

בס"ד

ירחון

האוצר

אלול ה'תשע"ז

גיליון ז'

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב יוחנן ברנשטיין הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב מאיר אופנהיימר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

לעת עתה הירחון מופץ רק בכתובת הדוא"ל הנ"ל

מפתח האוצר

א בשער האוצר

אוצר הגנזים

ה מעשי למלך - סימנים קכו-קלג

הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

אוצר הזמנים

ט בענין תקיעות על סדר הברכות

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

כב סוגיית שופר של איל

הרב שמואל ישמח

לד בענין ר"ה קדושה אחת היא בדעת הרמב"ם והראב"ד

הרב ישראל חיים ינקלביץ

אוצר אורח חיים

מ קריאת שמע וברכותיה

הרב יצחק מאיר יעבץ

נד בית המדרש גדול מבית הכנסת

הרב משה פריץ

נח גרמא במלאכת שבת

הרב משה קנובליך

ס בישול ביו"ט הסמוך לשבת כשלא מצויים אורחים

הרב אוריאל בנר

עח האם יש חיוב על חצי בן אדם?

הרב משה דוידזון

מפתח האוצר

ההידור לחזר אחרי המצוות שדומות לרשות פא
הרב עמיחי כנרתי

אוצר יורה דעה

בדין עירוי ממיחם לתוך קדירה בשרית פט
הרב שלמה דוד קליין

השתלת איברים וההיתר להסתכן במלחמה ק
הרב יוסף חיים פרל

אוצר חושן משפט

סמיכת הדיינים ומינויים בזמן הזה קט
הרב אופיר שירה

אונאת ממון ודברים קטו
הרב דוד שטרן

אוצר הארץ

הגדרת עשירות בהפרשת תרומת מעשר ומעשרות, והמכשולות בזה קכז
הרב משה יהודה לנדאו

בענין ארץ סיחון ועוג אם היא כארץ ישראל קנה
הרב משה גורטלר

אוצר קדשים

מנין עולות המוספין לא מעכב קעד
הרב חיים מאיר י. הלוי שטינברג

מפתח האוצר

אוצר הספרים

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד קפז
הרב אליהו מרגלית

סדר הדורות והשלכותיו על לימוד העיון רלט
הרב הראל דביר

הערות הקוראים

רסא

עשיית חפציו לפני התפילה רסא

דין צביעה באוכלין רסב

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד רסב

בענין שצריך להקדים מאכל לבהמותו (גיליון ה') רסג

בשער האוצר

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



יסודם של ימי האלול הם באותם ארבעים יום שעלה משה לקבל לוחות שניות, וכמו שהביא רש"י (דברים ט' י"ח) משם סדר עולם פ"ו, ועי' עוד בטור ריש הל' ראש השנה (ס' תקפא) בשם פרקי דר"א.

ויש לעיין דבשלמא בלוחות ראשונות הוצרך משה רבינו לכאורה לארבעים יום כדי לקבל כל התורה כולה שבכתב ושבע"פ, אולם ארבעים יום של קבלת לוחות שניות מה טיבן?

אלא שיסוד הדבר מבואר בדברי הספורנו בסוף פרשת משפטים (ד"ה ויהי משה בהר): "בכל פעם שעלה שם מכאן ואילך שהם ארבעים יום וארבעים לילה, כימי יצירת הוולד, לקנות שם הויה נכבדת, ראויה לשמוע מפי הרב מה שלא ישיגהו זולתו, כמו שהעיד באמרו (להלן ל"ד כ"ט) כי קרן עור פניו בדברו אתו, וקלקל זה חטאם בסוף ארבעים יום ראשונים, בעת שהיה ראוי להשיגו, כאמרו לך רד כי שחת עמך, ובאמצעים כפי הקבלה שהיו בכעס ולא זכו ליהנות מקרני ההוד, והושג זה בארבעים יום אחרונים, ובהם נצטווה על מלאכת המשכן וכו' עי"ש.

חזינן שלא הוצרכו הארבעים יום ששהה משה בהר לא בראשונה ולא בשניה לעצם הלימוד והשינון של ד"ת, אלא כדי לקנות המעלה הנכבדה של קירון זיו הפנים שהם בהיותם הווייה חדשה הרי הם כיצירת הולד דבעי לארבעים יום ולא זכו בהם אלא בארבעים יום האחרונים שעשו תשובה וקבלו את התורה מחדש, והלא הם המה ימי האלול הנפלאים.

דומה כי בזמנינו אי אפשר להשיג קירון וזיו הפנים והוויה חדשה אלא ע"י חידושי תורה שהם כמעין המטהר במשהו מפני שיש בו מעלת החידוש והמקור, וכן חידושי תורה היוצאים משיחם ושיגם של עמלי התורה, הרי הן כהוויה חדשה באמת, וע"י קירון זיו הפנים משמחת היצירה והחידוש.

וכתב בספר תולדות אדם (שבחי הגאון ר' זלמן מוואלז'ין דף לח:): "הכותב או המחבר לובשתו רוח אלקים בעת ההיא וכח עליון דופק בלבו וימצא ברוחו אמרים... וכן קרה לכל כתבי הקודש לכל אחד כפי מעלתו ומדרגתו. וזאת היא מדרגה גדולה קרובה לעניין הנבואה".



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה, בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם, והעלו הדברים ע"ג הכתב, בלשון בהירה ומזוקקת. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ונסיים בתפילה, יהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, לזכות להמשיך בהוצאת הגליון, באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב, לפרסם בה חידושינו.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימנים קבו-קלג ◆

מעשי למלך*

חידושי רמב"ם להגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים
[האדר"ת]

סימנים קכו – קלג

סימן קכו

לא יצא החייט בשבת במחט התחובה לו בבגדו, ולא נגר בקיסם שבאזנו, ולא גרדי באירא שבאזנו, ולא סורק במשיחה שבצוארו, ולא שולחני בדינר שבאזנו, ולא צבע בדוגמא שבאזנו ואם יצא פטור אף על פי שיצא דרך אומנותו מפני שלא הוציא כדרך המוציאין. [שבת יט, כא].

הרמב"ם פי"ט [משבת ה"כ"א] פסק כרבי מאיר בשבת י"א, ב'¹, דלא כר' יהודה דחולק שם עליו ותמה המגיד משנה² ונדחק מאוד ולעד"נ דס"ל להרמב"ם (וכאן) דהלכה כרבי מאיר בגזירותיו (ודוק) וה"נ גזירה הוא ולהכי פסק כוותיה ודוק.

ובאותו ענין תמוה לי על מה שכתב הכ"מ פ"ו ה"ט מנדרים³ וז"ל ומ"ש (ואם) וישן עמו בימות החמה גם זה שם וכרבי יהודה משום דמשמע בברייתא [בגמרא] דרבי מאיר [הוא ד]פליג עלי(ו)[ה] עכ"ל דמאי נתינת טעם דאדרבה הלכה כר"מ בגזירותיו, וכ"כ אמ"ו {אבי מורי ורבי} הגנ"י {הגאון נרו יאיר} זאת הקושיא בגליון הרמב"ם שלו ועוד הוסיף וז"ל עוד צ"ע שהשמיט רבינו דינא דמתנ' שם [נדרים פ"ד מ"ד] ולא יעשה עמו באומן דברי רבי מאיר וחכ"א עושה והוא ברחוק ממנו

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו ונעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדה, ועוד מתנדבים החפצים בעילום שמם.

1. זה לשון הגמרא שם: "רתניא, לא יצא החייט במחטו התחובה לו בבגדו, ולא נגר בקיסם שבאזנו, ולא סורק במשיחה שבאזנו, ולא גרדי באירא שבאזנו, ולא צבע בדוגמא שבצוארו, ולא שולחני בדינר שבאזנו, ואם יצא, פטור אבל אסור, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, אומן דרך אומנתו, חייב, שאר כל אדם, פטור".

2. וז"ל: "לא יצא החייט וכו'. ברייתא פרק קמא דשבת (יא, ב) כלשונה, וסופה, "אם יצא, פטור אבל אסור, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר, אומן דרך אומנתו חייב, ורבינו פסק כרבי מאיר. ונראה לי ..."

3. על דברי הרמב"ם פרק ו' מהלכות נדרים הלכה ד' - ט': "ראובן שנאסרה עליו הניית שמעון בין בנדר בין בשבועה ... וישן עמו במטה בימות החמה, אבל לא בימות הגשמים מפני שמחממו".

ובפי' המשנה פסק רבינו כחכמים⁴ וצ"ע מאוד ג"כ דהרי אכן הלכה כר"מ בגזירותיו וכן צ"ע על הטור ושו"ע [יורה דעה] סי' רכ"א ס"ט⁵, דפסקו כולם דלא כר"מ וע' תוס' שבת ט', א', ד"ה גזירה דהלכה כר"מ בגזירותיו אפילו נגד חכמים⁶ וע' תוס' נדרים כ', א', סוד"ה (מי שנדר) אבל נזירות מרובה⁷ וצ"ע עכ"ל אמ"ו הגנ"י על הגליון.



סימן קכו

הזורע כל שהוא חייב, הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע, אבל המשקה צמחין ואילנות בשבת הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא, וכן השורה חטיין ושעורין וכיצא בהן במים הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא. [שבת ח ב].

הרמב"ם פ"ח משבת ה"ב פסק כרב יוסף ע' בהרב המגיד לשם⁸ והקשה הכ"מ⁹ למה השמיט מנכש דמועד קטן¹⁰, כתב אמ"ו (=אבי מורי ורבי) הגנ"י (=הגאון נרו יאיר) על הגליון וז"ל, עוד קשה מ"ט שביק [רבינו] רבה ופסק כרב יוסף הא קיי"ל הלכה

4. וז"ל: "ולא יעשה עמו באומן, הוא שלא יקצור עמו בקו אחד כדי שלא יקל עליו בקצירתו במה שקוצר בסמוך לו וימצא זה מקום פנוי שאפשר לו להלך בו ולעשות עבודתו. וכבר ביארתי לך מלת אומן בכמה מקומות בסדר זרעים, והלכה כר' יהודה. ואין הלכה כר' מאיר".

5. סעיף ט' מיירי בהיו מהלכין בדרך והיא משנה בנדרים מג, א ושם לא מוזכר כלל רבי מאיר, ולכן נראה שנתכוין לסעיף ה' דמיירי בלישן עמו במיטה שפסקו הטור והשולחן ערוך כהרמב"ם כרבי יהודה ודלא כרבי מאיר, וזה לשון הטור שם: "ראובן שאסר הנאותיו על שמעון, יכול לישן עמו במטה גדולה בימות הגשמים, בקטנה בימות החמה, אבל איפכא לא, מפני שמהנהו". עד כאן לשונו. וזה לשון השולחן ערוך שם: "ראובן שאסר הנאותיו על שמעון, יכול לישן עמו במטה קטנה בימות החמה, אבל לא בימות הגשמים, מפני שהוא מהנהו".

6. וז"ל: "ואומר ר"י ... דקיימא לן כרבי מאיר בגזירותיו אפילו לגבי רבים, כדמוכח בריש אף על פי (כתובות נז). גבי הא דאמר רבי מאיר אסור להשהות אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה".

7. וז"ל: "ולענין מתניתין דחרם, צריך עיון, דנימא הלכה כרבי מאיר, משום דהלכה כרבי מאיר בגזירותיו (כתובות נז). בחומרותיו, ושמא לא חשבינן ליה הלכה כרבי מאיר בגזירותיו אלא בקנסותיו".

8. וזה לשון המגיד משנה שם, "אבל המשקה צמחים וכו'". מימרא פרק קמא דמועד קטן, איתמר, המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה, רבא אמר משום חורש, ורב יוסף אמר משום זורע, ופסק רבינו כרב יוסף. ואמרו שם בטעמא, מפני שכוונתו כוונת הזורע, והיא להצמיח הפרי". עד כאן לשונו.

9. וזה לשון הכסף משנה: "אבל המשקה צמחים כו'". כתב הרב המגיד מימרא פרק קמא דמועד קטן, איתמר המנכש וכו' (עין במגיד משנה). ופסק רבינו כרב יוסף עד כאן לשונו. ויש לתמוה, שהרי במנכש פסק רבינו בסמוך כרבה, דהוי תולדת חורש. ואפשר שרבינו מפרש דתרי גווי מנכש הו, וההוא דמועד קטן, הוי משום זורע, דהיינו שעוקר העשבים רעים, והוא סיבה שיצמחו ביותר העשבים הטובים, והאי הוא דהוי תולדת זורע, ומנכש דנקט רבינו הכא, היינו שחופר בעיקרי האילנות, האי הוא דהוי תולדת חורש. ומכל מקום יש לתמוה, למה השמיט רבינו מנכש דמועד קטן".

כרבה נגד רב יוסף לבר מתלת [אמר אליהו דוד גם הגאון ר' הירש חיות בהגהת מו"ק [ב, ב ד"ה רב יוסף] הניח בצע"ג זאת הקושיא יעו"ש¹¹] ונלע"ד דהסוגיא דזבחים צ"ד, ב', מהשורה חטים ושעורים¹² מכריע כרב יוסף וכ"ש הוא אם חייב בשורה - שהוא תלוש - משום זורע, כ"ש כשמחובר לקרקע ומשקה אותן דחייב משום זורע כרב יוסף ודוק עכ"ל הטהור ועיין.



סימן קכח

אין מושיבין לעיבור השנה לא מלך ולא כהן גדול. מלך מפני חיילותיו ומלחמותיו שמא דעתו נוטה בשבילן לעבר או שלא לעבר. וכהן גדול מפני הצנה שמא לא תהיה דעתו נוטה לעבר כדי שלא יבא תשרי בימי הקור והוא טובל ביום הכפורים חמש טבילות. [קידוש החודש ד, יא].

הרמב"ם פ"ד מקידוש החודש הי"א כ' אין מושיבין מלך בעבור השנה שמא דעתו נוטה לעבר או שלא לעבר, וכתב אמ"ו {=אבי מורי ורבי} הגנ"י {=הגאון נרו יאיר} בצד הגליון¹³ וז"ל, הקשה הגרי"פ מאיזה טעם ירצה שלא לעברו בשלמא שלא לעברו מטעם שפרש"י שם [סנהדרין י"ח, ב' ד"ה משום אפסניא] אבל שלא לעבר למה

10. וזו לשון הגמרא (מועד קטן ב, ב): "איתמר, המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה. רבה אמר, משום חורש. רב יוסף אמר, משום זורע. אמר רבה, כוותי ידידי מסתברא, מה דרכו של חורש, לרפויי ארעא, האי נמי מרפויי ארעא. אמר רב יוסף, כוותי ידידי מסתברא, מה דרכו של זורע, לצמוחי פירא, הכא נמי מצמח פירא".

11. וז"ל: "רב יוסף אמר משום זורע. נכתב בצדו, בעל עין משפט מרשים כאן, דהרמב"ם פרק ח' מהלכות שבת הלכה ב' פסק כרב יוסף, דמנכש משום זורע, ובאמת שם בהלכה א' כתב רבינו מנכש משום חורש, רק משקה מים לזרעים כתב דמשום זורע הוא. ועיין כסף משנה שם. ודברי מרן שם סותרים לדבריו פרק א' מהלכות כלאים הלכה ג', דכתב שם בפסקא מתחלת ואסור אבל קשה שרבינו פסק דמנכש משום חורש כרבה עיין שם. ובהלכות שבת כתב מרן דרבינו פוסק כרב יוסף ותרי גוויי מנכש יש וצריך עיון גדול. ודע שבעיקר פסקו אני מתמה איך אפשר לפסוק כרב יוסף נגד רבה, הרי כלל גדול אצלנו הלכתא כרבה נגד רב יוסף בכל מקום. עיין בבא בתרא קיד ע"ב ועיין גם כן רשב"ם בבא בתרא לב ע"ב. ועיין ספר יד מלאכי סי' תקצ"ו ותקצ"ז. ומסוגיין לא התעורר וצריך עיון גדול".

12. זה לשון הגמרא שם: "אמר רבא, זרק סודר למים חייב, זרק פשתן למים חייב. בשלמא סודר, עביד כיבוס, אלא זרע פשתן, מאי טעמא, וכי תימא משום דמיקדח (צומח במים והוא לה זריעה. רש"י), אי הכי חטי ושערי נמי, הנך אית להו רירי".

13. הביאו רבינו גם בס' בני בנימין [הנד' בסוף ספרי הרמב"ם כאן] ובס' חידושי האדר"ת עמ' קצ"ה. ויעו"ש מה שהוסיף בזה.

ירצה¹⁴, ונלפע"ד דירווח באותן שחזורין מעורכי המלחמה דכתיב בהו נקי יהי' לביתו שנה א', ואם אולי צריך למלחמה אנשי חיל אם לא יעברו אז אחר י"ב חודש צריך לילך משא"כ כשיעברו א"כ הם בביתם י"ג חודש ודו"ק. וז"ש רבינו בלשונו הקדוש מפני חיילותיו ומלחמותיו, היינו שירצה לעבר מטעם שפרש"י ושללא לעבר מפני (חיילותיו)[מלחמותיו¹⁵] מטעם הנ"ל ודו"ק, עכ"ל הצח, ונכון מאד.



סימן קכט

הרמב"ם לא כתב בפ"ט מרוצח ה"ו שאירי ביושבת בין ההרים כאוקמתת הגמ'¹⁶ בב"ב כג, ב'¹⁷, ונ"ל דעוד קשה קו' התוס' ד"ה רוב וקרוב, דמאי קמשמע לן רבי חנינא מתניתא הוא [כתובות טו, א], וג"כ קושייתם בד"ה בדליכא, דהקשו דהרי באין שם ב"ד אינו מביא עגלה ערופה א"כ לאו בקורבא תליא מילתא, ד', [קושייתם] בתוד"ה ביושבת¹⁸ וגם בד"ה מתיב¹⁹, ה', ק' מאי מקשה רבי זירא דילמא מזה דייק באמת רבי חנינא דהלך אחר הרוב מדחזינן דשם קפיד דווקא אקורבא מכלל דבכ"מ דווקא רוב, ו', קשה וליטעמין דקורבא עדיף הא חזינן דדוקא שם קפיד אקורבא, ז', ק' דאמר רבי חנינא אע"ג דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא אפ"ה רובא עדיף וכי משוא פנים יש בדבר, ונראה דלכן עדיף רובא מדחזינן בעגלה ערופה דקפיד אקורבא ומ"מ בעיר שאין בה ב"ד אין עושין עגלה ערופה,

14. עי' בפ' הערוך המובא בגליון הגמ' שם, [והובא גם ביד רמה שם].

15. ע"פ ספר בני בנימין וחי' האדר"ת הנ"ל.

16. כן הקשה הכס"מ שם.

17. וז"ל: "מתני' ניפול הנמצא בתוך חמש שנים אמה הרי הוא של בעל השוכך חוץ מחמשים אמה הרי הוא של מוצא נמצא בין שני שובכות קרוב לזה שלו קרוב לזה שלו מחצה על מחצה שניהם יחלוקו. גמ' אמר רבי חנינא רוב וקרוב הולכין אחר הרוב ואע"ג דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא אפילו הכי רובא עדיף מתיב רבי זירא (דברים כא, ג) והיה העיר הקרובה אל החלל ואע"ג דאיכא אחריתי דנפישא מינה בדליכא וליזיל בתר רובא דעלמא ביושבת בין ההרים".

18. וז"ל: "ואם תאמר ואמאי איצטריך קרא בסוף פרק מרובה (בבא קמא פב, ב) דאין ירושלים מביאה עגלה ערופה ואע"ג דכתיב (תהלים קכה, ב) 'ירושלים הרים סביב לה' מ"מ כל ישראל היו באין לרגל וגם בשאר ימות השנה להביא נדרים ונדבות וגם אומות העולם היו באין שם בסחורה שקרויה רוכלת עמים". ועי"ש מה שתירצו.

19. וז"ל: "אמתניתא דתשע חנויות נמי הוה ליה לאקשוויי אלא אמתניתא איכא לשנויי בדליכא ותו ליכא לאקשוויי ניזיל בתר רובא דעלמא דלגבי רובא דעלמא הוה קורבת זו העיר קורבא דמוכח אבל לר' חנינא דאפילו בקורבא דמוכח הלך אחר הרוב פריך שפיר דכי נמי משנינן בדליכא אכתי תיקשי ניזיל בתר רובא דעלמא".

וטעמא דאין בה ב"ד מפני שאין בה שיעור עיר שיַעֲשֶׂה בה ב"ד עי' סנהדרין ב',
ב', אין עושין סנהדרין אא"כ כו' וא"כ חזינן דמ"מ קפיד קרא ארובא, וא"כ לכך
רובא עדיף, ומקשה רבי זירא והא חזינן דלא חשיבא רובא בעגלה ערופה דהרי
כתיב הקרובה כו', א"כ קרוב עדיף, ומשני בדליכא, ומקשה אח"כ לשיטת המקשה
[כה"ג צ"ל בר"ה כ"ט, א', יעו"ש] דקרוב עדיף א"כ אמאי אזלינן שם בתר קרובה
ניזיל בתר רובא דעלמא, ומשום דהמקשן ס"ל דנוכל לאוקמי ביושבת בין ההרים
וזה אינו ק' רק להמקשן אבל לדידן דרובא עדיף לק"מ, דאע"ג דבכ"מ רובא עדיף
שאני הכא דגלי קרא, ומיושב הכל בס"ד, ועיין.



סימן קל

הביאם בכלי מתכות נוטל הכהן הבכורים וחוזר הכלי לבעליו. ואם הביאם בכלי
ערבה וחלף וכיוצא בהן הרי הבכורים והסלים לכהנים. ואם נטמאו הבכורים אין
הסלים לכהנים. [ביכורים ג, ח].

הרמב"ם פ"ג מבכורים ה"ח פסק דמי שמביא בסלי מתכות אין נוטל ממנו הכהן
כו', ויל"ד מנ"ל לרמב"ם זה דבמשנה דבכורים [פ"ג מ"ח] ליתא רק בסלי כסף וזהב
יעו"ש, ונראה דק"ל קו' התויו"ט פ"ג דבכורים מ"ח ד"ה והסלים דא"כ עניים
מתביישים ע"ש, ותי' התויו"ט²⁰ דחוק מאד, אבל נ"ל דבדווקא היכא שהסלים
יקרים אז אין לוקחין מהם משא"כ בסלי נצרים וא"כ לק"מ וא"ש. ובאותו ענין
אעורר המעיין שהגאון ר' ישראל ליפשיץ בספרו על המשניות פליג על הגאון
רע"א זצ"ל שהוא ז"ל השיג על תויו"ט הנ"ל שכתב שהר"ב לא דק²¹ ע"ש, וכ'
הגרע"א ז"ל דאין כן בגמ' רק ברש"י, וכ' הגאון הנ"ל שכן מוכח שם [ב"ק צ"ב, א']

20. תירץ ד"משום כבוד בית אלהינו ומשרתיו לא חשו על שיתביישו העניים".

21. וז"ל התויו"ט: "ומ"מ זה שכתב הר"ב וקלתות של עשירים מחזירים להם נ"ל דלא דק. שכן בפ' החובל דצ"ב
אמרו בזה הלשון הסלים והבכורים נתנים לכהני' והעשירי' לא היו נותנים קלתותיהם לכהנים. וא"ת בשלמא לפי'
הר"ב ניחא דגם העשירים היו נותנים קלתותיהם אלא שהיו מחזירים להם. אבל ללישנא דגמ' כי היכי דהעשירים
לא היו נותנים עניים נמי לא לתנו להם. וצ"ל דאדרבה זה היה להם גנאי יותר שלא יתנו הסל לכהן עם הפירות
והסל לבדו אינו נחשב. ובספרי ולקח הכהן הטנא מידך מכאן אמרו העשירים מביאין בכורים בקלתות של כסף ושל
זהב ועניים בסלי נצרים של ערבה קלופה. והסלים נתנו לכהן בשביל לזכות מתנה לכהן ע"כ. שהעניים מביאין מעט
ועם הסל יהיה נחשב מתנה".

דאל"כ מאי בתר עניא אזלא עניותא, והרואה בעינא פקיחא יראה שבמחכ"ת הרמה שגה מאד יעו"ש.

סימן קלא

הרמב"ם לא כתב הא דא"ר אמי בב"ב ק"כ, א', דבישיבה הלך אחר חכמה במסיבה הלך אחר זקנה, ונראה דטעמו דר' ישמעאל דא' שם ותהיינה הויה אחת לכולן פליג עליו וטעמו דלהכי משנה כדי לאשמעינן שכולן שקולות זו כזו א"כ לא ס"ל הא דר' אמי.

סימן קלב

עני שנטל מקצת הפאה וזרק על השאר או שנפל עליה או שפירש טליתו עליה קונסין אותו ומעבירין אותו ממנה ואפילו מה שנטל לוקחין אותו מידו וינתן לעני אחר [וכן בלקט וכן בעומר השכחה]. [מתנות עניים ב, יח].

הרמב"ם פ"ב [מתנות עניים] ה[י"ח] פסק דקונסין אותו ולא יטול לא זה ול"ז, והקשה מהרשש"ך בב"מ יו"ד, א', דא"כ מאי פריך שם כיון דקנסא הוא, וכבר קדמו התורת חיים, ולעד"נ דהנה אמרו שם דאביי מוטיב מפיאה (ור' יעקב בר אידי) ורבא מוטיב מנזיקין, ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו דס"ל לאביי בריש תמורה ד' ב' דכל דאמר רחמנא לא תעביד דאי עביד מהני ורבא ס"ל דלא מהני, וא"כ א"ש דלאביי דס"ל דמהני א"כ א"ש דאף שאסור לגזול עכ"פ מהני, א"כ באמת אין קונסין ושפיר מקשה אביי מפיאה, משא"כ רבא לשיטתו דס"ל דלא מהני א"כ אם עשה כן קונסין אותו כדעת הרמב"ם וא"כ כיון דקונסין אותו לק"מ מפיאה ולכן מוטיב נזיקין, וק"ל.

סימן קלג

השלחן היה ארכו שנים עשר טפח ורחבו ששה טפחים. והיה מונח ארכו לאורך הבית ורוחבו לרוחב הבית וכן שאר כל הכלים שבמקדש אורכן לאורכו של בית ורחבן לרוחב הבית חוץ מן הארון שהיה אורכו לרוחב הבית. וכן נרות המנורה כנגד רוחב הבית בין הצפון ובין הדרום. [בית הבחירה ג, יב].

הרמב"ם פ"ג מבית הבחירה [ה"יב] פסק כר"מ ותמה הכ"מ דפ' כרבי מאיר²² נגד רבי יהודה²³, ונ"ל דהרמב"ם לקח מירושלמי פ"ו דשקלים ה"א], דמפורש שם דר' יוחנן ס"ל כר"מ וריש לקיש כר"י, א"כ שפיר פסק כר"מ דרבי יוחנן וריש לקיש הלכה כר"י, ועי' תוס' סנהדרין ט"ו ב' ד"ה [תניא] דס"ל דאין זה הכלל בשחולקין אליבא דאחרים ודו"ק.



22. מנחות צו. "השולחן ארכו י' ורחבו חמשה לחם הפנים ארכו י' ורחבו ה' נותן ארכו כנגד רחבו של שולחן וכופל טפחיים ומחצה מכאן וטפחיים ומחצה מכאן נמצא ארכו ממלא רחבו של שולחן דברי רבי יהודה ר' מאיר אומר השלחן ארכו י"ב ורחבו ו' לחם הפנים ארכו י' ורחבו ה' נותן ארכו כנגד רחבו של שולחן כופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן וטפחיים ריוח באמצע כדי שתהא הרוח מנשבת בהם אבא שאול אומר שם היו נותנין שני בזיכי לבונה של לחם הפנים אמרו לו והרי כבר נאמר (ויקרא כד, ז) ונתת על המערכת לבונה זכה אמר להם הרי כבר נאמר (במדבר ב, כ) ועליו מטה מנשה".

23. הכסף משנה תירץ: "אפשר שטעמו מפני ששינו שם במשנה דאבא שאול ס"ל כוותיה".

אוצר הזמנים

בענין תקיעות על סדר הברכות ♦ סוגיית שופר של איל
♦ בענין ר"ה קדושה אחת היא בדעת הרמב"ם והראב"ד

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בענין תקיעות על סדר הברכות

בהוכחת הרי"ז מדברי הרי"צ גיאנות שבכדי לצאת תקיעות ע"ס
הברכות בעי לשמוע כל החזרה מהש"ץ מתחילתה עד סופה

א.

משמעות הרמב"ם דלשון תקיעות דמעומד ע"ש תפילת עמידה

רמב"ם פ"ג מהלכות שופר ה"י: "המנהג הפשוט בסדר התקיעות של ראש השנה
בציבור כך הוא, אחר שקורים בתורה ומחזירין הספר למקומו יושבין כל העם
ואחד עומד ומברך ברוך וכו' לשמוע קול שופר וכו', וחוזר ומברך שהחינו וכו',
ותוקע שלושים תקיעות וכו', ואומר קדיש ועומדין ומתפללים תפילת מוסף ואחר
שגומר שליח ציבור ברכה רביעית שהיא מלכיות תוקע וכו'". ושם בהי"ב: "...אבל
היחיד בין ששמע על סדר הברכות בין שלא שמע על סדר הברכות בין מעומד בין
מיושב יצא ואין בזה מנהג".

מבואר ברמב"ם שתקיעות על סדר הברכות הן דין של חובת הציבור, כמש"כ
שם גם לעיל בה"ז, ומקורו מהגמ' ר"ה (ל"ד ב'): "לא אמרו [פי' תקיעות ע"ס
הברכות] אלא בחבר עיר" עיי"ש. ובאר הרמב"ם דהן שנקראות תקיעות דמעומד,
מפני שתקיעות אלו הן בתפילת העמידה, ותו לא, שאילו היה דין במצוות שופר
שצריכה להיות בעמידה דווקא, גם יחיד היה חייב בכך, וברמב"ם מבואר להדיא
בסוף דבריו שיחיד יכול לשמוע תקיעות הן במיושב הן במעומד.

ופלא גדול על האחרונים באור"ח (ס' תקצ"ב ס"א) הלבוש והמג"א וכו' שכתבו,
דבעי לעמוד בתקיעת שופר דמעומד שהיא עיקר המצווה של תקיעת שופר ובעי
בה עמידה כבכל המצוות, והוא בהעלם ממה שמפורש כאן ברמב"ם שאין דין כלל
לעמוד מפני המצוה של תקיעה. ועי' עוד בבעל המאור (ר"ה דף י"ב א' מדפי הרי"ף)
שפי' שתקיעות דמיושב היינו התקיעות שעל סדר הברכות שכל העם יושבין בהן
עיי"ש, ומבואר גם מדבריו כנ"ל שאין דין עמידה בתקיעות דמצוה, וצ"ע.

ועיקר מש"כ הרמב"ם שנקראו תקיעות דמעומד ע"ש שכל הקהל עומדין בתפילת עמידה, ראיתי שפי' עפ"י שיטתו בפ"ט מתפילה ה"ג דכל הציבור עומדים ושומעים חזרת הש"ץ ועונים אמן אחר כל ברכה עיי"ש. ולכא' ניתן היה לפרש שכ' כן גם עפ"י מה שפסק שם בפ"ח ה"י שבמוסף של ר"ה אף יחיד הבקי שרוצה יכול לצאת ע"י שליח ציבור, מפני שהם ברכות ארוכות ואין רוב היודעין יכולין לכוון דעתם כשליח ציבור עיי"ש. וא"כ אפשר שבזה איירי כאן הרמב"ם שהציבור יוצאים מהש"ץ את עיקר התפילה, וע"כ מדינא צריכין הכל לעמוד ולשמוע את התפילה מהש"ץ מחובת תפילה וכמש"כ הרמב"ם בפ"ה מתפילה ה"א.

אולם לשון הרמב"ם כאן לכא' לא משמע כן, שכתב "ומתפללין תפילת מוסף", ומשמע שהקהל מתפללין נמי, ואולי כוונתו שחשיב כמתפללין ע"י שמיעה וכלשונו בפ"ח מתפילה ה"ט עיי"ש. אמנם לא משמע כן, ואף שלא כ' להדיא שמסיימים ואח"כ מתחיל הש"ץ, אולי קיצר בזה, ובפשטות דבריו הן עפ"י לשון התוספ' המובאת שם בסוגי' אמרו לו לר"ג לדברין [שסובר שש"ץ מוציא אף את הבקי יד"ח], למה ציבור מתפללין, ומשמע שנהגו הקהל להתפלל, ואולי בכוונה כ' כאן לשון ממוצעת שאפשר לשמוע ממנה שהרשות ביד הקהל לעשות איך שירצו, ועכ"פ הקהל עומדין עפ"י שיטתו בה' תפילה, [והנה כידוע מנהג בני תימן הסומכים על הרמב"ם בכל דבריהם שבר"ה אין הקהל מתפללין כלל רק שומעין, וצ"ע במקורותיהם].



ב.

האם י"ל דאיכא הכא חיוב מיוחד לקהל לעמוד בכדי לצאת יד"ח תקיעות ע"ס הברכות

אולם יתכן שהיה מקום ללמוד ברמב"ם שהדין שכתב שעל הציבור לעמוד בעת שהש"ץ מתפלל תפילת המוספין דר"ה, הוא מדין מיוחד שבמוסף ר"ה וכמו שנבאר.

דהנה כידוע מתאמרא בבי מדרשא משמיה דמרן הגרי"ז הלוי זל"ה [ונדפס כעת מכתבי הגרמ"ש שפירא זלה"ה בחידושי הגר"ח על הש"ס ר"ה הוצאת

מישור], דחובת הציבור לשמוע התקיעות ע"ס הברכות אינה רק לשמוע התקיעות עצמן שהן ע"ס הברכות דהש"ץ, דבזה לא חשיב שמיעת תקיעות ע"ס הברכות, שחובה זו אינה מתקיימת אלא כשהציבור שומע את כל התפילה מתחילתה לסופה עם התקיעות, ורק בזה יד"ח שמיעת התקיעות ע"ס הברכות, ולכן הזהיר שלא ימשוך הש"ץ בסיום הברכה ויענה הקהל אמן לפני שישמעו סיום ברכתו, עיי"ש.

ויש לעי' בשמועה זו, האם בעי הציבור רק לשמוע את הש"ץ מתחילת התפילה עד סופה דבלא כן לא חשיב כתקיעות ע"ס הברכות בציבור, או דילמא דאיכא כאן תקנה מיוחדת דחובת ציבור לצאת יד"ח תפילה בשמיעת הש"ץ גם אם התפללו בעצמן, כדי שתתקיים כאן התקנה של תקיעות ע"ס הברכות בציבור.

ונפק"מ מזה תהיה, האם מתחייב הציבור בכל דיני תפילה דהיינו עמידה ואיסור הפסקה וכדו' [אמנם לענין כריעות והשתחויות ופסיעות בסוף התפילה עי' בהל' ר"ה לרי"צ גיאות שמסקנת דבריו שלא כרב האי שאין חייב בזה גם כשיוצא מהש"ץ, שהש"ץ מוציאו גם בזה עיי"ש, ועי' עוד בהגה' מימוני בפ"ט מתפילה שנראה כשמועה אחרת בשם רב האי].

ולפי זה הא י"ל דזוהי כוונת הרמב"ם כאן שמה שהקהל עומדין בחזרת הש"ץ של מוסף דר"ה, הוא מדין המיוחד של מוסף דר"ה דבעי הקהל לצאת יד"ח תפילה ע"י הש"ץ כדי שיהיו התקיעות ע"ס הברכות, וזהו שהשמיע כאן הרמב"ם בהל' שופר לדין זה, [ולא רק כדי לבאר טעם הקריאה לתקיעות אלו תקיעות דמעומד], או שגם למה שנתבאר מדברי הרי"ז וזה"ה אינם חייבים אלא לשמוע את הש"ץ בלבד, וכוונת הרמב"ם כאן דבעי לעמוד היא רק עפ"י שיטתו בהל' תפילה דבעי לעמוד בעת החזרה, ובאר זאת כאן כטעם לשם תקיעות דמעומד, וצ"ע בזה.

ג.

הנידון בראית הרי"ז מהרי"צ גיאות והעולה מזה לכאורה לנדוננו

והנה בסוף השמועה הנ"ל הובא דהרי"ז וזה"ה אחרי שאמר כן מסברא דנפשיה מצא און לו מדברי הרי"צ גיאות הל' ר"ה. והנה מה שהביאו משם הוא ההעתק

תשובת רב האי שהובא בריצ"ג שם שכתב: "וצריך יחיד לכוון את ליבו לש"ץ מתחילת ירידתו מאבות עד סוף התפילה כדי שיהיה עומד מאחוריו כמו שהוא עומד בתפילה". וכבר העירו נכונה שמזה אין שמץ ראייה לדברי הרי"ז, דהא כל המתבונן במקור הדברים רואה שדעת רב האי שם שאין הקהל מתפללים אלא שבע ברכות ולא תשע, וע"כ בודאי צריכים לשמוע כל התפילה כדי לצאת מהש"ץ עיקר חובת התפילה של מוסף שמעכב בה תוספת הברכות.

אולם כבר כתבו שנראה שכוונת הרי"ז היתה למה שנתבאר בהמשך דברי הריצ"ג שם שדחה דברי רב האי הנ"ל מדברי רבותיו שגם הציבור מתפללים תשע ברכות, וראיתו ממה שמבואר מהתוספ' שהובא בסוגי' שם על פלוג' ר"ג וחכמים במתני' אם שליח ציבור מוציא את הבקי כר"ג או רק מי שאין בקי כחכמים, שאמרו לו חכמים לר"ג לדברך למה ציבור מתפלל, וא"ל כדי להסדיר ש"צ תפילתו, ומזה הוכיח דאי אין מתפלל אין ציבור מתפלל, אלא שבע כיצד מסדירין עם הש"ץ תפילתו, ועוד ממה שא"ל שם ר"ג לדבריהם למה ש"ץ יורד, ומה הקשה להם והרי חייב לירד להוציא אותם בברכות שלא ברכו בתפילתם, וע"כ שהק' להם שלפי דבריהם שאינם מתפללים תשע רק להסדיר תפילת הש"ץ אלא כדי לצאת יד"ח, למה לש"ץ לשנות את התפילה, וענו לו להוציא את שאינו בקי, עיי"ש עוד מה שהאריך להוכיח כשיטתו.

ומסקנת דבריו שם, "הוה ליה פסקא מי שהוא בקי מתפלל ט' ברכות בין ביחיד בין בציבור, ביחיד לצאת יד"ח ושומע תקיעות שלא ע"ס ברכות, בציבור כדי להסדיר ש"ץ תפילתו עם תפילת הציבור. ועוד מתוך שאין ברכות הללו שגורין בפי המתפלל חיישינן שמא בא לידי שיבוש, לפיכך ש"ץ יורד ומוציא ידי חובת בקי וכ"ש מי שאינו בקי. ועוד כדי שיהיו שומעין התקיעות ע"ס הברכות דהא קי"ל דחבר עיר דהיינו ציבור שומעין על הסדר ועל סדר ברכות וכו', נמצא שליח ציבור מוציא יד"ח העומדין אחריו בביהכ"נ שהתפללו ושאין בקי אין להתפלל וכו'". עיי"ש.

הרי שמבואר מדבריו להדיא שכדי שיהיו הציבור שומעין התקיעות ע"ס הברכות, הש"ץ מוציא אף את הבקיאין בתפילתו. ולפי זה מבואר לכא' שכוונת השמועה הנ"ל הייתה שהציבור אכן צריך לצאת יד"ח תפילה מתפילת הש"ץ,

ונפק"מ כנ"ל שלא סגי לציבור לשמוע התפילה מתחילתה לסופה אלא גם לעמוד בתפילת הש"ץ כחובת תפילה, וכמש"כ הריצ"ג בסוף דבריו.



ד.

דחית הראיה מהריצ"ג: בזמנינו נראה שמכוונים לצאת בתפילת לחש

אולם כשנתבונן בעומק דברי הריצ"ג יש לדון טובא אם הן שייכים לדידן, דהנה יש לבאר מה ראה להאריך בכל דבריו אחר שהוכיח שפיר שהציבור מתפלל תשע, ולמתבונן ברור שבא ליישב מה שמתקשה לשיטתו, מיסוד דברי הגאון הנ"ל שסברו שאין הציבור מתפלל אלא שבע, שברור שהוא בנוי על כך דאי נימא שהבקי מתפלל בעצמו תשע מאי נפקא לן ממה שפסקנו הלכה כר"ג בר"ה שהש"ץ מוציא אף את הבקי, והרי ההוא כבר יצא יד"ח בעצמו כל התפילה עד גמירא.

ועל זה ענה הריצ"ג ליישב שיטתו, שאף שאמנם מתפלל הבקי תשע גם כשהוא עם הציבור, מ"מ הרי כמבואר מדברי ר"ג כל תפילתו אינה אלא כדי להסדיר תפילת הש"ץ ולא יצא בה יד"ח ושפיר בעי הש"ץ להוציא גם אותו בתפילה, ואם תאמר דאם אכן מתפלל תשע למה באמת לא יכוון כבר לצאת יד"ח בתפילת עצמו ולא יסמוך על תפילת הש"ץ, ע"ז ענה הריצ"ג שני טעמים, האחד, שאף הוא יתכן שנשתבש וטעה ועדיף לו טפי לצאת מהש"ץ. והב', כיון ובעי ליה למשמע תקיעות ע"ס הברכות, מה שאי אפשר לו אלא ע"י תפילת הש"ץ, בודאי דינו לצאת ע"י הש"ץ כל התפילה כדי שתהיה תפילתו ע"ס הברכות, והיינו הא גופא מה דאמר ר"ג שתפילתו היא להסדיר והש"ץ מוציא בין את הבקי ובין את שאינו בקי [וכן נראה מהמאירי בחיבור התשובה מאמר ב' פ"ז עמוד 372 שכן למד את מסקנת הריצ"ג עיי"ש].

ועתה נחזי אנן אם מה שאנו נוהגים כיום מתאים לשיטתו של הריצ"ג, דהנה הנהוג ברוב קהילות ישראל כיום שכולם מתפללים בעצמם תשע ברכות, ואין ספק שאין כוונת תפילתנו רק להסדיר את התפילה עם הש"ץ, אלא אנו מכוונים לצאת יד"ח תפילה בתפילתנו, [דרך בשביל להסדיר לא היו הקהל מתפללים כארבעים רגע לפחות...]. ומה שאנו נוהגים שלא כפסק הגמ' שבמוסף של ר"ה הש"ץ מוציא

את הבקי ואת שאינו בקי כר"ג, על כרחך הוא עפ"י הטור שכ' שכיון וקשה מאד לכוון לכל תפילת הש"ץ מתחילה ועד סוף, יותר טוב לדידן להתפלל כל אחד את כל התפילה, [ומבואר כן כבר במאירי בחיבור התשובה שם ובריטב"א בסוגי' שם].

ולפי זה יש מקום עיון עפ"י מה שנראה מדברי הרי"צ גאות שעיקר התקיעות ע"ס הברכות כשהש"ץ מוציא את הרבים יד"ח תפילה, שמזה הטעם כ' דמדינא דגמ' אין הציבור מכוונים לצאת יד"ח בתפילתם, דע"כ צ"ל שאנו מיישבים שאלת הריצ"ג - מה נפק"מ במה שנפסק ההלכה כר"ג אם בין כה הכל מכוונים לצאת בתפילתם-, כפי הרמב"ם בפ"ח מהל' תפילה שאף הבקי אם ירצה יכול שלא להתפלל כלל ולסמוך על הש"ץ, ולזה אהני מה שאנו פוסקים כר"ג, [ועכ"פ משמע בתוספ' שהציבור מתפללין בלחש להסדיר תפילת הש"ץ וכדלעיל, א"כ יתכן שאינו חיוב כ"כ].

וכיון ואנו מיישבים ק' הריצ"ג באופן אחר, תו אין לנו הכרח לומר שאין יוצאים בתקיעות שע"ס הברכות אלא בתפילת הציבור היוצאים יד"ח בשמיעת הש"ץ, ויתכן לנו לומר שהתקנה הייתה שיוצאים ידי חובת התקיעות ע"ס הברכות גם בחזרת הש"ץ, ונמצא שאם יש לנו מקום לדון שלא כהרי"ז שאין מעכב בעניין חובת התקיעות ע"ס הברכות שמיעת הציבור את חזרת הש"ץ, [ועי' חזו"א אור"ח (ס' קל"ז ס"ק ה') שנראה שבא להתווכח עם שמועה זו], אין לנו ראיה מדברי הריצ"ג שדיבר על ציבור שלא נתכוון לצאת יד"ח בתפילתם, אלא שלמד שכן חובתו מהל' תקיעות ע"ס הברכות לעשות כן, אולם עכ"פ אין מזה ראיה לדידן שאנו סוברים שיוצאים יד"ח בתפילת עצמם [ואף שדברי הרי"ז הן הפשטות, מדברי הרי"צ אין ראיה לדבריו].

ומעתה גם לא נפשט לנו הספק שהסתפקנו עפ"י הרי"ז אם התקנה היתה רק לשמוע החזרה או ממש לצאת יד"ח תפילה, ויותר מסתבר לכא' שאין צריכים לחובת תפילה ממש דמהיכי תיתי לן לומר כן.



ה.

מה שנהגו היום בישיבות להזדרז כדי לשמוע כל החזרה, מעיקר דינא אין לזה מקור אף לדברי הרי"ז

אולם מה שנהגו היום בכמה ישיבות וקהילות עפ"י דברי הרי"ז, לעשות סימן שהש"ץ מתחיל בעוד כעשר דקות את החזרה כי כמה מהקהל חפצים לזרז עצמם לשמוע כל התפילה שיהיו התקיעות ע"ס הברכות, באמת גם הרי"ז לא אמר כן מעולם, דבראשונה כמו שהובא שם לדעתו יחיד שאין שומע אפי' ברכה אחת שוב הוי כיחיד שאין חייב בתקיעות ע"ס הברכות, וגם אם נימא שכל אחד ואחד שבציבור נתחייב בחובה זו, [ויעוי' שם בהל' הריצ"ג בשם רב צמח שכ' שמי שלא שמע הש"ץ בעי למיזל לציבור אחר לשמוע ברכות ותקיעות, אולם מסתבר שמדבר על מי שלא התפלל כל התשע כשיטתם], עכ"פ מי שלא סיים תפילת היחיד שלו בודאי מסתבר שלא נתחייב בכך, [ועי' לשון המאירי בסוגי' שכ' שמי שאין חפץ להיות בכלל הציבור אין גוערים בו].

אולם גם אם נימא שעכ"פ רוצים לצאת את המצווה של תקיעות ע"ס הברכות, [ועי' לשון הריצ"ג בהמשך דבריו שהיחיד הנמנע מלבוא אף שיצא "לא עשה המצוה כתקנה"], עכ"פ יש כאן עוד סברא שכ' החזו"א (אור"ח קל"ז ס"ק ד') שאפשר להחשיבו כעם שבשדות האנוסים שיוצאים יד"ח בתפילת הש"ץ אף אם הן אינם שומעים כמבואר בשלהי ר"ה, וה"ה למי שהיה כאן ולא שמע שהיה עסוק בתפילתו יש להחשיבו כאנוס, ונעשה עכ"פ הש"ץ כשליחו ויוצא ממנו ומקיים המצווה כששומע התקיעות ע"ס הברכות, ואין מזה סתירה כלל לסברת הרי"ז שכאמור היא הפשטות וז"ב.



הרב שמואל ישמח

ישיבת היכל אליהו

סוגיית שופר של איל

א.

מקורות הסוגיא

במשנה ר"ה כו ע"א:

כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה מפני שהוא קרן. אמר רבי יוסי: והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר במשך בקרן היובל.

ובגמ' שם:

מאי משמע דהאי יובלא לישנא לדכרא הוא? דתניא, אמר רבי עקיבא: כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא.

ובמשנה ר"ה כו ע"ב:

שופר של ראש השנה של יעל, פשוט ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין. שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ובתעניות בשל זכרים, כפופין ופיהן מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע. שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות. שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות. רבי יהודה אומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים, וביובלות בשל יעלים.

ובגמרא שם:

אמר רבי לוי: מצוה של ראש השנה ושל יום הכפורים בכפופין ושל כל השנה בפשוטין. - והתנן: שופר של ראש השנה של יעל פשוט! - הוא דאמר כי האי תנא; דתניא, רבי יהודה אומר: בראש השנה היו תוקעין בשל זכרים כפופין וביובלות בשל יעלים. - ולימא הלכתא כרבי יהודה! - אי אמרת הלכתא כרבי יהודה, הוה אמינא אפילו של יובל נמי כרבי יהודה סבירא ליה, קא משמע לן. במאי קמיפלגי? מר סבר: בראש השנה -

כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי, וביום הכפורים - כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי. ומר סבר: בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי, ובתעניות כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי.

ובגמ' ר"ה דף טז:

אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? - אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני.



ב.

הבנת הראשונים בסוגיא

לכאורה יש כאן סתירה בין המשנה הראשונה [בדף כו ע"א] שאומרת שכל שופר כשר חוץ משל פרה, ובין המשנה השניה [בדף כו ע"ב] שאומרת שרצוי כפופים דווקא (לשיטת ר' יהודה שכמותו פסק ר' לוי בגמ' וכן פסקו ברמב"ם וטוש"ע).

ובראשונים ישנן כמה הבנות מרכזיות בתירוץ סוגיה זאת:

א. לדעת הריטב"א (דף כו ע"ב): המשנה בדף כו ע"א עוסקת בדין דאורייתא, ולפי התורה כל שופר כשר, חוץ מפרה. במשנה השניה דנים בדין שהוסיפו חכמים, ולפיו עדיף כפוף "למצוה מן המובחר מדרבנן"^א.

ב. הרמב"ן כותב בדומה לריטב"א, אלא שלדעתו (וכע"ז ברא"ש) המשנה הראשונה מדברת בעיקר הדין, והשניה עוסקת בדין לכתחילה, שטוב שיהיה השופר כפוף, ור' אבהו הוא 'מצוה מן המובחר' שיהיה של איל (וראה ב'בירור הלכה' של מכון 'הלכה ברורה' שהביאו עוד ראשונים שכתבו כך).

ג. שיטת ההשלמה שהמשנה בדף כו ע"א עוסקת בכל השופרות הכפופים שהם כשרים אא"כ הם מפרה, והמשנה בע"ב מסבירה שיש חובה לעיכובא שהשופר יהיה כפוף.

א. וראה גם בלשון הריטב"א בתחילת דבריו, וראה רש"ש בהגהותיו לגמ' ר"ה כו ע"ב.

ד. שיטת התוס' שאיל כפוף הוא לעיכובא.



ג.

שיטת הרמב"ם:

שיטת הרמב"ם דומה לשיטת בעלי התוס', וז"ל הרמב"ם (שופר א א):

מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר יום תרועה יהיה לכם. ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף. וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש. ואף על פי שלא נתפרש בתורה תרועה בשופר בראש השנה הרי הוא אומר ביובל והעברת שופר תרועה וכו' תעבירו שופר, ומפי השמועה למדו מה תרועת יובל בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר. [השגת הראב"ד: וכל השופרות פסולים חוץ מקרן הכבש – אמר אברהם: הפריז על מדותיו אלא מצוה בכפופין ואם תקע בשל יעל יצא].

בדעת הרמב"ם ניתנו כמה הסברים:

א. הכלבו (וארחות חיים וט"ז סק"א) הבין ברמב"ם ש'איל' לאו דווקא, וה"ה כל שופר כפוף, וזה דחוק מאוד ברמב"ם.

לעומת זאת כמה מהראשונים (ס' המאורות, ח' הרשב"ץ) הבינו שהרמב"ם מצריך לעיכובא דווקא איל כפוף, וכך הבינו גם נושאי הכלים על הרמב"ם ממילא תמהו כיצד יסביר את המשנה בדף כו ע"א? וניתנו בזה כמה הסברים לדברי הרמב"ם:

ב. הלחם משנה הביא פירוש (שהוא עצמו כתב שהוא דחוק, וכן הביא ר"א בן הרמב"ם לפרש בדעת אביו, שו"ר שכן הביא גם ר"א מן ההר), ולפיו המשנה הראשונה דיברה ע"פ דין דאורייתא והמשנה השניה הוסיפה שרבנן קבעו שאפי' בדיעבד פסול אם איננו כפוף.

ג. המגיד משנה הבין (וכ"נ שהבין הכס"מ) שלפי הרמב"ם שתי המשניות הן המשך אחד ארוך, ודעת ר' יהודה במשנה השניה (שפסול מדאו') חולקת על שתי הדעות במשנה הראשונה. וממילא, כיון שפסקנו כר' יהודה הרי נדחתה המשנה

הראשונה. דעה זאת מתחזקת בדברי הסמ"ג (עשין מ"ב) שכתב "גרסינן בפרק קמא דראש השנה 'אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל כדי להזכיר עקידת יצחק בן אברהם', ואף על פי ששנינו לפנינו 'כל השופרות כשרים חוץ משל פרה'? רבי אבהו סובר כרבי יהודה וכרבי לוי שאומרים (שם כו, ב) שמצות שופר של ראש השנה בשל זכרים כפופים, פירוש אלים מתרגמין דיכרין, וכן הלכה". הרי מפורש ממנו שהבין שהמשנה השניה חולקת על הראשונה.

ד. הרב קאפח כתב שדברי רבי עקיבא בגמ' (בדף כו ע"א) הם דעה שחולקת על התנאים במשנה שם, ולדעת ר"ע דווקא איל כשר, ופסק הרמב"ם כמותו. דבריו דחוקים ביותר שכן הגמ' לא נוקטת בלשון "מתניתין דלא כר' עקיבא" וכדו' כהרגלה, וגם משמעות הגמ' היא שדברי ר"ע רק מפרשים את דברי ת"ק ואינם חולקים עליהם².



ד.

הבנה מחודשת בסוגיא

לענ"ד יש לעיין שנית בסוגיא:

א. הגמ' בדף כו ע"ב מביאה את דברי ר' לוי "מצוה של ראש השנה ושל יום הכפורים בכפופין", ומקשה כיצד חלק על דברי ת"ק במשנה? הגמ' מתרצת כי דברי ר' לוי הם כשיטת ר' יהודה שסבר כי יש צורך בשופר כפוף.

(ב). אמנם כמדומני שיש לחזק את דבריו ע"פ דברי הירושלמי (ברכות פרק ט משנה א דף יג ג, הובא ביד פשוטה' על הרמב"ם) "אמר רבי לוי בערביא קורין לאימרא יובלא - והיה במשוך בקרן היובל. באפריקא קורין לגידה גלמודה - ואני שכולה וגלמודה, ברומי צווחין לתרנוגלא שכוי - או מי נתן לשכוי בינה" וזה מקביל לדברי ר"ע אצלנו: "מאי משמע דהאי יובלא לישנא דדכרא הוא? דתניא, אמר רבי עקיבא: כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא. ואמר רבי עקיבא: כשהלכתי לגליא היו קורין לגלמודה. מאי גלמודה - גמולה דא מבעלה... אמר רבי שמעון בן לקיש: כשהלכתי לתחום קן נשריית היו קורין לכלה נינפי, ולתרנוגול שכוי", והרי ר' לוי הוא הוא מי שהביא כאן את ההלכה שתוקעים בשל זכרים כפופים!!!

שו"ר מקור נוסף לדברי הרב קאפח ביראים סי' תיט שם מובא: "תקיעה בראש השנה. ויראת מאלהיך ותפחד מדיניו ומיום משפטו ותקעת בשופר של איל ויזכור לך עקדת יצחק שניתן איל תמורה... צא ולמד במה תוקעין? תוקעין בשופר של איל דילפינן העברה [העברה] מיום הכפורים של יובל כדתניא 'אמר ר' עקיבא כשהלכתי לערביא היו קוראין לדיכרא יובלא'. שוב הראוני שדברי היראים הובאו בהג"מ.

באופן תמוה הגמ' אינה מצטטת את דברי ר' יהודה המובאים במשנה אלא את דבריו בברייתא, ולכן גורסת 'דתניא' ולא 'דתנן' (והעיר הרב קאפח על קושיא זאת, ונשאר בצ"ע, שו"ר שגם הרדב"ז בשו"ת ח"ו סימן ב' אלפים רפו הקשה כן, וכן ביום תרועה כאן, עיין בתירוציהם).

אולם המעיין יראה כי ישנו שינוי קל בין דברי ר' יהודה בברייתא ובין דבריו במשנה:

במשנה נאמר "רבי יהודה אומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים", אולם בברייתא הנוסח "רבי יהודה אומר: בראש השנה היו תוקעין בשל זכרים כפופין".

הגמ' הרי מנסה להביא מקור תנאי לדברי ר' לוי המחדש כי יש צורך בשופר כפוף. ר' לוי אינו מציין כלל את הצורך ב'זכרים' אלא רק את הצורך ב"כפופים". לזה אין לזה מקור מהמשנה, שהרי במשנה ר' יהודה רק מביא כי יש חובה להביא איל. המקור הוא אם כן רק בברייתא בה הוסיף ר"י דין חדש: "בשל זכרים כפופים"^א.

הברייתא מוסיפה שינוי נוסף וכותבת "היו תוקעים", משום שאין זה דין והוראה לעיכובא. זהו רק מנהגם של ישראל קדושים שנהגו להחמיר בדבר^ב.

משום כך גם לשונו של ר' לוי היא לכתחילאית: "מצוה של ראש השנה ושל יום הכפורים בכפופין"^ה.

ב. בדברי ר' אבהו מוזכר "אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל". המילים 'אמר הקב"ה' מוכיחות כי מדובר בדין דאורייתא שהוא לעיכובא (וראה ברמב"ן שהתייחס לקושיא זאת). דברי ר' אבהו הם אכן כדברי ר' יהודה במשנה כו ע"ב שאמר "בראש השנה תוקעין בשל זכרים". אולם בדברי ר' אבהו ובדברי ר' יהודה לא נזכר כי על השופר להיות כפוף.

ג. שו"ר כי הרדב"ז שם הבין כי בהו"א תמזהה הגמ' כמי סבר ר' לוי, וזאת משום שהגמ' הבינה בהו"א כי ר"י במשנה מחייב רק 'זכרים' ולא 'כפופים'. וזה חיזוק לדברינו. אמנם הרדב"ז הבין כי מסקנת הגמ' היא שמהברייתא מוכח כי דברי ר"י במשנה כוונתם 'זכרים כפופים' ור' לוי פסק כשיטתו במשנה, וזה שלא כדברינו שגם לפי מסקנת הגמ' ר"י במשנה לא חייב כפופים.

ד. שו"ר ב'יום תרועה' למהר"ם בן חביב שדייק אף הוא מתיבות 'היו תוקעין' שכן היה המנהג, אלא שפירש את הגמ' באופן אחר.

ה. וכבר הביאו הראשונים כאן (ריטב"א וכו') שלשון זאת מורה שזהו רק מצוה לכתחילה.

ג. אם כן יוצא כי יש כאן שני דינים: הראשון הוא דין דאורייתא, לעיכובא, ולפיו חובה לתקוע בשופר של איל. מקור הדין בדברי ר' יהודה במשנה ובדברי ר' אבהו שפסק כמותו. הדין השני הוא 'מצוה מן המובחר' ולפיו טוב ששופר האיל יהיה כפוף. דין זה התחדש ע"י ר' יהודה בברייתא וכך פסק ר' לוי.



ה.

הבנת דברי הרמב"ם בהתאם לאופן המחודש

עתה לשנעין בדברי הרמב"ם נראה כי לשונו מדויקת ביותר:

מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר יום תרועה יהיה לכם. ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף. וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש.

בדברי הרמב"ם ישנם כמה שאלות:

א. אם אכן נכונים דברי המגיד משנה (והכס"מ) לפיהם הרמב"ם סובר כי ישנה חובה לעיכובא מדאו' לתקוע בשופר כפוף, אזי היה על הרמב"ם לנקוט בלשון של חיוב, כגון: "מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר יום תרועה יהיה לכם. ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל מצוותו שיהא מקרן הכבשים הכפוף"

ב. זאת ועוד: בדברי הרמב"ם ישנה כפילות:

ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף.

וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש.

די היה לכאורה לכתוב משפט אחד: "וכל השופרות פסולים, בין בראש השנה בין ביובל, חוץ מקרן הכבש" או "ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף. ושאר השופרות פסולין"?

ג. בתחילת דבריו מזכיר הרמב"ם "מקרן הכבשים הכפוף" אולם בסיום דבריו מושמטת תיבת "הכפוף" ונכתב "חוץ מקרן הכבש"?

ד. עוד נביא מקושיות הר"ן על הרמב"ם כפי שצוטטו בלחם משנה:

הר"ן...הקשה על שכתב רבינו חוץ מקרן הכבש, דמשמע דמפרש זכרים דקאמר ר' יהודה כבשים דוקא, והוא תימה דכיון דטעמא הוא משום דבר"ה כמה דכייף איניש טפי מעלי מה לי של כבשים מה לי של שאר בהמות כיון שהם כפופים סגי, דבכפופים תליא מילתא? ועוד קשה - דלפי דברי רבינו שמפרש דמתניתין כבשים דוקא אמאי קאמר טעמא בגמרא 'משום דמיכף כייף', לימא משום טעמא דר' אבהו דאמר למה תוקעים בשופר של איל כדי שיזכור להם עקידת יצחק?

נראה לענ"ד כי לפי מהלכנו הנ"ל בגמ' מובנת לשונו של הרמב"ם:

בתחילה מביא הרמב"ם את מנהגם של 'ישראל קדושים' 'ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף'. כלומר -עמ"י החמיר על עצמו לתקוע דווקא בשופר שקיימים בו שני הייתרונות: הוא גם מהאיל (כדי לזכור עקידת יצחק, כר' אבהו) וגם כפוף (כדי לכוף ליבם בתפילתם, כר' לוי).

לאחר מכן מביא הרמב"ם את עיקר הדין: "וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש". דין זה אינו נוגע אלא לכך שהשופר צריך להיות מאיל, כדברי ר' אבהו, אך אין חובה לעיכובא לפיה על השופר להיות כפוף.



ו.

שיטת היראים

שו"ר מקור מעניין הנוגע לדברינו, בדברי היראים סי' תיט:

תקיעה בראש השנה. ויראת מאלהיך ותפחד מדיניו ומיום משפטו ותקעת בשופר של איל ויזכור לך עקדת יצחק שניתן איל תמורו... צא ולמד במה תוקעין? תוקעין בשופר של איל דילפינן העברה [העברה] מיום הכפורים של יובל כדתניא "אמר ר' עקיבא כשהלכתי לערביא היו קוראין לדיכרא יובלא". ושל פרה פסול ונחלקו בטעמיה עולא אמר לפי שאין קטיגור נעשה סניגור אביי אמר משום דקאי גילדי ומיחזי כשנים וג' שופרות

והתורה אמרה שופר אחד ותנן [כ"ו א'] משום שהוא קרן ועוד דלאו דדיכרא הוא וטעמא אמרינן לעיל [ט"ז א'] כדי שיזכור לנו הקב"ה עקידה של יצחק שניתן תמורו איל. תנן [כ"ו ב'] ר"י אומר בראש השנה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים ואמרינן הלכה כר"י ואמר ר' לוי מצות תקיעה של ר"ה ושל יוהכ"פ בכפופים וטעמא דכייף אינש טפי עדיף.

כמה חידושים יש בדברי היראים:

א. הוא סובר כי ר"ע חלק על התנאים במשנה הראשונה, וכדברי הרב קאפח. המקור לכך שצריך דווקא איל הוא ההשוואה ליובל, והסיבה להשוואה זאת היא מפני שרוצים להזכיר את עקדת יצחק.

ב. היראים סובר שלמסקנה שופר מפרה פסול גם משום שאינו מאיל. ולדעתו דווקא איל כשר לתקיעה בר"ה, והוא לעכובא.

ג. נראה שלדעתו הגירסה בגמ' היא 'הלכה כר' יהודה', וממילא אין צורך בדברי ר' לוי כדי ללמדנו שהלכה כר"י. ר' לוי בא כנראה לחדש שלא די ב'איל' אלא יש צורך באיל 'כפוף' דווקא, כי "כייף אינש טפי מעלי".¹
החידוש השלישי בדבריו מתאים למהלכנו ברמב"ם.²



ז.

סדר המשניות לפי הרמב"ם

על שיטת הרמב"ם, כפי שהוסברה במגיד משנה, יש להקשות:

לדבריו ר"י במשנה השניה חולק על התנאים במשנה הראשונה, מדוע אם כן בגמ' המשניות מחולקות, ויש ביניהם דיון של הש"ס?

ואולי אכן לפי הרמב"ם זוהי משנה ארוכה. (שו"ר שכת"י מינכן שאכן כלל לא מובא שם בגוף התלמוד את המשניות אלא רק את פתיחתו של כל קטע מהמשנה, ואין הבדל בין

(1). ייתכן לומר, בדוחק מסויים, כי כוונת היראים היא שהלכה כר"י משום שהדבר נלמד מדברי ר' לוי. אולם הדבר דחוק, שהרי לשונו "ואמרינן הלכה כר", ואמר ר' לוי... ולא "ונקטינן הלכה כר"י דאמר ר' לוי...".

המקום בו בדפוסים שלנו יש רק פתיחת קטע ובין מקום שאצלנו יש משנה. אמנם ברי"ף [הנדפס] ראיתי כי המשניות מחולקות).

יותר נראה לענ"ד שהמשנה הראשונה עוסקת בדין מינו של השופר (מפרה, משאר מינים, וכו') והשניה עוסקת בצורתו (מצופה זהב, וכו') ומתוך כך דנה האם הוא כפוף או פשוט, ובהקשר לזה מובאת דעת ר"י שסבר שעל השופר להיות כפוף. מינו של השופר – איל – הוא רק שולי ביחס לנושא המדובר, שהוא: כפיפותו של השופר. אלא שמתוך דבריו אנו גם למדים על דעתו גם ביחס לנושא הראשון, וכי הוא חולק על דעת התנאים במשנה הראשונה.

כל זה ניתן להיאמר לפי המגיד משנה, אמנם לפי ההסבר שלנו תירוץ זה נדחה, שכן ר"י במשנה השניה אינו עוסק כלל בצורתו של השופר (=כפוף) אלא רק במינו (=של איל).

נצטרך אם כן לומר ששני המשניות הם באמת משנה אחת ארוכה, שבאמצעותה יש קטע מוסגר העוסק בדין צורת השופר, ובסיום המשנה חוזרים לדיון הראשון ור"י אומר כי על השופר להיות מאיל. ויש כאן כמובן קושי.

ושמא י"ל שהמשנה הראשונה עוסקת בדין כללי של גדר שופר, וזה נפק"מ לכל הדינים: ר"ה יובל ותעניות. לעומת זאת המשנה השניה עוסקת בדינים ספציפיים של כל אחד מהתקיעות הללו, ולכן רק במשנה השניה אומר ר"י שתוקעים באיל, שכן גם הוא מסכים שלכל שאר הדברים (כגון תעניות) 'כל השופרות כשרים חוץ משל פרה'.

ולענ"ד יש לזה חיזוק מלשון הרמב"ם בפיהמ"ש, שכן בסוף המשנה הראשונה כתב "ואין הלכה כר' יוסי", ובסוף המשנה השניה כתב שאין הלכה כת"ק שתוקעים בשל יעל וגם לא כר' יהודה אלא כר' לוי. ולכאורה אם דברי ר' יהודה ור' לוי חולקים על התנאים המובאים במשנה הראשונה היה צ"ל את פסק ההלכה אך ורק בסוף המשנה השניה. ומשמע קצת מדבריו שאלו שתי מחלוקות שונות".

ז. אלא שהעירוני שזה לא ייתכן, שהרי ת"ק במשנה השנייה עוסק בכל שלשת המקרים וא"כ לשיטתו אין מציאות בה קיים הדין ה'כללי' של 'כל השופרות כשרים'?

אלא שיש להשיב על דחייה זאת בשתי הערות:

א. בדברי ת"ק במשנה השנייה אין עיסוק בנושא סוג השופר ביובל. ואף שאמר 'שווה היובל לר"ה לתקיעה' פירש הרמב"ם בפיהמ"ש "בתקיעה - כלומר מנין התקיעות" כלומר שלדעתו ההשוואה נוגעת רק למספר התקיעות ולא לסוג השופר (ואמנם דברי הרמב"ם בפיהמ"ש צריכים ביאור, שהרי אם אין השוואה בין היובל לר"ה לענין סוג

לפי הסברנו בדברי הרמב"ם בפיה"מ תתורץ עוד תמיהה בדבריו: הרמב"ם סובר שהמשפט 'שווה היובל לר"ה בתקיעה' אינו עוסק כלל בסוג השופר אלא במנין התקיעות. מכיון שכך יוצא שהמשנה השניה כלל לא עסקה בסוג השופר בו תוקעים ביובל אלא רק בסוג השופר בר"ה. לפי"ז יש לתמוה מדוע ר' יהודה לא מסתפק במשפט "בר"ה תוקעים בשל זכרים" אלא מוסיף "וביובל בשל יעלים" – והלא כלל לא עסקנו במשנה זאת בסוג השופר ביובל?! כנגד מי מוסבים דברי ר' יהודה?^(ח)

נראה לענ"ד לתרץ את דברי הרמב"ם לפי מהלכנו הנ"ל: ר' יהודה מתייחס גם לדברי התנאים במשנה הקודמת. במשנה הראשונה התייחסו התנאים (לפי מהלכנו) לכל סוגי התקיעות הקיימות, בתעניות בר"ה וביובל, ונפסקה ההלכה כי רק שופר פרה יצא מגדר 'שופר' באופן כללי לגבי כל הדינים. במשנה השניה מובאים כל הדעות התנאיות הטוענות כי ישנם מקרים יוצאי דופן בהם גם שופרות שהם אכן בגדר 'שופר' ואינם מפרה ייפסלו בכל זאת: דעת ת"ק המתייחס רק לסוג השופר בר"ה ובתעניות, ודעת ר"י המתייחס רק לסוג השופר בר"ה וביובל. ת"ק יסכים כי ביובל (עליו לא דיבר ת"ק) אכן 'כל השופרות כשרים חוץ משל פרה', ור' יהודה יסכים כי בתעניות (בהם לא עסק ר' יהודה) 'כל השופרות כשרים חוץ משל פרה'^(ט).



השופר, אם כן מנין לו לר' לוי שביובל תוקעים בכפופים, ומדוע שינה מדברי ר' יהודה שאמר שביובל תוקעים בפשוטים? כמו"כ לפי"ז מדוע בכלל נכנס למשנתנו המשפט 'שווה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות' שאינו עוסק כלל בנושא שלנו, ומדוע הכניסוהו בין דברי ר' יהודה ודברי ת"ק? (שו"ר שכן הקשה בהגהות הרש"ש לר"ה כו ע"ב) וראה שושנים לדוד שהקשה קושיא נוספת (שתובא להלן) וסבר שכוונת הרמב"ם לומר שהם שווים אפי' לענין 'מנין התקיעות' אך ודאי ששוים גם לענין סוג השופר. אמנם כאמור בפשטות כוונת הרמב"ם שאין השוואה לענין סוג השופר, וכן נראה שהבינו בדבריו הרע"ב והמהר"ם בן חביב והרש"ש ובתחילת שו"ת הרא"ם סי' מב.

ב. גם אם נאמר שדברי ת"ק במשנה השניה אכן עוסקים גם בדין סוג השופר בו תוקעים היובל, מ"מ העירוני שיש לבדוק אולי יש תקיעות גם במקרים נוספים, כגון מעמדות, ולפי"ז התירוץ בעינו עומד.

ח. השושנים לדוד הסיק בעקבות קושיא זאת כי גם הרמב"ם מסכים ש'שווה היובל לר"ה' לענין סוג השופר וכוונת הרמב"ם רק לומר שהדמיון הוא גם לענין מנין התקיעות. לפי דבריו אכן המשנה השניה עסקה גם בדין סוג השופר ביובל וממילא התייחס ר' יהודה גם לנושא זה. אולם כפי שכבר הבאנו דברי השושנים לדוד נראים דחוקים בלשון הרמב"ם, ורבים הבינו את דברי הרמב"ם כפשוטם.

ט. בפסיקת הרמב"ם בהלכות תעניות (א, ד) הוא כלל לא מזכיר את סוג השופר הנצרך, וראה שם בלח"מ שם שלדעת הרמב"ם ר' לוי שאמר "של כל השנה – בפשוטין" התכוון שבתעניות איוקפידא בדבר, וכן פסק הרמב"ם, ולכן לא הזכיר זאת. אולם לדברינו תמוה: מדוע לא פסק שם הרמב"ם ששופר של פרה פסול לתקיעות בתעניות?

ח.

הגירסאות בגמרא

הסתמכנו על נוסח הדפוס (שיובא להלן בסוגריים עגולות). אולם בדק"ס הביא כי נוסח כתבי היד והראשונים (שיובא להלן בסוגריים מרובעות) בגמ' כו ע"ב שונה במקצת: "הוא דאמר כי האי תנא (דתניא) [דתנן]⁽¹⁾: רבי יהודה אומר: בראש השנה (היו⁽²⁾) תוקעין בשל זכרים כפופין וביובלות בשל יעלים".

לפי כתבי היד הגורסים 'דתנן' נראה שהציטוט הוא מדברי ר"י במשנה⁽³⁾, ולא מדבריו בברייתא, וא"כ מוכח כי גם במשנה כוונתו לזכרים כפופים דווקא.

אלא שיש להעיר שכתבי היד לא השמיטו את תיבת "בשל זכרים (כפופים)", וזאת למרות שתיבה זאת אינה מופיעה במשנה⁽³⁾.

ייתכן לתרץ בדוחק כי תיבת 'כפופים' איננה ציטוט מהמשנה אלא היא פירוש של הגמ' לדבריו במשנה. ויש עוד מקום להסברים אחרים, ואכמ"ל.

הסתמכנו במהלכנו גם בנוסח הגמ' בדף טז "אמר הקב"ה תקעו לפני שופר של איל⁽⁴⁾ אולם יש לציין כי בר"ח במקום מובאים דברי ר' אבהו באופן מקוצר "וא"ר

(י). לפי הדק"ס "כן הוא בכל הכת"י וברי"ף ואו"ז", וכן ראיתי בר"ח ורי"ף. באתר 'הכי גרסין' (פרויקט פרידברג לשינויי נוסחאות בתלמוד) מופיעים 3 דפוסים (דפוס וילנא, דפוס ונציה, ודפוס פיזור) ובכולם הגרסא 'דתניא', ובכל 5 כתבי היד המופיעים שם הגירסא היא 'הוא דאמר כר' יהודה דתנן'.

יא). בדק"ס כתב שתיבה זאת ליתא בכל הכת"י (וראיתי שכך גם בכל כתבי היד שבפרויקט פרידברג). שו"ר שכן גרס גם הר"ח.

יב). ב'פירושי רבינו חננאל' ראש השנה בעריכת הרב דוד מצגר (לב שמח י-ם תשנ"ד) העיר (הערה 13 לדף כו ע"א) שדרך הגמ' להביא לעיתים ברייתא בלשון 'ותנן' (וזאת משום שהברייתא פותחת במילים שבמשנה ומוסיפה עליהם). וציין לר"ח עירובין י ע"ב שכתב "תנן בתוספתא" ולרשב"א נדה ח ע"ב ד"ה 'הא דתנן' שכתב "בשלהי פרק הבית והעליה אמרינן התם 'דתנן'... ואינה משנה, אלא מפני ששנינו מקצתה בפרק המוכר את הספינה... משום הכי אייתו הך ברייתא בשם מתני' משום דבמתני' רמיזא... משום דעיקר נשנית במשנתנו", והביא מ'כללי הגמרא' לר' בצלאל אשכנזי (מובאים בעין זוכר מערכת אות כג) שהביא ב' טעמים לזה בשם הרמב"ן. ולפי"ז ייתכן שגם לפי כתבי היד שגרסו 'דתנן' מדובר בברייתא ולא במשנתנו.

יג). ואמנם הדק"ס הביא כמה כת"י שבהם גם תיבה זאת הושמטה (שו"ר שכן הגי' בר"ח, ושכן הגי' גם באו"ז, לפי כתבי היד, ודלא כנדפס באו"ז, כפי שהעירו במהדורה החדשה של מכון אור עציון), אולם ברוב הכת"י (כנראה) לא הושמטה תיבה זאת. בספר האגודה מצאתי שכתב "שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות. ר"י אומר בר"ה של זכרים כפופים וביובל של יעלים. אמר ר' לוי הלכה של ר"ה ויו"כ בכפופים" ומשמע קצת שגרס בדברי ר"י שבמשנה "זכרים כפופים" ולא "זכרים" סתם.

אבהו בשופר כדי שתזכו אתם וכדי שאזכור לכם עקידת יצחק...^(ט). ולדברינו צ"ל שגרסתו של הרמב"ם הייתה כגירסתנו, שהיא גרסת רוב הראשונים, ודלא כגי' הר"ח.

ט.

ביאור המחלוקת מבחינה מחשבתית

לפי הראשונים יש עדיפות לשופר כפוף שאינו של איל מאשר שופר איל שיישרו אותו (שהרי לדעתם הצורך של 'איל' הוא רק 'מן המוכר' אך הצורך של 'כפוף' הוא קריטי יותר: לכתחילה. וראה משנ"ב שהביא שכ"פ רוב האחרונים). האיל מזכיר את עקידת יצחק והכפיפות מזכירה לנו להתפלל בכפיפות כראוי. רואים א"כ שתפילה בכוונה מועילה יותר מזכות אבות.

לעומתם הרי שלפי הרמב"ם (כפי שביארנו בשיטתו) יוצא שעדיף הזכרת העקדה מאשר הכפיפות. עדיפה זכות אבות מהכפיפות בתפילה. (ולפי הביאור של האחרונים בשיטתו הרי ששני הדברים הכרחיים – זכות אבות ותפילה בכפיפות)^(ט).



יד). וראה גם בדק"ס שם אות ד.

טו). לפי הרמב"ם ייתכן שהמקור של ר' אבהו הוא העיקרי. המקור לדעתו לתקיעה הוא מהעקידה. לעומת זאת לפי שאר הראשונים העקידה היא רק תוספת אך המקור העיקרי הוא ההשוואה ליוכל. גם להבדל זה יש כמובן משמעות אמונית.

הרב ישראל חיים ינקלביץ

ר"מ בית מדרש עליון

בענין ר"ה קדושה אחת היא בדעת הרמב"ם והראב"ד

נאמר בעירובין (לט.): "ר' יהודה אומר ראש השנה שהיה ירא שמא תתעבר מערב אדם שני עירובין ואומר עירובי בראשון למזרח ובשני למערב וכו', ולא הודו לא חכמים", ולהלן שם: "ועוד אמר ר' יהודה מתנה אדם על הכלכלה ביו"ט ראשון (של ר"ה. רש"י) ואוכלה ביו"ט שני וכן ביצה שנולדה בראשון תאכל בשני, ולא הודו לו חכמים". ובגמ': "מאן לא הודו לו חכמים, אמר רב ר' יוסי היא דתניא מודים חכמים לר"א בר"ה שהיה ירא שמא תתעבר מערב אדם שני עירובין ואומר עירובי בראשון למזרח ובשני למערב וכו', ר' יוסי אוסר. אמר להן ר' יוסי אי אתם מודים שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש, ורבנן התם דלא ליתי לזלזולי ביה".

ויש לבאר דהרי מאחר והוא נוהג בשני הימים קודש משום דלא ליתי לזלזולי, א"כ האיך יכול להתנות על הכלכלה, דבשלמא לענין לערב בראשון למזרח ובשני למערב, י"ל דמאחר דזה משום דלא ליתי לזלזולי אי"ז קדושה אחת ולכן יכול בראשון לעשות למזרח ולשני למערב, אבל לענין לתקן הכלכלה הרי מאחר ושני הימים קודש אמאי מותר לתקן הפירות. וצ"ל דס"ל דמאחר והטעם הוא משום דלא ליתי לזלזולי, שאף שבאו עדים מן המנחה ואין מקדשין את אותו היום, הלא אם יעשו מלאכה מן המנחה יזלזלו לשנה הבאה אף שאפשר שיקדשו באותה שנה את היום הראשון ונמצא שעשו מלאכה ביו"ט, כל זה אינו שייך ונוהג רק בירושלים, ובכה"ג שבאו עדים מן המנחה ולמעלה, אבל בשאר מקומות שאין שייך טעם זה, או בירושלים קודם המנחה שאפשר שזה שיהיה אותו היום קודש זה רק משום ספיקא דיומא, ולכן מהני להתנות על הכלכלה ביו"ט ראשון, וגם לחכמים, בירושלים בכה"ג שבאו עדים מן המנחה ולמעלה דאז איכא תקנה שיהיה אותו היום קודש ולמחר קודש, אסור להתנות על הכלכלה (ומ"מ אפשר דגם בירושלים אפשר בר"ה לערב בראשון למזרח ובשני למערב ולא חיישינן שמא יבואו עדים מן

המנחה ולמעלה ויהיה קודש שני הימים מאחר ואי"ז קדושה אחת ממילא יכול לעשות בראשון למזרח ובשני למערב).

והנה יעו' בר"מ בהל' עירובין בפ"ח (הל' ח'): "המערב לשני ימים טובים של גלויות או לשבת ויו"ט אע"פ שהוא עירוב אחד לרוח אחת לשני הימים צריך שיהיה העירוב במקומו מצוי בליל הראשון ובליל השני כל בין השמשות וכו' מפני שהן שני קדושות ואינן כיום אחד כדי שנא' מליל ראשון קנה העירוב לשני הימים", וכתב הראב"ד: "א"א טעה בזה שאפילו בשני ימים ראשונים של ר"ה אע"פ שהן קדושה אחת צריך שיהיה העירוב קיים בליל שני ובמקומו דלחומרא אמרינן שהן קדושה אחת אבל לקולא לא אמרינן". ועי"ש בה"ה שכתב שדעת הר"מ וכן דעת הרשב"א דהוי קדושה אחת בין להקל ובין להחמיר.

והנה מסברא היה נראה כמ"ש הראב"ד דהרי הא דחלוק ר"ה משאר יו"ט של גלויות הוא מטעם דאיכא תקנה שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה תקנו שיהיו ב' הימים קודש, אבל באופן שבאו עדים קודם המנחה או רק ביום הב' הרי רק אותו היום קודש, וא"כ באמת ר"ה לבני הגולה הוי ספק שמא אותו היום קודש וספק שמא שני הימים קודש, וכן נראה מדברי רש"י שלבני הגולה הוי ספק ספיקא דיומא ספק שני הימים קודש, וממילא הרי מוכרח כדברי הראב"ד דהוי קדושה אחת רק לחומרא ולא לקולא, וצ"ב דעת הרמב"ם דהוי בין להחמיר ובין להקל.

עוד יש להקשות דהרי גם אם נימא דהוי קדושה אחת בין להקל ובין להחמיר, הרי כ"ז שייך לענין היום הראשון דגם אם קידשו את השני מ"מ הראשון גם קדוש, אבל לענין היום השני הרי ליכא כלל תקנה ואם קידשו את הראשון ליכא כלל סיבה שיהיה השני קודש ובוה ליכא חילוק בין ר"ה לשאר הימים. וע' עוד במ"א בס' תק"ג א' שהקשה לדעת הר"מ דר"ה הוי קדושה אחת בין להחמיר ובין להקל, אמאי אסור לבשל בר"ה מיום אחד לחבירו, הרי גם אם הראשון הוא קדושה אחת עם השני הרי מ"מ השני הוא ספק קודש ספק חול. ומה דחזינן מזה, דאיכא הכא ג' שיטות בענין ר"ה דדעת ר' יהודה במתני' דר"ה הוי ככל יו"ט של גלויות דהוי ספיקא דיומא והא דעשו תקנה שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה יהיה אותו היום קודש ולמחר קודש זה רק שייך בירושלים וממילא לענין עיקר היו"ט הוי ככל יו"ט של גלויות, ובדעת חכמים נחלקו הר"מ והראב"ד, דהר"מ ס"ל

דבר"ה עשו תקנה שיהיו ב' הימים קודש, ואע"ג דסיבת התקנה היא מחמת אופן שמא באו עדים מן המנחה מ"מ זה כבר נוהג כדין ודאי של קדושה אחת, ולכן ס"ל לר"מ דאם נאכל בראשון יוצא עליו בשני דזה דין היו"ט דזה קדושה אחת^א, ודעת הראב"ד בדעת חכמים דגם ר"ה הוא רק ספק שמא זה קדושה אחת וספק שמא זה ככל היו"ט של גלויות ולכן נאכל בראשון אינו יוצא בשני, וכן נראה דעת רש"י.

ונראה עוד לבאר דהר"מ והראב"ד אזלי לשיטתם בהל' יו"ט בפ"ו (הל' י"ד), דהר"מ כתב שם דכל הדין דמתנה אדם על הכלכלה מיו"ט אחד לשני הוא רק בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה, אבל בזה"ז שמקדשין ע"פ החשבון אין יו"ט שני אלא מנהג בלבד והוא שני הימים כדין ודאי ואי אפשר להתנות מיו"ט אחד על השני משום דשניהם קודש (ומ"מ לא הוא קדושה אחת אלא ב' קדושות ולכן אם נאכל העירוב בראשון אינו יוצא עליו בשני), והראב"ד פליג שם וס"ל דגם לאחר שמקדשין ע"פ החשבון מתנה אדם על הכלכלה.

