

בס"ד

ירחון

האוצר

תמוז ה'תשע"ח

גיליון י"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א. בשער האוצר

אוצר הגנזים

ה. מעשי למלך - סימן קנה [א].
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

אוצר הזמנים

יא. מקור המנהג לומר תיקון חצות בימי בין המצרים בחצות היום.
הרב בן ציון מוצפי

אוצר אורח חיים

יט. האם ראוי להניח תפילין דר"ת.
הרב עמנואל מולקנדוב

מב. שליח ציבור שאינו מדקדק במכטא האותיות הגרוניות.
הרב הראל דביר

נ. האם יש שכר פסיעות גם בחזרה מהמצוה.
הרב אפרים כחלון

נב. ברכת השניצל ותערובת דגן.
הרב יואל שילה

סז. זמן קריאת שמו"ת.
הרב שמואל ישמח

צז. המוצא תפילין.
הרב משה אקלר

קג. בעניין תקנת עירובין בצוה"פ.
הרב יחיאל אומן

מפתח האוצר

יסוד שם גג קכה
הרב ישעיהו הילברון

אוצר יורה דעה

רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, וענין ספק התלוי במעשה קלא
משה דוד הומינר

'תשובת המשקולת' - בהיתר גילוי נסתרות ע"י מטוטלת קמו
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בדבר גרירת השכבה החיצונית של הקלף קעג
הרב חיים אשר ברמן

בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן רה
הרב פנחס שפירא

אוצר אבן העזר

קדושי שחוק רי
הרב חנן אפללו

בעניין הפסק בין ברכת נישואין לחדר היחוד רכח
הרב מתתיהו גבאי

אוצר חושן משפט

בדיני אונאה רלז
הרב יעקב דוד אילן

בגדרי נאמנות יכיר רנו
הרב יצחק נתן לוי ז"ל

מפתח האוצר

אוצר התולדות

רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי רסה
הרב שלמה זאב פיק

אוצר חקר ועיון

בגדר ביטולה הוא יסודה רצ
הרב אוריאל בנר

"נבואת משה רבינו היתה אמיתית" שה
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הערות הקוראים

שי

האם מותר לצער עצמו ולהישאר ער כליל שבועות שי
בעניין חידוש לאו דלפני עיור יתר על דין ערבות דסיני שיג
זמן קריאת שמו"ת שטז
בעניין רה"ר דאורייתא, אי בעינן ס' ריבוא שיח
איוב וזמנו שכט

כתובת המחברים למשלוח הערות שלז

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן י"ז - תַּמּוּז הַתּשַׁע"ח, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמְדַרְשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



בַּמִּשְׁנָה תַּעֲנִית (כו:): "חֲמִשָּׁה דְּבָרִים אֲרָעוּ אֶת אֲבוֹתֵינוּ בִּשְׁבַעָה עֶשֶׂר בְּתַמּוּז וְחֲמִשָּׁה בְּתַשַּׁעָה בָּאָב. בִּשְׁבַעָה עֶשֶׂר בְּתַמּוּז נִשְׁתַּבְּרוּ הַלּוּחוֹת" וכו'.

וּמִבּוֹאֵר בְּבֵית הַלּוּי (דְּרוֹש י"ח) שֶׁבְּלּוּחוֹת הָרִאשׁוֹנוֹת שֶׁנִּשְׁתַּבְּרוּ בְּגִלְגַּל חֲטָא הָעֶגְלָה הָיָה הַכָּל בְּכַתֵּב, גַּם הַתּוֹרָה שֶׁבַעַל פֶּה, דְּכָל מָה שֶׁתִּלְמִיד וְתִיק עֵתִיד לַחֲדָשׁ הָיָה הַכָּל נִכְתָּב עַל הַלּוּחוֹת ע"י כֹּתֵב אֱלֹהִים שֶׁהָיָה בֶּנֶס, וְכִמוּ מִם וּסְמֵךְ שֶׁבְּלּוּחוֹת דְּבִנְס הָיוּ עוֹמְדִים, כִּמוּ כֵן הָיָה עֲלֵיהֶם בֶּנֶס כָּל הַתּוֹרָה שֶׁבַע"פ. וְכֹאֲשֶׁר נִשְׁתַּבְּרוּ נִשְׁכַּחַה תּוֹרָה שֶׁבַע"פ וְכִמְבּוֹאֵר בְּעִירוֹבִין (נח): "אֲלֵמְלִי לֹא נִשְׁתַּבְּרוּ לּוּחוֹת רִאשׁוֹנוֹת, לֹא נִשְׁתַּכַּחַה תּוֹרָה מִיִּשְׂרָאֵל". ע"ש בְּאוֹרֶךְ.

וְכ"כ הַנֶּצִּי"ב מוֹלֵאזִי' בְּהַעֲמֵק שְׁאֵלָה (שְׁאִילָתָא ג"ח אוֹת ט'): "דְּכָל חִידוּשׁ הַלְכָּה שֶׁבֶּא וְעוֹלָה מִכַּח הַתִּלְמוּד, הַכָּל טְמוּן וְרִמּוּז הוּא בְּלּוּחוֹת וּמִהַמְּמוֹלָא בּו", וְהִבִּיא מִמְדַּרְשׁ חֲזִית (מְדַרְשׁ רַבָּה שִׁיר הַשִּׁירִים פ"ד): "יְדִיו גִּלְיָלִי כֶסֶף מִמּוֹלָאִים בְּתַרְשִׁישׁ - שֶׁהָיוּ הַלּוּחוֹת מִמּוֹלָאִים בֵּין כָּל דִּיבּוּר וְדִיבּוּר בְּפִרְשִׁיּוֹת הַתּוֹרָה וְדִקְדּוּקָהּ, וּבְתִלְמוּד שֶׁהוּא כִּים הַגְּדוֹל שֶׁנִּקְרָא תַּרְשִׁישׁ".

נִמְצָא שֶׁבְּכַתִּיבַת חִידוּשֵׁי תּוֹרָה מִתְגַּלִּים חֲלָקִים נֹסְפִים שֶׁנִּשְׁתַּכַּחוּ כִּשְׁנִשְׁתַּבְּרוּ לּוּחוֹת הָרִאשׁוֹנוֹת, וְזֶה נִתְקַן חֲטָא הָעֶגְלָה. וְזֶהוּ בִּיאוּר הָעֵנִיין שַׁע"י שְׁאֵדָם מִחֲדָשׁ חִידוּשִׁים בְּתוֹרָה הָרִי הוּא מִקְרֵב הַגְּאוּלָּה, כַּמ"ש מֵהַר"ח פִּלְאג'י בְּסִפְר תּוֹרַת חַיִּים (אוֹת פ"ד), וְכ"כ הַגָּאוֹן מִמוֹנְקָאטְשׁ בְּשֵׁם מֵהַר"ש קִלּוֹגֵר (בְּהַקְדָּמָה לְשׁו"ת מִנְחַת אֱלֶעָזֶר ח"ג).



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם והעלו הדברים על גבי הכתב. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ויהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו, אל יעזבנו ואל יטשנו, לזכותנו להמשיך בהוצאת הגליון לאור עולם באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב לפרסם בה חידושי תורתו.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימן קנה [א] ◆

מעשי למלך*

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

סימן קנה [א]

סימן קנה [א]

הרמב"ם פ"ז מיו"ט הט"ז פסק דאין נושאים נשים ביו"ט לפי שמשכתח שמחת יו"ט והקשה ל"מ דבפ"ני מאישות ה[י"ד] פסק כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה¹ ונראה דהנה פ' הרמב"ם [הל' אישות שם] דהא דאין מערבין שמחה בשמחה [...] דכ' [בראשית כט, כז] מלא שבוע זאת וק' למה כתב טעמא דירושלמי [מו"ק פ"א ה"ז]² ולא טעמא דגמרא דידן במ"ק ט', א'³ יעו"ש⁴ ונראה דתוס' במ"ק (שם) [ח, ב] ד"ה [מפני ביטול בתירוצו השני] כ' דפדיון הבן מותר דדווקא שמחת נשואין הוא

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדר.

1. וביאר דאיכא נפקותא לדינא בין ב' הטעמים על פי רש"י על הרי"ף (מו"ק ח: דף ג: מדפי הרי"ף ד"ה שאין וד"ה ושמחת, והביאו רבינו בדבריו לקמן וראה לשונו לקמן בהערה 10) דלמאן דאמר 'אין מערבין' אסורה כל שמחה שבעולם, ולמאן דאמר 'לפי שמשכתח' אסורה רק שמחת נשואין, דמתוך שחביבה עליו מניח שמחת הרגל. ותירץ דסבירא ליה לרמב"ם כמאן דאמר 'אין מערבין', רק שהוא אינו חולק על מאן דאמר 'לפי שמשכתח', אלא מוסיף עליו לאסור כל שמחה, ולכך בהלכות יום טוב, דמיירי בשמחת נשואין, לא חש ונקט את הטעם 'לפי שמשכתח', ואילו בהלכות אישות נקט את עיקר הטעם ד'אין מערבין'. והאריך בזה עיין שם. וכתב בסוף דבריו וכל זה איננו שוה וצ"ע.

2. וזו לשון הירושלמי (שם): "רבי אילא, רבי לעזר, בשם רבי חנינה, על שם שאין מערבין שמחה בשמחה. רבי לא שמע לה מן הדא 'כי חנוכת המזבח עשו שבעת ימים, והחג שבעת ימים'. רבי יעקב בר אחא שמע לה מן הדא 'מלא שבוע זאת'". עד כאן לשונו. וכן הוא במדרש רבה (בראשית רבה סדר ויצא פרשה ע פיסקא יט) וזו לשון המדרש: "'מלא שבוע זאת וגו'", אמר רבי יעקב בר אחא, מכאן שאין מערבין שמחה בשמחה, אלא מלא שבוע זאת וגו'". עד כאן לשון המדרש. ובתוספות (מו"ק ח: ד"ה לפי) הביאו את דרשת רבי יעקב בר אחא.

3. וזו לשון הגמרא (שם): "ודאין מערבין שמחה בשמחה מנלן, דכתיב (מלכים א' ח, סה) 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג, וכל ישראל עמו, קהל גדול, מלבוא חמת עד נחל מצרים [לפני ה' אלקינו], שבעת ימים ושבעת ימים, ארבעה עשר יום'... מדמייתר קרא, מכדי כתיב 'ארבעה עשר יום', 'שבעת ימים' ושבעת ימים' למה לי. שמע מינה, הני לחוד, והני לחוד [דלא מצי למיעבד ליה ביחד - רש"י]". עד כאן לשון הגמרא.

דאסור⁵ ולכאורה ק' הא יליף משלמה⁶ ושם ל"ה שמחת נשואין ונראה דהנה הרמב"ם פ"א מאישות ה"ב כתב מצוה לקדש אשה⁷ והקשו עליו⁸ ממ"ק י"ח, ב', דקאמר הגמרא להדיא לא מיבעיא לארס דלא עביד מצוה א"כ איך כ' דהוא מצוה⁹ ונראה דהנה אם נאמר דמשום שאין מערבין שמחה בשמחה הוא דאין נושאים נשים ביו"ט א"כ י"ל ג"כ מה"ט דלארוס אסור דהא נמי היא שמחה לו, אך י"ל דתליא במ"ש רש"י ברי"ף [מו"ק ה, ב. דף ג, ב מדפי הרי"ף. ד"ה שאין וד"ה ושמחת] דיש נ"מ בין טעמא דאין מערבין שמחה בשמחה לטעמא דמניח שמחת הרגל אם כל השמחות מותר דלמ"ד דאין מערבין אסור ולמ"ד שמניח מותר¹⁰ וא"כ י"ל דכיון שיש לו שמחה כל דהו אף שאינו רק קצת שמחה מ"מ אסור וא"כ י"ל דאף בשמחה ששמח ממצוה ג"כ אסור והיינו אי נילף משלמה אבל אי נילף ממלא שבוע זאת א"כ י"ל דדווקא שמחת נשואין ששמח באשתו הוא דאסור וא"כ אפילו לארוס אסור אבל שמחה אחרת שאינה נוגעת לגופו ואין לו הנאה מזה מותר באמת וא"כ שמחה של מצוה דהיינו פדיון הבן מותר [והא דשלמה לא סבירא להו

4. א.ה. וביותר קשה מדברי הרמב"ן (עה"ת בראשית כט כא) שכתב שהלימוד מ"מלא שבוע זאת" הוא רק אסמכתא בעלמא, וזו לשונו, 'ומה שלמדו כאן [מקרא ד"מלא שבוע זאת"] בירושלמי ובבראשית רבה שאין מערבין שמחה בשמחה, סמך בעלמא ממנהגי הקדמונים קודם התורה. אבל בגמרא שלנו לא למדוה מכאן, ודרשוה מ"ויעש שלמה את החג". עד כאן לשונו.

5. וזו לשון התוספות (שם): "ועוד יש לומר, דלא חשיבי שמחה בשמחה, כי אם סעודת נשואין לבד". עד כאן לשונם.

6. ראה לעיל בהערה 3 הילפותא בלשון הגמרא.

7. וזו לשון הרמב"ם (שם): "וליקוחין אלו, מצות עשה של תורה הם". עד כאן לשונו.

8. הכסף משנה בשם רבי אברהם בן הרמב"ם, שהקשו לו כן.

9. וזו לשון הכסף משנה (שם): "כתב הרב אברהם, בנו של רבינו, שהקשו לו על מה שכתב רבינו, מצות עשה של תורה לקדש את האשה, ממה שאמרו בפרק אלו מגלחין, לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא לארס דלא עביד מצוה שאסור, אלא אפילו לישא דקא עביד מצוה, נמי אסור. ותיקן, שבמנין המצוות בתחלת ההלכה אמר שהמצוה לישא אשה בכתובה וקדושין, ולא אמר לקדש אשה. וזה שאמר וליקוחין אלו מצות עשה, לפי שהיא תחלת מצות הנשואין, אבל ארוסין בלא נשואין, ודאי לא השלים המצוה עדיין". עד כאן לשונו.

10. וזו לשון רש"י (שם): "שאיין מערבין. שום שמחה בשמחת החג כדיליף לקמן. 'ושמחת בחגך' ולא 'באשתך'. והכא הוי 'באשתך' ולא 'בחגך', דמתוך חביבות אשתו מניח שמחת החג, אבל שאר שמחות שאינם של אשתו, שאינו מבטל שמחת החג בשבילם, אית ליה דמערבין, וקראי לקמן לא דריש". עד כאן לשונו.

כלל ובע"כ צ"ל כן ע"ש¹¹] והא דשלמה שאני התם דה"ל הנאה מזה וא"ש ד' התוס', וא"כ מיושב ג"כ דברי הרמב"ם דאיהו לשיטתו אזל דפסק דמ"ע לקדש אשה, וק' מגמ' דמ"ק הנזכר, וצ"ל דכיון דטעמא משום שא"מ שב"ש אפילו ארוסין אסור, אך זה אינו רק אי נילף ממלא ש"ז א"כ דווקא בשמחת אשתו אסור אבל אי נילף משלמה י"ל דכל שמחה אסור, אבל ארוסין שרי דאין בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה א"כ הרמב"ם לשיטתו דפסק דמ"ע לקדש אשה לכן פירש [דילפינן] ממלא ש"ז ודוק היטב.



הגה"ה: תשובה ע"ד הגאון ר' לבי¹² שכתב ציומא כ"ח, ב' [ד"ה חנן], דהרמב"ם ס"ל כהאי מ"ד דאין למדין מקודם מתן תורה¹³ ובמחכ"ת ליתא דהרי חזין דליף¹⁴ ומ"ס שצפ"א מאכל [ה"א] ליתא שם כלל יעו"ש¹⁵ ודע שיש בזה קו' עלומה דבמ"ק פ"ג ה"ה פסק הגמרא [ירושלמי] ולמדין דבר מקודם מ"ת? ומלינו ר' יעקב בר אחא כו' שמע לה מן הדא כו'¹⁶ א"כ משמע דרבי יעקב בר אחא ס"ל ג"כ

11. נראה שרבינו חזר בו ממה שכתב דהתוספות לא סבירא להו הא דשלמה, ולכן הסגיר תיבות אלו בסוגריים מרובעות, שהרי ממשיך ומבאר כיצד יתיישבו דברי התוס' עם הא דשלמה. ושמא כוונתו לתרץ בב' אופנים, היינו דבאמת התוספות לא סבירא להו הא דשלמה, ואפילו אי תימא דהתוספות סבירא להו הא דשלמה אפשר לומר דשלמה היתה לו הנאה מזה והוי כשמחת נשואין.

12. רבי צבי הירש חיות, המהר"ץ חיות.

13. על דברי הגמרא (יומא שם) 'אמר רב ספרא, צלותיה דאברהם, מכי משחרי כותלי. אמר רב יוסף, אנן מאברהם ניקום וניגמר'. ביאר המהר"ץ חיות (שם ד"ה אנן) וזו לשונו: "נ"ב, הפירוש בזה, כיון דאברהם היה קודם מתן תורה, וקיימא לן בירושלמי מועד קטן, והביאו הרמב"ם פ"א מהל' אבל ה"א, אין למדין דבר מן קודם מתן תורה. ועיין ערוך ערך 'שחר' וזו לשונו, ואנן מאברהם ניקום וניגמר. כלומר, אברהם קיים התורה ועדיין לא נתנה. ואין לנו ללמוד אלא ממנהג הנביאים, כגון דניאל וכיוצא בהם, מפני שנהגו בהלכה למשה, עיין שם". עד כאן לשון המהר"ץ חיות. וכן הוא ברבינו חננאל שם, וברש"י פירש שם את דברי הגמרא באופן אחר.

14. דאין מערבין שמחה בשמחה מדברי לכן ליעקב "מלא שבוע זאת", והוא קודם מתן תורה.

15. וזו לשון הרמב"ם (שם), 'אין אבלות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד, שהוא יום המיתה ויום הקבורה. אבל שאר השבעה ימים, אינו דין תורה, אף על פי שנאמר בתורה (בראשית נ י) 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים', נתנה תורה ונתחדשה הלכה. ומשה רבינו תקן להם לישראל שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה'. עד כאן לשונו.

16. וזו לשון הירושלמי (שם): "מנין לאבל מן התורה שבעה. 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים'. ולמדין דבר קודם למתן תורה. רבי יעקב בר אחא בשם רבי זעורא שמע לה מן הדא (ויקרא ח לה) 'ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים, ושמרתם את משמרת (משכן) ה'", כשם ששימר הקדוש ברוך הוא

דאין למדין מקודם מ"ת וזכ"ר ה"ז [ירושלמי שם] ס"ל לרבי יעקב בר אחא דהא דאין מערבין שמחה בשמחה הוא ממלא שבווע זאת¹⁷ ול"ל דשם קאמר משמיה דרבי זעורא וליה¹⁸ ס"ל דילפינן באמת גם מקודם מ"ת. וק"ו זו הקשה ג"כ הגאון הנזכר בהגהת (חגיגה) [מו"ק כ. א בתור"ה מה] ע"ש¹⁹ אך לא הזכיר דרבי יעקב בר אחא הוא דסותר דעתו דזכ"ר ל"ק כלל, אך באמת נ"ל לחלק דל"ק כלל ד"ל דדווקא באותן מלות שלא נלטו בני נח בזה הוא דאמרינן דאין למדין מקודם מ"ת ר"ל כיון דאינם מזוין לא נזהרו בזה ולכך ח"ל אצל באמת באותן מלות שנלטו וודאי דלמדין ולכך למדין שפיר ממלא שבווע זאת דזכ"ר נלטו דפ"ר כמ"ס המל"מ פ"י ממלכים ה"ז [ועפ"ז מיושב קו' הגאון הנ"ל בחולין ס. ז. בשם הש"ס²⁰ אך ילפינן דאסור לשמש מטתו בצנורת מיוסף לשיטת הירושלמי דאין למדין מקודם מ"ת²¹ ולפ"ז לק"מ דכיון דזכ"ר נלטו אפ"ר ומדחזינן דיוסף בטלה אז מכלל דאסור לשמש וק"ל ובזה ח"ס ג"כ מה שנשאלתי ביצמות ס"ב. א. ע"ל²² ולכאורה נתיישבו ד' הגר"ל וק"ל.



על עולמו שבעה, כך אתם שמרו על אחיכם שבעה. ומנין ששימר הקדוש ברוך הוא על עולמו שבעה (בראשית ז י) 'ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ'. עד כאן לשון הירושלמי. וכן הוא במדרש רבה (בראשית רבה סדר ויחי פרשה ק' פיסקא ז') וזו לשון המדרש: 'ומנין לאבל שהוא שבעה. רבי אבא מיייתי לה מהכא, 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים', ולמדין דבר קודם מתן תורה [בתמיה - עץ יוסף]. ריש לקיש בשם בר קפרא מיייתי לה מהכא" וכו'. עד כאן לשון המדרש, והובאו דבריהם בתוספות (מו"ק כ. ד"ה מה).

17. ראה לעיל בהערה 2 לשון הירושלמי.

18. לרבי יעקב בר אחא.

19. בתוספות (שם) הביאו את דברי הירושלמי 'דאין למדין מקודם מתן תורה' (ראה לעיל הערה 16 לשון הירושלמי). וכתב על כך המהר"ץ חיות (שם) וזו לשונו: "נ"ב, דברי הירושלמי סותרים זה את זה, דהרי התוספות מועד קטן ח ע"ב ד"ה לפי כתב בשם הירושלמי דהך דאין מערבין שמחה בשמחה, נפקא מדכתיב "מלא שבווע זאת" עיין שם, והרי גם כן קודם מתן תורה היה. ובספרי (תורת נביאים פרק י"א מאמר 'תורת אבות ואין למדין דבר מן קודם מתן תורה') הארכתי בכלל זה". עד כאן לשונו.

20. בחולין ס: לא נמצאת הגהת מהר"ץ חיות בענין זה, ושמא כונתו למקום אחר, ולא זכינו למוצאו. ברם, בספרו תורת נביאים פרק י"א מאמר 'תורת אבות ואין למדין דבר מן קודם מתן תורה' כתב קושיא זו בשם 'הגאון מהר"ש יפה ביפה תואר פרשת ויחי', ושמא גם כאן יש להגיה 'הר"ש' במקום הש"ש.

21. ראה הערה 20 לעיל, וזו לשון היפה תואר (בראשית רבה סדר ויחי פרשה ק' פיסקא ז') 'ואם תאמר דהא ילפי מיוסף דאסור לשמש המטה בשני רעבון כדלעיל פרשה ל"ד'. ותיריך, 'ויש לומר, כיון דהתם לאו לדינא איתמר אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות כדפירשו התוספות בתעניות (יא. ד"ה אסור), ככהאי גוונא ילפינן'. עד כאן לשונו.

22. נראה כוונתו למ"ש בסימן קי"ט (נדפס בגיליון ה').

אוצר הזמנים

◆ מקור המנהג לומר תיקון חצות בימי בין המצרים בחצות היום ◆

הרב בן ציון מוצפי*

ר"י "בני ציון" ירושלים

מחבר שו"ת מבשרת ציון ושא"ס

מקור המנהג לומר תיקון חצות בימי בין המצרים בחצות היום

כתב בספר שער הכוונות לרבנו האר"י ז"ל: "ענין בין המצרים והם כ"א ימים שבין י"ז לתמוז עד תשעה באב מנהג טוב וכשר הוא מאד לכל בעל נפש לשבת באבלות אחר חצי היום בכל אלו הימים ולבכות בכיה ממש על חורבן הבית וטעם היות זה אחר חצות היום הוא כי אז הוא התעוררות הדין בסוד כי ינטו צללי ערב אשר לסיבה זו נשרף ההיכל אחר חצי היום ודבר זה עושה תועלת גדולה בנפש האדם וענין חצות הלילה אין צורך להזכירו כי אפילו בכל שאר הלילות צריך להתאבל על החורבן ומכל שכן בלילות בין המצרים שצריך להוסיף בבכיה ועליו נאמר שמחו את ירושלים כו' כל המתאבלים עליה".

ובספר פרי עץ חיים (שער חג השבועות פרק א) כתב: "מנהג טוב להתאבל אחר חצות היום, כי אז סוד הדין, ולבכות חצי שעה או יותר על חורבן הבית, וטוב מאוד אל הנפש". וכן כתב המקובל רבנו עמנואל חי ריקי ז"ל, השם יקום דמו, בספרו משנת חסידים (מסכת תמוז ואב פרק א, משנה ו): "וכל אותם הימים של בין המצרים ישב בארץ אחר חצי יום ויבכה ויקונן מעט על חורבן הבית".

גם הגאון המקובל רבנו יעקב צמח ז"ל כתב בספרו נגיד ומצוה: "טוב אחר חצות להתאבל כי הוא סוד הדינים (זמן חצות), ולבכות חצי שעה או יותר והוא בין המצרים"

והגאון מרן החיד"א ז"ל כתב בספרו מורה באצבע (ח, רכ"ט): "בין המצרים יזהר מאוד במיעוט שחוק במיעוט תענוג, ויאמר תיקון חצות בבכיה, לא נצרכה אלא להעדפה על מה שנהג, כי כל העולמות מצטערים בחורבן הבית והכל תלוי בתשובה, ובעוונותינו הרבים כל דור שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו נחרב

(* נמסר למערכת באדיבות הרב החפץ בעילום שמו.)

בימיו (תלמוד ירושלמי יומא פרק א, הלכה ה) ונוסף צער בדור האחרון ואם יתבונן בזה יקרא סגור לבו. טוב לומר סדר תיקון רחל בכל יום חול מבין המצרים אחר חצות וכך נהגו בארץ ישראל תבנה ותכונן במהרה בימינו על פי כתבי רבנו האר"י זצ"ל והוא מנהג ותיקין".

וכתב המקובל הרב שמ"ח גאגין ז"ל, נכד רבנו הרש"ש זיע"א (דברי שלום מנהגי בית אל. אות ס), בשם הרב יה"ל ז"ל: "מי"ז בתמוז עד תשעה באב אומרים בכל יום בחצות היום כחצות הלילה, תיקון רחל וקנינות ערוכות".

והגאון החיד"א ז"ל נשאל אודות מנהג זה והשיב בספרו שו"ת יוסף אומץ (סימן כ"א) "הלא כה דברי אשר שאל טעם שאין אומרים בימי בין המצרים תקון לאה ביום".

הן ידיע ליהוי כי תקון זה אין ענינו כי אם בחצות לילה והמזמורים הללו יסד המלך רבינו האר"י ז"ל על זווג מדת לאה בו בפרק וכל מזמור מהם בו תרמוז מידי דשייך בסוד זה והנמשך ממנו והכל במספר שמות הקדש וכבשי דרחמנא והדברים עתיקים וזמן זמנם דרשי. וזה לא שייך ביום. ומהודענא ליה למר כי בכל דבר כשאני יכול אני הדל הולך אחר השרש לדעת לעות עיקר מטריין ומאן אמרה היולדה והמחזיקה וזמנין דמשכחנא מי המוליד ועצרתי דאעיקרא דדינא פרכא ומה זו סמיכה ומה זו שתיקה וריש מילין אומר והניחו יתרם על לוח לבי.

ומאי דקמן שרש מנהג זה הדבר יצא מפה קדוש רבינו האר"י ז"ל. אמנם מה שאומרים תקון רחל ביום רבינו האר"י ז"ל לא אמר שיאמר תקון זה ובסדר הזה רק הכי אמר רב אנחה שוברת יאנח בשברון ולשון מדברת אמריה ממררת "ושום בעל בכי". ובשער הכוונות מהאר"י ז"ל המתקן ממורנו הרב שמואל ויטאל ז"ל בן הרב מהרח"ו ז"ל שהוא היותר מסודר כתב וזה לשונו בין המצרים מנהג טוב וכשר לכל בעל נפש לישב באבילות אחר חצי היום בכל אלו הימים ולבכות בכיה ממש על חרבן הבית וטעם היות זה אחר חצות יום כי אז התעוררות הדינין וכו' עכ"ל.

עין רואה שלא כתב הרב ז"ל אלא להתאבל ולבכות. אלא שנהגו לומר תקון רחל שאומרים אחר חצות לילה שפסוקים אלו מיוסדים על בכיה והספד על חרבן הבית. וכדי שיהיה דבר השווה לכל נפש מסודר.

ומה שכתב מר משם אשל אברהם דביום תשעה באב וכו' כעת לא ראיתי שכתב בסוף סימן תקנ"א כי אם ערב תשעה באב ונראה פשוט שטעמו משום קרא עלי מועד דומיא דערב שבת וראש חודש שכתב שם והשוה זה לאמירת תחנונים. ועמו הסליחה. דשאני ראש חודש וערב שבת אחר חצות שאסור לבכות ולהתאבל מה שאין כן בערב תשעה באב. ותשעה באב קרא מועד, אבל מרבין בכיה ואבלות. ויש טעם גדול על פי הסוד מהרמ"ע ז"ל נכון מאד לזה שנקרא מועד".

וכן היה מנהגו של מור אבי ז"ל, בחצות היום ממש ישב בפינה בחדרו ליד הדלת על גבי מפה שפרס לארץ וחלץ מנעליו, וקרא כל סדר תיקון רחל בבכיה ואניה, כמי שמתו מוטל לפניו, וקורא אחריו איזה שתי קינות ממחזור של תשעה באב. זכותו תגן עלינו.

והטעם שעושים כן אחר חצות היום דווקא הוא משום שכתוב בזוהר הקדוש ובשער הכוונות מנחה גימטריא ק"ג.

בזוהר הקדוש איתא (תרומה קס"ו, ב): "אור דא אתכליל במאתן ושבעה עלמין דאינון גניזין בסטרא דההוא אור ואתפשט בכלהו, תחות כורסייא עלאה טמירא שריין אינון עולמות מסטרא דההוא ימינא תלת מאה ועשר אינון, מאתן ושבע אינון בסטרא דימינא מאה ותלת אינון בסטרא דשמאלא ואינון תלת מאה ועשר, ואלין אינון דקודשא בריך הוא מתקן תדיר לצדיקיא ומאלין מתפשטן כמה וכמה אוצרי חמדה וכלהו גניזין לאתעדנא מנהון צדיקיא לעלמא דאתי ועל אלין כתיב (משלי ח) להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא ועל אלין כתיב (ישעיה סד) עין לא ראתה אלהים זולתך וגו', י"ש אלין תלת מאה ועשר עולמות גניזין תחות עלמא דאתי, (ועל) אינון מאתן ושבע דאינון מסטרא דימינא אקרון אור קדמאה, בגין דאפילו אור שמאלא אקרי אור, אבל אור קדמאה איהו זמין למעבד תולדין לעלמא דאתי, ואי תימא לעלמא דאתי ולא יתיר, אלא אפילו בכל יומא ויומא דאי לא הוי האי אור עלמא לא יכיל למיקם דכתיב (תהלים פט) אמרתי עולם חסד יבנה, האי אור זרע ליה קודשא בריך הוא בגנתא דעדנוי ועבד ליה שורין שורין על ידוי דהאי צדיק דאיהו גננא דגנתא ונטיל להאי אור זרע ליה זרועא דקשוט, ועביד ליה שורין שורין בגנתא ואוליד ואצמח ועביד פריין ומנייהו אתון עלמא הדא הוא דכתיב (שם צז) אור זרוע לצדיק וגו' וכתיב (ישעיה סא) וכגנה זרועיה תצמיח".

ובספר שער הכוונות (בענין תפלת המנחה) מיוסד על פ' ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו כו' ופסוקי' אחרים. "הנה נודע מ"ש בזוהר תרומה קס"ו ע"ב ענין אותם הי"ש עלמין דשריין תחות כורסיא ר"ז כמנין אור בסטרא דימינ' וק"ג עולמות בסטרא דשמאלא כו' וביאור הענין הזה נת' במקומו אמנם אותם ק"ג עולמות דבסטר שמאלא הם בגי' מנחה לפי שהם מתעוררים אחר חצות היום אשר אז מתעורר שמאלו של יצחק ולכן נקרא תפלת המנחה גם דע כי הנה כל הדינים הם מגבורות מנצפך ואותיות מ"ן דמנחה הם שני אותיות ראשונות דמנצפך.

גם נודע כי כל הה"ג דמנצפ"ך חוזרין להתקבץ בחוטמא קדישא אות ח' אשר שם הוא מקום ומקור כל הדינים והתבסמותם כמבואר אצלנו בפסוק ואסף איש טהור את אפר הפרה כו' וע"ש ואח"כ הם נמשכין בפומא קדישא אשר היא אות ה' כנודע וזה סוד שתי אותיות ח"ה של מנחה והרי נתבאר איך שם מנחה מורה על מציאות הדינים של הגבורות שהם ק"ג כמנין מנחה".

ובהמשך דבריו שם כתב: "ונחזור לבאר הפסוק שאמר ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו. כי הנה המנחה היא סוד ק"ג עולמות שביד שמאל והיא הגבורות. וזה מה שאמר ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו ולא אמר בידיו לשון רבים רק בידו לשון יחיד כי יען היא יד שמאלית דיעקב ז"א ולפי שעשו הרשע נמשך מן הגבורה לכן נתן לו חלקו משם. ועשו הרשע רמז לו כי גם הוא אם ירצה יוכל להתאחז ולניק מכל הי"ש עולמות ע"י קטרוגו שיכול לקטרג על ישראל וזה שאמר אחי י"ש לי רב כלומר כל הי"ש הם לי אם ארצה לקטרג על ישראל".

ועל פי פשטם של דברים, הטעם שאומרים תיקון חצות בחצות היום הוא משום חורבן בית המקדש שאירע בשעה זו, וכמו שדרשו רבותינו על הפסוק (ירמיה פרק ו, פסוק ד) "אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב". ובתלמוד (תענית כ"ט, א): "דכתיב ובחדש החמישי בשבעה לחדש היא שנת תשע עשרה (שנה) למלך נבכדנאצר מלך בבל בא נבוזראדן רב טבחים עבד מלך בבל ירושלם וישרף את בית ה' וגו', וכתוב ובחדש החמישי בעשור לחדש היא שנת תשע עשרה שנה למלך נבוכדנאצר מלך בבל בא נבוזראדן רב טבחים עמד לפני מלך בבל בירושלם וגו'. ותניא אי אפשר לומר בשבעה שהרי כבר נאמר בעשור, ואי אפשר לומר בעשור שהרי כבר נאמר בשבעה. הא כיצד? בשבעה נכנסו נכרים להיכל, ואכלו וקלקלו בו שביעי שמיני,

ותשיעי סמוך לחשיכה הציתו בו את האור, והיה דולק והולך כל היום כולו, שנאמר אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב. והיינו דאמר רבי יוחנן: אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל בו נשרף. ורבנן: אתחלתא דפורענותא עדיפא".

ובסדר עולם רבה (פרק כ"ז) בשבעה נכנסו גוים להיכל, ונטלו את הים ואת המכונות ואת העמודים, והיו מקרקרין בו שביעי שמיני ותשיעי עד שפנה היום, שנאמר קדשו עליה מלחמה קומו ונעלה בצהרים אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב (שם, ירמיהו, ו ד), עם חשכה הציתו בו את האור, והיה נשרף בעשור לחדש, ועל אותו הדור הוא אומר כי ידעתי את יצרו וגו' (דברים לא כא), ואומר כי אנכי ידעתי את מריך".

עוד איתא בזוהר הקדוש (ויחי ר"ל, א): "תא חזי כד אתחרב בי מקדשא בשעתא דאתקד זמן מנחה הוה ועל דא דא כתיב (ירמיה ו') אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב מאן צללי ערב אינון מקטרגין דעלמא ורוגזי דדינין דזמינין בההיא שעתא ועל דא תנינן דבעי (שמות ל"ו ב) בר נש לכוונא דעתיה בצלותא דמנחה בכלהו צלותא בעי בר נש לכוונא דעתיה ובהאי צלותא יתיר מכלהו בגין דדינא שריא בעלמא ועל דא זמן צלותא דמנחה יצחק תקין לה והא אוקמוה". וכן הוא בזוהר חדש - סתרי אותיות כרך א (בראשית) דף יג עמוד ב: "כדין יהיב אתרא לסטרא דשמאלא לשלטאה עליה ועל ירושלים וכדין שכינתא איסתלקת וישראל דהוו בירושלים גלו על דא כתיב (ירמיה ו') אוי לנו כי פנה יום דא הוא חסד עילאה דאיקרי יום. כי ינטו צללי ערב דא רזא דשמאלא דשרי לשלטאה דהא מהכא אתי חילא לסטרא דשמאלא".

וכתב עוד בזוהר הקדוש (חיי שרה קל"ב, ב): "ותא חזי צלותא דמנחה אתקין ליה יצחק ודאי כמה דאתקין אברהם צלותא דצפרא לקבל ההוא דרגא דאתדבק ביה וכן (ד"א כד) יצחק אתקין צלותא דמנחה לקבל ההוא דרגא דאתדבק ביה ועל דא צלותא דמנחה מכי נטי שמשא לנחתא בדרגוי לסטר מערב דהא עד לא נטה שמשא לצד מערב אקרי יום מצפרא עד ההוא זמנא דכתיב (תהלים נ"ב) חסד אל כל היום ואי תימא עד חשכה תא חזי דכתיב (ירמיה ו') אוי נא לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב, כי פנה היום לקבל צלותא דצפרא דכתיב חסד אל כל היום דהא

כדין שמשא איהו לסטר מזרח כיון דנטה שמשא ונחתא לסטר מערב הא כדין איהו זמן צלותא דמנחה וכבר פנה היום ואתו צללי ערב ואתער דינא קשיא בעלמא ופנה היום דאיהו דרגא דחס"ד ונטו צללי ערב דאינון דרגא דדינא קשיא וכדין אתחרב בי מקדשא ואתוקד היכלא ועל דא תנינן דיהא בר נש זהיר בצלותא דמנחה דאיהו זמנא דדינא קשיא שרייא בעלמא".

וכזאת כתב בזוהר הקדוש (שמות כ"א, ב): "ואמר רבי יהודה מאי דכתיב (במדבר כח) את הכבש האחד תעשה בבקר ולא כתיב את הכבש הראשון אלא את הכבש האחד, מיוחד כנגד מדת החסד דבכל מקום שני לא נאמר בו כי טוב, רבי תנחום אמר לפיכך יצחק תקן תפלת המנחה שהוא כנגד מדת הדין, אמר רבי יצחק מכאן (ירמיה ו) אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב, כי פנה היום זה מדת החסד, כי ינטו צללי ערב שכבר גבר מידת הדין".



אוצר אורח חיים

האם ראוי להניח תפילין דר"ת ♦ שליח ציבור שאינו מודקדק
במבטא האותיות הגרוניות ♦ האם יש שכר פסיעות גם בחזרה
מהמצוה ♦ זמן קריאת שמו"ת ♦ המוצא תפילין ♦ בעניין תקנת
עירובין בצוה"פ ♦ יסוד שם גג

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

האם ראוי להניח תפילין דר"ת

הנה נושא זה רחב הוא, והאריכו בו רבות האחרונים, ובעיקר בשו"ת יבי"א ח"א סי' ג', ושם האריך וביסס את דעת ר"ת עפ"י הפשט ושנכון וראוי לכל אדם להניח תפילין דר"ת, כנודע, ובשו"ת וישב הים ח"ב סי' ג' האריך בזה לקיים דברי רבינו האר"י ששניהם אמת עי"ש. אולם, נראה שיש מקום רב לומר שאין ענין להניח תפילין דר"ת, לפחות במתכונתם כיום, וכמו שיתבאר.

ונחלק את המאמר לד' חלקים:

א. בירור דעות הראשונים לפי הפשט.

ב. בירור דעות המקובלים והזהר.

ג. מדוע אין ענין להניח תפילין דר"ת במתכונתם כיום.

ד. מדוע יש ענין דוקא שלא להניח תפילין דר"ת.

א.

בירור דעות הראשונים לפי הפשט

הנה יש ראשונים שדעתם כדעת ר"ת^(*), אלא שהם לא כתבו כן על פיו (מכיון שהם בני דורו או קודמים לו):

ר' יהודה אלברצלוני, בהשגותיו לשימושא רבא שהביא הרא"ש בסוף הלכות תפילין, על דברי השמושא רבא דס"ל כרש"י, וכתב: "דהאי מילתא טעותא רבתא היא דהא סידרא דכתיבתה הוא אבל סדר הכנסתן בנרתיקן שמע בבית ראשון לצד ימין המניח בראשו והיה אם שמוע סמוך לו והיה כי יביאך בבית שלישי קדש בבית רביעי, ואפשר דט"ס הוא" ע"כ. וכן בספר העיטור (מהדורת רמ"י) בדף נ"ז ע"ד הביא בשם שימושא רבא דכתיבא בהלכות הרב (וכונתו לר"י אלברצלוני) שהנוסח הוא

(*) לתשומת לב המעיינים, הדגשנו בצבע שחור את הסברים כר"ת, ובקו תחתי את הסברים כרש"י.

ובעי דליהוי הויות מלגיו וקדש ושמע אבראי ע"כ. וכן הוא הנוסח בספר האשכול (אלבק, עמ' 226).

הדברים מפורשים יותר בתשובתו בשו"ת ראב"י סי' קפ"ח (והוא מתמים דעים סי' ע"ט) וז"ל: "תשובת שאלה את הרב אב"ד ופרשיות של תפילין כך נהגו רבותינו ז"ל שהיו אנשי מעשה שהיו קובעין הויות מלגיו בבתים של ראש וכדאמרו גאונים דפרוש מימרא דרבא דאמר בית החיצון שאינו רואה את האויר פסול שזה בית החיצון הן קדש ושמע צריכין שיהיו רואין את האויר כדי שיהיו באחוריהן שי"ן של תפילין וכו' ועוד בשימושא רבא דנקטו לה קמאי מפי חכמי הגמ' בהאי לישנא ובעי דליהוי הויות מלגיו אהדדי וקדש ושמע אבראי" ע"כ.

זו גם דעת ר"י מלוניל בפירוש הלכות תפילין (והוא מה שכתב בסתמא הנימוק"י, ורוב ככל דברי הנימוק"י בהלכות תפילין הם העתקה מדברי הר"י מלוניל^א) וז"ל: "לימין המניח שמע והיה אם שמוע ולשמאל קדש והיה כי יביאך והקורא העומד כנגדו קורא לימין עצמו תחלה והוא פרשת קדש וכו'" עי"ש. והרמב"ם, בתשובה (לחכמי לונל), שהביא הכס"מ בפ"ג ה"ה כתב שזו דעת ר' משה מקרטובא בחיבורו על הלכות תפילין, ושנמשכו אחריו כמה וכמה גדולים עי"ש. וכן דעת ר' יוסף טוב עלם שהביאו תוס' במנחות ל"ד ע"ב ועוד ראשונים. והיראים מצוה שצ"ט ושכן שמע מרבינו יעקב (הוא ר"ת) שקבלה היתה בידו מרה"ג הויות באמצע עי"ש. וכ"ד המנהיג בהלכות תפילין עמ' תקצ"ג עי"ש. והראב"ד בהשגות שם דעתו שהויות באמצע ושכ"ד רה"ג, אלא שבסדר הפרשיות כתב שמניחים מימין המניח קדש והיה וכו' עי"ש. וא"כ נמצא שרוב הראשונים דס"ל כר"ת הם אלו שלא ראו דבריו, אלא אמרו כן מעצמם, ואדרבה לאחר תקופת ר"ת – רק היראים והמנהיג הסכימו לדבריו בצורה מוחלטת, והשאר חלקו עליו או שלא הכריעו בזה, וכמו שנכתוב לקמן.

ויש ראשונים שנחלקו בדעתם ונבאר הדברים:

הראשון שמצאנו שדנו בדעתו הוא הרס"ג שהביא העיטור שם וז"ל: "ולא מצאתי הויות מלגאו רק בא' מתשובות רב סעדיה שתמצא קדש ושמע החיצונים רואין את האויר ולאו דסמכא ניהו" ע"כ, ומבואר שפקפק בתשובה זו ואפשר

(א). כפי שביארו היטב בהקדמה להלכות קטנות של הרי"ף מהדורת עוז והדר, עיין שם.

שאינה לרס"ג, וגם שאר ראשונים לא הזכירו את דעת רס"ג בענין, וגם בגאונים לא נמצא כן לאף אחד מהגאונים, וכמו שנבאר, וא"כ נראה שאין להחשיכו בין הסוברים כר"ת.

בדעת השימושא רבה נחלקו הגירסאות, שהתוס' ועוד ראשונים הביאו דאיתא שם כרש"י, ומאידך בתשובת ראב"י הנ"ל, וכן בספר האשכול, הגירסא בשמש"ר היא הויות מלגיו. וכן הרי"ד בספר המכריע (סי' פ"ו) הביא את הסתירה בגירסאות עי"ש. אכן, נראה שעיקר הגירסא היא כמו שהביאו תוס' וכמו שהוא לפנינו בשמש"ר השלם שהעתיק הרא"ש, וכ"ה בכת"י של בה"ג² דהא העיטור כתב ובשימושא עתיקא דילן דאתמר משמיה דאביי ורבא הכין כתוב וכו' (כרש"י), ובהלכות תפילין עתיק עתיקא פרשה ראשונה מימין הקורא מן קדש לי וכו' בית שני והיה וכו' שלישי שמע וכו' רביעי והיה וכו', ושמושא דכתיב בהלכות הרב הויות מלגיו אהדדי וקדש ושמע מאבראי תמיה לן טובא וכו' עי"ש. ומבואר שהשימושא העתיק הוא מה שיש לנו בשלמות שבו איתא כרש"י, והשימושא שכתבו בו הויות מלגיו הוא מהלכות הרב (הר"י אלברצלוני) והוא מה שהעתיק האשכול. ועי' באשכול מהדורת אלבק (ח"א עמ' 226) ובמבוא לבה"ג הנ"ל ועוד, שג"כ כתבו שנוסח העיטור ושלנו הוא העיקרי, והנוסח השני הוא בעקבות השגת הר"י אלברצלוני, עי"ש. וגם העיטור הביא כן בשם הלכות תפילין עתיק עתיקא.

בדעת רה"ג; הנה ראשונים רבים כתבו בשם רה"ג דס"ל כדעת ר"ת ומהם: הראב"ד בהשגות; ר"ת גופיה, וכמו שהבאנו לעיל מהיראים, ובעקבותיו בעלי התוספות וכן או"ז; וכן הוא גם באגרת ראב"י אל ר' נתן, שנדפסה ב'תרביץ' תש"ל (והובא בשו"ת דברי מנחם לרמ"מ כשר סי' ט"ז), בזה"ל: "מי לנו גדול כרב האי וכתב שרירא גאונים ז"ל או כיוצא בהם דמשבת ויום הכפורים סמכין אדיסקייהו וכ"ש אמצות עשה, והם אמרו במסורת מאבותם הויות מלגאו, ועלינו נסמוך עליהם כי בודאי אחדו אמסורות והויות מלגאו הוא העיקר וכו'" עי"ש, וכן השואל בתשובת הרשב"א במיוחסות ועוד. אולם, נראה שהאמת לא כן היא, דהנה הרמב"ם בתשובה כתב שהעידו לפניו שפתחו את התפילין של רה"ג ונמצא כסדרן וכמו שכתב הוא. ויותר מזה מפורש כן בהלכות תפילין לרה"ג שנדפסו בגנזי קדם (לוי, ח"ג עמ' 72 והלאה), וכתב כן כמה פעמים, וז"ל: "תפר של תפילין שבראש מתחיל

(ב). עי' באורך במהדורת מיקי נרדמים במבוא לשימושא רבה עמ' מ"ו.

מלמטה באחרון בין שמע לוהיה אם שמוע ולמעלה וכלפי בין רצועה למעלה ועוקם לאמצע בין שמע לוהיה כי יביאך וכו' ויכנסו הפרשיות על הסדר קדש לי והיה כי יביאך מימין הקורא שהיא שמאלו של מניח שמע והיה אם שמוע משמאלו של קורא שהוא ימיני של מניח עי"ש עוד, והובא בספר העיטור (שער א' סוף ח"ג) וכתב: "נמצאת למד מדברי רבינו ז"ל שסדר הויות אינן באמצע" ע"כ. וזה מפורש גם דלא כר"ת וגם דלא כראב"ד, שכתב בדעת רה"ג שמתחיל מימין המניח קדש וכו', וכיון שיש שמועות שונות ומחלוקות בדעת רה"ג - העיקר הוא כמו שכתב להדיא בהלכותיו וכמו שהביאם העיטור. גם מה שכתב הרמ"ע מפאנו בתשובה (סי' קז) שרה"ג מספקא ליה ועשה כמה תפילין, או שבצעירותו עשה אחד ולאחר מכן חזר בו, עיי"ש, לפי הנ"ל אין נראה כן, דהעיקר כמו שמצאנו לו במפורש בהלכותיו. ואדרבה מזה שלא כתב שם שיש צד לעשות אחרת, נראה דפשיטא ליה כן מתחילה ועד סוף. ורה"ג בפירושו לכלים (פי"ח מ"ח) [וכ"ה בסתמא בערוך ערך קץ] כתב: "יש לתפלה של ראש ד' בתים ומכנים לתוכו ד' פרשיות שמע והיה אם שמוע וקדש והיה כי יביאך" עי"ש. וודאי שלא נתכוין לכתוב כך את הסדר של הכנסת הפרשיות, דזה דלא כמאן, וא"כ ליכא למילף מיניה מידי. ומעתה גם מה שכתבו האו"ז והרא"ש ועוד שגם דעת רב שרירא גאון כר"ת - אינו נראה, דודאי רה"ג לא חולק על אביו רב שרירא גאון, ואדרבה אפשר לומר בודאות שדעת רב שרירא גאון כרש"י וכבנו רה"ג.

עוד כתבו תוס' (במנחות לו) ואו"ז (סימן תקנח) ועוד (ראשונים הנמשכים אחר בעלי התוספות) שדעת ר"ח בסנהדרין (פ"ט ע"א) כר"ת, שפירש בהא דאין הפרשיות רואות בית החיצון פסולות דהיינו קדש ושמע, עי"ש. אולם לפנינו איתא לפירוש ר"ח לדף זה וליתא למילים אלו אלא העתיק הגמ' כצורתה, וכ"כ השואל בשו"ת הרשב"א המיוחסות (סי' רל"ד) שלא מצא כן בפירושו לסנהדרין, ודלא כמו שהביא בשמו [ושם נראה דקאי ארה"ג, ואולי חסר שם מילה וצ"ל וכן פירש ר"ח, ודוק].

ובדעת הרי"ף. הנה הרמב"ם בתשובתו כתב שגם הרי"ף טעה אחר חיבורו של ר' משה מקורטובה ובתשובה שכתב בעניין מעשה התפילין כתב הויות באמצע עי"ש. אולם, המגדל עוז כתב שדעת הרי"ף כדעת הרמב"ם, עי"ש, ועל פי דבריו כתב כן גם בספר יסוד משנה תורה לר"י אלבוטני (משנת רע"ה) שדעת הרי"ף והר"י

אבן גיאת והר"י מגאש והרמב"ם כדעת רש"י עי"ש, ואע"פ שהדברים מטים יותר כדכתב הרמב"ם בשם תשובת הרי"ף - מ"מ אין הדבר ברור ממש בדעתו.

והרחיד"א בשם הגדולים (ערך ירושלמי) כתב שבפירוש ספר יצירה לראב"ד כתב שבירושלמי קדשים איתא הויות באמצע עי"ש, ומקורו הוא מהגהה בתיקוני הזוהר לדף ט' ע"א שנדפס בקושטא שנת ת"ק שכתב כדברים אלו עי"ש (וכפי שכבר כתב לנכון בפירוש מתוק מדבש על הזוהר שם). אולם כבר העירו (בפירוש באר לחי רואי על תיקוני הזוהר שם ועוד) שלפנינו לא נמצא כן בפירוש ספר יצירה לראב"ד, ולענין הירושלמי המובא בתיקוני הזוהר - עי' לקמן.

ומה שנמצא בזמנינו במערות קומראן תפילין כדעת ר"ת - עי' בתורה שלימה במילואים לפרשת כי תשא (סי' א') שהם שייכים לכת הצדוקים או האסיים, ואין להוכיח מהם כלום.

ובשו"ת דברי מנחם (סי' טז) כתב שכעת נתגלה במערות שבמדבר יהודה בואדי מורבעאת פרשיות תפילין כדעת רש"י, ובמערה אחרת כדעת ר"ת, וכתב שזוהי מחלוקת קדומה עי"ש, אולם אין נראה כן, דהא בתלמוד בבלי שלנו וכן במסכת תפילין ובמכילתא לא מובא מחלוקת כלל בענין זה, ונראה שהיה פשוט לחז"ל הסדר אלא שהראשונים נחלקו בביאור הגמ' וא"כ ע"כ שאחד מהתפילין הנ"ל פסולות הם, שהרי ודאי שאם היו מראים לרש"י ב' תפילין אלו היה אומר ששל ר"ת פסול, וכן אם היו מראים לר"ת היה אומר ששל רש"י פסול, דבגמ' יש רק פירוש אחד, וע"כ נראה שאין להסתמך על מציאה זו להוכיח כצד מסוים במחלוקת הנ"ל. ועוד יש להוסיף מה שכתב בספר זיהוי קלף התפילין (מהדורת טייטא, אלול תשע"ז, עמ' 113) שאין זה מוכרח שהתפילין הנ"ל מסודרות כדעת ר"ת, עי"ש, ולפ"ז אדרבה מוכח רק כדעת רש"י ולא כדעת ר"ת, אלא שכבר כתבנו שאין להסתמך על ממצאים אלו.

וא"כ נמצא שהדעה הברורה יותר בחז"ל ובגאונים ובקדמונים היא כרש"י, וכדעת ר"ת לא נמצא בצורה ברורה ומפורשת אלא סמוך מעט לפני זמנו.

אולם דעת רוב הגאונים והראשונים כדעת רש"י והרמב"ם שנתינתם בתפילין כסדר כתיבתם בתורה:

כ"נ דעת הלכות קצובות (עמ' 149) שכתב שלוקח ד' עורות וכותב עליהם קדש והיה שמע והיה וכתב וז"ל: "ומשים כל פרשה ופרשה ארבעתן באותם ארבע

השינים של שליל ויושבים כסדרן כמו שאמרו חכמים כדי שלא יתחלפו הפרשיות אלא כאו"א במקומה בימין ובשמאל ובאמצע כתיקונה" ע"כ [ותלמיד רש"י בספר הפרדס (הלכות תפילין) ושבלי הלקט (הלכות תפילין) שהעתיקו הוסיפו כסדרן 'קדש והיה כי יביאך שמע והיה, שלא יהו הויות באמצע אלא כסדרן' ע"כ, ויתכן שלפנינו נשמט בטעות הדומות, ויתכן שרש"י הוסיף כן מדעתו], ופשטות הדברים שמניחם כסדרן בתורה, דאם לא – היה לו לפרש, ועוד שבהמשך, לגבי תפילין של יד, כתב וז"ל וכותב בחתיכה אחת ד' פרשיות ביחד קדש והיה שמע והיה וכו' עי"ש, ומבואר שהסופר כותב אותן כסדרן ולא משאיר מקום חלק וכו', כמו שעושים לדעת ר"ת, וא"כ מבואר שעכ"פ בתפילין של יד דעתו כרש"י, וגם בתפילין של ראש נראה כן מדבריו, וכנ"ל. וכן מתבאר מדברי מדרש שכל טוב בסוף פרשת בא, שהעתיק בסתמא את דברי הלכות קצובות כלפנינו עד שלא יתחלפו הפרשיות, והוסיף ת"ר כיצד סדרן קדש לי והיה מימין הקורא וכו' שמע והיה אם שמוע משמאל הקורא וכו' בלישנא אחר אמרי לה קדש לי בתחלה בבית ראשון מימין, והיה כי יביאך בבית שני בצדו באמצע, שמע ישראל בצדו באמצע והיה אם שמוע בבית רביעי משמאל וכו' כיצד מתחיל מן והיה אם שמוע מלתתא וסליק לעילא ואתי לאפי בי רצועה ונפיק לתתא ועקים בין שמע לוהיה כי יביאך ונפיק לעילא דבין שמע לוהיה כי יביאך וכו' עי"ש (וזה ממש כדברי רה"ג בהלכותיו, אלא שהוא כתבם בלשון הקודש והוא בארמית), הרי דס"ל לעיקר כדעת רש"י, ונראה שהוא מפרש כן גם בדעת הלכות קצובות, ומה שכתב בלישנא אחר וכו' – אין זה מחלוקת, אלא שהוא מבאר את דברי הגמ' בצורה ברורה יותר, ודוק.

וכן מתבאר מדברי מסכת תפילין (פ"א ה"א), דאיתא שם: "תפלה של ראש נכתבת ד' פרשיות קדש והיה שמע והיה וכן של יד אלא שהוא עושה של יד פרשה אחת" עי"ש, והנה הראשונים (התוספות במנחות לו, וכן שאר הראשונים שעסקו בסוגיא זו) הביאו כע"ז מהמכילתא, ודחו דמירי בכתיבה ולא בהנחה. אולם, במסכת תפילין קשה לומר כן, דהא מסכת זו באה לפרש את דיני התפילין בפרטות, ואם יש חילוק כזה הו"ל לפרש, ועוד שמפורש שם 'וכן של יד' ומבואר שבשל יד ג"כ הסדר הוא כנ"ל, וזה דלא כדעת סה"ת (בסימן רו) וסיעתו, שגם בשל יד פליג ר"ת (עי' לקמן), וא"כ נקוט מיהא חדא, שעכ"פ בשל יד ודאי שאין הלכה כסה"ת וסיעתו.

זו גם השיטה המצויה בפירוש המיוחס לר' גרשם בפירושו למנחות (ל"ה ע"ב), וכמו שהביא הרי"ד בספר המכריע ערך פ"ו (ולפנינו ליתא לפירושו לדפים אלו). וכן דעת ר"ש בר' נתן בסידורו (עמ' קנ"ג) עי"ש, וכן דעת רבינו אליקים בפירושו למנחות, וכמו שהביא האו"ז (סי' תקנ"ח). כן היא גם דעת הלקח טוב (ס"פ בא) שכתב 'סידורן' קדש והיה שמע והיה וכו' עי"ש, וכפי שכבר כתב לדייק הגרמ"מ כשר בתורה שלמה (שם אות רט"ז) עי"ש, וכ"ד ר"י בן מלכי צדק בפירושו לכלים (פי"ח מ"ח, והביאו הרי"ד שם), וז"ל: "בית ראשון קדש לי בית שני והיה כי יביאך בית שלישי שמע בית רביעי והיה אם שמוע" ע"כ. וכ"ד ר"ש בן פרחון במחברת הערוך (ערך טטף) וז"ל: "כותבין ד' פרשיות קדש לי והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע כל אחת ואחת בבית אחד" ע"כ. וכ"ד ר' מיוחס בפירושו לדברים עה"פ וקשרתם לאות על ידך, וז"ל: "וכך סודרם והיה אם שמוע בבית החיצון שמימין המניח ובשני לו שמע ובשלישי והיה כי יביאך וברביעי קדש וכו'" עי"ש. וכן האריך העיטור בדף נ"ז ע"ג וע"ד וסיים: "וקרוב אני לפסול כל התפלין המונחין היות באמצע וכו' ובדקתי בתפלין ישנים מנרבונא ותפלין שבאו מדרעא מתא ומצאתי כדבריי, עכ"ל ועיש"ב. ולקמיה הביא את דברי רה"ג בהלכות תפלין, וכתב שגם מדבריו רואים דלא מניחין היות באמצע, עי"ש. וכבר הביא הב"י בסי' ל"ד שכ"ד ר' יונה, הרמב"ן והרשב"א. וכ"ד הרלב"ג בפירושו לדברים וז"ל: "ולפי שהסדור אשר להם בתורה הוא שתהיה ראשונה פרשת קדש ושניה והיה ושלישית שמע ורביעית והיה וכו' ידענו שהוא מחויב שיהיה סדורן כן וכו'" עי"ש. וכ"ד הרי"ד בספר המכריע (סי' פ"ו) עיש"ב, וכ"ד ריא"ז בהלכות תפלין. וכ"ד ר' שמחה שהביא הגמ"י. וכ"ד החינוך (מצוה תכ"א) עי"ש. וכן העתיק שבלי הלקט בעמ' 384 שמוש תפלין ועשייתן של רש"י ושסדר הפרשיות כסדרן עי"ש. וכן בחדושי מנחות המיוחסים לרשב"א כתב כדברי רש"י עי"ש. וכן ר"י ענין (הריבב"ן) בפירושו להלכות תפלין הביא מחלוקת רש"י ור"ת וסיים: "ודברי רש"י נכוחים למבין" ע"כ. וכ"ד ספר הבתים בספר המצוות שלו (מצוה ז') וז"ל: "אמנם סדר הפרשיות לפי דעת רבינו משה ורוב הגאונים קדש והיה שמע והיה וכו'" עי"ש. וכן המאורות בפירוש הלכות תפלין הביא את מחלוקת הרמב"ם ור"ת וכתב: "ופירוש הר"ם נראה, ומנהג ארצות אלו כדעת הר"ם" עי"ש, וכ"ד ר' מנחם בפירושו לרמב"ם עי"ש.

והראשונים הביאו ראייה לרש"י מהמכילתא, והתוס' דחו שהכתיבה שונה מסדר ההנחה וכו' (כנ"ל). אולם כבר כתב הרשב"א (בתשובה שהביא הבית יוסף) ששינויים אלו דחוקים הם ואין השכל מקבלם ואין ראוי לדחות דברים פשוטים על דחוקים כאלו וכו' עי"ש. וגם האו"ז הנ"ל הביא את הראייה מהמכילתא, וסיים ולא מסתבר כלל לדחות דבכתיבת הסופר קאמר אבל אין קובען בתפילין כסדר הזה – אין נראה כלל לומר כן עי"ש.

וא"כ נמצא שדעת רוב הראשונים כדעת רש"י והרמב"ם בסדר הפרשיות (וע' להלן ראשונים שכתבו כן ע"ד הקבלה).

והנה יש ראשונים שלא הכריעו במחלוקת זו, ומהם ראבי"ה (סי' א' קנ"א), או"ז (שם), תוס', סמ"ג, סמ"ק, רא"ש (שהובאו בב"י), אהל מועד (דף קי) ועוד. ועפ"ז כתבו סה"ת, סמ"ג, סמ"ק, רא"ש (צוינו בב"י) להניח ב' זוגות, וכן נהג מהר"ם, וכדי שלא תהא ברכה לבטלה כתבו להניח ביחד או להניח אחד מהם, ומיד לאחריו להניח את השני ללא הפסק, כדי שהברכה תחול גם על השני – עי' בדבריהם. אולם, מנהג העולם לא היה כן, אלא שהיו מניחים רק את של רש"י, ואף מי שהיה מפורסם בחסידות לא היה מניח של ר"ת, וכמו שכתב הרמב"ם בתשובתו ש"כל אנשי המזרח וכל אנשי ארץ הצבי הקדמונים סוברים כן וכו' ומעשה רב שבני א"י כולם זהירים במצוה זו כסדר התורה כתבו איש מאיש עי"ש. וגם הסמ"ג, לאחר שהעתיק בסתמא את דברי סה"ת שיר"ש יניח ב' זוגות, סיים: "ומ"מ נהגו בארץ אדום ובארץ ישמעאל כדברי רבינו שלמה וכדברי ר' משה וגם שלחו כתב מא"י שנפלה בימה" וכו' עי"ש. ונראה מדבריו שלמנהג זה א"צ להחמיר להניח ב' זוגות, וכ"נ גם מדברי השטמ"ק במנחות (ל"ד ע"ב אות ז'), שהביא את המחלוקת וכתב שיש שמניחים ב' זוגות וכו', ולבסוף סיים: "ונהגו העולם כדברי רש"י עי"ש, ונראה שלמנהג זה א"צ להניח ב' זוגות [והנה בפסקי תוס' מנחות (אות צ"ב בסופו) איתא: "בנהרדעא ובירושלים מצאו ב' זוגים, אחת כרש"י ואחת כר"ת", ע"כ. ויש לעיין בזה, דהא קבר יחזקאל הוא בבבל כנודע, וא"כ מסתמא שם הניחו כרש"י, ובירושלים כתב הרמב"ם שנהגו מדור דור להניח כרש"י]. וגם מהרי"ל (שהובא בבית יוסף) העיד כן שנוהגים כרש"י ולא מניחים ב' זוגות, אלא שכתב שמי שמפורסם בחסידות וכו' יניח ב' זוגות. אולם, חכמי ספרד לא סברו כן, אלא היו מניחים זוג אחד של רש"י, אף שהיו מפורסמים בחסידות, כיון שכך היה המנהג, והם נקטו

זאת להלכה ברורה ולא חשו לדעות החולקים, ובפרט שהמכילתא והשמושא רבה מסייעים לדעה זו, וכנ"ל.

ולענין תפילין של יד לדעת ר"ת:

הנה הב"י הביא את דברי הסמ"ק, שכתב שרק בתפילין של ראש נחלקו, אבל בשל יד לא נחלקו. וז"ל הסמ"ק: "בהנחתם בבתים 'של ראש' נחלקו בו אבות העולם וכו' ומ"מ בתפילין של יד לא נחלקו וא"כ טוב לברך בשל יד, ולשים של ראש בלא ברכה וכו' עי"ש, ורבינו פרץ בהגהותיו דן בדבריו, וכתב דס"ל לסמ"ק שבשל יד אינו מעכב הסדר בדיעבד, עי"ש, אלא שהוא לא הכריע בזה, האם כדעת הסמ"ק או כדעת ר' ברוך שהביא שם, שגם בשל יד חלק ר"ת. והנה הב"י כתב בפשיטות שדעת שאר הראשונים שלא כדעת הסמ"ק. אולם, נראה שאין זה מדויק, דאדרבה מצינו לרבים מהראשונים דס"ל כדעת הסמ"ק, וכבר עמד בחלק מהדברים בספר עמודי הארזים על היראים (סי' ט"ז).

הארחות חיים (תפילין, סוף אות כו) העתיק את דברי הסמ"ק, והיראים כתב וז"ל: "צא ולמד סדר הנחתן בארבע בתים 'בתפלה של ראש' וכו' עי"ש, וכע"ז הלשון במנהיג נוסח ג' עי"ש, ומבואר כסמ"ק. והר"י מלוניל בהלכות תפילין כתב וז"ל: "כיצד סודרן לתפילין שבראש קא בעי שיש בו ד' בתים כיצד יסדרם מי אמרינן כסדר שכתובין בתורה או לא" עי"ש, ומבואר שבתפילין של יד, שאין בו ד' בתים, פשיטא שסודרן כסדר האמור בתורה (אלא שצ"ל שאינו מעכב בדיעבד, כדהוכיח ר"פ מהגמ' הנ"ל). וכן בתמים דעים (סי' ע"ט), בתשובת ר"א אב"ד, כתב וז"ל: "כך נהגו אבותינו שהיו אנשי מעשה שהיו קובעין הויות מלגאו 'בבתים של ראש' וכו' עי"ש, וכן חכמי לוניל בשאלתם לרמב"ם כתבו: "יורנו מה שאמור בפרק ג' כיצד סדר פרשיות 'בתפלה של ראש' וכו' עי"ש, הרי ששאלו רק על תפילין של ראש, והרמב"ם השיב להם ולדברי הכל תפילין של יד וסדר פרשיותיה על סדר התורה וכו' עי"ש, וכן הריא"ז, שדעתו כרש"י, כתב וז"ל: "פרשיות הללו סודרן 'על ראשו' עד שיקרא אותן העומד כנגדו וכו' עי"ש, ומבואר שהמחלוקת היא בשל ראש דוקא. וכ"ה באהל מועד (דף ק"י ע"א) וז"ל: "יר"ש יוצא ידי שתיהן שיש מקום בראש להניח ב' תפילין ובתפלה של יד אין מקפידין וכו' עי"ש. וכן העיטור כתב כן בפשיטות, עד שהקשה על דעת ר"ת, וז"ל: "אכתי ק"ל מ"ש דתפילין של ראש דבעינן הויות באמצע ובשל יד לא, דאי כתיב הויות באמצע לאו כסדרן כתיב

וכו" עי"ש, הרי שלא עלה על דעתו להשאיר מקום ריק ולכתוב שמע ולחזור ולכתוב והיה אלא בשל יד כתבין כסדרן ממש גם לר"ת וסיעתו. וכן בדברי ר"י אלברצלוני, בהשגתו על שימוש רבה וכן בדברי האשכול, נראה דקאי רק אתפילין של ראש.

יתר על כן, מכך שלא כתבו חידוש זה בתפילין של יד, שצריכים להניח מקום ולחזור ולכתוב והיה במקום הריק וכל כי האי הו"ל לפירושי, אע"כ שכונתם כנ"ל, שלא נחלקו בתפילין של יד מעולם, ועי' לקמן שכן מתבאר מדברי מסכת תפילין, שעכ"פ בשל יד העיקר כדעת רש"י עי"ש. וא"כ נראה שאדרבה סה"ת, שחידש שגם בשל יד נחלק ר"ת ונמשכו אחריו הסמ"ג והרא"ש – דעה יחידאה הם, ורוב הראשונים לא ס"ל כן בדעת ר"ת, וא"כ גם המחמירים כר"ת א"צ להחמיר בשל יד, דלגבי זה הוי דעת יחיד, וכמו שלא מחמירים במחלוקות אחרות, ודוק.



ב.

בירור דעת המקובלים והזהר

הנה רבינו האר"י כתב טעם בסוד להנחת ב' תפילין יחד עפ"י הזהר בפרשת פינחס ברע"מ עי"ש. ועפ"ז נהגו חכמי הספרדים בדורות האחרונים להניח ב' זוגות והחמירו בזה מאוד כנודע. והנה אע"פ שאין משיבין את האר"י וכ"ש שאין לנו יד ושם בקבלה - מ"מ בני"ד צ"ע, דהא כמעט בכל המקומות בזהר איתא להדיא כדעת רש"י, וכן הבינו המקובלים הקדמונים, וכבר עמד ע"ז בקצרה הר"ב פני משה (הכהן) בסי' זה וז"ל: "עי' בזה"ק בפרשת בא (דף מ"ג ע"ב) בר"מ, ובזהר פרשת ואתחנן (דף רס"ב ע"א וע"ב) ובתיקונים דף ט' (ע"ב) ודף נ"ה ע"ב וס"ה ע"ב שאמרו שם בהדיא כסברת רש"י והרמב"ם, והתימה מהמקובלים שכתבו שצריך שתיהם. ואח"כ ראיתי להרב חיים שאל שכתב שנוסחת התיקונים נוסחה מוטעית עי"ש, ולא ידעתי מה ישיב לדברי הזהר הללו שכתבתי" ע"כ. ויש להוסיף עוד מקומות בזהר והם משפטים קי"ט ע"ב, וזהר חדש תיקונים פרשת חיי שרה (עמ' 238), הקדמת הזהר דף י"ג ע"ב. וכן המקובלים הקדמונים כתבו כן בפשיטות ומהם ר' בחיי והריקאנטי בסו"פ בא כתבו שעפ"י הקבלה הסדר הוא כנ"ל, וכ"כ

התולעת יעקב ואגודת אזור, וכן בספר שערי צדק למהר"י ג'יקאטיליה (בסופו), ובמגדל עוז כתב: "וכבר העיר עלינו רוח ממרום ומצאנו מדרש נסתר ונעלם והוצרכנו לשנות מה שהורגלנו ותפסנו והחזקנו בכסדרן, כן נהגו רבותינו האחרונים ז"ל שלמדנו חכמה הרשב"א והריב"ט מפי הרב החסיד ר"י בן הראב"ד ועפ"י הרמב"ן ע"כ, וכתב הרד"ל במאמר קדמות הזוהר (דף ה' ע"א) שכוונתו לספר הזוהר, שברוב המקומות מבואר כסדרן, כדעת רש"י וסיעתו עי"ש, וכ"כ ר"ש לביא בביאורו כתם פז בהקדמת הזוהר בדף ל"ח ע"ד פיקודא עשיראה לאנחא תפילין וכו' שהאריך בסדר הפרשיות וכתב וזו היא סברת רשב"י ע"ה כפי קבלתו להיותם נכתבים על סדר הכתוב בתורה להיות כל פרשה ופרשה מיוחדת לאותיות ההויה על סדרם וכו' (והביא שם מדברי המגדל עוז הנ"ל) עי"ש ב.

אלא שיש ב' מקומות בזוהר שמוזכרת בהם סברת ר"ת. אחד מהם הוא מה שהביא רבינו האר"י מרע"מ פנחס קנ"ח ע"א "תפילין דיליה כסדר הויה (כרש"י) וכו' אבל בעלמא דאתי הויות באמצע וכו' ובגין דא אוקמוה מארי מתניתין דאית ברישא אתר לאנחא ב' זוגי דתפלי" עי"ש. ובתקונים בהקדמה דף ט' ע"א "אוקמוה מארי דתלמודא ירושלמי^ג הויות באמצע". ובדף ט' ע"ב שם "הויה ד' פרשיות וכו' (כרש"י) ואית דאמר הויות באמצע וכו'". ובדף ק"א שם "מסיטרא דאימא אינון הויות באמצע ובגין דלא בקיאיין אלין דדרא בתראה שויין תרי זוגין דתפלין מספיקא (דלא ידעין ברזא דא דתרוייהו אצטריכו)" ע"כ. והנה בדברי התיקונים הנ"ל יש עיקולי ופשוטי, דהא מדבריהם בדף ט' ע"א אוקמוה מארי דתלמודא ירושלמי מתבאר שזוהי מחלוקת הבבלי והירושלמי, וכ"נ מדבריהם בדף ט' ע"ב ואית דאמרי' הויות באמצע, ומבואר שזו מחלוקת. וכ"כ הרמ"ק בספר אור יקר (תקו"ו, כרך ב' עמוד כ"ו) וז"ל: "ובגין דלאו - נ"ל שהיא הגהה מבחוץ ואפשר נמי שגם בדורם נפל מחלוקת בענין זה" עי"ש. ובדף ק"א יש גירסאות שונות, דהיעב"ץ גרס ללא הסוגריים הנ"ל, ולפ"ז אתי שפיר למה דאיתא בדף ט' שזוהי מחלוקת ומחמת

ג. הנה הרמ"ק באור יקר (תיקונים, ח"ג עמ' י"ג) גרס אוקמוהו הויות באמצע ללא המילים 'מארי דתלמוד ירושלמי', ובהגהות מהר"ש אריה, שנדפסו בספר יוסף בחירי (עמ' תקי"ד), כתב וז"ל: "גם שם בהקדמה אמרו שבירושלמי יש הויות באמצע, והנה זכורני שבא לידי ירושלמי א' ובדקתי אחר דבר זה ולא מצאתי כדבריהם, גם אין ירושלמי על סדר זבחים וכו'" עי"ש, ובודאי שאין אלו דברי רשב"י אלא דברי אחד הראשונים כנודע - עי' במטפחת ספרים, ואכמ"ל.

הספק מניחים ב'. אולם הרחיד"א בשו"ת חיים שאל (סי' א') הביא את גירסת הרמ"ז שגורס את הסוגריים הנ"ל, ולפ"ז תרוייהו אמת. אולם, יקשה על זה מהתקו"ז בדף ט' הנ"ל, שזוהי מחלוקת.

ולענין הרע"מ בפרשת פינחס - הנה הרמ"ק באור יקר (חלק ט"ז עמ' מ') כתב בביאור הרע"מ הנ"ל: "שאם ירצה אדם יוכל להניח ב' תפילין וכו' ולהיות שני שולחנות שני עולמות עולם הזה ועולם הבא, דהיינו שני שולחנות, אין כל אדם ראוי לייחוד זה ואינו זוכה לשתי שולחנות, ולכך עתה בזמננו זה אין כל אדם זוכה לשתי שולחנות ואנו מניחים שולחן אחד, דהיינו תפילין דעולם הזה שהוא כסדרן, וכן נראה מוסכם בתיקונים שיותר טוב אלו שהם רחמים ויחוד מאשר היות באמצע שהם דין" עי"ש. וזה מתאים למה שהביא מהר"ש שער אריה (שהובא בספר יוסף בחירי עמ' תקט"ז) עדויות על הרמ"ק ומהר"ם גאלאנטי ועוד חכמים שלא הניחו ב' תפילין עי"ש"ב, וע"ע בביאור הגר"א שם מה שפירש בזה. וא"כ אין ראיה כלל מהזוהר דס"ל להניח ב' תפילין לכל אדם, וכמו שכתבו כל מפרשי הזוהר הקדמונים, שהעיקר כדעת רש"י וסיעתו.

וע"כ שפיר מנהג העולם מדורות הראשונים ועד זמננו, שמניחין רק של רש"י ולא מחמירים כדברי ר"ת, ולא חוששים בזה לספיקא דאורייתא, הן עפ"י הפשט, כדעת רוב מנין ובנין של הגאונים והראשונים וכפשטות הסוגיות וחז"ל, ולא שייך בזה ח"ו אפילו סרך ספק של קרקפתא דלא מנח תפילין, והן עפ"י הקבלה, וכדעת הרמ"ק והגר"א בענין זה וכו"ל.

אלא שהשו"ע פסק עפ"י מהרי"ל, שמי שמפורסם בחסידותו ויר"ש יניח ב' זוגות (אע"פ שכבר הבאנו לעיל ששא"ר דפשיטא להו המנהג לא כתבו כן), ובדורות האחרונים התפשט המנהג יותר עפ"י דעת רבינו האר"י דס"ל ששניהם אמת, ועפ"י החזיק מרן הגרע"י זצ"ל שכיון שכבר פשט המנהג אין בזה משום יוהרא, וגם לפי הפשט ראוי לכל אדם להניח ב' זוגות. אולם נראה שאינו כן, וכמו שנבאר.



ג.

מדוע אין ענין להניח תפילין דר"ת במתכונתם בזמננו

הנה השו"ע כתב שכשמניח ב' תפילין יחד צריך להתנות שמה שאינו אמת הוא כרצועות בעלמא כדי שלא יעבור בבל תוסיף. והבה"ל (סי' לד ד"ה יניח), מרן הגרע"י (בשו"ת יבי"א ח"א סי' ג), האול"צ (ח"ב פ"ג תשובה ח) ועוד, כתבו שגם במניח זה אחר זה צריך להתנות ולומר שמה שאינו אמת הוא כרצועות בעלמא כדי שלא יעבור בבל תגרע עי"ש, וזה צע"ג, א"כ איך יכול לברך על של רש"י בעוד שרגע לפני כן אמר שאם של רש"י אינו אמת הוא כרצועות בעלמא ולאחר מכן מברך עליו, והרי ברכה לבטלה חמורה יותר מבל תוסיף או בל תגרע דהרי לא עבדינן ס"ס בברכות והעולם נזדעזע כשאמר הקב"ה לא תשא, משא"כ בשאר לאוין עבדינן ס"ס, וא"כ אם כלפי בל תגרע דעת רש"י אינה מוחלטת, ואנו מתנים שאם רש"י אינו אמת הוא כרצועות בעלמא, איך כלפי הברכה יכול לברך, והרי יש צד שמניח כעת רצועות בעלמא, ואם סמכינן אמנהג, א"כ ה"ה לגבי המצוה עצמה ג"כ נסמוך על המנהג.

ועוד נראה שלדידן אין טעם להחמיר כר"ת, משום שכדי שהתפילין יהיו כשרות לא מספיק שרק הפרשיות יהיו כסדרן, אלא יש עוד מכלול של הלכות שמעכבות שבלעדיהן התפילין פסולות, ומצאנו עוד מחלוקות בעשיית התפילין שעולה מדבריהם שלדעת רוב הראשונים דס"ל כר"ת בסדר הפרשיות – התפילין שלנו פסולות, וכמו שנבאר.

נחלקו הראשונים גבי עשיית הדיו אם כשר כששמים בתוכו עפצים או לא, שהב"י בסי' ל"ב (סעיף ג) הביא את דברי ר"ת, סה"ת וסמ"ג שדיו בעפצים אינו נקרא דיו ופסול, ויש להוסיף שכ"ד היראים (מצות תפילין, סימן טז במהדורות הישנות), האו"ז (תקפב) והאגודה (נדה אות יא), ואנן לא קי"ל כן אלא כדעת רוב הראשונים שמכשירים וכתבו שכך המנהג וכך פסק השו"ע שם, וכן המנהג כיום, וא"כ תפילין שכתובות בדיו שיש בו עפצים פסולות לדעת ר"ת גופיה והראשונים הנ"ל דעימיה.

ויש עוד מחלוקת בענין לטטפת.

המנחת שי בפרשת עקב האריך בזה והביא ד' דעות בזה:

דעת רש"י שבפרשת כי יביאך ופרשת שמע לטטפת חסר, ובפרשת והיה אם שמע לטוטפות מלא. ויש להוסיף שכ"ד הר"י מלוניל בריש הלכות תפילין, ריבב"ן שם, ראב"ן בסנהדרין (בתחלת המסכת), וכ"נ דעת האשכול עמ' 189, שכתב (גבי מזוזה) קדמאה לטטפת חסר, בתראה לטוטפת מלא, ונראה שבתראה מלא לגמרי לטוטפות מדכתב בסתמא, וכמו שהרמב"ם בהלכותיו חילק תמיד בין מלא וחסר סתמא, שהוא בכל המלה, לבין מלא או חסר וקדמאה וכדומה, וכן בעמ' 222 בהלכות תפילין הביא את הגירסא לטטפת לטטפת לטוטפות עי"ש (וכרש"י הנ"ל), וכן בעמ' 226 גבי תגין כתב טט דלטטפת לטוטפות עי"ש, ומבואר מכל הני שבעל האשכול ס"ל כרש"י, הן בוהיה אם שמע שהוא מלא לגמרי והן בוהיה כי יביאך שהוא חסר לגמרי. וכן ראבי"ה בריש הלכות מזוזה כתב קדמאה לטטפת בתראה לטוטפות, ובריש הלכות תפילין העתיק את הגמ' בסנהדרין לטטפת לטטפת לטוטפות עי"ש, ועכ"פ מבואר מדבריו שלטוטפות דוהיה אם שמע מלא ו' לאחר הפ', ולטטפת דוהיה כי יביאך חסר לגמרי.

דעת ר"ת והרא"ש, שהביאו הטוב"י, שלטטפת דוהיה אם שמע חסר, ויש להוסיף שכ"ה באגודה במנחות (אות י) שמע והיה אם שמע לטטפת, והיה כי יביאך לטוטפת ואין ו' בין פ' לת' עי"ש. והיראים ג"כ דעתו כדעת ר"ת אלא שיש שם ט"ס - עי' בתועפות ראם אות ל"ה. וע"ע בספר הישר (חלק החידושים סי' רנ"ג), ודבריו (של היראים) צ"ע ותיקון. וע"ע בסה"ת (סי' ר"ה) בשם ר"ת שכתב בפרשת והיה כי יביאך ולטוטפת, שמע לטטפת, והיה אם שמע לטוטפת (כרמב"ם), ולפ"ז כל מה שחלק על רש"י זה שאין לטוטפות מלא, וצ"ע.

ודעת רוב הראשונים, וכ"ה המסורה שלנו, כדעת הרמב"ם (פרק ב מתפילין) שבוהיה כי יביאך ובוהיה אם שמוע לטוטפת ובשמע לטטפת, וכמו שהביא המנחת שי שם, וכ"ה מנהגנו.

וא"כ בפרשת והיה אם שמוע, דאנן כתבינן מלא לאחר הט', הרי שלדעת ר"ת, יראים, רא"ש ואגודה, שהוא חסר ו' לאחר הט', התפילין פסולות, ועוד דעת הר"י

מלונל, האשכול וראבי"ה שלטוטפות הנ"ל מלא לגמרי גם אחרי הפ', וגם לדעתם תפילין דידן פסולות.

והנה בספר מנחת כהן (לר' יהודה כץ, פראג תקמ"ח) על מסכת מנחות (ל"ד סע"ב) והחסד לאלפים (סו"ס ל"ו) כתבו שבאמת בתפילין של ר"ת צריך לכתוב בדיו ללא עפצים וכן לטטפת חסר ו' לאחר הט' עי"ש, אולם הרבה אחרונים כתבו שא"צ לנהוג כן, דלא חיישינן לר"ת בסברא יחידאה, עי' במגן גבורים ובתורת חיים (סופר) ובמקדש מעט בסי' ל"ד, וכן נוהגים כיום. אולם, לפי מה שכתבנו אין זו סברא יחידאה אלא כמעט כל הראשונים דס"ל כר"ת (הן בודאי והן מספק) ס"ל באחת מהמחלוקות הנ"ל כר"ת, ולדבריהם תפילין דר"ת שלנו פסולות הם, או מחמת עפצים או מחמת חסרות ויתרות, ומצאנו רק מעט מהראשונים, ומהם הר"י אלברצלוני, הר"מ מקורטובא והר"י טוב עלם שהעידו שהם סוברים כר"ת ואין לנו ידיעה מה ס"ל במחלוקות האחרות, ולדבריהם אפשר שיוצאים יד"ח בתפילין של ר"ת. אולם, לדעת רוב בנין ומנין של הראשונים שעומדים בשיטת ר"ת אין טעם להחמיר בתפילין דידן, דהא פסולות הם, ואין לומר דאנן פסקינן בכל מחלוקת כדעת רוב הראשונים ולכן אנו עושים כן, דהא אין אנו יכולים להמציא תפילין מדעתנו, דהא אין אנו בעלי דעה שנוכל להכריע בכל מחלוקת ולהמציא תפילין שלא היו ולא עשו כמותם הראשונים עצמם, ודוק היטב בזה [ועי' בכע"ז בב"י ביו"ד סי' קצ"ו גבי בדיקה בהפסק טהרה עד מקום שהשמש דש, וכן במג"א בסי' תקט"ו סקכ"ד ובמחה"ש שם, ובספר תורת שבת סי' שי"ח סקל"ה, וברמ"א בחו"מ סי' כ"ה ס"ב בשם מהרי"ק, אע"פ שיש קצת מקום לחלק בין הנידונים מ"מ חזינן מכולהו שאע"פ שהמחלוקות שונות מ"מ אם בצירוף הכל לכולם שרי כ"א מטעמו – אין טעם להחמיר כב' השיטות, וא"כ ה"ה כאן, ודוק], וכ"ש בתפילין של יד, שדעת רוב הראשונים שגם ר"ת מודה שא"צ היות באמצע, שאין טעם להניחם.

ואם עדיין יאמר האומר שאעפ"כ עדיף להחמיר לצאת יד"ח שיטות אלו – נראה שכלל לא פשוט דשרי להחמיר בזה.



ד.

מדוע יש ענין לא להחמיר כשיטת ר"ת

הנה ישנה סוגיא בתלמוד בכמה מקומות, שיש לה השלכה הלכתית רחבה, ואעפ"כ כמעט לא נידונה בספרי הפוסקים אלא במעט מהם, והיא להחמיר כחומרי דמר וחומרי דמר במקום דסתרי אהדדי, ונבאר את הדברים.

הנה בגמ' בעירובין (ו' ע"ב) ור"ה (י"ד ע"ב) וחולין (מ"ג ע"ב) איתא, שכשנחלקו ב"ש וב"ה, קודם שנקבעה הלכה כב"ה, הרוצה לעשות כב"ה או כב"ש הרשות בידו, ובלבד שלא יעשה כחומרי ב"ש וכחומרי ב"ה, דהוי הכסיל בחושך הולך, והיינו בתרי חומרי דסתרי אהדדי כגון שדרה וגולגולת, עי"ש.

והנה הר"ן בחידושי לעירובין (ו' ע"א) כתב וז"ל: "היכא דסתרי אהדדי כלומר היכא דקי"ל דהלכתא אחד מינייהו כי הכא שהדבר ידוע שהלכה כב"ה ולפיכך אפילו ממדת חסידות לא עבדינן כתרי חומרי דסתרי אהדדי אבל במקום שהדבר ספק ודאי עבדינן כחומרי דמר וכחומרי דמר דבשל תורה הלך אחר המחמיר" ע"כ. אולם, יש לעיין בדבריו, דהא הגמ' מיירי לפני שנקבעה הלכה כב"ה, כמבואר שם, ושם לא ידוע שהלכה כב"ה ולכן הרוצה לעשות כב"ש עושה, דלאחר שנקבעה הלכה כב"ה, אף אם רוצה להחמיר כב"ש במקום דלא הוי חומרא דסתרא אהדדי אין לעשות כן, דב"ש במקום ב"ה אינה משנה, כמבואר בברכות ל"ו ועוד, וא"כ דבריו צ"ע.

אולם, בעצם מה שכתב שבמקום שהדבר ספק עבדינן כחומרי דמר ודמר אפילו כסתרי אהדדי – כן מבואר בעוד ראשונים: כ"כ בפשיטות תוס' בר"ה (י"ד סע"ב ד"ה הכסיל), שכשמספקא ליה הלכתא כמאן – מצי להחמיר כתרוייהו עי"ש, וכ"כ עוד בנדה (ל"ו ע"א ד"ה הלכתא ומ"ז ע"ב ד"ה הלכה), עפ"י הגמ' המפורשת שם דפסקינן הלכתא לחומרא כתרוייהו אע"פ דסתרי אהדדי, עי"ש, וכ"ה בתוס' הרא"ש וברשב"א בנדה שם ושם, וכ"כ סה"ת (סי' קכ"ה) וממנו הוא בסמ"ג (עשה נ') גבי אומר אמרו בגט עי"ש (והובא בשו"ת הריב"ש החדשות סי' ל"ד). וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל כ' סי' ט"ז), שכשאין פסק הלכה ידוע אלא דמספקא לן, עבדינן לחומרא בכל מקום, ואין בזה חומרי דסתרי אהדדי עי"ש, וכ"כ ראבי"ה (סי' קצ"ט), גבי הא דאמר ר' יוחנן בשבת ל"ד דהלכה כ' יהודה לענין שבת וכו' יוסי לענין

תרומה, וז"ל: "ואין זה תרי חומרי דסתרי אהדדי דמספק היה פוסק ויש דוגמא בפרק תפלת השחר בענין תפלת המנחה ותפלת הערב" ע"כ. וכן הריטב"א בעירובין ז' ע"א דעתו כן, שכתב: "גמריה אסתפק ליה פי' שלא היה לו מי שיברר לו האמת אבל מי שעשה חומרא דמר ודמר מפני שאינו יודע הדין אע"פ ששורת הדין כך יש לו לעשות מ"מ אכתי קרינא ביה שהוא כסיל הולך בחושך שהיה לו ללמוד ולא למד" ע"כ, ומבואר שאם יש לו ספק אמיתי כמאן לפסוק וא"א להכריע לא הוי הכסיל בחושך הולך, ועכ"פ לנהוג לחומרא צריך גם אם יכול לברר ולא בירר.

ומ"מ מבואר בדברי הריטב"א דהא דאמרינן הכסיל בחושך הולך היינו היכא שיכול לברר ואינו מברר ההלכה ומחמיר כדברי שניהם בחומרי דסתרי אהדדי, הלא"ה לא אמרינן הכסיל וכו'. אולם, מדברי הרשב"א בנדה (מ"ז ע"ב) מבואר אחרת, כי הוא כתב שם דלא אמרינן הכסיל בחושך הולך דמשום ספק היה פוסק כמר וכמר 'ולא להחמיר על עצמו' ע"ש, ומבואר דאמרינן הכסיל בחושך הולך היכא שיודע איך ההלכה אלא שרוצה להחמיר בחומרי דסתרי אהדדי. ולכאורה נראה נ"מ בין הרשב"א לריטב"א בדורות האחרונים, שא"א להכריע בראיות וכדומה בין הראשונים, אולם יש דברים שהמנהג הוא כדעה אחת וזוהי עיקר ההלכה, שלדעת הריטב"א מותר להחמיר כדעה השניה אף בחומרי דסתרי אהדדי, כיון שאין בכוחנו להכריע אע"פ שכך המנהג. אולם, לדעת הרשב"א, דתלי בבא להחמיר על עצמו, כיון שאנן נהגינן מעיקר הדין כדעה אחת, אם בא להחמיר על עצמו בחומרי דסתרי אהדדי הוי כסיל בחושך הולך, דהא אין לנו ספק בעיקר הדין דהא נהגינן כדעה מסוימת, אלא בתור חומרא רוצה להחמיר כמו הדעה השניה.

כ"נ לכאורה, אולם שוב בינתי שאין פשוט כן לפי הריטב"א, דהא כיון שהמנהג שנהגו הוא כאחד מהפוסקים ונהגו כן מקדמת דנא, א"כ הפוסקים ההם הכריעו שכך יש לעשות, ועפ"י זה הונהג במשך הדורות, וא"כ חשיב שיודע הדין ושוב הוי הכסיל בחושך הולך.

והמאירי בר"ה י"ד ובעירובין ז' כתב וזת"ד: אם יש מחלוקת שהחומרות סתרי אהדדי יש בחירה ביד התלמיד לפי שקול דעתו לפסוק כאחד בשני הדברים וכו'.

ואם פסק בשניהם להחמיר נקרא כסיל וכן הדבר עכשו אצלי בפסקי הגאונים וכו' ע"ש, ונראה מדבריו דפליג על הראשונים הנ"ל, אלא ס"ל דבמקרה של ספק לאדם יכול הוא לבחור לו צד אחד לפי שיקול דעתו ואין לו להחמיר כשניהם. וע"ע בדבריו בגיטין נ"ג ע"ב גבי הנוטע בשבת ובשביעית, שהוא פסק לחומרא כר' יהודה בשבת וכו"מ בשביעית שבין בשוגג ובין במזיד יעקור, והקשה על עצמו הרי הוי כסיל, ותירץ שגם ר' יהודה מודה בכה"ג ע"ש, ולשיטתיה אזיל. ובאמת שכן מתבאר גם מדברי הרשב"א והר"ן גופייהו במקום אחר, וכמו שנבאר: דהנה הרמב"ן בחולין מ"ד ע"א הקשה איך אמרינן בעירובין כל היכא דמשכחת תרי תנאי וכו' עביד כחומרי וקולי דמר וכו' והא תניא במסכת ע"ז ז' ע"א ששני חכמים שחולקים בדאורייתא הלך אחר המחמיר, ותירץ דהתם שאין קולא וחומרא למר אלא קולא למר וחומרא למר שבוה הולכים להחמיר, אבל אם לכל אחד יש חומרא וקולא, בזה אמרינן שיעשה כקולי וחומרי דמר ע"ש, והעתיקוהו הרשב"א והר"ן שם, ומבואר דמיירי באדם שלא יודע ומסתפק לו איך לפסוק, דומיא דמסכת ע"ז, וכתבו שרק שם שיש קולא לזה וחומרא לזה אזלינן להחמיר מספיקא דאורייתא, אבל כשיש קולא וחומרא לכל אחד, בזה לא אמרינן שיעשה כחומרי דמר ודמר, אלא שיעשה כאחד מהם, וזה לא כמ"ש הרשב"א בנדה וכן הר"ן בעירובין. וכ"כ עוד הרמב"ן בלקוטיו לסנהדרין ל"ב, דהא דאמרינן הרוצה לעשות כב"ש וכו' בכל אדם מיירי ע"ש, וכ"כ החסדי דוד בפירושו לתוספתא בעדיות פ"ב, דמיירי באדם שאין בידו להכריע, ובזה אמרינן דאזיל לקולא ולחומרא כמר אם סתרי אהדדי ע"ש.

וא"כ נמצינו למדים שדעת תוס' וסיעתם שבכל מחלוקת בדאורייתא יש להחמיר, ואפילו אם יש חומרא וקולא למר וכן למר יש להחמיר כתרומה, ולפ"ז בביאור הגמ' בעירובין, שרצה לעשות כב"ש עושה וכו' ואם לא כסיל בחושך, יש ב' ביאורים. דעת הריטב"א בעירובין ז', וכפי שביאר החק"ל (יו"ד סי' פ"ז דף קל"ג ע"א) את דבריו, וז"ל: "דכי תני הרוצה לעשות כב"ש עושה היינו דאיירי בחכם שדעתו נוטה לדברי ב"ש יעשה כב"ש ואי דעתו נוטה כב"ה יעשה כב"ה ואי תופס חומרי שניהם אף שדעתו נוטה לדברי אחד מהם נקרא כסיל אך אם אין בידו להכריע דעתו בזה הוא שאמרו בשל תורה הלך אחר המחמיר אע"ג דמיקרי כסיל" ע"כ. אלא שזה קשה מאוד בלשון הגמ' הרוצה לעשות כדברי ב"ש או ב"ה

עושה, דלפי הריטב"א אין זה תלוי ברצונו, אלא אם נראה לו כדעת ב"ש עושה כמותם ואם נראה לו כדעת ב"ה עושה כמותם, ולא מיירי בחד גברא ובחד זימנא, ואין נראה כן. ולדעת הרשב"א בנדה מ"ז גם צריך לומר כעין זה, דהא כתב שאם עושה חומרי דמר ודמר מחמת חומרא הוי כסיל, ומשמע דמיירי בידוע מה ההלכה אלא שרוצה להחמיר, וא"כ מעיקר הדין צריך לנהוג כאחד מהם ולא כמו חבירו, והרי כתוב שהרוצה לעשות כמר או כמר רשאי ואם יודע מה ההלכה לא יכול לנהוג כמו השני, ולכן דעת תוס' וסיעתם צריכה ביאור בביאור הסוגיא הנ"ל.

ושו"ר, בספר חידושי רז"ה כללי חומרי דסתרי אהדדי, שהאריך בנידון זה, והביא את דברי תוס' במקומות הנ"ל, שבספק צריך להחמיר כתרי חומרי, וכתב בדף ע"א ע"ג שדבריהם צריך נגר להלמם מהסוגיא בעירובין הנ"ל ופשטא דברייתא דהרוצה לעשות כדברי ב"ש וכו' משמע ודאי אפילו היכא דמספקא ליה הלכה כדברי מי יכול לסמוך על אחד מהם בקולו ובחומרו והיינו משום דאלו ואלו דברי אלוהים חיים אבל אם יעשה כב' חומרי דסתרי אהדדי ודאי חד מינייהו שקר ולכן הוי כסיל וכו' וכתב בפנים ההלכה שם שנראה להכריע כדעה זו ושכ"ד הרשב"א בחולין, ושם כתב ליישב ג"כ את הגמ' בנדה ל"ו ומ"ז, שפסקו הלכה לחומרא כדבריהם, דהתם לא מחמת ספק פסקו כן, אלא סבירא להו דתרווייהו איתנהו, עי"ש. ואם כי אנו הבאנו שבדברי הרשב"א יש סתירה בזה, מ"מ כ"ה דעת הרמב"ן והר"ן והמאירי וכנ"ל וברוך שכינותי לדעתו.

ולענין ב' מחלוקות שונות שבצירוף שניהם לכל הדעות הדבר מותר אם מותר או צריך להחמיר כשניהם. הנה הרדב"ז בח"א סי' רל"א, והובא במחב"ר יו"ד סי' נ"ב, כתב בנידונו שכיון שלדעת הרמב"ם אין טריפה זו נוהגת בבהמה כלל, ולדעת הרא"ה צבע ירוק זה אינו טריפה בין בבהמה ובין בעוף – בהצטרף ב' מקרים אלו, שיש צבע זה בבהמה, שריא ממ"נ ואין לנו לעשות חומרי דמר וחומרי דמר עי"ש, וכ"כ עוד שם בסי' רמ"ב גבי תרנגולת שנמצא בה חיטה בעה"פ עי"ש, וכן מצאנו בתו"ח (כלל ל' אות י"ג) שכתב כע"ז, שלמה נתפוס סברת שניהם להחמיר באיסור דרבנן, עי"ש, והביאו המג"א בסי' קפ"ד אות ג', וכתב גם כן בנידונו עי"ש. וכ"כ עוד המג"א בסי' תקט"ו (סקכ"ד) עי"ש ובמחה"ש, ונראה שגם הם מודים שכ"ה גם בדאורייתא, כמו במקרה של הרדב"ז, אלא שהרמ"א כתב כן לרווחא דמילתא.

והנה בעירובין ו' ע"ב ובתוס' שם סד"ה ומי עבדינן (ובסוגיא שם), וכן בכתובות ו' ריש ע"א ובשטמ"ק שם בריש העמוד מבואר לכאורה איפכא, שמחמירים גם בכה"ג, עי"ש (ועי' במהר"ם שיף בכתובות שם שעמד בזה). אולם, נראה שאין זו סתירה, דבאמת בכה"ג אין בזה משום הכסיל בחושך הולך, דאע"פ שלכל הדעות הדבר מותר כל אחד מטעמו, מ"מ כיון שהמחלוקות אינן קשורות זב"ז אין זה נקרא כסיל, ולכן 'מותר' לעשות כשניהם לחומרא, אבל אין זה מחייב לעשות כן, ואדרבה הרוצה לעשות לקולא רשאי וזהו עיקר הדין. לפיכך, כתב שם השטמ"ק שכיון שהם ב' עניינים שאינם תלויים זב"ז 'בידינו' לפסוק כתרוייהו וכו' עי"ש, וגם כל הנדון שלו היה איך מותר להחמיר כשניהם והרי הכסיל בחושך הולך וכו' עי"ש, אבל חובה ודאי שאין לעשות כן. וכן בגמ' בעירובין הנ"ל ובתוס' שם דנו איך היה מותר לעשות חומרי דרב ושמואל וכו' עי"ש, ועי"ז כתבו התוס' שהן מחלוקות שונות והגמ' הסיקה שאין זה חומרי דמר ודמר, ואע"פ שלכל הדעות מותר שם ללא דלתות, מ"מ החמירו שם על עצמם ואין בזה איסור, אבל חובה לפסוק כן לא שמענו, ולכן הרדב"ז כתב שמעיקר הדין א"צ להחמיר בכה"ג. וכ"ש אם מחמת שרוצים להחמיר כב' הדעות יצא קולא כגון שלא לברך מחמת סב"ל וכדומה שבזה נראה שאין לעשות כן, דהא כיון שלמעשה אין דעה שסוברת שאין לברך דהא לכל אחד צריך לברך מטעם אחר, לא שייך להחמיר ולא לברך, ורק במקרים של הגמרות הנ"ל, דמיירי בחומרא גרידא, 'מותר' להחמיר, ודוק.

ועכ"פ בנידון דידן גבי תפילין של ר"ת חשיב כחומרי דסתרי אהדדי, דהא תפילין דרש"י פסולין לר"ת וכן להיפך, דומיא דמעשר שני ומעשר עני שהזכירה הגמ' בר"ה י"ד, וכמ"ש המאירי הנ"ל, וא"כ דברי מהרי"ל, שכתב שיר"ש יחמיר להניח ב' תפילין, קשים. לא מבעיא לדעת הרמב"ן וסיעתו, שזוהי פשטות הגמ' שאף כשיש ספק לאדם ואין הוא יודע איך לפסוק לא יעשה חומרות שסותרות, אלא יעשה כאחד מהם, ולפ"ז ודאי שאין להניח ב' זוגות, אלא אף לדעת תוס' וסיעתם, דס"ל שבמקום שיש ספק מותר וצריך לצאת יד"ח שניהם, הנה זה נכון לדברי סה"ת וסיעתם הנ"ל, שלא פסקו כאחד מהם ולא כתבו שיש מנהג להניח כאחד מהם, אלא נראה מדבריהם שזהו ספיקא דדינא ולכן שפיר דמי להניח ב' זוגות, אבל מהרי"ל, שכתב והעיד שהמנהג כרש"י, א"כ הנחת תפילין דר"ת היא רק משום חומרא וחסידות, ובזה כיון דסתרי אהדדי אין לעשות כן, וכמו שהבאנו

בשם הרשב"א בביאור דברי התוס' הנ"ל. ואפשר שזהו טעמם של חכמי ספרד הראשונים, שלא חששו לדבר זה להניח ב' זוגות. ושור' בהגהות מהר"ש אריה על השו"ע, שנדפסו בספר יוסף בחירי (עמ' תע"א), שעמד בזה וכתב בתוקף שאין להניח תפילין של ר"ת, והזכיר גם מהא דתרי חומרי וכו' דנקרא כסיל, וגם שרוב מקומות מהזוהר ס"ל כן (וכמו שהבאנו לעיל) עי"ש, ושם בעמ' תק"ז הובא פסק ארוך של הרב הנ"ל, שהאריך ג"כ בזה שאין להניח ב' תפילין עי"ש ב"י.

והנה בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ב') דן בענין מי שיש לו תפילין של ראש של רש"י ושל יד של ר"ת, ובתוך הדברים דן בענין הכסיל בחשך הולך, וז"ל: "וגם ליכא למימר דהוי ככסיל בחושך הולך כיון שתופס דברי שניהם דהוי כתרתי דסתרי אהדדי - זה אינו דכיון דאסתפק ליה אי הלכתא כרש"י וסיעתו או כר"ת וסיעתו מותר לעשות כדברי שניהם וכדאיתא להדיא בש"ס ר"ה י"ד בר"ע וכו' ומה"ט גופא מבואר בא"ח סי' ל"ד דיר"ש יוצא ידי שניהם ולא אמרינן דהוי ככסיל בחשך הולך הואיל ותופס שני החומרות כיון דאסתפק ליה הלכתא כמאן" עי"ש, אולם לפי האמור לא מבעיא לדעת הרמב"ן וסיעתו שאף בספק אין להחמיר ב' חומרות דסתרי אהדדי שגם כאן אין לעשות כן, אלא אפילו לדעת התוס' וסיעתם - כאן אין זה ספק אלא בגדר חומרא, דהא מברכים רק על של רש"י, וגם רק מי שמפורסם בחסידות כתב השו"ע שיניח גם של ר"ת, ואם היה ספק אמיתי כל אדם היה צריך להניח, וכיון דסתרי אהדדי אין להחמיר, וכדכתב הרשב"א הנ"ל וכמ"ש בקצרה מהר"ש אריה הנ"ל.

(ד). והערה זו קיימת גם לגבי חומרת ר"ת לענין השקיעה וצה"כ, דחשיב תרי חומרי דסתרי אהדדי, דהא בכניסת השבת מחמירים כגאונים שלא עושים מלאכה משקיעת החמה לעינינו, ובמוצ"ש מחמירים שלא עושים מלאכה עד זמן ר"ת, והוי הכסיל בחושך הולך, וכבר העיר בזה בספר אורות חיים (דרוק) סוף פרק עשירי, אלא שהוא כתב עפ"י דעת התוס' וסיעתם דכיון דהוי ספק שרי להחמיר ואין בזה תרי חומרי עי"ש, אולם לדידן אין זה בגדר ספק, דהא המנהג כדעת הגאונים מעיקר הדין, וכולם מודים בזה בין לענין ק"ש בכל יום בצה"כ ובין לענין אכילת כזית בסוכה בליל יו"ט הראשון של סוכות ובין לענין ברית מילה בנולד לאחר כעשרים דקות מהשקיעה בליל שבת שמלים אותו בשבת, וגם במוצ"ש ודאי שעיקר ההלכה כדעת הגאונים, אלא שלחומרא רוצים לנהוג כדעת ר"ת, ובזה לכל הדעות הוי תרי חומרי דסתרי אהדדי. והערה זו שלחתי בקצרה להרה"ג דוד יוסף לאחר שהוציא את הקונטרס 'כי בא השמש' מהדורא ראשונה שלא דן בענין זה כלל (וכן שלח לו הרב יוסף עובדיה מאמרו שכתב בזה באור תורה), ובמהדורא שניה הקדיש לזה את הפרק האחרון לדון בענין, אבל המעיין היטב בדבריו יראה שדן בכמה סברות וחילוקים שנסתרים מדברי הרשב"א בנדה מ"ז והרמב"ן בחולין מ"ד וסנהדרין ל"ב שהבאנו לעיל, וכבר הבאנו שבספר אורות חיים העיר בזה, אלא שאין תירוצו מועיל לדידן, ודוק היטב.

ומאידך, יש הרבה מקום להדר דוקא בתפילין של רש"י בדברים אחרים שמעטים שנותנים עליהם את הדעת והם חשובים הרבה יותר מלהחמיר להניח תפילין של ר"ת, וכמו שהארכנו לעיל, וכגון קלף שמעובד בעפצים ולא רק בסיד, שבשנים האחרונות יש התעוררות רבה בנושא זה, ולפי הגאונים והרמב"ם ועוד ראשונים קלף שלנו אינו כשר לכתיבה, וחשיבות גדולה להחמיר כן (ואין כאן מקומו להאריך בענין זה, ונתחבר על זה לאחרונה ספר שלם בשם עיבוד עפצים של הרב אליהו פרץ שליט"א והרוצה לעיין בענין זה יעיין שם).

וכמו כן בענין קשר תפילין של ראש אם הוא כמו שנוהגים היום רוב העולם לעשותו ד' או כמו שנהגו מימי קדם עד לפני כ 300 שנה לעשותו מרובע וכך צריך לעשותו, ולדעת הרמב"ם והא"ז אם שינה מקשר זה פסל וגם בזה יש אריכות גדולה – עי' בספר פרי אליעזר [פולק].

וכמו כן בענין ח', שהספרדים בדורות האחרונים שינו הח' הקדומה כרש"י ועשוה כדעת הברוך שאמר ב' זיינים ממש עם חוטרא המחברת ביניהם, וגם בזה יש אריכות שאין זה ברור כלל שכשר לפי דעת רש"י ורוב הראשונים, דהא תינוק קוראה ז' וז', ורק אם נאמר שכך היא ההלכה לכתוב לא משגיחין בתינוק, אבל לפי דעת רש"י וסיעתו, שאין זו ההלכה, אפשר שפסול, וגם כל הספרים הקדומים למעלה מ 700 שנה הם בח' כרש"י ולא כהבנת הברוך שאמר בדעת ר"ת, וגם בזה יש אריכות גדולה – עי' למשל בספר מסורת צורת האותיות להרה"ג מיכאל פרץ (ויש להוסיף עוד הרבה בזה).



ה.

סיכום

ונסכם הדברים בקצרה:

א. דעת רוב מנין ורוב בנין של הגאונים והראשונים ופשטות דברי חז"ל במכילתא ובמסכת תפילין שסידור הפרשיות הוא כסדרן בין בתפילין של יד ובין בתפילין של ראש, ומעטים הם הראשונים דס"ל שהויות באמצע ואין מקור קדום לזמנו של ר"ת לדעה זו, וכך היה מנהג העולם, עכ"פ בספרד ובפרובינציה ובבבל ובא"י, לבד מצרפת ואשכנז שהרבה מחכמיהם הסתפקו בזה.

האוצר ◆ גיליון י"ז

ב. גם לסברת ר"ת – לדעת רוב הראשונים הוא חלק רק בתפילין של ראש אבל בתפילין של יד מודה לרש"י, וא"צ כלל להחמיר להניח של ר"ת בשל יד.

ג. דעת כל המקובלים הקדמונים, וכך הוא גם בזוהר ברוב המקומות, כדעת רש"י, וב' המקומות שכתוב בזוהר כדעת ר"ת (שעליהם סמך רבינו האר"י לומר ששניהם אמת) – מאוחרים הם, וכך נקט גם הרמ"ק.

ד. בהנחת תפילין דר"ת יש כמה תמיהות: א. למניחים בזה אחר זה (מנהג רוב העולם) ומתנים שאחד מהם אמת איך מברכים על של רש"י. ב. שתפילין אלו פסולות כמעט לכל דעות הראשונים דס"ל כר"ת ואין טעם להניחם. ג. שעושים חומרי דמר וחומרי דמר וחשיבי הכסיל בחושך הולך.

ה. יש להדר שתפילין של רש"י שאנו מניחים ומברכים עליהם יהיו כשרים ומהודרים כמה שיותר בכמה ענינים שהזכרנו, שלפחות נזכה להניח תפילין של רש"י בהידור.



הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

שליח ציבור שאינו מדקדק במבטא האותיות הגרוניות

פתיחה

שיבת ישראל לארצו וקיבוץ הגלויות שזכינו לו בדורות האחרונים יצרו השפעות על תחומים רבים בהלכה. אחת ההשלכות לכך היא המפגש בין יהודים מארצות שונות בעלי מסורות שונות בהיגוי אותיות לשון הקודש ותנועותיה, מפגש שהביא לבירור וחקר ההיגוי המדויק של לשון הקודש.

ראשיתו של בירור מחודש זה בתשובה של הראי"ה קוק, שפורסמה בכתב העת הירושלמי 'קול תורה', בגיליון תשרי-מרחשון תרצ"ג (ומאוחר יותר בספרו אורח משפט סי' יז^א), ועסקה בשאלה האם מותר לבן עדה אחת להתפלל במבטא של עדה אחרת. תשובה זו גררה אחריה גל תגובות והתייחסויות^ב. נקודת ציון שנייה ומשמעותית היא הדפסת הספר שפת אמת מאת הרב בנציון כהן, בשנת תשמ"ז. חיבור מונומנטלי זה שם לו למטרה לברר בראיות את המבטא הקדום והמדויק של כל אות וכל תנועה, תוך התייחסות למנהגי העדות השונות, ובראשו הסכמות נלהבות מאת גדולי תורה מכל העדות.

במאמר זה אתיחס לדין המפורש בגמרא ובכל הפוסקים, שמשום מה נתפס לעתים בציבור כדין 'עדות' – הצורך לבטא את האות ע' כגרונית ולהבחינה מהאות א'. לדין זה השלכות יומיומיות על הלכות קריאת שמע, תפילה, נשיאת כפיים, קריאת התורה, ועוד; ובמיוחד על בחירת שליח ציבור, וכפי שיתבאר.

א). וכן בשו"ת דברי חכמים אה"ע, יז; כחלק מסדרת תשובות של משיבים שונים שנדפסו שם, סי' יד-יח.

ב). ראו: משפטי עזריאל א, או"ח, א; שרידי אש א, ו; היכל יצחק או"ח, ג; ישכיל עבדי ב, או"ח, ג; מנחת יצחק ג, ט (והראי"ה קוק נזכר שם בלשון 'הרה"ג מהרי"א'); יביע אומר ו, או"ח, יא ויחזו דעת ו, יט.

כהקדמה למאמר, יש לציין שבהלכות תפילה מוענק מקום מרכזי לשיקולים של קירוב לבבות ומיעוט מחלוקת^ג, והדבר נוגע גם לנידון שלנו. אולם לעתים נוצר מצב שבו לא רק שמתחשבים בשיקולים אלה אלא רואים בהם את חזות הכל, עד כדי הדחקה והשכחה של הלכות מפורשות, וכך מיטשטש ומודחק הפער שקיים בין הרצוי למצוי. כדי לתת את המשקל הראוי לכל צד במכלול השיקולים, יש חשיבות לבירור ההלכה מיסודה.



דברי הגמרא והפוסקים

נאמר בגמרא (מגילה כה, ב): "אין מורידין לפני התיבה לא אנשי בית שאן ולא אנשי בית חיפה ולא אנשי טבעונין, מפני שקורין לאלפין עינין ולעינין אלפין".

דין זה הובא להלכה גם ברמב"ם (הל' תפילה ח, יב): "וכן העלג, כגון מי שקורא לאל"ף עי"ן או לעי"ן אל"ף, וכל מי שאינו יכול להוציא את האותיות כתיקונן – אין ממנין אותו שליח ציבור". וכן כתב השו"ע (נג, יב).

ויש לדון מדוע כיום רבים אין מקפידים על כך, והאם אכן יש להימנע מלהוריד אנשים לעבור לפני התיבה אם הם קוראים לעינין אלפין, כמצוי בזמננו.



דברי הרדב"ז ומהרי"ט בעניין תפילת אנשי בית שאן במקומם

בשו"ת הרדב"ז (א, שצד) כתב כדבר פשוט שאנשי בית שאן רשאים לעבור לפני התיבה במקומם, ודווקא במקום אחר הם אינם רשאים לעבור לפני התיבה למרות שבמקומם מדובר על תופעה רווחת. וכעין זה כתב מהרי"ט (ב, אה"ע טז), והובאו דברי שניהם בכנה"ג (או"ח נג, הגה"ט ט) ובמג"א (נג, טו).

ג. על השלום ומיעוט מחלוקת כגורם מרכזי בהלכה, ראו: הרב שאול ישראלי, החיוב להימנע ממחלוקת כעקרון מנחה בקביעת ההלכה, תורה שבעל פה כא (תש"ס), עמ' לב-לח; הרב יהודה שביב, איסור מחלוקת, שמעתין 100 (תש"ן) עמ' 318-322. על שייכות הדברים להלכות תפילה ולסדרי התפילה בציבור, ראו: הרב יאיר דרייפוס, קביעת נוסח תפילה למנין חדש, תחומין ח (תשמ"ז) עמ' 388-402; ובמאמר התגובה של הרב יעקב אריאל, לאחדותה של הקהילה בנוסח התפילה, תחומין ט (תשמ"ח) עמ' 196-202. ראו גם: הרב אליעזר גוטמן, נוסח התפילה במוסדות חינוך, שמעתין 65-66 (תשמ"א) עמ' 88-97.

לכאורה יש לדון על עיקר הקביעה שהם רשאים לעבור לפני התיבה במקומם, שהרי ברור כשמש שהם לא נהגו כדין בכך שהם לא ביטאו את האותיות כהוגן, וצריך עיון האם ניתן להסתמך על מנהגם ולעשותו תשתית לקביעת ההלכה. ואף שאולי היו אנוסים במבטאם המשובש, סוף סוף צריך עיון אם אפשר להביא מהם ראיה. ומלבד זאת, ייתכן שגם הרדב"ז ומהרי"ט לא היקלו כשיש מיעוט שמדקדק, אלא רק כשכולם אינם מדקדקים. ולכן נראה לכאורה שלא ניתן לראות בדבריהם מקור המצדיק אי-הקפדה על ביטוי האות ע' כהלכה.



חידוש הט"ז: 'רוב עמינו אין יודעים להבחין בזה'

והנה, בהלכות נשיאת כפים (או"ח קכח, לג) כתב השו"ע: מי שאינו יודע לחתוך האותיות, כגון שאומר לאלפין עייני"ן, ולעייני"ן אלפי"ן וכיוצא בזה, לא ישא את כפיו.

על כך כתב הט"ז (קכח, ל):

היינו לפי שהיו יודעים להבחין בהפרש שביניהם, אבל אנו, רוב עמינו אין יודעים להבחין בזה, אין שייך פסול זה בינינו.

בדברי הט"ז מתחדש שדי בכך ש'רוב עמינו אין יודעים להבחין' כדי להקל, ולא רק כדברי הרדב"ז ומהרי"ט שהתייחסו למציאות שבה המנהג המוחלט והיחיד במקום מסוים הוא אי-הקפדה. והט"ז התייחס לברכת כהנים, אך יש מקום ללמוד מכך גם להלכות שליח ציבור.

