), דלפו"ר משמע מדבריו שאף באשה שעברה על נדרה צריכה סליחה וכפרה, וצ"ע בזה לדברינו כאן.

אכן לנתבאר, פשט הכתובים הוא שטעם הסליחה הוא מחמת ההפרה, ההפרה מועילה בין לנדר עצמו בין לאיסור נתכוון שבו. ואכן, סליחה זו שיש ביד האשה ע"י ההפרה אין בכל איסור נתכוון, ולא למד ר"ע אלא שמכך שנשלח לה ע"י ההפרה למדנו שטעונה היא סליחה, והוא משום שהיא נתכוונה לאיסור, והרי שכל נתכוון צריך סליחה וכפרה.

והנה, ראשית כל דבר, פשוט שלדברי האחרונים דבר זה אינו ניתן לאומרו, שכן וודאי אם הפרה מועילה לנתכוון פירוש הדבר הוא שאיסור נתכוון לעבור על נדר שאינו מופר הוא מאיסורי פרשת נדרים שמועילה להם הפרה, ולא איסור מחשבה או איסור חיצוני אחר.

אמנם אף לדברי הגר"ז לא נהירא, כיצד מועילה הפרה לנתכוון, הרי אף אחר כל הדברים שנתבארו, סוף סוף איסור נתכוון הוא במה שעשה האדם מעשה שלפי ידיעתו איסור הוא, וא"כ מה בכך שהנדר עצמו הופר, והרי לפי ידיעתה וכוונתה אינו מופר, והעדר ההפרה עצמה לפי ידיעתה אף הוא בכלל נתכוון. גם אם יש כאן איסור נדר, אבל האיסור קיים בכוונתה, ובכוונתה אף אין לו הפרה.

ולצורך הבנת העניין יש להקדים הקדמה קצרה בגדר הפרת נדרים, והדברים ארוכים ורחבים ושרשם בסוגיות גדולות בפרק נערה המאורסה, וכאן נפרש בקוצר אמרים את הנצרך לביאור העניין שלפנינו.

ביטול הנדר נעשה בשני אופנים, בהתרה ע"י חכם והפרת אב ובעל, ושני דינים נפרדים הם, וחכם שאמר בלשון בעל ובעל שאמר בלשון חכם לא אמר כלום (נדרים עז, ב). והנה, התרת חכם יסודה בביטול הנדר מעיקרו ע"י שאילה ופתח, ומשווי ליה לנדר כטעות וכאילו לא נדר כלל ע"ד כן.

אבל הפרת בעל ואב אינה כן, אין סיבת הביטול מחמת עצם הנדר, אלא מחמת בעלותם כלפי האשה ונדריה. ומשנה מפורשת שנינו (כתובות מו, ב) האב זכאי בבתו בקידושה במעשי ידיה ובהפרת נדריה, ולא עוד, אלא שבגמ' (שם) ביקשו ללמוד את זכותו בקידושין מזכותו בהפרת נדרים. והרי שהפרת נדרים שייכת לזכות האב בבתו, דין בעלות הוא, ולא מחמת עצם דין הנדר. [ואין כאן המקום ליישב את הדבר עם מש"א בגמ' (נדרים עג, ב, גיטין פג, א, ועוד) דטעם הפרת נדרים הוא משום כל הנודרת ע"ד בעלה נודרת].

ולכן חכם עוקר את הנדר מעיקרו ואילו הפרת אב ובעל עוקרת מכאן ולהבא, שכן התרת חכם היא מחמת עשיית הנדר עצמו לטעות, ואילו אב ובעל אינם פועלים מחמת דין הנדר, אלא יש כאן מעשה חיצוני של הפרה הבא כנגד הנדר, וא"כ רק משעת מעשה ההפרה בטל הנדר.

ובפשוטו, אע"ג שהפרה באה כמעשה חיצוני ולא כטעות בגוף הנדר, אבל מ"מ אחר שהפרו לה אב או בעל כבר בטל הנדר לגמרי, ואף בדיני הנדר עצמו אין כאן נדר כלל.

אבל בגמ' (נדרים עט, ב) מצינו חידוש גדול, שבעל המפר נדרים שבינו ובינה, אין הנדר מופר אלא בעודה תחתיו, אבל משנתגרשה, או מכל מקום משנשאת לאחר, וכבר אין הנדר בינו ובינה, אין הנדר מופר. ולא נהירא, הרי כיוון שבאותה שעה חלה ההפרה, משום שהיה הנדר בינו

ובינה, א"כ שוב אין כאן נדר, וכיצד יחול הנדר לאחר הגירושין. ולמדנו לכאורה, שאף אחר ההפרה עדיין קיים הנדר, וצ"ב.

ונראה שמבואר מכך, שחלוקה הפרה מהתרת חכם לא רק בכוחם של אב ובעל להפר, אלא אף במעשה ההפרה עצמו, שאין בכח ההפרה לבטל את הנדר, אלא מוסיף הנדר להיות קיים אף לאחר ההפרה, ומצד דיני הנדר עצמו יש כאן איסור על האשה. אלא שזהו כוחה של הפרה, במה שקיים כאן מעשה נוסף הקובע שהאשה לא תנהג כפי הנדר, וא"כ ההפרה מחייבת אותה כנגד איסור הנדר. יש כאן מעשה התנגדות של האב והבעל להנהגה כפי הנדר, ובכח בעלותם באשה ונדריה לחייבה לנהוג כפי הפרתם ולא כפי איסור הנדר.

וא"כ אף אחר ההפרה עדיין קיים איסור הנדר המחייב מצד עצמו לנהוג איסור, וכנגדו קיימת תביעת ההפרה המחייבת את האשה לנהוג כמותה ושלא כדין הנדר. ומעתה א"ש, שאחר שנתגרשה האשה וכבר אין הבעל זכאי להתנגד לנדר, שוב חזר איסור הנדר לחייבה לנהוג על פיו.

וראה בקרית ספר להמבי"ט (פ"ג) שביקש מקור לכך שאי אפשר להקים אחר ההפרה, וכתב שגלמד הדבר מסדר הפרשה, שנאמר דין הקמה אחר נדר האשה ולא אחר הפרה. ולכאורה, הרי אין כאן נדר אחר הפרה, ופשיטא דאין שייך לקיימו. ומבואר, שאף אחר ההפרה קיים הנדר, וא"כ היה אפשר שכאשר יקים הבעל שוב תהא האשה מחוייבת לנדר ולא להפרה.

ובאמת שהדבר מפורש בתשובת הרשב"א (ו, רסב) שהעמיד כן את החילוק בין התרת חכם להפרה, ופירש לפי"ז את ההבדל הלשוני בין הפרה להתרה, ואלו דבריו: "שלשון לא יחל לא יתיר, והעניין כמתיר הקשר שחזור העניין כאילו לא היה וכאדם שמצא חבל קשור והתירו והרי הוא כאילו לא היה, וזהו שאמרו חכם עוקר הנדר מעיקרו, ומחילה ג"כ שעושה את החוב או החטא כאילו לא היה, משא"כ בלשון הפרה שהוא כדבר שישנו אלא שיש מעכב מלהשלימו כמו מפר מחשבות ערומים, להפר ברית, ולפיכך אמרו שבעל אינו מתיר אלא מיגז גיז, דכתוב בבעל והפר את נדרה, ואמרו חכם שאמר בלשון בעל ובעל שאמר בלשון חכם לא אמר כלום".

וראה עוד ברמב"ם (נדרים יג, ד-ה), שחידש שמלבד דין הפרת נדרים איכא דין ביטול נדרים, לכוף אותה לעשות דבר שאסרה אותו, וחלוק דבר זה מהפרה, שאין הוא כופה אותה אלא מפר לה ומניחה, אם רצתה עושה ואם רצתה אינה עושה. והרי יסוד דין הפרה וביטול אחד הוא, דרישת הבעל שתעבור האשה על נדרה, אלא שביטול דורש מעשה בפועל ואילו הפרה רק קובעת שלא תהיה הנהגתה מחוייבת להיות כפי הנדר אלא כהפרת הבעל.

וכעת ניתנה ראש ונשובה לדין הפרת נדרים בנתכוון. הנה, הקדמנו שתי הקדמות - האחת, שאשה החושבת שהנדר אינו מופר ונתכוונה לעבור עליו, אינה עוברת באיסור חיצוני אלא באיסור שבפרשת נדרים. יש כאן נדר הקיים בידיעתה, איסור חפצא דנדרים שהיא עוברת עליו. והשניה, שהפרת נדרים אינה עוסקת בביטול גוף הנדר, אלא היא דרישה חיצונית לאשה, שאע"ג שגופו של נדר קיים ואוסר אותה, הרי היא נדרשת לנהוג כהפרת הבעל ושלא כפי דין הנדר, במה שבכח ההפרה לחייבה כנגד תביעת הנדר.

וכיוון שכך, יתבאר היטב מה שמבואר בפרשה, שמועילה הפרת נדרים גם בנתכוון, שכן אם אכן הייתה ההפרה מבטלת את עצם הנדר, הרי ברור שלא היה מועיל הדבר כלום לנדר הקיים בנתכוון, שהרי לפי כוונתה אף אין הנדר מופר. אולם, מכיוון שהפרה היא דרישה הבאה במקום שהנדר קיים ומחייבת לעבור עליו, א"כ נמצא שאשה זו, אף שקיים אצלה איסור נדר ברמת נתכוון, הרי הפרת הבעל דורשת שהיא תעבור על הנדר ולא תהא מחוייבת לאיסורו. וא"כ מה בכך שהיא נתכוונה לעבור איסור, והרי איסור זה איסור נדר הוא ומותר ע"י הפרה.

וביתר ביאור, כל מעשה המותר משום שמעשה זה אינו מעשה איסור, א"כ בזה יבוא איסור נתכוון וידון את המעשה כמעשה איסור בעצם זה שלפי ידיעת העושה מעשה איסור הוא, שכן בידיעתו יש מעשה איסור, וא"כ איסור התורה דורש ממנו שהוא לא ייעשה. אבל מעשה שמוגדר מעשה איסור, וההיתר בא כדבר חיצוני הקובע שאע"ג שאסור הוא מ"מ הותר לעבור עליו, א"כ איסור נתכוון לא יכול יהיה לחדש איסור, וכנתבאר, שלא נאמר בדין נתכוון איסור חדש אלא עדיין איסור חזיר הוא, ולא הועילה כוונתו אלא לעשותו למעשה איסור הקיים רק ברמת נתכוון, אבל כאשר בדין האיסור נאמר שאף במקום שיש מעשה איסור מותר לעבור עליו מחמת היתר חיצוני, הרי יועיל היתר זה גם למעשהו של זה שנתכוון.

כללו של דבר, מדברי הגרי"ז למדנו שנתכוון אינו אוסר אלא מעמיד מעשה איסור, אשר האוסר שלו הוא האיסור שבתורה, ולהכי, כל שבדין איסור התורה מותר אף מעשה החשוב מעשה איסור, יהא מותר אף בנתכוון. וכמובן שדבר זה הוא רק לנתבאר מדברי הגרי"ז, אבל האחרונים שחידשו כאן איסור חדש, כאיסור מחשבה וכדומה, א"כ לדבריהם מה בכך שהופר הנדר, הרי כוונתו לעבור עבירה תחדש עליו איסור שלא יועיל בו היתר ההפרה, שכן לדבריהם נתכוון מחדש תוכן מחודש של איסור, ולא תורת מעשה בלבד.²

ויש להוסיף, שמאחר ובארנו את גדר מעשה ההפרה כמעשה שאינו מבטל את הנדר אלא דורש לעבור עליו, בהחלט ייתכן לומר דפשוטו של מקרא וה' יסלח לה, בלא דרשתו של ר"ע שעוסק הכתוב באשה שלא ידעה, יהיה פירוש, שכל נדר שהופר וכעת נוהגת האשה שלא כדין הנדר, יש כאן מעשה עבירת הנדר. אמנם מותר הוא לה והיא אינה עושה איסור, אבל סוף סוף הרי מצד הנדר עצמו עדיין קיים כאן איסור, ויש כאן תוכן של חילול דברי הנדר. ועל זה אמר הכתוב אשה הפרם וה' יסלח לה, יסלח לה על כך שאין היא מקיימת את הנדר, כיוון שנדרשת

(יב) בשש"כ (פרק לב הערה קל) הביא בשם הגרש"א, שבמקום פקו"נ בשבת יש להעדיף ללכת לרופא שומר שבת ולא לרופא שאינו שומר שבת, לפי שהוא מכשילו באיסור של נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, לפי שהוא היה מחלל את השבת במזיד אף לולי הפקו"נ. והיינו שמכיוון שהרופא עצמו מתכוון לחלל שבת, אע"ג שיש לו היתר פיקו"נ מ"מ הוא מכשילו באיסור נתכוון. וכך אכן נקט בקובצה"ע (מט, ה) שיש איסור נתכוון אף במקום פיקו"נ כאשר נתכוון לעבור במזיד.

[עוד הוסיף הגרש"א שם וצייד עוד דהוי מעשה עבירה בעצמותו, דלא הותר לחלל שבת לצורך פקו"נ אלא כשמכוין האדם לצורך כך, וציין לחידושו של הבית הלוי עה"ת פ' שמות, וחידוש זה יש לו יסוד בגמ' במנחות (סד, א) ובגמ' ביומא (פד, ב) ובראשונים שם. ואכ"מ].

ולכאורה יל"ד לנתבאר בדברי הגרי"ז, שהיתר פיקו"נ יתיר אף את איסור נתכוון, שכן סוף סוף למעשה האיסור של חילול שבת יש היתר במקום פיקו"נ, ומה בכך שהוא עצמו מתכוון לחילול שבת, הרי לא באנו באיסור נתכוון אלא ליד מעשה איסור של חילול שבת, שמותר בפיקו"נ. ועל הדרך שבארנו בהיתר הפרת נדרים.

היא לעבור עליו מחמת תביעת ההפרה. ונאמר בזה התוכן של הפרת נדרים, שכל הפרה יש בה עבירת נדר הנסלחת מפני שדינה לשמוע להפרת בעלה.



ה.

הנה, אחר שנתבאר שהבטחת הסליחה והכפרה יסודה בדיני הפרה, יש מקום גדול להסתפק - אם לא היה הנידון בהפרה ע"י אב ובעל אלא בהתרת חכם, האם גם בזה הייתה ההתרה מועילה לבטל איסור נתכוון, או שמאחר שאין זה היתר חיצוני, כהפרה, אלא היא באה כביטול גופו של נדר, ואינה מתירה את מעשה האיסור אלא מבטלת את תוכן האיסור. א"כ כאשר קיים האיסור בכוונתה של האשה, והרי לפי כוונתה לא הותר הנדר ע"י חכם, א"כ יש כאן איסור נתכוון בלא הסליחה שהובטחה לה בהפרה. ויש לעיין בדבר.

אכן שוב התבוננת, דמסתברא מילתא דלדברי הגרי"ז כלל אין איסור נתכוון בנדר שהותר ע"י חכם. והטעם, שהרי חכם עוקר את הנדר למפרע, ונמצא מעשה העבירה תלוי ועומד בהתרת החכם, ואם יתירנו הרי אין כאן עבירה כלל. והרי כבר גדולה מזו למדנו מדברי הרשב"א בתשובה (ג, רכב, והובא בב"י יו"ד רכח, יב) שהעובר על נדרו בכוונה להתירו אצל חכם מותר לו לעבור עליו לכתחילה. ונמצא א"כ, שכל עבירת נדר יש בה ב' צדדים, צד איסור וצד היתר ע"י התרת חכם.

ומעתה, אם אכן היה איסור נתכוון כאיסור מחשבה רעה או איסור הבא מעצם מה שנדרש האדם שלא לעבור על הנדר, א"כ כל שעבר על נדרו ולא היה בדעתו להתירו הרי נתכוון לאיסור, ודי בכך להצריכו סליחה וכפרה. אבל לדברי הגרי"ז, איסור נתכוון הוא במה שקיימת עבירת נדר בכוונתו, ובמה שהעמיד מצד מעשיו ידיה עבירת נדר. וכיוון שכך, הרי כשם שעבירת הנדר בפועל יש בה ב' צדדים, שבלא התרה עבירה היא ואילו אם יתיר אח"כ אצל חכם אין כאן עבירה כלל, הרי כך הוא גם דינה של העבירה שהעמיד בכוונתו, מעשה עבירה התלוי בהתרת חכם. וכיוון שכך, אם נמלך והתירו אצל חכם הרי כ"ה דין המעשה, שאינו עבירה אם יותר הנדר למפרע.

וייתכן שיש כאן טעם נוסף לחלק, שכן בכל נתכוון לאכול בשר חזיר, אע"ג שהחתיכה עצמה של טלה היא, מכל מקום הרי החתיכה נידונת אצלו כחזיר, וממילא בדיניו קיים חפצא דאיסורא, שנאמר בלאו האוסר אכילת חזיר. אבל בנדר, הרי האוסר אינו הלאו שבתורה, אף לאו הלאו דלא יחל דברו, אלא עצם דברי הנדר, וכמאמר הכתוב (במדבר ל, ג) איש כי ידור נדר לאסור איסר על נפשו. דברי הנדר הם האוסרים והם גופו של איסור (ואכ"מ, והרחבתי בזה במאמרי ביסוד דין נדר, ירחון האוצר כד).

וכיוון שכך, התרת חכם עוקרת את גופו של נדר, ונמצא שבטל האיסור עצמו, אין כאן רק מעשה מותר שע"י איסור נתכוון הפך להיות מעשה איסור מצד כוונת האדם, אלא האוסר עצמו אינו קיים. וא"כ מהו הלאו שיאסור את מעשה העבירה הקיים בכוונתו. ובזה חלוק הדבר מהפרה, וכתבאר, שהפרה היא דרישה חיצונית כנגד איסור הנדר, ואיסור הנדר קיים אף אחר

הפרת אב ובעל, ולכן יש בו איסור נתכוון, והוצרכה האשה להבטחת הסליחה והכפרה. ויש לעיין בסברא זו.

ואף חילוק זה הוא רק לדברי הגרי"ז, שכן אם נתכוון הוא איסור מחודש, הרי יש כאן אוסר נוסף שנעשה ע"י כוונתו, ומה לי בכך שבטל איסור הנדר, כאשר יש מחייב לאסור מחמת כוונתו. ורק לדברי הגרי"ז, שכפי שנתבאר בדבריו, אין איסורא דנתכוון מחדש אוסר נוסף, אלא הוא מחדש מעשה איסור נוסף הקיים בכוונתו, ומעשה זה נאסר מחמת מחייב האיסור שבתורה, א"כ בנדר לא בטל המעשה אלא בטל כל עצמו של המחייב.

ושוב ראיתי שדנו בשאלה זו גדולי האחרונים (שו"ת חוות יאיר סימן טו, שו"ת בית שלמה אה"ע סימן פ, שו"ת בית יצחק יו"ד סימן ח, ועוד), אם העובר על נדרו והתירו החכם עבר באיסור נתכוון. ומתחילה כתבו שהדברים ק"ו, ומה אשה שעברה על הנדר אחר ההפרה נידונת כעוברת באיסור נתכוון, א"כ היכא שבשעת מעשה העבירה עבר על הנדר על אחת כו"כ.

וכתבו דנ"מ מכך שמכין אותו מכת מרדות, וכאשה שהפר לה בעלה, שכתב הרמב"ם שמכין אותה מכת מרדות מפני שנתכוונה לאיסור. והביאו שכן נמצא מפורש בתוספתא (נזיר ג, ז) "מי שנדר בנזיר והיה שותה יין ומיטמא למתים ואח"כ נשאל לחכם והתיר לו אינו סופג את הארבעים, אמר רבי יהודה אם אינו סופג את הארבעים יספוג מכות מרדות".

אבל בחידושי הרי"ם (לד, ז) תמה שלא נזכר ברמב"ם דין זה של מכת מרדות אלא בהפרת בעל ולא בהתרת חכם. והכריח דהתוספתא היא מחלוקת רבנן ור' יהודה, ופסק הרמב"ם כרבנן. ועיין שם, שביאר את מקורו של הרמב"ם מהתוספתא לחלק בין הפרה להקמה.

ובכלי חמדה (פרשת ויחי) הוסיף שבדברי הרמב"ם (שבועות ו, יח) לגבי נשבע שבועת ביטוי ואחר שעבר עליה נשאל לחכם שאינו לוקה, ומשמע מסתימת דבריו שפטור לגמרי מן המלקות, בין מדאורייתא ובין מכת מרדות, שהרי לא פירש כפי שכתב לגבי הפרת נדרים לחלק בין מלקות דאורייתא למכת מרדות. וכעין זה הקשה בחידושי הרי"ם גופיה מדברי השו"ע (יו"ד רלח, כ), שכתב שהנשבע על ככר זה שלא יאכלנה ואכלו ואפילו כולו נשאל עליו ונפטר משבועתו, ומשמע שפטור לגמרי. וע"ד זו הוסיפו להקשות האחרונים הנ"ל, ואף הם ביקשו למצוא חילוק בין התרת חכם להפרת אב ובעל לעניין זה, ע"ש. ועיין עוד ברא"ש בנדרים (פרק ג סימן ה) וביומא (פרק ח סימן כח), והובאו דבריו בב"י (סימן תריט) וצ"ע.



הרב יצחק מאזוז

מו"ץ בבית ההוראה יביע אומר

ומחובשי בית המדרש יחזק דעת ירושלים

מקורות שמרן נטה מלפסוק בעמודי ההוראה והנימוקים

הנה, מרן מלך ישראל מהר"ר יוסף קארו זיע"א בהקדמתו לחיבורו הגדול בית יוסף כתב בזה"ל: "הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך. ומקום שאחד מן הג' העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדין ההוא, והשני עמודים הנשארים חולקין בדבר, הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו אל מקום אשר יהיה שמה הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת נלך כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה. ובמקום שלא גילה דעתו שום אחד מן הג' עמודים הנזכרים נפסוק כדברי החכמים המפורסמים שכתבו דעתם בדין ההוא. ודרך זו דרך המלך נכונה וקרובה אל הדעת להרים מכשול". עכ"ל הזהב והה'דרת.

ובאמת מצינו בכמה דוכתי שמרן נטה מהכלל להכריע כרוב עמודי ההוראה. והשיגו בזה על מרן מלכא הפוסקים הבאים אחריו. ואמרתי לעיין בזה ולבאר דברי מרן זיע"א.

א.

תירוצים להשגות הרמ"א

ואנכי הרואה כי כבר השיג בזה הרמ"א בהקדמתו לדרכי משה (ד"ה השלישית והלאה) וכתב שהבית יוסף "בטבעו אל הגדולים נכסף ופסק כרוב עמודי ההוראה, ולשאר רבנותא אדירי התורה לא חש עליהם", ואף כי המחבר עצמו נטה מזה הכלל, אשר בהקדמתו כלל, וע"פ שנים יקום דבר, ואביא שני עדים לראיה ומהם אדבר, כי באו"ח רס"י רנט (ד"ה מוכין) וס"ס רצט (ד"ה אסור) פסק דלא כוותייהו, (גם בחושן משפט סימן שי ס"ב לא פסק כהרי"ף והרא"ש רק כהרמב"ם, וסתר כללו שכלל בהקדמתו שסומך עליו הרב המחבר), ומדבהא מודה מר אפשר דגם במילי אחרוני לא אזלינן

א). ועיין בהקדמה לפרישה שכתב: "מהר"ר יוסף קארו המחבר בית יוסף היה דר בארץ ישמעאל אשר כמעט כולם נמשכים מימי אבותיהם אחר פסקי הרי"ף והרמב"ם, שהם מכוונים לדעת אחת זולת דינים פרטים, גלל כן נאה היה לו הכלל שכלל לילך אחר שנים מהשלושה הנ"ל, שעם זה ישארו בני מדינתו על הנהגותיהם" ע"ש. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): וכבר כתב כן רבינו הרמ"א בעצמו, וכן רבי חיים אחי מרנא המהר"ל]. וע"ע למהרש"ל בהקדמתו לים של שלמה חולין, ובשדי חמד ח"ו (כללי הפוסקים ס"ס יג). וע"ע למרן הגר"ע יוסף בכללי הש"ע שנדפסו בשו"ת יחזק דעת ח"ה אות א' (וכעת הופיע וזרח שו"ת יחזק דעת ח"ו, ושם בראש הספר נדפס ג"כ מאמר זה בתוספת נופך). ואכמ"ל.

בתרייהו". ע"כ [ובאמת צ"ב בלשון הרמ"א שפתח בשני עדים ושוב הוסיף במוסגר מקור ג'. והיה מי שרצה לומר שהמקור מחו"מ לא יצא מקולמוסו של הרמ"א. וי"ל. ועיקר קושיית הרמ"א מחו"מ סי' שי, יתבאר להלן אות ד'].

והנה, מה שהקשה הרמ"א מדין מוכין שטמן בהן, המעיין יראה שבד"ז דעת רש"י והתוס' והרא"ש והרשב"א והר"ן להקל, והרי"ף והרמב"ם מחמירים, ומרן בבית יוסף (רס"י רנט) הביא הפלוגתא בד"ז וסיים - ונראה דאע"ג דהרי"ף והרמב"ם הווי רוב בנין, כיון דאיכא רוב מנין דפליגי עלייהו ומידי דרבנן הוא, נקטינן לקולא. ע"כ. וכ"פ בש"ע (סע' א'). ומאי דפריך הרמ"א אמאי פסק נגד הרי"ף והרמב"ם, הנה מרן טעמא יהיב משום דהוי רוב מנין וגם דהוי מילתא דרבנן. ובכה"ג לא מיירי מרן בהקדמתו לבית יוסף, דזה הוי כספיקא דרבנן לקולא. ועי' בשו"ת עמק יהושע מאמאן (ח"ה, אבני מילואים חאו"ח סי' ד). ודו"ק. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ט, חאו"ח סי' קח אות ח) שהעיר על האול"צ שכתב שיש לנקוט כהרמב"ם, שהרי הבי"א באו"ח (סי' רנט) כתב דבמילתא דרבנן והרי"ף והרמב"ם מחמירים, הלכה כרוה"פ להקל, וכ"ש כשהרמב"ם לבדו מחמיר ורוה"פ חולקים עליו, דרבנן נקטינן לקולא. ע"ש.

ובאשר הקשה הרמ"א עוד מסימן רצט, הנה התם מיירי בדין המבדיל בתפלה ובא לעשות מלאכה אם צריך לומר ברוך המבדיל בין קדש לחול, שדעת הגאונים ורש"י והרב המגיד והגהות מיימוניות ורבנו ירוחם שהמבדיל בתפלה א"צ לומר ברוך המבדיל בין קודש לחול ע"מ לעשות מלאכה, ודעת הרמב"ם (פכ"ט מה"ש ה"ו) והרא"ש (פרק ערבי פסחים סי' יא) שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור עד שיאמר, והביאם המלך חדריו בבית יוסף (ס"ס רצט). וסיים מרן הבי": "ולענין הלכה כיון דהרמב"ם והרא"ש מסכימים שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה, הכי הוה חזי למינקט, אלא דסוגיין דעלמא דלא כוותיהו, וכיון שהבדילו בתפלה עושין מלאכה וכדברי הגאונים והאחרונים. וכיון דמידי דרבנן הוא, שפיר דמי למינקט כוותיהו לקולא". עכ"ל. וכ"פ מרן בש"ע (סעיף י) להקל. והכא נמי מרן שפסק דלא כהרמב"ם והרא"ש טעמו ונימוקו עימו, משום דאין המנהג כן אלא כראשונים רבים, וזה כמ"ש בהקדמתו לבית יוסף שבמקום שרבים חולקים ופשט המנהג כדבריהם נקטינן כדבריהם להקל, וגם מידי דרבנן הוא. ואם כן מרן לא נטה מהכלל שקבע בהקדמתו. וכן ראיתי בשו"ת ר' יצחק מפוזנא (סי' קסד) שהעיר על הרמ"א דהב"י לא נאיד מסברא זו בסימן רצט, אלא הואיל וגם מידי דרבנן הוא, וגם נהגו כן לכן אזלינן לקולא כוותיהו. וגם בסימן רנט הואיל ומידי דרוב מנין הוא ומידי דרבנן. ומה שהרמ"א בהקדמה כתב ע"ד הבי", אינו אלא מה"ט דסתר כל המנהגים, משמע דהיכא דאינו מנהג בהדיא להורות, הסכים לפסוק כהב"י כשני עמודי ההוראה. עכת"ד.

ולפי האמור נחא ג"כ דין שחיטה בסכין שבגלגל של אבן ומסבב הגלגל בידו, שמפורש בדברי הרשב"א והטור דשרי לכתחלה, וכ"פ מרן ביו"ד (סי' ז' ס"א). וע"ש בש"ך (סק"א) שמשמע דעת הרמב"ם והכל בו והרא"ש ורבינו ירוחם דשרי רק בדיעבד. וכתב בשלחן גבוה (סק"א), דהא דפסק רבינו כהטור והרשב"א נגד הרמב"ם והרא"ש, כיון דמידי דרבנן הוא נקטינן כדברי המיקל. ע"ש. ולכאורה יש טעם נוסף בד"ז להקל משום שאין הדבר מפורש בדברי הרמב"ם

דשרי בדיעבד, ובכה"ג אין הכרח לפסוק כן, וכמבואר להלן אות ד'. ואכן עי' בפמ"ג (שפ"ד סק"א) שיש לבאר דעת הרמב"ם דשרי לכתחלה. ע"ש.

ואנוכי הרואה להרה"ג ר' יעקב חיים סופר נר"ו בס' ברכי נפשי (ח"ב סי' ז), שהביא את דברי השו"ג, ותמה דא"כ בכל מילתא דרבנן הו"ל למרן להקל, ועוד היה לו למרן לפרש כן בהקדמתו דכל הכלל דעמודי ההוראה הוא רק במידי דאורייתא אך במילתא דרבנן נקטינן לקולא. ע"ש. אולם המעיין יראה שכל דין נידון לגופו אם יש צירופים נוספים ואין בזה כלל מוחלט, ולפיכך מרן כתב רק את עיקר הכלל שמנחה אותו לפסוק כעמודי ההוראה.

והנה בדין זיעה בחמי טבריה בשבת, הביא מרן בב"י או"ח (סי' שכו ס"ב) שדעת הרי"ף והרמב"ם והגאונים לאסור, אך הר"ן ורבינו יונה והרמב"ן והרשב"א והתוס' והרא"ש ס"ל להקל. וכתב מרן: "ולענין הלכה היה נראה דכיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן, וכ"ש שגם הגאונים גלו עמם. אבל הר"ן כתב בתשובה (סי' ד) דכיון דבשל סופרים הוא וקליש איסוריה דגזירות טובא הו' כדאיתא בפ' כירה, כדברי האחרונים ראוי להקל ולהורות הלכה למעשה". עכ"ל. וכן בשלחן ערוך שם (ס"ב) הביא את דעת הרי"ף והרמב"ם בשם י"א להחמיר, ודעת המקלים ב"א בתרא. ומבואר שפסק להקל. ועי' במחזיק ברכה (סק"א) שהביא מ"ש בשו"ת מעיל צדקה (סי' נב) להחמיר בד"ז. ועי' בדברי פתיחה לסידור תהלת יצחק מ"ש בד"ז, ובס' מגן יוסף (עמ' פו) מ"ש על דבריו. ע"ש. וע"ע בהערות איש מצליחעל המשנ"ב (בהע' שבסוה"ס). ולכאור' מרן לא הוצרך לטעמו של הר"ן, דהא איכא גבן דעת רוב הראשונים דס"ל להקל ובדברבנן סמכינן עלייהו. ואכן בשו"ת יבי"א (ח"א, חיו"ד סי' יט) כתב דאף בדברבנן לא נקטינן כרוב הראשונים נגד עמודי ההוראה, ובדין זיעה בחמי טבריה שאני משום טעמו של הר"ן. עכ"ת. ולכאור' תיקשי על דבריו מדברי מרן בב"י סי' רנט הנ"ל, דמפורש להקל בדברבנן ורוה"פ. וכ"כ מרן הגר"ע יוסף גופיה בטהרת הבית (ח"א, עמ' קמו, ריג) דס"ל למרן בדברבנן נקטינן כרוה"פ. ע"ש. אולם אפשר לבאר דמרן הוה מצי למימר דנקטינן להקל משום דהוי מילתא דרבנן, אך א"צ לזה, דהכא כתב עדיפא מינה, דבלא"ה כבר כתב הר"ן דד"ז קליש איסוריה.

ובדין אשה שלא בדקה בז"נ אלא בראשון או בשביעי, דאיפליגו בהא בגמ' (נדה טו.), ולמעלה מעשרים ראשונים פסקו כדעת רב להקל [הלא המה בתשובות גאונים קדמונים (סי' כג), תשובות הגאונים שערי תשובה (סוף סי' קסד), ספר המנהיג (הל' נדה סי' קיט), ספר חפץ (וכמ"ש בשמו הסמ"ג לאוין סי' קיא), הרמב"ם (פ"ו מאיסור"ב הכ"ב), הראב"ד בבעלי הנפש (שער הספירה והבדיקה סימן ב), הרז"ה בהשגותיו על הראב"ד שם (אות ג), הרא"ש (פ"י סי' ה), הרשב"א בתוה"ב הארוך (ב"ז ש"ה כד.) ובתוה"ב הקצר (כד.), הרא"ה בבדק הבית (ב"ז ש"ה כד.), ספר החינוך (מצוה רז), הריטב"א בחי' לנדה (סו. ד"ה אמר רבא), הר"ן בחי' (דף סו. ד"ה תבעה, ודף טו.), הסמ"ק (סי' רצג), המאירי (נדה דף ז: ודף סח.), אור זרוע (סי' שמא), ארחות חיים ח"ב (סי' ט סק"י), ר' ירוחם (נתיב כו ח"ב דף רכא ע"ד), הטור (סי' קצו), הרשב"ץ בפסקיו (נדה טו.) ובשו"ת ח"ג (סי' קלה), צידה לדרך (מאמר ג' כלל ה' פ"ז), אהל מועד (דרך יא נתיב ד) והרמב"ן בהלכות נדה (פ"ב ה"ג). וכתב בשו"ת נודע ביהודה קמא (חיו"ד סי' מז) שכ"ד הרי"ף להקל. ומרן בש"ע יו"ד (סי' קצו ס"ד) כתב שאין להקל בזה. ולכאור' צ"ב, דהא דעת ב' עמודי ההוראה הרמב"ם והרא"ש להקל, והו"ל לפסוק לקולא (ובייחוד לפמ"ש הנוב"י

דאף הרי"ף ס"ל דא"צ בדיקות כלל ב"נ. אלא שלזה י"ל דמאחר שאינו מפורש בדבריו ל"ק. כדלהלן אות ד'). ולא אכחד כי מצאתי לראשונים רבים שהחמירו בזה (אף שמרן בב"י התם לא מנה אלא מקצתם [ואת חלקם גם לא ראה], מ"מ מצינו לרבים שהחמירו בזה) [הלא המה ספר התרומה (סי' פח), הסמ"ג (לאוין סי' קיא), שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תרלב), מרדכי (הל' נדה סי' תשלז), הגהות מיימוניות (פ"ו מהל' איסור הכ"ב אות ו), ר"א ממיץ בספר היראים השלם (עמוד עריות סי' קצב), פסקי ריקאנטי (סי' תקפג), ספר הרקח (סי' שיו), שערי דורא (הלכות נדה סי' ח), תניא רבתי (הלכות נדה, בנד"מ בשטמ"ק פ"א ס"י), ספר התדיר (הל' נדה, בנד"מ בשטמ"ק סי"ג), ספר הנייר (הלכות נדה, בנד"מ בשטמ"ק פ"ג ס"ה), מהר"ח או"ז בדרשותיו (פ' תוריע סי' כב), הריא"ז בפסקיו (סח:), ס' האשכול (סי' מד, דף קח), ר' יונה באגרת התשובה, מחזור רומי, רבי יעקב מבניולש (בן דורו של הריב"ש), ס' עזרת נשים (ריש שער שמיני), ספר האסופות (הל' נדה, נדפס מכת"י בקובץ שיטות קמאי נדה) וכלבו (ס"ס פה עמ' נג:)]. ומ"מ אחר שדעת שני עמודי ההוראה הרמב"ם והרא"ש להקל, וכן דעת רוב מנין מרבתינו הראשונים היה לו למרן להקל בזה. ומרן בבית יוסף התם (סי' קצו) טעמא יהיב דאין להקל בדבר שהוא ספק איסור כרת. ע"ש. ועמדו האחרונים בדבריו מאי טעמא הוי ספק כרת? ודו"ק.

[ועי' בשו"ת תפלה למשה ח"ה (סי' לו עמ' שסט) שכתב בדין ירקות שגדלו בששית והוסיפו בשביעית שכ' להקל משום ספיחים, שכיון שהרמב"ם והרא"ש עומדים בשיטה אחת להחמיר, נקטינן כוותיהו אפי' בדבר שהוא תרי דרבנן. וע"ש. ועי' למרן ראש הישיבה, הגר"מ מאוזו שליט"א, בשו"ת בית נאמן (ח"א, חיו"ד סי' יח. ומתחילה נדפסו הדברים באו"ת חשון תשמ"ז סי' יב) בד"ו, דהרי כלל גדול השרישנו מרן שבמקום שאחד מג' עמודי ההוראה לא גילה דעתו וב' העמודים הנשארים חולקים בדבר, הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי והסמ"ג לפנינו ואל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה. וה"נ דכוותה בנ"ד שהרי"ף לא גילה דעתו, והרמב"ם והרא"ש חולקים ודעת הר"ש משאנץ ור"י בעל התוס' ורבנו נסים גאון והרמב"ן כדעת הרא"ש, פשיטא דנקטינן כוותיהו לקולא דירקות שצמחו לפני שביעית והוסיפו בשביעית מותרים משום ספיחים. וכ"ש דשביעית בזה"ז דרבנן וספיחים דרבנן, והווי תרתי דרבנן. ע"ש. וע"ע מ"ש מו"ר בהסכמה לס' הוראה ברורה על הלכות רבית. וע"ע בס' אסף המזכיר (ערך מרן ב'), שפעמים פוסק בשלחן ערוך כדעת הרמב"ם היפך הרי"ף והרא"ש. והוא חידוש. וע"ע בש"ע אה"ע (סי' ז' ס"י) שדעת הסתם היא דעת הרמב"ם והחולקים היא דעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ן והרשב"א. ע"ש].

ב.

רוב בנין מקלים בדרבנן

אולם לכאור' מצינו איפכא בדין השכרת כלים לגוי בע"ש שיעשה בהם מלאכה, שכתב מרן בב"י או"ח (סי' רמו ד"ה ולענין) דכיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן. ע"ש.

ב). הערת מרן ראש הישיבה שליט"א: עיין בפיר"ח שבת ל"ח ע"ב: וקי"ל כל כי האי גוונא בדאורייתא עבדינן לחומרא, ושבת איסורא דאורייתא הוא. ע"כ. והר"ן שם (דף י"ז ע"ב מדפי הרי"ף) כתב דאע"ג דהני מילי מדרבנן בעלמא גינהו וכו', החמירו ז"ל בדברים הללו מפני שהם קרובים לבוא לידי איסור תורה. ע"ש. וה"נ דכוותה. נאמ"ן ס"ט.

וכ"פ מרן הש"ע בסתם, והביא את דעת המחמירים בדין זה בשם י"א. ואע"ג דהתם הוי נגד רוב מנין. והיאך בסימן רנט פסק כרוב מנין נגד רוב בנין, והכא פסק כרוב בנין נגד רוב מנין. וכבר השיג על מרן בד"ז הרמ"א בדרכי משה (סק"א) על אתר, וכתב אין דבריו נראים לדחות כל הני רבוותא קמאי ובתראי מקמי הרי"ף והרמב"ם. ע"ש. וכ"פ הרמ"א בהגהתו בשלחן ערוך להחמיר [ואכן עצם דברי הרמ"א בד"ז לכאורה תמוהים, דהא מאחר שפליג על הב"י שאין לפסוק כהרי"ף והרמב"ם מקמי הנך רבוותא, א"כ היה לו לפסוק לגמרי כהנך רבוותא התוס' ורוב הראשונים, שאסרו אף בכלים שאין עושים בהם מלאכה, והיה לו להכריע כדבריהם מהך טעמא "שאין לדחות כל הני רבוותא קמאי ובתראי רוב הראשונים". ועי' בביאור הלכה (ד"ה וכן עיקר) שכתב דהרמ"א פסק כר' יונה, אף דלדעת התוס' ודעימייהו אסור אף בכלים שאין עושים בהם מלאכה, לענין זה תפס להקל כשיטת ר' יונה משום שכן היא גם דעת רש"י והטור, ובחידושי הרשב"א כתב שזוהי השיטה המחזורת. ע"ש. וע"ע בנהר שלום (סק"א) ובס' בני ציון (סק"א). ושמעתי מבארים דהרמ"א פסק כדעה מציעתא¹. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סק"ב) הביא הגהה מכת"י הרב יחיאל קאשטילאן שהשיג על מרן בזה בכל תוקף, שהניח י"ב פוסקים שהזכירם בב"י וכל זה אינו שווה לו ופסק כהרי"ף והרמב"ם. והתמרמר מאד על פסק זה. ע"ש. וגם הרמב"ן במלחמות והרשב"א בחידושי דחו דברי הרי"ף בזה, הלכך יש לחוש לסברת ר"ה"פ קמאי ובתראי דפליגי על הרי"ף והרמב"ם בזה. עכ"ל מרן החיד"א.

ועי' להגאון רבי כלפון משה הכהן בס' באר משה (סי' רמו ס"א) שכ' שדעת מרן כהרי"ף והרמב"ם והכי נקטינן, והגם דהברכ"י כ' לחוש לי"א ע"ש, נראה דגם הברכ"י מודה דלדינא נקטינן כסתם מרן רק שיש לחוש ולהחמיר כ"א. ולכן ודאי מי שנוהג כדעת מרן אין למחות בידו, והבא לשאול, אם אין הפסד מרובה יש לחוש לדעת הי"א, ובהפסד מרובה יש להורות גם לכתחלה כדעת סתם מרן. והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו. ע"כ. גם בספרו שו"ת שואל ונשאל (ח"א, חאו"ח סי' מד מה) כתב שיש להורות לרבים להקל כמרן, ורק לעצמו יחמיר דרך חששא. ע"ש. אולם נראה שלמעשה יש להורות כמרן לגמרי להקל בכל אופן. וכ"פ בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח סי' סא) ובזכרי כהונה (מע' ש' אות לו) ובס' ישועה ורחמים (חאו"ח סי' כ). וכ"פ בחזו"ע שבת ח"א (דיני מלאכה המתחילה בע"ש ה"ה). וע"ע בחלק ו' (עמ' י, יא). וכ"פ בילקוט יוסף (סי' רמו ס"ב). ועי' להגרש"ז אורבאך בס' מאורי אש (סי' ד).

וטעמא דמילתא, ראיתי בפתח הדביר (סי' רמו סק"א) שהביא את דברי מרן בהקדמתו, וכתב שאפשר שמכיון דמסיק "ולכן פשט המנהג בהיפך", משמע דאינו פוסק אלא היכא דנהוג העולם דלא כוותייהו אלא כרוה"פ החולקים עליהם, אבל אם נהגו כשני עמודי ההוראה, הגם דרוה"פ

ג). ואכן בדין תנאי חזרה ע"ג כירה בשבת, דאיפליגו בהא אמוראי בגמ' (שבת לח:), ופסקו הרי"ף והרא"ש דבעינן עודה בידו ודעתו להחזירה. אך הרמב"ם (פ"ג ה"י) מיקל שאף בהניחה ע"ג מטה או ספסל ואין דעתו להחזירה שרי. ופסק מרן בש"ע (סי' רנג ס"ב) כהרמב"ם נגד הרי"ף והרא"ש. אולם המעיין בבית יוסף יראה נכוחה שמרן הביא שהר"ן כתב שנוהגים להקל ע"פ הירושלמי שהנוטל קדירה בשבת ומחזירה כה"ג לא חשיבא חזרה, ויצידד מרן להקל, אך סיים שלבו נוקפו. ע"ש. ובלאו הכי דעת הגהות מימוניות (פ"ג מה"ש אות ד') בשם ספר התרומה (סי' רלא) דשרי אף בהניחה ע"ג קרקע. וע"ע בבה"ל (ד"ה ודעתו להחזירה) שכן דעת עוד ראשונים להקל כהגהות אשירי. ע"ש. וא"כ הרמב"ם הוי דעה מציעתא. וע"ע בס' אסף המזכיר (ערך מרן ב') שכ' ג"כ לבאר בד"ז שמרן פסק נגד הרי"ף והרא"ש משום דהרמב"ם הוי דעה מציעתא. ע"ש.

ס"ל בהיפך לא שינה דרכו דרך הקדש. ואולי בדין זה ראה רבינו שהמנהג להתיר כהרי"ף והרמב"ם ולפיכך פסק כוותיהו, שכיון שקבלו עליהם סברתם אפי' להקל, ומה גם דבשל סופרים הלך אחר המיקל, כ"ש שביתת כלים. ולכן פסק להקל כהרי"ף והרמב"ם משני הטעמים, אי משום מנהגא אי משום דליכא אפי' איסורא דרבנן. ע"ש. ורמז לדבריו בשד"ח (כללי הפו' ס"ס יג). וכ"כ במנו"א (ח"א פי"ט ס"ד) עפ"ד הפתה"ד הנ"ל. וכ"כ בס' הלכה ברורה (רס"י רמז) וכ' שיש להוסיף עוד דכיון דנ"ד מדרבנן ומשום מ"ע, ס"ל למרן הב"י שאפשר לסמוך על הרי"ף והרמב"ם. ע"ש.

ובעיקר קושיית הברכ"י בשם הרב קאשטילאץ, עי' בברכי יוסף חו"מ (סי' כה ס"ק כט) שהביא מתשו' כת"י למהר"ר יחיאל קאשטילאץ הנ"ל שהיה בדור מרן והאריך הרבה בדבר הזה שהחליט מרן ללכת אחרי הרי"ף והרמב"ם. ע"ש. וא"כ כפי הנראה בלא"ה ס"ל לערער על הכלל שקבע מרן לילך אחר שנים מגו תלת עמודי ההוראה. אך לדידן י"ל דברי מרן כאמור. ואפשר דס"ל למרן דבדרבנן איכא קמן ספיקא דרבנן לקולא, ולכן היכא דרוב מנין מקלים אזלינן בתרייהו, והיכא דרוב בנין מקלים אזלינן בתרייהו. ומה"ט בסימן רנט פסק כרוב מנין לקולא, ובסימן רמו פסק כרוב בנין לקולא.

ומדברי הרב פתח הדביר הנ"ל מבואר דבסימן רמו אע"ג דהוי מילתא דרבנן, לא היה פוסק כרוב בנין, אם היה המנהג כרוב מנין. ועי' להלן בסמוך.



ג.

רוב הפוסקים בדאורייתא וכן במקום מנהג

ולכאו' מדברי מרן בהקדמתו לבית יוסף, שכתב: "הסכמתי בדעתי כי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, במקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך". ע"כ. ולא התנה דדוקא בדרבנן נקטינן כרוה"פ, לכאו' משמע דאף בדאורייתא נקטינן כרוה"פ. ועי' בס' מלוה ה' (ח"ב, פי"ב עמ' קכ) שכתב שמדברי מרן בהקדמתו משמע שבמקום שיש מחלוקת בין שני עמודי ההוראה הו"ל ספק שקול, והכרעת רוב הפוסקים תכריע, ומסתברא דהיינו דוקא במידי דאורייתא, אבל בדרבנן אפי' אם אין רוב מוחלט נקטינן כדעת המיקל ככל ספק שקול בדרבנן. ע"ש.

והנה בדין טעם כעיקר, דעת בה"ג ור"ת ור"י והראב"ד דטעם כעיקר דאורייתא, ומאידך דעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן דאינו אלא מדרבנן. וכתב הרשב"א בתוה"א (ב"ד ש"א יא.) לענין פסק הלכה אנו על מי נסמוך, בואו ונסמוך על דברי ר"ת ור"י ובה"ג וראב"ד שרבים הם ואמרו להחמיר בשל תורה. ע"כ. וכ"פ מרן בש"ע יו"ד (סי' צח ס"ב, סי' צט ס"ד, וסי' קיא ס"ד). ולא פסק כהרמב"ם, אחר שרבים מחמירים בדבר שיש צד דאורייתא, ובפרט שהרשב"א הכריע כן, וכבר כתב עליו מרן בהלכות איסור והיתר (סי' קי ס"ה) אשר הוא מעין המתגבר עמוד העולם אשר

באורו נראה אור [וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' תמד) שכתב, על הרשב"א אני סומך שהוא רב בקי ומובהק וגדול בדורו. ע"ש. וכבר האריכו הפוסקים במעלתו ובשבחו של הרשב"א, וגם מרן בב"י יו"ד (סי' קה). ע"ש. ואכמ"ל]. וע"ע בס' עין יצחק ח"ג (עמ' שסח).

ובדין חיתוך ירק בשבת, פסק מרן בש"ע או"ח (סי' שכא סי"ב) המחתיך את הירק דק דק חייב משום טוחן. ועי' בשו"ת יחו"ד ח"ה (סי' כו) שהעיר שלכא' היה לו לפסוק כהרמב"ם והרא"ש שני עמודי ההוראה, אשר נלוו עימם הרמב"ן והרא"ה והריטב"א וספר התרומה והתוספות והמאירי והרמ"ך שכולם סוברים להתיר לחתוך דק דק פירות וירקות הנאכלים חיים. ואפשר שמ"מ מצא לנכון לחוש לדברי האוסרים בספק איסור תורה. וצ"ע. ועכ"פ כשיש ספק נוסף בודאי שיש להקל כדעת רוב הפוסקים. ע"ש. וכן הוא בספר הליכות עולם ח"ד (ר"פ משפטים, עמ' קיז) ובספר מאור ישראל ח"א (שבת עד: בתוד"ה האי. עמ' קכג) וח"ג (פ"ז מה"ש ה"ה, ריש עמ' קכו) ובחזו"ע שבת (ח"ד, הל' טוחן ס"ו, סוף עמ' רנז). וכן העיר בשו"ת תפלה למשה (ח"א, סי' מז אות ב') שהיה לו למרן לפסוק להקל עכ"פ באוכלים הנאכלים חיים שהתוס' והרא"ש ואפשר שגם הרמב"ם מקילים בזה, וצ"ל שמרן החמיר כיון שראה שרוה"פ מחמירים. ואע"פ שהרא"ש והרמב"ם הם רוב בנין, מ"מ פסק כרוב מנין של הפוסקים להחמיר באיסור תורה. וכמ"ש כיו"ב בב"י (סי' רנט) דבדרבנן נקטינן כרוב מנין להקל נגד רוב בנין, וה"נ נימא איפכא דבאיסור תורה נקטינן לחומרא כרוה"פ אע"פ שרוב בנין מקילים. ומ"מ עדיין קשה שלא היה צריך לכתוב בש"ע לשון "חייב", והיה מספיק שיכתוב לשון אסור. וע"ע שם (ועכ"פ בדעת הרמב"ם אין זה פשוט כ"כ. ולהלן יתבאר שבדבר שאינו מפורש בעמודי ההוראה אין הכרח לפסוק כדבריהם. ולפ"ז ניחא טפ"י). ואכמ"ל.