ולפ"ז י"ל דלדעת הר"מ נמי דכ"ז שקידשו ע"פ ראיה הוא קדושה אחת רק לחומרא וכמש"כ רש"י דר"ה הוא ספק ב' הימים קדושים וספק יום אחד, אבל לאחר שמקדשין ע"פ החשבון וידעינן דהראשון הוא קודש, ס"ל לר"מ לענין שאר יו"ט דלא הוא ספיקא דיומא אלא הוא ודאי קדושה בשני הימים וממילא אם נאכל בראשון יוצא עליו בשני. אבל הראב"ד לשי' דס"ל דגם לאחר שמקדשין ע"פ החשבון מ"מ זה לא עדיף מהזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה והוא בשאר יו"ט רק ספיקא דיומא, וממילא ה"ה גם לענין ר"ה הוא רק ספק קדושה אחת ספק שני קדושות וממילא אם נאכל בראשון אינו יוצא בשני. ולפ"ז כל דברי הר"מ דבר"ה אם נאכל בראשון יוצא עליו בשני מיירי דוקא בזה"ז שמקדשין ע"פ החשבון, ואי"ז דוחק בדברי הר"מ, דהר"מ כתב הדין בשאר יו"ט, ומזה דייק הראב"ד

(א). ועי' במ"א שם שכתב ליישב הקוש' אמאי אסור לבשל בר"ה מיום הראשון לשני, וכתב דהרי באמת הראשון עיקר וא"כ אסור לבשל מיו"ט לחול, אבל התם ממ"נ אי אמרי יום שני חול א"צ עירוב, ונראה כוונתו דאע"ג דהו מד"ת מותר לבשל לחול משום הואיל, ומדרבנן הרי חשיב ודאי יו"ט, מ"מ אין דנין כן, וכמו דבעלמא איכא איסור מדרבנן לבשל מיו"ט לחול הכא נמי איכא איסור זה ואין אומרים דמדרבנן הרי זה גם יו"ט, וכבר כתבו האחרונים לדון על נידון זה האם דנים את הדין דרבנן האיך הוא מדרבנן, כגון שניה דהוי ערוה מדרבנן שנפלה בנישואין שהן מדרבנן האם היא פוטרת צרה, אבל לענין קדושת היו"ט עצמו השני שהוא מדרבנן הרי הוא אחד עם הראשון ולכן נאכל בראשון יוצא בשני.

דמשמע דבר"ה אם נאכל בראשון יוצא בשני, ולמש"נ א"ש דבר"ה שהיו בזה"ז שמקדשין ע"פ החשבון אם נאכל בראשון יוצא בשני, ולכן כתב הר"מ את הדין דאינו יוצא בשני בסתם יו"ט, דעכ"פ בר"ה בזה"ז הוא יוצא בשני.



אוצר אורח חיים

- קריאת שמע וברכותיה ♦ בית המדרש גדול מבית הכנסת
- גרמא במלאכת שבת ♦ בישול ביו"ט הסמוך לשבת
- כשלא מצויים אורחים ♦ האם יש חיוב על חצי בן אדם?
- ההידור לחזר אחרי המצוות שדומות לרשות ♦

הרב יצחק מאיר יעבץ

רב קהילת 'כלל ישראל' בית שמש

ישיבת 'דרך חיים' גן יבנה

קריאת שמע וברכותיה

שלוש ברכות מול שלוש פרשיות ♦ שלוש דרכי גילוי הבורא ♦
שתי דברות ושלוש פרשיות ♦ אהבה הדדית בברכה שניה ♦ הגדול
והנורא ♦ מצוות וגאולה ♦ גאולה ותורה ♦ סיכום

א.

שלוש ברכות מול שלוש פרשיות

שנינו (ברכות יא ע"א): "בשחר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריה ובערב שתיים לפניו ושתיים לאחריה". ברכה ראשונה היא 'יוצר אור' בשחר ומקבילתה בערב 'המעריב ערבים', ברכה שניה היא 'אהבה רבה' או 'אהבת עולם' וברכה שלאחריה היא 'גאל ישראל'. ברכות אלו ברכות השבח הן בעיקרן. בערבית נוספה ברכה רביעית, 'השכיבנו', שכולה בקשת רחמים.

ענייני שלוש הברכות הם: בריאת העולם וחידושו בכל יום, ברכת התורה, וגאולת ישראל. קריאת שמע, שהיא עיקרו של קיום מצוות תלמוד תורה^(א), נאמרת לאחר הברכה השניה שהיא ברכת התורה גם להלכה, כנאמר בגמרא (שם ע"ב, טושו"ע או"ח סי' מז ס"ז): "אמר רב יהודה אמר שמואל: השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה". ברכה שלאחריה זכירת יציאת מצרים היא.

נראה ששלוש הברכות נתקנו במקביל לשלוש פרשיות של קריאת שמע כפי שסדרו חכמינו^(ב). ברכת יוצר המאורות והמעריב ערבים תוכנן הוא המלכת

(א). מנחות צט ע"ב: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש' (יהושע א, ח)".

(ב). קריאת שמע כחטיבה אחת ובסדר זה היא סידורם של חכמים ואין מעכבות זו את זו וכ"ש שאין הסדר מעכב, ראה שו"ע או"ח סד, א ומשנ"ב סק"ג, ולא כתפילין ומוזוה שצירוף פרשיותיהם הוא עיקר המצוה ומעכבות זו את זו

הקדוש ברוך הוא בעולמו שברא, ובשחרית מזכירים בברכה זו גם קבלת עול מלכות שמים על ידי שרפי מעלה ולעומתם האופנים והחיות. ברכה זו מקבילה לציויי "שמע ישראל: ה' אלוהינו ה' אחד"^א, לייחדו בשם הויה, שהוא על שם שמהווה את העולם מבריאתו ועד חידושו בכל יום, ולקבל עול מלכות שמים שהיא עיקרה של פרשה ראשונה, כלשוננו של רבי יהושע בן קרחה במשנה (יג ע"א): "למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצוות".

ברכה שניה, מלבד היותה ברכת התורה על מצוות קריאת שמע, עיקרה הוא קבלת עול מצוות. בשחרית^ב: "ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך... והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצוותיך", ובערבית: "תורה ומצוות חוקים ומשפטים אותנו לימדת... ונשמח בדברי תורתך ובמצוותיך". בכך מקבילה הברכה בתוכנה לפרשה שניה שעיקרה הוא קבלת עול מצוות, כלשוננו של רבי יהושע בן קרחה.

ברכה שלישית עיקרה הוא זכירת יציאת מצרים והיא מקבילה לפרשה שלישית שזה עיקר עניינה^ג. ואמרו (כא ע"א): "אמר רב יהודה: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא? קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא", ופירש רש"י: "שמזכיר בה יציאת מצרים, דחובא דאורייתא היא, דכתיב 'למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים' (דברים טז ג)". וכתבו התוספות (ד"ה ספק) בשם הר"ר שמעון,

זו ואף סדרם מעכב.

ג. מצינו שחכמינו השוו את קדושת המלאכים לאמירת 'שמע ישראל' (חולין צא ע"ב): "חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת שישאל אומרים שירה... וישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות שנאמר שמע ישראל ה' וגו', ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות כדכתיב קדוש קדוש קדוש ה' צבאות... והאיכא ברוך? ברוך אופנים הוא דאמרי ליה ואיבעית אימא כיון דאתיהיב רשותא אתיהיב".

ד. לשונות הברכות במאמר הן, מטבע הדברים, על פי נוסח אשכנז בו אני מתפלל, וצינתי שינויים משמעותיים הנוגעים לתוכן הדברים.

ה. אמנם פרשה זו יש בה בנוסף זכירת כל המצוות (רמב"ם קרית שמע פ"א ה"א), ועוד שלוש הזכרות (ברכות יב ע"ב), אך לדעת חכמים במשנה (יב ע"ב) שאין חובת זכירת יציאת מצרים בלילה, אין קוראים בלילה אלא שתי פרשיות (רש"י ופיה"מ לרמב"ם וחידושי הרשב"א שם, וראה מאמרי 'מקור זכירת יציאת מצרים ודינה בעת קיבוץ הגלויות' [האוצר ו, מנחם-אב תשע"ו]). צריך לפרש שעיקר חובה הוא זכירת יציאת מצרים, אלא שנבחרה מתוך פרשיות אחרות העוסקות ביציאת מצרים מפני שיש בה גם עניינים אלה.

שמדובר שלא אמר פרשת ציצית, שכן שתיהן יחד, הפרשה והברכה, קרויות כאן אמת ויציב וענינן אחד⁽¹⁾.

שתי ברכות מקדימות את קריאת שמע, שכן הן מקבילות לשתי הפרשיות הראשונות שהן עיקר קריאת שמע, ועליהן הצטוונו במפורש בתורה לדבר בם "בשכבך ובקומך", ובהן לא נחלקו התנאים. פרשה שלישית לא נאמר בתוכה ציווי לקראה בכל יום, אלא שחכמים דרשו חיובה מ'למען תזכור' וגו' ונחלקו אם נאמרת גם בלילות, ואף דרשה זו אינה כפשוטו של מקרא⁽²⁾, על כן אינה מעיקר מצוות קריאת שמע, ואף הברכה המקבילה לעניינה נאמרת לאחר קריאתה⁽³⁾.



ב.

שלוש דרכי גילוי הבורא

בעשרה מאמרות נברא העולם, בעשר דברות ניתנה תורה, ובעשר מכות נלקח גוי מקרב גוי. בשלוש דרכים אלו מתגלה אלינו הקב"ה: בטבע, בתורה ובהיסטוריה⁽⁴⁾.

בטבע כיצד? "ה' אֲדַנִּינוּ מֶה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ... כִּי אֶרְאֶה שְׁמֶיךָ מַעֲשֵׂה אֲצַבְעֶיךָ יָרַח וְכּוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנְנָתָה" (תהילים ח ב-ד). וכתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ב ה"ב): "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע השם הגדול".

(1). לצד האמור כאן, שברכה שלאחריה מקבילה וחופפת לפרשה שלישית, במאמרי הנ"ל העליתי בס"ד ששני יסודות בזכירת יציאת מצרים - חיזוק האמונה ובחירת ישראל (יובאו להלן סעיף ג), מודגשים על ידי החיוב לומר פרשה שלישית ואחריה ברכה המזכירה את מכת בכורות, במקביל לפרשיות 'קדש - והיה כי יביאך' המונחות שתיהן בתפילין, וראה מאמרי 'התפילין - לזכרון לפני ה' תמיד' (האוצר ד, סיון תשע"ז), ואין סתירה בין הדברים.

(2). ראה במאמרי הנ"ל.

(3). דברינו אמורים על פי פשוטו של מקרא, אמנם להלכה יש הסוברים שדווקא פרשה שניה אינה מן התורה (תלמידי רבנו יונה ברכות ט ע"א מדפי הרי"ף ד"ה למימרא, וראה שאגת אריה סימן ב, ומשנ"ב סז סק"ד).

(ט). רעיון זה חידד לי רעי יקירי ר' אריאל דוד הי"ו, ואף עיקרי המאמר כולו פותחו בלימודנו הקבוע.

בתורה כיצד? "וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ... וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מֵצוּן הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ" (דברים ו ה-ו). ודרשו בספרי (ואתחנן לג): "רבי אומר: למה נאמר, לפי שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, איני יודע כיצד אוהבים את המקום, תלמוד לומר: והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, תן הדברים האלה על לבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו".

בהיסטוריה כיצד? "הלה" תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלא הוא אביך קנף הוא עשף ויכננה. זכר ימות עולם בינו שנות דר ודר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (שם לב ו-ז).

כך אמר משה (שם ד לב-לט): "כי שאל נא לימים ראשנים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלוהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים [טבע] הנהיגה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמהו. השמע עם קול אלוהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי [תורה]. או הנסה אלוהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ה' אלוהיכם במצרים לעיניך [היסטוריה]. אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוהים אין עוד מלבדו. מן השמים השמיץ את קלו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש [תורה]. ותחת כי אהב את אבתיך ויבחר בזרעו אחריו ויוצאך בפניו בכחו הגדל ממצרים. להוריש גוים גדלים ועצמים ממך מפניך להביאך לתת לך את ארצם נחלה כיום הזה [היסטוריה]. וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלוהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת [טבע] אין עוד".

וכן בוידוי הלויים (נחמיה ט ה-טו): "ויאמרו הלויים ישוע וקדמיאל בני חשבניה שרביה הודיה שבניה פתחיה קומו ברכו את ה' אלוהיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה. אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם

(י). במצוות אהבת ה' (ספר המצוות, עשה ג), הביא הרמב"ם את דברי הספרי, ויש לעיין מדוע נטה מהם בהלכות יסודי התורה. ויש ליישב שביסודי התורה חיבר הרמב"ם את יראת ה' ואהבתו יחד, וההתבוננות בבריאה היא דרך המשותפת לשתי מצוות אלה. אולם בספר המצוות הפריד הרמב"ם את היראה למצוה בפני עצמה (עשה ד) והביא את הספרי על מצות האהבה בלבד, שכן לימוד התורה מביא בעיקר לאהבת ה' (מפי ידידי הרב שלמה ברין שליט"א).

ואתה מחיה את כלם וצבא השמים לך משתחוים [טבע]. אתה הוא ה' האלוהים אשר בחרת באברהם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם. ומצאת את לבבו נאמן לפניך וברית עמו הברית לתת את ארץ הכנעני החמי האמרי והפרזי והיבוסי והגרגשי לתת לנרעו ותקם את דברך כי צדיק אתה. ותרא את עני אבותינו במצרים ואת זעקתם שמעת על ים סוף. ותתן אותם ומפתים בפרעה ובכל עבדיו ובכל עם ארצו כי ידעת כי הזידו עליהם ותעש לך שם כהיום הזה. והים בקעת לפניהם ויעברו בתוך הים ביבשה ואת רדפיהם השלכת במצולת כמו אבן במים עזים. ובעמוד ענן הנחיתם יומם ובעמוד אש לילה להאיר להם את הדרך אשר ילכו בה [היסטוריה]. ועל הר סיני ירדת ודבר עמם משמים ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת חקים ומצות טובים. ואת שבת קדשך הודעת להם ומצוות וחקים ותורה צוית להם ביד משה עבדך [תורה].

שלוש דרכים אלה הן שלושת ענייני קריאת שמע וברכותיה: פרשת שמע ישראל היא המלכת ה', המהווה את כל מעשה הבריאה, אחד בעולמו, וכנגדה ברכת המאורות (טבע); פרשת והיה אם שמוע היא קבלת עול תורה ומצוות, וכנגדה ברכת אהבה רבה או אהבת עולם (תורה); פרשה שלישית היא זכירת יציאת מצרים, וכנגדה 'גאל ישראל' (היסטוריה).



ג.

שתי דברות ושלוש פרשיות

שנינו: "אמר רבי יהושע בן קרחה: למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע? אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך יקבל עליו עול מצוות". סדר זה מקביל לשתי דברות ראשונות שמפי הגבורה שמענום בסיני (מכות כד ע"א), וכמו שדרשו חכמינו (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ו): "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. למה נאמר, לפי שנאמר אנכי ה' אלוהיך. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו: גזור עליהם גזרות. אמר להם: לאו, כשיקבלו את מלכות, אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, אנכי ה' אלוהיך - לא יהיה אלהים אחרים. אמר להם: אני

הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו: כן. - וכשם שקבלתם מלכותי עליכם, קבלו גזרותי: לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".

לעומת שתי דברות אלה, שלכאורה כוללות את עקרונות היסוד שעליהם עומד הכל, בקריאת שמע מתחלקים היסודות לשלושה, וכבר עמדנו על כך שאמנם רק שתי פרשיות כתוב בגופן הציווי לקראן תדיר, לעומת פרשה שלישית שחובת קריאתה מדרשה. אך נראה שיש מקום לראות גם אותה כפרט המשלים את שני כללי היסוד האמורים.

במעמד הר סיני פתח הקב"ה ואמר (שמות כ ב): "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים". וכתב רבי אברהם אבן עזרא: "שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך. וזאת היתה תשובתי אליו... והנה הזכיר למשכיל אנכי ה', והוסיף אשר הוצאתיך, שיבין המשכיל ושאינו משכיל. ואמר אלוהיך, כי אתה חייב בעבור שהוצאתיך מבית עבדים להיות לי לעבד שתעבדני, ותהיה לי לעם ואני אהיה לך לאלוהים". ריה"ל עצמו בספרו הכוזרי (א כה) תירץ באופן שונה: "וכן פתח הא-לוה בדברו אל כל עדת בני ישראל אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר אני בורא העולם ובוראכם... דבר שנתברר לבני ישראל בראשונה על פי ראות עינים ואחרי כן נמסר לאיש מפי איש בקבלה הדומה למראה עינים".

ריה"ל מעמיד את יציאת מצרים כהוכחה למציאות ה' וקבלת עול מלכותו, ואילו ראב"ע רואה בה את יסוד חיוב קבלת עול מצוות מצד הכרת הטוב.

וכן כתב שם הרמב"ן: "אנכי ה' אלוהיך - הדבור הזה מצות עשה, אמר אנכי ה', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה', והוא אלוהים להם, כלומר הווה, קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, והוא אלוהים להם, שחייבים לעבוד אותו. ואמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ, כי בידיעה ובהשגחה ממנו יצאנו משם, וגם תורה על החדוש, כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו, ותורה על היכולת, והיכולת תורה על הייחוד, כמו שאמר (לעיל ט, יד) בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ. וזה טעם אשר הוצאתיך, כי הם היודעים ועדים בכל אלה.

וטעם מבית עבדים - שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלוהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים (ויקרא כה, נה). וכבר רמזתי עוד למעלה (יט, כ) טעם שני השמות הקדושים על דרך האמת. וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו (ברכות יג ע"ב) קבלת מלכות שמים, כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם. וכך אמרו במכילתא (ראה לעיל):

הרמב"ן מעמיד את יציאת מצרים הן כהוכחה על מציאות ה' והן כנימוק לחובת עבודתו מצד הכרת הטוב.^(א)

אם כן, בשתי הדברות הראשונות ישנם שלושה עניינים: אלוהותו יתעלה, קבלת מצוותיו, ונימוקם בהזכרת יציאת מצרים, והן הן ענייני פרשיותיה של קריאת שמע, והן שלוש הברכות שנתקנו לה לפניה ולאחריה. לפניה ענייני שתי הדברות - קבלת מלכותו ועול מצוותיו^(ב), ולאחריה, כעין השלמת העניין, ההוכחה לאדנותו ומלכותו והנימוק לחובת הכרת טובתו - פדותו אותנו מבית עבדים.^(ג)



(יא). בדרשתו 'תורת ה' תמימה' הביא הרמב"ן את קושייתו של ריה"ל, ותירץ שהטעם הוא חיזוק האמונה. (יב). כשם שקבלת עול מצוות בסיני מובעת באמצעות איסור עבודה זרה, שהוא עיקר המצוות ותחילתן, כך גם פרשה שניה של קריאת שמע מזוהירה על עבודת אלילים ונקראת כדי לקבל בה עול מצוות.

אנוכי ה' אלוקיך	שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד
לא יהיה לך אלוהים אחרים	והיה אם שמע... השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם
אשר הוצאתיך מארץ מצרים	אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים

(ג). הרשב"א מנמק את אמירת פרשה שלישית מצד חיזוק האמונה בהשגחת ה' וביכולתו הבלתי מוגבלת. בחיבורו פירושי ההגדות (עמ' כו-לה במהדורת מוה"ק [ובדומה לכך בשו"ת הרשב"א מהדורת מכון ירושלים, ח"ח סי' שסח]) הביא את קושיית הנוצרים שלדעת בן זומא (כצ"ל אף שכתוב שם 'כדעת חכמים') אין מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח ואם כך הרי מצוות בטלות, והשיב (עמ' לא): "דע שאין הכוונה בקריאת שמע [כוונתו לפרשה שלישית שבה הוא עוסק שם] רק כדי שנוכח בפני הנסים שעשה לנו השי"ת כשהוציאנו מארץ מצרים... ועם הזכירה נקבע בנפשותינו שהוא המשגיח והיכול שלא ימנעו מונע בשום צד... ואחר היות התכלית בזכירת הפה ביציאת מצרים מהטענה הזאת, הנה גם התכלית ההוא שמור בהזכירנו קבוץ עם ממושך וממורט בעמים הנוראים מהארצות הרחוקות מצפון ומים ותהיה הכוונה ההיא יותר חזקה בהיותה ההזכרה באותות ובנסים יותר חזקים, אם כן אין מצוה מתבטלת בזה כלל".

ד.

אהבה הדדית בברכה שניה

מעיקרן, ברכות קריאת שמע ברכות השבח הן ואינן בקשות. בנוסחים אשכנזים מבקשים לפני חתימת יוצר המאורות בשחרית: "אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאורו", וכן בערבית: "תמיד ימלוך עלינו"^ט, ובנוסחים אחרים אין בקשות אלה. ברכת 'גאל ישראל' כולה הודאה, ושוב בנוסחי אשכנז בשחרית סומכים בקשה לחתימה "קומה בעזרת ישראל"^{טו}.

אך הנה ברכה שניה, שבערבית אף היא נאמרת בדרך שבח והודאה מלבד סמוך לחתימה, בשחרית כולה תחנונים ובקשת רחמים באופן מיוחד שאין כמותו כמעט בשום ברכה, בלשונות ריצוי רבים ועמוקים, כגעגועי בן יחיד על אביו: "אהבה רבה אהבתנו... חמלה גדולה ויתרה חמלת עלינו... כן תחנונו ותלמדנו... אבינו האב הרחמן המרחם רחם עלינו", וכן כולה בהשתפכות הנפש כמים נוכח פני ה' אוהב עמו.

לשונות אהבה רבים נאמרו בברכה זו בערבית ובשחרית, והבדל יסודי ביניהן. בערבית שבאים אנו להודות, אנו מזכירים שוב ושוב את אהבת ה' אלינו: "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת... ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים... אוהב עמו ישראל". בשחרית לעומת זאת, בבואנו לבקש רחמים, אהבתנו אליו משלימה לאהבתו אלינו: "אהבה רבה אהבתנו" בפתיחה, ו"הבוחר בעמו ישראל באהבה" בחתימה, מבטאות את אהבת ה' לעמו. לעומתם "ויחד לבבנו לאהבה וליראה שמך", ו"קרבתנו לשמך הגדול סלה באמת להודות לך וליחדך באהבה", ביטוי הן

יד). לכאורה זו לשון בקשה, אך בחתימת ברכת יראו עינינו (הנוהגת בעיקר בחו"ל) אחרי השכיבנו, אומרים לשון דומה, ודומה שלא מצאנו בקשה בחתימת ברכה, וראה בתוספות ברכות יא ע"ב ד"ה ה"ג ברוך, שמשמע ש(חתימת) ברכה אינה בקשה.

טו. נאמר בגמרא (יב ע"א): "אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל שלא אמר אמת ויצבי שחרית ואמת ואמונה ערבית - לא יצא ידי חובתו, שנאמר: להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות", ופירש: "שנאמר להגיד בבקר חסדך - וברכת אמת ויצבי כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא, שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם, וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבנו, כל אלה הנסים התדירים תמיד". והנה דווקא בערבית אין לשון בקשה כלל, ושם זהו עומק משמעות האמונה - בטחון מלא בקיום ההבטחה, על כן מתייחס הצורך לבקש.

לאהבת העם לאלוקיו. באמצע, בקשת "ותן בלבנו להבין ולהשכיל... ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה". ניתן לפרש אהבה זו לכאן ולכאן: ותן בלבנו לקיים את התורה מתוך אהבה (מאתנו), או תן באהבה (מאתך) בלבנו לקיים את דברי התורה.

סמוך לחתימה "להודות לך וליחדך באהבה" - נסמך לקיום מצות יחוד ה' ואהבתו, ותיכף אנו קוראים: "...ה' אחד, ואהבת את ה'...".



ה.

הגדול והנורא

בברכה ראשונה אומרים: "וכולם פותחים את פיהם בקדושה ובטהרה בשירה ובזמרה, ומברכים ומשבחים ומפארים ומעריצים ומקדישים וממליכים את שם הא-ל המלך הגדול הגבור והנורא קדוש הוא", כדרך שאומרים בברכת אבות. בברכה שניה אנו אומרים: "ולא נבוש לעולם ועד, כי בשם קדשך הגדול והנורא בטחנו, נגילה ונשמחה בישועתך". ואין אומרים גבור^{טז}.

נאמר בגמרא (יומא סט ע"ב): "דאמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה - שהחזירו עטרה ליושנה (בתפילתם, ע"פ הפסוק. ראה הערה). אתא משה אמר "הא-ל הגדול הגבור והנורא", אתא ירמיה ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר נורא. אתא דניאל, אמר: נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו? לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו: אדרבה, זו היא גבורת גבורתו - שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו - שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. ורבנן הכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה? אמר רבי אלעזר: מתוך שידועין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו"^{יז}.

טז. כך בנוסח אשכנז ובסדר רב עמרם גאון. אמנם בנוסח הרמב"ם גם בברכה שניה אומרים 'הגדול הגבור והנורא' וכן ברוב הנוסחאות היום.

יז. בתוספות ישנים שם מובאת המקבילה בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג, מגילה פ"ג ה"ז): "ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: למה נקראו אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו את הגדולה ליושנה. א"ר פנחס: משה התקין מטבע של תפלה: "הא-ל הגדול הגבור והנורא" (דברים י, יז), ירמיה אמר: "הא-ל הגדול הגבור" (ירמיה לב, יח) ולא אמר נורא

גם נחמיה הושה בגלות התפלל (א ה): "ואמר אנא ה' אלוהי השמים הא-ל הגדול והנורא שמר הברית וחסד לאהביו ולשמרי מצותיו"^(ח), ממש כלשונו של דניאל: "ואתפלל לה' אלוהי נאִתְּנָה, ואמרה: אנא א-דני הא-ל הגדול והנורא שמר הברית וחסד לאהביו ולשמרי מצותיו". זוהי תפילת הגלות, כאשר המקדש אינו נראה ואינו מחולל לעיני המתפלל הרחוק ממנו, ואילו בניו של מקום נתונים למשיסה ואין גבורתו נראית. אפשר שהתלמודים לא הביאו מתפילת נחמיה, משום שבו עצמו חל השינוי. הוא עלה וראה את המקדש, והוא מאנשי כנסת הגדולה שהחזירו את העטרה ליושנה, ובתום אותה תפילה בה הושבו שלוש התארים למקומם, נחמיה עצמו הוא ראשון החתומים על האמנה (י ב). ואמנם כך מומחשת החזרת העטרה ביתר שאת, שבין חברי כנסת הגדולה נמנה אדם שבעבר עקר את אחד התארים וכעת השיבו ליושנו.

מדוע ברכה ראשונה של קריאת שמע משמרת את מצב התפילה המלא, ובברכה שניה יש הנוקטים כלשון תפילת הגלות?

הברכה ראשונה היא קוסמית ומעל הזמן, ובודאי בעסקה בקדושת המלאכים, ואין בה מקום לקושיות על הסתר פנים^(ט). בברכה שניה, מאותו משפט והלאה, אנו מבקשים את ישועת הכלל: "נגילה ונשמחה בישועתך, והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ ותוליכנו קוממיות לארצנו" ונמצא שהיא נאמרת ממצב של גלות.

[ואף לא אמר הגדול והגבור, כראוי על פי משפט הלשון, אלא הגדול הגבור, כמדגיש את השמטת 'והנורא' שאמר משה], ולמה? הוא גבור! לזה נאה להקרות גבור, שהוא רואה חורבן ביתו ושותק. ולמה לא אמר נורא? אין נורא אלא בית המקדש, דכתיב: "נורא אלוהים ממקדשך" (תהילים סח, לו). דניאל אמר: "הא-ל הגדול והנורא" (דניאל ט, ד), ולמה לא אמר גבור? בניו מסורים בקולרין - איכן היא גבורתו! ולמה הוא אמר נורא? לזה נאה להקרות נורא, בנוראות שעשה עמנו בכבשן האש. וכיון שעמדו אנשי כנסת הגדולה החזירו את הגדולה ליושנה: "ועתה אלוהינו הא-ל הגדול הגבור והנורא שומר הברית וחסד, אל ימעטו לפניך" גו' (נחמיה ט, לב). ובשר ודם יש בו כח ליתן קצבה בדברים הללו? א"ר יצחק בר לעזר: יודעין הן הנביאין שאלוהן אמית ואינן מחניפין לו".

הבבלי ייחס את תשובות הקושיות לאנשי כנסת הגדולה, משום שעל ירמיה ודניאל לא קשה מדוע אמר זה את שהשמיט זה - שכן ערב הגלות, בעוד ישראל על אדמתם, התקשה ירמיה רק באמירת נורא משום מורא מקדש, ודניאל התקשה רק באמירת גיבור מפני הגלות, כי היה המקדש רחוק ממנו ואינו רואה בחילולו. הירושלמי הצריך תשובות לזה על זה, ואנשי כנסת הגדולה רק שבו וחיברו את שתי התשובות.

יח. גם בפניית נחמיה אל החוררים והסגנים לעמוד על נפשם כינה את ה' 'הגדול והנורא'.

יט. רש"י בפסוקי מעשה מרכבה דיחזקאל (א, ד) בשם חז"ל פירש על סילוק שכינה בהקשר של חורבן בית המקדש, ואילו הרמב"ם בבארו פסוקים אלה במורה הנבוכים (ח"ג, א-ז) התעלם מכל הקשר היסטורי, משום שלשיטתו חזיון מטאפיזי הינו מחוץ לגבולות ההיסטוריה.

אך מה פשר בקשת הגאולה דווקא בברכה זו העוסקת בבקשה על תורה? מדוע לא נכון לבקש זאת בברכת הגאולה שלאחריה?



ו.

מצוות וגאולה

פרשה שניה, שברכת אהבה רבה מקבילה לה, מורכבת משלושה חלקים: שכר, עונש וציוויים. "אם שמוע תשמעו" - "ונתתי מטר", "פן יפתה לבבכם" - "ואבדתם מהרה", "ושמתם את דברי" - "למען ירבו ימיכם". בפשטות, שני החלקים הראשונים הם תוכן הפרשה והחלק השלישי מנחה כיצד לשמר תוכן זה^כ. אולם חכמינו דרשו את הציוויים בהקשר של תוכן הפרשה עצמה (ספרי עקב פיסקא מג): "ושמתם את דברי אלה וגו', אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינים במצות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו וטרפה בבית אביה. אמר לה: הוי מקושטת בתכשיטיך, שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים. כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בני, היו מצויינים במצות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. הוא שירמיהו אומר: "הציבי לך ציונים" וגו' - אלו המצות שישראל מצויינים בהם, "שימי לך תמרורים" זה חורבן בית המקדש. וכן הוא אומר: "אם אשכחך ירושלם וגו' תדבק לשוני וגו', שיתי לבך למסילה דרך הלכת" - אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: ראו באלו דרכים הלכתם ועשו תשובה - מיד אתם חוזרים לעריכם".

לאחר שחטאנו וגלינו, עלינו לקיים את המצוות ובהם נזכה לגאולת עולמים, למען ירבו ימינו ולא נגלה עוד. הגאולה עצמה באה פעמיים בלשון גדולה ויראה. בנבואת יואל (ג א-ה): "וְהָיָה אַחֲרֵי כֵן אֲשַׁפּוֹךְ אֶת רוּחִי עַל כָּל בָּשָׂר, וְנִבְּאוּ בְּנִיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם, וְקִנְיֶיכֶם חֲלָמוֹת יַחְלְמוּן, בַּחוּרֵיכֶם חֲזִינוֹת יֵרְאוּ. וְגַם עַל הָעֶבְדִּים וְעַל הַשִּׁפּוֹת בַּיָּמִים הָהֵמָּה אֲשַׁפּוֹךְ אֶת רוּחִי. וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ, דָּם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עָשָׁן. הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחֹשֶׁךְ וְהַיָּרֵחַ לְדָם לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא."

כ). ברכות טו ע"ב: "תני ר' אושעיא קמיה דרבא: 'וכתבתם', הכל בכתב אפילו צוואות", שצריך לרבות שגם את חלק ההנחיות יש לכתוב במזווה.

והיה כל אשר יקרא בשם ה' ימלט, כי בהר ציון ובירושלם תהיה פליטה כְּאֲשֶׁר אָמַר ה', ובְּשָׂרִידִים אֲשֶׁר ה' קָרָא". ושוב בנבואת מלאכי (ג כב-כג): "זָכְרוּ תוֹרַת מֹשֶׁה עֲבָדֵי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹ בְּחֶרֶב עַל כָּל יִשְׂרָאֵל חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים. הִנֵּה אֲנֹכִי שֹׁלַח לָכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא". אמנם לשון גבורה אינה שייכת על יום ה', וכך לשונות גדול ונורא מביאות לידי ביטוי מלא את תחושת יום התגלות ה' לעיני כל בשר.

ז.

גאולה ותורה

בקשתנו ותחנונינו למאור עיניים בתורתנו, זוקקים גם המה געגועים לגאולת עולמים. בעוד "מַלְכָּה וְשָׂרִיף בְּגוֹיִם - אֵין תּוֹרָה" (איכה ב ט).

נאמר בשיר השירים (א ב): "יִשְׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ כִּי טוֹבִים דְּדִיךְ מִיָּין", וכתב רש"י: "ונאמר דוגמא שלו על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים, ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה, ומחלים פניו לקיים דברו. וזהו ישקני מנשיקות פיהו".

מקורו בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב שיר השירים פרק א סימן ב): "ישקני מנשיקות פיהו. יש בפסוק הזה זכירת מתן תורה, יום שדבר הקדוש ברוך הוא עם אבותינו בחורב. כענין שנאמר "מן השמים השמיעך את קולו" (דברים ד, לו). ואומר "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" (שמות יט, ט). ואומר "קול דברים אתם שומעים" (דברים ד, יב). והוציאו בלשון בקשה, שכנסת ישראל מבקשת רחמים ואומרת ישקני מנשיקות פיהו, על שראה שלמה אורך הגלות וראה שישראל ישבו ימים בלא נביא ובלא כהן מורה ובלא תורה, שהתורה נתחלקה לכמה פנים מפני חסרון החכמה שנעדרה מבני אדם, וישראל מבקשים רחמים ואומרים 'רבונו של עולם! כמה שהוצאת את אבותינו ממצרים ונתת להם התורה וקרבתנו לעבודתך, כן עוד יהי רצון שישקני הקדוש ברוך הוא מנשיקות פיהו', מלשון "נשקו בר" (תהלים ב, יב) והוא נשיקות התורה, שיגלה הקדוש ברוך הוא משיחו וישלח את אליהו להיות

מורה צדק וישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. ולשון מלשון משמע לשון נשיקה ממש. ומרוב אהבת הקדוש ברוך הוא לישראל זכר בנשיקה הזו פיהו, לפי שדרך מלכי מזרח מלכי דרום להיות נושקים על היד, אבל כאן מנשיקות פיהו, ופירושו על התורה, שלמדני דעת".

געגועינו לדודינו ולנשיקות פיהו באים כאן בבוקרו של יום. לאחר שבח גדולתו, גבורתו ומוראו, מחנן הבן פני אביו לשוב בגדולתו ומוראו ביום הגדול והנורא בו ייגלה עלינו בכבודו, ויגלה לנו טעמי תורתו באהבה רבה ואהבת עולם. יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך.



ח.

סיכום

הקבלנו את שלושת ברכות קריאת שמע לשלושת פרשיותיה, ואת שתי השלושות הללו לשלוש דרכי התגלות הבורא ואמצעי הדבקות בו: דרך הבריאה, דרך התורה ודרך מאורעותינו בהיסטוריה. הבריאה והתורה מהווים את יסודות הדת, והן תורף שתי הדברות הראשונות שניתנו בסיני מפי הגבורה לכל ישראל, ודרך ההיסטוריה מהווה בסיס איתן להוכחת האלוקות ולמחויבותנו לעבודת הבורא. שתי הדרכים הראשונות מהוות את עיקרה של קריאת שמע, שכן הציווי לקרוא את הפרשיות המכילות רעיונות אלה ניתן בפירוש. הברכות העוסקות ברעיונות אלה מקדימות את קריאת שמע. הדרך השלישית באה לידי ביטוי בפרשה השלישית שמצוות קריאתה נלמדת מדרשה והברכה המרחיבה רעיון זה באה לאחר קריאת שמע, כהשלמה ולא כעיקר.

עמדנו על ריבוי התחנונים וביטויי האהבה המרובים בין הרעיה לדודה בברכה שניה, שמתוכן אנו מייחדים את שמו באהבה, והערנו על נקיטת לשון הלקוחה מתפילת הגלות בברכה זו. הקבלנו זאת לפרשה שניה, שבחלקה השני והשלישי עומד העם הגולה מארצו ומבקש לשקם את עול המצוות וכך לשוב ולחדש את

ברית התורה והארץ. הגעגועים לנותן התורה גוברים אז, והתשוקה היא לשוב ולזכות לנשיקות פיהו בחידוש ימינו כקדם.



הרב משה פרץ
מח"ס שלמא בעלמא

בית המדרש גדול מבית הכנסת

איתא בברכות (ח ע"א): "אמר ליה רבא לרפרם בר פפא, לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא. אמר ליה, הכי אמר רב חסדא, מאי דכתיב (תהלים פז, ב) 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב', אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות" וכו'.

כתב הרמב"ם (פ"ח מהלכות תפלה ה"ג): "בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אע"פ שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה, לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה" וכו'. וכתב מרן הכסף משנה שם, שמקור דברי הרמב"ם מהגמ' הנ"ל. וכ"כ במגדל עוז ובלחם משנה. ועי' בפירוש הרא"ש (תמיד לב ע"ב ר"פ אמר להם הממונה).

ודבריהם תמוהים, דהנה להדיא אמר רב חסדא שאוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות "ומבתי מדרשות". ומהיכי תיתי דבתי מדרשות עדיפי מבתי כנסיות. וא"כ אין לומר דמקור דברי הרמב"ם ז"ל מהגמ' דידן.

ואפשר דמקור דברי הרמב"ם ז"ל מהגמ' מגילה (כו סע"ב): "אמר רב פפי משמיה דרבא, מבי כנישתא לבי רבנן שרי, מבי רבנן לבי כנישתא אסור. ורב פפא מתני איפכא. אמר רב אחא, כוותיה דרב פפי מסתברא, דאמר ריב"ל בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש, שמע מינה". ע"כ. ופסק הרמב"ם (פי"א מהלכות תפילה הי"ד) כרב פפי. וזהו מקור דברי הרמב"ם שבית המדרש עדיף מבית הכנסת, דעדיפא קדושתיה. וע"ע למהר"א אזכרי בס' מילי דשמיא (מהד' מהר"ש בן חמו נר"ו, עמ' קנא) ולמהר"ח פאלאג'י בס' תוכחת חיים (פר' ויגש, בהנד"מ עמ' שמא).

והלום ראיתי למהר"י קאפח ז"ל בביאורו על הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"ג) שכתב וז"ל: "ומ"מ הלשון לכאורה תמוה, דקאמר מכל בתי כנסיות "ובתי מדרשות". ומשמע גדול בית המדרש מבתי מדרשות". ע"כ. ומיהו הא לא קשיא לי, דאפשר שכוונת הגמ' היא, שאפי' הלומד בביתו, הקב"ה אוהב יותר את תפילתו כשהוא מתפלל שם מאשר כשמתפלל בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שאינו

לומד בהם. וה"ה נמי הלומד בבית הכנסת ובבית המדרש, דאוהב הקב"ה את תפילתו שיתפלל היכן שהוא לומד. וזוהי כוונת הגמ' ש"אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה", דהיינו אוהב ה' את תפילתם במקום שהם לומדים, "מכל משכנות יעקב", דהיינו מאשר כשמתפללים בכל בית כנסת ובית מדרש אחר שאין שם מקום לימודם הקבוע (ועי' בילקוט יוסף ח"ב עמ' רפח משם מוהרש"א ז"ל בס' תאוה לעינים, ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ו סימן יד).

ובזה אפשר ליישב ג"כ מאי דקשיא לי בלשון הגמ', דרבא ביקש מרפרם בר פפא שיאמר לו מילי מעלייתא מרב חסדא בענין בית הכנסת, ולא ממין שאלתו ענה לו, אלא השיב לו בשבח ד' אמות של הלכה, ובמימרת רב חסדא שנאמרה ע"י רפרם מוזכר בית הכנסת רק כדי להגדיל את ערך ד' אמות של הלכה. ושור"ר שכן הקשה בפני יהושע. ע"ש.

וע"פ הנ"ל מבואר, דכיון דידעה הגמ' דבית המדרש עדיף מבית הכנסת, ורב חסדא אמר דכל מקום שאדם ילמד, ואפילו בבית הכנסת, עדיף מכל מקום אחר, ואפילו מבית המדרש, לענין תפילה. לכן מילי מעלייתא הם בענין בית הכנסת, דאע"ג דבית המדרש עדיף מיניה בכל דוכתא, מ"מ אם מקום לימודו הקבוע של אדם הוא בבית הכנסת, עדיפא היא מבית המדרש אחר לענין תפילה. וזהו צד העדיפות שיש בבית הכנסת יתר על בית המדרש, ומילי מעלייתא הוא בשבח בית הכנסת, שלפעמים חשיבותו רבה מחשיבות בית המדרש. ושור"ר למהר"י גויטע ז"ל בס' שדה יצחק שכתב כיו"ב. ע"ש.

ואפשר ליישב ע"פ הנ"ל את דברי המגדל עוז והכס"מ והלח"מ הנ"ל, שכתבו שמקור דברי הרמב"ם הוא מהגמ' ברכות, דכוונתם להביא ראיה ממה שהחשיב למימרא זו כ"מילי מעלייתא" על בית הכנסת, וע"כ לבאר כמו שביארנו לעיל ע"פ ההקדמה דבית המדרש עדיף מבית הכנסת. ודו"ק. אולם עדיין יש להעיר דהוה להו לאתויי מהא דמגילה דעדיפא מינה.

ויש ליישב דברי המגדל עוז וסיעתיה באופן אחר, דמכיון דמדברי הגמ' ילפינן דמקום לימודו הפרטי של אדם עולה בחשיבותו לגבי אותו אדם יותר מאשר כל בית כנסת ובית מדרש אחר, א"כ כ"ש דבאופן כללי כל בית מדרש, שבו קובעים הרבים לימודם, עדיף מאשר בית הכנסת.

ובעיקר קושיית מהר"י קאפח ז"ל הנ"ל, הנה הוא כתב ליישב בשם קדמונינו, שכוונת הגמ' היא, שגדול בית המדרש שלומדים בו הלכות פסוקות או תלמוד בכוון ידיעת ההלכה למעשה, מבתי מדרשות שלומדים ללא כוון ההלכה למעשה. ע"כ. וכ"ה במהרש"א בח"א. ובס' עבדא דמלכא (סימן מו) כתב שכן גם דעת הרב חיד"א בס' פתח עינים. ע"ש. ובס' מילי דשמיא (מהדורת מהר"ש בן חמו נר"ו, עמ' קנח הערה יז) כתב הרב המו"ל נר"ו שכן היא דעת הרהמ"ח מהר"א אזכרי ז"ל. והאריך בזה בשו"ת עטרת פז ח"א (כרך ב מהדו"ב בהקדמה אות א). וע"ע למהר"ע יוסף ז"ל בשו"ת יחוה דעת ח"ג (סימן עד הערה ד) בביאור גדר תורה לשמה.

ועוד אפשר ליישב קושיית מהרי"ק ז"ל, דכוונת הגמ' לרמוז להא דאיתא בתמיד (לב ע"ב): "אין רנה של תורה אלא בלילה, שנאמר (איכה ב, יט): קומי רוני בלילה". ע"כ. וכן הכא שגדול הלימוד בד' אמות של הלכה שאינו תלוי בשעות היום, מאשר הלומד בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שבלילה לא היו לומדים בהם מפני המזיקים. וזה נרמז בדברי הגמ' לעיל (ו ע"א): "אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר (דברי הימים ב' ו, יט): לשמוע אל הרנה ואל התפלה, במקום רנה שם תהא תפלה". ורמז בזה, דבכל מקום רנה, והיינו גם בביתו של הלומד תורה בביתו בלילה, דאית התם רנה כדאיתא בתמיד, שם תהא תפלה. וע"ע בס' ברוך שאמר על התפילה (עמ' יא ועמ' מא). ואף למהר"י קאפח ז"ל שכתב (בהערותיו להקדמת פיהמ"ש להרמב"ם עמ' כא אות צג) דגירסת הרמב"ם בגמ' היא "אין גרנה של תורה אלא בלילה". מ"מ שמעינן דתורה איקרי רנה, מדיליף לה מקרא דקומי רוני בלילה. ואין לומר דכוונת הגמ' לדרוש אל תיקרי רוני אלא גרני, ואות ג' נבלעת, וא"כ ליתא לראיה מהכא דתורה איקרי רנה. ז"א, דדוקא אותיות אחה"ע נבלעות מפני קלות הברית, וכמ"ש בס' ברוך שאמר על התפילה (עמ' תיח). אולם שו"ר למהר"י קאפח ז"ל בביאורו על הרמב"ם (פ"ג מהלכות תלמוד תורה הערה נה) שכ', שמקורו של הרמב"ם שאין גרנה של תורה אלא בלילה, אינו מהגמ' הנ"ל, אלא משיר השירים רבה (פרשה ה פסקא ז): "אין גרנה של תורה אלא בלילה, מהו טעם, ותקם בעוד לילה, וכתוב: קומי רוני בלילה". ע"כ. נראה דמגז"ש יליף לה, ולא מטעם דאיקרי רנה. אמנם הרמב"ם הביא רק הפסוק דקומי רוני בלילה, ולא הזכיר כלום מאידך קרא דותקם בעוד לילה. מוכח דמקורו הוא מהגמ' דתמיד הנ"ל,

וגירסא אחרת היתה לו שם. וע"ע בילקוט שנויי נוסחאות על הרמב"ם הוצאת פרנקל (פ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ג).

ועתה ראיתי למהר"ם די לונזאנו בס' דרך חיים (דפוס לבוב דף מו ע"ב) שדיבר בזה, וז"ל: "וראוי לך שתתבונן, דממה שאמרו אוהב ה' שערים המצויינין בהלכה יותר מכל בתי מדרשות, מכלל דשער המצויין בהלכה דקאמר אינו בית המדרש, וכן הוא האמת, כי בית המדרש הוא מקום מיוחד לבני הישיבה, להתקבץ בו בכל יום לפלפל בהלכה להקשות ולתרץ ולדרוש בו ברבים בשבתות ובמועדים, וארז"ל פרק בני העיר שקדושתו גדולה משל בית הכנסת, ואע"פ כן שער המצויין בהלכה אהוב ממנו, והוא המקום שבו עומד אדם וגורס משניות והלכות, וקורא אותם בפיו בקול זמרה, ועושה כן רוב היום או כולו תמיד, לא יחשה ולא יתן דמי לו. וזה טורח גדול לאדם, ובפרט כשיגרוס על פה, ולכן חבה יתירה נודעת לו מאת השי"ת וכו', שיקבע אדם מקום לתורתו ולגירסתו בביתו מיוחד וכו', וכשתתבונן היטב תראה שיש לתמוה עמ"ש הרמב"ם פ"ח מהל' תפלה, וז"ל: בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אע"פ שהיה בעירם בתי כנסיות הרבה, לא היו מתפללים אלא במקום שהיו עוסקים שם בתורה". עכ"ל. נראה שהוא מפרש שער המצויין בהלכה בבית המדרש, וכבר ביארנו ביטול זה, ואולי נאמר דה"ק: בית המדרש גדול מבהכ"נ, ואעפ"כ חכמים גדולים אפי' בבית המדרש לא היו מתפללים, רק היכא דיתבי וגרסי. אבל אין לשונו נראה כן. וכן תראה שיש לתמוה על מה שאמר הר' יונה וז"ל: "אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה, כלומר, ששם קביעות התורה וההוראות בכל יום, יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות שלומדים בהם לפי שעה דרשות או פסוק וכו'". עכ"ל וכו'. ואי הכי מאי קמ"ל, פשיטא. ועוד קשה מנין לו לחלק ולומר שאוהב ה' שערי ציון יותר מבתי מדרשות שאינם קבועים, והלא המאמר וכו' סתם, ומשמע אפילו קבועים וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת אגרות משה (חא"ח ח"ו סימן יד אות טו), ובס' עבדא דמלכא (שם).



הרב משה קנובליך

כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

גרמא במלאכת שבת

א.

חידושא דזורה ורוח מסייעתו

ב"ק ס. אמר רב אשי דהא דחייבה תורה זורה ורוח מסייעתו אינו משום דחשוב כוחו ממש ובנזיקין כה"ג חייב, דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה ובנזיקין גרמא פטור. ופי' תוס' והרא"ש, דאע"פ דחשוב גרמא דאינו מכוחו אפ"ה חייב בגרמא כה"ג בשבת לפי שעיקר עשייתה ע"י רוח, וזהו משום דגם ע"י גרמא נחשב מלאכת מחשבת, שהרי יש כאן חשיבות עשיית מלאכה של אומנות, וכן מבואר בביצה (יג:) דמלאכת מחשבת הוא שנותן שם מלאכה והוא הגורם לחיוב.

ובגמ' ב"ב (כו.) אמר רבינא האי מאן דמנפץ כיתנא ואזלא רקתא ומזקא פטור ואמר מר בר רב אשי דחייב דהוי כזורה ורוח מסייעתו, והקשו הראשונים הא רב אשי חילק בין שבת לנזיקין, וכ' תוס' והר"ן והריטב"א דלמד מהא דחייב בזורה ורוח מסייעתו דחשוב כעשיה דידיה ממש, ולכך גבי נזיקין הגם שפטור אבל חייב להרחיק גם לרבי יוסי דהוי גירי דיליה, וחיוב הרחקה למדו משבת, וכך משמע דעת הרא"ש שם. ומבו' דס"ל דהא דחייב בזורה משום מלאכת מחשבת הוא רק משום דחשוב גירי דיליה דהיינו גרמא ישירה, דלא מהני מלאכת מחשבת וגם שכך עיקר עשייתה ודרכו בכך לחודייהו להתחייב.

והביאור נראה דלעולם גם בשבת בעי' מעשה מלאכה ולא מעשה גרם מלאכה, אלא דהגדרת 'מעשה דידיה' גבי שבת שונה מכל התורה, כיון דיש חשיבות עשייה למלאכת מחשבת, דהיינו למה שנחשב מלאכת אומנות שנתקיים רצונו מה שחשב לעשות, אמנם רק היכא שגורם בגירי דיליה וגם שכך רגילות עיקר המלאכה חשיב עשיית מלאכת מחשבת. ומשמע מלשון הרא"ש דתרת' בעי': א. מלאכת מחשבת

ב. שכך עיקר עשייתו של המלאכה, דהיינו שדרכו בכך אז חשיב כעשייה ישירה שלו, וכ"כ בשו"ת אחיעזר (ח"ג תשו' ס').



ב.

חילוק בהגדרת עשייה בין שבת לנזיקין

בגמ' שבת (קכ:): מבו' דשרי ליתן מים בכלי חרס חדשים בפני הדליקה, אע"פ שסופן להיבקע ע"י האש ועי"כ יכבה, ד-"לא תעשו כל מלאכה" כתיב, עשיה אסור גרמא שרי. ולחד תי' בתוס' סוף פרק כירה שרי נמי להעמיד מחיצה של מים בפני הדליקה, דחשיב רק גורם מלאכה.

והקשה החזו"א (שבת סי' ל"ו, ב"ק סי' י"ד) הא כה"ג במזיק, כגון כופף קמת חבירו בפני הדליקה, חייב, ולמ"ד אשו משום חיצו כ' תוס' (ב"ק נ"ו). דחשוב אדם המזיק, דמה לי מקרב האש אצל הדבר מה לי מקרב הדבר אצל האש, וא"כ ה"נ קירוב המים בפני האש יחשב כמעשה ידיה למ"ד אשו משום חיצו, ותי' דכל דבר אזלי לפי דרך המלאכה, לגבי שבת, דזורה והבערה דרכו בכך ואין דרך לכבות בגרמא, ולכך לא חשיב מעשה ידיה, ודווקא לענין נזיקין, שלא בעי' מעשה הזק אלא כל תוצאת נזק שהוא האחראי עליה שמחמתו באה חייב עליה, אבל אין כאן מעשה מלאכה, דס"ס בפועל הוא לא הפעיל כלום, ופותח דלת בפני המדורה דמטי רוח שאינה מצויה ומלבה, מבו' בסוגיין דחייב אע"פ שלא עשה כלום אלא הסיר המונע בהבערה וליבו, כיון שכך דרך ללבות עם הרוח המנשבת חשוב עשייה ידיה אע"פ שלא הפעיל כלום. וצ"ב ממעמיד בהמתו ע"ג עשבים בשבת דמפו' בברייתא קכא. דשרי אע"פ שהבהמה תולשתם, וכה"ג בנזיקין דעת הרשב"א (ב"ק נ"ו): דמעמיד בהמת חברו על קמת חברו חייב משום אדם המזיק דהוי כמאכילו בידים, והכא הגם שלא הפעיל אותה לתלוש דהא מעצמה תולשת ואוכלת מ"מ דרכה בכך וכך דרך עשייתו בחול דלא תולש ומניח לפני בהמתו אלא מניח לה לתלוש וא"כ אמאי שרי, ויעוי' בדבריו שעמד בזה.

וי"ל דבכל התורה שם מעשה נקבע לפי מה שפועל, דהתוצאה שנעשית מהמעשה היא הנותנת שם למעשה, כגון כופף קמתו בפני הדליקה חשובה כפיפתו כמעשה היזק כיון שפועלת היזק ע"י הילוך האש, אבל לענין שבת, דלא איכפת לתורה שיהא עשיה של מלאכות ביום השבת, אלא הקפידה תורה על האדם שהוא ישובות ממלאכה, בזה נאסר רק מה שחשוב מעשה מלאכה של דהיינו בעשייתו הישירה שבזה מפר השביתה ידיה, אמנם לא בעי' כוחו ממש, דפותח דלת בפני המדורה היכא דמטיא כבר רוח שאינה מצויה ומלבה המדורה חייב (כמבו' בגמ' שבת קכ: ובר"ח שם), הגם שלא רוח ידיה ליבתה, מ"מ כיון דבשעת הסרת הדלת כבר נשבה רוח, הרי מעשהו מוגדר לא כהסרת דלת אלא כהבאת הרוח למדורה, וכיון שמיד במעשהו דפתיחת דלת מנשבת רוח יש כאן שם עשייה דליבוי, והוי מעשה ידיה וחייב.

אבל כופף קמתו בפני הדליקה אין כאן עשייה ידיה בשריפת הקמה דע"י הרוח שמוליכה האש נשרפת הקמה, ובשעת כפיפתו אין כאן תחי' שם מעשה הבערה כיון שחסר עדיין הילוך האש ע"י הרוח, אין כפיפתו זו חשובה כשם מעשה מלאכה דיש כאן רק שם מעשה של גרם מלאכה, דהגם דמתייחס אליו הילוך האש שהוא משתמש ברוח המוליכה לאש לשרוף הקמה ולכך הוי באחריותו ידיה לענין נזיקין וחשיב אדם המזיק, אבל בשבת לא סגי מה שהוא האחראי להיזק אלא בעי' שיהא מעשה דגברא המוגדר מעשה מלאכה וליכא, דמצד הגברא בכפיפתו אין כאן מעשה מלאכה דהמלאכה נעשית ע"י האש והרוח.

וראיה לדבר שבנזיקין הקפידה תורה על תוצאת היזק גם היכא שאין מעשה היזק דידה מהא דגרמא בנזיקין אסור מהת' דודאי בגרמא לחוד אין שם מעשה היזק ידיה ואפ"ה אסור, דהקפידה תורה על תוצאת היזק שנהיית מחמתו ובוה אמרי' דכשמשמש בכוחות הטבע להזיק, חשיב כחיציו לפי ר"י אע"פ שאינם חיציו ממש מתייחסים כוחות הטבע אליו כאילו הוא עשאו, לענין שאחראי בפעולתם כמו חיציו, שהולכים מכוחו ממש, אבל בשבת אמרו בגמ' דלכו"ע גרמא שריא מה"ת ולרבנן גם מד"ס להציל מפני האש ד-"לא תעשה כל מלאכה" אמר רחמנא- עשיה אסור גרמא שרי, דהדבר האסור הוא עשיה דהאדם שיעשה מלאכה אבל עושה מעשה שכלפי האדם הוי מעשה גרם מלאכה שרי, ואע"פ דיש יחס

ישיר לאדם אין כאן עשיה דהאדם, ומעמיד בהמה ע"ג עשבים, דדעת הרשב"א לענין נזיקין דהוי כאילו מאכילה בידים כיון שתחילת התהוות הפעולה דתלישה היא כלל לא ע"י האדם אלא ע"י כח הבהמה אין בהעמדתו שם מעשה תלישה שהוא התולש כיון דלא על ידו נתלש אלא כח המתחדש בבהמה הוא התולש ורק לענין נזיקין חשבי' ליה שהעמדתו משתמש בכח הטבע דבהמה לתלוש, ולכך מתיחס אליו כאילו הוא עשאו אע"פ שבפועל העשיה היא של הבהמה, דהעמדתו היא מעשה העמדת בהמה שמתחדש בה כח התולש, ובעי' עשיה שלימה שלו שיחשב מפר שביתה במעשהו, ואולי זו כוונת החזו"א.



ג.

הגדרת מעשה וגרמא בשבת

הנמוק"י בפ' כיצד הרגל הקשה דלר"י דאשו משום חיציו איך נהגו עלמא להדליק נר בער"ש והולך ודולק בשבת הא הכל הוי חיציו ונמצא מדליק בשבת, ותי' דהכל מתיחס לשעה הראשונה, הרי דס"ל דאשו משום חיציו מהני גם לשבת לחייבו משום כך, אמנם דווקא הכא, שמיד בתחי' מעשהו יש כאן עשית הבערה אלא דלר"י נכלל בהבערה ראשונה כל המשך ההבערה והכל חשוב עשיה ידיה כיון שבתחי' מעשהו התחיל במלאכה, אבל כופף קמתו, דבשעת עשיתו אין כאן זכר לעשית מלאכה ע"י אלא ע"י כוחות הטבע נעשית עשייתו מלאכה אין כאן הפרת שביתתו.

יסוד זה יש ללמוד מדברי הראשונים בב"ב כ"ו. דכ' דזורה ורוח מסייעתו הגם דרך בשבת חייב דהוי גרמא מ"מ ע"כ דהוי גירי דיליה, דאם היה גרמא דלא גירי דיליה לא היה שייך לחייבו אפי' שכך עיקר דרכה של מלאכה זו שזורים ע"י רוח, דבעי' שיהא עשיה ידיה דהקפידה תורה לא תעשה כל מלאכה, וע"כ דהגם דהוי גרמא מ"מ הוי גירי דיליה דיש כאן גרמא ישירה, ובוה מהניא דינא דמלאכת מחשבת לתת להך גרמא שם מעשה מלאכה דאם יהא גרמא רחוקה נמצא דעשיתו היתה גרם מלאכה ואפי' שנתקים כאן מלאכת מחשבת מ"מ אין כאן עשיית מלאכה, אבל בגרמא דגיריה דיליה כיון שיש כאן קיום למחשבתו חשבי' ליה

מעשה מלאכה משום מלאכת מחשבת, דכיון שנתקים מחשבתו בכך חשיב כמעשה מלאכה ולא כעשית גרם מלאכה, דכיון דמיד במעשהו מתחלת הפעולה דהמלאכה אע"פ דהרוח שותפה במעשהו מ"מ עשייתו חשובה מעשה מלאכה, אבל גרמא רחוקה דהפעולה לא מתחילה מיד בשעת עשייתו נמצא שהוא עשה גרם מלאכה דעשייה אסור גרמא שרי, וכך מתבאר מדברי המג"א שט"ז סק"ט שכ' דהפורס מצודות לצוד חיה ועוף אם ניצודין לאחר זמן אין בו חטאת ולמד כן מדברי התוס' שבת יז: ואע"פ שכך דרך הציידין שכולן פורסין מצודות לא אמרי' דחייב דאינו דומה לזורה, דבעי' שיהא בתחי' עשייתו מיד תחילת מלאכה ובפריסה אין שום תחילת צידה וכל מעשהו הוא גרם צידה ולא מהניא בזה מה שעיקר דרך המלאכה בכך ומחשב לכך דעשייה אסרה תורה ולא גרמא. ויעוי' בחזו"א (סי' ל"ז) שכ' דחייב מה"ט שדרכו בכך.



ד.

הערה בענין כח שני

החזו"א (סי' ל"ז) כ' דאפשר דבשבת אפי' בכח שני היכא שמחשב לכך וכך דרכו חייב משום מלאכת מחשבת וצ"ע דלכאו' מדברי הראשונים בב"ב דלמדו מזורה דהוי גירי דיליה מוכח דדוקא גרמא דגירי דיליה חייב אפי' במקום מלאכת מחשבת ודרכו של מלאכה בכך, וכן מוכח לכאו' בנימוק"י דהק' לר"י דאשו משום חיציו איך מדליקים נרות בער"ש הא ממשיך ודולק בשבת ונמצא מדליק בשבת, מהא דהעמיד הקו' רק לר"י ולא לר"ל משמע דלר"ל גם בשבת יחשב גרמא ולא סגי מה שכך דרכו ומחשב לכך.



ה.

ביאור התוס' בענין העמדת מחיצה של מים בפני הדליקה

תוס' (שבת מז: ד"ה מפני) כ' על הא דאמרו שם דאין נותנים כלי שבתוכו מים לקבל הניצוצות מפני שמקרב כיבוי והקשו מאי שנא מהא דטלית שאחז בה האור

מותר לרבנן ליתן עליו מים מצד אחר, ותירצו ב' תירוצים: א. דהכא נופל האש להדיא לתוך המים והוי קירוב כיבוי אבל מהצד שרי דאין האש נופלת להדיא לתוך המים דחשיב גרמא [ואולי כוונתם דנפילה היא המקום הטבעי של האש שהילוכה מצד עצמה ונמצא דמניח במקומו מים ויש כאן קירוב כיבוי, אבל מהצד הילוכו מתחדש ע"י הרוח ואינו נופל להדיא לתוכו אלא מונע מלילך ולכך חשיב גרם כיבוי]. ב. דאיכא למימר דהש"ס שלנו אוסר מחיצה של מים דלא כהירושלמי דמתיר וטלית שאחזו בה אור שרי שאינו אלא שלא תתפשט בה האור, וכ' בביאור הגר"א סי' שכ"ה ס"ד על דברי הרמ"א דכוונת תוס' דבמחיצה של מים דמתכוין לכיבוי אסור דחשיב קירוב כיבוי אבל בטלית שאינו מתכוין אלא שלא תתפשט האור חשיב גרמא ושרי.

התירוץ הראשון ס"ל דההבדל בין קירוב כיבוי לגרם כיבוי הוא היחס הישיר של עשייתו באש דשלהבת שנופלת להדיא יש כאן קירוב כיבוי אבל מהצד יש כאן גרמא כיון שאינו להדיא, והתירוץ השני ס"ל דכוונה מגדירה את המעשה אי חשיב קירוב כיבוי או גרמא.

והנה ודאי אין הפי' אינו מתכוין דהכא כאינו מתכוין דכ"מ שאין כוונתו לעשיית מלאכה, דהא מה שנותן מים כדי שלא יתפשט האור הוא ע"י כיבוי האש לא מתפשט האור, וא"כ ס"ס יש כאן כוונת כיבוי, אלא העניין דבהעמדת מחיצה של מים כנגד האש שאין בה דבר מפסיק חשיב כמעשה ישיר של כיבוי האש דהמעשה מתייחס לאש, דכוונתו היא לכבות האש ע"י הילוכה כאן, אבל בטלית הצורה שנותן המים הוא לתוך הטלית ונמצא דהמעשה מוגדר כהצלת הטלית ע"י המים שבתוכה לכך המעשה חשיב גרם כיבוי, שהיחס הוא לא לכיבוי האש אלא הצלת הטלית ע"י כיבוי, ונמצא דכוונתו היא המגדירה את המעשה אי יחשב מעשה כיבוי או גרם כיבוי, דההבדל בין עשייה לגרמא הוא לא רק בצורה הישירה של הפעולה הנפעלת אלא גם כוונתו מגדירה את המעשה אי הוי עשייה לאש שתכבה אי דהוי גרמא דכוונתו שלא ישרף הטלית ע"י שתכבה ולכך מעשהו הוא גרמא דכיבוי ולא עשייה.



ו.

דעת הרא"ש דגרמא במסתפק משמן שבנר חייב

ביצה כ"ב. המסתפק משמן שבנר חייב משום מכבה, כ' הרא"ש מפני שממהר כיבוי ובהאי גרם כיבוי מודו רבנן דחייב, ולכך החמירו שלא יתן אדם שפופרת בנר שמא יסתפק משמן שבשפופרת ונמצא מכבה, פשוט לשונו מורה דס"ל דמסתפק משמן שבנר חייב מדאורייתא ואפי' מסתפק משפופרת כיון שהקצהו לשם כך, כך למד בדעתו היש"ש, יעוי' רש"י כ"ט: שכ' דאסור להסתפק משמן שבשפופרת לפי שהקצהו ובפנ"י שם (אמנם יעוי' בחזו"א סי' ל"ח דנקט דכל חיובו הוא רק מדרבנן אפי' מסתפק משמן שבנר וכ"ש משפופרת, דשמן בשמן מיחלף וצ"ע א"כ מה קו' הרא"ש על תוס' שפי' דחיובו מפני שמכחיש אותו דבשפופרת אינו מכחיש, למה לא נימא דה"נ מיחלף שמן בשמן, ולשון הרא"ש דמהא דשפופרת על כרחך משום שממהר כבוי משמע דבזה דחה דעת תוס').

והקשה המג"א (תקי"ד) מאי שנא מטלית שאחזו בה האור דנותן עליה מים מצד אחד שלא יתפשט האור דחשבי' ליה רק גרמא ושרי, ותי' דשאני התם דהוי דבר חיצוני מגוף הטלית אבל הכא לוקח את גוף השמן וכן מורה לשון הרא"ש, ואה"נ גם בטלית אסור ליקח חלק מגופה של טלית, והסכים עמו הגר"א שם ולכך כתבו לחלוק על השו"ע דכ' דהמדליק בנר של שעוה ורוצה שיכבה באמצע יתחבנו בחול קודם שמדליק, וכתבו לחלוק דמותר גם לאחר שדולק כיון דהכבוי יהא ע"י דבר שחוצה לו.

וצ"ב מה איכפת לן אי הכבוי יהא ע"י לקיחת השמן או ע"י הנחה דבר ע"ג השמן שלא ידלק תריווייהו ממהר כבוי ממה שהיה צריך לדלוק דפועל בשמן שלא ידלק, כך הקשה החזו"א.

והנה הרא"ש דכתב דחייב מפני שממהר כבוי, כ' דמודו רבנן בהאי גרם כבוי דחייב משמע דבאמת חשיב גרמא ואפ"ה חייב, ונתבאר דגרמא בשבת דחייבים כזורה ורוח מסייעתו דמלאכת מחשבת אסרה תורה ונתקיימה מחשבתו, מ"מ חיובו בגדר עושה מעשה מלאכה, ובאופן דכל יחסו רק עושה גרם מעשה מלאכה פטור גם בשבת ולכך דוקא בגרמא ישירה כגירי דיליה חייבים בשבת, ובזה ס"ל להרא"ש דלוקח שמן שבנר הוי גרם כבוי ישיר דיש כאן שם עשיה כלפי מלאכת

שבת, אמנם כ"ז דוקא כשפועל בגוף השמן עצמו אז שייך להחשיב לקיחת השמן כמעשה כיבוי, אבל היכא שמניח דבר חוצה מהשמן ודאי דיש כאן גרמא ישירה בשמן שלא ידלק. אמנם כיון שאין פעולתו בגופו של שמן הדולק אלא מניח מונע מהשמן לדלוק חשוב עשייתו כעשיית גרם כבוי דאין כאן כבוי ישיר, ואע"פ דנתרבה ממלאכת מחשבת דגם גרם כבוי חייב מ"מ דוקא גרם שחשיב עשיה ישירה ולא גרם דחשיב מעשה גרמא.



הרב אוריאל בנר

בישול ביו"ט הסמוך לשבת כשלא מצויים אורחים

כאשר עושים עירוב תבשילין מותר לבשל ביו"ט הסמוך לשבת לצורך השבת, ויש לדון האם מותר הדבר גם כאשר אדם יודע לאור ניסיונו והיכרותו את הנסיבות, שאין סיכוי, או שישנם סיכויים קטנים בלבד שיבואו אורחים לבקר ביו"ט וייתן להם מהאוכל שהתבשל. ונבאר מקום הספק.

בפסחים מ"ו למדנו שישנן שתי שיטות מדוע מותר מן התורה לבשל מיו"ט לשבת, "איתמר, האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר: לוקה, רבה אמר: אינו לוקה. רב חסדא אמר: לוקה, לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה. רבה אמר: אינו לוקה, אמרינן הואיל. אמר ליה רבה לרב חסדא: לדידך, דאמרת לא אמרינן הואיל - היאך אופין מיום טוב לשבת? אמר ליה: משום עירובי תבשילין. ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא? אמר ליה: מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביום טוב". ומבואר בגמרא שכל ההיתר של עירוב תבשילין הוא רק כאשר מדאורייתא הדבר מותר ונשאר רק איסור דרבנן. א"כ אם נפסוק להלכה כרב חסדא יהיה מותר לבשל על סמך עירוב תבשילין בכל מצב, אבל אם נפסוק כרבה, עלינו לברר האם בכל מצב אפשר לומר הואיל, וממילא יכול להיות שיש מקרה שעירוב תבשילין לא יועיל.

והקשו התוס' שם (ד"ה רבה אמר אינו לוקה): "וא"ת דאמר בהמצניע (שבת צה.). המכבד והרודה חלות דבש שגג בשבת חייב חטאת הזיד ביום טוב סופג את הארבעים דברי רבי אליעזר... ואמאי לוקה לר' אליעזר לימא הואיל ומיקלעי ליה אורחים...?", ותירצו בתירוצי ראשון: "ויש לומר כגון שהדביש הדבש ואינה ראויה לאכול ואפי' אי מיקלעי ליה אורחים לא חזי להו", כלומר, כאשר אין מציאות שאורחים יוכלו לאכול את הדבר מצד עצמו כיון שאינו ראוי לאכילה, אין אפשרות לומר הואיל. בתירוצי השני, יש לכאורה חידוש גדול יותר: "אי נמי ברודה סמוך לשקיעת החמה, שאפילו יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו", אף

שהחפצא מצד עצמו ראוי לאורחים, אבל לא יתאפשר להם לאוכלו מסיבה חיצונית יחסית (חוסר זמן), וגם בזה לא אומרים הואיל.

לאור זאת סייג המג"א (ריש סימן תקכ"ז) את ההיתר לבשל על סמך עירוב תבשילין וכתב: "כתב הר"ן פ"ג דפסחים דמדאורייתא אסור לבשל מ"ט לשבת ק"ו לחול אלא דשרי ע"י הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה מ"מ איסורא איכא וע"י עירוב... וכתבו התו' בפסחים דף מ"ו דאם בישל סמוך לחשיכה דליכא למימר שיקלעו ליה אורחים לוקה וכ"כ המרדכי רפ"ב דביצה וב"י בשם הג"מ^א... וא"כ אסור לבשל סמוך לחשיכה דכיון שהוא איסור דאורייתא לא שרי ע"י הואיל ולכן נהגו כשחל י"ט בע"ש מקדימין להתפלל ערבית". כבר כאן מתעוררת השאלה: האם גם אי התכנות של אורחים דומה לשעה מאוחרת.

השאלה מתחזקת לאור המשך דברי התוס', שהנהגה בהמשך התוס' מופיע גדר נוסף המצמצם את אמירת הואיל [ואליו הם מגיעים מתוך שאלה שיש לדון בה כשלעצמה^ב]: "ואם תאמר אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל". כלומר, לא שכיח שיהיה שם חולה שיש בו סכנה. משמע מזה, לכאורה, שגם כאשר לא שכיח שיהיה שימוש ע"י אורחים באוכל שמתבשל, לא נאמר הואיל.

אכן, יש שתי נקודות ייחודיות במקרה זה. ראשית, מדובר בעניין מקרי של חוסר אורחים, ולא חוסר אפשרות הלכתית וכדומה לאכול, ושנית, כאן מדובר על לא שכיח, ולעיל דובר על אין שהות כלל לאוכלו. לפי זה יש לשאול ביתר שאת האם, לאור דברי המג"א [שקיי"ל כרבה שכל ההיתר לבשל בנוי על הואיל] מותר

(א). "ומ"ש הרב"י דמבואר בגמ' שמדאורייתא צרכי שבת נעשים ביו"ט וכו' כבר השיגוהו היש"ש דדוקא רב חסדא אית ליה האי סברא אבל אנן קי"ל כרבה ונ"ל שגם דעת הרמב"ם כן וא"כ ליכא פלוגתא בזה וס"ל כמ"ש המאור דע"י הואיל שרי לכתחילה לבשל מ"ט לשבת דחשוב כשעת הדחק רק שחכמים אסרוהו שלא יבאו לבשל מ"ט לחול או כדי שיזכור שיברור מנה יפה לשבת כדאיתא בגמ'".

(ב). שכן מושווים בה דין פקו"נ בשבת ודין אוכל נפש ביו"ט, שהחילוק ביניהם ברור כמוש"כ למשל בחמדת שלמה (או"ח כ"א): "היה נ"ל די"ל דלא שייך הואיל רק היכא דאי איתרמי היה מותר לגמרי... אבל הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה דקיי"ל דחווה היא אצל פקו"נ כמוש"ש הרמב"ם לא אמרינן הואיל" וע"ע חזו"א או"ח סימן קכ"ד לפסחים מ"ו שהעיר כע"ז, אך אח"כ כתב שבהמשך הסוגיה מקשים מחרישה ביו"ט ובכלאים שם מדובר על דין עשה דוחה לא תעשה, ובכל אופן מחשיבה זאת הגמרא להואיל ואכמ"ל.

לבשל במקרים שברור לאדם שהסיכויים שיבואו אורחים לא גדולים מהסיכוי שיהיה בסביבתו חולה שיש בו סכנה, ומעשים שבכל יום שיש מצב כזה, ואם מדובר במקרה בו לא רק שלא שכיח, אלא ברור מסיבה כלשהי שלא יבואו אורחים, השאלה תהיה קשה יותר, שכן כפי שראינו יש במה שעולה מדברי התוס' שתי נקודות מחודשות, ואם מדובר על אי היתכנות ולא רק אי שכיחות, תהיה השאלה קשה יותר. אמנם יש להדגיש שהמג"א לא כתב דבר זה על אף שהסיק מתוס' מסקנה אחת, כנ"ל, והדבר מעורר למחשבה, האם יש בכך כדי לומר שאין לדייק מתוס' דבר לענין שכיחות האורחים.⁶

מדברי המהרש"ל משמע שאסור. דהנה כתבו תוספות בביצה ב, ע"ב: "אך תימה הואיל והכנה דאורייתא היאך אופין ומבשלין מיו"ט לשבת וכ"ת ע"י ערובי תבשילין וכי אתי תקנתא דרבנן וליעקר הכנה דאורייתא ונראה ליישב דרבה גופיה אזיל לטעמיה דאית ליה הואיל ואי מקלעי אורחין חזי ליה השתא נמי חזי ליה ואפילו לדידן ניחא דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך ביה הכנה שאינו מחוסר רק תקון בעלמא דמעיקרא הוה חזי ליה רק גבי ביצה שהוא דבר חדש שלא היתה בעולם ולא היתה ראויה כלל מעיקרא (ולאפות ולבשל תקוני מלתא בעלמא)". מה מתכוונים תוס' באומרם, ואפילו לדידן? המהר"ם שיף כתב: "ואפילו לדידן דלא ס"ל הואיל וס"ל כר"ח דפליג עמו לקמן דף כ"א וס"ל הכנה דרבה מ"מ ניחא", אולם המהרש"ל בחכמת שלמה כתב: "ואפי' לדידן ניחא כו' נ"ב פי' שאין לנו בזמן הזה אורחים שיבואו ביו"ט כמו שהיה בימיהם". משמע שאכן לדעתו, לדעת התוס', אין אומרים הואיל כ"ש אין לנו אורחים".⁷ ויש לדייק שהוא כתב אין

ג. יעויין בתוס' רבנו פרץ שכתבו את מגבלת הזמן באופן מעט שונה וז"ל: "יש ליוהר ביו"ט שחל להיות בע"ש שלא לעשות שום הכנה כל כך סמוך לחשכה שלא יוכלו אורחים לבוא מחוץ לעיר כגון אם לנו חוץ לחומה". וצ"ב משמעות ההבדל בין דבריהם לדברי התוס'.

ד. כתב המהר"ם על דבריו: "ותמיה לי מה דחקו לפרש כן דהא משמעות לישנא דתוס'... משמע בהדיא שבא לתרץ לדידן דלית לן הואיל וכמו שכתבתי ובאפיקי ים חלק ב סימן טז הביא שבביאור על מהר"ם שי"ף כתב דטעמו משום דלא ניחא ליה למהרש"ל לומר דלהלכה לית לנו הואיל. ע"כ פי' דלא שייך הואיל אצלינו. דאין אורחים מצויים אצלינו כמו בימיהם." והעיר: "אבל בעניי לא אבין, דלפי זה דבזמננו לא שייך הואיל דאורחים, והרי בדבר כזה דהוא במציאות לא שייך מחלוקת. אם כן מה יענה לשי' כל רבותינו שבצרפת ז"ל, דס"ל דגם באפיה ובישול שייכא הכנה והואיל לא שייך לדידי'. אם כן היאך אופין ומבשלין מיו"ט לשבת על ידי עירוב תבשילין. כיון דאסור מן התורה. ולא ס"ל כר"ח דצרכי שבת נעשים ביום טוב כמבואר. וצ"ע לכאורה", וזו בדיוק השאלה בה אנו עוסקים.

אורחים ותוס' דיבר על לא שכיח, ויש לדון האם המהרש"ל אכן סובר שגם בלא שכיח, יש בעיה.



דברי רבי עקיבא איגר

זכר לדבר מצוי גם בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן ה). דבריו מוסבים על דברי השאגת אריה (סימן ס"ד): "אמנם דהגאון רבי לייב ז"ל בשו"ת שאגת ארי' כתב בפשיטות דשוחט בהמה ביום טוב שהיא טרפה מדרבנן לא עבר אדאורי' כיון דמדאורייתא היא כשרה אמרינן הואיל, אך נראה דצריך לזה רא' גדולה, דמסברא לא היה נראה כן, אף אם בעלמא אין דרבנן גורם לשויא דאורייתא, מ"מ כיון דידעינן דאורחי' בודאי לא יאכלו מזה, יהיה מאיזה טעם שיהיה, ממילא לא הוי אוכל נפש דהא ודאי אין לומר דאמרינן הואיל אם יקלעו אורחים וירצו לעבור על האיסור ולאכלו דא"כ גם באיסור דאורייתא נימא כן, אע"כ דלא אמרינן הואיל שיעברו על האיסור... וגם הסברא נותנת כן למ"ש תוס' הא דלא אמרינן בכל מלאכת שבת הואיל ומקלע חולי שיש בו סכנה, היינו כיון דלא שכיח כלל ל"א הואיל ע"ש, וה"נ לא שכיח כלל דיקלעו אורחים וירצו לאכול דבר איסור, וכיון שכן מה לי דלא ירצו לאכול איסור דאורייתא מה לי דלא ירצו לאכול איסור דרבנן, ותרוייהו לא שכיח כלל".

ואח"כ הוסיף להוכיח את דבריו: "ולכאורה יש להביא רא' לסברת שאגת אריה הנ"ל דאם לא כן יקשה מי שדר רחוק ממקום ישוב וסביבותיו לא שבת אדם בבין השמשות נימא דאסור לו לאפות ולבשל מיו"ט ע"י עירוב תבשילין, דההיתר רק כיון דמדאורייתא בלא"ה שרי משום הואיל דאי מקלעי אורחים, ובזה לא שייך הך הואיל, כיון דכשנכנס יום טוב ולא שבת אדם תוך אלפים להעיר ליכא באפשרות דלקלעי אורחים, וע"כ כיון דתחומין דרבנן אמרינן הואיל דלא יהיה אסור מדאורייתא... אמנם נראה דאין מזה ראיה דשאני בתחומין דהאיסור הוא ממקום אחר בזה אמרינן הואיל אם האורחים יעברו על האיסור תחומין ויבואו לכאן, אז יהיה להם היתר לכתחילה לאכול מתבשיל זה, אבל כל שהמאכל בעצמותו אסור וליכא היתר לאורחים לא מקרי אוכל נפש". מכאן נראה שאינו

מצריך התכנות מעשית של אכילת אורחים, אלא אפשרות שזה יקרה מצד המאכל בלבד, ללא התחשבות במניעות חיצוניות. אך הוא ממשיך: "ומ"מ לפי הסברא גם זה דחוק, דמה בכך שהאיסור ממקום אחר, מ"מ הוא בכלל לא שכיח שיבואו אורחים, והוי כמו חולה שיש בו סכנה". משמע שאף שהעלה סברה שכאשר מדובר באיסור על האורחים לבוא, יש להקל, אבל למעשה אין לחלק בזה לדעתו בגלל עיקרון השכיחות המוזכר בתוס' בפסחים^ה.

כך משמע גם מדברי הגרש"ז אויערבך (שולחן שלמה תקכ"ז, א) שדן בדברי המ"ב (ע"פ המג"א) שיש להטמין את התבשילים מיו"ט לשבת בשעה מוקדמת, והעיר שיש כמה צדדים להקל בזה, למשל, שע"י השימה קרוב למקור חם "מתרכך קצת הבשר ונוח אח"כ יותר לצלי, וא"כ אם באמת יבואו אורחים ימהר ויצלה אותם ע"ג האש עצמו... ולא אסרו אלא אם בשום אופן לא יוכל להתבשל כדי שיהיה ראוי

ה). דברי השאג"א (סימן סד) עליהם מדבר רעק"א הם כנראה "במקומות אלו בשנים הללו מצויים טריפות כמו כשירות מחמת בדיקות הריאה אם מותר לשחוט בהמה ב"ט או לא" וכתב: "... והרי שחיטה זו צורך יום טוב היא דאית למיכל מיניה ואף על גב דמדרבנן צריכה בדיקה משום חשש טריפה... כיון דעכ"פ ספק שקול הוא אם אתי למיכל מיניה או לא שהרי מחצה מן הבהמות אינן ראויין לאכילה מכח חומרות האחרונים ואם תמצא בה איזה מן החומרות האלה אין סופו לאכלה הא וודאי בספק שקול מחזיקין ריעותא ב"ט. י"ל דהא ר"פ פסוק כרבה... דאינו לוקה משום דהואיל ומיקלעי ליה אורחי' חזי ליה ולדידיה אמרינן התם בהא דתנן בהמה מסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיוכל לאכול הימנה כזית צלי מבע"י יוכל לאכול אף על גב דלא בעי למיכל משום הואיל ואי בעי למיכל מצי אכיל משום הכי ישחוט וה"נ כיון דמדינא שרי ואין סופו לאכול אלא מפני חומרא בעלמא והואיל ואי בעי לאכול מצי אכיל מש"ה ישחוט". [ומדבריו משמע שלא חש לסברה שצריך שהאורחים יוכלו לאכול בפועל, כפי שיוזכר לקמן]. והעירו בהערות לשיעורי הגר"ש רוזבסקי על סנהדרין פ"ג, שכאן מדובר על מקרה שמדינא שרי, אפילו מדרבנן, וא"כ אין כאן דעה שסוברת שאומרים הואיל במקום איסור דרבנן גמור! ואף שכ' שם בתחילת דבריו ללמוד דינו בק"ו מעוף הנדרס, דעכ"פ איסורא דרבנן איכא לאכול בלא בדיקה, ואפ"ה לא מחזקי' ריעותא ביום טוב, כש"כ הכא דחומרא בעלמא הוא וכו'. והרי דמדמי לה לאיסורין דרבנן, זהו רק לענין הנידון אם חיישי' לענין שחיטת יום טוב בכל החששות דחיישי' לענין אכילה, וע"ז הביא דאפי' רבנן ל"ג לחוש בזה עייש"ה, אבל מצד מה שאין סופו לאכול בפועל מחמת האיסור שימצא בה, עז"כ הטעם משום דמדינא שרי, ומצי אכיל וכו"ל, אמנם כנראה שהאחרונים לא הבינו את השאג"א כך, שכן גם בשו"ת תורת חסד [אורח חיים סימן כה] נקט בפשטות שהשאגת אריה מדבר על הואיל במקום איסור דרבנן: "מדבריו בס' ש"א סי' ס"ד מבואר דבאיסור דרבנן לא אמרינן שע"ז ילקה מה"ת משום מלאכת יום טוב שלא לצורך. וגם מדבריו שם בט"א במקומו נמי מוכח כן. ממ"ש שם בברייתא במבשל ג"ה בחלב ביום טוב דיש בו צורך יום טוב מה"ת כיון שיוכל לאכול שלא כדרך אכילתן והנאתן. והשתא הא שלא כדרך הנאתן נמי אסור מדרבנן עכ"פ". וגם בדובב מישרים א, מ"ט כתב כן במפורש, ומה שסיימו שם: "אכן בטו"א מגילה ד"ז ע"ב (באבני מלואים שם) מבואר דנקט באמת דאף באיסור דרבנן אמרי' הואיל [וכמו שהבין הגרע"א בדעתו], עיין שם שכ' ליישב בזה קו' התוס' בביצה (שהביא הגרע"א) גבי מבשל גיד הנשה ביום טוב דאמרי' 'מתוך' והא ליכא צורך - קצת כיון דאסור, ועז"כ הטו"א דא"צ לדחוק כתי' התוס' שם דחשיב צורך קצת משום דדעתו לאכול באיסור, אלא משום הואיל דחזי לאכול בהיתר מה"ת שלא כדרך אכילה". מוסכם ע"י האחרונים הנ"ל שגם שם מוכחת שיטתו של השאגת אריה, והוא עקבי בשיטתו.