אמנם, נראה שישנו חילוק בין המציאות המתוארת בדברי השו"ע ובדברי הט"ז ובין מציאות זמננו: כיום רוב ככל האנשים יודעים להבחין בין ע' לא', אלא שהם אינם משתדלים לדקדק בזה למעשה. ובחלק מבתי הכנסת, בפרט של יוצאי ארצות המזרח וצאצאיהם, יש אפילו רוב שמדקדק בזה למעשה, ובכל זאת גם בבתי כנסיות אלו לא תמיד מקפידים שהש"ץ יבטא את האותיות כהוגן. ובספר פסקי תשובות (נג, יד) הביא את דברי הט"ז והוסיף: 'וכן הוא בזמננו בכל מקום, כי רבים אין מקפידים לתת תשומת לב לכך'. ודבריו אינם מובנים, שכן ברבים מבתי הכנסיות רוב המתפללים מבטאים את האות ע' כהוגן. וצ"ע.



ייתכן שחל בנידונו היתר 'רוב אנשי העיר מלאכתן בכך'

למרות האמור, נראה שיש ללמד זכות על המנהג מטעם אחר, ולפיו יש מקום להרחיב את הגדרת ההיתר המוזכר בדברי האחרונים הנ"ל. כאמור, לכאורה יש לפקפק בעצם הדיוק מכך שאנשי בית שאן וחיפה התפללו במקומם למרות לקויות המבטא, שהרי הם ודאי לא נהגו כדין. אולם יש מקום להבין שכל הדין שאין מעבירים לפני התיבה את הלוקה בלשוננו, לא נאמר אלא במציאות שהוא חריג, ולא כשזו דרכם של רבים. וכעין מה שנאמר בגמרא (מגילה כד, ב) בנוגע לנשיאת כפיים על ידי כהן שידיו צבועות:

רבי יהודה אומר: מי שהיו ידיו צבועות לא ישא את כפיו. תנא: אם רוב אנשי העיר מלאכתן בכך, מותר.

וכן כתב השו"ע (או"ח קכח, לב):

היו ידיו צבועות אסטים ופואה, לא ישא את כפיו, מפני שהעם מסתכלין בהם. ואם רוב העיר מלאכתן בכך, ישא את כפיו.

וקצת יש לדייק כן מלשון הרמב"ם (שם): 'וכן העלג, כגון מי שקורא לאל"ף עי"ן וכו'', הרי שכל הפירוט אינו אלא פירוש למונח עילג. ויש מקום לומר שלא פסלו את העילג מלעבור לפני התיבה אלא כשהוא חריג, אך כשזו דרכם של הציבור – בזה הם כבר אינם נקראים עילגים^ד, ובזה לא נאמר במפורש להחמיר. וכן משמע קצת מדברי הטורי אבן (מגילה כד, ב ד"ה חיפני), שכתב בביאור הדין שאין מורידים חזן המחליף א' וע':

כיון דאפשר להוריד מן הקורין כהוגן, למה לי להוריד מן המחליפין וקורין.

ואם אכן זו הסברה העומדת ביסוד הדין, הרי שכאשר הדבר יביא רבים מן הציבור למצב שבו הם אינם יכולים לעבור לפני התיבה, בהחלט קיימת סיבה 'להוריד מן המחליפין וקורין', ויש להתחשב בה. ואין לנו ראייה שחכמים העמידו

ד). העילג נקרא בתנ"ך גם 'נלעג' (ישעיה לג, יט), ונראה שנקרא כן משום שלועגים לו. וכשיש רבים כמותו, אפילו אם אינם הרוב, כבר אין לועגים להם.

דין זה גם בכגון שרוב הציבור אינו מדייק. ואולי אף הרדב"ז ומהרי"ט והט"ז לכך נתכוונו, וצ"ע.



חילוק בין מינוי לאי-מחאה

ומלבד זה, יש לדייק בלשון הגמרא: 'אין מורידין לפני התיבה'. לא נאמר בגמרא שיש למחות אם יורדים מאליהם שליחי ציבור כאלו לעבור לפני התיבה, אלא רק שלכתחילה אין מורידים. ועל אף שברור הדבר שאין זה ראוי ששליח ציבור לא ידייק במבטא האותיות, מכל מקום הדין נאמר בלשון שרק מונעת מינוי של שליח ציבור כזה, ולא בלשון שמצריכה למחות בידו ולמנוע ממנו לרדת מעצמו לעבור לפני התיבה.



במקרה שהקפדה למנות שליחי ציבור המדקדקים בלשונם תיצור מריבה ודאי שאין להקפיד

מלבד כל זאת, אם יש בבית הכנסת אנשים שעלולים להתמרד ולהוציא לעז על הרב או הגבאים, הדבר יביא לזלזול בהם ולפגיעה בכבוד התורה והתפילה, ויצא שכרם של הרב והגבאים בהפסדם. ובמקרה זה ודאי שעדיף להשאיר את המצב כהווייתו, ו'עושה חדשות – בעל מלחמות'.



מחילת הציבור לחזן שאינו מדייק בלשונו

והנה, ישנו דין נוסף שגם בו רבים אינם מדקדקים כיום, והוא הדין שאין להעלות באופן קבוע שליח ציבור שלא נתמלא זקנו. הרמב"ם (הל' תפילה ח, יא) כתב שהטעם לדין זה הוא 'מפני כבוד הציבור', וכתב הב"י (נג, ו): 'ולפי זה אם

(ה). בנחלת צבי (נג, ו) הקשה על דברי הב"י מכך שבנוגע לנשיאת כפים (רמב"ם שם טו, ד) וכן בנוגע לפוחח (שם ח, יב) הרמב"ם לא כתב את הטעם של כבוד הציבור, ומכך הוכיח ש'ודאי אף שהציבור מוחלין על כבודו אינו [יכול] להיות ש"ץ קבוע אלא דוקא בנתמלא זקנו'. ולא זכיתי להבין מה ההוכחה. לכאורה איפכא מסתברא: דווקא השמטת הטעם של כבוד הציבור מבטלת את האפשרות לתת תוקף למחילת הציבור. ודווקא אזכור הטעם מעלה את האפשרות לתת תוקף למחילת הציבור. וצ"ע. ויעוין עוד במאמרו של הרב פרוף אליאב שוחטמן: עלית נשים לתורה, סיני קלה-קלו ['קובץ הרמב"ם' (תשס"ה) עמ' ריב-רטז, שהאריך במקורות ובסברות בעניין מחילת הציבור על כבודם.

רצו הציבור למחול על כבודם, נראה שהרשות בידם^ה. ולפי זה יש לבחון את האפשרות שגם בנידוננו תועיל מחילת הציבור.

אמנם הב"ח (נג, ב) והט"ז (נג, ב) הקשו על הב"י באריכות, ובין היתר כתב הב"ח:

אם אתה אומר דרשאין למחול, אם כן לא הועילו בתקנתם כלום, דכל צבור יהיו מוחלים ותו דנעשו ישראל אגודות אגודות צבור זה ימחול וצבור זה לא ימחול.

והט"ז כתב על דברי הב"י:

דבריו תמוהים, דודאי אף להרמב"ם לא מהני מחילה, דודאי כבוד הציבור בזה הוא כבוד שמים שמתכונים לכבוד הש"י בש"ץ שהוא ראוי להיות מליץ בעד הקהל נגדו יתברך.

וכן החמיר בזה המשנ"ב (נג, ב).

ולכאורה יש להביא ראיה שמחילה אינה מועילה מכך שכל שליח ציבור צריך להיות מקובל על הציבור, וכלשון הגמרא (תענית טז, א): 'ומרוצה לעם', וכלשון רש"י (שם ד"ה ומרוצה): 'נוח לבריות ומסכימין לתפלתו'. והדברים הובאו להלכה בב"י ובשו"ע (נג, ד). ובב"י ובשו"ע (נג, יט) מבואר שאפילו יחיד יכול לעכב על ש"ץ ולמנוע ממנו לעבור לפני התיבה אם אינו מרוצה ממנו. ויעוין עוד בדרכ"מ (נג, ו) שיש פוסקים שהתנגדו להעברת ש"ץ עקב מחאת יחיד ללא טעם. ועכ"פ לפי כל זה, לא ברור מה ההבדל בין המציאות שבה אין מחילת ציבור למציאות שבה יש מחילת ציבור, שהרי בשני המצבים הש"ץ מרוצה לציבור והם מסכימים לתפילתו, ומדוע סתמו הגמרא וכל הראשונים שאין להעלות ש"ץ שלא נתמלא זקנו, אם בעצם הוא כן יכול להיות ש"ץ. ולכאורה אין אפשרות שהציבור יסכימו שאדם זה יעבור לפני התיבה אך בו-זמנית לא יהיו מוכנים למחול על כבודם ולאפשר לו לעבור לפני התיבה, דזה תרתי דסתרי.

כעין זה כתב הב"י עצמו (שם), שמדברי הרא"ש נראה שמחילה אינה מועילה, שהרי הרא"ש כתב שציבור לא ימנו ש"ץ שלא נתמלא זקנו. וכן כתב המג"א (נג, ט) לדייק מלשון השו"ע עצמו, שהעתיק את לשון הרא"ש בעניין זה. אלא שלכאורה הדבר אינו מוגבל רק לשיטת הרא"ש, אלא גם בדעת ראשונים אחרים

קשה להבין מה הציור שש"ץ מקובל על הציבור אך הציבור אינו מוחל. ויש ליישב שהב"י הבין שהדין שאין למנות שליח ציבור שלא נתמלא זקנו אינו דין נוסף, מלבד הצורך בשליח ציבור רצוי לציבור, אלא זה הוא פירוט של הדין הכללי שצריך ששליח ציבור יהיה רצוי לציבור, ולכן מחילת הציבור מועילה.



רק הש"ץ הוא לפיוטים': בקיאות הציבור בתפילה כעילה להקל בהלכות שליח ציבור

ויש לצרף לכך גם את העובדה שכיום נדיר ששליח ציבור מוציא ידי חובה את המתפללים כפי שהיה פעם, וכעין מה שכתב המג"א (נג, כ) בנוגע לדין הנ"ל, שיחיד יכול לעכב על שליח ציבור מלעבור לפני התיבה אם אינו מרוצה ממנו:

ונראה לי דדוקא בזמניהם שהיה הש"ץ מוציא הרבים ידי חובה בתפלתו, אז היה יחיד יכול לעכב, דאין נעשה שלוחו בעל כרחו, מה שאין כן עתה שכלם בקיאים, רק הש"ץ הוא לפיוטים, אף על פי שאומר קדיש וברכו אין כל כך קפידא.

ואף שנדוננו אינו תלוי בגדרי שליחות, ייתכן שגם בו יש להקל כששליח הציבור אינו מוציא את הרבים ידי חובה.



הלכה למעשה

ולמעשה נראה ברור שכל אדם צריך להשתדל לדייק במבטא האותיות, ובמיוחד באותיות ח' וע' - הן בקריאת שמע, הן בתפילתו, הן בקריאתו בתורה, שלא יהיה בכלל 'ופוגמין תפלתן' כלשון רש"י (מגילה כד, ב ד"ה מפני). ובפרט כשהוא עובר לפני התיבה. וגם אם בדיעבד אפשר ללמד זכות על אלה שלא מקפידים על כך, ובפרט בני הדור המבוגר, שהורגלו שלא לדייק ושינוי המבטא יקשה עליהם לכוון בתפילה, קשה למצוא הצדקה לזלזול לכתחילאי בהלכה פסוקה זו.

ולפי המתבאר, יש להקל בנוגע להעמדת שליח ציבור שאינו מדקדק במבטאו, וכל זמן שרבים האנשים שאינם מדייקים, אין להימנע מהעלאת שליח ציבור שאינו מדקדק. ובפרט אם הוא עובר לפני התיבה מיוזמתו, ולא בעקבות בקשת הגבאים.

ומכל מקום, על הגבאים וראשי הקהל לראות בדקדוק במבטא האותיות שיקול משמעותי בבואם לבחור שליחי ציבור לתפילות ולקריאת התורה, ועל שליחי הציבור עצמם מוטל לדקדק בכך. וכל זאת מבלי להתעלם משיקולים מרכזיים נוספים, כמו כבוד הבריות, קידום מעמד הנוער והצעירים בבית הכנסת, קבלת חוזרים בתשובה ומתחזקים במאור פנים, הכנסת אורחים, כבוד למנהגי המקום, הידור פני זקנים ותלמידי חכמים, בחירת שליח ציבור אהוב ומרוצה לציבור, וכדומה. והחכם עיניו בראשו לנהוג בדרכי נועם ובנתיבות שלום.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

האם יש שכר פסיעות גם בחזרה מהמצוה

כט אייר תשע"ח

לכבוד הרב גדעון בן משה שליט"א אב"ד ירושלים וראש מוסדות יורו משפטיך.
השלום והברכה

במה שהסתפק אם יש שכר פסיעות גם בחזרה מהמצוה.

הנה בגמרא בסנהדרין (דף צו ע"א) מבואר שנבוכדנצאר זכה לכל הכבוד הזה, שהיה שולט בכיפה, לפי שהלך ד' פסיעות לכבוד ה', ורצה לעשות עוד פסיעות וגבריאלי עצרו. עיין שם כל המעשה. והרי לאחר שעשה ד' פסיעות, בודאי שחזר למקומו, ועל זה לא מוזכר שקיבל שכר, הרי שעל החזרה לא קיבל שכר.

כיוצא בזה מובא במדרש שמואל (מהדורת בובר, פרשה כ, אות ד): "ויגש הפלשתי השכם והערב וגו'" (שמואל א, יז, טז), אמר רבי ברכיה בר רבי יצחק בשכר ארבעים פסיעות שהלכה ערפה עם חמותה נתלו לבנה מ' יום, הדא הוא דכתיב 'ויתיצב ארבעים יום' (שמואל א, יז, טז). ואין לפרש ששכרה היה ממה שליוותה אותה עשרים פסיעות וממה שחזרה עוד עשרים סך הכל יעלו לארבעים, שכן אמרו בשכר ארבעים פסיעות שהלכה ערפה עם חמותה וכו', והיינו שמנו רק את הפסיעות שהלכה עם חמותה, והיינו בדרך הלוך.

וראיתי בתלמוד ירושלמי מסכת ברכות (וילנא, פרק ה הלכה א): "רב חונא אמר זה שהוא הולך לבית הכנסת צריך להקל את רגליו מה טעם 'נדעה נרדפה לדעת את ה'" (הושע ו, ג), וכשהוא יוצא צריך להלך קימעא מה טעם 'כי אתה צעדי תספור' (איוב יד, טז). ע"כ.

וכתב בבניהו על הירושלמי שם: "כי אתה צעדי תספור - פירוש ההליכה מביתו לבית הכנסת היתה למשל מאה פסיעות מחמת שהיקל ברגליו, ובחזרתו מבית הכנסת לבית הלך קימעא שקיצר פסיעותיו, אז כשיתן לו הקב"ה שכר פסיעות שקוצב לו שכר על כל פסיעה בפני עצמה אינו נותן לו שכר על מאה פסיעות

שעשה בהליכתו לבית הכנסת אלא מונה פסיעותיו שהיה לו בחזרתו, ומחשב לו פסיעות הליכתו - שהלך מהר, כפסיעות חזרתו - שהולך לאט". עכ"ד.

ומכאן משמע שאין שכר בחזרה מהמצוה, ורק בבית הכנסת, שצריך לילך לאט ביציאתו, יש לו שכר פסיעות.

ולאחר החיפוש מצאתי בדרך רמיזה כן בשו"ת חתם סופר (חלק ה חושן משפט סימן קעו), שדן שם בשאלה אודות אחד שהונה את חברו המוהל שנולד לו בן ונסע המוהל מהלך ארבעה שעות מקהלתו לכפר ההוא, והנה שיקר בו ונקבה ילדה והיה לשחוק בעיני כל וכו', ותובע המוהל שכרו על ביטול זמנו ועבודתו, ובתוך דברי תשובתו שם כתב: "דיותר נוח למוהל למול ולקבל שכר שמים של פסיעות הולך ב' פרסאות מצוה מלישב בטל, וא"כ צריך לשלם לו שכרו משלם ושכר מילה הוא עשרה זהו' ושכר פסיעות אין בידי לשער וכו'" עכ"ד.

והנה יש לעיין, שבשאלה מוזכר שנסע המוהל מהלך ארבע שעות, ובארבע שעות (240 דקות) יכול לילך קרוב לד' פרסאות, שכן כל פרסה היא ד' מילין, וכל מיל שיעורו 18 דקות, נמצא שבכל שעה הולך 3.3 מילין, כפול 4 עולה 13.3 מילין, שהם קרוב לד' פרסאות (3.333), היאך הזכיר בתשובה שהלך רק ב' פרסאות מצוה, שהוא חצי מהזמן (144 דקות)? ועל כרחינו לומר שכונת הרב חתם סופר, שרק על ההליכה יש את השכר ועל החזרה אין לו שכר, וכאמור. ודו"ק.

ומ"מ שורת הדעת נוטה, שגם על הטירחה הזו שחוזר יקבל שכר - אך לא שכר פסיעות כמו שהלך, וכדומה לזה מצאנו מה שאמרו חז"ל בשלהי חולין, שלוחי מצוה אינם ניזוקים לא בהליכתם ולא בחזרתם. ע"ש.



הרב יואל שילה

ברכת השניצל ותערובת דגן

ההתנגשות בין כללי הברכה

כאשר יש התנגשות בין הכלל של 'כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות', לבין הכלל של 'מברך על העיקר ופותר את הטפלה' לעתים צריך להכריע מה הברכה.

לגבי ריהטא מסקנת הגמ'^(א) היא, שאף כשהדבש עיקר ולא מרבים קמח - מברכים מזונות בגלל הכלל של 'כל שיש בו'; לגבי מליח ופת עמו'^(ב) - מברך על המליח ופותר את הפת מחמת הכלל של עיקר וטפל; לגבי תבשילא דליפתא חילקו בין אם הרבו קמח או לא^(ג) - אך למסקנה מברכים האדמה אף אם ריבה קמח, כי הקמח בא רק למטרת הדבקה.



הדגן נטפל כשבא למטרה צדדית - הרי"ד והרשב"א

בפשטות י"ל שהכלל של 'כל שיש בו' קובע שיברכו על המאכל ברכת בורא מיני מזונות, אא"כ המרכיב של חמשת מיני דגן בא רק למטרה צדדית, כגון העברת טעם המליח או הדבקה תבשיל הליפתא, אולם כשבא למטרת טעמו - ברכתו מזונות, אף ששאר מרכיבי התבשיל חשובים יותר.

(א). ברכות ל"ז: "אמר רבא האי ריהטא דחקלאי דמפשי ביה קמחא מברך בורא מיני מזונות מאי טעמא דסמידא עיקר, דמחוזא דלא מפשי ביה קמחא מברך עליו שהכל נהיה בדברו מאי טעמא דובשא עיקר, והדר אמר רבא אידי ואידי בורא מיני מזונות - דרב ושמואל דאמרי תרויהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות".

(ב). ברכות מ"ד: "הביאו לפניו מליח תחלה ופת עמו מברך על המליח ופותר את הפת - שהפת טפלה לו, זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופותר את הטפלה".

(ג). ברכות ל"ט. "אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא - בורא פרי האדמה, דלפתא דמפשו בה קמחא טפי - בורא מיני מזונות, והדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לה".

זו גם שיטת חלק מהראשונים, לראות במין הדגן עיקר בד"כ, אא"כ הדגן בא למטרה צדדית או שהוא טפל, ראה פסקי רי"ד (ברכות ל"ז) שגם במאפה אומרים שהדגן עיקר [ולא רק בתבשיל] "מלייתות הנאפות בתנור מבשר או מדגים או מגבינה - אף על גב דבשר ודגים וגבינה עיקר מברכים עליהו המוציא לחם מן הארץ, דבתר חמשת המינין אזלינן ולא בשר ודגים וגבינה דחשיבי לאינשי". וכן ביאר הרשב"א (ברכות ל"ז:), שכוונת הגמ' שהדבש עיקר היא מפני כשהוא רוב או כי עיקרו מחמת דובשו, והסולת באה רק להטעים ולהכשיר את הדבש, ומ"מ ברכתו מזונות, כי רק בתבשיל ליפתא הדגן בטל כי מטרתו רק לדבק ולא להכשיר את התבשיל. בפשטות כך גם יש לפרש את כוונת הרמב"ם (ברכות ג' ו'): "...אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר".



כשהדגן מעיקר התבשיל - הרא"ה

הרא"ה (ברכות פ"ו, וכ"כ בשיטמ"ק ברכות ל"ז.) חידש שדוקא בתערובת נאמר הכלל של 'כל שיש בו' אפילו כשהדגן הוא מועט כלפי התבשיל העיקרי לגביו, כי מ"מ הדגן הוא מעיקר התבשיל, אא"כ לא בא הדגן לכוונת אכילתו כלל אלא לדבק בלבד - שאז אינו מעיקר התבשיל כלל. ומה שהלחם טפל כלפי המליח הוא כי אף שהלחם בעין, אך 'אינו עיקר כלל, ולא בא כי אם להכשיר את פיו' [לכאורה לדבריו, החידוש איננו בכך שמברך על המליח, שהרי הוא אינו מעורב בפת, אלא החידוש הוא בכך שהפת נפטרת בברכת המליח].

לדבריהם נמצא שברכת תבשיל ומאפה שיש בהם דגן היא במ"מ, אפילו כששאר מרכיבי התבשיל הם הרוב וגם העיקרים, והדגן נמצא שם רק כדי להטעים ולהכשיר את המרכיבים העיקריים - מאחר וסוף סוף הדגן נוסף שם מעיקר התבשיל. אמנם, אם הדגן לא בא לכוונת אכילתו אלא לדבק את התבשיל [וכן לצובעו או להקפותו שיהא עב קצת (שו"ע הרב הנהנין ד' ב'')], או שאינו חלק מהתערובת אלא בא רק לאפשר את אכילת המליח - אין ברכתו במ"מ.

לאור זאת, לכאורה פשוט שמברכים במ"מ על צ'ולנט, כי הגריסים ניתנים שם לטעם, והם חלק מעיקר התבשיל. ואף לגבי שניצל לכאורה י"ל שברכתו במ"מ, כי בד"כ הציפוי עשוי לטעם.



התבשיל קרוי על שם הדגן - המאירי

אמנם, המאירי (ברכות ל"ז.) ביאר את הסוגיות באופן שונה, שמה שמברכים במ"מ על ריהטא אף שיש בה ריבוי דבש הוא "הואיל ויש בו מחמשת המינים ושעיקר התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים - אף על פי שרובו מדברים אחרים", ומה שמברכים האדמה על תבשילא דליפתא הוא מפני ש"עיקר התבשיל מדברים אחרים", למרות ש"מכנים בו קמח הרבה למתק את הטעם או לעבות התבשיל... אין הקמח עיקר ואין הולכין אחריו". דמיון לזה מצאנו גם ברא"ש (ברכות ו' ז') שכתב: "תבשיל שנותנין שם קמח להקפות המאכל ולדבק לא חשיב עיקר" - הרי שהדגן צריך להיחשב עיקר [אמנם, דוגמת הרא"ש לדין זה היא כשהדגן בא להקפות ולדבק].

לדברי המאירי יש לבדוק בכל מאכל האם עיקרו הוא מין הדגן או המרכיבים האחרים, ולכאורה לדבריו אין לברך על שניצל וצ'ולנט ברכת במ"מ למרות שטעם הדגן מורגש, כי העיקר הם הבשר והתפוח"א ולא פירורי הלחם והגריסים.



הדגן בא להשביע - תוס'

כתבו התוס' (ברכות ל"ו:): "כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות... וכן כשנותנים קמח לתוך פולין... אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב אז צריך לברך בורא מ"מ, ואם לדבק בעלמא אינו צריך לברך בורא מ"מ", ודייק האבני נזר (או"ח ל"ח) שתוס' הבינו שהכלל 'כל שיש בו' אמור רק כשהקמח בא לכוונת שובע [כמבואר בברכת הריהטא]. והוסיף לדייק שלפ"ו כשאין כוונת שובע אלא רק כוונת טעם - הולכים אחר הרוב [כמבואר בברכת תבשילא דליפתא - התלויה באת את מי 'מפשי' (לפני המסקנה, שהדגן בא רק למטרת דיבוק)], ובכוונת דיבוק - יברכו רק כברכת התבשיל, אפילו אם הוא מיעוט כלפי הקמח [כמבואר בברכת תבשילא דליפתא, לאחר המסקנה שהדגן בא לדבק].

לפי דבריו, יתכן שבצ'ולנט יברכו במ"מ, וכן בציפוי שניצל עבה, אך בציפוי שניצל דק יברכו כברכת הרוב.



אין בדגן כזית בכא"פ - שיטמ"ק

חידוש מצאנו בשיטמ"ק (ברכות ל"ט., עפ"י ביאור האבני נזר ל"ח) שאף כאשר הדגן הוא 'מעיקר תבשילא שמכוין בקמחא לאכילתו' עדיין יתכן שיברכו רק על התבשיל, וזאת כאשר אין בדגן כזית בכדי אכילת פרס, כי אז 'לא חשיב כלל' [למד זאת מהחילוק בין 'מפשי ביה קמחא' ובין היכן שלא מרבים את הקמח (אבני נזר ל"ח)]. אמנם, כתב האבודרהם (הל' ברכת הלחם, מובא בב"י ר"ח ט') בשם רבינו יונה (לא מצאתיו בתר"י על הרי"ף) שגם אם אין בדגן כזית בכדי אכילת פרס - מברך במ"מ, וכ"פ בשו"ע (ר"ח ט') [והאבני נזר כתב שהכרעה זו נגרמה כי בימי השו"ע עדיין לא התפשט ספר שיטמ"ק].



הכרעת הפוסקים

כתב השו"ע (ר"ח ט'): "בתחלה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן...", וכ"כ במ"ב (ר"ח מ"ט, בה"ל ר"ח ט'): "בעינן דוקא שיהיה מנכר קצת טעם דגן, דאם היה רק משהו בעלמא מקמח דגן ולא מנכר טעמו כלל - בטל לגבי יתר המינים ומברך שהכל". עם זאת, כתב השו"ע (רי"ב ב') שהרקינים ששמים עליהם מרקחת - טפלים למרקחת ואין מברכים עליהם, שידוע שאין מתכוונים לאכול לחם. למדנו מדבריו שאף שטעם הרקינים מורגש וניכר אין מברכים עליהם, כי הם לא באו לכוונת אכילתם, וביאר המג"א (רי"ב ה', ו') שמטרת הרקינים היא שהידים לא יטנפו בדבש, והוסיף שבמדינות שהמרקחת מונחת על דובשנין שטובים למאכל, אכן מברך על הדובשנין כי כוונתו גם לאכילתם, וביאר במחצית השקל שמ"מ צריך לברך גם על המרקחת [וכ"פ במ"ב (קס"ח מ"ה): "פשוט דדוקא שבעת אפייה נאפין ביחד, אבל אם אפה הדובשנין לבד ואח"כ מניח עליהם מלמעלה המרקחת - אין נעשין המרקחת טפילה להם שכונתו לאכול שניהם ואין המרקחת באין ללפת הדובשנין, וצריך לברך גם על המרקחת"]. הרי שאף שטעם הרקינים מורגש, מ"מ המרקחת איננה טפילה לה, ולעתים אין מברכים בכלל על הרקינים, למרות שטעמם מורגש, כשהם לא באים לכוונת אכילתם, אלא רק שהידים לא יטנפו. ולפ"ז מסתבר שלדעת המג"א, בין בציפוי שניצל החשוב לעצמו [ולכן מברכים עליו], ובין בציפוי שאינו חשוב לעצמו [ולכן אין מברכים עליו כי הוא טפל לבשר, דגרע

מהדובשנין שהם טובים למאכל גם לעצמם, ורגילים לאכלם לעצמם (להורות נתן ה' ו'), על הבשר בודאי צריכים לברך בעצמו.



לביבות במרק

כתב המג"א (קס"ח ל') בשם המהרש"ל שכששורה פת במשקה - ברכת הפת פוטרת את המשקה, ומברך על המשקה רק כששורה אותו בדרך שתיה, ולכן טוב לברך על המשקה לפני שישרה בו הפת. עוד כתב המג"א (ר"ה ו') שאם נותנים במרק מעט לביבות, עיקר כוונתו למרק ואינו טפל ללביבות, וראוי לברך על שניהם [וכן הוסיף המג"א (ר"ח ז') שאם בפירוש מכוון על שניהם - יברך על כל מין]. ועוד הוסיף המג"א (ר"ח ז') שבתבשיל העשוי משבולת שועל במים רבים, יברך על שניהם, כי מצד אחד עיקרם על שם המים, אך גרעיני הדגן חשובים ואין בטלים לרוטב. לפי דבריו לכאורה י"ל שבמרק עם אטריות, שקדי מרק, או קרוטונים, יש לברך הן על מיני הדגן והן על המרק, כי לא ניתן לומר שאין בהם ממשות ודבר חשוב. עוד כתב המג"א ש"אם מפרר מעט לחם דק דק לתוך השכר חם כדי שיתן בו טעם - אינו מברך רק שהכל", ולמד זאת מהרמב"ם (ברכות ג' ד'-ה') שאם מין הדגן הוא טפל - נפטר בברכת העיקר, והרי כאן הלחם טפל, כי "עיקר כוונתו לשתות השכר, והלחם אין בו ממשות ודבר חשוב" (הובא במ"ב קס"ח ס"ב). עוד נראה שלדבריו ברכת השניצל פוטרת את הציפוי אף כשהוא גם נותן טעם, כשאין בציפוי ממשות ודבר חשוב.



טעם הדגן ולא ממשות

בשו"ע הרב (ברכת הנהנין ד' ב') כתב ש"אם אין בתבשיל אלא טעמו בלבד של הדגן ולא ממשותו" - אין מברך במ"מ. לדבריו י"ל שעל צ'ולנט מברכים במ"מ, כי עיקרם של הגריסים נמצא שם, ולגבי שניצל לכאורה יש לברך במ"מ על הציפוי, ושהכל על הבשר, כי אין בו אלא טעמו של הדגן [שהרי הציפוי אינו מעורב בבשר, וראה ברכות מ']. "קצח אחד מששים סמני המות הוא... הא בריחו הא בטעמו, אימיה דרבי ירמיה אפיא ליה ריפתא ומדבקא ליה ומקלפא ליה".



האם שאר המינים נפטרים

החיי אדם (א' נ"ד) כתב שכשמבשל מיני דגן, עם שאר מינים כגון גריסים עם תפוז"א וקטניות - אף ששאר המינים הם הרוב מברך על הגריסים במ"מ אם אי אפשר לומר שנתבטלו לגמרי, אך צ"ע אם שאר המינים נפטרו בברכת הגריסים שהרי הם עומדים בפ"ע ואינם מעורבים, וגם אינו ידוע אם מטרת בישול הגריסים עם שאר המינים היא כדי שהדגן יתן בהם טעם, או שמא להיפך ששאר המינים יתנו טעם בגריסים, וסיים שנ"ל שצריך לברך עליהם בפ"ע, אא"כ נתמעכו ומעורבים - יפטרם בברכת הגריסים. יש לציין שהחיי אדם לשיטתו (נ"א י"ג), שבתערובת של שני מינים הניכרים בפ"ע מברכים על כל מין [וכ"פ בקיצור שו"ע מ"ח י' ובשבט הלוי ז' כ"ז], ואילו הבה"ל (רי"ב א') כתב שספק ברכות להקל, ויברך על מין הרוב. לדברי החיי אדם, אם הבשר והתפוז"א שבצ'ולנט עומדים בפ"ע, יברכו עליהם את ברכתם, ולכאורה כך גם בשניצל, שהרי הבשר עומד בפ"ע.



כוונה לתת טעם בתבשיל

דייק בערוה"ש (ר"ד כ"ה) מלשון השו"ע (ר"ד י"ב): "אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות - הרי הוא עיקר", שאם כוונתו בחמשת המינים לשם טעם אכילה, הרי הוא עיקר אף כשהוא מועט. לכאורה, אין כוונתו לומר שכל שטעמו מורגש ברכתו במ"מ, שהרי לכאורה פשוט שגם בתבשילא דליפתא טעם הקמח מורגש, אלא כוונתו היא שאכן מטרת נתינת הקמח הייתה כדי לתת טעם של קמח, אבל אם הקמח רק משפר את טעם שאר המרכיבים, וטועמים טעם משופר של בשר ולא טעם דגן, אין זה נחשב 'כדי ליתן טעם בתערובות', ויברכו על כל מרכיב כברכתו. ולפ"ז על הבשר והתפוז"א שבצ'ולנט ובשניצל יברכו כברכתם, מאחר והטעם שלהם השתפר, ויברכו על הגריסים בפ"ע, ולכאורה יברכו גם על ציפוי שניצל, באם הוא משמעותי להיחשב בפ"ע.

האבני נזר (או"ח ל"ח) דן בברכת בשר טחון שמעורב בו קמח כדי לדבק את הבשר ולרופפו עבור מי שמחוסר שיניים, וגם כדי לנפחו, והסיק שברכתו שהכל, מאחר וכוונת הריפוף דומה לכוונה לדבק ולריח, והיא לצורך הבשר, וגם כוונת

הניפוח היא שיחשב שיש יותר בשר. ואף שיתכן שמטרתו היא שיאכל את הדגן, אך מ"מ ריא"ז פסק שמברך שהכל כשנתן קמח רק לעבות את התבשיל. לדעת תוס' הכלל של 'כל שיש בו' אפילו מיעוט קמח אמור רק כשהדגן בא לסעוד את הלב, היינו לשבוע, אך אם הוא בא רק לנתינת טעם בתבשיל, הולכים אחר הרוב [דבהוה אמינא תלוי 'אם מפשי ביה קימחא'], ואם בא לדבק, אפילו אם הדגן הוא הרוב, נפטר הדגן בברכת המיעוט. אולם, לרמב"ם (ברכות ג' ו') ושיטמ"ק (ברכות ל"ט), הכלל 'כל שיש בו' גם כשהקמח מיעוט, אמור אף כשנתנו רק כדי ליתן טעם בתבשיל. השיטמ"ק חידש שאף כשהקמח בא לסעוד הוא בטל כשאין בו כזית בכא"פ, אך השו"ע (ר"ח ט') פסק כדעת רבינו יונה, המובאת באבודרהם, שאף כשאין כזית בכדי אכילת פרס מברך במ"מ. אין כוונת הקמח שבקציצות לסעוד הלב, ולכן לתוס' יברך שהכל, ומאחר וכמותו פחות מכזית בכא"פ. גם לשיטמ"ק יברך שהכל, ואפילו אם בקציצות אלו עירבו יותר קמח כדי להקל על זקן ללעוס, יברכו שהכל, אף שמעט מהקמח ניתן לכוונת אכילה, כי ריבוי הקמח ניתן בכוונת דיבוק. אפילו לפי פסק השו"ע, שמברכים במ"מ אף כשאין בקמח כזית בכא"פ, הרי שלגבי ברכת הקציצות יש לברך שהכל, בהסתמך על הטעם הראשון [שכוונת הלחם רק למטרת ריפוף], ומאחר ו'על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא' [וברכה אחרונה יש לברך בנ"ר, כי אין כזית בכא"פ, כמ"ש המעדני מלך (דברי חמודות ברכות ו' י"ט)]. ואף שללא ראייה ברורה מהש"ס אין בכחי לחלוק על רבינו יונה ופסק השו"ע, אך לענ"ד אם היה מתפשט ספר שיטמ"ק בזמן כתיבת השו"ע - לא היה מכריע במוחלט לברך המוציא, כי לדעת השיטמ"ק היא ברכה לבטלה [ומסתבר שסובר כדעת רעק"א ברכות ל"ו: שאין יוצא בבמ"מ, אך הכרעת המ"ב כחיי אדם שיוצא בזה], ולכן טוב יותר לברך שהכל שבודאי פוטר שאר מאכלים, ולאחריו יברך בנ"ר דלא חשיב טפל כלל. לדבריו, אם הגריסים שבצ'ולנט ניתנים לשובע או אפילו לטעם, יברכו על התערובת במ"מ [והברכה בפ"ע על הבשר ותפו"א העומדים בפ"ע - תלויה במחלוקת החיי אדם ומ"ב].



ציפוי דגן

בשו"ת שבט הלוי (ד' קס"א, ו' כ"ה, ז' כ"ז) כתב שפשוט שיברך רק שהכל על דג מטוגן המצופה בקמח מצה וביצים, למרות שהדגן אינו עשוי לדבק, כי בדבר

מצופה מברך רק כברכת העיקר (עפ"י מ"ב ר"ב ס"ז, שציפוי הדבש בא לתת טעם באגוז, וממילא מברך רק על האגוז, ועפ"י מ"ב ר"ד נ"א, שציפוי הסוכר טפל לשקדים), כי היות הציפוי כקליפה התואמת לצורת הדג - מחשיבתו טפל לעיקר כטפילת הפת למליח. אמנם, כאשר הציפוי נעשה כעין כיסנין מלמעלה ומלמטה וניכר בפ"ע, פשוט שיברך עליו, כיון שהוא חשוב והוא גוף בפני עצמו, ונעשה עיקר ופותר את המילוי. בדומה לזה כתב שהמנהג לברך רק במ"מ על פאלאצינט'ע [נלענ"ד שכוונתו לבלניצ'עס] הממולא בגבינה לאחר האפיה ולא מברכים על המילוי, כי המילוי בא רק להטעים וללפת את הבצק, ולכן נטפל לו. ואין זה דומה למה שמברכים גם על המרקחת שעל הדובשנין כשכוונתו לשניהם, כי שם מדובר כשהניח הרבה מרקחת, שאז היא לא באה ללפת הדובשנין. והוסיף שלפ"ז יש לברך במ"מ על פת כיסנין המחפה גלידה כאשר הגלידה היא רק כטיח דק כדי להטעים את הדובשנין, אבל אם לוקחים מזונות דקים מאד כדי להחזיק את הגלידה, המרקחת עיקר והרקיק טפל, ויברך רק על הגלידה [ואם אכל אח"כ את הרקיק בפ"ע - מידי ספק לא יצאנו], ואם הפת כיסנין מונחת מעל ומתחת לגלידה והגלידה ניכרת הרבה בפ"ע - יברך על שניהם, כששניהם עיקר [שהרי לא נאפו יחד].



מה עיקר התבשיל

כתב בשו"ת להורות נתן (ה' ו') שמבואר במאירי (ברכות ל"ז): "עיקר תבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים... אבל אם עיקר התבשיל מדברים אחרים ומכניס בו קמח הרבה למתק את הטעם... אין הקמח עיקר" - הרי דבעינן שהתבשיל יקרא על שם מין מחמשת המינים ורק אז מברך בורא מיני מזונות; הטעם שמטבילים את הבשר בביצה ובקמח או פירורי לחם לפני הטיגון הוא כדי שישאר רך ולח ולא יתקשה ויתייבש, ואולי גם כדי לייפות את מראהו, ולא יתכן שעל ידי ציפוי דק זה התבשיל יחשב 'עיקר התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים' - כי כשמטרת הציפוי היא רק שהבשר לא יתקלקל, אזי הציפוי נחשב כעשוי לדבק או לריח או לצבע. ומאחר ואין רגילות לאכול את הציפוי בפנ"ע, נראה שגם המג"א (רי"ב ד'), הסובר שמברכים במ"מ במרקחת שעל דובשנין,

יודה דהוי טפל לבשר, כי הדובשנין טובים למאכל גם לעצמן ורגילין לאכלן גם לעצמן. ואילו לגבי הציפוי, כתב החיי אדם (נ"ד ט') שמברכים גם על שאר המינים המעורבים עם הדגן כשעומדים בפ"ע ואינם מעורבים. וגם אינו ידוע אם מטרת הבישול יחד הוא שהדגן יתן בהם טעם או להיפך, וכ"פ הקיצור שו"ע (מ"ח י') שמברכים על כל מין כשמודלים בפ"ע, ובלחם הפנים כתב שהכל נפטר בברכת ממ"מ דוקא כשנתערבו ונתדבקו יחד ונעשו גוש אחד. וגם במחצית השקל (רי"ב ה') כתב שמברכים על המרקחת בפ"ע, וע"כ שאינה בטלה לדובשנין, אף שמברכים עליהם בפ"ע, כי אינם מעורבים ושני המינים עומדים בפני עצמם, וא"כ כך גם י"ל בשניצל, מאחר והציפוי אינו נעשה גוף אחד עם הבשר ואפשר לקלפו ולהפרידם, נראה שצריך לברך שהכל על הבשר, כיון שעליו עיקר כוונתו ולא על הציפוי. ונראה פשוט שהציפוי הדק נפטר בברכת הבשר ואינו צריך ברכה בפ"ע, אלא שאם עשה ממנו כעין עיסה העוטפת את הבשר ודעתו גם על אכילתה - יברך על הציפוי במ"מ. לדבריו, גם בצ'ולנט לא יברך במ"מ, כי התבשיל אינו קרוי על שם הגריסים, אלא שאם הם עומדים בנפרד [כמנהג כמה עדות], יברך גם על הגריסים במ"מ. ולגבי שניצל, יברך על הבשר בפ"ע, ועל הציפוי לא יברך כשאין רגילות לאוכלו בפ"ע, אך אם עושה עיסה העוטפת את הבשר ודעתו גם על אכילתה, יברך על הציפוי במ"מ.



כוונה להכשיר את המאכל

בתשובות והנהגות (ב' קמ"ו) דן בברכת הצ'ולנט, והסיק שיש לברך על התפוא"א ועל הגריסים, כי מה שאמרו לברך רק במ"מ הוא כשהתערובת עשויה כדי שטעם הדגן יתפשט בכל התערובת, כמבואר במ"ב (ר"ח ז') 'שבא להטעים ולהכשיר את המאכל', אבל התפוא"א אינם באים כדי לתת טעם בגריסים, וגם הגריסים אינם באים לתת טעם בתפוא"א, אלא התפוא"א באים לעצמם כדי להשביע, וממילא אינו נחשב כתערובת, כי הטעמים אינם מעורבים. מה שלדגן יש חשיבות שלא להתבטל במיעוטו הוא כלפי ברכת עצמו, אולם כלפי לפטור את המינים האחרים מברכתם, הוא רק ע"י שנותן בהם טעם, ואז נחשב כעיקר מחמת חשיבותם של מיני הדגן. ואילו בצ'ולנט הגריסים אינם בדוקא משביחים את התפוא"א [וזאת

בנוסף לדעת החיי אדם, שכשכל אחד ניכר לעצמו אין ברכת במ"מ פוטרת שאר מינים]. לאור זאת, יש לברך במ"מ תחילה על הגריסים, ולאחר מכן בפה"א על התפו"א [ויש המברכים על התפו"א תחילה כדי לצאת מספק ברכה לבטלה]. ולא יברך שהכל על הרוטב והבשר, כשהבשר מועט ועיקרו רק לתת טעם בתערובת, אבל אם הבשר ניתן להשביע יברך עליו, כי הגריסים אינם משביחים אותו. לדבריו, לכאורה יברכו על הבשר של השניצל בפ"ע, שהרי אין מטרת הציפוי כדי לתת בבשר טעם, אלא בעיקר לשימור מרקמו של הבשר או כדי לתת בציפוי עצמו טעם, וברכת הציפוי עצמו תהא תלויה בחשיבותו.



קציצות בשר עם קמח

כתב הרב שטרן (מבית לוי י"ח, תשס"ה) ליישב את המנהג לברך שהכל על קציצות בשר שיש בהן גם דגן, שהרי כמה פוסקים כתבו שברכת במ"מ על דגן היא רק כשיש בתבשיל טעם דגן, וכפשטות לשון השו"ע (ר"ח ט') והמ"ב (ר"ח מ"ט). בשו"ת בית אפרים (י"ג) המובא בשע"ת (ר"ח ו') משמע שאפילו יש בתבשיל כזית דגן בכדי אכילת פרס - מ"מ בעינן דוקא שיהיה בו טעם דגן, וכתב בשעה"צ (רי"ב ו') שמיני הדגן פוטרים את הרוב רק 'אם יש בהם ממש אבל אם עירב קמח במים הרבה כ"כ עד שהוא רך כדי שיהא ראוי לשתייה מברך שהכל', והוסיף 'דוקא כשמרגיש טעם דגן בפיו'. לאור זאת, ברכת קציצות בשר וגפילטע-פיש וקוגל תפו"א היא שהכל, אף שנותנים בהם פירורי לחם כדי להשביח הטעם, כי טעם הדגן לא מורגש בפה. ואף שטעם קציצות ללא קמח מזה או פירורי לחם שונה מעט מקציצות עם תערובת דגן, מ"מ לכאורה נהגו כפשטות לשון המ"ב 'שירגיש טעם דגן בפיו', והואיל ולא מורגש דגן מברכים שהכל. ה"ה שיברך שהכל על עוגה שעיקרה גבינה ונותנים בה מעט קמח להעמידו ולדבקו וגם עבור קצת טעם [כשאין שכבת בצק], מאחר וטעם הקמח אינו מורגש, ולא נראית לנו אלא גבינה. בנוסף, לגבי קציצת בשר וגפילטע-פיש יש להוסיף סניף לברכת שהכל, ע"פ המפורש במאירי (ברכות ל"ז). '...ושעיקר התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים...'. כך נראה ליישב מנהגן של ישראל לברך שהכל על קציצות בשר ודגים.



סיכום

בפשטות, נטיית רוב הראשונים להכריע שכל שמיני הדגן באים לתת טעם בתבשיל - ברכתו במ"מ, וכ"פ השו"ע, והדגן בטל רק כשהוא בא למטרה שונה [כגון לדבק, לצבוע, לרפות, לנפח, לריח, לצבע, למניעת חריכה, למניעת לכלוך הידים, וכל כיו"ב]. עם זאת, מאחר וקשה להניח שטעם הדגן כלל לא הורגש בתבשילא דליפתא, שמבואר בגמ' שברכתו איננה במ"מ כי הקמח בא לדבק (וכ"כ בבה"ל ר"ח ט'), הרי שמסתבר שאין כוונת הראשונים לומר שהדגן בטל רק כאשר אין כלל כוונה לטעם הדגן, אלא כוונתם לומר שהדגן בטל כאשר עיקר מטרת הדגן איננה לטעם. לכאורה, גם לגבי דגן לא בטל הכלל היסודי שהולכים אחר העיקר, אלא שבד"כ הדגן נחשב כעיקר, אולם כאשר מהות המאכל המרכזית היא שאר המרכיבים ומין הדגן הוא זניח ביותר כלפי מהות המאכל - לכאורה לכל הדעות הדגן בטל. ועל דרך זו יש לפרש את לשונות הראשונים לגבי ריהטא, שהדבש בו הוא העיקר ולא מפשי ביה קמחא, שגם זאת אינו אמור אלא כשהקמח אכן בא כחלק מעיקר התבשיל, ולא כשהוא זניח ביותר, אף אם טעמו מורגש. אם אין תערובת, אלא כל מין מונח לעצמו או שהוא רק משמש כציפוי, י"ל שגם באופנים שהדגן מספיק חשוב כדי שלא יתבטל כלפי שאר המרכיבים וממילא יש לברך עליו, עדיין יתכן שיברכו גם על שאר המרכיבים, כי יתכן שאז לא נאמר הכלל שכל המינים בטלים למין הדגן. בנוסף, יש לצרף את דעת החיי אדם וסייעתו שכשכל מין ניכר לעצמו - מברכים עליהם בנפרד, ואפילו במין דגן [ואילו המ"ב הסתפק שיש ללכת אחר הרוב/הדגן].



דוגמאות מעשיות

אשר על כן, לכאורה יש לומר שעל קציצות בשר, גפילטע-פיש, קוגל תפו"א, עוגת גבינה [ללא שכבת בצק] וכל כיו"ב, שמוסיפים להם קמח ופירורי לחם למטרת רכות וניפוח, יברכו כברכתם, אך אם הקמח נוסף בכמות ובמטרה שישבעו ממנו - יברכו במ"מ (וכ"כ באבני נזר או"ח ל"ח, ובמבית לוי י"ח).



צ'ולנט

על צ'ולנט המעורב בכמות גריסים שאינה זניחה - יברכו על הגריסים במ"מ ויפטרו את השעועית, ולגבי התפוא"א והבשר לכאורה תלוי. אם כל מרכיב עומד לעצמו [כמנהג חלק מהעדות] יברכו עליהם כברכתם, דאין בהם אלא טעם הדגן ולא ממשותו, אך אם הגריסים מעורבים בחתיכות קטנות של תפוא"א, בשר, שעועית וכיו"ב, כך שהכל נאכל כאחת, ברכת הגריסים פוטרת את שאר המרכיבים, כי הגריסים באים למטרת טעם ושובע. אם חתיכות התפוא"א או הבשר גדולות ועומדות לעצמן - אין הן נפטרות בברכת הגריסים אף שמורגש בהן מעט מטעם הדגן (בדומה לזה כתב בתשובות והנהגות ב' קמ"ו).



שניצל

לגבי שניצל בשר או דג - לעתים הציפוי עשוי משכבה דקיקה של קמח או פירורי לחם, שמטרתה העיקרית לשמור על מרקם הבשר בעת הטיגון שלא יתייבש או יתקשה, ומטרתה המשנית היא גם נתינת מעט טעם בבשר. לכאורה עיקר מהות הציפוי היא זניחה כלפי הבשר, אם מפני שאין הם מעורבים, אם מפני שבד"כ לא אוכלים את הציפוי לעצמו, אם מפני שהוא בא בעיקר למטרה צדדית, אם מפני שטעמו ניכר רק בקושי, אם מפני שבד"כ מהות ציפוי היא שבא כטפל כלפי הפנים, ואם מפני הגדרת המג"א 'אין בו ממשות ודבר חשוב', וממילא יברכו שהכל. אם הציפוי עבה ניכר ומורגש ביותר, ועיקרו עשוי שישבעו ממנו - בפשטות צריך לברך עליו במ"מ, אך עכ"פ יש גם לברך על הבשר בפני עצמו - כי הוא לא ממש מעורב בציפוי אלא רק יש בו מעט טעם דגן, ועיקר הציפוי העבה הרי לא בא כדי להטעים את הבשר אלא כדי להוות מרכיב משביע בפ"ע ויש שמכינים 'שניצל' שכמעט כולו עשוי מבצק שבתוכו מעט בשר [כעין 'בורקס'] - ואז יברך רק על הדגן, כי הבשר טפל לו [וכ"כ בשבט הלוי (ד' קס"א, ו' כ"ד) שיברך שהכל על דג מטוגן המצופה בקמח מצה, שציפוי העשוי כקליפה מחשיבו כטפל, אך אם נעשה כעין כיסנין וניכר בפ"ע, יברך במ"מ ויפטור את המילוי הטפל].



מזונות במרק

לגבי מרק עם אטריות, שקדי מרק, או קרוטונים - בד"כ יברך הן על הדגן והן על המרק, כי עיקר כוונתו לשניהם. במקרה שכוונתו היתה רק לשרות את הדגן בנוזל - יברך רק על הדגן [ועל המרק יברך רק אם הוא שותה אותו בדרך שתיה], ובמקרה שבדגן 'אין ממשות ודבר חשוב' - יברך רק על המרק (מג"א קס"ח ל', ר"ה ו', מ"ב קס"ח ס"ב).



מזונות ממולא

לגבי ביסקוויט שעליו ריבה, קרקר שעליו דג מלוח, בלינצ'ס ובורקס ממולאים, ופשטידה העשויה מבצק עלים - אם הדגן בא כדי להיאכל לטעמו, מברכים עליו, וכשהוא העיקר - פוטר בברכת במ"מ את המילוי [כבבורקס ופשטידה ובמילוי מועט של בלינצ'ס, ובשכבת ריבה מועטת על ביסקוויט], ואם כוונתו גם למילוי החשוב לעצמו, שאינו בא כטפל לדגן, יפרידם, ויברך על שניהם [כבשכבת ריבה חשובה על ביסקוויט, הערינג על קרקר, ולענ"ד גם במילוי עיקרי של בלינצ'ס] (עפ"י מחה"ש, ומ"ב קס"ח מ"ה, ובדומה לזה כתב בשבט הלוי ז' כ"ז).



גביע גלידה

לגבי גביע גלידה וביסקוויט של קרמבו - על הגלידה והקצף של הקרמבו בודאי צריך לברך שהכל, כי הם העיקר היחיד, וכל מטרת גביע הגלידה וביסקוויט הקרמבו היא רק לסייע בהחזקה ובשימור ולמנוע לכלוך [כמ"ש במחה"ש, שאף שמברך על הרקיקין שיש להם טעם, אך צריך לברך גם על המרקחת], והגלידה והקצף אינם מעורבים בדגן, אלא רק מוקפאים או מצופים עמו. לגבי ברכת הגביע והביסקוויט - אם כל מה שהוא אוכל אותם הוא רק כי ממילא כבר אוכל את הגלידה והקרמבו [כדוגמת הפת הבאה עם המליח שלא למטרת אכילתה] - בפשטות נפטרים בברכת שהכל, כי הם משמשים רק כטפלים להם [כמרקחת על רקיקין המיועדים למניעת לכלוך הידיים], ואם דעתו אכן ליהנות מהם בעצמם - יברך גם עליהם במ"מ [כך הוא בודאי בביסקוויט של גלידה

'קסטה', שהוא מרכיב חשוב בפני עצמו, וכן מצוי בביסקויט של קרמבו שהוא עבה ובעל טעם עצמי - ורבים אוכלים אותו מחמת עצמו, וגם מצוי שיאכלו ביסקויטים דומים לו בפ"ע ללא הקצף, ויתכן שמצוי גם בגביע של 'טילון', שיש לו טעם עצמי ניכר ושייך שיאכלוהו בפ"ע, אולם פחות מצוי בגביע גלידה רגיל, שטעמו תפל יותר וכמעט לעולם אינו נאכל בפ"ע אלא רק כחלק מאכילת הגלידה. וכן חילק בשבט הלוי (ו' כ"ה, ז' כ"ז) שאם הגלידה רק כטיח דק להטעים את הדובשנין - יברך רק במ"מ, ואם הגביע רק מחזיק את הגלידה - יברך רק שהכל, ואם העוגיה מונחת מעל ומתחת לגלידה שניכרת הרבה - יברך על שניהם].



שוקולד עם מילוי וואפל

לגבי פסק זמן וכיו"ב, שהוא שוקולד עם מילוי וואפל - לכאורה פשוט שברכתו במ"מ, שהרי הדגן הוא אחד משני המרכיבים העיקריים, ואף שמסתבר שהשוקולד הוא מרכיב יותר עיקרי - אך לדגן יש טעם עצמי חשוב, ויברך עליו ויפטור את השוקולד, כי הוא אינו נאכל בפ"ע אלא כחלק מהתערובת.



שוקולד במילוי עוגיות

לגבי שוקולד במילוי שברי עוגיות - המציאות נראית שכמות שברי העוגיות היא פחות מכזית בכדי אכילת פרס, ואין ספק שהמרכיב העיקרי הוא השוקולד, ויש להסתפק אם מטרת העוגיות היא לטעמן הקלוש או רק לשבירת מרקם ומתיקות השוקולד. לכאורה, לדעת השיטמ"ק ברכת שוקולד זה שהכל, אף אם מטרת העוגיות לטעמן, כי הוא סובר שכמות דגן של פחות מכזית בכדי אכילת פרס בטלה אף כשעשויה לטעם, ואילו לדעת רבינו יונה, המובא באבודרהם (ורק את דעתו הביא הב"י), גם כשכמות הדגן היא פחות מכזית בכדי אכילת פרס, ברכתו במ"מ כשעשוי לטעם. אולם, מאחר ויש להסתפק באם עיקר נתינת שברי העוגיות רק לטעם או גם לשבירת המרקם, ולדעת השיטמ"ק ברכתו שהכל אף אם עשוי לטעם - על כן יש להכריע שיברך שהכל, שהרי 'על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא'.



בוטנים מצופים בבצק

לגבי קבוקים, שהם בוטנים מצופים בבצק - לכאורה י"ל שאף שהוא קרוי 'בוטן מצופה', אך בודאי הוא עשוי גם לטעם הדגן, שהוא משמעותי ביותר, וברכתו במ"מ. זאת, הן בסוג הקבוקים המצופים בציפוי עבה, ואפילו בסוג המצופה בציפוי הדק. אמנם, יש מקום לומר שאין כאן תערובת של דגן ובוטן, כי לעתים הציפוי נפרד מהבוטן ואוכלים גם את הבוטן בפ"ע, אך לכאורה נראה שאין בזה נפ"מ, כי הם עשויים לאכלם כאחת ללא הפרדה [והשוני בין קבוקים לשניצל (שאף כשמצופה בציפוי עבה יש לברך גם על הבשר) - הוא שבקבוקים הציפוי הוא מרכיב מהותי במוצר לפחות כמו הבוטן, אך בשניצל - הבשר הרבה יותר חשוב ומהותי ביחס לציפוי, אפילו כשהציפוי עבה וניכר].



הרב שמואל ישמח

ישיבות צרור המור והדר להדר, חיפה

זמן קריאת שמו"ת*

פרק ד: האם זמן הקריאה מתחיל ומסתיים במנחה של שבת או

במוצ"ש

הקדמה – תמצית שיטת המשנ"ב ושיטת הישכיל עבדי לגבי התחלת זמן שמו"ת
 ♦ סעיף א – שיטת הישכיל עבדי וסיעתו וראיותיהם ♦ סעיף ב – ראיות לשיטת המשנה ברורה
 מלשון הראשונים ♦ סעיף ג – שיטת הבית יוסף ♦ סעיף ד – שיטות הראשונים והאחרונים
 בנידון ♦ סעיף ה – סיום זמן שמו"ת (במנחה או במוצ"ש) ♦ סעיף ו – האם ניתן להשוות בין
 תחילת זמן הקריאה לסיומו ♦ סעיף ז – סיכום

הקדמה

האם ניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה של שבת או שמא יש להמתין עד

ליום ראשון?

בשו"ע מובא ש"מיום ראשון ואילך חשיב 'עם הציבור'...", אך המשנ"ב (רפה סק"ז, ושעה"צ יב) כתב שכוונת הדברים היא ממנחה של שבת, וכן פסקו רבים מגדולי זמננו (שש"כ, הגר"א נבנצל, שונה הלכות, שו"ת עשה לך רב, ילקוט יוסף, הג"ר אשר וייס, הגר"מ אליהו, הגר"נ קרליץ, הגרי"ש אלישיב, הגר"מ מאזוז, הגר"ש דבליצקי, ועוד. ויובאו דבריהם בסיום פרק זה). לעומתו כתב בעל הישכיל עבדי ועוד מחכמי הדור האחרון שכוונת השו"ע היא כפשטה, ולדעתם פסק השו"ע כשיטת הכלבו (בשם ר' פרץ) האוסר לקרוא שמו"ת אחרי מנחה בשבת (ישכיל עבדי לגר"ע הדאיה זצ"ל ח"ה סי' לט; קנה בשם לגר"מ בראנדסופר זצ"ל ח"א סי' טו, וביאר עוד את דבריו שם ח"ד סי' כא; בירור הלכה לג"ר יחיאל זילבר זצ"ל אות כד, באריכות רבה ובבקיאות עצומה, ומשם ליקטנו רבים מהמקורות שיובאו להלן, ובפסקי תשובות אות ו חשש לדברי הבירור הלכה, ושו"ר אחר כתיבת

(* המשך לפרקים א-ב, שפורסמו בהוצר, גליון יב (שבט תשע"ח), ולפרק ג שפורסם בהוצר, גליון טז (סיון תשע"ח).

הפרקים הבאים יפורסמו בעז"ה בגליונות הבאים של האוצר, ובין היתר אעסוק בהם בזמן קריאת שמו"ת של פרשת וזאת הברכה ושל פרשת בראשית. אשמח מאוד לקבל הערות והוספות על המאמרים שפורסמו, וכן לקבל מקורות לקראת המאמרים הבאים.

הפניה ללא מקור מדויק היא לסימן רפה בשו"ע חלק אר"ח, או לסוגיא בברכות דף ח, ע"א.

האוצר ♦ גיליון י"ז

הפרק שכ"כ גם בהלכות שבת בשבת לגרמ"מ קארפ שבת עה, ג). גדולים אלו מביאים סימוכים לשיטתם מדברי גדולי הראשונים ומדיוק לשונם, ולדעתם זו שיטת רוב הראשונים והפוסקים.

אע"פ שקטנם עבה ממתני מכל מקום "תורה היא וללמוד אני צריך", ועל כן אבוא להצדיק את הצדיק, הלא הוא בעל המשנה ברורה, שלענ"ד נראה כי דבריו נכוחים וישרים, ולפיכך אין לחשוש לשיטות החולקות עליו אלא אם מדובר במי שמתחסד במעשיו וחושש לשיטות יחידאיות.

בסיום הפרק, בסעיף ה, נעבור לדון לגבי סיום זמן הקריאה: האם יש לסיים את הקריאה עד למנחה של שבת או שמא ניתן לסיימה עד למוצ"ש. בסעיף ו נדון האם יש זהות בין שני הנושאים בהם עסקנו, כלומר: האם נקודת הזמן בה מתחילה הקריאה היא בהכרח גם נקודת הזמן בה מסתיימת הקריאה.



א.

שיטת הישכיל עבדי וסיעתו וראיותיהם

א. ראשונים רבים כתבו בנוסח זה: "נראה דכל השבוע קרי 'עם הציבור'... כיון שמתחילים בה ממנחתא בשבתא הכל קרוי 'עם הציבור'..."

כך נוסחו הדברים בתוספות ר"י שירליאון, וכן באו"ז (ח"א, ק"ש, סי' יב) שהביא את דבריו, וכן ברא"ש (ברכות פ"א סי' ח, וכן בתוספות הרא"ש). במרדכי הלכות מזוזה (סי' תתקסח) אף כתב 'מיום ראשון', והטור הביא את דברי אביו הרא"ש, והוסיף עליהם וכתב "כל השבוע מיום ראשון" (ובודאי לא חלק על אביו, אלא הסביר את דבריו). כעין זה היא לשון השו"ע: "מיום ראשון ואילך חשיב עם הציבור" (ולשונו הועתקה אצל אחרונים רבים, כגון שו"ע"ר, דרך החיים, וקיצוש"ע עב, יא).

דבריהם ברור מיללו: ניתן לקרוא שמו"ת 'כל השבוע' 'מיום ראשון'. מדוע לפי שיטתם אין לקרוא שמו"ת לאחר מנחה של שבת אע"פ שהציבור כבר התפללו מנחה? הסברא בזה מבוארת בדברי ר' פרץ (בהגהותיו על תשב"ץ קטן סי' קפד), המובאים בכלבו:

"...לענין לחזור הפרשה דבעינן ש'ישראלים פרשיותיו עם הציבור' אינו פוטר את עצמו בחזרה אחר השבת כלל, כיון שהתחילו הציבור כבר לקרות

פרשה אחרת במנחה, (עד כאן דיבר ר"פ בענין סוף זמן הקריאה, ומכאן עובר לעסוק בתחילת זמנה) ומטעם זה אפילו חזר הפרשה מאחד בשבת יצא ושפיר מיקרי 'עם הציבור' כיון שהתחילו הציבור הפרשה במנחה, ודווקא מיום ראשון ואילך אבל בשבת במנחה אף לאחר שקראו הפרשה משבת הבאה לא יצא, כיון שבאותו היום קראו הפרשה שעברה" [ובהערה כאן הבאנו שתי אפשרויות להסבר סברתו של ר' פרץ^א].

הישכיל עבדי והקנה בשם אכן כתבו שלפי הרא"ש והטור ניתן לקרוא שמו"ת רק ממוצ"ש^ב (וברור שכך יסבירו גם את ר"י שירליאון והאו"ז, שאליהם הם לא התייחסו, ובישכיל עבדי הסביר שבזה מובן מדוע הב"י ציין, על דברי הטור שכתב לקרוא מיום ראשון, שכך מובא ברא"ש), וכן הבין בפתח הדביר (או"ח רפה, ד) את דעת הטור וכתב שממילא כך היא בהכרח דעת אביו הרא"ש, וכן נקט בבני ציון (לרב"צ לכטמאן וצ"ל) שזו היא דעת הטור והמרדכי (שהרי כתבו 'ביום ראשון'. ולפי"ז יסבור הבני ציון שזו גם דעת השו"ע).

ב. דברי הר"י שירליאון הובאו גם בתוס' (ד"ה ישרים) וכן במרדכי למסכת ברכות (סי' יח), אלא ששם הלשון שונה במעט. נביא את לשון התוספות ונציין בסוגריים את הנוסח במרדכי:

א). בהליכות שלמה (תפילה יב, הערה מו) כתב לבאר את סברתו של ר' פרץ, שכיון שאם הציבור לא הספיקו לקרוא בתורה בשחרית יכולים הם להשלים את הקריאה עד מוצ"ש, לכן כל זמן זה עדיין נחשב ראוי לקריאת שמו"ת של הפרשה שעברה [במשנה ברורה המבואר העירו שאמנם בדגמ"ר קלה סק"ב כתב כך, וכך נפסק במשנ"ב קלה סק"ה, וכן בשו"ת יהודה יעלה סי' נא, אולם יש פוסקים שנקטו שהציבור יכול להשלים את הפרשה רק עד מנחה, ראה שו"ת חיים שאל ח"ב סי' טו בשם הזוהר ויקהל רו ע"ב וכן בפתח הדביר ח"א סי' קלז סק"ב, ולכן ניתן לומר שר' פרץ סבר כמשנ"ב, ואילו החולקים עליו סברו כזוהר]. לא זכיתי להבין כיצד ניתן להעמיס כך בדעת ר' פרץ, שהרי לדבריו "בשבת במנחה אף לאחר שקראו הפרשה משבת הבאה לא יצא, כיון שבאותו היום קראו הפרשה שעברה", והרי שתלה זו בקריאה שכבר התבצעה. לענ"ד נראה לומר סברא פשוטה בשיטת ר"פ: קריאת התורה בשבת בשחרית היא הקריאה המרכזית בשבוע, ומשום כך כוחה גדול וכל אותו יום נגרר אחריה, ולכן אין מתחשבים בקריאה של מנחת שבת.

ב). לדעת הישכיל עבדי עצמו אין לקרוא שמו"ת בלילה (כשיטת המקובלים), ולפיכך יש להמתין לבוקר יום ראשון. כתבנו 'ממוצאי שבת' משום שעיקר עיסוקנו הוא בבירור שיטת הראשונים והשו"ע, שלא חששו לדברי המקובלים בזה (ע"פ הערת הדיין הרב עובדיה אחיטוב שליט"א, נכדו של הישכיל עבדי, שרשם בטובו כמה הערות על דברינו, אשר את חלקן הבאנו).

נראה דכל השבוע מכיון דמתחילין (מרדכי: מכיון שהתחיל) לקרות הפרשה, דהיינו ממנחת שבת ואילך (מרדכי: "דהיינו משבת ממנחה", ובהגהות הב"ח על המרדכי גרס: "דהיינו בשבת במנחה") עד שבת הבאה, נקרא 'עם הציבור'...

התוספות מביאים את דברי הר"י שירליאון, אף שאינם מזכירים זאת במפורש (כפי שרגיל בתוס' למסכת ברכות, הבנויים הרבה על תוס' ר"י שירליאון), ולכן לדעתם קריאת שמו"ת היא 'כל השבוע', כלומר מיום ראשון. אף שהתוס' כתבו 'דהיינו משבת ממנחה' מ"מ מילים אלו אינן מוסבות על המילים "נראה שכל השבוע [יכול לקרוא שמו"ת]" אלא על המילים "דמתחילים לקרות הפרשה". התוס' לא אומרים שניתן לקרוא ממנחה של שבת, אלא הם אומרים שניתן לקרוא 'כל השבוע', כיון שממנחת שבת הציבור התחיל לקרוא את הפרשה הבאה. הישכיל עבדי והקנה בשם אכן נקטו שלדעת התוס' ניתן לקרוא רק מיום ראשון. הישכיל עבדי הוסיף שלפי"ז מובן מדוע הב"י כתב על דברי הטור, שכתב לקרוא 'מיום ראשון', שכן דעת התוס' והרא"ש [לשון התוספות הובאה גם בתוספות רבנו פרץ, ומכך ראייה שכוונת הדברים היא שיקרא מיום ראשון, כשיטת ר' פרץ בהגהותיו לתשב"ץ שהובאה לעיל. אמנם אין כאן ראייה ברורה, כיון שיתכן שתוספות רבנו פרץ לא חוברו על ידו, וכמו כן ייתכן שחזר בו, כמו שהעיר הרב יצחק שילת בספרו ראש דברך עמ"ס ברכות עמ' קד].

כבר ראינו שהמרדכי בהל' מזוזה כתב שקוראים 'מיום ראשון', ולפיכך יש לפרש כך גם את דבריו כאן^ג. נראה שכך הבין הב"ח את דברי המרדכי, שהרי בהגהותיו על המרדכי הגיה את לשון המרדכי, ובמקום "דהיינו משבת ממנחה" גרס "דהיינו בשבת במנחה".

המרדכי כתב "מכיון שהתחיל" ולא "מכיון דמתחילים" כמו התוס'. הישכיל עבדי סבר שמכך מוכח שכוונת המרדכי איננה לקריאה הציבורית בביהכ"נ, אלא לאדם הבודד הקורא שמו"ת. מכך הסיק שלפי המרדכי ניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה. אולם, בעוניי לא זכיתי להבין את דברי הישכיל עבדי, שהרי לפי דבריו המרדכי היה צריך להשמיט את תיבת 'כיון שהתחיל' ולכתוב 'מתחיל' באופן הבא: "נראה דכל השבוע (מכיון שהתחיל) [מתחיל] לקרות הפרשה, דהיינו ממנחת שבת

ג) ראייה זו הובאה בבני ציון ובבירור הלכה.

ואילך". לפיכך, מסתבר לענ"ד שהמרדכי לא חידש דבר, אלא נקט כתוס' וסיעתו [ושמא י"ל שכתב 'מכיון שהתחילו' והאות וא"ו נשמטה]^ד.

כפי שראינו המרדכי כתב: "דהיינו משבת ממנחה", והב"ח גרס בדבריו: "דהיינו בשבת במנחה". הקנה בשם הבין שלפי הגי' הרגילה במרדכי מוכח שלדעתו ניתן לקרוא כבר ממנחה (ולכן הב"ח הגיה את דבריו, ולפי גירסת הב"ח המרדכי סובר שיכול לקרוא רק ממוצ"ש). בעוניי לא הבנתי מדוע לפי הקנה בשם לא מוכח כך גם מהתוס', וכיצד כתב הקנה בשם שהתוס' נקטו כשיטת הרא"ש שיקרא רק מיום ראשון (ואולי סבר כישכיל עבדי הנ"ל שדייק מהניסוח 'מכיון שהתחיל', ויותר נראה שהקנה בשם השווה משום מה בין לשון התוס' ללשון הרא"ש).

ג. לשון שלישית הובאה בהגה"מ (תפילה יג, אות ש'): "פירש ר"י (=ר"י שירליאון) שכל השבוע הוי משלים עם הציבור וזמן השלמה מכיון שהתחילו לקרות הפרשה בשבת מנחה, ולא דמי להא דאמרינן מרביעי ואילך קמי שבתא".

בקנה בשם כתב שלדעת ההגה"מ ניתן לקרוא רק מיום ראשון, שהרי כתב שיקרא 'כל השבוע' כלומר מיום ראשון, ולא ממנחה של שבת. נראה לענ"ד שלדעתו יש לפסק את ההגה"מ כך: "שכל השבוע הוי משלים עם הציבור וזמן השלמה (ומה הטעם לכך שניתן כבר מיום ראשון?), מכיון שהתחילו...".



ב.

ראיות לשיטת המשנה ברורה מלשון הראשונים

עד כאן הצגנו את גישתם של הישכיל עבדי, הקנה בשם והבירור הלכה. לפי דבריהם רוב הראשונים נקטו שניתן לקרוא שמו"ת רק לאחר השבת: כך מפורש

(ד). הדיין הרב עובדיה אחיטוב שליט"א, העיר לי שהישכיל עבדי הבין שלדעת הדרכי משה, המרדכי סבר שניתן לקרוא ממנחה, ואילו התוספות נקטו שניתן לקרוא ממוצ"ש, ולכן נדחק הישכיל עבדי לבאר את דעת הדרכ"מ ולבאר מה בין לשון המרדכי ללשון התוספות [אמנם לענ"ד, כפי שנבאר בהמשך, אין זו דעת הדרכ"מ, ולדעתו המרדכי וגם התוס' נקטו שניתן לקרוא ממנחה]. הרב אחיטוב הוסיף ש"עם כל הדוחק אפשר לבאר את הביטוי 'כיון שהתחיל' לא כמו בדברי התוס' הרא"ש ושאר הפוסקים, שהמילה 'כיון' היא טעם וסיבה לדין, אלא פירושה מלת תנאי 'אם עשה כך נכון עשה' [ולענ"ד הוא דחוק ביותר].

בר' פרץ, ולדעתם כך סברו גם הר"י שירליאון, האו"ז, הרא"ש, הטור, והשו"ע, וכנראה זו גם דעת המרדכי (ובבני ציון כתב שזו דעת המרדכי, הטור, והשו"ע). לדעת הקנה בשם כך סבר גם בהגה"מ.

גישה שונה לגמרי עולה מדברי המשנה ברורה (רפ"ה סק"ז, ושעה"צ יב). לדעתו האו"ז, התוספות, המרדכי, ההגה"מ, הרא"ש, הטור, והשו"ע, סברו כולם שניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה של שבת. נביא כעת כמה ראיות המחזקות את שיטתו של בעל המשנה ברורה:

א. הישכיל עבדי וסיעתו הבינו שברור שהמונח 'כל השבוע' או 'מיום ראשון' ממעט את הזמן שממנחה של שבת עד מוצ"ש. אולם, בעוניי לא זכיתי להבין את ראייתם, שהרי מהתבוננות בהקשר הרחב של דברי הראשונים עולה שהראשונים לא באו אלא לדחות את השיטה הנוקטת שרק מיום רביעי ניתן לקרוא שמו"ת (שיטה עליה עמדנו בהרחבה לעיל בפרק א'), ולכן הדגישו ש'כל השבוע' הקריאה אפשרית, אולם אין כוונתם להגדיר במדויק את הרגע בו ניתן להתחיל לקרות^(ה) (בהמשך נביא שמהדרכי משה אכן נראה שמהתיבות 'כל השבוע' אין ראייה). לפיכך, ייתכן לומר שלדעתם אפשר לקרוא שמו"ת כבר ממנחה, שהרי כבר אז הציבור קורא בפרשה הבאה, ולכן קריאתו היא 'עם הציבור' (שו"ר שקדמני בזה בספר חסד לאברהם לרב אורי יצחקי שער א' סי' ו', ועי"ש שנו"נ בענינים אלו בבחירות ובפירוט, וברוב הדברים כיוונתי לדבריו).

ב. בשיטת הישכיל עבדי וסיעתו יש קושי: הראשונים הרי כתבו שקריאה עם הציבור היא מהרגע בו הציבור החל לקרוא את הפרשה הבאה, דהיינו מ'מנחה של שבת'. בפשטות לפי סברא זו ניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה של שבת, אלא שר' פרץ חידש שיש להמתין עד מוצ"ש, ונתן טעם לדבריו. אילו הראשונים היו סוברים שניתן לקרוא רק מיום ראשון היה עליהם לפרש זאת, ואף לפרש את הטעם לכך. מכיון שהם לא פירשו זאת מוכח שלדעתם ניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה. דחוק מאוד לטעון שסברא זו של ר' פרץ היתה כ"כ פשוטה בעיני

(ה). בספר קריאת שמו"ת והלכותיה לרב מלר הציע לבאר שכיון שבתקופת הראשונים היו רגילים להתפלל מנחה בשבת סמוך לשקיעה, לכן כתבו הראשונים 'כל השבוע' ולא התייחסו לדקות הבודדות הללו שממנחה עד מוצ"ש. וכעין זה הציע כבר הגרש"ד הלוי (שו"ת עשה לך רב ח"ז סי' טז) ע"פ דברי הרמב"ם (שבת ל, י).

הראשונים הללו עד שהם לא ראו צורך להזכירה. לפיכך מסתבר לומר שכל הראשונים שהובאו לעיל – ר"י שירליאון וסיעתו (או"ז, מרדכי מזוזה, רא"ש, טור, שו"ע), התוס' ומרדכי, וכן ההגה"מ – נקטו כולם שניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה של שבת.

ג. התוס' והמרדכי (למסכת ברכות) כתבו: "נראה דכל השבוע מכיון דמתחילין (מרדכי: מכיון שהתחיל) לקרות הפרשה, דהיינו ממנחת שבת ואילך (מרדכי: "דהיינו משבת ממנחה", והב"ח גרס במרדכי: "דהיינו בשבת במנחה") עד שבת הבאה, נקרא 'עם הציבור', ואע"ג דלענין גיטין לא נקרא 'קמי שבתא' אלא מרביעי ואילך". בפשטות כוונתם היא לומר ש'ממנחת שבת' הוא זמן הקריאה (וכן ביארו את דברי התוס' בבית יעקב למהר"י בירב על הרמב"ם תפילה יג, כה, ובמעשה רקח על הרמב"ם שם). אילו כוונתם היתה רק להסביר ש'ממנחת שבת' אז 'מתחילים לקרות הפרשה' הרי שהיה מתאים יותר שיכתבו "מכיון שמתחילין לקרוא הפרשה במנחה בשבת", ולהשמיט את המילים "דהיינו" וכן את המילים "ואילך עד שבת הבאה". נראה אם כן שלדעת התוספות (והמרדכי) ניתן לקרוא כבר ממנחה של שבת, ומכיון שדבריהם מבוססים על דברי ר"י שירליאון הרי שזו גם שיטת ר"י שירליאון (והאו"ז, הרא"ש, הטור, והשו"ע).

ד. בפסקי תוספות מובא במפורש שניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה (פסקי תוספות ברכות אות כב). מכך נראה שזו דעת התוספות והרא"ש [בשם הגדולים לחיד"א (ספרים, אות פ, סעיף קכ) הביא שר"י הלוי הסתפק האם התוספות עצמם חיברו את פסקי תוספות, ושלדעת מהר"י בכר דוד מחברם הוא הרא"ש, ושלדעת היעב"ץ מחברם הוא הטור, בנו של הרא"ש¹].

1. ראה במבוא של הרב אברהם חבצלת למרדכי השלם למסכת תענית (מהד' מכון ירושלים תשנ"ה, עמ' 13-16), שם האריך בענין פסקי תוספות ומחברם, והביא מדברי הפוסקים שסמכו על דבריהם הלכה למעשה: "על פסקי התוספות יש לסמוך הלכה למעשה" (ר' אליהו קפסלי בשם אביו, מובא בכנסת הגדולה, או"ח ח"א, כללים בדרכי הפוסקים, סי' טז, דף קנט או דף קסא במהדורות הישנות, ובמהד' ירושלים תשנ"ח הוא בכרך כללים ולשונות עמ' 355), "וקיבלתי שיש לסמוך עליהם אם לא שחולקים עליהם גדולי המחברים" (מהרש"ל, יש"ש קידושין פ"א סי' יב). הרב חבצלת ציין שדברי פסקי התוספות הובאו בפוסקים רבים (ב"י או"ח פג, מהר"י בירב סי' נט, מהרי"ט אלגאזי בהלכות בכורות, מהרש"א קידושין עה, ע"ב, ראנ"ח ח"ב סי' ד', רמ"ע מפאנו סי' מ', באר שבע סי' לח, נבחר מכסף או"ח ט, ועוד).

אמנם, ראה בהערה כאן, שנראה שמדובר בתוספת מאוחרת על פסקי תוספות ואין מכך כל ראיה^ז.

ה. לפי הישכיל עבדי, המרדכי למסכת ברכות סבר שניתן לקרוא ממנחה^ז. גם הקנה בשם נקט שכך עולה לפי הגירסא שבמרדכי (ללא הגהת הב"ח^ט). מכיון שכך, עליהם להסביר כך גם את דברי המרדכי במסכת מזוזה. מכיון שלשונו של המרדכי למזוזה זהה ללשון הר"י שירליאון (והאו"ז, והרא"ש, וכו'), הרי שהישכיל עבדי יצטרך בהכרח לומר שאף לדעת הר"י שירליאון וסיעתו ניתן לקרוא כבר ממנחה^ז.

ז. הדברים הללו נדפסו בפסקי תוספות בתוך סוגריים מרובעות, ובדקתי ומצאתי שבכמה דפוסים קדמונים של הבבלי קטע זה בפסקי התוספות אינו מופיע כלל (דפוס שונצינו רמ"ד, דפוס ונציה רפ"א-רפ"ב, דפוס בול ה'של"ח, דפוס פראג ה'תפ"ח), וכך גם בשני כתבי היד שישנם בספריה הלאומית, ובדפוס אמשטרדם תע"ד הוא מופיע בסוגריים מרובעות (וכך גם בדפוס וילנא ואילך), וראיתי בבירור הלכה שכתב שזו הגהה על פסקי תוספות. חכם אחד כתב לי שההגהות והצינונים שבפסקי תוספות נוספו לראשונה בש"ס שהדפסתו החלה באמשטרדם שנת תע"ד, ובהקדמת המו"ל שם (למסכת שבת, "דברי המתעסק בקדשים") התייחס לכך וכתב: "גם בפסקי תוספות נעשו המראה מקום שהדינים יוצאים משם...". סופו של דבר: נראה שהדברים הנדפסים בפסקי תוספות בתוך סוגריים אינם אלא תוספת מאוחרת, וממילא אין להוכיח מהם על שיטת התוספות והרא"ש. עוד יש להעיר שהרב אברהם חבצלת (במבואו למרדכי השלם מסכת תענית) הקשה על ייחוס פסקי התוספות אל הרא"ש או הטור. יש להעיר כי במשנ"ב (שעה"צ יב) כתב שכוונת הראשונים היא שיכול לקרוא כבר ממנחה (וזה כוונת התוס', הרא"ש, המרדכי, ההגה"מ, האו"ז, הטור, והשו"ע), והוסיף המשנ"ב שכך מפורש בתוספות. לענ"ד אולי כוונתו שכך מפורש בפסקי תוספות, שהרי קשה לומר שלדעתו הדבר מפורש בתוספות יותר מאשר בהגה"מ.

ח. לעיל הערנו שלא הבנו את ההכרח בדבריו. קושייתנו היא לפי שיטתו.

ט. המשנ"ב כתב בשעה"צ (ס"ק יב) שמפורש בתוספות (והערנו שאולי כוונתו לפסקי תוספות) שניתן לקרוא ממנחה, אך שעה"צ לא כתב שכך מפורש במרדכי (אלא רק כתב שכך יש להסביר את דבריו), כנראה בגלל הגהת הב"ח.

י. אמנם, מכיון שהישכיל עבדי לא הביא את דברי המרדכי במזוזה, ניתן לתרץ ולומר שאכן דברי המרדכי בברכות כוונתם ממנחה, ואילו דבריו במזוזה כוונתם מיום ראשון, וראה בדברי הגאון המובהק ר"י גליק (בשו"ת יד יצחק ח"ב סי' נה, ד"ה ומעלתו) שכתב שכשם שאין מקשים מדברי התוספות על דבריהם במסכת אחרת כך נכון הדבר גם במרדכי (שהרי ליקט מדברי התוספות והראשונים), ובמנחות שלום (ח"ד, סי' מב) לגרי"ח סופר שליט"א הביאו, ותירץ בזה את קושיית ההגהות אנשי שם, עי"ש. אמנם, מדברי הדרכ"מ נראה שהביא את שני המקורות במרדכי (ראה בדבריו, ובהגהות שבמהד' מכון ירושלים) ולפי"ז חזרה הקושיא למקומה.

ו. בהגה"מ (תפילה יג, אות ש'): "פירש ר"י (=ר"י שירליאון) שכל השבוע הוי משלים עם הציבור וזמן השלמה מכיון שהתחילו לקרות הפרשה בשבת מנחה, ולא דמי להא דאמרינן מרביעי ואילך קמי שבתא". לפי הקנה בשם נראה שמוכרחים אנו לפסק את דבריו בצורה דחוקה: "שכל השבוע הוי משלים עם הציבור וזמן השלמה, (ומה הטעם לכך שניתן כבר מיום ראשון?) מכיון שהתחילו...". לעומת זאת, הדרכי משה הבין שלפי ההגה"מ ניתן לקרוא כבר ממנחה, ולענ"ד דבריו עולים מפשט לשון ההגה"מ שלפנינו, שאת דבריו יש לפסק באופן הבא: "שכל השבוע הוי משלים עם הציבור, וזמן השלמה (ממתי הוא?) מכיון (=מהרגע^א) שהתחילו לקרות הפרשה בשבת מנחה...". מלשון הקנה בשם נראה שלדעתו היתה לפני הדרכ"מ גירסא אחרת בהגה"מ מזו שלפנינו. אמנם, כאמור, לענ"ד הדרכ"מ הסיק כך מלשון ההגה"מ שלפנינו^ב.



ג.

שיטת הבית יוסף

א. בתשב"ץ קטן (סי' קפד, מהד' מכון ירושלים תשע"א, והובאו דבריו בכלבו סי' לו, ובארחות חיים שבת דיני קריאת הסדר שמו"ת, והדרכ"מ הביא את הכלבו, וראה להלן בהערה שייתכן שגם הרשב"ץ הביאו) כתב שניתן לקרוא שמו"ת עד יום רביעי, כפי שנוקטים לענין גיטין, ובהגהות ר' פרץ שם העיר על זה וכתב: "מיהו בתוספות ר' יהודה בברכות פירש דדוקא לענין גיטין אבל לענין לחזור הפרשה דבעינן שישלים פרשיותיו עם הציבור אינו פוטר את עצמו בחזרה אחר השבת כלל, כיון שהתחילו הציבור כבר לקרות פרשה אחרת במנחה (עד כאן דיבר ר"פ בענין סוף זמן הקריאה, ומכאן עובר לעסוק בתחילת זמנה), ומטעם זה אפילו חזר הפרשה מאחד בשבת יצא ושפיר מיקרי 'עם הציבור' כיון שהתחילו הציבור הפרשה במנחה. ודווקא מיום ראשון ואילך אבל בשבת במנחה אף לאחר שקראו הפרשה משבת הבאה לא יצא,

יא). ייתכן שיש לבדוק האם בכל לשונות הראשונים הללו תיבת "מכיון" פירושה 'מהרגע' או שהכוונה לסיבה וטעם.

יב). המשנ"ב כתב בשעה"צ (ס"ק יב) שמפורש בתוספות (והערגו שכנראה כוונתו לפסקי תוספות) שניתן לקרוא ממנחה, אך שעה"צ לא כתב שכך מפורש בהגה"מ (אלא רק כתב שכך יש להסביר את דבריו) כנראה מפני שניתן לפסקו כמו הקנה בשם.

כיון שבאותו היום קראו הפרשה שעברה". מסתבר בפשטות שלדעת ר"פ כמו שלענין תחילת זמן שמו"ת של הפרשה הבאה אין לקרוא אלא במוצ"ש, ולא יכול האדם לקרוא כבר ממנחה של שבת, הוא הדין לגבי סיום זמן הפרשה הקודמת, שיוכל לקרותה עד סוף השבת, אע"פ שכבר עבר זמן המנחה, ורק "אחר השבת" לגמרי (=במוצ"ש) לא יוכל לקרות.

ב. אמנם, נראה שהב"י לא הבין כך בדברי ר"פ, שהרי על מה שכתב הטור (סי' רפה) בענין סוף זמן הקריאה "ישלים אחר אכילה קודם המנחה אבל משם ואילך כיון שמתחילים אחרת עבר זמנה" ציין בב"י: "כן כתב בכלבו בשם הר"פ". הרי שהב"י הבין שלפי ר"פ קורא רק עד למנחה. לפי דרך זו הרי שיש לדעת ר"פ "זמן מת" ממנחת השבת עד מוצ"ש, שבו לא יכול האדם לקרוא שום פרשה.

נציע סברא לכך: ביום השבת יש שתי קריאות, הראשונה והעיקרית היא בפרשת השבוע, והשנייה היא קריאה נוספת וטפילה, שמתקיימת בתפילת מנחה. ברגע שקראו במנחה את הפרשה הבאה כבר לא ניתן לקרוא את הפרשה הקודמת, שהרי סו"ס אין כאן קריאה 'עם הציבור'. אולם, מאידך, לא ניתן לקרוא את הפרשה הבאה עד סוף היום, משום שהקריאה העיקרית באותו היום הייתה של הפרשה שעברה, ולכן באותו היום כבר לא ניתן לקרוא את הפרשה הבאה (להלן בסעיף ו נרחיב מעט יותר אודות השאלה האם ניתן להשוות בין תחילת זמן קריאת שמו"ת ובין סיומה).

אלא שיש להבין מנין הבין הב"י שלדעת ר"פ ניתן לקרוא רק עד למנחה?! [וקשה לומר שהסיק כך מטעמו של ר"פ "כיון שהתחילו הציבור כבר לקרות פרשה אחרת במנחה", שהרי גם לגבי קריאת הפרשה הבאה כתב ר"פ שניתן לקרותה "מאחד בשבת... כיון שהתחילו הציבור במנחה" ובכל זאת כתב ר"פ שניתן רק במוצ"ש].

ג. עוד יש להעיר שהטור שם כתב לגבי תחילת זמן הקריאה ש"מיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור כיון שמתחילים הפרשה ביום שבת במנחה", והב"י ציין שהמקור לזה הוא תוס' (ברכות ח, ע"ב, ד"ה ישלים) והרא"ש. ולכאורה צ"ע למה לא ציין הב"י שכך הוא גם בר' פרץ?! ומזה נראה להוכיח שהב"י הבין שכוונת הטור היא שניתן לקרוא כבר ממנחה [ולכן לא מתאים לציין שמקורו מר"פ], וממילא כשהעתיק

בשו"ע את לשון הטור כוונת השו"ע היא ממנחה [וכדברי המשנ"ב]. אלא שיש להבין לפי"ז מנין למד זאת הב"י בדעת הטור? מדוע הוא לא נקט שהטור פסק לגמרי כר"פ, וכשכתב 'מיום ראשון' כוונתו כפשוטו? ואם נתרץ שהב"י לא רצה לדחוק ולומר שהטור סבר שיש "זמן מת" בין מנחה למוצ"ש, אם כן תמוה מדוע דחק כך הב"י בכוונת הר' פרץ?!

ד. לכשמעיינים בתשב"ץ קטן מהדורת שניאורסון סי' לו (ועי"ש בהקדמת המהדיר שהוכיח שזאת מהדורת התשב"ץ ממנה מצטט הבית יוסף כשהוא מביא את דברי התשב"ץ, ולענ"ד אף הרשב"ץ הביא בנידון דידן את הנוסח הזה, כפי שנעיר בהערה בסוף הפרק, ושם ביררנו את דעת הרשב"ץ) אנו מוצאים נוסח אחר בדברי ר"פ:

ומיהו בתוספות ר' יהודה פ"ק דברכות פירש דוקא לענין גיטין אבל לענין הפרשה בענין שישלים פרשיות עם הציבור ולא מיקרי עם הציבור אפילו חד בשבת שהרי כבר התחיל בפרשה אחרת במנחה, ומטעם זה אם חזר הפרשה לאחר שבת לא יצא. (מכאן ואילך נדפס באותיות של התשב"ץ עצמו, אולם ברור מתוכן הדברים שהם המשך דברי ר"פ) ודוקא מיום א' ואילך, אבל בשבת אפילו לאחר מנחה שכבר קראו הפרשה דשבת הבאה, אפילו הכי יצא, כמו (אולי צ"ל: 'כיון' במקום 'כמו') שבאותו היום קראו הפרשה שעברה.

הרי שלפי נוסחא זו ר"פ סובר שניתן לקרוא את הפרשה הקודמת עד סיום השבת, ואף לאחר מנחה, והוא כלל לא התייחס לתחילת זמן הקריאה של הפרשה הבאה.

לפי גרסא זו מובן מדוע הב"י לא ציין לדברי ר"פ כאשר הוא כתב את המקורות לדברי הטור לגבי תחילת זמן הקריאה של הפרשה הבאה, שהרי ר"פ כלל לא התייחס לכך במפורש^(ג). אולם, דברי הב"י לגבי סוף הזמן תמוהים לפי"ז,

(ג). לכאורה ניתן היה ללמוד כך מדברי הר"פ ב'קל וחומר', שהרי כבר הבאנו לעיל (סעיף ג, אות ב) שיש מקום לומר שאף מי שנוקט שסיום זמן הקריאה הוא במנחה, יסכים שתחילת הזמן הוא רק במוצ"ש. אמנם, ייתכן שהב"י לא ציין שזו דעת ר"פ מכיון שמדובר בהיסק ולא בדברים מפורשים. זאת ועוד - היסק זה אינו מוכרח, שהרי ניתן לומר בדוחק שגם הסוברים שתחילת זמן הקריאה הוא במנחה יסכימו שסיום זמן הקריאה הוא במוצ"ש. זאת, משום שברגע שקראו במנחה את הפרשה הבאה התחיל זמן קריאת שמו"ת של הפרשה הבאה, שהרי הוא קורא 'עם הציבור', ומ"מ ניתן לקרוא בזמן זה גם את הפרשה הקודמת, שהרי יום השבת שייך בעיקרו לפרשה הקודמת (בסעיף ו נרחיב מעט יותר בסברא זאת).

שהרי ר"פ סבר שניתן לקרוא עד מוצ"ש ואילו הב"י הביאו כמקור לטור שכתב שיקרא עד המנחה. וצ"ע.

אמנם, ברור שדברי התשב"ץ ור"פ לא היו לפני הב"י, והמעין בב"י רואה שלגבי סוף הזמן לא ציין לר"פ עצמו אלא לכלבו בשם ר"פ, ושם בכלבו הרי מובאת הנוסחא של הר"פ במהדורה הרגילה (ולא נוסחת מהד' שניאורסון).

[עוד ראיה שהתשב"ץ לא היה אז לפני הב"י יש מכך שהב"י ציין לשיטה שניתן עד יום רביעי והביא לה מקור מההג"מ בשם מהר"ם (ובאמת גם בכלבו אליו ציין הב"י מובא כך בשם מהר"ם, אך כנראה הב"י העדיף להביא זאת מההג"מ, שהיה תלמיד המהר"ם) ולא הביא שגם התשב"ץ כתב כך. (ונתן לדחות שבתשב"ץ לא מפורש בבירור שהוא מדברי מהר"ם, ולכן לא ציין אליו)].

ה. באמת נראה לבאר כך את שיטת הב"י: לגבי סוף הזמן הטור כתב במפורש שיקרא עד למנחה, ומכך הסיק הב"י שלדעת הטור תחילת הקריאה גם היא ממנחה של שבת, ומש"כ הטור 'מיום ראשון' הוא לאו דוקא. (שו"ר דבר דומה בפרי חדש רפה, ג: השו"ע כתב שסוף זמן הקריאה הוא במנחה של שבת, ועל זה העיר בפרי חדש שמכך מוכח שלדעת השו"ע תחילת זמן הקריאה הוא במנחה של שבת. להלן סעיף ו נדון האם יש ראיה מדברי הפר"ח).

שתי סיבות אפשריות יש להסביר מדוע הסיק כך הב"י: הראשונה - לדעת הב"י לא מסתבר שיהיה "זמן מת" בין מנחה לבין מוצ"ש, שבו לא ניתן לקרוא אף פרשה (להלן סעיף ו נדון האם סברא זו מוסכמת). השנייה - בראשונים שעמדו לפני הטור אין מקורות לכך שסיום הזמן הוא במנחה (היחידים שכתבו כך הם הראב"ה בסי' כב, ומהר"י אבוהב בהגהותיו לטור סי' רפה. ודאי שהטור לא ראה את דברי מהר"י אבוהב. נראה שדברי הראב"ה עמדו לפני הטור, אך נראה שהב"י לא ידע מהם⁽¹⁾ ואף הטור לא ציין אליהם). מדוע אם כן פסק זאת הטור? מוכרח לפיכך שהטור הבין שתחילת הזמן הוא במנחה, וכך הוא הבין בדברי הראשונים, ומכך הסיק הטור שגם סוף הזמן הוא במנחה.

(יד). הטור מצטט לעיתים את האבי עזרי - הראב"ה (כגון בסי' רנא, ובסי' רסח, ובסי' רצח), אולם במקרה שלנו אין הוא מציין לדבריו. הב"י לא ציין שכ"כ ראב"ה, משום שספר זה לא עמד בפני הב"י. בכל המקומות שהב"י מביא את דעת הראב"ה הוא מביא את דעתו מכלי שני, מתוך ספר אחר (ובמקרה שלנו דברי הראב"ה הללו לא מצויינים אצל ראשונים אחרים).

הב"י הבין, כאמור, שלפי הטור ניתן להתחיל לקרוא כבר ממנחה, ולכן ציין על זה הב"י לתוס' ולרא"ש ולא לר' פרץ.

מדוע הסיק הב"י שזו היא שיטת התוס' והרא"ש? ייתכן שהסיק כך מלשונם (כפי שאנו הסקנו לעיל סעיף ב, ולפי"ז יש לב"י עוד סיבה להניח שזו גם דעת הטור, בנו של הרא"ש). ייתכן שהוא הסיק זאת מדברי הטור: אם הטור סובר שניתן לקרוא ממנחה הרי בהכרח שזו גם דעת אביו הרא"ש (וממילא גם דעת הר"י שירליאון האו"ז והמרדכי, שנקטו את לשון הרא"ש), ולפיכך, מסתבר שזו גם כוונת התוספות (וכך גם מפורש בהגהה שבפסקי התוס' ברכות אות כב).

העלנו אפשרות לפיה לדעת הב"י לא מסתבר שיהיה "זמן מת" בין מנחה לבין מוצ"ש, שבו לא ניתן לקרוא אף פרשה. לעיל הקשנו על כך: הב"י הרי ציין לגבי סוף הזמן ("עד המנחה") שכן כתב ר' פרץ, והרי שהב"י נקט שלפי ר' פרץ יש "זמן מת", אף שלא היה לב"י הכרח לפרש כך בדברי ר"פ?

אמנם באמת אין כאן קושיא, שהרי הב"י לא התכוון כלל לומר שר"פ פסק לקרוא עד למנחה, שהרי מדברי ר"פ שבכלבו אין כל ראיה לזה. כוונת הב"י איננה לתת מקור לראשית המשפט בטור, אלא לסופו: "נישלים אחר אכילה קודם המנחה" אבל משם ואילך כיון שמתחילים אחרת עבר זמנה של זאת" (ואכן, הדיבור המתחיל בבית יוסף נפתח במילים "אבל משם ואילך"). דעה זו ש'משם ואילך' עבר זמנה, אף שלענין גיטין ניתן עד יום רביעי, היא שיטת ר' פרץ.

לפי"ז, הב"י לא הביא שום מקור לדברי הטור, שניתן לקרוא דוקא 'קודם המנחה'. מסתבר שהב"י לא הוצרך להביא מקור לכך שהרי היה ברור לו שזאת דעת התוס' והרא"ש, אליה ציין לפני כן^{טו}.

טו. לפי אחת האפשרויות שהבאנו לעיל המקור לדברי הטור לגבי סוף הזמן הוא דברי התוס' והרא"ש לגבי תחילת הזמן. לפי"ז פשוט שהב"י לא היה צריך להביא מקור לדברי הטור לגבי סוף הזמן, שהרי לפני כן הוא כבר הביא את דברי התוס' והרא"ש. (מ"מ עדיין יש דוחק בכך שהב"י לא ציין זאת במפורש).

כאשר הב"י עסק בתחילת זמן קריאת שמו"ת, וכן כשעסק בסיום זמן הקריאה, הוא לא הזכיר שישנה דעה נוספת, של ר"פ (הנוכרת בכלבו שעמד לפני הב"י), שלפיה הזמן הקובע אינו מנחה אלא מוצ"ש^{טז}. נראה לומר שהב"י סבר שדברי ר"פ הם דעת יחיד, ומכיון שדעה זו היתה תמוהה בעיניו, ומכיון שלא מצאנו אף ראשון שנקט כדברי ר"פ (למעט הכלבו והארחות חיים, שיש להחשיבם כספר אחד, ראה במבוא לארחות חיים הל' שבת מהד' מ"י תשנ"ו עמ' כג), לכן הב"י לא הזכיר את דעת ר"פ^{יז}.

טז. הב"י ציין שתי דעות נוספות לגבי סוף הזמן - הדעה שניתן עד יום ד' והדעה שניתן עד שמח"ת - אך לא ציין לדעת נוספת שקיימת הלא היא דעת ר"פ שהובאה בכלבו שיקרא עד מוצ"ש. היה ניתן לתרץ שהב"י לא ציין לזה, מכיון שלפי נוסחת הכלבו שהיתה לפניו לא ברור מהי בדיק דעת ר"פ בענין סיום זמן הקריאה, שהרי לא פירש דבריו בזה, וראה ברשב"ץ הנ"ל. ואף שבנוסחת שניאורסון דעת ר"פ מפורשת מ"מ נוסחא זו לא היתה לפני הב"י כשכתב את דבריו כאן. אמנם, הסבר זה עדיין לא מסביר מדוע לגבי תחילת הזמן לא הביא הב"י שר"פ (לפי נוסחתו המובאת בכלבו) חולק על התוס' והרא"ש ונוקט שניתן לקרוא שמו"ת רק ממוצ"ש.

יז. ר"פ היה נערץ על גדולי הדורות: המהר"ם מרוטנבורג, שהיה בן דורו, מכנה אותו "ארי שבחבורה שר הבריה, מורי הר"ר פרץ" (שו"ת מהר"ם דפוס קרימונא סי' קצב, דפוס ברלין סי' עא), וגדולי תלמידיו של המהר"ם - המרדכי וההגה"מ וכו' - היו ככל הנראה גם תלמידיו. המהרי"ק כתב (בסי' קסב) ש"בכל מקום אנו נוהגים כדברי מורנו הרב ר' פרץ... משום דבתראה הוא טובא, וגם לא משתכח דדייק כוותיה מהפוסקים האחרונים". למרות ההערכה כלפיו נראה שהגהותיו לתשב"ץ אינן מוזכרות בדר"כ בפוסקים שבאו אחריו וקדמו לבית יוסף (לעיתים דבריו נזכרים בכלבו, אולם לא באופן עקבי). בייחוד במקומות בהם דבריו מחודשים ושאינן להם חבר. כך נראה לפי בדיקה קצרה ושטחית שערכתי. בנידון דידן דברי ר"פ נזכרו בכלבו אולם הב"י השמיטם, אולי משום שדברי ר"פ היו תמוהים בעיני הב"י, ולא נמצא להם חבר בראשונים אחרים, ומדברי רוב ככל הראשונים הבין הב"י אחרת. [לשם השוואה, ראה בתשב"ץ סי' ה' שהביא בשם המהר"ם שאם שכחו נר על השלחן בשבת והנר נפל מותר לנער את השלחן, בין בנר שעוה ובין בנר שמן, אע"פ שייתכן שהנר יכבה, שהרי יש לפסוק בזה כבבלי שהתיר ולא כירושלמי שאסר. ר' פרץ הגיה שם וחידש ש"טוב להיזהר" לנער את השלחן ע"י גוי, כנראה משום שחשש לשיטת הירושלמי (וכ"כ הגר"א, הובא בביאו"ה). לעומתם, התוס' וראשונים נוספים נקטו שהבבלי שהתיר עסק בנר שעוה ואילו הירושלמי שאסר עסק בנר שמן. דברי ר"פ נזכרו בכלבו סי' לא (ובארחות חיים הלכות שבת אות רח), והב"י בסי' רעז הביא את דברי הכלבו בשם המהר"ם והר"פ, ואת דברי התוס' וסיעתו, ופסקו בטור ובשו"ע כתוס'. הרמ"א בסעיף ג הביא את דברי ר"פ "וטוב לעשותו ע"י אינו יהודי" (והוסיף "במקום שאין צריך כל כך", ונראה שהוא הסבר לדברי הר"פ, שהובאו כלשונם בדרכ"מ הארוך), ומלשון הרמ"א משמע שאף בנר שעוה טוב להחמיר (וכ"כ בביאו"ה, וכן נראה בדרכ"מ הארוך), וזאת למרות שלפי התוס' אין כל טעם להחמיר בנר שעוה. במקרה זה דברי ר"פ הם אמנם מחודשים, אך דבריו מסתמכים על המהר"ם, שהבין את מחלוקת הבבלי והירושלמי באופן אחר מהתוס'.

ו. לסיכום, לפי דברינו יוצא שלדעת הב"י, וממילא גם לדעת השו"ע, תחילת זמן הקריאה הוא ממנחה של שבת, ולא צריך להמתין למוצ"ש, וכאמור כך גם פסק במשנ"ב.

ז. כל זה דלא כשיטת הסוברים שכשכתב השו"ע 'מיום ראשון' כוונתו כפשוטו, הלא הם מהר"י אבוהב על הטור, וכן פתח הדביר (רפה, ד).

פתה"ד הקשה על עצמו: אם כוונת הטור והשו"ע היא שניתן לקרוא רק 'מיום ראשון', ולא ממנחה בשבת, אם כן מדוע כתב הב"י שמקור דברי הטור הוא בתוס' וברא"ש, והרי בתוס' נראה שיכול לקרוא כבר ממנחה, וכן מבואר בפסקי התוס'?! פתה"ד תירץ שכוונת הב"י היא רק לאפוקי מהסוברים שיכול מיום רביעי בלבד ואילך, כמו בגיטין, ובזה התוס' והרא"ש מסכימים, אך לענין האם ניתן ממנחה ואילך, בזה פסק הטור כרא"ש ולא כתוס'.

ולא זכיתי כלל להבין דבריו, ותמיהה רבה יש לי עליהם, שהרי לפי דבריו כיצד ייתכן שהב"י לא ציין מקור לכך שיש לקרוא 'קודם המנחה' [ולפי דברינו מבואר, שהרי לכך כבר ציין לעיל את דברי התוס', אך לפי דבריו הציון לתוס' ולרא"ש הוא רק לענין שלא נקטינן כמו בדיני הבדלה. וצ"ע].

עוד קשה על דבריו, הכיצד לדעתו לא ביאר הב"י כשעסק בתחילת הזמן את המחלוקת בין התוס' לרא"ש?! וכיצד לא הזכיר שם את הראשונים שנקטו שיקרא רק מיום רביעי [שמדעתם בא הטור להוציא, לפי הבנת פתה"ד]?!
ובכלל - הרי דעה זו, שניתן לקרוא רק מיום רביעי [דעה שלפי פתה"ד בא הב"י להוציא ממנה], כלל לא נזכרה במפורש בדברי הראשונים שהיו בפני הב"י. ולא הבנתי כלל כיצד יסביר פתה"ד את הקשיים הללו.

עוד כתב פתה"ד לתמוה על הדרכ"מ, שהעיר בענין תחילת הזמן שהמרדכי והגה"מ סברו שיכול לקרוא ממנחה והכלבו (בשם ר"פ) כתב שרק מיום ראשון, ע"כ, והקשה פתה"ד שלשון המרדכי והגה"מ היא כמו הרא"ש, וא"כ כפי שהרא"ש כוונתו מיום ראשון (שמלשון הטור יוצא שרק מיום ראשון, ומוכח מזה שזו דעת הרא"ש,

וסיעתו. דברי ר"פ אינם מנוגדים לדברי המהר"ם אלא רק מחמירים עליהם ש"טוב להיזהר" בכך ולחשוש לירושלמי].

שהרי כלל נקוט בידינו שכאשר הטור נוטה מדעת אביו הרא"ש הוא מפרש זאת) הרי שזו גם דעת המרדכי והגה"מ.

עוד הקשה פתה"ד מדוע הדרכ"מ כתב שלקרא ממנחה היא דעת המרדכי והגה"מ ולא הוסיף שזו גם דעת התוס'. עד כאן.

ולפי הבנתנו בב"י כל הקושיות הללו מבוארות, ובאמת דעת הרא"ש היא כתוס', וכן דעת הטור, והב"י הרי ציין לדברי התוס' והרא"ש ולכן הדרכ"מ לא הוצרך לציין אליהם, אלא רק הוסיף שכך הוא גם במרדכי ובהגה"מ^(ח).

ואף שלפי דברינו הלשון בטור ובשו"ע 'מיום ראשון' דחוקה מעט (משא"כ לפי פתה"ד, שפירשה כפשטה) מכל מקום כבר כתב הבית יוסף עצמו בענין אחר שטוב לנו דוחק הלשון מדוחק הענין [בית יוסף יו"ד, רכח, ה, ד"ה 'מי שאמר קונם': "ואע"פ שפשט הלשון מורה על פירוש הריב"ש (מכל מקום) כיון שהענין אינו מתיישב לפירושו מוטב לדחוק הלשון ולכוונו עם הענין", וכלל זה הובא גם בדברי כמה אחרונים].

ה. אף שכל דברינו עד כאן נראים בעינינו אמתיים ונכוחים, מ"מ נציין כאן אפשרות שונה לגמרי, ולפיה הב"י הכריע כשיטת ר' פרץ.

נפתח בנקודות החלשות שיש בהסברנו לעיל בדעת הב"י: ראשית – גם אם שיטת ר"פ היתה תמוהה בעיני הב"י, מ"מ יש דוחק בכך שהב"י כלל לא הזכיר אותה. לכאורה, ראוי היה לו לב"י להביא את דברי ר"פ, להשיג עליהם בקצרה ולפסוק שלא כמותם. שנית – לגבי סוף הזמן הטור כתב במפורש שיקרא עד למנחה, ותמוה קצת מדוע לגבי תחילת הקריאה כתב 'מיום ראשון' ולא ביאר את דבריו. שלישית – לכאורה ראוי היה לו לב"י להביא בפירוש מקור לדברי הטור שניתן לקרוא דוקא 'קודם המנחה', ולא להסתמך על כך שברור שזו דעת התוס' והרא"ש אליה ציין הב"י לפני כן.

יח). הדיין הרב עובדיה אחיטוב הקשה על דברי, שהרי הדרכ"מ כתב: "ומשמע במרדכי... דאף משעה שהתחילו לקרוא הפרשה במנחה, וכן הוא בהגה"מ... ובכל בו כתב דלא יצא אז...", ולפי דרכנו היה צריך הדרכ"מ לכתוב: "וכן משמע במרדכי... דמשעה שהתחילו לקרוא...", והמילה "דאף" מלמדת שהמרדכי חולק על הטור, עכ"ה. לענ"ד קושייתו אינה מוכרחת (שהרי לשון הטור איננה מפורשת), ובכל מקרה גם לפי הישכיל עבדי היה הדרכ"מ צריך לכתוב אחרת: "וכן כתב בכלבו... אבל במרדכי משמע...".

לפיכך, נציע הסבר אחר בדעת ר"פ והב"י [אף שלענ"ד ההסבר הקודם הוא אכן נכון יותר ומכוון אל האמת]: בתחילת דברי ר"פ, כאשר הוא עוסק בסיום זמן הקריאה, היה עליו להדגיש את החידוש, שלמרות שהקריאה ב'מנחה' מעבירה את הציבור לפרשה הבאה מ"מ ניתן לקרוא גם אחריה עד מוצ"ש. העובדה שהוא מזכיר את החידוש הזה רק בסיום דבריו, לגבי תחילת זמן הקריאה, מלמדת שחידוש זה איננו נוגע לגבי סיום זמן הקריאה, שהוא אכן כבר במנחה^(ט).

בסיום דבריו מחדש ר"פ שלמרות ש'מנחה' היא השעה בה עובר הציבור לפרשה הבאה, מכל מקום יש להמתין עד לסיום היום כדי להתחיל ולקרוא את הפרשה הבאה "כיון שבאותו היום קראו הפרשה שעברה" ולכן היום כולו נגזר אחריה. לעומת זאת, בראשית דבריו הוא מזכיר את ענין ה'מנחה' מבלי להעיר דבר, ומכאן שלדעתו סיום זמן הקריאה הוא במנחה.

כאשר ר"פ כותב שתחילת הקריאה היא רק במוצ"ש אין כוונתו לחדש דין, אלא להסביר את שיטת הר"י שירליאון והתוס' ושאר הראשונים: כאשר הם כתבו שניתן להתחיל לקרוא 'כל השבוע' כוונתם היא ממוצ"ש, ולא ממנחה, וכפי שמשמע מפשט לשונם.

מעתה יש להבין את דברי הב"י באופן הבא: כאשר כתב הטור שתחילת זמן הקריאה הוא 'מיום ראשון', ציין הב"י שהמקור לזה הוא בתוס' וברא"ש, שהרי הם כתבו שקורא 'כל השבוע' וכוונתם היא ממוצאי השבת, וכפי שהסביר את דבריהם ר' פרץ. הב"י לא הזכיר את דברי ר"פ, מכיוון שדבריו אינם אלא פירוט של מה שמובא בתוס' וברא"ש, והדבר ברור מתוך לשונם. כאשר המשיך הטור וכתב שסוף זמן הקריאה הוא במנחה, לא יכול היה הב"י לציין בזה לדברי הראשונים, שהרי הם כלל לא עסקו בסיום זמן הקריאה, אלא רק בתחילת זמנה. משום כך ציין הב"י לדברי ר"פ (שמובאים בכלבו), מהם עולה כי סיום הזמן הוא במנחה.

אולם, על אף שניתן להסביר כך את שיטת הב"י, מ"מ הדברים אינם נראים בעיני, מכמה סיבות (שאת רובן כבר הזכרנו לעיל): א. אילו הראשונים היו סוברים

(ט). אין הכרח בסברא זאת, שהרי ניתן לומר שר"פ עסק תחילה בעיקרי הדינים שעולים מתוך דברי ר"י שירליאון, ורק אחר כך פנה ר"פ לפרש את דבריהם, וביאר שאע"פ ש'מנחה' היא נקודת המפנה, מ"מ כל יום השבת נגזר אחרי הקריאה העיקרית בשחרית. אמנם אע"פ שאין הכרח לבאר כך את דברי ר"פ, מ"מ ייתכן לומר שכך הבין הב"י את דברי ר"פ, כפי שהצענו בגוף המאמר כאן.

שניתן לקרוא רק מיום ראשון היה עליהם לפרש זאת, וכן לפרש את הטעם לכך. דחוק מאוד לטעון שסברא זו של ר' פרץ היתה כ"כ פשוטה בעיני הראשונים עד שהם לא ראו צורך להזכירה. ב. מלשון התוס' והמרדכי משמע שלדעתם ניתן לקרוא כבר ממנחה. ג. נראה שכך יש לפרש גם את דברי ההגה"מ. ד. לפי דברינו היה הב"י צריך לציין את דברי הכלבו על המילים "ישלים אחר אכילה קודם המנחה אבל משם ואילך כיון שמתחילים אחרת עבר זמנה של זאת" אולם הדיבור המתחיל בב"י הוא רק מהמילים "אבל משם ואילך...".

לפיכך, נראה בעיני שהסבר זה בדברי הב"י איננו נכון, וההסבר הנכון בדבריו הוא כפי שכתבנו לעיל: הב"י לא הזכיר כלל את דברי הר"פ, ולדעת הב"י שיטת התוס' והרא"ש היא שניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה, וכך נפסק בטור ובשו"ע, כפי שהסביר במשנה ברורה.



ד.

שיטות הראשונים והאחרונים בנידון

עד כאן הבאנו ראיות מדיוק לשונות הראשונים ומתוכן דבריהם, וכעת נראה מהי 'דרך המלך' בה פסעו גדולי ישראל, מאז ימי הראשונים ועד לימינו:

הדעות הנוקטות שניתן לקרוא ממנחה:

א. כמה חכמים כתבו במפורש שקריאת שמו"ת מתחילה במנחה של שבת: עץ חיים מלונדרץ (ח"א, הל' קריאת התורה, עמ' נב, חיברו ר' יעקב חזן באנגליה בשנת ה'מ"ז), פסקי ריקנאטי (סי' לד²), שו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רפח) וקיצור של"ה (מסכת שבת). כך מובא גם בפסקי תוספות, אך כבר הבאנו לעיל שכנראה מדובר בהגהה מאוחרת שנוספה בדבריהם. בעל כנסת הגדולה (שיירי כנה"ג, בסוף הגהות הטור) הביא את

כ. תשובתו זו היא ליקוט מתוך תשובת מהר"ם מרוטנבורג (אלא שר"מ ריקנאטי ניסח אותה באופן שונה). האחרונים ציטטו לא מעט מדברי הריקנאטי (ובמקרה דנן, לדוגמא, הביא את דברי הריקנאטי בפרמ"ג א"א סק"ה), אך הראשונים כמעט לא הביאו מדבריו. המהרי"ק ציטט ממנו לראשונה, ואחריו כנראה הרדב"ז. ייתכן שלראשונים היה יחס מסויג לספר זה משום שמדובר בליקוט מחיבורים שונים שעשה המחבר והמדפיסים שינו את סדר הסימנים (ע"פ פרופ' שמחה עמנואל, שנתון המשפט העברי, כה, עמ' 160).

דברי הריקנאטי ללא חולק. הרדב"ז אף כתב שאינו מבין את דעת מי שסובר שניתן להתחיל רק מיום ראשון (והוסיף שלדעתו אף עדיף להתחיל לקרוא שמו"ת מיד אחר מנחה של שבת). מסתבר שכל החכמים הללו הבינו שזו היא שיטת הרא"ש והטור ורוב הראשונים.

ב. מהר"י בירב (בבית יעקב על הרמב"ם תפילה יג, כה) כתב שלדעת התוס' יכול לקרוא ממנחה, ולא הביא חולק, ומשמע קצת שסבר שזו דעת כל הראשונים. גם במעשה רקח (לגאון ר' מסעוד חי רקח, על הרמב"ם שם) כתב כן בדעת התוס'. לענ"ד, מסתבר שהשו"ע פסע בענין זה בעקבות רבו, מהר"י בירב. הפרי חדש (רפה, ג) כתב שניתן לקרוא כבר ממנחה, ולדעתו כך פסק השו"ע (ובשתילי זיתים סק"ה הביא את דברי הפרי חדש ללא חולק). מכך ניתן להסיק שלדעת הפר"ח זו גם דעת התוס', הרא"ש והטור, שהרי מדברי הב"י נראה שהוא פוסע בעקבותם (ממילא זו גם דעת ר"י שירליאון, או"ז ומרדכי, שנקטו את לשון הרא"ש). לעיל (סעיף ג) הבאנו ראיות לכך שהב"י אכן נקט שניתן לקרוא ממנחה, כשיטת הפר"ח. בפרמ"ג (א"א סק"ה) הבין מדברי הב"י בשם התוס' והרא"ש שניתן לקרוא ממנחה (אך למרות זאת הביא את דעת ר' פרץ וסיים ש'צ"ע' מבלי להכריע, ובעקבותיו כך נקט בקצוה"ש עב, א, בדה"ש ג, שהדבר נשאר בספק). המשנ"ב (רפה סק"ז, ושעה"צ יב) נקט שקורא ממנחה, ולדעתו זו כוונת הטור והשו"ע, וזו גם כוונת התוס', הרא"ש, ההגה"מ, האו"ז והמרדכי (אולי לא כתב שכך ברור מדברי המרדכי כיון שלפי הגהת הב"ח במרדכי אין זה מוכח), וכתב שכך מפורש בתוספות (לענ"ד אולי כוונתו לפסקי תוספות), ונראה מדבריו שהבין שזו היא מסקנת הדרכי משה.

