

בס"ד

ירחון

האוצר

שבט ה'תש"פ

גיליון ל"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

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 בעניין פדיון הבן
הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל

= אוצר אורח חיים =

י כוונת השם 'אלוקינו' בברכות ובק"ש
הרב דוד רונן

לז בדין נטילת ידים שאחר נגיעה במקומות המכוסים
הרב יוסף פליסקין

מב קבלת לשון הרע
הראל הכהן זק

נט קביעות סעודה בפת הבאה בכיסנין
הרב יחיאל אומן

עד טבילת כלים בשבת
הרב לירון מידני

קז עישון סיגריות אלקטרוניות בתענית ציבור
הרב ישראל מאיר ווייל

ק' בעניין ברכה על הדלקת נר חנוכה בבהכנ"ס, ברכת התורה לנשים וברכה על הדלקת נר
יו"ט [מאמר תגובה] הרב דוד אריה הילדסהיים - הרב עמנואל מולקנדוב - הרב עידוא אלבה

הערות וקושיות: בעניין תפילת תשלומין בקטן [תגובה] - הרב משה פרץ, הרב דוד אריה שלזינגר * מתי תוקנה מצות הדלקת נרות חנוכה [תגובה] - הרב נריה גוטל * אם יבוא משיח באמצע חנוכה [תגובה] - הרב משה פרץ ... קלה

= אוצר יורה דעה =

קמג שאלת יחס ההלכה לעישון סיגריות ושאלות המסתעפות ממנה
הרב יהושע לוונטל

מפתח האוצר

בעניין שאילת שדים קסב
הרב יוסף צברי

ישיבה במקום אביו בבית הכנסת לאחר מותו קעב
הרב יהושע ון-דייק

האם חייב האדם בתלמוד תורה בזמן שעסוק בצורכי גופו קפ
הרב דוד לוי

ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו - קודם המילה או לאחריה קפג
הרב עמנואל מולקנדוב

הפרשת ראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה בחו"ל - שיטותיהם של רש"י ושל בעלי התוספות קצב
הרב רועי הכהן זק

הערות וקושיות: להשאיר ספר פתוח בתוך קופסא של זכוכית לתצוגה באוצר הספרים - הרב יעקב אהרן
סקוצילס ריב

= אוצר חושן משפט =

מחילה על חוב בלי להודיע ללווה ששכח לפרוע לו רטז
הרב עמיחי כנרתי

תביעת הרחקה בגין הורדת ערך הנכס רכג
הרב שלמה אליעזר גליקסברג

= אוצר אבן העזר =

אדם שיכול להוליד רק ע"י טיפולים אם מחויב לעשות טיפולים כדי לקיים מצות פו"ר רלט
הרב משה שמואל דיין

= אוצר זרעים =

בהמה משותפת בבעלות כהן וישראל - אם הכהן יכול להאכילה בתרומה רסה
הרב יעקב דוד אילן

מפתח האוצר

בדין ספק במתנות עניים לחומרא [ספק לקט לקט] רפא הרב משה יהודה לנדאו

= אוצר חקר ועיון =

הערות בדיני רוב הרב אליהו מרגליות

מה הטעם שלא תקנו ברכה על ישוב ארץ ישראל הרב מתתיהו גבאי

"שיעור כזית" האם כחצי ביצה או שליש או שמא כעשירית ביצה הרב ינון בר כוכבא

הערות וקושיות: מצא או מוצא - הרב משה פרץ שלד

= אוצר הספרים =

בעקבי יעקב - סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב - מסכת ערכין שלח הרב הראל דביר

הערות הקוראים שיעו

הערות בעניינים שונים מהגר"י ניימן זצ"ל שיעח
נר חנוכה מוסיף והולך שיעח
אופן הנחת תפילין של יד שפ
בעניין חזקת הכהנים, האם יש צד קולא עפ"ד הספר חסדים שפב
היתר מכירה תרנ"ו ומשמעותו לזמננו שפג
בדין ברכת חתנים שלא בבית החתן שפד

כתובת המחברים למשלוח הערות שפה

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ל"ז – שְׁבַט הַתּש"פ, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמְדָּרֵשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



