

בס"ד

ירחון

האוצר

מנחם-אב ה'תשע"ח

גיליון י"ח

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

אוצר הזמנים

יב. גדר חיובו של ת"ב שחל בשבת והשלכותיו
הרב אוריאל בנר

לב. בעניין ד' צומות בבית שני.
הרב משה בנימין גורטלר

אוצר קדשים

מ. ביסוד דין מחשבת שלא לשמה.
הרב דוד לוי

מט. בדין חנוך כלי שרת.
הרב יעקב דוד אילן

נח. התחייבות בקרבן בזמן הזה.
הרב דוד שטרן

סז. הקרבה בלא בית - זכות שהיא חובה.
הרב הראל דביר

אוצר אורח חיים

פא. הנחת תפילין לתלמיד חכם במשך היום כולו.
הרב שמואל ישמח

מפתח האוצר

אננס גידול אדמה או עץ צא
הרב מאיר ערבה

גדרות הגבול שסביב מדינת ישראל כמחיצות קב
הרב יואל שילה

אוצר יורה דעה

חידושי דינים בהלכות ריבית קטז
הרב יעקב אהרן סקוצילס

ברכה על טבילה בתוך ימי טוהר קכט
הרב דניאל אדר

תפילה למותו של פצוע מלחמה שנפצע אנושות בראשו קע
הרב יהושע ון-דייק

בעניין יציאה מא"י לחו"ל קפא
הרב עמנואל מולקנדוב

אם מותר ללכת לאילת לטיול ונופש קצא
הרב אפרים כחלון

אוצר חושן משפט

בדין הזמה בממון רטו
הרב רפאל ברוך טולידאנו

תחילתו בפשיעה וסופו באונס רכב
הרב אלחנן וינברג

אוצר חקר ועיון

בדין מלחמה נחלה וביזה בשבט לוי רלו
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

מפתח האוצר

אלדד ומידד - דיוקים בפירוש רש"י רמ
הרב אהרן פרענקל-תאומים

מילים, מובנן והבנתן רמז
הרב גבריאל יצחק רוונה

הערות הקוראים רנט

האם ראוי להניח תפילין דר"ת רנט
האם יש שכר פסיעות גם בחזרה מהמצוה רס
המוצא תפילין רסב
בת כהן שנשאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים
בפדיון הבן רסד
בעניין הפסק בין ברכת נישואין לחדר היחוד רסה

כתובת המחברים למשלוח הערות רסו

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחֹן "הַאֲוֵצֵר" גִּילְיוֹן ח"י - מִנְחָם אֲב הַתּשַׁע"ח, הַאֲוֵצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



וְלִזְוֵה נִתְאַרְךְ הַגְלוֹת, כִּי כָּל עוֹד שָׁאִין עוֹסְקִים בְּתוֹרָה וּבִמְצוֹת אֵין מִשֶּׁה חֶפֶץ לְגֵאוֹל עִם בְּטִלְנִים מִן הַתּוֹרָה. וְזֶה הוּא שְׂרָמְזוֹ הַכְּתוּב כֹּאן בְּאֹמְרוֹ וְאִתָּה תִּצְוֶה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, עַל דֶּרֶךְ (תְּהִלִּים צ"א) כִּי מִלֹּאכִיו יִצְוֶה, אוֹ עַל דֶּרֶךְ אֹמֶרֶם ז"ל אֵין צוֹ אֵלָּא מַלְכוּת, כִּי הוּא יִמְלֹךְ עָלֵינוּ לְעֵתִיד וְתִנָּאִי הוּא הַדְּבַר שִׁיעֲסֻקּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּתוֹרָה.

וְזֶה הוּא אֹמְרוֹ וַיִּקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זֵית זֶךְ יִרְמוֹז אֶל הַתּוֹרָה שֶׁנִּמְשְׁלָה לְשֶׁמֶן, מִה הַשֶּׁמֶן מֵאִיר לְעוֹלָם כֶּךָ הַתּוֹרָה וְהֵם דְּבָרֵי הַזִּוְהָר שֶׁכְּתִבְנוּ בְּסִמּוֹךְ, וְדִקְדָּק לֹמֵר זֶךְ שֶׁצְרִיכִין לְעִסּוֹק בְּתוֹרָה לְשִׁמְהָ בְּלִי שְׁמֵרִים שֶׁהֵם לְקִנְתָּר ח"ו, אוֹ לְהִתְגַּדֵּל וּכְדוּמָה, אֵלָּה הֵם שְׁמֵרִיָּה. וְאִמֵּר עוֹד כְּתִית פִּירוּשׁ שֶׁצְרִיכִין לְעִסּוֹק בְּתוֹרָה וּלְכַתֵּת גּוֹפֶם וְכַחֵם עַל דֶּרֶךְ אֹמְרוֹ, (בְּמִדְבָּר יט, יד) זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת (בְּרִכּוֹת ס"ג:) וְכִבֵּר כְּתִבְתִּי עֲנִין זֶה בְּחֶפְצִי (חֶפֶץ ה') בְּעֵנִין הַמֵּיִימִינִים בֶּה יַעֲוִיֵּן שֶׁם...

[אֹר הַחַיִּים הַקְּדוֹשׁ, תַּחֲלִילַת פֶּרֶשֶׁת תִּצְוֶה].

יִסוֹד גָּדוֹל וְנִפְלֵא זֶה אֲשֶׁר לִימְדָנוּ רַבֵּינוּ הָאֹר הַחַיִּים הַקְּדוֹשׁ מִשְׁמַעוֹתֵי בְּמִיּוּחַד בְּעוֹמְדָנוּ בְּתַחֲלִילַת חוֹדֶשׁ אֲב, לְבִירּוֹר בַּחֲנִינַת הַגֵּאוֹלָה אֶל מוֹל בַּחֲנִינוֹת הַגְלוֹת וְהַחֲוִרְבָּן. הַתְּנוּצָצוֹת אֹר הָעֵיּוֹן וְהַשְׁקִידָה בְּתוֹרָה לְשִׁמְהָ מְעוֹרֵר כִּנְגָדוֹ אֶת הָאֶרֶץ הַגֵּאוֹלָה לְקִרְאָת הַפִּיכָת צוֹם הַחֲמִישִׁי (וְשֶׁאֵר תַּעֲנִיּוֹת הַחֲוִרְבָּן) לְשִׁשּׁוֹן וּלְשִׁמְחָה.

כְּתִיבַת מֵאֲמָרִים תּוֹרֵנִיִּים מְעַמִּיקִים הִיא גִּילּוֹי מִיּוּחַד שֶׁל עֲמַל הַתּוֹרָה, שֶׁכֵּן כָּל דְּבַר הַנִּכְתָּב יֵשׁ בּוֹ לִיבּוֹן אַחֵר לִיבּוֹן וְזִיקוּק אַחֵר זִיקוּק. כֹּאשֶׁר הַדְּבָרִים מִתְּפַרְסְמִים

בפני לומדי התורה הקדושה, מאירה תורתנו של המחבר ללומד המאמר ומתחברת בזה חוליה נוספת של שרשרת לימוד ומסירת התורה ומקבלין דין מן דין.

בימים אלו, בהם מתקרב סיומו של זמן קיץ בישיבות הקדושות והלימוד המעמיק שבעל-פה בהיכלי הישיבות מתעטר בכתיבת חידושי תורה, שבדורותינו מותר ומצווה לכותבם, בשיפולי גלימתם של רבותינו גדולי הדורות מעתיקי השמועה, זכות היא לנו להוות במה לפרסום דברי תורתם הנפלאים והמתוקים של לומדי התורה, השוגים באהבתה תמיד.

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שנזכה להמשיך להיות אכסניא של תורה, לפרסום פרי עמלם בתורה של תופשי התורה די בכל אתר ואתר.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימן קנה [ב] ◆

מעשי למלך*

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

סימן קנה [ב]

סימן קנה [ב]

הרמב"ם השמיט בפ"ב ממלכים ה"א, דאע"ג דאסור לרכוב על סוסו מיהו בשעת הסכנה שפיר דמי¹, דזהו בעיית אבישי בן צרויה למתיבתא והשיבו לו דשרי ע' סנהדרין (ק"ג) [צ"ה], א'², ושאלתי לאמ"ו הגנ"י והשיב לי דהרמב"ם לא היה צריך לכתוב דהרי אין לך דבר העומד בפני פקוח נפש, אך קשה דא"כ איך היה ספק לאבישי ב"צ³.

ונ"ל לבאר בס"ד בהקדם ישוב ד' הרמב"ם (פ"ד) [פ"ה] מכלי המקדש (ה"ט) [ה"ט], (ופ"א מעדות ה"ג) דפסק דכהן גדול מעיד למלך ישראל⁴, ותמה

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

1. וכתב רק 'אין רוכבין על סוסו'. וראה במים חיים (לרבי חזקיה די סילוא בעל הפרי חדש) על הרמב"ם שם שכתב: "אין רוכבין על סוסו, איתא בפרק חלק דף צה. דבשעת הסכנה שפיר דמי".

2. בגמרא שם מסופר: "יומא חד נפק [דוד]... אתא שטן... משכיה עד דאמטייה לארץ פלשתים. כדחזייה ישיבי בנוב אמר, היינו האי דקטליה לגלית אחי. כפתיה, קמטיה, אותביה ושדייה תותי בי בדייא [הכניעו תחת הבד של זיתים וישב עליו למעכו - רש"י]. אתעביד ליה ניסא, מכא ליה ארעא מתותיה [נתרככה הארץ מתחתיו ולא הזיקו - רש"י]... ההוא יומא אפניא דמעלי שבתא הוה, אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה בארבעא גרבי [סאין - רש"י] דמיא, חזינהו כתמי דמא... אמר [אבישי]... שמע מינה דוד מלכא דישראל בצערא שרי. אתא לביתיה ולא אשכחיה. אמר, תנן, אין רוכבין על סוסו... בשעת הסכנה מאי, אתא שאיל בי מדרשא. אמרו ליה, בשעת הסכנה שפיר דמי. רכביה לפרדיה, וקם ואזל, קפצה ליה ארעא... כד חזייה ישיבי [לאבישי]... פתקיה לדוד לעילא [זרקו כלפי מעלה - רש"י], ודץ ליה לרומחיה, אמר, ניפול עלה ונקטל [נעץ תחתיו חניתו בקרקע, כדי שיפול עליו וימות - רש"י]. אמר אבישי שם, אוקמיה לדוד בין שמיא לארעא" וכו'. עד כאן לשון הגמרא בשילוב תורף דברי רש"י, ועיין שם באורך כל המעשה.

3. וראה בערוך לנר (סנהדרין צה. ד"ה אמר) ובאמרי צבי (סנהדרין צה. ד"ה אמר) שביארו מה היה ספיקו של אבישי. וראה עוד באגרות משה (חו"מ ח"ב סי' עט) מה שביאר בזה. וביאור שלישי תמצא בדברי יהושע (סנהדרין צה. ד"ה אמר).

הכ"מ⁵ שהרי בסנהדרין (י"ט) [י"ח], ב', א"ר יוסף מעיד למלך ומקשה התנן מלך לא דן ולא דנין אותו ומשני [רבי זירא] שמעיד לבן מלך בפני המלך, וא"כ ק' על הרמב"ם קו' הגמרא דהא תנן מלך לא דן ולא דנין אותו⁶.

ונראה לומר דלהרמב"ם קשיא ליה קו' התוד"ה והא [אין], דלמה לא מקשה מהמשנה דתנן מלך לא דן⁷, וגם קושייתם דמאי אשמעינן הבריייתא הא מתני' היא⁸ [באמת לא הבנתי קושייתם דאטו הוא דבר א' דתני בבריייתא מה דתני במתני']

4. וזו לשון הרמב"ם (פ"א מעדות ה"ג): "כהן גדול אינו חייב להעיד, אלא עדות שהיא למלך ישראל בלבד הולך לבית דין הגדול ומעיד בה, אבל בשאר העדויות פטור". וכן כתב (פי"א מעדות ה"ט): "מלכי ישראל... לא מעידין עליהן... אבל כהן גדול... מעיד הוא למלך בבית דין הגדול כמו שביארנו". וחזר על דינו (פ"ה מכלי המקדש ה"ט): "היה [הכהן גדול] יודע עדות, אינו חייב להעיד ואפילו בבית דין הגדול, שזה אינו כבוד לו שילך ויעיד, ואם היתה עדות למלך ישראל הרי זה הולך בבית דין הגדול ומעיד לו". וכן פירש בפירוש המשניות שלו (סנהדרין פ"ב מ"א) וזו לשונו: "אמרו [כהן גדול] מעיד, לא כל עדות שתזדמן לו, אלא עדות המיוחדת למלך בלבד, לרום מעלתו". עד כאן לשונות הרמב"ם.

5. וכן תמחו שאר נושאי כלי הרמב"ם, הרדב"ז והלחם משנה (פ"א מעדות ה"ג), ובאחרונים האריכו בזה.

6. וזו לשון הכסף משנה (פ"א מעדות ה"ג): "תנן כהן גדול ... מעיד ומעידין אותו וכו' המלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו. וגרסינן בגמרא עלה דמתניתין, כהן גדול מעיד והתניא 'והתעלמת'... כגון זקן ואינו לפי כבודו (והכי נמי זילותא הוא לכהן גדול לאסהודי). אמר רב יוסף מעיד למלך. והתנן, לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו. אלא אמר ר' זירא, מעיד לבן מלך... בפני המלך, והא אין מושיבין מלך בסנהדרין. משום יקרא דכהן גדול אתי ויטיב, מקבלין ניהליה לסהדותיה, קאי הוא ואזיל, ומעיינינן ליה אנן בדיניה, עד כאן. נראה, דלמסקנא דאמרינן אלא מעיד בפני המלך, לאו בעדות שנוגע למלך עסקינן... ואם כן היאך כתב רבינו אלא עדות שהוא למלך ישראל בלבד הא בגמרא לא קיימינן הכי וצריך עיון". עד כאן לשונו בהלכות עדות. ובהלכות כלי המקדש (פ"ה ה"ט) תירץ בג' אופנים וזו לשונו: "ואין לומר דבמלכי בית דוד דן ודנין אותם, הוה ליה לרבינו לומר ואם היה יודע עדות למלך ממלכי בית דוד, ומדנקט למלך ישראל, משמע דבכל מלך ישראל מיירי, אפילו אינו מבית דוד. ואפשר לומר, דמאחר שבזמן הזה בעוונותינו שאין לנו לא מלך ולא שר ולא נפקא לן מידי בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, להכי סתם וכתב ואם היה יודע עדות למלך ישראל, דמלך בית דוד גם הוא לא נפיק מכלל מלך ישראל. ועוד יש לומר, שקיצר ולא חשש לפרש, מפני שסמך על מה שכתב בפרק ג' מהלכות סנהדרין. ועוד יש לומר, שמאחר שמן הדין אפילו מלכי ישראל דן ודנין אותם, אלא דמשום מעשה שהיה בעובדא דשמעון בן שטח גזרו ואמרו מלכי ישראל לא דן ולא דנין אותם, כתב רבינו כאן מה שהוא לפי הדין". עד כאן לשונו בהלכות כלי המקדש.

וכבר הקשה כן רבינו לעיל סימן קנד [ב], ועיי' שם מה שכתב בזה.

7. בגמרא (סנהדרין יח): אאוקימתא דרבי זירא דכהן גדול מעיד לבן מלך בפני מלך, אקשינן דהא אמרינן בתוספתא 'אין מושיבין מלך בסנהדרין', והקשו התוספות (שם): "תימה, לפרוך

והלא כל הבריינות והתוספות הוא רובם במשנה], גם קושייתם בד"ה והתנן דה"ל לאוקמי במלכי בית דוד דדנין אותן.⁹

ונראה דקשה באמת על רב יוסף דמשני שמעיד למלך וכי לא ראה סיפא דמתני' דתנן דאין דנין מלך, ונראה דלקמן י"ט, א', א"ר יוסף ל"ש דאין דנים [אלא] למלכי ישראל אבל למלכי בית דוד דנין דכתיב [ירמיה כא, יב] כה אמר ה' דינו לבוקר משפט.¹⁰

ונראה דהרמב"ם מפרש דהא דאין דנין את המלך הי' זה משעה שדנו את ינאי ר"ל דאז גזרו כן אבל מקודם דנו כל המלכים, זהו דעת רב יוסף, ולכאורה ק' מקודם איך דנו אותם הא כתיב [דברים יז, טו] שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך [סנהדרין כב]. ובעת שידון אותו אין עליו אימתו, וצ"ל דלא אמרינן שום תשים היכא דסותר במק"א, וה"נ אם נדרוש הכא שתהא אימתו עליך א"כ לא יוכלו לדונו ולכן לא אמרינן בזה שתהא אימתו כו', וק' א"כ למה גזרו שלא ידונו אותם הא בזה ל"ש שתהא אימתו כו', וצ"ל שכיון שמצות הדין הוא שידונו אותם כדין א"כ כשתהיה אימתו עליהם אז לא יוכלו לדונו ודוק, וע"כ שפיר אין דנין למלך, והניחא מלכי ישראל שהם אינם נכנעים לדברי תורה כמש"כ הרמב"ם פ"ב מסנהדרין (ה"ג) [ה"ה] וא"כ אינן יכולין לדון אותם שהרי אימתו עליך וע"כ אין דנין אותם אבל במלכי ב"ד שנכנעין לד"ת א"כ ל"ל בזה שאין דנין אותם מפני שתהא אימתו עליך בשעת הדין שהרי נכנעין לד"ת ולכן דנין אותם, זהו סברת רב יוסף.

הנה א"כ לק"מ קו' הגמ' מדתנן מלך לא דן כו' די"ל דמיירי שמעיד למלך ישראל ג"כ רק כיון שנכנע לד"ת כמלכי ב"ד נדון ומותר לדונו¹¹, אך הגמ' מקשה אח"כ והתנן מלך לא דן כו', ונראה דאין זה קושיית סתמא דגמ' רק קושיית ר'

ממתניתין דתנן מלך לא דן.

8. וזו לשונם: "ועוד מאי קא משמע לן, מתניתין היא, מלך לא דן וכו'". וכן הקשו הר"ן (סנהדרין יח: ד"ה בן מלך) והמאירי (שם ד"ה אין מושיבין) ועוד. וראה במהרש"א (ח"ה בתוס' שם) מה שיישב.

9. וזו לשונם: "ואם תאמר, ולוקי מתניתין דתני 'מלך לא דן ולא דנין אות', במלכי ישראל. ומתניתין דתני 'מעיד למלך', דמשמע דדנין אותו, במלכי בית דוד, דאמר לקמן (יט.) דדן ודנין אותו". וכן ביאר הלחם משנה (פ"א מעדות ה"ג), שהוקשה לרמב"ם קושיית התוספות, ותירוצם לא היה נהיר לו.

10. וכן ביאר תוספות הרא"ש (סנהדרין יח: ד"ה אלא) בפירושו הראשון.

זירא [וכה"ג ע' תוס' ב"מ כ"א, א', ד"ה וכמה, וב"ב כ"ב, ב', ד"ה וכמה, ועוד כמה דוכתי] דאמר בתר הכי מעיד לבן מלך וטעמא דידיה דמקשה הכי משום דאיהו ס"ל דאין זה גזירת בי"ד של שמעון בן שטח רק זה גזירת הכתוב מדיני תורה וטעמא משום דכתיב שום תשים שתהא אימתו עליך וא"כ לא דנין אותן כלל בין מלכי ישראל בין מלכי בית דוד, רק דקשה מהא דכתיב בית דוד דינו לבוקר משפט וא"כ איך דנין אחרים הא כ' [צפניה ב, א] התקוששו וקושיו¹², וצ"ל שאני מלכות בית דוד דחשיבא ולכן אף שאין דנין אותם מ"מ הם דנים אחרים. הנה א"כ שפיר מקשה [רבי זירא] מדתנן מלך לא דן דלפ"ז גם מלכי ב"ד אין דנין אותן אף שדנין אחרים [ומרישא מקשה], ומשני דמעיד לבן מלך, ומקשה בן מלך הדיוט הוא, ומשני בפני המלך, א"כ מיירי שהמלך דן אחרים וק' הא אין דנין אחרים וצ"ל דמעיד לבן מלך (בפני המלך ואחרים דנין לבן מלך¹³) בפני מלך בית דוד שהם דנים אחרים, וא"כ א"ש קו' התוס' דלמה לא מקשה ממתני' דמלך לא דן ולא דנין אותן, דלפ"ז לק"מ דמתני' ע"כ איירי במלכי ישראל דהא לא דן אמר ובמלכי ב"ד דנין אחרים אלא ודאי במלכי ישראל, וא"כ לק"מ ממתני' דהוא איירי במלכי בית דוד ודוק, וע"כ מקשה מברייא דתניא אין מושיבין מלך בסנהדרין וכל מלך בכלל לפי הטעם דמפרש שם¹⁴ א"כ שפיר קשה, ומשני דלעולם איירי במלך ישראל וכ"ת הא לא דן אחרים, לק"מ דבאמת ג"כ אינו דן רק משום יקרא דכהן גדול אתי כו' ומעיינינן אנן בדיניה ודוק.

היוצא מזה דרב יוסף ור' זירא פליגי, דלדעת רב יוסף הוא גזירת ב"ד של שמעון בן שטח ולדידי' מלכות בית דוד דנין אותם ג"כ וטעמא משום דלא קרינן

11. בשו"ת בן יהודה (סימן פב) הקשה מדוע לא תירצה כן הגמרא שמעיד למלך ישראל שקיבל עליו להיות נכנע לדברי תורה, ועיין שם מה שתירץ בזה. ובהגהות נימוקי מהרא"י (על הרמב"ם פ"א מעדות ה"ג) ביאר שכן היא דעת הרמב"ם, ואילו הגמרא לא רצתה להעמיד באופן זה.

12. וכדברי הגמרא (סנהדרין יח). דאי לא דיינין לכהן גדול, פשיטא שאינו יכול לדון, דכתיב 'התקוששו וקושיו', ואמר ריש לקיש קשוט עצמן ואחר כך קשוט אחרים.

13. הסוגריים מופיעות בכת"י, ונראה שרבינו התכוין למחוק תיבות אלו, דהא תיכף מפרש דמיירי שמעיד בפני מלך ממלכי בית דוד והוא עצמו דן, ורק בהמשך דבריו כותב את מסקנת הגמרא, דכאשר המלך קם אחרים דנים.

14. דאמרינן (שמות כ, ג ב): "לא תענה על ריב" לא תענה על רב, ופירש רש"י (ד"ה לא): "אינך רשאי לסתור את דברי מופלא שבדיינין, ואי אמר מלך חובה, תו לא מצי אינך למחוי ליה זכותא".

שום תשים שתהא אימתו עליך דשאני מלכות ב"ד דהיו ענוים, אבל לר' זירא ס"ל דהוא דין תורה מדכתיב שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך א"כ אף בבית דוד שייך האי טעמא, [ו]קשה למה לא דנין אותם [ו]צ"ל דחשיבא מלכות בית דוד ודנין אחרים ג"כ מטעם הנ"ל דחשיבו, הנה לדעת ר' זירא כ"ש דבמלכי בית דוד שייך לומר יותר שתהא אימתו עליך מבשאר מלכי ישראל ודוק.

וא"כ הרמב"ם שפיר פסק כרב יוסף דהכי ס"ל לסתמא דגמ', וא"כ לק"מ מדתנן דאין דנין מלך ושפיר פסק דמעיד למלך ודוק.

וא"כ א"ש ספיקת אבישי בן צרויה ג"כ דהנה הא דאין רוכבין על סוסו הוא ג"כ מטעם דשום תשים שתהא אימתו עליך¹⁵ וזהו שנסתפק לו משום דבבירור לא ידע שהוא סכנה, וא"כ זהו ספיקו אם שייך ג"כ במלכי בית דוד הא דתהא אימתו עליך כר' זירא וא"כ אף בספק סכנה אסור דחמירא אימתו דמלכי בית דוד משאר מלכי ישראל, או כרב יוסף דבשאר מלכים שייך יותר לומר שתהא אימתו עליך ולא כן גבי מלכי בית דוד דהרי גדונין וא"כ מותר, ופסקו לו כרב יוסף, וא"כ א"ש ג"כ מה שפסק הרמב"ם כרב יוסף ודוק.



15. כמבואר במשנה סנהדרין כב.

אוצר הזמנים

גדר חיובו של ת"ב שחל בשבת והשלכותיו ♦ בעניין ד' צומות בבית
שני

הרב אוריאל בנר

גדר חיובו של ת"ב שחל בשבת והשלכותיו

כדי להבין את גדרו של תשעה באב שחל בשבת, יש לשים לב למספר דינים, כל אחד בפני עצמו, והתאמת העולה מכל אחד מהם לעולה מחברו. העיקריים שבהם הם: דין שבוע שחל בו בשבוע שלפניו, דין דברים שבצנעא בשבת, ודין בעל ברית בברית הנערכת בי' באב. למסקנות העולות מהבנת הדינים והיחס ביניהם ישנה משמעות כאשר נרצה לברר שאלות נוספות שלא נתבארו בפוסקים קדמונים, כמו דין קטן שנהיה בר מצוה בי' באב וכדומה. בעניין זה ננסה למקד את הדיון בעצם השאלה האם שייך לדון כאן על תשלומין. כמו כן, נצביע על שני הדינים שיש בתשעה באב - אבלות ותענית, והקשר בינם לעניננו. אף שדשו בנושא רבים, נקווה שתהיה תועלת בסידור הדברים ועימם הערות אחדות.



האם יש דין שבוע שחל בו

האם כאשר חל תשעה באב בשבת ונדחה ליום ראשון, יש לשבוע שלפניו דין שבוע שחל בו?

הרא"ש (תענית פרק ד' סימן ל"ב) והר"ן על הרי"ף, הביאו מהירושלמי (ה"ז) שאין דין שבוע שחל בו, שכן למדנו שם: "ר' אחא בשם ר' אבהו תשעה באב שחל להיות בשבת שתי שבתות מותרות", אך לעומת זאת: "בספר המצות (עשין דרבנן ג' רמט ע"ג) כתב שנהגו כשחל להיות בשבת לאסור כל השבוע שלפניו וכו' עד כל שכן כשחל להיות בשבת" [ב"י]. מלשונו "נהגו" משמע שאין הוא חולק על כך שעיקר הדין אינו כן. אולם, יש לעיין האם יש מקור לדעת הסמ"ג.

והנה ברי"ף גיאות (הלכות תשעה באב עמוד כז) כתב: "חל להיות בשבת כל השבת כולה אסורין ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת". כלומר, הדבר אסור מן הדין.

וכתב הגרי"ד במברגר בהערותיו שם: "הר"ן והרא"ש הביאם הב"י סי' תקנ"ב מביאים ראיה מהירושלמי דב' שבתות מותרין דכן הוא מפורש בירושלמי ר' אחא

בשם ר' אבהו תשעה באב שחל להיות בשבת שתי שבתות מותרות ע"כ. וקשה למה פסק הגאון נגד הירושלמי, ומה שהסמ"ג מחמיר ג"כ כמ"ש הטור משמו, היינו רק מצד מנהג כמ"ש להדיא נהגו. ונראה דיש ליישב דבריו דבתר הכי איתא בירושלמי לאחריו מהו ר' יוחנן אמר לאחריו אסור רשב"ל אמר לאחריו מותר וכו' מה עביד לה רשב"ל (פירש הק"ע: למתני' דתנן שבוע שחל ת"ב להיות בתוכה אסורין לספר וכו') פתר לה תשעה באב שחל להיות בשבת ולית שמע מיניה כלום (פ' הק"ע: מפרש למשנתנו כשחל תשעה באב בשבת והלכך כל השבת כולה אסורה). וכיון דר"ל סובר כל השבת כולה אסורה פסק הגאון להחמיר כר"ל". וקשה, שהרי זה סותר לכאורה את הכלל שהלכה כרבי יוחנן נגד ריש לקיש? מסביר הגרי"ד: "דזה אינו דלענין לאחריו מפורש בש"ס דילן תענית דף ל' דלאחריו מותר וממילא צריכין אנו לפי מסקנת ההלכה דש"ס דילן לפרש משנתנו כמו שמפרש הירושלמי אליבא דר"ל ושפיר פסק הגאון דבט"ב שחל בשבת שבוע שלפניו אסורא כדין שבוע שחל בה ט"ב".

הקרו אורה (תענית ל, א) מצא גם הוא מקור כאן לדברי הסמ"ג: "עכ"פ משמע לדברי ר"ל תשעה באב שחל להיות בשבת שבת שלפניו אסורה, ומזה נראה סמך למנהגא של סמ"ג שכתב הטור לאסור שבת שלפניו". אפשר שגם הוא מבין שזהו מנהג בלבד, שלא כרי"ץ גיאנות, אבל יש לו סמך מדעה דחויה בירושלמי.

אלא שאם כן קשה, לדעת רוב הפוסקים שאין דין שבוע שחל בו, כדלהלן, כיצד תתבאר המשנה שהרי לאחריו מותר, ובת"ב שחל בשבת השבוע שלפניו מותר. ראשית, נזכיר מש"כ הקרן אורה לישב זאת על ידי שינוי גירסה: "ועיין ברמב"ם ז"ל בפירוש המשניות שכתב דהא דתנן ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת קאי אתשעה באב שחל להיות בשבת בג' או בד', וכרשב"ג דאמר לאחריו אסור, וכבר תמה על זה הלחם משנה ז"ל בהלכות תענית (פ"ה ה"ו). ועיין מש"כ, ודברי טעם הם, ואם כן הא דתנן במתני' ובחמישי מותרין היינו לאחריו, ואפשר הוי גריס בירושלמי פתר לה בתשעה באב שחל להיות בע"ש, דבזה גם כן כל השבת אסור, וכדברי הרמב"ם ז"ל".

אלא שבאמת יש תשובה לדבר, בדברי הברייטא המובאת בבבלי כהרחבה למשנה (תענית כט ע"ב): "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר ולכבס,

ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת. כיצד? חל להיות באחד בשבת - מותר לכבס כל השבת כולה. בשני בשלישי ברביעי ובחמישי, לפניו - אסור, לאחריו - מותר. חל להיות בערב שבת - מותר לכבס בחמישי, מפני כבוד השבת. ואם לא כבס בחמישי בשבת - מותר לכבס בערב שבת מן המנחה ולמעלה^א. עולה מדברי הברייתא שניתן לפרש את המשנה כך שאין היא עוסקת במקרה זה שת"ב חל בשבת, ולכן לא חשו הפוסקים לדעת ר"ל.

והדברים תואמים למש"כ אחרונים שגם בבבלי משמע כדעה המקילה בירושלמי. האור שמח (תעניות פרק ה הלכה ו) הוכיח זאת כך - נחלקו רב נחמן ורב ששת האם מותר לכבס ולהניח בשביל אחרי ת"ב. והגמרא בדף כ"ט ע"ב הקשתה על רב נחמן: "מותיב ר' המנונא (על המתיר לכבס ולהניח) בחמישי מותרין מפני כבוד השבת, אילימא לכבס וללבוש מאי כבוד שבת איכא, אלא לאו לכבס ולהניח כו', השבת כולה אסירה." ויש לשאול: "ולוקמה דמיירי שחל להיות ט"ב בשבת, ומותר לכבס וללבוש בחמישי בשבת, דבאופן זה אסור כל השבת, דרק להניח אחר ט"ב לרב נחמן, וע"כ דאם חל בשבת אין לשבוע זה דין שבת שחל ת"ב להיות בתוכה, כיון דהתענית הוא ביום ראשון".

ובמנחת ברוך סימן פ"ב האריך לדון בדעת הבבלי בענין לכאן ולכאן [והביא בתוך דברי דברי הגבורת ארי תענית כ"ט ע"ב ד"ה אמר לך שנקט שדעת הבבלי להקל, והתווכח עם דבריו] והוכיח בסוף מברייתא אחרת שם: "חל להיות באחד בשבת, בכלל זה בין כשחל ת"ב בשבת ונדחה... ובין כשחל באחד בשבת, דהא קחשיב כולי יומי" ולא יתכן להשמיט חל בשבת, ולפ"ז מבואר דבחל בשבת ליכא דין שבוע שחל בו [וכדבריו כתב גם בחידושים וביאורים סוף תענית].

ופסק השו"ע או"ח סי' תקנ"א ס"ד: "ואם חל תשעה באב ביום ראשון או בשבת ונדחה לאחר השבת, מותר בשתי השבתות, בין שקודם התענית בין שאחריו. ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו, חוץ מיום ה' ויום ו'^א".



(א). כאשר מרן השו"ע הביא דעה ראשונה בסתם ודעה שניה בשם יש אומרים, נחלקו האחרונים כיצד הכריע למעשה: ישנם אחרונים כמו הזבחי צדק, הבן איש חי וכף החיים שהבינו שכוונת השו"ע לחוש לכתחילה לדעת הי"א ולהקל כדעת הסתם במקום הפסד מרובה או שעת הדחק. אולם הפרי חדש ועוד

האם יש נפקא מינה בשאלה מה דעת הרמ"א בנידון?

הרמ"א לא גילה דעתו לגבי דין שבוע שחל בו כשחל בשבת, ולכאורה פשוט הדבר שכן לדעתו אין נפ"מ, כפי שהעיר השעה"צ (סק"מ): "ולדידן אין נפקא מינה, כמו שכתב הרב דנוהגין לאסור מראש חודש [פרי מגדים]". אבל לכאורה מצינו כמה דינים בהם יש נפ"מ בשבוע שחל בו גם לאשכנזים:

א. כתב השו"ע שם סי"ד: "אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה". ומוסיף הרמ"א: "מיהו בגדים שמלפפין בהם הקטנים לגמרי, שמוציאים בהם ריעי ומשתינין בהם, הני ודאי משרא שרי; ואפילו בגדי שאר קטנים נוהגים להקל (ב"י)". וכתב המ"ב (סקפ"ד): "משרא שרי - דאין בכיבוסן של אלו משום שמחה [לבוש]" ובלבוש לא הזכיר את סיום דברי הרמ"א שנהגו להקל גם בשאר בגדי קטנים. ובחיי אדם (כלל קל"ג) כתב: "אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם, מפני שצריך לחנכם... אבל בגדים שמלפפין בהם קטנים לגמרי שמוציאין רעי ומשתינין בהם, מותר. וכן שאר בגדי קטנים בני ב' וג' שנים, נוהגים להתיר. ומכל מקום לא יכבסו הרבה ביחד. ואם אין מכבסים על הנהר, יש לכבסם בצנעה. ונראה לי דלצורך קטנים, אין להחמיר אפילו לפי מנהגנו, אלא בשבת זו". משמע שהסביר את דברי הרמ"א על בגדי קטנים בני שלוש, שאינם דומים לחיתולים, ולא מעבר לכך. מכאן משמע שלגדולים מכך אסור, לכן הוסיף הוא בסוף דבריו שגם לגדולים מכך מותר עד שבוע שחל בו. והביא דבריו המ"ב בסקפ"ב. א"כ יש כאן נפ"מ בשבוע שחל בו אף לאשכנזים.

ב. כתב המ"ב סקפ"ב: "עיין בא"ר דלדידן יש להחמיר בתספורת מי"ז בתמוז וכיבוס מר"ח, ובח"א כתב דלצורך קטנים אין להחמיר אף לפי מנהגינו אלא בשבת זו".

ג. בתקנ"א ס"י כתב הרמ"א: "ובסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין, אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה; אבל יש לצמצם, שלא להוסיף. ובשבוע שחל ט' באב בתוכה, אין לאכול בשר ולשתות יין רק מנין מצומצם". א"כ יש כאן נפ"מ נוספת אף לאשכנזים. אמנם המ"ב (סקע"ז) הביא את

פוסקים כתבו שאין לחוש כלל לדעת הי"א וניתן לפסוק לכתחילה כדעת הסתם. כדעה זו הכריע הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר חלק ו' יו"ד סימן ו' ובמקורות שהובאו שם ואכמ"ל.

דעת הלבוש והחיי אדם לפיה אין נפקא מינה וז"ל: "...והנה בלבוש כתב דמר"ח עד ט"ב לוקחין מנין מצומצם ויש לוקחים י' מלבד הקרובים השייכים לבעל הסעודה. והנה בח"א העתיק כהלבוש", אך סיים: "אבל בדה"ח משמע דיוכל לנהוג להקל כדעת הרמ"א דמר"ח עד השבוע שחל בו ט"ב מותר לזמן כל השייכים לסעודה ואפילו כמה מנינים".

ד. עוד נפקא מינה כתב בשערי תשובה (תקנא סקל"ג): "וע' בשו"ת אור עולם סי' ט' שכתב דדוקא סעודת מילה בזמנה דוחה האבילות של בשר ויין שאינו רק מנהג, אבל סעודת מילה שלא בזמנה אין לה שורש ועיקר בש"ס, עוד דאפשר לעשות סעודה ממאכלי חלב ושאר משקים. וקרוב אלי לומר דמי שאכל בשר ויין בסעודת מילה שלא בזמנה הוי כפורץ גדר כו', וענין השאלה היה שילד נימול שלא כהוגן שלא נתגלה העטרה וחזרו ומלו אותו בשבוע שחל ט"ב בתוכו אם מחויב לעשות סעודה ואם מותר בבשר ויין על סעודה זו ע"ש, ונראה שגם הוא אינו אוסר אלא בשבוע שחל ט"ב אבל בשבוע הקודם גם הוא מודה דמותר דקיל טפי וכמ"ש בעצמו שם סי' יוד הבאתי לעיל ס"ק ג'".

ה. כתב הבה"ל בס"ג על דברי הרמ"א, שנהגו לאסור בכיבוס מר"ח: "ואנו נוהגין להחמיר בכל זה וכו' - ר"ל בכל האמור לעיל בתחלת הסעיף לבד מי שאין לו אלא חלוק אחד בזה יש להקל כמ"ש כה"א"ר [ח"א] ומה שכתב בפתחי עולם מר"ח עד התענית מותר בזה ט"ס הוא וצ"ל עד השבת". א"כ מדברי הפתחי עולם משמע שיש חילוק בין לפני שבת לבין אחרי שבת.

ו. כתב השולחן ערוך בסעיף ה: "אסור לעבריות לכבס בגדי הגויים בשבוע זה. וכתב במ"ב סקמ"ג: "בשבוע זה - בזה אף לדידן לא נהיגין מר"ח, מדלא כתב רמ"א דנוהגין אף בזה מר"ח כמו שכתב בסעיף שאח"ז [ח"א]" [ובשער הציון סקמ"ה כתב: "ובדרך החיים העתיק גם בזה מראש חודש, ונראה להקל, כיון דמראש חודש אינו אלא מנהג"]

לפיכך, יש לשאול מה דעת הרמ"א כשחל תשעה באב בשבת?



האם דברי המגן אברהם עונים לשאלתנו

ולכאורה מצאנו תשובה לשאלתנו בדברי המג"א (סקל"ה) שכתב על חילוקו של הרמ"א בין שבוע שחל בו לבין הימים שלפני שבת לענין בשר בסעודת מצווה וז"ל: "וט"ב שחל בשבת ונדחה אין לו דין שבת שחל ט"ב לענין זה בזה כ"ע מודים עמ"ש ס"ד", משמע שאכן גם לאשכנזים אין דין שבוע שחל בו.

אולם, במחצית השקל דייק: "זה כו"ע מודו, כלומר: ר"ל אף דשם יש חולקין וס"ל די"ל שבוע שחל בו ט"ב. מ"מ הכא דהוא חומרא בעלמא כ"ע מודו". משמע שלא גילה דעתו ביחס לדינים אחרים הקשורים לשבוע שחל בו² [ולקמן בדיון אודות לימוד תורה בשבת זו, נביא דברים אחרים של המג"א, העשויים לסייע בבירור דעתו].



דין דברים שבצנעא בשבת ומשמעותו

והנה בסי' תקנ"ד סי"ט נחלקו המחבר והרמ"א על דברים שבצנעא בת"ב שחל בשבת והרמ"א החמיר, והסביר האבני נזר (או"ח תכ"ו) ע"פ תשובת הרשב"א (חלק א

ב). והנה בדעת המ"ב ישנה מבוכה, שכן סיים שם בשם המג"א: "ואם חל המילה או הסיום מסכת בט"ב שחל בשבת לכו"ע מותר לזמן כל קרואים שירצה", ומשמע שכוונתו למג"א הנ"ל, אמנם לפי"ז הרי ללבוש, שהוזכר בדברי המ"ב, יאסר גם בכה"ג, שכן לדידו מר"ח אין לזמן את כל הקרואים שירצה. ואפשר היה לומר שכוונת המ"ב למג"א אחר, כפי שכתב הרב דרור טויל: "והנה פשט לשונו של המ"ב משמע שמדובר שעושה את המילה או הסיום מסכת בשבת עצמה שחל ט"ב בתוכה, וא"כ ענין זה נוגע לאמור בסימן תקנב, י וז"ל השו"ע שם: "אם חל תשעה באב באחד בשבת, או שחל בשבת ונדחה לאחר השבת, אוכל בשר ושותה יין בסעודה המפסקת ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה בעת מלכותו". וכתב על כך במ"ב שם (סקכ"ג) וז"ל: "והנה אף דכתב המחבר כסעודת שלמה מ"מ ישב בדאבון נפש שלא ינהג בשמחה ולכן לא ישב בסעודת חברים [מ"א] בספר בכור שור חולק ע"ז ודעתו דמי שרגיל בכל שבת לסעוד סעודה זו עם חבריו ומיודעיו ומונע בשבת זו הו"ל כאבלות פרהסיא. ולכו"ע מותר לאכול עם ב"ב ויכול לברך בזימון כיון שהוא שבת [א"ד]. ואם חל מילה באותו שבת יעשה הסעודה קודם מנחה". וא"כ יש לומר שזהו שקמ"ל כאן, שאע"פ שלא ישב בסעודת חברים, אך אם מדובר בסעודת מצווה דסיום מסכת או מילה יכול לזמן את כל מי שירצה. ולפ"ז מש"כ בשעה"צ (תקנא סקפ"ח) שמקור הדין הוא המג"א, אפשר שכוונתו למג"א תקנב סק"ד, שכתב לענין סעודת שבת שחל ט"ב בתוכה: "ומ"מ ישב בדאבת נפש שלא ינהוג בשמחה (רוקח וש"ל) ולכן לא ישב בסעודת חברים, ואם חל מילה באותו שבת יעשה הסעודה קודם מנחה", שמשמעות דבריו שאז עושה סעודה כרגיל, וזהו שכתב במ"ב שמזמין את כל מי שירצה. אך סיים: "אמנם כל זה דוחק, שלא כתוב כך במפורש במג"א שם".

סימן תק"כ: "ומה ששאלת בט' באב שחל להיות בשבת מהו בתשמיש המטה? מי הוי כאבל דעלמא דאמרינן דברים שבצנעה נוהג? נראה לי שאין נוהג בו שום אבלות. דהא אמרינן מעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו דאבלות ישנה שאני. וכ"ש דלגמרי עקרוה מתשיעי ואוקמוה. ומעיקרא היה ראוי לקובעו בעשירי כדאיתא התם^א". ומשמע שלרמ"א לא עקרוה, אלא העבירו את הדינים לראשון. לפי"ז, לכאורה היה מקום לומר שיש לדעתו דין שבוע שחל בו במקרה זה, שלא כדעת השו"ע, כמו שכתב במנחת אשר (מועדים סימן מ'): "ולפי המבואר לכאורה יש להחמיר לשיטת הרמ"א, דכיוון דלשיטתו ת"ב שחל בשבת אסור בתשה"מ... ולשיטתו יש להחמיר דאף בחל בשבת יש דין שבוע שחל בו ת"ב... אך לא ראיתי בספרי גדולי הזמן הלכה זו וצ"ע".

הרב קרפ, בספרו הלכות ומנהגי בין המצרים (עמוד פט), נקט בפשטות שגם לרמ"א אין שבוע שחל בו, וכ"מ מכך שלא חלק על דברי השו"ע בסעיף ד', שהקל בזה.



מדוע לפי הרמ"א אין דין שבוע שחל בו?

כתב באבני נזר (או"ח סימן תכו): "...דהרי אנו רואין לשיטות הסוברים דבתשעה באב שחל להיות בשבת דברים שבצנעא נוהג. מכל מקום קאמר הירושלמי דלפניו מותר אף שבשבת זה נוהג אבילות בדברים שבצנעא. מכל מקום כיון דלא נוהג בפרהסיא לא אלים כולי האי למיסר שבוע שלפניו". והגרי"ד סולוביצ'יק (הררי קדם סימן ז) הסביר: "ומה שהעלה הרא"ש... מותרין בשבוע שלפניו אע"פ שיום התענית נשאר בשבת, משום דיש לדון בגדר האבלות דשבוע שחל בו האם הוא המשך מהאבלות דט"ב או זמן אבילות בפ"ע, אלא שנקבע ע"פ זמן ט"ב, כלומר דט"ב הוא רק סימן בעלמא לקביעות זמן האבילות דשבוע שחל בו, שאם האבלות דשבוע שחל בו היא רק המשך מהאבלות דט"ב עצמו פשוט הוא שזמן שבוע שחל בו תלוי ביום קיום האבלות עצמו, אבל אם האבילות... היא בפנ"ע מסתבר יותר לומר שקביעות זמן שבוע שחל בו תלוי ביום התענית דט"ב".

ג). לכאורה יש נפ"מ בין הטעמים לענין י"ז נדחה, בו אין התאמה מיחודת ל"ח תמוז. יעויין דברי מלכיאל (ח"ה סימן קל) שהזכיר זאת, ורץ כצבי (במעגלי השנה ב, סוף סימן כ"ו).

הסבר אחר לאי חלותו של דין שבוע שחל בו ללא קשר לגדרה של השבת מצאנו בדרשות בית ישי (ח"א סימן י"ג). שם מבאר הגר"ש פישר שעיקר אבילות החורבן היא בלב, שלא כבאבלות חדשה ל"ע, ולכן צריך להיות "מוסיף והולך במשך ימי האבלות כי צריך הכנה נפשית לאבלות זו. ומשום כך, אם חל שבת באמצע הימים שבהכרח הרי היא מפסקת את האבלות שבלב... ממילא אין כל ענין וטעם בהקדמת ימי אבלות קודם".

ועוד יש לחדד ע"פ האמור בשו"ת כתב סופר (אורח חיים סימן קא): "והרמ"א כ' ויש אוסרים בתשמיש וכן נוהגים, נראה לא נהגו מפני ספק שמא הלכה כר"י מווינא פשיטא דהלכה כרבים וכ"ש במלתא דרבנן, אלא מפני שכ' הר"מ שראוי להחמיר יען יצאה הוראה זו מפי מורו וכל עדת ישראל יעשו אותו לנהוג כולם כן לכן נהגו להחמיר, ושפיר כ' של"ה בליל טבילה יש לסמוך על המקילים היינו כיון דעיקר להלכה כדעת המתירים, ובאלי' רבה פקפק הא להאוסרים אסור גם בליל טבילה כיון דתשמיש אסור אפי' בליל טבילה, דחי' זו לאו כלום היא בוודאי להאוסרים אסור אבל אין הלכ' כוותיהו אלא דנהגו כן מפני כבוד הר"י מווינא כמ"ש הר"מ, ואין ראוי להחמיר מה שאינו מן הדין לבטל מצוה דעונה בליל טבילה דיש מצוה ביותר, וגם ר"מ לא התכווין להחמיר כה"ג, וכן משמע דכ' וכל ישראל יעשו וכו' היינו שנוהג בכ"י בכל עונה דלילי שבת, אבל מצוה דטבילה ותשמיש בליל טבילה מצוה ביותר שאינה לכל ישראל רק ליחידים במקרה לא יחמיר, כ"ש כשאשתו אינו מרוצית לכך כנלפענ"ד". מדבריו עולה שגם הרמ"א לא ממש חולק עקרונית על דברי שו"ת הרשב"א שנפסקו בשו"ע, ואף הוא סבור שעיקר הדין כמותו, וממילא ברור יותר שלא יהיה שבוע שחל בו, כי נעקר.



האם מותר ללמוד תורה בשבת זו?

הבנה זו עולה גם מדברי המגן אברהם לגבי לימוד תורה בשבת זו, בהסבר דעת הרמ"א המתיר ללמוד עד חצות. בפשטות אמורה מחלוקת זו להשליך גם על דין לימוד תורה בשבת. שכן אף שנחלקו הראשונים האם הוא אסור באבלות רגילה בשבת, מדין דברים שבצנעא, כמובא בבית יוסף (יורה דעה סימן ת'): "וכתב המרדכי

(ד). וראה עוד לקמן הסבר נוסף בזה מאחיו הגר"י.

(סי' תתקו) יש אוסרים תלמוד תורה בשבת דדמי למילי דצנעא אבל ר"י היה מתיר תלמוד תורה בשבת שהיא משמחת את הלב והוא צריך לשמח עצמו בשבת עכ"ל, הרי להלכה פסק השו"ע שם שאסור (המ"ב בסימן תקמ"ח ט"ז הביא: "ויש מתירין בת"ת לגבי אבל ברגל, ומקורו מהאליה רבה שכתב: "אך צ"ע כיון דלקצת פוסקים בטור שם הוי ללמוד בפרהסיא, ואף דלא קי"ל הכי מ"מ ברגל אפשר לסמוך על הפוסקים דאין נוהג אפילו דבר שבצנעה ברגל" א"כ זה נוגע דווקא לרגל), א"כ לכאורה בשבת זו אסור יהיה ללמוד. אבל במגן אברהם (סימן תקנ"ג סק"ז) כתב בהסבר דעת הרמ"א: "מיהו בתשו' מהרי"ל כ' וז"ל ט"ב שחל בשבת אסור ללמוד אחר חצות כמו בחול עכ"ל משמע דקודם חצות מותר ונ"ל הטעם כיון שנדחה נדחה ואין לו דין ט"ב רק דין עט"ב ומ"מ לענין תשמיש מחמירין". נשמע מדבריו שגם לרמ"א אין דין הדברים שבצנעא מצביע על היות היום ת"ב במהותו, ואפשר להבין שלא יהיה דין השבוע שלפניו כשבוע שחל בו ת"ב".

אולם, נציין שהגר"מ שטרנבוך (מועדים וזמנים ה, שמג) ביאר את היתר ת"ת באופן נקודתי, שכיון שמדובר בכל ישראל "אי נימא דברים שבצנעא נוהג ולא נלמד כלל בשבת זו אלא עניני אבילות... הלוא מנכר מלתא טובא והוה אבילות בפרהסיא", אבל זו לא הבנת המג"א, כנראה כיון שסוף סוף כל אדם נידון לעצמו, ולכן הגיע להגדרה עקרונית יותר, ש"כיון שנדחה ידחה".



דין תענית לבעל ברית בת"ב נדחה

והנה כתב מרן בסימן תקנ"ט, ס"ט: "ט' באב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון, בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול, ורוחץ, ואינו משלים תעניתו לפי שיום טוב שלו הוא. מקור הדברים במעשהו של רבינו יעב"ץ שהובא בטור ובית יוסף אורח חיים סימן תקנ"ט: "מעשה שחל תשעה באב להיות בשבת ונדחה

(ה). אמנם דעת המגן אברהם עצמו לאסור: "א"כ ק"ו אם חל ט"ב בשבת שאסור ללמוד כל היום דהא אסור מדינא ללמוד בט"ב ועוד דהא דברים שבצנעה נוהג כמ"ש סימן תקנ"ד ס"ט... ול"נ להחמ"י בשניהם דהא יכול ללמוד דברי' המותרים בט"ב". מתחילת דבריו משמע שלדעתו דין הדברים שבצנעא יותר מהותי מאשר הסברו בדעת הרמ"א, ולכן לפיו נצטרך להסביר אחרת את העדר דין שבוע שחל בו, שכן המג"א לא חלק בזה על השו"ע. אמנם, יש לציין שמסוף הדברים נראה שהמג"א מתחשב בשיקול פחות מהותי "דהא יכול ללמוד דברי' המותרים בט"ב". ומוזה משמע קצת שאין מוחלט אצלו מש"כ בתחילת הדברים.

למחרתו והיה רבינו יעבץ בעל ברית והתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים תעניתו...". במקור הדברים לא נתפרש שמדובר בת"ב נדחה אבל הבית יוסף נוקט כך כדבר ברור, ראשית מסברה: "ומשמע לי דהא דרבינו יעבץ דוקא בתשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה למחרתו דכיון דאידחי לא חמיר כולי האי אבל אם לא היה נדחה אלא שחל להיות באחד מימי השבוע לא היה מיקל בו בכך" ושנית, ממשמעות דברי הגמרא: "וכן משמע מההיא דמייתי מרבי אלעזר ברבי צדוק (עירובין מא., תענית יב.) דאמר וחל ט"ב בשבת ודחינוהו לאחר השבת" מסביר הב"י: "ואם איתא דהוא הדין לחל תשעה באב באחד מימי השבוע הוה ליה לסתום ולומר והתענינו בתשעה באב ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו היה ואין לומר דאיצטריך למימר דחל תשעה באב בשבת ודחוהו למחרתו לאשמועינן דאפילו הכי התענו בו רוב היום וכדקתני והתענינו דהא ודאי לא אתא אלא לומר דלא השלימוהו מפני שיום טוב שלהם היה ואם כן למה ליה למימר דתשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה למחרתו הוה אי לאו למימרא דדוקא בכהאי גוונא הוא דלא בעי לאשלומי אבל אם חל להיות באחד מימי השבוע צריך להשלים וכן נראה מתוך תשובה אחת מחכמי אשכנז שבאה לידי". מדין זה ומהסברו הוכיח בשו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן שסג) ש"בגוף הדבר אם יום הנדחה הוא רק תשלומין לט"ב נראה דגם להקל קיי"ל דהוי רק תשלומין. שהרי בסי' תקנ"ט מבואר דבעל ברית אינו מתענה ביום הנדחה משא"כ בט"ב עצמו". נשאלת השאלה איך משלבים זאת עם דברי מרן שאין דברים שבצנעא בשבת, והרשב"א הסביר שנעקר ליום ראשון, א"כ אינו תשלומין? ושמעתי מת"ח שהסביר שכיון שמדובר בדין דרבנן הקל מרן לשני הצדדים, מחד התיר דברים שבצנעא בשבת, ומאידך התיר לבעל ברית לאכול, אולם קשה לומר כן בלי שום רמז בדברי הבית יוסף המסביר את שני הדינים בלי להתייחס לכך.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן כז) כתב: "ועל הטעם הב' מוסיף עוד שם בהתעוררות תשובה וכותב: רק יש לפקפק על טעם זה דהא מקילין בת"ב שנדחה לבעל ברית לאכול, ויש לומר דעיקר חיובו גם ביום שני [כלומר ב'] רק שהקילו ביום זה שאינו כל כך חיוב כיום תשעה באב בעצמו שהוא עיקר חיובו משום אתחלתא דפורענותא וחמיר ושללא לדחות אותו גם מפני בעל ברית משא"כ בשני".

נראה לחזק הבנה זו, דהנה במגילה ה' ע"ב מצינו על רבי ש"ב קש לעקור תשעה באב, ולא הודו לו. אמר לפניו רבי אבא בר זבדא: רבי, לא כך היה מעשה. אלא: תשעה באב שחל להיות בשבת הוה, ודחינוהו לאחר השבת, ואמר רבי: הואיל ונדחה - ידחה, ולא הודו חכמים". וכתבו התוספות: "ובקש לעקור תשעה באב ולא הודו לו - קשה היכי סלקא דעתך דהאי תנא [דרבי] היה רוצה לעקור ט' באב לגמרי והא אמרינן (תענית דף ל:): כל האוכל ושותה בתשעה באב אינו רואה בנחמה של ירושלים ועוד דהא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין ויש לומר דלא רצה לעוקרו אלא מחומרא שיש בו יותר משאר תעניות אי נמי יש לומר דרצה לעקרו מתשיעי ולקבעו בעשירי כדאמר ר' יוחנן (שם כט.) אילו הואי התם קבעתיה בעשירי". והנה למסקנה אומרת הגמרא שביקש לעקור ת"ב נדחה, ושוב תשאל שאלת תוס', וכאן לא שייכים תירוצי התוספות? וכתב על זה הגר"י הוטנר (ספר הזכרון סימן כ"ב): "ומוכח מכאן דתקנת תענית בת"ב שחל להיות בשבת לא הייתה מעיקר הדין של תענית ת"ב ואינה אלא תקנה מאוחרת". ואף שתקנוה בי' כתקנה בפני עצמה ולא כתשלומין, י"ל שהקלו בה כמו שסבר רבי לעוקרה, ואף שלא הודו לא חכמים, זה כיוון שרצה לבטלה לגמרי.

אבל הגר"ד סולוביצ'יק בהררי קדם (סימן ז) למד כמהרש"ם, שמסימן תקנ"ט משמע שהצום ביום ראשון הוא תשלומין, והסיק: "גם הרא"ש מודה שכשחל ת"ב להיות בשבת עיקר יום התענית הוא בשבת, ומ"מ הוא סובר שא"צ לנהוג דברים שבצנעא בשבת משום דכל קיומי התענית נדחו עד יום ראשון, והואיל ולמחר יהיה אסור בתשה"מ לא שייך שגם ביום השבת יהיה אסור, דא"כ נמצא שאיסורי ת"ב חלים ליותר מכ"ד שעות"¹.



(1). על דבריו בהסבר שיטת הרא"ש יש להעיר, שהרשב"א הסביר אחרת את דין דברים שבצנעא, ויש הגיון מסוים שזו גם דעת הרא"ש, ועל כן יש עדיפות מסויימת להסביר כציץ אליעזר [וכ"כ במנחת אשר שם].

(2). והנה מרן על שבוע שחל הביא צד להחמיר אף שנקט שנעקר, משמע לכיוון הפוך שאין תלות מוחלטת בין זה לדברים שבצנעא, וגם המתירים שם יכולים לסבור שנוהג מצד התאריך, וכן כנ"ל לאוסרים שם יוכלו להתיר בשבוע שחל בו, ולא תהיה תלות בין שני העניינים. ונחدد יותר - הרי הסמ"ג

קטן שהגדיל בי' באב - האם שייך כאן המושג תשלומין?

עד כה נסינו לסדר את שלושת הדינים - שבוע שחל בו, דברים שבצנעא וברית בנדחה, באופן שלא יהיו בהם סתירות לדעת השו"ע והרמ"א, ונעזרנו במילותיו של הרשב"א: "דלגמרי עקרוה מתשיעי ואוקמוה", שיש בהן כדי להצביע על היות י' באב יום בפני עצמו שבו חלים דיני ת"ב בשנה כזו, כנ"ל, אבל לא הוזכרה בפוסקים הקדמונים האפשרות שי' באב הוא מדין תשלומין. ופשר הענין אפשר לבאר כמו שנמסר בשם הגר"מ פינשטיין (מסורת משה ח"ב עמוד קע"ו): "אמר רבנו שעל עצם חקירת האבני נזר ועוד אחרונים שמביא, תלוי אם מחשיבים את זה כתשלומים, או כתקנה בפני עצמו, תשלומים הוא מקרבן ראייה, והנה שם דין דאורייתא, ומובן ששייך להגיד, שתיקנו יום מיוחד, ואם לא הקריבו באותו יום, יש תשלומים. אבל בט' באב, שהוא דין דרבנן, הלוא בשנה שחל בשבת, אותם חכמים שאמרו שבכל שנה יתענו בט', אמרו שבשנה זו יתענו בעשירי! ומה שייך להגיד שזה תשלומים, ברור שזה דין מיוחד, לקבוע דווקא ביום עשירי, וממילא אין צורך ואין שייכות לכל הלומדות שלהם.

ומה שמוצאים כמה קולות ביום עשירי הוי משום שמאחר שבשנה רגילה נקבע ביום תשיעי, חילקו בין זה לט' באב רגיל. דבתקנות רבנן קשה למצוא מציאות של תשלומים. דמה שיש תשלומים בתפילה הוי משום שהם תיקנו שיתפלל ג' פעמים, והוא לא קיים, לא שהם תקנו שנבטל תפילה הראשונה. וזה כתשלומים למה שתקנו ג' תפילות, יוכל כך להתפלל מאחר שיש מושג שהלוואי יתפלל כל היום כולו. ומה שבקריאת מגילה הקדימו ג"כ אינו דומה, דשם יום האמיתי הוא בכל זאת בי"ד, ורק לקריאה וכו' הוצרכו להקדים, הוי יותר מין תשלומים, וגם שם אולי זה תקנה עצמאית, מעצם התקנה, אינו באמת תשלומים.

וממילא קטן שנתגדל, בוודאי מחוייב להתענות בעשירי ככל גדול. והדגיש רבנו דלא מסתבר להגיד שעשירי הוא תשלומים לתשיעי, דלמה יקבעו בדרך עיקר

אומר "נהגו", עקרונית מנהג זה יכול להיות נכון לכולם, גם לרשב"א על דברים שבצנעא, כי זה לא מעיקר דין הגמרא. אולם, כמו כן אין סיבה לומר שהרמ"א יסבור כך בגלל דעתו בדברים שבצנעא, שכן בכל מקרה כאן זה לא מעיקר הדין, ואם נלך לפי החקירה היסודית, היינו יכולים לומר שיאסור מעיקר הדין, אך את זאת אף אחד לא יכול להגיד, אחרי שרואים את הסמ"ג, ולכן יותר נראה שנהגו כך כי סו"ס התאריך בשבת, אבל רמ"א לא יחמיר יותר ממרן.

וטפל, הלוא היו יכולים חז"ל לגמרי לפטור באותו שנה! ורואים שאין זה עניין של תשלומים, דהלוא סתם איש, שהיה חולה בט' באב, ולא היה יכול להתענות, לא חייבו להשלים בעשירי! אלא מוכרח שזה תקנה חדשה ועצמאית".

ובשבט הלוי (ח"ו, ע"א) כתב: "אבל העיקר דאין לו שייכות בחקירה הנ"ל - וגם אם הוא רק בגדר תשלומין תענית צבור הוא - ומעיקרא הכי קבעוהו - וגם לא שייך כלל גדר תשלומין בזה - עיין תשובת דברי מלכיאל שם - וכל הפלפולים בזה אך למותר והלכה דחייב וכמסקנת הגאון דברי מלכיאל".

ובניסוח אחר כ"כ במנחת אשר (מועדים סימן מ): "נראה דפשוט הדבר שקטן זה חייב מעיקר הדין דשאני תשלומין דיחיד מתקנת חכמים לכל בית ישראל, ומאחר שתקנו שת"ב שחל בשבת חייבין הכל בצום ואבילות בי' באב הוי ככל תענית שכל בית ישראל חייבין בה".

באופן אחר הסביר הרב קרפ (הלכות ומנהגי בין המיצרים עמוד קפו) מדוע יש לומר שזו תקנה שאינה בגדר תשלומין: "ולענ"ד לשיטת הריטב"א ר"ה י"ח ע"ב והתשב"ץ ח"ב סימן רע"ב, שכן נקט במנ"ח מצוה ש"א ומרן הגרי"ז זצ"ל שחיוב הצומות הללו על כל החודש... א"כ לפי"ז כשנדחה אזי מעיקרא קיבלו עליהו לצום ביום שלאחריו, שזהו בכלל עיקר קביעות החודש, ואף לפוסקים דהאידינא תלוי ברצו, מ"מ הרי כך רצו וקיבלו עליהם להתענות בזמן שחל בשבת".

אולם, כמה גדולים פתחו וחקרו האם יש כאן תשלומין. נתחיל בדברי האבני נזר (או"ח תכ"ו), שבתחילת התשובה כתב: "לכאורה נראה פשוט דמה שמתענין למחר הוא תשלומין דצום שחל בשבת. וכיון דאי אפשר בשבת מתענין באחד בשבת. מידי דהוה אעולת ראי' לבית שמאי דמקריבין בחול המועד". ובסוף התשובה הביא את דברי הרשב"א בתשובה וכתב: "מדבריו נשמע שאין עשירי מצד תשלומין דהא לגמרי עקרוהו מתשיעי, אך לדעת הפוסקים שאנחנו בני אשכנז נגררים אחריהם שסוברים דנוהג דברים שבצנעא שפיר הטעם מצד תשלומין". דומה לזה בשו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן שסג): "וע"ד שאלתו בט"ב שחל בשבת ונדחה ליום א' והי' א' קטן והגדיל ביום א' שנעשה אז בן יג"ש ויום א'. אם חייב להתענות ביום א' או נימא כיון דהוא רק תשלומין לט"ב והוא הי' אז פטור א"כ גם ביום א' פטור... והביא מתשו' רשב"א ח"א סי' תק"כ שכ' דבשבת שחל ט"ב

אינו נוהג בדברים שבצינעה דלגמרי עקרוהו וגם מתחלה הי' ראוי לקבועו בעשירי. אך כמה פוסקים חולקים^(ח).



שני דינים בתשעה באב ומשמעותם בדין תשעה באב נדחה

נקדים ונביא את דברי המנחת חינוך (מצוה שי"ג), שעמד על שני הדינים בתשעה באב, כפי שעולה מהגמרא בתענית ובפסחים: "ונראה פשוט דהד' ענויים בט"ב חוץ מה שאסורים מטעם אבילות כמבואר בש"ס כל מצות הנוהגים באבל נוהגים בט' באב, והד' ענויים הנ"ל אסורים גם כן באבל מ"מ אסורים ג"כ בט' באב דהשוו התענית ליה"כ וזה הוי בכלל עינוי כמו ביה"כ, דאין הטעם משום אבל רק הוי בכלל ענויים". ומה הראיה לכך? "וראיה דמחמת אבילות מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן כמבואר בש"ס וביו"ד ובט"ב אסור אפי' להושיט אצבעו במים כי חוץ מטעם אבילות הטעם מחמת עינוי וחז"ל השוו זה ליה"כ". ויש בזה נפקא מינה בתשעה באב שחל בשבת: "ולפיכך באם חל ט"ב בשבת דנדחה אחר השבת דיש שיטות באורח חיים וכ"פ הרמ"א בש"ע דבשבת נוהגים דבר שבצינעה והאשכנזים נוהגים כן ומוחים במי שהולך לטבול בשבת זה ומ"מ לא נשמע ולא נראה מי שיחמיר שלא לרחוץ פניו וידיו כמנהגו תמיד אלא פשוט כל שהוא

ח). בגוף הדברים התמקדנו בשאלה העקרונית האם נכון להשתמש כאן במושג תשלומין, אולם ראוי להזכיר הערה על תליתו של האבני נזר. בשבט הלוי חלק ד כתב: "ובענייני דאין זה ברור דאולי מה דאסור בדברים שבצנעא בשבת לא מטעם דנוהגין היום עיקר הדין דת"ב אלא כיון שבעלמא הוא יום צום לחורבן ראוי לנהוג בו פרישות". בהלכות בין המצרים (עמוד קפ"ו) העיר הרב קרפ על דברי האבנ"ז בשיטת הרמ"א: "צע"ג דאנן לא נקטינן הכי רק לחומרא ולא לקולא, דמדינא נקטו כרוה"פ שאין דברים שבצינעא נוהג, ולכן התירו הפוסקים בליל טבילה וכדומה", וכעין מה שהוזכר לעיל מהכת"ס. והוסיף שם הרב קרפ: "גם נראה דלדידן דקיי"ל מדינא דת"ב שנדחה אין השבוע שלפניו כדין שבוע שחל בו... אזי באמת אינו תשלומין אלא מתחילה קבלוהו לעשירי כמו"ש הרשב"א". ועוד הוסיף ונימק הבנה זו: "ולענ"ד לשיטת הריטב"א ר"ה י"ח ע"ב והתשב"ץ ח"ב סימן רע"ב, שכן נקט במנ"ח מצוה ש"א ומרן הגרי"ז זצ"ל שחיוב הצומות הללו על כל החודש... א"כ לפי"ז כשנדחה אזי מעיקרא קיבלו עליהו לצום ביום שלאחריו, שזהו בכלל עיקר קביעות החודש, ואף לפוסקים דהאידינא תלוי ברצו, מ"מ הרי כך רצו וקיבלו עליהם להתענות בזמן שחל בשבת", ומוסיף בשם הגרי"ש אלישיב לגבי קטן שהגדיל, שאסור לו לפרוש מן הציבור ולכן הוא צריך לצום, אא"כ הוא כחוש וחלוש, שאז יש לצרף את האבנ"ז לזה שת"ב נדחה קל יותר ולהקל. לעומת זאת, נכתב בשם הגרשז"א (הליכות שלמה עמוד שצ"ט): "לעניין קטן שהגדיל בי' באב אמר רבנו דהסברא נוטה יותר דפטור, משום דתענית נדחה היא בגדר תשלומין, אולם למעשה לא הכריע" [וע"ע בציץ אליעזר ט, כ"ז ומה שהביא ממהרש"ם ודברי מלכיאלי].

מחמת תענית כגון אכילה או שתיה ורחיצת ידים ופניו כיון דתענית נדחה נדחה מכל וכל כיון דאוכלים ושותים, א"כ מותר לרחוץ ג"כ, אך רחיצת כל הגוף או סיכה דהוא בט"ב מטעם אבילות ג"כ ולשיטה זו דיני אבילות לא נדחה ממקומו ונוהג בצנעה אבל מחמת העינוי כמו יה"כ נדחה מכל וכל כיון דהאכילה נדחה נדחה הכל". אם כן לדבריו, דין האבלות נשאר ביום ט' ודין התענית נדחה ל'.

האבני נזר הוזכר לעיל בתור ראש וראשון לדנים בעצם החקירה האם מדובר כאן בתשלומין, אולם עיקר המו"מ בתשובתו היא סביב נקודה נוספת המופיעה בדבריו, בהקשר זה של תענית ואבלות. כיון שמושג התשלומין מושאל לכאן מדיני קרבנות החג: "לכאורה נראה פשוט דמה שמתענין למחר הוא תשלומין דצום שחל בשבת. וכיון דאי אפשר בשבת מתענין באחד בשבת. מידי דהוה אעולת ראי' לבית שמאי דמקריבין בחול המועד. וכן לבית הלל כשחל בשבת שמקריבין ראי' וחגיגה באחד בשבת". נדרש האבני נזר לשאלה: "וכבר הקשו התוספות ריש חגיגה [ב ע"א] דהא לא חזי בראשון לא חזי בשני". כלומר, הנחת יסוד של תשלומין היא שמדובר במצב שהיה חיוב בזמן הראשון, אבל בצום שחל בשבת, לכאורה לא היה שייך כלל לצום בשבת, ומה ענין תשלומים לכאן? "ותירצו דבשבת כיון דגברא חזי ואינו יכול רק מפני האיסור חשיב חזי בראשון. ואם כן נוכל לומר דכוותה בנידון דידן" אבל "בספר נודע בשערים חלק ב' בדרשותיו תי' דכל היכי דלא חזי לשום קרבן כגון לילה שפיר חשוב אינו ראוי. מה שאין כן בשבת כיון שראוי לקרבנות ציבור חשיב ראוי על כל פנים... ואם כן לפי זה בנידון דידן שלעולם אין תענית בשבת שפיר חשוב לא חזי ויפטר מתשלומין אך אפשר לומר כיון שמותר להתענות תענית חלום בשבת ושוב יש מציאות לתענית בשבת וחשיב חזי כנ"ל" מתוך זה הוא מגיע לחילוק בין דין תענית לדין אבלות, ואז מסביר שלתענית שיש לה שייכות בשבת, יש תשלומין, משא"כ לאבלות. ומוסיף: "ולפי מה שכתבתי יתבארו דברי הירושלמי תענית פרק ד' הלכה ו' (כה ע"ב) תשעה באב שחל בשבת שתי שבתות מותרות. לאחריו מהו עד כאן לשונו. ופי' המפרשים דהאי לאחריו קאי אט"ב שחל באמצע השבוע. ואם כן לפי זה הירושלמי דקאמר דהיכי שחל תשעה באב להיות בשבת דשתי שבתות מותר קאי גם אף אם נאמר דבשאר ט"ב לאחריו אסור... וקשה אמאי ישתנה דין ט"ב זה משאר תשעה באב לענין אבילות לאחריו". והוא מיישב לאור החילוק בין אבילות לתענית: "אך לפי

מה שכתבתי יובן כיון דענין אבילות לא הי' מציאות בשבת ולא חל תשלומין לענין אבילות. ושפיר מותר לאחריו לספר ולכבס. דכיון דהאיסור סיפור וכיבוס הוא משום אבילות שהי' בט"ב. ובתשעה באב זה לא הי' אבילות כיון שלא הי' לו מציאות בשבת ולא הי' לו לענין זה תשלומין^ט לעומת זאת לדין התענית יש תשלומין: "ומה שאסור חמשה עינויים בתשעה באב שנדחה הוא מדין תענית כמו ביום הכיפורים כמאמר הגמרא [פסחים נד ע"ב] אסור לאדם להושיט אצבעו במים בתשעה באב כדרך שאסור ביום הכיפורים אבל אבילות פרהסיא ליכא בתשלומין של ט"ב מעיקר הדין^י". עולה מדברי האבני נזר, בדמיון מסוים לדברי המנחת חינוך, שבת"ב נדחה, אם מחילים עליו את מושג התשלומין, יש רק דין של תענית ולא דין אבילות, כי אין תשלומין למה שלא חל מעיקרא.



שיטת הגרי"י פישר

שיטה מיוחדת בענין ת"ב נדחה, לאור שני הדינים הנ"ל, כתב הרב פישר באבן ישראל ז, כו. בעוד שמדברי המנחת חינוך והאבני נזר נראה שדין האבילות נשאר לדעת הרמ"א בשבת ואין כלפיו מושג של תשלומין [אף שיש בכך קושי מסוים, כפי שהתחבט האבני נזר בדבריו בהערה ו הנ"ל] מבין הרב פישר שדין האבילות הנוהג ביום א' הוא חיוב עצמי ולא תשלומין, שכן בשבת לא נהג הדבר במלואו, וצריך להיות יום של דיני אבילות, והוא נקבע ליום ראשון, וז"ל: "נראה דבת"ב

ט). ומחדד: "ואי יקשה הרי אמרנו לעיל דגם לענין אבילות יש מציאות בשבת כיון שמשכחת באבילות חדשה דנוהג דברים שבצנעא. זה אינו דהרי אנו רואין לשיטות הסוברים דבתשעה באב שחל להיות בשבת דברים שבצנעא נהג. מכל מקום קאמר הירושלמי דלפניו מותר אף שבשבת זה נוהג אבילות בדברים שבצנעא. מכל מקום כיון דלא נהג בפרהסיא לא אלים כולי האי למיסר שבוע שלפניו. כמו כן בנידון דידן כיון שאין לאבילות בתשלומין רק לדברים שבצנעא".

י). וביאר יותר: "...מעיקר הדין אין אבילות פרהסיא בט"ב של תשלומין. כיון שבשבת אין מציאות לאבילות פרהסיא ואי אפשר שיאסור נעילת סנדל וכדומה דבר פרהסיא מדין אבילות רק מדין תענית כמו ביום הכיפורים כנ"ל. ע"כ גם בתשלומין אין אסור מדין אבילות. ואף שיש מציאות אבילות צנעא בשבת. מכל מקום כיון דלענין נעילת סנדל וכדומה אין בו אבילות בשבת אי אפשר שיהי' לזה תשלומין. ודומה ללילה דאף שהיא זמן הקטרה. מכל מקום כיון שלשחיטה וזריקה לאו זמנו. חשוב שאינו זמן חיוב כלל. הכא נמי בנידון דידן אף שלתשמיש המטה חל אבילות. מכל מקום לענין נעילת הסנדל לא חל חיוב כלל. וכיון שאין אבילות בתשלומי ט' באב רק בדבר שבצנעא והא לא חמיר אבילות דברים שבצנעא לאסור כל השבוע כנ"ל".

הנדחה איכא תרתי מדין תשלומין ומדין חיוב עצמי, והוא דהרי בת"ב איכא תרתי דין תענית צבור ודין אבילות ובת"ב הנדחה דין התענית הוא מדין תשלומין, אבל דיני האבילות הם חיוב עצמי". הוא מוכיח זאת מדברי הגמרא: "במגילה דף ה' דאמרו שם דת"ב שחל להיות בשבת מאחרין ולא מקדימין ואמרו בטעמא דמילתא דלא מקדימין משום דאקדומי פורענותא לא מקדימין ותמה בתו"ט אמאי לא אמרו כפשוטו דלכן לא מקדימין משום דעדיין לא הגיע זמנו", משאלה זו יש להסיק: "ולכאורה מוכח מזה דת"ב הנדחה הוא חיוב עצמי ולכן מתי שיקבעוהו או יהיה זמנו אפילו אם יקדימוהו, ומוכח מזה דת"ב הנדחה הוא חיוב עצמי ולהכי הוצרך לשנויי משום דלא מקדימין פורענותא".

הטורי אבן שם תמה: "והא דיהיב טעמא לתשעה באב משום אקדומי פורענות לא מקדמין ק"ל למה לי האי טעמא תיפוק ליה כיון דבזמנו א"א לאחר ליום העשירי עדיף טפי מלאקדומי דהא בספ"ד דתענית (ד' כ"ט) אר"י אלמלא הייתי באותו דור לא קבעתי' אלא בעשירי מפני שרובו של היכל נשרף בו, ורבנן אתחלתא דפורענותא עדיפא, והא בחל תשעה באב להיות בשבת דא"א להתענות באתחלתא דפורענותא הא ודאי אפילו לרבנן עכ"פ ראוי לן לקובעו להתענות בעשירי שרובו של היכל נשרף בו מלאקדומי".

ובתשובתו הוא מחדד את המושג אתחלתא דפורענותא עדיפא, באופן שאינו מותיר חשיבות לכך שרוב ההיכל נשרף בי: "ושמא י"ל משום דאמרינן התם בז' נכנסו נכרים להיכל ואכלו וקלקלו בו ז' וח' וט' סמוך לחשיכה הציתו בו את האור והי' דולק והולך כל היום כולו והא עדיפא אליבא דרבנן מה"ט דבעשירי רובו של היכל נשרף בו, הילכך אי לאו האי טעמא דאקדומי פורענות לא מקדמין היה ראוי להקדים ביום ח' או ז' מלאחר".

אולם, הרב פישר מעלה מוצא מתוך שאלת הטורי אבן סיוע לשיטתו: "ובטו"א שם תמה... ועכצ"ל דאי מטעם זה יהיה דין הנדחה מצד חיוב עצמי, ולכן אמרו טעמא משום דלא מקדמין פורענותא כדי שיהיה ת"ב הנדחה מדין תשלומין" ומוסיף: "וזה הוה תרתי דסתרי" שהרי לעיל הסביר שלא נאמר שאכתי לא מטא זמניה, מכיוון שכאן מדובר בחיוב עצמי היכול להיקבע בכל יום. ומתוך כך הוא מגיע להגדרתו העקרונית: "ולפימש"נ מיושב היטב דהגמרא לא יכלה לשנויי

משום דעדיין לא הגיע זמנו כקו' התויו"ט משום דבדין אבילות הוה ת"ב הנדחה חיוב עצמי, וא"כ מתי שיתקנוהו אז יהיה זמנו וכן לא תרצו דלכך מאחרין משום דעיקר שריפת בית המקדש היה בעשירי דא"כ היה דינו מצד חיוב עצמי ובאמת עיקר דין חיוב תענית הוא רק מדין תשלומין וכמש"נ^(א).



משמעות שני הדינים לענין קטן שגדל ב' אב

לאור זאת, הוא מחדש דין בענין קטן שגדל ב' באב: "ולפי"ז נראה דקטן שנעשה גדול ביום ת"ב הנדחה בתענית ודאי פטור כיון דהדין תענית הוא מדין תשלומין, וכיון דבעיקר היום היה קטן לא נתחייב בתשלומין, משא"כ בדיני אבילות כיון דהוה חיוב עצמי בודאי יש לו חיוב ככל ישראל אף אי לא היה מחויב מעיקרא מדין חינוך, כגון שאין לו אב למאן דס"ל דאז ליכא עליו דין חינוך לפני שנתגדל".

לפי זה, יצא שיהיה לקטן זה דין מיוחד לענין רחיצה בת"ב הנדחה, שהרי, כפי שכתב בקצרה המנחת חינוך, דין תענית מוסיף איסור רחיצת פניו וידיו, שאינו קיים באבילות, כפי שמסביר בהרחבה הרב פישר: "דהנה בדין רחיצה וחמישה עינים דאיכא בת"ב נראה דאיכא תרתי דין איסור רחיצה מדין תענית צבור כיוהכ"פ ודין איסור רחיצה מדין אבילות ובהכי יתבאר היטב מה דלכאורה איכא סתירה דבגמרא תענית אמרו בשם רב ששת דף י"ג ע"א ובשם רב חסדא שם ע"ב דאבל ות"ב שניהם שוין ואסיקנא שם דכל שהוא משום אבל כגון ת"ב פניו ידיו ורגליו בצונן מותר ובפסחים דף נ"ד ע"ב איתא דבת"ב אסור להושיט אצבעו אפילו בצונן כיוהכ"פ ועי' ברא"ש שם בתענית בסי' י"ט שכחב שם וז"ל אע"ג דמשמע הכא דאבל ותשעה באב שוין לענין פסק הלכה החמירו בת"ב יותר מבאבל עכ"ל ובר"ן שם בתענית כחב וז"ל ומיהו לא שוו אהדדי והיינו ת"ב ואבל דבת"ב אמרינן בפרק מקום שנהגו דאסור להושיט אפילו אצבעו קטנה במים כדרך שאסור

(יא). ולדבריו יוצא הסבר נוסף לכך שאין דין שבוע שחל בו במקרה זה: "ומה דאמרו בירושלמי בתענית דת"ב שחל להיות בשבת שתי השבתות מותרין מוכן היטב והוא משום דכל דינא דשבוע שחל בו תשעה באב אינו מצד דין התענית של ת"ב אלא מצד דין האבילות שבו שצריך להתחיל דיני אבילות מלפני זה וכיון דהאבילות בת"ב הנדחה הוא חיוב עצמי ואינו משום תשלומין הרי ליכא דין אבילות בכלל בשבת זה ולכן מותרים שני השבתות וכמש"נ".

ביוהכ"פ ואילו באבל מסקינן בסמוך דפניו ידיו ורגליו בצונן מותר עכ"ל והדבר צ"ב אמאי החמירו מבאבל ולפימש"נ כונחם דבגמרא בתענית דמשוי ת"ב לאבל היינו מדין אבילות דאיכא בת"ב תרווייהו שוין אבל אה"נ איכא עוד דינא בת"ב דאסור ברחיצה מדין תענית צבור כיוהכ"פ ומשום זה אסור אפילו להושיט אצבעו בצונן". וההשלכה לענין קטן: "ולפי"ז נראה בת"ב שחל להיות בשבת דנדחה וקטן נעשה גדול בעשירי דביארנו דמדין תענית הוא רק בגדר תשלומין, ורק מדין אבילות הוא חיוב עצמי ולכן בדין איסור רחיצה שהוא מצד דין תענית השווה ליוהכ"פ הרי אינו מתחייב כיון שהוא בגדר תשלומין וכל חיובו הוא רק מדין אבילות שהוא חיוב עצמי והרי מדין אבילות מותר פניו ידיו ורגליו בצונן ולכן גם באיסור רחיצה אסור רק מדין אבילות ומותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן וכמש"נ".



בעניין דעת הבכור שור על אבלות בפרהסיה בשבת ת"ב

בסיום דבריננו, נסיף הערה הקשורה לאמור לעיל. המ"ב (תקנב סק"ג) הביא מחלוקת בין המג"א לבכור שור לגבי סעודה שלישית בשבת ת"ב, וז"ל: "והנה אף דכתב המחבר כסעודת שלמה מ"מ ישב בדאבון נפש שלא ינהג בשמחה ולכן לא ישב בסעודת חברים [מ"א] בספר בכור שור חולק ע"ז ודעתו דמי שרגיל בכל שבת לסעוד סעודה זו עם חבריו ומיודעיו ומונע בשבת זו הו"ל כאבלות פרהסיא".

מפשט הדברים של הבכור שור כפי שהובאו כאן, וכפי שהם כתובים בספרו, נראה שעצם זה שרגילים לעשות כן וכעת משנים מהרגיל, הרי הוא בגדר אבלות בפרהסיה, אבל המעיין בד"ה הבא בבכור שור ילמד שההסבר שונה. דהנה שם דן בדברי הרמ"א בסימן תקנ"ג שאין ללמוד תורה בשבת זו מחצות היום. ותמה עליו הט"ז בסק"ב: "הרבה יש לי לתמוה בזה דאם אין איסור באכילת בשר ויין, ואדרבה חוב עליו לאכול בשר בשביל כבוד שבת כמ"ש הטור סוף סימן תקנ"ב ולמה נחמיר עליו שלא ילמוד משום אבילות בפרט מי שיש לו שיעור שרגיל בכך בעת ההיא". וכתב ע"ז הבכור שור: "מ"ש הט"ז... ותמה מאד על מה שכתב בהג"ה שנהגו שלא ללמוד בשבת ערב ט"ב אחר חצות ולא לומר פרקי אבות, מאי שנא מאכילת בשר כו'. נלענ"ד דלק"מ דמשמע בשבת דף ס"ג ע"ב דעונג ושמחה לאו חדא מילתא היא ועונג לחוד ושמחה לחוד, ולכן אכילת בשר דפשוט דהוה עונג

כדכתיב ותתענג בדשן וגו' אסור למנוע בשבת דכתיב וקראת לשבת עונג" לעומת זאת, כאשר מדובר על שמחה: "ולא נצטוונו בשבת על השמחה, גם לא נצטוונו ללמוד תורה בשבת משום תענוג רק משום דהוא יום פנוי, ואדרבה מבואר בסימן ר"צ דהת"ח ימשכו יותר באכילה ושתייה. ואע"ג דלשון רמ"א שם דהרי הם מתענגים בלימודם כו' הוא שיגרת לישנא, וכיון דהוא שמחה בלא עונג אסור ואפילו בשבת", ואם כן מדוע לגבי אסיפת חברים התיר? מסביר הבכור שור: "ולא דמי למ"ש לעיל שאין למנוע מאסיפת חברים בסעודה שלישית דהתם נמי תענוג הוא לו שמתכבד ונהנה מזה ולכן הנח לישראל אם אינן נביאים וכו' ומנהגן תורה היא, דילמוד רק דברים המותרים בט"ב". ועולה מכאן שרק כאשר יש שילוב בין אבילות בפרהסיה לבין ביטול דבר שקשור לאופיה של השבת כמו עונג, רק אז יש בכך בעיה, ולכן אם למשל נהגו לעשות לימוד אבות ובנים קבוע בשבת אחר הצהריים, ורוצים לבטלו, היה מי שאמר שהדבר אסור משום אבילות בפרהסיה, אבל לפי האמור בבכור שור אין בכך בעיה.