ג. רבים מגדולי זמננו פסקו כשיטת המשנ"ב, וכתבו שכבר ממנחה ניתן לקרוא שמו"ת: שש"כ (מב, נח), הגר"א נבנצל (ירושלים במועדיה, שבת ח"ב, עמ' קצג), שונה הלכות (רפה, ז), שו"ת עשה לך רב (ח"ז סי' טז), ילקוט יוסף (רפה, ה), רבבות אפרים (ח"ה, סי' ריז), הגר"ר אשר וייס (שו"ת מנחת אשר ח"א יג, א), הגר"מ אליהו (הלכות חגים כא, כח, וכן במאמר מרדכי, שבת ח"א פרק ב, יד), פניני הלכה (שבת ה, ט), הגר"ש קמינצקי (קובץ הלכות, שבת יט, ו), שו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ו בהשלמות סי' ז'), והאדמו"ר מתולדות אהרן (ר' אברהם יצחק קאהן, בהסכמתו לקנה בשם ח"א, מופיעה רק במהדורת תשל"ט ומהדורת תשע"א), ונראה שלכך נטה הגר"י רצאבי (שו"ע המקוצר נה, יב), ונראה שכן נקט כעיקר הגר"נ קרליץ (חוט שני, שבת ח"ד עמ' קיד ד"ה 'קריאת', אף

שהביא גם את החולקים). כך גם דעת הגר"ש אלישיב, הגר"י ליברמן, הגר"מ מאזוז והגר"ש דבליצקי (הובאו בהערה^{כא}).

דעות ביניים:

ד. בדרכ"מ (רפה, א) הביא שמשמע במרדכי שיכול לקרוא כבר ממנחה^{כב}, והביא הדרכ"מ שבהגה"מ מובא שניתן לקרוא ממנחה, ואח"כ הביא הדרכ"מ את דעת ר' פרץ החולקת. כאמור, מדברי המשנ"ב נראה שהבין שהדרכ"מ הסיק שיכול לקרוא ממנחה. [נאיר שלש נקודות בדברי הדרכ"מ: א. לדעתו לא ניתן להסיק שיקרא רק ממוצ"ש מתוך המילים "לאחר השבת" או "מיום ראשון", שהרי המרדכי נקט אף הוא את הלשון הזו. ב. מדוע הדרכ"מ ציין ש'משמע' כך מהמרדכי ולא כתב שמשמע כך גם מהתוס'? ייתכן שגרס במרדכי 'משבת במנחה', ולדעתו מהתוס' שכתבו 'בשבת במנחה' אין ראיה. ייתכן שלא הביא שכך משמע גם בתוס' משום שדברי התוס' כבר מובאים בב"י. ג. הדרכ"מ לא הביא ראיה לכאן או לכאן מלשון האו"ז וכו', משום שלדעתו אין מהם ראיה ברורה, או משום שלשון האו"ז זהה ללשון הרא"ש ודברי הרא"ש כבר הובאו בב"י]. מהגהת הב"ח על המרדכי נראה שהב"ח נקט שלשיטת המרדכי ניתן לקרוא רק מיום ראשון. הב"ח לא הגיה את דברי התוס', ומכך ניתן להסיק בפשטות שהתוס' סברו לפי הבנתו שכבר ממנחה הקריאה מותרת.

כא). כך מוכח מדעת הנוקטים שאת פרשת 'וזאת הברכה' ניתן לקרוא ממנחה של שבת האזינו: הגר"ש אלישיב (ישא יוסף ח"ג סי' סו וכן משמע מדבריו שהובאו באהל יעקב לרב סקוצילס פ"ט א, וכע"ז בפסקיו לגבי פרשת בראשית שהובאו בשיעורי הגר"ש אלישיב, וכן בפסקיו שבספר וישמע משה ח"א עמ' קיג), הגר"י ליברמן (גם אני אודך סי' כא), הגר"מ מאזוז (שם, וכן בתשובתו שבמקור נאמן, ח"א, סי' שעח). זו גם דעת הגר"ש דבליצקי שנקט שבקריאת פרשת בראשית לא צריך להמתין למוצאי שמח"ת (הסכמתו לספר בכורי חיים, הובא בספר סוכת חיים, עמ' עו, והוסיף הגרש"ד שזה 'מעיקר הדין' אך 'רצוי לכתחילה' להמתין שהציבור יקראו בשני וחמישי או במנחה משום שקריאת בראשית בשמחת תורה היא ממנהג בלבד, וכע"ז דן הגרש"ד בספרו זה השלחן, ח"א, או"ח רפה), ויש מהפוסקים שנקטו שבכל שבת יקרא ממנחה ובכל זאת פסקו שפרשת בראשית יקרא רק אחרי החג, משום שקריאת 'בראשית' בשמח"ת היא רק מצד המנהג להתחיל מיד בקריאת חדשה בתורה, ולא משום שהתחילה הפרשה הבאה (ולהלן פרק ה' נדון בענין זה באריכות).

כב). בבני ציון (לרב"צ לכטמאן) כתב להקשות על זה, שהרי במרדכי מזוהה כתב שקורא מיום ראשון, וכתב הבני ציון לתרץ ש"כנראה שנעלם מהדרכ"מ דברי המרדכי בהלכות מזוזה", ע"כ, ולפי דברינו לעיל (סעיף ב) אין כל ראיה מדברי המרדכי מזוזה וממילא אין צורך לדחוק כך בדעת הדרכ"מ.

הדעות הנוקטות שניתן לקרוא רק מיום ראשון:

ה. לדעת ר' פרץ בהגהתו על התשב"ץ ניתן לקרוא שמו"ת רק מיום ראשון. הגהתו זו הובאה בארחות חיים ובכלבו (דברי הכלבו הובאו בדרכ"מ, שהביא לפני כן את הדעות החולקות). נראה שזו גם דעת הרשב"ץ. אמנם, לפי הגירסא בתשב"ץ מהד' שניאורסון הרי שר' פרץ לא כתב את דעתו בענין זה במפורש [וראה בהערה כאן לבירור דעת הרשב"ץ, והאם מהד' שניאורסון עמדה לפניו^{כב}]. לענ"ד, משמע קצת בראבי"ה (סי' כב) שניתן לקרוא שמו"ת מיום ראשון בלבד (שהרי כתב שסיום הזמן הוא

כג). מלשון הרשב"ץ לברכות מוכח לענ"ד שהנוסח המצוי לפנינו במהדורת שניאורסון עמד בפניו. נביא את דבריו ונדון בהם: בראשית דבריו הרשב"ץ דן בתחילת זמן הקריאה וכתב: "יש מפרשים שקורא מיום ראשון ואילך, שכיון שהתחילו הצבור לקרות פרשה זאת במנחה עם הצבור מקרי עם הציבור, ודוקא מיום ראשון ואילך אבל בשבת עצמה לאחר המנחה לא מקרי עם הציבור כיון שבאותו יום בשחרית קראו פרשה שעברה" (והוסיף לציין לדעה לפיה ניתן לקרוא רק מיום רביעי ואילך). דעה זאת היא כדעת הכלבו בשם ר"פ, אולם הרשב"ץ אינו מזכיר מי הם בעלי דעה זאת. לאחר מכן מביא הרשב"ץ כמה דעות לגבי סיום הזמן (הדעה שיש לסיימה לפני הסעודה, ודעת ר"י שגם אחרי הסעודה יצא, ודעת מהר"ם שבדיעבד יכול לקרוא עד יום שלישי), ולאחר שהוא מביא את הדעה שאפשר לקרוא שמו"ת עד יום ג' הוא כותב: "ורבנו פרץ הגיה עליו והביא ראיה מתוס' רבנו יהודה ז"ל וכו' דהכא עם הציבור בעינן ולא מיקרי עם הציבור אחר שקראו פרשה אחרת, אלא שבשבת עצמו אע"פ שהתחילה פרשה אחרת לאחר מנחה שפיר מקרי עם הציבור". נראה שזוהי דעת ר"פ, לפי מהדורת שניאורסון. לאחר מכן מוסיף הרשב"ץ: "ויש אומרים דלאחר מנחה לא מקרי עם הציבור...".

ראינו שלגבי סוף הזמן הביא הרשב"ץ את הדעה שיש לסיים עד מנחה ואת הדעה שניתן לסיים עד מוצ"ש, אך לגבי תחילת הזמן הביא הרשב"ץ רק את הדעה שמוצ"ש הוא זמן התחלת הקריאה. מדוע? נראה שברור היה לרשב"ץ שלא שייך שיקראו את הפרשה הבאה באותו היום שבו קראו את פרשת השבוע, שהיא הקריאה העיקרית באותו היום. הספק הוא לפיכך רק בשאלה האם את הפרשה הקודמת ניתן לקרוא אחרי מנחה [ראה כע"ז בהגהות מהר"י אבוהב על הטור סי' רפה, שנטה לומר שהטור מתיר להתחיל לקרוא רק מיום ראשון, והוסיף מהר"י אבוהב שמ"מ את הפרשה הקודמת יקרא רק עד מנחה]. מעתה נוכל לומר שדברי הרשב"ץ בענין תחילת הזמן אכן אינם דברי הכלבו בשם ר"פ (ולכן הוא לא מזכיר שמקורם בר"פ), אלא הם היסק שלו מתוך דברי הר"פ מהד' שניאורסון: אם סוף זמן הקריאה הוא במוצ"ש אז ק"ו שהתחלת הקריאה איננה אפשרית לפני מוצ"ש. [ניתן להציע הסברים נוספים מדוע הרשב"ץ לא הזכיר שאלו הם דברי הכלבו: ייתכן שהרשב"ץ הקפיד להזכיר את שמו של בעל הדעה רק במקום שברור היה שמדובר בחידוש של בעל אותה דעה. עוד ייתכן לומר שהרשב"ץ ראה שבר"פ שלפניו, במהד' שניאורסון, כתוב אחרת מהמובא בכלבו בשם ר"פ, ולכן הביא את דברי הכלבו אך לא ציין שהם דברי ר"פ כיון שלא היה ברור לרשב"ץ מהי באמת דעת ר"פ. ישנם עוד הסברים אפשריים לדבר, ואכמ"ל]. לפי הסברנו זה יוצא שלפי הג' בכלבו, לפיה ר"פ עסק בתחילת הזמן, לא ניתן להסיק בהחלט שכך יסבור ר"פ גם לגבי סוף זמן הקריאה (ובסעיף ו נדון האם ניתן לדייק זאת מדבריו). לעומת

במנחה, אך לגבי תחילת הזמן לא כתב אלא שיקרא 'כל ימות השבוע', אמנם דיוק זה איננו מוכרח). דברי הראב"ה לא הובאו בב"י (ספרו של הראב"ה לא היה לפני הב"י, ולכן פעמים רבות דבריו מובאים בב"י מכלי שני).

ו. מהר"י אבוהב (השני, בביאורו על הטור סי' רפה"י) כתב שלפי הרא"ש והטור ניתן לקרוא שמו"ת רק "מיום ראשון" ולא ממנחה (ומכך נסיק שלדעתו זו גם דעת ר"י שירליאון, או"ז ומרדכי). אע"פ כי לענ"ד מסופך דברי מהר"י אבוהב נראה שאמנם הוא נטה לכך אך הדבר לא היה ברור לו לגמרי [יש לציין שמהר"י בירב, שדעתו הובאה לעיל, היה תלמידו של מהר"י אבוהב (כך העיד בקורא הדורות), אך במקרה זה חלק ככל הנראה על רבו (ניתן לומר שרבו לא התייחס לדברי התוס' ולכן אין כאן מחלוקת בהכרח, אולם כבר הערנו שמשמע קצת שמהר"י בירב נקט שזו דעת כל הראשונים). הבית יוסף מביא את דברי "רבינו הגדול" מהר"י אבוהב למעלה מ-200 פעמים בחלק או"ח, אולם במקרה דנן לא הביא הב"י את דבריו^{כה}].

זאת לפי גי' שניאורסון, לפיה עסק ר"פ בסוף הזמן, ניתן להסיק שכך יסבור ר"פ גם לגבי תחילת הזמן (ובסעיף ו נביא שהדבר אינו מוכרח).

אמנם, ניתן לדחוק ולדחות את הנחתנו לעיל, לפיה הרשב"ץ סבר שלא ייתכן שתחילת זמן הקריאה הוא ממנחה: ייתכן לומר שהרשב"ץ לא הביא שתי דעות לגבי תחילת הזמן פשוט משום שרצה להביא בדבריו רק דעות שמפורשות בראשונים, ובענין זה אין שתי דעות מפורשות. אמנם, מהתוס' משמע שניתן לקרוא כבר ממנחה, אך הם לא כתבו זאת במפורש ודבריהם נתונים לפרשנויות שונות. הרשב"ץ בחר משום כך לצטט רק את דברי הכלבו המפורשים, מבלי להזכיר את הדעה השניה, שאינה ברורה. לעומת זאת, לגבי סוף הזמן עמדו לפניו שתי דעות - דברי ר"פ במהד' שניאורסון, וגם דברי הראב"ה בס' כב, שכותב במפורש שיקרא עד מנחה.

כד). מהר"י אבוהב אף חיבר 'שיטה' על מסכת ברכות, שעדיין לא נדפסה, אולם בדבריו ב'שיטה' על סוגיית שנים מקרא ואחד תרגום הוא לא התייחס לזמן הראוי לקריאה.

כה). ראה בהקדמה לביאור ר"י אבוהב על הטור (מ"י, מהד' שניה תשס"ג, עמ' 47, מובא כאן בשינויים קלים) שם כתב המהדיר הרב הושע רבינוביץ: "מרח... כותב בהקדמתו לבית יוסף אורח חיים: 'והנה בא לידי ביאור רב בספר אורח חיים לרבנו הגדול כמהר"ר יצחק אבוהב ז"ל... והסכמתי לכתוב דבריהם בשמם ובמקום שנראה לי לחלוק עליהם אכתוב מה שקשה לי על דבריהם ואכתוב דעתי והמעין יבחר הטוב בעיניו'. נראים דברי החוקר דימיטרובסקי, שמרן קיבל את הביאור של מהר"י אבוהב מידי רבו מהר"י בירב שהיה 'מגדולי תלמידי הר"י אבוהב'. על פי רוב מסכים מרחן השו"ע לביאוריו ופסקיו של מהר"י שהוא מביא, אולם אין הוא מהסס גם מלחלוק עליו. יש שמרן נמנע מלהביאו, ושמא יש לשער שדבריו לא נראו בעיניו (בס' ק, ד"ה 'וצריך' כתב מרחן: ודברי רבנו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל בזה מגומגמים בעיני ולכן לא כתבתם...)", ע"כ. מסתבר לפי"ז שהב"י לא הזכיר את דברי מהר"י אבוהב כיון שלא סבר כמותו. אמנם, לענ"ד יש לשים לב לתופעה מעניינת אליה שמתי לב כעת: הב"י מזכיר את

בפתח הדביר (או"ח רפה, ד) הבין מלשון התוס' שלדעתם ניתן לקרוא כבר ממנחה, ולדעת פתח הדביר הטור חלק על זה וממילא בהכרח שזו גם דעת אביו הרא"ש (עוד הוסיף בפתה"ד וכתב שמכיון שלשון ההגה"מ והמרדכי היא כלשון הרא"ש לכן בהכרח שזו גם דעתם, וממילא הקשה על הדרכ"מ שכתב אחרת בדעתם). לעיל הבאנו קשיים רבים שיש לענ"ד על שיטת פתה"ד.

ז. הישכיל עבדי, הקנה בשם והבירור הלכה (ישכיל עבדי ח"ה סי' לט; קנה בשם ח"א סי' טו, וכן ח"ד סי' כא; בירור הלכה סי' רפה אות כד), נקטו שלפי רוב הראשונים ניתן לקרוא שמו"ת רק לאחר השבת: כך לדעתם סברו הר"י שירליאון, האו"ז, ר' פרץ, הרא"ש, הטור והשו"ע, וכנראה זו גם דעת המרדכי. לדעת הקנה בשם כך סברו גם התוס' וההגה"מ (וכן ר' יונה, ולא זכיתי להבין ראיותיו). הבני ציון כתב שזו דעת המרדכי, הטור והשו"ע. שו"ר שגם בהלכות שבת בשבת לגרמ"מ קארפ (עח, ג) נקט כשיטה זו, ובפסקי תשובות (אות ו) חשש לדברי ה'בירור הלכה'.

ה.

סיום זמן שמו"ת - במנחת שבת או במוצ"ש

עד כה ראינו את שתי השיטות בנוגע לתחילת זמן קריאת שמו"ת. כעת ננסה לסכם את דברי הראשונים בנוגע לסיום זמנה: האם ניתן לקרוא שמו"ת עד למוצ"ש, או שמא צריך לסיים את הקריאה עד למנחה של שבת.

א. הסוברים שסיום זמן קריאת שמו"ת הוא במנחה:

לדעת הראב"ה (סי' כב) ולדעת מהר"י אבוהב (על הטור סי' רפה), יש לסיים את קריאת שמו"ת עד למנחה.

מהר"י אבוהב ברציפות, ואין כמעט מקרה בו ישנם 10 סימנים רצופים בב"י מבלי שיוזכרו בהם דברי מהר"י אבוהב (למעט סימנים בהם בכתב היד של מהר"י אבוהב אין מאומה: סי' קסו-רמא, וכן שמה-תצד, וכן תקל-תרע, וכן תרפג-תרצז). רק שני מקרים מצאתי בהם דברי מהר"י אבוהב אינם מצוטטים בב"י במשך סימנים רבים (סימנים רעא-ש, וכן תקז-תקכה), כשהאחד מהם כולל את סי' רפה. אולי ניתן להסיק מכך שכאשר הב"י עסק בסימנים אלו לא היו אז תחת ידו דברי מהר"י אבוהב (רשימת אזכורי מהר"י אבוהב בב"י נערכה ע"י הרב הושע רבינוביץ, והיא מופיעה בהקדמתו לביאור מהר"י אבוהב על הטור עמ' 64-69).

ב. הסוברים שסיום זמן קריאת שמו"ת הוא במוצ"ש:

מלשון המהר"ם מרוטנבורג (תשובות פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג, מהד' מה"ק ח"א, פסקים סי' רמז, הובא בבירור הלכה) נראה לכאורה שניתן לקרוא עד מוצ"ש: "המשלים ביום שבת ממש יוצא ידי שמים בלי ספק, בין קודם תפילה בין לאחר תפילה או לאחר אכילה". המהר"ם לא ציין שיש להשלים לפני מנחה, ומכאן ניתן להסיק שלדעתו ניתן לקרוא עד מוצ"ש. אמנם ניתן לדחות: ראשית, הרי ייתכן לדחוק ולומר שכוונתו "[מיד] לאחר אכילה". שנית, ייתכן שכוונת מהר"ם היא רק להוציא מן הדעות שסברו שיש לקרוא שמו"ת בשבת לפני התפילה דוקא, או לפני הסעודה דוקא (כך נקטו רוב אלו שסברו שיש לקרוא שמו"ת דוקא בשבת, והובאו דבריהם לעיל פרק ג [נדפס בגיליון הקודם]). לכן הדגיש המהר"ם שגם לאחר התפילה וגם לאחר האכילה יצא, אולם אין כוונתו להתייחס לכל משך הזמן שבין האכילה ובין מוצאי השבת. שלישית, הרי שיטת מהר"ם כאן היא שיש לקרוא שמו"ת דווקא בשבת, ולפי שיטה זו 'עם הציבור' אין פירושו בזמן בו הציבור קורא בתורה במהלך השבוע. לפי שיטה זו ייתכן שאכן אין להתחשב בקריאת התורה שבמנחה. אין להוכיח מדברי המהר"ם, שלא נפסקו להלכה, לגבי השיטה האחרת, שנפסקה להלכה, לפיה כל השבוע ראוי לקריאת שמו"ת^{כו}.

עיון בדברי הראב"ה (מהד' דבליצקי, ברכות, סי' כב) מחזק את הדחיה השלישית שהבאנו: "...ובלבד שלא יקדים ולא יאחר". יש מפרשים שדווקא ביום השבת משלים, ויש מפרשים שכל ימות השבוע וכל השבת עד מנחה אינו נקרא מקדים

(כו). בפרק ג' של קונטרס זה (שפורסם בהוצר גליון טז, סיון תשע"ח) הבאנו את שיטות הראשונים שנקטו שזמן קריאת שמו"ת הוא ביום השבת עצמו. לכאורה מסתבר שלדעתם ניתן לקרוא שמו"ת עד מוצ"ש, שהרי לשיטתם הקריאה תלויה ב'יום' בו נקראת הפרשה, ו'היום' הרי מסתיים רק במוצ"ש. אמנם אפשר לדחות ולומר שלדעת הראשונים הללו יש צורך שיתקיימו שני תנאים: האחד – שהקריאה תהיה ביום השבת, והשני – שהציבור לא יקרא באותו הזמן את הפרשה הבאה, כלומר שעוד לא הגיע זמן מנחה. ניתן בנוסף לומר שהראשונים הללו, או לפחות חלקם, סוברים שלמושג 'עם הציבור' יש שני פירושים, שבשניהם יש להתחשב: לפי הפירוש הרחב הכוונה היא לזמן שממנחת שבת ועד זו שלאחריה, והמהדרים נוקטים בנוסף את הפירוש המצומצם לפיו הכוונה לקריאה ביום השבת. לפיכך גם מי שוקרא בשבת צריך לסיים את הקריאה עד למנחה, כדי לעמוד גם בפירוש הרחב של המושג. כך ניתן להסביר גם את דברי המהר"ם שהובאו כאן. המעיין בפרק ג' של קונטרס זה יראה שאכן כל אלו שנקטו שזמן הקריאה הוא בשבת כתבו שיש לקרוא "בשחרית", או "קודם האוכל" וכדו', או מילה במילה עם הש"ץ, ורק המהר"ם וה'יש אומרים' הראשון שבראב"ה לא הגדירו מתי במהלך יום השבת יש לקרוא.

ומאחר, כיון שהפרשה הוקבעה לאותו שבת...". ההגבלה "עד מנחה" לא הובאה בשיטת ה'יש מפרשים' הראשון, ולכן נראה שלשיטתם ניתן לקרוא עד מוצ"ש. לעומת זאת לפי ה'יש מפרשים' השני, שהיא השיטה שנתקבלה להלכה, יש לסיים את הקריאה עד מנחה.

לדעת ר' פרץ בנוסחת שניאורסון (בהגותו על תשב"ץ קטן סי' לו), אותה הבאנו לעיל, ניתן לקרוא שמו"ת עד מוצ"ש. הבאנו לעיל שעל אף שכלל הנראה נוסחא זו עמדה בדרך כלל לפני הבית יוסף, מכל מקום בסוגיא זו גם הב"י לא ראה את הדברים הללו של ר"פ.

לעומת זאת לפי דברי ר"פ בנוסחא הרגילה (בהגותו על תשב"ץ קטן מהד' מכון ירושלים סי' קפד), שהיא הגירסא המצוטטת בכלבו (ודברי הכלבו הובאו בדרכי משה), ר' פרץ כלל לא התייחס לסיום זמן הקריאה, אלא לתחילת הזמן^{כז}.

בבירור הלכה (אות כה) דייק הרב זילבר מלשון כמה ראשונים שלדעתם ניתן לקרוא שמו"ת עד מוצ"ש: רמב"ם (תפילה יג, כה), ר' מנוח (על הרמב"ם שם), אהל מועד (סיום שער התפילה, דף פט ע"א), ספר הבתים (שערי קריאת התורה, שער א, אות ו), תוספות ר"י שירליאון (והובאו דבריו בתוס' הנדפס, ובעוד ראשונים), אור"ז (ק"ש סי' יב), ר' ירוחם (נתיב ב, חלק ג) והרקאנאטי (סי' לד). דיוקו של הבירור הלכה הוא מכך שראשונים אלו כתבו שניתן לקרוא שמו"ת בשבת גם לאחר הסעודה, ולא ציינו שעליו לסיים את הקריאה עד למנחה. חלק מהראשונים ציינו שניתן לקרוא 'כל השבוע' [או 'עד לשבת', ולשונות דומים], ומכך משמע שניתן לקרוא עד לסיום השבת.

כז. בספר קריאת שמו"ת והלכותיה (פרק ג, הערה טו) רצה לומר שר' פרץ נקט (לפי הגירסא הרגילה בדבריו) לגבי תחילת הזמן שניתן לקרוא רק ממוצ"ש, וניתן לדייק מדבריו שגם סיום זמן הקריאה הוא עד מוצ"ש, שהרי כתב: "ולא אקרי עם הציבור לאחר השבת, שהרי כבר התחילו לקרוא בציבור מסדר אחרת במנחה". אמנם לענ"ד אין מלשונו ראיה, שהרי בלשון זו כוונתו להתנגד לשיטה הנוקטת שניתן עד יום רביעי, ולכן כתב ש'אחרי השבת' אינו זמן הקריאה, ואינו עוסק בשאלה האם אפשר עד מנחה או עד מוצ"ש. זאת ועוד: ייתכן שבמילים 'לאחר השבת' אין כוונתו לומר 'ממוצאי שבת' אלא כוונתו שימים ראשון שני ושלישי שנחשבים [לענין גט] 'לאחר השבת' לא ניתן לקרוא בהם שמו"ת שהרי אינו 'עם הציבור'.

אמנם, לענ"ד אין ראיה מלשון הראשונים, ונבאר את דברינו: האו"ז כתב תחילה שאין לחשוש לשיטה הנוקטת שניתן לקרוא רק "מיום רביעי ואילך", ולדעתו "כל השבוע קרי' עם הציבור"... כיון דמתחילים בה ממנחה דשבתא". אחר כך כתב לגבי סוף זמן הקריאה שרבי צווה את בניו "שקודם אכילה יש לו להשלימה, מיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי". הוא אמנם אינו מזכיר שיש להשלימה לפני מנחה, אך לענ"ד אין לדייק מכך, משום שסמך על דבריו לעיל "ממנחה דשבתא", וכאן לא בא אלא להדגיש שדברי רבי לבניו אינם מעיקר הדין. כעין זה יש לדחות את הדיוק מלשון התוספות ר"י שירליאון (וממובאותיו בתוספות הנדפס ובעוד ראשונים) ומלשון האהל מועד (ובר' ירוחם החליף את הסדר, ובתחילה כתב ש"אם לא גמרה קודם אכילה יכול לגמרה אחר אכילה" ולא ציין שיסיים לפני מנחה, ורק אח"כ הביא את דברי ר"י שירליאון ש"מאחר שקראו בו בשבת במנחה שעברה שפיר מיקרי' עם הציבור'...", ומ"מ לענ"ד גם מדבריו אין כאן ראיה). ראיה לדחייתנו זאת יש להביא מהריקנאטי שכתב שאם קרא שמו"ת לאחר האכילה יצא [מבלי לציין שיקרא עד למנחה], אך לפני כן כתב שתחילת זמן הקריאה הוא במנחה, ומכך נראה לענ"ד שלדעתו גם סוף הזמן הוא במנחה [שהרי לא מסתבר שבזמן שבין מנחה למוצ"ש ניתן יהיה לקרוא גם את הפרשה הבאה וגם את הפרשה הנוכחית, וראה להלן סעיף ו בענין זה]. מלשון רבנו מנוח אין כל ראיה למיעוט הבנתו, ולא זכיתי להבין מדוע הביא הרב זילבר ראיה מדבריו. מלשון הרמב"ם וספר הבתים משמע קצת שיכול לקרוא עד מוצ"ש, שהרי כתבו שיקרא במשך השבוע, ולא ציינו שסיום הזמן הוא במנחה של שבת, אך אין ראיה גמורה מלשונם (וכן הבין מהדיר ספר הבתים, הרב הרשלה, בהערותו שם), שהרי נראה קצת שלא ירדו לפרט את כל דיני זמן הקריאה לפרטיהן, וכמו כן ייתכן שלא ציינו זאת משום שבזמנם בכל מקרה לא היה פנאי לקריאת שמו"ת בין מנחה למוצ"ש [לעיל הבאנו, בענין תחילת זמן הקריאה, שבספר קריאת שמו"ת והלכותיה לרב מלר הציע לבאר שכיון שבתקופת הראשונים היו רגילים להתפלל מנחה בשבת סמוך לשקיעה, לכן הראשונים לא התייחסו לדקות הבודדות הללו שממנחה עד מוצ"ש, וכעין זה הציע כבר הגר"ח הלוי בשו"ת עשה לך רב ח"ז סי' טז ע"פ דברי הרמב"ם הל' שבת ל, י].



1.

האם ניתן להשוות בין תחילת זמן הקריאה לסיומו

לכאורה ניתן להשוות בין תחילת זמן הקריאה לסיום זמנה, ולטעון שכל הסוברים שיש לסיים שמו"ת עד למנחה יסברו ממילא שתחילת זמנה הוא ממנחה, וכך גם כל הסוברים שסיום זמנה הוא במוצ"ש יסברו ממילא שתחילת זמנה הוא רק מיום ראשון. אמנם נראה שההשוואה בין תחילת זמן הקריאה לסיום זמנה אינה מוכרחת. נביא כעת ראיות לנידון זה.

שיטת מהר"י אבוהב, ראבי"ה ורשב"ץ: לעיל בסעיף ה ראינו שלדעת הראבי"ה ומהר"י אבוהב סיום זמן הקריאה הוא במנחה. למרות זאת אנו מוצאים שלגבי תחילת הזמן מהר"י אבוהב נטה לומר שהוא ממוצ"ש, ואף מהראבי"ה משמע קצת שלדעתו הוא במוצ"ש (אף שאין הכרח שכך דעתו).

מה הסברא לומר שממנחה ועד למוצ"ש לא ניתן לקרוא שום פרשה? ניתן לומר שביום השבת יש שתי קריאות, הראשונה והעיקרית היא בפרשת השבוע, והשניה היא קריאה נוספת וטפילה שמתקיימת בתפילת מנחה. ברגע שקראו במנחה את הפרשה הבאה כבר לא ניתן לקרוא את הפרשה הקודמת, שהרי סוף סוף אין כאן קריאה 'עם הציבור'. מאידך לא ניתן לקרוא את הפרשה הבאה עד סוף היום, משום שהקריאה העיקרית באותו היום היתה של הפרשה שעברה.

לעיל (סעיף ד, אות ה, בהערה) עסקנו בשיטת הרשב"ץ, והבאנו שלגבי סוף הזמן הביא הרשב"ץ את הדעה שיש לסיים את הקריאה עד מנחה וגם את הדעה שניתן לסיימה עד מוצ"ש, אך לגבי תחילת הזמן הביא הרשב"ץ רק את הדעה שמוצ"ש הוא זמן התחלת הקריאה. יוצא בפשטות מדבריו שגם מי שסובר שסיום הזמן הוא במנחה יסכים שתחילת הזמן הוא רק במוצ"ש. אמנם לעיל (בהערה שם) הצענו הסבר נוסף לדברי הרשב"ץ, עי"ש, ולפי ההסבר הנוסף לא ניתן להסיק מדברי הרשב"ץ שלכו"ע תחילת הזמן הוא ממוצ"ש.

שיטת הבית יוסף, והפרי חדש: לעיל (סעיף ג, אות ה, עי"ש) הצענו שתי אפשרויות להבנת שיטת הבית יוסף, ולפי אחת מהן הב"י סבר שלא ייתכן שבזמן שבין מנחה למוצ"ש לא יוכלו לקרוא שום פרשה. לפי אפשרות זו יוצא שהסוברים שסיום זמן

הקריאה הוא במנחה יסברו שאף תחילת זמנה הוא במנחה. אמנם לעיל הצענו גם הסבר נוסף לדברי הב"י, ולפיו אין הכרח מה היא דעת הב"י בנידון.

ראיה נוספת ניתן להביא מדברי הפרי חדש המבאר את שיטת השו"ע בסעיף ג. השו"ע כתב שניתן לקרוא "מיום ראשון", ועל כך העיר הפר"ח: "ואפשר נמי ממנחה של שבת ואילך, וכדמוכח בסעיף ד", שהרי בסעיף ד נקט השו"ע שסיום זמן הקריאה הוא במנחה. הרי שלדעת הפר"ח כל מי שנקט שסיום הזמן הוא במנחה נקט בהכרח שגם תחילת הזמן הוא במנחה. אולם ניתן לצמצם את הראיה מדברי הפר"ח, שהרי ייתכן שהפר"ח סובר שאין קשר הכרחי בין תחילת זמן הקריאה ובין סופה, והוכחתו נוגעת לשיטת הב"י בלבד: הב"י לא הביא מקור לזה שיקראו עד מנחה, והפר"ח תמה על כך, ומכאן הסיק הפר"ח שלדעת הב"י אם תחילת הזמן הוא במנחה ממילא גם סיום הזמן הוא במנחה, ולכן הב"י הסתפק בכך שהביא מקור לכך שתחילת הזמן הוא ממנחה. לפי הסבר זה הפר"ח סבר שהב"י קישר בין תחילת זמן הקריאה לבין סופה, אך הפר"ח לא יטען כך בהכרח לגבי ראשונים ואחרונים אחרים.

הצלע השניה של ההשוואה: עד כאן עסקנו בשיטה הנוקטת שסיום זמן קריאת שמו"ת הוא במנחה, ודנו האם מוכרח לפי"ז שגם תחילת זמן הקריאה הוא במוצ"ש. כעת נדון בשיטה הנוקטת שסיום זמן קריאת שמו"ת הוא במוצ"ש: האם מוכרח לפי"ז שגם תחילת זמן הקריאה הוא במוצ"ש?

ניתן לטעון שיום השבת כולו, עד מוצ"ש, נגרר אחרי הקריאה העיקרית, ולכן ניתן לקרוא בו את הפרשה הקודמת, ובה בעת ניתן לקרוא לאחר מנחה את הפרשה הבאה שהרי הקריאה היא כבר 'עם הציבור'. בסברא פשוטה הדבר נראה מוזר, שהרי לא מסתבר שבאותו הזמן (הזמן שבין מנחה למוצ"ש) ניתן יהיה לקרוא את שתי הפרשות גם יחד, אולם לא מצאתי ראיה גמורה כנגד אפשרות זאת.

שיטת הריקנאטי: הריקנאטי כתב שאם קרא שמו"ת לאחר האכילה יצא, ולא ציין שעליו לסיים את הקריאה עד למנחה. מכאן דייק הרב זילבר (בבירור הלכה, הובא לעיל סעיף ה) שלדעת הריקנאטי סיום זמן הקריאה הוא במוצ"ש. המעיין בדברי הריקנאטי יראה שלפני כן כתב שתחילת זמן הקריאה הוא במנחה, ומכאן שהרב זילבר יצטרך בהכרח לומר שבזמן שבין מנחה למוצ"ש ניתן לקרוא את שתי

הפרשות גם יחד. אמנם לעיל (סעיף ה, ע"ש) טענתי שלא ניתן לדייק מלשוננו של הריקנאטי, ושלא מסתבר לומר שבאותו פרק זמן ניתן יהיה לקרוא את שני הפרשיות גם יחד.

ז.

סיכום ומסקנות

מסיכום הדעות שהבאנו עולה שרוב מנין ובנין של הראשונים והאחרונים נוקט שניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה של שבת ולדעתם זו היא פסיקת השו"ע. עיוננו בדברי הבית יוסף העלה שאכן זו דעתו. לפיכך יש להורות לציבור כשיטת המשנ"ב, שניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה של שבת. המחמיר על עצמו וחושש לשיטת ר' פרץ - קדוש יאמר לו, ובלבד שלא יפרסם את הדבר ולא יכשל ביוהרא.

כל זה לגבי תחילת זמן קריאת שמו"ת. אולם לגבי סיום הזמן, יש מקום להורות שאדם לא קרא שמו"ת עד למנחה של שבת ישתדל לסיים את הקריאה עד מוצ"ש, וזאת מכמה טעמים המובאים כאן בהערה^{כח}.

כח). לפי הגרסא בתשב"ץ מהד' שניאורסון הרי שר' פרץ נקט במפורש שיש להשלים את הקריאה עד מוצ"ש, ולא עד מנחה. גירסת שניאורסון לא הובאה בפוסקים. לפי הגירסא בתשב"ץ במהד' הרגילה (שהובאה בארחות חיים ובכלבו, ודברי הכלבו הובאו בדרכי משה) ר' פרץ עסק בתחילת זמן הקריאה, ולא עסק בסיום זמן הקריאה, ואין הכרח לומר שלדעתו גם סיום הזמן הוא במוצ"ש, אך ניתן לתלות זה בזה את שני הנושאים (כמובא לעיל בסעיף ו). בבירור הלכה (רפה, כו) ובהלכות שבת בשבת (עח, ל) כתבו שאדם שלא הספיק לקרוא שמו"ת עד למנחה של שבת עליו לסיים את הקריאה לפני מוצ"ש. הסברא בהוראתם זו פשוטה: לדעתם הרי יש לחשוש לשיטת ר' פרץ לגבי תחילת הזמן (ודלא כשיטת המשנ"ב), ואם כן מסתבר שיש לחשוש לדעתו אף לגבי סוף הזמן. מעניין למצוא שאף הגרש"ז אורבאך, שנקט כשיטת המשנ"ב שניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה של שבת (שהרי לא העיר כלום בענין, וכן פסק במפורש תלמידו הגר"י נויבירט בשש"כ מב, נח, וכן תלמידו הגר"א נבנצל בירושלים במועדיה, שבת ח"ב, עמ' קצג), בכל זאת לגבי סיום הזמן הביאו בשמו ש"מסתבר שראוי להדר" לקרוא שמו"ת לפני יום ראשון כדי לחשוש לשיטת ר' פרץ (הליכות שלמה, תפילה, יב, הערה מו). לכאורה סברתו תמוהה: לגבי תחילת הזמן, שבזה דעת ר' פרץ מפורשת, לא חשש לדעת ר' פרץ, אולם לגבי סוף הזמן, שבזה דעת ר' פרץ נלמדת רק מדיוק לשונו, חשש לדעתו? ייתכן שהסברא בזה היא שאדם שלא קרא עד מנחה הרי הוא חשוד שישכח להשלים גם עד ליום רביעי, ומוטב לפיכך שיזדרז להשלים כבר לפני מוצ"ש, ובזה ירויח גם את שיטת ר' פרץ. גם בספר קובץ הלכות (לגר"ש קמינצקי, שבת יט, ו) נקט כשיטת המשנ"ב ומ"מ כתב (שם אות ט) לגבי סוף הזמן שישתדל לסיים עד מוצ"ש (אם לא קרא עד מנחה), והסביר זאת

לא זכיתי להגיע להוראה, ומכיון שכך יש להציע את הדברים בפני מורי הלכה מוסמכים, כדי שיורו האם אכן לנהוג כך למעשה.



באופן הבא: עיקר זמן הקריאה נקבע לפי הזמן שהציבור קוראים בתורה, ולכן קורא שמו"ת ממנחה של שבת עד למנחה של שבת הבאה (דלא כשיטת ר' פרץ). מ"מ מי שהפסיד זאת צריך לקרוא עד יום רביעי (כשיטת מהר"ם שנפסקה בשו"ע) כיון שהוא לפחות עדיין המשיך של השבת. ממילא ודאי שעדיף לקרוא לפני מוצ"ש (אף אם לא חוששים לשיטת ר' פרץ), שהרי אם הציבור לא קראו בתורה אחר שחרית הרי הם יכולים להשלים את הקריאה עד מוצ"ש (לדעת הדגמ"ר והמשנ"ב, וראה בהערה לעיל שם הבאנו שבהליכות שלמה ביאר את שיטת ר' פרץ לפי הדגמ"ר). גם בקצות השלחן (עב ס"ק ז) כתב שאדם שלא קרא שמו"ת עד מנחה ישתדל להשלימה עד מוצ"ש, והוא מביא טעם לדבריו (בנוסף לחשש לשיטת ר' פרץ, ויש להעיר שהקצוה"ש לא הכריע האם הלכה כר' פרץ או כחולקים עליו): הדעה השניה בשו"ע, לפיה ניתן לקרוא שמו"ת עד יום רביעי, מבוססת על כך שניתן לעשות הבדלה עד ליום רביעי. מכיון שיש נוקטים שניתן להבדיל רק עד מוצ"ש, ממילא טוב לסיים עד אז את קריאת שמו"ת (ולענ"ד יש כאן נפק"מ, שהרי לפי טעם זה גם מי שלא הספיק לסיים עד מוצ"ש מ"מ יקרא במהלך הלילה בטרם יאיר בוקר יום ראשון). להלן בפרק ה' נעיר על סברתו זו של קצוה"ש.

הרב משה אקלר

כולל שע"י ישיבת יד אהרן בני ברק

המוצא תפילין

א.

מהלך הסוג' בטעם פלוגתת ר"מ ור"ג בדרכו של רש"י

מתני' (עירובין צ"ה.): "המוצא תפילין מכניסן זוג זוג רבן גמליאל אומר שניים שניים". ובמתני' בפ' במה אישה (שבת ס.) נתבאר שאיש לא יצא עם תפילין בשבת לרה"ר, ואם יצא אינו חייב חטאת. והטעם נתבאר שם בגמ' (סא.), בין אליבא דמ"ד שבת זמן תפילין ובין אליבא דמ"ד לאו זמן תפילין, דלכו"ע אין חיוב חטאת על הוצאת תפילין, דהן חשובות כמלבוש, דמצות התורה בתפילין היא ללבשם, כדכתיב וקשרתם וגו' והיו לטוטפת וגו'. מכל מקום אף למ"ד שבשבת איכא למצות תפילין, אסרו חכמים לצאת עימם ברה"ר שמא יטלטלם (עי' שם רש"י ותוס'). ונתבאר במתני' דידן, דעכ"פ משום ביזיון תפילין שמצא, התירו חכמים לצאת עימם ברה"ר דרך מלבוש, כדי להצילן.

ובגמ' (ע"ב) הקשו על סתם מתני' כר"מ, דלמה לא ילבש כל מה שיכול ללבש, כדאמר ר"מ לעניין הצלה בשבת (פ' כל כתבי הקודש קכ.). ומשני שלא התירו רק כדרך שהוא לובש בחול. ובפשטות תירוץ הגמ' הוא שבגדים יש פעמים שלובשים כל מה שיכול ללבש גם בחול, אבל תפילין לעולם לא לובש בחול יותר מזוג אחד, כי אין מצוה ביותר ואף הוי בבל תוסיף (ולדינא הכי קי"ל מהטעם זה דאין מציל יותר מזוג אחד, אף שפסקינן דשבת לאו זמן תפילין וליכא בל תוסיף דשלא בזמנו בעי כונה, וכמש"כ כאן הרש"ש, אלא שהש"ס להלן, כיון דנחתו לומר דפליגי בדרכו שמואל ב"ר יצחק אי יש מקום לב' זוגות תפילין בראש, דחו דיותר יש לומר דפליגי בשבת זמן תפילין או במצוות צריכות כוונה וכו', וכן דרך הגמ' בהרבה מקומות).

אמנם, רש"י (ד"ה זוג אחד אין) פירש ע"פ הסוג' דלהלן דר"מ סובר דשבת זמן תפילין, ועל כן מעולם לא הוצרכו להתיר הצלה דרך מלבוש (דכן הוא לשון הגמ' להלן, שאם שבת לאו זמן תפילין והתירו משום הצלה דרך מלבוש אפי' טפי נמי, ומשמע שאם שבת זמן תפילין לא הוצרכו להתיר כלל), אלא שלא גזרו רבנן שלא ילך בהם ברה"ר משום הצלה, ועל כן אין להתיר אלא זוג אחד.

ולהלן דנה הגמ' בדברי ר"ג מפני מה התיר שנים ותו לא, וביארה הגמ' דסבר דשבת לאו זמן תפילין, וחכמים התירו דרך מלבוש משום הצלה, ויש בראש וביד מקום לב' זוגי תפילין, ושם פירש רש"י (בד"ה ת"ק סבר) שר"מ, שסבר שרק זוג תפילין אחד התירו, סבר ששבת זמן תפילין "ולאו תכשיט הן".

וכוונת רש"י היא דעתה, דנחית לומר שיש בראש מקום לב' זוגי תפילין, לא מספיק לומר שחכמים פשוט לא הוצרכו להתיר למ"ד זה כדלעיל, דהא עכ"פ מפני מה לא התירו במקום תפילין, מפני דחשוב ממש כמלבוש. ועל זה כתב שלמ"ד זה אין התפילין חשוב כלל כתכשיט, והיינו שבזמן מצווה, א"א להחשיב את התפילין כתכשיט מה שאינו מכלל המצווה, ורק המצווה עצמה יכולה להחשב כתכשיט וקישוט משום המצווה, וע"ז הוסיף רש"י, דהא כ"ש הוא דאפי' יכול להיות בכלל בל תוסיף אם יכוון למצווה (אי בזמנו בעי כוונה), ועל כן בוודאי הוי בכלל משאוי ולא בכלל תכשיט (ובזה מתיישב מה שהקשו התוס' ד"ה אי קסבר על פרש"י עי').

וקאמרה הגמ' דיש נמי לומר שלכו"ע שבת זמן תפילין, אלא שנחלקו האם מצות צריכות כוונה או לא. ובתחילה פרש"י עפ"י דרכו (וכאן היה השורש לכל פירושו הנ"ל), שלמ"ד זמן תפילין אין התפילין האחרות נידונות כתכשיט, ומכל מקום הותרו, למ"ד דמצוות א"צ כוונה, משום דלמ"ד זה אמרינן על כל תפילין מי יימר דאינם למצווה. ודחה רש"י דלא שייך לומר כן, דהא עכ"פ יש כאן אחד דחשיב משוי.



ב.

דינא דבל תוסיף

ועל כן חזר רש"י מכל פירוש זה (והפך הגרסא שלפנינו לגרסת הר"ח), ופי' דאפי' למ"ד שבת זמן תפילין חשיבי כל תפילין במקומן כתכשיט, אלא דאי מצוות אינן צריכות כוונה עובר הוא בכל תוסיף, דלמ"ד זה עובר גם בלא כוונה על כל תוסיף, ועל כן לא שרי אלא תפילין אחד.

והנה הריטב"א (על אתר) פי' הטעם שלמ"ד מצות א"צ כוונה עובר אף בלא כוונה על כל תוסיף, דאי לא בעי כוונה יוצא המצווה בתפילין הראשונות, והוי

בבל תוסיף בתפילין הב' (וכ"מ בגמ' שלא הזכירו עוד כלל דינא דבל תוסיף), אבל אי בעי כוונה, ולא יצא המצווה הראשונה, לא יעבור בבל תוסיף, דבעי קיום מצוה באחת כדי לעבור בל תוסיף על האחר, ולא הוי כשינוי בעצם המצווה, כחמש טוטפות, אלא כל התוספת כאן היא מחמת שהוא קיים את המצווה הראשונה ומוסיף עליה.

אמנם, מרש"י מבואר שאין הנידון על תפילין הראשונות, דאף אי אין יוצא בהן, מ"מ כיון דהוא מניח ב' תפילין עובר הוא בבל תוסיף אי מצוות א"צ כוונה, אף אי אין מכוון, דעכ"פ איכא לו ב' תפילין על הראש, והוי כמניח תפילין עם חמש טוטפות, שעובר בזמנו אף אי אין מכוון, שיש כאן כביכול תוספת בצורת המצווה ואיכא כאן שינוי מהמצווה, ורק ר"ג, דסבר שמצוות צריכות כוונה, גם לעבור על בל תוסיף בעי כוונה, ולכן אינו עובר הכא, כשכוונתו להציל ויכול להניח ב' זוגי תפילין.

והנה הטעם דתלי בל תוסיף בכוונה במצוות צריכות כוונה, כתב בקובץ שיעורים (ח"ב סימן לג) בשם הגר"ח, דהטעם דלמ"ד דמצוות צריכות כוונה הוי מצווה ללא כוונה כעושה חצי מעשה, דהכוונה היא חלק ממעשה המצווה, ועל כן גם לעבור בבל תוסיף אינו עובר, כל שאינו מכוון למצווה, כיון דלא חשיב בל תוסיף רק היכא שעושה מעשה המצווה שלם. אולם, למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, אין הכוונה חלק ממעשה המצווה אלא היא דין בקיום המצווה, ועל כן אפי' אי לכו"ע ע"י כוונה הפכית אינו מקיים המצווה, עכ"פ לעניין בל תוסיף אין זה נוגע, דעכ"פ מעשה המצווה שלם כמות שהוא גם בלא הקיום שלו, ובוה מתיישבת קושיית הטו"א (שכבר עמד עליה בתוס' ר"פ כאן) דעכ"פ לכו"ע יהני כאן כוונה הפכית, עיי"ש.

והנה מש"כ דחשיב בלא כוונה כחצי מעשה, הק' ידידי הרי"מ שליט"א, והכי מה גרע מעושה תוספת על מצווה שלא ממין המצווה, כמו מוסיף מין אחד לד' מינים, שכתב הרשב"א בשו"ת (א, תקלה) שעובר בבל תוסיף עי' שם. ונראה דזה לא קשה מידי, דשאני מין אחר, שהוא עצמו כמוסיף על המצווה, מבלא כוונה, שאין כאן צורת מעשה מצווה כלל למ"ד דבעי כוונה.

ומכל מקום יש קצת להעיר על דברי הגר"ח מהסוגי' להלן, שאמרו אבע"א דלכו"ע לצאת לא בעי כוונה ומכל מקום לעבור בבל תוסיף פליגי אי בעי כוונה

אפי' בזמנו. ולדברי הגר"ח על כרחק הכא הטעם שאמרו דבעי כוונה לעבור על בל תוסיף הוא דין בבל תוסיף, כמו שלא בזמנו, שאין כאן כלל שם מוסיף אי אינו מכוון למצוה, ובגמ' משמע קצת יותר דעוסקים באותו דין כוונה של מצות צריכות כוונה, ולא במין אחר של כוונה.

ועל כן נראה יותר, דאין חילוק בין מ"ד דמצוות צריכות כוונה או לא בשאלה אי בעי כוונה בכלל במצוה או לא, אלא דלמ"ד דלא בעי כוונה, אמרינן דסתמא לשמה הוא, כלעניין קדשים והוי כאילו יש כאן כוונה, (ואכן בקדשים, דסתמא לשמה, לכו"ע לא בעי כוונה גם לעניין לעבור בבל תוסיף, ודלא כהגר"ח שם שכתב שלא כהרמב"ן במלחמות עיי"ש).

ועל כן קאמרי בגמ' באיכא דאמרי (בתרא) דלכו"ע בעי כוונה לעבור גם בזמנו, כיון דעכ"פ לעניין בל תוסיף לא שייך לומר דסתמא לשמה, דהא אין כאן מצוה, שאפשר לומר בה סתמא לשמה, והא"ד קמא סברי דכיון דמצוות א"צ כוונה וסתמן לשמה, גם לעניין בל תוסיף לא בעי כוונה, דשפיר חשיב כתוספת כלפי מצוה כאופן דיוצא במצוה.

ולפי זה לכאורה היה מתבקש לומר, דאכן כוונה הפכית מועילה לכו"ע שלא יעבור בבל תוסיף, דהא לכאורה ע"י כוונה הפכית א"א לומר דאיכא סתמא לשמה, וכ"ש לעניין בל תוסיף לא יעבור.

ומכל מקום, אי נאמר דכוונה הפכית הוה כעין שלא לשמה הפוסל בקדשים, כמו שבאר בחידושי מרן רי"ז הלוי בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות הי"א, וה"נ נאמר הכא, דהוי כפוגם המצווה כשעושה אותה בכוונה שלא לצאת, בכל זאת לעניין בל תוסיף, כיון דלא שייך לפגום במצוה (דהא אין כאן מצוה), יעבור בבל תוסיף. וזה שלא כדברי הגרא"ו שם, דאי מצווה הבאה בעבירה הוי פגם במצווה אינו עובר בבל תוסיף בגזול, ע"י.

ושם דן על מה שכתבו הראשונים, דמוסיף הדסים שאינו בכלל בל תוסיף, משום שעושה כן לשם נוי, דאין טעם מפני דחשיב ככונה הפכית, אלא משום דלא חשיב כלל כמצווה, ועפ"י הקשה דגם במכוון למלבוש ייחשב כאינו בכלל מצוה, עיי"ש. ולפי עניות דעתי עיקר הסברא דנוי היא משום דחשיב כמסלסל

המצווה, ועל כן אינו כלל כתוספת, ועל כן תפילין נוספות פשיטא שיש בהן משום בל תוסיף עי'.

ואגב בלאו דב"ת, ראיתי בחוברת בשם "בל תוסיף", מידידי הרב זכריש שיחי', דיון על הקוראים ק"ש לאחר זמנה לשם מצווה, שהח"ח התבטא (נמסר מתלמידו הרב בלוך), שיש בזה משום בל תוסיף. ומשם החזון איש מוסר דדעתו הייתה דלית בזה משום בל תוסיף, שגם לאחר הזמן הוי מצוה אם יכוון לת"ת, ועל כוונה ליכא בל תוסיף, (והביא לכך איזה מקור מחזון איש קדשים בא"מ).

ולפי ענ"ד סברא אחרת יש שלא נחשב דבר זה לבל תוסיף, דליכא כאן חפצא של זמן, כשבעת ימים דסוכות, שיש להוסיף עליו, דזמן ק"ש אינו חפצא של זמן, אלא הוא זמן הקימה, ולא שהוא חפצא של זמן מקודש כמו שם, ולכן לא שייך להוסיף עליו, עי' בסברא זו, (וכנראה כוונת הח"ח זצ"ל הייתה למורגלים בזה, דהוי "כתורה חדשה" וז"ב).



ג

טעם הרמב"ם לחילוק שבין לילה לשבתות וימים טובים

והנה כתב הרמב"ם בפרק ד מהלכות תפילין:

י. זמן הנחת התפילין ביום ולא בלילה שנאמר מימים ימימה חוקה זו היא מצות תפילין וכן שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין שנאמר והיה לאות ושבתות וימים טובים הן עצמן אות ומאימתי זמן הנחתן משיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירהו עד שתשקע החמה.

יא. מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה עליו אפילו הן עליו כל הלילה מותר ואין מורין דבר זה לרבים אלא מלמדין את הכל שלא יניחו תפילין עליהן בלילה אלא יחלצו אותן משתשקע החמה וכל המניח תפילין לכתחלה אחר שתשקע החמה עובר בלאו שנאמר ושמרת את החקה הזאת וגו' מימים ימימה.

יב. היה בא בדרך ותפילין בראשו ושקעה עליו החמה וקדש היום מניח ידו עליהן עד שהוא מגיע לביתו וחולץ היה יושב בבית המדרש ותפילין

בראשו וקדש עליו היום מניח ידו עליהן עד שמגיע לביתו וחולץ ואם יש בית סמוך לחומה שמשממין בו מניחן שם ואם לא חלץ תפיליו משקעה החמה מפני שלא היה לו מקום לשמרן ונמצאו עליו כדי לשמרן מותר.

מבואר ברמב"ם שעל אף שהן לילות (שלדעתו לאו זמן תפילין), הן שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין, מכל מקום יש חילוק, שבלילה אינו צריך לחלוץ, משא"כ שבתות וימים טובים צריך לחלוץ (ובפה"מ ריש פרקין לשונו שאסור להניח בשבת ויו"ט, וכדברי הזוהר שהביא בשו"ע, שהוא זלזול באות של השבת ויו"ט).

וצריך להבין מה הוא יסוד החילוק מסברא. וגם בכלל צריך להבין היכן שמענו שמצוה שאין זמן עשייתה בזמן מסויים, כמו יום, לא יהיה דין זה אלא בהנחה לכתחילה, אבל אם הניח לא יצטרך לפשוט, (וכבר עמד על כך הרא"ש בהל' ציצית).

ונראה, כאמור לעיל, שמצות תפילין היא מצוות לבישה, דהיינו דהתורה אינו מצווה אותנו לקשור או רק להניח תפילין, אלא ללבשם, כאילו הן חלק מחלקי הלבוש שלנו, וכדחזינן שלמ"ד שבת זמן תפילין פשיטא דמדאורי' שרי להוציאם ברה"ר, כיון דזה מה שציוותה התורה ללבשם, ומאי שנא מכל מלבוש, על כן לא צותה התורה שבלילה אדם יצטרך לפשוט לבושו, ורק להניח מלכתחילה זה לא הזמן, שהן לבוש יום ולא לבוש לילה, ורק לעניין שבת ויו"ט, שיש להם כבוד בפ"ע ומלבושים בפ"ע, שייך לומר שעד כמה שייך לשבת יש לפשוט את מלבוש התפילין, כדי להראות ששבת עצמה היא לבוש עליון וגבוה יותר, עיין (ועיין עוד במאמרו של הרב יוסף חיים ספייער בירחון האוצר גיליון יב, במה שעולה מגדר זה שמצוות התורה בתפילין שיהיו בבחינת מלבוש ותכשיט).



הרב יחיאל אומן

בעניין תקנת עירובין בצוה"פ

הנה ידוע הפולמוס הגדול בדין תיקון העירובין, שהאריכו בו למעניתם רבותינו הפוסקים האחרונים בספריהם, ובראשם המשכנות יעקב (סי' קכ"ג) והבית אפרים (סי' כ"ו), וכלולות בזה כמה וכמה סוגיות נכבדות, ובעסקינו בסוגיות אלו סיכמנו מעט את הדברים, כפי אשר ידינו מגעת (ופשוט שאין לקחת מכאן צד לקולא ח"ו).



א.

מהי רה"ר והאם אפשר לתקנה

בגמ' בשבת ו. שנינו שיש ג' מיני רה"ר: א. סרטיא - היינו מסילה ההולכת מעיר לעיר ובוקעין בה הרבים, הנלמדת מהדרך שעם ישראל נסע בה מחניה לחניה. ב. פלטיא - מקום כינוס לרבים, כגון שוק מרכזי, הנלמד ממקום כינוס עם ישראל ללמוד תורה ממשה. ג. מבואות - שבתוך העיר - המפולשין מב' ראשיהם לסרטיא או לפלטיא [ואם נרצה לפרש את תוכן ג' הרשויות הללו, הרי שמכיון שגדר רה"ר עיקרו הוא במה שעומד לשימוש הרבים, א"כ סרטיא מהותה היא בהילוך ובקיעת הרבים בתוכה, פלטיא היא מקום הימצאות של רבים, אף שלא בדרך מעבר^א], ומבואות המפולשים גדרם הוא מקום המצטרף לעיקר רה"ר].

ודין תיקון רה"ר נתפרש בעירובין דף ו.; שסברו מתחילה דאפשר לערב רה"ר ע"י צוה"פ ולחי או דלת ולחי, ודחו דרה"ר לא מיערבא, כדאמרי רבנן לר"י גבי ב' בתים בב' צידי רה"ר, דאין מערבין רה"ר בכך אלא בדלתות, וכפי שכתבו התוס' (ב: ד"ה אלא מעתה) דהוו מחיצה מעלייתא לכ"ע. ונתבאר ברש"י דבעינן ב' דלתות (ואע"ג דבעלמא בג' מחיצות סגי, ביארו התוס' דדלת אין כוחה כמחיצה ממש להחשיב זאת ג')

(א). שלכן כתב הרשב"א דאף פלטיא שדלתותיה ננעלות בלילה הויא רה"ר, כמו שכתב החכ"צ (ס"ס ל"ז), דגדר פלטיא הוא שיד כל אדם שוה בו, וזה לא מתבטל בנעילת הדלת, ואף שהפוסקים לא נקטו כן (כמו שכתב החכ"צ שם, דלא נמצא בשום פוסק זולתו, לא קדמון ולא אחרון), מ"מ לכאורה לא פליגו בעצם היסוד, אלא דסברו דמה שיש בו גדר רה"י גמור, דהיינו מחיצות, זה גובר על מהות הרה"ר של בקיעת הרבים, אבל עיקר גדר הפלטיא שוה לדידם ג"כ, דהוא מקום הימצאות הרבים.

רוחות סתומות, ורק ב' דלתות מועילות), וכן פסק הרמב"ם (פי"ז ה"י). אבל דעת ר"י בתוס' דסגי בדלת אחת, וכן פסק הרשב"א בעבוה"ק.

ועוד נחלקו הפוסקים אם בעינן ג"כ צוה"פ עם הדלת, שכתב התוס' רי"ד (בדף נט.) דהני דלתות מתירות רק בלילה, וביום נותר ע"י צוה"פ, וביאר החזו"א (סי' ע"ח אות ה') דהדלתות גורמות שלא יהא רה"ר אלא כרמלית, ושוב מהני צוה"פ להתירה (אבל הדלת עצמה אינה מחיצה, כדמוכח בהל' מזוזה [שמקום בלי צוה"פ אף שיש בו דלת אינו חייב במזוזה]). והרבה פוסקים (חת"ס סופר א' או"ח פ"ח, מהרש"ם א' קס ב, אבני נזר רע"ח) הקלו דלא בעי' צוה"פ מלבד הדלת (וכ"ז כמובן כשהדלת פתוחה בשבת).

והנוגע לעניינינו הוא האופן השלישי בגמ', מבואות שבעיר המפולשין לרה"ר, שלפ"ז יוצא שכל רחוב שרחבו הוא ט"ז אמות ומעלה יהיה דינו כרה"ר גמורה, וא"כ לא נמצא עיר שתהיה מותרת, אם לא בדלתות נעולות.



ב.

האם בעינן ס' ריבוא

והנידון הראשון שדנו הפוסקים בשאלה האם להתיר את הערים, הוא בתנאי של ס' ריבוא, שנחלקו בזה כל הראשונים והאחרונים, ובב"י הביא את הדיעות בזה.

ובראשונים המצריכים ס"ר, הביא את רש"י (שכתב כן בפירוש בכמה מקומות²), התוספות³, הרא"ש⁴, הסמ"ג, הסמ"ק, ספר התרומה והרוקח. ובב"א הוסיף והביא

ב). בעירובין ו, גבי כיצד מערבין רשות הרבים, פירש: "רשות הרבים ט"ז אמה ועיר שמצויים בה ס' רבוא". ושם בדף כד. ובדף נט. גבי עיר של יחיד ונעשית של רבים, פי' שהיו בה מתחילה פחות מס"ר ואח"כ נוספו לס"ר

ג). שבת ו: (ד"ה כאן) כתבו דמשמע קצת דאינה רשות הרבים אלא אם כן מצויין שם ס' רבוא כמו במדבר, ובדף סד: (ד"ה רבי ענני) לימדו זכות על נשי דידן שמוציאות לחצר, כיון דלית לן היום רה"ר, שאין שכיח טו"א וס"ר בוקעין. ובריש עירובין הביאו כן בשם בה"ג, וע' בב"א היאך למד מהבה"ג כן. ובמשכנ"י פקפק, דהתוס' בדף ו' כתבו בלשון ספק, ובדף סד: צירפו להא דאין טו"א הא דמוטב שיהו שוגגין.

ד). עירובין סי' ח', שהעתיקו בלא חולק, ובביצה פ"ג סי' ב כתב: "ואין לחוש שמא הביאוה גוי דרך רשות הרבים, דלא שכיח האידנא רשות הרבים דס' רבוא בוקעין בו".

כן מרבנו ירוחם (חלק י"ז), ראבי"ה^ה, שבה"ל, רקאנטי, ש"ג בשם ריא"ז, האגודה, ותרודה"ד.

ומקור הלימוד להצריך ס"ר, משמע בתוס' דילפי' זאת מדגלי מדבר, שהיו ס"ר. והמשכנ"י הביא את קושית ר"ת, דניבעי כנגד טף ונשים, והוסיף להקשות דניבעי קרקע ישרה, ולכן כתב דהלימוד הוא ממחנה לוי' שהוא היה רה"ר, ששם היו מצויים ס"ר, שהביאו נדבה בבוקר בבוקר (והטף והנשים לא הביאו כל יום נדבה, ק"ו הערב רב. וכן אח"כ היו האנשים הולכים לדרוש את פני משה, אך לא הנשים והטף^ה).

ודיעות המחמירים דא"צ ס"ר, הביא שם את הרמב"ם (שסתם ולא הזכיר תנאי זה), הרמב"ן^ה, הרשב"א^ה, הג' מרדכי, הר"ן^ה והריב"ש (סי' ת"ה). ולדעתם אין שיעור למספר הרבים העוברין, אלא העיקר שלא יהיה מיוחד לאנשים מסוימים לבדם וכדו', רק שיהיה דרך ומעבר לכל בני האיזור, וכן בפלטיא, שתהיה מיועדת לרוב בני העיר.

ובדעת השו"ע עצמו משמעות המג"א דדעתו כהמקילין, וכ"כ הפמ"ג^ה. אך המחצה"ש ביאר דכוונתו להא דסי' ש"ג דמנהג העולם כדעת י"א, אבל באמת סבירא ליה עיקר כדעה א' להחמיר, וכ"כ תוספ"ש ומשכנ"י^ה. ובאור לציון, בכללי

ה). שדן השואל להתיר עפ"י רש"י וסמך ידיו עליו.

ו). ובבי"א הביא מהגאון פנ"י לפרש לפ"ז הא דכתיב המלאכה היתה דים, דרש"י פירש בחומש חשבון מחצית השקל של ס"ר נשלם מאה ככר לאדנים המלאכה היתה דים, ומהחשבון הזה ראה שיש ס"ר והוי ר"ה גמור מעתה לכך צוה על הוצאה.

ז). עירובין נט. שהביא דעת רש"י, וכתב: "ולא ידענו מנין לו לרש"י כן שלא הוזכר בתלמוד בשום מקום", והוסיף להקשות מ"ט לא נזכר בתנאי רה"ר או בכרמלית שאין בו ס"ר, וסיים: "סוף דבר אין לנו אלא מה שמוזכר בתלמוד רשות הרבים שש עשרה אמה דגמרינן ממשכן, אבל דוירין לא ילפינן", וכע"ז ברמב"ן שבת נו. גבי תכשיטין.

ח). בתשובה ח"א סי' תשכב: "דע שיש רשות הרבים אף על פי שאינו רחב כל כך ואין עוברין ששים רבוא כסרטיא ופלטיא".

ט). שבת כו. "שלא מצינו שהזכירו חכמים ברשות הרבים דבעינן שיהו עוברים שם ס' רבוא בכל יום".

י). וביאר דאף על גב דהלכה כדעה א' בסתם, היינו במפורש משא"כ כאן שאין מפורש להיפך, ובבי"א הוסיף שלא הכריע הב"י בזה דבר מצד סברת עצמו אלא מצד מנהגו בספרו להביא את דעת חכמי הספרדים לדעה מוסכמת כפי מנהגם ודעת החולקים ל"א.

יא). והוכיח כן מעוד מקומות בשו"ע דמשמע בסתימת דבריו דא"צ ס"ר, כגון בעיר של יחיד שהביא פי' הרמב"ם דהיינו קנין יחיד, ולא את פירש"י שהיו בה פחות מס"ר. ובבי"א דחה דהעדיף להביא פי' השוה לתרווייהו.

הוראה, כתב יסוד, עפ"י דברי המחבר בהקדמתו, דאף שהכריע לפי הרוב או כללים אחרים, אבל עדיין חשש למיעוט במקום דאורייתא וכדו', ולכן בסימן שמ"ה, דאיירי באיסור הוצאה דאורייתא, חשש השו"ע לסוברים שיש לנו היום דין רה"ר, אבל לענין תכשיטים, שאין איסורם אלא מדרבנן, לא חשש לכך, אלא התיר לצאת בכל התכשיטין ברחובות שלנו.

ואמנם המ"ב דעתו מוכחת להחמיר בזה, שבסי' שמ"ה (ס"ק כג) על דברי השו"ע כתב דמוכח בשו"ע שסבר לחומרא, ולכן אף שאין בנו כח למחות ביד הסומכין על דעה זו, מ"מ כל בעל נפש יחמיר לעצמו, ובביה"ל הוכיח כן מעוד כמה מקומות בשו"ע דסבר כן, ואח"כ דחה את הטענה שרוב פוסקים לקולא, ומנה את כל שיטות הראשונים (שעמדו בפניו) בזה, וסיים דיוצא שרוב הראשונים מחמירים דלא בעי' ס"ר^(ב) (וע"ע בהערה בענין יחיד ורבים בדין^(א)), ולכן כל ירא שמים לא יסמוך להקל.

ואף שכאן כתב בלשון המשתמעת לכמה פנים, אמנם יש להוכיח שדעתו היתה להחמיר בלי שום ספק, (ורק שלא רצה לחתוך הדברים כנגד הרבה פוסקים, ולכן כתב לשון כזו), והיינו ממש"כ בסי' שכ"ט סק"ב לגבי הצלה מדליקה, דאם יכול להציל את החולה וקטן (שאין נושאים א"ע) לישא אותם דרך ר"ה, "מוטב לכבות דלא הוי כ"א

יב). והנה בשבט הלוי (ח, צז) כתב על דברי המ"ב, דהרי למעשה הבי"א הוכיח מעוד כו"כ ראשונים שדעתם להקל, וא"כ יתכן דכהיום נמצא שרוב מקילין, ואזא טענת המ"ב להחמיר.

אמנם לכאורה מוכח במ"ב דלא בנה את החומרא על הרוב, אלא כתב הרוב כתשובה לטענת המג"א דרוב מקילין, ועוד ראיתי תמהים ע"ז, דצ"ע לומר דלא ידע המ"ב מהבי"א (אף שמבואר במקו"א במ"ב שלא היה לו את הספר בי"א, אמנם את המשכנ"י ודאי ראה, והמשכנ"י הביא את דבריו בדחייתו עליהם).

ולכן מסתבר כמו שכתבנו, דהעדיף המ"ב לצדד דרוב מחמירים, כיון דנטיית הסוגיא לדידיה היתה להחמיר, או שסמך על עדות הריטב"א דרוב גאונים סברו כן, ואף שאנו לא מצאנו, מ"מ אינו ראיה.

יג). בענין יחיד ורבים בדין, עי' באו"ת (תק"כ קכ"ג) שהביא את דברי מהרא"ש, דאם יש מיעוט כהמוחזק א"א להוציא, והקשה דלא דמי לכל רובא דליתא קמן, דשני הצדדים אמת ודינן על הרוב, אבל כאן אחד מהן טועה, ויותר מסתבר לומר דיחיד טועה משנימא דרבים טועים, ואם כן איך נימא לילך בתר מיעוט? ועוד דהוי כרוב ברור דאזלי' בתריה נגד מוחזק. וחזר והקשה, דהא לא ידעינן מהו הרוב כי אין אנו בקיאים בכל דעת חכמי דור וסברתם ודבריהם, ורבים לא העלו דבריהם על ספר, ורבים ספרים שנאבדו וכו', ודחה קושיא זו, דהא למעשה קי"ל באיסורין דאזלי' בתר רוב פוסקים, ולא חיישי' לדברים האלו, וכ"ש בממון דלא ניחוש למוחזק, וכדחזי' בשו"ע במקומות רבים, שפסק הלכה כרוב פוסקים ולא חש למוחזק.

מלאכה שאצ"ל, משא"כ לעבור דרך ר"ה דהרבה פוסקים סוברים דגם בזמנינו יש לנו ר"ה^(ד), והנה מלאכה שאצ"ל^ג זהו השבות החמור ביותר שיש בשבת, (וכל גזירת איסור הצלה מדליקה היא שמא יגיע לכיבוי, אף שהוא מלאכה שאצ"ל^ג, ונמצא שאדם חייב להפסיד את כל ממונו ולא להגיע לספק איסור זה), ואיך סתם המ"ב באופן פשוט דעדיף לעבור עליו מלטלטל ברה"ר שלנו, אם יש צד גדול שאין כאן שום דאורייתא, אלא ודאי דהסברא הפשוטה אצלו היתה להחמיר.

ובמג"א כתב דדעת רוב פוסקים להקל, וכ"כ בשבט הלוי: "דאפילו גאוני ספרד כמו מהרי"ט צהלון סי' רנ"א סמכו ע"ז בשופי, וכמו"כ מהרי"ט אביר הפוסקים, ועוד הרבה. ומני אז נתוספו ממש מאות גאונים בתשובותם וגם עובדות לאלפים בקהלות קדושות ת"ח ואנשי שם שעירבו ע"פ יסוד הנ"ל דלא בוקעים ס' רבוא בכ"י".

ועי' במשכנ"י שהביא ראיות לדעת המחמירין^(ט): א. בימי נחמיה שהיו כל הקהל ד' ריבוא בכל הארץ, ומחה נחמיה על חלולי שבת באיסורי הוצאה, ולא מסתבר שעל דרבנן מחה (ובבי"א דחה דאח"כ נאספו יהודה וישראל רבים לאין מספר באותן הימים, וגם בלא"ה הא ירושלים גופא רה"י הוה שהרי היה דלתותיה נעולות? ועל כרחק שהוכיחן לפי שראה אותם מביאים משא לירושלים ביום השבת ואם כן יש לומר שהדרכי' היו מרובים באוכלוסין מבני נכר והתרים את הארץ [וא"כ הוי ראייה לדחות את שיטת מעט אחרונים דבעינן ס"ר יהודים גדולים דווקא]). ב. ממקושש, שאיתא בילקוט ששלח משה אנשים לחפשו, משמע שלא עשה כן בתוך המחנה, ואעפ"כ היה רה"ר לחד דעה, ג. המוציא יין לכחול עין א' מוקמי' בגמ' בבנות כפרים (ודחוהו שמא עובר סרטיא ליד הכפר), ד. מהגזירה בשופר שמא ילך אצל בקי, דע"כ מיירי בעיירות קטנות שאין להם ב"ד, ומה שייך אצלם שמא יעבירונו (ודחו דלמא הולך לעיר שיש שם בקי).

והבי"א, כנגדו, הביא ג"כ כמה טענות והוכחות לשיטתו: א. מדאמרי' בגמ' דהמדבר הוי רה"ר רק בזמן שישראל שרויין בו, ואם נפשך דכל שעוברין בו לפרקים סגי, א"כ גם במדבר שכיחי שיירתא דאזלי ואתי לפרקים (והמשכנ"י דחה,

יד). עיקר הדברים הוא מהמג"א, אמנם המג"א דיבר על רה"ר אמיתי, ואילו המ"ב הוסיף את הרה"ר שלנו.

טו). וע"ע במאמר הרב יצחק נוימן בגיליון הקודם (עמוד ר"י), ומה שהערת על דבריו בגיליון הנוכחי (בהערות הקוראים).

במדבר אין דרך אחת המיוחדת לכולם, ובודאי אין לצרף את כל המדבר). ב. איך נבדיל מעט מהרבה. ואם הוא כפר קטן ויש בו דרך רחב י"ו אמה אין תלוי אם יעברו או לא יעברו ששים רבוא שמה, וא"כ צריך שיעור כמה יעברון שיהא קרוי ר"ה, וכן צריך שיעור כמה זמן מצטרפין ההולכין, ואם נאמר דאפשר שבמשך ימים רבים יעלו העוברים למספר ס"ר, א"כ כל הדרכים מפולשים ומתוקנים שיעברו בנ"א בזמנים טובא^{טז}.



ג.

גדר שכיחות המעבר

ועדיין יש לדון להמקילין דבעי ס"ר, האם צריך שיעברו בפועל ס"ר, או דילמא סגי שיהו ראויים לעבור. ועי' באבנ"ז (סי' רע"ג) שהוכיח מהרא"ש בביצה ועו"ר דבעי' שיעברו בפועל (דהיקל הרא"ש בדבר הבא מחוץ לעיר, כיון דלא שכיחי האידנא רשות הרבים דששים רבוא בוקעין בו, ומוכח דאף שבא מחוץ לתחום העיר אין לחוש לסרטיא חוץ לעיר, כשאין בסרטיא זו עצמה ס"ר).

ובמשכנ"י הביא כנגדו את הריטב"א, שכתב בדעת שכתב בדעת רש"י דאין כוונתו שיתיישבו בעיר ס"ר כאחד (דאף ירושלים בשלוחה לא היו בה ס"ר אנשים כאחד תמיד), רק כוונתו שהיתה מופקרת ומעבר לס"ר אנשים (כגון ירושלים, שהיתה רוכלת העמים ובאו לתוכה אנשים מאפסי ארץ, והיה רה"ר שלה מעבר לס"ר ומופקרת להם, ואף שאין באין לתוכה כאחד, כיון שמוכנת ומופקרת להם היא רה"ר).

אמנם בבי"א הביא את דברי הריטב"א כסייעתא לדבריו, דמש"כ 'מופקר ומזומן' אינו בהזמנה בעלמא, אלא שאכן מהלכים דרך שם. וכשם שבמדבר היו חונין סביבו ס"ר ודרכם היה לצאת ולבוא באותה דרך, כן ברה"ר צריך שיהיה ס"ר

טז). והנה לפו"ר דעת המצריכים ס"ר תמוהה, דא"כ ביטלת תורת רה"ר דכמה ערי ישראל יש בהם ס"ר? אמנם, באמת בזמן שישראל על אדמתן והברכה מצויה בהם יש בהם כפלים מזה, וכבר אמרו חז"ל על הר המלך שהיו בו ס"ר עיירות ובכל עיר כיוצאי מצרים, (ואמנם על מספר העיירות כתב המהר"ל שהוא הפלגה שראוי להיות כן אילולי מונעים אחרים, אבל על מספר האנשים מסתבר שכן היה וכדמוכח במעשה דקרבן פסח), ובזמנם אכן היה מצוי רה"ר, רק בגלות, שהתפזרנו בין האומות לא נמצא בכל מקום רוב ישראל, וכמו שאמרו חז"ל על אלכסנדריא של מצרים שהיו בה ס"ר, ומאז שנחרבה נגדע קרן ישראל, שכבר אין מצוי כ"כ הרבה במקו"א.

שדרכם לעבור שם, וכמו שהזכרנו לעיל את דבריו, דאם לא נימא שיעור שהולכים שם תמיד, א"כ בכל מקום יוכלו להצטרף ס"ר בזמן ארוך.

והרמב"ן (בדף נט.) כתב בדעת רש"י, דמ"מ בסרטיא לכו"ע לא בעי' ס"ר, כיון שהיא כבושה חוץ לעיירות והולכים ממנה מעיר לעיר וממדינה למדינה עד סוף כל העולם, ודכולי עלמא הוא. רק בעיר בעי' ס"ר.

וחקירה שניה, אי נימא דבעי' שיעברו בפועל, האם מדובר על מעבר בכל יום, או במשך זמן ג"כ מהנ"ל. שהנה בש"ע כתב (וכ"ה בר"ן) שלשיטה זו צריך שיהיו ס' ריבוא עוברין בה בכל יום, אבל כבר כתב עליו המ"ב: "חפשתי בכל הראשונים העומדים בשיטה זו ולא נזכר בדבריהם תנאי זה רק שיהיו מצויין שם ששים רבוא" (והעירו עליו דברמב"ן ור"ן וברי"ו מפורש ס"ר בכל יום), וכן הערוה"ש כתב דלא שייך לומר שיעברו ס' ריבוא בבת אחת או ביום אחד, דזהו מן הנמנעות, ובודאי הכונה שדרך שם יעברו ס' רבוא במשך הזמן.

ועדיין יש לחקור א"כ דלא בעי' בכל יום, כמה הוא שיעור הזמן שמצטרף בו מהלך כל האנשים? ולכאנ"ל ההגדרה היא (ואולי לכך כיוון השו"ע), שיש אפשרות שיעברו ס"ר בכל יום, דהיינו שיש ס"ר שדרך זו מיועדת להם, ולכן הגם שבפועל לא עוברים שם בכל יום, מפני שאינם נצרכים ללכת שם כל יום, מ"מ חשיב דרך המיוחדת לס"ר.

וחקירה שלישית, ברה"ר שבעיר, האם צריך שיהא במקום זה עצמו ס"ר, או סגי שבכל העיר ישנם ס"ר, ובאג"מ (א"ח א' קל"ט) האריך להוכיח זאת מלשון רש"י ותוס', דלא כהמשנ"ה שלמד דכל רחוב צריך ס"ר, אלא דקאי על העיר (כמש"כ "ועיר שמצויין בה ס"ר", וכן בעוד ראשונים מוכח כן), ובדגלי מדבר נמי מסתבר שלא היו עוברין כל הששים רבוא בכל רחוב ורחוב, אלא שהיו במחנה, שהיתה י"ב מיל על י"ב מיל, ששים רבוא.

ומוכח נמי בכל הפוסקים שדיברו על ערים שהן רה"ר, שמסתברא דלא כיוונו על ערים שאינן מצויות, שברחוב אחד בהן יש ס"ר. והטעם ג"כ מסתברא, דכל הרחובות מתחברים ונעשים רשות אחת גדולה שמשמשת את הרבים, והעקמומית לא מפריעה, במקום שכך הוא צורת רה"ר. ורק בסרטיא המהלכת מעיר לעיר, בזה אם אין עוברין שם ששים רבוא אין צירוף עם הרה"ר שבעיר עצמה, לכן בהכרח

שיעברו בדרך הזו ס' רבוא (והוסיף וחדש, שנידון כל חלק לעצמו, דאם בקטע זה לא עוברים הס"ר אינו מצטרף לכל הסרטיא, וצ"ע בשאר הפוסקים).

וכן פסק הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל באחיעזר סי' ח' (ויש על זה מכתב שהסכים עמו החזו"א), מפני שיש בעיר ששים רבוא, אף על פי שאין בכל רחוב ששים רבוא. וכן הורו הגרשז"א והגר"ש"א להחמיר בערים שיש בהם ס"ר בכל העיר ביחד, ואפי' ערים נפרדות שהתחברו במשך הזמן, כגוש דן וכו', שנידונות כעיר אחת. (אכן לא כל הרחובות מוגדרים כרה"ר, דיש תנאי שיהיה מפולש, ולכן רק הרחובות המפולשין לרה"ר מב' צידיהם, ומסתבר דגם הרחובות המפולשין אליהם, שכולם ביחד משמשים לבקיעת רבים, הם נעשים רשות אחת. ובשם הגר"ק הובא [בעמק החכמה ו' ג'] לחוש בכל הרחובות אשר השימוש בהם הוא כמעבר, שנידונים כמפולשים).

ובודאי לריטב"א, שבעינן שתהיה דרך המיועדת ורגילה לס"ר, א"כ גם רה"ר שבעיר, אם יש ס"ר שבאים אליה מחוצה לה, אף שאין ס"ר דרים בה, מ"מ תהיה רה"ר (וכך הביאו בשם הגר"ק לחוש בערים קטנות שיש בהן מעבר רבים לקצר מעיר לעיר).

אמנם, הערוה"ש (שמ"ה כ'-כ"ג) כתב דרה"ר הוי רק כשאין בעיר רק רה"ר אחד, שמכל המבואות שהיו גדורות מג' צדדים הלכו דרך הסרטיא שכל המבואות היו פתוחות לה, והסרטיא היתה מפולשת משני הצדדים לעלמא. אבל אם יכול כל אחד לצאת מרחוב שדרו בו אל מחוץ לעיר אין שם רה"ר. ועי' בהערה את תמיהת האג"מ על זה^(ז).



ד.

מקומות המתקצרים האם מצטרפין לרה"ר

עד כאן דיברנו לגבי עיקר גדר רה"ר, וכעת עלינו לדון במקומות המצטרפים לרה"ר, האם שייך לדונם כרה"ר גם כשאין בהם שיעור רה"ר של ט"ז אמה או של ס"ר.

(ז). ובאג"מ תמה ע"ז, דמשמע דלדבריו בין עיר גדולה בין עיר קטנה שווין, דרך מקום אחד שייך להיות רה"ר ולא יותר, שליכא טעם לזה ולא דרשת קרא לזה, וגם לא רמז בגמרא. ואם נימא שרק כשכל אחד יכול לצאת מביתו אל מחוץ לעיר אינו רה"ר, הרי כל הערים, אף עיר קטנה, אם צריך לצאת דווקא דרך כל הרחוב הוא רה"ר. הרי א"כ רוב הערים, אף קטנות ביותר, נמי הוא בחשיבות רה"ר. ובאמת כשנדקדק בלשון הערוה"ש, נמצא שלא כתב כן רק בדרך לימוד זכות, כמש"כ "ויען כי מצוה וחובה ללמד זכות על כלל ישראל לכן שמתי את לבי להמציא איזה היתר".

הנה בגמ' בדף ו. שנינו מתחילה "כיצד מערבין דרך רה"ר", ומקשינן ע"ז מרבנן שאמרו לר"י "אין מערבין רשות הרבים בכך", וגם בדלתות א"א לערב, כדאמר ר' יוחנן על ירושלים דרך דלתות נעולות (שהן כסתימה גמורה) מצילות אותה מידי רה"ר, אבל בפחות מכן אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ולכן גרסי' "כיצד מערבין מבואות המפולשין לרה"ר", לת"ק בצוה"פ ולחי, ולחנניא אליבא דב"ה בדלת ולחי. והנה בגמ' לא נתפרש חילוק במספר הרבים בין רה"ר למבואות המפולשים, ונמצא שיש ב' מקומות של בקיעת רבים, הא' ניתר בצוה"פ ולחי, והשני אינו ניתר אלא בדלת ננעלת. ויש להבין מה החילוק ביניהם.

ובתוס' (ד"ה וכי) הובאו בזה ב' פירושים, שהקשו איך התיר ר"י בלחי מכל צד, והרי אין לחי מתיר ביותר מי"ג אמות לר"י. ובתי' א' פירשו דאכן בהו"א ס"ד דמיירי ר"י ברוחב ט"ז אמות, ורק במסקנה נתחדש דמיירי באין רחב ט"ז ודינו כמבוי המפולש, דגם לרבנן ניתר בדלת לא נעולה. אבל בתי' ב' תירצו שהמבוי הולך לאורך רה"ר ומתקצר באמצעו עד י"ג אמה ושליש (ואילו בתירוץ הראשון ס"ל דשיעור ט"ז אמות הוא קבוע, גם ברה"ר המתקצרת, שאינה נעשית רה"ר בפחות מט"ז אמות), והחילוק בינו למבואות המפולשין הוא דמבואות המפולשין מיירי שמפולשין לרוחב רה"ר, ואין הרה"ר בוקעת במבוי, אלא ששני רה"ר עוברות אצל הפתחים.

ונמצא לדעת תוס' שהחילוק הוא בצורת הרשות והבקיעה של הרבים, שאם המבוי הוא חלק מהרה"ר ורק הרוחב מתקצר, א"כ הבקיעה היא בקיעה של רה"ר גמורה, ומצטרפת להיות חלק מרה"ר. אבל אם הוא נפרד מרה"ר, אפילו שבני רה"ר פונים אליו ומקצרים את דרכו מרה"ר אחת לשניה, מ"מ אין זה בקיעה גמורה, ודי בצוה"פ או בדלת ראויה להנעל על-מנת לסתמה. ובריטב"א כתב לחלק בין בקיעה ביושר לבין אם צריכין להתעקם, דאם צריכין להתעקם ואין משתמשין שם להדיא, אינו בקיעה כ"כ, בכדי להחשיבו רבים שמבטלין המחיצות (ועי' בשו"ע"ר שכתב טעמא דמתקצר הוי רה"ר, "לפי שאי אפשר לרשות הרבים להתלקט במלקט ורהיטני").

וכן פסק השו"ע (שמ"ה ס"ח): "מבואות הרחבים ט"ז אמה ומתקצרים בקצתן ואין בהם ט"ז אמה, י"א שאם ארכן לאורך רשות הרבים הרי הם רשות הרבים", ובסעיף ט' כתב את השיעור לזה [ומקורו מדברי הרא"ש] שעד י"ג אמה הוי רה"ר, וכתב הביאה"ל דסעיף ח' הוא מדברי הרשב"א, והוא פליג, דאפי' בפחות מי"ג

אמה הוי רה"ר, וכן בשעה"צ (סקכ"ט) הביא מעוד ראשונים [הריטב"א והגה' אשר"י והמאירי בשבת], דאפילו אם הוא רחב רק עשר אמה גם כן רשות הרבים הוא, כיון שארכו לאורך רשות הרבים ומפולש מב' צדדיו לרשות הרבים ועוברין דרך שם מזה לזה.



ה.

פחות מס"ר לבטל מחיצות

ועלתה בידינו חומרא באותם רחובות שבשני צידיהן יש רה"ר גמורה (כגון שפתוחים אל מחוץ לעיר, ששם יש ס"ר, או כהרמב"ן, דבסרטיא אין דין ס"ר), דלא מהני מה שמתקצרים.

ויש לדון לגבי שיעור הרבים המהלכים במבואות הללו, לשיטות המצריכות בכל רה"ר ס"ר, האם אותו הגדר קיים ג"כ בדין אתו רבים ומבטלי מחיצתא, שרק בשיעור ס"ר מבטלין המחיצות, או דבזה א"צ ס"ר, שכשם שבענין הרוחב טפלים הם להמשך רה"ר, כך לענין שיעור הרבים יצטרפו לרה"ר, גם כשבהם עצמם אין ס"ר (כגון שמהלכין מצדיהן ג"כ).

ובשביל זה צריך להתבונן בגדר הדין של אתו רבים ומבטלי מחיצתא, דיש לחקור בזה- מה מבטל את המחיצות, האם 'מציאות הרבים', או ד'שם רה"ר', שנעשה ע"י ההילוך, הוא גורם את הביטול.

ונחלקו בזה הראשונים. הרשב"א והר"ן כתבו בפירוש (בדף כב.) דדין 'אתו רבים' הוא דוקא ברה"ר גמורה, שיש בה תנאי רה"ר של רוחב (או במתקצר, דאין בו חסרון רוחב) והיא מפולשת משער לשער (וכ"כ האו"ז סי' קכט והריב"ש, וכ"מ בר"ן, ברא"ש ובטור^(מ)).

יח). ובחזו"א הכריח דדוקא רה"ר. ראשית, מדאמרי' אם היתה דרך הרבים מפסקית, ודרך הרבים היינו 'רה"ר' (כמבואר שבת ו' ב' דאמרינן רה"ר גמורה, למעוטי הא דר"י דכשעוברת בין הפסין אינה רה"ר גמורה), וכן מדמסקינן בדף ו. דמבוי מהני לי' צו"ה, אע"ג דברה"ר לא מהני צו"ה דאתו רבים ומבטלי ליה. ואייתי מדברי המ"א (ס"ס שס"ג) שכתב דלדעת הפוסקים דבעינן ס' רבוא ה"ה לענין ביטול מחיצות, אלא שהאו"ז פליג, דא"צ ס"ר, דלענין ביטול מחיצות סגי במה שהוא מעבר לרבים, כשיעור שאר רשויות של רבים, אף לא כדגלי מדבר.

אמנם בריטב"א ובתר"פ הקשו דודאי לא התיר ר"י אלא ברה"ר שאינה רחבה מיג"א ושליש, וא"כ מה הראיה מירושלים, שיש בה ט"ז אמות, (שברוחב ט"ז אמות יש בה כח עצמי של יצירת רה"ר, אבל בפחות מכך כל כח רה"ר שבה הוא רק מחמת הצטרפותה להמשך רה"ר, כמו בין העמודין), ותירצו, דלגבי דין ארומ"מ אין חילוק בין טז"א ליג"א, שאם בטז"א רבים מבטלין המחיצות, ה"ה בפחות מכאן. והנה לגבי עיקר הרשות פשיטא דחלוק רוחב ט"ז מי"ג (כמשנ"ת לעיל), וע"כ דסברו דדין אתו רבים חלוק מעיקר רה"ר, דאין הימצאות הרבים בתוך הרשות עושה אותו רה"ר, אלא הבקיעה ביושר היא המבטלת את סתימת המחיצה, ולזה א"צ לכל דיני רה"ר. ולהלכה מצינו בזה מחלוקת באחרונים, שהמג"א כתב (בס"ס שס"ג) גבי תל המתלקט דהוי כמחיצה, דכל זה דוקא כשלא בקעי ביה רבים, והוסיף דמסתבר דשיעור הרבים לבטל מחיצתא הוא ס"ר^(ט). לעומת זאת, במשכנ"י הוכיח מכמה ראשונים, דלענין ביטול מחיצות להצריך דלתות, סגי במה שהוא מעבר לרבים, כשיעור שאר רשויות של רבים, אף אם אינו כדגלי מדבר.



ה.

הלכה באתו רבים

ומה היא המחיצה שיכולה לעמוד בפני הרבים? דבר זה יהיה תלוי במחלו' ר"י ורבנן בדין 'אתו רבים', כפי שנתבאר בדף כב., דלר"י ב' מחיצות שלימות הן העומדות בפני הרבים, אבל ד' מחיצות שיש בכולן בקיעה לא מועילות, ולרבנן הוא להיפך, דשם ד"מ הם העומדים בפני הרבים, אבל ב' מחיצות, אפי' עם לחי או צוה"פ בשלישית, לא מועילות (ובמקו"א הארכנו לבאר מחלוקתם, דלר"י מבקשים ליצור 'מקום' מכח המחיצות הסמוכות לו, ולדעתו דנים על כל חלק בפ"ע האם הוא גדור מב' רוחות, ואין מצרפים מקום למקום הסמוך לו אלא אם אין ביניהם מעבר רבים, ואפי' אם יש שם ד' מחיצות בכללות הרשות, אבל לרבנן הנידון הוא על ה'רשות', ולכן מצד אחד לא מהני ב' מחיצות, כי אין בהן הגדרת רשות, ומאידך בד"מ שמגדירות רשות, שוב אין כח ברבים לבקען, שהרי אין סתירה לרשות בפתחים הרבה).

(ט). והתו"ש הקשה ממבוי שנפרץ דא"צ בו ס"ר, ותי' ע"ז האמרי משה (סי' ו') דהתם אין נידון על המחיצות עצמם, אלא להפכו ממבוי סתום למבוי מפולש, אבל כאן בעי' לבטל את כח המחיצה, ולזה נצרך דוקא ס"ר.

ולהלכה נחלקו הפוסקים כמאן קי"ל, דהרשב"א והריטב"א ועוד נקטו לחומרא, דהרבים מבטלין בין ב' מחיצות מעלייתא ובין ד"מ, ופירשו כן בדעת ר' יוחנן גבי ירושלים, דסבר אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ומאידך ס"ל ג' מחיצות דאורייתא, והלכה כוותיה². וכן נקטו הרשב"א והמשכנ"י בדעת הרמב"ם, ואע"ג דגבי ב' כתלים ברה"ר כתב דסגי בראויות לינעל, תי' הרשב"א דמיירי התם במבואות המפולשין לרה"ר, ואילו המשכנ"י תי' עפ"י מה שיש לחלק בין רה"ר ל'אתו רבים', דרה"ר עצמה סגי ב'מסור לרבים', ואילו דין 'אתו רבים' נאמר דוקא במקום בקיעת רבים בפועל, (שהרי פסי ביראות עצמן הם ברה"ר, ואעפ"כ בסתם פס"כ אין 'דרך הרבים מפסקתן', וע"כ דב' מינים הן), ולפ"ז חידש דה"נ ב' כתלים היינו ברה"ר, אבל בקיעה תמיד אין שם. ושוב הקשה מבין הפסין, דאין הרבים מבטלין, ותי' דבין הפסין אין מסור לרבים להיות דרך קבוע להם, שלא לעכב את בהמתן דעולי רגלים.

ומאידך הרמב"ם (כפי שנקטו בדעתו המ"מ הב"י והב"ח) פסק הלכה כחכמים דאין רבים מבטלים מחיצה, וסגי בדלתות ראויות לינעל, כמש"כ בפיה"מ, וכן בחיבור (פי"ז הלכה ל"ג) כתב: "הזורק מר"ה לבין הפסים חייב, הואיל ויש בכל זוויות וזוויות מחיצה גמורה כו', ואפילו היו רבים בוקעין ועוברין בין הפסין לא בטלו המחיצות" (וכ"כ ההג"א בשם הא"ז, ושם הפליג להתיר אפי' בשתי מחיצות גמורות, וכ"פ האשכול והרע"ב).

ובבית אפרים הקשה איך כייל המ"מ בחדא מחתא ב' מחיצות עם ד' מחיצות, ואיך כתב דניתרות שתיהן בשווה בראויות לינעל, ואילו אנן מפלגינן לרבנן בין היכא דאיכא שם ד' מחיצות דאז לא מבטלי, ובין היכא דליכא רק שני מחיצות דמבטלי. ותירץ הבי"א בב' אנפי: א. דע"י הדלתות הראויות לינעל, חשיב שיש כאן 'שם ד' מחיצות' שנחשב סתימה במקצת גם ברוחות הפרוצות, לענין הא דלא יהיו פרוצות לגמרי אלא יהיה בהם 'שם מחיצה'. ב. דכיון דראויות לינעל אין זה רשות המסור לרבים בכל שעה, והדר דינא כמו מבואות המפולשין לרה"ר.

והוסיף הבי"א להוכיח דכן היא דעת הרי"ף והרא"ש³, ועוד הוכיח כן מהגמ' בעירובין (ח'): "חצר שהרבים נכנסין לה בזו ויוצאין בזו רה"י לשבת", ומבואר שם

(כ). דהא ר' אלעזר תלמידו הוה, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב, ועוד דסוגיא ו: כוותיה אולא.

כא). דהביאו להך מתניתין כצורתה, מוכח דס"ל דכחכמים קי"ל. ופסקינן כר' אלעזר ולא כר' יוחנן, דדברי ר"י הוא אליבא דר' יהודה ואנן פסקינן כרבנן. והא דהביאו הרי"ף והרא"ש להך דרבי יוחנן, היינו דמדור"י בשם ד' מחיצות נשמע לרבנן בשתי מחיצות, דבשתי מחיצות גם רבנן מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצתא.

דהלכתא היא. וכן הביאה הרי"ף והרא"ש (אלא שהוסיף: "בלבד שלא תהא הפרצה יותר מעשר", והיינו משום דפרצת החצר שיעורו בעשר. ומ"מ אם עשה לה צוה"פ אפילו ביותר מעשר מהני. ובחזו"א נראה דגם בלא צוה"פ מהני שם ד"מ לעשות סתימה מדאורייתא, ופירצה אפי' ט"ז אינה אלא מדרבנן), והמשכנות יעקב דייק בדברי הרי"ף להיפך, ודחה את הראיה מחצר^{כב}, ע"ש.

ונמצא דיש עוד מקום קולא באותם מקומות שיש להם מחיצות שלימות, דע"י שעושין צורת הפתח במקום בקיעת הרבים הוי רה"י גמור לטלטל בו אף מדרבנן, כמו שהסיק הבי"א. והוסיף שם דגם במקום דיש רק ב' מחיצות, מ"מ אפשר לתקנם ע"י שיעשה לשתי הרוחות לכל אחד עמוד מכאן ועמוד מכאן רחב אמה, ובוה ודאי יוכל לצרף גם הנך דעות דאין ר"ה בפחות מס"ר, וכמש"כ בא"ר, דלכל הפוסקים יש לסמוך על סברא זו דאין ר"ה פחות מס"ר במקום שיש עוד צד להקל.

ועוד ראוי לדעת, דכל הנידון הוא דוקא באותם רחובות שנועדו לבקיעה מצד אחד לצד השני בתורת מעבר, אבל אם באים כל אחד לצרכיו בתוך הרחוב ואח"כ יוצאים מצידו השני, אין זה נקרא בקיעת רבים. וראיה לזה מפס"ב, דלא פליגי ר' יהודא ורבנן אלא באותו הרבים העוברים דרך שם וכשיסלקם לצדדים לא יעברו שם, אבל אותן האנשים הבאים אל תוך פסי הביראות כדי להשקות את בהמותיהן, אעפ"י שהם יוצאין אח"כ בדרך אחר, אין אלו האנשים נקראין רבים בוקעין (ומסתבר שגם אחר שמסלקין אותם לצדדים עדיין הם הולכים דרך שם). וראיה מההג"א ועו"ר שחילקו בין בקיעת בני המבוי לבקיעת בני רה"ר, ומשמע דמצד השיעור בשניהם מיירי בס"ר הבוקעין שם, ומה החילוק מי העוברים, בני המבוי או בני רה"ר? אלא ודאי שבני המבוי העוברים שם היינו שהם נכנסין למבוי לעשות צרכיהם, ואח"כ יוצאין מצידו השני, אבל בני רה"ר היינו הבוקעין במעבר לבד.



(כב). א' דהתם אינו מקום מעבר הרבים אלא שבוקעין שם מ"מ, ובכה"ג נשאר שם חצר עליה, ועוד דאינו בקיעת רבים גמורה כמו בין הפסין שהוא ממש דרך הרבים.

ו.

היקף צוה"פ למנוע רבים

ובענין אם מועיל היקף צוה"פ למישוי שם ד"מ לרבנן, נחלקו הריטב"א והרשב"א. הריטב"א כתב דצוה"פ לא הוי שם מחיצה, מפני ששיעורה בכל שהוא והיא אינה מעכבת כלום בעד הרבים, ול"ד לפסי ביראות, ששיעורם אמה בכל רוח (ולכן אמר ריו"ח דירושלים הוי רה"ר, אע"ג דהיה בפתחיה צוה"פ). אבל הרשב"א כתב דגם צוה"פ הויא כשם ד"מ לרבנן, כיון דלא תליא ברוחב המחיצה אלא בחשיבותה, דלכן לא מהני לחי, דאינו חשוב.

ועי' בחזו"א (סי' ע"ד), דמתחילה הוכיח ממסקנת הגמ' דצוה"פ מהניא לרבנן, (דמריו"ח נשמע לרבנן דצוה"פ מהניא, ולכך ירושלים א"צ דלתות). אמנם אח"כ הקשה ע"ז, והסיק דצו"ה לא חשיב כפסי ביראות, ע"ש. ולפ"ז לא יותרו הרחובות אלא ע"י שיוספו ב' מחיצות ברחבן שיהיו כפסי ביראות.

ובערוה"ש (בסי' שס"ד א') חילק בין דאורייתא לדרבנן, דמן התורה כשעושה צורת הפתח בצד אחד של רה"ר וכ"ש בשני צדדים לא יתחייב הזורק מתוכו לרה"י, אבל מ"מ מדרבנן לא התירו לעשות עירוב ברה"ר עצמה ע"י צורת הפתח, שהרי גם בבקעה לא התרנו ע"י צורת הפתח מכל הצדדים, ואין תקון לרה"ר אלא במחיצות גמורות ודלתות ושינעלו אותן בכל לילה. וכן מבואר באב"נ, שסמך על זה שהצוה"פ מונע רבים מדאורייתא, לצרף לזה את דיעות הפוסקים דכהיום אין לנו רה"ר דס' ריבוא.



ז.

היתר החזו"א

והנה בחזו"א נתבאר היתר נוסף שיכול להצילנו מחשש דאורייתא, והוא בנוי על מה שייסד דג' מחיצות של עומד מרובה עדיף משם ד"מ, ולא אמרינן תו דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולפ"ז כתב דלא תמצא רה"ר אף בחוצות רחבות ט"ז אמה וס' רבוא בוקעים בהם, שרוב מקומות אלו בדרך כלל מוקפים בג' מחיצות, של

החנויות ושורות הבתים הרצופים זל"ז, ומצד השלישי סוגר עליהם שוב רחוב העובר מול פתח הרחוב, וכן כולם, וממילא רחובות שעוברות בפרצותיה ורבים בוקעין בהן לא מבטלי מחיצתא. וכיון שכן הן ניתרות בצו"ה. והסכים עמו האחיזור (בסי' ח') להלכה ולמעשה.

וידוע המו"מ שפלפל עמו הגר"א פלצ'נסקי זצ"ל (בס"ס שלום יהודה), שהקשה על דבריו מדברי תוס', דאמצע ירושלים הוי רה"ר כיון דמפולש מד' צדדין, וקשה שהרי בין האמצע לרה"י א"צ מחיצות, והצו"ה שבין ב' המחיצות אינו מתבטל? ולכן כתב דרה"י של ב' מחיצות, אף דלא מבטלי לה רבים, מ"מ עומ"ר אין כאן (שהוא חידוש, דב' מחיצות סותמות את העומד בתוכם של המחיצות ממש, אף דמרוח שלישית בוקעין הרבים ולא נאמר בו עומ"ר), ולכן שערי ירושלים אינם נסתמים ע"י העומד שבצידם (ואף ירושלים דאית בה ד"מ אין מועיל לאמצעה, דפירצה ט"ו דאורייתא, ואף די ש בה צוה"פ, מ"מ הלא הרבים בקעי לצוה"פ).

והוסיף לדחות את סברת החזו"א, דדנים כל הרוחות כאחד כמו חצר מעוקמת, דשאני חצר שנוגעות מחיצותיה של הרצועה הקטנה במחיצות הגדולה. אבל בירושלים יש לנו ארבע רצועות מבודדות, ושתי מחיצות לכל אחת, וכל אחת מחוברת לשניה רק במחיצה אחת שלה, ולא אלים כחה להצטרף איתה.

ובאג"מ דחה עוד את חידוש החזו"א, שהוא דבר תמוה, שנמצא שהכרכים היותר גדולים הם רה"י, ורק הכפרים ועיירות הקטנים ביותר שאין להם אלא רחוב מפולש אחד הוא בדין רה"ר. להיפוך מכפי שכל ישראל סבורין שהכרכין שייכין להיות יותר רה"ר (וכבר הזכיר החזו"א שבמשנה ברורה כתב שלא כדבריו).

ועוד, הא וודאי גם במדבר שהיו ישראל שרויין במשך י"ב מיל על י"ב מיל, הרי ודאי היו רחובות רחבים ט"ז אמה בין ממזרח למערב בין מדרום לצפון, ומקום האוהלים היו יותר מט"ז אמה רחב. אלא מוכרחין לומר שמקום הרחובות שנעשו דווקא לדריסת הרבים מפולש מקצה אל הקצה, לא נחשב שהוא ג"כ נחשב כגדור מצד שהוא מועט נגד העומד דמקום הבנוי, ורק בפרצה בעלמא שלא נעשתה לדריסת הרבים נחשב כגדור מהא דעומד מרובה.

ובמקו"א הוסיף האג"מ לחלוק על החזו"א ביסוד סברתו, שהבין החזו"א שעומ"ר הוי גדירה ממש, אבל האג"מ דחהו שדין עומד מרובה על הפרץ עניינו

הוא רק שאם העומד מרובה בהיקף, נחשב כל המקום למוקף, אבל לא שהמקום הפרוץ הווי כגדור במציאות (שהרי במציאות המקום פרוץ ורבים דורסים בו), ולכן שייך דין עומד מרובה רק בפרצה בעלמא, ולהחשיב המקום כמוקף. אבל לא להכחיש את החוש, ולומר שדרך שנעשתה לדריסת רבים נעשית גדורה במחיצה.



ח.

היתר מצד מפולש

והנה היתר נוסף שכמה פוסקים סמכו עליו להתיר את הערים, הוא עפ"י הדין שכתבו הרא"ש (א, ח), הרמב"ן (דף כב) ועו"ר, שמתנאי רה"ר הוא שיהיה מפולש משער לשער, דומה לדגלי מדבר, וכ"פ בשו"ע (שמ"ה ז'): "אם הם מפולשים משער לשער הוי רשות הרבים". וכתב המג"א דבעינן פילוש ביושר, וא"כ יש מקום להתיר ברוב הערים שאין שעריהן מכוונין זה כנגד זה^(כג). וכך נראה מלשון רש"י^(כד) והרשב"א, שנקטו הלשון: "ששעריה מכוונים זה כנגד זה", וכ"כ הב"י (ריש שמ"ה,

כג). ובאמת בגדרי התיקונים דרבנן מצאנו מחלוקת אמוראים האם פילוש ביושר הוי פילוש, והיינו בסוגיא דמבוי עקום, דסבר רב דדינו כמפולש וצריך תיקונים בב' הפתחים וגם בעקמומית, ואילו שמואל סבר דדינו כסתום וא"צ אלא לחי בכל פתח. ובמקומו נתבאר פלוגתת הבי"מ ואהעו"ז (שיסודה כבר בריטב"א וברשב"א) האם החומרא בכל פירצת מבוי בד' לר"ה, ובמבוי עקום לרב, היא משום דין פירצה, דבמקום כזה שעשוי למעבר רבים כבר מד"ט הוי בגדר פירצה ולא ככל פתח ששיעורו ב' אמות, או דיסודו בדין פילוש, דמעבר הרבים מצד לצד נותן תורת 'פילוש' על המקום, ונעשה דינו כמבוי מפולש שצריך צוה"פ. ואי נימא דפלוגתתם בדין פילוש, ורב מחמיר דפילוש ביושר הוי פילוש, לפ"ז לדידן, דפסקי' כרב, יצא דסבירא לן דלא בעי' פילוש זה כנגד זה, ובעקמומית ג"כ חשוב מפולש. וכן דעת הריב"ש, שכתב "אם היו ראשי מבואות העיר פתוחים משני ראשיהם לסרטיא שהיא מסילה שהולכים בה מעיר לעיר אף אם היו עקומים דינם כמפולשים". אכן אין ראיה דכן סברו שאר הפוסקים, דאפשר לומר דכל זה דוקא בתיקונים דרבנן דמחמרי' דהוי ג"כ מפולש, משא"כ בדאורייתא בעי' דוקא פילוש ביושר, וצ"ע.

כד). ובאמת ברש"י יש ב' גירסאות, שכתב בדף ו. "ואין בה חומה, [או] שהיה רה"ר שלה מכוון משער לשער", ולפי הגירסא דגרסי' 'או', א"כ דין משער לשער נצרך דוקא במקום שיש חומה, שאם אינו ביושר אין כאן שום מקום מפולש, דבכל מקום שעומד יש כנגדו מחיצות (ובודאי דאם הולך מקרן מזרחית דרומית לקרן מערבית צפונית בלי שום עקמומית, זהו ממש פילוש ביושר, ולא בא לאפוקי אלא שמתעקם לכאן ולכאן), או מצד עומד מרובה, כמש"כ האל"צ (א, ל). אבל אם גרסי' בלא 'או', א"כ תנאי זה נאמר גם בעיר שאין בה חומה, דמ"מ צריך הפילוש להיות ביושר. ולשון השו"ע מורה כצד הראשון, שכתב "ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער".

ובכס"מ יד, ה): "...אם יש לה כמה פתחים אלא שאינם מכוונים זה כנגד זה, ג"כ אינו רה"ר, דכל שאינו מפולש משער לשער לאו רה"ר הוא", וכ"כ המאירי: "ורשות הרבים הוא דרך שיש ברחבה שש עשרה אמה, ומפולש משני ראשיו, עד שיוכל אדם לעבור שם "ביושר בלי עקום". וכן סמך להתיר בשו"ת דברי מלכיאלי (ג, יח) וכן צידד רבי שלמה דוד כהנא [אב"ד ורשא] דההיתר של אינו מפולש מוסכם ונתקבל, ולא ראינו מי שחולק על זה (וכתב לפ"ז דבעיירות קטנות, שדרך המלך עוברת בה ומפולש מעבר אל עבר, יש יותר חשש מעיירות גדולות שלא נמצא בהם מפולש כלל).

וכל זה דלא כדעת הסה"ת (סי' רל"ט), הסמ"ג (מ"ע א' מד"ס), הרא"ה ונימוקי יוסף (הל' ציצית), שהזכירו שצריך מפולש ולא כתבו שהפילוש יהא בצורה ישרה, וכן פסק השערי ציון שאין צריך מפולש משער לשער בצורה ישרה. ובאג"מ האריך לצדד דלכ"ע א"צ מפולש זה כנגד זה, דמנ"ל שבדגלי מדבר היו מכוונים. והלשון 'מכוון משער לשער' אפשר לאפוקי שמהלך בדרך עקלתון. א"נ שיהיה בלא הפסק דבר המבטל מדיני רה"ר. ובקונט' שמחת ישראל האריך להוכיח כדבריו, ד'מפולש' אין במשמע ישר (כמו 'מבוי מפולש' שבא לאפוקי מבוי סתום, או אתרוג שיש בו נקב מפולש, שפירושו פתוח ולא דוקא ביושר), והוכיח מדברי הריטב"א ועו"ר דאין הלשון 'מכוון' בא לאפוקי אלא עקום כמין ד', שצריך להסתובב בשביל לצאת, דא"א לומר דבעי' שתהא רה"ר שביניהם מהלכת בשווה בלי שום עקמימות כלל, דכה"ג ליכא במציאות, וכעין מש"כ הרשב"א שא"א לרה"ר להתלקט במלקט.

ט.

הנוסעים במכוניות האם מצטרפין לס"ר

והנה בתשובות בית אפרים כתב לחדש [ובמשנ"ה חיזק את דבריו], שאותן הנוסעים בקרונות ואינם הולכים ברגליהם אינם מצטרפין לחשבון הס"ר, דילפי'

ושוב ראיתי מביאים מדברי ראבי"ה בדעת רש"י, דילפי' מדג"מ שלא היה להם חומה שכך התנאי בכל רה"ר, אלא דאם יש חומה והרה"ר מפולשת קרוי דאין חומה לרה"ר זו, אבל אם מתעקם נמצא שהחומה מעכבת הילוך הרבים.

מדג"מ שהלכו ברגליהם. ועוד דהוי דומיא דזרק כוורת מרה"י לרה"ר שהיא בשיעור רה"י, דפטור לפי שהכוורת הוא רשות לעצמה ולא הוי הוצאה, שבכל מקום שהיא עומדת, רה"י היא, ולא הוציאה מרשות לרשות. וא"כ ה"ה העוברים בקרונות, שהם רה"י, נמצא שמעולם לא עברו ברה"ר, כי מדי עברו נעשה המקום שהוא עובר בו רה"י.

והאג"מ כתב שבסברא וודאי אין טעם לזה, דלא נחשב כלל שמכוניות הולכות, אלא שאינשי הולכים על ידי המכוניות לאיזה מקום ע"י דרך זר^(כ). ומה שהביאו מדברי הרמב"ן, בדף מ"ג. שהילוך הספינה אינו קרוי הילוך כלל^(כ), לא אמר זה הרמב"ן לענין חשיבות רה"ר (דהא הוא סובר דלא בעי כלל ס' ריבוא, אלא כל דרך ומבוי מפולש שרחב ט"ז אמה הוא רה"ר גמורה, בכל עיירות ובכל כפרים שבעולם), אלא דוקא לענין הוצאה מהתחום. דהרמב"ן סובר דהאיסור הוא דווקא בהליכה ברגליו, דכן הוא סתם יציאת איש ממקומו.

ובשבה"ל (ח"ח סי' נג) הוסיף לדחות את עיקר הסברא דילפי' מדג"מ שרק הילוך ברגליים נחשב הילוך, דהא דילפינן מדין שאינו דומה לדגלי מדבר, הוא רק כשיש בזה מסברא חסרון בעצם מהות ר"ה, וא"כ מנ"ל לחייב ע"ז כיון שאינו דומה לר"ה של מדבר, אבל בכה"ג, שעוברים בר"ה עם מכוניות או עגלות, אין זה מגרע כלום ממהות ואיכות ר"ה, אדרבה עוד מוסיפים בבקיעתם לענין, ע"י שדוהרים בה, ופשיטא מאד שבזה אין מקום למעט מאינו דומה לדגלי מדבר (ועוד כתב בשמחת ישראל, דהבי"א אינו ראה לדידן, שהוא מיירי על קרונות דידהו, שרגלי הרוכב מעל י', וא"כ אינו נמצא כלל בתוך רה"ר, וזה אינו שייך היום, שרגלי הנוסעים בתוך י').



כה). ומוליך הרכב יתחייב על איסור הוצאה דרכב זה מרה"י לרה"ר כשעמד בחצר בעליו, ועל כל עקירה והנחה שעשה בדרך אם הוצרך ממש לעמוד, כדאיתא בשבת דף צ"ב ע"א, דיליף רבי אלעזר מוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים שחייב ממשא בני קהת שהיו נושאים הארון והמזבחות, והם הא היו בחשיבות רה"י דגובהן עשרה ורוחבן ארבעה.

כו). כלשונו שם: "ותמה על עצמך, הוא יושב ברשות היחיד שלו שהספינה רשות היחיד הוא גבוה עשרה וכו' ואתה חושש לו משום מהלך שלוש פרסאות. איהו מינח נייח וספינה הוא דקא מסגיא, וחצר מהלכת הוא ולא אדם מהלך כלל", עכ"ל.

י.

רה"ר שאינה מופקרת למאן דבעי

עוד חידוש להיתר העלה בשו"ת משנ"ה, דכיון דיסוד רה"ר הוא במה שמופקר ומסור לרבים, וכל אדם רשאי לעשות ולילך בו כרצונו בלא שום עיכוב, בין בהילוך ובין בתשמיש (כגון כיתוף, שעושה רה"ר בעמוד ט' שברה"ר). ולכן כיון דברה"ר דידן אסורין להעמיד חפציו ברה"ר, ואסורין להשתמש ברה"ר, וגם נענש מחוק המלכות, וגם אין יכולין לילך גם במכוניות כרצונו, לא לאט ביותר ולא במרוצה ביותר, אין זה רשות הרבים. וכן בכבישין שאין מניחין לעבור בלא תשלומין בעד כל מכונית ומכונית, שהוא ג"כ מניעת הרבים, וכעין מקום של יחידים שאינו נעשה רה"ר.

ובתשובתו הב' ביאר יותר מקור הדבר, מהגמ' בדף כב: דיהושע אוהב ישראל הי' עמד ותיקן להם דרכים וסרטיא כל היכא דניחא תשמישתי' מסרה לרבים כל היכא דלא ניחא תשמישתי' מסרה ליחיד, ומבואר דרה"ר צריך להיות נמסר לרבים דוקא, וכ"כ הרשב"א בעבודת הקודש שער ב' שאין רה"ר אלא המסור לרבים בכל עת. וכן במאירי בדף נט. גבי קרתא דנתזואי, שהיחיד הזה בנה עיר לעצמו ונתישבו בה רבים ומעלים לו מסים וארנוניות, שנמצא העיר קנין ליחיד ואין לבני העיר קנין גמור בדרכים וסרטיות אלא לדריסת רגליהם לבד, ואותו היחיד רשאי לבנות בהן כשלו, וכגון זו אין חייבין ברה"ר שלה ואפילו נתנם במתנה גמורה שלא במס, הואיל ושייר לעצמו הדרכים ואפילו הי' שם רחב שש עשרה אמה ואפילו מצויים שם ששים ריבוא.