עוד יש להעיר דבעיקר הדברים צ"ע אי בעינן תרתי, רוה"פ וגם המנהג, או דסגי ברוה"פ. ועי' בלחם ושמלה (סי' קפט שמלה סק"ט) שמשמע לכא' דנקט דסגי ברוה"פ. ע"ע. וכן מבואר בשדי חמד (ח"ו, כללי הפוסקים סי' יג אות לג) שהשיב על טענת מהרש"ל אמאי בחר מרן לפסוק כעמודי ההוראה, היפך פוסקים רבים. וכתב ע"ז השד"ח, שמתבאר בדברי מרן בהקדמתו לבית יוסף שכשכל חכמי ישראל או רובן חולקים על אותה סברא לא אמר לפסוק כמותם, ולפ"ז אין מקום להתרעם גם מקום ללון על מרן בד"כ על פשרה זו. וע"ש. וראיתי בספר פסקים ותשובות (סי' רמב אות נה בהע') שצייד בזה וכ' שבפמ"ג (סדר הנשאל הקדמה לאו"ח סדר ג אות ו) משמע כצד א' שכתבנו. עכת"ד. והנה עיינתי בפמ"ג שם ולא ראיתי הכרע לשום צד (וכן העיר על דבריו ידי"נ הרב נאור שלום נר"ו).

והנה הפתה"ד (סי' רמו סק"א) הנ"ל (אות ב') כתב שאפשר שמכיון דמסיק "ולכן פשט המנהג בהיפך", משמע דאינו פוסק אלא היכא דנהוג העולם דלא כוותיהו אלא כרוה"פ החולקים עליהם, אבל אם נהגו כשני עמודי ההוראה, הגם דרוה"פ ס"ל בהיפך לא שינה דרכו דרך הקדש. ע"ש. והיינו שהמנהג מכריע, ואם נהגו כדברי עמודי ההוראה היפך רוב מנין, נקטינן כהמנהג ע"פ עמודי ההוראה. וכן ראיתי עוד בספר הלכה למשה (מע' מ' ס"ס סח) שכתב וז"ל: "ובעיקר מ"ש מרן אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקים על הדעת היא ולכן פשט המנהג להיפך. ק"ל דכי נתפשט המנהג להיפך מאי הוי, וכי לא נתפשט מאי הוי, הלא

אם העיקר כדברי שאר כל חכמי ישראל או רובם החולקים הו"ל לפסוק כוונתו גם דלא נהגו כן. ונ"ל דזו עצמה היא הכרעה, דהנה דעת עמודי ההוראה דמיא לרוב בנין ודעת כל חכמי ישראל או רובם החולקים הוא דמיא לרוב מנין, ולכן בזה המנהג מכריע, וע"ד מה שאמרו רז"ל אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר". עכ"ל. ומבואר דפשיט"ל דבעינן תרתי. וכ"כ בס' מנו"א (ח"א, פי"ט ס"ד) הנ"ל. וכ"כ בפשיטות בשו"ת עמק יהושע (ח"ו, חיו"ד סי' ז) [וע"ע למהר"ם גלאנטי בתשובה (סי' יג) שכתב לבאר דמ"ש מרן בהקדמתו דנקטינן כשנים מעמודי ההוראה, היינו כשהוא סברא יחידאה, אבל בנ"ד שמהר"י בן מיגאש ור"ת והרמב"ן והרמ"ה קיימי כוונתה, קי"ל כהרמב"ם. ע"ש. ועי' בכנסת הגדולה (חאו"ח כללי הפוסקים סי' כו) ובשלחן גבוה (כללים שבראש הספר אות ז') שהביאו דבריו. ועי' בס' יפה ללב או"ח (סי' פח סק"ג) מ"ש לבאר ולפלפל. ועכ"פ מבואר דס"ל למהר"ם גלאנטי דנטינן כרוה"פ היפך עמודי ההוראה אף במקום שאין מנהג כדבריהם. ודו"ק]. ויש עוד לפלפל בזה ואכמ"ל. וע"ע בשו"ת שמש ומגן (ח"ג, חאו"ח סי' כד, כה).

והנה בדין פוחח, דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ורוב הראשונים דדוקא כשכתפיו מגולים אינו יכול לירד לפני התיבה. ומרן בש"ע (סי' נג סי"ג) כתב: "פוחח, והוא מי שבגדו קרוע וזרועותיו מגולים, לא ירד לפני התיבה". ומשמע שאף באין כתפיו מגולים לא ירד לפני התיבה (ועי' במשנ"ב ס"ק לט, ובשו"ת יחו"ד ח"ד סי' ח'). וצ"ב אמאי פסק נגד ג' עמודי ההוראה ורוב הראשונים. ועי' למרן ראש הישיבה, הגר"מ מאזוז שליט"א, בתשובה בשו"ת יצחק ירנן (ח"ב, סי' ד') שהרגיש בזה, וכתב אולי היה המנהג בימיו להחמיר בזה כמו בימינו. אי נמי שכן ראוי לפסוק לחומרא וכו'. ע"ש (אך לפ"ז לכאו' שגי במנהג בדרבנן אף נגד רוב בנין ורוב מנין וי"ל וצל"ע עוד).

ובדין אכילה עם אשתו נדה על שלחן אחד, מרן בב"י (יו"ד, סי' קצה ס"ג) הביא שדעת הרמב"ם והרא"ש להקל (בשלחנות שבוה"ז לכה"פ), ודעת רב אחא גאון והראב"ד והרמב"ן והרשב"א והר"ן והסמ"ג וסה"ת והגה"מ לאסור, והכי נהוג עלמא. ומרן בש"ע כתב בזה"ל: "לא יאכל עמה על השלחן אא"כ יש שום שינוי שיהיה שום דבר מפסיק בין קערה שלו לקערה שלה לחם או קנקן, או שיאכל כל אחד במפה שלו". ע"כ. וראיתי בספר טהרת הבית (ח"ב, עמ' קיד) שהעיר למה הצריך מרן היכר אף לדידן, שהרי הרמב"ם והרא"ש מתירים, וגם הוי כעין ס"ס. ונראה שמרן סמך עמ"ש בב"י, שאחר שהביא את דברי המחמירים סיים "והכי נהוג עלמא". וא"כ אין אחר המנהג כלום. עכת"ד. ובתשובה בחיבורי שו"ת חקרי הלכה (חיו"ד סימן מא) כתבתי עוד טעם בזה לפי שאין הדבר מפורש בדברי הרא"ש להקל ויש עקולי ופשורי בדבריו, והרא"ש גופיה בקיצור הלכות נדה (שנדפסו אחר פסקי הראש לנדה) כ' בזה"ל: "ואמרו שלא יאכל על השלחן אחד בימיהם שהיו שלחנות שלהם קטנים ובפני כל אחד היו נותנים שולחן, והאידנא שכל בני הבית אוכלים על שלחן אחד אוכלת עמו על השלחן. אבל יעשה קצת היכירא ישים קנקן על השלחן ביניהם". עכ"ל. וכן הוא בתשובותיו (כלל מז). ולפ"ז הרא"ש גופיה מחמיר להצריך היכר. וא"כ מעיקרא לק"מ.

ובדין ברכת לישב בסוכה, מרן בב"י או"ח (סימן תרלט) הביא שדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דבכל פעם שנכנס לסוכה מברך, וכתב מרן בש"ע (סע' ח') "נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה". ע"ש. אולם התם י"ל דאיכא נמי משום סב"ל מלבד המנהג. ועי' להראש"ל,

הגר"י יוסף נר"ו, בספר השיעור השבועי (ח"א, עמ' תפח) שכ' שבאו כמה מרבני תימן לסוכתו של מרן זצ"ל, ומיד כשנכנסו לסוכה עמד אחד ובירך לישב בסוכה כדעת הרמב"ם, ומרן ענה אמר. לאחר שהם יצאו שאלנו את מרן מה זה שונה ממה שהוא כתב בשו"ת יבי"א (ח"א, חאו"ח ס"ס כט) שספרדי השומע מאשכנזי שמברך על הלל בר"ח אין לו לענות אחריו אמר, כי לדעת הרמב"ם אין לברך על הלל בר"ח. וכתב מרן בש"ע (סי' תכב ס"ב) שכן נוהגים בכל א"י וסביבותיה. ומרן השיב לנו שבנידון הזה שדעת הרי"ף והרמב"ם לברך לישב בסוכה, מן הדין היה צריך לברך רק שנהגו שלא לברך אלא בשעת אכילה, ועל כן מי שמברך עונים אחריו אמר. ע"ש. ודו"ק.

ובדין קדירה שנתבשל בה כבד ללא קריעה, פסק מרן בש"ע (יו"ד, סי' עג ס"א) דבדיעבד הכבד מותר, אבל הקדירה אסורה שפולטת ואינה בולעת, ויש מי שאוסר. והנה דעה זו שהביא מרן לאסור היא דעת הרמב"ם והרי"ף, כמבואר בבית יוסף. ועי' בשו"ת עמק יהושע (חלק ה, חיו"ד סי' ז) שתמה אמאי מרן לא פסק כדעת הרמב"ם והרי"ף, דהוה תרי עמודי ההוראה שעל פיהם ישק כל דבר. וכתב ליישב משום שרוה"פ הכי ס"ל לפיכך פסק כן מרן. ושוב עיינתי בהקדמת רבינו הבית יוסף, וראה ראיתי שכתב: "אמרתי אל ליבי שבמקום ששנים מעמודי ההוראה מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא בקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקים על הדעה ההיא, ולכן פשט המנהג בהיפך". ע"כ. לכן עפ"ז נתיישבה דעתי ואמרתי ודאי שבזמנו פשט המנהג כדעת המתירים. ע"כ משו"ת עמק יהושע ע"ש. ובאמת שם יש לבאר משום שאין הדבר מפורש בדברי הרי"ף, וכפי שיבואר להלן אות ד', דבדבר שאינו מפורש בדברי עמודי ההוראה אין הכרח לפסוק כדבריהם. וכ"כ בהוראה ברורה (סי' עג שעה"צ ס"ק עב). והוסיף הגר"א סעדון שליט"א דמטע"ז מרן בש"ע כתב בלשון יש מי שאוסר בלשון יחיד, ולכא"ו תרי גינה, וביחוד שאלו הם שני עמודי ההוראה, אולם לפי האמור, שאין זה מוכרח בדעת הרי"ף, ניחא. ודו"ק.

ובדין ברכת ההלל בראש חודש, שמרן בש"ע או"ח (סי' תכב ס"ב) כתב: "קורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. וי"א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל, ולבסוף, יהללוג. והיחיד אין מברך עליו. ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם, וכן נוהגין בכל א"י וסביבותיה. הגה, ויש אומרים דגם יחיד מברך עליו (טור בשם הרא"ש ור"ת). וכן נוהגין במדינות אלו. ומ"מ יזהר אדם לקרות בצבור כדי לברך עליו עם הצבור". ע"כ. והסברא שמברכים על ההלל ביחיד היא דעת הרא"ש, וכשקורין בציבור אף להרי"ף מברכים, ורק להרמב"ם אין מברכין אף בציבור. ומרן כתב שהמנהג בא"י כהרמב"ם שלא לברך. ואכן בכמה מתפוצות עדות המזרח נהגו לברך. ועי' בשו"ת כסא שלמה (חאו"ח סי' ק) שהמנהג ע"פ רוב עמודי ההוראה וכו'. ע"ש. ועי' בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חאו"ח סי' כט) שכ' דלמאי דכייל לן מרן בהקדמתו הדין נותן לברך בצבור, ותו דרבים הם העומדים בדיעה זו. אלא דהיא גופה קשיא דאיך מרן בש"ע פסק כן והי"ל לפסוק כרוב עמודי ההוראה. ונראה דל"ק, מכבר כתב הרב שולחן גבוה (בכללי אות יא) דספר הקצר של מרן ז"ל מיוסד כלו ע"פ סברת הרמב"ם, ובספר זה סתם הכל ע"פ ס' הרמב"ם דנהיגי בארץ מערב כותיה, וכלל זה נקוט בידך דכ"מ שהרב ז"ל פוסק כן בב"י דעתו לפסוק לכל המקומות, אבל כשלא פסק בב"י הלכה אלא

בספר הקצר דעתו שלא יחוייב אותו פסק אלא למערב בלבד. וקרוב לזה כתב השד"ח בכללים (סי' יג). ולכן שפיר פסק בש"ע כדעת הרמב"ם, הגם דלפי הכלל הנז' ראוי לפסוק רק כהרי"ף והרא"ש. ובוזה א"ש מה דלכאורא דברי מרן ז"ל סתרא, לפמ"ש בב"י ובש"ע. וכו'. וע"ש. וע"ע בבית נאמן (גליון קפה אות יא). ועי' בשו"ת תבואות שמש (חאו"ח סי' סח) ובשו"ת שמש ומגן ח"ד (חאו"ח סי' נח, נט) ובס' ברית כהונה (מע' ר אות ה) ובס' באר משה על הש"ע (שם) ולמר בריה בס' שלחן אברהם (שם) ובס' ויען עמוס (מע' ר אות ג) ובס' נפש חיה (מע' ב אות כד) ובס' בני בנימין (הכהן, מע' בהלכה סי' כג) ולהרה"ג רבי בנציון כהן בשו"ת תרחם ציון (עמ' קו) ובאו"ת (תשנ"ז עמ' תרלח). ועי' בשו"ת יחזה דעת ח"ד (סי' לא) ובשו"ת בית נאמן ח"א (סי' א) ולמו"א בס' תורת חיים ח"א (עמ' רנו והלאה). ועכ"פ כאן בארץ הקודש אתרא דמרן איננו מברכים על ההלל בר"ח. ואכמ"ל.



ד.

דינים שאינם מפורשים

ואנכי הרואה למרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח, בהגהות על חו"מ סי' קכח ד"ה ואני, עמ' נ) שכתב ואנן לא שבקינן מ"ש גדולי הפוסקים בפשיטות, למנקט לפום מאי דנפרש אנו בדעת הרי"ף והרמב"ם, ואם מרן בבית יוסף רגיל לפסוק כהרי"ף והרמב"ם, היינו כשברור לנו דעת הרי"ף והרמב"ם, לא היכא דבאים אנו לדון מכח מאי דאתמר בש"ס. ואם זמנין דמשכחת כה"ג במרן ז"ל, על הרוב האחרונים חולקים עליו. עכת"ד. והו"ד בספר וזאת ליהודה סופר (רס"י א). אך החיד"א גופיה במחזיק ברכה (יו"ד, סי' סא סק"ז) דן במתנות כהונה אם חייב ליתנם לכהן חבר, וכתב: "והשתא שמרן כתב ליתנם לכהן חבר, כוונתו לכתחלה, דא"ת דאיסורא איכא ק"ק דמסורת בידינו דמרן תמיד נשען על שלשה המה מטיבי סעד הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ואמאי לא אחז צדיק דרכו. ולפום מאי דכתיבנא נחא דמרן סבר דרשב"ג על צד היותר טוב קאמר". ע"כ. והתם מיירי ג"כ בדבר שאינו מפורש בדברי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ואעפ"כ ס"ל שיש לפסוק כעמודי ההוראה. ולכאו' זה סותר לדבריו בשו"ת טוב עין הנ"ל. וכן מצאתי בחזו"ע סוכות (עמ' שצד, שצה) שהביא את דברי החיד"א בשו"ת טוב עין הנ"ל והעיר שבמחזיק ברכה הנ"ל לא השוה מידותיו. ושכ"נ מדברי מהר"ח בן עטר בראשון לציון (ביצה כב:). עכת"ד. ואפשר שי"ל דבדואי אף בסתימת עמודי ההוראה יש לנו להתחשב בסברתם ורק היכא דיש הכרח נוטים מסתמות דבריהם, ובפשטות יש לנו לתפוס אף כסתמות דבריהם. וכבר נודע מ"ש הפוסקים שעדיפא לן סתימתן של ראשונים מפירושן של אחרונים. ועכ"פ כן נקט מרן הגר"ע יוסף גופיה בס' מאור ישראל (ח"ב, פסחים מ. בגמ' ת"ר אין לותתין. עמ' עט), שכתב שאם היה מרן סובר שהרי"ף והרמב"ם מחמירים לא היה פוסק נגדם, אלא ודאי כיון שאין הדבר מוכרח שהרי"ף ס"ל כהרמב"ם לכן לא פסק כן. ע"ש. וע"ע בפתח הדביר (סי' ריד סק"א) שמרן כתב דכיון דהרי"ף והרמב"ם פסקו כריו"ח דבעינן בברכה שו"מ, הכי נקטינן. והשמיט דעת הרא"ש, משום שאינו מפורש בדבריו ויש מבארים בדברי הרא"ש שא"צ. ע"ש.

וסיוע לכלל זה מצינו בדברי מרן הב"י גופיה בחו"מ (סי' א' ס"ב), במאי דקי"ל דאין דנין דיני קנסות בבבל, וכתב הרמב"ם דמ"מ שבת וריפוי דנים בבבל, והביאו מרן בב"י, וכתב שמאידך מדסתם הרא"ש משמע דס"ל דאף בזה לא דנים בבבל, וכן נראה שהוא דעת הרי"ף. ומ"מ לענין הלכה - "כיון שהרי"ף והרא"ש לא ביארו דעתם", והרמב"ם ביאר דבריו, וכתב שכן הורו הגאונים ואמרו שמעשים בכל יום לגבות שבת ורפוי בבבל, הכי נקטינן. ע"כ. ובייחוד דהתם בחו"מ סוגיין דעלמא אזלא כהרמב"ם.

ואנוכי הרואה להגאון רבי יוסף ידיד בשו"ת שארית יוסף (ח"ב, חאו"ח סי' א' עמ' ה) שתמה בנידונו שמרן שביק דעת הרי"ף והרמב"ם ופסק כהרא"ש. וכתב' עפ"ד מרן בב"י חו"מ (סי' א') הנ"ל דכשהשמיטו עמודי ההוראה דין אף שמוזה מוכח דלא ס"ל כן, עכ"ז כיון שלא כתבו הדבר בפירוש לא נפסוק כוותיה. ושוב העיר הרב שארית יוסף שד"ו קשה להולמו ומסתימת דברי כל הפוסקים לא משמע כן לחלק, בין שכתבו הדין בפירוש או השמיטוהו, וגם מהב"י אין ראייה כלל, דהתם לא ע"ז לחוד הוא שפסק כהר"מ רק בצירוף שאר טעמים, שכ"כ הגאונים, וגם שמעשים בכל יום וכו'. ע"ש. ונראה שאם היה רואה את דברי מרן החיד"א שכתב בהדיא חילוק זה לא היה נסוג אחור מדבריו מחמת סתימת הפוסקים (ועי' בס' לב אהרן ח"ב סי' י' אות ד מ"ש בדרך מרן בפלוגת הראשונים).

ולכאו' עוד סיוע לכלל זה מצינו בדין המתנה קודם ז"נ מחשש פולטת ש"ז, דנחלקו בזה הראשונים, וכתב מרן בב"י (יו"ד, סי' קצו סי"א): "מאחר וכל הני רבוותא כתבו בהדיא דאף לבעלה סותרת, וגם מאחר שכולם זולתי הרמב"ם ואור זרוע פוסקים דעד שש עונות לא מסרחא ש"ז, הכי נקטינן". עכ"ל. ולכאורה הרי הראב"ד ס"ל דכל דין פולטת נאמר רק לטהרות ולבעלה טהורה לגמרי, וגם בדעת הגאונים והרי"ף כתבו כמה ראשונים דנראה דס"ל דהוי ג"כ רק לטהרות (ואף שמרן דחה שאין הכרח, אך עכ"פ אף לא מצינו שהחמירו בזה, והוי ספק עכ"פ אם הגאונים והרי"ף מחמירים בזה), והרשב"א נטה לדעת הראב"ד וסיים ש"בעל נפש" יחוש לעצמו, והרא"ש הביא את דברי הראב"ד דמייירי רק לטהרות וכתב ש"נכון" להחמיר, ובאמת גם הרמב"ן מיקל בהלכה ברגליה, והרמב"ם ואור זרוע הגדול (כפי שהביאו בתרומת הדשן סי' רמה) כתבו דסגי בג' עונות (ואף במאי דפשיט"ל למרן דהרמב"ם החמיר בפולטת אף לבעלה, י"א שאף להרמב"ם אין דין פולטת אלא לטהרות). וא"כ לכאו' הו"ל למרן לפסוק כעמודי ההוראה, ולכה"פ כהרמב"ם דהוי דעה מציעתא, וגם הוי ס"ס, שמא כהראב"ד דהוי רק לטהרות, ושמא כהרמב"ם ואו"ז דסגי בג' עונות. ואפשר דמטע"ז כתב מרן דכיון דהני רבוותא כתבו "בהדיא" דבעי ו' עונות, הכי נקטינן. והיינו דנקטינן כרוה"פ שהחמירו בהדיא. וע"ע בס' פתח הבית (עמ' תב). ובאמת בד"ז גם המנהג היה להחמיר, וכמ"ש הרא"ש וגם מרן סיים שכן היה מהר"י בי רב דורש ברבים. ואפשר שמטע"ז מרן החמיר, ואף לא היקל לכה"פ כהרמב"ם דסגי בג' עונות. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ה, חיו"ד סי' טז סוף אות ב') שכ' שלכאו' מ"ט החמיר מרן בפולטת הא איכא כמה ספיקות להקל, אלא ודאי דבאיסור כרת יש להחמיר גם בס"ס. אך יש לדחות דשאני התם שפשט המנהג להמתין ד' ימים קודם ז"נ. ולכן כשאין מנהג להחמיר כגון בכתם וטבלה בדיעבד אחר ספירת ז"נ בלי שתמתין ד' ימים, אה"נ דסמכינן על כל הני ספיקי להתיר כשיש צורך בדבר, וכמ"ש בשו"ת בית דוד. ע"ש. אלא דלפום

קושטא היו שנהגו בארצות המזרח להחמיר להמתין אף בכתם כמה ימים. ועיין בספרי שו"ת חקרי הלכה (חלק יורה דעה סימן מט.) ואכמ"ל.

ולפי האמור נחא מאי דפריך הרמ"א על מרן הב"י מחושן משפט סימן שי, דהתם מיירי בדין השוכר חמור ומת החמור באמצע הדרך, שכתב הרמב"ם (פ"ה מהל' שכירות ה"ב) שאם אמר לו חמור סתם אני משכיר לך, חייב להעמיד לו חמור אחר מכל מקום, ואם לא העמיד יש לשוכר למכור הבהמה וליקח בה בהמה אחרת אם אין בדמים ליקח עד שיגיע למקום שפסק בו. וכתב הרב המגיד, שדעת הרמב"ם שאם לא העמיד לו חמור הרי נבילת חמור זה שמסר לו ועורו משועבדים לזה, אבל אם אינם מספיקים הנבילה והעור, אין מכריחים את המשכיר לשכור לו מנכסיו, שבמה נתחייב לו זה. והרשב"א (ב"מ עח. ד"ה ע"כ) פ' חייב להעמיד לו מנכסיו ובלא קנין. וכן פ' ר' יהונתן מלוניל (ד"ה אם יש בדמיה). וכן נראה דעת הרי"ף בהלכות (מט.). עכת"ד המ"מ. והביאו המלך חדריו בבית יוסף (ח"מ, סי' שי סוף ס"א). וכתב מרן: "וסברא זו של הרשב"א מבואר שהיא כסברת הרא"ש, ועם כל זה כיון דאפוקי ממונא הוא, נראה לי דלענין מעשה נקטינן כהרמב"ם. ועוד דהר"א נמי כוותיה ס"ל היכא דלא קנו מידו, וגם סברת יש מי שפירש שכתב הרב המגיד והיא סברת הרמב"ן חולק על סברת הרשב"א והרא"ש ז"ל. עכ"ל. וכ"פ מרן בש"ע. והשיגו הרמ"א בדרכי משה (סק"א): "הנה סתר כללו שכלל בהקדמתו לפסוק כדברי הרי"ף והרא"ש במקום שמסכימים לדעה אחת. ועוד דהרשב"א והרא"ש ור' יונתן בתראי רבים נינהו, ואף דעת הטור נראה כן, ולכן אין לזוז מדבריהם". עכ"ל. וע"ע למהריק"ש בערך לחם שם. אולם לפי האמור נחא, דמאחר ואין מפורש בדברי הרי"ף דס"ל דלא כהרמב"ם, בכה"ג הכל לפי הענין. וע"ע בס' ברכת יהודה ח"א (חיו"ד סי' לט) שכתב להוכיח מהנימוק"י שהרי"ף מיירי שעדיין לא שילם כל דמי השכירות, ובאופן זה י"ל דאה"נ דהרמב"ם מודה בזה. עכת"ד. ובפרט שפסק כהרמב"ם, ובדיני ממונות. וע"ע בשלחן גבוה בכללי הש"ע שבראש הספר (אות יא, יב) שכ' ידוע הוא שספר הקצר של מהר"י קארו מיוסד כולו ע"פ סברת הרמב"ם דמאריה דארץ המערב הוא, ובספר הזה סתם הכל ע"פ סברת הרמב"ם דנהיגי בארץ המערב כוותיה. ע"ש. וע"ע בשדי חמד כללי הפו' (סי' יג אות ג).

וכן נחא לפ"ז דין הנחת תפלין אי אזלינן אחר היד שכותב בה או אחר היד תשת הכח, דאיפליגו בהא התוס' (מנחות לו. ד"ה מה) והרא"ש (הל' תפלין סי' יח), ופסק מרן הש"ע (סי' כו ס"ו) בי"א בתרא כשיטת התוס'. ובס' האשכול (הל' תפלין עמ' פט) כתב שאף דעת הרי"ף כשיטת הרא"ש. ולכאורה יש ב' עמודי הוראה דס"ל דאזלינן אחר יד תשת הכח. אולם באמת אין הדבר מפורש בדברי הרי"ף ויש מקום לבאר בדבריו לא כן (ועי' בס' הלכה ברורה ח"ב עמ' קי, קיא).

ד. אמנם מרן הב"י לא ראה את מהדורות ספר האשכול (גם מהדורת הרב הצב"א יצאה לאור רק בתרכ"ח ק"ו המהדורה המקורית של אלבק), ולכאורה אין להקשות עליו מדבריו. אולם שאלה זו יש לשאול על הרבה אחרונים שתמיהם על מרן שלא פסק כעמודי ההוראה בכה"ג, ובאמת זו קושיא נכונה ויישוב נכון לדעת מרן בהרבה מקרים. אך כוונת הפוסקים שגם מרן היה יכול להבין כך בדעת עמודי ההוראה, ולמה לא הביאם. וגם כאן אין הכוונה שמרן ראה ספר האשכול, אלא שכפי שהאשכול למד בדעת הרי"ף והרמב"ם כך, גם מרן היה יכול ללמוד בדעתם כן, ולמה לא פסק כך בשלחן ערוך.

וכן ניחא לפ"ז דין שער באשה ערוה, דבגמ' ברכות (כד.) אמר ר' יצחק טפח באשה ערוה, אמר שמואל קול באשה ערוה, אמר רב ששת שער באשה ערוה. וכ"פ הרא"ש. והרי"ף השמיט. והרמב"ם (פ"ג מהל' ק"ש הט"ז) כתב: "כל גוף האשה ערוה, לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא ואפי' אשתו, ואם היה מגולה טפח מגופה לא יקרא כנגדה". עכ"ל. והביאם המלך חדריו בבית יוסף או"ח (רס"י עה), וכ' ע"ד הרמב"ם שהשמיט קול ושער "משום דמשמע ליה דלשמוע ולהסתכל קאמר ולא לענין ק"ש. ולענין הלכה, נראה דנקטינן כדברי הרמב"ם, ומיהו טוב להזהר לכתחלה מראיית שער ומשמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש". ע"כ. ומבואר שפסק בב"י כהרמב"ם והרי"ף שהם שני עמודי ההוראה. ועי' בדרכי משה (סק"ג) שכתב על דבריו, ולי נראה דאף בלא זהירות יש לחוש משום איסורא, מאחר דרבים אוסרים. ע"ש. אך בש"ע כתב (סע' ב'): "שער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו". והוסיף עוד (בסע' ג'): "יש להזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש". ומבואר דהדר ביה לאסור מן הדין בשער. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סק"ב) העיר שמרן בב"י הכריע ששער ג"כ מותר ויש להזהר לכתחלה, ובש"ע אסר בשער והתיר בקול זמר. ומזה מוכח שפסק כהרא"ש והטור בשער שאסור, שלא כד' הרמב"ם. ותו דדבריו בב"י מכוונים כמה דכיל לן לפסוק כהרא"ש והרמב"ם נגד הרי"ף, ולהכי בב"י פסק כהרמב"ם, דמה שאסר טפח באשה הרא"ש קאי כוותיה נגד הרי"ף. ומה שהתיר שער, הרי"ף קאי כוותיה נגד הרא"ש. וקול כולוהו שרו. וא"כ בש"ע פסק בשער שאסור כהרא"ש נגד הרי"ף והרמב"ם. ע"ש. ועי' בכה"ח (אות יד) שהש"ע חזר בו מפני שהרא"ש והטור אסרי בהדיא בשער, "ולא כן הרי"ף והרמב"ם שרק השמיטוהו". אבל בשמיעת קול, שגם הרא"ש כ' אינו אלא דאסור לשמוע ולא לענין ק"ש, והטור לא כתב לאסור, על כן כתב בש"ע יש להזהר כמ"ש בב"י, ולא חזר בו מזה. ע"ש. איברא שיש להעיר קצת על הכה"ח שם, דהתם שאני שהשמיטו האיסור, וא"כ לכאור' ברור הדבר שמקלים, שאם הרמב"ם והרי"ף לא כתבו בשום מקום את האיסור מהיכא תיתי דס"ל דבעינן להחמיר. וי"ל. ועי' בס' שלחן אברהם (סי' עה) ובשו"ת יבי"א (ח"ו, חאו"ח סי' יג) ובשו"ת אור לציון (ח"א, חאו"ח ס"ס י.). וע"ע בשו"ת שבות עמי (ח"א, חאו"ח סי' ב') ובקונט' נורא תהלות (סי' ד'). ובקובץ ויען שמואל (חי"ט, סי' מג). ע"ש. ודו"ק.

גם בדין טלטול מנורה בשבת, פסק מרן בש"ע או"ח (סי' רעט ס"ז) לאסור בין בגדולה בין בקטנה, ואפי' אינה של פרקים רק יש בה חריצים. ותמה בערך השלחן (סק"ז) על מרן דפסק כמאן דאסר אפי' בקטנה, והרי הרמב"ם ואורחות חיים והכלבו וספר הבתים התיירו, והרי"ף ס"ל דאפי' בשל חוליות מותר, וא"כ הו"ל להקל מיהא בקטנה, שכן דרכו בכל מקום לפסוק כהרי"ף והרמב"ם, וכ"ש הכא דא"ח והכלבו ס"ל כן, ואיסור דרבנן הוא. ע"ש. ועי' בס' ברכת יצחק (ברכה, עמ' שכז) שכ' לבאר דשאני הכא דלגבי בנין וסתירה בכלים לא קי"ל כהרי"ף, ולגבי מנורה קטנה שיש בה חדקי הוי הרמב"ם יחידאה נגד שאר פוסקים. ע"ע. אולם לפע"ד שפיר מצי מרן לצרף את דברי הרי"ף גבי מנורה קטנה אף אי לא פסקינן כוותיה בבנין וסתירה בכלים. ודו"ק. אולם לפי האמור לעיל, דבמקום שאינו מפורש בדברי הרי"ף אין הכרח לפסוק כדבריו, א"כ לא קשה על מרן מהך כללא דדרכו לפסוק כעמודי ההוראה (ומ"מ עדיין צ"ע בזה, דסו"ס יש להקל במילתא דרבנן עפ"ד שאר הראשונים).

וכן ניחא לפ"ז מאי דקי"ל דאין סתירה ובנין בכלים, ודעת התוס' דדוקא במוסתקי שרי אך בכלי שלם אסור, וכ"פ מרן בש"ע (סי' שיד ס"א). והפוסקים כתבו שדעת הרי"ף והרמב"ם להקל, ולכאור' היה מקום לתמוה אמאי לא פסק כעמודי ההוראה. וכן העיר בקרבן נתנאל (פכ"ב דשבת אות ה) - התימה על רבינו הרא"ש ועל כל המחברים דאתו בתריה, ובפרט על הב"י דכללא כייל בהקדמתו שבכ"מ שהרי"ף והרמב"ם קיימי בחד שיטה דקים ליה כוותיה, ומאיזה טעם לא הביא כלל דעת הרי"ף והרמב"ם להתיר אפי' לכתחלה בלא מוסתקי. וצ"ע. ועכ"פ אני אומר לדינא ע"י צירוף היתר קל אני אסמוך על דבריהם להתיר לשבור כלי שלם להוציא אוכלים ואפי' לכתחלה. ע"ש. ובאמת שכן העיר גם בשו"ת תפל"מ (ח"א, סי' כד אות ה) אמאי שביק מרן דעת הרי"ף והרמב"ם. ע"ש. וכן תמה בחזו"ע שבת (ח"ה, דיני מתקן מנא סט"ו בהע'), וכתב (בעמ' שעא) שקרוב לומר שגם מרן הש"ע אילו היה רואה דברי הפוסקים הנ"ל היה פוסק להקל אפי' שלא במוסתקי. וכ"כ עוד לקמיה (בעמ' שעח). וע"ש לעיל מינה בהלכות בונה (סע' ט') שכתב, תיבה נעולה שיש בה אוכלים מותר לשבור התיבה, דבדרבנן יש להקל לצורך שבת. ואם יש נכרי יש לעשות הדבר ע"י נכרי. ובהערה (אות ח) ביאר טעמו להקל בזה שרבים מקלים. וכ' (בעמ' רצו) שמרן פסק כד' התוס' והרא"ש, אבל לפי מה שהסכימו האחרונים דאנן נקטינן כהרי"ף והרמב"ם וסייעתם, שאפי' בחבית שלימה מותר לשבור כדי ליטול ממנה גרוגרות יש להתיר אפי' ע"י ישראל. ע"ש. ואכן כבר פסק כן מ"ז בשו"ת איש מצליח (ח"ב, חאו"ח סי' יח, דף סט ע"א) אחר שהאריך בכירור שיטות הראשונים וסיים - נמצא לפ"ז דהרי"ף והרמב"ם והרשב"א והר"ן והריטב"א והרא"ה וריב"א והאור"י והמאירי והרשב"ץ והרשב"ש בנו והרדב"ז כולו ס"ל דלא מיירי במוסתקי, ואפשר דאילו חזי מרן כל הני רבנותא הוה מודה להקל, לפחות בשעה"ד באיסור דרבנן בקטן. ע"ש. וע"ע לידי"נ הרה"ג ר' בנציון כהן נר"ו בקובץ וכתבתם (גליון א' עמ' ג') ובשו"ת בשובך לציון ח"ב (ס"ס ג'). וי"ל עוד בזה ואכמ"ל.

וכן ניחא לפ"ז דין עירוב בתבלין, שכתב מרן בש"ע או"ח (סי' שפו ס"ה) בסתם שאין מערבין בתבלין, וי"א שמערבין בתבלין. וכתב בספר תוספת שבת (ס"ק ג) - דע שבכאן יצא המחבר מן הכלל שכלל בהקדמותו לנטות תמיד אחר רובא מן השלשת הגיבורים האלה ה"ה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, דהא כאן ס"ל להרי"ף והרמב"ם שמערבין בתבלין כמ"ש בב"י, אלא דהרא"ש לחודיה הוא דס"ל דאין מערבין בתבלין, והמחבר סתם כאן כדעה הראשונה כידוע מן הכלל המסור בידינו דדעתו לפסוק תמיד כהסתם. וזה מן התימה דלמה החמיר בזה, בשגם שאף הסמ"ג ס"ל הכי, וגם רי"ו שדרכו לנטות תמיד אחר הרא"ש רבו וכאן נפרד ממנו ונוסף גם הוא וס"ל דמערבין בתבלין, והיה לו להקל בעירובין. וכבר כתבתי בסימן רנ"ט שתפס עליו הרמ"א בהקדמת דרכי משה על שיצא שם מן הכלל שלו, ויותר היה לו להשיגו ממה שכתב כאן. ע"ש. ובאמת בבית יוסף כתב מרן דדעת הרא"ש שאין מערבין בתבלין. ולגבי דעת הרי"ף והרמב"ם, לפי האמור בדבריהם שאינם מפורשים בדברי עמודי ההוראה אין הכרח לפסוק כדבריהם, ניחא טפי. ועי' בהערות איש מצליח על המשנ"ב (בסוה"ס) שהתקשו ג"כ אמאי מרן נטה מהכלל לפסוק כעמודי ההוראה, וכתבו לבאר מפי סופרים וספרים שאין הכרח בדברי הרי"ף והרמב"ם דס"ל להקל, ושיש שביארו דדעתם להחמיר. ע"ש. וזה מסייע לדלעיל, שמאחר שאין זה מפורש

בעמודי ההוראה, ואדרבה יש מקום לבאר כמ"ש האחרונים הללו איפכא, מפני כך נטה מרן מלפסוק כדבריהם.

וכן ניחא לפ"ז דין שופר שנסדק מעט, דדעת הרא"ש שהוא נפסל בסדק כל שהוא, ודעת רוב הראשונים דלא נפסל אלא בנסדק רובו, ומרן בש"ע (או"ח, סי' תקפו ס"ח) הביא את דעות הפוסלים ב"א קמא והמכשירים ב"א בתרא. וכתב מרן החיד"א בברכי יוסף (ס"ק יא): "מורי הרב בספר נחפה בכסף (דף קפז ע"ב) הקשה דאמאי מייטי מרן סברא זו ב"א בתרא דמסורת בידינו שכך דעת מרן, והרי הפשט כהרא"ש וגם ד' הרמב"ם והרי"ף אפשר להשוותם. והעלה שאם תקע בשופר שנסדק במיעוטו, יחזור ויתקע בשופר כשר ולא יברך". ע"ש. ולפי האמור ניחא, דמאחר שאין זה מפורש בדברי הרי"ף והרמב"ם, וגם הוי רוב הפוסקים דמקילים במילתא דרבנן, לפיכך מרן פסק להקל. וע"ע למ"ז הגאון רבי משה זקן מאזוז בשו"ת וידבר משה (חאו"ח סי' ז) שכתב משום שמרן הביא בבית יוסף שדעת הרבה מן המפרשים להקל, ומשום נמי לפרש מ"ש הרמב"ם והרי"ף ז"ל על דרך פירוש זה. ואין לומר דס"ל דעם כל זה היה לו לפסוק כהסכמת הרא"ש ז"ל ל"מ שהביא נגד רוב המפרשים שהביא הרב המגיד. עכת"ד [ועי' בשו"ת תבואות שמש חאו"ח סי' עג].

וכן ניחא לפ"ז דין סיכך ע"ג נקליטי המטה, שפסק מרן בש"ע (או"ח, סי' תרכז ס"ג) כדעת הר"ן ולא כדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ואכן כבר תמה בזה בט"ז שם על הטור דפסק דלא כהרא"ש, וכ' בביה"ל (ד"ה ויש) שהטור ס"ל שאין הכרח שמקילים בזה וכ"ד עוד פוסקים. ע"ש. ולפי האמור, שבמקום שאינו מפורש בדברי עמודי ההוראה אין הכרח לפסוק כדבריהם, הכא נמי אין הכרח כ"כ לבאר כן בדבריהם וניחא שפיר. וכן ראיתי בס' ילקוט יוסף (הל' סוכה עמ' קפב) שכ' ג"כ לבאר כן בזה מאחר ואינו מפורש בד' עמודי ההוראה, ומאידך דברי הר"ן מפורשים וגם משמעות הגמ' כן. ועוד תירץ דמרן פסק כן רק לחומרא. ע"ש.

וכן ניחא לפ"ז דין אתרוג שניקב נקב מפולש, שדעת הרא"ש והר"ן והטור להחמיר שאפי' ניקב עד חדרי הזרע מיקרי מפולש, ומאידך נראה שדעת הרי"ף והרמב"ם דדוקא בשניקב מצד לצד פוסל, ובש"ע (או"ח, סי' תרמח ס"ג) כתב מרן בזה"ל: "מפולש יש מפרשים כפשוטו דהיינו שניקב מצד זה לצד זה, ויש מפרשים שכיון שניקב עד חדרי הזרע שהגרעינים בתוכו, מקרי מפולש". ע"כ. והלכה כ"מ בתרא כהרא"ש. ולכאור' אחר דאיכא בד"ז ד' הרי"ף והרמב"ם להקל ובפרט בצירוף בה"ג, יש להקל כדבריהם. ולפי האמור ניחא, מאחר שאין זה מפורש בדברי הרמב"ם והרי"ף (וכ"כ בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג סי' כז בד"ו. ע"ש).

וכן ניחא לפ"ז דין עבר הוסת ולא בדקה, דהר"ן (שבועות ה. ד"ה וגרסי') כ' דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דעבר הוסת ולא בדקה מותרת בלא בדיקה. וכ"כ בס' האשכול (סי' לג) בדעת הרי"ף. ומאידך דעת התוס' והרשב"א [והרמב"ן והר"ן] דאסורה עד שתבדוק. והנה בשלחן ערוך (יו"ד, סי' קפד ס"ט) פסק מרן בסתם דעבר הוסת ולא בדקה טהורה. וי"א שאסורה עד שתבדוק. ע"ש. ושוב כתב לקמן (שם, סי' קפט ס"ד) דעבר הוסת ולא בדקה אסורה עד שתבדוק. ודבריו סתראי נינהו. ואף הרמ"א בסימן קפד כתב על דברי הי"א שאסורה, דהכי נהוג, וכן הוא לקמן סימן קפט. ע"ש. ואכן בשלחן גבוה (בסי' קפט סק"ט) תמה על הש"ע דלעיל בסימן קפד סתם כהרי"ף והרמב"ם,

ואח"כ כתב סברת הרשב"א בלשון מחלוקת, וכבר ידעת דסתם ואחר כך מחלוקת הלכה כסתם, והכא סתם כהרשב"א. אתמהא. ע"ש. וכן הקשה בס' מסגרת השלחן (סי' קפט ס"ד) בסתירת דברי מרן (וכ' ואפשר שיש לחלק. ע"ש. ובפשטות בב"י כאן מבואר דהיינו הך מחלוקת בפוסקים). ועי' בס' ברית כהונה (חיו"ד מע' נ אות יט) שנקט בפשטות כסתם מרן בסימן קפד. ולכא' נעלם מעיניו הטהורות דברי מרן בסימן קפט. וכן העיר בזה הרב המגיה שם. אולם ד"ת עשירים במקום אחר, ובספרו באר משה (סי' קפד ס"ט אות ב) העיר בסתירת דברי מרן, וכ' שמכאן יש להוכיח כד' הסוברים דמרן לאו כללא כ"ל, דבכ"מ דעתו כסתם אלא דפעמים סבר כי"א והעיקר הוא כמבואר בדבריו בב"י (ואפשר שמתעם זה כותב הכנה"ג כשיש מחלוקת סתם וי"א, דמרן לא הכריע). וצ"ע. ע"כ. ועי' בס' אמרות טהורות (ח"א, רס"י ז) ובס' הוראה ברורה (סי' קפד שעה"צ ס"ק קפט) שכ' דדעת מרן כמ"ש בסימן קפד להקל. ע"ע. ומאידך בס' פרדס רמונים (שפתי חכם ס"ק כד מקשה זהב ס"ק יג) ובפרי דעה (שפתי לוי ס"ק כד) כתבו דמרן הדר ביה בסימן קפט להחמיר. וכן בביאור הגר"א (סי' קפד אות כה) ביאר בדבריו מרן בסימן קפט סי"א מוכח דמרן הדר ביה וס"ל דלא כהרי"ף והרמב"ם. ע"ש. וכן נקט בפשיטות בשו"ת יביע אומר (ח"ו, חיו"ד רס"י טז) ובטהרת הבית (ח"א, עמ' קכח) דמרן הדר ביה בסימן קפט, ומשנה אחרונה עיקר. ע"ש. וכן ראיתי להגר"מ בן שמעון בס' מנחה טהורה (סי' ו) שהאריך בזה לבאר דמרן הדר ביה. והוכיח כן מכמה דוכתי. ע"ש. וע"ע בשו"ת כה לחי (ח"א, סי' כא). ולכא' לפ"ז היאך מרן הכריע למסקנא בסימן קפט נגד דעת הרי"ף והרמב"ם. ולפי האמור ניחא, דמאחר שאין זה מפורש בדבריהם אין הכרח לפסוק ע"פ הכרעתם. ולכן פסק מרן כרוה"פ. ואכן כמה פוסקים כתבו לפלפל לפרש אחרת בדברי הרי"ף (עי' בתפארת צבי סי' קפד סק"ח. ועוד) ומש"ה מרן לא פסק כמ"ש הר"ן שדעת הרי"ף להקל. והטעם שפסק להחמיר, עי' בטהרת הבית שם שביאר שמרן חשש לרוה"פ המחמירים, ואע"ג דהרי"ף והרמב"ם מקילים, כיון שאפשר לברר בנקל צריך לברר עד כמה שאפשר. ע"ש. ועי' בשו"ת ברכת יהודה (ח"א, חיו"ד סי' לד) שכ' לבאר את הסתירה בש"ע ע"פ מ"ש כמה אחרונים דהיכא דאיכא גילויי בב"י כמאן ס"ל, לא אמרי' דבכה"ג דעת מרן לפסוק כהסתם. ואע"ג דבמחלוקת בין רוב מנין לרוב בנין בדאורייתא מרן פוסק להחמיר ובדרבנן פוסק להקל, מ"מ בעיניי נדה אשכחן למרן שנטה מכלליו בכמה דוכתי מחמת חומר כרת דאית ביה. ובפרט בנ"ד שכתב הר"ן על דעת הרי"ף והרמב"ם שזו קולא יתרה. ע"ש.

וכן ניחא לפ"ז דין כתם פחות מכגריס שנמצא על בשרה, שדעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והטור וכן נראה דעת רבנו ירוחם, דשרי, ומאידך הרמב"ם (פ"ט מהל' איסור"ב ה"ו) כ' לאסור. וכתב מרן בב"י (יו"ד, סי' קצ) שכן נראה גם דעת הרא"ש לאסור. אך בש"ע (סע' ו') מרן סתם להקל, והביא את דעת הרמב"ם והרא"ש בשם י"א. ומבואר דדעת מרן להקל. וכ"כ בס' מסגרת השלחן ובס' באר משה שם דדעת מרן להקל. ע"ש. ולכא' אמאי פסק נגד הרי"ף והרמב"ם. וראיתי שהעיר בזה בס' שלחן גבוה (סוף ס"ק כד) ותירץ דהיינו דוקא כשגילו דעתם בפירוש, ושאני הכא דדעת הרא"ש לאו בפירוש אתמר אלא מדיוקא, הלכך לא שביק רבינו פשיטותא דהרשב"א וכל כת דיליה לפסוק כדיוקא דהרא"ש. ע"כ. ובאמת אפשר דהכא החשיב מרן דברי הראשונים דלעיל כרוב מנין, ובדרבנן שומעים למקילים (וע"ע בס' פתח הבית בד"ז עמ' רלד).

וכן ניחא לפ"ז דין הנחת מזוזה סמוך לקורה פחות מטפח, שדעת הרמב"ם לפסול ודעת הרא"ש והטור להכשיר, וכ"מ דעת הרי"ף, וכתב מרן בבית יוסף (יו"ד, סי' רפט) ולענין הלכה יש לחוש לדברי הרמב"ם. וכן פסק בש"ע (ס"ב) כהרמב"ם, שמקום קביעת המזוזה בתחלת שליש העליון, ואם קבע למעלה מזה כשרה, והוא שירחיקנה מהמשקוף טפח. ע"כ. וכ' בשלחן גבוה (ס"ח): "הנך רואה בעיניך דמה שסתם לן רבינו הכא כהרמב"ם שכ' והוא שירחיקנה מהמשקוף העליון טפח הוא לחוש לדבריו, דבדין הוא שיסתם לנו כהרי"ף והרא"ש והטור דאפי' הניחה סמוך למשקוף כשרה, אלא כיון שהש"ע עיקר יסודו הוא על הרוב ע"פ סברת הרמב"ם שהוא נר מערבי, לכך סתם כוותיה". ע"ש. אולם לפי האמור י"ל עוד משום שאין זה מפורש בדברי הרי"ף והרא"ש. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ב, חיו"ד סי' כא אות ז) שכ' שדעת מרן כהרמב"ם לגמרי ולכן בדיעבד שהניחה למעלה צריך להסיר המזוזה ולקבעה שנית במקומה הראוי, אלא שלא יברך, שיש לחוש לד' הרי"ף והרא"ש שמסתמות דבריהם נראה שאפשר להקל. וסב"ל. ונראה הטעם שלא פסק מרן כשנים מעמודי ההוראה שהם הרי"ף והרא"ש, כיון שדבריהם סתומים ודברי הרמב"ם מפורשים, ולא שבקינן דברי הרמב"ם מפורשים. עכ"ל.