נִמְצָאִים אֲנִי בְּעִיצוּמָם שֶׁל יָמֵי הַשּׁוֹבְבִים, יָמִים שֶׁ"פ הָאֶרֶץ ז"ל מִיּוֹחֲדִים הֵם לְתִיקוֹן הַחֹטָא הַיָּדוּעַ. וְיִסוּד הַדְּבָרִים נִרְאָה, שֶׁבִּקְרִיאת פְּרָשִׁיּוֹת אֵלּוּ שֶׁבִּסְפָּר שְׁמוֹת מִפְּרֶשֶׁת שְׁמוֹת עַד מִשְׁפָּטִים, הֲלֹא אֲנִי חוּוִים אֶת מַהֲלַךְ הַגְּלוּת וְהַגְּאוּלָּה שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְסוּד הַתּוֹרָה הַקְּדוּשָׁה לְהַאִיר אֶת הַשְּׁעָה שֶׁקּוֹרְאִים בָּהּ, וְלִהְיוֹת אֶת הַמְצִיאוֹת כִּאִילוֹ הִיא קוֹרֵת מִמֶּשׁ בְּעֵידֵן דָּאֲנִי עוֹסְקִים בָּהּ. וְנִמְצָא שְׁכוּנַת קְרִיאת הַתּוֹרָה בִּפְרָשִׁיּוֹת אֵלּוּ, נִמְשָׁךְ מִמֶּנָּה בְּפוֹעֵל מִמֶּשׁ חוּוִית הַגְּלוּת וְהִצִּיָּאָה מִמֶּנָּה (אֶף יוֹתֵר מִפֶּסַח שְׁהוּא זְמַן הַגְּאוּלָּה, אֲבָל אֵין בּוֹ אֶת חוּוִית הַגְּלוּת). וּמִכִּיוּן שֶׁכִּידּוּעַ עֵיקֶר עֵיכּוֹב הַגְּאוּלָּה הוּא בְּגִלְל הַחֹטָא הַמֵּר הַזֶּה, הַמְּפוֹר אֶת הָאֹר הָאֱלֹקִי וּמִמַּעַט הַדַּעַת, לִכֵּן אֲנִי בְּהַשְׁתַּדְּלוּיּוֹתַי, כָּל אֶחָד כְּפִי כּוֹחוֹ וְנִפְשׁוֹ לִקְבֹּל אִיזָה תִּיקוֹן וּמַעֲלָה בִּימִים אֵלּוּ בְּבַחֲנֵת גְּלוּת. וְכִידּוּעַ עֵיקֶר הַתִּיקוֹן הוּא ע"י עֲמַל פֶּה תּוֹשְׁבַע"פ, וְכִמּוֹ שֶׁדִּרְשׁוּ בְּזוּהַר בִּפְרֶשֶׁת שְׁמוֹת עַל הַקְּרָא דוֹעֲבָדוּ מִצְרִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחוֹמֵר, דָּא הוּא ק"ו וְכו', הֲלֹא ע"כֹּ אֲנִי זֹכִים לְצִאָת בְּפוֹעֵל מִמֶּשׁ מִגְּלוּת לְגְּאוּלָּה וּמִתֵּן תּוֹרָה, וּמִצְפִּים גַּם לְגְּאוּלָּה הַעֲתִידָה הַשְּׁלִימָה שֶׁתִּהְיֶה כְּבִנְיַת הַמִּשְׁכָּן שֶׁלֹּאֲחֵר פְּרֶשֶׁת מִשְׁפָּטִים, בְּמַהֲרָה בִּימֵינוּ אֲמֵן.



לִפְנֵינוּ עוֹד גִּילְיוֹן שֶׁל "יִרְחוֹן הָאוֹצֵר" חוֹדֵשׁ שְׁבַט תּש"פ, גִּילְיוֹן ל"ז בְּמִסְפָּרוֹ, בּוֹ נִקְבְּצוּ כַּעֲמִיר גּוֹרָנָה חִידוּשֵׁי תּוֹרָה וּמֵאֲמָרֵי הַלֵּכָה מַעֲמָלֵי תּוֹרָה רַבִּים דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר:

בְּאוֹצֵר הַגְּנוּזִים: הַבֵּאֲנִי דְּבָרֵי תּוֹרָה מִהַגְּאוּן רַבִּי מִרְדְּכִי סְאוּוִיצְקִי זצ"ל אב"ד בּוֹסְטוֹן, בַּעַל בְּרִיכַת הַמֶּלֶךְ וְעוֹד, שֶׁדֵּן בְּחִיּוֹב פְּדִיוֹן הַבֵּן לֵאחֲרֵי מִיתַת הַבֵּן.

בְּאוֹצֵר אוֹרֵחַ חַיִּים: א. מֵאֲמַר בְּדִין נִטִּילַת יָדִים שֶׁאֲחֵר נִגְיָעָה בְּמִקּוּמוֹת הַמְּכּוּסִים, יֵבִיא מִדְּבָרֵי פּוֹסְקֵי זְמַנֵּנוּ בְּשִׁאלָה הָאֵם הַנִּטִּילָה הִיא מִשּׁוּם רוּחַ רָעָה אוֹ מִשּׁוּם נִקְיוֹת, וְנִפְקָ"מ אֵי בְּעֵי לְנִטִּילַת כָּל הַיָּד אוֹ רַק מִקּוֹם שֶׁנִּגְעָה. ב. מֵאֲמַר עַל כּוּוֹנַת הַשֵּׁם 'אֱלֹקֵינוּ' בְּבִרְכוֹת וּבִק"ש, הָאֵם יֵשׁ הַבְּדֵל בֵּין כּוּוֹנַת אֱלֹקִים לְכוּוֹנַת אֱלֹקֵינוּ וְעוֹד. ג. מֵאֲמַר בְּדִין קְבִיעֶת סְעוּדָה בַּפֶּת הַבֵּאָה בְּכַסְנִין, הָאֵם הַדְּבָר תְּלוּי בְּכַדִּי שְׁבִיעָה אוֹ בְּכַא לְקְבִיעוֹת, וְשִׁישׁ לּוֹמֵר שֶׁתְּלוּי רַק אִם מַלְכַּתְחִילָה בָּא לְקַבּוֹעַ, וְלֹא שֶׁנִּקְבַּע בְּדֶרֶךְ אֶרֶץ וְעוֹד. ד. מֵאֲמַר מִקִּיף בְּגִדְרֵי קְבִלַת לֵה"ר, מֶה נִּקְרָא לְקַבֵּל, לְהֵאֱמִין אוֹ לַעֲשׂוֹת מַעֲשֶׂה ע"פ מֶה שֶׁשָּׁמַעַ, וּבִירּוֹר בְּמֶה שֶׁכָּתַב הַח"ח ע"פ הַחֲרָדִים שִׁישׁ אִיסוּר בַּעֲצֵם הַשְּׁמִיעָה, וְעוֹד. ה. מֵאֲמַר אוֹדוֹת הָאִיסוּר לְכַתְחִילָה בְּטִבִּילַת כִּלִּים חֲדָשִׁים בְּשַׁבָּת, כְּפִי שֶׁנִּרְאָה מִדְּבָרֵי רֹב הָרֵאשׁוֹנִים בְּבִיאּוֹר הַסּוּגִי בְּבִיצָה, וְיִדְחָה לְפִי הַנִּרְאָה אֶת סְבִרוֹת הַהִיתֵר שֶׁצִּידְדּוֹ אַחֲרוֹנִים בְּעִנְיָן. ו. מֵאֲמַר הַלְכַּתִּי הַמְּעוֹרֵר עַל עִישׁוֹן סִיגְרִיּוֹת אֱלֵקְטְרוֹנִיּוֹת בְּתַעֲנִית צִיּוֹר מִשּׁוּם