ובאג"מ דחה גם סברות אלו, דהא גם בדיני התורה קי"ל דאסור לרוץ ברה"ר ואף לא לעמוד, ואסור מלהשתמש בכל דבר המונע לרבים מהלוך (ורק איזה דברים קטנים איכא שהוא הכרח גדול, שהוצרך יהושע בן נון להתנות, כדאיתא בב"ק דף ל' ע"א. וגם הפקירו שכל הקודם זכה, כדאיתא שם ובסוף ב"מ). וא"כ פשוט דרה"ר אינו מקום שרשאי כל אדם לעשות בו מה שרוצה, אלא אדרבה אינו רשאי לעשות בו כלום (וכיתוף הוא חלק מפעולת ההליכה ואינו נחשב בגדר תשמיש). ואדרבה מסתבר ברחובות שהוא הפקר שכל אחד יכול להניח כל דבר ויכולין לילך ולרוץ כמו שרוצים אינו בדין רה"ר, דזה נחשב לא ניחא תשמישתי', שכתב הריטב"א דבאיכא בור, אפילו היה

הדרך רחב הרבה אי אפשר דליהווי ניהא תשמשתיה, משום שצריכין להיזהר משפת הבור.

וכן בענין המקומות שדורשים תשלום, דחה האג"מ דאין זה מגרע מכח רה"ר, לא רק כשהתשלומין הוא בשביל מה שהוציאו לתיקון הדרך, אלא אפילו שהוא למס בעלמא, וכנ"ל שאין פירוש רה"ר עניין הפקר, שהמלכות והמדינה לא ישלטו שם ולא שום דין מדיני התורה. אלא וודאי דאיכא דינים מהתורה על כל אדם איך להתנהג ברה"ר בהילוכו וברכיבתו על בהמה, כ"ש בהליכה במכונית. וכן פשוט בזמן שהיו ישראל על אדמתם והוצרכו להוציא ממון לתקן איזה רה"ר, היה להב"ד ג"כ רשות לקבוע שגיבוי דמי התיקון יהיה באופן זה, אם זה הוא יותר טוב להגבייה. ומסתבר שלא היה נגרע בשביל זה חשיבות רה"ר.



יא.

סוף דבר

ועי' בערוה"ש שכתב: "...שהעירובין נתפשטו ברוב ערי ישראל הרבה מאות שנים מקודם ורק על סמך היתר זה וכאלו בת קול יצא הלכה כשיטה זו". והוסיף וחדש טעם נפלא להיתר הערים שלנו, כיון שהערים היום אינם עשויים מבואות מבואות כמו בזמן הגמ', שאז היה רה"ר אחד לכל בני העיר, אבל לדידן שכל הרחובות מפולשים לארבע רוחות העולם, ומי שדר ברחוב זה יצא לעיר אחרת דרך רחוב זה, ומי שדר ברחוב אחרת יצא דרך רחוב שלו, וא"כ אין מקום שיקרא עליו רשות הרבים, מפני שאין שם מקום שכולם מתקבצים שם. וגם פלטיא אין אצלינו דהגם שבכל עיר יש שוק וחנויות מ"מ הרי הרבה חנויות ומקומות של מסחור יש גם שלא במקום השוק. עע"ש.

ובשבה"ל (ח"ח סי' קע"ז) הביא רשימה ארוכה של אחרונים שתמכו בעירובין, מהם החכם צבי (סי' ל"ז), ובנו היעב"ץ (סי' ז'), והרב התניא (סי' שס"ג סמ"ב), והן בני דורו ושלאחריו, וכפשיטא ליה להח"ס כן, וכמש"כ בשו"ת (או"ח סי' פ"ט) והבית שלמה בכמה מקומות (ומהם ח"א סי' מ"ג וסי' נ"א) והמהר"ם שיק או"ח (סי' קע"א)

והמהרש"ם (ח"א סי' קס"ב), וכן הכריע החזו"א או"ח (סי' ק"ז) בתוקף, אחרי שהביא כמה ראיות מהש"ס, וקבע שכן דעת גדולי הראשונים ואחרונים.

והביא מתשובת הרא"ש ז"ל דברים נוראים חוצבי להבות אש, לאיש מסויים שהיה מערער כנגד הקמת עירוב במקומו, וכותב לו: "ואם לא תתקן המבואות כאשר כתבתי לך אני מנדה אותך, ואם היית בימי הסנהדרין היו ממיתין אותך, כי אתה בא לעקור תלמוד שסידר רב אש, ולחלוק על כל הגדולים שהיו עד היום הזה (ואף שהתם מיירי במקום שהיה אפשר לעשות עירוב, מ"מ חזי' החשיבות הרבה שראו הראשונים בענין תקנת העירובין).

וסוף דבריו למעשה, שאע"פ שבעל נפש צריך להחמיר לעצמו לחוש לדעות המחמירים, אבל אין זה מגרע מאומה מהוראה לרבים, אשר רבותינו קבעו בה יסודות להקל, כדי להציל הרבים ממכשולות רבים המצויים [כמבו' בהערה⁽¹⁾] (ועי'

כו). הדוגמאות מתשו' משנ"ה, שהביא כו"כ מכשולות שמצויין אפי' אצל בני תורה: א. האוכל שומשמן אחר אכילתו בשבת שהוא מעלה גרה מאכילתו ויצא בעיר דליכא עירוב, עושה הוצאת איסור בשבת. ב. ביא"פ סי' ש"נ הניח בצ"ע אי מותר לבלוע הרוק במקום שאין עירוב דבליעתן היינו הנחתן וגם לרוק ברחוב אסור. ג. לפעמים הכפתור על המלבוש מצד אחד נתרפף התפירה ותלוי ואינו ראוי עוד לסגור המלבוש דאז יש איסור הוצאה. ד. הרבה פעמים נמצא בכיס פרוורים קטנים או מוך הנעשה מהבגדים, שהוא להרבה פוסקים באיסור הוצאה, (ובספר נגיד ומצוה וז"ל ועוד מורי ז"ל (הוא האר"י הקדוש) ראה אחד מכמה שנים שמת שהיו מענישים אותו כשרצו לעלותו למחיצתו על שלא נזהר פעם אחת בשבת שנכנס מעט אפר בתוך מנעלו בלתי כונה ולא נזהר ויצא לשוק שלא היה בו עירוב ונענש עי"ז כדי להעלות ממדרגה אל מדרגה אחרת יותר עליונה). ה. הרבה פעמים משתמשים ע"י עכו"ם וסוברים כי הוא היתר גמור, ולא מיבעיא אי הו"ל רה"ר דאורייתא א"כ הו"ל שבות דאפילו במקום מצוה לא התירו, אבל אפילו אי הוא דרבנן מ"מ דוקא במקום מצוה התירו אמירה לעכו"ם. ו. כמה חולים שנושאים בכיס רפואות. ז. בקטנים היוצאים וא"א להכניסם וההורים מטלטלים אותם ומביאים לבתיהם, ח. הזקנים שיוצאים במקלות, ומי שקשה עליו השמיעה ויוצאים במכונת שמיעה, ט. נשים יולדות שנכנסים לבי"ח וצריכים להביא מלבושיהם שמה, י. כמה בני תורה מתבטלין מתורה מפני שצריכים לשבת בבית ולהיות בעיבי סיטער בש"ק מפני שנשותיהם רוצים לצאת ולא יכולים ליקח הילדים חוצה, יא. כמה מזוגות הצעירים לא יכולים לילך לבית ההורים מפני שיש להם תינוק קטן, יב. בימות הגשמים שמתקלקלים המלבושים הכובעים והשטריימלעך ובאים לידי צער והפסד ממון וגם לידי חילול שבת שאין יודעים שאסור לנפץ הגשם מהכובע או השטריימלעך וכיוצא בו, יג. גם בימים טובים שלא הותרה הוצאה אלא לצורך יום טוב כמבואר בש"ע א"ח תקי"ח ושאר הוצאות אסורים ורוב העולם אפילו שומרי תורה אין נזהרין בזה. יד. אנשי הצלה שהולכין בשבת ומוציאין משא כמה פעמים נכשלים שלא לצורך, טו. היוצאים בטליתים קטנים שאין להם שיעור שיש בזה שאלות גדולות, וגם אם נפסק חוט אחד מהציצית, טז. כשהחום גדול כמה פעמים פושטים המלבוש העליון ולוקחים בידים או משימים רק ככה על הכתפים ויש בזה איסור הוצאה.

באג"מ בסו"ד דהביא טענה לאידך גיסא, עפ"י דברי הגמ' דעיר גדולה צריכה שיור שלא תשתכח תורת עירוב כשיראו שבכל העיר מערבין, וא"כ יש לחוש לזה בערים שלנו אם נתיר את כולם, לא ידעו שיש מקום שאסור בטלטול).

ומלבד זה נמצא הרבה בדברי חכמי הסוד בגודל המצוה של תיקון עירובין, ולפי דרכם מבארים הענין בהמתקת הדינים ולגרש החיצונים ולהגביר החסדים. ומצאנו מובא מהאריז"ל ומגדולי הדורות שהיה מנהגם לדקדק ולישא חפצים במקום שיש עירוב (כמובן, כשר כדינו). ובפרי עץ חיים בשעה"כ: "והנה ראיתי למורי ז"ל שבשחרית יום השבת היה מוליך עמו הטלית והחומש מביתו לבית הכנסת, וגם היה מוליכו לבית הטבילה אשר מחוץ לעיר צפת ת"ו אותה הנודעת".

ובאותו ענין, הובא בהליכות שלמה (בעניני תפילין - ארחות הלכה אות 95): "הורע מאד בעיניו הדבר, שבעקבות כך שהאברכים יראי ד' מחמירים על עצמם שלא לסמוך על העירוב נושאות נשותיהם העגלות וכו' לבדן, וכמה פעמים גער על כך, ולאחד שהחמיר על עצמו בזה בבחרותו הורה לו לאחר נשואיו להתיר נדרו בפני שלשה ולטלטל מאז ואילך רק בשעת הצורך, כדי לעזור ולישא בעול עם זוגתו, ואירע פעם שראה אב ובנו הולכים ברחוב ביום השבת כשהאב נושא ספסל ובנו צועד לצדו ואינו נושא כלום, וכאב לבו על הדבר מאד, ובהזדמנות הראשונה דיבר על כך בסערת רוח בלימוד הישיבה, היאך משום חומרא בהלכות עירוב מזלזלים כל כך במצות כיבוד אב, החמורה שבחמורות... (ובודאי שגם שם היה יכול למצוא חסרונות ופסולים בעירוב, אבל מ"מ דעתו היתה שהיה לו לסמוך על המתירים בזה כשעומד במקום כיבוד אב ואם).

אמנם מה שיש נוהגים ליתן לאשה לטלטל במקומם, צ"ע מה מקום להנהגה זו, וכי שונה חיובה בעירובין מחיוב האיש? וצ"ל דזהו יסוד בחומרות, שלא מחמירים 'מחמת שכולם עושים' וכדו', אלא למי שבירר ומצא שכך יש לנהוג, וממילא האיש שידע ומכיר את החסרונות בעירובין, יותר יש לו להחמיר מאשתו שנוהגת כמנהג העולם שמיקל (ואף שהיה לו להורות לאשתו מה שיצא לו, אבל במקום צורך שחייבים מי שיטלטל, עדיף להשאיר המצב באופן כזה)".



הרב ישעיהו הילברון
כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

יסוד שם גג*

לרבנן יסודו במה שאין לו הגדרה עצמית, שנוצר מעצמו מחמת
הבית שמתחתיו, ללא יעוד תשמיש מוגדר

לפום ריהטא היה נראה (כמו שכתבנו בגיליון הקודם), שיסוד דין גג הוא במה
שאמנם הוא אינו תשמיש תדיר כבית, אך עכ"פ עבור בעל הגג יש לו תשמיש
מיוחד, כדירה (וכדמשמע קצת מרש"י ר"פ), ולכן לרבנן כל גג חשיב בפ"ע ואסור
לטלטל מגג לגג. והיינו מה שאמרו "כשם שדיורין חלוקין למטה כך דיורין חלוקין
למעלה", שהדיורין בגג עיקרן בדיורין למטה, אלא שכיון שאין תשמישן תדיר
כ"כ, לרבנן שוו לחצר, שאין תשמישה מיוחדת, כי בד"כ היא חצר של שותפין (וגם
אם היא חצר של יחיד תשמישה זהה לחצר של רבים, ועי' עוד לשון רש"י סוף צ: ד"ה וחצירות
וצ"ע). על כן לרבנן מטלטלין מגג לחצר, מפני שיש להשוות את תשמישיהן, זה
כי אינו תשמיש מרובה וזה שאינו תשמיש מיוחד.

ודעת ר"מ שכל גגות העיר רשות אחת הן, אך אסור לטלטל מגג לחצר,
כדמשמע מהלשון: "גגין וחצירות וקרקפות כל אחת רשות לעצמה", וכדאמר רב
יהודה בגמ' (צא.). ובגמ' (צ:): הקשו לרב, שסבר דגג חשיב כמוקף לדירה, למה
ייאסר, ותירצו משום דר"מ אית ליה גזירת תל. אולם, משמע דלדעת שמואל,
דסבר דלא חשיב כמוקף לדירה וגג יותר מבית סאתיים אסור בטלטול יותר מד',
ניחא דלא חשיבי כ"כ כדיורין, כמו חצר. ואף בפחות מב"ס כן הוא, כמש"כ התוס'
(שם ד"ה לשמואל). ואף שלרבנן שרי לטלטל לחצר, הלא רבנן סברי דכשם וכו',
וחשיב יותר כשם דירה, ועל כן שרי לטלטל לחצר, משא"כ לר"מ, דלא אמרינן
"כשם", הוי גג כקרפף אף בפחות מב"ס, ואין מטלטלין ממנו לחצר, כ"כ בחכמת
שלמה בביאור דברי התוס' (שם ד"ה ורב).

אולם אכתי יש לעי' טובא, דהלא בגמ' מקשי דלפי שמואל לרבנן יהיה שרי
לטלטל מגג לקרפף, וזה לכאורה תימה, דהא אמרינן דלרבנן הוו כדירה, שע"כ

(* המשך ממאמרנו בגיליון הקודם "כל גגות העיר".)

שרי לחצר. ומש"כ התוס' דגם דין קרפף קצת יש לו, דהא אם יהיה יותר מב"ס יהיה ככרמלית לשמואל ולא שרי לטלטל בו יותר מד', אינו מוכן מה גדרו של דבר זה, האיך ייחשב גג בעת ובעונה אחת - כבית ודירה, לעניין לטלטל מגג לגג, וכחצר, לעניין לטלטל ממנו לחצר כל שהוא פחות מב"ס. הרי עכ"פ שם דירה לו, כלשון התוס' ע"א (ד"ה הכא), ויחד עם זאת ייחשב גם כקרפף, ויהיה שרי לטלטל ממנו לקרפף אחר, אלמלי גזירה דשמא יפחת הגג, כמו שאמרו בגמ' (וגם גז' זו תמוהה טובא וכמש"נ אי"ה להלן). וזה דבר קשה טובא, האיך יכללו בו כל סוגי הרשויות הללו גם יחד, וצ"ע.

אלא שמה שנראה לבאר בעיקר יסוד שם גג (לאפוקי מסברא ראשונה הנ"ל), בהקדם ביאור הריטב"א (שם) לדינא דספינה, דקאמר שמואל דחשיבה כקרפף יותר מב"ס שלא הוקף לדירה, מפני שמחיצות ספינה להבריח מים עשויות. ויש להבין, דמשמע דהספינה מחמת עצמה נועדה לדירורין, דהא מקום פיתא ולינה היא, אלא שמחיצותיה שלא לשם דירה, ולכא' תהיה מכאן ראייה דלא כהתה"ד (ס' עה), דסבר דכל מקום דירורין, גם אם נעשות המחיצות מעצמן, חשיב כמוקל"ד, וצ"ע. אמנם עי' בריטב"א, דבאר דכל שלא הוקף לדירה הוא סימן דלא חשיב לו לתשמיש מדלא הקיף אותו, עי' שם לשונו (ולפי זה נראה שרב אמנם חלק ע"ז, אבל הוא הסכים עם עצם העיקרון דלהבריח מים עשויות, וניחא יותר דברי התוס' לעניין תחומין, דלר"ז אמרינן סברא זו אף לרב).

ולפי זה גם גג, דמחיצות למטה עשויין לכו"ע, כמש"כ רש"י (צ: ד"ה מאי שנא), אלא שרב סבר דמ"מ אמרינן מחמת הגוד אסיק דחשיב כאילו איכא דירורין למעלה, הלא יהיה מוכח דאליבא דאמת לא חשיב הגג לתשמיש כלל, מדלא עשה לו מחיצות, כמש"כ הריטב"א, ואם כן נראה שלא יתכן כלל לתפוס שגג בעיקרו תורת דירורין עליו, ולא עוד אלא מחמת ה-"כשם" וכו' לרבנן הוי ממש כדירורין למעלה, ועל כן אין מטלטלין מגג לגג, דהא באמת לא חשיב כלל כדירורין.

אלא שבהכרח צ"ל, דיסוד דין גג הוא מחמת דבאמת לאו מידי הוא, שהרי הוא לא נעשה מחמת עצמו לשום תשמיש כלל, אלא מחמת שלכל בית יש גג ממילא נעשה מקום קצת לתשמיש בלא מכוון מתחילה, וללא הגדרת תשמיש כלל (דהא חזינן דלא עביד ליה כלל מחיצות וכו"ל). לפיכך, למרות שהגג מקבל הגדרה מהדירורין

שלמטה, אין זה מחמת שהוא מיוחד בתשמישו, אלא להפך, מחמת שהוא בטל לגמרי ואין כל עניינו אלא מחמת תוצאת הבית שמתחתיו, ממילא הוא מקבל שם מחמת הדירורין שמתחתיו (ולשון התורי"ד [בסוגי' דב' אמות בגג וכו'] "דגג הוא מסומן מחמת הבית שלמטה גרידא", מורה קצת על הגדר שנתבאר כאן). אלא שיש לעיין לדברינו מה יהיה הדין בגג שיש לו מחיצות ממשיות ע"ג, האם נימא שישתנה דינו, או דנימא דהא מיהא כיון שבד"כ אין לו מחיצות, שם הגג ומעמדו לא משתנה, וצ"ע.

ולשמואל, שלא החשיבו מחמת כך למוקל"ד, הלא דינו בעצם כקרפף, אלא שעכ"פ נראה דלא חשיב כגינה, שהיא מקום המופקע מדירורין. זאת, מפני שלגג אין הגדרה חיובית בשום אופן, ולכן על אף שהוא לא חשיב כמוקף לדירה, וביותר מב"ס אסור לטלטל בו (עי' לשון תוס' הרא"ש על התוס' הנ"ל של מחיצות למטן עשויות), כל שאינו ב"ס רשאי לטלטל ממנו לחצר לרבנן, משום שעכ"פ אינו כגינה, המופקעת מחמת תשמישה משם דירורין, משא"כ בגג, שאין לו יעוד תשמיש כלל, כל מקום שמשמש איתו הוי כחד עימו.

ומאידך, הקשו דלשמואל בעי להתיר לטלטל ממנו לקרפף, משום דכיון דאין למקום זה הגדרה חשיב הוא כקרפף, ואין סיבה שייאסר לטלטל ממנו אליו.

ובגמ' אמרו שהטעם לאסור לטלטל מהגג לקרפף, לשמואל אליבא דרבנן, הוא גזירה שמא יפחת הגג, ובארו התוס' (ז: ד"ה ולשמואל) דהגזירה היא שמא יפחת הגג ויהיה כדירה עצמה, ולא אמרינן שנחשב כהוקף ולבסוף ישב, משום דמלכתחילה לאו שם קרפף גמור הוא, דהא מטלטלים ממנו לחצר. וכל העניין נראה סתום, הן עצם הגז', שנראה רחוק מהשכל לגזור שמא יקרה דבר רחוק כזה ולא ישים לב, ועוד דכולה הא הוי רק איסור דרבנן, והוי כגזירה לגזירה ומאי כוליה האי, וצ"ע.

אולם לדברינו יש מעט למתק העניין, דכיון דיסוד גג מעיקרו נוצר מחמת הדירה שלמטה ממנו (כיון והוא עצמו לית ליה מדיליה מידי), שע"כ אסרי רבנן לטלטל מגג לגג, דחשיב כמסומן מחמת הדירורין שמתחתיו, על כן סברי שאף שמעיקר דינא הוי שרי לטלטל ממנו לקרפף, מכל מקום יש לאסור, מחמת שמעיקרו חשיב כדירורין מחמת הדירה שלמטה, ויכול להיות שיפחת הגג ויהיה לגמרי כדירה שתחתיו, דבודאי לא חשיב כהוקף ולבסוף ישב, דהרי לאו שם קרפף עליו, כגינה

שהיא מופקעת מדירין אבל הוא אינו רק לא בכלל שום הגדרה מצד עצמו, וכשמתחבר לדירה הוי חד עימה, ועל כן יש לאסור מיהא לטלטל ממנו לקרפף ולהחשיבו כדירה לעניין זה, (אמנם בגמ' לא משמע כן מדהקשו מכל קרפף שנגזור שמא יפחת וצ"ע).

וכל זה לרבנן, דסברי דכל גג רשות לעצמו, אולם לר"מ אליבא דשמואל לא הקשו שיטלטלו מגג לחצר, כמו שהק' בגמ' לרב שסבר שחשיב כמוקל"ד והוי כדירין. ובארו התוס' (שם) משום דלר"מ חשיב לעולם אליבא דשמואל כקרפף ואף בפחות מב"ס. ולדברינו (דא"א כבר לפרש מחמת החילוק שבין ר"מ לרבנן בגלל שם הדירין למעלה לרבנן, דהא גם לרבנן לא הוי באמת דירין למעלה אלא זה רק סימון בעלמא), יש לפרש, דלר"מ כיון שכל הגגין רשות אחת ולא אמרינן כשם וכו', הרי מראה הדבר שגגין יש בהם שימוש מצ"ע, שע"כ לא אמרינן שהם רק כמסומנים מחמת הדירות שמתחתיהם, אלא יש להם בעצמם שם דירה מחמת שימושם העצמי.

ועל כן אין להקשות לר"מ אליבא דשמואל שיטלטלו ממנו לחצר, דכל תשמיש של גגות חצירות וקרקפות לר"מ חשיב כמין וסוג בפ"ע מחמת תשמישו המיוחד (דגם גג איכא ליה תשמיש מסוג מסויים לר"מ, ואין כל הגדרתו כבטל לבית, כלדרבנן) ואין סברא שיטלטלו מזה לזה, ורק הקשו אליבא דרב שמחשיב גג כמוקל"ד ודמיה יותר לחצר שיטלטלו ממנו לחצר לולי גזירת תל, אולם לשמואל, דלא הוי כמוקל"ד, לרבנן הוי כמקום לא מוגדר ושרי לטלטל ממנו מעיקר דינא לכל מקום, הן לחצר הן לקרפף (לולי הגז'), ולר"מ לא שרי אלא בגג עצמו, מחמת הגדרתו העצמית, וכמש"נ.



אוצר יורה דעה

רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, וענין ספק התלוי במעשה ♦
'תשובת המשקולת' – בהיתר גילוי נסתרות ע"י מטוטלת ♦ ברבר
גרירת השכבה החיצונית של הקלף ♦ בת כהן שנישאת לחלל
ונולד בן בכור, האם חייבים בפריון הבן

משה דוד הומינר

תלמיד בישיבת אהלי תורה, ברוקלין

רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, וענין ספק התלוי במעשה

א.

איתא בגמ' (חולין דף יב ע"א. משולב עם דברי רש"י בחצאי עיגול): "א"ר נחמן אמר רב ראה אחד ששחט אם ראהו מתחלה ועד סוף מותר לאכול משחיטתו ואם לאו אסור לאכול משחיטתו, היכי דמי אי דידע דגמיר (שמכיר בו שמלומד בהלכות שחיטה) למה לי ראה, ואי דידע דלא גמיר (שמכיר בו שאין יודע הלכות שחיטה) פשיטא (דראה מותר דהא לא שהה ולא דרס ולא ראה אסור שמא שהה או דרס), ואלא דלא ידע אי גמיר אי לא גמיר (ואשמועינן דלא סמכינן אסתמא עד שיהא מכיר בו שיודע), לימא רוב מצויין אצל שחיטה (כלומר רוב השוחטין) מומחין הן (שאם לא היה מומחה לא היה שוחט), מי לא תניא הרי שמצא תרנגולת שחוטה בשוק או שאמר לשלוחו צא שחוט והלך (בעל הבית) ומצא שחוט חזקתו שחוט, אלמא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, הכא נמי לימא רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן. לעולם דידע דלא גמיר, וכגון דשחט קמן חד סימן שפיר, מהו דתימא מדהאי שפיר הך נמי שפיר, קמ"ל האי אתרמויי איתרמי ליה אידך שמא שהה שמא דרס".

ומצינו מחלוקת ראשונים בגדרי רמאשמ"ה (=רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן).

הרמב"ן (דף ד ע"א ד"ה והא דאמר) כתב: "אם נאמר בישראל רוב מצויין אצל שחיטה מומחין וחברים הם... במשומד ודאי אין לומר כן שאם נתנבלה בידו אוכל הוא לתאבון שלו". וכן כתוב במרדכי (שם, סימן תקעג), שצריך לידע אם הוא מומחה, ובהג"ה שם ביאר ד"הא דאמרינן רוב המצויין אצל שחיטה מומחין הן פירושו דמי שאינו יודע הלכות שחיטה לא ישחוט, וזה אינו שייך במומר". מבואר בדבריו, דרמאשמ"ה תלוי בזה שהאדם חש לאיסור נבילה. ונראה שהוא ההסבר לטעמו של רש"י שביאר (ד"ה מומחין): "שאם לא היה מומחה לא היה שוחט"^א.

א). ועד"ז כתב הר"ן (דף א' מדפי הרי"ף ד"ה ולענין): "ומיהו אע"ג דמכשירין ישראל מומר לאכול נבלות לתיאבון בבודק סכין ונותן לו, דוקא דידעינן דיודע הלכות שחיטה הא לאו הכי אפילו דיעבד

לעומת זאת, הרשב"א כתב (דף ד' ע"ב ד"ה אבל, התיקון מהמהדיר [מהדו' מוה"ק]):
 "אפי' לרב אשי דמוקי מתני' בישר' משומד לאכול נבלו' לתאבון, רוב מצויים אצל
 שחיטה מומחין הן קאמרי' ביה ואין צריך בדיקה תחלה (ולא) [אלא] כשאר
 אנשים". ודבריו הובאו להלכה בטור יו"ד סימן ב'.

וכבר העיר שם המהדיר (הערה 109), דלכאורה לפי הרשב"א צריך לומר שדין
 רמאשמ"ה הוי רוב במציאות, ולא מצד סברה שלא ישחוט אם הוא לא יודע
 הלכות שחיטה, ומחמת איסור נבילה, משא"כ לדעת שאר ראשונים.

וצריך להבין, אף אם נאמר דהרשב"א לא ס"ל האי סברה של רש"י, מ"מ מניין
 ידעו שאר הראשונים שאין לנו רוב מציאותי לסמוך עליו. שהרי אם תאמר שיש
 לנו גם רוב מציאותי, א"כ למה יהיה הדבר שונה אצל מומר, וגם למה ליה לרש"י
 להוסיף על רמאשמ"ה "שאם לא היה מומחה לא היה שוחט". ולאידך גיסא, יש
 לעיין בדעת הרשב"א אם אומרים האי סברה של רש"י, שקצת דוחק לומר דס"ל
 אותה סברה ושיש שני דינים ברמאשמ"ה.



ב.

והנה בתשובות ראנ"ח (סימן לח ד"ה ואיברא) דייק מהמשך לשון הטור בסימן א',
 שכתב דלדידן סמכין על רמאשמ"ה רק בדליכא לברר, ולכן צריך לבדוק השוחט
 אם הוא בקי, ובתוך הדברים הביא הטור את דברי רבינו תם, שאין השוחט צריך
 לדעת כל הלכות שחיטה, אלא אם אומר "שעל דבר זה הייתי שואל" סגי, דמובן
 מהמשך לשון הטור דצריך לבדקו אם הוא יודע אותן הלכות שחיטה הנצרכות,
 ולא די לשאלו אם הוא מומחה בהלכות שחיטה.

וכן כתב הפרישה (שם סק"א וסק"כ), דצריך לבדקו בפרטי הלכות שחיטה, דאי
 לא תימא הכי אפשר שסבור שהוא מומחה אך הוא טועה בעצמו, דבאמת אין הוא
 יודע את כל הלכות שחיטה הנצרכות.

ומזה מובן בפשטות שאין ב' גדרים בדין רמאשמ"ה, שהרי אין לסמוך על
 הסברא שאם הוא לא יודע את ההלכות הוא לא ישחוט, שהרי אפשר שהוא סבור

שחיטתו פסולה, דליכא למימר ביה רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן".

שיודע ובאמת אינו יודע. אבל לדעת רש"י וסיעתו צ"ל דלא חיישינן לזה (ויש להעיר שהראנ"ח הקשה קושיא על הר"ן מכח מה שדייק שצריך לבחנו).

נמצא דלכו"ע יש רוב על כך שמדובר ביהודי שאינו רוצה להיכשל באיסור נבילה, אלא דפליגי אם מהני בהא בלבד. לדעת רש"י, כיון דקים לן שהוא נוזהר מאיסור נבילה, ולפנינו המציאות היא שהוא שחט, א"כ מוכרח הדבר שלמד הלכות שחיטה. ולדעת הטור (וכן י"ל בדעת הרשב"א) אין דבר זה מספיק בעצמו, שהרי אפשר שהוא חושב שלמד הלכות שחיטה, אך לא למד כל ההלכות הנצרכות.



ג.

ועכשיו עלינו להבין למה לדעת רש"י וסיעתו אין לנו רוב מציאותי לסמוך עליו.

ויובן הדבר, בהקדים מחלוקת תוס' והרמב"ן בגדר רובא דתליא במעשה:

דהנה איתא בגמ' (חולין דף יא ע"ב) דרב מרי רצה להביא מקור לדין דאזלינן בתר רובא גם ברובא דליתא קמן מאיש שהכה אביו, שהדין הוא דרחמנא אמר קטליה, דאי לא סמכינן על הרוב דרוב בעילות אחר הבעל, א"א לידע שהוא אביו כדי להורגו, ודחו ראיה זו (ועיי"ש, דאח"כ קיימוהו לפי הגירסא שבדפוס אבל בדק"ס שם הביא עוד גירסא שבו נשאר בדחייה).

והרמב"ן שם (ד"ה וליחוש) כתב: "ואיכא דקשיא ליה דתנן בבכורות פ"ג הלוקח בהמה מן הגוי ואינו ידוע אם בכרה אם לא בכרה ר' ישמעאל אומר עז בת שנתה ודאי לכהן מכאן ואילך ספק, והוינן בה מכאן ואילך ספק? ליזיל בתר רובא ורוב בהמות מתעברות ויולדות וכו' כדאיתא התם, ואמר רבינא כי אזלינן בתר רובא הני מילי ברובא דלא תלי במעשה אבל ברובא דתלי במעשה לא, והכא נמי אמאי אזלינן בתר רוב בעילותיו דבעל הא רובא דתלי במעשה הוא. ולא מילתא היא כלל, דכי לא אזלינן בתר רובא דתלי במעשה ה"מ כשמיעוטו לא תלי במעשה כי התם, משום דמילתא דאתיא ממילא שכיח, אבל היכא דמיעוטא נמי תליא במעשה

כי הכא, שוין הם, ועל כרחך הרוב מצוי והולכין אחריו, כמו שהולכין אחר רוב שאין רובו ומיעוטו תלויין במעשה".

הרי הקשה דלכאורה אין הולכין אחר הרוב כשתלוי במעשה, וכשם שאצל בהמה עיבור תלוי במעשה ביאה, כך אצל אדם הוא תלוי במעשה ביאה, ולכן לכאורה אין לסמוך על רוב כזה². ותירץ דהא דלא סמכינן על רוב התלוי במעשה הוא כשרק הרוב תלוי במעשה, ולא המיעוט, וכמו שהוא שם בבכורות, שהספק הוא האם בהמה זו נתעברה כבר בעבר או לא, אבל כאן שהספק הוא האם אדם זה הוא אביו של בן זה, כל הצדדים תלויים במעשה והולכין אחר הרוב [וראה להלן אות ד, שנדון בסברתו].

אולם, התוס' בכמה מקומות (בכורות דף כ ע"א ד"ה רבינא; יבמות קט ע"א ד"ה רבי, בתירוץ הב') כתבו דתשמיש דאדם לא חשיב תלי במעשה, רק תשמיש דבהמה. והטעם, "דפעמים דבהמה צריך להרביע כדאמר בהשוכר את הפועלים מותר להכניס כמכחול בשפופרת" (לשונם בבכורות שם עם קצת תיקון, ע"ש בשימ"ק). הרי דלשיטתם כיון דלפעמים האדם מרביע את הבהמה בידים, נחשב מעשה, משא"כ תשמיש דאדם ממילא הוא.

ולפי זה אין שום קושיא בסוגיין, שהרי "רוב בעילות אחר הבעל" אינו תלוי במעשה כלל, ואין צורך בתירוץ הרמב"ן, דשאני הכא דגם המיעוט תלוי במעשה. וברור שהרמב"ן לא ס"ל כדברי התוס', אלא גם בתירוצו ס"ל דתשמיש דאדם תלוי במעשה, אלא דשאני הכא דגם המיעוט תלוי במעשה. וצריך להגדיר שמחלוקתם היא מה נקרא 'תלוי במעשה'.



ד.

ונראה להגדיר את ענין דבר התלוי במעשה על פי דברי הרשב"א (דף ט ע"ב ד"ה אמר, והוספתי הסבר הדברים בחצאי עיגול, ותיקוני המהדיר בחצאי ריבוע) לבאר את הפלוגתא בין אביי ורבא (רבה, לגירסת הרשב"א) אם מקילים יותר בספק איסורא

(ב). ולכאורה קשה, דהוה ליה להקשות דמכאן ראייה דסמכינן ארובא דתליא במעשה, ודלא כרבינא, ולא שאין שייך כאן רוב משום דתליא במעשה, ואיברא דלהקשות דמכאן ראייה דלא כרבינא הוה קושיא קלישא, די"ל בפשיטות (עכ"פ לנוסחת הגמ' לפנינו), דלא קיימא לן כראיה זו. וראה לקמן, אות ד והערה ח, שנתרץ איך הקשה דלא שייך כאן רוב.

יותר מספק סכנה. "ותירץ רבינו הרב ז"ל דמים מגולין (דאסרינן אותם משום ספק סכנה) בטלה חזקתן משנתגלו, כיון דאיכא דוכתא דשכיחי נחשים... ואפילו הכי סבירא ליה לאביי דכל ספק איסור שהאיסור תלוי במקרה הבא לו [מותר] אף על פי שאין שם חזקת טהרה, וכההיא דאמר ר"ש מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע ברשות הרבים טהורות, ואף על פי שאין שם חזקת טהרה, שאם אתה אומר העמד מקוה על חזקתו והשתא הוא דחסר, אדרבה העמד טמא על חזקתו ואימר לא טבל, ו(משא"כ) חתיכה ספק חלב ספק שומן שהיא אסורה שאין הספק תלוי במעשה אלא מעולם היתה חתיכה זו או חלב או שומן ולא ידענו לה היתר מעולם, ואינו דומה לספק טומאה ברשות הרבים שאנו מסופקים אם נתחדשה שם טומאה, וכן במקוה שאנו מסופקים בשעה שעשו טהרות על גבה אם כבר נתחדשה שם מקרה וחסר, ואמר ליה רבה התם ספק טומאה ברשות הרבים דטהור, אף על פי שאין שם חזקת טהרה, לאו מדינא הוא, אלא הולכתא גמירי לה מסוטה". ומסקנת הסוגיא הנ"ל כסברת אביי^א.

מובן מדבריו, דהא דספק דאורייתא לחומרא (וחומרא זו היא מה"ת לדעת הרשב"א [תוהב"א ב"ד ש"א]) הוא רק כשצד האיסור אינו תלוי במעשה, ופירוש 'תלוי במעשה' הוא שבודאי צד האיסור התחיל באיזה זמן בעבר, אחר שכבר היה מותר. ואם היה תלוי במעשה מקילים בספקו, כשם שמקילים מכח חזקה או רוב [ולהלן אות ז נדון במקור הסברא דספק התלוי במעשה].

ועתה, אחרי שביררנו דסברת תלוי במעשה הוא ענין בפני עצמו, מובן למה אין סומכים על רוב התלוי במעשה, שהרי הולכין אחר הרוב וגם הולכין אחר הצד הטבעי, שאינו תלוי במעשה.

גם פשוט לפי זה מ"ש הרמב"ן (המובא לעיל אות ג) שכששניהם תלויים במעשה הולכים אחר הרוב, שהרי דין תלוי במעשה אינו קשור במיוחד לרוב שמגרע כוחו תמיד, אלא שכשצד אחד תלוי במעשה אותו צד גרוע הוא מטעם אחר.

ג). איברא דצלה"ב מהלך הסוגיא לפי פירוש זה של הרשב"א ורבינו יונה, שהרי אינו יכול להסתובב אודות הדין דנטל זאב וכו' שלפניו דשם הספק הוא שמא היה מעולם. ואפשר לומר שכוונתו לדברי רש"י (דף ט ע"א ד"ה דאע"ג) "מוקמינן לה אחזקת היתר דסתם בהמה אינה טרפה", ולא כתב טעם רוב כשיטת החידושי הר"ן (דף יא ע"א ד"ה מנא), ואפשר שטעם הסתם הוא הסברא דתלוי במעשה. אלא דצ"ע בתרתי, חדא דלכאורה אפשר שנולד טריפה, וב' דמוכח מהסוגיא בדף יא ע"א דהוה מטעם רוב, ויל"ע.

ועפ"ז יובן קצת למה הרמב"ן (המובא לעיל אות ג) מקשה "אמאי אזלינן בתר רוב", ולא כתב שמכאן מוכח דלא שאני בין רוב התלוי במעשה ושאיין תלוי במעשה, דע"כ שאני, כיון שאין משגיחין בכל מקום אחר דבר התלוי במעשה [אלא שאינו מובן למה לא הקשו ה"איכא דקשיא ליה" שמכאן מוכח דרוב עדיף מאינו תלוי במעשה, ומניין להם דבודאי אין רוב עדיף מאינו תלוי במעשה, וראה לקמן הערה ח קצת ביאור בזה. ואין לתרץ שאין סברא להוכיח מכאן דרוב עדיף מאינו תלוי במעשה משום שאין כאן צד שאינו תלוי במעשה, שהרי זהו בעצם המענה של הרמב"ן].

גם מובן מזה, דרוב התלוי במעשה לא מהני מה"ת ולא רק מדרבנן, שכן משמע מדברי הרמב"ן, שהקשה על הסוגיא, שבאה להוכיח דין רוב מן התורה.

ולדעת התוס' צריך לומר דס"ל שכל דבר ההווה ממילא ומאליו אינו נחשב תלוי במעשה, אע"ג דודאי מתחילה היה באופן אחר וצריך מעשה התחדשות לשנותו, אלא רק כשצריך התערבות מבחוץ נחשב תלוי במעשה.

אולם לפי כל זה יוקשה מאד על דעת התוס', שהרי ודאי רוב הפעמים הבהמות מזדקקות מאליהן ואינן צריכות לסיוע, וא"כ לכאורה גם בלי אותן בעילות של הבהמות התלויות במעשה האדם יש רוב, דרוב בהמות מתעברות, ולמה בשל כך שלפעמים האדם מסייע לרוב אין אנו יכולים לסמוך על הרוב!?



ה.

והנראה בזה, על פי דברי הרשב"א במקום אחר (דף ט ע"א ד"ה מר, ותיקנתי קצת לפי הנוסח בשימ"ק), שכתב על הדין שאם לא בדק בסימנים הבהמה אסורה, שמא לא שחט רוב הסימנים, "דכיון דמתה לה ועל ידי שחיטת מומחה מסתמא שפיר שחט, דרוב הפעמים רובן של סימנים נשחטין בשחיטת מומחה, אבל משום דרובא דתלוי במעשה ומעוטא דאינו תלוי במעשה הוא, ובכי הא לא אזלינן בתר רובא, כדאיתא בבכורות וכדכתבין לקמן בעזה"י, משום הכי אוקמיה רבנן בחזקת איסור הראשונה".

חזינן מדבריו, דבאמת אין חסרון ברוב התלוי במעשה מדאורייתא אלא מדרבנן. והטעם נראה פשוט, שאם נאמר כשיטת התוס', שחיסרון רוב התלוי במעשה הוא

רק בחלק מהרוב (ואפי' בחלק קטן), למה לא יועיל הרוב? אלא צריך לומר שהוא מדרבנן.

ובאמת נראה שמוכרח שהרשב"א לא ס"ל כהרמב"ן בהא דלא אזלינן בתר רוב התלוי במעשה, דס"ל להרמב"ן שהגדרת תלוי במעשה אצל רוב הוא אותו גדר כמו אצל ספק התלוי במעשה. ונבאר. דהנה צ"ב בדברי הרשב"א, שבשחיטה צריך מעשה כדי שישחוט רוב הסימנים, דלכאורה ידעין בודאי שעשה מעשה שחיטה, וכמו שכתב הרשב"א במקום אחר (מובא לקמן), שחזקה על בן דעת השוחט ששוחט כראוי, וא"כ אין אנו מסופקים שמא נעשה מעשה אם לאו, אלא בודאי ששחט וכל השוחט כדרכו וכהוגן הוא שוחט.

והביאור בזה הוא על פי מה שכתב הרשב"א (דף ד ע"ב ד"ה וישראל): "חזקה על בן דעת שאין קלקולי שחיטה יוצאים מתחת ידו במקרה אלא אם כן נתכוון בכך, או שלא השגיח, דכל בן דעת משגיח בשעת שחיטה, ואם לא שחט רוב הסימנים חוזר הוא קודם [שיעור] שהיה ושוחט וגומר את שחיטתו". הרי שהטעם שמחזיקים השחיטה לכשרה הוא משום שאמנם אפשר שהוא לא סיים ולא שחט רוב הסימנים, אבל במקרה כזה הוא ישגיח לחזור ולשחוט השאר. וא"כ מובן בפשיטות, דכיון שאינו מובטח שישחוט רוב הסימנים ממילא, אלא על ידי השגחתו, נחשב זה לדבר התלוי במעשה, כיון שאין זה דבר הנעשה מאליו כששוחט, אלא רק ע"י השגחתו של השוחט.

ונמצא לפי זה דכו"ע לא פליגי ויוכלו לסבור כהרשב"א בענין ספק התלוי במעשה, ומחלוקת תוס' ורמב"ן הוא רק בענין רוב התלוי במעשה, דס"ל להתוס' שאין לו אותו גדר כמו ספק התלוי במעשה.

ועפ"ז יש לפרש את מחלוקת המרדכי וסיעתו עם הרשב"א, אם דין רמאשמ"ה יכול להיות רוב מציאותי או לא, שהרי לשיטת התוס', שאף שמעשה ההווה ממילא אינו נחשב מעשה לענין רוב התלוי במעשה, מובן שיש לומר שיש רוב מועיל של השוחטין שיודעים הלכות שחיטה, אף דלכאורה לימוד הלכות שחיטה הוה מעשה, שהרי אנו דנין על על השוחטין שבאו לשחוט, ואלו שרוצים לשחוט ממילא לומדים הלכות שחיטה, מצד זהירותם מאיסור (שאף שנת"ל אות ג' דלא מהני הרוב של זהירותם מאיסור נבלה, היינו משום שאין ודאי שמשום זה ידעו הלכות שחיטה

בשלימות, אולם בפועל הרוב כן הוא, שאכן הם יודעים הלכות שחיטה). אולם לדעת הרמב"ן, שאף מעשה ההווה ממילא מחשיב אותו צד כתלוי במעשה, מובן שכיון שבתחילה לא ידע השוחט הלכות שחיטה, לימוד הלכות שחיטה נחשב מעשה, אף שבודאי ממילא כל הרוצה לשחוט ילמד, ונמצא רוב זה רובא דתליא במעשה^ד.

אמנם עדיין לא ביררנו את דעת התוס' והרשב"א לתכליתו, דהנה לפי מה שנתבאר ברוב התלוי במעשה לדעתם אין כל אותו צד של רוב תלוי במעשה אלא רק קצתו (אלא שהוא מעשה חשוב יותר, שאינו ממילא), אבל לכאורה אם כל הרוב תלוי במעשה צריך לומר שהרוב לא מהני גם מדאורייתא. אולם, מוכרח לומר שאינו כן, ותמיד מועיל רוב מן התורה לדעתם, גם כשכולו תלוי במעשה, שהרי לימוד הלכות שחיטה מעשה הוא, אלא שבא ממילא, ולכן אין הוא חל כשרק חלק מהרוב תלוי באותו מעשה, אבל א"א שאף אחד ידע הלכות שחיטה בלי מעשה של לימוד. נמצא א"כ שגם לדעת הרשב"א הרוב המציאותי של רמאשמ"ה הוא רוב התלוי במעשה, אלא עכצ"ל שאין מעשה הבא ממילא מגרע מהרוב, אף כשכולו ע"י מעשה (הבא ממילא). וצריך להבין מחלוקת את הרמב"ן והרשב"א בדין רוב שכולו תלוי במעשה דממילא.

ו.

ולהבין זאת, צריך לירד לעומקי ענין רוב וענין ספק התלוי במעשה, כדלהלן: דהנה בטעם דבר זה, שמה שאינו תלוי במעשה עדיף כהתלוי במעשה, כתב הרמב"ן (המובא לעיל אות ג): "כי לא אזלינן בתר רובא דתלי במעשה ה"מ כשמיעוטו לא תלי במעשה כי התם, משום דמילתא דאתיא ממילא שכיח, אבל היכא דמיעוטא נמי תליא במעשה כי הכא, שוין הם, ועל כרחך הרוב מצוי והולכין אחריו, כמו שהולכין אחר רוב שאין רובו ומיעוטו תלויין במעשה".

ודבריו צריכים ביאור, דכי משום הא דתליא הרוב במעשה הוא פחות שכיח (או שכיח כמו) מהמיעוט דלא אזלינן בתר רובא? ובנידון דרוב בהמות מתעברות, הלא

ד). ויש להעיר דמדברי רש"י (בכורות דף כ ע"א ד"ה רובא) משמע כשיטת הרמב"ן ברובא דתלי במעשה, וכן ס"ל כאן דרמאשמ"ה לא הוה רוב מציאותי.

פשוט הוא שרוב בהמות עושות מעשה בעילה ומתעברות הנקבות, ואיך אפשר לומר דמשום דתלוי במעשה אינו שכיח, ואין הולכים אחריו?

ואם תימצי לומר דבאמת הרוב עדיין רוב הוא, שהוא יותר שכיח מהמיעוט שאינו תלוי במעשה, רק שזה שהרוב תלוי במעשה גורם שאינו מצוי כ"כ כמו שהיה נמצא הרוב במצב אחר, מלבד שדחוק הוא (שהרי תמיד נובע רוב מאיזה סיטואציה, אף אם אותו רוב אינו התחדשות ואינו תלוי במעשה, ובודאי שבמצב אחר אפשר שהרוב יהיה יותר מצוי), אי אפשר לומר כן. שהרי הדין במיעוט המצוי הוא שבדקים אם אפשר (ראה רמב"ן דף ג ע"ב ד"ה ועכשיו), וגם זה רק מדרבנן (ראה מלחמות קרוב לריש חולין, והביא את הראיות שהביא שם בחידושי הרמב"ן דף יב ע"א ד"ה אלא קט"ה ואי בדיונו על סירכות הריאה), ולמה כאן, כשאין אנו יודעים אם יש אפילו מיעוט המצוי, אלא רק דתליא במעשה, אין הרוב מועיל מה"ת, כמו שכתבנו לעיל אות ד?

ולהבין זאת, יש להקדים קצת ביסוד דין רוב, דהנה מצינו במאירי (ב"ב דף כג ע"ב קט"ה זה שביארנו) שכתב לענין ניפול הנמצא בין שני שובכות "זה שביארנו שבנמצא בין שני שובכין קרוב לזה שלו, דוקא כששניהם מרובים באכלוסין יונים בשוה, אבל אם היה אחד מהם גדול מחברו כמנין הולכין אחר הרוב, שכל שבא לפנינו דין אחד שהאחד רוצה לזכות בו מחמת שהדבר קרוב לו יותר משל חברו, והאחד רוצה לזכות בו מחמת שטוען שמן הרוב פירש והרי רוב שלו, הולכין אחר הרוב, ואע"פ ששניהם מן התורה, שהרי הלכה תורה אחר קרוב בעגלה ערופה ואחר הרוב בשאר הדברים, מכל מקום רובא עדיף, ומעתה אתה דן שלא נאמר בתורה לענין עגלה למוד לקרובה אלא בשהרחוקה שוה לה ברבוי אכלוסין, אבל אם היתה רחוקה הימנה באותו מחוז מרובה באכלוסין יותר מן הקרובה הולכין אחריה, והם הם שמביאים עגלה ולא הקרובה, ואפילו לא היתה רחוקה הימנה מרובה באכלוסין אם היה מקום שנמצא בו החלל פרשת דרכים מביאין בין כלם והולכין" אחר רוב שבין כלם, ולא נאמר למוד לזו לבדה אלא בדרך שאין הדבר מצוי לבא לה רוצחים ממקום אחר, כגון שיושבת בין ההרים וכיוצא בזה,

ה). בפנים שם כתוב "הולכין", ואינו מובן, ולכן הגיה המהדיר שם "או הולכין", ואינו נכון, שהרי דעתו מבוארת בקטע שלאחריו שם שאין הרוב מכריע אלא אם כן הוא יותר מ 50% מהכל, ולא אם הוא רק הגדול שבין רבים, ואם נגיה "או הולכין אחר הרוב" כוונתו שהולכין אחר הרוב המכריע, אולם, כתוב לפני זה "ואפילו לא היתה רחוקה הימנה מרובה באכלוסין", היינו שאין שם דין רוב. אלא כוונתו כפפנים, שבפרשת דרכים הדין הוא שהולכין לפי הרוב שבכל אחד.

שאינן אומדים ברוב וקרוב לילך בו אחר הרוב אלא כשהדבר מצוי להיות דבר זה יוצא מן הרוב כמן הקרוב".

והנה יש לעיין בדבריו, מה כוונתו ש"מביאין בין כולם והולכין אחר רוב שבין כולם", ונראה שכוונתו לומר שהעיר הגדולה יותר משלמת יותר לשם העגלה, היינו שכל עיר משלמת כפי גודלה לגבי שאר הערים.

ונראה, שאין כאן דין רוב, שהרי כשיש רוב אזלינן בתריה למעט שום צד אחר¹, וכאן הכל משלמים על העגלה ערופה, אלא שהוא כפי גודל העיר. והביאור בזה, שקודם שחל דין רוב, יש מקום בדין לכל צד כפי רובו, ודנים בכל צד לפי רובו. זאת אומרת, שגם קודם שחל דין רוב יש כאן רוב, אלא שמ"מ ספק הוא, שהרי אין לנו לתלות בעיר זו יותר מבעיר זו, (בפרט לשיטת המאירי שם, שאם יש לנו לתלות בזה יותר מזה נחשב "מצוי" ועדיף מרוב) אבל מ"מ שייכות הנדון לעולם גורם שחל עליו כל הצדדים הנמצאים בעולם (ששייכים לנדון). וחידוש דין רוב הוא שנלך בטר רובא למעט שום צד אחר.

ועוד מובן מדבריו, שאין דין רוב תלוי כלל בסבירות הדבר, אלא בזה שיש מציאות של רוב שיכול הדבר להיות ממנו, שהרי לדעתו סבירות נקרא "מצוי" ולא "רוב" (עיין שם בכל הסוגיא).

וא"כ צ"ב, למה הולכין אחר הרוב, וגם יש ענין של רוב גם בלי דין התורה (רק שאין הולכין אחריו למעט שום צד אחר)?

והסברת הדברים, שהתורה דנה על המציאות כפי שהיא באופן מופשט, מהותי ואיכותי, ולכן אין נוגע הדבר לכללי סטטיסטיקה כמותיים (אמנם לדעת המאירי נוגע גם כללי סטטיסטיקה, אולם מ"מ אינו שייך לדין רוב). אלא, במקום שיש ספק, דנים על הנרטיבים האפשריים, פירוש, על האופנים שונים שהיה יכול להיות, אולם לא ההסתברות של כל נרטיב, אלא על מספר הנרטיבים. וזהו ענין רוב קודם דין רוב, שאם רוב אנשים הרגילים לשחוט מומחים הם, ויש לנו ספק לגבי אחד מהם, מחילים עליו את מציאות הרוב (כגון 60%) והמיעוט (כגון 40%). ודין התורה הוא שמתנהגים כאילו אין שם מיעוט².

1. וראה בראשונים שם מחלוקת אם "רוב" היינו הגדול שבין כולם, או דוקא יותר מחצי הכל.

[אמנם י"ל שמה שדנים על הנרטיבים הוא משום שע"י האפשרות שבא ממנו, יש לו שייכות אליו. ואם זה היסוד (שדנים על מה ששייך אליו), מובן איך שגם דין ביטול בא מדין רוב, ואין כאן מקומו]

ז.

ועד"ז י"ל לגבי ספק התלוי במעשה, שדנים עליו מבחינה מהותית.

דהנה כשבא דבר לפנינו שודאי היה מותר או כשר וכו' בעבר, רק שנסתפק לנו אם התחדש שם דבר המשנה את מה שבודאי היה קודם, אין דנים עליו מבחינת ההווה, שהוא או כך או כך, אלא (כאילו נאמר מלמעלה מן הזמן ו) מבחינה מהותית, האם יש כאן רק את אותה מציאות שהיה קודם, או שמא התחדש ונוסף עליו דבר אחר. וא"כ, נמצא שהדיון הוא האם התחדש אותו דבר או לא. וכשיש ספק כזה, שצד אחד הוא מציאות וצד האחר הוא העדרו, אין מחדשים שאכן התחדשה מציאות, כי זאת מנין לנו, אלא אומרים שמה שהיה קודם הוא מה שהוא עדיין.

[ומרוויחים בזה, דסברת תלוי במעשה אינו צריך לשום קרא, כי אין זה דין שנתחדש ע"י התורה, אלא סברא. וסברא הוא קרא למה לי]

ועתה מובנת שיטת הרמב"ן "דמעוטא דלא תלי ביה מעשה עדיף כרובא דתלי ביה מעשה" (לשון הרמב"ן בהלכות בכורות ריש פ"ג, ע"פ נוסח הכת"י) שהרי יש דין שהולכים אחר הרוב, ויש דין שהולכים אחר מה שאינו תלוי במעשה, וסתרי אהדדי, וא"כ ספק שקול הוא.

וגם מדויקת לשונו "רובא דתלי ביה מעשה", שהמעשה תלוי בהרוב, שהרי אין נוגע שהרוב בא על ידי מעשה ולא ממילא, אלא שאם נאמר כהרוב בספק שלנו, נמצא שצריכים אנו לומר שהיה מעשה באותו ספק, אולם א"א לנו לומר אלא שלא התחדש דבר, דהא מנין לנו.

ומה שכתב שהטעם שהולכין אחר הצד שאינו תלוי במעשה הוא משום דשכיח הוא, צ"ל שאינו כל הטעם, אלא פרט בטעם. והוא, שבודאי אילו יצוייר שלא

ז). ואפשר שזו מחלוקת ר"מ ורבנן אם חוששין למיעוט, היינו אם יש דין רוב בכל דיני התורה או רק היכא דלא אפשר בלאו הכי, וגם לא דין רוב עדיין יש רוב.

פעלה העובדה שצד אחד תלוי במעשה על מציאות העולם, אין הולכים אחריו, כמו ברוב שמה שאינו יכול לבא להיות הספק שעליו דנים, אינו נכנס לחשבון, וכשנת"ל סוף אות ז.



ח.

ועדיין עלינו לברר את שיטת הרשב"א שרוב התלוי במעשה אינו מועיל מדרבנן דוקא, ואין שום חסרון מה"ת, אפילו כשכל הרוב תלוי באותו מעשה. ונקדים במה שכתב הרשב"א (חולין דף יא ע"א ד"ה אתיא) על מה ששאלו בגמ' מנין שהולכים אחר הרוב, והביאו ראיה מפרה אדומה שצריכה להיות כשרה, וא"א לבדוק. והקשה על זה הרשב"א, דלכאורה יש לנו חזקה שאינה טרפה, שאם היתה טרפה לא היתה חיה יותר מי"ב חדשים, והביא תירוץ שאם תאמר שיש מקור שהולכין אחר חזקה, כל שכן שהולכין אחר הרוב, דהא רובא וחזקה רובא עדיף, וכל האיבעיא של הגמ' הוא על הצד שאין אנו יודעין שהולכין בטר חזקה. ודחה הרשב"א: "הא ליתא דבעיין קמייטא דמנא לן דאזלינן בטר חזקה ודאי איפשיטא... ואפילו הכי אבעיא לן אי אזלינן בטר רובא או לא, דהא דקיימא לן רובא וחזקה רובא עדיפא, הני מילי בטר דאיפשיטא לן דאזלינן בטר רובא. אבל עד דלא קיימא לן אי אזלינן בטר רובא או לא, לא מוכחינן לה מחזקה, דאימר בטר חזקה אזלינן ולא בטר רובא כלל, והדרא קושיא לדוכתיה דילמא טעמא דפרה משום חזקה היא".

וכבר הקשה על תירוץ זה בתוס' הרא"ש (ד"ה מנא): "ולא נהירא, דנהי דידעינן דאזלינן בטר רובא, מנא לן דרובא עדיף אלא סברא הוא, וה"ה בלא קרא נמי". וכוונת קושייתו, שאם רובא עדיף מחזקה מכח סברא, אם כן אותו סברא גם מחייבת את עצם הדין של רוב, אחרי שיודעים את דין חזקה.

וליישב הקושיא, צ"ל דבאמת הא דרובא עדיף מחזקה אינו מסברא לבד, אלא מצד האופן בו נתנה תורה כח לדין רוב. והנראה בזה, דלהרשב"א אין 'רוב' בירור בפ"ע אלא שהתורה על הרוב תדבר, שלכתחילה התורה אמרה את דיניה גם על מקרים שאינם ודאים אלא ספקות שיש בהם רוב.

וא"כ הדברים פשוטים, אם נאמר שחזקה הוא דין מיוחד בפ"ע, והרוב הוא חלק מכל מצוה ומצוה עצמה, פשוט דרובא עדיף. שאף שמצד החזקה יש דין אחר, מ"מ לא התבטלה אפשרות קיום הצד השני, ואין זה כתרתי דסתר, אלא שהדין הטבוע בעצם המצוה הוא הקובע.^ח

ועכשיו אפשר לומר כן גם לענין סתירה בין סברת תלוי במעשה ורובא. דתלוי במעשה אינו חלק מהמצוה, משא"כ רוב (לדעת הרשב"א) הוא חלק מהמצוה, ולכן רובא עדיף.



ט.

והנה הרשב"א כתב בתורת הבית (בית א' שער א'): "עוד יש לדקדק הואיל וקיימא לן דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם כדבעינן למיכתב לקמן אם נסמוך על חזקה זו אפילו בעברין לתאבון אם לאו ומסתברא שאפילו במומר לתאבון סומכין על חזקה זו... אלא שהרב רמב"ם ז"ל כתב זה לשונו ישראל מומר לעבירה מן העבירות שהיה מומחה הרי זה שוחט לכתחילה. ונראה מדבריו דדוקא מומחה. ובאמת שהדעת נוטה לזה דכל שאוכל לתאבון ואינו טורח יש לחוש שמא אינו מומחה ולתאווה הוא שוחט ואוכל. אבל כשאינו מומר לאותו דבר אע"פ שהוא עברין לעבירה אחת מן העבירות אינו נראה כן כלל אלא ודאי הרי הוא לגבי שחיטה כשאר ישראלים הכשרים וכל ששוחט חזקה מומחה הוא".

הרי שגם הרשב"א הודה שיש צד שאין אומרים רמאשמ"ה אצל מומר, ולכאורה הסתפק בין הצדדים שבארנו לעיל.

(ח). אמנם, עיין ברמב"ן (דף יא ע"א ד"ה אתיא) ובקושיית השטמ"ק עליו, ונראה לפרש דרוב לדעתו הוא דין בפ"ע, והסברא שמעלה הרמב"ן הוא שבמקום שנאמר שמצוה אחת הותרה מפני חבירתה (לענין המוספים בשבת ראה ר"ן גאון שבת רלג, א. וכן הוא לגבי תמידין, ראה לקוטי שיחות חלק טז ע' 237 הערה 39*), אפשר שיהיה הדין של רוב חלק מאותו דחייה, אולם זה נאמר רק כשא"א אחרת, מצד אי-התאמה במצוה אחרת, ולא במצוה עצמה.

ועפ"ז מובן למה לשיטת הרמב"ן פשוט שאין הרוב עדיף על ספק התלוי במעשה, שהרי לדעתו שניהם אינם חלק מהמצוה. ובהא שאפשר לומר שכך הוא דין התורה, דרובא עדיף, אולי יש לומר לדעתו שכל דיני עדיפות של רוב וחזקה וכו' אינם אלא מסברא.

אולם קשה לומר כן, שהרי דברים אחרים תלויים במחלוקת זה, ובבירור כתב הרשב"א שרוב התלוי במעשה אינו מדרבנן, ומשמע שצריך מעשה חשוב, וא"כ גם כאן יש רוב, ומה נפק"מ בזה שאין המומר טורח.

ונראה ליישב את שיטתו, שברוב הפעמים הטעם שאדם מסויים יודע הלכות שחיטה הוא משום שהוא רוצה לשחוט שחיטה הגונה, אם הוא שוחט לעצמו משום איסור נבילה, ואם שוחט לאחר משום איסור לפני עור.

אולם במומר אין שייך טעמים אלו. וא"כ נמצא דמצד אחד יש לנו רוב, שהרוב יודעים הלכות שחיטה, אך מ"מ אין אדם זה יכול להיות מן (חלק גדול מן) הרוב, שהרי אין הוא נזהר מאיסור נבילה.

ונמצא שאף שהרוב בנוי על המציאות ש"רוב הרגילים לשחוט בחזקת מומחין ומוחזקין הן" מ"מ יתכן לומר שעדיין צריך את הסברא שסתם אדם נזהר מאיסור נבילה.

ולשיטת הטור (והרשב"א בחידושי, והצד האחר שמעלה בתורת הבית), שעל מומר אומרים רמאשמ"ה, יש לתרץ דמ"מ במציאות יש רוב, ואף שעכשיו אין הוא נזהר מאיסור נבילה מ"מ זהו רק כשהוא לתיאבון, ועוד שאפשר להיות שפעם היה נזהר.



י.

והנה פסק השו"ע (סימן ב ס"ב) כדברי המרדכי, שאין להניח למומר לשחוט אא"כ יודעים בו שהוא יודע הלכות שחיטה. ובשו"ע סימן א ס"ב כתוב על השוחט "אין צריך שידע כל חלוקי הדינים, אלא אם אומר על דבר זה הייתי מסתפק ושואל, קרינן בה שפיר יודע, עד שאומר על האסור מתר. הגה: ובודקין אותו בדיני הלכות שחיטה".

משמע מדברי הרמ"א בהגה, שהוא סובר כדברי הטור, שחוששין שמא טועה בעצמו, ולכן צריך לבדקו בפרטי הלכות שחיטה.

ובאמת שאפשר לדייק כן גם מדברי המחבר שם בסעיף א, ששינה מלשון הגמרא "רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן" והעתיק את לשון הטור "רוב

הרגילים לשחוט בחזקת מומחין ומוחזקין הן" דמשמע שהחזקה היא על הרגילים לשחוט עצמם, שיודעים הלכות שחיטה, וקשה לפרשו כשיטת רש"י (שאין הרוב על מומחיותם, אלא) שאם לא היו מומחין לא היו שוחטין, וממילא נמצא שהמציאות היא דרובם יודעים הלכות שחיטה.

הרי לנו שפסקו מחד גיסא כשיטת הטור בענין אם צריך לבחננו, וממילא גם כשיטת התוס' והרשב"א בענין רוב התלוי במעשה, ונמצא דרמאשמ"ה הוא רוב מציאותי, ומ"מ פסקו כרוב הראשונים בענין אם אומרים רמאשמ"ה גבי מומר^ט.

ובזה יובן מה שכתוב בשלחן ערוך הרב יו"ד סימן ב סק"ו בטעם שצריך לידע אם המומר יודע הלכות שחיטה "דבמומר לא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן דכל שאוכל נבלות לתאבון ואינו טורח יש לחוש שמא אינו מומחה ולתאווה הוא שוחט (רשב"א)". ולכאורה תמוה, שהרי לא כתב הטעם שאינו נזהר מאיסור נבילה אלא שיש לחוש שמא אינו מומחה, וגם ציין לרשב"א, ולכאורה הרי הרשב"א מסתפק בזה, והיה לו לציין למרדכי ור"ן, וגם טעמו אינו טעם המרדכי.

אלא צריך לומר שציין לרשב"א מפני שהרשב"א הוא הראשון היחידי שסבר שרמאשמ"ה הוא רוב מציאותי, כדעת בעלי השו"ע, ומ"מ העלה אפשרות שבמומר צריך לידע שיודע הלכות שחיטה. ולכן גם הטעם שכתב יהיה טעמו של הרשב"א והשו"ע, ולא של המרדכי.



ט). ראה שו"ע חו"מ סימן כה ס"ב בהגה, שהולכין אחר הרוב אפילו כשהם מסכימים מטעמים שונים.

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

'תשובת המשקולת' – בהיתר גילוי נסתרות ע"י מטוטלת

והוא תשובה על עניין מה שנפוץ אצל מטפלים שומרי תורה ומצוות בדורינו
שמגלים נסתרות בעזרת חוט עם משקולת הנקרא 'מטוטלת'
[נכתב בעקבות הוצאת הספר 'שאלת המטוטלת' (קרית ספר, שבט תשע"ח)]

פתיחה

הנה זה מכבר אמרתי בלבי לברר את מעמדו ההלכתי של האבחון בעזרת מטוטלת*, האסור הוא אם מותר. אמנם, משכתי קולמוסי והנחתיו מחמת חומר העניין, שהרי הררים הם התלויים בסערה זו, אם נכנע לרוח סער של דחיקת כל ענייני הבלתי נתפס והבלתי נרגש בחושינו, של דחיית כל עסק עם כוחות ומעשים שאינם בדוקים בשבע נפות כלי ה"מדע" וה"מחקר", הרי תלויים בכך הרי הרים של סגולות, לחשים, השבעות, חששות והרחקות שונות, גורלות, חלומות, קמיעות, ענייני עין הרע והיזקי ראייה, בהם עסקו והשתמשו כל קדמונינו. אולם, לאחר שהתפרסמו סברות המחמירים והשוללים התחזקתי בדעתי להעלות עלי גליון את שרשי טעמי ההיתר, על פי הקדמות הנצרכות לזה, כדי להצדיק את אלפי יראי השם שמשתמשים בשיטות אלו, וכדי להעמיד האמת על תילה.

אין ברצוני להכנס כלל לדיון אודות מהימנותם ותועלתם המציאותית של שיטות אבחון אלו. בכך יעסקו טובים ממני, וכנראה לא יגיעו לעמק השווה. אמנם,

(* עיקר המאמר מיועד למצויים בפולמוס זה, אמנם אציע בקצרה את פעולת האבחון במטוטלת: אדם המעוניין לדעת דבר מה על טבעו, כגון אם מאכל מסויים מזיק לו, בודק זאת או פונה למאבחן שיבדוק בשבילו באופן כזה: המאבחן מחזיק בין אצבעותיו שרשרת (מטוטלת) וחושב לעצמו האם אותו מאכל בריא לפלוני, תוך כדי שחושב אצבעותיו זזות באופן בלתי מורגש ובלתי רצוני ומניעות את השרשרת כך שתסתובב (לעיתים בחזקה) מימין לשמאל או להיפך. על סמך זה מקבל המאבחן תשובה לשאלתו לפי כללים קבועים בשיטה זו.

להרחבה בעניין ובסברות המתירים ראה בספרו המקיף של הגאון רבי רפאל שמערלא דיין ומו"צ בעיר ליקווד: כי אני ד' רופאך - ALTERNATIVE MEDICINE IN HALACHAH.

אין להכחיש כי העוסקים והנעזרים בשיטה זו מספרים גדולות ונפלאות על ישועות ותועליות נאמנות שראו מזה [כדרך שהתבטא הרמב"ן (דברים פרק י"ח י"ב) על ענייני נישואין מסויימים שהרמב"ם ביטלן מכל וכל: "ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל, כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה. ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים. ורבותינו גם כן יודו בהם"]. לנו לא נותר אלא לדון ולברר אם יש חשש הלכתי ח"ו באיבחון זה.

א. נראה כי בראש ובראשונה ישנה חשיבות לתפיסת העולם של הרב המשיב כשניגש לדון בנושא. ישנם הרואים בכל דבר לא טבעי תוצאה של "כוחות הטומאה" "מעשה שדים" "מאגיה וכשפים" ושאר הדומים להם, וממילא הם אוסרים אותם מכל וכל. מאידך, כאמור, יהיו שיזלזלו ויוכיחו באותות ובמופתים שכל מעשי הפלא הינם רמאות ואחיות עינים. בתווך נמצאים הסוברים שאף שנגלים לעינינו תופעות שלא מוסברות על פי מחקר הטבע בימינו, אין בכך להוכיח על כוחות טומאה שונים ואף לא על אחיות עינים זולה, אלא הרי זו ראייה לכך שישנם כוחות נסתרים בטבע שטרם הוגדרו על ידי חכמי המחקר, כוחות שכמובן נבראים ומנוהלים על ידי בורא העולם האחד והיחיד.

[הרב אלחנן גרין בספרו 'שאלת המטוטלת' מקדים כי כח המטוטלת מגיע מ"כוחות טומאה", ולפיכך מאריך לאסרם מכמה טעמים. מעניין לצטט משפט מהקדמתו (עמוד 26): "שאלתי את המטוטלת: 'מי אתה האיש המסתתר?' והתשובה הייתה שחוץ מכוחות נפשי מעורב גם כח של 'שד'... דומני כי המושג הערטילאי 'כוחות הטומאה' זוקק הגדרה קצת יותר מדויקת... השימוש במינוח זה צריך להעשות ביתר אחריות. בפרט שבידינו עדויות על מקובלים וחכמי הנסתר ובראשם רבינו חיים ויטאל, הרש"ש הקדוש ועוד, שהשתמשו במטוטלת לשם ידיעת הנעלם תוך כדי אמירת פסוק מסויים [ואף היו שהזכירו נוסח השבעה למקרה בו המטוטלת לא פעלה כדבעי], ראה בספר שרשי השמות למהר"ם זכותא (הרמ"ז) אות ה' סימן ס"ו סעיפים א' – ג'. וכן הביא רבי אברהם חמוי, מחכמי ארם צובא, בספריו לדרוש אלקים (עמוד כ"ט): והאח נפשינו (עמוד י"ג). וכן בספר ברוך אברהם לרא"ב מני אות י"ב שעשה כן בעצמו].

אם נקח את כח הטלפתיה למשל, כח מיוחד שלפי עדות רבים אפשר להתחבר באמצעותו למחשבה של חבר או קרוב משפחה. ישנם מאמרי חז"ל ועדויות רבות

על תאומים שמרגישים זה את כאבו של זה מרחוק (וראה מדרש שה"ר ה'), ודוגמאות נוספות (וראה למשל באור החיים בראשית מ"ב ח', בפירוש מהרז"ו למדרש ב"ר ויגש צ"ג, ובפירוש הגר"א למשלי כ"ג ט"ו), האם כח זה, שאינו מושג בחמשת החושים, יסודו מכחות טומאה כל שהן?

את כח ה"עין הרע" על סוגיו השונים הגדיר החזון איש (בבא בתרא ליקוטים כ"א): "מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחרבן של גשמים מוצקים". האם בגלל שחכמי המחקר לא מכירים כח כזה הוא אותה הוא ח"ו מכוחות הטומאה? איך נתייחס לדעת רבים מקדמונינו, ובראשם הרמב"ן, שהאמינו שלאשה בזמן טומאתה יש כח מיוחד המשפיע לרעה על כל הסובב ואף להותיר חותם אמיתי בשטח?

עוד דוגמא אחת מני רבות מאד. אצל חסידי אשכנז היתה ידועה דרך סגולת מיוחדת שבה ניתן לרפאות או להזיק לצורת אדם על הכותל ועל ידי זה נרפא או ניוזק האדם עצמו (ראה ספר חסידים (מרגליות, סימן אלף קס"ב): "לכל אדם יש מזל ברקיע. תדע כשמתקנין על הכותל צורה אחת בדמות הגנב, ומכה בעין הצורה, וכואב עין הגנב במקום אותו עין. לפי שעניני האדם ביד מלאך מזל, ובעוד מלאך מזל אצלו אין מזיק יכול להתקרב אליו, וכשמזל המכה אומר למזל הגנב מיד סר מעליו והמזיק מוכן, כי נגזר על מזל השומר את האדם ושולח לו מלאך אחד שלקחה הצורה מיד מסתלק והמזיק מזיקו. לכך קול אומר על כל בריה בשעת הזמן כבר הגיע זמן של פלוני לגדולה לעלות וליפול ולהכשל או להמלט כמו שרואה בצורות". וכן הובא בספר חכמת הנפש לבעל הרוקח [מהדורת ר"ש קורח בני ברק תשס"ג, שורש ע"ו]). האם גם דרך זו קשורה לכוחות זרים ח"ו?

אין ספק שחז"ל לעולם לא העמידו את דעות חכמי המדע למול עיניהם בבואם לקבוע הלכה. האם כל הרפואות והסגולות שהשתמשו בהם חכמים בדוקות על פי מחקר אובייקטיבי מודרני, ואף אם בזמנם לא היה מפותח המדע האם בימינו יהיה אסור להשתמש בהם?

דומה כי בעלי תפיסה המתעלמת מדעות הממליצים על רפואות אלטרנטיביות ומשלימות, ורואים בהם עוגן הצלה, ומכירה רק ברפואה קובנציונלית, בבואם לקבוע הלכה בנושא זה יפסקו לפי תפיסתם. ומאידך המראים פנים לאותם רפואות יפסקו את ההלכה באופן אחר.

אנו נצמד בגישה המכירה בכך שבמדה וישנם כוחות נסתרים בבריאה שאינם מושגים בחמשת החושים לא נייחס אותם לכוחות טומאה אלא לכוחות בעלמא, כאלו הקיימים ופועלים אך בינתים ללא הסבר מדעי המוכר לנו. בדיוק כמו שההמון התמים התרשם מהכוחות "הרוחניים" כביכול שהפעיל גיחזי, כשתלה את "חטאת ירבעם" בין שמים וארץ על ידי מגנט רב עוצמה (ראה סנהדרין ק"ז:).

את אלו הדורשים להשתמש אך ורק ברפואה טבעית ולא סגולית נשאל: למי מסורה ההחלטה איך להגדיר כח טבעי וכח על טבעי? הרי בימות קדם תחומים אלו היו מעורבים ורופאים השתמשו בסגולות ורפואה טבעית יחד עם תרופות "קובנציונליות" ללא הבדל. ואיך נגדיר למשל את הרפואה ההומיאופתית, שאינה מובנת על פי המדע המוכר, אך מומלצת על ידי אסכולה של רופאים ומטפלים? האם עלינו להיגרר אחרי חוקרים שאינם מאמינים בבורא עולם, שהשקפתן כפרנית במוצהר, בכדי להגדיר מה מותר על פי הלכה, מה הוא טבעי ומה לא?

וכך תמה הרשב"א (שו"ת חלק א' סימן תי"ג): "עוד יש לי מקום עיון בדברי הרב ז"ל [- הרמב"ם] שכתב אמרו בפירוש 'כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי'. רוצה בזה כל מה שיגזרוהו העיון הטבעי הוא מותר וזולתו אסור. ע"כ.

ואני שואל כמסתפק בדברי הרב ז"ל מהו הדבר שיקראוהו הרב ז"ל שיגזרוהו העיון הטבעי. אם מה שיגזרוהו עיון חכמים שחברו ספרים בטבע כאריסטו וגאלינוס וחבריהם, שחברו ספרים בטבע הסמים והמסעדים המועילים לפי עיונם, וכל מה שלא השיג עיונם הוא בכלל איסור דרכי האמורי. לפי שעיון חכמים אלו שהשתדלו בחכמת הטבע כולל כל מה שאפשר להיות פעל כל בעל טבע בטבעו. ואצל עיון חכמים אלו יפסק מאפשרות העיון הטבעי. זה באמת מה שלא יקבלוהו השכל, כי באמת הדברים הפועלים בסגולה אין פעולתם בפלא מהם אלא בטבע מסוגל. רצוני לומר **טבע לא ישיגנו עיון החכמים**. ואולי אפילו החכם שבחכמים לרוב העלם הטבע ההוא מכלל המין האנושי מצד שהוא אדם כסגולת האבן השואבת שהברזל קופץ עליה. ויותר מזה מורגל ביורדי הים באניות תוחבין מחט בחתיכת עץ צף על פני המים ומראין לו אבן וישוט על פני המים עד שיפנה אל פני הסדן ושם ינוח. ולא ישיג עיון טבע זה כל חכם שבחכמים אלו של חכמת הטבע.

ואם כן אף כל המינין בעלי הסגולות בטבע הם פועלים כסמים והמסעדים ואין בהם משום דרכי האמורי כמו שאין בדברים המפורסמים המועילים לפי העיון הטבעי של אלו החכמים. ואולי עוד לא יגזרהו עיונם גזרו עיון החכם עליו השלום שעשה ספר רפואות ידבר על הכל מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר בקיר. ואם כן למה נאסור מה שיאמרוהו מצד הטבע המסוגל? ושמה יגזרהו עיון החכם ע"ה ואף על פי שלא יגזרהו עיון אחד מאלו חכמי הטבע."

להצמדות למדענים וחוקרים עלולה להיות השלכה חמורה, אם נקבל את מסקנותיהם הכפרניות בכל נושא. הלא רבים מהם אינם מאמינים כלל בבורא העולם ובהשגחתו. האם בכל הדורות היו סומכים רק על המושג והמוחש על ידי חקירת חכמי הטבע?

ב. לאחר שהנחנו שבמדה ויש כח נסתר בבריאה הגורם למח לשלוח פקודות מסוימות ליד המחזיקה במטוטלת ולהניעה, הרי שהוא כח רוחני שברא בורא העולם ולא שייך לכוחות טומאה וכדומה, נתייחס לטענה לפיה עובדי עבודה זרה השתמשו בכח זה להבליהם, וממילא יאסר הדבר עלינו. במדה ואכן כך הוא, עלינו לברר האם יש חשש הלכתי להשתמש בו בהיתר (דהיינו ללא כוונות ולחשים טמאים), על פי דברי הגמרא המפורסמים בעבודה זרה נ"ד: "הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים? אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין".

נציג את הבעיה במילותיו של רבי לוי יצחק הלפרין, ראש המכון הטכנולוגי להלכה, בהתייחסו לשיטת "רייקי" (שו"ת מעשה חושב חלק ז' סימן י"א אות ה'): "אך דא עקא כי היות שהשיטה הזאת מקורה במזרח הרחוק מקום השטוף מאד בעובדי ע"ז, והסמלים שלה אף הם מקורם משם, ובספרות של העוסקים בה מיחסים לסמלים אלו קדושה וכח לפעול, לפיכך יש לברר הדק היטב האם העוסקים בה מייחסים זאת אכן לע"ז. ולאידך גיסא יש מקום לומר שאף שהם סבורים כך אין זה אומר כי אכן כך הם הדברים. אדרבה ההגיון אומר לכאורה שכח זה קשור דוקא עם יצירת הקב"ה מכוחות הקדושה, ואין זה כח הקשור דוקא לע"ז קליפה כל שהיא או כח אחר מכוחות הסטרא אחרא. אשר על כן אם נשנה את הסמלים לסמלים של קדושה וגם נקרא להם בשם אחר אולי לא תהיה מניעה הלכתית להשתמש בשיטה זו, וכפי שיתבאר להלן".

הנה ההלכה הפשוטה היא שאף שיעבדו כל הגויים את השמש או כל כח אחר בבריאה (כמו כח המשיכה), מותר להשתמש בה, כיון: "שאין בו תפיסת יד אדם ולא עשהו אדם" (שולחן ערוך יורה דעה סימן קמ"ה). לכן אם אנו מנצלים את הכח שברא ה' באבחון במטוטלת ואיננו מעלים על דל שפתינו כל דיבורי פיגול הפונים ליישות אחרת, אין בכך חשש.

רב הא"י גאון בתשובתו הארוכה (תשובות רב האי גאון, מהדורת אופק, סימן קט"ו) שולל מעובדי עבודה זרה את היכולת לשנות את הטבע, ולדעתו כל מעשיהם ונפלאותיהם היו על ידי רמאות ואחיות עינים בהשתמשות בכוחות טבעיים (כמו שידוע ונלמד היום בבתי ספר לקוסמים. וכן דעת רב סעדיה גאון בספרו האמונות והדעות מאמר שלישי, וריה"ל בספרו הכוזרי ה' כ"א). ביניהם הזכיר את המגנט, שהשתמשו בו כדי להראות כביכול כוחות על טבעיים. האם לכן אסור להשתמש במגנט?

הדברים אמורים בהשתמשות בכח שלא עשאו אדם, שנעשה עבודה זרה. לגבי הטענה שכח זה של המטוטלת הוא "כח טומאה", כאמור יש להגדיר בעייה זו מבחינה הלכתית. אין בתורה לאו של "כח טומאה", אלא של עבודה זרה, נחש, קסם וכן הלאה, ואכן עלינו להתייחס לכל אחד מהם (כפי שנעשה בהמשך). בכל אופן חשש השתמשות בעבודה זרה אין בזה.

ג. הקדמה נוספת היא היחס לאיסורי התורה הרבים שנועדו להרחיק אותנו מללכת אחרי עובדי עבודה זרה ואך להתהלך בתמימות עם אלוקינו, בהם איסורי קוסם, מנחש, מכשף, מעונן ועוד. המצב בימינו הוא שאנשים יראים ושלמים מדקדקים בתורה ובמצוות בחרדת קודש ועובדי ה' במסירות ובתמימות, עוסקים ומטפלים בעזרת מטוטלת. ברור לכל שכל מגמתם היא אך ורק לעסוק ברפואה כמצוות התורה 'ורפוא ירפא', וח"ו אין הם מתכוונים לפנות לאל זר, זאת לא עלה מעולם על לבם, אלא רק להועיל לאחרים ממה שגילו מכוחות הבריאה. לפיכך, אין להשוותם לאותם קוסמים ומעוננים שרווחו בעבר שעצם תפקידם, ועצם הפניה אליהם היוותה סתירה גמורה לאמונת הייחוד בה', ומשכה את העם אחרי אלוהים אחרים.

ובמילים אחרות. הביטויים "קוסם" "מנחש" "מכשף" מכילים שני משמעויות: תואר ופועל. כלומר אדם שתוארו ותפקידו הוא קוסם המגיד עתידות, והיה מזוהה

לגמרי עם עבודה זרה ואמונות שסתרו במובהק את אמונת ישראל. ולעומת זאת, אדם העושה באופן אקראי מעשה קסם. ברור לכל בר דעת שאין להכליל את יראי ה' בימינו המטפלים במטוטלת בין הקוסמי העוננים והמנחשים אליהם התכוונה תורה. אלא שעלינו לדעת האם מבחינת עצם המעשה האבחון במטוטלת אינו כלול בגדרי האיסורים הנ"ל, על כך נענה להלן, ונראה שאין קשר בין איסורי התורה לחכמה זו.

לדעת כמה מרבתינו כל היחס בימינו לאיסורי עבודה זרה, כישוף ודומיהם הרבה יותר קל מבעבר, שכן בימינו גם עובדי עבודה זרה לא עושים זאת אלא מכח 'מנהג אבותיהם בידיהם', וכמעט ולא ידוע לנו על כוחות טומאה אמיתיים הקיימים היום (ראה בתשובת הגאון בעל המשנה הלכות בקובץ אור-ישראל (מאנסי) לט תשס"ה עמ' עט-פב) משאבים רבים הוקצו לבירור שאלת אמינותם של "בעלי כוחות" מהודו והמזרח הרחוק, וטרם נמצא ראיה כי אין הם מרמים את קהל מאמיניהם, או לחילופין משתמשים בכוחות טבעיים (בשולי העניין נציין כי מה שהביאו ראיה מכך שהפוסקים אף בדורות האחרונים הזכירו הלכות הנוגעות למכשפים וכדו', להוכיח שסברו שאף בימינו קיים כח הכישוף והקסם וכד', נראה כי אין מכך ראיה כיון שהפוסקים העתיקו את הדינים ולא דקדקו האם קיימים בזמנם ובמקומם, ועוד, שוודאי מכשפים וקוסמים מתהלכים ביננו אך אין זה ראיה שאכן הם יכולים לפעול כבעבר).

דגש מיוחד יש לשים על העובדה כי השימוש במטוטלת אינו מוגבל רק לבקיאים, ואין הוא דורש לימוד או הכנה נפשית מוקדמת. כמו כן, אין הדבר זוקק אמירת לחשים, כניסה לאקסטזה, או ריכוז מיוחד היוצא מגדר הרגיל. המדובר הוא בפעולה שכל נער בעל חוש לעניין יכול לעשות ללא מאמץ רב. להלן נביא כי מצב זה הוא אות לכך שמדובר בפעולה שאינה קשורה לכוחות טומאה נסתרים כל שהן.

ד. ישנם הסברים של "מלומדים לענייני נחש" על אופן פעולת המטוטלת. הם תולים את הצלחתה בכוחות רוחניים נסתרים או באנרגיות חיצוניות, הם מציעים להתייחס בכבוד וזהירות לאותו כח נעלם. האם נלמד מהסברים של 'חכמים על דעת עצמם' אלו כי הכח המניע את המטוטלת הוא כח טומאה?

אם יבוא אדם מודרני לכפר של אסקמוסים או אינדיאנים ויפליא בפעולות מעוררות תמהון לעוף באויר, לשוחח ולראות למרחוק, לפוצץ סלעים וכן הלאה,

בוודאי יוכל לנצל זאת כדי לקבע את מעמדו כ"בעל כוחות רוחניים גבוהים" ולהתפרנס למאה השנים הקרובות בנחת ללא מאמץ. ולענייננו, היות ואנו עוסקים בעובדה קיימת, בה אנו מניחים כי המטוטלת מגלה נסתר ומאידך אין לנו הסבר טבעי לעניין, לא נתפלא אם שרלטנים, או אפילו מטפלים תמימים, יציגו את עבודתם כהתחברות עם כוחות ויישויות מהחלל החיצון, כשאיבת ידע מאנרגיות קסומות המשייטות בעולם, כהמתקת סוד עם חוצנים, תקשורת עם מלאכים, שדים, מרכבת הטומאה וכל שום וחניכה דאית להו.

בעל חוש ביקורת יודע להבחין ולהפריד בין העובדות לבין הפרשנויות עליהן. מומחים לענייני מטוטלת נאמנים עלינו בהצגת הנתונים העובדתיים, אבל חסרי ערך בפרשנותם להם, בעוד שאין להם את הכלים לדעת איך עובדת המטוטלת [כמו שחשמלאי בקי ברזי החשמל למעשה, אבל אינו בהכרח יודע איך ומהו מהות כח החשמל].

כל הרוצה את השם הטוב יכול גם להוסיף הנה וכהנה על בסיס הפעולה שלו עם המטוטלת. הוא יכול לעוות את פרצופו, לנקוש בשיניו, להקטיר למטוטלת קטורת, לברך אותה, להודות לה, לנקות אותה שלוש פעמים ביום עם שמן אפרסמון, להכין רשימת תרי"ג שאלות הכנה בטרם כניסתו אל הקודש ושאלת פי המטוטלת ואמירתה הן. כלפינו אין הדברים מעלים או מורידים. היות ואותו כח הטמון בשימוש עם מטוטלת באופן לא מפתיע פעיל גם בעבודה שקטה ורגועה בלי להוציא מילה מהפה ובלי הצגות כאלו ואחרות, הרי שהוכחנו כי כל מעשיהם תוהו והמטוטלת אינה חייבת להיות קשורה לשום כח טומאה כזה או אחר, אף אם ישנם המציגים זאת כך. אנו לתומינו לא הולכים בגדולות, אוטמים אוזנינו משמוע הבלים ושטויות, ומקבלים את המציאות כפי שהיא.

כששוחחתי עם הרב יצחק פנגר, כיום מבכירי המרצים ובעברו מומחה גדול מאד לחכמות מהמזרח הרחוק, אמר לי אף הוא כדברים האלה, והוסיף לי שאף בחכמת ה"רייקי" אותה למד יש לומר בשעת הפעולה לחשים מסויימים, ובהם שמות עבודה זרה ודומיה, אלא שהאמת היא שאותה פעולה תעבוד אף ללא אמירת הלחש. כלומר, הטיפול קיים כשלעצמו, אלא שעובדי העבודה זרה משתמשים בו ועוטפים אותו בהבליהן. משכך, לדבריו, ה"רייקי" עצמו כשר אך אמירת הלחש אסורה (כמסקנת הגרל"י הלפרין לעיל).

ה. נקודה חשובה לסיום. גדולי הדור, בראייתם החדה, חוששים פן שימוש לא אחראי במטוטלת להמון העם יביא לידי תקלות, ובפרט כששואלים על העתידות (שהוא חשש איסור גמור!). על כן העצה הנכונה היא להגביל את השימוש אך ורק לענייני רפואה, וכפי שכתב הגאון בעל שבט הלוי בתשובתו (חלק ט' סימן קע"ד): "והיות כי אין אנו יודעים עד מה, וגם ינהגו כן בשאר דברים מלבד רפואה, מצוה להתרחק מזה לגמרי, אבל אם עושים רק לרפואה אין צריך למחות דיעבד, כתבתי בלי הרבה עיון רק יסוד ושורש". בעל שבט הלוי לא נכנס לעומקה של סוגיה זו, רק הורה באופן כללי את ה"יסוד ושורש". שונה הוא העיסוק במטוטלת לצרכי רפואה מאשר לשאר עניינים (אמנם ראה מה שהוסיף אחר כך בגליון).

ידוע גם על שימוש במטוטלת לאיתור וחיפוש חפצים אבודים, ובעיקר מצבורי נפט ומחצבים מתחת לאדמה. היו אף יהודים מטעם ה'אתרא קדישא' שהיו משתמשים בכך לאיתור קברים (על פי דברי הרב שמערלא). יתכן ואף בכהאי גוונא אין חשש לתקלה, ושימוש כזה שאינו קשור לתקשורת בין אנשים אלא על קליטת גלי אנרגיה מחפצים דוממים קל יותר.

ולהמשך הדיון. בהיות והלכות מנחש קוסם מנחש ועוד הובאו בטוש"ע (סימן קע"ט), הרי שהדיון ההלכתי יתמקד בעיקר בטור בית יוסף, שלחן ערוך ונושאי כליהם, וספרי הראשונים והפוסקים המובהקים [לאפוקי בדרכו של ספר 'שאלת המטוטלת', שנסמך להחמיר פעמים רבות על סמך ספרי אחרונים, שלכאורה אינם מחייבים ואינם יכולים להכריע לאיסור לכלל ישראל]. יסוד הדברים הוא שהאבחון במטוטלת היא דרך שיטתית שהוכחה על ידי רבים בנסיון, ובעיניהם אין היא שונה מרפואות סגוליות רבות שנהגו במהלך הדורות. היא אינה קשורה לאיסורי התורה על הליכה לאור אמונות טפלות, עובדי עבודה זרה, והטיית האדם מתמימות עם הקב"ה.



איסור ניחוש

בראשונה נעסוק ביחס שבין האבחון במטוטלת לאיסור "לא תנחשו" (ויקרא י"ט כ"ו), העוסק בהתנהגות על פי אמונות טפלות שנהגו בהם הגויים. מעיון בדעות הראשונים נראה כי המטוטלת אינה בכלל אזהרת התורה זו.

בביאור הלאו כתבו חכמים (סנהדרין ס"ה:): "תנו רבנן מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו מקלו נפלה מידו. בנו קורא לו מאחריו. עורב קורא לו, צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו ושועל משמאלו".

ופסק הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק י"א הלכה ד'): "אין מנחשין כגויים שנאמר לא תנחשו, כיצד הוא הנחש כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפיו או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום, שאם אלך אין חפציי נעשים. הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום שאם אצא יפגעני אדם רמאי. וכן אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני. וכן אלו שאומרים שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת זו שקראה כמו תרנגול [...] וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה".

בניגוד לדוגמאות אלו, הרי שהמטוטלת היא בדיקה שיטתית המסוכמת על ידי רבים מתוך נסיון, ואינה בנויה על סימנים שרירותיים ואמונות טפלות, כאלו של גויים הקדמונים. זאת ועוד, דוגמאות אלו מייצגות אירועים שקרו בדרך המקרה והאדם מייחס אותם כפרשנות לעצמו, בעוד שהמטוטלת היא כלי אבחון אותו יוזם האדם והוא משתמש בו על סמך ניתוח התוצאות לפי המקובל.

אלא שישנו סוג נוסף של ניחוש הנזכר במסכת חולין (צ"ה:), והוא קביעת סימן מראש בקשר לקביעת צעדיו לעתיד. וכך איתא: "והאמר רב כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש". אליעזר קבע מראש שאם תשקה אותו הנערה הרי היא המיועדת. יונתן נתן סימן לצאת למלחמה אם יעלו עליהם בתחילה הפלשתים. וזהו המשפט שהחסרנו לעיל מדברי הרמב"ם: "וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם".

הראב"ד השיג על הרמב"ם וסבר שבוודאי אופן כזה להחליט על סימן מראש "מותר ומותר הוא" וכפי שנהגו אותם צדיקים. וכן כתב הרד"ק (בביאורו לשמואל א' פרק י"ד ט', ועל פי דבריו תתישב השגת הר"ן, כפי שהעיר בביאור הגר"א יו"ד קע"ט ס"ק י"א). **הרשב"א** (שו"ת חלק א' סימן תי"ג) התבטא על דברי הראב"ד: "והאמת אמר".

מאידך תוספות בחולין (צ"ה: ד"ה כאליעזר) והסמ"ג (לאוין נ"א) סוברים כשיטת הרמב"ם, והם לא חילקו בין נחש הנקבע על פי סימן מוסכם מראש לנחש על סימן אקראי, אלא הסבירו את מעשי אליעזר ויונתן באוקימתא ששם לא עשו כלל ניחוש.

סיכם זאת הרמ"א (יורה דעה סימן קע"ט סעיף ד'): "י"א דאדם מותר לעשות לו סימן בדבר שיבוא לעתיד, כמו שעשה אליעזר עבד אברהם או יהונתן (טור [א"ה], אולי צ"ל ראב"ד] והר"ד קמחי), ויש אוסרין (רמב"ם וסמ"ג). וההולך בתום ובוטח בה', חסד יסובבנו".

מהרמ"א נראה שמעיקר הדין לא הכריע לחומרא. ולמעשה בעוד שהלבוש כתב שיש להחמיר במחלוקת זו, הרי שהגר"א בביאורו פסק כדעת המקילים (וכן כתב בספר פסקי הגר"א).

למרות כל זאת, ברור שלא כל מקרה נחשב לניחוש, וישנם אירועים רבים שרגילים אנו לקבוע על פיהם את ארחות חיינו, כאשר מדובר במקרים שמסתבר והגיוני לחשוש להם. וזו לשון הפרישה: "כתב בנמוקי יוסף (סנהדרין ט"ז: מדפי הרי"ף) דוקא כגון הנך דלעיל פתי נפל מפּי וכו' שאין בו דבר חכמה אלא דברי שטות, אבל מי שמכיר בצפצוף העופות אין ניחוש שדבר חכמה יש למכירין ושרי. והאריך עיין שם, ובית יוסף הביאו".

את הגדרת ההיתר נתן הר"ן בחולין (צ"ה:), וראה גם דבריו בסנהדרין ס"ה: ובדרשותיו דרוש י"ב):

"ומכל מקום הדבר צריך תירוץ שאי אפשר שהצדיקים הללו [- אליעזר ויונתן] הוו מנחשין. וכך נראה לי בתירוץ של דברים, שהנחש שאסרה תורה הוא התולה את דבריו בסימן שאין הסברא נותנת שיהא בהם גורם תועלת לדבר או נזק, כגון פתו נפל מידו וצבי הפסיק לו בדרך כדאיתא בפ' ד' מיתות, שאלו וכיוצא בהם הם מדרכי האמורי. אבל הלוקח סימנין בדבר שהסברא נודעת שהן מורין תועלת הדבר או נזקו אין זה נחש, שכל עסקי העולם כך הם, שהרי האומר שאם ירדו גשמים לא אצא לדרך ואם לאו אצא לדרך אין זה נחש אלא מנהגו של עולם.

ואליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול וכיוצא מזה תלו מעשיהם, שאליעזר יודע היה שלא היו מזווגין אשה ליצחק אבינו אלא הוגנת לו, ולפיכך לקח סימן לעצמו שאם תהא כל כך נאה במעשיה ושלמה במדותיה עד שכשיאמר לה הגמיאני מעט מים תשיבנו ברוח נדיבה שתה וגם גמליך אשקה אותה היא שהזמינו מן השמים ליצחק. וכן יונתן בן שאול שבקש להכות במחנה פלשתים הוא ונושא כליו בלבד לקח זה סימן לעצמו שאם יאמרו עליו אלינו יהא נראה שהם יראים ממארב ובכיוצא בזה בטח יונתן בגבורתו שהוא ונושא כליו יפגעו בהם, שכן מנהגו של עולם ששנים או שלשה אבירי לב יניסו הרבה מן המפחדים ואם יאמרו דומו עד הגענו אליכם יראה מדבריהם שאינם מתפחדים, ובכיוצא בזה לא היה ראוי ליונתן בן שאול שימסור עצמו לסכנה. וכל כיוצא בזה מנהגו של עולם הוא".

במילים קצרות קדמו היראים (סימן של"ד): "מיהו ההוא דיהונתן בן שאול לא ניחוש הוה שאם היה ניחוש לא היה עושה יהונתן מאי טעמא דלא הוי ניחוש אלא דבר בלא טעם אבל יהונתן נתן טעם לדבר על הירידה". וציינו להם הבית יוסף והב"ח.

יתכן ושאר הראשונים לא הסבירו את היתר מעשה אליעזר משום כך, מכיון שאין הכרח שבסימן כזה, בו תאמר הנערה שתשקה אף את גמליו, תלויה ההתאמה בינה לבין יצחק. כך גם במעשה יונתן אין הכרח דווקא שאם יאמרו עליו אלינו אות הוא שהניצחון בידם (וראה מלבי"ם שם), אלא שלדעת הר"ן אף זה נכלל ב"מנהגו של עולם". אולם בסימן הגיוני כמו אם "אם ירדו גשמים לא אצא לדרך", אין מי שחולק ואוסר. ואכן הר"ן כתב שאפשר שהרמב"ם מודה לסברתו.

וכך פסק החכמת אדם (כלל פ"ט ג'): "אין מנחשין כעכו"ם שנאמר לא תנחשו. כיצד, כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי או מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שלא אצליח, וכיוצא מדברי שטות כאלו ... ויש עוד הרבה דברים. וכללו של דבר כל דבר שהתועלת או הנזק נגלה לעינים בין מדרך רפואה או בדרך סגולה אין בו משום ניחוש או דרכי האמור, אבל מה שאינו נגלה יש בו משום דרכי האמורי ואסור והבוטח בה' חסד יסובבנו".

[הערה: דברי הרמב"ן (דברים י"ח ט') בעניין ניחוש בצפצוף העופות שהם חכמה טבעית ואף על פי כן נאסרו, אינם עניין לכאן, שכן הוא מדבר על חכמה ספציפית של גילוי עתידות בעזרת צפצוף העופות. על סוג הניחוש המופיע בגמרא ברמב"ם ובשלחן ערוך של הכוונת מעשיו פי אמונה טפלה של "צבי הפסיקו בדרך" (או באופן של הכוונת המעשים לפי החלטה מראש על פירוש סימנים אקראיים שיארעו בעתיד) לא דיבר, ומסתבר שבזה יודה שאם יש הגיון להמנעות ממעשה או עשיית מעשה על פי אירוע שיש בו הגיון מותר. כל שכן שלא דיבר על חכמה שאינה מלמדת דבר על העתיד, שכן לאורך כל דבריו מבאר את איסור הניחוש שהוא כדי לדעת עתידות].

נוכיר גם את דברי התוספות (בבא מציעא כ"ז: ד"ה כוס), שכתבו על אנשים שמקפידים לא להשאיל את ארנקם כי מאמינים שבכך מפסידיים את מזלם, שאין בזה איסור ניחוש, כמו שאין איסור דרכי האמורי בענייני רפואה. וראה בביאור דבריהם בהגהות מהר"צ חיות וכוס ישועות, דכל שהנסיון מעיד שהוא דבר נכון ומועיל אין בו ניחוש.

מסתבר שהשימוש במטוטלת אינו נכלל בניחוש שרירותי בעלמא ואף לא בניחוש על פי קביעה שיש בה סברא אישית. מדובר בחכמה ודרך אבחון הידועה לרבים, שלדבריהם הוכחה בנסיון רב, אופן כזה נכלל לכאורה ב"מנהגו של עולם" אליבא דכל הדעות [אך גם אם לא נקבל את המטוטלת כ"מנהגו של עולם" הרי שלדעת הגר"א עיקר ההלכה כדעה הראשונה שהביא הרמ"א שמותר לקבוע על פי סימן מראש].



איסור קוסם

אחד הלאומים בתורה המרחיקים אותנו מעובדי עבודה זרה, שנצטוונו בהם לפני הכניסה לארץ, הוא לאו דקוסם: "לא ימצא בך... קוסם קסמים" (דברים י"ח י').

הספרי (דברים פרשת שופטים פסקא קע"א) דרש על לאו דקוסם את הפסוק בהושע (ד' י"ב) "עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו": "איזהו קוסם זה האוחז במקלו ואומר אם אלך אם לא אלך, וכן הוא אומר 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו'", אך אליבא

דכל המפרשים שם פשוטו של מקרא עוסק בעניינים אחרים. וגם את הקשר ללאו דקוסם ביאר הרמב"ם (להלן) לפי דרכו, כעושה פעולות רבות של הכאה במקל עד שכוחות נפשו יתעוררו.

לקוסמים היו כמה סוגי קסמים שהיו משתמשים בהם בכדי לגלות עתידות, וכלשון הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק י"א הלכה ה'): "איזהו קוסם זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שיאמר דברים שעתידים להיות, ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו הוזה, או שיאמר שראוי לעשות כן והזהירו מכן. יש מן הקוסמין שמשמשים בחול או באבנים, ויש מי שגוהר לארץ וינוע וצועק, ויש מי שמסתכל במראה של ברזל או בעשית ומדמין ואומרים, ויש מי שנושא מקל בידו ונשען עליו ומכה בו עד שתפנה מחשבתו ומדבר. הוא שהנביא אומר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו".

בכל אחת מהדוגמאות הרי הקוסם עצמו מדבר על פי תחושה פנימית שהגיעה אליו לאחר שעשה מעשים מסויימים כך שהגיע על ידם להתפשטות המחשבה.

על לאו דקוסם הרחיב הרמב"ם בספר המצוות (לאוין ל"א): "והמצוה הל"א היא שהזהירו מקסום. כלומר שיניע כח הדמיון במין מן ההנעה. כי אלו בעלי הכחות כולם המגידים מה שיתחדש קודם היותו, אמנם יתאמת להם זה בהיות כח הדמיון מהם חזק ודבריהם מתקיימים ברוב ולכן ישערו במה שיהיה. ויהיה להם יתרון זה על זה בזה כיתרון מעלת אישי האנשים קצתם על קצתם בכל כח מכחות הנפש. ואי אפשר לאחד מאלו בעלי הכחות הדמיוניות מבלתי שיעשה מעשה ופעולה אחת מהפעולות יניע בה כחו ויוציא לאור פעולתו.

והנה מהם מי שיכה במטה אשר בידו בארץ הכאות תכופות ויצעק צעקות משונות ויעזוב מחשבתו ויביט לארץ זמן ארוך עד שימצאהו כמו עניני חולי הנופל ויספר מה שעתיד להיות. וכבר ראיתי זה פעמים בסוף המערב. ומהם מי שישטח החול ויעמיד בו תמונות. וזה הרבה מפורסם במערב. ומהם מי שישליך אבנים דקים ביריעה מעור ויאריך לעיין אותם ואחר כך יספר דברים. וזה ידוע ומפורסם בכל מקום שהלכתי בו. ומהם מי שישליך אזור עור ארוך בארץ ויסתכל בו ויודיע הנסתרות. והכוונה בזה כלו להניע את הכח המתהווה בו, לא שאותו הפועל בעצמותו יעשה דבר או יורה על דבר".

מדבריו עולה כי ישנם אנשים בעלי כוחות דמיון נפשיים חזקים שיכולים לגלות את העתידות בעזרת מעשים חיצוניים שיוציאו את הכח הפנימי שלהם לפועל.

את דברי הרמב"ם העתיק הטור בסימן קע"ט (ומעניין שהשלחן ערוך לא העתיק כלל את דיני קוסם וצ"ע למה, וראה מה שתירצו בשלחן גבוה יו"ד קעט סק"א והברית משה על הסמ"ג לאוין נב).

[לסמ"ג (לאוין נ"ב) פירוש אחר מהו קוסם, והוא דומה יותר לניחוש, אלא שניחוש הוא לפי סימנים אקראיים וקוסם הוא לדבריו מלשון 'קיסם', שזורקים חתיכת עץ ובודקים אם נפלה על צידה הלבן המקולף או על הצד הכהה וכך מחליט אם יהיה לו הצלחה. וכבר ביארנו את ההבדל בין הכוונת מעשיו לפי סימנים שרירותיים לבין חכמה על פי נסיון].

האם אבחון במטוטלת דומה לדוגמאות שהביא הרמב"ם? הנה מלבד העובדה שהרמב"ם והטור (וכן החכמת אדם סימן פ"ט) ייחסו את לאו דקוסם לגילוי עתידות (שהיה כנראה המקצוע העיקרי של הקוסמים. להלן נאריך בזה), הרי שעצם מהות המעשה שונה. הקוסם בעל הכוחות המיוחדים היה מעורר את נפשו, פעמים עד כניסה לאקסטזה, עד שהצליח לראות ולחוות בעצמו את העתיד וכמו שהדגיש הרמב"ם "והכוונה בזה כלו להניע את הכח המתהווה בו, לא שאותו הפועל בעצמותו יעשה דבר או יורה על דבר". המאבחן במטוטלת לעומתו אינו זקוק לשם כח מיוחד, והוא אינו עוסק בכניסה למצב נפשי בו ירגיש מעצמו את התשובה. הוא משתמש בכח הטמון בבריאה כדי לתת למטוטלת לענות מכוחו את התשובה. נמצאנו למדים שהמאבחן שונה לחלוטין מהקוסם, בכך שאינו מרגיש בעצמו את התשובה, אינו מעורר את כוחות נפשו, אינו נכנס לאקסטזה, אינו מפנה מחשבתו מכל הדברים ואינו מגלה עתידות.

הקוסם יודע ומרגיש בעצמו את התשובה והמקל רק עוזר לו להכנס למצב נפשי זה. המאבחן, לעומתו, אינו יודע את התשובה אלא הוא לומד אותה מתגובת המקל (וגם מתבונן חיצוני יכול לדעת את התשובה). כל היסוד הנפשי האסור חסר אצלו (שכן הריכוז אותו נדרש להפעיל הוא מינורי, ובוודאי אינו דומה לדוגמאות שהביא הרמב"ם).

כמו שכתבנו בקצרה הרי שרבותינו הראשונים מתייחסים לקוסם כמגלה עתידות, ולפי זה המטוטלת שאינה מכשיר לגלות נסתרות אלא אך את ההווה

אינה בכלל זה (ואף אם אי מי ינסה לברר במטוטלת עתידות אין שום הוכחה שיקבל תשובה נכונה).

נצטט כמה מרבותינו הראשונים שהתייחסו ללאו דקוסם כגילוי עתידות (וכן כהפעלה חזקה של כח הדמיון הפנימי):

כתב המאירי (סנהדרין ס"ח.): "הקסם והדרישה אל המתים והוא כל עניני הערת דמיון בהגדת העתידות הוא איסור תורה" והוסיף להשוותו ל"שאלת חלום" וזה לשונו: "ומכל מקום כל שמוצא כח דמיונו חזק ופועל צדק, ומרבה במחשבתו סמוך לשינה ומתקן כל מחשבותיו לענין אחד, כדי שיישן מתוך אותן הדברים עד שיזדמן לדמיונו פתח במבוקשו לא ראינו מי שפקפק בה, וזהו הנקרא שאלת חלום, וכמה חסידים נשתמשו בה, אלא שלא היו סומכים עליו שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין כמו שהתבאר".

וזה לשון החינוך (מצוה תק"י) בהגדרת הקוסם: "שמתבודדים במחשבתם וקובעים כל הכוונה וכל ההרגש שלהם על אותו הענין שיחפצו לדעת, ומתוך ההתבודדות והקביעות החזק והתפשטות כל המחשבה מכל עניני העולם הגופני תתערב נפשם עם הרוחנים הקולטים העתידות הקרובות כידוע בין החכמים. אבל מכל מקום אין כח בהם לעולם ולא אפילו בשדים לדעת העתידות הרחוקות. ולא יעלה אל המעלה הגדולה הזאת זולתי נביאי אמת, וגם בעתידות הקרובות לא ישיגו בהן הקוסמין כל האמת אבל יתקיימו דבריהם ברוב".

וכן כתב ר"י בן שועיב (בדרשותיו פרשת ראה): "ויש לפרש זה הנביא מה הוא. יש מפרשים שהוא כהא"ן בערבי והוא קוסם ובלעז אדיבינ"ו מדבר עתידות, וסבת זה הענין כי בקצת נפשות אנשים כח נבואי ידעו בו עתידות לא ידע האיש מאין יבא לו, אבל יתבודד ותבא בו רוח לאמר ככה יהיה לעתיד בדבר פלוני, ולא ידעו הפילוסופים סבת זה הענין, אבל זה הענין נתאמת לעיני הרואים וקוראים לו הפילוסופים כהא"ן כמו שאמרנו. ויש חולקין בסבת ידיעתו העתידות, יש אומרים שהוא בכח השדים, והאומרים זה משימים חלוק בנבואות ואומרים, כי הנבואה היא מהאלקים והחלום מהמלאכים והקסם והנחוש מהשדים".

ולשון דרשות הר"ן (דרוש י"ב) "קוסם קסמים, ענינו שיש באנשים מי שכח המדמה שלו חזק, עד שישער ויגיד קצת העתידות, וזה הכח יצטרך לעוררו, ולזה יעשו קצת תנועות ותחבולות".

וראה גם באריכות בלשון ספר העיקרים (מאמר ג' פרק ח'): "סבת עשיית האומות כל אלו הדברים היא כדי לידע על ידם העתידות... שהקוסמים ועובדי הצלמים ובעלי אוב וידעוני והעושים פעולות זולת אלו לחזק הכח הדמיוני להגיד העתידות".

כן העתיק הלבוש (סימן קע"ט): "איזה קוסם, זהו שעושה מעשה עד שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שאומר דברים העתידים להיות".

וכן כתב הפלתי (ריש סימן י"ב): "רק הם מכת המנחשים וקוסמים בדם הנאסף אל הגומא, ולדעתם יקרה להם שיתנבאו עתידות".

[להרחבת העניין ראה עוד במאמרו של ר"ש מושקוביץ, אור ישראל (מאנסי) לח, תשס"ה, ג - סד

לסיום יש להעיר כי דעת הרלב"ג (מלחמת ה', סוף המאמר השני) בעניין הילד שגילה נסתרות מכח קסם פנימי חלש (שאינו מסוגל לדעת את העתידות אך יכול לדעת את ההווה), אינה נוגעת להלכה, כיון שהרלב"ג לא התכוון בדבריו לעסוק בחלק ההלכתי של לאו דקוסם אלא בחלק הרעיוני, כפי שהאריך שם, וגם לו יצוייר והתכוון לפסוק הלכה הרי אין משקל ספר מלחמות ה' מכריע מול לשונות כל רבותינו.



דרכי האמורי

איסור 'דרכי האמורי' כולל עשיית דברים שאין בהם טעם, כמנהג הגוים, אף שאין בהם חשש עבודה זרה. לאיסור זה הוקדשו שני פרקים בתוספתא מסכת שבת (פרקים ו' ו' ז'). איסור זה דומה במהותו לאיסור נישוח (כפי שכתבו רש"י על המשנה בשבת ס"ז, ועוד ראשונים) והוא נלמד מלאו ד"בחוקותיהם לא תלכו".

[נזכיר כי בתוספתא הוזכר מנהג הקוסמים לשאול במקלם כחלק מאיסור דרכי האמורי: "השואל במקלו ואומר אם אלך ואם לא אלך הרי זה מדרכי האמורי אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו". אך שם השואל לא שאל על מציאות ספציפית, כגון האם יורד גשם עכשיו (שמכך אסיק לעצמי שאין כדאי לצאת עכשיו) או האם מסתובב אריה כעת בחוץ (ואסיק לעצמי כנ"ל), אלא נתן למקלו להכריע לבד האם באופן כללי ירוויח בכך שיצא או לא. ולכן גם אם התייחסה התוספתא למקרה דומה של שאלה במטוטלת היא לא התכוונה לשימוש המצוי (בעבר וגם כיום) של מציאת אבידה או מצברי זהב וכדו', שבו אין שום איסור, אלא על מעשה שטות ותמהון של מסירת החלטות לידי שיקול הדעת האקראי של המקל. מה שאין כן המאבחנים בימינו פועלים בהנחה שישנה תקשורת בין תת ההכרה של המטופל המעבירה מידע למטפל, וזו היא דרך שיטתית].

לענייננו, נשתמש בהיתר דרכי האמורי לשם רפואה ותועלת, מפני שהאבחון במטוטלת, אף אם יעלה בקנה אחד עם הדוגמאות בתוספתא, יהיה מותר מטעם זה (וכמו שניחוש בדבר שיש בו הגיון ותועלת הותר. ראה תוספות בבבא מציעא כ"ז: ד"ה כוס, שהשוו את היתר רפואה בדרכי האמורי עם ניחוש). כלומר, שיטה מסויימת שיש לה קו מנחה ומפורסמת כמועילה [אף שלא בדוקה מדעית] אינה בכלל דרכי האמורי שמיסודם הם אמונות טפלות ופעולות שרירותיות שקיימא לן שלא מועילים.

על המשנה בשבת (ס"ז.) הובא בגמרא: "אביי ורבא דאמרי תרוייהו, כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי". הגמרא מביאה מספר דוגמאות שמותרים או אסורים משום דרכי האמורי, הצד השווה שבהם שפעולה שאינה שטות והבל, כדרך הגויים, מותרת.

מרש"י על אתר נראה שהלחשים נאסרו כיון שאין ניכר בהם שנעשו לרפואה, אך רוב הראשונים התירו [ולשיטת רבינו יונה יש לדעת בבירור שמרפאים כדין 'קמע מומחה', כדלהלן].

כתב הבית יוסף (אורח חיים סימן ש"א):

ומה שכתב [הטור] 'אבל אם עושה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה אסור משום דרכי האמורי'. שם אהא דאמרי אביי ורבא כל דבר שיש בו

משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, דייקנן הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי, ופירש רש"י יש בו משום רפואה שנראית רפואתו כגון שתיית כוס ותחבושת מכה אין בו משום רפואה כגון לחש שאין ניכר שיהא מרפא.

וכתב עליו הרא"ש (סו"ס י"ט) ולא נהירא דלעיל בשמעתין איכא כמה לחשים שהיו עושין, אלא מיירי בשעשה מעשה ואינו ניכר שיהא בו רפואה כלל כגון אילן שמשיר פירותיו שסוקרו בסיקרא. וכן כתב שם הר"ן (ל: ד"ה כל) וז"ל כל דבר שיש בו משום רפואה בין לחש בין כל דבר כיון שאנו יודעין שהוא מרפא והכי מוכח בתוספתא (שבת פ"ח ה"א). וכך הם דברי רבינו. וכתב עוד הר"ן שם וז"ל ואפשר דאף לחשים שאין אנו יודעים אם יש בהם משום רפואה מותר בהם מספק ולא אסרו אלא אותם שבדקו ואין מועילים. וכתב הרשב"א (סו. ד"ה כל) שכן נראה שפירשו בתוספות.

אלא שראיתי לה"ר יונה (שערי תשובה שער ג' אות ק"ד) שחשש בכל קמיע שאינו מומחה משום דרכי האמורי עכ"ל.

שתי הדעות האחרונות הובאו בשלחן ערוך (סימן ש"א כ"ז):

יוצאין בביצת החרגול ובשן של שועל ובמסמר הצלוב בין בחול בין בשבת, ואין בו משום דרכי האמורי. וכן בכל דבר שהוא משום רפואה. אבל אם עושה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה, אסור משום דרכי האמורי. אבל כל לחש, מותר. ולא אסרו אלא באותם שבדקו ואינם מועילים. ויש מי שחשש בכל קמיע שאינו מומחה משום דרכי האמורי.

מדוע התיר השלחן ערוך לחשים? ביאר המשנה ברורה (ס"ק ק"ו) בשם בעל לבושי שרד: "אפילו אי עדיין לא אתמחי ואין אנו יודעין שמרפאין, אפילו הכי מותר בחול דכיון דידענן שיש לחשים שמרפאים אמרינן שמא גם בזה ירפא, והוי קצת כמו ניכר, כיון שרגילות שהלחשים ירפאו ואין איסור אלא באותן שידענו שאינם מועילים".

אולם, ברפואה שאינה בדרך לחש צריך שיהיה ניכר שעשויה לרפואה ותועלת (אף שלא הוכח "מדעית" שפועלת). וכן כתב המשנה ברורה (ס"ק ק"ה): "והא דמותר בדברים הנ"ל כיון שיאמרו היודעים שהוא לרפואה מצד הסגולה הוי כניכר". הפוסקים סוברים שאין אנו צריכים לדעת כיצד ובאיזה אופן פועלת הרפואה, די לנו שניכר שעשויה לרפואה.

כן דעת בעל החכמת אדם (פ"ט ג'): "וכללו של דבר כל דבר שהתועלת או הנזק נגלה לעינים בין מדרך רפואה או בדרך סגולה אין בו משום ניחוש או דרכי האמורי. אבל מה שאינו נגלה יש בו משום דרכי האמורי ואסור והבוטח בה' חסד יסובבנו". די לנו שאנו רואים את התועלת.