וכן ניחא לפ"ז דין חינוך קטן בקריאת שמע, שמרן הש"ע (או"ח, סי' ע"ב) הביא תחלה את שיטת ר"ת ואח"כ שיטת רש"י, וסיים וראוי לנהוג כד' ר"ת. ומשמע דס"ל שאינו מן הדין אלא חומרא בעלמא. וכ"כ כמה אחרונים. ועי' בשו"ת אוצרות יוסף (ח"ד, סי' יא עמ' סט) שלכאו' יש לתמוה ע"ז לפמ"ש בכס"מ שלדעת הרמב"ם יש דין חינוך במצות ק"ש, מפני מה לא פסק בזה כהרמב"ם, וכן מוכח משיטת הרא"ש, והי"ל לפסוק כשנים מעמודי ההוראה. וצ"ל שמרן בש"ע חזר בו ממ"ש בכס"מ. או שמא ס"ל שאין לזה הכרע כ"כ מד' הרא"ש. ע"ש. ויש לסייע התירוץ האחרון לפי האמור, דמאחר שאין זה מפורש בדברי עמודי ההוראה לפיכך אין הכרח לפסוק כן.

ומתחילה חשבתי להעיר ממה שמצינו בדין המטיל גורל עם בני ביתו, שדעת הרמב"ם (פכ"ג מה"ש הי"ז) שמותר להפיס עם בני ביתו על מנה גדולה כנגד מנה קטנה מפני שאינם מקפידים, וכתב מרן בב"י (ס"ס שכב) שהרי"ף והרא"ש השמיטו ד"ז, ולדעת הר"ן גם להרי"ף והרא"ש יש להקל בזה, אך הטור משמע ליה דאם איתא הו"ל לפרושי בהדיא, ועוד שמאחר שהרא"ש שבא אחריו לא הוסיף על דבריו משמע ודאי דס"ל דאפי' בבניו ובני ביתו אסור, והרב המגיד נתן טעם לסברא זו. ובש"ע (סעיף ו) פסק מרן בסתם לאסור, והביא את דעת הרמב"ם בשם י"א. ומבואר שפסק כהרי"ף והרא"ש היפך הרמב"ם, אע"ג דהתם אין מפורש בדבריהם רק שכן משמע מהשמטתם. אולם אפשר דשאני התם, דהטור גופיה ס"ל הכי בדעת אביו הרא"ש ואיהו בקי במילי דאביו טפי מינן, וגם נראה דבכה"ג הכל לפי הענין.

ובדין ישראל וגוי השותפים בשדה ולא התנו בתחלה על העבודה בשבת ובימות החול וחלקו השכר בסתמא, דבגמ' מסכת ע"ז (כב.) איבעיא ולא איפשיטא, ודעת הרא"ש בפסקיו (סי' כה) דנקטינן לקולא. ומאידך להרמב"ם (פ"ו מהלכות שבת הי"ז) יש לאסור, וכ' הר"ן (ספ"ק דע"ז, דף נז.) שכן דעת הרי"ף. ומרן בב"י או"ח (סי' רמה) כתב ע"ז, ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לאסור, הכי נקטינן. ע"כ. וכ"פ בשלחן ערוך (סעיף א) לאסור. ואין להקשות ע"ז דלכאו' אין זה מפורש בדברי הרי"ף, רק הר"ן למד כן מדבריו, ולעיל אמר' דבכה"ג שאינו מפורש בד'

הרי"ף אין הכרח לפסוק כן להלכה, דהא אף שאין הכרח לפסוק כן, מ"מ לפי הענין נראה למרן להכריע כן. וביחוד שאף דעת הרמב"ם לאסור, שמרן מתחשב בדעתו טפי.

[ובדין חליטה בבשר אי מהני בדיעבד, עי' למרן החיד"א במחזיק ברכה (יו"ד, סי' עג ס"ק יד) ובס' הליכות עולם (ח"ו, עמ' קלה). ועי' בהוראה ברורה (סי' סט סי"א ד"ה בשר) שכ' ג"כ להקל בזה, ודאע"ג דלהרמב"ם לא מהני חליטה, מ"מ כיון דלאו בפירוש אתמר בדברי הרמב"ם, יש לתפוס לדינא כדעת הגאונים ורבים מהראשונים המקלים. וכן דרכו של מרן שאינו פוסק כעמודי ההוראה נגד שאר הפו' במקום שלא באו דבריהם בביאור. ועי' בב"י ובש"ע או"ח סי' שט ס"ג, וסי' תרכז ס"ד. ע"ש].



ה.

פלוגתא התלויה בשינויי הגירסאות בתלמוד

ואנוכי הרואה בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חיו"ד סי' מח, דף קכד ע"ב) שתמה על מרן בנידונו שפסק דלא כהרי"ף והרא"ש, וכתב: ואפשר דאף הרמב"ם נמי ס"ל כדבריהם, ונראה שאחר שלפמ"ש התוס' ליכא שום לישנא דס"ל להקל, לכך אע"ג דבעלמא אורח לצדיק מרן ז"ל לפסוק כתרי מינייהו רבנן דקיימי בחדא שיטתא, הכא מיהא להיות דבר התלוי בגירסא, הלכך בהא ספוקי מספקא ליה אי נקטינן כוותייהו, דמאן לימא לן שהגירסא שנודמנה לפניו עיקר, והם ז"ל פסקו לפי הנוסחא שלהם. ומה גם שהטור פסק בסתם, משמע דאע"ג דחזא לאביו הרא"ש דפסק להקל כלישנא בתרא אפ"ה לא פסיקא ליה מילתא להקל במילתא דתליא בגירסא. מש"ה מרן נמי רהיט אבתריה וסתם סתומי משום דלא פסיקא ליה. עכת"ד. והביאו בשדי חמד כללי הפוסקים (סי' יג אות לג).

ומכל מקום נראה שהכל לפי הענין ואין הכרח בזה. ואכן מצאתי להגאון פתה"ד שמשמע דס"ל דאף במילתא דתליא בגירסאות נקטינן כעמודי ההוראה, דבסימן ג' (ס"ק יב) כ' שמרן פסק כהרא"ש משום שהרי"ף והרמב"ם לא גילו דעתם ולכן נקטינן כעמוד ההוראה השלישי. ע"ש. והתם הוי מילתא דתליא בגירסאות. אולם אפשר שהכל לפי הענין. והבן. וע"ע בחזון עובדיה שבת (ח"ד, עמ' עח) שהביא את דברי מהר"ד פארדו הנ"ל, וציין שבדין הרחת הדס במחובר לאילן, פסק מרן בש"ע או"ח (סי' שלו ס"י) כגירסתנו ולא חשש כלל לגירסת הגאונים. ואפשר שמכיון שעיקר האיסור להריח באתרוג וההיתר להריח בהדס הויא מילתא דרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. ע"ש (ויל"ע בזה, אחר דבכל גירסא יש קולא וחומרא וי"ל באורן. ובמק"א כתבתי בזה עוד).

ועי' היטב בב"י (חו"מ, סי' ערה ס"י) שהרא"ש הכריע כגירסת רשב"ם, וגם הרה"מ כ' שקצת נראה כרשב"ם, אך הר"ן כ' שגירסת הרי"ף והרמב"ם היא גירסת הגאונים. ונראה לי דכל כה"ג הקדמונים היו בקיאים יותר בגירסאות, ודכוותייהו נקטינן. ע"כ [ועי' בס' מגיד מישרים (פ' ויקהל עמ' קצד) שכ' וז"ל: ומידע תדע דדברי הרמב"ם על הרוב קושטא אינון, בגין דאדבק בגרסאי קדמונאי, כגון רבינו חננאל ורב האי דגירסתהון ברירא וכו'. ע"ש]. ודו"ק.

ועכ"פ לפ"ד מהר"ד פארדו הנ"ל ניחא דין ניצוק חיבור בנט"י, שפסק מרן בש"ע (סי' קנט ס"ז) שידיו טהורות דחשיבי כהטבילם ביאור דהוי ניצוק חיבור ליאור, אע"ג דניצוק כזה לא חשיב חיבור לענין טבילה. ויש חולקים בזה ואומרים דגם לנט"י לא חשיב חיבור. עכ"ל. והתם לגירסת הרי"ף בברכות (מב.) יש להחמיר בזה, וכן להרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות הי"ד). ואעפ"כ מרן פסק להקל. ולפי האמור ניחא, משום דתליא מילתא בגירסאות, ובכה"ג אין הכרח לפסוק כהרי"ף והרמב"ם, ובנט"י דרבנן סד"ר לקולא.

וכן ניחא לפ"ז דין שמש שאינו קבוע שרוצה לבדוק כוסות וקערות לאור נר נפט בשבת, שלהרי"ף והרא"ש שרי, והרמב"ם אוסר, ומרן בש"ע או"ח (סי' ערה ס"ב) פסק לאסור. ולכא' אמאי פסק נגד שני עמודי הוראה הרי"ף והרא"ש. וכן העיר בתהלה לדוד (סק"א בסופו) שד"ז יצא מהכלל שנתן הב"י בהקדמתו להכריע כשנים מהשלשה, וכאן פסק כהרמב"ם והשמיט את דעת הרי"ף והרא"ש. ע"ש. ולפיה"א ניחא דהתם נמי הדבר תלוי במחלוקת הגירסאות בגמרא, ואין הכרח כ"כ לפסוק כעמודי ההוראה בזה. וביחוד דפסק כהרמב"ם.

וכן ניחא לפ"ז דין עבודה בחוה"מ להשוות השדה לצורך חרישה או לדוש, דלגירסת המיוחס לרש"י בגמ' מו"ק (:) יותר צריך קרקע שוה לדוש מלחרוש, ולגירסת הרי"ף והרא"ש, וכ"פ הרמב"ם בהלכות זכיה (פ"ב ה"ו ה"ז), אינו כן. ומרן פסק כרש"י, וזה לשונו בשלחן ערוך (או"ח, סי' תקלו ס"ט): "אסור להשוות השדה לצורך חרישה, ואם ניכר שמכוין כדי לדוש לצורך המועד כגון שמשוה כולה מותר". וזהו לשון הטור שפסק כרש"י. ואכן הדבר טעון ביאור אף על הטור שפסק כרש"י דלא כאביו הרא"ש. ובאמת בחו"מ (סי' ערה ס"ט) מרן פסק כהרמב"ם הנ"ל. ועי' בשלחן גבוה. ועי' בהע' אי"מ על המשנ"ב שם שכ' שמרן חזר בו בחו"מ והלכה כמשנה אחרונה. ע"ש. וי"ל בזה. ועכ"פ בעצם הדבר שפסק דלא כעמודי ההוראה, הכא הויא מילתא דתליא בגירסאות.

וכן ניחא לפ"ז דין חלב הנמצא בקיבת בהמה, שלדעת הרי"ף והרמב"ם שרי אף בחלב קרוש, והביא דבריהם מרן ביו"ד סימן פא (ס"ו), וסימן פז (ס"ט), ופסק כדבריהם. ושוב בסמוך (סי' פז ס"י) בדין מלח הקיבה בחלבה כתב הב"י: "ולענין הלכה נראה דאפי' לדידן דנקטינן כהרי"ף והרמב"ם יש להחמיר שלא להעמיד בחלב הקיבה שנמלחה בקיבתה או שעמד בו יום אחד, ומיהו היכא שכבר העמיד נראה דבדיעבד יש לסמוך על המתירים". ע"כ. וראיתי להרה"ג המפורסם ר' יעקב חיים סופר נר"ו בספרו ברכי נפשי (ה"ב סי' ז) שהאריך הרבה בנ"ד, וכתב (בעמ' פג) ונעלם ממני מדוע מרן כאן לא סמך על כללו דהלכה כהרי"ף והרמב"ם אפי' להקל בשל תורה. ע"ש. ולפי האמור ניחא קצת, דמאחר שעיקר המחלוקת היא בגירסת הגמרא חולין (קטז:), בכה"ג לא איתמר הך כללא, והכל לפי הענין. וי"ל עוד בד"ז.

וכן ניחא לפ"ז דין אשה שראתה מחמ"ת ג"פ בבעל ראשון ושני ושלישי, שהרב המגיד (ספ"ד מהל' איסורי ביאה) כ' שגירסת הלכות כך היא, אלא תתגרש ותנשא לאחר, עד כמה מותרת לינשא עד שלשה "יותר מכן לא תינשא עד שתבדוק". וזו היא גירסת רבינו כמו שאבאר וכו', ומדברי רבינו נראה שהוא סבור שאין בדיקת שפופרת מועלת לה לעמוד עם בעלה אפי' בבעל שלישי, אלא תתגרש ואח"כ תבדוק. עכ"ל. והביאו מרן בב"י (יו"ד, סי' קפז סוף ס"ג), וסיים שהטור סתם דבריו

כדעת התוס' והרא"ש וסייעתם להקל. וכ"פ בש"ע. ולכא' היאך פסק נגד הרי"ף והרמב"ם. וראיתי בס' טהרת הבית ח"א (עמ' ריג) שביאר משום דהוי מילתא דרבנן, וסמכין על רוה"פ שלא להוציא אשה מבעלה. ע"ש. ולפי האמור י"ל עוד, דמאחר דהך מילתא תליא בגירסת הרי"ף והרמב"ם אין הכרח לפסוק כגירסתם.

ומרן הש"ע או"ח (סי' ג' ס"ד) פסק: "לא יגלה עצמו כי אם מאחריו טפח ומלפניו טפחיים". והב"ח כ' שהגירסא בכמה ראשונים מלפניו טפח ומאחריו טפחיים. ועי' בס' מאסף לכל המחנות (ס"ק יב) שיש מי שכ' שהרי"ף והרמב"ם השמיטו ד"ז משום דלא ס"ל כן ע"פ הגמ' בברכות (סב.). ועי' בס' הלכה ברורה שם. ובדין הנחת תפלין בלילה, עי' בב"י או"ח (סי' ל') ובש"ע. ובש"א שם.

ו.

מקורות נוספים בשלחן ערוך

והנה, בדין ברכות ק"ש של שחרית דעת הרי"ף והרמב"ם שזמנה כל היום, אך הרא"ש הביא בשם רב האי גאון דהיינו עד ד' שעות. וכ"פ עוד מרבתינו הראשונים. וכ"פ מרן בש"ע או"ח (סי' נח ס"ו) שזמן ברכות ק"ש עד ד' שעות. וטעמו נראה משום סב"ל. וכ"כ בשלחן גבוה (ס"ק יב). ועי' בס' הלכה ברורה (בירור הלכה ס"ק טו) שכ' שמה שמרן לא פסק כהרי"ף והרמב"ם י"ל שהוא משום שראה שרבים מהראשונים לא פסקו כן. וגם חשש להחמיר בענין סב"ל. ע"ש. ויש לציין שבב"י מרן הביא רק דברי הרא"ש, והרמב"ם דפליג עליה. ע"ש. ודו"ק.

ועוד יש לציין בדין ברכת הגשמים לעיר בחו"ל הזקוקים למטר, שכתב מרן בש"ע (או"ח, סי' קיז ס"א וס"ב) שבימות הגשמים אומרים בברכת השנים ותן טל ומטר, ויחידים הצריכים מטר בימות החמה אין שואלים אותו בברכת השנים אלא בשומע תפלה, ואפי' עיר גדולה כנינוה או ארץ אחת כולה כמו ספרד בכללה או אשכנז בכללה, כיחידים דמו ובשומע תפלה. ע"כ. ונודע שמנהג גר"בא בזה לשאול טל ומטר בברכת השנים כא"י בז' חשון, וכמ"ש בס' נוכח השלחן (סי' קיז ס"א). וכ"כ בברית כהונה (מע' ג אות א) ובזכרי כהונה (מע' ש אות מט) ובקונטרסו תורת המנהגים (אות מז) ובבית נאמן (גליון קלב אות יט, וגליון קפב אות ח). וראיתי בשו"ת שואל ונשאל (ח"ח, חאו"ח סי' ה) שהאריך בזה שלכאו' איך הנהיגו מנהג נגד מרן שפסק נגד הרא"ש שכ' דגם עיר גדולה כיחידים דמו ומזכיר בשומע תפלה, ובאחד מהתירוצים כ' שי"ל שכיון שהרא"ש והרמב"ם שני עמודי ההוראה הכי ס"ל נקטי כוותיהו גם שהוא נגד דעת מרן, דאולי בתר עיקר הכלל הזה דכלל זה הוסכם ממאתים רבנים, והגם דמרן עצמו לא פסק כן עבדי כעיקר הכלל. וצ"ע עוד בזה. ע"כ. אך לפ"ז תיקשי אמאי מרן גופיה לא פסק כן. אולם נראה דהתם עיקר הטעם כמ"ש לעיל מינה בשו"ת שואל ונשאל שם דבכה"ג אף מרן יודה מאחר והאקלים דומה לא"י. וכ"פ למעשה בד"ז בשו"ת יחו"ד (ח"ב, ס"ס יא) שבמקומות הסמוכים לא"י והאקלים דומה לא"י, אע"פ שהם מחוץ לגבול א"י שואלים בז' חשון כא"י. ע"ש. וכ"ה בילקוט יוסף (ח"א, הל' שאלת טל ומטר ס"ד) ובהע' אי"מ על המשנ"ב (רס"י קיז) ובהלכ"ב (שעה"צ אות ט').

ובדין ש"צ שטעה בקריאת התורה בשבת וסיים הפרשה עם הששי ואמר קדיש, פסק מרן בש"ע (או"ח, סי' רפב ס"ו) שדי בכך שיעלה המפטיר ויקרא בתורה, דקי"ל מפטיר עולה למנין שבעה. והעירו האחרונים שדעת הרי"ף (מגלה יג.) והרמב"ם (פי"ב מהל' תפלה הי"ז) דהיכא דהפסיק בקדיש אין המפטיר עולה למנין שבעה. ועי' בזה למרן החיד"א בברכי יוסף (ס"ק טו) ובשיורי ברכה (ס"א) ובס' לדוד אמת (סי' ט' אות כא) ובכסא רחמים עמ"ס סופרים (פי"א ה"ד). וכתבו כמה אחרונים ליישב בזה. ועי' בחזו"ע ד' תעניות (עמ' שפד, שפה). וש"א בסיון רפב שם.

ובדין הסוחט בוסר לתוך אוכל אם יש לחוש משום בורר, שפסק מרן בש"ע (סי' שכ ס"ה) בזה"ל: "יש מי שאומר דה"ה לבוסר שמותר לסחטו לתוך אוכל, ור"ת אוסר בבוסר". ומבואר שמרן פסק לאסור. והעיר הרה"ג רי"ח סופר נר"ו בס' ברכי נפשי (ח"ב סי' ז) שהש"ע פסק כהטור ולא כהרי"ף והרא"ש, ואפשר דגם הרמב"ם ס"ל הכי. ע"כ. אולם המעיין בבית יוסף יראה שמרן הביא שה"ר יוסף התיר, ור"ת אסר, והסמ"ג הביא שה"ר יוסף התיר ולא הודה לו ר"ת. וסמ"ק הביא רק ר"ת שאסר. והרא"ש כ' בתשובה (כלל כב סי' א) שלר"ח פסק הלכה רבי יוחנן פליג אהא דשמואל, והרי"ף פסק כשמואל ומי יכניס ראשו בין ההרים, והמחמיר תבא עליו ברכה. עכ"ל. ומבואר שאף שמעיקר הדין הרא"ש ס"ל להקל, מ"מ למעשה כתב מי יכניס ראשו בין ההרים להקל והמחמיר תע"ב. ואף שהרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' רכו) התיר, מ"מ מרן לא הביא את דבריו בב"י. וגם כבר נתבאר לעיל (אות ד') שבמקומות שאין מפורש בדברי עמודי ההוראה אין הכרח שמרן יפסוק כדבריהם. ועי' בט"ז שכ' להקל בסוחט על אוכל ע"מ לאכול לאלתר. ע"ש. ועי' בלויית חן (סי' נו) שכ' שמאחר ומרן הביא המח' ב"א וי"א, דעתו לסמוך בשעה"ד או בהפ"מ על י"א קמא להקל, וכמ"ש כיו"ב מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' ק). וכ"כ בשכנה"ג (סימן זה בהגהב"י ס"ק"ז) שאין ספק שלא על חנם כ' מרן בש"ע גם סברת המתיר אלא לומר שהרובה יכול לסמוך על סברא זו, ואולי שמה שכתב ור"ת אוסר בבוסר, ר"ל שסברת ר"ת יחידאה, אע"פ שהסמ"ק הביא דברי ר"ת. ועכ"פ בצירוף סברת הט"ז יש לנו ס"ס. עכת"ד הרב לויית חן. ודו"ק.

ה). ומידי דברי בו אציין בענין אימתי תחלת זמן אמירת ברכ' עלינו, דהנה ראיתי להגאון ר' אליהו בנימין מאדאר נר"ו בשו"ת אמרות טהורות (ח"א, סי' כ' אות טו) שכ' דמאחר ובטל הטעם שאין נוהגים לומר ברכ' עלינו עד ז' חשון, לכא' יש לנהוג לומר ברכ' עלינו תיכף אחר החג. וצ"ע. ע"ש. וכן ראיתי לידידנו הגאון ר' אביחי נחום נר"ו בשו"ת אבי הנחל (ח"א, סי' ד) שכ' שבוה"ז צריך לשאול טל ומטר תיכף במוצאי שמיני עצרת, וצ"ע שאין נוהגים כן. ע"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת יוסף לקח (ח"ב, סי' יג) שצייד בזה, וסיים שטוב לשאול הגשמים אחר חג הסוכות בברכת שומע תפלה. ע"ש. ועפ"ז היו שהחלו לומר ברכ' עלינו תיכף אחר חג הסוכות, והיה בזה מעט בלבול ופלפולים בשיעור שהייתי מוסר בזמנו בישיבתנו הקדו' כסא רחמים, והלכנו לשאול את מרן ראש הישיבה שליט"א והשיבנו שאין צורך לומר ברכ' עלינו קודם ז' חשון. וכן נהגנו. ואחר כן ראיתי שכן מבואר גם בספרו מקור נאמן (ח"א, סי' תתקעג) שנשאל בזה מדוע אין אומרים בזמננו ברכ' עלינו תיכף אחר שמ"ע, וכתב לתת טעמים לדבר. ע"ש. ועכ"פ מבואר בדבריו כדלעיל שא"צ לומר ברכ' עלינו תיכף אחר החג. שוב הופיע גליון בית נאמן (נח תש"ף אות ז), ושם שנה' פרקו ג"כ שאמנם הטעם להמתין לו' חשון לא שייך היום, ולכן י"א שבימינו א"צ להמתין עד ז' חשון, אבל לא עושים חדשות, אם כל אחד יפסוק כפי דעתו אין לדבר סוף (ושם לעיל מינה אות א') נתבאר שמ"מ מי שטעה בימים הללו קודם ז' חשון ואמר ברכ' עלינו אינו חוזר. וכפסק מרן היב"א א ח"ה חא"ח סי' טו). ע"ש. ועי' למר דודי הגאון ר' רויאל הכהן נר"ו בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ב, סי' ח' בהע') שהאריך בד"ז שגם כיום ראוי להניח תחלת זמן שאלת הגשמים בו' חשון. ע"ש. ועי' בקובץ שואל ומשיב (ח"ה סי' יז, יח).

ו) הערת מרן ראש הישיבה שליט"א: וגם שו"ת פאר הדור נדפס כמאתים שנה אחרי פטירת מרן. נאמ"ן ס"ט.

ובדין נתינת בגדים יבשים ע"ג המכה בשבת, דבשבת (קלד:) "ת"ר נותנים ע"ג המכה מוך יבש וספוג יבש, אבל לא גמי יבש ולא כתייתן יבשים. קשיא כתייתן אכתייתן (דברישא שרי מוך יבש דהיינו כתייתן, ובסיפא אסר כתייתן), לא קשיא הא בחדתי הא בעתיק". ורש"י פירש: "חדתי שלא היו על גבי מכתו מעולם מסו, עתיקי לא מסו". ע"ש. והרי"ף הביא הגמרא ופירש עתיקי מסו חדתי לא מסו. ומדברי הר"ן שם נראה שהרי"ף פליג ע"ד רש"י. אך הרא"ש (סי' ג) כתב שאפשר שגם רש"י מודה דעתיקי מעלי לרפואה טפי, אלא שמצריך דאותן עתיקי לא נתנו על גבי מכה פעם אחרת. ע"כ. ומרן בבית יוסף (סי' שכח, עמ' תק) הביא את דברי רש"י והרי"ף והרא"ש, וסיים: "ורבינו סתם דבריו כדברי הרא"ש אליבא דרש"י". ע"כ. ומרן בש"ע (או"ח, סי' שכח סכ"ג) פסק לאסור בבגדים ישנים שלא ניתנו מעולם ע"ג המכה. ולכאוף היינו כדברי רש"י. והעיר בזה הרה"ג רי"ח סופר נר"ו בס' ברכי נפשי (ח"ב סי' ז). אולם נראה הטעם שנקט כן לפי שלדברי הרא"ש אין כאן מחלוקת בין הראשונים.

ובדין שותפים בממון ואחד מהם נושא ונותן בממון השותפות, נחלקו עמודי ההוראה, ועי' מ"ש מרן בש"ע (יו"ד, סי' קצו ס"ג). ונחלקו האחרונים בדעת מרן, ועי' בס' שלחן גבוה ובס' באר משה על הש"ע שם. ועי' בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג, סי' רנג), שעמד בד"ז וכתב שבב"י מבואר דדעת הרמב"ם ז"ל דלא כהרמ"א, ולדינא כבר כתבו מהרל"ח ומהר"ם גלאנטי דבתריה דהרמב"ם גרירין מהסכמה קדומה. ודעת מרן ז"ל בב"י לכאורה מדכתב אחרי דברי הרמב"ם אבל הסמ"ג והרי"ף כתבו וכו', משמע דדעתו כהסמ"ג והרי"ף. וכמ"ש בעלי הכללים בכללי הטור כשכותב "אבל". ובפרט הכא דיחיד ורבים. אך מדלא הזכיר זה בש"ע, לכאורה נראה דלא

ז. אם שייך בבית יוסף הכלל שאם הביא פוסק בלשון "אבל", מוכח דנקט כוותיה להלכה:

והנה מבואר מדברי הרב שואל ונשאל כאן דס"ל דאף בב"י אמרין הך כללא דאם הפוסק כותב "אבל" משמע דהכי נקטינן להלכה.

אבל בשדי חמד (ח"ו, כללי הפוסקים סי' יג אות יב) העיר בדכמה דוכתי בב"י הביא פוסקים בלשון אבל, ולא הביא בש"ע ב"א בתרא, וסיים שאין כלל זה ברור בדברי מרן בש"ע. ועי' [וע"ע למ"ז בשו"ת איש מצליח (ח"ב, חא"ח סי' כט אות ו' סוד"ה וראיתי) שכ' בנ"ד ליכא הכרעת מרן ממש בהדיא רק רמזים בעלמא מדהביא סברת הרמב"ם בב"י באחרונה]. ועי' בשו"ת תפלה למשה (ח"א ס"ס טו) שכ' ג"כ שלא שייך כלל זה בב"י, שעיקרו אסיפת הדעות השונות, ומצאנו כיו"ב פעמים רבות שכותב בב"י שתי דעות ובש"ע אינו פוסק כדעה האחרונה שהזכיר בב"י, ראה בב"י אור"ח סי' רעב (ד"ה ועל יין מבושל) שהביא את דעת הרמב"ם שאוסר לקדש על יין מבושל באחרונה ובל"א אבל, ובש"ע לא פסק כמותו. ושם סימן רעג (ד"ה אמר שמואל) הביא את ד' הר"ן באחרונה בל"א אבל, ובש"ע שם ס"א פסק כדעת הגאונים. והעיר על מ"ש בשו"ת שמחת כהן חא"ח (חי' ש"ע סי' קיט). ע"ש. וע"ע להרה"ג רי"ח סופר נר"ו בס' זכרון משה (ח"ג סי' לה) שהביא מחלוקת הפו' אם בבית יוסף אמר' הך כללא דאבל. וע"ש. וע"ע בשו"ת אלישיב הכהן (ח"א סי' ו' אות ה' והלאה) שכ' ג"כ דלא אמר' הך כללא בב"י, אלא שהוסיף דהיינו דוקא במקום שמביא בב"י אסיפת פוסקים, אך כשכותב תחלה מה שהוא סובר ואח"כ כ' אבל פלוני כתב, משמע שחזר בו מסברתו. וכן היכא שכותב מרן אלא שראיתי לפלוני, ג"כ הכי ס"ל להלכה. ע"ש. וע"ע בס' מבוא השלחן (פי"ד ס"ח) שכ' ג"כ של"ש כלל זה בב"י, והוסיף שמ"מ במקום שאין הכרעה ממקום אחר לגלוי דעת מרן, יש מקום בראש לומר שדעת מרן כדעה אחרונה שכתב בבית יוסף והעלה בלשון אבל. ע"ש [ועי' בס' ילקוט כהונה (חא"ח עמ' שפד) שנקט שכלל זה ד"אבל" שייך אף בב"י, על פי רוב. ע"ש. וע"ע בס' בשו"ב לציון (ח"א עמ' קצח, קפג). וע"ע לידיו"נ שא"ב הרב אברהם ברדה נר"ו בס' שלמי שמחה (סי' יז), שהאריך להוכיח שלא שייך כלל זה בב"י. ושאף בילקו"י (שבת ח"א עמ' תעג) דן בזה. ע"ש. ובעיקר הך כללא דאבל, ע"ע בשו"ת יבי"א ח"ב (חא"ח סי' יט אות א) וח"ז (חא"ה ע"ס סי' ח' אות ו'). וידי"נ הרב ישראל סתהון נר"ו הראני להגאון חזון איש במכתב (נדפס בחי"ד סי' קעד אות א', ד"ה דברי) שכ' וז"ל: "דברי הגר"א הן בפשוטן, ובמקום

ס"ל להתיר, והדר ביה ממ"ש בב"י או דמספק"ל. ועיין לה' בינת אדם (כלל י"ד) שכתב דהב"י פסק כדעת הסמ"ג והרי"ף. ולדינא לענ"ד יש להתיר, דאוקי הרי"ף נגד הרמב"ם ששניהם עמודי הוראה והכרעת הסמ"ג מכרעת, ועיין למרן בהקדמתו להב"י. ותו דספיקא דרבנן הוא ולקולא. ועוד דהכרעת מור"ם ז"ל מכרעת כיון דלא גילה מרן ז"ל דעתו, ועוד דלשון מרן בב"י נוטה לזה. וע"ש. ועי' בס' מלוה ה' (ח"ב, פ"ב הע' 86 עמ' קכ) שכ' שמד' מרן בהקדמתו משמע שבמקום שיש מחלוקת בין שני עמודי ההוראה הו"ל ספק שקול, והכרעת רוב הפוסקים תכריע, ומסתברא דהיינו דוקא במידי דאורייתא, אבל דרבנן אפי' אם אין רוב מוחלט נקטינן כדעת המיקל ככל ספק שקול דרבנן. וא"כ בנ"ד שיש מחלוקת בין הרי"ף והרמב"ם, והרא"ש לא גילה דעתו בזה, הו"ל ספק שקול, וכיון שהמחלוקת נוגעת לאיסור אבק רבית דרבנן נקטינן כדברי הרי"ף שהוא מיקל. אולם כיון שהמנהג הקדום בארץ ישראל וארצות המזרח והמערב וספרד ובבל לפסוק הכל על פי דעת הרמב"ם, וידוע שמרן בש"ע רוב פסקיו הם על פי דעת הרמב"ם, א"כ אע"פ שבמקום שמצאנו בפירוש למרן שפסק נגד סברת הרמב"ם ע"פ מ"ש בהקדמתו לב"י שפסק כב' מתוך ג' עמודי ההוראה או מטעם אחר, בודאי נקטינן כמרן, כידיע שמאיתם רבנים הסכימו עם הכלל שכתב לפסוק כב' מתוך ג' עמודי ההוראה. וכמ"ש מרן החיד"א בברכ"י חו"מ (סי' כה אות כט). ורוב ככל קהילות הספרדים קבלו את מרן לרבן עליהם וקבלו הוראותיו, מ"מ במקום שמרן עצמו לא הכריע בפירוש כנגד הרמב"ם יש לנו לפסוק כדעת הרמב"ם בין להקל בין להחמיר, מאחר וכמותו נהגו לפסוק קודם התפשטות הוראות מרן, ומטע"ז מרן עצמו התחשב מאד בדעת הרמב"ם כשחיבר הש"ע. ולכן גם בנ"ד שמרן לא הכריע בפירוש במחלוקת הרי"ף והרמב"ם, יש לנו להחמיר בזה כדעת הרמב"ם אע"פ שנוגע לאיסור אבק רבית דרבנן, ולא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. עכ"ת. ועי' בס' הוראה ברורה (סי' קעז ס"ג, ביאור"ה הארוך שבסו"ה) שכ' להשיג ע"ז, וכ' להכריע שע"פ דברי מרן בהקדמתו לב"י יש לפסוק כהרי"ף והרא"ש נגד הרמב"ם. ע"ש. ועי' למרן ראש הישיבה בהסכמתו בראש הספר הוראה ברורה, שכ' לסייע זה ממ"ש בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג, סי' כט). וע"ש. ויל"ע עוד בזה.

ובדין נטע רבעי אם נוהג בחו"ל, שדעת ר"י הזקן שנוהג בחו"ל בכל האילנות, ודעת הרמב"ם (פ"י מהל' מאכ"א הט"ו) שאין נטע רבעי נוהג בחו"ל, ודעת בעל השאלות ומקצת הגאונים והתוס' והרו"ה והרמב"ן והרשב"א והרא"ש והר"ן שאינו נוהג בחו"ל אלא בכרם ולא בשאר אילנות. ומרן בש"ע (יו"ד, סי' רצד ס"ז) פסק בזה"ל: "דין נטע רבעי נוהג אף בחו"ל. ויש מי שאומר שאינו נוהג אלא בארץ אבל בחו"ל פירות הבאים אחר שעברו שני ערלה מותרים בלא פדיון". וכ' הרמ"א: "הגה וי"א שאינו נוהג בחו"ל אלא רק בכרם ולא בשאר אילנות". ע"כ. ומבואר שמרן סתם שנטע רבעי נוהג בחו"ל בכל האילנות, היפך שני עמודי ההוראה הרמב"ם והרא"ש ורוב הראשונים שכולם שוים לטובה שאין דין נטע רבעי בשאר האילנות (מלבד כרם דפליגי) [ועי' בשו"ת שאילת יעב"ץ סי' יט, כ']. ועיין למהריק"ש שכתב שנפל ט"ס בש"ע וצ"ל כרם רבעי נוהג אף בחו"ל. ע"ש. וכן העיר בשו"ת יבי"א (ח"י, חיו"ד סי' לה), וכ' שאפשר דס"ל

שהכוונה לרופף את הדין ולומר שאינו מוכרע, משמש לשון זו דעת פלוני אבל פלוני כתב וכו'. ובמקום שהכוונה לקיים את הדין ולאפוקי מהחולק, בזה שימוש הלשון לומר וזה דלא כפלוני, ואם באנו להרוס את מובני הלשון אבדנו ח"ו כל תורה שב"ע"פ הכתובה, וחלילה מגליזות כאלו" עכ"ל. ודו"ק. ויש להאריך בד' האחרונים בזה. ואכמ"ל.

למרן שכיון שאפשר בנקל לפדות הרבעי בפרוטה הוי כדשיל"מ, ולכן החמיר. וצ"ע. והעלה לדינא שלספרדים יש לפדות את הפירות, אך הפדיון יהיה בלי ברכה מפני שרוה"פ חולקים ע"ז. ע"ש. וע"ע בס' עץ השדה (עמ' תיא). ולידי"נ הרה"ג ר' בנציון הכהן בקובץ וכתבתם (גליון ד' עמ' מב והלאה).

[ובדין תפלת מנחה גדולה, עי' מ"ש בזה בשו"ת יחיה דעת (ח"ה, סי' יט עמ' קי בהע') ובהע' איש מצליח על המשנ"ב (סי' רלג סק"ב בסוה"ס) ובשו"ת יוסף לקח (ח"ג סי' כז) מ"ש בזה].

ובדין המבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' קפו ס"ב וס"ג), עי' בספרי שו"ת חקרי הלכה(חלק יורה דעה סימן כה) משא ומתן בדברי הפוסקים בזה.

ברם אי קשיא הא קשיא, דבדין מנודה אם מותר בהנחת תפלין, דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שמוותרים בהנחת תפלין, והעיסור מחמיר. ועי' בבית יוסף יו"ד (סי' שלד). ומרן בש"ע או"ח (סי' לח ס"ג) פסק: "מנודה ומצורע אסורים להניח תפלין". ע"ש. והוא פלא דשביק דעת ג' עמודי ההוראה ונקט כהעיסור. וכן העירו בזה האחרונים. והעלה בכה"ח שם (אות לה) שיניחם בלא ברכה. וכ"ה בהע' אי"מ על המשנ"ב (סוף הסימן שם). וכן במאור ישראל (ח"א, מו"ק טו: תוד"ה לא. עמ' שיב, שיג) תמה ג"כ היאך שביק ג' עמודי ההוראה, ולכן פסק כד' הכה"ח שיניחם ללא ברכה. ע"ש. וכ"פ בהלכה ברורה (סע' כג).

וע"ע להגאון ר' יעקב חיים סופר נר"ו בס' ברכי נפשי ח"ב (סי' ז) וס' וזאת ליהודה (סי' א' - ד') [ובספריו שובי השולמית ח"ד (סי' ב') ומנוחת שלום ח"ו (סי' ב' אות ג') ושם בצלאל (סי' לה) וברית יעקב (סי' ב' הע' י' עמ' כז, סי' מא עמ' שיב) ויחי יוסף (סי' יד אות יט) ונר יהודה (עמ' פ) ובס' זכרון משה ח"ג (סי' לג). ע"ש], ולהגאון ר' יהודה ברכה נר"ו בס' ברכת יהודה ח"א (חיו"ד סי' לח לט) ולידי"נ משכבר הימים הרב נאור שלום נר"ו בס' ויען שמואל (חיו"ט סי' עח וח"כ סי' צה, וחלק כא סי' פב) ובקונט' נורא תהלות (סי' א' וסי' נו, בקובץ חוט המשולש תשע"ט) ולהרב אליהו מלאכי נר"ו בקובץ על יד (כללי מרן הגר"ע עמ' מד) שפלפלו בכמה מהמקומות הנ"ל. וע"ע בקונט' בדרך המלך (עמ' פו).

ובעיקר הכלל יש עמי עוד הרהורי דברים לפלפל אך קצר המצע מהשתרע, וגם הוי כמים שאין להם סוף. וזכינו לבאר כאן כמה מקומות בדברי מרן ולהסיר הקושיות ועיקולי ופשוטי על מרן מלכא הבית יוסף זיע"א. ועוד חזון למועד.



סיכום עיקרי המשא ומתן שבתשובה בקצירת האומר

כתב מרן בהקדמתו שבמקום שנחלקו הפוסקים, נקטינן להלכה כעמודי ההוראה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ובמקום שנחלקו עמודי ההוראה נקטינן כשנים מתוך שלושה עמודי ההוראה. והמעייין היטב בבית יוסף יראה שבמקומות רבים לא פסק מרן כעמודי ההוראה. ומצינו בזה כמה ביאורים ודרכים:

א. מצינו שמרן פסק בדרבנן כרוב הפוסקים שמקילים היפך רוב עמודי ההוראה. וכן מצינו איפכא, שפסק בדרבנן כרוב עמודי ההוראה, היפך רוב מנין.

ואפשר הטעם משום דבדרבנן הוי ספיקא דרבנן לקולא, הלכך ברוב בנין מקילים כדבריהם (אפי' היפך רוב בנין), והיכא דאיכא רוב בנין מקילים נקטינן כדבריהם (אפי' היפך רוב בנין).

וי"א שבמקום שיש מחלוקת בין שני עמודי ההוראה הו"ל ספק שקול, והכרעת רוב הפוסקים תכריע, והיינו דוקא במידי דאורייתא. אבל בדרבנן אפי' אם אין רוב מוחלט נקטינן כדעת המיקל, ככל ספק שקול בדרבנן. (עי' אות א' - ג').

ב. מצינו שמרן ראה לנכון לחוש לדברי האוסרים בספק איסור תורה, אף נגד רוב בנין ומנין. (עי' אות א' - ג').

ג. במקום שיש מנהג, יש אומרים שהמנהג מכריע בין רוב בנין לרוב מנין, אע"ג דהוי מילתא דרבנן.

ובדברי מרן שכתב: הסכמתי בדעתי כי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, במקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא "ולכן פשט המנהג בהיפך". כתבו כמה אחרונים שאף במקום שלא מצינו מנהג כן, סגי לפסוק כרוב בנין היפך רוב בנין. כי אין כוונת מרן להצריך שנראה בעינינו מנהג כן, אלא ר"ל שעל הרוב עפ"ז פושט המנהג כדבריהם. (עי' אות ג').

ד. כתב מרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח) שבמקום שאין דברי עמודי ההוראה מפורשים, אלא נלמד מהשמטתם וכיו"ב, אין הכרח לפסוק כדברי עמודי ההוראה. ועפ"ז ניחא מקומות רבים בשלחן ערוך שפסק דלא כעמודי ההוראה. (עי' אות ד').

ה. כתב בשו"ת מכתם לדוד (סי' מח) שכשמחלוקת עמודי ההוראה מיוסדת ע"פ גירסאות בגמרא, ספוקי מספקא ליה למרן אי נקטינן כווייהו, דמאן לימא לן שהגירסא שנודמנה לפניו עיקר. לפיכך אין הכרח לפסוק כדבריהם. ונתבאר שעל פי דבריו אתי שפיר מקומות רבים בשלחן ערוך שפסק מרן דלא כעמודי ההוראה. ומ"מ אין הכרח שלא לפסוק כדברי עמודי ההוראה, אלא הכל לפי הענין. (עי' אות ה').

ו. מצינו שמרן החמיר היפך רוב בנין, וכתבו הפוסקים שאפשר דס"ל למרן שכיון שאפשר בנקל להחמיר בנידונו הוי כדשיל"מ. ומטע"ז החמיר. (עי' אות ד' בדין עבר הוסת, וסוף אות ו' בדין נטע רבעי').

ודע, כי לא באתי לקבוע מסמרות בזה, שהכל לפי הענין, ופעמים רבות יש טעמים ונימוקים נוספים לכל הכרעה בבית יוסף ובשלחן ערוך. והוא מקצוע גדול, ואין מי שיכול לירד לעומק דעתו הרחבה מיני ים של מרן. אולם זכינו לבאר כאן כמה מקומות ולהסיר הקושיות וההשגות שהשיגו האחרונים על מרן מלכא הבית יוסף זיע"א.



הרב אליהו מרגליות

מח"ס יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד

על קל וחומר, בנין אב ומתודולוגיה תלמודית*

מבוא

בספר "בתורתו של רבי גדליהו" משורטטים עקרונות לימוד סוגיות התלמוד, פרשנות התלמוד ויסודות ההלכה של רבי גדליהו נדל. נציג מובאה מהספר המופיעה ב"שער מקורות ההלכה":

המידות שהתורה נדרשת בהן ניתנו למשה בסיני כדרכים ללמוד הלכות חדשות, כל המידות הגיוניות הן.

שם, לאור עקרון זה הרב נדל קובע שמידת קל וחומר וגזרה שווה הם כללים המבטאים היגיון אנושי.

תפיסתו של הרב נדל מנוגדת לתפיסתו של רבי יצחק זאב סולובייצ'יק, מרן הגרי"ז, המכריח שמידת קל וחומר היא כלל שאינו מבוסס על ההיגיון האנושי. כן מבואר בהגדה של פסח מבית לוי - בריסק¹.

גם רבי מאיר שמחה מדווינסק סובר ביחס למידת קל וחומר כשיטת הרב סולובייצ'יק. הוכחותיו מוצגות בספרו, משך חכמה². רעיון זה חוזר על עצמו גם בספרו אור שמח³.

בספר חזו"א⁴ בביאור הקל וחומר של ריש לקיש⁵, חולק החזו"א על העקרונות שנכתבו בספר אור שמח, העולים מביאור הקל וחומר של ריש לקיש. אם כי אין זה מן ההכרח, מסתבר, שהחזו"א לאור גישתו הכללית⁶, מזדהה עם קביעתו של תלמידו הגדול, הרב נדל, שמידת קל וחומר מבטא היגיון אנושי וחולק על האור שמח.

נציג מקור נוסף המצביע על דעת החזו"א. החזו"א בספרו⁷ התייחס להעדר היגיון של הקל וחומר המובא בגמרא ביבמות⁸. לכאורה, החזו"א לשיטתו. לרב מדווינסק ולגרי"ז אין קושי כלל

* בסוף המאמר הוצג נספח. להבנת התוכנה המרכזית במאמר, מומלץ לקרוא את הנספח בעיון, טרם קריאת המאמר.

(א). נכתב על ידי הרב יצחק שילת.

(ב). "שער מקורות ההלכה", עמודים כ"ג, כ"ד. ההדגשה אינה מהמחבר.

(ג). עמוד רנ"ו - על הפיוט אחד מי יודע, "שלושה עשר מדיא" (הגרי"ז, כתבי תלמידים).

(ד). דברים, פרק י"ז פסוק י"א, ד"ה נראה לומר וכו'.

(ה). הלכות עבדים פרק ד' הלכה ה'.

(ו). אבן העזר, סימן קמ"ח, מסכת קידושין דף ט"ז עמוד א', ד"ה אמר ר"ל כו'.

(ז). קידושין דף ט"ז עמוד א'.

(ח). הרחבנו בגישת החזו"א בספר יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד.

(ט). אבן העזר - נשים, הלכות יבום וחליצה, סימן קל"ב סעיף ה'.

בקל וחומר ביבמות וקושיית החזו"א אינה עולה כלל. יש לציין, כי החזו"א מצביע על שיטת המהרי"ק כשוללת את ביאורו, המיישב את הקושי שבקל וחומר. ברם, למהרי"ק קושיית החזו"א אינה קבילה. בהמשך נראה את דברי המהרי"ק שהובאו על ידי הפמ"ג, המצביעים על מהותו המתודית של הקל וחומר, כפי שנתאר במאמר זה. לאור הדברים, המהרי"ק סובר כגרי"ז והרב מדוינסקי, בביאור אופיו המתודי של הקל וחומר, והגמרא ביבמות מתיישבת מאליה.

יש להעיר, שלכאורה גם מידת בנין אב משני כתובים ("הצד השווה") היא כלל שרירותי בו התורה נדרשת, שאינה משקפת בהכרח לוגיקה המבוססת על היגיון אנושי מחייב. מדוע עלינו להניח שהצד השווה בלבד משפיע וגורם את הדין? מדוע שלא נחשוש שהשוני בין שני המלמדים, המתגלם בחומרות שונות, הוא גורם את הדין? אם נחשוש לזה, לא נוכל להסיק שהנלמד השלישי, בו החומרות השונות שבשני המלמדים אינן נמצאות, שווה בדינו לשני המלמדים⁸.

בניגוד לדברינו, רבי יצחק יעקב ריינעס מתאמץ לבאר את ההיגיון האנושי של הצד השווה בספרו חותם תכנית⁹. נציג מדבריו:

דיסוד הלמוד של מה הצד הוא נוסד על הכלל הנ"ל, והוא כמו הכלל הידוע בהיגיון דכל עוד שיש לקשר שני ענינים תחת סיבה אחת אין לתלותם בסבות שונות, והוא ג"כ תוצאות הכלל הנ"ל שיש לעשות מן הפרטים כללים, דיחס של ריבוי הסיבות נגד סיבה אחת הוי כיחס הפרטים נגד הכללים, וע"כ ממילא נוסד מזה גם יסוד זה "לחפש תמיד סבה אחת ולא לתלות ברבוי הסיבות...

הרב ריינעס מבטא בלשונו "הכלל הידוע בהיגיון" את המושג הפילוסופי "תערו של ויליאם איש אוקאם", המגלם את האונטולוגיה הפרסימונית ומאמץ את הכלל שאין להרבות בישויות,

(י). דף צ"ה עמוד א': "דתניא אותה אותה שכיבתה אוסרתה ואין שכיבת אחותה אוסרתה שיכול והלא דין הוא ומה במקום שבא על איסור קל נאסר האוסר מקום שבא על איסור חמור אינו דין שנאסר האוסר". רש"י פירש במקום: "מקום שבא על איסור קל, לקמן מוקים לה באשת איש ואמאי קרי לה איסור קל שאין האוסרה אוסרה כל ימיו שהרי היתר יש בגט, נאסר האוסר, נאסר בה בעלה האוסרה לאחרים, מקום שבא על איסור חמור, כגון אחות אשתו שאשתו אוסרת את אחותה כל ימיה, אינו דין שנאסר האוסר, שתאסר אשתו האוסרת את אחותה לכך נאמר אותה".

החזו"א מצביע על הקושי בדימוי איסור סוטה לאיסור אשתו באופן שהבעל שכב עם אחות אשתו. כיצד אפשר ללמוד לאסור את אשתו מחמת שכיבה עם אחות אשתו מאיסור אשתו שזינתה. באיסור אשתו שזינתה יש טעם מיוחד של עונש על עבירת האשה או "משום שנטמאה תחתיו אין כבוד בעלה בה". קושי זה מתעצם לשיטת המהרי"ק (שורש קס"ז) ולפיה איסור סוטה נובע מחמת מעל האשה בבעלה. שיטתו הובאה בשו"ע (אבה"ז סימן קע"ח סעיף ג' בהגהת הרמ"א). לשיטה זו, אשת איש שזנתה, למרות שהאשה סברה שהדבר מותר ואין עבירה בדבר, נאסרת על בעלה.

יא). בכמה סוגיות בגמרא יש דיון האם פורכים את הצד השווה ב"צד חמור". פירכת "צד חמור", פירושה שאנו טוענים שאפשר שהחומרות גורמות את הדין. במילים אחרות: הטענה שאנו מציבים כאן, על כל הצד השווה. הראשונים התקשו בקושי דומה, אם פירכת "צד חמור" תקפה, או אין שום אפשרות ללמוד על ידי הצד השווה. התוספות יישבו קושי זה על ידי הבחנה בין סוגי החומרות או יותר נכון להתבטא, הבחנה בין רמת החומרות. הבחנתם מיישבת את שאלתם. ברם, שאלתנו עדיין לא מקבלת מענה. מדוע באמת בחומרות רגילות אין אנו חוששים שהחומרות גורמות את הדין. (עיינין מכות דף ד' עמוד ב', תוספות ד"ה אלא מה להצד השווה וכו'; כתובות דף ל"ב עמוד א', תוספות ד"ה שכן יש בהן וכו').