לאורחים", אך סיים: "אולם בזמננו דבלא"ה אין אורחים מצויים באותו הזמן שהרי הולכים כבר לבית הכנסת נראה דהרי זה כמקום שאין אורחים מצויים וליכא הואיל". ובמ"ב "ביצחק יקרא" סימן תקכ"ז כתב הגר"א נבנצל: "הדר במקום שאין אורחים, יבשל מוקדם, קודם שישבע מסעודת היום, שאם ירצה יוכל לאכול מן התבשיל ביו"ט". לפי זה יש כאן נפ"מ גדולה למעשה בהרבה בתים.



החולקים על המגן אברהם

אך יש להזכיר צדדים להקל בעניין, וכל אחד יעשה כפי שיורו לו רבותיו. ראשית, נזכיר דעות הפוסקות שלא כדברי המג"א בעניין בישול סמוך לשבת.

בביאור הלכה (ד"ה וע"י עירוב) העיר: "אמנם נמצאו גם דעת ראשונים המקילין בזה היינו הרבינו אפרים והמאור שפסקו כרב חסדא לגמרי ומלאכת שבת נעשין ביום טוב מדאורייתא ולדידהו אין חילוק בין מבעוד יום בין סמוך לחשיכה וכן הרמב"ם אף דפסק כרבה דהעושה מלאכה מיו"ט לחול אינו לוקה משום הואיל מ"מ לענין שבת תפס כסברת רב חסדא דמדאורייתא מלאכת שבת נעשין ביום טוב ורק מד"ס כדי שלא יקילו גם מיו"ט לחול" והסיק: "וע"כ נראה דאף דלכתחלה בודאי צריך להזהר כדעת כל הני רבוותא הנ"ל ושהוא בענין דאורייתא וכמ"ש האחרונים מ"מ בשעת הדחק י"ל דכדאי הם רבותינו הראשונים האלה לסמוך עליהם בענין סמוך לחשיכה וגם כי הרא"ש והטור לא העתיקו דברי התוס' לענין סמוך לחשיכה [עיין פרישה]. וגם דהש"ס סתם דין זה דבעירוב מותר ולא חילקו כלל בזה וכ"ש ביום טוב שני שהוא דרבנן בודאי יש לסמוך להקל לעת הצורך". וכך פסק במ"ב (תקכ"ז, סק"ג).

הפרי מגדים (פתיחה להלכות יום טוב) נטה גם הוא לפסוק כרב חסדא, והגיע לכך בדרך מיוחדת, בהתבוננות במנהג העולם: "ועיין מ"א בתקכ"ז פסק דצרכי שבת אין נעשין ביו"ט רק הואיל וסמוך לחשיכה אסור מ"ה יע"ש והנה מטמינים אנו צאלי"נט לצורך שבת וידוע דהטמנה זו מצטמק ומבשל כל ליל שבת ואפי' בלילה אין ראוי לאכילה כי נגמר הבישול בחצי הלילה וכדומה וא"כ אפי' אנו מטמינים

1. יושם לב שכאן מודגש לא רק זמן מוקדם בו יוכל לאכול, אלא גם שלא יהיה שבע מדי.

הקדרות ב' שעות קודם לילה לא שייך הואיל דלא יוגמר הבישול קודם חשיכה ול"ש אורחים דעתינו הוא לגמור בלילה כו' ואיך נותנים הקדירה ביו"ט לתנור וזה יורה קצת כמ"ש הב"י מטעם צורכי שבת נעשים ביו"ט.

בהמשך לדברי המ"ב, נזכיר כי גם בערוך השולחן נתן מקום חשוב לדעת רב חסדא וכתב: "ולפ"ז יש ליזהר שלא לבשל בע"ש ביום טוב סמוך לערב והעולם אין נוהרים בזה, אבל בירושלמי רפ"ב דביצה מפורש ג"כ כהרמב"ם דפריך שם איתא חמי דבר תורה הוא אסור ועירובי תבשילין מתירן [בתמיה] א"ר אבואה בדין היה שמבשלין מיו"ט לשבת אם אומר את כן אף הוא מבשל מיו"ט לחול עכ"ל וזהו כהש"ס דפסחים שם". גם בחזון עובדיה (יו"ט עמוד רע"ח) כתב דברים דומים: "אם נתעכב מחמת איזה אונס רשאי להמשיך לבשל... עד סמוך לשקיעת החמה מפני שאנו סומכים על סברת האומרים שמן התורה צרכי שבת נעשים ביו"ט".

והנה הבן איש חי (פר' צו הל' עירוב אות ח'), כתב וז"ל: "צריך להקדים צורכי שבת מבעוד יום, כדי שיהיה שהות ביום שאם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו היום, היו אוכלים ונהנים בו ביום קודם בין השמשות ממלאכתו שעשה, וכמו שכתב הגאון ר' זלמן ז"ל בשו"ע", עכ"ל. ולכאורה פסק לחומרא כשיטת רבה, אבל הגר"מ אליהו (מאמר מרדכי ג, אור"ח י"ח) כתב: "אמנם נ"ל שאין הבא"ח חולק על השו"ע אלא רק חושש לחומרא לסברת רבה דבעינן הואיל, וכך מורה לשונו "צריך"... אך בדיעבד אם לא בישל יכול לבשל עד השקיעה. וע"כ ראוי להנהיג בביהכנ"ס לקרוא תהילים וכיו"ב שעתיים וחצי לפני הדלקת נרות ואז יבשלו מוקדם לכל הדעות, אך בדיעבד אם לא בישל יכול לבשל עד השקיעה".



צד להקל ע"פ דברי השאגת אריה

בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו, סימן קכ"ג) הוכיח שהשאגת אריה (הנ"ל) הכותב ששוחט דבר האסור מדרבנן, לא עשה איסור, וזאת בזכות הואיל, חולק על המג"א, וצירף זאת לס"ס - שמא הלכה כרב חסדא, וגם אם הלכה כרבה שמא אין לומר את הגבלת המג"א, ופסק למעשה במקרה שהתאחרו, שיכולים לבשל לשבת

אף שיגמר הבישול סמוך לחשיכה, לפי זה גם בדעת רבה, יש מקום לומר אחרת מהמגן אברהם ולפחות לצרף זאת לדעות הנ"ל שפסקו כרב חסדא".

לדבר זה יש השלכה גם לענינו, שכן משמע מהשאגת אריה שאין צורך בהיתכנות מעשית של אכילת האורחים, וכשם שיישם זאת הגר"מ שטרנבוך על שעה מאוחרת, י"ל כן גם על אי המצאות אורחים.

ויש לשאול כיצד יתייחס השאגת אריה לדברי תוס' בפסחים? על דבריהם אודות בישול מאוחר נוכל לומר כדברי רעק"א שנזכרו לעיל, ששם מדובר בעיכוב אכילה מהותי יותר, אולם דבריהם על חולה שיש בו סכנה שאינו שכיח, לכאורה סותרים את דברי השאג"א, כמו"ש רעק"א. הזכרנו שעל עצם שאלת התוספות, מהלכות יו"ט להלכות שבת, יש לתמוה, והיו שהבינו שהשאלה כלל לא מתחילה וממילא לכאורה לא נתחדש להם החידוש שבתשובתו, וכבר המהר"ם חלאווה תירץ באופן כזה השולל את השאלה וז"ל: "א"ת א"כ אין לך לוקה על מלאכות שבת דאמרי' הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה הא לא דמי דשאני יום טוב דמלאכה בשעתה נעשית שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע דבאיסור נעשה. אבל בשבת האסור קיים וההיתר מתחדש ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר". אלא שאח"כ הוסיף: "אי נמי

ז). פוסקים רבים כתבו צדדים להקל או ללמד זכות על המבשלים מאוחר, אולם רוב הדברים אינם מעלים מזור לבעייתנו אלא רק לאיחור השעה. כך למשל באבן ישראל (ח"ו, כ"ד) חידש הגרי"י פישר חידוש גדול ונטה להקל בעניין על סמך חידוש שחידש שיש תוספת ליו"ט אף אחרי היום, וממילא תחילת השבת היא גם יו"ט ו"שפיר מותר לבשל מיו"ט ליו"ט דהיינו לזמן תוספת שאדם יכול לקבל עליו, דהוה דין יו"ט" [ובחזון עובדיה העיר - אינו מחזור בעיני] גם בשו"ת אור לציון (חלק ג פרק כב - דיני עירוב תבשילין) מצא פתרון גם לדעת המג"א, כך שלמעשה ניתן להקל, וז"ל: "ונראה, שאם שכח לבשל מוקדם, ונזכר לפני חשיכה, יכול לצאת מידי ספק על ידי שישים בסיר דבר המתבשל מהר, כגון ביצה או עגבניה או כזית אורז, שיוכלו להתבשל קודם חשיכה. שריבוי בשיעורין אינו אסור מן התורה, אף שאינו צריך אלא לכזית, כמבואר בשו"ע בסימן תק"ג סעיף א', ע"ש. ויעשה כן לפני שנותן את הסיר על האש". וראה בשו"ת מגדנות אליהו (חלק ג סימן קיח) שתלה דין זה בשאלה למה הותר ריבוי בשיעורין ביו"ט ונטה להקל ע"פ דברי החת"ס". והנה החתם סופר בחידושו לגיטין (ח' ע"ב ד"ה ויען) כתב דיסוד היתירא דריבוי בשיעורין הוא, משום שחסר במעשה האיסור או במחשבת האיסור מכיון שנכלל בו היתר, והוא כעין חצי שיעור באיכות עיין שם, הרי שכתב החת"ס כעין הצד השני של הקובץ שעורים הנ"ל. ולפי"ז אף על פי שמקצתו אינו ראוי לאכילה, מ"מ כל שהוא במעשה ופעולה אחת עם דבר הראוי לאכילה, מה שמרבה הגם שאינו ראוי לאכילה יש בה חסרון במעשה ומחשבת המלאכה ואין בו איסור תורה". אך כל זה לא מועיל לגד"ד שמבשלים מוקדם אך אין צפויים אורחים. כך גם י"ל ביחס לצד להקל שהוזכר בכמה אחרונים, שכיון שעקר הבישול בלילה, לא נחשב שבישל ביו"ט, אף שהתחיל את פעולת הבישול [עיין למשל מנ"ח רח"צ, ואבני נזר סימן שצ"ז].

חולה שיש בו סכנה לא שכיח ואין צורך לזה". ומזה נראה שאינו שולל את הסברה שביסוד התשובה, אלא מסתפק באמירה שאין צורך לזה, אולם ראיתי במועדים וזמנים (ח"ג ר"כ) שר"ל שרק בדחווה יאמרו תוס' שצריך שכיח, דאף שגם בזה אמרינן הואיל, וכדמוכח ממהלך הסוגיה שם [כדלעיל הערה ב', ומפשט דברי התוס'] עכ"פ זהו חידוש יותר גדול, ובזה צריך שכיחות משא"כ בבישול ביו"ט, שבו גם תוס' יודו עיי"ש. ולפי זה אפשר שכך למד גם השאגת אריה, אף שעדיין צ"ל שחולק על תוס'. ושמא חילוק זה יכול להסביר מדוע לא הסיק המג"א דין זה מתוס', כשם שהסיק לגבי בישול מאוחר וצ"ב^ח.



הסבר האפיקי ים בדעת השאגת אריה

בספר אפיקי ים (חלק ב סימן טו) כתב שאין לסמוך על השאגת אריה בענייננו, ולדעתו עסק השאג"א רק באפשרות שהוא עצמו יאכל את המתבשל, וראשית דבריו בהערה מדוע לא אומרים הואיל והאדם עצמו ירצה לאכול: "ולענ"ד יש להצדיק דברי השאג"א ז"ל בזה, דבאמת הא דצריכין באופה מיו"ט לחול להואיל דאורחין. ולא אמרינן הואיל דאי בעי למיכל בעצמו היום מצי למיכל. וכדאמרינן במסוכנת בסוגיין. ע"כ צ"ל משום דבכל גווני פליגי רבה ור"ח. גם באופה הרבה ככרות. דלא שייך אי בעי למיכל, וצ"ל ע"כ הואיל דאורחין^ט. לפי זה רוצה לומר האפיקי ים שבבהמה מסוכנת, עליה מדבר השאג"א, המצב שונה: "משא"כ במסוכנת דמשום חד כזית שרי לשחוט. שייך שפיר הואיל אי בעי למיכל... ועתה לפי זה אתי שפיר דברי השאג"א ז"ל, דשרי לשחוט טריפה דרבנן ביום טוב.

ח. אולם יש להזכיר שבפרי מגדים (פתיחה להלכות יום טוב כ"ב) משמע שהעקרון שכתבו תוס' בסוף דבריהם, נוגע למושג הואיל באופן כללי, וז"ל: "כתבו עוד התו' מ"ו ב' הואיל לא שכיח לא אמרינן... ד"ה רבה כתבו א"כ בטלת כל מלאכות שבת הואיל ומותר לחולה שיש בו סכנה וי"ל הואיל ולא שכיח כלל לא אמרינן הואיל וצ"ע לראות איזו שכיח לגמרי ואיזו לא שכיח כלל".

ט. יעויין חידושים וביאורים (הערות לפסחים מ"ו) שכתב להעיר על דברי רעק"א הנ"ל שנקט שמדובר באורחים דווקא: "וצ"ע דבפשוטו נקטו אורחים כדוגמא חדא, אבל ה"ה דאפשר לומר הואיל והוא בעצמו עלול לחפוף לאכול ממה שבישל", [ולדבריו יכולה להיות השלכה מעשית בשאלתנו], אבל ברבינו יהונתן מלונגיל (על הרי"ף ביצה כ"א) משמע כדברי רעק"א ודעימיה וז"ל: "האופה מיום טוב לחול, כלומר לאחר שסעד סעודת יום טוב וד[א] אין דעתו לאכול עוד הוא חוזר ואופה ומבשל [גליון: למחר אינו לוקה] אמרינן הואיל וחזי לאורחים ואורחים שכיחי בעיר שנים ושלשה מבני העיר שלא אכלו עדין או אכלו ולא שבעו".

דבשחיטה לא בעינן כלל לומר הואיל דאורחין. והשאג"א ז"ל לא הזכיר האי הואיל. דבאמת משום האי הואיל דאורחין לא הי' מתיר, דהיאך נאמר הואיל. דיקלעו אורחין דיאכלו איסור דרבנן. וגרע מהואיל דחולה שיש בו סכנה. שכ' תוס' ז"ל דלא אמרינן בשבת. משום דלא שכיח. וכמ"ש הגרע"א ז"ל. אבל לא צריך לזה כלל. ורק הואיל ואי בעי למיכל כזית מצי למיכל. ולו בעצמו הלא טוב לעבור איסור דרבנן, כדי להנצל למפרע מאיסור לאו גמור כמ"ש^י. ושוב לא דמי לחולה שיש בו סכנה שכ' תוס' דלא אמרינן. ולא שייך כן באורחים, דאף איסור קלילא לא יעברו כדי שיזכה הוא. וכמ"ש תוס' שבת שם. ויצא לנו לפי זה דין חדש. דבמקום שיהי' ההכרח לומר הואיל דאורחין וכנ"ל. גם השאג"א ז"ל יודה דלא אמרינן וצ"ע^י. אולם חשוב לציין שגדולי האחרונים הבינו אחרת בשאגת אריה ונקטו שדעתו שאומרים הואיל ואי מיקלעי אורחים בדבר האסור מדרבנן, כמו שהוזכר לעיל וכ"כ גם האור שמח (יו"ט פ"א הט"ו)^א וכ"כ הגר"ש גנצפריד בפני שלמה שם להוכיח מרש"י.



דעת הפרי מגדים ופסיקת הגר"מ אליהו

כתב פרי מגדים (משבצות זהב סימן תקג): "ודין הואיל ומיקלעי אורחים, משמע אף בנמנע. על דרך משל, צוה המושל שלא יבואו ממקום אחר כלל וכדומה, מכל מקום, הואיל מקרי כהאי גונא. רק היכא שמבשל סמוך לערב לא הוה הואיל". וכתב בספר סדר עירוב תבשילין (עמוד ט"ז): "צ"ל דס"ל דזה נחשב שכיח קצת, דאע"פ שהמלכות אסרה לצאת ואף העמידה על כך שומרים, מ"מ עדיין יש אנשים היוצאים בסתר מבית לבית" וכתב כן לאור דברי הפמ"ג (שהוזכרו בהערה י"א) שמזכיר את התוס' ומעלה את השאלה מהי שכיחות מספקת, אולם מפשט הפמ"ג לא נראה כך שהרי כתב "משמע אף בנמנע", כלומר, יש כאן לכאורה פסיקה של

(י). שם באר ע"פ סוגיית המדביק פת בתנור, שאם יאכל ממה ששחט, יש מקום לומר שיציל עצמו משחיטה של דבר אסור האסור מן התורה, וזאת ע"י הואיל, שהרי מתברר למפרע שהשחיטה הייתה ראויה מן התורה עיי"ש.

(יא). והוכיח כך מרש"י בפסחים מז, ב שהסביר את דברי הגמרא שיש הואיל בחרישה ביו"ט כי יכול להשתמש בעפר לכיסוי הדם לאחר שיכתוש אותו כלאחר יד "דשבות בעלמא הוא, וכיון דמדאורייתא שרי - פקע ליה מלקות".

הפמ"ג שלא צריך היתכנות בפועל ממש, וכיון שכתב זאת במשבצות זהב ולא בפתיחה בה מתבררים המושגים באופן כללי, נראה שכן דעתו למסקנה וצ"ב.

ובשו"ת מאמר מרדכי הנ"ל כתב הגר"מ אליהו להקל בעניין [אמנם צירף את הסיכוי שיגיעו אורחים, אך דבריו בתחילה ברורים לקולא] וז"ל: "ונראה פשוט שגם לגרים במקומות ובישובים רחוקים שאין הדרך שיגיעו אורחים (וא"כ לכאורה אין כאן סברת הואיל), מותר לבשל מיו"ט לשבת כי לא פלוג חכמים בתקנתם^(ב) והתירו לכו"ע כל זמן שעכ"פ ראוי לאורחים אילו היו מגיעים. וכך גם בא מעשה שנשאלתי ע"י רב מקומי מקיבוץ שנמצא בפסגת הר הגלבוע, שאין מצוי שם אפשרות שיגיעו אורחים ביום טוב. והוריתי להם שיכולים לסמוך על סברת הואיל וכנ"ל, ובפרט שיתכן ויגיעו חיילים מבסיס סמוך וכדומה, ולכך יש להתיר גם בעמדה של חיילים לבשל ביום טוב לצורך שבת, ואף שאין רשות לאורחים זרים להיכנס לשם ורק החיילים מתחלפים במשמרות קבועות, מ"מ הרי לפעמים המפקד עולה לבדוק אם שומרים כראוי וא"כ ראוי לכבדו במאכל ובמשקה, או יתכן שהחיילים יראו מרחוק יהודי שנפצע וכיו"ב וייקחוהו לעמדה לטפל בו, וא"כ שייך ג"כ סברת הואיל ומקלעי אורחים".



האם המהרש"ל אכן אוסר?

דברי המהרש"ל, בחכמת שלמה, כאמור לעיל עוסקים ב"אין לנו", ולא ברור האם גם באין שכיח, ובכל אופן ראינו שחבריו הגדולים חלקו עליו בפשט התוס', ואכן זו מחלוקת. אלא שגם בדעת המהרש"ל עצמו צ"ב, שכן בים של שלמה, והו"ד גם במג"א, לא סייג את ההיתר של הואיל דווקא לזמנים בהם היו אורחים, ולא לזמננו. כך העיר במשנת יעב"ץ או"ח ל"ו, וחידש שיש לחלק בין הואיל בתוס' בביצה, שם עוסקים בשאלה האם יש איסור הכנה בסעודת שבת שהתבשלה ביו"ט, ועל זה אמר המהרש"ל את דבריו, לבין הואיל כמתיר בישול מיו"ט לשבת. דבדין בישול ביו"ט י"ל שאין זה רק בדרך דחוויה או הותרה אלא שאין זה בגדר מלאכה שנאסרה, כדברי המ"מ הלכות יום טוב פ"א ה"ה: "ואני אומר שמלאכת

(ב). לא הבנתי מדוע שייך כאן לא פלוג, הרי אין זה דיון בתקנת חכמים, אלא סברה המתירה איסור דאורייתא?

עבודה כולל כל מה שדרך העבד לעשות לאדוניו ואין רוב בני אדם עושין אותה לעצמן אלא שוכרין אחרים לעשותן לפי שהוזהרנו במלאכות אלו לזכור כי היינו עבדים והיינו עושין מלאכות אלו לאדונינו אבל כל מלאכה שדרך רוב בני אדם לעשותה כל אחד בביתו לעצמו לא הוזהרנו לפי שאינה מלאכת עבדים אלא אף האדונים עושין אותה". וע"ז יש לומר ש"לא תלוי בשכיחי אורחים... אלא כיון שיש היכי תימצי כזאת, הואיל... אין על זה כבר תורת מלאכת עבודה". לעומת זאת בדין הכנה, אין מדובר באיסור "מתורת מלאכה, שהרי בהכנה דממילא כגון ביצה שנולדה בשבת אחר יו"ט, לא היה בכלל מעשה מלאכה, אלא שהוא דין בסעודת שבת ויו"ט, שצריכה הזמנה מבעוד יום ובחול", וכשאומרים הואיל הכוונה היא שכיון שראוי ליו"ט עצמו ע"י אורחים, "אמרינן ליו"ט עצמן הכין ומותר בשבת" ולגבי זה "לא מהני מה שיש היכי תימצי של הואיל... אלא צריך שיהיה שכיחי אורחים, שאז הוא כמכין ליו"ט עצמו, רק שהותר לשבת". לפי דבריו יוצא שגם המהרש"ל אינו אוסר לבשל על סמך עירוב תבשילין בזמננו.

ויש להוסיף מעט בעניין זה, שהרי בפשטות היינו אומרים שהואיל הוא כפשוטו, סיכוי אמיתי המספיק להגדיר את המלאכה כצורך יו"ט, אולם רואים מדברי השאגת אריה והפמ"ג, ובדורנו הגר"מ אליהו, שלא למדו כן, אלא דומה להסבר הנ"ל של הגר"ב ז'ולטי במהרש"ל. גם החזו"א (פסחים סי' קכ"ד) בהסבירו את סברת הואיל ביו"ט כתב דברים בכיוון זה: "כל שיש אפשרות לבא לאכילת יו"ט מקרי אשר יאכל לכל נפש, ולא חייל עליה שם איסור מלאכה אף שאם באנו להכריע את המציאות נכריע מכח רוב שלא יבוא לאכילה וישתייר לחול, שאין היתר אוכל נפש מפני הצורך לאכול, והרי מותר לבשל קדירה אחרת לאכילה ומותר לו לשייר הראשון לחול ולבשל אחרת..." ויש כאן תוספת הסבר לשיטות אלו, אף שהחזו"א לא עסק כלל בעניין זה.



הרב משה דוידזון

בני ברק

האם יש חיוב על חצי בן אדם?

בירחון "הפרדס" (כסלו תשמ"ו עמ' 22) חקר הרה"ג ר' דוד שור שליט"א וז"ל: "אם נסעו בספינה ונתקעו בים וירדו על האי ונתברר להם שזה ספק אם קו התאריך חותך המקום שהם נמצאים וא"כ אפשר שחצי הגוף שלהם ביום ש"ק וחצי השני ביום א'... אם נאמר שהקו חותך גופו, א"כ כאן חצי האדם חייב ולא כל האדם ולפיכך אין לו חיוב" עכ"ל. ועיי"ש שהאריך עוד בזה.

והנה פשיטא ליה דלא שייך שיהיה על האדם חצי חיוב ולכן נקט דאינו מחוייב כלל. אך אולי יש לדמותו לכבש שאביו חיה ואמו בהמה דחייב בכיסוי הדם כיון שחציו חיה, כמבואר בחולין דף עט, וחזינן דשייך חצי חיוב, ואפשר היה לדחות דשם אינו חצי חיוב אלא חיוב שלם וגמור הוא הנובע מחציו חיה, אך הרמב"ם (פי"ד משחיטה ה"ד) כתב דאין מברכים עליו, ופירש בחידושי רבינו חיים הלוי סוף הלכות שחיטה "דאין חיובו גמור ואין המצוה שלמה דהא אית ביה נמי צד פטור", א"כ ה"ה בענייננו שייך חצי חיוב.

אולם יש לחלק בין חצי גברא המחוייב לבין חצי המצוה, דאף שיש חיוב חצי מצוה אבל לא מצינו חיוב על חצי גברא המחוייב.

ויש להביא ראיה מחצי עבד וחצי בן חורין דגם הוא ודאי אין לו חיוב יותר מחצי, וחצי גברא הוא ומ"מ מחוייב בכל המצוות, כדמוכח בריש חגיגה ושאר דוכתי, וגם זה אפשר אולי לדחות שמכיון שיש לו חצי גוף המחוייב הרי שיש עליו חיוב גמור, וקצת משמע כן במט"א (סי' תקפט סעיף י) שכתב שאם רוצה לתקוע בשופר למי שחציו עבד וחציו בן חורין והתוקע עצמו כבר יצא יד"ח יכול התוקע לתקוע וגם לברך מדין ערבות, והרי לגבי נשים פסק שם (סעיף יב) שהתוקע להם אינו יכול לברך אם כבר בירך לעצמו משום שכשאינן חייבות אין על זה ערבות, ואילו לחצי עבד התיר וע"כ דחצי בן חורין עדיף, והלא כתב הרמב"ם הנ"ל דאין מברכים על חצי מצוה ועכצ"ל דחצי עבד וחב"ח עדיף מחצי מצוה והו"ל כחיוב גמור, ויש לפלפל בזה וצ"ע.

ויעויין בערובין (נב:) שדנה הגמ' רגלו אחת חוץ לתחום ורגלו אחת בתוך התחום מהו ומסקינן דאזלינן בתר רובו (כמ"ש מ"ב סי' תה סק"ג), ונראה שה"ה הכא אזלינן בתר רובו לקבוע היכן מיקומו, ולא משכח"ל להספק הנ"ל אלא במחצה על מחצה מצומצם. ויתכן דגם במחצה על מחצה אין כאן "חצי חיוב" אלא ספק בתר היכן שדינן ליה מאחר שאינו יכול להשתייך לשני מקומות, וגם בתחומין במחצה על מחצה נראה דאין כאן "חצי יציאה" אלא ספק.

ובספר תיקון עירובין (ח"ג עמ' נו) הביא מחלוקת בין הרשב"א לחידושי המאירי בענין הנ"ל דיצא ברגלו אחת חוץ לתחום, האם אזלינן בתר מקום רגליו או בתר רוב גופו (ועי' דברי יחזקאל סי' ט סק"ג), ומסתבר דה"ה גם בנד"ד תלוי בזה.

וגוף הספק שכתב הגר"ד שור באי שקו התאריך עבר באמצעו, לכאורה הלא כתב החזו"א (או"ח סי' סד סוף סק"ה) וז"ל: "דמושכין קו מקוטב צפוני לקוטב דרומי והקו עובר על ירושלים, ועוד עושין קו מקוטב צפוני לקוטב דרומי ועובר על קצה המזרח, ורבע הכדור שבין שני הקוין האלו הוא המקדים לירושלים, וכל יבשת אשר תחלתה ברבע כדור הזה אף שיוצאה למזרח חוץ מהקו מקדימה" עכ"ל. א"כ מפורש שאם קו התאריך עובר באמצע יבשת "גוררים" את כל היבשת למזרח ואין מחלקים אותה לחצאין. ושמא ס"ל דדוקא יבשת גדולה אין מחלקים אותה אבל אי קטן אפשר לחלק אותה, אבל בשקל הקודש להגר"ח קנייבסקי שליט"א (פ"ז מהלכות קידוש החודש ה"ב סד"ה וכן) כתב שאין חילוק בזה ולעולם אין מחלקים. ויש בזה נפק"מ רבתי למעשה בחלק מאיי הפיליפינים שקו התאריך עובר ביניהם ובתוכם, וכבר כתב בשקל הקודש שם שאין זה כדאי לנסוע לשם עיי"ש. (אמנם בעיר הבירה "מנילה" ודאי יש לנהוג שבת כמו אנשי המקום שם, כיון שהיא מערבית לקו התאריך).

ומיהו ודאי משכח"ל באופן השני שכתב שהוא בין היבשה לים, והיינו בחוף המזרחי של אסיה (כגון ולדיביסטוק) ושל אוסטרליה (כגון סידני וניו קאסל), שהיבשה שם שייכת ליום הבא ונגררת למזרח ואילו הים עדיין שייך ליום הקודם (ולא כמנין האומות שם), וגם בזה יש להסתפק כמה ספקות היכן בדיוק המעבר מהיבשה לים, האם לפי שעת השפל או שעת הגאות והאם לפי המקום שהמים מגיעים אליו או שאולי כל מקום שאפשר לדרוך שם עדיין נקרא יבשה.



תמיהא רבתא

איתא בנדרים (פח:) שאם רוצה לזכות ערובי חצרות לבני החצר ע"י אשתו אינו יכול, מכיון שמה שקנתה אשה קנתה בעלה ואין העירוב יוצא מתחת ידו כשזוכה על ידה וכאילו העביר מיד ימינו לשמאלו. אולם לאשתו יש בית בפני עצמה באותו החצר, שאז גם צריך שיהיה לה חלק בעירוב ככל שאר השכנים - בזה צריך לתת גם לה חלק בעירוב ואז גם היא יכולה לזכות לאחרים, דמתוך שזוכה לעצמה זוכה נמי לאחרים, עכת"ד הגמ'.

וכתב הרב המגיד (פ"ד מהלכות זכיה ומתנה ה"ו) דמתוך זה יש ללמוד דאע"פ שאי אפשר לזכות ממון לאחרים ע"י אשתו מפני שידה כידו, מ"מ אם נותן לה ממון שתהיה היא יחד עם אחרים שותפין בו יכולה להגביה עבודה ועבור אחרים, דמגו דזכיא לנפשה זכיא נמי לאחרים כמו גבי עירוב, וכן פסק הרמ"א (חו"מ סי' רמג סעיף יד).

וצ"ע, א"כ מדוע סתמו הגמרא והפוסקים שאין אפשרות לזכות עירוב ע"י אשתו, הרי יכול בקלות לזכות ע"י אשתו וזאת ע"י שיזכה גם לה חלק בעירוב שתהיה שותפה בו, ואע"פ שאין תועלת לעירוב ממה שהיא שותפה בו כל זמן שאין לה בית לעצמה מ"מ אין בזה שום נזק (ואם אין מספיק פת לעירוב יכול להוסיף). ולכאורה היה נראה מזה דלא כהרה"מ אלא שאין אופן שאפשר לזכות על ידה רק באופן ששותפותה נצרכת בשביל חלות העירוב. וצ"ע למעשה. והדבר מאוד מעשי שיוכל לזכות עירוב ע"י אשתו ולא יצטרך להגיע לשכנים.



הרב עמיחי כנרתי

ההידור לחזר אחרי המצוות שדומות לרשות

קיי"ל במסכת ברכות נג, ב ש"מחזרין אחר המצוות". ופשטות הדברים שהכוונה רק למצוות שהם חובה עלינו, וכמש"כ הרמב"ם (הל' ברכות יא, ב) לחלק בין סוגי המצוות:

"יש מצוות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות", כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באוהל או בספינה ישב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה".^(א)

ובמדרש ויק"ר (ט, ט) שנינו: "חזקיה אמר, גדול שלום שכל המצות כתיב בהו כי תראה כי תפגע כי יקרא, אם באת מצוה לידך אתה זקוק לעשותה ואם לאו אי אתה זקוק לעשותה, ברם הכא בקש שלום ורדפהו, בקשהו למקומך ורדפהו למקום אחר".^(ג)

וכן שנינו בחולין (קלט, ב): "תנו רבנן, כי יקרא קן צפור לפניך מה ת"ל, לפי שנאמר שלח תשלח את האם ואת הבנים תיקח לך, יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן, ת"ל כי יקרא, במאורע לפניך". וכתב בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' רט) שהוא יסוד בכל המצוות הלא חיוביות, שאין צריך לחזר אחריהם.

(א). יש קורים להם "מצוות קיומיות", אבל כבר ביאר היטב במנחת אברהם למרן הגר"א שפירא זצ"ל (ח"א עמ' שעג), שמצוה קיומית היא רק כגון מצוות אכילת מצה בפסח שבעה ימים (לשיטת הגר"א בספר מעשה רב, וסיעתו), אבל המצוות האלו הם חיוביות אלא שמוטנות בתנאי מסויים, כגון מעקה אם יש גג וציצית אם יש ארבע כנפות, עיי"ש היטב.

(ב). וברש"י ברכות סג, א באר דברי הגמ' שם: "אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה: כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה וכו'. אמר רב אמי בר מתנה אמר שמואל: ואפילו מצוה אחת" וכו'. וכתב רש"י: "ואפילו מצוה אחת, אם נתרפה ממנה, כשבאה לידו ולא חש להתעסק בה, צר כוחו". ומבואר שדוקא אם בא לידו חייב בה.

(ג). וכע"ז במדרש במ"ר (יט, כז): "לא קפדה התורה לרדוף אחר המצוות".

[וכך הוא פשטות הדברים, אע"פ שבשו"ת מהרש"ם שם הסתפק שאולי הוא דוקא בשילוח הקן, מפני שרק ספק הוא אם ימצא בהרים, עיי"ש. וגם במקור חיים (לרבינו יעקב מליסא) בביאורים תחילת סי' תלא כתב שיטה כזאת: "שמחוייב לחזור אחר קיום מצות עשה, כדאמרינן בחולין פרק שילוח הקן דף קל"ט ב' יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן ת"ל כי יקרא וכו', מוכח דבסתם מצות עשה מחוייב לחזור אחריה כדי לקיימה". ובאורחות יושר למרן הגר"ח"ק שליט"א (עמ' פו) ציין בשיטה זו לחזו"א (יו"ד סי' קעה ס"ק ב), ויל"ע שם. וע"ע מה שצינינו בזה בנחל איתן לגר"ח"ק שליט"א (פ"א סע' ה הערה א), שו"ת לב דוד (סי' ג) ובשו"ת הרב"ז (ח"א סי' סא), וכן בספרים נתיב מצוותיך (סי' כח) ובית מתתיהו (ירושלים תשע"ז, ח"ב סי' ח פרק ח). והדברים מחודשים, ועכ"פ נראה ברור שלא נהגו ישראל כשיטה זו שחייבים לחזור אחרי המצוות שאינם חובה].

וא"כ יש לשאול האם בכל זאת יש הידור לחזר אחרי המצוות הלא מחוייבות.

ונראה להביא ראיה לזה מהמעשה בגמ' ברכות (כח, א): "רבי זירא כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי רבי נתן בר טובי, אמר כי חלפי רבנן אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא". ומפורש שרק באופן של "חליש מגירסיה", ולא על חשבון תורתו.

ונמצא למהר"ח"ו בשערי קדושה ובשער המצוות, שער הגלגולים הקדמה יא, ובעוד מקומות (מובאים חלקם באורחות יושר שם ובעמ' פז, וכן בספר ילקוט פטר חמור עמ' כב-כג) שאדם צריך לחזור אחר כל התרי"ג מצוות כדי להשלים את נפשו, עיי"ש היטב.

וכן נמצא גם אצל הגר"א שהיה מחזר אחרי מצוות נדירות, ראה מעשה רב (סי' קב-קג), וכן מש"כ בספר "הגאון" (לרב אליאך, ירושלים תשס"ב, עמ' 183-185 ועמ' 211-212).

וכן נמצא אצל תלמידו המובהק של הגר"א, הג"ר ישראל זצ"ל משקלוב בעל פאת השלחן, שקיים ברוב עם מצוות פדיון פטר חמור, ראה במובא בקובץ מקבציאל (כ"ו עמ' קי).

וכבר בשבת (קנו, א) הזכירו לשבח "חזון במצוות", ונראה שהוא על המצוות הנ"ל. ומשה רבינו חיזר אחר מצוות התלויות בארץ^ד (סוטה יד, א) ואחר הפרשת ערי מקלט (מכות י, א), אע"פ שלא היה חייב בהם. ועל רבי עקיבא מבואר בברכות סא ששאף והצטער כל ימיו לקיים מצוות אהבת השם "בכל נפשך", "מתי יבוא לידי ואקימנו".

וברא"ש (מו"ק פ"ג סי' פ) כתב: "דלא אמרה תורה אלא גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה, אם יש בכסותך ד' כנפות עשה לו גדילים, ולא חייבתו תורה ליקח טלית בת ד' כנפות לעשות גדילים. מיהו יש לו לאדם לחזר ולקיים כל מצוות, כדאמר גבי משה רבינו שלא היה תאב ליכנס לארץ ישראל לאכול מפריה אלא כדי לקיים מצוות התלויות בארץ".

ויש שצינו שכך משמע גם בלקט יושר יו"ד עמ' קטו (במהד' מכון ירושלים ושלמה אומן) שמהרא"י חיזר אחרי מצוות שילוח הקן^ה.

ובספר שערי תשובה לרבינו יונה (שער ג סי' כב) כתב בביאור הגמרא במנחות (מא, א) שבעידן ריתחא מענישים בשמים על ביטול מצוות ציצית: "וגם כי אין מצוות ציצית זולתי על מי שיש לו בגד אשר לו ארבע כנפות, ואם אין לו בגד כזה אינו חייב לקנותו, אף גם זאת אמרו רבותינו ז"ל כי ענוש יענוש לעיתות בצרה על דבר אשר לא חמד בלבבו יופי המצוה ושכרה, לבעבור סבב פני דבר חיובה עליו ולקחת לו בגד שיש לו ארבע כנפות לעשות בו ציצית על כנפיו". ונראה שהוא בכל המצוות, כמשמע בגמרא שם "ענשיתו אעשה", ולא דוקא על מצוות ציצית. וכן מבואר בספר חרדים, בהקדמה למצוות, "הפרש בחיוב המצוות", עיי"ש. [ועיי"ש בגמ' שהזכירו "טצדקי למיפטר נפשך מציצית", ומשמע שמדובר על הפקעה מהמצוה^ו ולא על מי שאינו מחזר, ועיי"ש בתוס', ואכמ"ל, וראה בבית מתתיהו שם סי' ח' אריכות בכל ענין ההפקעה מהמצוות].

ד). ולמד מזה תוס' פסחים קיג, ב לגבי ציצית ותפילין שיש לאדם לחזר אחריהם "ולהביא עצמו לידי חיוב".

ה). נעיר למחלוקת במשנה מכות (יז, א) ורש"י שם, האם יש בכלל מצוה של שילוח הקן, או שהוא רק "ניתק לעשה", שאם עבר על "לא תיקח" יקיים העשה "שלח תשלח" ויפטר. ועוד נידון בשו"ת חו"י (סי' סז) ושו"ת חת"ס (או"ח סי' ק) האם יש ענין לקיים מצוה זו כשאינו צריך את האפרוחים או את הביצים.

ו). וכגון שמעגל את הכנף, וכיו"ב. ואולי גם מי שכבר לבוש בגד ארבע כנפות ומורידו מעליו, וצ"ע.

אבל בשם הגר"ח זצ"ל מוואלוז'ין כתבו תלמידיו^ז אחרת: "אמר רבינו שאין טוב לחזור אחר המצוות, ואמר בשם הגר"א שטוב יותר לילך בבית התבודדות חיבוק כף אל כף מלילך בשוק לבקש מצוה".

אמנם לא התפרש בדברי הגר"ח מאיזה טעם הם. ולא משמע שרק מטעם ההליכה ברחוב, וגם משמע בדבריו שלא מטעם ביטול תורה^ח. ויתכן שרבינו הגר"ח ראה בזה שינוי צורה של כוונת התורה, שלא התכוונה שנחזור, אלא רק אם בא לידינו, וצ"ע.

ואם הוא "בשם הגר"א" יש לעיין איך ליישב הסתירה בין העדות כאן לבין העדויות ההפוכות ממנו כמובא לעיל, וגם אם הוא מהגר"ח לא מסתבר כ"כ שיסבור שלא כרבו הגר"א, וראה אגרות חזו"א (ח"ב סי' כ"ב). ואולי אפשר לדחוק שהגר"א חיזר לקיים פעם אחת בחיים, והגר"ח התכוון לא לחזור עוד חוץ מזה, וצ"ע.

ולגבי מש"כ מהרח"ו על קיום כל התרי"ג מצוות בחייו, הרי כתב בהקדמת קרית ספר למבי"ט (פרק ז') שלעולם אי אפשר לקיים כל התרי"ג וביחוד בזמננו, וצ"ל שהעצה לכך מצד כל ישראל ערבין או מצד לימוד הדברים וקבלה לעשותם, עיי"ש.

ונראה להביא קצת ראיה לשיטת הגר"ח הנ"ל מהמבואר בברכות (נג, ב): "אמר רב יהודה אמר רב: אין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצוות. אמר רבי זירא: מריש הוה מהדרנא, כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב אנא נמי לא מהדרנא, אלא אי מקלע לי ממילא מבריכנא". ולכא' הגדר בברכת האור הוא כמצוות שאין חובה לחזור אחריהם, ומבואר שרבי זירא לא חיזר. [אמנם הרב מרדכי פטרפרוינד שליט"א העירני שאפשר לדחות, ע"פ מש"כ הרמב"ן בברכות

ז. הו"ד בנפש החיים מהד' חדשה (הרב רובין) בסוף הספר בליקוט "עץ חיים" עמ' תלז, ובספר כל הכתוב לחיים (ירושלים תשס"ט) עמ' ריא, ושם בלי הציון שהוא "בשם הגר"א". [הדברים אינם בקבצים הידועים של דברי הגר"ח, כתר ראש ושאלות, ונמצאים מאחד מקבצי תלמידי הגר"ח הנקרא "הנהגות ישרות" באות פ"ה, נדפס הקובץ בסוף ספר יונה עם פירוש הגר"א (וארשא תרנ"ג, נדפס ע"י רבי אליהו יפה בן הגרמ"ג יפה, עם הסכמות הנצי"ב והגר"ח מליז'אדז), והובא צילומו בסוף ספר כתר ראש מהד' חדשה, הרב זלושינסקי, ירושלים תשע"ב].

ח. אמנם בספר כתר תורה (דף ה, ב) לרבי פנחס מפלצק, תלמיד הגר"א, גם הזהיר שלא לחפש ולדרוך אחר המצוות, ומטעם ביטול תורה, עיי"ש, וא"כ אולי ניתן להשוות הדברים בשם הגר"א למש"כ תלמידו.

שם, "אין מחזרין על האור כדרך שמחזרין על המצוות אלא כשם שאין מחזרין על ברכת השבח לראות הים הגדול וההרים כדי לברך עליהן, כך אין אנו מחזרין על האור", וכע"ז בריטב"א שם, וא"כ מבואר שזה כברכות הראייה והשבח, שלא מצינו שיש ענין לחזר אחריהן, ולא כמצוות גמורות שעדיין יש מקום לומר שיש ענין לחזר אחריהן גם אם הן אינן מחוייבות. ועוד אפשר לדחות הראייה ששם אצל רבי זירא הוא מטעם ביטול תורה וכדומה, והעירני הרב מרדכי הנ"ל לתוס' (שבת יא, א ד"ה כגון) ובשיטה לר"ן (שם) שרבי זירא היתה תורתו אומנותו].

ועכ"פ כך עינינו רואות בזמננו ביראים ומקפידים ומהדרי מצוות, שרובם ככולם אינם מחזרים אחרי מצוות מיוחדות ונדירות, וכן בספרי התולדות של גדולי ישראל זצוק"ל כמעט שלא נמצא דבר כזה, וכמשמעות דברי הגר"ח זצ"ל, מלבד יחידי סגולה מגדולי ישראל שמצאנו שחזרו^ט, ובזמננו הוא בעידודם המבורך של "חברת מצוות נדירות" ודומיה.

אמנם בציצית אע"פ שאינה חיובית, המנהג התקבל כן לחזר אחר בגד של ארבע כנפות ולהתחייב^ז, כמבואר בשו"ע (סי' כד סע' א), וראה פסקי תשובות תחילת סי' ח', וראה בהערה כאן^ח.

ומסתבר שלמעשה הדבר תלוי בכמה ענינים, כגון ללומדי תורה כמה ביטול תורה נצרך עבור זה (כמבואר לעיל במעשה ברבי זירא כברכות), וכגון האם נודמנה לו

ט). "מנהגי בכל שנה ושנה קודם ר"ה לקיים כל מ"ע בפועל וכו', והמצוות שאינן נוהגות עתה בזה"ז כענין קרבנות וכדומה הייתי לומד הענין וכו', ובענין כתיבת ס"ת הייתי מגיה איזה אות מס"ת, וכן מצוות דברי סופרים האפשריים לעשותם הייתי עושה אותם, ובענין לעקור ע"ז הייתי הולך אצל בית ע"ז והייתי מאבד מן הכותל איזה דבר" (ספר אזור אליהו, לבעל השבט מוסר, סי' קסג). כאמור לעיל נמצא הדבר אצל הגר"א, הג"ר ישראל משקלוב, הגאון האדר"ת זצ"ל (ראה נפש דוד סי' מו ועוד), הגר"י קניבסקי זצ"ל (כמובא באורחות יושר שם), ועוד.

י). "והנה אנחנו קבלנו עלינו כחובה להיות מלוכש בבגד ציצית תמיד כל היום" (יד המלך הלכות יסודי התורה פ"ה הלי"א).

יא). הרב עזריה אריאל שליט"א הציע בדרך אפשר, שיש מקום לחלק בין מצוות שונות על פי טעמן הנגלה. בציצית "וראיתם אותו" וכו', זהו ענין משמעותי שמסייע לקיום המצוות, ומסביר פשוט שיש ענין גדול להתחייב בזה ולקיים. לעומת זאת מצוות שילוח הקן, ע"פ הפשט (ראה לעיל הערה ה') אין ענין לקיימה אם אינו רוצה באפרוחים. וכן מעקה, אם יש לאדם גג ללא שום גישה אליו לא מסתבר שיש ענין להקים מדרגות ולהתחייב במעקה, כי עניינה של המצווה הוא הסרת סכנה, ולא מסתבר שיש ענין ליצור מקום סכנה ואז לעשות מעשה להסרת הסכנה. וכן על זה הדרך.

המצוה בסביבתו הקרובה או לא, וגם תלוי בתכונות הנפש של האדם, וידועים דברי הנצי"ב בסוף פרשת שלח על "והלך בדרכי ליבך".

יזכנו הקב"ה לשמור ולעשות את כל דברי תלמוד תורתו באהבה.



אוצר יורה דעה

בדין עירוי ממיחם לתוך קדירה בשרית ♦ השתלת איברים
וההיתר להסתכן במלחמה

הרב שלמה דוד קליין

דומ"ץ בק"ק בעלזא לונדון

בעמח"ס אוצר תשובות, אוצר טהרה

בדין עירוני ממיחם לתוך קדירה בשרית

שאלה

השופך מים חמים מתוך מיחם פרווה ישירות לתוך קדירת הטשאלנ"ט ממה צריך ליזהר שלא יעשה המיחם בשרי.



תשובה

א. ימתין זמן מה לאחר פתיחת כיסוי הקדירה כדי שיתפזר כח הזיעה, וגם יחזיק הקדירה רחוק קצת מהמיחם, באופן שלא יגיע זיעה שהיד סולדת בו להמיחם, ובכך"ג לא יעשה את המיחם לבשרי.

ועצה פשוטה שישתמש בכיסוי הקדירה, דהיינו שיטול הכיסוי מקדירת התבשיל ויהפכו ויערה לתוכו מים מהמיחם ומשם לקדירת התבשיל עצמו, ובזה אין שום חשש זיעה.

ב. ולענין דיעבד כשהחזיק המיחם קרוב לקדירה ולא המתין עד שיתפזר כח הזיעה, אם צריך להגעיל הכלי כדי שיוכל לשתות מן המים שבמיחם יחד עם חלב, יש לחלק לדינא בין אופנים שונים, ראה בפנים התשובה [ובסיכום שבסוף התשובה אות ו'].



א.

חשש דניצוק חיבור לענין בשר בחלב

השופך מים חמים ממיחם פרווה לתוך קדירה של בשר, האם יש לחוש שהמיחם נהיה בשרי עי"ז, יש לדון בזה בתרתי: א. מדין ניצוק חיבור. ב. אם יש

האוצר ♦ גיליון ז'

לחוש מחמת הזיעה העולה מהקדירה לתוך המיחם. להלן נדון מדין ניצוק חיבור, ובהמשך (אות ב') נדון מדין הזיעה.

מבואר ברמ"א (יו"ד סימן ק"ה, סעיף ג') דאסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור, ובדיעבד אין לחוש. ובביאור הדבר כתב הש"ך (סקי"א) דהוא משום דההבל עולה מהנר למעלה, ובט"ז (ס"ק ו') מבאר משום דתתאה גבר ומחברו בניצוק, וראה בפמ"ג שם דשני הטעמים עולים בקנה אחד ע"ש, ובפשטות כוונתו דהבל הוא דבר מועט [משא"כ זיעה] ואין בכוחו לעלות אלא ע"י הניצוק (וע"ע יד יהודה, ובדה"ש סי' צ"ב ס"ח ביאורים ד"ה תולין).

והנה במקור דין זה נחלקו המרדכי והתרוה"ד, דמצינו במשנה במכשירין (פרק ה', משנה י') דניצוק הוי חיבור לענין טומאה, ונחלקו המרדכי והתרוה"ד אם ה"ה לענין או"ה או לא, דדעת המרדכי להחמיר בזה, ודעת התרוה"ד (פ"כ סי' ק"ג) דהוא חומרא רק לענין טומאה, אבל לענין או"ה אין להחמיר בזה. ופסק הרמ"א דלכתחילה יש להחמיר אבל בדיעבד אין לחוש. ובכה"ח (יו"ד סי' צ"ה, סק"נ) מביא בשם המהרש"ל המנח"י והכנה"ג שפסקו דלא אמרי' ניצוק חיבור באו"ה, ועי' גם דרכ"ת (סי' ק"ה, סקצ"ז וסקצ"ט) ושו"ת מנח"י (ח"ה, סי' פ"א).

ובמקור הדין של ניצוק חיבור במשנה במכשירין (שם) איתא: "המערה מחם לחם ומצונן לצונן ומחם לצונן, טהור. מצונן לחם, טמא. רבי שמעון אומר אף המערה מחם לחם". טעמא דת"ק עפ"י הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב, משום דאין ניכר שום שינוי בעליון ע"י התחתון. ונמצא דלדעת ת"ק, דכוותיה קיי"ל, אין איסור ניצוק בשניהם חמים, וכן נקטו הכו"פ (שם, סק"י) והחכמ"א (כלל נ"ט, ס"ה) דבשניהם חמים אין איסור. אלא דהפמ"ג (משב"ז, סק"ו) והדרכ"ת (סקצ"ו [בשם הכנפי יונה]) נשארו בצ"ע אם יש להקל בשניהם חמים, וגם ביד יהודה (סי' ק"ה בפיה"ק סקל"א) כתב דלכתחילה יש להחמיר בזה, משום דמשמע במשנה דכל הנידון הוא רק בדיעבד אבל לכתחילה יש לחוש בכל אופן.

ולפי"ז הי' מקום להחמיר בעניננו שלא לערות ממיחם פרווה לתוך הקדירה של הטשאלנ"ט. אמנם, י"ל דכאן דשניהם היתר מותר לכו"ע וכמש"כ בשו"ת מעדני מלכים (ח"א סי' קט"ז, מבעמח"ס מעדני השלחן על יו"ד) בתשובתו להגרש"ז אויערבאך זצ"ל בנידון דידן לערות ממיחם לתוך קדירת הטשאלנ"ט, דמותר כיון דשניהם

היתר ושניהם חמים. ואכן כן הורה הגרשז"א למעשה (מובא בקובץ אליבא דהלכתא גליון מ"ה בשם הגר"ע אויערבאך בשם אביו, וכ"ה בשם הגרשז"א בס' ויזרע יצחק הל' תערובות עמ' קפו) משום דלא מצינו דין ניצוק חיבור בשניהם היתר ורק כשנפגשים היתר ואיסור או בשר וחלב ע"י ניצוק בזה יש מחמירין. ובביאור הדבר י"ל דכיון שההבל המועט העולה דרך הניצוק הוא טעם קלוש הו"ל כעין נ"ט בר נ"ט דקיי"ל דבאיסורא אסור ובהיתרא מותר, וכ"כ במגילת ספר (י"ד סי' קה ס"ג).

וראה בשש"כ (פ"א הע' מ"ז) שכתב לעניננו בשם הגרשז"א וז"ל: "ואין לאסור משום ניצוק חיבור, דעי' כה"ח יו"ד צה סק"נ דלענין או"ה לא אמרינן הכי", ובמקום אחר (מאוה"ש ח"ב תשובה כ"ה אות ד') הוסיף הגרשז"א בזה עוד טעם להקל שלא לחוש לדין ניצוק כיון שאינו בדרך ישר רק דרך ברוז. וכן בשבות יצחק (דיני שהיה וחזרה עמ' ר"ו) מביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל לעניננו דאפשר להקל בדין ניצוק חיבור [ורק לגבי חמץ בפסח החמיר בזה המשנ"ב (סי' תמ"ד שעה"צ ד')], ועי' גם שו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' קנ"ח).



ב.

חשש משום בשר בחלב מחמת הזיעה שעולה מהקדירה

אך יש לדון בזה מצד דין זיעה, דהנה מבואר בשו"ע (י"ד סימן צ"ב סעיף ח') דזיעה שהיד סולדת בו העולה מהתבשיל אוסרת הקדירה העליונה, וממילא ה"ה כאן, לכאורה ע"י הזיעה העולה מהתבשיל הבשרי להמיחם נעשה המיחם בשרי ואסור לשתות מהמים שבמיחם יחד עם חלב. ואף אם ימתין שלא יהיה היס"ב בזיעה לכאורה לא יועיל כלום, דמבואר בפוסקים (תרוה"ד ומובא בפמ"ג מש"ז סקכ"ט, רע"א, וחו"ד חידושים סק"ל) דאם הקדירה העליונה עומדת על האש, אז אף אם אין היד סולדת בזיעה אוסרת, והרי כאן המיחם שמחובר לחשמל דינה כעומד על האש.

וגם אין להקל מחמת שהטשאלנ"ט כבר נתייבש, ומצדד הפמ"ג (הנהגת השואל והנשאל מובא בפ"ת סק"ו) דזיעת אוכלין אינו אוסר, דכבר כתב הדרכ"ת (ס"ק קס"ד) שהרבה אחרונים חלקו על זה, וסיים שאין שום מקום להקל ח"ו אפילו לצרפו

לסניף כל דהו, והפמ"ג בעצמו במקום אחר (תנ"א א"א סק"ל, ועי' גם בדבריו בסי' תמ"ז משב"ז סק"ט ד"ה תשובה) הדר בי' משום דמדברי הטושו"ע והמג"א מוכח דגם זיעת אוכלין אוסר, וראה אג"מ (יו"ד? ח"א סי' מ').

והנה אם יש ששים במים שבמיחם נגד הבשר [ואף שאין ששים נגד שאר הדברים שמתבשלים שם, כיון שהוא היתר לא נעשה נבילה, שיצטרכו ס' נגדם] מותר לשתות המים עם חלב דנתבטל בששים. ומ"מ גם בכה"ג אינו לכתחילה, דמבואר בפמ"ג (סי' צ"ט שפ"ד סק"ב) בשם הצ"צ דלכתחילה אין לערב חלב עם מים כדי ליתנו בבשר ורק בדיעבד, אם עירבו עם החלב מותר ליתנו בבשר^א, וא"כ ה"נ דוקא בדיעבד, אם עירה מים ממיחם פרווה לתוך הטשאלנ"ט ועלה זיעה, מותר לשתות אח"כ המים עם חלב, אבל לכתחילה אין לעשות כן.

ואף דאין כוונתו לבטל, מ"מ מבואר בט"ז (סי' צ"ט סק"ז) ושאר אחרונים דהיתר של אין כוונתו לבטל הוא דוקא בשאי אפשר בענין אחר, ומשא"כ הכא אפשר בענין אחר בלי טירחא.

ואמנם מה שיש לצדד בזה להיתירא אפילו לכתחילה, הוא עפ"י מה שדנו הפוסקים אם זיעה אוסרת גם במקום שיכול להתפשט לצדדים, דעי' בתשובת הב"ח החדשות (סי' כ"ד) שכתב דהיכי שיכול הזיעה להתפשט לצדדים לא נאסר מטעם זיעה, והובא בהגרע"א (צ"ב סעי' ח'), ומשמעות דבריו שאף שהזיעה הגיעה ודאי לקדירה, מכל מקום לאו ודאי הוא שתהא נבלעת בה, וכנראה שטעמו בזה שהזיעה אינה נבלעת כל כך בקל, זולת ע"י איזה לחץ, וכשיש לה מקום בצדדים להתפשט שם אינה נחלצת לתוך הכלי (בדה"ש סי' צ"ב ציונים שס"ד), וכן פסקו המהרש"ם (ח"ד סי' קי"ט) והעצי העולה (הל' זיעה חוקי חיים סק"ב). והכא נמי כן הוא, שהרי לזיעה של התבשיל נוח יותר להתפשט לצדדים מלהיכנס לתוך הברז, שהוא מקום צר מאוד.

(א). והטעם דאסור לכתחילה ביאר בשו"ת רע"א (קמא סי' ל"ח וסי' ר"ז) דזה נחשב לביטול איסור, כיון דיש על החלב דין דאסור לאכלו עם בשר וע"י שמערבו במים הוא מבטל ממנו איסור זה שיש עליו עכשיו, וכן פסק בשו"ע הרב (סי' תמ"ב קו"א סק"ג) יד יהודה (צ"ט פיה"ק סקי"ח) וערוה"ש (צ"ט סמ"ו), ועי' פמ"ג סי' צ"ז (שפ"ד סק"ב) שהביא דברי הרדב"ז שמתיר, ועי' שו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' י"ח) שו"ת יהודה יעלה (סי' קל"א) שו"ת כת"ס (סי' ס"א) ונחלת צבי (סי' צ"ז).

אכן, מאידך בתרוה"ד (ח"ב סי' ק"ג) מבואר להדיא להחמיר בזה, וכמו שהעיר כבר הב"ח בעצמו, והרמ"א (סי' צ"ב ס"ח) הביא דברי התרוה"ד לדינא. ואלא שכבר הובא בספר לקט יושר לתלמיד התרוה"ד (יו"ד עמ' 2) הערה על תשובה זו של התרוה"ד, דהנה התרוה"ד כתב שראה כן בהגה"ה ביש איסור והיתר, וע"ז כתב מהר"א קלויזנר זצ"ל הי"ד וז"ל: מה שמצאת בהג' דיורה העומדת באויר והיא של בשר אין להעמיד אצל האש קדירה חולבת, בשלי לא כתוב הכי, אלא כך אין להעמיד על האש תחת היורה, וכה"ג ודאי איכא למיחש לזיעה העולה, אבל מן הצד לא, ואפשר אפי' אי מקצת הקדירה תחת היורה לא חיישי' הואיל ואפשר לזיעה להתפשט לצד אחר דלא נוח לעלות ליורה עכ"ל, הרי שכתב להדיא כסברת הב"ח.

ולהלכה למעשה כתב בזה הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בתשובה (מאוה"ש שם) לעניננו דכשהיד סולדת בזיעה יש להחמיר, ולכן אחר שמרים המכסה ישהה מעט שיתפזרו האדים וגם ירחיק הקדירה מהמיחם. אבל כשאין היד סולדת בו הקיל מכח הנ"ל, והוסיף עוד היתר שהרי כאן הוא רק היתירא בלע, וז"ל: "בנוגע להמיחם צריכים ודאי להזהר שהזיעה היוצאת מהקדירה ומגעת במיחם שהזיעה לא תהא בשיעור שהיד סולדת בו, אבל כשאין היד סולדת בו אע"ג שהמיחם עוד על האש, אבל כיון שרק היתירא קבלע וגם אין הזיעה הולכת ישר למיחם, וגם מסתמא יש שישים כנגד אותה זיעה צוננת, לכן נראה שמותר". וכ"כ בקצרה בשש"כ (שם) וז"ל: "ומיהו יקפיד עכ"פ לכתחילה, שאדים שהיס"ב לא יעלו מן הקדירה של בשר וכן להיפך, צב סעי' ח' וע"ש פמ"ג מ"ז כט".

ויש עצה פשוטה שלא יהיה שום חשש זיעה, שישתמש בכיסוי הקדירה, דהיינו שיהפך כיסוי הקדירה ויערה המים לתוכה וממנה יערה לתוך הקדירה ובזה אין שום חשש, כיון שבודאי יש במיחם שישים נגד מעט הזיעה שבכיסוי הקדירה, וגם בדרך כלל מצטנן הזיעה מיד ואינו יס"ב.



ג.

בדיעבד כשהחזיק הקדירה סמוך למיחם והיה הרבה זיעה בקדירה - הדין במיחם גדול

ולענין בדיעבד כשעירה מהמיחם לתוך קדירת הטשאלנ"ט ולא המתין עד שיכלה הזיעה המרובה והי' היד סולדת בו בזיעה, והוא רוצה להמשיך להשתמש בהמיחם לצורך שתית קפה עם חלב, לכאורה יצטרך להגעיל הכלי אפילו כשהיו במים ס' נגד הזיעה של הבשר, וכמבואר ברמ"א (סי' צ"ב ס"ו) לענין טיפת חלב שנפלה על קדירת בשר מבחוץ דהקדירה צריך הגעלה דחיישינן שמא לא פלטה הקדירה את כל הטיפה לתוך התבשיל ויפלוט בעת הבישול השני.

אמנם מצינו בשו"ע סוף סי' צ"ט דקדירה שבלוע מאיסור, אם דרכו להשתמש בו בשפע ולעולם יהיה ששים נגד האיסור, אין צריך להגעיל הכלי דליכא למיחש למידי ע"ש, אלא שהט"ז והש"ך חלקו ע"ז, ומ"מ כתב במנחת יעקב (כלל נה סק"ה) דבנידון הרמ"א הנ"ל לכו"ע יש להתיר להשתמש בה, משום שהחשש שמא נשאר משהו מהטיפה בעובי הקדירה הוא חשש בעלמא, ולכן אם דרך שימושה הוא בשפע יש להתירה בלי הגעלה. והעתיקו בבית מאיר (צ"ב ס"ו) יד אברהם (צ"ב) וחכ"א (כלל מה ס"ג), וכ"פ הפר"ח (סי' צ"ב סק"ט) והכרתי (צ"ב סק"ט), ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' נ"ז) כותב שכן הוא מנהג המורים.²

והיוצא לן לפי"ז דבאופן שהיה ס' נגד הבשר יש להקל אף לכתחילה להשתמש במיחם כזה ואי"צ הגעלה, וגם הברז של המיחם מקרי כלי שמשתמשים בו בשפע, כיון שהמים היוצאים דרכה מחוברים כל הזמן להמים שבמיחם, ונמצא שלעולם יש ס' נגד הבליעות. ובפרט שבנידון דידן יש לנו עוד צירוף והוא שיטת הב"ח וסייעתו הנ"ל, דזיעה אינה אוסרת היכא דיש לה מקום להתפשט.

ובבינת אדם (סי' מ"א) כתב להתיר אף באופן שלא הי' ס', ע"ש שכותב לענין כלי שמבשלים בו קפה שנפל עליו טיפת מרק של בשר אף בלא הי' במים ששים נגד הטיפה, דמותר לבשל בה מים אחרי מעל"ע, ולשתותו עם חלב, כיון שהוא כלי שדרכו להשתמש בה בשפע ולעולם יהיה ששים נגד הטיפה, ואף שהט"ז

(ב). ומלשון הפמ"ג סי' צ"ב (מ"ז סק"ז) משמע דגם בזה יש להחמיר, וכבר העיר בפתח הדעת על הפמ"ג שכפי הנראה נעלמו דברי המנ"י מהפמ"ג לפי שעה.

והש"ך חלקו עליו, מ"מ כ"ז כשהוא בן יומו אבל באינו בן יומו שהוא כבר נטל"פ יש להתיר אף לכתחילה שאין צריך הגעלה, והעתיקו במשמרת שלום (מובא בדרכ"ת סי' צ"ז סק"ג).

ולכאורה צריך להבין דברי הבינ"א האריך התיר מטעם דהכלי דרכו להשתמש בו בשפע והרי בנידון שלו לא הי' ס' נגד הטיפה, ואיך כתב להתיר משום דבכלי כזה לעולם יהי' ס', וצ"ל דסמך על דברי האו"ה שהביא שם בחכ"א (כלל מ"ה ס"ד, וע"ז קאי הבינ"א הנ"ל) דבבישול מים בקדירה של בשר ונפל טיפת חלב על הקדירה כנגד המים ובתוך מעל"ע בישל בו בשר אפילו לא היה במים ס' נגד הטיפה מותר הבשר דאי לא עברה הטיפה בבישול ראשון גם עתה לא תעבור ואם עברה מ"מ אין בקדירה מן החלב אלא לפי שיעור החלב שנתערב במים דהא בהיתר לא חשבינן כל החתיכה כבליעה עצמה ונגד דבר המועט ההוא מסתמא יש ס' בתבשיל שלאחר כך. ואף דהאו"ה לא היקל רק בדיעבד, מ"מ הוא מיירי לענין לבשל בה בשר ממש, אבל בנידו"ד שמבשל רק מים שרוצה לשתות עם חלב היקל לכתחילה משום דהוי נ"ט בר נ"ט.

ועי' בדרכ"ת (סי' צ"ט סק"ק"ו) שהביא משו"ת יד יוסף (דייטש, סי' ס"ו) שחולק על הבינ"א משום דכלי שדרכו לבשל בו קפה לא מקרי כלי שדרכו להשתמש בו בשפע ע"ש, ומ"מ לענין מיחם של מים המצוי בימינו בפשטות גם הוא יודה דמקרי כלי שדרכו בשפע.

ובעיקר הדבר מה שכתב להתיר כלי שמשתמשים בו בשפע אם הוא אינו בן יומו, באמת מצינו כן בפר"ת (סי' קכ"ב סק"ה בד"ה אסיקנא) ובשפ"א (יו"ד סי' קכ"ב) יד אברהם (סוסי' צ"ט) וערוה"ש (סי' צ"ט סמ"ט) שהקילו כן אף באיסור גמור כגון טיפת נבילה שנפלה על הקדירה שמשתמשים בה בשפע, שיכול להשתמש בה אחר מעל"ע, ובאג"מ (יו"ד ח"ג סי' כ"ח) שכן הוא מנהג מורי הוראה. אמנם הפמ"ג (סי' צ"ט שפ"ד כ"ג) ויד יהודה (פיה"ק סקל"ו) פסקו דאין חילוק וגם באינו בן יומו אסור להשתמש בו לכתחילה.

ומ"מ בנידון הבינ"א יש לומר דגם הפמ"ג והיד"י יודו להקל, שהרי הם מיירי באיסור ממש, אבל הבינ"א מיירי בטיפת רוטב בשר שנפלה על כלי שמתבשל בו מים שרוצה להשתמש עם חלב, והו"ל נ"ט בר נ"ט דהיתירא, דאף שאנו מחמירין

בזה לכתחילה, מ"מ בצירוף שהוא כלי שמשמשין בה בשפע וגם אינו בן יומו יש לומר דלכו"ע מותר, שו"ר כע"ז בלחם שלמה (מובא בהגו"ה שעל שו"ע מהדו' מכון ירושלים סוסי' צ"ט) ע"ש.

אכן בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' קכ"ט) לאחר שמביא דברי הבינ"א כתב דעם כל זה נכון להגעיל המיחם, אך סגי להגעיל מקצת הכלי ואין צריך להגעיל כולה, דהיינו שיערה מכלי ראשון על מקום הבלע וא"א לצמצם וצריך להגעיל קצת יותר, ואף דלכתחילה צריך להגעיל כל הכלי אף שלא נשתמש בה רק במקצתה, מ"מ בדיעבד סגי להגעיל רק המקצת שנשתמש (עי' ש"ך סי' קכ"א סקי"ח), והכא אף לכתחילה יכול לעשות כן, שהרי בעצם יש ספק אם הבלע מתפשט ועד היכן מתפשט כמבואר בטור סי' צ"ב, ולכן בצירוף דברי הבינ"א יש להקל להגעיל במקצת כלי אף לכתחילה עכתו"ד, וע"ש שהיקל כן גם אם המיחם הי' על האש ונמצא שכשנפל עליו הטיפה יש לחוש שנבלע הטיפה לכל עובי המיחם [וכמו שהביא שם מה שהעיר לו בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קפ"ג) על ענין דומה] מ"מ בנידו"ד כיון שיש עוד צירופים שאין צריך להגעילה כלל יש להקל ע"י הגעלה כזו.

אך כ"ז כתב בענין מיחם שנפלה עליו טיפה, שהיתה בליעה ודאית, אך בענינו שיערה מהמיחם לתוך קדירת הטשאלנ"ט ולא עלתה טיפה מהקדירה להמיחם, ורק זיעה, ובזה יש לנו לצרף את דעת הב"ח וסייעתו דזיעה אינה אוסרת כלל במקום שיכולה להתפשט, בפשטות יש להקל לגמרי כהבינ"א ואין צריך להגעיל. והרוצה בכל זאת להחמיר, שפיר יכול לסמוך עכ"פ על דברי האר"צ ולהגעילה במקצת דהיינו במקום שעלתה הזיעה ואין צריך להגעיל כל המיחם.



ד.

כנ"ל במיחם קטן

ובמיחם קטן שאין בה ההיתר דכלי שמשמשין בה בשפע, יצטרך לכתחילה להגעיל את כל המיחם, אך במציאות קשה להגעיל מיחם חשמלי כרגיל ע"י הכנסתה ליורה גדולה שעל האש, ולכן העצה היעוצה הוא למלאות המיחם במים

שיהא מלא על גדותיו, וישאירנו פתוח כך שכשירותחו המים יזובו המים על דופני המיחם מבחוץ, או יוכל בעת רתיחת המים בפנים לערות מים רותחים מכ"ר על צדו החיצוני במקום שהגיע הזיעה (עי' כל זה באו"ה הארוך כלל נח דין סא, דרכ"ת סי' קכ"א סקכ"ז, דע"ת או"ח סי' תנב ובהגהותיו שבס' ארחות חיים סי' תנ"ב סק"ו, שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קפ"ג אות א', שו"ת אר"צ שם, שו"ת להורות נתן ח"א סי' ל"ו וס' הגעלת כלים פי"א. ועי' פ"ת יו"ד סי' צ"ב סק"ג וחזו"א או"ח סי' ק"כ סק"ט).

יש עצה אחרת, שיגעילנה ע"י זיעה, דהיינו שימלא כלי עם מים וכשיתחיל להזיע יחזיקנה סמוך להמיחם באותו מקום שהחזיק שם את קדירת הטשאלנ"ט, כך שזיעת המים תכשיר את המיחם, דעי' בפמ"ג (סי' צ"ד משב"ז סק"א) שהביא מדברי הפר"ח שיכול להגעיל ע"י זיעה, והסכים עמו בשו"ת בית שלמה (יו"ד קס"א) וכתב דזה דלא כחז"ל (צ"ב סק"ו) שכתב בפשיטות להיפך, אך כתב דזה דוקא אם נבלע ע"י זיעה, וכ"פ בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סי' ע"ב וסימן קכ"ו).

אולם בס' חקר הלכה (סוף ערך הכשר כלים) כתב על דברי הפר"ח דיש להתיישב בדבר, דאין סגנון לזיעה שתעלה תמיד במעלה אחת ודילמא בפעם הראשונה היתה הזיעה חזקה מבפעם הב' והיתה מקושרת יותר מבלי הפסק. ועי' בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' צ"ב) שהאריך בזה, ובסוף הביא מדברי השד"ח דבהיתרא בלע אפשר להגעיל ע"י זיעה, ועי' גם שו"ת אבן ישראל (ח"ז סי' כ"ב), ועי' שו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' ס') ושו"ת ויען יוסף (סי' כ"ד). ועכ"פ בעניננו דהוי היתרא בלע וגם רק נ"ט בר נ"ט, בודאי יש לסמוך על המקילין.



ה.

קולא במיחם שמבחוץ הוא של פלסטיק

ולענין מיחם שמבחוץ הוא של פלסטיק ורק מבפנים הוא של מתכות נראה דבכל אופן אי"צ הגעלה כלל, דהוי כשני כלים ואין בליעה יוצא מכלי לכלי בלא רוטב, והנה באופן שאין חיבור של מתכת בין שני הכלים כגון שהכלי מתכות מבפנים מונח בתוך הכלי פלסטיק שמבחוץ או שדבוק ע"י חומר הדבקה, בזה אכן אין חשש שיעבור הבליעה שקיבל מבחוץ לתוך המים כי אין בליעה יוצא

מהפלסטיק לתוך המתכות וכ"ש לא בתוך המים, ואפילו אם הם מחוברים ע"י מסמרים או ברגים נראה דיש להקל דאי"צ הגעלה, ונידון זה דומה למה שדנו הפוסקים לענין בית יד המחובר לכלי במסמרים ואינו מגוף הכלי אם צריך להגעיל גם הבית יד או דנחשב כשני כלים, דדעת הרע"א (או"ח סי' תנא על מג"א סקכ"ד) דהוי כשני כלים, וכ"כ במור וקציעה (סוסי' תנ"א) ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' ק"ל), ועי' קובץ תשובות (ח"ג סי' פ"א) ושו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' פא אות יא).

ומאידיך בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קי"ב) נשאל בכלי מתכות שיש לה רגליים של מתכות ומחוברים יחד במסמרים, ונגע איסור ברגל של הכלי אם אוסר מה שבכלי או דאמרינן דהוי כשני כלים ואין בליעה יוצא מכלי לכלי בלא רוטב, וכתב שמצא בתשו' רדב"ז (ח"ו סי' אלפיים ש"ח) דאפילו כלים העשויים משתי חתיכות ומחובר במסמרים נהגו להחמיר ולומר חם מקצתו חם כולו, ומנהגם של ישראל תורה הוא. ומ"מ יש לומר דמנהג הזה הוא רק בנגע איסור בכלי או דנגע חלב בכלי של בשר או להיפך, אבל לא בנגע היתר בכלי פרווה, דיש בזה גם היתרא דנ"ט בר נ"ט בזה י"ל דאין מנהג להחמיר, ושפיר נוכל לסמוך על כל הני פוסקים הנ"ל.

1.

סיכום העולה להלכה לענין הגעלת המיחם

היוצא לנו מכ"ז לענין בדיעבד כשהחזיק הקדירה קרוב להמיחם ולא המתין עד שיתפזר כח הזיעה, והוא רוצה להמשיך להשתמש עם המיחם כדי להחם שם מים לצורך שתית קפה עם חלב, הדין מתחלק לג' אופנים.

א. אם הוא מיחם גדול אין צריך להגעיל את המיחם, והרוצה בכל זאת להחמיר, יגעיל את המקום שעלתה הזיעה, ואי"צ להגעיל כל הכלי.

ב. במיחם קטן צריך להגעיל, ואופן ההגעלה הוא כך: ימלא את המיחם במים שיהא מלא על גדותיו, וישאירנו פתוח כך שכשיורתחו המים יזובו המים על דופני המיחם מבחוץ. או יוכל בעת רתיחת המים בפנים לערות מים רותחים מכ"ר על צדו החיצוני במקום שהגיע הזיעה. עוד יש עצה שיגעילנו ע"י זיעה דהיינו

שימלא כלי עם מים וכשיתחיל להזיע יחזיקנו סמוך להמיחם באותו מקום שהחזיק שם את קדירת הטשאלנ"ט שזיעת המים תכשיר את המיחם.

ג. מיחם שמבחוץ הוא של פלסטיק ורק מבפנים הוא של מתכות נראה דבכל אופן אי"צ הגעלה כלל.

הרב יוסף חיים פרל
כולל ירושלים השלמה

השתלת איברים וההיתר להסתכן במלחמה

שאלה

ידוע שעפ"י ההלכה אסור להוציא אבר מאדם, באופן שהדבר יגרום למיתתו, על מנת להשתילו באדם אחר ובכך להציל את חייו, אף שהראשון בכל מקרה גוסס והולך למות. כלומר האיסור להרוג ולהיהרג נאמר גם במקרה שהדבר מביא לתועלת וגורם שיהיו יותר חיים. השאלה היא, א"כ מדוע מותר לאדם לצאת למלחמה אף שבכך הוא מסכן את חייו, ולפעמים אפילו, כחלק מהתנהלות המלחמה, הוא נכנס למצב שבוודאי יהרג על מנת להציל את שאר העם?



תשובה

האיסור לגרום למיתת אדם אחד על מנת להציל אדם אחר הוא פשוט, כמבואר בגמ' (סנהדרין עד.), וכמפורש ברמב"ם (יסוה"ת ה, ז): "הריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס – דבר שהדעת נוטה לו הוא (שאסור לעשות), שאין מאבדין נפש מפני נפש". ומה שאיסור זה קיים גם באופן שהדבר יביא לתועלת ויוסיף יותר חיים, כן מוכח בתלמוד ירושלמי (תרומות ספ"ח), וג"כ נפסק ברמב"ם (שם, ה): "אם אמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרגו כולכם – יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". כלומר, אפילו במקרה שע"י שיהרגו אדם אחד יצילו את שאר האנשים – "יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל"^(א), וכמפורסם שאיסור 'שפיכות דמים' הוא אחד משלושת העבירות החמורות שנאמר עליהם "יהרג ואל יעבור". כמובן שאיסור זה לא תלוי

(א). וכמו שהסביר הכס"מ (שם) שאפילו שמסבא היינו אומרים שעדיף שיעבור ולא יהרג, "קבלה היתה בידם דשפיכות דמים יהרג ואל יעבור". ובאחרונים רבים (מרכבת המשנה שם; שו"ת הב"ח הישנות מג; שו"ת חמדת שלמה אורח חיים סימן לח; אחיעזר יורה דעה טז, ה; חידושי ר' שמעון שקופ כתובות ג. ועוד) חזקו והוכיחו את דברי הכסף משנה הללו.

בהסכמת הנהרג (שהרי לאף אדם אין רשות להסכים שיהרגו אותו והאיסור במקומו עומד²) ולכן גם במקרה שהאדם הסכים ליהרג ע"מ להציל אחרים עדיין יהיה אסור להרגו³. ומכל זה מובן שאסור להרוג אדם חי ע"מ להוציא ממנו אברים, אפילו שבכך מרוויחים שאדם אחר יחיה יותר. וכמו שפסקו רבים מפוסקי זמנינו (אגרות משה יו"ד ב, קעד; ציץ אליעזר י כה, ה-ו; מנחת יצחק ה, ז; שם, ט; מנחת שלמה תניינא פו, ה ועוד).

אמנם כל זה נאמר דווקא במקרה בו האדם מפקיר את חייו עבור אדם אחר, אך כאשר ישנה סכנה משותפת כתב המנחת שלמה (תניינא פו, ה) שמותר לכל אחד מהשותפים בסכנה למסור את נפשו על מנת למנוע את הסכנה⁴.

ב. ובעניין זה אין חילוק בין הריגה של אדם אחר לבין התאבדות האדם בעצמו משום שסו"ס גם זה שפיכות דמים, ועכ"פ זה לא גרע מאביזריהו דשפ"ד [שגם על זה נאמר "יהרג ואל יעבור", כמבואר ברמ"א (יו"ד קנו)].

אמנם בגמרא (ב"ק צא.) כתוב שהאיסור להתאבד הוא משום "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש- מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם", ואם נבין שזהו המקור היחיד לאיסור, לכאורה צריך להיות מותר לאבד עצמו לדעת כדי להציל אחר, שהרי מותר להרוג עובר ולעבור בכך על "שופך דם האדם באדם דמו ישפך"- כדי להציל את האם (כמבואר במשנה באהלות ספ"ז). ומזה רואים שמותר לעבור על האיסורים שנאמרו לבני נח (וישראל אסורים בהם מכח "ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור") כדי להציל את ישראל. אלא שלמדו האחרונים מלשון הרמב"ם שלדעתו ההיתר להרוג עובר הוא רק כאשר הוא רודף ומסכן את האם בנוכחותו. [ועוד נראה שלכו"ע אין ללמוד מההיתר להרוג עובר להיתר להתאבד. שבעובר איסור הריגתו חמור פחות מאשר הריגת גדול ולכן אין עליו חיוב מסירות נפש (לפחות כאשר נוכחותו מסכנת גדול). וכמו שאסור גם לשלוח אחר להרוג מישהו כדי להינצל, אעפ"י שגם הפוסקים שמדברים על רציחה בגמרא או על ידי שליח הם אלה הנוגעים לבני נח (עי' רמב"ם רוצח ב, ג); ונראה שהסברה היא כמו שכתבנו, שכיון שיש איסור רציחה כלפי אדם כזה, גם האיסורים האחרים לפגוע בו שנלמדים מהפוסקים של בני נח נחשבים אביזריהו דרציחה, ואין זה כמו עובר].

וגם בלי כל זה נראה שמי שמתאבד עובר גם על "לא תרצח" כמבואר בפסיקתא (עה"פ 'לא תרצח') "לא תתרצח". וכמו שהביא המהר"י פערלא בכמה מקומות בביאורו לרס"ג מקורות לזה שהמאבד עצמו לדעת עובר ב"לא תרצח" (עיין בדבריו בעשה יט סוף ד"ה "אלא דאי נימא"; עשה כח בד"ה "עוד יש לתמוה מסוגיא דגיטין"; ל"ת נח-נט בד"ה "מיהו נראה דמ"מ"; מנין ע"א העונשין בפתחה בד"ה "ועדיין יש לתמוה"; ועיין במה שמפנה שם לבית מאיר על יו"ד רטו, ה; ולשו"ת הלכות קטנות ב, רלא שדן בחיוב מיתה של מי שעשה עצמו טריפה, ומזה רואים שסובר שהורג עצמו עובר על "לא תרצח"; וכן מה שלומד מהירושלמי בפ"ק דברכות הלכה ה שממנו משמע שאיבוד עצמו אסור מ"לא תרצח", עי"ש).

ג. אמנם במקרה הנ"ל בו "אמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם" לא כתוב שאסור לאחד מהם להתנדב, ואדרבה, מצינו שחז"ל משבחים יהודים שמסרו נפשם להריגה ע"מ למנוע גזירת הריגה על הציבור (עיין [בפירוש המיוחס] לרש"י במסכת תענית דף יח: בד"ה "לוליינוס ופפוס אחיו". וראה מש"כ בשו"ת משפט כהן סי' קמג, ובשו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סימן קעד אות ד). אך זה עצמו צריך תלמוד מדוע הותר הדבר, ובהמשך דברינו יתבאר בעז"ה.

ד. ובכך הסביר את מה שמצאנו בספר חסידים (סימן תרצח): "שנים שיושבים ובקשו אויבים להרוג אחד מהם, אם אחד ת"ח והשני הדיוט מצוה להדיוט לומר הרגוני ולא חברי, כר' ראובן בן איצטרבולי שבקש שיהרגוהו ולא

ובהסבר החילוק נראה להקדים מה שמבואר במסכת עבודה זרה (כו:): שעל אף שבאופן עקרוני אסור להתרפאות מרופא גוי החשוד על שפיכות דמים⁽¹⁾, מ"מ לחולה שנמצא בסכנת חיים ובלאו הכי יש חשש שימות מותר לו להכניס את עצמו לסכנה לצורך רפואתו על אף שהוא עלול להפסיד בכך 'חיי שעה' (כלומר, שאם כלל לא היה הולך לרופא היה יכול למות יותר מאוחר, ועכשיו שהלך לרופא יש חשש שהרופא יהרוג אותו מיד, וא"כ ההליכה לרופא עלולה לקצר לו את החיים ולהרוג אותו יותר מוקדם, ואפ"ה מותר לו ללכת).