וכן כתב בעל שלחן ערוך הרב (סימן ש"א ל"ג): "ואין בזה משום דרכי האמורי, כיון שניכר הדבר שמתכוין לרפואה. וכן בכל דבר שעושה וניכר בו שמתכוין לרפואה, אף על פי שאין ידוע לנו היאך באה הרפואה על ידי עשיית דבר זה. אבל אם עושה איזה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה, אסור משום דרכי האמורי שהזהירה התורה עליהן ולא תלכו בחוקות הגוי וגו' " (ובהכרעת המחלוקת בעניין קמיע לא בדוק כתב: "וכל בעל נפש יחוש לדבריו (במקום שאין שם צורך כל כך)).".

וכך כתב בעל הערוך לנר בספרו בנין ציון (סימן ס"ז): "דכל שעושים משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי אף שהם דברים שאין להם מבוא בטבע".

וזה לשון בעל ערוך השלחן (ש"א פ'): "אביי ורבא דאמרי תרווייהו כל דבר שיש בו משום רפואה, כלומר שנתאמת הנסיון שמועיל אין בו משום דרכי האמורי ואלו נתאמת בהם הנסיון. וזהו שכתב הרמב"ם והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל כלומר שנתאמת אצלם הנסיון שמועיל, וכל שכן במה שהרופאים נותנים רפואות טבעיות על פי חכמת הרפואה דמותר. אבל העושה מעשה שאין בו רפואה טבעית וגם הנסיון לא התאמתו אסור אף בחול משום דרכי האמורי" (ראה בהמשך דבריו, וסיים: "והדבר הברור בזה תמים תהיה עם ד' אלקיך ואין להשתמש רק ברופאים מומחים ובתפלה לה' ובצדקה שזה וודאי מועיל").

החוות יאיר (סימן רל"ד) ואחריו בעל המנחת יצחק (שו"ת חלק ו' סימן פ'), הבחינו בלשונו הר"ן והרא"ש שהובאו בבית יוסף, שיש שתי הגדרות מהו הגדר של ניכר משום רפואה. להרא"ש לחש אסור ורק מעשה מותר וצריך שיהיה ניכר בעצם

המעשה שהוא משום רפואה ותועלת, ולהר"ן הגדר הוא שמספיק שיתאמת בנסיון שיש תועלת ברפואה זו, בין בלחש ובין במעשה, ולכן אין היא בגדר 'דרכי האמורי', אף אם בגוף המעשה אינו ניכר שהוא לרפואה (החוות יאיר הבין שההגדרה אליבא דהרא"ש היא שצריך שיהיה סברא בריפוי כזה, ותמה מכל הרפואות המוזכרות בש"ס, שאין בהם שום הבנה על פי השכל. אמנם, לכאורה אין הכרח ללמוד כן ברא"ש ואפשר שגם לדבריו אם נתאמת המעשה בנסיון, הרי הוא ניכר שעושים אותו לשם רפואה. ולמעשה ראה מה שסיים החוות יאיר (שפסק כהר"ן, המיקל) בדבריו: "ולענין הלכה למעשה נראה דכל מה שנתפשט אצל הנשים מצאנו הנח לישראל, דמסתמא נודעו בנסיון והורה להם מורה להתיר. ולכך אין לאסור מה שמקיפין לילד שאחזתו חמה ונולדו בו סימני אבעבועות טרם שנראו את נקבי גופו בטבעת שהסירו מאצבע המת וכן כל כהאי גוונא").

ההגדרה של תועלת שהוכחה בנסיון אינה ברורה לנו דיה. לגבי אמירת לחש הכלל הוא כשנוכחנו ששלוש פעמים הועילה התרופה, כמו שכתב האגרות משה (אורח חיים חלק ה' סימן י"ח על סעיף כ"ז): "והכא סגי כשהלחש הזה ריפא ג' פעמים, ששוב אינו דרכי האמורי. מאחר שחזינון שלחש זה הוא דבר המרפא, ולא רק מקרה בעלמא אירע שנתרפא משום שבא זמנו". לעניינו נראה שדי לנו שהדבר פועל לעיתים, ואין צריך להוכחה מדעית המבוססת על תצפיות ומחקרים אמפיריים.

על כל פנים, מלשונות הפוסקים שהבאנו נראה כי אף שאין לנו הסבר לפעולה, מאחר שהיא הוכחה בנסיון הרי היא מותרת. וכהגדרתו של המשנה ברורה ל"דבר שהוא משום רפואה", שדי שה'יודעים' אומרים שהוא לרפואה מצד הסגולה שבו.

ולעניינינו, האבחון במטוטלת אינו יוצא מגדר פעולה שעושים אותה משום רפואה ותועלת, ולא כשטות של האמוריים, פעולה שנתאמת בה הנסיון (גם אם לא באופן מדעי), המוכרת וניכרת כפעולה שמשמשת לרפואה ותועלת.

יסוד הדברים הוא שדברים המוכרים כמועילים, כיון שכוונתו בהם לשם התועלת ולא לשם דרכי האמורי שהם דברים שאין בהם טעם (כפי שביארנו לעיל בהיתר נוחש) אינם בגדר האיסור, וכלשון הר"ן (על הרי"ף, חולין כ"ז): "הכי קאמר כל שיש בו משום רפואה ואף על פי שאינה ניכרת שרי, שלא אסרה תורה משום

דרכי האמורי אלא אותם מעשה תוהו שלהם שאין בהם תועלת". וזה לשון הריטב"א (שבת ס"ז): "כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. עיקר הפירוש דכל שיש בו טעם לרפואה בין של סם בין של לחש אין בו משום דרכי האמורי ואף על פי שנוהגים בו, שלא אסרה תורה אלא דברי אבטלה שנעשים בלא שום טעם, ולפיכך אפילו דבר שאינו רטיה ולא תחבושת אם יש בו טעם לרפאות כסגולה או כיוצא בו מותר".

נעתיק גם את דברי הרי"א (שבת פרק ו): "כבר ביארתי בקונטרס הראיית, שאף להגן עליו מפני החולי מותר, שהרי התירו לצאת בקמיע מומחה שלא יכפה, ואף על פי שלא נכפה עדין מעולם והקמיע דברי לחשים יש בו. וכן התירו למי ששתה זוגות או מי שרוצה לשתות מים בלילי רביעיות ובלילי שבתות, לומר דברי לחשים להגן עליו מן הנזק שלא יבא, כמו שמבואר בפרק ערבי פסחים. וכן אמרו להשליך מים מפי הכד להזהר מן המים הרעים שלמזיקים. ועוד אמרו יזהר אדם מפירורין הנושרין, וצריך לסלקן מפני שקשה לענייות, כמו שמבואר בפרק כל הבשר, שכל מקום שידעו חכמים שהנזק ברור והתועלת שאמרו היא ברורה אין בזה משום דרכי האמורי, בין אם הוא עושה להגן עליו מנזק גופו בין אם הוא עושה להגן מן הענייות, שכל אילו דרכי רפואה הן. וכל אלה שאסרו חכמים משום דרכי האמורי אין בהם דרכי רפואה אלא נחשים וקסמים הם, שרגילים בהם הגוים לעשות להם סימן טוב או שלא לעשות סימן רע".

הערה. נראה כי דעת מהר"ם חביב בספרו תוספת יום הכפורים (יומא פ"ג), בביאור דעת הרמב"ם במורה נבוכים היא שרפואה סגולית שהמציאות האמוריים מכח דעתם ועניני עבודה זרה שלהם אסורה, אף אם יש בה נסיון שמועילה. תשובה זו הוזכרה בדרכי תשובה (סימן קע"ט ס"ק ז'), אך בהסתייגות בשם שו"ת פני אהרן (יו"ד ס"ב), לפיה אם אין אנו יודעים בבירור שאכן מקור סגולה זו מהאמוריים מכח עבודה זרה שלהם, אין לנו לתלות כן ולאסור [ואכן מהיכי תיתי לחשוש על כל סגולה שהוכחה בנסיון שמקורה מדעות האמוריים, ואף אם הם השתמשו בה, מניין לנו שהיא נובעת מדעותיהם ואין היא חלק מסודות הבריאה שנתגלו על ידם. והרי אף אם עובדי עבודה זרה השתמשו בכח מסוים לריפוי אין זה בהכרח שהוא נובע מאמונתם]. האבחון במטוטלת, גם לדעת המחמירים, אינו

יוצא מגדר ספק שמא הגיע מכח דעות עובדי עבודה זרה (דהיינו: לא מעובדי ע"ז אלא מדעות מובהקות של עבודה זרה) ומותר גם לדעת מהר"ם חביב.



כישוף

אחת האזהרות שנצטוו בני ישראל להרחיקם מתרבות הגויים היא "לא ימצא בך... ומכשף" (דברים י"ח י').

הגדרת לאו זה היא לעשות מעשים המשנים את הנהגת העולם, וכפי שאמרו חז"ל "כשפין שמכחישין פמליא של מעלה". וכך כתב הרמב"ן על התורה (פסוק ט'): "אבל ההנהגה הפשוטה אשר במהלכה הוא חפץ הבורא יתברך, אשר שם בהם מאז, וזה היפך וזה סוד הכשפים וכחם שאמרו בהם (חולין ז:): שהם מכחישים פמלייא של מעלה, לומר שהם היפך הכחות הפשוטים והם הכחשה לפמלייא בצד מהצדדין, ועל כן ראוי שתאסור אותם התורה שיונח העולם למנהגו ולטבעו הפשוט שהוא חפץ בוראו וגם זה מטעמי איסור הכלאים". וראה באריכות במהות עניין הכישוף במה שכתב המהר"ל בספרו באר הגולה, הבאר השני, פרק ד'. וזו לשון היראים (סימן רלט, דפוס ישן - פב): "ותניא המכשף זה העושה מעשה ולא האוחז את העינים. ושאלתי את מלמדי מהו כשוף, ולא שמעתי מהם דבר מיושר על זה. ונראה לי, כל דבר הנעשה בהשבעת שדים אינו כשוף. ולפי עניות דעתי כל העושה מעשה בלא השבעת שדים או מלאכים וברא שום דבר שיש בו ממשות [ומהפך לב] האיש או האשה ע"י מעשיו נקרא עושה מעשה וחייב".

מסוגיית הגמרא בסנהדרין ס"ז עולה כי יש מכשף העושה מעשה [כמו לגרום לשדה להצמיח לפתע קישואים], ויש מכשף שרק מאחז את העינים כאילו עשה מעשה, ודרגתו פחותה.

[ישנם ראשונים שסברו ששאלת שדים מותרת ורק מעשה כשפים אסור, והביאם השלחן ערוך בסימן קע"ט סט"ז. הרמב"ן העיד (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רפ"ג): "כי שמעתי בבירור, שמנהג אלמנני"ו [גרמניה] לעסוק בדברי השדים ומשביעים אותם ומשלחים אותם ומשתמשים בהם בכמה ענינים. וסבור אני שיש לומר דמעשה שדים לחוד ומעשה כשפים לחוד. כמו שאמרו בלטיהם אלו מעשה

שדים, בלהטיהם אלו מעשה כשפים. ופירש"י ז"ל מעשה כשפים, ע"י מעשה תחבולה הם נעשים, והם שאסרה תורה. אבל מעשה שדים שרי. וזהו דעתם שנהגו בו ועשו כמה מעשים. ובודאי פשוטי השמועות כך הם", והוא התיר אף מעשה שדים].

לא מצאנו בגמרא ובראשונים דוגמא למכשף שאינו עושה מעשה, ואדרבא כל הדוגמאות הן של פעולות שהיו עושים כדי לשנות את טבע העולם (וזה לשון המלבי"ם על התורה על פי סוגיית הגמרא הנ"ל: "ומכשף, דוקא העושה מעשה").

האבחון במטוטלת אינו שינוי מטבע העולם שכן האצבעות מסובבים אותו על פי פקודות מהמח (אלא שהפקודות מגיעים למח בדרך מסתורית), ולכן אף לא נחשב ל"מעשה" (וכ"כ הרב גרין בספרו 'שאלת המטוטלת' עמוד 117 בשם הגרמ"מ לובין, שאין באבחון במטוטלת שייכות למעשה כשפים ח"ו).

כאשר יהודי משתמש בכח שמבחינתו הוא נעלם, אך ברור לו שגם הוא, כמו כל הכוחות כולם, מאת ה', והנסיון מורה לו כי כח זה עובד, אינו נחשב כישוף.

נצטט קטע מאנציקלופדיה תלמודית ערך 'כשוף' (ללא ציון המקורות) המתאר כיצד פעלו המכשפים ומבוסס על דברי הראשונים, וממנו נלמד כי המכשף היה עושה פעולת מיוחדות כדי לעשות את מעשיו: "הכשפים נעשים על ידי הקטרה, וכן על ידי מלאכי חבלה, וכן על ידי תחבולות במיני עשבים ואבנים, וכיוצא בהם, כתפירת כסתות, ויש שהם מכוונים לעשות כן בזמנים ידועים ובחדשים המכוונים לזה, וכן על ידי פעולות אנושיות, כרקוד, טפוח, צווחה, שחוק, שכיבת פרקדן על הארץ, שריפת דברים מסוימים ועישון הידוע, וכן על ידי דיבור מסויים, והזכרת שמות טומאה, והשבעות, וכן על ידי הבטה בענייני הכוכבים".

הכח המניע את המטוטלת אינו דורש שום פעולה מיוחדת ואף נעשה בידי כל אחד ללא תנאים. אולי לכן פסק מרן הגרי"ש אלישיב שאין באבחון במטוטלת משום כישוף כיון ש"כל אחד יכול לעשותו" (כך מסר ר"י שוורץ בעל פה ובספרו גוף ונשמה עמוד 168).

בעניין איסור אחיזת עינים ולא דמעונן כתב הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק יא הלכה ט'. על פי סוגיית הגמרא בסנהדרין ס"ה:): "וכן האוחז את העינים ומדמה בפני הרואים שעושה מעשה תמהון והוא לא עשה הרי זה בכלל מעונן ולוקה". וראה

את סיכום הדעות בהבדל שבין אחיזת עינים דכישוף ודמעונן בערך 'אחיזת עינים' שבאנצקלופדיה תלמודית.

לכולי עלמא אין קשר בין אחיזת עינים לבין האבחון במטוטלת, כיון שאין הוא מעשה פלא ותמהון. וממה נפשך, אם הרואים מכירים כח הנסתר המניע את המטוטלת ויודעים שהמאבחן משתמש בו, הרי דינו ככל הרפואות המוכרות ואין הוא נכלל בדברי הרמב"ם "והוא לא עשה". ואם הרואים אינם מודים שיש כח כזה הרי שאין שום דבר פלא להניע ביד מטוטלת הנה והנה.



תמים תהיה

בסיום אזהרות התורה (דברים י"ח): "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף. וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים. כי תועבת ה' כל עשה אלה ובגלל התועבת האלה ה' אלקיך מוריש אותם מפניך", בא הסיכום: "תמים תהיה עם ה' אלקיך".

ובגמרא (פסחים ק"ג:): "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל מניין שאין שואלין בכלדיים - שנאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך". כתב הרשב"ם: "כלדיים. בעלי אוב כך פירש רבינו. ולא נהירא דקרא כתיב בהדיא אל תפנו אל האובות. ואני שמעתי חוזים בכוכבים וכן עיקר. תמים תהיה. להיות בוטח בו בכל קורות ונולדות הבאות לך".

מדברי מפרשי המקרא עולה כי אזהרת התורה מכוונת כלפי דרישת העתידות.

כתב רש"י: "תמים תהיה עם ה' אלקיך - התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו". [הרא"ם הוסיף לבאר את דברי רש"י: "ופירוש, שהתמימות האמור פה הוא, שלא יבקש לדעת עתידות, עם הדרכים הנזכרים לעיל, אלא שיצפה לו יתברך"].

ולשון הרמב"ן: "וטעם תמים תהיה עם ה' אלקיך - שנייחד לבבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש

העמידות ... ולפיכך אחר אזהרת שאלת העמידות מקוסם ודורש בעד החיים אל המתים אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, ולא תירא ממגיד עתיד".

וכן הספורנו: "תמים תהיה. שלם עמו, שגם בדרישת העמידות לא תדרוש זולתו אבל תדרוש על ידי נביא או על ידי אורים ותומים".

והטור הארוך כתב: "תמים תהיה עם ה' אלהיך. שניחד לבנו אליו ונאמין שהוא עושה כל, והוא יודע אמיתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העמידות".

וכן כתב הגר"א באדרת אליהו: "תמים תהיה עם ה' אלהיך. שלא תחקור על העמידות".

ונסיים בדברי האור החיים: "תמים תהיה עם ה' פירוש לפי שצוה עליו בסמוך לכל יעונן ויכשף ולכל ישאל באוב וגו', אמר תמים וגו', פירוש כלום טעם כל הדברים הוא לדעת העמידות, ולהתנהל כאשר יורו ולתקן החסרון, כאשר יוכל עשות, ואם תהיה עם ה' תמים תהיה לא יחסר לך דבר".

השימוש במטוטלת לשם חיזוי העתיד עלול להיות כרוך בביטול עשה זה!
אולם אבחון המצב ההווה אינו סותר את אזהרת התורה (יש לברר אם יש כלל תוצאות אמת בחיזוי העתיד בעזרת מטוטלת, ויתכן שכלל אין אפשרות אמיתית כזו).

הרמ"א בראש סימן קע"ט הביא את הצייוי "תמים תהיה" על דברי השלחן ערוך: "אין שואלים בחוזים בכוכבים ולא בגורלות. הגה - משום שנאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך". מקור הלכה זו היא בגמרא בפסחים שהבאנו לעיל (ושם פירש רשב"ם שהכוונה היא לעתידות).

ביאר הלבוש (סעיף ט"ז): "דהתם גבי שואל בחוזים בכוכבים אינו שואל מהם אלא מה שיהיה בעולם על ידי מצב ומבט הכוכבים כדי שיוכל לידע וליזהר מכמה פגעים הבאים לעולם, ועל זה נופל לומר תמים תהיה עם ה' אלהיך, ללכת בתום ובישר, והוא ברחמיו יציל עבדיו מכל פגע". והמשיך שלשאל שדים על ההווה או העבר אין חשש של "תמים תהיה": "אבל הכא גבי שאלת שדים על הגניבה או כיוצא בה לידע ממה שעבר לא שייך לומר עליו תמים וגו', לפיכך מותר".

ואכן בירור ההווה על ידי דרכים שאינם בגדר ה"עיון הטבעי" היו רווחים אצל הקדמונים. ראה למשל בספר חסידים (מרגליות, סימן תס"ח): "כי יש חכמה שאדם

רואה בבשר ויודע אם השוחט באותו לילה שימש מטתו. ויש חכמה שאדם יודע בבהמה ובחיה אם היא כשירה או טריפה. ואף אם נשחטה הבהמה ונתערבו החתיכות הכשרות והטרפות איזה כשירה ואיזה טריפה ואיזה נבילה".

חכמות אלו, כמו גם חכמת הפרצוף, כף היד, אבחון כתב היד, ואף אמצעים טכנולוגיים משוכללים ועוד רבות, שנועדו לבירור ההווה, לא נאסרו מעולם.



לסיכום

באבחון במטוטלת לשם בירור רגישויות ושאר עניינים רפואיים או איתור חפצים, אין שום חשש הגובל באיסורי ניחוש, קוסם, כישוף, דרכי האמורי ועשה ד"תמים תהיה", כל עוד אינו דורש אחר העתידות ומכוון מעשיו לשם שמים. ואינו מקטיר קטורת או שאר תוספות, כנ"ל בהקדמה.



הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

בדבר גרירת השכבה החיצונית של הקלף

א.

כתב הטור בהלכות ספר תורה (יו"ד סי' רע"א): "גויל, עור שנגרר ונתקן במקום השער, ובמקום הבשר לא נתקן. וקלף ודוכסוסטוס הוא עור הנחלק לשנים, חלק החיצון של צד השער נקרא קלף, וכותבין בו בצד הפנימי שכלפי הבשר. וחלק הפנימי של צד הבשר נקרא דוכסוסטוס, וכותבין בו בצד החיצון שכלפי השער".

והוסיף הטור לומר: "וקלפים שלנו, יש להם דין קלף, ונכתבין בצד הפנימי שכלפי הבשר". וכוונתו ז"ל למש"כ התוס' בשבת (ע"ט ב' ד"ה קלף): "וקלפים שלנו יש להן דין קלף, וכותבין עליהן סת"ם לצד בשר, ודלא כאומר שקלפים שלנו הם דוכסוסטוס לפי שמגרין האומנין המתקנים אותן קליפתן העליונה ונשאר הדוכסוסטוס", וכ"כ בתוס' הרא"ש (שם).

דהיינו, בזמן רבותינו בעלי התוספות היו שטענו שהיות שמנהג האומנים הוא לגרר את הקליפה העליונה של העור, נמצא א"כ שניטל כל הקלף ולא נשאר אלא דוכסוסטוס. ועל כן באו לערער על מנהגם של הראשונים לכתוב עליו בצד בשר וכדין קלף, באומרם דכיון שהוא דוכסוסטוס יש לכתוב עליו בצד שיער, ולא בצד בשר. והתו' דחו דבריהם שזה אינו, דא"כ היאך כותבין עליהן תפלין, והלא אין התפלין כשרים אלא על הקלף ולא על הדוכסוסטוס [ואותם יש אומרים באמת נקטו לפסול את התפלין של הראשונים, שנכתבו על הקלף הנ"ל, וכדכתב המרדכי (שבת סי' שע"ב) משמיהו^(א)].

(א). ומדברי המרדכי מתבאר שאותם היש אומרים החשיבו את הקלף של הראשונים כדוכסוסטוס לכל דבריו, ופסלו לגמרי את התפלין הנכתבות עליו. ומזה יש להעיר על מה שכתב ב'מן המים' (שבת ח"ב, סי' ע"ח ענף ב') שאותם הי"א היו כותבים תפלין על דוכסוסטוס במקום בשר (ומהטעם שביאר שם, ע"ש בדבריו הנעיצים).

ולענין מנהגם בפועל של אותם היש אומרים, עי' לקמן הערה נד.

והן אמנם שממנהג כתיבת תפלין על הקלף דידן שפיר הוכיחו התו' דלא כהמערערים הנ"ל על כשרות הקלפים², אך אכתי לא השמיעונו התוס' מהי התשובה לטענתם של המערערים, ולמה לא צדקה טענתם במה שהקשו מפני מה העור המגורר חשוב קלף ולא דוכסוסטוס, והלא ניטלה ממנו קליפתו העליונה.

ותשובת הדבר למדנו מדברי הרא"ש (בהלכות קטנות, הל' ס"ת סי' ה', ובתוספותיו שם), שגם הביא: "ויש שרוצים לומר שיש להן דין דוכסוסטוס, לפי שמגרדין אותן הרבה במקום שער, ומשירים הרבה קליפות בתער הגלבים, ונשאר הצד שכלפי הבשר" [והוכיח הרא"ש דלא כוותייהו, מהכשר תפלין על קלף זה, וכמש"כ התוס']. ומיישב הרא"ש, 'אלא ודאי קולפין אותן הרבה גם במקום הבשר, ודין קלף יש להן ונכתבים במקום בשר'. וכ"כ בספר התרומה (סי' קצ"ד), ובסמ"ג (עשה כ"ה), ובהג' מיי' (הל' תפלין פ"א ס"ק ד'), וכ"כ המרדכי (שם).

מרבן הבית יוסף (או"ח סי' ל"ב, יו"ד סי' רע"א) הביא את דבריהם של כל הנך רבנותא, רבותינו הראשונים ז"ל, שהעידו על מנהג האומנים שבימיהם לגרור את צד השיער ולהסיר משם את הקליפות. והוסיף לתת בו ביאור³, 'אלא ודאי קלף הם שמה שמגררים קליפתו העליונה אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו, ואפילו אם היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרר ממנו כך, ומצד הבשר היו גוררין הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד', וכ"כ בשולחן ערוך (או"ח שם ס"ז).



ב). וצ"ע למה הוכיחו התוס' כן רק ממה שכותבין תפלין על הקלף הנ"ל, והלא מעצם מה שכותבין עליהם מצד בשר ולא מצד שער, מהא גופא מוכח דלאו דוכסוסטוס הם. ושמא סברו התוס' דהערעור דידהו לא היה אלא על צד הכתיבה, ולא על עצם הכשר קלף זה לתפלין (ודלא כפי שהביא מהם המרדכי, אלא כפי' המן המים דלעיל). ולכך סתרו התוס' את דבריהם מיניה וביה, דאת"ל שקלף זה יש לכתוב עליו לצד שער א"כ פסול הוא לתפלין.

ג). דהך טעמא דכתב הרא"ש, שגם קולפין הרבה במקום הבשר, לא סגי ביה להכשיר הקלפים. דאם נקטינן שהקליפה החיצונית היא הקלף, וזו יורדת היא ע"י הגירוד, א"כ מה לנו שמגרד הרבה מצד בשר, והלא כיון שאין בידו אלא דוכסוסטוס, לא יועיל לו שום גירוד בעולם להכשירו לתפלין, דסו"ס דוכסוסטוס הוא, ומה תועלת לגרדו ולדקקו. ולכך מבאר הבית יוסף דהרא"ש בא לומר שלא תימא שהגירוד מצד שער יוצר הוא חלוקה בין הקלף לדוכסוסטוס, אלא הדוכסוסטוס כבר הוסר ע"י הגירוד הרב מצד בשר, ואילו מה שמקלפים אותו מצד שער אינו אלא ענין של תיקון הקלף והחלקתו, ועדיין כל זה הוא בתוך שכבת הקלף, וליכא התם דוכסוסטוס כלל, ועי' לקמן אות ד'.

ב.

על מנת להבין את דברי רבותינו הראשונים, נבאר כעת את המציאות עליה הם דנו:

מבנה עור הבהמה מורכב משלש שכבות. החיצונה שבהן היא הנקראת בימינו 'עילית העור' ('אפידרמיס' בלעז, 'ליצה' ברוסית). שכבה זו דקה היא מאד, ובקלות ניתן להסירה מעל העור המעובד. לדידן, שמנהגנו לעבד את העור בסיד, כמעט אין אפשרות לקלף שכבה זו בשלימות, והיא מתפוררת ונשברת לחתיכות דקות עם הסרתה. פעמים הרבה שבעיבוד הסיד נמסה שכבה זו, או חלקים ממנה, מחמת חוזק הסיד ושאר החומרים העזים, הניתנים במי שריית העורות. בדרך כלל, הרגיל בדבר מבחין אם העור הוא עדיין בקליפתו, או שהיא כבר איננה.

השכבה השניה והעיקרית, היא הנקראת בלשוננו 'עור' (ובלעז 'דרמיס'). עוביה וחוזקה הם פי כמה וכמה מהשכבה העליונה הניתנת לקילוף בקלות. שכבה זו, שהיא עבה, כוללת היא בתוכה שתי תת-שכבות, 'פטמתית' (המכונה גם 'גרעינית') ו'רשתית'. שכבות אלו מאוחדות היטב ומשולבות זו בזו בחוזק^ד, באופן שההפרדה ביניהם הינה בלתי אפשרית [בשונה מהליצה, שהיא שכבה נפרדת מהעור, וניתנת לקילוף (בעיבוד עפצים) או לגירוד (בעיבוד סיד), וגם המרקם שלה הוא שונה לגמרי מזה של הדרמיס], אלא שעל ידי גירוד רב ניתן להגיע למצב בו תישאר רק שכבה אחת.

מתחת שתי השכבות הנ"ל, הליצה והדרמיס, נמצאת השכבה השלישית, 'תת-העור' (ובלעז 'היפודרמיס'). עיקרה של שכבה תת-עורית זו הוא גידים ושומנים, וכפי הידוע עתה לעוסקים במלאכת עיבוד העור, היא לא תצלח למלאכה. השלב הראשוני של העיבוד הוא הסרת שכבה זו, שהכתיבה עליה אינה מעשית. גם בעיבוד גויל [שלפי מסורת ספרד כותבין בו ספרי תורה^ה], שבו אין מתקנים לצד בשר, מ"מ מסירים שכבה זו, ומחשיבים אותה כפסולת שאיננה בכלל העור.



ד) יצויין כי צבעם שונה במעט, הראשונה לבנה יותר, והפנימית נוטה לצבע קרם [ניתן לראות זאת, ואת שאר חלקי הקלף, באופן בהיר ומוסבר היטב כאן].

ה). אמנם באשכנז, המנהג הוא לכתוב לעולם על הקלף ולא על הגויל, ועי' לקמן אות ט'.

ג.

ומעתה נדע אל נכון, כי מה שהעידו בנו הראשונים ז"ל, התרומה והסמ"ג והרא"ש וההגמ"י, שמנהג האומנים הוא "שמגרדין אותן הרבה במקום שער ומשירים הרבה קליפות בתער הגלבים", וכן הוא בשלחן ערוך שכתב: "שמגררים קליפתו העליונה", ודאי המכוון בזה הוא על השכבה העליונה הדקיקה, שהיא הליצה (וכנ"ל), ועלה קאמרו שהמנהג הוא לגרדה ולהסירה.

ובזה מתבאר טעמם של אותם יש מפרשים שהביאו הראשונים ז"ל שיצאו לחשוש ולערער על כשרות הקלף שנתגררה ממנו הליצה, שהוא מפני שהם סברו שהיא היא השכבה אותה כינו חכמים 'קלף', וממילא אחרי הסרתה לא נותר אלא ה'דוכסוסטוס' [שהוא פסול לכתיבת תפלין. ובס"ת ומזוזות כותבין עליו מצד שער דוקא].

וממה שנקטו הראשונים ז"ל בפשיטות דלא כוותייהו, אלא קאמרו בשם רבינו תם דגם אחרי קילוף ליצה זו שפיר אשתייר לפנינו הקלף בשלימותו, וכדביאר השו"ע שגם אם היה באפשרותנו לחלוק העור לשנים, אעפ"כ היינו מסירים לשכבה זו, בכדי לתקן ולהחליק את הקלף. מכל זה שמענו בפשיטות, דהך שכבה (ליצה-אפידרמיס) לאו קלף היא אלא קליפה בעלמא, ואין כל מניעה מלהסירה, ואדרבה הרי זה בכלל תיקון הקלף והחלקתו.

ונמצא, שנקטו התוס' והרא"ש והתרומה והסמ"ג וההגמ"י, בשם רבינו תם, שהקלף עליו דברו חז"ל, הוא ה'דרמיס', השכבה האמצעית של העור. ולפי זה, אין להקביל את הקלף והדוכסוסטוס כנגד הליצה והדרמיס [דאם כן הוא, נמצא שבהסרת הליצה נשאר רק הדוכסוסטוס], אלא הדרמיס הוא הקלף, ואילו הקליפה העליונה מותר לגררה ולהסירה.

והא ליכא למימר שמנהג האומנים היה להסיר רק חלק מעוביה של הליצה, אבל הקפידו שיישאר חלק ממנה¹, כיון שדבר זה אינו מעשי כלל וכלל, לרוב דקיקותה של שכבה זו, ובפרט שהיו האומנים עושים פעולתם בתער הגלבים,

1. וכמו שהיה מקום לטעות ולדקדק בלשון השו"ע: "שמה שמגררים קליפתו העליונה אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו", והיה משמע קצת שאף מקליפה זו לא הסירו אלא בכדי תיקון והחלקה, ולא יותר.

וכמ"ש הרא"ש^ה. ואם בעורות בהמה גסה כך, כל שכן בעורות השלילים, שהם דקים ורכים ודינם כבשר^ה, שבהם הליצה היא דקה מן הדקה, ולא יתכן לומר שהסירו רק את חלקה, אלא כל שמגרד מהעור קליפות קליפות, כעדות הראשונים ז"ל, הרי שבע"כ מסיר הוא את הליצה לכל עוביה.



ד.

וכאן המקום לעמוד בדבר יסודי עד מאד. דריהטת דברי הבית יוסף מורה על כך דהוה פשיטא לי' למרן דגם לאחר הגירוד נשאר בדינו הקלף שהיה בידי חז"ל, ואין הגרירה מצד שער מסירה אותו. וכדיהיב בה טעמא, שהרי גם בזמנם, שהיו יודעים לחלוק את העור בדרך קילוף, מ"מ ג"כ היו נזקקים לגרור קליפות קליפות

בספר מרבה חיים (ח"ב, בני ברק תשנ"ב) האריך הרבה בדבר חובת השארת הליצה, ומפני שבהסרתה יתכן ואבד שם קלף מעל העור (ע"ש עמ' עו-קמו, רכח-רל). ובכדי שלא יסתר הבנין על ידי עדות הראשונים ז"ל על הורדת קליפות קליפות מן העור, לשם כך הניח ש"בעור העליון כשהוא עב יש בו הרבה שכבות כדי קליפה כנראה בחוש", וקאמר דאף למש"כ הרא"ש והתרומה דמורידים את הליצה, מ"מ אי"ז אלא קרום אחד ממנה, אבל קרום התחתון חייב להשא. והוא פלא, כי דברים אלו החוש מכחישן בהדיא, וגם אם בעורות בקר ישנו עובי מסוים לליצה (שגם הוא לא יחזיק מעמד ע"י גירוד קליפות בתער הגלבים, וגם זה אינו מוגדר כ'הרבה שכבות') מ"מ בעורות דקים יותר הדבר ברור כשמש שאם הם מעובדים בסיד אין שום אפשרות לגרד ולהשאיר מקצת מעובי הליצה [ובתיקון תפלין (עמ' ס') מפורש דגם עור שליל כשר כאשר קילף לצד הבשר יותר מצד השער], וכבר העיר ע"ז בגויל וקלף (עמ' 23), ולכך ברור שעדות הראשונים מתייחסת לכל הליצה, שאי אפשר לחלקה. והמבקש לעמוד על הדבר יכול לקנות קלף עבודת יד שלא גורד ממנו מאומה ולהסיר ממנו בעדינות מעט מן הליצה, ויווכח לראות כי על ידי קילוף דקיק, פור התפוררה לכל עוביה.

ועי' בשבט הלוי חלק י' סי' קע"ה, שכתב דבפשטות נראה דגירוד הליצה הוא בכלל מש"כ הפוסקים להחליק העור לכתובה מצד שיער.

ז. והך תער הגלבים הוא כלי אומנותם של הרצענים, אשר בו חותכים ומרצעים הם את העור, וכמ"ש רש"י ביחזקאל (ה' א') על הפסוק "ואתה בן אדם קח לך תער הגלבים תקחנה לך". ולא כאותם שטעו לחשוב שהיא התער הדקיקה המיועדת בימינו להסרת שער וכיו"ב [ומכל מקום, גם סכין זו, אם יגרד על ידה קליפה מהליצה, יראה הרואה שהוסרה כולה. ואם לא יעבירנה על גבי הקלף בדרך של קילוף אלא בדרך של גירוד בלבד, א"כ לא תסיר הסכין כלל שום קליפה מהעור, אלא רק פירורים דקים בעלמא כאבק הפורח, ואילו הראשונים בהדיא קאמרו שמוריד קליפות קליפות].

ח. וכמ"ש בחולין ק"ב א'. ושבתו הראשונים ז"ל את הכתיבה על עור השליל, עי' בספר התרומה (סי' ר"ז) ובמרדכי (הל' תפלין) ובריטב"א (שבת ק"ח א').

מצד שער כדי לתקנו ולהחליקו, וא"כ ע"כ שאין הסרת קליפה החיצונה מסירה את הקלף.

ובספר גויל וקלף (עמ' 54) נקט דהראשונים ז"ל שהכשירו את הקלף דידן, באמת נקטו שהליצה היא הקלף. והא דאעפ"כ הכשירו את הדרמיס לכתיבה מצד בשר, ואע"פ שאחרי הסרת הליצה לא אשתייר אלא דוכסוסטוס, הוא משום דהא דפסלינן את הכתיבה על הדוכסוסטוס במקום בשר, אין זה אלא דוקא היכא שלא הכשירו לכתיבה מצד בשר, שאז אין צד זה ראוי ונח לכתיבה, משא"כ האידנא, שמכשירים אותו מצד הבשר, שפיר כותבין עליו. ומהאי טעמא ג"כ הכשירוהו לכתיבת תפלין, ואע"פ שהם פסולות על הדוכסוסטוס. ולכך נדחק הגו"ק לפרש בדברי הבית יוסף, שאין כוונתו לומר שאנו גורדים עד שנשאר רק הקלף של חז"ל, אלא באמת ע"י הגירוד הוסר הקלף, ואעפ"כ כשר הדוכסוסטוס לכתיבה מצד בשר, ואפי' לתפלין^ט. ומה שכתב הב"י 'שמה שמגררים קליפתו העליונה אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו', לא בא להזהיר שלא לגרד יותר מדי מצד שער, אלא אדרבה בא לומר שאין צורך וחיוב לגרד את השכבה שמצד שער, אלא הגירוד הוא רק לפי העובי הנדרש והחלקת העור (שם, עמ' 204).

אמנם, לענ"ד הוא תמוה מאד לומר שהיתה איזו הוה אמינא דלשי' רבינו תם ודעימיה יהיה איזה צורך שמחמתו יצטרכו לגרד איזו שכבה מצד שער [ובפרט שהרי לא בא אלא להקל ולהתיר את הגירוד, שאותו אסרו היש אומרים, אבל לחייב גירוד מצד שער, מאן דכר שמיה]^ז. ולשון הב"י "שמה שמגררים קליפתו

ט). ואע"פ שבשו"ת מהר"ם גאלאנטי (סי' ק"ו) כתב 'הנה תשובת השאלה [של היש אומרים שהביאו התוס'], שכיון שאינן יודעין לחלק העור, מעבדין היטב ונקרא קלף', אין שייך ללמוד מדבריו דעצם עיבוד הדוכסוסטוס מצד בשר משוי ליה דין קלף, שהרי התם הביא באורך את כל לשונו הנ"ל של הבית יוסף, ואחר זה נקט בדרך סיכום וקיצור [כמבואר למעין שם] ואמר שמעבדים היטב, והמכוון בזה הוא על מה שהביא שם מהב"י שגוררים הרבה מצד בשר, ומצד שער אין גוררין אלא מעט. ועיין בגויל וקלף עמ' 208, והמעין יבחר.

י). וע"ש בגויל וקלף שכתב: "ועיקר כוונתו [של הב"י] לומר שאל לנו לחשוב שהאומנים הורגלו לגרד בצד השיער כדי ליצור קלף ע"פ שי' הרשב"א שהוא החלק התחתון של העור, או כדי ליצור דוכסוסטוס כשיטת היש מפרשים". ולענ"ד דחוק מאד לומר כן, דהלא כבר לעיל מינה נקט הב"י דלא כהרשב"א אלא כהטור ורוב הפוסקים, וגם לא היתה כל הו"א שיש לאומנים סיבה מיוחדת ליצור דוכסוסטוס, אשר לדין התפלין פסולות עליו.

העליונה" וכו', מורה בהדיא שכוונתו ליישב את מנהג הגירוד, ולבאר דאין ריעותא במה שמגרדים מצד שיער, כיון שאי"ז אלא גירוד מועט, אבל אפ"ה לא הוסרה שכבת הקלף. ומזה מבואר דהוה פשיטא לי' למרן שקלף דידן הוא הוא הקלף שהיה בידי חז"ל, ולא נתגרד כלל מעל העור.

והמעין בדברי הגויל וקלף^(א), יראה שמוצא דבריו הוא מתוך מה דפשיטא לי' שחלוקת הקלף ודוכסוסטוס שעליה דברו חז"ל, היא החלוקה הטבעית הנראית במציאות, שהיא קילוף האפידרמיס (קלף, לשיטתו) מעל הדרמיס (דוכסוסטוס, לשיטתו). ולכך, בכדי שלא יחשבו קלפים שלנו כדוכסוסטוס, מבאר דמש"כ הרא"ש והתרומה 'אלא ודאי קולפים אותן הרבה גם במקום הבשר', אינו כדי לומר שע"י כך מסירים את הדוכסוסטוס, אלא הוא אדרבה לומר שאע"פ ששכבה זו של הדרמיס היא הדוכסוסטוס של חז"ל, מכל מקום ע"י הגירוד מצד בשר פוקע ממנה שם דוכסוסטוס, ונקראת קלף.

והטעם שאין הוא מסכים לפרש שהדוכסוסטוס הוא השכבה שתחת הדרמיס (הלא היא תת-העור, ההיפודרמיס), הוא מפני שבפועל אי אפשר לתקן שכבה זו לכתיבה מחמת שהיא מתפרקת, והכתיבה עליה אינה נאה (ע"ש עמ' 21). אמנם, לענ"ד הקטנה אי משום הא לא איריא, וחוסר בקיאותינו בדרכי העיבוד שהיו לפני אלף ואלפים שנה אינו כדאי לנטות מחמתו מפשטות דברי ר"ת והראשונים והשו"ע, שהדרמיס הוא הקלף המקורי, ולא הליצה. והלא התקון תפלין (שהיה תלמיד המהר"ם מרוטנבורג) בהדיא קאמר שאם יגרור את העור לצד השער ולא לצד הבשר, יהיה זה פסול לכתיבת תפלין מחמת שהוא דוכסוסטוס^(ב), וכן הזהירו הרבה כל האחרונים על חובת הגרירה מצד בשר בכדי להסיר לגמרי את הדוכסוסטוס (עי' בשו"ע שם 'ומצד בשר גוררין הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד', ובביאור הלכה שם ד"ה

(א). שהוא ספר נכבד מאד מאד. והרוצה לעמוד בבירור על היקף הסוגיא ועומקה, יהיה לו ספר נפלא זה לעניינים, בבירותו המקיפה והישרה [הספר הגיעני לאחר כתיבת עיקר הדברים, ושמחתי עליו מאד. שיבצנו מדבריו לאורך דברינו, בהזכרת שמו וציון העמוד המדויק. מקוצר המקום לא הרחבנו להשתעשע בכלל דבריו הנחמדים, אלא רק בנקודה זו שהיא עיקרית מאד לענייננו].

(ב). ודחוק עד מאד לפרש בדבריו שמכיון שאינו מתקן לצד בשר, לכן הדר דינא שהוא דוכסוסטוס, שהרי המשמעות הברורה בדבריו היא שאז תמצא בידו השכבה הקרובה לבשר, שהיא דוכסוסטוס [ומשמע דאז גם התיקון לכתיבה מצד בשר אינו מועיל לה], ועוד דלשי' הגויל וקלף הלא בכה"ג גויל הוא ולא דוכסוסטוס.

ומצד), ומבואר מזה דנקטו בפשיטות שקלף דידן הוא הדרמיס, והשכבה שמתחתיו היא הדוכסוסטוס^(ג).

והן אמנם שבתשובת רב שרירא גאון^(ד) כתב דדוקא כאשר ניתן לחלוק את הגויל לשנים רק אז שייכת חלוקת השמות קלף ודוכסוסטוס, משא"כ בעיבוד סיד אינו בכלל הנ"ל, אלא 'לא נהגו העם לכתוב על ר"ק' (היי' הדרמיס המעובד בסיד) אלא במקום בשר, אבל הכותב במקום שער לא נהגו להכשירו'. ומבואר בהדיא, דהר"ק, שהוא עור שנתעבד בסיד ואין בו אפשרות חלוקה, אין דנים אותו כלל בגדרי קלף ודוכסוסטוס, ודין אחר לו. ומסברא ומכח המנהג אתי עלה רב שרירא לומר שנוהגים בו דין קלף ומכשירים את הכתיבה עליו רק מצד בשר^(ה). ומינה שמעינן בבירור כדברי הגויל וקלף, דטעם הכשר הקלף דידן המעובד בסיד (והוא הר"ק) הוא מפני שאין דנים אותו בגדרי קלף ודוכסוסטוס של חז"ל, אלא כותבין עליו במקום הראוי בו טפי לכתיבה, שזה צד בשר^(ו), וכע"ז כתב האור זרוע (סי' תק"מ) דדוקא בעיבוד עפצים כותבין על הדוכסוסטוס במקום שער, כיון שאז צד

(ג). בין הדרמיס לשכבה השומנית שתחתיו (ההיפודרמיס), קיימת קליפה דקה, הנקראת אשקרני"ר (כמ"ש המרדכי בהלכ"ק שם). ויתכן דרך שכבה זו בפ"ע נקראת דוכסוסטוס, ולא שכבת השומנים שתחתיה. אם כי לדידן אין נ"מ בדבר, היות והאידנא אין אנו יודעים לכתוב על שניהם, לא על ההיפודרמיס ולא על האשקרני"ר [והקילוף הנדרש מצד בשר, לכתחילה עכ"פ הוא בכדי שלא ישאר שום קרום וקליפה במקום הכתיבה, וכמ"ש הביאור הלכה שם].

(ד). שו"ת הגאונים, זכרון לראשונים (הרכבי) סי' תל"ב.

(טו). וכפי הנראה טעמו הוא מפני ששם ראוי הוא יותר לכתיבה.

ומכאן אזהרה גדולה שלא לעבד הקלף בעפצים, והשומר נפשו ירחק מזה. דהנה מדברי הרש"ג והאור"ז מתבאר שלדידן שהקלף הוא החיצון, הטעם שאנו כותבים על הפנימי מצד בשר, הוא מפני שא"ז דוכסוסטוס אלא ר"ק, ועיבודו בסיד מכשירו טפי מצד בשר (וסמך התם רב שרירא גאון בדיעבד על דעת רב משה גאון, המכשיר עיבוד סיד). ולפ"ז עולה, דמי שמעבד את הקלף דידן בעפצים, שוב הדר דינא להיות שם דוכסוסטוס עליו, והכתיבה עליו מצד בשר, פסולה (ואם נצרף לזה את מה שהגויל וקלף מדייק כן גם בדברי גאונים וראשונים נוספים, נמצא שיש כאן חשש פסול. אם כי יל"ד שאפשר לסמוך על שי' הרא"ה שהביא הריטב"א בשבת ע"ט ב', דהיכא שעבדו את הדוכסוסטוס מצד בשר אפשר לכתוב עליו שם. ויתכן דגם הרש"ג והאור"ז מודו ליה, וכשם שהכשירו צד בשר של הדוכסוסטוס בעיבוד סיד, ה"נ בעיבוד עפצים כאשר יכשירוהו מצד בשר, ויל"ע). והמעין הישר יבין מדעתו, כי במאזני הדעת יכבד משקל דעת רש"ג והאור"ז, אשר ישנו צד לומר שהכשר קלפים דידן נשען עליהם, ונכון לחוש לזה, טפי ממה שיש לחוש להפוסלים את העיבוד בסיד, לאחר שהכשירוהו בהדיא ר"ת והראשונים, וכפסק השו"ע, וכמנהגנו זה אלף שנה [וטוב יותר להמשיך לעבד בסיד, ולא לחוש להפוסלים, מאשר למעבד עובדא לשנות המנהג ולעבד בעפצים, אשר הוא פסול לרש"ג ולהאור"ז, ובחשש פסול לר"ת וסיעתו].

בשר אינו ראוי לכתיבה, אבל דידן, המעובד בסיד, ראוי הוא לכתיבה טפי מצד בשר. אך מכל מקום, דעת התוס' והרא"ש והתרומה ודעימייהו, שהיא עיקר להלכה, קאמר הבית יוסף שעניינה הוא לומר שהדרמיס שעליו אנו כותבים, הוא הקלף של חז"ל (ולא הליצה, שהיא הקלף לרב שרירא גאון).



ה.

עתה יתבאר בעה"י, כי לא זו בלבד, שאין כל נדנוד חשש בהסרת הליצה [אשר העידו על כך הראשונים ז"ל, והתירוהו בהדיא וכן"ל], אלא אדרבה מצוה גדולה יש בדבר, ונבאר בס"ד.

הנה מש"כ הטור דחלוקת הגויל היא באופן שהקלף הוא החלק החיצוני שבצד השיער והדוכסוסטוס הוא הפנימי שכלפי בשר, מקורו בדברי רב האי גאון (בפירושו לשבת ע"ט ב') שהביא הערוך (ערך דוכסוסטוס), וכן היא שי' רש"י (שבת ע"ט ב' ד"ה דוכסוסטוס), והתוספות והרא"ש והתרומה והסמ"ג וההגמ"י (שהבאנו לעיל אות א'), והמרדכי (הלכ"ק סי' תתקנ"ט), ועוד הרבה ראשונים ז"ל, גאוני ארצות אשכנז.

אבל הרמב"ם (הל' תפלין פ"א ה"ז) כתב, 'ואם לקחו העור אחר שהעבירו שער, וחלקו אותו בעביו לשנים, כמו שהעבדנין עושין, עד שייעשה שני עורות, אחד דק, והוא שממול השיער, ואחד עבה, והוא שממול הבשר, וכו' זה החלק שממול השיער נקרא דוכסוסטוס, וזה שממול הבשר נקרא קלף'^(ט). גם בתשובותיו כתב כן הרמב"ם, בשם רב האי גאון^(י).

טז). הנה הר"ק הוא הדרמיס העבה (וכמבו' בשו"ת הרמב"ם (מהדורת מכון ירושלים, אהבה) סי' פ' שהעבה נקרא רא"ק והחיצון קש"ט), ומשמע מדברי רב שרירא דלא מדין התלמוד כותבין עליו מצד בשר, אלא מכח המנהג, ומזה יש ללמוד דס"ל דחלק זה הפנימי נקרא דוכסוסטוס (וכג' הערוך בשם רב האי, בריה דרש"ג), ואעפ"כ קאמר רב שרירא דכותבין על צד בשר דידיה, וזה כמנהגנו. ועי' גויל וקלף עמ' 40, ובישורון (חלק ל"ג עמ' כ"ב).

יז). כן הוא בכל כתבי היד [ללא יוצא מן הכלל], וכן היא הגי' ברמב"ם שבהו' ר"ש פרנקל, וע"ש במקורות וצינונים שכן הביאו הראשונים ז"ל בשם הרמב"ם ע"ש [והדפוסים שלפנינו נשתבשו ע"י מדפיס שרצה להתאים את שי' הרמב"ם עם מה שהיה ידוע לו ע"פ שי' הערוך ור"ת].

יח). שו"ת הרמב"ם, מכון ירושלים, אהבה, סימנים ע"ו פ' פ"א. גם הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' תק"פ) כתב בשם רב האי גאון כהרמב"ם, ודלא כמו שהביא הערוך משמו, וכ"כ במגדל עוז (על הרמב"ם שם),

וכשיטת הרמב"ם שהחיצוני הוא הדוכסוסטוס, והקלף פנימה ממנו, כן נקטו גם הרמב"ן (בשבת שם), הרשב"א (בש"ת, ח"א סי' תק"פ), הריטב"א (בשבת שם), והר"ן (בשבת שם^ט).

ולענין הלכה, על דברי הטור (יו"ד סי' רע"א) שנקט שהחיצון הוא קלף והפנימי דוכסוסטוס, כתב מרן הבית יוסף שכן ס"ל גם להתוס' והמרדכי והר"ן בשם הערוך, והרא"ש, והתרומה והסמ"ג והגה"מ. והוסיף לומר 'ודלא כדכתב הר"ן בשם הרמב"ן והרשב"א שחלק הדבוק לבשר נקרא קלף והחלק של צד השער נקרא דוכסוסטוס. וכתב [הר"ן] שכן דעת הרמב"ם, ונוסחא משובשת נודמנה לו בדברי הרמב"ם, וליתא, אלא עיקר הנוסחא כספרי הרמב"ם שהיא כדברי כל הנך רבוותא שהסכימו שהחלק הדבוק לשער נקרא קלף והחלק הדבוק לבשר נקרא דוכסוסטוס. ואע"פ שמדברי תשובתו לחכמי לוניל^כ על מה שכתב בפ"ג (ה"ה) נראה שהיה גורס כגירסת הר"ן, אפשר שאח"כ חזר בו ותיקן כמו שהוא בספרים שלנו. ונוסחא זו עיקר שהיא מסכמת לדעת רוב הפוסקים', עד כאן דברי מרן הבית יוסף ז"ל, וכן כתב בשלחן ערוך (או"ח סי' ל"ב ס"ז, ועי' בב"י שם שכ' כעין הנ"ל).

ודברי מרן ז"ל, המשביר לכל עמו, צריכים עיון, דכיון שהעידו הר"ן והרשב"א על דעתו של הרמב"ם, ואף איהו גופיה ז"ל שפתי קדשו ברור מללו כן, וכאשר כתב בתשובתו לחכמי לוניל^כ, א"כ למה נטה מזה הב"י, ומחמת הספרים הנדפסים קבע שגי' הר"ן משובשת, ושהרמב"ם חזר בו מדבריו התקיפים שבתשובתו (והיא

ועי' חתם סופר (שו"ת או"ח סי' ג'). וע"ע בתורתן של גאונים (חלק ה' עמ' 282), ובישורין (חלק ל"ג עמ' ט"ו).

יט). הר"ן כתב שם דמפני זה יש להכשיר קלפים שלהם, כיון שהיו גוררים אותם הרבה מצד שער. וכ' דלפי' הערוך פסולים הם קלפים אלו, וזה כהוכחת היש אומרים שהביאו התוס' וכדלעיל, שנקטו בפשיטות שע"י הגרירה מסתלקת השכבה העליונה. ואכן כך נקט הר"ן, ואדרבה מכאן הוכיח דהמנהג הוא כשי' הרמב"ם.

כ). שו"ת הרמב"ם (שם) סי' פ'.

כא). ואף בכסף משנה (שם) הוסיף לומר 'וזו היא נוסחת רבינו מאין ספק כמבואר בתשובתו לחכמי לוניל, וכך היא גירסת ה"ר מנוח'.

בביטול דברי מי שיצא לומר כי תשובות הרמב"ם לחכמי לוניל מזויפות הם, עי' חצי גבורים (חלק ח' עמ' ר"ט).

הדעה הנכונה בלא ספק, ומי שאומר היפך זה לא שמע זאת אלא מבעל מלאכה הדיוט', 'טעות גדולה טעה האומר' (כב).

וכבר הקשה כן על הבית יוסף, בשו"ת מלל לאברהם (למהר"א סתהון^{כב}), סי' י"ד), והוסיף לחזק הקושיא: "שהרי תשובת חכמי לוניל היא אחר שנדפס ספר הרמב"ם ז"ל ויצא טבעו בעולם וכו', והשיב להם הרמב"ם ז"ל תשובה נצחת בראיות ברורות וחיזוק דבריו הכתובים בספרו בטעם וראיה נכונה וכו', וא"כ איך שייך לומר בזה אחר שנדפס ספרו וחיזוק דבריו, שחזר בו וכתב כמו שכתוב בספרים שלנו [הנדפסים], וצל"ע". וכן כתב לו מהר"ם סוויד ראב"ד ארם צובא (שם סי' ט"ו): "באמת תימה גדול הוא זה ולא ידענא מאי אידון בה", וכן האריך לתמוה בשו"ת פרי עץ חיים^{כד}.



כב). והנה ניכר בבירור מדברי מרן הבית יוסף, דפשיטא לי' לנקוט לעיקר כשי' הרמב"ם, אלא שלא היה מבורר לו הנוסח בדבריו [וכדמשמע מלשונו 'ונוסחא זו עיקר שהיא מסכמת לדעת רוב הפוסקים'. דהיינו, מרן מקבל את נוסח הספרים הנדפסים משום דס"ל שטוב יותר להשוות את שי' הרמב"ם עם רוב הפוסקים, מאשר עם דבריו בתשובה, מכיון דאי משום הא לחודא יתכן שחזר בו], וכן מתבאר מדברי תלמידו מהר"ם גאלאנטי (בשו"ת סי' ק"ו). וליכא למימר שכאן העדיף הב"י לנקוט כהתוס' וסיעתם ודלא כשי' הרמב"ם, כיון שגם במקומות המועטים שעושה כן, אי"ז אלא כאשר דעת הרמב"ם יחידאה היא, ולא היכא שחונים על צבאו הרמב"ן, הרשב"א והר"ן.

ומעתה יש לדון בקרקע שמא גם זה בכלל המקומות שי"ל בהם שאם היתה לפני מרן נוסחת הרמב"ם שבכל כתבי היד, שהיא כמ"ש הר"ן משמו, היה נוקט נוסחא זו לעיקר, ומצרפה עם שי' הרמב"ן, הרשב"א והר"ן (ועל דרך שכ' החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' נ"ו, ועי' משנה ברורה סי' ש"א סכ"ה בה"ל ד"ה כגון, וע"ע בהקדמת בעל יביע אומר וצ"ל לשו"ת הרמב"ם פאר הדור, ובעין יצחק ח"ג עמ' תקנ"ג). ואם כן הוא, נמצא דשי' הרמב"ם ודעימיה אינה רק בגדר חומרא בעלמא, אלא היא קרובה להיות עיקר הדין. כג). ראש הרבנים בארם צובא, גלב"ע כסלו תקע"ו. השו"ת נדפס לראשונה ע"י מכון אהבת שלום, ירושלים תשע"ו.

כד). אמסטרדם תקנ"ח, חלק י"ב סי' ס"א. בספר שו"ת פע"ח שלפנינו, נמצאת השאלה באורך ובביאור רב, אך המשך התשובה חסר, ולא ידענו מסקנת הדברים, אם בא שם יישוב לדברי הב"י, ואיך נקטו שם להלכה ולמעשה (בעותק המקורי שבספח"ל חסר מדף קנ"ו ע"א עד קס"ב ב', וברוך מי שיבקש האבידה וימצאנה).

ו.

ומעתה, דעת לנבון נקל, דודאי כל היכא דאפשר לעשות הקלפים באופן שיהיו ראויים גם לשי' הרמב"ם, אשר קיימו עימיה בחדא שיטתא הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן, ודאי נכון הדבר ועדיף טפי למיעבד הכי. ובפרט שיש עוד מרבותינו הראשונים ז"ל דקיימו בהך שיטתא, וכגון העיטור (שער התפלין החלק הא'), דף כ"ג ב'), המנהיג (ח"ב עמ' תקצ"ד), הרי"ד (שבת שם), הריא"ז (שבת פ"ח אות ה') והריבב"ן (שבת ע"ח ב')¹², וכ"ה באלמרשד אלכאפי (המדרך המספיק, ערך דוכסוסטוס) לרבי תנחום הירושלמי. וגם קדוש ה' האריז"ל הכי סבירא ליה, כפי המתבאר בעץ חיים (שער מ"א פ"א¹³).

כה). ועוד איכא, אלא שמלאכת הליקוט אינה בכלל מלאכתנו, וכבר אספו המלקטים דברי הראשונים ז"ל שנחלקו בדבר, והעמידום מערכה לקראת מערכה. ובכל כה"ג אין שייך כלל ענין הכרעה ע"פ רוב, בדבר שבאופן כללי הוא פלוגתא שבין חכמי ארצות שונות, והרבה יל"ד. עכ"פ בכל דברינו שבכאן אין אנו באים אלא לבקש להחמיר כדעת הרמב"ם וסייעתו, ולא גבהה רוחנו להזכיר כלל ענין של הכרעה ח"ו, בדבר שנחלקו בו אבות העולם, ונפסק דינו בשו"ע [ולא נוכל להחשות, על מה שנמצאו בעוונותינו איזה עניים בדעת, שהכניסו עצמם לפירצה זו, ונמצאו מרבים בדברי שוא ותפל על דברי הראשונים כמלאכים ז"ל בהכשר הקלף דידן, ודי בגילוי דעת זה].

כו). וכ"ה בהדיא במשנת חסידים (מס' תיקון תפלין, פ"א משנה ב') 'הקלף שנכתבות בהם הוא מגויל שנחלק לב', והוא סוד עור החיצון דז"א הארוג משמות אלה"ם במקום דבוקו עם נוקביה, שכשננסרה נחלק אור זה ונשאר האור דק שהוא הדוכסוסטוס, שהיה מקום שער ז"א, בבחינת אור לנוק', והיותר עבה שהוא הקלף, שהיה מקום בשר ז"א, נשאר עתה לבחי' עורו, ולפיכך כותבים התפלין עליו. וכ"כ היד יוסף (עמ' ק"ו), והדגלי אהבה (הובא במזכיר שלום ח"ב עמ' רב"י). ובזה יהיה ניחא משה"ק בבית לחם יהודה (שער מ"א פ"א ד"ה לז"א), ובמעיל אליהו (עמ' שפ"ו). וכן הוכיח בים החכמה (להגרי"מ מורגנשטרן, שנת תשס"ח עמ' תרל"ח) דהאריז"ל ס"ל כהרמב"ם (והמבקש להבין את ציור דברי האריז"ל שבעץ חיים שם, יעיין בס' עץ החיים שבגן עמ' שי"ב).

ומשה"ק ע"ז בשו"ת שער יושר (ח"א סי' א' ס"ק י"ב), דלא שמענו על 'קלף האר"י', הנה אין כאן קושיא, אלא אדרבה הוכחה לכך דשפיר אפשר לצאת ידי שניהם [באופן שיתבאר לפנינו בס"ד]. שהרי המקובלים, המכוונים כל ארחותיהם בדיוק נמרץ אליבא דהאר"י הקדוש, ודאי וודאי שלא היו כותבים על קלף שלדידיה הוא פסול (ועי' ביד יוסף שם שהוסיף לומר 'כי דברי קבלתו של מר"ן זלה"ה עדיף, ומילתא בטעמא וריחא ומכריע את כולן, ובלעדו לא ירים איש את ידו, והמפורסמות אינם צריכות ראייה. וכיון שמבואר בדבריו ז"ל שנוקט הלכה למעשה כהאר"י ז"ל, ובתורת ודאי, א"כ על כרחך דהוה פשיטא לי' שהקלפים דידהו היו כשרים לשיטת האר"י).

ואם כי בהשקפה ראשונה אין הדבר אפשרי, דהלא העור מחולק לשנים, והחיצון, אשר להערוך הוא קלף וכותבין עליו בצד בשר, להרמב"ם הוי איפכא, דוכסוסטוס הוא, ומצד שער כותבין עליו. וכן הפנימי, להערוך הוא דוכסוסטוס ונכתב מצד שיער, ולהרמב"ם דקלף הוי, מצד בשר כותבין עליו, וא"כ היכי מצינן למיעבד מילתא דשויה לתרווייהו.

אמנם, בדברי הריטב"א מפורש להדיא דאפשר להשוות שיטתם ז"ל. דהנה הריטב"א (בשבת שם) הביא תחילה את שי' התוס' והקשה עליה, ולאחר מכן הביא את שי' הרמב"ם [בשם רוב הפוסקים], והוסיף לומר: "ואף לפי שיטה זו אומרים כי הקלפים שלנו כשרים לתפילין, שהרי גוררים מצד השער יפה יפה ומה שנשאר שמעבדין אותו מצד בשר, דינו כקלף ליכתב במקום בשר". ומבואר בהדיא דבאותם הקלפים המגורדים, שאותם היה פשוט לו להכשיר אליבא דהתוס' וסיעתם, על זה קאמר הריטב"א דאותם הקלפים עצמם כשרים גם לדעת הרמב"ם והפוסקים שעמו, והדבר צריך ביאור.

ועי' בבית מאיר (בסי' ל"ב) שהוכיח ששיטת רש"י היא ג"כ כהרמב"ן והר"ן [וכבר כ"כ מהר"י אבוהב (סי' ל"ב), ומשמע בדבריו ז"ל שנקט כן להלכה, ע"ש], וסיים הב"מ באומרו: "ויען שמדברי הרמב"ם אין הכרע כהב", לענ"ד לדינא יש להחמיר כסברת שני הפירושים". והואיל וברור שלא בא הבית מאיר לחדש להניח שני זוגות תפילין, הא' כשי' הרא"ש והשני כהרמב"ם⁵, דבר שלא שמענו כמותו מעולם, ע"כ דהוה פשיטא לי' שאפשר להכין הקלף באופן שיהיה כשר אליבא דכו"ע, הן לרב האי גאון וסיעתו, והן להרמב"ם וסיעתו, וכמו שנתבאר מדברי הריטב"א^{כח}.

כז). וכאשר בקש לפרש המגיה באוצר ההלכה (עמ' ס"ט הע' 5). והיא מילתא דתמיהא לענ"ד. ואף על הבית מאיר גופיה, לא שמענו שנהג כן.

ועי' במשמרת מועד (שבת ח"ב עמ' ר"ו) שהק' על הבית מאיר, 'ולא ידעתי מה שייך חומרא בזה, הא הכשר לזה פסול לזה, ותפלין פסולין על גויל', ובעזה"י לפנינו יתבאר.

כח). וכן היא שי' החתם סופר (שו"ת או"ח סי' ג'), שאחרי שכתב שנהגו לקלף עור דק ע"י גרירה ולהשליכו הוסיף לומר 'והא דידן עדיף טפי דהרי הוא אליבא דכו"ע', ע"ש.

וכן במאיל המלואים (פ"ז ס"ק ב') כ' דבהיות וענין קלף ודוכסוסטוס הוא ספיקא בפוסקים, לכן יש לחוש לשי' הרמב"ם והרשב"א האומרים שהצד החיצון אינו קלף אלא דוכסוסטוס [אלא דהתם הקשה, דא"כ היה לנו לבחור לכתוב על הגויל, שאז לכו"ע יש לכתוב מצד בשר, והניח בצ"ע. וחזינון שאע"פ

ואע"פ שבדברי הר"ן^(ט), ההשלמה והמאורות^(ל), המאירי^(א), והתשב"ץ^(ח) א"א סי' קמ"ט, נראה דהנך שיטות סתראי נינהו, וזה פוסל קלפו של זה, וממילא אין קלף א' שיוכשר אליבא דכולי עלמא. אך הנה מכח שיטת רבינו תם וסיעתו, התוס', הסמ"ג, התרומה וההגמ"י, אשר כוותייהו פסק השו"ע, יש להוכיח כשי' הריטב"א, דשפיר אפשר לצאת ידי כולם, וכמו שבס"ד יתבאר עתה לפנינו^(ב), וזה הטעם דפשיטא לי' להבית מאיר דאפשר להחמיר כדברי שניהם.

ויסוד הדברים מצאנוהו בשו"ת צמח צדק (מליובאוויטש, או"ח סי' י"ד ס"ק ו', ובסי' ע"ב), ובפקודת אלעזר (למהר"א בן טובו, סי' ל"ב), ובעפר יעקב (להגר"י אייכהארן, קראקא תקצ"ט, דף ל"ג א'), ויתבאר בס"ד בתוספת נופך ספיר ויהלום.

ז.

הנה מלאכת עשיית הקלף היא באופן שמגררים ממנו את הדוכסוסטוס, וכמ"ש השו"ע 'ומצד הבשר גוררים הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד'. אמנם, בימי קדם היו בקיאים בחלוקת הקלף והדוכסוסטוס זה מזה, וכמ"ש רב האי גאון (בפירושו לשבת ע"ט ב', הו' בערוך שם) 'מנהגא מיייתי מגלתא דמעבדא בתמרי וקמחא דשערי ומתח ליה עד דיביש, וקליף ליה עד דהוו תרין פיסקי, ויזהר שלא ינקב, וקאי קלף לחודיה וכו', וההוא גיסא אחרינא דאקליף מיניה הוא נקרא

שכתב שם על הגויל 'דבהיות דאסור לגרר הרבה, א"כ יהיה הספר כבד במשא מאד, וקשה לישא ולהגביה אותו, מכל מקום כתב דטוב יותר לכתוב על הגויל, בכדי לצאת י"ח כל הראשונים, ואע"פ שהספר יהיה כבד מאד. וליישב קושייתו הגדולה, אמאי לא חיישינן לכולהו הנך רבוותא במילתא דאורייתא, צריך לבאר כהאומרים דבקלפים שלנו יוצאים ידי כולם, וכפי שיתבאר בס"ד].

כט). שבת ע"ט ב': "קלפים שלנו שכותבין עליהן במקום בשר לאו מתורת גויל עושין כן אלא מתורת קלף, לפי שגוררין אותן מצד השער, ומה שנשאר כלפי הבשר הוי קלף וכותבין בו במקום בשר, ואילו לפירוש בעל הערוך ז"ל כל כיו"ב פסול".

ל). שבת (שם). וזה לשונם: "נמצא הכשר בתפלין לדברי הגאונים הוא פסול לרב ז"ל, הכשר לרב ז"ל פסול לגאונים ז"ל".

לא). שבת (שם). וז"ל: "ומ"מ כמה קשה היא המחלקת, שהרי בתפלין כשר לשיטתנו פסול לדבריהם, וכשר לדבריהם פסול לשיטתנו, וה' הטוב יכפר בעד, ורחמנא ליבא בעי".

לב). ואודות מה שמדברי הר"ן ודעימיה נראה שאין הדברים עולים בקנה אחד, עי' לק' הע' מב.

דוכסוסטוס'. אולם, אע"פ שבדורות הראשונים היתה ידועה מלאכת חלוקה הקלף, מכל מקום לאחר מכן נשתכחה הבקיאות במלאכת חלוקת הקלף לשנים, וכמ"ש הראשונים ז"ל^(ג).

וסיבת השינוי היא מחמת שינוי צורת העיבוד, וכמ"ש במאיל המלואים (סי' רע"א פ"ח אות א'). שמתחילה, בימים הקדמונים, היה הקלף מעובד על ידי שעשאוהו 'מליח וקמח ועפיץ', וכמ"ש בשבת ע"ט א' ובמגילה י"ד א'. וגם לאחר חתימת התלמוד היה עיבוד זה ידוע אצל הגאונים בבבל. ברבות הימים נשתכחה מלאכת העיבוד בעפצים^(ד), ולא היו מעבדים את הקלף אלא על ידי סיד, אותו הכשיר רבינו תם, וביטתו החזיקו הראשונים ז"ל, וכן נפסק בטור ושלחן ערוך (יו"ד סי' רע"א ס"ב).

אכן, זהו הטעם שבימי הראשונים ז"ל לא היו בקיאים האומנים בחלוקת העור לשנים, מפני שבעיבוד סיד אין הדבר שייך כלל. זאת, מפני שהסיד גורם ל'הדבקת' כל שכבות העור יחד, ולכך אי אפשר להפריד ביניהם על ידי קילוף אלא אך ורק ע"י גירוד וגרירה. משא"כ בעיבוד עפצים, העין רואה שהעור מתקלף כפשוטו לשתי שכבות^(ה), אשר על ידי קילוף זהיר ניתן להפרידם באופן מוחלט לשכבות שונות, ולהתקין את שניהם לכתיבה.



לג). וכגון התרומה (שם), והרשב"א (בשו"ת שם) והמאירי (קריית ספר, המאמר הראשון ח"ג). לד). על השתלשלות הדברים כיצד נשכח העיבוד בעפצים, עי' בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קמ"ט עמ' קל"ז).

לה). ראה תמונה בהמעין (גל' 224, טבת תשע"ח) עמ' 59, ובמה שצויין לעיל הע' ד. מוסף הערוך (להר"ב מוספיה) תמה 'דלא חזינן שהעור נחלק לתרי פסקי, ועל דבר זה שאלתי עבדנים רבים והייתי כמצחק בעיניהם, ואמרו לי שאם היה יכולת בידם לעשות דבר זה היה להם ריוח כפול ומכופל בעשותם מן עור א' שנים, ומן עור עב שני עורות דקים', והדברים פלא, מה היה לו לשאול את האומנים לאחר שכבר העידו בנו הראשונים ז"ל כי האידנא אין בקיאים במלאכת חלוקת העור לשכבות נפרדות [ומה שלא ידעוהו האומנים הוא מפני חוסר הבקיאות בעיבוד עפצים]. ועיין למהר"י ששפורטש (בשו"ת אהל יעקב סי' ס"ו. הרי"ש היה רבה של אמסטרדם, עירו של הרב"מ) שהאריך עליו בדברים חריפים מאד מאד.

ח.

והנה, בעיבוד עפצים, שתי השכבות המתקלפות זו מזו, הם הליצה והדרמיס^(ל).

ועל פי זה, היות ומקום החלוקה הטבעי, כפי שניתן לראות בעיבוד עפצים, הוא בין הליצה לדרמיס, מסתבר טפי לומר ששם הוא גם מקום החלוקה בין קלף לדוכסוסטוס [דודאי עדיף טפי להתאים את החלוקה שעליה דברו חז"ל עם צורת החלוקה הנראית לעיניים, כאשר מעבדים באופן שהיה נהוג בזמנם].

והן אמנם דרבינו תם וכל קדושים עמו, המפרשים שקלף הוא החיצון ודוכסוסטוס הפנימי, שפיר הכריחו שהדרמיס הוא הקלף ואילו הליצה אינה אלא בגדר קליפה בעלמא, אשר גם לאחר קילופה וכמנהג האומנים בזמנם, אכתי אשתייר הקלף [ולא הגיעו עדיין למקום הדוכסוסטוס], וכמו שהכריחו מהא דאל"כ איך אנו כותבין תפלין על קלפים שלנו, ואם כן על כרחך דהדרמיס קלף הוא ולא דוכסוסטוס.

אבל לשי' הרמב"ם, שהקלף הוא הפנימי, ליכא להכרח הנ"ל, ושפיר איכא למימר שהליצה אינה רק קליפה בעלמא אלא היא באמת השכבה החיצונית, הנקראת לדידיה דוכסוסטוס. ומה שמורידים אותה האומנים אין בו כל גריעותא, אלא אדרבה חובה היא, דכיון שתפלין נכתבות על הקלף, לכן מקלפים מעליו את הליצה שהיא הדוכסוסטוס, ואז נשאר הדרמיס, שהוא הקלף, וכותבין עליו מצד בשר^(ז).

(לו). ושכבת ההיפודרמיס (השכבה השלישית, דגידים ושומנים) מסירים אותה עוד לפני העיבוד.

(לז). ופלא בעיני מה שנתאון הגר"י קורח זצ"ל (ענף עץ אבות ח"ב, שו"ת אמרי יוסף סי' נ"ד): "ולא נמצא בידינו קלף כפי דעת הרמב"ם, ומפני שהם לא נחלקו לשנים ונמצא שאינם לא גויל ולא קלף", ואע"פ שמגרדים את שכבת הדוכסוסטוס מ"מ סבר הגר"ק דלהרמב"ם זה פסול, ואין להכשירו אלא לדעת הפוסקים שהביא הרמ"א, אשר "לדעתם הגרידה מספיקה במקום לחלוק אותו". ולא ידענא מנא ליה למר דהרמב"ם מצריך חלוקה בדוקא, ומאי גריעותא דגירוד מחלוקה, דהא סו"ס אין כאן דוכסוסטוס כי אם קלף. ולמה ליה למימר דהרמב"ם פליג עם מאי דפשיטא לי' להרשב"א (שו"ת ח"א סי' תק"פ) "ומה שאמרתם שאין לכם אומן שידוע לחלוק את העור לשנים, גררו את העור יפה יפה במקום השער כדי קליפה יפה, נמצא הקלף נשאר לעצמו שאין הקפדה שיחלק לשנים אלא שלא ישאר כל העור שלם דאז יהיה גויל", ונמצא שכל שהסיר את הדוכסוסטוס, בין ע"י קילוף ובין ע"י גירוד, הרי שבידו קלף הגון ומהודר.

ונמצא, שבאמת כל ישראל היו כותבין תפלין על הדרמים שהוסרה ממנו הליצה. אלא דשוו במילתא ולא בטעמא, שרבינו תם וסיעתו נקטו שהדרמים הוא השכבה החיצונית הקרויה קלף, ומכיון שהליצה איננה מחלקי העור כלל אלא בגדר קליפה. ולהרמב"ם ודעימיה הרי זה בהיפך ממש, דכיון שהליצה היא השכבה החיצונית שהיא הדוכסוסטוס, והדרמים הוא הקלף, לכן יש לקלף את הליצה ולכתוב על הדרמים, אשר לדידהו הוא השכבה התחתונה, ומקריא קלף^(ח).

ובזה מכוונים היטב דברי הריטב"א והגאונים (הבית מאיר, והצמח צדק, והפקודת אלעזר, והעפר יעקב) שהשוו השיטות והכשירו קלפים שלנו אליבא דכולי עלמא. דלכו"ע הדרמים הוא הקלף, וכותבין עליו מצד בשר, אלא דלר"ת הדוכסוסטוס הוא מתחתיו^(ט) [והליצה שמעליו, קליפה היא], ולהרמב"ם הדוכסוסטוס הוא הליצה שמעל הקלף [ושכבת ההיפורדמים שתחתיו, שהיא של גידים ושומנים, אינה בגדר עור הראוי לכתובה כלל].

לח). והנה הריטב"א והר"ן (בשבת שם) הקשו על שיטת התוס' מהא דאמרו שם דרבי מאיר היה כותב את המזוזה על הקלף מפני שמשמרת, ומבואר דהקלף הוא החלק העבה [ומה שתי' על כך המאיל המלואים (י"ד ס' רע"א פ"ו אות ג'), שמ"מ הליצה היא חזקה יותר מהדרמים, ולכן היא משמרת יותר אע"פ שהיא דקה, לענ"ד הוא צ"ע מהמציאות, דחזונו כי הדרמים חזק ממנה (ועי' גייל וקלף עמ' 189)]. והנה קושיא זו אכן מכרעת היא להוכיח שהליצה אינה הקלף, ומ"מ אי"ז קושיא על התו' אא"כ נימא דלדידהו היא הקלף, אבל כיון שמוכח בדבריהם ז"ל שהדרמים הוא הקלף, וכמבואר ממה שהתירו להוריד קליפות קליפות, א"כ אתי שפיר, דבאמת גם לדידהו הקלף הוא החלק העבה, שהרי הדרמים עבה הוא ומשתמר יותר מהשכבה הדקה שתחתיו, דהיי' השכבה התת-עורית, שהיא הדוכסוסטוס לדידהו. וכן הוכיח הצמח צדק (שם), דלהתוס' דקלף הוא החיצון ע"כ שהוא עבה יותר מהדוכסוסטוס. ועל מש"כ הנשמת אדם (כלל י"ד ס"ק א') דמסתמא במציאות אין מחלוקת, וגם להתוס' החלק העבה הוא לצד בשר והדק הוא לצד שער, צ"ל דאדרבה הא בהא תליא, וכיון שאמרו התוס' שהקלף הוא החיצוני, א"כ אה"נ לדידהו השכבה החיצונית היא העבה [ובשכבה שהיא חיצונית להרמב"ם, דהיינו הליצה, לא מיירו התוס' כלל, דלדידהו היא קליפה בעלמא], ובאמת בהא ליכא פלוגתא במציאות, במה שהקלף הוא החלק העבה ביחס לדוכסוסטוס, ולעולם כולו מודו שהקלף הוא הדרמים, אלא דפליגי אם הדוכסוסטוס הוא הדק שמעליו (הליצה, להרמב"ם) או הדק שמתחתיו (השכבה התת-עורית, להתוס').

לט). ואמנם כיון שהשכבה התחתונה (התת-עורית) היא דקה יותר משכבת הדרמים, נמצא כי לר"ת וסיעתו הקלף הוא עבה יותר מהדוכסוסטוס. ומש"כ הרמב"ם (תפלין א' ז') ששני עורות הן, והעור הפנימי הוא העבה, לעומת החיצון שהוא דק, הוא דוקא לשיטתו, שהליצה היא הדוכסוסטוס, והיא העור החיצוני, משא"כ לר"ת שהקלף (הדרמים) הוא החיצוני, והדוכסוסטוס הוא הפנימי, א"כ אדרבה הפנימי דק והחיצון הוא העבה, ועי' בדברי הצמח צדק שבהע' לט דלעיל.

והשתא ניחא ג"כ מה שהקשה בשו"ת מלל לאברהם (שם): "קשה לקוצר דעתי דמחלוקת זו היא מח' במציאות", והיאך פליגי בדרך איפכא, דלר"ת וסיעתו הכתיבה על הקלף במקום דיבוקו עם הדוכסוסטוס היא נאה יותר, וכמ"ש התרומה (שם) והמרדכי (שם), ואילו הרמב"ם קאמר (בשו"ת שם, סי' פ') שהכתיבה במקום הדיבוק היא רעה ופחותה ולכן צריך לכתוב בצד החיצוני של הקלף. ולפ"ז ניחא טובא, דבאמת כולם אמרו דבר אחד, שהמקום הראוי יותר לכתיבה הוא הדרמים בצד הפונה לבשר, אלא דלר"ת שם הוא מקום דיבוקו עם הדוכסוסטוס, ולהרמב"ם הוא הצד הנוגע בבשר^מ.



ט.

וראיה גדולה לדבר, הגויל:

דהנה ס"ת נכתב לכתחילה על הגויל, שהוא הקלף והדוכסוסטוס שלא נחלקו, וצד הכתיבה עליו היא במקום שיער. ולפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם וסיעתו, דסבירא להו דהליצה היא הדוכסוסטוס והדרמים הוא הקלף, נמצא דהגויל הוא הדרמים שלא נתקלפה ממנו הליצה. משא"כ לרבינו תם וסיעתו, דהליצה נגדרת והדרמים הוא הקלף ותחתיו מקום הדוכסוסטוס, נמצא שהשכבה התת-עורית (היפודרמים) היא הדוכסוסטוס, וגויל הוא הדרמים וההיפודרמים יחדיו.

והנה כתיבת ספר תורה על גויל היתה מקובלת מאד בארצות ספרד ובתימן, ואכן עדיין נמצאים בידינו ספרי תורה רבים הכתובים מצד שיער, ומוכח מזה שעל הגויל הם כתובים [בשונה מתפלין הבאים מהארצות הנ"ל, אשר כולם כתובים הם

(מ). המלל לאברהם הניח הקושיא בצ"ע, וסיים באומרו: "מחלוקת זו היא לה מח' במציאות, לא יכולתי להבינה, ואין לי פה להשיב".

והנה כע"ז הק' ג"כ הגאון הנאמ"ן שליט"א (אור תורה, גליון תקל"ד עמ' שע"ב): "אבל ק"ל שכולם כותבים היום בקלף הדק על החלק הפנימי הסמוך לבשר כמ"ש מרן בש"ע (סי' ל"ב ס"ז) והכתב נאה והדיו אינו נבלע, היפך דברי רבינו הרמב"ם בתשובה, וצ"ע". ולהנ"ל ניחא, דהמקום שעליו כתב הרמב"ם שהוא אינו ראוי לכתיבה, הוא הצד הפנימי של הליצה, משא"כ הצד הפנימי של הדרמים, שעליו אנו כותבים היום, בודאי הוא ראוי לכתיבה, ואף להרמב"ם בזה מתפרשת המימרא דקלף במקום בשר [והמע"ן בשו"ע אשר ציין אליו הגאון שליט"א, יראה שלא כתב כלל שהקלף הוא החלק הדק, ואדרבה גם להשו"ע הקלף הוא עבה יותר מהדוכסוסטוס].

על צד בשר של הדרמיס שאין לו ליצה]. וכיון שכולם מגורדים הם להפליא מצד בשר, והשכבה התחתונה של הגידים והשומנים (היפודרמיס) ניטלה מהם לגמרי, ואין בהם אלא את הליצה והדרמיס, הא קמן דהוה פשיטא להו דהם לבדם מיקרו קלף ודוכסוסטוס, והשכבה התחתונה אינה אלא פסולת בעלמא, ולכך דוקא בגויל הקפידו על השארת הליצה בשלימותה בלא שתפגם, כיון שבלעדיה לא יהיה זה גויל. משא"כ בתפלין הנכתבין על הקלף, אדרבה חובה להסיר את הליצה לגמרי, ורק אז יהיה אפשר לכתוב על הדרמיס מצד בשר, דאל"כ לא יהיה זה קלף אלא גויל, ויצטרכו לכתוב עליו מצד שיער^(מא).

מא). עי' בתשב"ץ (ח"א סי' קמ"ט) שנשאל בדבר סופר היודע לקלוף מקום טעות, אי שרי למיעבד הכי, והתשב"ץ דן שם לומר דע"י הקילוף הוסר הדוכסוסטוס להרמב"ם, ונשאר הקלף. ומבואר דנקט בד' הרמב"ם דהליצה והדרמיס הם הקלף והדוכסוסטוס [ולא אסר אלא את הקילוף, אבל את הגירוד כבר התירו חז"ל במנחות ל' ב', וצ"ל דבעיבוד עפצים, שהליצה מתנפחת מעט, ניתן לגרד קלות באופן שעדיין ישאר חלק מעוביה, מה שא"כ בקילוף, ועי' בשו"ת מהרלב"ח (סי' ב')].

והן אמנם שכ"כ התשב"ץ גם אליבא דהערוך, ולכן אסר לדידיה את הקליפה, כיון שאז נשאר הדוכסוסטוס. והיה מקום ללמוד מזה דגם להערוך הקלף אינו אלא הליצה ולא הדרמיס. וצ"ל דהתשב"ץ [דמשמע שם שנקט לעיקר כהרמב"ם, אשר עמו הרמב"ן והרשב"א ראשי גולת ספרד. וכן מוכח ממה שכתבו על הגויל] אכן פירש כך את דעת הערוך, וסבר כדעת היש אומרים שהביאו התוס', דקלפים שלנו שהוסרו מהם קליפות לצד בשר הרי הם דוכסוסטוס. ומעתה נמצא דאף אחרי דבריו ז"ל אין כל שינוי לדינא, שהרי על מדוכה זו כבר עמד רבינו תם, והכריע שקליפות אלו לאו קלף הם, וכאשר הביאו התוס' והרא"ש והתרומה והסמ"ג והמרדכי, וא"כ אליבא דהנוקטים כהערוך אין חשש בדבר, ואילו התשב"ץ הלא סבר כהרמב"ם [ואין טעם להחמיר כפירושו של הרשב"ץ ז"ל בדברי הערוך, בשעה שהראשונים שנקטו כהערוך נקטו בהדיא בהיפך, ואף איהו ז"ל לא אמר דבריו אלא בדרך מו"מ ופירוש ולא כהלכה למעשה, שהרי נקט כהרמב"ם. שו"ר בפקודת אלעזר (למהר"א טובו, סי' ל"ב) שג"כ הושה דעת התשב"ץ עם היש אומרים שהתוס' דחו דבריהם. וכיו"ב צ"ל ג"כ בדעת הר"ן, דאע"פ שנראה מדבריו שלהערוך הליצה היא הקלף, מ"מ כיון דאיהו גופיה נקט כהרמב"ם ודלא כהערוך, אין שום טעם להחמיר כפירוש זה בערוך, כאשר בעל הפירוש גופיה לא נקט כמותו (וכבר מחו לה אמוחא החזו"א והגרז"ר בענגיס למי שפלפל אליבא דהסוברים דמה שנלמד מ"ג מדות אינו אלא מדרבנן, דהן אמנם דהרמב"ן סבר הכי בדעת הרמב"ם, אך כיון דע"כ לא יתכן דהרמב"ם סבר כן, נמצא דליכא למאן דאמר הכי, וא"כ אין מקום לפלפל אליבא דשיטה שלא נולדה. עי' מעשה איש ח"ב עמ' ע'). ועי' הדרך י"ל בד' ההשלמה והמאורות, דכיון שנקטו כשי' התוס', שהדרמיס הוא הקלף והדוכסוסטוס מתחתיו, ומחמת כן סברו לומר שהרמב"ם רק מהפך את שמות השכבות ולא פליג עמם בפועל, אך מ"מ, לכא' הנהגת הרמב"ם המשתקפת בדברי אותם שנהגו כוותיה עדיפה היא לענין דינא, ובפרט שאין הנדון כאן אלא להוסיף חומרא].

ומהאי טעמא אנן, דנקטינן לעיקר הדין כרבינו תם וסיעתו, וכפסק השו"ע, שהליצה היא קליפה בעלמא והקלף הוא הדרמיס, דין גוילים הנ"ל הוא כקלף דעלמא [רק שלא הוסרה ממנו הקליפה], ואם שינה לכתוב עליהם מצד בשר, פסל. דלדידהו, שהיו מגררים קליפות קליפות מצד שיער, הגויל צריך לכלול גם את השכבה התת-עורית, שהיא הדוכסוסטוס^(מב).

ועל כן אותם בני אשכנז המבקשים להתחכם ולכתוב ספרי תורה על הגויל הנ"ל שהחזיקו בו התימנים, הם פסולים לדעת השו"ע [כיון שצריך לכתוב עליהם

וראיה גדולה לדבר, מה שהבית יוסף הביא באורך את תשובת התשב"ץ הנ"ל (בבדק הבית יו"ד סי' רע"ו), ולא הזכיר ממנה אלא את הנדון דמחיקת השם, אבל את מש"כ התשב"ץ לחוש להסרת הקלף וכיו"ב לא הזכיר הבי"ש שם כלל וכלל, ולהנ"ל א"ש טובא, דכיון דהבי"ש נקט בהדיא כפירוש ר"ת והראשונים בדברי הערוך א"כ אין כל חשש בהסרת הקליפה, דגם אחריה הלא אכתי ישתיר הקלף ואין בו חשש דוכסוסטוס כלל.

והנה בתקון סופרים (מהר"ר לוי יצחק, הסופר מברדיטשוב) הרעיש הרבה על ענין גרירת הקלף, ולמד מדברי התשב"ץ שאין לגרור כלל מצד שער, "ואם גרר מצד שער הרבה עד שיש בגרירה כדי קליפה הניטלת כולה בפ"ע כאחת ואצ"ל אם קילף קליפות הניטלות כולה כאחת הרי זה דוכסוסטוס גמור", ע"ש. אבל מדברי הבית יוסף למדנו שהוא לא נקט כהתשב"ץ, ומפני שהביא עדות הראשונים ז"ל על הסרת קליפות קליפות מצד השער (ובתקון סופרים שם מיייתי לדברי הרא"ש והמרדכי שקולפים קליפה מצד שער, ולכן אין מובן מה שהסיק שם לכתוב בתפלין 'שלא נגרר כלל מצד שער'. וכבר תפס עליו בזה בשו"ת הליכות אליהו למהר"א קאלעסניקער (ורשא תרס"ג, סי' י'), ולאחר שכתב "שהתפלין הגבוהים והמופלאים אשר אין ערוך להם שכתבו תלמידי הבעל שם ז"ל ג"כ נכתבו על קלף שנגרר הרבה מצד השיער", הוסיף להפליא על הסופר הנ"ל בדברים חריפים טובא, ע"ש. ועיין בהקדמתו של הסופר הנ"ל, לספרו תעלומות סופרים, בו הוא מרעיש לפסול את הדיו המקובל ואת בתי התפלין המקובלים, ושם מתאונן על שלא הסכימו עמו לפסול את הקלפים המגורדים מצד שער, ועי' שו"ת ברכה מציון ח"א סי' ג', ועי' שו"ת זכר יהוסף סי' ר').

ולא ידעתי מפני מה יש מפוסקי אשכנז שנוקקו לנידון התשב"ץ (וכגון השבות יעקב ח"ב יו"ד סי' פ"ח), ודנו אם לאסור את הקילוף מחמת שעל ידו מגיעים לדוכסוסטוס. והוא פלא, אטו היו כותבים במקומם על הגויל, והלא דברי התשב"ץ אינם שייכים אלא בכותב על הגויל, וכאשר כ' הגרע"א ז"ל (יו"ד סי' רע"ט ס"ק ד') דלמנהגנו לא שייך זה ומותר לקלף, וכ"כ בשו"ת אבן יקרה (יו"ד סי' נ"ב) דלדידן ליכא כל נ"מ בהך שאלה, דהלא אנן כתיבין על הקלף, שבלא"ה כבר הוסרה ממנו השכבה העליונה, וא"כ כולו על הקלף (ומתוך דברי האב"י למדנו דהוה פשיטא ליה שבקלפים שלנו הוסרה הליצה לגמרי, ע"ש), וכ"כ בנפש חיה (יו"ד סי' ע"ח), ובהרי בשמים (ח"א סי' כ"ז).

מב). וכמ"ש המרדכי בשם ר"ת (הל' ס"ת סי' תתקנ"ט) דהדוכסוסטוס אין נאה לכתוב עליו במקום בשר, 'מפני הגידין והבשר והשמנונית', משא"כ בגוילים שכתבו עליהם הספרדים [שנקטו כהרמב"ם] אין בהם כלל וכלל גידין ושמנונית.

בצד בשר ולא בצד שיער]. והחפץ לעשות גויל אשר יוכשר למנהגנו, כהשו"ע שנקט כר"ת וסיעתו, יהיה עליו להשאיר גם את שכבת ההיפודרמיס שמתחת הקלף. ואין אנו בקיאים במלאכה זו כלל, כיון שבכה"ג יהיה הקלף עבה הרבה מאד באופן שיהיה קשה מאד להגלל ולהנטל^(מג). ולכך מנהג אבותינו זה כאלף שנים שלא לכתוב אלא על הקלף, כיון שאין בידינו קבלה מבוררת על דרך עשיית הגויל^(מד).



י.

ויש שתולים עצמם באילן גדול, הלא הוא רבינו החיי אדם, ואומרים כי לדבריו ז"ל חובה להשאיר את כל הליצה^(מה).

ואמנם, טעותא היא. דהנה זו לשונו הזהב (הל' תפלין כלל י"ה, נשמת אדם ס"ק א')^(מז): "כיון דבע"כ צריכין לגרור לצד השיער הקליפה הדקה, א"כ קשה הא נשאר

(מג). ושמא אף אם מדקק את העור משני הצדדים, מ"מ כל שנשאר חלק מעובי הקלף וחלק מעובי הדוכסוסטוס, עדיין מקרי זה גויל (וכבר דן בזה הצמח צדק שם ס"ק ב'). ועדיין עלינו לברר כיצד היו עושים את הגויל בזמן הגמ', שהרי בדברי הראשונים מבואר שהגויל לא נתקן כלל (וכגון בתוס' ב"ב י"ד א' ד"ה בגויל 'גויל הוא עור שלא נתקן כלל אלא שהשירו את השיער'), וכבר דנו בזה הרבה חכמי דורנו, ועי' בגויל וקלף עמ' 307, והיעבת"א.

ועי' בשו"ת מהר"י מינץ (סי' ט"ו): "ומ"ש כ"ת למה אין אנו מורגלין לכתוב ס"ת על הגויל, וכו' נראה דלאו משום דפסולא לכתוב על הגויל אלא משום זה אלי ואנוהו כי על הקלף הוא יותר נאה כי הגויל לא הוסר ממנו כי אם השיער ובצד השני לא הוסר כלום וכו', גם היתה כבדה יותר מדי, לכן המנהג לכתוב ס"ת על הקלף" (והובא בדרכי משה יו"ד סי' רע"א ס"ק ב').

עוד יל"ע אם להרמב"ם וסיעתו יש להכשיר גויל דרבינו תם, שנותרה בו שכבת ההיפודרמיס, דלכאנ' אין גריעותא בדבר, ואם רוצה יכול שלא להסירה.

(מד). ואכן כבר מרן החזון איש זלה"ה לא הסכים מהך טעמא להצעת האומן הר"א יאקאב שביקש לעבד עורות באופן שיהיו גוילים, בכדי להקל על עבודת גירוד הקלף, שהיתה קשה מאד בכלים של הימים ההם (שו"ת שערי יושר, ח"ב סי' י"ז אות ו').

(מה). עד כדי כך, שאם נפגמת מקצת הליצה שע"ג היריעה שוב אין לה ביקוש, ומוכרי הקלפים המהודרים מוזילים את מחירה. מה שלא היה בכל הדורות מימות משה ועד עתה.

(מו). ולשלימות הדברים נביא כאן את דבריו ז"ל במלואם: "ולכן נראה לי דהקליפה הדקה הסמוכה לבשר הוא נקרא דוכסוסטוס, והקליפה הדקה שבמקום השער הוא נקרא קלף. וכשחולקין לב' אזי כל חלק נקרא על שם הקליפה הדקה, ועכשיו שאין חולקין, אם יגרור לצד השיער אם מעט אם הרבה ע"כ

הדוכסוסטוס, ע"ז כתבו הפוסקים שמה שאנו מגרדים לצד השיער הוא רק לתיקון להעביר השיער, ובלא"ה צריך לגרר זה, והקליפה הנשאר תחתיו הוא נקרא קלף". הנה שפתיו ז"ל ברור מללו דצריך לגרור את הקליפה הדקה שבצד השיער, וכעדות התוס', התרומה, הסמ"ג, ההגמ"י והמרדכי, אשר כמותם נקט השו"ע. וא"כ לא דיבר הנשמת אדם אלא בקליפה הנשארת תחתיו, דהיינו הצד החיצון של הדרמיס, מקום השכבה הגרעינית. וכן שמעתי מהגרד"מ מורגנשטרן שליט"א,

מה שנשאר הוא דוכסוסטוס, ואם יגרור לצד הבשר יהיה הנשאר קלף. אך כיון דבע"כ צריכין לגרור לצד השיער הקליפה הדקה, א"כ קשה הא נשאר הדוכסוסטוס, ע"ז כתבו הפוסקים שמה שאנו מגרדים לצד השיער הוא רק לתיקון להעביר השיער, ובלא"ה צריך לגרר זה, והקליפה הנשאר תחתיו הוא נקרא קלף".

ועצם הדברים צ"ע, שהרי הראשונים ז"ל נקטו בפשיטות שהקלף והדוכסוסטוס מדובקים הם זה בזה, ומקום הכתיבה הוא בנקודת חילוקם, ואילו להנשמת אדם ישנו עור עב שעומד ביניהם, והראשונים הסתירו את הדבר ולא גילוהו לנו. ועי' בשבט הלוי (ח"י סי' קע"ה) שכ' על חידוש זה של הנשמת אדם: "וכל זה באמת דוחק עצום, ומשמעות הראשונים אינו כן, ומשמעות הראשונים דגם כשהיו חולקים וחלק של צד השער עב, הכל תורת קלף עליו", וכבר הקשה כן על הנ"א בשו"ת הליכות אליהו (למהר"א קאלעסניקער, ורשא תרס"ג) סי' י' ס"ק ה', "הנה מלבד שגוף דבר זה צ"ע דאנה מצא ענין הביטול, ואיך שייך ביטול בדבר הניכר ואפשר לתקנו בגרירה, ולא נמצא לזה שום מקור בש"ס, ומי הוא הנביא שהגיד לנו ענין הביטול". וכן בשו"ת מתת ידו (להגר"מ מאירוביץ, ווילנא תרמ"ב) הרבה לתמוה על הנ"א, דאם רק הקליפה הדקה היא הקלף "א"כ היה להם להפוסקים להזהיר להסופרים ומעבדי הקלפים, דכלל לא יטלו מהעור מצד השיער רק מה שצריך להחליקו מהעברת השער, דאם יקלפו יותר לא יקרא בשם קלף, וכו' ובאמת לא מצינו זה שיאמר א' מהפוסקים להזהיר ע"ז, ועוד כמה הוא שיעור עובי של קליפה הדקה הזו", וכן הקשה דמכל הפוסקים משמע דעצם העור מקרי קלף ולא רק הקליפה הדקה שלו, וסיים באומרו "ולענ"ד צע"ג דבריו הקדושים בזה", ע"ש עוד.

והנה הרב ז"ל בעל נשמת אדם בנה יסודו על דברי התרומה (סי' קצ"ד), שכתב שפעמים הקליפה העבה היא לצד שער ואז קוראים לה קלף, ותמה הנ"א דהלא הדוכסוסטוס הוא יותר עבה מן הקלף, ומזה הוכיח הנ"א שהדוכסוסטוס אינו אלא קליפה דקה, אשר מחילה את שמה על כל העור הדבוק עמה, ולהכי קאמר שהיכא שניטלה מתבטל כל העור אל קליפת הקלף.

ואמנם הוא צ"ע, דהמעין בדברי התרומה יווכח לראות שדברים אלו קאמר הוא רק כלפי דברי המערערים, ולא לדינא כלל. דכיון שחששו הם שהליצה היא הקלף, ודלא כר"ת שהתיר לגרור קליפות מצד שער, לכן כדי לאפוקי נפשייהו מפלוגתא, בקשו לכתוב על הליצה, שהיא הקלף לדידהו, ומכיון שאין הדבר אפשרי [מחמת חוסר הבקיאיות האידנא בחלוקת הליצה מהדרמיס] הוצרכו לכתוב עליה כשהיא מחוברת עם חלק מעובי הדרמיס, וכן נראה בדברי הריטב"א (שבת ע"ט ב', ע"ש). וכיון שלכאורה תמוהה הנהגה זו, דהא סו"ס אם הם חששו שהדרמיס הוא הדוכסוסטוס א"כ נמצא שלא הועילו מידי, שהרי בידם עתה קלף מחובר בדוכסוסטוס, שהוא גויל. ועל זה כתב התרומה ליישב מפני

דודאי לא הצריך הנשמת אדם להשאיר את האפידרמיס, שפעמים הרבה הוא נמס מעצמו מחמת הסיד, אלא כוונתו היא שלא לפגוע בשכבה שתחתיו^מ.

וכן מבואר בגדולי הקדש (יו"ד סי' רע"א ס"ק י"א): "לצד שער כשגוררין משהו העליון יש תחתיו קרום ממש שהוא קלף", והביא על זה את דברי ההגהות מרדכי (בהלכ"ק סי' תתקנ"ט), שכתב בשם ר"ת: "ומה שמסירין קליפה עליונה הוא רק גרירה ואינה עבה כ"כ שיהיה עליו שם קלף", ומבאר הגדה"ק: "ר"ל שבגרירה זו לא הוסר קרום הקלף". ומפורש בדבריו ז"ל כי שפיר מסירים את הקליפה העליונה, ואעפ"כ לית לן בה, כיון שתחתיה נמצא קרום הקלף.

והכי אייתי משמיה המקדש מעט (שם ס"ק כ"ט): "ואם גרר הרבה מצד שער כשיש באותה גרירה כדי שיעור קרום שינטל בבת אחת, י"א שנשאר השאר

מה אי"ז חשיב דוכסוסטוס [אם כפי' הנ"א, מפני שחלק זה של הדרמיס בטל הוא אל הליצה, ואבע"א משום דכיון שאי"ז אלא חלק מועט מהדרמיס ס"ל דבטל הוא אל הליצה, וכדאשכחן כוונתה בד' האחרונים ז"ל, שאמרו דמיעוט דוכסוסטוס בטל הוא אל הקלף, עי' שו"ת גבעת פנחס (סי' נ"ו)]. וא"כ אין כל מקור בדברי התרומה לקיים את הדברים אליבא דהלכתא, אלא הם רק ליישב ולבאר את שיטת היש אומרים הנ"ל, שדחו התוס'.

וכן מוכח הדבר ממה שבביאור שיטתו העצמית של התרומה, הנוקט כרבינו תם, לא הזכיר מדברים אלו כלל וכלל, וכן בסימנים (שהם הקיצור שבראש כל סימן, אותו ערך בעל התרומה בעצמו) הביא את ר"ת, וחזר והזכיר "שגוררין לצד שיער ומסירים קליפות קליפות", ומהדברים הנ"ל לא הביא אפי' ברמיה. ועי' בפקודת אלעזר (סי' ל"ב, דף ט"א א'), שכתב בכע"ז, והכריח כן, דאל"ה סתרי דברי התרומה אהדדי, ע"ש (וכן עמד בכיו"ב גם בגויל וקלף פי"ז אות ב').

מז). ומעתה יבין המבין, דמה שהביא בשמו בשו"ת שערי יושר (ח"א סי' א' ס"ק י"א) שבדק בתפלין של הגריש"א, וראה שכל הליצה קיימת, אין כוונתו לשכבת האפידרמיס, אלא לחיצוניות הדרמיס (שו"ר מש"כ בכע"ז בגויל וקלף עמ' 354).

והנה מדאייתי עלה הבה"ל גם לדברי החתם סופר (שו"ת או"ח סי' ג') דמכשיר, משמע שלא הכריע בזה, ולכן, המנהג שלא להקפיד על שלימות הליצה כלל וכלל, יכריע ביניהם להקל. ובפרט שלד' החת"ס מעלה איכא בזה, שיוצאים גם ידי חובת שי' הרמב"ם וסיעתו, וכדביאר שם החת"ס, עיי"ש. וכעין מסקנת דברינו עי' בברכת אברהם (להגר"א ברוכמן, הל' סת"ם סי' ד'), וברצוף אהבה (ח"ב סי' ד').

וכאן המקום להביא את הידוע בשם מרן הגריש"א זיע"א, דגם להנשמת אדם דשם קלף חל ע"י השכבה החיצונה, סגי ברובה, ולא בעינן שתשאר כולה [שהרי אפי' בכתובה על גויל, דהתם מעיקר הדין דהלכה למשה מסיני בעי' שהשכבה החיצונה תהיה שלימה, מ"מ למעשה הניח התשב"ץ (ח"א סי' קמ"ט) את הסופרים לקלף את מקום הטעות, ולכאו' הוא מטעם שבדיעבד סמך על מה שרוב השכבה החיצונה קיימת, וכ"ש בנדון דידן].

דוכסוסטוס, וי"א שאם גרר מב' הצדדים בשוה ונשאר קרום רק באמצע העובי כשר לכתוב בו ס"ת מב' הצדדין". וא"כ ודאי יש להכשיר בעורות שלילים המעובדים בסיד, אשר הליצה שבהם ודאי רחוקה היא מלהיות בגדר 'קרום שינטל בבת אחת', אלא היא דקיקה מאד ונשברת לפרורים קטנים.



יא.

והנה בשנים האחרונות יש איזה חכמים, ה' עליהם יחיו, שדימו לנהוג סלסול בנפשיהו לכתוב תפלין על הליצה כשהיא בפני עצמה^{מח}, אם מפני שהם מבקשים לומר דלכו"ע חלוקת הקלף מן הדוכסוסטוס היא בין הליצה לדרמים [וכמו שענינו רואות בעיבוד עפצים], ומשום כך באו לומר דלדידן, דנקטינן כרבינו תם וסיעתו, הרי שהליצה היא הקלף והדרמים הוא הדוכסוסטוס, ולכן יש לכתוב תפלין על הליצה, ואם מפני שס"ל שמקום החלוקה אינו ברור, ובאו לצאת מכל פלוגתא כיון שהם כותבים על השכבה החיצונה ביותר, שודאי אין בה חשש דוכסוסטוס.

אבל באמת דבר זה רחוק הוא משכר וקרוב הרבה להפסד.

רחוק מן השכר. שהרי כבר העידו בנו הראשונים ז"ל, ר"ת והרא"ש והתרומה ודעימייהו, שהקלף שלנו מגרדים ממנו קליפות קליפות מצד שיער, וכיון שפשיטא שע"י קילופים אלו נפגמה שכבת הליצה [ברובה, לכל הפחות], ע"כ דקבלת ר"ת וסיעתו דקלף הוא החיצון אינה מבוססת על כך שהליצה היא הקלף, אלא אדרבה נקטינן דהליצה אינה אלא קליפה בעלמא, והקלף הוא תחתיה [ואע"פ שיש מקום לדייק כן מלשונו הנ"ל של רב האי גאון (שהוא אבי שיטה זו דר"ת וסיעתו, שהקלף הוא בצד שער), ולהוציא מדבריו שהליצה היא הקלף^{מט}], מ"מ הלא רבותינו הראשונים

(מח). ושייך זה בעיבוד עפצים בלבד, שרק אז אפשר להסיר בעדינות את שכבת הליצה, משא"כ בעיבוד סיד אין הדבר ניתן לביצוע מעשי.

(מט). וכן נתבאר גם בדעת רב שרירא גאון (עי' לעיל אות ד'). וכן יתכן לדייק בדברי הר"י אלברצלונג, האומר דטעמא דתפלין לא בעו שרטוט הוא 'לפי שהתפלין נכתבין על קלף דק מאד כדי שלא יהיה כבד, ואי משרטיט ליה מר הוא מתקריע, וכן אמר רבנו עמרם בר ששנה, קלף לא בעי שרטוט שאי אפשר לה לקבל שרטוט', ומשמע לכאורה דהקלף שכותבין עליו תפלין הוא הליצה, ולכך אין משרטטין, כדי שלא תקרע [אבל ג"כ אפשר לפרש דלא עסקינן בליצה כלל אלא בדרמים, ומ"מ כיון שמקפידים לקחת

ז"ל, אשר הם שמסרו לנו את ההוראה לנהוג כרב האי, הם המה אשר הורונו בהדיא היפך הדקדוקים שבאו לומר בדעתו ז"ל, והתירו לגרור קליפות קליפות מצד שיער. וא"כ כיון שהצורה שבה קבלנו את דברי רב האי היא דרך רבותינו הראשונים, אין לנו לנטות ממה שפירשו הם עצמם בדבריו ז"ל. והערה זו הרבה גופי תורה תלויים בה¹].

וקרוב להפסד, שהרי להרמב"ם וסיעתו [אשר נמנו עליה רבותינו הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן, אשר מפיהם אנו חיים בכל דוכתא] הקלף הוא לצד בשר, וא"כ הליצה ודאי אינה בכלל קלף. ומה יפלא כיצד מחדשים מדעתם לכתוב על הליצה, דבר אשר לא עשאוהו אבותינו ורבותינו מעולם [ולכה"פ באלף השנים האחרונים]², בשעה שע"ז מפסידים בודאי את שיטת הרמב"ם וכל סיעתו³, והלא בדאורייתא עסקין הכא.

לתפלין קלף דק, בכדי שיוכל להכנס לתוך הבית, לכן חיישינן שע"י השרטוט יקרע, וע"ע בגויל וקלף (עמ' 109).

והראשונים ז"ל פירשו באופנים אחרים את הטעם שתפלין אי"צ שרטוט, לרמב"ם (תפלין א' י"ב) הוא מפני שהן מחופין, ולרש"י ור"ת (במגילה י"ח ב') הוא מהלכה למשה מסיני. וזה משום שלא נקטו כהר"י אלברצלוני, אלא ס"ל דכתיבת התפלין היא על הדרמים ולא על הליצה [וכמנהג כל ישראל], וא"כ הטעם הנ"ל אינו שייך לדידהו כלל.

נ. מה גם, שאף אם נפרש בדברי רב האי שלדידיה הליצה דוקא היא הקלף, ולא כמ"ש רבותינו ז"ל להתיר לגרור קליפות קליפות מצד השיער, ונבא לחוש לשיטת המערערים (דלעיל אות א') שנקטו שעם גרירת הליצה ניטל כל הקלף ולא נשאר אלא דוכסוסטוס, הלא מצאנו עוד ישובים בדברי הראשונים ז"ל למנהגנו, א' קלף שלנו העשוי בעיבוד סיד ראוי הוא טפי מצד בשר, ולכן גם אם הוא דוכסוסטוס מ"מ יש להכשיר את הכתיבה עליו מצד בשר (אור זרוע סי' תק"מ), ב' כיון שקלף שלנו נתקן משני הצדדים כשר הוא לכתוב עליו באיזה צד שירצה (רבינו שמחה, הובא בהגמ"י תפלין פ"א ס"ק ד', וכע"ז בריטב"א שבת ע"ט ב' בשם רבו, וכ"כ בעל שלטי הגבורים בספר המחלוקת הל' ס"ת אות ה'), ג' ק"ל כהאומרים דבדיעבד אם שינה וכתב על הדוכסוסטוס במקום שיער כשר (יראים סי' שצ"ט), וא"כ גם אם נבקש לומר כהנחת המערערים, דע"י נטילת הליצה שהיא הקלף אשתייר הדוכסוסטוס, הלא כבר באו על שאלה זו ישובים נוספים בדברי הראשונים ז"ל.

נא. שהרי כל רבותינו עבדו בסיד ולא בעפצים, ובעיבוד סיד אין שייך כלל וכלל להעמיד את הליצה כשכבה בפני עצמה [רצוננו לומר דלר"ת וסיעתו לעולם אין כותבין על הליצה, אבל להרמב"ם בפשוטו היא דוכסוסטוס, שכותבין עליו מזוזה].

נב. שהורה כבר הבית מאיר למיחש להו. ובפשוטו אם כל קלפים שלנו, שהוסרה מהם הליצה לצד שער, הם כשרים להרמב"ם וסיעתו, א"כ אי אפשר לומר שהמנהג דלא כוותיהו, דאדרבה אין המנהג מתנגד לשיטתם, ובהחלט יתכן כי הרבה ממאורי הדורות נקטו כוותיהו [וכגון המהר"י אבוהב (סי' ל"ב), ע"ש היטב] ואעפ"כ השתמשו בקלפים המצויים, ומשום שסברו שהם כשרים לכו"ע.

ועוד, דכיון שהחשיבו הראשונים את הליצה כקליפה בעלמא והתירו לגררה, אפשר דמש"ה אין כשרה הכתיבה עליה, וכמו שפשיטא שא"א לכתוב על השערות^{נג}.

ומה שחששו שמקום חלוקת הקלף מן הדוכסוסטוס אינו מבורר, ויתכן שהוא באמצע שכבת הדרמיס, הלא כבר פסק הביאור הלכה (סי' ל"ב ס"ז ד"ה ומצד): "וסימנו לידע שנגרר כל הדוכסוסטוס, מקובל בפי הסופרים, כל מקום שהוא נמצא בקלף הוא ניכר לכל, כי הוא חלק, ושאר קלף אינו חלק כ"כ, ואותו מקום החלק יכול לקלוף ולהפריש בסכין או במחט" [ודברים אלו לחומרא הם, שהרי הרבה אחרונים הקלו גם אם השאיר מצד בשר יותר מכך, כל שנקלף אפי' קליפה א' מצד בשר, וכגון הנשמת אדם, החתם סופר והבני יונה, וכמ"ש הבה"ל שם], וא"כ הלכה מבוררת שהדרמיס עצמו [אשר עליו כתב הבה"ל שהוא הקלף שאינו חלק כ"כ] אין בו חשש דוכסוסטוס, ואין צריך לגרור מצד בשר יותר מהשכבה החלקה העומדת בינו לבין השכבה התת-עורית (היפודרמיס).



יב.

ומעתה לענין מעשה, הטוב והישר הוא להסיר מעל הקלף את השכבה החיצונית, אשר היא הדוכסוסטוס להרמב"ם וסיעתו. ולר"ת וסיעתו, וכפסק השו"ע, אין היא אלא קליפה שנהגו האומנים לגררה.

והנה הקלפים המצויים בשוק, העשויים בעבודת מכונה, רוב רובם מגורדים הרבה משני הצדדים, באופן שאי אפשר לעמוד על שיעור הגירוד שבהם, אם הוא יותר מצד בשר או מצד שער. ומעיקר הדין, כיון שנתבאר כי הדרמיס הוא הקלף,

נג). והנה התרומה כתב שיש שחששו לאותם המערערים, וכיון שבאו לאפוקי נפשיהו מידי פלוגתא, כתבו על הליצה כאשר היא מחוברת על חלק מהדרמיס [ונתבאר זה לעיל הע' 47, מפני מה אי"ז בכלל גויל. וע"ע גויל וקלף עמ' 72 בביאור מנהג זה]. ומשמע קצת, דדוקא אותם שבאו לצאת ידי כו"ע נהגו כן, אבל המערערים עצמם לא כתבו אלא על הליצה בפני עצמה (ואין הדבר מבורר כיצד עשו כן, ושמא השיגה ידם לעבד העור בעפצים ולקלף ממנו יריעות שלימות מן הליצה), ואם כן הוא, הלא נמצא מבואר בהדיא בדברי התרומה, שהרוצה להוציא עצמו מידי פלוגתא אין לו לכתוב על הליצה, ועל כרחק שהוא משום דר"ת וסיעתו פוסלים אותה, ומשום דהויא קליפה בעלמא.

א"כ לכאורה אין מניעה לגרד ככל אשר יחפוץ, וא"כ כיון שהמנהג הוא דלא כהנשמת אדם [דלדידיה אין לפגוע בשכבה החיצונית של הדרמיס], אלא כהחתם סופר ודעימיה שאין קפידא על שיעור הגירוד, היה מקום להכשירם בשופי. ואע"פ שלא נודע מהו שיעור הגירוד שבהם מצד בשר^{נב}, וא"כ יתכן שנתגרדו מצד שער יותר מאשר מה שנגררו מצד שיער, מ"מ מצד הדין לכאורה אין בזה קפידא כלל, שהרי כבר קבע הביאור הלכה (שהובא לעיל אות י') דכל שהוסרה מצד בשר הקליפה החלקה המתקלפת בסכין, שוב אין כאן חשש דוכסוסטוס, ולפ"ז לאחר שהסיר הקליפה הנ"ל^{נא} יכול לגרד את הקלף כרצונו, משני הצדדים.

והנה לשון השו"ע היא 'שמה שמגררים קליפתו העליונה שבמקום שער אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו ואפילו אם היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרר ממנו כך, ומצד הבשר גוררים הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד'. ולכאורה פירוש הדברים הוא דכיון שהדרמיס הוא הקלף, לכן צריך לגרור הרבה מצד בשר את כל השכבה התחתונה (היפודרמיס) כדי שלא ישאר אלא הקלף בלבד, דהיינו הדרמיס.

אמנם בשיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' ל"ב, הג' ב"י ס"ק ד') מדייק דממש"כ הבית יוסף, שאין מגררים אלא מה שצריך לתקנו ולהחליקו, 'לפי זה, צריך לזהר שלא יגררו הרבה במקום שער, וקשה על המנהג שאינו כן ואין אנו נזהרין בזה'. וע"ש שביקש ליישב דלא קאמר זה הב"י אלא אליבא דהיש אומרים [שהביאו התוס'], וכדלעיל אות א' [שבקשו לפסול קלפים שלנו, ובכדי להסיר את ערעורם קאמר הב"י שאין לגרר יותר משיעור הנצרך לתיקון, אבל מנהגנו מיוסד ע"פ המכשירים, אשר לדידהו באמת ליכא נ"מ כמה מגרד מצד שיער. אלא דכיון שגם בשו"ע סתם כן, ששיעור הגירוד הוא כפי הנצרך לתקנו, הוכיח מזה השכנה"ג שהטעם הוא למכשירין, והניח את המנהג בצ"ע^{נד}] ומנהג זה שהעיד עליו הכנה"ג, אינו מיוחד

(נד). ואף העבדנים עצמם פעמים הרבה שאינם יכולים לקבוע במדויק אם נגרר מצד בשר יותר מצד שער, ומפני שפני העור אינם חלקים, ויש מקומות שהעור עבה יותר, והמכונה מגררת בכח רב ובלא אבחנה ודקדוק.

נה). אשר אכן מכוונת הגירוד מסירות אותה לגמרי.

נו). ודחוק לומר שהמנהג נוסד ע"פ שיטת הרמב"ם וסיעתו, דהלא נראה מדברי הכנה"ג דהוה פשיטא ל' שהמנהג הוא כהשו"ע, ואיך נשים בפיו היפך מאי דפשיטא ל'. והן אמנם שמדברי מהר"א הלוי, שהיה

דוקא למקומו ושעתו, אלא גם בסת"ם שנעשו בדורות האחרונים ניתן לראות קלפים הרבה שהם מגורדים הרבה מאד מצד שער^(ט)].



יג.