יב). בהוצאת בנן, הרב אברהם דב בער ריינעס - ירושלים תרצ"ד, חלק מספר יסוד תשבע"פ, עמוד נ"ד הערת שוליים ב'.

כאשר אין הכרח לכך". אפשר שכלל זה הדוגל ברדוקציוניזם משתקף בקביעת דינו של שור כשור מועד - על ידי שלש נגיחות ובקביעת וסת האשה - על ידי שלש ראיות והלכות נוספות בתלמוד המקבילות לחזקות משולשות אלו".

לאור זאת, יש מקום לאמץ את תערו של אוקאם גם בביאור מידת הקל וחומר ולבאר על ידי כך דוגמאות של קל וחומר, בהן אפשר שיש גורמים המשבשים את הלוגיקה שבקל וחומר. זאת דרכם של הרב גדל והחזו"א. אמנם, אימון אונטולוגיה חסכונית זו - עבור ביאור מידת הצד השווה ומידת הקל וחומר - דחוקה ואינה מתקבלת על הדעת משתי סיבות. הסיבה הראשונה - בדוגמאות בהן לגורמים המשבשים את הלוגיקה שבקל וחומר יש בולטות - כמו הדוגמאות שהובאו בספר משך חכמה ובהוכחותיו של הגרי"ז - קשה מאד, עד בלתי אפשרי להשתמש בתערו של אוקאם. הסיבה השנייה, ההתייחסות לכלל של ויליאם איש אוקאם ככלל גורף ומחייב מוטלת בספק, ובצדק אינה מוסכמת בוודאות, בפרט כאשר הדיון בצד השווה ובקל וחומר נסוב על שתי ישויות הלכתיות בלבד".

נמחיש את שני הצדדים המועלים כאן, גישת החזו"א והרב גדל לעומת גישת הגרי"ז והרב מדווינסקי. לצורך ההמחשה נתייחס לקל וחומר המוצג במסכת קידושין (דף ה' עמוד א' וב') - "ומה כסף שאינו גומר קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה". בקל וחומר זה, הבא להשוות בין קידושין לנישואין, יש אפשרות בולטת להבחין בשוני בין חופה לבין קידושין. בקידושין יש אקט קניני ופורמלי בלבד, לכן כסף ושטר ראויים להחיל קידושין. גם בביאה אפשר שיש אקט קניני, מפני שאפשר שהביאה משמשת כעין קניין חזקה. לעומת זאת, בנישואין הבאים אחר י"ב חודש, כאשר המקדש מכניס את האישה לביתו יש אקט חברתי של הזוגיות האינטימית של האיש והאישה.

לאור זאת, גם אם נניח שעדיין חופה מוגדרת כקניין המחיל את חלות הנישואין", עדיין, אין מובן לקל וחומר. אפשר שכסף אינו גומר, מפני שכל מהותו לעשות קניינים פורמליים, כהעברת בעלות גרידא וכקידושין. לעומת זאת, חופה" שהיא קנין המבטא את ה"ביחד" של

(ג). בהקשר לזה עיין מורה נבוכים חלק ב' פרק י"א.

(ד). עיין ירחון האוצר אלול ה'תש"פ, גיליון מ"ד, עמוד שנ"ח במאמר "חזקת רצף אירועים זהים בהלכה". שם, הרחבנו בנושא זה.

(טו). יש לציין, כאשר אנו דנים במהות מידת הקל וחומר ראוי להתייחס למה שנכתב בספר שער המלך לרבי יצחק בן משה נונים בילמונט, הלכות אישות, פרק א' הלכה ב'.

(טז). עיין בספר אבי עזרי (לרבי אלעזר שך) הלכות אישות, פרק ג' הלכה י"ג. שם, נטענת טענה יותר קיצונית מאשר טענתו. שם, המחבר מצדד שבחופה אין כלל אקט קניני והחלת חלות של קנין, אלא הגדרת נישואין על ידי החופה מוגדרת כמצב אישי של האיש והאישה גם יחד. בזאת מבאר המחבר את פרכת הקל וחומר על ידי רבא. לשיטת המחבר, אביי משיב על קושיית רבא שאכן חופה היא קנין כקידושין ויכולה להילמד בקל וחומר. לאור דברינו, עדיין הקל וחומר אינו מבואר על ידי אביי.

(יז). בשולחן ערוך, אבן העזר סימן נ"ה סעיף א' מובאת שיטת הרמב"ם (הלכות אישות פרק י' הלכה א') בקביעת אופן עשיית החופה. בהגהת הרמ"א, שם, מובאות דעות נוספות. נציג את לשון השו"ע והרמ"א: "... עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרשנה לו, ויחוד זה הוא נקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום... הגה: וי"א דחופה אינה יחוד, אלא כל שהביאה החתן לביתו לשם נישואין (כ"כ הר"ן בשי"א ריש כתובות). וי"א שהחופה היא שפורסין

האיש והאישה, יכולה להחיל נישואין. ברם, אין בכוחה להחל קידושין שעניינם קנין פורמלי בלבד. במילים אחרות: אופי הסיבה של קנין חופה שונה מאופי הסיבה של קנין כסף. לאור גישת הגר"ז והרב מדווינסק הדברים מתבארים. אף על פי כן, הכלל השרירותי של הקל וחומר מלמד אותנו שחופה קונה ויוצרת קידושין. לעומת זאת, לגישת החזו"א והרב נדל, נצטרך לומר שחזו"ל מאמצים את הכלל הפילוסופי השולל ריבוי הסברים וסיבות. לכן, אנו יוצאים מנקודת הנחה שאופי הסיבה להחלת קנין הקידושין על ידי כסף ואופי הסיבה להחלת קנין הנישואין על ידי חופה זהה. לאור זאת, הקל וחומר תקף".

העולה מהדברים: לגר"ז ולרב מדווינסק, ה"קל וחומר" הוא "עיוור" ואינו מכיר בשיקולי סברה והיגיון של זיהוי שוני באופי הסיבות בין המלמד לנלמד. לשיטתם, הקל וחומר דן רק על פי דיני התורה האובייקטיביים. לחזו"א ולרב נדל, הקל וחומר מכיר בשיקולי סברה והיגיון ודן על פיהם. ברם, ההיגיון והסברה מנחים אותנו לא להתייחס לסברה והיגיון של זיהוי שוני באופי הסיבות בין המלמד לנלמד. זיהוי שוני באופי הסיבות בין המלמד לנלמד מרבית בישויות וסיבות שונות, הסותרות את הנחת העבודה הראשונית של צמצום של סיבות והסברים.

הגמרא (שם) מציעה לדחות קל וחומר זה כדלהלן: "מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני...". לכאורה, יש קשיים בדחיה זו. הגם שהשווינו בין חופה לבין כסף ובין קידושין לבין נישואין, הדחיה לקל וחומר מגיעה מתחום שונה לגמרי, פדיון הקדשות ומעשר שני. כאן הרבה יותר קשה לקבוע זהות באופי הסיבה בין פדיון על ידי כסף לבין פדיון על ידי חופה. יש קושי

סודר על ראשם בשעת הברכה (הב"י הביאו). וי"א דחופת בתולה משיצאה בהינמא; ואלמנה, משנתיחדו (תוספות פ"ק דיומא). והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונישואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו".

המכנה המשותף בין כל השיטות בולט. בכל האופנים של קביעת צורת עשיית החופה יש אקט הנותן ביטוי להתייחסות ה"ביחד" של האיש והאישה.

יח. אנו משרטטים כאן ובהמשך הדברים שהיגיון של קל וחומר מתבסס על קביעת "אופי סיבותי זהה", ובאין "אופי סיבותי זהה" אין תוקף ההיגיון לקל וחומר. נמחיש מושג זה במשל: ראובן יכול להרים תפוחים במשקל ארבעים קילו. שמעון יכול להרים תפוחים במשקל עשרים קילו. לאור ממצא זה, קל וחומר שראובן יכול להרים תפוחים במשקל עשרים קילו (הדוגמה להמחשה בלבד, לכן, לא נדרש לשאלת האחרונים, האם באופן של "בכלל מאתים מנה" אנו זקוקים לקל וחומר).

לפנינו קל וחומר המדמה שני מצבים בעלי אופי סיבותי זהה. הגורם היחיד הקובע את יכולתם של ראובן ושמעון לנשיאת משקל הוא כוחם הפיזי. זהו גורם אובייקטיבי, למי שיש כח להרים ארבעים קילו, וודאי שיהיה בכוחו להרים עשרים קילו. נתייחס כעת לסוג דיון שונה. ראובן אוהב להרים תפוחים במשקל ארבעים קילו. שמעון אוהב להרים תפוחים במשקל עשרים קילו. האם לאור ממצא זה, נוכל לקבוע שקל וחומר שראובן אוהב להרים ארבעים קילו, אוהב להרים גם עשרים קילו. וודאי שלא נוכל לקבוע קל וחומר זה. כאן אין לפנינו אופי סיבותי זהה, אין לנו ידיעה במהות אהבה זו. אפשר שראובן אוהב להרים דווקא ארבעים קילו כדי לאמן את גופו למסעות כבדים. אפשר שראובן חומל על רעיו, ודווקא במסעות כבדים הוא נרתם לסייע. לפנינו, הצעת שני גורמים הסובייקטיביים לראובן בלבד ולא רעיו. קילו בלבד. דוגמאות הקל וחומר שהצביעו עליהם הגר"ז והרב מדווינסק מתאפיינות באופי סיבותי שאינו זהה. כדי להמחיש את גודל הבעיה (וממילא, את גודל הוכחת הגר"ז והרב מדווינסק), נוכל לדמות את הרמה הלוגית של דוגמאות ה"קל וחומר" האלו לקל וחומר כדלהלן: ומה טיפול כימותרפי, שאינו מועיל לכאב ראש, מועיל לגידול סרטני, טיפול באקמול המועיל לכאב ראש, אינו דין שיועיל לגידול סרטני.

נוסף המצטרף לקושי זה. למעשה הקל וחומר מורכב משני היבטים. הראשון, זיהוי כח מועדף לפעולת החופה ביחס לכח פעולת נתינת כסף. השני, זיהוי קלות החלת קידושין ביחס להחלת נישואין. אמנם, לשון הקל וחומר בגמרא מתייחס להיבט הראשון, ברם, אי אפשר להתעלם מנוכחות ההיבט השני. לאור זאת, לכאורה, מפדיון הקדשות ומעשר שני אנו לומדים רק שקניין כסף חזק יותר מקניין חופה ודוחים את ההיבט הראשון של הקל וחומר. ברם, עדיין הקל וחומר יכול ללמד אותנו שיותר קל ליצור קידושין מאשר נישואין. הרי אנו רואים שכסף קונה ואינו גומר. ממילא, הקל וחומר שאם חופה גומרת ודאי שחופה קונה יהא תקף. לכאורה, קל וחומר זה אינו יכול להידחות מפדיון הקדשות ומעשר שני, שאינו מתייחס ליחס שבין קידושין לבין נישואין, אלא ליחס שבין נישואין לבין פדיון, שהוא ענין אחר לגמרי.

לאור גישת הגרי"ו והרב מדווינסק הדברים מתבארים. במתודת הקל וחומר אין אנו מתחשבים כלל בסברה והיגיון, בין בטיעון הקל וחומר ובין בדחייתו. מספיק לנו שאנו מוצאים בפדיון הקדשות ומעשר שני שבדיני התורה חופה אינה מועילה וכסף מועיל. לגישה זו, הקל וחומר "עיוור" לסברות והיגיון והוא מכיר רק בדיני התורה. ביאור זה מיישב גם את הקושי מההיבט השני של הקל וחומר. לאור כללי הקל וחומר השרירותיים, כאשר ההיבט הראשון של הקל וחומר נדחה, ממילא, גם ההיבט השני של הקל וחומר חייב להידחות מבחינה לוגית. ההיגיון המונחה על ידי ההיבט השני שבקל וחומר הוא שיותר קל להחיל קידושין מלהחיל נישואין. במקביל, לאור שכסף אינו מועיל בנישואין, אך מועיל בפדיון, אנו יכולים להסיק שיותר קל ליצור פדיון מאשר ליצור נישואין. למרות זאת, חופה אינה מועילה בפדיון. מכאן אנו מסיקים שאף על פי שיותר קל ליצור פדיון מאשר ליצור נישואין, עדיין חופה אינה מועילה בפדיון. ממילא, הוא הדין ביחס לטיעון שיותר קל ליצור קידושין מליצור נישואין, עדיין אפשר שחופה לא תועיל ליצור קידושין. הרי בדיני התורה (דיני פדיון) אנו מוצאים שלמרות שיותר קל ליצור (על ידי כסף) חלות מסוימת (חלות הפדיון) ביחס לנישואין, עדיין חופה אינה מועילה ביצירת החלות המסוימת.

לעומת זאת, לגישת החזו"א והרב נדל, נצטרך להידחק קצת. לגישתו, אנו זקוקים לאמץ את הטענה שמה שפדיון הקדשות ומעשר שני חל על ידי כסף ולא על ידי חופה מפר את העיקרון הפילוסופי השולל ריבוי הסברים וסיבות. ממילא, הקושי שהקשינו שדחיית הקל וחומר מגיעה מתחום שונה לגמרי, בו יותר קשה לקבוע זהות של אופי הסיבה, היא עצמה ביאור דחיית הקל וחומר. על ידי ההבחנה שפדיון הקדשות ומעשר שני מועיל דווקא בכסף, אנו מפרים את עיקרון שלילת ריבוי הסיבות. מפדיון הקדשות ומעשר שני אנו מוכיחים שביחס שבין קנין כסף לבין קנין חופה אין בהכרח זהות באופי הסיבה. אם לא כן, מדוע בפדיון, כסף מועיל וחופה אינה מועילה, בניגוד לנישואין, בהם חופה מועילה וכסף אינו מועיל. ממילא, הדחייה טוענת שכשם שלגבי פדיון מצאנו שאין אופי הסיבה זהה בין כסף לחופה, הוא הדין לגבי קידושין, אפשר¹ שאין אופי הסיבה זהה בין כסף לחופה.

יט). כל זאת, למרות שלפנינו רק אפשרות לטעון כך, אבל באופן עקרוני אפשר לחלק ולומר שרק ביחס לפדיון, אין אופי הסיבה זהה בין כסף לחופה, מה שאין כן, ביחס לקידושין, אופי הסיבה בין כסף לחופה זהה, כפי שהקשינו. זאת, מפני שדי בעצם העלאת האפשרות להציב הבדל באופי הסיבה, בין כסף לבין חופה, העולה מדיני פדיון, כדי לערער את

דחייה זו משליכה גם על ההיבט השני של הקל וחומר ודוחה אותו. כיצד נוכל לקבוע שיש זהות באופי הסיבה בין החלת נישואין לבין החלת קידושין בקניין חופה וללמוד ממה שקידושין חלים על ידי כסף ונישואים אינם חלים על ידי כסף שחופה קונה. הרי מפדיון הקדשות מעשר שני אנו למדים שביחס לקניין חופה אין זהות באופי הסיבה בין נישואין לבין פדיון. קביעה זו מוכחת מכך שפדיון חל על ידי כסף ואינו חל על ידי חופה, בניגוד הפוך לנישואין, החלים על ידי חופה ואינם חלים על ידי כסף. ממילא, אפשר שכמו שחופה אינה שייכת כלל לפדיון הקדשות ומעשר שני, כך גם חופה אינה שייכת לקידושין. במילים אחרות: מפדיון הקדשות ומעשר שני אנו למדים שאפשר שחופה מתייחדת דווקא לנישואין, ומפרים את עיקרון שלילת ריבוי הסברים וסיבות בנידון הקל וחומר. עד כאן המחשנו את שתי הגישות?



ביאור שיטת המהר"י בן לב

יש מספר מקורות, בהם ניכרת הבנת הגר"ז והרב מדווינסק בפרשנות האופי הלוגי של הקל וחומר. על ידי הבנה זו אפשר ליישב את הקושי שהוצב בספר קצות החושן (סימן ל"ד סעיף ד') על המהר"י בן לב, מקושיית הגמרא (ב"מ דף ג' עמוד ב') "מה להודאת בע"ד שאינו בהכחשה וכו'". המהר"י בן לב מבאר שהנאמנות בהודאת בעל דין נובעת מכך שעל ידי ההודאה יש חיוב חדש ומתנה מאת הבעל דין המודה. דין זה נובע מהדין שאדם יכול לחייב עצמו אף על פי שהוא אינו חייב. בספר קצות החושן הקשה על שיטתו. הגמרא (שם) מציעה ללמוד על ידי קל וחומר שעדות על מקצת הטענה מחייבת שבועה: "ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה..." הגמרא בהמשך המשא ומתן מקשה "אלא, מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה, תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה".

בספר קצות החושן מוצגת תמיהה גדולה מאופי קושיית הגמרא על שיטת המהר"י בן לב. נציג את לשונו: "ואי נימא טעמא דפיו משום מתנה וחייב, א"כ איך שייך ביה הכחשה והזמה והא ודאי במתנה מצי יהיב, ומאי אולמיה דפיו יותר מעדים והא לענין נאמנות אדרבה עדים נאמנין יותר מפיו". במילים אחרות: ההעדר אפשרות להכחיש הודאת בעל דין נובעת מחולשה ביחס לנאמנות של העדות. בהודאה, שתוקף החיוב שלה אינו נובע מחמת נאמנות אלא מחמת

הנחתנו הראשונה, הטוענת לאופי סיבתי זהה בין כסף לבין חופה. ברם, ללא עקבות (מדיני פדיון) אין אנו מערערים על הנחתנו השוללת ריבוי סיבות.

כ). הקל וחומר ממסכת קידושין הוצג כדוגמה מייצגת. לאמיתו של דבר, אופי הדיון והטענות המועלות כאן שייכים בהרבה אופנים של קל וחומר המופיעים בגמרא. כמובן, בכל קל וחומר אחר, הטענות ישתנו ויהיו בהתאם לאופיו ההלכתי של נושא הקל וחומר. לגר"ז ולרב מדווינסק, בכל קל וחומר "בעייתי", הפרוצדורות של הקל וחומר ושל דחיית הקל וחומר מתבססות ומסובות רק על היחס הלוגי בין דיני התורה. לחזו"א ולרב נדל, בכל קל וחומר, הפרוצדורות של הקל וחומר ושל דחיית הקל וחומר מתבססות על בחינת הנחת היסוד של אופי סיבתי זהה ללמוד ולנלמד. בדחיית הקל וחומר, מחמת זיהוי מצב הפוך, בו הסיבה להחמיר אינה מתפקדת והסיבה להקל אינה מתפקדת, בו הקל נהפך לחמור והחמור נהפך לקל (כדוגמת "מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני" - שם, הכסף החלש מתחזק והחופה החזקה נחלשת), אנו חייבים להסיק שלפנינו אופי סיבתי שונה בין ההלכות השונות. רק כך נוכל ליישב את הסתירה והיפוך היחס הלוגי בין ההלכות.

מתנה והתחייבות, אין אפשרות לסלק את תוקף ההתחייבות על ידי הכחשה. בניגוד לזאת, בעדות, שתוקף החיוב שלה נובע מחמת נאמנות, הכחשה יכולה לערער את תוקף הנאמנות וממילא לסלק את החיוב. ממילא, אין שום טעם בפרכת הקל וחומר על ידי הטענה "מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה..."^{כא}.

להבנת הגרי"ז והרב מדווינסק, אפשר שאין קושי לפרוך קל וחומר, למרות שהפירכה מתייחסת למישור שונה מהנידון של הקל וחומר. אכן, אי אפשרות הכחשה בהודאה, נובעת מאופי שונה של חיוב מאשר אופי החיוב של עדות. אף על פי כן, הפירכה תקפה - "מה להודאת בע"ד שאינו בהכחשה". בהקשר לדברינו, עיין במסכת בבא קמא (דף נ"ז עמוד ב') בתוספות (ד"ה לא אם אמרת וכו'). לאור ההבנה שקל וחומר אינו מבוסס על סברה, אלא זו מידה שרירותית מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, דברי התוספות מקבלים משמעות מבוארת יותר.



סוגיות הגמרא בבבא מציעא וברכות, לאור מתווה הגרי"ז והאור שמח

נתייחס לשני מקורות משמעותיים^{כב} המוכיחים שלוגיקה של קל וחומר אינה מבוססת על סברה והיגיון. המקור הראשון, תוספות בבבא מציעא^{כג} וסוגיית הגמרא, עליה מוסבים דברי התוספות. המקור השני, סוגיית הגמרא בברכות^{כד}.

המקור הראשון, הגמרא בבבא מציעא. נציג את תורף סוגיית הגמרא:

תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים וזו נותן לו חמשים וזו וישבע על השאר שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר...

מאי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר שלא תאמר הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה כדרכה דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו והאי בכוליה בעי דנכפריה והא דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו והאי בכוליה בעי דלודי ליה והאי דלא אודי אשתמוטי הוא דקא מישתמט מיניה סבר עד דהווי לי זוזי ופרענא ליה ואמר רחמנא רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכוליה אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי אימא לא קא משמע לן קל וחומר ומאי קל וחומר ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה...

כא). אפשר שנוכל להקביל את הטענה המועלת בספר קצות החושן לעקרון ההפרכה של פילוסוף המדע, קרל פופר המגדיר מהי תאוריה מדעית. גם בספרה המשפטית, נאמנות עדות המתבססת על אימות עובדה, מתאפיינת באפשרות ההפרכה. אימות עובדה הניתנת להפרכה על ידי עדים, היא סיבה חזקה לחיוב שבועה. בניגוד להודאת בעל דין, שאינה תלויה באימות עובדה ואינה ניתנת להפרכה. שם, הסיבה לחייב שבועה חלשה יותר (אף על פי שהיא קיימת).

כב). הובאו בהגדה של פסח מבית לוי - בריסק.

כג). דף ג' עמוד ב', ד"ה אבל וכו'.

כד). דף כ"ג עמוד ב', מקור זה הובא גם בספר משך חכמה.

נבאר בקצרה את עיקרי הסוגיה הרלוונטיים לנושא. להשלמת התמונה, עיין בפירושי רש"י ותוספות בסוגיה. לפנינו קל וחומר המלמד שבעדות על מקצת חוב יש דין של שבועת מודה במקצת. הגמרא שואלת: "מאי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר", כלומר, מדוע אנו זקוקים לקל וחומר, כדי ללמד דין זה. במילים אחרות: מדוע אין אנו למדים דין זה על ידי במה מצינו. בהקשר לזה, יש להעיר, לכאורה, ששאלה זו צריכה להיות קשה על כל קל וחומר. אכן, בספר שושנת העמקים - לבעל הפמ"ג - כלל א' יש התייחסות לשאלה זו. נתייחס לשאלה זו בהמשך.

הגמרא מיישבת: לולי הקל וחומר הייתי חושב שמי שחשוד על ממון חשוד גם על שבועת שקר. לכן רק במודה במקצת, שם יש אפשרות של חשש שהלווה רק משתמט באופן זמני ואינו חשוד על ממון, שייך להטיל חובת שבועה. בניגוד לזאת, בעדות על מקצת החוב, כאשר הנתבע כופר הכל, אין שייך חשש מסוג זה. ממילא, החשש הוא שהנתבע זומם לגזול את החוב לגמרי. באופן זה, אין טעם להטיל חובת שבועה. מי שזומם לגזול את ממונו של חברו לא יחשוד משבועת שקר - החשוד על הממון חשוד על השבועה. הגמרא מניחה שבאופן שהנתבע כופר הכל, אם הנתבע באמת חייב, יש לפנינו העזת פנים, בה לא סביר שכוונת הנתבע רק לדחות את זמן הפרעון. הגמרא ממשיכה לקבוע "קא משמע לן קל וחומר". ביאור דברי הגמרא - הקל וחומר מלמד שלמרות הטענה שהצבנו משביעים גם בעדות על מקצת חוב. ממילא, על ידי הקל וחומר אנו למדים שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. בהמשך הגמרא הסוגיה דנה באריכות, מהו הקל וחומר. הגמרא מציעה אפשרויות שונות של הקל וחומר ומציגה פירוכות על האפשרויות המוצעות.

התוספות מציבים קושי באופי סוגיית הגמרא. מדוע הגמרא אינה מיישבת את הצורך בקל וחומר^כ על ידי אחת הפרכות שהגמרא הציבה. לדוגמא, מדוע שלא ניישב שהקל וחומר בא לשלול את הטענה שדווקא בהודאה במקצת, המבוססת על הודאת פיו שאינה בהכחשה והזמה, יש חיוב שבועה, מה שאין כן בעדות על מקצת חוב^{כז}. תוספות מוסיפים להקשות גם לכיוון ההפוך, מדוע הסברה שהציבה להצדיק את הצורך בקל וחומר - רק במודה במקצת יש חשש שהלווה משתמט באופן זמני ואינו חשוד על ממון - אינה משמשת את הגמרא כפירכה על הקל וחומר.

נציג את לשון תירוץ התוספות:

... וי"ל דהכא דאתא לפרושי דהודאת פיו גדולה מהעדאת עדים ניחא ליה למינקט טעמא דמשתמיט דסברא הוא דמטעם זה ישבע בהודאת פיו ולא בהעדאת עדים וחומר שאינו בהכחשה ובהזמה ניחא ליה למנקט לקמן לסתור ק"ו שכן דרך הגמרא למפרך פירכא על קל וחומר ולא מסברא לכך לא מייתי לקמן סברא דמשתמיט.

התוספות מיישבים: דרכה של הגמרא לפרוך קל וחומר בדינים והלכות הסותרות את לוגיקת הקל וחומר ואין דרכה לסתור קל וחומר על ידי סברה והיגיון. הגר"ז מצביע על תוספות זה,

כה). זאת שאלת הגמרא הראשונה.

כו). זאת אחת הפרכות לקל וחומר המובאות בגמרא.

המבטא את הרעיון שקל וחומר אינו לוגיקה המבוססת על ההיגיון. יש להעיר, בעצם ראיית הגרי"ז היא מהגמרא עצמה. לפנינו סוגיה המציבה צורך בקל וחומר כדי לבטל חילוק הגיוני ומסתבר, המבחין בהבדל בין הודאה במקצת חוב לבין עדות על מקצת חוב. צורך זה, ביטול ההיגיון, מתממש על ידי הקל וחומר, למרות שהקל וחומר אינו תקף מחמת ההיגיון, הסותר אותו לחלוטין.

המקור השני. הגמרא בברכות מבארת את לשון הברייתא "דברים שהתירתי לך כאן, אסרתי לך כאן" שאין להיכנס לבית הכסא עראי בתפילין אבל בבית הכסא קבוע מותר. על ברייתא זו שנו ברייתא נוספת - "זהו קל וחומר שאין עליו תשובה". נבאר את דברי הגמרא. מטעם קל וחומר אנו צריכים להסיק שאם בית הכסא קבוע מותר, אז ודאי שבית הכסא עראי יהא מותר. קל וחומר זה סותר את דין הברייתא ואין תשובה להשיב על קל וחומר זה. הגמרא מתקשה: אם כן, מדוע הברייתא לא נדחת על ידי הקל וחומר. הגמרא מיישבת: יש היגיון הסותר את הקל וחומר ומנמק את הברייתא. בית הכסא קבוע, שאין בו ניצוצות, צריך להיות מותר, בית הכסא עראי, שיש בו ניצוצות, צריך להיות אסור. לאור יישוב זה שואלת הגמרא: אם כן, מדוע הברייתא מגדירה שאין תשובה על הקל וחומר. הגמרא מיישבת: "הכי קאמר הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא ולא תיתי לה בקל וחומר, דאי אתיא לה בתורת קל וחומר זהו קל וחומר שאין עליו תשובה". ביאור הדברים: אם לא היינו מתייחסים להיגיון שמנמק הלכה זו היינו יכולים להציב קל וחומר הדוחה הלכה זו. ברם, לאור ההיגיון המנמק את ההלכה, ההלכה שבברייתא אינה נדחת.

מבואר בגמרא שיש קל וחומר, למרות שהוא סותר את ההיגיון והסברה. חשוב להדגיש: מדוע, למרות תוקף הקל וחומר דין הברייתא אינו נדחה, הרי אין אנו דוחים קל וחומר על ידי היגיון וסברה. התשובה לכך היא קביעת המשנה במסכת ידים (פרק ג' משנה ב), שאין למדים קל וחומר מדברי סופרים. לאור הבנה זו, מדגיש הרב מדווינסקי בספרו משך חכמה (שם), מבואר מדוע רק את דיני התורה למדים על ידי קל וחומר.

הסוברים שמידת קל וחומר מבוססת על סברה והיגיון וממילא, כל פירכה מסברה והיגיון תקפה לדחות קל וחומר, יבארו את התוספות בבבא מציעא ואת הגמרא, שם, על ידי הדגשת לשון התוספות "ניחא", "דרך הגמרא" ויפרשו שכוונת תוספות כלשונם. מבחינה רטורית הגמרא מעדיפה להציג את הפירכה התלויה בדין מאשר פירכה התלויה בסברה, למרות שגם פירכה בסברה תקפה לדחות קל וחומר. להבנת הגרי"ז, שרק פירכה על ידי דין תקפה, לשון "ניחא" ו"דרך הגמרא" שבתוספות אינו מדוקדק. לאור זאת, הסוברים שמידת קל וחומר מבוססת על סברה והיגיון יפרשו שבאופן עקרוני הגמרא יכולה הייתה לפרוך את הקל וחומר על ידי העמדת ההיגיון, השוני בין הודאה במקצת לעדות במקצת ביחס לנאמנות בשבועה, הסותר את הקל וחומר¹².

(כז). דרך זו כמעט מעקרת את כל סוגיית הגמרא בבבא מציעא ודחוקה מאד, באשר כבר מלכתחילה, כאשר אנו מנסים להעמיד הסבר לצורך בקל וחומר, אנו בעצם דוחים את הקל וחומר.

את הגמרא בברכות הם יפרשו בכך שחז"ל התבטאו שאין עליה תשובה על ידי דין, כלומר, אין פירכה על הקל וחומר על ידי דין, למרות שאפשר לדחות את הקל וחומר על ידי ההיגיון, כלומר מסברה.

מה שאין למדין על ידי קל וחומר בהלכות מדרבנן, יכול להתבאר על ידי הטיעון כדלהלן: בתקנות חכמים מצינו הקלות מיוחדות, מפני שאין הן משקפות דווקא ערכי אמת ומציאויות אובייקטיביות כדיני התורה, כמבואר בנתיבות המשפט¹ ובמשך חכמה².



אופיו המתודולוגי והפילוסופי של הקל וחומר

בתפיסת הגרי"ו והרב מדווינסק ביחס למידת הקל וחומר, אפשר שמסתתר גוון פילוסופי. מתודת דרשות התורה מכירה בריקנותו של האנליטי, ממילא אין כל משמעות להיגיון האנושי המנחה אותנו בלימוד התורה. ההיגיון האנושי "מטפס" על ידי קורלציות בין דיני ההלכה, ברם, בזיהוי וקביעת ערכי ההלכה אין אנו רשאים להשתמש באינטואיציה האנושית הכללית. האינטואיציה האנושית הכללית המניעה את ההיגיון האנושי תקפה רק בהכרת הפרוגרמה הכללית של עולמנו, ההיגיון שבאמונה הבסיסית באלוקים - טיעונו של החזו"א³, טיעונו של רבי עקיבא⁴, רבנו בחיי⁵ ועוד הוגי דעות⁶ וקבלת ההיסטוריה המקראית⁷. נושאים אלו, אשר הם ליבת ההשקפה של האמונה היהודית, האפשרות לבססם היא על ידי האינטואיציה הכללית וההיגיון האנושי בלבד⁸. ביחס לעקרונות האופרטיביים בעולמנו - עקרונות סובייקטיביים של

(כח). סימן רל"ד סעיף ג'. עיין בספר אתון דאורייתא כלל י' הדן בנושא זה.

(כט). דברים, שופטים, על הפסוק "לא תסור מן הדבר..."

(ל). אנו מציגים מושג פילוסופי, המצביע על כך שכל הקורלציות המדעיות, המזהות יחס מתמטי בין תופעות בעולמנו מבוססות על הנחות יסוד ואקסיומות שהן פרי האינטואיציה האנושית ויציר כפיה. לאור זאת, ההיסקים הנובעים מקורלציות אלו אינם חורגים מהנחות היסוד. ממילא, בהיסקים דוקטיביים ומתמטיים אין שום חידוש, ואילו לחידושים שבהיסקים אינדוקטיביים ואנלוגיות אין הוכחה קשוחה. סטיוארט מיל הוסיף להראות שהאינדוקציה משמשת בסיס לכל דוקציה, בכך שומט מיל את תוקפו האנליטי של כל היסק מדעי.

(לא). אמונה ובטחון פרק א', כולל פרק א', סעיף ט' המופיע בספר אמונה ובטחון המודפס בסוף ספר חזו"א לסדר טהרות, קטע זה הושמט משאר המהדורות. הטיעון הקוסמולוגי של החזו"א משקף את ההיגיון האנושי האוניברסלי. לכן אנו מוצאים טיעון זה גם אצל חכמי אומות העולם, על ידי תומס אקווינס ובגירסתו העדכנית יותר, על ידי ויליאם ליינ קרייג.

(לב). בתי מדרשות חלק ב', מדרש תמורה השלם פרק ה' ד"ה ומעשה באחד שבא וכו', אוצר המדרשים (אייזנשטיין) תמורה עמוד 583 - "כשם שהבית מודיע על הבנאי והבגד על האורג..."

(לג). חובות הלבבות שער א' - שער היחוד פרק ו'. "ויש בני אדם שאמרו שהעולם נהיה במקרה בלי בורא ח"ו ותימה בעיני... כי ידוע שהדברים שהם בלי כוונת מכוין לא ימצאו בהם סימני חכמה..."

(לד). הטיעון הטלאולוגי של רבי עקיבא ורבנו בחיי מופיע אצל הוגים רבים. טיעון זה גם משקף את ההיגיון האנושי האוניברסלי המתבסס על האינטואיציה האנושית ונטען גם על ידי תומס אקווינס וקיבל גרסה עדכנית על ידי הפיזיקאי פרד הויל בטענת ה"בואינג 747" שלו.

(לה). התייחסנו לנושא זה בספר יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד בהערה 365, במהדורה השלישית.

(לו). עיין "דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט", סימן א'. נדפס בסוף ספר קובץ הערות למסכת יבמות, פרי עטו של

יישום הפרוגרמה, אין משמעות אובייקטיבית לאינטואיציה, העומדת כבסיס להיגיון האנושי הכללי. ביחס לעקרונות אלו, נקודת המשען הארכימדית של ערכים אובייקטיביים מתגלמת רק בדיני התורה וניתוח היחסים ביניהם ואין להיגיון האנושי תפקיד מכריע במישור זה.

האפשרות שהצגנו מניחה לפנינו דואליזם ערכי ומתודולוגי בעולמה של היהדות. לכאורה, יש קושי להבין כיצד דיני התורה, בפרט בדיני ממונות, אינם בהכרח משקפים ומשרתים את ההיגיון האנושי והצדק החברתי. בנושא זה, עיין בנספח שבסוף המאמר, המציג את דברי הר"ן והמלבי"ם המצביעים גם על דואליזם ערכי בעולמה של היהדות. האפשרות שהצגנו מתבססת על הנכתב בנספח זה.

אפשר שדברים אלו שופכים אור על דברי הגרי"ז והרב מדווינסק, הטוענים שקל וחומר היא מידה בתורה אשר איננה כפופה להיגיון. לאור הדברים, לא רק שהקל וחומר אינו תלוי בסברה והיגיון מפני שהוא מידה שהתורה נדרשת בה גרידא, כגזרה שווה. זאת, למרות שאנו שואפים להעמיד את ההלכה על ההיגיון. לאור הדברים, אי ההתחשבות בסברה וההיגיון בקל וחומר אינה רק מתודה פרוצדורלית של אופן מידת הקל וחומר. לאור דברי הר"ן והמלבי"ם, אפשר שכאשר אנו דנים על ידי קל וחומר אנו מנסים לזהות - על כל פנים גם - את האמת האובייקטיבית התורתית, אשר אינה כפופה להיגיון האנושי, ואין אנו שואפים להעמיד את ההלכה על ההיגיון והסברה, דווקא. על כל פנים במקום שדיני התורה סותרים אותם, או יותר נכון להתבטא: שדיני התורה אינם מקבילים להם, הדברים מוכרחים.

תכלית הקל וחומר היא לפענח ולבסס את דיני התורה על האמת האובייקטיבית שאינה בהכרח מתגלמת בהיגיון האנושי. במילים אחרות: תכלית הקל וחומר היא לבסס את דיני התורה על דיני התורה בלבד, על כל פנים באופן שדיני התורה סותרים את ההיגיון והסברה, כפי שהדגשנו.



דוגמאות לאופי המתודולוגי בסוגיות הגמרא

לאור הדברים נוכל לבאר נושא עמום בסוגיית הגמרא בבבא קמא (דף ד' עמוד א'). בביאור לשון המשנה "לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור" לרב, יש קושי. כיצד, לרב, הסובר שפירוש לשון מבעה במשנה הוא אדם, תהא הוה אמינה שרק ממון המזיק חייב ולא אדם המזיק בגופו¹. יש להדגיש, למרות שהגמרא העמידה לרב את פירוש מבעה במשנה

רבי אלחנן וסרמן. שם, מציג רבי אלחנן במילים בהירות ופשוטות את קביעתנו.

(לז). הגמרא (בבא קמא דף ד' עמוד א') ביארה שהיינו טועים לחייב רק בשור שחייב בכופר מה שאינו באדם. ברם, ביאור זה אינו מיישב את תמיהתנו. למרות דברי הגמרא, עדיין הסברה היא שחומרת העבירה באדם המזיק בעצמו חמורה יותר מחומרת העבירה בממונו שהזיק. דברי התוספות (שם, ד"ה כראי אדם וכו') אינם מיישבים את תמיהתנו. שאלת התוספות מתבססת על זה שפטור מכופר באדם נובע מההלכה של "קים ליה בדרבה מינה", הלכה מיוחדת המתייחסת לכך שמתקיים באדם עונש גדול יותר, הגורם לפטור את חיוב הממון. סברת התוספות אינה מתייחסת לשאלתנו שחומרת היות הנעשה על ידי האדם עצמו חמורה יותר מחומרת היות הנגרמת על ידי ממונו של האדם. עיין מרומי שדה לנצי"ב שהתייחס לקושי זה.

באדם ישן, עדיין שאלתנו קשה. זאת, מפני שמלשון הסוגיה, שם, ההכרח לפרש את המשנה בישן נובע רק מלשון המשנה "שדרכו להזיק".

צריך עיון, אם נוכל ליישב שאכן הגמרא יכלה להוכיח שהמשנה עוסקת בישן גם מלשון המשנה "לא הרי השור כהרי המבעה". במילים אחרות: הגמרא יכולה הייתה להוכיח משאלתנו על המשנה שהמשנה עוסקת בישן.

ביישוב שאלה זו, עיין במה שמוכח בשיטה מקובצת (ב"ק שם) בשם המהר"י כץ. המהר"י כץ שאל שאלה דומה לשאלתנו ובסגנון אחר. הגמרא (שם) ביארה לרב את המשנה "לא הרי השור כהרי המבעה" באופן זה: "לא ראי האדם שחייב בארבעה דברים כראי השור שאין בו ארבעה דברים". המהר"י כץ הקשה: "תימא דבלאו הכי אשכח צד חומר באדם דמה לאדם שכן נזקי גופו דחמור תאמר בשן דנזקי ממונו, דבנזקי גופו חייב מיתה מה שאין כן בנזקי שורו".

המהר"י כץ כתב ביישוב שאלתו: "לפי שהיה דן נזקי גופו בתוך הקל וחומר ומה אדם שאינו משלם כופר אף על גב שהוא נזקי גופו חייב שור שחייב בכופר אף על גב דנזקי ממונו לא כל שכן דחייב". דברים אלו מיישבים גם את שאלתנו. אם התורה הייתה כותבת רק חיוב של שור המזיק לא היינו יכולים ללמוד מכך חיוב באדם המזיק על ידי קל וחומר - שאדם המזיק בגופו חמור יותר, הרי למרות הקל וחומר - המורה שנוזקי גופו חמורים יותר - אנו צריכים להבין ששור חמור יותר, שהרי בדיני התורה רק שור חייב בכופר.

ביאור עקרון המהר"י כץ הוא שכאשר דיני התורה סותרים את הסברה וההיגיון, מוכח מדינים אלו שהסברה וההיגיון אינם נכונים וראויים או על כל פנים אינם רלוונטיים.

כעין זה, מבואר בתחילת בבא קמא (דף ז' עמוד א') בדברי התוספות (ד"ה שור רעהו וכו'). תוספות מבארים שאנו למדים פטור מזיק הקדש בשן מהצד השווה, משור ואדם ובור. זאת, למרות שבשן יש חומרה של יש הנאה להיזקה, שאינה קיימת במלמדים - שור, אדם ובור. תוספות מבארים שלמרות האמור "יותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידיים ממזיק על ידי שילוח בעירה". בהמשך דבריהם הקשו התוספות לסובר שיש חיוב כופר ברגל, כיצד נלמד פטור מזיק הקדש ברגל ושן, מה לקרן, אדם ובור שלא משלם את הכופר בפעם ראשונה. המהרש"א במקום מעיר: התוספות לא ביססו את קושייתם שאי אפשר ללמוד מקרן, אדם ובור את פטור מזיק הקדש בשן ורגל על כך ששן ורגל היוזקים ומצוי. הדבר נובע מכך ש"הזיקם מצוי" זה "סברא בעלמא" בלבד. בנידון זה, באופן של קביעת ההלכה על פי סברה ראוי יותר לחייב אדם המזיק בידיים, יותר מאשר מזיק על ידי שילוח בעירו - אף על פי שהזיקם מצוי - כמבואר בתוספות.

העולה מדברי המהרש"א הוא שלמרות דבריו, תוספות ביססו את קושייתם מדיני התורה - מה לקרן, אדם ובור שאינם משלמים את הכופר בפעם ראשונה. פירכה זו שרירה, למרות שמסברה חומרת אדם המזיק בגופו עולה על חומרת בהמתו המזיקה על ידי שן ורגל. הדברים צריכים ביאור - מה הטעם ללמוד מדיני התורה נגד ההיגיון המוכרח והסברה. לאור דברי הר"ן

לח. קצת צריך עיון, מדוע הוזקק המהר"י כץ להוסיף את הנימוק "דבנזקי גופו חייב מיתה מה שאין כן בנזקי שורו". כאמורה, הדברים פשוטים ומובנים גם ללא הוכחה זו.

לט. לשון המהרש"א.

והמלבי"ם שמוציגים בנספח אפשר לבאר תופעה זו. כאשר אנו דנים קל וחומר המתבסס על דיני התורה אנו דנים רק על פי ערכי האמת האובייקטיבית. במילים אחרות: על ידי הקל וחומר אין אנו מתחשבים בסברות ונימוקים המתבססים על ההיגיון האנושי הסותרים את הקל וחומר. זאת, מפני שמישור הדיון של קביעת ההלכה, אינו בהכרח כפוף להיגיון האנושי. הדברים מתעצמים לאור דברי הגמרא בערכין (דף ו' עמוד ב'), ולפיהם חיוב נזיקין מוגדר כמלווה הכתובה בתורה². דברים אלו משתלבים היטב עם קביעתם של הר"ן והמלבי"ם שההלכה נגזרת - על כל פנים, לפעמים³ - מהאמת האלוקית האובייקטיבית, אשר אינה בהכרח חופפת לערכים האנושיים והצרכים החברתיים האנושיים.



ביאור דברי הרשב"א בריש בבא קמא

לאור הדברים, אפשר שדברי הרשב"א בתחילת מסכת בבא קמא (דף ה' עמוד ב') יתבארו. נציג את לשון הרשב"א: "אפשר כיון דכח אחר מעורב בו יש בו קצת חומרא וקולא לפי המקומות כמו שאמרנו". הרשב"א מתייחס לקביעת הגמרא (שם) שעל ידי לימוד של הצד השווה מבור ואחד משאר אבות הנזיקין אפשר ללמוד את כל אבות הנזיקין. הרשב"א מנמק כיצד אפשר ללמוד מזיק של אש מבור וחד מהנך, הרי במזיק של אש יש קולא של כח אחר מעורב ביחס לבור וחד מהנך. התוספות (שם, ד"ה כי שדית בור וכו') כתבו ביישוב קושי זה שכח אחר מעורב באש מוגדר כחומרה ביחס לבור. ברם, הרשב"א אינו סובר כסברת התוספות וחולק על דבריהם⁴. לכן, הרשב"א זקוק ליצירת כלל שרירותי הגורס שהיות שלפעמים כח אחר מעורב הינו חומרא⁵, לכן אין אפשרות לפרוך את הלימוד מבור וחד מהנך. זאת, למרות שבנידון שלנו,

(מ). גם באדם המזיק, כמבאר בתוספות בכתובות, דף נ"ו עמוד א', ד"ה הרי זו וכו'.

(מא). עיין בדברי הר"ן שבנספח.

(מב). יש כאן נקודת מחלוקת מעניינת בין הרשב"א לבין התוספות, ביחס לתכונה של כח אחר מעורב. הרשב"א מתייחס במבט נקודתי וממוקד על ה"כח אחר מעורב". ממילא, גם באש ביחס לבור, ה"כח אחר מעורב" מוגדר כקולא. לעומתו, התוספות מתייחסים במבט רחב וכללי על המצב, בו ה"כח אחר מעורב" נמצא. ממילא, באש ביחס לבור ה"כח אחר מעורב" מוגדר כחומרה. באש, ה"כח אחר" הגדיל את חומרת ההיזק ביחס לבור. על ידי ה"כח אחר" - הרוח, האש מקבלת חומרה של דרכו לילך ולהזיק, חומרה זו אינה קיימת בבור. בפרפרזה מהעולם הפיזיקלי, נוכל לומר שבקביעת הגדרת היחס בין אש לבור על ידי הבחנת ה"כח אחר" המעורב רק באש, הרשב"א בהגדרת ה"כח אחר", מתייחס לרזולוציה ברמת המיקרו, התוספות בהגדרת ה"כח אחר", מתייחסים לרמת המקרו.

(מג). שיטת הרשב"א היא שכאשר אנו מתייחסים ל"כח אחר מעורב" באופן עצמי, כלומר ביחס למצב דומה ולא ביחס למצב שונה (כיסח בין אש לבין בור), אנו מגדירים את ה"כח אחר מעורב" כחומרה. על ידי הרוח - "כח אחר" רמת ההיזק גדלה. לדעת הרשב"א, הנחה זו מוכחת מלשון הגמרא (בבא קמא דף ג' עמוד ב'). תוספות (ד"ה ולא וכו', בבא קמא דף ב' עמוד א') חולקים גם על הנחה זו וסוברים שכאשר אנו מתייחסים ל"כח אחר מעורב" באופן עצמי, ה"כח אחר מעורב" מוגדר כקולא. נמחיש במשל את המחלוקת של הרשב"א והתוספות בנקודה זו. לפנינו כוס המלאה במים עד חציה, המים במשל מייצגים את ה"חומרה". הרשב"א מגדיר שהכוס חצי מלאה. לעומתו, התוספות מגדירים את הכוס כחציה ריקה. עולה מהערתנו וההערה הקודמת שהרשב"א והתוספות נחלקו ביחס למושג "כח אחר מעורב בו" בשתי נקודות, ובנקודה שלישית הם משתווים בדעתם. בהתייחסות עצמית ל"כח אחר מעורב" התוספות סוברים שלפנינו קולא והרשב"א סובר שלפנינו חומרה. בהתייחסות יחסית באופן שוויוני (היחס בין שור לבין אש - ב"ק דף ג' עמוד ב'), והיחס

כח אחר מעורב באש הוא קולא ביחס לבור וחד מהנך, ואין הגיון שלא לפרוך את הלימוד מבור וחד מהנך. לכאורה, דברי הרשב"א אינם מובנים. ברם, לאור המתווה המתודולוגי של קל וחומר ובנין אב אשר הצגנו דברי הרשב"א מתבארים מאליהם. לעקרונות דחיית קל וחומר יש כללים משלהם, אשר אינם בהכרח מתחשבים בהיגיון האנושי.

יש להדגיש, כפי שהזכרנו, שאין אנו שוללים את ההיגיון האנושי ככלי מרכזי בביסוס תודעתנו, השקפתנו הכללית והתורנית. לפנינו דואליזם תיאולוגי ודואליזם אידאולוגי - פילוסופי הצריך להנחות אותנו בעולמנו.



השלכות הדיון על ביאור גדרי חיוב נזיקין

בהקשר לנושא, מהראוי להציג את מחלוקת רבותינו, האחרונים והראשונים, בביאור החלוקה בפרטי ההלכות בין אבות הנזיקין השונות.

בתחילת בבא קמא (דף ו' עמוד א') הגמרא מבארת שאת ההלכה של "אבנו סכיננו ומשאו דאפקרינהו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי" למדין מהצד השווה, כלומר משני מלמדין ("בנין אב משני כתובים")²⁷, מבור ומאש. דבר זה נובע מפני שמבור לבד ומאש לבד אין אפשרות ללמוד את הדין המיוחד. אם ננסה ללמוד מבור, נוכל להקשות מה לבור שאין כוח אחר מעורב בו, לכן צריך שאש תוכיח שאף על פי שכח אחר מעורב בו חייב. מאש לבד גם אי אפשר ללמוד, כי אם ננסה ללמוד מאש, נוכל להקשות מה לאש שדרכה לילך ולהזיק. לכן צריך שבור יוכיח שאף על פי שאין דרכו לילך ולהזיק חייב.

כתוצאה מזה צריכים לשני המלמדים. מאש ומבור לומדים גם יחד לחייב באבנו סכיננו ומשאו דאפקרינהו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי.

הרא"ש בפסקי הלכותיו מציג דיון. באש יש הלכה של פטור בטמון, לעומת זאת, בבור יש הלכה של פטור בכלים. נשאלת השאלה כיצד נתייחס לנלמד "אבנו סכיננו ומשאו דאפקרינהו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי", האם כבור או כאש?