וכן נפסק בשו"ע (יו"ד קנה, א): "כל מכה וחולי שיש בהם סכנה... אין מתרפאים מגוי שאינו מומחה לרבים... דחיישינן לשפיכות דמים. ואפי' הוא ספק חי ספק מת, אין מתרפאים ממנו. אבל אם הוא ודאי מת – מתרפאים ממנו, דלחיי שעה לא חיישינן בה". דין זה, כמובן, לא נאמר רק לחולה עצמו שמותר לו לקחת סיכון, אלא גם לרופא מותר לעשות פעולות שעלולות לסכן את חיי החולה אם זו הדרך הטובה יותר להאריך את חייו, וכמו שכתב בספר חסידים (תשכד): "אע"פ שאמרו אדם גוסס אין מזיזים אותו ממקומו (שמא ימות) – אם יש דליקה אין מניחים אותו בבית ומוציאין אותו". ובדומה לזה פסק בשו"ת 'שבות יעקב' (ג, עה) לגבי חולה שכל הרופאים אומדין שודאי ימות תוך זמן אלא שאומרים שיש רפואה שאפשר שיתרפא בה אך גם אפשר שהיא לא תצליח והיא תגרום לו למות מיד, שמותר לעשות לו את הרפואה הזאת. והאחרונים (אחיעזר ב, סוף סימן טז; משפט כהן קמג; צ"א ד, יג. ועוד) מביאים דברים אלו בפשיטות בדיונים על ניתוחים מסוכנים וכדומה. ומבואר א"כ, שעל אף שאסור לאדם לעבור על שפ"ד כדי להציל חיים אף אם הריווח מרובה על ההפסד, מ"מ בכדי להציל את עצמו מותר לו לסכן את חייו.

לר"ע כי רבים היו צריכים לר"ע, שמכיוון ששניהם שותפים לאותה סכנה מותר לאחד למסור נפשו כחלק מההתמודדות עם הסכנה (ולגבי המקרה של ר' ראובן בן איצטרובלי, נראה שאף ששם חיפשו הגויים רק את ר"ע, ולא ניסו להרוג את ר' ראובן בן איצטרובלי, צ"ל שהריגת ר"ע היתה חלק ממלחמת הרומאים במרד, והוא היה כמו מצביא גדול באמצע קרב שמותו מזיק ומסכן את כולם. לכן סכנת מותו של ר"ע איימה על חייהם של יהודים רבים, כולל ר' ראובן וכמ"ש הס"ח "כי רבים היו צריכים לר"ע". לכן גם ר' ראובן נחשב בכלל הסכנה במיתתו של ר"ע).

ה). ויש להעיר שבזמנינו כתבו חלק מהפוסקים (עי' נשמת אברהם יו"ד קנ"ג סק"א) שסתם גויים אינם חשודים על שפיכות דמים ולכן מותר ללכת להתרפאות אצל סתם גוי.

היוצא מכל זה הוא שמותר לאדם להסתכן ולעשות מעשים, שבמציאות רגילה נחשבים איבוד לדעת ואסורים לחלוטין, אם זו הדרך היחידה בה הוא יכול להציל את חייו וע"פ שיקול הדעת הסיכון כדאי לו. וגם לאחרים מותר לעזור לו ולעשות מעשים, שבמציאות רגילה נחשבים רציחה, אם זו הדרך הריאלית להאריך את חי המסוכן. ובמלים אחרות: בדרך כלל "לא תרצח" דוחה את "וחי בהם", ולכן אסור לרצוח אפילו כדי לקיים את מצות "וחי בהם" שדוחה את כל המצוות; אם כן אסור לרצוח כדי להינצל. למרות זאת, במקרה בו המלחמה של הנהרג עצמו בסכנה שמאיימת עליו היא באמצעות מעשה המסכן את חייו – מותר לעשות את המעשה הזה. כאן אין סתירה בין "וחי בהם" לבין "לא תרצח" כי זו הצלה ולא רציחה⁽¹⁾.

וע"פ זה מתבארים דברי המנחת שלמה⁽²⁾, שכשם שכלפי האדם עצמו מעשה שבד"כ נחשב כרציחה יכול להיחשב כהצלה כך גם כאשר מדובר בקבוצה של אנשים שכולם שותפים בסכנה אזי פעולה שמקטינה את הסכנה המשותפת (כגון שבמקום שיהרגו רבים יהרגו מעטים) נחשבת כהצלה, אך כשאין סכנה משותפת בהריגתו של אחד בשביל הצלתם של האחרים ממילא הפעולה נחשבת כרציחה ולא כהצלה. ודבר זה כאמור לעיל אסור לעשות "שאינ מאבדין נפש מפני נפש".

אמנם, כל ההיתר כאן הוא בתנאי שהנהרג מסכים למסור את נפשו, כי ללא זה הדבר נתפס כמעשה של פגיעה באחד עבור אחרים, ושוב אין אנחנו תופסים מעשה זה כהצלה אלא כרצח לכל דבר. אלא שכשמדובר בשלטון, שכולם

(1). הנה נחלקו האחרונים אם מותר לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה בכדי להציל את חבריו מוודאי סכנה (עי' בבית יוסף חו"מ תכו בשם הגהות מיימוניות, ובסמ"ע שם סק"ב; רדב"ז בתשובה חלק ג אלף נב תרכז, חלק ה ריח; פרי מגדים או"ח שכח במשבצות ס"ק ז; מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה רלח; פתחי תשובה חו"מ תכו, ס"ק ב; העמק שאלה קמז, ד. ועיין בספר "לאור ההלכה" לגרש"י זיין במאמר 'המלחמה').

ובאמת מי שסובר שהדבר מותר יכול להסביר את כל הדין כן באופן אחר, שכמו שמותר לאדם להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו כל שכן שמותר לו להיכנס לספק סכנה בשביל להציל את עצמו. אמנם נראה שמה שכתבנו בפנים הוא נכון מצד עצמו ושגם הסוברים שמותר להיכנס לספק סכנה כדי להציל חברו מוודאי סכנה יסכימו עם סברא זו. ועיין לעיל הערה ד' בדברי הספר חסידים ובהערה הבאה.

(2). ציטטנו את דברי המנחת שלמה משום שהוא האריך בחידוש זה, אמנם אין זה חידוש שלו והדבר כבר מדויק בדברי האיסור והיתר הארוך (נט, לח), והובאו דבריו באחרונים על השו"ע או"ח סימן שכט. וז"ל שו"ע הרב שם: "ומכל מקום אם יש סכנה אין לו לסכן עצמו כדי להציל את חברו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה" (וכן הוא בבאר היטב ובמשנ"ב שם, על פי האליה זוטא).

משועבדים לדאוג לקיומו", אזי אם כחלק מהדאגה לקיומו צריך להסתכן הרי שאפשר יהיה לכוף על כך מבלי להתחשב בהסכמתו של המסתכן.

והנה, כיוון שעפ"י שיקול דעת נראה שתרומת אברים מאדם גוסס היא מועילה שיהיו יותר חיים ולא להיפך, וכפי שהסברנו שהסיבה שבכל זאת אסור לתרום אברים היא רק משום שאיסור 'שפיכות דמים' הוא חמור ביותר עד שנאמר עליו "יהרג ואל יעבור" – נראה ברור שכל זה נאמר רק לגבי יהודי, שמחוייב במסירות נפש על שלושת העבירות החמורות; אך גוי לעומת זאת, שאינו מחוייב למסור את נפשו עבור מצוות התורה? הרי שיוכל לתרום את אבריו על מנת להציל אדם אחר ממוות (וכמש"כ בפשיטות המנחת שלמה פו, ה).

ומ"מ נראה לומר שתמורת כסף גם לגוי יהיה אסור לתרום את אבריו, שהרי כל מה שהתרנו לגרום למיתת אחד עבור הצלת אחר אין זה אלא משום שכך שיקול הדעת מורה, וכיוון שכללי האתיקה נקבעו עפ"י שיקול הדעת מה הכי יועיל להטבת העולם לכן ברור שבעניין זה צריך ללכת עפ"י כללים אלו וחל איסור גמור לעשות סחר באברים.

ואף כאשר מדובר בחולה יהודי וללא תרומה זו הוא ימות רחמנא ליצלן, עדיין נראה שהדבר יהיה אסור אע"פ שפיקוח נפש דוחה את כל התורה, וכדלקמן:

כתב החת"ס (חלק ה, השמטות סימן קצד) שאף שבאופן עקרוני אסור לחלל שבת בשביל לרפאות גוי, מ"מ בזמנינו הדבר מותר ואף חובה גמורה משום חשש פיקוח נפש לישראל "היכא דאיכא למיחש לסכנתא שאנחנו דרים ביניהם ויוסיפו שנאה ותחרות ויאמרו כי דמו של גוי קל בעינינו... ועוד ברוב המקומות הרופאים הם גוים ויותר בעיניהם דמן של ישראל ואולי בש"ס נמי לא אמרו אלא בימיהם שלא היה שכיחי תערובות ישראל וגויים". ובשו"ת יביע אומר (חלק ח' או"ח סימן לח) לאחר שהביא דבריו להלכה הוסיף: "ובפרט בזמן הזה שעל ידי כלי התקשורת

(ח). אין כאן המקום להאריך במקור לשיעבוד זה, אבל הדבר מוכח ממה שמצאנו (רמב"ם הל' מלכים פרק ד): "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות... ושולח בכל גבול ישראל ולקוח מן העם הגבורים ואנשי חיל ועושה מהן חיל למרכבתו ובפרשיו... וכן כופה את הראויין להיות שרים וממנה אותם שרי אלפים ושרי חמשים". ושיעבוד זה הוא כל כך חזק שאפילו מחוייבים להסתכן אם צריך לכך, וכמו שמצאנו (שם פ"ה) שהמלך יכול לכוף את העם לצאת למלחמה, וראה עוד בדברי החתם סופר באורח חיים סימן רח, והסכים בזה עם המהר"ץ חיות (אליו נשלחה התשובה) בספרו "תורת נביאים" פרק ז, דין מלך ישראל.

החדשים ברגע אחד יכולים לדעת כל המתרחש בעולם קטן זה. כי בכל הארץ יצא קוים ובקצה תבל מילהם". וכתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק כח סעיף נה, עמוד רסא) בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל שדעתו לפסוק ע"פ דברי החת"ס הללו, וכן פסק בציץ אליעזר (חלק ח' סימן טו פרק ו'), וכן עמא דבר להתיר חילול שבת דאורייתא עבור רפואת גוי.

ועולה מכאן שחריגה מכללי האתיקה הרפואיים נחשבת כפיקוח נפש ממש עד כדי כך שהתירו עבורה חילול שבת גמור, ואם החת"ס כתב את דבריו לגבי חשש שהגויים ינהגו עמנו שלא כדין ויהרגו אותנו (שחז"ן מזה שאסור להם להרוג אותנו, גם הריגתם נובעת מטעותם, שהם סבורים שמה שאיננו מחללים שבת עבורם זהו משום שאנחנו שונאים אותם), כ"ש וק"ו בענייננו שבוודאי שהגויים אינם מחויבים לרפא אותנו וברור שהם רשאים להתנות שהם דואגים לרפאות רק מי שהולך עפ"י הכללים שלהם, וא"כ אין זה סתם חשש שנובע מרשעותם אלא זה ממש שיקול הוגן ואמיתי. ומה עוד שתנאי זה שלהם הוא גם ראוי מצד עצמו, שהרי על ידי שהם מחייבים את העולם ללכת עפ"י כללים אלו העולם נהיה יותר מתוקן ודבר זה הוא טוב לנו וטוב לעולם^ט.

א"כ עומד בפנינו פיקוח נפשו של יהודי אחד (שזקוק לתרומת האבר מהגוי) מול חשש סכנה של רבים, ואע"פ שחשש זה לא יתיר לנו לגרום למיתתו של היהודי החולה (שבוודאי שאין לדון את החולה כ'רודף' המסכן את הרבים שהרי הוא לא גורם לכך באופן ישיר אלא רק בעקיפין) מ"מ נראה שלאותו יהודי אין חיוב להתרפאות וגם לנו אין חיוב לרפאותו, וכמו שנבאר:

שנינו בברייתא בב"מ (סב.): "שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב... בא ר' עקיבא ולימד 'וחי אחיך עמך' חייך קודמין לחיי חבירך" וכתב הרב קוק בשו"ת משפט כהן (קמג): "נראה דהאי 'וחי בהם' אינו דבר פרטי דוקא על אותו האיש, העושה או המונע או הבא לשאול, אלא הדבר קאי בכללות על כל נפשות ישראל... מצד וחי בהם הכל הוא שוה אם בן ישראל זה יחיה או אחר... ויש לומר דרבי עקיבא דאמר חיי קודמים לא בא אלא לשלול סברת בן פטורא, שמוטב שישתו שניהם

ט. ואפשר שגם המשנ"ב (סימן של סק"ח) שנראה מדבריו דלא כחת"ס הנ"ל, בזה הוא יודה.

וימותו, אבל אם רצה ליתן לחברו, משום שחיי חברו יקרים אצלו מחייו, בכהאי גוונא יש לומר שאין איסור בדבר, אפילו ביחיד לגבי יחיד^(י). וא"כ הוא הדין במקרה שלנו, שאותו יהודי אינו מחויב לרפאות את עצמו כיוון שזה בא על חשבון אחרים. וכמו"כ יש לומר לגבי "לא תעמוד על דם רעך" שגם הוא "שוה אם בן ישראל זה יחיה או אחר", כגון במקרה שראובן ושמעון מהלכין בדרך בלא מים משלהם, וראובן מצא קיתון מים מופקר, לכאורה יהיה מותר לאדם שלישי לקחת את הקיתון ולהביאו לשמעון אע"פ שבכך הוא מונע את ראובן מלקחת את הקיתון, וא"כ ה"ה בנידון דידן גם לנו אין חיוב לרפאות את אותו יהודי משום שזה בא על חשבון אחרים.

ומאחר ומצד הדין אין חיוב לרפאות אותו, א"כ חוק שמעדיף למנוע את הסכנה מהרבים ואוסר לסחור באברים ע"מ לרפא יחידים הוא בוודאי טוב וראוי, שהרי מבואר במשנה במסכת הוריות (יג.) שיש סדרי קדימה בהצלת נפשות ואם יש אפשרות להציל או כהן או לוי למשל אזי חייב להציל את הכהן ולא את הלוי. וכל שכן בעניינינו, שיש אפשרות להציל או רבים או יחיד, שיש חיוב להציל את הרבים ולא את היחיד. והן אמת שאם לא היה חוק כזה אזי לא היינו אוסרים על החולה להתרפאות, שהרי "חייך קודמין לחיי חבירך" ואין האדם מחוייב לדאוג לחיי אחרים, אפילו יותר חשובים ממנו, על חשבון חיי עצמו (הא למה זה דומה, לכהן ולוי מהלכין וביד הלוי קיתון של מים, שאין הוא חייב ליתן לכהן); אך ברור שלשלטון, שעניינו הוא לדאוג לטובת הכלל, ראוי ונכון לחוקק חוק שכזה.

שנזכה בעז"ה לימים שבהם יראו הגויים את גדולתם של ישראל, ויבחינו בין מי שחיי נמדדים בשכל אנושי בשיקולים של רוח והפסד לבין מי שחיי נמדדים ממבט אלוקי, ויתקיים בנו "ונהרו אליו כל הגויים... ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".



(י). אמנם עיין גם במה שכתב מהרש"ם בשער ראשון ח, ה; אך נראה שלא ראה את דברי הרב קוק.

אוצר חושן משפט

סמיכת הדיינים ומינויים בזמן הזה ♦ אונאת ממון ודברים

הרב אופיר שירה

כולל דיינות, כרם ביבנה

סמיכת הדיינים ומינויים בזמן הזה

בירור שיטת הרמב"ם

"שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך ושפטו את העם משפט צדק" (דברים טז, יח).

במכות (ז ע"א) תנן: "סנהדרין נוהגת בין בארץ בין בחו"ל, ובגמרא שם ילפינן לה: "והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם - למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחוצה לארץ; אם כן, מה תלמוד לומר בשעריך? בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר".

ויש לעיין האם מצוה זו נוהגת גם בזמן הזה, שהרי אין סנהדרין ולא דיינים סמוכים!

ובשו"ת יביע אומר (ח"ז חו"מ סי' א' אות א') כתב דיש לומר דתליא במחלוקת האם "שליחותיהו קעבדינן" הוי מדאורייתא או מדרבנן. בנתיבות המשפט כתב דהוי מדאורייתא^א ונמסר הדבר לחכמים היכא דאיכא נעילת דלת, אך הרשב"א והריטב"א ביבמות (מו ע"ב) כתבו דשליחותיהו קעבדינן אינו רק מדרבנן^ב, ולשיטתם יש לומר דכיום אין חובה^ג למנות דיינים, שאין כלל סמיכה וממילא אין להם תוקף של בי"ד^ד.

(א). ואם כן, גם כיום יש חיוב למנות דיינים אשר הוה להם שם של "בי"ד" וידונו כדין התורה. והביא שם דכן משמע מדברי המבי"ט בקרית ספר פ"ה מסנהדרין. וקצת תימה לי מדוע לא הביא מרן הגר"ע את דברי ספר החינוך (מצוה תצא) אשר שפתיו ברור מללו דבזה"ז המצוה מדאורייתא, ע"ש.

(ב). וכן כתב הטור, הביאו הסמ"ע בסק"א.

(ג). ויש גם שיטה שלישית והיא דעת רבנו ירוחם (מישרים נ"א סוף ח"ד), שכיום יש מצוה מדרבנן, ועיין תומים (סי' א' סק"א) שכן משמע מדבריו ועיין בישועות יעקב.

(ד). דהיינו אין להם שם של "דיינים" מדאורייתא, אך דנים מכוח "שליחותיהו" ויש בידם את כל הסמכויות לכוף וכו' מדין הפקר בי"ד הפקר וכמבואר בראשונים (יבמות מו ע"ב).

וכתב להוכיח שדעת הרמב"ם דאיכא מצוה מדאורייתא למנות דיינים בזה"ז^ה, ולא כ"כ ברור מהיכן למד זאת^ו, ואם משום שכתב הרמב"ם שלוקחים אותו וכו' הא קמן שצריך סנהדרין ובי"ד הגדול וכידוע שהרמב"ם כתב גם הלכתא למשיחא. ולענ"ד אדרבא מדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה קעו) יש להוכיח איפכא, שזו לשונו: "המצוה הקע"ו היא שצונו למנות שופטים ושוטרים שיכריחו לעשות מצוות התורה ויחזירו הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם ויצוו לעשות הטוב ויזהירו מן הרע ויעמידו הגדרים על העובר עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש. כלומר שהוא דבר מתמיד ואינה מצוה לפי שעה אבל הוא ראוי ומחויב לדורי דורות... ודע שאלו המנויים כולם כלומר סנהדרי גדולה וקטנה ובית דין של שלשה וזולתם מן המנויים אמנם יהיו כולם בארץ ישראל בהכרח, ואין סמיכה אלא בארץ ישראל...". ומפורש בדבריו שמצוה זו נוהגת רק בזמן שיש סמיכה וסנהדרין!

ה). וזו לשון מרן היב"א: "כתב הרמב"ם (בפרק ב' מהל' סנהדרין הלכה ז): בית דין של שלשה צריך שיהיה לכל אחד מהם שבעה דברים, ואלו הם: חכמה, ענוה, יראה, שנאת ממון, אהבת האמת, אהבת הבריות להם, ובעלי שם טוב. וכל אלו הדברים מפורשים בתורה, הרי הוא אומר 'הבו לכם אנשים חכמים ונבונים', הרי בעלי חכמה אמור, 'וידועים לשבטיכם', אלו שרוח הבריות נוחה מהם, ובמה יהיו אהובים לבריות, במה שיהיה בעלי עין טובה ונפש שפלה וחברתם טובה ודיבורם ומשאם ומתנם בנחת עם הבריות. ונאמר עוד (בפרשת יתרו) 'ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל', אלו שהם גבורים במצות ומדקדקים על עצמם, וכובשים את יצרם עד שלא יהא להם שום גנאי ולא שם רע, ויהא פרקן נאה. ובכלל זה שיהא להם לב אמיץ להציל עשוק מיד עושקו, כענין שנאמר 'ויקם משה ויושיען', ומה משה רבינו עניו אף כל דין צריך להיות עניו. 'יראי אלהים', כמשמעו. 'אנשי אמת', שרודפים אחר הצדק בדעתם, 'שונאי בצע', שאף ממון שלהם אינם נבהלים עליו, ולא רודפים לקבץ ממון, שכל הנבהל להון חסר יבואנו, ושונאים את החמס, ובורחים מכל מיני עול.

וכתב עוד הרמב"ם (שם הלכה ח): אמרו חכמים, שמבית הדין הגדול היו שולחים לכל ארץ ישראל, ובודקים ורואים כל מי שימצאוהו חכם וירא חטא ועניו ושפוי ופרקו נאה ורוח הבריות נוחה הימנו, עושים אותו דין בעירו, ומשם מעלים אותו לסנהדרין אשר פתח הר הבית, ומשם מעלים אותו לפתח העזרה, ומשם מעלים אותו לבית הדין הגדול (ומקור הדברים בסנהדרין פח: ובתוספתא סוף שקלים). ונראה מדבריו שמצות מינוי דיינים נוהגת אף בזמן הזה מן התורה".

ו). וביותר קשה דהיה לו להביא את לשון הרמב"ם בפ"א מסנהדרין: "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך, שנאמר 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך', שופטים אלו הדיינים הקבועין בבית דין ובעלי דינים באים לפניהם...". אמנם ודאי שגם זה אינו ראייה, דאיכא למימר דנוהג בזמן שהבית קיים ויש סנהדרין וכנ"ל.

ז). לאחר זמן הראוני שכן הביא מסה"מ באג"מ (ח"מ ח"א סי' א' ענף ג').

גם על עצם הקשר בין שליחותיהו קעבדינן דאורייתא למצות מינוי דיינים יש להקשות, דהרי יש מקום גדול לומר דשליחותיהו קעבדינן הוא רק "הרשאה לדון" אך מצוות מינוי הדיינים נוהגת רק בזמן שיש דיינים סמוכים וסנהדרין, וכפשט דברי הרמב"ם בסה"מ.

ונבאר הנראה לענ"ד בזה בהקדם סוגיה אחרת. מבואר בריש סנהדרין שדעת רבא דמדאורייתא בעינן ג' מומחים להודאות והלוואות, ורבנן תקנו דסגי בג' הדיוטות משום נעילת דלת, ורב אחא בריה דרב איקא נוקט דמדאורייתא סגי באחד ומשום יושבי קרנות הצריכו ג' (יעו"ש בסוגיה).

ובחידושי הר"ן הביא מהרמב"ן שהלכה כרבא, שכך מורה פשט הסוגיה בהחובל (ב"ק פד ע"ב) דגם האידנא בעינן לדין שליחותיהו.

והנה פסק הרמב"ם בפ"ה מסנהדרין ה"ח: "דיני קנסות כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה והאונס והמפתה וכיוצא בהן, אין דנין אותם אלא שלשה מומחים והם הסמוכין בארץ ישראל. אבל שאר דיני ממונות כגון הודאות והלוואות, אינן צריכין מומחה אלא אפילו שלשה הדיוטות ואפילו אחד מומחה דן אותן. לפיכך דנין בהודאות והלוואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ, אף על פי שאין בית דין של חוצה לארץ אלהים - שליחות בית דין של ארץ ישראל עושין, ואין להן רשות לדון דיני קנסות בשליחותן". ומבואר לכאורה דפסק כרבא.

והקשה הרמ"ך (מובא בכס"מ שם) שהרי בפ"ב פסק הרמב"ם שמן התורה מותר לאחד לדון שנאמר "בצדק תשפוט עמיתך" ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה. הרי שפסק כרב אחא בריה דרב איקא! ואם כן, אמאי הוצרך בפ"ה לטעמא דשליחותיהו דזה כרבא?^(ח)

ומצינו לרבותינו האחרונים שלש דרכים ליישב את שיטת הרמב"ם:

א. התומים ונתיבות המשפט (בריש סי' ג') כתבו דאכן רב אחא סבירא ליה דסגי בחד מדאורייתא ואינו סמוך אבל זה משום דלית ליה עירוב פרשיות, אך לדידן דקיי"ל דעירוב פרשיות כתוב כאן (דהא ילפינן מודה במקצת מפקדון להלואה) וא"כ

(ח). וכן הביא הש"ך קושיה זו בסי' ג' סק"א. וכן קשה מהא דפסק הרמב"ם כשמואל דשנים שדנו אין דיניהם דין ולרב אחא סגי באחד.

בעינן אלהים דהיינו מומחין, אזי דיין אחד צריך שיהיה סמוך, ולזה צריך דין שליחותייהו.

אמנם תירוצו זה אינו נכנס בלשון הרמב"ם בפ"ב שם: "אף על פי שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר 'בצדק תשפוט עמיתך', ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה". והלא השלושה ודאי אינם סמוכים שהרי בהודאות והלואות מיירי (דבגזילות וחבלות לכו"ע בעינן ג' כמבואר בגמ' שם), ואם כן הוא הדין באחד דמדאורייתא אינו סמוך, ובאמת שכן מפורש בחידושי הר"ן^ט בסנהדרין שם בדעת הרמב"ם.

ב. מהלך שני מתבאר בדברי קצוה"ח (סי' ג' סק"א) ע"פ דברי התוספות (סנהדרין ב ע"ב ד"ה ליבעי) שהקשו דבסוגיה בסנהדרין הצריכו סמוכין מקרא ד'אלהים', ואילו בגיטין (פח ע"ב) ילפי' מלפניהם ולא הדיוטות, ותירצו התוס' דבגיטין מיירי לענין כפיה ואילו בסנהדרין מיירי לענין דין בעלמא.

וא"כ, מבאר הקצוה"ח, גם אנו נאמר דלדין סגי בחד שאינו סמוך אך לכפיה בעינן ג' סמוכין, והאידנא דליכא סמוכין זקוקים אנו לדין שליחותייהו.

אמנם גם דרך זו נראית דחוקה בשיטת הרמב"ם, שלא רמז בשום מקום לחלק בין דין לכפיה. גם דרשת לפניהם ולא לפני הדיוטות אינה מובאת בשום מקום ברמב"ם, ועל כן נראה שלדעתו היכולת לדון ולאכוף הדין חד דינא להם^י.

ג. ולכן נראה דהמחזור בזה, הוא הדרך השניה שכתב הקצוה"ח (בסק"ב שם) ע"פ מה שכתב הרמב"ם (פ"ה מסנהדרין הי"ח): "יחיד שהוא מומחה לרבים אף על פי שהוא דן דיני ממונות יחידי אין ההודאה בפניו הודאה בבית דין ואפילו היה סמוך, אבל השלשה אף על פי שאינן סמוכין והרי הן הדיוטות ואין אני קורא בהם אלהים הרי ההודאה בפניהם הודאה בבית דין...". מבואר מדבריו דאף כי אחד

ט. גם המאירי בחידושי לסנהדרין דף ג ע"א כ"כ בדעת הרמב"ם יעו"ש.

י. והנראה ברור בדעתו בשוב סתירת הדרשות כדברי הרמב"ן (סנהדרין כג ע"א, ומייתי לה גם הר"ן בחידושי בריש סנהדרין) שהם שני עניינים: בסנהדרין הנדון הוא על הדיינים הכשרים לדון (ורק משום נעילת דלת כשרים הדיוטות) שדיניהם אינם דין, אך עדיין לא שמענו שאסור לבוא לידון לפניהם (וכבערכאות וכמבואר בחו"מ סי' כו), על כן באה הדרשה 'לפניהם ולא לפני הדיוטות' דדרשינן איסורא משום נטילת הדיוטות את כתר המומחין, ועל זה אמר רב יוסף לאביי בגיטין שם דשליחותייהו קעבדינן שהם עצמם מחלו על כבודם ונתנו לנו רשות לעשות כן.

כשר לדון מהתורה בית דין לא הוא בשלשה, ואמנם אחד מיקרי "דיין" אבל כדי שיהיה שם של בי"ד צריך שלשה סמוכין מה"ת, וכיום שאין סמוכין עבדינן שליחותיהו ומיקרי בית דין.

ונפקא מינה לדין מודה במקצת, שהמודה בפני דיין יחיד לא חשיב כמודה בפני בי"ד, לעומת המודה בפני ג' ואפילו אינם סמוכים דמדין עבדי' שליחותיהו הוא בי"ד^(א).

ולמהלך זה צריך לומר דשליחותיהו קעבדינן הוי מדאורייתא, דאם מדאורייתא אינם חשובים בי"ד (דכך צריך לבאר בשיטת הרמב"ם כדי לתרץ את סתירת דבריו, והרשב"א והריטב"א הסוברים דשליחותיהו הוא דין דרבנן צ"ל דיסברו דג' הדיוטות יש להם שם של ב"ד וא"צ לדין שליחותיהו^(ב) וק"ל) כיצד חז"ל יתנו להם שם זה? דבשלמא לדון מהני מדין הפקר בי"ד שם של בי"ד, אך לתת להם תוקף של בית דין עם הנפק"מ המשפטיות היוצאות מכך אין ביכולתם^(ג), ולכן נראה לענ"ד ברור דהרמב"ם סובר ששליחותיהו קעבדינן הוי דאורייתא, וכמו שכתב מרן הגר"ע.

השתא דאתית להכי יש לומר דאם דין שליחותיהו נותן להם שם ותוקף של בי"ד, אם כן הדר דינם להיות כדיינים סמוכים שיש מצוה למנותם שהרי יש להם שם של ב"ד. ולפי זה דברי הרמב"ם אינם כפשוטם ממש, שבעינן סמוכים איש מפי איש, אלא סמוכים ודכוותיהו והיינו כיום כל הדיינים הכשרים לדון (ובלאו הכי צ"ל דזו גם כוונת בעל היבי"א, דכיוון דלא כתב הרמב"ם דבזה"ו מינוי הדיינים הוא מדרבנן א"כ ע"כ הוי דאו' משום ששליחותיהו קעבדינן הוי דין דאורייתא, וכנ"ל).

יא. וכן נפק"מ לענין קבלת עדות לדעת הש"ך (סי' מ"ו סק"ע) שצריך קבלת עדות, ונתיה"מ שם ובסי' לד חולק, ויסוד הפלוגתא בדברי הראשונים, יעויין ר"ן על הרי"ף דף כב ע"א.

יב. דזה פשיטא דלא משתמיט אף פוסק לומר דלא מהני מודה במקצת בפני ג' הדיוטות ופשוט.

יג. אמנם מצינו דבר כע"ז, בסנהדרין כד ע"א: "נאמן עלי אבא, נאמן עלי אביך", מחלוקת ר"מ וחכמים אי מהני קיבל עליו קא"פ, ופסקו הטוש"ע את דין זה בחו"מ סי' כב. ועיין בגמ' שם ב' לישנות מתי פליגי, אי במחול לך דהיינו מצד התובע או באתן לך מצד הנתבע, ובין כך ובין כך מפורש ברשב"ם בב"ב (קכח ד"ה נאמן) דמהני דין זה של קיבל קא"פ מדין מחילה או הודאת בע"ד (תלוי בלישנות הנ"ל), וא"כ קשה דהרא"ש (ביבמות קב) כתב גם בחליצה דהוי מילתא דאיסורא (דבעינן דיין דאמו מישאל) מהני קבלה? וכה"ק הקובה"ע שם על דברי הרא"ש.

אמנם החזו"א (חו"מ סי' י"ד סק"ז) הביא מהמהרי"ק (שורש קפב) שמצא ברשב"א דפירוש הדין של נאמן עלי אבא הוא שיש כח ביד הבע"ד (אי מקבל עליו בפני ב"ד) לתת כח ושם של בי"ד לדיינים ואע"פ שהם פסולים, ולכן גם מהני במילתא דאיסורא. וחזינן דמהני לתת שם ותוקף של בי"ד. אמנם החילוק מבואר ששם באמת אינם ב"ד לגבי אחרים אלא רק לגבי האדם עצמו, אך לתת לדיין שם של ב"ד באופן כללי לא שמענו, ובלא"ה צ"ב בגדר זה של הרשב"א ואכמ"ל. ועיין הערה הבאה.

לסיכום: עלה בידינו ששיטת הרמב"ם שמצוות מינוי דיינים נוהגת בזמן הזה מן התורה, כיוון שדין שליחותיהו קעבדינן הוא מדאורייתא ופירושו לתת להם שם ותוקף של בי"ד (וכנ"ל בשם קצוה"ח). אכן, הרמב"ן והרשב"א והריטב"א סוברים ששליחותיהו פירושו רק רשות לדון, שגם לג' הדיוטות יש שם של בי"ד^י, וא"כ מצוות מינוי דיינים אינה נוהגת לדעתם בזמן הזה.



יד). והנה בשער המשפט (ח"מ סי' סק"א) הסתפק אי מהני קיבלו עליהו בדיני קנסות ונשאר בצ"ע, ונראה דשורש ספיקו מתבאר יפה להנ"ל, דבדיני קנסות צריך בי"ד שיצור את חיוב הקנס וכמש"כ הגרעק"א במכות ה' ע"א בגהש"ס שלו (והן אמת שמרש"י ותוס' שם לא משמע הכי, וכן צ"ע מפסק השו"ע בסי' א' ס"ד דמהני תפיסה בזה"ז ואכמ"ל כעת). וא"כ לדעת הרמב"ן והרשב"א דיש עליהם שם ב"ד בלא"ה, רק אין רשות לדון מהני הקבלה ויכולים לפסוק חיוב ממון התקף (ואע"פ שעברו איסור שנטלו כתר המומחין במקום שלא תיקנו חז"ל, מ"מ אין זה נוגע לפס"ד שיש לו תוקף משפטי [אא"כ נאמר דאי עביד לא מהני וצע"ק]). אך לרמב"ם דס"ל דשליחותיהו קעבדינן נותן להם שם של בי"ד, במקום שלא נמסר הדבר לחכמים (וכמו שביאר נתנ"מ הו"ד למעלה) אין עליהם של בי"ד וממילא קבלת הבע"ד לא תעזור, דאין בכוחה לאשווי להדיוטות שם כח ותוקף של בי"ד וכדביארנו בהערה הקודמת ודו"ק.

הרב דוד שטרן
כולל ישיבת שעלבים

אונאת ממון ודברים

פתיחה

רוב מוני המצוות מנו את אונאת ממון ואונאת דברים כשתי מצוות נפרדות (רמב"ם במצות לא תעשה רנא ורנב, החינוך במצוות שלו-שלה, הסמ"ג לאוין קע-קעא, סמ"ק רע"ב, וקכ"ב), רס"ג וראשונים אחרים מנו את שתי המצוות יחדיו (עיין ספה"מ לרס"ג, בביאורו של הגר"י פערלא לאוין פה, ושם ציין שזוהי גם שיטת בה"ג (במנין הלאוין שבתחילת הספר^א), אזהרות ר"א הזקן ורבי שלמה אבן גבירול).

לשיטת רס"ג, שחיבר בין שתי המצוות, יש לעיין מהו המשותף ביניהם. גם לשיטת רוב הראשונים, שמנו את המצוות בנפרד יש להבין מהו המשותף, במיוחד לאור המשנה שכתבה: "ב"מ נח, ב)^ב: "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים" - משמע, שיש קשר ביניהם.

בהשקפה ראשונה, נראה ששני האיסורים לא קשורים אחד לשני: איסור אונאה, שהוא מכירה גבוה ממחיר השוק או קניה במחיר נמוך יותר, עניינו רמאות של המוכר כלפי הקונה (או להיפך), ואילו אונאת דברים עניינה בפשטות: צער הזולת.

אך ברור הדבר שיש קשר בין שני האיסורים כפי שנראה ממוני המצוות, וכפי הנראה מדברי חז"ל שלמדו איסור זה מפרשה אחת (ויקרא כה): "תנו רבנן: לא תונו איש את עמיתו - באונאת דברים הכתוב מדבר. אתה אומר באונאת דברים, או אינו אלא באונאת ממון? כשהוא אומר וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך - הרי אונאת ממון אמור, הא מה אני מקיים לא תונו איש את עמיתו - באונאת דברים" (ב"מ שם).

(א). אות קנא במהד' מכו' ירושלים (אמנם במהד' הילדסהיימר מנה שני לאוין, אך עיין בהערות שם ובדברי הר"י פערלא שם), ובהקדמתם כתבו שאזהרות רבינו אליהו ורבי שלמה אבן גבירול מבוססות כמלואם על מניין המצוות של בה"ג.

(ב). כל הפניה סתמית במאמר לגמרא, היא למסכת בבא מציעא.

לקמן נעמוד בעז"ה על מהותם של איסור אונאת דברים ואונאת ממון ולאחר מכן ננסה לעמוד הקשר שבין שני האיסורים, ותוך כדי הדברים נדון גם בנפק"מ הלכתיות העולות מתוך ההגדרות השונות.



פרק א

מהות איסור אונאת ממון

אונאה – צער או רמאות

עיקר איסור אונאה הוא למכור חפץ לחבירו במחיר גבוה ממחיר השוק, או לקנות מחבירו במחיר נמוך יותר. כתב בעל ספר החינוך (מצוה שלז): "שורש המצוה ידוע, כי הוא דבר שהשכל מעיד עליו, ואם לא נכתב דין הוא שיכתב, שאין ראוי לקחת ממון בני אדם דרך שקר ותרמית, אלא כל אחד יזכה בעמלו במה שיחננו האלקים בעולמו באמת וביושר" נראה מדבריו, שעיקר האיסור הוא ל'רמות' את חבירו במסחר.

אמנם, לכאורה דבריו נסתרים מדברי הגמרא (נא,א), המספרת על אדם שמכר חפץ שווה שש בחמש, והקונה היה מודע לכך, ואעפ"כ מבואר בגמרא שדין אונאה קיים, וכן פסק הרמ"א עפ"י דברי המרדכי (רכז,ז): "היה יודע הלוקח, בשעה שלקחו, שנתאנה, ושתק... לא אמרינן דמחל הואיל וידע". ולכאורה במכירה כזאת אין דרך שקר ותרמית ואעפ"כ דיני אונאה נוהגים בה. על כן, אפשר לומר שפירוש המילה אונאה איננה 'רמיה' כפי שניתן להבין מדברי החינוך, אלא 'צער', וכמו שכתב רש"י על הפסוק: "והאכלתי את מוניך" (ישעיה מט,כו): "מוניך לשון אל תונו – אונאת דברים המקנתרים אותך...". לפי"ז, כיון שכאן המוכר גרם לכך שהקונה מצטער על כך שנאלץ לקנות חפץ במחיר יקר יותר, הרי יש כאן אונאה. (לקמן יתבאר כיצד ילמד דין זה ספר החינוך).

למדנו מכאן שניתן להבין את מושג האונאה בשני אופנים: רמאות וצער. לקמן נעמוד על מספר נפק"מ העולות מכוח הגדרות אלו:



נפקא מינות בין ההבנות

א. כפי הנראה מלשונות הראשונים, עיקר איסור אונאה הוא בעצם מה שהאדם מוכר לחברו חפץ במחיר גבוה וכדו'. אמנם, הריא"ז (ב"מ פרק הזהב, קונטרס הראיות, ראה ט וי"ב) כתב: "י"ל דלאו דלא תונו דינא הוא ולא איסורא... בלאו דלא תונו אינו מוזהר מלאנות חברו, שאם ימצא למכור המקח שלו ביותר מכדי דמיו אין אסור בדבר, ולא אמרה תורה אל תונו אלא שאם חברו תובעו חייב להחזיר לו אונאתו והיינו דינא, אבל אם אין חברו תובעו בכדי שיראה לתגר או לקרובו אין עליו דין להחזיר ההונאה, וגם אין עליו אסור על מה שאונהו דלא [אמרה] תורה אל תונו אלא שחייב לו להחזיר לו אונאה אם חברו תובעו" נראה מדבריו, שבוודאי איסור זה לא נובע מחמת ה'רמאות', שהרי כך הם סדרי השוק, למכור בכמה שמצליח למכור, אלא שאם הוא אינו מסכים לביטול המקח, נמצא שהוא מצער את חברו, ורק אז עובר על הלאו.

ב. מאנה בשוגג - מדברי ספר החינוך נראה, שלא עובר בזה איסור, דז"ל (שם): "שהוזהרנו שלא להונות הבריות לדעת"^א, כך נראה גם מדברי הרמב"ם (הלכות מכירה פ"ב ה"א), שכתב לגבי דין החזרת הממון שנוהג גם בשוגג, משמע שהאיסור עצמו לא. נראה, שסברו שמהות האיסור הוא 'לרמות' את חברו, וזה לא שייך אלא כשעושה לדעתו"^ב. לעומתם כתב הטור (ריש סימן רכז): "ואיזה מהן שאינה בין מוכר בין לוקח עובר בלאו אם הוא במזיד ואם הוא בשוגג הוא באיסור לאו"^ג. נראה שסובר שעיקר האיסור הוא במה שמצער את חברו, וא"כ לא גרע מכל איסור דרבנן בשוגג"^ד.

ג. וכן לשון הרמב"ן עה"ת (ויקרא כה, יד).

ד. אך היה אפשר לומר, דאף שמהות האיסור הוא לרמות עדין יעבור על האיסור גם בשוגג משום שחלק מחובותיו של המוכר הוא לבדוק מהו מחיר השוק, וכסברא זו כתב בשו"ת מהרש"ם (דקלח), וע"ע רש"י (ויקרא כה, טו): "כשתמכור או תקנה קרקע דע כמה שנים יש עד היובל" - משמע שמוטלת על המאנה לדעת מהו מחיר הקרקע. וע"ע בהגהות חכמת שלמה רכז, סוס"ק כז.

ה. הב"ח כתב שדין זה מוכח מסוגיית הגמרא (נא, א) העושה צריכותא מדוע יש לאו גם לקונה וגם למוכר, וכתבה שלגבי הקונה שהוא עושה זאת בשוגג היינו חושבים שאין בזה לאו - קמ"ל שגם בזה יש, אמנם בשערי ישר (ש"ה פ"ה) כתב שכונת הגמרא שבכה"ג יש רק חובת השבה.

ו. אמנם יש לשים לב למש"כ הטור שבשוגג יש רק 'איסור לאו' וצ"ע בשינוי הלשון.

ג. אונאה פחות משתות – הרא"ש (ד,כ) הסתפק, האם בפחות משו"פ אין כלל איסור אונאה, או שישנו איסור ורק דין החזרת האונאה אינו קיים כיון שבד"כ מוחלים על כך". כלומר, האם יש איסור אונאה גם כאשר ידוע שחבירו מוחל על כך. נראה, שאם האיסור תלוי ברמאות, הלא כאשר ידוע שחבירו ימחל על כך מסתבר שאין זה נחשב כמי שעושה פעולת רמאות, אולם אם עיקר האיסור תלוי בצער, נראה שאפ"ה חבירו מצטער בכך, אלא שמוחל.



אונאה – דינא או ממונא

לכשנדקדק נראה לומר, שנחלקו הראשונים האם עיקר איסור אונאה הוא ממוני או איסורי. בתורה קיימים איסורי לאו הנוגעים לדיני ממונות, כדוגמת גזל וגניבה, וכן איסורי לאו שנוגעים למעשי איסור בעלמא, כמו מאכלות אסורות או לאוין הנוגעים לבין אדם לחבירו. יש לדון, האם את הלאו של אונאה יש לשייך לאיסורי הממונות או שזהו לאו בפני עצמו, אלא שנוספה לו חובת השבת הממון^(ז).

נראה, דאם העיקר הוא הרמאות הרי שהדגש הוא על פעולת הרמייה, וא"כ בפנינו לאו איסורי. לעומת זאת, אם החשש הוא הצער, נמצא שהחשש הוא בתוצאה, דמה שחבירו נמצא מאונה ומופסד בממון ובפנינו לאו ממוני כדוגמת גזל.

בגמרא (נא,א-ב) מובאת מח' רב ושמואל אם במתנה על מנת שאין עליך אונאה, תנאו קיים ואין איסור אונאה או שאיסורו קיים. דעת ר"ח (הו"ד בתוס' שם ד"ה במה) לפסוק כרב משום דהלכה כרב באיסורי, ודעת התוס' לפסוק כשיטת שמואל משום שכאן זוהי שאלה ממונית, לאחר שהמוכר כבר התנה, האם צריך להשיב את האונאה או שלא. הרא"ש (ד,יז) הסביר אליבא דר"ח, שמח' רב ושמואל היא האם לכתחילה ניתן להתנות. ויל"ע מה התוס' ישיבו במקרה של שאלה האם ניתן לכתחילה להתנות. ואפשר שנחלקו כנ"ל, שלדעת התוס' עיקר איסור אונאה

(ז) שו"ע (רכז, ו) הביא ספק זה, אמנם דעת החינוך (שם) שאין בזה איסור, אך מדברי הרמב"ן (ויקרא כה, יד) משמע שיש איסור.

(ח). האחרונים דנו מהיכן נלמדת חובת השבת האונאה, האם מהדין דוהשיב את הגזילה, או שזוהי הלכה בפני עצמה, ונראה שג"כ תלוי בנ"ל. האחרונים דנו בשאלה דומה לגבי איסור ריבית, האם זהו איסור ממוני או דיני.

ממילא תלוי בתוצאה ועל כן הדיון מתחיל בשאלת החזרת הממון וממילא זוהי שאלה ממונית, אולם לשיטת ר"ח איסור אונאה עיקרו תלוי בשאלת הרמאות, וממילא זוהי שאלה איסורית, והלכה כרב באיסורי.

מכאן, נוכל להבין גם את דברי התוס' (נב, א ד"ה אמר)^ט שניתן לאונות לכתחילה בשיעור אונאה כאשר דעתו להשיב (והביאו הנתיבות ביאורים רכז, ב). ולכאורה תמוה, כיצד ניתן לרמות את חברו, אלא נראה שלדבריו עיקר האיסור הוא ממוני, וכאשר מראש עושה את פעולת האונאה כאשר קיימת אופציה שבסופו של דבר לא ייגרם צער לחברו – מותר.



חובת השבה ללא איסור

נראה לומר, שגם למ"ד שעיקר האיסור הוא 'דיני'. כלומר, עיקר האיסור הוא ה'רמאות', עדיין קיימת חובת השבת האונאה, הנובעת מחשש ה'צער' והתוצאה שממון הגיע לחברו שלא עפ"י דרכי היושר. כך נראה מדברי הרמב"ם (שהבאנו לעיל) לגבי מאנה בשוגג, דמשמע מדבריו שלמרות שאין איסור אונאה בכה"ג, קיימת חובת השבה.

עפ"י^ז נוכל להבין את ההלכה שהבאנו בתחילת הדברים, שאף אם הקונה יודע שמחיר השוק נמוך יותר קיים איסור אונאה, והוכחנו משם שנראה שעיקר האיסור נובע מהצד הממוני. אולם למתבאר כאן אפשר לומר, שהמרדכי לא חידש אלא חובת השבה בלבד, ולא שיש איסור בעצם המכירה. כלומר, אם הקונה ירצה לבטל את המקח בלמעלה משיעור אונאה או לקיימו ולתבוע אונאתו – אסור על המוכר לסרב באומרו שהקונה הסכים לכך מראש.

דוגמא נוספת להלכה שיש בה רק דין חזרת אונאה בלי איסור אונאה עולה מדברי הרמב"ם (פכ"א מהל' מכירה הל' א-ב, הו"ד להלכה בשו"ע רט, א): "המקנה לחברו דבר שאינו מסוים, אם היה מינו ידוע אף על פי שאין מדתו ומשקלו ומניינו ידוע הרי זה קנה, ואם אין מינו ידוע לא קנה. כיצד, ערימה זו של חטים אני מוכר לך בכך וכך, מרתף זה של יין אני מוכר לך בכך וכך, שק של תאנים אני מוכר לך בכך

ט. עכ"פ לדעת רבא שם, ואפשר שגם לדעת אביי.

וכך, אף על פי שאין מדת הערימה ידועה ולא משקל התאנים ולא מניין הקנקנים ידוע, הרי זה ממכרו קיים, אף על פי שנמצא חסר או יתר על האומד שהיה בדעתם, ויש להם הוניה לפי השער שבשוק כמו שביארנו". נראה שבמקרה זה, אין איסור במכירה, שהרי זה דרך המקח והממכר למכור באופן הזה, ואפילו לחולקים על הרמב"ם הסוברים שבד"כ בשוגג איכא איסור אונאה. אך אם נמצא שבמכירה זו התבצעה בעיית אונאה, יש לפעול כפי הדינים של איסורי האונאה.



סיכום פרק א

ראינו לעיל שישנם שני כיוונים להבין את איסור אונאת ממון, האם יסודו בצער הנגרם לזולת או ברמאות שמרמה את חברו. הוכחנו, שאף להסוברים שעיקר מעשה האיסור הוא ברמאות, עדיין ישנה משמעות לצער של הזולת, וכתוצאה מכך קיימת חובת השבת הממון.



פרק ב

מהות איסור אונאת דברים

לקמן נעמוד על מהות איסור אונאת דברים. למדנו במשנה ובברייתא (נח,ב): "לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח. אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם הוא בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך, שנאמר וגר לא תונה ולא תלחצנו... תנו רבנן הא כיצד? אם היה בעל תשובה אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם היה בן גרים אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך, אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה. אם היו יסורין באין עליו, אם היו חלאים באין עליו, או שהיה מקבר את בנו, אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חבריו לאיוב הלא יראתך כסלתך תקותך ותם דרכיך זכר נא מי הוא נקי אבד. אם היו חמרים מבקשין תבואה ממנו, לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה - ויודע בו שלא מכר מעולם. רבי יהודה אומר: אף לא יתלה עיניו על

המקח בשעה שאין לו דמים, שהרי הדבר מסור ללב, וכל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלקיד". בפשטות נראה שעניינה של אונאת דברים היא צער הזולת באמצעות דיבור. אמנם, אם אכן כך הדבר, מדוע המשנה והברייתא היו צריכות לפרט דוגמאות אלו, היא היתה יכולה לקצר ולומר שהאיסור הוא לצער את חברו בדברים.



שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה

הרמב"ם בפירוש המשנה (שם) הסביר: "דע שאונאת דברים נאמר גם בה פסוק מיוחד והוא אמרו ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלקיד, והחמיר בה יותר מאונאת ממון כמו שאתה רואה שהזהיר והפחיד עליה. ועוד שהאדם יכול לעשותה בתחבולה כגון שעומד על המחיר והוא אינו קונה, ואומר אין דעתי אלא לקנות. או שיציע לאדם שאינו מלומד דבר חכמה ויאמר לו הסבר לי דבר זה כדי לביישו, ויאמר אני חשבתי שהוא מאנשי החכמה. או שיספר ספור ויכלול בו מגרעות איזה אדם ומומיו, ויאמר אני לא נתכוונתי למה שחשבתם. לפיכך אמר ויראת מאלקיד היודע כוונותיך ומחשבותיך, וזהו ענין אמרם כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלקיד, ולפי ענין זה תמצא בתורה כל מקום שאמר ויראת מאלהיך הוא דבר שלא יוכלו דייני בשר ודם לשפוט בו". הרמב"ם בדבריו מתייחס לדברי הגמרא (שם) המסבירה שאונאת דברים חמורה מאונאת ממון בזה שנאמר עליה 'ויראתך מאלוקיך', נמצא שאונאה זו היא דבר שרק הקב"ה יכול לשפוט ולא דין, שעל כל דבר המסור ללב נאמר 'ויראתך מאלוקיך'. מכאן, שאונאת דברים איננה צער הזולת גרידא, אלא צער הבא בדרך תחבולה ורמאות. כלומר, שהעומד מן הצד יכול לפרש את דברי האומר גם באופן שהוא לא בהכרח מצער. על כן מובן מדוע המשנה פרטה דוגמאות מיוחדות.

בדרך זו הלך גם מהר"י באסן (שו"ת מהר"י באסן סו"ס כה) שציין לשיטת המרדכי (ב"מ ס' שו) שהמאנה את חברו בדברים לוקה, ומלבד קושיתו של הב"י (חו"מ ס' א) שהלא הוי לאו שאין בו מעשה, הקשה שהלא עיקר לאו זה הוא באופן "שאינ בני אדם מכירין מתוך דבריו אם כונתו לעקל או לעקלקלות... ולכן נקרא אונאה שהוא מאנה אותו שאינו מביישו בפירוש, שיכול לפרש דבריו בענין אחר כמו

שיאמר שאע"פ שעשה מעשים רעים בראשונה עתה שב ויוצא בזה, וא"כ איך עלה על דעת המרדכי שילקה?!" והוסיף וכתב בפירוש ש"אם אמר דברים ברורים שהבינו אותם השומעין, אם כן אין זה בכלל לא תונו".

אלא שלשיטה זו קשה כיצד דבריו של אדם כלפי גר האומר לו זכור את מעשיך הראשונים יתפרשו כפגיעה בדרך תחבולה, וכיצד נאמר שמפרש את דבריו לטובה? וכתב בביאור קרבן אהרון לספרא (בהר ג, ד): "אם היה בעל תשובה וכו'". ק"ל שדברים אלו חירופין וגידופין הם, לא אונאת דברים, ואיך קרו להו אונאה. ולזה נ"ל לפרש שאומרו זכור מעשיך הראשונים, שהוא אומר לו זה בדרך אזהרה, וזה שהוא חזר ממעשיו הראשונים, והוא אומר לו זכור מעשיך הראשונים, כדי שלא תשוב לעשות כמו הם, וכל כונתו לחרפו בהם, ובזה הוא מאנה אותו...". וכן המשיך והסביר את המשך המשנה (וע"ע בספר מצוות השלום עמ' 206 שכתב כן בשם הגר"י אברמסקי).



דעת הרמב"ם בסה"מ וביד החזקה, ודעת שאר הראשונים

אמנם, מדברי ראשונים אחרים לא נראה כך, אלא פירשו אונאת דברים כצער, ולא שבא רק באופן של רמאות. כן משמע מדברי הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה רנא): "והמצוה הרנ"א היא שהזהירנו מהונות קצתנו את קצתנו בדברים. והוא שנאמר לו מאמרים יכאיבוהו ויכעיסוהו ולא יוכל לעמוד מפני שיתבייש מהם. כמו שתזכור לו פעולות נעורותו ועשה תשובה מהם ותאמר לו תודה לא-ל שהעתיקך מן הדבר הפלוני אל זה העניין הטוב. וכמו זה ההתלהלה במומין המכאיבים. והוא אמרו (בהר פ' יז) ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלקיך" וכן הוא בהלכות (פי"ד ממכירה) ובעקבותיו כתב גם בספר החינוך: "שלא להונות אחד מישראל בדברים, כלומר שלא נאמר לישראל דברים שיכאיבוהו ויצערוהו ואין בו כח להעזר מהם".

לדבריהם יש לשאול מדוע באמת המשנה פירטה דוגמאות מסוימות של צער, ושמה לשיטתם המשנה ציינה לדוגמאות המצויות, אבל אין רק אלו בכלל^י.



פרק ג

הקשר שבין שני האיסורים

פתחנו בשאלת הקשר שבין איסור אונאת דברים לאונאת ממון. עפ"י הנ"ל נראה, שלדעת רס"ג, המונה אותם כמצווה אחת, עיקר האיסור הוא מה שהאדם מצער לחבירו, הן ע"י ממון והן ע"י דיבור. לעומת זאת, מדברי הרמב"ם (ביד החזקה, דאילו בפירוש המשנה משמע שבשניהם האיסור הוא ע"י תחבולה) לכאורה נראה שאין קשר מהותי בין שתי ההלכות, שהרי לגבי אונאת ממון משמע שפעולת האיסור היא דווקא באופן של רמאות ואילו באונאת דברים גם שלא ברמאות. אמנם, לעיל (סוף פרק א) העלינו, שאף לדעת הרמב"ם תכלית האיסור באונאת ממון היא הצער, ומשום כך קיימת חובת השבה גם באופן שלא התקיים מעשה האיסור של רמאות. ואם כן, נראה שאיסור אונאת ממון הינו צער שנעשה ע"י תחבולה ואילו אונאת דברים היא צער אף שלא ע"י תחבולה. אפשר שסבר הרמב"ם שעיקר הצער שיש לאדם בחיי המסחר הוא בזה שמרמים אותו, דאם לא מרמים אותו אזי הוא מצטער מהתוצאה מכך שהוצרך להוציא יותר כסף ממחיר החפץ בשוק, אולם אין זה צער שבהכרח הגיע לו ע"י המאנה.

לענ"ד נראה לומר, שאיסור אונאת דברים וממון אחד הוא, ועיקרו הוא במה שאדם מנצל את כך שחבירו נמצא במצב דחוק. כך לגבי אונאת ממון: כאשר מוכר במחיר גבוה ממחיר השוק והקונה לא יודע מכך, ואפי' אם הקונה יודע יש בכך ניצול של הקונה, שהרי אם היה יכול, היה הולך לקנות במקום אחר, ומסתבר שזה שקונה עכשיו במחיר גבוה יותר הוא רק מכיוון שהוכרח לכך. כך היא גם אונאת

(י) ולשיטה זו יש לומר דמה שהגמרא אמרה שעל אונאת ממון נאמר 'ויראת מאלוהיך' משום שהם דברים המסורים ללב, אין זה על כלל המקרים באונאת דברים, אלא רק בחלק מהמקרים (עיין תורה תמימה ויקרא כה, יז).

(יא) בחידושי המאירי (שם) כתב, שבתחילה המשנה הביאה אונאת דברים שהיא כעין אונאת ממון, היינו שעומד על מקחו חבירו ושואלו 'בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח... ואח"כ נתגלגל לאונאת דברים שלא יביישוהו בדבריו, והוא שאמר אם היה בעל תשובה וכו'".

דברים, האדם מנצל את חולשותיו של חבריו על מנת לפגוע בו. על כן נבין מדוע המשנה והברייתא הביאו דווקא את הדוגמאות הללו של הפגיעה בגר, בעל תשובה או במי שאין לו דבר למכור, שהם אנשים שבעצם טבעם יש בהם חולשות מסוימות ביחס לכלל החברה.



אוצר הארץ

הגדרת עשירות בהפרשת תרומת מעשר ומעשרות,
והמכשולים בזה ♦ בענין ארץ סיחון ועוג אם היא כארץ
ישראל

הרב משה יהודה לנדאו

הגדרת עשירות בהפרשת תרומת מעשר ומעשרות, והמכשולות בזה

בעיקר בירקות עלים ובחצילים

הקדמה

שיעור ההפרשה בתרומות ומעשרות הוא עשירית [מלבד תרומה גדולה ששיעורה בכל שהוא]. מי שמוסיף על המעשר או פוחת ממנו מקלקל את המעשרות או את הפירות המתוקנים. כיצד ניתן לדייק בשיעור ההפרשה? על כך אמרו חז"ל שניתן להפריש במידה, במשקל או במנין. ועדיין לא ברור כיצד ע"כ מגיע לעשירות המדויקת, ללא תקלות? וכן, מה קורה כאשר יש ניגוד בין המנין למידה או למשקל בשיעור העשירית? על זאת דברינו להלן.

בהפרשת תרומות ומעשרות ביתית, כלומר בהפרשה פרטית שעושה אדם שבידו פירות וירקות החייבים במעשר, כמות התקלות הנובעות מכמות הפרשת תרו"מ פחותה, מאחר שכל הפירות לפניו, והוא רואה ויודע כמה עליו להפריש. עם כל זאת, קיימות תקלות, חלקם מחוסר ידע ומחוסר תשומת לב. דוגמאות לתקלות שעלולות להיות מהפרשה ביתית נראה במקרים שיובאו להלן, שמפריש עשירית לפי מנין הפירות, וישנם מקרים שהוא ממעט במעשר, ופירותיו עדיין בטבלם, וכפי שיתבאר להלן. ואפילו מי שמדקדק ומפריש במשקל מדויק, נרחיב להלן שבחצילים שיש הפרש במשקל בין יחידה ליחידה, עלול הוא להיכשל בממעט במעשרות.

בהפרשה המוסדית, ובעיקר בהפרשה בשווקים הסיטונאים, עלולים לצוץ מכשולים מעין אלה ביתר שאת עקב כמויות הענק, וחוסר היכולת לשים לב לטעויות.

בשווקים הסיטונאיים המידע על כמויות הטבל הוא עפ"י רישום הארגונים או המשטחים שבהאנגר ומשקלם, ובירקות עלים עפ"י מנין, דהיינו שיש מספר קבוע

של יחידות בארגו, ולפי מנין הארגזים. מאחר שמדובר בכמויות משמעותיות של תרומת מעשר שמאבדים אותם לאחר ההפרשה, החקלאים מניחים בשעת המיון בנפרד את הפירות הגרועים ושאינם שלמים, ומביאים אותם בשעה שמביאים את הפירות הראויים, כדי שיפרישו מהפגומים. לדוגמא - בחסה, החקלאים שמביאים את הסחורה מביאים איתם עלים שאינם ראויים למכירה, כגון עלים פרודים, חתוכים, קטנים וכדומה, ומהם מפרישים, ומותר לעשות כן בימינו, שהתרומות לאיבוד, ולכן מפרישים מהרע על היפה.

כאן נוצרת בעיה כיצד למדוד עשירות מהעלים, מאחר שהמסחר והאיחסון בחסה אינו לפי משקל אלא לפי מנין, כיצד ניתן להפריש במנין מעלי חסה בודדים? כמו כן, יש לדעת הדין כשקורים טעויות בכמויות.

להלן נתמקד בעיקר בהגדרת כמות העשירות באופני ההפרשה השונים.



א.

המרבה או הממעט במעשרות

דין מוסכם הוא שהמרבה במעשרות פירותיו מתוקנים ומעשרותיו מקולקלים, ואילו הממעט במעשרות פירותיו מקולקלים ומעשרותיו מתוקנים. מקור הדין הוא בתוספתא (דמאי פ"ח ה"י), והובא בגמ' בירושלמי ובבבלי בכ"מ. וכן פסק הרמב"ם (בפ"א מהל' מעשר הל' יד-טו) [בירושלמי (דמאי פ"ה ה"ד) מובאת דעת רבי יוסי שסובר שאם טעה בכדי שהדעת טועה מועילה ההפרשה, עפ"י תנאי בית דין. וברמב"ם לא מצאנו שהזכיר זאת לדינא].

דין זה נאמר בתרומת מעשר ובמעשרות, ששיעור ההפרשה נאמר בהם בתורה במדויק, אחד מעשרה. אבל לתרומה גדולה [וה"ה הפרשת חלה] אין שיעור מדאורייתא, ואפילו חיטה אחת פוטרת את הכרי, ומאידך, יכול לעשות את כל פירותיו תרומה, ובלבד שישיר משהו כדי שיהיו שייריה ניכרים, ומדרבנן הוא שתיקנו שיעור הפרשה, לעין טובה אחת מארבעים, בינונית אחת מחמישים, ועין רעה אחת משישים, ומשום כך אין איסור לרבות או למעט בתרומה כרצונו. ואכן,

תרומה גדולה ניטלת דווקא באומד, ולא במידה, במשקל או במנין, כמבואר במשנה בתרומות פ"א מ"ז, ונפסק ברמב"ם הל' תרומות פ"ג ה"ד, והטעם – כדי שיתרום בעין יפה (תוס' ל"א א' ד"ה ניטלת. טעמים נוספים נאמרו בזה, ואכ"מ). ובזמן הזה, כשהכהנים אינם יכולים להיטהר מטומאתם, והתרומה נשרפת, אין מפרישים אלא משהו, וא"כ ההפרשה קלה ופשוטה, ולכאורה אין בה חששות הלכתיות. אלא שמאחר שבהפרשה הנהוגה בזה"ז מפרישים את התרו"ג יחד עם התרומת מעשר, דהיינו שנוטלים מהטבל יותר מאחד ממאה כדי להפריש את היותר הנ"ל לתרו"ג, א"כ חלות הפרשת התרומה היא רק אם אכן יש יותר מאחד ממאה, שאל"כ אין לתרומה מקום לחול בו. ונמצא שלפי מה שנכתוב להלן לגבי אופן הפרשת תרומת מעשר, עלולה להיות השלכה ותקלה גם לתרומה גדולה.

לעומת זאת, תרומת מעשר וכן שאר המעשרות ששיעורם קבוע מן התורה, אחד מעשרה, אם ירבה בהפרשת תרומת מעשר ובמעשרות יהיו מעשרותיו מקולקלים, מאחר שהחלק המיותר שהופרש נשאר בטבלו, שהרי לא התכוון להפריש עליו, ואם ימעט במעשר יהיו פירותיו מקולקלים, שהרי לא תיקן את כל הפירות, ונמצא שיש בפירותיו חולין וטבל מעורבים.



ב.

החששות בזמנינו

בהפרשה הנהוגה בזמנינו לגבי חלק מההפרשות אין חשש כלל שמרבה או ממעט, אבל עדיין קיים חשש זה, בעיקר בתרומת מעשר, וממילא גם בתרומה גדולה בזמנינו, דהנה בהפרשה הנהוגה מפרישים קצת יותר מאחד ממאה, כדי להפריש תרומה ותרומת מעשר כאחת, כמבואר במשנה בדמאי פ"ה מ"ב וברמב"ם פ"ג מהל' תרומות הכ"ד. בהפרשה באופן זה אין כל חשש כשאכן הוציא כמות זו, שהרי אומר בנוסח "היותר מאחד ממאה הריהו תרומה גדולה. אותו אחד ממאה שיש כאן, ועוד תשעה חלקים כמותו הרי הם מעשר ראשון", א"כ כל מה שנוסף על אותו אחד ממאה הוא תרומה, ונמצא שתרומת המעשר חלה בדיוק על העשירית. אמנם אם ימעט בהפרשה זו, דהיינו שיקח פחות מאחד ממאה, כאן יהיו

פירותיו מקולקלים [באופנים שיתבארו להלן] גם מחמת שאין לתרומה גדולה מקום לחול, שהרי מחיל אותה על היותר מאחד ממאה, ואין כאן, וגם מחמת התרומת מעשר שמיעט בשיעורה. וא"כ לכאורה פירותיו מקולקלים והם עדיין טבולים לתרומה גדולה, וגם לאחר שיפריש תרו"ג, עדיין מעורבים בפירותיו טבל וחולין מחמת שמיעט בתרומת מעשר.

מי שאירע לו שהפריש את התרו"ג בנפרד ואת תרו"מ בנפרד, לגבי התרו"ג אין כל חשש, ומותר להרבות או למעט, כדלעיל. לגבי תרומת מעשר, אם ריבה אין חשש, שהרי התרו"מ נשרפת בזה"ז, ואין תקלה. אבל אם ימעט בתרומת מעשר יהיו פירותיו מקולקלים, כדלעיל.

לגבי מעשר שני לא שייך מרבה או ממעט בהפרשה הנהוגה בימינו, מאחר שאנו לא מפרישים בפועל אלא קוראים שם לעשירית בדרומו או בצפונו, ופודים אותו, ונמצא שקריאת שם היתה על עשירית מדויקת. גם במעשר ראשון ובמעשר עני בדרך כלל לא קיים חשש זה, שהרי גם בהם אנו קוראים שם בצפונו או בדרומו ולא מפרישים, אלא כשאין ודאי חיוב בהפרשה נשאר המעשר בידינו כדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ואם ההפרשה ודאית גם אין אנו מוציאים בדרך כלל, ולא רק מי שאינו נותן מעש"ר ללוי [כפי שמקובל עפ"י החזו"א, מפני החשש להחזיקו כליו], אלא אף מי שסובר שיש לתת, מ"מ יש שמזכים ללוויים ולעניים וחוזרים וקונים מהם במעות הניתנות למכירי לויה או ליד העניים, כמקובל.

אמנם מי שרוצה ומקיים את מצות הניתנה ללוויים ולעניים ע"י נתינה בפועל מהפירות עצמם, צריך להיזהר שלא להרבות או למעט במעשרותיו, וכנ"ל.



ג.

מה נקרא עשירית, ומתי מוסיף או פוחת

והנה יש לעיין כיצד ניתן לדייק בהפרשות אלו, והרי בכל הפרשה א"א לדקדק ולצמצם שיהיה בדיוק עשירית, לא פחות ולא יותר, וא"כ נמצא מרבה במעשרות

או ממעט? אמנם לימדו חז"ל שיש להפריש בדרכי המדידה הנהוגים הקרובים לשיעור הנכון, וזה נקרא עשירית, וכפי שכתב הגרש"ז אורבך זצ"ל (במעדני ארץ פ"ג מתרומות הי"א, וכן ראה מש"כ במנחת שלמה ח"ג סי' קמה) שגם מי שמדקדק ושוקל בדיוק, אינו חייב לשקול במשקלים עדינים כדרך ששוקלים כסף וזהב. וע"כ שכשמפריש במנין מידה ומשקל, גם זה נקרא עשירית, ולא הוסיף ולא פחת, אע"פ שיתכן שיימצא שבמדידה מדויקת יותר אין זו עשירית.

וראה ברמב"ם בהל' תרומות שם שכתב: "דבר שדרכו למדוד מודד, ודבר הנשקל שוקל, דבר שאפשר למנותו מונה. היה אפשר למנותו ולשוקלו ולמדודו המונה משובח, והמודד משובח ממנו, והשוקל משובח משניהם". ונראה כוונתו שאף שהמודד משובח והשוקל משובח ממנו, וא"כ הו"א שצריך להדר לשקול, מ"מ בדבר שדרך למנות או למדוד לכתחילה מספיק לעשות כפי שדרכו בכך. והנה החלק השני שבדבריו, שהמונה משובח, מקורו במשנה וכדלעיל, אמנם לדינו הראשון, שתלוי בדרכו בכך, לא מצאו הגו"כ מקור ברור. אכן, ברש"ש על המשנה במע"ש (פ"ה מ"ט) כתב שאפשר שמקורו הוא ממעשה דר"ג וזקנים שהיו באים בספינה ורצה להפריש, ואמר עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע, וקשה למה רבן גמליאל עתיד היה למוד, והרי השוקל משובח מכולם, וכי לא רצה לעשות באופן המשובח? ובתי' הראשון מתרץ עפ"י הרמב"ם הנ"ל ששם היה בדבר שדרכו למוד. אמנם תירץ שם תירוצ' נוסף, שהוא העיקר כפי שכתב שם, ובעז"ה יובא להלן.

ומ"מ מתבאר שאע"פ שצריך לדקדק היטב בשיעורים מ"מ מועילה הפרשה במידת נפת, או במשקל ובמנין. ומתבאר שכשהפריש באופנים אלו חלה ההפרשה כדין אף אם התוצאה אינה מדויקת, וכגון שהפריש עשירית לפי יחידות אעפ"י שאין נפתח שווה במדויק [ולהלן בעז"ה נרחיב כיצד מפרישים במנין]. אבל אין מפרישים באומד [ההיפך מתרו"ג, כמבואר לעיל]. מקור דין זה במשנה בתרומות (פ"ד מ"ה): "המונה משובח, והמודד משובח ממנו, והשוקל משובח משלושתן". ובירושלמי שם רבי חונא רצה להוכיח מהמשנה שאפשר להפריש באומד, ומשום כך נאמר שהמונה משובח, והכוונה משובח מהאומד, וכן מוכח מהמשך המשנה שהשוקל משובח משלושתן, ודחתה הגמ' שמשובח משלושתן הכוונה מבין שלשתן,

דהיינו מהמונה מודד ושוקל. ולדינא פסק הרמב"ם [ושאר הפוסקים] שאין מפרישים באומד. וז"ל בהל' תרומות פ"ג ה"י (וכן בהל' מעשר שם): "תרומת מעשר אין מפרישין אותה באומד, אלא מדקדק בשיעורה אפילו בזמן הזה, שהרי שיעורה מפורש בתורה." ובהי"א כתב: "דבר שדרכו למדוד מודד, ודבר הנשקל שוקל, דבר שאפשר למנותו מונה. היה אפשר למנותו ולשוקלו ולמודדו המונה משובח, והמודד משובח ממנו והשוקל משובח משניהן." עכ"ל. ברור שהרמב"ם בסו"ד כתב והשוקל משובח משניהן ולא כתב כלשון המשנה והשוקל משובח משלשתן, משום שקיבל לדינא את הכרעת הירוש' בדחייתו שאין מפרישים באומד, וכוונת המשנה במש"א שלשתן היא למונה מודד ושוקל.



ד.

כיצד מתקיים דין מעשר באופני ההפרשה השונים

ובכל האמור לעיל צריך ביאור מ"ט מועילה הפרשה במנין, אם המשקל או המידה אינם מכוונים, והרי ברור שהמידה והמשקל הם הקרובים לעשירית האמיתית יותר מהמנין, וכפי שיתבאר להלן? וקשה לומר שחו"ל למדו שלא צריך עשירית אלא בקרוב לעשירית די, זאת מנין? ועוד, דא"כ גם אומד יעזור, וגם מי שבאקראי הוציא ויצא לו שיעור קרוב קצת [יותר מכדי שהדעת טועה] וכי תועיל הפרשתו?

וברור שבהכרח עולה שהגדרת מנין מידה ומשקל הינם מידות שכשמפריש כך מתקיים דין עשירית. ואף אומד, לדעת הסוברים שבדיעבד מועיל כך ענינו, שקבע שם עשירית למופרש לפי אומד דעתו, וגם זה בכלל עשירית, ונמצא שהפריש עשירית. והיינו משום שהגדרת עשירית יכולה להשתנות בהתאם למעשה שנעשה ולתוצאה הנדרשת. אלא שהגדרה זו אינה מספקת, וכפי שנוסיף ונבאר להלן.

הנה יש לחקור מ"ט נקרא עשירית בהפרשתו, בין המונה בין המודד ובין השוקל. ולשיטות מסוימות אף האומד.

כמו כן יש לחקור גם בעצם המושג המובא בירוש' בדמאי פ"ה שבטעות בכדי שהדעת טועה חלה ההפרשה, האם הכוונה שאף שחיסר או ריבה לא הקפידה תורה, או שבכל אופני ההפרשה האפשריים [גם אומד לפי מי שמתיר בתרו"מ] כל צורת הפרשה כזו היא העשירית שהתורה רצתה, ולא משום שזה קרוב למידה או למשקל.

לכאורה ניתן היה לפרש שמנין הפירות הוא סוג של עשירית, וכן מידה וכן משקל. וביאורו, שהמילה עשירית מתפרשת בכמה אופנים. לדוגמא: הן ברור שמי שרוצה לחלק קבוצת אנשים, ומבדיל עשירית מהם, בודאי שאין כוונתו למידה ומשקל אלא למנין. לעומת זאת המפריש עשירית מהונו לצדקה, אין שייכות לכל אלו, אלא לעשירית בשווי. ואם רוצה לפנות עשירית מחסן ודאי כוונתו לנפח, וכן ע"ז הדרך. א"כ אפשר לומר גם בזה, שבהפרשה ניתן להתייחס לכל האופנים הנ"ל כסוג של עשירית, שכן כשמוציא עשירית במנין זו עשירית מוחלטת ביחס למי שצריך את מנין הדבר, וכן מידה היא עשירית מוחלטת למי שצריך את נפח הפירות, ומשקל היא עשירית מוחלטת כשזה הנצרך.

אלא שנראה מדברי התוספתא והגמ', וכן מדברי רבותינו, שלא זו הסברא. בתוספתא בתרומות פ"ג ה"ה נאמר: היה לפניו תאנים ורימונים אין מחייבים אותו להיות יושב ומעשר בין בדקה בין בגסה, אלא תורם כדרכו בבינוני. וביאורו רוב המפרשים שם שכשמעשר או תורם תרומת מעשר לא הצריכו אותו להבדיל בין הפירות הקטנים לגדולים, ואז להפריש על הקטנים לחוד ועל הגדולים לחוד כדי שידייק יותר, אלא די לו שיקח מהפירות הבינונים, ובכך תעלה ההפרשה על הכל [אמנם יש מי שגרס שם במקום מעשר – משער, ולמדו שהתוספ' נאמרה לגבי אומד של תרו"ג. וראה גם בד"א שפירש כן, וע"ש שכ' לפי זה שלענין תרומת מעשר צ"ע. ומ"מ ברור שספיקו הוא אם בתרומת מעשר מועיל כה"ג או שצריך יותר מדויק, וא"כ כ"ש שיש ראייה לעניינינו]. והנה אם נימא שדין מנין הוא לקחת עשרה משום שגם מנין הוא סוג של עשירית, א"כ מלכתחילה היה יכול ליקח את הקטנים יותר, וגם הם עולים למנין עשירית [כמו שלמנין עשרה אנשים לא חשוב הגודל]. ודוחק לומר שמעיקר הדין מועיל אפילו קטנים, אלא שקטנים

וגדולים דינם כעין שני מינים, ואי אפשר לקחת מנין קטנים דהם מין אחר מהגדולים, זה קשה להיאמר.

וכן מוכח בסוגיא במנחות נד: בספק הגמ' אם משערים כמות שהן או לכמות שהן, כלומר אם הצטמקו הפירות, האם שיעורו כפי שהם עכשיו או כפי שהיו לפני שהצטמקו. ודנה הגמ' מהברייתא שאמרה שמפרישין תאנים על גרורות במנין, ואי כמות שהן משערינן הוי מרבה במעשרות [ובעז"ה נדון להלן בעולה מסוגיית הגמ' שם]. מוכח להדיא שאפילו שמפריש במנין חשיב מרבה במעשרות כלפי הערך האמיתי [וראה שם שלפי הצד שלכמות שהן משערינן לא יועיל להפריש במידה מגרורות על תאנים, דהוי מרבה במעשרות, אף שמודד במידה מדויקת].

ובפרט מוכח כן בסברת הגרשז"א (מעדני ארץ תרומות פ"ג מ"א) שדן שמי שלוקח להפרשה במנין עשירית מהפירות בצורה אקראית, ויתכן שיוצאים רוב קטנים וכדו', אין זה נקרא מנין אלא אומד, ומוכיח כדבריו מהגמ' והתוס' בבכורות, ובסו"ד דן שאפשר שאפילו אומד זה אינו [ובעז"ה יבוארו הדברים להלן], ואם מנין הוא סוג של עשירית בפני עצמו פשיטא שהיה צריך להועיל ליטול עשירית אקראית [אף אם נימא שקטנים אינו יכול לקחת. להמחיש הדברים - מי שמזמין ירקות בחנות, ומבקש מהמוכר לשלוח לו עשירית מהפירות או עשרה פירות, ברור שאם המוכר יבחר לו את הקטנים וישלח לו, תהיה ללוקח טענה עליו, אבל המוכר לוקח פירות באקראי לפי המנין, ובוה מתקיימת בקשת הלוקח לעשרה או עשירית]. ואם הרב מעדני ארץ מתייחס לזה כאומד או כפחות מכך, והוכחתו ברורה מהגמ', מוכח שמנין אינו עשירית כשלעצמו, אלא עשירית מפני שהוא קרוב לשיעור הנכון, ולכן כשלוקח קטנים חשיב ממעט במעשר, וגם אם לוקח באקראי, ולא בודק קטנים וגדולים, חשיב אומד ופחות, ואם התברר שלא כיון חשיב מרבה או ממעט.

[הן אמת שבחו"ב על המשנה בתרומות שם נראה שסובר בפשיטות שכשלוקח עשירית באופן אקראי חשיב מנין, וכן משמע מדברי הד"א פ"ג סקפ"ט שאחר שהביא שיש ליטול מהבינונים הוסיף "ובלבד שלא יברור דוקא הגדולות או דוקא הקטנות" ובצה"ל כ' שכן משמע בברייתא שם. ונראה שכוונתו שא"צ להקפיד על

בינונים אלא העיקר שלא יקח קטן או גדול. אלא שמאחר שכתבו זאת כסברא, ולא הביאו את ראיית המע"א מהגמ' והתוס' בבכורות, ודחו אותה, א"כ לכאורה ברור שעיקר הדין כדברי המע"א, ובפרט שהוא לחומרא.

ועכצ"ל שהגדרת עשירית היא בערך האמיתי שלה, עשירית ממש בנפח [להלן יתבאר שנפח הוא השיעור האמיתי, ולא משקל, וככל איסורים שבתורה], אלא שמאחר שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וא"א לדייק, ואפילו ע"י משקל, שזו המדידה הקרובה ביותר לאמת, לא שוקלים במאזנים ששוקלים כסף וזהב ויהלומים, וכן יש פירות שקליפתם עבה ויש שדקה [מתוך דברי המעדני ארץ], הלא א"א להגיע לאמת המוחלטת, וע"כ שאמרה תורה להשתמש בכלי ואופני המדידה הקרובים ביותר לאמת, וכפי שהם נחשבים עשירית בשימוש התמידי בבית ובמסחר, כך הם עשירית מוחלטת לענין מעשר. אלא שכל זה אם פועל ומדקדק להגיע קרוב לעשירית בכלים אלו, אבל אם יקח קטנים, או שיקח באקראי ויתכן שיבואו לידי קטנים, לא יהיה על המופרש שם עשירית.

נמצא שעשירית היא בשיעור האמיתי שלה, ולא במנין בפנ"ע, אלא שא"צ להגיע בדיוק לשיעורה, אלא ניתן להפריש בכלים הנהוגים באופן שהם קרובים לאמת, וכוונתו להגיע על ידם לשיעור כפי השגתו, ובזה יהיה המופרש עשירית מוחלטת.

וכן זה יש לפרש לגבי אומד לדעת הסוברים שאפשר להפריש כך, או שמועילה ההפרשה בדיעבד, לכאורה זו ההגדרה, שאומד דעתו של האדם שמבקש לברר בדעתו את העשירית הוא הקובע שזו עשירית. להלן לשונות החזו"א בתחילת קונט' השיעורים: "וכשנאמרו שיעורין בסיני נאמרו על האומד ומה שנראה לו לאדם זהו שיעורו... דזה בכלל דעתו של רואה כל זמן שלא נתברר להם חשבון האחר... ל"ש כאן אמת וטעות כיון דמסור לדעתו של רואה ודעתו של רואה הן ב"ד של גדולי הדור שקבעו כן, ומה שנראה להם זהו האמת, וזהו עיקר השיעור".



ה.

הדין בדיעבד כשטעה

עפ"י האמור לעיל, שתרומת מעשר, וה"ה שאר מעשרות, אין מפרישים באומד, אלא במידה משקל ומנין, יש לדון מה הדין אם הפריש באומד, וכן מה הדין אם הפריש במנין והתברר אח"כ שביחס למידה או למשקל פיחת או הותר.

הנה מי שהפריש באומד, או אפילו לא אמד כלל אלא הוציא באקראי, אם עלתה בידו הפרשה בשיעור ראוי ומדויק חלה ההפרשה, שהרי למעשה החל שם תרו"מ על השיעור הראוי. וכן כתבו הפוסקים (ראה במעדני ארץ ובד"א תרומות פ"ג בצהה"ל ס"ק קסה), וכן פשוט.

אמנם מי שפיחת או הוסיף במעשרותיו, אם הפריש באקראי בוודאי שקלקל, כאמור לעיל. וכן אם הפריש במנין במידה או במשקל, והתברר שטעה, כגון שספר מאה פירות והפריש עשרה, והתברר שיש מאה ועשרים, בזה פשיטא שהוא מרבה או ממעט במעשר [וכן ראה בר"ש סיריליו על המשנה בתרומות פ"ד מ"ו (הובא במלאכת שלמה בסו"ד) בג' פרקים משערים את הכלכלה, שזהו המקרה שבמשנה שם, ומעשרותיו מקולקלים]. ואם הפריש עפ"י אומד, והתברר שטעה, קיימת מחלוקת אם בדיעבד נחשב כמרבה או כממעט, או שמא מאחר שעפ"י אומדנו היתה כאן עשירית נחשבת ההפרשה כעשירית ולא קלקל [מחלוקת זו תלויה בתירוצי התוס' בגיטין (לא.), במנחות (נד:) ובבכורות (נח.), ועוד. וברמב"ן, ברשב"א ובריטב"א בביצה (יג:) ובגיטין (שם) נראה שסוברים שאפילו בדיעבד לא מועילה ההפרשה. וכ"מ בר"ש תרומות (פ"א מ"ז). ובביאור הגר"א (סי' שלא ס"ק סד) מדייק מלשון הרמב"ם שסובר שלא מועילה ההפרשה, וכ"כ בערוה"ש. לעומת זאת בכפתור ופרח בפכ"ד כתב שבדיעבד מועילה, וכ"כ בשערי צדק (פ"י סי' יא). וראה במעדני ארץ תרומות (פ"ג הל' י-יא) שדן בזה ודוחה את ראיות הכפו"פ. ע"ש. וראה גם בד"א שם סקפ"ה ובצהה"ל שם]. ולמעשה נראה מדברי הפוסקים האחרונים שנוקטים [בפרט בדעת הרמב"ם] שהעיקר שאינו נחשב עשירית אלא יש כאן קלקול בפירות או במעשר. אמנם יש דעה שסוברת שגם באומד, אם טעה בכדי שהדעת טועה, חלה ההפרשה, וכ"כ הגר"א בשנו"א (פאה פ"ה מ"ב), ולפי זה הבעיה אינה קיימת אא"כ התברר שהטעות היתה יותר מכדי שהדעת טועה. אלא שכאמור

לעיל טעות בכדי שהדעת טועה הוא מדברי ר"י במשנה, והרמב"ם לא פסקה בהלכות, א"כ נראה שסובר שאפילו בכה"ג לא מועילה הפרשה.