ולבאר את דברי השו"ע מחד, וליישב המנהג מאידך, יש לנו להביא כאן לשונות הראשונים ז"ל שפירשו קבלתם בשם רבינו תם ז"ל, בטעם הכשר קלפים שלנו, "אלא ודאי קולפין אותן הרבה גם במקום הבשר ודין קלף יש להן" (הרא"ש), "דקלפים שלנו יש להם דין קלף, לפי שמתקנין אותן וגוררין אותם לצד בשר, ונשאר הקליפה של צד שיער" (התרומה והסמ"ג), "ואי משום הקליפה שמסירים האומנים, אי"ז אלא תיקון בעלמא ואינה עבה כ"כ שיהא שם קלף עליה" (המרדכי). אתה הראית לדעת, דבפשוטו כולו מילתא חדא קאמרי, שהקליפות אותם היו מסירים הם קליפה בעלמא שאינה מכלל הקלף, והעור שנשאר מתחתיה שפיר יש עליו שם קלף. ומכל מקום, יתכן לדקדק דלהמרדכי כשר הדבר רק אם אין מקלפים מצד שער שכבה עבה, ולהרא"ש העיקר הוא שמקלפים הרבה מצד בשר, ולא הדגיש בדבריו את שיעור הקילוף מצד שיער, ובתרומה ובסמ"ג קצת משמע דעיקר הגרירה היא לצד בשר דוקא, ולא לצד שער, שצריך להשאיר את הקליפה שבו.

במקומו של הכנסת הגדולה (כמאה שנים לפניו), נראה שנקט כהרמב"ם (עי' בשו"ת זקן אהרן סי' ל"א), אך צ"ל שבזמן הכנה"ג כבר נתפשט השו"ע, ולכך הוה פשיטא לי' שהמנהג היה צריך להיות כמותו [ולא הסתבר לו ז"ל לומר שאע"פ שנהגו כהשו"ע מ"מ במקצת דברים אשתייר מנהגם כמקדם. אמנם יש להעיר דבהרבה מקהלות ספרד חזינן שאע"פ שקבלו לגמרי הוראות מרן הב"י, מ"מ בכמה וכמה עניינים לא שינו מנהגייהם הקדומים, ואף האידנא עדיין מחזיקים בהם, ואכ"מ].

נז). גם במשכנות יעקב (סי' מ"ב), שהכריע כהסוברים דקלף הוא החיצון, כהשו"ע ודלא כהרמב"ם, סיים באומרו 'ועפ"ז ראוי להזהיר לסופרים כותבי תפלין, שיגררו הרבה מאד לצד הבשר, עד שהנשאר יהיה דק יותר מחלק הנגרר לצד הבשר'. ומדנצרך להזהיר על כך, מבואר שהמנהג לא היה להקפיד בזה, ופעמים שהיה נגרר מצד שער טפי מצד בשר, וכמהנהג שהזכיר הכנה"ג [וכן למדנו מדברי התקון סופרים דלעיל (הערה מא), שהרעיש הרבה על "שנפרץ הדבר מאד, שקולפין את העור היטב משני צדיו, וכותבין עליהן גם תפלין", ופוסקי הדור דאז נזקקו לדון בדבר. עכ"פ שמענו שהיה זה מנהג מצוי].

והן אמנם דהוה מצינן למימר דע"י קילוף השכבה החלקה שמצד בשר, יצאנו כבר מחשש דוכסוסטוס, וכמ"ש הביאור הלכה^{נח}, כיון שהדרמים הוא הקלף. אך מרן הבית יוסף ביקש, כדרכו, לנקוט את הדרך הישרה אותה יבור לו האדם, אשר בה לא יהיה כל נדנוד וחשש. ולכך סלל לנו מרן את המסילה באופן שהוא יוצא מכל ספק, דמצד שער רק יקלף את אותה הקליפה שנהגו האומנים להסיר בכדי לתקן ולהחליק את העור [אשר ממילא למדנו דדין הליצה להגרר, שהרי בעיבוד סידנט^ט] אין אפשרות להוריד קליפות קליפות באופן שתשאר הליצה, ואפי' לא רובה], ואילו מצד בשר יגרר ככל יכולתו. דאע"פ שלא נתברר לנו בבירור מהו מקומו של הדוכסוסטוס, ויתכן שאינו ההיפודרמיס לבדו אלא הוא גם חלק מהדרמיס^ס, מ"מ כיון שהנהיג השו"ע לגרור מצד בשר ככל היכולת, נמצא שדוכסוסטוס אין כאן בודאי, ולא נשאר כאן אלא הקלף לחודיה^{סו}.

ולכך הזהיר השו"ע שלא להוריד יותר מדי מצד שער, דאז יתכן שיגיע כבר אל צד הדוכסוסטוס. ואם כי מצד הדין הרי שלכאורה כל שגרר את ההיפודרמיס והסיר את השכבה החלקה, וכמ"ש הבה"ל, שוב אין לפניו דוכסוסטוס כלל, אך יתכן ג"כ שחלוקת הקלף ודוכסוסטוס אינה שייכת לשכבות העור דוקא, והיא חלוקה פנימית בתוך הדרמיס גופיה^{סב}, ולכך הורה מרן ז"ל לכתחילה לגרור מצד שער כמה שיותר^{סג}.

נח). שכתב את מסורת הסופרים, אותה הביאו הרבה אחרונים ז"ל.

נט). אשר בו נהג מרן, וכמ"ש בבית יוסף סי' ל"ב.

ס). ואולי השכבה הגרעינית היא הקלף, והרשתית הדוכסוסטוס [אם כי אין מי שבקי להפרידם].

סא). וע"ז הדרך מתבארים דברי הר"ן (שבת ע"ט ב'), 'הילכך כיון דאסיקנא שאין כותבין תפילין אלא על הקלף, צריכין כותבי תפילין לגרר הקלף יפה לצד הלבן שהוא הדבוק לבשר, שאם לא יגררו אותו כלל כיון שעכשיו אין חולקין אותו לשנים אין זה קלף אלא גויל שהוא פסול לתפילין', הנה פתח באומרו שצריכים לגרר הקלף יפה, ומ"מ לא פסל אלא א"כ לא יגררוהו כלל. ולכא' צ"ל דלענין זהירות לכתחילה קאמר הר"ן דיש לגרר יפה, אע"פ שלענין דיעבד לא פסל אלא אם לא גרר כלל, ועי' שו"ת חתם סופר (או"ח סי' ג').

סב). שהרי הסימן שכתבו האחרונים [והביאו הביאור הלכה] לא נזכר בדברי הראשונים, ומחמת כן פקפקו בו הנשמת אדם והפקודת אלעזר.

סג). ועי' בשו"ת אמרי יושר למהר"ם אריק (ח"ב סי' קפ"ג ס"ק ב'), שכ' שמן הדין מקום הפאות ע"פ הפוסקים הוא בחצי האוזן, מ"מ החמיר השו"ע (יו"ד סי' קפ"א ס"ט) שהוא עד למטה מן האוזן, והוא משום שאין אנו בקיאים בשיעורים בצמצום. ולשון השו"ע "וכל רוחב אותו מקום לא תגע בו יד", שהיא

ועתה יתיישב שפיר המנהג שהביא הכנסת הגדולה, לגרור הרבה ממקום שער, דכיון שהסירו כבר את ההיפודרמיס הרי שמעיקר הדין אין כאן אלא קלף, ושפיר יכול לתקנו מכל צד כאשר יחפוץ, וגם להשו"ע כן הוא מעיקר הדין, אלא שאעפ"כ כיון שאין הדבר מבורר בפירוש בדברי הראשונים ז"ל, לכן מהיות טוב הורה מרן לגרר ככל האפשר מצד בשר.



יד.

וכעין דרך ברורה זו, נתבאר באורך ובטוטו"ד בפקודת אלעזר (סי' ל"ב), שהאריך והרחיב הרבה בדקדוק לשונות הראשונים ז"ל, ומסקנתו היא^(סד) שאע"פ שלשונותיהם חלוקים, מכל מקום "אינם חולקים זה על זה כלל, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כיון דכולם תופסים כסברת רבינו תם שהביאו התו' [זולת הרב המאירי כנו"ל^(סה)], אלא דנקט מרן ז"ל לשון התו' והמרדכי, וטעמו כדי שלא יפשטו יד הסופרים לגרד הרבה יותר משיעור הראוי מצד שער, בשביל כך העלים ל' הראשונים ז"ל הנו"ל דקרי בחיל להכשיר קלפים שלנו אפי' לגורדים הרבה מצד שער כנו"ל, ונקט לשון התו' והמרדכי שמגרדים קליפה העליונה כדי לתקן דוקא ואינה עבה כ"כ שיהא שם קלף עליה, דבזה יהיו נוהרים שאפי' אם יגרדו קצת נוסף על קליפה העליונה הנה עכ"פ לא יכשלו בשיעור הפוסל מן הדין אליבא דכ"ע, כ"מ שיכנסו בשיעור שיכול לקלוף לפי לשונות הראשונים ז"ל הנו"ל. ואה"נ העושה כהרא"ש ושאר פוסקים הנו"ל ושומר עצמו לקלף מצד בשר יותר מצד שער, אין פוסלין קלפיו ואין מזניחים אותו, כיון דכל הפוסקים שוים בזה" (דף מ"א א').

"דמרן בב"י ובש"ע נקט לשון התו' והמרדכי, והעלים ל' הרא"ש וכו' כדי שלא יפשטו יד יותר מדאי ויכנסו בגבול גרידה הפוסלת אליבא דכ"ע, ולכן עשה משמרת למשמרת ע"י השתיקה שלא גילה לשונות הנו"ל, הגם שהתו' והמרדכי

לשון של אזהרה, מסייעא לזה (וע"ש בב"י) [ויעויין במאמרים בזה בירחון האוצר גיליון ט וגיליון יד].
(סד). לאחר שכתב: "נמצא אליבא דכל רבותינו הראשונים ז"ל הנו"ל, שמנהגם הסופרים שלהם היה לגרוד הרבה קליפות מעליונית הקלף", "נמצא שכל הראשונים ז"ל הנו"ל מגידים לנו שמנהגם היה לגרד הרבה מצד שער".

(סה). דס"ל שהקליפה הדקה שמצד שער, שהיא הליצה, היא הנקראת קלף.

והרא"ש וכו' אין כוונתם לחלוק זע"ז כלל בדעת ר"ת, וא"כ לפ"ז במקומות שהמנהג פשוט אצל הסופרים שגורדים הרבה מצד שער, וקולפין הרבה מצד בשר, ע"ד לשון רבותינו הראשונים ז"ל הנז"ל שכתבו שמנהגם הוא כך, ונמשך אותו המנהג מזמן הראשונים ז"ל הנז"ל עד זמן האחרונים, וכמ"ש השכנה"ג שכן הם נוהגין, ודאי שאין מזניחים אותם ואין מבטלין מנהגם, וכשרים הקלפים שלהם לכתחילה כדעת כל הראשונים ז"ל הנז"ל" (שם דף מ"ו ב').

טו.

ומעתה, החפץ ליישר ארחותיו, ולדרוך באורח מישרים אותו סלל מרן השו"ע, יש לו להסיר מעט מן המעט מצד שער, באופן שלא יטול כדי קליפה הראויה לכתוב עליה, אלא רק את שכבה הליצה הדקיקה [אשר בעיבוד סיד לא חזיא למידי⁽¹⁰⁾], ואז נמצא שיוצא שפיר לשי' הרמב"ם וסיעתו⁽¹¹⁾ [הנוקטים שהליצה היא הדוכסוסטוס]. ומאידך גיסא, מצד בשר, ידקק ככל האפשר, בכדי לצאת מחשש דוכסוסטוס לר"ת ודעימיה, ולא ישאר בידו אלא הקלף.

(10). ולכך יש לדון להעדיף עיבוד סיד על פני עיבוד עפצים. דיתכן לדון שרק בעיבוד עפצים נקראת הליצה הקלף, כיון שראויה היא להתקלף בפני עצמה, משא"כ כאשר מעבדים אותה בסיד, שאז איננה ראויה כלל לעמוד בפני עצמה [וא"א לקלוף ממנה בשלמות, רק חתיכות קטנות ובמאמץ רב מאד], אז בטל ממנה שם קלף, והשכבה שתחתיה היא המקבלת את שם הקלף, ועי' בגויל וקלף (עמ' 92) שכ' לבאר בכיו"ב את תשובת רבינו תם (שהביא בהג' מרדכי סי' תתקנ"ט), ועי' לעיל הערה טו.

(11). ובגויל וקלף (עמ' 362) כ' שכיון שלהאור זרוע (סי' תק"מ) והרא"ה (שהביא הריטב"א בשבת ע"ט ב') יש להכשיר את הכתיבה בגויל מצד בשר היכא שתקנו והכשירו לכתובה, ואין הכרח לומר דהרמב"ם ודעימיה פליגי עליה, לכן אין לגרור את אחורי הקלף. אמנם ממה שנצרך הריטב"א לומר שהכשר הקלף תלוי בגירודו מצד שער, משמע שאין הכל מודים לחידושו של הרא"ה, וסתמא דמילתא לאו הכי היא. ואדרבה, מהא דהרמב"ן והרשב"א והריטב"א היו מעבדים בסיד, ואעפ"כ נקטו כשי' הרמב"ם, מוכח דהוה פשיטא להו דשינוי צורת העיבוד אינה משנה את מקום הכתיבה, ולא כשיטת האור זרוע. וכיון שדברי האו"ז והרא"ה חידושה רבה נינהו, אשר לא הזכירוהו הפוסקים, שנקטו בפשוטו לפסול לעולם שינוי בצד הכתיבה, כל שלא פירש כן בהדיא מסתמא לא סבירא ליה הכי. ולכן אין סיבה לומר שהרמב"ם וסיעתו, שסתמו דאם שינה פסול, יודו להם להכשיר ככה"ג [ועכ"פ לא נאמרו שם דברי הגו"ק, אלא כלפי הגוררים לאחר כתיבה, שהיא בזיון גדול לספרי תורה, וגם עלולים לבא לידי פסול ח"ו].

ואם אעפ"כ לבו נוקפו, וחושש שמא בגרידה דקה זו מסיר הוא את הקלף. הנה, בזכרון אליהו (פכ"א ס"י ג') כתב לדייק מלשון התיקון תפילין, "שאחרי שכבר חל על העור שם קלף, אין קפידא בגרירת צד השער, ונשאר עליו שם קלף. וא"כ אם בשעת עיבוד הקלף עשו הגרירה כדין, עד שכל מה שנשאר חשיב קלף, אין חסרון במה שגורר מאחורי הקלף וכמנהג הסופרים"^ח. וכבר כתב כן הפקודת אלעזר (ס"י ל"ב, דף מ"ו א'): "אז חלק העליון נקרא קלף באמיתות, כיון שאמצעית העור דבוק אז בשעת חלוקה עם עיקריות הקלף, לכן נקרא קלף. והגם שאח"כ מגרדין מצד שער, כיון שכבר זכה בשעת חלוקה וקנה שם טוב ליקרא קלף וכו', הנה כבר זכה בדינו ונקרא קלף, וכיון שעלה לא ירד, הגם שמגרדים אח"כ מצד שער מה שראוי לעיקריות הקלף"^ט.

ועל כן יש ליקח מן המומחה את העורות הדקים הנעשים בעבודת יד, אשר גוררים אותם הדק היטב מצד בשר, ומצד שער מטפלים בהם במינימום הנצרך בלבד, באופן שהליצה עדיין קיימת [דאל"ה לא נוכל לדעת אם נגררו כבר מצד שער, וכמה], ואז יגרור ביד רכה ובעדינות מרובה^י את הליצה לבדה^א, והשי"ת יאיר עינינו בתורתו, ונזכה לדקדק במצוותיו מתוך אהבה יראה ושמחה כל הימים.



סח). התם דנו לענין מנהג הסופרים לגרד את הקלף מאחוריו, במקום שקשה להכניס את הפרשיות לתוך הבתים. וכתבו דמדברי הגדולי הקדש משמע קצת דגם בכה"ג הויא ריעותא, מ"מ מדברי התקון תפלין (לרבינו אברהם מזונשהיים, תלמיד מהר"ם מרוטנבורג) משמע דבכה"ג לית לן בה.

סט). אמנם ע"י במרבה חיים (עמ' פ"ד) ובשו"ת שערי יושר (ח"ב יו"ד ס"י י"ג ס"ק ג') ובגויל וקלף (עמ' 14), שפי' את דברי התיקון תפלין כהוראה טכנית בעלמא, ומפני שקל יותר לגרד תחילה בצד בשר, ולפ"ז ליכא ראיה, ע"ש.

ע). ע"י סכין המצויה בידי הסופרים (מס' 15), או ע"י נייר זכוכית.

עא). גם יכול לקחת קלף שנמסה ממנו הליצה ע"י הסיד ושאר חומרי העיבוד, שאז נשאר הדרמיס בלא כל קילוף ופגימה, אלא בשלמות.

הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן

בס"ד, ז' באייר תשע"ח

למע"כ ידידי ואהובי הגר"א פרינץ שליט"א, מרבני עירנו בית שמש, ומח"ס שו"ת אבני דרך. אחר עלות השלום למעכת"ה

הנני בזה בדבר השאלה שהופנתה אליו מא' מבתי ההוראה שבארה"ק, אודות חלל שנשא בת כהן [שהדין הוא שאין בזה שום איסור, דהא לא הוזהרו כשרות להינשא לפסולין, אלא שמ"מ נפסלת הבת כהן הנ"ל מתרומה דבי נשא (היינו אף אם תשוב לבית אביה בלא זרע), וכן היא נאסרת להינשא לכהן אם תתאלמן מהחלל]. וכעת נולד להם בשעטו"מ בן בכור למזל"ט, ונשאלת השאלה האם האב פטור מפדיון הבן כדין כל פטר רחם של בת כהן, או דלמא חייב האב בפדיון הבן, מאחר שהאם נישאת לחלל ואיבדה את קדושת הכהונה, כאמור.

והן אמת שלגבי בת כהן שנבעלה לנכרי קי"ל שהיא מתחללת לחלוטין מקדושת כהונה שלה ובנה הבכור (אף מישראל) חייב בפדיון (שו"ע יו"ד סימן ש"ה סעיף י"ח ובש"ך ס"ק כ"ב), ואם כן, לכאור' מכיון שגם בנבעלה לחלל, על אף שלית ביה שום איסורא, מ"מ נתחללה היא מקדושת כהונה שלה, כאמור, א"כ לכאור' ה"ה לענין פדיון בנה הבכור.

אך הנה יעויין באורך בדברי הגר"מ הלוי סולובצ'יק זצ"ל (שנדפסו בתוך חידושי הגר"ח החדש על הש"ס שבהוצאת מישור, במסכת בכורות דף מ"ז ע"א), שהוכיח מסתירת לשונות הרמב"ם בכמה מקומות שיש ב' דינים שיש אפשרות לפסול מחמתם בת כהן מזכויות כהונה: א. אם היא נעשית זונה או חללה ע"י ביאת איסור, שאז היא נפסלת לגמרי מדין כהונה, ולא רק שהיא נאסרת בתרומה אלא גם פוקע ממנה שם נתינה, דהיינו שאם נותנים לה מתנות כהונה וביכורים לא מקיימים בכך מצות

נתינה. ב. אם היא נבעלה ל"איש זר" כגון חלל, שאז היא אינה נעשית זונה וגם לא חללה אלא רק נפסלת לתרומה וכן לנישואין עם כהן, מקרא ד'ובת כהן כי תהיה לאיש זר', אך לא פקעה ממנה מצות נתינה, דהיינו שהנותן לה מתנות כהונה וביכורים יצא ידי חובת מצות נתינה. ודין פדיון בנה הבכור תלוי ג"כ בדין זונה, כמו מצות נתינה, ולא כדין האיסור לאכול בתרומה, עכ"ד הגר"מ הלוי זצ"ל. ולפום דבריו יוצא שבת כהן הנישאת לחלל לא איבדה את מעלת הכהונה שלה לענין פדיון בנה הבכור, ובפטורה קיימא.

אולם, לפי דברי הגר"מ הללו צ"ל דמאי דנקט הרמב"ם בפ"ח מהל' איסור"ב ה"א לשון של 'זונה' כוונתו בעיקר אנבעלת לאדם שהיא אסורה לו, ואגב גררא נקט שם גם הנבעלת לחלל, מאחר שלענין האיסור להינשא לכהן, שביה קמייירי שם הרמב"ם, דינה שווה לדין הזונה, אך באמת שלגבי הא אי"ז מדין זונה אלא מדין אחר של 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר'.

ואף שלכאור' הוא דוחק רב בלשון הרמב"ם דאיסור"ב הנ"ל, אך המעיין בפירוש המשניות להרמב"ם בקידושין (פ"ד מ"ו) ימצא כדברים הללו ממש, שהנבעלת לחלל, כיון שלא עברה שום איסור אין דינה לא כזונה ולא כחללה, אלא היא רק נפסלת מדין 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר'. ויעו"ע בתויו"ט ביבמות (פ"ו מ"ה) שמפרש כך בדברי הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם דאיסור"ב הנ"ל. וכ"ה גם דעת בעל היראים (יראים השלם סימן ל"ט) בהדיא.

והנה ביבמות (ס"ח ע"ב) איתא שהאי דינא של בת כהן שנבעלה לחלל שנפסלת לתרומה הוא מ'ובת כהן כי תהיה לאיש זר', וקמתמה הגמ' 'אשכחן לתרומה, לכהונה מגלן', ומתרצת 'ק"ו מגרושה, ומה גרושה שמותרת בתרומה אסורה לכהונה, זו שאסורה בתרומה אינו דין שפסולה לכהונה', וקמתמה 'וכי מזהירין מן הדין', ומתרצת הגמ' 'גילוי מילתא בעלמא הוא'. ויעויין ברש"י ובהריטב"א שמפרשים דזהו גילוי מילתא שתרומה תלויה בכהונה, ואם היא נפסלת לתרומה מוכח שגם נפסלה לכהונה. וזהו מתאים מאוד עם המהלך שנתבאר כאן בדעת הרמב"ם והיראים, וכן נראה מתוך דברי רבינו אברהם מן ההר בפירושו שם, וכ"ש שלדברי ה'יש מפרשים' שהביא הריטב"א שאין שייך כלל לחייב בנה בפדיון הבן,

וכן לפירוש הר"י אלמדארי, המבאר שמה שנאסרת לכהונה הוא מדין גרושה, דוודאי שלפי"ז אין שייך לחייב את בנה בפדיון.

ויעו"ע בריטב"א ביבמות (ע"ד ע"ב) שמשמע מדבריו בהדיא שזהו רק פסול לתרומה ולכהונה, וברשב"א שם אפשר דמשמע אחרת וכפי שציין חכ"א שליט"א, אך כבר כתב הרדב"ז (ח"ד סי' רע"ח) שהלכה כריטב"א כלפי הרשב"א מטעם שהלכתא כבתראי.

ומ"מ מהיות טוב, ובעיקר מחמת שהחזו"א (בחאה"ע סימן ט"ו ס"ק י') לומד בדעת הרמב"ם שדינה כדין זונה ממש, וז"ל: "מבואר דעת רבנו דכל הני דמרבין יבמות ס"ח ב' שנפסלות בביאת פסולין הרי הן בכלל זונה... והיינו דאמרינן גילוי מילתא בעלמא הוא, היינו גילוי ביאור שם זונה האמור בתורה", וכ"ה גם דעת בעל ספר החינוך (מצוה רס"ו) בהדיא, ע"כ מן הראוי לפדותו בלא ברכה ובמתנה ע"מ להחזיר, ודי בזה, וגם א"צ לעשות סעודה.

מינאי המוקירו ומעריכו כערכו הרם

הצב"י פנחס שפירא

חופק"ק בית שמש ת"ו



אוצר אבן העזר

קדושי שחוק ♦ בעניין הפסק בין ברכת נישואין לחדר היחוד

הרב חנן אפללו
מחבר שו"ת אשר חנן

קדושי שחוק

מעשה שהיה באישה "דתייה", שהייתה מתרועעת בחברות עם איש "דתי". יום אחד הוזמנו שניהם למסיבה, ובעיצומה של ההוללות תפס האיש את ידה של האשה, ולפני חבריו, שחלק מהם דתיים שומרי שבת, קדשה בטבעת כדת באמירה וכיו"ב, ואף נתן לה אח"כ עוד שרשרת של זהב. האישה אמרה לו "לא לא לא", אך היא הורידה את הטבעת רק לאחר עשר דקות, והכניסה אותה לתיק שלה ונמצאת אצלה עד היום.

הזוג לא חיו ביחד באותו בית כבעל ואישה, אך הם כן קיימו מדי פעם יחסי אישות, בזנות וללא טהרה כבעל ואישה, לפני ואחרי טקס הקידושין הזה. אולם, לאחר כמה חודשים הזוגיות נפסקה, בטענה של האישה שהבחינה שהאיש הוא שיכור כרוני ומעשן סמים וכיו"ב. בינתיים, האישה התחילה לחשוב לצאת לשידוכין ולהקים בית, אך העירו לה אנשים שהיו במסיבה, שכנראה היא בכלל אשת איש ואסורה, וצריכה גט. הם פנו לאחד מרבני השכונה, שטען כי נראה לו שהיא צריכה גט, ואכן האשה ניסתה להוציא גט מהאיש, אך הוא משחק בה ומסרב להגיע לרב, ולכך הפנה אותם אלינו.

אכן, לאחר חקירה קצרה, האישה טענה שמעולם לא חשבה להתקדש לו, בעיקר שהוא עדיין נשוי (אך פרוד) קל וחומר שהוא אלקוהליסט. יתר על כן, היא מעולם לא האמינה שאפשר להתקדש בדירה במסיבה ללא רב, כתובה, וברכות, והיא ראתה זאת כעין שחוק. לפני כמה חודשים הוא רצה להציע לה נישואין, והיא טענה בפניו שהיא לא רוצה עכשיו אלא עד שתכיר אותו יותר.

לעומת זאת, כשחקרתי את האיש בטלפון (הוא היה מעט "מבושם"), הוא טען שזה לא היה צחוק אלא הוא כיון באמת לקידושין והיה רציני, ואף כעת הוא רוצה "שלום בית". והאישה מצידה הכחישה אותו, וטענה בפני שגם אם הוא חשב ברצינות, הרי שאני בודאי חשבתי זאת לשחוק ואינני מוכנה לכלום, מאחר והוא אלקוהליסט וגבר שעדיין נשוי. לפיכך, מבקשת האשה לנתק אותה לגמרי ממנו.

חקרתי מעט גם את אחיו, והתברר שהטבעת שקדש בה היא טבעת של אמו, שנפטרה כמה חודשים לפני כן, והאשה טענה שהאמא נתנה את כל הזהב שהשאירה לאחיו הקטן של האיש, ובכ"ז האיש הנזכר לקח חלק מהתכשיטים (הטבעת והשרשרת) בלי שאחיו ידע ונתן לה את זה, והוא טען בפניה שהוא לקח את זה לאחיו ומספיק מה שנשאר לו.

ועוד היו אצלי שני העדים שראו את המעשה, והם עדים כשרים, אך הם השיבו לשאלותיי שהאיש לא ייחד אותם ולא אמר להם אתם עדי, וההיפך כי העדים ישבו והיו מוזמנים למסיבה, והם רק הסתכלו על השחוק בתורת הסתכלות ולא עדות. ואחד מן העדים אף טען שהוא לא הבין בתחילה מה עושה הבחור, ורק לאחר מכן הבין שכביכול הוא קידש את האשה ברצינות. זאת ועוד, שישבו ביניהם עוד אנשים ונשים שאינם שומרים תורה וכיו"ב, וכולם כאחד שחקו על המשחק הזה.

בתחילה, בהוראת רבם, לרווחא דמילתא ניסתה האישה לקבל ממנו גט, אך בפועל האיש מתעלם ממנה ולא מוכן ליתן לה גט ברבנות, אלא רק אצל רב בצורה פרטית, מאחר והוא עדיין נשוי, והוא לא רוצה להיתפס ברשויות בשל חוק הביגמיה. ואף שלבסוף נמצא רב מובהק שמוכן לעשות את זה בפרטי, או בבית דין מובהק אחר, עדיין האיש משחק בה ומסרב להגיע. ולעת עתה, האישה כעין עגונה כבר למעלה מחצי שנה, והיא מתחננת שאתיר אותה ללא גט, ותמיד חוזרת על טענותיה דלעיל.

ובאמת שראיתי כי בדור האחרון רבו פריצים אנשים ריקים ופוחזים שעשו את הטקס כעין לעג, בבחינת הצגה ודרמה, והוילו את קדושת הקידושין, וכמו שעשה זה, שקדשה במחשכים בעת המסיבה, וניכר שהוא עשה זאת על מנת ללכוד אותה בחבלו בכדי שלא תזוז ממנו. לפיכך, ראוי הוא שלא לחלק פרסים לאיש כזה, ומאידך לא לנעול דלת לנערה, ולכן יש להתייבב בכחא דהיתרא היכא דאפשר.

ואף ראוי והגון לכל החכמים הרבנים, אשר נראה להם לחוש לקדושין אלו או הדומים להם דרך חומרא, שיתנו אל לבם להבין דהויא חומרא דאתיא לידי קולא, להקל בכבוד בנות ישראל ולאסרן לכהונה על חנם, ולתת יד לפושעים שיתעללו בהן ויעגנון, וכמ"ש בשו"ת המבי"ט (ח"ג סימן ק"ל), וכיו"ב כתב בשו"ת מהרש"ל

(סימן כ"ה) על איזה דין "דהאי איתתא שריא אף בלא גט והיה פשוט בעיניי ובעיני חבריי כביעותא בכותחא והמחמיר בגט בכדי - עונו ישא שפסלה לכהונה כמו שכתב מהר"ם יעו"ש, והסכימו איתו הכנה"ג (סימן ז"ך הגהט"ו סקכ"ז) והיד אהרון (שם סקט"ז), דבמקום דאינה צריכה גט אין נותנין גט לרווחא דמילתא, שלא לפוסלה לכהונה, ומשום פריצי הדור, וציין למשאת בנימין (סימן ק"ו). וע"ע בשו"ת ריח שדה (סי' כ דס"ו ע"א) ובשו"ת משה האיש (ס"ס ו) ובשו"ת שואל ונשאל (ח"ב אה"ז סימן ז') ובשו"ת חדות יעקב (אה"ז סימן י"ב).

והתשב"ץ (ח"א סימן קנ"ד) הביא משם תשובת הרשב"א במעשה של קידושין בע"א שהיה בדעתו להתירה בלא גט, ואחד מן התלמידים בעט בהוראתו של הרב הנז' וכתב לו כלשון הזה: "ויזהר רבינו שלא להתיר בלא גט". והרב הנז' ז"ל כעס עליו ובלשון הזה השיבו: "מי אתה הרב הגדול, שאתה מזהירני על הוראתי ומישר ארחותי. ומה המה עצותיך הלהן הוראותי תשברנה הלהן תעגנה, איני רואה אותך רק ככסיל העושה עצמו בסכלותו כסיל וכו'. על שטה זו היה לי לייסרך בשוטים כאשר ייסר איש את השוטי' ועל כל קוץ וקוץ להכות אותך בקוצי' רק מוסרי' וסכלותיך מצילין אותך גם מגודל לבבך אינך מכיר לבבך השובב ובאת אלי בה' שראוי להחמיר על אשה זו להצריכה גט וכו' ועני בדעת אינך מכיר בזה שאתה בשמועה זו חסר דעת וכו' לכפות בנות ישראל לפני הפריצים שיתעללו בהם לומר שקדש אחד מן הפריצי' אחת מבנות הנכבדים והעשירי' ויעיד לו פריץ אח' כמוהו כדי לעגן או להוציא ממון מידה זו רעה חולה ומלאה כל הארץ נבלה". והוב"ד בב"י (ריש סי' מ"ב), ואף הוסיף בשם תשובת מהר"ם שבסוף ספר נשים על עניין שלו, שכתב בסו"ד אין טוב להחמיר, פן יתן המקדש כתף סוררת כדי לעגנה, או ירחיק נדוד ונמצאת זו העלובה כל ימיה עגונה.

וגם הרב סם חיי (דף ט') כתב וחייבים כל חכמי ישראל לסכל עצתם הנבערה ולבטל מחשבתם וכו', ובזה לא יהיו בנות ישראל כהפקר ע"ש. והוב"ד ברב פעלים (ח"א אה"ז סימן י"א), והוסיף שגם הרב כרם שלמה (סי' כ"ה) כתב: "אני הצעיר הח"מ עדי בשמים וסהדי במרומים, כי לא היה מלבי להטפל בתגר זה, דכל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין לא יהיה לו עסק עמהם, אך קנא קנאתי לה' צבאות בראותי כי רבו הפריצין אנשים ריקים ופוחזים, והיה במחשך מעשיהם לקדש בנות

ישראל וללכד אותם בחבלי אדם, לכן נתתי אל לבי לחקור ולדרוש בענין זה עד מקום שידי מגעת, כדי שלא יחרוך רמיה צידו וכו' עכ"ל. וע"ע בשו"ת נדיב לב (חאה"ע ס"ס כד), שכ' שמצוה לפרסם היתר זה שיש בו קידוש שם שמים וכו'. ע"ש. וע"ע ביבי"א (ח"ד אה"ז סימן ה', וח"ט אה"ז סימן כ'), ישכיל עבדי (ח"ד אה"ז סימן י"ד), משפטי עוזיאל (אה"ז סימן נ"ד) ודברות אליהו ח"ד (סימן ל"ג).

וע"ע במש"כ מהר"ם אלשיך (סימן מ') להתיר את הנערה שנתקדשה במרמה "כי כרו שוחה ללכדה לכן אליכם אישים הכהנים הנגשים חלוצי חושים תופסי קשת הסופר להפר מחשבות ערומים אקרא וקולי אל יתר שאת חכמים מחוכמים כל שופטי ארץ אשר עדין לא באו לעזרת ה' בגבורים קומו הישרים משכו וקחו לכם כלי קרב ומלחמה לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס מלתעות עול ומשיניו השליך טרף ואם לא ישוב חרבו ילטוש חרבו תבא בלבו יד כל בו ביד רמה" יעו"ש. וע"ע במהרשד"ם (חאה"ז סימן ב') שהביא את דברי המהרי"ט (סימן מ"ג) להתיר אישה ללא גט וז"ל: "ונר' לי שהוא קדושת ש"ש ההתר הזה בכיוצא בזה לשבר מתלעות עול ועיני רשעים תכלנה הנותנים עיניהם בבנות ישראל ופורשים רשת עמל ואון לרגלי קדושתן" יעו"ש, וכ"כ בשו"ת דברי ריבות (סימן קפ"ו) וע"ע בשו"ת משפטי שמואל (סימן קי"ב).

מכאן מצאנו אזהרה ברורה מרבותינו להתנפל על העושק הזה, אשר נראה לעין שהתעלל בה במרמה ותחבולה בכדי ללכדה ברשתו, ויש לנו לחפש שלא להצריכה גט במקום שמשורת הדין יכולנו לפטרה, ולא בהכרח שלא לפוסלה לכהונה, מאחר ובנדו"ד היא גרושה ופסולה לכהונה מעיקרא, אלא שיש כאן שעת עיגון, וכמו שכבר ראינו שלמעלה מחצי שנה משחק עמה למתן הגט.

וקימ"ל שאשה גדולה אינה מתקדשת בעל כרחה, אלא שמתקדשת לעצמה ומרצונה בלי ערמה ותחבולות, כמבואר בגמ' (קידושין ב:) וברמב"ם (פ"ד אישות) ש"ע (אה"ז מ"ב ס"א), וי"ל מהאי טעמא דרב אשי שהוא עשה שלא כהוגן ועשו עמו חכמים שלא כהוגן ואפקיעו חכמים את הקידושין, כדאיתא בגמ' (ב"ב מח:), ואע"ג דאמימר פליג דתלויה וקדיש קדושו קידושין כדין מכר, בכל אופן פסקו הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש שאינה מקודשת, והביאם בב"י (שם). אם כן, אע"פ שהקידושין עצמן תקפים מן התורה, כשם שמכר בכפיה חל, אבל מפני שהם נעשו שלא ברצון

חכמים, חז"ל עוקרין אותם בלא גט, והמעות שנתן לאישה אינן מעות של קידושין אלא מתנה (רשב"ם שם).

ויש לבאר את דברי הגמרא בב"ב (שם), דמה שחכמים הפקיעו את קידושיה אע"פ שהם חלים מהתורה, זה דווקא כשנתרצתה בסוף, אע"פ שאנסוה מתחילה, קרי שפשטה ידיה ע"מ לקבל הקידושין או באומרת רוצה אני, דהו"ל כתליוה וזבין זביניה זביני, רק מאחר ואינה יכולה להפקיע את קידושיה תיקנו חכמים להפקיע. אכן, אם לא נתרצתה גם בסוף הקידושין וקבלתם באונס, י"ל שגם מהתורה אינם חלים, אף לאמימר ק"ו למר בר רב אשי, ומפורש כן בסמ"ג (עשין מח), דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה, שנאמר (דברים כד, ב) והלכה והיתה, משמעות המקרא שמתקדשת מדעתה (רש"י יבמות יט, ב ד"ה קדושין), והמקדש אשה בעל כרחה אינה מקודשת יעו"ש. מבואר שלסמ"ג לעולם אישה שנתקדשה בעל כרחה אינה מקודשת מהתורה. והם דברי בעל העיטור (אות ק' קידושין עח טור א') גבי האשה נקנית מדעתה אין בעל כרחה לא, דלא אירצית אבל אירצית לבתר הכי איכא למימר דהוי קידושין באמירה, יעו"ש. וכ"כ המאירי (קידושין ב.): "אשה דעלמא אינה מתקדשת בעל כרחה, ולא סוף דבר שאנסוה בשעת קבלת קדושין, ר"ל שבשעת קבלת הקדושין היא אומרת איני מקבלתם אלא באונס, או שנתנו לה שלא בידיעה ושלא היה מדבר עמה על עסקי קדושיה ואחר כך אמר לשם קדושין נתתי, אלא אפילו אמרה רוצה, אני כל שנתברר שאנסוה עד שאמרה רוצה אני אינה מקודשת, אחר שלא אמרה רוצה אני אלא מתוך האונס. וראיה ברורה לזה שהרי מה שאמרו בפרק חזקת הבתים מ"ז ב' אמר רב הונא תלוה וזבין זביניה זביני כשאמר רוצה אני וכו'" יעו"ש. ויש עוד הרבה מה להאריך בזה.

ובנדו"ד מטענתה מבואר שכל קידושיה היו שחוק, ומעולם היא לא כיונה להתקדש לאיש נשוי, נגד החוק ו-"ההלכה" (לטענתה), בעיקר שהוא איש המתנהג בשכרות וסמים, ק"ו לא בזמן ומקום של יום הולדת של אחרים, ובבית, וללא סידור חופ"ק וברכות כדת, וניכר מדבריה שכל מעשיו היו הוללות ושלא ברצונה, ואף בעת קבלת הקידושין גילתה דעתה שלא רוצה בזה, ואף אמרה לו "לא לא לא", וזה שלא זרקא את הטבעת לא מוכח שנתרצתה, מאחר שהיא סברה שאין זה כלום, וגדר הטבעת כסתם מתנה. וגם אסתימצי להקשות, שהיה לה לזורקה, י"ל

שמא לא רצתה להיות באחריותה [כלומר, שלא רצתה שהטבעת תהיה באחריותה כי כאשר תזרוק אותה תאבד ויבוא אליה לתשלומי ממון], בעיקר שהאיש היה מבושם, כמוכח שהוציאה והכניסה אותה לתיק. וכמבואר בכ"ז בתשובות הראשונים, והביאם באוצ"ה (שם) בשם הרב נתן בר משה מחכמי פרובינציה (סימן ב'), שכתב דכל קידושין שנתנו דרך שחוק וקלות ראש אינן קידושין, מפני שהאשה אינה סבורה להיות מקודשת בכך אפילו קבלה הדבר ושתקה, וכ"כ הראב"ש ז"ל על הקידושין שנתנו בערמה דרך שחוק, ובא מעשה לפניו והתיר האשה ללא גט, אפילו שאמר לאישה הרי את מקודשת לי.

אך מצינו במור"ם בהג"ה (שם) שהביא מהגה"מ (סוף גיטין): "לקח יד האישה בחוזקה שלא ברצונה וקידש והיא לא זרקה את הקידושין הוי מקודשת, אע"פ שמתחילה היה באונס, ונתן לה סתם ולא אמר כלום, בכ"א מאחר שדבר עמה בעסקי הקידושין מקודשת". מבואר דאף שהיה בתחילה באונס אך משלא זרקה את הקידושין והיה דיבור עמה על קידושין הוי מקודשת, אבל הח"מ (שם סק"ב) הקשה על סתירה בין הלכה זו לבין האמור במקו"א בהג"ה (סימן כ"ח ס"ד) בשם הרמ"ה: "אם זרק לה הקידושין, אפילו לתוך חיקה, שתיקה כה"ג לאו כלום היא, הואיל ולא נתרצית תחלה לקדושי ליה" מפורש דאפילו לא זרקה אותו אינה מקודשת, קמ"ל שהרמ"ה חולק על הגה"מ.

והב"ש (מ"ב סק"ג) מיישב, דלא אמרינן אלא אם היה בתחלה ברצון, אז אמרינן לישדנהו, ואם לא זרקה הקדושין אמרינן רצונה לקבל הקדושין כאשר היה רצונו לקדש, וכן י"ל עובד' בהג"מ היה ג"כ בתחלה היה רצונה להתקדש לו, ואח"כ לקח ידה בחזקה, אז אמרינן לישדנהו ואם לא ניערה הקדושין הוי קדושין, כיון שהיה בתחלה רצון שלה, יעו"ש, אבל בזרק לה הקידושין איירי שלא נתרצתה מתחילה להתקדש, ולפיכך אפילו הניח בחיקה ולא זרקה אינה מקודשת.

הכ"נ בנדו"ד לא דברו הזוג בעניין הקידושין, והיא אף גילתה דעתה כמה שבועות לפני כן שאינה רוצה להתקדש לו, בעיקר שהוא גבר שעדיין נשוי (פרוד), למה לה לה להיכנס לצרה, ק"ו לא בחטף כזה, שבשניות הראשונות למעשה עצמו לא הבינה את מעשיו בכלל, ורק אחר כך שמה לב לדבר, נמצא שאף שנתן בידה ולא

זרקתו אינה מקודשת, הואיל ולא נתרצתה מתחילה להתקדש לו ולא הוי שתיקה כרצון, בפרט שאמרה לו "לא לא לא" לאחר מעשה.

ובתוספת נופך, כדאי הוא החת"ס (סימן פ"ד), שכתב בדין שלו: "בתחב הטבעת באצבעה דרך קישוט אפי' נאמר דלא שדיתי' שהיתה סבורה דחייבת באחריות מ"מ היה לה להסירה מאצבעה ולשמור בתוך ידה וכיסה ולא להתקשט במה שהוא על אפה וחמתה", אפשר אישה שנתקדשה בלא רצונה, אך המשיכה להחזיק ולהתקשט בטבעת הקידושין קשה לומר שאינה רוצה בקידושין, ובנדו"ד כך היה המעשה, שלאחר שהניח לה באצבעה, הורידה את הטבעת, כי לא רצתה להראות כעין הסכמה, וגם הניחה בתיק שלה, ע"מ שלא יאבד ולא תתחייב.

ועוד מצינו בתשובת מהר"ם (נשים סימן א') כלל בקידושין, ממעשה שהיה בראובן שקידש את לאה וזרק לה קידושיה והיא נענעה בגדיה להשליך הקידושין תוך כדי דיבור, ובתוך התשובה מתבאר שהאישה היא זו שטענה לגבר בא וקדשני, ובכ"א מהר"ם הכריח דאף שבתוך דיבור זרקה קידושיה וקימ"ל תוך כדי דיבור כדיבור דמי, בכ"א בקידושין משום חומרא דאשת איש קימ"ל לאו כדיבור דמי, ועוד הכריח שאע"ג דאמרה בלבי לא היה אלא לשחוק ולהתלוץץ עמו, ומעולם לא נתרציתי לו אלא לחוכא ואיטלולא בעלמא, דברים שבלב נינהו ודברים שבלב אינם דברים. ואף על גב דאיכא למימר דאנן סהדי דלא נתכוונה אלא להתלוץץ וכל כי האי גוונא אזלינן שפיר בתר מחשבה, כידוע בתלמוד דאזלינן בתר אומדן דעתא, גבי קידושין משום חומרא דא"א לא נסמוך על אומדן דעתא, לומר לא היה בלבה כך ודאי, וליכא אומדן דעתא דמוכח כיון דאיכא נמי למימר איתתא בכל דהו ניחא לה וכו', יעו"ש. אך בסוף דבריו כן התירה ללא גט מכמה טעמים אחרים, ובכ"א חזר מדבריו בזה"ל: "כל שכן בנדון זה שהכל יודעים ואנן סהדי ואומדנא דמוכח דלא היה דעתה להתקדש אלא לחוכא ואיטלולא, שלא להצריכה גט" וכו' "וטוב בעיני שלא להחמיר להצריכה גט לחומרא פן יתן המקדש כתף סוררת כדי לעגנה או ירחיק נדוד ונמצאת זאת העלובה כל ימיה עגונה". ע"כ. ותשובה זו באה ג"כ במהר"ם מרוטנבורג (פראג תקצ"ג), מרדכי (גיטין רמז תנא) והגהמ"ר (קדושין סוף רמז תקמ"ח). ומפורש יוצא בדעת הגה"מ, שלמעשה בסוף דבריו כן סמך על יסוד ורעיון שיש אומדנא דמוכח בקידושין, אף שבתחילה לא

סבר כן משום דאיתתא בכל דהו ניחא ליה, וכנראה לזה כיון הב"י, שהביאו ולא כתב בקביעה חלוטה למעשה שאין דין אומדנא בקידושין.

אבל בהג"ה (סימן מ"ב ס"א) הסיק למעשה: "שאיין הולכים בענין קידושין אחר אומדנות והוכחות המוכיחות שלא כיוונה לשם קדושין" משמע שהרמ"א תפס את הרישא במהר"ם, ועוד שלא רק במקרים הדומים למה שכתב, אלא בכל כה"ג בדיני קידושין הוכחות ואומדנות לא מעלות ולא מורידות, כעין כלל נפרד בהלכה, והולכים בהם לחומרא מטעמא דא"א בכל דהו ניחא ליה. ועפ"ז למור"ם בהג"ה כל תירוץ של קידושי שחוק, שלא התכונה להתקדש והוא לא כיון לקדש וכיו"ב, לכאורה לא מועיל לפטרה מגט, כי המחשבה אינה כלום אלא הדיבור והמעשה שנעשה.

וי"ל שכל דברי מהר"ם והרמ"א אינם מתוך חוסר אמינות מצד האישה לומר שלא נתכונה להתקדש, אלא שהיא נאמנת לומר מתוך שחוק היה, רק שהחידוש הוא שבקידושין הולכים לחומרא, והמעשה הוא המכריע שלכך כוונתה האמיתית המכחישה את מחשבתה, ולא לחינם נתן טעם דבכל דהו איתתא ניחא ליה (העיקר להתחתן), קרי אף שבתוכה חשבה לשחוק למעשה טוב לה שנתקדשה, והמעשה או הפה מוכיח, ויש להחמיר עליה.

ולזה כיון הנו"ב (מהדו"ת אה"ז סימן נ"ט) שהקשה על מור"ם למה לא נאמין לאישה שלא כיוונה לשם קידושין, והלא עד אחד נאמן באיסורין, ושם ביאר דלא שייך האי טעמא דלא מהימנא, אלא שבודאי נאמנת, רק שאין בקידושין עניין של כונה ומחשבה, אלא הכל הולך רק אחר הפה, ודברים שבלב אינם דברים, יעו"ש. ויותר מזה שבערוך השלחן (שם ז-ח) חיזק את פסק מור"ם, דאף באומדנא דמוכח הרבה, הקידושים ודאים ולא ספק, דהמעשה עיקר אף שניכר שהמחשבה היתה אחרת, ויעו"ש דשקיל וטרי בזה והעלה שאין להקל ע"פ סברא, בעיקר בימינו שאיננו בקיאים בשיעורא דאומדנא יעו"ש. וכ"ב החכ"צ (סימן קל"ח), שאין אנו בקיאים באומדנא כבימי התלמוד, דמי ימר שלא חשקה נפשה בו.

אך לענ"ד יש להעיר, שמא דברי מהר"ם מוכרחים דוקא במקרה כעין שלו, מאחר והיה דיבור מצידה בתחילת הקידושין "קדשני", וזה שאח"כ זרקה כבר לא יועיל, ולכן ה"ה לעניין תלונת השחוק, מאחר והיא התחילה בטענת הקידושין לא

תוכל לומר שחקתי, כמו שלא מועיל לה זריקת הקידושין. ולכך קיים אומדנא בקידושין כל העת שלא היה דיבור מצידה בתחילת הקידושין [כלומר, לכאורה כן שייכת אומדנא בקידושין כאשר שתקה עוד מתחילה ולא אמרה קדשני או משהו אחר].

וע"ע במה שהקשו הח"מ (סק"ב) והב"ש (סק"ג) על מור"ם בהג"ה (סימן כ"ח), שפסק בשם הרמ"ה שאם זרק לה הקידושין לא הוי קידושין, ומשמע אפילו לא ניערה הקדושין, ולכאורה משמע דהרמ"ה חולק על הגה"מ שהביא כאן. וקשה איך הביא שם את דעת הרמ"ה וכאן הביא דעת את הגה"מ. והסביר זו לישדנהו לא אמרינן אלא אם היה בתחילה ברצון אז אמרינן לישדנהו ואם לא זרקה הקדושין אמרינן רצונה לקבל הקידושין כאשר היה רצונו לקדש אבל בעובדא דהגה"מ היה ג"כ בתחילה רצונה להתקדש לו ואח"כ לקח את ידה בכח. א"כ הגה"מ והרמ"ה אינם חולקים, אלא דתליא מילתא בדעתה ברישא.

ובהדיא כתב כן בשו"ת חוט המשולש (חי"ג סימן י"ב) בשם זקנו בתשובה כ"י, מנידון איזה ספק קידושין דשאיילי קדמוהי ואנהיר לעיינין, שברור אצלו הסברא דכל כה"ג אזלינן בתר אומדנא, שלא הי' בדעתה להתקדש או שלא הבינה. ואף שכ' הפוסקים שאין הולכין בקידושין אחר אומדנות, וקבע כן הרמ"א הדין וכו', אין למדין מן הכללות, דעובדא דתשובת מיימו' המובא בהג"ה הנ"ל הוי שהאשה אמרה קדשני והוא אמר כן אעשה, ע"ז כתב דאף שנעשה דרך שחוק דברים שבלב אינם דברים וכו', אבל דוקא בכה"ג שייך לומר דברים שבלב אינם דברים, משום דדברים שבלב הוא נגד דברים שבפה, ע"כ. וכיו"ב כתב בהר צבי (אה"ז סימן ל'), אחר שביאר את דעת הנו"ב, שכיון שאמרה תחילה קדשני הרי שגילתה שרצונה בקידושין, קמ"ל שבמקום שמעולם לא גלתה דעתה שחפצה בקידושין בודאי שיכולה לומר שלשחוק בעלמא כיוונת.

יתר על כן, מוכרח שהש"ע לא סבירא ליה כהג"ה, שהרי הוא לא הביא את דברי מהר"ם למעשה, ונראה שלא מצא לו חבר מאחר והוא כעין חידוש כנגד כללים שבהלכה, דמה לי אומדנא בא"א או בשאר הענינים, או שתפס את דברי מהר"ם האחרונים, כמ"ש לעיל שיש דין אומדנא ברורה גם בא"א. וכיו"ב כתב החזו"א (אה"ז סימן נ"ב אות ג'), דלאו כללא כייל שאין אומדנא מועילה באשת איש,

דלא הושיבו בית דין על כך לא בגמרא ולא בבית דין של מהר"ם, וברשב"א (קידושין נ. א) בשם התוספות יש ראייה דמהני גילוי דעתא אף בגט, וי"ל שכוונת מהר"ם שלא נסמוך על הכרעת הדעת, ואם באמת יש אומדנא דמוכח אינה מקודשת יעו"ש. וע"ע באוצ"ה (מ"ב אות י"א), שכ"כ בפחד יצחק (ערך קדושי ע"א דקל"ו ב') דע"כ לא קאמר מהר"ם הוי דברים שבלב אלא היכא דליכא אומדנא דמוכח, ומשמע בכל נידון דאשכחן ביה אומדן דמוכח ודאי אזלינן בתריה להאמינה, יעו"ש. וכ"ה בתשובת ה"ר יהודה בריאל בשו"ת הרב"ך (סימן ס"ו), דכשיש אמתלאות חזקות ואומדנא דמוכח שהכל נעשה בחוכא ואיטלולא, אין כאן קידושין, ומדברי מהר"ם יש ללמוד שאם ימצא מילתא דלא שכיחא שלא עלתה על לב הפוסקים, ואומדנא דמוכח באופן דליכא למימר בה איתתא בכל דהו ניחא לה, וגם לא טעמא אחרינא שיגרע או יחליש כח האומדנא, ניזיל בתר האומדנא והמחשבה ע"כ, יעו"ש בעוד רבים מן המחברים.

ואף יש להקשות כן מדברי מור"ם בהג"ה (מ"ב ס"ג) בשם הריב"ש (סימן רס"ו), על דין שצריך שיראו המקדש והמתקדשת את העדים, שאפילו שמעו העדים שאמרה שמקבלת לקדושין, יכולה לומר, יודעת הייתי שאין קדושין בלא עדים וכוונתי לשחוק בו, ודוקא שאמרה שכיוונה לשחוק בעלמא, אבל אם מכחשת שקבלה כלום, והעדים מעידים שקבלה, שוב אינה נאמנת לומר, לשחוק כוונתי, והוי קדושין ומקור דבריו ממהר"ם פאדוואה (סימן ל"ב), יעו"ש. מבואר שלמור"ם יש מצב של אומדנה בקידושין בטענה של שחוק, במידה והיא אומדנה מוכחת, שיודעת שאין קידושין ללא עדים, א"נ שיסוד אומדנא בקידושין הוא בנאמנות האישה, ולא דוקא משום חזקה של אישה שמסכימה להינשא לכל אחד.

ואין לחשוב שהרמ"א סותר את עצמו, אלא שמהאמור לעיל מוכח שבאומדנא שיש בה מעשה נאמנת לומר כוונתי לשחוק, וכמ"ש במשפטי עוזיאל (אה"ז סימן מ"ט) מהרמ"א הנזכר, דמוכח שכל שנודע שכוונתה לשחוק אינה מקודשת. וע"מ שלא יסתרו דבריו מדברי הגה"מ יש לבאר שמעשה של קידושין שלא בפני עדים מוכיח את כוונתה לשחוק, אבל כשאין מעשה מוכיח על כוונה כזו, אין אפשרות לחוש לדברים שבלב בדינים אלו, יעו"ש.

מכל הנזכר עולה שבנדוד"ד נמצאו כמה ריעותות להתירה בלא גט. ראשית, היא גילתה דעתה מלכתחילה שאינה רוצה בקידושין איתו, וטענתה לשחוק טענה היא, כי מתעקשת היא ע"ז שטקס שנעשה במקום שאין רגילות לקדש בו בלי רב בלי ברכות ובלי כתובה וכיו"ב, הוא מעשה ניכר של שחוק. וביותר, שהיא טוענת כי הוא גבר נשוי ואסור ע"פ החוק להנשא לו, ולמה לה להכניס עצמה לפלילים. ובאוצ"ה (שם) אסף שיטות כעין אלו, כמ"ש בשו"ת הרב"ך (שם) בנ"ד, דליכא למימר איתתא בכל דהו ניחא ליה, כיון שהמקדש נשוי וחרם דר"ג רביע עליה, מלבד אימת אוה"ע האוסרים עלינו ריבוי נשים, ועוד שאין אישה רוצה להכנס לבית וצרתה עמה, יעו"ש. וכיו"ב כתב בתשובת ה"ר מנשה חפץ, והוב"ד בפחד יצחק (סימן ז'), להתיר מטעם שהמקדש הוא בעל אישה ובנים, ויש חדר"ג שלא ליקח אשה על אשתו, וא"כ אין לחוש שבאמת כיון בדעתו לעשות דבר שאינו יכול, יעו"ש. וכ"כ בשארית יוסף (סימן כ"ח), שהעתיק תשובת מהר"י מרפורק, שכתב היכא שנשא אח"כ אחרת יש לנו לומר דדעתו בודאי היתה שלא לקדש, כי היה עובר על חדר"ג והיה רשע, ואפשר דאפילו היה אומר בפירוש קדשתיה לא היה נאמן, שאין אדם משים עצמו רשע, יעו"ש. וכ"ה בברית יעקב (סימן נ') להתיר בכה"ג, מטעם שהמקדש יש לו אישה, דבודאי לא היתה כונתו לקידושין רק לשחוק, ובודאי שהמתקדשת לא נתרצית לקידושין להיות צרה לחברתה, יעו"ש. וכ"כ בתשובה שבשער החדש (על העיטור דפ"ה ע"א), דהיכא דהוא בעל אישה לא שייך לומר דאיתתא בכל דהו ניחא ליה וכו', וזה עמוד גדול להתירא, ובפרט במקום צירוף.

וכ"ז לרבות יסוד נוסף לשלול הקידושין, מתוך תקנת הרבנות הראשית לישראל שאין לקדש ללא רשות מהרבנות הראשית, ק"ו לא לקדש בעת שהגבר עדיין נשוי, ולכאורה הוי קידושין שלא בדעת בית דין של ימינו, ולכאורה העושה והעובר על תקנה וחוק זה, מיד אנן סהדי שלשם צחוק התכוון, דלמה לו ולה להסתבך עם הרשויות. וככה מבינים רבים מהאנשים, שאי אפשר להתקדש ללא רשות מהרבנות, ולכך הם תופסים שאם זה נעשה אין זה אלא לשחוק. זאת, בנוסף למש"כ בפני יצחק (אבולעפיה ח"א סימן ט"ז), שמאחר ואין נהוג עתה בזמנינו לקדש שום אישה כי אם בעת כניסתה לחופה, ובברכה ובעשרה בכתובה ובקהל,

ובלאו הכי בודאי אנן סהדי שלא היה הכל כי אם דרך שחוק, ואין כאן בית מיחוש של קידושין כלל.

אמנם אינני בא לעשות סניף בקידושין ללא רשות מאב"ד או מהרבנות אי הוי קידושין, אלא רק לצדד שמאחר ולא מקובל לעשות קידושין כאלו, ברור הוא שהמתקדש והמתקדשת עושין כן לשם שחוק, כי הם מבינים שאי אפשר בלא רשות, אבל אם מוכח שלא לשם שחוק זה נעשה, והם יודעי ספר, ויודעים שהחוק אינו קובע על חוקי התורה, ברור הוא שהקידושין חלים, אף שלא ברשות, אלא אם כן יש תקנה ברורה מדין אפקעינהו רבנן. וכפי הידוע אין תקנה כזו, וגם אם היתה היא איננה מוסכמת לכלל החכמים והמגזרים בארץ.

וזה סוגיא שכבר הארכנו בה (אשר חנן ח"ו-ז, אה"ז סימן צ"ג), והבאנו את דברי רבינו ירוחם (נכ"ב ח"ד דף קפז ע"ד) בשם הרשב"א בתשובה ח"א (סי' אלף ר"ו), שכל ציבור יש להם כח לעשות הסכמה ביניהם דכל מאן דמקדש בלא עשרה שלא יהיו קידושיו קידושין. והריב"ש כתב בתשובה (סימן שצ"ט) שיכולים הקהל לתקן שכל מי שיקדש שלא בידיעת נאמני הקהל ובפניהם ובפני עשרה יהיו קידושיו מופקעין ובטלים ומעתה, ובאותו זמן מפקיעים הקהל כסף או שוה כסף שיקדש בו, והמקדש כנגד תקנתם זו אין קידושיו קידושין ואינה צריכה גט, זהו מה שנראה לי להלכה, אבל למעשה הייתי חושך להחמיר ולא הייתי סומך על דעתי זה לחומר הענין להוציאה בלא גט, אם לא בהסכמת כל חכמי הגלילות כי היכי דלימטיין שיבא מכשורא, עכ"ל. וכ"כ הרשב"א בתשובה (הנ"ל): "שורת הדין רשאים לעשות כן, ובלבד שיסכימו בכך אנשי העיר, ואם יש ת"ח שם צריך לעשות מדעתו, ומעשה היה בעירנו ודנתי בדבר לפני רבותי, ומורי הרמב"ן הודה לדברי, ומכל מקום עוד צריך להתיישב בדבר", עכ"ל. והוב"ד בב"י (אה"ע סימן כ"ח), יעו"ש.

נמצא שהרשב"א סבירא ליה דיש כח ביד בני העיר להתנות אפי' אקידושין שלא יחולו כלל אם נעשו נגד תקנתם ורצונם, היינו שהקידושין שלו מופקעין מעיקרא ולא חלים, רק שהרשב"א נשאר בצריך ישוב לדברים. ומאידך הריב"ש ס"ל למעשה שקידושיו קידושין, מדין חומרא, ויוצאת בגט, אלא א"כ יסכימו עמו חכמים אחרים. ומדבריו יש להכריח שלמעשה יש להחמיר ולהצריכה גט, וכ"כ

הרשב"ץ והובא בתשב"ץ (סימן קל"ג) והאור"ח (קידושין סימן ג'), וכ"ה בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סימן נ"ו), שאפילו שיש תקנה להפקיע בכ"א האשה צריכה גט.

ומצינו במהרי"ק (שורש פ"ד) שמביא בשם תשובת הרשב"א (סי' תקן) היפך דברים אלו, וז"ל: "ועוד מצאתי בהדי' בתשובה בשם הרשב"א על אשר שאלת יש תקנה לעיר הזאת בחרם וקנס שלא לקדש אשה אלא בעשרה ושליח ציבור וראובן שידך בתו עם שמעון ואח"כ נתבטלו השידוכים וכו' ולחצו ראובן שיתן שמעון גט כדי שלא יוציא קול עליה שהיא מקודשת לא יוכלו ואפי' העדים מעידים שלא נעשה הגט אלא מפני חשש הנזכר ולא מפני קול קידושין אח"כ שידך ראובן בתו הנ"ל לאלעזר הכהן אם יכול אלעזר לישאנה כיון שנתן הגט וכו' תשובה גט זה פסול לכהונה חדא דמאן לימא לן דלא נתקדשה לו כהוגן אע"פ שיש תקנה בעיר ונקנס שלא לקדש אשה אלא בעשרה וש"צ ולא פחות מ"מ דשמא עבר וקידש או לא ידע" עכ"ל, הרי לך להדי' אף שעשו תקנה וחרם שלא לקדש אשה אלא בעשרה וכו' אפ"ה השיב הרשב"א דיש לחוש שמא עבר וקידש, ואמאי נימא דאפי' עבר וקידש לא יהי' קידושין כיון שעבר על חרם ותקנת הקהל שגזרו שלא לקדש אלא בי', אלא ודאי ש"מ בהדי' דאין כח בתקנתם וחרם שלהם להפקיע קידושין, וכ"ש בתקנת יחיד אפי' הי' יחיד מומחה, ועוד יע"ש שמכריח גם בחרם ר"ג אין כח ביד הגאון להפקיע הקידושין כך שאם עברו על תקנתו בכ"א מקודשת, כש"כ תקנה אחרת של בני העיר ע"כ.

ונמצא שסתרו דברי הרשב"א, דמחד גיסא, תשובת הרשב"א בסימן ר"ו, שהביאה הב"י, מוכח ממנה שהתקנה נשארת בעינה ואף הפקיעו את הקידושין, ומחד גיסא תשובת הרשב"א (ח"א סימן תקן), שהביאה מהרי"ק, עולה ממנה שאין הם יכולין לתקן שום תקנה להפקיע הקידושין מכח כל דמקדש, אפי' אי הי' להם תקנה דוקא שיקדשו בעשרה וש"צ, מ"מ אי קידש ולא הי' כתקנה אפ"ה קידושיו קידושין, ולא אמרינן כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

ונראה ליישב שגם מהתשובה הראשונה של הרשב"א (סימן ר"ו) לא מוכרח שהוא חתם בהדיא שהדין הוא שיכולין להפקיע הקידושין, שהרי סיים בזה שצריך להתיישב בדבר, ואילו כאן בדברי הרשב"א נראה שסגר את דבריו והסכים

כהריב"ש, שלמעשה בעי' גט, או שהכל תלוי במקומות, אם הסכימו עמו שאכן בטלו הקידושין.

ובמהריב"ל ח"א (סימן קכ"ו) גם התיחס לכאורה לסתירה זו, וציין למהרי"ק הנ"ל, ונקט בזה"ל: "לא פליג עלה דההיא דהרשב"א דכתיבנא לעיל דיש לחלק ולמימר דדוקא היכא דלא פירשו בהדיא דליהוו הקדושין בטלים הוא דאמרינן הכי דהקדושין הוו קדושין ולא מהני התקנה וההסכמה לבטל הקדושין ואפילו תקנת ר"ג אבל הגע עצמך דהוה תקין ר"ג שהמקדש אשה על אשתו שלא יהיו קדושיו קדושין הוה מהני דאי לא תימא הכי קשיא דהרשב"א אדרשב"א ממה שכתב אדם וחוה בשמו דכתבינן לעיל וממה שכתב מהר"י קולון מההיא תשובה מהרשב"א אלא ודאי שיש לחלק כדכתבינן וטעמא רבא איכא לחלק וקל להבין" ויעו"ש שהאריך בזה. וגם בשו"ת משנ"ה ח"ב (סימן לה') עמד בסתירה זו, אך לא זכר דברי מהריב"ל, והוא מגופא תירץ כדבריו, לחלק היכא דתקנו הלשון בתנאי היינו שתיקנו שלא יקדש רק בפני עשרה וש"צ וכו' ואם יקדש לא יהא קידושיו קידושין, אז שפיר אמרינן דכה"ג לא חלו הקידושין כלל, כיון דהתנו בתנאי שלא יחולו הקידושין, ואז בודאי עשה שלא כהוגן, וממילא הפקירו ב"ד ממונו, ולא חלו הקידושין כלל בשעת נתינתו, מידי דהוי המקדש בגזל, וע"ע שם שהאריך לבסס דבריו מהרשב"א בשני המקומות, ונדחק אחרת מהריב"ש, ואף הסתייע נמי מחדר"ג, שהחרם היה סתם שלא לישא שתי נשים, אמנם אם בכ"א יקדשו לא התנו שיהיו בטלים.

אכן, להלכה כתב מור"ם ז"ל (אה"ע סימן כח סכ"א) את דברי מהרי"ק, שאע"פ שהקהל התנו בפירוש שלא יהיו קדושין והפקירו ממונו, אפ"ה יש להחמיר לענין מעשה ע"כ. ואף שהש"ע לא דיבר בזה, מ"מ מוכח מהב"י דסב"ל נמי הכי, וכן הלכה למרן הב"י, אחר שחתם בסוף דבריו כהמהרי"ק, שאפילו אם התנו שאין קידושיו קידושין, בכ"א העובר על התקנה הרי שהאשה מקודשת וחייבת בגט. וכך אפשר להבין ממור"ם ז"ל שלמד בדעת מרן הב"י, מפני שהוא העיר על דבריו בהג"ה שלא בדרך השגה וק"ל. כך שאין נפ"מ ליישוב דברי הרשב"א כמהריב"ל והמשנ"ה, לחלק בין תנאי ברור שאינה מקודשת אם עברו על התקנה.

ועל בסיס דין זה, עסקו רבים בקידושין ללא רשות האב"ד במקום העיר, שהוא דבר רע, ואף תפסו כן מדין גזל, כדאיתא בשו"ת לבושי מרדכי (אה"ז תנינא סימן נ'), וכמ"ש המהרש"ם (ח"א סימן ק"ס) והחת"ס (יו"ד סימן ר"ל), ולענין אם צריך לקדש שנית כתב בלבושי מרדכי דמי לא יחוש לשואל ומשיב (מהדו"ג ח"א סי' רלט) והרי בשמים (מהדו"ת סי' רכז), שכתבו דהקידושין פסולין, והלא כמה פעמים כתבו בעלי תשובות בחששא קלה מזה לחזור ולקדש, וע"ע בחת"ס (סימן ק"א) ובבית שלמה (סי' כ"ח) ע"כ, אמנם, טעם השו"מ לפסילת הקידושין אינו בהכרח משום אפקעינהו דרבנן מעיקרא, אלא שיתכן שיש תקנה קדומה בעירו מלפני כן שלא מקדשין ללא רשות בי"ד, וכמ"ש המהרש"ם (שם).

בדומה לזה מצינו במשפטי עזריאל (סימן נ"ד אות י') בשם ספר פרי הארץ (ח"ג כז ע"ג), שהביא את תקנת חכמי ורבני ירושלים, שיש הסכמה קדומה בחרמות ונידויים שלא לקדש שום אישה בת ישראל טרם עת הנשואין בתוך תחומה של עיר, זולתי חוץ לתחום, וכל העובר לקדש בקרב הארץ הרי הקידושין ההם מופקעים ועומדים, ואפילו שיהיה בפני מאה עדים אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, יעו"ש.

ומהאמור לעיל ראינו שזו מחלוקת, ובדיני ערוה בודאי שראוי להחמיר במתן גט היכא דאפשר, אף כשיש תקנה, ק"ו שאין תקנה מוסכמת. אך למעשה בנדו"ד לא כולם מכירים את הדינים והחילוקים שכתבנו, כך שיתכן גם המקדש והמתקדשת חושבים שאין אלו קידושין ברצינות אם אין אישור לדבר, וזה די מספיק לאומדנא כמו במקרה הזה כמוכח מאליו.

ונוסף ע"ז שטבעת הקידושין אינה שלו אלא של אחיו, שקבל במתנה מאמו טרם נפטרה, ולקחה האיש ממנו בלא רשות, אע"פ שאין לי איך לחקור את העניין, ואף הייתי אומר להיפך, כי סתם חזקה היא שכל מה שיש תחת יד האדם הרי אלו שלו, ולהוציא מידו צריך ראייה לכך, בכ"א לסניף בעלמא כדאי הוא הספק שמא קדשה בכסף גזול, או שאינו שלו טרם יאוש בעלים, ואינה מקודשת מעיקרא, כדאיתא בש"ע (כ"ח ס"א). אולם, אין לנו בזה הוכחה כלל, רק צד של ספק וכסניף בעלמא.

ועוד ניתן לצרף את הריעותא שבעדות, שהרי המקדש לא ייחד העדים, קרי שלא אמר בפניהם אתם עדי, ואע"פ שמעיקר הדין אין צורך בייחוד העדים לקידושין, כמבואר בש"ס קידושין (מג.) וכדעת כל הפוסקים. וגם אם יש ערבוניא של עדים פסולים אין הם מצטרפים עם הכשרים, כשיטת רש"י, הרמב"ם, הרשב"ם, הרמ"ה, הרי"ף והש"ע, שדוקא אם כיוונו להעיד בראייתם, אך אם רק ראו ולא כיוונו אין הם מצטרפים לפסול, וזה ודאי מצוי אצל רובא דרובא, שכשבאים למסיבת הקידושין וידוע שהם אינם העדים אין הם מכוונים לזה, וכהכרעת מהר"י בי רב והש"ך אליבא דהרשב"א, ומשמע שאין לחוש דילמא דיש אחד שכיון.

אולם, בנדו"ד חזי לאיצטרופי השיטות האחרות, אף שגם הם מסכימים שאין צריך ייחוד עדים, אבל במקום שיש עירבוב כשרים ופסולים בכ"א חייב ייחוד, מדין קרוב או פסול, שבטלה מקצתה בטלה כולה (מכות ו.). וכמבואר בריטב"א (קידושין שם), שכל היכא שיש באותו מעמד כשרים ופסולים או קרובים צריך לייחד את עדי הקידושין. ואי לא ייחד עדים, מכיוון דאיכא עד פסול ביניהם עדות כולם בטלה, ואע"ג דאמרי למחזי אתינא, דכי אמרינן התם (מכות ו' א') דאמרינן להו למחזי אתיתון או לאסהודי אתיתון, ואי אמר למחזי אתינן תתקיים העדות בשאר, היינו בדיני ממונות ובדיני נפשות, שאין העדות מתקיימת עד שבאין לבית דין, ושעת ראייה לא חשיבא עדות, אבל הכא, בקידושין, אין העדות באה לאמת הדבר בלבד, אלא אפילו ידעינן דהכי קושטא דמילתא שקידשה אינה מקודשת בלא עדות, ואין לקדושין קיום בלא עדות, וגזרת הכתוב הוא, וכיון דכן שעת מעשה הוא שעת עדות, וכיון דאיכא צירוף פסולי עדות עמהן עדות כולן בטלה, דומיא דבעלמא כשיש צרוף פסולי עדות כשבאין להעיד בבית דין שעדות כולן בטלה, וכי אמרינן למחזי אתיתון או לאסהודי אתיתון היינו היכא דאתו למחזי בשעת מעשה, כך הורה רבינו נר"ו הלכה למעשה, אבל אין זה דעת המפרשים ז"ל וראוי להחמיר וכו' עי"ש. והניף ידו שוב בגיטין (יח:) ואומר רבינו נר"ו וכו' אבל בקידושין שאין הענין תלוי אלא בראייתן של עדים, שאע"פ שקדשה בפנינו וידוע הדבר כל שלא קדשה בעדים אינה מקודשת וראייתן של עדים הוא שעושה המעשה, כל זמן שיהיה שם קרוב או פסול אין הקידושין כלום, דעדות הכשרים בטלה, דהרי זה כמו בעלמא שאם באים להעיד כולם בטלה, דהכא עיקר עדותן

הוא עכשיו בראייתן וכמו שבאין כולם להעיד דמי והילכך עדותן בטלה, ומיהו שפיר דמי לחומרא להצריכה גט, זו היא סברת רבינו בעניינים אלו והיא נכונה עי"ש. וכ"ה בשו"ת זכרון יהודה (בן הרא"ש סימן פ"א). וכ"כ לדינא רבינו פרץ בהגהות לסמ"ק (סימן קפ"ג סק"ז) וז"ל: "צריך לברר עדים בגיטין וקדושין דאם לא כן כוליהו עדים ורגילות הוא ששם עומדין קרוביו וקרובי האשה והווי להו נמצא אחד מהם קרוב או פסול ועדותן בטל' כדאמרינן גבי דיני נפשות דחשבינן היתר ערוה כדיני נפשות וכן פירשו רבותינו וכן נהגו העולם" עי"ש. וכ"ה ברמב"ן (ב"ב קיג.), שכתב דהמנהג לזמן שני עדים כשרים להיות הם עדים ולא השאר, עי"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"ם מינ"ץ (סימן ק"ט) ויברר שני עדים טובי קהל וחשובים שבהם וכו' שלא יהיו קרובים זל"ז ולא להחתן והכלה או שום שאר פסול, עי"ש. וכ"כ הרדב"ז ח"ב (סימן תש"ז) שכן ראוי לעשות וכך נהגו במצרים, עי"ש. וכ"כ הש"ך (חו"מ סימן ל"ו סק"ח). וע"ע באורך מש"כ באשר חנן ח"ד (אה"ז סימן ע"ד) בהא סוגיא.

ואין לחוש לכך שמדי פעם היה בועלה, קודם משחק הקידושין ואחר משחק הקידושין, שמא בעל לשם קידושין, בפרט בנדון זה שסמך על הקידושין שעשה, ואמרינן דאין אדם עושה בעילתו ב"ז ומסתמא כיוון לשם קידושין, ואף אם לא היה עדים לביאה, מ"מ הן עדי ייחוד הן עדי ביאה. אולם, זה אינו, וכמ"ש כבר בשו"ת אש"ח ח"ב (אה"ע סימן י"ט), ואף הוא ענין ברור ומושכל, שבדר"כ זוגות כאלו, שהעיוז לחיות כאחד הנשואים ללא קידושין וטהרת הנידה שהוא בכרת, למה נחוש להם לקדושה יתירה שבעל אותה לקידושין. והוא כללא דמילתא, דהחשוד על החמור חשוד על הקל, כדאיתא בש"ע (יו"ד סימן קי"ט).

ומהא דקימ"ל בכתובות (עג:), דלא אמרו אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא באשה שנתגרשה או בקידשה בפחות משה פרוטה או קידושי טעות, ואפילו שראוה שנבעלה, עכ"פ ע"ד הכי בעל לשם קידושין, אבל שאר הנשים, כגון הכא שהכל היה לשם זנות, ודאי אינה מקודשת, ולו אפילו בספק, אלא א"כ פירשו אחרת. וכ"פ הש"ע (אה"ע סימן קמט ס"ה) והרמב"ם (גירושין פ"י ה"ט) והרא"ש, ר"ן, ריב"ש, רשב"א ועוד. ועיין בתרומת הדשן ח"א (סימן ר"ט) שהצדיק את דברי הרמב"ם, שהדבר רחוק מן הדעת והלב מהסס לומר על איש ואשה שנתפתו

ליצורם ונכנסו לסתור לבעול שיבעול לשם קידושין, ועתה בדורתנו אינו מצוי כלל, יעו"ש. וכ"כ מהר"ם אלשקאר (סימן ג') ובנימין זאב (סימן מ"ב) ובמהרשד"ם (אה"ע סימן סה').

וגם אם נחוש לדברי הגאונים, שהביאם הרמב"ם, שחולקים וסבירא להו שאפילו הבא על אשה בעלמא בעדים צריכה גט, דסתם איניש אינו עושה בעילתו בעילת זנות. כבר העיר הראב"ד (שם) שדברי הגאונים קיימין במוחזקין בכשרות, שחזקה לא יתפרצו בפני עדים לזנות, אבל בחשודין בפריצות עריות, אין חוששין לקידושין, והמה דברי הרמב"ם בנחלות (פ"ד ה"ו), יעו"ש. וכ"כ מרן הש"ע בב"י ובתשובת בית יוסף (קידושין סימן ה') ובשו"ת הריב"ש (סימן ו') והרדב"ז (סימן שנ"א) ובשו"ת שארית יהודה (אה"ע סימן ד') ובשו"ת שאילת שלום (סימן ס"ט) ובשו"ת פקודת אלעזר (סימן קמג') ועוד פוסקים רבים.

א"כ באנשים שאין להם ריח של תורה וירא"ש, דלא חשו לאיסורי פנויה ואיסורי נדה, מקרי פרוצים בעריות, וזה כמעט כהוכחה שהחיים כבעל ואשה בלא קידושין הוי לזנות דיקא כש"כ בימינו. ועיין בבית אפרים (סימן ס"ב), שזכר דברי השאגת אריה, מצד הסברא דכל החזקה שאמרו בש"ס אינו אלא בדורות הראשונים, שהיה דרכם לקדש בביאה, וא"א לקידוש בביאה אלא ע"י עדי יחוד, והיה דין זה ברור לכל, אבל בזמנינו ובמדינות אלו, שאין דרכם לקדש בביאה, אין זה ידוע לחכמים הבקיאים בה' קידושין. והרבה אחרונים כתבו כן.

העולה מכל הנ"ל, בצירוף כל הני דספיקות ושעת עיגון, שיש להתיר האישא לכל גבר די תיצביין ללא גט.



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס "בית מתתיהו"

ירושלים

בעניין הפסק בין ברכת נישואין לחדר היחוד

בס"ד, שבט תשע"ח.

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג המפורסם מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

במה שראית בגליון עומק הפשט פר' בהר (אייר תשע"ה), שהביאו שבשיעורו של מו"ר הגרב"ד פוברסקי סיפר שפגש את האדמו"ר משומרי אמונים (בעל "חוקי חיים") זצ"ל, ושאלו האדמו"ר האריך אחר החופה ניגשים לומר מז"ט לחתן ולכלה, ויש שמבקשים ברכה ומאריכים עמו, הא כיון שכבר בירכו ברכת נישואין תחת החופה, הרי צריך שברכת נישואין תהא עובר לעשייתו, וצריך לעשות היחוד מיד לדעת הרמב"ם (פ"י מאישות ה"א), שחופה זהו יחוד, וכ"פ בשו"ע (אבה"ע ס' נ"ה ס"א), וללא היחוד לא חלים הנישואין, א"כ צריך שלא להפסיק את החתן והכלה אחר ברכת הנישואין שלא יהא הפסק.

ורצית לדעת האריך לתרץ קושיא זו.

א.

הנה הרמב"ם (פ"י מאישות ה"ו) כתב: "אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים ה"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך אפי' אחר כמה ימים" עי"ש, הרי שאפשר לברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים. ויש להקשות ממש"כ הרמב"ם בפ"ג מאישות הכ"ג: "כל המקדש בין ע"י שליח בין ע"י עצמו צריך לברך קודם הקידושין כדרך שמברכין על כל המצוות, ואח"כ מקדש ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזה ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה", אם כן מ"ט לענין ברכת חתנים ס"ל לרמב"ם שמברך אפי' אחר כמה ימים, ואילו ברכת אירוסין ס"ל

להרמב"ם שאם לא בירך קודם הקידושין אין מברך אח"כ, שדין עובר לעשייתן בזה לעיכובא, ומ"ט בברכת נישואין מברך אפי' אחר כמה ימים, והא אי"ז עובר לעשייתן.

וע"כ מוכח דשאני ברכת נישואין, דאי"ז מברכת המצוות, אלא הוי מברכת השבח, וכמש"כ הר"ן (פסחים ז' ע"ב), שברכת חתנים היא ברכת שבח ותהלה, ואינה ברכת המצוות על מצות הנישואין, שהרי מברכים אותה גם בשבעת ימי המשתה, שאין בשעה זו קיום מצוה עי"ש. וא"כ י"ל דמש"ה מברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, ואין מעכב בזה דינא דעובר לעשייתן, דשאני מברכת אירוסין, דע"כ ס"ל להרמב"ם שהוי מברכת המצוות, וכמו שהארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"א ס"ט), ומש"ה אם לא בירך קודם הקידושין הפסיד הברכה. לעומת זאת, ברכת נישואין י"ל שהוי מברכת השבח, ומש"ה מברך אותה אפי' אחר כמה ימים, שבברכת השבח אין מעכב דינא דעובר לעשייתן, וכן מפורש בפרישה (אהע"ז ס' ס"ב אות ט'), והו"ד בבית שמואל (אהע"ז ס' נ"ה סק"ח), בטעם שמברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים כשלא בירך, דלא נזכר בברכה זו כלום מנישואין ומש"ה יכול לברך אח"כ, אבל ברכת אירוסין צריך לברך קודם הקידושין, דצ"ל עובר לעשייתן יעו"ש. ולפמש"נ י"ל דשאני מברכת אירוסין, שהוי מברכת המצוות, ומש"ה מעכב בה דינא דעובר לעשייתן, ואילו ברכת נישואין, שהוי מברכת השבח וכמש"כ הר"ן, אין מעכב דין עובר לעשייתן, ומש"ה מברך אפי' אחר כמה ימים, וכ"כ בס' ערוך השולחן (אהע"ז ס' ס"ב סק"ט), ועמש"כ עפ"ז נפק"מ בדין אחד מברך לכולם בברכת חתנים בבית מתתיהו (ח"א ס"ד אות ג') עי"ש.

אולם, הבית יוסף (אהע"ז ס' ס"ב) נקט בדעת הרמב"ם פ"י מאישות ה"ג, שמברכין ברכת נישואין קודם הנישואין, כדין כל הברכות שמברכין עליהם עובר לעשייתן קודם מעשה המצוה, וברכת חתנים הוי מברכת המצוות, ומש"ה מברך קודם הנישואין, וכן הפרישה (שם) נקט בדעת הטור שברכת נישואין מברכת המצוות, וכן מבוא' ברמב"ן (פסחים ז' שם) עי"ש. ועפ"ז צ"ע, אם נימא שברכת חתנים מברכת המצוות, מ"ט יכול לברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, והא בברכת המצוות דין עובר לעשייתן הוא לעיכובא, וכמש"כ הרמב"ם בברכת אירוסין שאם לא בירך קודם הקידושין אין מברך אח"כ. וע"כ מוכח שברכת נישואין הוי מברכת השבח,

ומש"ה יכול לברך אח"כ, ומה שצריך לברך ברכת נישואין קודם הנישואין הוא משום דא"א באופ"א, דללא הברכה לא תחול החופה, דבעי חופה הראויה לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה עי"ש, וכ"כ הב"ח (שם), בטעם שמברך ברכת נישואין לאחר כמה ימים, שברכת נישואין מברכת השבח עי"ש. ובס' בד קודש למו"ר (כתובות ס"ט), הוכיח דע"כ ברכת חתנים מברכת השבח, ממה שבעי לברך ברכת נישואין בעשרה, דאם הוי מברכת המצוות א"צ עשרה, וע"כ שברכת נישואין מברכת השבח עי"ש, וע"ע בקובץ מוריה (שבט תשע"ח עמ' קכ"א) מש"כ בזה.

ואשר עפ"ז י"ל אם נימא דברכת נישואין מברכת השבח, ומש"ה ס"ל להרמב"ם שיכול לברך אפי' אחר כמה ימים, לא איכפ"ל בדין עובר לעשייתו, וה"ה של"ה הפסק כשמפסיקין את החתן באמירת מזו"ט אחר החופה קודם היחוד, דשאני ברכת חתנים שהיא מברכת השבח ובהכי ל"ה הפסק. ועיקר ד"ז כתב בס' ישועת דוד למרן הגר"ד פוברסקי זצ"ל (ח"ד ס"ד) לענין ברכת אירוסין, אם שח החתן בשיחה בין ברכת אירוסין לקידושין, דאם נימא שברכת אירוסין הוי מברכת השבח ל"ה הפסק וא"צ לחזור ולברך עי"ש, וכ"כ בשיעורי רבי ראובן יוסף גרשונוביץ זצ"ל (כתובות ז'), שאם ברכת אירוסין הוי ברכת השבח, ל"ה הפסק כששח החתן בין ברכת אירוסין לקידושין עי"ש, ובס' עולת כהן (ברכת אירוסין ס"א) עי"ש, ועמש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס' י"ב אות ה', ובח"ג ס' ל"ג אות ה'). וא"כ ה"ה י"ל דלא איכפ"ל בהפסק אחר ברכת נישואין, אם נימא שהיא מברכת השבח ל"ה הפסק, וכמו דחזינן דאין מעכב בזה דין עובר לעשייתו, ועי' עוד בזה בשיעורי רבי דוד (כתובות ז' ע"ב, אות תל"ב תל"ה).



ב.

אמנם, יל"ה ק"ק בזה ממש"כ השו"ע או"ח (ס' רכ"ז ס"ג): "היה יושב בבית הכסא ושמע רעמים אם יכול לצאת תוכ"ד יוצא ומברך, ואם לאו לא יצא", הרי אף בברכת השבח דין סמוך למאורע הוא לעיכובא, ואם לא בירך תוכ"ד הפסיד את הברכה. וא"כ ה"ה בברכת נישואין, אף אם נימא שהיא מברכת השבח, בכל זאת מעכב בה דין הפסק, כדחזינן מברכת הרעמים שאם לא בירך תוכ"ד הפסיד

הברכה. וכיו"ב כתב להעיר בס' שכר שכיר להגר"י מאיר זצ"ל (ח"א ס' כ"ב), על הנוהגים להתייחד רק לאחר הסעודת נישואין, דס"ל שברכת נישואין הוי מברכת השבח וא"צ עובר לעשייתן, דהא חזינן בברכת הרעמים אם לא בירך תוכ"ד הפסיד הברכה, וע"כ דבעי לברך סמוך למאורע, וה"ה י"ל בברכת נישואין עי"ש. אמנם יש לחלק ע"פ מה שהבאנו בבית מתתיהו (ח"ב ס' י"ב אות ה'), משמיה דהגר"ר ראובן שלמה שלזינגר זצ"ל (בעל הברכת ראובן שלמה), דיש לחלק בזה בברכת השבח, שרק היכא שמקושרת הברכה להמעשה, שפיר בעי שיהא סמוך למאורע, והוי הפסק כששח. אולם, בברכת אירוסין או נישואין, אם נימא שהוי מברכת השבח, הוי שבח כמו ברכת שלא עשני גוי, דלא מקושרת הברכה להמעשה, ומש"ה ל"ה הפסק. וה"ה י"ל שא"צ שיהא עובר לעשייתן, ושאני מברכת הרעמים, דאם לא בירך תוכ"ד אין לו על מה לברך, דהברכה היא עלשמיעת הרעמים ולאחר תוכ"ד לא מקושרת הברכה לשמיעת הרעמים.

ובאופ"א אפ"ל בדעת הרמב"ם, אף אם נימא דס"ל שברכת נישואין הוי מברכת המצוות, וכמש"כ הב"י בדעת הרמב"ם, אפ"ה ס"ל שמברך ברכת חתנים אף לאחר כמה ימים, כמש"כ הב"ח (הנ"ל), דכל מצוה שיש לה משך זמן שפיר הוי עובר לעשייתן, וה"נ מצות נישואין היא כל הימים אשר דבוק באשתו עי"ש. והיינו די"ל עפמש"כ הרמב"ם פ"א מברכות ה"ב, ואם היה מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר העשיה, כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה, ולא בירך בתחילה חוזר ומברך עי"ש, הרי שכל מ"ע הנמשכת יכול לברך אחר העשיה. וא"כ זה הוא מה שכתב הב"ח שגם בברכת נישואין מברך אחר כמה ימים, מפני שקיום המצוה נמשך כ"ז שהבעל דבוק באשתו, ומצות הקידושין הוי מ"ע הנמשכת, ועמש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"א ס"ט אות ט'), וע"ע בזה בשו"ת להורות נתן (ח"י ס' פ"ט), ובס' קול יהודה להגר"י צדקה זצ"ל (שיעור ח') עי"ש.

ושו"מ למו"ר מרן הגרב"ד פוברסקי שליט"א בס' בד קדש (כתובות ס"ט), שעמד בזה לבאר את דעת הרמב"ם, שמברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, אף שס"ל שמברך ברכה זו קודם הנישואין, דשפיר ס"ל להרמב"ם שברכה זו מברכת השבח, אבל מתקיים בברכה זו גם דין ברכה על המצוה. ואמנם לא תיקנו ברכה בפ"ע על מצות הנישואין, אבל מכיוון שמעשה הנישואין הוא מצוה א"כ ראוי שיהא עליה

ברכה מדין מצוה טעונה ברכה. ולהכי, מכיוון שיש ברכת נישואין שהיא מברכת השבת, תקנו חז"ל שיתקיים בברכה זו גם חובת הדין שמצוה טעונה ברכה, ולהכי צריך לברך את הברכה קודם הנישואין, אבל אם שכח ולא בירך מברך אף אחר כמה ימים, שעצם הברכה היא ברכת השבת עי"ש. ומובא מהלך זה גם בשיעורי הגר"ד פוברסקי (פסחים ז' ע"ב אות קל"ב) עי"ש, ועי' עוד בשיעורי רבי דוד (שם אות תמ"ו).

וכעת קיבלתי את שיעורו של מו"ר בעל הבד קודש שליט"א [ע"י תלמידו המובהק הרה"ג רבי אהרן קסלר], וזהו שיעור כללי עמ"ס פסחים שנאמר בשיבת פוניבו', ומובא שם בזה"ל: "ואדמו"ר ת"ח מובהק עורר לי על הענין שבדרך כלל לפי המנהג אין מקפידין להזדרז, ויש הפסק בין ברכת הנישואין עד היחוד, והרי לדעת הב"י שקיום דין הוא לברך ברכת חתנים עובר לעשייתן, ולדעת הרמב"ם קיום החופה הוא ע"י היחוד, ראוי להקפיד שלא יהא הפסק בין הברכה ליחוד". ותירץ מו"ר: "ולפי המבואר י"ל דברכת המצוות שעיקרה על המצוה בודאי דינא הוא שלא יהא הפסק בין הברכה למצוה, אבל ברכת חתנים הרי הם בחפצא ברכת השבת, גם לדעת הרמב"ם, ואין מברכין אלא בעשרה אלא מפני שמצוה טעונה ברכה, לכן תיקנו שיתקיים ענין זה ע"י ברכת השבת, ולכן מברכים קודם החופה, אבל מעתה כבר יתכן שאין להקפיד על הפסק, וכל שנאמרה הברכה קודם החופה כבר אין המצוה בלא ברכה ומתקיים הענין שהמצוה טעונה ברכה".



ג.

אולם, יש להעיר על זה מהאמור בספר המקנה בקו"א (ס' ס"ב ס"א), עמש"כ הבית שמואל (שם סק"א), דמה שאנו מברכים ברכת נישואים תחת החופה הוא משום שבחופה ליכא יחוד והוי עובר לעשיה קודם שאוכלים ביחד במקום צנוע, ומזה ג"כ ראייה דעיקר החופה זה האכילה במקום צנוע, דאל"כ קשה על מנהג שלנו איך עושים שני דברים הסותרים זא"ז, דמברכים קודם הנישואין כדי שיהא עובר לעשייה וברכת נישואין מברכין תחת החופה. וכתב ע"ז המקנה דא"א לומר כן, דאילו הוי ברכת נישואין בשביל היחוד שאח"כ, הוי ההליכה מהחופה לבית חתנות הפסק בין הברכה לנישואין, כדאיתא באו"ח ס"ח ס' י"ג עי"ש. הרי שנקט

המקנה די"ל שההליכה הוי הפסק לברכת נישואין בשביל היחוד, והו"ד המקנה בפת"ש (אהע"ז ס' ס"ב סק"א) עי"ש. וכן נקט גם בפת"ש שם (סק"י), שהיחוד צריך שיהא מיד אחר החופה, שלא יהא הפסק בין הברכות תחת החופה להיחוד שאח"כ עי"ש. ועי' בזה בחלקת מחוקק (אהע"ז ס' נ"ה סק"י"א). וא"כ עפ"ז שפיר יש לזוהר מהפסק בשיחה בין החופה ליחוד. וכן עורר בדרישת ארי (אהע"ז ס' ס"ב סק"ה), מ"ט אין נזהרין משיחה בין היחוד לחופה, עי"ש ובאוצר הפוסקים (ס' נ"ה סק"כ א"ד).

ונפק"מ בזה לענין חדר יחוד, שיהא בעי לעשות מיד אחר החופה אף לבני ספרד, ומדין עובר לעשייתו, ולמש"כ המקנה שההליכה הוי הפסק, כ"ש דלעשות היחוד אחר גמר הנישואין שהוי הפסק, וכן השיב לי הגר"ח קנייבסקי, דאף בני ספרד צריכים לעשות יחוד מיד אחר החופה, ומובא בקונ' אהל יעקב (הל' שבע ברכות עמ' צ"א) עי"ש, וכן בקובץ שבט הכהונה (ח"ח עמ' ל"ט) עי"ש, ועמש"כ עוד בזה בתשו' והנהגות (ח"ו ס' רס"ב ח"ה ס' של"ג) ובשו"ת אבני ישפה (ח"ג ס' ק"ו ענף ד') ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז אהע"ז ס"י) ובשו"ת שמש ומגן (ח"א אהע"ז ס"ד, ח"ג אהע"ז ס' ל"ד אות ה') ובשו"ת עמק יהושע (ח"ז אהע"ז ס' י"א) ובשו"ת ברכת יהודה (ח"ה אהע"ז ס"ז, ח"ו אהע"ז ס' י"ג), ובשו"ת קול אליהו (ח"א אהע"ז ס"ב) ובס' מצעדי גבר (כתובות ס' י"ט) ובשו"ת וישב הים (ח"א ס' כ"א) ובס' משנת שלמה (קידושין ס"ט) ובס' עולת כהן (ברכת אירוסין ס' ט"ו) ובס' ברכת יצחק (יחוד עמ' תכ"ב), ועמש"כ בארוכה בס' שושנת העמקים (חוק"ק ח"א עמ' קל"ט), ובס' בתורתו (חוק"ק ח"א עמ' צ"ד) ובס' משפט הכתובה (ח"ו פנ"ד הערה י"ד) ובס' מגיד הרקיע (ח"ב), מה שהאריך בזה ידידי הרה"ג רבי יעקב מדר עי"ש.

והלום ראיתי בס' האירוסין והנישואין השלם (עמ' רע"ט ס' של"ח), להג"ר יחזקאל אהרן שוורץ, דכתב יש להקפיד שלא יפסיקו החתן והכלה בדברים שאין קשורים לנישואין בין חופה ליחוד עי"ש. הרי דכתב בזה הלכה למעשה, דאכן יש לזוהר שלא להפסיק בין החופה ליחוד. אולם העולם אין מקפידים בזה, שמאריכים באמירת מז"ט ובשירים אחר החופה, וצ"ע.

ובהכי ה"ז נפק"מ במה שעוררת במה שנהוג בחצרות אדמורי"ם, לעשות החופה סמוך לבית האדמו"ר, ואח"כ הולכים למקום החתונה, אם הוי הפסק בין החופה ליחוד, ולמש"כ המקנה הנ"ל לדון דהליכה הוי הפסק בין החופה ליחוד, כ"ש

בהפסק הליכה כ"כ גדול, ומצאתי בשו"ת ויברך דוד (נישואין ס' נ"ט) שעורר כבר בזה בעשיית חופה אצל צדיק ומשם לילך לאולם החתונה יעו"ש.



אוצר חושן משפט

בדיני אונאה ♦ בגדרי נאמנות יכיר

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדיני אונאה

בדין אונאה פחות משתות אם עובר באיסור

ב"מ דף נ: "אמר רבא הלכתא פחות משתות נקנה מקח [וברש"י לאלתר], יותר על שתות בטל מקח, שתות קנה ומחזיר אונאה, וזה וזה בכדי שיראה לתגר או לקרובו". ומפשטות הסוגיא מבואר דהא דבפחות משתות אינו מחזיר אונאה הוא מדין מחילה, ומיבעיא להו בגמ' נ. אם לאלתר הוי מחילה וכו'. אך עי' ברא"ש (שם, סימן כ), שכתב: "ויראה דבכל שאר דברים אפילו פחות משתות אסור להנות את חברו אם יש בו פרוטה" וכו', ובסו"ד כתב: "או שמא כיון דדרך מקח וממכר בכך דלפעמים הלוקח חפץ במקח זה ומוסיף וכו', הלכך עד שתות הוי בכלל דמי המקח ואין כאן שם אונאה כלל וירא שמים יצא ידי כולם". ועי' בסמ"ע (סימן רכז סק"ד) דירא שמים ימחול על אונאה פחות משתות, ואם נתאנה פחות משתות אינו מהדר אחר מאנהו לומר לו איך יוצא כי לא ידעתי מזה ולא מחלתי אותו החזירהו לי, ואם אירע שאינה הוא לחברו פחות משתות, יחזירהו להמתאנה ממנו עכ"ד. וכן בהגהות חת"ס בשו"ע שם כתב דיר"ש יגמור בדעתו למחול לחבירו על פחות משתות, כדי שלא יחטא חבירו אם יאנהו בפחות משתות, וכן נכון לעשות, עכ"ד.

ומבואר דמספקא ליה לרא"ש אם הטעם בפחות משתות דאינו אונאה הוא משום דאיכא מחילה, וא"כ לכתחילה אסור ועובר בלא תונו [ולפ"ז מבואר דהאיסור לא תונו ודין החזרת האונאה תרי מילי נינהו, דהרי בפחות משתות א"צ להחזיר ומ"מ אסור באיסור אונאה. אם לא דנחלק דמחילה הוי כמו שהחזיר האונאה, וכסברת המנ"ח מצוה שלו, בהא דחשיב ניתן לתשלומין], או דהוי בכלל מחיר המקח, דעד שתות הלוקח מוסיף על מקחו, ומש"ה ליכא אף איסור. ועי' בחפץ חיים בשמירת הלשון בהל' רכילות כלל ט במ"ח כז שכתב דלרא"ש, דאיכא איסורא בהכי, מותר לומר על אחד שהוא מאנה בפחות משתות כדי שלא יכשל באיסור, משא"כ אם נימא דליכא איסורא בכך, הוי רכילות, והסיק דכיון דמספ"ל לרא"ש שניזיל לחומרא והיינו דאסור לספר על חבירו שהוא מאנה בפחות משתות.

והנה בחנוך (מצוה שלז) מבואר דבפחות משתות מותר, והשו"ע (חו"מ סימן רכו ס"ו) הביא את ספקו הנז' של הרא"ש. האמרי ברוך (שם) ציין לרמב"ן פ' בהר כה טו, דאוסר, והרע"א כ' דמדברי בעה"מ סו"פ ב"ק משמע דמותר, דפסק כרב, וכ' דהוי מח' באיסורא, והיינו דבפחות משתות ליכא איסורא, ולהכי נחשב דפליגי באיסורא עי"ש.

אכן, בלישנא דגמ' קתני כמה פעמים דהוי מדין מחילה, והגמ' ב"מ נ, א מבע"ל אם מחל לאלתר וכו', הרי דהוי ככל דין מחילה. וכ"נ מדברי הסמ"ע הנ"ל, דבעי מחילה, וזה הוא שכתב דיר"ש יחמיר ולא יאמר דאינו מוחל. ובלישנא דרבא ב"מ נ: אי' דפחות משתות "נקנה" מקח, ובשתות קונה ומחזיר אונאה, ומלשון נקנה משמע דאתי ממילא, דבפחות משתות נעשה זה לדמי המקח, וכמסק' הרא"ש, משא"כ בשתות, דהא מחזיר אונאה ול"ה דמי המקח. ולרש"י (נ, א ובמנחות עז.) משמע דאתי מדין מחילה, עי"ש.

ויל"ע דבדברי הרמב"ן בפ' וישלח (לד, יב) מבואר דב"נ נצטווה על אונאה, דהוי בכלל דינים, וז"ל וצוה אותם בדיני גנבה ואונאה [והרמב"ן לא כ' דאונאה הוי בכלל גניבה וגזילה, וע"כ דאונאה ל"ה גזל ממש]. והאחרונים נחלקו בדין אונאה בב"נ, דבשבות יעקב ח"ב סימן קסה כ' דאין איסור זה נוהג בבן נח, דל"ה משבע מצוות, ובחת"ס בשו"ת חו"מ סימן קעו כ' דנצטוו על אונאה. ומעתה יל"ע דכיון דגוי אינו מוחל, ולהכי ב"נ חייב על גזל פחות מפרוטה, א"כ לדידי' גם בפחות משתות יהא הדין דמחזיר אונאה. ועו"ק לגבי אונאה בישראל, דנימא דכמו דבגזול פחות מפרוטה מ"מ אסור, לכה"פ מדין חצי שיעור (כמבואר בר"מ ובמ"מ בריש הל' גזילה), א"כ ה"נ נימא גבי אונאה דיהא אסור גם באונאת פחות מפרוטה. ואכן במנ"ח שלו כתב דבאונאה פחות מש"פ ליכא לאו, אבל איסורא איכא כמו בגזול פחות מש"פ. אמנם, בלשון הרא"ש מפורש דדוקא בפחות משתות שהוא ש"פ איכא איסורא, ומשמע דבפחות מפרוטה ליכא אף איסור אונאה. וצ"ב, דכמו דאסור לגזול גם חצי פרוטה ה"נ נימא כן גבי אונאה, ומוכרח דלגבי אונאה בפחות מפרוטה לכ"ע הוי בכלל המקח, וכן מבואר בדברי הגר"ש איגר בספר העיקרים ערך אונאה, דבפחות מש"פ ודאי הוי בכלל דמי המקח, וליכא איסורא כלל.

עוד יש לדון דבכל אונאה של יותר משתות, נימא דכיון דעד שתות איכא מחילה שוב היתר ל"ה אונאת שתות, ואכן כיו"ב מקשינן בגמ' ב"ב צה, ומשני שם

דבעי' מכירה בשווי ועי"ש ברשב"ם. וריהטת הגמ' משמע דעד שתות הוי מחילה וביותר תו אינו מוחל כלל, והעיר כן הט"ז שם על ספק הרא"ש. ובפת"ש בסימן רכו (סקט"ו) הביא את תשו' הרדב"ז (ח"א סימן תלח), שנשאל בראובן שמכר לשמעון ומחלו זה לזה אונאת שתות, ושוב נמצא במכר אונאה יותר משתות מהו, כיון שמחל לו השתות אין כאן אונאה אלא פחות משתות או דילמא לא, ואת"ל ל"ה מחילה הוי ביטול מקח כו', והשיב דהדבר ברור אצלי דהוי ביטול מקח וחזור, דהא פחות משתות הוי מחילה ואם הוא שתות מחזיר הכל, אפילו מה שהיה ראוי להיות מחילה, וטעמיה דפחות משתות מחיל איניש טפי לא מחיל כלל, ודמיא להא דאמר בפ' המוכר פירות (ב"ב צה) ואם בא לנפות מנפה את כולן כו', ה"נ בנ"ד שתות מחיל ליה טפי משתות לא מחיל כלל, וכיון דליכא מחילה הדבר ברור דהוי ביטול מקח וחזור עכ"ל הרדב"ז שהביא הפת"ש שם. והיינו דראיית הרדב"ז היא מכל אונאה בשתות דלא אמרינן דהא עד שתות מחל, ונימא דהאונאה ביותר משתות הוי פחות משתות וחזור חלילה, וע"כ דאם הוי שתות ויותר תו לא מחל כלל, וכת' הגמ' ב"ב שם. (ונתכין לזה גם בסמ"ע שם סק"ד) ומזה הוציא הרדב"ז דגם בגוונא דהתנו על מחילת שתות, אם הוי יותר לא מחל כלל.

ועי' ברמב"ם ובראב"ד (מכירה פכ"ט ה"ח) שנחלקו גבי קטן שמכר והיה אונאה בפחות משתות, דהר"מ כתב דדינו כמו בגדול, דפחות משתות הוי מחילה וכו', והראב"ד השיגו, דיתמי וקטנים לאו בני מחילה. ויותר קשה דהר"מ כתב להדי' בפ"ב ממכירה ה"ג דהטעם בפחות משתות הוא "שכל פחות משתות דרך הכל למחול בו", והדר תיקשי דקטנים לאו בני מחילה נינהו.

עוד יל"ע במה שהעיר המחנ"א בהל' אונאה (סי"ג) אם בגוונא דיאמר המאונה דהוא מהמיעוט דאין מוחלים על פחות משתות, אם דינו דמחזירין לו האונאה, אבל אם הטעם הוא דבפחות משתות הוי בכלל דמי המקח אין מחזירין לו. ולכא' הרי כתב הר"מ דדרך העולם למחול. ומסתבר דלמ"ד דבפחות משתות לאלתר הוי מחילה ל"ה אונאה כלל, ומטעם דהוי כדמי המקח, ולכאורה זהו ספק הגמ' אם פחות משתות לרבנן לאלתר הוי מחילה או בכדי שיראה כו', אך בלשון הגמ' קתני מחילה, ומשמע לכאורה דלכל הצדדים מישך שייכא לדין מחילה, אך יתכן דהמחילה שונה ואינה צריכה לכח של מחילה כפרעון כיון דדרך העולם למחול וכמו שיבואר להלן.

והנה בקדושין מב: אמרי' דבשלח שליח לקנות והתאנה בפחות משתות דיכול לבטל מקחו בטענת לתקוני שדרתיך, וצ"ע, דאם על פחות משתות הוי דין מחילה אמאי אמרי' טענה לשליח דלתקוני שדרתיך, והרגיש בזה במחנ"א (אונאה סימן יז). ודוחק לומר דמחילה שייכא רק כשהוא עצמו עושה את המקח ולא שלוחו.



גדר מחילה באונאה פחות משתות

ונראה בביאור הענין דהא דבפחות משתות אינו אונאה ואינו מחזיר מטעם דמחילה לטעם הרא"ש בספיקו, אין הפירוש דבעי' למחילה פרטית של כל אחד, אלא דדרך העולם למחול, דאי אפשר לצמצם המקח, וכלשון הרא"ש כאן. וכן כתב להדי' ברש"י בקדושין מב: (ד"ה חוזר), דפחות משתות מחיל איניש, דהתם אין כל אדם יכול לצמצם הדמים כו', ודומה ללשון שכ' הרא"ש בהך צד דמבע"ל דליכא אף איסור אונאה. ובזה ניחא הא דלענין גזילה אמרי' דבפחות מפרוטה ליכא חיוב השבה, ומ"מ ודאי דאסור מהתורה לגזול פחות מפרוטה, כמש"כ הרמב"ם בריש הל' גזילה [והמ"מ כ' דהוא מדין חצי שיעור], אבל לענין אונאה צידדו כמה ראשונים דבפחות משתות, דמחול, ליכא אף איסורא. ולדברינו הטעם הוא דשאני אונאה, דמחמת דדרך העולם למחול הוי בסתמא מחילה, ולטעם השני ברא"ש הגדר הוא דנחשב כמחיר הדבר וכדמי המקח, אבל גם לטעם זה היינו דמחמת דדרך העולם למחול נחשב כדמי המקח. ולכן ל"ק משה"ק הט"ז מהגמ' ב"ב, דמוכח דהטעם הוא משום מחילה ואיך צידד הרא"ש דהטעם דליכא איסורא דהוי דמי המקח, אלא הפשט הוא דודאי אי"ז דמי המקח באמת, אלא זהו גדר המחילה, להחשיבו בכלל דמי המקח, ולהכי ל"ה בכלל בפרשת אונאה וליכא איסורא. וזהו ספקו של הרא"ש אם הוי מחילה, והוסיף דא"א לצמצם המקח, ולצד זה איכא איסורא, או דזהו נחשב כדמי המקח ממש וכמחירו, וא"כ ליכא אף איסור אונאה. ולפ"ז נראה דלהכי כ' הרא"ש דהאיסור הוא דווקא אם הוי אונאת פרוטה, והיינו דבפחות מפרוטה לכ"ע הוי בכלל המקח וכנ"ל. ונראה דגם הך גופיה דהוי בכלל המקח הוא משום דדרך העולם למחול על שתות והוי בכלל מחיר הדבר ודמי המקח, ובהך סוג מחילה גם קטן יכול למחול, משום דסתמא עומד זה למחילה, וכ"ש אם נימא דהמחילה היא לעשותו בכלל המקח, ודוקא

בדין מחילה כפרעון, דהוי חלות מחילה, בזה ל"ש בקטן. וכמו כן נראה גבי גוי, דיש לו דין אונאה ואינו בר מחילה, די"ל דגם לדידיה פחות משתות הוי בכלל דמי המקח, ודינו כבישראל. וכיו"ב כתב בשו"ת דעת מרדכי (ח"ב סימן ה) להגר"מ רבינוביץ זצ"ל: "דאין מחילה האמורה כאן כמו מחילה דעלמא רק הכוונה על מחילה כללית שכל העולם כולו מוחלין וא"כ גם בקטן מהני כיון דאין זה דרך אונאה כלל ומותר לכתחילה להונות בזה ואינו צריך לזה מחילה פרטית מהקונה". ולהלן שם כתב דאף אם יאמר המתאנה בפירוש שאינו מוחל נמי לא מהני, דבע"כ הוי מחילה, א"כ אף גבי קטנים כן הוא, דבפחות משתות אין מחוייבים להחזירם וכו'.

ונראה דיש נ"מ מיוחדשת בזה. במנ"ח (מצוה שכט סוף סק"ד) כתב גבי שביעית דתופסת דמיה, דאם דרך מקח מכר הפירות באונאה של פחות משתות, דקנה ואין מחזיר אונאה, נתפס המותר, ובשתות, דמחזיר, אין נתפס וכו'. ולדברינו דבריו שייכי אם הטעם הוא דהוי בכלל המקח דזהו מחירו, אבל אם הוי מדין מחילה, דכמתנה דמי, לכאורה האונאה של פחות משתות לא תיחשב כדמי שביעית ויהיה זה מותר.

ובזה מבוארות היטב הגמ' ב"ב צה ותשובת הרדב"ז הנ"ל, דהרי הכא לא הוי מגדרי מחילה כפרעון, דנימא דעד שתות כבר מחל והיותר ל"ה שיעור שתות, אלא דמחמת מחילתו נעשתה התוספת בפחות משתות כדמי המקח, ולכן דוקא באונאה עד שתות אמרי' דהוי דמי המקח, אבל אם האונאה היא ביותר, תו הכל ל"ה בכלל המקח ושפיר חייב להחזיר אונאה. אכן, לפ"ז יש לדון ולחלק בין אם הוי מחילה פרטית שלו על שתות, למחילה של העולם על פחות משתות, ודוק.

והנה, כתב המחנ"א (דיני אונאה סימן יג) דאם המתאנה פחות משתות עדיין לא נתן את הדמים יכול לומר אין אני מוחל פחות משתות וא"א להוציא ממנו כיון דהוא מוחזק, הרי דנקט דבעי מחילה בפועל. אך לדברינו זה אינו, כיון דלא בעי מחילה בפועל, וכן הסמ"ע שם בסימן רכז (סק"ד) כתב דאין הלוקח יכול לומר דאין הוא מוחל, וז"ל: "ומ"מ נראה דאין הלוקח יכול לומר אף שהוא עדיין מוחזק בדמי הקנייה אני לא אמוחל בפחות משתות שהונאתני אלא שביטל דעתו אצל רובא דעלמא שרגילים למחלו ומוציאין מידו ליתנהו להמוכר" עכ"ל, ונראה

להוסיף דאינו נאמן במגו שנתתי המעות, דהוי מגו נגד רוב אלים, דאזלי' בתריה גם בממון, וכ"נ בנתיבות (רכז סק"ב).

והנה בהג"א ב"מ שם כ' דאם הלוקח עדיין לא נתן המעות יכול לומר לא מחלתי, במיגו דיכול לומר שכבר שילם, והביאו הש"ך שם. ובקצות כתב דהוי מיגו נגד חזקה, דקבעו חכמים דאדם מוחל בפחות משתות, והיינו דהוי מחילה ודאית ובטלה דעתו אצל כל אדם, וכ"נ בפלפולתא חריפתא ובסמ"ע שם. ובשו"ת משכנות יעקב (חו"מ סימן נט, הו"ד בקצרה בפת"ש סימן רכז סק"ב) כתב דהיכא דהמתאנה מוחזק עדיין בממון יכול לומר דאינו מוחל על האונאה, אף אם עבר הזמן של כדי שיראה לתגר, דכל שלא הגיע הממון ליד המתאנה קאי בלאו דלא תונו, ורק כשכבר הגיע לידו קאי בעשה דהשבה והלאו כבר עבר, ולא מצינו שיעור כדי שיראה לתגר על עבירת הלאו רק על קיום העשה ולא על עקירת הלאו, ובסברא דמחיל לא יהני להתיר לגזול ממנו, ואטו אם יאמר אדם לחברו אני מוחל לך מה שתגזול ממני יהיה מותר לגזולו ויניח לו לעבור בל"ת, והמחילה מהני רק מה שביד חברו, דהוי כחוב וכו'.

ולדברינו נראה לדון בדבריהם, דהרי לא בעי' שתהיה מחילה בפועל, ואם עבר זמן דתגר הוי מציאות שקבעו חז"ל דהלוקח מחל, וממילא חייב הוא לשלם עבור לקיחת החפץ, והוי כנתיב מעיקרא. וכל שכן אם נימא דעי"ז הוי בכלל דמי המקח, דזהו מחיר הדבר הנקנה. ובזה ניחא מה שהקשה במשכנות יעקב שם על מה שדנו הפוסקים בשיעור דאמרי' עד שיראה לתגר אם הוא גם היכא שלא נתן את מעות הקציצה, כדכ' הקצות בסי' רכז סק"ג. והק' במשכנ"י דהאיך שייך לומר קודם שלקח המעות שיהא מחילה. אכן לפי דברינו, אין זה גדר מחילה, כפרעון, אלא דמחמת דהדבר עומד למחילה ממילא הוי בכלל דמי המקח, ולפ"ז נראה דבאונאה חל חוב מחמת הפסיקה, ורק דזכותו של המתאנה לתבוע שלא לשלם חוב זה, מדין חזרת אונאה, אבל אם הוא מוחל על תביעתו זו שוב נשאר הפסיקה הראשונה כחוב מעליא, וניחא שפיר קושיית המשכנ"י [ולמהבואר יש לדון דהמתאנה עובר על הלאו כבר בשעת הפסיקה, אף שעדיין לא קיבל את המעות דמ"מ כבר אונאהו במה שחל החוב, ודומה לריבית, ויבואר עוד להלן].

ובזה נראה לבאר את דברי הגמ' בקדושין מב הנ"ל, דעל אונאה דפחות משתות אמרי' לתקוני שדרתיך, דאפי' נימא דהוי מחילה או דהוי מדמי המקח, כ"ז לגבי

הקונה עצמו ולא לגבי שלוחו. ודבר זה מבואר בחי' רבי מאיר שמחה בסוגיין, שכתב (באות ד) דבפורתא דפחות משתות, פעמים הלוקח רוצה להוסיף עבור שחפץ זה עריב עליו או שהוא צריך לו כעת, אבל בשליח דמשום דעת השליח שטועה בחפץ בודאי לא מחיל הבעלים אף פרוטה אחת ועל דעתא דא לא נעשה שליח והמקח בטל עכ"ד.

והנה שיטת הרמ"ה (ב"ב פג:): וכן הסיק הריטב"א במכות ג: בדעת רש"י, וכן פסק הסמ"ע שם, דגם בעושה תנאי שלא יהיה אונאה, אם הוי אונאה של פחות משתות נתקיים התנאי [והריטב"א כתב בתחילת דבריו דכיון דהוסיף בתנאו ע"כ כוונתו להוסיף פחות משתות], וע"כ הטעם הוא דפחות משתות הוי בכלל מחירו, ונחלקו בזה גם הב"ח והסמ"ע שם עי"ש, ועי' מחנ"א (אונאה סימן יז). וכע"ז מצינו לגבי קרקעות, דכתב בספר החינוך במצוה שלז אבל בקרקע לפי שהקרקע דבר קיים לעולם דרך הבריות למחול בו כל אונאה אחר שלקחו אותו וכעין מה שאמרו ז"ל על דרך ההפלגה שהקרקע דבר השוה כל כסף הוא וכו', עכ"ל. הרי דהחינוך פתח במחילה ומסיים בכך שקרקע שוה כל כסף, וע"כ הכוונה היא דכיון דהקרקע שוה כל מחיר לפיכך מחל ונעשה סכום זה לשווי של המקח.

והנה בתוס' סנהדרין (ו ע"א ד"ה והלכתא) ובמרדכי (שם) דנו מכל הש"ס להוכיח אם מחילה צריך קנין, ולכאורה הו"ל להוכיח מאונאה פחות משתות דהוי מחילה, דמשמע דא"צ קנין. ולדברינו ניחא, דהך מחילה הוי מחמת דזו דרך העולם, וממילא נעשה לדמי מקח, ולכן לכ"ע לא בעי קנין.