שתיה. ז. מאמר תגובה בהמשך לדיון על ברכת הדלקת נרות חנוכה בבה"כ ועוד, ומסתעף לדיון על ברכת הדלקת נר יו"ט ויחס ראשוני אשכנזי למנהגי אר"י וההוספות המאוחרות בתלמוד הירושלמי.

באוצר יורה דעה: א. מאמר הדן בשאלה אם מותר בזמננו לשאול או להשתמש בשדים במקום צורך. **ב.** תשובה לעניין ישיבה במקום אביו בבית הכנסת לאחר מותו, לכן הממלא מקום אבותיו ועוד. **ג.** מאמר הדן בחידושו של אבן האזל שאדם אינו מחוייב במצות ת"ת כשהוא עוסק בצרכי גופו אף לתענוג. **ד.** מאמר שני בסדרת סקירה היסטורית עיונית על מתן זרוע לחים וקיבה בזמן רש"י ובעלי התוספות באשכנז. **ה.** מאמר בעניין המחלוקת בברכת להכניסו בברית של אברהם אבינו – אם יש לברכו לפני המילה או לאחריו, ובמנהג הספרדים בזה. **ו.** מאמר רחב בעניין ההיתר לעשן סיגריות בזמנינו.

באוצר חושן משפט: א. בעניין תביעת הרחקה בגין הורדת ערך הנכס, כיום שהדרך שכל נכס עומד למכירה בבוא היום. **ב.** בשאלה אם מחל על חוב בלי להודיע ללווה ששכח לפרוע לו, האם יש לחוש בזה מחמת נתכוון לאכול חזיר ועלה בידו בשר טלה.

באוצר אבן העזר: בעניין אדם שאינו יכול להוליד אלא בהזרעה מלאכותית, האם הוא מקיים בזה מצות פו"ר והאם מחויב לעשות כן.

באוצר זרעים: א. מאמר בעניין בהמה משותפת בבעלות כהן וישראל – האם הכהן יכול להאכילה בתרומה, ובדין בת כהן הנשואה לישראל שאכלה תרומה ועוד. **ב.** מאמר הדן בכלל דספק מתנות עניים לחומרא.

באוצר חקר ועיון: א. הערות על יסודות גדרי הכרעת רוב, תוך כדי דיון עיוני בשיטות לימוד שונות של חכמי הזמן. **ב.** מספר תשובות על השאלה למה אין מברכין על מצות ישוב א"י. **ג.** מאמר מקיף בעניין שיעור 'כזית' האם באמת הוא קטן בהרבה מחצי ביצה.

ובאוצר הספרים: מאמר נוסף בסדרה 'בעקבי יעקב', סיכומים ודיונים בעקבות הספר 'קהילות יעקב' על מסכת ערכין.



נקבל בברכה את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: **הרב ינון בר כוכבא. הרב משה שמואל דיין – מח"ס חמדת משה. הרב ישראל מאיר ווייל – מח"ס וביום השבת ושא"ס. הבה"ח הראל הכהן זק – ישיבת תורת החיים. הרב לירון מידני. יישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.**