הזכרנו לעיל את מחלוקת הרמ"א והמג"א לגבי לימוד בשבת זו. לפי דברי הבכור שור אמור לכאורה להיות אסור ללמוד תורה כל השבת ולא רק מחצות. כיוון שאין כאן ענין של אבילות בפרהסיה, וכמוש"כ המג"א תקנ"ג סק"ז בתחילת דבריו: "א"כ ק"ו אם חל ט"ב בשבת שאסור ללמוד כל היום דהא אסור מדינא ללמוד בט"ב ועוד דהא דברים שבצנעה נוהג כמ"ש סימן תקנ"ד סי"ט".

עוד יש להעיר, שהנה במנחת אשר (סימן מ"א) העיר שמדברי הבכור שור נראה שמדובר רק במי שרגיל להזמין חברים, אבל באגרות משה (או"ח ח"ד סימן קי"ב, א) כתב דאף מי שאינו רגיל בכך מותר לו לנהוג כן בשבת כמו לגבי בשר ויין שהתירו לכל אחד. ולפי האמור בהמשך דברי הבכור שור י"ל שמא התנה זאת בענין הזמנת חברים, לא בגלל גדרי אבילות בפרהסיה אלא כיון שהדבר קשור לגדר ענג שבת, כיון שאכילת בשר ויין היא ענג באופן אובייקטיבי, אבל הזמנת חברים היא כזו רק כאשר מדובר באדם שאכן רגיל בכך, ולכן שינה הבכור שור בזה בין בשר ויין לחברים וצ"ב.



הרב משה בנימין גורטלר
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

בעניין ד' צומות בבית שני

איתא במתני' ר"ה יח. "על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסלו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהי' ביהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן".

ומקשה הגמ' שם: "וליפקו נמי אתמוז וטבת דאמר רב חנא וכו' מאי דכתיב (זכריה ח) כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום הרביעי וצום העשירי יהי' לבית יהודה לששון ולשמחה קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום", ומתרגם הגמ': "אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזרת מלכות צום, אין גזרת מלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין". ופירש": "דרשות היא לא מטרחינן שלוחים עליהו". ומקשה הגמ': "אי הכי ט"ב נמי, אמר רב פפא שאני ט' באב הואיל והוכפלו בו צרות, דאמר מר בט"ב חרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר" ע"כ דברי הגמ'.

ומבואר דג' מצבים יש וכן יש ג' סוגי חיוב. ג' מצבים: זמן שלום, זמן גזרת מלכות, וזמן של אין גזרת מלכות ואין שלום. וג' סוגי חיוב: מדברי קבלה, מדרבנן, וחיוב דרצו מתענין.

בזמן שלום - חיוב דששון ושמחה מדברי קבלה [וכולל איסור הספד ותענית], בזמן גזרת מלכות - צום מדברי קבלה, ובזמן של לא שלום ולא גזרת מלכות - חיוב צום משום רצו מתענין [ומשום כך מבאר הרמב"ן בספר תורת האדם דאין צום עשרה בטבת, שבעה עשר בתמוז, וג' בתשרי מתחיל מהלילה שכיון שכל החיוב הוא משום דרצו, כך רצו וקבלו עליהם שלא כחומר צום גמור]. אך בט"ב, בזמן של לא שלום ולא גזרת מלכות, חיוב צום מדרבנן ומשום שהוכפלו בו צרות. והקשה הטורי אבן מדוע בזמן שביהמ"ק הי' קיים לא שלחו שלוחין גם על טבת משום י' בטבת ועל תמוז, ומשום דהי' זמן שלום והיו זמני ששון ושמחה,

והרי במתני' איירי גם בזמן שביהמ"ק הי' קיים, ותירץ שמשום זמני ששון ושמחה אלו לא טרחו לשלוח שלוחים כיון שבקל יכולים להחמיר בדברים אלו כי אין בזמני ששון ושמחה אלו אלא איסור הספד ותענית, משא"כ בחנוכה ופורים דיש בהם ברכות ולכן היו צריכים לשלוח שלוחים.

אלא דלכאורה קשה הרי במתני' איתא: "ובזמן שביהמ"ק הי' קיים אף על אייר מפני פסח שני" משמע שחוץ מן הששה המנויים במתני' הוסיפו עוד על אייר, ולכאורה בזמן שביהמ"ק הי' קיים מדוע שלחו שלוחין על אב הרי הי' זמני ששון ושמחה וע"כ אין שולחים שלוחים כנ"ל. וכתב הטורי אבן שצריך לגרוס במתני' "ובזמן שביהמ"ק הי' קיים על אייר" בלא תיבת "אף" דבאמת בזמן שביהמ"ק הי' קיים לא שלחו שלוחין על אב מפני ט"ב.

ולכאורה קשה דברמב"ם ה' קידוש החודש (פ"ג ה"ט) איתא כגירסה במתני' "וכשהי' ביהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר", א"כ מבואר דיצאו גם על ט"ב בזמן שביהמ"ק הי' קיים, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דאם יצאו שלוחין על ט"ב בזמן שהי' ביהמ"ק קיים א"כ הוא משום זמני ששון ושמחה שהי' בו וא"כ מ"ט לא יצאו בטבת ותמוז.

והנה במנחת חינוך (מצוה שא בסופו) כתב לומר דבר חדש, דד' צומות הללו מדברי קבלה לא נקבע להם יום מיוחד רק הדברי קבלה הם על אלו החדשים, דבטבת תמוז אב ותשרי מחויבים להתענות בהם יום אחד אבל לא נתיחד יום מיוחד. וראיה לדבר:

א. מהפסוק, דאינו מבואר כלל איזה יום הוא, רק צום הרביעי צום החמישי וגו'.
ב. בר"ה יח: נחלקו ר"ע ור"ש דר"ע סובר צום העשירי היינו עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים, ור"ש סובר דצום העשירי היינו חמשה בטבת שבו באת שמועה לגולה שהוכתה העיר. ומקשה המנ"ח דהרי ר"ע ור"ש היו תיכף לאחר החורבן ומאי פליגי פוק חזי מאי עמא דבר ומה היו עושין בבית שני, דאז הי' ששון ושמחה, באיזה יום היו עושין.

ג. מבואר שם בגמ' דבט' בתמוז הבקעה העיר בבית ראשון ואעפ"כ מתענין ב"ז בתמוז, ומתרץ ע"כ רבא בתענית כח: דבבית שני הי' ב"ז בתמוז ובית שני חמיר לן ולכן מתענין ב"ז בתמוז. והקשה המנח"ח דאיך יכולים לעקור דברי קבלה שהוא

כדברי תורה והי' להם לקבוע גם בט' בתמוז, לפחות בשעת גזרת מלכות דהוא מדברי קבלה.

ד. רבי יוחנן אמר לגבי ט"ב (תענית דף כט.): "אלמלי הייתי באותו הדור - לא קבעתיו אלא בעשירי" ומקשה המנח"ח וכי בדידיה תליא מילתא הלא הוא מדברי קבלה וגז"ח הוא.

ה. האחרונים הקשו על מה דאיתא בר"ה יט. "ותיפוק ליה דהוא יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם וכו' והוא ג' בתשרי", והקשו דהרי בר"ה נהרג גדליה בן אחיקם ונדחה לאחר יו"ט וא"כ אמאי ג' בתשרי ששון ושמחה הרי היו מקדשין אז על פי הראיה וא"כ ר"ה הי' או יום אחד א' בתשרי או ב' ימים והם ל' אלול וא' בתשרי ואמאי לא קבעו יום דגדליה לב' בתשרי.

ומכל הנ"ל יסד המנח"ח דעיקר החיוב מדברי קבלה הי' על החדשים ובאיזה יום שיבחרו, וחז"ל קבעו הימים כקבועים, וא"כ בבית שני הי' כל מקום נוהג כפי שהיו רוצים ואח"כ כשנחרב הבית ורצו לקבוע לכל ישראל בשהו ביררו חז"ל הימים הללו ולכן נחלקו בזה ר"ע ור"ש אימתי יש לקבוע הימים הללו בשהו. ולכן ר"י אמר לגבי צום ט"ב שהי' קובע יום זה לי' באב עיי"ש בדבריו.

ומבאר גם, דלכן בבית שני לא יצאו שלוחים לענין ימי ששון ושמחה שהי' בטבת ותמוז כיון שיוצאים בכל יום שיהי' בהם, לא היו צריכים שלוחים לכך. עיי"ש בכל דבריו.

ולכאורה לענין צום גדליה הרי מבואר בר"ה יט. שכבר בזמן בית שני נקבע ג' תשרי כיום ששון ושמחה [מדהקשתה הגמ' שם ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם]. וי"ל בזה דהראיות שהביא הם ראיות שמדברי קבלה לא נקבעו ימים ורק חז"ל קבעו אך לא לגבי כל הימים יש ראיה אימתי קבעו חז"ל ימים אלו, דלגבי י' בטבת וי"ז בתמוז ודאי הראיות שהביא מוכיחות שהי' זה לאחר חורבן בית שני וכמבואר בראיות אך לגבי ט' באב ולגבי צום גדליה אינו כן דלגבי צום גדליה הרי מבואר שכבר בבית שני הי' יום קבוע ג' בתשרי ליום ששון ושמחה, ולגבי ט' באב אין ראיה אימתי נקבע יום ט' באב כצום ורק יש ראיה שאין קביעות היום מדברי קבלה וכמו שהביא ראיה מדברי ר"י אלמלי הייתי באותו הדור וכו'. וא"כ י"ל דאף אם כנים דברי המנח"ח מ"מ י"ל דט' באב וג' בתשרי

נקבעו ע"י חז"ל כבר בבית ראשון ורק י' בטבת לא נקבע בבית ראשון וכדמוכח מהראיות שהביא, וכן יז בתמוז ודאי לא יכול ליקבע בבית ראשון דתאריך זה הרי הי' בחורבן בית שני.

וא"כ יש לישב בפשיטות גירסת מתני' המובאת ברמב"ם דבזמן שביהמ"ק הי' קיים "אף על אייר" די"ל דבזמן שביהמ"ק הי' קיים יצאו שלוחין גם על ט"ב ומשום יום ששון ושמחה ואעפ"כ לא קשה אמאי לא יצאו על טבת ותמוז משום ימי ששון ושמחה די"ל דעדיין לא הוקבעו ימים הללו בבית שני ולכן כל קושית הגמ' דליפוק אתמוז וטבת היינו לאחר חורבן בית שני שאז הוקבעו וכנ"ל.

והנה בפיהמ"ש להרמב"ם (ר"ה שם) כתב וז"ל: "ובבית שני לא היו מתענין לא עשרה בטבת ולא שבעה עשר בתמוז אלא מי שהי' רוצה מתענה ומי שלא הי' רוצה לא הי' מתענה ומפני זה לא היו יוצאין על טבת ועל תמוז וכו'". מבואר בדבריו דמה דאמרה הגמ' לגבי תמוז וטבת דליפקו שלוחין וכן לגבי מה שתירצה הגמ' דרצו היו מתענין הי' זה בבית שני וא"כ בבית שני חשיב כאין שלום ואין גזרת מלכות ולכן לא שלחו שלוחים על חדשים אלו.

ולפי"ז לא קשה קושית הטורי אבן דיצאו שלוחים בבית שני על טבת ותמוז דהיו ימי ששון ושמחה, דלדברי הרמב"ם בבית שני הי' מצב של רצו מתענין.

אלא דתמוז דהרי מבואר בסוגיא בר"ה יח: דבזמן הבית היו ימי שמחה וששון ולכן נחלקו שם אם בטלה מגילת תענית דכיון דבטלו ימי השמחה וששון הללו, האם גם הימים של מגילת תענית בטלו.

ועוד מפורש בגמ' שם (יט.) דצום גדליה בבית שני הי' יום ששון ושמחה מדהקשתה הגמ' מה הוצרכו במגילת תענית לקבוע יום ג' בתשרי הרי כבר הי' ששון ושמחה מדין יום גדליה.

וצ"ל דבזמן בית שני היו זמנים של שלום ואז היו ימי ששון ושמחה, אך היו גם ימים של לא שלום ולא גזרת מלכות ובהם רצו מתענין. ומה דאמרה הגמ' בטלה מגילת תענית הי' גם בזמן בית שני בזמן של לא שלום ולא גזרת מלכות שבטלו בימים אלו ימי הששון ושמחה [אח"כ הראוני בשפת אמת (ר"ה יח:)] שכתב כעין זה].

ועכ"פ י"ל דהא דלא תנן במתני' דבזמן שביהמ"ק הי' קיים יצאו שלוחים על טבת ותמוז משום ימי ששון ושמחה די"ל דכיון שהי' זמן בבית שני שלא היו ימי ששון ושמחה לכן לא תני להו משא"כ בט"ב דממ"נ יצאו שלוחים כל זמן בית שני דאם הי' שלום הי' ימי ששון ושמחה ואם הי' מצב של לא שלום ולא גזרת מלכות הי' צום מדרבנן וכדמחלקת הגמ' בין צום ט"ב לשאר צומות.

אך לכאורה תמוה דאם דברי הגמ' דרצו מתענין הי' בבית שני א"כ בענין זה אמרה הגמ' דט"ב הי' צום מדרבנן והוא משום דהוכפלו בו צרות, והרי הוכפלו בו צרות שפירטה הגמ' שם הי' רק בחורבן בית שני, וא"כ בזמן בית ראשון לא הי' צריך להיות חילוק בין ט"ב לשאר צומות.

וכתב לי ע"כ ידידי הגרמ"מ אייכנשטיין שליט"א וז"ל: "די"ל שכולם ידעו שיום ת"ב מיוחד בגלל הצרות הראשונות שהוכפלו בו בחטא המרגלים שנגזר שלא יכנסו לארץ, אלא שלשון הגמ' קאי על לאחר בית שני, וזה קצת יותר ניחא אם גם בסוף בית שני מה שצמו היה משום התחלת החורבן שלאחריו" עכ"ד.

ואולם לכאורה עדיין קשה דהרי הרמב"ם פי' משנתנו וסוגיתנו לענין זמן בית שני וא"כ העיקר חסר מן הספר דאמנם מנו סיבות גם לענין אחר חורבן בית שני אך מדוע נשמט העיקר הנוגע לבית שני והוא גזרת המרגלים.

וביותר תמוה דהרי מקור דברי הגמ' שמנתה הצרות שהיו הם במשנה בתענית (דף כו.) וז"ל: "חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז, וחמשה בתשעה באב. בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, ובטל התמיד, והובקעה העיר. ושרף אפוסטמוס את התורה והעמיד צלם בהיכל. בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר". עכ"ל המשנה, וא"כ בר"ה ציטטה הגמ' משנה זו ולא הזכירה את הדבר הראשון שארע לאבותינו בת"ב והוא שנגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ והדבר אומר דרשני ובמיוחד לפי' הרמב"ם שהוא העיקר כאן.

וצ"ל דהמשנה מונה דברים ש"ארעו" לאבותינו בת"ב אך הגמ' בר"ה מונה את הכפלת הצרות. ומה שנגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ כנראה לא שייך לזה. ועוד דהרי גם בשבעה עשר בתמוז ארעו לאבותינו חמשה דברים ככתוב במשנה בתענית הובא לעיל. אלא בהכרח שאין כל החמשה שנמנו בכלל הכפלת הצרות.

[שו"ר שהקשה כן התוס' בר"ה יח: וז"ל: "הואיל והוכפלו בו הצרות - ביום שבעה עשר בתמוז נמי אירע חמשה דברים כדתנן בפרק בתרא דתענית (דף כו.) אבל חורבן בית המקדש תקיפא טובא ועוד לא דמי לט' באב דצרה אחת הוכפלה בו" עכ"ל. והנה לתירוץ ראשון לא קשה הקושיא הנ"ל על פיהמ"ש להרמב"ם דאף בבית שני הי' חמור צום ט"ב משום שחורבן ביהמ"ק חמיר טובא ואולם צריך לישב לתירוץ זה לשון הגמ'. ולתירוץ שני שצרה אחת הוכפלה בו ודאי יקשה הקושיא הנ"ל על הרמב"ם דבבית שני עדיין לא הוכפלה הצרה. ואולם הרמב"ם לפי' דהגמ' איירי לענין בית שני א"כ לא קשה כלל קושית התוס' דהרי בבית שני הי' הצום בתמוז בתשעה בו וא"כ ביום זה לא הוכפלו כלל צרות שהרי שאר הצרות היו בשבעה עשר בתמוז אלא יקשה על אחר חורבן בית שני שבו הוכפלו צרות גם בשבעה עשר בתמוז. אך משום מה אין כלל התיחסות ברמב"ם לזמן של אחר חורבן הבית לענין החלוקה של שעת גזרה שעת שלום ושעה של לא שלום ולא מלחמה וצ"ע].

וניתן אולי לישב הקושיא על הרמב"ם דהרי נאמר בתענית (דף כט.) "ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא. אמר רבה אמר רבי יוחנן: (אותו היום ערב) [מסורת הש"ס: אותה לילה ליל] תשעה באב היה. אמר להם הקדוש ברוך הוא: אתם בכיתם בכיה של חנם - ואני קובע לכם בכיה לדורות".

וי"ל דלכן קבלה היתה לחז"ל דיום ת"ב הוא מוכן לפורענות ואף לפני שהיתה הפורענות הנוספת מ"מ ידעו שהוא יום כזה דנקבע לבכיה לדורות ומה שפירטה הגמ' בר"ה הצרות שהוכפלו זה רק לומר שלאחר מכן נתברר מה הם הפורענויות שאמורות היו להיות ביום זה וכתבה זאת הגמ' בר"ה, אך עכ"פ כבר בבית שני ידעו שהוא מוכן לפורענות ולכן קבעוהו לצום, והגמ' מונה את הפורענויות שהיו עתידות להיות ביום זה ומשום שלאחר מכן נתברר שהם הפורענויות.



אוצר קדשים

ביסוד דין מחשבת שלא לשמה ♦ בדין חנוך כלי שרת ♦ התחייבות
בקרבן בזמן הזה ♦ הקרבה בלא בית – זכות שהיא חובה

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

ביסוד דין מחשבת שלא לשמה

א.

יחקור בפסול מחשבת שלא לשמה אם הוי עשייה של הכהן או עשייה של תורה

זבחים ב, א: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה".

יש לדון בגדר מחשבת פסול דשלא לשמה, האם הוי עשייה חיובית של הכהן שהוא פועל אותה במחשבתו. או דילמא, דהוי חלות דין שפועלת התורה, ולא הוי עשייה ישירה של הכהן.

מטו בי מדרשא משמיה דהגר"ד ליבוביץ זצ"ל בעל הברכת שמואל^א, דהקשה בהאי איבעיא דהגמ' בנדרים (לו, א) ובקדושין (כג, ב) דשקיל וטרי, האם הני כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן. ובעינן לאוכחי מהא דתנן (גיטין נה, ב): "הכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין הא שוגגין פטורין אלא שפיגולן פיגול וכו' אלא אי אמרת שלוחי דידן הוו אמאי פיגולן פיגול לימא ליה שליחא שויתך לתקוני ולא לעוותי". ומשני, דילפינן לה מקרא ד'לא יחשב' שפיגול הכהן חל מכל מקום.

אמנם, אכתי יכלה הגמ' להוכיח ממחשבת שלא לשמה, שפוסלת את ריצוי הקרבן, ובפסח וחטאת נפסל הקרבן כולו מכח מחשבת שלא לשמה, ואי נימא דהני כהני שלוחי דידן, יאמרו הבעלים לכהן לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, ושוב לא תועיל מחשבת שלא לשמה של הכהן, כיון דאין לו כח עשייה בקרבן, ויוכשר הזבח. ובדין שלא לשמה הלא ליכא ילפותא מקראי דפוסלת מחשבת הכהן מכל מקום, וצ"ע.



(א). חידושי ושיעורי רבי ברוך בער (גדרים, סי' כז), ובקובץ המאסף לזכרו של הגר"ע, מאמר מרבי שמריהו יוסף קרליץ זצ"ל. ועי' בשיעורי הגר"ד פוברסקי (גדרים לה, ב סי' מד).

ב.

יסוד הברכ"ש דמחשבת שלא לשמה הוי עשייה דממילא

לפיכך מייסד בעל הברכ"ש, דיסוד פסול מחשבת של"ל אינו משום חלות פסול שמחיל הכהן, אלא דבמקום שמחשב הכהן העובד מחשבת שלא לשמה, פוסלת התורה את הזבח מריצוי², ובפסח וחטאת נפסל הקרבן לגמרי, אך מכל מקום אין זה עשייה של הכהן.

ואם כן ליכא למיטען לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, ולהוריד את מחשבת הפסול דשלא לשמה, מאחר דהפסול הינו חלות דין של התורה ואינו עשיית דין של הכהן, דבעי כח שליחות על מנת להחיל חלות שלא לשמה בקרבן.

וכפי שכתבו התוס' ביבמות (פג, ב ד"ה אין אדם), בדבר שאינו עשייה של האדם במחשבתו, לא שייך האי דינא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וז"ל התוס': "אין אדם אוסר דבר שאין שלו. וא"ת ומ"ש מגותן נבלה או חלב בתבשיל של חברו שנאסר. ואר"י בדבר התלוי במחשבה הוא דאמר הכי, כגון משתחוה לבהמת חברו דספ"ב דחולין (דף מ, א ושם), דאפי' עשה בה מעשה כגון ששחטה איכא למ"ד דלא אסרה, ואיסור כלאים נמי תלוי במחשבה וכו'". היינו דלכך נאסר בשר בחלב בכה"ג, מכיוון שאין זה חלות החלה במחשבתו של האדם, אלא התורה אוסרתו אפילו אם נפל הבשר בשגגה לתוך תבשיל החלב.

ומעתה הוא הדין והוא הדרך לגבי מחשבת שלא לשמה, דאין זו עשייה של הכהן, אלא עשיית התורה³, בשונה מפיגול, שהוי עשייה של הכהן, את"ד.



ג.

יקשה על דברי הברכ"ש דנימא שלכהן אין כח עבודה בקרבן

אמנם יש להקשות על דברי רבינו הברכ"ש. בראשונה, דהלא זה ברור שאדם זר שאינו שייך לקרבן, אינו יכול לחשוב מחשבת של"ל, והגם דהוי עשייה דתורה,

(ב). דמיון לסברא זו יש להביא ממשכ"ת הגרש"ש בחידושיו לנדרים (סי' יב), דתרומה אינה עשייה של האדם, אלא האדם מייחד את החפץ והתורה אוסרתו ומחילה על הפירות חלות דתרומה.

(ג). וכתב שם, דאין זה שייך לנידון הרחב האם מחשבת של"ל הוי מחשבת פסול, או שינוי עשיית הלשמה, עיי"ש.

מכל מקום בעינן שתהא לו זכות עבודה בקרבן. ומעתה יאמרו הבעלים לכהן, לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, ושוב אינו נחשב כשלוחו, ומכיון שאינו שלוחו הרי הוא כזר לגבי הקרבן, ושוב לא תפסול מחשבת שלא לשמה דהכהן. והגם דהוי עשייה דתורה, כיון דביטלו הבעלים את זכות עבודתו של הכהן בהאי קרבן, כיון דלא לעוותי שלוחו, שוב לא תעלה ולא תוריד מחשבת שינוי הקרבן שלא לשמה דחישב הכהן, מאחר דאין לו זכות עבודה בקרבן.



ד.

יקשה מדברי הגר"ח שפיגול הוי עשייה של תורה

תו איכא לאקשווי על דברי הברכ"ש מסברת רבינו הגר"ח. דהנה בחידושי הגרי"ז (מנחות ב, ב), הקשה על הא דקאמר בגמ' בזבחים (כט, ב), דכהן המפגל את הקרבן אינו לוקה על לאו דלא יחשב, משום שאין בו מעשה. ויש מקשים, מאי שנא מחשבת פייגול ממחשבת תמורה, דהממיר לוקה על לאו דלא ימיר כיון דבדיבורו איתעביד מעשה (תמורה ג, ב), והכי נמי נימא לגבי פייגול דילקה הכהן המפגל משום שבדיבורו נפסל הקרבן.

ואמר הגר"ח לבנו הגרי"ז, דשמע בזה מאחד ג' סברות^ד, ואחת מהן היתה שבפייגול אין המחשבה פועלת את חלות הפסול, אלא דכאשר יש מחשבת פסול, פסלה התורה את הקרבן, משא"כ בתמורה, דבדיבורו פועל הוא את חלות הקדושה, ולכך לוקה על דיבורו.

והנה דברים אלו סותרים לדברי הברכ"ש, שפיגול הוא חלות של הכהן בעוד שמחשבת של"ל הוי עשיית התורה. בדברי הגר"ח הללו מבואר שפיגול זהו עשייה של התורה ולא של הכהן.

ד). וכה איתא בחידושי הגרי"ז ריש מנחות: "ואמר הגר"ח למרן, ששמע מאחד על זה ג' סברות, הא' דדוקא התם דנעשה חלות קדושה על הבהמה מיקרי מעשה, אבל חלות פסול אינו מעשה, והב' דשם הוי הלאו על חלות ההקדש, אבל הכא הלאו הוא על המחשבה ולא על פסלות הקרבן, והג' דכאן אין המחשבה עושה את חלות הפסול, אלא דאם יש מחשבה פסולה התורה פסלה את הקרבן, משא"כ בתמורה דבדיבורו עושה את חלות הקדושה".

אמנם יש להוסיף בזה ביתר שאת. בדברי הגר"ח מבואר שפיגול הוי עשיית התורה, ואין זה נחשב כעשיית הכהן. מאידך, בנדרים (לו, א) דנה הגמ' האם כהנים שלוחי דידן הוו או שלוחי דרחמנא. ומותיב, דאם הני כהני שלוחי דידן היאך פיגולן פיגול, כדתנן (גיטין נה, ב): "הכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין", ואמאי, יאמרו הבעלים לכהן דלתקוני שדרתיך, ויפקע דין הפיגול בקרבן.

מעתה אם נצרף שתי הנחות א. שבעשיית התורה אין מקום לומר לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי, כמו שיסד הברכ"ש. ב. ונוסיף כעת את דברי הגר"ח, שפיגול הוא עשייה של תורה, ולא עשיית הכהן. מעתה תיקשי טובא, דמאי פריך הש"ס לגבי פיגול נימא לתקוני שדרתיך. ותמוה, דהלא לדברי הגר"ח שפיגול יסודו בעשיית התורה, אם כן תימיה מהי פירכת הש"ס נימא לתקוני שדרתיך, והלא במקום שהוי עשייה ממילא לא אמרינן לתקוני שדרתיך.



ה.

יקשה עוד על דברי הברכ"ש מדברי הר"ן בנדרים

על דרך זו יש להוסיף ולהקשות מדברי הר"ן (נדרים, שם ד"ה אלא), דכתב שכל פירכת הגמ' לתקוני שדרתיך, הוי רק מפיגול בשוגג ולא מפיגול במזיד, דבזה אמרינן דאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, ורק מפיגול בשוגג פריך.

וזה"ל: "שוגג הוא (דקשה) ליה, בשלמא במזיד נהי דשלוחי דידן נינהו פיגולן פיגול, דכיון שמפגל במזיד אינו עושה שליחותו אלא אדעתא דנפשיה קעביד, וקי"ל בפ"ב דחולין (דף מ, א) דאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, אבל בשוגג אי שלוחי דידן נינהו אמאי פיגולן פיגול, דהא כיון דשוגג הוא לאו אדעתא דנפשיה קעביד שמתכוין הוא לעשות שליחותו, ולימא שליח שויתך לתקוני ולא לעוותי. ודחי' שאני גבי פגול דאמר קרא וכו'".^(ה)

ומבואר, דהא דבמפגל במזיד ניחא ליה דלא אמרינן לתקוני שדרתיך, זהו רק משום דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה. אולם, לדברי הגר"ח שפיגול הוי

(ה). וכע"ז כתב הנימוק"י (שם, יב, א). אך עיין בריטב"א, ברי"ן, ובתוס' הרא"ש (שהובאו בשיטמ"ק, שם), דנקטו שקושיית הגמ' הוי אף מפיגל במזיד, עיי"ש. וע"ע ברשב"א (שם).

עשייה של תורה, בהא לא היה סגי ליישב דעתו של הר"ן, היאך יחול הפיגול בקרבן. ומבואר, דהגם דהוי עשייה דממילא, מכל מקום פרכינן לתקוני שדרתיך.

נמצינו למדים בדברי מרן הגר"ח דפיגול הוי עשייה של תורה, ומכל מקום פרכינן לתקוני שדרתיך וכו'. ובפשוטו אין הדברים עולים בקנה אחד עם סברת הברכ"ש, שבעשייה דממילא לא פרכינן לתקוני שדרתיך.



ו.

יבאר דדין פסול הקרבן נמסר לכהן עושה הקרבן

בעיקר הדבר היה מקום להניח יסוד, דמחשבת של"ל ומחשבת פיגול אינן שייכות לענין של לתיקוני שדרתיך, היות וזה הוא דין של 'עושה הקרבן', שיכול הוא לפגל את הקרבן ולחשוב מחשבת של"ל.

ואין נפק"מ אם זו עשייה של הכהן, או אם זו עשייה של התורה, דמאחר והבעלים מינה אותו לשליח בעשיית הקרבן, ממילא עצם עשיית הקרבן נותנת לכהן בעלות על הקרבן בצורת עשייתו. ותו ליכא לאותובי לתקוני שדרתיך, כיון דאינו נוגע לעצם השליחות, אלא דעצם הדבר שהעמידו הבעלים את הכהן כעושה הקרבן, דין זה נותן לכהן כח להחיל חלות של"ל במחשבתו, מחמת שזהו נמסר לעושה הקרבן.

אכן, דין זה התחדש בגמ' בנדירים (שם) לגבי פיגול. אחר דפריך דאי כהני שלוחי דידן, איך שייך האי דינא דהכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין, יאמרו הבעלים, לתקוני שדרתיך, ושוב יפקע פיגול הכהנים. ומשני, "שאני גבי פיגול, דאמר קרא: לא יחשב לו, מכל מקום". נאמר בזה שכח פסלות הקרבן נמסר לכהן העובד את עבודת הקרבן.

אמנם לפי זה יש לנו מקום עיון, דהלא לגבי פיגול ילפינן מקרא ד'לא יחשב' שיש כח ביד הכהן עושה הקרבן לפגלו. אמנם לגבי מחשבת של"ל, יש נידון רחב בראשונים⁽¹⁾ האם נאמר בו דין דלא יחשב, או שאיסור זה שייך רק בפיגול. ומעתה

(1). יעויין בקוב"ש (ח"ב סי' כב).

יקשה לכאורה על דברינו, דאם ליכא דין לא יחשב במחשבת של"ל, מהיכי תיתי שיוכל הכהן לחשב מחשבת פסול ולהעמיד את הקרבן בתורת שלא לשמו.

אמנם שוב ראיתי שכדברינו בחלק זה נקט הברכת שמואל גופיה (הובא בחידושי ושיעורי רבי ברוך בער, נדרים סי' כז'), דאחר הפסוק דלא יחשב התחדש שדין פיגול מסור לכהן עושה הקרבן. והוסיף, דבמחשבת של"ל היה פשוט לגמ' שיש כח מחשבה לכהן העובד לפסול את הקרבן, וכל הנידון בגמ' היה רק לגבי מחשבת פיגול, דלזה בעי קרא, כיון שהוא עושה את הפיגול, ויבואר עוד.



ז.

יבאר בכמה אנפי החילוק בין מחשבת פיגול לשל"ל

ניתן להסביר בטעמא דמילתא, בהא דהיה פשוט לגמ' שמחשבת שלא לשמה מסורה לכהן עובד הקרבן, בעוד שלגבי מחשבת פיגול הו"א דבעינן שליחותא דבעלים על מנת שתחול.

והגרב"ד זצ"ל בעל הברכ"ש ביאר על פי דרכו, דהיות ובפיגול הוי עשייה דכהן, להכי בעינן כח שליחות, לולי ילפותא מקראי, בשונה משל"ל, דהוי עשייה דממילא.

אכן ניתן לבאר עוד, דאף אי נימא דפיגול הוי עשיית התורה, כפי שצייד מרן הגר"ח, מכל מקום פשיטא לגמ' דמחשבת של"ל מסורה היא לעושה הקרבן. והיינו טעמא, דהיות ומסרה התורה ליד הכהן להקריב את הקרבן לשמו, אם כן ממילא נמסרו לידו כל ענייני הלשמה של הקרבן, ובכלל זה הן את המצוה להקריב לשמו, והן את הכח לפסול במחשבת של"ל, כיון דמסרה התורה לידו את דין לשמה של הקרבן על מנת שישווה בו תורת לשמה. ומשום הכי יש לכהן אף את הכח לפסול את הקרבן במחשבת של"ל, מאחר דלידו נמסרה תורת לשמה דהקרבן.

אמנם, לגבי פיגול סברה הגמ' דכיון שלא מסרה התורה לידי הכהן את כח הפיגול שבקרבן, דאדרבא רצון התורה הוא שלא יפגל, ובזה פריך הגמ' דבעינן כח

ז. ע"ע בברכת שמואל (נדרים סי' כג), ובשיעורי הגרד"פ (נדרים לה, ב סימן מד).

שליחות, ונימא לתקוני שדרתיך. זאת, בשונה ממחשבת של"ל, שהעמידה התורה את כח הלשמה של הקרבן לכהן העובד, דברצונה שיעשה הכהן את הקרבן לשמה, ואחר שנמסר כח זה לידו, בידו גם לחשוב מחשבת פסול דשל"ל.

עוד היה ניתן לומר^ח, דדנו האחרונים האם שלא לשמה הוא פסול בעבודת הקרבן או פסול בגוף הקרבן. ואי נימא דהוי פסול בעבודה, אם כן ניחא היטב, דכיון דעומדת העבודה ביד הכהן, לכן היה פשוט שבכוחו לפסול את העבודה המסורה לו. אמנם על מנת להחיל בקרבן חלות דין פיגול, לזה ס"ד דבעינן שליחותיהו דבעלים, וקמ"ל מלא יחשב, דאף כח הפיגול נמסר ליד הכהן, ותלוי ועומד במחשבתו של עושה הקרבן^ט.



ח.

יתקשה מאי טעמא אין הבעלים יכולים לבטל כוחו של כהן בקרבן

אמנם עדיין יש להקשות קושיא יסודית בכל האמור, גם אי נימא דכח מחשבת של"ל לפסול את הקרבן נמסר ליד הכהן עובד הקרבן. אמנם עדיין תיקשי, דהרי בעינן שיהא לכהן דין 'עובד' בקרבן, ואילו היה זה זר שעשה את עבודת הקרבן, ברור שלא היה לו כח לפסול את הקרבן. ומעתה יאמרו הבעלים לכהן לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, ושוב אינך נחשב כשלוחי, ואין לך זכות עבודה בקרבן, ומידי דממילא שאין לך שם 'עושה הקרבן' עם כח לחשוב בו מחשבת פסול דשל"ל^י.



ח. עיין בזה בשרידי אש (חולין סי' כט), אך עיין בשיעורי הגרד"פ (נדרים לה, ב אות קיא). ט. קצת יש להעיר על דברינו ממה שהובא בכתבי הגר"ז (מנחות ב, ב, הובאו דבריו בהערה לעיל) בשם הגר"ח, לחלק באופן הראשון בין תמורה לבין פיגול, דלא אמרינן דבדיבורו אתעביד מעשה בפיגול, "דדוקא התם דנעשה חלות קדושה על הבהמה מיקרי מעשה, אבל חלות פסול אינו מעשה". ואם כן, משמע שבפיגול לא הוי חלות בגוף הבהמה. אמנם, יש לדחות, דהלא זה פשוט שחל חלות דין פסול בגוף הקרבן ע"י הפיגול, ואוכל בשר הפיגול עונשו בכרת. אלא דביחס לתמורה אין פיגול נחשב שבדיבורו אתעביד המעשה, דחלות פסול לא החשיבה התורה, בשונה מחלות קדושה דתמורה, שהוי חלות מעליא ונחשב לגבי התורה, ולהכי חשיב דבדיבורו אתעביד מעשה.

י. ועיין בשיעורי הגרד"פ (נדרים, שם), דנקט שלגבי גוף העבודה ידעינן שהני כהני שלוחי דרחמנא, ורק מה דבעינן שליחות זהו על מנת שיקרא שם הבעלים על הקרבן, ואם כן פשוט שיש שם עובד על הכהן, וליכא לאותבי לתקוני שדרתיך.

ט.

דין לתקוני שדרתיך נאמר רק במקום שהפסול הינו ישירות מדיני השליחות

ונראה ליישב בס"ד, ובהקדם יש להניח יסוד מוסד, שלא בכל קלקול הנפעל ונגרם ע"י השליחות ניתן לומר 'לתקוני שדרתיך', אלא רק בדברים שנובעים ישירות מקלקול השליחות. והנה עיקר השליחות בקרבן הוא שליחות על שחיטת הקרבן ועבודתו, אלא שמכח זה שיש לכהן זכות שחיטה בקרבן עבור הבעלים, מקבל הוא בנוסף דין של 'עושה הקרבן', שבידו לפסול את הקרבן. ומיהו כיון שאין זה עיקר נוגע לעיקר השליחות, שאמורה על עשיית עבודת הקרבן, שוב אין הבעלים יכולים להפקיע דין פסול של עושה הקרבן, מכח טענת לתקוני שדרתיך, כיון דהוי דין דממילא, ובדברים הנגרמים מהשליחות לא אמרינן לתקוני שדרתיך ולא לעוותי^(א).



י.

ידון בדברי הריטב"א האם מהווה סתירה ליסוד הנ"ל

אכן, יש להעיר על דברינו מדברי הריטב"א (המובא בשיטמ"ק נדרים, שם), דפליג על הר"ן (שם) ונוקט, שאין שחיטת פיגול אף במזיד חשובה כמעשה, אלא הינה בגדר מחשבה הפוסלת.

(א). ואף שבגמ' בכתובות (פה, א) בעובדא דסטראי, שהשליח מסר את המעות לפני קבלת השטר, ועי"כ טען המלוה שיש לו חוב אחר על הלווה, ואינו מוכן למסור את השטר, דאמרינן בגמ' דאיכא טענת לתקוני שדרתיך. וצ"ב, דהלא הוי גרמא ובכה"ג לא אמרינן לתקוני שדרתיך. אכן ראה בנתיבות המשפט (נח, ב) דנקט שיש לשליח דין משנה מדעת המשלח, בכך שמסר את המעות לפני קבלת השטר, ויש לו דין של פושע ומזיק. וראה עוד בדברי הגרעק"א (הנדפס בזאת ליהודה, ובנדמ"ח כתובות פה, א אות ד'), שעצם מסירת המעות מיד השליח למשלח בלא נטילת השטר, נחשבת כמעשה מזיק ישיר, בכך ששוב יכול המלוה לתפוס עבור איזה חוב שירצה. וע"ע בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' קמ) דשאני שליח, דחייב אף בצד רחוק, עיי"ש.

אמנם יעויין באבן שהם (סי' נח) שדייק מדברי רש"י על הרי"ף בכתובות, שגוף השליחות היה שיטול את השטר ולאחר מכן ימסור את המעות, ואם כן השליח קיבל עליו את סדר השליחות בצורה זו, ולפי"ז ודאי דליכא להקשות מידי מעובדא דסטראי. וע"ע בישורון (יד, ע' קמח), מדברי בעל הדובב מישרים.

ו"ל: "וא"ת היכי אמרינן אי שלוחי דידן הוו נימרו ליה בעלים לתקוני שדרתיך, והא אפילו שאינו שלו אדם אוסר במעשה רבה מיהא. ויש שתירצו, דלא דמי הא דהכא לההיא דהתם, משום דהתם עשה מעשה שלא היה לו לעשות, ששחט בהמת חברו לעבודה זרה, או ניסך יינו לעבודה זרה, אבל הכא כבר שחט הזבח כהלכתו, ולא עשה מעשה שאין לו לעשות, אלא שחישב לעשות אחת מן העבודות חוץ לזמנו או חוץ למקומו ואין זה מעשה, עד כאן".

ומבואר, דהגם שבגוף השליחות אין כל שינוי, מכל מקום פריך הגמ' לגבי פיגול, דנימא לתקוני שדרתיך. ולכאורה משמע, דאף במקום שהוי נידון הנגרם מכח השליחות, מכל מקום קלקול השליח מפקיע את תורת השליחות.

אמנם יש לדחות, דשאני התם לגבי פיגול, דבעינן שיהא כח לשליח לאשוויי דין פיגול בקרבן, ועל מנת להחיל חלות זו בעינן לכח הבעלים, קודם דילפינן מקראי ד'לא יחשב'. ואם כן אתי שפיר, דהגם שנימא דפיגול אינו סתירה לגוף השליחות במישרין, מכל מקום היות ובעינן לס"ד כח בעלים להחיל דיני פיגול בהאי קרבן, שפיר פריך דלגבי זה לא נתמנה כשליח, ודוק בזה.



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין חנוך כלי שרת

בגמ' שבועות טו, א: "כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן מכאן ואילך עבודתן מחנכתן", וברש"י: "משיחתן בשמן המשחה מקדשתן קדושת הגוף לכלי שרת ולקדש את הנכנס לתוכו. מכאן ואילך כלי הדורות לא נמשחו אלא התחלת עבודתן מחנכתן לקדושה וחינוך לשון התחלה".

וצ"ע חילוק הלשון, דגבי משיחה נאמר משיחתן "מקדשתן" ולגבי חנוך נאמר עבודתן "מחנכתן", ולא קתני לשון מקדשתן. אמנם, רש"י פירש דהתחלת עבודתן מחנכתן "לקדושה", וכ"כ רש"י סנהדרין טז, ב (ד"ה מיכן ואילך): "עבודתן מחנכתן משעה שמתחנכים בעבודה מתקדשין", וכן כתב הרמב"ם בהל' כה"מ (פ"א הי"ב): "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה שנאמר וימשחם ויקדש אותם, ודבר זה אינו נוהג לדורות אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן 'נתקדשו' שנ' אשר ישרתו בם בקודש בשירות הם מתקדשין" עכ"ל.



דיני משיחה וחינוך כלי שרת

ונראה לומר דחלוק משיחה בכלי במשכן, דהוי מעשה קידוש, משא"כ חינוך, דהוי דין דע"י תחילת עבודתן למה שהם עומדים נעשין לכלי שרת לקדש אחרים, וכלשון רש"י בשבועות שם. וכ"ה יותר בדברי הרמב"ם בפ"ה מ' במנחות (פרק רביעי משנה ד) וז"ל (ע"פ פ"ה מ' מהדורת המאור): "וענין החנוך ההרגל, והושאל החנוך בדברים הללו להתחלת העשיות, כאילו הכלי הזה מתרגל בעבודה הזאת, על דרך הדמיון לאדם שתחלת למודו איזה למוד או איזו מדה להרגילו עד שתקנה לו הרגילות" עכ"ל. ומבואר דחינוך הוא ענין להרגילו להיות כלי לקדש אחרים כראוי לעבודתו, וכמו חינוך למצות, כמו שנאמר חנוך לנער על פי דרכו.

ובזה מבואר מש"כ הר"מ הנ"ל, דכיון שנשתמשו בהן במקדש "במלאכתן", ודייק במקדש דוד (סימן ג) דאין צורך בשביל לחנכו לכלי שרת דוקא בעבודה גמורה [וגם שחיטה שכשרה בזה, מ"מ היא מד' עבודות הקרבן והשחיטת מקדשת את הדם כדאי' בסוטה יד, ב, ורק אינה עבודה הצריכה כהונה, ולכן מחשבה שלא לשמה או פיגול בשחיטה פוסלת כי השחיטה היא מד' עבודות הקרבן], כד' עבודות הקרבן שנעשות ע"י כהנים, אלא כל מלאכת הראויה לאותו כלי מחנכת להיות כלי שרת, והביאור בזה הוא דכיון דענינו של חינוך הוא תחילת העבודה בו, לכן כל עבודה הראויה לכלי זה היא מחנכתו לכלי שרת.

והדבר מוכרח ביומא לט, א דסד"א דהקלפי שבו עשו את גורלות השעירים ביוהכ"פ הוא כלי שרת, ובהכרח הוא דמתחנך ע"י ההגרלה. והקשו בתו"י ותורא"ש שם (ד"ה הסגן) דהגרלה לא היא עבודה ואיך יתחנך בה לכלי שרת. אכן י"ל דמתחנך ע"י מלאכת ההגרלה, ואין צריך לדין "עבודה" של כהונה בשביל לחנכו. וכן מבואר להדי' בריטב"א ביומא (שם), שכ' וז"ל: "דכיון דעבודת הקלפי אינה אלא בהגרלה זו היא עבודתו לקדשו ואשר ישרתו במ קרינא ביה" עכ"ל. וכן מצינו בסכין לשחיטה, דדעת הרבה ראשונים בחולין ג, א (ע"ש בתוד"ה כגון, וברמב"ן וריטב"א), ובזבחים מז, א בשטמ"ק דהסכין הוי כלי שרת, ועל כרחך דמתחנך ע"י השחיטה. והקשה בתורא"ש סוטה יד, ב דשחיטה אינה עבודת כהונה, ובפשוטו י"ל דשחיטה הוי עבודה והיא מד' עבודות הקרבן, אלא דלא היא עבודת כהונה, אך לדברינו התירוך יותר פשוט, דמכיון דהשחיטה היא מלאכת הסכין, לכן הוא מתחנך על ידי השחיטה לכלי שרת. וכן מצינו במשנה במנחות מט, א דמנורה מתחנכת ע"י הדלקת שבעת נרותיה, וקשה למ"ד ביומא כד:, וכך ההלכה, דהדלקה לא היא עבודה וכשרה בזה, א"כ איך תתחנך המנורה בהדלקת זר? וע"כ דכיון דההדלקה היא מלאכת המנורה זה הוא חינוכו לקדושת מנורה, וראה בספרי כנסת הראשונים מנחות טז (בחי' אות נה) שביארתי ענין זה בארוכה.



נשבר הכלי שרת אם נשאר בקדושתו

וי"ל עוד נ"מ, עפ"י דברי החת"ס בהגהות לירוש' (הוריות פ"ק) ובחי' חת"ס בגיטין (ריש פ' הניזקין), שכתב דכהן גדול משוח בשמן המשחה גם אם סילקוהו

מכהונתו לא פקע קדושתו, מכיוון דהמשיחה היא מעשה קידוש שאינה נפקעת, משא"כ בכ"ג שנתחנך ע"י שהוא מרובה בגדים עי"ש. ונ"ל דה"נ בכלי שרת, דבמשיחה הוי חלות קידוש בכלי לכן לא פקע קדושתו בכל גוונא. ובוזה יש לפרש בד' הר"מ בכה"מ (פ"א הי"ג), שכ' גבי נשבר הכלי דאין קדושתן מסתלקת לעולם, והאבן האזל שם כתב דנשארה קדוה"ג, וכבר הקדימו בזה במרכבת המשנה שם. ועד"ז כ' המשנ"ל בפ"ה ממעילה דבנשברו ל"ה קדשים שמתו כיון דראויים להתיכם, ונשאר בהם דין מעילה ול"ה נעשה מצותן, כיון דיכול להתיכן וכו'.

ונראה לומר דהנה המנ"ח (מצוה תא) והחזו"א (מנחות סימן ל) נקטו דבמזבח שנפגם [וה"ה בכל כלי שרת] כשמתקנן בעי חינוך מחדש. אמנם, י"ל דזהו לדין כלי שרת שבו, אבל הקדוה"ג אכן נשארת מחמת קדושת הפה, אבל בזמן המשכן, דהכלים נתקדשו במשיחה, הרי ממנ"פ אם פקעה הקדושה של המשיחה שובה פקע גם קדוה"ג, ואם נשארה קדושה א"כ שיישאר גם דין כלי שרת? לפיכך, ע"כ צ"ל דבמשכן, דהוי משיחה, נשאר עליה דין כלי שרת מחמת המשיחה, דזה לא פקע, ודומה לסברת החת"ס הנ"ל, דבמשיחת כ"ג גם כשסלקוהו לא פקע קדושתו, וא"כ ה"נ בכלי שרת שנמשח גם אם נשבר ואינו ראוי כעת לעבודה לא פקעו קדושתו ודין כלי שרת שבו.



האם קדושת הגוף של הכלי שרת חלה בפה

והנה מצינו מח' אחרונים אם המשיחה והחנוך פועלים גם לקדושת הגוף וגם לדין כלי שרת, או דקדוה"ג חלה בפה ובעי' למשיחה והחנוך לעשותן לכלי שרת לקדש אחרים וכו'. ובאבן האזל (מילואים להל' ביה"ב), במכתב להגר"י ורהפטיג זצ"ל, נקט דהוי קדוה"ג בקדושת פה, אכן הקרן אורה (במעילה יט ובמנחות קא) וכן באור שמח (הל' אסו"מ פ"א) ובחזו"א (מנחות סימן ל) נקטו דהוי קדושת דמים בפה והחנוך עושה ב' פעולות, לעשותן לקדוה"ג ולעשותן לכלי שרת. וכ"כ המק"ד (סימן ג) דקדוה"ג דכלי שרת הוא מה שמקדש אחרים, ולכן יש בו מועל אחר מועל, וא"כ המשיחה עושה לקדוה"ג ולקדש אחרים. ובלשון הראב"ד בתו"כ (פרשת בחוקות) מפורש דהמשיחה והחנוך עושה לקדוה"ג, וקודם לכך מהני פדיון, וראה מה שכתבתי בדבריו בכנסת ראשונים במנחות קא. וברש"י שבועות הנ"ל

מפורש לענין משיחה דעושהו קדוה"ג לכלי שרת, וכ"ה במאירי ור"ן סנהדרין טו, אך צ"ב דאמאי כתבו כן רק על משיחה ולא לענין חינוך.

ונ"ל בשיטת רש"י דבזה חלוקה משיחה מחינוך, דמשיחה הוי חלות קדושה בדבר ועושהו גם קדוה"ג, משא"כ בחינוך, דיסודו דהוי תחילת עבודתו ומתחנך במלאכתו וכנ"ל. ומעתה י"ל, בהקדם מש"כ הראב"ד, בפ"י בריש מסכת תמיד, בחילוק מנחה מזבח, דלהכי במנחה הוי רק קדו"ד בפה, כיון דמחוסר מעשה בלילה וכו', משא"כ זבח, הוי קדושה בקדושת פה. ולפ"ז נ"ל דגם לענין דידן, דמשיחה דהוי מעשה קידוש, להכי בפה הוי רק קדו"ד, דמחוסר חלות משיחה, והמשיחה עושהו לקדוה"ג ולכלי שרת, אבל חינוך ל"ה חלות מעשה, אלא מציאות דמתחנכין במלאכתן והוא תחילת פעולתן, כפרש"י והר"מ, ושפיר בזה כבר חל קדוה"ג ע"י קדושת פה שמקדיש הכלי.



חינוך כלי שרת הוא דוקא בעזרה

והנה חינוך הכלי להיות כלי שרת הוא רק בעזרה, דאין מקדשין אלא בקודש כדאייתא בזבחים פח, א. וכ' הקרית ספר בהל' כה"מ פ"א דהטעם הוא דכתי' אשר ישרתו במ בקודש, וכשם שכלי שרת מקדשין רק בעזרה, כדאייתא בזבחים שם, ה"נ מתחנכין להיות כלי שרת רק בעזרה. ויש לחקור בהא דחינוך כלי שרת הוא דווקא בעזרה, מי נימא דה"ד לעבודה שדינה להיות בעזרה, אך לעבודה שדינה להיות חוץ לעזרה אפשר דנעשו לכלי שרת גם ע"י עבודה זו שדינה הוא להיות מחוץ לעזרה, וכגון בחינוך מנורה להדלקה, לדעת הרמב"ם פ"ט מביא"מ דכשרה בחוץ, שפיר י"ל דע"י ההדלקה נתקדש לדין כלי שרת של מנורה גם ע"י הדלקה בחוץ [או י"ל דכיון דקיום המצוה הוא במה שהיא דלוקה במקומה, וכמש"כ הגר"ח בספרו בהל' ביאמ"ק פ"ט, א"כ חינוכה יהיה אח"כ במקדש במה שהיא דלוקה במקומה, ואין מעשה הדלקה מחנך, אלא מה שהיא דלוקה, שהוא קיום מצוותה], וכן נ"מ לדין כלי שרת לעבודת פרה, דמעשיה בחוץ, דאפשר דנעשה לכלי שרת ע"י עבודות הפרה שדינה להיות בחוץ. ובכתבי אאמו"ר, הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל ראב"ד ת"א, כתב שדן בזה קמיה דמרן הגרי"ז זצ"ל ולא קבע

מסמרות בזה, וראה בארוכה בדברי אאמו"ר זצ"ל בספרו תורת הקודש (ח"א סימן מו).

ויש להעיר לגבי מנורה, דהוי כלי שרת אך אינו מקדש אחרים [דהשמן מתקדש בכלי שרת בפ"ע, אף דהמנורה גם יכולה לקדש השמן, ע"י תוס' מנחות פט, א (ד"ה חצי לוג) ובצ"ק שם] וא"כ למאי בעי כלל חינוך, הא הוי קדוה"ג בפה? אכן נראה, בהקדם בהא דקתני במשניות במס' מנחות סוף פרק רביעי דמזבח החיצון חינוכו בקרבן תמיד והפנימי בקטורת והשלחן בלחם והמנורה בהדלקה, והרי המשנה ודאי מיירי גם במשכן, אף שבמשכן חינוכם היה במשיחה ולא חינוך ע"י עבודה. וע"כ צ"ל דדין משיחה וחינוך דעבודה הוא ענין כללי, לחנכו בתורת כלי שרת, אבל בהנך כלים הקבועים במקדש, כמזבחות מנורה שלחן וכו', בזה בעינן עוד דין חינוך בתורת מזבח ובתורת שלחן, דבכלים הקבועים במקדש יש סדר חינוך בפ"ע, זולת דין עבודתו מחנכתו, וגם במשכן, דהוי משיחה לדין כלי שרת שבהם, מ"מ בהנך כלים יש דין חינוך מיוחד בתורת מזבחות ושלחן וכו', וע"י בתורת הקודש (ח"א סימן לט ואילך) בכ"ז. ועכ"פ דין חנוך זה אינו בתורת קידוש אלא הוא חינוך לעבודתו וליעודו, שהרי במשכן כבר נתקדש ע"י משיחה, וגם לגבי הך חינוך יש מהאחרונים שהוכיחו דחינוך המזבח בתמיד של שחר אינו מעכב, [ראה בתורת הקודש ח"א סימן לט שהביא מח' ראשונים בזה]. וא"כ מוכרח כמש"כ, דתרי דיני הם, דין המשיחה לעשותן לכלי שרת ועוד דין חינוך מיוחד לכלי המקדש הקבועים, וניחא היטב.

ומה"ט נראה במש"כ המשך חכמה (ר"פ בהעלותך), דאף למ"ד דהדלקה לאו עבודה היא וכשרה בזר, מ"מ בשעת חינוך המנורה בעי כהן, וכע"ז כתבו הצ"פ עה"ת (שם), והחזו"א במנחות (סימן ל שם), ותמהנו על דבריהם בספרי משא יד ח"א בפ' בהעלותך, דהא כיון דלהך מ"ד קיום דין המנורה הוא במה שהיא דלוקה ועומדת במקומה, וכמש"כ הגר"ח בספרו בהל' ביאת מקדש שם, א"כ גם חינוכו יהני ע"י מה שדלוקה במקומה [דאפשר דאין החינוך ע"י מעשה ההדלקה אלא ע"י מה שהיא דלוקה במקומה, דזהו עיקר מצוותה, כמש"כ הגר"ח שם], אף שהודלקה ע"י זה, ומהיכי תיתי לומר דלחינוכה בעי כהן. ועוד דאטו בכל כלי שרת דחינוכם לא בעי עבודת כהונה, כמו סכין בשחיטה להנך דס"ל דנעשה כלי שרת בשחיטה, מי נימא דבעי כהן לחינוכו. אכן נראה דבדין של עבודתו מחנכתו פשיטא דלא

עדיף החינוך מעיקר העבודה, דאם היא כשרה בזר ה"נ חינוכה מהני ע"י זה, ורק בחינוך דמנורה, שהוא חינוך מיוחד מדין מנורה, כמש"כ, בזה י"ל דבעי כהן לחינוך המנורה.

ולאור המבואר נראה לחדש לענין מה שהסתפקנו בדין חינוך כלי שרת דה"ד בעזרה, אם יהני חינוך כלי שרת בחוץ ע"י עבודות פרה שדינם להיות בחוץ. לדברינו כאן נראה דיש לחלק בזה בין משיחה של כלי שרת לבין חינוך כלי שרת ע"י עבודה, דחינוך ע"י משיחה, דהוי מעשה קידוש בכלי, י"ל דבכל גוונא בעי משיחה בעזרה, אך חינוך שע"י עבודה, בזה י"ל דדינו כמו העבודה עצמה, והיכא דנצרך לעבודה בחוץ שפיר יהני גם חינוך לעשותו כלי שרת ע"י עבודה בחוץ [ומ"מ יל"ע אם ע"י עבודת חוץ נעשה לכלי שרת גמור ויהני אח"כ לקדש גם לעבודת פנים, או דמעיקרא מתקדש לכלי שרת רק לעבודות חוץ, על דרך מש"כ הראב"ד בתו"כ (פ' צו) עפ"י הירושלמי פ"ק דיומא דהקמת משכן בלילה פסולה רק לעבודת יום ולא לעבודת לילה].

אכן נראה לחדש דאדרבא להכי בעי קרא מיוחד דלשרת בקודש, דכ' בקרי"ס הנ"ל דילפי' מיניה דחינוך כ"ש הוא בפנים, דאתי לומר דאף בעבודות שדינן בחוץ אין הכלי מתחנך להיות כלי שרת אלא בעזרה, דחינוך הכלי חייב להיות בעזרה, כמו שנא' אשר ישרתו בקודש, והוא כמו משיחה שנעשה בעזרה.



כהונה בפרת חטאת

והנה כתב הרמב"ם בהל' פרה (פ"ד ה"ג): "פרה שנעשית שלא בכהן או במחוסר בגדים או שעשאה בבגדי זהב או בבגדי חול פסולה", וצע"ג דפשיטא דאם עשאה בבגדי חול פסולה, ככל דין מחוסר בגדים בעבודת קרבנות, דהרי הר"מ כבר הקדים דבמחוסר בגדים פסולה, ומה השמיענו הרמב"ם דפרה שנעשית בבגדי חול פסולה. ובפשטות צ"ל דכיון דדין כהונה בפרה הוא כדין כהונה במראות נגעים, כדאי' בזבחים יד, ב ובמנחות ו, ב, ובעי' לקרא מיוחד דבעי' כהן בכהונו, ופרש"י ביומא מב. דהיינו דבעי כהן בבגדי כהונה, הרי דבעי' לקרא דבעי כהן עם בגדים. ובכל הקרבנות הרי אמרי' דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, כדאי' בזבחים

ית, ואמאי צריך קרא מיוחד בפרה דבעי כהן עם בגדי כהונה. ועוד דהרי אמרי' בחולין יא. דפרה חטאת קריה רחמנא, וא"כ הוי כחטאת, וליבעי כהן בבגדים ככל עבודת קרבנות. וכבר ביאר במשנה אחרונה (בריש מס' פרה) דסד"א דכיון דעבודות פרה נעשות בחוץ ולא בעזרה הוי כעבודות בבמה, דלא בעי כהונה, והארכת בזה בספרי משא יד (ח"א בפ' חוקת) עי"ש.

ולפ"ז י"ל דמש"כ הר"מ דבבגדי חול פסולה, היינו להביא את הדרשה דכהן בכיהונו, ואף שהר"מ כבר כתב דבמחוסר בגדים פסולה, י"ל דהכא מיירי בבגדי כהונה שלא נתחנכו לעבודה, ולא נעשו עדיין לכלי שרת של בגדי כהונה, וסד"א דבפרה דעבודותיה בחוץ מהני גם בבגדי כהונה שעדיין לא נתקדשו, על דרך דמצינו בזבחים כ: דמהני קדוש ידו"ר לפרה גם בכלי חול, כיון שמעשיה בחוץ, וה"נ סד"א דמהני בעבודות פרה כהן עם בגדי כהונה שלא נתקדשו, דדוקא לעבודה בעזרה בעי בגד"כ שנתחנכו, ולהכי כ' הר"מ דפרה שעשאה בבגדי חול פסולה.

אך לדברינו יש להוסיף ישוב נפלא על מה שכתב הרמב"ם דפרה שעשאה בבגדי חול פסולה, דאכן כמו שכתבתי הר"מ מיירי בבגדי חול חדשים של בגדי כהונה שעדיין לא נתקדשו להיות כלי שרת וכנ"ל, אלא דאשמעי' הר"מ דאין הבגדי כהונה של הלשכה מתקדשים להיות כלי שרת ע"י עבודת פרה שמעשיה בחוץ, דזו היא הגזה"כ דאשר ישרתו בקודש, דכל חינוך להעשות לכלי שרת הוא דווקא בעזרה, ובחוץ לא מהני לחנכו אף לעבודת פרה דהוי בחוץ. וא"ש היטב להר"מ לשיטתו דגם חנוך דעבודתן מחנכת הוי גדר קידוש וכנ"ל. וניחא להר"מ לשיטתו, שכ' בהל' פרה פ"א הי"ב דפרה נעשית בד' בגדים בין, שעשאה כהן הדיוט בין שעשאה כ"ג, והמשנה למלך שם הביא דבתוספתא קתני דפרה נעשית בד' בגדי לבן, כמו ביוהכ"פ, אכן הר"מ חולק ופסק דפרה נעשית בד' בגדי כהן הדיוט. ולכן השמיענו הר"מ דבבגדי חול של בגדי כהונה שלא נתחנכו עדיין הרי הם פסולים לעבודת פרה, כיון דאין הם יכולים להתחנך בחוץ בעבודת פרה. אכן לתוספתא, דפרה נעשית בבגדי לבן של כ"ג ביוהכ"פ, ולכא' הבגדי לבן של יוהכ"פ היו נגנזין כל שנה, כדאי' בזבחים מו, א והניחם שם מלמד שטעונין גניזה, ובהכרח דלפרה עשו בגדי לבן חדשים, וא"כ היו מתחנכין לכלי שרת בעבודת פרה, א"כ מוכרח לפי התוספתא דעבודת פרה מחנכת אף שהיא בחוץ. ויש לדון

דבגדים אלו יהיו כשרים רק לעבודות פרה, שהן בחוץ, ולא יוכשרו לעבודות במקדש עד שיתחנכו בעבודות בעזרה.

ומדויק היטב מש"כ הר"מ בהל' כה"מ דחנוך כ"ש הוא שנשתמשו בהם במקדש, דהר"מ לשיטתו אתי לאפוקי דאף בעבודות דדינן בחוץ, כפרה וכהדלקת המנורה, מ"מ דוקא בנשתמשו בהם במקדש מתחנכין להיות כלי שרת וכמש"נ.

ובעיקר דברי הר"מ י"ל עוד דהא דכ' הר"מ דפרה בבגדי חול פסול, מיירי בבגדי כהונה של חולין שעדיין לא נתקדשו בקדושת דמים, ולכן הם פסולין, דלענין חינוך כלי שרת בעינן שיהא קודם קדו"ד ואח"כ מתחנך לכלי שרת [ראה בתוס' פסחים סו, א ד"ה תוחב ובמהרש"א שם], ולהכי בבגדי חול שהם חולין אינם יכולים להעשות לכלי שרת של בגדי כהונה ע"י עבודת הפרה אם לא הוקדשו קודם בקדו"ד. ויתכן עוד דהר"מ מיירי בגוונא דאין הבגדי חול כמדתו הראוי להיות בגדי כהונה, ולכן אין הם מתחנכים לכ"ש].



פרה אדומה בזה"ז

ונראה עוד נ"מ בזה, דיש לעיין אם בפרה אמרי' מקריבין כשאין בית, כמו שפסק הרמב"ם בהל' ביה"ב פ"ב דמקריבין אף באין בית דקדשה לשעתה קדשה גם לעת"ל וקיימת קדושת המקדש גם בזה"ז בחורבנו. ובפשטות גם בפרה נימא כן, ואדרבא בפרה לא בעי מזבח והקרבה בעזרה, ושפיר שייך לעשות פרה בזה"ז בכהן מיוחד. ובספר תורת הקודש (ח"א סימן ד) כתב חידוש דכיון דבעי בפרה הזאה נוכח אוהל מועד שפיר בעי בית, והוסיף דאכן בכל קרבנות הקרבים על מזבח הפנימי בעי בית, ולהכי בנפחתה תקרה של היכל לא היה מזה, כדאי' בזבחים מ, א. וזש"כ הרמב"ם בפ"ב מביה"ב דהעיד הנביא דבזה"ז מקריבין על מזבח "הזה", היינו דוקא על מזבח החיצון ולא על מזבח הפנימי, עכתו"ד.

ולדברינו נראה להוסיף טעם חדש ומקורי דל"ש פרה אדומה בזה"ז, דהרי בפרה צריך ד' בגדי כהן הדיוט, כמבואר בר"מ הנ"ל, והבגדים צריכים להתחנך לכלי שרת, וחינוך ה"ד בעבודה בעזרה, וא"כ בזה"ז דהבגדי כהונה הם חדשים,

בעי לחנכן לעבודה לכלי שרת, וחינוך ה"ד בעבודה בעזרה, וזה ל"ש למעשה
בזה"ז, דאין אנו נכנסין לעזרה בחורבנו, ושוב ליכא בגד"כ לעבודת פרה.



הרב דוד שטרן
כולל ישיבת שעלבים

התחייבות בקרבן בזמן הזה

הקדמה

בעוונותינו הרבים חרב בית מקדשנו, ובטלה עבודת הקרבנות. האם מציאות זו משפיעה גם על התחייבותו בקרבן של היחיד? לדוגמא, האם אדם שעבר היום על מלאכת שבת בשגגה מתחייב בהבאת קרבן, ולכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו יהיה צריך להביא קרבן חטאת, וכך מסתבר לכאורה, או שמא העובדה שבית המקדש חרב ואין אפשרות להקריב קרבנות גורמת לכך שאדם החוטא עתה אינו מתחייב כלל בקרבן?



תשובה ללא קרבן

הרמב"ם בתחילת הלכות תשובה (פ"א ה"א) מונה את חילוקי הכפרה לשב בתשובה. לדבריו, בזמן שבית המקדש היה קיים הבאת הקרבן של החייב הייתה גמר הכפרה בשיתוף עם התשובה, וכלשוננו: "וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה"; אך בזמן הזה הכפרה על החטא איננה תלויה אלא בתשובה (שם ה"ג): בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה, התשובה מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו, ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם.

לכאורה משמע מכאן שבזמן הזה אין כלל חיוב קרבן, ורק בזמן שביהמ"ק היה קיים הקרבן היה חלק מתהליך התשובה.

על נקודה זו עמד בספר בית אלוקים למבי"ט (שער התשובה, פרק ב): וענין הקרבנות, שיהיה החוטא מעוכב כפרה עד אשר יקריב חטאתו או אשמו גם שחזר בתשובה לפני הקל יתברך, הוא דבר צריך ביאור, כי כיון

שהתשובה מכפרת על החטאים ונקרא צדיק בהרהור תשובה בלבו מה לי בזמן שבית המקדש קיים מה לי בזמן שאין בית המקדש קיים, ואם הוא צריך לקרבן והוא מעוכב כפרה בזמן הבית, א"כ בזמן שאין בית המקדש קיים לא תהיה לו כפרה בתשובה עד אשר יבנה בית המקדש, והדבר ידוע כי התשובה מכפרת בכל זמן.

ולכן אני אומר, כי התשובה לעולם היא מקובלת אם גמר בלבו שלא לשוב עוד וניחם על מה שעשה, כי היא מצות הגוף ואינה תלויה בארץ ולא בזמן בית המקדש... אלא שיש הפרש-מה בקבלת התשובה בין שני הזמנים, והוא, כי בזמן שאין בית המקדש קיים התשובה מתקבלת על כל עוונות קלים וחמורים עם קבלת העונש כמו שנתבאר למעלה, בין שחטא במזיד בין שחטא בשוגג... ובזמן שבית המקדש היה קיים אין תשובה זו מספקת על השוגג עד שיביא את קרבנו...

וטעם זה, כי בזמן שבית המקדש ושכינה שרויה למטה במקום המיוחד היא מכינה את האנשים לחכמה ויראת חטא יותר מזמן שאין מקום מיוחד לשכינה אלא שהולכת אתנו בגלות... ואינה נראית אלא היא נסתרת בינינו... ולכן בזמן שהיא נגלית היא מועילה לאנשים להשפיע עליהם רוח דעת ויראת ה', וכמו שראינו כי מיום שנסתרה השכינה פסקה הנבואה...

וכשהאדם חוטא בזמן שבית המקדש קיים עונו חמור וגדול יותר משני פנים. האחד מצד היותו מושפע מהשכינה לקדש עצמו ולהיותו מוכן לעבודתו עבודת הקודש, והוא בבחירתו הרעה ויצרו הרע מקשה עצמו לדעת ללכת אחרי יצרו הרע. השני מיד היותו כמעיו פנים נגד השכינה בהיותה גלויה ומפורסמת במקום המיוחד... ואינו חושש ואינו מתבייש ממנה...

ולכן בזמן שאין בית המקדש קיים, ואין בית דין וסנהדרין, היסורין הבאים על החוטא מספיקים למרק את עונו כמו המיתה בזמן הבית... וכן החטאים שהם בשוגג אינם נחשבים כ"כ חמורים כמו בזמן הבית, ולכך בזמן הבית היה צריך להביא קרבן כפרה על עונו, ובזמן הזה עם התשובה, וקצת יסורין שבאים עליו אם החטא הוא חמור – יתכפר עונו...

לשיטת המבי"ט, בזמן הזה, שהשכינה איננה שורה בגלוי, התביעה אל האדם החוטא על כך שעשה שלא כהוגן פחותה, וממילא גם הכפרה איננה תלויה בקרבן^(א). גם מדבריו לכאורה עולה שבזמן הזה אין חיוב קרבן לחוטא. אמנם, דבריו נוגעים לגבי קרבנות הבאים לכפרה בלבד, ולא לגבי קרבנות יולדת, תודה וכדו'.



סוגיות הגמרא מהן עולה שישנו חיוב קרבן בזה"ז

אמנם על דברים אלו קשה משתי גמרות ערוכות^(א).

הראשונה, גמרא בשבת (יב, ב):

אמר רבי ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר: כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר! רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.

והשנייה ביומא (פ, א):

אמר רבי אלעזר: האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורין... מאי ירבה בשיעורין?... אלא, דלא מחייבי קרבן עד דאיכא כזית גדול.

בשני המקורות הללו מפורש לכאורה שמתחייבים בקרבן בזמן הזה, ולא זו בלבד, אלא שישנו חיוב על האדם לרשום זאת בפנקסו. ניתן ליישב שרבי ישמעאל עשה זאת מחמת חסידותו^(א) (ובפרט שאולי מדובר ברבי ישמעאל שבבזמן הבית היה כהן

(א). השווה לדבריו המפורסמים של החזו"א בעניין מורידין ואין מעלין בימינו (יו"ד ב, טז).

(ב). לעומת זאת עיין ביאור הגר"א לשיר השירים (א, טז) שבזמן המקדש מעלת התשובה היתה גדולה יותר: "רצונו לומר, כי עתה אף שהקב"ה מקבלו בתשובה מכל מקום העון עצמו אינו נמחק, וזאת היתה מעלה גדולה בבנין הבית מכח הקרבנות שלא נשאר שום רושם כלל מהעונות".

(ג). והעיר על כך בגלינוי הש"ס לגר"י ענגיל (שבת יב, ב).

(ד). כעין ראייה יש להביא לסברא זו ממה שאמר רבי ישמעאל שכשייבנה ביהמ"ק יביא 'חטאת שמנה', והלא בחטאת שאינה שמנה ג"כ יוצאים ידי חובה! אלא שנקט שמנה להשמיענו דאין זה חיוב גמור, אלא מצד מידת חסידות ונדבה. וע"ע בחידושים המיוחסים לר"ן שבת שם שעמד על השאלה מדוע דווקא חטאת שמנה.

גדול [עיין ברכות ז, א] ובוודאי שתחושת חסרונו של המקדש פיעמה בקרבנו^(ה), ושהוראתו של רבי אלעזר פונה אל חסידים ואנשי מעשה, ולא אל אדם רגיל. לפי זה יש לומר שכוונת רבי ישמעאל הייתה שכשיבנה בית המקדש יביא קרבן נדבה (שהרי לא התחייב בחטאת, כנ"ל). אולם, פשטות הגמרא היא שאין זו מידת חסידות.

אך הדברים קשים, כי אם ישנו חיוב חטאת לחוטא בזה"ז מדוע לא מצאנו שרוב מניין ובניין הפוסקים ציינו להלכה שיש לזכור ולרשום חיובים בקרבן בזה"ז כדי להביא קרבן כשיבנה ביהמ"ק^(ז)? אמנם, מספר פוסקים הביאו את הדבר, כמו המגן אברהם (או"ח סי' שלד ס"ק לג) ושו"ת יד אליהו (סימן כט) בשם השל"ה, אך מסתימת הפוסקים יש להוכיח שאין חיוב קרבן, כעולה מדברי הרמב"ם והמב"ט^(ח). ראייה נוספת ומוצקה לכך היא העובדה שהשולחן ערוך כידוע אינו מפרט בדרך כלל אם איסור פלוני הוא דאורייתא או דרבנן, מכאן שלדעתו אין בכך נפק"מ בזה"ז.

אולם, נראה שאין זו הוכחה. אפשר לומר שהרישום הוא מידת חסידות, כי חובותינו לבית המקדש יוודעו ע"י המלך המשיח, שיודיענו בעצמו אם התחייבנו קרבן ועל מה^(ט). וכן העלה בארוכה בשו"ת לב חיים לרבי חיים פלאג'י (ח"א סימן ל), ויסודו כבר נמצא בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סימן נח): וכשיבנה בית המקדש מלך המשיח הוא יורה חטאים בדרך.



ה). עיין שו"ת הרב"ז (שפרן) ח"ג חו"מ סי' ס, שכתב שאולי כאן מיירי בנכדו של ר' ישמעאל בן אלישע שהיה כהן גדול. וע"ע תוס' יבמות קד, א ד"ה אמר דתרי ר"י בן אלישע הו.

ו). ואין לומר שאין 'לא ראינו' ראייה, עיין ש"ך יו"ד סי' א ס"ק א ובהרחבה בחו"מ סי' לו ס"ק לח.

ז). עיי' חידושים וביאורים במס' שבת לאדמו"ר מלובביץ' (יב, ב) שלדעתו אין חיוב קרבן בזה"ז כלל וכדברי המב"ט, ויישב את מעשהו של ר' ישמעאל: "ואולי י"ל בפשטות ר' ישמעאל היה בזמן ר"י בן חנניא שאז ניתנה הרשות לבנות ביהמ"ק, ובזמן ההוא קודם שבטלו הרשיון - קרה לר' ישמעאל שהטה וכתב על פנקסו". כלו', לשיטתו אם ישנה אופציה מעשית להתחייב בקרבן בימיו, אכן יש חיוב קרבן. ועיין לקמן במש"כ בביאור שיטת החינוך.

ח). באותו עניין קיים דיון מעניין בפוסקים בשאלה האם אדם שבית המקדש לא נבנה בימיו ומת יהיה חייב להביא את קרבנותיו כאשר יקום בתחיית המתים או שלא, וע"ע בלב חיים ח"א סימן לא שכתב בשם האר"י שיתחייב בזה, והביא שם מקורות נוספים עיי"ש, וע"ע שו"ת מים חיים (לגרמ"ד הלוי ח"א סי' ב) שדקדק מדברי רש"י ביומא פ, א שכתב דאם יבנה ביהמ"ק בימיו יצטרך להביא קרבן, משמע שאחרי מותו נפטר מכך. וכן משמע בחידושים המיוחסים לר"ן בשבת שם, וע"ע מור וקציעה בסימן א.

יישוב דעת המבי"ט

לאור ההסבר הנ"ל, יש להבין את דעת המבי"ט. הגמרא בכריתות (ט, א) דנה באפשרות לקבל גרים בזמן הזה. תהליך גירותו של הגר כולל מילה, טבילה והרצאת דמים (קרבן)^ט. בזמן הזה, שאי אפשר להביא קרבן, אפשר לקבל גרים גם בלי קרבן, והגמרא מוצאת לכך רמז בכתוב: "אלא מעתה, האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים! אמר רב אחא בר יעקב: וכי יגור אתכם גר אשר בתוכם וגו'". רש"י: "וכי יגור אתכם גר וגו' לדורותיכם - אף על גב דליכא מקדש".

אך הגמ' מוסיפה שהגר לא נפטר מחובת הקרבן: "גר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו"; ואף ש'מפאת התקלה' ביטל רבי יוחנן בן זכאי את הפרשת הכסף, החיוב במקומו עומד. ונראה שיש ללמוד מקרבן הגר לקרבן לכפרת עוון, שגם התשובה והכפרה קיימים לעולם והקרבן איננו מעכב (בצירוף הטעמים שכתב המבי"ט לעיל), אך חיוב הקרבן במקומו עומד. ויתכן שהמבי"ט שכתב שאין חיוב קרבן התכווין שאין צורך בזה"ז בקרבן לצורך הכפרה, אבל החיוב ההלכתי להביא קרבן בעתו ובזמנו במקומו עומד, כיון שחטא'.



שיטת בעל ספר החינוך

בדורות האחרונים נידונה הרבה השאלה האם ניתן להקריב קרבנות בזמן הזה. נראה שיש לחלק את העיסוק בשאלה זו לשני חלקים: המניעה העקרונית, והמניעה הטכנית.

הרמב"ם והראב"ד (הלכות בית הבחירה פרק ו הל' יד-טו) נחלקו האם ישנה מניעה עקרונית:

...וזה שעשה עזרא שתי תודות - זכרון הוא שעשה, לא במעשיו נתקדש המקום, שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים, ובמה נתקדשה, בקדושה

(ט). דעת הרמב"ם שכאשר ניתן להקריב הקרבן מעכב בקבלת הגרות (מחוסרי כפרה א, ב), ולדעת התוס' (כריתות ט, א ד"ה צריך) משמע שהוא ישראל גמור, אלא שהקרבן מעכב אותו מלבוא בקהל, וע"ע רמב"ם בפירוש המשניות שם וחזון איש (אבן העזר קמז עבדים כ).

(י). וע"ע לקמן (הערה טז) בחידושו של החפץ חיים בספרו 'תורה אור' ביחס שבין לימוד תורה לבין חיוב קרבן הבא על חטא.

ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבוא. לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי... שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא.

והשיגו הראב"ד:

סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו ובכמה מקומות במשנה אם אין מקדש ירקב... לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם. כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו. לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת.

לדברי הרמב"ם נראה שאין מניעה עקרונית להקריב עתה קרבנות (ועיין הל מעשה הקרבנות פי"ט הט"ו "שהרי מותר להקריב אע"פ שאין בית")^א, ולראב"ד יש^ב. אמנם לגבי השאלה המעשית, גם אליבא דהרמב"ם {ייתכן שישנן מניעות טכניות כמו ידיעת מקום המזבח, בגד כהונה, יחוסי הכהנים ועוד, שדנו בהם הפוסקים בדורות האחרונים ואכמ"ל.

אליבא דשיטת הראב"ד יש לדון, כיון שאין אפשרות עקרונית להקריב קרבן, אולי גם לא יהיה ניתן להתחייב בקרבנות? לכאורה ניתן לדקדק כך מדברי בעל ספר החינוך. במצוה תמ הוא דן באיסור להקריב קרבנות מחוץ לירושלים, וז"ל:

ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן, ארצה לומר שהעובר על זה אפילו בזמן הזה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה שהוא מבטל עשה זה, ועובר על לאו הבא על זה כמו שנכתוב למטה בסדר זה לאו שני [מצוה תל"ט]. אבל אין הכונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא.

דבריו יכולים להתפרש שאין חיוב בלבד להקריב, אך האפשרות קיימת, או שאין אפשרות כלל^ג. בנוגע למצוות הקרבנות, כותב החינוך, שהמצוה נוהגת בזמן

יא. ויש לדון בדבריו, האם זהו חיוב להשתדל להקריב שאין בית, או שזו רק אפשרות.

יב. עד כדי שהרב קלישר (בתחילת הספר דרישת ציון) טען שלפי דבריו יש היתר להקריב בבמה בזמן הזה.

יג. עיין בספר 'הר הבית' לרב גורן בפרק ה, שדן כיצד לפי שיטת הראב"ד הקריבו קרבנות בזמן שיבת ציון, עוד קודם בניית בית המקדש.

הבית בלבד - לדוגמא: מצוה קטו (לעשות העולה), קטז (מנחה), קכא (חטאת) ועוד מקומות רבים. ניתן להבין את דבריו, שלא רק שההקרבה בפועל איננה אפשרית, אלא שאדם כלל אינו מתחייב בקרבן.

אמנם, קשה על הבנה זו מהגמרא בכריתות הנ"ל, דמשמע ממנה שגר מתחייב בקרבן בזמן הזה (ומרבי ישמעאל ורבי אלעזר לא קשיא כיון שאפ"ל דהוי מידת חסידות). אפשר, דגבי גר שאני, כיון שישנו פסוק המגלה על קבלת גרים לעולם, משא"כ בשאר הקרבנות וצ"ע⁽⁷⁾.



האם אונס פוטר?!

האחרונים דנו האם מי שאנוס מלקיים מצוה נחשב כמי שאינו חייב כלל, או שמא הוא חייב, אלא שיש עליו פטור. לשיטת הרמב"ם עולה, שבוזה"ז אנו אנוסים מלהקריב, כיון שהמזבח אינו בנוי, יש לדון לשיטות הסוברות שע"י אונס פקע החיוב, אפשר דה"ה שבטל חיוב הבאת הקרבן.

רבי ראובן מרגליות בספרו נפש חיה (סימן א) חילק בין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו. באחרונות, כיון שהחיוב מוטל כלפי חברו, האונס אינו מגדיר את האדם כאיננו מחויב, משא"כ במצוות שבין אדם למקום, שכיון שהקב"ה רואה בהשתדלותנו ורצוננו לקיים את המצוה, במצב של אונס, דן הוא אותנו כמי שקיימנוה, ונפטרו לגמרי מחיובינו (וכ"כ באתון דאורייתא כלל יג). לפי זה הציע הוא לחלק גם בין סוגי קרבנות, שקרבנות עולה, שהם כליל לה', אין חיוב כלל בזה"ז וכמאן דעביד, ורק בחטאות שיש בהם אכילת כהנים ובעלים מתכפרים יהיה חיוב לעתיד לבוא, עיי"ש.

אמנם דבריו קשים, שהרי קרבנות הגר הן עולות (רמב"ם אסורי ביאה פי"ג ה"ה), ואעפ"כ חייבים בהם. אא"כ נאמר דגר שאני, שיש לגביו פסוק מיוחד.



(יד). וע"ע שאילת יעבץ ח"א סימן קלו שדן אם בזה"ז יהיה אדם מצורע וכהן הבקי בנגעים החליטו לטומאה, כיצד יטהר, ומדבריו שם משמע שעכ"פ חייב בקרבן, אלא שאינו מעכב [וכבר דן הראב"ה בשאלה זו].

'תחליפי קרבן'

נאמר במנחות ק', ב:

אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

בשולחן חקרי לב (ח"א סי' ב'^{טו}) דן האם אמירת (ולימוד) פרשת הקרבנות, כפי שפסק גם השו"ע (או"ח סי' א'), מועילה במקום הקרבנות ממש, ונפטר האדם בכך מחיוב הבאתם, או שמא האמירה מכפרת קצת, אבל עדיין חיוב הקרבן במקומו עומד. מעצם שאלתו יש ללמוד, שלדידו אדם חייב בקרבן גם בזה"ז, שהרי הוא דן האם נפטר מהם. הוכחתו היא מדינו של ר' ישמעאל, שרשם על פנקסו, והלא היה יכול להיפטר ע"י לימוד הקרבנות, אלא דע"כ שחייב גם בזה"ז, ולימוד פרשיות הקרבנות אינו מהווה תחליף לקרבן^{טז}.

גם בנוגע למובא בפוסקים, שאדם שחטא ייתן צדקה כערך הקרבן שחייב להביא (עיין רמ"א או"ח סי' שלד, טו ומשנה ברורה ס"ק פ'), נראה שאין זה במקום הקרבן עצמו (שולחן תורה לשמה סי' קכ) אלא כתוספת כפרה (וה"ה ביחס לתעניות הבאות ככפרה^{טז}). אמנם, בשולחן רב פעלים (ח"ג או"ח סי' לה) חידש שאת קרבן העולה, שכולו לגבוה, ניתן לפדות בצדקה בזה"ז (בניגוד לחטאת, שיש בה גם חלק לכהנים, וזו הסיבה ר' ישמעאל כתב על פנקסו ולא נתן צדקה, שהרי היה חייב חטאת). וצ"ע.

**סיכום**

על אף סתימת הפוסקים בעניין, נראה שאדם הראוי עפ"י הדין להתחייב בקרבן, מתחייב בו גם בזמן הזה. למרות זאת, אין אנו חייבים לנקוט במנהגו של ר' ישמעאל ולרשום במה התחייבנו, ובבנין ביהמ"ק בקרוב בעז"ה יתוודע לנו.

טו). וע"ע יוסף אומץ סימן סה, לב חיים ח"א סי' כט ובני יששכר ראש חודש מאמר ב אות ח.