אבל אם הפריש במנין, אף שכלפי מידה או משקל התברר ששיעורו אינו מכוון, מ"מ תועיל הפרשתו ואינו נחשב מרבה וממעט. וכן הדין כשהפריש במידה, והתברר שהמשקל אינו תואם, וברור שמקור הטעות הוא במידה, כגון שמדד בכלי מידה תמרים, והמשקל לא תואם, וברור שהטעות היא מחמת החלל שבין התמרים. וזהו הדין הפשוט האמור במשנה בתרומות שניתן להפריש באחת מהדרכים הנ"ל אף שיש דרך משובחת יותר.



על פי האמור לעיל התיישבה לענ"ד הלכה שאינה ברורה כ"כ בס"ד. במשנה בתרומות (פ"א מ"ו) נמנים אלו שלא יתרמו אבל אם תרמו תרומתן תרומה, ובתוכם נאמרו הסומא והשיכור. רוב המפרשים פירשו שלכתחילה לא יתרמו משום שאינם יודעים להבחין בין יפה לרע, ויבואו לתרום מהרע על היפה. ומ"מ אם תרמו תרומתן תרומה שהרי בדיעבד חלה ההפרשה מהרע. וכן כתב הרמב"ם בהל' תרומות (פ"ד ה"ד). ובשו"ע לא פירט הטעם.

הריבמ"ץ שם מביא טעם נוסף שלכתחילה לא יתרמו, שמא יפחות מהשיעור שאמרו חכמים בתרומה, ולדבריו פשוט שאם תרמו תרומתן תרומה שהרי השיעור דרבנן בתרומה אינו מעכב. אמנם צריך להבין מ"ט כתב בתו"ד שהחשש הוא מפני השיעור דרבנן שבתרומה, היה צריך לפרש יותר, שבשאר הפרשות, בתרומת מעשר ומעשרות צריך לדייק ושמא ירבה או ימעט במעשרות? וצ"ל שמשמע ליה שהמשנה דיברה גם ובעיקר על הפרשת תרומה, וגם בזה יש חשש מפני השיעור דרבנן, אך פשיטא שבשאר מעשרות לא יתרמו.

אלא שקשה שהלבוש בסי' שלא (סל"ב), ואחריו הש"ך (שם ס"ק סא, סב), כתבו תחילה שהסומא והשיכור לא יפרישו תרומה שאינם יודעים להפריש מהרע על היפה, והוסיפו שבזה"ז שתרומה נשרפת יכולים לתרום, ומיהו מעשרות אינם יכולים להפריש, אלא שלגבי מעשרות כתבו שהטעם הוא שמעשר צריך שיעור ומדידה, ואילו אינם יכולים לכווין המדידה. וצ"ב מ"ט שינו מהטעם האמור לעיל

שאינ מפרישים מהרע על היפה, שהרי במעשרות אסור גם בזה"ז להפריש מהרע, כמבואר בשו"ע שם ס"ק נב? וצ"ל שטעם זה נכון, ואדרבא דינו חמור יותר מהאיסור להפריש מהרע על היפה, שהרי המרבה או הממעט במעשר מעשרותיו או פירותיו מקולקלים. ומ"מ לגבי תרומה גדולה, שלא שייך דין מרבה וממעט, העדיפו לכתוב את הטעם שמפריש מהרע.

אלא שיש להקשות שאם אכן יש חשש שפירותיו מקולקלים, מ"ט בדיעבד תרומתו תרומה, היה צ"ל שבדיעבד יש לבדוק אם דקדק ודייק, ואם לא דייק, או שכבר א"א לבדוק זאת, דינו כדין המרבה והממעט במעשרות?

אמנם להאמור לעיל יש לבאר. הנה לדעת הסוברים שבמעשרות אם הפריש באומד יצא, י"ל שהסומא והשיכור שמפרישים במידה במנין ומשקל, ואינם יכולים לכוין המדידה, דינם יהיה כמפריש באומד, ולכן לכתחילה לא ימדוד ובדיעבד חל כדין מפריש באומד. ולפי זה לא צריך לבדוק לאחר הפרשתם, שכן אפילו אם לא דייקו בהפרשה, חלה ההפרשה כדין אומד. כמו כן, לשיטות שבכדי שהדעת טועה חלה ההפרשה אפילו כשהפריש שלא כדין [כמובא לעיל מהגר"א עפ"י הירושלמי] א"כ גם בהם תחול ההפרשה [ואפשר שאצלם חשיב בכל גווני בכדי שהדעת טועה].

ולסוברים שאומד לא מהני, צ"ל שאף סומא ושיכור כשמפרישים במידה משקל ומנין חשיבא הפרשה כדינה, אף שאינם יכולים לכוון, וכשם שלעולם אין דיוק גמור אפילו במידה ובמשקל, כמבואר לעיל, כך בהם, וגם זה חשיבא עשירית, מאחר שכיוונו לעשירית במידה משקל ומנין. אלא שלכתחילה הוי משקל ומידה גרועים, ולכן אינו אלא בדיעבד.



ו.

הפרשה ע"י לקיחת אחד ממאה ממנין הפירות באופן אקראי, בלי לבדוק את גודלם

הובאה לעיל הברייטא שלא חייבו את המפריש להפריש על הפירות הדקין בפנ"ע ועל הפירות הגסים בפנ"ע, אלא מפריש כדרכו מהבינוניים. יש לעיין האם

נוטל כדרכו, וא"כ לאו דווקא מהבינונים, אלא יכול ליקח את העשירית שנזדמנה ואפילו שעלו בידו קטנים יותר, וכדו'. ועיקר הדגשת הברייתא שא"צ לטרוח ולהקפיד ליקח דווקא בשווה ממש, אלא כל שאינו מכוין להוציא את הקטנים שפיר עבד. ומש"כ בינונים הוא לאו דווקא. או שנימא שדווקא בבינונים מותר ומשום שקרוב לאמת, אבל באקראי לא.

הובא לעיל שמדברי החו"ב בתרומות, וכן מדברי הד"א, משמע שאפשר ליטול באופן אקראי, וא"כ מש"כ בברייתא שמפריש מהבינונים הוא לאו דווקא. אלא שהגרש"ז אורבך במעדני ארץ שם מוכיח בתחילת דבריו שכל היכא שמפריש ולא בודק לידע אם הם בינונים, דינו כדין אומד, ולא כדין מנין, וראיתו מוכחת מהגמ' בבכורות נח. שהביאה את דברי ריב"י שאמר שמועילה הפרשת מעשר בהמה כשהפריש במנין כעין מעשר, דהיינו שהיו לו מאה בהמות, ובמקום להעבירם אחת אחת תחת השבט, נטל עשרה וקרא להם שם מעשר בהמה. וביארה הגמ' שריב"י סובר כראב"ג שאומד מועיל בתרו"מ, וממילא גם במעשר בהמה יועיל מאחר שהוקש מעשר בהמה למעשר דגן, ולרבנן לא יועיל, שהרי גם בתרו"מ לא מועיל. והקשו בתוס' (שם נח: בד"ה כשם, וכן הוא בתוס' במנחות נה.) מאי איריא משום דסבר כראב"ג, תיפוק ליה שריב"י סובר שמועילה הפרשה כזו משום שהוקש מעשר בהמה לתרו"מ. ומת' שם בתירוץ השני [שהוא התירוץ העיקרי, שעל הפי' הראשון כ' התוס' שאינו מתיישב ללב] "שלריב"י הוי מעשר אע"פ שאין שווים במכנים לדיר להתעשר, דמסתמא אז אין דרכם להיות שווים, הלכך צריך לאוקמא כראב"ג דשרי באומד ולא חייש למרבה במעשרות, ואי לאו דראב"ג אמינא אע"ג דבמעביר לא חיישינן בשווים, בכה"ג שנוטל אחד מעשרה דילפינן ממעשר דגן בעינן שווים". מבואר בתוס' שגם לענין מעשר בהמה היכא שמפריש באופן של עשירית ולא באופן של העשירי, בעי שווים, ואף שכלפי מנין הבהמות יש עשירית, מ"מ צריך עשירית שתתאים למידה, וע"כ רק לראב"ג שאומד מועיל, יועיל גם באינם שווים [ועדיין צ"ב מ"ט לראב"ג מועיל, הא גם אומד הוא סוג של קירבה לשיעור האמיתי. ואמנם כל זה בכלל דברי המע"א בסו"ד, וכדלהלן].

ומוכח שבמעשר א"א לקחת לפי מנין באופן אקראי, וא"כ כשלוקח במנין צריך לבדוק שהם מהבינוניים.

יתירה מכך, בסוף דבריו כ' הגרשו"א וז"ל: "אולם בהתבונני נלענ"ד דאפשר דאם אינו מכוין להוציא מהבינוניים אלא נוטל סתם מכל הבא ביד ה"ז גרע טפי מאומד הדעת שנותן עכ"פ אל לבו להפריש השיעור של אחד מעשרה שאמרה תורה, משא"כ אם אינו אומד בדעתו אלא נוטל סתם נמצא דמעיקרא הוא יודע שימעט או ירבה, ולכן אף שבלשון בנ"א ה"ז נקרא שפיר נקרא אחד מעשרה היינו מפני שמחמת הספק רגילים לוותר, משא"כ גבי מעשר דקפיד רחמנא על שיעור אחד מעשרה, אין זה חשיב מעשר כלל מה שנוטל סתם בלי שום הבחנה, כיון שיודע ודאי שמרבה או ממעט...". וע"ש שדוחק ליישב את השאלה מהגמ' בבכורות שמוכח שכה"ג נקרא אומד.

והנה סברתו זו לכאורה ברורה. אלא שאף אם לא נקבלה בפשיטות, אלא ננקוט כפי פשטות הגמ' שכה"ג חשיב אומד, ג"כ אין להפריש באופן של הוצאת מנין אקראי, וכמבואר לעיל שהעיקר לדינא שהמפריש באומד אם לא דייק חשיב מרבה וממעט במעשר. ומאחר שהגרשו"א שהחמיר במי שלוקח באקראי הביא מקורו מהגמ' והתוס', והסוברים שאקראי מועיל לא הביאו ראיה לדבריהם ולא יישבו את הראיה מבכורות, א"כ נראים דברי הגרשו"א עיקר לכל הפחות שיחשב רק כאומד.



העולה מדברינו עד עתה

המפריש באחד מאופני ההפרשה הנכונים [מידה משקל ומנין] באופן הנכון, אפילו אם התברר שביחס להפרשה מדויקת יותר טעה, עדיין נחשב כמפריש עשירות. אבל אם טעה באופן ההפרשה עצמו, כגון שטעה במנין הכללי, וממילא בהפרשה, נחשב מרבה או ממעיט במעשרות. ואם הפריש באקראי גמור, אם יצא השיעור מכוון – שפיר, אך אם חיסר או ריבה, מעשרותיו או פירותיו מקולקלים. ואפילו אם הפריש באומד, או אפילו אם הפריש במנין אלא שלא שם לב לגודל המופרש, אם חיסר או ריבה הפרשתו מקולקלת.

הנפ"מ המצויה בזה קיימת בעיקר בירקות עליים – בשאר פירות וירקות ההפרשה היא בדרך כלל על פי משקל, מאחר שבמחסני השווקים הגדולים לכל

משטח ולכל ארגז ידועה משקלו, ועפ"י המסחר. לעומת זאת בירקות עליהם לא שוקלים בשווקים הסיטונאיים ובמחסנים הגדולים, אלא לפי מנין לפי סדר קבוע, כלומר, בכל ארגז חסה יש 6 יחידות, והמסחר הוא לארגז או ליחידות, ולא רגילים לשקול אותם.

והנה מי שמפריש לפי מנין, לא בודק גודל היחידה ולא יודע אם היא בינונית או קטנה, ואם מסתמך על מספר מדויק יתכן מאד שמרבה או ממעט ביחס למשקל, ולפי הגרשז"א הנ"ל הוי טעות.

הבעיה חמורה יותר בשווקים הנ"ל מאחר שהמגדלים שמספקים את הסחורה מביאים בנפרד את כל הירקות שאינם נמכרים או שנפסלו לשיווק, כגון עליהם בודדים, או ירק שנחתך וכדו', ובוזה ודאי שהמפריש אומדן אם זו עשירית, וטעויות מצויות, כפי ששמענו מפי הגרשז"א רוח של"ט"א ראש המכון למצוות התלויות בארץ, שראה משגיח שעיסר על החסה מאותם שנפסלו לשיווק, שהובאו לו ע"י המגדל בשק נפרד. ושאל אותו איך יודע להפריש את הכמות הראויה [שכן הסוחרים לא שוקלים את החסה, וא"א לדעת מה משקלה, ובפרט בשווקים הסיטונאיים שמדובר בכמויות ענק, והמסחר הוא באמצעות מנין, כדלעיל]. המשגיח חישב את מנין החסה החייבת, ולפי זה כמה צריך להפריש, ואמר שבשק של אותם שאינם ראויים לשיווק בודאי יש יותר מכמות כזו. כדי להוכיח לו את טעותו ביקש הרב בקשה חריגה, לשקול את כל החסה, ואת ההפרשה, והתברר שחסר היה כמות של כמה קילו לכמות הנכונה. והנה במקרה זה היתה ההפרשה באומדן [ואולי אף פחות מכך], וכאמור לעיל פירותיו מקולקלים מאחר שמעורב בהם טבל וחולין.



ז.

**מהי המידה האמיתית לעשירית, מידה או משקל, והנפ"מ לבעייה
בחצילים ובדומיהם?**

כשם שהעלינו לעיל שברור הוא שאי אפשר לקחת למנין הפירות את הקטנים יותר, מאחר שגם בהפרשה במנין צריך להשתדל לכוון לערך העשירית האמיתי, כן

האוצר ♦ גיליון ז'

יהיה הדין בהפרשה במשקל אם הערך האמיתי הוא מידה [נפח], או להיפך, בהפרשה במידת נפח אם הערך האמיתי הוא משקל.

להבהרת הדברים ניקח לדוגמא את החצילים, שבהם ידוע שגם חצילים שמידת הנפח שלהם שווה, משקלם יכול להשתנות בשיעור של 50% זה מזה. כידוע, עקרות בית בוחרות בחצילים הקלים יותר מפני שהם טובים ומתוקים יותר.

והנה אם הערך האמיתי לעשירית הוא הנפח, נמצא שהמפריש חצילים לפי משקל, וכמקובל, אם יקח את הכבדים ביותר, נמצא ממעט במעשרות אף שכיוון במשקל. לדוגמא, אם לפניו 1000 חצילים שהנפח שלהם שווה, וצריך להפריש אחד ממאה לתרומת מעשר, יתכן שלפי המשקל מספיק שיקח 5 חצילים, שמשקלם הוא אחד ממאה מסך החצילים החייבים, ונמצא שהפריש 5 חצילים על 1000 יחידות, וזו ודאי טעות שאינה בכדי שהדעת טועה. ומקרה זה דומה לחלוטין למי שמפריש לפי מנין, ונוטל את הקטנים ביותר, שלכו"ע הוי טועה. וכפי שאמרנו לעיל, אם אכן הוי ממעט במעשר, א"כ גם אם מפרישים באופן אקראי במשטח שמעורבים בו חצילים מהסוג הכבד עם הקלים, אם מיעט במעשר נמצאו פירותיו מקולקלים.

וכן להיפך, אם הערך האמיתי להפרשה הוא המשקל, א"כ מי שמפריש עפ"י מידת נפח, כלומר אחד ממאה מנפח החצילים [כגון שבאפשרותו לברר, או שכל החצילים בגדלים שווים, או שנוטל את הבינוניים, כדרך שעושה במנין, כמבואר לעיל], ובורר את החצילים הקלים יותר למעשר, הרי הוא ממעט במעשר, ואם יקח את החצילים הכבדים, הריהו מרבה במעשר. ואם לוקח חצילים שנפחם שווה ולא שם לב למשקלם, ובסחורה שלפניו יש קלים וכבדים, דינו כדין מפריש באקראי שהבאנו לעיל בשם הגרשז"א שדינו כמפריש באומד ופחות מכך.

א"כ יש לברר מהו הערך האמיתי לעשירית בהפרשה, המידה או המשקל?

במשנה בתרומות שהובאה לעיל מפורש "המודד משובח ממנו, והשוקל משובח משלושתן", ומבואר שהמשקל הוא המדויק מבין כולם. ובתוס' אנשי שם כתב [בשם מר"ן]: "דע דדווקא לגבי תרו"מ דהוי מין במינו ומשקל אחד אמרינן השוקל משובח, אבל באיסור והיתר משערין בכמות. עפר"ח צט ועבוה"ג". והנה בדרך אמונה תרומות (פ"ג ס"ק צא) הביא את דברי התוא"ש אלא שנראה שהבין בדבריו

ששונה תרו"מ משאר איסורים, שבתרו"מ הערך האמיתי הוא המשקל. וע"ש בצה"ל ששואל על דברי התוא"ש מה הטעם ששונה תרו"מ מאיסורים, וגם לפעמים יוצא קולא? ומת' שאולי סברא שהתורה רוצה בטובת הכהן, וכו' אבל בכה"ת צריך שיעור מדוקדק, וזה במידה. הנה מדבריו נראה שהבין שמדין תורה שיעור ההפרשה הנכון הוא במשקל.

ודבריו תמוהים, דודאי אין כוונת התוא"ש אלא לומר שמאחר שההפרשה היא מין במינו א"כ ההפרשה המדוקדקת והמבררת יותר היא המשקל, שהרי במידה יש אויר שבין הפירות וקשה למדוד, ואילו המשקל נותן את הסכום הקרוב לעשירית, אבל ודאי מידת הנפח היא האמיתית, ובדברים שאפשר לשער בנפח לא אמרינן שהשוקל משובח. וכך כתב הרש"ש על המשנה במע"ש פ"ה מ"ט שר"ג אמר עישור שאני עתיד למוד, שהקשה למה לא אמר שאני עתיד לשקול, שהוא המשובח, ותי' הרש"ש בתירוץ השני [שכתב שהוא הנכון] שלגבי תבואה שאין אויר ביניהם, מידה טובה כמשקל. והיינו שבשניהם התוצאה שווה ונכונה, אבל אין בזה גזיה"כ כלל. וא"כ אין סיבה לומר שאף שבכל התורה השיעור הקובע לאיסורים הוא הנפח, כאן שונה, אלא אדרבא, דין תרו"מ ככל איסורים, שעיקרם נפח, אלא שיותר קל להגיע למידה האמיתית ע"י משקל, אבל בכל איסורים שהוא בתערובת מבשא"מ, המשקל אינו נכון, שהרי המשקל הסגולי שלהם שונה, וכיצד ישקול?

ובפרט לאחר שראינו את דברי העבוה"ג והשער אפרים [הובאו גם בפת"ש יו"ד סי' צח סק"ב], שהם המקור לדברי התוא"ש שהביא הדרך אמונה, ומפורש בדבריהם שמש"כ שהשוקל משובח אינו דין חדש בתרו"מ, דהנה בשו"ת שער אפרים סי' נא דן לגבי בשר טריפה שנמלח עם כשר, ויש הפרש בין המידה למשקל לגבי ביטול בס', ע"ש, ודן האם באיסורי תורה אזלינן בתר מידה או בתר משקל, ובתחילת דבריו הביא ראיה מהמשנה שאמרה שהשוקל משובח, הרי שהעיקר הוא המשקל, וע"ש שמאריך בזה, ובהמשך דבריו כותב שאינה ראיה, שדווקא כאן השקילה היא היותר מדויקת, אך עיקר המחייב הוא הנפח. ובשו"ת עבודת הגרשוני סי' ל תמה עליו בחריפות, ואומר איך עלתה על דעתך להוכיח כן, הרי ברור ששם אינו אלא דרך מדויקת יותר, אבל אין הוכחה שהקובע הוא

המשקל, ובודאי שהעיקר הוא המידה. ומוסיף שאף שגם אתה [השער אפרים] דחית את הראיה וכן"ל, מ"מ מה עלה על דעתך בכלל להוכיח משם. הרי שסובר בבירור שהעיקר הוא המידה [גם הפר"ח שהביא בתוא"ש לא כ' אלא שבאיסורים אזלינן בתר מידה (וכבר שלחנו צ"ע זה במכתב להגרשיח"ק שליט"א עמש"כ בדרך אמונה, ואנו ממתנינים לתשובתו)].

הנה לאחר שברור בתשובת השער אפרים והעבוה"ג הנ"ל שאין הבדל בין תרו"מ לשאר איסורים בעיקר הדין, והם מכריעים שהנפח הוא הקובע, א"כ פשוט שעיקר עשירית הוא בנפח גם בתרו"מ. אלא שכפי שאמרנו, בדרך כלל אין הבדל ביניהם, וע"י שניהם מגיעים לחקר האמת, ואדרבה, השוקל משובח.

אלא שבחצילים הבעיה היא חמורה, ששם עלול להיווצר מצב שעשירית במשקל לא תהיה עשירית בנפח כלל, ונמצא ממעט במעשרות.

אופן הפרשת חצילים ברוב המקומות, ובעיקר בשווקים הגדולים, הוא לפי משקל. החצילים שרוצים להחיל עליהם שם תרומה ותרומת מעשר מובאים ע"י החקלאים בנפרד, מירק שנפסל לשיווק. בדר"כ המיון נעשה כבר בקטיף, כאשר את הירק שנפסל לשיווק [כגון בקועים וחתוכים] מניחים בארגז נפרד, ואותו מפרישים. כמו כן, יש סחורה סוג א' ויש סוגים גרועים יותר. הסחורה היפה בחצילים הם אותם חצילים קלים וטעימים, בעוד הסחורה הגרועה יותר היא במקרים רבים גם כבידה יותר [אחת הסיבות העיקריות להבדלי המשקל הוא שככל שהצמח צעיר יותר פירותיו קלים יותר]. בוודאי שכשמפרישים מפרישים מהגרוע יותר על הטוב [וכידוע, בזה"ז אין איסור להפריש מהרע על היפה]. נמצא שיש הפרש בין המידה למשקל בהפרשה, ויש חשש כבד למרבה או ממעט במעשר.

הדרך להפריש במשקל באופן שלא תהיה בעיה הוא אם ירבה מאד במה שמפריש, באופן שללא צל של ספק ובכל רמות המידה ירבה במעשר, ומאחר שהיום אין בעיית מרבה במעשר שהרי התרומה הולכת לאיבוד, נמצא שעושה כראוי.



ח.

הדין במי שמיעט במעשרות

כאמור לעיל, מאחר שאנו כוללים בנוסח ההפרשה גם את התרו"ג, אם ימעט במעשר נמצא שגם לתרומה גדולה אין מקום לחול, ונמצאו פירותיו טבל גמור לתרומה, ולגבי תרו"מ יהיו טבל וחולין מעורבים. ולדינא יש לדעת שאם מיעט במעשרות שלו הפתרון הטוב ביותר הוא להישאל על ההפרשה [אם עדיין לא נאכלו פירות] ולהתיר אותה, ולחזור ולהפריש.

ובספר קיצור הלכות תרו"מ להגר"י בויאר שליט"א בריש פט"ז כתב: "המעשר כפי הנוסח הרגיל, ואח"כ נתברר שלא היה במה שהפריש כשיעור, קרוב הדבר שלא חל כלל. אבל למעשה היה מרן זללה"ה [החזו"א] מורה להישאל על ההפרשות, ולחזור ולעשר כראוי". וראה שו"ת חלקת השדה (ח"ב סי' ו אות ט).

במקרים שבהם ההפרשה השגויה נעשית ע"י משגיח כשרות, יתכן שלא צריך בזה התרת נדרים, ושייך הכלל "לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי", ולא תעלה ההפרשה כלל.



יש בנו"ט להוסיף כאן בירור בדין ההפרשה מגרורות על תאנים ולהיפך [וכן ענבים על צימוקים ודומיהם] כפי שעולה בסוגיית הגמ' במנחות נד., והעולה מזה להפרשת תרומת מעשר במידה במשקל ובמנין, וכן לענין אומד בתרומה גדולה. ובעז"ה עוד חזון למועד [וראה להלן במילואים].



העולה לדינא

א. הגדרת עשירית בהפרשת תרומת מעשר ומעשרות יכולה להיקבע עפ"י מידת נפח, משקל, או לפי מנין.

ב. אין להפריש באומד, ואם הפריש, אם כיוון לשיעור המדויק בודאי שחלה הפרשתו [וכן אם ריבה בשיעור בזה"ז], ואם מיעט בהפרשה י"א שהוי ממעט במעשר, ולכן עליו להישאל על הפרשתו.

ג. כשמפריש במנין עליו לשים לב שלוקח מהפירות שהם בינונים בגודל. בוודאי שאינו יכול לקחת את הקטנים יותר, אף שהם עשירית במנין, ואם עשה כן הוי ממעט במעשר. אעפ"כ, לא צריך להפריש קטנים כנגד קטנים וגדולים כנגד גדולים, ולבדוק שהנפח שווה, אלא כיון שלוקח פחות או יותר בינוניים יוצא.

ד. כמו כן, אינו יכול להפריש לפי מנין באופן אקראי, כלומר שאינו יכול לקחת עשירית במנין בלי לבדוק שהם בינוניים, ואם הפריש כך והתברר שמיעט במעשר, נתבאר לעיל שהעיקר נראה שדינו כדין מפריש באומד, ואפשר שגרע מאומד, וע"כ עליו להישאל על הפרשתו, וכנ"ל.

ה. ולפי זה בירקות עלים, כגון חסה ודומיה, שההפרשה המקובלת היא לפי מנין, אם לא בודק את גודלם של הירקות שבמנין עלול להיות שבירקות שרוצה לתקנם עדיין הם טבל וחולין מעורבים. ולכן יש להוסיף ירקות עלים בכמות שבודאי ובודאי אינו ממעט [ולהרבות בשיעור אין חשש בזה"ו].

ו. שיעור ההפרשה האמיתי הוא עשירית מנפח הטבל, ולא עשירית המשקל. אעפ"כ עדיף לשקול, מפני שבכך מגיעים לתוצאה המדויקת ביותר, מאחר שקשה למדוד נפח, שהרי יש אור בין הפירות. אבל יש הפרשות שבהם בשני אופני ההפרשה תהיה ההפרשה מדויקת, ולכן אין הבדל כיצד מפריש [וכמו שכ' הרש"ש שבגורן אין הבדל ביניהם].

ז. במקום שיש הפרשים במשקל בין פרי לפרי אפילו בפירות שהנפח שווה, כגון בחצילים שחלקם קלים וחלקם כבדים, א"א יהיה להפריש לפי משקל, ודינו יהיה כעין הדין האמור לעיל לענין מנין, דהיינו, שבודאי שא"א לקחת את הכבדים יותר ולהפריש על האחרים במשקל, ודינו כדין המפריש במנין שלקח את הקטנים יותר, שהוא ממעט במעשרות. וכן אם לוקח באקראי חצילים בטבל שמעורבים בו חצילים כבדים וקלים, דינו כלוקח באקראי במנין, ואם התברר שמה שלקח הם הכבדים יותר הוי ממעט במעשר. והפתרון לזה הוא להוסיף במעשר באופן שיצא מכלל ספק.

ח. תרומה גדולה מפרישים דווקא באומד, ולא במידה משקל ומנין, כדי שיתרום בעין יפה. אולם מוכח מסוגיית המפריש מגרורות על תאנים ולהיפך שכשמפריש במידה ובמנין כאשר התוצאה מזה היא שמפריש בעין יפה נכון לעשות כן, ולכן

תרומה גדולה יפריש מתאנים על גרוגרות במנין ומגרוגרות על תאנים במידה, כדי שיפריש בעין יפה [וכן הדין בצימוקים על ענבים, ודומיהם]. ובוה"ז די במשהו.



מילואים

להשלמת ענין זה נראה להביא את העולה מסוגיית הגמ' במנחות לענין שיעורים בפירות שהצטמקו, וכדומה.

במנחות (נד.) דנה הגמ' בכל שיעורי תורה אם כמות שהן משערין או לכמות שהן משערין, כלומר, באיסורים ובמצוות שצריכים שיעור לדבר, מה הדין אם לא היה בדבר שיעור ועכשיו תפח, או להיפך, שהיה בו שיעור והצטמק, האם שיעורו האמיתי הוא כמות שהוא, או כפי שיעורו הראשון. ומוכיחה הגמ' מהברייתא האמורה בתרו"מ, שתאנים על גרוגרות מפרישים לפי מנין, וגרוגרות על תאנים במידה. מתאנים על גרוגרות במנין מוכיחה הגמ' שלכמות שהיו משערין [שאל"כ הוי מרבה במעשרות, שהרי מידת התאנים גדולה ממידת הגרוגרות], ואילו מגרוגרות על תאנים במידה מוכח שכמות שהן משערין [שאם משערין לכמות שהיו, נמצא מרבה במעשרות]. ורצתה הגמ' ליישב שמירי בתרו"ג שניטלת באומד כדי שיתן בעין יפה, אלא שמהמשך הברייתא שהביאה ראב"י אמר שאביו היה מפריש מעשר במנין מגרוגרות על תאנים מוכח שמירי בתרו"מ, ותרצה הגמ' שמירי בתרו"מ וכראב"ג שניטלת באומד. אלא שמקשה הגמ' מדברי ראב"י עצמם שאמר שאביו [ר' יוסי] היה נוטל מגרוגרות על תאנים ומפריש לפי מנין, ומוכח שלכמות שהן משערין, שאל"כ כיצד מפריש במנין והא ממעט במעשר כמות שהן עכשיו. ותי' הגמ' שאני גרוגרות הואיל ויכול לשולקן ולהחזירן לכמות שהיו.

ובירושלמי בתרומות (פ"ב ה"ב) מובא חלק נוסף מהברייתא, שלא יפריש מתאנים על גרוגרות במידה, ולכאורה הוא תמוה מאד, שהרי ההפרשה המעולה ביותר היא המידה, ולמה לא יפריש [ובודאי יש להקשות כן למ"ד כמות שהן משערין]. וצ"ע למה לא הביא הבבלי גם בכא זו. ושמא היא בכלל מה שהביא? וע"כ שצריך לפרשו בתרו"ג הניטלת באומד, או בתרו"מ וכראב"ג, ולכן לא יפריש שהרי אין

מפרישים תרו"ג במידה ובמשקל ובמנין כדי שיתן בעין יפה, ותאנים על גרורות במידה זו בוודאי שאינה עין יפה אלא נתינה בשיעור מדוקדק.

מסוגיית הגמ' עולים מספר דינים. ראשית, מוכח שבתרומה גדולה אף שנאמר שמפרישים אותה באומד ולא במידה מנין ומשקל, מ"מ ניתן להפריש בדרכים אלו אם יצא מכך שיפריש בעין יפה, וע"כ מותר להפריש מתאנים על גרורות במנין למ"ד כמות שהן משערין, שהרי יצא שמפריש יותר מהראוי, אבל לא יפריש במידה, מאחר שנמצא מפריש לפי חשבון.

עוד מתבאר מהסוגיא שלהלכה שא"א להפריש תרומת מעשר באומד, אם כמות שהן משערין, א"א להפריש מתאנים על גרורות במנין דהוי מרבה במעשרות, לולי הסברא המיוחדת שנאמרה בגרורות ודומיהן שיכול לשולקן, וראה להלן מש"כ בזה [וכבר כתבנו לעיל שמוכח גם מכאן שמנין אינו עשירית בפנ"ע אלא מכח קירבתו לעשירית האמיתית]. וכמו כן אם לכמות שהן משערין א"א להפריש במידה מגרורות על תאנים משום מרבה במעשרות [והיינו שמידה צריכה להיות בערך האמיתי של מידה].

אלא שבגרורות נאמרה הסברא שיכולים לשולקן ולהחזירן לכמות שהן. וכתבו האחרונים שה"ה מינים אחרים אם יכול לחזור ולשולקן יהיה דינם שווה [ומ"מ סוגיית הגמ' שם דנה בדברים שהשתנה נפחם, כגון בשר שצמק או שתפח, ולא אמרינן בזה שראויים לשולקן וכדו', א"כ זו סברא מיוחדת בפירות שייבשו וצימקו אותם, ולא בכל דבר. וכ"כ חזו"א עוקצין (פ"ג ה"ד): "וצריך פי' הלא כל המצטמקין חוזרין ונתפחין במים? וצ"ל דכולם אין חוזרין לכמות שהן אלא פנים חדשות באין"]. אלא שיש להסתפק האם תירוץ הגמ' שגרורות יכולים לחזור לכמות שהן זו סברא שגם בתרומת מעשר, להלכה שלא ניטלת באומד, מ"מ מפריש מגרורות על תאנים במנין, או שתירוץ הגמ' ממשיך על פי מה שמוכרח שם ברישא דברייתא שמייירי בתרו"מ למ"ד שניטלת באומד, ובזה התירו גם מגרורות על תאנים במנין אף שעיקר הדין לשער כמות שהן. אבל בתרו"מ לדינא אינו מפריש בזה אלא במידה, מאחר שצריך שיעור מדוקדק. ואתי שפיר מה שהרמב"ם לא פסק כן, דפוסק שתרו"מ לא ניטלת באומד.

ועוד יש לדון אם תירוץ זה הוא רק אליבא דראב"י, וחכמים בברייתא חלוקים עליו. וכן האם לראב"י בגרוגרות על תאנים חייב להפריש כך, או שיכול להפריש גם לפי מידה, וכן, מה נפסק לדינא בכ"ז.

הנה כמבואר לעיל, באותה ברייתא נאמרו דינים נוספים, ובהם בע"כ חייבים לפרש שמייירי בתרו"מ לפי ראב"ג שניטלת באומד, שאל"כ יש סתירה מפורשת מיניה וביה, וכפי שמבואר בגמ' והובא לעיל. ולכאורה נראה שדברי ראב"י בשם אביו ר' יוסי הם המשך להנ"ל, ואינו חולק על עצם דינו של ראב"ג שתרו"מ ניטלת באומד, אלא סובר שגם בהפרשת גרוגרות על תאנים הוי אומד יפה ואין זה ממעט במעשר מאחר שיכול לשולקן ולהחזירן לכמות שהיו. ואפשר שנחשב אומד יפה משום שגרוגרות חשובים יותר מתאנים, מאחר שהם נשמרים לזמן רב, וע"כ חשיב אומד יפה בהפרשה זו [ולשיטה זו בודאי שיכול להפריש מגרוגרות על תאנים במידה, דאדרבא הוי יותר בעין יפה]. ולפי זה אפשר שדין זה אינו אלא לפי אראב"ג, אבל לדינא שתרו"מ ניטלת בדיוק, א"א להפריש מגרוגרות על תאנים, ולהכי לא אהניא סברת יכול לשולקן, משום שכעת למעשה אינו מפריש עשירית, ויפריש דווקא לפי מידה. ובהכי מתיישב היטב שהרמב"ם לא הזכיר סברא זו כלל, לא בתרו"ג [בפ"ה הי"ח, שבזה נחלק עליו ת"ק דברייתא] ולא בתרו"מ [בפ"ג]. ובס"ד מצאתי שכ"כ בס' טוב ראי על שבת (עו:), שהביא את דברי המנ"ח במוסך השבת סוף הל' טוחן שפשיטא ליה שלמסקנת הסוגיא יהיה חייב בהוצאת שבת על כזית תאנה שצמק, אלא שתמה שהרמב"ם לא כ' זה, ותירץ שרק לראב"ג נאמר כן [וע"ש שהוסיף שלענין שבת צריך שיעור מלא, ולכאורה לדבריו הנ"ל לא צריך להוסיף זאת].

אמנם אפשר לומר שר' יוסי שהפריש מגרוגרות על תאנים חולק וסובר שתרו"מ אינה באומד, ולכן סבר שניתן להפריש כך, שזהו השיעור המדויק. ורצתה הגמ' להוכיח שלכמות שהן משערינן, ודחתה הגמ' שהיא סברא מיוחדת באותן שיכול לשולקן, ששם לכו"ע לכמות שהן משערינן. ומ"מ גם לשיטה זו היה נלענ"ד שאין הכרח לומר שא"א להפריש מגרוגרות על תאנים במידה, דאפשר שכשמפריש במידה הרי הוא מתייחס לכמות המדויקת כפי שהיא עכשיו, שהרי לדינא משערינן בכ"מ כמות שהן, אלא שכשמפריש במנין יכול להתייחס לגרוגרות כפי שהיו מפני

שיכול לשולקן, וגם זה דיוק בכמות. אלא שבדרך אמונה פשוט לו שלפי צד זה אינו יכול להפריש אלא במנין, כפי שיובא להלן.

והנה בכפתור ופרח פכ"ד, הובא בדרך אמונה תרומות (פ"ה ס"ק קצט), כ' שמש"כ הרמב"ם שגרורות על תאנים במידה הוא דווקא בתרו"ג כדי שיתרום בעין יפה, אבל בתרו"מ אדרבא תורם מהם במנין דראוי לשער לכמות שהיו מתחילה כיון שיכול לשולקן ולהחזירן לכמות שהיו. ואע"פ שזו מחלוקת בגמ' שם מ"מ יש לפסוק בזה כר' יוסי שנימוקו עמו. וכ"כ בחזו"א עוקצין (פ"ג מ"ד) להלכה בתרו"מ: תאנים ונעשו צמוקין משתערים לכמות שהן לענין מעשר ונראה דה"ה לענין איסורין, כגון ערלה בכזית ונצטמק משתער לכמות שהן ומשום דיכול לשולקן ולהחזירן לכמות שהן. הרי שסוברים לדינא שסברא זו היא בתרו"מ שניטלת בדיוק, ולהחזו"א אף בשאר איסורין יתחייב מלקות מחמת סברא זו.

אמנם הרמב"ם (בהל' תרומות פ"ה הי"ח) פסק שמפרישים מתאנים על גרורות במנין וגרורות על תאנים במידה כדי שיתרום בעין יפה. ולכאורה פסק כת"ק שם שחולק על ראב"י וסובר שמפרישים מגרורות על תאנים במידה ולא במנין. לכאורה ברור שאף ששאר הדינים שכתב הרמב"ם באותה הלכה שייכים גם לתרו"ג וגם לתרומת מעשר, מ"מ בדין זה כוונתו רק לתרומה גדולה, ששייך בה סברא שיתרום בעין יפה, וכמסקנת הסוגיא הנ"ל, אבל בתרומת מעשר ודאי שאין מפרישים כך, וכמו שאמרה הגמ' דהוי תרתי דסתר, ובאחד מהם הוי מרבה במעשר [ולכאורה לא נפסק גם סברת ראב"י שאני גרורת וכו'] שהרי לא כתב שיכול להפריש מגרורות על צימוקים במנין]. ומשום כך הוסיף הרמב"ם טעם לדבריו, כדי שיתרום בעין יפה, שזה שייך רק בתרו"ג.

אלא שראיתי בכמה מהאחרונים שכתבו שמדברי הרמב"ם שלא חילק בין תרו"ג לתרו"מ משמע שבשניהם יכול להפריש כך [כ"כ כמדומני הקר"א וכן הביא במעדני ארץ ועוד. ואת"י]. ואיני מבין שהרי הרמב"ם כתב בבירור שהוא כדי שיתרום בעין יפה, וזה מתפרש להדיא רק בתרו"ג. וכן מוכח בסוגיין. אם כן איך אפשר לטעון שהרמב"ם לא פירש דבריו, אין לך פירוש ברור מזה.

כמו כן, גם לגבי תרו"מ להלכה לא מצאתי ברמב"ם שפוסק שכשמפריש מגרורות על צימוקים אפשר או שצריך להפריש במנין, מכח סברת הגמ' שיכול

לשולקן, ומשמע שסובר שצריך מידה וכאמור לעיל [והכפתור ופרח סבר שצריך לפסוק כר' יוסי, אך כנראה שהרמב"ם לא סבר כן].

אמנם בדרך אמונה (פ"ה ס"ק קצט) כ' שדברי הרמב"ם שם רק בתרו"ג, אבל בתרו"מ ומעשרות שאינן ניטלות באומד צריך ליתן דווקא במנין ולא במידה, כי מעיקר הדין חושבין את הגרורות כמו שהיו לפני שנצטמקו כיון שיכול לשולקן. עכ"ד. ומקורו מהכפ"פ והחזו"א הנ"ל. והנה מהכפ"פ לא מוכח שדיבר גם בתרו"מ להלכה שלא ניטלת באומד, שכן כ' שאפשר להפריש גם גרורות על תאנים במנין וכו' יוסי שנימוקו עמו, ומה שמפרישין גרורות על תאנים במידה הוא לעין יפה, ומשמע מדבריו שהתייחס בדבריו להפרשה באומד שאפשר להפריש מגרורות או במידה או במנין, ולא התייחס לתרו"מ להלכה. אמנם אפשר להבין בדבריו שסובר לדינא שבאפשר לשולקן זהו שיעורן, אבל עדיין לא מוכח שא"א להפריש במידה, וכמוש"כ לעיל. וצ"ע. ומ"מ כל זה לדעת הכפ"פ שפסק כר' יוסי, אבל אפשר שהרמב"ם והפוסקים לא פסקו בזה כדבריו, והראיה מהרמב"ם שלא הזכיר זה. אמנם מהחזו"א לכאורה מוכח כדבריו שכך צריך להפריש ולא במידה, שהרי סובר שאף בשאר איסורים חשיב כזית אף שצמק. אלא שצ"ע מנא להו, שמא הפוסקים לא פסקו כר' יוסי, ואף אם פסקו, שמא דווקא בניטלין באומד. וצ"ל שסוברים שמה שר' יוסי פליג הוא משום שסובר שתרו"מ אינה ניטלת באומד, ולכן יש להפריש במנין, וכפי שכתבנו לעיל. וצ"ע.

שבתי ומצאתי בס"ד שהספיקות הנזכרים לעיל לגבי סברת יכול לשולקן אפשר שתלויות במחלוקת הראשונים. בגמ' בשבת (צא.) מסתפק רבא בהוציא חצי גרוגרת לזריעה ותפחה לגרוגרת ונמלך עליה לאכילה מהו. והקשה הרמב"ן שהרי רבא עצמו סובר במנחות שם שכל היכא שמעיקרא לא היה שיעור ועכשיו תפח לשיעור אינו מדאורייתא אלא מדרבנן, וא"כ איך יהיה איסור לענין שבת? ומשום כך תי' הרמב"ן שמירי בגרוגרת ממש שאמרה הגמ' סברא שיכול לשולקן ולהחזירן לכמות שהיו ולכן חייב כשתפחה. ומבאר הרמב"ן: "ומיהו בעוד שלא תפחה לא חשיבא שיעור, ואפי' למ"ד התם לגבי תרומה דשיעור הוא". מבואר ברמב"ן שמלבד שסברת יכול לשולקן תלויה במחלוקת, יתירה מכך מוכח שגם למ"ד זה לא נאמר דין יכול לשולקן אלא בתרומה, ורק בתרומה חשיבא שיעור

ולא בשאר איסורין, וזה דלא כהחזו"א שגם לערלה חשיבא שיעור. וברשב"א וראשונים נוספים הביאו את תירוצו ותמהו מאי שנא תרומה משאר איסורים. וע"ש שתירצו בע"א. ומוכח שדעת הרמב"ן שסברת יכול לשולקן אינו מחשיב לשיעור אמיתי, ורק לגבי הפרשה מועילה סברא זו [וגם בתרומה עדיין תלוי הדבר במחלוקת שם]. ואמנם הראשונים חלקו עליו וסוברים שהיא סברא לכל איסורים.

ואכתי צ"ב בסברת הרמב"ן, אם לא חשיב שיעור לאיסורין, מ"ט לענין תרומה מועילה הפרשה כזו? [וראה בתוצאות חיים (פ"ח) מש"כ בביאור דברי הרמב"ן, ומדבריו עולה שרק לענין שבת אינו שיעור, משא"כ לשאר איסורין, אבל לענ"ד מלשון הרמב"ן משמע ברור שאין זו סברא בשיעורי שבת אלא בכל שיעורין לא חשיבא שיעור. אח"כ ראיתי שבספר מנחת אברהם להג"ר אברהם גרבוז על מנחות (נד.) הקשה על דבריו, ע"ש].

ובפשטות ניתן היה לומר כדלעיל, שלא אמר ראב"י כן אלא בדעת ראב"ג שתרומה ניטלת באומד, ובזה שייכא סברא שכלפי אומד יועיל, העיקר שתיקרא הפרשת עשירית בעין יפה [וכפי שביארנו לעיל גרוגרות שנשמרים חשיבי עין יפה, ובפרט במקום שאין כהן שמבואר במשנה בתרומות שבכה"ג ראוי להפריש מן המתקיים]. ואפשר שמדויק כן בלשון הרמב"ן שאומר שתורמה שאני, וכוונתו להפרשה שניתנת באומד [אף שבתרומה גדולה לא שייך עשירית, שייך שיעור דרבנן]. אמנם ק"ק דהו"ל להרמב"ן להזכיר דהתם הוא כראב"ג. וע"כ נראה כדביארנו לעיל שאף אם לא ניטל באומד מ"מ לא הקפידה התורה על עשירית מדויקת, אלא על מה שנקרא עשירית, במידה במשקל ובמנין [וי"א אף באומד], ובלבד שיהיה לזה את ערך העשירית האמיתית וכמבואר בדברינו לעיל, ע"ז אמרה הגמ' שבגרוגרות שיכול להחזירן לכמות שהיו חשיב עשירית במנין, אך אין לזה שם שיעור אמיתי לענין שאר איסורין ששיעורם מדויק. וכשם שבשאר איסורים א"א למדוד לפי משקל או מנין או אומד הקרוב לכזית, כן הוא לענין יכול לשולקן. והיא סברא ברורה [ובס"ד מצאתי שדרכתי בדרך שהלכו בה גם המהר"ם שיק בחידושים לשבת שם, אף שבסברא קצת שונה, וכן בחידושים וביאורים להגר"ח גריינימן זצ"ל במנחות שם, ובמנחת אברהם להג"ר אברהם גרבוז במנחות שם, שכתבו ממש כהנ"ל].

ואדרבא, לענ"ד יש כאן קושיא על הראשונים שנחלקו על הרמב"ן, כיצד יתכן ללמוד שאר איסורין מסברא זו שנאמרה לענין תרומה, הרי אפילו בתרו"מ שצריך עשירית לא צריך שיעור מדויק אלא שיהיה לו שם עשירית, משא"כ בשאר איסורין? ומ"מ בשאר איסורין היא מחלוקת הראשונים אי חשיב שיעור למ"ד זה.

והנה במנחת חינוך (מצוה לב במוסך השבת סוף אות ח [טוחן]) כתב בסו"ד: "ולדינא בגרוגרת עצמה אם הוציא פחות מגרוגרת, משערינן קודם שצמקה והיתה עדיין תאנה, אם היה אז כגרוגרת חייב, כיון שיכול לשולקה. אך הרמב"ם לא הביא זה, וצ"ע" [ומה שהביא זה כדין פשוט אף שהרמב"ן חולק עליו הוא מפני שקודם לכן תמה על הרמב"ן שבגרוגרת כבר היה שיעור וצמק ותפח, ע"ש, אך כבר תי' ע"ז המנחת סולת דקאי למ"ד יש דיחוי]. אך לענ"ד תימה מה פשיטא ליה לחייב סקילה וקרבן, הא זו במחלוקת שנויה בגמ', מלבד שהרמב"ן חולק גם למ"ד זה. ומ"מ בדעת הרמב"ם שלא כתב זה נראה שסובר שתירוצו זה אינו לדינא.



לסיכום:

א. בפירות שלא שייכת בהם הסברא שיכול לשולקן: להלכה נפסק שכמות שהן משערינן, כדמוכח ברמב"ם בהל' טומאת אוכלין פ"ד ה"ט, א"כ ההפרשה בתרו"מ ובמעשרות צריכה להיות כפי מידת הפירות עכשיו.

ב. אעפ"כ תרומה גדולה שניטלת באומד ניתן להפריש גם מפירות שלא צמקו על אותם שצמקו במנין, כדי להפריש בעין יפה. ובוודאי שאפשר להפריש מפירות שצמקו על שלא צמקו במידה, אך לא במנין.

ג. ובאותם פירות שצמקו ששייכת בהם הסברא שיכול לשולקן ולהחזירן לכמות שהן כתב בד"א עפ"י החזו"א שמפריש תרו"מ ומעשרות מגרוגרות על תאנים ותאנים על גרוגרות במנין דווקא. אמנם הרמב"ם לא הביא סברא זו להלכה כלל, ולכאורה נראה שפסק כת"ק, ומפריש במידה [ובדעת הכפו"פ מוכח שסובר שיש לפסוק כר' יוסי וכסברא זו, אלא שלא ברור אם לדידה שייכת הסברא רק כשיש להפריש באומד, וכן מדבריו נראה שניתן להפריש הן במנין והן במידה]. בנוסף, הראינו שיש שכתבו שגם למ"ד זה דברי הגמ' הם רק בהפרשה באומד, אבל כאשר

צריך להפריש שלא באומד מפריש כמות שהן, דהיינו במידה, אפילו בגרוגרות על תאנים ולהיפך. וכתבנו שאפשר שכך סובר הרמב"ן.

ד. ובגרוגרת שצמקה בשאר איסורין שכתבו המנ"ח והחזו"א שחייב, ראינו בזה מחלוקת ראשונים מפורשת גם לדעת הסוברים סברת יכול לשולקן. ובפרט לפי מש"כ לעיל שיתכן שהרמב"ם לא פסק כלל כמ"ד זה ואפילו בתרומה.



הרב משה גורטלר

ראש כולל 'ברכת זאב' בני ברק

בענין ארץ סיחון ועוג אם היא כארץ ישראל

פרק א'

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בעניין מצות ישוב א"י

א.

פרשת מסעי (פל"ג פסוק נג): "והורשתם את הארץ וישבתם בה". פירש"י "והורשתם אותה מיושביה ואז וישבתם בה תוכלו להתקיים בה ואם לאו לא תוכלו להתקיים בה". וברמב"ן עה"ת שם כתב וז"ל: "על דעתי זו מצות עשה היא, יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה, כי הוא נתנה להם ולא ימאסו בנחלת ה'. ואולי יעלה על דעתם ללכת ולכבוש ארץ שנער או ארץ אשור וזולתן ולהתיישב שם יעברו על מצות ה'. ומה שהפליגו רבותינו במצות הישיבה בא"י ושאסור לצאת ממנה וידונו כמורדת באשה שאינה רוצה לעלות עם בעלה וכן האיש, בכאן נצטוינו במצוה הזו, כי הכתוב בזה הוא מצות עשה. ויחזור המצוה הזו במקומות רבים, באו ורשו את הארץ. אבל רש"י פי' והורשתם את הארץ והורשתם אותה מיושביה אז וישבתם בה, תוכלו להתקיים בה, ואם לאו לא תוכלו להתקיים בה, ומה שפי' הוא העיקר" עכ"ל.

וכן בספר המצוות בשכחת העשין לדעת הרמב"ן מצוה רביעית כתב: "שנצטוינו לרשת הארץ וכו' ולא נעזבנה ביד זולתינו מן האומות או לשממה וכו', ופרט אותה להם במצוה זו כולה בגבולותיה ומצריה וכו', שלא יניחו ממנה מקום וכו', הוראה שהיתה מצוה לא יעוד והבטחה. וזו היא שהחכמים קורין אותה מלחמת מצוה וכו', נצטוינו אנחנו לבוא בארץ ולכבוש המדינות ולהושיב בה שבטינו וכו', שנצטוינו בכיבושה ובישיבתה. ומאמרם מלחמת יהושע לכבש תבין כי המצוה הזו היא בכבוש וכו', הרי נצטוינו בכבוש בכל הדורות. ואומר אני כי המצוה שהחכמים מפליגין בה והיא דירת א"י עד שאמרו שכל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהי' בעיניך כעובד ע"ז וכו', וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה, הכל היא

ממצות עשה הזה, שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה, א"כ היא מצות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו, ואפי' בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה וכו'" עכ"ל^(א).

ובספר מגילת אסתר כתב כי מה שלא מנאה הרמב"ם לפי שמצות ירושת הארץ וישיבתה לא נהגה רק בימי משה ויהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מארצם אבל אחר שגלו מעל אדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בא המשיח כי אדרבה נצטוינו לפי מה שאמרו בסוף כתובות (קיא.) שלא נמרוד באומות ללכת לכבוש את הארץ בחזקה וכו' ומה שאמר עוד שהחכמים הפליגו בשבח דירת הארץ זהו דוקא בזמן שביהמ"ק קיים אבל עכשו אין מצוה לדור בה וכן פי' התוס' שם (ק:): גבי הוא אומר לעלות ועוד ראייה שאין בו מצוה ממה שאמרו ג"כ התם כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו ואם הי' מצוה בדירת א"י בכל הזמנים איך יבוא נביא אחרי משה לסתור את דבריו והא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה וכל שכן לסתור עכ"ל.



ב.

בקושיא על הרמב"ן מדברי ר' שמלאי מפני מה נתאוה משה ליכנס לארץ

והנה בספר משך חכמה (ריש פר' ראה) הביא קושית הרד"מ בחדושו שהקשה ממה דאיתא בסוטה (דף יד.) דרש ר' שמלאי מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לא"י וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך אלא כך אמר משה הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י אכנס אני לארץ כדי

(א). הרמב"ן בפ' עה"ת הדגיש במצוה זו את ישיבת א"י ולא את הכבוש, אך בספר המצוות מרחיב גם בענין המצוה לכבוש. ולכאורה יש מקום לדון לפי"ז דאם היא מצוה לכבוש, האם גם נשים חייבות במצוה זו, ובמתני' כתובות קי: הכל מעלין לא"י ואף אשה כופה את בעלה, ולדעת הרמב"ן הרי זה משום מצוה זו, ובהכרח שגם נשים חייבות במצוה זו. ועי' ר"ן על הרי"ף כתובות סוף פרק שלושה עשר ד"ה לאיתויי עבדים דכתב שגם נשים מצווים בישוב הארץ, ואם מצוה זו היא גם כיבוש לכאורה הי' מקום לפטור נשים, עי' חינוך מצוה תרג ותרד בענין מלחמת עמלק דהיא מצוה רק על הזכרים, ואולם במצוה תכה בענין שבעה עממין כתב החינוך דגם נשים חייבות. ועי' בית הלוי ח"ב סוף סי' נ' כתב לבאר בדעת הר"מ שהביא הרא"ש דנשים פטורות ממצות ישוב א"י ומשום שלא נטלו חלק בארץ עיי"ש.

שיתקיימו כולן על ידי וכו'. והקשה הרד"מ דמאי מקשה ר' שמלאי מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ הרי לדברי הרמב"ן ישיבת ארץ ישראל היא מצות עשה בעצמה, ומה מקום יש לתמוה מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ.

ובאמת דקושיא זו תקשה גם לדעת הרמב"ם עפ"י מה שמפרש המגילת אסתר דס"ל דאינה מצוה לדורות ולכן לא מנאה הרמב"ם למצוה זו במנין המצוות, אך מ"מ לדבריו גם לדעת הרמב"ם הוי מצוה באותה שעה. ודוחק לחלק בין מצוה לשעה למצוה לדורות שאמר ר' שמלאי שנתאוה לקיום המצוות שנצטוו בא"י כי הם מצוה לדורות דמאי שנא מצוה לשעה ממצוה לדורות בענין זה.

ועוד קשה דהרי לכו"ע יש מצוה לדור בא"י, וכדאיתא בכתובות (דף קי: במתני') הכל מעלין לא"י עיי"ש דדין האשה שאינה עולה עם בעלה לא"י כדין מורדת, ועוד אמרו שם שכל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוך, וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוך. וא"כ אף דלא הוי מצות עשה ממנין המצוות, אבל הרי ודאי כל החכמים נתאוו לדור בא"י ויש גם איסור לצאת מא"י, ומה תימה יש על כך שנתאוה משה רבינו ליכנס לארץ. ותמוה דהרד"מ הקשה קושייתו רק לשיטת הרמב"ן שהוא מצות עשה.



ג.

בירור מה היא סיבת מעלת א"י לישיבה בה, לשיטות שאין מצות עשה של ישיבת א"י

ואולם עיקר ענין ישיבת א"י לשיטות שאינה מצות עשה י"ל בג' אפנים: א. מעלת א"י עוד מזמן האבות היא הענין של ישיבת א"י ואף בלא קדושה של כיבוש וחילוק, ב. י"ל דמעלתה היא מה שנתקדשה בכיבוש וחילוק, וענין זה של הקדושה היא המעלה של ישיבת א"י ולא משום מעלתה מזמן האבות ג. חיוב המצוות התלויות בארץ שיש בה היא מעלת ישיבתה.

ואם נימא כאופן הג' לא קשה הקושיא הנ"ל, די"ל דזה גופא תשובת ר' שמלאי, שמשם רבנו נתאוה לקיום מצוות התלויות בארץ, ובאמת זו היא הסיבה שכל

החכמים נתאו ליישב בה וזו היא מעלת ישיבתה והאיסור לצאת ממנה, ומחמת כן דנים כמורדת אשה שאינה רוצה לעלות לא"י. אך אם נימא שמעלת ישיבתה אינה דווקא משום המצוות התלויות בארץ וגם כשא"א לקיימן יש מעלה בישיבתה, ומעלתה או משום קדושת א"י שנתקדשה בכיבוש וחילוק, או משום עצם חשיבותה עוד בזמן האבות ואף בלא קדושה, יקשה כנ"ל.

ובאמת יהיה נ"מ בכל הנ"ל, אם במקומות שלא כבשו עולי בבל ונתבטלה קדושה ראשונה מהם אם יהיה בהם מצוה זו של ישיבת א"י [לשיטות שאין בזה מצות עשה]. וכן נ"מ לענין ארץ סיחון ועוג אם אינה מהארץ המובטחת ונתקדשה בקדושת א"י בכיבוש וחילוק, [דהרי לכו"ע לכאורה חייבים מן התורה במצוות התלויות בארץ בארץ סיחון ועוג ואף אם אינה מהארץ המובטחת מ"מ בכיבושה נתקדשה בקדושת א"י], אם יהיה בה מצוה זו של ישיבת א"י [ראה הערה²], ותלוי אם דינים אלו נובעים משם א"י או מקדושתה³.



ב). ועי' שו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן קצח) שכתב להוכיח דעבר הירדן דהיינו ארץ סיחון ועוג הוי א"י לענין נישואים וז"ל: "מפשטא דשמעתא דבשלהי פ' שני דייני (ק"י) משמע דשלש ארצות שהן יהודה ועבר הירדן וגליל כלוה דין ארץ ישראל להם לענין נישואין להעלו' מחוצה לארץ להם ושלש ארצות מהם לח"ל שהרי אחר משנ' זו (שם/כתובות ק"ו/ ע"ב) חלקו בין חו"ל לא"י אפי' מנוה היפה לנוה הרע ואלו בשלש ארצות אלו אין מוציאים מהיפה אל הרע אפי' בארץ אחת כ"ש מארץ אחת לארץ אחרת משמע דכלוה דין א"י יש להם וכו'" עכ"ל.

ולפי"ז צ"ל דהוא משום מצוות התלויות הארץ הנוהגות שם וכדכתב שם בתשב"ץ או משום קדושת א"י שנתקדשה אך אם נימא דמעלת א"י לישיבה בה אם משום מעלת א"י עוד מזמן האבות בהכרח נצטרך לומר שארץ סיחון ועוג היא מהארץ המובטחת. ולפי"ז יוצא שהרמב"ן לשיטתו שס"ל דענין ישיבת א"י הוא משום מצוה זו דנצטוינו מהתורה בישוב א"י ומשום כך דנים אשה למורדת כשאינה עולה, בהכרח לומר כשיטתו שארץ סיחון ועוג היא מהארץ המובטחת לא"א דהרי מוכח במשנה שאין כופין לעלות מעבר הירדן ליהודה והגליל ואם אינה מהארץ המובטחת לכאורה אין בה מצוה זו של כיבוש וישוב א"י וא"כ מ"ט לא יכפו לעלות מעבר הירדן ליהודה וגליל.

ולשיטות שס"ל דארץ סיחון ועוג אינה מהארץ המובטחת בהכרח שאינם סוברים כרמב"ן דיש מצוה מהתורה של כיבוש וישוב א"י דאם יסברו כהרמב"ן בזה א"כ מ"ט לא יכפו לעלות מעבר הירדן ליהודה וגליל לקיום מצות ישוב א"י.

ועי' עוד שם בתשב"ץ שכתב וז"ל: ואני תמה מהרמב"ם ז"ל שכ' בה' שמת' (פ"ד הכ"ח) דעבר הירדן לא קדש' וכ"כ הראב"ד ז"ל בהשגו' בהל' שמת' (שם) שעבר הירדן לא כבשוהו עולי בבל עי"ש. ולכאורה לשיטת הרמב"ם שלא קידשו עולי בבל עבר הירדן א"כ יקשה מדוע אין כופין האשה לעלות מעבר הירדן ליהודה וגליל, ולכאורה נצטרך לומר דס"ל דמעלת א"י לישיבה בה היא משום מעלת א"י עוד מזמן האבות וזו היא המעלה לישיבה בה וס"ל דעבר הירדן דהיינו ארץ סיחון ועוג היא מהארץ המובטחת ולכן יש בה מעלת ישיבת א"י ואף דלא כבשוהו עולי בבל מ"מ שם א"י עליה ויש בה מעלת ישיבת א"י. וע"ע בשו"ת ברכי יוסף (או"ח סי' תפט ס"ק ג).

ד.

ישוב הקושיא מר' שמלאי לשיטות שאין מצות ישוב א"י, ותלוי אם ארץ סיחון ועוג מכלל הארץ המובטחת לא"א

ובישוב הקושיא דהקשו קושיא זו רק לשיטת הרמב"ן ולא לכו"ע דמ"מ איכא דינים בישיבת א"י, ומדוע לא נאמר שמשום כך נתאוה משה רבינו להכנס לארץ. י"ל, דהנה המשך חכמה שם כתב על קושית הרד"מ דלא קשה מידי, דלפי"ז לא קיימו בני גד ובני ראובן מצות ישיבת א"י, ובודאי אינו כן, דקיימו גם בארץ סיחון ועוג מצוה זו, שזהו האמורי מה שאמר והורשתם את הארץ וישבתם בה. וא"כ מדוע היה משה מבקש לכנוס לארץ ודאי כל זמן שלא היה כבוש וחלוק בארץ היו מקיימים בזה ישיבת א"י וזה פשוט עכ"ל. חידוש בזה המשך חכמה שמצות ישיבת

ג). וח"א הקשה דהרי איכא מחלוקת תנאים אם קדושה שניה בטלה ולא מסתבר שדין מורדת הנאמר במשנה בכתובות תלוי במחלוקת תנאים אם נאמר שדיני א"י להנ"ל תלוי בקדושה עכ"ל. עי' יבמות (דף פב עמוד א) וסבר ר' יוחנן תרומה בזמן הזה דאורייתא וכו', אלא לרבי יוחנן קשיא, הא מני רבנן היא, ואנא דאמרי כרבי יוסי. דתניא בסדר עולם אשר ירשו אבותיך וירשתה ירושה ראשונה ושניה יש להן ושלישית אין להן. וא"ר יוחנן מאן תנא סדר עולם רבי יוסי וכו'. ובפשטות נחלקו אם קדושה שניה בטלה, ואולם ברמב"ם בה' תרומות משמע דפסק דקדושה שניה לא בטלה, ואעפ"כ פסק דתרומות ומעשרות בזה"ז דרבנן ומשום דאין ביאת כולכם. וא"כ לכאורה הבין דבזה נחלקו רבנן ור' יוסי. ועיינן עוד מועד קטן (דף ב עמוד ב) אלא שביעית בין למאן דאמר משום זורע ובין למאן דאמר משום חורש זריעה וחרישה שביעית מי שרי. אמר אב"י שביעית בזמן הזה ורבי היא, דתניא רבי אומר וזה דבר השמטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר וכו'. ואמאי לא אמר דרבנן היא דפליגי על ר' יוסי וס"ל דקדושה שניה בטלה. ועי' טור (יורה דעה הלכות תרומות ומעשרות סימן שלא) ז"ל: "ומ"מ איכא מ"ד דהאידינא אינו אלא דרבנן שבטלה קדושת הארץ משגלו ממנה אבל ר"י פ' שהם דאורייתא דקדושה שנייה שקדשו בימי עזרא לא בטלה". עכ"ל. מבואר דהבינו דנחלקו אם בטלה קדושת הארץ, ועי' שם בב"י.

ולעצם הדבר הנה ברא"ש סוף כתובות (ס' יז) הביא דעה דדין כופין על האשה לעלות לא"י הוא דוקא בזמן הבית עי"ש. והי' אפשר לבאר דס"ל קדושה שניה בטלה ודין זה תלוי בקדושה ולא בשם א"י וממילא באמת דינא דמתני' בענין למורדת היא רק בזמן הבית לדעות שקדושה בטלה.

ועי' רמב"ם (ה' סנהדרין פ"ד ה"ו) דכל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה עי"ש כס"מ, ורדב"ז כתב דמה שכבשו עולי מצרים אע"ג דאינה כא"י לענין תרומות לענין סמיכה וכן לענין הדר בא"י ולשאר קדושת א"י דינם שוה, והאריך בזה בספר כפתור ופרח (פ"י ע"ש) עכ"ל. ולכאורה ס"ל דלא תלוי בקדושה אלא בשם א"י.

ועיינן בערוך השולחן (חו"מ סי' ג' סי"ב) מבאר הא דסמיכה היא בכל מקום שהחזיקו בה רק עולי מצרים הוא משום דלאויר נשאר א"י דאין אוירא מטמא. ולפי"ז י"ל, דאף אם לגבי שאר דינים ג"כ תלוי בקדושה, מ"מ לענין דינים האלה נשאר בקדושה דלענין האויר נשאר הקדושה. ובאמת לפי"ז יהי' הדין שוה גם בשאר מקומות שכבשו עולי מצרים ולא היו מא"י ונתקדשו בקדושת א"י אף שבטלה קדושה, מ"מ לענין האויר נשאר הקדושה, וצ"ע בסוגיא זו ולא עיינתי עתה. וע"ע אבי עזרי (ה' שמו"ג פ"ג ה"י ד"ה ועדיין).

א"י אפשר לקיים גם בארץ סיחון ועוג, וכן שקיום מצות ישיבת א"י קיים אף קודם קדושת א"י ע"י כבוש וחלוק.

ובאמת שאינו פשוט, דהנה האוה"ח בפר' מטות (פרק לב פסוק ז ד"ה אשר נתן להם ה') כתב וז"ל: "נתכוון גם בזה כנגד מה שנתכוננו במאמר אשר הכה ה' וגו' לומר שדין הארץ יש לה, אמר להם שעל כל פנים יש הפרש בין הארץ אשר הם באים שמה מארץ אשר הם רוצים. כי הארץ נתן להם ה', מה שאין כן ארץ סיחון ועוג אינה בכלל ארץ שנתן ה' לאברהם, וכדתיא (ספרי) וזה לשונם לתת לך פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך".

וכן בפר' דברים (פרק ג' פסוק יג) נאמר "ויתר הגלעד וכל הבשן ממלכת עוג נתתי לחצי שבט המנשה כל חבל הארגב לכל הבשן ההוא יקרא ארץ רפאים". כתב שם האוה"ח: "פרשתי למעלה כי הכונה היא תקרא ולא תחשב כפי האמת, שאם אינך אומר כן והיא בכלל הרפאים מה שנתן ה' לישראל תקשה ברייתא דספרי שאמרו ה' אלקיך נותן לך פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך ע"כ והלא בכלל מה שנתן ה' הוא אלא ודאי שאין ארץ עוג נחשבת רפאים אלא שנטלוה מעצמן". עכ"ל.

ולפי"ז י"ל, דלכן הקשה הרד"מ דוקא לשיטת הרמב"ן דיש עשה של ישוב א"י, ומצוה זו ס"ל לאוה"ח דאינה בעבר הירדן המזרחי דאין היא בכלל הארץ שהובטחה לאברהם אבינו, אבל לשיטות שאין מצות עשה של ישיבת א"י אלא רק מצד מעלת א"י י"ל, דמעלה זו קיימת גם בארץ סיחון ועוג, דאף אם אינה מהארץ המובטחת לאברהם וכדברי האוה"ח, מ"מ היא נתקדשה בקדושת א"י בכיבוש וחילוק, וא"כ י"ל דמעלה זו הי' למשה רבנו גם בעבר הירדן.



ה.

ביאור בדברי ר' שמלאי דמעלת א"י יכל לקיים בארץ סיחון ועוג לאחר כיבוש וחילוק, ולפי"ז מה היא מעלת א"י המערבית

ואף דלענין מעלה זו ודאי הי' צורך בכבוש וחלוק, וא"כ עדיין לא קיים משה רבנו מצוה זו, י"ל דדייק ר' שמלאי כשאמר מפני מה נתאוה משה רבנו ליכנס לארץ דאם הוא משום מעלת א"י וקדושתה א"כ גם בעבר הירדן ישנה מעלה זו,

ואף דעדיין לא יכול לקיימה כי עדיין לא נתקדשה, מ"מ לא הי' לו להתאוות להיכנס לארץ בשביל זה, אלא די הי' אם הי' חי עד כבוש וחלוק ומקיים מצוה זו גם בעבר הירדן, ומשמע שנתאוה משה רבנו דוקא ליכנס לארץ. וע"ז אמר וכי לאכול מפריה הוא צריך וכו', דלענין המעלה שיש בא"י הדבר קיים גם בארץ סיחון ועוג דהרי גם היא תתקדש. ולכן הקשה הרד"מ רק לשיטת הרמב"ן דיש מצות עשה של ישוב א"י, וזה רק בארץ שהובטחה לאברהם אבינו וא"א לקיימה אלא מעבר הירדן המערבי, וע"ז הקשה דנימא דלכך נתאוה משה רבנו להיכנס לארץ.

ולדברינו, כשתירץ המשך חכמה דגם בארץ סיחון ועוג מקיימים מצות ישיבת א"י, לא הי' צריך להוסיף שמצות ישוב א"י אינה תלויה בכבוש וחלוק, אלא אף אם תלויה בכבוש וחלוק, מ"מ א"א לומר שנתאוה משה רבנו למצות ישוב א"י, דמצוה זו לדברי המשך חכמה תתקיים גם בעבר הירדן, א"כ עיקר רצונו של משה רבנו היתה להיות חי לאחר כבוש וחלוק ולא דוקא להכנס לארץ.

ולפי"ז, תשובת ר' שמלאי שנתאוה לקיים המצוות התלויות בארץ, לכאורה לדברינו יקשה, דהרי זאת יכול הי' לקיים גם בעבר הירדן, וא"כ כל רצונו הי' צריך להיות חי לאחר כבוש וחלוק, ולמה נתאוה דוקא לא"י. אך י"ל דנ"מ לענין בכורים דאיתא בבכורים פ"א מ"י ואלו מביאין וקורין וכו' מעבר הירדן ר' יוסי הגלילי אומר אין מביאין בכורים מעבר הירדן דאינה ארץ זבת חלב ודבש. וא"כ לר' יוסי הגלילי ודאי נ"מ לבכורים, אך לת"ק לכאורה הרי מביאין בכורים גם מעבר הירדן, אך יעויין ברמב"ם דפסק כת"ק וכתב דמביאין בכורים מעבר הירדן מדבריהם. וא"כ אף לת"ק נ"מ לבכורים. דלענין שאר מצוות התלויות בארץ הרי חיובם גם בעבר הירדן ולא צריך דווקא ליכנס לארץ לשם כך וכנ"ל.

וראה עוד ברש"י פר' מסעי (פ' לד פסוק ב') נאמר זאת הארץ אשר תפול לכם בנחלה ארץ כנען לגבולותיה כתב רש"י וז"ל: "לפי שהרבה מצות נוהגות בארץ ואין נוהגות בחוץ לארץ הוצרך לכתוב מצרני גבולי רוחותיה סביב לומר לך מן הגבולין הללו ולפנים המצוות נוהגות". עכ"ל. וכתב ע"כ המשך חכמה על דברי רש"י וז"ל: "פירוש שגם בעבר הירדן אינן נוהגין כמו בכורים וכיו"ב". עכ"ל.



ו.

בדברי האוה"ח שהוכיח מהספרי שארץ סיחון ועוג אינה מהארץ**המובטחת**

ובעיקר דברי האוה"ח שהבאנו לעיל שהוכיח מהספרי דלענין עבר הירדן נאמר אשר נטלו מעצמן, והוכיח דאינה מהארץ שהובטחה לאברהם אבינו. הנה על מתני' דאין מביאין ביכורים מעבר לירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש איתא שם בירושלמי (פ"א ה"ח), תני אשר נתתה לי לא שנטלתי מעצמי חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן מאן דאמר ארץ זבת חלב ודבש אפי' כן אינה ארץ זבת חלב ודבש. ולדברי האוה"ח אם המעוט הוא שאינה מא"י עצמה א"כ ה"ה חצי שבט מנשה, ובע"כ לומר להיפך שודאי היא מא"י ולכן לענין חצי שבט מנשה יהי' חייב בביכורים ורק מתמעט חלק בני גד וראובן כיון שעצם חלוקת הארץ היתה ע"י שלקחו מעצמן.

ואולם בספרי פר' כי תבא דרש זאת מהפסוק אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו ר' שמעון אומר פרט לשבעבר הירדן שנטלו מעצמם. ויתכן ששם המיעוט הוא מ-"אשר נשבע ה' לאבותינו", וא"כ מזה יהי' מוכח דאין זה שייך לשבועה שנשבע ה'. אך לפי"ז לכאורה ה"ה לחלק חצי שבט מנשה.



ז.

בדברי הגרי"ז דחלוק חלק בני גד וראובן מחלק חצי שבט מנשה

אך ראיתי בחי' הגרי"ז עה"ת לפר' מטות דמבאר שם מדוע חצי שבט מנשה קבלו חלק בעבר הירדן ובלא שבקשו ולא התנו איתם כתנאי בני גד ובני ראובן, ומבאר דחלק בני גד ובני ראובן לולי בקשתם לנחול לא היתה כלל מתחלקת לשבטים, וכמו דמשמע דאם לא יקיימו התנאי יקבלו חלק ככל השבטים בארץ ישראל, וא"כ אינה כלל מהבטחת א"י ורק קבלו חלק זה לפי בקשתם וע"ז נאמר המיעוט "שנטלו מעצמן". משא"כ חלק חצי שבט מנשה דהי' מארץ עוג דע"כ נאמר בפר' דברים (ג' יג') ויתר הגלעד וכל הבשן ממלכת עוג נתתי לחצי שבט המנשה וגו' ההוא יקרא ארץ רפאים ופי' רש"י היא אותה שנתתי לאברהם. חלק

זה הי' אמור לכתחילה להיות בחלוקת השבטים, ולכן נתן זאת משה רבנו לחצי שבט מנשה ובלא בקשתם, וזהו הביאור לעניין בכורים שלא נטלו מעצמן דהכוונה דמלכתחילה ארץ זו שייכת לחלוקת הארץ לשבטים.

ולפי"ז אף אם נסבור כדברי האוה"ח דעבר הירדן אינה מהבטחת א"י מ"מ ארץ עוג פי' רש"י דהיא שנתתי לאברהם [ודלא כפי' האוה"ח הנ"ל], וא"כ גם יהי' מיושב כדברי המשך חכמה דישב א"י שייך גם בעבר הירדן, ואף אם לא בארץ סיחון מ"מ בארץ עוג. אך עכ"פ לכאורה אין צורך לומר כדברי המשך חכמה שמצות ישוב שייכת גם ללא הקדושה של אחר כיבוש וחילוק, דאף אם לא שייך אלא לאחר הקדושה, מ"מ לא שייך לבאר שלכך נתאוה משה רבינו להיכנס לארץ דמצוה זו שייכת גם בעבר הירדן, ואמנם לאחר זמן כן, אך ע"כ צריך להיות בקשה לתוספת חיים ולא דוקא להיכנס לא"י.



ח.

בדברי הרמב"ן דארץ סיחון ועוג מהארץ המובטחת, והאם קיימו מצות כיבוש א"י כשכבשום

ואולם מש"כ לומר שקושית הרד"מ היא לפי דברי האוה"ח דארץ סיחון ועוג אינה מא"י המובטחת, ברמב"ן בכמה מקומות מבואר להדיא דהיא מא"י [עי' בזה מש"כ בפ"ב], עי' רמב"ן פר' מטות (ל"א כ"ג) ובפר' שופטים (כ' י') ובפר' חקת (כ"א כ"ב), ומבואר דס"ל דארץ סיחון ועוג היא מהארץ המובטחת לא"א, וא"כ הרמב"ן לשיטתו מיושב כדישב המשך חכמה.

ואולם יש לעי' בדברי הרמב"ן בפר' חקת (פרק כא פסוק כא-כב) וז"ל: "אבל באמת מה שאמר לו "אעברה בארצך" זה היה משה עושה מעצמו דרך פיוס, כי ארץ סיחון ועוג ירושתם של ישראל היתה כי לאמורי היא, והיה מן הדין שאם יענו שלום ופתחו להם שיהיה כל העם הנמצא בה להם למס ועבדום. אבל משה היה יודע כי ישראל עתה לא יכבשו כל עשרה עממים, והיה חפץ שיהיה כל כבושם מעבר לירדן והלאה, שיהיה מושבם יחד, ושהיא הארץ הטובה אשר היא זבת חלב ודבש, הלא תראה שאם לא בקשוהו ממנו בני גד ובני ראובן לא היה

מניח שם אדם אלא שתהיה לחרבה. וכן שנוי בספרי (תבא רצט) לתת לך, פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך" עכ"ל. הנה מבואר בדבריו דאף שס"ל דארץ סיחון ועוג היא ירושתם של ישראל כי לאמורי היא, מ"מ משה רבנו לא נתכוין לכבשה עתה, וגם לאחר שכבשה אם לא בקשו בני גד ובני ראובן ה' משאירה חריבה, א"כ יש מקום לדון אם ה' ציווי עתה של כיבוש א"י וישובה של ארץ זו, דמ"מ עתה לא ה' הציווי עליה, אלא כוונתם היתה לכבוש תחילה את עבר הירדן המערבי, וא"כ עדיין יתכן שקושית הרד"מ במקומה, ומש"כ המשך חכמה שקיים משה רבנו כיבוש וישוב א"י בארץ סיחון ועוג יש לדון בזה לפי דברי הרמב"ן הנ"ל, דהרי קורא לארץ סיחון ועוג "הארץ שנטלת מעצמך" [ישב בזה טענת האוה"ח], ואיך שייך לומר זאת אם הוא מצווה בכיבושה ובישובה.



פרק ב'

**עוד בענין הנ"ל וביאור לפי"ז דברי רש"י ריש פר' ואתחנן
"דמיתי שמא הותר הנדר"**

א.

**בדברי הרמב"ן האוה"ח והמשך חכמה בענין ארץ סיחון אם היא
מהארץ המובטחת**

"ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמור" ופי' רש"י: "בעת ההיא - לאחר שכבשתי ארץ סיחון ועוג דמיתי שמא הותר הנדר". משמע דבאמת לא הותר הנדר, וצריך להבין מדוע חשב משה שהותר הנדר ואם סבר שהותר הנדר א"כ במה טעה ומה הם הצדדים בזה.

והנה האור החיים (דברים פרק ג פסוק יג) כתב וז"ל: "ההוא יקרא ארץ רפאים. פירשתי למעלה כי הכונה היא תקרא ולא תחשב כפי האמת, שאם אינך אומר כן והיא בכלל הרפאים מה שנתן ה' לישראל תקשה ברייתא דספרי שאמרו אשר ה' אלהיך נותן לך פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך ע"כ, והלא בכלל מה שנתן ה' היא, ומה גם לדברי רבותינו ז"ל שאמרו ברבות (ב"ר פמ"ד) שהרפאים זה חוי

ומצינו שמנאו הכתוב בכלל הז' שנתן להם בעלותם מארץ מצרים דכתיב ואומר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני וגו' והחוי וגו', אלא ודאי שאין ארץ עוג נחשבת רפאים אלא שנטלוה מעצמן וא"ת והלא מצינו שהאמורי גם כן נזכר בשבעה עממין אשר אמר ה' שיתן להם בעלותם מארץ מצרים והוא סיחון דכתיב (במדבר כ"א כ"א) מלך האמורי וכתוב (שם כ"ה) וישב ישראל בערי האמורי וחזרה קושיתנו לדברי ספרי, זו אינו קושיא, כי ערי האמורי האמורים בסיחון אינם מה שנתן ה' לאברהם כמו שגילה הכתוב בפ' שם (שם כ"ו) כי חשבון עיר סיחון וגומר והוא נלחם במלך מואב הראשון ויקח את כל ארצו מידו וגו', הרי שארץ סיחון מואבית היא, אלא שזכה בה סיחון ונקראת אמורי בשביל סיחון שהיה מלך על האמורי ולעולם לא באה בכלל מתנת שבעה אומות שהגיע זמנם". עכ"ל. הנה מבואר בדבריו דס"ל דארץ סיחון ועוג אינה א"י המובטחת לאברהם אבינו, וראיתו מספרי שלענין בכורים חשיב ארץ שנטלת מעצמך. וכן כתב גם בפר' מטות (פרק לב פסוק ז') עיי"ש.

ואולם במשך חכמה ריש פרשת ראה (פרק יא פסוק לא) כתב וז"ל: וירשתם אותה וישבתם בה. דעת הרמב"ן דשיבת ארץ ישראל בעשה. והרד"מ בחידושיו תמה ממה דדריש ר' שמלאי במסכת סוטה (יד, א) מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ ישראל, (וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך?! אלא כך אמר משה:) הרבה מצוות (נצטוו ישראל) ואין מתקיימים אלא בארץ ישראל (אכנס אני לארץ כדי שיתחייבו כולן על ידי). ומאי מקשה, הלא ישיבת ארץ ישראל עשה היא בעצמה! יעויין שם. ולא קשה מיד, דלפי זה בני גד ובני ראובן לא יקיימו מצות ישיבת ארץ ישראל, ובודאי אינו כן, דקיימו גם בארץ סיחון ועוג מצוה זו - שזהו האמורי - מה שאמר (במדבר לג, נג) "והורשתם את הארץ וישבתם בה". ואם כן מדוע היה משה מבקש ליכנס לארץ, ודאי כל זמן שלא היה כיבוש וחילוק הארץ, היו מקיימים בזה ישיבת ארץ ישראל. וזה פשוט". עכ"ל. הנה פשוט לו למשך חכמה שארץ סיחון ועוג היא מא"י המובטחת לא"א.

וברמב"ן פר' מטות (פרק לא פסוק כג) כתב וז"ל: "וזהויר אותם עתה בהגעלת כלי מדין מאיסורי הגוים, ולא אמר להם זה מתחלה בכלי סיחון ועוג שלקחו גם שללם, כמו שאמר (דברים ב, לה) רק הבהמה בזונו לנו ושלל הערים אשר לכדנו.

והטעם, כי סיחון ועוג מלכי האמורי הם וארצם מנחלת ישראל היא, והותר להם כל שללם אפילו האיסורים דכתיב (שם ו, יא) ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת, ואמרו רבותינו (חולין יז, א) קדלי דחזירי אשתרי להו, אבל מדין לא היה משלהם ולא לקחו את ארצם, רק לנקום נקמתם הרגו אותם ולקחו שללם ולכך נהג האיסור בכליהם". עכ"ל. הרי כתב להדיא דסיחון ועוג מלכי האמורי הם וארצם מנחלת ישראל היא.



ב.

ביאור במחלוקת רש"י והרמב"ן אם יש דין "וקראת אליה לשלום" במלחמת ז' עממין, דקשה ממה שמשה רבינו קרא לשלום לסיחון

והנה בפר' שופטים (פרק כ פסוק י) נאמר: "כִּי־תִקְרַב אֶל־עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם". ופי' רש"י שם "כי תקרב אל עיר - במלחמת הרשות הכתוב מדבר, כמו שמפורש בענין (פסוק טו) כן תעשה לכל הערים הרחוקות וגו'". משמע מפי' דבערים הקרובות לא קוראים אליה לשלום.