אוצר הגנזים

◆ בעניין פדיון הבן ◆

הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל

אב"ד בוסטון, בעל בריכת המלך ועוד

בעניין פדיון הבן*

מה שנתחדש לי ביום ד' ויחי באור ליום ה' ט"ז טבת תשל"ג

במנחות ל"ז אתא ההוא גברא א"ל איתליד לי ינוקא דאית לי' תרי רישי כמה בענין למיתב לכהן אתא ההוא סבא תנא לי' חייב ליתן לו י' סלעים, איני והתני רמי בר חמא מתוך שנאמר פדה תפדה את בכור האדם שומע אני אפילו נטרף בתוך ל', ת"ל אך. ובתוס' שם (ד"ה שומע אני - שמתחיל בע"א) פירש ר"ת דכיון שיש לו שני ראשים היינו טריפה, דכל יתר כנטול דמי ותיצרו בג' שאני הכא דבגולגלת תלא רחמנא. ותירוץ הג' תמוה שהרי טריפה הוא ומ"ש משאר טריפה דאין צריך לפדות. ועי' בח"ס סימן רצ"ד (יו"ד, ד"ה גרסי' התם), ובצ"פ הל' כלאים, ומתנ"ע דף ס', ובספר בית יצחק יו"ד (ח"א) (ח"ב סי' צט) ובדובב מישורים חלק ג' (סי' ל"א), ובאבני נזר סימן שצ"ט, ובספר נר אהרן, ובהגהות עמודי ירושלים בירושל' קדושין פ"א ה"ד, ובכלי חמדה פר' במדבר (סי' ב' אות ה'). והנה רש"י פירש בב"ק י"א ע"ב (ד"ה בכור שנטרף) ובמנחות שם (ד"ה שומע אני) נטרף - נהרג, ואף על גב דכתיב ופדויו מכן חודש תפדה אפ"ה איכא למימר אם לא נהרג הוי חי ל' ובכור מעליא הוא (עכ"ל). ודברי רש"י תמוהים, דמה לי שאם לא נהרג הוי חי ל' יום, מ"מ עכשיו שנהרג בתוך ל', לא הגיע זמנו לפדותו. וזהו בעצם קושיית התוס' על רש"י דופדויו מכן חודש גזירת הכתוב הוא, ולא לאפוקי מתורת נפל.

והנה, בבכורות מ"ט מבואר מת לאחר שלשים אע"פ שלא נתן יתן, ובדף נ"א ע"ב הקשו בגמ' מגלן. ולכאורה צריך להבין כיון שמת לאחר שלשים הרי חלה עליו המצוה ביום ל' לפדות, ומה הוא השאלה מגלן. והנה, בספרי בית מרדכי בהדרן למסכת קדושין (ענף י"ב - דף ס"ט ע"ב) בארתי בראיות דמצות פדיון הבן הוא על הבן עצמו, רק שהתורה עשתה את האב שליח עבור הבן לפדות כיון שאין יכול לפדות את עצמו. והבאתי הח"ס בתשובה רצ"ה שהביא זה בשם שואל אחד והוא דחה. אבל באמת מבואר כן בריב"ש, ועי' בספר בית דוד להג"ר דוד ביסטריץ בסימן ש"ה. וכיון שמת הבן א"כ פקע חיובי' וכמבואר בספר אור זרוע - הבאתי שם - אם קטן שמת אם צריך לחתוך בשר ערלתו, שאחד מהטעמים שם דכי יהיב קוב"ה מצות לחיי הוא דיהיב ולא למית, דכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות. וה"נ אף במת הבן לאחר שלשים מ"מ פקע חיוב הבן, דבשלמא אם היינו אומרים דפדיון הבן הוא מצות האב א"כ אף שמת הבן אחר שלשים, מאחר שנתחייב לפדותו וחלה עליו המצוה ביום שלשים לפדותו, לא פקעה אף שמת. אבל כיון שהאב בפדיונו עושה המצוה עבור הקטן, שהתורה עשאתו לשליח, וכיון שמת במתים חפשי ונפטר הקטן ממצות פדיונו. ושפיר הקשו בג' מגלן דחייב לפדותו אף אם מת אחר ל', כיון שפקעה במיתתו מצות פדיונו. ועי' תירצו בג' א"ר שמעון בן לקיש אתיא ערך ערך מערכין. וברש"י שם אמר ערכי עלי ומת יתנו היורשין וכו' וה"נ כי מת לאחר ל' נתחייב האב בפדיונו.

(* מכת"י. סודר ונמסר ע"י נכדו, הבה"ח יוסף סאוויצקי נ"ו. ומתפרסם לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל.

ולכאורה איזה דמיון הוא לערכין, שם היורשין משלמין חובת אביהם שנתחייב באמירתו ערכי עלי, אבל בפדיון זה מצות האב.

אבל לפי מה שבארנו, דאף מצות פדיון הבן הוא מצות הבן, והאב פודהו מתורת שליחות שעשאתו התורה, מובן שפיר דאף בפדיון - האב הוא בגדר יורש, ומגז"ש דערך ערך ילפינן תורת חיוב חדש שנתחייב האב לאחר מיתת הבן אחר ל' מצד עצמו, ולא בשליחות הבן.

ומסיק שם בג' ר' דימי א"ר יונתן וכל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריקם מה להלן יורשין חייבין אף כאן יורשין חייבין ובפירש"י שם לאחר מיתת האב והבן. ותמוה, דהלא לא דיינינן הכא במת האב והבן, רק במת הבן. ונראה דאף ר' דימי א"ר יונתן מודה לר"ל דבמת הבן נתחייב האב לפדותו, לא מצד חוב אלא מצד חיוב חדש דילפינן מערך ערך. והנה רש"י כתב בד"ה ערך דאמר בערכין ערכי עלי ומת יתנו היורשין, אמר ערך פלוני עלי ומת על הנודר ליתן, ומקרא יליף במסכת ערכין ובתו"כ יכול אם אמר ערך פלוני עלי ומת יהא פטור ת"ל יעריכנו אפילו מת. וה"נ כי מת לאחר ל' נתחייב האב בפדיונו.