טז). עיין בדברי החפץ חיים (תורה אור, בהערה לפרק א) שחידש שעיקר הכפרה למי שחטא היא ע"י לימוד פרשת הקרבנות, אלא שבזמן שביהמ"ק קיים א"א להתכפר אלא ע"י ההקרבה בפועל שהינה 'גזירת מלך'. אולם בזמן הזה גמר הכפרה נעשה ע"י לימוד פרשת הקרבנות בלבד (אמנם לעת"ל נצטרך להביא קרבנות על שחטאנו בזמן הזה ג"כ מחמת 'גזירת מלך').

יז). אודות התעניות עיין בהרחבה באגרת התשובה לבעל התניא פרקים א-ג.

על אף חסרון הקרבנות, הכפרה מתקיימת ע"י התשובה בלבד, כדברי הרמב"ם^(יח). עם זאת יש דרכים נוספות לתוספת כפרה, כמו לימוד פרשת הקרבנות, נתינת צדקה ועוד.



יח). אמנם עיין דברי הגר"א המובאים בהערה ב.

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

הקרבה בלא בית – זכות שהיא חובה

פתיחה

נאמר במשנה (עדויות ח, ו):

אמר רבי אליעזר: שמעתי כשהיו בונים בהיכל עושים קלעים להיכל וקלעים לעזרות, אלא שבהיכל בונים מבחוץ ובעזרה בונים מבפנים. אמר רבי יהושע: שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, ואוכלים קדשי קדשים אף על פי שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה; שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא.

ובגמרא (זבחים סב, א) נאמר:

שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה: אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית.

הקביעה שמקריבין אף על פי שאין בית מוזכרת במקומות נוספים בחז"ל (מגילה י, א; שבועות טז, א; זבחים קז, ב), והובאה להלכה בדברי הראשונים (רמב"ם הל' בית הבחירה ו, טו וסהמ"צ ל"ת ז; משמעות התוס' זבחים סב, א ד"ה ואחד; יראים, רעז; התרומה, הל' א"י, עמ' 59 במהד' תשס"ח; סמ"ג ל"ת שלב-שלג; נטיית הרשב"א מגילה י, א ד"ה אלא; החינוך, שסב-שסג; ריטב"א מגילה י, ב ד"ה ולענין; אגודה עדויות, ח; טור יו"ד, שלא; הל' א"י המיוחס לטור, א; כפתור ופרח, ו; ר"ן ח' שבועות טז, א ד"ה ולענין; שו"ת תשב"ץ ג, רא) - חלקם כתבו במפורש שמקריבין אף על פי שאין בית וחלקם כתבו שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא. הדברים מתאימים לכלל הנקוט בידינו שהלכה כר' יהושע מר' אליעזר^(א). יצא מן הכלל הראב"ד (על הרמב"ם שם), שנקט שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, וכן מטים דברי המאירי (שבועות טז, א ד"ה שיטה).

(א). מבוא התלמוד המיוחס לר' שמואל הנגיד (נדפס בדפוס וילנא בסוף מסכת ברכות; דף מז, א), סדר תנאים ואמוראים (ב, טו), בה"ג (סי' נג), רי"ף (יבמות לו, ב בדפיו), רש"י (זבחים סו, ב ד"ה מציעתא), רא"ש (יבמות יג, ג), מאירי (עירובין פ, ב ד"ה אמר המאירי) ועוד ראשונים רבים. וכ"כ הב"י (יו"ד רא, מד). וכן כתב הראב"ד בעל ההשגות עצמו (כתוב שם ביצה ח, א בדפי הרי"ף).

הרדב"ז והכס"מ ואחרונים נוספים הקשו על דברי הראב"ד, ואין כאן המקום לדון בדבריהם². הנצרך לעניינינו הוא שרובם המוחלט של הראשונים נקטו שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא ומקריבים אף על פי שאין בית. לכאורה, המשמעות הפשוטה של קביעה זו היא שניתן להקריב קרבנות אף כשאין הבית בנוי ויש רק מזבח, וממילא אם יש אפשרות להקריב קרבנות ללא בית, יש חובה לעשות כן. במאמר זה ייבחנו כמה דרכים באחרונים שיש בהן ערעור על הבנה זו.



שיטת הקהלות יעקב וסיעתו

קושיות הקהלות יעקב והבנתו בדעת החינוך שיש רק רשות להקריב אך אין בכך מצוה

בקהלות יעקב (שבועות סי' יא וזבחים סי' לב) הקשה על דין מקריבין על אף פי שאין בית, מהדין שמטיל מום בבכור בזמן הזה אינו לוקה (ע"ז יג, ב ורמב"ם הל' איסורי מזבח א, ז), וכן מהדין שבכור בזמן הזה אינו נחשב ממונו של כהן (תמורה ז, א ורמב"ם הל' בכורות א, יז), וכל זה מחמת שאי אפשר להקריב היום בכור. ואי איתא שמקריבין אף על פי שאין בית, אזי קשה:

אמאי לא יחשב, חזיא להקרבה לענין הטלת מום ולענין שיהא הבכור ממון גבוה.

וכדי ליישב זאת, הביא הקהלות יעקב את לשון החינוך (מצווה תמ):

שנצטוינו להקריב כל קרבן בבית המקדש ולא בחוץ [...] ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן, ארצה לומר שהעובר על זה אפילו בזמן הזה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה שהוא מבטל עשה זה, ועובר על לאו הבא על זה כמו שנכתוב למטה בסדר זה לאו שני (מצווה תלט). אבל אין הכונה לומר שיהיה עלינו³ חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב. זה דבר ברור הוא.

ב). ויעוין בזה בשערי היכל (זבחים, מערכה קמ).

ג). כן הוא בחינוך שלפנינו. בקה"י: עליו.

ועל פי זה כתב הקהלות יעקב:

מדבריו למדנו דהא דתנן שמקריבים אף על פי שאין בית, אינו אלא לומר שהקרבתו כשרה, אבל לא שיש מצוה להקריב. ולפי זה אתי שפיר היטב לענין שחוטי חוץ ודאי חייב [גם בזה"ז, שהרי הם ראויים ליקרב במקדש] וכו', אבל לענין להחשב ממון גבוה מפני שעומד להקרבה, ולענין איסור הטלת מום שהוא מפני שהוא מפסיד דבר העומד להקרבה – יש לומר דכל שאין מצוה כלל להקריבו אינו בכלל זה. דלא סגי במה שהוא ראוי להקרבה, אלא בענין שיהא עומד ומיוחד להקרבה.

וכן הבין הציץ אליעזר (י, ז, ט) בדעת החינוך, ומלשונו שם נראה שהבין שאין חולק בדבר. וכן הובאה בהסכמה הבנה זו בחינוך במאמרו של הרב דוד ברוך לאו (קובץ מוריה רכו-רכח עמ' קי). וכן כבר כתב מדנפשיה בשו"ת לבושי מרדכי (וינקלר; מהדו"ק קעג, א ד"ה אלא) ללא אזכור החינוך.



קשיים בדברי הקהלות יעקב

לכאורה יש מספר קשיים בהבנה זו בדברי החינוך:

ראשית ועיקר, נראה שכאשר שהחינוך כותב 'להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו' הוא כולל בזה גם את המזבח, שגם הוא חרב. וממילא יוצא שאין בדבריו התייחסות למצב ביניים של בית חרב ומזבח בנוי, ואין כוונתו לומר שבמצב ביניים זה ההקרבה אינה מצווה אלא רשות, אלא כוונתו לומר שבמצב של חורבן מוחלט אין חיוב להקריב קרבן, משום שבמציאות אין אפשרות להקריב קרבן, והתורה לא מחייבת את האדם בדבר שאינו בידו. דאם כוונת החינוך לחדש שבמצב הביניים של מזבח ללא מקדש אין חיוב הקרבה, היה עליו לפרש את דבריו ולהדגיש שהוא מחדש התייחסות למצב שונה מהמצב הקיים 'עכשיו'. וגם לא היה לו לקרוא למזבח בודד זה בלשון 'בית המקדש'.

שנית, לכאורה היה ניתן ליישב את הקושיות ממטיל מום בבכור ומבכור שאינו ממנו של כהן מבלי להגיע לחידושו של הקהלות יעקב. אפשר לומר דאמנם מקריבין אף על פי שאין בית, אך בזמן הזה לא רק שאין בית, אלא גם אין מזבח

בנוי במקומו, ואין אפשרות מעשית להקריב. וכמו שכתבו התוס' (סוכה מא, א ד"ה דאשתקד) שהקרבה בלא בית אפשרית רק כשמזבח בנוי. ואין הכי נמי, אם היה מזבח ורק בית היה חסר, היה המטיל מום בבכור לוקה. וטענה זו שונה מהטענה הקודמת, שהטענה הקודמת היא שקשה להכניס בלשון החינוך את הבנת הקהלות יעקב, והטענה הנוכחית היא שהקושיה העניינית אינה קשה, ואין צורך להגיע להבנת הקהלות יעקב. ואכן, הסבר זה מוזכר בטורי אבן (מגילה י, א ד"ה ונ"ל): "דאע"ג דקידשה, אפילו הכי הואיל וליכא מזבח בנוי אין ראוי להקרבה". ויעוין עוד בשו"ת פרי יצחק (סי' מ).

שלישית, אם אין כל מצווה בהקרבה ללא בית, וכלשון הקהלות יעקב: 'לא שיש מצוה להקריב', אזי לא ברור מי נועדה ההלכה דמקריבין אף על פי שאין בית. וכי בשופטני עסקינן, שיבנו מזבח ויקריבו עליו קרבנות ללא תועלת? והרי בגמרא (זבחים סב, א) מבואר שעולי בבל קיימו הלכה למעשה את ההלכה דמקריבין על אף פי שאין בית, ולכאורה קשה לומר שעשו זאת לשווא^ד.

ומלבד כל זאת, קשה שאין בחז"ל מקור לכך שהקרבה ללא בית אינה מצווה, ומהיכא תיתי לומר כן. ולדוגמה חבורה שמביאה פסח בפסח, ועושה אותו כדינו וככל משפטיו וחוקותיו, לכאורה תמוה מאוד לומר שאין בידם שום מצווה. וצ"ע.



קשיים בדברי הגרי"ש אלישיב בעניין זה

וביותר יש לתמוה על המובא בהערות הגרי"ש אלישיב (יומא פא, א ד"ה כתב החינוך), שלפי החינוך, כשאין בית 'לכתחילה אין מקריבין קרבנות'. דיוצא שלא רק שאין מצווה בדבר, כחידוש מחותנו הגדול הקהלות יעקב, אלא שיש בו אפילו צד איסור לכתחילה. וזאת, לכאורה, בניגוד גמור למה שעשו עולי בבל ולמה שהעיד הנביא, ובניגוד לפשטות דברי החז"ל והפוסקים, שאפילו אם לא חייבו אז לפחות התירו להקריב כשאין בית.

(ד). שלחתי לבנו, מרן הגר"ח שליט"א, את עיקר הדברים, וענני וז"ל: "אין מצוה להקריב בלא בית רק רשות, ולבנות אין בידנו היום מכמה טעמים", עכ"ל.

כמו כן, הדברים עומדים בניגוד לדברי הריטב"א (מכות יט, א ד"ה ומאי) שכתב: דאי קסבר קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא [...] אפילו בכור נמי יקרב לכתחילה בזמן הזה ויאכל, דהא אמרינן במס' מגילה (י, א') ובשבועות (טז, א) דלמ"ד קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא מקריבין אף על פי שאין בית ואוכלים קדשים קלים אף על פי שאין קלעים.

ועוד מובא בהערות הגריש"א:

נראה דזה כוונת החינוך, דבזמן הזה, היינו בזמן החורבן, ליכא חיוב להקריב. ומה שאין כן כשיגאלו, אף על פי שעדיין לא יבנה בית המקדש, מכל מקום כבר לא הוה בזמן גלות אלא בזמן גאולה, ויש כאן ריח ניחוח, אז הוה מצוה להקריב אף על פי שעדיין לא נבנה הבית.

ולקמן תתבאר בהרחבה ההבנה שעליה מסתמך הגריש"א, התולה את אפשרות הקרבת הקרבנות ב'ריח ניחוח'. ויתבאר הקשיים שבהבנה זו. ועכ"פ כבר כעת יש להעיר שלא ברור מה מבדיל לשיטת הגריש"א בין 'זמן החורבן' ל'זמן גאולה', אם מחד גיסא גם ב'זמן החורבן' יש אפשרות להקריב קרבנות ומאידך גיסא גם ב'זמן גאולה' המקדש חרב. וצ"ע. ויעוין עוד בהערות הגריש"א (סוטה לו, א ד"ה ולכאורה היה; חולין נ, א ד"ה בא), ובמכתבו לגרי"א הלוי הרצוג בעניין מטיל מום בבכור בזמן הזה (קובץ אדרת אליהו עמ' שמז-שנ; ונדפס שוב בקובץ תשובות הגריש"א א, קכב).



קשיים בדברי אחרונים שמרחיבים את הבנת הקהלות יעקב גם לרמב"ם ולרשב"א

והנה, מובא ברשימות שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק (מבוססות; ב"מ נג, ב ד"ה והנה הרמב"ם):

והנה הרמב"ם (הל' בית הבחירה א, א) כתב וז"ל: מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות. עכ"ל. ולכאורה צ"ע, דהרי הרמב"ם פסק (שם ו, טו) שמקריבין קרבנות בזה"ז אף בלי ביהמ"ק, ואם כן מדוע כתב דיש מצות עשה לבנות בית לה' להיות מוכן להקריב בו הקרבנות. ונראה לתרץ דחיוב הקרבנות תלוי בביהמ"ק שהוא בנוי, וזהו כוונת פסקו בריש הל' בית

הבחירה, ומה שמקריבין קרבנות אף בזה"ז אינו אלא בתורת רשות בלי חיוב.

כך כתב גם בשו"ת יחל ישראל (א, כט ד"ה ונתבאר):

נתבאר בדברי הרמב"ם (הל' בית הבחירה א, א) דאמנם יש מצות עשה בפני עצמה לבנות בית מקדש, מכל מקום יש בבנין בית המקדש תכלית למצוות אחרות, להקריב קרבנות ולעלות אליו לרגל. ומעתה יקשה, כיוון שאפשר להקריב קרבנות אף על פי שאין בית, איך אפשר לומר שבנין הבית הוא לצורך הקרבת הקרבנות. ומצאתי שכבר עמד בזה בספר נחלי אפרסמון בחידושו על הלכות בית הבחירה שם, עיין שם.

והנראה בזה הוא על פי מה שכתב בספר החינוך (מצוה תמ) שאף על פי שאפשר להקריב קרבנות בזמן הזה ואף על פי שאין הבית בנוי, מכל מקום אין זה אלא רשות, אבל מצוה וחיוב ליכא, ולפיכך דברי הרמב"ם מבוארים, דאף על פי שאפשר להקריב גם אם אין המקדש בנוי, מכל מקום מצות הקרבת קרבנות ליכא, ולכן יש מצוה לבנות בית לה' ועל ידי כך תהיה מצוה להקריב קרבנות^ה.

כעין זה כתב גם הרב יעקב דוד אילן (ירחון האוצר ו, עמ' ריא-ריב), וכעין זה כתב בספר אור ליהודה (המקדש וקודשיו; א, ה-ח).

לכאורה יש קושי בדברי האחרונים הללו: מדבריהם נראה שהניחו שמזבח אינו חלק מהבית, וממילא אין קשר בין האפשרות המעשית להקריב על מזבח ובין מצוות בניין הבית. על הנחה זו מושתתים דבריהם הנ"ל, וכן דברים נוספים שכתבו שם. זאת, בשעה שמדברי הרמב"ם נראה שהמזבח הוא חלק מהבית (שם, ה-ו):

(ה) ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית [...] כל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה. והכל נקרא מקדש. (ו) ועושין במקדש כלים: מזבח לעולה ולשאר הקרבנות, וכבש שעולים בו למזבח.

הרי שהמזבח הוא חלק מהמקדש. ובהמשך הפרק הרמב"ם ממשיך וכורך בחדא מחתא דינים השייכים למבנה ההיכל והאולם יחד עם דינים השייכים למזבח, ולא מפריד כלל בין המקדש ובין כליו, והמזבח בכללם. וישנם עוד מקורות בחז"ל^ו

(ה). ובהמשך דבריו (מד"ה והעולה עד ד"ה ועוד יש לדון) דן באפשרות שלא מדובר במעשה הרשות לגמרי, אלא ב'מצווה קיומית', יעוין שם.

(ו). ספרא אמור פרשה י פרק יג אות יב; ירושלמי מו"ק ג, ז; תנחומא תצוה, יד; ועוד.

שנאמר בהם שמקריבים קרבנות 'בתוך' המקדש, וברור שהכוונה להקרבה על מזבח. ומלבד זאת קשים הקושי השלישי והרביעי הנ"ל, שממעשיהם של עולי בבל ומפשטות דברי חז"ל והראשונים עולה שיש מצווה בהקרבה ללא בית ולא רק רשות.

עוד כתב בשו"ת יחל ישראל (שם ד"ה ונמצא ע"פ) שגם מדברי הרשב"א (שו"ת החדשות, שסז¹) נראה שהקרבה ללא בית אינה מצווה. הרשב"א שם כתב שיש מצוות התלויות בזמן מסוים, יש מצוות התלויות במקום מסוים ויש מצוות התלויות בכלי או חפצא מסוים. ואת הקרבת הקרבנות מנה הרשב"א בין המצוות התלויות במקום מסוים, שהרי מאז שנבנה המקדש נאסרו הבמות עולמית, ואין הקרבה אלא במקום המקדש. ולפי זה כתב היחל ישראל:

ולכאורה דברי הרשב"א הינם פלא, דמדוע כלל את ענין הקרבת הקרבנות בבית המקדש עם חלק המקום, ומה ענין לדמותו למצות תרומות ומעשרות, ובפשטות ענין זה צריך להיות עם החלק השלישי שם, חלק הכלים. דבשלמא תרומות ומעשרות שייכים לחלק המקום, מפני שזו מצוה התלויה בארץ והמקום הוא הגורם לחלות המצוה, אבל מצות הקרבנות, לכאורה היא מצוה המוטלת על הגברא, דהיינו שיש מצוה על כל ישראל להקריב תמידים ומוספים, וכן יש מצות הקרבת קרבן פסח, אלא שמקום הקרבנות הוא בבית המקדש, ואם כן, המקום במצוה זו הוא כמו הכלים, דהיינו אתרוג ולולב וכיו"ב, ודברי הרשב"א צ"ב.

אכן לפי שיטת החינוך דברי הרשב"א מבוארים יפה, דבאמת גם מצות הקרבנות היא מצות חפצא, דהיינו שכאשר יש בית מקדש ישנו חיוב להקריב דוקא בו את הקרבנות, אבל כאשר בעוה"ר בית המקדש אינו ניצב על מכונו, אין חיוב להקריב קרבנות. וממילא מצוה זו דומה למצות הפרשת תרומות ומעשרות שנוהגת רק בארץ ישראל, ומעתה יש לו להחינוך מקור נאמן גם בדברי הרשב"א.

ולכאורה הדברים אינם מובנים, שכן הרשב"א כלל לא בא לעסוק בחלוקה למדנית בין מצווה ה'מוטלות על הגברא' למצוות המוטלות על החפצא, כפי שעולה מלשון היחל ישראל, אלא להציג שלושה סוגים של מצוות שתלויות

(ז). והוא 'מאמר על 'שמעאל' שנדפס לאחרונה בצירוף מבוא נרחב על ידי הרב בצלאל נאור, נ"י תשס"ח.

במציאות מסוימת ואין אפשרות לקיימן במציאות אחרת. ושפיר קאמר הרשב"א שמצוות הקרבת הקרבנות אינה מתקיימת אלא במקום המקדש, והוא בא לדחות בזה דברי ה'משוגע', כלשוננו, שטען שהיהודים עזבו את דתם, ובין היתר 'הוכיח' זאת מכך שאינם מקריבים קרבנות. ומסביר הרשב"א שלא עזבנו את דתנו, אלא שלא שייך להקריב קרבנות שלא במקום המקדש. ולכאורה דבריו פשוטים מאוד ומבארים את היסודות הבסיסיים ביותר של התורה ואמונת ישראל, ואינם עניין כלל להבנה מחודשת בדין מקריבין אף על פי שאין בית, שאכן לא מוזכר בדבריו. ולכאורה החילוק בין קרבנות לאתרוג ולולב גם הוא פשוט מאוד, שאת הקרבנות יש להקריב רק במקום מסוים ואילו אתרוג ולולב אפשר ליטול בכל מקום בעולם. וצ"ע.

מלבד זאת, הרשב"א אמנם כתב שהקרבת הקרבנות תלויה במקום מסוים, אך הוא ממשיך ומבאר בהמשך דבריו שבנוסף לכך, מצוות הקרבת הקרבנות אכן תלויה דווקא גם בחפצא מסוים, ואי אפשר להקריב 'איל וצבי ויחמור וברבורים אבוסים'. והוא מונה אותה להדיא 'עם החלק השלישי שם, חלק הכלים', ולכאורה מבואר בדבריו שלא כהבנת היחל ישראל, שנקט בדעתו שהקרבת הקרבנות נמנית רק במצוות התלויות במקום ולא במצוות התלויות בחפץ. וצ"ע.



שיטת הבנין ציון וסיעתו

הבנין ציון וסיעתו: גם אם אין מניעה הלכתית להקריב בלי בית, קרבנות אלו אינם רצויים

בשו"ת בנין ציון (סי' א) הביא את הפסוק (ויקרא כו, לא):
והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם.

מפסוק זה דרשו חז"ל (מגילה כח, א) לגבי קדושת בית כנסת: 'קדושתן אף כשהן שוממין', והרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, טז) כתב:

קדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם, ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים.

על כך הקשה הבנין ציון:

ואיך שייך ולא אריח, דאם מקדש חרב, ריח ניחח מנין?

ותירץ:

דאפילו תקריבו במקום מקדש, אַחר שיחרב וכו', מכל מקום לא אריח בריח
ניחוחכם.

וכוונתו לומר שההוכחה לכך שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, היא מכך
שגם כשהמקדש שומם, יש אפשרות לקרבן שאין הקב"ה חפץ בו, דהיינו שאין
איסור להקריב קרבנות, אלא שאין ה' מריח בניחוחם. וכן כתב מהרש"א
אליפנדארי (שו"ת מהרש"א או"ח סי' טו, הו"ד בנספח לספר מקדש מלך):

כל התנאים הקדושים שהיו בירושלם אחר החרבן, לא מצינו שהקריבו
קרבנות, אף שיכלו לבנות ולהקריב [...] והגם שיכלו להקריב גם בטהרה
[...] הוא מפני שידעו שאין רצון ה' שנקריב כי אם עד שנשוב אל ה', ואז
יבוא משיח צדקנו במהרה בימינו אמן. וכן נראה במקרא, שכתוב: והשימותי
וכו' ולא אריח וכו'. דהכוונה אף אם רצו לבנות מחדש ולהקריב, ולא אריח.

כעין זה כתבו מדנפשיהו השערי צדק (פאנעט; או"ח, קג), הנצי"ב (שו"ת משיב
דבר ב, נו ד"ה אבל לאחר) והציץ אליעזר (יב, מז, א). והדברים הובאו בהסכמה בשם
הבנין ציון והנצי"ב, בשו"ת ישכיל עבדי (א, יו"ד יח, ז) ובדברי הגרי"ד והגריש"א
הנ"ל, וכן בדברי הרב שילה רפאל (בקובץ משכן שילה עמ' תח), ובדברי הרב יעקב
דוד אילן (ירחון האוצר ו, עמ' ריא-ריב).



קשיים בדבריהם

לכאורה גם בהבנה זו יש קשיים: ראשית, לא מצינו חידוש כזה בש"ס,
במדרשים ובראשונים, ולכאורה קשה לחדש דין כזה מכוח תירוץ קושי בפשוטו
של מקרא, ללא סמך לכך בתורה שבעל פה. והרי במשנה, בגמרא ובראשונים
מבואר שמקריבין אף על פי שאין בית, ולא נאמרה שום הסתייגות מכך.

ויתירה מזו, כאמור, דין מקריבין אף על פי שאין בית נאמר מפי נביא (זבחים
סב, א), וברור שאין כוונת הנביא לעודד מעשים לא רצויים. ובהכרח אחת
משתיים: או שעדות הנביא מהווה הוראת שעה, או שיש ליישב אחרת את הקושי

בפשוטו של מקרא. ובגמרא אין שום סימן לכך שמדובר בהוראת שעה, ולהיפך: לשון הגמרא בהבאת עדות הנביא היא 'מקריבין אף על פי שאין בית', וזו בדיוק אותה לשון שהובאה במשנה, בגמרא ובראשונים. ובהכרח אין כאן הוראת שעה.

שלישית, לכאורה יש לתמוה על עצם ההגדרה של מצווה בלי נחת רוח. והרי ברור שיש לה' יתברך נחת רוח מכל מצווה שהיא, ואפילו מהרהור מצווה, ולכאורה קשה מאוד לומר שמחד גיסא יש מצווה להקריב אף על פי שאין בית, ומאידך גיסא ה' לא חפץ בכך^ח. ולכאורה המצוות עצמן הן המדד העיקרי והחשוב ביותר לרצון ה' בעולם, ואין דבר שיכול לדחותן.

רביעית, לכאורה יש להעיר גם על עיקר דברי הבנין ציון. לפי פשוטו, הפסוק מתייחס להדיא לשממה, ולא למזבח בנוי. וכעין ההערה דלעיל על הקהלות יעקב מלשון החינוך. מצב שבו כהנים מקריבים קרבנות אינו מתאים כל כך ללשון 'והשמותי את מקדשיכם', שהרי המקדש אינו שומם. וגם אם חלק ממנו חרב, אין זה מצדיק אמירה גורפת שהוא שומם. ומה שהקשה: 'אם מקדש חרב, ריח ניחח מנין', לכאורה יש ליישב שזו עצמה הקללה, שה' לא יריח כי לא יהיה ריח, ולא ברור אפוא מה מכריח להבין שיהיה ריח אך ה' לא יריח אותו.

חמישית, בספרא (בחוקותי פרשה א, ד) נאמר:

וכן הוא אומר והשימותי את מקדשיכם, יכול מן הקרבנות? כשהוא אומר ולא אריח בריח ניחוחכם, הרי קרבנות אמורים. הא מה אני מקיים והשימותי את מקדשיכם, מן הגדודיות.

הרי מבואר ש'ולא אריח' מלמד על שממה וביטול עבודת המקדש בפועל, ולא על חוסר רצון בקרבנות שיוקרבו במציאות של חורבן, והדברים מגיעים עד כדי כך שהספרא דורש את 'והשימותי' לעניין אחר. ופירש רש"י (ויקרא כו, לא) ששממה זו היא משיירות של ישראל שלא יתוועדו לבוא לבית המקדש. והמיוחס לראב"ד (על הספרא שם) פירש שהגדודיות הם יסודות הבית. ויעוין עוד בגמרא (עירובין נה, ב) שפירשה מאי גדודיות בהקשר אחר.

ח. וגם בתוכחה כגון: 'למה לי רב זבחיכם יאמר ה' (ישעיה א, יא), ברור שהקריאה היא לתקן את הקלקול ולהמשיך להקריב את הזבחים, ולא להישאר בקלקול ולהפסיק להקריב ח"ו.

שישית, מדברי הבנין ציון משתמע שבתי כנסיות שחרבו, שלמדה המשנה מפסוק זה שבקדושתם הם עומדים, אין התפילה בהם רצויה. ולכאורה זה וודאי אינו.

שביעית, נאמר בתוספתא (מנחות ז, ט):

בזמן שישראל ברצון לפני המקום, מה נאמר בהם: את קרבני לחמי, כבנים שמתפרנסין מאביהן. בשעת תוכחות, מהו אומר: לאישי ריח ניחוחי. כל קרבנות שאתם מקריבין אינן אלא לאש.

ולכאורה לדברי הבנין ציון, משמעות הדבר היא שאף אם הבית בנוי יש להתבטל מהקרבת קרבנות "בשעת תוכחות". וצ"ע.

ועל דברי מהרש"א אליפנדארי יש להקשות עוד, לכאורה, מעולי בבל שדווקא כן הקריבו קרבנות מיד כשהתאפשר להם לעשות זאת. ולכאורה לא ברור מניין לו שהייתה אפשרות לבנות מקדש בזמן המשנה והיא לא מומשה. אדרבה, במדרש רבה (בראשית סד, י"ב) מתוארת אפשרות כזאת, ולפי האמור שם עם ישראל התגייס לבנות את המקדש למרות שלא בא משיח, עד שהיה צריך חכמה מיוחדת להרגיע את הציבור הזועם, שרצה למרוד כשנודע שהמלכות חזרה בה ומנעה את הבניין, כמבואר שם^ט. ועוד קשה שלכאורה גם לא ברור כיצד הפסוק מבסס את ההנחה

ט). "בימי רבי יהושע בן חנניה גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש. הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין מעכו עד אנטוכיא, והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם. אזלין אלין כותאי ואמרין: ידיע להוי למלכא דהדין קרתא מרדתא תתבנא ושוריא ישתכללון מנדה בלו והלך לא יתנון, מנדה, זו מדת הארץ, בלו, זו פרובגירון, והלך, אנגרוטינה, ואמר להון: מה נעביד וגורית? אמרין ליה: שלח ואמר להון או ישנון יתיה מאתריה או יוספון עליה חמש אמין או יפצרון מיניה חמש אמין, מן גרמיהון אנון חזרין בהון. והוון קהליא מצתין בהדא בקעתא דבית רמון. כיון דאתון כתיבא שרון בכיין, בעיין לממרד על מלכותא, אמרין: יעול חד בר נש חכימא וישדך צבורא, אמרין: יעול ר' יהושע בן חנניא דהוא אסכולוסטקיא דאורייתא. עאל ודרש: ארי טרף טרף, ועמד עצם בגרונן, אמר: כל דאתי מפיק ליה, אנא יהיב ליה אגריה. אתא הדין קורא מיצראה דמקוריה אריך, יהיב מקוריה ואפקיה. אמר ליה: הב לי אגרי. אמר ליה: זיל תהא מלגלג ואומר דעילת לפומא דאריה בשלם ונפקת בשלם. כך דיינו שנכנסנו לאומה זו בשלום ויצאנו בשלום".

י). והנה, לשון המדרש הנ"ל היא: "גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש". ובספר ויואל משה (א, ס ד"ה ובזה) כתב שפירוש 'גזירה' הוא דבר רע לעם ישראל, ופירש את דברי המדרש לפי דרכו, שבניין מקדש לפני בוא המשיח הוא גזירה רעה. אך באמת מצינו גם גזירות טובות, וכמובא במכילתא (בא, מסכתא דפסחא, א): "כשהקב"ה גוזר גזרות טובות ורעות על ישראל על הטובה מחזירים לפניו ועל

המובלעת בדבריו, שאפילו בניין של המקדש כולו קודם בוא המשיח אינו רצוי, ולא רק הקרבה ללא בית, שנזכרה בדברי הבניין ציון.



סיכום

מכל האמור נראה לכאורה שדין 'מקריבין אף על פי שאין בית' יוצר מצווה שהיא חובה, להשתדל ולהתאמץ לחדש את עבודת הקרבנות, גם אם אין הבית בנוי, וכפי שנהגו עולי בבל. וכן מפורש יוצא מדברי הקרן אורה (מנחות פג, ב ד"ה מזה נראה), וכן נראה מדברי השואל ומשיב (חמישאה, מא ד"ה והנה לכאורה). וכך עולה מדברי החת"ס בתשובתו הידועה (יו"ד, רלו) בעניין פסח ושאר קרבנות בזמן הזה^(א). וכן כתב הרב אביגדר נבנצל (ירושלים במועדיה, פסח עמ' קנו-קנו), ושכן מורה הסברה הפשוטה, ושכן מוכח ממה שאמרה הגמרא (שבועות טז, א) שלמ"ד מקריבין אף על פי שאין בית, הקלעים הם לצניעותא בעלמא.

אמנם, יש עוד היבטים הלכתיים רבים שחידוש הקרבנות תלוי בהם, ואין הכוונה לדון בהם במאמר זה, אלא רק בשאלה העקרונית של מצוות ההקרבה כשאינן בית.



הרעה אין מחזירים לפניו", ואנו מתפללים בימים נוראים שייגזרו עלינו גזירות טובות, והמצוות גזירת מלך הן, וצדיק גוזר והקב"ה מקיים, ועוד רבים. ומהמדרש עצמו מוכח שהעם לא היה מחויב לבנות, וכדחזינן שלאחר שינוי פרטי הגזירה הם יצאו בשלום, ולא חויבו לבנות באופן מנוגד להלכה. ועצם הזעם על שינוי פרטי הגזירה מוכיח שמתחילה היא לא נתפסה כגזירה רעה.

יא). ובמקום אחר ('ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש', האוצר יג [אדר תשע"ח] עמ' רעב הערה ב) הארכתי עוד בשיטת החת"ס בזה.

אוצר אורח חיים

הנחת תפילין לתלמיד חכם במשך היום כולו ♦ אננס גידול אדמה או
עץ ♦ גדרות הגבול שסביב מדינת ישראל כמחיצות

הרב שמואל ישמח

ישיבות צדור המור והדר להדר, חיפה

הנחת תפילין לתלמיד חכם במשך היום כולו*

חשש יוהרא בהנחת תפילין דר' תם, ובהנחת תפילין במשך היום * המקורות להנחת תפילין במשך היום כולו * הצורך בגוף נקי * חובתו של תלמיד חכם להניחם במשך היום כולו * מנהג הצדיקים להניח תפילין במשך כל היום * החשש לרמאות, והצורך בנקיות רוחנית * שיטת הבבלי וביאור מחלוקתו עם הירושלמי * האם גס רוח יניח תפילין

במאמר קצר זה נעסוק בשנים ממנהגיו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל: מנהגו להניח תפילין של רבנו תם בצנעא^(*), ומנהגו ללבוש תפילין דרש"י במשך כל היום, כשהוא מצניען תחת מגבעתו⁽²⁾. נביא את המקורות למנהגים אלו, ונעיין בהם מעט.

א.

חשש יוהרא בהנחת תפילין דר' תם, ובהנחת תפילין במשך היום

בשו"ע (או"ח לד, ב-ג) כתב לגבי הנחת תפילין דר' תם: "ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם... לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות", ומקורו בשו"ת מהרי"ל (סי' קלז).

(*) המשך למאמרו שפורסם בהוצר גליון ט"ו, על מנהגיו בהלכה של מרן הראי"ה קוק זצ"ל, מתוך ספרנו 'הליכות הראי"ה'. אשמח לקבל הוספות והערות. סדרת מאמרינו בנושא זמן קריאת שנים מקרא ואחד תרגום תמשיך אי"ה בגליון הבא של 'האוצר', ותעסוק בזמן קריאת פרשיות וזאת הברכה ובראשית. אשמח לקבל מהקוראים מקורות בנידון זה. (א). לשלשה באלול ח"א, קט.

(ב). לשלשה באלול ח"א, א; מי מרום כרך יז עמ' צח; טל ראי"ה, עמ' נח; ועוד. בלשלשה באלול ח"א, א, משמע שהאדר"ת עודד את חתנו הראי"ה קוק במנהג זה, שהרי מובא שם שלקראת פורים תרמ"ו, כחודש לפני החתונה, העניק האדר"ת לחתנו במתנה תפילין של רש"י וכן של ר"ת, וכן תפילין קטנות שיוכל להניח תחת הכובע. בספר מפניני הרב (לרב צבי שכטר, עמ' כב) מובא שר' שמואל, אחיו של הגרי"ד סולובייצ'יק מבוסטון, סיפר כי דעתו של סבו, ר' חיים מבריסק, לא היתה נוחה ממנהגו של הרב קוק בוולאז'ין, אך הראי"ה היה נמשך יותר אחר הנצי"ב מאשר אחר הגר"ח.

הרדב"ז כתב שאין יוהרא אם מניחם בזה אחר זה (שו"ת רדב"ז, ח"ה, סי' ב'רע"ו), אך מהשו"ע לא נראה שסבר כדבריו.

יש שכתבו שכיום אין בזה יוהרא, אם מטעם שהאר"י הורה להניחם (החיד"א בספרו חיים שאל, סי' א), אם מטעם שפשט המנהג להניחם (החיד"א בברכי יוסף סי' לד, ועוד^ג), ומכל מקום יש שחששו לדברי הרדב"ז שהמניחם יחד לא יניחם בפרהסיא (שו"ת תשובה מאהבה ח"ב, סי' רכא^ה).

על אף שהרב היה בגדר 'מוחזק ומפורסם בחסידות' [וייתכן גם שלא הניחם יחד], מכל מקום נראה שמחמת ענוותנותו חשש ליוהרא אם יניח בפרהסיא תפילין דר' תם.

כאמור, הרב קוק היה מסתיר גם את העובדה שהיה מניח תפילין כל היום. נראה שהרב קוק וצ"ל לא סבר בזה ככתר ראש (ארחות חיים ס"ק טו) בשם הגר"א שאין בזה יוהרא (וכמדומני שכדברי הגר"א כך עולה בפירוש מדברי תשובות רב שרירא גאון ח"א או"ח יו"ד הוצאת וגשל תשנ"ט עמ' ד'. אמנם ראה מעשה רב, יח, שם הובא: "ואם חושש ליוהרא בפני הבריות מותר בשל יד בלבד, ומ"מ טוב לעשות של ראש קטן והרצועות יהיו גם כן מכוסות מלילך בשל יד בלבד", ומשמע שיש מקום לחשש יוהרא, וצ"ע, ואולי כוונתו לתת עיצה והדרכה למי שחושש ליוהרא בניגוד לדעתו).

מענין להשוות את מנהגו של הראי"ה קוק למנהגו של תלמידו הגרי"מ חרל"פ, כפי שנמסר ע"י הגאון ר' שריה דבליצקי: "במשך רוב היום היה הרב חרל"פ לומד כשהוא עטוף בטלית ותפילין. היו לו גם תפילין קטנים (ר"ת) אשר היה מסתירם תחת כובעו"^ה. אם הדברים נמסרו במדויק, כפי שמסתבר, הרי שמשמע מהם שלגבי הנחת התפילין במשך כל היום לא חשש הגרי"מ חרל"פ ליוהרא, אולי בגלל דברי הגר"א.



ג). שלחן גבוה שם; בעל התניא בסידורו; חסד לאלפים; בית עובד; צוואה לחיים, יד; ערוך השלחן; שו"ת מהר"ם בריסק, סי' יג, ועוד; מנחת יצחק ח"ו, ז; יביע אומר ח"א, או"ח סי' ג, ושם ח"ט, סי' קח; הובאו בהלכה ברורה לרב דוד יוסף ובפסקי תשובות, וראה שו"ת רמ"ע מפאנו סי' קז שמזה כמה דורות כבר נהגו להניחם בפרהסיא.

ד). וכן בדברי תורה ח"ט, סי' עג, ועוד, הובאו בפסקי תשובות.

ה). שירת הים, עמ' 78.

ב.

המקורות להנחת תפילין במשך היום כולו

בגמ' (שבת קנג, ע"א) מובא: "דבר אחר: בכל עת יהיו בגדיך לבנים - אלו ציצית, ושמן על ראשך אל יחסר - אלו תפילין", וכן מצינו בעוד מקומות רבים בחז"ל מהם עולה כי ראוי להניח תפילין כל היום⁽¹⁾.

יש שסברו כי מן התורה יש להניחם כל היום (כן נראה מהרמב"ן, הרשב"א וספר החינוך, וכ"פ בביאו"ה לז, ב, ד"ה 'מצוותן', בשם הישועות יעקב, לבוש או"ח לז, סק"ב, וראה פרמ"ג שם⁽²⁾).

על כמה תנאים ואמוראים מובא שהקפידו שלא ללכת ד' אמות בלא תפילין (סוכה כח ע"א, מסכת תפילין אות כה, תענית כ ע"ב, ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג, ועוד). בימי התלמוד היו נוהגים להניח תפילין כל היום, כפי שעולה מכמה מקומות בש"ס (ב"מ קה ע"ב, עירובין צה ע"ב, ועוד), וכך נהגו גם בימי הגאונים (שו"ת שר שלום גאון סי' ג סק"ג, ועוד).

ברמב"ם (תפילין ד, כה-כו) כתב: "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין. אע"פ שמצותן ללבשן כל היום בשעת תפלה יותר מן הכל, אמרו חכמים כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו, וכל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה, שהרי בארבע פרשיות צוה על תפילין של ראש ועל תפילין של יד, וכל הרגיל בתפילין מאריך ימים, שנאמר ה' עליהם יחיו".



1. ראה באורך בתורה שלימה, חי"ב, מילואים, סי' לט, וכן בספר 'פאר יעקב' לגר"ש דבליצקי, מהד' תשע"ב, פרק א ופרק ב. ובמאמר הרב ספיער בירחון האוצר גיליון י"ב על נושא זה, ובספר פארך חבוש עליך.

2. לעומתם, יש שכתבו שמהתורה די בהנחתן לרגע - ריטב"א שבת מט ע"א, הראב"ד, כס"מ יסודי התורה ה, א, ערוה"ש לח ג, הובאו בהלכה ברורה לרב דוד יוסף, סי' לז, אות א.

ג.

הצורך בגוף נקי

בגמ' (שבת מט, ע"א): "אמר רבי ינאי: תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. מאי היא? אביי אמר: שלא יפיח בהן. רבא אמר: שלא יישן בהן". במהלך הדורות חששו לכך, ולכן נהגו להסיר את התפילין לאחר תפילת שחרית "מפני טרדתינו וגודל הזהירות בהם", כלשון ערוה"ש כה, כת. ראה גם ב"י או"ח כה, יג: "כתבו הגה"מ בפרק ד' (מהל' תפילין אות פ) בשם העיטור (הל' תפילין ח"ו ס ע"ג): כך ראינו שהגאונים וכל ראשי הישיבות שאין חולצין עד כימי השמים על הארץ דערבית, עד כאן. ונראה שהיו מניחים אותם עליהם כל היום ולא היו חולצים עד אותה שעה. ועכשיו נהגו העולם להניח תפילין עליהם עד אחר קדושת ובה לציון...^(ח). בשו"ע כתב (או"ח לו, א-ב): "גדול שכר מצות תפילין, וכל מי שאינו מניחם הוא בכלל פושעי ישראל בגופן. מצותן להיותם עליו כל היום, אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם, ואין כל אדם יכול ליוהר בהם, נהגו שלא להניחם כל היום. ומ"מ צריך כל אדם ליוהר בהם להיותם עליו בשעת ק"ש ותפלה". יש שפסקו לחולצם מיד לאחר הקדושה ויש שכתבו שאין לחשוש בכל זמן התפילה, וכ"פ רביס^(ט).

יש שפסקו שמי שמסוגל יכול [ואף חייב] להניחם גם לאחר התפילה, וכן הביא במשנ"ב (כה, ס"ק נה) בשם המג"א: "ויש שאין משהין עליהם יותר מן החיוב, דצריכין גוף נקי, והכל לפי מה שהוא אדם"^(י).



ד.

חובתו של תלמיד חכם להניחם במשך היום כולו

כאמור, לדעת המג"א הנ"ל אדם היודע כי גופו נקי ראוי לו כי יניחם גם לאחר התפילה. נראה כי הנהגה זאת ראויה באופן מיוחד לתלמידי חכמים, שהרי בגמ'

(ח). ראה עוד בתשובות רב שרירא גאון, ח"א, או"ח יו"ד, הוצאת וגשל תשנ"ט, עמ' ד'.

(ט). ראה בדברי המטא משה' (דיני ציצית ותפילין ס"ק כג), יובאו גם בהערה להלן.

(י). ראשית חכמה, שער הקדושה, פרק ו, אות מא, וראה שם אותיות נד, נח, ס.

יא). עוד ראה שו"ת תרומת הגורן, ח"א, סי' ד.

הנחת תפילין לתלמיד חכם במשך היום כולו

פה

מובא (יומא פו, ע"א): "היכי דמי חילול השם? ר' יוחנן אמר: כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין".

כך פסק גם הרמב"ם (יסודי התורה ה, יא, וכך גם בתשובות רב שרירא גאון ח"א או"ח יו"ד הוצאת וגשל תשנ"ט עמ' ד'): "ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינן עבירות הרי זה חילול את השם. כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר... וכיוצא בדברים האלו, הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין. וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם... ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין, והוא שלא יתרחק הרבה ולא ישתומם, עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו - הרי זה קידש את ה', ועליו הכתוב אומר 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר'..."^(ב).



ה.

מנהג הצדיקים להניח תפילין במשך כל היום

השל"ה (מסכת חולין דף ג ע"א) כתב כי הנחת התפילין כל היום נתבטלה משום הצורך בגוף נקי אולם "ראיתי בני עליה שמלובשים בם כל היום".

ת"ח רבים אכן נהגו בזה, כפי שאסף הגר"ש דבליצקי (בסוף מהדורתו לספר צבי לצדיק של הגרי"מ חרל"פ, בקונטרס שריד מעיר עמ' קיח, וכן בספרו פאר יעקב, פרק א, סעיף ו) והביא כ-70 צדיקים עליהם יש בידינו עדויות מפורשות שנהגו להניח תפילין במשך כל היום, וביניהם הגר"א, בעל התניא, המגיד מדובנא, התפארת ישראל, הגאון מקוטנא, ר' נחום משאדיק, ר"י סלאנטר, הנצי"ב (רבו של הראי"ה), האדר"ת (חמיו של הראי"ה), וכן אבי האדר"ת ר' בנימין, בעל הלשם, ר' נפתלי אמסטרדם, ר'

(יב). וראה גם רמב"ם תפילה ו, א, ובהג' מיימוניות תפילין ד, כה. ראה גם שבת קל, ע"א "כגון תפילין", וכן פסיקתא רבתי כב "ותפילין על ראשו", ובדברי רב האי גאון שהובאו בתשובות הגאונים החדשות סי' קסא.

בנציון שפירא, הגרי"מ חרל"פ, ועוד ועוד [וכן ראיתי כתוב שנהג בעל אוה"ח הקדוש, יחד עם כל בני ישיבתו בירושלים^(ג)].

הרב קוק מציין (קובץ ב, רנג) כי "צדיקים גדולים תמיד צמאים הם להניח תפילין ולהיות מלובשים ומעוטרים בתפילין", ומוסיף כי "המוכשר לדביקות של אמת ראוי לו להרבות בלבישת תפילין" (אורות הקודש, חלק ד, עמ' תפא; שמונה קבצים קובץ א, תיא).

ו.

החשש לרמאות, והצורך בנקיות רוחנית

ייתכן כי הסיבה לכך שדווקא לת"ח ראוי להניח תפילין כל היום, ולא לכל מי שגופו נקי, היא גם משום שלדעת כמה ראשונים ישנן חששות נוספים בהנחת התפילין במשך היום כולו:

בירושלמי (ברכות פרק ב הלכה ג) מובא: "אמר רבי ינאי: תפילין צריכין גוף נקי. ומפני מה לא החזיקו בהן (=להיות כל היום עלינו, לאלו היודעים לשמור שלא יפיחו)? מפני הרמאים (=שמניחים תפילין כאילו הם צדיקים)". כך ביארו את הירושלמי כמה מהראשונים^(ד), ולפי^(ז) ביארו את המעשה ב'חד בר נש' המובא שם. הירושלמי שם ממשיך ומספר: "ר' ינאי היה לובשן אחר חוליו שלשה ימים, לומר שהחולי ממרק, מה טעם? 'הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי'. רבן יוחנן בן זכאי לא הוון תפילוי זעין מיניה לא בקייטא ולא בסיתוא (=לא היו התפילין מוסרות ממנו, לא בקיץ ולא בחורף) וכך נהג ר' אליעזר תלמידו אחריו".

(ג). כפי שכתב אוה"ח באגרתו לפקדי ותומכי הישיבה במנטובא: "פתחנו הלימוד בר"ח חשוון, ואנו יושבים עשרה למדנים, וזה סדר הלימוד: מן הבוקר עד הערב יושבים יחד ללמוד... ואופן הלימוד הוא בטלית ותפילין כל היום, ובקדושה וביראת שמים ובענוה ובכל מילי דחסידותא...". האגרת מובאת בספר נר המערבי, ירושלים תשע"ג, עמ' רכט.

(ד). ר' ירוחם נתיב יט ה, הובא בב"י או"ח לו, אוהל מועד (לר"ש גירונדי, מחכמי ספרד אחרי הרא"ש, נכתב בשנת ה'קנ"ו, שער רביעי דרך ראשון נתיב א), וכן ביפה מראה ומהר"א פולדא על הירושלמי; וכן באור זרוע (הל' תפילין סי' תקלא) בביאורו הראשון: "מפני מה לא החזיקו בני א"י במצות תפילין? מפני שחשו שלא יחשדו אותם שהם רמאים".

לפי ביאור זה בדברי הירושלמי 'גוף נקי' פירושו נקי מעבירות או ממחשבות רעות (אוהל מועד שם; שבלי הלקט ענין תפילין קצא ב בשם מהר"ר מנחם, ועי"ש בדבריו לפני כן; ארחות חיים, וכן עולה מתשובות הגאונים שערי תשובה סי' קנג, ומספר המאורות ברכות יד ע"ב). וכ"כ במאירי (ברכות יד ע"ב).

כ"כ במאירי (ברכות יד ע"ב): "בתלמוד המערב (=הירושלמי) הזכירו במקצת חכמים שהיו נזהרים שלא להניחם אלא בימים ידועים בשנה. והיה בהם מי שלא היה מניחם אלא אחר שבאו עליו יסורים ונתרפא, שהיה חושב בעצמו שמירקו הייסורים את עוונותיו, והיו סומכים זה למה שנאמר 'הרופא לכל תחלואיכי, הגואל משחת חייכי, המעטרכי חסד ורחמים'. וראה היאך הפליגו בכוונה, כלומר שהן צריכים גוף נקי מעבירות והרהורים, ואין ראוי להניחן אלא אחר התשובה. וקצת חכמים נוהגים להניחם בימים שבין ראש השנה ליוה"כ אחר התשובה והטבילה והוידוין, והדבר נכון בעיני".

עוד כתב המאירי (שבת מט ע"א): "תפילין צריך הנושאם להיות נקי מעבירות ומהרהורים רעים, עד שלא יתחלל שם שמים על ידו להיות רשע בצורת צדיק, ובברייתא (פס"ר פכ"ב) אמרי 'לא תשא את שם ה' אלוֹקִיךָ לשוא - שלא תהא מתעטף בציצית ומניח תפילין ומרמה את הבריות, ונמצאת נושא שם שמים לשקר'..."

במגן אברהם (לו, סק"ב) הסיק מזה להלכה: "נהגו שלא להניחן - משמע קצת דאפילו מי שידוע בעצמו שיש לו גוף נקי לא יניחן כל היום מפני הרמאים, כמו שכתב בבית יוסף לחד פירוש".

ראה גם בב"י (או"ח לח): "וכתב עוד הכלבו בשם הר"ם (=מהר"ם מרוטנבורג): ועל הבחורים ששאלת אשר מהרהרים - אפילו בשעת ק"ש לא יניחו תפילין... עכ"ל ותמיהני (עי"ש תמיהת הב"י)... ומיהו בעוד שהם עליו צריך שלא יהרהר ואם אינו יכול להעמיד עצמו מלהרהר בשעה שהן עליו לא יניח. ובספר ארחות חיים (שם) כתוב על הא דהר"ם: 'וכן משמע מהירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג) שמפרש גוף נקי ממחשבה רעה' עכ"ל. ולי נראה דאין לפטרם ממצות תפילין מפני כך, אלא יש לכופם בדברים ולמשוך לבם ליראת שמים כדי שיסיחו לבם מדברי הבאי המזיקים

לגוף ולנפש ויפנו לבם לקבל עליהם עול מלכות שמים" (ולעומתו כתב שם הרמ"א: "ואם אי אפשר לו בלא הרהורים – מוטב שלא להניחם").



ז.

שיטת הבבלי וביאור מחלוקתו עם הירושלמי

אע"פ שהארחות חיים הביא ראייה מהירושלמי, הרי שנראה כי הבבלי חולק בזה על הירושלמי ומפרש 'גוף נקי' מהפחה ושינה. בנוסף, יש שהסבירו את כוונת הירושלמי באופן אחר, לפיו אין כלל ראייה לנידון דידן (תוס' שבת מט ע"א ד"ה כאלישע, חינוך מצוה תכא, או"ז שם בביאורו השני, וכ"כ פני משה ומראה הפנים בביאור הירושלמי). אכן, כך פסקו ראשונים רבים ש"הא דאמרינן 'תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפיים' לא שיהיה צדיק כאלישע אלא שיוכל להיזהר משינה והפחה"^(ט).

כמדומני כי יש כאן מחלוקת עקרונית: מעלתם הגדולה של התפילין מוסכמת על שני הסיעות, אלא שהסיעה הראשונה הבינה כי קדושת התפילין מחייבת רמה רוחנית גבוהה, ומשום כך אין לרשע להניח תפילין. לעומתה הבינה הסיעה השנייה כי דווקא הנחת התפילין תחזק את רמתו הרוחנית של הרשע^(ט).

(טו). רא"ש ר"ה, יד, ע"א, הובא בב"י או"ח לו; אשכול, ח"ב, הל' תפילין; עיטור, הל' תפילין; סמ"ג, ג, מ"ע ג; תשב"ץ קטן, סי' רעב; ביאור"ה לו, ד"ה 'מצותן', ע"פ הא"ר; ערוה"ש לו, ג.

(טז). המטה משה (דיני ציצית ותפילין ס"ק כג) כתב בשם מהר"י מרפורק: "שהיה נוהג לחלוץ תפילין אחרי הקדושה, ויהיב טעמא דתפילין צריכים גוף נקי, לכן אין להשהותם יותר מן החוב". המטה משה מביא לעומתו את דברי "בעל ספר המצוות ובעל ספר מוסר" הכותב שכל ההקפדה היא "באותן שמניחים כל היום כמצוות... אבל בשעת תפילה אין לך רשע שלא יהא ראוי להניח תפילין... שהכל יכולים להתנדב בטהרה בשעת תפילה". כוונת המטה משה היא לספר המוס' לר' יהודה כלץ הראשון (חי לפני כ-550 שנה, שהיה מגדולי הרבנים, ומצאנו שחתם בראש רבני תלמסאן, לפני חתימת מהר"י בירב רבו של הב"י. ראה בהקדמת רא"י ורטהימר למהדורתו לספר המוסר, י-ם תשל"ג. הקטע הנ"ל מופיע שם בעמ' עב). ספר המוסר הוא קיצור של מנורת המאור לר' ישראל אלנקוה (כמבואר בהקדמת ורטהימר שם), ואכן קטע זה מופיע כבר במנורת המאור (פרק ב, מהדורת הרב יוסף אלנקוה עמ' קו). גם בספר המוסר וגם במנורת המאור הביאו את הדברים הנ"ל בשם ספר המצוות, וכוונתם לסמ"ג מצות עשה ג'. במפתיע, הרי שבמקום "אין לך רשע שלא יהא ראוי לתפילין" (לשון הסמ"ג והספר מוסר, וכן לשון הר' ירוחם יט ה) או "אין לך אדם שאינו ראוי להניח אותן" (לשון מנורת המאור הקדמון לר"י אלנקוה) הרי שבמנורת המאור של ר"י אבוהב מובא (גר ג כלל ג חלק ה פרק א) "בשעת התפילה כל אדם כשר שאינו

כע"ז כתב בס' החינוך (מצוה תכא, וראה כד הקמח לר' בחיי ערך תפילין): "ומה שאמרו (שבת מ"ט ע"א) שתפילין צריכין גוף נקי, ואמרו בגמרא 'מאי גוף נקי? שיזהר שלא יפיח בהן'. אבל אין הענין לומר שצריכין גוף נקי מעבירות או מטומאה, כי כל אדם ואפילו טמא ובעל עבירות מחוייב במצות תפילין ובלבד שידע להזהר שלא יפיח בהן, ואולי מתוך התמדתו במצות התפילין שהן זכרון גדול לאדם במלאכת שמים ישוב מדרכו הרעה ויטהר מכל גלוליו... שדעת רבותינו זכרונם לברכה להיות כל אדם מחזיק במצוה זו ורגיל בה כי היא עיקר גדול ושמירה רבה מן העבירות וסולם חזק לעלות עמה להכנס בעבודת הבורא ברוך הוא. והמחמירים בקדושת המצוה ומניאים לב ההמון בדבריהם מהתעסק בה, אולי כוונתם לטובה, אבל באמת יש בזה מניעה לבני אדם בכמה מצוות והיא רעה רבה. ואם ידעתי כי יסמכו הדורשים דרשות אלו על מעשה שנזכר בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג)... וכוונתם לומר שיש חילול השם להתחסד בקצת מצוות ולהרשיע בקצתן. ולא כן בייתי אני עם האל, כי ידעתי שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ועם כל זה לא נמנעו מהתעסק במצוה בעת רוח אלהים טובה תלבשהו לעשות טוב, כי מי יודע אם אולי ימשך בדרכו הטובה עד עת מותו והמות פתאום תבוא. וכבר למדונו זכרונם לברכה (אבות פ"ד מ"ב) שמצוה גוררת מצוה, וששכר מצוה מצוה. בכל אלה הדברים ומוסרים טובים קדמונו והורונו זכרונם לברכה..."



ח.

האם גס רוח יניח תפילין

נראה לענ"ד שלפי הסברנו הנ"ל יובן ענין נוסף: באליה רבה (כה, ב) הביא בשם ספר ברוך שאמר (לרבנו שמשון ב"ר אליעזר, נולד בשנת ה'ק באשכנז) כי "גס רוח לא ישא תפילין" [כע"ז מצאתי במנורת המאור (לר"י אלנקוה פרק ב עמ' קו) "וכל זמן שהן בראשו ובזרועו צריך להנהיג את עצמו בענווה"].

הולך בדרך לא טובה ראוי להניחן", וזאת אע"פ שמנורת המאור לר"י אבוהב הוא העתקה (בסידור חדש) של מנורת המאור הקדמון לר"י אלנקוה. בפשטות נראה שהסיבה לשינוי היא טעות בגירסא או טעות סופר, אלא שלאחר המחלוקת שראינו בגוף הקונטרס כאן, הרי שנראה יותר לומר שיש כאן מחלוקת עקרונית האם רשע ראוי להניח תפילין. ר"י אבוהב סבר, ככל הנראה, כדעת המאירי, ולכן שינה הוא את לשונו של ר"י אלנקוה.

אמנם, כמדומני שבענין זה, כמו גם בענין הקודם, נקט הרמב"ם כי הענווה ויראת השמים מתחזקות כתוצאה מהנחת התפילין אך אין הענווה ויראת השמים תנאי להנחתן: "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום" (רמב"ם תפילין ד כה, ואולי מכאן יש ללמוד שלדעת הרמב"ם היסח הדעת האסור בתפילין אין הכוונה לעיסוק בענייני חול גרידא, כדעת הריטב"א, אלא הכוונה דווקא כשהוא בשחוק וקלות ראש, כדעת ר' יונה^(ז)).

ראה גם דברי הרב קוק (אורות הקודש ח"ד עמ' תפא; שמונה קבצים קובץ א, תיא): "אי אפשר להיות זוכה לענוה כי אם על ידי דבקות אמתית בהקב"ה. והמוכשר לדבקות של אמת, ראוי לו להרבות בלבישת תפילין, ואז יהיה באמת מלא ענוה".



(ז). היסח הדעת אסור בתפילין (שבת יב ע"א, רמב"ם תפילין ד, יד). לדעת הריטב"א סוכה כו, ע"א, הכוונה לעיסוק בענייני חול גרידא. נראה מכאן שלדעת הרמב"ם הכוונה דווקא כשהוא בשחוק וקלות ראש, כדעת ר' יונה (ברכות פרק ג' דף יד ע"ב, והרא"ש ברכות פרק ג כח, והר" ירוחם יט ה, והנימוק^י; והטור סי' מד, ובב"י שם, וב"ח סו"ס מד, ובמג"א וט"ז ומו"ק ופרמ"ג וחיי"א וכה"ח ועוד, וראה בירור הלכה לר"ד יוסף כח ד שסיכם הדעות). אמנם ראה רמב"ם תפילין ד, יג, בענין המצטער, וצ"ע לפי"ז על דברינו, ויש ליישב.

הרב מאיר ערבב

מח"ס 'מאיר עוז' על סדר המ"ב, ט' חלקים

אננס גידול אדמה או עץ

הטעם שחששו להחשיבו כעץ – וישוב מנהג העולם להחשיבו כפרי אדמה

נתבקשתי ע"י הרב הגאון הגר"א דינר שליט"א, לחוות דעתי לגבי ברכת האננס, אחרי שצירף לי את מאמרו של הרב מאיר שלום האלבערג שליט"א, שכתב (עץ חיים עמוד קכ"ב) שבאמת צריך לדעת דהמנהג לברך על האננס בורא פרי האדמה ולחשבו כירק לכל דבר הוא טעות גמור (כלשונו). וטעמו הוא שכיון שהאננס מוציא חוטרין חדשים כל שנה מעיקר הצמח ולא מהשורש - א"כ נחשב הוא כעץ, שחוזר ומוציא פירות בשנה שאח"כ. אמנם, הגזע הראשון ['צמח האם'] מתייבש והוא לא יוציא שוב פרי, אך מ"מ כיון שהחלק של החוטר ממשיך להוציא פרי, לכן נחשב הדבר לכך שעיקר העץ ממשיך להוציא פרי.

וכמדומה שיש מקום לדון על קביעתו הן מצד ההלכה והן מצד המציאות.

הדבר הראשון שיש לדון בו הוא, שהוא מתייחס לחוטר כענף, ולכן כותב שנחשב שהעץ ממשיך להוציא פירות. לפיכך, הלכתי לראות את צורת גידול האננס [יש כמה עשרות בודדות של מגדלים, המגדלים כ-3000 טון וכולם שומרים על חשאיות גמורה, מאחר והם חוששים שיקחו להם את סודות הגידול - היבוא של אננס הוא כאלף טון לשנה. הנתונים נכונים לשנה שעברה, ובכל שנה בשנים האחרונות הנתונים עולים בגידול וכן מסתבר שיהיה עד שהמחיר ירד] וראיתי את החוטרין ואיך מוציאים אותם לשתילה לשנה הבאה. שמת לב שלחוטרין הגדולים יש מערכת שורשים בפני עצמה ושונת עלים בפני עצמה, ואע"פ שהם מחוברים לצמח האם, מ"מ הם שולחים שורשים לכיון הקרקע לינוק בפני עצמם. וא"כ זה שונה מענף שמחובר לגזע עץ רגיל, שחיבורו הוא חיבור גמור, והוא מאוחה עם הגזע, וגם אין לו שורש בפני עצמו, ואין לא קיום כלל בפני עצמו. משא"כ החוטר של אננס מצמיח 'שונת עלים' בפני עצמה, וגם שורשים ועמוד פריחה חדשים, וא"כ נראה שהוא כגזע חדש בפני עצמו, שאינו משוייך לגזע האם. ומה שהוא יונק מצמח האם שמתייבש הוא רק כיניקה מכל

חומר אורגני אחר. ולפי מה שהבנתי, החוטרים הגבוהים כשהם גדלים בטבע, הם נופלים על הקרקע ומשם מתחיל צימוח חדש. כמות השורשים שהיו לחוטר הגדול היתה שווה לכמות השורשים של צמח האם [את זה ראיתי - ויש שכתבו שלפעמים השורשים יותר ארוכים]. וא"כ יש להגדיר את האננס כעץ שמוציא עוד עץ, והעץ השני עומד להתקיים בפני עצמו, בעוד העץ הראשון קמל.



מצ"ב צילום שצילמתי בחלקת האננס. הוצאתי חוטרים על מנת לעמוד על טבעם, והחוטר הקטן נשלף לפני שיש לו שורשים, משא"כ החוטר הגדול, שכבר יש לו שורשים.

והידוע, לפי מה שגדל בארץ, הוא שאם המגדל משאיר את החוטר השני עד שיגדל הפרי, יצא פרי קטן בהרבה מהפרי הראשון, ואם המגדל שוב ישאיר חוטר, על פי רוב לא יצא כלל פרי, ואם יצא הוא יהיה קטן מאוד [כביצה וכדו']. משא"כ אם נוריד את החוטר וניטע אותו שוב - יצא פרי רגיל, וא"כ בהכרח שגידול החוטר על צמח האם איננה צורת גידול מצד עצם בריאתו. והתעוררתי לחקור מדוע

אין הפרי השני יוצא טוב כפרי הראשון, ונראה שכיון שאין השורש יונק מהאדמה ממש, לכן אין לו את המעלות של הפרי הראשון, וכ"ש לפרי השלישי - שהם ניזונים מצמח האם כזבל אורגני, ולא כאדמה. ואם כן זה עוד סיוע להבנה שאין דרך האננס לגדול על העץ הראשון מצד עצם הבריאה [ומה שפרסם הרב הנ"ל שיש מקומות ששם הפרי שעל החוטר לא קטן יותר, צריך בדיקה. בפרט יש לבדוק אם זה נכון, שמא משקים חומרים כימיים למקום השורשים של החוטר (וכן הדרך בכמה מקומות בעולם שמשקים ומרססים ע"י טרקטור שיש לו צינור שמרסס מלמעלה, וכך צמח החוטר מקבל ישירות את המים ושאר חומרים ודשנים מלמעלה היכן ששורשיו נמצאים, וצורת העלים שהם קעורים גורמים למים ולדשנים וכדו' להגיע למרכז השיח ששם שורשי החוטר, והוא אופייני לצמח הגדל במדבר וכדו', במקום שאין הרבה מים). כמו כן, ייתכן ששם מגדלים רק את החוטרים שסמוכים לאדמה, שהם מוצאים שורשים גם

לאדמה ממש, אבל בכמה מקומות בעולם שביררתי אמרו לי שהפרי על החוטר נהיה קטן מאוד].



מצ"ב תמונה של שורשים שבאים מחוטר גבוה שלופפים את צמח האם [כפי מה שהבנתי, תמונה זו היא ממחקר שנעשה באוניברסיטה בהוואי - אני לא בדקתי דבר זה אבל המגדל שהייתי אצלו גם העיד לי על תופעה זו, שהחוטרים העליונים שולחים שורשים גם סביב צמח האם].

וראיתי במחקר הנ"ל, שכתבו

שהאננס הוא ממשפחת צמחים 'אפיפיטים', שהם צמחים הגדלים בטבעם על גבי צמחים אחרים לתמיכה, ולכן הוא גידול שמתקיים גם בשעת יובש, שאינו צורך הרבה מים וכדו' - וא"כ י"ל ששיח האם משמש אותו כשאר צמח שהיה גדל עליו.

כתב הרמב"ן (ויקרא יט, כג): "אין הפרי בתוך שלש שנים ראוי להקריבו לפני השם הנכבד, לפי שהוא מועט, ואין האילן נותן בפריו טעם או ריח טוב בתוך שלש שנים, ורובן לא יוציאו פירות כלל עד השנה הרביעית, וכו'. ואמת הדבר עוד, כי הפרי בתחילת נטיעת האילנות רב הלחות דבק מאד מזיק לגוף ואיננו טוב לאכלה, כדג שאין לו קשקשת (לעיל יא ט), והמאכלים הנאסרים בתורה הם רעים גם לגוף", ע"כ. ואע"פ שהרמב"ן כתב את דבריו כטעמא דקרא, מ"מ המהרש"ם (ח"א, קצו) הביא דבריו וסמך לזה את ההלכה של גדרי העץ - ושזה הטעם שלא מברכים על חציל בורא פרי העץ, והבאנו סוגיא זו בהרחבה בספרנו מאיר עוז (סי' רג, ב) עיי"ש שהבאנו כשמונה חילוקים מה נכלל בגדרי עץ.

ואנחנו פוסקים שאם החוטר יוצא מהשורש מתחת לאדמה - שאין לזה שייכות לעץ הראשון, כגון בבננה, וא"כ יש להוסיף סברא שגם אם העץ השני יוצא מתחתית הגזע של העץ הראשון - כל שהגזע הראשון כולו מתייבש והחוטר ניכר

שהוא עץ לעצמו - א"כ אינו נחשב שהעץ הראשון הוציא שוב פירות, ולא נכלל הדבר בדברי הגמ' (ברכות מ.) שהגוּזא מוציא שוב פירות, כיון שהחוטא הוא עצמאי.

הדבר השני שיש לדון עליו הוא שהרב האלבערג התייחס לעץ כאילו יש לו גזע וענפים, וצורתו צורת עץ. אכן, בזה יש לפקפק, כי האננס מורכב ממשושת עלים [כעשרים וחמשה עלים בון קיין, שהוא הזן הנפוץ בארץ], הגדלים זה ליד זה, ואחד מעל חברו, ירוקים, ואין כאן גזע 'עצי' של עץ, אלא קלח של חיבור העלים [והבנתי שהוא רך קצת, ורציני לחתוך קלח זה אך לא מצאתי קלח טרי, ויש שמגדלים את האננס מהכתר של העלים שבראש הפרי, ומורידים מספר עלים ומשרים במים, והוא מצמיח שורשים, וקשה להגדיר שהקלח של העלים הוא גזע כגזעי עצים. מצ"ב תמונה של גזע אננס חתוך, התמונה היא מהמחקר הנ"ל].



במקום בו העלים מסתיימים יוצא 'עמוד פריחה', שבראשו גדלים בין עשרות למאות פרחים הגדלים יחד, ובסופם יהפכו לפרי האננס [ואצל מי שמגדל באופן פרטי כמעט ולא נראה עמוד הפריחה, שהוא קצר מאוד, אלא נראה שהאננס יושב על העלים, צרפתי תמונה של זה. אכן, במינים המסחריים יש עמודי פריחה קצת גבוהים יותר, ומ"מ הבנתי שגם עמוד הפריחה הוא קצת רך כל זמן הפריחה, ורק לאחר שהוא מתייבש נהיה קשה, ולא הצלחתי לבדוק דבר זה]. מ"מ גידול האננס שונה מגידול עץ, שעיקרו גזע 'עצי' ויש לו ענפים וגם עלים, ובאננס אין כלל גזע אלא קלח של החיבור של העלים בלי ענפים, ומתוכם גדל האננס - כנראה בתמונות דלקמן, בדומה לצמח האלוורה [ואינו דומה לקנה סוכר, שגובהו כמה מטרים ויש לו קשיות עץ, וכשחותכים אותו גדל אותו קנה שוב, וכן הדרך לחתוך בכל שנה - וגדל שוב מחדש, וגם שם נחלקו הדעות אם נחשב כעץ, אלא שיש בזה כמה טעמים מדוע יברך עליו שהכל, וכמו שהבאתי במאיר עוז סי' רב].

ויש מקום גדול לטעון שכל הגדל כשושנת עלים נחשב לודאי ירק, וזה מבוסס על ביאור החזו"א (ערלה יב, ב) בדברי הירושלמי, שאמרו שבדבר שהוא ודאי ירק

אין ללכת אחר סימני עץ. ולא נתבאר בדיוק מה נחשב ודאי ירק, ומ"מ הירושלמי נקט שכרוב הוא ודאי ירק, למרות שהוא מתקיים מספר שנים.

ולכרוב גם יש גזע שממנו יוצאים העלים (ובכתובות קיא: מובא שהיו כרובים גדולים מאוד). והערוך (ערך "נפס") מביא את פירוש ר"ח ז"ל שקולסא בדי תרדין ובדי כרוב שמהן יוצאין העלים, ונקראים נפוס. ובעל "מוסף הערוך" מרחיב: "פי' בלשון יוונית ורומית גזע ועמוד בירקות אשר ממנו העלים נפרדים, ומפני שיש לכרוב גזע וקלח גדול נאמר הכרוב קולס וכו' (וכמ"ש ר' משה רענן שיחי' על הגמ' כתובות עה., וכן התמונות של כרוב המובאות לקמן לקוחות ממנו).

ובפסחים נא: "רבי שמעון אומר כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהם בירקות שדה, וחכ"א כל הספיחין אסורין". ומפרש רש"י "שאין כיוצא בהן בירק השדה - משרשין הן גדילין, והרי הן כאילן שמוסיף ענפים על ענפים, ולא בכלל שאר ספיחים נינהו, וכל שאר ספיחים - מזרע הנחבט ונופל לארץ הוא, אבל ספיחי כרוב אינו כן אלא עליו גדילין בענפים, ולא אסרה תורה אלא ספיחים מעין זריעה, כדכתיב הן לא נזרע וגו', כך שמעתי וכו'", ע"כ.

ובפירוש הרא"ש (שביעית ט,א) כתב: "חוץ מספיחי כרוב - ומפרש טעמא בירושלמי לפי שכל ירק אתה יכול לעמוד עליו ולהכיר בין חדש לישן חוץ מספיחי כרוב שהן גדלין ומתעבין מהר - שלא ילך ויביא מן האיסור ויאמר מן האמהות הבאתי, ורבנן אסרי דגזרי אף בשאר ספיחים כן, א"נ אטו ספיחי כרוב".

ונביא בסוף דוגמאות לתמונה של כרוב המצוי בזמנינו, ורואים שאף שיש גם לו 'גזע' - מ"מ יש לו צורת ירק. וכן הוא בעוד ירקות שיש להם ראש תפרחת, וא"כ יש מקום להשוות אליהם את האננס.

ומצינו בעוד פוסקים שנקטו שאילן שודאי אין לו צורת אילן אינו עץ. כבר הרב הנכבד הביא לדון מדברי הברכ"י (מחזיק ברכה רג, א) שכתב: "פרי המצוי באיטליא הנקרא פראבלא"ס כל מי שרואה ערוגה מטעה אחד חכם ואחד תם יראה שהוא ירק ואין להסתפק בו כלל", עכ"ל. וכן הביא את דברי ערוך השולחן (רצד, יח) שכתב: "ודע דהעולם אין נוהגין ערלה באלו הג' פירות שחשבנו ואולי הם הפירות שכתב מהרי"ל, ובאמת אילו ינהגו ערלה בהם אסורין יהיו לעולם דכל ג' שנים בערך מוכרחים לעוקרן ולנוטען מפני רפיון, ואי משום דאמרינן בברכות

שם דברכה תלוי בערלה וברכתן וודאי העץ - י"ל דלא אמרו שם אלא באילן גמור ובפרטי פירותיה כאביונות וקפריסין ע"ש, אבל בעיקר האילן צריך בערלה אילן גמור - ואלו אינם בדמיון לאילנות, כידוע, עכ"ל.

וצורת גדילת האננס ודאי שונה מכל סוגי העצים המצויים, ומצינו בחיד"א ובעל הל"ק ט שכתבו מסברא שגידול ששונה משאר עצים נחשב ירק כמו באם נחלש טעם הפירות אחר שנה ראשונה, ואם הגזע חלול וכדו', וכמו שהביא הרב הנכבד הנ"ל, והרחבנו בזה בסי רג, ב.

והרב הנכבד הביא בסוף איזה צילום של חתך של שיח אננס, אלא שהצילום מטעה את העין, כיון שזו תמונת 'תקריב' שצילמו מקרוב, וצילמו מכיוון החלק התחתון של האננס כלפי מעלה, מה שמעוות את מראה גידול האננס, שנראה כך כמו עץ דקל ענק. ונראה שמקור הצילום שלו הוא מכתבת המחקר שנעשתה באונברסיטה בהוואי, וראיתי דבר זה אלא שצריך להתייחס לצילום זה בערבון מוגבל, מחמת שבמקומות שנעשים מחקרים מאלצים את השיח לגדול באופנים מסויימים, וכגון שמקבעים את החוטר באופן שממשיך להיות מחובר לצמח האם, ונותנים לו חומרים כימיים על מנת שיגדל טוב וכדו'. ולסבר את העין הוספתי צילומי גידולי אננס קטנים, שנראים דומים לשאר גידולי שושנת העלים הנ"ל, שגדלו באופן פרטי, בלי הוספת דשנים מיוחדים [אתרל, ברקן, ברודיטופ פסטה, דורסן, אדיגן, קונדור, אשלגן, וכן מוסיפים זרחן על מנת שעמוד התפרחת לא יסדק]. ומסתמא שדבר זה תלוי גם בזני האננס, ומה שרגילים לגדל כאן בארץ עיקרו בגובה של כ-30 עד 40 ס"מ, ומה שכתבו שיש אננס בגובה של כמטר וחצי - לא הצלחתי למצוא מקור מוסמך לזה, אלא כהעתקה, ובמקומות היותר מוסמכים מוזכר שהוא מגיע לגובה כ-60 ס"מ, ולעיתים נדירות ל-80 ס"מ. וגם כשכתבו שהוא גבוה - התכוונו לצורת העלים שאורכם כמטר, ואם הם עולים כלפי מעלה [וכמו שמצוי במקומות חמים, שהעלים העליונים עולים כלפי מעלה, על מנת שלא יהיה שטח פני העלה מול השמש ויאבד נוזלים] - א"כ אפשר שיחשיבו את עיקר הצמח לגבוה יותר.

וכן צריך לברר אם האננס מגיע לשנה הרביעית, כי אין מגדלים היום אננס כלל מזרעים. והרב הכותב הנ"ל כתב שהאננס מוציא פרי רק אחר שלוש שנים,

וצריך לדעת אם זו הערכה או שזה בדוק. אכן, לפי מה שהבנתי - משך הזמן מהיחור עד שיש פרי הוא כשנה וחצי, וא"כ צריך לדעת מה הוא משך הזמן מהנבטת הגרעין עד שהוא גדל ונעשה בגודל יחור. ואם השיח לא בא לשנה הרביעית עם פירות היחור - א"כ לשיטת החזו"א יש לדון שנחשב לפרי האדמה, וז"ל החזו"א (ערלה יב, ג): "כל שאין מתקיים עד אחר ערלה ואחר רבעי ודאי לאו אילן הוא", עכ"ל.



מסקנת הדברים

א. יש לדון שמנהג העולם להתייחס לאננס כפרי האדמה הוא מחמת שגזע האם מת, ויוצא גזע ועץ חדש מצמח האם, בעל שורשים עלים גזע ותפרחת בפני עצמו - וא"כ מוכח ממראיתו שהוא דבר חדש, וכן ממה שמשריש, נראה שיונק בפני עצמו [ומעט דומה בזה להברכה שנותקה מצמח האם], ומה שלפעמים יכול להתקיים משולי צמח האם אין זה דבר טבעי - והראיה שאז פירותיו קטנים.

ב. יש לדון שהאננס נכלל בגדר ירק מצד מראהו וצורת גדילתו, שיותר דומה לכרוב וכדו' ושאר שושנות עלים - שאין לו גזע גמור ולא ענפים, אלא רק עלים וקלח שבראשו האננס, ושונה מעץ, וכדברי החזו"א.

ג. עדיין חסרים נתונים מדוייקים לגבי שיח האננס, שצריך לברר ולאמת את הנכתב כאן, ולא כתבתי הלכה למעשה מחמת שלא באתי לידי כך.



**אננס שגדל בצורה טבעית בעציץ שגובהו כ-30 ס"מ
בהחלט י"ל מסברא שצורתו כירק ולא כעץ**



אננס שגדל בחוץ



אננס עם חוטרים חדשים

העלים הגדולים של האננס יתייבשו וכן עמוד הפריחה שלו, והחוטרים יגדלו עוד ויוציאו שורשים על מנת לגדול כצמח בפני עצמו - ודרכם ליפול בקלות ולהשתרש בקרקע



גידול אננס בצורה מסחרית



כרוב עלים - קלח מעובה בבסיס הצמח



ברוקולי - התפרחת היא הנאכלת



הרב יואל שילה

גדרות הגבול שסביב מדינת ישראל כמחיצות

בשנים האחרונות נבנו גדרות בגבול ישראל-מצרים, בנוסף לגדרות הגבול בין



ישראל ללבנון, סוריה וממלכת ירדן, ובנוסף לחומת ההפרדה הגובלת ברצועת עזה והסובבת את רוב שטחי יו"ש [הפתוחה בעיקר לאזור ירושלים, ולבקעת הירדן], וכן בגבול עם ירדן בערבה, דרומית לים המלח, יש גדר מעולה בכשלישים הקילומטרים הצפוניים לאילת, והולכים ונבנים צפונה, אך באזור הקרוב לים המלח לעתים יש ולעתים אין גדר.

יש לבאר האם מחיצות הגבולות יכולות לשמש כרשות היחיד מן התורה, שהרי רשות הרבים אינה ניתרת אלא בדלתות הנעולות בלילה, ויש לחלק את הדיון לכמה חלקים: האם מעבר הרבים דרך המחיצות מבטל אותן, האם שימוש הרבים בתוך המחיצות נחשב כרה"ר, האם יש הגבלת גודל לשטח שבין המחיצות, האם פרצות ברוחב י' או בקרן זווית פוסלות את המחיצות מדאורייתא.



האם מעבר הרבים דרך המחיצות מבטל אותן

לרוב הפוסקים הגדרת רה"י היא מקום המוקף בג' מחיצות (בה"ל שס"ג ד"ה אסרו), אלא שנחלקו במשנה, בגמ', בראשונים, ובאחרונים [ואף נחלקו הפוסקים מה היא דעת רוב הראשונים] האם 'אתי רבים ומבטלי מחיצתא', כלומר, האם מעבר הרבים דרך או מעל המחיצות מבטל אותן.

הבה"ל (שס"ד ד"ה ואחר) ביאר את המנהג להסתפק בצוה"פ בכך שסומכין על הסוברים שהרבים אינם מבטלים מחיצה, ומן התורה די בצוה"פ, ובדרבנן סומכים

על הסוברים שללא ס' ריבוא אנשים - אין כאן רה"ר, וסיים שאף שאין למחות במקילין אולם בעל נפש יחמיר לעצמו.

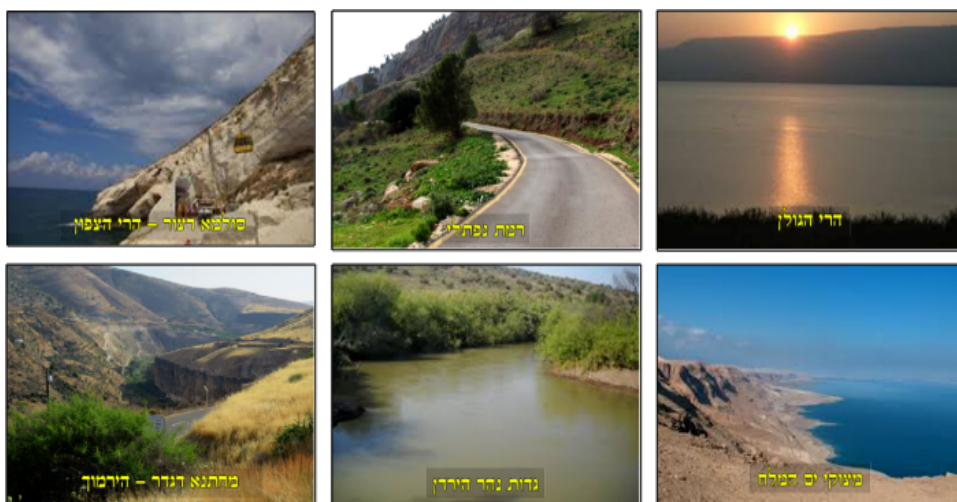
אכן, גם לסוברים שהרבים מבטלים את המחיצות, מאחר ומחיצות הגבולות אינן פתוחות למעבר חופשי אלא המעבר מותנה באישור מעבר ['ויזה'] - הרי שדומות הן ל'דלתות נעולות' [דאיתא בעירובין ק"א]. "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים", כלשון הרשב"א (בית נתיבות ג' א'): "שאין רשות הרבים אלא הנמסר לרבים בכל שעה".



האם שימוש הרבים בתוך המחיצות נחשב כרה"ר

הרשב"א (עבוה"ק בית נתיבות ג' א' א') חידש שלא מועילה הקפת הרשות במחיצות כאשר בתוך המחיצות משתמשים הרבים ללא הגבלה, שכן הוא כתב שנעילת דלתות העיר בלילה מועילה להפוך את המבואות המפולשות לרה"י - כי רה"ר היא רק כשמסורה לרבים בכל שעה, אולם הפלטיא לא ניתרת בנעילת הדלתות בלילה. וביאר החכ"צ (ל"ז) שלדעת הרשב"א נעילת דלתות העיר בלילה אינה מבטלת תורת רה"ר מהפלטיא כי עדיין יד כל אדם שווה בה, וכך מדויקת לשון הגמ', שרק לגבי מבואות הצריכו 'מפולשין' ולא לגבי פלטיא.

אמנם, אף שהחכ"צ כתב שדברי הרשב"א נכונים, אולם הוא תמה שלא ראה אחד מהפוסקים שהביאו, ואף לא הב"י. וכן משמע שהגר"א (שמ"ה ז') הבין בדברי השו"ע שהנעילה מתירה גם פלטיא, דלא כרשב"א. וכן נקט בשאילת יעב"ץ (א' ז') שמחיצות העשויות בידי אדם [וה"ה רובן בידי אדם ומיעוטן בידי שמים] מועילות גם לעשות את הפלטיא שבתוך ההיקף לרה"י, כאילו היתה מוקפת חומה [אא"כ יש תרתי לגריעותא, ניחא תשמישתא ועשויות בידי שמים - שאז הרבים מבטלים את המחיצות]. וכ"כ החזו"א (ק"ז א'): "לא שייך אתו רבים ומבטלי מחיצתא אלא כשהרבים בוקעין דרך פרצות המחיצות או שדריסת הרבים ע"ג המחיצה, ובוה כיון שהמחיצות אינן חוצצין כראוי בפני העוברין בטלי מחיצתיהו אבל רבים הסובבים בשוקים וברחובות תוך המחיצות - לא מבטלי מחיצות לעולם, שהרי



דלתות נעולות בלילה עושין ירושלים רה"י אף שתוכה ס' רבוא והיא רוכלת העמים".