הרא"ש מביא שתי דעות בנידון זה. דעה אחת סוברת שיהא לנלמד את שני הפטורים, גם פטור טמון וגם פטור כלים, שהרי המלמדים מגבילים אותנו ואי אפשר לחייב בנלמד יותר מהמלמדים. הדעה השנייה סוברת שיהא לנלמד, אבנו סכיננו ומשאו וכו' דיני בור בלבד ויהא

בין בור לבור שנוצר על ידי "כח אחר" - אבנו סכיננו ומשאו שהניח בראש גגו ונפלו מחמת הרוח והזיקו בתר דנייחי - ב"ק דף ו' עמוד א'), ה"כח אחר מעורב" הוא קולא לכל השיטות. בהתייחסות יחסית באופן שאינו שוויוני (יחס בין בור לאש, שם ה"כח אחר" שובר את הסימטריה בין שני המזיקים, ה"כח אחר" מגדיל את רמת ההזיק באש ביחס לבור, וגורם לאש להיות "דרכו לילך ולהזיק" ולהיות חמורה יותר מבור - אשר אין דרכו לילך ולהזיק), נחלקו התוספות והרשב"א. התוספות סובר שה"כח אחר מעורב" מוגדר כחומרה, לעומתו, הרשב"א סובר שה"כח אחר מעורב" מוגדר כקולא. להרחבה, עיין שיטמ"ק, ב"ק דף ב' עמוד א'. שם מובאת שיטת המהר"י כץ, המבאר את הגדרת התכונה של "כח אחר מעורב" בדרך שלישית.

מד). ברייתא דרבי ישמעאל, פתיחה לתורת כהנים לפני פרשת ויקרא.

פטור על כלים וחייב על טמון, כן מצדד הרא"ש. דעת הרא"ש מוקשית, כיצד ייתכן שהנלמד, אבנו סכינו ומשאו וכו' יהיה חמור יותר מאחד מהמלמדים.

בספר חידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות נזקי ממון מבוארת דעת הרא"ש. שם יש הרחבה בשיטה זו, כדי ליישב קושי זה.

נציג את תורף לשונו בישוב שיטת הרא"ש:

אולם נראה פשוט דהרי הא דאש פטור על טמון הוא זה מצד גזה"כ, שהתורה פטרה טמון באש אבל בעיקר דין מזיק הרי לא שאני טמון מאינו טמון והגזה"כ הזה נאמר רק על אש ולא על מה שאינו אש ושפיר ילפינן אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי מחיובא דאש, שיהא נחשב מזיק אף אם כח אחר מעורב בו, אבל לענין פטורא דטמון שהוא מצד גזה"כ, אזלינן בתר עיקר השם, אם שם בור בו או שם אש עליו, דטמון באש פטרה תורה ולא בבור וכיון דלאחר הילפותא הרי תורת בור על האסו"מ ולא תורת אש, ממילא דאינם בכלל גזה"כ של פטור טמון, דהגזה"כ נאמר רק על האש בלבד וזה הרי אינו אש, כיון שהזיקו בתר דנייחי.

וזהו דקאמר הרא"ש, דלענין הדינים שנאמרו באבות נזיקין דשן ורגל פטורין ברה"ר ובור פטור על הכלים ואש פטור על טמון אין אנו משגיחין על הילפותות, אם ילפינן לחיובו מאש או מבור או משן ורגל, רק צריכין אנו לדון על הנלמד בעצמו אם יש עליו תורת שור או בור או אש וכל שתורת בור ביה, אף אם ילפינן לחיובי מאש, הרי הוא פטור על הכלים וחייב על הטמון וכן להיפוך, ולהכי גם אסו"מ שהזיקו בתר דנייחי, אף שחיובן נלמד גם מאש בשביל כח אחר שמעורב בהן, אבל הן בעצמן בור גמור הם, כיון שהזיקו בתר דנייחי וממילא דאין נכללין בהגזה"כ של פטור טמון הנאמר על אש, רק דינן כדין בור לכל דבר.

ביאור הדברים המוצגים לפנינו הוא שכל הפטורים המיוחדים שקיימים בממון המזיק כגון טמון באש, כלים בבור וכדומה, אינם פטורים הנובעים מסיבה רציונלית, המושתתת על ההיגיון האנושי והצדק לפטור. מחמת ההיגיון האנושי והצדק אין טעם כלל לפטור כלים בבור וטמון באש. על ידי הצד השווה שממונך ושמירתן עליך אנו למדים שיש סיבה לחייב גם כלים בבור וטמון באש. אף על פי כן, יש גזרת הכתוב בתורה שכאשר המזיק מוגדר בשם בור - על פי הגדרת חז"ל - התורה פוטרת כלים בבור, וכן הוא באש ביחס לפטור טמון.

נתייחס לנידון שלנו, אבנו סכינו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי. "בתר דנייחי" מגדיר לנו את הנלמד כבור, ממילא דינו כבור לכל דבר וענין^{מה}.

לפנינו גדר הלכתי נטול הנמקה אנושית. לגרי"ז, מספיק המגדיר כבור לפטור בכלים למרות שאין כאן כלל הבנה לפטור על פי ההיגיון האנושי. לעומתו, הפרשנים ששוללים הבנה זאת, מבארים על פי ההיגיון האנושי שפטור כלים המתייחד בבור נובע מטעם רציונלי. בבור יש טעם

מה). הגרי"ז הרחיב בספרו את הדין בפרשנות זו וביאר בזה מספר קשיים בסוגיית ממון שהזיק במסכת בבא קמא.

להקל שכן אין דרכו לילך ולהזיק. טעם זה הוא הגורם את הפטור בבור. באש פטור על טמון מהטעם שכן כוח אחר מעורב בו, טעם זה הוא הגורם את הפטור^{מו}.

המעין בספר חזו"א^{מז} יוכח שהוא מאמץ את גישת הגרי"ז בנידון זה. מסקנה זו עולה מפני שהחזו"א מבאר שבשן וברגל, אף על פי שאפשר ללומדם מבור ואש, מכל מקום אחר שנלמד מהפסוק שדינם שן ורגל, אין אנו מחילים עליהם את החומרות הנוהגות באש ובבור. לכן במעמד בהמת חברו על קמת חברו^{מח} חייב רק באופן שהעמיד אותה ממש על קמת חברו, אף על פי שאפשר ללמוד מבור ומאש לחייב גם באופן שלקחה ממקום המוצנע והעמידה במקום התורף.

עוד מובא בספר חזו"א^{מט} ש"גזירת מלך הוא שלא לחייב רגל משום אש", החזו"א מוכיח קביעה זו ממה שאין מחייבים שן ורגל ברשות הרבים מדין אש. על ידי זה ביאר שמפני זה גם בשליף שעל גבי בהמה אין מחייבים משום אש, אלא רק משום דין רגל. בפרשנות החזו"א המוצגת לפנינו, מתגלם חידושו של הגרי"ז. במרכז הרעיון של החזו"א עומד עיקרון. יש סיבה הגיונית לחייב בשן וברגל את החומרות של אש ובור, אף על פי כן נצרך קריטריון נוסף כדי להחיל חומרות אלו על שן ורגל. קריטריון זה אינו מבוסס כלל על היגיון, אלא על קביעה שרירותית ופורמליסטית של התורה, שן ורגל אינם מוגדרים כאש וכבור, זה העיקרון של הגרי"ז^{נא}.

מו). בספר משנת רבי אהרן [לרבי אהרן קוטלר] (בבא קמא סימן א', סעיפים ב'-ג') מצדד בדרך זו. הנידון הוא ההתייחדות של פטור טמון בתולדת האש דווקא ופטור כלים בתולדות הבור דווקא. לדעת רבי אהרן קוטלר יש היגיון מנומק באופן הלימוד, כתוצאה מזה אין לנו אפשרות ללמוד חיוב בתולדה יותר מהמקור המלמד, קרי האב, לכן אי אפשר ללמוד חיוב טמון בתולדת האש וכן אי אפשר ללמוד פטור כלים בתולדת הבור.

אמנם, עדיין אין אנו מבארים מדוע על פי ההיגיון יש בכלל פטור של טמון וכלים. גם אין אנו מבארים מדוע פטור טמון וכלים באבות מתפצל ומתחלק בין בור לאש ואינו חל על שאר האבות. מדוע פטור טמון מתייחד רק לאש, ותלוי בסברת כוח אחר מעורב בו, ופטור כלים מתייחד רק לבור, ותלוי בסברת אין דרכו לילך ולהזיק.

יש מקורות רבים שבהם נראה שמחבריהם חולקים על חידושו של הגרי"ז. נציין כמה מהם: ספר עצמות יוסף (קידושין דף ב', עמוד א'); שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן ק"ו); ספר ים של שלמה למהרש"ל [רבי שלמה לוריא] (בבא קמא פרק א', סימן ח'); ספר גינת ורדים לבעל הפרי מגדים [רבי יוסף בן רבי מאיר מפרנקפורט דאדר] (כלל ט"ז); ושו"ת נחל יצחק לרבי יצחק אלחנן ספקטור (חלק ב', סימן ע"ה, סעיף ב' ענף ג' ד"ה (השמטה מלעיל) ועוד י"ל).

מקור מעניין הדין בנידון שלפנינו נמצא בספר "חידושי רבי גדליהו" לרבי גדליהו נדל בחידושי למסכת בבא קמא סימן ט"ז, עמוד י'. שם הרב נדל כותב שני דרכים ליישב את השאלה שהזכרנו, כיצד נחייב בטמון באבנסו"מ שנפלו מראש הגג והזיקו בתר דנייח. דרך אחת, כגרי"ז, נציג את דבריו: "או דנימא כיון דעיקרו דומה לבור אף דאין בו חומרת בור לגבי אש יש לו כל חומרי בור אף יותר מאש דכך הוא גזו"כ דהלכותיהן וצ"ע". הדרך השנייה הולכת בגישתו של רבי אהרן קוטלר, בה הרב נדל מנסה למצוא הסבר הגיוני לחיוב טמון. נציג את דבריו: "ואולי כיון דמקילינן בכלים אין לחוש מאי דמחמרינן בטמון, דכיון דנעשה בור והוצרכנו לפטור כלים לא רצתה תורה להקל כ"כ לפטור גם טמון אף דאין לו חומרת בור לגבי אש".

יש הרבה שאלות, תמיהות ודיונים סביב דברי הגרי"ז, ברם, אין כאן המקום להאריך בזה.

מז). חזו"א חלק חושן משפט, נזיקין בבא קמא סימן ג', סעיף א', ד"ה, שם שו"ר לפותרן ברה"ר וכו'.

מח). בבא קמא דף נ"ו עמוד ב'.

מט). חלק חושן משפט, נזיקין, מסכת בבא קמא, סימן י"א, סעיף י"ד.

אין כאן המקום להרחיב את המשא והמתן בנידון זה. רק נזכיר, מוצאים אנו הוכחות לשני הסברים מנוגדים אלו בפטור טמון באש ובפטור כלים בבור בספרות הראשונים והאחרונים. הגרי"ז הוכיח בספרו את חידושו. לעומתו, המקורות שהבאנו בהערה חולקים על חידושו של הגרי"ז.

הגרי"ז מציג לפנינו דיון הלכתי, התולה את ההבדלים בין אבות הנזיקין, בניתוח הגדרות הלכתיות, שאינו מתייחס כלל לערכי צדק אנושיים וערכי מוסר. ההבדל בחיובי אבות הנזיקין השונים אינו מתייחס כלל לדיון על חומרת אשמת המזיק או בעל הממון המזיק. הדיון ההלכתי נסוב רק על הגדרות פורמליות ואובייקטיביות, המנותקות מההיבט האנושי של האירוע. הגדרות

נ). עיין בספר הערות וציגונים לרב אהרן אוסטרן למסכת בבא קמא דף ב', עמוד ב'. שם רצה המחבר להוכיח מדברי החזו"א למסכת בבא קמא סימן א', סעיף א' שדעת החזו"א לא כהגרי"ז סולובייצ'יק. תורף דברי הרב המחבר מבוססים על דברי החזו"א, המציין את הגמרא בבא קמא דף כ"ו, עמוד א' שאדם שנפל מראש הגג ונתקע באישה חייב בארבעה דברים. החזו"א מבאר שדין נתקע באישה נלמד מאש ומאדם על ידי הצד השווה ואף על פי כן חייב בארבעה דברים, למרות שבאש הנמנית על אחד המלמדים אין חיוב של ארבעה דברים. החזו"א מבאר זאת כשיטת הרא"ש שאבנו, סכינו ומשאו ושאר הנלמדים על ידי הצד השווה המוזכרים בדף ו' דינם כבור בלבד, החייב בטמון וברשות הרבים, אף על פי שבמלמדים בצד השווה יש מזיק של אש הפטור בטמון ומזיק של שן ורגל הפטורים ברשות הרבים.

מחזו"א זה הסיק הרב המחבר שסברת החזו"א לא כהגרי"ז סולובייצ'יק. זאת מפני שלטענתו בממון המזיק אין כלל סיבת חיוב של ארבעה דברים. להבנת הרב המחבר, מה שאין מחייבים ארבעה דברים בממון המזיק אינו רק גורת הכתוב שפטור כפטור כלים וטמון באש ובבור. ממילא, ביאר הרב המחבר שבצד השווה שייך אופן שיעקר הלימוד לסיבת החיוב הוא מאחד המלמדים והמלמד השני הוא רק גילוי מילתא שאין לפרוך את הלימוד מהמלמד העיקרי.

המחבר הוסיף להוכיח את דבריו על פי הגמרא הנזכרת, שהביאה את דינו של אדם שנפל מראש הגג על ידי רוח שאינה מצויה והזיק ובייש, שחייב על הנזק. לכאורה, לחזו"א קשה הרי דין זה נלמד גם מאש ובאש פטור באונס, אם כן כיצד נוכל ללמוד לחייב באדם הנופל באונס? על כורחנו מבואר לדעת החזו"א - שדין זה נלמד מהצד השווה - שצריכים לומר כדעת הרא"ש הנזכר שאפשר לחייב גם על אונס, אף על פי שאחד המלמדים פטור באונס. גם כאן טען הרב המחבר שפטור אונס בממון המזיק הוא מסברה ואינו מטעם גורת הכתוב, ממילא לא שייכת בזה סברת הגרי"ז סולובייצ'יק.

אמנם, דבריו תמוהים מאד ולא זכיתי להבין את כוונתו. לא ברור מהיכן פשוט לרב המחבר שפטור אונס ופטור ארבעה דברים בממון המזיק הם מסברה ואינם כפטור טמון וכלים וחצי נזק בקרן (עליו מוסבים דברי הגרי"ז סולובייצ'יק בביאור דברי הגרי"ף בריש מסכת בבא קמא, העוסק בפטור חצי נזק בקרן תמה). בהחלט, אפשר לומר שיש סיבת חיוב בממון המזיק באופן של אונס וארבעה דברים, בזה ממון המזיק הוא כאדם המזיק, אלא שבממון המזיק יש גורת הכתוב הפוטרת חיובים אלה.

(יש לתמוה על הגרי"ז סולובייצ'יק מהגמרא מסכת בבא קמא דף ט"ו, עמוד א' שביארה בהדיא שפטור חצי נזק בקרן למאן דאמר פלגא נזקא קנסא הוא מהטעם שסתם שוורים בחזקת שימור קיימי. אמנם, נראה שהגרי"ז סולובייצ'יק יבאר את כוונת הגמרא לשיטת הגרי"ף שסתם שוורים בחזקת שימור קיימי הוא כתוצאה מגזירת הכתוב שהתורה פטרה בחצי נזק ומיעטה בשמירתה).

ממילא, לעניות דעתי, ראיית הרב המחבר נדחית. בכל אופן, המקורות שהבאנו להוכיח שהחזו"א מזדהה עם הרעיון של הגרי"ז סולובייצ'יק מכריעים כדברינו.

נא). עיין בספר חזו"א זרעים שביעית סימן י"ח, סעיף א'. שם דקדק החזו"א שלכולי עלמא בחרישה מתחייב החורש רק מטעם חורש ולא מטעם זורע. קביעה זו היא אף על פי שיש בחרישה גם תועלת להצמחת גידולים שכבר מושרשים בקרקע. נציג את לשונו: "דכשאמרה תורה חרישה אב מלאכה היא בין בחרישה המכשרת לזריעה ובין בחרישה במה שגדל כבר, ושם חרישה נאמר על כל התועליות האצורים בה, שלא נחשוב את תועלת הצמיחה לשם אחר".

לכאורה, יש מקום להבין שלפנינו רעיון של החזו"א בהלכות שבת הוזה לחידושו בהלכות נזקי ממון. בשן וברגל יש חיוב

מעין אלו יכולות רק להיגזר מהאמת האלוקית האובייקטיבית, אשר אינה בהכרח חופפת לערכים אנושיים וצרכים חברתיים אנושיים.

יש להדגיש, לפנינו תופעה בדיני נזיקין. דיני נזיקין בתורה מלאים בפרטי דין נעדר הנמקה הלכתית מושלמת. נציין אותן בתוספת דוגמאות נוספות: א. דין פטור אדם וכלים בבור ופטור טמון באש². ב. הפטורים בבור ובאש מתייחסים דווקא לבור ולאש ולא לשאר הנזיקין. ג. פטור גרמא בנזיקין. ד. דעה הסוברת שהזיק שאינו ניכר לא שמיה הזיק³.

נזקי ממון רק מטעם שן ורגל ולא חיוב מטעם אש, למרות שמחמת הסיבתיות וההנמקה הרעיונית אין טעם לדבר. רק במסגרת הקריטריונים של שן ורגל התורה קבעה באופן שרירותי את ההגדרה של שן ורגל כשן ורגל בלבד. לכן שן ורגל פטורים ברשות הרבים. באופן זה להגדרת שן ורגל, בחרישה יש חיוב מלאכת שבת רק מטעם חורש ולא מטעם זורע, למרות שמחמת הסיבתיות וההנמקה הרעיונית אין טעם לדבר. רק במסגרת הקריטריונים של מלאכת חורש התורה קבעה באופן שרירותי את ההגדרה של חרישה כמלאכת חורש בלבד.

אמנם, הבחנה זו היא רק "לכאורה". בחידושו של החזו"א, אין השוואה כלל בין החידוש בנזקי ממון לחידוש בהלכות שבת. כאשר אנו באים להגדיר מלאכה ממלאכת שבת, יש לשים לב שאנו באים להגדיר מלאכה ופעולה של האדם בעלת תכלית ותועלת הנעשית על ידו ובעבורו. כמובן, אנו צריכים לתת ביטוי לתכלית ולתועלת של המלאכה בהגדרת המלאכה.

לאור זאת, יש מקום במסגרת חיפוש ההנמקה והרעיון ההגיוני של ההלכה להגדיר את המלאכה על פי עיקר תכליתה. הפעולה הפשוטה של חרישה מבטאת בדרך כלל אצל כל אדם פעולה הנעשית לתיקון והכשרת הקרקע לזריעה, אפילו באופן שהחרישה מסייעת לגידולים לצמוח. ממילא, באיסורי שבת, כלאים ושביעית הסברה נותנת שנלך אחר התייחסות האדם באופן כללי אל פעולתו. במילים אחרות, התורה מקפידה על פעולת האדם דווקא שלא יבצע חרישה, וממילא במצבי ביניים ההתייחסות הכללית של האדם לפעולתו מגדירה את פעולתו.

בניגוד להגדרת מלאכת חורש, כאשר אנו באים להגדיר "מוזיק" מ"ממון המוזיק", יש לשים לב שאנו באים להגדיר תופעה ללא תכלית ותועלת שלא נעשית על ידי האדם.

אין כל תכלית ותועלת בתופעות של אש שמזיקה, אבנו סקיננו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בשעת נפילתם שחיובם מטעם אש ובהמה המזיקה על ידי אכילה או דריסה שחיובם מטעם שן ורגל. תופעות אלו אינן נעשות על ידי האדם ואינם נעשות מרצונו. לאור זאת, כשאנו באים להגדיר תופעה שאין האדם מפעיל אותה ואינו שותף לה כלל והיא תופעה הנובעת רק מחמת אי שמירת האדם, תופעה ללא תכלית ותועלת, אין אפשרות לקבוע ולהגדיר שהשם של המוזיק יוכרע על ידי תכלית ותועלת שאינה קיימת כלל. מחמת המצב שתיארנו, ההגדרה לאכילה ולדריסה של בהמה כשן וכרגל בלבד אף על פי שבאכילה ובדריסה יש גם אלמנט של מוזיק של אש, נובעת מפני שהגדרת שן ורגל היא הגדרה שרירותית, עקב אופיו וצורתו הפשוטה של המוזיק שנקבעה על ידי התורה ואינה מונחת על ידי סברה והיגיון.

לסיכום, חידושו של החזו"א במלאכת חורש לענין שבת וכדומה הוא חידוש הבנוי ומתבסס על הנמקה הגיונית לאור התפיסה האנושית של האדם לפעולתו. מה שאין כן, חידושו ב"מוזיק" של שן ורגל משולל הנמקה הגיונית ומבוסס רק על הפורמליזם ההלכתי של התורה אשר נקבע על ידי חז"ל, שן ורגל היא צורה של שן ורגל ולא אש.

בספר תשובות וכתבים ממרן החזו"א איש (נערך על ידי הרב מאיר גריינמן), חלק אורח חיים סימן ע"ה ישנו דיון בנושא זה. נציג את דבריו: "בטעם שאין כל אורג ותופר חייב גם משום בונה, ועוד (בשם מרן ז"ל). כתב הגרא"י ויינר ז"ל בהא דאיתא שבת צ"ה גודלת ופוקסת משום בונה, וז"ל תימה שאף כל אורג ותופר ליחייב נמי משום בונה וכל שכן בקולע נמיין שהביאו התוד"ה וכו' (- שבת צ"ד עמוד ב' תוד"ה וכו' וצ"ע, ותיירץ מו"ר דכיון דחלקינהו קראי לא מערבינן להו וכדמוכח הכי גם בעוד הרבה מדיני התורה דלא מערבינן להו ליתן את של זה בזה וכגון באבות ותולדות הנזיקין, וכן בלשון הרע אינו עובר משום ביטול תורה לדעתו וכן כיו"ב".

תופעה זו מוסברת על ידי התפיסה שהזכרנו, המבוארת על ידי בעלי התוספות במסכת קידושין^נ ובמסכת כתובות^נ ומקורה מהגמרא במסכת ערכין (דף ו' עמוד ב'). שם ביארו התוספות שחיובי נזיקין מוגדרים כמלווה הכתוב בתורה^נ. משמעות הדבר היא שחיוב תשלומי נזיקין אינו מוכרח על ידי ההיגיון האנושי, אלא חידוש חוקתי של התורה.

תופעה זו מחדדת את הצורך לאמץ את תפיסת הר"ן, המלבי"ם ומורנו רבי הלל זקס, המובאים בנספח ביחס לדינים אלו.



עוד עיין בראש הספר, שם הודפסו הערות רבי חיים קניבסקי, שם כתב: "נ.ב. בקו' הרש"ש מגילה דף ג' מבטלין ת"ת למקרא מגילה וכי מגילה אינה ת"ת, ותי' (מרן ז"ל) דכשמכוין לשם מצות מגילה אין לו ענין ת"ת דשם אחר הוא".

דברי הרב קניבסקי נשנו על ידו, בתוספת הבהרה חשובה בירחון התורני מוריה, שבט תשע"ג: "ושמעתי ממרן החזו"א זצ"ל שאמר שבמגילה אין מקיימין מצות ת"ת שכיון שמגילה היא ת"ת תמיד א"כ כשתקנו חכמים חיוב לקרוא המגילה פקע ממנו מצות ת"ת וחל עליו חיוב חדש של מקרא מגילה היום, וכע"ז כתב החזו"א בשביעית סי"ח סק"א ב'. ולא דמי למה שאמרו בכ"מ חייב שתיים שזה רק במקרה שנפגשו שני לאוין לכן חייב שתיים אבל לא כשמוכרח תמיד שני הדברים, ולכן חלק על הח"ח שכ' המדבר לשוה"ר עובר ג"כ משום ביטול תורה ואמר שלדעתו אינו כן כיון שלה"ר הוא תמיד ביטול תורה א"כ כשאסרתו תורה הוא שם חדש ואין עובר אלא איסור זה".

לאור הבחנתנו, אף על פי שהכותבים השוו את ההגדרות של נזיקין, מלאכת שבת, איסור לשון הרע וקריאת המגילה, מכל מקום בניגוד לאבות ותולדות של נזיקין, שם חידושו של החזו"א משולל היגיון והנמקה על פי התבונה האנושית והוא חידוש המבוסס רק על הפורמליזם ההלכתי של התורה. בשאר האיסורים החלים על האדם, מלאכת שבת ולשון הרע וכן קריאת המגילה, חידושו של החזו"א הוא לאור ההיגיון והתבונה האנושית. ממילא, ההוכחה מנזיקין לשאר האיסורים היא באופן של קל וחומר (כאן אין כוונתי למידת הקל וחומר, אלא למרכיב ההיגיוני שבקל וחומר) ולא באופן של הקבלה שוויונית.

נב. עיין בספר בתורתו של ר' גדליהו (אשר מתעד את שיעוריו של הרב גדליהו נדל, מגדולי תלמידי החזו"א) בעמודים י"ח, י"ט. שם יש מאמץ להסביר את פטור כלים בבור וטמון באש על פי ההיגיון ואי מוכנות להיכנע לקשיים שבדרך זו.

אמנם הרב נדל מתייחס רק לטעם הפטור של כלים וטמון מבחינה כללית ואינו מתייחס לסיבה מדוע הפטור מתייחד רק לאש ולבור ונחלק ביניהם. פטור טמון הוא דווקא באש ופטור כלים הוא דווקא בבור.

גם בספר משך חכמה לרבי מאיר שמחה מדווינסק (פרשת משפטים, פרק כ"א, פסוק ל"ג) מובא טעם לדינים אלו. נציג את דבריו: "שור או חמור. והא דשור ולא אדם חמור ולא כלים, הוא ענין מושכל, משום דאדם בן דעת לשמור עצמו מבור שיש בו כדי להמית, וכלים איך באים אל התקלה, הא סתם כלים דלאו הפקר נינהו בעליהן משמרן, לא כן בעלי חיים דדרכן להלוק, ואין בהן דעת לשמור עצמן".

סברת המשך חכמה צריכה עיון, הרי דרך כלים להיות על החמור - "וחמור במשא" (בבא קמא, דף י"ז, עמוד ב'). הסבר דומה למה שכתב המשך חכמה בטעם הפטור של כלים בבור מופיע בפירושו של הרש"ר הירש על התורה.

נג. לאור דברים אלו, עיין מה שנכתב בנספח.

נד. דף י"ג עמוד ב', תוספות ד"ה מלווה וכו'.

נה. דף ב"ה, עמוד א', תוספות ד"ה הרי זו וכו'.

נו. המושג 'מלווה הכתוב בתורה' בטרמינולוגיה התלמודית מבטא שחיוב התשלומים הוא חידוש של התורה ואינו נובע מההיגיון האנושי. זאת, בניגוד למלווה שאינו כתוב בתורה, כדוגמת חוב מחמת הלואה. גם ללא חידוש התורה, ההיגיון האנושי מחייב את הלווה לשלם למלווה את ערך הממון שנטל ממנו.

יש להעיר על דברים אלו, הרי התפיסה האנושית שיש לחייב את האדם על נזקי גופו ונזקי ממנו הייתה קיימת לפני מתן תורה. הקודקס של חוקי חמורבי, הכוללים חיובי תשלומים על נזקי רכוש וגוף, מעידים על זה. תיארוך כתיבתם של חוקי

ביאור דברי הצ"ח לאור המתווה המוצע

לאור הדברים, הצ"ח² ריש בבא קמא (דף ב' עמוד א') יתבאר היטב. נציג את דברי הצ"ח:

תוס' ד"ה ולא זה וזה כו', וקצת קשה דמשמע דעונשין [ממון] מן הדין כו'. ומסיק בתוס' דבאמת הגמרא דילן חולק בזה וסובר בממון עונשין מן הדין. וקשה מה הכריח התוס' לומר דהגמרא דילן חולק, הא גבי שבת דעונש סקילה ג"כ קשה האיך קא ילפי תולדות מאבות הא אין עונשין מן הדין, וצ"ל דבאמת התולדות אינן נלמדין מהאבות מכח ק"ו, אלא הואיל והתולדה דומיא דאב א"כ הוא בכלל האב ועונשו בסקילה. ולפ"ז קשה דלא צריך להתוס' לתרץ דהגמרא דילן סובר גבי ממון דעונשין, דלמא גם גבי ממון אין עונשין מן הדין, וטעמא דמתניתין דקאמר לא הרי, באמת לא קאמר דמכח ק"ו, אלא דאחד הוא בכלל חבירו הואיל וחומרותיו של זה כחומרותיו של זה, והוי כמו גבי שבת שאחד נלמד מחבירו לא מכח מדת ק"ו אלא מכח הדמיון, א"כ גבי האבות נזיקין י"ל כן, ולעולם דגם גבי ממון אין עונשין מן הדין.

ונ"ל דהתוס' הוכיח דהמתניתין על כרחך מכח ק"ו קאמר, דאי הוי קולתו של זה כקולתו של זה, הוי נלמד אחד מחבירו מכח ק"ו ולא מכח הדמיון, דהנה העולם מקשין בשם הגאון מו"ה העשיל זצ"ל מאי מספקא להגמרא אי תולדותיהן כיוצא בהן או לא הא על כרחך צ"ל דתולדותיהן כיוצא בהן, דאי תולדותיהן לאו כיוצא בהן א"כ הני דלא כתיבי בקרא הוי רק תולדה ואין הדין בו כמו גבי האב המפורש בקרא, א"כ מאי קאמר במתניתין לא הרי שור כהרי המבעה, דהיינו שמבעה לא יאמר בקרא, הא אי לא הוי נאמר מבעה

חמורבי ובמקביל, הכרונולוגיה של התיארוך המקראי, קובעים את זמן קבלת התורה בסיני לתקופה שאחר כתיבת חוקי חמורבי.

בפתרון שאלה זו נוכל להציב שני דרכים. הדרך הראשונה, לאור הדעות הגורסות שהאבות קיימו את דיני התורה לפני קבלת התורה בסיני, עולה שגם לפני זמן מתן תורה היו ידועים חוקי התורה לאנושות - כנראה על ידי נבואה וכדומה. לאור זאת, אין תמיהה שחוקי התורה השפיעו על התפיסה האנושית ועל מערכות חקיקה שונות, לפני קבלת התורה בסיני.

הדרך השנייה, היא לאור מה שהרחבנו בנספח בדברי הר"ן הגורסים שתכלית חוקי המשפט העברי היא "חול השפע האלהי באומתנו". במילים אחרות: המשפט העברי מגלם את האמת האובייקטיבית והאידיאה האלוקית, ולאו דווקא את ערכי המוסר והצרכים החברתיים והאנושיים של האדם והחברה. המענה לצרכים האנושיים והחברתיים של האדם ניתן על ידי מערכת המשפט של המלכות - הרשות השלטונית במדינה. לאור תפיסה זו, אפשר לומר שחוקי חמורבי משקפים את הצרכים האנושיים והחברתיים של החברה והאדם ואת ערכי המוסר, אך לא את האמת האובייקטיבית המתגלמת רק בחוקי המשפט של התורה.

לאור זאת, נוכל לומר שכל קביעת חז"ל שנויקין הם מלווה הכתובה בתורה - מה שאין כן חיוב פרעון של הלוואה - מתייחסת רק לאספקט של האמת האובייקטיבית. ביחס לאמת האובייקטיבית, תביעות נזיקין המשוללות אלמנט של לקיחת ממון הן חידוש מיוחד של התורה. הגם שחוקי המשפט של התורה אינם משקפים את הצרכים והערכים האנושיים, אלא את האמת האובייקטיבית - "חול השפע האלהי באומתנו", עדיין יש מקום לחלק במערכת חוקים "שמימיים" אלה בין חוקים שהתפיסה האנושית מזדהה איתם ורואה בהם את התגלמות האמת האובייקטיבית ה"שמימית" לבין חוקים אשר התפיסה האנושית אינה מזדהה איתם כהתגלמות האמת האובייקטיבית ה"שמימית". העולה מדברינו: בחיובי נזיקין יש שני אספקטים, החיוב מחמת ערכי הצדק האנושיים והחיוב מחמת ערכיים אלוניים.

(נו. צ"ח מסכת בבא קמא דף ב' עמוד א'.

בקרא לא הוי אלא תולדה, ולא הוי כיוצא בהן כמו שור שהוא אב שנאמר בהדיא בקרא, וכן ככולן דקאמר במתני' לא הרי, הא בלא"ה על כרחך צריכין לכתוב כדי שלא יהיה תולדה.

ונראה לי דודאי התולדות שהם דומין להאבות ואינן חמורין בזה קא מספקא ליה אי לא כיוצא בהן הוואיל ואינן נכתבין בקרא, אבל אלו הניזקין אשר הם עדיפין והם חמורין באלו לא קא מספקא ליה, ואלו דודאי כיוצא בהן [אפי' לא היו] נכתבין בהדיא בקרא מ"מ הם נלמדין מכח ק"ו, וא"כ שפיר קאמר במתניתין לא הרי שור כהרי מבעה, דמבעה לא לכתוב והוי נילף בק"ו משור להיות מבעה כמו שור, ובגמרא מספקא רק על אלו אשר הם תולדות והם דומין להאבות ואינן עדיפין מהאבות, ולפ"ז על כרחך צ"ל דהגמרא סובר דלא הרי דריש במתניתין מכח ק"ו, דמכח הדמיון [אין לדרוש] הוואיל ותולדותיהן לאו כיוצא בהן, [א"כ] אף שדומין להאבות [צריכין לכתוב], וא"כ כיון שמכח הגמרא מוכח דהמתניתין לא הרי הוא הפי' מכח ק"ו, שפיר מקשה התוס' הא אין עונשין מן הדין, ודו"ק.^נ

לכאורה, דברי הצ"ח הם מדרש פליאה, מדוע שיהיה הפרש בין קל וחומר לבמה מצינו. לאור הצגת שיטת הגרי"ז, בביאור הסוגיה בריש בבא קמא - בביאור אופי פטורי תשלומי נזיקין^נ, דברי הצ"ח מבוארים.

לאור דברי הגרי"ז בביאור ה"הלכותיהן" בנזיקין ולאור אופייה הלוגי של מידת הקל וחומר לשיטתו ולשיטת הרב מדווינסקי, וכפי המתבאר ממה שנכתב בספר דרשות הר"ן ופירוש המלבי"ם לדברי נתן הנביא, נוכל לבאר את ההפרש בין קל וחומר לבמה מצינו המוצג על ידי הצ"ח. במה מצינו, שהיא מידה המבוססת על ההיגיון האנושי, הצדק החברתי וערכי המוסר מלמדת אותנו את סיבת החיוב, הטעם ההגיוני האנושי של התורה. ממילא, על זה אפשר להחיל את ההגדרות הפורמליות שטוען הגרי"ז שהם משקפים אמת אובייקטיבית (גזרת הכתוב של "שם מזיק") המנותקת מהמציאות האנושית הבנאלית. הגדרות אלו יכולות לטעון שיש הפרש בין האב לתולדה מחמת ש"שם המזיק" מתייחד רק באב ולא בתולדה כמבואר בגרי"ז, כל זאת, למרות הבמה מצינו. ממילא, הגדרות אלו יכולות להגביל ולסייג את ה"בנין אב".

ברם, כאשר אנו למדים על ידי מידת הקל וחומר העוסקת במישור דיני התורה האובייקטיביים, בכוחה ל"דלג" אפילו מתחום דיון מסוים לתחום דיון שונה, כדברי המהרי"ק, שיובאו בהמשך. ממילא, על ידי קל וחומר אנו נלמד ש"שם המזיק" של האב הוא הגדרה אובייקטיבית שמימית התקף ומתייחס גם בתולדה^נ.

נח). יש קשיים נוספים בדברי הצ"ח, ברם כאן אנו מתייחסים רק לשאלה מהותית שאנו מציבים, הנוגעת למהות הבנת החילוק בין קל וחומר לבין בנין אב, שמציג הצ"ח.

נט). פטור טמון באש וכלים בבור ושאר פרטי ההלכות בחיובי הנזיקין השונים.

ס). אנו קובעים שמידת בנין משני כתובים שונה באופייה ממידת הקל וחומר. חשוב להדגיש שקביעה זו אינה תלויה דווקא בהבנת מידת הצד השווה של הרב ריינס שהצגנו. גם לטענה שהועלתה, השוללת את הבנת הרב ריינס וגורסת שהצד השווה אינו מתבסס על תערו של איש אוקאם, עיקר מידת הצד השווה מבוססת על אנלוגיה המבוססת על ההיגיון האנושי וערכי אנוש של ההלכה. שלילת הצעת הרב ריינס מתייחסת רק לקושי שהצבנו, מנין לנו שגורמי החיוב אינם שתי החומרות שבשני המלמדים, אלא המכנה המשותף - הצד השווה. לכאורה, יש אפשרות לומר שכל חומרה מספקת

נרחיב קצת בביאור דברינו בדברי הצ"ח. כדי להמחיש את הדברים, נמקד את דברי הצ"ח ביחס לקביעת המשנה "לא הרי השור כהרי המבעה". נתייחס לדעת שמואל בפירוש המשנה, לדבריו: שור, פירושו רגל, ומבעה, פירושו שן. בביאור הגדרת ה"הלכותיהן" נאמץ את דעת הרי"ף, כהבנת הגרי"ז. לדעת שמואל - פירוש שור הוא רגל ופירוש מבעה הוא שן. לאור זאת, עולה מהמשנה, גם אם לא היינו כותבים שן במפורש בתורה ושן הייתה נלמדת מרגל (לולי דחית הקל וחומר - מה לרגל שהיזקה מצוי), היה פשוט לנו על ידי קל וחומר (ומה רגל שאין הנאה להיזקה חייב, שן שיש הנאה להיזקה וודאי תהיה חייבת) ששן חייבת כרגל ואין בה את פטורים של חצי נזק, כלים וטמון.

נבאר את הדברים. אם הנידון היה ששן תלמד מרגל על ידי דמיון של בנין אב, היה מקום לטעות שיהיו בה פטורים של כלים או טמון או חצי נזק בשן. זאת, מפני שה"בנין אב" מלמד אותנו רק שבמישור ערכי הצדק האנושי סיבת החיוב ברגל (דרכו להזיק וממונו) נמצאת גם בשן. ברם, אפשר ש"גזרת הכתוב" של "שם מזיק" המתייחסת למישור של ערכים אלוקיים (כדוגמת דברי הר"ן בדרשותיו) תלמד אותנו שיש סיבה אלוקית לפטור את השן בכלים או טמון וכדומה. לדוגמא, אנו מוצאים שהתורה פטרה טמון באש. גזרת הכתוב האלוקית קובעת את פטור טמון ב"שם מזיק" של אש. יש מקום לטעות, שהגדרת "שם מזיק" של אש תלויה במה שאין היזקה מצוי (כרגל). ממילא, שן שאין היזקה מצוי תיכלל בקטגוריה של "שם מזיק" של אש ודין פטור טמון יחול גם בשן. ברם, אם אנו באים ללמוד את שן מרגל על ידי קל וחומר (לרגל אין הנאה להיזקה ולשן יש הנאה להיזקה), אזי כעת לימוד הקל וחומר מלמד אותנו שגם במישור הערכים האלוקיים (גזרת הכתוב של פטור טמון ושאר הפטורים) אנו צריכים לחייב גם בשן.

אין אפשרות לשלול את הקל וחומר (כמו ששללנו את ה"בנין אב") ולומר שהקל וחומר מכריח אותנו (באופן לוגי) לחייב בשן גם בטמון ולמרות זאת ה"גזרת הכתוב" של פטור טמון יכולה ללמד אותנו שהקל וחומר אינו רלוונטי, מחמת שהפטור של טמון נובע מתחום אחר שאינו נוגע לבנין אב, מסיבות אלוקיות - "גזרת הכתוב" של "שם מזיק". זאת, מפני שהקל וחומר "אינו מתחשב" בחילוקים אלו. הקל וחומר עצמו מלמד אותנו את הערכים האלוקיים המבטלים כל שיקול אנושי.

לפנינו תופעה הפוכה מהדוגמא שהראנו בקל וחומר בריש בבא מציעא - "שלא תהא הודאת פיו...". ברם, תופעה זו נובעת משורש אחד. בריש בבא מציעא, הקל וחומר עוסק בדיני התורה - ערכים אובייקטיביים. ההיגיון האנושי המבחין בחשד של שבועת שקר בהודאת עדים אינו יכול לבטל את הקל וחומר שבמישור האלוקי - דיני התורה. ממילא, על ידי הקל וחומר אנו למדים ש"חשיד אממונא אינו חשיד אשבועה". במשנה בריש בבא קמא, הקל וחומר עוסק

לבד לחייב. ביחס לקושי זה השבנו שלפנינו כלל שרירותי הקובע שבכל הצד השווה, הדין תלוי במכנה המשותף ולא באחת החומרות של המלמדים. כלל זה מתייחס רק למבנה הפרוצדורלי של ה"בנין אב", אך לא למהותו ותכליתו. ממילא, מידת הקל וחומר מתאפיינת במתודולוגיה של ערכים אובייקטיביים - דיני התורה. בניגוד לזאת, מידת בנין אב משני כתובים מתאפיינת באנלוגיה המבוססת על היגיון אנושי וערכי אנושי. בנידון זה, האם יש הפרש מתודולוגי בין "קל וחומר" ל"בנין אב", הזכרנו את ספר שושנת העמקים לפמ"ג, כלל א' העוסק בנושא זה. עיין שם, בהשגת הפמ"ג על דברי המהרי"ק ובדברי המהרי"ק עצמו. בסמוך, אנו מציגים את דברי המהרי"ק.

בסברות אנושיות - היזקו מצוי, יש הנאה להיזקו.³⁰ למרות זאת, הערך האובייקטיבי - אלוקי של "שם המזיק" הגורם לפטור בתשלומים אינו יכול לבטל את הקל וחומר. קביעתנו זו קיימת אף על פי שהקל וחומר מורכב על ערכים אנושיים. זאת, מפני שלמרות שהכלים הלוגיים של הקל וחומר - היזקו מצוי, יש הנאה להיזקו - אינם כלולים בדיני התורה והם ערכים אנושיים, הקל וחומר עצמו מגלה לנו את הערכים האלוניים. כל עוד אין לנו ערכים אלוניים הסותרים לקל וחומר - כלומר: פירכה מדיני התורה על הקל וחומר - הקל וחומר "מייצר" לנו ערכים אלוניים. החשש ששן נכללת ב"שם מזיק" של אש ופטורה על טמון אינו פירכה, אלא רק ספק. ממילא, הכלל של המהרי"ק המוצג בסמוך - "כי קל וחומר יליף אף בב' ענינים דלא דמו" תקף בשני הדוגמאות הפוכות זו לזו. ממילא, הקל וחומר מלמד אותנו ששן חייבת גם בטמון ואינה נכללת בקטגוריה של "שם מזיק" של אש.



ביאור המקור לדין ספק טומאה ברשות היחיד

לאור דברינו, מתאפשר ליישב תמיהה גדולה. הגמרא במסכת סוטה (דף כ"ח עמוד א') מבארת שדין ספק מגע שרץ ברשות היחיד טמא יכול להתבסס על קל וחומר. נציג את לשון הגמרא: ... מגיד לך הכתוב שהספק אסורה מכאן אתה דן לשרץ ומה סוטה שלא עשה בה שוגג כמזיד ואונס כרצון עשה בה ספק כוודאי שרץ שעשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון אינו דין שיעשה בו ספק כוודאי.

לכאורה, השוואת הקל וחומר בין ספק סוטה לספק טומאת שרץ אינה מובנת. לפנינו שני תחומי דיון שונים. דין איסור טומאת הסוטה מתבסס על העבריינות של האשה,³¹ בניגוד לדין טומאת השרץ, המתבסס על המציאות הפיזית של מגע השרץ. ממילא, שורת הדין נותנת להתיר סוטה באונס ובשוגג, מה שלא שייך במגע השרץ באונס ובשוגג. אמנם, הראשונים במקום³² ביארו שאין זה קל וחומר גמור, ברם, אין בזה יישוב לתמיהה שאנו מציבים. זאת, מפני שני נימוקים. הראשון, הראשונים טוענים את טענתם מסיבות אחרות. השני, כוונת הראשונים בהגדרתם שאין זה קל וחומר גמור היא שקל וחומר זה אינו נצרך ובמקביל יש אפשרות לדחות קל וחומר זה. ברם, לאור תמיהתנו שהצבנו, אין לפנינו קל וחומר כלל.

לאור המתווה המתודולוגי של מידת ה"קל וחומר", המוצג על ידי הגרי"ז והרב מדווינסק, הדברים מתבארים מאליהם.



סא). בביאור הסברה של יש הנאה להיזקה (וכוונתו להיזק) עיין שיטה מקובצת ריש בבא קמא דף ד' עמוד ב', מה שמוכח בשם המהר"י כץ. יש הרבה להרחיב בדברי המהר"י כץ, בפרט לאור הדיון כאן העוסק במהות הדיון ההלכתי.

סב). תמיהתנו קיימת גם לשיטת המהרי"ק (שורש קס"ז), הובא גם בשו"ע (אבה"ז סימן קע"ח סעיף ג' בהגהת הרמ"א) האוסר אשת איש שזנתה, למרות שהאשה סברה שהדבר מותר ואין עבירה בדבר. גם לשיטת המהרי"ק איסור האשה נובע מחמת עבריינות האשה, אלא שאיסור האשה מתבסס על העבריינות של האשה כלפי האיש, "ומעלה בו מעל" (במדבר פרק ה' פסוק י"ב) ולא כלפי ה'.

סג). תוספות, תוספות שאנן ותוספות רא"ש.

יישוב קושיית הפמ"ג

הזכרנו בתחילה את קושיית הפמ"ג, מדוע זקוקים למידת הקל וחומר, הרי כל קל וחומר יכול להילמד גם ב"בנין אב". לאור דברינו, מידת קל וחומר נצרכת באופנים של סוטה ועדות על מקצת חוב וכדומה, בהם הנלמד והמלמד מתייחסים לשני מישורי דיון שונים. לאור דברינו, זה גופא תירוץ הגמרא בריש בבא מציעא, על שאלתה "מאי שלא תהא גדולה..." - כלומר מדוע אנו זקוקים לקל וחומר ואיננו למדים שבועת הודאה במקצת שעל פי עדים. לדברינו, הגמרא מיישבת שאין שייך במה מצינו מהודאת פיו לעדות, שהרי בהודאת פיו אין חשש של חשיד אממונא מה שאינו בעדות.

בספר שושנת העמקים כלל א' הציג הפמ"ג את דעת המהרי"ק ביישוב שאלה זו. מדבריו, נראה שכוונת המהרי"ק ממש כדרכנו. נציג את לשונו המובא שם: "כי קל וחומר יליף אף בב' ענינים דלא דמו ומה מצינו יליף דוקא דדמו והם ענין אחד"¹⁰.

גם הבית יוסף מציין את דעת הרא"ש, הסובר את הכלל של המהרי"ק שהמלמד והלמד בבנין אב צריכים להיות מענין אחד, מה שאין כן בקל וחומר, שלמדים אפילו כשהלמד והמלמד הם משני ענינים. בעקרון זה הוא גם מיישב את שאלת הפמ"ג, כדרכו של המהרי"ק¹¹.



10. הפמ"ג, בספרו, משיג על דרכו של המהרי"ק. אמנם, השגתו היא לכיוון ההפוך. לדעת הפמ"ג גם מידת בנין אב משני כתובים "מדלגת" מענין לענין ואינה משקפת את ההיגיון. נציג את תורף לשונו: "וא"ל (= ואין לומר) דמ"מ (= דמה מצינו) לא יליף אלא כשהנושאים משתווים בדבר מה... ולזה הוצרכנו למדת ק"ו שאין בניהם שום יחוד והשתוות דהמעין בכמה מקומות בש"ס ימצא דיליף מ"מ (= מה מצינו) אף שאין בניהם שום שיווי... ומכל מקום המעין בכמה מקומות בתלמוד ימצא שיליף מה מצינו אף בלא שום שיווי".

על השגת הפמ"ג על דברי המהרי"ק, משיב רבי זלמן נחמיה גולדברג בקובץ "כבוד חכמים - עטרת פז", במאמרו בעמודים ר"צ-ש'.

11. סה. אזכיר כאן את הערת תלמידי, יאיר דויד נ"י: לשיטת רש"י, סנהדרין דף ע"ג עמוד א' שהכלל שאין עונשין מן הדין מתייחד רק במידת הקל וחומר, מפני שרק קל וחומר אדם דן מעצמו, שאלת הפמ"ג מיושבת. לשיטת רש"י, הצורך במידת קל וחומר הוא באופן שלא קיבל מסורת מרבו ללמוד על ידי "בנין אב". גם מה שיש להוסיף לשאול, מה המשמעות של הכלל של אין עונשין מן הדין, הרי כל קל וחומר יכול להילמד על ידי בנין אב, מיושב על ידי הבחנה זו (נתייחס לשאלת הצ"ח והרש"ש בריש בבא קמא, מנין לתוספות מהמשנה שאין עונשין מן הדין אפילו בממון. מדוע שלא נפרש שהמשנה ב"לא הרי השור כהרי המבעה..." באה לשלול את האפשרות של לימוד על ידי בנין אב, שעונשין על ידו. שאלה זו אינה מיושבת על ידי ההבחנה שהצגנו בשיטת רש"י. את שאלה זו אי אפשר ליישב על ידי שנקבע שכאן אין לנו מסורת מרב ל"בנין אב". זאת, מפני שעדיין קשה מנין לתוספות ידיעה זו, הגורמת לקושי שהציב. בשאלת הפמ"ג ושאלתנו על הכלל של אין עונשין מן הדין, מסתבר שבמקום שחז"ל הביאו קל וחומר יש לנו אינדיקציה שחז"ל לא קיבלו לימוד על ידי "בנין אב", לכן הווקעו לקל וחומר. ברם, בדברי התוספות מאד קשה לומר שהייתה להם ידיעה שבמשנתנו אין מסורת מרב של "בנין אב").