והנה, באמת בערכין מבואר דחייבין היורשין משום דהוי מלוה בשטר כשעמד בדין, והלימוד בתו"כ בא לאפוקי דשאני ממעריך מת דאין בו דין ערך, אבל לא על מה שהיורשין חייבין, רק דסד"א דבעינן שיהא בר העמדה, ומת לאו בר העמדה. ועל זה בא הלמוד דיערכנו, דכיון שהי' בשעת אמירה בר העמדה סגי, ואין זה שייך לפדיון הבן למילף שהאב חייב לפדות אחר שמת, דחיוב ערכין הוא מתורת מלוה ואם פדיון הבן הוא ג"כ מלוה, לא בעינן למילף בגז"ש. ומדברי רש"י מוכח דעיקר החיוב ילפינן מקרא. והלימוד הוא דהוא חיוב חדש של היורשין. וה"נ בפדיון הבן, כוון רש"י במ"ש וה"נ כי מת לאחר ל' נתחייב האב בפדיונו, ר"ל שהוא נתחייב במיתתו של בן חיוב עצמו, ולא שפודה עבור הבן. וזה אליבא דכו"ע. אלא דר' דימי א"ר יונתן דילפינן מראי' דיורשין חייבין מדין שעבוד כשמת האב, אבל חיוב האב כשמת הבן הוא חיוב עצמו לכו"ע.

ואשר על כן נראה דחיוב האב דילפינן מערכין אין תלוי בשלשים יום, דאף אם נהרג בתוך שלשים הו"א דאחר שעברו שלשים יום חל חיוב על האב לפדותו הואיל ואפשר לומר דאם לא נהרג הי' חי, ודוקא אם מת בתוך שלשים פטור, משום דלא חשיב ולד, אבל נהרג הו"א דחייב. וכמו שבמת לאחר שלשים אין מקום לפדותו מצד חיוב הבן רק הוא חיוב חדש על האב, ה"נ בנהרג בתוך ל' חייב האב לפדותו מצד חיוב עצמו דילפינן מערכין. וע"ז הביאו המיעוט דאף שפטור.

ומה שנאמר מבן חודש לפי ההו"א הוא דוקא מצות הבן שעל האב אבל חיוב האב הו"א דחייב אף בנהרג בתוך ל' אי לאו מיעוטא דאך. וזהו הקושיא על הינוקא דב' גולגולת דלא יחי' וליכא אף חיובא דאב ותירוץ הג' דבגולגולת תלא רחמנא. ובפירש"י ואי משום אך חלק השתא מיהא לא מת, ולשון רש"י נראה החילוק בין נהרג בתוך ל' לבין לאחר ל' דבתוך ל' אם נהרג אין חיוב על האב אבל אם חי ל' יום נפדה ע"י האב, אבל אין זה מתורת מצות פדיון הבן שחלה על הבן והאב פודה את הבן בשליחות התורה, רק הוא חיוב עצמי של האב, שנלמד מערך ערך, דאף אם מת הבן לאחר שלשים ופקעה מצותו מ"מ האב פודהו. ולזה הביאו הפרשה

של במדבר ששם לא נאמר מצות פדיון הבן לשלשים רק חיוב פדיון שאמר ה' למשה שיקח מהם ויתן ללויים, ובפרשה זו חייבין אף הטריפות להפדות.

וקרוב בעיני לומר שרש"י פירש נטרף נהרג משום דאזיל לשיטתו בזבחים ס"ט ע"ב, דאם טריפה אינה חי' מטמאה מחיים כנבלה, ובתוס' הקשו ע"ז ובפרשה זו נאמר חמשת חמשת שקלים לגולגלת כפל הכתוב חמשת לומר דשתי גולגלות חייבין בעשר שקלים. ולר"ת דפירש דמשום טריפה דיתר כנטול דמי הקשו בג' ג"כ תירוצ' הג' דבגולגלת תלא רחמנא ר"ל שבפרשה זו חייב טריפה ג"כ, אבל מתורת חיוב על האב שנלמד מערכין, ולא מתורת מצות פדיון הבן שהוא על הבן - והאב פודהו בשליחות התורה.



אוצר אורח חיים

כוונת השם 'אלוקינו' בברכות ובק"ש ♦ בדיון נטילת ידים שאחר נגיעה
במקומות המכוסים ♦ קבלת לשון הרע ♦ קביעות סעודה בפת הבאה
בכיסנין ♦ טבילת כלים בשבת ♦ עישון סיגריות אלקטרוניות בתענית
ציבור ♦ בעניין ברכה על הדלקת נר חנוכה בבהכנ"ס, ברכת התורה
לנשים וברכה על הדלקת נר יו"ט [מאמר תגובה]

הרב דוד רונן

מחבר הסידור המפורש "כוונת הלב"

כוונת השם 'אלוקינו' בברכות ובק"ש

חשיבות ידיעת שמות ה'

נאמר במדרש (שוח"ט צ"א, וכן מובא בפסק"ר כב) "מפני מה ישראל מתפללים ואינם נענים, מפני שאינם יודעים להתפלל (י"ג: סוד) בשם. אבל לעתיד לבוא הקב"ה מודיעם שמו, שנאמר: לכן ידע עמי שמי, באותה שעה הם מתפללים ונענים, שנאמר: יקראני ואענהו". ומבואר שהאופן לזכות לקבלת התפילה תלוי במידה שהאדם יודע את שם ה' והוא מאמין כראוי במציאות ה'. והזמן שבו יהיה ניתן לזכות לכך בשלמות הוא לעתיד לבוא. כלומר, ידיעת משמעות ופרוש שמות השם חשובה לא רק לצורך הכוונה בתפילה, אלא היא מפתח לקבלת התפילה. וצריך להבין מהו גדר הידיעה של שמות השם, שהרי לכאורה כל אחד יודע לומר את הברכות והתפילות בשם. ועוד יש להבין מדוע קבלת התפילה תלויה בידיעה זו דוקא^(א).