לענ"ד ניתן לדייק מקושיית הריטב"א (המובאת להלן), שאם גם מחיצות מרוחקות נחשבות כרה"י לא תהיה רה"ר בעולם, שלא סבר כרשב"א, כי אז היה רה"ר גם במקום מוקף. עוד מצאנו בשו"ת בית אפרים (כ"ו, וכן בישועות מלכו) שמה שלרשב"א נעילת הדלתות בלילה אינה מבטלת דין רה"ר מהפלטיאות הוא רק בשעה שהדלתות פתוחות, אך בשעה שהדלתות נעולות בפועל מתבטלת תורת רה"ר. ולפ"ז גם הרשב"א מודה במציאות הגבולות שלנו שנחשבת כדלתות נעולות'.

לכאורה נקודת המחלוקת היא האם מה שהרבים נמצאים במקום מסויים בלי הפרעה הופך את המקום לרה"ר, או שמא גדירת מקום זה במחיצות שאינן מאפשרות מעבר חופשי דרכן כל הזמן הופכת את המקום לרה"י. ובזאת מונחת ההסתפקות לגבי מחיצות הגבולות, שאין הן מעכבות את הרבים מלהשתמש כרצונם, אולם הן מעכבות לגמרי את כניסת כל מי שלא מורשה [כגון בוויזה], ולהבנת הבית אפרים שלרשב"א מועילה נעילת הדלתות בשעה שהן נעולות - סגירת הגבולות תועיל לכו"ע.



האם יש הגבלת גודל לשטח שבין המחיצות

איתא בעירובין (כ"ב): "אמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רשות הרבים", ושאלה הגמ' מה מייחד את רה"ר שבא"י "אילמא משום דמקיף לה סולמא דצור מהך גיסא ומחתנא דגדר מהך גיסא - בבל נמי מקיף לה פרת מהך גיסא ודיגלת מהאי גיסא? דכולא עלמא נמי מקיף אוקיינוס?...". ומסקנת הגמ' שכוונת המימרא ש'ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רשות הרבים' איננה להתיר את כל א"י, אלא מדובר רק על שבילי בית גלגול, וזאת מסיבה צדדית, שיהושע לא מסרם לרבים.

עוד איתא (עירובין ס"ז): שמחיצות קרפף נחשבות כמחיצה אפילו רחבות "אמר עולא אמר רבי יוחנן קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, ואפילו כור ואפילו כוריים הזורק לתוכו חייב, מאי טעמא מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין".

תוס' (עירובין כ"ב: ד"ה דילמא) שאלו שלאחר שבאמת א"י ובבל מוקפות מחיצות - מדוע יתחייבו על רה"ר, "ולרבי יוחנן דאמר (עירובין ס"ז): קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה אפילו כור ואפילו כוריים הזורק לתוכו חייב, והוא הדין אפילו לאלף כורים דמה שיעור יהיה?" ותירצו שמחיצה שאינה עשויה בידי אדם אינה נחשבת כל כך מחיצה - ולכל הדעות מעבר הרבים מבטל אותה. בפשטות ההבדל בין אם המחיצות עשויות בידי אדם או בידי שמים הוא שכשהן עשויות בידי אדם - מטרתן לתחום מקום מסוים ולמנוע את ההילוך אליו, משא"כ מחיצה טבעית אינה עשויה לתחום, אלא שאם היא שם - היא שם, ורק ממילא המקום נראה כתחום, וגם פוחת שם ההילוך.

הרמב"ן (עירובין נ"ט.) כתב לגבי עיר של יחיד "אין לך רשות הרבים בתוך העיר ואפילו רחב כמה, אלא סרטיא ומדבר וכיוצא בהן שאין לך בהן מחיצה כלל, ואף על פי שאי אפשר שלא יהיו הרים ובקעות סביב להן, כל שאין המחיצה נראית לעומדין כאמצע ואין נכרת להם, אי נמי שאין המחיצה מעכבת וממעטת על הרבים כלום - אין בה תורת מחיצה, והכי נמי משמע בפרק עושין פסין גבי סולמא דצור ואוקיינוס", הרי שהבין הרמב"ן שאף שבתוך העיר אין רה"ר, אך מחוץ ל[חומות ה]עיר יש רה"ר למרות ההרים והבקעות, וזאת כשהמחיצה אין נראית

וניכרת לעומדין באמצע. עוד יישב שמחיצה שאין מעכבת וממעטת על הרבים - אינה מחיצה.

הרשב"א (עירובין כ"ב:) התחבט בזה "אי הכי כולי עלמא נמי דהא מקיף ליה ים אוקינוס - מהא שמעינן דמקום המוקף גדר עשרה יש לו שיעור עד היכן קרוי רה"י, ויש לעיין דהא א"ר יוחנן... קרפף יתר מבית סאתים אפילו כור ואפילו כורים הזורק לתוכו חייב... וא"כ עד כמה יהא שידון משום רה"י, והדבר צריך תלמוד", וכתב עליו הבה"ל (שמ"ו ד"ה קרפף): "וכפי הנראה לא ניחא ליה להחליט כשיעורא דרמב"ן".

אמנם, הריטב"א (עירובין כ"ב:) כתב בשם הרמב"ן שהמחיצות מועילות רק כשאין מרוחקות כל כך, כך שרואה עצמו תוך המחיצות "ולהכי פרכינן דכיון דאמרת דאפילו המחיצות מרוחקות כל כך דינן כרשות היחיד - א"כ אין רשות הרבים בעולם, וזה אי אפשר. וק"ל מ"מ עד אימתי יהא מרוחקות שיהיו חשובות מחיצות לשוויה רשות היחיד, דהא אמרינן דקרפף יותר מבית סאתים שהוקף אפילו שלא לדירה רשות היחיד הוא מן התורה, וכמה יהא שיעור אותו יותר מבית סאתים? אומר רבינו הרב ז"ל דהיינו כל שרואה עצמו תוך המחיצות, דאע"ג דלגבי שבת לא בעינן מחיצות הניכרות לדירתו... אפ"ה בעינן שיראה עצמו תוך מחיצות" [ועוד הוסיף הריטב"א שמחיצות סולמא דצור ומחתנא דגדר עשויות כמין גא"ם (בצורת האות ר'), אלא שכתב שגם הפרת והחידקל הם כמין גא"ם, ומעט תימא כי מחיצות הנהרות הן מג' רוחות, ולא רק כמין גא"ם].

בשיעור רוחב הגבולות לשיטה זו יש לדון, שברמב"ן הגדיר 'כל שאין המחיצה נראית לעומדין באמצע ואין נכרת להם', ובריטב"א כתב 'שרואה עצמו תוך המחיצות', והסתפק באג"מ (א' קל"ט ענף ו') האם כוונת הריטב"א כרמב"ן, או שלרמב"ן מותר עד שהעומד באמצע לא יראה את המחיצות הנגדיות, ואילו לריטב"א מותר עד שכשעומד במחיצה האחת לא יראה את הנגדית, וצידד שהריטב"א מודה לרמב"ן. עוד צידד האג"מ שמאחר ומבואר (בכורות נ"ד:) 'שיתסר מיל קא שלטא ביה עינא דרועה' - הרי שהשיעור לרמב"ן הוא ל"ב על ל"ב מיל [כ-37 על 37 ק"מ למדות החזו"א, וכ-29 על 29 ק"מ למדות הקטנות של האמה. חומות ההפרדה הצפונית והדרומית לירושלים - מרוחקות כעשרה ק"מ זו מזו],

ולא זכיתי להבין את דבריו, שהרי הרים ניכרים מעשרות קילומטרים, ועמקים כלל לא ניכרים אף בקירוב מקום, ומה שייך לקבוע את שיעור הראיה כשיעור ראיית הצאן.

מצאתי בשו"ת החכם צבי (ל"ז) שנשאל כיצד יתכן שבארץ רחבת ידיים כאנגליה "ויש עליה כמה סרטיות ופלטיות בתוכו דדרסי בה רבים, ואולי ס' רבוא בלא עיכוב כלל" - לא יהיה חיוב רה"ר, ולמרות שמחיצותיה [המבדילות בינה לים] מועילות רק מדין גוד אסיק. והשיב שאם התורה היתה אומרת שרה"ר תתבטל במחיצות כאלו לא היה מפריע שיש בה סרטיאות ופלטיות, וה"ה במחיצות העומק, אלא שמחיצה שאינה עשויה בידי אדם מתבטלת לדעת תוס', ולכן מחיצת אנגליה מתבטלת 'אבל העשויה בידי אדם לא אתו רבים ומבטלי מחיצה' [ועוד הביא את חידוש הרשב"א שלפלטיא תורת רה"ר אפילו כשדלתות המדינה ננעלות, ראה לעיל תחת הכותרת 'האם שימוש הרבים בתוך המחיצות נחשב כרה"ר'], עכת"ד. לסיכום דבריו: אם מחיצות מועילות - אין לדבר גבול, למרות הפלטיאות, ואפילו אנגליה לא תחשב רה"ר, ואין נפ"מ במחיצות גבוהות או בגוד אסיק, אלא שלא מהני לזה מחיצה העשויה בידי שמים, וכתב במפורש שבמחיצות העשויות בידי אדם - אין הגבלה לרוחב השטח המוקף.

הבה"ל (שמ"ו ד"ה קרפף) תמה, שהעיון בדברי הרמב"ן מראה דרך אחרת בשיטתו, דלא כרשב"א והריטב"א, אלא שכל שהרמב"ן הגביל את רוחב המחיצות היה רק במחיצות העומדות מאליהן, כהרים ובקעות, כדמוכח שהקפת הפרת אינה מועילה לבבל, ולא הביא את סוגיית כור או כוריים [שעוסקת במחיצות העשויות בידי אדם], ושפיר י"ל שמודה שבמחיצות העשויות בידי אדם מועיל אפילו כשרחבות אלף כורים, וכשיטת התוספות, וכל שנחלק עם תוס' היה רק האם מחיצות העשויות בידי שמים מתבטלות כשדרך הרבים לא עוברת באמצען, דלתוס' אינן מתבטלות ללא דרך הרבים, ולרמב"ן מחיצות העשויות מאליהן אין מועילות כשהן רחוקות אפילו ללא מעבר הרבים עליהן. עוד כתב הבה"ל לגבי תירוצו השני של הרמב"ן, שמחיצה שאין מעכבת את הרבים אינה מחיצה, שבודאי שלגבי קרפף [כלומר, מחיצות העשויות בידי אדם] מודה הרמב"ן לתוספות, שאפילו כשהמחיצות רחבות הרבה מאוד ואינן נראות לעומדים באמצע - הוי רה"י מן התורה, כיון שעכ"פ המחיצות מעכבות את הרבים מלעבור שם.

החזו"א (ק"ז א') כתב שאפשר שתוס' מודים לריטב"א במחיצות מרוחקות, והעמיד את המחלוקת בין תוס' לריטב"א כשאין הרבים בוקעים תוך מחיצות רחבות שאין נעשות בידי אדם כדוגמתן [כך ביאר את כוונתם 'מחיצה שאינה עשויה בידי אדם'], ונשאר בצ"ע [מתחילה הקשה כיצד תוס' כתבו שרבנן מודים שהרבים מבטלים מחיצות העשויות בידי שמים, הרי מחיצות ההרים והנהרות והאוקינוס אינן נדרסות, ואין בכח הרבים שבין המחיצות לבטל את המחיצות בלי לדרוס עליהן או לבקוע דרכן. ואפשר שכוונת תוס' כריטב"א, שלא חשיב מחיצות כשאין רואה עצמו בהן, אלא שלריטב"א מחיצות רחבות אינן מחיצות אף כשאין רבים בוקעין בתוכן, ולתוס' אינן מחיצות רק כשיש רבים תוך המחיצות, וזאת במחיצות מרוחקות שאין בני אדם עושים כדוגמתן, ולפ"ז בהיקף קטן - אין הרבים מבטלים אף מחיצות שבידי שמים אף לתוס', וצ"ע].

אף שמלשון החזו"א משמע שכוונתו שתוס' מודים לרמב"ן אף במחיצות העשויות בידי אדם, אך קשה להולמו, ויותר מסתבר שכוונתו רק לומר שתוס' מודים שמחיצות העשויות בידי שמים אין מועילות כשהן רחבות באופן שאין דרך בני אדם לעשות כאלו מחיצות, אולם לגבי מחיצות העשויות בידי אדם - אין הגבלת רוחב גם לדעת החזו"א [בדעת תוס'], שהרי תוס' לא חזרו בהם ממ"ש שאין שיעור למחיצות הקרפף העשוי בידי אדם, וכן משמע מלשון תוס' הרא"ש (עירובין כ"ב:): "ושמא במחיצה שאינה עשויה בידי אדם בהיקף גדול כזה - אפילו רבנן מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצתא", וכן נראה שהבין בחידושים וביאורים (עירובין כ"ב:): "שו"ר בספר מרן זללה"ה צידד לפרש כונת תוס' דהרבים שבתוך המחיצות מבטלין חשיבות המחיצות והיינו כשאין עשויים בידי אדם לתועלת העיר והם רחוקים, עי"ש, וצ"ע".

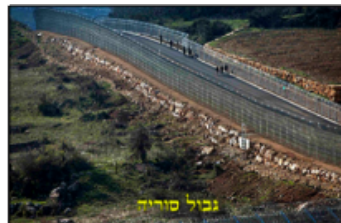
עוד יש לעיין האם השתנתה הגדרת החזו"א ל'מחיצות רחבות שאין נעשות בידי אדם כדוגמתן' - לאחר שינוי המציאות, שכיום כן דרך בני אדם להקיף שטחים נרחבים, כעין הקפת הגבולות. מ"מ לכאורה פשוט שאין נוהגים לתת גבול לרוחב היקף מחיצות העשויות בידי אדם, שהרי נוהגים להסתמך [עכ"פ מעיקר הדין] על היקף הערים שלנו, שבהרבה מהן לא ניתן לומר 'שרואה עצמו תוך המחיצות' (שמעתי).



מבנה גדרות הגבולות סביב מדינת

גדרות הגבול נמשכות מראש-הנקרה בגבול המערבי עם לבנון עד גבול סוריה [85 ק"מ], ומקיפות את רמת הגולן עד גבול ירדן [90 ק"מ], וממשיכות לאורך הירדן עד ים המלח [108 ק"מ]. בים המלח אין גדר גבול אולם ממזרחו וממערבו מתנשאים הרים [92 ק"מ]. דרומית לים המלח ממשיכה גדר גבול עם ירדן עד אילת [137 ק"מ], אם כי עד בערך סמר אינה אלא 'גדר בקר' ולא מחיצה שלמה, ורק כשלשים הקילומטרים שצפונית לאילת עשויים גדר מעולה, וממשיכים לבנותה מסמר צפונה לכיוון ים המלח. הגבול מאילת לרצועת עזה בנוי גדר מעולה [205 ק"מ]. רצועת עזה עטופה בחומות גבול [57 ק"מ]. כמו כן רוב שטחי יו"ש מגודרים בחומה [250 ק"מ], פרט לאזורי ירושלים ודרום הר חברון.

מאחר וגדרות הגבול עשויות בידי אדם, למטרת מניעת המעבר החופשי דרך הגבולות, ואכן ללא אישור כניסה אין אפשרות להכנס דרכן באופן הרגיל - הרי שלהבנת רוב הפוסקים שהתבארו לעיל - יש בהן כח לעכב את רגל הרבים, ואשר על כן יש מקום לומר שלא יהיה דין רה"ר ביניהן.



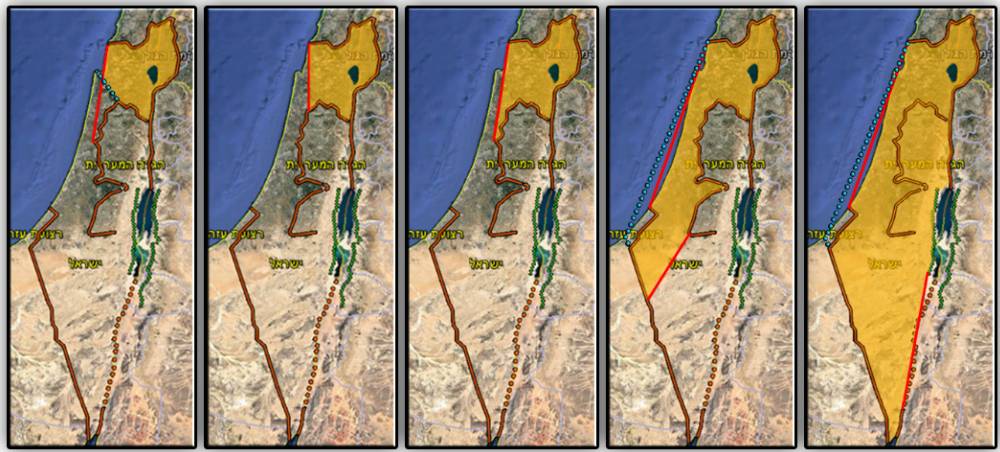
מאחר ורק דרום גבול הערבה היא מחיצה מעולה, ובצפון הערבה המחיצה לא הושלמה לעת עתה - יש להסתפק האם לראות את כל רוח מזרח כמחיצה ע"י עומ"ר של הגדרות מהחרמון ועד ים המלח, ושל עשרות הקילומטרים הצפוניים לאילת - שהם יותר מהפרצה שביניהם [מחיצות ההרים שממזרח וממערב לים המלח לכאורה לא מצטרפות לפרצה, אף שהן בידי שמים, וצ"ע], או שנאמר שיש להחשיב כמחיצה רק מהחרמון ועד סוף ההרים שמערבית לים המלח [אורך הגדר הבנויה - מעט יותר מאשר אורך הרי ים המלח ועד תחילת הגדר בדרום הערבה, אך בקו אוויר אורך ההרים והפרצה מעט יותר מאשר המקום הגדור]. גם לפי הצד השני הרי עדיין כל ערי הגליל נמצאות בין שלש מחיצות. רק מערב חיפה בולטת מעבר לקו שבין ראש הנקרה לגבול עם עזה [ואם מותחים קו בין ראש הנקרה לפגישת ציר פילדלפי עם הים - השטח שבחוץ מצטמצם]. ירושלים מוקפת משלש רוחות. כל מישור החוף נמצא בין שלש רוחות של גבול הצפון, גבול מצרים וגדר ההפרדה עם יו"ש/הגבול עם ירדן. בנגב דרומית לים המלח אין ערים שיש לחוש בהם לרה"ר [אולי רק ירוחם]. אילת מוקפת [ע"י הגבול המזרחי והמערבי, שכמעט מחוברים זה לזה באמצעות המדרון התלול של 'השבר הסורי אפריקאי' שבחוף מפרץ אילת]. האיור הימני מראה את השטח שבין המחיצות אם המחיצה המזרחית נחשבת עד אילת, האמצעי מראה את השטח הנמצא בין ג' מחיצות [בהטיית 19 מעלות נגד כיוון השעון רואים שהמחיצה העליונה מראש הנקרה עד צמח שווה באורכה למחיצה התחתונה מציר פילדלפי עד הר חריף], והאיור השמאלי מראה שעכ"פ הגליל נמצא בין מחיצות. קשה לומר שיש לדקדק בצורך ששתי המחיצות תהיינה באותו אורך, שהרי סולמא דצור ומחתנא דגדר הן רק שתי מחיצות כמין גא"ם (ריטב"א עירובין כ"ב:), ועם זאת הן המקור למחיצות שמבטלות שם רה"ר.

יש מקום להוסיף את דברי החזו"א (ק"ז ה') שהאיור הפרוץ שבעומ"ר נחשב כסתום גם כדי לגדור מחיצה אחרת שמעברו האחר, וממילא לאחר שמחשיבים את האזור הצפוני כגדור ע"י שלש מחיצות ממשיות - יש מקום לראות גם את המשך המחיצה [המנוקדת באיור השמאלי, ההולכת מדרום מזרח לצפון מערב] - כמחיצה המועילה גם לגדרת מישור החוף (הרב אנגלרד).



האם פרצות ברוחב י' או בקרן זווית פוסלות את המחיצות מדאורייתא

אמנם, מאחר וברור שבמקומות רבים יש פרצות הרחבות י' אמות בין המחיצות, כגון לאורך ים המלח, בתחומי העיר אילת, וכן לאורך עשרות הקילומטרים שבערבה עד ים המלח, וכמו כן ברור שישנן גם פרצות בקרן זווית במחיצות אלו - על כן אם פרצת י' ופרצה בקרן זווית פוסלות את המחיצה מדאורייתא - הרי שאין כאן מחיצות הממעטות את הילוך הרבים, אלא שאין הדין מוסכם.



לגבי פרצה ברוחב י' אמות, י"א שהמחיצה נפסלה מדאורייתא [ר"ח עירובין ק"א:], וכן דייקו מרש"י עירובין צ"ד. ד"ה חצר (אלא שהחזו"א קי"ב ה' ז' דחה את הראיה, דלמסקנה גם בנפרצה רוח רביעית במלואה הוה דרבנן, וכ"ש בפרצה יותר מעשר), וכ"פ המשכנות יעקב ק"כ-קכ"ב], וי"א שנפסלה מדרבנן בלבד [תוס' רא"ש עירובין י"ז: ד"ה עושין פסין, בית אפרים או"ח כ"ז ד"ה ומ"ש, אחיעזר ד' ח', חזו"א מ"ג ד'-ה', ובסי' קי"ב].

וגם לגבי פרצה בקרן זווית נחלקו אם המחיצה נפסלה מדאורייתא: שהחזו"א הסתפק בזה, ובמכתב (שנדפס בסוף ספר 'תיקון מבואות') הכריע שנפסלת מדאורייתא, ואילו לדעת הבית אפרים בשם הריטב"א - כשיש אמה בזווית לכל צד - תו לא נפסלת מדאורייתא בשום פרצה, וכן למנחת יצחק (ח' ל"ב ג') - לכמה פוסקים הוי פסול דרבנן בלבד, ואכמ"ל.

עכ"פ הפוסלים בזה ובוה צריכים לבאר מדוע כשהראשונים הסבירו מדוע בעצם מחיצת סולמא דצור ומחתנא דגדר אינן מועילות [לתוס' משום שעשויות בידי שמים, ולריטב"א משום השטח הגדול שהן גודרות] - לא כתבו שיש בהן פרצות י' ופרצות בקרן זוית, שהיה זה תירוץ הרבה יותר פשוט ומתבקש מאשר לחדש מגבלה במחיצות העשויות בידי שמים או במחיצות רחבות, אע"כ שכלפי זה לא דקדקו בכך כל כך, וצ"ע. בפשטות 'סולמא דצור' הם הרי הצפון מראש הנקרה עד צומת כח, ו'מחתנא דגדר' היא גדת הירמון התלולה במצוקים, ובין זה לזה נמצאים רכסי הרי נפתלי ורמת הגולן, ודרומית משם נמצאת גדת הירדן, אך פשוט שאי פה אי שם היו מעברים פחות תלולים, כגון במקומות המעבר או במקומות שהנחלים התחתרו, ועם זאת זו לא היתה סיבה שהוזכרה בראשונים לביטול המחיצות.



מחיצת הים

לגבי החשבת הים כמחיצה מצאנו שנחלקו הראשונים האם הים עצמו נחשב כמחיצה מאחר ואינו נוח להילוך - עכ"פ כלפי התרת רה"ר מדאורייתא, אך הסכמת הפוסקים היא שרק המדרון שבתוך הים או שמעל שפת הים נחשב כמחיצה [נחלקו בזה כמה ראשונים, כגון פסקי ריא"ז עירובין א' ל"ה ועוד - הסוברים שהמדרון שמעל הים הוא המתיר, הריטב"א עירובין כ"ב: ועוד - הסוברים שהמדרון שבתוך הים הוא המחיצה, והמהרי"ט א' צ"ד ובית מאיר שס"ג כ"ט המדייקים מהרמב"ם ומ"מ שבת י"ז ה', וכן מהטור - שהים עצמו נחשב כסתום]. מבואר בגמ' שלמעשה הקפת האוקיינוס את העולם לא מתירה את רה"ר, אך עדיין יתכן שהמדרון שבתוך הים יחשב כסגירת הרוח השלישית או הרביעית [המדרון שבעומק הים התיכון מרוחק מהחוף, וברור שלא יוכל להצטרף למחיצות הערים כלפי היתר טלטול גם דרבנן, שהרי יש פרצה בין היקף העיר למדרון שבתוך הים].

נמצא, שאין זה כה מופקע להחשיב את גדרות הגבול כמבטלות שם רה"ר מהסרטיאות ופלטיאות, אלא שאין הדבר מוסכם [הן מחמת סברת הריטב"א שמחיצות מרוחקות אינן מועילות, והן מחמת סברת הרשב"א שסגירת המחיצות

אינה מבטלת את מקום הרבים מהיות רה"ר], וגם לא ברור מה עושים עם הפרצות שבמחיצות, אולם מסתבר שראוי הוא להצטרף לסניף להכרעת הבה"ל (שס"ד ד"ה ואחר) שהכריע במחלוקת האם בעינן ס' ריבוא כדי להחשב כרה"ר - "אף דאין למחות ביד העולם שנהגו להקל אבל בעל נפש יחמיר לעצמו כי יש בזה גררא דחיוב חטאת", וכעת יש לצרף לזה גם את סניף מחיצות הגבולות.



אוצר יורה דעה

חידושי דינים בהלכות ריבית ♦ ברכה על טבילה בתוך ימי טוהר
♦ תפילה למותו של פצוע מלחמה שנפצע אנושות בראשו ♦ בעניין
יציאה מא"י לחו"ל ♦ אם מותר ללכת לאילת לטיול ונופש

הרב יעקב אהרן סקוועילס

מח"ס "אוהל יעקב"

רב ומו"צ וראש כולל בירושלים

חידושי דינים בהלכות ריבית

לכבוד ידידי הגדול והחשוב הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, במח"ס גם אני אודך ושא"ס יקרים. חקרתם בכמה שאלות מצויות בהלכות ריבית, ואמרתי שנכתוב לכם בס"ד כמה תשובות במשנתו של מרן הגר"א נבנצל שליט"א, עם הוספות שחנני ה' יתברך.



אמירת ריבית דברים לבעלי גמ"ח

שאלה: אחד שהוא מנהל גמ"ח, אך הכסף איננו שלו אלא הוא מלווה לאנשים כסף שהפקידו אצלו אחרים, האם מותר לאדם שלווה ממנו כסף לקנות לו עליה לתורה, אף אם לא היה רגיל לעשות כן לפני שקיבל את ההלוואה. זאת, מאחר והוא רק בעל הגמ"ח ולא בעל הכסף?

תשובה: לכאורה נראה שאם מדובר בגבאי של הגמ"ח שאיננו בעל הכסף, אין חשש לומר לו דברים שאסורים בדרך כלל לומר למלוה משום ריבית דברים, וכדומה, מכיון שהוא בעצמו אינו המלוה, וכן כתב לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א שבכה"ג מותר.

ונראה לי להוסיף שאפילו אם בעל הגמ"ח האמור הכניס מעט כסף לתוך הגמ"ח, בתוך הרבה כסף שנמצא שם, עדיין ניתן לומר לו דברים האסורים משום ריבית דברים, כיון שעדיין רואים אותו כגבאי ולא כמלוה. וא"כ נראה דה"ה במקרה שראובן לא רצה לתת הלוואה לשמעון, אבל אמר לו שהכניס את כספו לתוך גמ"ח ומשם הוא יכול ללוות, שאין חשש אמירת תודה וכדומה לראובן, כיון שהוא לא המלוה, וכבר מבואר באריכות בסימן ק"ס שאין חשש ריבית כשאינו בא מלוה למלוה. ויש להוסיף בפשיטות שה"ה בכל העניינים הללו, שמותר לומר ריבית דברים וכדומה לפקיד בבנק. וראה בספר חוט שני הל' ריבית (עמוד ס"ג).

מיהו יש לציין שכל הנ"ל היינו דוקא כשאין כל המעות שלו או אולי אפילו חלק (ועדיין צ"ע), אבל במקרה שבעל הגמ"ח הוא בעל המעות פשוט שהוא מוגדר כמלוה, ואסור. וכן צריך זהירות אצל בעלי גמ"ח לחפצים שונים, כגון אחד שפתח מעצמו גמ"ח תרופות או גמ"ח בגדים, שאם אין הלווה רגיל באמירת שלום לבעל הגמ"ח וכדומה, עליו להזהר בזה לאחר שלוח ממנו.

בספר פסקי הגרי"ש יורה דעה (עמוד ק"א), הביא שפסק מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שמותר לתת מתנה לגבאי של גמ"ח לטובת עצמו, בכדי שהגבאי ילווה לו או אחרי שהלווהו, אע"פ שהגמ"ח הוא מכסף שהגבאי עצמו הקדישו לגמ"ח. אך כל זה הוא רק כשאין חשש שמא הלווה יקפח אחרים על ידי זה.



להתפלל עבור המלוה שיצליח בעסקיו

שאלה: ראובן שהלוה כסף לשמעון, האם מותר לו לבקש משמעון להתפלל עבורו שיצליח בעסקיו, או שיש כאן חשש ריבית דברים?

תשובה: הנה נלענ"ד שיש בזה איסור רבית דברים, ושור"ר בספר מרבה תורה (סימן ק"ס ס"ק כ"ט) שכתב בפשיטות שאסור לבקש מהלוה להתפלל עבור המלוה, אבל מותר ללוה לומר למלוה הלוויני ואתפלל בעדך, ורק על מנת אסור לומר, עי' שם טעמו. וכן כששאלתי את מרן הגר"א נבנצל שליט"א אם יש כאן חשש רבית, השיב לי בתשובה שבהחלט יש כאן איסור רבית [וברשימות הגר"י שוב שליט"א כתב: מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתי דמותר, ומהגאון רבי עזריאל אויעראבך שליט"א שמעתי דאסור].

אח"כ ראיתי בספר שו"ת וישמע משה לידידינו הגר"מ פריד שליט"א (חלק ד' סימן קי"ג), שכבר דן בשאלה דידן, ובירר אצל כמה מגדולי הפוסקים שליט"א, ולמעשה הגר"ח קניבסקי, הגרי"מ שטרן והגר"מ גרוס שליט"א ועוד פסקו שבדאי יש בזה חשש ריבית. ויש שהביאו טעם לכך מההלכה האמורה בשו"ע (סימן ק"ס סעיף י"ב), בט"ז (ס"ק ה') ובשו"ע הרב (סעיף י'), שיש איסור ללווה לציית למלוה בתנאי של ההלוואה.

והגר"פ וינד שליט"א אמר שאם המלוה אינו מבקש כלום מן הלוה פשוט שמותר ללוה להתפלל עליו מעצמו, ומותר לו אפילו לומר לו לאחר מכן, התפללתי עליך. אולם אסור למלוה לבקש ממנו להתפלל עבורו, כתנאי. ויש להסתפק האם האיסור חל רק אם מעמיד זאת כתנאי לקבלת ההלוואה, או גם אם נותן את ההלוואה בכל מקרה, רק מבקש מן הלוה שיתפלל בעדו, האם גם בזה יש חשש איסור רבית דברים, וצ"ע.

ונראה לי להוסיף שיש לחלק בין אם המלוה מתנה מראש שיתן לו הלוואה בתנאי שיתפלל, לבין מלוה שנותן הלוואה בסתם, ובכל זאת רק בתורת בקשה ביקש ממנו אם יכול גם לכוין על הצלחתו וכדומה, שאם הלוה רק מבקש ממנו ולא מתנה זאת בתנאי מתחילה ניתן להקל. וזה על פי מה שפסקו לי כמה מגדולי ההוראה שליט"א לגבי לימוד משניות לע"נ עבור המלוה, שאם המלוה רק מבקש ממנו לעשות כן ולא מתנה עמו אין חשש רבית, וראיתי בשו"ת וישמע משה שם שהסכים לסברא הזאת הגרמ"מ שפרן שליט"א.

וכמובן יש עוד מקום שניתן להקל להתפלל עבור הצלחת המלוה, אם הלוה היה רגיל לעשות כן מלפני ההלוואה, דאז ממילא אין חשש, אפילו אם המלוה חזר וביקש ממנו לעשות כן, וכן דעת הגרש"א שטרן שליט"א להלכה למעשה.

ע"כ הזכרנו מחלוקת בין הפוסקים בזה והיכי תימצא מתי ניתן להקל, אלא שיש לציין דבספר וישמע משה שם הביא כמה גדולי הוראה שפסקו שאין בזה חשש בכלל כי הרי לא נותנים למלוה כלום, רק הקב"ה שולח לו את הברכה, וממילא אפילו אם מדובר בתנאי אין חשש רבית. ומ"מ רוב הפוסקים חששו גם בזה לאיסור ריבית, ובפרט כשנתן את ההלוואה רק בתנאי.

ולסיים עם חידוש נוסף שראיתי בספר סדר הרבית (חלק ב' תשובה י"ג) שכתב שם ללמוד מתשובה בשו"ת אגרות משה, לגבי כתיבת הנצחה למלוה עבור הוצאת ספרים (ראה להלן), ורצה ללמוד מדבריו דאע"פ שהמלוה נהנה במה שמפרסם וכותב לו ברכה אין זה רבית דברים, ורק בלשון תודה אסור. והטעם הוא שאם הלוה מודה למלוה הרי זה רבית מלוה למלוה, אבל כשכותב בסתמא ברכה למלוה, אין זה חשוב מלוה למלוה ומותר, אע"פ שאח"כ כשרואה זאת המלוה נהנה הוא מאליו. ולפי זה ה"ה לגבי להתפלל להצלחת המלוה, אף אם יודע

המלוה שהלוה יתפלל להצלחתו או לרפואתו, כל שלא הודיע לו לא חשוב רבית מלוה למלוה, אלא הוא הנאה דממילא המותרת, עכ"ד. ולמעשה מידי מחלוקת הפוסקים לא נפקא, ולכן מן הראוי להחמיר בזה, אא"כ הלווה רוצה להתפלל עבור המלווה, בלי שהמלוה יבקש ממנו, וכדומה.



לכתוב הנצחה בספרו עבור מלוה

שאלה: אדם שקיבל הלוואה מידיד לצורך הוצאת ספר לאור, והמחבר רוצה לכתוב על הידיד דברי שבח בתוך הספר, האם יש בזה חשש ריבית?

תשובה: בספר ערך ש"י (הובא בדרכי תשובה) לפני למעלה ממאה שנה כבר התעורר נחרצות נגד המפרסמים שמות המלווים, שהיא שגגה גדולה דלא גרע משאר רבית דברים, ולא שייך כאן היתר לצורך מצוה, כיון שכותבים כן לאחר הלוואה וההדפסה. ובספר משנת הרבית (עמוד מ"ב) הביא דלעומת זה בספר מרבה תורה הליץ להיתר, כיון שזה נחשב לצורך מצוה.

בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק א, סימן פ') נשאל בזה, אם מותר ליתן תודה בספרו שמדפיס למי שהלווה לו כסף להדפסת ספרו. והשיב נראה לע"ד שבלשון תודה, כמו שאסור לומר להמלוה עבור הלוואתו מדין ריבית דברים, אסור גם לכתוב ולהדפיס, אבל יכולין לכתוב בלשון הודעה שיתברך מן השמים, כי הא זה אמת שיתברך בזכות מצותו הגדולה ונמצא שהוא רק הודעה וספור דברים בעלמא, שודאי מותר לפרסם איך שלווה מפלוני סך כך וכך אף אם יהיה מזה להמלוה הנאה ממה שנתפרסמו חסדיו, כי מצוה לפרסם עושי מצוה אם אין מקפידין להסתיר, לכן גם בכתב ודפוס רשאים לפרסם לכתוב בנוסח כזה: ברכה נתונה מהשי"ת לפלוני הגומל חסד והלוה להדפסת הספר כך וכך, או דוגמא של נוסח זה. שלשון כזה הוא רק הודעה וספור דברי אמת, שיש ברכה מהשי"ת לפלוני שגמל חסד בהלוואתו.

ועי' עוד בדרכי תשובה (שם). ובספר חוט שני (שם) כתב שיש איסור להדפיס בספר אמירת תודה או ברכות למלוה, אא"כ אין המעות של המלוה אלא הוא גבאי של הגמ"ח וכדומה, דאז אין הוא המלוה, ומותר להקדים לו שלום.

ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיש בזה חשש רבית, ולכן יש לכתוב באופן שלא מקלס אותו, אלא לעשות כמו שכתב באגרות משה, וכדומה לזה.

בספר פסקי הגר"ש יורה דעה (עמוד ק"א), פסק שאין לכתוב דברי שבח ותורה בספר למי שהלווהו מעות להוצאת הספר. אבל אחרי שכבר פרע לו יש להתיר, בתנאי שלא יזכיר שהלווהו. ובעלון מים חיים להגר"א דינר שליט"א (הל' רבית) הביא שהגר"ח קניבסקי שליט"א הביא כמה היתרים בזה, ואחד מהם ממה שכתב הגר"א מ"מ שך בהקדמה לספר אבי עזרי, שנתאפשר לו להדפסת ספר זה על ידי קבלת הלואה מכספי קרן זכרון ברוך, שנוסדה ומתנהלת על ידי האחים הנכבדים ממשפחת זיס, ובזכות פועלם הטוב יתברכו מן השמים אותם ואת משפחתן בכל הטוב עד ביאת הגואל, עכ"ד. מיהו בספר חוט שני (שם) כתב שכיון שזה בתורת הלואה אין לכתוב ברכה, וכל שכן שאין להדפיס בספרו כך. אולם אם זו הלואה מקרן שאין לה שום בעלים פרטיים, א"כ הברכה היא לגבאים, ואין שום חשש.

וכן בשו"ת יביע אומר (חלק ד, יורה דעה סימן ט') כתב עצה על פי המהריק"ש, שאחר הפרעון אין איסור רבית דברים.

ולפי זה הכא נמי אם פרע החוב מותר לכתוב לו תודה, אם המלוה משיב לו מדברי חן וחסד על שהואיל המחבר לרשום את שמו למזכרת נצח. ומכל שכן אם יקנה ממנו ספר אחד וישלם לו בעין יפה, שרשאי המחבר להביע תודתו וברכתו.



חשש ריבית כשהלווה מהנה המלוה

שאלה: ראובן שהלווה כסף לשמעון בתנאי שלא ילך לבחירות וכדומה, או כגון שלא יעשה טובה לפלוני, האם יש בזה חשש ריבית?

תשובה: הנה ישנם הרבה דוגמאות שדומות לזה, שהמלוה מבקש משהו שהלוה יעשה או שלא יעשה, ובדרך כלל יש בזה שאלה חמורה של רבית, כמ"ש בשו"ע (סימן ק"ס סעיף י"ב), לגבי שמתנה עמו לספר לו כשפלוני מגיע וכדומה. וראיתי שבגליון שו"ת וישמע משה (פרשת תולדות תשע"ו) נשאל בזה, והביא שהגאון רבי יעקב מאיר שטרן, הגר"מ גרוס, הגר"נ נוסבוים והגר"פ וינד שליט"א, וכ"כ לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א, כולם נקטו דהוי ריבית דברים, והראו לדברי הט"ז (סימן

ק"ס ס"ק ה', והעתיקו בשו"ע (הרב) וז"ל: "שבזה שמצוה עליו והוא נכנע לו הוה רבית דברים", ע"כ, הרי שעצם הדבר שהלווה נכנע למלווה כדי לקבל ההלוואה הוא בגדר ריבית דברים. וביאר הגר"פ וינד, דמה שלמדו חז"ל כמה דינים מהפסוק עבד לווה לאיש מלווה, אין הכוונה שמותר למלווה להכניע את הלווה תחתיו, אלא רק לאותם דברים שלמדו חז"ל בלבד, כגון לילך אצל הבית דין של המלווה וכדו'. והגר"ח קניבסקי שליט"א אמר דבכה"ג יש בזה משום סרך ריבית.

אמנם הגר"נ קרליץ, הגר"י זילברשטיין והגרש"א שטרן שליט"א נקטו בזה להקל, שאין ריבית אלא כשהלווה נותן דבר מה למלווה, אבל בזה שהלווה נמנע ממעשה בגלל דרישת המלווה אין זו ריבית. וכן שמעתי ממו"ר הגר"צ ריבלין שליט"א (מו"צ בעדה החרדית) והביא ראיה להקל מדברי הט"ז (סימן ק"ס ס"ק כ"ב), עי' שם.

ודעת במח"ס שבט הקהתי שליט"א (הובא בגליון שם) היא, שאולי יש בזה חשש ריבית, מיהו אם המלווה הצליח לשכנע את הלווה בצדקת טענותיו והלווה מרצונו שומע בקולו, אין בדבר חשש ריבית, אף שבלא ההלוואה לא היה מקשיב כלל לדבריו. ועוד פסק דאם המלווה אמר תנאי שאסור ללווה להכנס לבית מדרש פלוני, אם בלאו הכי לא היה מתפלל באותו בית מדרש ולא היה מדבר עם אותו פלוני וכדומה, והתנאי שהתנה עמו אינו מגביל אותו כלל, אלא שכן דרכו של המלווה להעמיד תנאי כזה לפני כל הלווים, אין בזה משום חשש ריבית כלל, וכן הסכימו כל הפוסקים.



ללכת לשמחה של המלווה שלא היה רגיל ללכת לפני ההלוואה

שאלה: האם מותר ללווה לשלוח הזמנה למלווה לשמחת חתונת בתו, גם אם לא היה רגיל להזמין אותו לפני שקיבל את ההלוואה? ועוד האם מותר ללווה לבוא לשמחת המלווה ולברך לו ברכת מזל טוב, אף אם לא היה רגיל בעבר להגיע לשמחות של המלווה?

תשובה: ראיתי שכבר קידם בזה בספר ברית יהודה עיקרי דינים (פרק י' הערה פ"א), שכתב שהסתפק בעצם בואו לשמחת המלווה, אע"פ שלמעשה הוא שמחת הבן אבל

במציאות חשיב שמחת האב, ויש כאן רבית דברים כשמכבדו בהופעתו, אא"כ היה רגיל לבא אליו בשמחתו.

וכן ראיתי בספר קובץ הלכות רבית ברכת אליהו (עמוד י"ז) שכתב שאסור לעשות כן. והוסיף, דנראה שאם המלוה הוא חבירו, שהיה רגיל לבוא לשמחתו גם בלא ההלואה, אין בזה שום איסור, וכתב בשו"ע (סעיף י"א) שכל מה שהיה רגיל בו מתחילה מותר ובלבד שלא יתכוין עכשיו בשביל ההלואה. ועוד ניתן להקל אפילו אם ההיכרות נוצרה מחמת ההלואה ולא היתה קיימת מקודם, כ"כ לי במח"ס שבט הקהתי שליט"א. ולמעשה כתב לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א שאם לא היה רגיל לבוא לשמחות של המלוה אסור להגיע בכה"ג. וכן דעת הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א (רשימות הגר"י שוב שליט"א).



לשמור על ילדים בתמורה שישמרו על ילד והחלפת דירות

שאלה: והנה יש לעיין בדין שכן אחד שרצה ליסע ליום אחד לנופש, וביקש מהשכן שלו לשמור על ילדיו, והתנה עמו שאם הוא יהיה צריך אח"כ לנסוע לנופש אפילו ליומיים, הוא ישמור על ילדיו, האם יש בזה חשש ריבית? וכן בדין הרוצים להחליף דירות.

תשובה: תנן במסכת ב"מ (דף עה.): "אומר לחבירו נכש עמי (שיעקור עשבים לא טובים) עמי היום ואנכש עמך למחר, ולא יאמר נכש עמי ואעדור עמך", והטעם כי מותר להחזיר לו מלאכה שווה ולא כבידה יותר. ונחלקו הראשונים (עי' בשיטמ"ק בשם הראב"ד ובמרדכי רמז ש"מ) בפירוש המתני' אם האיסור הוא דוקא כשמדובר במלאכה כבידה יותר, אע"פ שהיא שווה במחיר, ויש ראשונים שנקטו שהעיקר תלוי במחיר ולא בכבידות המלאכה.

ונחלקו האחרונים האם האיסור קיים דוקא כאשר האדם מתנה מתחילה לעשות מלאכה לחבירו על מנת שחבירו יעשה עמו מלאכה אחרת, כבידה יותר מזו. בחידושי מהרא"ל צינץ (סי' קס סק"י) כתב שדוקא אם מתנה מתחילה יהיה זה אסור, ובלאו הכי מותר. והטעם הוא שכיון שיש חיוב ממון יכול לפטור אותו ביותר, ויש אומרים שדוקא בממון מחזי כרבית, אבל גבי ניכוש ועידור לא

מתחזיא כרבית. אולם, בגידולי תרומה (שער מ"ו חלק ג' אות כ"ד, והובא בדרכי תשובה) נקט שאפילו אם לא התנה מתחילה אסור.

והנה מבואר מדברי השו"ע (סימן ק"ס סעיף ט') שהאיסור לעשות מלאכה עבור מלאכה שעשה בשבילו אדם אחר היינו כשהמלאכה השניה שווה יותר או קשה יותר, אלא שיש לעיין מה יהיה הגדר אם המלאכות הן בנות אותו מחיר, אלא שלאחד הוא קצת יותר קשה או שיש טירחא יתירא, האם גם זה אסור.

בחכמת אדם (כלל קל"א דין י"ג) כתב שאסור לומר לחבירו עשה עמי מלאכה היום ששוה דינר, ואני אעשה עמך בשבוע אחר מלאכה ששוה שנים, או מלאכה שהיא יותר כבידה. ומבואר להדיא שיש שני אופנים לאיסור, או ששוה שנים או שהיא כבידה יותר, ואם היא כבידה אסור אפילו כשאינה שווה שנים, ועי' היטב בספר ברית יהודה (פרק י"א סוף הערה ב') מתי בנידון דידן יש שאלת רבית ומתי אין.

ועפ"ז במעשה של החלפת דירות באותו שווי ואותו גודל, אלא שלאחד יש מעלית ולשני אין מעלית, כתב בספר התשובות חלק ב' (שאלה קפ"ו) דאף שאינו שווה יותר, מ"מ עצם הדבר שיש תועלת בדירה השניה יותר מהראשונה בגלל המעלית, נחשב הדבר לריבית [ואף שבמקום אחר כתב שאם מה שמוסיף אינו מוגדר כדבר אחר לגמרי, לית בזה איסורא, מ"מ נראה דתוספת מעלית לגבי שכירות דירה נחשבת לפעמים כדבר אחר לגמרי, ותלוי במקומות].

וה"ה לענין לשמור על ד' ילדים, אחרי ששמרו בשבילו על ג' ילדים, והתנו בכך, יש לומר שיש בזה חשש רבית, משום שזוהי רבית של נכש עמי ואעדור עמך. אכן, יש עצה, אם הדבר אפשרי, שהמשפחה בעלת שלשת הילדים תשמור תחילה על המשפחה של ארבעת הילדים, ובאופן זה אין כאן כלל רבית. ויש להדגיש שכל זה איירי דוקא כאשר הם מקפידים זה על זה ומתחייבים זה לזה, ולכן נחשב הסכם כזה להלואה, אבל אם אין בזה הקפדה והתחייבות מותר.

ובספר רבית לאור ההלכה (עמוד ר"י) כתב, דנראה דכל הדינים האלו הוי בדרך תנאי, אבל אם נעשה בדרך גמילת חסד אהדדי, ששני הצדדים מעוניינים לעזור כל אחד לשני, שוב אין לחוש בזה שהאחד עושה לשני מלאכה כבידה יותר בגלל ההמתנה, ובפרט אם רק החליטו לעזור האחד לשני וטרם סוכם מי יעזור קודם. ומכל מקום טוב ליזהר בכל מקרה להדגיש שאינם עושים זאת בתורת התחייבות.

לכן שכנות וידידות שדרךן בגמילת חסד, אע"פ שידוע שגם השניה תשמור על ילדי הראשונה בעת הצורך, אין בזה חשש רבית, גם אם תשמור עליהם למשך זמן ארוך יותר ממה ששמרה הראשונה, וגם אם ילדי השניה הם בגילאים הדורשים פיקוח הדוק יותר וכדו'.

בספר חוט שני (עמוד פ"ח) כתב שדין זה מצוי בכמה אופנים, כגון כמה אמהות, שכל אחת שומרת על ילדי חברתה, או עובדים, שאחד מבקש מחבירו שישלים את משמרתו בזמן אחר, אם לא התנה עמו על מנת שיעשה תמורת מלאכה זאת מלאכה יותר כבידה מותר. אך אם התנה עמו שיעשה תמורת מלאכה זו מלאכה יותר כבידה בזמן אחר או זמן יותר ארוך, כגון שהאם ששמרה על הילד שלה תשמור על יותר ילדים וכדומה, או על אותו מספר ילדים רק יותר זמן, אסור. ולכן אם מתנים בעל מנת שיעשה עמו מלאכה כבידה יותר, צריך לשלם עבור ההפרש של המלאכה היותר כבידה, כך שאינו משלם לו יותר ממה שקיבל.

מיהו נראה שבשכנים ואנשים שלא מקפידים זה על זה, שכל אחת שומרת על ילדי חברתיה בלי שום התחייבות שהאחרות תפרענה כשהיא תצטרך לעבודה זו, רק עושות כן בדרך גמילת חסד בלי חשבונות, לא שייך בזה למיחש דילמא ילדה של זו טיפולו כבד יותר משל זו, או שזו יש לה שני ילדים וזו רק אחד, דהואיל ואין כאן שום התחייבות תו לית ביה שייכות הלואה כל עיקר, ואין בזה איסור רבית. מיהו אם הן עושות חשבון להתחייב זו כנגד זו שפיר שייך בהא איסורא, ויש להזהר בזה.

ולכן בנידון דידן יש להחמיר, כיון שהתנו מראש להתחייב לשמור על ילדיו. וכ"כ לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א לדינא, שיש חשש רבית בכה"ג.



ביקור חולים או ניחום אבלים למלוה

שאלה: האם מותר ללוה לנחם את המלוה כשהוא יושב שבעה או לבקר אותו אם הוא חולה, אע"פ שלא היה רגיל לעשות כן לפני שקיבל את ההלואה?

תשובה: הנה בספר חוט שני (הל' רבית שם) כתב שמותר לנחם את המלוה או לבקרו בחוליו, רק אם היה עושה כן גם קודם ההלואה. וכן כתב לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א. וידידי הגר"נ גראס שליט"א (במח"ס שו"ת שארית אברהם) כתב לי וז"ל:

"ולענין לנחם המלוה ל"ע או ביקור חולים, כבר דנו בזה לענין המצוי שהמלוה מחתן את בנו ולא היה הולך בלי שהיה מלוה לו. וחילקו שאם הסיבה שהולך כעת הינה מפני שעצם ההלוואה גרמה היכרות וקירבה מסויימת עד שע"י ההלוואה נוצרה אכן סיבה מספקת שילך לחתונת בנו, הרי זה מותר. משא"כ באם גם אחרי ההלוואה מרגיש שאילולי ש"חייב לו", לא היה הולך, שאז אכן יש כאן משום רבית ואסור. וה"ה לנדוד"ד עפ"י הנ"ל".

אולם יש לדון בכה"ג שרוצה לקיים מצות ניחום אבלים אולי ניתן להקל, אפילו אם הוא מכיר אותו רק מחמת ההלוואה, כי עדיין ניתן לומר סברא שהוא לא עושה כאן מעשה מחמת ההלוואה, אלא מחמת המצוה, וממילא ניתן להקל, וכן דעת הגר"ע אויערבאך שליט"א וכ"כ במח"ס שבט הקהתי שליט"א וכן שמעתי להקל ממור"ר הגר"מ דייטש שליט"א. וממור"ר הגר"צ ריבלין שליט"א שמעתי להקל כיון שכן הוא דרך העולם שמנחמים אנשים, אפילו כשלא מכירים אותם כ"כ טוב, ואפילו בכה"ג שעושה כן מחמת ההלוואה, ובלבד שלא יהיה ניכר שנוסע למקום רחוק לנחם אותו, אבל בתוך השכונה או העיר הוי דבר רגיל אצל אנשים, ולא ניכרת כאן הרבית.



חשש רבית בנתינת ממתק נוסף בחזרה לקטן

שאלה: מעשים בכל שבת שאחד מחלק ממתק לילד קטן בבית הכנסת וכן אחר לא קיבל כלום, האם יש חשש ריבית אם האב מבקש מהבן הגדול להעביר את הסוכריה לאחיו הקטן ובבית הוא יחזיר לו שתיים?

תשובה: הנה איתא בגמ' במסכת ב"מ דף עה. "אמר רב יהודה אמר רב מותר לו לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית, כדי להטעימן טעם רבית, ולא מילתא היא משום דאתי למיסרך". וברש"י במסכת שבת (דף קמט: ד"ה להטעימן טעם ריבית) כתב דמיירי באב המלוה לבניו הסמוכים על שולחנו כדי שידעו כמה קשה טעם רבית, אבל ברמב"ם (מלוה ולוה פ"ד ה"ח) נראה שהפירוש שהאבא לוה מהבנים. ולמעשה מובא בספר ברית יהודה (פרק ב' הערה ע') שחוששים בב' אופנים. וכך נפסק בשו"ע (סימן ק"ס סעיף ח') שיש להחמיר לגבי רבית אפילו אצל בניו הקטנים הסמוכים על שולחנו.

ולמעשה בנידון דידן רואים שעדיין שייך חשש רבית אצל הקטנים. אלא שיש לדון בכה"ג אם יש כאן התחייבות אמיתית שמחייבת החזרת הממתק או לא.

ראשית, יש לדון אם הקטן בכלל קנה את הממתק שקיבל במתנה בבית הכנסת או לא, ונראה שאם הוא קיבל ממתק למתנה הוא עצמו קנה ולא אביו. והנה הרמ"א חו"מ (סימן ע"ר סעיף ב') כתב ואם נתנו מתנה לקטן הסומך על שלחן אביו הרי היא של אביו, אבל לא בבנו הגדול. וכתב הסמ"ע (ס"ק ח') וז"ל: "אבל לא בבנו הגדול דאיכא למימר הנותן הקפיד להיות דוקא של הבן, משא"כ בנתן לבנו הקטן דמסתמא אינו משומר בידו זולת דעת אביו השומר ונתנו לקטן אדעתא דאבוה". ומשמע מדבריו שאם הקפיד הנותן שתהיה דוקא של הבן הקטן, דלא כהסתמות, אין אביו קונה אותו. מיהו בחידושי רעק"א (שם) כתב דבמסכת ב"מ דף יב: כתב רבותא יותר, דאף אם אביו נתן לו את המתנה אין בנו קונהו. וא"כ ה"ה בכל אופן שאדם אחר נותנו לבנו הקטן אינו קונהו. וא"כ בנידון דידן לא הייתה כאן שום הלואה מבנו, שהרי הוא לא קנה את הממתק מתחילה.

ועוד הביא בספר קובץ הלכות רבית (עמוד י"ב) את דברי החו"ד (סימן קס"ח ס"ק ח'), שמבואר מדבריו שתן מנה לפלוני ואחייב אני לך נחשב כהלואה, והוי רבית קצוצה. וא"כ בנידון דידן, נחשב הדבר כמו שקיבל האב את הסוכריה מבנו הקטן בתורת הלואה והוא פורע לו בחזרה שתי סוכריות, ולכן יהיה זה אסור. אמנם עי' בספר אבן האזל הל' מלוה (פרק ד' הלכה ג-ד ד"ה ומה) שכתב שכיון דבפשוטו צריך לדין רבית קצוצה שיהיה נתינת מעות בהלואה, א"כ רבית על התחייבות לא הוי רבית קצוצה, וה"ה רבית מטעם התחייבות של ערבות, דאף דהמלוה נתן מעות אבל הוא לא נתן ללווה, ולא עדיף מהתחייבות דרך מקח וממכר, וכתב את כספך לא תתן לו בנשך. ואם באופן זה לא נחשב כהלואה והוא רק רבית דרבנן, לא שייך הדין שאסור ללות ברבית מבנים קטנים, שזה נאמר רק ברבית דאורייתא, ולכן בנידון דידן יהיה הדבר מותר.

ולמעשה כתב בספר (שם) לדינא דבכה"ג שמע מפוסק אחד שאסור לעשות כן על פי דין ללות ברבית מבנים קטנים. והאיסור נובע בזה שיש אומרים שבמתנה שקיבל הקטן הוא קונה אותה ואין רשות לאב לקחת אותה בלי הסכמתו. אבל נראה שבאופן שאין קפידא שהאב לא יקחנה, הרי זה כסתם מתנה, שהאב הוא הבעלים עליה, ויכול לבקש מבנו שיתנה לאחיו, תמורת שני ממתקים אחרים.

ושאלתי נידון דידן למרן הגר"א נבנצל שליט"א וכתב לי שבשבת יש כאן גם שאלה של שכר שבת, אבל כמדומני יש להקל. וכן דעת הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א שאין כאן הלואה והכל מותר.

ונראה לי להוסיף דאע"פ שיש אומרים שניתן לחשוש אפילו בכה"ג שהיה כאן איזה סוג של הלואה, מ"מ יש לומר סברא להקל בשופי על פי מה שראיתי בספרי הזמן (עי' בס' ברית יהודה פ"ב הערה ע'), שמבואר מדברי השו"ע שם שכל האיסור לתת רבית לבנו הקטן הוא משום אתי למיסרך, אבל אי בלאו הכי באמת בדעתו לתת מתנה לבניו, או שרוצה לראות לו לתת לאחרים כשיש לו ואין לאחרים, שלכאורה זה גם לימוד בחינוך הילדים, אין חשש רבית. ואע"פ שלמדנו בשו"ע (סימן ק"ס סעיף ה'), על פי שיטת הרמב"ם, שאסור לתת מתנה, שאני התם כיון שיש אנן סהדי דההלווה נותן למלווה מתנה תמורת ההלוואה, ונראה שיש ללמוד מכאן בחוב שיש לאב לבנו, אם מחמת שלווה ממנו או שקנה דבר עבורו או ששילם חובו וכדומה, ובבוא אביו להחזיר חובו, הוסיף עוד מעט, ודעתו למתנה בעלמא, יש מקום להקל.

ועוד דוגמא לכך כתב ידידי הגר"מ פריד שליט"א בספרו וישמע משה (חלק ג' סימן קפ"ב), מעשים בכל יום שבן קונה לאביו מאכל בשוק ואביו מחזיר לו יותר בשעת פרעון, האם יש חשש רבית בכה"ג כנ"ל או לא. והביא הגרי"מ שטרן שליט"א דהשו"ע כתב שאפילו לבניו ובניו אסור להלוות ברבית, אע"פ שאינו מקפיד עליהם והוי מתנה. ומ"מ בנידון זה ניתן להקל, מכיוון שהרבית היתה בדרך מקח וממכר ולא בדרך הלואה גמורה. ועוד, שהכל יודעים שדרך האב לתמוך בבניו לעיתים קרובות והוא נתכוין ליתן לו מתנה. וכן צידדו עוד רבנים שאם הדרך של אביו להוסיף לו אין חשש.

אמנם, הגר"ש רזונבלט שליט"א אמר דבשעת פרעון אסור להוסיף, אפילו דרך מתנה, כי בדרך כלל האחריות על המוצרים חלה ברגע של הקניה, ואם הם אבדו בדרך האב משלם לבן. אבל אם הייתה אחריות של הבן בדרך מותר להוסיף על המחיר, אם לא סיכמו ביניהם בכמה מוכר לו הבן את המוצרים. ואפילו אם סיכמו אולי יש כאן קולא של דרך מכר. והגר"פ וינד שליט"א טען שאע"פ שבשו"ע הרב סעיף ז' נראה שיש להחמיר בכל האופנים, מ"מ אב ובן שונה בכל ומוכחא מילתא

שהוא נותן לו מתנה, ורגיל בכך, לכן יש להקל. אבל אם האב אינו רגיל, או סתם אדם בשעת פרעון אסור, וכן דעת בעל שבט הקהתי שליט"א.

וכשעוסקים באותו ענין נראה לי לעורר שיש להזהר כשאב עושה בר מצוה לבנו בן י"ג שנים והוא מקבל כסף במתנות, וביקש אביו ללוות את הכסף כדי לשלם לאולם שמחות וכדומה, והוא מקווה לשלם לו אחרי קצת זמן את כל הסכום שלקח ולהכניס את זה לחשבון בנק שיפתח עבור בנו, הרי שאם אביו רוצה להוסיף בחשבון קצת בשעה שהוא מוסיף את החוב בחזרה יש לעיין באיסור רבית. ולכן ניתן לסמוך על סברא הנ"ל שניתן להקל ביחס בין אב לבן, אבל אם מדובר בתוספת ניכרת כדאי לו שלא לשלם את הכל בבת אחת, אלא להחזיר את החוב ורק אח"כ להכניס התוספת לתוך החשבון של הבן. וזה יהיה כבר אחרי פרעון החוב, כשאין חשש רבית בזה בכלל, ועדיין יש לעיין בכל זה, ועוד חזון למועד.



הרב דניאל אדר

ישיבת תורת החיים

ברכה על טבילה בתוך ימי טוהר

עמדתי ואתבונן האם יש לאשה לברך על טבילה שטובלת בתוך ימי טהר. שכן מדין תורה אשה הרוואה דם בימי טוהר הרי היא טהורה. ונחלקו רבנן קמאי על יסוד הדין, ואביא פרשתא דא ואתנייה בס"ד.



מקור הדין

כתוב בתורה (ויקרא יב): "(א) וידבר ה' אל משה לאמר: (ב) דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא: (ג) וביום השמיני ימול בשר ערלתו: (ד) ושלושים יום ושלושת ימים תשב בדמי טהרה בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה: (ה) ואם נקבה תלד וטמאה שבעים כנדתה וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה: "ע"כ.

ולמדו חז"ל (משנה נדה פ"ה ה"א ובגמרא בנדה בכמה דוכתין) שיש לדרוש את הפסוק לחצאין, שהאשה היא טהורה, כמשמעות המלים 'דמי טהרה' ו'ימי טהרה', ומה שהיא אסורה לגעת בקדשים זהו משום שעד שלא תטבול היא נחשבת כטבולת יום (עי' נדה כט ע"ב), שמצד עצמה היא טהורה אך עד שלא תעריב שמשה היא אסורה בקדשים, עד אשר תטהר. וכיוון שטהרתה היא בסוף ארבעים לזכר ושמונים לנקבה היא נקראת 'טבולת יום ארוך'.

ומדברי הרמב"ם (איסור"ב פ"א ה"ו) נראה שהצדוקים (וקצת נמשכו אחריהם מן ההמון), היו לומדים שממה שהתורה אסרתה לגעת בכל קודש ואל המקדש לא לבוא, כל הימים הללו, שכן היא טמאה בהם, כך למדו דאביקי בפשט טובא לרעה. אולם אין זה נכון, דהא כבר בתחילת הפרשה נאמר שהאשה היא טמאה לחלוטין, ולאחר אותם הימים ההגבלה היחידה שנותרה לה היא הכניסה למקדש, אך מצד עצמה היא טהורה.

ובנוגע לשאלה השנייה, למה במילה 'טהרה' לעיתים יש מפי'ק ה', ולעיתים לית. על כך עונים התרגומים לתורה, אונקלוס תרגם: ותלתין ותלתא יומין תתיב בדם דכו בכל קודשא לא תקרב ולמקדשא לא תיעול עד משלם יומי דכותה ע"כ. היינו ש'דמי טהרה' תרגומם הוא דם טהור, והימים שהם ימי טהרה, הם אכן מתייחסים לאשה. אולם אם כך למה התורה לא נקטה 'תשב על דם טהור', ונקטה בלשון נקבה. ועי' רש"י שהוקשה לו. והאבן עזרא חלק על רש"י וכתב שהיה ראוי שיהיה מפי'ק ה"א. אולם זה חולק על אונקלוס. ועוד קשה, למה נקטה התורה לשון רבים 'דמי טהרה', דהא אריך למנקט 'דם טהרה', ומאי דמי? התשובה לכך היא שימי טהרה היינו 'ימים של טהרה', ולא ימים שבהם היא טהורה. ומילת 'טהרה' מתייחסת לימים ולא לאשה.

מכל מקום מבואר יוצא, שאשה הרואה בימי הטהרה שלה לזכר או לנקבה, הרי היא טהורה ומותרת לבעלה. אולם כיום ידוע הדין שאשה הרואה בימי טוהר הרי היא טמאה, ומונה שבעה נקיים. ויש לבדוק מהיכן החלה חומרא זו.



פרק א'

מתי החלו להתמיר בדם טוהר

מן הגמרא ברור שלא היו מחמירים בדם טוהר

מן המשנה מבואר שדם טוהר טהור הוא, ולא מוזכר בו איסור. ובאמת עד ימי רבי היו נוהגים בכל דיני הנדה כדין התורה – בימי נדה וזבה, ודם קושי, וכן דם טוהר. וכן בזמן הגמרא היו נוהגים בדין ימי טוהר. כך מפורש בגמרא (נדה כה ע"ב) לגבי נפל: "א"ל שמואל לרב יהודה שינא לא תעביד עובדא עד שישעיר ומי אמר שמואל הכי והאמר שמואל אחת זו ואחת זו חוששת אמר רב אמי בר שמואל לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל לחוש חוששת ימי טהרה לא יהיבנן לה עד שישעיר" ע"כ. ומבואר שאם הנפל כבר 'השעיר' שנותנים לה ימי טהר, וזו הוראה למעשה של שמואל לתלמידו רב יהודה.



יש לדון בלשון הרי"ף מאימתי החלו להחמיר בדם טוהר

בלשון הרי"ף ז"ל יש להסתפק באיזה אופן להבינו, והנה ז"ל הרי"ף ז"ל (שבועות ד ע"א): "אמר רבי זירא בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים. ואף על גב דהאי תקנתא [דרבי] בסוודית ליכא למיחש בה למילתא דאיסורא כלל עבדו רבנן הרחקה יתירה והנהגו בנות ישראל למיעבד כרבי זירא דהא אמרינן דהא דרבי זירא הלכה פסוקה היא כדאמרינן התם וכו' היכי דמי הלכה פסוקה אמר אביי כי הא דאמר רבי זירא בנות ישראל הן החמירו וכו' והכין נמי עבדינן בימי טוהר דיולדת. ואף על גב דקי"ל כרב, דאמר מעין אחד הוא והתורה טימאתו והתורה טיהרתו. כיון דאיכא יולדת בזוב דצריכה שבעה נקיים בימי טוהר, עבדינן נמי הרחקה יתירה כר' זירא. וכל דם דחזיא בימי טוהר יתבה עליה שבעה נקיים ובתר הכי טבלה במי מקוה ומשתריא לבעלה. ואף על גב דלא נפקן ימי טוהר כיון דיתבה שבעה נקיים ותו לא חזיא שריא". ע"כ.

ועל פניו פירוש דברי הרי"ף כך הוא – שעל גבי חומרת רבי זירא, הכין נמי עבדינן בימי טוהר דיולדת. דהיינו שמעין מה שעשה רבי זירא בנדה דעלמא, עבדינן ביולדת. וכעת הרי"ף מקשה על עצמו, דמעין אחד הוא, ודי בטבילה בלבד בשביל לעבור מימי טומאה לימי טהרה, ולא בעינן אפילו הפסק כל דהוא בנוסף לטבילה (כרב ודלא כלוי), וא"כ אותם ימים הם טהורים לגמרי. מתרץ הרי"ף שכיוון שמצאנו דין שבעה נקיים בימי טוהר ביולדת בזוב, לכן אנחנו עושים הרחקה יתירה, כשיטת רבי זירא העקרונית. ולכן כל דם שהאשה רואה בימי טוהר יושבת היא עליו שבעה נקיים, אף שהוא דם טהר. ואע"ג שלא יצאו ימי טוהר, כיוון שישבה שבעה נקיים היא מותרת. במשפט זה האחרון אולי בא הרי"ף לאפוקי ממנהג הצדוקין, שאסרו את הנשים כל שמונים לנקבה וכל ארבעים לזכר. לענ"ד מדברי הרי"ף עולה בצורה ברורה שהחומרא ביולדת היא 'חומרא יתרה', שהיא על גבי החומרא של רבי זירא. זאת, ממה שכתב 'הרחקה יתירה' וממה שמקשה על עצמו שבעיקרון היינו צריכים לנהוג כרב, אולם כיוון שמצאנו שבעה נקיים בימי טוהר, יש לחשוש לבלבול אצל הנשים ולכן מחמירין. ואם היתה החומרא בימי טוהר קיימת מדינא דרבי זירא, הרי"ף כלל לא צריך להתנצל,

אלא היה אומר בפשטות – אלו הם דברי רב אולם רבי זירא דבתראה הוא תיקן מילתא יתירא.



שיטת הרמב"ן בפירושו לדברי הרי"ף

הרמב"ן בחידושו (גדה סו ע"א) כתב וז"ל: "וכתב רבינו בעל הלכות ז"ל שאפילו בימי טוהר נמי אם ראתה סופרת דהא איכא יולדת בזוב [שצריכה שבעה נקיים, ועוד דהאידינא כל הנשים כילדות בזוב] הן לפי שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. ובנות ישראל סופרות שבעה לכל טיפה דם, ושמענו כדבריו בזה שהגאונים החמירו בדם טוהר. והדברים נראין אף לדין הגמרא שכשם שחששו לטועות בפתיחתה ולמשלימות דם טמא לדם טהור ועשו נמי הרחקה יתירה בדבר, כך יש לחוש שמא יבואו לטעות באותן שיושבות עליהן לזכר ולנקבה ולנדה. שמא ינהגו בהן קולא שסוברות כל שיש לו טומאת לידה יש לו טוהר שלה. וכ"ש שברוב נפלים אין בני אדם בקיאים ואין עליהם לדון בהם. אלא כך תשב לזכר ולנקבה ולנדה וקרוב הדבר לטעות בו, הילכך אין ימי טוהר יוצאין מכלל ר' זירא שאף בהן החמירו בנות ישראל לישב ז' נקיים, וההיא דאמרינן (ל"ו א') דרש מרימר הילכתא כותיה דרב וכו' דינא קאמרי. כדאמרי בשמעתין אמינא לך האי איסורא ואת אמרת לי חומרא היכא דאחמור אחמור היכא דלא אחמור לא אחמור, והמקומות שבועלין עכשיו על דם טוהר הם יחושו לעצמן". ע"כ.

והנה אף שמשמע מדברי הרמב"ן הללו שחומרת דם טוהר היא בכלל חומרת רבי זירא, לענ"ד אליבא דאמת נראה שפני הדברים אינם כן, כמו שאבאר מיד בסמוך בס"ד.

ואבוא באר דבריו. ראשית הרמב"ן עצמו כותב 'ושמענו כדבריו בזה שהגאונים החמירו בדם טוהר' ולא כותב לאחר מכן 'אולם אין הדברים כן אלא כבר דארי קדמאי החמירו כן' אין אלו דבריו. אלא רק כותב שנראה שכן הוא אף לדין הגמרא. ולכאורה לא ברור מה 'נראה כך' גם לדין הגמרא. אם הכוונה שחכמי הגמרא החמירו בדם טוהר, אז שיביא הרמב"ן מקור ברור לכך, ואם לאו אז מה בדיוק נראה מן הגמרא. ובכן כפי שאמרתי בס"ד הרמב"ן לא מביא מקור מן הגמרא לאסור דם טוהר, אלא הוא כותב שכמו שחששו בימי נדה וימי זיבה ולכן

ביטלו את דין ימי הנדה ואת דין שומרת יום כנגד יום, כך 'יש לחוש' בדם טוהר. יש לשים לב הרמב"ן מדקדק בלשונו. הוא ע"ה לא כותב 'חששו' בדם טוהר, אלא 'יש לחוש'. וההנגדה בין דם טוהר לימי נדה וימי זיבה היא ברורה, שכן בימי נדה וימי זיבה הוא כותב בפירוש 'חששו'. ועוד בהמשך דבריו כותב הרמב"ן שמה שאמר מרימר 'הילכתא כוותיה דרב' דינא קאמרי, זאת אומרת שזה הדין, אך אינו המנהג. ומהיכן מוכיח הרמב"ן שאיננו המנהג? מהגמרא, שממנה עולה שעדיין לא היו נוהגים שום חומרת רבי זירא ביולדת. משם מוכיח הרמב"ן שהדין הוא כדברי רב ולכן בדורות הקדמונים לא נהגו להחמיר, אך בדורותינו יש להחמיר. וכן מוכח ממה שמסיים הרמב"ן 'והמקומות שבועלין עכשיו על דם טוהר הם יחושו לעצמן'. ואי איתא שהחובה להחמיר בדם טוהר היא מדין התלמוד, היאך הרמב"ן כותב יחסית בניחותא 'הם יחושו לעצמן' היה לו לומר 'הם פורצי גדר, והחלה קולא זו מן הקטנים'^א, וכד'. ומשמע שמבין הרמב"ן שזהו מנהג שנהגו להחמיר, והוא מזמן הגאונים.



הלשון המטעה בדברי הרמב"ן

אולם יש לבעל דין לחלוק מלשון אחת ויחידה בכל דברי הרמב"ן ז"ל. ממ"ש וז"ל: "אלא כך תשב לזכר ולנקבה ולנדה וקרוב הדבר לטעות בו, הילכך אין ימי טוהר יוצאין מכלל ר' זירא שאף בהן החמירו בנות ישראל לישב ז' נקיים", ע"כ. ומלשון זו משמע שדין ימי טוהר הוא בכלל חומרת רבי זירא, שכן חומרא זו של ימי טוהר אינה יוצאת מכלל חומרת רבי זירא והיא היא. אולם בעיני קרוב הדבר לטעות גמורה. ראשית אין להתעלם מההקשר של דברי הרמב"ן, מן ההקשר עולה באופן ברור שזהו מנהג. ועוד, לגוף הלשון הזו נראה לומר שכוונת הרמב"ן היא לענות על קושיא נסתרת – כיוון שבדם טוהר יש מקום לחוש לטעות, כמו שבימי נדה וימי זיבה יש מקום לחוש לטעות, לכן יש להחמיר גם בימי טוהר. ואם תאמר הרי זו חומרא חדשה שלא שערם אבותינו, וגזרות חדשות דלא גזרינן! עונה הרמב"ן שלא כן הוא, אלא מצד ההגיון יש לחומרא חדשה זו, את אותו הגיון שלחומרא דרבי זירא, ולכן היא לא יוצאת ממנה. לא מבחינת מי שגזר והנהיג

(א). או מן הגדולים.

והחמיר, אלא מבחינת ההגיון ההלכתי העומד מאחוריה^ב. ולעולם גם לדברי הרמב"ן בדעת הרי"ף חומרא זו היא מימי הגאונים, ואין חולק בדבר.

וכן נראה ברור גם מדברי הרמב"ן בהלכותיו (פ"ה הכ"ה): "יראה לי שהימים הללו שהזכרנו קובעין וסת כשאר ימיה של אשה, חוץ מימי טוהר של יולדת שאין ראויין לקביעות וסת דין התלמוד, ובזמן הזה אף הן קובעין וסת להחמיר". ע"כ. ואי איתא שדם טוהר חומרתו היא מזמן ומדין התלמוד, היה על האמוראים ללמדנו האם קובעים בו וסת להחמיר אם לאו. ולא היה אמור להיות חילוק בין זמן התלמוד לזמננו. וכן מפורש שם (פ"ז ה"כ): "לא הפרישו בנות ישראל מדם נדה לדם לידה אפילו בתוך ימי טוהר שיש לחוש לקלקול גדול ולטעות, שהרי רוב המפילות אנו מטמאין אותן לפי שאין בקיאות בדבר, והרבה מהן שיושבות מספק לזכר ולנקבה ולנדה מדין תלמוד, ואם תרגיל את האשה להנהיג טהרה בדם הבא בימי טוהר, יבואו לומר שכל שאנו מטמאין אותה לידה יש לה ימי טוהר, וכן יבואו לטעות בספירת זיבתן ולומר כשם שאין דם זה מטמא וסותר בספירה כך היא עולה, והרי הדברים ק"ו אם החמירו בנות ישראל על עצמן שאפי' רואות דם טפה כחרדל יושבות ז' נקיים ולא רצו להוציא עצמן בתקנת ב"ד שתשב ששה והוא כדי שתהא ספירת כולן שוה כל ימיהן ולא יבא לידי טעות, כ"ש שיהא להן לחוש שלא תהא האשה שופעת ומשמשת, לפיכך כל הרואה דם טפה כחרדל אפילו בתוך ימי טוהר תשב ז' נקיים כאלו ראתה קודם שתלד, וה"ז בכלל חומר שהחמירו בנות ישראל על עצמן, אף על פי שמקצת מקומות נוהגין קולא בימי טוהר כבר הסכימו הגאונים ועשו סמיכה (והחמירו) [והחרימו]" על כל מי שיעשה כן, אלא הרי האשה שרואה בימי טוהר שלה כמו שהיא בשאר הימים שרואה בהן". ע"כ. ואחר אלו הדברים אין צריך בושש.

ב). ומצאנו שהגאונים גזרו כמה גזירות אחר חתימת התלמוד, ולא חששו לכללא דאין גזירות גזירות חדשות מדעתנו'. כגון, גבייה ממטלטלין, אי אמירת נחם בתפילות תשעה באב חוץ ממנחה, גביית כתובה במורדת, ועוד כמה וכמה תקנות שחדשו הגאונים ז"ל. ואפשר שבי דינא דרבנן גאון, אכתי סברו שבידם הכח, ולהם זרוע עם גבורה לגזור גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד. ולדעתם לא נפל תקפם מתוקף האמוראים שקדמום (לפחות בכל הנוגע לגזירת גזירות והתקנת תקנות).

ג). גם בחידושים יש חילוף גרסאות זה בנקודה זו ממש. וכאן לא שלחתי את ידי, שכן אולי יש דברים בגו. ואולי ידע הרמב"ן שגם החרימו הגאונים הקדמונים מי שינהג קולא בזה. וצ"ב.

וכ"כ הראב"ד בבעלי הנפש (שער הפרישה סי' א'), וכך עולה מדברי רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב כו חלק ג) שאף שהביא את הראב"ד והרמב"ן וז"ל: "שאין זה תלוי במנהג אלא שאין לנו עתה דם טוהר כלל כדי שלא יבא הדבר לכלל טעות" עכ"ל. וזה בניגוד לדברי הרמב"ם שכתב שהוא תלוי במנהג. נראה שלא בא לומר רבינו ירוחם שלדעת הראב"ד והרמב"ן זהו דין גמור. אלא מדברי הרמב"ם עולה שכשם שלגיטימי להחמיר כך לגיטימי להקל במקומות שנהגו. ועל כך אומר רבינו ירוחם ע"פ הרמב"ן והראב"ד שזה לא לגיטימי להקל, אף שנוהגים כן, מפני שיש לחוש שיבואו לכלל טעות. אולם לעולם אין זה מדין הגמרא. וכ"כ הכלבו (סי' קמה) בשם הרי"ף.



פרק ב'

החומרא הראשונה שהחמירו הגאונים בימי טוהר

הנה אחר העיון בספרי הקדמונים עלה שחומרת דם טוהר מבוססת על חומרא אחרת שקדמה לה. חומרא זו היא החומרא שהחילו על כל הנשים היולדות דין יולדת בזוב שצריכה שבעה נקיים. יולדת בזוב שלא ספרה שבעה נקיים, לא נכנסת לימי טוהר עד שתספור ותמנה.

ובגאונים נראה שיש שתי שיטות בהסבר חומרא זו. יש שנראה מדבריהם שחומרא זו היא התפתחות טבעית של חומרא דרבי זירא שאפילו רואות טפת דם כחרדל וכו', וכן דעת כמה ראשונים. אולם יש גאונים וראשונים שכתבו שחומרא זו הראשונה היא ממש חלק מחומרא דרבי זירא, וכשהחמירו כרבי זירא החמירו גם ביולדת.



מדברי הגאונים מתבאר שהחמירו בכל יולדת בזוב

הנה ז"ל רב יהודאי גאון בהלכות פסוקות (מהד' אהבת שלום עמ' שנא) וז"ל: "והיכא דקא שפעא מתוך שבעה לאחר שבעה, מתוך ארבעה עשר לאחר ארבעה עשר ולא איפסיק בין דם טמא לטהור. אי נמי מתוך שלשים ושלשה דזכר לאחר שלשים ושלשה או מתוך ששים ושה דנקבה לאחר ששים ושה, דלא אפסיק

בין דם טהור לטמא אסירא עד דפסקא ויתבא שבעה נקיים וטבלא והדר מישתריא. מאי טעמא? משום דכולהו נשים דהידנא ספיק זבות נינהי ונידה דאורייתא לית לן, ויולדת נמי יולדת בזוב היא, וכיון דיולדת בזוב נינהי קימא לן דכל דיולדת בזוב עד דספרה שבעה נקיים אסירא, ואף על גב דעילא לה בימי טהרה כמה יומי אי נמי שלימו להו כולהו ימי טהרה כיון דלא פסקה שבעה נקיים אסירא דהא זבה [היא] אבל ודאי פסקת לה שבעה נקיים, טבלא ומישתריא. ואי חזיא דם בימי טהרה כוליה דם טהור הוא עד ארבעים לזכר ושמונים לנקבה וכו' ע"כ. ומבאר מדברי רב יהודאי גאון (שהוא יחסית בתחילת תקופת הגאונים, מאתם חמישים שנה אחר חתימת התלמוד, ומאה ששים שנה אחר תחילת תקופת הגאונים), שהיו נוהגים להחמיר בכל יולדת שהיא יולדת בזוב אך אם ספרה שבעה נקיים וטבלה נוהגת את כל ימי הטהרה, וברור שלא היו נוהגים בחומרת דם טהור בזמנו. והעתיק את לשונו של רב יהודאי, בה"ג (סי' מב הלכות יולדת), שבידוע ה"פ מקורו בנושאים רבים.^(ד)



הערה על דברי הלכות פסוקות והלכות גדולות מן הגמרא

ובכן, גם הלכות פסוקות וגם הלכות גדולות הסכימו שכל הנשים היום הן ספק זבות, ועל כן כולן נחשבות כיוולדות בזוב. אולם מן הגמרא (נדה סו ע"א) לכאורה עולה שלא כך, והכי איתא התם: "אדבריה רבא לרב שמואל ודרש קשתה שני ימים ולשלישי הפילה תשב שבעה נקיים קסבר אין קשוי לנפלים ואי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. א"ל רב פפא לרבא מאי אריא קשתה שני ימים אפילו משהו בעלמא דהא א"ר זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחדל יושבות עליה שבעה נקיים. א"ל אמינא לך איסורא ואת אמרת מנהגא היכא דאחמור אחמור היכא דלא אחמור לא אחמור" ע"כ. ולכאורה עולה שבימי רבא ורב פפא עדיין לא היו נוהגים כל הנשים איסור בדם קושי וביולדת, ולא היו מחשיבות את עצמן כיוולדת בזוב. וכמה ראשונים פירשו שמקומות מקומות הן, יש

(ד). ואחר קצת עיון יש להעיר שלא נראה שדברי בה"ג הללו הם מן ההוספות שהוסיפו על פי הלכות פסוקות בכדי להשלימו כמו שטוענים החוקרים (ברודי בספרו ציון בין הפרת לחדקל, בנספח על כתבי היד של בה"ג). שכן קטע זה נמצא גם בכתב יד פריס 1402 (עמ' 112 בקובץ מחשב), כך שנראה שגם הלכות פסוקות וגם הלכות גדולות נקטו כן, שכן כתב יד זה הינו קדום מאוד, וכמו שכתב שם ברודי.

מקומות שקבלו את חומרת רבי זירא ויש מקומות שלא קבלו את חומרת רבי זירא, כ"כ הרא"ש (פ"י אות ד' וע"י מעדני יו"ט אות ש' וברא"ש בהלכות מקוואות סי' לו), כך עולה מדברי ספר והזהיר (פרשת תזריע), ועוד ראשונים.

ועוד מצאנו סתירה בשיטת רב יהודאי, שכן במרדכי (שבועות תשלח) איתא: "תשובת הגאונים וששאלתם אשה שילדה בקושי ולא בשופי וראתה דם אם צריכה ז' נקיים או לא דבר זה מחלוקת גאונים מר רב יהודאי גאון היה אומר שאינה צריכה ז' נקיים בגמרא דבנות כותים ותלמידיו אמרו כמותו. ומר רב צדק גאון וכל בני הישיבה נחלקו עליו ואמרו זה הדבר היה נוהג בדורות הראשונים שהיתה חכמה יתירה בבנות ישראל אבל השתא אינן מבחינות בין שופי לקושי וספק כרת הוא ועבדין לחומרא". ע"כ. ומבואר שדעת רב יהודאי גאון היא שלא מחמירים על כל אשה להיות נוהגת דין יולדת בזוב. ולא כמו דאיתא בהלכות פסוקות.

ובאמת ניטשת מחלוקת רבת שנים בין החוקרים, ובדורנו בין החוקר דנצינג לברודי האם הלכות פסוקות הוא לרב יהודאי גאון (כך נוקט דנצינג), או שמא הוא לחכם לא ידוע אחר (ברודי). ואולי תשובה זו מסייעת לשיטת ברודי.



על פי הסתירה מן הגמרא בדף סז ע"ב אין לומר שבימי רבא עדיין לא פשטה חומרת רבי זירא

אולם מהמשך הגמרא נראה שבימי רבא ורב פפא אכן פשטה כבר חומרת רבי זירא. והכי איתא התם: "אמר ליה רב פפא לרבא ולאביי מכדי האידנא כולו ספק זבות שוינהו רבנן ליטבלינהו ביממא דשביעאה משום דרבי שמעון דתניא אחר תטהר אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן" ע"כ. וכן נראה שאת מטבע הלשון 'האידנא ספק זבות' לקח רב יהודאי מהגמרא הזו. ולכאורה הדברים סותרים. אולם הסתירה קיימת רק אם נפרש את הגמרא בדף סז כפי שפירשה הרא"ש ועוד ראשונים שהמילה 'היכא' מציינת מקום, במקומות שנהגו להחמיר מחמירים.



קושיא על פירוש הרא"ש

אולם אם נפרש כדברי הרא"ש שבימי רבא עדיין לא פשטה חומרת רבי זירא בכל המקומות, יקשה עלינו מדברי הרא"ש עצמו שכתב (הלכות מקוואות סי' לו): "ובימינו כבר פשטה תקנתא דר' זירא. כדאמר ליה רב פפא לרבא מכדי האידנא כולוהו ספק זבות וכו'". ע"כ. ועוד קשה שמגוף הסוגיא לכאורה לא נראה כן. שכן לפי פירוש זה יוצא שטענו רב פפא בחיטים, והודה לו רבא בשעורים. רב פפא שואל למה היולדת לא מחמירה כרבי זירא ורבא עונה לו שזה תלוי במנהג המקום. לכאורה רב פפא לא שאל למה 'במחוזא' וכד' היולדות לא נוהגות את חומרא דרבי זירא, אלא שאל שאלה כללית. ואם רבא אכן ענה 'כאן בדוכתין לא נהגו' לכאורה לא ענה כעניין.