ובערוך השולחן (סי' רכו ס"ז) חידש בד' הרא"ש הנ"ל דספיקו הוא דווקא בדבר שאין שומתו ידועה, אבל דבר שכולם מכירים במחיר המצומצם, אף בפחות משתות ל"ה מחילה. וכבר קדמו במחנ"א (שם סימן ז) שכתב כע"ז, דבדבר שמחירו קבוע יש אונאה בכל שהוא. ובודאי דדבריהם שייכי אם נימא דהגדר במחילה הוא דנעשה סכום זה לשווי המקח, דבזה בדבר שמחירו ידוע אינו משתנה, אבל אם הגדר הוא דפחות משתות הוי מחילה, כמו דמוחלין בגזילה פחות מפרוטה דל"ה ממון חשוב, הרי גם בשומתו ידועה יש כאן מחילה [ובמחנ"א (אונאה סימן יט) העיר בתו"ד על הב"ח, שכ' דהיכא דאיכא עדים דאמר דהוא לא מוחל יהני גם על פחות משתות, ולכאורה לטעם הרא"ש, דהוי דמי המקח, לא יהני עדים. אכן

לדברינו דגם לטעם זה הדבר נובע מהמחילה, שפיר באיכא עדים דלא מחל שוב לא נעשה לדמי המקח].



חיוב החזרת האונאה

ביסוד החיוב להחזיר האונאה, עי' בפנ"י ב"מ נו שכ' דמרבי' ליה להשבון מוהשיב את הגזילה, ולהכי אין לוקין על אונאה, דהוי ניתק לעשה. וכדבריו מבואר בטור בריש סי' רכז, ע"ש בב"ח ופרישה, וכן בקרי"ס (פ"ב ממכירה) דבשתות מחזיר כדין גזל, וכ"נ בפירוש המיוחס לר"ש משאנץ בתו"כ (פ' בהר) שכ' בהא דממעטי' דאין אונאה בשטרות, דהוא דווקא במכרו ביוקר, אבל במכרו בזול ונתאנה המוכר, פשיטא דאין בו אונאה דהא גם מזיק שטרות פטור. מבואר בדבריו דגם חיוב החזרת אונאה הוא מדין גזילה. ועיין בחי' הגר"ח מבריסק בספרו על הרמב"ם (פט"ו ממכירה) שביאר הא דמחזיר אונאה, דבלי חידוש התורה פטור מהחזרה, דכך הוא פסיקת המקח, אלא דהוי חיוב חדש של החזרה מדין אונאה [ועי' הערת המשנה למלך (פ"ח מהל' מלוה ה"א, סוף ד"ה עוד), ולפ"ד הגר"ח מבואר היטב העניין], וכ"נ ברמב"ן בפ' בהר הנז', ובחנוך שם. ועי' בתפארת יעקב במתני' כאן שכ' דבר נחמד במקור להחזיר האונאה, וז"ל דאולי י"ל דבשלמא אי הוי כתיב אל תקח מאיתו אונאה, כדכתי' בריבית, ה"א דאם עבר ולקח א"צ להחזיר, משא"כ עכשו דכתי' אל תונו הרי הקפיד התורה דחברו לא יהיה מאונה ממנו, א"כ כ"ז שהאונאה בידו ואינו מחזירה הרי עובר כל שעה בלא תונו, ופשיטא דצריך להחזיר לו האונאה כדי שלא יעבור מכאן ולהבא ע"כ, והיינו דהאיסור הוא במה שמעכב אצלו האונאה. מיהו בפסקי הרי"ד בסוגיא משמע דליכא איסור במעשה האונאה במכירתו והדין דלא תונו היינו דצריך להחזיר האונאה, ופשטות הסוגיא נראה דהלאו דלא תונו היא על עצם האונאה [ואולי הוי איסור במעשה המכירה עם אונאה, דמחמת הפסיקה נעשה חוב, ואף שלא קיבל המעות עובר כבר באיסור אונאה, דע"י הפסיקה איכא כבר לחוב. ובמפרשים בריש פ"ק דתמורה ה, ב הקשו גבי אונאה דנימא אי עביד לא מהני, ויתבטל המקח, אך נראה פשוט דאי נימא דלא מהני והוי מקח טעות, א"כ לא משכח"ל לאיסור אונאה כלל, דכיון דל"ה מקח ל"ש איסור אונאה], ועוד דין דבעי החזרת האונאה, וזה הוי או מפרשת

אונאה או מדין גזילה, דממון חבירו אצל. ועי' באחיעזר (ח"ג סוף סימן פא), שדן בקטן שעשה אונאה, דאף דאינו עובר על הלאו, מ"מ אם ההחזרה הוי מדין גזילה יהיה חייב להחזיר לכשיגדל, אף שלא עבר באיסור, ונמצא דאין ההחזרה של אונאה מחמת הלאו דלא תונו.

ומתבאר בסוגיא דבלאו דלא תונו נאמר גם איסור באונאה וגם חיוב החזרת האונאה. והמקור לחיוב ההחזרה הוא מהך לאו דלא תונו, כדמוכח בלשון הרמב"ן בפ' בהר [ובלשון הרי"ד בפסקיו בב"מ שם נראה דעיקר אזהרה דלא תונו הוא על החזרת האונאה]. ובראשונים ובאחרונים בסוגיא נראה דהאיסור והחזרת האונאה הם שני דינים נפרדים, ומשכח"ל איסור אונאה בלי חיוב החזרה, וכגון באונאה בפחות משתות, לספק הרא"ש דאיכא איסור, וכן באונאה בקרקעות, לד' הרמב"ן שם דמ"מ איכא איסור. וכן משכח"ל איפכא, דאיכא חיוב החזרה אף דליכא איסור, וכגון מש"כ תוס' ב"מ נב. באונאה ע"מ להחזיר דליכא איסור, [וצ"ע מ"ש מגזל ע"מ לשלם וי"ל], וכן מש"כ בחי' רבי מאיר שמחה שם, בכה"ג דיודע הלוקח מהאונאה, דאף דאיכא חיוב החזרה, כדמוכח מההוא וורשכי וכמש"כ הב"ח בסי' רכו [עפ"י המבואר במרדכי שהובא ברמ"א שם ס"ז], מ"מ ליכא איסורא. וכן בקונה מבעה"ב בגמ' שם נא., דכ' הריטב"א בשם הראב"ד דמ"מ איכא איסור אונאה. עכ"פ חזינן דתרי עניינים הם, וכ"נ ברע"א בשו"ע שם דחיוב החזרה אינו מחמת איסור אונאה [ובגדר איסור אונאה צ"ל דהוא אונאת חברו, ואף בפחות משתות, דדרך העולם למחול, מ"מ לספק הרא"ש איכא איסור, וכ"נ במהרש"א נב בד' רש"י שם, וע"כ דהאיסור הוא במה שהגברא עושה מעשה אונאה]. וע"ע בשערי יושר (ש"ה פ"ה עמוד טו) מה שביאר בזה את הגדר, והוסיף דהמקור הוא בהא דבקרקות איכא איסור אונאה אף דאינו באונאה, דלגבי האיסור לא גלי לן קרא לחלק בין קרקע למטלטלין.

והנה במחלוקת רב ושמואל נא: גבי ע"מ שלא יתחייב באונאה הביאו התוס' (ד"ה בד"א בסתם) מהר"ח, דקי"ל כרב, דכוותיהו פסקי' באיסורין, וכ"ה ברא"ש (סימן יז). והתוס' הקשו דהוי דיני וכו'. וצ"ע, דלעיל שם בפלוגתא דרב ושמואל אם שתות מקח או שתות מעות כ' הראשונים, והרא"ש בכללם, דקי"ל כשמואל, דהילכתא כותיה בדיני, ואמאי לא כתבו דהוי איסורי, דבזה הלכה כרב? [ובריטב"א

ב"ב פג אכן כ' דקי"ל כרב, וסותר לדבריו כאן, דקי"ל כשמואל] ולדברינו, דהוי ב' דינים ואין אחד נובע מהשני, א"כ הוי פלוגתא גם לענין איסורין וגם לענין דיני של החזרת האונאה, ולענין היכא דאיכא תנאי ע"מ שלא יהיה אונאה, ובפירש כן למ"ד דמהני, ליכא איסור אונאה, ונמצא דהמח' היא גם בנוגע לאיסורא.



אונאה יותר משתות דבטל מקח

במנ"ח במצוה שלו דן אם ביתר משתות, דבטל מקח, עובר בלאו דאונאה, דאפשר דכיון דהמקח בטל ליכא כלל מקח ול"ש איסור. ונראה דהדבר תלוי במח' ראשונים מפורשת, דעיין בריטב"א [הישן] (להלן נז). שכ' בשם הראב"ד דביתר משתות דבטל מקח, דלעולם שם מכר עליו מיהו אומדין דעתו דעד שתות אינו ניכר לרוב בני אדם ואין המתאנה מתבייש עליו, אבל יותר משתות ניכר הוא הטעות לרוב בנ"א ובושת גדול הוא וכו', ומבואר שם דגם ביותר משתות חל שם מכר ולא דהוי מק"ט, ומה דביתר משתות בטל מקח ומחזיר הוא מהלכתא דאונאה, אבל לא נימא דל"ה מעשה מכירה. וכן ברמב"ן פ' בהר שם מבואר דגם ביטול מקח ביותר משתות הוי מדין אונאה. ונראה דהטעם בזה הוא כיון דמ"מ בקציצה הוי כך פסיקת המקח [וכדברי הגר"ח הנ"ל לענין אונאה בשתות דמחזיר אונאה, ה"נ ס"ל לרמב"ן והריטב"א גבי יותר משתות]. ולפי שיטה זו בודאי אם הלוקח מסכים לקיים המקח ורק רוצה שתוחזר לו האונאה ה"נ יהני [והא דבמומין לא נזכר שיעור דיראה לתגר, נראה דבמומין מעיקרא לא חשיב מקח, ובכל עת שיתגלה המום בטל המקח, אבל באונאה הוי שם מכר, רק דאיכא תביעה לביטול המקח].

אולם, ברא"ש בפ' הספינה (ב"ב פ"ה סימן יד) כתב וז"ל: "ואם אין הלוקח רוצה לחזור בו וה"ר יונה כתב וכו'", [ועי"ש בפל"ח באות א]. ומבואר ברא"ש כשיטת ר' יונה, דלא מהני כלל, ומשום דל"ה מעשה מקח. הרי דנחלקו הראשונים ביותר משתות, דבטל מקח, אם מעיקרא ל"ה מקח כלל או דחשיב מעשה מקח, ומדין אונאה הוא דבטל. ועי' בתוס' (ב"מ נ: ד"ה ואילו) דמפורש דנחלקו בזה ב' התרוצים, דלתי' קמא כתבו התוס' דביותר משתות ה"ל רחוק מן המקח יותר מדאי וכאילו לא מכר כלל, דה"ל כיון ונמצא חומץ דשניהם חוזרין. הרי דלהך תירוצא ל"ה

מעשה מכירה כלל, ולפ"ז אם מוחל, שמראה לתגר וכו' בעי קנין מחדש, ומתאימים הדברים לשי' הרא"ש והר' יונה, וכמש"כ הגר"א בשו"ע על הרמ"א בסימן רכו ס"ד עי"ש בהגר"א סק"ז שפי' דהר' יונה כתי' קמא בתוס' דהוי כיון ונמצא חומץ וכו', [אכן יש חילוק, דלתי' הראשון, דהוי כיון ונמצא חומץ, יכול המוכר לחזור גם בנתרצה הלוקח, והר' יונה כ' דבנתייקר, דמסתמא הלוקח לא יחזור, הדין הוא דהמוכר לא יכול לחזור]. וכ"ה מפורש בתי' קמא בתוס' בב"ב (פד ע"א ד"ה אי) [ושם לא כתבו התוס' דהוי כיון ונמצא חומץ, אלא דל"ה מעשה מכירה, וכפיה"נ דל"ה ממש כיון ונמצא חומץ, דא"כ צריך להיות דחזור לעולם, ואמאי קי"ל דחזור רק עד בכדי שיראה לתגר]. אכן, בתי' השני (בשם הריב"ם) המובא בתוס' לפנינו ובב"ב שם מבואר דהוי מעשה מכירה, ורק דמחזיר אונאה, ועל הך גופא פליג הר' יונה הנז'. ועי' בארוכה בעליות דר' יונה בב"ב שם, וכן בריטב"א שם בשם הר' יונה, ומבואר שם דביתר משתות, דהמקח בטל, א"י לתבוע את האונאה. ובשטמ"ק ב"מ נו (ד"ה הדא) מבואר דביתר על שתות אם נתרצו מחלו והמכר הראשון קיים, דאמדו חכמים דבאונאה גדולה שניהם מסכימים לביטול המקח, אבל במחלו על הבושת והשם רע המכר הראשון קיים.

ובמ"מ (פי"ב ממכירה ה"ד) כתב דאם רוצה להיות המקח קיים ושיחזירו לו האונאה לאו כל כמיניה וכו', והיא כשיטת רבינו יונה ברא"ש ב"ב שם, דביותר משתות אין תביעת אונאה, ויכול לתבוע רק לבטל המקח. ולכן פי' המ"מ שם דכ"ז דבסתמא המקח עומד לביטולו ע"י המתאנה ונחשב שעדיין אין מקח ולכן גם המתאנה יכול לחזור בו, אבל בסוגיא דב"ב, דנתייקר החפץ והלוקח לא ירצה לבטל המקח, שוב גם אין המתאנה יכול לחזור בו. ובש"מ ב"מ שם מבואר בדעת הרמב"ם דהוא חולק בזה דלא גרע יותר משתות משתות, דתובע האונאה והמקח קיים, וכן ברשב"ם ב"ב צה. ד"ה ואמאי כ' דביתר משתות תובע אונאה, וכ"נ בש"מ ב"ב פג: בשם שיטה לא נודע למי, ולכאורה מדין גזל יכול לתבוע האונאה. וראה בנידון זה בדברי הברכת שמואל (סימן מו), ובחי' ר' ראובן (סימן כג).

והנה ביתר על שתות, דהוי ביטול מקח, ונשתמש הלוקח במקח, עי' בריטב"א דמחל אונאתו היכא דנשתמש אחר שהכיר באונאה ולא הודיע למוכר, ואזיל לשיטתו דהוי מדין אונאה, ועי' במחנ"א (אונאה סימן ה) ובנתיבות (סימן רלב סק"א).

ומעתה פשוט דלריטב"א הנז' והרמב"ם ביותר משתות, דבטל מקח, עובר בלאו דאונאה, וכ"נ בסו"ד החנוך שם.

וברא"ש בב"ב שם הביא מהר' יונה גבי נתאנה בשתות ונתייקר אח"כ די"א דיכול הלוקח לתבוע אונאתו, דברשותו הוקרו, אבל הר' יונה חולק וס"ל דכיון דיכול לחזור בו נמצא שעדיין לא נתקיים המקח לגמרי ולא ברשותו הוקרו. והיינו דכיון דיכול לחזור חשיב דלא נגמר המקח. ולפ"ז כ' הפרישה והפל"ח שם דלהלכה, דבשתות קנה וא"א לחזור, ה"נ לכ"ע נגמר המקח וברשותו הוקרו. אך הב"י לא כתב כן, ומוכח דס"ל דכיון דיכול לתבוע האונאה הוי כלא נגמר המקח. ובסמ"ע סק"ח ונתיבות סק"א כתבו דאם נתרצה הלוקח [באונאה דיתר על שתות] חל המקח למפרע, ולכאורה לר' יונה אין חלות מקח עד הרצוי.

ועי' ב"מ שם בתוד"ה אמר רבא ובמהרש"ל, ומשמע דבשתות, דקנה ומחזיר אונאה, גם כשנתייקר וכעת הוי יותר משתות לא יהני לחזרה. וצ"ל דבכדי שיראה לא נגמר המקח ואתי שפיר דתובעו לקיים המקח בלא אונאה ולהכי בנתייקר יכול לבטל, ול"א כלתה קניינו דדמי למעכשו וכו'. ועי' ברכ"ש שם, דהוי מח' ראשונים, די"ס דהמקח חל מיד ורק דיש זכות ללוקח לבטל, ומוכח דלמהרש"ל בכדי שיראה לא נגמר המקח ולהכי יכול לבטל. ואפשר לבאר יותר, דהנה בהא דבשתות קנה ומחזיר אונאה, פשוט דא"צ לזה לדין מחילה, דמה שקנה אינו מצד מחילה, ובחי' הגרז"ס במנחות עז דייק כן ברמב"ם, אך העיר מרש"י שם, שמשמע דהוי ג"כ מדין מחילה, דמחיל על כך שלא יהיה ביטול מקח, ולפ"ז אם הוי מדין מחילה ע"כ דחל הקנין מיד.

ובשו"ע (חו"מ סימן רכו ס"ט): "בד"א שלא נשתנה השער אבל אם נשתנה השער ומפני כך רצה לחזור אינו רשאי", וכ' הנתיבות (סק"ז) דהפי' הוא דקמ"ל דאם לא נתאנה כלל, רק שרוצה לחזור משום דבתוך כדי שיראה הוי כלא נגמר המקח וכיון שנתייקר בכדי ביטול מקח בתוך שיעור זה יהיה יוכל לחזור, קמ"ל דאין יכול לחזור בו משום שנוי שער, דלא חשיב נתאנה עכ"ד. ומפורש דבשתות קנה ומחזיר אונאה גמר המקח הוא כשבא בתוך כדי שיראה ותובע אונאתו, היינו שתובע לתקן פסיקת המקח שיהא בשוויו.



אונאה בלוקח מבעל הבית

בגמ' ב"מ נא. אמרי' לא שנו אלא בלוקח מן התגר, אבל בלוקח מבעל הבית אין לו עליו אונאה וכו'. ואמרי' דהטעם הוא דבעה"ב מאני תשמישתיה דיקירי עליה ולא מזבין להו אי לאו בדמי יתיר, וברש"י (ד"ה מבעל הבית) בשם השאילתות מבואר דהטעם דהוי כמפרש שלא יהיה אונאה, דאמרי' דהקונה מוחל. והם ב' טעמים וצריכי תרוייהו, דטעם הגמ' הוא ביחס לבעה"ב המוכר, דלגביו הוי מאני יקירי ושוה הרבה, וטעם השאילתות הוא לגבי הלוקח, דמה שמשלם יותר ול"ה אונאה הוא משום דהוי כמפרש המוכר שלא תהיה החזרת אונאה. וברא"ש הביא את טעם השאילתות אך הוסיף דל"ה כמפרש ממש [ומוכרח כן דהרי לרש"י נא: (ד"ה מפרש) כ' להדי' דבהא אמר ר' יהודה דמתנה תנאו קיים והיינו דבמפרש הוי מדין תנאי ומהני רק לר' יהודה, ולענין בעה"ב משמע דלכ"ע ל"ה אונאה, וע"כ דעדיף], ולהכי ס"ל שם, וכן בתוס' הרא"ש שם נא. (ד"ה אבל בלוקח מבעל הבית) כ' וז"ל: "מסתברא דדוקא עד שתות אמרינן הכי" ע"כ, אולם ברשב"א ובר"ן, ס"ל דבעל הבית גם ביותר משתות הוי מחילה. וע"ע בטור סימן רכז, שהביא מהרמ"ה דגם בבעה"ב המוכר מחמת דוחקו ל"ה אונאה, ועי"ש בב"י דכ"ה ברא"ש בתשובה דלא פלוג רבנן. ועי' בלשון הרמב"ם בהל' מכירה (פי"ג ה"ב): "בעל הבית שמכר כלי תשמישו אין לו הונייה שאלו לא הרבו לו בדמים לא היה מוכר לו כלי תשמישו". וכ' הכנה"ג (סי' רכז הגהת ב"י אות כד) דמפורש בר"מ הנז' דאפי' הרבו לו יותר משתות ליכא הונאה, ודלא כרא"ש. וע"ע בשטמ"ק שם נא. שכתב דאם הבעה"ב מכר ע"י סרסור והלוקח לא ידע שהוא בעה"ב, הוי כלוקח מתגר וכו' [ועי' מחנ"א אונאה סי' כא]. ובריטב"א הישן הביא מהראב"ד, דבלוקח מבעה"ב אף דליכא אונאה מ"מ איסורא איכא. והנתיבות שם נקט דליכא איסורא דל"ה שווי החפץ עי"ש.

ויש להעיר טובא בשיטת הרא"ש. חדא דמאי שנא דבעה"ב אין אונאה דוקא בשתות, דאם הוי כמפרש דלא הוי אונאה, דהוי מחילה אף ביותר משתות כפי מה שהתנה, א"כ גם בבעה"ב יהני אף באונאה יותר משתות. עוד צ"ב שיטת הראב"ד הנז', דלכתחילה אסור, והרי פשוט דבע"מ שאין בו אונאה, אם מהני ליכא אף

איסורא, וכמבואר בראשונים נא: במש"כ לפסוק כרב דהלכתא כרב באיסורא, הרי דלשמואל שרי.

והנה ברמב"ם (שם פ"ג ה"ג) כתב: "האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי הונייה יש לו עליו הונייה, בד"א בסתם שאינו יודע כמה הונייה יש בו כדי שימחול, ואצ"ל אם אמר לו על מנת שאין בו הונייה שהרי יש בו, אבל במפרש אין לו הונייה שכל תנאי שבממון קיים" ע"כ. ומבואר בר"מ דהא דמהני בע"מ שאין בו הונייה ה"ד במפרש את שיעור האונאה, [והוא פי' חדש בסוגיא, דהרי הר"מ מסיים שכל תנאי שבממון קיים]. והקשו המחנ"א בדיני אונאה סי' יד ובנתיבות סימן רכז ע"ד הר"מ, דא"כ אמאי בה"ב, גבי בעל הבית שמכר, דליכא אונאה ומשום דהוי כמפרש, וכמש"כ הראשונים הנ"ל, ולהר"מ לשיטתו הוי ליה להזכיר דגם בבעה"ב ה"ד במפרש שיעור האונאה [ועי' קצות שם סק"ה, דבבעה"ב חשיב כהתנה ולא מהני דברי הלוקח].

ונראה בזה דבעיקר הא דכ' הר"מ, דבע"מ ה"ד במפרש להדי' שיעור האונאה, מבואר בדרישה סי' רכז סכ"ו (ולשיטתו בסמ"ע סקל"ט), דהטעם בזה הוא דהר"מ לשיטתו, דבמתחייב בדבר שאינו קצוב לא מהני, וה"נ לא מהני מחילה בדבר שאינו קצוב עי"ש. ומעתה נראה דכ"ז במפרש ע"מ שלא יהיה אונאה, דגדר תנאו הוא שהקונה ימחול על השאר, אבל בהא דבלוקח מבעה"ב ליכא אונאה, נראה דאיכא כמה אופנים איך לפרש הא דבעל הבית אין אונאה. דהנה לרש"י והרא"ש, שכתבו דהוי כמפרש שלא יהיה אונאה, נמצא דגם בלוקח מבעל הבית גדרו הוא דהקונה מוחל על השאר, דכמו דבמפרש הוי כתנאי שימחול או שיתן לו במתנה, אך לא נחשב דזהו דמי המקח, ה"נ בלוקח מבעל הבית הוי כן דחשיב כמו דהתנה שימחול לו על היותר. אולם, לשיטת הרמב"ם נראה דבלוקח מבעה"ב שאני ממפרש, ואינו משום מחילה על השאר, אלא דבעה"ב כיון דתשמישתיה יקירי עליה ולא מזבין, א"כ כל התשלום נחשב כדמי המקח וכדמי החפץ ותמורתו, דבעה"ב אינו תגר וסוחר, וא"כ כפי תנאו כך הוא מחיר הדבר בעיסקה זו והוי כלדידי שוי ליה. וכן נראה בדברי רבי מאיר שמחה בסוגיא, שמדמהו לדין לדידי שויה ליה, והיינו דלגבי בעה"ב כלי תשמישיו שוים יותר ולהכי ל"ה אונאה. ועי' כיו"ב בריטב"א קדושין (ח.), דהיכא דלוקח שוה יותר

ל"ה אונאה, דוהו מחירו מדין לדידי שוי ליה, והריטב"א לשיטתו בב"מ נא: גבי תנאי באונאה, שכ' דאפשר דל"ה ודאי קעקער [איסור מהתורה] דלדידי' שוה יותר, ועי' מחנ"א אונאה סימן כ, ובקצות סימן רכז סק"א.

ונראה דמה"ט ס"ל להרמב"ם דבבעה"ב ליכא אונאה אף ביותר משתות, וכמש"כ לעיל מהכנה"ג, כיון דלדידיה כך הוא מחירו, והדבר דומה למה שנתבאר בדין אונאה פחות משתות, להנך שיטות דאף ליכא בזה איסור, דהטעם בזה הוא דכיון דא"א לצמצם א"כ עד שיעור זה הוי בכלל דמי המכר, ושפיר י"ל דבעל הבית הכל הוי בכלל דמי המכר, כיון דלגביו זו היא שוויותו. וניחא היטב קושיית המחנ"א, דמ"ש ממפרש ע"מ שאין בו אונאה דבעי' שיאמר להדי' שיעור האונאה, ואמאי בבעל הבית המוכר אינו צריך לפרש את שיעור האונאה. ולדברינו ניחא היטב, דבמפרש הוי מדין מחילה, אבל פשיטא דעי"ז לא נעשה מחיר הדבר כך, אלא דמהני תנאו שימחל, ולכך בעי' שתהיה המחילה בדבר הקצוב. אולם, בבעה"ב הא דאין בו אונאה לאו משום מחילה הוא, אלא דכך הוא מחירו לגבי בעה"ב [או דהתשלום הוא על הסכמתו למעשה מכירה, וכדיבואר להלן בדרך נוספת], ומש"ה מהני אף בדבר שאינו קצוב, אף שלא פי' שיעור האונאה. ומה"ט ס"ל להר"מ דמהני אף ביותר משתות. וכמ"כ יש לדון דגם לשיטת הרמב"ם בלוקח מבעה"ב ל"ש איסור אונאה, כיון דנקבע דרך הוא מחירו [וכן לביאורינו להלן, דבעל הבית התשלום הוא על הסכמתו למכירה ולא על הדבר עצמו, והוי כעין החלפה, ג"כ מסתבר דלא נאמר בזה אפילו איסור אונאה].

ונראה להביא ראיה לשי' הרמב"ם, דהרי בגמ' ב"מ שם במעשה דההוא ורשכי, מפורש דלא מחל, דהרי אמר כן אי יהיבנא וכו', והב"ח כ' דאמר כן בפני עדים, ומ"מ אמרי' על זה דכיון דהוי בעה"ב אין לו אונאה. א"כ מפורש כשי' הרמב"ם, דבבעה"ב לאו מדין מחילה קאתינן עלה, אלא דכך הוא מחירו. ואכן מצאתי בתוס' הרא"ש (שם) שהקשה בההיא דורשכי דהתם לא מחל, ותי' דכיון דמבעל הבית לקח לא פלוג רבנן, דאל"כ יש חילוק בין לוקח עם הארץ או תלמיד חכם, אלא חכמים השוו מדותיהם וכו' עיש"ה. ונראה פשוט דאכן הרא"ש לשיטתו, דס"ל דהא דקונה מבעה"ב ליכא אונאה הוי מדין מחילה, כמבואר בכל דבריו שם, ולשיטתו כ' בפסקיו דה"ד עד שתות וכו"ל, ושייך נמי שיטת הראב"ד, דלהכי מ"מ איסורא איכא.

אמנם בשיטת הרמב"ם יש לדקדק, בהא דהר"מ הביא את דין הסוגיא דבדלוקח מבעה"ב אין אונאה, בפ"ג ממכירה ה"ב יחד עם הדין בחפן מעות, ומה השייכות בין שתי הלכות אלו. יתר על כן, הר"מ הביא דין זה לפני שהביא את הדין בע"מ שאין לך אונאה שהביא בה"ג ולהלן שם, ובשו"ע שינה את הסדר והביא קודם את הדין דע"מ שאין אונאה, ואח"כ הביא את הדין דלוקח מבעה"ב, ומשום דהשו"ע אזיל בשי' הרא"ש, דאתי מדין מחילה, אכן בר"מ נראה דבדוקא הוא דהסמיך ב' ההלכות.

ונראה לומר בדעת הרמב"ם דרך חדשה, בהא דבבעל הבית אין אונאה, די"ל דאונאה שייכא רק היכא דמשלם עבור החפץ, וזהו גדר הלאו דלא תונו דנא' במכירה, שלא יתבע ממנו יותר מהמחיר הרגיל עבור החפץ, אבל בבעל הבית אין התשלום עבור תמורת החפץ, אלא התשלום הוא תמורת ההסכמה למכור, ולכן לא שייכת בזה פרשת אונאה, כיון דלא נחשב תשלום עבור הדבר. לפיכך, בקונה מבעל הבית ל"ח מכירה לדין אונאה, כיון דאינו תגר המוכר דברים ועיקרו לסחורה והתשלום עבור הסחורה ורק בזה נאמר דין אונאה. משא"כ בעל הבית, דאין כליו עומדים לסחורה, ולכן אין בו אונאה, דנאמרה רק בכי תמכור וכו'. וקצת משמע כן בפסקי הרי"ד בסוגיין, שכתב בהא דבמפרש אין בו אונאה כיון דידוע דמוכר בכך ומדמה ליה למכור לי באלו וכן לבעה"ב ולנשא באמונה דבכל הנך דידע ל"ש אונאה, ובתשובות הרי"ד סימן סה הוסיף על מפרש דמשלם ביוקר כדי שימכור עיש"ה והו"ד להלן, ומשמע כמש"נ בגדר הא דבעה"ב ל"ה אונאה, דאין התשלום היקר עבור החפץ אלא עבור שיהא למוכר רצון למוכרו, ולהכי ל"ה אונאה וכדפי'.

ונראה לחדש עוד בדרך נוספת, דבבעל הבית הדמים הם רק כעין החלפה על הכלי שלוקח ממנו, כיון דבעה"ב אינו תגר והוא אינו רוצה למכור את הכלי. ושפיר דומה קצת למש"כ הרי"ף בפ' הזהב שם דבחליפין אין אונאה, דל"ה מעשה מכר, וכן בשכירות ליכא אונאה מה"ט דל"ה מכר. והר"מ הביא בפ"ב ה"י דיש אונאה במטבעות, וכ' הסמ"ע סימן רכז סקכ"ו דהחידוש הוא דלא נימא דבעי' מכירה, ומטבע לאו בכלל ממכר [היינו דמטבע אינו נמכר והוי רק תשלום]. ונראה דזו כוונת פסקי הרי"ד הנ"ל נא:, שכתב שהטעם דאין אונאה בבעה"ב הוא דהוי

כמו מכור לי באלו, היינו דשם הטעם דהוי כהחלפה ול"ה מעשה מכירה לענין אונאה, ה"נ בבעל הבית הוי מעין החלפה, שהרי אינו רוצה למוכרו [אמנם לשון הרי"ד יותר נראה כנ"ל, דהדמיון הוא דכיון דלא הטעהו להכי ל"ה אונאה, עיש"ה].

ונראה דמפורש כדברינו ברמב"ם (מכירה פ"ג ה"ב) הנ"ל, שכ': "בעל הבית שמכר כלי תשמישו אין לו הונייה שאלו לא הרבו לו בדמים לא היה מוכר לו כלי תשמישו" עכ"ל, וצע"ג דהרי בכל מקח כן הוא, שאילו לא הרבה לו הדמים לא היה מוכרו לו, [ולשון זה כתב בשו"ת הרי"ד שם בסימן סה, דלהכי במפורש ל"ה אונאה שאילו לא הרבה לו בדמים לא היה מוכרו]. ועוד מדויק מהלך זה בר"מ, שהסמך הלכה זו לה"א וה"ב בהא דמכור לי באלו ובאסכרא דאין בו הונאה, עי' שם היטב [ושי' הרמב"ם דאם הוי בתורת חליפין ליכא אונאה, וכשי' הרי"ף דאין אונאה בחליפי שוה בשוה, ורק בחפן מעות ומכרו בקנין כסף בזה יש אונאה, ונתבאר במקומו]. וצע"ג השייכות של ב' הלכות אלו, ולדברינו הדברים נפלאים, דכוונת הרמב"ם היא להדגיש דבעל הבית הדמים הם עבור הסכמתו למכירה ולא עבור החפץ, ולא חשיב כמעשה מכירה אלא כהחלפה, ולהכי הוא דאין בו אונאה וכדפי'. ושפיר ניחא דהר"מ ס"ל דבלוקח מבעה"ב גם אם האונאה היא ביותר משתות ליכא פרשת אונאה, כיון דל"ה תורת מקח וכמש"נ. ואולי זו גם כוונת הנתיבות הנ"ל, דלהכי בבעה"ב ליכא אף איסור אונאה דל"ה דמי החפץ, וכנ"ל.

ובזה נראה לבאר את שיטת הרמ"ה שהביא הטור (לעיל), שכ' דבעל הבית אין אונאה גם בנתאנה הבעל הבית ומכרה בזול, והטור חולק, וכדעת הרמ"ה כתב גם במאירי ב"מ נא. ובשטמ"ק שם בשם הרמ"ך, ושם מבואר הטעם דמסתמא בעל הבית דחוק ורצה למוכרו, וממילא מחל לו עי"ש. אכן, לדברינו נראה דכיון דבעל הבית אין אונאה משום דלא חשיב מכר והוי כעין החלפה, א"כ ל"ה בפרשת אונאה כלל, ולהכי גם בנתאנה בעל הבית אין בו אונאה [ומה"ט פשוט דלדרך זו ליכא בבעל הבית אפילו איסור אונאה, וכד' הנתיבות הנ"ל ודלא כריטב"א בשם הראב"ד]. ובש"מ בסוגיין הביא תשובה מהר"י מיגש ושם נראה להדי' ככל דברינו, דכ' הר"י מיגש דבעל הבית אין אונאה בין שהוא התאנה ובין שהלוקח התאנה ותו"ד דהוי כהחלפה, עיש"ה לשונו, דמפורש בדבריו דהטעם

דבקונה מבעה"ב ליכא אונאה הוא דהוי כהחלפה, והביאור הוא כנ"ל, דהדמים הם עבור שרצה למוכרו, ולכאורה כל דבריו מוכיחים כיסוד דברינו כאן, ונמצא דהר"י מיגש הנז' הוא המקור לשיטת הרמב"ם וכמש"נ. והרא"ש בפסקיו ובתוספותיו כ' דדין בעה"ב הוא דווקא בידע הלוקח שהוא קונה מבעל הבית ולא מתגר, וזה ניחא לרא"ש לשיטתו, דבעה"ב אין אונאה דהוי כמפרש ומטעם מחילה הוא, אכן לדעת הרמב"ם, דבעל הבית אין אונאה דל"ח מקח, יש לדון דאפשר דהוא גם בלא ידע הלוקח שקונה מבעה"ב.

ונראה להוסיף עוד בזה דהנה בקרקעות אין בהם אונאה, ואף ביותר משתות אין בהם ביטול מקח, עד פלגא, והרמב"ן בפ' בהר ס"ל דמ"מ איכא איסור אונאה, וחזינן דאף דהטעם דבקרקעות אין אונאה כ' הראשונים הוא משום דבקרקע איכא איניש דמשלם יותר, ולכא' א"כ דמי לדינא דקונה מבעה"ב, דזהו מחירו, ומ"מ איכא לאיסור אונאה. ע"כ הביאור הוא דזה גופא האיסור מה שלוקח יותר, וכמ"כ חזינן דביותר מפלגא איכא אונאה, הרי דמ"מ שייך להגביל את הסכום של שוויות הדבר. וא"כ ה"נ י"ל גבי בעה"ב, דאף דזהו מחירו, מ"מ שייך לומר דאיכא הגבלה לשוויות לדין אונאה, דבשיעור של ביטול מקח כבר ל"ה תמורה, ול"ש לומר גם בלוקח מבעל הבית דזהו שוויותו. ומה"ט כ' הרא"ש דבעה"ב ליכא אונאה עד שתות דוקא, וכמ"כ להכי קאמר הראב"ד דגם בבעה"ב איכא לאיסור הונאה, ולא דמי למפרש שמוחל דבזה הוי כמתנה ויכול למחול גם באונאה של ביטול מקח. אלא די"ל דהא דכ' הרמב"ן גבי קרקעות דיש איסור אונאה הוא דווקא ביותר משתות, דזהו שיעור של אונאה, וכן בבעה"ב היכא דהוי יותר משתות דזהו שיעור של ביטול מקח בזה גם בהנך יש אונאה, אבל בשתות, דרק מחזיר אונאה, י"ל דבהך דנקבע דזהו מחירו ל"ש איסור, ודוק היטב.

ולפ"ז י"ל דהרא"ש והרמב"ם אזלי לשיטתייהו, דשי' הרא"ש כר' יונה, דביותר משתות, דהוי ביטול מקח, ל"ה מעשה מכירה כלל, והוי כמוכר יין ונמצא חומץ, כמש"כ התוס', ולפ"ז שפיר ס"ל לרא"ש דגם בבעה"ב ביותר משתות הוי אונאה, שהרי ל"ש לומר דזהו מחירו, דהרי הוי ביטול מקח, והוי כקונה מבעה"ב יין ונמצא חומץ, דפשיטא דל"ה כלל מקח. והרמב"ם פליג על הר' יונה, וס"ל דביותר משתות דהוי ביטול מקח הוי מדין אונאה [ויהינא אם הלוקח מוחל על הביטול מקח

ורק תובע האונאה], שפיר לשיטתו ס"ל דהוי מדין אונאה, ובבעה"ב ליכא פרשת אונאה, ומש"ה ס"ל פרשת אונאה, ומש"ה ס"ל דהוא גם ביותר משתות.



הרב יצחק נתן לוי ז"ל

בגדרי נאמנות יכיר

עיקרי הסוגיא

איתא בגמ' יבמות (מז, א): "מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגירתי ביני לבין עצמי, א"ל רבי יהודה יש לך עדים, אמר ליה לאו, יש לך בנים, א"ל הן, א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך וכו', א"ר נחמן בר יצחק ה"ק ליה לדברין גוי אתה ואין עדות לגוי".

הרמב"ן ביבמות (שם) מקשה בשם הר"א אב ב"ד, כיון דקיי"ל (יבמות כג, א ועוד) דגוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, למאי נפקא מינה דאמר בגמ', לדברין גוי אתה ואין עדות לגוי, והלא בלאו הכי הולד כשר, גם אם נחזיקנו כנכרי, מאחר דהולד נולד מאשה ישראלית.

ומיישב הרמב"ן בשם הרב אב"ד: "וניחא ליה, דגר וגירות הוו שבאו לפני רבי יהודה והיו מוחזקים לנו כישאל מעליא", וכן תירץ הנימוקי יוסף (טז, א ד"ה ת"ר). כלומר, דגם האם אומרת שנתגירה, ואם כן על הצד שגירותה אינה גירות, אם כן אינה חשובה כישאלית, שבניה ילכו אחר ייחוסה.



קושיות הגר"ש איגר בסברת לדברין נכרי אתה

הקשה על כך רבי שלמה איגר (שו"ת רע"א, מהדו"ק סימן רכא), דלפי ביאור זה של הראשונים עולה שהן האב והן האם טוענים שנתגירו בינם לבין עצמם והרי הם נכרים, וא"כ לפי"ז הרי אין האב בא לומר שהבנים גויים מכוחו, אלא שהינם גויים מפני שאשתו גויה ומתייחסים אחריה, וא"כ אין נפקא מינה אם הוא ישראל

(* בוגר ישיבת חברון, אהב תורה ולומדיה, עבד לפרנסתו בהצלחת עשוק מיד עושקו, בישרות דרך. הפליא רבים בקבלת יסוריו בדומיה בערוב ימיו, כאשר היה מחנך בלילות פני יושב תהילות, "ראה עוניי ועמלי ושא לכל חטאותי" (תהילים כה, יח), יצאה נשמתו בטהרה ביום י"ז סיון תשע"ז ת.נ.צ.ב.ה).

המאמר עובד והורחב מרשימותיו בימי הבחרות, על פי הבנת העורך. עיקרי הדברים לובנו עם הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א.

או גוי. ומעתה מכיוון דאנו מחזיקים אותו בישראל גמור, אמאי לא מהימן לומר שאשתו נכרית, וממילא הבנים גויים, דאטו מי שמשקר ואומר על עצמו שהוא גוי, פסול הוא לכל עדויות שבתורה ושוב אין לו נאמנות יכיר, והלא מחזיקין לו גם כעת כישראל לכל דבריו.

כמו כן קשה, מה מועלת הסברא של 'לדברך גוי אתה', דבפשוטו כוונת הדברים, שאין אנו מאמינים אותו שלא נתגייר, אלא מחזיקים אותו כישראל וממילא בניו יהודים כשרים, אולם לדברי הנימוק"י, שביאר שאף האשה לא נתגיירה, אם כן אף אם נחזיקנו כישראל, הלא מכל מקום סיבת הפסול של בניו אינה מכח מה שהוא נכרי, אלא מכיוון שאשתו לא נתגיירה והינה בנוכריותה ושוב הבנים מתייחסים אחריה, ואם כן מה מוסיפה טענת 'לדברך גוי אתה ואין עדות לגוי', כיון שאין סיבת הפסול מכוחו כלל, ונשאר בצ"ע.



האם מהני להכיר את בנו מן השפחה בישראל

והיה מקום לומר בזה, דהנה ברמב"ם בפ"ד מהל' נחלות ה"ו כתב: "מי שהיתה לו שפחה והוליד ממנה בן, והיה נוהג בו מנהג בנים. או שאמר בני הוא ומשוחררת היא אמו. אם ת"ח הוא וכו' הרי זה יירשנו, ואם משאר הדיוטות הוא וכו' הרי זה בחזקת עבד לכל דבר". מבואר בדברי הרמב"ם, כי אין נאמנות לאב, באופן פשוט, להחזיק את בנו כבן משפחה.

והשיג על כך הראב"ד: "א"א, בגמ' לא מצאנו בה עיקר וכו', אבל אם העיד עליו שאמו משוחררת, לא דבר, ולענין ירושה יירשנו".

וכתב הרב המגיד לבאר בזה את דעת הרמב"ם: "ואני אומר לדעת רבינו, שאע"פ שנתנה תורה היכר לאב לומר זה בני כמו שנתבאר למעלה, ה"מ במי שאינו מן השפחה, שאפי' הוא ממזר בנו לכל דבר, אבל בנו מן השפחה שאינו בנו לשום דבר אלא בנה, אין היכר לאב, שאע"פ שהוא בנו אינו יורשו, ולא נתנה תורה היכר לאב אלא לומר זה בני, וכאן כבר אנו מחזיקין אותו בבנו, אלא שמפני שהוא מן השפחה לא יירשנו, אא"כ היה אדם כשר, מן הטעם שהזכרתי כך נ"ל".

פשטות דברי הרב המגיד, כי כל כח נאמנות דאב הינו רק להכיר שהינו בנו, ותו לא.



יבאר כי כל נאמנות יכיר הינה רק ביחס לדינים שיוצאים מכח האב

ודבריו קצת תמוהין וצריכים לבאר בדבריו, דהא דהאב נאמן להנהיג ולהחיל דינים על בנו, היינו רק כשהדין שהוא אומר על בנו נובע מכוחו, דכשהוא אומר זה בני, או אינו בני, הדבר פשוט שהכשרות או הפסלות נובעת ממנו, ואע"פ שכשאומר אינו בני והבן ממזר אין זה נובע מכוחו, מכל מקום הוא אומר שאינו בנו, ועל זה הוא נאמן מדינא דיכיר, וממילא הבן ממזר, שהרי אשת איש שזינתה הולד ממזר, והוא הדין כשאומר שהולד חלל, משום שאשתו גרושה, או ממזר, משום שאשתו חייבי כריתות, הרי הבן חלל או ממזר מכח ביאת האיסור שלו.

אבל אם ידעינן שהוא נולד ממנו, אבל אין יודעים אם אמו שפחה או משוחררת, הרי השאלה אם הוא ישראל או עבד, אינה תלויה באב כלל, אלא רק באם, שאם האם שפחה הולד עבד כמותה, ואם האם ישראלית הרי הולד כשר, ולא משנה מיהו האב, אלא תמיד הבן יש לו את דין האם. ולכך אין במקרה כזה דין יכיר^(א).

א.ה. הקצוה"ח (רעט, ד) נתקשה בדברי הרמ"ה, שאינו נאמן לומר בני זה מאשה זו אשר הינה ממזרת, דכפי שאינו נאמן על אמו כך אינו נאמן על בנו, ונתקשה הקצות, מאי שנא מהא דנאמן לומר זה בני בן גרושה, הגם שמעיד על אמו.

ותירץ בקובץ שיעורים (ב"ב אות תיט), דפלגינן נאמנות שייך רק כאשר ב' הדינים הם ב' דינים שונים הנובעים מדבר אחד, ולכך בבן גרושה שיש בו ב' מעשים התלויים במעשה אחד, שפוסל את האם ומחלל את הבן, כה"ג עבדינן פלגינן נאמנות, "אבל באומר שהיא שפחה, הולד עבד מפני שהיא שפחה, וכיון שאינו נאמן עליה גם הולד אינו עבד, וכן באומר על בנו שהוא ממזר ויש לבן בנים א"א לומר שיהא הוא ממזר ובנו כשר, דפסול הבן הוא בתולדה מפסול האב, ולא פלגינן בכה"ג, ונראה דה"ה אם יש לבן אשה, ואם נפסול הבן ממילא אשתו פסולה, אינו נאמן כלל, כמו ביש בנים לבן".

ולכאורה לדברי א"מ יש ליישב גם את קושיית הקצות, דכל נאמנות יכיר נתחדשה רק ביחס לדינים הנובעים מכוחו, כגון לומר שהבן הינו בן גו"ח, ומאחר דפסול חלל הינו מחמת השם "ביאת איסור" שעבר האב, על כך יש לאב נאמנות. אולם, לומר שבנו הינו מאשה זו שהינה ממזרת, מאחר דאין הפסול של הבן נובע מדין המסויים של האב, אלא הוא רק בתולדה, שנולד מאשה ממזרת, על כך אין לאב כל נאמנות, היות ואין פסול ממזרות זה נוגע לדיניו הוא, ודוק.

ויש להביא ראיה מעלייתא ליסוד זה, מדברי החזון איש (אה"ע נט, כז), שכתב כי האב אינו נאמן אלא במאורעות לידת הבן, כגון שלא הוא הולידו, שזהו במאורעות הבן, אבל אם הוא הולידו, אלא שאומר אינו בני משום יחוס אמו שהיא שפחה, זהו עדות על האם, ובכגון זה לא האמינתו תורה במאורעות הבן, עיי"ש.



נסיון יישוב קושיות הגר"ש איגר למבואר

ממוצא הדברים, שכל נאמנות האב הינה רק ביחס לפסולים ודינים הנובעים מכוחו הוא, ולא בפסולים צדדיים, היה מקום לפום ריהטא ליישב את קושיית הגר"ש איגר הנ"ל, דהקשה על דברי הראשונים שנקטו, דבין האב ובין האם אומרים שנתגיירו בינם לבין עצמם, ואם כן לשם מה מועלת ונצרכת סברת 'לדברך גוי אתה ואין עדות לגוי', והלא מה שהילדים פסולים אין זה מחמת שהאב פסול, אלא מכיון שהאם הינה נכרית והבנים מתייחסים אחריה. ובמה שאמר שהינו נכרי, ואנו אין אנו מחזיקים אותו כגוי, אם כן מדוע לא יהא לו דין של יכיר, דאטו אדם שאומר על עצמו שהינו גוי, שוב אין לו כל נאמנות דין יכיר? ואם כן שיהא נאמן האב לפסול את הבנים מכח נאמנות דיכיר שילדיו נולדו מן הנכרית.

אכן למבואר ניחא, דכל נאמנות דיכיר נתחדשה רק ביחס לדינים הנובעים מכוחו של האב, ומכיוון דבנידון דנן, סיבת הפסול של הילדים הינה רק מכיוון שהאם נכרית ובניה כמותה, אולם היות ואין זה פסול הנובע מכוחו של האב, אלא זהו סיבת פסול מחמת האם, וכל כה"ג, שאין זה פסול הנובע מהאב, לא התחדשה נאמנות יכיר כל עיקר.

ועל כך אמרו בגמ', שלדברך גוי אתה ואין עדות לגוי, ואם כן, מהלכות יכיר אין לו נאמנות, כיון דאין זה פסול הבא מכוחו.

אמנם האמת יורה דרכו דזה אינו, דבדברי הנימוקי יוסף הוכיח הגר"ש"א בתחילת דבריו (שם), דכל מה שאינו נאמן לומר שבנו הינו נכרי, זהו רק במקום שאומר שנתגייר האב בינו לבין עצמו, דאז יש דין "לדברך". אמנם, במקום שהאם אומרת שנתגיירה בינה לבין עצמה, והאב אינו אומר כן, בכה"ג נאמן לשוויי בנו

כנכרי. ומוכח בדעת הראשונים הללו, דאף לומר על הבן שהינו בן של ממזרת וכדומה, נאמן האב, ודלא כשיטת הה"מ בדעת הרמב"ם.²



נפק"מ לדרכו של המגיד משנה האם יכול לפסול את הבן במקום שאינו נוגע לאם

אמנם לדעת הה"מ יצא חידוש גדול, שאם האב אומר על בנו שהינו ממזר, מאחר שאמו ממזרת, לא יהיה על כך דין יכיר, אפי' האם איננה לפנינו או במקרה שמתה (דאם האם לפנינו, אינו נאמן לכו"ע לפוסלה).

ובאמת נראה שנחלקו בזה רבותינו האחרונים ובדבריהם תלויה ועומדת נפק"מ זו. לדברי החזו"א (אה"ע נט, כז הובא לעיל), דכל נאמנות האב הינה רק ביחס למאורעות המתייחסות מחמתו, אם כן, אף אילו האם אינה לפנינו, מכל מקום אינו נאמן על כך, מכיון דאין זה פסול מכוחו. אמנם, ראה בסמ"ע (חו"מ רעט סקי"ב) שכתב לפרש בזה, "אבל כשידוע שאשתו ילדתו, אי אפשר לפוסלו בלשון זה ולומר בני הוא והוא ממזר, כיון דידוע דאשתו ילדתו והוא מודה שבנו הוא, אי אפשר להיות ממזר. אם לא שאמר שאמו אשתי שילדתו ממזרת היא והולד כמוה, וכמ"ש הטור באה"ע בסוף סימן ח', דהן שהאב ממזר או האם ממזרת הבן הולך אחר הפגום, להיות ממזר כאחד מהן, וע"ז לא האמיננו התורה לשוויה לאמו שהיא בחזקת כשרה לממזרת, כמו שאינו נאמן לשוויה בשפחה, דזה וזה פסול לדורות הוא".

ב. א.ה. היה מקום לדון בדבר חידוש, על פי מה שנכתב בספר היובל להגרש"ש (ע' 108 מאת הרב שרגא פיזול הינדס - ר"מ ומנהל ישיבת גרודנא), שיש נאמנות של עד אחד על האב, עיי"ש. ואם כן בנידון דנן, היה מקום לומר שיהא על האב תורת ע"א לאסור את בנו בישראלית, כיון שהוא מעיד עליו שהוא גוי, מפני שהוא נולד מאם נכרית, במקום שהאב אינו פוסל את עצמו. והגם דבספרי (פרשת שופטים, קפח) מפורש דלפסול מן הכהונה בעינן ב' עדים, "דתניא לא יקום עד אחד באיש וכו', להעלות לכהונה ולהוריד מן הכהונה מנין, ת"ל לכל עון ולכל חטאת וכו'". (ועיין עוד בבד קודש, מכות ס' ב'). ומעתה ודאי שלא יהא כח ביד האב להעיד על בנו ולפוסלו שנכרי הוא. והיה אפשר לצדד, דכל מה שבעינן ב' עדים לפסול אדם, זהו דומיא דממון, כאשר פוגע הוא בנידון, אולם במקום שמודה הנידון כי פסול הוא, ככה"ג שמא יועיל ע"א אף לדברי הספרי. ואם כן כאשר האם אומרת שנתגיירה בינה לבין עצמה, יהא האב להעיד עליה שהינה נכרית, כיון שהיא מודה לדבריו. אמנם א"ל הגר"א גרבוז שליט"א, שאין לחלק בדבר, ואף במקום שמודה הנידון לדברי פוסלו בעינן ב' עדים, ושאינו מעדות ממון.

ומבואר בדבריו, דלהעיד שהבן ממזר מכח שאמו ממזרת, אין זה בכלל נאמנות דיכיר, מכיוון שאינו נאמן לפסול את אמו ולהוציאה מחזקת כשרות. אמנם, לפי"ז בגוונא שהאם אינה לפנינו, כגון שמתה, שבזה אינו מחיל עליה דין פסלות, כה"ג לכאורה יהא האב נאמן לומר ושבנו נולד מן השפחה.



ב' גדרים בנאמנות יכיר

בדרך אחרת אנסה ליישב את קושיותיו של הגרש"א דלעיל על דברי הראשונים, שהעמידו דהן האיש והן האשה אומרים שנתגירו בינם לבין עצמם, ותמה הגרש"א, דאם כן מדוע לא יהא נאמן האב לומר שהבן הינו בן מן הנכרית, ואטו ישראל שיאמר על עצמו שגוי הוא, לא ינהג בו דין יכיר, והלא הרי הוא כישראל לכל דבר. והוסיף והקשה, דאם כן במה מיושב בסברת לדברך גוי אתה ואין עדות לגוי, והלא אף אם נחזיקנו כישראל, מכל מקום הבנים צריכים להיות פסולים משום שנולדו מן הנכרית.

והנראה בזה דהא דקיי"ל שהאב נאמן על בנו מתורת יכיר, יש בזה ב' הלכות, א. האב נאמן לברר, מדין יכיר, אם בן זה נולד ממנו אם לאו. ב. האב נאמן לספר את ייחוסו של מי שהוחזק כבנו, ויש לו נאמנות לומר שהינו בן גרושה, בן חלוצה, בן מחייבי כריתות. ומעתה בכל איש ישראלי ישנם ב' גדרים ביכיר. א. דין בירור, לברר האם הינו בנו או לאו. והב' אחר שנתחזק כבנו, נאמן הוא לחלק מהראשונים לומר שהינו בן מן הממזרת, וזהו בגדרי נאמנות, שהאמינה תורה למי שהוחזק כאב לברר את ייחוסו של בנו.

ונראה בפירוש הדברים, דאף אם נסכים לדינא, כי במקום שאין האם לפנינו, נאמן האב לומר שזהו בנו מן הגרושה או מן הממזרת וכדומה, מאחר שאינו פוסל את האם. מיהו הני מילי במי שמוחזק כבנו, שעל יחוסו נתנה התורה דין נאמנות כעדים מדין יכיר לאב, להעיד שהינו בן מן הגרושה והממזרת (במקום שאין זה נוגע לפסול האם) ודינו כממזר או חלל. ולפי"ז במקום שהוחזק כבנו, נאמן לומר אחר מיתת האם, כי הינו בנו מן הממזרת, ומשפט דינו כממזר.

ומלבד זאת, ישנו דין נוסף ביכיר, דנאמן האב לברר האם הינו יוצא חלציו ובנו הוא, או שאינו נולד ממנו וממילא דינו כממזר.

ומעתה י"ל, דאף אם נסכים לטענת הגרש"א, כי ישראל האומר על עצמו שהינו נכרי, עדיין יש לו דינא דיכיר, ונאמן הוא לומר שהולד הינו בנו ויוצא חלציו או לאו, מיהו הני מילי מגדר הדין בירור שנתחדש בפרשת יכיר, שכל זמן שלא הוחזק כנכרי יש לו משפט הכרה לברר האם בנו הוא או לאו. אמנם ביחס לנאמנויות דיכיר בזה, שאני, דכיוון ששויה נפשיה כנכרי, אם כן איבד הוא את כל נאמנויות דישאל מדין שויה^ג, ומעתה ביחס לדין הב' דיכיר שהינו נאמנות על מי שהוחזק כבנו, לברר את מוצא ייחוסו, בזה כיון דשויה נפשיה כנכרי אינו נאמן.

ואם כן מיושבת קושיית הגרש"א, דתמה מה לי בכך שאמר על עצמו שהינו נכרי, מכל מקום מהיכ"ת שאדם האומר על עצמו שהינו גוי שיאבד נאמנות דיכיר, כיון שהוחזק כישראל. ולאמור י"ל דכל זה הוי ביחס לגדר הדין ביכיר, שלא איבד את דינו לברורי מילתא האם בנו הוא או מאחר. אולם, דין נאמנות דיכיר לית ליה, כיון ששויה נפשיה כנכרי, ולכך אינו נאמן להעיד שנולדו בניו מן הנכרית ומתייחסים אחריה, כיון דלדבריו נכרי הוא, ומדין דשויה איבד את נאמנות דיכיר לברר את ייחוסם של ילדיו, הגם שהוחזקו כבניו.

ואמנם לולי הדין של לדבריה, כיון שהוחזקו הילדים כבניו, ויש לו נאמנות דישאל, הגם שאומר על האם שהינה נכרית היה נאמן, כפי שנאמן בכה"ג להחזיק את בנו כבן מן הממזרת ומן השפחה, וכפש"נ לעיל.

ובזה מיושבת קושייתו הנוספת של הגרש"א, דלשם מה בעינן לנאמנות דלדבריה. ולדברינו ניחא, כיון דלולי דינא דלדבריה היה לאב נאמנות דיכיר להעיד על מי שהוחזקו כבניו, שנולדו מן הנכרית, ורק כעת שאיבד את נאמנות דיכיר הנוספת, בזה לית לו משפט נאמנות, וכל מה שנאמן ביכיר זהו רק ביחס לחלק הדין של בירור, ולא להחזיק את ייחוסו של בנו כבן מן הנכרית, ודוק בזה.



ג). הגע בעצמך, ישראל שיאמר על עצמו שהינו נכרי, ושויה אנפשיה חת"ד, הגם שאין אנו מאמינים לו, הלא מעתה אם יבוא להצטרף לעדות לחייב את ראובן ממון, וודאי שאינו נאמן, מאחר דשויה אנפשיה דנכרי הוא, ואם כן אין לו נאמנות עדות, הגם שלכל התורה מחזיקין לו כישראל, דמכל מקום איבד את כל גדרי נאמנות דישאל.

אוצר התולדות

◆ רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי ◆

הרב שלמה זאב פיק
מחבר ספר "אהבת שלמה"

רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי

הקדמה

רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי הוא אחד מן החכמים מתקופת הראשונים שיש עליו מעט ידיעות בלבד. יתר-על-כן, הידיעות עליו מלאות בסתירות בפרטים, כגון ארץ מולדתו, שהרי יש ראשון בשם ר' ברוך ב"ר שמואל מארץ יון, וממילא נשאלת השאלה האם מדובר באותו חכם או לא. אם מדובר באותו חכם, עצם העובדה שמייחסים לו שתי ארצות מוצא שונות עלול לגרום לטשטוש ואי הבנות בזהותו ופעילותו. לא עוד אלא שחוקר מפורסם כ"נ אפשטיין, בתחילת מחקריו, בלבב בינו לבין ר' ברוך מארץ חלב. אי לכך, כמדומני שיש מקום לחזור ולסכם מה שידוע לנו - ועצם הסיכום הוא חשוב לעצמו, אפילו אם אין בו חידוש.

אין לנו ספרים או פירושים מר' ברוך באופן ישיר (מלבד פירוש אחד, שנדבר עליו להלן) אבל הרבה מדבריו מצוטטים אצל שני ראשונים באופן מילולי שמאפשר את שיחזור דבריו, ואולי אף כמה מספריו. מדובר בר' זכריה בן יהודה אגמאתי ממרוקן מסוף המאה הי"ב למנינם, ובר' יצחק אור זרוע מוינא בראשית המאה הי"ג למנינם. נעיר גם כן שספרו של ר' זכריה אגמאתי לב"ק, ב"מ וב"ב הודפס כצילום של כתב היד^א, ובינתיים ר' משה בלוי הוציא את דברי ר' ברוך כספר נפרד במסגרת קבוצת ספריו "שיטת הקדמונים"^ב.



א. A digest of commentaries on the tractates Babha Kamma, Babha Mesia and Babha Bhathra of the Babylonian Talmud/compiled by Zachariah ben Judah Aghmati; reproduced in facsimile from the unique manuscript in the British Museum Or. 10013; edited, with an introduction by Jacob Leveen. לונדון, 1961 (פקסימיליה של כתב יד המוויאן הבריטי. Or 10013).

ב. לקט מפירושיו על ב"ק, ב"מ וב"ב מתוך ספר הנר הנ"ל נדפס בשיטת הקדמונים על שלוש בבות שההדיר הרב משה יהודה הכהן בלוי בניו יורק תשמ"ג (1982).

ארץ מולדתו של ר' ברוך ב"ר שמואל

מן המקורות ברור שר' ברוך נולד וגדל בספרד, והכוונה לספרד המושלמית, הנקראת אנדלוסיה. אפשר לדייק עובדה זו מספר הנר למסכת ברכות (לדף יט ע"א)³²:

רבסז"ל [= רבי ברוך ספרדי ז"ל]... פיר' שורה, כדרך שאנו עושין בספרד עד עתה, שאחר קבורת המת מתקבצין כל העם (לשורה) [לשדה] פנויה מקבר סמוך לבית הקברות ואומ' קדיש דרבנן דעתידי (דחדתא) [לחדתא] עלמא וכו', ואחר כך עומדין האבלים בשורה וכל העם באין ועומדין ומנחמין וכך עושין פעם שנייה שהולכין עמו עד על פתח ביתו מקדימין העם ועושין שורות שורות ימין ושמאל והאבל בינתים עובר ומוסיפין עוד תנחומין.

יש עוד ראיה שר' ברוך בא מספרד והיא ידיעתו את הדיאלקט של ערבית בו דברו בספרד. בדיון על הסוגיה של צלף בברכות, ר' ברוך מתרגם כמה מן המונחים לערבית המדוברת, ובין היתר מתייחס ל"לשון ישמעאל בספרד ובמערב", כאשר "מערב" פירושו צפון אפריקה המערבית - מרוקו:

רבסז"ל: אביונות הן התמרים הקטנים הצמחים בתחילה בלי ריכוך, מלשון ותפר האביונה (קהלת י"ב ה') והקפרים הוא כסות להם ובתמרים הגדלים הוא אתם כמו עלים קטנים שהתמרה יושבת עליהן הסמוכות למכבדות ואינן גוף התמרה, ויש אומ' כי פרי אחד הוא שההא דמות תמרה והוא הנקרא בלשון ישמעאל כומג ועל כן נקרא קפרים כי הוא כצמיחותו דמות הקפרים הנקרא בלשון ישמעאל בספרד ובמערב קפר³³.

מלבד שתי ראיות אלו, הרי שיש ראיה נוספת למוצאו של ר' ברוך מכך שהוא תמיד חותם את שמו "הספרדי" - בדומה לרמב"ם שגם חותם כך: "אני משה בן

ג). ספר הנר, פירוש קדמון על מסכת ברכות לר' זכריה ב"ר יודא אגמאתי ז"ל, מהד' ר' מאיר דוד בן-שם, ירושלים, תשי"ח, עמ' 32.

ד). ספר הנר על מסכת ברכות, עמ' 72. קורא הציע שאולי ה"יש אומר" הוא מדברי רבי זכריה ולא מר' ברוך הספרדי. הצעה זו לא נראית, שהרי ר' ברוך הרבה להביא פירושים נוספים בשם "יש אומרים", ועיין למשל בדברי האור זרוע שמצוטט להלן מיד אחרי הציון להערה 5. וכן הוא בפסקי או"ז לב"ב, סי' עא.

מיימון הספרדי" [מהקדמה למשנה תורה]. ראה למשל בשיטת הקדמונים למסכת בבא בתרא לדף נד ע"ב: "ואמר ר"ח ז"ל... דקיימא לן כאביי דהוא בתרא ומוקים לשמעטא דשמואל דאמר דינא דמלכותא דינא. וכן הלכה. וכן קיבלנו מרבתינו: אמר ברוך בן שמואל הספרדי, לא סלקא דר"ח ז"ל". כך הוא ידוע גם לחכמי ספרד, כגון הרשב"א בחידושי למסכת נדרים דף יג ע"ב: "וכך כתב הרב רבינו ברוך בר שמואל ז"ל הספרדי בפירושו, ויפה אמר". וכן לדף לד ע"א: "וכן הוא בפירושי הרב רבי ברוך ברבי שמואל הספרדי".



ר' ברוך בן שמואל מארץ יון

הנה מצאנו שהאור זרוע הביא בספרו מפירושו של ר' ברוך בן שמואל מארץ יון. ראה למשל: ספר אור זרוע, זיטאמיר תרכ"ב, ח"ב - הלכות ערב שבת סי' ב: "וסוף פרק קמא דע"ז כתב ה"ר ברוך זצ"ל מארץ יון בפירושו הלכה למעשה דלית לן שביתת כלים ולקמן אכתוב את לשונו". וכן בספר אור זרוע ח"ב - הלכות אבילות סי' תכג: "וה"ר ברוך מארץ יון פי' תחילת תפיסתה אתו". כמו כן בספר אור זרוע ח"ב - הלכות ערב שבת סימן ב: "וספ"ק דע"ז כתב ה"ר ברוך מארץ יון זצ"ל בשם רב האי גאון דמותר לישראל להשכיר לעכו"ם בין פונדק בין חנות בין חצר בין ספינה והעכו"ם מפליג בה בשבת...." וכן בספר אור זרוע ח"ב - הלכות מילה סימן צו: "וכתב ה"ר ברוך מארץ יון בפירושו ומנ"ל דהך צוה אותו אלקים דאברהם נוהג לדורות....". דוגמאות נוספות נמצאות בספר אור זרוע ח"ד, פסקי סנהדרין, סי' ע: "וראיתי בפי' הרב ר' ברוך מארץ יון זצ"ל שפירש כגון שהביא השטר כרוך לב"ד ונמצא השובר בתוכו דהיינו רוצה לומר שלא היה בידו לשורפו אפי' הכי השובר פסול"; וכן בספר אור זרוע ח"ד, פסקי סנהדרין, סימן עא: "וכתב הרב ר' ברוך זצ"ל מארץ יון בפירושו וחזינן לרבנן דפסקי הילכתא".

מי הוא ר' ברוך בן שמואל מארץ יון? השוואה פשוטה בין שני קטעים, אחד משיטת הקדמונים לב"ב [שמקורו בספר הנר] והשני מספר האור זרוע בפסקיו לב"ב, יספק לנו את התשובה.

<p>ספר אור זרוע חלק ג פסקי בבא בתרא סימן כז</p> <p>כתב רבינו ברוך מארץ יון זצ"ל</p> <p>וראינו רבינו חננאל זצ"ל שכתב הכי. ארעא חד גיסא נוגרא וחדא גיסא נהרא, פלגי לה בקרנא זור. פירוש שדה אשר מזרח וצפונה מושך עליהם נהר, ומערבה ודרומה מושך עליהם נוגרא, חולקין זה השדה בקרנא זור.</p> <p>נוטל האחד חציה מזרח ודרומה, והאחד נוטל מערבה וצפונה. נמצאת מתחלקת באלכסון לשני חצאין, וכל אחת מהן טריגיא, כלומר יש לה שלש זויות לכל אחת מהן.</p> <p>ויש לכל אחד מהן נהרא ונגרא. שאם ייבש הניגרא ישקה מן הנהר. והאי דקאמר חדא גיסא, לא בחד גיסא דשדה קאי, אלא כל היכא דמשיך נהרא חדא גיסא קרי ליה, וכיוצא בו נוגרא.</p> <p>אמר ברוך ב"ר שמואל הספרדי, אנן קרנא זול גרסינן. לא אלכסון וטריגון. ספר אחר, חדא ארעא דקיימא אניגרא פלגי לה בקרנא זול.</p>	<p>ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא בתרא דף יב עמוד ב</p> <p>וראינו לר"ח ז"ל שכתב הכי, ארעא, חדא גיסא נוגרא וחדא גיסא נהרא, פלגי לה בקרנא זור. פירוש שדה אשר מזרח וצפונה מושך עליהם נהר, ומערבה ודרומה מושך עליהם נוגרא, חולקין זה השדה בקרנא זור.</p> <p>נוטל האחד חציה מזרח ודרומה, והאחד נוטל מערבה וצפונה. נמצאת מתחלקת באלכסון לשני חצאין, וכל אחת מהן טריגיא, כלומר יש לה שלש זויות לכל אחת מהן.</p> <p>ויש לכל אחד מהן נהרא ונגרא. שאם ייבש הניגרא ישקה מן הנהר. והאי דקאמר חדא גיסא, לא בחד גיסא דשדה קאי, אלא כל היכא דמשיך נהרא חדא גיסא קרי ליה, וכיוצא בו נוגרא.</p> <p>אמר ברוך ב"ר שמואל הספרדי, אנן קרנא זול גרסינן. לא אלכסון וטריגון. ספר אחר, חדא ארעא דקיימא אניגרא פלגי לה בקרנא זול.</p>
<p>ספר אור זרוע חלק ג פסקי בבא בתרא סימן מב</p> <p>ורבינו ברוך בר שמואל זצ"ל מארץ יון כתב אני ברוך האי סברא דרבינו חננאל זצ"ל דחויא מכמה אנפי חדא דקיימא לן דלית הילכתא כסומכוס</p>	<p>ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא בתרא דף סג עמוד א</p> <p>אמר ברוך בר שמואל הספרדי, האי סברא דרבינו חננאל ז"ל דחויא מכמה אנפי. חדא דקיימא לן דלית הילכתא כסומכוס</p>

הרי רואים שר' יצחק מוינא בספרו אור זרוע מצטט את ר' ברוך ב"ר שמואל. אולם ר' יצחק ב"ר משה הבין שמקורו של חכם זה הוא מיון. יתר-על-כן, בהנחה שהיה לר' יצחק ב"ר משה אור זרוע העתק של הפירוש המלא, השמיט הוא בכל פעם את התואר "הספרדי" משמו של ר"ב והחליפו בעקביות בכינוי "מארץ יון". דבר זה הביא אותו לתמוה בציטוט אחד על דברי ר' ברוך, וכמו שכתוב בספר אור זרוע, ח"ג, פסקי בבא בתרא, סימן נא:

[דף ע"ג ע"א] המוכר את הספינה סתם מכר את התורן ואת הנס ואת העוגן ואת כל המנהיגין אותה. תורן איסקריא שפורסין עליו את הוילון בראש הספינה. נס הוא אדרא הוילון שפורסין על התורן להוליך הספינה

ברוח. עוגין אלו עיגונין שלה והם של ברזל ומשליכין במים להעמיד הספינה במקום אחד. המנהיגין א"ר אבא אילו המשוטות שלה שמשוטטין בהם את הספינה דסד"א חבלים שמושכין בהם את הספינה ליהוו עיקר מנהיגין אבל משוטות לא ליזדבני קמ"ל. ת"ר המוכר את הספינה מכר את האסכלא פי' כבש של ספינה שעולין בה ולשון יון הוא כך פי' רבינו שמואל זצ"ל^ה. ורבינו חננאל זצ"ל ורב האיי זצ"ל ורבי' ברוך בר שמואל זצ"ל מארץ יון כתבו שהוא לוח ונקוב באמצעיתו נתון בצד הספינה לשבות בו להפנות ויש אומרים סולם קטן שעולין בו לספינה וכן קורין בל' אדום. ואתמהא דרבינו שמואל זצ"ל קרי ליה בלשון יון. ורבינו ברוך בר שמואל זצ"ל דיונאה הוא קרי ליה בל' אדום. ובערוך כתב שהוא כבש בלשון לעז אסכלא.

הרי הרשב"ם, שחי ופעל בצרפת, הביא בפירושו לב"ב שמקור המלה "אסכלא" הוא בלשון יון. אולם, ר' ברוך ב"ר שמואל, שלפי הבנת ר' יצחק אור זרוע בא דווקא מארץ יון, הביא שכך קוראים לו בלשון אדום (לטינית או איטלקית), ועל זה תמה רבי יצחק ב"ר משה, שר' ברוך שבא מיון דווקא הבין אותו להיות לשון אדום, ורשב"ם שבא מאחת מארצות אדום שמדברים בשפה שמקורה בלטינית, הביא את מקור המילה מן היונית.



מתי ואיפה חי רבנו ברוך ב"ר שמואל?

ר' ישראל תא-שמע המנוח כתב פעמיים שר' ברוך היה מפורסם בזמנו במחצית השנייה של המאה הי"ב. פעם אחת היא בספרו, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה (ח"א, 1000-1200, ירושלים תשנ"ט, עמ' 224), ושם רשם אותו כאחרון של חכמי איטליה בתקופה זאת: ר' יצחק ב"ר מלכיצדק, ר' שלמה בן היתום, ור' ברוך הספרדי. הפעם השנייה היא בספרו כנסת מחקרים (ח"ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 322, מן העזבון). מקורו של תא-שמע הוא במאמרו הראשון של י"נ אפשטיין, "להקים שם" (מתוך המליץ 1902; והודפס מחדש ע"י רב"מ לוין תחת השם

(ה). רשב"ם מסכת בבא בתרא דף עג עמוד א: אסכלא - כבש של הספינה שעולין בו ולשון יון הוא וכן פר"ח ורב האי.

"להקים שם", חיפה תרפ"ח), וחזר על הדברים אחר כך במאמרו "רבינו ברוך מחלב" (תרביץ, א, תמוז תר"ץ, עמ' 27-62). במאמרים אלו הוא קבע את זמנו של ר' ברוך למחצית השנייה של המאה הי"ב בין השנים 1140-1200. ובמאמרים אלו הוא גם זיהה את את ר' ברוך הספרדי עם ר' ברוך מחלב.

וכפי אשר אחזה אנכי, חי בימי ר' יצחק בר שמואל (הזקן), או אם נאמר במלות אחרות - בימי הראב"ד, משנת תת"ק עד שנת תתק"ס לערך (-1140 1200) לאחר יותר אי אפשר, כי כאשר נוכחתי ממקום אחר ככתור ופרח (פ"ה דף י"א ע"ב)... (להקים שם, עמ' 6)¹.

אולם אפשר שגילה את הטעות שלו וכתב מאמר אחר לחלק בין שני ר' ברוך - ר' ברוך ב"ר יצחק מחלב ור' ברוך ב"ר שמואל הספרדי. במאמרו השלישי שלו "לרבינו ברוך מארץ יון", בתרביץ, תש"ה (עמ' 53), הציע את שר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי חי בערך בין תת"ל לתת"צ (1130-1190), וזה על פי אגרת מר' ברוך מחלב לברוך ב"ר שמואל (שם, עמ' 51-52)²:

עורי צפון ובואי תימן הפיחי רוח שלומים וכו' וכו', וקחי מזמרת ארצנו תמרוקי אהבתנו ומרקחי אהותינו ומנעמי ידידותנו ומתקי חברתינו. ושאי מנחה שלוחה, וקומי ולכי כי לא זאת המנוחה. ועברי יאורי מצור, והעבירי בם מר דרור, ושוטי על פני ימים ושוטטי בקרב איים. ובהגיעך אל נאות הרועים, ואהלי השועים, אלופי יהודה, מיסדי משכנות תעודה, קרואי מועד נשיאי עדה, אצילי בני ישראל וראשיהם, ואדירי כל חפצי בם לדורשיהם, חכמי גלות רומי ובנותיה, והאיים אשר סביבותיה, הובילי אהבי אליהם וקראי שלומי אליהם, ואם לא יכירוך, ברוך ש"צ. ואם יאמר לך אל מי [את?], אמרי לו אליך השר הכביר, המאור הבהיר, הראש המעולה, המשכיל המופלא, והוסיפי בשבחיו כפי הראוי לכבודו וגורי ממנו וגורי מהודו, וקראי לפניך אברך, אב ורך, אין לו ערך, הוא גואלי הקרוב אלי, ואחי החביב עלי, בשרי ועצמי, ונפשי ודמי, וכו' וכו', אשר בו

1. אולם ב"מאמרו רבינו ברוך מחלב", תרביץ א, עמ' 32, כשזיהה את ר' ברוך שלנו עם ר' ברוך מחלב, הוא הציע את התאריכים: תת"מ - תת"ק (1080-1140).

2. המכתב התפרסם בתחילה ע"י י' רייפמאן, המגיד, תרל"ט, עמ' 22-23, ע"פ כ"י פירקוביץ.

אתפאר, ובשמע גדולתו אתהדר, כל עץ בגן א-להים ביפיו אליו לא דמה, לוקח מצמרת הארז הרמה, בר כבוד מ' שמואל.. יהי רצון מלפני צורנו להעצים תורתו ולעטרהו רצון כצנה, ולפתוח לפניו דלתי חכמה [ובינה]...., וסוגר ואין פותח, וליתן לו חן וכבוד....^(ח) שלום רב ממני אני ברוך בר רב יצחק הרב זצ"ל המתענג בדודיך, ומתענה בנדודיך, השמח בשמע שלותך, ומתעצב על פרידתך, השוקט בזכרון שמך הטוב, ושואף אל ריח בשמיך הרטוב, וכו' וכו'. וברחמי שמים כל הנכנסים ממקומך אל מקומנו, והמגיעים מארץ מגוריך עדינו, מספרים שבחך ותהלותיך, ומפרסמים יקר תפארת גדולתך, ועין ראתה ותעידך, ואזן שמעה ותאשרך ותורתך מכרות עליך כדכתיב חכמות בחוץ תרונה וגו' בראש הומיות תקרא וגו' ובפי כל איש מור עובר בזכר מחלליך, וטוב מפעליך, וכו' וכו'. וכבירי ואחינו יודע כי לא נאווה לנו כלל לסדר שבחיו ולספר מהלליו, כי אם נבוא להאריך בכך לשוננו ולהרבות אמרינו כפי כבודו לא יאות, כי אחינו בשרינו הוא, ואיך יהלל אדם אחד מעבריו, וישבח אבר מאבריו, ואם נבוא לקצר מפני האחוה ולומר לפי רוב השנים ולפי מעוט השנים לא נאה. וכו' וכו'. אכן יהללך זר וישמח לבי, וישבחך נכרי ותגל נפשי. ומכירים אנו אחינו ש"צ, כי אם רחוק מעינינו קרוב הוא מאד אל לבבנו, כי הידידים והקרובים אנשי לבב בהפרדם איש מעל אחיו, הגויות יפרדו, ולבבות יצמדו, גשמים ירחקו, ונפשים ידבקו, וכו' וכו', [ונגזלה מנוחתנו?] מעת נודו, ושקט רוחנו מיום הפרדו. ומי יתנגי כירחי קדם בימי חרפינו, בסוד א-לוה עלי אהלינו, בהיותינו עוסקין בחדודי שמעתתא והיינו כשני עפרים תאמי צביה. כדאמר רב נחמן בר יצחק למה נמשלו דברי תורה כעץ לומר לך מה עץ קטן מדליק את הגדול אף ת"ח מחדדים קטנים את הגדולים (תענית ז' ע"א) ובהצמדנו כגוף אחד ולבב אחד לסדר מקרא ומשנה הלכות וברייתות וכו' וכו'. יהי רצון מלפני אשר אין ברצונו עוצר, וכו' לחברנו כימות עולם וכו' וכו'.

בנוסף, בהנחה שר' ברוך ב"ר שמואל באיגרת זה הוא אותו ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי שנידון במאמר הזה, דייק אפשטיין(שם) שמתוך האיגרת אנחנו למדים שר'

(ח). חסר בכתב היד.

ברוך בן יצחק ור"ב בן שמואל היו ידידים וקרובים קרבת משפחה, למדו יחד בחבורה באחת הישיבות, הראשון גדול ממנו בשנים והשני צעיר ("אב ורך", "ולפי מעוט השנים", "קטנים"). נראה שאחר כך נתפרדה החבורה, ור"ב בן יצחק "מתעצב על פרידתו" ו"נדודיו" של ר"ב בן שמואל, ומתפלל לה' "לחברנו כימות עולם".

אפשטיין הוסיף עוד שמהאיגרת מתגלית גם הדרך שבה היא עברה ולאיוזו ארץ צריכה הייתה להישלח: "עובר יאורי מצור" (מצרים), "שט על פני ימים ושוטט בקרב איים", עד שהיא מגיעה אל "חכמי גלות רומי ובנותיה והאיים אשר סביבותיה"; ו"א שעובר דרך מצרים וים התיכון בדרכו לאיטליה, והשליח "זכריה" שהביא את מכתבו של ר"ב בן שמואל לר"ב בן יצחק, שנזכר להלן במכתבנו, הוא בוודאי ר' זכריה בן ברכאל, יליד חלב^ט. רבנו ברוך בן יצחק חתום בתעודות ומכתבים שנכתבו בחלב משנות ד"א תתמ"ג [= 1083 למנינם] (מאן, התקופה, כ"ד Texts I, 211, 335) - ד"א תתס"ב [= 1102 למנינם] (שם, 338), ורבנו ברוך בן שמואל, שהיה צעיר מן הראשון, השתמש כבר ב"הלכות" הרי"ף (נפטר ד"א תתס"ג) - יש על-כן להניח שר"ב בן שמואל חי בקירוב בשנים ד"א תת"ל - ד"א תת"ץ [= 1070-1130 למנינם].

לבסוף הסיק אפשטיין שר"ב בן שמואל מכונה "הספרדי". יש להניח שר' ברוך ב"ר שמואל היה יליד ספרד ממש, ואף ר' ברוך בן יצחק היה יליד ספרד, ושם למדו יחד ומשם נפרדו ונדדו, האחד לחלב שבסוריא והשני ל"גלות רומי", לאיטליה של יון.

על פי הדברים האלו, יש לעדכן את תאריכי ר' ברוך הספרדי לתחילת המאה הי"ב למנינם. ואכן בהערה לנוסח מעודכן של המאמר שלו (הנ"ל - מן העזבון) תא שמע הוסיף הערה (הע' 1) לקביעות זה של המחצית המאה השנייה של המאה הי"ב וחזר על החשבון של אפשטיין ובסוף כתב תאריכים: 1070-1140. אולם הוא לא שינה (או הספיק לשנות) את הפנים של המאמר! וזה פלא שתא-שמע התייחס הן למאמר המעודכן של אפשטיין והן למאמרו של ש' אברמסון, "רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי" (שנתון בר-אילן, כו-כז [תשנ"ה], עמ' 115-17), ובכל זאת במאמרו המקורי טעה ביחס לתאריכים האמיתיים של ר' ברוך הספרדי. יתר-על-כן, שם בעמ' 324, הוא כתב את התאריכים 1070-1130 [ובזה הוא חולק על אברמסון!].

ט). עיין בדברי אסף, אגרות שמואל בן עלי, עמ' 5 ואילך; מאן, Texts, I, 219.

והנה אברמסון (במאמרו הנ"ל, עמ' 20) כתב שמכיוון שהוא מרבה להשתמש בפירושו של ר' חננאל, ברי"ף ובערוך, הרי שהוא חי בסוף המאה הי"א ואת חיבורו כתב בתחילת המאה הי"ב, בשנות תת"ק ושנות תתק"י בערך (עמ' 82). דבריו הם תרתי דסתרי: הרי תת"ק הוא 1140 ותתק"י הוא 1150 – הרי זה באמצע המאה הי"ב ולא תחילתו! והדבר תמוה, למה לאחר את הפירוש עד אז? הרי כל שלושת עמודי הפירוש כבר סיימו את פירושם עד 1103 (פטירת הרי"ף) ור' ברוך כבר היה יכול להשתמש בהם כבר מיד בגיל 40 – אז למה לאחר את הפירוש עד 1140-1150? ובמיוחד שנראה שהוא אולי כבר נפטר בשנת 1130 לפי תא-שמע! נסיף שבעמ' 324 במאמר המעודכן של תא-שמע, תא-שמע ביקש להקדים את התאריכים בעשר שנים (1060-1120)! ואכן במאמר אחר כתב תא-שמע שהוא חי בחלק הראשון של המאה הי"ב (הפירוש המיוחס לרגמ"ה, כנסת מחקרים, ח"א, עמ' 13, ובעמ' 10 [שם] כתב שליש הראשון של המאה הי"ב).

לפי כל זה, יש להקדים את חייו של ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי ולומר שהוא חי עד סוף הרבע או שליש הראשון של המאה ה-12.

בכל מקרה, ממחקרי תא-שמע עברה הטעות המקורית בתאריכי פעילותו וחייו של ר' ברוך הספרדי לרב שלמה גאטעסמאן, "קטעים מפירוש רבינו ברוך הספרדי על מס' שבת", ישורון טז, תשס"ה, עמ' לה ואילך:

על רבי ברוך הספרדי כבר הרחיבו את היריעה מחשובי חוקרי תולדות רבותינו הראשונים^י, ונסתפק בראשי פרקים.

אין לנו מידע מדויק רב מדי על חייו רבינו ברוך. מתוך מסמכים שי"ל לאחרונה^{יא} נראה שרבינו חי ופעל בדרום איטליה במחצית השנייה של

(י). בהערה 1 כתב גאטעסמאן: החשוב מבין החוקרים שעסקו במחקר ביוגרפי וביבליוגרפי של רבינו ברוך הספרדי הוא ר' יעקב נחום אפשטיין, שפירסם שלשה מאמרים חשובים אודותיו (המליץ תרס"ב-תרס"ג) בהמשכים, תרביץ שנה א' ספר ד' – בהוספת נספח מכת"י, תרביץ שנה ט"ז – בו הפריד לראשונה בין רבינו ברוך הספרדי ורבינו ברוך ב"ר יצחק). אחריו פירסם ר"ש אברמסון מאמר מקיף על רבינו ברוך, כולל ניתוח עיוני כמשנת רבינו ברוך, אשר בו גם פירסם לראשונה קטע גדול מפירושו על מסכת קידושין (שנתון בר אילן כ"ו-כ"ז, עמ' 116-17). ועיין עוד ח"ו הירשברג, במאמרו 'על ר' זכריה אגמתי ושני חכמים בני זמנו', תרביץ מ"ב, וישראל תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 224-226.

המאה הי"ב^ב, אף שמוצאו מספרד^י, ועל שם מקום מגוריו כינוהו "מארץ הון", וכדברי חבריו רבי ברוך ב"ר יצחק מחלב "בגלות רומי ובנותיה והאיים אשר סביבותיה"^ד.

לפי כל זה הסכמת רוב החוקרים, שר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי, ור' ברוך מארץ יון הם שתי שמות לחכם אחד, והאיגרת שפרסם אפשטיין מתייחסת לר' ברוך ב"ר שמואל שלנו. אמנם היו א-הסכמות בקשר לזמני חייו ופעילותו של ר' ברוך ב"ר שמואל, אבל נראה שמסקנת החוקרים היא להקדים את סוף פעילותו לרבע או שלישי הראשון של המאה ה-12 ואם לאחר, לא יותר ממחציתו הראשון (למרות שנראה שיש להקדים כמו שכתבתי).



הצעות פרופ' שמחה עמנואל

אולם פרופ' שמחה עמנואל^ט מערער על מסקנה זו שמוצאו של ר' ברוך הוא מספרד:

דברים אלו עומדים בניגוד למסורת שביד ר' יצחק אור זרוע - ובידו בלבד - כי ר' ברוך מארץ יון היה. ר' יצחק אור זרוע החזיק בידיו חלקים נכבדים מחבורו של ר' ברוך (ראה להלן), ועל כן הוא הכיר בוודאי את המקומות בהם ר' ברוך העיד על עצמו במפורש כי ספרדי הוא (אך כאשר ר' יצחק אור זרוע העתיק עדויות אלו, הוא השמיט את הכנוי 'הספרדי'). כנראה שמסורת היתה בידיו של ר' יצחק אור זרוע כי ר' ברוך עקר מספרד והשתקע בארץ יון, ולא עוד אלא שהוא ידע כי את פירושו כתב ר' ברוך רק לאחר שהגיע ליוון (שהרי הוא ציפה ממנו שיבאר את דבריו על פי לשון יון).

יא. הערת גאטעסמאן: מכתב מרבינו ברוך בן יצחק מחלב לר"ב הספרדי, פורסם על ידי אפשטיין במאמרו האחרון עמ' 51,

יב. הערת גאטעסמאן: לפי אברמסון (שם עמ' 82), על סמך מובאותיו של הר"ב מספרות הראשונים, ר"ח רי"ף והערך, חיבר ר"ב ספריו בין שנות תת"ק לתת"ק.

יג. הערת גאטעסמאן: כך משער רי"ג אפשטיין שם עמוד 52 על פי עדות היוצאת ממכתבו של רבינו ברוך בר יצחק הנ"ל.

יד. הערת גאטעסמאן: מכתב הנ"ל, שם עמ' 52.

טו. במבוא שכתב לפירוש רבינו ברוך למסכת קידושין, אור הגנוז, עמ' 49 ואילך (הציטוטים מן המבוא הם מעמ' 51-52).

אין בידינו לומר לפי שעה מנין באה מסורת זו לידינו של ר' יצחק אור זרוע. על כל פנים, אין כל ספק כי מקומו הראשון של ר' ברוך – בספרד היה.

לפי דבריו אמנם מקורו של ר' ברוך היה מספרד, אבל הוא היגר לארץ יון, ור' יצחק אור זרוע הכיר אותו רק כחכם יוני, ולא כספרדי או איטלקי.

בהמשך דברי עמנואל, הוא מערער על הנחת אפשטיין שר' ברוך בן שמואל של האיגרת של ר' ברוך הוא אותו חכם שמצוטט ע"י הנר ור' יצחק אור זרוע:

אפשטיין למד ממכתב זה שר' ברוך בן יצחק ור' ברוך ב"ר שמואל היו קרובי משפחה וידידים, והם למדו בצוותא בספרד, ולאחר מכן נדדו שני החכמים, זה לחלב וזה לאיי רומי. אך דברים אלו אינם מוכרחים, ועדיין אין ראיה כי ר' ברוך ב"ר שמואל הנזכר במכתב הוא ר' ברוך דידן. אדרבא, מלשון המכתב נראה כי ר' ברוך בן יצחק נותר במקומו, ועל כן הוא מיצר על שר' ברוך ב"ר שמואל חבירו נאלץ לנדוד ממקומו; ואילו הצעתו של אפשטיין מחייבת לומר כי שני החכמים גם יחד נדדו ממקומם, וגורלו של ר' ברוך בן יצחק לא שפר מזה של חבירו הצעיר.

ממילא לפי עמנואל נראה שיש שני חכמים בשם ר' ברוך ב"ר שמואל. הראשון היה חבירו של ר' ברוך מחלב והוא היגר מחלב לדרום איטליה ("חכמי גלות רומי ובנותיה, והאיים אשר סביבותיה") והשני הוא החכם שלנו, שמוצאו בספרד אבל הוא היגר לארץ יון, כעדותו של ר' יצחק אור זרוע. נמצא שלפי עמנואל ר' ברוך בכלל לא שייך לחכמי אטליה אלא לחכמי יון!

כעת עמנואל גם חולק על זמנו של ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי מארץ יון:

את זמנו של ר' ברוך נוכל לקבוע רק לפי זמנם של החכמים שציטטו מתורתו. שני החכמים הראשונים שהזכירו את ר' ברוך הם: ר' יצחק בן אבא מארי ור' זכריה אגמאתי. ר' יצחק בן אבא מארי החל את כתיבת ספר העיטור בשנת תתקל"ח (1178)^{טז} ור' זכריה אגמאתי החל את כתיבת ספר

טז). הערת עמנואל: מ' גלצר, עטור סופרים (ספר העיטור) לרב יצחק בן רב אבא מארי, פרקי מבוא, ירושלים תשד"מ, ח"א עמ' 131-134.

הנר בשנת תתקמ"ט (1189). שניהם מזכירים את ר' ברוך בברכת המתים^(י), 'בלשון כזה שנראה ממנו שר' ברוך מת זמן רב לפניו ושהיה מפורסם כבר בעולם'^(י). לפיכך נראה לומר שר' ברוך נפטר באמצע המאה הי"ב למנינם לערך.

אמנם עמנואל העביר את זמנו לגמרי מראשית המאה הי"ב לאמצע המאה הי"ב, אבל אין הבדל משמעותי בין רבע או שליש הראשון של המאה ה-12 או מחציתו - והכל תלוי בשאלת הזיהוי של ר' ברוך ב"ר שמואל באגרת ר' ברוך מחלב עם ר' ברוך דידן. אם זה אותו חכם, יש להקדים את תקופת ר' ברוך דידן בחצי יובל, ואם הוא חכם אחר, יש לאחורו עד מחצית המאה ה-12.

נראה הבסיס של עמנואל הוא שהביטוי "ארץ יון" בדברי האור זרוע הוא אכן ארץ יון. אולם, נראה שיש להביא ראיה שר' ברוך שלנו היה דווקא באיטליה מהקטע הבא!

מיוחס לרבינו גרשום מסכת בבא בתרא דף ק עמוד ב	ספר אור זרוע חלק ב - הלכות אבילות סימן תכב	ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא בתרא דף ק עמוד ב
<p>כך אמר המורה [=נראה שזה ר' יצחק ב"ר יהודה מתלמידי רגמ"ה^(ז)]</p> <p>מפני מה היו עושין המעמד ויושבין כשחוזרין מבית הקברות מפני ששדין מלוין אותן וכשיושבין ועומדין הצבור במקום אחד הולכין להם השדין ומפני מה לוקחין עפר ומריחין אותו ואחר כך משליכין על ראשם ואחריהם מפני שנזכור כי עפר אנחנו.</p>	<p>וזה לשון ה"ר ברוך מארץ יון זצ"ל שכתב בפירושו ב' המוכר</p> <p>מפני מה היו עושין המעמדות והמושבות כשחוזרין מביה"ק מפני שהשדים מלוים אותם וכשיושבין ועומדין הצבור במקום אחד הולכים להם השדים</p> <p>ומפני מה לוקחין עפר ומריחין אותו ומשליכין אותו על ראשיהם ואחריהם דכתיב זכור כי עפר אנחנו עכ"ל.</p>	<p>מקצת פירושו</p> <p>מפני מה היו עושין המעמדות והמושבות כשחוזרין מבית הקברות, מפני שהשדים מלוין אותן, וכשיושבין ועומדין הצבור במקום אחד הולכין להן השדים.</p> <p>ומפני מה לוקחין עפר ומריחין אותו ומשליכין אותו על ראשיהן ואחריהן, דכתיב זכור כי עפר אנחנו.</p>

(יז). הערת עמנואל: הנר, ברכות, עמ' 1: 'אני זכריה בי"ר יהודה נ"ע אגמאתי התחלתי למנין שטרות שנת א' ת"ק', וראה שם במבוא.

(יח). הערת עמנואל: ראה למשל עיטור, מאמר שני, מהדורת רמ"י דף י, ד.

(יט). הערת עמנואל: אפשטיין סוף עמ' 706.

(כ). ראה דברי אליעזר מאיר ליפשיץ, רש"י: רבי שלמה יצחקי, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ו, עמ' סא.

<p>מיוחס לרבינו גרשום מסכת בבא בתרא דף קסח עמוד א</p> <p>הן ב"ד עושין לו קיום.</p>	<p>אור זרוע ח"ג פסקי ב"ב סי' רלג</p> <p>וכן פי' רבינו ברוך זצ"ל מארץ יון והן ב"ד עושין לו קיום.</p>	<p>אור זרוע ח"ג פסקי ב"ב סי' רלג</p> <p>ורבינו אליקים^{כא} זצ"ל פי' והן ב"ד עושין לו קיום.</p>
<p>מיוחס לרבינו גרשום מסכת בבא בתרא דף קעד עמוד ב</p> <p>ולא מידי חסרה שלא נתנה לו כלום על ידו:</p>	<p>ספר אור זרוע חלק ג פסקי בבא בתרא סימן רנג</p> <p>וכלשון הזה כתב רבי' ברוך זצ"ל מארץ יון ולא מידי חסרה שלא נתנה לו כלום על ידו.</p>	<p>ספר אור זרוע חלק ג פסקי בבא בתרא סימן רנג</p> <p>וכן פירש רבינו אליקים זצ"ל ... ולא מידי חסרה שלא נתנה לו כלום על ידו עכ"ל.</p>

מאיפה שאב ר' ברוך את פירושו של ר' אליקים ותלמידי רגמ"ה? כבר הראו החוקרים את השפעת פירושי מגנצא על רבי נתן בעל הערוך, שפעל במרכז איטליה^{כב}. יתר-על-כן, תא-שמע כבר הציע שכאשר הרי"ד מצטט בתוספותיו את

כא). רבנו אליקים ב"ר משולם הלוי (בערך ד'תש"צ - ד'תת"ס, 100-1030) היה מגדולי חכמי אשכנז בדורו של רש"י וחותרו של רבי יצחק ב"ר אשר הלוי (ריב"א). חייו של רבינו אליקים ב"ר משולם הלוי התרכזו בשלושת ערי "שו"ם" (שפירא, וורמייזא ומגנצא). הוא קיבל תורה מתלמידיו של רבנו גרשום מאור הגולה, רבי יצחק הלוי סג"ל בוורמייזא (רבי יצחק היה תלמיד רבי אליעזר הגדול שהיה תלמיד רגמ"ה), ואחר כך גם מרבי יצחק ב"ר יהודה במגנצא. בימי שבתו במגנצא היה חלק מחבורת החכמים הנקראת "חכמי מגנצא", שעסקו בסידור תורת רבותיהם על התלמוד. הפירושים הידועים לנו כיום כפירושי רבנו גרשום על התלמוד הם פרי יצירתם של חכמים אלו. בסוף ימיו עבר לשפירא, שם שימש כרב וראש ישיבה ושם נפטר בערך בשנת ד'תת"ס (1100), ואחרי כמה שנים ירש את מקומו חתנו הריב"א, שהיה ראש וראשון לבעלי התוספות באשכנז. לרבינו אליקים חלק חשוב בעריכת וסידור תורת קודמיו, יחד עם חבריו שנקראו "חכמי מגנצא", ולדעת כמה חוקרים היה ראש החבורה. פירושים אלו נקראו על שם רבנו גרשום מאור הגולה. מלבד זאת חיבר בעצמו פירוש לארבעה מסדרי התלמוד בבלי (פרט לסדר זרעים וטהרות), אך רובו ככולו אבד, כמו תורת רוב חכמי אותו הדור, מחמת פירושו של רש"י שהיה מצוי ושימושי יותר. הרא"ש כותב בתשובותיו (כלל א, סי' ה', ד"ה תשובה נ"ל) כי רבינו אליקים פירש כל הגמרא בבבא בתרא, וכן כותב מהרש"ל (סי' כט), כי פירש ארבעה סדרים. פירושו לסדר קדשים היה לעיני רבינו בצלאל אשכנזי, שעשה בו שימוש בספרו שיטה מקובצת, אך רוב פירושו אבדו ולא נשתיר מהם כמעט זכר למעט קטעים בודדים המבאים בספרי ראשונים אחרים. גורל שונה היה לפירושו על מסכת יומא' שנשתייר כמעט בשלימות, ויצא לאור על ידי חברת מקיצי נרדמים בשנת תשכ"ד.

כב). ישראל תא-שמא, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, ח"א, 1000-1200, ירושלים תשנ"ט, עמ' 218. הנ"ל, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, ח"ב, 1200-1400, ירושלים תש"ס, עמ' 174.

דברי רגמ"ה, הוא שואב אותם מפירושו של ר' ברוך, ושל ר' ברוך רגיל להביא מדברי רבנו גרשום מאור הגולה, ושייך לקבוצת החכמים האיטלקים המרכים להשתמש בפירוש זה^(כג).

מכל זה נראה נראה שר' ברוך ב"ר שמואל קבל את הפירושים של רגמ"ה ותלמידיו באיטליה, במקום בו הם השפיעו על פרשנות חכמיה. ממילא, לפי דברים אלו צריך לומר שהוא יושב בדרום איטליה, כלומר, איטליה של יון, ששם הוא הכיר גם קצת לשון לטינית, לשון אדום, וגם נקרא ר' ברוך מארץ יון, שהרי התגורר במקום שגם דברו יונית ולכן שם האיזור הוא איטליה של יון.

אולם מצאתי את הקטע הבא: "אמ' רבסו"ל: ראינו בפ' רבי' גרשון מעיר מגאנצה אשר בארץ אדום" (ספר הנר למסכת ברכות, עמ' 39). אולי זה ראייה לשיטת עמנואל שר' ברוך היה בארץ יון. מכל מקום, נראה יותר שמי שכותב באיטליה של יון ומוצאו מספרד יתייחס למגנצא כארץ אדום. ראה לשונות אלו בפירושו של ר' ברוך הספרדי לב"ק (דף נח עמוד ב): "תרכב שלשת קבין, כלומר תרי וקב. וי"א תרי בלשון אדום, שלשה". וכן ראה דבריו: "ומי שמאכיל אביו פיסיוני, פירוש בני יונה בלשון אדום..." (קידושין, עמ' 68; שם בהע' 19: כלומר רומית).

ויש מקום להעיר שהאור זרוע קרא לו "מארץ יון" מפני שהוא התייחס ללועזיות כלשון אדום, והרי בדרום איטליה דברו יונית וגם לועזית או דיאלקט של רומית. לכן ר' יצחק אב"ז התייחס למי שראה לעז רומית כלשון אדום שהוא בא מיון, או אפילו ידע שהיה באיטליה ולכן התייחס לאיטליה של יון^(כד).

(כג). שם, ח"ב, עמ' 184. ראה עוד פסקי רי"ד מסכת יבמות - הערות דף יא עמוד א: ובהגהה בגליון הרמב"ן מביא לשון רבנו ישעיה ראשון במהדו"ק דיבמות מ"ד בעשה פי' רבנו גרשון ורבנו ברוך זצוק"ל דעשה כיון שלא בנה שוב לא יבנה ולא הבא מכלל עשה עשה.

(כד). ראה ש' אברמסון, "רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי", ספר בר-אילן כו-כו, תשנ"ה, [לכב' גילת], עמ' 51, שטען ש-"ספרד" לאו דווקא, אלא הכוונה לחוץ לבבל וחוץ לארץ ישראל. ממילא לפי זה, אין מקורו בספרד אלא אי-שם באגן הים התיכון. אולם, אין הסבר זה מסתדר עם מה שצטטנו, שהוא מצטט מנהגי ספרד ממש וכן ערבית ספרדית, ושהוא חותם כמו הרמב"ם, ולכן לא נראה לי פירושו בזה. לפניו הציע ב' בנדיקט, מרכז התורה בפירובאנס, עמ' 30, פירוש אחר למושג "ספרד": "בבאותה תקופה נקראו תכמי איטליה בפי חכמי ישראל אף בשם חכמי ספרד, ר' שלמה בן היתום מאיטליה נקרא בפי הראשונים ר' שלמה הספרדי (צ' פ' חיות, מבוא לפירוש מסכת משקין לרבינו שלמה בן היתום, עמ' XII; י' נ' אפשטיין במאמרו רבינו ברוך מחלב, תרביץ, שנה א', ספר ד', עמ' 29). ואף רבנו ברוך מארץ

לפיכך, נראה שר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי אכן היגר מספרד לדרום איטליה, איטליה של יון, ולכן ר"י אור זרוע קרא לו ר' ברוך מארץ יון, ויש לפנינו חכם איטלקי^(כ). לפי זה, ייתכן שהוא אותו ר' ברוך באיגרת של ר' ברוך מחלב. ואפילו אם זה ר' ברוך אחר, זה אינו מוריד מן העובדה שר' ברוך מצטט חכמי מגנצא הקדומים כיתר רבני איטליה שהושפעו מהם, וכל הנפקותא הוא אם לאחר חייו עד רבע-שליש הראשון של המאה ה-12 או עד מחצית ה-12^(כ).



יון-איטליא נקרא בשם ר' ברוך הספרדי (אפשטיין, שם, ועמ' 44, וכן שם, שנה ט"ו, עמ' 51; ואולם עיין גם שם, עמ' 53). ובין חכמי איטליא וחכמי צרפת ואשכנז הוו קיימים קשרים, ולא עוד אלא לפי האגדה, שיש בה וודאי מן היסוד ההיסטורי, נטעו חכמי איטליא את זרע התורה באשכנז (עיין למעלה, הע' 1-2), ומדוע לא להניח, שהכוונה במלה ספרד היא לאיטליא? אולם כאמור שאין ראיה מר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי, שמוצאו באמת מספרד, כנ"ל, והוא אף חתם בעצמו "הספרדי", לכן לא נראה דברי בנדיקט בזה.

כה). ישראל תא-שמע, "ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי", כנסת מחקרים, ח"ג, על איטליה ועוד, עמ' 325 [וכן בח"א, עמ' 15] כתב: "והנה, תופעה ספרותית ייחודית ומעניינת ביותר מתגלה לעינינו בהקשר זה. ר' ברוך הרבה, כאמור, להתשמש בתורתו של רבנו גרשום מאור הגולה, פעמים בסתם בלא הזכרת מקורו... במקרים אלה רואים אנו כי ר' יצחק אור זרוע השתמש, למעשה בלא יודעים, בדברי תורה אשכנזיים קדומים ומקוריים, שכבר אבדו במקורם ולא נמצאו בידי חכמי אשכנז. הם התגלגלו לאיטליה ומשם מצאו דרכם חזרה אל אשכנז - בצורה אנונית - באמצעות רבי ברוך ב"ר שמואל הספרדי, ששילבם אל ספרו לאחר שהגיע להמשך לימודיו באיטליה. הרב "אור זרוע" סבור יהיה כי הוא מסתמך על תורתו של חכם איטלקי-ספרדי מפורסם, אך באמת לא היה זה, לעתים, אלא שימוש חוזר במסורה הלכה אשכנזית מקומית עתיקה ומכובדת, שכבר אבדה במקורה וחזרה למקומה כעבור כמאתיים שנה, בכלי שני".

כו). בעניין הזיקה בין ר' ברוך לבין חכמי מגנצא, נציין לדברי פרופ' ש' אברמסון, "כללים בתלמוד", סיני, קה, עמ' לב, אשר העיר שבפירושו לבבא מציעא נה ע"א הנ"ל, הביא בפירוש ר"ז אגמאתי בפירושו לרי"ף, בדפי הספר 102 ע"ב בשם רב"ס, היינו ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי, בשם יש מפרש: "סיפא איצטריכא ליה פיר' כל מח ששנה ר' במשנה כן קבל אותן מרביתו והואיל והוצרך מקצה המטפה גררה כולה". מי הוא המפרש שפירש כך? בקטע מפירוש לרי"ף בבא מציעא, הכתוב בערבית ובעברית, שנמצא בגניזת קייברידג', הביא בשם ר"ב (היינו ר' ברוך הנ"ל) בלשונו שבפירושי ר"ז אגמאתי, אלא שהוסיף ביאור על יש מפרש: והם חכמי מגנצא. יש לציין גם את דברי המיוחס לרש"י במסכת תענית, כא ע"ב, סוף ד"ה אל מול ההר ההוא המסיים: "ובראש קונטרס רומי אתה מוצא תשובת רבים בכך". בעין יעקב לאותו קטע יש נוסח: "תשובת רבנו ברוך בכך". אם כך, יש עוד קשר בין ר' ברוך לבין איטליה. אמנם, ראה דק"ס שם, אות ת', וכבר עמד על זה ב"מ לוין, "פירוש רבינו ברוך בירבי יצחק לב"מ" (בתוכן בטעות: "פירוש רבינו יצחק בירבי יצחק לב"מ"), גנוי קדם, ח"ה, אדר תרצ"ד, עמ' 129.

טיב הפירוש, מקורותיו והיקפו

פרופ' שרגא אברמסון, במאמרו "רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי", שנתון בר-אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 20-21, הטיב לסכם את טיב הפירוש:

רב ברוך ב"ר שמואל הילך בדרך הרחבה. בדבריו אתה מוצא פירוש מפורט לכל מה שיש בסוגיה, ולפעמים אף מציע את המשנה כדי להביא את הלומד לסוגיית הגמרא. הוא אף מציין בכל מקום את מקורות המשניות והבריתות שבתלמוד, ואף משלב את ציון המקורות בדרך הילוכו, כדרך שעשה רבנו חננאל, אלא שהוא מוסיף עליו ואף מסמך דברי תנאים שלא נזכרו בתלמוד, הוא מפרש מלים בעברית, ובלשון יון ואדום, ואף פרס, והרבה בלשון ערב. ולא עוד אלא שמוסיף הוא לפרש פיסקאות שלימות בלשון ערב. ואין צריך לומר שהוא מפרש על פי לשון מקרא ולשון חכמים. פסקי הלכה שלו שפסק בדרך כלל בכל ענין, מפורסמים בדברי הראשונים, בעיקר בספר אור זרוע.

פירושיו בנויים על דברי הבבלי והירושלמי, על דברי הגאונים וקצת ראשונים, ובעיקר על פירוש ר"ח שהוא משמש לו יסוד ועיקר, ממנו הוא מעתיק קטעים גדולים ומזכירו במפורש, בייחוד כשהוא אינו מסכים לדברי הר"ח, ופותח בלשון קבוע: אמר ברוך ב"ר שמואל הספרדי, אבל יותר מזה הוא מעתיק ממנו בסתם, וכשאתה משווה את שני הפירושים מתגלים הדברים לפניך בעליל^(ז).

נוסף את דברי הרב פרופ' ש"ז הבלין בביקורת שלו על ספר אור הגנוז, הכולל את פירוש רב"ס למסכת קידושין (ישורון, ז תש"ס, עמ' תרס"א) המסכם את המבוא שם:

כמבוא סוכמה בקצרה דרכו של רבנו ברוך בפירושו לש"ס, שהיא דרך הגאונים. היא הדרך בה הלך רבנו נסים גאון, ואחריו רבנו חננאל, רבנו יוסף בן מיגש, ורבנו מאיר הלוי אבולעפיא. בדרך זו מוצעת הסוגיה כולה

(ז). מכאן הדברים מצוטטים בתא-שמע, ספרות הפרשנית לתלמוד, ח"א, עמ' 5-224, בכנסת מאמרים, ח"ג, עמ' 323, ואח"כ אצל גאטעסמאן, ישורין טז, עמ' 35, וכן במבוא של הרב דוב זאב הבלין לשיטה מקובצת קדמון: ספר הנר לרבינו זכריה ב"ר יהודה אגמאתי, מסכת בבא קמא, ירושלים תש"ע, עמ' 8.

בלשון התלמוד ובתוך ההרצאה מפורש כל פרט ופרט, פירוש העניין ופירושי תיבות, ציון מקורות המשניות והבריתות שבתלמוד, בתוספת ובמדרשי הלכה, וסיכום פסקי ההלכה בכל עניין. אף רבנו ברוך הלך בדרך זו. מתוך פירושו ניכר שפירוש רבנו חננאל הוא היסוד לפיו הוא מתהלך בסתם, אלא שראה צורך להשלים ולמלאות אחריו ולהרחיב עוד יותר את הדרך בגילוי מקורות התלמוד ובהבאת פירושים שונים ומגוונים ובתוספת פירושים מחודשים משלו. הלימוד בפירוש רבנו ברוך דורש עיון ויגיעה רבה לרדת לעומק דבריו הקצרים, שאינם מתחווירים אלא בגילוי מקורותיו ובהשוואתם למה שכתבו ראשונים אחרים.

במבוא לפירושו למסכת קדושין עמדו על ענין פסקי ההלכה, וכדברי הבלין הנ"ל, אבל שם מדובר בפירוש למסכת אחת. ברצוני להוסיף נופך לזה ולהצביע על מגמה זו בכל ספריו. להלן דוגמאות לכמה פסקי הלכה שלו:

א. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא מציעא דף סז עמוד א: "פיסקי משכון לרבינו ברוך: שבע מעלות במשכונה זו למעלה מזו: הראשונה חכירי נרשאי... השניה, בלא נכיתא... השלישית, קיצותא..."

ב. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) בבא בתרא דף קטז עמוד א: "פסקי נחלות לרבינו ברוך ספרדי..."

ג. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא בתרא דף קכו עמוד א: "פסקי בכורה לרבינו ברוך (ספריו) [צ"ל: ספרדי] ז"ל... חסלת פיסקי בכורה לרבינו ברוך ספרדי ז"ל".

ד. ריקאנטי סימן קו: "פסק ריא"ז שאין אדם רשאי להשכיר בהמתו לעכו"ם אפי' ברביעי ובחמישי אם לא על מנת שיחזירוהו לו קודם השבת וכן פי' רשב"מ. ואמר ריא"ז בשם רבו דאם אמר לו בהמתו קנוייה לך מותר. ומיהו בזה"ז אפי' בכה"ג אין נכון להתיר מיהו להשכיר לעכו"ם פונדק וחצר וספינה כתב הר' ברוך מארץ יון בשם רב האי גאון ז"ל דמותר בר ממרחץ הנקרא על שם ישראל דוקא".

ה. ריקאנטי סימן תכה: "פסק רב אלפס ורבינו יצחק בר' מרדכי דהא דקיי"ל אחריות טעות סופר הוא מיירי בין בשטרי הלואות בין בשטרי מקח וממכר אבל

רשב"מ ורבינו ברוך מארץ יון פסקו דלא מיירי אלא בשטרי הלואות אבל בשטרי מקח וממכר לאו טעות סופר הוא".

ר' ברוך ציטט מגוון של גאונים וראשונים קדומים, והרשימה להלן תדגים כמה ממקורותיו, מלבד אלו שכבר צטטנו במהלך המאמר:

א. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא קמא דף פד עמוד ב: "והכי אמר רב האי גאון זצ"ל".

ב. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא קמא דף קיט עמוד א: "ומר רב האי גאון זצ"ל הורה בספר שבועות".

ג. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא מציעא דף מז עמוד א: "ואשכחן מר רב האי גאון ז"ל דפליג בספר הקנין".

ד. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא מציעא דף מז ע"א: "מר רב עמרם גאון ז"ל".

ה. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא מציעא דף סז ע"א: "מר רב יעקב גאון זצ"ל".

ו. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא קמא דף פד ע"ב: "והכי אמר מר כהן צדק גאון זצ"ל".

ז. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא מציעא דף קו עמוד א: "רב מתתיה גאון ז"ל".

ח. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא קמא דף ע עמוד א: "הכי אמור רבנן משמיה דרב יהודאי גאון ז"ל".

ט. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא מציעא דף מז עמוד א: "ומר שמעון ז"ל כתב בהלכות".

י. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא קמא דף פד עמוד ב: "וכן פסקו מקצת רבנן בהלכות". ועיין שם הערות פרק ח - החובל הערה טו: טו: עי' בהלכות גדולות ורי"ף לעיל טו ב.

יא. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא קמא דף קד ע"ב: "ורבינו אלחנן ז"ל כתב...".

יב. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא מציעא דף כ עמוד א: "...ולכא למיחש דלקחן לזה מהשלשה סופרים והיה מוליכן לקיום, דלא מקיים לזה שטריה: ר' אלחנן".

יג. ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים) מסכת בבא מציעא דף קי עמוד א: "ור' אלחנן פסיק כרב יהודה".

בשלושת המקורות האחרונים, יש לברר מי הוא ר' אלחנן? האם זה ר' אלחנן ב"ר חושיאל, אחיו של רבנו חננאל [ראה מאמרו של שרגא אברמסון, מתורת רב אלחנן, סיני, ס, תשכ"ז, עמ' קמט-קנט, ובמיוחד עמ' קנו-קנט], ר' אלחנן זה היה ריש בי רבנן בקירואן בשנת 972 (מתורת רב אלחנן, עמ' קנ). מאידך, אולי יש לזהות אותו כר' אלחנן ב"ר שמריה, כמו שזיהה אותו ר"מ בלוי בהגהות שלו לרב"ס בשיטת הקדמונים? ר' אלחנן ב"ר שמריה היה חכם בפוסטאט – מצרים, שכתב לר' האי גאון.

בין החכמים שציטטו את ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי, מלבד האור זרוע ורי"ד שהובאו לעיל, מצאנו שהמוקדם ביותר לצטט אותו הוא העיטור, המביא מפירושו לב"מ (אברמסון, עמ' 67). אחריו מביאו ר"ז אגאמתי (ספר הנר). רבינו הלל בפירושו לספרא, פרשת אמור מביאו. ר' מאיר ב"ר יצחק, תלמיד הראב"ד בחיבורו ספר העזר, ר' יהודה אלמאדרי בספרו על קידושין. כמו כן, הרמב"ן בחידושו למסכת יבמות ובמלחמות למסכת שבועות, רשב"א, ריטב"א, ור"ן, נמוקי יוסף ורבי אליהו מזרחי ועוד ציטטו אותו מכלי ראשון.

מהשרידים שנשארו ומהמובאות בספרי הראשונים אפשר לקבוע בוודאות שר"ב חיבר פירושים למסכת ברכות, שבת, עירובין, ראש השנה, יומא, יבמות, כתובות, קידושין, גיטין, נדרים, נזיר, בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, סנהדרין, עבודה זרה, שבועות, הוריות (נדון עליו בפרק הבא)^(כ). יש שייחסו אליו גם חיבור על סדר טהרות, אבל אברמסון (במאמרו הנ"ל, עמ' 62) שולל זאת^(כט).



כח). עמנואל במבוא שלו לאור הגנוז, ח"א, עמ' 55-53.

כט). ראה עוד עמנואל הנ"ל, עמ' 55 והע' 33.

פירוש המיוחס לרבנו חננאל למסכת הוריות – באמת של ר' ברוך הספרדי

מי הוא בעל הפירוש המיוחס לרש"י להוריות?

ברור שהפירוש המכונה פירוש רש"י למסכת הוריות אינו של רש"י. יש כמה הצעות בזיהוי המחבר של פירוש זה. אברהם סופר בהערות שלו לבית הבחירה למסכת הוריות של המאירי (תשי"ח, עמ' 281, הע' 12), כתב:

ודע כי לפי השערתי פירוש רש"י על הוריות אינו מרש"י או הוא ממהדורא קמא שלו (עיין מ"ש בשה"ג על רש"י) וזה נראה הן מאריכות הלשון וסגנונו אחר הוא לגמרי מבשאר מסכתות והן שבהוריות משתמש במלים וביטויים שלא מצינו לו ז"ל במס' אחרות והן שמצינו סתירות רבות ופירושים אחרים ממה שפירש בסוגיות המקבילות ומובאות בשאר המסכתות ויען שבתוס' הרא"ש במסכתין מביא פירוש זה תמיד על שם רש"י לכן נראה שהוא מהדורא קמא אבל רבינו אינו מביא דברי רש"י בשום פעם במס' זו ומצינו שכ' בשם יש מפרשים פי' שהוא ברש"י ג"כ ובמק"א הארכתי ע"ז.