אך הרמב"ן כתב על דברי רש"י שם וז"ל: "כתב הרב זה מספרי (שופטים קצט) ששנו שם כלשון הזה, במלחמת הרשות הכתוב מדבר. והכונה לרבותינו בכתוב הזה, אינה אלא לומר שהפרשה בסופה תחלק בין שתי המלחמות, אבל קריאת השלום אפילו במלחמת מצוה היא, שחייבים לקרוא לשלום אפילו לשבעה עממים, שהרי משה קרא לשלום לסיחון מלך האמורי, ולא היה עובר על עשה ועל לא תעשה שבפרשה, כי החרם תחרימם (פסוק יז) ולא תחיה כל נשמה (פסוק טז). אבל הפרש שביניהם כאשר לא תשלים ועשתה מלחמה, שצוה הכתוב ברחוקות להכות את כל זכורה ולהחיות להם הנשים והטף בזכרים, ובערי העמים האלה צוה להחרים גם הנשים והטף". עכ"ל. הרי דס"ל דאף בערים הקרובות קוראים אליה לשלום וראייתו ממה שרבינו שקרא לשלום לסיחון ולא הי' עובר על עשה ולא תעשה של החרם תחרימם ולא תחיה כל נשמה הרי מבואר בדבריו שארץ סיחון ועוג מכלל א"י היא שבה יש דין הערים הקרובות של לא תחיה כל נשמה.

ובישוב שיטת רש"י שם מקושית הרמב"ן דאיך משה רבינו קרא לשלום לסיחון, י"ל, דס"ל כדברי האוה"ח דארץ סיחון אינה מא"י המובטחת לא"א ולכן הי' יכול לקרוא לה לשלום.

ג.

איך ניתן לומר שארץ סיחון ועוג אינה מהארץ המובטחת הרי קימו בה לא תחיה כל נשמה

אלא דקשה לפי"ז [וכן יקשה על האוה"ח] דהרי קיימו בארץ סיחון ועוג לא תחיה כל נשמה כמו שנאמר דברים (פרק ב פסוק לד): "וְנָלַכְדָּ אֶת־כָּל־עָרָיו בְּעֵת הַהוּא וַנַּחֲרֵם אֶת־כָּל־עִיר מִתּוֹם וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף לֹא הִשְׁאֲרָנוּ שְׂרִיד", ואילו לגבי ערים רחוקות נאמר בפר' שופטים (פרק כ פסוק יג): "וַיִּנְתְּנָה יְקֹנָק אֱלֹהֵיךָ בְּיָדְךָ וְהַכִּיתָ אֶת־כָּל־זְכוּרָהּ לְפִי־חֶרֶב: רַק הַנָּשִׁים וְהַטָּף וְהַבְּהֵמָה וְכָל אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעִיר כָּל־שְׁלָלָהּ תָּבוּ לָךְ" וגו'. ומוכח דארץ סיחון ועוג מערים הקרובות הם וא"כ הם מא"י.

וי"ל בשיטת רש"י [וכן צ"ל לדברי האוה"ח] דבאמת ארץ סיחון ועוג אינה מהארץ המובטחת לא"א אך כיון שהוצרכו להלחם עליה וכבשוה עפ"י ה' והי' עוד קודם כיבוש הארץ, נתקדשה בקדושת הארץ גם לענין חיוב זה דלא תחיה כל נשמה. [בפרשיות שנאמר בהם דין זה דלא תחיה כל נשמה לא נאמר כי יביאך ה' אל הארץ אשר נשבע לאבותיך אלא נאמר בפר' דברים (פ"ז פ"א) כי יביאך ה' אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה וגו' וכן בפר' שופטים (פ"כ פט"ז) נאמר רק מערי העמים האלה אשר ה' אלוֹקֶיךָ נתן לך נחלה לא תחיה כל נשמה. אך לענין מה שנאמר בפר' ואתחנן (פ"ו פס"א) "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת" שמשם נלמד שהותר להם מאכלות אסורות בכיבוש א"י שם נאמר "והי' כי יביאך ה' אלוֹקֶיךָ אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך" א"כ דין זה הוא רק בארץ המובטחת לא"א, וא"כ מה שאמר הרמב"ן דבכיבוש סיחון ועוג לא נאמרה פר' גיעולי כלים משום דהותר להם בכיבוש א"י אפי' קדלי חזירי, לא מיושב אם נאמר דאינה מהארץ המובטחת, אלא דמ"מ לאחר שכבשוה היא כדין

א"י וכדיארנו לענין לא תחיה כל נשמה, דהרי מפורש בדין זה שהוא רק בארץ שהובטחה לאבות].



ד.

אם ניתן עפ"י הנ"ל לבאר "דמיתי שמא הותר הנדר"

ולפי"ז י"ל מה שפי' רש"י ריש פר' ואתחנן "דמיתי שמא הותר הנדר" פי' דאף בארץ סיחון ועוג אינה מא"י כדיארנו בשיטת רש"י, מ"מ הרי לאחר שכבשוה עפ"י ה' הרי נתקדשה בקדושת א"י, ולכן דימה משה רבנו שהותר הנדר, אך באמת לא הותר הנדר, כי הנדר הי' רק על א"י המובטחת לאבות ולא על ארץ סיחון ועוג.

אולם א"א לומר כן, דרש"י בפר' דברים (פ"ג פי"ג) על הפסוק "כל חבל הארגוב לכל הבשן ההוא יקרא ארץ רפאים" פי' "היא אותה שנתתי לאברהם". וא"כ לפחות ארץ עוג היא מהארץ שהובטחה לא"א, ואף דעדיין לענין ארץ סיחון ניתן לומר בשיטת רש"י דאינה מהארץ המובטחת, ובכך לישב שיטת רש"י מקושיית הרמב"ן דאם בערים הקרובות אין דין לקרוא לשלום איך קרא משה רבנו לסיחון דברי שלום⁷, אך מ"מ הרי ברור כתב רש"י בענין ארץ עוג דהיא מהארץ

ד). עי' חידושי הגרי"ז (סימן קמ) שכתב שם וז"ל מטות (ל"ב, ל"ג) ויתן להם משה וגו' ולחצי שבט מנשה בן יוסף וגו'. הנה לא מצינו שהתנה משה גם עם חצי שבט מנשה, ורק עם בני גד וראובן. והביאור בזה דהנה מה היה צריך להיות עם עבר הירדן, אם לא היו נותנים אותה לבני גו"ר, דהא אם לא קיימו התנאי כתיב דאזי "ונאחזו בתוכם בארץ כנען", וצ"ל דהיה שייך לכל ישראל וגם הכהנים היו זוכים בה דהא מה שנתנו לבני גו"ר לא היתה מארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם אבינו, (ע"פ מש"כ במק"א זקני גאון ישראל זצ"ל בביאור הירושלמי ביכורים). וברמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל מבואר דהכהנים לא זכו רק בארצות שנכרתה לאברהם ברית עליהן.

וכיון שכן דמצד הדין צריכים היו להאחזו בא"י, ורק דנתחדשה הלכה שאם יקיימו תנאם יקבלו שמה חלקם בירושת הארץ. אבל אם לא היו מקיימים, הרי חזר הדין כבתחילה, שירושתם בא"י במקום שנכרת הברית, ובמקום שלא נכרת הברית היה שייך לכל ישראל וגם לכהנים, אבל חצי שבט המנשה שהם קבלו ארץ עוג, כדכתיב בדברים (ג), י"ג) וכתיב "ההוא יקרא ארץ רפאים" ופרש"י היא אותה שנתתי לאברהם עכ"ל. הרי שנכרת עליה ברית, וארץ זו היתה מצד הדין להיות בחלוקת הארץ, ורק דנתחדשה ההלכה שיתנו אותה לחצי שבט מנשה בלי גורל וחלוקה, אבל בעצם דינה הרי היא בכלל א"י, ולכן לא התנו עמהם כלל. ועיין בירושלמי ביכורים פ"א דעבר הירדן הוי ממה שנטלתי מעצמי, וכתיב בביכורים אשר נתת לי אבל חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן, ע"ש. וכבר ביארה זקני גאון ישראל זצ"ל ע"פ הדרך שכתבנו, אלא שהוא יסבה עם הספרי דאשר נשבע וכו', ואפשר בפשטות יותר, דכיון דבעיקר הדין היתה נכללת החלוקת הארץ הו"א "לא נטלו מעצמן", אבל בני גו"ר דבעיקר הדין מה שלקחו לא

המובטחת, וא"כ אכתי יקשה דכיון שנכנס משה רבנו לארץ עוג דהיא מא"י המובטחת לא"א מדוע לא צדק באמת משה רבנו שסבר שהותר הנדר.



ה.

בביאור שיטת רש"י בקריאה לשלום לסיחון אף אם היא מהארץ המובטחת, וביאור לפי"ז "דמיתי שמא הותר הנדר"

גם צריך ביאור דברי רש"י בפר' חוקת (פרק כא פסוק כב) שם נאמר: "וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכִים אֶל-סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי לֵאמֹר: אָעֲבֹרָה בְּאַרְצְךָ לֹא נָטָה בְּשָׁדָה וּבְכֶרֶם לֹא נִשְׁתָּה מִי בְּאֶרֶץ בְּדֶרֶךְ הַמֶּלֶךְ גֵּלְךָ עַד אֲשֶׁר-נַעֲבֹר גְּבֻלְךָ". ופי' רש"י "אעברה בארץ - אף על פי שלא נצטוו לפתוח להם בשלום בקשו מהם שלום". ואינו מובן דממ"נ אם נחשב כערים רחוקות הרי נצטוו לפתוח להם בשלום ואם הם מא"י הרי לרש"י אסור לפתוח בשלום.

וגם בפר' דברים (פ"ב פסוק כו) נאמר "וַאֲשַׁלַּח מַלְאָכִים מִמִּדְבַּר קְדְמוֹת אֶל-סִיחֹן מֶלֶךְ חֲשֹׁבוֹן דְּבָרֵי שְׁלוֹם לֵאמֹר". ופי' רש"י וז"ל: "ממדבר קדמות - אף על פי שלא צוני המקום לקרא לסיחון לשלום, למדתי ממדבר סיני מן התורה שקדמה לעולם. כשבא הקדוש ברוך הוא ליתנה לישראל חזר אותה על עשו וישמעאל, וגלוי לפניו שלא יקבלוה ואף על פי כן פתח להם בשלום, אף אני קדמתי את סיחון בדברי שלום". ותמוה כנ"ל.

אך יעויין ברמב"ן בפר' חקת (פכ"א פכ"ב) "אעברה בארץ" כתב שם וז"ל: "וישלח ישראל מלאכים אל סיחון וגו', אעברה בארץ - אף על פי שלא נצטוו לשלוח להם לשלום פתחו להם בשלום, לשון רש"י. ועוד אבאר בע"ה במקומו (דברים כ י) כי בכל האומות נצטוו לפתוח להם לשלום, חוץ מעמון ומואב. אבל באמת מה שאמר לו "אעברה בארץ" זה היה משה עושה מעצמו דרך פיוס, כי ארץ סיחון ועוג ירושתם של ישראל היתה כי לאמורי היא, והיה מן הדין שאם יענו שלום ופתחו להם שיהיה כל העם הנמצא בה להם למס ועבדום. אבל משה היה יודע כי ישראל עתה לא יכבשו כל עשרה עממים, והיה חפץ שיהיה כל

היתה בחלוקת הארץ ורק דע"י תנאם נתחדש שיקחו שם חלקם בירושת הארץ הוי "שנטלתי מעצמי".

כבושם מעבר לירדן והלאה, שיהיה מושבם יחד, ושהיא הארץ הטובה אשר היא זבת חלב ודבש, הלא תראה שאם לא בקשוהו ממנו בני גד ובני ראובן לא היה מניח שם אדם אלא שתהיה לחרבה. וכן שנוי בספרי (תבא רצט) לתת לך, פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך, עכ"ל. הרי בא הרמב"ן לישב איך לא קיים משה רבנו מה שנאמר והיו לך למס ועבדוך והרי אילו היו נותנין לו לעבור הי' עובר בלא קיום דין זה, ע"ז כתב שכיון שהי' יודע משה שלא יכבשו כל הארץ לא רצה תחילה לכבוש ארץ סיחון אלא רק "אעברה בארצך".

ובאמת שלדבריו בפר' חקת קשה, דא"כ מה הקשה על שיטת רש"י בפר' שופטים שאם בערים הקרובות אין דין לקרוא לשלום איך שלח משה לסיחון דברי שלום, דלכאורה למה שפי' הוא עצמו בפר' חקת הרי לא הי' כלל דיני מלחמה כשרצה לעבור בארץ סיחון, והרי לא הי' גם דין דהיו לך למס ועבדוך, וא"כ נימא כן גם לשיטת רש"י דלא היו כל דיני מלחמה דערים הקרובות, שדינים אלו הם רק כשבאים למלחמה, ולא כאשר רק רצו לעבור בדרך לא", וא"כ מה הקשה הרמב"ן לשיטת רש"י. וי"ל דס"ל לרמב"ן דאם כדברי רש"י דאין קריאה לשלום בערים הקרובות בזמן מלחמה א"כ גם באופן של אעברה בארצך לא שייך קריאה לשלום, אך בשוב שיטת רש"י י"ל כנ"ל.

ובזה יש לפרש גם מש"כ רש"י בפר' דברים "ממדבר קדמות" אע"פ שלא צוני המקום לקרוא לסיחון לשלום וכו', וכן בפר' חקת שכתב רש"י אע"פ שלא נצטוו לפתוח להם בשלום. והקשינו דממ"נ או שיש ציווי לקרוא לשלום או שאסור לקרוא לשלום, ולפי"ז כיון שלא באו למלחמה אלא רק לעבור ע"כ לא הי' ציווי ולא הי' איסור, ומיושבין דברי רש"י.

ועכ"פ לפי מה שמבואר בדברי הרמב"ן הרי אף אם נימא דארץ סיחון ועוג מא"י שהובטחה לא"א, וממילא מובן מה שאמר משה רבנו דמייתי שמא הותר הנדר, מ"מ י"ל דבאמת אינו כן, דהנדר שאמר הקב"ה לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ, הכוונה בזה היתה לא"י שבה היתה הכוונה לכבשה ולא לארץ סיחון ועוג, שלא רצה כלל משה רבנו לכבשה, אלא שבדיעבד נכבשה, וא"כ מובן מה שסבר משה רבנו תחילה שהותר הנדר כי ארץ סיחון ועוג מא"י היתה, אך מובן

גם מה דאינו כן, כי לא הי' הרצון מתחילה לכבשה, והנדר הי' רק על מה שהי' הרצון מתחילה לכבוש.



אוצר קדשים

◆ מנין עולות המוספין לא מעכב ◆

הרב חיים מאיר י. הלוי שטינברג

ראש כולל 'אור הנר' בני ברק

מנין עולות המוספין לא מעכב

א.

הערת המנ"ח על השמטת הרמב"ם דבאית להן מעכב, דיש בזה כמה

נפק"מ

כתב הרמב"ם בהל' תו"מ (פ"ח ה"כ): "התמידין אינם מעכבין את המוספין, ולא המוספין מעכבין את התמידין, ולא המוספין מעכבין זה את זה, ולא מנין העולות כולן מעכב, כיצד הרי שלא מצאו אלא ששה כבשים מקריבין ששה אפילו לא מצאו אלא אחד מקריבין אותו, בין בראשי חדשים בין בימי המועדות והשבתות, ואינן חייבין להקריב השאר למחר או למועד אחר אלא כל קרבן צבור שעבר זמנו בטל קרבנו כו".

וביאר באו"ש (בהוספות שנדפסו בסוף ס' זמנים) דבפ' אמור נזכר בכל המועדים, ובכללם בסוכות, שבעת ימים תקריבו אשה להשם, ומשמע אפילו קרבן אחד. ובפ' פנחס נאמר בכל מוסף את מנין הקרבנות והסדר, אבל בפ' אמור נאמר רק והקרבתם אשה להשם ולא נזכר שם מנין הקרבנות, ולכן מקריבין אפילו אחד ויצאו י"ח בכך. ויבואר עוד להלן באות ז'.

ובמנ"ח (מצוה רצ"ט אות י"א ד"ה והנה), כתב דבמנחות (מ"ה א') אמרו דאם יש להם ולא הקריבו את כולם - מעכבין זא"ז, ורק כשאין להם - אין מעכבין זא"ז ומקריבין מה שיש להם. וכתב להעיר דהרמב"ם לא כתב להדיא דאם יש להם - מעכבין זא"ז.

עוד העיר במנ"ח שם למאי נ"מ דכשיש להם - מעכבין זא"ז. ור"ל דמיירי ביו"ט, ואם לא הקריבו את כולם כשיש להם - נחשב דחיללו יו"ט במה שהקריבו וילקו ע"ז. ואח"כ כתב דאין סברא בזה, ועוד דהוי התראת ספק דיתכן שיקריב אח"כ את כולם.

וכתב דנ"מ לענין אם הקריבום בשבת, דאם לא הקריבו את כולם - יביאו חטאת על מה שהקריבו אם הי' בשוגג. ודחה דאיך יביא חטאת על מה שהקריב הרי עשה ברשות.

וכתב דנ"מ לקוברו בין רשעים גמורים, ועוד נ"מ דאם לא הביאו נסכים בו ביום על העולות שהקריבו - א"צ להביא הנסכים למחר, הואיל ובמה שהקריבו לא קיימו מצוה, דהא מעכבין זא"ז כשיש להם את כולם ולא הקריבום.

ויש להוסיף דנ"מ גם לענין הקטרת האיברים, אם לא הקטירום ביומו, דא"צ להקטירם בלילה, כמו שא"צ להביא נסכים, הואיל ובמה שהקריבו לא קיימו המצוה.

ועל הנ"מ שכ' במנ"ח לענין נסכים [וכן להקטיר האיברים], יש להעיר מד' הגרי"ז עה"ת ריש ויקרא, ועוד בכמה דוכתי, שכ' דעולת חובה שהוקרבה וא"א לקיים בה את החיוב - העולה כשרה בתורת נדבה.

ולפ"ז אם לא הביאו את כל מה שהי' להם לקרבן מוסף, אף דא"א לצאת י"ח בכך, מ"מ יהיו העולות כשרות בתורת נדבה. וא"כ יהי' להם חובת נסכים וכן הקטרת האיברים.

מיהו המנ"ח סבר דעולת חובה אינה יכולה להיות עולת נדבה, אף אם אינה ראויה לחובה, ולכן כ' בפשיטות דאם לא הקריבו למוסף את כל מה שהי' להם, לא רק שלא יצאו ידי חובת המצוה, אלא מה שהקריבו נחשב קרבנות פסולים, דאינם ראויים לא לחובה ולא לנדבה, ולכן כ' דא"צ להביא את נסכי העולות הללו. ועי' משנת חיים ויקרא סי' ח' דהדבר תלוי אם עולות חובה ונדבה הם שם אחד או ב' שמות.

[ובמנ"ח (מ' ת"א אות ד') כתב דאם שחטו את התמיד של שחר בזמנו דהיינו תוך ד' שעות, ואת הקבלה והזריקה עשו לאחר זמנו - פסול. ומשמע מדבריו שהוא פסול לגמרי ואינו קרב אפילו בתורת נדבה. ומתאים עם דבריו הנז' דא"א לעולת חובה להיות עולת נדבה.

אך הנה בתוס' הרא"ש ברכות (כ"א א') כ' שאין קרבן כשר בחצי חובה וחצי נדבה, עי"ש [ועי' באוצר הספרא לה-א]. ולפ"ז מה שכ' במנ"ח גבי תמיד ששחטו

בזמנו והוקרב לאחר זמנו שהוא פסול לגמרי, י"ל שהוא אפילו אם נימא דקרבן עולת חובה יכול להקרב בתורת נדבה אם אינו עולה לחובה, מיהו אם כבר הי' תחילת הקרבנו בתורת חובה - א"א לו להעשות אח"כ נדבה. ועי' משנת חיים מנחות (סי' ס' אות ד').



ב.

גם לדברי הרי"ז שעכ"פ קרבין בתורת נדבה, איכא נפק"מ אי קרבין בתורת חובה או נדבה, ואכתי יש לתמוה על ההשמטה

והנה במנ"ח העיר דהרמב"ם לא כ' להדיא דאם יש להם את כולם והקריבו פחות - מעכבין זא"ז. וכ"ז הוא לשיטתו, דכיון שלא יצאו י"ח במה שהקריבו - הקרבנות שהקריבו פסולים ואין צריך להביא עליהם נסכים.

אך לד' הגרי"ז דקרבן עולה שלא י"ח בהקרבנו - הקרבן כשר בתורת נדבה, א"כ אין נ"מ בזה שמעכבין זא"ז, דמ"מ יהיו כשרים בתורת נדבה, וגם על נדבה מביאים נסכים. א"כ לא הי' להרמב"ם לפרט דכשיש להם והקריבו פחות ממה שהי' להם אין יוצאין י"ח, דאין בזה נ"מ שהרי קרבים בתורת נדבה וטעונים נסכים.

אלא דעדיין יש נ"מ בקרבנות המוספין אם הם קריבין בתורת חובה או בתורת נדבה, דאמרינן בפסחים נ"ט ב' דחלבי שבת קרבים ביו"ט, וכ"ה ברמב"ם בהל' תו"מ (פ"א ה"ז) שכ' חלבי שבת קריבין בלילי יום טוב, אם חל יו"ט להיות במוצאי שבת, עי"ש.

ומעתה אם הקריבו בשבת קרבנות המוספין פחות מהנדרש והיו להם יותר, אם הם קריבים בתורת חובה יקריבו את חלבי קרבנות אלו במוצ"ש שהוא ליל יו"ט, ואם קרבנות אלו אינם חובה אלא נדבה, לא יקריבו את חלביהן במו"ש שהוא ליל יו"ט. והו"ל להרמב"ם לפרש שאין קרבנות אלו חובה אלא נדבה, ונ"מ דלא יקטירו האיברים במו"ש שהוא ליל יו"ט.

ויש עוד נ"מ אם קרבנות אלו הם חובה או נדבה, דאמרי' במתני' סוכה (נ"ה ב') בשלשה פרקים בשנה היו כל משמרות שוות באימורי הרגלים כו', משמר שזמנו קבוע הוא מקריב תמידין ונדרים ונדבות כו'. ופרש"י באימורי הרגלים, בעורות של עולות ובחזה ושוק של שלמי חגיגה כו'.

וכן כ' הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ד ה"ד-ה') ומצות עשה להיות כל המשמרות שוים ברגלים כו', בד"א בקרבנות הרגלים כו' אבל בנדרים ונדבות ותמידין אין מקריבין אותן ואפילו ברגל אלא משמר שזמנו קבוע כו', עי"ש.

ונמצא דקרבנות המוספין שלא הקריבו את כולם כשהי' להם, אם הם קריבין בתורת חובה - הקטרת האיברים שלהם תהי' בכל המשמרות וכן עורות העולות יתחלקו לכל המשמרות כדין קרבנות הרגלים, ואם אינם עולים לחובה והקרבנם היא בתורת נדבה, הרי דהקטרת האיברים שלהם תהי' ע"י המשמר הקבוע כשאר נו"נ הקרבים ברגלים, וכן עורות העולות יתחלקו למשמר הקבוע. ומסתימת ד' הרמב"ם נראה שהם קריבים בכלל קרבנות הרגלים ואינו כן, והו"ל להרמב"ם לפרש.

ג.

השמטת הרמב"ם דבסוכות כן מעכבים משום דמשפט כתיב בהו, משום דעכ"פ חייב להקריב מה שיש לו

ובסוכה (מ"ז א') אמרו הפרים והאילים והכבשים מעכבין זא"ז, ורבי יהודה אומר פרים אין מעכבין זא"ז שהרי מתמעטים והולכין כו'. ופרש"י הפרים האילים והכבשים, האמורים בקרבנות החג לכל יום. מעכבין זא"ז, אם חסר אחד מן הראויין ליום אין מקריבין.

וכ' הרש"ש דהא דמעכבין הוא ע"פ מה שאמרו במנחות (מ"ד ב') מתני' הפרים והאילים והכבשים (והשעירים) אינן מעכבין זא"ז כו'. ובגמ' הני פרים וכבשים דהיכא אילימא דחג כמשפט כמשפטם כתיב בהו כו', עי"ש. ומבואר דמוספי חג הסוכות מעכבין זא"ז הואיל ונאמר בהו כמשפט.

והמאירי בסוכה שם כ' קרבנות החג פרים ואילים וכבשים ושעיר כולן מעכבין זה את זה, שאם חסר אחד מהם לא יצא אף ידי אותם שקרב, וי"מ שאין מקריבין אותם כלל, עי"ש.

והי"מ הוא כפרש"י שם. ופי' קמא לא סבר דמעכבין היינו דלא יקריבו כלל, כיון שאין להם את כולם, אלא דאמנם יקריבו מה שיש להם, ומה שאמרו מעכבין - הכוונה דאין יוצאין י"ח מצות המוספין במה שהקריבו.

וברמב"ם שהובא בריש אות א' כ' התמידין אינם מעכבין את המוספין ולא המוספין כו', ולא מנין העולות כולן מעכב, כיצד הרי שלא מצאו אלא ששה כבשים מקריבין ששה, אפילו לא מצאו אלא אחד מקריבין אותו, בין בראשי חדשים בין בימי המועדות והשבתות כו', ואינן חייבין להקריב השאר למחר או למועד אחר אלא כל קרבן צבור שעבר זמנו בטל קרבנו, עי"ש. ולא כ' הרמב"ם דמוספי חג הסוכות מעכבין כמו שאמרו בגמ' הנז', וכבר העירו בזה.

וי"ל דדעת הרמב"ם כפי' קמא במאירי דהא דאמרו דמוספי חג הסוכות מעכבין זא"ז, היינו שאינם יוצאים י"ח מצות מוסף בהקרבת מקצתם אף שאין להם את כולם, אבל מ"מ גם כשאין להם את כולם בעינן להקריב את מה שיש להם, אף דאין בהקרבתם קיום מצות מוסף.

ולפיכך לא כ' הרמב"ם דמוספי חג הסוכות מעכבין זא"ז, הואיל ואין בזה כל נ"מ לדינא בזה דאינם יוצאין י"ח המצוה, כיון דלמעשה צריך להקריב כל מה שיש להם - הדין המעשי הוא דיקריבו מה שיש להם, בין בחג הסוכות ובין בשאר המוספין כמו שכ' הרמב"ם. ועי' מש"כ במשנת חיים חגיגה (סי' ל"ח אות ב'), ובזבחים (סי' נ"ו אות ו'), ובמנחות (סי' כ"ה אות ג'-ד').



ד.

חיוב הבאת קרבן גם כשאין מצוה

אלא דד' המאירי בפי' קמא צ"ב דכיון דאין יוצאין י"ח מצות מוסף במה שמקריבין פחות ממה שאמרה תורה, הואיל ומעכבין זא"ז אפילו כשאין להם, א"כ

למה מקריבין מה שיש להם, והא לא יקיימו בכך את מצות מוסף דסוכות, והרי לכאורה כל ההקרבה של המוסף הוא לקיים מצות המוסף.

ויש לבאר את ד' המאירי ע"פ מה שכ' הרמב"ם בריש הל' שגגות כל העובר בשגגה על אחת ממצוות לא תעשה שיש בה מעשה שחייבין עליה כרת, הרי זה חייב להקריב קרבן חטאת, ומצות עשה היא שיקריב חטאתו על שגגתו, עי"ש.

מבואר מדברי הרמב"ם הללו דמי שעליו להביא קרבן יש לו חיוב להביא קרבן, ויש לו גם מצוה להביא את הקרבן. וי"ל דהחיוב והמצוה הם שני דברים נפרדים, ואינם תלויים זב"ז, והיינו דשייך חיוב הבאת קרבן חובה בלי מצות הבאת הקרבן.

ובמתני' קינים סופ"ב אמרו האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה, עי"ש. והיינו דהאשה מתה ואין לה בהקרבת קרבן עולה זו קיום מצוה שהרי כבר מתה, אפ"ה מביאין היורשין את עולתה. ובמצות הבאת הקרבן שייך להביא את הקרבן רק כשיש מצוה בהבאתו ולא לאחר מיתה. וע"כ דמלבד המצוה להבאת הקרבן יש חיוב להביא הקרבן, וחיוב זה אינו ענין לקיום המצוה, ונשאר חוב זה גם לאחר מיתתה להביאו מנכסיה. וכמו שאמרו בקידושין י"ג ב' דלמ"ד שעבודא דאורייתא איירי אף כשלא הפרישה את העולה בחייה. וחובת הבאת הקרבן היא גם בלי קיום המצוה.

וי"ל דגם בקרבנות צבור יש מצוה בהבאת הקרבנות, ומלבד המצוה יש חובה להבאת הקרבנות, ואין חובת הבאת הקרבנות ומצות הבאת הקרבנות תלויים זב"ז, ושייך חובת הקרבנות בלא המצוה להבאתם, כמו שנ' בקרבנות יחיד.

ובזה יתבארו ד' המאירי שכ' דגבי מוספי חג הסוכות דמעכבין זא"ז, מ"מ מביאין מה שיש להם אף דאין בזה קיום המצוה. והיינו דאמנם אין בזה קיום המצוה הואיל וביחס למצוה ילפינן מקרא דמעכבין זא"ז, וקיום המצוה הוא רק בהבאת כולם. מ"מ אין זה פוטר מהבאת מה שיש להם, הואיל ומלבד המצוה יש חובה להביא את הקרבנות כמו שנ', וה"ה בקרבנות צבור דיש לצבור חובה להביא הקרבן מלבד המצוה, והחובה היא על כל אחד אחד בפני עצמו, אף שאין בזה קיום מצוה כמו שנתבאר.



ה.

**לפי זה י"ל נמי השמטת הרמב"ם הנ"ל, דעכ"פ תורת חובת המוספין
עלה, ואינה כנדבה**

ובזה יתבאר ד' הרמב"ם בשאר המוספין שלא כתב להדיא דכשיש להן והביאו פחות ממה שנדרש לא קיימו המצוה, ונתבאר דהם קרבו בתורת נדבה, וכתבנו להקשות דהי' להרמב"ם לפרש שהם קרבים בתורת נדבה ולא בתורת חובה כמו שכ'.

אך לפי מה שנתבאר דבכל קרבן יש מצוה בהבאתו וחובה בהבאתו ואין החובה והמצוה תלויים זב"ז. א"כ בקרבנות המוספין שהקריבו פחות ממה שהי' להם, אמנם לא קיימו את המצוה של הקרבת המוספין, דהיא רק בהבאת כולם כשיש להם, אבל אצל דמה שהקריבו אינו בגדר קרבנות חובה אלא נדבה, דהא דהקריבום הוא הואיל ויש חובה בהבאתם גם בלא קיום המצוה, והקרבתם היא בכלל קרבנות הרגלים ולא בכלל קרבנות נדבה. וזהו שלא כ' הרמב"ם שאם הקריבו פחות ממה שהי' להם אינן יוצאין י"ח המצוה, דאין בזה נ"מ לדינא דהא גם בלא קיום המצוה חייבים להקריבם בכלל קרבנות הרגלים משום החובה להביאם שאינה תלויה בהמצוה.

[מיהו עדיין יש נ"מ אם הקרבת המוספין כשלא הקריבו את כולם, יש בזה קיום מצוה או דכל הקרבתם היא משום החובה ולא המצוה. דבתוס' ר"ה ל' ב' ד"ה ונתקלקלו, כ' דמותר להקריב קרבן מוסף אחר תמיד של הערבים, הואיל וקרבן מוסף הוא עשה דרבים ודוחה עשה דהשלמה.

והי' נראה דכ"ז אם הביאו את קרבן המוסף בשלמות, אבל אם הי' להם את המספר הדרוש למוסף ולא הביאו את כולם, אף דחובה להביאם כמו שנתבאר, מ"מ הא אין בזה קיום מצות קרבן מוסף, ולפ"ז לא יקריבום לאחר תמיד של הערבים, דההיתר להקריב מוסף אחר תמיד של בין הערבים הוא משום דהוי עשה דרבים ודוחה עשה דיחיד, וכ"ז אם מקריבין את כל מה שיש להם, אבל כשלא מקריבין כל מה שיש להם הא אין בזה קיום עשה כלל, וכ"ש שלא הוי בכלל עשה דרבים, ואין מה שידחה את העשה דהשלמה.

מיהו כ"ז לדעת התוס', אבל שי' הרמב"ם שלא מקריבין קרבן מוסף לאחר תמיד של הערבים, כמו שכ' בהל' קדוה"ח (פ"ג ה"ה), ובהל' תו"מ (פ"א ה"ג), ונמצא דלשי' אין נ"מ זו].

מיהו יש לדון בקרבן הקרב רק משום החובה ואין בו קיום מצוה, אי דוחה שבת.



ו.

ביסוד זה שיש חובת הקרבן אף בלא מצוה מתיישב מפני מה מקריב קרבן של בין הערבים אף כשלא הקריב תמיד של שחר לדעת הרמב"ם שכולהו מצוה חדא

כ' הרמב"ם בסה"מ עשה ל"ט שצונו להקריב שני כבשים בכל יום כו'. ובעשה כ"ד כ' שנצטוו הכהנים להשים קטורת פעמים ביום על מזבח הזהב כו'. והרמב"ן בסוף סה"מ כ' דשני תמידין ליום הם ב' מצוות במנין המצוות, וכמו כן קטורת פעמיים ביום הם ב' מצוות. וכן נחלקו במצות ק"ש ערב ובקר, להרמב"ם בעשה י' הם מ"ע אחת, ולהרמב"ן הם ב' מצוות.

ובביאור דברי הרמב"ם שמנה את הקרבת ב' התמידים בכל יום למ"ע אחת וכן קטורת וק"ש, כ' בקנאת סופרים במ"ע ל"ט כבר קדם לך מאמר הרב לעיל בשורש י"ג שהמצות לא ירבה מספרן כמספר הימים שתתחייב בהן המצוה ההיא, כמו מוספי ר"ח ומוספי המועדים אע"פ שיתחייב בהן בימים רבים אינן נחשבים אלא למצוה אחת. ובזה הודה הרמב"ן בשתיקתו מלטעון שם בשורש הנז'. ובי' דהא דנמנין להרמב"ם במ"ע אחת, דהוי כמו מצוה הנכפלת, ואמנם כל א' מהם הוי מ"ע בפ"ע ולא תלויה בחברתה.

אך בס' לב שמח משווה את שי' הרמב"ם דב' התמידין הם מ"ע אחת, לחביתי כה"ג שמקריב העשרון חציו בבקר וחציו בין הערבים, ובחביתין פעמיים ביום ברור שהיא מצוה עשה אחת גם להרמב"ן, שקיומה הוא בהקרבת ב' חצאי המנחה. ונמצא דלדבריו כוונת הרמב"ם דב' התמידין הם מ"ע אחת דקיומה הוא בהקרבת

שני התמידין, ואם הקריבו רק א' מהן לא קיימו את המצוה, והוי כד' מינים שבולב שהם מ"ע אחת. ועי' מש"כ בזה במשנת חיים דברים סי' י"ט.

וק' על לב שמח ממתני' מנחות מ"ט א' שאמרו אם לא הקריבו כבש בבקר מקריבין בין הערבים כו', לא הקטירו קטורת בבקר יקטירו בין הערבים כו', עי"ש. ולמה יקריבו בין הערבים הרי אין בזה קיום מצוה לשיטתו דשניהם מצוה אחת.

ולפי מש"נ דמלבד המצוה בהקרבת הקרבן יש גם חובה להבאת הקרבן דאינו ענין להמצוה ניאח, דאמנם את המצוה לא יקיימו ע"י הקרבת התמיד של בין הערבים, מ"מ חובה להקריבו שהרי מלבד המצוה יש חובת הבאת הקרבן.



ז.

האו"ש באר השמטת הרמב"ם לדינא דמוספי סוכות מעכבין זא"ז, דאין בזה נפק"מ אלא לדין המיוחד במוספי סוכות שעולות קודמות לחטאת

ובהא דהשמיט הרמב"ם דינא דמוספי סוכות מעכבין זא"ז, כ' באו"ש [בהשמטות שנדפסו בסוף ס' זמנים, כדלעיל] דהרמב"ם יפרש הא דמוספי סוכות מעכבין זא"ז, לא כפרש"י דאם אין להם את כולם לא מקריבין כלל, אלא יפרש בע"א.

דהנה אמרינן בזבחים צ' ב' דאף דבכל מקום חטאת קודמת לעולה, אך במוספי חג הסוכות העולות קודמות בהקרבתם לחטאת כמו שנאמר בתורה, הואיל ונאמר במוספי חג הסוכות כמשפט. ומה שאמרו דמוספי חג הסוכות מעכבין זא"ז יפרש הרמב"ם, דאם יש להם את כל העולות והקרבתם היא ממה שנאמר בפ' פנחס, קרבים כמו שכתבה התורה, בתחילה עולות ואח"כ חטאת. אבל אם אין להם את מס' העולות, דאז הקרבתם היא ממה שנאמר בפ' אמור והקרבתם אשה להשם כמו שהובא באות א' מהאו"ש, בזה אין מקדימים את הקרבת העולות לפני החטאת, אלא החטאת קריבה קודם לעולות כמו בכל מקום, כיון שאין להם את מס' העולות אינו בכלל "כמשפט".

[ועל דרך זה הוסיף במשך חכמה בפ' פנחס כט-יב וכ' ואמינא דבר חדש מאד, דבכל התורה חטאת קודמת לעולה לבד בחג הסוכות, ויליף בזבחים צ' ב' דכתיב כמשפט - עולה קודם לחטאת, וזה דוקא שבא עולה עם נסכים אז העולה קודם לחטאת, דאם מנחות ונסכים באים לעולה כמשפט - אז משפט החטאת שאינה טעונה נסכים מאוחר לעולה כסדר הכתוב בתורה. אבל אם אין נסכים להקריב - אז החטאת קודם לעולה כמו בכל התורה].

וזה"ל הרמב"ם בהל' תו"מ (פ"ט ה"ו-ז) חטאת קודמת לעולה כו'. בקרבנות החג אינו כן, אלא קרבין על הסדר הכתוב בתורה, כיצד בתחילה פרים ואחריהם אילים ואחריהם כבשים ואחריהם שעירים, אע"פ שהשעירים חטאות וכל אלו שקדמו אותן עולות.

ויש להעיר לד' האו"ש שהרמב"ם יפרש הא דמוספין של סוכות מעכבין זא"ז, הכוונה דאם אין להם את מס' העולות - החטאת קריבה ראשונה, א"כ הו"ל להרמב"ם לפרש כן בהלכותיו, ומסתימת הרמב"ם הנז' נראה דבכל ענין בקרבנות מוספי סוכות העולות קודמות לחטאת, והשמיט דינא דמוספי סוכות מעכבין זא"ז.



ח.

דברי האו"ש רמוזים במה שטרח הרמב"ם להביא סדר העולות במוספי חג הסוכות

ונראה בביאור הדברים, דיש להעיר בד' הרמב"ם הנז' למה הוצרך להביא כאן את סדר העולות בתחילה פרים ואח"כ אילים, הרי כך הוא בכל מקום ולא רק במוספי חג הסוכות, כמו שכ' שם בה"ט הרי שהיו מיני בהמה הרבה ממין קרבן אחד כיצד סדר הקרבנות, הפרים קודמים לאילים כו', ואילים קודמים לכבשים כו', וכבשים קודמים לשעירים כו', עי"ש. ולמה כפל את דבריו אלו כאן.

וי"ל דמש"כ הרמב"ם במוספי חג הסוכות את סדר העולות, הוא לומר דכל זה הוא בכלל "כמשפט" דהא דעולות קודמות לחטאת במוסף סוכות הוא אם אמנם היו העולות קריבות כמשפט, אבל אם מאיזה סיבה שהיא לא יקריבום לפי הסדר

הכתוב בתורה, דהיינו בתחילה פרים ואח"כ אילים וכו', בענין זה אין העולות קודמות לחטאת, הואיל ולא מתקיים כמשפט, ואז החטאת קודמת לעולות ככלל התורה.

ולפ"ז י"ל דהרמב"ם לא הי' צריך לפרט דאם אין להם את מס' העולות - אין העולות קודמות לחטאת הואיל ואין זה כמשפט כד' האו"ש. דאם הרמב"ם כ' דאם הם מקריבים את כל העולות - אך לא לפי הסדר שכתבה התורה - אין זה בכלל כמשפט, והחטאת קריבה ראשונה כמו בכל מקום, כ"ש אם חסר ממס' העולות - דאין זה בכלל כמשפט והחטאת קריבה לפני העולות כד' האו"ש, ונמצא דד' האו"ש רמוזים בד' הרמב"ם ולא חסר ברמב"ם מה שחידש האו"ש בבי' הא דמוספי חג הסוכות דמעכבין זא"ז.



אוצר הספרים

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד ♦ סדר הדורות
והשלכותיו על לימוד העיון

הרב אליהו מרגלית

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד

תשובות ותגובות מחבר הספר להשגות הרב יהושע ענבל בירחון
הקודם

נאמנים פצעי אוהב, ניכר מדברי המשיג שהינו אוהב תורה, מבקש האמת ובר אוריין, על כן אאזור כלי מלחמה להשיב על דבריו ולהעמיד האמת והצדק על תילם. אציין כי בנקודות מסוימות שהשיג המבקר, לא התייחסתי מפני שאינם מעיקר הספר, בנקודות אלו הבוחר יבחר עם מי הצדק. בכל אופן, במקום שהודיתי על שגגתי, ציינתי זאת אפילו בנקודות שאינן מעיקר הספר. עקב הרושם שיכול לעלות מבין שורותיו של המשיג עלי להדגיש, התייחסותי לשני הצדדים לא באה מנקודה של בקורת, קטונתי, בפרט שזכיתי ליהנות משני העולמות. זה יותר משלושים שנה שזכיתי לקבל ממורנו הגדול רבי נסים קרליץ עצה ותושייה בדרך הפסיקה, ההשקפה והמוסר אשר היו לי לעיניים. גם הלימוד והמשא ההלכתי הפורה שהיה לי עם חבורת גדולי התורה והלומדים מבית מדרשם של חוגי נאמני החזו"א לא ימוש מבינתי.

הנני מוסר מודעא רבה, המעיין בתשובות אלו ייווכח שפעמים נקטתי בלשון חריפה העלולה להתפרש כפגיעה במשיג הנכבד. אמנם הנני מדגיש, אין אני חס וחלילה בא לזלזל בכבודו של המשיג, ביראתו ובחכמתו, אלא שבמקומות שמצאתי לנכון להדגיש את תוקף דעתי וביקורתי הנוקבת על טענות והצעות המשיג, נקטתי בלשון חריפה. נהגתי כמנהג קצת מרבותינו הקדמונים, בחיבוריהם ומן הנראה שהמשיג גם נהג כן בהשגותיו.

עלי להדגיש, באמתחתי מונחת טיוטת ההוצאה השלישית, אלא שעדיין לא הוצאתיה מפני העדר הממון. מהדורה זו הורחבה בכשליש מלבר מהספר במהדורתו השנייה. לחלק מההשגות ניתנת תשובה במהדורה זו. הצגתי את דבריי ממהדורה זו במקום שהינם נותנים מענה להשגותיו של המשיג.



א.

המשיג: ועוד, כל הפיכה של שיטה חיה ונובעת ממקור אנשי מעלה מורמים מעם, לשיטה מופשטת ומוגדרת, חוטאת במידת מה לאמת, ואינה אלא צמצום וקירוב אל השכל. מטעם זה לא הורגלנו לנתח שיטות רבותינו התנאים והאמוראים, שכן דבריהם נשיקת השכל הנאצל כל אחד ממקור חכמתו, למעלה מיכולת ההגדרה, וא"א להפכם לשיטה ונוסחה שעל פיה כל אחד יכול לבא ולהמשיך ליצור כיצירתם ולעשות כמעשיהם. [...] אבל גם כשעשו זאת, ידעו שאין ההגדרות המופשטות מיצוי להם. [...] אמר החזו"א "דבר עיוני קשה להגדירו במלים והדבר מסור ללב" (אגרת ב' כ'), ואין זה רק קושי טכני, אלא שלא מדובר בהכרח במשהו מוגדר לפי הגדרות מופשטות, אלא דביקות בתורה ובחכם שע"ז מבינים ותופסים הכוונה ופנימיות הדברים.

תשובה: ראה מה שכתבתי באות ה' ובנספח.



ב.

המשיג: המחבר אמנם כותב (עמ' 43) שהינו משתייך לנוטים לשיטה הבריסקאית, אבל דבריו ייכתבו באובייקטיביות כנדרש לצורך המחקר. אך נראה שחוסר היכרות וחוסר ידע, הביאו אותו להציג את הצד השני באופן מוטה פעמים רבות, וחבל.

(הערה 3) עקב לימודו אצל הגאון ר' הלל זקס זצ"ל שלמד אצל ר' ראובן גרוזובסקי - יחוס מעט מפולפל, כמדומני שלהגדיר את ר' הלל כ'בריסקר', זו הגדרה הרחוקה מלהיות מדויקת, ואף תלמידיו אינם מגדירים עצמם כך. נכון הדבר שר' הלל ביטא בהרבה הזדמנויות את ביקורתו על ה'בני ברקים' בראותו בהם 'ראש קטן', אבל אין אדם נעשה 'בריסקר' ע"י דחיית הצד השני...

תשובה: כפי המשתמע מדברי המשיג הוא לא זכה להכיר את ר' הלל, רבי הלל זקס היה בריסקאי מובהק לכל מי שהכירו. זאת למרות מקוריותו וייחודיותו. ההתמקדות רק באנטי בני ברקיות של הרב הינה זלזול ברב וחטא לאמת. עלי

להדגיש, המונח בריסקאיות בספר אינו מבטא את המשמעות של המושג העממי בפולקלור הישיבתי והפוליטי. המונח מבטא רק את גישת הלימוד של הסוגיא התלמודית, מושג רחב הרבה יותר מהמשמעות העממית.

כאמור, הסתופפתי גם בין חוגי החזו"א, זכיתי יותר משלושים שנה להתקרב לשני המאורות הגדולים, למורנו הגדול רבי נסים קרליץ ולמורנו הגדול רבי אהרון לייב שטיינמן, תקופה לא פחות משמעותית מתקופת היכרותי את מורנו הנערץ רבי הלל.



ג.

המשיג: המחבר מביא (עמ' 97) את פרשנות החזו"א (ב"ק ב' ב') בתוס' ב"ק כג. "אבנו שכינו" כפתרון למלה 'אש', ומעיר: "כלומר הדברים נכתבו בשגיאת כתיב". ויש לתמוה עליו, שהרי המלה 'שכין' לשון מקרא היא (משלי כג ב), וגם מצוי הרבה אצל הפייטנים האשכנזים שבעלי התוס' היו רגילים בהם, שמחליפים ס' בש', ונאים כאן דברי המקרא הנ"ל במשלי "אם בעל נפש אתה ושמת שכין בלועך".

תשובה: אודה לדברי המשיג, אין כאן שגיאת כתיב, למרות שהכתיבה בשין במקום סמך אינה מקובלת, אך לא אעזוב את דבריי שכן עצם הדוגמא עדיין שייכת לענייני החזו"א משתמש כאן בשינוי גרסאות.



ד.

לפרק המכונה "המתודה של הדיון"

עולם הפוך ראיתי, כאן מדת הזריזות של המשיג הכריעה את מדת הזהירות. לא ייחסתי כלל במבוא את החשיבה ההומנית לגר"ח ואת החשיבה הראלית לחזו"א. מה גם שלא הצגתי זאת כעיקר הדיון. אינני יודע מניין השיג המשיג את הבנת הנקרא שהציג. אדרבה, בהמשך החיבור הראיתי שהחשיבה ההומנית

מתייחסת לחזו"א והחשיבה הראלית מתייחסת לגר"ח, כפי שטוען המשיג. זאת, למרות (ואף בגלל) שהדגשנו שהחזו"א שואף לראליזציה של ההלכה.

ביחס לביקורת על הטרכינוולוגיה של הומניזם, ראליזם ועומק שהשתמשתי בה. עלי להדגיש, לא התיימרתי ולא חפצתי להשתמש בטרכינוולוגיה של עולם המחקר, יצרתי לי טרכינוולוגיה אישית (אגב, דבר הנהוג בספרות המדעית). בכל אופן יתכן שצדק המשיג כי בזה יש מקום להטעות ואכן הרגשתי אחר הוצאת הספר, לפני כשנה, בבלבול שדבר זה יכול ליצור, ולכן בטיוטת ההוצאה השלישית, כבר הדגשתי שההגדרות של חשיבה הומנית וראלית הינם החלטתי האישית לצורך הכתיבה הנוכחית. בכל אופן, התרשמותי עד עתה שכוונתי ברורה למעיין. לקחתי את המושגים ראלי והומני בהשאלה. עומק, בהגדרה הלא מדעית ופיענוח הרעיון הינם מושגים השמורים רק לאופי האנושי.

המשיג כתב: יותר מבלבל הוא המשך הדברים בפתיחה (בעמ' 47), בו שולח המחבר את הקורא (בהערה 34) למצוא מקבילה לחילוק זה בדברי המלבי"ם לאיוב יא' ו', ושדברי המלבי"ם "מופיעים גם בפילוסופיה של עמנואל קאנט". המלבי"ם שם מחלק את החילוק בין "הדבר לכשעצמו", ובין "המושג בחושים", חלוקה זו קשורה בעצם 'תורת ההכרה' הקנטיאנית, אך אינה רלבנטית לעניינינו. מתאימה יותר החלוקה של קאנט בין טיעון "אנליטי" לטיעונים אחרים, האנליטי תקף בזכות האנליזה – הניתוח, ואינו צריך ידע נוסף, הטיעון שאינו אנליטי, יכול להיות תלוי בסוגים רבים ושונים של ידע או הבנה.

תשובה: ההקבלה שרירה וקיימת. ההפרש בין טיעון אנליטי לטיעונים אחרים אינו מן העניין. התייחסותי בספר עוסקת בנקודת המוצא והגישה של המתבונן והמנתח ולא באופי הניתוח. עסקתי בתכלית הניתוח ולא בניתוח עצמו. עסקתי בשפת הניתוח ולא בצורתו. לשפה יש תפקיד נכבד בעיצוב הפילוסופיה והערכים האנושיים.



ה.

לפרק "להגדרת שיטות הגר"ח והחזו"א"

המשיג כתב: "אם החזו"א היה שומע את המונח "הפילוסופיה של ההלכה", הוא היה מזדעזע כולו...". ההערה אינה במקומה, יש כאן שאלה של סגנון. מי שחשקה נפשו יכול להחליף את המילה פילוסופיה בהנמקה, רעיון ושכל אנושי והדומה, בכדי שהחזו"א יוכל לחיות עם זה. ברור שאין כוונתי במילה פילוסופיה לפילוסופיה היוונית והערבית אשר שמשה את הרמב"ם.

המשיג מאריך בהערת שוליים ח' על הגשמת דרכו של החזו"א - "שיח החזו"א בנוגע להבנת התורה, אינו פילוסופי, אלא רוחני, [...] ויש להתפלא בראותנו שהחזו"א ינק תובנותיו מדביקות ברוחניות ומהאצלה עליונה, איך אפשר להתיימר להסביר זאת בפילוסופיה או בפרקטיקה גרידא? נוסחאות העוברות מיד ליד וכל סטודנט לתלמוד כביכול בידו ליישמן ברצותו דיבק לאור וברצותו פירש?"

תשובה: אגב, ניכר מאופי ההשגות כאן ובהמשך שהמשיג שאב ממעיינות החכמה של חוגי החזו"א, ויוצאי סלבודקה הארץ ישראלית, רבי חיים גריינמן ובני חבורתו והדומה. ממש מפני טענת המשיג הארכת בהערת שוליים 48 בדברים, נציג חלק מהערה "יש להדגיש, אנו דנים בדמויות תורניות נשגבות הנעלות כל כך ורחוקות מהווייתנו וממילא הרגש מתמלא יראת הרוממות. הגם שהלב היהודי מתמלא חרדת קודש וממאן להיכנס אל הקודש פנימה לנסות לשרטט את עולמם הפנימי, תוכנם ופנימיותם של אישיותם, בחינת "אין בודקים מן המזבח ולמעלה", מכל מקום מצוים ומוכרחים אנו להידרש ליסודות של הלב והדעת אשר התוו את דרכם ושיטתם ההלכתית לפי ערך הבנתנו ומנקודת מבטנו דווקא, בחינת "אין לדיין אלא מה שענינו רואות". "כל זאת כי לא בשמיים היא אלא בפנינו ובלבבנו, שלנו דווקא, להשכיל ולהבין, מפני שהלכה למעשה נקבעת דווקא על פי הרובד הרציונלי של המציאות והרעיונות הנגלים לנו לפי ערך השגתנו ולא לפי רגש ודמיון, אפילו שיהיו הנעלים והנכונים ביותר. אין מדרך התבונה ומדרך התורה, הוראה לבסס את בחירתנו ההלכתית והרעיונית גם במישור המעשי וגם במישור התאורטי על ידי אינטואיציה בריאה ונכונה ככל שתהיה".

אין ספק שעל דרכם של רבותינו ובתוכם החזו"א חופפת רוח ממרום, אין ספק שה"רוחני" והנאצל חבויים בגדולי התורה הנערצים עלינו, אלא שהספר עוסק רק במעטה החיצוני של תורתם. אולי ראוי להציג כאן חלק מההקדמה להוצאה השלישית אשר הצגתי בראש הספר. הוספה זו נובעת מחששי המוזכר בהוספה ומהנראה שחלקה תענה למשיג על מספר השגותיו העוסקות ברוממות גדולי התורה וקדושת התורה.

"...בהתייחסותנו לרבותינו תנאים ואמוראים, ראשונים ואחרונים, רבותינו ראשי הישיבות ורבותינו שבדורות האחרונים שעל פיהם מושתתים חיינו, ראוי לאמץ שתי דרכים. ראוי לאמץ שתי דרכים המנוגדות זו לזו, העוינות זו את זו ובאופן כמעט פרדוקסלי משלימות זו את זו וצריכות זו לזו. מחד גיסא, יש לנו לאמץ בדרכנו בעקבות רבותינו רוח סובייקטיבית, הזדהות אמוציונלית עם דמויותיהם, הזדהות המיוסדת על אהבה והערצה לרבותינו. לזאת אנו קוראים, אמונת חכמים באספקט הרגשי. קרירות אובייקטיבית ומחקר אינטלקטואלי ביחס לרבותינו מעידה על ניתוק רגשי מרבותינו הנערצים והתורה אשר אימצו לחיקם.

מאידך גיסא, עלינו לאמץ את המחקר האובייקטיבי בשעה שאנו בוחנים את רבותינו ולומדים את תורתם. אין דרך אחרת. אמונת חכמים באספקט הרגשי, כאשר היא חורגת מהכללים ההלכתיים הפורמליים, בטבעה סותרת ומחריבה את תכליתו של עמלה של תורה. אופי היחס בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש מעיד על זה. עשרים וארבע הקושיות, להם השתוקק כל כך רבי יוחנן מעידות על זה, ממילא רווחא שמעתא.

נציג משל לדברינו: בשעה שאנו מתוודעים לתורתם של מורנו רי"ז הלוי ומורנו החזו"א, שתי דמויות המנוגדות כל כך, אין אפשרות שלא להבחין בסגולותיהם המדהימות. מחד גיסא, פשטותו של מורנו רי"ז הלוי ושכלו הישר. נראה שאין דומה לספרו, חידושי מרן רי"ז הלוי. בספר זה דרים בכפיפה אחת ישירות ופשטות מדהימה, הגדרות חדות וברורות, בריחה מתמדת מה"בערך" ורעיונות גאוניים בפשטותם. מאידך גיסא, בספרו של מורנו החזו"א אין אפשרות שלא להבחין בהיקפו המחקרי הכביר, בירידה הגאונית לניואנסים הקטנים ביותר של הסוגיה על

כל רבדיה. בספרי החזו"א גם תמצא עושר רעיוני כביר בתחומים רבים של תורתנו הקדושה.

מחד גיסא, אין ספק שבמבט אמוציונלי ובהעדר כישרון עמוק ואינטלקט אובייקטיבי בריא, אין אפשרות להבחין בסגולותיהם השונות של שני המחברים הדגולים שהזכרנו ולהתפעל מהם. בהיעדר אינטלקט אובייקטיבי הנטול רגש המסמא את העיניים, אין אפשרות להביא בכור הבחינה את סגולותיהם המיוחדות של רבותינו. מאידך גיסא, כמה עלובה הנפש וריקנית היא כאשר היא נשארת שוות נפש, אובייקטיבית ולא אכפתית בשאלה הכל-כך מהותית, מהי דרכה של תורה. העולה מדברינו: איזו רדידות מחשבתית מגלמת התופעה של פיתוח רגש עז לתורה, לקדושה ולנושאים אשר נעדר ממנו במקביל, ליווי של העמקה אינטלקטואלית אובייקטיבית.

פעמים, עומדות לפנינו שתי דרכים אשר אין הכרע אבסולוטי היכול לקבוע את דרך האמת. הא והא דברי אלוקים חיים. הכרעותינו תהיינה לפי אופיינו ואישיותנו. תובנה זו בולטת היטב בדרכו של החזו"א כפי ששורטטה על ידו באגרתו לרבי אליעזר מנוח פלצינסקי. האגרת הובאה בספר בהערה 73. (כמו כן, הצגנו אותה בתשובות אלו כמענה למשיג).

בכלל, דרכנו בתורה ובמצוות אינה חד גונית, שבעים פנים לתורה. ראוי להדגיש שבעים פנים לתורה בתנאי שכל האופנים נאמנים לכללי התורה וההלכה. יותר מזה, גם דרכנו האישית הסובייקטיבית משתנית לה בחלוף העתים והשנים. נציג את דברי מורנו רבי אברהם פרבשטיין זצ"ל המבטאים את כוונתנו. נקדים רקע לדבריו, דברי חז"ל, עליהם דברי מורנו מוסבים.

עיין במסכת בבא בתרא דף י"ד, עמוד ב', דף ט"ו, עמוד א' מה שנכתב שם בעניין הכרוניקה של כתיבת שיר השירים, משלי וקהלת. אמנם עיין במדרש רבה, שיר השירים פרשה א', אות י'. המדרש מתייחס לסדר כתיבת הספרים על ידי שלמה. שם גרסין "רבי יונתן אמר שיר השירים כתב תחלה ואחר כך משלי ואחר כך קהלת ומייתי לה רבי יונתן מדרך ארץ כשאדם נער אומר דברי זמר הגדיל אומר דברי משלות הזקין אומר דברי הבלים".

נציג את דברי מורנו: "שלשת הספרים - שיר השירים, משלי וקהלת הינם נמנים על כתבי הקודש, אף על פי כן קובע רבי יונתן, שלשתן נכתבו כדרך כל הארץ. שלשתן נכתבו לאור התהליכים הפסיכולוגיים והשינויים המנטליים העוברים על אישיותו של האדם בתהליכי התבגרותו והזדקנותו, היתכן?! עוד יש להקשות: אם כן, איזה ספר משקף את תפיסת העולם האמתית, ספרו של הנער, של הגדול או של הזקן".

מורנו ביאר: בדברי רבי יונתן טמון יסוד גדול בעבודת הקודש, בעבודת האלוקים. שלוש הדרכים, דרכו של הנער, הגדול והזקן הינם הדרכים הראויות והמוכרות בעבודת ה', זאת למרות השוני הרב ביניהם. בימי הנערוּת, האדם צריך לעבוד את בוראו בכלים של הנער. בימי הגדלות, האדם צריך לעבוד את בוראו בכלים של גדול. בימי הזקנה, האדם צריך לעבוד את בוראו בכלים של זקן.

עד כמה טראגי הוא מראהו של נער העובד את בוראו כזקן, עד כמה טראגי הוא מראהו של זקן העובד את אלוקיו כנער. ההתבגרות המנטלית וההזדקנות המנטלית של האדם הינן חלק מתכנית הבריאה של המין האנושי המלווה אותו בעבודת ה'. במבנה האנושי הזה, צריך האדם לעבוד את בוראו ולעלות במעלות התורה, היראה והמידות. אין כאן שאלה של חיפוש תפיסת העולם האמתית. האדם מצווה לעבוד את בוראו ולהכיל בקרבו את הרעיון האלוקי מהנקודה הסובייקטיבית הטבעית שבה הוא נמצא, אותה הוא חווה וממנה אינו יכול להתנתק.

רק מהנקודה הסובייקטיבית האישית יכול האדם לשאוף להכיל בקרבו את האובייקטיביות האלוקית. אין דרך אחרת. כמה עלובה ורדודה דמותו ואישיותו של האיש אשר השקפת עולמו התורנית זהה להחריד מגיל בחרות ושחרות עד גיל שיבה וזקנה. איזה קיפאון מחשבתי וריקבון רעיוני. תופעה כזאת מיוצגת באישיות כזאת. למרות זאת, החלטותינו הסובייקטיביות מוכרחות להיות מעוגנות באופן איתן באינטלקט האובייקטיבי, במחקר ובדעת עד כמה שניתן. חס וחלילה, שלא נזכה להיות תינוקות שנשבו לבין עולם התורה והיראה.

הדואליות אשר אנו מציגים, דואליות של אובייקטיביות וסובייקטיביות, של אמוציונליות ודעת ומחקר הינה השלמות הנכספת לאישיותו של האדם והכלים

להתקרבותו אל בוראו. שניות זאת אשר יוצרת באופן כמעט פרדוקסלי הומוגניות הטרוגנית באישיותו של האדם הינה הערובה לביסוס חיינו הרוחניים והערכיים.

ספר זה מתייחד באספקט האובייקטיבי של תורתנו הקדושה, באינטלקט, במחקר ובדעת, אך כל האוחז בספר זה ראוי לו לאמץ את מידת הזהירות לבל יטשטש המחקר האובייקטיבי את הזדהותו הרגשית, הפנימית עם תורתנו הקדושה ורבותינו הנערצים לדורותיהם. ההוגה בספר זה יוכל להעפיל ממרגלות האובייקטיביות אל פסגת הקדושה הסובייקטיבית האישית אשר נכונה לו מן השמים. בדרך זו יוכל ההוגה בספר לבסס את פסגתו הרוחנית על בסיסו של הר התבונה, אך בל יסיח דעתו מלהישמר עת הינו פוסע במעלות ההר..."

המשיג: את בחירתו דוקא בגר"ח ובחזו"א לביאור 'עקרונות פרשנות התלמוד', הוא מנמק: "מדוע התעלמתי מגדולי הפרשנים הקדמונים? ... התעלמות זו נובעת מפני שהשניים האחרונים הקצינו את שיטתם כפי שכבר הזכרתי ומייצגים את שני קצוות הקשת של האסכולות הפרשניות השונות" (עמ' 44), האמנם, הגר"ח והחזו"א מייצגים קצוות קשת של אסכולות שונות? מעולם לא היתה אסכולה שדגלה בעיסוק בהגדרות, זה חדושו של הגר"ח שבא משורש נשמתו. החזו"א, מוגדר בספר, כאילו מהות לימודו היתה "הפילוסופיה של ההלכה", אבל אפילו אם היה כן, וכי היתה אסכולה שלמדה בצורה כזו?

תשובה: יש לדקדק בלשון - "שני קצוות הקשת של האסכולות הפרשניות השונות". לא כתבתי כאן שהייתה אסכולה כזאת. גישותיהם של החזו"א ורבי חיים מבריסק מגלמות את נקודת הקצה של האסכולות השונות. כדוגמת גישתם של בעלי התוספות לעומת גישתו של הרמב"ם, כמובא בספר (עמוד 170), לאור הערת הנחלת דוד, בבא קמא, דף ז', עמוד א' ד"ה והרי"ף וכו'. כמו כן הארכת בנידון זה בהוצאה השלישית בנספח י' - "נאמנות טקסטואלית במשנתו של הרמב"ם".

המשיג: כך היא ההגדרה המורחבת בספרינו (בעמ' 55): "בעין בוחנת נראה שהחזו"א בדרכו מתאמץ באופן כמעט עקבי עד כמה שניתן, לפרש את יסודות ההלכה על פי הפילוסופיה של ההלכה. לפי תפיסת החזו"א כוונת חז"ל ותכליתם בפסיקה ההלכתית לפי הבנתנו האנושית, מאפשרת לנו לפרש את מהות ההלכה".

ההגדרה הזו רחוקה מלהיות מדויקת או למצות את גישת החזו"א...". המשיג ממשיך לפרש את משנתו ופרשנותו אשר בחר להצמיד לחזו"א ולגר"ח, עיין בדבריו.

תשובה: אני על משמרתי אעמוד, הטשטוש הרב שהמשיג מציג בגישת החזו"א ורבי חיים מבריסק אינו ראוי להיכנס לבית המדרש. שורות פרק זה מזכירים לי מאורע מכונן. טרם פרסמתי את ספרי, הראיתי אותו למספר תלמידי חכמים, מגדולי מרביצי התורה ועולם הדיינות, למען אשמע את חוות דעתם. אגב, חלקם המריצוני והאיצו בי לפרסם את ספרי. גאון אחד, מגדולי הדיינים, סח לי דברים ברוח פרק זה שמציג המשיג. עקב הזדעזעותי מדבריו, השבתי לגאון הנ"ל, אחרי שאני שומע מכבוד תורתו כדברים האלה במשנתו של החזו"א וביחס בינו לבין מרן רי"ז הלוי (עליהם נסוב השיח) הנני חושב שרק בשביל כבודו ובשביל כמותו ראוי ונחוץ לפרסם את ספרי, בעבור גילוי כבוד תורת רבותינו. אפרש שיחתי, על מה יש להזדעזע מדברי המשיג בפרק זה.

הירידה לרבדים הפנימיים של רבותינו במשנתם, סגנונם בדרך לימוד תורתנו הקדושה הינה תכלית עמלה של תורה בדברי רבותינו. המשיג כותב "הניגוד להגר"ח הוא, לא בשאיפה כביכול לייסד את ההלכה על פילוסופיה, אלא שהגר"ח פותר בעיות רק ע"י חידושים בהגדרת הדין, כגון שישנן שתי הגדרות נפרדות (שני דינים), או שני שלבים בהגדרת הדין, או שמתוך ההגדרה נובע שהמקרה המדובר לא נכלל, למרות שהוא היה נראה דומה. ואילו החזו"א פותר בעיות גם ע"י שימוש בסברא ובהגיון." ברור שתאור זה מתאר במקצת את ההבדל בין השיטות, אלא שתאור זה עוסק רק ברובד השטחי של התופעה. בספרנו עסקנו בטעמים והגורמים להבדל זה, ברבדים הפנימיים של ההפרש בין השיטות.

המשיג תולה את ההבדל בין השיטות במספר נקודות נציג את דבריו עם הדגשות: "נכון הדבר, שיש בשיטת החזו"א יחודיות מורגשת, בכך שהיה חדשן מטבעו, ולכן גם סברותיו מחודשות, ובפרט שהן כתובות ועשויות בסגנון יחודי, אבל אין החדוש בעצם השימוש בסברא. אלא כמחבר חדשן, כמו שמצינו כבר בקדמונים (למשל בתורי"ד), ובאחרונים (למשל היעב"ץ), ובכך שהקיף את כל התורה כולה, וכך יש לנו ממנו הרבה חדושים". "החזו"א היה פרפקציוניסט..." אחרי

שהמשיג מאריך על מעלת כושר הניתוח של החזו"א, אשר אין עליה עוררין הוא מגיע למסקנה – "כאשר לומדים באופן זה של לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, מתעוררים בהכרח חילוקי דעות עם חלק מהאחרונים או דעות מקובלות אחרות, שכן החכם היחיד מפרש את כל המקורות לפי שיטתו היחודית. ובודאי שלא כל החכמים שלפניו כיוונו לדעתו בזה. ואילו הוא נסמך על הגמ' והראשונים, ולא על סברא גרידא, ומכאן היחודיות..."

עד כאן המשיג תולה את גישתו של החזו"א באופייו האינטלקטואלי המיוחד. יש כאן שוב התייחסות לרובד השטחי של התופעה ולא חדירה לפנימיות של התופעה. יש מקום לטעות בדברי המשיג, שכביכול רבי חיים מבריסק נעדר ממעלת כושר הניתוח, בה ניחן החזו"א, עד כדי כך שהעדר זה גרם לשוני בין השיטות. אמנם, בספרי גם הצבעתי על הייחודיות של אופייו האינטלקטואלי של החזו"א, אך רק כגורם מפרה ומבליט את השוני בין השיטות, לא כגורם בלעדי. לדברי המשיג, החזו"א ורבי חיים מבריסק היו שבויים ומשועבדים על ידי כישרונותיהם ואופיים בלבד בהעמדת שיטתם, אין כאן מתודה מושכלת ומונחת על ידי בעליהם. בכלל לתלות את שיטת החזו"א ב"יצר החדשנות" הינו חילול הקודש של אישיותו המרוממת. שוב המשיג מתייחס לרובד השטחי של התופעה ולא לפנימיות התופעה.

המשיג ממשיך וכותב: "בזה שיטת הגר"ח בדיוק להיפך, מכיון שהתמקד בניתוח אנליטי של ההגדרה, בחר לעסוק בשיטה יחידית תמיד, בשיטת הרמב"ם, בד"כ היכן שחולק על כל הראשונים האחרים. או בסוגיות דקדשים, בהם אין ראשונים ונמצא הלומד יחיד. הסיבה היא, שהגר"ח לא למד בדרך זו של חישוב כל שיטות הראשונים ודבריהם, שכן המסקנות המגיעות מחישוב זה לא יתאמו בהכרח למסקנות המגיעות מניתוח המושג. הדרך היחידה שאפשר להתמסר לניתוח המושג בלי שום 'מפריע' היא דרך 'דעת יחיד' הבאה בלי נימוקים, כדוגמת הרמב"ם". שוב יש כאן התייחסות לרובד השטחי של התופעה, אך מדוע רבי חיים מבריסק בחר בדרכו, לזאת אין תשובה. עלי להדגיש, לשאלה זו, מדוע בחר רבי חיים בדרכו, ישנה משמעות בהבנת דרכו של רבי חיים מבריסק. אין זו רק שאלה

מחקרית. הצגה זו של שיטתו של רבי חיים מבריסק הינה הצגה נלעגת לדמותו המרוממת של רבי חיים מבריסק.

המשיג ממשיך וכותב: "לדברינו אכן ניתן להגדיר את שיטת הגר"ח כאנליזה, ואת שיטת החזו"א כסינתזה, הגר"ח עשה אנליזה למקור הראשוני, מה שאיפשר לו להימנע מהסברים ונימוקים, והחזו"א עשה סינתזה לכלל המקורות, מה שהכריח אותו להשתמש בהסברים ונימוקים". קביעת המשיג נשגבה מבינתי וכנראה נשגבה גם מדעת החזו"א. החזו"א מלא באנליזות מדהימות למקור הראשוני. מיותר לציין מראה מקומות לזה, באשר רבים הם ופזורים בכל ספרי חזו"א. האנליזות למקור הראשון שנעשות על ידי החזו"א לא פחותות מהסינתזות לכלל המקורות שהחזו"א מציג בספריו. אדרבה, הרושם הוא שהאנליזות רבות יותר ובעלות משקל רב בהכרעת פרשנות הסוגיא אצל החזו"א.

בהשגה נכתב "ואפילו ד"ר בראון... הגדירו כפורמליסט מתון". הגדרה זו אינה נכונה בעליל. החזו"א לא היה כלל פורמליסט. נכון שגם לאנטי פורמליסט חייבת להיות זיקה לפורמליזם, הרי אנו עוסקים בפרשנות טקסטואלית, אך זיקה זו הינה מוגבלת לאור הרעיון המתגלם בטקסט. אגב, לא הצלחתי להבין את כוונת הביטוי "ואפילו ד"ר בראון...". מי האיש ומה טבעו. ערבך ערבא צריך, בכל אופן הגדרת החזו"א כפורמליסט רחוקה מהאמת.

המשיג קובע בפרק זה שרבי חיים מבריסק הינו החדשן ולא החזו"א, נתייחס לדבריו באות ו'.



ו.

לפרק "מי נחשב למחדש"

בשורות אלו אראה את מסקנתי, החזו"א הינו החדשן, בעל חדשנות קיצונית ורבי חיים מבריסק הינו השמרן הקיצוני. בדבר אחד הנני מסכים, רבי חיים מבריסק היה חדשן קיצוני בשמרנותו הקיצונית. עלי להדגיש, אין אני קורא תגר על חדשנותו של החזו"א, קטונתי. ראוי לה לגדולתו ואישיותו הנשגבה של

החזו"א ליטול את החדשנות, חדשנות אשר לא באה מהעדר יראה ותורה אלא אדרבה כור מחצבתה באישיותו של החזו"א האפופה בקדושת עמלה של תורה.

לאור זאת, כל המובאות מרבתינו האחרונים המעידות על החידוש בגישתו של הגר"ח אינם מן הענין. וודאי הגר"ח חידש בפרשנותו שמרנות קיצונית ואי סטייה קיצונית מהפורמליזם ההלכתי.

אחר המובאות מהרידב"ז נגד שיטת הלימוד במדינות ליטא וכו', המשיג קובע "ברור שהרידב"ז לא היה מעלה בדעתו לכתוב כך על הגר"ח עצמו, שהוחזק לרבן של ישראל, ובפרט הרידב"ז עצמו שמיוצאי ליטא הוא". אם המשיג היה בקי ביחסי הערכה בין הרבנים בעת ההיא, כלל לא היתה ברורה לו קביעה מוזרה זו^א.

בהשגת המשיג ישנה שאלה על קביעתי שהגר"ב הקצין את שיטת רבו ועל פי שאלתו מוכיח את הצעתו שאופי שיטתו המתבטאת בספרו הינה "קצה קרחון" ו"פסגה", "שהרי הגר"ב היה לגבי רבו כרבי אליעזר הגדול שלא אמר דבר שלא שמע ממנו. אלא שזה גופא, שעשה הגר"ב את הדבר לשיטה, זה עצמו היה תחילת החידוש הזה שעליו מתלונן הרידב"ז". לאור טענתו שהגר"ב "לא אמר דבר שלא שמע ממנו", יהא קשה על הצעתו יותר ממה שהקשה עלי, כיצד הגר"ב הפך את 'קצה הקרחון' ו'הפסגה' לשיטה שלמה בניגוד לדעת רבו.

המשיג מתייחס לספרות התורנית של הגר"ח כ'פסגה' ו'קצה קרחון' ולא כשיטה של לימודו ולא כתמונת דרך לימודו הכללי. המשיג שכח את כתבי הגר"ח על הש"ס ואת כתבי מרן רי"ז הלוי על הש"ס, אוצר בלום של פרשנות בריסקאית טיפוסית על הרבה מסוגיות הש"ס. האם המשיג טוען שגם הגרי"ז סילף או המציא את שיטת הגר"ח, כפי טענתו המוזרה על הגר"ב. מפני כבודו של המשיג, הנני דן את הטענה שהגר"ב המציא את שיטתו והפך את 'קצה הקרחון' ו'הפסגה' לשיטה כשגגת קולמוס.

א. אגב, הציטוט הנכון, מצאתיו מצוטט משו"ת רידב"ז בהקדמה עמוד ד' ושם כותב מפורש "המציא רב אחד (לא רבנים!) לימוד הכימאה". אגב, שאול שטמפפר בספרו 'הישיבה הליטאית בהתהוותה' כותב כי שמע משאול ליברמן שהכוונה הייתה לרב ריינס. אמנם, הוא מסתפק בדבריו ע"ש. (מובאות אלו נודעו לי על ידי הרב אליהו שפירא). אתייחס להערת הרב שפירא, הכוונת דברי הרידב"ז לרב ריינס הינה מאד ראויה ומובנת למי שמכיר היטב את שיטת לימודו המופלאה של הרב ריינס. זאת למרות מעמדו הגבוה של הרב ריינס בתקופתו.

לאור עדותו של הגרי"ש כהנמן אשר הצגנו בספר בהערת שוליים 40 אין ספק כלל בצדקת הגדרתנו את שיטת הגר"ח כשיטה כללית. נציג את הערתנו: "הגדרתנו שבה הגדרנו את דרכו של רבי חיים מבריסק, מצאה משכן בעלון התורני "כאיל תערוג", גיליון 51 פרשת עקב, תשע"ד. עלון זה מצטט משמו של הרב אהרן יהודה לייב שטינמן כדלהלן:

"סיפר רבנו ששמע ממרן הגרי"ש כהנמן זצוק"ל, שכשהיה בחור בישיבת ראדין, נתנו לו שישים רובל כדי שיסע לדבר עם רבי חיים בלימוד, והיה רבי חיים אז בלובאווע. מקום קייט רחוק מבריסק (ליד הים), - וכנראה הרחיק לשם כי לא רצה שיטרידוהו. וכשבא לפני הגר"ח, אמר לו מתחילה קושיא ותירוץ והסכים לזה הגר"ח, אח"כ התחיל הפונוביז'ר רב לשאול בהאי לישנא: מען דארף פארשטיין "פאר וואס" ... (א.ה. פי' וצריך להבין למה...) ומיד הפסיקו הגר"ח ואמר לו, מען דארף נישט פארשטיין "פאר וואס", נאר "וואס" שטייט, (פי' לא צריך להבין למה, רק מה כתוב). ותוך כדי דברו הגיע מברק - טלגרמא, שבתו של הגר"ח מקשה לילד, והלך הגר"ח מיד לרכבת ליסוע הביתה. נמצא שכל השישים רובל שהוציאו בשבילו היה בשביל לשמוע את זה מפי הגר"ח. ואמר הפונוביז'ר רב שמאז נעשה אצלו מהפכה לגמרי בדרך הלימוד, שהיה רגיל עד אז בכל דבר לעמול להבין פאר וואס, כמו שלמד אצל רבו מרן הגר"ש שקאפ זצוק"ל בטלו. (רשימות הרה"ג ר' חיים אוחנה שליט"א)". תיעוד זה מופיע גם בספר "אעלה בתמר - מתורת בריסק", עמוד מ"ג. (למי שמשום מה לא רוצה להסתמך על עלון ומבכר מקורות דווקא מספרים).

המשיג כתב בהערת שוליים י"א: וכפי שכותב הגרי"ז בהקדמתו: "באופן שהדברים הקצרים שאנו מדפיסים פה בכל ענין וענין הם מסקנא דשמעתא של שקלא וטריא ארוכה ועיון מרובה וחדושים רבים שנאמרו באותו ענין כל ימי משך תלמודו עד שנותיו האחרונות, והוא הכרעת סוף דעתו בכל הענינים הנ"ל". משתמע שהגר"ח בדק את הדברים גם בשיקולים שאינם 'ניתוח הגדרות טהור', אלא בלשונות הראשונים, בחשבון הסוגיא, וכדו', אלא שבספר בחר להכניס רק את פסגת עיונו, להנחיל את השיטה למי שראוי להשתמש בה. לא זכיתי להבין מנין משמע זה למשיג. מנין שהשיקולים האחרים שקדמו להכרעת סוף דעתו לא

היו בדרך הבריסקאית. בכל אופן מעדויות היסטורית על הגר"ח ישנם משמעויות הסותרות את המצאתו המחודשת של המשיג ודי לנו רק בעדות שהזכרנו לעיל.

בהמשך כתב המשיג: "ולכן אין טעם להקשות מדוע הגרב"ב מביא כל מיני ספרי אחרונים (רעק"א פנ"י וחת"ס), דאטו הגר"ח ביטל כל תורת האחרונים? ואטו כשרצה לברר הלכה לא הסתכל בש"ך וט"ז ומג"א? ואילו מחברינו מגיע למסקנה המוזרה: "הבריסקאים מכירים בסמכותם של הראשונים והאחרונים לעסוק בהנמקת ההלכה... השאלה היא שאלה של סמכות, האם לנו, פרשני זמננו יש את הסמכות לדון בהנמקת התלמוד או לא" (עמ' 80). כלומר, לדבריו, לפי 'הבריסקאים', כל שאר הלומדים ההולכים בדרך האחרונים הנ"ל (למשל רעק"א פנ"י וחת"ס שהזכיר) חורגים מסמכותם, כי בזמננו בטלה הסמכות לעסוק בהבנת הדברים. והדברים נראים תמוהים טובא, מהיכי תיתי להמציא דברים כאלו, וגם הגר"ח לא ביטל ולא פסל תורת כל חכמי זמנו, והרי בשאלות הלכתיות היו שולחים בבריסק לר' שמחה זליג, שלא היה מגביל את עצמו רק לניתוח של 'שני דינים', ולא בטלה סמכות ה'אחיעזר' וה'משנה ברורה' משום שלמדו כדרך כל רבותינו? ונראה מדברי המחבר כאילו הגר"ח ייסד ח"ו כת של קראות תלמודית, לאסור על הלימוד המקובל עד ימיו מחוסר סמכות להמשיך לעשות כך?"

יש כאן כשל של המשיג בהבנת הנקרא. העולה ממה שכתבתי בספר שהסמכות הפרשנית נמשכה גם ליחידים מבני דורו של הגר"ח, כרבי יצחק אלחנן ספקטור לדוגמא, שהגר"ח מאד החשיבו וכדומה, וודאי שלגדולי האחרונים שהרב המשיג מונה ניתנה הסמכות הפרשנית גם לדעת הגר"ח, אלא שלרבים מבני דורו, לעצמו ולהמשך הדורות הגר"ח שלל סמכות זאת, עיין היטב בספר. אגב, התייחסות לשיטת ר' חיים כ'ניתוח של שני דינים' בלבד הינה זילות שיטתו של ר' חיים ותפיסת קצה הקרחון של שיטתו המלאה.

ממילא, גם ביחס למה שכתב בהערת השוליים י"ב "והם דברי זרות... וברור הדבר, שלא היתה עינו של הגר"ח צרה בכל עולם התורה העצום שלפניו, שבזמנו, ושאחריו, והוא התמקד במה שהורוהו מן השמים..." ישנו כשל של הבנת הנקרא. וודאי שעינו של הגר"ח לא צרה בכל רבותינו האחרונים, אשר להם ישנה הסמכות הפרשנית, כפי שאין עינו צרה בפרשנותם של חז"ל. ביקורתו של הגר"ח על שיטת

הלימוד מתייחסת רק לדורו והדורות הבאים, למעט יחידי סגולה. וודאי שר' חיים מבקר בתקופתנו את שיטת הלימוד שאינה מזדהה עם שיטתו וקורא עליה תיגר, בדיוק כמו שרבנו תם קורא תיגר על מניחי התפילין של רש"י.

עוד הוסיף בהערת השוליים "כסמך מביא המחבר בעמ' 87 את דברי הגר"ח הידועים שאין תפקידנו לחדש חדשים אלא להבין את הראשונים, והרי מעשה לסתור, שאינו מדבר על תפקידו האישי, אלא על כלל האחרונים, שאין המטרה בלימוד לחדש הלכות חדשות, כמו שעשו הראשונים".

מה שייך כאן "מעשה לסתור", וודאי שהגר"ח לא ניכס את שיטתו רק לעצמו כתפקידו האישי ולדעת הגר"ח שיטתו שייכת לכל חכמי דורנו, למעט יוצאים מן הכלל כפי שכבר כתבנו. מחמת זה תלמידיו, ר"א ווסרמן והאמרי משה, שינו את דרכם לדרכו. בתורתו של האמרי משה הדבר בולט ביותר, עקב ההבדל בדרכו הפרשנית בין ספרו, מלאכת יו"ט, אשר נכתב לפני שהכיר את תורתו של הגר"ח לבין ספרו אמרי משה, אשר נכתב אחרי היכרותו עם הגר"ח (יש לבדוק עובדה היסטורית זו).

עוד ציטט שם מדברי החזו"א "אין לנו לחדש דבר שלא נזכר בגמ' ובראשונים ז"ל". כוונת החזו"א פשוטה, וודאי גם החזו"א משתדל להיות פרשן לגמרא ולראשונים. שם (יו"ד קנ"ט אות י"א) החזו"א מדגיש שהפשטות הינה לא כחידושו של הפמ"ג – "וסתמו כפירושו שהוא מעיקר הדין". רק באופן שהפשטות מורה לא לחדש אין לנו לחדש דבר שאין לו מקור בגמרא או בראשונים (הדברים מפורשים ממש בדברי החזו"א, ראה בדבריו).

עם זאת, יש לנו לקחת את דברי החזו"א בפרופורציות הנכונות, אפילו באופן של אי נתינת סמכות לפרש פרשנות הנוגדת את הראשונים, דבר הנשלל גם על ידי החזו"א. בשלילת הסמכות לחלוק על הראשונים נראה שהחזו"א מחריג את עצמו משאר הלומדים והתלמידי חכמים. זאת נקבע על פי מכתבו, שכתב לתלמידו רבי אליעזר מנוח פלצינסקי. המכתב ראה אור בספרו של הרב דוד אייזנשטיין, "אשד הנחלים" על עירובין חלק א' בסוף הספר, שם הדפיס המחבר "חילופי מכתבים בין החזו"א לרב אליעזר מנוח פלצינסקי". המכתב מופיע ב"מכתבים בענין עומד מרובה בערב", "תשובה ג' ממרן החזו"א זצ"ל".

נציג את הקטע מהמכתב, הנוגע לעניינינו:

... "ואני צריך כאן התנצלות, כי אמנם לקחת חבל בתורה, הוא ענין קשה, ובעל גוונים שונים, לקחתי לי לחפש לעיין בגמ' עד כמה שאפשר, אף שיהי' נגד הראשונים ז"ל ולהסתפק בידיעה לחוד שדברי רבותינו עיקר ואנחנו יתמי דיתמי, ומ"מ לא לפרוש מלברר וללבן מה שאפשר לנו לקטנותנו, וגם לקבוע כן הלכה במקום שאין מפורש להיפוך לענין פסק הלכה, דאם לא כן, היה חסר לי עסק התורה, ואמנם זה נוגע לי לעצמי, אבל כמוכן אחרים אין להם זיקה לדברי, וחובתם לבחור דברי הראשונים ז"ל שהמה עיקר" ... (ההדגשות אינן במקור).