תירוץ הסתירה

ועל כן נראה בפשטות שרב פפא לא שאל על מנהג המקומות. רב פפא שאל שאלה כללית למה יולדת לא נוהגת את חומרא דרבי זירא. וענה לו רבא שביולדת לא החמירו. וזו הכוונה 'היכא' לא כתיאור מקום אלא כתיאור מציאות. ושיעורו 'בזה לא החמירו'.

ומצאתי און לי בתשובה ל'גאון'⁽¹⁾ (בכת"י מוסקויה ספריית המדינה, גינזבורג, 705. דף 185ב-187א. מובא בתוך מאמר של הר"ש עמנואל שבעה נקיים פרק בתולדות ההלכה כך עו תשסז) דפירש כדפרשינן וז"ל: "אע"ג דאמר ליה רבא לרב פפא היכא דאחמור אחמור, היכא דלא אחמור לא אחמור, ומשמע בנידה אחמור בלידה לא אחמור וכו'" ע"כ. וברוך שמסר עולמו לשומרים.



(ה). ואריך למימר גם היום שמדברים על 'מציאות' 'כאן לא החמירו'. ולא נפלאה היא ולא רחוקה היא כלל.

(ו). הר"ש עמנואל שם ספוקי מספקא ליה אם זוהי תשובה לגאון בבלי, או שמא לאחד מראשוני אשכנז הקדמונים. ואכמ"ל.

נקיים והם ימי טומאה של זכר או י"ד של נקבה ולא ראתה בהם דם מותרת לבעל כל ימי טוהר של שלשים וג' לזכר או ס"ו לנקבה שכך שנו חכמים ימי לידה שאינה רואה בהן לספירת זיבתה עולין. וכן נמי אם פסקה ב' ימים או ג' מתוך ז' של זכר או שבועיים של נקבה מוספת עליהן שאר ימי נקיים בימי טוהר שלה. ומותרת לבעלה. וכן הלכה וכן אם לא פסקה ז' נקיים אחר שבעה לזכר או י"ד לנקבה ובאו ימי טוהר עדיין היא בטומאתה כל ימי טוהר כיון דלא פסקה ז' נקיים לא בימי טומאה ולא בימי טהרה וכן הלכה למעשה שאין לסור ממנה ימין ושמאל^ט ע"כ דברי לשון רבינו סעדיה גאון מ"כ. ומבואר מדברי רס"ג (שהיה לקראת סוף תקופת הגאונים) שהחומרא של יולדת בזוב היא חומרא שהיא 'בזמן הזה', אולם בימי אבותינו הנבונים, שגם הנשים היו בקיאות בדינים, לא היו צריכים להחמיר בחומרא זו, אלא היו נוהגים כפשט דין התלמוד. ונראה ברור שזו היא חומרא ספציפית ליולדת שעליה מחילים את הדין של 'יולדת בזוב', ואינה בכלל חומרת רבי זירא^ט.



ט). מכיוון שחומרת רבי זירא ביטלה את מניין ימי הנידות וימי הזיבות, נמצא בסתמא שאשה שיולדת אינה יודעת האם היא בימי נדה או בימי זיבה. זאת אומרת שכל יולדת היא יולדת בזוב פוטנציאלית. אמנם חכמים לא גזרו ואסרו על נשים שלא למנות ימי נדה וימי זיבה ושלא להיות מודעות לעצמן, אך מאז שנכנסה חומרת רבי זירא, החיים של הנשים הפכו קלים והן ברובן, אם לא בכולן, הוניהו מניין זה. וכיוון שכך הוא, החמירו חכמי הדורות והטילו על כל הנשים חומרא להיותן יולדות בזוב, ולכן כל יולדת צריכה להחמיר ולמנות שבעה נקיים לאחר סיום ימי טומאת הלידה שלה, ולא מועילה לה טבילה בלחוד בכדי לעבור מימי טומאה לטהרה. כך יצא שמימי טוהר של האשה נותר לה בזכר רק 26, ובנקבה 59. אולם מפורש בהדיא בדברי ה"פ, בה"ג, רס"ג שאם רואה לאחר שבעה נקיים דם בימי טוהר, הרי הוא דם טהור ולא החמירו בו כלל. וכן הוא בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קעג). ובשאלות, שהוא קדום הן להלכות פסוקות והן להלכות גדולות, לא מצאתי שדיבר בהדיא אפילו על החומרא הראשונה. אולם מחמת אופיו הדיאלקטי של השאלות אין לצפות מעיקרא שיהיו בו כל דיני נדה. ומ"מ ברור הדבר שהחומרא לגבי דם טוהר עצמו החלה רק לאחר ימיו של בה"ג. אולם, החומרא שיהיו כל היולדות נחשבות כיולדות בזוב נראה שהיא קדמונית. על אף שרבי זירא וחכמי הדורות החזיקו במנהג הנשים והנהיגו אחריהם שכל הרואה טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים, מ"מ כדי שהנשים יפסיקו למנות ימי טומאה וימי טהרה כנראה לקח יותר זמן. וכן יש להוכיח מהדו-שיח בין רבא לרב פפא לגבי דם קושי, שרבא אומר בפירוש שלא נהגו להחמיר. ואי איתא שכל הנשים בזמן רבא לא היו מודעות לימי הנדה וימי הזיבה שלהן, בודאי ששייך היה להחמיר ביולדות להחשיבן כיולדת בזוב, עוד בזמן התלמוד. אולם, אין לדעת מה קרה אצל הנשים לאחר זמנו של רב פפא שהוא אמורא בבלי בדור השישי.

תירוצי הקושיא מדברי 'רב יהודאי' המובאת במרדכי

אולם האמת נתנת להאמר שמתשובה זו אין לסייע לכך שבזמן רב יהודאי לא היו מחמירים בכל יולדת להגדירה כיוולדת בזוב. שכן תשובה זו ממש מופיעה בשו"ת חמדה גנוזה סי' סח וכן בקובץ תשובות רש"ג גאון סי' צב, ושם שמות החכמים מעט שונים, והכי איתא התם: "לרב שר שלום גאון זצ"ל האשה שילדה בקושי ולא ראתה דם בשופי ששאלתם צריכה לישב שבעה נקיים אי לא. (תשובה) זה מחלוקת חכמים וגאונים ראשונים הוא. מר רב יעקב גאון זצ"ל" היה אומר כיוון שלא ראתה בשופי אינה צריכה שבעה נקיים. וכו' ותלמידיו אומרים כמותו. והי' חולק עליו מר רב צדוק גאון^(א) וכל בני הישיבה זלה"ה. שהיו אומרים דבר זה בדורות הראשונים שהיתה חכמה בבנות ישראל. ועכשיו אין מבחינות בין קושי לשופי וספק כרת הוא וכו'. ועוד דאמר רבי זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים. מי אמר יאמר דנדות ולא יולדות? דדוקא נידות החמירו על עצמן ויולדות לא החמירו. כיון דרבי זירא סתמא הוא, איכא למימר דיולדות נמי החמירו על עצמן ולחומרא הוא דעבדינן. ואנחנו וכל חכמי ישיבה כמר צדוק גאון זצ"ל סבירא לן וכן אנחנו מורין לכל אחינו ישראל^(ב) עכ"ל. ונראה שתשובה זו היא התשובה שציטט המרדכי, שכן ישנן השוואות לשוניות רבות בין התשובות (תלמידיו כמותו' בני הישיבה' ועוד) וכן החכם השני 'רב צדוק' מופיע בשתי התשובות. ומסתבר יותר שרב צדוק בר ישי יחלוק על רב יעקב מנהר פקוד, שכן אחיו ובן גילו הוא^(ג). ומ"מ תשובה זו לא עזרה לנו

(י). המו"ל כתב שזהו רב יעקב גאון בר מרדכי מנהר פקוד שהיה גאון סורא יד שנים בין השנים ד"א תקנז-תקע"א. (באגרת רש"ג כתוב 'חי' שנים).

(יא). כתב המו"ל שהיה גאון סורא שנתיים במשך השנים תקע"ו-תקע"ח.

(יב). ואולי לפני המרדכי היה כתוב בקיצור 'ר' גאון' ופתח את ראשי התיבות לגאון היותר ידוע מפורסם ומוכר שהוא רב יהודאי גאון. אולם ישנה תשובה נוספת שעדיין לא ראיתיה במילואה (מובאת במפתח של מיללער עמ' 69) ששם איתא בשם רב יהודאי שהתווכח עם שלמה ריש גלותא, ששלמה ר"ג אמר שיכולה לספור ז' נקיים מיד לאחר השבעה שיושבת לזכר. ורב יהודאי גאון השיב עליו שצריכה שיפסוק הדם ורק לאחר מכן יכולה לספור שבעה נקיים. ומ"מ מבואר שרב יהודאי סובר שיוולדת צריכה שבעה נקיים כזבה, וסליק בחד שיטתא עם מאי דכתיב בה"פ. והכא ליכא לספוקי שמא אינו רב יהודאי, שכן רב שרירא מגלה לנו (באגרתו סי' קטז): ואחריו מר רב יהודאי בן מר רב נחמן ג' שנים ומחצה, והוא גם כן מפומבדיתא, ולא היה מי שמופלג בחכמה כמותו בסורא, אף הוא גם כן נטלו שלמה הנשיא ומנהו שם, ומאור עינים היה, ע"כ. ומבואר ששלמה הנשיא (היינו ריש גלותא) ורב יהודאי גאון היו בני אותו זמן.

להקדים את תיארוך החומרא, שכן גם רב יעקב וגם רב צדוק הם לאחר זמנו של רב יהודאי. אולם זאת אפשר ללמוד מכך, שאם רב יעקב יכול לערער על המנהג שמא עדיין לא היה המנהג כ"כ חזק.

ואולי היה אפשר לנסות לתארך את החומרא של יולדת בזוב על פי השאלות. שכן בשאלות לא מופיעה כלל חומרא זו, ואדרבא בשאלתא פו, כתוב רק שילדת בזוב היא אשר צריכה לשמור על נקיים, אך לא כל יולדת נהפכת באופן אוטומטי להיות יולדת בזוב. ומכיוון שרב אחא בעל השאלות ורב יהודאי גאון הם בני אותו זמן, כמו שעולה מאגרת רב שרירא גאון (ס"ו ס קיא וס"י קיב) וז"ל בתרגום: ואחריו מלך מר רב שמואל בר רב מר בשנת אלף ונ"ט. (קיב) ואחריו מלך מר רב נטרוי כהנא בן מר רב אמונה ומן בגדאד היה ומן תותירא [גשר] ברא. ובימיו עליה רב אחא משבחא לארץ ישראל, כי מר רב נטרוי היה שמשו וכשהנהיגוהו נשיא עליהם עלה שמה. ואחריו מלך מר רב אברהם כהנא. ואחריו מלך מר רב דודאי בן מר רב נחמן בשנת תתרע"ב, והוא אחיו של מר רב יהודה גאון. וכו' ע"כ. ומבואר מחשבונו של רב שרירא, שרב שמואל קדם לתלמידו של רב אחא והוא מלך בשנת 1059 לשטארי. ורב דודאי אחי רב יהודאי מלך בשנת 1072 לשטארי. כך שנראה בפשטות שרב אחא ורב יהודאי גאון היו מקבילים בזמנם. וא"כ אף שלא ברור היאך הדין שכותב רב יהודאי שמחמירים על הנשים שינהגו כולן דין יולדת בזוב, לא מופיע כלל בשאלות, ועוד משמע מיניה הפוך, מ"מ שפיר איכא למשמע מינה שלא היתה זו חומרא נפוצה בראשית ימי הגאונים, ובודאי שאין לתלותה בחומרת רבי זירא.



ראשונים נוספים הסוברים כשיטה שחומרת יולדת בזוב אינה בכלל

חומרת רבי זירא

כן נראה גם ממה שכתב הרמב"ם (איסור"ב פי"א ה"ו) בהדיא: "ודין זה בימי הגאונים נתחדש והם גזרו שלא יהיה שם דם טוהר כלל שזה שהחמירו על עצמן בימי חכמי הגמרא אינו אלא ברואה דם שהוא טמא שיושבת עליו ז' נקיים, אבל דם שתראה בימי טוהר אחר ספירה וטבילה אין לחוש לו שאין ימי טוהר ראויין לא לנדה ולא לזיבה כמו שביארנו". ע"כ. ואף שנראה שמדבר בעיקר על חומרת

דם טוהר, מ"מ בה"ה כלל הרמב"ם גם את החומרא הראשונה וגם את השניה באותה הלכה. ובמשנה תורה דרשינן סמוכין^(ג). וכן נראה מדברי ספר הנייר, שכתב (הלכות נדה כט ע"א): "היולדת בזמן הזה דלא בקיאין בגמר יצירת הוולד, אשה שילדה וולד בר קיימא או נפל או שפיר אחר ארבעים יום קיימא לן דאי איפשר לפתיחת הקבר בלא דם והוא כאילו יולדת בזוב אפי' לא תראה בהם ותשב שבעה לזכר ושבעים לנקיבה, ואם ספק תשב לנקיבה י"ד. וימי טוהר לזכר הם מ' יום עם הי"ד, וצריכה לספור ז' נקיים עד שתטבול דביומי דטבילה תלה רחמנא כבית הילל. ואחרי שתספור ז' ימים נקיים תטבול ותשמש עד מלאת ארבעים לזכר משילדה או שמונים לנקיבה, וביום שיכלו הארבעים לזכר ושמונים לנקיבה בלילה שהוא אור ארבעים ואחד או לשמונים ואחד לא תשמש שהיא תחילתה נדה ואפילו לא ראתה ואולי תראה, ומאחר שרגילה לראות בימי טהרה תמשך ראייתה גם בימי נדה, ואותו דם הוי דם נדה גמור, ולפיכך אסורה לשמש כל אותה הלילה שהיא עונה". ע"כ. ונראה מדבריו שדווקא בזמן הזה, דלא בקיאין ביצירת הוולד^(ד), רמינן עלה דין יולדת בזוב. ובסוף דבריו הביא לשון המזכירה את מה שכתב רס"ג בהלכותיו וז"ל: "האשה שאמרה תורה שטהורה לבעלה אחר ז' לזכר או שבעים לנקיבה הם היו בימי אבותינו הקדמונים שהיו בקיאים בסוד התורה ואפי' נשיהם היו בקיאות בדבר, אבל בזמן הזה אין האשה טהורה לבעלה בימי

(ג). ואף שהיה אפשר לומר שלא איירי הרמב"ם ביולדת משום שהיא אכן טמאה. והרמב"ם הרי כתב שלא נהגו רק בדם שהוא טהור. אלא אמינא דזה אינו. שכן דם הקושי שבא בימי זיבתה הרי היא טהורה, ומה שגורם לטומאה זוהי הלידה ולא הדם. וכן לגבי יוצא דופן (איסור"ב פ"י ה"ה) שכתב הרמב"ם: יוצא דופן אין אמו טמאה לידה ואין לה ימי טומאה וימי טהרה שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר עד שתלד ממקום שמזרעת, ע"כ. מבואר שמשום שהלידה לא היתה תקינה אין היא טמאה. ואף מ"ש בהמשך: המקשה וילדה ולד דרך הדופן הרי דם הקושי הבא דרך הרחם זיבות או נדה ודם היוצא דרך הדופן טמא ע"כ. ומבואר שאף שזהו דם קושי מ"מ היא טמאה, משום שלא טיהר המקום דם קושי אלא בלידה נורמאטיבית, אך בלידה כי האי לא טיהר. וכ"כ בקרית ספר על אתר. ועל כן נראה לומר שגם יולדת בזוב לא נכללת לדעת הרמב"ם בחומרת רבי זירא. ועל פניו כן מדויק מפשט לשונו הטהור מכך שפלגינהו בתרת, את חומרת רבי זירא כתב בהלכה ד', ואת דין יולדת בזוב כתב בה"ה יחד עם החומרא בדם טוהר. אמת הוא, שלא כתב הרמב"ם בריש הלכה ה' 'יתר על כן' וכד' להורות שזו חומרא נוספת, כי באמת אין זו חומרא נוספת, אלא התפתחות טבעית של חומרא דרבי זירא. משא"כ דם טהר וכד', שאינו בכלל חומרא דרבי זירא, שכן כל ראשוני אשכנז החמירו את החומרא הראשונה ולא החמירו את החומרא השניה, כפי שנראה לקמן בס"ד. הא קמן דלא תליא הא בה.

(ד). שזה דווקא לאחר תקופת הגמרא, שכן בתקופת הגמרא היו בקיאים ביצירת הוולד.

לידתה עד שתספור ז' נקיים אחר הז' לזכר או שבועים לנקיבה". ע"כ. ונראה ברור שלא הבין שדברי רס"ג חולקים על מה שכתב לעיל מיניה, אלא באמת בזמן הגמרא לא היו נוהגים בכל יולדת דין יולדת בזוב. וכן נראה מדברי האו"ז (סי' שלט) בשם רשב"ם: "פסק רשב"ם זצ"ל דאנו בזמה"ז מחמירין עלן ומחזקין כל היולדות בין מפילות בין יולדות ולד קיימא כיולדות בזוב דילמא ראתה דם משהו בשופי קודם לידה ובו נעשי' זבה כר' זירא והלכך אין האשה טהורה לבעלה אפי' בימי נידתה עד שתפסוק שבע' נקיים חוששין שמא ילדה בזוב וטועה היא". ע"כ. וכן עולה ברור ממה שכתב הרז"ה בהשגותיו על הראב"ד בבעלי הנפש (שער הפרישה הערה ד*) שכתב שמעיקרא כלל לא החמירו בנות ישראל ביולדת בזוב. ונהי שקשה לומר כן לאור דברי הגאונים מ"מ ברור לדעתו שאין חומרא זו מדינא דגמרא כלל. וכן נראה שהמנהיג (דין היולדת עמ' תקנג) פירש כך את דברי רס"ג שהבאנו לעיל^{טו}). וכן נראה מדברי החינוך (מצווה קסו) שכתב: "ועכשיו נהגו כל ישראל וגדרו עצמן לנהוג טומאה בדמי טוהר כמו בדמי טומאה. וכלל הענין שאין האשה עכשיו עולה מטומאתה לעולם עד שתעמוד שבעה ימים שלמים נקיים מכל דם, ותתחיל למנותן מבערב, זהו כלל גדול וטוב בכל מקומות ישראל הכשרים, ובזה ניצלנו מכמה ספקות". ע"כ. וכן נראה ברור מדברי הראב"ה (סי' קעט) שהחומרא שכל הנשים נחשבות כיולדות בזוב שכתב וז"ל: "אבל אנו דמחמירין דאפילו בשאינה יולדת בזוב מצריכין לה שבעה נקיים מדר' זירא מפני הטועות" ע"כ. ומבואר דשפיר יש לומר ש"אנו" מחמירים מכח דברי רבי זירא, אך בודאי אין אלו דברי רבי זירא ממש. ופשוט.



סיכום שיטה זו

ראינו בס"ד שניתן לדקדק מן הגמרא שאף לאחר שהתקבלה חומרת רבי זירא עדיין לא היו נוהגות הנשים להחמיר בדם לידה. וכן עולה מדברי כמה גאונים

טו). שכן כך תרגם הראב"ן הירחי את דברי רס"ג: אך רבי' סעדייה ז"ל לא כך כת' בדין תורה כתב כדכתבין לעיל שתטבול לסוף ימי טומאה לזכר ולנקבה בלא ספירת שבעה נקיים, וכתב אבל היום הזה אין לנו דין זה, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם להחמיר מדר' זירא דאמ' בנות ישראל כו', ע"כ. ונראה שמה שכתב 'אבל היום' נראה ש'היום' דווקא, בזמן הגאונים ולא קודם. וממ' ש'חכמים' אין לדקדק שכוונתו דווקא לחכמי התלמוד, שכן המושג 'חכמים' יכול להתפרש כמושג כולל. כ"כ החוקר ירחמיאל ברודי בספרו ציון שכן שיטת רס"ג, וכעת אמ"א.

וראשונים, שהחומרא העיקרית שהחמירו בנות ישראל היא בדם טמא, אולם בדם לידה לא החמירו. אולם עלה בצורה ברורה גם מדברי הראשונים שהם לא הגדירו בהדיא שזהו מנהג נפרד לחלוטין, אלא אדרבה, זו התפתחות טבעית של חומרא דרבי זירא, שכן אחר שהנשים לא מונות ימי נדה וימי זיבה מחמת חומרא דרבי זירא ממילא בלידתן לא ידעו האם הן זכות או נידות, ועליהן להחמיר ולשבת על כל דם שבעה נקיים מצד הדין.



שיטת הגאונים והראשונים הכוללים את חומרת יולדת בזוב בחומרת

רבי זירא

הנה אף שנראה מן הגמרא, כפי שפירשתיה לעיל, שבזמן האמוראים לא היו נוהגים חומרא של יולדת בזוב בכל יולדת, ונראה שאיננה בכלל החומרא הבסיסית של חומרא דרבי זירא. מכל מקום כיוון שחומרא זו היא מאד קדומה, מזמן ראשוני הגאונים אם לא קודם קצת, מצאנו כמה דעות של ראשונים הקושרים את חומרא זו יחד עם חומרא דרבי זירא. לא כהתפתחות טבעית שלה, כמו שראינו בשיטת הראשונים דלעיל, אלא כחלק מן החומרא ממש^(טז).

הראשון שכתב כן הוא גאון סורא רב שר שלום גאון בתשובה (קובץ תשובות רש"ג סי' צב, הבאנוה לעיל) וז"ל: "לרב שר שלום גאון זצ"ל האשה שילדה בקושי ולא ראתה דם בשופי ששאלתם צריכה לישב שבעה נקיים אי לא. (תשובה) זה מחלוקת חכמים וגאונים ראשונים הוא. מר רב יעקב גאון זצ"ל היה אומר כיוון שלא ראתה בשופי אינה צריכה שבעה נקיים. וכו' ותלמידיו אומרים כמותו. והי' חולק עליו מר רב צדוק גאון וכל בני הישיבה זלה"ה. שהיו אומרים דבר זה בדורות הראשונים שהיתה חכמה בבנות ישראל. ועכשיו אין מבחינות בין קושי לשופי וספק כרת הוא וכו'. ועוד דאמר רבי זירא בנות ישראל החמירו על עצמן

טז). אולם אפשר שאף אותם ראשונים אשר כתבו שחומרא זו היא בכלל חומרא דרבי זירא, אפשר שגם הם ע"ה התכוונו שהיסטורית היא אכן מאוחרת. אולם מכיוון שחומרא זו היא חומרא המוכרחת לצאת מהתקבלות חומרא דרבי זירא, שפיר יש לומר עלה כולה חדא גזרה היא. שכן ברור הדבר שאם חומרא דרבי זירא היתה מתפשטת במהירות, עוד בחייו, הרי ברור שהוא היה גוזר גם דם זה והיה נכלל בתוך הגזרה. משא"כ דם טוהר.

שאפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים. מי אמר יאמר דנדות ולא יולדות? דדוקא נידות החמירו על עצמן ויולדות לא החמירו? כיון דרבי זירא אסתמא הוא, איכא למימר דיולדות נמי החמירו על עצמן ולחומרא הוא דעבדינן. ואנחנו וכל חכמי ישיבה כמר צדוק גאון זצ"ל סבירא לן וכן אנחנו מורין לכל אחינו ישראל" עכ"ל. ואף שנראה בפשטות מדברי רשש"ג דמספקא ליה האם חומרא זו היא קדומה, דהא כתב 'איכא למימר', מ"מ נראה שדעתו נוטה שהיא קדומה מזמן רבי זירא. ועל כרחנו שיפרש את הגמרא 'היכא דאחמור' כמו שפירשה הרא"ש והקדמו בספר והזהיר, דתלי במנהג המקומות. אולם כפי שכתבתי בעניויותי נראה שיש קושי לפרש כך את הגמרא.

וכשיטת רשש"ג כתב בהדיא רבינו מנחם (הובא בשבולי הלקט בהלכות נדה) וז"ל: "ואני מנחם אומר שהדברים נראים דאפילו קודם שהחמירו בנות ישראל מצינו נקיים בתוך ימי טוהר אחר ז' לזכר וי"ד לנקבה, ימי טומאה שאסורה לשמש וכנדה היתה שאסורה לשמש, דסבירא לן כלוי דאמר שתי מעיינות הן וכו' והלכתא כדברי המחמיר בשל תורה". ע"כ. והנה מלבד החידוש שפסק כלוי דשני מעיינות הם (רוב הראשונים פסקו כרב") הנה נראה שבא להגיב על תשובת רב שלמה בן שמשון שהובאה מקמיה, שכתב שמדין תורה אין איסור כלל בדם טוהר. ועל כך כתב רבי מנחם שאף קודם חומרא דרבי זירא יש להחמיר בדם טוהר, וברור שחומרת רבי זירא כללה את דין יולדת בזוב (וגם דם טוהר). וכן כתב המנהיג (יולדת עמ' תקנ"ג): "ואשה שהפילה ואינה יודעת אם זכר אם נקבה תשב לזכר ולנקבה, ומטילין עליה חומרא שתשב שבועיים כטומאת נקבה ותשלים עד שלשים ושלשת ימים ימי טוהר שלה טוהר כזכר, וכן המפלת חתיכה או שלייא תשב לזכר ולנקבה כדאמרן בדין תורה, אבל מחומרת ר' זירא בכל ימי טוהר שלהם מחזיקין להו כזבות גמורות לישב עליהן ז' נקיים ולטבול כדאמרן ותו לא מידי. אב"ן". ע"כ. ואין לומר שהמנהיג הכא איירי על חומרת דם טוהר שהיא מזמן רבי זירא. ראשית הנושא בדבריו הוא היולדות והמפילות, ועליהן כתב מחזיקין להו כזבות גמורות. ועוד איהו גופיה כתב (עמ' תקנ"ו) שחומרת ימי טוהר יצאה לאיסור בשם הגאונים, ומבואר שם שבאניוב היו מקילים כדעת רס"ג. וא"כ קצת קשה לתלות זאת

(יז). ואפשר שפסק כן רק לחומרא.

בחומרת רבי זירא. ואף שלשונו צריכה עיון קצת^(ח). וכן משמע בספר והזהיר^(ט) (פרשת תזריע).



הראשונים שיש להסתפק בדבריהם האם חומרת רבי זירא כוללת גם את חומרת יולדת בזוב, או דם טוהר

ומצאתי גם ראיתי כמה ראשונים דאיכא לספוקי בהו אי חומרת רבי זירא כוללת גם את דין יולדת בזוב, או דם טוהר. זה יצא ראשונה תשובת רבנו שלמה בר"ר שמשון זצ"ל, הובאה בשבלי הלקט (הלכות נדה), וז"ל: "על שאילתו אשיב כי בודאי לא מצינו מפורש ומבואר שתהא אשה טמאה בתוך ימי טוהר שלה אחר שטבלה, אחר ז' לזכר וי"ד לנקבה שאם עמדה וספרה ז' נקיים אחר ימי טמאה וטבלה כל דמים שתראה אחרי כן טהורין. אבל מסורת בידינו מאבותינו שדברים הללו נוהגין בדורות הראשונים, אבל בזמן הזה סמכין על דברי רבי זירא דאמר בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחדל יושבות עליו זק נקיים. והואיל וסתם קאמר^(כ), הלכך נוהג אפילו ביולדת. ותו גרסינן בערבי פסחים היושבת על דם טוהר אסורה לשמש, וכמה? עונה. וכיון דחזינן הכא שביום שרואה אפילו דם טוהר אסורה לשמש, אנן אסרינן לה כשאר נשים שרואות, וצריכה ז' נקיים וטבילה כשאר נשים. ומעשה בא לידינו שנשאלתי על כך ושאלתי לר' יעקב בר"ר יקר ואסרו ואין כדי להקל, כי בודאי כנדה היא מתחזקת לכל דבריה". עכ"ל. ובאמת יש מקום להסתפק בדברי הרב שלמה בר שמשון בתרתי. ראשית נראה מריש דבריו דאיירי ביולדת, ואפילו מילותיו מזכירות את התשובה לרב שר שלום גאון. וכן ממה שכתב 'סמכין על דברי רבי זירא' שאפשר לדקדק

(ח). שכן אי קאי אחומרת יולדת בזוב, היה לו להמשיך ישירות ל'מחזיקין' דהא המשפטים הקודמים דיברו להדיא על יולדת. ומזה שפרש ל'כל ימי טוהר' משמע שעבר לדבר על כל ימי טוהר. וצ"ע. כן העיר לי ר' איתן זמורה נר"ו.

(ט). בכתב העת דיני ישראל יט תשנז תשנח עמ' מא-פו איתא עמ' מב כתב שנחלקו החוקרים למי לייחס את ספר והזהיר. דעת אסף שהוא עיבוד של השאלות ואין לדעת מי מחברו. אולם פריימן, שהו"ל את ספר והזהיר ע"פ כת"י מינכן, סבור שהמחבר הוא רב חפץ אלוף (איש מוצול יע"א בתקופת רב שרירא). אולם אסף דוחה השערה זו, וגם בגאונים הכי ס"ל.

(כ). מזכיר ממש את תשובת רש"ג.

מכך דס"ל שהחומרא של יולדת היא מימי רבי זירא. אולם איכא למדחי שכן הלשון 'סמכינן על דברי רבי זירא' שפיר יכולה להתפרש כך 'אני סומכין להחמיר מכך דברי רבי זירא שהחמיר בכי האי גוונא'. ועוד מסופ דבריו שכתב 'ואין כדאי להקל' משמע שפיר דאינו אסור מן הדין.

ועוד יש מקום להסתפק מסופ דבריו האם איירי בחומרת יולדת, כמו בראשית דבריו, או שהוא דן בחומרא השניה של 'דם טוהר'. שכן בסו"ד כתב בהדיא 'היושבת על דם טוהר אסורה לשמש וכו' אנן אסרינן לה כשאר נשים שרואות'. ולא ברור אם הכא עדיין מדבר על יולדת, או שעבר לדבר על חומרת דם טוהר^{כא}. ועי' במרדכי (סי' תשלח) שהביא את תשובה ר"ש בן שמשון הנ"ל וביאר שאתא למיסר גם דם טוהר. אולם אכתי אינו ברור.

וכך יש להסתפק בדברי רבינו תם (ספר הישר חידושים סי' קפא) שכתב וז"ל: "דין יולדת. יולדת צריכה לישב ז' נקיים בלא דם קודם שתטבול טבילה ראשונה לפי שבנות ישראל החמירו על עצמן אפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים ודם לידה טמא הוא. ואחר שטבלה (על הדם) אחר שכל דמיה שהיא רואה טהורים הם עד מלאת מ' לזכר ופ' לנקבה צריכה להפריש מבעלה ואסורה כל הלילה ואפי' אינה רואה. וכו' היולדת זכר ונקבה מותרת לביתה (דאוכלת בתרומה) אחר ז' לזכר וי"ד לנקבה (ובית שמאי) ובלבד שתטבול. אבל ראתה דם תשב ז' נקיים כל יולדות מחזקינן להו כיולדות בזוב שמא בימי י"א ימי זיבה ראתה דם קודם לידה ואח"כ ילדה וצריכה ז' נקיים כימי טוהר שלה וטובלת ואח"כ ראתה קודם טבילה אותה ראייה בטיילה היא ותטבול בתוך ל"ג לזכר או ס"ו לנקבה. וכן הלכה". ע"כ.

וכן יש להסתפק בדברי הרוקח (סי' שיז), האם חומרת יולדת בזוב היא מכלל חומרת רבי זירא או לא, שכתב: "יולדת. כל הנשים היולדות או מפילות אנו מחזיקין בוולד של קיימא ויולדת בזוב שמא ראתה טיפה בשופי קודם וכן נעשים כר' זירא טיפת דם כחרדל יושבים ז' נקיים הלכך אין האשה טהורה לביתה אפי' בלידה יבשתא טמאה ז' ימים ולנקבה י"ד ימים. וכשתפסוק צריכה לישב ז' נקיים בלא דם קודם שתטבול וטובלת, ואז היא מותרת לבעלה ואפילו רואה דם טוהר

כא). יש לזה חשיבות גדולה. שכן אם רבנו שלמה ב"ר שמשון ס"ל להחמיר בדם טוהר יוצא שיש מחכמי אשכנז הקדמונים מדורו של רש"י שכבר קבלו עליהם חומרא זו כדבר פשוט.

הוא עד ימלאו מן הלילה מ' לזכר או פ' לנקבה". ע"כ. וממ"ש 'נעשים כרבי זירא' משמע שאין זה כחומרת רבי זירא ממש. אולם ממ"ש בסי' שיט וז"ל: "דין יולדת. בפסקי רבי שמריה מפי יב"א הלוי הורה יולדת צריכה לישב ז' נקיים בלא דם קודם שתטבול טבילה ראשונה לפי שהחמירו בנות ישראל שאפילו רואות דם כחרדל יושבות עליו ז' נקיים ודם לידה טמא הוא. לאחר שטבלה יושבת על דם טוהר שכל דמים שהיא רואה טהורין עד מלאת מ' לזכר ופ' לנקבה מיום שילדה ואינה צריכה לפרוש מבעלה ומשמשת ביום ראייתה בלא טבילה וביום פ' צריכה לפרוש מבעלה ואסורה לשמש אותו הלילה. ואפי' אינה רואה שכן שנינו היושבת על דם טוהר אסורה לשמש. וכמה אמר רבא עונה מאי טעמא הואיל והוחזק מעין פתוח. כלומר שהורגלה עד עתה לשמש עם ראיית הדם חשו חכמים שמא תראה הלילה ולא תרגיש לפרוש כשם שלא הרגישה עד עכשיו והלילה דם ראיית טמא הוא. כך פירש רבי הלכה למעשה". ע"כ. אפשר להבין שהוא מדברי רבי זירא ממש, ומידי ספק לא יצאנו^(כ).

וכן יש להסתפק בדברי המרדכי (סי' תשלח) שמצד אחד הביא את תשובת רש"ג הנ"ל שעולה ממנה שדין יולדת בזוב כלול בחומרת רבי זירא. ומאידך כתב: "מ"מ אחרי שפסקנו דאיכא חומרא דרבי זירא ביולדות א"כ כל אשה הוי בספק יולדת בזוב ובעיא ז' נקיים אחר שבעה לזכר ואחר י"ד לנקבה" ע"כ. ואם כן משמע דאינו בכלל. וצ"ב. וכמו כן יש להסתפק בדברי הריא"ז (הלכות נדה פ"ג הלכה א' אות י'): "בזמן הזה שהחמירו בנות ישראל על עצמן שאפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבות שבעה נקיים, הרי כל יולדת היא כיולדת מזוב, ואף על פי שעברו עליה ימי לידתה אסורה לשמש עד שיהיו לה שבעה נקיים, או בימי לידתה או אחר ימי לידתה". ע"כ. וכפי שראינו בסוגיא זו הלשון 'בזמן הזה' יכולה להתפרש כניגוד לזמן התורה (כפי שנראה מההקשר של דברי הריא"ז שם), אך יכולה להתפרש גם כאמירה המייחדת דווקא את הזמן שלאחר חתימת התלמוד.

ואסיים בתשובה שהובאה בספר תשובות ופסקים לחכמי צרפת ולותיר (סי' מה) דהכי איתא התם: "יולדת שילדה זכר או נקבה כל זמן שלא פסקה^(כ) מראייתה

(כב). והעירוני שדרכו של רבינו אלעזר בספר רקח להביא לפעמים גם מקורות הסותרים קימעה, לצורך דבר שנתחדש בהם.

(כג). וברור שצריכה ז' נקיים.

אפי' לאחר ז' לזכר וי"ד לנקבה אסורה במגע. אבל לאחר שספרה ז' אם טבלה מותרת בביאה. ובזמן הזה אפילו בימי טהרה^(כ) אם ראתה דם הרי היא כנדה דעלמא וצריכה לעמוד ז' נקיים כשאר נשים דעלמא דק"ל כרבי זירא דאמר בנות ישראל החמירו על עצמן וכו' ל"ש יולדת ולא שנא שאר נשים וכן הלכה". ע"כ. ומבואר שלדעת המשיב חומרת ימי טוהר היא מזמן ר"ז וחומרת יולדת בזוב היא אפילו לפני כן. אולם כיוון שברור הדבר שאי אפשר לומר שכל חומרת ימי טוהר הם מזמן רבי זירא, כיוון שלא מצאנו חומרא זו בגמרא ובראשונים הגאונים, על כרחנו לפרש גם לשון מפורשת כזאת כך 'שהחמירו כשיטת רבי זירא'. וחומרת יולדת בזוב גם היא כשיטת רבי זירא, אף שבודאי היא קדומה יותר.



שיטת הגאונים והראשונים הסוברים שאין לבעול על דם טוהר בזמן הזה

ובכן, אחר שגמרנו חיפוש מחיפוש בס"ד מצאתי את שאהבה נפשי, תשובת הגאונים האוסרים דם טוהר. שכן אף שקדמוני הגאונים לא אסרו דם טוהר, אלא רק שכל יולדת ליולדת בזוב תחשב ותצטרך שבעה נקיים, מ"מ כנראה לקראת סוף תקופת הגאונים הסכימו הגאונים לאסור גם דם טוהר, והכי איתא בתשובה (גאוניקה עמ' 153 סי' תקע"ה): "וששאלתם יולדת נקיבה שראתה דם שנים ושלשה ימים ופסק הימנה אותו הדם, ואינה רואה דם עד י"ד יום, יש לה היתר לטהר לבעלה קודם י"ד, או לא? (תשובה) כך ראינו, שיוולדת כיון שפסק דם ממנה, תספור שבעה ימים נקיים ותטבול ומותרת לבעלה. ואם רואה לאחר י"ד יום צריכה שתישב שבעה נקיים, שסמוכים אנו עכשיו על דרבי זירא דאמר בנות ישראל הן החמירו על עצמן כול'. אבל במקומינו יולדת אינה טובלת אלא לאחר שלשים יום, בין לזכר בין לנקבה ומותרת לבעלה^(כ). וכו'" ע"כ. וקודם שאבוא באר בדברי התשובה אעיר, שהגם שהגאון ידע בודאי שחומרתו זו אינה קדומה מזמן האמוראים, מ"מ לא היסס לקשור חומרא זו לשיטת רבי זירא. ועל כרחך שכוונתו כמו שאמרנו ש'סומכין אנו עכשיו על דרבי זירא' היינו שאנחנו מסתמכים על

כד). זוהי נקודה מעניינת ושמחכמי אשכנז הקדמונים היו אוסרים דם טוהר כשיטת הרי"ף והרמב"ם.

כה). ועי' בהסבר של גינזבורג (בלשון אנגלי) כמה דפים קודם לכן, הכותב שכנראה מתשובה זו למד הרמב"ם שהגאונים הם שהחמירו בדם טוהר.

כו). וזה ע"פ הגמרא בשבת (קכט ע"א) שסכנה הוא לחיה אם תטבול בתוך שלושים ימים.

שיטת רבי זירא שהחמיר בדם טמא, להחמיר גם בדם טהור. והנה הגאון המשיב^{כז} אסר בהדיא כל דם שתראה האשה לאחר י"ד יום לנקבה. והגאון בתשובתו הרמת'ה מתייחס לשבעה נקיים שצריכה היולדת למנות כדבר פשוט, והחידוש הוא בדם טוהר.

וכעת יובנו גם דברי הרי"ף (שבועות ד ע"א) שכתב וז"ל: "והכין נמי עבדינן בימי טוהר דיוולדת ואף על גב דקי"ל כרב דאמר מעין אחד הוא והתורה טימאתו והתורה טיהרתו כיון דאיכא יולדת בזוב דצריכה שבעה נקיים בימי טוהר עבדינן נמי הרחקה יתירה כר' זירא וכל דם דחזיא בימי טוהר יתבה עליה שבעה נקיים ובתר הכי טבילה במי מקוה ומשתריא לבעלה" ע"כ. ועל פניו החומרא של יולדת בזוב אינה דבר פשוט, שהרי"ף כמעט ולא יתייחס אליה ועיקר חידושו יהיה בדם טוהר. אולם השתא דחזינן בתשובת הגאונים הכין, הכי נמי נימא בדברי הרי"ף. וכן כתב רבנו שלמה גיבלי ברבי נתן בן דורו של הרי"ף בסידורו (פרק יח) בסופו. ומי לנו גדול מרבנו הרמב"ם שכתב בהדיא שהמנהג הפשוט בכל הארצות שתחת שלטון האסלאם להחמיר ולא לבעול על דם טוהר. והרמב"ם ע"ה מגלה לנו גם שבארצות שתחת שלטון הנוצרים (צרפת ועוד) נוהגים כדן התלמוד^{כח}. וכבר ראינו בעוד ראשונים שבצרפת נהגו להקל, כן כתבו הראב"ד (תמים דעים סי' לו ובבעלי הנפש שער הפרישה), והרמב"ן ורבינו ירוחם^{כט}. וכן הוא בעוד מרבנן קמאי, גאוני ספרד, הרב אוהל מועד (שער איסור והיתר דרך יא), צידה לדרך (מ"ג כ"ה פ"ו) כתב שהלכה כתקנת הגאונים, כנגד מנהג אשכנז וצרפת, וז"ל: "באשכנז ובצרפת בועלין על דם טוהר" עכ"ל. וכ"כ הרשב"א (תורת הבית הארוך בית הנשים שער ששי)

כז). ניסיתי לבדוק מי הוא אותו הגאון המשיב, ולא העליתי בידי מיד. אולם שערי ספקולציות לא ננעלו. וכיוון שאנו רואים שחומרא זה לא התקבלה בכל ישראל, דלא כמו החומרא הראשונה, אפשר להניח שחומרא זה היא מסוף ימי הגאונים. וכיוון שאנו יודעים שרס"ג עוד היקל בזה, וכן אנו יודעים ששיבת סורא שרס"ג עמד בראשה נסגרה למשך עשרים שנה עד לימי רב שמואל בר חפני גאון, חמיו של רב הא, וקשה לומר שחומרא זה היא תוצר של זמנו של רב הא וחמיו רב שמואל בר חפני. אפשר לנסות לצמצם את האפשרויות לגאוני פומבדיתא שעמדו אחרי רס"ג והם שנים –רב נחמיה כהן צדק, ורב שריא בר חנניא. אולם אין זה אלא ספקולציה ולא יותר מכך. דאפשר לומר שהיו גאונים קדמונים שסברו כן ולא שמענו שמעם.

כח). ועי' לקמן שנראה בס"ד שגם בצרפת לא היה זה ברור להקל בזה.

כט). ורבינו ירוחם העיד שכן המנהג בספרד ובכל גלילות פרוכנציא.

להחמיר. וכן נמצא בשיבולי הלקט (הלכות נדה): "וכן פי' הגאון ז"ל^ל, דבתוך ימי טהר מותרת לשמש, אם ספרה ז' נקיים אחר לידתה ואפילו היא רואה, ומ"מ אנו נוהגין שאם רואה תוך ימי טהר לפרוש הימנה כנדה גמורא ולא מן הדין אלא חומרא הוא שנהגו להחמיר. וכן כתב ר' טוביה ז"ל בלקח טוב^{לא} וכו'". ע"כ. וכ"כ החינוך (מצוה קסו), וכ"כ הכלבו (סי' פה): "ובאלה הארצות^{לב} פשט המנהג שאין נותנין לשום יולדת ימי טוהר כלל אבל סופרת ז' ימים נקיים בכל עת שתראה ואחר כך טובלת כמי שילדה בזוב ואפילו ראתה בימי טוהר שלה שהם ל"ג יום לזכר וס"ו ימים לנקבה שמן התורה נקרא כל דם שתראה בהן דם טוהר שאינו מונע האשה מבעלה אלא שטובלת אחר ז' נקיים של זכר ואחר י"ד של נקבה ומשמשת מטתה אעפ"י שהדם שותת, ובצרפת העמידו המנהג כדין תורה בדם טוהר" ע"כ^{לג}.

ובכן, נמצא בס"ד שחומרא זו של דם טוהר נתפשטה בסוף ימי הגאונים, שכן עד ימיו של רב סעדיה גאון^{לה} היו נוהגים לבעול על דם טוהר, ואילו בימי הרי"ף כבר נתפשטה חומרא זו^{לה}. וחומרא זו התפשטה בעיקר בארצות שתחת שלטון

(ל). נראה שכוונתו לרס"ג.

(לא). לכאורה יש להעיר שרבנו טוביה בלקח טוב לא כתב את חומרת דם טוהר, אלא חומרא אחרת שלא לשמש ארבעים ושמונים. והכי איתא התם: והשוטים אשר באו וחדשו דתות מקרוב באו לא שערום אבותינו ז"ל וטעו לאמר [דף לה עמוד ב] בכל קדש לא תגע זה בעלה אם כן מה הפרש בין דם טהרה לדמי טומאה ואם בכל קדש לא תגע הא כתיב ואיש כי יקדיש את ביתו וכי אסורה היא ליכנס לתוכו אם הקדיש אדם את ביתו לא תכנס לתוכה בדמי טהרה אלא בכל קדש לא תגע דומיא (דמייא) דמקדש כמו שדרשו רז"ל היא כענין השליל שהוא מותר ומפני אנינות הדעת אינן אוכלין אותו הרבה מן החכמים כן נהגו בדורות האחרונים בדורות שלא לשמש עד מלאת ימי טהרה ולא מפני שהוא אסור אלא הרשות בידו וכו' ע"כ.

(לב). הכלבו הוא פרובינציאלי כידוע. ובסוף ימיו גורש למיורקה שליד ספרד.

(לג). מהלשון 'העמידו המנהג כדין תורה' משמע קצת שהיה גם מנהג אחר ובסמוך נדון בזה בס"ד.

(לד). כלל יהיה נקוט בידך לידע שרס"ג הוא מסוף תקופת הגאונים. שכן בנו של רס"ג, רבי דוסא, היה גאון סורא לאחר פטירת רב שמואל בר חפני גאון חותנו של רב האי. בין גאונותו של רס"ג לגאונות בנו עברו 71 שנים.

(לה). רב האי גאון, שהוא סוף הגאונים, נפטר בשנת ד"א תשצ"ח (1038 לספירת הגויים). והרי"ף נולד בשנת ד"א תשע"ג (1013). עשרים וחמש שנה קודם פטירת רב האי. ולכן אפשר לומר שחומרא זו לא יצאה מבית מדרשו של רב האי גאון אלא קדמה לו במעט. בפרט שהרי"ף לא כותב על תקנה זו 'וכתב גאון' ניסוח המתייחס פעמים רבות לרב האי גאון. אולם, הראב"ד בצטטו את דברי הרי"ף בתמים דעים (סי' לז) כתב שכ"כ הרב בשם גאון וצ"ב.

המוסלמים וכך כתב הרמב"ם: "ומנהג פשוט בשנער ובארץ הצבי ובספרד ובמערב וכו' ושמענו שבצרפת בועלים על דם טוהר כדין התלמוד" ע"כ. ומדברי שבולי הלקט נמצא שגם פשטה חומרא זו בארץ איטליה בסופו של דבר⁽¹⁾. וכן דעת חלק מחכמי צרפת (תשובות ופסקים לחכמי צרפת ולותר סי' מה)⁽²⁾.



שיטת הראשונים הסוברים שאף שיש להחמיר בכל יולדת כולדת בזוב, עדיין נקטו שמותר לבעול על דם טוהר גם בזמן הזה

כך איתא בפרדס לרש"י ענייני נדה וז"ל: "וכל דמים לל' ושלושה ימים לזכר, וששים וששה לנקיבה הם טהורים, כדם הבתולים. שקעה ל' ושלושה ימים וששים וששה ימים וראתה דם אפילו כחרדל, היא יושבת ז' נקיים". ע"כ. וכן הוא בספר האורה לרש"י (ח"ב הלכות נדה לרבינו שלמה): "לפיכך האשה בזמן הזה לאחר שעברו עליה שבעת ימי טומאתה לזכר, וארבעה עשר לנקבה אם פסקה סופרת שבעה ימים נקיים, בדקה בלא ראיית דם וטובלת ומשמשת, ואחר שטבלה יושבת על דם טוהר, שכל דמים שהוא רואה טהורין, ומותרת לבעלה עד מלאת ארבעים לזכר או כל ששים וששה לנקבה. דם טוהר הואי לה, ואפילו בדיקה אינה צריכה, אלא תשמש ותלך ואינה צריכה לפרוש מבעלה ומשמשת ביום ראייתה בלא שום טבילה, ויולדת נקבה אם לא ראתה בתוך שבועיים ללידתה, אלא פסקה בנתיים סופרת שבעה נקים בתוך שבועיים עצמן ועולין לה". ע"כ. וכן הוא ביראים (כו ע"א), וכן הוא בהלכות נדה לר"א מוורמיישא (הובא בשבולי הלקט), וכן הוא במחזור ויטרי הלכות נדה וז"ל: "ויולדת יש לה דין נדה ואפילו ילדה בלא ראיית דם וכו'".

(לו). כתבתי בסופו שלדבר מכיוון שמדברי הרי"א, שגם היה איטליאני, עולה שהיו נוהגים להקל בדם טוהר. ואין לתלות את החילוק בתקופות שכן הם היו כמעט בני אותו דור. וכן אין לתלות את החילוק בין דרום איטליא לצפונה כדרך החוקרים. שכן טיראני היא בדרום איטליא יחסית לרומא (מקומה של משפחת הענוים ששיבולי הלקט היה ממשפחה זו) [והעירוני שיש לתלות בכך ששבה"ל מביא הרבה מאוד מתורת חכמי אשכנז ורי"א הרבה פחות, ובאשכנז מצאנו גם חכמים קדמונים שהחמירו בדם טוהר].

(לז). אולם אם צדקו אלו המייחסים תשובה זו לרבנו שלמה בן שמשון בן זמנו של רש"י, אזי תשובה זו היא לחכם אשכנזי ולא צרפתי. ואפשר שבצרפת באמת לא פשטה חומרא זו. ומידי ספק לא יצאנו. ועי' לקמן בסמוך (תחת הכותרת ראשית החומרא בארצות אשכנז, מ"ש בזה בס"ד).

וסופרת אחרי כן שבעה נקיים והרי היא ראויה לטבול ומותרת לבעלה, אלא שיש מקומות שנהגו לנהוג טומאה בכל ימי טוהר". ע"כ. ואפשר להבין שהחומרא שהוא מתאר היא 'חומרת הצדוקים' שהתנגד לה הרמב"ם^(ח). ובספר האסופות כתיבת יד, אף שלעיל הספקנו מה היא דעתו, מ"מ כתב וז"ל: "מצאתי בספר של מורי הרב אלעזר מעשה בה"ר אליעזר שראתה אשתו בימי טהר שלה לאחר שספרה ז' נקיים וטבלה, ושאל לרבי חיים הכהן והתיר לו לשמש עם אשתו אע"פ שרואה. גם ה"ר יצחק שאל לרבי' תם והתיר לו כי דם טהר מותר לגמרי עד מלאות ימי טהרה^(ט). וכן פסק רבי' סעדיה וכו'" ע"כ. ומעשה רב, ומקורו בדברי הרוקח בשם חכמי צרפת. וכן איתא בסמ"ג (לאוין קיא). וכן מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (מכת"י אמסטרדם ח"ב סי' נד) תמה על האוסרים, וכתב שאביו שאל לרבו בצרפת ואמר לו שמעולם לא שמעו להחמיר בזה, ואין מנהג כזה כלל^(מ).



ראשית החומרא בארצות אשכנז וצרפת

אולם אף שמדברי כל הנהו רבוותא עולה שאין להחמיר בדם טוהר כלל, וכבר ראינו לעילא מיניה שדעת הגאונים הקדמונים היתה גם כן להקל בזה. ואף הרמב"ם ע"ה מעיד שהמנהג בצרפת היה להקל בזה, וא"כ בודאי שקולא זו היתה נפוצה אצל חכמי אדום. מ"מ אין זה ברור שזה היה המנהג הפשוט, או למצער היחיד, באשכנז וצרפת. ואחל בתשובה לאנשי פראג שהובאה בספר תשובות ופסקים לחכמי צרפת ולותיר^(א) (סי' מה) דהכי איתא התם: "יולדת שילדה זכר או

(ח). אולם יש מקום בראש לומר שמתייחס לחומרת דם טהר, וכוונתו – שבכל פעם שתראה תנהג טומאה. (ט). הנה לעיל עליתי ונסתפקתי מה דעת ר"ת בזה בספר הישר (סי' קפא), והנה על פי עדות ספר האסופות יש להכריע שדעת רבינו תם להקל בזה [אולם העירוני בזה שעדות ספר האסופות כמאן דליתא שכן דרכו להחליף גברא בגברא טובא, אולם כאן שזה ציטוט מסודר ומובנה מדברי רבינו הרקח שאני. וצ"ב].

(מ). והמעין בתשובה שם יראה שהמהר"ם פירש שהרי"ף כוונתו היתה לחומרא הראשונה 'חומרת יולדת בזוב'. אולם המהר"ם עצמו כותב בתשובה 'אין בידי אלפסי מהלכות נדה'. והמעין שם ישר יחזו פנימו שאי אפשר לפרש את כוונת הרי"ף דאיירי בחומרא הראשונה, אלא עיקר כוונתו היא על חומרת ימי טוהר. ופשוט.

(מא). יש שרצו לומר שתשובה זו היא לרבנו שלמה בר שמשון הי"ד מזמנו של רש"י.

נקבה כל זמן שלא פסקה^(מב) מראייתה אפי' לאחר ז' לזכר וי"ד לנקבה אסורה במגע. אבל לאחר שספרה ז' אם טבלה מותרת בביאה. ובזמן הזה אפילו בימי טהר אם ראתה דם הרי היא כנדה דעלמא וצריכה לעמוד ז' נקיים כשאר נשים דעלמא דק"ל כרבי זירא דאמר בנות ישראל החמירו על עצמן וכו' ל"ש יולדת ולא שנא שאר נשים וכן הלכה". ע"כ^(מג). ומבואר שהיו מחכמי ארצות צפון אירופה שהחמירו בדם טוהר, כשיטת הרי"ף.

ויש לעיין במה שכתב רבנו שלמה בן שמשון^(מד) בתשובה שהובאה בשבולי הלקט (מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' רעט) וז"ל: "השיב הרב ר' שלמה ב"ר שמשון זצ"ל לאחד מתלמידיו אל שאילתו אשיב כי בודאי לא מצינו מפורש ומבואר שתהא אשה טמאה בתוך ימי טוהר שלה, אחר שטבלה, אחר ז' לזכר, וי"ד לנקבה, שאם עמדה וספרה ז' נקיים אחר ימי טומאה וטבלה, כל דמים שתראה אחרי כן טהורין אבל מסורת בידינו מאבותינו שדברים הללו נוהגין בדורות הראשונים, אבל בזמן הזה סמכין על דברי ר' זירא דאמר בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליו ז' נקיים, והואיל וסתם קאמר הלכך נוהג אפילו ביולדת. ותו גרסי' בערבי פסחים היושבת על דם טוהר אסורה לשמש, וכמה? עונה וכיוון דחזינן הכא שביום שרואה אפילו דם טוהר אסורה לשמש, אגן אסרינן לה כשאר נשים שרואות, וצריכה ז' נקיים וטבילה כשאר נשים ומעשה בא לידינו שנשאלתי על כך ושאלתי לרבי יעקב ב"ר יקר ז"ל ואסרו ואין כדי להקל, כי בודאי כנדה היא מתחזקת לכל דבריה" ע"כ. ומריש דבריו ברור שעסק רק ביולדת, אולם מסו"ד יש מקום להסתפק אי ס"ל לאסור דם טהר, או שמא זהו

מב). וברור שצריכה ז' נקיים.

מג). המו"ל שם כתב שנראה שתשובה זו היא לרבנו שלמה בן שמשון. ותשובה זו היא שהובאה במרדכי סי' תשלח. אולם יש לחלוק על המו"ל שכן התשובה שהביא המרדכי היא התשובה המובאת בשבולי הלקט, שכן המרדכי מביא שכ"ד הרי" בר יקר לאיסורא, והרי" בר יקר מובא יחד עם תשובת הרשב"ש רק בשבולי הלקט. ואף שגם את התשובה השניה הבינה כאילו אין דין דם טוהר בזמן הזה, מ"מ אף בתשובה ההיא אין זה ברור דכך ס"ל לרשב"ש. ובפרט לפי מה שהביא המרדכי את דברי רב צדוק גאון ושאר חכמים שכולם דברו על החומרא הראשונה, דיולדת בזוב, ולא על החומרא השניה של דם טוהר. אולם לקושטא דמילתא שם הרי"ש עמנואל נר"ו (תרביץ תשס"ז כרך עו חוברת א-ב, שבעה נקיים פרק בתולדות ההלכה עמ' 237) הסכים שתשובה זו היא לרבנו שלמה בן שמשון, ומי יבוא אחר המלך.

מד). רבינו שלמה בן שמשון היה מתלמידי רבי יעקב ב"ר יקר, כמו שעולה מן התשובה. ידוע כמו כן שהוא היה מקדמוני אשכנז מדורו של רש"י.

חיזוק לחומרא של יולדת בזוב. ויש להעיר שלשונו הזהב 'בזמן הזה סמכינה על דברי ר' זירא וכו'" ממש מזכירה את לשון התשובה המובאת בגאונים, (וכן את תשובת רב שר שלום). ונראה שעבר זמן ניכר בין התקבלות המנהג באשכנז, לבין כתיבת הדברים.

שכן יש לפרש כך 'וכיוון דחזינן הכא שביום שרואה אפילו דם טוהר אסורה לשמש אנן אסרינן לה לרואה דם טהר כשאר נשים שרואות וצריכה ז' נקיים וטבילה'. אולם אם נקבל את הייחוס של התשובה הקודמת גם לרבנו שלמה בן שמשון, אזי יהיה אפשר לקבל את הפירוש הראשון גם בתשובה זו. ואם כן הוא נמצאנו למדים שגם הרב יעקב בר יקר רבו של רש"י ס"ל לאסור דם טהר כשיטת הרי"ף^(מה)! והמנהיג (עמ' תקנו) אחר שתמה על מנהג ספרד לפרוש בכל משך ימי הטהר (כמנהג הצדוקים שהתנגד לו הרמב"ם), וכתב שיש להעבירו, כתב וז"ל: "וכן מנהג צרפת ופרובינצ' להיות הנשי' בימי טוהר כשאר הנשי' הזבות לספור ז' נקיים ולטבול ולטהר לבעליהן כרב אלפס וכל הגאונים, ומתקנת ר' זירא ואילך ומשום דלא בקיאינן בחזונו דדמא. אבל באניוב ראיתי מקומות שמקילין בתוך ימי טוהר דלאחר שפוסקת ז' נקיים טובלת וטהרת לבעלה אף תהי שופעת בכל יום עד מלאות ימי טוהר לזכר ולנקב' כך כת' רבי' סעדיה ז"ל, והואיל ויצא הדבר באיסור בשם הגאונים ז"ל אין להקל על דבריהם משום שנ' אל תבזו כי זקנה אמך". ע"כ. ומבואר שמנהג צרפת היה להחמיר, וברור שאין צרפת שווה אצלו לפרובנץ, שכן בהדיא כותב שכן המנהג בשתייהן. ובאניוב היה המנהג להקל בכל כמו מנהג צרפת הידוע. אולם הפלא הוא שאת מנהג צרפת שנהגו כדברי הרי"ף הוא מתאר כמנהג הפשוט, ואת מנהג צרפת שנהגו לבעול על דם טוהר שהרמב"ם מתארו כמנהג הפשוט כותב עליו 'ויש מקומות'^(מו). וגם ר"ת בספר הישר (סי' תשפח) מחלק בין יושבי צרפת ליושבי אניוב. וצ"ב. ואולי זו הכוונה בדברי הכלבו (סי' פה') שכתב 'ובצרפת העמידו המנהג על דין תורה' דמשמע שהיה צריך להעמיד שוב את

מה). אולם במ"ש המרדכי סי' תשלח שכן דעת הראב"ה. לכאורה לא נראה דהראב"ה ס"ל הכי לאיסורא.

מו). ויש לסייע למה שכתב הרב שילת בהקדמותיו לאגרות לחכמי לונגל, שהרמב"ם לא היה מבדיל בין צרפת-פרנצא לבין צרפת-פרובנץ [אולם אחר שובי ניחמתי, שכן נראה (מאגרתו לרבי פינחס הדיין) שהרמב"ם כן מבדיל בין ערי צרפת לערי פרובינציה ע"ש. ואפשר שכשהרמב"ם דן מול חכם מחכמי צרפת (כמו רבי פינחס) הוא כן מבדיל בשמות כפי האמת. אך כאשר הוא כותב לציבור כללי בארצות האסלאם הוא מסתפק בשם הכללי 'צרפת' או 'אדום' וצ"ע].

המנהג כדין תורה, והמנהג להקל לא היה פשוט. והראני ידידי הרב עדיאל ברויאר נ"ר במאמרו של הר"ש עמנואל ש'אניוב' היא 'אנו' (ANJU) שבמדינת צרפת בצפונה, דרומית לנורמאנדיאה.

ואף שברור הדבר שבדורות מאוחרים יותר פשט המנהג השני בשם רס"ג ועוד גאונים, להקל בדם טוהר, מ"מ אין לדעת היטב מה אכן היה המנהג הקדום. ואפשר ששני המנהגים הגיעו לאשכנז באותו זמן, והיו חכמים שנהגו כשיטת הגאונים הקדמונים והיו חכמים שנהגו כשיטת הגאונים המאוחרים. מכל מקום לא בכדי הרמב"ם ידע שבצרפת בועלים על דם טוהר, כיוון שבזמנו זה היה כנראה מנהג ידוע שם. אף שהמנהגי, שהיה בן דורו של הרמב"ם [ולמד אצל חכמי צרפת], כתב שמקומות מקומות הן. וצ"ב^(מז).

ומ"מ ברור שהמנהג הנפוץ ברוב ארצות אדום, היה להקל בדם טוהר. וכמו שכתבו תלמידי מהר"ם (הובא בהערה כט על דברי הריא"ז נדה פ"ג): שבלומברדי"א ואשכנז ואגפיה וצרפת וארץ האי"ת^(מח) בועלין על דם טוהר, ע"כ. אולם מצאתי בפרנס (סי' קכד) שגם היה תלמיד מהר"ם שכתב וז"ל: "יולדת צריכה לישב ז' נקיים בלא דם קודם שתטבול כשאר הנדה ואז מותרת לבעלה עד ליל מ' לזכר ופ' לנקבה מיום הלידה ואותה הלילה אסורה לשמש אפילו אם לא ראתם דם. אבל קודם לכן הרי היא מותרת אפילו אם היתה רואה דם שזהו דם טוהר אבל ישראל קדושים הן ונהגו איסור בזמן הזה אפילו בדם טוהר ע"כ. ומבואר שתלמיד מהר"ם נקט להחמיר. וזה שלא כתלמידי מהר"ם האחרים (המרדכי, הרא"ש ועוד) שכתבו שמנהג אשכנז וצרפת להקל בזה. ובצד דברי הפרנס נכתבה ההגה הבאה: הג"ה בארץ הצבי ובשנער ובמערב אבל התוס' וספר התרומות פסקו להתיר דא"צ למנוע מלשמש כל מ' לזכר ופ' לנקבה אחר טבילתה וספירתה ז' נקיים ואפילו אם רואה דם טוהר הוא וכתב בספר המצוות שכן נוהגין בצרפת ואגפיה לומברדי"א ואשכנז וארץ האי"ת. ע"כ^(מט).

מז) והעירוני שהחוקר זימר (בספרו עולם כמנהגו נוהג עמ' 240-220) טוען שבצרפת התירו ובאשכנז אסרו, לפני תתנ"ו, ואח"כ אימצו חכמי אשכנז את ההיתר של חכמי צרפת ואח"כ שוב חזרו והחמירו אחרי פטירת תלמידי המהר"ם.

מח). אנגליה.

מט). בנוגע לתרומה. יש שהסתפקו מה מקורו, האם מאשכנז או מצרפת. אולם הוכיח הר"ש עמנואל (במאמרו איש על מקומו מבואר שמו, תרביץ כרך ס"ט חוברת ג' שנת תש"ס) שרבי ברוך בר יצחק בעל

ומ"מ לא לעולם חוסן, שכן המהרי"ל (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' צג אות ג') כתב: "ומה שנוהגות אחר הלידה להמתין כמה שבועות כמה ששמעת ממהר"י ענשכין, כן כתב באגודה פרק ע"פ ונ"ל קצת טעם למנהג לפי שמקודם היו בועלים על דם טהור¹ כמו שהתיר מהר"ם וכן העיד סמ"ג ויש נשים שהיו פרוצות וצנועות, ורצו להחמיר ובעליהם וכו' היו יריאים שאם יטבלו לא ישמעו להן בעליהן לפרוש כשיראו דם טהור דילמא אתי לקלקולי בחשבון הימים בסוף מלאות, דנשים דידן טועות נינהו ואין יכולין לכוין המניין ועל כן המתנינו. ולפי הטעמי' צ"ל נהי דהשתא אין מנהגנו לבעול על דם טהור מ"מ חיישינן שמא יחזור הדבר לקלקול, ולחומרא נהגו ולא לבטל מנהג חומרא דקמאי" ע"כ²). ולכן מרן הב"י כותב בהדיא וז"ל: "והאידינא פשט איסור זה בכל ישראל ואפילו באשכנזים וצרפתים" ע"כ. וכן כתב הרמ"א "שכן אנו נוהגין". ואחר כך לא היתה לו תקומה.



נפקא מינה בדיון זה לזמנינו

וכמו שכתבתי לעיל, הנפקא מינה העיקרית בדיון זה היא האם יולדת נקבה³, שטבלה בתוך ימי טוהר אחר שבעה נקיים וראתה שוב בתוך ימי טהר, ופסקה מלראות לפני יום שמונים⁴, האם היא מברכת על טבילה זו.

התירושה אינו אשכנזי כלל, אלא כל ימיו היה בצרפת ודן לפני חכמי צרפת. ואולי יש מקום לומר שאף שמקומות מקומות הן גם באשכנז וגם בצרפת, אפשר שהקולא היתה יותר נפוצה בצרפת והחומרא היתה יותר נפוצה (יחסית) באשכנז. ומ"מ לא היתה קבלה מוחלטת של האיסור כמו בתפוצות ישראל בארצות האסלאם.

ג). בין פטירת המהר"ם להולדת המהרי"ל עברו 63 שנים. ובין כתיבת דברי המהר"ם לדברי המהרי"ל, עברו לערך מאה שנה. אולם עדיין אין לדעת מתי בדיוק פסקו מלנהוג דין זה. אולם קצת יש לדקדק מדברי המהר"ם עצמו בתשובה, שרבים מחכמי הדור, סברו וקבלו את דברי הרי"ף שאסר דם טהר. וכמו שמבואר בדברי תלמידו הפרנס, שכתב בתור דבר פשוט שהמנהג להחמיר. והמהר"ם עצמו התנגד לחומרא זו.

נא). ואין לדעת מה היה הגורם להפסקת זו הקולא. אף שנאמרו בכך כמה סברות, אין להן על מה שיסמוכו. ואכמ"ל.

נב). גם בזכר הדין כן. אולם אינו מצוי שאשה תטהר קודם ארבעים יום לזכר. וגם אם תטהר הרי תצטרך להטמא שוב ולהטהר שוב בתוך מ' וזה באמת כבר אינו מצוי.

נג). פסקה מלראות דווקא, שכן לא אכפת לנו שהטבילה היתה לאחר שמונים, העיקר שלא יצא דם לאחר שמונים.

ועל פניו תליא ברבוותא, וכבר נפתח בגדולים. שכן ידועה מחלוקת הראשונים האם מברכים על מנהג, דלדעת הרמב"ם, רש"י וסיעתם אין מברכים על מנהג. ולדעת ר"ת, הרא"ש וסיעתם יש לברך על המנהג. ואנכי הרואה בספרו הבהיר של הרב אליהו בנימין מאדאר שליט"א מחו"ר ישיבת כסא רחמים תכב"ץ, אמרות טהורות (ח"ב סי' מ'), שהאריך בשאלה זו והעלה שיש לאשה לברך על טבילה על דם טהר.



פרק ג'

דברי הרב מאדאר שליט"א

הנה דברי הרב מאדאר נסמכים בעיקר על תלת סמכי קשוט. הראשון – תקנת דם טהר קדמונית היא מזמן האמוראים. השני – מצאנו שמברכים על מנהגים. השלישי – מסתמות דברי הפוסקים נראה שהיו מברכים על טבילת דם טהר. וכעת אבוא באר טענה טענה ובס"ד אשיב עליה אם יהיה מה להשיב.



טענת הרב מאדאר – ראשונים רבים סוברים שהחומרא בדם טוהר נוהג

מדין התלמוד

כתב הרב מאדאר (שם עמ' שב) שדעת כמה ראשונים שחומרת דם טוהר נוהגת מדין התלמוד. הנה מלבד מה שכתבתי לעיל בס"ד (בפרק ב', תחת הכותרת 'ראשונים נוספים הסוברים כשיטה שחומרת יולדת בזוב אינה בכלל חומרת רבי זירא'), שעולה שדעת הרמב"ם, ספר הנייר, האו"ז בשם הרשב"ם, הרז"ה בהשגותיו על בעה"ג, החינוך, הראב"ה, שאין חומרת רבי זירא מדין התלמוד.

גם את הרמב"ן (שאחרונים רבים^{נד}) הבינו מדבריו דס"ל שחומרת רבי זירא היא מדין התלמוד, נראה להסביר דלא שמיעא ליה כלומר לא ס"ל הכי. וכבר כתבתי לעיל (בפרק א', תחת הכותרת 'הלשון המטעה בדברי הרמב"ן') שיש מקום לטעות בלשון הרמב"ן שמצד אחד כתב: "אלא כך תשב לזכר ולנקבה ולנדה וקרוב הדבר לטעות

נד). והביאם מרן הגרע"י (טה"ב ח"ב סי' יא עמ' י' בהערה שם), וכן הרב מאדאר. ועוד.

בו, הילכך אין ימי טוהר יוצאין מכלל ר' זירא שאף בהן החמירו בנות ישראל לישב ז' נקיים, ע"כ. ואף שהיה מקום לדקדק שהרמב"ן סובר שחומרת ימי טוהר היא מדין התלמוד. מ"מ מן ההקשר, ומן גוף לשונו של הרמב"ן התם ובדוכתין אחרנין, נראה ברור שזהו מנהג מזמן הגאונים. וכוונתו היא כמ"ש לעיל שמצד ההגיון יש לחומרא חדשה זו, את אותו הגיון שלחומרא דרבי זירא, ולכן היא לא יוצאת ממנה. לא מבחינת מי שגזר והנהיג והחמיר, אלא מבחינת ההגיון ההלכתי העומד מאחוריה. ולעולם גם לדברי הרמב"ן בדעת הרי"ף חומרא זו היא מימי הגאונים ואין חולק בדבר. וכן נראה מדברי עוד ראשונים שהבאתי שם לעיל. ואחר אלו הדברים נלמד שהלשון הקושרת את חומרת דם טהר לחומרת רבי זירא אינה באה כלל לומר שחומרא זו מדברי רבי זירא יצאה. וכן מוכח מדברי הראב"ה (סי' קעט): "אבל אנו דמחמירינן דאפילו בשאינה יולדת בזוב מצריכינן לה שבעה נקיים מדר' זירא מפני הטעות" ע"כ. ומבואר דשפיר יש לומר ש"אנו" מחמירים מכח דברי רבי זירא, אך בודאי אין אלו דברי רבי זירא ממש. ופשוט. וגם מתשובת הגאונים (גאוניקה תקעו עמ' 153): "כך ראינו, שיולדת כיון שפסק דם ממנה, תספור שבעה ימים נקיים ותטבול ומותרת לבעלה. ואם רואה לאחר י"ד יום צריכה שתישב שבעה נקיים, שסמוכים אנו עכשיו על דרבי זירא דאמר בנות ישראל הן החמירו על עצמן כול". ע"כ. ודוחק הנראה לעיניים לומר שהגאון המשיב לא ידע מדברי הלכות פסוקות, הלכות גדולות, רב צמח גאון (חמדה גנוזה סי' קמד), רס"ג, והמנהג הפשוט שהיה לבעול על דם טוהר, והשיב שמדברי רבי זירא הוא להחמיר בדם טוהר. ואם רבי לא שנאה רבי חייא מניין לו. אלא מוכרח שגם כשכתבו הגאונים והראשונים שחומרא זו היא 'מדרבי זירא' הכוונה היא על פי שיטת רבי זירא, ולא שהוא החמירה וגזרה. ובפרט מהלשון 'סמוכים אנו עכשיו'. וכן מוכח מלשון עוד ראשונים, שאף שנקטו לגבי חומרת דם טוהר 'מדרבי זירא' וכד', אין כוונתם לזמן רבי זירא ממש, אלא שחומרא זו היא על פי דרכו ושיטתו של רבי זירא.

ועוד, אי איתא שחומרת דם טהר היא מזמן התלמוד היאך יתכן שחכמים ע"ה לא רמזו חומרא זו בשום מקום, ואדרבא פירשו את דיני דם טוהר כהווייתם. ועוד מצאנו שנחלקו הגאונים והראשונים האם חומרת יולדת בזוב היא בכלל חומרת רבי זירא או לא, ופשוט שחומרת דם טהר אינה בכללה. ורב שש"ג ספוקי מספקא

ליה אם חומרת יולדת בזוב היא מדרבי זירא. ועוד אם חומרת רבי זירא היא מזמן התלמוד היאך יתכן שבארצות צרפת (ואשכנז) לא נהגו בה? ואין לומר שלא ידעו, כי הרי בזמן רש"י ועוד לפניו היה לחכמי צרפת את כל התלמוד הבבלי (אף שלא היה את כל הירושלמי בידם כידוע) ואם כל כך מפורש כן בתלמוד למה לא החמירו, אלא נהגו נגד דין התלמוד. וממה שהבאתי לעיל שגם בזמנו של רש"י היו חכמים שהחמירו בחומרא זו מכח הגאונים, הא קמן שהחכמים שלא החמירו, אף שידעו על חומרא זו, מ"מ לא סברו וקבלו לדברי הגאונים ז"ל.

ועל כן מה שכתב הרב מאדאר שליט"א (שם עמ' שה אות ד') וז"ל: "ועתה הבוא נבוא לנ"ד בס"ד, דהנה לדעת הרי"ף [לפירוש רוב הראשונים] והראב"ד והרמב"ן והרשב"א והמאירי ודעימייהו שדם טהר הוא בכלל חומרא דרבי זירא לא קמיבעיא לן דודאי יש לברך על טבילתה" ע"כ. הנה על פי המבואר יוצא דזה אינו, דאין אף אחד מן הראשונים דס"ל בהדיא שחומרת דם טהר היא בכלל חומרת רבי זירא. ואף אם המצא תמצא לשון שמשמעה שחומרת ימי טוהר היא מזמן רבי זירא, הנה מכח חומר הקושיות נראה שעל כרחנו לפרש כפי שפירשתי לעיל לשון דומה בדברי כמה מן הגאונים והראשונים.

ואף שבהלכות נדה לרבי אברהם מטול (קובץ שיטות קמאי עמ' שצא) כתב שבימי רבא החמירו על דם חימוד, ונראה שבא לומר שה"ה לדם טהר ע"פ הרי"ף. הנה הרואה יראה שאינו מוכרח כל כך.



טענתו השניה של הרב מאדאר – מצאנו שמברכים על מנהג

הסמך השני שהרב מאדאר סמכו סמיכה בכל כוחו הוא מדברי הראשונים שמצאנו לדעתם שמברכים על מנהג. אולם כיוון שהרב מאדאר הוא מחכמי הספרדים הסוברים שאין מברכים על ההלל בראש חודש כהוראת הרמב"ם והשו"ע, לחלק יצא מה ההבדל בין טבילת דם טוהר, לבין קריאת ההלל בראש חודש. וכתב להוכיח מהדלקת נר ביום הכיפורים, שהשו"ע הביא שיש אומרים שיש לברך, וכ"פ מרן הגרע"י (יחוד ח"ג סי' מה), וא"כ הוא הדין הכא, שיש מנהגים שמברכים עליהם. אולם, ראשית לא ברור כלל שהרמב"ם יסכים לכך שמברכים

על הדלקת נר ביוה"כ^{נא}, וא"כ אף שהמנהג לברך, מ"מ אין לנו לחדש מנהגים וברכות נוספות מעבר למה שכבר נהגו, ואין לך בו אלא חידושו. והכי נמי נימא לעל הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, שאף שכבר נהגו כן, והשו"ע הביאו להלכה, מ"מ זהו משום המנהג. אך אליבא דאמת לשיטת הרמב"ם אין לברך לא הכא ולא התם. ולגבי הדלקת נר בערב יום הכיפורים, הביא הרב מאדאר כמה וכמה פוסקים הסוברים שאין לברך. הא קמן שאין ברור כל כך לברך ושוא"ת עדיף^{נב}. ועוד יש לדחות, שהרי איתא בגמרא 'לקדוש ה' מכובד זהו יוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה' שגם ביוה"כ בעינן כיבוד. וא"כ הסברא נותנת שמעיקר הדין יש להדליק את הנר ביוה"כ, ורק הגמרא נותנת אפשרות למי שירצה להמנע מהדלקת הנר מחמת הסיבה המוזכרת שם בגמרא, שהרשות בידו. ולעולם הוי כעין מקום שנהגו לברך יברך.

ומה שכתב להביא ראיה מברכה על הפטרת מנחה. הנה מלבד מה שדחה שם (עמ' שיא) בעצמו דלא אומרים וצונו, ואין זו אלא ברכת השבח, עוד יש לדחות הפטרת הכתובים אינה בגדר 'מנהג', אלא דין גמור שלא נתפשט, כדאיתא בגמרא בשבת (קטז ע"ב) שבנהרדעא הוו פסקי סדרא בכתובים במנחתא בשבתא. וכתב רש"י: "פסקי סדרא בכתובים - [היו רגילים לקרא בבית המדרש פרשה בכתובים]". ע"כ. ועי' בספר עלי תמר על הירושלמי (פט"ז) שכתב: אולם בשו"ת הגאונים הובא באוצה"ג בשבת שם כתבו, וששאלתם מה הן מפטירין בנביא בשבת במנחה וכתבו מנהג היה בתחלה במקומות הרבה שמפטירין במנחה בשבת ועדיין יש ספרי אפטרטא שיש בהן ענין למנחה לכל שנה וקורין לה נחמתא. שהיו מפטירין במנחה בשבת נחמתא בישעיה ונחמתא בירמיה. ויש מקומות בארץ עילם ואיי הים של פרס שרגילים בה עד עכשיו ע"כ. ואילו בשו"ת הגאונים בספר המכריע סימן ל"א כתבו, בדורות הראשונים כשהיו קורין מנחה בשבת היו מפטירין בישעיה בנחמות שבו ובשני פרסיים גזרו שמדא שלא להפטיר וכיון שנסתלקו נסתלקו ע"כ. ובספר העיתים סימן קצ"ז ע' רפ"ט זה לשונו, והאי דפסקי בסידרא בכתובים בנהרדעא לא חזי לן האידנא מאן דרגיל למיעבד הכי. ובנוסח עתיקתא לגאון חזי

נא). ואף ביו"ט אין זה ברור כידוע.

נו). לענ"ד שוא"ת אף בהדלקת נרות בעיוה"כ [והעירוני שאכן לדעת הגר"א אין מברכים על הנר בערב יום הכיפורים]. וביו"ט ובנ"ח בבית הכנסת, דלמדרש כהרמב"ם עדיף לן בכל דוכתא כידוע.

לן דרגילין האידנא למיסק סידרא בכתובים, וזהו מה שכתב גאון סידורא דמנחא בשבתא קרי בסדרא ובנביא וכו'. ומאן דלא רגילין למיפסק סידרא במנחה בשבתא בנביא וכו' עיין שם. ע"כ. ומבואר שהפטרת מנחת שבת היתה תקנה גמורה מתחילה, ובמשך תקופת חז"ל נתבטלה התקנה ונשארה כתקנת מקומות. וידועים דברי חז"ל שבמקומות שנהגו לברך (אחר קריאת המגילה) אפשר לברך, ולא חשבינן לה לברכה לבטלה. חדא מפני שאין אומרים בה וצונו. ועוד אפשר מפני שעיקר התקנה היתה כך שאפשר לנהוג לברך לאחריה ואינה ברכה לבטלה. ואפשר שה"ה הכא, שלאחר שבימי מלכות פרסיים ביטלו את התקנה לברך על הפטרת מנחה, תיקנו חכמים שאפשר לברך. וממילא אין כל ראייה לנ"ד, שחכמים כלל לא תיקנו לברך, ועוד שהיא ברכת המצוות.



מנהג שנעשה לגדר ולסייג

כתב הרב מאדאר (עמ' שיג) שמנהג זה, של טבילה על דם טהר, שנעשה לגדר ולסייג עדיף טפי ממנהג קריאת ההלל בר"ח או נר חנוכה בבית הכנסת. כיוון שנעשה לגדר שלא יכשלו באיסור תורה. אולם אכתי לא ברור שגם על מנהג כעין זה יש לברך, ולא כתב הרב מאדאר כל אסמכתא מדברי הפוסקים שמנהג שנעשה לגדר ולסייג 'יש לברך עליו', אף שהביא ראיות שמנהג כעין זה חמיר לעניין נדרים וכד'. ואף הוא עצמו (עמ' שיד) כתב וז"ל: "ואם ישאלך לבך לאמר מ"מ עדיין אין בכ"ז הכרח גמור ויד הדוחה נטויה לומר דעכ"פ לא מצאנו דבמנהג כזה יש לברך לכו"ע, ועל המברך להביא ראיה" ע"כ. ובתר הכי כתב לחזק סברא זו שבדבר שהנהיגו חכמים לעשותו לגדר, יש לברך עליו.

וראשית כתב לחלק בין מנהג נביאים, שאין מברכים עליו, ליסוד נביאים, שמברכים עליו. שמנהג נביאים נהגו הנביאים מעצמם והעם נהגו אחריהם, ולא הנהיגום הנביאים. משא"כ יסוד נביאים שהנביאים הנהיגו את העם, וברוכי נמי מברכין. וכתב שכ"ד הרא"ה והריטב"א.

אולם המעיין בדברי הריטב"א יראה דקשיא למילף מיניה לנידון דידן בתרת. חדא, דהריטב"א כותב (סוכה מד ע"א): "אתמר רב ורבי יוחנן חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר מנהג נביאים, פי' שלא יסדו ולא תקנו בזה כלום אלא שנהגו כן

ונהגו העם כמותם מאליהן, והיינו דאמרינן לקמן חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים, פי' וכיון שאין למנהג עיקר ותקנת חכמים לנהוג אין מברכין עליו, אבל מנהג מצות דרבנן מברכין עליהן כמו שאנו מברכין ומקדשין ביום טוב שני בזמן הזה שחייבנו חכמים לנהוג בו כמנהג אבותינו". ע"כ. ושפיר יש לומר שטבילת דם טוהר אינה 'מצווה מדרבנן', מכיוון שלא חכמי התלמוד הם שתיקנוה. ועוד מסברא זו לומד הריטב"א שם לברוכי על ההלל בראש חודש, ולכך לא מסכים הרב מאדאר. ולא פלגינן דיבורא.

ועוד ממ"ש את דברי מרן הגרע"י, שכתב להביא סמך לברך על הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת מכח דברי הרמב"ם בהלכות ממרים. אעיקרא דדינא פירכא, דאין כוונת הרמב"ם אלא במנהגים שהנהיגו חכמי 'הסנהדרין' או חכמי 'התלמוד', כמו שכתב בהקדמה למשנה תורה וז"ל: "ודברים הללו בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור התלמוד. אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם". ע"כ. וחזינן שאף שחייבים לילך במנהגי חכמי התלמוד, מ"מ לגבי הלל בראש חודש, שהוא בודאי מנהג מזמן התלמוד, כתב הרמב"ם בהדיא שאין לברך, וק"ו הכא.



מנהג שנעשה בחזק ובתוקף מברכים עליו

כתב הרב מאדאר שמנהג שנעשה בחזק ובתוקף מברכים עליו, והיינו יסוד נביאים. שהנביאים (או החכמים) יסדו את המנהג לבנות עליו את המצווה, כדאיתא בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' שז)⁽¹²⁾. והרי בגזרת דם טוהר הגאונים גזרו בחרם

נז). הנה לענ"ד יש להבין את דברי הגאון שם (מיוחס לרב שרירא) אחרת. וז"ל: "וששאלתם מה הפרש בין יסוד נביאים למנהג נביאים? יסוד נביאים יש בו חיזוק על מנהג נביאים כי ביסודם אותו שמוהו יסוד לבנות עליו המצווה דוגמה מה שכתוב ידי זרובבל יסדו את הבית הזה אבל מנהג נביאים אינו כן כי אפשר שהנהיגו העם לעשות כן מפני תיקון ואם תאמר ערבה יסוד נביאים הוא ופרשתם שהיא מצוה למה לא נברך עליה כשהיא בעצמה נשוב ונאמר כי לא כל המצות אנו חייבי' לברך עליה' יש מהם שחייב לברך ויש מהם שאינו חייב לברך וערבה יסוד נביאים שיסדוהו לכל ישראל לעשות כן. רב שרירא ז"ל". ע"כ. ומבואר שמנהג הוא אשר הנהיגו החכמים 'משום תיקון', והיינו שכאשר החכמים באים לתקן תקנה או לגזור גזרה בבחינת סייג לתורה, זהו בכלל מנהג נביאים ולא יסוד נביאים. ויסוד היינו דווקא

(כמו שכתב התשב"ץ בשם האשכול בשם רבי יהודה אלברצלוני^{נח}) שלא לבעול על דם טוהר.