העולה מדברינו ששאלת הפמ"ג שרירה רק לשיטת התוספות (סוכה דף ל"א עמוד א', ד"ה ור"י סבר וכו'), החולקים על רש"י וסוברים שכל המידות אדם לומד מעצמו למעט גזרה שווה. טעם הכלל של אין עונשין מן הדין - המתניחם רק למידת הקל וחומר - לשיטת התוספות, מתבאר על פי דברי הכסף משנה, עיין רש"ש בבא קמא דף ב' עמוד א'.

12. כללי הגמרא להבית יוסף על הליכות עולם שער ד'. נציג את לשון הבית יוסף: "... ממ"ש (= ממה שכתב) הרא"ש ז"ל בפירושו שם בשם אחד מגדולי האחרונים על שהקשו מדת ק"ו למה ניתנה תיפוק לי ממדת בנין אב דהיינו מה מצינו

סיכום

הראנו שתי גישות המתייחסות לאופיו המתודולוגי של קל וחומר. הראשונה, הגישה הפורמלית שבקל וחומר, של הגרי"ז והרב מדווינסק. השנייה, הגישה הדוגלת בנימוק היגיון הקל וחומר, של החזו"א והרב נדל. הראנו את ההוכחות לגישה הראשונה והקשיים שיש בגישה השנייה. הצגנו כיצד הגישה השנייה מתמודדת עם קשיים אלו. לאור זאת, נראה שבמבט אובייקטיבי מסוגיות הגמרא עולה תמונה משכנעת יותר לגישה הראשונה, כפי שהדגשנו זאת במאמר. כמובן, לחזו"א ולרב נדל, אין הדבר מהווה קושי. העיקרון שהחזו"א והרב נדל מאמצים "כל המידות הגיוניות הן"¹⁰ מכריעות שעלינו להידחק בביאור דברי הגמרא. הראנו ששיטת המהרי"ק נותנת ביטוי לגישה הראשונה. הראנו שהבית יוסף והרא"ש מאמצים גם את הכלל של המהרי"ק. ממילא, המהרי"ק, הבית יוסף והרא"ש מצטרפים לגישה הראשונה. גם הפמ"ג¹¹, מודה לתפיסת המהרי"ק בביאור הקל וחומר, אלא שהפמ"ג מרחיב תפיסה זו גם לבנין אב משני כתובים. גם הראנו את דרכו של הרב ריינעס, השוללת את דעת הפמ"ג בביאור בנין אב משני כתובים.

יש ערך מוסף העולה ממאמר זה, בהתבססו על הנספח שהצמדנו לו. לאור המשמעויות העולות מדרשת הר"ן, דברי המלבי"ם ודברי מורנו רה"י רבי הלל זקס, עולה תוכנה עקרונית באופי המתודולוגי של ניתוח הסוגיה התלמודית. לא בהכרח, כאשר אנו מבארים את יסודות ההלכה והמשא ומתן התלמודי אנו נזקקים לכיטוי ההיגיון האנושי, ערכי המוסר והצדק החברתי. לא מעט פעמים, אנו צריכים לזהות את הרעיון האובייקטיבי של ההלכה או את ההגדרה הפורמלית ולדון על פיה¹². במילים אחרות ובשפה ישיבתית: לפנינו ערך מוסף המנחה אותנו, כיצד להיות "למדן", או כלשונו המליצית של מורנו "עמלי תורה שראשם תקוע בעולם האצילות".

הרבה פעמים לומדי בית המדרש מאמצים בסגנון לימודם באופן אינטואיטיבי היבטים מהגישה המתוארת. אינטואיציה זו מתפתחת עקב השפעת לימוד דברי רבותינו האחרונים. הרבה פעמים אינטואיציה זו מתפתחת בלא שימת לב אצל עמלי תורה ואינה מתגבשת לכדי שיטתיות בלימוד. הבלבול מתגבר בעקבות עיסוק לומדי התורה בספריו החשובים והמיוחדים של ענק התורה והרוח, החזו"א. כפי שהראנו, החזו"א חולק על גישת הגרי"ז והרב מדווינסק. במקביל, החזו"א מתאמץ בספריו לבאר על פי ההיגיון האנושי, ערכי המוסר והצדק - עד כמה שניתן - את סוגיות התלמוד וההלכה¹³.

ותירצו דק"ו הוצרך ללמוד אפילו בשני ענינים דלא דמו דבנין אב לא ילפינן אלא היכא דדמו והוא ענין אחד".

סו). הציטוט שהובא בתחילת המאמר.

סח). החולק על ביאור המהרי"ק בצורך של מידת הקל וחומר העונה לשאלה, מדוע אין למדים כל קל וחומר בבנין אב.

סט). המתח בין המתייחסים לצורך בזהווי הרעיון ההלכתי לבין המתייחסים לצורך בקביעת ההגדרה ההלכתית עומד במרכז העימות בין העולם הבריסקאי לבין החולקים על דרכו, אך אין זה נושא מאמרנו. עימות זה נידון, בספר יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד.

ע). כפי שהארכנו, שם בספר.

מאמרנו בא להצביע על הצורך בגיבוש שיטתיות וקוהרנטיות ראויה בנידון זה והצורך בשימת לב ומודעות לדרכנו בעמל התורה ובהשתלמותנו בה. הנספח שבצדו, גם מתווה את בחירת דרכנו, ביחס לערכי מוסר וערכי צדק אוניברסליים.



נספח - דואליזם בעולמה של תורה^{עא}

דרשת הר"ן

נציג חלקים מדרשת הר"ן (דרשות הר"ן, דרשה אחת עשרה) וקטעי הבהרה לדבריו:

... אבל בעיני פשט הכתוב כך הוא. ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות.

ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה.

והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו ושפטו את העם משפט צדק, כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.

ונבאר עוד כשנניח צד אחד מהצדדים, הרי שנינו בפרק היו בודקין (סנהדרין דף מ' עמוד ב') תנו רבנן מכירים אתם אותו כו' התריתם בו קיבל התראה התיר עצמו למיתה המית בתוך כדי דיבור וכו'. ואין ספק כי כל זה ראוי מצד משפט צדק, כי למה יומת איש, אם לא שידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שיקבל עליו התראה, וכל יתר הדברים השנויים באותה ברייתא, וזהו משפט צדק אמיתי בעצמו הנמסר לדיינים.

אבל אם לא יענש העובר כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה השם יתברך לצורך ישובו של עולם במינוי המלך, כמו שכתוב בפרשה זו (דברים יז, יד-טו) כי תבא אל הארץ וגו' שום תשים עליך מלך וגו', שהיא מצוה שנצטוינו בה למנות עלינו מלך, כמו שבא בקבלת רבותינו ז"ל^{עב} והמלך יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ המדיני.

עא). נספח זה הוא מובאה מקוצרת מספר יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד, מהדורה שלישית.

נמצא שמינוי המלך שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסידור מדיני, ומינוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל, וכמו שהזכיר עוד ואמר (דברים טז, יח) ושפטו את העם משפט צדק, כלומר שמינוי השופטים ויכלתם, הוא שישפטו העם במשפטים צודקים אמיתיים בעצמם.

עד כאן הר"ן מראה שאין ביד חוקי המשפט העברי לתקן את ה"סידור המדיני". לדברי הר"ן, לצורך תיקון הסידור המדיני התורה מצווה למנות כח שילטוני, שהוא המלך, אשר בסמכותו לחוקק חוקים חברתיים^ע למען קיום הסדר המדיני. מכאן, מתחיל הר"ן לבאר את הייחודיות של המשפט העברי, מדוע חוקי המשפט על פי התורה נקבעו באופן שאינם נותנים מענה לבעיות חברתיות וקיום הסדר המדיני.

ואני מבאר עוד זה, ואומר שכמו שנתייחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם במצות וחוקים, אין ענינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלהי באומתנו והידבקו עמנו, בין שיראה הענין ההוא לעינינו כעניני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפע האלהי היה נדבק בנו, וחל בפעלים ההם, עם היותם רחוקים מן הקש השכל.

ואין בזה פלא, כי כמו שנסכל הרבה מסיבות ההויות הטבעיות, ועם כל זה יתאמת מציאותם, כל שכן שראוי שנסכל סיבות חול השפע האלהי והידבקו בנו. וזה שנתייחדה בו תורתנו הקדושה מנימוסי האומות הנ"ל, שאין להם עסק בזה כלל, כי אם בתיקון ענין קיבוצם.

ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלהי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול הענין האלהי באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו.

ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נגשג במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישרים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק ענין האלהי בנו, יושלם ממנו לגמרי סידור ענינן ההמוני או לא יושלם. ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות הנ"ל, מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה.

ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר, היה משלימו המלך. אבל היתה לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם צודקים בעצמם, רוצה לומר משפט התורה, כמו שאמר הכתוב ושפטו את העם משפט צדק, ימשך שידבק השפע האלהי בנו.

(ב). סנהדרין דף כ' עמוד ב'.

(ג). למרות שכאן הר"ן לא מתייחס במפורש לחקיקת חוקים ותקנות, אלא לכללי אכיפת החוק, בהמשך הקטע המובא, הר"ן מתייחס למערכת החוקים ומתבטא: "ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נגשג במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישרים ענינו". נראה שכאן הר"ן מתייחס לצורך בהשלמת חקיקה אזורית של המלך. בהמשך כותב הר"ן: "... ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות הנ"ל, מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ... ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר, היה משלימו המלך". נראה שגם בלשון זה יש התייחסות לצורך בחקיקה אזורית של המלך.

ומפני זה היה ראש השופטים ומבחרם, עומד במקום אשר היה נראה בו השפע האלהי, והוא ענין עמוד אנשי כנסת הגדולה בלשכת הגזית^{עד} ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דמסכת עבודה זרה (דף ח' עמוד ב') כיון דחזו דנפיש רוצחים אמרו נגלה מארעין ונקיים בן ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא^{עה} מלמד שהמקום גורם. ומזה הצד נמשך כל מה שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין דף ז' עמוד א') כל דיין שדן דין אמת לאמיתו ראוי שתשרה שכינה עמהם, שנאמר (תהלים פב, א) אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט.

ועל זה הדרך מה שאמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דשבת (דף י' עמוד א') כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת ביום מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כתיב הכא (שמות יח, יד) מן בקר עד ערב, וכתיב התם (בראשית א, ה) ויהי ערב ויהי בקר.

והשופות הזה רומז למה שאמרנו, שכמו שמעשה בראשית, נראה בפועל התחתונים שמאתו נתהוה כל מה שנתהוה, כן כל דיין שדן דין אמת לאמיתו, ממשיך השפע ההוא, יושלם מצד דינו לגמרי תיקון מדיני או לא יושלם. שכמו שבמעשה הקרבנות, עם היותם רחוקים לגמרי מן ההקש, היה נראה השפע האלהי, כן במשפטי התורה היה נמשך ושופע, גם כי יצטרך כפי הסידור המדיני תיקון יותר, אשר היה משלימו המלך.

ונמצא שמינוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד, שהם צודקים בעצמם, כמו שאמר ושפטו את העם משפט צדק, ומינוי המלך היה להשלים תיקון סדר המדיני, וכל מה שהיה מצטרך לצורך השעה.

עד כאן ביאר הר"ן את עיקר תכליתם של חוקי המשפט העברי - "חול השפע האלוקי". בהמשך דבריו, מבאר הר"ן את סמכותם של בתי הדין לממש מערכת משפטית נוספת שתכליתה קיום הסדר המדיני. "אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות, כח השופט וכח המלך".

הר"ן מסכם את דבריו:

והעולה מזה, שהשופטים נתמנו לשפוט את העם משפט צדק, ויהיו נמשכים מזה שתי תועליות, האחד שלם לגמרי, והוא שיחול השפע האלהי וידבק בהם, השני לתקן סידורם, ואם יחסר מזה דבר כפי צורך השעה, ישלימו המלך. נמצא ענין המשפט מסור רובו ועיקרו לסנהדרין, ומיעוטו אל המלך...

... שזה ההבדל בין השופט והמלך, שהשופט משועבד יותר למשפטי התורה מהמלך. ומפני זה הזהיר המלך וצוהו שיהא לו ספר תורה שני ויביא עמו, וזהו אמרו (דברים יז, יח-כ) והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' והיתה עמו וגו' לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה, כלומר שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי

עד). מדות פרק ה' משנה ד'.

עה). דברים פרק י"ז פסוק י'.

התורה כמו השופט, צריך אזהרה מרובה לבלתי יסור מן המצוה ימין ושמאל, ולבלתי רום לבבו מאחיו, כפי היכולת הגדול שנתן לו השם יתברך.

אבל בשופט לא הוצרך לכל אלו האזהרות, מפני שיכלתו מוגבל כפי משפט התורה, באמרו ושפטו את העם משפט צדק. והזהירו, שהמשפט ההוא לא יטו בשום פנים, באמרו (שם טז, יט) לא תטה משפט.

לאור ביאורו של הר"ן, אנו מתוודעים שבפרשת מינוי מלך התורה מצווה עלינו להקים מערכת משפטית נוספת, אשר תפקידה היא קיום הסדר המדיני. מימושה של מערכת משפטית זו אינה מוגבלת ואינה מתממשת רק באופן של קיום מצוות מינוי מלך. בסמכותם של בתי הדין¹⁰ התורניים לקיים מערכת משפטית זו, עבור העמדת הסדר החברתי והמדיני.



כבשת הרש - ביאור המלבי"ם

אנו מציגים תופעה שבה ההלכה מגלמת את השפע האלוקי ולא שואפת לממש את היושר האנושי והתיקון החברתי בשלמות. מקבילה לזאת הראנו, במה שההלכה אינה שואפת לממש ולגלם את המוסר האלוקי, בספר יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד¹¹.

נציג את הדברים: פעמים ההלכה אינה משקפת את ערכי המוסר. רעיון זה טמון בדברי נתן הנביא לדוד על מעשה בת שבע, במשלו על כבשת הרש. המלבי"ם העמיק בעבורנו בנושא זה. נציג את דבריו¹²:

(א) וישלח ה' את נתן. להוכיחו כי דוד היה בזה צדיק בעיני עצמו אחר שעלה בידו הכל בדרך היתר ואין עונש עליו בדיני בשר ודם כנ"ל¹³, והסביר לו חטאו במשל באופן שהוא עצמו חרץ משפטו: שני אנשים היו בעיר אחת. שבזה יגדל העושק יותר, בהיותו עמו בעיר מכיר בענין, ולא די שלא עזרו, לקח את אשר לו: (ה) ויחר אף דוד באיש מאד. הנה יש הבדל בין משפט המלך ובין משפט השופטים, שהשופטים לא ישפטו רק כפי התורה אשר תשקיף על הפעולה, ומשפט הגונב שה וטבח חרוץ שישלם ארבע צאן תחת השם, אבל המלך ישפוט לפי השעה ולפי הפועל, שבנדון זה יחרוץ המשפט לפי האכזריות ורוע הלב שהראה העשיר במעשהו, ולכן הציע במשפט זה לפני דוד שידין אותו במשפט המלכות

(10). עיין בבא בתרא דף ח' עמוד ב' - "ורשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים, ועל שחר פועלים, ולהסיע על קיצתן". לפנינו עוד סמכות מחוקקת המוכרת בהלכה. יש דעות שסמכות זו מותנית בהסכמת בית דין ולפנינו כח הסמכות המוצג כאן, המובא במסכת סנהדרין.

(11). מהדורה שלישית, מבוא לתושב"ע, פרק נבל ברשות התורה. שם מוצג פירושו של המלבי"ם למשלו של נתן הנביא ותשובת דוד, בחטאו עם בת שבע.

(12). מלבי"ם שמואל ב' פרק י"ב. ההדגשות אינן במקור.

(13). המלבי"ם מתייחס בפרשנותו רק לדעה המופיעה בספרות חז"ל הגורסת שדוד לא חטא באשת איש, אך מתעלם מהדעה בדברי חז"ל הגורסת שדוד חטא באשת איש, כמבואר במסכת כתובות דף ט' עמוד א' - "וכי תימא, מעשה שהיה מפני מה לא אסרוה התם אונס הוה". מהמבואר במסכת סנהדרין דף ק"ז עמוד א', בענין חטאו של דוד, אין נפקא מינה לגידון זה.

לצורך שעה ובהשקף על האיש הפועל, ודוד חרה אפו באיש הפועל הזאת, וגמר אומר כי בן מות האיש העושה זאת, שמצד האיש הפועל חייב מיתה:

(ו) ואת. וחזן מזה חייב בתשלומי ארבעה כפי משפט התורה הקבוע על הגניבה והטביחה. ופי' דבריו שישלם ארבעתים, עקב אשר עשה את הדבר הזה, בעד המעשה. והוא בן מות על אשר לא חמל: (ז) אתה האיש. ר"ל הגם שעל הפעולה לבדה אין עליו לא עונש רוצח ולא עונש נואף א"א כנ"ל, רק ענין גניבה מה שלקח כבשת חברו בגניבה, שידמה ענשו שישלם ארבעתים, אמנם בהשקף על האיש הפועל, אשר לפיה וחרצת עליו משפט מות, אתה האיש. ובאר זה משני פנים. אם מצד מעלתו, שנמשח למלך, ושדבקה בו ההשגחה הפרטיית להצילו מכף אויביו, ויכלול בזה ג"כ שמצד זה יותר היה לו להשמר אף מחטא קל, בזכרו טובות הבורא עליו. ואם מצד עשרו, שהוא דומה בזה כאיש העשיר.

לאור פרשנותו של המלבי"ם, ננתח את המסר הפדגוגי של נתן הנביא, בבואו להוכיח את דוד. המתייחס להלכה באופן שטחי ואינו מודע לעומק מהות תפקיד ההלכה בחיינו יכול היה להסיק שבמעשה של בת שבע אין העוון חמור כל כך. המעשה נעשה תוך שמירת כל גדרי ההלכה. לכן נתן הנביא טרח להביא את המשל של כבשת הרש וציפה לתשובת דוד "בן מות האיש". למרות שמבחינת הפורמליזם ההלכתי, העשיר חייב רק ארבעה וחמשה והעוון אינו חמור כל כך, דוד חרץ את גורלו של האיש למיתו. זהו עומק שאלת הנביא ותשובת דוד. דוד בתשובתו, "בן מות האיש" משכיל לראות את הצד המוסרי, את האכזריות, את רוע הלב והאגוצנטריות שבמעשה המחייב מיתה.

תופעה זו, שאין ההלכה משקפת באופן תמידי את המוסר והערכים עליהם אנו צריכים להשתית את חיינו אומרת דרשני. תופעה זו גם מייצרת לנו את המושג "נבל ברשות התורה". לאור זאת, יש להרחיב בעיון על מהותה ותפקידה של ההלכה בחיינו.

האדם השטחי יכול בנקל להתמקד בעולמה הפורמלי של ההלכה וכתוצאה מהתמקדות זו לשכוח את העולם הערכי והמוסרי. הוא יכול למלאות את סיפוקו האידיאולוגי והתיאולוגי בקיום מסגרות ההלכה התאטרליות ובמקביל לזאת, לא להכיר בעולמה הפנימי של תנועת המוסר, המסתתרת לה מעבר לעולמה של ההלכה. הנגישות לעולמה הטכנוקרטי והפורמלי של ההלכה מפתה בהרבה יותר, מאשר האי נגישות לעולם הערכי והמוסרי השמימי. העולם הערכי והמוסרי דורש מאתנו לשנות את אופיינו ומאזווינו ולא להסתפק בשינויים תאטרליים בלבד.

בדברי המלבי"ם והר"ן טמונה תובנה יסודית, עולם ההלכה משקף את האמת האובייקטיבית האלוקית, אך אינו משקף, בהכרח, את ערכי המוסר וערכים נוספים. הדבר נותן לנו מבט נכון על התורה וערכיה וכן על ערכים נוספים שמוטל עלינו לאמץ בחיינו. לפנינו דיסהרמוניה של דואליות ערכית, ערכי התורה לעומת ערכיים אנושיים הדרים בכפיפה אחת בעולמנו. נקודת המשען הארכימדית של ערכים אובייקטיביים מתגלמת בדיני התורה. במקביל, ישנה הכרה בערכים סובייקטיביים, ערכי המוסר והחברה האנושיים.

יש להדגיש, גם הצדקת ערכי המוסר והחברה האנושיים האוניברסליים - סובייקטיביים זקוקה לנקודת משען ארכימדית אלוקית. ללא נקודת משען ארכימדית אלוקית, אין כלל

הצדקה לערכי מוסר וחברה. הערכים האנושיים נשענים על טביעת האצבע האלוקית שבאינטואיציה האנושית. האינטואיציה האנושית היא כלי החישה האנושי המזהה את הערכים האנושיים, ערכי המוסר והחברה. בניגוד לערכי התורה הקובעת ערכים אלוקיים אובייקטיביים, האינטואיציה מזהה ערכים אלוקיים סובייקטיביים - ערכים אנושיים אוניברסליים.

נציג דוגמא להמחשת הדברים. במשנה במסכת בבא קמא (דף ל"ז עמוד ב') נפסק "שור של ישראל שנגח לשור של גוי פטור ושל גוי שנגח לשור של ישראל, בין תם בין מועד משלם נזק שלם"^פ. גם בחיוב עונש על רציחת נפש ישנו אי שוויון בולט בין ישראל לגוי. ישראל הרוצח גוי אינו חייב מיתה, מה שאין כן כאשר הנרצח ישראלי^{פא}.

לאור הלכות אלו, יש לשאול האם גרימת נזק לגוי, על כל פנים על ידי ממונו הינה פעולה מוסרית. האם רציחת ישראל הינה פעולה אנטי מוסרית יותר מרציחת גוי. התשובה האינטואיטיבית שלנו שוללת מבחינה מוסרית כל גרימת נזק בממון, בגוף ובנפש לכל אדם, ללא הבדל מוצאו האתני. ודאי שתשובה זו נכונה, אך האם תשובתנו אינה נוגדת את התורה ואופייה ההלכתי, המפלה בין ישראל לגוי.

נציג דוגמא נוספת להמחשה. גם לסוברים שצער בעלי חיים דאורייתא, ערך איסור צער בעלי חיים בטל באופן שהצער נעשה לתועלת אנושית. למרות זאת, במסכת בבא מציעא (דף פ"ה עמוד א') מובא אירוע המתעד ענישה חמורה על העדר רחמנות על בעלי חיים, למרות הפסד התועלת האנושית. נציג את דברי הגמרא:

... דההוא עגלא דהו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה: זיל, לכך נוצרת. אמרי: הואיל ולא קא מרחם, ליתו עליה יסורין. ועל ידי מעשה הלכו, יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא, הוה שדיא בני כרכושתא וקא כנשא להו, אמר לה: שבקינהו, כתיב ורחמיו על כל מעשיו. אמרו: הואיל ומרחם, נרחם עליה.

הגמרא נותנת ביטוי עז של ערך מעלת הרחמנות על חולדות ועגלים ושלילה קיצונית של חוסר התחשבות בהם, אפילו במקום של ויתור על צורך אנושי ובסיסי, למרות שעולם ההלכה אינו מטיל שום סייג בדבר.

לדברי המלבי"ם, אין כל סתירה בין התפיסה המוסרית שלנו לבין דיני התורה ואין אנו צריכים להתנער מתפיסתנו המוסרית האנושית. התורה וההלכה משקפים ערכים של אמת אובייקטיבית אלוקית ואינם, בהכרח מתייחסים לערכי המוסר האנושיים. תובנה זו יוצאת גם לאור דברי הר"ן, אופייה ההלכתי של התורה אינו מתייחס, בהכרח לכל הדרישות והערכים האנושיים^{פב}.



(פ). ראה בספר משך חכמה (ויקרא פרק כ"ד פסוק י"ח, ד"ה ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש וכו'). שם מבואר שהאי שוויון בין גוי לישראל הינו רק בממון המזיק. במזיק בידים דינם שווה.

(פא). בספר משך חכמה הנזכר לעיל מבואר שאף על פי כן ישראל הרוצח גוי חייב מיתה בידי שמים.

דברי מורנו רה"י רבי הלל זקס

כאן המקום להציב את מה שהשריש לנו מורנו רבי הלל זקס ביסוד אופיים של חוקי המשפטים בתורה. הדברים נחקקו בדפוס אחר פטירתו בספר הרופא לשבורי לב^פ. נציג את דברי מורנו:

... ובאמת חז"ל^פ פירשו ואלה המשפטים, לא על סדרי החקים והמצוות, אלא על דרכי ההנהגה. ואף שהם פירשוהו בדרך עלומה ונעלמה, אבל באמת זה גם פשוטו של מקרא. שכן כל הדינים אשר נכללו בפרשת משפטים, אינם מתישבים כלל לפי סדרי הנהגה מדינית ותקון החברה וכד'. כי הנה טמון באש פטור^פ והמדליק את הטמון, אף אם קדם וכסוהו פטור^פ ובודאי שאי"ז משפט צדק^פ, לפי סדרי המשפטים המדיניים.

ומה שנחלקו התוס' והרא"ש^פ בורק חץ על הכלי אם חייב או פטור, לא יתבאר אלא אם נבין שפרשת משפטים אינה אלא דרכים מדרכי הנהגת הבריא.

ודברים אלו מובנים רק לעמלי תורה שראשם תקוע בעולם האצילות, אבל מי שחי בעולם המעשה, אף שאולי יבין את הסברא של מנא תבירא תבר, אבל לא יבין את הסברא שזה צריך להיות מנא תבירא בחפצא, וממילא לא יבין את החילוק בין זרק את גוף הכלי לבין זרק חץ על הכלי. ואלו הם משלים מעטים, וא"א לפרט עתה על דרך זו את כל הג' הבבות, שלא יתכן לפרשם בדרכי הנהגה מדינית.

... ויש גדרים בהלכות בעל המעשה, שהמצוות יתייחסו לעושיהם, שהאדם יתקדש על ידם בקדושה של מעלה... וכמו כן העבירות. וכל זה מתיישב אצלנו בהבנה נאותה, אבל הנה ראינו שאף פרשת ואלה המשפטים, וכל הלכות חו"מ, מוגדרים בדקדוק לפי הכללים של קיום המצוות ועבירתם. ועבירת הבין אדם לחברו, שוה היא להתחייב עליה, לכל יתר העבירות שבתורה.

(פב). בהפרדה בין ערכי המוסר האנושיים וערכים חברתיים לבין ערכים אלווקיים, יש הקבלה בין תפיסתו של הר"ן, המלבי"ם ומורנו רבי הלל זקס (אשר דבריו הובאו בהמשך) לבין תפיסתו הפילוסופית - דתית של פרנסים בייקון. גם פרנסים בייקון מבחין בין חובות מוסריים וחברתיים לבין חובות דתיים, בין פילוסופיה לבין ערכים דתיים. ידיעה זו יכולה ללמד אותנו שהחלוקה של הר"ן והמלבי"ם אינה רק נגזרת של גזרת הכתוב הנובעת מהמבואר בתורה. בחלוקה שלפנינו ישנו היגיון אנושי שניתן מחכמת ה' לבשר ודם, כולל חכמי אומות העולם. הדוגמה הממחישה זאת היא שחלוקה זו נכללת גם בהגיגיו של אבי המתודה המדעית, המכונה המתודה הבייקונית. אפשר שללא מקור לא היינו רשאים לאמץ תפיסה זו, אפשר שאין לפנינו תפיסה שכלית טהורה כמצוות השכליות. ברם, המקורות של הר"ן והמלבי"ם מאלצים אותנו לאמץ תפיסה זו. על כל פנים, לפנינו עומדת תפיסה שמעית והגיונית, בדומה למצוות השמעיות שבתורה.

(פג). שמות א' פרשת משפטים, עמוד שע"ב (סעודה שלישית, התשס"א).

(פד). זוהר ריש משפטים ועיין גנוי רמח"ל עמוד רע"ג.

(פה). בבא קמא דף ה' עמוד ב', שם דף ס' עמוד א'.

(פו). שם דף נ"ו עמוד א' ועיין שם ברש"י וביש"ש.

(פז). ההדגשה אינה מהמקור.

(פח). תוס' שם דף י"ז עמוד ב' ד"ה זרק; רא"ש שם פרק ב' ב'; קצוה"ח סימן ש"צ סעיף א'.

... ולכא' אם כל אלו באים לתקון חברת בנ"א, מאי נ"מ אם עשה בכחו או בגרמא, אטו מקדושת המצוות או מטומאת עבירות יש בהם. ומכאן שכל התורה כולה, ופרשת משפטים בכללה, אינה אלא דרכי עבודה, אלא שחיוביה ותקוניה משתנים לפי גדריהם. וזה השרש לחובת התשלומין, כי גם הם דרכי תקון מתקוניה של תורה. שיש תקונים של יוה"כ בתשובה והכאה על חטא, ויש תקונים בהשבת הגזילה.

דברי מורנו מצביעים ומקבילים^פ לדברי הר"ן המתייחס לאופי המיוחד של המשפט העברי. דברי מורנו גם מפרים את הצורך למענה לשאלה, כיצד יתממשו "סדרי המשפטים המדיניים", נושא שהר"ן עוסק בו. את המענה זכינו לקבל בדברי הר"ן.



חתימה

נחתום בדברי הרמב"ם (מורה נבוכים חלק ג' פרק כ"ז) המצביעים גם על דואליזם ערכי בעולמנו:

כוונת כלל התורה שני דברים והם תיקון הנפש ותיקון הגוף. אמנם תיקון הנפש הוא שינתנו להמון דעות אמתיות כפי יכולתם... ואמנם תיקון הגוף יהיה בתיקון עניני מחיתם קצתם עם קצתם וזה הענין ישלם בשני דברים. האחד מהם להסיר החמס מבניהם... והשני ללמד כל איש מבני אדם מדות מועילות בחברה עד שיסודר ענין המדינה... והוא שכבר התבאר במופת שהאדם יש לו ב' שלמיות... א"א להגיע כל אדם אל זה השיעור אלא בקבוץ המדיני כמו שנודע שהאדם מדיני בטבע... והתורה האמתית אשר בארנו שהיא אחת ושאין זולתה והיא תורת משה רבינו, אמנם באה לתת לנו שתי השלמיות יחד... וכבר כתבה התורה שני השלמיות... אשר לא תשלם מסודרת אלא בקבוץ המדיני כמו שבארנו".



פט). יש להעיר על דברי מורנו, בעוד שבפשטות הר"ן מתייחס רק לדיני נזיקין ורציחה בהם ניכרת טענת הר"ן - גם הוספנו לבאר שנוזקין הם מלוה הכתוב בתורה - הספר המציג את דעת מורנו, מתייחס לכל דיני חושן משפט, "כל הג' הבבות", "וכל הלכות חו"מ". אין ספק שיש מקום לחלק בין דיני נזיקין לבין שאר דיני חושן משפט, או על כל פנים לבין רוב דיני חושן משפט.

עוד יש להעיר, שהר"ן הדגיש שב"משפטים" מעורבים שני סוגי ההלכות, "חול השפע האלוקי" ו"תיקון הסידור המדיני", מה שלא משמע מדברי מורנו. אמנם, ביחס להערה הראשונה יש מקום גדול לבסס ולהעמיד את דעת מורנו - שלא רק בהלכות נזיקין מצינו שההתייחסות אינה רק לתועלת התיקון החברתי והמוסרי, אלא גם בשאר דיני חושן משפט. הביטוס נובע מעצם התופעה הרווחת של גדולי הפרשנים המאמצים להם לוגיקה הלכתית המבוססת על הנמקה הלכתית, הנעדרת היגיון אנושי ונעדרת התחשבות בצרכים החברתיים.

כדוגמא, נוכל לציין את פרשנותו של רבי עקיבא איגר שהצגנו בספר יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד בחלק ג' פרק א'. אין ספק שהניואנסים הדקים בהגדרת הכללים הנצרכים להקנאת דבר שלא בא לעולם, כפרה לכפל ועבד לקנס אינם משרתים את הצרכים החברתיים והכלכליים של החברה ואינם משקפים היגיון אנושי סובייקטיבי. סגנון ההיגיון ההלכתי שמציג רבי איגר יכול לשקף אמת אובייקטיבית אלוקית עלומה, אך בשום פנים ואופן אינו יכול לשקף צרכים חברתיים וצדק חברתי. דיונים בסגנון זה, אנו מוצאים בהיקף בלתי מבטל אצל רבי עקיבא איגר ושאר הפרשנים הגדולים.

הרב חיים טולידאנו

ירושלים

תקנות שנתקנו מפני השמד והנהגתן לדורות

תקנות ומנהגים רבים תוקנו והונהגו בעקבות גזרות שמד שנגזרו על עמנו במהלך הדורות. להלן נציג כמה דוגמאות, תוך שימת דגש על הנימוק להמשך הנהגתם גם אחר ביטול הגזרה.

המאמר מחולק לחמשה פרקים. בפרק הראשון נאספו תקנות או גזרות שנתקנו בשעת השמד במקורות חז"ל. בפרק השני נאספו מקורות מדברי ראשונים ואחרונים בהם נאמר שהטעם לתקנות חז"ל ומנהגי התפילה הוא מפני השמד. בפרק השלישי נאספו מנהגים שנזכרו בדברי הראשונים כאשר הנימוק להם הוא מפני השמד. בפרק הרביעי נאספו היתרים שנאמרו בשעת השמד ונותרו לדורות. בפרק החמישי יבואו סיכומים ועיונים שונים בנושא זה.



פרק א' – תקנות או גזרות מפני השמד במקורות חז"ל

בפרק זה מובאים מקורות מדברי חז"ל על תקנות או גזרות שנתקנו בשעת השמד, כאשר ברובם נאמר בפירוש שהן נוהגות לדורות, ובחלקם נחלקו הראשונים בשאלה זו.



א. תקיעות במוסף

במשנה (ראש השנה, לב, ב): 'העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה, השני מתקיע'. ובגמרא שם: 'תקיעה נמי נעבד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות'. אמר רבי יוחנן בשעת גזרת שמד שנו'. ופירש רש"י: 'אויבים גזרו שלא יתקעו, והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפלת שחרית, לכך העבירוהו לתקוע במוסף'.

וכתב הרא"ש (שם, פרק ד, סימן ד): 'אע"פ שהצרה בטלה גזירה במקומה עומדת עד שיבוא בית דין ויבטל'. וראה גם חידושי הריטב"א כאן.

החידוש בדברי הרא"ש הוא, שהתקיעה במוסף לא נעשתה מאליה מחמת חשש סכנה, אלא תקנה היא שנתקנה על ידי חכמים מפני השמד, ולפיכך כל עוד לא יבטלה היא תיוותר במקומה בהכרח. כמו כן, למדנו מדברי הרא"ש שהתקנה לא נתקנה מעיקרא לזמן בו יש שמד – שאם כך מסתבר שאחר שיעבור השמד תתבטל התקנה מאליה – אלא מחמת השמד תקנו תקנה זו באופן סתמי.

והנה, הרא"ש לא נימק מדוע לא באו בית דין ובטלו, אלא כתב שכל עוד שאין בית דין מבטלים את התקנה היא נשארת.

והנה, התוספות שם (ד"ה בשעת) כתבו: 'ואע"פ שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא, אע"ג דזריזין מקדימין למצות, דחיישינן שמא יחזור דבר לקלולו'. למדנו שלפי דעת התוספות, תקנת התקיעה במוסף נותרה גם אחר ביטול הגזרה, מחשש שמא יחזור דבר לקלולו.

ומפשט דברי התוספות משמע שהתקנה נתקנה לשעת הסכנה בלבד, אלא שכל זמן שיש לחוש שיחזור הדבר לקלולו לא מבטלים את ההנהגה. אמנם אפשר שכוונתם לבאר שהטעם שלא ביטלו את התקנה אחר השמד, הוא מפני שחששו שמא יחזור הדבר לקלולו.

[והנה, התוספות שם הוסיפו: 'ולפירוש הירושלמי (ראש השנה, פרק ד, הלכה ח) ניחא טפי, דמפרש שם שדמו האויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגום, ולכך תקנו תקיעות וברכות במוסף, דכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין וקורין בתורה וחוזרין ומתפללין ותוקעין אמרי בנימוסייהו אינון עסקין, כלומר בחוקיהם ובתורתם'. ובחידושי הריטב"א שם מוסבר יותר, שלפי דברי הירושלמי החשש קיים גם בימינו (ולגבי השאלה שהחשש לא מצוי בכל מקום – השווה לדברי הג"ר משה שטרנבוך, מועדים וזמנים, חלק ב, סימן קמ). לפי הסבר זה אין מנהג התקיעות במוסף קשור לנושא בו אנו דנים, שהוא המשך תקנת שמד בזמן בו הדברים סיבת התקנה אינה קיימת].

יצוין עוד לדברי הראב"ד, בדרשתו על ראש השנה (עמוד מו), שהמנהג לא נעקר ממקומו משום שבמוסף איכא רוב עם, וכתוב ברוב עם הדרת מלך. לדבריו אמנם בטל חשש השמד, אך התקנה נותרה מפני טעם אחר, של ברוב עם. ייתכן שדבריו הם בית אב גם למנהגים אחרים הדומים לכך, שכל שיש תועלת בשינוי הותירו את המנהג על כנו. (ועיין עוד בשו"ת דברי מנחם, חלק ד, סימן לו, עמוד ככו).

עוד יש לציין שבירושלמי (ראש השנה שם), הוזכרו טעמים אחרים לכך שהתקיעות הן במוסף, כך שתקנה זו אינה מפני השמד (ואפשר שאחר השמד הבחינו בטעמים אלו, ולפיכך הותירו את המנהג על כנו, וכעין דברי הראב"ד הנ"ל).

ב. סנדל המסומר

במשנה (שבת ס, א): 'לא יצא האיש בסנדל המסומר'. ובגמרא שם: 'אמר שמואל שלפי הגזרה היו, והיו נחבאין במערה, ואמרו הנכנס יכנס והיוצא אל יצא. נהפך סנדלו של אחד מהן, כסבורין הם אחד מהן יצא וראוהו אויבים ועכשיו באין עליהן, דחקו זה בזה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהם אויבים... באותה שעה אמרו אל יצא אדם בסנדל המסומר'.

ובירושלמי, שבת פרק ו, הלכה ב, נוסף על כך: 'ולא בשעת השמד גזרו, מכיון שעבר השמד יהא מותר. לא עמד בית דין וביטל'.

וכתב האור זרוע (הלכות שבת, סימן פד, אות יא) על דברי הירושלמי הנ"ל: 'ומכאן יש ללמוד, שכל דבר שגזרו עליו רבנן משום דבר אחד אע"פ שבטל אותו דבר דאגביה גזרו, אפ"ה הגזרה במקומה עומדת עד שיעמוד בית דין ויבטל'.

ג. קבורת מת ע"י ישראל ביום טוב שני

מן הדין מותרת קבורת מת ביו"ט שני על-ידי ישראל. אולם היתר זה בטל מחשש "חברי" שיכריחו את ישראל לעשות גם מלאכות אחרות (עיין ביצה ה, א).

והנה, יש סוברים (תוספות שם ד"ה האידנא; שבת קלט, ב, ד"ה יום), שבטל ההיתר לגמרי, גם אחר שבטל חשש חברי. ונראה שדעתם היא שהיתר זה בטל על-ידי תקנה. והכי מסתברא, שהרי חשש חברי אינו חשש סכנה, אלא שמא יכפו את ישראל לעשות מלאכה, ולכך יש צורך בתקנה, ואע"פ שבטל טעם לא בטלה תקנה.

והנה, הרא"ש (ביצה פרק א, סימן ה), כתב, שבזמן הזה אין לאסור מטעם זה, כיון דליכא חברי האידנא, כמו שאין נוהרים מגילוי לפי שאין נחשים מצויין, וכה"ג לא הוי דבר שבמנין (ראה בכל זה בית יוסף סימן תקכד, אות ד).

והנה, מסיום דבריו היה נראה שלא היתה בזה תקנה כלל. אולם מההשוואה לגילוי, שנקטו הפוסקים (יורה דעה, ר"ס קטז) שיש לאסור זה תוקף של תקנה, משמע שהיתה תקנה כזו. ואולי כוונתו היא שאמנם היתה תקנה, אך כיון שהתקנה נתלתה בפירוש בעניין החברי, כשעבר העניין בטלה התקנה (ועיין פרי חדש שם). ואכן, בשו"ת הרא"ש (כלל ב, סימן ח) כתב שבמקום שטעם התקנה ידוע, אם בטל הטעם בטלה תקנה. והדברים ארוכים.

ועולה מדברי הרא"ש שבכל תקנה שנתקנה במפורש מחמת סכנה (כעין הנידון שלנו, שמפורש בגמרא שהסיבה היא מחמת חברי) אין לנו להמשיך התקנה מחמת דבר שבמנין, אלא נדרש לכך טעם מיוחד, ובנידון דידן אין טעם לכך. אכן, לכאורה יש מקום לדון מצד שמא יחזור הדבר לקקולו, וצ"ת.



ד. גביה חוב ללא פרוזבול

במסכת כתובות (פט, א): 'כתובה ואין עמה גט היא אומרת אבד גיטי והוא אומר אבד שוברי וכן בעל חוב שהוציא שטר חוב ואין עמו פרוזבול הרי אלו לא יפרעו. רשב"ג אומר מן הסכנה ואילך אשה גובה כתובתה שלא בגט ובעל חוב גובה שלא בפרוזבול'.

וכתב הרמב"ם (שמיטה ויובל ט, כד): 'שמזמן הסכנה ואילך בעל חוב גובה שלא בפרוזבול'. ובכסף משנה שם: 'ונראה מדברי רבינו כאן ובפירוש המשנה שהוא מפרש שבזמן הסכנה דהיינו שגזרו גויים גזירה על המצות היו יראים לשמור פרוזבוליהם התקינו שיהא המלוה נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד ואע"פ שעבר הגזירה נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד שלא לחלק בין זמן לזמן'.



פרק ב - טעמים לתקנות חז"ל ומנהגי התפילה בדברי הראשונים

והאחרונים

מלבד המקורות הנ"ל, בהם פירשו חז"ל שטעם תקנתם הוא מפני השמד, מצאנו בדברי הראשונים והאחרונים שמפרשים כמה תקנות חז"ל עפ"י הנחה שסיבת התקנה היא מפני השמד. ויצוין, שפעמים רבות הדעה שטעם התקנה הוא מפני השמד היא דעת יחיד (בכמה מקרים בעל הפירוש הוא רבי בנימין, אחיו של בעל שבלי הלקט), ובדברי ראשונים אחרים מוזכרים טעמים שונים, ולא ראיתי צורך לצייןם בכל מקום.

[אגב יצוין שרוב הדוגמאות בפרק זה עוסקות במנהגים שבאו כתחליף לאמירה אחרת שהתבטלה, כגון תחליף לקריאת שמע, לתפילה, לקריאת התורה, לעניית אמן, ועוד].



א. לעולם יהא אדם

כתב בשבלי הלקט, הערוגה הראשונה, סימן ו (הובאו דבריו בבית יוסף אורח חיים, סימן מו): 'תניא בסדר אליהו רבה (פרק כא, בשינויים) העטופים ברעב בראש כל חוצות (איכה ב, יט), אין רעב אלא מדברי תורה כמה שנאמר (עמוס ח, יא) הנה ימים באים נאום ה' והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה'. ועל אותו הדור הוא אומר לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ומודה על האמת ודובר אמת בלבבו ישכים וישחיר ויאמר, רבון כל העולמים לא על צדקתנו אנחנו מפילין תחנונינו לפניך כי על רחמך הרבים כו'... ורבי בנימין אחי נר"ו כתב שראוי לומר בסתר שלא אמרו אבא אליהו אלא כנגד דורו של שמד שגזרו שלא לקרוא את שמע ולא היו יכולין להיות יראין בגלוי, על כן הזהירם וזרזם לקבל עול מלכות שמים בסתר. תדע לך שכן הוא שאומר וחייבין אנו לומר לפניך תמיד שמע בכל יום כו' ומיחדים את שמך פעמיים באהבה ואומר שמע ישראל כו'. ועל כן אומר ברוך המקדש שמו ברבים, לפי שבשעת השמד אין שמו מקודש ברבים אלא בסתר'.

במקור זה התבאר שאמירת 'לעולם יהא אדם' נתקנה בעת השמד, ולא התפרש מפני מה נותרה תקנה זו גם בימינו.



ב. קדיש בלשון ארמי

כתב בשבלי הלקט, הערוגה הראשונה, סימן ח: 'ורבי בנימין אחי כתב שתחילת אמירתו היתה בלשון עברי כמו שאמרנו למעלה (עפ"י ברכות ג, א) ולא עוד אלא כל שעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמן יהא שמו הגדול מבורך כו'. ובכמה מקומות מצאתי באגדה נמצא בלשון זה. ובימי שמד גזרו שלא יאמרו שמו הגדול מבורך, לכך הנהיגו לאומרו בלשון ארמי שלא היו האויבים מכירין בו. ואע"פ שבטלה השמד לא רצו להחזיר לישנו בלשון עברי כדי שלא ישתכחו הנסים והנפלאות, וכדי לעשות פומבי לדבר'. ועיין תניא רבתי, סימן ב.

במקור זה מבואר שהסיבה שהקדיש נאמר בלשון ארמי מפני השמד. והסיבה שלא החזירו הדבר לישנו היא: 'כדי שלא ישתכחו הנסים והנפלאות, וכדי לעשות פומבי לדבר'.



ג. קדושה דסדרא

אחד הטעמים לאמירת קדושה דסדרא תולה את הדבר בגזרת שמד על אמירת הקדושה, שהכריחה לדחות את אמירת הקדושה לאחר התפילה (ראה ספר הפרדס, מהדורת וורשא, סימן ב. לקוטי הפרדס, עניני קדיש. שבלי הלקט השלם, סימן מד).

והנה, בספר הפרדס ובליקוטי, נומקה המשכת המנהג בחשש 'שמא יגרום החטא'. מאידך, שבבלי הלקט שם נאמר: 'גזרה שמא יגרום החטא, וכדאמרינן התם אל תשנו ממנהג אבותיכם, וכדי לעשות פומבי לדבר'. שני טעמים, לפחות, יש כאן: שמא יגרום החטא, ועשיית פומבי לדבר (לטעם השני – ראה גם סידור חסידי אשכנז, סימן מג, עמוד ככד) 'ייתכן גם כי התיבות: 'וכדאמרינן התם (ביצה ד, ב) אל תשנו ממנהג אבותיכם', מהוות טעם נוסף – וראה שו"ת דברי מנחם (חלק ד, סימן ג), בקשר לדברי הגמרא בביצה שם, ואין להאריך]*.



א. והנה, יש שכתבו (ראה שו"ת שבט הלוי, חלק ה, סימן יג), שלפי טעם זה – שקדושה דסדרא נתקנה כתחליף לקדושת העמידה – יש לעמוד בקדושה זו (וראה ארחות רבינו חלק ג, עמוד ריג; דינים והנהגות חזון איש, פרק ה, אות כח). ויש לעניות דעתי מקום להעיר: א. מדברי הרמב"ם (תפלה ט, ה), מבואר לכאורה שקדושה דסדרא נאמרת בישיבה. וכך נראה בשו"ת הר"י מיגאש (סימן קלא) שכתב: 'ואם יש בו עשרה ורצה אחד מהן לפתוח ובא לציון וסדר קדושה מיושב אין בזה כלום, אלא שראוי לו לכתחלה להיות עומד'. הרי שגם הש"צ יכול לומר קדושה זו בישיבה, ומשמעות הדברים שהציבור בוודאי אומרים בישיבה. וראה גם בספר המספיק לעובדי ה' (רמת גן תשמ"ט, פרק כה, עמוד 80), אם כי הוא ממליץ שם לעמוד בכל הקדושות, כולל קדושת יוצר (ובחלקים נוספים בתפילה). וכך דעת המקובלים (ראה כף החיים, סימן נט, ס"ק כ).

ב. מדברי הרמ"א (סימן קלב, סעיף א), עולה שדין קדושה דסדרא לעניין יחיד כדין קדושת יוצר, ולא העלה בדעתו שיש טעם מיוחד להשוות קדושה דסדרא לקדושת עמידה. כמו כן בתשובות הגאונים החדשות (אופק, סימן קלב), נדחקו לנמק מפני מה קדושה דסדרא נאמרת (לדעתם) דווקא בציבור, וכתבו: 'כיון שקבעוהו בתפילה מדמינן לה לקדושה של תפלה ואין לו רשות ליחיד לאמרו', ולא הזכירו את הטעם הפשוט לכאורה שיש להשוותה לקדושת עמידה. ומוזה נלמד אחד מן השניים, או שלא שמיעא להו הטעם המחודש של תקנת קדושה דסדרא מפני השמד, או שלא סברו שמטעם זה יש להשוות לגמרי בין קדושת עמידה לקדושה דסדרא [מלבד זאת, יש אומרים שלכל הדעות קדושה דסדרא נאמרת ביחיד – ראה רא"ש ברכות פרק ג, סימן יח; ר"נ מגילה כג, ב. וראה כתר ראש, סימן לה. אולם בטור, סימן קלב, בשם תשובת רב צמח גאון, מבואר שאין היחיד אומרה. וכך דייק בספר הבתים, בית תפילה, שער ט, אות טו, מדברי הרמב"ם תפלה ז, יו. וראה גם תלמידי רבינו יונה ברכות יג, א מדפי הר"ף].

ג. במקורות הנ"ל לא מוזכר בבירור כיצד היה אופן האמירה של הקדושה בעת השמד, שהרי בסופו של דבר לא מדובר אלא בזכר לקדושה (שלא בשעת תפילת העמידה), ואפשר שלא הקפידו לאמרה בעמידה (ובפרט אם חששו עדיין מפני האורבים). ועיין היטב אור זרוע (חלק ב, סימן נ), ואין הכרע בדבר. כיון שכך אין כל הכרח להשוות בין קדושה זו לקדושת עמידה.

ומצאתי בס"ד בספר הרקח (סו"ס שכד), שכתב: 'ומותר ליחיד לומר סדר קדושה אע"פ שיש בו קדוש וברוך שתיקוהו בשעת השמד'. ולכאורה אין קשר בין הסיום להתחלה. ואולי כוונתו לומר, שכיין שתקנה זו נתקנה בעת השמד, ואז לא הקפידו (מסיבות מובנות) על אמירת הקדושה בציבור, ממילא גם בזמננו יש להקל בכך. ולפי זה – שלא הקפידו על ציבור – אין הכרח שהקפידו על אמירה בעמידה.