ובספר דרך ה' כתב בעניין זה: "שהנה גזר וחקק שבהזכיר בראיו את שמו, ימשך להם ממנו הארה והשפעה, כעניין שנאמר, בכל מקום אשר אזכיר את שמי, אבוא אליך וברכתיך. שאזכיר הכוונה תזכירי". ע"כ. כלומר עצם הזכרת שם השם גורמת לעת רצון מיוחדת ומושכת השפעה מלמעלה^(ב).

ובספר שערי אורה (חלק ג' פרק ב') האריך לבאר כיצד מועילה ידיעת שם ה' לקבלת התפילה, וז"ל: "שצריך לדעת שכל אחד מהשמות הוא בדמיון מפתח לכל דבר ודבר שאדם צריך לכל צד

(א). ואמנם יש המבארים שאין הכוונה לידיעת סוד משמעות שמו ית', אלא שתכלית התפילה תהיה למען שמו ית'. וכן מובא בשם המגיד ממזריטש: הכוונה היא שכל התפלות שאנו מתפללים צריך להיות לצורך גבוה, כדכתיב (ישעיה סג ט) "בכל צרתם לו צר", וא"כ נוגע הדבר לו כביכול, כמ"ש בגמרא (חגיגה טו:): כשאדם בצער שכינה מה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי, וכשאדם מתפלל, אם התפילה הוא לצורך גבוה ולא להנאת עצמו רק משום שהשכינה בצער, אז על תפילה זו אין שום מקטרג, כי מי יקטרג על דבר שנוגע לו כביכול, ואז בודאי נענית תפילתו. וזה הפירוש מפני מה ישראל מתפללים ואינם נענים מפני שאינם מתפללים בשם, היינו שאינם מתפללים לצורך השם שהצער נוגע להשם רק לצורך הנאתם ואם היו מתפללים לצורך השם בודאי היו נענים (גנוי ישראל פר' זכור; שפע חיים הושע"ר תשל"ז). אך מלשון המדרש שלעת"ל הקב"ה מודיעם את שמו, משמע שהוא חסרון בידיעה דוקא, ולא בכוונה.

(ב). וברקנאטי (ריש פר' וישלח) האריך לבאר שלכל עניין ובקשה קשור שם מיוחד, ודוקא אותו צריך להזכיר, וז"ל: ודע והבן כי כפי הבקשה והמקום אשר הבקשה נאצלת, משם תהיה כוונת המתפלל, כמו שאמרו רבותינו ז"ל מפני מה אין ישראל נענין לפי שאינן יודעין להתפלל בשם. ופירש החכם רבי עזרא ז"ל והוא הנכון, בשם הראוי לאותו ענין, ושלא תהא המחשבה וזה מיוחד הכל. והבן זה מאד כי יש בכל ענין שם שמורה עליו. יש ממונה על הסליחה והתפלה והרחמים, יש ממונה על הדמעה, יש על הפגעים והצרות, יש על שאלת בנים, יש על המזונות, יש על הגבורה, יש על החסד. ואם אין אדם יודע לכוין בתפלתו באותו השם הממונה על מה שצריך לו, מי גרם לו שלא יפיק רצונו? סכלותו ומיעוט השגתו. וחושב בדעתו מחשבה רעה שהשם יתעלה מנע ממנו חפצו ורצונו ואינו אלא סכלותו. כענין שנאמר (משלי יט ג) אולת אדם תסלף דרכו וגו' וחטאתיכם מנעו הטוב מכם. אמנם כשיהיה בקי בהן ובשמותיהן ויצטרך לבקש לפני השם בקשה או שאלה וישים דעתו וכוונתו אל השם הממונה על שאלתו, לא די שיפיק חפצו ורצונו אלא שיהיה אהוב למעלה ונחמד למטה.

ועניין בעולם, וכשיתבונן באלו השמות ימצא כל התורה והמצוות תלוי בהם, וכשידע כוונת כל שם ושם מאלו השמות, יכיר וידע גדולת מי שאמר והיה העולם, ויפחד וירא מלפניו, וישתוקק ויכסוף ויתאוה להדבק בו מתוך ידיעת שמותיו ית', ואז יהיה קרוב לה' ותהיה תפילתו מקובלת. ועל זה יאמר אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו".



פירוש שם אלוהים לטור ולשו"ע

בעניין כוונת שמות השם, כתב הטור (ס' ה'): "כיוון בברכותינו פירוש המלות שמוציא מפיו, ובהזכירו השם יכין פירוש קריאתו באל"ף דל"ת לשון אדנות שהוא אדון הכל, ויכין עוד פירוש כתיבתו ביו"ד ה"א לשון הויה, שהוא היה והוה ויהיה. ובהזכירו 'אלוקים' יכין שהוא תקיף אמיץ, אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים, כי 'אל' לשון כח וחוזק הוא, כמו ואת אילי הארץ לקח" (יחזקאל יז, ג').