עוד כתב המשיג: "(וממילא מה שכותב בעמ' 88 "בניגוד לבריסקאי החזו"א רואה את עצמו חלק אינטגרלי מפרשני התלמוד ובאופן פוזיטיבי הינו מעורב בשיקולי הכללים ההלכתיים וטעמי ההלכה וממילא מביע עמדה לצד זה או אחר", אין בו שום יחוד בחזו"א, אלא כל שאר המפרשים והלומדים חוץ מ'הבריסקאים' שלדעתו "עומדים מחוץ למערכת פרשני התלמוד כמשקיפים באופן אובייקטיבי)").

תשובה: הכרעת החזו"א על ידי שיקולים עצמיים הינה ייחודית לחזו"א, כפי שהראיתי בספר, בהתייחסות החזו"א להלכות ברהמ"ז בענין שיעור כדי עיכול. שאר הפרשנים בני זמננו התנזרו מהכרעות מעין אלה. (בטיוטת הוצאה השלישית הוספתי דוגמאות נוספות).

בהמשך ההשגה נכתב "ומה המשמעות של הטלת הספק של החזו"א בכת"י מן הגניזה לעניינינו? והרי מעולם לא היה הדבר מקובל בבית המדרש". מעולם לא היה מקובל בבית המדרש לחפש את כתבי היד, אך במקביל לא היה מקובל להתעלם מכתב יד, אם נמצא כתב יד מוסמך. זאת בניגוד לחזו"א אשר התעלם מכתבי יד שנמצאו.

המשיג התייחס בהערת שוליים ג' למובאה בספר של קביעת רבי הלל זקס שאין אנו יכולים לומר ולחוות דעה שרש"י טעה. המשיג קובל על שאין תפיסה זו מיוחדת רק לבריסקאים. בהחלט, אין ספק בצדקת המשיג אלא שהמשיג נכשל בהבנת הנכתב. לא ייחסתי כלל אמירה זו לבריסקאים דווקא. הבאתי את דברי רבי הלל זקס כדי להמחיש את ההיררכיה בסמכות הפרשנית.

המשיג כתב בהערת שוליים י"ג: "לחזק הדבר מביא בהע' 68, שכתבו על החזו"א שהיה דמות שונה מכל הסביבה ומכל מה שהיה ידוע אז בכל אותה תקופה בא"י, גם בדרך הלימוד וגם בהנהגה הציבורית והפרטית. אבל הדברים האלו לא נאמרו ביחס להגרי"ז ודומיו, אלא ביחס לציבור שהיה בא"י באותו הזמן, שנחלק לישוב הישן, שהיו בסגנון שמרני ומוקצן מאד, ולא הסכימו אפי' לדבר בעברית, או להכיר במציאות שמעבר לישוב הישן..."

תשובה: נראה לי שהמכתב לרבי אליעזר מנוח פלצינסקי שהבאנו מדבר בעד עצמו ושם ללעג ולקלס פרשנות שונה. בכלל, מוזר לשייך את בדלנותו של החזו"א לאירופאיות שלו, מדוע בידול זה פסח על רבי איסר זלמן מלצר, רבי צבי פסח פראנק, האדר"ת, רבי יחזקאל סרנא, רבי משה חברוני ושאר גדולי אירופה שעלו לארץ ישראל. מוזר מאד!

המשיג ממשיך בהערת השוליים "הגרי"ז בודאי נחשב לחדוש הרבה יותר גדול...", אך לאור מה שהבאתי על חידושו של הגר"ח בשמרנותו הקיצונית אין כאן הערה.

בנוגע להשפעתו ועסקנותו של החזו"א בענייני הנהגת הציבור אין חולק על דברי המשיג, אך אין זה קשור לעניינינו. אדרבה, וסתו של החזו"א נובעת מהשאיפה לריאליזציה של ההלכה ומאופייו, כפי המתואר בספר.

עוד נכתב בהערת שוליים י"ד: "מחברינו מסביר את הדבר באופן הבא: "לאור הבהרת שיטתו, הדברים מוסברים היטב. ההנמקה ההלכתית אצל החזו"א דומיננטית מאד בשיפוט פרשנות הסוגיא ההלכתית, וממילא אין הוא זקוק לכתבי יד חדשים העלולים לשבש את משנתו ההלכתית", (עמ' 97). ולא ידענו מאי קאמר, וכי למה כתבי יד חדשים ישבשו את משנתו ההלכתית? ושמה ימצא בהם דווקא סיוע לשיטתו? סיבת התנגדותו, משום שהתנגד למחקר תלמודי, המקעקע בדרך של בירור היסטורי כביכול את דברי הראשונים וההלכה..." ביחס לטענה זו, אם כי דעתי נוטה למה שכתבתי, אכן יש מקום לחלוק על דברי.

המשיג כתב: "בחסידותו הגדולה לא הרהיב לחלוק נגד הראשונים ורק טרח להעמיד דבריהם, אבל טירחה זו לא הביאתו לסילוף ההגיון ולעיקום הכתוב..." אמנם, כבר הבאתי את מכתבו של החזו"א לרבי אליעזר מנוח פלצינסקי. יש

להדגיש, מעולם לא נטען על החזו"א שהינו אשם ב"סילוף ההיגיון" ומעלת החזו"א וייחודו הרי הם מפורסמים לבעלי הדעת.

בהערת שוליים י"ז כתב המשיג: "והרי הדבר מצוי גם אצל הגר"ח...". והאריך להראות פרשנויות בהן נדחק הגר"ח בלשון ובעניין. אמנם אין כאן השגה על דברי ברור שגם אצל הגר"ח נמצאים יישובים בדוחק. ההבדל בין החזו"א לגר"ח הינו בשאיפה ובהעדפה ובנקודת המוצא. גם אצל הגר"ח כשיש קושי ואין ברירה הגר"ח מוכרח לדחוק בלשון במשמעות העניין. אך הפרש גדול יש ביניהם, החזו"א ידגיש ויבקש את שלמות הרעיון ההלכתי ובמקום ההכרח יתפשר גם ברעיון. הגר"ח יבקש את שלמות הטקסט ההלכתי ובמקום ההכרח יתפשר גם בזה. הבדל נוסף ישנו, הגר"ח ידקדק בלשון במשמעותו הממוקדת ופחות בהקשרו, מה שאין כן החזו"א ידקדק יותר בהקשרו, כפי שהביא המשיג בהערותיו את עדותו של ד"ר צבי יהודה.

המשיג כתב: "ואכן נכון הדבר שהכרעה מסברא, וכן הכרעה בין ראשונים מכח הסוגיא, הן תופעות המצויות יותר בחזו"א מאשר בשאר הספרים בני דורינו, אבל אין הן חידוש שלו. ומצאנו כן תדיר בפוסקים ובאחרונים, וגם אצל הגר"ח מצאנו הרבה פעמים שמכריע בין ראשונים ע"י "קושי עצמאי", אלא שמלביש חידושו בגוף הרמב"ם, אף שאין שום ראי' מהרמב"ם שחולק על שא"ר. כפי שקיבלתי מה"ר ירמיה יפהן. קצר המצע מהשתרע ונביא רק כמה דוגמאות...". כאן המשיג מרבה בדוגמאות.

תשובה: אינו דומה הכרעת ההלכה והפרשנות של החזו"א על פי שיקוליו העצמאיים לשיקוליו העצמאיים של הגר"ח. כל המובאות שהביא המשיג בשם הרב יפהן עוסקות בקשיים בפורמליזם ההלכתי ובגדרי ההלכה. פעמים כדי ליישב את גדרי ההלכה במקום אחר נזקק הגר"ח להציג שיקול עצמאי להכרעת הפרשנות, אך הכרעת הפרשנות לא נעשית מחמת הזדהות עם הרעיון של השיקול ההלכתי. הכרעה רק מחמת בחירת הרעיון ללא אינטרס פרשני אינה קיימת כלל אצל הגר"ח. בניגוד לחזו"א, שישנם אצלו הכרעות ושיקולים בבחירת הרעיון ההלכתי ללא תלות ואינטרס.

כמובן, במקרה קיצון כשהרעיונות פשוטים וההיגיון חד משמעי לצד אחד, גם הגר"ח יכריע על פי שיקולו. אנו רק עוסקים באופנים מורכבים, כאשר אפשר לשמוע שני צדדים של רעיונות שונים.

המשיג כתב: "הנטיה מדברי הראשונים, בד"כ לא באה בצורה ברורה ומפורשת, אלא תוכ"ד הצגת הדברים שבאים לבאר את הרמב"ם, אך הקורא רואה שאין כאן שום הכרח מהרמב"ם, והם חדושי הגר"ח לנטות מהראשונים..."

תשובה: דברים שאינם ראויים להיכנס לבית המדרש אנו רואים כאן. יש כאן הצגה נלעגת לגר"ח ולמשנתו. לדעת הגר"ח יש הכרח לנטות מהראשונים רק כדי ליישב את דעת הרמב"ם שנמנה על הראשונים ורק כדי ליישב את שאר הראשונים. כמובן, אפשר להתווכח עם הגר"ח, פעמים ישנם עוד תירוצים לקשייו, אך הקו המנחה את הגר"ח לפי הבנתו הינה העמדת שיטת הרמב"ם ושאר שיטות הראשונים.

בהמשך כתב המשיג: "מעניין לציין לדברי המחבר בעמ' 169: "כתיבתו של רבי חיים מבריסק דלה במיוחד... אפשר לומר שהניתוח ההלכתי הינו אינטרסנטי", לכאורה הדברים סותרים לאמור בהקדמה שדקדק וליטש כל מלה וכל תיבה במשך שנים רבות. אבל ברור שהגר"ח לא כתב כך בלי שימת לב..."

תשובה: לא סתירה כאן ולא אי שימת לב. אינו מובן מה דברים זרים אלו קשורים לנכתב.



ז.

לפרק "החומר המנותח".

המשיג מלין על דלות ההנגדות בספר בין רבי חיים מבריסק לחזו"א ומובאות מספרי החזו"א והגר"ח. נעלם מהמשיג מחלוקת הגר"ח והחזו"א בענין שמיעת תקיעת שופר על סדר הברכות, אשר הובאה בספר, מחלוקתם בדין מורידין ולא מעלין, אשר גם הובאה בספר. בטיוטת ההוצאה השלישית הצגתי גם את מחלוקתם של החזו"א והגר"ח בשאלה האם אמורא יכול לחלוק על תנא.

נציג הנגדה נוספת אשר כבר הובאה בטיוטת ההוצאה השלישית. רבי חיים מבריסק בספרו על הרמב"ם, "חידושי רבנו חיים הלוי", הלכות עדות בפרק כ' הלכה ב' מבאר בדעת הרמב"ם, מדוע במלקות אין את ההלכה של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" כמו שמצינו ביחס למיתה. רבי חיים מבריסק מקדים, מימוש דין מלקות הינו תלוי בהלקאה בפני בית דין דווקא, מה שאין כן מימוש דין מיתה. לאור הקדמה זו רבי חיים מבריסק מבאר את דעת הרמב"ם.

נציג את דבריו: ... "ולפי"ז נראה, דכשהוזמו העדים ואיגלאי מילתא דלא עשה ולא כלום ולא נתחייב מלקות מעולם, א"כ הא נמצא דאין על המלקות דין מעשה ב"ד כלל, ולא חשיבי ב"ד בזה, והולקה חוץ לב"ד, וא"כ הא איגלאי מילתא דמה שלקה אין בזה דין מלקות, ולא חשיב תו עשה..."

מיותר לציין שהחזו"א ודאי לא יסבול פרשנות שכזאת, אכן החזו"א בהשגותיו לספרו של רבי חיים מבריסק - "גליונות חזו"א לחידושי רבנו חיים הלוי" שולל לחלוטין את פרשנותו של רבי חיים מבריסק. החזו"א מייחס לדיני הלקאה בבית דין התייחסות פרוצדוראלית ומערכת בקרה על ביצוע גזר הדין ומתכחש למושג הלכתי של "מלקות בית דין" של הגר"ח. השואף לגלות הנגדות נוספות מוזמן לעיין במה שכתבנו בהמשך, בהתייחסותנו לפרק "הצעה למודל חדש". הנגדות נוספות יש באמתחתך, אך הזמן עושק את כתיבתך.

בהמשך כותב המשיג: "במקום עבודת מחקר שהיינו מצפים לראות... הרי איננו רואים כלל עבודה כזו, החזו"א המצוטט בספר הוא בעיקר מחזו"א ב"ק בשתיים או שלש סוגיות ישיבתיות, והאזכורים מספר חזו"א מועטים מאד..." אמנם, לא התיימרתי להגיש עבודת מחקר, אלא רק נקודות מוצא להבנת השיטות. למרות זאת, גם מי שיעשה עבודת מחקר אובייקטיבית ורצינית ייווכח בהצעתנו שבספר.

בהמשך טוען המשיג: "ניתוח שיטות של גדולים ע"פ הגישות של תלמידיהם, הינו בעייתי מכמה וכמה סיבות, ברור שאף תלמיד לא מייצג ממש את הרב".

תשובה: כאשר רואים שתולדותיהן כיוצא בהן הדבר מדבר בעד עצמו ואין כאן בעיה כלל. זאת, למרות שאף תלמיד לא מייצג ממש את הרב ותורם נופך משלו לדרכו בלימוד.

המשיג כתב: "יתירה מכך, ההגדרה של תלמיד באה באופן מורחב ומעט מתמיה בספרינו, בין תלמידי הגר"ח נמנים ר' שמעון שקאפ ור' אלחנן וסרמן, למרות שידוע ששני גדולים אלו למדו אצל הגר"ח וקבלו ממנו תורה, הרי שיטותיהן שיטות נפרדות לגמרי, יש למנות אותם כענפים מבית המדרש הבריסקאי ששילבו אלמנטים אחרים ופיתחו שיטות יחודיות. אבל תורתו של אף אחד מהם אינה מזכירה את השיטה של הגר"ח, ההתמקדות רק בהגדרות הדין. ר' שמעון שקאפ עוסק במוצהר בטעמי הדינים ודורש תכניהם ורעיונותיהם..."

תשובה: עיין התייחסותי בספר במהדורתו הנוכחית לשוני בין הגר"ח ור' שמעון שקאפ. אציג כאן קטע מטיוטת ההוצאה השלישית המתייחס להשגה זו: "בניגוד לשאר תלמידי רבי חיים מבריסק, מוצאים אנו תופעה מעניינת אצל תלמידו הגדול של רבי חיים מבריסק, רבי שמעון שקאפ. בספרו של הרב שקאפ, שערי יושר ובחידושו על הש"ס מצינו שהוא ממשיך את דרכו של רבי חיים מבריסק אשר לא מתייחסת להנמקת ההלכה על ידי ההיגיון האנושי. בד בבד ניתוח ההגדרות ההלכתיות שבספרו הינו בעל גמישות מחשבתית רבה ורחוקה מאד מהמאפיינים את ספרו של רבי חיים מבריסק על הרמב"ם ואת ספריהם של הרב ברוך דב ליבוביץ והרב יצחק זאב סולובייצ'יק כפי שתיארנו לעיל. ספריו של רבי שמעון שקאפ מלאים ועשירים במחקרים משפטיים העוסקים בניתוח הפילוסופיה של ההלכה והנמקתה, תופעה שלא קיימת כלל אצל רבי חיים מבריסק. שאלה כמו, מדוע לדעת הר"ן איסור נדר הינו איסור חפצא ושאר איסורי תורה הינם איסורי גברא, שאלה הנשאלת בחדושי רבי שמעון שקאפ לנדרים סימן א' אינה יכולה להשאל כלל על ידי רבי חיים מבריסק. נראה שלא נטעה אם נגדיר את התופעה אצל רבי שמעון שקאפ אשר בה רבי שמעון שקאפ מנתח את גדר ההלכה והנמקתה על פי הפילוסופיה הפנימית של ההלכה.

יש לציין, דרכו של רבי שמעון שקאפ מזכירה במקצת את דרכו של רבי עקיבא איגר, כפי ששרטטנו אותה בחלק ג' ועוד קצת אחרונים. אמנם, בניגוד לרע"א שרק מזהה את ההיגיון והפילוסופיה ההלכתית הבסיסים ובהם הינו מנתח את המתמטיקה של ההלכה, רבי שמעון שקאפ מפתח, מנתח ומשכלל את ההיגיון והפילוסופיה של ההלכה בדרכו הייחודית ונותן לה משקל רב בניתוח ההלכתי.

בניגוד לחזו"א, אשר על פי הפילוסופיה האנושית וההיגיון האנושי מנמק את ההלכה ועל פיה דן ומרחיב את ההלכה, רבי שמעון שקאפ עושה תהליך הפוך, מפתח פילוסופיה פנימית והנמקה הלכתית פנימית הנובעת מגדרי ההלכה.

במילים אחרות, נוכל לקבוע שעל ידי הפילוסופיה, ההיגיון האנושי וההנמקה, החזו"א מגיע לגדרי ההלכה ומרחיב את כללי ההלכה. לעומת זאת, בדרכו של רבי שמעון שקאפ, האמון על דרכו של רבו, מצינו דרך הפוכה שבה הוא מגיע על ידי ההלכה וגדריה לפילוסופיה והנמקה ההלכה ויוצר פילוסופיה פנימית לעולמה של ההלכה".

ביחס לתלונתו בהקשר לר' אלחנן וסרמן וודאי שבתורתו של ר' אלחנן וסרמן ניכרת השפעתו של הגר"ח, וכן כפי שכתב המשיג, השפעתו של הגר"ח נגעה גם בשאר ראשי הישיבות.

המשיג העיר בהערת שוליים כ"א: "אפי' נאמר שבוחן כליות ולב קבע שר' גדליה הגדול שבכולם... הרי ברור שאין הוא הקרוב בכולם לחזו"א, ואין הוא המייצג שלו..."

תשובה: הדגשתי בספר שר' גדליה נדל הקצין את דרכו של החזו"א, אלא שפשוט שרק מהחזו"א יכולה לצאת הקצנה כזאת. לגבי תלונת המשיג על התעלמותי מהגר"ח גריינמן, הנני מודה, אפשר ששגיתי בזה. אמנם, ציינתי כבר בספר שפרשנותו של הגר"ח גריינמן בספריו חו"ב הינה נותנת משקל רב לרעיון ההלכתי והנמקה ההלכה.

עוד בהמשך הערת שוליים כתב "לא יתכן לנתח את שיטת ר' גדליה באפשרות שחזו"ל טעו". אמנם אינני מוצא מקום לטענה זו, אין שום ניתוח בשיטת ר' גדליה שחזו"ל טעו.

המשיג כתב ביחס למובאות מרבי גדליהו נדל: "בעוד כל הנמצא אצל תלמידי החזו"א, יודע שאין דבריו מייצגים כלל את החזו"א, אלא את שיטתו שפיתח בהמשך ימיו, אף שהושפע עמוקות מהחזו"א, ומרגלא בפומיה: "השאפה שלי היתה להיות יותר חכם מהרב'ה"... אבל יש כאן השפעה חד צדדית, של נקודות מתורת הרב, ואין התלמידים האלו נחשבים באמת כמייצגים את דעת הרב".

תשובה: יש כאן שטר ושוברו בצדו. וודאי הוא שר' גדליה אינו מייצג את החזו"א באופן מלא. אשר כתבתי הוא שהשפעת החזו"א ניכרת עליו ומזה נקיש על שיטת החזו"א עצמו, כפי שהמשיג הדגיש בעצמו "אף שהושפע עמוקות מהחזו"א... אבל יש כאן השפעה חד צדדית, של נקודות מתורת הרב". ואגב חורפיה לא דק.

ביחס למובאות מהגר"י פוזן כתב המשיג: "שנודע בשיטתו היחודית, ועכ"פ אינו תלמיד החזו"א".

תשובה: אמת, אך שיטה יחודית זו יכולה לצמוח רק מבית המדרש של נאמני החזו"א.

בהמשך, המשיג קובל על שהבאתי מבין תלמידי החזו"א רק את ר' גדליהו נדל. ומסיים ב-"...והניתוח היחידי בא לר' גדליה נדל, אתמהה!". אמנם, אני התמקדתי והבאתי את ר' גדליה כמקרה קיצוני של תופעה שיכולה לצאת אך ורק מבית מדרשו של החזו"א. אף אחד מתלמידי החזו"א לא הקצין כל כך את דרכו של החזו"א.

המשיג כתב בהערת שוליים כ"ד: "כל מחקר בנושא חייב להתייחס לשני הגדולים האלו, שכן הסטיילר היה וגם נותר חניך עולם הישיבות הליטאי, המושפע רבות מהגר"ח ושיטתו, והגר"ק הינו מחבר דגול ופורה שחיבר עשרות ספרים בהם הוא מתעד ומבהיר את שיטת החזו"א ושיטתו בהשוואה לכל המקורות של ספרות חז"ל והמדרשים ראשונים ואחרונים..."

תשובה: טענת המשיג באה שוב מציפיתו לראות בספר כ'מחקר' ובכך להקיף את הקשור לנושאי הספר. אמנם, כאמור מגמת הספר אינה מחקרית אלא עניינית לגופו של ענין. כמו בכל סוגי התלמידים לרבותיהם לא כל תלמיד מפתח זיקה פנימית לדרכו של רבו ואין בכך מן החיסרון חלילה. הסטיילר והגר"ק לא אמצו לעצמם את דרכו של החזו"א! דבר זה ברור גם למעיין השטחי. בהחלט אפשר להבין זאת, לגודל ענוותנותם או שמרנותם ואופיים, כשעם כל התבטלותם לחזו"א הם לא לקחו את הסמכות הפרשנית שהיתה לחזו"א לעצמם.



ח.

לפרק "היכרות עם תורת החזו"א"

למה שקבל המשיג: "כמעט ואינו מגלה היכרות עם כתביו ועם תורתו המורחבת או תורת תלמידיו", אתיחס בהמשך.

ביחס לאמירה של החזו"א על גדלות רבותינו, אמירה מתוך המיתולוגיה העממית, כתב המשיג "דברים אלו מראים על היכרות מועטה מאד עם שיחו של החזו"א, המעשה הנ"ל לא היה ולא נברא". הערה זו מגוחכת ונלעגת, יש כאן הרבה דמגוגיה. איני מבין על מה המהומה. אחת היא אם המעשה היה או לא היה. בספר הובאה אמירה מיתולוגית זו כדי להמחיש את ההערכה הראויה לרבותינו. בשל כך בספר הודגש המעשה המיוחס לחזו"א.

גם מה שהזכיר בהמשך דבריו "אבל למנות מעלות האחרונים ותכונותיהם, היה דבר רגיל אצלו, ואמר שהמג"א גדול מפרשי השו"ע...", אין כאן קושי ושניות כלל. ראשית, ישנה התייחסות לציבור לפי ערך הציבור הכללי וישנה התייחסות עצמית לפי ערכו של החזו"א. וודאי, סמכותו של החזו"א לא ניתנת על ידי החזו"א לכולם. שנית, ההתייחסות לאופי גדולתם האינדיבידואלית של כל אחד ואחד מרבותינו באופן שונה אינה סותרת את השוויון הכללי שביניהם.

המשיג כתב: "כאמור לעיל, המחקר והדוגמאות הממצות את הטיעונים ומוכיחות את הגדרות המחבר לשני הצדדים, בוששים לבא...".

תשובה: כפי שכבר הזכרתי, הספר לא נכתב כעבודת מחקר, לא הצבתי לספר תכלית של היכרות עם כתביו של החזו"א. הספר מציע נקודת מוצא לעמלים בתורת רבותינו, לתת להם את הכלים להפנים את היסודות והשורשים המנחים את משנתם הפרשנית. לכן הרביתי בדוגמאות של הגישה עצמה גם באופן שהיא אומצה על ידי הפרשן השולל את הגישה עצמה. בכל אופן נראה לי שבשכלול של כל המובאות ובכללם המובאות מממשיכי דרכם ישנן הוכחות והדגמות מספיקות. בטיטת ההוצאה השלישית הצגתי עוד דוגמאות.

המשיג קובל על שלא הבאתי דוגמאות מסדר קדשים וטהרות לטענתי, שבסדרים אלה הפרשנות נוטה לפרשנות פורמליסטית, אך מאותה סיבה שציינתי

(אין זה "ספר מחקר") לא טרחתי להציג דוגמאות לכך, בפרט, שבספרות הפרשנית של החזו"א על סדרי טהרות וקדשים הדבר בולט ביותר לכל בר דעת שהגה בספריו.

לטענתי שלדיני הקרבנות אין הנמקות, טוען המשיג בהערת השוליים שלמעט ה"שולחן" הרמב"ם הביא טעמים לכל הדינים. עוד טען בהשגתו שכל התורה הינה תחום מיסטי כמו דיני הקרבנות. ובהערת שוליים כ"ו העיר שבכל המצוות לרמב"ם אין טעמים בפרטי המצווה. אמנם אני לא זכיתי להבין כיצד אפשר לטעות בדברים פשוטים כאלה. מה שהרמב"ם מביא דיון על הטעמים, למעט השולחן עוסק רק בכלי המשכן ולא בדיני הקרבנות. טענתו שבכל המצוות אין טעמים לפרטים אינה נכונה כלל לדיני חו"מ (למעט מספר פרטים בהלכות נזיקין), אבה"ע, חלק לא מבוטל מאו"ח וחלק לא מבוטל מיו"ד. כמו כן, רוב ענייניהם של ארבעת החלקים אינו ענין מיסטי. בניגוד לזאת, סדר קדשים שעיקרו המוחלט הוא דיני הקרבנות אין בפרטיו טעמים כמו שכתב הרמב"ם בעצמו וענינו מיסטי (חיקוי של עבודת זרה לדעת הרמב"ם ולרמב"ן ענין של קדושה וקירבה לה' - בהחלט עניינים מיסטיים) ולזאת כוונתי בספר וכן הוא בסדר טהרות. כמובן שכוונת הרמב"ם במה שכתב שאין טעמים לחלקי המצווה אינם שייכים בכל המצוות. דברינו הינם פשוטים כל כך ומיותר להאריך בהם. כפי שכבר כתבתי בספר, בהלכות בעלי אופי חסר הנמקה, גם בשאר הסדרים נמצא בהחלט אצל החזו"א את הפרשנות הבריסקאית.

המשיג כתב: "...וברור שעם אופי הסוגיא משתנה גם היכולת לדעת בבירור טעם והסבר...". אך אינו מובן מה חידש לעניינינו. כבר הדגשתי בספר, וודאי אופי ההלכה גם משפיעה על פרשנות ההלכה. בנוסף, וודאי שבמקרים רבים ופשוטים לא נמצא כלל מחלוקת בין הגר"ח לחזו"א. אין כאן "יריבות" קטנונית חלילה, בה כל אחד אומר הפך מרעהו. מחלוקתם בגישה הפרשנית מתבטאת רק במקרים בעייתיים ובהכרעה בין דילמות של העדפת הפורמליזם או ההנמקה ההלכתית. ממילא, המובאה של ההלכה של עומד על גבי כלים במשכן אינה מן העניין. המשיג חותם את דבריו: "בכל אלו תקפה ועומדת שיטת החזו"א" (עיין בדבריו). כאן יש לשאול איזה שיטה? המשיג לא ביאר עד כאן שיטה ברורה בחזו"א.

עוד קבע המשיג בהמשך דבריו "אבל אין זו תופעה בחזו"א, אלא בכל המפרשים ראשונים ואחרונים". אמנם, אנו כבר התייחסנו לעיל שוודאי הגר"ח לא שולל את דיון ההנמקה וההיגיון ההלכתי לגמרי וכן החזו"א לא שולל לגמרי דיון הלכתי בפורמליזם ההלכתי. הנידון שלנו הינו רק בהעדפה באופנים פרובלמטיים ובשאלה של סמכות. ממילא, ישנה תופעה בכתבי החזו"א במקרים פרובלמטיים בהם הוא מעדיף את ההנמקה ההלכתית במידת האפשר, בניגוד לגר"ח, אצלו ישנה תופעה הפוכה. גם הגר"ח מודה בקיום ההנמקה והפילוסופיה של ההלכה, ציינתי זאת בספר ובטיטות ההוצאה השלישית הרחבתי עוד בזה. על פי זה פענחנו את חיבתו היתרה של ר' גדליה לספרו של הגר"ח על הרמב"ם. ר' גדליה חיפש את הפילוסופיה של ההלכה המסתתרת בהגדרותיו של הגר"ח. כפי שהמחשנו בטיטות ההוצאה השלישית, הפורמליזם וההנמקה הינם שני צדדים למטבע אחד. פלא על המשיג שהרי הוא כתב בעצמו בהערת השוליים "...שכן הגר"ח אינו עוסק בזה, ואין הוא מכחיש את ההגיון והטעם, אלא מצמצם את תפקידו לניתוח המושגים..." (ההדגשה אינה במקור).

המשיג כתב: "הדוגמא השניה, מתמיהה לא פחות: לפי המחבר, בחיבורו של החזו"א עמ"ס ב"ק יש התקרבות לשיטה הבריסקאית, וההסבר הוא: גם דיני נזיקין בתורה מלאים בפרטי דין נעדרים הנמקה הלכתית מושלמת כמו פטור אדם וכלים בבור ופטור טמון באש, פטור גרמא בנזיקין, והסוברים שהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק. אין צריך אפילו לפרט מדוע הסבר זה אינו מסביר שום דבר, וכי משום הפרטים האלו כל הספר יקבל אופי בריסקאי? והרי סוף סוף דיני נזיקין שבתורה כוללים הרבה יותר מהלכות אלו..."

תשובה: בספר לא נטען שכל הספר של החזו"א התהפך לגישה הבריסקאית, אלא רק התקרבות, הכל לפי אופייה של ההלכה, כמבואר בספר. בהערת השולים כ"ח המשיג מנסה לבאר את דברי המשך חכמה בעניין פטור כלים בבור. אמנם ביאורו של המשיג הינו מאכזב ביותר ואינו מספק. החילוק שכתב שם לחלק בין אש לבור הינו מאכזב עוד יותר. כך אינה דרכה של תורה. הקביעה שאין דרכן של פירות להינזק כל כך על ידי נפילה אינה ברורה לי. האם כשחמור נושא חמת יין או מים וכתוצאה מנפילה החמת נקרע אין כאן נזק ליין או למים, מי ערב לנו

שאינן רגילות לנזקים כאלו. הקביעה הלא ברורה שבאחריות עתידית יש סברה לא להרחיב את האחריות, מה שאין כן באחריות ישירה, תמוהה ביותר. הקביעה הלא ברורה שבאחריות ישירה, אחריותו יכולה להיות מוגבלת רק למה שראה בעיניו, מה שאין כן באחריות עתידית גם תמוהה ביותר. אין כאן לא היגיון אנושי ולא היגיון הלכתי, בפרט שיש כאן סברות הנוגדות זו את זו. (לגבי שלילתי את ההיגיון ההלכתי מ"סברה" זו יש מקום לבעלי מחלוקת לחלוק עלי, אך וודאי שאין כאן כלל היגיון אנושי). יש כאן רק הגדרות פורמליות ושרירותיות. אינו מובן מדוע המשיג מכניס את פרשנותו לקטגוריה של סברה והיגיון באופן כל כך פשוט ובטוח.

המשיג קובל בהערת שוליים כ"ט על מה שכתבתי "המעייין בדבריו יראה שהוא מאמץ את גישת הרב יצחק זאב סולוביצ'יק בנדון זה". טענתו "הניסוח מוזר שכן החזו"א התפרסם לפני חדושי הגרי"ז, ואין כאן שום אימוץ". אמנם, המשיג לא דייק במה שנכתב בספר "מאמץ את גישת הרב יצחק זאב סולוביצ'יק". התייחסותנו בספר הייתה לגישה, המושג המופשט, הדרך והפירוש ולא ההתגלמות הממשית בפרשנותו של הגרי"ז. לא טענו שהחזו"א ראה את פירושו בכתבי הגרי"ז והעתיקו לעצמו. אין כאן גניבה ספרותית.

בהמשך התייחסותו לדוגמא השנייה המשיג כותב "יש יותר מושגים ישיבתיים בס' ב"ק, והסיבה ידועה לכל, שבכתבו את הספר היו נושאים ונותנים אתו בחורי ישיבת פונוביז'..." דברי המשיג אינם ראויים, טענתו אינה ממצה את אישיותו של החזו"א. וודאי, לכל תלמיד צעיר ידועה טענה זו, גם אני גדלתי עליה בימי הנעורים. אמנם, למי שידע להעריך את גדולתו של החזו"א טענה נלעגת זו צריכה להסעיר את נפשו. זאת, למרות שאין אנו מכחישים את המעשה מהמיתולוגיה הישיבתית המייחסת לחזו"א את האמירה שהוא נותן את חידושו על ב"ק מתנה לבני הישיבות.

המשיג בהערת שוליים כ"ח שלל את העדר ההיגיון של תשלומי נזיקין, כפי המבואר בספר, ואמץ לעצמו ביאור זר ומוזר למושג מלווה הכתוב בתורה. המשיג רתם למשימה זו אפילו את חוקי חמורבי. המשיג קובל שתשלומי נזיקין הינם הגיוניים ואפילו חמורבי הבין זאת. יש לציין, הערה זו הינה נכונה, על כן אטרח לבאר העניין. ראשית, כאן אנו צריכים לאמץ את מדת אמונת חכמים, התוספות

לא הבינו את ההיגיון שבדבר. שנית, אין לנו להביא "ראיה" מחמורבי ומההיגיון האנושי, כיון שאין ספק שהתורה השפיעה על כלל האנושות, ממילא ההבנה האנושית שפשוט שמזיק חייב לשלם נטמעה בדורות. אפילו לפני קבלת התורה אנו גורסים שהאבות קיימו את התורה ובכללם דיני תשלומי נזיקין. אפשר שתפיסה זו נטמעה אפילו לפני מתן תורה.

כפי שציננת, ההסבר של המשיג לדברי התוספות בביאור המושג מלווה הכתוב בתורה אינו משכנע ודחוק ביותר. בוויכוח בין המשיג לביני בסברותיו על פטור כלים בבור, בחילוק בין אש לבור ומלווה הכתוב בתורה קשה מאד להשתוות, כפי שהביא המשיג בראשית דבריו מאגרת החזו"א "דבר עיוני קשה להגדירו במלים והדבר מסור ללב". לא כל הלבבות שווים. נראה שהתובנות והביאורים שהמשיג מציג באים מלבבות שהתחנכו בבית מדרש שונה משלי, להשתוות אי אפשר. בכל אופן, פטור בלא כלום אי אפשר, ננסה לבאר את הבנת התוספות. מהנראה שסברת התוספות שנויקין הינם מלווה הכתוב בתורה מתבססת על זה שבמזיק אין שום נטילת ממון ורווח מהניזק, על כן למרות המעשה הרע של המזיק אין כאן היגיון המחייב ממון כתשלומי הנזק אלא רק היגיון להטיל ענישה על המזיק.

המשיג כתב: והדוגמא השלישית, שוב אינה מדגימה כלום, שהרי לאחר כל האריכות בביאור יסוד שיטת הגרי"ז בביאור דין אסו"מ, מופתע המחבר לראות כי "אנו מוצאים תופעה מעניינת בספר חזו"א חלק חושן משפט נזיקין ב"ק סי' ג' ס"א, המעיין בדבריו יראה שהוא מאמץ את גישת הרב יצחק זאב סולוביצ'יק בנדון זה", והרי שוב בפעם השלישית, אין כאן מחלוקת, וכנראה שגם אין כאן איפיון ואין הפתעה, כי הן הן דברי הרא"ש שם. כמו"כ מדובר שוב בדברי הגרי"ז, והרי אנו צריכים להתחיל עכ"פ מאפיון הגר"ח עצמו מול החזו"א עצמו.

תשובה: גם כאן, לאור הבהרותי הקודמות אין מקום להשגה זו. אך ראוי להתייחס למה שכתב "כי הן הן דברי הרא"ש שם". המשיג הפריז בזה, רוב מפרשי הש"ס, גדולי האחרונים חולקים על ביאורו של הגרי"ז בדברי הרא"ש כמובא בהערה בספר. ומה שכתב בהערת השוליים לבאר דברי הרא"ש אינו מבאר כלל, סוף סוף כיצד נלמד לחייב בטמון באסו"מ. גם מה שכתב לבאר החזו"א אינו ברור כלל. המשיג לא מבאר מה הן הסברות שאפשר לבאר בקל, וכבר אמרתי שאין אני

יכול להשתוות עם סברות כאלו. המשיג בהמשך הערת שוליים ל' כתב: "ועי' שם בחזו"א ס"ב ד"ה לעולם בדאפקרינהו וכו', שכ' "נראה עיקר כדברי הרא"ש דלא מצינו מזיק שיהיה לו דין חלוק מכל אבות נזיקין אלא כל התולדות דינן כאחד מן האבות", הרי שאין הטעם משום שכל דינים אלו מעיקרא הם "גדר הלכתי ללא הנמקה רציונלית", אלא שכך היא החלוקה הפורמלית בין סוגי הנזיקין, ויש מעשים שבעיקרון ישנה אפשרות לראותם כשייכים לסוג בור וישנה אפשרות לראותם כשייכים לסוג אחר, כל סוג על סברותיו ופרטיו, וההלכה היא להתאים כל תולדה לאב, ואין 'יצורי כלאים'. המשיג לא הרגיש במה שכתב "אלא שכך הוא החלוקה הפורמלית בין סוגי הנזיקין". במילים אחרות חלוקים אלו אינם רציונליים, כלומר אינם מייצגים את ההיגיון והמוסר האנושי, אלא רק את הפורמליזם ההלכתי.

לגבי הדוגמא של שני ספרים, המשיג התקשה בדברי הגר"ח, אך לא הבנתי מה הערה זו קשורה לספרנו. אין אני בא בספר ליישב את הקושיות על הגר"ח, אלא לבאר את שיטתו. גם אינני מסכים כל כך עם הקושי שהמשיג הציג.

בהמשך דבריו כתב שאין שניות בהגדרתו של הגר"ח ויש כאן היגיון של חיוב תשלומי הנזיקין. לא זכיתי להבין את דבריו. נציג את תורף לשונו: "...אלא דבר הגיוני, שלמרות שהחיוב נוצר ע"י מעשה ההיזק, תנאי לתשלום הוא שיהיה הפסד. ומהות ההיזק הוא שיש בו הפסד...". המשיג מציג הגדרה שאינה הולמת כלל את דברי הגר"ח. המילים "שהחיוב נוצר על ידי מעשה ההיזק" אינו נכון. ההגדרה היא שהחיוב הוא על מעשה ההיזק וממילא ישנה כאן שניות. נוכיח את דברינו, מדוע באופן שהזיק ספר מהשניים כאשר כל אחד שווה חמש מאות רובל ואחרי שהזיק ספר אחד, הספר הנותר שווה תשע מאות רובל יתחייב חמש מאות רובל? על כרחנו דין מזיק תלוי בהפסד (אם לא יהיה הפסד כלל והתמונה הנותרת תתייקר ותהיה שווה אלף יהיה פטור) אך חיוב התשלומים הינו על מעשה ההיזק ללא תלות בהפסד (לכן חייב חמש מאות רובל), זאת השניות. אגב, בפשטות החזו"א ב"ק סימן ו' אות ג' חולק על יסודו של הגר"ח. אמנם, החזו"א מסיק שם דלא כהראב"ד והש"ך, למרות זאת, לא מסתבר שהחזו"א חולק באופן קיצוני אלא נראה שרק חולק שאין החיוב לתקן הנזק וההפסד אלא תשלומי ממון על הנזק וההפסד, עיין שם כי

קיצרתי. אמנם, אפשר שהגר"ח איירי רק לדעת רש"י בב"ק והחזו"א איירי לתוספות דפליג ארש"י. אמנם נראה מסתימת החזו"א דלא הביא דעת רש"י כהגר"ח דלא למד כהגר"ח בדעת רש"י ועדיין צ"ע.

המשיג הטיל ספק על המעשה בבריסק עם שני ספרים. אמנם, הערה זו אינה מן העניין של ספרנו, מכל מקום נתייחס לדבריו. בהחלט אפשר לומר שהמעשה לא התרחש ולבאר את דברי המספר כסגנון ספרותי של הצגת הדברים, סגנון שהיה מקובל אצל מחברים מסויימים, אין כאן סיפור היסטורי אלא מאמר תורני.

בהתייחסותו של המשיג לדוגמא השישית טען המשיג: "...אלא שלמרבה הצער, שוב מדובר בהשוואה בין דבר הכתוב בחזו"א, לבין 'מסורת בריסקאית' בשם הרב יצחק זאב סולוביצ'יק מראשי הבריסקאים'. לא דברים מתועדים וניתנים לבירור וחקירה..." , עלי להדגיש, נעלם מהמשיג תוקף עוצמת המסורת הבריסקאית. מכל מקום גם לשיטתו, המסורת הבריסקאית מורה על הגישה הבריסקאית. לפלא לי על שהמשיג התבסס לעיל על המסורת העממית בדבר השפעת בחורי ישיבה על החזו"א בכתבתו את חידושו למסכת ב"ק.

בהתייחסות המשיג לדין מורידין ולא מעלין בהערת השוליים ל"ב כתב המשיג "...אבל מן הצד השני, גם בבריסק החמירו מאד בפיקוח נפש, והרי מדובר בדין הקובע שיש להמית מחללי שבת, כלומר מליוני יהודים בזמננו..." (עיין בדבריו מה שהאריך בזה). אמנם, אינני מבין מה ענין זה של פקוח נפש קשור לענייננו, גם לדבריו, עדיין העימות בין החזו"א לגרי"ז בנושא טעון זה שריר וקיים.

המשיג העיר בהמשך הערת שוליים: "מה שכתב המחבר בהע' 58 'שגישת הבריסקאים שאחר שנפסקה ההלכה בגמ' וכו' אין לנו רשות וסמכות לדון כלל בסיבתיות והנמקת ההלכה", לא ברור, הלא מצאנו מקומות רבים מאד בראשונים ובאחרונים שדנו אם תקנות מסויימות שייכות בזמננו או לאו...". אמנם, לכל ההוגה בספר יהא פשוט שכוונת הגרי"ז והגר"ח לדורנו אנו, כפי שכבר בארתי זאת לעיל והדברים מפורשים בספרנו ואין כוונתנו לראשונים ולאחרונים בכללותם.



ט.

לפרק "הבדלים בפרשנות"

המשיג פותח בהצגת דעת הרמב"ם בעניין לאו של לא תסור. נציג את דבריו: "הפרק השני עוסק בהבדלים בפרשנות הנובעים משתי השיטות, ועל הדוגמאות הראשונות שבו ראה הערות: 5, 14, 16, 38. באריכות רבה הוא מדגים את הגדרתו לשיטת החזו"א הידועה בענין 'אלפיים תורה' בטרופות, כשלטענתו פשטות דברי הרמב"ם היא משום שאפי' אם חזו"ל טעו קיימת מצוות לא תסור. בעוד הדברים זרים ומוזרים..."

תשובה: דברי המשיג נפלאים בעיני עד כדי שקשה להבין את דעתו. בכל אופן החזו"א הבין את הדברים "המוזרים" האלה בדברי הרמב"ם, אלא שלא אבה לקבלם. בספר לא מוזכר שקיימת מציאות כזאת של הלכה גם אם חזו"ל מזידין, למעט קידוש החודש. האם בשופטני עסקינן, מדובר שאנו רואים את דברי החכמים כעל ימין שהוא שמאל, לא החכמים עצמם!!! המעיין בספר ייווכח שהמחבר תמה על החזו"א, מדוע אינו מבין בדברי הרמב"ם כפרשנותו. אגב, כדברים "המוזרים" האלה הבין ספר החינוך בתנורו של עכנאי ורבי יצחק למפרונטי בהלכות צידת כינה בשבת. בהערת השוליים מוסיף המשיג תמיהה על הצגתי את דעת הרמב"ם השוללת את פרשנותו של החזו"א בעניין אלפיים שנות תורה. אמנם, גם כאן עינו הטעות. לא נכתב בספר שהדעות החולקות הינם סתירה לדברי החזו"א. בכל אופן, וודאי שהחזו"א יכול לסבור כדעה המקובלת כמאמר חזו"ל הידוע. בנוסף המשיג העיר בהערת שוליים ל"ד: "ולא ברור מדוע מתאמץ המחבר בהע' 80 להוכיח שיתכן שהיתה טעות..." הערה זו אינה במקומה, איני יודע מדוע המשיג הבין שהמחבר מתאמץ, הראנו רק את השיטות. הראנו גם חבילת ראשונים ואחרונים השוללים טעות בדברי חזו"ל. יש כאן מחלוקת ראשונים ואחרונים ואל לנו להיכנס בין ההרים הגבוהים. דעתי האישית כאן לא נכתבה בספר, אינה רלוונטית כלל ואינה חשובה כלל.

בהמשך דברי המשיג הוא תוקף את הוכחתנו בנידון זה מספר החינוך בפלפול של הבל ומוסיף בהערת שוליים "אלא שעצם האפשרות התיאורטית של הטעות, לא מאפשרת לנו לזהות ולקבוע שיש טעות, כדלעיל הערה 12. ומה שמאריך

להביא דוגמאות מטעויות במציאות, אינו מוכיח לטעויות בהלכה". אך גם הטענה שבהערת השוליים הובאה בספר, אלא שהצגנו (בלא התאמצות) גם את דעת ספר החינוך לגבי תנורו של עכנאי, שם קובע החינוך הלכה פסוקה שמתבססת על טעות ופרשנות מעניינת ל"לא בשמיים היא". הצגנו גם את דעת רבי יצחק למפרונטי בעניין צידת כינה בשבת (אין כאן נידון של סברות!) וכן את הבנת החזו"א בדעת הרמב"ם הנ"ל. יש מקום לשאול עלי, מדוע קראתי "פלפול של הבל" למה שביאר המשיג בדברי ספר החינוך. הרי הצגנו בספר בהערת שוליים 38 מדרשי חזו"ל המצביעים על מחלוקות בסברות אשר אין טעות בשום צד, כטענתו המסתברת של המשיג. אמנם, המעיין בספר החינוך מצווה תצ"ו ימצא בפרשנותו לפסיקה ההלכתית בתנורו של עכנאי את הלשונות "אפילו טועים", "נוטים מדרך האמת", ו"האמת נצוח" (=נוצחה)!!!



י.

לפרק "התייחסות 'מבחוץ' לשיטת החזו"א"

אנו רואים בדברי המשיג בתחילת הפרק בעניין ה"מבחוץ" וה"מבפנים" דברים תמוהים ומוזרים, כל טענה צריכה להיבדק במבחן הדעת והשכל, גם אם היא נטענה על ידי צר ואויב. בכל אופן, עלי להדגיש מעולם לא נפגשתי ולא הכרתי "חוקרי חרדים", מסתבר גם שלא ארצה להכירם. פרופ' כץ המוזכר איני יודע מיהו ומהו. כמו כן, את שאר אנשי האקדמיה המוזכרים על ידי המשיג, אנשי אקדמיה הנוגעים באהלה של תורה, איני מכיר.

ביחס לנוסח הספר, כבר עמדתי על נוסח הספר ואופייו הספרותי בהקדמה. גם ה"שיג ושיח" שלי עם רעיי ותלמידי בשיעורים ובלמוד הישיבה הינו עילג ומתובל באידיש ובארמית, השפה החביבה עלי. אמנם, אין זה קשור לספרנו, אשר הדגשתי שנכתב באופן יוצא דופן כדי לשאוף לאובייקטיביות והרחבת המרחב המחקרי. אגב, בלימוד הישיבה הנני מאלה שהמשיג כינה בראשית דבריו כ'ראש קטן'. אין אני עוסק עם תלמידי כלל בענייני הספר. עיקר עמלה של תורה הינה ב'ראש הקטן', כך לימדונו רבותינו. ספר זה מוכרח ומיועד לאלה שנתוודעו לקשיים

ולדילמות בעולמה של תורה או לאלה ששוגים בדרכם של רבותינו זצוק"ל ולימודם חסר יסודות החכמה. אזכיר כאן אפיזודה קטנה, אברך שזכיתי ללמוד תורה בישיבתנו רכש ספר זה והעיר בפני "מעולם לא שמענו מהרב עניינים אלו בשיעורים ובישיבה". השבתי לו מהנראה שלא היית צריך לזה, אך, אם שאלות אלו, המוזכרות בספר מציקות לך, ספר זה הינו בשבילך. מהיכרותי את עולם הישיבות הרחב, שאלות אלו מציקות ללא מעט לומדים.

בהמשך פרק זה בהתייחסותו להתייחסותנו למכתבו של החזו"א לרב קלמן כהנא כתב המשיג: "...ואין צורך בשום אקטיביזם שיפוטי, להמשיך את מסורת רבותינו, אבותינו, ונביאינו, שכולם הורו וקבעו את צורת היהודי מתוך הויית רוח הדת, בלי שום סתירה לעיון ההלכתי והתלמודי בגדרי הלכות איסור והיתר". למרות זאת, נוסח של "ההפרדה בין הלכות איסור והיתר ובין ההוראה בשוק החיים היא איסור" לא הייתה נכתבת על ידי הגר"ח והגרי"ז. עוד שם בהערת השוליים בהתייחסותו לסברת החזו"א שיש בונה ביצירת זרם החשמל מסכם המשיג: "...וכאן שוב אנו חוזרים להגדרה הלכתית פורמלית, ולא לאקטיביזם שיפוטי". אמנם, הרעיון של התייחסות ליצירת זרם החשמל כבונה הינו התגלמות של אקטיביזם הלכתי מובהק, התייחסות לרעיון ההלכתי, כפי שהצבענו על כך בספר.

נתייחס למה שהמשיג קובל בהערת שוליים ל"ח על קביעת האמביציה להכרעת איסור בונה של זרם החשמל, שנעשתה על ידינו. למרות שהנני משוכנע באמיתות קביעה זו ולמרות ה"שמועה" המלווה קביעה זו, אין לי סימוכין לקביעת. הרוצה לחלוק בזה עלי יוכל בנקל לחלוק. מה שמנחה אותי לקבוע קביעה זו הינה התובנה של החידוש הגדול שביצירת זרם החשמל מתגלמת מלאכת בונה. (טענות הגרש"ז אויערבך בנידון זה מסתברות יותר ומגלמות את ההיגיון). כמובן שאין אני מכניס את ראשי בין ההרים הגבוהים להכריע בדבר, אלא רק להתחקות אחר הגורמים לגישה ההלכתית.

בהמשך הפרק המשיג קובל על הבאת הדוגמא מהגמרא של "דרוש וקבל שכר", דוגמא ללימוד ללא תכלית מעשית (עיין בדבריו). אמנם, הדבר הובא כדוגמא

והמחשה לרעיון של לימוד ללא תכלית מעשית. כמובן, אנו רק הצבענו על הדגשות של כל אחד מן הצדדים ולא על מחלוקת בדברי חז"ל.

בהמשך דבריו בפרק זה המשיג מגיע ל"דיוטא מוזרה". המשיג קובל על ההתייחסות בספר לחזו"א כמאמץ את התפיסות הפסיכולוגיות שהאדם הוא בלתי נשלט, על כל פנים לפעמים. המשיג הציג את התייחסותו של החזו"א כ-"יש בהכללה זו באמת מן החידוש, ומסתבר שלא באה כקריטריון הלכתי, אלא כאמירה כללית כנגד התעמולה הציונית של אז...". אמנם, אם כי העובדות ההיסטוריות שהמשיג מציג נכונות, מכל מקום הן אינן הסבר לדבר קביעת החזו"א ביחס לבחירה החופשית. רבי יצחק הוטנר ורבי ישראל אליהו וינטרוב לא הבינו את דברי החזו"א כהבנתו של המשיג (דבריהם הובאו בספר). עד היום חקוקה בזיכרוני התייחסותו של רבי ישראל וינטרוב, כאשר הוא נשאל על ידי בני החבורה מהו הפשט בחזו"א.

המשיג מסכם את דבריו: "...לא ידוע לי על שום תזה כזו כאבן יסוד בפסיכולוגיה של פרויד וממשיכי דרכו. אם כי עקב היות הענין הגיוני, יתכן שנכתב פה ושם ע"י אנשים שעסקו בהגיון של תורת הנפש". כאן המשיג אינו מתייחס ליסודות והשורשים שמנחים את התפתחות הפסיכולוגיה המודרנית. גם פרויד אשר הצביע על התאווה ככוח המניע את התנהגותנו האנושית (תסביך אדיפוס), גם אדלר שהצביע על הסטטוס (הכבוד והמעמד) ככוח המניע את התנהגותנו האנושית, גם פרנקל אשר בחר ב"משמעות האישית" (המשמעות הרוחנית) ככוח המניע את התנהגותנו האנושית וגם שאר הפסיכולוגים אשר אמצו להם תאוריות שונות, כולם מזהים כוח סמוי ולפעמים בלתי מודע ובלתי נשלט אשר מנחה את התנהגותו של האדם. כאשר יונג מצביע על האנימוס הגברי (שבטרמינולוגיה שלו) ככוח המניע של הפמיניזם הכללי, הוא אינו מצביע על האידאולוגיה של הפמיניזם אלא הוא מצביע על התסביך הבלתי מודע, ממנו נובעות הנטיות הפמיניסטיות לגווניהן, המתונות והרדיקליות. אין ספק שאמאנטין לוסיל אורור דופן (ג'ורג' סאנד) וקארין בליקסן (איזק דינסן) לא הכירו את התסביך של האנימוס הגברי אשר יונג העניק להן שלא בהסכמתם, גם לשיטת יונג. מסתבר ששתי גבירות אלו היו דוחות בזעם ובבוז חלק זה הלא מחמיא מהגישה היונגאית.

המשיג כתב בהמשך דבריו: "בעיני המחבר, הדברים האלו הם "התעלמות מוחלטת" מדעת הרמב"ם בה' תשובה, שכל אדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם וכו', "הרמב"ם שולל לחלוטין את האפשרות שהאדם מוגבל בבחירתו". ומוזר הדבר שהוא מתעלם מדברי בעלי המחשבה בדורינו, ובראשם הרב דסלר, שהאריכו לבאר את ענין "נקודת הבחירה", שברור שאין הכוונה שבכל רגע כל אדם יכול להפוך למשה רבינו...". (עיין בדבריו).

תשובה: דברי הרב דסלר אינם קשורים כלל לעניינינו. בדברי החזו"א אנו מוצאים אדם המשולל בחירה ועליה מנקודת הבחירה שלו. אדם שאין עליו תביעה כלל על מעשיו. זאת, בניגוד לדעת הרמב"ם (אם נניח שהרמב"ם מקבל את דברי הרב דסלר המסתברים) והרב דסלר אשר מתארים שהאדם נתבע לעלות מנקודות הבחירה שלו.

המשיג מסיים את הפרק במילים: "...שכן בין השיטה הדוגלת בלהבין את ההלכה ומהותה, ובין הרעיון 'לתאם' את ההנמקה עם החברה, יש מרחק רב". אמנם, אנו מוצאים דמגוגיה בדברי המשיג. לא נכתב בספר שהחזו"א שאף לתאם את ההנמקה ההלכתית עם החברה. בספר נכתב שאצל החזו"א התפיסות האנושיות והחברתיות מגלמות את הכלים שבהם נוכל להבין ולפרש את התורה, את ההלכה ואת מהותה. ראה מה שהבאנו בספר את הקצנתו של הרב פוזן בהתייחסותו לתפיסות האנושיות.



יא.

לפרק "על המחקר"

המשיג העיר: "...בעמ' 48 הערה 35 אנו קוראים: "כשם כשניוטון ולייבניץ כשניגשו לנסח את חוקי הגרביטציה ע"י הדיפרנציה והאינטגרציה...", אלא שללייבניץ לא ניגש לנסח את חוקי הגרביטציה, הוא בכלל התנגד לרעיון הגרביטציה, ותיאר את מה שאנו קוראים גרביטציה, כגמישות יחסית של החומר ומערבולות". כאן דברי המשיג אמתיים ופשוטים. הדברים נכתבו בשגגת קולמוס. לייבניץ, וודאי לא נסח את חוקי הגרביטציה. לייבניץ, (במקביל לאויבו ושונאו ניוטון)

רק ניסח את הדיפרנציה והאינטגרציה המתמטיות, מה שנקרא בפי כל חשבון דיפרנציאלי. כמובן, על ידי החשבון הדיפרנציאלי נוסחו חוקי הגרביטציה על ידי ניוטון, אך בזאת כבר ללייבניץ לא היה יד. אמנם, אין זה עיקר בספרנו.

המשיג העיר בהערת שוליים מ"ג על התייחסותנו להשגחה: "אלא שהמובאות שם עשויות לבלבל את הקורא, לפי שמשאירות בסתירה את דברי הרמב"ן, הרמב"ם, וכן כמה מימרות חז"ל, בעוד יש מקום ליישבם זה עם זה. בפרט דברי הרמב"ם, אין תחילת קושיא, והרי הרמב"ם במו"נ לא כתב אלא שעל היחידים יתכן שיימסרו לטבע, אבל ציבור שלם...". אמנם, לא התיימרתי להביא בספר דברים ברורים בעניין זה. בספר רק הראינו את המקורות והדילמות. אגב, גם בספר הוזכרה האפשרות שאין סתירה ברמב"ם מחמת שיש שוני בין ציבור ויחיד. בטיטת ההוצאה השלישית הרחבנו עוד בנושא זה וביישוב הסתירה על ידי מורנו רבי שמחה זיסל ברוידא.

עוד שם בהערת השוליים כתב המשיג: "ומסופר שם באריכות מעשה בראש ישיבה שאמר שלא יתכן שבגר"ז כתוב שרבא דמלח שיבוטא היינו משום שהיה חביב לו השיבוטא, ורב ספרא דמחרין רישא, שהיה חביב לו רישא. והיה לו להעיר, דלא רק שאשתמיט הגר"ז מהנ"ל, גם אשתמיט מניה תלמוד ערוך: "אמר שמואל אילו מייתו לי ארדיליא וגוזלייא לרב מי לא אכלינן?" (ברכות מז.), ופרש"י: "שמואל חביבין עליו ארדיליא בקנוח סעודה - והן כמהין ופטריות, ולרב היו חביבין גוזלות". ושטמ"ק: "רב היה דרכו לאהוב גוזלות ולאכלן בקנוח סעודה". אמנם, הערתו אינה במקומה. יש הבדל גדול בין הסמכות של הגר"ז לסמכות חז"ל והדברים פשוטים.

המשיג כתב: "בעמ' 104 ואילך, מובאות באריכות בהע' 80 הדוגמאות לכך שיש סוברים שחז"ל טעו במציאות. אלא שהמחבר מקשר להן באופן מוזר את דרך הראשונים לפרש פשט המקראות שלא כפי הדרש, וכתב: "סימוכין לגישה זו המציעה שאפשר שיהא שיקול מוטעה ופרשנות שגויה או עכ"פ שפירושה של חז"ל אינו אמת אבסולוטית שאינה ניתנת לערעור אפשר למצוא בתופעה בפרשנותם של הראשונים"... בעוד אין שום קשר ושייכות לענייננו, ומעולם לא אמרו שהדרש הוא טעות ושיקול דעת מוטעה..."

תשובה: צריך לדייק בלשון הספר. בספר נכתב סימוכין ותו לא, הדברים פשוטים וברורים לכל מעיין. הדברים נכתבו כרקע לדעת החינוך הנ"ל, רבי יצחק למפרונטי והרמב"ם לדעת החזו"א.

עוד הוסיף המשיג וביקר על המובאות הנוגעות לתאוריות האבולוציוניות וכתב: "בעמ' 138, אגב הזכרת ר' גדליה ומקוריותו, באה אריכות בהערה 110, נגד אימוצו של ר' גדליה את תורת האבולוציה. אלא שלמרבה הצער הדברים שם הם חומר בריאתני קדום שאינו מעודכן כלל לזמננו. יש להודות שגם ר' גדליה לא באמת הכיר את החומר המדעי, והושפע בעיקר מספרות פופולארית... אבל בפועל מביא מספר מקורות שהמאחרים שבהם משנות ה' 70 של המאה הקודמת, לפני שבכלל פוענח הדנ"א והקשר שלו למוצא המינים, והקודמים עוסקים עוד בקביעתו של הלורד קלווין על קצב ההתקררות, - משהו שמקביל לפרהיסטוריה, מבחינת המחקר בן ימינו".

תשובה: המשיג מלין על מה שהתעלמנו מהמחקר העדכני של תאוריות אלו. אכן כן, הנני מודה שגם אני הרגשתי בזאת. אכן, בטיטת ההוצאה השלישית הצגתי כבר גם את ההתייחסות המחודשת של הניאודרווניסטים והתאוריות החדשות בנידון זה. אמנם, בספר התייחסותנו נוגעת לתפיסה של ר' גדליה והמחקר המדעי שיכול היה להכיר.

בהמשך המשיג מלין "אבל ההתקפה נגדו שם לוקה בתרתי: (א) המחבר מניח שר' גדליה אימץ אבולוציה אקראית, ורוב דבריו באים להתקיף עמדה זו, שחוקי הסטטיסטיקה בלבד אינם מספיקים להסביר את המציאות. אבל אין שום זכר בדבריו של רג"נ לכך, ר' גדליה מדבר על אב קדמון, ועל תהליכים של מוטציות וכדו', אבל בפירוש מדבר על כך שהכל מעשי ה' בלבוש טבעי, מה שנקרא בזמננו 'תכנון תבוני'". הנוסח לא כל כך הולם, אף אחד לא התקיף את ר' גדליה. שנית, המשיג קובל על שכתבנו שר' גדליה מאמץ אבולוציה אקראית. אמנם, המעיין בספר ימצא שהדגשתי בספר שר' גדליה אמץ רק למחצה את התאוריות האבולוציוניות, צריך לדייק בקריאה!

המשיג המשיך וכתב: "לפעמים הדברים מוצגים בחד צדדיות, כך בעמ' 100 הע' 74: "בנדון האם לדמות את יצירת זרם החשמל למלאכת בונה נחלקו לא

מעט רבנים, נציג את חלקם", הבעיה שבתור 'חלק' הובאו רק שלשת הסוברים שאין בו משום בונה, ואף לא דעה אחת מן הצד השני.

ובפרט בנושא קו התאריך, עמ' 125: "דעת החזו"א אינה מוסכמת על דעת הרוב... רבים מהרבנים סוברים שירושלים נחשבת אמצע העולם ושקו התאריך 180 מעלות מירושלים... לפי דעה זו שיטת בעל המאור אינה מקובלת על דעת שא"ר ואין הלכה כמותו", בהערה פורטו ה"רוב": הרימ"ט, הגרא"ז, הגרצ"פ, ורא"מ מגור..."

תשובה: כבר הדגשתי שלא נכתב כאן ספר מחקר ובספר הובאו רק דוגמאות לאלו החולקים על סברת בונה בשבת ופסיקת החזו"א בעניין קו התאריך. על כל פנים, אין ספק לכל בר בי רב דחד יומא שבפסיקת החזו"א בעניין בונה בשבת וקו התאריך רוב הרבנים חלקו עליו. הדברים ידועים ואין כאן המקום ללכת כרוכלא ולמנות את כולם. בכל אופן עיין בספרו של הגאון האגדי הרב יוסף שלמה זוין, "אישים ושיטות" בעמוד 333 מה שכתב בשבחו של החזו"א בעניין הפסיקה של קו התאריך. נציג את דבריו "אבל לא הושפע הגאון מהעובדא שכמעט כל הרבנים בארץ ובחו"ל הסכימו שלא ישנו שם את יום השבת ויום הכיפורים מכל העולם. עמד כנגד כולם איתן בדעתו ותקיף בשיטתו... כאן לפנינו לא סתם 'נגד הזרם' אלא אף כחא דהיתרא עצום..." אינני מבין מדוע להתווכח על ידיעות פשוטות כל כך. אגב, מהמשיג נראה כביכול שהספר בא להראות חד צדדיות ולפגוע במוניטין של החזו"א. עלי להדגיש, אין מגמה כזאת כלל בספר. מצטער אני על שחשדני בכך המשיג, הספר רק מראה את המחלוקות והדעות בנושאים שנידונו בו.



יב.

לפרק "הצעה למודל חדש"

המשיג כתב: "ברצוני להציע שלב נוסף, בו יכירו הבריסקאים בכך שניתן (להולכים בדרך אחרת) להחיל את הפרשנות וההנמקה, גם על ניתוחי הגר"ח...". אמנם, ההערה אינה מן העניין. וודאי שהבריסקאיים מכירים בנוכחות ההנמקה

ההלכתית, אלא שהינם שוללים את סמכותנו לדון בה, אם כן מה הרוויח המשיג בהצעתו. הגם שהבריסקאיים מכירים בנוכחות ההנמקה בשיטת הניתוח הטהור של הגר"ח, היכולה לגלות נפלאות, (וכן נהג ר' גדליה בהתעמקותו בספרו של הגר"ח) למרות זאת, הינם שוללים את התעסקותנו בעניינים אלו. יכולים הבריסקאיים המתונים להשתעשע ולבאר את ההנמקה ההלכתית, אך לעולם ההנמקה ההלכתית לא תהא המצפן והמכוון בפרשנות ההלכה.

בהמשך פרק זה הציג המשיג את השוני בין החזו"א לבין הגר"ח בביאור ההבדל בצירוף על ידי שותפין בין חלה לראשית הגז. יש להעיר, גם כאן חזינן שהגר"ח מסתפק בהגדרות הלכתיות שרירותיות, "ניתוח ההגדרה" כלשון המשיג. זאת, בניגוד לחזו"א הנוקק למשמעויות הלכתיות ריאליות, כלשון המשיג "מבאר את הדברים בהיגיון". אם תימצי לומר, עוד דוגמא להנגדה שהייתה חסרה למשיג.

עוד הביא המשיג בהמשך דבריו את מחלוקתם של החזו"א והגר"ח בענין חיוב חלה על ידי גלגול. הגר"ח סובר שרק הגלגול מחייב, ומה שיכול להפריש אחר נתינת מים הוא גזיה"כ מיוחדת אף שאין שום זיקת חלה. ובגליונות חזו"א שם, לא ניח"ל ב'גזיה"כ מיוחדת, וכ' דשאני חלה שיכולה להתחייב בגלגול אחר הפקר, כי נשתנתה צורתה בגלגול, ובתרומה לא שייך הדבר וההפקר פוטרה לגמרי. גם כאן אנו נחשפים לשוני בין דרכו של הגר"ח לבין דרכו של החזו"א. הגר"ח פוטר את הבעיה על ידי הלכה שרירותית – גזה"כ. החזו"א מבאר את הדין בהנמקה הגיונית – "כי נשתנתה צורתה בגלגול". גם כאן, אם תימצי לומר, עוד דוגמא להנגדה שהייתה חסרה למשיג. בהרבה מקרים נמצא הנגדות כאלו, בין הערותיו של החזו"א על דברי הגר"ח לבין דברי הגר"ח.



סיכום

בהשגות אלו ישנם שני חלקים. החלק הראשון, ביקורת נוקבת על הצעותיי בספר. החלק השני, הצעה מחודשת של המשיג לנושאי הספר. ניכר מדברי המשיג שהינו בקי בחומר ומרץ נעורים המהול בדעת זקנים מלווהו. במקביל, התוודעתי

לספרו המחקרי על התורה, המלא וגדוש בידע רב. אך בהשגותיו עלי, מדת הזריזות גברה על מדת הזהירות. ברבים מן המקומות המשיג היה נצרך רק לשים לב בהבנת הנקרא הפשוטה של דברינו בספר, דבר שלא נעשה. בכל אופן, שליטתו באופן מקיף כל כך על הספר, הינה מרשימה ומעוררת כבוד.

בחלק השני המשיג הציע פרשנות משלו לבעיות והנושאים שעלו בספר. אך כפי שציינתי, דרכנו בדרך הלימוד והסברה שונות זו מזו, כדרכה של תורה. הפרשנות הנובעת משיטתו, לדידי הינה מזעזעת ושמה פעמים את דמותם של החזו"א והגר"ח באופן נלעג. הפרשנות שהמשיג מציג אינה מקובלת כלל בעולם התורה הרחב. אמנם, בנידון זה המשיג ואני הננו סובייקטיביים ולומדי בית המדרש צריכים לבחור את דרכם. ההוגים בספרי ובהשגותיו של המשיג גם יחד יוכלו להפיק לקח וכלים כדי לבחור את דרכם בחכמה ובהלכה. אני תקווה ותפלה שלומדי התורה יבחרו בדרך הישר.

אולי ראוי לסיים במילותיו של הרמב"ן בפתיחתו לספר מלחמת ה' על הרי"ף:

...כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו וכוונת כל חכם וירא האלקים בחכמת הגמרא.



נספח

נספח זה נמצא בין כתבי ומתייחס למספר נקודות שהמשיג העלה, אך טרם נציגהו נציג רקע לדברים.

נראה שמהבחינה העקרונית, ההכרעה בשאלה, השתעבדות לפורמליזם ההלכתי או התייחסות לפילוסופיה של ההלכה ותכליתה, מתחלקת לשתי הכרעות. ההכרעה הינה גם וגם, הדבר תלוי באופייה של המצוה, ההלכה והסוגיא

התלמודית, כפי שציינו בספרנו (חלק א' פרק ג' - השפעת אופי הטקסט ההלכתי על הגישה הפרשנית).

פעמים שההלכה מושתתת על ידי הפורמליזם ההלכתי בלבד אפילו אצל הראשונים ואצל חז"ל בתלמוד. הדבר בולט היטב בסדר קדשים וטהרות ועוד סוגיות שונות בתלמוד.

פעמים ההלכה מושתתת על ההזדהות האנושית עם עולמנו, "למה לי קרא סברא היא" ועוד הנמקות מרובות השזורות לנו בדברי חז"ל וגם בראשונים. אפשר שהדבר נובע מהאבחנה של הרמב"ם בין עיקר המצוה ופרטי המצוה. הרמב"ם בספרו מורה נבוכים, חלק שלישי, פרק כ"ו מכריע שרק לעיקרי המצוות ישנם טעמים, מה שאין כן לפרטי המצוות. לאור דברי הרמב"ם בפרטי המצווה יש להתייחס לאופייה הפורמליסטי של ההלכה, מה שאין כן בעיקר המצוה.

אמנם, אנו מתייחסים למחלוקת בין הבריסקאים לאסכולת החזו"א. הגישה הבריסקאית, הדוגלת בהרחבת ההתייחסות לפורמליזם ההלכתי וקביעת הפורמליזם ההלכתי ככלי בלעדי לקביעת ההלכה ופרשנות הסוגיא התלמודית, מזקינה אותנו לזהות את הגורם להרחבה זו. לאור דברנו, הרחבה זו נובעת בתקופתנו מהעדר סמכות של הפרשן בן זמננו. הדבר מוכרח כפי שהצגנו, מעצם נוכחותם של פרשנים אחרונים כדוגמת ה"פני יהושע", "נתיבות המשפט" ועוד, אשר דנים פעמים לא מעטות על פי ההנמקה ההלכתית. למרות זאת, הבריסקאים מכירים בהם, כורעים בדרך לפנייהם ודנים במשנתם הפרשנית של אחרונים אלו, כמובן רק בפורמליזם היוצא מפרשנותם ולא בהנמקותיהם.

למעשה, מה שנעשה על ידי גלילאו גליליי בראשית התפתחות המדע המודרני בהתייחסותו לטבע, נעשה על ידי רבי חיים מבריסק בהתייחסותו להלכה. גלילאו זנח את התפיסה האריסטוטלית, השואפת לפענח את הסיבתיות של תופעות הטבע על ידי החייאה והאנשה של הטבע, והמיר אותה בפיענוח המתמטיקה של הטבע בלבד. ממש בדומה להתפתחות העולם המדעי, בה גלילאו זנח את השאיפה להבין את הפילוסופיה של הטבע, רבי חיים מבריסק זנח את גישת ניתוח הפילוסופיה של ההלכה והמיר אותה בניתוח מתמטי בלבד.

גלילאו הכיר בהעדר ה"כלים" למשש את סיבתו ומהותו של הטבע. כגלילאו, רבי חיים מברסק הכיר בהעדר יכולתנו למשש את סיבתה ומהותה של ההלכה. בניגוד לגלילאו, כפי שהדגשנו רבי חיים אינו קורא תגר על רבותינו מדורות ראשונים, אשר ניתחו את הפילוסופיה של ההלכה, אלא רק מכיר בחוסר סמכותנו והעדר ה"כלים" שלנו למשש את ההלכה. בניגוד לגישת אריסטו, אשר נשללה לחלוטין על ידי איש המדע המודרני, פרשנותם של פרשני התלמוד וההלכה הראשונים הינה הבסיס התומך לגישתו של רבי חיים מברסק והינה הקרקע עליה עומדת פרשנותו של רבי חיים מברסק.

מסקנתנו מוכרחת גם מנוכחותם של הנמקות רבות אשר מכריעות את ההלכה המצויים בדברי הראשונים ובדברי חז"ל בתלמוד.

הפסיפס הרב גוני בעולמה של ההלכה הנגלה לעינינו, הינו הערובה לשלמות האדם, כאשר האדם מזדהה עם עולמה של ההלכה. מחד גיסא, הזדהותו של האדם עם חלקי המצוות הנעדרים הנמקה והזדהותו עם ההלכה הפורמליסטית הינה כלי המאפשר לצמצם או לבטל את האגוצנטריות של האדם ולהידבק באידאה האלוקית המשתקפת ומתבטאת בהלכה, מאידך גיסא, הזדהותו של האדם עם החלק במצוות שהינו בעל הנמקה, ובפרט הזדהות במצוות בעלות הנמקה אנושית ומוסרית מעשירים את אישיותו של האדם. ההיגיון האנושי שבהלכה ומוסריותה מפרים, מעצימים ומעשירים את ה"אני" של האדם. באופן כמעט פרדוקסלי, שניות קוטבית זו נזקקת למען שלמות האדם, להשגת מעלת ה"חסיד" ו"הכובש את יצרו" גם יחד, המוזכרת בשמונה פרקים להרמב"ם בפרק ו'.

הפסיפס הרב גוני הזה בתיקון נפש האדם על ידי עולמה של ההלכה נותן את ביטויו גם בחלוקת המצוות על ידי הרמב"ם לשני חלקים, מצוות שמעיות ומצוות שכליות. אף על פי שבחלוקה למצוות שנעשתה על ידי הרמב"ם למצוות שמעיות ומצוות שכליות, אין מקום לחלק את התייחסותנו הפרשנית, מכל מקום יש בשני סוגי מצוות אלו את שני האלמנטים שהזכרנו, הנזקקים לשלמות האדם, הכובש את יצרו והחסיד כפי המבואר ברמב"ם בחיבורו. והגם שבמצוות השמעיות, אשר הנמקתם אינה מובנת מאליה כמצוות השכליות, יש מקום להתייחס להנמקה

שהתורה חידשה לנו, ולא רק לפורמליזם ההלכתי, מכל מקום במצוות השמעיות ישנה את מעלת ה"כובש את יצרו" כפי שכתב הרמב"ם.

במילים אחרות, אין המצוות השמעיות מגלמות את ההלכה הפורמליסטית גם במישור הפרשני, זאת מפני שגם למצוות השמעיות ישנו טעם, כמבואר בספר מורה נבוכים. בספר מורה נבוכים אנו מוצאים בחלק ג' טעמים ונימוקים גם למצוות השמעיות. הייחודיות של המצוות השמעיות הינן רק שההיגיון האנושי אינו מובן מאיליו, למרות קיומו. בעקבות זאת, המצוות השמעיות הינן מצוות המאפשרות את עבודת האדם לבטל את האגוצנטריות האישית שלו, כמו שאנו מוצאים במקביל בפרטי ההלכות שאין להם הנמקה ובהלכה הפורמליסטית. הרחבנו רבות בנושא זה, ביטול האגוצנטריות של האדם בעבודת האלוקים ובקיום המצוות בספר "יסודות ועקרונות העבודה" - מאמרי תיקון האדם.



נספח

דואליזם והרמוניה בעולמה של ההלכה

בניגוד לאופיו האובייקטיבי ומגמתו של ספרי, באופן יוצא דופן אביע את רחשי לבי. בנוסף, מאמר קצר זה, למרות כתיבתו הסובייקטיבית משמש כאקורד סיום של ספרנו. אולי אפשר להתבטא ששורות אלו הינן כמין קדנצה מתוך קונצ'רטו בגוון אישי של הווירטואוז', שלא בהכרח מייצגת את הקומפוזיציה. מאמר קצר זה צומח לו מתוך הספר, אך האובייקטיביות של הספר עצמו אינה זקוקה למאמר זה ואינה בהכרח צריכה להזדהות עמו.

בניגוד לדמויות רבניות אשר הקצינו את דרכם, אנו משרטטים בחלק א' פרק ה' ושם בהערה 65 הרמוניה תיאולוגית המכילה את שתי הגישות, אסכולת הבריסקאים ואסכולת החזו"א. הרמוניה תיאולוגית זו מכילה את שתי הגישות, הן במישור של עבודתנו האישית על ידי קיום התורה והמצוות - "מצוות שמעיות" ו"מצוות שכליות", הן במישור של לימוד התורה וההלכה, לאור אופייה הייחודי של ההלכה והניגוד בין משנתם הפרשנית של הבריסקאים לבין פרשנות חז"ל והקדמונים. אך יש מה להוסיף בביאור דואליות זו.

ישנם אישים רבניים אשר הקצינו את דרכם, כל אחד בדרכו. מחד גיסא, ישנם אישים רבניים אשר אמצו לעצמם את התאוריה הבריסקאית באופן טוטלי. אישים אלו התנתקו מהטבע, המוחש והאנושיות הבסיסית במסגרת החיים התורניים ובהיכנסם להיכלה של תורה ועולמה של ההלכה, כפי שהדגשנו בחלק א' פרק ה' ובשאר מקומות בספרנו. אישים רבניים אלו התייחסו לאסכולה הבריסקאית כאסטרטגיה תיאולוגית. כדוגמא לכך נוכל לציין את כתביו ההגותיים של הרי"ד סולובייצ'יק, ביניהם ספרו "איש ההלכה" ומאמרו "מה דודך מדוד". מאמרים המשקפים ומבטאים אסטרטגיה בריסקאית טוטלית בעולם ההלכה, זאת, למרות שהמחבר עצמו משלב את העולם האקדמי-פילוסופי בעולמו הכללי.

מאידך גיסא, יש אשר אמצו לעצמם את התאוריה של החזו"א המאמצת בחום את כל מה שהבריסקאים שוללים. אישים רבניים אלו התייחסו לאסכולת החזו"א כאסטרטגיה תיאולוגית טוטלית. כדוגמא לכך, נוכל לציין את גישתו של הרב גדליה נדל המתוארת בספרנו, המאמצת את האסטרטגיה של החזו"א באופן טוטלי. אמנם, בהערת השוליים שפתחנו בה, בהרמוניה התיאולוגית אשר אנו מציגים ישנה דואליות המורכבת משתי הגישות, כאשר שתי הגישות המנוגדות זו לזו מפרות זו את זו ומעצבות את עולמה הרחב של ההלכה.

בהרמוניה זו שהצגנו, אנו לא מתייחסים לשתי האסכולות, הבריסקאית וזו של החזו"א כשתי אסכולות המייצגות אסטרטגיות שונות. ההרמוניה התיאולוגית שאנו מציגים מתייחסת לשתי האסכולות השונות כשתי טקטיקות המתאחדות על ידי אסטרטגיה אחת. אסכולת החזו"א ואסכולת הבריסקאים מבטאות שתי טקטיקות תיאולוגיות בלבד. פעמים אנו נזקקים לגישת הבריסקאים, פעמים אנו נזקקים לגישתו של החזו"א בדרכנו התורנית, כפי ששרטטנו כאן במאמרנו.

יש להדגיש, לפנינו שני צדדים למטבע אחד. הפורמליזם ההלכתי וההגדרות הבריסקאיות מגלמות ומכילות בתוכן את הפילוסופיה של ההלכה והנמקתה. הפורמליזם ההלכתי וההגדרות הבריסקאיות הינן המעטפת החיצונית של הפילוסופיה ושל ההנמקה של ההלכה. למרות זאת, הבריסקאיים אינם מכירים בסמכותנו ויכולתנו לפענח, לפרש ולדון על פי הסיבתיות והפילוסופיה המנחה את

ההלכה, כל מה שנותר לנו הוא רק הדיון ההלכתי על פי ההגדרות הפורמליסטיות של ההלכה.

על ידי דברים אלו יבוארו חיבתו והערצתו של הרב נדל, בעל ההשקפה הקיצונית ביותר באסכולת החזו"א, לרבי חיים מבריסק ולספרו על הרמב"ם. ספר "חידושי רבנו חיים הלוי" על הרמב"ם לא נפקד משולחנו של הרב נדל. הרב נדל יכול להתייגע שעות רבות בספרו של רבי חיים מבריסק⁽²⁾. נצטט מזכרונות על הרב נדל אשר הובאו בספר "מילי דהספידא ודברי הערכה"⁽³⁾:

וראינו פעם, כשגמר עיון בסוגיא, עבר בזמן קצר על דף שלם בחזו"א, ואילו על קטע קטן בחידושי רבי חיים הלוי באותו ענין, התעכב במשך כמה ימים בהרבה יגיעה, שכן החזו"א סיכם שם כבר את ההיגיון השכלי והסברות, ואילו רבי חיים כתב שם רק מה כתוב ואת הגדרת הדברים, דברים שמאחוריהם עומד הגיון שכלי עמוק שצריך לעמול קשה כדי להבינו.

למרות סגידתו של הרב נדל לגישת החזו"א ואולי יותר נכון להתבטא מחמת סגידה זו, הרב נדל שאף לחקור את הפילוסופיה והנמקת ההלכה המשתקפים גם מההגדרות הבריסקאיות של רבי חיים מבריסק.

במילים אחרות: לבריסקאים, בתקופתנו, רק הפורמליזם ההלכתי וההגדרות ההלכתיות בהרחבת ההלכה מחייבים אותנו בקיום ההלכה, זה הוא אופיו של החיוב לשמוע בקול חכמים. עיצוב חיוב זה נובע מהפרשנות לאופייה של מצוות "ועשית ככל אשר יורוך", אופי המשתנה לפי מעמד הדור וערכו של האדם הפרטי. אינו דומה דינו של הדיוט מהשורה לדינו של תלמיד הראוי להוראה ביחס לאופיו של החיוב לשמוע בקול החכמים, כמבואר במסכת הוריות⁽⁴⁾.

הצבנו כאן תובנה שהאסכולה הבריסקאית איננה אידאל נכסף אלא הינה כלי המשמש אותנו להתמודד עם מציאות שנכפתה עלינו, העדר סמכותנו בפרשנות ההלכה. גם רבי חיים מבריסק וממשיכי דרכו מוכרחים להודות בהרמוניה זו כפי

(ב). על פי עדותו של מורנו רבי הלל זקס.

(ג). פרק ג' - "ללמוד וללמד", עמוד צ"ד אות ז'. הספר נכתב על ידי תלמידי ומקורבי הרב הנ"ל.

(ד). דף ב' עמודים א' ב'.

שהבאנו בחלק א' פרק ה'. זאת למרות, פיתוח עולם המושגים הבריסקאים המתנתק מהטבע, המוחש והאנושיות הבסיסית כפי שהראינו בחלק ב' פרק ד'. דואליות זו נובעת מהדיסטנס של הבריסקאים מהחכמים, המפירה את ההכרה בחוסר סמכותנו לפרש את חז"ל, אך בד בבד ישנה במקביל הכרה בסמכות העל ובכוח היצירה של הקדמונים כפי שהראנו בחלק א' פרק ה'.

חשוב להדגיש, גם רבי חיים מבריסק מכיר בקיומו של העולם הריאלי, העולם הפיזי, הטבע המוחשי והאנושיות. רבי חיים מבריסק חי בעולמנו ומכירו. בנוסף, וודאי שרבי חיים מבריסק מכיר שההלכה הינה ההתייחסות האלוקית לתפקודו של האדם בעולם הריאלי. למרות זאת, השוני בין רבי חיים מבריסק לחזו"א, הינו מהותי בעיקרו וקוטבי. החזו"א מתבונן בהלכה דרך המשקפיים של הטבע. בניגוד לחזו"א, רבי חיים מבריסק מתבונן בטבע דרך המשקפים של ההלכה.

אפשר לומר שהפן הבריסקאי מבליט ביתר שאת את התגלמות "תורת המישוש" אשר הצבענו עליה בראשית ספרנו ב"מבוא לתשבע"פ - תשבע"פ, מדוע", פרק ו'. קשה להכריע, אולי יהא זה יומרני מדאי, אך את ההגדרה של "תורת המישוש" זכה לפרסם, דווקא מרן רי"ז הלוי, הבריסקאי המובהק משמו של סבו בעל "בית הלוי". מסתבר שגם רבי חיים מבריסק, העומד בתווך בין הנכד לסב נחשף להגדרה זו. מי יודע, אם הגדרה זו לא היתה נדבך בעיצוב השקפתו הלמדנית של רבי חיים מבריסק. הגדרה אשר הניעה את רבי חיים לנטוש את סגנון תורתו של ה"בית הלוי", אביו הדגול.