ד. יראו עינינו

על טעמה של ברכה זו האריכו רבותינו הראשונים (ראה תוספות ברכות ד, ב ד"ה דאמר. רא"ש ברכות, פרק א, סימן ו. שבלי הלקט השלם, סימן נב).

אחד הטעמים לתקנה זו הוא טעמו של הרשב"א (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן יד): 'ברכת המולך אינה מכלל הברכות של קרית שמע... אלא אותה ברכה יש בה שמנה עשרה הזכרות, ונתקנה בשעת השמד שגזרו שלא להתפלל ועמדו ותקנו אותה ברכה שיש בה שמנה עשרה ברכות שבתפלה. ואע"פ שבטלה גזרה נשארה אותה ברכה ביד הדורות'. סתם הרשב"א ולא פירש מפני מה נותרה ברכה זו ביד הדורות.



ה. תקנת הפטרה

כתב רבי דוד אבודרהם, סדר שחרית של שבת: 'ולמה מפטירין בנביאים, לפי שגזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה, וכנגד שבעה שהיו עולין לקרות בתורה, ואין קורים פחות משלשה פסוקים כם כל אחד ואחד, תקנו לקרות כ"א פסוקים בנביאים... ולכן נקראת הפטרה, לפי שהיו נפטרים בה מקריאת התורה'.

[עוד יש להאיר, שאם הטעם להמשיך את התקנה הוא כדי לעשות פומבי לדבר, אין הכרע שהתקנה נעשתה באותו אופן ממש שבה התקיים המנהג בעבר. וראה עוד סידור חסידי אשכנז, סימן מג, עמוד קכד: 'וכשהיו שומרים פונים לדרכם היו אומרים קדושה, אע"פ שלא במקומה, וכיון שמת אותו המלך ישתחקו עצמותיו, נתבטלה הגזירה. ועל שם הנס שנתבטלה הגזירה יסדו סדר קדושה בסוף התפילה וקבעו בה ענייני קדושה שבעמדה... משמע לכאורה שאמירת הקדושה בעת הגזרה לא היתה דווקא במקום בו אנו אומרים סדר קדושה, אלא מדובר בתקנה נפרדת].

ד. עיין היטב רש"י (סוטה מט, א, ד"ה אקדושה) מדבריו משמע טעם אחר לקדושה דסדרא. וראה גם סידור רבנו שלמה (סימן מג, עמוד קכא), לטעמים נוספים. ובוהר (חלק ב, קלג, א) מבואר שקדושה דסדרא היא ל'תוספת קדושה', עיין שם. (ואמנם גם לדבריהם אפשר שתחילת גלגול הדבר מכח גזרה, אלא שלאחר מכן ראו טעם בדבר וקבעוה כחובה. ומנהגים רבים, אשר יש להם טעמים איתנים וחזקים, נקבעו על-ידי העם 'בני הנביאים', מטעמים בלתי מספיקים, עד שבאו חכמי הדורות וגילו סודם, וכפי שיתבאר להלן סיכומים ועיונים). וראה אבודרהם על 'ובא לציון': 'ומה שתקנו סדר קדושה בסוף, עבור עמי הארץ המאחרין לבוא לתפלה שלא יפסידו שמיעת הקדושה... ותקנו להם כאן כמו תפלה קטנה: בתחלה אשרי ואח"כ קדושה וזכרון ציון ותלמוד תורה... וגם מניתי ההזכרות שיש בסדר קדושה זה ומצאתיה י"ח הזכרות כנגד שמונה עשרה'. ואולי לפי טעם זה יש סמך לעמידה כמו בתפילה (כך העיר אחי הר"ב, וי"ל).

והנה, בשו"ת הרשב"א (חלק א, סימן קנח) כתב: 'יחיד העומד בתפילה וכשהגיע לקדושה היו הציבור אומרים קדושה דסדרא, דבר ברור הוא שאין אומר קדושה עמהם, חדא שאין סדר הקדושות אחד... וראה בית יוסף סימן קט, שלמד מדבריו שהוא הדין שאין לו לענות בתפילת י"ח על קדושה של מוסף. ולכאורה יש להעיר, הלא דברי הרשב"א הם בקדושת עמידה וקדושה דסדרא, שיש לומר שקדושה דסדרא היא סיפור דברים בעלמא, ומה ההשוואה לקדושת שחרית וקדושת מוסף. ונלמד מזה לכאורה שדעת הבית יוסף שלפי שיטת הרשב"א עצמו (שם סימן ז) שקדושת יוצר דין קדושה עליה, הוא הדין לקדושה דסדרא. ואכן בדרכי משה (שם ס"ק ג), העיר על דברי הבית יוסף, שהרי קדושה דסדרא אינה אלא סיפור דברים. ונראה שאין מזה הכרח שאין עליה דין קדושה כלל (בשונה מקדושת יוצר), אלא שעכ"פ עניינה שונה, שהיא באה מתוך סיפור דברים.

ב). וראה לבוש חיים, סימן רפד, א). תוספות יום טוב (מגילה ג, ד), בשם ספר תשבי, לרבי אליהו בחור, ערך פטר. שם מוזכר גם זמנה של הגזרה – בימי יוונים. וראה שו"ת דברי יציב (אורח חיים, חלק ב, סימן רמה). לטעם אחר לתקנת הפטרה – ראה ספר הפרדס (עמוד שו). שבלי הלקט השלם (סימן מד). וראה ספר המכריע (סימן לא), שתקנת ההפטרה היא תקנת עזרא.

במקור זה לא נתבארה הסיבה להיוותרותה של התקנה לאחר ביטול הגזרה. והנה, ייתכן שתקנת קריאת ההפטרה הקיימת בימינו היא **תקנה חדשה** (כך נקט שלחן ערוך הרב, אורח חיים, סימן רפד, סעיף א. כך מוכח גם מדברי הרמב"ן בתשובותיו (הובא בדברי הרמ"א שם) שאין קורין את ההפטרה אלא א"כ קראו בתורה. וכתב פרי מגדים שם שלמרות שהתקנה הראשונה היא שההפטרה תעמוד במקום קריאת התורה, התקנה השנייה נאמרה רק לאחר קריאת התורה). להבנה זו, שאין בתקנה של זמנינו המשך טבעי של המנהג בשעת השמד, ייתכן שהתקנה הנוספת נעשתה **כזכר לביטול גזירה זו**.



ו. שמע ישראל בקדושת מוסף

הרבה ראשונים הרחיבו בשורש אמירת הפסוק 'שמע ישראל' בקדושת מוסף (כנראה עיקר הקושי הוא משום שהקדושה משתמשת, בדרך כלל, בשירת המלאכים), ומהם שתלו זאת בגזרת שמד שמנעה את קיום מצוות קריאת שמע.

ושתי דעות בדבר: א. רב עמרם גאון (סדר רב עמרם גאון, מהדורת ירושלים תשס"ה, עמוד לב), נקט, שבשעת השמד היה פסוק זה נאמר בקדושת שחרית. ב. במקורות אחרים (ראה בסידור המיוחס לרשב"ש מגרמייזא, סימן ע, עמוד קעו) נראה, שגם בשעת גזרת השמד היו אומרים פסוק זה במוסף (אם כי לא בהכרח בתוך אמירת הקדושה).

לפי דרכו של רב עמרם גאון, נדחתה הקריאה לתפילת מוסף (מהטעם המובא להלן), והוא מנמק את מנהגנו עתה כך: 'כיון שבטלה הגזרה... אמרו חז"ל שבאותו הדור נקבע אותה במוסף שאין בה קריאת שמע. ולמה קבעוה במוסף, כדי שיתפרסם הנס לדורות' (והשווה אבודרהם, סדר שחרית של שבת). דומני, שדווקא לאור העובדה שחכמים שבאותו הדור דחו את אמירת הפסוק משחרית למוסף, ובכך יצרו שינוי במנהג האמירה, נדרש בפרט לנמק את היוותרות המנהג בטענה של זכר לנס, ולא להסתפק באמירה הכללית שאע"פ שהגזרה בטלה המנהג לא בטל.

מאידך, בספר המנהיג (הלכות שבת, מהדורת ירושלים תשל"ח, עמוד קעא) סתם וכתב: 'ואע"פ שנתבטלה הגזרה, התקנה לא בטלה'.



ז. אין כאלהינו

על אמירת אין כאלהינו לפני פיתום הקטורת, כתב מהר"י צאלח (עץ חיים, חלק א, דף עו, א): 'שמעתי הטעם שתיקנו אותו, לפי שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה על ישראל שלא לענות אמן, מה עשו, תיקנו לאומרו ברמזו בראשית תיבות א'ין מ'י נ'ודה וכו', כדי שלא יבינו. ואעפ"כ כשנתבטלה הגזירה, תקנה לא זזה ממקומה. ואחר כך מצאתי שכתב כן מהר"י ונה בנימוקיו [ובשו"ת עולת יצחק (חלק ג, סימן יג, אות ה), הביא מאחת ממהדורות פירוש התכאליל של מהר"י ונה, שכתב: 'גזרה מלכות יוון הרשעה שלא יענו ישראל אמן ולא ברוך אתה, לפיכך תיקנו... ראשי תיבות אמ"ן ברוך אתה, כדי שלא יבינו']'.



פרק ג - מנהגים שזכרו בדברי הראשונים

בפרק זה מובאים שני מנהגים אשר שורשם בדברי חז"ל, וטעמם מפני השמד, אולם דווקא בדברי רבותינו הראשונים מבואר שמנהגים אלו נוהגים גם בדורנו, ומאותו טעם.



א. הדלקת נר בעת המילה

במסכת סנהדרין לב, ב: 'קול ריחים בבורני, שבוע הבן שבוע הבן. אור הנר בברור חיל, משתה שם משתה שם'. ופירש רש"י שם שכך נהג הדבר בזמן גזירת המלכות, כדי להסתיר את סעודת המילה והנישואין. וכך כתבו התוספות שם (בד"ה קול) לפי הירושלמי בכתובות פרק א, הלכה ה (אמנם מפרשי הירושלמי שם כתבו, שסימן זה היה מסור ביד הרומאים, וכך היו כופים את גזירתם, וראה להלן. לגבי המבואר בירושלמי שם, שגזירה זו היתה בימי הרומאים, השווה מגילת תענית, פרק ו, שם משתמע שהמדובר על גזרת היוונים, וראה להלן).

וכתבו התוספות שם בד"ה אור: 'מכאן נהגו להדליק נר במילה'. והשווה לדברי הירושלמי שם: 'אע"פ שבטל השמד המנהג לא בטל' (אם כי לא ברור שהכוונה למנהג זה דווקא - ראה פני משה שם, קרבן העדה שם).²

ייתכן שמנהג זה נעשה כזכר לביטול הגזירה על המילה (ומצטרפים הדברים לדברי רבי אלעזר אזכרי, בספר חרדים על התורה, שלהי פרשת לך לך, שבסעודת המילה ראוי להעלות על לב את הצלתנו מיד היוונים ומגורתם).

[והנה, התוספות שם העירו כי בספר ירמיה (כה, י) נאמר: 'והאבדתי מהם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול רחים ואור נר'. ופירשו התוספות (וכך פירש רש"י בפירושו לספר ירמיה) שקול רחים ואור נר מקושרים עם זמני השמחה שזכרו בתחילת הפסוק, וראה מצודת דוד שם. ומכאן שלא נעשה הדבר מחמת הגזירה. ולפיכך כתבו: 'איכא למימר שגם בראשונה היו עושין סימנים אלו לשם שמחה'. וכתב המהר"ם שם: 'ולאחר החורבן נתבטל, ואחר כך חזרו ועשו אותם מחמת הגזירה'. לפי דבריהם ייתכן שהמנהג שנתבטל מאליה מחמת הגלות, חזר וניער בעקבות הגזירה, אבל אין בכך זכר לביטולה. ונוסח הירושלמי שם: 'אע"פ שבטל השמד המנהג לא בטל', אינו מכריע. אמנם יש לציין לדברי מראה הפנים על הירושלמי כתובות שם, שהשווה את נוסחת הבבלי לנוסחת הירושלמי. נוסחת הבבלי אינה מתייחסת לשעת השמד (ולפיכך היתה שחיקת סמני רפואה למילה, וריבוי שמחה ע"י נרות בשמחת חתן וכלה). אולם בשעת השמד התהפכו היוצרות, בכדי לבלבל את האויבים, והיו שוחקים סמנים למשתה, ומדליקים נרות

ג). ואמנם בבבלי נאמר שהדלקת הנר היתה בעת משתה, ולא בעת מילה, כבר כתבו המהרש"א והמהר"ם שם שמנהג זה מיוסד על דברי הירושלמי בכתובות שם: 'קול מגרוס בעיר, משתה שם משתה שם, אור נר בברור חיל, שבוע בן שבוע בן'. וראה מגילת תענית שם. וראה חידושי הר"ן שם על אבוקה בסעודת נישואין. ועיין להלן בדברי מראה הפנים.

וראה 'מדרש מעשה חנוכה ויהדות', בתוך גנוזות (עורך: הרב משה הרשור), חלק ב, עמוד 165: 'בימי מלכות יון הרשע גזרו שמד על ישראל... וכיון שראו חכמי ישראל שהיו מונעים עצמם מפריה ורביה עמדו והתקינו להם סימנים, שכל מי שנוולד לו בן זכר שיהא מדליק נרות חדשים על פתח לאותה חצר ביום השמיני... ועוד התקינו שכל מי שרוצה לכנוס את אשתו שיהא טוחן במגרוסות על גגול של אותה חצר'. למדנו שגזירה וסימן זה היו בימי יוונים. ועוד למדנו שהסימן נקבע לצורך הסתרת הדבר.

לשבוע הבן. ומכאן שהמנהג עתה תואם לשעת השמד. (ומכל מקום אין הכרע שנעשה הדבר לזכר. ואדרבה, הדלקת נרות המתאימה גם לסעודת מילה, נשארה, ושחיקת הסמנים, שאין לה קשר לסעודת חתן, בטלה).]

ב. קריעת הגט

במשנה (גיטין סג, ב): 'האשה שאמרה התקבל לי גיטי צריכה שתי כיתי עדים, שנים שאומרים בפנינו אמרה ושנים שאומרים בפנינו קבל וקרע'. ובגמרא (שם סד, א): 'קרע למה לי, אמר רב יהודה אמר רב, בשעת הגזירה שנו'. ופירש רש"י: 'שעת גזרת שמד הוה, שגזרו על המצות'.

ובתרומת הדשן (פסקים וכתבים, סימן מ): 'מה שנהגו לקרוע הגט, שמעתי ממורי הגאון בשם מהרי"ל הטעם שלא יבא לידי האשה ותבא לגבות כתובתה. אבל מורי אמר דשמא זה הטעם הוא כדאיתא בפרק המקבל דבשעת הגזירה הוצרכו לקרוע, אע"ג דהאידינא הגזירה בטלה, מ"מ נהגו לקרוע כבתחילה, וכן מציינו בתקיעת שופר שנהגו לתקוע אחר הקריאה משום גזירה, ואע"ג דהגזירה בטלה המנהג לא בטל'.

פרק ד - היתר איסור מפני השמד

בכמה מקומות מצאנו איסורים שהותרו מפני השמד, בתורת תקנת חז"ל (כלומר, לא שנתבטל האיסור מאליה מפני הסכנה, אלא שהוצרכו חז"ל להתיר את האיסור מפני הסכנה, כנראה משום שלא היתה הסכנה גמורה), והיתר זה נשאר גם אחר שבטל השמד, מפני שלא עמד בית דין וביטל היתר זה.

א. שביעית בזמננו

בירושלמי (שבת פרק ב, הלכה א): 'בת ישראל שבאת להדליק מכהנת טובלת את הפתילה בשמן שריפה ומדלקת. רבי הונא בשם רבי ינאי שעת משלחת זאבים היתה, ולא עמד בית דין וביטל, כמה דתימה תמן לא עמד בית דין וביטל'. ופירש קרבן העדה שם: 'שעת משלחת זאבים היתה, ומפני הסכנה התירו. ולא עמד בית דין וביטל, כלומר משעבר המשלחת... ועמדו בהיתרין עד עתה. כמה דתימר תמן, בשביעית פרק ח, שדה שנטייבה בזה"ז בשביעית שרי אע"ג דלא התירו חכמים אלא בזמן שהיו חייבין ליתן מהם מס למלך, והתירו מפני הסכנה, ועכשיו שנתבטל הגזירה ראוי שיחזור לאיסורו, מכל מקום כיון שלא נתבטל התקנה בפירוש, אע"ג שנתבטל הטעם, בהיתירא קאי'. ועיין עוד בירושלמי שביעית (פרק ד, הלכה ב), ובירושלמי סנהדרין (פרק ג, הלכה ה).

הרי שההיתרים שנאמרו בשביעית מפני גזרת המלכות, נותרו גם אחר שעברה הגזירה. והנה הג"ר יוסף ענגיל, אוצרות יוסף, שביעית בזה"ז (בראש תשובתו לג"ר ישראל מורגנשטרן) ביאר שטעם ההיתר משום שמא יחזור הדבר לקולו. אולם, אין בדבריו הכרח, כי אפשר שמדובר בתקנה

של ממש שנתקנה מחמת הטעם שבסכנה, וכשבטל טעם לא בטלה תקנה. וכך נראה להדיא מדברי הרמב"ן עבודה זרה לה, ב (ואפשר שהג"ר יוסף ענגיל לא ביקש אלא לבאר מדוע לא ביטלו את התקנה). עיין עוד בדברי הגר"י ענגיל שם בכללות העניין.



ב. אירוסין ונישואין ביהודה

בירושלמי (כתובות פרק א, הלכה ה): 'בראשונה גזרו שמד ביהודה... והיו הולכין ומשעבדין בהן ואונסין את בנותיהן, וגזרו שיהא איסטרטיוס בועל תחילה, התקינו שיהא בעלה בא עליה עודה בבית אביה, שמתוך שהיא יודעת שאימת בעלה עליה עוד היא נגררת... אע"פ שבטל השמד, המנהג לא בטל'.



ג. בתולה נשאת ליום הרביעי

במסכת כתובות (ג, ב): 'מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי... ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים'.

וכתב הרא"ה שם (ד"ה אמר רבא): 'ומסתברא דמתניתין משמע להו הכי, דקתני ומן הסכנה ואילך נהגו העם ליכנוס בשלישי, כלומר אף בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים אפילו שלא בשעת הגזירה לאחר שנתבטל... מעיון בסוגיה נראה ברור שגם לדעת הרא"ה מעיקר הדין התקנה במקומה, לפחות לענין זה שראוי לקיימה, אלא שלא מיחו חכמים במבטליה. שכן חכמים הקפידו שלא לעקור את התקנה מחמת הטענה: 'גזירה עבידא דבטלא ותקנתא דרבנן מקמי גזירה לא עקרינן'. ברור אם כך שחכמים הבינו שעם עבור הגזירה ישובו לנהוג עפ"י התקנה.

יש לשים לב לחידוש בדברי הרא"ה, שלמרות שהתקנה לא בטלה כלל בשעת הסכנה על ידי החכמים, אלא שמחמת פיקוח נפש לא התקיימה במשך זמן הסכנה, שוב לא שבו לקיימה, ואין הדבר נחשב כביטול גמור של תקנת חכמים, ולפיכך לא מיחו בידם.

לעומת זאת, בשלטי הגבורים סנהדרין (פרק בן סורר ומורה, דף יז, ב מדפי הרי"ף), כותב עפ"י סוגייתנו: 'וגם משמע התם דכי עבר הסכנה והאונס חוזר קיום התקנה למקומה, ולא אמר כיון דהותרה הותרה, דהא לא הותרה מחמת שנעשה לה היתר, אלא שאירע בה אונס וסכנה, וכי עבר האונס והסכנה התקנה במקומה עומדת' (אפשר שגם הוא מודה לדברי הרא"ה שאין למחות במבטלי התקנה לאחר הסכנה, וצ"ת).

גם כאן יש לשים לב ללשונו: 'ולא אמר כיון דהותרה הותרה, דהא לא הותרה מחמת שנעשה לה היתר, אלא שאירע בה אונס וסכנה'. משמע שאילו היתה התקנה מתבטלת, אף אם מפני הסכנה, היא לא היתה שבה מאליה לאחר הסכנה (וראה שו"ת בית דוד, לייטער, סימן טז).



ד. הכרזה באבדה

במסכת בבא מציעא (כח, ב): 'תנו רבנן בראשונה כל מי שמצא אבידה היה מכריז עליה שלשה רגלים, ואחר רגל אחרון שבעת ימים, כדי שילך שלשה ויחזור שלשה ויכריז יום אחד. משחרב בית המקדש שיבנה במהרה בימינו התקינו שיהו מכריזים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ומשרבו האנסים התקינו שיהו מודיעין לשכנינו ולמיודעיו ודיו. מאי משרבו האנסין, דאמרי אבידתא למלכא'. וכך כתב הרמב"ם (גזלה ואבדה ג, ט).

ובטור (חושן משפט, סימן רסז): 'והיכא דליכא למיחש להאי אונסא צריך להכריז בבתי כנסיות ובבתי מדרשות'. וראה שלחן ערוך שם (סעיף ג). אמנם שם, כנראה, מעיקרא התקנה היתה מוגבלת למקומות שיש בהם אנסים, ולא לכל מקום, שהרי לא בכל הארצות היתה נוהגת תקנת המלכות להביא את האבדות אל המלך.



ה. הדלקת נר חנוכה בפנים

בגמרא (שבת כא, ב): 'תנו רבנן נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו'.

והנה, השתרש המנהג בתפוצות ישראל להדליק נרות חנוכה על שלחנו גם בשעה שאינה נראית כשעת הסכנה. וכבר עמדו בכך הראשונים. ובספר העיטור (הלכות חנוכה) כתב: 'ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו, ואחר שנהגו על הסכנה נהגו'. טעם זה לא ברור דיו.

וכמה מחכמי זמנינו (ראה שו"ת דבר יהושע, חלק א, סימן מ. תשובות והנהגות, חלק ג, סימן רטז. וראה שו"ת מנחת יצחק, חלק ו, סימן סו. מועדים וזמנים, חלק ב, סימן קמ) נימקו זאת בטענה, שאע"פ שבטל השמד, לא בטלה התקנה. ויש שהוסיפו שיש חשש שמא יחזור הדבר לקלקולו.

הטענה הראשונה מחודשת ביותר: בין אם נאמר שעם תקנת נר חנוכה ניתנה ההגבלה לשעת הסכנה, ובין אם (כמסתבר) מדובר בתקנה מאוחרת, שעקרה את התקנה הקודמת, בכל זאת לא מדובר בתקנה כללית לעקור את מצוות ההדלקה בחוץ, כי אם, לכל היותר, בעקירה של שעת הסכנה. כלומר, לא מדובר בתקנה מפני השמד, אלא בתקנה לשמד, כנוסח הברייתא: 'ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו'. וקשה לומר שהיתר שניתן לשעתו ומקומו יישאר לדורות. שוב ראיתי אריכות דברים בנושא זה בשו"ת דברי מנחם [כשר] (חלק ד, סימן לו). וראה שם מקורות רבים בענייני תקנות מפני השמד, אם הן נותרות לדורות, וחלקם שולבו בתוך הדברים.



פרק ה - סיכומים ועיונים

בפרק זה נעמוד בקצרה על כמה יסודות כלליים בנושא התקנות שנתקנו מפני השמד. בפרט נעמוד על השאלה מתי התקנה נשארת לדורות ומתי לא, ומה הסיבות שמחמתן נשארת התקנה לדורות למרות שהטעם בטל.

א. תקנה לדורות או לשעת השמד

באופן כללי יש להבחין כי יש מקרה בו נתקנה תקנה (או ניתן היתר) באופן סתמי לדורות עולם, כאשר מבואר בדברי חז"ל או הראשונים תקנה זו נעשתה מחמת טעם של סכנה, וכשעברה הסכנה, בטל טעם ולא בטלה תקנה. אמנם יש מקרים בהם התקנה תוקנה מעיקרא לשעת הסכנה. לדוגמא, מחלוקת הראשונים (לעיל פרק א, אות ג), אם קבורת מת ביום טוב שני על-ידי ישראל מותרת בזמננו, תלויה לכאורה בשאלה אם האיסור שנאמר בשעה בו היו מצויים חברי, נאמר באופן סתמי, או שמא נאמר באופן מצומצם לזמן בו קיימים חברי [אמנם אפשר לבאר באופן אחר, ששאלה זו תלויה אם הכלל של בטל טעם לא בטלה תקנה נאמר גם במקרה שהטעם ידוע, או שבמקרה שהטעם ידוע לא נאמר כלל זה, וכאשר מתבטל הטעם מתבטלת עמו גם התקנה (ראה לעיל שם)].

כמו כן, השאלה אם אפשר להדליק נר חנוכה בפנים בזמננו (לעיל פרק ד, אות ה), תלויה בשאלה אם נאמר היתר להדליק נר חנוכה בפנים מפני השמד, או שמא נאמר היתר להדליק בשעת הסכנה בפנים, אבל שלא בשעת הסכנה לא נאמר היתר זה. וראה גם בשאר הדוגמאות לעיל, פרק ד [ויש כיוון נוסף בעניין זה – ראה שו"ת הר צבי, חושן משפט, סימן קלו (על טור חושן משפט, סימן תט), וצ"ח לכאן. והדברים מחודשים ביותר].



ב. הסיבות שהתקנות נותרו לדורות

הסיבה הפשוטה שחלק מהתקנות שנתקנו מפני השמד נותרו לדורות היא, מפני הכלל שבטל טעם לא בטלה תקנה, וכיון שלא עמד בית דין וביטל נותרו התקנות על כנם. כלל זה נאמר הן לגבי תקנות וגזירות (ראה בכל הדוגמאות לעיל פרק א), והן לגבי היתר איסור (ראה בכל הדוגמאות לעיל פרק ד).

אולם במקביל הוזכרו טעמים נוספים לכך שהתקנות נותרו לדורות. והן: א. שמא יחזור הדבר לקולו (ראה לעיל פרק א, אות א; פרק ב, אות ג; פרק ד, אות א; שם אות ה). ב. זכר לנס שנעשה בביטול הגזירה (ראה לעיל פרק ב, אות ב; שם אות ג; שם אות ו) [ומעניין הדבר שטעם זה, השני, הוזכר בפרט בקשר למנהגים שבאו כתחליף לאמירה אחרת שהתבטלה]. ג. שלא לחלק בין זמן לזמן (ראה לעיל פרק א, אות ד).

טעם נוסף שאפשר להעלות בעניין זה הוא, שאחר שנתקנה התקנה מפני השמד, ראו חז"ל בעומק בינתם, שאכן יש טעם ושורש להנהגה זו, ומשום כך המשיכו אותה לדורות (וראה לעיל פרק א, אות א, בשם הראב"ד). ראה למשל, בן איש חי (שנה ראשונה, פרשת כי תשא, הלכה טז) על קדושת ובא לציון: 'ואע"ג דבטלה הגזירה לא ביטלו קדושה זו אח"כ מפני שבאמת יש בה טעם עפ"י הסוד, ומה שלא תקנו אותה אנשי כנסת הגדולה מעיקרא מפני שעדיין לא היה הזמן הראוי ומתוקן לתיקון זה, וכאשר הגיע הזמן הראוי לכך, סיבב הקב"ה סיבה הנזכרת שבעבורה תיקנו קדושה זו כאן, ולכן לא בטלוה אח"כ, אע"פ שבטלה הסיבה, כי ראו חז"ל ברוח קדשם שבאמת ראוי להיות קדושה כאן ע"פ הסוד' [וראה דבר דומה בספר בני יששכר, מאמרי חדש תשרי (מאמר ג, אות ח), על תקנת רבי אבהו בתקיעות].

אולם לא התפרש אם כל הטעמים הללו להמשך התקנה או ההנהגה בשעת השמד נאמרו כדי לנמק מדוע לא עמד בית דין אחר וביטל, או שמא מעיקרא לא היתה תקנה קבועה בדבר, אלא שהנוהג נמשך מהטעמים הנ"ל (או שדווקא לאחר ביטול השמד נקבע הדבר כתקנה, כזכר לנס או מטעם אחר, כדלהלן בסמוך).

ויש לציין כי במקרים מסוימים אחר שבטל השמד נמשכה ההנהגה של שעת השמד מכוח תקנה חדשה ומיוחדת, תוך שינוי מפרטי הנוהג שהיה בעת השמד (ראה לעיל פרק ב, אות ה, לגבי תקנת ההפטרה).



אוצר הספרים

◆ הערות בספרי הגר"ח קנייבסקי, וכמה מתשובותיו ◆

הרב שמואל אריה ישמח
ישיבות צרור המור והדר להדר חיפה

הערות בספרי הגר"ח קנייבסקי, וכמה מתשובותיו

הקדמה * א. האם ברוך בן נריה עלה לא"י * ב. האם דניאל עלה לארץ ישראל * ג. האם יחזקאל נקבר בחו"ל * ד. בני כמה היו שאול ודוד כאשר הומלכו * ה. האם שמעי בן גרא היה קרוב משפחה של שאול * ו. מאיזה שבט היו דבורה וברק * ז. מתי אירעה פרשיית פילגש בגבעה * ח. תשעה באב כנגד גיד הנשה * ט. האם הנביא זכריה היה נכדו של עידו הנביא * י. חנניה מישאל ועזריה עלו לא"י כדי ללמוד תורה לפני יהושע * יא. ספר התרומה או ספר התרומות

הקדמה

יחד עם כל בית ישראל הננו מעתירים בתפילה לבורא עולם לרפואת הגאון הרב חיים קנייבסקי שליט"א. לזכותו ולרפואתו מתפרסם מאמר קצר זה, בו מובאות כמה הערות ששלחתי לפני כחמש שנים אל הגר"ח, וכן תשובותיו על כמה מההערות.

ההערות עוסקות בדברים שהובאו בספריו. ההערות נשלחו בכמה מכתבים שנשלחו בדואר. על חלקן לא קיבלתי מענה, וייתכן שכלל לא הגיעו אל ביתו. חלק מההערות כאן מצוטטות מתוך מכתבי, ולכן הן נכתבו בגוף שני.

תקוותי שפרסום הדברים יביא למו"מ בדברי הגר"ח, ויהיה בכך זכות לרפואתו, ומתוך כך גם יתבררו דבריו ויתבהרו, ואני אבין במה טעיתי. אקוה בנוסף שע"י פרסום המאמר אזכה שאחד הקוראים יציג בפני הגר"ח את ההערות ויפרסם כאן את תשובותיו.



א.

האם ברוך בן נריה עלה לא"י?

ב'שיר השירים רבה' (ה, ה) מובא שברוך בן נריה לא עלה עם זרובבל מחמת זקנותו המופלגת, שבגללה לא יכול היה לעלות אפילו בעגלה מיוחדת ונוחה. בספר בשער המלך לגר"ח קנייבסקי (נדפס בתוך ספרו שיח השדה חלק א, הוצאה שישית, בני ברק, ללא שנת הוצאה, דף לד טו) הביא את דברי שיה"ר ומיד כתב: "אבל במדרש עשר גלויות איתא שברוך בן נריה עלה עם נחמיה וזרובבל".

על כך כתבתי לגר"ח: "כת"ר הביא שבמדרש 'עשר גלויות' מובא שברוך בן נריה עלה לא"י. זה לשון המדרש (הובא ב'בית המדרש' ליעללינעק, מהדורה שלישית, 'ירושלים תשכ"ו, ח"ד, עמ' 135): "לאחר חורבן המקדש שבעים שנה עמד כורש בן אסתר ושלח לנחמיה ולזרובבל ולברוך וחבורתו ובנו בית שני...". ע"כ.

דברי המדרש הללו מחודשים בעיני, שהרי הוא דלא כמובא בשיהש"ר (ה, ה) שברוך בן נריה לא עלה, וכן גם פשט הגמ' מגילה טז, ע"ב, וכ"כ ברש"י שם ד"ה 'שכל', וכ"כ בס' יוחסין ע"פ הגמ' שם (ודלא כיעב"ץ מגילה שם).

ראוי לענ"ד, כדי שלא לאפושי פלוגתא, לדחוק ולבאר את דברי 'מדרש עשר גלויות' באופן שלא יחלקו על שאר המקורות, ולומר שברוך בן נריה הנהיג את הבניה ממקום מושבו בחו"ל ונחשב אף הוא כמי ש'בנה' את המקדש כיון שהדבר נעשה בציוויו והדרכתו. וכמו "ויבן שלמה את הבית", שהכוונה היא שנעשה הבית בציוויו (רמב"ן שמות כט, לא, ועוד). מה דעת כת"ר על דברי-האם אכן ראוי להסביר כך?

ניתן גם לדחוק תירוץ אחר ולומר שתיבת "ובנו [בית שני]" אינה מתייחסת לנחמיה זרובבל וברוך, אלא לעם ישראל. והוא דחוק בעיני. מה דעת כת"ר על הסבר זה?". עד כאן לשון מכתבי. תשובת הגר"ח: "לבסוף עלה".

כמדומה לי שכוונת הגר"ח לומר שגם לפי דרכו אין סתירה בין המקורות: המובא במדרש שיר השירים רבה מתייחס לתקופה מסוימת, ואילו המובא במדרש עשר גלויות מתייחס לתקופה מאוחרת יותר.

אולם, בעוניי לא הבנתי כיצד ניתן לומר כך, שהרי במגילה טז, ע"ב, מובא: "שכל זמן שברוך בן נריה קיים לא הניחו עזרא ועלה", הרי שכאשר עזרא עלה רבו ברוך לא היה קיים, כלומר שנפטר. וכן מובא ברש"י שם (ד"ה 'שכל'): "וברוך לא עלה מבבל ומת שם". וכן עולה ממדרש שיר השירים רבה ה, ה, אותו הביא הגר"ח, בו נאמר שברוך בן נריה לא עלה עם זרובבל מחמת זקנותו המופלגת, שבגללה לא יכול היה לעלות אפילו בעגלה מיוחדת ונוחה. ולפי"ז איך ייתכן ש"לבסוף עלה", אחר שהזקין עוד? וצ"ע. וה' יאיר עיני למצוא במה טעיתי.



ב.

האם דניאל עלה לארץ ישראל?

במדרש מובא שדניאל עלה לארץ ישראל (שיר השירים רבה ה, ה). הגר"ח קנייבסקי הביא בספרו בשער המלך (דף לה, טור ב) את דברי מדרש שיר השירים רבה ה, ה, הסובר שדניאל עלה לארץ ישראל בעקבות הצהרת כורש (שניתנה בשנת אחת לכורש), ומיד אחר כך כתב הגר"ח: "ועיין בספר יוסיפון שבסוף ימיו ביקש דניאל מהמלך שיפטרנו מעבודת המלך ומינה זרובבל תחתיו ואחר כך עלה זרובבל, ואז נראה שעלה דניאל עמו".

על כך כתבתי לגר"ח: "כמדומה לי שיש להעיר: ביוסיפון לא נזכר שדניאל עלה לא", אלא שכת"ר כנראה חיבר את דברי היוסיפון עם דברי שיהש"ר. אלא שלענ"ד הדבר אינו אפשרי, שהרי מעיון ביוסיפון (מהדורת הומינר ירושלים תשט"ז, פרק שלישי, עמ' טז; מהד' פלוסר, מרכז זלמן שזר, תשל"ט, עמ' 303) עולה שדניאל ביקש מהמלך לשחררו מתפקידו כדי שיוכל ללכת אל "קרית עירי ולביתי להרגיע לעבוד אלהי אבותי" ומהמשך הדברים ברור כי כוונתו לא היתה לא",

שהרי בהמשך מובא שדניאל מצא את זרובבל שיחליף אותו בתפקידו בחצר המלכות ואז דניאל "הלך למקומו אל שושן הבירה אשר בעילם המדינה ויעבוד שם את ה' עד יום מותו בקרב אחיו עדת הגולה אשר שם". הרי שלפי דבריו דניאל נשאר בחו"ל ונפטר שם. "ע"כ לשון מכתבי.

תשובת הגר"ח: "חשבו שהלך".

כמדומה לי שכוונת הגר"ח היא שיושבי פרס טעו לחשוב שדניאל נשאר בביתו עד לפטירתו, והמובא בספר יוסיפון מבוסס על טעותם, אך באמת עלה דניאל לבסוף לארץ ישראל.

יש להעיר: נראה שהגר"ח דחק ופירש כך כדי להשוות בין דברי המדרש לדברי היוסיפון.

אולם, הר"י אברבנאל, בהקדמתו לפירושו נחלת אבות על מסכת אבות, כתב: "ידוע שלא עלו שמה (=לארץ ישראל) דניאל וחבריו, ואולי היו כבר מתים באותו פרק, וכן נראה מדברי יוסף בן גוריון...". גם בספרו מעיני הישועה (מעין ה, תמר ד) כתב האברבנאל שדניאל ביקש להפסיק לשרת את המלך בימי דריוש המדי, כמבואר ביוסיפון, והיה אז כבן 92, והעמיד המלך תחתיו את זרובבל, והלך דניאל לשושן מעט אחר כך בשנת אחת לכורש, באותו זמן שבו עם ישראל עלו לארץ ישראל. הרי שהוא הבין את דברי היוסיפון כפשטם.

בנוסף, הרי כך מובא במדרש לקח טוב לר' טוביה בן ר' אליעזר, על אסתר א, א (מהדורת וילנא תרמ"ז, עמ' 88): "כתיב בספר דניאל (א, כא) 'ויהי דניאל עד שנת אחת לכורש המלך', וכתיב (דניאל י, א) 'בשנת שלש לכורש מלך פרס דבר נגלה לדניאל' (הרי שהמשיך לנבא גם אחר כך)?! מהו 'ויהי דניאל עד שנת אחת לכורש' – מלמד שנזקק ונמנע מבית המלכות וישב לו בביתו". הרי שהתפטרותו מתפקידו היתה באותה שנה בה היתה הצהרת כורש. גם המלבי"ם (דניאל א, כא) כתב ע"פ הרי"א בשם היוסיפון, שבשנת אחת לכורש דניאל התפטר מתפקידו ו"קבע מושבו בשושן". וצ"ע.

בנוסף, יש להעיר שבכל מקרה לא נימלט מכך שיש דעה שנוקטת שדניאל לא עלה לא"י, שהרי מפירוש רש"י לבבא בתרא (טו, ע"א, ד"ה 'כתבו יחזקאל') משמע שדניאל לא עלה לארץ ישראל, כפי שהעיר רבי רחמים ניסים יצחק פאלאג'י (באבות הראש, ח"א, דף נד, ע"ש), והביא שכן משמע גם מרש"י סנהדרין צג, ע"ב, ד"ה 'מאי נינהו' (ויש להעיר שיש אומרים כי פירוש רש"י לסנהדרין פרק חלק איננו מרש"י). ולענ"ד משמע כך גם מהדבור המתחיל הקודם שבדברי רש"י לבבא בתרא שם, שבו רש"י השמיט את דניאל מרשימת הדמויות המפורסמות שבין אנשי כנסת הגדולה. עוד אריכות דברים בנושא זה ראה בספרנו אשי ישראל לספר עזרא (כת"י) פרק מה.

ג.

האם יחזקאל נקבר בחו"ל

בספר בשער המלך (דף לה, טור ג) ציין הגר"ח שדברי התוס' בבא בתרא טו, ע"א, מוכח שיחזקאל הנביא נקבר בחו"ל.

אולם, לא מצאתי שם מאומה, וכנראה כוונתו לתוספות ד"ה 'פירש הקונטרס' שכתב "ולא מצינו שחזר יותר לארץ ישראל", אלא שדברי התוספות מוסבים על ירמיהו ולא על יחזקאל, ולכן לא זכיתי להבין את כוונת הגר"ח ק. וה' יאיר עיני למצוא במה טעיתי.



ד.

בן כמה היו שאול ודוד כאשר הומלכו

בספר למכסה עתיק על שמואל א' פרק יג מובא: "בן שנה שאול במלכו - בן כ"ה הי' (מהר"י קרא בשם סדר עולם פרק יג, ולפנינו הגי' שם בן כ"ט, והגר"א מפרש שם דקאי על דוד)", עד כאן. ועל זה יש להעיר:

א. כך נדפס בכל מהדורות הלמכסה עתיק, אך בלמכסה עתיק הנדפס עם הוספות (ע"י הרב גרינגרס ברמת בית שמש התשע"ג) מובא "בן פ"ה היה" במקום "כ"ה", וכנראה הוא טעות דפוס.
ב. דברי הר"י קרא אינם שם בפרק יג אלא בפירושו לפרק ז, פס' ב. אולי ניתן לציין זאת במהדורות הבאות.

ג. במהדורה המדויקת שבידי של הר"י קרא (פירושי רבי יוסף קרא לנביאים ראשונים, מוסד הרב קוק ירושלים תשל"ג, עמ' נז, וכך גם במקראות גדולות מהדורת הכתר) נכתב "עשרים ושמונה". אני משער שהיה מי שבמקום 'עשרים ושמונה' כתב "כ"ח" וכך השתבש ל-"כ"ה" כפי שנדפס בלמכסה עתיק, וכמדומה לי שהוא טעות.

ד. הגרסא שהיה אז 'בן עשרים ושמונה' אין זה חידוש הנמצא רק בדברי ר"י קרא, אלא כך היא הגרסא בסדר עולם, כתב יד אוקספורד וכתב יד מינכן, כפי שהעיר ר' בער רטנר בסדר עולם שהוציא בוילנא תרנ"ז, והוסיף שכן הוא בילקוט שמעוני בדפוסים הישנים.
ה. מדברי הגר"ח ק משמע שהפשט בסדר עולם הוא שהדברים מתייחסים לשאול המלך, ורק הגר"א פירש שהם מתייחסים לדוד. אולם נראה לכאורה שזה פשט כוונת הסדר עולם, וכך מוכח מהקשר הדברים שם, כך גם ביאר בעץ יוסף שם.

וביאור זה הוא מוכרח לענ"ד, שהרי בסדר עולם מובא ששאול מלך שנתיים (ולכל היותר שלש), ואיש בשת בנו מלך אחריו, מיד לאחר מות שאול או לכל היותר 5 שנים אחר כך (מחלוקת רש"י ותוספות בסנהדרין כ, ע"א), והיה איש בשת במלכו בן 40 (כמפורש בשמואל ב, ב, י, וכן הוא בסדר עולם). הרי שכאשר שאול הומלך כבר היה לו בן בגיל 38 או 33, ולפיכך כלל לא ייתכן לומר שכאשר שאול מלך הוא היה בן 29 או 28, וברור לפיכך שכוונת הסדר עולם היא לדוד המלך.

ו. בסדר הדורות (שנת ב'תתפ"ב) כתב על פי שלשלת הקבלה ששאול היה בן 59 כשהומלך (וראה הגהת נחל עדן שם). אמנם אעיר כי החיד"א ועוד גדולים כתבו ש"אין לסמוך על שלשלת הקבלה כלל" (יוסף אומץ סימן ג). עוד מצאתי תשובה של רבי סעדיה אבן דנאן (הובאה בסוף שו"ת פאר הדור

במהדורה הישנה שם, בסימן רכ"ה) בה כתב ששאל היה בן 52 כשמלך, והוא שנאמר "ב"ן שנה שאל במלכו" שהיה בגיל "בן" שנים במלכו.

ז. לסיכום: אם יסכים הגר"ח לק' לדברינו הרי שיש לתקן בלמכסה עתיק (על שמואל א' פרק יג) ולכתוב כך: "בן שנה שאל במלכו – בן נ"ב היה (ר' סעדיה אבן דנאן, בשו"ת פאר הדור מהדורה ישנה סי' רכה) וי"א בן נ"ט היה (שלשלת הקבלה הובא בסדה"ד שנת ב'תתפ"ה)".

וכמו כן יש להוסיף בלמכסה עתיק על שמואל א, טז, יג, ולכתוב: "וימשח אותו – בן כ"ט היה (סדר עולם פי"ג) וי"א בן כ"ח (כת"י סדר עולם שם, וכ"כ מהר"י קרא שמ"א ז, ב ע"פ סדר עולם)".

ה.

האם שמעי בן גרא היה קרוב משפחה של שאול

מובא בספר למכסה עתיק על שמואל ב פרק טז (נדפס יחד עם טעמא דקרא לגר"ח קנייבסקי. נדפס שוב בפני עצמו עם תיקונים והוספות תחת השם 'אורי וישעי' ע"י הרב אורי שחר, קרית ספר ה'תש"ע. שוב נדפס עם תיקונים והוספות ע"י הרב בנימין גרינגרס, רמת בית שמש ה'תשע"ג): "ממשפחת בית שאול ושמו שמעי בן גרא – גרא הוא בן קיש אבי שאול (תרגום אסתר פ"ב), וי"א ששמעי הוא דוד שאול (או"מ עמ' נט)", ע"כ. [הכוונה היא ל'אוצר המדרשים' של איזנשטיין עמ' נט].

על כך הערתי:

א. בתרגום אליו הפנה הגר"ח מובא: "בר יאיר בר שמעי בר גרא בר קיש, גוברא דמשבטא דבנימין". ייתכן מאוד שאין כוונת התרגום ש'גרא' היה בן 'קיש' אלא לומר ש'שמעי' היה 'בן קיש', ו'שמעי' זה הוא 'שמעי בן גרא' המפורסם, והיה שמעי נקרא 'בן גרא' כיון שהוא היה ממשפחת 'גרא' (=בנו או נכדו של בנימין). האם אין זה אפשרי?

ב. ונראה שכך מוכרחים לומר, שהרי ייחוסו של מרדכי נזכר עוד פעם בהמשך התרגום, על פרק ז' באסתר (פסוק ה'), וכן הוא גם בתרגום שני אסתר ב, ה) ובדבריו שם 'גרא' כלל אינו נזכר בשושלת שבין מרדכי לבין שאול ואביו קיש, והשם 'גרא' נזכר שם רק פעם אחת והוא שם בנו של בנימין בן יעקב אבינו.

ג. ולפי התרגום בפרק ז' יש עוד להעיר על המובא בלמכסה עתיק, שהרי לפי התרגום לפרק ז' גם 'שמעי בן גרא' עצמו איננו בנו ממש של 'קיש' אבי שאול, אלא הוא נכד-נכדו של מיכה בן מפישבת בן יהונתן בן שאול בן קיש. ולפי זה מה שנאמר בתרגום בפרק ב' ש'שמעי בן גרא' היה 'בר קיש' מוכרחים לומר שהכוונה שהיה 'מזרע קיש' ולא בנו ממש [כפי ש'בן גרא' הכוונה 'מזרע גרא'].

ד. ואמנם באמת לענ"ד אין ראיותי מדברי התרגום בפרק ז' נכונות. אסביר את דברי: לפי דברי התרגום לפרק ז' שמעי היה דור שביעי לשאול המלך, ואם כן תמוה כיצד ייתכן לומר שזהו 'שמעי בן גרא' שקילל את דוד מעט אחרי ימי שאול?! השפת אמת (מגילה יג, ע"א) כתב על כך:

"אמת דקצת יש לתמוה שחשב ו' דורות משמעי עד שאול ושמעי שקילל היה בימי דוד? וצ"ל שהולידו בנים בקטנותם ושאל ויהונתן אפשר שהיו זקנים בשנים".

כבר הבאנו לעיל שכאשר שאל הומלך היה לשאול בן בגיל 38 לערך, והדברים מחזקים את מה שכתב השפת אמת.

אולם באמת לא הבנתי את דברי השפת אמת, שהרי לפי התרגום שמעי נולד מזרע מפיבשת בן יהונתן בן שאול, ובפסוק בשמואל ב, ד, ד מפורש שבזמן ששאול נהרג היה מפיבשת בן יהונתן בגיל חמש. מעתה חשבון השנים מראה שהדבר לא ייתכן: במיתת שאול החל דוד למלוך במשך ארבעים שנה. שמעי יצא לקלל את דוד במהלך מרד אבשלום שהתרחש לפי חז"ל בשנת מלכותו ה-37 של דוד המלך (סדר עולם פרק יד, וגמ' תמורה טו, ע"ב, ונוזר ה, ע"א). שלמה המית את שמעי שלש שנים לאחר פטירת דוד, כנזכר במלכים א, ב, לט. מעתה עלינו להבין: האם ייתכן שבתוך 42 שנים מאז לידת מפיבשת ועד למרד אבשלום יוולדו 'מפיבשת - מיכה - אלה - בענה - שמידע - שמעי'? אף אם נדחוק מאוד ונאמר שכל אחד מהם הוליד את בנו בגיל שמונה ויום אחד (על פי הגמ' סנהדרין סט, ע"ב שבדורות ראשונים יכלו ללדת כבר בגיל שמונה), ושכל הריון ארך שש חודשים בלבד, ושמרד אבשלום אירע רק בסוף השנה ה-37, הרי גם אז נוכל רק בקושי רב לטעון ששמעי היה בן שבועות ספורים כאשר יצא לקלל את דוד. ודאי שהדבר רחוק מאוד מן השכל. כיצד ייתכן שתינוק קטן מביא עמו אלף איש כדי לפייס את דוד? כיצד ייתכן ששמעי היה אז מגדולי ישראל בתורה או בעושר (גיטין נט, ע"א), וראש לסנהדרין (רש"י שמואל ב, טז, וראה רמב"ם הל' סנהדרין פרק ב' על התנאים למינוי כדיון בסנהדרין)? זאת ועוד: הרי התרגום עצמו (לאסתר ב, ה) מביא שדוד ציווה לשלמה להמית את שמעי רק לאחר ששמעי יפסוק מלהוליד בנים, אך לפי החשבון הנ"ל שמעי היה בעת מותו כבן שש?! ובכלל - כיצד ייתכן שמרדכי הצדיק יצא מזרעו של שמעי אם אכן כאשר שמעי הומת הוא עוד לא היה בן שמונה ועדיין לא יכול היה להוליד?!

ה. אם דברי נכונים הרי שמוכרחים לענ"ד לומר שהתרגום הביא לעיתים מדרשים סותרים, והתרגום בפרק ב' סובר ש'מרדכי... בן שמעי' הכוונה ל'שמעי בן גרא', אך התרגום בפרק ז' מביא דעה לפיה אין הכוונה ל'שמעי בן גרא' אלא ל'שמעי' אחר.

ו. מעתה חוזרת האפשרות לומר שלפי התרגום לפרק ב' 'שמעי בן גרא' הוא ממש בנו של 'קיש', כדברי כת"ר בספרו. אלא שיש להעיר על זה שבתרגום שם לא נזכר ש'קיש' הוא אבי שאול, וניתן לומר שהכוונה ל'קיש' אחר.