ובביאור הגר"א על השו"ע כתב כי מקור דברי הטור לשם 'הויה' הוא בדברי ספר היראה בפירוש פסוק שמע ישראל, וז"ל ספר היראה: "ובכל אחד ואחד משלשה שמות האמורים בפסוק ראשון יאריך עד שיחשוב היה הוה ויהיה וכו', ובכל פעם בהזכירו שם המיוחד יחשוב בו פירוש קריאתו שהוא אדון כל וכו'", ע"כ. אך יותר נראה שמקורו הוא בספר המנהיג (דיני תפילה עמ' פה) שמדבר בהדיא על הכוונה בברכות ולא על הכוונה בשמע ישראל, ושם כתב: "ומצאתי בספרים הפנימים שהמברך את ה' צריך שיכוון את לבו בהוה ויהיה ויהיה, כעניין שנא' ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד". ומ"מ אין במקורות אלו פירוש לשם 'אלוקים'.

הגדרת השם 'אל' שהוא מלשון כח וחוזק, נמצא גם במד"ר (פ' בשלח פר' יב) על הפסוק אשמעה מה ידבר האל ה': "ואין 'האל' אלא לשון חוזק, כמו שאתה אומר: אילי הארץ". ואמנם במדרש זה לא מבואר האם זו גם משמעות השם 'אלוקים', אולם במדרש לקח טוב (לר' טוביה ב"ר אליעזר הנקרא פסיקתא זוטרא) מפרש זאת בהדיא גם על שם זה, שכך כתב על הפסוק 'בראשית ברא אלהים' (בראשית א א): "אלהים לשון אל, הוא כח וגבורה, כמו 'צדקתך כהררי אל' (תהלים לו ז), וכמו 'אילותי' (שם כב כ) וכמו אילי הארץ (יחזקאל יז ג)".

ג. ובעניין המושג 'יכולת' שנאמר בלשון יחיד, ולא 'יכולות' בלשון רבים, כמו 'כוחות', אין בזה תימה, כי מצאנו בזה"ק (ח"ב דף ערב.) שיכולת הוא שם עצם ומשמעותו שלטון, וז"ל: "מאי יכולת - שלטוני, דאל אתגבר גזירא דיליה כד"א (בראשית לא, כט) יש לאל ידי", ופירוש הוזהר מתאים מאד לפירוש הטור, שפירש אלוקים כבעל היכולת, כי גם לפי הוזהר 'אל' הוא שלטון, שהוא בעצם יכולת. ולכן כיון שהוא שם עצם, נאמר בלשון יחיד.

ד. וכן דעת הר"ן (בדרשות דרוש הראשון) שכתב: "ומפני זה תמצא במעשה בראשית כולו שם אלהים לבד מפני שהוא מחדש הכוחות ומוציא אותם מן הכח אל הפועל במה שלא יספיק בו המנהג הטבעי, כי 'אלהים' פירוש בעל הכוחות. וכ"כ הראב"ד (הראשון, בס' אמונה הרמה מאמר שני עיקר ו'), וז"ל: "אמנם 'אל' היא חלק ממלת 'אלהים' והיא מלת 'אל' עם הרבוי ועל דרך ההגדלה, וזה השם כבר נקרא בו כל דבר חזק, עד שנאמר לכה המניע - הייתי כגבר אין איל (תהלים פח ה), והחזקים שבארצות - ואת אילי הארץ לקח, והאילן הקשיש - אלה עבותה (יחזקאל מ כד), ומשענות הבנין - אליו ואלמיו (יחזקאל מ כא), עד שהטלה כאשר הלך בחוזק נקרא איל". וכ"כ האבן עזרא (שמות ג טו), וז"ל: "והנה אלקים תאר השם, כי הוא על לשון רבים ויחיד כמו הלוא אלוה גובה שמים (איוב כב יב), ועוד שיסמוך לומר אלהים אלהי ישראל (תהלים עב יח), ומלת אל תקיף".

אך בשו"ע שינה מלשון הטור, והוסיף כוונה נוספת: "ובהזכירו 'אלוהים' יכוין שהוא תקיף בעל היכולות ובעל הכוחות כולם". ולכאורה זו תוספת להגדרת השם, ומכך שהשו"ע טרח לכתוב אותה בהלכה של כוונת המילה, משמע שזו תוספת חשובה למשמעות, ואם כך יש להבין מדוע הטור לא הביא אותה, והאם יש כאן מחלוקת.

ונראה כי מקור התוספת בדברי השו"ע הוא בדברי הרמב"ן על הפסוק "ויאמר אלוהים" (בראשית א, ב), שם פירש כי השם אלוקים הוא מלשון 'אל', וז"ל: "בעל הכוחות כולם, כי המלה עיקרה 'אל', שהוא כח, והיא מלה מורכבת אל הם, כאלו אל סמוך, והם ירמוזו לכל שאר הכוחות, כלומר כח הכוחות כולם". וכן כתב רבינו בחיי על דרך הפשט.