בשדה קיום המצוות, באופן אישי, האדם מממש את הדואליות המתוארת בקיום המצוות המעשיות, על ידי קיום המצוות השכליות ובמקביל לזה על ידי קיום המצוות השמעיות, כפי שהראנו בהערת שולים - העצמת והעשרת ה"אני" וכנגד זאת ביטולו. בשדה לימוד התורה וההלכה, מימוש דואליות זו לא פחות מורכבת. אל לאדם להיות רק פסיבי ואובייקטיבי בלימודו ורק לראות את הקולות של קדמוניו והחזו"א. אפשר להשתעשע באופן עצמאי וייחודי במתודת הלימוד של החזו"א והקדמונים, אך בד בבד לתת את הבכורה למשנתם של הבריסקאים.

יש מקום למתודת הלימוד של החזו"א במסגרת של "לולי דמסתפינא", במסגרת סיוע ותמיכה להכרעות בעלי אוריינטציה בריסקאיות והקרובות אליה וכן במסגרת

של "דרוש וקבל שכר" - תכלית תורה שבעל-פה. הלימוד הזה יעשיר את רוחנו הלימודית ואת עולמנו, אך הלימוד הבריסקאי והקרוב אליו יהא המכריע בתודעתנו ובקיום ההלכה. כפי שהראנו בספר, גם החזו"א נטל לעצמו בלבד את משנתו הלימודית, רק לעצמו וליחידי סגולה כמותו.

אין ספק, השמרנות הבריסקאית הינה גם ערובה על שמירת צביון ההלכה ותמיכה וחיוק אופייה של מצוות "לא תסור ימין ושמאל" ומצוות "ועשית ככל אשר יורוך" באופי לימוד הסוגיה התלמודית שהינה בסיס קיום התורה וההלכה. מי יודע, אפשר שהופעתם של שתי דמויות אלו, רבי חיים מבריסק והחזו"א, דמויות שהקוטביות ביניהם מחודדת כל כך הינה חלק מהתכנית האלוקית של קורא הדורות. זרעי ההתמודדות של עולם ההלכה נגד התפתחות המדע, ההשכלה והאידאות החדשות נזרעו על ידי דואליות מרשימה זו אשר נזרעה בעולם ההלכה.

במישור הציבורי והאישי ההרמוניה שלפנינו בסערת התקופה הינה מתחייבת. מחד גיסא, השמרנות הבריסקאית השומרת על איפוק אינה נותנת לנו להרחיב את התורה, לשנותה ולהפר את צביונה המקורי. שמרנות זו מתגוננת היטב כנגד רוחות הזמן, זמן של שינויים רדיקליים, חיוניות ורוח יצירתית כבירה פורצת דרך, רוח אשר מפרה את האידאלים המודרניים והתפתחות המדעים. אך כמה יכולה לאכזב שמרנות זו כאשר אנו מעמידים אותה אל מול כוח היצירתיות, האידאה והדמיון הפרוץ של דורנו.

מאידך גיסא, רוחו היצירתית של החזו"א ובד בבד רוחם היצירתית של הקדמונים נותנת לנו את החיוניות הרעיונית, את האידאה והתחברותנו והזדהותנו עם ההלכה. רוחם של החזו"א וקדמונינו מספקת לנו את מאוויי רוח היצירה וכיסופינו האישיים לפריצת דרך. רוחם של קדמונינו הינה נדבך חשוב להתמודדותנו האישית כנגד רוח הזמן. בד בבד, הסכנה מפני הפגיעה בצביונה וטהרתה של התורה וההלכה על ידי אימוץ רוח היצירתיות של החזו"א וקדמונינו אינה נעלמת מאתנו. שילוב בין שתי כוחות אלו הינו הערובה על שמירת שלמות התורה וההלכה וחיוניותם.

לטעמי, זהו יופיה המדהים והמרשים של ההלכה, שמרנות ופתיחות הדרים בכפיפה אחת. "שטחיות כפייתית" ובמקביל לה עומק ברבדים הנסתרים של

ההלכה, עומק, אשר אין לו אח ורע בעולם התבונה האנושית. עולם ההלכה שלפנינו הינו כלי ייחודי, הכלי היחידי אשר בכוחו לחבר אותנו לנותן התורה ומסוגל לחבר אותנו לעברנו המפואר ממשה רבנו, תנאים ואמוראים עד הראשונים והאחרונים.

במישור הציבורי התורני המשתקף בעולם הישיבות, הרמוניה מופלאה זו מורכבת מפסיפס ססגוני של לומדי התורה. גם תלמידי רבי שמואל רוזובסקי, תלמידו הגדול של רבי שמעון שקאפ והנמשכים אחריהם, הנוטים אחר תורת רבי שמעון שקאפ ונוטים להתכחש לאסכולה הבריסקאית, גם תלמידי מרן רי"ז הלוי, הבריסקאי המובהק ותלמידיהם והנמשכים אחריהם ותלמידי עולם הישיבות המפואר של יוצאי חלציו של מרן רי"ז הלוי מתחככים זה בזה בבית המדרש הארץ ישראלי.

בעולם התורה הזה דרים ספרו של רבי חיים מבריסק, כתבי מרן רי"ז הלוי וכתביהם של רבי אריה לייב מאלין, רבי ראובן גרוזובסקי, רבי שלמה היימן וספר ברכת שמואל ועוד, כתבים המייצגים את אופייה הקיצוני של האסכולה הבריסקאית. בניגוד לכתבים אלה, מצאו להם משכן נכבד בעולם זה, כתבי החזו"א ותלמידיו, פסקי מורנו רבי נסים קרליץ, ועוד, כל אלה הינם כתבים המייצגים את אופיה הקיצוני של אסכולת החזו"א.

גם פסקי מורנו רבי שלמה זלמן אויערבאך מקובלים בבית המדרש, פסקים המייצגים אסכולה כשל החזו"א, אך מתונה יותר. בתווך, ספריו של רבי אלחנן וסרמן, המציג בריסקאיות מתונה ועוד כתבים דומים מצאו מקום מרכזי בעולם התורה. שיעורי רבי שמואל רוזובסקי הינם מן המפורסמים בבית המדרש, ולכתבי רבו רבי שמעון שקאפ יש מקום מכובד בבית המדרש. שיעורי רבי נחום פרצוביץ המשקפים בריסקאיות ייחודית עושים מהפכה בעולמם של לומדי התורה. כל אלה דרים בכפיפה אחת בבית המדרש הארץ ישראלי. מיותר לציין את שאר ספרי האחרונים המקובלים.

בהרמוניה מרשימה זו המתחים בין המחנות השונים המלווים בכבוד הדדי ובהערכה הדדית הינם נדבך חשוב בתרבות הוויכוח, אשר מעצבת את ההרמוניה של העולם המופלא של ההלכה. בספר הזיכרונות של עולם הידידות חקוקים

הידידות, הכבוד והערכה ההדדית המיוחדים, אשר שררה בין מורנו רבי הלל זקס ורבי גדליהו נדל. שני אישים אלה אמצו להם שתי גישות באופן קיצוני, כל כך מנוגדות זו לזו, סותרות זו את זו וקוטביות כל כך. קוטביות זו התנהלה במקביל לידידות אמת והערכה הדדית, אשר שני אישים אלו אימצו לעצמם. כמו כן הכבוד וההערכה ההדדית אשר שררו בין מרן רי"ז הלוי והחזו"א במקביל למתחים העדינים והביקורת ההדדית לא נעלמו מעל דפי ההסטוריה.

למרות המבט הסובייקטיבי של כותב השורות, הנרתע מהעולם האנטי בריסקאי וממאן ומסרב לאמץ לו הכרעות וניתוחים של הסוגיא התלמודית בעלי אופי הלכתי מבית מדרשם של רבי שמעון שקאפ והחזו"א, עדיין מתקשה כותב השורות לתאר לעצמו את עולם ההלכה ללא תורתם המופלאה והמדהימה של רבי שמעון שקאפ והחזו"א. הניגודים והזרמים השונים בעולמה של ההלכה מפרים זה את זה ומפארים את בית המדרש. ניגודים וזרמים שונים אלו הינם נדבך חשוב בעולם של תהיות, ספקות וחקירות - עולם "תורת המישוש".

בהקשר לשילוב ההרמוני במישור הציבורי הכללי יש הרבה מה להרחיב על תפקידים המרכזי של רבותינו, המייצגים את עולמה של ההלכה, מתקופת הראשונים עד תקופת האחרונים, מתקופת הדת המושפלת של הכוזרי עד תקופת העת החדשה. מתקופת החזו"א והרב מברסק רבי יצחק זאב סולובייצ'יק, עד תקופתנו שלנו. רבות יש מה להרחיב על האידאולוגיה הסינטיית שעצבו רבותינו בארץ ישראל בעת החדשה, בפקחות ובאחריות בהנהגת הדור. אידאולוגיה זו, אשר למרות העדר האסתטיות שבה והתאפיינותה בחוסר תיאטרליות משווע הצילה ומצילה את עולמנו התורני והדתי ואת עולמה של ההלכה. אידאולוגיה השומרת על צביון הדתיים המורכב, בתקופתנו. אידאולוגיה אשר זר לא יוכל להבינה.

בחסות אידאולוגיה זו הבלתי יאמן נעשה, היהדות הנאמנה חיה, נושמת ומתפתחת בין גלי הסער של תקופתנו. מרכזי התורה של האורתודוקסיה, מרכזים המשתייכים לזרם החרדים לדבר ה' פורחים ומתפתחים באופן מרשים ומדהים. אהבת התורה פורחת וקמה. לא התפתחות המחקר המדעי, לא אידאות של חרות, חופש והפקר ולא אידאות של הומניזם ו"נאורות" יכלו להם. גם כרוניקת

התהליכים של שואה ותקומה ובמקביל רוח של מודרניזם ופוסט-מודרניזם לא נגעו בעולמה של ההלכה, בקרב הדבקים אחר רבותינו.

אולי יותר נכון לומר, לא רק שתהליכים אלו לא נגעו בהם, אלא תהליכים אלו הפרו וחדדו את עולמה של ההלכה. דווקא, בעת החדשה הגיע שעתם היפה של חכמי התורה ולומדיה, לחשוף ביתר שאת את עמקות התורה וההלכה של "תורת המישוש" של ה"בית הלוי". מי יודע, אם עם ישראל ולומדי התורה היו זוכים לשני המאורות הגדולים, החזו"א ורבי חיים מבריסק, לולי תהליכים אלו התקיימו והפרו את מחשבתם ואישיותם.

רבות יש להרחיב על מעלותיה ומגרעותיה של תנועה זו, על הצלחות וכישלונות, על הסכנות העומדות בדרך ועל האתגרים שלפניה. רבות גם יש להרחיב במתודת הלימוד הדואלית המוצגת כאן. אך מפאת אופיו האובייקטיבי של ספרנו השבתנו את קולמוסנו ביחס לנידונים אלו.

היישום של הטמעת עולמה של ההלכה וערכיה במישור הציבורי הרחב בעת החדשה הינו מורכב ביותר. בפני גדולי רבותינו בעת החדשה עומד אתגר לא פשוט. לא כל אחד זוכה לתבונה ולהצלחה בשדה הקניית ערכים אלו לתלמידיו ובפרט לציבור הרחב, ישנם גם כישלונות. כדוגמא, אפשר להציב את הטרגדיה במשנתו החינוכית של הרי"ד סולובייצ'יק מבוסטון, טרגדיה אשר הרב סולובייצ'יק דאב וקונן עליה בכתביו.

למרות גדולתו התורנית ועושר הגותו הדתית המדהימה, הזדהותו עם ערכים לאומיים מבית מדרשה של תנועת המזרחי והתופעות הנלוות אליהם הצליחה להעמיד, על פי רוב, תלמידים בעלי אוריינטציה אורתודוקסית מפוקפקת. בסיטואציה של הלכי הרוח בני זמנינו, הערכים הלאומיים בצביונה של תנועת המזרחי מנתקים את החניך והציבור הרחב מאימוץ אוריינטציה אורתודוקסית יציבה כפי שאנו רואים, הרי"ד סולובייצ'יק אולי הצליח להקנות למקצת מחניכיו ולהוגים בתורתו הערכה לתורה ולהלכה, אך לא את אהבת התורה וההלכה ולא את החוויה האינטימית שבאורתודוקסיה היהודית^(ה).



(ה). לא ברור כיצד התייחס הרי"ד סולובייצ'יק למשנתו והגותו שלו עצמו, ביחס להזדהותו עם העולם האקדמי והערכים הלאומיים אשר דגל בהם. האם התייחס להזדהותו בנושאים אלה כבחירת האמת האבסולוטית האידיאלית

והמועדפת או כצורך השעה להתמודדות עם רוח הזמן באמריקה. בתודעתה של משפחת סולובייצ'יק, צאצאי "בית הלוי" ורבי חיים מבריסק הנוכחות של האב הינה חזקה מאד. הרי"ד סולובייצ'יק היה ממלא מקומו של אביו, רבי משה סולובייצ'יק בראשות ה"ישיבה-יוניברסיטי".

בספר חידושי הגר"ח בסוגיות הש"ס (בהוצאת מכון אוריינתא-אדרת) מובאת במבוא (מבוא אשר נכתב על ידי רו"מ המכון, הרב מנחם מענדיל גערליץ) עמוד כ', בהערת שוליים 23 התייחסותו של רבי משה, אביו של הרי"ד למוסד ה"ישיבה-יוניברסיטי", אשר עמד בראשותו. שם מתועדת ציטטה בשמו של רבי משה, אשר אפשר שהינה שופכת אור בעניינינו. נציג את הציטוט: "רבי משה בעצמו התבטא פעם כי ישיבתו היא כ"פרה אדומה" – מטהרת טמאים ומטמאת טהורים". קשה לומר שהדברים נאמרו באירוניה או כמס שפתים למבקרי, הנהגה אשר לא הולמת כלל את דפוסי ההתנהגות של משפחת סולובייצ'יק המדוברת.

האם הרי"ד לא אמץ בעולמו הפנימי את המשמעות העמוקה היוצאת מהביטוי המתואר של אביו, רבי משה. יש גם לתת את הדעת על התייבבותו של הרי"ד לימינו של דודו, מרן רי"ז הלוי במערכות ציבוריות שונות, אשר ניהל בארץ ישראל. זאת אף על פי שבפשטות דעתו והשקפתו היו שונות לגמרי. הטיעון של הרב גערליץ שהדבר נבע מהכרת הטוב לדודו הגדול, על אשר בספרו על הרמב"ם הדפיס ממכתביו נראה קצת מפוקפק. נראה שהרי"ד סולובייצ'יק מיקם את עולמו הפנימי על שני קטבים בעולמו המורכב, אולי אנו עדים לקונפליקטים בעולמו של הרי"ד. אפשר שהזדהותו של הרי"ד עם האינטגרציה בין עולם ההלכה לבין עולם הפילוסופיה האקדמי והערכים הלאומיים הייתה תערובת תאולוגית ולא תרבותית, בכל אופן לידי הכרעה בשאלות אלו לא הגענו, אפשר שלתלמידיו ומקורביו ישנה הכרעה בספקותינו.

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

סדר הדורות והשלכותיו על לימוד העיון

במשנתו של הרב שמואל טל

פתיחה

חשיבות יתירה נודעה לסדר הדורות בארון הספרים היהודי מאז ומעולם. חלק מרכזי מהמשקל הניתן לכל סברה, קושי או תירוץ, תלוי בדור שבו היא הועלתה, ובספר שבו היא נכתבה. לא פעם אנו מוצאים בגמרא שאמורא חוזר בו מדבריו משום ש"אי תניא תניא", ולחלופין שקושיה נדחית בטענה ש"גברא אגברא קא רמית". בדורנו יוצאים לאור ספרי קדמונים רבים במהדורות מוהדרות, ולעיתים מכין המוציא לאור רשימה של מקומות בהם יש התייחסות בדברי המחבר לנידונים שהתעוררו בדורות מאוחרים יותר, בהנחה שיש משקל חשוב לכך שהנושאים הנ"ל כבר נידונו ע"י פוסק קדמון.

חשיבותה של הכרת סדר הדורות קשורה קשר הדוק גם לצורך שכל לומד עיון פוגש בו, להתחקות אחר שורשם של דברים: מסתבר כי לא פעם, הבנה נכונה בדברי רבותינו מגיעה על ידי עיון במקור הראשוני שממנו נלקח הדין, או מן העבר השני בכתבי תלמידיהם שהסתמכו עליהם, בחיבורים אחרים של המחברים המדוברים ואף בכתבי היד שמהם נדפסו חיבוריהם. לעתים אף הבנת ההקשר ההיסטורי והמציאותי שבו הם כתבו מה שכתבו עשוי להשפיע על הבנת הדברים. לצערנו, עם פרוץ תנועת ההשכלה, פנו אנשי ה"רוח" שבה להעמדת שורת מחקרים מעמיקים בענייני סדר הדורות והיחסים בין החכמים השונים ובבירור זהויותיהם של מחברי הספרים, ואילו בית המדרש נשאר מאחור – עם הספרים עצמם אך ללא אותם מבואות וידיעות אודותם. היטיב לתאר זאת ר' נפתלי יעקב הכהן בהקדמתו לכרך הראשון של סדרת 'אוצר הגדולים':

א). ראה למשל במבוא להלכות ברכות לריטב"א, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ו, עמ' 9-12 ובמדור ה'עיונים הלכה למעשה' עמ' קלה-קמא.

והנה קמו דור חדש המשכילים החדשים שהרבו לכתוב בזה ספרים עד אין חקר, יש מהם טובים בחכמה זו, כי נכתבו רק אחר החיפוש ועיון לברור האמת מתוך השקר, ויש שכל חיבוריהם אינם אלא השערות ושקרים, אך הצד השווה שבהם שאינן לשם שמים כלל, רק לפי מאמרם להרבות חכמת ישראל כעין ספרי דברי הימים לאומות העולם היסטוריה, ללשונותם בארצותם לגוייהם. ולא עוד שכולם יש בהם מינות ואפיקורסות ודעות חפשיות, יש מהם מטמין ברמזו בין השיטין שם עולה ומפעפע ויש מהם כותבים בפירוש, וכולם באים להחליש כח חכמינו הקדושים שבכל דור ודור בעלי תורה שבעל פה המסורה לנו [...] ואף כי באמת אמרו חז"ל 'כל פעל ה' למענהו אפילו רשע ליום רעה', ועם הכל עושה ה' שליחותו, כי הנה רובי תלמידי חכמים שמתעסקים ביגיעה להבין ולהורות ואין להם פנאי להתעסק בדברים הללו מוצאים לפנייהם ערוך הכל מה שהם טורחים בזה כל ימיהם, ולא עוד שבכל אוצרות הספרים כ"י אשר בכל עיירות הגדול ביבליאטיקה שיש שם שרידי ספרי רבותינו הראשונים סגורים ומסוגרים, והם הם טורחים ומעתיקים ומוציאים אותם לאור הדפוס והם מתפשטים בקרב ישראל [...] וכן מחפשים בבתי ושדי קברות בהרבה עיירות במצבות לברר זמני פטירת החכמים, אשר זה באמת הוא כולו טוב ונאה ויפה, מבררים האמת מתוך בלבולי הסברות שהיו בענין סדרי תולדות החכמים וזמניהם².

ר' נפתלי יעקב הכהן נחליץ לחבר חיבור שיכלול את הידיעות המועילות לבית המדרש שהפיק העיסוק בחכמה זו, ויאפשר לתלמידי חכמים ליהנות מהן בלי להזדקק למלאכת הברירה בין התבן לבר, שאותה לקח על עצמו. חיבור גדול

(ב). השווה לדבריו של בנימין מינץ ('היהדות המסורתית וספרות חרדית', בתוך ספרו מבחר כתבים ב, עמ' שב): "חכמת ישראל – אנחנו בעצם ידינו השמטנו, הזנחנו ואיבדנו אותה. התכסיס הזה התנקם בנו. רבים חללים הפילה, ורק באשמתנו. השקפת עולם שלנו מושתתת על העבר, אשר גם ההווה וגם העתיד יונקים ממנו, ואנחנו הזנחנו את העבר והפקרנו אותו לרוחות הזמן. חוץ מכמה יצירות כגון 'דורות ראשונים' וכדומה, אשר נושאות אופי פולמוסי, אנחנו לא עזרנו ליצור במקצוע זה כמעט ולא כלום. העבודה הענקית הזאת נמצאת בידי חוקרים חפשים אשר מסבכים ומבהרים את הענינים לפי השגותיהם והשקפותיהם. רוב המקורות נמצאים כבר בידי חוקרים אלה וקשה יהיה, קשה מאד, לתקן את המעוות". ראה גם שם (עמ' שלא-שלב).

וחשוב זה עדיין לא זכה להכרה הראויה¹⁷, ולא רק הוא לא זכה – גם המסר שהוא בא לומר עדיין לא זכה להכרה הראויה. ועדיין יושבים תלמידי חכמים רבים ומעיינים היטב במשנה ברורה ושאר נושאי הכלים שעל השו"ע, בלי לשית עינם על ספר כנסת הגדולה שדינים רבים המופיעים אצלם מבוססים על דבריו; עדיין רווחים פירושים והבנות בדברי התוספות שלא נבחנו לאור דבריהם של בעלי התוספות המקבילים; עדיין נאמרים 'פשטים' ברמב"ם ללא מודעות מספקת לכתביהם של בנו, תלמידיו וצאצאיו, ולפעמים אף ללא מודעות מספקת לכתביו השונים של הרמב"ם עצמו ולדרכי ברור הנוסח המדויק של דבריו; עדיין לא מוענקת חשיבות מרכזית לתשובות הגאונים המרובות שבידינו, ולספרי הראשונים שראו אור לראשונה בדורות האחרונים. רבים מזדהים דווקא עם תחילת דבריו של בעל אוצר הגדולים, ומתנגדים בצדק ובכל תוקף לכל פגיעה בתורתנו הקדושה, אך נוקטים עמדה מהוססת, פסיבית ונמנעת, כשמדובר על אותו מחקר חיובי ש"באמת הוא כולו טוב ונאה ויפה". הליכה בדרכו של בעל אוצר הגדולים והכרה בערכן החיובי של הידיעות אודות חייהם וחיבוריהם של רבותינו, הינה במשנתו של הרב שמואל טל, חלק משיעור הקומה של תלמיד חכם, ואילו ויתור על תחום זה שבתורה – מביא לירידת קרנה.



א.

הופעתו הראשונה של כל דין ודין

ייעודם העיקרי של פוסקי ההלכה מאז ומעולם היה להעביר הלאה את ידיעותיהם בתורה ולהתאימן לשאלות השונות שהתעוררו במציאות. אחד התפקידים המרכזיים של פוסק הלכה, אולי המרכזי שבהם, הוא עיבוד דברים שנכתבו במציאות אחת ויישום שלהם על מציאות שונה. ספר משנה תורה מתחילתו ועד סופו אינו אלא סיכום אמין, תמציתי ונוח, על פי הבנתם של הרמב"ם ורבותיו ועל פי המסורות שהיו בידיו, לדינים המפוזרים בגמרא ובשאר

17. בחיפוש בפרויקט השו"ת (גרסה 24+), התקבלו 63 תוצאות לחיפוש המילים אוצר הגדולים עם קידומות: 17 בהערות המהדיר לשו"ת מהרי"ל, 42 במאמרים שהתפרסמו בכתבי עת, תוצאה אחת בשו"ת שיח יצחק (וייס), תוצאה אחת בשו"ת דברי יציב ושתי תוצאות בספר דף על הדף.

ספרי חז"ל, בצירוף מסורות פרשניות שלא נכתבו במפורש בגמרא, וכתיאורו של הרמב"ם לכך בהקדמתו לספרו, עד שלא תהא זו הגזמה לומר שהחידושים הפרטיים של הרמב"ם הם עניין משני ביחס למטרתו העיקרית של החיבור. השו"ע הוא בעיקר תזכיר מהיר לתורת הראשונים שקובצה בבית יוסף⁷; תפקידו העיקרי של המשנה ברורה הוא להיות מאסף לספרי האחרונים; וכן על זה הדרך. ועם זאת, בכל ספר הלכה ישנה, לצד מלאכת האיסוף, גם מלאכת הוספה של דינים מחודשים שלא נכתבו לפניו, ולעתים גם שינויים ממה שנכתב לפניו.

דומה שאין ספר הלכה שהאיסוף שבו אינו כולל קיצור⁸. ככל שהאיסוף יותר מקיף, הוא מצריך את מחברו לקצר, כדי להשלים את חיבורו, כדי להתאימו לקהל הקוראים, וכדי להדפיס ולמכור את ספרו בעלות שאינה גבוהה מדי. בכך נוצר מצב פרדוקסלי, שבו מלאכת האיסוף הביאה לידיעה שטחית מדי של ההלכה⁹.

(ד). וכדברי המחבר בהקדמתו: "ראיתי אני בלבי כי טוב ללקוט שושני ספרי אמריו [של ספר בית יוסף, ה.ד.] בדרך קצרה בלשון צח וכולל יפה ונעים, למען תהיה תורת ה' תמימה שגורה בפי כל איש ישראל, כי כאשר ישאלו לת"ח דבר הלכה לא יגמגם בה אלא יאמר לחכמה אחותי את, כשם שברור לו שאחותו אסורה לו, כך יהיה ברור לו כל דין שישאל עליו הלכה למעשה בהיותו שגור בפיו ספר זה הבנוי לתלפיות תל שהכל פונים בו, לחלקן לחלקים שלשים ללמוד בו בכל יום חלק, ונמצא שבכל חדש הוא חזור תלמודו ויאמר עליו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו".

(ה). וידועים דברי החזו"א (בכורות סי' יט סק"ט): "הרמב"ם היה מסור לקצר בכל מאי דאפשר כדי להספיק לכלול כל שרשי התורה שבעל פה, שהיא עבודה בלתי טבעית בכח אנושי".

(ו). בשם החפץ חיים נמסר שזה הטעם לכך שמפעל משנה ברורה נעצר באורח חיים ולא המשיך לשאר חלקי השו"ע. ראה מאיר עיני ישראל (ח"ב עמ' 134-135): "הגאון רבי משה הלוי לוין זצ"ל, הרב דנתניה שלמד בבחורות בראדין, סיפר ששמע מפי קדשו של החפץ חיים זצ"ל שהטעם מדוע לא הוציא לאור חיבור משנה ברורה על סדר יורה דעה כפי שהוציא על סדר אורח חיים היה כיון שנוכח לראות היאך התקבל חיבורו זה על אורח חיים על כל גוויי הציבור בקרב אחינו בית ישראל, בעמקות ובהיקף עצום שכזה, וזנחו עקב כך את העיון במקורות ההלכה, סוגיות הש"ס עם הראשונים, וחשש שאם יוציא גם על יורה דעה חיבור כזה, כולם יסתכלו בחיבורים אלה ויפסיקו ללמוד את הדברים ממקורם". וכן (שם ח"ה עמ' 403) כתב הרב שמואל דוד הכהן מונק זצ"ל בשם החפץ חיים: "וכי לא די בזה שאומרים עלי שאני סגרתי את ספר המגן אברהם, עוד יאמרו עלי שאני סגרתי את ספרי הט"ז והש"ך". וכעין זה בתשובות והנהגות לבית בריסק (ח"א עמ' קמד) בשם הגר"א קוטלר. אולם בפתיחת שו"ת יין הטוב (ולאחר מכן בקובץ מן הגנוזים ח"א עמ' ריט) נדפסה איגרת ששלח החפץ חיים בעצמו בשנת תרפ"ד לרב יצחק ניסים זצ"ל, שישב אז בבבל, ובה הוא כותב וז"ל: "ואשר שאלני אודות חיבור משנה ברורה על יורה דעה – אודה ולא בוש, אודות יורה דעה לא עסקתי, חסד ה' יתברך היה עלי כי עזרני לברר האורח חיים, וגם זה מעשה נסים, כי עסקתי בו לערך כ"ה שנים, כי הוכרחתי ללמוד כל ענין עם ראשונים, וכל הראשונים שהובא בבי"ה הכל למדתי בחסד ה' יתברך, וכן כל האחרונים שהובא במג"א הכל עיינתי בהם בעזרת ה' יתברך, ובצירוף חברים גדולי תורה. וגם הוכרחתי ללמוד בש"ס בעיון לחבר ליקוטי הלכות על כל הש"ס, והכל היה בחסד ה' יתברך כי הם חיבורים הנצרכים לכלל, ואין בי כח לעת זקנתי לעסוק ביורה דעה ולברר כל פרט למעשה", עכ"ל.

מסיבה זו התאוננו רבים מגדולי ישראל על הבעיה שבלימוד מספרי קיצורים^(ז). ואולם דומה שלא מספיק הודגשה העובדה שגם ספרי ההלכה המרכזיים והנלמדים ביותר כוללים מוטיב מרכזי מאוד של קיצור ועיבוד חלק מן ההלכות מהספר המקורי שממנו נלקטו. ואף שישנו הבדל עצום בין גדול בישראל שמחבר ספר קיצורים ולוקח אחריות מלאה על כך ובין ספר ליקוט גרידא שלא נכתב להלכה, מכל מקום אין בהבדל זה כדי לבטל את חשיבותו של המקור שממנו נלקחו הדברים.



דוגמה א

מהדוגמה דלהלן, הלקוחה מספר טל חיים בשר וחלב ותערובות (עמ' רב-רה), ניתן ללמוד שגם כאשר המקצר לא שינה מאומה מכוונת המקור, עצם העובדה שנעשה קיצור עשויה להשפיע על הבנת הדברים.

בספר שיבולי הלקט (ח"ב סי' לד"ה) איתא:

אמר לן רבי, מה שעושין שמולחין עור הקיבה ומייבשין אותו ואחר כל ממלאין אותו חלב, מותר [...] דכיון דנתייבש העור לא הוי אלא כעץ בעלמא [...] והא דתנן אין מעמידין בעור קיבת נבלה, היינו טעמא, דגויים אוכלי נבלות הם, ואין מייבשין עור הקיבה אלא ממלאין אותו חלב. אבל עור של שחוטה שאינה של נבלה, שמייבשין אותה מיד, מותר.

(ז). אצטט כאן מקצת דמקצת מדבריהם. המהרש"א (ח"א סוטה כב ע"א ד"ה ירא) כתב: "ובדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך שו"ע והרי הם אין יודעין טעם הענין של כל דבר אם לא ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד שהוא שימוש ת"ח וטעות נפל בהוראותם והרי הן בכלל מבלי עולם ויש לגעור בהן"; השואל ומשיב (מהדורא א' ח"ב סי' יד) כתב: "שכל ספרי קיצורים אינו נאה והגון לפסוק מהם, ובפרט קיצור חיי אדם שאינו טוב ד' יצילנו. וחיי אדם המחבר היה ת"ח גדול וצדיק, אבל נתכוין שיחזרו דבריו אחר השו"ע, אבל לא שזה יהיה לימוד העיקרי"; המשנה ברורה (הקדמה לכרך א) כתב: "כי המעתיק את הדברים בקצור, יוכל להיוולד מזה כמה קלקולים". המשכנות הרועים (אלחין, מערכת ח' אות נט) פסק ש"חכם אחד הורה הוראה על פי השו"ע אך לא הביט אל שורש הדבר וטעה בהוראה, אי מקרי שוגג או מזיד – הדעת נוטה להיות נידון כמזיד". ויעוין עוד בכנסת הגדולה (אה"ע סי' יג הגה"ט אות י).

(ח). דין זה הובא קודם לכן בקובץ מעשה הגאונים (סי' ט) בנוסח קצת משובש.

בדבריו מבואר שהעמדת גבינה בעור מיובש אינה אסור מדין בשר בחלב, משום שהעור חשוב כעץ, ולאור זאת הוא מבאר שהאיסור בגבינת גויים נובע מכך שהם אינם מקפידים לייבש את עור הקיבה. דברי שיבולי הלקט הובאו בקיצור נמרץ בבית יוסף (יו"ד סי' פז אות י):

כתב בשבלי הלקט עור קיבה שמולחין ומייבשין אותו וממלאין אותו חלב מותר, דכיון שנתייבש העור הוי כעץ בעלמא ואין בו (משום) [שום] לחלוחית בשר.

בקיצור זה אין כמובן שינוי מדברי שיבולי הלקט. ואולם יש בו השמטה של חלק משמעותי מהמשא ומתן, השמטה שהביאה את הנודע ביהודה (יו"ד מהדו"ק סי' כו) להבין בדעת שיבולי הלקט הבנה שלכאורה אינה עולה בקנה אחד עם דברים המקוריים. הנודע ביהודה דן להתיר אכילת שלפוחית של דג טמא שנוהגים לייבש אותה ולאחר מכן להשתמש בה להשקעת שמרים של משקה, ודימה זאת לנידונו של שיבולי הלקט, אך העלה סברה לחלק בין הנידון לראיה:

דשם עור הקיבה היתר הוא ואימתי יחול עליו האיסור, בהצטרפו עם החלב, וכשנתייבש מקודם לא נשאר בו טעם לאסור החלב, ולא חל עליו שם בשר בחלב. אבל שלפוחית הנ"ל של דג טמא הוא, והוא אסור מן התורה, וכבר חל עליו שם איסור, ואינו נפקע ממנו על ידי שנתייבש.

דהיינו, אין ללמוד מהיתרו של שיבולי הלקט שמתייחס למאכל בעודו היתר, לנידון של מאכל שכבר נאסר, וההתייבשות כשלעצמה אמורה להוציאו מכלל איסור ולהכניסו לכלל היתר. זאת בניגוד לדברי שיבולי הלקט, שכתב במפורש שמצד הדין היה אפשר להקל גם בגבינות גויים שמועמדות בבשר נבילות וטריפות שהוא אסור מעיקרו. הרב טל עומד שם (עמ' רד-רה) על כך שבזמן הנוב"י עדיין לא נדפס חלק זה של שיבולי הלקט, וממילא לא הייתה לו אפשרות לעיין במקור הדברים. מן הראוי לדעת שגם ספרים שזכו להדפסות רבות לא היו זמינים לכל לומד, ואפילו לגדולי ישראל לא תמיד הייתה גישה אליהם^ט.



ט. יעוין לדוגמה בשער הציון (סי' ערב סקכ"ז) שהעיד שאין בידו שו"ת תשב"ץ, וכן כתב (סי' רד סקי"ד) שאין בידו שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, וכן כתב (סי' שכג סקל"ו) שאין בידו ספר תרומת הדשן, ועוד. ואם כך אירע לענק

דוגמה ב

דוגמה נוספת היא בסוגיית המקור לל"ט מלאכות שבת וגדריהן (טל חיים שבת ח"א עמ' רלג-רמט): האגלי טל (פתיחה סי' א סק"ה) הוכיח מדברי רב האי גאון שגם מלאכות שנעשו כדי לקיים את העבודה השגרית במשכן, חשובות מלאכות לעניין שבת. זאת בשונה מהדעה הסבורה שמלאכות שבת נלמדות רק מהמלאכות שנעשו במהלך בניית המשכן. הרב טל (עמ' רמז) עומד על כך שהאגלי טל הסתמך על דברי רב האי כפי שהובאו בקיצור בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם, וטוען כי מדבריו המלאים של רב האי, שנדפסו מכתב יד בקובץ תורתן של ראשונים (ח"ב עמ' 45 סי' יג, ומשם באוצה"ג שבת, חלק התשובות מט ע"ב סי' קנז), נראה שחשיבות המלאכות לשבת נקבעת דווקא לפי המלאכות שנעשו בהכנת המשכן, יעו"ש⁹.

הראנו לדעת שלאיסוף יש יתרונות וחסרונות. במסגרות לימוד שעיקרן קניית הבקיאות, באים לידי ביטוי בעיקר היתרונות של ספרי האיסוף. לעומת זאת, בלימוד עיון, שבו המטרה היא התחקות על שורשם של דברים ועמידה על אמיתתם – יש לחתור תמיד אחר המקור, בין אם מדובר על פוסק הלכה, בין אם המדובר על אברך שלומד מסכת בעיון, ובין אם מדובר על בחור בשנותיו הראשונות בישיבה; אלא שבתחילת הדרך הדבר צריך להיות מלווה בהכוונה.



ב.

ראיית ספרות הראשונים כמכלול אחד

הכלל שדברי הראשונים עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר לא נאמר רק בהקשר לדין מסוים שמובא במקור אחד ומועתק לאחר. לדידו של הרב טל, יש לגבש מבט כוללני על ספרי הראשונים ולא להסתפק בלימוד שיטה של ראשון

זה, שהיה גדול פוסקי זמנו וטרח רבות להשיג ספרי ראשונים, וכדבריו בהקדמתו לכרך א: "ברוך השם יש לי הרבה ספרי ראשונים", כל שכן למחברים אחרים, שחלקם היו עניים מרודים ללא יכולת לקנות ספרים או לנסוע לספריות. מקורות נוספים צוינו בספרו של הרב יהושע ענבל, תורה שבעל פה, עמ' 250-251.

י). במקום אחר מניתי דוגמאות רבות לדרך זו בספרי טל חיים. ראה: דביר, תשעה כללים בלימוד עיון ויישומם בספרי טל חיים, אסיף ב (תשע"ה) עמ' 420 הערה 17. מאז נדפס ספר טל חיים כללי הוראה, ושם יש לציין למופעים נוספים של דרך לימוד זו בעמ' תלט-תמ (וראה גם בעמ' תנד), תמא, תעד, תקל-תקלב.

אחד בלבד. כאשר לומדים מגוון פירושים שנכתבו בתקופת הראשונים, הדבר מעניק ללומד הבנה עמוקה יותר של כל אחד מהפירושים כשלעצמו.

דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בעובדה שבסוגיות שבהן יש הבדל בין שיטת הרמב"ם לשיטת התוס'. במקרים כאלו, הרב טל רגיל לתת את הדעת על השאלה: כיצד יישב הרמב"ם את קושיות התוס'? מקובל ללמוד את רש"י בדרך זו, דהיינו בהשוואה לתוס', ולנסות להבין מדוע הוא לא הוטרד מהקושיות שהביאו אותם לפרש את הגמרא בשונה ממנו. אך עיון דומה בדברי הרמב"ם הוא פחות רווח, למרות שגם הרמב"ם אמור לתת את הדעת על הקשיים שקיימים בשיטתו, לא פחות מרש"י. פעמים רבות אותן קושיות שמקשים התוס' על "פירוש הקונטרס", קשות באותה מידה גם על הרמב"ם, ולעתים אף זוכות להתייחסותו, במפורש או מכלילא. ולאידך גיסא – פעמים רבות קשיים שקיימים בשיטת התוס', מוצאים את פתרונם לפי שיטת הרמב"ם^(א). כל זה עלול ללכת לאיבוד אם עוסקים בשיטת הרמב"ם כשלעצמה, ללא הפרספקטיבה של מכלול הראשונים.

יתירה מזו, לשונם של הראשונים כולם קצרה היא בדרך כלל, ולרוב העיון בדבריהם מעלה שאלות וקשיים שונים. אך טבעי הוא שכל לומד עיון ייעזר בדברי הראשונים שמפרשים איש את דברי רעהו. לא תמיד מודע הלומד למקבילות הרבות שישנן לדברי התוספות – החל מבעלי תוספות על הש"ס דוגמת רבינו יהודה שירליאון, הר"ש משאנץ, הרא"ש, רבינו פרץ, ועוד, וכלה בפוסקי הלכה מראשוני אשכנז, דוגמת הרוקח, הראב"ן, הראב"ה, התרומה, האור זרוע, הסמ"ג, מהר"ם מרוטנבורג בפסקיו ובתשובותיו, הרא"ש בפסקיו, ההגהות מיימוניות והמרדכי. אף ספריהם של ראשוני ספרד מהרמב"ן ואילך, מכילים לרוב את תורת בעלי התוספות^(ב).

(א). דוגמאות לעיון ברמב"ם לאור דברי התוס', ראה בטל חיים ברכות ח"א עמ' שנו, שפ-שפא; שבת ח"א עמ' ל' ואילך, קיז-קכא, רב, תמט-תנג; שבת ח"ב עמ' רכב-רכה, שטז; בשר בחלב ותערובות עמ' סג-עא, קג-קה, קמד-קמה, שג.

(ב). לא פעם העיון במכלול הראשונים חורג מגבולות הסוגיה ונכרך בנידונים כלליים או בסוגיות אחרות שיש קשר כלשהו בינן ובין הסוגיה הנלמדת, ולפעמים יש צורך להיעזר בתלמידי חכמים בקיאים, במפתחות שונים או במאגרים תורניים כדי לאתר את המקורות הנדרשים. ואציין בקצרה רשימת חיבורים, מפתחות ומאגרים שחשוב להכיר. על כלל הנושאים בהלכה: א. אנציקלופדיה תלמודית. על מסכתות הש"ס: ב. מהדורת שוטנשטיין (גם על מסכתות רבות מהירושלמי) ג. מהדורת מתיבתא, ובעיקר ההרחבות והעיונים שבסוף הכרכים. ד. בירור הלכה, הנדפס בסוף הגמרות שבהוצאת מכון הלכה ברורה ובירור הלכה. ה. שערי היכל; לעת עתה על פסחים, יומא

במקום אחר ציינתי מראי מקומות לדוגמאות רבות לשימוש בדרך זו בספרי טל חיים⁽²⁾. במאמר זה אבקש להתמקד בדבר מההיבט הישיבתי: תורת הישיבות בדורות האחרונים עשתה לה למטרה להעניק לפרטים את הגדרתם ולכוללם בהגדרות כלליות, להבין מה עומד בשורשן של ההוראות ההלכתיות, ולמצוא את ההיגיון העומד בבסיס כל אמירה ואמירה של חז"ל ורבותינו גדולי הדורות. יש הטוענים כי מרחב ספרי הראשונים מיועד בעיקר לפוסקי הלכה, אך בשביל עיון ישיבתי די בגפ"ת ואחרונים. אבקש להראות כי לא רק פוסק ההלכה נמצא מתברך ומופרה מהעושר הקיים בספרי הראשונים, אלא גם הלמדן המבקש להתחקות אחר היסוד הלמדני שעליו מתבסס דין תמוה.

אציין שתי דוגמאות להפריה שכזו, שתיהן בספר טל חיים שבת ח"ג. הדוגמה הראשונה היא בסוגיית מקור ותוקף דין קידוש על היין (סי' ד): רוב הראשונים כתבו שמצוות קידוש על היין היא מדרבנן, ומן התורה די בקידוש יום השבת בדברים. והנה, המפרש למסכת נזיר – הריב"ן חתנו של רש"י (ד' ע"א ד"ה והרי),

ובחיים, ובשנים הקרובות צפויים לראות אור כרכים נוספים. ה. דף על הדף. ז. קובץ שיטות קמאי. ח. ספר המפתח על בבא קמא, ורזא דשבת על בבא מציעא ובבא בתרא. על הרמב"ם: ט. ספר המפתח, מהדורת פרנקל. י. ספר המפתח, מכון הלכה ברורה (המפתח של מכון הלכה ברורה פחות פרטני מפרנקל, אך מכיל יותר ספרים). אורח חיים: יא. פסקי תשובות, לרב שמחה רבינוביץ'. יב. משנה ברורה מהדורת עוז והדר המבואר. יג. משנה ברורה מהדורת "דרשו". אבן העזר: יד. אוצר הפוסקים. חושן משפט: טו. פתחי חושן. קדשים וטהרות: טז. שערי דעת (חיבור אנציקלופדי על סדר טהרות, כולל מראי מקומות) ושערי חכמה (על סדר קדשים). יז. ספרי ופרסומי מכון תורת הקרבנות. כללי הפסיקה והפוסקים: יח. סדרת ספרי עין יצחק, לראשון לציון הרב יצחק יוסף. יט. קובץ יסודות וחקירות, לרב אחיקם קשת. הלכה ורפואה: כ. אנציקלופדיה רפואית הלכתית. כא. נשמת אברהם (הלכות רפואה לפי סדר השו"ע). מפתחות ומאגרים: כב. מפתח נושאים בפוסקי זמננו ומפתח מאמרים בכתבי עת תורניים, שניהם בפרויקט השו"ת. כג. מפתח נושאים הלכתיים בשו"תים בתוכנת אוצרות השו"ת. כד. אתר אסיף, ובו מקבץ גדול של מאמרים תורניים ואפשרויות חיפוש והורדה. כה. הקטלוגים רמב"י ורמב"ש – מפתחות למאמרים תורניים. המלצות נוספות: כו. מהדורות חדשות של ספרי ראשונים ואחרונים הכוללות הערות שוליים המפנות למקורות רלוונטיים וכן מפתחות להתייחסות הפוסקים לדברי המחבר. כז. ספר שרי האלף, הסוקר בין היתר את כל ספרי הראשונים שהודפסו על כל מסכת או נושא בהלכה. כח. בשנת תשע"ה התחיל מכון התורה והארץ בעריכת אנציקלופדיה חקלאית-הלכתית, ואנו תקווה שחלקים מחיבור זה יראו אור בקרוב. כט. בשנת תשע"ו נוסד מיזם חדש – ויקיסוגיה, המיועד להקיף ביסודיות ובתמציתיות את כל תחומי ההלכה באמצעות כתיבה משותפת של תלמידי חכמים, התורמים כל אחד בתחומו. ל. על ידי חיפוש מילים בתוך סוגיה בתוכנת אוצר החכמה ניתן להגיע למקורות רבים וחשובים, שרבים מהם נחשפים לראשונה באמצעות חיפוש שכזה. לא. בזמננו ניתן לאתר מהדירים רבים של ספרי ראשונים ואחרונים שעדיין לא השלימו את עבודתם, ולפנות אליהם בבירורים הנוגעים לספר שבו הם עוסקים. לב. מידע רב ומועיל בנושאים שונים ניתן להפיק מפורום אוצר החכמה.

יג. דביר (לעיל הערה 8), עמ' 418 הערה 12. ובטל חיים כללי הוראה עמ' רכז, רפז-רפח, תכט, תנג, תפו. לביאור דברי ראשונים על פי דבריהם עצמם במקום ובהקשר אחר, ראה שם עמ' רנה-רנו, ערה, שט-שיא.

כתב שנויר הינו "מושב וועמד" מהר סיני לקדש על היין בשבת, "דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין". הראשונים על אתר הסיקו מדברי המפרש הללו שהוא סבור שחיוב היין בקידוש הוא מן התורה, והקשו על כך. דבריהם מסתמכים על ההנחה שבאיסור דרבנן אדם אינו "מושב וועמד", וכמבואר בגמרא (יומא עד ע"א) שלדעת ריש לקיש, הסבור שחצי שיעור אינו אסור מן התורה, שבועה שלא לאכול חצי שיעור חלה. הרב טל כותב בביאור דברי הריב"ן שהוא הבין שאדם נחשב מושב וועמד אף על איסורי דרבנן, ומציין שהגמרא ביומא התקשתה בהבנת הטעם שהשבועה חלה, והסבירה: "כיון דאית ליה היתר מן התורה קא חייל קרבן שבועה", ומכך יש להביא ראיה שבאופן עקרוני אדם נחשב כמושב וועמד גם על איסורי דרבנן, וכדברי הריב"ן. ומבאר הרב טל:

והסברה בזה היא לכאורה פשוטה, דאמנם הוא מושב וועמד על הדבר כאיסור דרבנן, אבל אי אפשר לומר שהשבועה שהוא נשבע בנוסף לאותה שבועה [דהיינו בנוסף למה שמושב וועמד מהר סיני. ה.ד.] לא הוסיפה כלום, שהרי עתה היא אוסרת עליו את הדבר באיסור דאורייתא. וכיון שיש משמעות לשבועה שלו, חל עליה קרבן שבועה.

הרב טל מביא בית אב להבנה זו מדברי הר"י מיגאש בתשובה (סי' קמח), חכמי צור (שו"ת הרמב"ם סי' קכ) ו"רבותינו" שבריטב"א (נדרים יג ע"ב ד"ה תרץ), שכתבו שאדם נחשב מושב וועמד אף על מצווה דרבנן. אלמלא העיון הרוחבי בראשונים הללו, היה התירוץ בדעת הריב"ן נשאר תירוץ בעלמא. אך משעה שראינו שראשונים רבים אכן הבינו שאדם "מושב וועמד" גם על איסורי דרבנן, מיושבת הקושיה על הריב"ן, ושיטתו מבוארת.

דוגמה נוספת לכך ניתן למצוא בסוגיית קידוש במקום סעודה (טל חיים שם סי' ו). כתב הטור (או"ח סי' רעג אות ה):

כתבו הגאונים הא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה אין צריך שיגמור שם כל סעודתו אלא אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש וגומר סעודתו במקום אחר.

האחרונים הבינו שכוונת הגאונים הללו לומר שכוס היין נחשבת סעודה בפני עצמה, ואף למדו מכך בקל וחומר מפת הבאה בכיסנין שנחשבת כסעודה^(ד). לעומת זאת, הרב טל מחזור אחר התייחסויות נוספות בגאונים לסוגיה זו, ומוכיח שכמה וכמה גאונים נדרשו לה והצריכו דווקא פת כדי לקיים דין קידוש במקום סעודה. לאור זאת הוא מציע הבנה מחודשת בדברי הטור, לפיה לא התכוונו הגאונים שכוס היין תיחשב בפני עצמה לסעודה, אלא שהיא תיחשב לתחילת הסעודה, ותאפשר להמשיך את הסעודה במקום אחר^(ט). הבנה זו יותר מרווחת, שכן היא חוסכת את הצורך לחדש שכוס יין נחשבת סעודה. הרי לנו דוגמה מובהקת לכך שדברי הקדמונים סתומים במקום אחד ומפורשים במקום אחר.



ג.

על הראשונים ועל האחרונים

חשובה היא גם האבחנה בין ראשונים לאחרונים. ללא אבחנה ברורה זו, אנו עלולים להתייחס אל ראשון כאילו היה אחרון ולהפך. חשוב להכיר את מקומו ותפקידו של כל ספר שעוסקים בו, ובהתאם לכך את מקומו בסוגיה. ההדרכה המקובלת בידינו היא שיש להקדיש את עיקר הלימוד לעיון בדברי הש"ס והראשונים, ודברי האחרונים באו לסייע בכך^(ט). אך דומה שעל הדרכה זו ניתן

יד. ראה לבוש ס"ה, ב"ח שם, מג"א סקי"א, משנ"ב סקכ"ה, ערוה"ש ס"ח, ועוד רבים.

טו. הבנה עקרונית זו כבר הועלתה בכמה אחרונים; ראה פרישה או"ח סי' רסט סק"ד, בית שערים או"ח סי' צו ד"ה ואמנם, מנחת אשר פסחים סי' עז. אך לא אחד מהם הוכיח כן מדברי הגאונים בתשובותיהם.

טז. החתם סופר אמר ש"העיקר לדעת להבין דעת קדמונים וליישב אותם" (מובא בשו"ת מהר"ז סופר סי' ט). והדברי חיים מצאנו אמר "שעיקר עסק התורה הוא להגות בגמרא רש"י תוספות וראשונים" (מרכיצי תורה בעולם החסידות ח"ד עמ' סט). ויצוין עוד מכתב הישמח ישראל מאלכסנדר (נדפס בספר מרבה תורה עמ' רנד): "והעיקר הלימוד הוא להעמיק ולהבין סברת הראשונים, ומעט פלפול". והאדמו"ר מגור במכתב לחתנו (שם עמ' רנג) כתב: "אולם בטח לימוד הפלפול רק טפל, אצל כי העיקר להעמיק בדברי תוס' וראשונים במקומם, כי אין חקר לעמקם". ובערוגת הבושם (או"ח סי' קמט) כתב: "ונא אהובי בני עיקר עסקך יהא בש"ס וראשונים וטור ושו"ע, וטוב לי סברא נכונה מחודשת בלשון הקודש של הראשונים והפוסקים ממלא צנא של האחרונים. על כן שים רוב עיוןך בגמרא ופוסקים". והחזו"א כתב: "דברי הראשונים ז"ל אף בשיקול הדעת הם תורה שלמה, ועל פי דבריהם ז"ל הננו מוזהרים לעשות, ודבריהם שהגיעו לידינו מספרותם הם השופטים אשר בימינו כאילו הם חיים אתנו היום" (חזו"א או"ח סו"ס סד). וראה עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' נז): "פעם אמר לי גאון ישראל החזון איש זי"ע באחד משיחותיו אתי, כי בנעוריו למד הרבה טור וב", והיו חבריו מלעיגים עליו ואמרו שיהיה מלמד תינוקות.

לומר: "ידעי רבנן להא מילתא ועברי עלה" (עירובין נד ע"ב). העניין אינו מסתכם בשאלה היכן הוא קו הגבול, אלא כולל גם ובעיקר את עצם המודעות לקיומו ולחשיבותו. לצערנו, חלק מהלומדים אינם מבחינים בין הר"י מיגאש לר"י מינץ, בין התוס' רי"ד לתוס' יו"ט, ובין המהר"ם מרוטנבורג למהר"ם פאדובה.

המעבר מתקופת הראשונים לתקופת האחרונים לא נעשה ברעש גדול, ולא ברגע אחד. פוסקים שונים, ללא תיאום ביניהם, החלו להביע את דעתם כי ישנו פער של ממש בין הדורות הקודמים להם ובין דורותיהם. מקור ראשון לקביעה זו אנו מוצאים בדברי מהרי"ק (סי' צד) המסייג את הכלל 'הלכה כבתראי':

ולפי הנלע"ד דדוקא היכא שדברי הראשונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם, אבל מה שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד ולא עלה זכרנו על ספר ידוע – אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו, איכא למימר דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון ואי שמע הוה הדר ביה.

וכן (סי' קעא):

לא ידעתי תערובת זה לעירוב הפוסקים עם אנשי הדור הזה ותימה גדולה היא הלא הלא שותא דפוסקים לא ידעין ובפרט האיש הלזה ההולך לקראתם בדברי שטות ובדות והיאך ישוה עצמו אליהם ולא יודעין מה קאמרי רבנן.^(י)

ומהר"ם אלשיך (סי' לט) כתב על מהרי"ק עצמו:

ואף על גב דסברת מהרי"ק שלא כדעת התוס' וסמ"ג, לא יעלה על לב לומר דכיון דבתרא הוא נקטינן כותיה [...] ועוד, דעל כרחך לא אמרינן הלכה כבתראי לגבי קמאי אלא כשאין בין בתראי לקמאי אלא כהדרגת אמוראי קמאי לאמוראי בתראי, אבל היכא דאיכא בינייהו כהדרגת שבין אמוראי לתנאי לא אמרינן, דהא מתנאי לאמוראי לא אמרינן הלכה כבתראי, אלא אדרבה אין גם אחד מהאמוראים בלעדי רב דתנא הוא

וסיים ואמר, ב"ה כי נעשתי מה שנעשתי". ויעוין עוד במעשה איש (ח"ג עמ' טז-יז וח"ו עמ' מ-מא).

(י). למקורות נוספים בכתבי מהרי"ק בעניינים אלו, ראה במאמרו של ישראל יעקב יובל: ראשונים ואחרונים, Antiqui et Moderni: תודעת זמן ותודעה עצמית באשכנז, ציון נד, (תשנ"ב) עמ' 369-394, הערות 42-51.

יחלוק על תנא, אם אין תנא אחר מסייעו וסומך עליו. ואם כן השתא אין ספק שמהרי"ק שהוא מדורותינו אלה ל"א עליו לגביה התוס' דהלכה כמותו שהוא בתרא לגביה דידהו. ואנן סהדי דאי דעתיה הוה שהתוספות סוברים דאסור, לא היה חולק עליהם ומה גם להקל, אלא אדרבה היה חוזר בו מקמי דידהו.

מהר"ם אלשיך משווה בין יחס האמוראים לתנאים ובין יחס האחרונים לראשונים, ומציב את מהרי"ק, שחי כמה עשרות שנים לפניו, ברשימת האחרונים. סקירה מפורטת של דברי חכמי ישראל בתקופה זו שהיוו יסוד לחלוקה בין "ראשונים" ל"אחרונים" מופיעה במאמרו המצוין של הרב יצחק פצ'ניק, סיום של תקופות סמכות בהלכה^(ח). הוא מסיק שיש הבדל בין אירופה לאפריקה – באירופה, נקודת המעבר מתקופת הראשונים לתקופת האחרונים היא בשנת ה'ק"י בערך, ואילו בספרד חל המעבר בתקופה מאוחרת יותר, כמאה שנה לאחר מכן. לפיכך, מהרי"ל ומהרא"י בעל תרומת הדשן נחשבים אחרונים, בעוד שמקביליהם הספרדים – הריב"ש, הנימוקי יוסף והרשב"ש, נחשבים ראשונים. דברים דומים כתבו ואמרו גם החזו"א^(ט), הגרי"ז גוסטמן^(כ), וייבדל לחיים טובים הגר"מ מאזוז שליט"א^(כא).



(יח). נדפס במנחת אהרן, מאסף תורני לזכרו של הרב אהרן שויקה, (ירושלים תש"ס, עמ' 109-215), וכן במאמרו 'דרגות בסמכות ההלכה', (שנה בשנה תשמ"ג).

(יט). מעשה איש (ח"ד עמ' צ): "דער תרומת הדשן איז אויף דער שוועל" (התרומת הדשן [נפטר בשנת ה'ק"נ. ה.ד.] על המפתח בין הראשונים לאחרונים), וכן: "דער נימוקי יוסף [נפטר בשנת ה'ק"פ. ה.ד.] האט זיך נאך אריינגטכאפט אין די ראשונים" (הנימוקי יוסף הצליח להידחק לתקופת הראשונים).

(כ). מובא בשמו במאמרו של הרב אוריאל בנר ('שריד לדור דעה', אסיף ד עמ' 602): "[...] אחד מהם סיפר על קושיה שהקשה עליו בשיעור מ'תרומת הדשן', ושהרב גוסטמן פטר אותו במילים: 'אער איז נישט קיין ראשון' (הוא לא היה 'ראשון')".

(כא). שו"ת מקור נאמן (סי' תקפ"ט): "ממתי הסתיימה תקופת הראשונים והחלה תקופת האחרונים? תשובה: אצל הספרדים מתקופת גירוש ספרד (ה'רנ"ב) ואצל האשכנזים מתקופת המגפה השחורה (ה'ק"ט). וכל הפוסקים שהופיעו אחר כך כמו מהרי"ל ומהר"י ברונא ומהרי"ו ותרומת הדשן וכו' נחשבים כאחרונים. כך נבדק במחשב. וכן כתב הרי"ח סופר נר"ו בקובץ ישורון ניסן תשס"ט (עמ' תשמג) מספר אסופת מערכות (ענייני חנוכה דף קעט) ומשו"ת מהרי"ל (ס"ס סז), והאריך בזה, ע"ש".

ד.

"כל שיטה ושיטה איך יפרש הגמרא לפי שיטתו"

ידועים דברי האגלי טל בהקדמתו לספרו (כולל המוסגר):

ובאתי להזכיר פה היות כי שמעתי שבזמן הזה עיקר עיון הצעירים בסברות ולא בפשט ולא בירור השיטות [כל שיטה ושיטה איך יפרש הגמרא לפי שיטתו] ושתי אלה גם המה העיקר להלכה, ושמעתי ממורי וחמי זצ"ל שגם בזמנו התרעם על העולם אשר מעיינים מעט בהלכה מיניה וביה^{כב}.

יכולים שני תלמידי חכמים ללמוד את אותה סוגיה בעיון, ולא רק שמסקנותיהם ממנה תהיינה שונות, גם הגדרות היסוד של הסוגיה תהיינה שונות. דוגמה לדבר ניתן למצוא בדיון על יסודות ההוראה (טל חיים כללי הוראה סי' א-ה): הרב טל מקדיש את עיקר עיונו בחלקים אלו של ספרו לחיפוש תשובה בדברי חז"ל והראשונים על מספר שאלות בסיסיות שכרוכות זו בזו, והעיסוק בהן בחדא מחתא מצמיח מערך שלם של גישה לספקות בהלכה^{כג}: א. על אילו חכמים חל דין "לא תסור" המחייב לשמוע בקולם. ב. כיצד אמור לנהוג חכם הסבור שבית דין הגדול טעו בהלכה. ג. מהו מקור התוקף של התלמוד הבבלי. ד. מה היחס בין דרכי ההכרעה בספקות שנאמרו בגמרא (ע"ז ז' ע"א: בשל סופרים הלך אחר המיקל ובשל תורה הלך אחר המחמיר) ובין הסתמכות מוחלטת על חכם מסוים בין להקל בין להחמיר. ה. האם הדין שספק דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא או מדרבנן.

כל אחת מהשאלות הללו ממלאת סימן בספר, כאשר המטרה העיקרית היא למצוא בדברי הגמרא והראשונים תשובות לשאלות הללו וליחסי הגומלין שביניהן, וגם כאשר ישנם דיונים בדברי האחרונים, הם אינם אלא בשאלה כיצד להבין את

כב). דברים דומים כתב החזו"א (קובץ אגרות ח"א אות ב): "אם אמנם רצוני העז להצלחת הלומדים הצעירים בלימודם, ירגישוני כשהדבר [=כאילו שהדבר. ה.ד.] עומד לנגד עיני מבלי משים, וכאילו אני רואה מן המפריעים העומדים על דרכם. ואשר הסיבה העיקרית בסדר הלימוד שצריך זהירות יתרה לעשות את העיקר לעיקר, והוא העיון בבירור הכללים והפרטים בכל סוגיא שיהיה המשא ומתן שגור ושנון, לזכור את ה"לכאורה" ולא המסקנה, את ההלכות הנדאות ואת אתה שנותנים מקום לדיון", עיין שם עוד בדבריו הנפלאים. וראה עוד מקורות רבים מגדולי ישראל בעניין זה אצל הרב נחום אברהם, קונטרס דרך הלימוד, ניו יורק תשע"ד.

כג). על יחסי הגומלין שבין הנידונים השונים בספר זה ומשמעותם, ראה מאמרי: 'מפת דרכים להכרעת ספקות בהלכה: על הספר 'טל חיים כללי הוראה', המעין נה, ד (תמוז תשע"ה) עמ' 89-96.

דברי הגמרא והראשונים, וכלשון האגלי טל: "כל שיטה ושיטה איך יפרש הגמרא לפי שיטתו"^{כד}). העוקב אחרי הדיון יכול לראות שכמה וכמה פעמים העיון הראשוני והעמוק בדברי הראשונים, מספק תשובות לשאלות שהתעוררו מאוחר יותר על ידי האחרונים. דוגמה אחת לכך היא בשאלה האם אדם שנוהג בכל ענייניו על פי ספר פסקים מסוים, כגון המשנה ברורה, רשאי לסמוך עליו גם כאשר הוא מיקל בספק דאורייתא – המקור המרכזי לכך שאפשר לסמוך על ספר פסקים הוא תשובת הרשב"א (ח"א סי' רנג). בניתוח של התשובה (שטו-שיז), מעלה הרב טל כי גם הרשב"א מודה שמי שסמך על ספר פסקים, לא יהיה נקי מעוון אם יתברר שהמחמירים צדקו, ולכן אף שאין איסור לסמוך על הפוסק המקל, יש מקום גדול להחמיר. בהמשך (עמ' שכ-שכג) יתברר כי גדולי האחרונים נדרשו לשאלה זו, והכריעו בה לכיוונים שונים. גם שאלות נוספות שנידונו שם (עמ' שכב ואילך), אינן אלא יישום של העיון הראשוני והמרכזי בדברי הרשב"א, שנעשה לעיל מינה.



ה.

שילוב של חדשנות ושמרנות – שלבי הלימוד

ספרי טל חיים רוויים בחידושים – הן בביאורי גמרות וראשונים, הן בהכרעות הלכתיות. כמעט בכל דיון שהרב טל נכנס אליו בצורה משמעותית, הוא מעלה ראיות ונימוקים חדשים. הגדרה של שיטת הלימוד של הרב טל היא אתגר הדורש יותר ממאמר זה, אולם דומה שניתן להצביע על העצמאות המחשבתית כגורם

כד). אציין כאן בקצרה את הדיונים העיקריים בדברי האחרונים: בעמ' פ-פו עוסק הרב טל בדברי הגר"ח מבריסק, הקובץ שיעורים, הקרית ספר והלחם משנה, ומשווה בינם ובין מה שהתבאר לעיל מינה בדעת הרמב"ם והרמב"ן בעניין מהות וגדרי לאו דלא תסור. עמ' קסב-קע עוסק בהבנת הדין האמור בגמרא ששינוי בהלכה בבית הדין הגדול מחייב בקרבן על מי שנהג לפי ההלכה הקודמת, לאור הדין שמי שאינו שב מידיעתו אינו חייב קרבן. במסגרת הדיון הזה עוסק הרב טל בהסברי השאגת אריה, הקובץ שיעורים והקהילות יעקב לדין זה, ואף מציע הסבר נוסף. בעמ' קפז-רג מעמת הרב טל את הבנתו בתוקף המשנה והתלמוד אליבא דהרמב"ם (שהתבארה בעמ' קעו-קפז), עם הבנות הקובץ שיעורים והחזו"א. בעמ' רפב-רפח דן הרב טל במנהגם של מקומות מסוימים לקבל פוסק מסוים ולנהוג כמוהו בכל העניינים, לאור מה שהתבאר לעיל מינה בדעת הרמב"ם שזו אינה דרך ראויה. בעמ' רצ-רצט דן הרב טל דיון דומה, בעניין יכולתו של פוסק הלכה לשנות ממנהג קדום שהתקבל במקומו, ולמרות העיסוק המרובה באחרונים, מרכז הדיון הוא דברי הרשב"א, ועל פיהם יישק דבר. כך גם בדיון על יישום שיטת הרשב"א הלכה למעשה, עמ' שיח-שכו. כעין זה ראה טל חיים בשר בחלב ותערובות עמ' קיא-קט שעוסק בהבנות האחרונים ברמב"ם והיחס ביניהן ובין מה שעלה מהעיון ברמב"ם לעיל מינה.

מרכזי במשנתו. עצמאות זו ניכרת כשהיא מביאה למסקנה שונה מהמקובל, אך ההופעה העיקרית והיותר שורשית שלה היא דווקא בשלבים הראשונים של הסוגיה. פעמים רבות מספור הרב טל פותח סוגיה בסדרת קושיות על הגמרא או הרמב"ם, ומתוך ההתמודדות עם הקושיות הללו – שרובן לא הועלו לפני כן – הוא סולל את הדרך אל סידור הסוגיה וקביעת שיטות הפוסקים. הכרעת ההלכה, המגיעה תמיד בסוף הסוגיה, אינה אלא פועל יוצא של כל זה.

לרוב, לימודו של הרב טל מחולק לשני חלקים: עיון בגמרא ובראשונים, ועיון באחרונים. בדרך זו, הלומד מוכרח להגיע בכל שלב לידי מיצוי, והוא אינו נותן לדיונים שכבר נכתבו לבטל את הכיוונים האפשריים שעולים לו בסוגיה. ועם זאת, הוא גם אינו מגיע למחזות אחרים מאלו שנידונו בפוסקים, משום שאחרי כל שלב מגיע השלב הבא, שבו הלומד צועד בצמוד לשיח ההלכתי. ופעמים רבות, השלב המתקדם מחזיר את הלומד לשלבים הקודמים, ומעורר אותו לבחון שנית או שלישיית את הבנתו בגמרא ובדברי הפוסקים. הסיבה שהעיון בגמרא ובראשונים מתבצע באותו שלב היא שהיכולת לעיין בגמרא ולהבין אותה ללא דברי הראשונים היא מוגבלת מאוד, ומלבד זאת, לעתים יסודות הסוגיה הם בדברי הראשונים ולא בגמרא כשלעצמה.

שילוב זה מביא למעין זיווג בין התורה האישית שמתבטאת בקריאה ישירה וראשונית של דברי הגמרא או הראשונים, ובין השתלשלות ההלכה לאורך הדורות. והתוצאה היא משנה שמצד אחד נכתבת מתוך חשיבה עצמאית ומקורית, ומצד שני נכתבת מתוך חיבור הדוק לדברי הפוסקים לדורותיהם, וחידושיהם נבחנים בהשוואה למה שכבר נאמר ונכתב באותן סוגיות^(כה).

אין חידוש בעצם העובדה שכל אחד מהשלבים קודם לחברו; החידוש הוא בעצם הצבתם על ציר אחד, וראייתם כחלק ממערך כולל. מחברים רבים כתבו חידושים על סדר הגמרא, או על סדר הרמב"ם, ונוקקו לדברי האחרונים באופן חלקי. אחרים עסקו בשו"ע ובאחרונים, ולא נפנו לעיון מעמיק בגמרא ובראשונים. אך דומה שהתמונה השלימה של כל סוגיה נפרשת רק כאשר העיון כולל – בכל

(כה). במידה מסוימת, ניתן לראות בדברים שילוב של שיטת הפוסקים הספרדיים עם שיטת הפוסקים האשכנזיים. בעוד הפסיקה הספרדית מדגישה את הבקאות בדברי הפוסקים, הפסיקה האשכנזית נותנת – על פי רוב – יותר דגש לסברה ולהגדרות של הפוסק עצמו.

סוגיה וסוגיה – את שני השלבים הללו, וכל אחד מהם נעשה באופן מלא^(כ). ולא צריכא למימר שאיסוף שטחי של שיטות הפוסקים אינו בגדר תמונה שלימה.

דוגמה לכך ניתן לראות בסוגיית אמירה לגוי לצורך מצוה (טל חיים שבת ח"ג סי' יא). דוגמה זו מבהירה גם את חשיבות המודעות לריבוי גרסאות בגמרא, וכדלהלן. בגמרות שלפנינו (עירובין סז ע"ב – סח ע"א) איתא:

ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה, אמר להו רבה: נייתו ליה חמימי מגו ביתאי. אמר ליה אביי: והא לא ערבינן. אמר ליה: נסמוך אשיתוף. אמר ליה: הא לא שתפינן. נימרו ליה לנכרי ליתי ליה. אמר אביי: בעי לאותביה למר ולא שבקן רב יוסף, דאמר רב [יוסף אמר רב] כהנא: כי הוינן בי רב יהודה, הוה אמר לן: בדאורייתא – מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה, בדרבנן – עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא. לבתר הכי אמר ליה: מאי בעית לאותביה למר? אמר [ליה: דתניא], הזאה שבות ואמירה לנכרי שבות, מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת, אף אמירה לנכרי שבות, ואינה דוחה את השבת. אמר ליה: ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים.

(כו). דוגמה בולטת לכך ניתן למצוא בהתייחסויות של הגר"ע יוסף בספריו לחידושים שונים של החזו"א. הגר"ע יוסף בוחן אם לקבל להלכה את דברי החזו"א לאור דברי הראשונים והאחרונים בספריהם המרובים, שפעמים רבות לא עמדו לנגד עיניו של החזו"א, ולא פעם עולה הטענה שלדעתו, גם החזו"א עצמו היה חוזר בו אם היה רואה את דבריהם (ראה למשל שו"ת יביע אומר ח"א סי' יד אות יד: "נעלם מעיניו הבדולח מה שכתב המרכבת המשנה שהרמב"ם אינו גורס כן בגמרא, וכן הרי"ף בהלכות לא גרס ליה, וכן הגאונים לא גרסו הכי בגמרא", סי' לט אות ז: "ונעלם ממנו מה שכתב הרמב"ם בתשובה והסכמת האחרונים הנ"ל", יו"ד סי' יא אות כה: "ובמחכ"ת אשתמטיתה דברי בה"ג והאשכול והאו"ז ושאר ראשונים", ח"ג יו"ד סי' יט אות ו: "וכנראה שנעלם מעיני המחמירים דברי מהרשד"ם הנ"ל, וסברתו שלא החרימו חכמי צפת אלא להנהיגם לפטרם מדיני תרו"מ (שהיא קולא גמורה). אבל להחמיר לנהוג בהם דיני שביעית לא החרימו, שהרי המחמיר תע"ב. אולם בהגלות נגלות דברי מהרשד"ם הנ"ל שהחרימו לשומרי שביעית, נראה דאיבעי לן למיחש טובא לדבריהם", אה"ע סי' ו אות ג, ח"ד או"ח סי' כז אות ו, שם סי' לח אות ג ואות יג, ח"ה או"ח סי' כז אות א, יו"ד סי' טו אות ד, שם סי' כח אות ד: "ובמחכ"ת נעלם מעיניו הבדולח דברי כל האחרונים הנ"ל שפסקו להדיא לפטור מתרו"מ, ושכן פשט המנהג על פי גאוני ירושלים", שם אה"ע סי' יג אות ה: "ואשתמטיתה דברי הרשב"א שהביא רבינו ירוחם", שם אות ח, ח"ו יו"ד סי' כד ד"ה ובאמת, ח"ז או"ח סי' ג (בשם מנחת יצחק ח"ד סי' מז, ונדפס גם בשו"ת יחיה דעת ח"ד סי' ג): "וכאשר הראתי לו תשובת החת"ס הנ"ל הודה לי כי מעתה אין לפסול צ' עם י' הפוכה", שם סי' לו אות ג, שם סי' מג אות ד: "לפי המבואר לעיל מהראשונים והאחרונים, חומרא יתרה היא מאד, ואין לזה שום יסוד בהלכה, ולית דחש להא כלל", ח"ח או"ח סי' ט אות א, שם סי' כג אות ה, שם סי' לו אות ג; ובשו"ת יחיה דעת ח"א סי' יח, ח"ג סי' מז, ח"ד סי' נב, שם סי' נה, שם סי' נט; ועוד רבים).

ומפורש יוצא מדברי הגמרא הללו שאין להתיר לומר לגוי "זיל אחים", כלומר להרתיח מים בשבת, ואפילו לצורך מצוות מילה. ודווקא אמירה לגוי לעשות איסור דרבנן הותרה. וכך פסקו הרמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"ט-ה"י) והשו"ע (או"ח סי' שז ס"ה). וגרסה זו בגמרא מובאת ברי"ף (שבת נו ע"א בדפיו), ברמב"ן (שבת קל ע"ב ד"ה הא), ברשב"א (ח"א סי' תשט), בריטב"א (עירובין שם ד"ה א"ל) ובמאירי (עירובין שם ד"ה כבר).

לעומת זאת, בחלק מכתבי היד של הגמרא¹² לא מובאות המילים "דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים", ולא מופיעה תיבת "דתניא". ולפי זה אין מקור תנאי המלמד על אמירה לגוי שאינה דוחה את השבת, ויש רק שאלה מה ההבדל בין אמירה לגוי להזאה, והתשובה היא שבהזאה יש מעשה ובאמירה לגוי אין מעשה. ואדרבה, לגרסה זו יש להתיר אמירה לגוי אפילו במלאכה דאורייתא. גרסה זו מובאת בשאלות (בראשית סי' י), בתשובת גאון המובאת בעיטור (ח"ב ש"ג, מט ע"ד) בר"ח (עירובין שם), בעתים (סו"ס פג), בר"י מלוניל (עירובין כ' ע"א בדפי הרי"ף ד"ה דאשתפוך), ברי"ד (שו"ת סי' פח, ובמכריע סי' נו) וביראים (הו"ד בראביה עירובין סי' שצא).

הרב טל עומד על מספר יתרונות לגרסה השניה: א. ההגדרה של אמירה לגוי כשבות שאין בה מעשה בהנגדה להזאה, מתפרשת בשופי לפי הגרסה השנייה: באמירה לגוי אין מעשה אלא רק אמירה. לעומת זאת, לפי הגרסה הראשונה הכוונה לומר שאמירה לגוי הותרה רק כשמדובר על טלטול האסור מדרבנן, ו"מעשה" היינו איסור תורה בהנגדה לאיסור דרבנן. וזה דוחק בלשון, דבפשטות המילה "מעשה" אינה מתאימה לאיסור יותר מאשר לאיסור דרבנן. ב. אם "מעשה" היינו איסור תורה, אזי גם בהזאה אין "מעשה". ג. אם החילוק בין דבר שיש בו מעשה לדבר שאין בו מעשה לא בא אלא לחלק בין אמירה לגוי בדאורייתא לאמירה לגוי בדרבנן, יוצא שהעיקר – החילוק בין אמירה להזאה – חסר מן הספר. ואין בדברי התרצן מענה לקושיית המקשן. ד. גם מהלשון "ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה" משמע שהחילוק הוא בין סוגים שונים של שבות, ולא בין אמירה לאמירה.

(כז). מינכן, אוקספורד, ובדפוס שונצינו רמ"ד.

כל הטיעונים הללו מועלים בטל חיים לראשונה, ולא נזכרו בדיוני הראשונים והאחרונים בסוגיה. בהמשך הסוגיה, העניין כולו מקבל חשיבות מרובה, לאור העובדה שהרמ"א התיר אמירה לגוי לעשות איסור תורה בשבת לצורך מצווה, וכתב (או"ח סי' שלח ס"ב):

ואפילו לומר לעכו"ם לתקן הכלי שיר שרי משום כבוד חתן וכלה, אבל בלאו הכי אסור.

והאחרונים (מג"א סק"ד, משנ"ב סק"ט) התקשו במקור דברי הרמ"א. ולפי האמור יש מקור איתן לדבריו, ושיטתו מיושבת היטב בלשון הגמרא, ודווקא הגרסה שהתקבלה על ידי הרמב"ם והשו"ע פחות מתיישבת. בהכרעתו המעשית, נוקט הרב טל שיש להקל כדעת הגאונים והעיטור והרמ"א, הואיל ושיטתם מתיישבת היטב בגמרא, הואיל ומדובר בספק דרבנן, והואיל ואחרונים רבים כתבו להדיא שנהגו להקל כרמ"א, כמפורט בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סי' כג אות יח). ומוסיף הרב טל שהטוב ביותר הוא לומר לגוי לעשות את המלאכה בשינוי, ואז רוב הפוסקים כבר מודים להיתר, ורק לשיטת התוס' (גיטין ח' ע"ב ד"ה אע"ג) וסיעתם נותר איסור, דהם הבינו שאמירה לגוי הותרה רק במקום מילה ולא לכל מצווה.

הראינו לדעת שישנה משמעות מרובה לשילוב שבין ראשוניות ועיון עצמי-עצמאי בגמרא ובראשונים להיצמדות לדברי האחרונים. שילוב בין עיון למדני וישיבתי ובין בקיאות לפוסקים ומחויבות לדרכי ההכרעה וההוראה. "טוב אשר תִּאָחַז בזה וגם מזה אל תנח ידך" (קהלת ז, יח).



לסיום

הקו החורז לכל הנושאים שבהם עסק מאמר זה הוא הראשוניות. "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים; ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים. ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים" (שבת קיב ע"ב). טיפוח מודעות לסדר הדורות מביא לאבחנה ברורה בין מקור להעתקה, להיכרות עם "שכניו" ומקביליו של הפוסק הנלמד, ולמיקוד תשומת הלב בדברי

הראשונים. בדרך זו, גם הידע ההיסטורי על תולדות רבותינו, מקומות מושבותיהם ומאורעות חייהם, אינו נטע זה, אלא כלי עזר בבניין התורה.

בדרך זו, העמל והידע שזוכה בן דורנו להשיג – וגם מאגרי המידע העומדים לרשותו – מכוונים כולם להעצמת ערכה של תורת הקדמונים; ולא רק משום שהוא משקיע את מרצו בלימודה, או אפילו בההדרה ועריכה שלה, אלא בעיקר משום שגם היצירה המקורית והחדשה שלו נובעת באופן ישיר מאותו 'מתן תורה' שזכו לו הקדמונים, ולמעשה היא מהווה המשך שלו, בבחינת "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כולן נאמרו למשה בסיני" (ויקרא רבה, כב).



סיכום דרכי הלימוד שנזכרו במאמר זה:

א. מודעות לסדר הדורות: זמנם, מקומם וסביבתם של גדולי ישראל השונים; רבותיהם ותלמידיהם.

ב. איתור כל דין בהופעתו הקדומה ביותר – הן במובן של הדין עצמו, הן במובן של ההקשר שבו הוא נאמר.

ג. שימוש בכל ספרי הראשונים שבידינו והיעזרות בהם כמפרשים אחד את דברי חברו, שהרי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

ד. שימוש במאגרי מידע מודפסים וממוחשבים המסייעים ללומד להגיע לכל המקורות הנדרשים בסוגיה.

ה. אבחנה בין ראשונים לאחרונים, ומתן משפט הבכורה לדברי הראשונים.

ו. חלוקת הלימוד לשני שלבים: עיון ישיבתי-עצמאי בגמרא ובראשונים ומיצוי השיטות השונות, ורק לאחר מכן עיון בדברי האחרונים.



הערות על גיליון ו' ♦ הערות על גיליון ה'

הערות הקוראים

הערות על גיליון ו'

הערות על מאמרו של הרב יעקב אהרן סקוצילס "עשיית חפציו לפני התפילה" (עמוד מ"ט)

הרב יעקב אהרן סקוצילס שליט"א ביאר דיני מלאכה לפני התפילה, וכתב דמקצת ברכות יש לפרש דהיינו ברכות התורה, וציין לשו"ע הרב, ולא מצאתי ראייה לזה, ויש לדייק ברמ"א שהוסיף בדברי המחבר "אחר כך" מה כיון בזה, ונראה שבא לומר דבעינן לומר כל ברכות השחר, ומקצת היינו מקצתה של סדר התפילה, וכן מוכח ברמ"א סעיף ג' שכתב "קודם ברוך שאמר".

עוד הביא בשם כותב אחד בקובץ "אור ישראל" לפקפק על אמיתות דברי הרמ"א דהרי בד"מ נקט כהתרומת הדשן, ואינו מובן הרי ידוע שהרמ"א החזיק במנהגים כל שיש איזה סמך, ומה שכתב להוכיח שלא חתום לפניו "הגה", אין זה נכון ע"פ סדר הדפוסים, כי בדפו"ר של רמ"א מצויין כולם "הגה" כשבאים בארוכה מן הצד ולא בתוך דברי המחבר ובדפוס ב' השמיטו כל "הגה" כיון שהכניסו אותם בתוך דברי המחבר, וגם בסעיף א' לא כתבו "הגה", ולפי דבריו יאמר שמותר להתפלל שחרית אחרי חצות.

עוד כתב לדייק מדברי המ"ב סימן ר"נ, ובאמת כתבו במפורש כאן בסוף סימן פ"ט ע"פ השע"ת (ובקטע הבא הביאו).

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמר של הרב יהושע איתן זצ"ל "דין צביעה באוכלין"

(עמוד קל"ו)

בדין צביעה באוכלין ביאר הרב יהושע איתן זצ"ל דרך אם הוא לצורך אכילה הוי היתר, ומ"מ קשה דהרי התחיל לדמותו לאין עיבוד באוכלין, ויש לעיין אם גם יש חילוקים הללו, דהרי הראשונים הקשו שם אפילו על עיבוד חלבים אף שאין אוכלין אותו, וע"ע בבה"ל סוף סימן ש"כ, ויש שמחלקים בין אוכלין למשקין, דמשקין נראים יותר לצביעה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב יהושע ענבל "יסודות ועקרונות פרשנות

התלמוד" (עמוד רנ"א)

כתב שאין תיעוד לדעת האמרי אמת בעניין קו התאריך. אולם יש תיעוד בספר מקצה הארץ עמ' רפד ובספר קו התאריך הישראלי. ע"ש.



הערות על גיליון ה'

הערה על מאמרו של הרב בני מוטרפרל "בענין שצריך להקדים מאכל

לבהמתו" (עמוד פ"א)

בגיליון ה' הרב בני מוטרפרל כתב לדון האם האיסור לאכול קודם בהמתו הוא גם בטעימה בעלמא, ויש להוסיף בעניין זה, שנושא זה האם גם טעימה בכלל האיסור נותן מקום להבנת פלוגתת ר' יוחנן ורב ששת בגמ' בברכות מ' א', שדעת רב ששת שמי שאמר גביל לתורי אי"ז הפסק בין הברכה לאכילה בגלל שאסור לאכול קודם שיתן לבהמתו, והנה ר' יוחנן שם פליג וס"ל שהוי הפסק בכה"ג, ונשאלת השאלה, האם יש לנו ללמוד מזה שהאיסור לאכול קודם לבהמתו אינו איסור מוסכם, ור"י פליג וס"ל שאין איסור זה, ולכן אי"ז הפסק, אלא שלאור

הנושא האם גם איסור טעימה בכלל, יש לומר שגם ר"י מודה לעיקר דינא שאסור לאכול לפני בהמתו, ופליגי ר"י ור"ש האם האיסור רק באכילה או גם בטעימה, שר"ש ס"ל שגם טעימה בכלל האיסור ולכן לא הוי הפסק, ור"י ס"ל שרק אכילה בכלל האיסור ולכן הוי הפסק, כיון שיכול לטעום ואז לומר גביל לתורי. ואמנם בוודאי אינו מוכרח שבהא פליגי וי"ל שלכו"ע טעימה לבד שרי, ופליגי האם כשהטעימה היא חלק מסעודה גדולה, אז י"ל שחשיב כאכילה, ובזה פליגי האם טעימה כזאת חשיבה כאכילה או לא. ויש עוד אפשרויות בביאור פלוגתם, ואכמ"ל.

אהרן הכהן פרידמן