ז. אמנם מסתבר לומר שאכן הכוונה ל'קיש' אבי שאול, שהרי התרגום שם פירש ש'שמעי' הוא 'שמעי בן גרא', ומסתבר שהטעם לזה הוא שסבר שלא היה הפסוק מזכיר "בן שמעי" אם לא מדובר באדם מפורסם, ולפי זה הוא הדין שלדעת התרגום "קיש" חייב להיות אדם מפורסם.

ח. אך מה שכתבנו בסעיף ד אין זו ראייה גמורה, שהרי אנו מוצאים שבתרגום על פרק ז' נקט ששמעי איננו 'שמעי בן גרא' המפורסם (כפי שהראנו לעיל) אלא 'שמעי' אחר, ובכל זאת 'קיש' הוא אביו המפורסם של שאול. (אמנם בתרגום שני יש שגרסו 'בן יאיר בן שמעי בן קיש בן בענא...' במקום 'בן

יאיר בן שמעי בן שמידע בן בענא', וכן הגירסא בפירוש המיוחס לרמב"ם לאסתר ב', ה ובפירוש הרס"ג שם, ובמדרש אגדת אסתר שם, ולפי זה אכן יש כאן עקביות וגם 'קיש' איננו מפורסם).

ט. לסיכום: בלמכסה עתיק מובא: "ממשפחת בית שאול ושמו שמעי בן גרא – גרא הוא בן קיש אבי שאול (תרגום אסתר פ"ב)".

אך אם הגר"ח יסכים לדברי אז יש לכתוב כך: "ממשפחת בית שאול ושמו שמעי בן גרא – נראה ששמעי הוא בן קיש אבי שאול (כן נראה לומר בדעת התרגום אסתר פ"ב) וי"א שהוא נכד-נכדו של מיכה בן מפיבשת בן יהונתן בן שאול בן קיש (שפ"א מגילה יג בדעת התרגום אסתר פ"ז, ודבריו צ"ע, שהרי יותר נראה ש'שמעי' בתרגום שם אינו 'שמעי בן גרא')".

ו.

מאיזה שבט היו דבורה וברק

בספר בשער המלך (דף לא, טור ב) כתב הגר"ח ק על דבורה וברק: "והיו דבורה וברק משבט נפתלי, מדרש תהילים פ"ט, ובמדרש תדשא סי' ח' איתא שהיו מאפרים עי"ש". ויש לכאורה להעיר:

א. מה שכתב שמהמדרש תדשא עולה שדבורה וברק היו שניהם משבט אפרים, לא זכיתי להבינו, שהרי במדרש תדשא שם נאמר: "דבורה וברק מאפרים ומקדש נפתלי". וכוונתו בפשטות שדבורה היא מאפרים, וברק הוא מ[קדש] נפתלי.

ב. מש"כ שמהמדרש תהילים פ"ט עולה ששניהם היו מנפתלי, גם זה לא זכיתי להבין, שהרי במדרש תהילים פ"ט לא מצאתי מאומה, ובמדרש תהילים כב, א, מובא שדבורה היא משבט נפתלי, אך על ברק לא נאמר שם מאומה.

ג. עוד יש להעיר למקורות נוספים בענין זה, וכבר הבאתי אותם בספרי כת"י אשי ישראל לספר שופטים (פרק א, סעיף יד, ס"ק ב, אות ה, פורסם בירחון האוצר גליון כט עמ' קעח, הערה לג), ולכן כאן אקצר.

ז.

מתי אירעה פרשיית פילגש בגבעה

נחלקו הדעות האם פרשיית פילגש בגבעה אירעה מיד לאחר פטירת יהושע בן נון (סדר עולם פרק יב, ועוד) או בסוף תקופת השופטים (רד"ק ואברבנאל שופטים יח, א, ועוד). רש"י שופטים יח, א, כתב שפרשיה זו אירעה לאחר פטירת יהושע, אבל לכאורה יש סתירה בדברי רש"י, שהרי בפירושו לשמואל א, כ, ל, הביא רש"י מדרש לפיו שאול היה מבני בנימין שנתרו בחיים לאחר מעשה פילגש בגבעה, ומכך עולה שמעשה פילגש בגבעה היה בסוף תקופת השופטים. שו"ר שכבר המלבי"ם שופטים סוף פרק כא הביא ראיה ממדרש זה שפילגש בגבעה היתה בסוף

השופטים, אך לא העיר על הסתירה ברש"י. ושו"ר שבמשבצות זהב שופטים כא, כה, הקשה על הסתירה בדברי רש"י, ונשאר בצ"ע.

הגר"ח קנייבסקי בספר בשער המלך (דף לב, טור א) הביא את דברי המלבי"ם (ולא העיר על הסתירה בדברי רש"י), ומיד הוסיף ש"אינו מוכרח, דאפשר שהיה שאול זקן, שלא ידענו שנותיו, ובסדר הדורות כתב שהיה בן נ"ט במלכו ולא ידעתי מנין לו".

אמנם, לא זכיתי להבין את דברי הגר"ח, שהרי לפי דבריו שאול היה כבן 400 כאשר הוכתר למלך, ומלבד שזה עצמו חידוש גדול, הרי שבנוסף מהפסוקים עצמם נראה ששאול לא היה מופלג בשנים: ראשית, הרי אביו שלח אותו למצוא אתונות. מכאן שאביו היה אז בחיים, וזה תמוה לומר שאף אביו האריך ימים כל כך. בנוסף, אם שאול היה כבן 400, מדוע לא שלח אביו את אחד מנכדי-נכדיו. וכיצד שלח לחפש אתונות את בנו, שהוא אדם ישיש ביותר?! בנוסף, הרי מצאנו שהיה לשאול בן שמלך אחריו, והוא איש בשת שהיה בן ארבעים במלכו (שמואל ב, ב, י), והיתה לו בת בשם מיכל שנישאה לדוד, והיה לו נכד שהיה ילד קטן לאחר פטירת שאול.

עוד אעיר שברש"י שמואל א, ב, ל, הביא את דברי המדרש שמואל, מהם משמע שפרשיית פילגש בגבעה אירעה מעט לפני ימי עלי הכהן, כלומר בסוף תקופת השופטים: "...ובימי פלגש שפקרו ישראל ברוב המצות ומי גרם להם פנחס... נטלתי הכהונה גדולה מהם (מפנחס, מבני אלעזר בן אהרן הכהן) ונתתיה לך (עלי הכהן) שמבני איתמר אתה..." (ראה גם רש"י יחזקאל ד, ה, שהביא דעה שסברה שפסל מיכה היה בסוף תקופת השופטים).

ח.

תשעה באב כנגד גיד הנשה

בספר דרך שיחה (תשובות הגר"ח קנייבסקי לשאלות הרב אליהו מן, מסודר ע"י הרב צבי יכרוב, בני ברק תשס"ד) על בראשית לב, לג, מובא בשם הגר"ח ק: "על כן לא יאכלו בני" את גיד הנשה - אמר הרב שליט"א: מובא בילקוט ראובני על פסוק זה כל האוכל בט' באב כאילו אוכל גיד הנשה, וצריך ביאור הכוונה בזה, ואמר לי אבא זצ"ל: יש שס"ה ימים ויש שס"ה לאוין כל יום כנגד לאו אחר ויום תשעה באב הוא כנגד לאו של גיד הנשה וזהו שייכות גיד הנשה לט"ב".

ולכאורה נראה שאין זה חידוש של אביו זצ"ל אלא הדברים הם דברי הזוהר הקדוש בראשית דף ק"ע, עמוד ב: "ואית בבר נש שס"ה גידין ולקבלהון שס"ה פיקודין דלאו אינון אתיהיבו למעבד, ולקבל שס"ה יומי שתא, והא תשעה באב חד מנהון, דאיהו לקבל סמא"ל, דאיהו חד מאינון שס"ה מלאכין, ובגין כך אמרה אורייתא 'לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה' א"ת לאסגאה תשעה באב דלא אכלין ביה ולא שתין... ולא אשכח בר ההוא גיד הנשה... וביומי שתא אשכח יום תשעה באב... וכל מאן דאכיל בתשעה באב כאילו אכיל גיד הנשה".

ט.

האם הנביא זכריה היה נכדו של עידו הנביא

בספר בשער המלך לגר"ח קנייבסקי (דף לד, טור א, וכן דף לה, טור ב) הביא הגר"ח שמכיון שזכריה הוא בן בנו של עדו הנביא, ובפרקי דרבי אליעזר פרק לג מובא שאשת עדו היא האשה השונמית. וביהושע פרק יט מובא ששונם היא מערי יששכר, הרי שעדו ונכדו זכריה הם משבט יששכר.

יש להעיר כי סבו של זכריה נקרא עדו (זכריה א, א), ואכן יש אומרים שהכוונה לעדו הנביא (ראה ברד"ק זכריה שם), אך אין זה מוסכם (ראה רד"ק שם).

י.

חנניה מישאל ועזריה עלו לא"י כדי ללמוד תורה לפני יהושע

לגבי חנניה מישאל ועזריה הביא הגר"ח ('בשער המלך' דף לה, טור ב): "בסנהדרין צ"ד א' שעלו לא"י ללמוד תורה לפני יהושע..."

יש להעיר שאינו בדף צד אלא בדף צג, ע"א.

ועוד יש להעיר שמה שכתב הגר"ח שהם הלכו כדי ללמוד לפני יהושע אינו מפורש בגמ' שם, והוא מפורש רק בבראשית רבה נו, יא. [ובבבלי הוא אינו מפורש אך הוא רמוז, שהרי דרשו זאת על "היושבים לפניך", שהוא נראה ביטוי לתלמידים, כמו במלכים ב, ד, לח, ועוד. וראה יחזקאל כ, א ועל פסוק זה הביאו בשיר השירים רבה ז, ח שה"יושבים לפניו" הם חנניה מישאל ועזריה, ואכמ"ל].

יא.

ספר התרומה או ספר התרומות

בטעמא דקרא ויקרא יד, מח, נוסף במהדורת ה'תשע"ג דיון לגבי תקופת לידתו של רבי יוחנן, ובתוך כך כתב הגר"ח ק: "אמנם בס' התרומות (סי' קלה) כתב..."

נראה שיש כאן טעות סופר, שהרי הדברים אינם נמצאים בספר התרומות (לרבי שמואל בן יצחק הסרדי) אלא בספר התרומה (לרבנו ברוך בן יצחק).

הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון מ"ה ◆

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יוסף חיים שרהבני "הזכרת שבת ביעלה ויבא

שבברכת זכרונות" (עמוד נ"ד)

ידידי, הרב יוסף חיים שרהבני שליט"א, במאמרו בגליון מ"ה הביא את דברי הרשב"ץ ור"א אבן טאווה שהעלו שאין להזכיר של שבת ביעלה ויבא שבזכרונות, ודימו את זה להזכרת שבת ביעלה ויבא שבברכת רצה, שאין אנו מזכירים משום שכבר סיימנו מקדש השבת, וה"ה הכא. עכת"ד.

ונראה שיש ליישב את מנהג הספרדים להזכיר שבת ביעלה ויבא שבזכרונות. וזאת, בהקדים שמנהג זה אינו מנהג מאוחר אלא כך נהגו הספרדים לדורותיהם לפחות כ-700 שנה. כן איתא בסידור הספרדי הקדום כת"י בהמ"ל 4674, וכן איתא בסידור זכר צדיק [משנת רל"ד], וכ"ה בסידור אר"צ רפ"ו, וכ"ה במחזורי ספרד המאוחרים כמו זכור לאברהם, בית דין, אהלי יעקב, וכ"ה להדיא בשו"ת לב חיים לר' חיים פלאגי ח"ב סי' קי"ח בפשיטות. וכ"ה בתכלאל עץ חיים למהרי"ץ. וקשה מאוד לומר שכולם לא שמו לב ולא הרגישו בקושיא הנ"ל.

ונראה שיש חילוק בין יעלה ויבא שברצה ליעלה ויבא שבזכרונות. שיעלה ויבא שברצה – עיקרו נתקן לאחר גמר הזכרת שבת, ומעיקרא אין מזכירים אותו בשל שבת ואין מזכירים של שבת בו. אולם בתפלת מוסף של ר"ה – כידוע שחלק מהגאונים היו מתפללים בלחש רק שבע ברכות ולא תשע, וכשהיו מזכירים שם יעלה ויבא – היו מזכירים של שבת, וכפי שאנו נוהגים במוסף של יוה"כ, שמתפללים תפלת שבע ומזכירים יעלה ויבא [בניגוד לשאר מוספי החגים שלא מזכירים יעלה ויבא] וגם מזכירים של שבת. אלא שאנו שמתפללים תשע ברכות – כיון שמזכירים מלכויות לבד וזכרונות לבד – מזכירים כל חלק שבתפלה במקומו הראוי לו; פסקת מלך על כל העולם – מזכירים במלכויות, ופסקת יעלה ויבא – מזכירים בזכרונות, אולם עיקר הדבר אמור להיות בתוך הברכה האמצעית, וכפי שכתבתי יש ראייה לזה מיוה"כ. ולכן שפיר מזכירים של שבת בזכרונות.

ויש להוסיף שמצאנו עוד מקומות שהרשב"ץ הקשה והגיה את הנוסחאות, אולם דבריו לא התקבלו:

בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' קפ"ד כתב שאין לומר ותמלוך אתה 'הוא' ה' לבדך והאריך בזה [והובא בברכ"י סי' תקפ"ב אות יב]. אולם כבר הביא שם שבשערי אורה [גיטיליה] כתב הנוסח 'הוא'. ובאמת כ"ה נוסח ספרד, וכ"ה גם במחזורי הספרדים עד היום ולא שינו.

כתב הרשב"ץ בחידושו לר"ה וז"ל אבל והנחילנו איני יודע למה נמנעו מלאומרו. ואפשר כיון דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה שיש לאומרו ע"כ. והארח"ח אות ב' כתב והנחילנו ה' א-לוהינו באהבה את יום הזיכרון הזה וכו'. ויש מקומות שאין אומרים אותו בר"ה מפני שהוא יום הדין ואין מתפללים על נחלת יום הדין, והאומר אותו על נחלת קדושת היום אומר אותו לא

על נחלת יום הדין והכל הולך אחר המנהג, אבל ביוה"כ ראוי לאומרו לפי שהוא יום כפרה ומחילה. ובעל השלמן [כ"נ שצ"ל] כתב שאומרים אותו [בר"ה] כי נצטרך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה. ואנו לא נהגנו לאומרו לא בארץ פרובינציא ולא בארץ צרפת. והריא"ג כתב וכו' ואינו כמטבע שטבעו חכמים ומי שאומרו אין מחזירין אותו ע"כ. ואנו לא נוהגים לאומרו. ועל כן נראה שאפשר להמשיך להזכיר של שבת בזכרונות, וכפי שיישבנו את המנהג.

בברכה רבה

עמנואל מולקנדוב

תגובת המחבר

לענין המנהג, קשה להכריע אם היה בזה מנהג ברור, שהרי במחזורים מהדפוסים הישנים בדרך כלל לא ציינו את ההוספות של שבת, שאותם הוסיפו המתפללים בעל פה, כך שא"א לידע מה היה המנהג בכל מקום בזה, וכמה כתבי יד אינם משקפים בהכרח את המנהג הכללי. ומה שנקבע כך במחזורים בתקופות מאוחרות ע"י המדפיסים, לא ברור ע"פ מי נעשה, ואם היה זה ע"פ חכמים שחידשו חילוק בזה, או שסמכו המדפיסים על ריהטת המנהג בשאר התפילות ולא שתו אל לבם שיש לחלק בזה. וכמובן שגם החכמים שנהגו להזכיר על סמך המחזורים לא בהכרח שהיה זה מכח עיונם בסוגיא והכרעתם שכך ראוי להיות, ובפרט בענינים ודקדוקים אלו שאין יד הכל ממשמשת בהם. וקרוב הדבר שלו היו נשאלים בפתגמא דנא, לרבים מהם אף לא היה להם ידיעה כלל מה נוהגים בזה, עד אשר יפנו לעיין במחזורים.

ולגוף הישוב, לא זכיתי להבין דבריו, שהרי ביעלה ויבוא כלל לא היו אמורים להזכיר של שבת, שהרי אינו בא אלא מחמת יום טוב. והלוא זהו טעמם של בני אשכנז שאין מזכירין בו של שבת אף בברכה רביעית, וכמש"כ ביש"ש בביצה (פ"ב ס"י ג). וכל מה שאנו נוהגים להזכיר בו יעלה ויבא הוא אך ורק מפני שהוא בברכה אחת עם הזכרת קדושת שבת, וא"כ כשאנו באותה ברכה אין שום טעם להזכיר בו. והנידון היכן היתה אמורה להיות בקשת יעלה ויבא מעיקרה לא מעלה ולא מורידה בזה, שהרי לא היעלה ויבא גורם להזכרת שבת אלא מה שהוא נאמר בברכת הזכרת קדושת שבת. ומצינו אף בוידוי דנעילה שהש"ץ מזכיר של שבת מפני שאומרו בברכה רביעית, והיחיד אינו מזכיר מפני שאומרו אחר תפילתו, וכנפסק בשו"ע (סי' תרכ"ג). הרי שאין לנו לדון אלא ע"פ מקומה של התפילה בפועל, ולא דנים על עיקרה של תפילה היכן היתה אמורה להיות.

יוסף חיים שהרבני

תגובת הרב עמנואל מולקנדוב

במה שהעיר הרב שהרבני מהזכרת שבת בוידוי דנעילה ליחיד ולש"צ - הרי בסידור כת"י הספרדי הנ"ל וכן בסידור זכר צדיק ובמחזורי ספרד המאוחרים ובתכלאל - בוידוי דנעילה לא

האוצר ♦ גיליון מ"ז

הזכירו הזכרת שבת, וא"כ מוכח שחילקו בין זכרונות לבין נעילה. ואפשר לומר בזה ב' חילוקים. האחד. שהסיבה שלא מזכירים שבת בוידוי הוא לא מטעם הרא"ש שכבר סיימנו את הזכרת שבת, אלא מהטעם שכתב מהרי"ץ בתכלאל שהוידוי אינו מסדר ברכות התפלה, ולא הזכירו בו יום הכפורים אלא כדי להזכיר בו קץ סליחה ומחילה. ועוד, דבכל ד' תפלות לא מצאנו הזכרת מעין המאורע בוידוי, וא"כ גם בנעילה א"צ להזכיר עי"ש. אלא שמהרי"ץ כתב ליישב לפ"ז את מנהגם שגם הש"צ לא מזכיר של שבת. אולם אנו נוהגים כדעת הב"י שהש"צ כן מזכיר. וצ"ל שכיון שבפועל אומרו הש"ץ בחזרה - לא פלוג. אבל עיקר הדבר הוא שמעיקרא לא צריך להזכיר של שבת בוידוי מהטעמים הנ"ל. אבל בזכרונות, שזה כן חלק מסדר ברכות התפלה - יש להזכיר אפילו שהוא לאחר חתימת השבת.

והשני. שגם לדעת הרא"ש - כוונתו היא שכיון שסיימנו את עיקר הזכרת היום - מרצה והלאה זהו כבר מטבע התפלה הרגיל שבו מזכירים רק את ר"ח, אבל בזכרונות וכו' - לא סיימנו עדיין את עיקר התפלה, ומה לי שסיימנו את הברכה הראשונה - הרי הזכרונות והשופרות מעכבים זה את זה, וממילא אנו עדיין בחובת התפלה המקורית ולכן ודאי שיש להזכיר בכל מקום גם את השבת.



הערה על מאמרו של הרב משה יוחאי רו "שהחיינו על רימון בליל ראש

השנה אחרי ששתה את מימיו" (עמוד נ"ז)

לכבוד מערכת וקוראי הירחון הנכבד האוצר. שלום וברכה וכט"ס!

במש"כ ידידי, הרה"ג רבי יוחאי רו שליט"א, בענין ברכת שהחיינו על פרי ששתה מהמשקה שלו. הנה, מרן זיע"א בחזו"ע ברכות (עמ' קכו והלא') ובשו"ת יחו"ד ח"ז הנד"מ (סי' לד), תוך דיונו האם מברכים על מיץ הפירות שהחיינו, הביא שבספר אות היא לעולם (דף מג ע"ג) כתב דלפי מה דפשיט"ל להחיד"א דכל היכא שאינו מברך אלא שהכל, דלא חשיב פרי, אין לברך עליו שהחיינו, נראה דהוא הדין למי פירות דקי"ל שמברכים עליהם שהכל, דזיעה בעלמא גינהו, אין לברך עליהם שהחיינו. ואם אחר ששתה מי הפירות (בלי שהחיינו) אח"כ בא לידו אותו פרי חדש, יברך על הפרי חדש ברכת שהחיינו. ע"ש. ולפי"ז צדקו דבריהם.

אלא דהעירני ידי"נ רבי יותם גוליאן שליט"א דכיון שטעמו של מרן זיע"א שפסק שם דלא יברך על מיץ פירות שהחיינו הוא משום מח' הפוס' וסב"ל, א"כ גם בנ"ד איכא ספק דשמא יש לברך על מיץ הפירות שהחיינו, וא"כ כעת שאוכל מהפרי הוא כמי שאכל מהפרי כבר ולא בירך, דשוב אינו יכול לברך שהחיינו (עי' חזו"ע שם עמ' פ-פא, ועמ' תלח). ודפח"ח. ועי' בזה עוד בתור הזהב (גליון 154). שו"ר מה שכתב שבקונ' קרן אור פני משה (שמואל דיין, מהדו"ב סי' כב). והנלע"ד כתבתי.

בברכה רבה ובכבוד רב

יהודה בן-דוד

ירושלים

הערה על מאמרו של הרב יוסף צברי "לזיהויה של היעל" (עמוד ס"ה)

לסוף מאמרו של הרב צברי שליט"א, העיר בגליון בית נאמן דוברים היינו אילים כמו בלשון ארמי נקרא איל בשם דכרא, וכתב דחכמי המשנה לפעמים לקחו לשון ארמי והפכוה ללשון הקודש, והוא חידוש למה יעשו כן, ולמה לא נאמר שהם לקחוהו מלשון פרס וכדומה, ואח"כ בלשון ארמי שינוהו.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



הערות על מאמרו של הבה"ח חיים מלין "חידושים ובירורי הלכות בענייני

הימים נוראים" (עמוד ע"א)

הערה א'

בעמוד פא - פב בנידון אם יש ענין ללמוד הלכות שופר בר"ה שחל בשבת קודש. נשמט מכל הכותבים דברים נפלאים שכתב בלקט יושר לתלמיד התרומת הדשן באו"ח, עמוד 125, וז"ל: "וזאת השנה יש ר"ה בשבת שאין תוקעין ולכן טוב שיקרא בהלכות תקיעה וכשרוצה לדרוש בר"ה אחר מנחה ידרוש בהלכות שופר כיון שהוא יומו, וכן מצינו במגילה כשחל פורים בשבת שדורשים בהלכות מגילה, משום דהזכירה עולה במקום קריאה, וכן גבי שופר מה לי קול שופר מה לי קול קריאה, אבל גבי לולב אינו כן משום דלגבי לולב יש מעשה וקריאה אינה עולה במקום מעשה" עכ"ל.

וביארתי בשיעורים דכוונתו במש"כ דשאני לולב שיש בו מעשה, והיינו דשופר אין בו מעשה, ומשום דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה וכידוע. ועוד ביארתי דבשופר יש ענין של רצון, כמש"כ הריטב"א בסוכה לא, ויש בתקיעת שופר גם ענין תפילה, כמש"כ בשלה"ג בר"ה דף ט מדפ"ה [ונתבאר בספרי משא יד ח"ד פ' אמור], להכי גם בלימוד ההלכות מתקיים ענין זה ואכמ"ל.

כתיבה וחתימה טובה

הרב יעקב דוד אילן

מח"ס משא יד ד"ח

תגובת המחבר

בס"ד, ערב סוכות תשפ"א

הנה בס"ד במאמרי בירחון האוצר הקודם (עמ' פא, פב) דנתי בארוכה בר"ה שחל בשבת אם יש ענין ללמוד הלכות תקיעת שופר שיעלה במקום מצות התקיעה שביטלוהו חז"ל, והארכתיו בכמה צדדים ואופנים. וכעת האירני הגאון המופלג רבי יעקב דוד אילן שליט"א שכן מבואר להדיא בלקט יושר, וכמו שהביא דבריו למעלה, וישר כוחו.

◆ גיליון מ"ז

ובאמת שש"מ אח"כ שהגה"צ רבי שריה דבילצקי זצ"ל היה מרבה להביא את דברי התרוה"ד הנ"ל, יעויין בספרו אוצר נחמד (דרשה לר"ה תש"מ, עמ' עב): "כבר אמרנו בשנים הקודמות כשהיה חל ר"ה בשבת, שבשבת יש חיוב יותר להתעורר ע"י דרשה ודברי התעוררות מאשר כשחל ר"ה בחול, כי בחול הלא עצם השופר כבר מעורר, משא"כ בשבת שאין לנו שופר בזה". וכיוצא בזה מצאתי כעת בלקט יושר לרבנו התרוה"ד וכו'... עכ"ד הק'. ואף שדבריו צריכים ביאור דלכאורה אינו מובן כלל מה שכתב 'מה לי קול שופר מה לי קול קריאה', דלפרש כפשוטו בודאי אי אפשר, דאם צריך שופר אינם יוצאים בשאר קולות היוצאים מהפה. ואם נאמר שזה מדובר לענין ההתעוררות לתשובה שהשופר מעורר, מי יאמר לן דגם קריאה בדיני שופר תעורר לתשובה. והלא זהו דוקא סגולת השופר ויחודו שטבעו לעורר, וכמ"ש היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו. והנה אין העת כעת להתעמק בבירור ענין זה, אבל עכ"פ למדנו מדברי גאון קדמון התרה"ד זצ"ל שיש ענין לעסוק בדיני שופר בר"ה שחל בשבת", עכ"ל (וכן נדפס בספרו לנפש תדרשנו ח"א עמ' קיג, ובספר עת לדרוש עמ' כד).

ובאמת שבעצם הערת הגר"ש זצ"ל על דברי הלקט יושר, י"ל דאה"נ, אבל מ"מ תשובה שייך לעשות גם ללא שופר, ורק שופר מעורר לתשובה, משא"כ בלולב, שללא הלולב אין כלום (כן העירני ידידי הגר"ר סויד שליט"א).

והגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א (רב דקה"ח שיכון ה', ובעמח"ס שו"ת ויצב אברהם) הראני מש"כ הבני יששכר בהקדמה, וז"ל:

"בני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל, דקדשינהו לזמנים, והן המה כלי שרת לקבל קדושתם, על כן נפשם יודעת מאד בהתחלפות העתים לטובה ונפשם מרגשת בידידות עריבות נעימות נזילות שפע הקדושה כפי סדר זמנים הנאהבים והנעימים, והן המה הנבובזין סגיאין דיהיב קוב"ה לנשמתהון דישאל.

והנה הקודש העליון הנשפע בהנפש כפי עתות הזמן יורגש ע"י אותיות התורה, דהנה גם הנפש היא אותיות רוחניות, על כן מנהג אבותינו תורה בהתאסף יחידי סגולה בעתות קודש לקבל פני רבם, המנהג הנהוג שיאמר להם הרב איזה דברי תורה בכדי שע"י אותיות התורה יושפע שפע קודש העליון הנשפע בתוספות אל הרב ממנו ישקו העדרים עדרי צאן קדשים, והאותיות המה יהיו לצינורות אשר על ידם תהיה המשכת שפע הקודש, ממילא הדברי תורה שמזמין הש"י לבניו הן המה כפי קדושת הזמן וכפי הכנת הנפש המיוחדת אין זמן זה דומה לזה ואין נפש דומות לחברתה".

וסיים הגרא"צ שליט"א: "מדברי הבני"ש עולה, שע"י לימוד הפרשיות העוסקות בענייני המועד, במועד עצמו, זוכים לקבל את ההשפעות המיוחדות שמושפעות משמים על הנשמות בזמן המועד. [עיקר דבריו שם, שהצדיקים זוכים לזה ביותר, ולכן ראוי להקביל פני רבו ברגל]", עכ"ל.

וראיתי למו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בספרו חשוקי חמד (מגילה ד, א. עמ' נה) שכתב להסתפק בתינוק שא"א למולו ביום הח', דחולה הוא, האם יש ענין שילמד וידרוש האב בהלכות המילה. והביא דברי הלקט יושר הנ"ל שמחלק בין לולב שעיקרו מעשה לגבי שופר שמה לי קול

שופר מה לי קול קריאה, וכתב שם דלכאורה בענינו מילה דמיא ללולב, שהיא מצוה שיש בה מעשה, וקריאה אינה עולה במקום מעשה.

וסיים שם: "ונראה שבלאו הכי אין צריך לדרוש מענינו של יום, שכל מה שמצינו שצריך לדרוש מענינו של יום אינו אלא במצוות שהיום גורם למצוה, כגון בפורים או בשאר ימים טובים, אבל במילה שאין היום גורם למצוה, אלא שצריך למולו ביום השמיני, ובאקראי זה חל באותו יום, כשנדחה המילה אין למצוה שייכות עם היום", עכ"ל.

וע"ע במש"כ מו"ר מרן הגרי"ז שליט"א בחשוקי חמד (יבמות עא, א. עמ' תקסא) במי שאינו יכול לאכול מצה בליל הסדר אם ילמד הלכות אכילת מצה, וכתב שם נמי דכיון דהעיקר זה מעשה א"כ אין הלימוד עולה במקום המצוה, אך סיים דמסתבר ש"ענין" יש בזה. וע"ע במש"כ בחשוקי חמד (ר"ה כח, א. עמ' שנג) מספר תולדות רבינו חיים ברלין (שבסו"ס נשמת חיים, עמ' שעה) ששנה אחת לא היה להגר"ח שופר (דהשופר היחיד שהיה לו עמו נסדק לכל ארכו, ונפסל). ובליל ר"ה ישב ולמד כל אותו הלילה הלכות שופר, כתחליף לשופר שאינו. יעו"ש העובדא שבסוף למחרת נתגלגל לידו בדרך נס שופר. אך עכ"פ חזינו דמעיקרא – חישב הגר"ח ללמוד הלכות במקום המצוה שאיננה.

והנה ראיתי בספר מועדי יעקב (להג"ר יעקב כוכב זצ"ל, ר"ה עמ' יט) שהביא סמך לדברי הלקט יושר מהמבואר בר"ה (כט, ב), דאמרי' בגמ' מנא הני מילי דאם חל יו"ט של ר"ה בשבת אין תוקעין במדינה: "מנא הני מילי, אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה, וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם, לא קשיא כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות בחול". ופירש"י שם: "זכרון תרועה. ולא תרועה ממש, אלא מקראות של תרועה יאמרו", עכ"ל. הרי חזינו מדברי רש"י דמקראות של תרועה – היינו פסוקי שופרות שבתפילה – עולים כתקיעה. ומבואר שע"י לימוד ענין השופר יש ג"כ התעוררות של קול שופר.

ולסיומא דמילתא אביא בזה דבר פלא שמצאתי במכתב בכת"י של הגה"צ רבי שריה דבילצקי זצ"ל (מתאריך ה' שבט תשס"ט) שכתב שם בזה"ל: "... את מאמרו היקר קבלתי פעמיים בדואר ובפקס, קשה לי כעת להתרכז בזה. ולכן אני מניחו במקום שאניח, ואם הית"ש יתן לי חיים עד חג הסוכות הבעל"ט שחל בשבת אלמד בל"נ המאמר בשבת א' דסוכות וכמו שכתב התרה"ד בלקט יושר ללמוד בר"ה שחל בשבת דיני שופר, וא"כ ה"ה בסוכות, ורמז לזה פורים שחל בשבת שואלין וכו', ואף שיש לחלק מ"מ סמך איכא, בברכה וכו'", עכ"ל הגר"ש זצ"ל.

והוא פלא והפלא דהרי הלקט יושר עצמו כתב שם דכ"ז בשופר דווקא אבל בלולב דבעינן "מעשה" ממש לא מועיל מה שילמד ההלכות, והוא להיפך ממש ממה שכתב הגר"ש כאן. ומו"ז הגררא"י מלין שליט"א כתב לי ע"ז בזה"ל: "אכן זה פלא גדול וכאילו אישתימתי באותו שעה דברי הלק"י. ואולי סבר, דבלק"י איכא תרי חידושי, חדא דיש ענין לא רק במגילה אלא בכל מצוה של כל חג וחג. ושנית, שלולב לא מהני. ולזה הראה מקום לחידוש הראשון של הלק"י, ולגבי חילוקו לענין ללולב סיים "ואף דיש לחלק מ"מ סמך איכא". ואולי נקט דאין

בחילוק זה לבטל ה"סמך" לדבר. אך יותר נראה שבאותו שעה ל"ה הלך"י לנגד עיניו, עכ"ל. ויש עוד להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.

ואסיים בברכת מועדים לשמחה

ובתודה וברכה מרובה על זיכוי הרבים העצום שיש ע"י הקובץ היקר

חיים מלין

פעיה"ת מודיעין עילית



הערה ב'

שלום וברכה.

הנני במספר הערות והארות בהנכתב בירחון האחרון:

א. באשר העיר הבה"ח חיים מלין (אות טו) נר"ו על נוסח הבקשה "שנהיה מלאים מצוות כרימון" דהא אפי' ריקנים שבך מלאים מצוות כרימון. יש לציין בזה למ"ש מרן הגרע"י זלה"ה בספרו חזון עובדיה ימים נוראים (עמ' צז) שם ציין שהערה זו שאלוהו רבותיו כד הוי טליא, והוא תירץ שפושעי ישראל כל ימי חייהם מלאים כרימון אחד ואילו אנו מבקשים על כל שנה כן, וכתב שכ"כ בפר"ח (ציין לו הנ"ל). ועוד אמר שאצל פושעי ישראל נאמר "כפלח" היינו חלק מהרימון והכא כוליה רימון קאמר. ושכ"כ לתרץ בחוקי חיים גאגין ובס' פקודת אלעזר. ע"כ. ובזה תירץ גם את ההערה השניה ששאל הה"כ הנ"ל מאי רבותייהו דאנשי טבריא דוקא, ע"ש.

ב. מ"ש הנ"ל באות יא, לענין בדיקת אולטרא סאונד לבדיקת מין העובר דדעת הגר"ח לימנע מזה. יש להוסיף שכן ג"כ דעת הגר"י זלברשטיין שליט"א עצמו שדן לענין הכפרות שם, וכמו שהארכתי והבאתי בזה בקונטרס ויולד בנים ובנות, יעו"ש.

ג. עוד כתב הר' הנ"ל (בעמ' פח) מדברי הגמ' מגילה (כ, ב) שעיצומו של יום מכפר ביוה"כ וכו'. ואנא לא אשכחנא כהאי סימנא כלל בגמ' שם, רק איתא דכפרה ביממא הוא, דבאמת כידוע ענין זה של "עיצומו של יום" מכפר לבדו הוא שנוי במחלוקת רבי ורבנן אי בעי תשובה יחד עם עיצומו של יום, ואנן קיי"ל כרבנן דאינו מכפר לבד. והארכתי בזה ע"ד רבנו הפלא יועץ ערך כיפור דמשמע מיניה להיפך, ראה בהערות דמשק אליעזר שם.

ד. עוד אזכיר במ"ש שם (עמ' צו) מדברי רבנו הפלא יועץ דלא סגי במחילת הנפגע מעצמו, דכבר האריכו בזה הספרים בעיקר הדין ובראיותיו, והבאתים בס"ד להביא בהגהות דמשק אליעזר שם באורך.

וממוצא דבר אזכיר גם במ"ש בירחון הנ"ל באותו ענין הרב אורי אהרן מוריוסף שליט"א (עמ' קיא) להוכיח מרבי זירא בגמ' יומא, בעצם מוכח כן גם מרב הנזכר שם והארכנו בדמש"א הנ"ל.

בברכת שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

יחזקאל אליעזר מועלם

הערה ג'

הרב חיים מלין שליט"א הביא לקט חידושים, ובאות ד' דיבר בענין תקיעות אם מי שמכוין למצוה דרבנן יכול יהיה להוציא למי שצריך מדאורייתא, ודבר זה נוגע לדעת הש"ע דמי שכבר יצא אינו יכול להוציא לבקי. והביא ראיה מביכורי יעקב דכתב דמי שמכוין במצוה מן התורה שהוא חייב רק מדרבנן הרי הוא עובר בבל תגרע. וזה אינו שייך לכאן כי ודאי מי שמגרע בערך המצוה הרי הוא עובר בלאו, אבל מי שעושה מצוה כראוי מדרבנן רק מוציא למי שחייב מן התורה אין בזה שום חסרון.

באות ז' דיבר מלימוד הלכות שופר בר"ה שחל בשבת. ויכול להיות כי יש לחשוש שיבוא לתקוע, וכמו הו"א בגמרא גבי פורים, והתם אין החשש כי רק דורשים ברבים אגרת פורים ולא שקובעים ללמוד כל אחד הלכות מגילה.

ובתוך דבריו הזכיר את דברי יעקב אבינו שקיים תרי"ג מצוות, והרי יש מצוות השייכות רק במקדש. ונראה כי כמו שאין לישראל את מצוות הכהנים כן אין לכהנים מצוות הפרשת תרומות וכו'. אלא באמת יש הרבה יותר מתרי"ג מצוות, כי יש כללים מה למנות, ובספר חרדים קיבץ הרבה מצוות יותר מתרי"ג, ולכן מנין תרי"ג מצוי לכל אחד מישראל ואפילו בזמנינו.

וכן הא שמקשים הרי יעקב אבינו נשא ב' אחיות, נראה כי אבות הקדושים דרשו בתורה כפי סברתם, וכיון דכתיב "לצרור" הרי אם אחת מסכימה להביא אחותה אין איסור וכמו שהיה אצל רחל, ולכן חשב שקיים תרי"ג מצוות, אבל להלכה אינו כן.

עוד הובא בתוך מאמרו כי בשנה זו אמרו יום זכרון תרועה, ויש להעיר כי ברוב הראשונים ומחזורים ישנים נראה שאמרו "זכרון תרועה" לחוד בלי הוספת "יום", אלא בפירוש המילים נראה יותר לומר יום זכרון תרועה, דאל"כ נשמע שהוא פירוש ליום הזכרון שהוא רק זכרון תרועה.

באות י"ד דן אם מותר להתיר נדרים לפני התפילה, ויש לציין כי בבית מדרשו של הגרי"י פישר זצ"ל נוהגים דאם יש נשאר זמן בין הסליחות והתפילה עורכים התרת נדרים, ויכול להיות כיון שאינו דבר הנמשך, וגם הוי כמו שעדיין לא הגיע זמן תפילה, לכן מקילים בזה.

באות ט"ז דיבר משפיכת יין ביקנה"ז, ונראה לומר כיון שיש כאן גם קידוש לכן הוא מכריע על דיני הבדלה, וכמו שמצינו לגבי הבדלה על הפת ובישיבה, דכאן הולכים לפי דיני קידוש. וכמו שאין אומרים פסוקי הצלחה הנה קל ישועתי וכו' כמו שאומרים במוצאי שבת. ועוד י"ל טעם הגון שסימנים להצלחה עושים בתחילת ימי החול שנכנסים לימי עבודה, אבל כאן, שבא לפני יו"ט, אין ענין לעשותו עכשיו. ומה שהביא מזקיננו דכאן הוא רק רומז לעניני גשמיות, יש לכווננו גם לתורת הסוד שיין מרמז לה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



הערה ד'

במה שהביא הרב חיים מלין מפסק הגרי"ז שליט"א לגבי אמו ואשתו מי קודם לתקיעה, יש להבחין בין ב' הנימוקים שהזכיר שם, שלנימוק הראשון שכיבוד אב משל אב ולא משל בן, אז אינו חייב לתקוע לאימו קודם, אבל יכול לתקוע לאמו קודם, דהבן אינו חייב לתת משלו לאב אבל יכול לתת משלו לאב, ולנימוק השני אז חייב להקדים את אשתו בגלל התחייבותו. ובגוף הנימוקים שכתב יש להעיר, לגבי זה שמחשיב את כעס אשתו כהוצאה משלו, לכאורה מה שנאמר שמשל אב ולא משל בן היינו בהוצאת ממון ולא בשאר דברים, שהרי כל כיבוד אב יש בזה טירחא ולא נקרא משל בן. לגבי הנימוק השני שהתחייב לתת סיפוקיה, לכאורה כיון שאין חובה על האשה לשמוע תקיעת שופר ל"ה בכלל התחייבותו.

אמנם, לכאורה נראה בשאלה זו, שמבחינה הלכתית יכול לעשות כרצונו, שאין מחובת כיבוד אב ואם לדאוג לצורך קיום מצוותיהם, ויש צרכים מסוימים שהם נכללים בכלל חובה זו, רק יש לדון מבחינת מה ראוי לאדם להקדים, ובזה נראה שקשה לקבוע מסמרות כיון שאין הנושא נושא הלכתי ברור, יש לחשב כל מקרה לפי עניינו.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



הערה על מאמרו של הרב יחזקאל מועלם "בדין האומר מלך אוהב צדקה

ומשפט בעשי"ת" (עמוד ק')

לכבוד מערכת וקוראי הירחון הנכבד האוצר.

שלום וברכה וכט"ס!

במש"כ ידידי, הרה"ג רבי יחזקאל מועלם שליט"א, בענין מי שטעה וחתם בעשי"ת מלך אוהב צדקה ומשפט, ובסו"ד תמה עמש"כ מרן זיע"א בהליכו"ע ח"ב (עמ' רנא, רנג-ד, וכן הוא בחזו"ע ימ"ג עמ' קצח, ובשינוי לשון ביבי"א ח"ז סי' נא אות א) משו"ת באר משה שאף האשכנזים צריכים לחזור וכדעת מרן השו"ע, ותמה היכן מצינו שהאשכנזים צריכים לנהוג כהשו"ע ולא כהרמ"א, ואף בא"י. הנה, אין זה הדין היחיד בו כתב זאת מרן זיע"א, ומצאתי כמה דינים כאלו (בדיבוק חברים), ואמרתי אציגם:

א. לענין ברכת הדה"נ בער"ש קודם ההדלקה. (במאור ישראל ח"ג עמ' קט, וכע"ז בחזו"ע שבת ח"א עמ' קעה).

ב. לענין בשר חלק. (ביבי"א ח"ה יו"ד סי' ג אות א. וכיוצ"ב במפתחות ליבי"א ח"ה או"ח סי' לו, וביחור"ד ח"ג סי' נו ד"ה והן "ועכ"פ גם לדבריהם בא"י שקבלנו עלינו הוראות מרן הש"ע, אין מקום כלל לנהוג להקל בזה בין לאשכנזים ובין לספרדים". ובחזו"ע פסח ח"א מהדו"ח עמ' פח, שספרדיה הנשואה לאשכנזי לא יכולה להקל כמוהו בדין זה).

ג. לענין ברכה על מצות עשה שהזמן גרמא. (ביבי"א ח"ה או"ח סי' מג אות ז בלשון "יתכן", וכבר בח"א או"ח ס"ס מב במוסגר כתב שיש מקום לדון בזה).

ד. לענין מילה בברית דחוייה, אם אפשר לקיימה ביום חמישי או שישי. (ביבי"א ח"ה יו"ד סי' כג אות ה, ובהליכו"ע ח"ג עמ' סה).

[ובעיקר דין אשכנזים בא"י אי צריכים למיזל בתר מרן השו"ע ע"ע ביבי"א ח"ה (או"ח סי' לו אות ד-ה, וסי' מג אות ז), ח"ח אה"ע סי' כו אות ג. ובחזו"ע פסח הנ"ל (עמ' פז-פח) כתב שמעיקר הדין יכולים ללכת אחר הוראות השו"ע אף לקולא. (וע"ע ביבי"א ח"ו אה"ע סי' יד אות ה, ובח"ד אה"ע ס"ס יג). ועי' בזה עוד בקונ' מוציא אסירים בכשרות ח"א (סי' ה) שהאריך בזה, וב'א לציון מדברי מרן זיע"א ויבדל"א בנו מו"ר הראש"ל שליט"א. (ובענין גר מארצות אשכנז שנתגייר בא"י, עי' יחו"ד ח"ה סי' לג. ובענין בעל תשובה אשכנזי שחזר בתשובה בא"י בהשפעת רבנים ספרדים, עי' יבי"א ח"י או"ח סי' ט). ובמה שתמה עמש"כ מרן בהליכו"ע שם שראוי אף לאשכנזים אם טעו בזה שינהגו להתנות על התפלה לחובה או לנדבה, וכתב שהוא חידוש שעליהם לפסוק או לחוש כאן לדעת מרן, והרבה יש להבין. עכ"ד.

מלבד משנ"ת לעיל שיש עוד דינים בהם הורה כך מרן זיע"א, בדין זה בחזו"ע ימים נוראים (עמ' קצח) ביאר דבריו דהוא מכיון שכן ס"ל לרוה"פ, וכן פסקו גם מפוסקי האשכנזים, הלא המה הט"ז, והיעב"ץ במור וקציעה, והישועות יעקב, ושו"ע הרב. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ב (או"ח סי' ח אות יד) שהביא עוד מרבני האשכנזים דס"ל כמרן.

ובעיקר דין מי שטעה, לכאור' כיון שכל טענת הבא"ח היא מצד סב"ל, ויש חולקים דלא שייך בכה"ג סב"ל. א"כ כיון שדעת מרן השו"ע לברך, ודאי שאין לחוש לסב"ל, דהלא השריש לנו החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו), שהעושה כמרן אין מזניחין אותו. וא"כ כאן אם ינהג כמרן הוציא עצמו מכל הספיקות, משא"כ אם יעשה כבא"ח. (ורמז לזה ביבי"א ח"ב סי' ח אות יח) והצעתו הדברים לפני כמה תלמידי חכמים דחששו לדעת הבא"ח, והודו לדברי.

זאת, מלבד מש"כ מרן זיע"א ביבי"א שם (אות טו, יח) שכן המנהג, ובמקום מנהג לא אמרי' סב"ל.

בברכה רבה ובכבוד רב

יהודה בן-דוד

ירושלים



הערה על מאמרו של הרב עמיחי כנרתי "האם יש עניין להחמיר ולכוון

במצוות סוכה בטעם המצווה גם זכר לסוכות ממש" (עמוד קנ"א)

שלום וברכה

הנני בזה בהערה אחת בדברי הרב עמיחי כנרתי שליט"א בירחון זה לענין הכונה בשיבת סוכה. לא ידעתי למה אין הכרע מדברי הטור ושו"ע כמאן נקטו, ובכה"ח (תרכה סק"ב) פירש בהדיא כן בכונת הש"ע שדעתו כמ"ד ענני כבוד, וגם בחזו"ע עמ' צו, צו נקט שפסקו כר"ע. והעורך שציין לשם לא העיר לזה משום מה.

האוצר ♦ גיליון מ"ז

אמנם ראיתי אשר הביא הה"כ הנ"ל מהילקוט יוסף עמ' נח, והוא צל"ע, לפי שכנודע נגרר בכל אחרי פסקי אביו, מרן זיע"א. אלא שבלא"ה נראה למעיין היטב שם שכונתו בעיקר לדון בחידושו של הב"ח שכתב דזה לעיכובא ולא "מהי" הכונה. דוק והבן. [ואגב אעיר עמ"ש בנדון זה בחזו"ע (עמ' צו) מהגר"ו דמשמע מיניה שאינו לעיכובא מדכתב זכר ליציא"מ ולא זכר לענני כבוד. ודבריו נפלאו ממני, דהא סו"ס הצריך כונה אחת ומאי אכפ"ל איזו, הא אם אינה לעיכובא שום כונה אינה מעכבת. ואם יוכל ליישב דבריו תע"ב].

בברכת שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה
יחזקאל אליעזר מועלם



הערה על מאמרו של הרב רפאל סויד "שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה [המשך]" (עמוד ש"ס)

הרב רפאל סויד שליט"א הגיש לנו מטעמים משולחנו של מרן הגר"ד לנדו שליט"א, וכתב באות ו' בעניין מי שמסופק אם אחר הזכיר ההזכרה, כתב שם "שמעיקר הדין יש חזקה שאמר נכון". לכאורה א"צ להגיע לזה, וסגי שנאמר שאין חזקה שאמר לא נכון, והוי ספק שקול, וכיון שחובת ההזכרה דרבנן ה"ל ספק דרבנן לקולא. ואולי ס"ל דה"ל כספק לא בירך ברהמ"ז, שחשיב כספק דאורייתא. אמנם, יש לחלק בין אופן שספק אם בירך לאופן שודאי בירך רק ספק אם אמר את ההזכרה. ויל"ד שבודאי בירך ברהמ"ז וספק אם בירך ברכה רביעית שהיא מדרבנן אם צריך לחזור, וכמדומה שדנו בזה האחרונים. וגם אם נאמר שבהא צריך לחזור ולברך יש לחלק בין ברכה רביעית, שהיא חלק מברהמ"ז, להזכרה.

לפי חידוש מרן הגרד"ל שליט"א שכל החזקה שלא הזכיר כתיקונו היא רק בגלל הריעותא שהסתפק, יש לדון בשאלה מצויה מאוד בספק הזכרה בתפילה, שלפעמים מתעורר לאדם ספק שעות רבות אחר תפילתו, בפרט לפי הפשטות שגם כשהתעורר הספק בזמן התשלומין של התפילה שעליה מסתפק עליו לחזור ולהתפלל, יכול להיות שחלפו שעות רבות מזמן תפילתו לזמן ספיקו. ולדברי הגרד"ל שליט"א י"ל שיש שיעור זמן רחוק שעליו לא נאמר שזה ריעותא שאינו זוכר מה הזכיר, ובכה"ג לא יצטרך לחזור ולהתפלל, ויש לדון באמת מה יהיה שיעור הזמן שזה ריעותא שאינו זוכר אם הזכיר.

אהרן הכהן פרידמן
מודיעין עילית



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב רפאל סויד
zx0527103930@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com

הרב איתי יצחק שנקר
s0504140802@gmail.com

הרב שמואל אריה ישמח
shmuel6520@gmail.com

הרב אליהו מרגליות
Eliyahu.margalit@gmail.com