לעומתו, ר' ראובן מרגליות בספרו נצוצי אור, בהערות שלו למסכת הוריות דף ב ע"א (ד"ה ב ע"א. רש"י, עמ' 191 בספר) כתב:

הפירוש למסכת הוריות נראה שאינו לרש"י אך מריב"ן חתנו שסיים פירושו של חותנו למס' מכות מדף י"ט ע"ב והלאה, שהמעייין ימצא כי בכלל סגנון הפירוש להוריות הוא באריכות יותר מסגנונו של רש"י והובאה בו מלשון יונית (עיין י"ג ב ד"ה סניפין Synajfe) בעוד שרש"י הביא תמיד מלים צרפתיות, ומצינו כזה בפירוש למס' מכות מר' יהודה ב"ר נתן חתנו (ראה שם כ"א סע"א ד"ה כוסילתא, בלעז פליומא, שהיא מלה יונית Teman), וימצאו בו בטויים שאינם בסגנונו של רש"י כמו "אמטול הכי" וכבר דעירו על זה המבקרים האחרונים

הרי לפי ר"א סופר מדובר במהדורה קמא של רש"י ולפי ר"ר מרגליות מדובר בפירושו של הריב"ן. אולם כל אלו היו השערות בלבד. והנה י"נ אפשטיין,

במאמרו "המיוחס לרש"י להוריות" (תרכ"ז, תש"ב, עמ' 218-225), טען שפירוש זה המיוחס לרש"י הוא באמת פירוש מגנצא מתלמידי רגמ"ה, ודומה למה שהיה לפני הערוך. בעמ' 222 הוא הביא את הראיה הזו (בין ראיות אחרות):

ד. ומקום זה הוא המכריע ביותר. ערוך ע' סנף: בס"ג דהוריות (י"ג ב') אף בבית המשתה עושין אותן סניפין פי' שמושיבין אותן בצד הזקנים מפני כבוד אביהן דהוויין סניפים לזקנים כסניף זה שעושין לקורה גדולה. אמר רבא ובחיי אביהן הוא דעושין אותן סניפין מפני כבוד אביהן. ובמיוחס לרש"י שם: סניפין, שמושיבין אותן בצד הזקנים מפני כבוד אביהן דהוויין סניפין לזקנים כסניף זה שמצניפין (בע"י: שעושין) לקורה גדולה סניף בלע"ז ("סניף" בלע"ז ליתא בע"י). אמר רבא ובחיי אביהן הוא דעושין [אותן] סניפין מפני כבוד אביהן. כאן העתיק איפוא הערוך שני דיבורים תכופים מתוך פי' המפרש שלנו, כל ד"ה סניפין וד"ה אמר רבא, מלה במלה!

והנה זה מוכיח כי המפרש להוריות שייך אל חוג הפירושים המיוחסים לר"ג, או ל"תלמידי מגנצא", והשתמש בו הערוך כשם שהשתמש בפירושים ההם לשאר מסכתות; שאם לא כן איך אפשר שהשתמש הערוך בפירוש זה המיוחס כביכול לרש"י, והלא הערוך לא ידע מפירושי רש"י ולא השתמש בהם בשום מקום. ואף אי אפשר לומר שרש"י לקח דבריו אלה מן הערוך (כדברי קהוט בהערתו ערך "סניף"); שהרי רש"י לא השתמש בספר הערוך אלא בסוף ימיו ואינו מזכירו בפירושו אלא פעם אחת: "ומצאתי בס' ערוך" (שבת י"ג ב').



הפירוש המיוחס לרבנו חננאל

כעת נעיין בדברי המיוחס לפירוש ר"ח. בדף ה' יש קטע המצטט את המיוחס לרש"י, שהוא פירוש מגנצא.

מיוחס לרבנו חננאל מסכת הוריות דף ה	מיוחס לרש"י הוריות ד ע"א
עמוד א	
אמר ברוך ראינו מי שפירש דאע"פ שהוקרב אחר תמיד של בין הערבים אין בו שום פסול. דהכי אמרינן	ואף על פי שהוא קרב אחר תמיד של בין הערבים אין בו שום פסול דהכי אמר בפ' תמיד נשחט (פסחים ד')

בפרק תמיד נשחט דאתי עשה דפסח ודאכילת קדשים ודחי עשה דהשלמה. (נט) דאתי עשה דפסח ועשה דאכילת קדשים ודחי עשה דהשלמה

והאי טעמא שיבושא הוא דהנך כפרות דשרינהו רבנן למקרב בתר תמיד הני מילי כפרות דטמאים כגון מצורעים וזבין דמעכבים מלמיכל קדשים כדתנן (פי"ד דנגעים) הביא כפרתו אוכל בקדשים ותנן נמי בתחלת כלים מחוסר כפורים אסור בקדשים אבל כפרות חטאים כגון שגגת שבת עריות וחלבים דלא מעכבי אכילת קדשים לא קרבי בתר תמיד. ומה שהראונו מן השמים כתבנוהו. בין תבין:

הנה ציטוט מפירושו של ר' ברוך המצטט את פירושי מגנצא, דבר המאפיין לפירושו. אולם מלבד הציטוט יש ביקורת על הפירוש, הוא דחה אותו.

במקרה אחר במיוחד לרבינו חננאל מסכת הוריות דף ז עמוד ב יש גם קטע המתחיל ב"אמר ברוך":

אמר ברוך קדמנו באור תנאין י"א אשר אין חולק בי' מהן כי הן צורך ההוראה ואותו שחלק בא' והוא ר' יהודה האומר שמתקיימת בב"ד שבט. ואין הלכה כמוהו אלא כחכמים. עכשיו נבאר החלוקה היטב לאמר כי נחלקו חכמי המשנה ג' מחלוקת בביאת הפר. א) משום ר' מאיר נחלקו בה ב' התנאין, אחד אמר כי ר' מאיר היה סובר כי הקהל הכתוב בפרשה כל קהל שבטי ישראל הוא... ב) ר' יהודה הסובר כי הקהל הכתוב בפרשה שבט הוא... ג) ר' שמעון הסובר כי הקהל שבט הוא אבל אין לו חובת פר כלל...

לבסוף יש קטע נוסף שהמיוחס מתחיל עם הביטוי "אמר ברוך" וכאן הוא מצטט את רב האי גאון, גם הוא דבר המאפיין את פירושו. כמו כן הוא מצטט את ר' נסים ב"ר יעקב. המעניין הוא שדבריו נמצאים ברי"ף באופן סתמי, ודר' ברוך מספק לנו הן את שמות עליהן המקוריים של השיטות, וכן את עניינו של פירושו של ר' נסים המתקין את פירושו של רב האי, ומזה נבין איך הרי"ף התעלם ממנו.

רי"ף מסכת יבמות פרק א - חמש עשרה נשים [המתחיל בדף א עמוד א] איכא מינייהו מ"ד כי מדרש זה דרבי בענין תורה

רבינו חננאל מסכת הוריות דף י עמוד א אמר ברוך ראיתי שכתב רב האי גאון זצ"ל אנו אומרים כי מדרש רבי בענין תורה אחת לא יתכן

<p>שהרי חלק הכתוב בין מרובין ליחידים גם בקרבן עבודת כוכבים שהרי יחידים מביאין שעירה וצבור שהן ב"ד מביאין פר לעולה ושעיר לחטאת. וכיון שפירש הכתוב וחלק לא הוה סלקא אדעתין שחייבין אנו לחלוק חלוקה אחרת כדי שיהא צריך לאשמעינן תורה אחת.</p> <p>ור' נסים ב"ר יעקב זצ"ל אתקפה ופירשה באנפא אחרינא כתבנוהי בתחלת פירוש דיבמות.</p>	<p>אחת לא יתכן שהרי חלק הכתוב בין מרובין ליחידים גם בקרבן עבודת כוכבים שהרי יחידים מביאין שעירה וצבור שהן ב"ד מביאין פר לעולה ושעיר לחטאת וכיון שפירש הכתוב וחלק לא הוה ס"ד שצריכין אנו לחלוק חלוקה אחרת כדי שיהא צריך דנשמעי' תורה אחת</p> <p>ואיכא מינייהו מאן דפירשה וכיון דחזא דלא סלקא ליה כהוגן אמר ליכא למיפתר בה טפי מן הכין</p>
--	--

מראיות אלו, עמד י"נ אפשטיין על העובדא שאין פירוש זה לר"ח אלא לר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי, וכמו שפירסם בהמליץ ומשם לחוברת "להקים שם" (חיפה תרפ"ח). על ידי זיהוי זה, נמצא שיש לנו פירוש כמעט מלא מר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי למסכת שלימה⁸.



(ל). חבל שמהדורות חדשות של התלמוד אינן מתייחסות למחקרים ובכך הם היו מונעות מעצמן טעויות, ולמשל ראה את סוף ההקדמה של מהד' שוטנשטיין לגבי הפירושים המיוחסים לרש"י ולר"ח למסכת הוריות ובמיוחד הע' 7 ו 8.

אוצר חקר ועיון

בגדר ביטולה הוא יסודה ♦ "נבואת משה רבינו היתה אמיתית"

הרב אוריאל בנר

בגדר ביטולה הוא יסודה

דברי הגמרא ושיטת רש"י

למדנו במנחות דף צט עמוד א-ב: "אמר ריש לקיש: פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, דכתיב: אשר שברת - אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: יישר כחך ששברת".

על אלו דברים נאמר כלל זה? רבינו גרשום (שם) מפרש: "כדאמר מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה". וכעין זה ברש"י (שם ד"ה שביטולה): "כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה" והוא מרחיב ומסביר: "זהו יסודה כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה" ועוסק בה שנאמר אשר שברת ולא אמר ליה בלשון כעס שמע מינה הסכימה עמו דעת השכינה כשביטל תורה ושיברן כיון דנתכוין לטובה".

חידוד דברי רש"י עולה מתוך השוואה לדברי הט"ז. כותב הט"ז (יו"ד סי' רנ"א ס"ק ו'): "יותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידי הצלת נפשות, ממי שבא לידי הצלת נפשות ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד תורה ולעסוק בהצלת נפשות. ולמד זאת ממרדכי שהוצרך לבטל תורתו ולעסוק בהצלת נפשות הורידוהו חכמים מגדולתו" עכ"ל. וכתב בספר מרפסין איגרא (פרק כ"ד) להקשות, דהרי

(א). בתשובות והנהגות (כרך ד סימן ריג) הסתפק אם בעלי אומניות חייבים להפסיק ולהצטרף ללווית המת או לשמחת כלה, ולמד זאת מדברי רש"י: "ואני מסופק עוד אם בעלי אומנות חייבין להפסיד ממון להפסיק מעבודתם כדי לכבד כלה או נפטר, ואף שת"ת מבטלין, היינו מפני שעוסקים בהוצאת המת שהיא ג"כ מצוה כמו ללמוד תורה, והיינו דאמרינן במנחות צט: פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, ומפרש רש"י שם כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, זהו יסודה כלומר שמקבל שכר כאלו יושב ומייסדה ועוסק בה, והקב"ה מסכים בזה לביטול תורה ע"ש, אבל להפסיד ממון, שאינו חיוב מפני כבוד ת"ת כדדרשינן בקידושין (לג ב) מה קימה שאין בו חסרון כיס אף הידור כן, אין חיוב, ואף שישנם בעלי מלאכה שחייבין לבטל, מכיון שבלאו הכי כל בני העיר משתתפים בהלויה ואין כאן הפסד, שאינו אלא מניעת רווח בלבד, וכעין זה איתא באחרונים לגבי מלאכת חוה"מ כשאינו פותח חנותו במועד ואכ"מ (ואולי גם מניעת רווח אין כאן), אבל כשעובד ומפסיד יש לומר שאינו חייב מפני כבוד המת, ואין חיוב להפסיק מעבודתו אלא כשהמת עובר לפניו דהוה זלזול אם אינו משתתף, אבל להשתתף ללוותו כשהוא בעל אומנות ועלול להפסיד, פטור. והמנהג כאן לסגור את החנויות דוקא בעת שהמת עובר דרכו".

ברש"י כאן פירש: "ביטולה של תורה זהו יסודה, כגון שמבטל תורה להוצאת המת והכנסת כלה - זהו יסודה, כלומר: מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה". הרי מפורש, כי אדם שהוכרח לבטל תורה לצורך קיום מצוה נחשב לו "כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה"? והביאו (הובא בדף על הדף שם) תירוצו בשם הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: "למרות שאדם שהוכרח לבטל תורה לצורך קיום מצוה מקבל שכר מלא, מכל מקום חסרות לו המעלות של תלמוד תורה" ע"כ.



קושיות האחרונים על דברי רש"י

והקשה המהר"ל בחידושי אגדות: "ואין נראה דלא הוי ליה לומר זהו יסודה, דמשמע שבונה התורה ונותן קיום אליה, וזה שמבטל ת"ת להוצאת המת אין נותן הקיום אליה".

גם האדר"ת (שו"ת מענה אליהו סימן כ) האריך להקשות על רש"י: "ובאותו ענין לא הבנתי דברי רש"י ז"ל... ופירוש זה הוא כעין דרושי, ומי דיבר בזה משכר, וכי זו תורה וזו שכרה, הרי אנו אומרים שהביטול הלימוד הוא יסוד התורה ולימודה, ומה נפקא מינה לנו אם נקבל שכר או לא, ומשנה שלמה שנינו אל תהיו כעבדים כו'. ותו, דלזה אין אנו צריכים מקרא ד'אשר שברת' יישר כחך ששברת, שהוא ממצות גמילות חסדים, וככתובות י"ז א' וסוכה מ"ט ב', וכבר אמרו בירושלמי ברכות פ"א ובשבת פרק קמא על רשב"י, וכי סוכה אין עושה ולולב אין עושה, לא כך אמר רבי יוחנן כל הלמד שלא לעשות נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו. וא"כ הכי נמי במצות גמילות חסדים. ותו דממה נפשך, אם אין לו כדי צרכו, הרי הוא חייב בזה, ואם לאו אסור באמת ליבטל. ועוד קשה לי, וכי נוכל לדמות שכר העוסק בהלוית המת ובהכנסת כלה כמו שכר העוסק בתורה, והרי כל המצות כולם אינן שוות לדבר אחד של תורה, כמו שאיתא שם בירושלמי פרק קמא דפאה. אלא שי"ל דמדמותר לנו לבטל תלמוד תורה, מכלל שהיא חובה עלינו לקיים מצות מעשיות, ועל כן השכר כמו קיום התורה. אבל על כל פנים למה לנו קרא דאשר שברת, הרי כל לימוד הוא על מנת לעשות"².



(ב). וסיים: "ועוד יש להקשות מדר' יהודה בב"ב י"ד ב', דמשמע דלא סבירא ליה דרשא דר"ל דאשר שברת, ע"ש. ומ"מ לענין ביטול תלמוד תורה להוצאת המת והכנסת כלה מפורש דעתו במגילה כ"א א'.

הסבר נתיבות הקודש

בספר נתיבות הקודש לגרא"י סלומון מחרקוב, הקשה גם הוא על רש"י: "מפורש ברש"י... וצ"ע... אמאי צריכין הכא להאי טעמא דמבואר הכא... תיפוק ליה דאין זה ביטול תורה כלל דזהו דין התורה לקיים מצוות".

ומכאן ניסה להסביר את דברי רש"י: "ומדאמר הכא זהו יסודה, ומפורש ברש"י כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה משמע בכוונה אחרת, והיינו דקיום מצוות הכנסת כלה והוצאת המת הוא תורה, ויש לה ממש מדרגת מעלת לימוד התורה", וביתר ביאור: "וי"ל זהו באמת היה קשה ליה לרש"י מאי דאמר הכא דביטולה זהו יסודה, דממה נפשך היכא מיירי הכא אם אפשר לקיים ע"י אחרים הוא באמת אין רשאי לבטל מלימוד התורה... ואם אי אפשר לקיים ע"י אחרים ממילא הלא דין הוא דצריך לבטל ואמאי צריך הכא למימר מטעם דביטולה הוא, ועל זה מפרש רש"י כגון הכנסת כלה והוצאת המת, והיינו דבאמת דמיירי במקום דיש מתעסקין ואפשר לקיים ע"י אחרים, בכל זאת דין הוא לבטל משום דבמצוות הללו אמרינן שביטולה של תורה זהו יסודה, והיינו לימוד התורה ממש משום דהני מצוות אינו מסויים השיעור כמה אנשים יהיו ובה"ג כל דנתרבו אנשים נתווסף בקיום המצוה וגדול ערכם כלימוד התורה כמו שמצינו. העוסק בצרכי ציבור כעוסק בתורה. ולפי זה קשה הא דמפורש בכתובות י"ז יש עימו כל צרכו אין מבטלי, י"ל דלעולם היכא דיש כל צרכו אז מיקרי אפשר לעשות ע"י אחרים, דכל היחס דהכנסת כלה והוצאת המת עדיף מכל מצוות שבתורה משום דאינו מסוים השיעור אבל היכא דיש כל צרכה אין מבטלין ת"ת", עכתו"ה. מדבריו עולה שיש כאן חידוש הלכתי, שבמצב בו לא ברור שיש "כדי צרכו", נכון לבטל תורה ואף צריך לעשות כן.



מה החידוש בדברי הברייתא בכתובות?

דברי נתיבות הקודש מביאים אותנו לדון בדברי הגמרא בכתובות י"ז ע"א, שם למדנו: "תנו רבנן: מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה".

וכתב בקובץ שיעורים (אות מח): "מבטלין ת"ת להוצאת המת אם אין עמו כל צורכו, וקשה איזה חידוש יש בהוצאת המת ובהכנסת כלה יותר מכל המצות דג"כ

ובכתובות י"ז א'. ועיין גם כן ירושלמי סוף פ"ג דפסחים, ואין להאריך כאן יותר".

דינא הכי, כמבואר בגמ' מועד קטן ט' דאין מבטלין ת"ת במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, והיכא שא"א ע"י אחרים מבטלין ת"ת מפני כל המצוות, ומ"ש הוצאת המת והכנסת כלה דנקט הכא".

תשובה לשאלה זו תוכל להיות הסבר גם לדין ביטולה הוא יסודה לפי רש"י, המחבר בין שני הדברים.

לדברי נתיבות הקדש נראה שהתשובה לשאלת הקובץ שיעורים היא שמדובר במצב ביניים שאינו נכנס באופן מובהק לא לגדר 'יכולה להיעשות' ולא לגדר 'אינה יכולה להיעשות', ועל כן יש לחדש שמבטלין בכה"ג. וזה נלמד משבירת הלוחות. הקובץ שיעורים עצמו תירץ: "ושמא י"ל דאע"ג דיש עמו כל צורכו מ"מ יש בריבוי אנשים ריבוי מצוה, כמו שכתב הר"ש ריש מס' פאה מהירושלמי לענין דברים שאין להן שיעור, וס"ד דגם בשביל זה צריך לבטל מת"ת דדמי לא"א לקיימה ע"י אחרים, קמ"ל כיון דעיקר המצוה אפשר לקיימה ע"י אחרים אין מבטלין ת"ת בשביל ריבוי מצוה". לדבריו, נאמרה הברייתא כדי לחדש שבמקרה בו ברור שיש כדי צורכו, אין מבטלין, שלא כפירוש נתיבות הקודש שנאמרה כדי לומר שבפחות מכך, מבטלין. וכבר העיר בברכת אברהם בכתובות (שם): "לא כן משמע בגמרא, דא"כ הול"ל אין מבטלין יותר מכדי צורכו, אבל לשון מבטלין משמע שזה החידוש, ועוד... דלפי הגאונים בשטמ"ק, דס"ל דבהכנסת כלה ליכא שיעורא, א"כ אכתי צ"ע מה החידוש דמבטלין להכנסת כלה".



דרכו של הפחד יצחק בהסבר רש"י

בפחד יצחק (שבועות מאמר ה) הלך בדרך אחרת בביאור דברי רש"י וכתב: "יעויין מנחות דף צ"ט... ופירש רש"י... והנה בודאי דאין הש"ס רוצה להביא רא"י בכאן על עצם הדין דמבטלין תלמוד תורה מפני הכנסת כלה, דהרי הך הלכה שנוי' היא בברייתא מפורשות בכתובות דף יז, ואם ראיית הגמרא מריש לקיש צריכה פירוש, כיון דעצם דין ביטול תלמוד תורה אין צריך רא"י, וכל עצמנו לא הוצרכנו לראיה אלא דביטולה זהו קיומה, ולזה לכאורה אין ראיה מריש לקיש. וברור דכוונת הש"ס היא דהרי הך דאמרינן דביטולה זהו קיומה, הכוונה היא

לומר דדינא דמבטלין תלמוד תורה מפני הכנסת כלה, אין פירושו דמצוות תלמוד תורה נדחית היא מפני קיומם הללו, אלא דכך היא קיומה של תורה, כמו שפירש רש"י, 'היישר כח' היה על מעשה השבירה, ואם היה הענין דמשה התיר לעצמו השבירה, כי אם על אותם הענינים אשר נתקיימו על ידי שבירה זו. וכדרך שלא יתכן יישר כח בעד לבישת כלאים אף בזמן שהאיסור נדחה מפני מצות ציצית, אלא 'היישר כח' צריך להיות בעד הציצית. ומדאמר ריש לקיש שנאמר לו למשה היישר כח על גוף מעשה השבירה, הרי מוכרח הוא גדר זה שהביטול הוא הוא הקיום בעצמו. ומזה מוכיח הש"ס דכשמבטל תלמוד תורה מפני הכנסת כלה הרי זה מקבל שכר על הביטול כמי שיושב ועוסק בתורה".

וצריך ברור האם יש בזה נפ"מ למעשה. ואגב, לענ"ד יותר קל להבין שדברי הגמרא, גם אליבא דרש"י, אינם באים לחדש הלכה, כדעת נתיבות הקדש, אלא להגדיר ולהסביר את הדין הידוע.



הבנת הט"ז בדין מבטלין ת"ת למקרא מגילה

במגילה ג, ע"א למדנו: "להביא משפחות כהנים ולוים שמבטלין עבודתן ובאים לשמוע מקרא מגילה". וכתב הר"ן: "ומיהו דוקא בשיכולים אח"כ להשלים העבודה הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה מדאורייתא משום מגילה דרבנן". הט"ז בסימן תרפ"ז (סק"ב) הקשה על הר"ן: "וק"ל על זה דהא אמרי' מגילה עדיף מתלמוד תורה והתם בת"ת נדחית לגמרי מפניה דהיינו הלימוד שיש עכשיו עליו חיוב בשעה זו א"א בתשלומין שמה שילמוד אח"כ היא מצוה בפני עצמה ואפ"ה נדחה מפני המגיל' ה"ה נמי לענין עבודה".

בקהילות יעקב (שבת סימן י"א) מגדיר את ההבדל בין תלמוד תורה לשאר מצוות וכותב: "דבכל מצוות חיוביות שבתורה גם כשהוא אנוס מלקיים המצווה וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מ"מ חיובא רמי עליה... אבל כגון במצוות צדקה מי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן... אינו בגדר אנוס רק פטור, דזהו עיקר השיעור ליתן צדקה הוא כפי יכולתו, ושאיין לו ליכא ליוב כלל ליתן... וכן מצוות ת"ת כיון שלא נתנה בו תורה שיעור, ממילא החיוב הוא כפי יכולתו ועל זמן שהוא אנוס מללמוד אין זה בגדר מבטל מצווה באנוס, אלא זהו גבול חיובו שהוא

עד כמה שאפשר לו... והנה הא דעוסק במצוה פטור ממצוה היינו משום דשניהם חיוב עליו ואין דוחין זה את זה, אבל ת"ת הנה מצד המצוה דרמיא עליה שמחמתה אנוס הוא לבטל ת"ת הרי ממילא אין עליו שום חיוב ת"ת על שעה זו... ולכן מבטלין ת"ת בשביל מצוה אחרת, דהחיוב ת"ת אינו יכול לעשות פטור על המצוה, אבל החיוב מצוה עושה פטור על מצות ת"ת... אבל כשאפשר לעשות ע"י אחרים אין מבטלין ת"ת... דהיכא דאפשר לעשות ע"י אחרים כבר אין הוא מוכרח ואנוס לבטל הת"ת, והו"ל שוב שני מצוות בעלמא דהעוסק במצוה פטור מהשניה".

על פי הבנת הקה"י, מיושבת שאלת הט"ז, מכיוון שבת"ת אין דחיה, אלא שלא נצטוונו כלל ללמוד בזמן שנדרש מאתנו לעשות דברים אחרים (יעויין מנחת אברהם למרן הגר"א שפירא ח"א סימן ט, ושיעור הגר"מ פרום בספר כי שרית עמוד 64). מדברי הט"ז נראה שביטול תורה לקרוא מגילה הוא דחיה ולא מעבר לכך, דלא כהסבר הפחד יצחק ברש"י, ואולי הבנת הקהילות יעקב תואמת לדברי הפחד יצחק, אף שעדיין יש להבדיל ביניהם, שכן לקה"י אין שום חיוב על שעה זו, מכיוון שמלכתחילה כך נאמרה המצווה, ולפחד יצחק ברש"י מדובר בקיומה של תורה ממש.



היתר כתיבת התורה שבעל פה

לפי דרכו, המשיך הפחד יצחק ובאר את ענין כתיבת תורה שבע"פ: "בענין ההיתר דכתיבת תורה שבעל פה הוזכר קרא דעת לעשות הפרו תורתך. ומדחזינן דבסוגיא דיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה לא הוזכר ענין זה דעת לעשות, ולאידך גיסא לענין היתר כתיבת תורה שבעל פה לא הוזכר דינא דעקירת דבר מן התורה, מוכרח דתרי עיניי נינהו. וחלוקת הענינים צריכה בירור"^ג, ולפי האמור

ג). בקובץ שעורים (קונטרס דברי סופרים סימן ג) ביאר ענין זה באופן אחר: "והנה בפ' הניזקין איתא דהתירו לכתוב דברים שבע"פ משום עת לעשות לה' הפרו תורתך וקשה למ"ד דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת גם בקום עשה ל"ל הך קרא דעת לעשות והרי בסוגיא דיבמות ד"צ לא מייתי כלל להך קרא דעת לעשות". והסיק מכאן: "ונראה מזה דבכל מקום שעקרו דבר מה"ת לא עקרו את כל הגוף כגון כשפטרו סדין בציצית תתקיים מצות ציצית בבגד של צמר וכן כשאסרו לתקוע שופר בשבת תתקיים מצות שופר בחול אבל לעקור את כל הגוף אין כח בידם ומצאתי ב"ה בשער המלך בריש הל' שופר שהביא הסברא הזאת בשם הפר"ח עיין שם". [וה"ל שער המלך (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ב):

לעיל פירש שגם כתיבת תורה שבע"פ אינה בגדר דחוייה וחידד: "ונראה דמדה זו אינה נוהגת אלא בלמוד תורה, מה שאין כן בשאר מצות, דבשאר מצות אי אפשר שביטולם יחשב להם לקיום, ורק בתלמוד תורה מצינו גדר זה. ובמקום אחר מבואר עומק חילוק זה בין תורה למצות".

ולפי זה רוצה לומר: "דהיתר כתיבת תורה שבעל פה אין זה מגדרי עקירת דבר מן התורה, אלא מגדרי ביטולה זהו קיומה. דמחמת גדר העקירת אין זה אלא היתר על איסור שאסרה תורה. מה שאין כן עכשיו שהותרה כתיבתה של תורה שבעל פה מצד שביטולה זהו קיומה, עצם מעשה הכתב של דברי תורה נעשה פעולה של קיום תורה. וכשם שנאמר יישר כח על עצם מעשה שבירת הלוחות, ושכר השבירה לא הי' שכר של מצוה כי אם שכר של תורה, כמו כן מקבלים יישר כח על עצם מעשה הכתיבה של תורה שבעל פה. ואין הכוונה שמקבלים שכר על עסק בתורה אף על פי שהעסק הוא במעשה הכתיבה, אלא דאדרבא, מקבלים שכר על גוף מעשה הכתיבה כמו על עסק בתורה. וכמו שהמפסיק ממשנתו להכנסת כלה הוא מקבל שכר על הכנסת כלה כמו שיושב ועוסק בתורה. וזהו ענין המיוחד אך ורק לדברי תורה, דכשמבטלין אותה בדין, ביטול זה הוי הקיום שלה".

אלא שלפי זה לא מובן לשם מה נצרך הפסוק של עת לעשות לה', והסביר: "והא דהוצרך לקרא דעת לעשות היינו דדין זה דביטולה זהו קיומה נוהג גם באופן דהביטול הוא משום צורך השעה, וכגון רבוי הצרות והגזירות וחשש שכחת התורה. ומובן היטב לפי זה דענין הפרת התורה של כתיבת תורה שבעל פה אינו שייך כלל לסוגיא דיש כל לעקור, דהתם קאי רק בשאר מצות דליכא בהו הך ענינא דביטולה זהו קיומה, ואילו הך דהפרו תורתך בנוגע לכתיבת תורה שבעל פה נאמר דוקא בנוגע להך מילתא דגוף הביטול הוא הקיום".



"והרא"ם ז"ל הקשה דגם ביום טוב איכא איסורא בתקיעה משום שמא יתקן כלי שיר והיה להם לחכמים לבטל ד"ת בשב ווא"ת וע"ש מה שתי' והפר"ח ז"ל סימן תקפ"ה סק"ה תירץ דעיקר קו' אינה שהרי לא מצינו שב"ד יעקרו מצוה אחת לגמרי מן התורה ושיאמרו שלא יתקעו שופר לעולם] לפי זה ממשיך ר' אלחנן: "ומשו"ה גבי דברים שבכתב אי אתה רשאי וכו' שעקרו את כל האיסור לגמרי בכה"ג אין כח בידם לעקור דבר מה"ת לכו"ע וע"כ הוצרכו להביא מקרא דהפרו תורתך דזה הוי הפרת תורה אבל במקום שיש כח בידם לעקור דבר מה"ת אין כאן הפרת תורה כלל".

האם כתיבת תורה שבעל פה בגדר הותרה או דחוייה?

לפי הבנה זו, היה נראה שהיתר כתיבת תורה שבעל פה בימינו אינו כדחייה אלא כהיתר, ואין לצמצם בו וכדומה. גם בדעת הרמב"ם נראה כפי שעולה מדברי הפחד יצחק.

ראה בשו"ת להורות נתן (חלק יא בהקדמה) שכתב: "אלא דבאמת דברי החתם סופר (המגביל את ההיתר, כפי שיובא להלן)... צריכין עיון, חדא דאע"ג דדין זה מבואר בגמרא תמורה (יד ע"ב) אבל ברמב"ם ז"ל הושמט דין זה, ומשמע דלאו הלכתא היא^ד... עוד דכיון דהטעם שהותר לכתוב תורה שבעל פה הוא משום שראו שהצרות מתחדשות ובאות ומשתכחת תורה מישראל, א"כ אף בכותב שלא לשמה מכל מקום כיון דעכ"פ מועילה כתיבתו שלא תשתכח תורה מישראל, ליכא איסורא, והרי אפילו בלימוד שלא לשמה איכא מצוה וכש"ס פסחים (נ' ע"ב) הנ"ל^ה".

ד). וראה עוד בחשוקי חמד (נדרים דף לו ע"ב) שכתב: "שמעתי שפעם שהה הגאון רבי ברוך בער בורשה והתאכסן אצל הגאון רבי משה סולוביצקי בן הגר"ח, והנה בוקר אחד כששב מתפילת שחרית, הבחינה הרבנית שאינו אוכל ממה שהגישה, כי משהו מעיק לו, כששאלו הג"ר משה לפשר הענין, השיב לו רבנו, שנשאל הבוקר שאלה ואין לו עליה מענה. והיא: הרי כל ההיתר לכתוב תורה שבעל פה הוא משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, וא"כ כשיבא משיח צדקנו, ויתבטל טעם זה, נצטרך לשרוף (לגנוז) כל התורה שבע"פ הכתובה בידינו, ואף שודאי אינו כן ח"ו, אבל הקושיא חזקה מאד והיא מסעירה אותי? והזכיר דברי החת"ס, וכתב: "הרי שס"ל שהאיסור לא הותר לגמרי, אלא הוא הותר רק לצורך". והמשיך: "ויעוין עוד בספר חוט המשולש (הובא בשדי חמד אסיפת דינים מערכת ד כלל כב) שהג"ר נתן אדלר זצ"ל רבו של החת"ס לא כתב חידושי תורה על הספר, כי אמר שכל מה שהתירו חז"ל לכתוב דברים שבע"פ הוא משום עת לעשות לה', ומכיון שהוא לא שכח מה שלמד אין לו היתר לכתוב דברים שבעל פה. והוא כמו הסברה הנ"ל". הנה הסיפור שהביא, מופיע בספר פרח מטה אהרן להגר"א סולוביצקי (ספר המדע עמוד 48) והוא מספר מעדות אישית מה שהיה שם (ושם מוזכר שהיה זה ר' אלחנן וסרמן ששאל) ומביא שם את הסבר אחיו הגרי"ד להשמטת הרמב"ם את איסור כתיבת תושבע"פ, שהאיסור הוא על צורת העברת התורה, אבל אחרי שנכתב התלמוד ע"כ צורת העברת התורה השתנתה ואין איסור בכתיבת תושבע"פ עיי"ש.

ה). מתחילה כתב: "ויש להביא סייעתא לדברי החתם סופר ז"ל, מלשון רש"י גיטין (ס ע"א) ד"ה עת לעשות לה' ואם בא לעשות תקנה לשם שמים הפרו דברי תורה לשעה הצריכה", ומשמע דהיכי דאיכא במצוה הפרת דברי תורה, צריך שיהא דוקא לשם שמים, דזהו בגדר עת לעשות לה', דהיינו לשם שמים, ורק אז הפרו תורתך". אך בהמשך דחה: "ומה שכתב רש"י גיטין הנ"ל, דרק אם בא לעשות תקנה לשם שמים מותר להפר תורה, הכונה שתחלת תקנת חז"ל שהתירו לכתוב תורה שבעל פה היתה לשם שמים, והיינו עת לעשות לה' לשם שמים, ולכן הותר להם להיות הפרו תורתך, אבל אחרי שחז"ל התירו, שוב

וכן בשו"ת יחוה דעת (חלק ג סימן עד) האריך בזה וכתב: "אולם נראה שהחתם סופר לשיטתו (בחלק אורח חיים סימן ס"ח) שהדרשא הנ"ל היא מן התורה, אבל הר"א ממין בספר יראים (סוף סימן קכ"ח) שכתב במפורש שדרשא זו אסמכתא בעלמא היא. ובתוספות ישנים (יומא ע' ע"א) כתבו: ובעשור שבחומש הפקודים קורא בעל פה, אומר רבי, שאף על פי שדרשו בגיטין (דף ס' ע"ב) שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה אין זה אלא למצוה מן המובחר, לקרות אותו שבכתב בכתב, ושבעל פה בעל פה, וכאן משום כבוד צבור לא הטריחו חכמים... ויש לציין עוד בזה מה שכתב בשו"ת חקרי לב (חלק אורח חיים סימן י"ב, דף י"א ע"א), שאין שום איסור או עונש למי שקורא בעל פה דברים שבכתב, או למי שכותב דברים שבעל פה וקוראם מתוך הכתב, אלא שהקריאה שאינה כדת של תורה לא נחשבת קריאה, ואינו מקבל על זה שכר מצות עשה של תלמוד תורה ע"ש. (וסמך לזה ממה שכתב הרמב"ם בהקדמת היד החזקה, שעד רבינו הקדוש ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור היה כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו, וכן כל אחד כותב לעצמו כפי כוחו, עד שבא רבי וקבץ כל השמועות וכו' ע"ש. ומוכח שלא היה בזה איסור משום דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם. ועיין בחקרי לב שם דף י"ב ע"ב ודו"ק). ואם כן בנידוננו אין כאן שום חטא בדבר".⁽¹⁾



דעות המצמצמות את היתר הכתיבה

לעומת זאת, בהקדמת ספר מנחת אברהם למרן הגר"א שפירא, העירו על הכתיבה בקיצור שהיא על פי דברי המהר"ם מרוטנבורג (תשובות בעלי התוספות עמוד 288) שכתב: "...מימינו לא ראינו אריכות כזה על דבר אחד, הלוא ידעת שבטורח גדול ניתן לנו רשות לכתוב את התלמוד...", משמע שאכן לא מדובר בהותרה. וכן כתב הגר"י קפאח בהקדמתו למשנה תורה: "...בתמורה י"ד לשון תמוה לכאורה, שם אמרו, כי כאשר שמע רב דימי משום ריב"ל דנסכים הבאים עם הזבח אין קרבין אלא ביום, אמר, אילו היה מוצא שליח היורד לבבל היה כותב אגרת ושולח לרב יוסף לבבל, ושם הקשה הש"ס היאך היה עושה כן.. הרי אסור לכתוב

אף אם יכתוב תורה שבעל פה שלא לשמה, לא עביד איסורא, כיון דעכ"פ מקיים מצוה גם כשלומד וכותב שלא לשמה".

(1). וראה עוד בזה בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סימן לט.

תושבע"פ ותירצו, שלמא מילתא חדתא שאני. לכאורה כל השאלה תמוהה, הרי מדובר בזמן האמוראים, שנים רבות לאחר שכבר הותרה כתיבת תושבע"פ, כלומר, כתיבת המשנה על ידי רבי... אלא ע"כ אנו למדים דקים להו לאמוראים שבכתיבת המשנה עדיין לא הותרה הרצועה לגמרי, והמניעה כלומר איסור כתיבת תושבע"פ נדחית ולא הותרה וכעין מחלוקת חז"ל דחוויה שבת אצל פקו"נ או הותרה, ולפיכך גם האמוראים לא הרשו לעצמם לכתוב כל חידוש".

כע"ז כתב הגר"י סרנא זצ"ל¹ בס' דליות יחזקאל (ח"ב עמ' ד"ש בניצוצי אור או' מ'): "הגר"א ז"ל, גאון מיוחד, שלא מצינו כמותו לא בקדמונים ולא באחרונים בדרך הקיצור, כי אף אמנם נצטווה הרב שישנה לתלמידו בדרך קצרה, לא זו היא דרכו של הגר"א ז"ל, כי אי"ז רק דרך קצרה אבל לימודו מבואר וגלוי, אלא דרך העלמה ורמז, כאילו היה אומר: ודי לחכימא ברמיזא, ומה הוא היסוד לדרך לימוד כזו, נראה שהוא בנוי על ההלכה דברים שבע"פ א"א רשאי לאומרם בכתב, ומה שאנו עוברים ע"ז הלא הוא משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, כמ"ש שם. והרי שיש בזה משום הפרת תורה, אלא שהתירו משום עת לעשות לה', ונראה דס"ל להגאון ז"ל שגם אחרי ההיתר אי"ז היתר בלתי מוגבל, אלא שההיתר הוא רק לפי הצורך וההכרח שלא תשתכח תורה, והגר"א ז"ל בגאונותו קבע שדרכו מספקת שהתורה לא תשכח, ואם הלומדים יהיו עמלים, כראוי לעמלי תורה, ימצאו את כל חפצם גם ברמיזותיו הקצרות, ואי"ז עשייה לה' להרחיב את הדברים כדי להקל על המעיין שתספיק לו גם עמלות מועטת, כי אדרבה בזה גופא יש משום הפרת תורה, כי עיקר החיוב בתלמוד תורה הוא העמלות, כמו שדרשו חז"ל בתו"כ על 'אם בחוקתי תלכו' שתהיו עמלים בתורה. ואי"ז ענין כלל להצווי ללמד בדרך קצרה, שהוא גם בלמוד בע"פ שבזה אין חיוב דווקא להכביד על הלומד וללמד רק ברמז, שהרי אי"ז הכרח שע"ז ימעט הלומד בעמלות, כי הרי יכול לעמול בתורה כל צרכו בריבוי הלימוד בכמה ענינים, ולא לעמול להבין ענין אחד ילמד מפי רבו רק ברמיזא, אולם כל זה רק אם הלימוד הוא כמצוות ת"ת בדברים שבע"פ, אבל לא כשהוא מלמד בכתב שהוא רק משום עשייה לה', שבכגון זה הוא רק לפי ההכרח של עשייה לה', וכמש"נ".

1. הופנתי ע"י הרב מרדכי פטרפרוינד ותשוח"ח לו.

וכהמשך לכך יש להזכיר את דברי החתם סופר (או"ח סי' ר"ח), עליהם העירו ביחוד דעת ולהורות נתן הנ"ל: "כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו, רבצה בו האלה האמורה במילי דאבות (פ"א מי"ג) נגד שמא אבד שמיה, ולא תעשה ידו תושיה להוציא מחשבתו אל הפועל, כי יבואו מבקרי מומין ויחפשו וימצאו, מלבד שהוא עובר איסור דאורייתא דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן, ולא הותר אלא משום עת לעשות לה' (כש"ס גיטין ס א), ואם איננו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד". מדבריו נראה יותר שהדבר קרוב יותר לדחיה, אף שאפשר בדוחק לומר, שכאשר חסר תנאי הלשם שמים, פקע ההיתר^(ח).



שיטת המהר"ל והאדר"ת

המהר"ל מפרש את דברי הגמרא באופן הבא: "כמו בשעה דמפורין כנס (ברכות ס"ג ע"ב) כי כאשר אין התורה חביב עליהם, לא יתן לפנייהם דבר תורה, וזהו קיום התורה. ודריש ליה מדאמר יישר כחך ששברת, משמע שעשה דבר לתורה, דלענין שהשליך מידו לא שייך לומר יישר כחך, דמה כח יש בזה, אלא מה שבטול תורה נחשב שעשה יסוד אל התורה, ועל קיום התורה נאמר יישר כחך שפעל זה"^(ט).

(ח). והיחוד דעת נ"ל העיר: "ובלאו הכי כבר תמה הגאון רבי דוד שפרבר בשו"ת אפרקסתא דעניא (סימן ב') על דברי החתם סופר הנ"ל, שאילו היה כדבריו א"כ היה להם להרמב"ם ולמרן השלחן ערוך להביא להלכה הדין שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם, שאף שכבר הותר לכתוב משום עת לעשות לה', הרי נפקא מינה שלא הותר אלא כשכותב לשם שמים, ועדיין יש איסור על הכותבם לשם כבוד, אלא ודאי שלאחר שהותר הדבר משום עת לעשות לה', חזר להיות כעצם מצות תלמוד תורה, שאמרו חז"ל, לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולכן השמיטו דין זה בכלל ע"כ".

(ט). כתב בחשוקי חמד נדרים (דף נה ע"ב): "נשאלנו: מעשה שאירע בקהילה מפורסמת בניו יורק שהיו מדברים דיבורים רבים בשעת קריאת התורה והרב הוכיח את הציבור פעמים רבות. וללא הועיל. באחת השבתות הרב ראה שמדברים בשעת קריאת התורה הלך ועשה מעשה, בין גברא לגברא לקח את ספר התורה והחזירו לארון הקודש. ופקד על הש"צ להתחיל תפילת מוסף... מאותה שבת והלאה לא נשמע שום דיבור בבית הכנסת, והשאלה היתה האם היה מותר לו לעשות דבר כזה לבטל צבור שלם מקריאת התורה? ...הצעתי את הדברים לפני מו"ח מרן הגר"ש זצוק"ל והשיב שמעשה זה של הרב היא פרשת שבירת הלוחות, וביטולה זה יסודה, כמבואר במנחות (דף צט ע"ב) אמר ריש לקיש פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה דכתיב 'אשר שברת' אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה יישר כחך ששברת. ופירש"י שביטולה זהו יסודה, כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה זהו יסודה, כלומר מקבל שכר

גם האדר"ת פירש בדרך דומה למהר"ל: "אבל הפירוש הפשוט הוא לכאורה, שכשאינו בבריאיותו ומוזהר הוא מהרופאים שלא ללמוד אז מקבל שכר מביטולו כמו מלימודו, וכשם שמקבל שכר על הדרישה כך הוא מקבל על הפרישה, וחשיב כאילו לומד אז. והוא כהך דחלל שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה, דביומא פ"ה ב'".



מדוע רש"י מאן לפרש כדבריהם

צריך להבין מה היה קשה לרש"י בפרוש המהר"ל והאדר"ת הנראה יותר פשוט. ופרש האדר"ת: "ואולי היינו שדחקו לרש"י לפרש לענין מצוה אחרת, דלאותה מצות תלמוד תורה לא צריך קרא, דתיפוק ליה מהתם שהוא כלל לכל התורה כולה". כלומר, יש ללמוד עיקרון זה מהגדר של חלל עליו שבת אחת, לכן הבין רש"י שכאן באו להגיד דבר אחר, כדברי הנתיבות הקודש או כדברי הפחד יצחק. אך נראה שזה מסביר מדוע לא פירש שהדברים מוסבים על מצב שאינו בריא, אבל פירושו של המהר"ל מוסב על מקרה מחודש מעט יותר, שכן אף שאין התורה חביבה עליהם, היינו חושבים שיש ללמדם, ושמא גם זה בכלל חלל עליו וכו', שכן המציאות היא שאם יכריחם ללמוד, ימאסו בתורה, משא"כ אם ימנע, וימתין לציבור הרוצה ללמוד.



דברי אגדה - התועלת שבשכחה

מאמר חז"ל בו אנו עוסקים בעיקרו הוא דבר אגדה, ויש לעיין בו במבט זה. בפשטות הביטול עליו מדובר בשבירת הלוחות, הוא שבירת הלוחות החמורה לכשעצמה, ולו רק מצד "לא תעשון כן לה' אלוהיכם".

כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה, שנאמר אשר שברת ולא אמר ליה בלשון כעס, שמע מינה הסכימה עמו דעת השכינה כשביטל תורה ושיברן כיון דנתכוין לטובה. גם בעניננו כוונת הרב בביטול קריאת התורה היתה לטובה, שיפסיקו לדבר באמצע הקריאה, וביטולה זהו יסודה. ואף שהיו שם מהקהל שלא דיברו, מכל מקום גם בעת שבירת הלוחות, לא כולם עשו את העגל, ומכל מקום שיבר משה את הלוחות, בגלל אלו שכן עשו את הלוחות". והדברים דומים עוד יותר לפרוש המהר"ל שעוסק בביטול תורה, לא לשם עשיית מצווה.

אבל בעיון יעקב הוסיף נקודה נוספת: "אפשר ע"י שבירת הלוחות גרם השכחה בישראל כדאיתא בעירובין נ"ד", "ואמר רבי אלעזר מאי דכתיב חרות על הלחת - אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל^(א)". ואם כן, איזה קיום יש כאן? "וזה הוא קיומה שעל ידי כן צריך לחזור על לימודו תמיד כדאיתא במדרש".

ר' צדוק הכהן מלובלין (רסיסי לילה אות נו) ביאר אחרת את התועלת שצמחה מיצירת אפשרות השכחה, וזאת בהקשר של כתיבת תושבע"פ, שלדעת הפחד יצחק יש בה המשך לביטולה הוא יסודה, כאמור לעיל: "ואלמלא נשתברו לוחות לא היו שוכחים דברי תורה כידוע (עירובין נד, א) לא היה צריך לכתוב תורה שבעל פה. אבל זה גם כן מכלל יסודה שעל ידי ביטולה דעל ידי שבירת לוחות שעל ידי זה החזירו תורה שבעל פה להיות כמו תורה שבכתב שיוכל להתלבש בעולם הזה, וזה דבר גדול ויסוד התורה כי באמת עיקר התורה הוא תורה שבעל פה כי מה שבכתב אין לאדם תפיסה בו אלא על ידי תורה שבעל פה כמו שאמרו במדרש (תנחומא תשא לד) שעתידין אומות העולם לומר אנו ישראל וכו' מי שמסטורין שלי בידו וכו' דמצד תורה שבכתב שהוא הלבוש גשמי דעולם הזה יוכלו גם אומות העולם לומר שיש להם תפיסה ואחיזה בדברי תורה. ובאמת לא עשה כן לכל גוי ואפילו יקיימו כל התורה כולה אינו כלום אם לא יתגירו ובשם ישראל יכנו כי לא ניתנה תורה אלא לישראל שנתגלו להם המסטורין שבה בתורה שבעל פה, כמו שמובא בפרקי היכלות (פרק כז) דאף על פי שלא שרתה שכינה בבית שני מכל מקום עיקר התורה וזיוה והדרה לא היה אלא בבית שני שלא רצו לבנות עד

(י). על פי זה מובן הענין הסמוך במנחות, הנלמד משימת הלוחות השבורים בארון, "הזהרו בזקן ששכח תלמודו" כדברי השל"ה (פרשת ויקהל פקודי תורה אור): "וכשחטאו בעגל נתחלשו שלש מתנות אלו. תורה, מצד שבירת הלוחות בא שכחת התורה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (עירובין נד א) אלמלא נשתברו הלוחות לא נשתכחה תורה מישראל. וזוהי פירוש מאמרם ז"ל (ברכות ח ב) הזהרו בזקן ששכח תלמודו, שהרי שברי לוחות מונחות בארון. רצה לומר, אל תאשימהו ששכח, כי ענין לוחות שנשתברו גרם זה הדבר".

יא). הכתב והקבלה (שמות ל"ב, ט"ז) הסביר באופן מחודש שהשינוי נבע מכך שבלוחות הראשונים היה הכל בהיר מול העיניים וממילא לא היתה שייכת שכחה: "כן מבוארים דברי ר"א שאמר (עירובין נד) מ"ד חרות על הלוחות אלמלא לא נשתברו לוחות ראשונות לא נשתכחה תורה מישראל כי כיון שהיה הכל מפורש ומבואר על הלוחות, הנגלה והנסתר, ההכלות והאגדות, לולא שגרם החטא לשבירת הלוחות היה הכל מבורר לעיני כל הדורות, ולא היה לנו שום ספק ביסודותיה ובפרטותיה".

שהבטיחם השם יתברך לגלות להם רזי התורה יעוין שם בפנים. והיינו כי התחלת תורה שבעל פה היה בבית שני מאנשי כנסת הגדולה שהם מייסדי הבית הם יסדו גם כן התורה שבעל פה כמו שאמרו בירושלמי דשקלים (ריש פרק ה הלכה א). ובימי מרדכי דקיימו מה שקיבלו כבר שחזרו לקבל התורה מאהבה שלא על ידי כפיית הר כגיגית כמו שאמרו ז"ל (שבת פח א) אז זכו לכך. כי עיקר הכפיית הר היה על תורה שבעל פה כמו שאמרו בתנחומא (פרשת נח ג)... וכל זמן שלא קיבלוה מרצונם לא נמסרה עדיין להם לגמרי והיו מתנהגים על פי נביאים הכל בכתב מיד ה". ומה גריעותא יש בכך? "ואף שהנבואה הוא גילוי מפורש מראות ה' יותר מהשגת החכמים מכל מקום אמרו (בבא בתרא יב, א) דחכם עדיף מנביא ועיין שם ברמב"ן דיכול להשיג מעמקים יותר". וממשיך ר' צדוק מבט זה גם בעניני נסתר: "וכידוע מהאריז"ל שהגיד דברים בעולמות עליונים שכפי דעת עצמו הוא למעלה מהשגת כל הנביאים ואפילו השגת משה רבינו ע"ה כנודע להוגים בכתבי האריז"ל. אלא שהם השיגו דרך ראייה ואי אפשר לראות בעולם הזה יותר כפי התלבשות גופניות דעולם הזה דעל כן דבריהם ניתנו לכתוב בלבוש גמור בעולם הזה. אבל הוא השיג דרך השגה בשכל שזהו השגת רוח הקודש כמו שכתב רמב"ן שם ושלא דרך ראייה אפשר להשיג הרבה".

ונסיים בדברי הגר"ש שקופ (הקדמת שערי יושר), שבאר באופן שלישי את תועלתה של השכחה: "ואפשר לבאר על פי זה ענין שבירת הלוחות שלא ראיתי ביאור ענין זה, שבהשקפה ראשונה הוא ענין סתום, היתכן שמשה רבינו ע"ה היה חושב שבשביל שעשו ישראל את העגל, ישארו בלי תורה ח", והיה ראוי לו להמתין מללמדם עד שיתקנו מעשיהם, אבל לא לשברם לגמרי ואח"כ להתנפל לפני ה' לבקש לוחות שניות, והנה חז"ל קבלו שסגולה מיוחדת היתה בלוחות הראשונות, דאמרינן בגמרא עירובין דף נ"ד מאי דכתיב חרות על הלוחות, אלמלא לא נשתברו הלוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל, היינו שהיתה סגולה בהם שאם למד אדם פעם אחת, היה שמור בזכרונו לעולם, וענין זה הרגיש משה רבינו ע"ה שעלול עי"ז להיות חילול הקודש נורא מאד, שאפשר שיזדמן שיהיה איש מושחת ומגואל במעשים רעים, בקי בכל חדרי התורה, ולמד משה רבינו ע"ה ק"ו מקרבן פסח שאמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו, ולכן מצא משה רבינו ע"ה שראוי שלוחות אלה ישתברו ולהשתדל לקבל לוחות אחרים, היינו דהלוחות

הראשונים היו מעשה אלקים כמו גוף הכתב כמו שמפורש בתורה, והלוחות האחרונים היו מעשה ידי אדם כמו שכתוב פסל לך שני לוחות אבנים, וענין הלוחות הוא דבר המעמיד ומקיים שלא יהיו אותיות פורחות באויר, וכיון שהיו מעשה ה' היה עומד לעד, אבל השניות שהיו מעשה אדם אינם מתקיימים רק בתנאים וגדרים, ותחלת קבלת התורה ע"י משה רבינו ע"ה היתה דמות ואות לכל בני ישראל מקבלי התורה, שכמו שאמר הקדוש ברוך הוא למשה רבינו ע"ה פסל לך שני לוחות אבנים, כמו כן הוא רמז לכל מקבלי התורה, שיכין כל איש ישראל לוחות לעצמו, לכתוב עליהם דבר ה', וכפי הכשרתו בהכנת הלוחות, כן תהיה קבלתו, מתחילה וכן גם אח"ז אם יתקלקלו אצלו הלוחות, אז לא תתקיים התורה, ועי"ז לא יהיה מצוי כל כך ענין פחד משה רבינו ע"ה, שלפי ערך מעלת האדם ביראת ה' ובמדות, שהוא לוח לבבו, לפי ערך זה ינתן לו מן השמים קנין התורה, ואם יפול אח"כ ממדרגתו, לפי ערך זה תשכח התורה ממנו, וכמו שאמרו חז"ל שכמה ענינים גורמים לשכחת התורה רח"ל, ועל דבר גדול זה אמרו חז"ל לפרש את הכתוב בסיומא של תורה, ולכל היד החזקה שעשה משה לעיני כל ישראל".



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

"נבואת משה רבינו היתה אמיתית"

ברמב"ם פ"ח מיסודי התורה כתב שבני ישראל במדבר לא האמינו במשה בגלל האותות שעשה שהמאמין ע"י אותות יש בליבו דופי שמא נעשו ע"י בלט וכישוף, ולא האמינו בנ"י במשה אלא כשעיניהם ראו ולא זר איך הקב"ה אומר למשה במעמד הר סיני ועתה אתה עמוד פה עמדי, ועל כן כל האותות שעשה משה במדבר לא עשאו אלא לצורך "כפרו בו עדת קורח בלעה אותן הארץ" עיי"ש כל לשונו. ויש לתמוה דהרי מפורש בקרא בזאת תדעון כי ה' שלחני וגו', והרי שעשה להם בבליעת הארץ אות על נבואתו וצ"ע.

ונראה לישב, שכוונת הרמב"ם היא שלא היה משה רבינו עושה זאת רק בשביל האות, כי הרי המאמין ע"י האות יש בליבו דופי, ורק עשה כן לצורך, אלא שאגב מה שהוצרך לכך עשה כן באופן של אות על נבואתו.

ובעיקר דברי הרמב"ם, שעדת קורח כפרה במשה אדון הנביאים, מקורו מהירו' סנהדרין (פ"ה ה"א): "אמר רב אמר קורח אפיקורי היה מה עשה עמד ועשה טלית שכולה תכלת וכו' באותה שעה אמר אין תורה מן השמים ולא משה נביא ולא אהרן כהן גדול, באותה שעה אמר משה רבון כל העולמים אם נברא לאדמה פה מששת ימי בראשית הרי מוטב ואם לאו יברא לה מעכשיו ואם בריאה יברא ה'". וצ"ב מה הכוונה אם נברא לאדמה פה וכו' ואם לאו וכו', מה הם שני הצדדים הללו.

ויתכן לבאר עפ"י מש"כ הרמב"ם בפה"מ לפרקי אבות (פ"ה מ"ו), עשרה דברים נבראו בע"ש ביה"ש ואלו הן פי הארץ וכו', שכל המופתים שנעשו מאז ועד עולם הונחו כבר בבריאת כל הדברים שלא נתחדש מששת ימי בראשית דבר ממש, וכגון תנאי בבריאת המים שיבקעו בקריעת ים סוף וכדו', אבל כל אלו הנזכרים במשנה זו לא נבראו בטבעם של הדברים, אבל כיון וע"כ לא נתחדשו בשעתן שאין חדש תחת השמש מששת ימי בראשית ואילך, אמרו שנבראו בע"ש ביה"ש, ובודאי הדברים האלו טעונים ביאור עמוק - מה החילוק בין אלו לבין שאר המופתים.

ויתכן שאלו הן דברי הירו' הנ"ל, שמשה אמר שאם לאדמה נברא פה יברא, דהיינו שהיה תנאי בבריאת האדמה הרי מוטב, אולם באמת לא נברא לה פה, אלא היתה בריאה חדשה שנבראה בע"ש ביה"ש, כי לא נתחדש ממש דבר מאז, אבל עכ"פ לא היה זה כתנאי בבריאת הארץ.

וביאור הדבר נראה, שהרי כתב הרמב"ם שהמאמין ע"י אות יש בלבו דופי שמא ע"י בלט וכישוף נעשה, וזה פשוט שאין הכישוף נתפס אלא בתוך המציאות, לשנות להוסיף ולהחסיר במה שכבר קיים, אבל בבריאה חדשה אין כוח לא לבלט ולא לכישוף, וזה מה שאמר להם משה, שכיון ולא נברא לאדמה פה תראו שאין כאן בלט וכישוף ובוזה הוכיח על נבואתו.

והנה מפורסם מה שהק' רמ"מ שלזינגר זצ"ל לגאונים ר' אליעזר שך והסטייפלר זצקו"ל ממה שכ' הרמב"ם באגרת תימן: "וכבר ערב לנו ה' יתברך, ודי בו ערב, והודיענו שכל מי שעמד במעמד הר סיני יאמינו במשה עד סוף כל הדורות והוא אומרו יתעלה 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי איתך וגם כך יאמינו לעולם', לכך יודע שכל מי שיצא מהדת הנתונה במעמד ההוא שאינו מזרע האנשים ההם. וכבר אמרו רבותינו ז"ל על כל המסתפק בתורת משה 'לא עמדו אבותיו על הר סיני'", עי' שם דבריו הנפלאים הממסים כל לב.

ושלח הוא ז"ל לשאול את רבותיו על דברי הרמב"ם האלו, מקורח, שכבר מבואר ברמב"ם ובירו' שהוא כפר במשה ובתורתו אף שעמדו רגליו על הר סיני. ושניהם כתבו לו כנביאים המתנבאים בסגנון אחד, שאין כוונת הרמב"ם לשלול את הבחירה ביחס לעיקר התשיעי, אלא כוונתו ע"ד כלל, והוא קצת דוחק, שהרמב"ם שם כתב כן בצורה נחרצת, ואדרבא לפי דבריהם מתוספת כאן קושיא - איך שללו כוח הבחירה מעיקר זה.

אולם מה שנראה לבאר יותר שכונת הרמב"ם היא שאמנם גם לעומדים במעמד הר סיני לא תבטל הבחירה, רק השאלה היא איך יאמין אותו יהודי - בטוב או בכפיה? כעניין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, דהיינו שכבר נקבעה בליבם האמונה, ורק שאם לא יאמינו מעצמם יבאו ע"י הנסיון או הכפייה לאמונה זו.

וכן יש ללמוד מדברי רבינו להלן שם, על עניין הניסיונות הגזירות והשמדות "והוא אמרו מודיע את זה 'כי לבעבור נסות אתכם בא אלוקים', רצונו לומר

שאמנם נגלה אליכם כן כדי שתחזקו בעת כל נסיון שינסה אתכם בו מהיום ואילך”, והרי שכתב שהניסיונות יחזקו אותנו באמונה ואף שיש בנו האמונה זו מושרשת אבל כך היא תצא ותאיר [כידוע עניין הנסיון להוציא מהכוח אל הפועל, כמש”כ הרמב”ן (בראשית כב, א, ד”ה והאלהים ניסה את אברהם)].

והרי קורח ועדתו, שמעו אותם צועקין ”משה אמת ותורתו אמת ואנו בדאין” ובסופו של דבר חזרו לאמונה, והוא על כרחך מחמת שנתקעה האמונה בלבם במעמד ההוא.

ואם תשאל שאפשר מהמופת חזרו, הרי ברור שלא, שהרי יכלו לומר שע”י בלט או כישוף נעשה ואין כאן בריאה חדשה אלא פה היתה לאדמה כצד הראשון. אמנם כבר כ’ הבית הלוי שאין האמונה שלימה ע”י מופתים חתוכים, ולא רק מפני שיש בהן פקפוק אלא מפני שהאמונה היא קנין בלב, וא”א לקנותה באמת ע”י מופתים מבחוץ, וגם זה נראה שנכלל בכוונת הרמב”ם.

ונמצא לעניין שאלתינו הראשונה, שאכן א”א שעשה להם המופת להוכחת אמונתו, שהרי ע”כ לא היו מאמינים בו שהיו תולים בבלט וכישוף ואומרים שלא הייתה כאן בריאה חדשה, ורק שאמר להם כן לזרזם ולחזקם להוציא האמונה שבתוכם מהכוח אל הפועל ומי שעמדו רגליו יאמין ומי שלא לא, ועל כן באמת עשה משה את המופת לצורך ולא להוכחת האמונה, כמש”כ הרמב”ם, אלא שכיון שלצורך עשה ע”כ יגיעו באמת לאמונה, שכיון שתפגע בהן מידת הדין באופן מופתי וירגשו שיד ה’ פגעה בם, ולא רק שהיה כאן איזה מופת של משה להוכחת נבואתו, סוף כל סוף יאמינו ולא יכחשו אף שהיו יכולים להכחיש, שכיון שעמדה רגלם על הר סיני יאמינו בעל כרחם, שאין האמונה קניין בלבותם של בני”א אלא מפני ההבטחה של ”וגם כך יאמינו לעולם” וכמו שנתבאר.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון ט"ז ◆

הערות הקוראים

הערות על מאמרו של הרב אוריאל בנר "האם מותר לצער
עצמו ולהישאר ער בליל שבועות" (עמוד י"ט)

הערה א'

בענין מה שהתבאר בעמ' ל"א, בענין לימוד במהלך כל ליל השבת (כצ"ל), ראוי לציין לדברי מהר"ח פלאגי בתשובותיו (לב חיים חלק ב' סימן ק"פ) שעמד בזה, האם מותר ללמוד בליל שבת במשך כל הלילה או שמבטל על ידי זה עונג שבת, והעלה לאסור.

והנה כתב רבינו אברהם אבן עזרא על הפסוק והיו נכונים ליום השלישי (שמות י"ט, י"א) בזה"ל: "אולי לא יישן אדם בהם בלילה, שישמעו קול ה' בבקר, כדרך כהן גדול ביום הכפורים", ע"כ. ומשמע שמותר לבטל את השינה בליל שבת, שהרי מתן תורה היה בשבת, כדקתני בשבת פ"ו ע"ב. אמנם שם דחה זאת, דמכל מקום התם שאני, שזו קדושה רבה ויתירה שאינה כשבת רגילה [ומלבד זאת ידועים דברי המדרש שאכן ישנו בני ישראל בלילה זה, וגם בדעת ראב"ע יש לפרש כן בפשיטות, והיינו שהיה זה ציווי שלא לישן בלילה זה, אך למעשה ישנו, ואכמ"ל].

ביקרא דאורייתא

אלישע חן



הערה ב'

בגליון טז של 'האוצר' עסק הרב אוריאל בנר בשאלה האם בלימוד במהלך כל ליל חג השבועות יש בעיה של ביטול שמחת יום טוב. אחד מהכיוונים שהעלה הרב בנר במאמרו המקיף הוא שאין בכך ביטול שמחת החג, משום שהלימוד עצמו הוא משמח.

אביא כמה מקורות לכיוון זה, בנוסף למקורות היפים שהביא הרב בנר, ולבסוף אעיר הערה נוספת:

א. על הרב יצחק זאב יאדלר, בעל 'תפארת ציון' מסופר: "בליל שבועות היה נייעור כל הלילה, וציין שלכאורה אין זה עונג יו"ט, אבל השמחה שיש לישראל העוסקים בתורה כבשעת נתינתה גדולה יותר" (בטוב ירושלים, ר' בנציון יאדלר, ירושלים תשנ"ד, עמ' שיא). כך הביא גם הרב אביגדר נבנצאל (ירושלים במועדיה, שבועות, שו"ת, סדר הלילה), והביא כך גם בשם הרב ז'ולטי, וכתב שלפי"ז ילמד בליל שבועות גם אם בכך יפגעו סדר הארוחות ושמחת החג המשפחתית, שהרי גם הלימוד הוא מכלל השמחה.

ב. כמדומני שסברא דומה מובאת, בהקשר אחר, בדברי כמה מהמפרשים לסוגיא בביצה טו, ע"א, ובפסחים סח, ע"ב. בסוגיא שם מובא שרבי אליעזר סבר "שמחת יום טוב רשות". יש להבין מה יעשה רבי אליעזר עם מצוות 'ושמחת בחגך'? לדעת רבים ההסבר הוא כך: ר' אליעזר סבר שבלמוד עצמו יש שמחה, ובה מקיימים את מצוות 'ושמחת בחגך'. זו דעת המהרש"א (פסחים, חידושי אגדות ד"ה הכל) והשאגת אריה (סימן ט), וכעין זה מובא גם במנחת שלמה לגרש"ז אורבאך (ביצה טו, ע"א), וראה רלב"ג נחמיה ח, י (וראה שדי חמד, חלק דברי חכמים, סימן פ"ד, במכתבו של ה'בנין שלמה', וראה חידושי הרא"ה ביצה, ובעל המאור פסחים, ושפת אמת ביצה ד"ה רבי אליעזר אומר). כך הוא גם במאירי ביצה (ד"ה כתוב): "ר' אליעזר מיהא היאך מתיר, והלא הוא בעצמו אמר ביו"ט של סוכות 'ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה'...!?... יש לתרצה בשאין יושב ושונה, הא כל שיושב ושונה כבר הוא שמח בגדולה הימנה...". כך מצאתי עתה גם בביאור מהר"י אבוהב לטור (או"ח סי' רמב, ד"ה הכל מודים): "שמי שיהיה שמח בלימוד ובזה יהיה לו שמחה בחג - יקיים מצוות הלימוד...". הסברות הנ"ל הובאו ברובן כדי לבאר את שיטת ר' אליעזר, שלא נפסקה להלכה, אך כאמור יש להן מקום גם לפי שיטת ר' יהושע.

ג. עוד יש להעיר לענ"ד לדברי שו"ע הרב (סי' רפח, א), שהביא שרשאי אדם להתאחר בשבת מלאכול עד אחרי ו' שעות מחמת שמתענג בקריאה ותפילה.

ד. לסיום אעיר כי בהאוצר סיון ה'תשע"ז עסקתי במנהג אמירת 'תיקון' בליל שבועות, ולאחר שהבאתי את המקורות לכך הערתי שם האם אין בכך בעיה מצד

שיישן במהלך היום, ולא יקיים 'חציו לה' במהלך היום. בין היתר הבאתי שלדעת העולת שבת ההלכה היא שבשבת ועצרת 'כולו לכם' כדעת ר' אליעזר, הובאו דבריו במג"א (רמב, א), וכן פסקו החכמת שלמה (שם) והא"ר (שם ס"ק ו'), וראה הגהות ר"ב פרנקל שהביא כע"ז מהריטב"א והלבוש, וראה שו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן מא, ס"ק יא) שתירץ את קושיית המג"א על העולת שבת. ועיין מחזיק ברכה (רמב, ב) שהביא בשם זרע בירך שסבר כעולת שבת. אמנם ודאי שרוב הפוסקים חלקו על העולת שבת.

שמחתי להעיר בשולי מאמרו המקיף של הרב בנר, ויישר כוחו
שמואל ישמח



הערה ג'

בהקשר למאמרו הנפלא של הרב אוריאל בנר שליט"א בעניין האם ראוי להיות ער בליל שבועות, ובין הדברים גם הוזכר המנהג שיש שנהגו להיות ערים בליל הושענא רבא, ויש לציין שלגבי הו"ר יש לשים לב, שלא יגרם מכך שהוא ער, שיעבור וישן מחוץ לסוכה. ובהקשר לעניין שינה מחוץ לסוכה בליל הו"ר, יש לציין, שלכאורה לפי דעת תנא אחד לא יותר מנהג זה להיות ערים בליל הו"ר, והיא דעת רבי אליעזר, שאדם חייב לאכול בסוכה י"ד סעודות אחת ביום ואחת בלילה (סוכה כ"ז א'), וטעמו מבואר שם בגמ', ש"תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה". ומבואר בספר החיים להגר"ש קלוגר זצ"ל (תרכ"ז ס"א) שלדעת ר"א, שבעינין שצורת ההתנהגות בסוכה תהיה כהתנהגות הרגילה של האדם בביתו, וכיון שכן, חייב אדם כל לילה לישון בסוכה, כדרך שאדם רגיל מתנהג בביתו, וא"כ לפ"ז יוצא שלר"א אסור לאדם להיות ער בליל הו"ר, כיון שבד"כ אדם ישן כל לילה ואינו ניעור בלילה. ואין נראה לומר, שנימא שגם בהנהגה בביתו יש לילות שאדם ער, כליל שבועות, וע"כ יוכל גם להיות ער באחת מלילות הסוכות, שהרי גם יש ימים שאדם צם ולא אוכל כלל גם בביתו, ואעפ"כ לא הותר לר"א שיום אחד לא יאכל ב' סעודות בסוכתו, כיון שאזלינן אחר ההנהגה הרגילה ברוב השנה, וה"נ לעניין להיות ניעור בליל הו"ר, שאין להיות ער לדעת ר"א בן עזריה.

ובמאמרו דן גם לגבי אלו שנוהגים להיות ערים בליל שבת, ויש לציין שלאותם הנוהגים כן, אז אפשר שגם יהיה מנהגם כן בליל יו"ט, אבל גם א"כ הוא, הרי שלגבי ליל יו"ט הראשון של סוכות יש לחשב האם כדאי לנהוג כך, לדעת "גדול אחד מגדולי הדור אשר בצרפת" שהו"ד בריטב"א (סוכה שם), שס"ל שכמו שבליילה הראשונה של סוכות יש חיוב לאכול בסוכה, ה"נ יש חיוב לישון בסוכה. אמנם הריטב"א כתב ע"ז "אלא ודאי דהא ליתא כלל", אבל עכ"פ יש דעה שכזו, ויש מקום לקחת גם את זה במערכת כלל השיקולים שיש לאדם לקחת כשעליו לשום דרכיו מה יביא לו תועלת רוחנית גדולה יותר, האם להיות ניעור בלילה, או שלא להיות ניעור בלילה. אכן, עדיין יכולים גם לישון בליל א' של סוכות, וגם ללמוד כל הלילה, שיל"ד לדעת אותו גדול, כמה צריך לישון בליל א' של סוכות כדי לקיים חובת השינה בסוכה, האם סגי שישן שיעור כזה שמחייב שינה בסוכה, ואז הדבר יהיה תלוי בפלוגתא האם שינת עראי מותרת מדאורייתא מחוץ לסוכה, ואז יצטרך לישון לכה"פ שינה יותר ממהלך מאה אמה, שזה השיעור של שינת עראי (כמבואר סוכה כ"ו ב'), ולדעה שאין עראי לסוכה, אז יצא בשינה כ"ש בסוכה, או"ד שלדעת אותו גדול בעינין שישן כדרך שבנ"א ישן בשאר לילות השנה, ואז לא יוכל להיות ניעור כל הלילה.

אהרון הכהן פרידמן



הערה על מאמרו של הרב דוד לוי "בעניין חידוש לאו דלפני עיור יתר על דין ערבות דסיני" (עמוד ס"ט)

בהקשר למאמרו של הרב דוד לוי שליט"א שהביא קושיית האחרונים מה נתחדש בלאו דלפנ"ע, שלא להכשיל חבריו באיסור, יותר מחיוב הערבות, ובסוף דבריו בתמצית הדברים, כותב "בהאי קושיא אלימתא שהציבו רבותינו האחרונים". והנה, יש לציין שלכאורה היישוב לזה הוא פשוט, ולכן לדידי יש לדון האם יש כאן קושיא כלל, ובוודאי שלא קושיא אלימתא, שהנה זה פשוט וברור לכו"ע שאיסור לפנ"ע כולל בתוכו שלא להכשיל את חבריו גם במכשול גשמי, כנתינת עצה רעה, ואדרבה זו פשטות האיסור, אלא שנלמד גם שלא להכשיל את חבריו מכשול רוחני. ואם כן להעמיד את השאלה על הפסוק למה הוצרך לשנות לאו זה

האוצר ◆ גיליון י"ז

בוודאי ל"ק, ומה שיל"ד זה על דברי הגמ' מנין שלא יושיט כוס של יין לנזיר, למה אומרים שזה מצד לפנ"ע ולא מצד ערבות, וגם זה ל"ק, שהרי חיוב לפנ"ע הוא בוודאי חיוב מפורש יותר מאשר המושג של ערבות, שכל יהודי אסור להכשיל חברו מדין ערבות, וא"כ ל"מ הקושיא כלל. ולא עיינתי עתה בגוף דברי האחרונים שדנו בזה, ויש לומר שעיקר נידונם לא בא כקושיא, ובוודאי לא כקושיא אלימתא, אלא כנושא לנידון ובירור, האם אכן לקושטא דמילתא, נתחדש בדין לפני עיור אופנים שאין להכשיל באיסור, גם אופנים שאין ללמדם מחיוב ערבות.

עוד הביא שם בדבריו שיש דעות באחרונים שכל שאין חיוב ערבות אין לפנ"ע, ושבנשים, לדעות שאין חיוב ערבות, ליכא לפנ"ע. והדבר כמובן קשה להיאמר, כי עלינו לזכור שאף שנלמד מלפני עיור גם נתינת מכשול רוחני, אבל פשטא דקרא קאי על נתינת מכשול גשמי, והכשלת חברו באיסור נכלל בלפני עיור, כיון שגם מכשול רוחני מכשול הוא, וא"כ לא איכפ"ל שאין חיוב ערבות, אבל אסור להכשיל חברו כיון שהוא גורם נזק לחבירו.

וידוע שדנו האחרונים באיסור הכשלת חברו באיסור, אם שורש האיסור הוא איסור של "בין אדם למקום", שגורם שיהיה איסור בעולם, שזה וודאי נגד רצונו של הקב"ה, או ששורש האיסור הוא איסור של "בין אדם לחבירו", שגורם נזק לחבירו, בזה שעובר איסור. ויש רבות להאריך בזה, ופשטא דמילתא בוודאי ששורש האיסור הוא איסור של "בין אדם לחבירו", כיון שעיקר האיסור קאי על נתינת מכשול גשמי, ששם בוודאי שורש האיסור הוא "בין אדם לחבירו", וא"כ מהיכ"ת לחדש מהך קרא עניין נוסף של איסור של "בין אדם למקום". והסיבה היחידה מחמתה יש לדון שיש גדר גם של "בין אדם למקום" היא מחמת דין הגמ', שיש איסור להכשיל גם גוי באיסור, והרי כל חיובי בין אדם לחבירו לא נאמרו כלפי גויים, וכן לכאורה אין איסור להכשיל גוי במכשול גשמי, והרי אף לגזול גוי יש מ"ד שגזול גוי שרי, וא"כ וכי לגזול מגוי סכום מסוים יהיה מותר, ולהשיאו עיצה שאינה הוגנת שבה יפסיד אותו סכום יהיה אסור? וא"כ לכאן ע"כ שנתחדש בעניין לפנ"ע גם עניין איסור של "בין אדם למקום", אבל גם לצד זה נראה שאין לומר שזה "רק" שורש של "בין אדם למקום" אלא "גם" שורש של "בין אדם

למקום" וגם שורש של "בין אדם לחבירו". וע"כ גם כשאין ערבות אי"ז סיבה שלא יהיה איסור לפני עיור.

אהרון הכהן פרידמן



תגובת המחבר

יישר כח להרב אהרן הכהן פרידמן שליט"א, כהן שדעתו יפה.

א. ראשית כל, הבאנו בתוך הדברים חבל נביאים אחרונים שהתקשו בקושיא זו, החל מהגרי"פ וסייעתו, עד כדי שנדחקו בדחוקים קשים, כי לאו דלפנ"ע נאמר רק ביחס לגרים ולנשים, והגדיל לעשות הגאון האדר"ת בשו"ת מענה אליהו, שהלאו נאמר רק ביחס לנוכרים, דברים שהינם במושכל ראשון קשים לאומרן. ובודאי שלולי שראו קושיא זו כקושיא חמורה, לא היו דוחקים בזה כל כך.

ב. מה שנקט בפשטות, שעיקר לאו דלפנ"ע נאמר על לאו גשמי בהכשלת הסומא בדרכו. הרמב"ם וכל מוני המצוות, העמידו את לאו דלפני עיור בהכשלת דבר איסור ובהשאת עצה שאינה הוגנת, ולא בנתינת מכשול כפשוטו [ועיין בקרבן אהרן, הובא בהערות מהגרי"ש אלישיב זצ"ל (חולין ג, א), שדקדק זאת מלשון הכתובים שבהכרח אין מדובר על מכשול גשמי, עיי"ש].

והא לך לשון הרמב"ם (פי"ב מרוצח הי"ד): "...וכן כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת, או שחזיק ידי עוברי עבירה, שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול, הבא ליטול ממך עצה תן לו עצה ההוגנת לו".

ג. יתר על כן, ישנם כמה מרבתינו האחרונים שנוקטים דאין כל איסור להכשיל עיור במכשול גשמי, ואמרינן בזה מקרא יוצא מידי פשוטו. עיין במנחת חינוך (רלב, ד), משך חכמה (ויקרא יט, ד), קובץ שיעורים (ב"ב אות עז). ויתכן שמי שנותן מכשול ממש לפני עיור אינו עובר על האיסור.

ד. במה שחקר, האם לפנ"ע זהו לאו של בנ"א לחבירו או בנ"א למקום, יש לציין שלפי דברי הרב מפוניבז' (חידושי הגאון מפוניבז' - בענין לפנ"ע), שנוקט דלאו דלפנ"ע אינו לאו כללי, אלא הינו מפרטי כל לאו ולאן, והמכשיל הינו חלק מעבירת

המוכשל, ליכא למימר שזהו בנ"א לחבירו, אלא מדובר בחלק מפרטי העבירה שמכשיל בה את הזולת. ויש לדון לדברי היד מלאכי (הבאנו את דבריו במאמרינו), שאף אדם שניסה להכשיל את חבירו ולא צלחה מזימתו בידו, מכל מקום עובר הוא בלאו דלפנ"ע (ודלא כהפרי יצחק), ובזה יש לדון, דיתכן שלפנ"ע הינו לאו דבנ"א למקום לכך עובר הוא בלאו, הגם שחבירו לא נכשל בפועל, אולם אם לפנ"ע זהו איסור של בנ"א לחבירו, יש לדון האם במקום שחבירו לא נכשל יעבור הוא בלאו דבנ"א לחבירו, כאשר הזולת לא נפגע מכוחו, וצ"ע.

ויהי רצון שיקויים בנו נבואתו של ירמיהו הנביא (פרק לא פס' ז') כאשר מצא חן במדבר הלוך להרגיעו ישראל, "הנני מביא אותם מארץ צפון וקבצתים מירכתי ארץ, בם עור ופסח הרה וילדת יחדיו קהל גדול ישובו הנה".

בברכת התורה

דוד לוי



הערה על מאמרו של הרב שמואל ישמח "זמן קריאת שמו"ת" (עמוד קל"ה)

בס"ד

הרב שמואל ישמח, בקונטרס 'זמן קריאת שמו"ת' (פרק ג, סעיף ז, נדפס בהוצר גליון טז עמ' קמו), הביא את דברי הב"י (סי' רפה) שכתב להוכיח מהגהות מיימוני (תפילה, יג, כה, אות ש') שעיקר זמן שמו"ת הוא בשבת, והעיר הרב ישמח שלכאורה מוכח מדברי ההגה"מ להיפך, עי"ש בדבריו.

אולם ידוע שלפני הב"י היו הגהות מיימוניות של דפוס קושטא, ושם הלשון היא כך: "וזמן השלמה מכיון שהתחיל לקרות הפרשה במנחה... ולכך כתב הר"י אור זרוע שמלמדי תינוקות וכיוצא בהם אין צריכין לחזור ולקרות שמו"ת בשבת, שהרי השלימו בשעה הראויה להשלמה. ומ"מ עיקר זמן השלמה קודם אכילה בשבת (במקום 'וזמן השלמה קודם אכילה בשבת', שנמצא בדפוסים שלפנינו)...". לשון זו, 'ומכל מקום עיקר...' מורה שיש ניגוד בין הדברים הללו לבין דברי האור זרוע

שהובאו לפני כן, ולכן הב"י הבין שלדעת ההגה"מ מצוה מן המובחר לקרוא שמו"ת בשבת דווקא, לפני האכילה, ולא לפני כן, והוא מכוון לשיטת הראב"ן שהביא בהגה"מ שם, שנקט שעיקר דין קריאת שמו"ת נתקן עבור יחיד שאינו שומע קריאת התורה, ואם כן מסתבר לענ"ד שזמן הקריאה הוא בשבת דווקא, שהרי הוא במקום הקריאה שקוראים הציבור בשבת.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



תגובת המחבר

הרב שלזינגר, שלום:

א. דברריך לתריך את דברי הב"י (ע"פ ההגה"מ דפוס קושטא) בהירים, ותודה רבה על התירוף המצוין.

ב. אמנם מה שסיימת וכתבת: "והוא מכוון להשיטה שהביא שם דעיקר שמו"ת נתקן ליחיד שאינו שומע קריאת התורה וא"כ הוא במקום הקריאה בשבת ולכן זהו עיקר זמנו", את זה לא הבנתי ואשמח שתסביר לי. אני מבין שכוונך לומר שלפי שיטת ראב"ן, המובאת בהמשך ההגה"מ, קריאת שמו"ת נתקנה למי שלא שמע את הקריאה בביהכ"נ, ואתה רצית לומר שלפי דבריו ברור שחובת קריאת שמו"ת היא דווקא בשבת, ורצית לחדש שבגלל שיטתו כתב ההגה"מ בהתחלה ש"מ"מ עיקר זמן השלמה קודם אכילה בשבת". עד כאן הסבר דברריך, אם הבנתי אותם נכונה. מה שאינני מבין הוא: א. מה ההכרח או הצורך לומר כך? ב. מסדר דברי ההגה"מ לא נראה כלל בעיני שדבריו בהתחלה "ומ"מ עיקר..." קשורים לדברי הראב"ן אותם הוא מביא רק אחרי כמה עניינים. אשמח אם תבהיר לי למה כוונתך.

תודה, שמואל ישמח



הערות על מאמרו של הרב יצחק נוימן "בעניין רה"ר דאורייתא, אי בעינן ס' ריבוא" (עמוד ר"י)

הערה א'

ישר כח להרב יצחק נוימן על המאמר המופלא, וממש השתוממתי על ההוכחות הגדולות, ואיך נשתמט הדבר מרוב הפוסקים שאחזו כן.

ובאמת יש לציין, שבראשונים עצמם כלל לא נכנסו לשאלות מציאותיות^(א), אלא דנו על הדבר מתוך הסוגיא עצמה, ובכך בעצם 'ביטחו' את עצמם משאלות כגון אלו, שכל עוד הסוגיות מוכיחות שכן הוא, הקושיות מהמציאות מתגמדות, עי' בגליונות לעיל בענין התכלת שהרחיבו בענין זה.

ובנוסף, עיקר ההוכחה מתבססת על דברי המהר"ל, שהמספרים המבוארים בגמ' ובמדרשים הם מה שראוי להיות ולא מה שהיה, וזהו דרכו של המהר"ל בעוד מקומות שחז"ל כתבו הפלגות, אבל אם נפרש כאחרים הסוברים שהדברים כפשוטן (אף שלא במספרים המדויקים האלו שדרך חז"ל לנקוט לשון מרובה, כמש"כ תוס' לגבי תליסר עלייתא וכו', מ"מ ברור שהיו הרבה מאוד מאוד), א"כ בזמן ביהמ"ק כבר גילו לנו חז"ל את המספרים העצומים שהיו, ולא רחוק שגם קודם לכן היו זמנים כאלו, כשישראל עשו רצונו של מקום.

ומ"מ עפ"י האמת יש ליישב, לפי דברי הרמב"ן והריטב"א שכתבו דא"צ שיעברו ממש בכל יום, אלא שתהיה מופקרת ומעבר לס"ר אנשים (כגון ירושלים שהיתה רוכלת העמים ובאו לתוכה אנשים מאפסי ארץ, והיה רה"ר שלה מעבר לס"ר ומופקרת להם), ולפ"ז אין כל כך קושיא להעמיד את הערים שלהם כך.

ומה שנשתנו הערים שלהם מהיום, י"ל משום שדרכם היה להלך בתוך העיירות מעיר לעיר [שהרי היו צריכים להלך ימים ארוכים, והיו חייבים לעבור בערים בינתיים לנוח וכו', וא"כ כל עיר שימשה מעבר לכל הערים שלפניה ואחריה, וכלשון הרמב"ן 'מעיר לעיר עד סוף העולם', מוכח שכן היה הדרך שכל עיר מחברת את הסרטיא לעיר השניה].

(א). למרות שמצאנו כמה מקומות ששאלו מהמציאות, כגון התוס' בעירובין כג. שהקשה על רש"י: "דכמה חצירות היו בירושלים שאין בה בית סאתיים" וכדו'.

וכן בתוך דברי הבית אפרים על הראיות מהמציאות שהביא המשכנ"י, ענה לו הבי"א כה"ג, שמכל מקום איכא טובא ערב רב וגרים ועבדים ורועי צאן ועוד רבים שהיו פחותים מעשרים שנה ואשר נתוספו בשבע שכבשו בברכת משה אשר ברך אותם יוסף ד' עליכם, וגם הבאים ממקומות אחרים לסחור את הארץ וגם כי לא מלאו את הארץ וכבשוה שהרי לא היה אז רק כבוש ל"א מלכים ונשארה בארץ הרבה מאד וגם בלא"ה לא היה בעיירות עצמן ר"ה שהיה כרכים המוקפים חומה רק יריחו שנפלה חומתה.

ועכ"פ ישר כח על הראיות הנפלאות

יחיאל אומן

תגובת המחבר

להרב יחיאל אומן שליט"א

ראשית ישר כחך על שהואלת לקרוא את דברי, ואף ליתן לבך להעיר עליהם, אין לי הרבה מה להוסיף על דבריך כי הצדדים במקומן עומדים, ומ"מ פטור בלא כלום א"א.

א. מש"כ שהראשונים הוציאו דבריהם מתוך הסוגיה ולכן נתגמדו בעיניהם הקושיות, הנה כמו שהבאת (בהערה) מצינו גם שהקשו מהמציאות, ובאמת מצינו דבר פלא בקצת מקומות שהפוסקים הכריעו דלא כהגמ' מכח ראיות מהמציאות: עי' נדה כד. מח' רב ושמואל גבי שני גבין ושדראות ובריטב"א ובמגיה שם שהביא מהראב"ד, שהכריע נגד הכלל דהלכה כרב באיסורי מכח המציאות. וע"ע בפחד יצחק [הקדמון] (ערך צידה) מש"כ ע"ד חז"ל בענין הריגת כינים בשבת [ועי' בר"מ שטראשון ב"ב ב: בדעת הרמב"ם בענין עין הרע].

עם זאת, ברור שזה דבר נדיר, צא ולמד ממש"כ הרשב"א (תשו' צ"ח) על המעיד שהטריפות חיות [ולרמב"ם שחיטה י' י"ג נוסח אחר בזה]. אך כ"ז כשזה נגד הש"ס^(א), אך כשיש מחלוקת בין הפוסקים בהחלט מצינו שהמציאות או חכמת הטבע תוכיח [וכ"כ בשבט הלוי ז' רל"ה]: עי' בטור (סי' ה' ס"י) בענין ניטלה ביצה

(א). וכ"ז כשהדבר נוגע להלכה, דכשאינו נוגע להלכה, י"א דאפשר לסמוך גם על חכמי האומות, עי' במאמר ר"א בן הרמב"ם לאגדות, ובמורה ח"ג סו"פ י"ד ועוד, אמנם המהר"ל בבאר הגולה באר ו' חלק בתוקף על כ"ז, ואכמ"ל.

אחת, ובהגהות תוי"ט שם, שכ' שיש עדיפות להכרעת הרמב"ם כי היה רופא, וע"ע ברש"ל (יבמות עה.) בענין הנ"ל שתמה היאך יחלקו הראשונים על ר"ת, שהרי הביא ראיה לדבריו ממעשה שהיה. ועי' בחת"ס (יו"ד סי' קס"ז ובנדה יז:) שהכריע בתוקף כפי' הרמב"ם במציאות רחם האשה ודלא כרש"י, מפני שהרופאים העידו כהר"ם. ובביאור הגר"א (רס"א ס"ב) כתב על שי' ר"ת בביה"ש שהחוש מכחישו [דלא כהמעשה עם הגרי"ז].^ב

ודאתינן להכי, א"כ הראשונים גופייהו שסברו שלרה"ר בעינן ס' רבוא לא הוקשה להם מהמציאות, אך לנו שיש מח' פוסקים, תבוא המציאות ותכריע, אך באמת לא יוכחש שהדבר נתון לגישות שונות, ואפשר לראות כך בפוסקי זמנינו [כדהבאתם לגבי התכלת], וגם בפוס' הקדמונים^ג, וע"ע לקמן משנ"כ בענין גישת חכמי אשכנז וספרד, שהם בעצם שתי הקבוצות החולקות בענין רה"ר [עי' ביאורה"ל שמ"ה ס"ז].^ד

אך באמת בסוגייה זו הדבר הוא הפלא ופלא שאין שום סוגייה שמוכח ממנה דבעינן ס' רבוא, והראשונים הממאנים בדין זה העמידו קושיא זו כראשונה במעלה, שלא הוזכר בתלמודין מקור לדין מחודש זה [הגר"א שמ"ה ס"ז מציין מקור אחד והוא בתוס' שבת ו: ד"ה כאן, ואינו מובן כ"כ].

ב. מש"כ שדברי על האגדות מבוססות על המהר"ל, זה ודאי אינו שהרי הרבה והרבה ראשונים כתבו בענין זה שאין לנו לקבל האגדות כפשוטם [עי' למשל מאמר האגדות לרמב"ם בפ' חלק, ביאורי אגדות לרשב"א, ביאור הריטב"א לאגדות רבב"ח בפרק בספינה, שיטמ"ק ב"מ נט: בשם ר"ח על אמת המים תוכיח

ב). ובסנהדרין לג. הק' על ר"ט מתודוס הרופא, ובנדה כב: אבא שאל לחכמים וחכמים שאלו לרופאים, עם זאת בכמה דוכתי הגמ' באה להשמיע שליכא מידי דלא רמיזא באורייתא, והפוך בה והפוך בה דכולא בה [אבות ה' כ"ב], ובנדה כ: שרבא הכיר כמה סוגי דמים ואמרה עליו אם שבור מלכא שחכמי ישראל יושבים בליבו של עולם, וכע"ז בבכורות ח: גבי ר' יהושע בן חנניא, ובכמה מקומות קבעו חז"ל הלכה ע"פ ידיעתם בחכמת הטבע, כגון בנדה ט. דם נעקר ונעשה חלב, ושם לח. שהולד נולד לרע"ב יום וכו', ושם לא. המשמש ביום לא. שופך דמים, ואכמ"ל.

ג. עי' שו"ת הרמ"א סי' ה'-ו' בויכוחו עם היש"ש, וליכא מידי דלא רמיז בגמ', עי' נדה ל: 'אני מביא לכם ראייה מן התורה, ואתם מביאין לי ראייה מן השוטים', וביבמות פג: הק' על ר"י מטומטום שהוליד, ותי' שבניו ממזרים.

ד. אגב משמע בריש דבריק שרו"פ ס"ל דבעינן ס' רבוא לרה"ר, אך ביאורה"ל שם כ' להפך.

וכו', ועוד], ומה שהבאתי מהמהר"ל כי הוא כתב נקודתית על הגמ' גיטין שהזכרתי.

עם זאת לא יוכחש שיש הרבה ראשונים שלמדו הרבה אגדות כפשוטם [עי' למשל רשב"ם ב"ב עג. ד"ה אמר, וכן משמע ברש"י ותוס' בכל מקום, וע"ע בראב"ד הל' תשובה ג' ז' על הגדולים שהשתבשו באגדות], וכנודע שיש בזה חילוק גדול בין חכמי אשכנז לספרד [חילוק זה נוגע בתחומים רבים נוספים כגון היחס לשמות וכחות קדושה או -להבדיל- טומאה, והדברים עתיקים], מה שכתבתי אני זה לאנשים כמוני, שסבורים שאכן לא היה באר"י 36000000000 איש, אך כמובן שאין לי את הזכות למנוע או ח"ו לזלזל במי שחושב אחרת, וודאי שיש לו ע"מ לסמוך^ה.

ג. מה שרצית לישיב שינוי הערים בעבר מהיום, אינו מיישב כ"כ כי כבר הראשונים הזכירו שהיום [היינו בזמננו] אין לנו רה"ר, ולכן ביטלו קצת מדיני חז"ל כמו שהבאתי במאמרי, ובזמן הראשונים לא היה כ"כ שינוי לבין זמן חז"ל.

מה שהבאת מהריטב"א שתהיה מופקרת לכל, עיינתי בריטב"א עירובין נט. ומשמע שלא די בכך שהיא מופקרת מצד עצמה [כלומר שמי שרוצה יכול לבוא אליה, דלפ"ז י"ל שכל אנשי הארץ יכולים לבוא לכל עיר ועיר], אלא היינו שבפועל באים אליה ס' רבוא, דהיינו ע"י שיש בה סוחרים וכיו"ב ע"ש, אך כמה אנשים שהולכים ממקום למקום אינם הופכים את המקום לרה"ר [אני משוכנע שהיום יותר אנשים נוסעים מעיר לעיר מאשר בזמן חז"ל, מי לא ביקר בשנה האחרונה בירושלים, אך כמובן שעדיין מערבין אותה].

ד. לא ידעתי שכבר עסקו בנושא זה המשכנ"י והב"א, וברוך שזכני לכוון במקצת לדעת המשכנ"י [שכתב הביאווה"ל שס"ד ס"ב שעיקר ההלכה כוותיה], וטוב לדעת מה שתי' הב"א על הקו'.

ועכ"פ ישר כח על ההערות המחכימות

יצחק נוימן

(ה). אגב מצינו בחז"ל גזומאות שהמציאות רחוקה מהם מאוד, עי' רש"י שבת צ: ד"ה שיתין, וכע"ז מאמר הכתוב ערים בצורות בשמים [דברים א' כ"ח וברש"י, גם היום שמם 'גורדי שחקים'].

תגובת המעיר

לכבוד הרב יצחק נוימן

בתגובה למכתבו, אציין כמה נקודות:

בענין הוכחה מהמציאות, לא עיינתי בכל המקורות הרבים שהבאתם, אך אומר מה שידוע לי לחלק ענין הוכחות מהמציאות לכמה מחלקות:

א. כשחז"ל אמרו דבר במציאות, וקם מישוהו ומכחיש אותם מכח המציאות, ע"ז צווח הרשב"א ככרוכיה, שיש לקיים דברי חז"ל שהם אמת מוחלטת וודאית [ואמנם יתכן שינוי הטבעים, כמש"כ התוס' בע"ז (כד): לגבי בהמה דילדה בת ב' שנים, ובמרו"ק (יא.). ועי' בהגה' חש"ל (אבעה"ז י"ג סי"א) לגבי מינקת, וכן בעו"מ רבים].

ב. כשחז"ל או הפוסקים אמרו דין והוציאוהו מכח מציאות, גם כאן אע"פ שלעינינו נראה המציאות לא כן, מ"מ הדין שריר וקיים, וכמו בסוגית בין השמשות, שלפי המציאות אין מובן דברי חכמי ישראל, ואעפ"כ ההכרעה וההנהגה כמותם (וידועים דברי המהר"ל שחז"ל דיברו לפעמים לפי פנימיות הדברים, או יישובים אחרים שנאמרו, ומ"מ ההלכה בודאי לא משתנית).

ודומה לזה מה שאנו עוסקים בו, שלא מסתדרים דברי חז"ל שיש רה"ר, עם המציאות הנראית לכאור' שברוב הזמנים לא היה ס' ריבוא, והנה יישוב דבר זה הוא על דרך הנ"ל, שכיון שהרבה דרכים ליישב (אפי' אם יהיה בדוחק, ק"ו כשאפשר ברווח) וכגון שנאמר שאמנם ברוב המקומות לא היו ס' ריבוא, אבל היו מספר מקומות ומחמתם גזרו על שאר המקומות וכו'. ודי ביישובים כגון אלו שלא לעקור דברי הפוסקים שהוציאו את דבריהם מדברי חז"ל כמובן, וידעו את המציאות ג"כ.

ובאמת בכללי הפסק ידוע שאם מוצאים דבר שלא היה ידוע לפוסקים, יש מקום לומר שאם היו יודעים אותו היו משנים דעתם (כגון ראשונים שנדמ"ה, או ידיעות חדשות במציאות), אבל דברים שהיו ידועים גם להם, עצם זה שלא התייחסו אליהם זה הוכחה שאין בזה שום טענה.

ובאמת יש לדון מה כונת הפוסקים שכתבו 'היום שאין לנו ס' ריבוא', על איזה זמן מדובר. ולכאורה הכונה מזמן שגלו ונתפזרו (כע"ז שמעתי בשם הגר"ב שרייבר

שליט"א) שכבר אין כינוס ישראל במקום אחד דוגמת אלכסנדריא של מצרים וכו', ואמנם גם גויים מצטרפים, אבל כנראה רוב ישראל מפוזר בעיירות קטנות, כמו שהיה עד לתקופה האחרונה. וא"כ בזמן שהיו ישראל מקובצים, כמו עד החורבן, אם לא היה סיבה מיוחדת של מלחמה יוצאת דופן וכו', היו אמורים להיות ס' ריבוא (ואדרבה, על דרך המהר"ל יתבאר טפן, שחז"ל אמרו השיעור שראוי להיות לולי סיבות שהמעיטו אותם, וא"כ גם הס' ריבוא נמדד לפי מה שראוי להיות^(א)).

בכבוד רב

יחיאל אומן

תגובת המחבר (ב)

לכבוד הרב יחיאל אומן שליט"א

אין לי מה להוסיף על מה שכבר כתבתי, אך כנראה שלא מספיק נזהרתי בדברי. פשיטא שלא באתי לחלוק על חז"ל, ולהדיא כתבתי שאין לנו כח לחלוק עליהם גם כשקשה לנו מהמציאות, וכדכתב הרשב"א [ורק באגב ציינתי שאף בזה מצינו יוצא מהכלל], רק היות שבנושא דידן אין בחז"ל דבר מפורש בזה [ואדרבה מסתימת דבריהם משמע דלא בעינן ס"ר], ורק הפוסקים נחלקו בזה, בזה הבאתי כמה מקורות שהאחרונים הכריעו כאחד משיטות הראשונים מכח ראיות מהמציאות.

עכ"ז פשוט שאף בה"ג ורש"י ודעימיה ידעו את כל הנ"ל [אך היות שהיה פשוט להם כשיטתם, הוצרכו לדחוק את המשמעות הפשוטה הנ"ל], וודאי שאין בכח אף אדם לסתור את דבריהם הק', רק באתי כדרכה של תורה לומר שהפשטות במקרא היא כשי' הרמב"ם ודעימיה, וכדצינתי שאף המשנ"ב הביא קצת ראיות להנ"ל, וכמו שציננתם אתם שכבר המשכנ"י הקשה חלק מהקו' שהבאתי.

בכבוד רב

יצחק נוימן



(א). ובענין המספרים, יש לציין שהגמ' בפסחים לגבי הכוליות מוכח שהיו מליונים ודאי.

הערה ב'

הרב יצחק נוימן כתב להוכיח שמעולם לא היה עיר של ששים רבוא ואפילו הכי היו ערים שהיה דינם כרשות הרבים, ויש להעיר דזה מכוון ליושבי עיר, דבזמנם לא היו מצוי כל כך בנינים גבוהים ועיר גדולה כל כך כבר חל עליה שם "ארץ", אבל כאן הרי מיירי לענין עוברים, וזה היה יכול להיות בעיר הבירה ששם היה השוק וכדומה.

וכן בני ישראל היו ששים רבוא וגרו בארץ גושן, מ"מ הלכו לעבוד בערי מסכנות הרי ששם היה דין של רשות הרבים, ומה שהוכיח ממלחמת פלגש בגבעה שבני ישראל היו מ' רבוא אינו מדויק, כי שם נאמר ארבע מאות אלף רגלי שולף חרב הרי דמיירי כאן בגבורים, ועכ"פ באנשי צבא ואינו כולל הקטנים והזקנים והנשים, וכן לא מסתבר שנתמעטו מהיותם במדבר, ולכן יכול להיות שבירושלים, ששם עלו לרגל והיו שם מפסח עד עצרת ואח"כ בסוכות, וכן בכל השנה היו עולים לקרבנות וביכורים ומעשר שני וכדומה, לכן היה דינו כרשות הרבים.

עוד הביא מעיר הגדולה נינוה שהיתה י"ב רבוא, והנה מצינו שיפת נקרא גדול אף שלא היה הבכור, וכמו שמצינו בראשון ואחרון שלא לעולם הם כפשוטם, ואפילו אם נאמר שכאן היינו כפשוטו, שהיא היתה הגדולה שבכל העולם, וכנ"ל דבדרך כלל עיר כזה כבר היה נחלק לכמה עיירות מפני גדלו, מ"מ הרי מיירי מיושביה ולא מעוברים, וכנ"ל.

גם מעליית עזרא לא מוכח שכך היו כל הזמן, דודאי כיון שהתחילו לקיים התורה נתרבו, וכוונת הגמרא היינו דמ"מ לא היו כמו בזמן שלמה, דאל"כ אלא נשארו באותו מספר, א"כ היה די ביום אחד לחזור לפי החשבון ולא ג' ימים.

הא דנינוה היתה מהלך ג' ימים יש להסביר הכוונה האם היתה מרובעת והיכן הלך האם בכל אמה מרובע, ויכול להיות שהיתה ארוכה והוא הלך לרחבה ברחובות קריה להכריז ודי בזה, ואפשר דברחוב אחד עוברים במשך כל היום ס' רבוא ולא צריך להיות ברגע אחד.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

תגובת המחבר

להרב הגאון דוד אריה שלזינגר - מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב- שליט"א
 רוב התשובות על דבריך רמוזות במה שכבר כתבתי, והנני לפורטם בקצרה:

א. מש"כ שבפירוש הברכה יתכן להיות ס"ר עוברים, גם אני כתבתי כמה פעמים בתו"ד שיתכן שבירושלים היה ס"ר ע"ש, או כדכתבתם אתם שעלו לרגל, או לסחורה, כי היא רוכלת העמים, כדכתב הריטב"א (עירובין כב. ד"ה כאן) [ואכתי צ"ע לסוברים דבעינן ס"ר בכל יום], אך אכתי צ"ע דמשמע בש"ס ובראשונים שבעבר רה"ר היה מצוי טובא, ולא רק עיר אחת, וכדהארכתי בדברי [דהא גם האידינא -או בזמן הפוסקים- יתכן להיות עיר אחת שהיא רה"ר], מלבד זאת כתבתי כבר שעיר הברכה היה רק מזמן דוד, אך קודם לכן שלא היה מלך בישראל מילא לא היתה עיר בירה.

ב. פשוט שבפלגש בגבעה הגיעו כל בני, כי כל אדם יכול לשלוף חרב [חוץ ממיעוט חולים וכיו"ב], וכך מפורש במקרא ריש במדבר מבין עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל [יוצא צבא היינו כפשוטו לתרגום לרש"י ולעוד, ועי' ברמב"ן], וכן נקראו כולם 'אנשי המלחמה' בדברים ב, יד-טו, וכ"ה בשמואל ב' כד, ט, ובדה"י א' כא, ה, במנין דוד 'ותהי ישראל שמנה מאות אלף איש חיל שלף חרב' ושם פשוט שמנה את כולם [ועי' רמב"ן הנ"ל]. והטעם פשוט כי באמת כל אדם שאינו חולה מגיל עשרים עד שישים יכול ליטול חרב, ובפרט בצורת המלחמה של פעם שהיתה תלויה הרבה בריבוי הלוחמים [עי' שמואל א' יא, ז] ופחות בכלי הנשק [עי' היטב בשמואל א' יג, יט-כב], ואכמ"ל, והדבר פשוט לכל הקורא בנביא. ומש"כ שאינו כולל נשים וכו', אף אני כתבתי כך בעניי. ואם נוסיף לארבע מאות אלף גברים נשים וילדים נקבל לכל היותר מליון פלוס, והם מחולקים ליי"א שבטים, ולכל שבט כמה וכמה ערים, וכדכתבתי בארוכה בכ"ז. ומש"כ שלא מסתבר שנמעטו כ"כ, הלא מקרא מלא דיבר הכתוב: "ונשאתם במתי מעט תחת אשר הייתם ככוכבי השמים לרב כי לא שמעת בקול ה' אלקיך" (דברים כח, סב), ובמאמרי בהערה בואר טעם הדבר.

ג. מש"כ שנינו לא היתה גדולה, כבר רמזתי במאמרי שהשו"ע הזכיר את נינוה כעיר גדולה [ומקורו מהרמב"ם עירובין ו, ד].

ד. מש"כ שיתכן להיות בעיר הרבה עוברים ושבים, לא מסתבר שיש בעיר עוברים יותר מיושבי העיר עצמה, וכך מוכיחה המציאות היום, שרוב הנמצאים בעיר הם בתושביה, וכ"ש בעבר שהיה קשה לילך מעיר לעיר.

ה. מש"כ שלאחר עליית עזרא נתרבו, בגמ' ב"מ כח. משמע לא כך שכ' שהיו מעט ולכן אי"צ הרבה זמן לשוב לקצה הארץ, ומשמע שזה היה כל ימי בית שני, והגמ' דוחה שמ"מ כיון שנתישבו בכל הארץ היה לוקח להם הרבה זמן [ודל"א כמש"כ שלמעט לוקח קצת זמן לשוב], גם בימי יהודה המכבי, שהיה זמן רב אחר עזרא, היו היהודים מעטים מול הרבה יונים [אמנם לא כולם נלחמו], וצ"ת ביוסיפון וכיו"ב כמה היו שם.

ו. גם אם נינוה היתה יותר ארוכה מאשר רחבה, מ"מ לא מסתבר שהיתה צרה עד מאוד, ולכן גם נחשב את שיטחה בריבוע אכתי תימצא ארוכה מספיק, עד כדי שבני עבר האחד כמעט ולא דורכים בעבר השני [כתושב ב"ב כמה פעמים יוצא לך לבקר בפרברי העיר].

בכבוד רב ובתודה על ששמת עינך על דברי
יצחק נוימן

תגובת המעיר

א. כל עיקרי הראיות הם מבני ישראל, אבל הרי היו גם אומות העולם, ולענין ס' רבוא לא בעינן דוקא מישראל (עיין מנחת פתים סימן שמ"ה), ולכן היה מצוי עוד מדינות של ס' רבוא, וכן הרי רק בזמן נחמיה מצינו שהוכיחו אותם על הוצאה בשבת, והיכן מוכח שגם בימי שפוט השופטים היה להם רשות הרבים בתוך בני ישראל.

ב. בדברי הימים כתוב שבמנין דוד היו אלף אלפים ומאה אלף איש שלף חרב ויהודה ארבע מאות ושבעים אלף איש שלף חרב, ואם מוסיפים נשים יש הרבה יותר, כי הם נשאו כמה נשים ולכן היו יותר מאנשים וא"כ גם הילדים היו יותר, ומה שכתוב ונשארם במתי מספר נאמר על חורבן בית שני, אבל אז לא נתקיים בהם התוכחה.

ג. יש לדייק ברמב"ם וש"ע שכתבו מדינה גדולה כנינוה, הרי שנינוה היתה "עיר" גדולה, אבל מדינות היו כמה גדולות כמוה.

ד. זה קשה בעיקר על השיטה דבעינן ס' רבוא בכל יום, אבל לימים קבועים אפשר להבינו, וגם כהיום יש עיירות שרוב תושביה יוצאים מהם.

ה. המעיין בגמרא שם רואה שלא כתבה לקבוע בזה את מספרם, דהרי אח"כ חוזרת הגמרא ומהפך בין בית ראשון לשני, ורק נאמרה דרך תירוץ.

ובודאי יש כאן דוחק, אבל כתבתי אותו ליישב השיטה שמקורו הוא מהלכות גדולות, ובודאי היה בקי בפסוקים, וכן כל זה הוא רק לפי פירוש המקרא, אבל מצינו בחז"ל כמה דרשות על מספרים, וכגון במפלת סנחריב אמרינן בסנהדרין צ"ה ע"ב שהיו ראשי גייסות, ולכן אין יכולים לדייק כל כך במנין המקרא.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

תגובת המחבר (ב)

להרב שלזינגר שליט"א

אין לי הרבה מה להוסיף על מה שכבר כתבתי^א.

אך בסוף דבריכם משמע שהסכמתם לכל דברי, שאף אני לא באתי ח"ו לדחות דברי בה"ג ורש"י, ולא ידענו מה שלא ידעו הם, רק באתי כדרכה של תורה לומר שהפשטות במקרא היא כשיטת הרמב"ם ודעימיה, וכדצייתי שאף הביאווה"ל הביא קצת ראיות להנ"ל, וביותר שרש"י גופיה שהיה פשוט לו כשיטתו ודאי שלא

א. אך לא אמנע מלהעיר על מש"כ שהיות שהיו נושאים כמה נשים, לכן א. היו יותר נשים, ב. היו יותר ילדים, וזה פשוט שאינו כלל, דלעולם יש בעולם חצי זכרים וחצי נקבות (יבמות קיט.), ואם אחד היה נושא כמה נשים, חבירו היה נשאר רווק כל ימיו ופשוט, ומה שמצינו שהיו נושאים כמה נשים זה בעיקר המלכים [דומה שכן זה עד היום בארצות ערב], נמצא שלא היו יותר נשים, וגם לא יותר ילדים שכנגד מה שזה מוליד יותר, חבירו מת ערירי, [אם כי לכה"פ היו פחות רווקות], ובכלל בעיון בתנ"ך משמע להדיא שזו טעות לחשוב שפעם היו יותר ילדים מהיום, עי' בבראשית פרק י' בבני דור הפלגה, ובסוף פרשת וישלח בבני עשיו, ובבני השבטים בפרשת ויגש, וכהנה רבות, ובכלל עי' בכל היכא שהוזכרו מספר ילדים, ותמצא שלא היו רבים כלל [למשל בני אהרן, בנות צלפחד, וכהנה רבות], והיכן שהיו הרבה ילדים הדבר מצוין כדבר חריג, עי' למשל בבראשית י' כ"ט וברש"י פסוק כ"ה לגבי בני יקטן (13), ובבראשית י"ז כ' לגבי בני ישמעאל (12), גם במאמרי ציינתי שהילודה של עם ישראל במדבר לא היתה גדולה ע"ש, עוד יש להוסיף שהלוויים היו 22000, והאנשים מבין שלשים עד חמשים היו 8580 (במדבר ד, מח), ומשמע שלא היו הצעירים רבים כ"כ.

הוקשה לו מכל הנ"ל כיון דאיכא לדחוקי לה כנ"ל, אך אנן שיש לנו גם את שיטת הרמב"ם ודעימיה, אשנויה דחוקי לא סמכינן.

בכבוד רב

יצחק נוימן

תגובת המעיר (ב)

אשתעשע קצת במה שכתב בהערה כי לעולם היו נקבות כמו זכרים ואם איש אחד לקח כמה נשים הרי שנשארו יותר רווקות, ויש להוסיף על זה דלכן אמרו טב למיתב טן דו וכו', אולם יש להעיר מרש"י גבי דורון של יעקב אבינו לעשיו, כי תיש צריך י' עזים וכו' הרי שצריכים יותר נקיבות, וקשה לומר דלכן היו הרבה תיישים בלי בת זוג, ומה שכתב שרק המלכים נהגו ליקח כמה נשים, אולי זה נעשה בדורות אחרונים, אבל ממה שהתירו למלך ליקח רק י"ח נשים משמע שההמון עם לקחו יותר, וגם היו פילגשים, ומה שהביא ראייה מבני דור הפלגה, שם הכוונה ליסוד שבעים אומות, וכן בבני עשיו היינו אלופים, ובסוף פרשת בראשית ונח כתיב סתמא בכל אחד ויולד בנים ובנות, ובני השבטים היו יסוד עם ישראל ולא לקחו נשים רק מביניהם, אבל אח"כ נעשו משבעים נפש ס' רבוא בר"י שנה, ואהרן היה מבני לוי וכדלהלן, ובנות צלפחד אם מת מן המעפילים או מקושש הרי זה היה בתחילת מ' שנה במדבר, וכוונת רש"י ביקטן שהעמיד כל כך אומות, וכן בישמעאל דרש רק תיבת "נשיאים" שיכלו כעננים, ובמדבר לא נתרבו כי הדרך ממעטת הבנים כדפירש רש"י ריש פרשת לך לך, והא שהלויים היו רק כ"ב אלף, כבר אמרו כיון שהארון כילה בהם, וכן הספורנו מפרש כיון שסיכנו את עצמם למול במדבר נפל מהם הרבה, ויש להוסיף שהיו עוסקים בתורה והתורה מתשת וכו'.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ "איוב וזמנו" (עמוד שפ"ב)

הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ הביא ראיות לרוב על כך שספר איוב הינו קדום ביותר, ונטה לומר שהיה בזמן האבות. על אף שהעלה אפשרות שאולי חי בתקופה מאוחרת במעט – ימי ישראל במצרים – ברצוני לבסס דווקא את שיטה זו האחרונה: א. השיטה המתארת בצורה המפורטת ביותר את זמנו היא השיטה המופיעה בסדר עולם שהביא (פ"ג)^א, שאיוב נולד בירידת ישראל למצרים וכשעלו – מת (רד"ו שנים^ב). כשם שהזכיר, שיטה זו מופיעה גם בגמ' דידן. ב. רוב השיטות בחז"ל כלולות בתוך רד"ו שנים אלו (וכדלהלן). ג. שיטה זו נתמכת במימרא סתמית, שמשוה הוא שכתב את ספר איוב (הגמ' עומדת על סיוע). ד. שיטה זו מופיעה בסתמא במקום אחר (סוטה לה.), שאיוב מת בעת כניסת המרגלים לארץ. ה. גם הגמ' האומרת שאיוב היה מיועצי פרעה, ונענש בייסורים מפני שלא מנע את גזירותיו (סוטה יא. סנהדרין קו.), קרובה מאוד לתיארוך זה. שהרי לאחר ייסוריו חי ק"מ שנה, ותחילת הגזירות במצרים היו קי"ו שנים לפני צאתם ממצרים (סדר עולם, שם). ו. בכמה מקומות בחז"ל מייחסים את הפסוק "הירא את דבר ה' מעבדי פרעה" לאיוב (שמות רבה יב, ב ועוד). ז. מלבד רש"י וראב"ע שהביא, הנוקטים כאפשרות זו, גם רס"ג והרמב"ן סוברים כך (ולא כדבריו שסוברים שהיה בזמן האבות), שהרי שניהם מדייקים מכך שאיוב ורעיו היו מבני בניו של אברהם אבינו (וכדלהלן).

כאמור, כאשר מגדירים את שנים אלו כשנות חייו, ניתן לזהות שכמה מהדעות בחז"ל כלולות בזמן זה (יעקב, שבטים, מעבדי פרעה, משה, מרגלים). גם האומר בימי אברהם מביא ראיה מעוץ בכורו של נחור אחי אברהם. ואם דרשתו אינה ג"ש בעלמא, אלא הוא מבין את הדברים ע"פ הקשרם, נראה שאיוב חי בארץ שנקראה ע"ש עוץ בכורו של נחור. כלומר, חי ב' דורות אחרי אברהם: עוץ דור אחד אחרי אברהם, ואיוב דור אחד אחרי ע"ש (וכך ביארו רס"ג והרמב"ן, ללא קשר למ"ד זה)^ג. ובכך יוצא שרוב השיטות בחז"ל סוברות כך.

(א). סברא זו היא כעין סברת 'א"כ שמו ושם עירו למה' המופיעה בסוגיה זו, שפירוט הנתונים מחזק את נכונות השיטה.

(ב). הדברים קרובים לדבריו במאמר, שאיוב חי כמאתים שנה.

זה המקום לציין שמ"ד שלא היה ולא נברא - השיטה היחידה שאומרה הוזכר כ'הוא מרבנן' (ולא בשמו) - נדחתה. והיא היחידה שנדחתה.

אלאור כהן

תגובת המחבר

יפה מאוד!

שני הערות קטנות:

א. את הרס"ג אכן הבאתי שהוא כדעת הראב"ע ורש"י ולא להיפך, והרמב"ן נ"ל שסבר כמו שכתבתי בדבריו.

ב. הראיה משמות רבה טעונה בדיקה, כי שמו"ר התחבר בימי הגאונים, ויש לבדוק היכן המקור בדברי חז"ל, וכיצד כתובים הדברים במקור.



ג). על דרך זו אולי ניתן גם לפרש את מ"ד שבימי כשדים היה ובימי מלכות שבא. שהרי שניהם מוזכרים על פני תקופות ארוכות. הכשדים מוזכרים תחילה באור כשדים בימי אברהם ופעמים רבות בנביאים אחרונים. מלכות שבא מוזכרת אצל שלמה, אך 'שבא' מוזכר עוד לפני דור הפלגה (יש לציין שגם בבבלי וגם בירושלמי מוזכר 'מלכות שבא' ולא 'מלכת שבא' ולכן אין הכרח שמדובר בתקופת שלמה). א"כ, יתכן לומר שתנאים אלו רצו לזהות את זמנו של איוב ונעזרו ברמזים מהכתוב, וכל כוונתם להורות שניתן להיעזר בפסוקים אלו לזיהוי זמנו, ולא בהכרח להצביע על זמן מסוים.

כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמואל מולקנרוב
e9074716@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הרב שמואל ישמח
shmuel6520@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com