אולם יש לשאול על עצם כח החרם, הרי גם כוחו של התלמוד עצמו נובע גם^{נט} מקבלת כלל ישראל, והנה מכיוון שחכמי ישראל הקדמונים בארצות אשכנז וצרפת לא קבלו חומרא זה, בודאי לא בחרם וכד', כמו שמפורש בתשובה רבנו שלמה בר שמשון, שכתב רק 'אין כדאי להקל', ממילא לא ברור מה תוקף החרם שהחמירו הגאונים. וכיוון שתוקף החומרא והחרם לא ברור, ממילא לא ברור שיהיה אפשר גם לברך. ומ"ש שגם באשכנז מן הסתם קבלו זאת בחרם, מחמת חולשת הדורות וכד'. על פי מה שראינו לעיל שהחומרא נתפשטה לאחר שנהרגו כמעט כל חכמי הדור, נראה שלא היתה גזרה או קבלה מדעת של החומרא. וגם מה שכתב שלא הגיעו לאזניהם דברי הגאונים שאסרו בזה. הנה זה יכון לגבי המהר"ם ורבו (ועוד חכמים), אולם לגבי ראשוני החכמים באשכנז כבר ראינו שידעו ידוע מן החומרא ומדברי הגאונים ואף היו שנהגו כן, ורק לא הדור קבלוה בחרם.

ואף לגבי מה שכתב שם הרב מאדאר (עמ' שטז) שהשואל שיאמר שזהו דווקא במנהגים ובתקנות שלחכמי התלמוד, אך לגאונים אין כח לתקן כן. וכתב שהשואל כן לא מחכמה שאל, אלא הגאונים יש להם כח לעשות תקנות וחייבים לשמוע להם, ונחשבים כב"ד גדול. עי"ש. האמת נתנת להאמר שלא כל הדורות שוים ולא כל החכמים שוים. שכן היו גאונים שדבריהם ותקנותם אכן פשטו בכל ישראל, כמו בנידון חומרת יולדת בזוב, שע"פ הגאונים החמירו בכל מקום (ובחלק מהגאונים נראה שסברו שזה בכלל חומרא דרבי זירא). אולם דברי הגאונים המאוחרים, לא תמיד חשיבי כתקנת ב"ד הגדול. ומגוף הסוגיא ראייתי. שכן אם היו כל ישראל חייבים ללכת בתקנה זו של הגאונים, היאך נהגו בצרפת (ואולי גם באשכנז) קולא זו במשך יתר על מאתיים שנה, מימי רש"י (ועוד לפני כן), עד ימי מהר"ם. ואין לומר שלא הגיעה לאזניהם חומרא זו, כפי שראינו שכבר אחיו ובן גילו של רש"י (שנרצח בפרעות תתנ"ו) הרב שלמה בן שמשון ידע חומרא זו ונהג בה. ואכן דוקא ביסוד

לבנות עליו מצווה, כעין ערבה שהיא הלכה למשה מסיני. וברור.

נח). מה שהועתק באשכול אוירבך, כדברים האלה. הועתקו הדברים מתוך התשב"ץ כידוע, ואשכול זה מזויף ברובו מתוכו. והדברים עתיקים.

נט). גם ולא רק ואכמ"ל.

חכמים ונבונים מימי חכמי התלמוד אנו מחויבים ללכת בתקנותם וממילא לברך כפי ציווים. אולם בכל מי שבא אחריהם אין לו תוקף כדבריהם. וכן מוכח מדברי הרמב"ם בנידון דידן, שאחר שכתב (פי"א ה"ו): "ודין זה בימי הגאונים נתחדש והם גזרו שלא יהיה שם דם טוהר כלל" ע"כ. מיד אחרי כן כתב בהלכה ז': "ושמענו שבצרפת בועלים על דם טוהר כדין הגמרא עד היום אחר ספירה וטבילה מטומאת יולדת בזוב ודבר זה תלוי במנהג". ע"כ. והגע בעצמך, שאם הם 'גזרו' היאך יתכן שזה תלוי במנהג?! אלא על כרחך שאף שגזרו אין זה יצא מכלל מנהג, וממילא אין לברך עליו לדעת הרמב"ם ודעימיה. ותילף מטבילת בעל קרי, שבודאי שבזמן שנהגה בזמן עזרא ולאחריו, בודאי היו מברכין עלה, ואעפ"כ כשבטלה ולא נותרה אלא מנהג בארצות האיסלאם (כמ"ש הרמב"ם באגרתו לרב פינחס הדיין) שאינה אלא מנהג בעלמא. ואף שחייבים לנהוג במנהג זה יהודי ארצות האיסלאם, כמו שמעיד על עצמו הרמב"ם שם 'שמים וארץ' שמעולם לא ביטלה אלא מחולי. מ"מ בודאי שאין מברכים עליה לדעת הרמב"ם, ואין היא מתירה רחיצה ביוה"כ כמ"ש בהל' שביתת עשור.

נמצאת למד שמחכמה שאלתי כן. ואף שכתב 'אין לך אלא שופט שבימך' והביא לחזק כן מדברי החינוך. לכאורה קשה לקבל זאת כפשוטו. ואם יבוא איזה חכם ויתקן איזה דבר היהיו כל חכמי ישראל מחויבים לשמוע לו? והרי אף אם יהיה גדול ועצום כמו מרן הרב עובדיה זצ"ל, אין חובה לקבל דבריו כהלכה למשה מסיני. וכח התקנה הזו יפה רק אם פשטה בכל ישראל. ונהי שכיום היא כבר פשטה בכל ישראל, מ"מ בזמן הגאונים והראשונים אכתי לא פשטה בכל ישראל. וגם אין לדעת האם הגאונים שעמדו ותיקנוה תיקנו גם לברך עליה. שכן הסוגיא בברכה על מנהג במחלוקת שנויה גם בין הגאונים, שדעת רב נטרונאי גאון שיש לברך על ההלל בר"ח ודעת גאונים אחרים שאין לברך. ואף שהרב מאדאר אכן התייחס לדברי הרמב"ם בי"ד החזקה בהקדמה, וכתב דהא לא תברא, דהא הרמב"ם מודה שאם פשטה התקנה בכל ישראל, כמו שפשטו דברי התלמוד, מחויבים ללכת באותה התקנה אחר שפשטה. אולם עדיין לאו מילתא פשיטא היא שיהיה אפשר לברך עלה. ומה שכתב שהגאונים יכולים לחדש ברכה, הנה הראיות שהביא שם הן הנה לגבי ברכת צג אגוז או ברכת פדיון הבן, שאינן ברכת המצוות, וגם הן עצמן במחלוקת שנויות. אך לברך ברכת המצוות, קשיא, דהיכן צונו? ואם

מלאו דלא תסור, א"כ נשווייה לכל רבותינו גאוני אשכנז וצרפת עוברים על דברי תורה? וזה לא יתכן (ויש לדחות, דאכתי לא נתפשטה אצלם חומרה זו).

ואף שמכמה ראיות ודקדוקים שדקדקתי בס"ד יש מקום בראש לדחות. כיוון שאין הדבר ברור שיש לברך, ממילא הבו דלא להוסיף עלה, ואין לברך מספק על מנהג כעין זה. אף שהוא מנהג טוב וחשוב. ובפרט שנראה שגם הרב מאדאר לא היה מתיר לברך על סמך סמך זה בלבד. ולא התיר אלא בצירוף הטעם הראשון – שחומרא זו היא מדברי רבי זירא. וכן בצירוף הטעם השלישי, שמפשטות הפוסקים נראה לברך. וכיוון שאת הטעם הראשון איני מקבל כלל, ואת הטעם השלישי יש לדחות בפשטות כפי שעיני המעיין תחזינה בסמוך בס"ד, לכן על סמך דקדוקים וחילוקים אין להתיר לברך, בחשש ברכה לבטלה דחמירא.



הסמך השלישי של הרב מאדאר – פשטות הפוסקים לברך

כתב הרב מאדאר (עמ' שיח) שממשמעות הפוסקים, שלא הזהירו שלא לברך, נילף מינה שיש לברך. הנה לענ"ד טענה זו חלשה עד למאוד, שכן לא ראינו אינה ראייה. ובאמת הראשון שאמר שאין לברך בהדיא הוא רבי יחזקאל לנדא בספרו דגול מרבבה. והליץ על כך הרב מאדאר 'הא מקמי דאתא ר' יחזקאל מאן אמרה?' ואנא אמינא 'משה רבינו אמרה ואתא ר' יחזקאל ואסמכה אקרא!' הרי רבנו משה בן מיימון כתב שאין מברכים על מנהג, וזה אפילו במנהג שהוא מזמן התלמוד, ואם כן ק"ו שעל מנהג כזה מזמן הגאונים שאין לברך. ולא בעינן שהרמב"ם יאמר על כל מנהג ומנהג שאין לברך. צא וראה באיזו חריפות כתב הרמב"ם בתשובה (סי' רז) על ברכת צג אגוז שאין לברכה, ובמשנ"ת לא הזכיר מזה כלום. וכן לגבי טבילת בעל קרי כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ד ה"ו): "מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים משום הכון לקראת אלהיך ישראל, במה דברים אמורים בבריא או בחולה שבעל אבל חולה שראה קרי לאונסו פטור מן הרחיצה ואין בזה מנהג, וכן זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע אין בהן מנהג אלא מקנחין עצמן ורוחצין ידיהן ומתפללין". ע"כ. ולגבי זה כתב הרמב"ם בפירוש שאם היה זה המנהג חובה מן הדין, היה גם דוחה רחיצה ביום הכיפורים וכמ"ש בהלכות שביתת עשור (פ"ג ה"ג): "מי שראה קרי בזמן הזה

ביום הכפורים, אם לח הוא מקנח במפה ודיו, ואם יבש הוא או שנתלכלך רוחץ מקומות המלוכלכין בלבד ומתפלל, ואסור לו לרחוץ כל גופו או לטבול, שאין הטובל בזמן הזה טהור מפני טומאת מת ואין הרחיצה מקרי לתפלה בזמן הזה אלא מנהג ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר, ולא אמרו שהרואה קרי ביום הכפורים טובל אלא כשתקנו טבילה לבעלי קריין" ע"כ. וברור שעל מנהג זה שהיו מברכים עליו מקדם קדמתה, השתא דנהפך הודו עליו למנהג בעלמא, ממילא ניטלו ממנו הקולות שנתנו לו בעבור היותו תקנה בעבר. ואין להקשות למה הרמב"ם לא הזהיר שלא לברך על טבילת דם טוהר, דהא אין הרמב"ם כותב אלא הדינים הסדורים בתלמוד.

ועוד יש להעיר שרוב הנשים, בודאי בארצות המזרח והמע'רב הפנימי והחיצון^ס, היו טובלות כמנהג הצדוקין (שו"ת מהרי"ל ל' החדשות סי' צג, וכ"כ הב"ח והש"ך ריש סי' קצד. וכן הוא בספר נתן דוד-מנהגי מארוקו הלכות גדה ויולדת אות ד'. וכן איתא בבית כהונה, מנהגי ג'רבא, מערכת י' אות ח' וט'), לטבול אחר ארבעים לזכר ושמונים לנקבה, שדחה הרמב"ם. וכמו שהעידו כמה ראשונים שהמנהג הפשוט (כמ"ש בלקח טוב ובעוד ראשונים) הוא לנהוג את מנהג הצדוקים. ואף שהרמב"ם צווח עליו, מ"מ עוד בזמן התשב"ץ (שו"ת, ח"ג סי' רחל) היו נוהגים בזה ואף אחרי כן, עד הדורות האחרונים ממש, כמ"ש בבא"ח ועוד אחרונים. ולכן אף אחד מקדמונינו לא אמר שיש או שאין לברך. ועל ראשוני אשכנז אין כלל קושיא או ראייה, שיש או שאין לברך, שכן הם היו בועלים על דם טוהר. וגם בארצות אשכנז היו הנוהגים כדברי הצדוקים (כמ"ש בשו"ת מהרי"ל סי' צג, וכ"כ הב"ח והש"ך ריש סי' קצד), וא"כ לא פלא שגם באשכנז לא דנו בזה עד זמנו של הנוב"י^{סא}. ואף הנוב"י עצמו בתחילה שנשאל הוה אין ולא ורפיא בידיה. ואם דבר פשוט הוא, בפרט לשיטתם שמברכים על מנהג, היאך נסתפק בזה.

ועוד, נראה ברור שאחר שהחמרנו את החומרא הראשונה, שהיא להחשיב כל יולדת כיולדת בזוב, וצריכה שבעה נקיים. א"כ יוצא שבזכר כמעט והדבר אינו מצוי. וגם בנקבה, שאפשרי הדבר שתטבול טבילה ראשונה לפני סיום ימי הטהרה. מ"מ דל מכאן מניקה שלפחות בהתחלה מצוי שאינן רואות. הרי לך כמה טעמים

ס). הפנימי - מארוקו. החיצון - תוניסיה.

סא). שכנראה אז הפסיקו לנהוג בחומרת ארבעים ושמונים.

לכך שהפוסקים לא דנו במקרה זה, שאשה תברך או לא תברך על טבילת בימי טהר. ועל כן נראה לענ"ד דאיצטמיד חצביה דמרן גאון עוזנו זצ"ל ביביע אומר (ח"ד חיו"ד סי' י"ג), דאין לברך על טבילת דם טהר.



מקום להסתפק בזה מפני תרעומת המינים

והנה אף שהעלינו לעיל שאין לברך על טבילת דם טהר, ועל כן המברכת נכנסת בספק ברכה לבטלה, דאין מברכים על מנהג. מ"מ נראה שמפני תרעומת המינים המצויים בינינו, המלעיזים על דברי חז"ל, ובאים לנהוג כמנהגי הצדוקים (רק לקולא כמובן) ולהתיר נדה וזבה לבעלה ללא ספירה, ובוועלי זבות הם. לכן נראה לענ"ד שאין לדרוש בפרקא שאין לברך על טבילת דם טהר, כיוון שאין זה מצוי כל כך. יש להעלים עין מדין זה. ואף אם יברכו ברכה לבטלה, מ"מ חמיר טפי קלקול אחד שיכול לבוא באמונה ודיני אמונות ודעות, מכל דיני ברכות. אולם אשה יראת שמים הבאה לשאול מורה הוראה, יש להורות שלא לברך. וכ"ש אותו מורה הוראה בתוך ביתו ובחומותיו יורה יורה לאשתו שלא לברך על טבילת דם טהר, אי אתרמי.

והנלע"ד כתבתי בס"ד.



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

תפילה למותו של פצוע מלחמה שנפצע אנושות בראשו

שאלה

בס"ד י' בטבת תשע"ז.

פצוע מלחמה שנפצע בראשו באופן אנוש, ולפי דברי הרופאים בדרך הטבע אין מזור לרפואתו והוא מוגדר כ'צמח' - האם מותר להתפלל שימות, ובכך ייגמלו הוא ומשפחתו מייסורי גוף ונפש, ואשתו תותר מחבלי עגינותה; או שאין רשות להתפלל על כך וה' יעשה הטוב בעיניו?



תשובה

א.

תפילת אמתיה דרבי למותו

בגמ' נדרים (דף מ' ע"א) מובא: "כי אתא רב דימי אמר: כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה, וכל שאינו מבקר את החולה גורם לו שימות. מאי גרמא? אילימא כל המבקר את החולה - מבקש עליו רחמים שיחיה, וכל שאין מבקר את החולה - מבקש עליו רחמים שימות, שימות סלקא דעתך? אלא, כל שאין מבקר חולה - אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות".

וכתב הר"ן (שם ד"ה אין מבקש עליו רחמים): "נראה בעיני דהכי קאמר, פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות, כגון שמצטער החולה בחליו הרבה ואי אפשר לו שיחיה, כדאמרינן בפרק הנושא (כתובות ק"ד) דכיון דחזי אמתיה דרבי דעל כמה זימנין לבית הכסא ואנח תפילין וקא מצטער, אמרה יהי רצון שיכופו העליונים את התחתונים, כלומר דלימות. ומש"ה קאמר דהמבקר חולה מועילו

תפילה למותו של פצוע מלחמה שנפצע אנושות בראשו

קעא

בתפילתו אפי' לחיות, מפני שהיא תפילה יותר מועלת, ומי שאינו מבקרו אין צריך לומר שאינו מועילו לחיות אלא אפי' היכא דאיכא ליה הנאה במיתה אפי' אותה זוטרת אינו מהנהו".

מקורו של הר"ן הוא מהגמ' כתובות (דף ק"ד ע"א), בה מתואר יום מיתתו של רבינו הקדוש, שחכמים גזרו תענית והתפללו לרפואתו, וכשראתה האמה המתגוררת בביתו של רבי את ייסוריו בהליכתו לבית הכסא וכו' התפללה על מותו ואמרה: "יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים". אולם, חכמים המשיכו להתפלל לרפואתו ותפילתם גברה. לכן, כדי לגרום לחכמים להפסיק להתפלל עלתה לגג וזרקה ממנו לארץ כד חרס, ומהבהלה פסקו לרגע חכמים מתפילתם, ואז נח נפשיה דרבי. ממעשה אותה אמה למד הר"ן הלכה למעשה, שכשאדם סובל מייסורים קשים מותר להתפלל עליו שימות וייגמל מייסוריו.

אלא שדברי הר"ן קשים: מדוע הוא מביא ראיה מאמתיה דרבי שצריך להתפלל על מותו של חולה סופג, הרי חכמים המשיכו להתפלל עליו שיחיה, ומדוע מעשה אמתיה דבי רבי עדיף על מעשה חכמים?

וכן הקשה הצי"א (חלק ה' רמת רחל סי' ה'): "וא"כ מרבנן ראיה להיפך שגם כשהחולה מתפתל בייסורים נוראים ואין תקנה לרפואה בדרך הטבע בכל זאת אין להפסיק מלבקש על החולה רחמי שמים אשר לא יפלא ממנו דבר, ומכ"ש שאסור להתפלל בלהיפוך שימות... וא"כ מאי חזית דסמכית על מה שעשתה אמתיה דרבי, סמכית על מה שעשו רבנן".

הצי"א כותב שמשום כך לא הובאו דברי הר"ן בטור ובשו"ע ובנו"כ, משום שזה פירוש מחודש ודעת יחיד בסוגיית הגמ' בנדירים שם, ושאר הראשונים חלוקים על פירוש הר"ן.

אולם, הצי"א בעצמו הסתפק בדבר, והעלה אפשרות לפיה חכמים לא חלקו על אותה שפחה - "אם לא שנאמר ש'אלה ואלה דברי אלוקים חיים', והיינו דאחרים שאינם תלמידי החולה מותר להם להתפלל במצב קריטי כזה שימות, דומיא מה שעשתה אמתיה דרבי. ותלמידי החולה, וה"ה בדומה לזה בני החולה המצווים בכבודו, עליהם להמשיך בבקשת רחמים דומיא מה שעשו רבנן דלא הוו שתקי מליבעי רחמי".

ואכן מצאתי חילוק בין קרובי החולה לבין אנשים אחרים בשו"ת חקקי לב לגר"ח פלאג'י (חלק א' יו"ד סי' נ') שנשאל בת"ח שאשתו חלתה חולי ארוך זמן רב, ולמעלה מעשרים שנה שמדוכאת בייסורין, שנתכווצו אבריה ידיה ורגליה, ה' ירחם, והיא כלואה בתוך ביתה, ויש לה מכאובים רבים, והרופאים נתיאשו והאשה מבקשת שיתפללו עליה שתמות, והשיב הגר"ח פלאג'י: "נלע"ד דבכגון דא דנ"ד לעשות פשר דבר... נראה דאפילו הכי לגבי בעלה ובניה וקרוביה לא יעשו שום בקשה ותפלה שתמות אם (אך גם) לא יעשו תפלה ובקשה עליה כדי שתחיה אלא יהיו בשב ואל תעשה... איכא (חשש) משום שיאמרו ויחשו ח"ו אחד מני אלף לחששא רחוקה שיבקשו לקרב מיתתה כדי להינצל ממנה ומטירחא דידה והו"ל כענין נוגעים בדבר. ובפרט לבעלה שמא ח"ו יהיה מקום לחוש שרוצה במיתתה להנאתו... ומה גם כי אינו שורת דרך ארץ ורחמנות על שאר-בשרו הגם כי הוא עושה לרחם עליה הרי איכא צד לאידך גיסא... ואולם אחרים שהם זרים ואין להם שום חששא מכל החששות האמורות אם יהיו מתפללים עליה כדי שתמות ותנוח נפשה הרשות בידם והכל לשם שמים ובוחן לב וכליות אלוקים צדיק. וכבר אמרו רז"ל כל דבר המסור ללב נאמר ויראת מאלוקיך", עכ"ל.

אמנם, שלא כדברי הצי"א, הגר"ח פלאג'י אינו תולה את החילוק בין המצווים בכיבודו לאלו שאינם מצווים בכיבודו, אלא בין קרובי משפחתו לאלו שאינם קרובים. את חילוקו הוא תולה בחשש שמא מחמת ייחולם למיתתו יתרשלו בני המשפחה ברפואתו. לפ"ז תלמידיו, החייבים בכבודו אך ההתעסקות ברפואתו אינה מוטלת על כתפיהם, מותרים להתפלל על מותו.

ואף שחילוקו של החקקי-לב קשה, שהרי אמתא דבי רבי הייתה קרובה (בלבה) למשפחתו של רבי, ואעפ"כ התפללה עליו שימות ויגמל מיסוריו, וא"כ משמע שאף קרובים יכולים להתפלל, מ"מ יישב זאת החקקי לב וכתב: "ומאמתיה דרבי יש לחלק ולישב, שאם אמרו אנחנו כחמורים ולא כחמורו של רפ"י, בודאי בפה מלא י"ל דאין אנחנו כאמתיה דרבי", כלומר, מכיוון שיסוד האיסור להתפלל על המוות הוא מחשש התרשלות, צדיקים שהם בדרגה גבוהה, כאמתיה דרבי, אינם חשודים על כך. אך אנחנו, שאיננו בדרגתה, איננו יכולים להורות בזה היתר לקרובי המשפחה. וכן כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רנ"ג) "אי לאו דמסתפינא

אמינא התם שאני דאמתיה דרבי היתה אשה גבוהה מאד בנפש וידעה שבשמיים מבקשים לרבי כדאמרה עליונים מבקשים לרבי, והוסיף עוד שאף רבי שונה משאר אנשים ד"שאני רבי משאר כל החיים דהא כתב בספר חסידים סי' תתשכ"ז והובא בגיליון הש"ס להגרעק"א כתובות ק"ג ע"א שבצדיקים כרבי לא נאמר כיוון שמת נעשה חפשי מן המצוות כי צדיקים חיים ממש אפילו לפטור את המחוייב במצוות, וכתב כן להלכה, א"כ אין להוכיח מרבי על שאר חולים אחרים".

וכן כתב האג"מ (ח"מ ח"ב סי' ע"ד אות ד') שרק "לאינשי כר' חנינא בן דוסא וכדומה, שתפילתן מקובלת, יעשו כפסק הר"ן. שאם אין תפילתו מקובלת ידוע להו שאי אפשר לו שוב לחיות, שאז צריכין אלו אינשי להתפלל כשיש להחולה יסורין למיתה כדכתב הר"ן שפעמים צריך להתפלל שימות כשהוא טוב להחולה... שלאנשי דורותינו לא שייך זה אפילו לגדולי תורה אלא אולי ליחידים שלא ידוע לנו מהם".

דבריו אלו סותרים קצת לדבריו (שם סי' ע"ג אות א') שכתב על הגמ' בכתובות (שם) "ונקט זה הגמ' לאשמועינן שאיכא לפעמים שצריך להתפלל על האדם כשמצטער ואין מועילין מיני רפואות לרפאותו והתפילות שיתרפא לא נתקבלו, שצריך להתפלל עליו שימות, כי אמתיה דרבי היתה חכמה בדיני התורה והיו למדין ממנה רבנן לפעמים". עיי"ש, וא"כ משמע שכל אדם ג"כ יכול ללמוד ממנה הלכה למעשה. ואולי ניתן ליישב, דהתם מסיק רק לגבי נתינת סמי רפואה למתייסר שאין מזור לרפואתו, ודבר זה למד מאמתיה דרבי שאין חובה להשתדל ברפואתו, אך לגבי תפילה הסתייג האג"מ, ופסק כן רק לגדולי תורה יחידים, ודו"ק. ועדיין דבריו קשים להבנה, דאם אכן לא התיר הר"ן תפילה זו אלא לנביאים ולחכמים, א"כ היה לו לפרש דבריו כלפי מה הדברים אמורים, ומדלא פירש נראה דלא חילק בדבר. וצ"ע.



ב.

הפוסקים שפסקו כהר"ן

ואף שכתב הצי"א שהרמב"ם, הטור, השו"ע והנו"כ לא הביאו את דברי הר"ן להלכה, ולכן הסיק שכנראה הם דחו דבריו להלכה, אעפ"כ רבים מהפוסקים

האחרונים פסקו כן הלכה למעשה אף להמון, וכפי שכתב הגר"ח פלאג'י בחקקי לב, וכן פסק בפתח הדביר (ח"ג דף קל"ד ע"ג) לרבי חיים בנימין פונטרמולי זצ"ל, עפ"י ראיה מהילקו"ש (פרשת עקב סי' תתע"א), וכן הובאו דברי הר"ן בתפארת ישראל על המשניות (פרק ח' ממסכת יומא משנה ז' בבוועז שם). וכן כתב בספר כל בו על הלכות אבלות (פרק א' סי' א') וכן בספר שבט מיהודה למהר"י עייאש (סימן של"ט) וכן מובא בספר לשון חכמים לבעל הבן איש חי (סי' מ"ה), שעשו עשרה חכמים תיקון לאשה זקנה מתייסרת כדי שתצא נשמתה, וכן פסק בעל ערוה"ש (יו"ד סי' של"ה ס"ג) "דלפעמים יש לבקש רחמים שימות כגון שיש לו יסורים הרבה בחליו ואי אפשר לו שיחיה כמעשה דרבי בפ' הנושא". וכן פסק הגרש"ז אורבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צ"א אות כ"ד) שפעמים מצד ההלכה מצווה לבקש עליו רחמים שימות, כדברי הר"ן.

וכן כתב בתפארת יעקב (על משניות יומא שם) שכשם שהוא בעצמו מותר לו להתפלל ליקח את נפשו ממנו, כדמצינו גבי אליהו ויונה, כך גם לחברו מותר לבקש עליו, עיי"ש ראיותיו. וכן משמע בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' רנ"ג) שלמעשה נטה לדעת הר"ן ושם בח"י (סי' רצ"ב) כתב: "ולדחות לגמרי דברי הר"ן אין בכוחנו". אלא שבסופו הסתייג וכתב "דאין דבר זה נמסר לכל אדם דמי יודע בכו"כ מקרים אם באמת כבר הזמן שלא להתפלל, ולהכי לא מביאים זה הפוסקים בפירוש". עיי"ש.

ג.

מדוע מעשה האמה עדיף על מעשה חכמים?

אלא דעדיין עלינו ליישב את התמיהה על שיטת הר"ן - מדוע אם כן המשיכו חכמים להתפלל על רבי שיחיה, ומאי חזית לסמוך על אמתיה דרבי, בניגוד לדעת חכמים?

וראיתי ביאור נפלא לדבר מאת מרן הראי"ה קוק זצ"ל בספרו מדבר שור (עמ' של"ג). ואלו דבריו:

"אמנם יובן שיש ב' מיני תועליות הנמשכות בעולם מת"ח, ולעומתן שתים הנה קוראותינו בהעדרם מאתנו. האחת היא הפעולה המורגשת של תורה, שהם מאירים

תפילה למותו של פצוע מלחמה שנפצע אנושות בראשו

קעה

עיני חכמים, ומדריכים לדרך הישר ע"י אור תורתם לדעת מה יעשה ישראל. והשנית, אפי' זולת פעולתם שפועלים בפועל וגלוי, הסגולה הדבקה בהם מקדושה האלוקית ע"י אור התורה, דבר זה הוא לנו לחומה ומגן בעדנו, ודבר זה הוא מצד סגולת התורה וקדושתה הנפלאה... ואפילו זולת הלימוד וההוראה לרבים פועלת קדושת התורה להגין בעד הכלל ולהרים קרן עם ד'. והאומר 'מאי אהנו לן רבנן' חשיב אפיקורס ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה (סנהדרין צ"ט ע"ב), אפי' כשאנו רואה מה שעושים בפועל מ"מ האמונה האמיתית היא שקדושת תוה"ק פועלת להוסיף אורה וברכה וקדושה וזכות בכל המקום, וכמ"ש 'ונשאתי לכל המקום בעבורם' (בראשית י"ח כ"ו).

והנה רוב המון האנשים אינם מכירים כ"כ ענין סגולת התורה מצד עצמה, רק בראותם פעולותיה. וזהו רמוז ג"כ בדברי הפסוק: 'וללוי אמר וגו' יורו משפטיך ליעקב, ותורתך לישראל, ישימו קטורה באפל וכליל על מזבחך'. (דברים ל"ג ח'-י') היינו, שיש טובה גלוי' המגיעה מת"ח שכל הכלל משיג אותה, וזהו 'משפטיך ליעקב'. אך מצד הסגולה שדבקה בהם ממילא מתוספות חכמה ויראה בעולם, וכעין דחז"ל בזה"ק שע"י פטירת הרשב"י ננעלו שערים דחוכמתא וכדאי' באריכות מחלומו דרבי יהודה (זהר ויחי רי"ז), וזהו "לישראל" גדולי המעלה. והוא מכוון ממש נגד העבודות. שקטורת היא דבר שבחשאי כדחז"ל בזבחים דמ"ה מכפר על לה"ר דצינעה, "יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי" (זבחים פ"ח ע"ב), ועולה היא על מזבח החיצון עבודה גלוי', 'ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך'. "ברך ד' חילו' (דברים לג' יא'), הרוחני הסגולי, 'ופעל ידיו תרצה'. מה שעושה בפועל ידים להיטיב ולהחזיק כח התורה הקדושה הכללית. ע"כ אמתא דבי רבי ידעה מכח פעולת רבי בעולם עד כמה גדלה, אבל לא יכלה להשיג ענין סגולתו העליונה והטובה המגיעה להדור כשהוא שוכן בו אפי' לפי שעה, כי כל הפורש ממנו כפורש מן החיים. (קידושין ס"ו ע"ב) וביאור 'כפורש מן החיים', כמו שאהבת החיים נטועה אהבה עצמית בכל חי, לא משום איזה טעם וענין כ"א אהבת חיים, ה"נ כל הפורש מת"ח גדול כפורש מהחיים אפי' לא יוכל לקבל ממנו תועלת מאיזו סבה. והנה כינוי 'נח נפשי' שמוזכר בדחז"ל על פטירתן של צדיקים, הוא מכוון נגד ענין הצדיקים ופעולותיהם שפועלים בעולם. ע"כ יהי' ההפרש שבהיות המכוון לבקש על חיי הצדיק רק מצד התועלת הנמשכת בפועלותיו לנו

האוצר ♦ גיליון י"ח

שמטיב אל הכלל ומרביץ תורה, אז אם יהי' ח"ו בעל יסורים וא"א כלל שיועיל בפעולותיו בפועל, הלא אין תכלית נמצאת לנו בפועלו' שלו, ולמה נבקש רחמים שיחי' ויצטער. ומצינו שלפעמים מצוה לבקש רחמים על מיתת החולה ל"ע כשהוא בעל יסורין גדול ואין תקוה כלל להחיותו. (נדרים מ' ע"א והר"ן שם) אבל מצד גודל הסגולה והאור שנמשך בעוה"ז ע"י חיי הצדיק עמנו, הרי אין ערך כלל לאותה הטובה הנמשכת מול צער ויסורין של הגוף. ע"כ ראוי לעולם לבקש רחמים אפי' על חיי שעה, כי כל שעה לא תסולא בכתם אופיה, כיון שיש בזה טובה של קדושה הרי 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז' (אבות פ"ד משנה י"ז), ואין להעריך כלל ערך הצער של הגוף נגד הטובה הנמשכת. ע"כ הוזהירו החכמים השלמים הללו כשעמדו להתפלל על אריכות ימי חיי רבינו הקדוש, אף שידעו שדבר זה א"א כ"א על חיי שעה. אבל מדיעתם את סגולת הקדושה הנמשכת לכל העולם כולו מחיי הצדיק עלי אדמות, וראו שאם תהיה ההשקפה בהבקשה על הפעולה שפועל בדור בפועל ממש הלא יתרשלו ידי המתפללים, ע"כ גזרו כגזירת עירין שלא יאמר 'נח נפשיה דרבי'... רק העיקר להתפלל בעד סגולת הקדושה הדבקה בנו ע"י חיותו של רבי עמנו, כי כח הסגולה גדול יותר מאד מכח הפעולות הנגלות.

אך אמתה דבי רבי חשבה שעיקר התפילה הוא בעבור הפעולות והרבצת התורה, ע"כ כשראתה שהוא מצטער ואי אפשר לו כלל להשפיע מטובו ואין תקוה כלל כי אם לחיי שעה... ע"כ אמרה ע"י שראתה חוזק חוליו וצערו 'יה"ר שיכופו עליונים את התחתונים". עכ"ל.

ולפי דברי מרן הרב קושייטנו מיושבת, דאכן צדק הר"ן, שמאמתיה דבי רבי יש ללמוד להתפלל על אדם הסובל יסורים ואין מזור לרפואתו, שהשי"ת ימיתהו ויגמלהו מיסוריו, ורק ברבינו הקדוש צדקו רבנן שאין להתפלל עליו, שהוא מרוב קדושתו מגן על הדור כולו, והאור שממשיך על הדור והטובה הנמשכת ממנו גדלה על הצער והיסורין של הגוף. וא"כ, במקרה של רבי, צדקו רבנן שהמשיכו להתפלל עליו שיחיה למרות יסוריו, אך במקרה רגיל, צודקת אמתיה דבי רבי, שיש להתפלל על חולה הסובל מיסורים ואין רפואה למכתו שימות ויגמל מיסוריו.

ויוצא מדברי מרן הרב נ"מ מעשית להלכה, דבחסיד וצדיק מגדולי הדור, אף אם סובל הוא, אין להתפלל שימות כי כל רגע משפיע חיות לעוה"ז (ואכן דרשת מרן הרב נאמרה כהספד על רבי ישראל סלנטר זצ"ל, מגדולי הדור הקודם, שלפני פטירתו סבל ייסורים קשים במשך זמן ממושך). אך על אדם רגיל הסובל ואין לו רפואה "מצווה לבקש רחמים על מיתת החולה ל"ע כשהוא בעל יסורין גדול ואין תקוה כלל להחיותו" (שם).



ד.

ראיות נוספות לשיטת הר"ן

יש ראיה נוספות לדברי הר"ן מהגמ' ב"מ (דף פ"ד ע"א), שם מסופר על צערו של רבי יוחנן כשמת ריש לקיש, ועל כך שניסו חכמים ליישב דעתו ולא הצליחו, ומובא שהיה צועק רבי יוחנן עד שנטלה דעתו ממנו "ובעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה". ומשמע שביקשו חכמים רחמים עליו בתפילה שימות, והתקבלה תפילתם.

ובשו"ת שבה"ל (ח"ח סי' רנ"ג) הקשה בשם בעל דובב מישרים מדוע לא הביא הר"ן ראיה מרבנן, שהתפללו על רבי יוחנן שימות מפני צערו. ותירץ שבה"ל: "דשאני נשתטה באדם גדול כר' יוחנן, ועוד דנפטר ממצוות". ואע"ג דמחללים שבת גם על שוטה מסוכן, אך אינו דומה "דהתם ר' יוחנן דכל התורה נתפרשה על ידו ניחא ליה בעצמו דלימות ולא יחיה כשוטה ח"ו בעוה"ז, והרי זה דומה ממש לאמרם תענית כ"ג ע"א להתפלל חוני המעגל רחמים על עצמו שימות מטעם או חברותה או מיתותה, וק"ו שלא לעשות שוטה" ולכן מסיק שאין לדון מר' יוחנן על שאר מקרים, ולכן לא הביא הר"ן הוכחה מסיפור זה.

אך מ"מ לענייננו נראה דיש ראיה מהגמ' בב"מ הנ"ל, למקרה של אדם גדול שנשתטה עד לכדי פטור מהמצוות, שיש מקום להתפלל למיתתו, אלא שזה מקרה חריג שאי אפשר ללמוד ממנו למקומות אחרים.

ונראה לומר שבמקרה של פגיעה בגזע המוח, כשמדובר באדם שאינו מגיב כלל והוא חי ע"י מכונת הנשמה בלבד, והרי הוא כאבן שאין לה הופכים, נראה שכ"ש שניתן להתפלל במצב זה שייפטר מן העולם.

זאת ועוד, שבט הלוי, שהתקשה לפסוק כהר"ן בכל מצב, כתב "ולדחות לגמרי דברי הר"ן אין בכוחנו, אבל הא ודאי משמע דאין דבר זה נמסר לכל אדם דמי יודע בכו"כ מקרים אם באמת כבר הזמן שלא להתפלל, ולהכי לא מביאים זה הפוסקים בפירוש". הרי מפורש בהדיא שהסיבה שלא כל הפוסקים הביאו את פסקו של הר"ן הוא משום שלא תמיד ידוע הדבר אם אין רפואה למכתו, והרפואה בעבר לא הייתה כ"כ מתקדמת, ובודאי שפעמים רבות לא ידעו את מצב החולה לאשורו, והיו מקרים של חולים הנראים במצב חסר תקנה שחזרו לעצמם ונתרפאו, ולכן חששו לזה הפוסקים.

אך כיום, שיש מכשור רפואי מתקדם, ויש מכשירי MRi שיודעים אם המוח נפגע והאם יש מזור בדרך הטבע לרפואתו, א"כ במצב כזה, כשאנו רואים בעזרת מיכשור רפואי שמוחו של הפצוע נפגע באופן בלתי הפיך, לכאורה בכה"ג יודו הפוסקים שיש לפסוק כדעת הר"ן.

ואדרבה, להתפלל לרפואתו במצב כזה, הרי זה להתפלל לנס על-טבעי, ובכה"ג מובא בירושלמי בתענית (פ"ג הלכה ב') דאין מתפללין על מעשה ניסים, וכן נפסק בשערי תשובה (או"ח סי' קפ"ז ס"ק ב') עיי"ש. וכך פסק הגרש"ז אורבך זצ"ל (הובא בנשמת אברהם יו"ד סי' של"ה ס"ק י"ב).



ה.

במקום עגינות

זאת ועוד, במקרה דנן מדובר על כך שלפצוע האנוש יש אשה וילדים, ואשתו הרי היא עגונה חיה, והיא וילדיה סובלים סבל רב, ובכה"ג מצינו בדברי פוסקי דורנו שהעתירו בתפילה שהחולה הסובל ימות ויפטר מן העולם. וכך כתב בשו"ת הראשון לציון, לרה"ר לישראל הגר"י יוסף (ח"א חלק אה"ע סי' כ"ה סוף ס"ק ד') וז"ל "וזכורני לפני קרוב לארבעים שנה, שאחד הגבירים הנכבדים בג'נבה פנה למרן אאמו"ר זיע"א בבקשה אודות אחד מפקידי הבנק שלו, שזה כארבע חמש שנים שוכב בלא הכרה כצמח, והרופאים נתיאשו מלרפאותו, ואשתו נשארה עגונה" והגאון בעל החזון עובדיה כינס עשרה תלמידי חכמים שיבואו לביה"ח בו מאושפז

החולה ויתפללו סביב למיטתו סדר התפילה הנמצא בספר לשון חכמים להגרי"ח בעל הבן איש חי (סי' מ"ה) כדי שימות, ואף הגאון הגר"ע יוסף זצ"ל השתתף באותה תפילה, והתרגשות גדולה אחזה במתפללים שהתפללו ליד החולה שהיה אדם צעיר ומחוסר הכרה, ואכן לא עבר זמן והאיש נפטר לבית עולמו, וכך הותרה האשה מכבלי עגינותה" (הובא בחזון עובדיה אבלות ח"א עמ' פ"א ס"ק ו'). וא"כ דון מיניה ואוקמיה באתרין.



ו.

מסקנה

ולכן למסקנה לדינא, נראה שבמקרה דנן ל"ע, שמדובר באדם צעיר שנפגע במלחמה באורח אנוש בראשו, ומוחו נפגע באופן בלתי הפיך, ובדרך הטבע אין רפואה למכתו, יש לסמוך על הפוסקים שפסקו כהר"ן ולהתפלל עליו שימות במהרה וייגמלו מיסוריו הוא ומשפחתו, בהסתמך על היסודות דלקמן:

א. פוסקים רבים פסקו כהר"ן, וביניהם הגר"ח פלאג'י בחקקי לב, פתח הדביר, תפארת ישראל, ערוה"ש, מרן הגראי"ה קוק זצ"ל והגרש"ז אוירבך זצ"ל בשו"ת מנח"ש (ח"א סי' צ"א).

ב. בעל הצי"א הסתייג מלפסוק כן, בגלל קושייתו בהבנת הר"ן, שהרי רבנן המשיכו להתפלל על רבי שיחיה ומדוע פסק הר"ן כשיטת אמתיה דרבי. אך אנו תירצנו קושייה זו מתוך דברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל, שרק על גדולי תורה ומאורי הדור יש לנהוג כרבנן דרבי, ולא בשאר אנשים. ובהתיישב קושית הצי"א על הר"ן, קם דינא כהר"ן.

ג. הגר"ח פלאג'י בחקקי לב חילק בין בני משפחתו של החולה, שלא ראוי שיתפללו על מיתתו, ובין שאר האנשים שרשאים להתפלל עליו שימות (כדעת הר"ן). ולכאורה ה"ה בענייננו. אלא שכל חילוקו התבסס על החשש פן יאמרו שמבקשים לקרב מיתתו. אך בנידון דידן לא שייך אפי' לא חשד בכה"ג, כי הפצוע מטופל ע"י צוות רפואי מסור מטעם המדינה, וטיפול מסור של הוריו במסירות נפש ממש שאין כדוגמתה, וע"כ לא נראה בכה"ג לחשוש לחששו של בעל

החקקי לב. אך אם מרגישים בני משפחתו שאינם מסוגלים להתפלל עליו שימות, א"כ ינהגו שב ואל תעשה, או שיתפללו שהשי"ת ברחמיו יעשה מה שטוב עבורו ושהחולה לא יסבול (כדעת הגרש"ז אורבך זצ"ל שהובאה בנשמת אברהם יו"ד של"ה ס"ק י"ב).

ד. אף בשו"ת שבה"ל, שחשש לפסוק כהר"ן, נימק את חששו "דאין דבר זה נמסר לכל אדם דמי יודע בכו"כ מקרים אם באמת כבר הזמן שלא להתפלל", וכתב שלכן כתב שחלק מהפוסקים לא הביאו פסק זה להלכה. אך בנידון דידן נראה שאין כל ספק לגבי מצבו הרפואי, לאחר שמוחו נפגע פגיעה פיזית חמורה, וא"כ בכה"ג יודה גם שבה"ל שיש מקום להתפלל למוותו, ובפרט שתפילה לרפואתו הרי זו תפילה לנש ואלו מתפללים על מעשה ניסים.

ה. ואף החוששים לפוסקים שלא הביאו את דעת הר"ן, נראה שבמקום עיגון של אשה יש להורות כהר"ן ולהעתיר להשי"ת בתפילה כדי שהאשה תותר מכבלי עגינותה.

ו. עם כל זאת, ההיתר הוא רק להתפלל על החולה האנוש שימות, אך לגבי חובת ההשתדלות המעשית ברפואתו - חייבים להתעסק בהצלתו ואפי' לחלל עליו את השבת, ואין דברים אלו סותרים זא"ז, דלהתפלל הוא דבר רוחני, והוא תלוי ברצונו יתברך אם לקבל את התפילה או לאו, משא"כ במעשה איסור, לנתקו מן המכשירים כדו' ויש לתומכו ולסעדו כל צרכו.

ובהסתמך על כל הנ"ל, נראה שכדאיים הם הפוסקים הגדולים (כהחקקי לב וערוה"ש ומרן הראי"ה קוק והגרש"ז אורבך ועוד) לסמוך עליהם בשעת הדחק, ולהתפלל על פצוע אנוש שאין מזור לרפואתו שהשי"ת יקרב מיתתו. ואכן הפצוע הנ"ל נפטר לבית עולמו.

ויה"ר שהשי"ת ישלח למשפחתו תנחומים מן השמיים, ויזכו לרוב נחת ושמחה, ובבניין ירושלים ינוחמו, ומקום מנוחתו של הנפטר הי"ד (שמסר נפשו להגנת עמ"י, והתנדב בימי חופשתו להיחלץ חושים לעזרת אחיו) שמור בגן עדן, במקום שאין כל בריה עומדת במחיצתו (כמובא בגמ' פסחים דף נ' ע"א). תהא נשמתו צרורה בצרור החיים, וינוח בשלום על משכבו ויעמוד לגורלו לקץ הימין אכ"ר.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

בעניין יציאה מא"י לחו"ל

א.

מקור האיסור

הנה הרמב"ם בפ"ה ממלכים ה"ט וכן שא"ר [וכמו שנביא לקמן] פסקו שאין יוצאין מא"י לחו"ל. והכס"מ והרדב"ז שם כתבו שהמקור לזה הוא מע"ז י"ג ע"א גבי כהן, שאסור לו לצאת לחו"ל אלא לישא אשה וללמוד תורה, ע"ש. וק"ק דאפשר שרק בכהן הדין כן, משום טומאת ארץ העמים, ולא לישראל.

אולם נראה שהמקור הוא מדברי הגמ' בכתובות קי"א ע"א גבי ההוא דנפלה ליה יבמה וכו' אחיך נשא גויה ומת וכו', ומבואר שאסור לצאת מא"י אף לצורך מצות יבום. ובהמשך שם [ופסקו הרמב"ם שם, בסוף הפרק] אמר שמואל כשם שאסור לצאת מא"י לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות. ומבואר שיש איסור לצאת מא"י לבבל. ובגיטין ע"ו ע"ב כי הווי מופטרי רבנן מהדדי, בעכו הווי מופטרי, משום שאסור לצאת מא"י לחו"ל, ע"ש. ובקידושין ל"א ע"ב בעובדא דרב אסי שאל את ר' יוחנן מהו לצאת מא"י לחו"ל א"ל אסור, ע"ש. ומכל הני מבואר להדיא שיש איסור לצאת מא"י לחו"ל [ועי' במהרי"ט בקידושין שם שרצה לפרש שמפני שרב אסי היה כהן אמר לו שאסור לצאת, וכברייטא דע"ז י"ג, אולם משא"ר שם וכן מפשטות הגמ' לא נראה כן אלא דין כללי אמר לו]. ובב"ב צ"א ע"א ת"ר אין יוצאין מא"י לחו"ל אא"כ עמדו סאתים בסלע וכו' ע"ש.



ב.

טעם האיסור

הרשב"ם בב"ב שם כתב: "אין יוצאין שמפקיע עצמו מן המצוות" ע"כ. והכוונה היא למצוות התלויות בארץ - ע"י בעינים למשפט בקדושין ל"א ע"ב [אולם מש"כ

שלפ"ז בזמנינו, שהחובה של מצוות התלויות בארץ הוא רק מדרבנן, אין איסור - אינו נראה, דהא בזמן האמוראים ג"כ היה רק מדרבנן ואעפ"כ הדין שאסור לצאת וכנ"ל].

אולם, מפשטות דברי הגמ' בכתובות וכן מדברי הרמב"ם בפ"ה ממלכים לא נראה כך, אלא שהאיסור הוא משום קדושתה של א"י, שהדבר דומה כמי שאין לו אלוה וכו', עי"ש.

והרמב"ן בהוספות לספר המצוות לרמב"ם (עשה ד') [ובפירוש החומש בפרשת מסעי ל"ג נ"ג] האריך שיש מ"ע לשבת בא"י וכו' וסיים וז"ל: "ואומר אני כי המצוה שחכמים מפליגים בה והוא דירת א"י עד שאמרו כל היוצא ממנו ודר בחו"ל יהא בעיניך כעובד ע"ז וכו' וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה הכל הוא ממ"ע שנצטיינו לרשת הארץ לשבת בה א"כ היא מ"ע לדורות מתחייב כל אחד ממנו ואפילו בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה" ע"כ, עי"ש.



ג.

יוצא ע"ד לחזור

הנה מדברי הרמב"ם מבואר שאף ע"ד לחזור אסור לצאת, דהא כתב שלישא אשה וללמוד תורה יוצא 'וחזור לארץ', ומבואר שלדבר הרשות אסור אפילו ע"ד לחזור לארץ. וכ"כ תוס' בע"ז י"ג ע"א (ד"ה ללמוד תורה) עפ"י הגמ' בכתובות גבי יבמה שאסור לו לצאת לחו"ל, דשם היה ע"ד לישאר לעולם, ומה שהתירו בע"ז י"ג זה ע"ד לחזור, ומבואר כנ"ל, שלדבר הרשות אסור אפילו ע"ד לחזור.

והנה המהרי"ט בחידושיו לכתובות שם הביא את דברי התוס' בע"ז הנ"ל, וכתב: "וקשה דמאי איריא ללמוד תורה ולישא אשה - אפילו לדברי הרשות ולסחורה מותר. ונראה דהכא מיירי בשהיה לו אשה ומשום מצות ייבום לא התירו להשתקע בחו"ל דאפשר בחליצה שתבא כאן אצלו ובכה"ג לא אמרינן מצות ייבום קודמת למצות חליצה ואחיו היה יכול לישא בא"י" ע"כ. וכ"כ עוד בקידושין ל"א ע"ב, וז"ל: "תימה דמה איסור לצאת לקראת אמו אפילו לקראת אחרים כיון שאינו יוצא להשתקע, דאע"ג דאמרינן בשלהי כתובות אסור לצאת מא"י אפילו לבבל

זהו לדור אבל לסחורה או לעסק שיש לו פשיטא דמותר, וכן הא דאמרינן בס"פ מי שאחזו כי הוו מיפטרי וכו' מחמירין על עצמן היו לצאת ללא דבר, תדע דהיכי נפקו הנך דאזלי אינהו ללוותן אטו הני רבנן והני לאו רבנן וכו' ע"ש.

והנה לא זכר מדברי הרמב"ם הנ"ל, שמתבאר בהם להדיא שאסור אף ע"ד לחזור, וגם הוא עצמו כתב כן בשם תוס', אלא שחלק עליהם. אולם אנו אין לנו אלא דברי הראשונים. ומה שכתב בדברי הגמ' בגיטין שהחמירו על עצמם - קשה, דבגמ' הלשון 'שאסור לצאת מא"י לחו"ל' ומשמע שגם עליהם יש איסור, ולא שהאיסור הוא לעלמא והם רק החמירו על עצמם.

ומה שכתב תדע וכו' - הנה הריטב"א שם כתב וז"ל: "פי' דרבנן דא"י מלווין לחבריהם בני מדינת הים שבאו ללמוד בא"י ולהם היה מותר לשוב לבתיהם אבל בני א"י היה אסור להם לצאת מהארץ לחו"ל ולפיכך לא היו מלווין אותם אלא עד עכו" ע"כ. ומבואר להדיא דלא כראיית המהרי"ט, וגם לא כדבריו שהוא רק חומרא, אלא מעיקר הדין כן, ואף שהוא ע"ד לחזור ס"ל שאסור, וגם מבואר שאף שהוא דבר מצוה של לוייה אסור.

וכ"כ היד רמה בקידושין ל"א ע"ב וז"ל: "ושמעין מינה דאסור לצאת מחו"ל לא"י אפילו ע"מ לחזור" ע"כ. וא"כ פשיטא דנקטינן כראשונים הנ"ל, וכן מתבאר מדברי הרדב"ז והכס"מ על הרמב"ם שם, ודלא כמהרי"ט.



ד.

יציאה לדבר מצוה

הנה בגמ' בע"ז י"ג מבואר גבי כהן שמותר לו לצאת לישא אשה וללמוד תורה. והתוס' שם כתבו שרק לדברים אלו ולא לשאר מצוה, ובשם השאלות כתבו שלכל מצוה ואפילו לישא אשה קאמר וכ"ש שאר מצוות. ונבאר הדברים:

הנה תוס' [והמקור הוא דברי ר"י, וכדלהלן] ס"ל בודאות דלא כשאלות ואף להלכה דעתם כן, ואף לר' יוסי שם, דס"ל שאף אם מוצא רב יכול לצאת לחו"ל. והדברים מבוארים יותר בתוס' ר' אלחנן שם וז"ל: "ללמוד תורה ולישא אשה

אומר רבי דדוקא הני וכו' 'ולא' כפירוש השאלות" וכו' עי"ש, וכ"ה בתוס' שאנץ שם וז"ל: "בשאלות פירש דנקט הני דקילי וכ"ש שאר מצות. ואין משמע כן במגילה גבי מוכרין ס"ת ישן מקמי חדש" ע"כ.

וכדעת השאלות, שלכל דבר מצוה מותר, כ"ד היד רמה בקדושין ל"א ע"ב שכתב שאסור לצאת מארץ לחו"ל "ואפילו ע"ד לחזור. ואם לדבר מצוה מותר דהא ר' יוחנן שרא לרב אסי למיפק לקראת אמו. ודוקא מחיים, אבל לקראת ארון אביו ואמו אסור לצאת, כר' אסי דאמר אי ידעי לא נפקי" ע"כ.

והנה פשטות דברי השאלות שהביאו התוס' היא שדבר מצוה חמור וחשוב יותר מלישא אשה וללמוד תורה ולכן מותר לכל דבר מצוה, וכך הבינו התוס' בדבריו ולכן שאלו ממגילה, וכך הבינו הרבה אחרונים בדעת השאלות. אולם מלבד מה שהקשו תוס' ממגילה - יש עוד ראיות שאסור לצאת לדבר מצוה, כגון מהגמ' בכתובות גבי היבם שלא התירו לו לצאת. אלא שלדעת מהרי"ט שם אתי שפיר דהיבמה יכולה לבוא אליו וכמו שהעתקנו לעיל. אולם בגמ' בגיטין ע"ו ע"ב מבואר שאף לצורך לוייה אסור לצאת.

והנה בשאלות גופיה בסי' ק"ג מבוארת שיטתו דז"ל שם: "אילו כהן דקא אזיל למינסב איתתא או למיגמר אוריתא ואיכא בית הפרס וכו' לשאר מצוות לא תיבעי לך דכיון דלא סגיא דלא אזיל ודאי שרי וכו' אלא כי קא מבעיא לך ללמוד תורה ולישא אשה 'דאפשר' (כן הגיה העמק שאלה עפ"י כת"י, וכ"ה במהדורת מירסקי עי"ש) למיזל לדוכתא אחריתי למיגמר מי שרי או לא וכו'". ומבואר להדיא שאין זה משום ששאר מצוות חמורות מלישא אשה אלא דלישא אשה וללמוד תורה יכול הוא גם בארץ, אלא שהוא רוצה דוקא אשה פלונית ורב פלוני, ולכן הוצרכה הגמ' להתיר זאת. ובשאר מצוות דמותר, מיירי שלא יכול לקיים אותם בא"י, דומיא דהראיה שהביא שם מלעולם ירוץ אדם לקראת מלכי ישראל וכו', עי"ש, דשם יש מצוה שהמלך נמצא בחו"ל והוא רוצה לראותו, שאם יזכה יבחין וכו'. וכן התוס' בבכורות כ"ט ע"א ביארו כן בדעת השאלות, דהא דנקיט הגמ' ללמוד תורה ולישא אשה הוא משום דפליגי התם היכא דמוצא ממי ללמוד, ולישא אשה נקיט אפילו מוצא אשה בא"י, עי"ש.

ולפ"ז, גם לדבר מצוה אם יכול לקיים מצוה בכעין זו גם בא"י לא התירו לצאת מא"י. וזה מה שביאר מהרי"ט בגמ' בכתובות, שהיבמה היתה יכולה להגיע לא"י ולכן אסרו לו. ולפ"ז אפשר לבאר את הגמ' בגיטין דשם דהרי הם קיימו כבר מצות לוויה במה שליוו אותם עד עכו, אלא שרצו להוסיף, וכיון שאינם מחויבים לא הותר להם לצאת, ודוק.

ובדעת הרמב"ם: הנה בפ"ה ממלכים ה"ט כתב הרמב"ם ש"אסור לצאת מא"י לחו"ל לעולם אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מיד הגויים ויחזור לארץ וכן יוצא הוא לסחורה" ע"כ [וכן העתיק הכפתור ופרח פ"י את דברי הרמב"ם בענין זה]. ומדפירט הרמב"ם את הדברים הנ"ל מבואר שרק לזה מותר ולא לשאר צרכי מצוה.

והנה בהלכות אבל פ"ג הי"ד כתב הרמב"ם שמותר לכהן להתטמא בבית הפרס או בחוצה לארץ לדבר מצוה וכו' כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה אע"פ שיש שם מי שילמדנו בא"י וכו' עי"ש. והרבה אחרונים ובראשם הדברי חמודות על הרא"ש בהלכות טומאה (וכן התורת חיים בע"ז י"ג, השולחן גבוה ביו"ד סי' שע"ב, החסדי דוד פ"א מע"ז, ועוד) כתבו דמדכתב הרמב"ם 'כגון' משמע שגם לשאר מצוות מותר, וכדעת השאלות, ובהלכות מלכים סמך על מה שכתב בהלכות אבל, עי"ש. ועוד כתב השו"ג מדסיים הרמב"ם וכן מתטמא בטומאה של דבריהם לדון עם הגויים ולערער עמהן מפני שהוא מציל מידם 'וכן כל כיו"ב' - מבואר שגם לשאר דברים שרי עי"ש.

אולם אין דבריהם מוכרחים, דהא עיקר הדין של יציאה מא"י לחו"ל הוא בהלכות מלכים, ושם פירט אחד לאחד, ולא הו"ל לסמוך על מה שכתב בהלכות אבל. ומה שהוכיחו מדכתב 'כגון' - אינה ראייה, דעי' בשד"ח (ח"ג עמ' 160) בערך 'כגון' שהביא שם ממקומות שונים בראשונים שכגון הוא בדוקא, ובהמשך כתב כן בדעת הרמב"ם עי"ש. ונראה שהתוי"ט לשיטתו במס' נגעים ספ"ג, וכמו שהביא השד"ח, דס"ל שהוא לאו בדוקא, ולכן השיג על הרע"ב שם, ולכן גם כאן כתב שכגון הוא לאו דוקא הני, אולם מהרע"ב שם מוכח דאפשר שהוא בדוקא. ובאמת שמצאנו ברמב"ם גופיה עוד מקומות שבהם מתבאר שכגון הוא בדוקא ולא מרבה

עוד כיוצא בו^א. וא"כ, כיון שאין הכרח שכגון הוא לאו דוקא, ובהלכות מלכים כתב הרמב"ם בצורה ברורה שדוקא להני - כן עיקר בדעתו. ומה שכתב השו"ג ממה שסיים הרמב"ם וכן כל כיו"ב - ג"כ תמוה, דזה קאי להציל מן הגויים וכד' ולא משום מצוה, ואה"נ התירו לסחורה ולהציל מן הגויים ולא התירו לשאר מצוה, ופשוט.



יציאה לצורך כיבוד אב ואם

והנה בגמ' בקידושין ל"א ע"ב מתבאר מפשטות הסוגיא במסקנא שגם לצורך מצות כיבוד אב ואם מותר לצאת מא"י לחו"ל. וכ"כ התשב"ץ בח"ג (סי' רפ"ח), שלא התירו לצאת מהארץ לחו"ל אלא ללמוד תורה אם אינו מוצא בא"י מי שילמדנו [כדעת ר' יהודה, וזה צ"ע, וכמו שתמה הפאת השולחן בפ"ב אות כ"ח עי"ש] או מפני כיבוד או"א עי"ש, הרי שהוסיף מצות כיבוד או"א. ומקורו מהגמ' בקדושין הנ"ל.

וגם המאירי בקידושין שם כתב: "אע"פ שהמצוות לא ניתנו לידחות מפני כיבוד או"א וכמו שיתבאר מ"מ מותר לצאת מא"י לחו"ל לקראת אביו או לקראת אמו וכן לשאר מיני כבוד" ע"כ. ונראה מדבריו שרק לכבוד או"א מותר ולא לשאר מצוות [והרמ"ה שהבאנו לעיל השווה שאר מצוות לכיבוד או"א, וכדעת השאילתות]. ובע"ז י"ג כתב המאירי כלשון הרמב"ם בהלכות אבל 'כגון' וכו'. ובמו"ק י"ד כתב המאירי שאם יצא לסחורה 'או לאיזה צורך' מותר וכ"ש אם יצא למזונות, אבל אם יצא לשוט ושלא לשום צורך אסור עי"ש, ועדיין אינו ברור מה כוונתו 'לשום צורך', דאפשר שכוונתו כעין צורך של סחורה, כגון להציל מן

(א). ומהם בפ"ב מק"ש הט"ו: "ושואל בשלום מי שהוא חייב בכבודו כגון שפגע באביו או רבו או מי שגדול ממנו" בחכמה עי"ש, והוא כולל הכל ואינו מרבה כלום. ובתפלה פ"ד הי"ט: "תפלות הפרקים כגון תפלת מוסף ר"ח ותפלת המועדות צריך להסדיר תפלתו" וכו', וכולל בזה הכל. ובפ"ח ה"ז: "ואין מספידין בהן אלא הספד של רבים כגון שיהיה שם הספד גדולי חכמי אותה העיר שכל העם מתקבצין ובאין בגללן" ע"כ. ובפ"ד ה"ב: "בד"א בתעניות שמתפללין בו מנחה ונעילה כגון צום כיפור ותענית צבור וכו'" עי"ש. ובברכות פ"א ה"ג: "כל המצוות שהן מד"ס בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נ"ח בין מצוות שאינן חובה כגון עירוב ונט"י" וכו' עי"ש. ויש עוד מקומות.

הגוים וכד', ולא צורך מצוה קאמר, דלמצוה אפשר שאסור אלא לדברים האמורים, והם לישא אשה וללמוד תורה, ועכ"פ לכיבוד או"א ס"ל שמותר.

ובדעת הרמב"ם, וכן נראה דעת תוס', שרק לישא אשה וללמוד תורה מותר ולא הזכירו כיבוד או"א: עי' בפאת השולחן שם, שהאריך לבאר את הסוגיא בקידושין שרק משום שהוא היה מתחלה בחו"ל עם אמו והיא נשתתית והניחה ביד אחר ועלה לא"י ועתה הניחה את השומר שלה והיתה מטורפת - בזה התיר לו לצאת, אבל בעלמא לא, עיש"ב.

ולענין הלכה: נראה שהעיקר כדעת תוס' והרמב"ם, שהם בתראי לשאלות, וס"ל פשט הגמ', שרק לצורך לישא אשה וללמוד תורה שרי, ולא לשאר מצוות. ואפשר שלצורך כיבוד או"א ג"כ שרי, שבזה מצטרפים גם המאירי והרשב"ץ [והרמ"ה]. וכ"ד מרן הב"י בשו"ת בית יוסף (דיני נישואין סי' י"ד) וז"ל: "ועוד דמצות פו"ר שקולה כת"ת שהיא שקולה כנגד כל המצוות שהרי אין מוכרין ס"ת אלא לת"ת או לישא אשה משום פו"ר ומותר לצאת לחו"ל לישא אשה ואפילו אם הוא כהן מיטמא באויר ארץ העמים ובבית הפרס כדי לישא אשה כדאיתא בפ"ק דע"ז ואילו ביבמה אסור לו לצאת לחו"ל ואפילו הוא ישראל כדאיתא בסוף כתובות" ע"כ. ומבואר דהוא ס"ל שבעובדא דיבמה מיירי שהוא נשוי כבר וקיים פו"ר ומשום מצות ייבום לא התירו לו לצאת [ודלא כתוס', דס"ל דהתם מיירי שלא ע"ד לחזור], וא"כ ס"ל שלשאר מצוות אסור ואף לייבום. וא"כ נראה דודאי הכי קי"ל.



יציאה לראות פני חבריו ולקברי צדיקים

והנה המג"א באו"ח סי' תקל"א (סק"ז) כתב שביוצא מא"י לחו"ל לסחורה ולהרוחה מותר, וה"ה לראות פני חבריו שרי - עי' סוסי' רמ"ח ע"כ. והעתיקהו האחרונים וכן המ"ב שם. וכונתו של המג"א היא להא דכתב הרמ"א שם לגבי יציאה תוך ג' ימים לשבת שמותר לדבר מצוה, וה"ה לרואה פני חבריו דחשיב דבר מצוה, עיש"ש.

ודבריו אלו קשים בתלת: חדא, דהא הב"י שם כתב ומ"מ נ"ל שאין כל הפוסקים מודים לר"ת בזה וכו' וכן משמע מדברי הרי"ף והרא"ש וכו' וכ"כ

הריב"ש בתשובה שזה שכתב ר"ת קולא יתירה היא עי"ש, וגם הרמ"א שם כתב שנהגו בקצת מקומות להקל בענין זה ואין למחות בידם הואיל ויש להם על מי שיסמכו עי"ש, ולא התיר לגמרי. ושם הוא דין דרבנן, שאסור להפליג קודם השבת ג' ימים, ואעפ"כ לא התיר בפשיטות, וק"ו לב"י שם דלא ס"ל כלל כר"ת. ובאמת שהכה"ח בסי' תקל"א (אות כ"ד) ציין לעיין למה שכתב בסוסי' רמ"ח, ושם באות נ"ב הביא את דברי הב"י הנ"ל, וא"כ לדעת הב"י אין לרואה פני חבירו דין של דבר מצוה.

ועוד, דאף אם נאמר דהוי דבר מצוה - מ"מ הרי הרמב"ם והתוס' ס"ל שלא לכל דבר מצוה מותר לצאת לחו"ל אלא רק לישא אשה וללמוד תורה.

ואף אם נאמר דס"ל שההלכה כשאלתות, שלכל מצוה שרי - מ"מ הא כתבנו לעיל שהשאלתות לא התיר אלא במצוה שאינו יכול לעשותה בא"י, ואפילו לויא לא התירו כמבואר בגמ', וא"כ לראות פני חבירו ודאי דלא חשיב דבר מצוה לגבי זה דהא אינו חייב לראות דוקא פני חבר זה, וודאי שאין להתיר זה גם לדעת השאלתות ודעימיה.

ולכן דברי המג"א והמ"ב שהעתיקו צ"ע. ועכ"פ לדעת הספרדים נראה שהעיקר כדעת הב"י בסוסי' רמ"ח דלא חשיב דבר מצוה וכדעתו בתשובה, דשרי רק לישא אשה וללמוד תורה.

וממוצא דבר נלמד דה"ה גם לצאת לחו"ל להשתטח על קברי צדיקים, דאף אם נאמר דחשיב דבר מצוה, מ"מ יכול לקיים מצוה זו גם בקברים שבא"י, ולא חייב להשתטח על קברים מסויימים, ובפרט שקברי האבות והתנאים נמצאים בא"י ומי לנו גדול מהם, וע"כ אף לשאלתות אסור וכ"ש לרמב"ם וסיעתו דכותיה קי"ל. והשד"ח בריש מערכת א"י וכן הארץ חיים [סתהון] ביו"ד סי' שע"ב כתבו בשם כמה אחרונים להתיר, משום דהוי דבר מצוה ושרי, עי"ש, ולפי האמור דבריהם צ"ע.



היוצא לדבר מצוה אי שרי רק ע"ד לחזור

לענין יוצא לישא אשה [או לשאר דבר מצוה למתירים] אי שרי רק ע"ד לחזור או גם ע"ד להשתקע:

הנה הרמב"ם ותוס' כתבו שרק ע"ד לחזור מותר, ומטו לה מעובדא דיבמה בסוף כתובות, וכך העמידו שם שלא היה ע"ד לחזור ולכן אסור. וכ"כ המאירי בע"ז י"ג והרמ"ה בקידושין ל"א.

אולם התשב"ץ בסי' תקס"א כתב וז"ל: "וששאלת למה לא הלכו שם כל האמוראים אשיבך דלא הוה מותר להו דהוו צריכים לבטל מלמודם ולשוט אחר מזונותם דאמרינן בפרק מי שהוציאוהו דמותר לצאת מא"י לחו"ל אחר רבו ללמוד תורה כ"ש שאין לילך מרבו מחו"ל לא"י להתבטל מלימודו ולשוט אחר מזונותיו" ע"כ. ומבואר מדבריו שאפילו לעולם מותר לצאת מא"י לחו"ל ללמוד תורה. ומה שהביאו תוס' ראייה מההיא דיבמה - לפירוש הב"י בתשובה שהבאנו לעיל אין ראייה, דהתם קיים פו"ר ולכן היה אסור לו לצאת כלל, ולא משום שהוא לעולם, ולעולם היכא דמותר מותר אפילו לעולם. ולדעת השאלות ודעימיה שמותר לצאת לכל המצוות - הנה הרמ"ה באמת כתב שזהו ע"ד לחזור, אולם לפירוש המהרי"ט שם, שהיבמה היתה יכולה לבוא אליו וא"כ לא הותר כלל לצאת דלא חשיב דבר מצוה - אפשר לומר שכשמותר, מותר אף לעולם.

ומ"מ נראה שהעיקר כדעת הרמב"ם ורוב הראשונים שמותר לצאת לישא אשה וכד' ע"ד לחזור ולא לעולם, ומדברי הב"י אין סתירה לזה, כאשר יראה המעיין.



ה.

סיכום

ונסכם הדברים:

- ג' טעמים לאיסור יציאה מהארץ לחו"ל: הרשב"ם - מפקיע ממצוות התלויות בה. הרמב"ם - משום קדושתה של א"י. הרמב"ן - משום מצות יישוב א"י.

- דעת הרמב"ם, תוס', ריטב"א ורמ"ה שהאיסור הוא אף ע"ד לחזור, וכ"ד הרדב"ז והכס"מ וכן עיקר, ודלא כמהרי"ט שהתיר.
- דעת הרמב"ם והתוס' שרק לישא אשה וללמוד תורה ולסחורה מותר ולא לשאר מצוות, ודלא כשאלתות והרמ"ה, וכ"פ הב"י בתשובה כדעת הרמב"ם וכן עיקר.
- לענין כיבוד אב ואם ג"כ אפשר להתיר, כדעת הרשב"ץ והמאירי.
- להשתטח על קברי צדיקים אין להתיר לכו"ע, אף לדעת השאלתות, ודלא ככמה אחרונים שהתירו.
- לצורך ראיית פני חבירו ג"כ יש לאסור, עכ"פ לספרדים, כדעת מרן הב"י ודלא כמג"א והמ"ב.
- גם היוצא לדבר מצוה המותרת, אין זה אלא ע"ד לחזור וכדעת הרמב"ם.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

אם מותר ללכת לאילת לטיול ונופש

מצות יישוב ארץ ישראל והיציאה ממנה מדאורייתא או מדרבנן? * איסור יציאה מבבל * בביאור הכתובים: "ושתי את גבולך", "וירד מים עד ים", "ומשלו מיד עד ים", "וישב יהודה וישראל לבטח", "מהמדבר והלבנון הזה", "אז הלך שלמה" * כיבוש אילת * ביאור המשנה כרם רבעי היה * ב' קדושות בארץ ישראל * דין העיר אשקלון, שתי ערי רקם, שתי ערי אשקלון * העיר עכו * הפרשת תרומה בעיר אילת, שמיטה בעיר אילת, אין נוהגין יו"ט שני של גלויות באילת * ערי הנגב דינם * יציאה מארץ ישראל ע"ד לחזור * איסור יציאה מארץ ישראל לאשה

שאלה

תמוז תשע"ח.

נשאלתי פעמים רבות מכמה אנשים יראים ושלמים, אם מותר ללכת לאילת לטיול ונופש וכדומה, או דלמא העיר אילת נחשבת כח"ל, והיא בכלל איסור יציאה מארץ ישראל?

ואמרתי אעבור פרשתא דא ואתנייה:



תשובה

א.

תחילה וראש יש לדון אם איסור יציאה מארץ ישראל הוא מהתורה או מדרבנן? והנה בספר פאת השלחן (סימן א סעיף ט) כתב, דהנשבע שלא לדור בארץ ישראל יש אומרים דהשבועה חלה עליו, מפני שהיא מצוה דרבנן. וציין שם שכן דעת הרמב"ם, הרדב"ז, מהר"א חסון, ומהר"ד נ' נחמיאש. ע"כ. וכן כתב בספר שיירי כנסת הגדולה (חיו"ד סימן רלט הגה"ט אות לג) וכבר הבאנו דבריו בס"ד בשו"ת אך טוב לישראל (ח"א סימן יד), דמצות ישוב ארץ ישראל היא מדרבנן וכל ספק שיסתפקו בה הוא לקולא. גם בספר פני יצחק להגר"י אבולעפייה (ח"ב סימן נה טור

א) כתב שהיא מצוה מדרבנן. ובספר משנת שלמה (סימן מ אות כז או"ק ד) והו"ד בספר אוצר הפוסקים (כרך כ קונטרס ישוב א"י עמ' 2) האריך להוכיח שכן דעת הרבה ראשונים, ומסיק מכל הלין, שרוב הראשונים לא נקטו למצות ישוב א"י למצות עשה מהתורה. ע"כ.

והגם שבדעת הרמב"ם והרדב"ז יש לפלפל וכמו שהאריכו בזה בספר אוצר הפוסקים (כרך כ קונטרס יישוב ארץ ישראל עמוד 2 והלאה), ובשו"ת נשמת כל חי להגר"ח פלאג'י זצ"ל (חיו"ד סימן מח), האריך בזה, ונטה קו לומר שגם לדעת הרמב"ם מצות יישוב הארץ היא מהתורה עיין שם טעמו ונימוקו עימו, ובדרכו הלך גם מו"ר ועט"ר מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חי"א הנד"מ חיו"ד סימן לד), ע"ש דבריו. ודלא כהרשב"ש (סימן ב) והרב פאת השולחן (שם), שהבינו שהרמב"ם סובר שמצות א"י היא מצוה מדרבנן, וכך הובא בארץ חמדה (סימן ה אות ח). ודלא כהרב בעל מגילת אסתר שסובר, שלפי הרמב"ם מצות ישוב הארץ היא מהתורה כל עוד לא גלו מארצם, אמנם משגלו אין מצוה זו נוהגת כיון שנצטוונו שלא למרוד באומות ולא לעלות בחומה. ע"ש דבריו. ומ"מ מידי פלוגתא לא יצאנו.

ולכל הדיברות שורת הדעת נוטה, שגם אם נאמר שמצות ישיבתה היא מהתורה מ"מ איסור היציאה בה אינו אלא מדרבנן, וכ"כ הגאון רבי יצחק מקרלין בספרו קרן אורה עמ"ס מועד קטן (דף יד ע"א ד"ה אלא דקשה), דמן התורה ודאי לא מצאנו איסור מפורש ליציאת חו"ל ולא נאסר אלא ישיבת מצרים, ויציאת חו"ל רבנן הוא דאסרוה. ע"כ. אולם בספר שדי חמד (כרך ו מערכת א"י אסיפת דינים אות ב עמוד 137) עלה ונסתפק בזה, וכתב בלשון של זהורי' וז"ל, דאפילו נימא דלצאת מארץ ישראל לחו"ל אסור מן התורה מה שאינו פשוט לומר כן, וכו', ולא הכריע בזה. אך כבר אמרו חז"ל בירושלמי בראש השנה (פ"ג ה"ה), דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, שכן שוב יצא לדון בזה בספרו הגדול הנ"ל (כרך א מערכת האלף כללים עמוד 65 אות רמו) וכתב וז"ל, בקונטרס אסיפת דינים מערכת א"י רשמתי איזה ענינים השייכים לא"י. ומה שכתבתי שם באות ב כמסתפק אם מה שאסור לצאת מא"י לחו"ל הוא מדאורייתא, עתה נראה דמדברי הסמ"ג (סימן רכז), וכן בהגהות מימוניות (בפ"ה מהלכות מלכים אות ב), שכתבו בשם ר"א ממין בספר

היראים (סימן שט), שמה שאסרה התורה לשוב למצרים אינו אלא בדרך הזה, כלומר מא"י למצרים, אבל משאר ארצות מותר עכ"ל. מתבאר דרך למצרים הוא דאסרה התורה לצאת מארץ ישראל, אבל לצאת מא"י לשאר ארצות חו"ל מדאורייתא שרי. עכ"ד. אתה הראת לדעת דגם דעתו דעת עליון כדעת הרב קרן אורה, כשני נביאים המתנבאים בסגנון אחד, ענו ואמרו הראיה מאיסור התורה לשוב מצרימה.



ב.

ועלה במחשבה להביא ראיה לזה, ממה שמבואר בגמרא בכתובות (דף קיא ע"א): "אמר רב יהודה אמר שמואל, כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות". ע"כ. וכ"פ הרמב"ם בידו החזקה (בפ"ה מהלכות מלכים הלכה יב), ע"ש. ונראה לדייק מזה, דיגיד עליו ריעו, וכמו שאיסור היציאה מבבל לשאר ארצות אינו מדאורייתא כך גם איסור היציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ אינו מדאורייתא. וכ"נ עולה מדברי המאירי בכתובות שם, שכתב בהאי מימרא דכשם שאסור וכו', "שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ ישראל וכמו שאמרו כל הדר בבבל כאלו דר בארץ ישראל שכל מה שאמרו לא אמרו אלא מפני שסתם חוצה לארץ אין חכמה ויראת חטא מצויין בה לישראל לרוב הצרות ועול הגליות שסובלים שם, אלא אם כן על ידי עמל גדול וצער גלגול סבל הצרות וכו', וסתם ארץ ישראל חכמה ויראת חטא מצויין בה עד שמתוכם משיגים כבוד בוראם וזוכים ליהנות מזיו השכינה". ע"כ. אתה הראת לדעת שאין בזה איסור תורה, דאילו הוה איסור תורה מה לנו לדרוש טעמיה דקרא בזה. והגם שרב יהודה גופיה אמר בכתובות (שם) דאסור לצאת מבבל אפילו לארץ ישראל, וכל היוצא מבבל עובר בעשה שנאמר "בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם" (ירמיה כז, כב), הא אין זה עשה מדאורייתא, שכן דריש ליה מהאי קרא דירמיה. והוה כעשה דדברי נביאים.

ואולם בזה יש להעיר ממ"ש בשו"ת הרב"ז (ח"א חיו"ד סימן מג), שעמד לברר האי דאיתא בכתובות (דף קי ע"ב) אמר רב יהודה כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה, שנאמר "בבלה יובאו, ושמה יהיו עד יום פקדי אותם, נאום ה'". ולכאורה

קשה דלפי מה שכתב הרא"ם (פרשת שופטים), דכל היכא דקאמרו בש"ס לשון 'עובר', הוא מהתורה יעו"ש. וא"כ האיך קאמר ר"י דעובר בעשה "בבלה יובאו", הא לאו מהתורה הוא? ויש לבאר, דכיון דגם שם (בירמיה כז, כא) כתיב: "כה אמר ה' צבאות וגו' וסיים ב"נאום ה'", הוה כמצות עשה מן התורה. ומהאי טעמא אמר "עובר בעשה". ראה במהרש"א בחידושי אגדות (שם ד"ה עובר בעשה), שכתב: דהא שנאמר "בבלה יובאו" לשון צווי הוא, והנך דסליקו עוברים בעשה יעו"ש. עכ"ד. ומשמע מדבריו דגם האיסור יציאה מבבל הוא כעשה. ויש לדחות בכמה גווני, חדא דלרוב הפוסקים בודאי שאינו כן, שלא מנו או רמזו לאו זה בתורה. ומה שנקטו לשון עובר בעשה היינו מדברי סופרים, וכמ"ש לבאר בזה בשו"ת בית מרדכי (ח"א סימן נב). ועוד שגם למטוניה דמר אין זה עשה ממש אלא כעשה, וממה שכתב היראים דכל לשון עובר היינו מהתורה – אפשר דעל רובא דהלשונות נקט, ורובו ככולו.

ודע שאין זה כעשה רגיל, דהנה הבכור שור הקשה בחידושי לחולין (דף קלז ע"ב) אהך דעלה הלל [ועוד תנאים] מבבל לארץ ישראל, והא אמר רב יהודה בשילהי כתובות (דף קי ע"ב) העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה? ותירץ דהלכו לקיים מצוות התלויות בארץ, דלא אתי עשה דדברי קבלה דבבלה יובאו ודחי מצוות דאורייתא. ע"כ. אתה הראת לדעת, שאין זה עשה ממש כשל תורה. והדברים פשוטים. וע"ע בריטב"א במגילה (דף כח ע"ב) דהא דמשחרר עבדו עובר בעשה לאו דוקא. ודו"ק.

נמצאנו למדים, דאפשר שכמו שאין איסור יציאה מבבל לשאר ארצות מהתורה, כך גם אין איסור יציאה מארץ ישראל לשאר ארצות מהתורה. וכמשנ"ת.



ג.

ועתה הבא נבא לדרוש ולברר במקראות ובפסוקים אודות העיר אילת, הנה אומר הכתוב "ושתי את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר כי אתן בידכם את ישבי הארץ וגרשתמו מפניך" (שמות כג, לא). הרי לנו שמקרא מלא דיבר

הכתוב שגבולות הארץ הם מים סוף, ויש לעיין אם אומר הכתוב שזהו גבול הארץ שכיבשו עולי מצרים, או בזמן אחר, או הכונה להבטחה העתידית בעת הגאולה.

וביאור כתוב זה נפתח בגדולים הם רבותינו הראשונים, דהנה התוספות בגיטין (דף ח ע"א ד"ה ר' יהודה) כשמבארים את גבולות הארץ העוסקים שם בסוגיא כתבו, שגבולות הארץ הם: "ים סוף לצד דרום, וים פלשתים לצד מערב, והמדבר - למזרח, ונהר פרת לצד צפון". ע"כ. ולשיטתם ביארו הכתוב "ושתי את גבולך" הוא תיאור של גבולות ארץ ישראל שנתקדשה בקדושה ראשונה - בעולי מצרים. והפסוק מלמדנו שגבולות היבשה של ארץ ישראל מגיעים עד הפרת, ים סוף, והמדבר, ואילו האיים שבים פלשתים ונמצאים כנגד אר", דינם כאר"י לשיטת ר' יהודה. ואין לדחות ולומר שכל מה שאמר רבי יהודה, הוא רק לעניין אמירת בפני נכתב ובפני נכתב דגיטין, והיינו לעניין שמקומות הללו נחשבים כבקיאים לשמה, או ששירות מצויות לקיימו, דהא בתוספתא בתרומות (פ"ב הלכה יב), ובחלה (פ"ב הלכה יא), ג"כ אמר רבי יהודה כן, והתם לעניין תרומות וחלה איירי. ע"ש.

וכ"נ עולה מדברי האבן עזרא, דלא אזלי האי קרא על הגאולה העתידה, שכן בהאי קרא ד"ושתי אל גבולך" - כתב וז"ל: "ושתי את גבולך" וזהו 'וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ' (תהילים עב, ח). ובפסוק הנזכר וירד מים עד ים" כתב האבן עזרא: "וירד - אם על שלמה מים סוף עד ים פלשתים, ומנהר זה פרת. ואפסי ארץ זה מדבר. ואם על המשיח מים הדרומי הנקרא הים האדום וכו'". ע"כ. נמצא שבפירושו הראשון פירש שהאי קרא ד"וירד מים עד ים" - התקיים בשלמה המלך, ואין לדחות ולומר שכיבוש שלמה היינו שחייבם רק בנתינת מיסים וארנוניות בלבד, אך לא יישב שם את עם ישראל, דהא מפרש דהפסוק "ושתי את גבולך" והפסוק "וירד מים עד ים" - שניהם כאחד חוברו, ובפסוק ד"ושתי את גבולך" - בודאי שאין לפרשו לעניין מיסים וארנוניות, שכן משמעותו היא שיהיה זה מקום הגבול של עם ישראל בישובם. גם האלשיך הקדוש על התהילים (שם) והרד"ק (שם), והמלבי"ם (שם) הלכו בדרך זו, שהתקיימה נבואה זו אצל שלמה המלך, וכולם מזכירים את הכתוב "ושתי את גבולך מים סוף עד ים וגו'" - שהתקיים בשלמה המלך. ע"ש בדבריהם.

וכ"נ לדייק עוד בפירוש האבן עזרא על הכתוב "ומשלו מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" (זכריה ט, י) שהגם שהכתוב מדבר על הגאולה העתידה מזכיר ואומר -

ממשלתו על ים סוף ועד ים פלשתיים וזה גבול ארץ ישראל. ע"כ [ואין לומר שכונת האבן עזרא זהו הגבול העתידי לעתיד לבא, וכל זמן שלא בא הגואל אין גבול זה בכלל ארץ ישראל, דא"כ הול"ל וזה יהיה גבול ארץ ישראל. ופשוט. וע"ע ברד"ק שם מ"ש בשם האב"ע. ויל"ע].

וכן נראה שכן דעת ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי (מאמר ב אות יד), שמפרש שהגבולות המוזכרות בכתוב הנזכר הם גבולות אר"י, וז"ל: "ואמנם סיני ופארן כולם מגבול ארץ כנען מפני שהם מן ים סוף, כמו שאמר יתברך "ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלישתיים וממדבר עד הנהר", ומדבר הוא מדבר פארן, והוא הנאמר בו "המדבר הגדול והנורא" (דברים א, יט), זה הוא גבולה הדרומי והנהר הוא נהר פרת גבולה הצפוני". עכ"ל. אתה הראת לדעת שפירש את הכתוב הנזכר לא כהבטחה עתידה, אלא כחלק מגבולות הארץ שמבארת לנו התורה. וי"ל.

ובמש"ם חפשי מצאתי בפירוש תפארת יונתן על התורה להגר"י איבשיץ זצ"ל שגם הלוח ילך בדרכי רבותינו שפירשו האי קרא שאין זה על הגאולה העתידה, אלא חלק מכיבוש עולי מצרים וזת"ד, מה שהסמיך הכתוב "מעט מעט אגרשנו מפניך" להאי קרא ד"ושתי את גבולך" לפי שכבר לימדנו רבותינו (עיין בפירוש רש"י על התורה בראשית טו, טז) שאומה שלא הגיע זמנה להיענש מחמת שלא עשתה אותה אומה הרבה עוונות – אין הקב"ה משמידה שיירשוה ישראל, וזהו שאמר "מעט מעט אגרשנו". ואם תאמר איך נקדש את ארץ ישראל בקדושתו הלא לא ידענו עדיין גבולי ארץ ישראל לזה אמר "ושתי את גבולך" – היינו אני אקדש מיד את ארץ ישראל ע"י הגבולים. עכ"ד. הרי לך דגבולות אלו נתקדשו כבר כתיקנם.



ד.

אולם רכנו אברהם בן הרמב"ם בפירושו על התורה (שם) כתב, שזאת תהיה הגאולה העתידה [וגם מפרש גבולות הארץ באופן שונה. ע"ש] וז"ל: "וגבול זה רחב מגבול ארץ ישראל המוגבל בפרשת 'אלה מסעי', שהרי גבול זה, נכנסים בו דמשק וחמת וארם צובה וזולתן. והגבול ההוא לא נכנסים בו זה. ואין ספק

שהבטחה זו קשורה בתכלית השמיעה בקול ה', והוא לעתיד לבא כמו שנאמר במשנה תורה 'ואם ירחיב ה' גבולך' (שמות יט, ח), לא בגבול שהיה כשנכנסו בימי יהושע". עכ"ד. וכדבריו נמצא בפסיקתא זוטרתא^א (מדרש לקח טוב פרשת משפטים פרק כג סימן לא) וז"ל: "ושתי את גבולך וגו' - זה נהר פרת וכה"א 'עד הנהר הגדול נהר פרת' (יהושע א, ד) וכו', ולפי שלא מצינו גבול א"י ממדבר עד הנהר ולא מים סוף עד ים פלישתים, אלא ודאי לעתיד לבא". ע"כ.

ובספר תורה לשמה להגרמ"מ כשר זצ"ל, לאחר שהביא דברי המדרש הנזכר, כתב "ושתי את גבולך" זה הפסוק עתיד להיות לימות המשיח כמו שנאמר "וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" (תהילים עב, ח). ולפי מה שידוע שמים סוף היינו חוף אילת הנקרא גם עציון גבר, ומשם ירד הגבול ישר עד נחל מצרים שהוא מחובר לים פלשתים. א"כ בזמן שבאה ארץ אדום תחת ממשלת ישראל בימי דוד, באה גם העיר אילת עיר החוף תחת שבטם, כנודע מהכתוב בדבר הימים (ב, ח, י), וראה מ"ב יד, כב, ומשם עברו יורדי הים אל הארצות אשר במערב וכו', וא"כ פסוק זה התקיים בימי שלמה ולא רק לימות המשיח? א"כ צ"ב מהו זה שכתב הלקח טוב שלא מצינו גבול ארץ ישראל וכו' ולא מים סוף עד ים פלישתים אלא לעתיד לבא? ובמילואים שם (סימן כו) כתב הגרמ"מ כשר זצ"ל, ליישב בב' אופנים. א' דתחום ארץ ישראל ממש בימי שלמה לא השתרע רק עד הגליל ובאר שבע, וככתוב "וישב יהודה וישראל לבטח וגו' מדין ועד באר שבע כל ימי שלמה" (מלכים א, ה, ה). ב' שהגבול הדרומי יכול לבטח את חצי האי סיני וכו'. עכ"ד.



ה.

ואולם יש לדון ולבאר במה שמבואר בלשון הכתוב "וישב יהודה וישראל לבטח וגו' מדין ועד באר שבע כל ימי שלמה" (מלכים א, ה, ה) שמורה, שעד שם היה הגבול ולא יותר?! ואולם, כבר הוכחנו והבאנו שיש מהראשונים והאחרונים שפירשו, ששלמה המלך כבש גם את אילת, ולא נעלם הכתוב הזה מפניהם, דמקרא מפורש דיבר הכתוב. ועל כן על כרחינו לומר כמה הסברים בזה: א. אפשר

(א). לקח טוב הוא מדרש על התורה שחיבר ר' טוביהו ב"ר אליעזר, שחי בצפון יון סביב שנת ד"א תת"ן (סוף המאה ה"א - תחילת המאה ה"ב). בחיבורו השתמש בדברי חז"ל בתלמודים ובמדרשים, וגם בדברי רבי משה הדרשן מנרבונה.

שרוב ככל ישאל היו שם במקומות הללו שכן הוא היה הגבול מימין, ולעולם גם מחוץ גבול זה שכנו וישבו ישראל. ב. אפשר ששאר הגבולות מחוץ לאיזור זה לא היה כן בכל ימי שלמה, שכן לאט לאט סיפח וכבש עוד מקום ועוד מקום, והכתוב אומר "וישב יהודה וישראל וגו' כל ימי שלמה" – וזה היה רק בדרך ובאר שבע. ג. כיון שבכל התנ"ך כשרוצה להזכיר מקום ישיבת ישראל ומשכנם אומר לשון כזו "מזן ועד באר שבע" שכן שם אכן היה זה ממש מזן ועד באר שבע, כיון שלא ישבו מחוץ לאזורים הללו באותה העת עם ישראל – גם כאן נקט לשון כזו. וע"ע ברד"ק (ירמיהו ד, טו) ובעמוס (ה, ה) ובמצודת דוד (יהושע יט, מז). ודו"ק.



ו.

ומידי דברי בו כן בקודש חזיתי למ"ש האלשיך ביהושע (פרק א פסוק ד) וז"ל: "מהמדבר והלבנון הזה ועד הנהר הגדול נהר פרת וכו' – אך דעו לכם כי מהמדבר כו' עד הנהר הגדול כו' יהיה גבולכם לעתיד. אך עתה ידעתי כי תותירו מהם. אמנם אין העיכוב ממני, כי אילו הייתם מהלכים לכבוש מעתה את הכל גם עד הגבול תכבשו. ושיעור הכתוב כל מקום אשר תדרכו בלבד הסכמתי לתת, כלומר שידעתי שלא תדרכו הכל, אך דעו כי אם עתה תותירו מהם לפחות אתן אותו אחרי כן, כי מהמדבר כו' יהיה אחרי כן גבולכם שהיה זה בימי דוד". ע"כ. ולדבריו נמצא שהבטחת הכתוב התקיימה בימי דוד.

ואולם יש לדון, מהו המדבר שמדבר עליו הכתוב, ורש"י והרד"ק כתבו שהוא מדבר קדש צין וסיני, שהוא אותו המדבר, כמוזכר בגמרא בשבת (דף פט ע"א): "אמר רבי יוסי בר' חנינא ה' שמות יש לו מדבר צין, שנצטוו ישראל עליו. מדבר קדש, שנתקדשו ישראל עליו. מדבר קדמות שנתנה קדומה עליו. מדבר פארן שפרו ורבו עליה ישראל". ע"כ. ומ"מ מדברי האלשיך מצאנו שאפילו המדבר נכלל בכלל גבולי ארץ ישראל בימי דוד [ואיברא שכיום נחלקו החוקרים לגבי מיקומו של מדבר צין, ואכמ"ל בזה]. ומסתברא מילתא שאם המדבר שנמצא בגבול הדרומי נכלל בגבולות ארץ ישראל, כל שכן שאילת בכלל תחום זה.



ז.

ובהיותי בזה כן בקודש חזיתי להגר"א ולנדינברג זצ"ל בספרו הנפלא שו"ת ציץ אליעזר (חלק ג סימן כג) שהוכיח במישור מהפסוקים שאילת נכבשה על ידי מלכי יהודה וישבו שם ישראל, וכדכתיב "ואני עשה המלך שלמה בעציון גבר אשר את אלות על שפת ים סוף בארץ אדום" (מלכים א, ט, כו), וכן אומר הכתוב "אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילות על שפת הים בארץ אדום" (דברי הימים ב, ח, יז), והיינו שכבש את המקומות האלה. וכמ"ש הרד"ק שם במלכים בדברי הימים אמר "אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילות" ר"ל שהלך ולכדם. וכן בדה"י שם פי' ולקח אותם הערים ועשה שם אני. וכן מצינו עוד בכתוב שכתוב אצל עזריה (הוא עוזיהו) מלך יהודה "הוא בנה את אילת וישבה ליהודה וגו'" (מלכים ב, יד, כב), וכן אומר הכתוב (דברי הימים ב, כו - ב) "הוא בנה את אילות וישבה ליהודה וגו', המצודות במלכים דה"י שם כותב שזה שכתוב בלשון "וישיבה" - הוא מפני ששלמה כבשה מאדום, ובני אדום חזרו ולקחו אותה מיהודה וכאשר הכה אמציה את אדום לקחה מידם ועזיהו בנה את חומתה, ובזה השיבה ליהודה כי בעודה פרוצה אין להתחזק בה ולהחזיק בשלהם, והרד"ק במלכים שם כותב וז"ל: "הוא בנה את אילת ובדברי הימים את אילות ואחד הוא, והיתה למלך אדום כמו שכתוב בתורה 'מאת אחינו בני שעיר מאילת ומעציון גבר', וכן אמר בדברי הימים 'אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילות על שפת הים בארץ אדום'. ואפשר שדוד לקחה ממלך אדום כי מושל היה בכל ארץ אדום כמו שאומר וישם דוד באדום נציבים ובימי יהורם בן יהושפט פשע אדום מתחת יד יהודה ואילות שלקחה דוד השיבוה אליהם ועתה כשמלך עוזיהו לקח אילת ממלך אדום וישבה ליהודה ועוזיה בנה אותה אחר שהשיבה ליהודה כי לא בנה אותה והיא ביד אדום אלא לאחר שלקחה מידי אדום ואפשר שנהרסו חומותיה בעת בעת הכבוש עד שהוצרך לבנותה" עכ"ל, וראיה נוספת שלא רק שכבשו את אילת תחת יד מלכותם אלא גם גרו שם היהודים ממ"ש "בעת ההיא השיב רצין מלך ארם את אילת לארם וינשל את היהודים מאילות ואדומים באו אילת וישבו שם עד היום הזה" (מלכים ב, טז, ו), וכותב הרד"ק "את אילת לארם - שכבר לקחה עזריה מלך יהודה וינשל את היהודים מאילות זהו אילת כי כן היתה נקראת אילת ואילות וכן בדברי הימים אילות ופירוש וינשל כמו ונשל גוים רבים מפניך ענין גירושין ושילוח, וכן כותב

הרלב"ג וינשל את היהודים מאילות ר"ל שכבר השליכם וגרשם משם והוא אילת שבנה עזריה כמו שקדם הרי מכל זה שמלכי יהודה ודוד ושלמה שמלכו על כל ישראל בראשונה כבשו את אילת, וישראל גם התאחזו בה זמן רב, וא"כ לפי מה שפוסק הרמב"ם (בפ"א מהלכות תרומות ה"ב) שארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל, וכן בהלכה ג' שם בדברו על הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן שיצאו מכלל חוצה לארץ ולכלל ארץ ישראל לא הגיעו, כותב ומפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל, אלא נשאר בה משבעה עממים ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כבושו כולו כא"י לכל דבר והארצות שכיבש דוד הן הנקראין סוריא, והוא מן הספרי פרשת עקב וכו' עכ"ד [א.ה. יש להוסיף עוד שלדעת התוספות בגיטין (דף ח ע"א ד"ה כיבוש), וכן מוכח מהספרי, מועיל כיבוש יחיד לאחר שנכבשה כל ארץ ישראל – כך שגם אם נאמר שהיה זה רק כיבוש יחיד, כיון שכבר כל ארץ ישראל הייתה כבושה, גם כיבוש יחיד מועיל].

ומסיק בזה הרב ציץ אליעזר, שלפי כל זה צריך להיות לאילת דין ארץ ישראל, כי הרי כבשוה ע"י מלך מדעת רוב ישראל והרי לא נזכר עליה כמו על סוריא שיש לה רק דין כיבוש יחיד, ומכ"ש לפירש"י בגיטין (דף ח ע"ב) ד"ה כיבוש יחיד שכותב הטעם שסוריא הוה כיבוש יחיד מפני שדוד לא כבשה אלא לצרכו, וע"ש גם בתוס' ד"ה כיבוש יחיד. ולא ניתן לומר שזה שכותב הרמב"ם שם בפ"א מתרומות ה"ג "וכיוצא בהן" כוונתו לכלול כל מה שכבש דוד חוץ מארץ כנען, ובתוכם גם אילת, כי הרי מסיים בהדיא והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא, ומזה מפורש שמה שכתב לפני זה וכיוצא בהן כוונתו כיוצא בהן של ארם נהרים וארם צובה ואחלב בשטח גבולי סוריא.



ח.

וראיתי להיעב"ץ במור וקציעה (סימן שו בקונטרס ישוב א"י) שעלה ונסתפ'ק בדין ארצות אדום עמון ומואב, שלא מצינו שנתיישבו בה ישראל לא בימי בית ראשון ואף לא בכל ימי בית שני, כל פעם שנלכדה אדום, לא הורישו יושביה ממנה, רק

הכניעום להעלות מס למלכי ישראל, ולא הושיבו המלכים תחתם. רק באילת מצינו שנתיישבו בה ישראל לפעמים, כמו בימי שלמה שעשה אני בעציון גבר אשר את אילות (מלכים א, ט, כו), ובימי אחז נתגרשו משם ככתוב "וינשל את היהודים מאילת" (מלכים ב, טז, ו), ובימי בית שני נראה שחזרו וישבו שם. מאותה ששנינו בפ"ה דמעשר שני ואילת מן הדרום, כמדומה לפי שהיה שם נמל לספינות, ומקום סחורה ושפע ימים, היו הכל רצין לשם. עכ"ד. נמצאנו למדים שלא מצא ספיקו לנוח, רק על אותם המקומות שלא התיישבו בהם בבית ראשון ושני, אך על אילת מילתא פשיטא ליה שהתיישבו שם, וממילא אין ספק כלפיה שבכלל ארץ ישראל היא, ולכל הפחות שאין בה דין ארץ העמים. עיין שם ביעב"ץ בסברתו בזה שכל מה שכבשו תוך גבולות התורה במשך ימי הבית הראשון יש לו דין ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים. שו"ר שגם הרב ציץ אליעזר בתשובה הנזכרת, כתב להוכיח כן מדברי היעב"ץ וששתי.

וכן נראה עולה עוד מהמשך דברי היעב"ץ שם (עמוד שלה ד"ה הא למדת), דכתב וז"ל, הא למדת שאין עניין חיוב מעשרות, ועניין טומאת חו"ל, גם לא דין ישוב הארץ, תלויים זה בזה כלל וכו', וכל מקום שלא נתיישבו ישראל בו, אילו היא ארץ ישראל מוחלטת, ממתנת ה' לאברהם אבינו ומכיבוש ראשון, פטורה היא ממעשרות, ומ"מ אין בה דין ארץ העמים כלל. עכ"ד. ובסוף קונטרסו הנזכר כתב היעב"ץ (שם עמוד שלה ד"ה נמצאנו למדים) עוד בזה, וז"ל, נמצאנו למדים לעניננו, בחקירת דין ישוב א"י ומצות הדירה בה, שנדחת שבת מפניה ארץ גדולה ורחבה היא על כל פנים, כי אם נתפוס בזה הכלל, הארץ שנתן ה' לאברהם לנחלה אחוזת עולם, יהיה גבולה הרחב שבתורה הוא האמור בפסוק "ושתי את גבולך מים סוף עד ים פלישתים וממדבר עד הנהר" (שמות כג, לא), באור זה – ים סוף הוא הנקרא 'האדום' במפת העולם, והוא לדרומה של ארץ ישראל וכו'. ע"כ. אתה הראת לדעת שדעתו דעת עליון שים סוף הוא גבול ארץ ישראל, וממילא אף אילת בתחום ארץ ישראל.

וכן כתב להדיא אהאי דתנינן במשנה במסכת מעשר שני (פרק ה משנה ב): "כרם רבעי היה עולה לירושלם מהלך יום אחד לכל צד, ואי זו היא תחומה? אילת מן הדרום, ועקרבת מן הצפון, לוד מן המערב, והירדן מן המזרח". ע"כ. ומשמע

שאילת היא בתוך גבול ארץ ישראל מן הדרום. וכן כתב היעב"ץ במשנה לחם (שם). והוא חיבור בסוף סדרת ספריו לחם שמים על המשניות) שהיא האילת הנמצאת בנמל ים סוף, והיא מגבולות הארץ, פעמים כבשוה אדום ופעמים כבשוה ישראל. ע"כ.



ט.

אלא שיש לעיין בדבריו, דהנה במשנה מבואר, שרק כרם שהיה רחוק במהלך יום אחד היה צריך להעלות פירותיו לירושלים [כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות, וכדי שיהיה מצוי יין לנסכים בטהרה עיין בראש השנה (דף לא ע"ב), ובביצה (דף ה ע"א)], ועל זה אומרת המשנה שהעיר אילת הוא במרחק יום אחד מירושלים לצד דרום. אכן, המציאות מכחשת זאת, שכן כיום אילת היא כ - 250 ק"מ אוירי מירושלים ויותר מ - 300 ק"מ בהליכה, שהוא הרבה יותר ממהלך יום אחד, שכן בגמרא בפסחים (דף צד ע"א) אמרו, שמהלך אדם בינוני ביום הוא כשיעור י' פרסאות. וכל פרסה היא ד' מילין כידוע, ונודע דשיעור מהלך מיל הוא שמונה עשרה דקות, וכמו שכתב המהרא"י בתרומת הדשן (סימן כג וסימן קסז). וכן פסק מרן השלחן ערוך באו"ח (סימן תנט ס"ב), וביו"ד (סימן סט סעיף ו). וא"כ יוצא ששיעור עשר פרסאות שהוא מהלך אדם בינוני ביום - הוא שיעור 40 ק"מ. וכאן מבואר במשנה שמרחק העיר אילת מירושלים הוא מהלך יום אחד והא כיצד?

איברא שבתוספות אנשי שם על המשנה כתבו לפרש בשם ספר משנת רבי נתן לרבי נתן אדלר, דתרי אילת הוו. ומצאתי בס"ד שכ"כ בספר חוג הארץ לרבי שלמה חעלמא (מערכת הל' אות ח ערך לידה עמ' עו בהוצאת מכון הרב פראנק), וז"ל: "ומה שאמרו אילת מן הדרום איננו אילת שכנו של עציון גבר שהוא רחוק יותר ממהלך יום, אלא ר"ל חלון עיר הכנים". עכ"ד. אתה הראת לדעת שהחוש המציאותי יכחיש דברי היעב"ץ ואנחנו לא נדע מה נעשה. וע"ע בצל"ח בביצה (דף ה ע"א ד"ה ולכן) מ"ש בזה.

[ובדוחק, עלה במחשבה לפני לפרש בזה, ע"פ מ"ש רבי שלמה עדני במלאכת שלמה שם במשנה, דהקשה היאך אמרו לוד מן המערב, שהוא שיעור מהלך יום אחד מירושלים, הלא בירושלמי אמרו, שנשות לוד היו מניחים בצקם ויורדות

ומתפללות בבית המקדש, ומספיקות לחזור טרם יתפח בצקם? (ובביאור קושייתו נראה שהמרחק הוא גדול ביותר, שהרי שיעור תפיחה הוא כשיעור מיל 18 דקות, והם הספיקו ללכת ולחזור טרם יתפח בצקם, נמצא שכל צד שהלכו הוא פחות מחצי מיל, ובמשנה אמרו שלוד רחוקה מירושלים מרחק יום אחד, שהוא מהלך 40 מילין, נמצא שהשיעור הכתוב במשנה הוא פי 80 ממה שמבואר בירושלמי והא כיצד?). וכתב לבאר שמחילות היו להם, שבהם מקצרים את הדרך. עכ"ד (והר"ש חעלמא בספרו חוג הארץ [שם] מבאר דתרי לוד הווה. ע"ש). ולדבריו אפשר לומר נמי שמחילות היו להם גם בזמן המשנה שהיו מקצרים את הדרך מירושלים לאילת למהלך יום אחד [שכן אם הדרך קיצרה להם מירושלים ללוד שהוא מרחק פי 80, כל שכן שיכולה הדרך לקצר להם מירושלים לאילת, שהיא פחות מפי 10 ויל"ע].



י.

ניהדר אנפין לנידון דידן, שהבאנו שדעת כמה מגדולי האחרונים שהעיר אילת – דינה כארץ ישראל, ועייין עוד בתשובה הנזכרת של הרב ציץ אליעזר שמביא, שגם הראש"ל הגרב"צ עוזיאל זצ"ל הרב הראשי לא"י, בתשובה בכת"י, קובע בסתמא שהואיל וברור הדבר שבאילת היה ישוב ישראל בזמן הבית הראשון ומקרא מלא דבר הכתוב ואני עשה שלמה בעציון גבר אשר את אילות על שפת ים סוף וגם בימי התנאים מצאנו שהיה ישוב ישראל בדרום שהיה קשור עם ירושלים שכן מסופר בסנהדרין (דף יא ע"ב) בר"ג שאמר: וטול איגרתא חדא וכתוב לאחנא בני דרומא. וזה ודאי כולל כל שטח הדרום שבגבולי א"י וכו'. עכ"ד.

שוב ראיתי בשו"ת שמחת כהן (חלק אורח חיים סימן קנו) שעמד וימודד אר'ש בדין העיר אילת, וכותב, שעייירת "אילת" מוזכרת בכמה מקומות בכלל הערבה שהיו ערי אדום, ויש להם כבר שמות, אלא שלא ירשו אותם אותו זמן אלא אח"כ, והיא בכלל ירושת הארץ שהבטיח הקדוש ברוך הוא לישראל שירשו אותם לעתיד לבא בזמן שיגיע הזמן, והרי הגיע וירשו אותה. ויש לצרף עוד האגדה דממנה מוכח שהערבה ובכללה "אילת" היא בכלל ארץ ישראל מירוששת התורה מלבד שנכבשה מחדש, וכו' ע"ש דבריו. ומעתה הרי לנו דעת גדולי האחרונים ששפתם ברור מללו, שאילת דינה כארץ ישראל, וכל חד מטעמיה, ואיש לדרכו פנה.

גם בקובץ תחומין (כרך י עמוד 21) והו"ד בספר אוצר הפוסקים (כרך כ קונטרס ישוב ארץ ישראל ס"ק ט אות ב עמוד כג), הביאו תשובת הרב זוין זצ"ל, ומתבאר מדבריו שאילת נחשבת לארץ ישראל, ושם כתב, ששתי קדושות לארץ, קדושה עצמית וקדושה ע"י בעלותן של ישראל, הקדושה העצמית היא זו שהארץ מיוחדת ומתיחסת אליו וכו', וקדושה זו היא משעת נתינתה אל האבות וכו', וכשם שהייתה קיימת לפני הכיבוש, כך אינה מתבטלת עם ביטול הכיבוש דהיינו עם חרבן הבית וכו', והדין נותן שמקום חלותה הוא בגבולות הארץ כפי שהובטחה לאבות שהם רחבים יותר מגבולות עולי מצרים, כפי שסימונו בתורה בפרשת מסעי, וא"כ הנגב בארכו עד עקבה, חוף ים סוף, אינו בתחום הכיבוש שבתורה, אבל הוא בתחום הבטחת האבות – שהוא מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת, ובדרום מזרח מים סוף עד פלישתים (שמות כג, לא). ולפי זה מסתבר שקיימת בנגב מצות יישוב ארץ ישראל. שהזמן ילמדנו על המקום, כשם שאין קדושת הארץ בעצמותה תלויה בזמן הכיבוש, כך לא תהיה תלויה במקום הכיבוש, והרי ראינו שמאותה שעה שניתנה הארץ לאברהם פקע כחם של אומות העולם ממנה, עד שלא יכלו נכרים שעבדו לאילנות לעשותן עבודה זרה, שיאסרו בהנאה, לפי שאין אדם אסר דבר שאינו שלו (עבודה זרה דף נג ע"ב ורש"י שם), ואף לעניין מצות ישוב ארץ ישראל, שלדברי הרמב"ן נוהגת אף לא בזמן הכיבוש, נעשתה לארץ ישראל עוד קודם שנכנסו לתוכה, ומפורש כתב הרמב"ן בספר המצוות שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל לאבותינו "לאברהם ליצחק וליעקב", ועל הפסוק "כל מקום אשר תדרך כף רגליכם בו לכם יהיה מן המדבר והלבנון וגו'" (דברים יא, כד), מבאר הרמב"ן שמה שכתב "מן המדבר" – מתייחס למקומות שחייבים לכבשם, הרי שחויב כיבוש היא עד פרת, מעבר לגבולות התורה שבפרשת מסעי, ומכיון שלרמב"ן מצות הישוב בארץ ישראל נכללת במצות הכיבוש, הרי שעד נהר פרת יש מצות ישיבה בארץ ישראל. עכ"ד. וכיוצא בזה כתב הרב זוין זצ"ל במאמרו המדינה העברית וקדושת הארץ (הצופה כז בטבת תש"ח, פרק ה סעיפים 1-2, ונדפס שוב בספרו לאור ההלכה), ומעתה בודאי שגם אילת בכלל זה, ובודאי שיש בה לדעתו גם מצות ישיבה בארץ ישראל וכאמור.



יא.

ובהיותי בזה ראיתי ונתון אל ליבי, מה שיש להקשות בזה דהנה במשנה בריש גיטין (דף ב ע"א) כשהביאו את גבולות הארץ אמרו - אשקלון כדרום. ומעתה אם אשקלון נחשבת כגבול ארץ ישראל לצד דרום, ק"ו בן בנו של ק"ו שהעיר אילת שנמצאת הרבה אחריה לצד דרום, שתחשב כחוץ לארץ? ובזה צריכים אנו למודעי, וכן פסק הרמב"ם (בהלכות תרומות פ"א ה"ז), אי זו היא ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים, מרקם שהוא במזרח א"י עד הים הגדול, מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון. עכ"ד. ומקור דברי הרמב"ם הם בדברי המשנה בתחילת גיטין (שם), דתנינן המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ר' יהודה אומר: מרקם למזרח, ורקם - כמזרח, מאשקלון לדרום, ואשקלון - כדרום, מעכו לצפון, ועכו - כצפון. ע"כ. וכבר הקשו הראשונים (שם), דהלא אשקלון היא בארץ ישראל, וכדמוכח בכתובים [עיין בספר יהושע יג, ב-ג, ובספר שופטים א, יח] דמא"י הוא. וגם בספרי דפרשת עקב (פיסקה נא), חשיב אשקלון מכבוש עולי בבל? ועיין בתירוץ השונים בדברי הראשונים ולא עת האס"ף. ובתוס' יום טוב כתב, דיש לומר כמ"ש במתני' דלעיל לענין רקם.

ב). ובזה יש להעיר ע"ד התוספות בגיטין (דף ב ע"א ד"ה אשקלון), שכתבו דעולי בבל לא כבשו את אשקלון, דבספרי הנ"ל מבואר להדיא שכבשו גם את אשקלון וז"ל הספרי, תחומי ארץ ישראל עד מקום שהחזיקו עולי בבל, פרשת אשקלון. ע"כ. אולם בירושלמי בשביעית (פ"ו ה"א דף טז סוע"א) אמרו הדא אמרה אשקלון כלחוץ. ובספ"ר משנה (בהלכות תרומות פ"א ה"ט) הביא דברי הירושלמי הללו וכותב דמשמע שהיא חוץ לכיבוש בבל. עכ"ד. נמצא שהתוספות כדברי הירושלמי אזלי.

שוב ראיתי בדברי הרמב"ן בגיטין (שם ד"ה עוד מצאנו) והר"ן (ד"ה רבן גמליאל) והמאירי (ד"ה ולענין הביאור), שג"כ הביאו דברי הספרי הנ"ל והקשה כן, וכתבו ליישב דפרשת אשקלון אינה אשקלון עצמה אלא גינא דאשקלון שהזכיר הירושלמי שהיא בתחום ארץ ישראל, אך אשקלון עצמה לא. עכ"ד. ופרשה לשון פרשת דרכים וכמ"ש בביאור על ספר המצוות לרס"ג להגר"י פרלא (מנין שישים וחמש הפרשיות בפתיחה). ע"ש.

עוד יש להעיר דבירושלמי בשביעית (פ"ו ה"א דף טז ע"ב) הקשו מהאי קרא ד"וילכד יהודה וגו' ואת אשקלון" (שופטים א, יח), דמשמע שהיא בכלל ארץ ישראל, ומשני ליתי אשקלון, ופירש הפני משה שם (ד"ה ליתי), דאין זו אשקלון. ע"כ. והיינו שהעיר אשקלון המקראית אינה העיר אשקלון שקוראים לה אשקלון. ולפי זה אין להביא ראיה או להקשות מהפסוק. ואפשר שגם התוספות שתירצו דעולי בבל לא כבשו את אשקלון, ידעו מדברי הירושלמי הנ"ל, אך עדיפא משני, דגם אם נאמר שזה אותו אשקלון מ"מ לא נכבשו שוב ע"י עולי בבל. ויל"ע.

ולגבי רקם כתב (בד"ה מנן הרקם), שכתבו התוס' והר"ן שבספר יהושע מפורש דקדש וברד מא"י הוא? "איכא למימר דהני אחריני נינהו דכי היכי דאמרין בגמרא [עיין בערכין דף לב ע"ב] דתרי קדש הוו בא"י, ה"נ איכא למימר דקדש אחרינא הוה בחוץ לארץ, וכן נמי ברד". ע"כ. וא"כ אפשר דתרי אשקלון נמי הוו. ומהשתא אפשר דאשקלון של ימינו אינה אשקלון הנזכרת בחז"ל, שהיא מחו"ל. וכיוצ"ב כתב הרדב"ז על הרמב"ם (בהלכות תרומות פרק א הלכה ט) ע"ש. וכן ראיתי שכתב בספר תפארת יעקב על מסכת גיטין לרבי יעקב גזונדהייט [תלמיד מהרא"ל צינץ] (דף ב ע"א בד"ה ואשקלון), דגם גבי אשקלון יש להוכיח דתרי הוי, דהא אשקלון ג"כ מארץ פלשתים הוא כדמוכח קרא להדיא דהיא אחת מחמשת סרני פלשתים ופלשתים במערב והכא קאמר ואשקלון כדרום. עכ"ד. גם בחזו"א (שביעית סימן יג אות יט ד"ה ירושלמי) כתב, דגם מהרמב"ם (בפ"ה מהלכות קידוש החודש הלכה יא) מוכח, דתרי אשקלון הוו. ע"ש. ועיין עוד בספר דרך אמונה (בציון ההלכה הלכות תרומות פרק א אות קט) וע"ע בדברי המהר"ץ חיות בגיטין הכא, מה שהקשה לו חכם אחד, ולפי האמור ניחא. ודו"ק.

גם ע"ד הרמב"ם גופא, תמהו כמה מרביותא ומהם הרדב"ז על הרמב"ם (שם) [ומשמע מדבריו שרק לעניין גיטין החשיב רבי יהודה במשנה אותם לחז"ל, אף שדעת הרמב"ם אינה כן. ע"ש בדבריו]. והכסף משנה (שם). ע"ש דבריהם. גם בספר כפתור ופרח (פרק יא בסוף הפרק 'עכו והרצועה הסמוכה לה') כתב, שיש לומר שכל דברי הרמב"ם הנזכרים, אינם אלא לענין חיוב המתנות דאוריתא. עכ"ד. ומעתה אין ראייה מדברי הרמב"ם הללו לעניין גבולות הארץ שהם בספק – וה"ה נמי לעניין אילת.

גם היעב"ץ במר וקציעה (סימן שו גדר ישוב ארץ ישראל עמ' שכט בהוצאה מכון ירושלים ד"ה והתימה) כתב, שהרבה תמהו על הרמב"ם שנתן לאשקלון ועכו דין חז"ל לגמרי, ואם אמרו אשקלון ועכו כחז"ל לגיטין משום שבני מדינת הים הן, דלא גמירי, ואינן בקיאים לשמה ולא שכיחי מתיבתא, איברא מאר"י ממש נינהו, ומסיק, דבודאי דין ארץ ישראל להם. וכן שנה דברו בזה (שם עמוד שלה ד"ה ברם), ע"ש דבריו.

וכבר כתב רבינו החזו"א בספרו (הלכות שביעית סימן ג ס"ק יח) וז"ל: "ועדין אין אנו בטוחים אם אפשר לסמוך על מפת הארץ, שלא דקדקו בדברי חז"ל ושמות

הערים ומקומותיהם נשתנו, ויש שנמחקו זכרם ובנו על אומדנות. וכתב עוד שם (בסעיף קטן יט), וגם עיקר בית שאן אי אפשר לסמוך על השם, כי בהמשך הזמן נהרסו וחזרו ונתיישבו, ופעמים נעתקו ממקומן הראשון ופעמים נשתנו השמות". ע"ש. וראה עוד בדבריו (שם ס"ק לב) שכתב עוד כיו"ב. יעו"ש. וע"ע בשו"ת עטרת פז להגר"פ זביחי שליט"א (ח"א כרך ג - חושן משפט סימן יב), שהביא גם דברי החזו"א הללו ודן מהם לגבי העיר עכו וכתב, די"ל שהעיר עכו דהיום ספק הוי אם היא עכו דזמן חז"ל. ע"ש דבריו, ודון מיניה ואוקי באתרין.



יב.

כל קבל דנא, ראיתי למ"ש בשו"ת אור לציון (חלק ג פרק כג אות יב) שמסיק לדינא לגבי חיוב יו"ט שני של גלויות, שכל עיר שהיא בחוץ לארץ, וספק הוא אם הגיעו שלוחי תשרי אליה בכבוש שני עושים בה ב' ימים. וא"כ העיר אילת, אף שבזמן שלמה היו שם יהודים, כנראה מהפסוק בדברי הימים (ב, ח, יז) "אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילות על שפת הים בארץ אדום". וראה גם במלכים (ב, יד, כב), מכל מקום כבר נתבאר שלדעת הרמב"ם (פ"ה מהלכות קידוש החודש הלכה יא), דהכל תלוי בזמן הראיה בכיבוש שני, ולא ידוע שהיו שם יהודים אז. (וראה גם במלכים שם טז, ו). והרי בחוץ לארץ בכל מקום שלא ידוע אם הגיעו שלוחי תשרי עושים ב' ימים. ולכן יש לנהוג בעיר אילת יום טוב שני של גלויות לכל דבר, בין להקל ובין להחמיר. ואין לחוש לא לבל תוסיף, ולא לחשש ברכה לבטלה בקידוש ובתפילות, ולא לחששות אחרות. עכ"ד. ולכאורה נראה שסובר שיש לעיר אילת דין חו"ל גמור. ומ"מ אחר המח"ר נראה שיד הדוחה נטויה לומר, דהגם שלדעת הרמב"ם לעניין חיוב יו"ט שני של גלויות - הוא זמן הראיה בכיבוש שני. מ"מ מנ"ל שדעתו כן גם לגבי איסור יציאה מארץ ישראל, דאפשר שבזה סגי מה שנכבש בבית ראשון בימי שלמה. וביחוד שלפי מה שהביא הרב ציץ אליעזר משם הראש"ל הגר"ב צ' עוזיאל זצ"ל, שגם בימי רבן גמליאל היה שם ישוב יהודי, ולו יהיה אלא ספק - הוה ספק באיסור דרבנן וכאמור.



יג.

ובהיותי בזה כן בקודש חזיתי להגר"מ שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ג סימן שלב) שיצא לדון בגבול הדרומי, וכתב לרב השואל: "והנה מה שדן אודות גבול הארץ בדרום, ולדבריו עד אילת בספק ארץ ישראל, ומביא מדברי הגאון רבי פנחס עפשטיין זצ"ל במכתב שהעתקתי במועדים וזמנים (ח"ג רכ"א) שעד אילת ספק בגבול ארץ ישראל וחייבין בתרו"מ, ומביא עוד מדברי הגר"מ טוקצ'ינסקי זצ"ל שאילת היא ארץ ישראל ודאי (עיר הקודש ח"ג פרק י"ט) ולדבריו זהו דעת רבינו החזו"א זצ"ל, אף שבאגרות הגר"ב מנדלסון זצ"ל מעיד שהחזו"א זצ"ל אסר לנסוע לאילת משום יציאה מא"י רק אולי היינו לחומרא עכ"ד. אמנם תמוה לתאר גבול א"י ע"פ תורתנו הקדושה עד קרוב לים סוף, ויותר נראה לי שסברו הגאונים הנ"ל שכל שטח שביד ישראל היום עלינו להחזיק ולנהוג בו כספק ארץ ישראל וכו', והגאון רבי פנחס עפשטיין זצ"ל (ראב"ד העדה החרדית) פסק הלכה למעשה, וכמו שהבאתי מכת"י במועדים וזמנים (ח"ח עמוד כה) להפריש תרו"מ בלי ברכה עד אילת, (ובשנת השמיטה מפרישים מעשר שני ועני מספק איזה מעשר נוהג אז וכמבואר באחרונים), ואם המשיגים לא מפרישים יפריש כל אחד בביתו. ולע"ד אילת מעולם לא נתקדשה, רק כיבשו שמה בתקופות שונות, וכיון שנכבשה נוהגין שם גבי כמה דינים כארץ ישראל, אבל לענין שמיטה לא נוהג שמה, ולתרומות ומעשרות נוהגין גם בירקות כמו בכבשו עולי מצרים, דחמיר ממקומות הסמוכין שאין נוהגין בירקות, (לפי זה אולי יש טעם לזה שאין נוהגים יום טוב שני באילת, שאינו כחז"ל, אלא כבשום ובעלות ישראל ככל הארץ ולא חילקו, ואינו נוהג שמה היום יום טוב שני". עכ"ד.

נמצאנו למדים שלדעתו אילת היא מקום ספק, והגם שנכבשה, אכתי אין דינה כארץ ישראל גמורה. ומטעם זה כתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א בהמשך דבריו שם דלצאת מא"י לאילת כיון שמעולם לא נתקדשה ורק נכבשה, צ"ע טובא אם יש להתיר כשאין צורך. עכ"ד. ומ"מ לא אסר בזה, והיינו טעמא כדאמרן, שאי אפשר לאסור היציאה לשם שאינו אלא ספק באיסור דרבנן, וכאמור.

וכן בקודש חזיתי שהביאו בקובץ מוריה (נג-נד עמוד כב) תשובה הגרצ"פ פראנק זצ"ל, וז"ל: "ע"ד השאלה איך ינהג באילת בחג השבועות בענין יו"ט שני של

גלויות, הנני מודיע כי הנגב הוא בכלל ארץ ישראל ולכן יו"ט הוא רק יום אחד בלבד. ובענין הפרשת תרו"מ מחוייבים בהפרשת תרו"מ ובכל המצות התלויות בארץ". עכ"ד. ומשמע מדבריו דאין זה ספק שאילת היא בכלל ארץ ישראל. וכן נראה נוטה דעת הגר"י הרצוג זצ"ל בש"ת היכל יצחק (סימן נה), שהסכים עם דברי הגר"י טיקוצ'ינסקי שהביא את דברי תרגום רב סעדיא גאון ז"ל של מעלה עקרבים, וכו' (בספר תבוה"א לר' יהוסף שורץ ז"ל דף כ"ד מביא, כי רבינו סעדיא גאון מתרגם מעלה עקרבים, הוא עקבה, ור"ל עיר עקבה אשר על יד מפרץ עקבה שהוא מפרץ ים סוף). ע"ש ואכמ"ל.



יד.

והנה בילקוט יוסף (מצות התלויות בארץ חלק א, פרק א סעיף ה עמוד ע) כתב וז"ל: "ולגבי טיול לאילת דינו כטיול לחו"ל ובכל אופן שמתירים לצאת לחו"ל יש להתיר גם לאילת". ע"כ. ולפי האמור יש להתבונן אמאי אין בזה ספיקא וספק ספיקא? ובאתי בזה בשיג ושיח עם ידידנו הרב הגאון הדיין המצויין רבי יוסף חיים מזרחי שליט"א, והסכים עימי בזה. ואף בא בדברים בזה עם הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בעל הילקוט יוסף, ולאחר שאמר לו הדברים הנ"ל, ענה - שאפשר להקל בזה ביציאה לטיול לאילת. וכמ"ש.

וידידי הגר"ש בר כוכבא נר"ו הראנז, שגם הרב ישכיל עבדי ס"ל שאילת היא מארץ ישראל, שכן כתב בסוף חלק ח (בהשמטות חלק יו"ד סימן ח אות ה) וז"ל: "מה דין אילת בזמן הזה אם היא מוחשבת כאחת מארץ ישראל, כבר כתבתי בזה בישכיל עבדי (ח"ו חאו"ח סימן ב), ושם העלתי שנחשבת כארץ ישראל". עכ"ל. ואמנם בחלק ו, לא דיבר להדיא על אילת, וכתב (שם סעיף ב אות ב) ד"כל המדברות של ארץ ישראל שכבשו ע"י ישראל הגם שלא היו שם ישוב מעולם, יש בהם קדושת ארץ ישראל ונגררים אחרי הישוב בארץ ישראל דאין מחלקים בקדושת ארץ ישראל בין מקום למקום דסדנא דארעא חד הוא, וקדושת ארץ ישראל שוה לכולם". ע"כ. ובסוף תשובתו הביא מה שכתב לו הגרי"ם טיקוצ'ינסקי זצ"ל (עמ' ח אות ב), דהסתפק הרבה בנגב הדרומי ומכ"ש אילת. וכתב להשיב הרב ישכיל עבדי וז"ל: "דדוקא מקומות שנכבשו ע"י עולי בבל, יש להם דין קדושת יום טוב ראשון,

ולא מקומות שכבשו עולי מצרים רק מה שצריך לברר באמת, ההוא איזה גבולות שכבשו עולי בבל, שבוה תלוי עיקר הדין, ועכ"פ הדבר פשוט שבמקומות הידועים לנו שכבשו אותם עולי בבל, גם המדברת שלהם, אף שמעולם לא היה בהם ישוב, נגררים אחר הישוב. ומעתה גם מקום הנגב שאנו דנים עליו, אם ידוע לנו, שבתחום הנגב היה שם סביבותיו מקומות ישוב, שידוע שנכבשו ע"י עולי בבל, ודאי דגם המדברות נכללות עימם, ועיקר הברור מה שצריך חברר עתה, איזה הם המקומות בנגב שנכבשו ע"י עולי בבל". עכ"ד. וממה שכתב בחלק ח בהשמטות הנ"ל, משמע דפשיטא ליה שאילת היא בכלל ארץ ישראל.

ולאחר כותבי כל זאת, ראיתי שרבים וטובים הלכו בדרך זו, וגדולה מזו כתב בשו"ת אז נדברו (חלק יד סימן מג) לצדד להקל לצאת לאותם המקומות המסופקים גם לכהן, שיש לו איסור נוסף לצאת לחוץ לארץ מלבד האיסור לכל אדם לצאת סתם מארץ ישראל כמבואר בשו"ע (יו"ד סימן שסט סעיף א). ושם גם צרוף צורף השיטות החולקות ועשה ספק ספיקא. ע"ש [ותמהתי קצת ע"ד, דבתחילה כתב שיש להקל ע"פ הפוסקים הסוברים שכל האיסור היה בזמן שהיו טהרות בארץ ישראל, ושכן דעת הפרישה והב"ח והש"ך והט"ז והבאר הגולה וחידושי רע"א בשם הריק"ש, ודלא כהשבות יעקב (בח"א סימן פה ובח"ב סימן צח) המובא שם בפתי תשובה החולק וסובר שאיסור זה שייך גם היום, ושוב נסוגה אחר ימינו וכתב דהחתם סופר (יו"ד סימן שלו) הסכים עם השבות יעקב, ולולי זה היה מקום להקל. עכ"ד. ותמהני מפני מה נרתע להכריע ככל ספק איסור דרבנן במחלוקת הפוסקים, ובמיוחד שרוב בניין ורוב מניין מהפוסקים שהביא חלקו על דברי השבות יעקב, והגם שהחתם סופר סבירא ליה כוותיהו אכתי רובא דרבוותא לא סבירא לי הכי. ומ"מ גם הרב אז נדברו גופיה כתב שכיום המנהג להקל בזה].

גם בשו"ת בריתי שלום להגר"פ שפירא נר"ו (ח"ד סימן ד הערה 6) הלך בדרך ישרה זו, וכתב, שלדעת רוב הראשונים [וכן מוכיחה המציאות], כל המקומות שנכבשו ע"י שלמה המלך ברשות הסנהדרין ונכללו בא"י בזמנו מדין כיבוש רבים, וכגון העיר אילת, יש לאותם המקומות גם כיום דין ארץ ישראל גמורה ומותר לישאלים ולוויים לצאת ולטייל שם, ולהרבה דעות יש שם קדושת שביעית. עכ"ד.



טו.

ואני טרם אכלה לדבר, עלה במחשבה שבנ"ד יש לצרף גם כן שכל מה שהולך לשם הוא שלא ע"ד להשתקע אלא ע"ד לחזור, ובוה קיל טפי, צא ולמד ממ"ש בשו"ת פרי הארץ (ח"ג חיו"ד סימן ז דף כ טור ד ד"ה זאת), דלצאת מארץ ישראל לחו"ל לזיכא, כל שהוא לחזור שרי, הגם דליכא סרך מצוה [וכפי שהאריך שם להוכיח], דלא גרע מסחורה דשרי לצאת לחו"ל ע"מ לחזור, ה"נ דכוותה, והגם דלדעת התוספות בע"ז (דף יג ע"א ד"ה ללמוד תורה ולישא אשה) לא התירו אלא ללמוד תורה ולישא אשה, ולדעת השאילתות (פרשת אמור סימן קג) לכל דבר מצוה דוקא ולא לדבר הרשות, היינו דוקא לעניין טומאת כהן, אבל לעניין לצאת מארץ ישראל לחו"ל קיל טפי. ע"כ.

וע"ע בשו"ת יחווה דעת (חלק ד סימן מט), ובשו"ת עטרת פז (חלק א כרך א - אורח חיים סימן י). והבט ושא עיניך למ"ש המהרי"ט בחידושו לקדושין (דף לא ע"ב) במ"ש בגיטין (דף עו ע"ב) כי הווי מיפטרי רבנן מהדדי, בעכו הווי מיפטרי, משום דאסור לצאת מא"י לחו"ל, צ"ל דמחמירים על עצמם היו, תדע דהיכי נפקי הנך דאזלי אינהו ללוותן, אטו הני רבנן והני לאו רבנן וכו'. וכתב ע"ז בספר ויואל משה (מאמר ישוב א"י אות פ"א), במ"ש המהרי"ט בהני רבנן דמיפטרי בעכו שאינו איסורא אלא מחמירין על עצמם היו, קשה לכאורה שהרי מבואר שם בגמ' הטעם משום שאסור לצאת מא"י לחו"ל? ומבאר, שהלא הטעם שכתב שאינו אלא חומרא בעלמא, הוא בשביל שלא הלכו אלא ללוותן לא לדור ולהשתקע בחו"ל, אבל הני רבנן דנפקי חזרו לבתיהן לחו"ל מקום שהיו דרים שם וכו' עכ"ד.



טז.

ובשלהי דברי אבא אעירה, שבאשה קיל טפי, דהנה בטור (אבה"ע סימן עה) הביא את דברי הירושלמי בסוף כתובות: "הוא רוצה לעלות והיא אינה רוצה, כופין אותה לעלות. היא רוצה לעלות והוא אינו רוצה, אין כופין אותו לעלות". וביאר הטור בשם ה"ר מאיר דהירושלמי איירי בזמן הזה, ומתניתין בכתובות דקתני שכופין אותו לעלות, איירי בזמן הבית. והקשה על כך הטור, דאי איירי בזמן הזה

למה כופין אותה אלא נראה שאין חילוק בין בזמן הזה לזמן הבית, יעו"ש. ובביאור הגר"א (שם סה ס"ק יז) ביאר טעמו של דבר וז"ל: "דאין מצוה על האשה עתה לדור בא", דמשום מצות הנהוגות שם דוקא האיש מצוה עליו לטרוח לקיים, משא"כ בזמן בה"מ". והוסיף הגר"א שלמעשה יש מחלוקת ראשונים בדבר זה דיש אומרים שאף בזמן הזה כופים את שניהם, והסיק הגר"א שהכל לפי הענין, יעו"ש. וע"ע בבית הלוי (ח"ב סוף סימן נ), מה שכתב לבאר את דברי הר"מ. ע"ש. והגם שבספר חשוקי חמד עמ"ס בבא בתרא (דף צא עמוד א) העלה, דבזמן הזה, שאין קושי לקיים את המצוות התלויות בארץ, נראה פשוט שלכו"ע אף נשים חייבות במצוה זו, ואין להן היתר לצאת מהארץ, מלבד לאותם מקרים שמותר אף לגברים לצאת. ע"כ. מ"מ בנידון דידן שאפשר שאין אילת נחשבת לחו"ל, לכו"ע קיל טפי. וכאמור.

וטרם אכלה לדבר אבא אעיר'ה שבתשובה זו דנתי בארוכות עם הגאון רבי יהודה ברכה שליט"א בעל הברכת יהודה והוא נטה קו להחמיר בזה, והעלה דבריו בתשובה, ואחר המח"ר אין דבריו מוכרחים.



סוף דבר הכל נשמע

שמעיקר הדין מותר לכל אדם בין איש ובין אשה לצאת לטייל באילת, וכן הסכימו עימי כמה מגדולי ישראל, ומהם הראש"ל הגרי"צ יוסף שליט"א, ומו"ר הרה"ג רבי גדעון בן משה שליט"א אב"ד ירושלים, וידידנו הדיין המצויין הגרי"ח מזרחי שליט"א ועוד.^ג וצ"מ וימ"ן אמן.

[ובודאי שאין הדבר מורה היתר ללכת למקומות שיש שם בעיות של צניעות ב'מראות נגעים' שלפי מה ששמעתי יש מקומות שם שאסור לילך לשם מצד אלו הענינים, והמזהיר והנזהר ירבה שלומים כימי נהר אכ"ר].



ג. ושו"ר שציינו שכן דעת הר"ש גורן בספרו משנת המדינה, שאין איסור ביציאה לאילת, משום שהיא נכבשה ע"י שלמה המלך. ע"ש.

אוצר חושן משפט

בדין הזמה בממון ♦ תחילתו בפשיעה וסופו באונס

הרב רפאל ברוך טולידאנו

בני ברק

בדין הזמה בממון

א.

מתני' ריש מכות: "כיצד העדים נעשים זוממין, מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו, אלא לוקה ארבעים", עכ"ל המשנה. ובגמ' שם מבואר דאין מקיימים בהם דין "כאשר זמם", דהיינו שהעדים הללו יהי' דינם כבני גרושה וחלוצה, בגלל גזה"כ לו - ולא לזרעו. וכיון שא"א להעניש את זרעו שיהיו חללים, א"א לענוש אותם להיות להם דין בן גרושה או בן חלוצה, דלא הוי כאשר זמם לעשות, שהוא זמם לעשות אף את בניו חללים, ע"כ תוכן דברי הגמ'.

והקשו הראשונים (רמב"ן וריטב"א בריש פירקין), דבשלמא לקיים בהם דין "כאשר זמם" בפסול הגוף לא מצינן, אולם הני עדים הרי זממו אף להפסידו מלקבל מתנות כהונה, וא"כ יתחייבו לשלם מה שרצו להפסידו. וכתב הריטב"א וז"ל: "וטעמא דלא משלמי להו וכו' ואיבעית אימא משום דהאי פסידא לא בריא היזקא וגרמא בעלמא הוא דכוותה בעלמא פטור, דמי יימר דיהבו ליה מתנות כהונה דהא טובת הנאה לבעלים, ואפי' במכירי כהונה לאו שיעבודא דאית ליה לכהן עלייהו אלא מצוות נתינה, והוא כדבר שלא בא לעולם ולא ידע אי הוי ליה. ומסתמא קאמר רחמנא 'כאשר זמם לעשות' - ולא כאשר זמם לגרום.

עוד פירשו בתוס' בטעמא דהא, דכיון דלא מקיימין בהו הזמה במאי דהוה עיקר סהדותיהו דפסולא דגופא דב"ג או ב"ח, לא מקיימין לה בהא (בתשלומי מתנות כהונה), דלא מקיימין הזמה לחצאין, וכדאמרינן בגמ' גבי ועשיתם לו - ולא לזרעו", עכ"ל.



ב.

והנה ממה שתירץ בשם התוס', דכיון שא"א לקיים בהם כאשר זמם בפסול הגוף (שיהיו ב"ג או ב"ח), א"א לקיים בהם כאשר זמם בהפסד ממון (של מתנות כהונה), משום דהוי כאשר זמם לחצאין, מוכח דהראשונים בקושייתם סברו דאין כאן חסרון של כאשר זמם לחצאין. וטעמא דמילתא הוא בהכרח משום שאנו דנים את הפסד הממון בנפרד, וכאילו היא מזימה נפרדת. וצ"ב, דהרי כל מזימתם היתה לפוסלו כב"ג או ב"ח, אלא דפסול זה כולל בתוכו אף הפסד ממון, אך אין כאן ב' מזימות שנוכל להפריד ביניהן. וצ"ב במה פליגי הראשונים על התוס' דלא הוי כאשר זמם לחצאין.

ועוד יש לעיין במה שתי' הריטב"א, דאינם חייבים על מה שזממו להפסידו ממון משום דהוי גרמא, שהרי עדותם אינה להפסידו ממון כי אם לפוסלו, אלא דממילא מפסיד מזה ממון, ורחמנא אמר "כאשר זמם לעשות" - ולא כאשר זמם לגרום. דצ"ב, דהא לעולם כל דין עדים זוממים אינו אלא בגרמא, שהרי ממעטינן מקרא כאשר זמם - ולא כאשר עשה, והיינו דאין דנים אותם כזוממין אלא כשנגמר דינו, אבל לא בוצע עדיין פסק הדין, ובהכרח דאין זה אלא גרמא שגרמו לו. וא"כ מה לי הא גבי מתנות כהונה דנתווסף בזה דהוי גרמא מפני שעיקר עדותם היא לפוסלו, ואין עיקר עדותם מתחילתה להפסידו ממון.

ואף אי נימא (כדיבואר להלן), דשאני עדים זוממים דממון מעדים זוממין דמיתה ומלקות, דזוממין בממון, שבאו להפסיד ממון, דנים אותם בגדרי מזיק. ומשו"ה כשאין עיקר מזימתם להפסידו ממון חשובים הם כמזיק בגרמא בלבד. אולם, אכתי צ"ב דא"כ מפני מה קאמר הריטב"א עלה דאמרין "כאשר זמם לעשות" - ולא כאשר זמם לגרום, הא קי"ל בכל המזיקים דגרמא בנזיקין פטור, ואי דיינינן להו כמזיק ממילא ידעינן דבגרמא פטורים. וצ"ע.



ג.

ולביאור הענין נראה בהקדם, דהנה איתא להלן במתני' (ה.): "אין העדים נעשים זוממים עד שיגמר הדין על פיהם". ומבואר שהעדים נעשים זוממים רק

לאחר שנגמר הדין על פיהם, אך לא נעשו זוממין מיד כשגמרו להעיד עדותם. ולכאורה מוכח מינה דדין "כאשר זמם" אינו על כך שהעידו עליו עדות שקר, דהלא העדות נסתיימה כשגמרו עדותם, ולמאי בעי שיגמר הדין על פיהם, אלא דין "כאשר זמם" הוא על כך שיצרו פסק דין על הנידון (יעוין באו"ש פ"כ מהל' עדות הל' ב' שחקר בזה). וביאור הענין הוא שהתורה לא הקפידה על שהעידו עדות שקר על הנידון, אלא על שחייבוהו ויצרו עליו פסק דין, ובוה חשובים כמי שכבר עשו עוולה.

והנה חלוקים הם ביסודם חיובי מיתה ומלקות מחיובי ממון, דבחיובי מיתה ומלקות כל החיוב על הנידון הוא רק לאחר שנגמר עליו הדין, אך קודם שנגמר עליו הדין אינו חייב כלל. וכגון המחלל שבת, אף שסיבת חיובו והמעשה המחייבו הוא המעשה שבו חילל שבת, אין הוא חייב מיתה אלא משעה שגמרו עליו את הדין. וראיה לדבר שהמחלל שבת אינו מצווה להרוג את עצמו מיד אחרי שחיללה, דהמעשה לבדו אינו מחייבו מיתה אלא בצירוף הפס"ד של בי"ד שפלוני חייב מיתה בגלל שחילל שבת. משא"כ בחיובי ממון, אין החיוב תלוי כלל בגמר דין, אלא החיוב קיים על ידי המציאות המחייבת, וגמר הדין אינו אלא גילוי על כך שהייתה מציאות המחייבת, וכגון המזיק את חברו או הלווה ממנו, חיובו הוא מפני שהזיק או שלוה, וגמר הדין אינו אלא גילוי ובירור שהיה כאן מציאות המחייבתו, ומהאי טעמא חיובו הוא משעה שהזיק או לוה. וכעין זה ביאר הגר"ח הלוי את החילוק בין קנס לממון, דבממון חייב משעה שעשה את המעשה (הזיק, הלוואה) ועל כן אף אם יודה לא יועיל לו, שכן כבר נתחייב. משא"כ בקנס, שחייב משעה שנגמר עליו הדין, ולכן אם יודה קודם לכן יפטר שהרי עדיין לא נתחייב.

ועל פי זה נראה, דכל מאי דאמרינן דדין כאשר זמם הוא על מה שהעדים יצרו פסק דין על הנידון, היינו דווקא כשהם באו להעיד על חיוב מיתה או מלקות, שכל החיוב על הנידון הוא רק לאחר שנגמר עליו הדין, אך קודם שנגמר עליו הדין אין הוא חייב כלל. אך כשבאו להעיד על חיוב ממון, שאף קודם פסק הדין חיובו קיים, ואין פסק הדין יוצר עליו חיוב, בזה אין דינא דכאשר זמם מפני עשיית גמר הדין כנגדו, כיון שגמר הדין אינו פועל בו חיוב כלל אלא גילוי בעלמא ובירור על חיוב שקיים עליו כבר. אמנם, לפי דברי הגר"ח דלעיל,

לענין האי דינא אין דין קנס כדין ממון אלא כדין מיתה ומלקות, מכיוון שגמר הדין יוצר את החיוב.



ד.

וגדר האי דינא דכאשר זמם בממון נראה דמבואר בסוגיא דב"ק ד ע"ב, דאיתא התם דעדים זוממין הוא מכ"ד אבות נזיקין, וש"מ דגדר חיובם הוא מפני דחשבינן להו כמזיקין, וכאילו הזיקוהו והפסידוהו ממון בפועל, ואף שבזוממי מיתה ומלקות ליכא למימר הכי. וע"כ דשני גדרי חיובא הוא, וכמבואר. במיתה ומלקות, העדים זממו ליצור עליו פסק דין מיתה ומלקות, המחייבו, אבל בזוממי ממון, שלא זממו שיעשה עליו פסק דין המחייבו, דפסק הדין אינו יוצר עליו חיוב, אלא זממו שבי"ד יפסקו עליו שעשה מעשה המחייבו, בהא אין החיוב על הדבר בעצמו, אלא דחשיב ליה שהזיקוהו ע"י גרימת בירור ופסק כזה.

ומבואר לפ"ז הא דאשכחנא דבדין "כאשר זמם" בממון, לא עבדינן להו ממש כמו מזימתם, אלא מחייבים אותם רק בתשלומים, וכגון מי שהעיד בשקר על חברו שמכר את ביתו, אין מחייבים אותו שימכור את ביתו מדינא דכאשר זמם, אלא מחייבים אותו בתשלומים, ואף שזמם להפסידו ביתו. וע"כ היינו טעמא, כמבואר, דעיקר חיובא בזוממי ממון הוא מפני שאנו רואים אותו כאילו הזיק את רכושו והפסידו ממון, ולפיכך אנו מחייבים אותו בתשלומי ממון, ולא אמרינן שימכור את ביתו ויפסיד אלא ישלם לנתבע. וכן מתבאר מקושיית הראשונים דלעיל, דקשיא להו שהעדים ישלמו על מה שזממו להפסידם מתנות כהונה, אולם לא הקשו שנפסול את העדים לעניין מתנות כהונה שלהם (אם הם כהנים), אלא לענין תשלומי ממון בלבד קשיא להו. ועל כרחק דהכי הוא, דאי לא נימא הכי אלא נימא דקשיא להו שיפסלו לענין מתנות כהונה, א"כ פשיטא דהוי כאשר זמם לחצאין, דהלא הם זממו פסול כהונה והפסד ממון, ואנן עבדינן להו רק דין פסול מתנות כהונה. לפיכך, ודאי דקושייתם הויא שהם ישלמו את הפסד התרומה, אך לא שיפסלו לענין תרומה. וטעמא דהכי בלבד קשיא להו היינו כמבואר, דלגבי הזמה בממון עיקר חיובא הוא דדנים אותם כאילו הפסידו לנידון ממון, וכדין מזיק.

וע"פ האמור, דיסוד דין עדים זוממין בממון הוא משום דדנים אותו כדין מזיק, מתבאר לכאורה דבגוונא דאינו אלא גרמא יהיו העדים פטורים, וכדין גרמא במזיק שפטור. לפיכך, כשאין עדותם על הפסד ממון, אלא עיקר עדותם באה לפוסלו מכהונה, אלא שעל ידי כך יגרם לו אף הפסד ממון, אין לדון בו דין עדים זוממין דממון, כיון דהוי גרמא וגרמא בנזיקין פטור.

אלא דצ"ב דבגוונא שזממו על היזק שאינו ניכר, אמרינן דחייבים מדין כאשר זמם, וכגון עדים שהעידו על שור שהוא מועד ונמצאו זוממין, דמבואר בתוס' ב"ק (כג ע"ב ד"ה ולא) שהם חייבים לשלם מדין "כאשר זמם", וחיובם הוא על שהורידו את ערכו של השור, דעל ידי שהעידו עליו שהוא מועד ירד ערכו, ואף שהאי מילתא שהורידו ערכו של השור הו"ל היזק שאינו ניכר. וכן עדים שהעידו על יין שהוא יין נסך, מבואר בקצוה"ח (סימן ל"ח סק"ד) שחייבים לשלם דמיו מדין "כאשר זמם", ואף שניסוך היין הו"ל היזק שאינו ניכר. ואי נימא דיסוד דין עדים זוממין בממון הוא מדין מזיק, וחיובם הוא כחיובי מזיק, ולפיכך בגרמא פטור, מ"ט בהיזק שאינו ניכר, דכוותיה במזיק בידים פטור, אמרינן דעדים זוממין חייבים.

ה.

ונראה דאף שיסוד חיובם הוא כדין מזיק, חלוק הוא בפרטי דינו מכל דיני מזיק. זאת, מפני שאין חיובם בא מפרשת מזיק, שנלמדת מהכתוב "מכה בהמה ישלמנה", דבה אמרינן שחיוב התשלומים הוא על מעשה ההיזק ועל תוצאות ההיזק, אלא חיובם הוא מפרשת עדים זוממים, וחיובם הוא על מה שזממו, והיינו על מה שרצו להפסידו ממון, אלא דהמזימה חשובה כמעשה מזיק, משום דרחמנא אחשביה ליה למעשה. אולם, לעולם לא היה בעדותם מעשה, אלא התורה החשיבה את המזימה כמעשה היזק. וממילא כיון שכך הוא, אין מקום לחלק בין המזימות, ואף במזימה של גרמא או של היזק שאינו ניכר ראוי לחייבם, דהא אינהו בעו להפסידו ממון, ולענין הפסד הממון אין חילוק בין היזק ניכר לשאינו ניכר ובין בידים לגרמא. לפיכך, דוקא במקום שחייבים אף על המעשה יש חילוק ביניהם, אבל בעדים זוממין, דרחמנא אחשביה למעשה, בכל גוונא אחשביה למעשה, ולכן בכל גווני חייבים.

ומעתה נבא לבאר את דברי הריטב"א, דעדים זוממין על ב"ג וב"ח אינם חייבים על הפסד מתנו"כ, משום דהוי כאשר זמם לגרום ופטורים בהזמה זו. ולכאורה לפי המבואר, דאף דהזמה בממון חשבינן לה כמזיק, היינו דוקא לעניין חיובם, אך לעניין פטורי מזיק אין הם כדין מזיק, כיון שלעולם אין בהם מעשה, דנימא דהם פטורים מהפסוק דמכה בהמה ישלמנה, וא"כ אמאי נפטרו מדין גרמא.

ולפיכך נראה דלא קאמרי לה אלא לענין דין גרמא, אבל שאר פטורי מזיק, כדוגמת היזק שאינו ניכר, בהא לא אמרינן דעדים זוממין פטורים וכדנתבאר לעיל. והיינו טעמא, כדקאמר הריטב"א בדבריו, דבעינן "כאשר זמם לעשות" ולא כאשר זמם לגרום, דדין התורה הוא דעדים זוממין דרחמנא אחשביה למעשה, היינו דוקא בענין שמזימתם ועדותם היו להפסידו ממון, אבל בענין שמזימתם ועדותם היו לענין אחר, אלא דמינה נגרם הפסד ממון, הא לא הוי בכלל כאשר זמם לעשות, אלא זממו לגרום לו, והא לא איתרבי דאמרינן ביה דרחמנא אחשביה. לפיכך, כשהעידו העדים שהוא בן גרושה ובן חלוצה, עדותם באה לפוסלו מכהונה, ועל כך היתה קבלת העדות, שהרי אינו בריא הזיקא דיפסיד מתנות כהונה, דמי יימר דיהבי ליה מתנו"כ. בהא אמרינן דלא חשיבא עדותם מעשה היזק, אלא גרמא בעלמא דלא רבייה רחמנא, ולפיכך הם פטורים. אולם, לענין היזק שאינו ניכר, בהא לא מיעטיה רחמנא, ואף בהא אמרינן שמכיוון שזממו להפסידו ממון חייבים הם בתשלומים, דהא אין החיוב על המעשה דניבעי גדרי מעשה היזק, אלא מחמת מזימת ההפסד, דרחמנא אחשביה, ובכל גווני אחשביה למעשה.

ו.

וע"פ המבואר שיסוד דין הזמה בממון חלוק מיסוד דין הזמה במיתה ומלקות, שבממון החיוב "כאשר זמם" הוא על מה שזממו להפסידו, וחשבינן להו כמי שהפסידוהו, ובמיתה ומלקות חיובם הוא על כך שיצרו עליו פסק דין של מיתה ומלקות, מבואר היטב מדוע קשיא להו לראשונים שישלמו על הפסד המתנות כהונה, ולא פשיטא להו דהוי "כאשר זמם" לחצאין. דבשלמא אי אמרינן דיסוד דין הזמה בממון הוא כבמיתה ומלקות, שהעדים מתחייבים מחמת שיצרו פסק דין דב"ג וב"ח, אזי י"ל דחסר ב"כאשר זמם" אם יתחייבו על ההפסד ממון בלבד, ולא

יפסלו אותם פסול הגוף, והו"ל כאשר זמם לחצאין. אך כיון שנתבאר שיש כאן ב' סיבות שונות לעונש "כאשר זמם", דיסוד דין הזמה בממון הוא על הפסד הממון שעשו, ממילא יש כאן שני מחייבים שונים, דעל פסול הגוף יש דין "כאשר זמם" מחמת הפסק דין שיצרו עליו, ועל ההפסד ממון יש דין "כאשר זמם" משום הפסד הממון, וכל חד מינייהו מחייב לבדו. לפיכך, ס"ל דלא שייך בזה דין כאשר זמם לחצאין, וממילא קשיא להו שישלמו את תשלום הפסד הממון של המתנות כהונה לחודא.



הרב אלחנן וינברג

תחילתו בפשיעה וסופו באונס

א.

השיטות

בגמ' ב"מ ל"ו א' יש מחלוקת האם תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב או פטור. ונחלקו אב"י ור"ב לגבי מה הנידון.

ר"ב אומר שאונס שקרה בלי שום קשר לפשיעה, והיה קורה באותה מדה בבית השומר 'מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם', לכו"ע אין לחייבו מטעם תחילתו בפשיעה וסופו באונס.

לדעת התוס' (דע"ח א' ד"ה הוחמה) אב"י אינו חולק בזה. והביאו שם ש"ר אלפס (דף כ' א' מדפיו) מפרש שאב"י סובר שמאן דמחייב אפי' בהא מחייב.

והביא הרי"ף שיש שפסקו כאב"י, משום שהגמ' בע"ב אומרת שלהלכה תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, והם פירשו דקאי אפשע ויצאה לאגם דתלי בפלוגתא, והרי"ף גופיה מפרש דלא קאי אלא אעיקרא דמילתא בתחלתו בפשיעה דעלמא דמחייב, אבל הכא הילכתא כר"ב דלא חשיב תחב"פ משום דמלאך המוות מ"ל הכא מ"ל התם.

אב"י אומר שכו"ע מודים שנוק שקרה באונס כתוצאה מן הפשיעה, כגון שפשע בכך שהלך למקום מסויים, ושם היה דבר שמזיק כל מי שמגיע, אפי' שלא היה צריך לחשוש מכך - חייב, וכל הנידון בדבר שהפשיעה הייתה כעין היכי תימצא להביא את האונס.

ודעת בעל העיטור בפקדון (דף ע' טור ד') שכל שלא יכול היה להעלות על דעתו שיבא כזה אונס, פטור, והש"ך (סי' רצ"א י"ד) דחה סברא זו.

ולכאורה ר"ב מודה שבאונס שהוא תוצאה של הפשיעה ולכו"ע מתחייב. אך צ"ע א"כ מאי טעמא אמרינן דמודה ר"ב בנגנבה, ולא איירי טפי מהכי באונס שהוא תוצאה מהפשיעה. וי"ל דבעינן למימר דהוא מודה דלא נימא סברא ד'מלאך

המוות מ"ל הכא מ"ל התם'. ולבר מהכי מודה הוא גם בעיקר העניין (וכן מבואר בתוס' ב"מ ע"ח א' ד"ה ר' יוסי שרבא מודה להא).

ועכ"פ לכו"ע יש מחלוקת בין אביי לרבא אי תלינן דאיכא טעמא שהפשיעה הזיקה, כאביי, או שכל דלא ידעינן שיש דבר המזיקו ע"י הפשיעה א"א לחייבו, כדעת רבא. והכי קי"ל בחו"מ רצ"א ט' דחייב רק היכא דידעינן דמחמת הפשיעה הוא.



ב.

הקושיות

הגרע"א בחידושו ל"ב"מ (דל"ו ב') חקר בגדר הך מילתא דהוא מתחייב על האונס. האם יסוד החיוב משום שכיון שפשע בה יצאה היא מרשותו ונתחייב עליה, ואין הוא יכול להשיבה אם יש אונס. ומחשבינן דבפשיעה נפסדה מן הבעלים, והחזרה אח"כ היא כהשבתה לרשות בעלים.

אך אין זה מתיישב, דבב"ק כ"א ב' ונ"ו א' אמרינן דאיכא הך פלוגתא גם לגבי שמירת נזקין, שאם פשע בבהמתו ולסוף הזיקה באונס מתחייב. ושם אין בפשיעה עצמה דבר המחייב.

או שיסוד החיוב הוא משום שאונס שאירע לאחר הפשיעה יש לו שייכות אל הפשיעה. דמחשבינן לאונס כנגרם מחמת הפשיעה, ע"י שאם לא פשע לא היה קורה האונס.

אך ברשב"א ב"מ (ל"ו ב') מפורש הטעם לחייב משום דקיימא ברשותיה אפי' לעניין אונסין דשייכי לפשיעה. ועי"ש שהקשה לטעמא דרבא, דפוטור משום דמלאך המוות מ"ל הכא מ"ל התם, איך יתחייב בשואל. והרי שם אי"ז שייך לפשיעה כלל. ואפי' הכי טעמא דפוטור הוא משום עיקר גדר האונס, עד שהקושיא היא מ"ש דבשואל אפשר לחיובי עלה. ולהלן נדון בדבריו.

ועוד ילה"ק דא"כ יתחייב ש"ש אפי' בתחילתו בגניבה ואבידה וסופו באונס, שהרי האונס שייך לכך שלא שמר מגניבה ואבידה, ומי שאפשר לחייבו מהך טעמא מדוע לא נחייבו גם על אונס ידידה. ומבואר בב"מ צ"ג ב' שאין לחייב ע"ז כפי שדקדקו התוס'.

והרי הטעם הראשון אינו עומד אלא לפי הרי"ף בדעת אב"י, שמחייב אפי' באונס שאינו שייך, ואילו לרבא ולשאר הראשונים ודאי אי"ז הטעם.

והטעם השני אינו מובן כל צרכו, דמה פשר הדבר לשייך את האונס אל הפשיעה, וכי צריך טעם לפטור אונס, עד שנאמר שמי שלא שמר לית ליה הך טעמא? הרי אין כלל סיבה לחייב אונס, שהרי לכאורה כל חיובו של שומר על כך שלא שמר, וכאן קרה דבר שיכול היה לקרות אפי' אם היה שומר, ועל מה יש לחייבו.

והנראה דאמת היא דאין שומר מתחייב על כך שלא שמר, ושע"י כך הנזק חשיב כנעשה בגרמתו, דהא לא הוי אלא כגרמא בעלמא ופטור. אלא טעם חיובו הוא משום שהממון נמסר לרשותו לקיימו לבעלים, וכל שיצא מידו ולא שב לבעלים, הרי הבעלים תובעו- ממוני שמסרתי לך השיבו לי"א.

כלומר באמת טעם החיוב כמו הצד השני שע"י הפשיעה זה יצא מן הבעלים ומחוייב להשיבו, ומ"מ אפשר לחלק בין כמה סוגי אונס, שעל חלקם יתחייב ועל אחרים יפטור. ומה ששאלנו למעלה אם זה יצא מרשות הבעלים מה שייך לחלק בין מקרה אונס אחד לחבירו, וגם איך הנידון כאן האם יצא מרשות הבעלים לחייבו לעניין שמירה דומה לנידון לגבי פשיעה בנזיקין אם לחייבו על אונס שאירע אחר הפשיעה.

התשובה היא שבאמת כל פשיעה היחס אליה מורכב, ואינה דומה לממון שיצא בגניבה שאין אותו לבעלים כלל ועיקר, ואילו כאן לכל מילי כברשותו חשיבא, ואפי' אבידה אינה, וע"כ אין לומר שאינה כלל ברשות הבעלים, אלא שיצאה מרשות השמירה, מלהיותה ברשות השומר ותחת שמירתו. מה שמחייב שומר זה שהממון יצא מן הבעלים. וכן לא מודבר ביציאה שאין את הממון לבעלים, ולשאר מילי כברשותו חשבינן ליה, אלא שכלפי חיובו של השומר להעמידה אצלו לבעלים יש כאן יציאה מסויימת, אבל הרי הממון לא יצא מן הבעלים, ואפשר לראות את אי קיום השמירה כדבר צדדי לעצם מצב הממון שלא יצא מיד הבעלים.

(א). והאריך ידידי הרב שניאור זלמן קליימן שליט"א, בקונטרס 'באחריות יד שומרים', להראות שזוהי נקודת היסוד בדיני שומרים.

ולכן ברור שמה שניזק מאי השמירה עצמה, שלא שמר והלכה ונאבדה, הרי שכלפי שתוכל להאבד יצא מן הבעלים. והנידון כל הסוגיא כאן זה איך לדון את היציאה הזו כלפי מילי אחרינא, שלבסוף אותו יציאה משמירתו לא קרה ממנו כלום, ורק שקרה לממון אונס, ניתן לומר שאי השמירה זה מצב אחר בממון שאינו שמור לבעלים. וניתן לראות זאת כאופציה בלבד שהממון יכול להאבד, אך כל שלא אירע מידי למעשה ע"י אותה אי שמירה לא הייתה כלל יציאה מיד הבעלים, וע"כ אין לחייבו להשיב אם נאנס.

וכיון שאין הכרח שאם זה יציאה פירושו של דבר שאין את הממון כלל לבעלים, אלא שכלפי דברים מסוימים אין היא ברשותו למשל שמה שהיא באגם זה מצב שאינו שמור, ניתן לחלק שניזק שקשור לזה שהיא הייתה באגם, אפי' באונס, הרי זה יציאה עמידתה שם, ולא חזרה, וחייב אפי' אם באונס לא חזרה. אך אם יקרה נזק שאין לו כלל שייכות לעמידתה באגם ניתן לראותו ביחס לזה כאילו מעולם לא יצאה מרשות הבעלים (ולהלן נבאר איך מתבאר בסוגיא דשמירת נזיקין עפ"י^ז).

ולכן אונס שאירע ממש כתוצאה מן הפשיעה, כגון שפשע בה ויצאה לאגם, ושם היה באותו זמן ודאי אורא שהורג - מתחייב לכו"ע, שהרי יצא הממון מידו ומכח יציאה זו לא שב לבעליו.

וא"כ קוטב הנידון הוא סביב השאלה עד כמה הפשיעה מוגדרת כמצב בחפץ, שאפשר לומר שהממון לא שב ממנה. שהרי י"ל שזה חסרון חיצוני בעלמא, שלא עשה פעולת שמירה, ולא חלה הגדרה אחרת בממון עצמו. וע"כ כל שאירע אונס שאינו שייך לפשיעה א"א לחייב.

ולפי זה כל אונס שקרה מחמת הפשיעה ממש - לכו"ע מתחייב, משום שהפשיעה למעשה הוציאה מרשות הבעלים. וכל הנידון כשזה רק שימש כהיכי תימצי להביא את האונס, האם אפשר לדון את הפשיעה בתור מצב בפני עצמו אפי' שהפשיעה עצמה לא גרמה מידי^ב.

(ב). ואמנם, אין הדברים פשוטים איך להגדיר את הפשיעה, וכגון בהניחה באגם ונכנס לביתו, שנסתפקו התוס' (ב"מ ע"ח א' ד"ה הוחמה וראה שם בראב"ד) האם גדר הפשיעה הוא שלא נשאר לשמור, ואז אם בא ארי נחשב שאי"ז כלל מחמת הפשיעה, או שהיה צריך לשים את הבהמות במק"א שמשמור על ידו. והכל מהך טעמא משום שהפשיעה היא דבר חיצוני לממון גופיה, יש קושי בהגדרה מה נחשב שייך

ועפ"ז יש להבין את קושיית הרשב"א על דברי רבא, דאמר דלכו"ע פטור דמלאך המות מ"ל הכא מ"ל התם, דא"כ בשואל נמי ליכא לחיובי. דהא למאן דמחייב וס"ל שהפשיעה חלה בממון גופיה, להגדירו כאינו עומד על ידו לבעלים, א"כ טעמא דמאן דפטר ע"כ היינו משום שאי"ז שייך כלל להחזקתו, וכאילו הממון עצמו מוגבל. ולכאורה גם שואל יש לפטור מהך טעמא.

וז"ל: "מאי טעמא מלאך המות מה לי הכא ומה לי התם. ושואל דחייב במתה כדרכה, משום דכיון שכל הנאה שלו אוקמה רחמנא ברשותיה לגמרי כאלו היא שלו חוץ ממתה מחמת מלאכה דא"ל לאו לאוקמה בכילתא שאלתיה".

הטעם של כל הנאה שלו זה גמרא בתחילת פרק השואל ולא חידוש של הרשב"א כאן.

הרשב"א כאן בא לשאול מה החילוק בין מה שהממון נעמד ברשותו ע"י שאלה או ע"י שפשע, והגם שהטעם הוא שונה, סו"ס אם העמדה ברשותו אחת היא יש לחייב בתרויהו באותם פרטים. וע"כ עונה הרשב"א לא שיש טעם שונה, שזה דבר שידענו גם קודם, ומעולם לא סברנו שטעם החיוב בפשיעה דמי בחד צד לשומר, מ"מ עלה על הדעת לטען ששתיהם באותו מצב שהממון עומד ברשותם וע"כ יש לחייב באותם דינים.

ומיישב הרשב"א שזה מין העמדה ברשותו שונה, ששואל מה שעומד ברשותו זה הממון עצמו. ולכן חייב גם על מיתה שהייתה מתרחשת גם בבית הבעלים, ואילו השומר שפשע אין לו שייכות לגוף הממון, אלא שהביא את המצב של החפץ לצאת מן הבעלים, וכל מילתא שיכלה לקרות גם אצל הבעלים אין לחייבו.

ומאן דמחייב אפי' שלא מחמת הפשיעה כלל, ס"ל דכיון שפשע בה ויצאה לאגם כשואל מחשבינן ליה. דעת מתקיימת עבורו, ואינו מקיימה לבעלים. ודיני החיוב אי משעת פשיעה אי משעת נזק, יהיו כדיני חיוב שואל אי מתחייב משעת שאלה או משעת הנזק.

ומה שלאביי חייב אפי' בספק היינו משום שהמצב של החפץ הוא כנמצא בפשיעה. ומאן דפטר ס"ל שע"י שידעינן שהפשיעה לא הועילה נחשב שיצא

לפשיעה (וראה עוד בתוס' שם בע"ב ד"ה (בע"א) ורבי יוסי, ששמא בשינה אי"ז נחשב כפשיעה, שיכל לשמור על הבהמה).

ממצב זה. ולרבא אי"ז מצב שחל כ"כ, ועד שלא נראה שאירע ע"י הפשיעה, לכו"ע אין לחייב^ג.

ג.

תחילתו בפשיעה וסופו באונס בגניבה ואבידה

והא דבגניבה ואבידה לא אמרינן הכי, הוא מפני שחייב גניבה ואבידה אין גדרו שע"י שלא שמר מגניבה ואבידה נחשב שיצא מרשותו. ואין שתי דרגות של יציאה בפשיעה ובגנו"א.

וראיה לדבר, שלדעת רוב הראשונים חייב בגניבה אפי' באונס, כמש"כ תוס' ב"ק (נ"ז א' ד"ה כגון שטענו), ורמב"ן ב"מ (צ"ג ב').^ד והרי א"א לחייבו משום שהוציאו מידו ע"י שלא שמר, שהרי לא היה כלל בידו לשמור.

וע"כ שגדר החיוב בגנו"א אינו על היציאה מרשותו, רק שעצם הדבר שאירע מידי בגנו"א חשיב שאירע בידו של שומר. ואי"ז כאונס שנחשב שקרה בחפץ עצמו.

וש"ח אין לחייבו אלא על מה שהוציאו מידו. אך מה שקרה להחזקה שלו שניזוקה א"א לחייבו, שהרי הוא מחזיק לבעלים. ורק ש"ש שמקבל שכר על החזקתו אפשר להגדיר את ההחזקה שהיא עבורו, ואם אירע דבר בהחזקה כמו גניבה, נחשב הדבר שלא שב הממון ממנו לבעליו.

וכיון שאי"ז בגדר של יציאה מרשות שמחייבת, לא שייך בזה דינא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס, שאפי' שחייב לקיימו לבעליו כפי יכולתו, ולשמור מגנו"א, אם לא שמר, אין זה מוגדר כמצב בחפץ שיצא ממנו, שנוכל לחייבו בפשיעה.

ג). בני לב"ק (דל"ט א' מדפי הרי"ף) מבואר שחייב בפשע ואינו יודע אם ניזוק מחמת כך, דהו"ל א"א אם פרעתין. ול"ד להכא, משום ששם יש טעם לומר שיש פשיעה, אך שהיא ספק ובהא כו"ע מודו. וכאן הנידון בדלא ידעינן אי איכא פשיעה. ובתוס' ורמב"ן בכתובות ל"ד ב' מבואר שמשמע בד משעת פשיעה.

ד). אמנם, התוס' ב"מ מ"ב א' ד"ה אמר שמואל חולקים.

ד.

תחילתו בפשיעה וסופו באונס בשמירת נזיקין

בעיקר הא דאמרינן הך דינא בשמירת נזיקין. באבן האזל פי"ב מנזקי ממון ה"ה ללמד מזה שהחיוב הוא על מה שלא שמר ממונו. אולם אי"ז מיושב, דסופו של דבר לא פשיעתו היא המזקת אלא הנזק נגרם מחמת דבר אחר.

וע"כ יש לומר דבממונו המזיק יש שתי הגדרות. אם נותן לו לילך הרי הוא כמשלחו, וכהא דאמרינן בריש הכונס 'עד דעביד כעין ושלח' ולא שמר אפי' שמירה פחותה. ואם הלך באונס דבעליו הרי שלא הוא שלח את הממון להזיק.

וע"כ כל שלא שמר ממונו, והוציאו מידו להיות משולח להזיק, הרי שנחשב כמזיק ע"י ממונו. וכל שהעמיד ממונו כמזיק, אין נ"מ אם לבסוף היה איזה אונס בדרך שהלך ע"מ להזיק. ונבאר בקצרה ביסוד חיוב נזיקין.

גדר החיוב של הבעלים על ממונו שהזיק, אין תחלתו על אי שמירתו, שהרי צריך טעם קדום לחייבו על הנזק ומכוחו יש מקום לחייב לשמור, אך לפני שיש טעם לחייבו על מה שממונו הזיק אין דרך להטיל עליו את השמירה. ומאידך יש ראיות שהחיוב שייך לכך שהבעלים לא שמר כמו כאן לדוגמא שע"י אי שמירתו נהפך למתחייב גם על מה שהלה יעשה באונס.

ופשר העניין בקצרה, הוא שבעצם כאשר ממונו עושה הרי זה כמין עשיה שלו. וכמו שיש עשיה של גופו יש גם עשיה של ממונו להתחייב. והפטור בשמור אינו איזה תנאי חיצוני, אלא שכל שלא היה ביכולתו למנוע הרי זה עצמו מנתק בינו לממון, ומחשיבו כאינו שייך למה שממונו עושה.

משום שאין השייכות למה שממונו עושה להחשיבו כאחראי ועומד מאחורי העשיה אינה שייכות מוכרחת שא"א להתנתק ממנה, אלא שזה המצב הטבעי של הממון שפעילותו מהווה מימוש של מה שמונח בו ולכן מי שזה שלו עומד מאחוריו. אבל אם יש מה שמנתק בין הבעלים לממונו, כגון אונס שלא יכל למנוע מן הממון, לא הוי כעשיה שלו.

וכל שהייתה תחילתו בפשיעה ונתן לשורו וחמורו לנהוג כרצונם ע"י כך יצר עצמו להיות עומד מאחורי מעשיהם, והגם שקרה הנזק באופן שלא יכל להעלות

על דעתו, אין זה דין פטור שכל שנאנס אין לחייבו, אלא שאונס זה סיבה לראותו כמנותק ממה שקרה. אבל כאן שנתן לשור לעשות כרצונו ויכל לעשות הנזק כרצונו, ממילא הוא אחראי על אותם מעשים, ולא משנה איך הם קרו.

ולפי מה שביארנו בעיקר היסוד כולם מודים שאם נחשיב שיש כזה מצב שבו הגדיר הבעלים את עצמו כעומד מאחורי עשיות השור אין נ"מ איך יעשה זאת השור למעשה. וכל הנידון הוא האם פשיעה היא מצב אחר שהממון נמצא בו, ובו מוגדר שהבעלים נתן לשור לעשות כחפצו, וכן בעצם העמיד עצמו כשייך לפעולותיו, לא משנה איך יעשה זאת בפועל. או שמא הפשיעה אין לראותה כמצב אחר, אלא כאופציה בלבד שהניח בפני השור, ואם לא מימש את אותה אופציה, אין לזה כל משמעות. וממילא דנים רק על הנזק שנעשה בסוף, והוא נעשה באונס, ואין שייכות לבעלים.

וע"כ חדא מילתא הוא עם תחילתו בפשיעה וסופו באונס בשומרים, ובתרוייהו הנידון הוא מתי מוגדרת הפשיעה כמצב בממון שהוא מוצא מתחת ידו.

וכבר הביאו מה שכתב בתוס' ר"פ ב"ק כ"ג ב' דלא אמרינן האי דינא מאב לאב, משום שמה שהעמיד את הבהמה כמזיקה כלפי אב אחד, אינו מגדיר אותה כלפי אב אחר.

ויש להקשות באש שמתחייבת ברוח מצויה, נחייב גם ברוח שאינה מצויה אם לא שמר מרוח מצויה^ה, ולא משמע הכי כלל.

ובב"ק כ"ג א' דיינינן מה הנ"מ בעינן לאתויי אשו דלכו"ע הויא משום ממונו, ולא משכחינן אלא בנפלה גדר עיי"ש, ואמאי לא אמרינן דכגון שהייתה תחלתו ברוח מצויה, וסופו ברוח שאינה מצויה, דמשום חציו ליכא לחיובי, דאי"ז מעשה שלו, ומשום ממונו איכא לחיובי, דהא לא שמר.

וכעין זה מצינו בבעה"מ בב"ק (כ"ב ב' מדפי הרי"ף) שכתב שבבור ליכא למימר תחילתו בפשיעה וסופו באונס, אבל התוס' ב"ק (דנ"ב ב' ד"ה ושכיחי) ורמב"ן (במלחמותיו שם) חולקים.

ונמצא א"כ שבשור לכו"ע אמרינן תחילתו בפשיעה וסופו באונס, ובאש לכו"ע לא אמרינן, ובבור יש בזה פלוגתא.

ה). אמנם רק בדבר שהיה יכול להנזק אפי' בפשיעה, כמבו' בתוס' בב"ק כ"א ב' ד"ה הא נפלו.

וביאור הדברים, שיש ב' צורות לפטור אונס. בשור ששמר עליו א"א לומר שאי"ז ממונו שהזיק, רק שיש דבר שמפקיע ביניהם, שהשור פועל באופן שאין הבעלים יכול למונעו, וע"כ אפי' שזה ממונו אין לו יחס עמו. וזה דינא דאונס, וכעין הא דאונס בגופו, דבעלמא חשבינן ליה דלא עביד¹, שכאשר גופו עושה באופן שאינו יכול למנוע בעדו אי"ז שייך אליו. אך צריך דבר שיצור את הניתוק, ובאופן טבעי הוא עומד מאחורי מעשיו אפי' אם לא התכוין, כל עוד אין דבר שיוצר חלוקה והגדרה שהגוף פועל בפני עצמו.

ואילו באש שהולכת ברוח שאינה מצויה אי"ז פטור אונס דעלמא, שהרי כל מה שיש לו כאן זה כח שמזיק באופן רגיל. והיותר מזה אינו כלל עשיה שלו, וכאילו נוצר כאן כח חדש שלא בא ממנו.

ודוג' לדבר מסוגיא דאומד למיתה ולנזיקין, דדיינינן בב"ק צ"א א' אי יש אומד לנזיקין, ששימינן אי מעשהו אמור להזיק עד כדי כך. והק' ע"ז ואי נימא דאונס הוא, מ"מ פשע בהכותו את חבירו שלא כדין, ונחייבו משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס.

אולם הנידון שם אם יש אומד אינו שייך כלל לדינא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס, אלא האם לייחס את התוצאות המוגזמות לעשיה עצמה או לגוף הניזק, שכאילו קיבל זאת בצורה מדי חריפה, ואז אין זה כלל עשיה של המכה. וע"כ אי"ז שייך לדינא דתחב"פ וסב"א.

ולכן לגבי אש נראה שזה מוסכם דלית ביה הך דינא, דרוח מצויה אינה רק אונס, אלא גם חוסר עשיה, שכל מה שהיה כאן זה כח שיכול להזיק ברוח מצויה. אבל שור הוא חפצא לעצמו שיכול להזיק, וכל שלא שמר בעליו, מעמיד עצמו כעומד מאחורי עשיותיו, ואין נ"מ שעשה זאת בצורה שלא עלתה על הדעת.

וברור זה מחלוקת, משום שמחד הוא חפצא לעצמו ויש לו צורה שהוא קיים, ואינו כאש, שכל מציאותה זה כוחה להזיק (וגם אבנו וסכינינו ברוח מצויה שייכותם לאש

1. ולמשל בירו' בגיטין פ' מי שאחזו ה"ו דנו אי אונס כמאן דעבד, לעניין קיום תנאי. ובשו"ע חו"מ סי' כ"א נפסק דלאו כמאן דעבד, ועיי"ש בש"ך סק"ג.

זה הכח שבהם). ומאידך תחילת עשייתו לנזק, וכל משמעותו היא בהיותו מזיק. וע"כ י"ל שאם מצד מעשיו עדיין לא הוי מזיק, אין לומר בזה תחילתו בפשיעה וסופו באונס, דסו"ס אינו מזיק מחמתו.



ה.

דברי הרמב"ן בשינה מדעת בעה"ב

כתב הרמב"ן ב"מ ע"ח א': "הא דאמרינן מ"ש רישא דלא מפליג ומ"ש סיפא וכו' ומתריצין כגון שמתה מחמת אויר ואובצנא והכישה נחש, דמשמע דאם מתה כדרכה פטור, יש מפרשים כולה סוגיא כרבא דאמר (ל"ו ב') מלאך המות מה לי הכא מה לי התם, וכי פשע בה ושינה אותה מהר לבקעה והכישה נחש חייב דתחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא דאונסו בא לו מחמת פשיעתו, הא אם שינה אותה מבקעה לבקעה אף על פי שהכישה נחש פטור דלא פשע בה דתחלתו וסופו באונס, אבל לאביי דאמר במתה כדרכה חייב משום תחלתו בפשיעה וסופו באונס הכא נמי חייב אפי' מתה כדרכה דהא פשע בשינוי דהר ובקעה, וסיפא דמתני' דקא מפליג אם הוחלקה פטור דוקא בהוחלקה דכש"כ דשכיח בהר חלקה, אבל מתה כדרכה חייב, ודקתני הוחמה חייב לאשמועינן פשיעותא דשינוי דמשום חמום הוא, ומהך פשיעותא מחייב נמי במתה כדרכה, ואין זה מחוור אצלי כלל דטעמא דאביי התם משום דכל שתחלתו בפשיעה משעה שפשע בה נעשית ברשותו להתחייב עליה בכל ענין ואפי' במתה כדרכה וכש"כ בהוחלקה, שחלקה של בקעה ושל הר שני דברים הם ושמא לא יארע לה חלקה בהר אף על פי שמצוי בו יותר, אבל הטעם הנכון במשנתנו שאין השינוי מהר לבקעה פשיעה לפי שהזיקה מצוי בזה כמו בזה, ומיהו אינה שמירה למה שאמר משכיר, הילכך אם הוחמה בעלייה בהר חייב שאמר לו לשמרה מחמום ולא שמרה, וכן כשאירע לה מיתת אויר שנשבה הרוח בהר באותו היום ומתה בו או נחש הכישה חייב, שאם שמר כמו שאמר בעה"ב לא אירע לה מיתה זו, דכל כה"ג אינה פשיעה ואינה שמירה, הילכך אם סופו באונס פטור ואם סופו מחמת אותו שינוי חייב, כנ"ל, עכ"ל.

התוס' ד"ה ורבי יוסי פירשו דלאביי יש לומר שאם הוחלקה בהר פטור, שהרי בעה"ב צוה עליו להוליכה בבקעה, ושם הרי יותר מועדת להחליק, וע"כ אין לדון זאת כנעשה מחמתו. ורמב"ן הקשה שאי"ז אותה החלקה, שמה שהחליקה בסלע זה היינו מחמת שהייתה כאן, ויש לחייב, ככל תחילתו בפשיעה וסופו באונס.

ע"כ פירש שלדעתו הך מילתא אינה מוגדרת כפשיעה כי היכי דנחייב עלה, ורק משום שבעה"ב תבע ע"ז נחשב שלא קיים שמירתו. ואינה מוגדרת כשמירה לפוטרו אם אירע מחמת המקום. ורק אם החליקה בהר פטור, כיון שבבקעה הייתה מחליקה יותר, וכלפי זה יש לדון תחב"פ וסב"א.

ולכאורה אינו מובן, אי נימא שלא אומרים ששם החלקה חד הוא, ובבקעה הייתה מחליקה טפי, כפי שטען הרמב"ן, איך מועיל מה שאי"ז לא פשיעה ולא אונס, לישב קושייתו ע"ד התוס', דגם לדידיה ע"כ אמרינן דשם החלקה אחת היא.

וי"ל שיש הבדל. שאם האונס צריך לבא רק כהיכי תימצי שיכול היה להיות ע"י הפשיעה, הרי יש לדון שההחלקה הפרטית הזו קרתה משום שהביאה לכאן, וכמו אונס דעלמא. אך מצב זה שאינו אונס, אין לדונו בגדרי פשיעה דעלמא, ואין לדון שממש הוציא הבהמה מרשותו לחייב על כל פשיעה. ע"כ יש חילוק, אם אירע דבר שממנו הייתה שמורה כאן יותר, א"א לחייב. ואם אירע מילתא בעלמא שאין שמורה ממנו כאן יותר משם חייב.

ואילו היה זה מצב גמור של פשיעה, אין נ"מ שכלפי שם דבר זה הבהמה שמורה יותר, דסו"ס מה שנוקה כאן קרה דרך הפשיעה שהביאה לכאן. אבל אם אין ההגדרה כפשיעה מוחלטת, אם הגיעה לדבר ממנו הייתה יותר שמורה כאן, לא חזינן לה כנמצאת מחוץ לרשותו.

הרי שההגדרה שהדבר אינו ברשות הבעלים אינו ההגדרה של הממון עצמו, שהרי שמר עליו כרגיל. ורק שהבעלים מעמיד דבר זה כאינו ברשותו מצד חשש ההחלקה. וכל שאירע מילתא אחריתי עדיין עומד הדבר תחת מצב זה, שהביאו למקום שאינו ע"ד בעה"ב, וחשיב כפשיעה לחייב אכל מילי. אבל אם מגיע לצד כזה שהמקום הלז שמור ממנו יותר, ממילא אין לדונו שוב כפשיעה, היות שהגיע

לינוק מתוך שמירה טפי ממה שדרש בעה"ב, וכלפי מה שאירע בסוף א"א להגדיר שפשע ומחמת כן זה הממון ניוק".



ז). וא"כ החלוקה בדברי רמב"ן היא שיש לדון את ההחלקה גם באופן נפרד. ואין הכרח לדון את שם ההחלקה הכללי, ולומר שהמקום לא גרם לה. אך כאן לא באים לומר שהמקום לא גמר לה, אלא שכלפי שם החלקה אין נחשב שהיה כאן כלל פשיעה, שהרי שמר מזה טפי, וממילא אין נ"מ מן השם הפרטי של ההחלקה הזו.

אוצר חקר ועיון

בדין מלחמה נחלה וביזה בשבט לוי ♦ אלדר ומידד - דיוקים בפירוש
רש"י ♦ מילים, מובנן והבנתן

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

בדין מלחמה נחלה וביזה בשבט לוי

כתב הרמב"ם בפ"ג משמיטה ויובל הלכה י': "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען. וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים שנא' לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל חלק בביזה ונחלה בארץ" וכו'. ושם בהל' י"א: "יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם. אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוויים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל".

וצ"ב מהו שורש החילוק שעשה הרמב"ם בין הארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם יצחק ויעקב לבין שאר ארצות שכבש מלך ממלכי ישראל, ביחס לדין נחלה וביזה של שבט לוי. עוד יש לעיין במה שהקשה הראב"ד שם ז"ל: "והרי בביזת מדין לא נטלו חלק בישראל אלא בתרומה במצות יוצר הכל יתברך", וכוונתו להקשות דיש ללמוד ממלחמת מדין, שנטלו הלויים תרומה רק במצות יוצר הכל יתברך, שאף במלחמה שאינה על ארץ שנכרתה עליה ברית, וכמלחמת מדין, גם לא נוטלין הלויים חלק בביזה, וצ"ע.

והנה איתא עוד ברמב"ם שם הל' י"ב: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו וכו' לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכוח גופן" וכו'. והמתבאר מדברי הרמב"ם הוא ששבט לוי לא יוצאין אף למלחמת מצוה של כיבוש הארץ וכו', שהובדלו מדרכי העולם, שאין עורכין מלחמות ולא נוחלין בכוח גופן.

ומקור דברי הרמב"ם כתב א"ז זללה"ה בקונטרס "גנוזי הספרי", הנדפס על הספרי עם פי' רבינו הלל (הועתק ג"כ בסוף ספר משנת יעבץ על הרמב"ם הל' שמיטה ויובל), מהספרי בפ' מטות (במדבר לא, ד) שנא' שם גבי מלחמת מדין אלף למטה לכל מטות ישראל, וכתב שם רש"י בשם הספרי להביא שבט לוי. אמנם, גרסת

הגר"א שם להוציא שבט לוי. ובאר שם שזו אף גרסת הרמב"ם, ומינה ילפינן שבטי שבט לוי אין עורכין מלחמות, אף מלחמות מצוה כמלחמת מדין.

אמנם מן הנראה היה שיש להביא מקור מהספרי למש"כ הרמב"ם, אף לגר' רש"י וגר' והספרי שלפנינו, כי על אף שמלחמת מדין הוה כשאר מלחמות כיבוש הארץ, לעניין דתרוויהו חשיבי מלחמת מצוה, מ"מ חילוק גדול יש ביניהם. בעוד שמלחמת כיבוש הארץ תכליתה בירושת הארץ והתנחלותם של ישראל בה, הרי שמלחמת מדין אין תכליתה אלא בנקמת ה' במדין בלבד, וכמו שנאמר לו למשה נקום נקמת ה' במדין. וא"כ אף אם נתרבו שבט לוי למלחמה זו, הרי אינו אלא מפני שעניינה בנקמה, ומי לנו כבני הכהנים והלוויים, ופנחס בראשם, ראויים לעמוד במלחמה שעניינה נקמת ה' במדין. אבל הא גופא בא הספרי לאפוקי, דשאר מלחמות של כיבוש הארץ, שאינן אלא לכיבוש בלבד, הרי אין בני לוי בכללן, שהרי חיל ה' הם, ואין נוחלין לעצמן בכוח גופן וכמש"כ הרמב"ם.

והנה שם בקונטרס לא"ז הנ"ל, הקשה על דברי הרמב"ם מכמה מקומות, שמהן היה נראה לכאורה שאף בני לוי בכלל עורכי המלחמה, וכדחזינן בבעיית הגמ' סוטה (לו.) כהן מהו ביפת תואר, וכן מצינו במשנה סוטה (פ"ח משנה ג) גבי אלמנה לכה"ג וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט שאינן חוזרין עליהן מעורכי המלחמה עי"ש. וכן הקשה בדרך אמונה (בבה"ל כאן) מגיבורי דוד, שיש מהם שהיו משבט לוי, כדמוכח בגמ'. וע"כ הסיק שם שהמלך ע"י ציווי יכול להוציא אף בני לוי, שהרי מפרשת המלך יכול הוא לקחת מכל ישראל למרכבתו וכו', וכדמבואר ברמב"ם בפ"ד ממלכים, וע"כ במצות המלך יכול להוציא אף בני לוי שיערכו לו את מלחמתו עי"ש.

אמנם עיין בספר דרך אמונה שם, שפקפק ע"ז, דלא מצינו שיכול לעשות כן, וע"כ כתב לענות על כל השאלות הנ"ל, שכלל אין מניעה לבני לוי אם הם רוצים לערוך מלחמה, דאין זה איסור עליהן אלא פטורים הם מכך, אבל אם רצו רשאים, עי"ש.

אמנם נראה היה שיש להביא ראיה לדברי א"ז וזללה"ה, דהנה שם בהל' י"ג כתב הרמב"ם: "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מישראל מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבין מדעו להבדל ולעמוד לפני ה' לשרתו" וכו'. ועי"ש

בד"א שכ' שמשמע מלשון הרמב"ם דאף כל איש ואיש מישראל אשר נדבה רוחו וכו' לא עורך מלחמה, וכשבט לוי, והביא לכך (בה"ל שם) עוד מקור, מהא דאיתא בגמ' דאסא נענש על שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, דכתיב לא נקי, עיי"ש.

והנה מלחמת אסא היתה לעזרת ישראל מיד צר, וילפינן מינה בגמ' מדכתיב התם "לא נקי" שהוציא אף חתן מחדרו וכלה מחופתה, ומינה דמלחמה דעזרת ישראל מיד צר הוי כשאר מלחמות מצוה שיוצאין אף חתן מחדרו, וכמבואר ברמב"ם בפ"ה ממלכים עיי"ש. ומדילפינן מינה בגמ' ממה דכתיב "לא נקי" שהוציא חתן מחדרו, כמלחמת מצוה, נראה מוכח דאף במה שהוציא ת"ח עשה כדין, דהא נמי ילפינן מדכתיב "לא נקי", ולא מסתבר לחלק בניהם.

וע"כ מה דנענש אסא על שעשה אנגריא בת"ח לא היה מפני שלא היה רשאי לעשות כן ע"פ דין, אלא על שמ"מ לא היה לו לעשות כדבר הזה. וא"כ מוכח מכאן דאף ת"ח שאין רוצים מצד עצמם לצאת למלחמה, וכת"ח שעשה אסא אנגריא בהם, מ"מ מדין מצות המלך היה רשאי להוציאם, ומינה אף לכל שבט לוי, וכמש"נ א"ז זצ"ל בגנזי הספרי.

אך יתכן היה לעשות סייג ולחלק במה שחידש א"ז זל"ה, ולומר דעיקר דבר זה שרשאי המלך לכוף במצוותו בני לוי ות"ח למלחמתו, אינו אלא במלחמות ידידה, בארצות שכובש שאינן בגבול ישראל, שהן נועדו להרבות גדלו ושמעו, כמש"כ הרמב"ם בה' ממלכים, וע"ש בפ"ד ה"י, דבארצות שכיבש מלך ממלכי ישראל הרי הוא נוטל בהן כפי שחפץ ואח"כ מחלק לישראל, וע"כ באלו רשאי לכוף במצוותו את בני לוי לעובדו במלחמה. וכן י"ל נמי שבמלחמת עזרת ישראל מיד צר, כמלחמת אסא, הוי ג"כ מלחמת המלך, שהרי עיקר ענינו של המלך הוא כדי ללחום את מלחמתנו, וע"כ בזה רשאי לכופן כמו שאכן עשה אסא. אבל בשאר מלחמות כיבוש הארץ, שאינה בכלל מלחמות המלך, יתכן היה שאינו רשאי לכוף בני לוי ות"ח להלחם בהן אף במצוות המלך, דבזה הם פטורים מגזיה"כ, כמש"נ לעיל, וצ"ע בזה.

ואם נימא כן, נוכל לפרש בזה פירוש מרווח בדברי הרמב"ם ששינינו לעיל, דמש"כ הרמב"ם דנראה לו דהא דאין שבט לוי נוחלין ונוטלין ביזה אינו אלא בארץ שנכרתה עליה ברית, אבל שאר ארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הם

בה ובביזתה ככל ישראל. המכוון בזה, שבשאר ארצות שכובש מלך ממלכי ישראל, שרשאי המלך להוציא אף שבט לוי למלחמתו, הווי בני לוי כשאר ישראל, דהרי כל מה שלא נוטלין בני לוי חלק בארץ, אינו אלא מטעם שכתב הרמב"ם בהל' י"ב, שבני לוי אין עורכין מלחמות ולא נוחלין בכוח גופן. אבל בארצות אלו, ששוו לכל ישראל במלחמה מיהא במצוות המלך, ע"כ אף בנחלה ובביזה הווי כשאר כל ישראל.

ועפ"ז גם מה שהקשה הראב"ד ממלחמת מדין, שלא נטלו התם אלא בתרומה ממצות יוצר הכל יתברך, ג"כ אינו קשה כלל, שהרי הרמב"ם לא כתב אלא על ארצות שכבש מלך ממלכי ישראל, שהוא שייך למצוות המלך ויכול לכופן להלחם, בזה הוא דאמרנו דנוטלין חלק בנחלה ובשלל. אבל מלחמת מדין, שאינה מלחמה לכיבוש ארצות, אין סברא שתהיה לבני לוי חלק ונחלה, אף שאינה בארץ שנכרת עליה ברית, שהרי על מלחמה כזו אין המלך יכול לכופן.

אך מ"מ לכאורה היה נראה לקיים את השגת הראב"ד, דהרי אם נימא שכל היכא שבני לוי יוצאים למלחמה נוטלין חלק בביזה, וכשאר מלחמות שעושה מלך ממלכי ישראל, א"כ לגרסת רש"י בספרי, שהיא אף גר' הרמב"ם כמו שבארנו לעיל, הרי שבט לוי נתרבה למלחמת מדין, וא"כ מ"מ שפיר השיג הראב"ד על מש"כ הרמב"ם שהיה לבני לוי ליטול חלק בשלל ככל ישראל, שהרי יצאו כשאר ישראל למלחמה, ולא רק בתרומה במצות יוצר הכל.

אמנם עפ"י מה שנתבאר לעיל יבואר אף זה על נכון, שהרי כל עניין שבט לוי במלחמת מדין לא היה לו שייכות כלל לשלל, שחיובם במלחמה זו לא היה אלא מפני שמלחמת נקמה היא, ובודאי שלא היה ליבם אל השלל. ולא דמי למלחמות של מלך ישראל הכובש שאר ארצות, שמפני שרשאי להוציא בני לוי למלחמתו הרי הן בה ככל ישראל, דהתם לא היה תכליתם אלא בנקמה ולא לשלל נשאו עיניהם, וע"כ לא נטלו שם אלא תרומה ובמצוות יוצר הכל יתברך, וכמו שנתבאר.



הרב אהרן פרענקיל-תאומים

מאנטריאל, קנדה

אלדד ומידד – דיוקים בפירוש רש"י

במדבר יא פסוק כו:

וַיִּשְׁאַרוּ שְׁנֵי אַנְשִׁים בְּמַחֲנֶה שֵׁם הָאֶחָד אֱלֹדָד וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מִידָד וַתֵּנַח עֲלֵהֶם
הַרוּחַ וְהִמָּה בְּכַתְבִּים וְלֹא יָצְאוּ הָאֲהָלָה וַיִּתְנַבְּאוּ בְּמַחֲנֶה.

רש"י:

וישארו שני אנשים. מאותן שנבחרו, אמרו אין אנו כדאין לגדולה זו: והמה
בכתובים. במבוררים שבהם לסנהדרין, ונכתבו כולם נקובים בשמות ועל ידי
גורל, לפי שהחשבון עולה לי"ב שבטים ששה ששה לכל שבט ושבט, חוץ
משני שבטים שאין מגיע אליהם אלא חמשה חמשה, אמר משה אין שבט
שומע לי לפחות משבטו זקן אחד, מה עשה, נטל ע"ב פתקין וכתב על שבעים
זקן ועל שנים חלק, וברר מכל שבט ושבט ששה והיו ע"ב, אמר להם טלו
פתקיכם מתוך קלפי, מי שעלה בידו זקן נתקדש, ומי שעלה בידו חלק אמר
לו, המקום לא חפץ בך.

רש"י סנהדרין דף י"ז ע"א:

ושנים חלק. לא נכתב עליהן זקן: מי שעלה בידו חלק כו'. ושנים מאותן
שבעים שהלכו ליטול עלה בידו חלק ונשתיירו שני פתקין שהיו כתובין בקלפי
שהיו של אלדד ומידד שלא הלכו ליטול שנתייראו שלא יעלה בידן חלק.

בראשית הדברים, נמנה את הדיוקים העולים מדברי רש"י בגמרא:

א. רש"י מסביר מה הוא פתק חלק - לא נכתב עליהן "זקן", למרות שהיה רש"י
יכול לומר לא נכתב\כתב כלום.

ב. שניים מאותן שבעים שהלכו ליטול עלה "בידו" חלק היה צ"ל "בידן".

ג. שנתייראו "שלא" יעלה בידן חלק, היותר נכון לכאורה לומר שיעלה בידן חלק.

אכן, השאלה הגדולה ביותר היא שלדברי רש"י נשארו בקלפי שני פתקים
"כתובים" זקן ששייכים לאלדד ומידד, וא"כ ישנם שניים אחרים שאמורים לצאת

ממנין השבעים, שהרי עלה בידן חלק, ויחסרו למנין שבעים (אכן, יש מפרשים ששני הפתקים שנשארו בקלפי היו חלקים, ומן השמים הסכימו לכל השבעים שנאספו שם, ואע"פ שלכאורה זה מראה שאינם ראויים, בכל זאת הקב"ה הראה אח"כ שהיו ראויים, שקיבלו נבואה, ועיין באור החיים ובמלבי"ם).

מכאן נבוא לדברי הגמרא עליהם נסבו דברי רש"י וז"ל:

ת"ר וישארו שני אנשים במחנה יש אומרים בקלפי נשתיירו שבשעה שאמר לו הקב"ה למשה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אמר משה כיצד אעשה אברור ששה מכל שבט ושבט נמצאו שנים יתירים אברור חמשה חמשה מכל שבט ושבט נמצאו עשרה חסרים אברור ששה משבט זה וחמשה משבט זה הריני מטיל קנאה בין השבטים מה עשה בירר ששה ושה והביא שבעים ושנים פיתקין על שבעים כתב זקן ושנים הניח חלק בללן ונתנן בקלפי אמר להם בואו וטלו פיתקים כל מי שעלה בידו זקן אמר כבר קידשך שמים מי שעלה בידו חלק אמר המקום לא חפץ בך אני מה אעשה לך וכו' רבי שמעון אומר במחנה נשתיירו בשעה שאמר לו הקב"ה למשה אספה לי שבעים איש אמרו אלדד ומידד אין אנו ראויין לאותה גדולה אמר הקב"ה הואיל ומיעטתם עצמכם הריני מוסיף גדולה על גדולתכם וכו'.

ולהבין את יסודי החילוק בין שני הפירושים על המילים "וישארו שני אנשים במחנה" יש לומר שבודאי אין חולק שהם נשארו במחנה, אלא השאלה היא מה גרם להם להישאר. לדברי רש"י, הם לא רצו להשתתף בגורל וע"כ הם לא באו, ומה שאמרו בגמרא שבקלפי נשתיירו, הכוונה היא ששני פתקיהן, שמורים על כך שהמה מיועדים להיות זקנים, נשתיירו בקלפי. ולפירוש השני דברי רבי שמעון במחנה נשתיירו, וממילא לכאורה לא היה גורל כלל, שאין כבר צורך בו. אולם, לפי זה התמיהה עולה לפירוש הראשון, למה נצרך משה לעשות גורל, אחר שראה שאלדד ומידד לא באו וממילא יש סביבות האהל רק שבעים איש.

עוד צריכים להבין את מציאות הדברים איך הייתה. לצורך כך נצייר לעינינו את סדר עריכת הגורל. משה רבינו מכין שבעים פתקים שכתוב עליהם זקן ושני פתקים חלק, שלא כתוב בהם כלום, וטרפם בקלפי (במדרש רבה איתא שבעים ושניים שכתוב זקן, וזה לכאורה מפני שאם האחרון יעמוד להוציא פתקו בגורל, יהיה לפניו יותר

פתקים זקן מחלק). ואחר כך כל אחד מן הנאספים מוציא פתק מהקלפי, מי שעולה בידו זקן נשאר במקום, ומיד כשיהיו שניים שעלה בידן חלק אין צריכים להמשיך בגורל. אולם, לפי רש"י, שמסביר שנשארו שני פתקים אחרונים בקלפי שהיו כתובים, סימן שכל השבעים נטלו וא"כ יקשה מיניה וביה, למה המשיכו את הגורל עד הסוף, ואם תאמר שבדיוק שני הפתקים החלקים עלו לשני האחרונים מתוך השבעים, הרי גם כן נשאל מדוע נשארו, ואין לומר שהלכו כי הרי בפסוק כ"ה נאמר: "וַיֵּרֶד ה' בְּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאצֵּל מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיֵּתֶן עַל שְׁבָעִים אִישׁ הַקָּנָנִים וַיְהִי כְנוּחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְּנָבְאוּ וְלֹא יָסְפוּ".

ואחר התמיהה הברורה לצורך מה נעשה גורל, יש לתמוה ג"כ על דרך עשיית הגורל, למאי נצרך לטרוח לכתוב על שבעים פתקים זקן ולהניח שניים חלק, הרי יכול היה להניח שבעים פתקים חלקים, ולכתוב רק על שני פתקים אינו זקן, וכעין זה הקשה הזרע שמשון (מהמקובל רבי שמשון חיים בן הרב נחמן מיכאל – פרשת בהעלותך) עיין בדבריו הנפלאים.

ועוד יש לשאול, שהרי בענין גורל מצינו שאין משאירים פתק חלק. בתורה, בגורלות של שני השעירין אחד נכתב לה' ואחד נכתב לעזאזל, והרי לכאורה יכול גם כן לכתוב אחד והשני להשאיר חלק. וכן כאן בגמרא מביאים דוגמא לגורל דומה שערך משה רבינו, כדאיתא בגמ' וז"ל: "כיוצא בדבר אתה אומר (במדבר ג, מז) ולקחת חמשת חמשת שקלים לגולגולת אמר משה כיצד אעשה להן לישראל אם אומר לו תן לי פדיונך וצא יאמר לי כבר פדאני בן לוי מה עשה הביא עשרים ושנים אלפים פיתקין וכתב עליהן בן לוי ועל שלשה ושבעים ומאתים כתב עליהן חמשה שקלים בללן ונתנן בקלפי אמר להן טלו פיתקיכם מי שעלה בידו בן לוי אמר לו כבר פדאך בן לוי מי שעלה בידו חמשת שקלים אמר לו תן פדיונך וצא", וגם בזה היה יכול משה להשאיר שלוש מאות ושבעים וחמש פתקים חלק. וא"כ מדוע בנידון דידן הניח משה רבינו שני פתקים חלק ולא כתב עליהם "אינו זקן". ולכך לכאורה כיוון רש"י בד"ה ושניים חלק לא נכתב עליהם (לא נכתב משמע לא נכתב בשום דרך, להבדיל מלא כתב) "זקן" וגם "לא זקן" או אינו זקן, מפני שהיתה לו סיבה להניחם חלק, וכפי שיוסבר בהמשך.

אחר אסופת הדיוקים ברש"י שבגמרא והשאלות העולים בדברי הגמרא לפי רש"י, יש להמשיך ולדייק בדברי רש"י שבתורה:

א. וישארו שני אנשים מאותן שנבחרו, אמרו אין אנו כדאין לגדולה זו: לשון כעין זו מופיעה בדעת רבי שמעון בברייתא, שלכאורה לדבריו לא נערך גורל, והנה רש"י מיד בהמשך כותב את ענין הגורל.

ב. הלשון שמופיעה ברש"י מי שעלה בידו זקן "נתקדש" אינה כבגמרא, שכתוב מי שעלה בידו זקן אמר כבר קידשך שמים, ולא כלשון הספרי, כל מי שנטל פתק וכתוב עליו זקן היה אומר לו משה כבר קידשך המקום, וכן לא כלשון המדרש רבה מי שעלה בידו פתק כתיב בו זקן היה יודע שנתמנה זקן.

ג. ההמשך ברש"י ומי שעלה בידו חלק אמר לו, המקום לא חפץ בך, בגמרא איתא: "מי שעלה בידו חלק אמר המקום לא חפץ בך אני מה אעשה לך", ובספרי: "וכל מי שהיה נוטל פתק שלא היה כתוב בתוכו "זקן" היה משה אומר לו: מן השמים הוא, מה אני יכול לעשות לך", ובמדרש רבה: "ואם עלה בידו חלק היה יודע שלא נתמנה והממונה אומר לו הרי שם פתק אחד כתוב בו זקן אלו היית ראוי להתמנות היה עולה בידך" (מהמשך לשון המדרש: "כיון שעשה כך נתמנו הזקנים אלדד ומידד היו שם ומיעטו עצמן אין אנו כדי להיות במינוי הזקנים ועל שמיעטו עצמן נמצאו יתרים על הזקנים ה' דברים" ונראה לפי זה שהלכו משם אף שעלו בגורל, ולכאורה ויתרו על מקומן בסנהדרין ושני האחרים נתמנו, ומכאן ששני אלו שעלה בגורלן חלק והממונה אמר להם שלא היו ראויין מצד עצמם להתמנות, ובכל זאת קיבלו את המינוי ונחה עליהם רוח ה').

והנה פתרון כל זאת בהילוך מתון מתון בנתיבות תיבות רש"י בגמרא ובתורה מקולמוס ולב אחד יצאו, והנה הדרך לפנינו:

- משה רבינו מתבקש מה' לאסוף שבעים זקנים. מאחר והוא לא מוצא דרך לחלקם בין שבט לשבט במנין שווה לכל שנים עשר השבטים, הוא מברר שבעים ושניים זקנים על פי חלוקה של ששה ששה לכל שבט.
- משה רבינו מזמן את שבעים ושניים הנבחרים לסביבות האהל ע"מ לעשות גורל ולהחליט מי הם השניים שלא ייבחרו.
- אלדד ומידד מחליטים לעצמם וכלפי שמים שהם מוכנים לוותר על מנת שלא יעלבו השניים שיצטרכו לעזוב את סביבות האהל, אלא שהם

חוששים שאם הם יבואו וישתתפו בגורל "לא" יעלה בידן חלק, אף שהם מוכנים לכך, אלא זה יפול בידי שניים אחרים (מה שאכן קורה לבסוף).

- משה רבינו רואה שהגיעו רק שבעים, ולכאורה היה צריך לשמוח כי הברור נעשה מאליו, כי אלדד ומידד לא באו, אלא שהתחיל משה רבינו מחשב מפני מה אלדד ומידד לא באו- האם הם יודעים בעצמם שיש בידם חטא ולכן אין הם ראויים ח"ו לסנהדרין, וא"כ גם השאר יתכן שהוא לא בחר נכון ח"ו, או שאדרבה הם ראויים ביותר, וכוונתם לטובה כדי שלא יגרם עלבון לאדם מישראל, ואם כן ייתכן שהם צודקים שהיו אסור לעשות בדרך הזו של הגורל ואולי היה צריך דרך אחרת, כגון על פי מספר האנשים הכללי שבכל שבט.

- אף על פי כן, משה רבינו מחליט לעשות גורל אלא שהוא בוחר להשאיר שני פתקים חלק, ולא לכתוב עליהם במפורש לא זקן, על מנת שגם אם יפול הגורל חלק לאחד מן השבעים שהתאספו, בכל זאת יוכלו להתמנות אח"כ, כי לא יוכרו עליו בפירוש שהוא אינו זקן. יתר על כן, אם יהיה כך ויישארו באמת שני הפתקים האחרונים בקלפי "כתובים" זקן, ידע כמה גדולים מעשה אלדד ומידד. וכך אכן נערך הגורל- כל מי שנטל פתק מן הקלפי ועלה בידו זקן "נתקדש" כלשון רש"י, ולא היה צריך לחכות שיאמר לו שהוא קדוש, וכפי שכותב הזרע שמשון על הסיבה לכתוב זקן בפתק ולא להניחו חלק, וז"ל: "דבעינן דהגורל בעצמו יאמר זקן ויגזור אומר וימשיך הקדושה כמו שמצינו בגורל של חלוקת הארץ" וכו' (עיין שם עוד). וכפי שנאמר ג"כ במדרש היה יודע שנתמנה זקן.

- שניים מתוך השבעים עלה "בידו" חלק, כלשון רש"י בגמ', מפני שכל אחד הסתכל במה שבידו ולא שיתף עם אחרים. והם באו למשה (או לממונה לפי המדרש) ושאלו מה כוונת הפתק שבידם (ואולי הם אף חשבו שמא הגורל נערך בשבעים פתקים חלקים ורק על שנים כתוב לא, וע"כ הם באו לשאול) ועל כן כתב רש"י "אמר לו המקום לא חפץ (בניקוד פתח תחת הפא) בכך". הקב"ה לא רצה אותן הוא לא בחר בכך, אבל לא אמר לו שילך, אלא כיוון לומר לו שצריך לפשפש במעשיו שיהיה ראוי, ואכן באמת הם נשארו.

- רוח ה' נחה על כל שבעים הנאספים שם, והם קיבלו נבואה פעם אחת, כפי שנאמר בפסוקים.
- אלדד ומידד, הן לפי השיטה הראשונה שהם לא הלכו להשתתף בגורל על מנת שלא לבייש, והגורל מורה שהם ראויים, וכלשון הפסוק והמה בכתובים, והן לפי רבי שמעון שלא היה גורל, אלא שהם נשאו מפני שאמרו אינו כדאין וכו', או נאמר שגם רבי שמעון סובר שהשתתפו ובאו לגורל ונבחרו ובכל זאת יצאו, מפני שהם אמרו איננו כדאין וכו', וכפי שמשמע מלשון המדרש, שלא מובאות שם ב' שיטות בפירוש הפסוק וישארו אלא הכל נכתב כשיטה אחת, משא"כ בגמרא ובספרי, שם מובאת שיטת רבי שמעון כשיטה חדשה. ויותר קרוב לומר שרש"י בחומש כיוון למדרש זה. ואכן הם זוכים ומקבלים רוח נבואה מיוחדת שאינה נפסקת ומתנבאים שלוש נבואות כפי שנאמר בגמרא.

מעין הנהגה מיוחדת זו של אלדד ומידד, העולה מן הגמרא ומתחדדת ביותר בדברי רש"י, אנו מוצאים בגמרא כמה דפים קודם (סנהדרין י"א ע"א): רבן גמליאל אומר לשמשו לזמן שבעה אנשים לעיבור השנה כשכוונתו לכלול את עצמו במנין וממילא נצרך לזמן רק שיש והשמש טעה וזימן שבעה. רבן גמליאל שואל מי עלה לכאן אף שלא נקרא, ושמואל הקטן נוטל את האשמה עליו ואומר שהוא לא נקרא אלא שיש לו שאלה בדבר הלכה. מיד רבן גמליאל מבין ששמואל הקטן אמר זאת בכוונה, בכדי לא לבייש, והוא אומר לו לשמואל שב בני שב ראיות כל השנים כולן להתעבר על ידך אלא אמרו חכמים אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה. עוד מספרת הגמרא שישב רבי ודרש והריח ריח שום אמר מי שאכל שום יצא עמד רבי חייא ויצא אף שכמובן לא הוא אכל שום עמדו כולן ויצאו בשחר מצאו רבי שמעון בר' לרבי חייא אמר ליה אתה הוא שציערת לאבא אמר לו לא תהא כזאת בישראל. ורבי חייא למד את התנהגות זאת מרבי מאיר, דתניא מעשה באשה אחת שבאתה לבית מדרשו של ר"מ אמרה לו רבי אחד מכם קדשני בביאה עמד רבי מאיר וכתב לה גט כריתות ונתן לה עמדו כתבו כולם ונתנו לה ור"מ מהיכן ידע להתנהג כך משמואל הקטן, ע"כ (קשר זה שמעתי גם מהרב ברוך רוזנבלום שיחי' בשם ספר תכלת מרדכי).

ולגומרה של סוגיא / בפרפרת מתוקה / בחותמו של מלך חתומה / מפורשה ולא רק קשורה באלם ללא דברים - כעבותות הסמיכות במסכתנו מסכת סנהדרין בתלמוד הבבלי על הדמיון שבין מעשה שמואל הקטן לאלדד ומידד, הנה הנה היא אמורה / כדברי חידה / לכאורה סתומה / בתלמוד ירושלמי סנהדרין פרק א' הלכה ב': "מעשה בר"ג שאמר יקרוני שבעה זקנים לעלייה ונכנסו שמנה אמר מי הוא שנכנס שלא ברשות עמד שמואל הקטן על רגליו ואמר אני עליתי שלא ברשות הלכה נצרכה לי ונכנסתי לשאול עליה אמר לו רבן גמליאל ומה אלדד ומידד שכל ישראל יודעים שאילו הן שנים אמרתי שאתה אחד מהן ואפילו כן לא עיברוה בזהו יומא ואפלגינה במילי דאורייתא ועברוה ביומא דבתרה".

ובפני משה פירש: "אמרתי שאתה אחד מהם, כלומר אפילו הכל יודעים שאלדד ומידד שנים הן ולא יותר אעפ"כ הייתי אומר שאתה אחד מהן וחשוב כאחד מהן, ובוודאי ראוי הוא לעבר שנים עם אנשים חשבים כמותך".

ובמראה הפנים פירש: "ומה אלדד ומידד משום דכתיב בהו וישארו שני אנשים במחנה וגו' והמה בכתובים וגו' שהיו מבוררים לסנהדרין, כדפי' רש"י בחומש, ונקט רבן גמליאל להו לומר שבוודאי גם אתה מבורר היית ולא נכנסת שלא ברשות, וכדאמר התם בהאי עובדא ולא שמואל הקטן הוה".

והן הן הדברים ופתרונם שאף הם אלדד ומידד היו מן הקרויים ומיעטו עצמם ולא הלכו אף שכל ישראל ידעו שהם היו ראויים לפני שנאספו לגורל וביותר אחר הגורל, שבפתקיהם נכתב זקן, והקב"ה אכן גם הראה שראויים הם. וכן אמר רבן גמליאל לשמואל שהוא בוודאי מן הקרויים, וכפי שמפורש בבבלי מה שהוסיף ואמר לו. וכן נאמר בגמרא שם בהמשך הפלגות מיוחדות על שמואל הקטן וז"ל הגמרא (שם יא ע"א): "פעם אחת היו מסובין בעליה ביבנה ונתנה עליהם בת קול מן השמים יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך נתנו חכמים את עיניהם בשמואל הקטן וכשמת אמרו עליו הי חסיד הי עניו תלמידו של הלל".



הרב גבריאל יצחק רוזנה

מילים, מובנן והבנתן

משמעותן המשתנה של מילים כאתגר לימודי

פתיחה

שפה, מעצם טיבה, נוטה להשתנות ממקום למקום ומזמן לזמן. פעמים שהשינוי הוא באוצר המילים – משמעות המתבטאת במילה מסוימת במקום ובזמן אחד מבטאת במשמעות שונה מקום ובזמן אחרים, ופעמים שהשינוי הוא במשמעות – מילה המבטאת משמעות אחת בזמן ובמקום אחד מבטאת משמעות שונה, או שיש בה משמעויות נוספות, בזמן ובמקום אחרים. הקורא או השומע מילה שאינה מוכרת לו, אם מפני שזמנה חלף או מפני שאין היא מוכרת במקומו, פונה למילון או לאדם אחר שיפרש לו אותה. לעומת זאת, הקורא או שומע מילה שמשמעותה בדברים ששמע או שקרא שונה ממשמעותה הרווחת במקומו או בזמנו, עלול שלא לשים לב כלל לכך שהבנתו את ששמע או קרא לקויה, ונמצאת ידיעתו משובשת ומשוגשת.

גם, ואולי אף בעיקר, על לומדי תורה לתת דעתם על תופעה זו. הספרות התורנית כתובה, ברובה הגדול, בלשון הקודש, או בלשון הקודש פתוכה בארמית. הלומד, ששפת אמו היא העברית המדוברת, אינו סבור, בדרך כלל, שעליו לברר את משמעותן של מילים השגורות בלשונו היום יומית. דא עקא, פעמים שמשמעותה של מילה במקרא, בלשון חכמים או בשפתם של חכמי הדורות שונה ממשמעותה בעברית המודרנית, או שיש לה משמעות נוספת שאינה קיימת או לכל הפחות אינה רווחת בה, ונמצא הלומד, המבין את המילה שלפניו במשמעותה המקובלת בלשון דיבורו, שוגה.

לבעיה זו מוקדשת הרשימה שלפנינו. בחלקה הראשון של הרשימה מספר מקורות מזמנים שונים המצביעים על בעיית שינויי משמעותן של מילים ומתארים אותה. בחלק השני דוגמאות למילים שמשמעותן השתנתה ודיונים קצרים בהן ובמשמעותן. בסיכום ישנו ניסיון לפתרון, אולי חלקי, של הבעיה.

כיוון שדוגמאות אלה לא הובאו אלא כדי להצביע על התופעה ועל האתגר הכרוך בה, הסתפקנו בדיונים קצרים ובלתי ממצים, למרות שאפשר שיש בהן הראויות כל אחת לדיון מקיף ומפורט. כך גם לא הרחבנו במראי מקומות, וציינו רק את חלקם.



תיאור הבעיה מפיהם של חכמים ומחברים

הרמח"ל^א מצביע, במילים קצרות, על הצורך בהכרות קרובה עם שפתם ונטיותיהם הלשוניות של מחברים וחיבורים, והוא אף קובע שהבנתם הנכונה מותנית בהכרות כזו:

וזה ממה שיצטרך כל קורא בחבור מן החבורים שישתדל להכיר לשון המחבר ההוא ודרך הגדתו. כי מה שלפי אחת הלשונות או דרכי הדיבור ירמז לנו עניין אחד ונבין ממנו הבנה אחת אפשר שלפי לשון אחרת ודרך אחר ירמז לנו ענין מתחלף מזה מאד ונבין ממנו הבנה רחוקה מן האחרת.

הסבא מסלבודקה, רבי נתן צבי פינקל^ב, מתייחס גם הוא לתופעה, ומדגיש בייחוד את הצורך בבחינת משמעותם המדויקת של מושגים ומונחים:

המושגים האנושיים והערכים הכלליים אינם מסוימים מטבעם. כוללים הם צורות רבות וגוונים שונים. הם מתפשטים ומתרחבים לפי דקות המחשבה, עומק ההכרה והתפתחות הטעם. כמעט שכל אחד ואחד מהם מטיל לתוכם תוכן מיוחד, עמוק פחות או יותר, וקובע בהם צורה כרצונו. ולפיכך, גם הניבים המסמנים ומבטאים אותם אי אפשר להם שיהיו קבועים ומוגבלים. עליהם לכלול בתוכם הוראות רבות בהתאם לכל הבחינות האפשריות במושגים אלה... וכל כמה שהמושגים עתיקים יותר ומשותפים למספר אנשים גדול יותר, נעשה גם התוכן הממלא אותם מפותח יותר והוא מתעמק ומתפשט. מוכן, שגם מושגי התורה הנצחית, שנקבעו בצורות של אזהרות וציוויים, הנועדים לאלפי דורות ולאין סוף זמנים - צריכים לכלול בתוכם את

(א). ר' משה חיים לוצאטו, דרך תבונות, פרק י. מהד' אשכול, ירושלים תשל"ג, עמ' נא.

(ב). שיחות הסבא מסלבודקה, תל אביב תשט"ו, עמ' 37-38. השיחה, הקרויה 'מושגי התורה', נרשמה בידי הרב אליהו מאיר וכסלר הי"ד.

כל האופנים וההוראות האפשריות, וחייבים אנו מצד השכל לחקור ולמצא את תכנם האמתי, עד כמה שהוא משתקף לנו מתוך דברי חז"ל ורבותינו הראשונים.

בעקבותיו, כנראה, כותב הרב אלימלך בר שאול^ג:

עם התמורות החלות בכל תקופה במטבע הלשון ובאוצר ניביה ומונחיה, עקב תמורות נפשיות מסוימות התלויות בזמן ומקום ובדעות ומידות, אפשר שיחול פירוד בין מונח מסוים לבין המושג שהיה מיוצג בו עד אז. ומעתה אם שמעת אדם מבטא מונח מסוים בעניינים שבנפש אי אתה בטוח מהו המושג שהוא מתכוון לבטאו. וסכנת טשטוש חמורה צפויה למי שיתעלם מן התופעה הזאת, עלול להיווצר מצב ללא שומעים וללא נשמעים, ללא מבינים וללא מובנים, אנשים ללא שפת נפש, ואין לך מצער ביותר בשביל כל חושב ומרגיש מאשר מצב כזה. לפיכך, הגדרת מושגים ומונחיהם היא תמיד ובכל מקום עבודה חשובה ויש לגשת אליה ברחימו וגם בדחילו, באהבה וביראה, באהבת העניין וביראת הדיוק, באחריות גדולה, בהעמקה לתוך השיטין, בניתוח דק בין מושגים דומים ומושגים נרדפים, בשאיפה אמיצה וצמודה להגיע אל הבהירות השקופה, הצלולה והמלאה, אל נשמת הדברים.

אי הבנה הנובעת מפרשנות שונה למלים זהות עלולה להביא לתוצאות מביכות. הגמרא במסכת נדרים מספרת על יהודי שעלה מבבל לארץ ישראל ונשא כאן אישה ארצישראלית. האיש המשיך להשתמש בארמית הבבלית בעוד רעייתו דיברה כמובן בוו הארצישראלית. בני הזוג לא היו מודעים להבדל שבין הניבים ולדרכי הביטוי השונות שלהם וכתוצאה מכך נוצרו ביניהם אי הבנות:

ההוא בר בבל דסליק לארעא דישראל נסיב איתתא אמר לה בשילי לי תרי טלפי בשילה ליה תרי טלפי רתח עלה למחר אמר לה בשילי לי גריוא בשילה ליה גריוא אמר לה זילי אייתי לי תרי בוציני אזלת ואייתי ליה תרי שרגי אמר לה זילי תברי יתהון על רישא דבבא הוה יתיב בבא בן בוטא אנכא וקא דאין דינא אזלת ותברת יתהון על רישיה אמר לה מה הדין דעבדת אמרה

ג). הרב אלימלך בר שאול, מן הבאר, תל אביב תשכ"ה, עמ' 222-223. זיקתו של הרב אלימלך בר שאול למשנת הסבא מסלבודקה ניכרת היטב בספריו בכלל ובספרו זה בפרט, ועדיין יש להאריך בכך ועוד חזון למועד אי"ה.

ליה כך ציוני בעלי אמר את עשית רצון בעליך המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא (נדרים סו:).

סיפור בן ימינו^ד מתאר גם הוא מצב דומה:

ביידיש קוראים להתוועדות 'פארבענגען'. למילה הזו יש משמעות ביידיש - והמשמעות המילולית שלה כפי שהיא כתובה במילון זה לבלות, פשוט לבלות... לפני הרבה שנים הגעתי לישיבה של חב"ד, הגעתי לשם וניסיתי ללמוד מה שיכולתי. ואז אחד הבחורים קורא לי ואומר: בוא לפארבענגען. אמרתי לו, תראה, אני באתי לכאן ללמוד, לא כדי לבלות. אצלי יידיש היא שפת אם, ככה שאין לי בעיה, אבל את המשמעות של המילה הזאת לא ידעתי. לקח לי קצת זמן ללמוד שזה לא בדיוק אותו הדבר כמו בילוי שמבלים.

הווי אומר - למילים זהות עשויות להיות משמעויות שונות. הבנה בין-אישית מותנית בהבנת משמעותה של מילה בהקשר הנתון, הבנתה במשמעות אחרת עלולה להביא למצבים מגוחכים ואף בעייתיים^ה.



דוגמאות למילים שמשמעותן השתנתה

א. משמעותה הרווחת של המילה 'ביקור' בעברית בת ימינו היא הגעה למקום כלשהו לזמן מוגבל. בהתאם למשמעות זו, עלול הלומד לפרש את מצוות 'ביקור חולים' כמצווה שעניינה שהייה לשעה במחיצת החולה. אולם, בלשון התורה ובלשון חכמים משמעות המילה 'ביקור' היא בדיקה או פיקוח. מצוות ביקור חולים אינה מתמצית, אם כן, בשהייה גרידא אצל החולה, אלא היא מחייבת גם התעניינות במצבו^ו.

ד. הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ), התוועדות, ירושלים תשע"ז, עמ' 13.

ה. בקושי שביצירת שפה אחידה לחלוטין דנו הוגים שונים, מבני ברית ומשאינם בני ברית, ראה למשל: משה אונא, על ההבנה בין בני אדם, בתוך: בשבילי הבנה ומעשה, תל אביב תשט"ו, עמ' 26-33; Hans G. gadamer, Language as the medium of hermeneutical experience, Truth and method, New York 1988, pp. 345-366. תודתי לדנה כ"ץ מבאר שבע שהפנתה אותי למאמר זה; יעוין גם במאמרי: דור הפלגה ובעיית עמימותה של השפה, בד"ד, כתב עת לענייני תורה ומדע, 28, רמת גן תשע"ד, עמ' 129-136.

ו. ראה בהרחבה: הרב יעקב מאיר פרבשטיין, מצוות ביקור חולים, ירושלים תשס"ה, עמ' שג-שנו.

ההבנה הנכונה של המילה מאפשרת לנו להצביע גם על מקור אפשרי במקרא למונח 'ביקור חולים'.

הנביא (ירמיהו ל, יב-יד) מדמה את כנסת ישראל החוטאת לאשה חולה ואת התשובה והגאולה כהליך של ריפוי: "כִּי כֹה אָמַר ה' אֲנוֹשׁ לְשִׁבְרֶךָ נַחֲלָה מִכָּתֶךָ. אֵין דָּן דִּינֶךָ לְמִזֹּר רַפְאוֹת תַּעֲלֶה אֵין לָךְ. כָּל מְאֵהֶבֶיךָ שִׁכְחוּךָ אוֹתָךְ לֹא יִדְרְשׁוּ".

היוצא מן הכלל, אותו מתאר הנביא, מלמד על הכלל, שבו אוהביו של חולה 'דורשים' אותו. 'דרישה', היא מילה נרדפת או לפחות קרובה מאוד למילה 'ביקור' במשמעותה המקורית. 'דרישת' החולה בלשון המקרא זהה ל'ביקורו' בלשון חכמים, שאולי העדיפו שלא להשתמש בביטוי המקראי כצורתו כיוון שנאמר כתוכחה, אם כי בהמשך הנבואה ישנה גם נחמה: "כִּי אַעֲלֶה אֶרְכָּה לָךְ וּמִמְכֹּתֶיךָ אֶרְפָּאךָ נָאִם ה'" (שם, שם, יז).

ב. משמעות המילה 'שוליים' בעברית המדוברת היא קצה או שפה, אך בלשון חכמים משמעותה תחתית.

הבנת המילה 'שוליים' כ'קצה' הופכת ביטויים שונים של חז"ל ושל רבותינו לחסרי משמעות.

חז"ל מתארים את 'שולי הקדירה' כשחורים ומפויחים - 'השחירו פניהם כשולי קדירה'. תיאור 'שולי הקדירה' כמשחירים אינו מובן כלל אם הוא מתייחס לשפת הקדרה, שאינה נוטה להשחרה, אך הוא מובן היטב אם הוא מתייחס לתחתית הקדירה, הבאה במגע ישיר עם האש הבושרת ומשחירה כתוצאה מכך.

רש"י (שמות כה, י) מתאר את ארון הברית: "כמין ארונות שעושים בלא רגלים, עשויים כמין ארגז שקורין אישקרי"ן בלעז [ארגז] יושב על שוליו".

ברור שהארון אינו יושב על שפתו, ואם נבין שכוונת רש"י במילה 'שוליו' היא לשפת הארון אין לדבריו מובן, אולם כוונת רש"י היא שלארון לא נוספו רגליים [בניגוד, למשל, לדעת האבן עזרא] ולא הייתה חציצה כלשהי בין תחתיתו ['שוליו' בלשונו של רש"י] לבין קרקע המשכן, ולכן הוא יושב על שוליו.

על לחם הפנים כותב רש"י (שם, שם, כט): "והלחם היה עשוי כמין תיבה פרוצה משתי רוחותיה, שולים לו למטה וקופל מכאן ומכאן כלפי מעלה כמין כתלים". אף

ז. פסיקתא רבתי, כח - על נהרות בבל.

כאן לא ניתן להבין את הדברים אלא אם נפרש את המילה 'שולים' כ'תחתית' ולא כ'שפה'.

ישנן דוגמאות רבות נוספות, אך דומה שדי בדוגמאות שהבאנו בכדי להבהיר את משמעותה המקורית של המילה 'שוליים'.

ג. משמעות המילה 'טיול' בעברית המדוברת היא מסע מהנה למרחק ולזמן כזה או אחר. אך בלשון חכמים משמעותה גם ישיבה בצל ('טולא' בארמית) כלומר ישיבה לשם מנוחה.

מובא בגמרא במסכת סוכה (כח:): "תנו רבנן - כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים - מעלן לסוכה, מצעות נאות - מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה".

קשה להבין כיצד ניתן לטייל, במשמעות המילה כיום, בסוכה ששטחה עשוי להיות ז' טפחים על ז' טפחים וגובהה עשרה טפחים. אמנם, אם כוונת הברייתא היא לישיבה של מנוחה, הדברים מובנים וברורים^ח.

ד. משמעות המילה 'ציור' בעברית המודרנית היא בדרך כלל תיאור וויזואלי חד ממדי, לעתים משתמשים בה גם לתיאור שכלי, דמיוני או מילולי. אולם, בלשונם של חלק מחכמי ישראל בשלהי תקופת הראשונים מצאנו את המילה גם במשמעות של מתן צורה לחומר.

על יוכבד ומשה נאמר (שמות ב, ב): "וַתֵּהָרֶה הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן וַתֵּרָא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא". ומפרש רבי עובדיה ספורנו: "ראתהו יפה יותר ממה שהיה מורגל וחשבה שזה היה לתכלית מכוון מאת יוצרו, כי אמנם יופי התבנית יורה על טוב מזג החומר ושלמות הכח המצייר".

הרב זאב גוטליב^ט כותב, שכח המצייר הוא 'דמיון הנפש, תנאי חשוב לנבואה'. בעקבותיו הולך גם הרב יהודה קופרמן הכותב^י שכח המצייר 'נחוץ לקבלת הנבואה'. 'הכח המצייר' מזוהה הן אצל ר"ז גוטליב והן אצל ר"י קופרמן עם 'הכח

(ח). ראה: הרב משה הררי, מקראי קודש: סוכות, ט, ב הערה ד, ירושלים תשעג עמ' תרל; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה: סוכות. ירושלים תשס"ה, עמ' קמו הערה לו; אוריאל פרנק, טיול בסוכה ובבית הכנסת, דגל ירושלים (ישיבת ירושלים לצעירים), ה, ירושלים תשס"ז, עמ' קיט - קכג.

(ט). זאב גוטליב [מהדיר], ביאור על התורה לרבי עובדיה ספורנו, ירושלים תשנ"ב עמ' קכט.

המדמה', כלומר עם יכולת הדמיון שמשנה ניחן בה מלידה. קשה להבין כיצד 'טוב התבנית' מורה על יכולת דמיון מפותחת, ואף לא ברור מה החשיבות שבתכונה זו דווקא כבר אז וגם לא ברור לפי זה הקשר, המשתמע מדברי הספורנו, בין 'טוב מזג החומר' לבין כח הדמיון. אולם לאמתו של דבר בביטוי 'הכח המצייר' מתכוון כאן הספורנו לאותו כוח בבריאה הנותן צורה לחומר. בהתבססו על המינוח העתיק של 'חומר' ו'צורה' מהם מורכב כל עצם מסביר הספורנו שמיפיו של משה הסיקה אמו שגופו מורכב מ'חומר' ['טוב מזג החומר'] ומ'צורה' [שאותה העניק לו 'הכח המצייר'] באיכות גבוהה.

כך גם עולה מהמקבילה שברשימות שרשם תלמיד הספורנו מפיו⁽⁸⁾: "כי טוב הוא – ר"ל שהיה יפה ותכונותיו שלא כמנהג הילודים מקרוב וזה היופי מורה על מזג הילוד וטוב כח המצייר בעת הריונו".

'כח המצייר' שהתייחס למשה בעת הריונה של יוכבד ודאי לא היה כוח הדמיון שלו עצמו, אלא, כאמור, אותו כוח בבריאה המעניק צורה לחומר ובכלל זה לוולד המצוי במעי עמו.

שימוש במובן זה של המונח 'כח המצייר' עושה הספורנו בפירושו לתורה במקום נוסף:

הכתוב (ויקרא כא, יח) אומר: "כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב אִישׁ עֹר אוֹ פֶסֶח אוֹ חָרָם אוֹ שְׂרוּעַ". ופרש ספורנו: "והם המומים אשר בתולדה מחסרון החומר או הכח המצייר".

גם כאן מתייחס הספורנו לשני מרכיבי העצם, החומר והצורה, ומסביר שהמומים המפורטים בכתוב שלפנינו הם תוצאה של ליקוי באחד משני מרכיבים אלה.

(י). הרב יהודה קופרמן, פירוש ספורנו על התורה השלם והמבואר, ירושלים תשנ"ב כרך א חלק ב, עמ' ז הערה 2. וזכור אותו האיש לטוב, שמלבד מפעליו התורניים והחינוכיים הרבים היה איש אמת. נוכחתי בכך כאשר שלחתי לו רשימה מדגמית של עשרות השגות על הסבריו לפירושי ספורנו, ולא רק שלא התרעם, אלא אף הזמין אותי, אבדלדחט"א, לביתו, שם קיבל אותי בשמחה ובחביבות לשיחה תורנית ארוכה ומעשירה של כשעתיים, תהא נשמתו צרורה בצרור החיים.

(יא). אמר הגאון, שיעורים שנאמרו מפי רבי עובדיה ספורנו על חמישה חומשי תורה, בית שמש תשע"ז, עמ' קלח.

ה. משמעות המילה 'הגזמה' בעברית המדוברת היא הפרזה, אולם במקורות מצינו אותה גם משמעות של איום. כך, למשל, קובעים חז"ל (בבא מציעא קד.; שבועות מו.) כי "עבד איניש דגזים ולא עבד" כלומר עשוי אדם לאיים ולא לממש את איומו. התעלמות ממשמעות זו של המילה עלולה להטעות.

הכתוב אומר (דברים יג, ד-ה): "לא תשמע אל דברי הנביא ההוא... אַחֲרֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם תֵּלְכוּ וְאֹתוֹ תִּירְאוּ וְאֶת מִצְוֹתָיו תִּשְׁמְרוּ וּבְקִלּוֹ תִּשְׁמְעוּ וְאֹתוֹ תַעֲבֹדוּ וְבוֹ תִּדְבְּקוּן". פרש הספורנו: "ואותו תראו - אף על פי שהיה אותו הנביא אצלך כבר אדם חשוב ונורא ומגזם עתה תבטל יראת הנביא מפני יראת ה' יתברך". ובהערות ר"י קופרמן שם (ח"ה עמ' עה הערה 22): "ההגזמה היא בכך שעובר מעבודת ה' לעבודה זרה".

ר"י קופרמן הבין ש'מגזם' פירושו 'מפריז' כמקובל בעברית המדוברת כיום. אמנם לא ברור מפני מה מוגדר המעבר מעבודת ה' לעבודה זרה כהפרזה דווקא, יתר על כן, גם אם נגדיר זאת כך, עדיין לא מובן כיצד הדבר קשור לביטול היראה מהנביא מפני יראת ה'. אולם, באמת משמעות המילה 'מגזם' כאן אינה 'מפריז' אלא 'מאיים'. כוונת הדברים היא, אם כן, ברורה - התורה אומרת שגם אם הנביא מאיים ומזהיר מפני העלול להתרחש עקב אי ציות לדבריו אין לחשוש ממנו אלא לירא מה' בלבד.

הסברו של הספורנו מבוסס, ככל הנראה, על דברי הרמב"ם בספר המצוות⁽²⁾: "שהזהיר מהתנבא בשמה"⁽³⁾, והוא שיאמר שהא-ל צוהו לעבוד אותה או שהיא בעצמה צוותה בעבודתה ויעדה גמול והפחידה מעונש". בעקבות הרמב"ם מתאר גם הספורנו את נביא השקר כמלווה את דבריו בהבטחות ובאימים ומסביר בכך את מקומו של הציווי על יראת ה' בתוך פרשת נביא השקר.

הספורנו משתמש בשורש גז"ם במשמעות של איום במקומות נוספים בפירושו למקראות, כך למשל בפירושו: לבראשית לא כד, ד"ה מוטב עד רע; לתהילים פג, ג, ד"ה יהמיון.

ו. משמעות המילה 'השערה' בעברית המדוברת היא הערכה, סברה או טענה שלא הוכחה. אולם בדברי רבותינו מצאנו אותה גם במשמעות של קביעת שיעור ומידה.

(יב). לא תעשה כו, מהדורת ר"ח הלר, ירושלים תשנ"ה, עמ' קב.

(יג). של עבודה זרה.

כך למשל כותב הרמח"ל¹⁷⁷: "והנה שיערה החכמה העליונה את כל זה בתכלית הדקדוק, באיזה מדרגה צריך שיהיה החול, ובאיזה מדרגה הקידוש הנוסף הזה. והגבילה כל זה הגבולים הנאותים בבחינת הכמות, האיכות, המקום והזמן, וכל ההבחנות שיש לבחון בנמצאות".

ה'חכמה העליונה' פועלת, כמובן, מתוך ודאות ואין בה מקום לסברות או לספקות. הלומד, המכיר את המילה 'השערה' במשמעותה המקובלת בלשון המדוברת, נבוך ואינו מצליח לרדת לסוף דעתו של הרמח"ל, הוא אף אינו מבין כיצד ניתן לקבוע טענה מסופקת ב'תכלית הדקדוק'. אמנם, כאמור, משמעות המילה 'שיערה' כאן היא 'מדדה' [וכך תרגם רבי אריה קפלן¹⁷⁸]: This matters in their appropriate measures were decided by the Highest Wisdom [with absolute precision] והשתא לא קשיא ולא מידי.

כיוצא בזה משמעות הביטוי "אין לשער מרכבות כבודך" שבפיוט הנודע 'ונתנה תוקף' היא - אין למדוד מרכבות כבודך. משמעות זו עולה מן הנוסח החלופי לביטוי זה, המצוי, למשל, במחזור רומי - "ואין שיעור למרכבות כבודך" - אין מידה למרכבות כבודך¹⁷⁹.



סיכום

כפי שראינו, משמעותן של מילים מדור לדור אינה אחידה וקבועה. יש מילים השגורות על פיו של הלומד במשמעות אחת, אולם משמעותן בלשון התורה

יד). רבי משה חיים לוצאטו, דרך ה', ד ז ב. מהדורת פלדהיים, ירושלים תשמ"א, עמ' 157.
טו). The way of God, translated and annotated by Aryeh Kaplan, Jerusalem, 1998, pp 331.

דומה שר' אריה קפלן לא הכיר מקרוב את העברית המודרנית המדוברת, ודווקא משום כך תרגומיו מדויקים יותר מתרגומים אחרים הנפוצים בקרב יהודים דוברי אנגלית. לתרגומים אלה ולרמת הדיוק שלהם יש להקדיש דיון נפרד.

טז). ראה: דניאל גולדשמידט, מחזור לימים נוראים, חלק א, ראש השנה, ירושלים תש"ל, עמ' 172 ושם בהערה 33.

ועל פי זה התרגום המופיע בחלק מהמחזורים: It is impossible to estimate the angelic chariots of Your, אינו מדויק, ויש לתרגם: to measure.

ובלשון חכמים שונה או שיש להן משמעות נוספת. וכאן הבן שואל - זמנם של הלומדים קצוב ואין בידם לחקור אחר שורשיה ומשמעויותיה של כל מילה ומילה. כיצד ניתן, אם כן, לפתור את הבעיה שאותה הצגנו או לכל הפחות למזער אותה? דומה ששתי תשובות בדבר:

האחת - ככל שפה ולשון, גם לשון תורה ולשון חכמים צריכות לימוד. וכשם שידיעת כל שפה מתחדדת עם ריבוי השימוש בה כך גם לשון חכמים נעשית ברורה ונהירה יותר עם ריבוי הלימוד, ובלבד שיהיה הלומד מודע לכך שאין היא זהה לגמרי ללשון דיבורו, ולכן עליו להתייחס אליה, במידה מסוימת, כאל לשון אחרת הטעונה אימון ולימוד.

השניה - כפי שראינו, לפחות בחלק מהדוגמאות שהובאו לעיל, הבנה שגויה של מילה יוצרת פרשנות דחוקה ומאולצת, עבור הלומד יש בכך מעין נורית אזהרה המחייבת בחינה מחדש. לומד המודע לכך שמשמעותן של מילים עלולה להשתנות יבדוק שנית גם את מילים שבמבט ראשון משמעותן נראתה לו כמובנת מאליה וחזקה עליו שיגיע להבנה נכונה ומדויקת.

כללו של דבר - מודעות, רכישת מיומנות ורגישות פרשנית, הם הכלים בהם מושגת, בסייעתא דשמיא, הבנה ישרה, בהירה וברורה.

וה' יתברך יצילנו משגיאות ויראנו נפלאות מתורתו, אכ"ר.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון י"ז ◆

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב "האם ראוי להניח תפילין דר"ת" (עמוד י"ט)

בס"ד

מאמרו הנפלא של הרב עמנואל מולקנדוב רצוף בשאלות וקושיות חזקות על המניחים תפילין 'דר"ת', כצורתם היום. אולם, ודאי שהנוהגים להחמיר לא ישנו את מנהגם מחמת כן, והרי זהו פסק מרן השו"ע, לחוש לר"ת רק בסדר הפרשיות, על אף הסתירות. ולא רק בתפילין של ראש אלא גם בתפילין של יד.

בברכה

משה בן דוד



הערות על מאמרו של הרב אפרים כחלון "האם יש שכר פסיעות גם בחזרה מהמצוה" (עמוד נ')

הערה א'

הרב אפרים כחלון דן האם יש שכר פסיעות גם בחזרה מהמצוה. הנה, המושג שכר פסיעות נזכר בגמ' (סוטה כ"ב א', ב"מ ק"ז א'), ואין עניינו שיש שכר לאדם על טרחתו למען קיום המצוה, שזה דבר פשוט שעל כל טירחה לצורך מצוה יש שכר, וכדברי המשנה (אבות פ"ה מכ"ב) "לפום צערא אגרא". אכן, המושג שכר פסיעות אינו מושג פשוט, ויתכן שאינו מושג מוסכם, כפי שקצת נראה בגמ' בב"מ קז' א', ומה שהתחדש במושג של "שכר פסיעות" הוא שגם באופן שהטירחה אינה נצרכת לגוף המצוה, מפני שיש לפניו ב' בתי כנסיות, האחד קרוב והשני רחוק. ולכאורה היינו אומרים שאין לו שכר נוסף אם הוא הולך לבית הכנסת הרחוק יותר, שהרי תוספת טירחה זו אין לה קשר למצוה, שהרי יכול הוא לקיים את המצוה גם בביהכ"נ הקרוב. וזה התחדש במושג שכר פסיעות, שיש עניין בעצם ההליכה למעשה המצוה, ואין זה רק כהכשר להגיע למקום, אלא יש מעלה רוחנית בעצם

האוצר ♦ גיליון י"ח

ההליכה, וככל שההליכה רבה יותר מתקיים עניין זה יותר. וממילא, כיון שיש עניין ברוב הפסיעות יש לו גם שכר על הפרש הפסיעות שנוסף מפני שהחליט ללכת לביהכ"נ הרחוק יותר, שאם לא היה בזה עניין עצמי לא הייתה לו תוספת שכר על תוספת טירחה זו, כיון שאין לה כל קשר למעשה המצווה.

ומעתה נראה שאין לדון האם יש שכר פסיעות בחזרה ממעשה המצווה, שהרי אין עניין בהליכה בחזרה מהמצווה, שאי"ז הליכה למצווה, אלא הליכה לביתו. אולם, כיון שעל כל טירחה למצווה יש שכר, א"כ יקבל הוא שכר לא רק על הטירחה בהליכה, אלא גם על הטירחה בחזרתו, כיון שטירחה זו היא בגלל המצווה וללא קיום המצווה לא היה לו קושי הטירחה לא על ההליכה ולא על החזרה. אכן, אי"ז קשור למושג שכר פסיעות, כיון שכמש"כ בשכר פסיעות לא נתחדש הא שיש שכר על הטירחה לקיום המצווה.

ובכלל, נראה שאין להעמיד נושא האם יש שכר או לא, שהרי השכר הוא עניין שמימי, ואינו בידינו, וכבר שנינו במשנה (אבות פ"ב מ"א) "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות", והמושג שכר פסיעות לא נזכר כדי להשמיענו עניין השכר, אלא שזה רק סימן שאכן יש עניין במעשה זה של תוספת ההליכה, וע"כ גם יש שכר, אבל זה נזכר לגבי הנושא האם יש עניין בהליכה הנוספת. וא"כ בעניינינו לגבי החזרה הרי אין כאן נושא ונפק"מ לגבי איך להתנהג, שהרי אם הוא רוצה לחזור לביתו אין לו ברירה אלא ללכת בדרך ארוכה, אחר שבהליכה הלך בדרך ארוכה, וא"כ לגבי החזרה אין כל שאלה מעשית איך להתנהג, שנדון בזה.

ואמנם, מה שכן שייך להסתפק בשאלה מעשית גם לגבי החזרה מהמצווה הוא שיש אופן שבית הכנסת אחד רחוק והשני קרוב מבחינת המרחק והוא הולך לרחוק, וזה שכר פסיעות, אבל יש אופן שיש בית הכנסת אחד, אלא שלאותו בית הכנסת יש שתי דרכי גישה אליו, דרך אחת קצרה והדרך השנייה ארוכה יותר, ויל"ד האם גם בזה יש עניין שיאריך את הדרך וילך בדרך הארוכה, כדי לקבל שכר פסיעות. ואם נימא שיעשה כן אז יש לדון בשאלה מעשית לגבי החזרה מהמצווה, האם גם בחזרה מהמצווה יש עניין שילך לביתו בדרך הארוכה או לא, ובפשוטו בוודאי אין עניין, כיון שהוא לא הולך למקום מצווה.

אהרן הכהן פרידמן

תשובת המחבר

ראשית יישר כח על עיון בדברים

התשובה הנ"ל נכתבה ע"פ בקש"ת מו"ר הרה"ג רבי גדעון בן משה שליט"א, כך שיש עניין לדון ולכתוב בה משום כבודה של תורה לשמוע אל הת"ח.

מה גם שיש נפק"מ בדבר, במיוחד לנשים ועמי הארץ, שדרך עבודת ה' שלהם היא בקבלת שכר, כמו שמוזכר ברמב"ם, ואכמ"ל.

מ"מ ההכרעה שיצאה לנו בזה היא גם כן כדבריהם, שאין שכר פסיעות על החזרה אך מ"מ שכר על כל טירחה של מצוה יש.

בברכת התורה

הצב"י אפרים כחלון ס"ט



הערה ב'

הרב אפרים כחלון שליט"א ביאר אם יש שכר פסיעות בחזרה, ונטה לומר שאין בזה שכר, מהא שזכה נבוכדנצר בשליטתו על כל העולם בגלל ד' פסיעותיו, הרי דעל חזרתו לא שילמו לו. ואינו מוכרח, כי שם הכוונה היא שהוא קיבל שכר על הריצה להשיג השליח, ואילו לא רץ לא היה נראית הערכתו להקב"ה, ולכן גם בחזרתו לא קיבל שכר. וכן אצל ערפה לא שייך לשלם שכר על חזרתה, דהרי בזה גילתה שהליכתה לא היתה באמת להתקרב לעם ישראל.

אכן, מספר בניהו הוכיח הרב כחלון שאין שכר רק על ההליכה, אך מ"מ מבואר משם שמקבל שכר לפי פסיעות קטנות שהולך בחזרה.

ומה שהוכיח משו"ת חת"ס נראה שאינו מדויק, כי הרי כתב שם בתחילה שהמוהל נסע מהלך ארבע שעות מקהלתו לכפר ההוא, הרי ששיעור זה היה בעת הליכתו, ולא ביחד עם חזרתו, אלא מה שנקט אח"כ ב' פרסאות נראית כוונתו בסתמא ולא לכאן, דמוהל ניחא לו לילך למרחוק כגון ב' פרסאות ולא לישב בטל.

ויש לציין לשיטת המהר"ל, דרך בתפילה יש שכר פסיעות, מפני דמיד בעת הליכתו, הרי הוא מתקשר עם הקב"ה, וא"כ לפי זה אין שכר פסיעות בחזרתו.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

תשובת המחבר

מה שדחה הרב שלזינגר את הראיה מנבוכדנצאר אחר המח"ר הדברים עומדים במקומם דסוף סוף לא נתנו לו שכר אלא על הפסיעות שהלך, ואולם מה שדחה מעורפה אפשר לשמוע, הגם שיד הדוחה נטויה לומר, ששכר לויה של חמותה נעמי נטלה, ולא שכר שרצתה להידבק ביהדות, וא"כ מגיע לה שכר גם על החזרה. ודו"ק.

מ"ש עוד לדחות דיקדוקי מדברי החתם סופר, שמעמיד שהחתם סופר בסתמא נקט שיעור ב' פרסאות שנח למוהל ללכת שיעור כזה, ולא לשבת בטל, ואין כונתו על אותו מקרה - דחוק, כיון ששם דן על תשלום פיצוי לסופר ומשמע שעל אותו מקרה דן, מלבד שאלו דברי נביאות לומר שלסופר נח ללכת שיעור ב' פרסאות ולא יותר, ולא לשבת בטל.



הערה על מאמרו של הרב משה אקלר "המוצא תפילין" (עמוד

צ"ז)

הרב משה אקלר כתב במאמרו בעניין המוצא תפילין, שגם מ"ד שמצות א"צ כוונה מודה בעיקר הדבר שבעי לשם המצווה, רק ס"ל שסתמא לשם מצוה הוא. הנה, באו"ח סימן תפ"ט ס"ד כתוב בשו"ע שמי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה לא יאמר לו היום כך וכך, שא"כ לא יוכל לברך, ועיי"ש במ"ב ס"ק כ"ב שחיישינן למ"ד שס"ל מצוות א"צ כוונה, ואף ששם בוודאי ל"ש לומר שסתמא לשם מצווה, שהרי הוא מעדיף לספור בברכה כמצוותה.

ויש נושא בראשונים ובאחרונים למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, מה הדין באומר בפירוש שלא רוצה לצאת ידי חובת המצווה, ולדעות שלא מהני אמירתו,

שמענין ג"כ שא"ז מטעם שסתמא זה לשם מצווה, וגם לדעות שמהני אמירתו בפירוש שלא לצאת, י"ל שאמר בפירוש שאני, אבל גם לדעתם י"ל שלא מהני זה שסתמא אינו רוצה לצאת.

ובאמת כשמעמיקים במחלוקת האם מצוות צ"כ או לא, מבינים שאין המחלוקת האם מצוות צריכות "מחשבה" או לא, אלא האם צריכות "כוונה" או לא. והענין הוא שבפשוטו מצוות צריכות כוונה הוא מדאורייתא, וא"כ לכאורה מה המקור לחדש ולומר שבכל מצוה צריך לבד המעשה גם מחשבה, והיכן נזכר בתורה בדין המצוה כך. וע"כ נראה שלא נתחדש כאן שיש דין נוסף על דין מעשה המצוה, אלא הנושא הוא כשיהודי עושה פעולה שתכליתה וענינה ומטרתה אינה קיום מצות ה', אלא לצורך האדם. וזה יש להבין, שלמ"ד מצוות צ"כ פשיטא לי, שמעשה שכל מהותו ותכליתו אינו לשם קיום ציווי ה', אין על זה שם מעשה מצוה כלל. ויותר יש מקום להוסיף נדבך על זה, ולומר, שגם מ"ד שמצוות אצ"כ לא יקבל ע"ז שכר, שהרי זו פעולה שהוא עושה אותה בלי כל קשר למצוה, אלא לצרכו האישי, ולמה שיקבל ע"ז שכר, רק ס"ל שאין עליו חיוב לחזור על הפעולה של המצוה, כיון שסוף סוף הוא קיים את הפעולה שנזכרה בתורה לקיים, וא"כ לא שייך לחייבו שוב, אבל ה"נ שלא יקבל ע"ז שכר. ולהבנה זו פשוט שטעם מ"ד שאצ"כ אינו מפני שסתמא נעשית המצוה לשם המצוה, אלא שאנו מתייחסים רק למעשה שעשה, האם זו אותו פעולה שנכתבה בתורה כמצווה, וא"כ יצא ידי חובתו.

אהרן הכהן פרידמן



תשובת המחבר

מה שהקשה על מש"כ במאמר שדין מצות א"צ כוונה הוי משום דסתמא לשמה, מהא דשואלין אותו כמה סופרים היום, דאין לו לענות, דילמא יוצא יד"ח בהא כי מצות א"צ כוונה, והק' והלא בודאי אין כוונתו לצאת בלא ברכה.

יפה הקשה, אולם דין סתמא לשמה אינו תלוי בכוונה, אלא שכמו שסכין מושכתו למחשבת לשמה בקרבן, כן הכא עצם מה דעביד מצוה כתקנה, מחשיב את

המצוה עצמה כלשמה, וכוונה הפכית נתבאר שם במאמר שיתכן שכל פסולו הוא כדין מחשבה הפוסלת, כבקדשים, עי' שם.

ולעניין מה דחילק בין שכר מצוה לקיום מצוה, לא ידעתי מנ"ל הא, ואם פשיטא ליה שאין על מעשהו שם של מצוה כלל, מהכי תיתי שיצא יד"ח, אלא שכאמור לדברינו הוי כגדר סכין מושכתו, ובע"כ חשיב ככונה, ושכר יטול, רק לא כמכוון למצוה, שלפום צערא אגרא.

בכבוד רב



הערה על מאמרו של הרב פנחס שפירא "בת כהן שנשאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן" (עמוד ר"ה)

בתשובתו של הרב פינחס שפירא לגבי בת כהן שנשאת לחלל ונולד לה בן בכור אם צריך פדיון, כתב "וגם א"צ לעשות סעודה". ובאמת בדבריו עולה נושא מעניין, האם יש לעשות סעודת מצווה כשהמצווה היא מדין ספק. והנה, מאחר שאין דין גמור לעשות סעודת מצווה, קשה לדון בזה בנושא הלכתי מובהק, אלא כעניין וכמנהג בני ישראל, וא"כ שפיר י"ל שבספק כבר יש פחות ענין, ועל מצב כזה לא נהגו, ולא גרע מדין דרבנן, שספיקו לקולא. אכן, יש להוסיף שאפשר גם שהדבר יהיה תלוי בשאלה כשיהודי עושה מצווה דאורייתא מדין ספק, האם גם על הצד שלא היה חייב יש כאן מעשה מצווה, [ואפשר שהדבר יהיה תלוי בפלוגתא הראשונים האם ספק מדאורייתא לחומרא או מדרבנן לחומרא] וא"כ י"ל שה"נ לגבי סעודת מצווה, אם נימא שגם על צד הספק יש כאן מצווה, שפיר יש לומר שיש עניין בסעודת מצווה. אמנם, יש לדון בזה, שגם לצד שיש מצווה וודאית גם במצווה ספקית, עדין יל"ד האם זה גדר מצווה חדשה של זהירות בספיקות, אבל את המצווה המקורית עצמה, שמחמת ספקה מקיים אותה, את זה לא קיים, לצד שבאמת לא היה כאן חיוב. ולצד זה י"ל שלא על כל מצווה נהגו לעשות סעודת מצווה, ואם נהגו לעשות סעודת מצווה על פדיון הבן, עדיין לא שמענו שגם נהגו לעשות סעודת מצווה על המצווה הכללית להישמר ולהיזהר בספקות. אמנם, יש לדון שנחשב שמקיים את גוף המצווה עצמה שמחמת ספקה מקיימה שוב, ולצד זה י"ל שכן יהיה ענין לעשות סעודת מצווה גם בפדיון הבן בספק.

ודרך אגב, יש להוסיף, שבכלל יש לדון שכל סעודת מצוה על פדיון הבן היא סעודת מצוה על מצוה ספקית, שהרי כהנים בזמן הזה אינם כהני וודאי, אלא שבוודאי זה שונה מהנושא שיש ספק בעצם החיוב, ובזמנינו החיוב ברור רק יש לדון עד כמה נחשב שברור וודאי שכבר קיים חובתו בנותן לכהן בן זמנינו.

אהרן הכהן פרידמן



הערה על מאמרו של הרב מתתיהו גבאי "בעניין הפסק בין ברכת נישואין לחדר היחוד" (עמוד רכ"ח)

הרב מתתיהו גבאי דן בעניין הפסק בין ברכת הנישואין לחדר היחוד, ובסוף דבריו הזכיר את דברי המקנה, שההליכה עצמה ממקום החופה לחדר היחוד היא הפסק, ושיש לדון גם ביחס לדיבור החתן והכלה זע"ז לפני שהגיעו לחדר היחוד. ונראה שיש לדון, שגם אם נימא שאמירת מזל טוב וכדו' זה הפסק, י"ל שדיבור החתן עם כלתו אינו הפסק, כיון שזה חלק מהכנסת הבעל את האשה תחת כנפיו, הדיבור והקשר שנוצר ביניהם, וגם אם לגבי דיבור ביניהם לא נימא לסברה זו, טפי יש להבין כן לגבי הליכה לחדר יחוד, שזה ממש חלק ממעשה הנישואין, שלוקח החתן את הכלה ומכניסה לרשותו, וע"כ י"ל שההליכה אינה הפסק.

אהרן הכהן פרידמן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב דוד לוי
l036196043@gmail.com

הרב דוד שטרן
avidast@gmail.com

הרב שמואל ישמח
shmuel6520@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב אהרן פרענקיל-תאומים
aharontemim@gmail.com