על כן נראה דבאמת השו"ע אינו חולק בזה על הטור, אלא הוא בא לבאר את הביטוי בעל היכולת, שמשמעותו שהוא בעל הכוחות כולם, ולא פליגי בזה כלל^ה. ואכן מצאתי כי כך הבין גם הרב העורך סדור תפלת 'בית אברהם' (הודפס בשנת תרצ"ב לפ"ק נדפס בירושלם עיה"ק עם הסכמת הגרי"ח זאנענפעלד זצ"ל) שם הדפיס את השמות עם הכוונות, וליד שם 'אלוקינו' כתב 'תקיף ובעל היכולת בעליונים ובתחתונים' [ללא בעל הכוחות כולם].

ומזה נבין מה שפסקו כמה מפוסקי זמננו להלכה למעשה שמי שקשה לו ומכוין רק 'תקיף' או 'בעל כל הכוחות' שפיר דמי (כך כתב גם בס' פניני תפילה בשם הרב אלישיב, ועיין מה שכתב הרב דוד יצחקי שליט"א בהוספות ללוח ארש ליעב"ץ עמ' תקט"ו).



אך יש לדעת כי אין דעה זה מוסכמת על הכל, שיש מהמפרשים שסוברים שאין אלהים לשון רבים, דלשון רבים של 'אל' הוא 'אלים', ומה שנקרא אלהים אינו מלשון רבים, אלא שהוא שם עצם המשמש בין ליחיד ובין לרבים, וכמו שמצאנו בכל מקום 'ויאמר אלהים' ולא נאמר 'ויאמרו אלהים', ולכן א"א להחשיבו כרבים ולמנותו כשנים, ועל זה נאמר מיעוט אלהים אחד. וכן כתב האברבנאל: "ואולם המ"ם שבא בסוף השם אינו מחוייב שיוורה על הריבוי כי הנה מצאנו אפרים; מוצרים; חושים וזולתם, שסופם יו"ד מ"ם ולא יורה על ריבוי. וכן נאמר בשם אלהים".

ועוד יש לומר דאפילו אם נאמר דעצם שם אלוהים הוא לשון רבים, וכמו שכתב האבן עזרא "אחר שמצאנו אלוה ידענו כי אלהים לשון רבים", מ"מ כבר ביאר שם את הטעם בזה, וז"ל: "שרש זה מדרך הלשון כי כל לשון יש לו דרך כבוד, וכבוד לשון לועז שיאמר הקטן לנכח הגדול לשון רבים. ובלשון ישמעאל דרך כבוד שידבר הגדול כמו המלך בלשון רבים. ובלשון הקדש דרך כבוד לומר על הגדול לשון רבים, כמו אדונים ובעלים". וכן הביא רש"י על הפסוק כאשר התעו (בר' כ יג): "לשון רבים, ואל תתמה, כי בהרבה מקומות לשון אלהות ולשון מרות קרוי לשון רבים. אשר הלכו אלהים. אלהים חיים. אלהים קדושים הוא. וכל לשון אלהים לשון רבים. וכן ויקח אדוני יוסף. אדוני האדונים. אדוני הארץ. וכן בעליו עמו. והועד בבעליו". וכ"כ הרד"ק על הפסוק "יש אלהים שופטים בארץ" (תה' נח, יב): "ואמר שופטים לשון רבים דרך כבוד, כמו אלהים קדושים הוא". הרי שמה שנזכר לשון רבים גבי אדנות ובעלות ואלוהות אינו יכול להחשב בהכרח כלשון רבים.

ה). וכך נראה שהבין הנפש החיים (שער א' פרק ב') שכתב שם: "כי יש אלקים ידוע שהוא מורה שהוא יתברך שמו בעל הכחות כולם, כמו שמבואר בטור אורח חיים סי' ה". ולכאורה התואר בעל הכחות כולם כתב מרן השו"ע שם בס' ה', ואילו הטור לא הזכיר רק שהוא תקיף ובעל היכולת עיי"ש, וצ"ע מדוע יחס זאת הנה"ח להטור. אבל לפי דברנו מובן, שאין כאן מחלוקת כלל בין השו"ע לטור, אלא השו"ע הוסיף פירוש לדברי הטור, ולכן הנה"ח ייחס את הדברים לטור. ואכן כך סבר גם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שבמענה לשאלה מה ההבדל בין תקיף, בעל היכולת, ובעל הכוחות כולם, ענה שזו מעין כפילות לשון לחיזוק הדבר, והכל הוא דבר אחד, שהקב"ה הוא החזק ביותר מכל כח אחר (ס' פניני תפילה).

בירור דעת הטור והשו"ע בפירוש השם אלוקינו שבברכה

הנה, הטור והשו"ע פסקו להלכה שיש לכוין במלה 'אלוהים' שהוא תקיף ובעל היכולת. אולם, ידוע כי בברכות לא מברכים בשם 'אלוהים' אלא בשם 'אלוקינו', ויש לעיין האם הכוונה בשמות אלו היא זהה, או שהיות ששם 'אלוקינו' בא עם כינוי שייכות, אז שייכות זו בהכרח צריכה לבוא לידי ביטוי במשמעות.

ומפשט דברי הטור משמע דבין בשם 'אלוקים' בין בשם 'אלוקינו' צריך לכוין תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם⁽¹⁾, שהרי כתב "ויכוין בברכותיו", ולכאורה כוונתו לפרש כאן את פירוש השמות הנזכרים בנוסח הברכות והם "ברוך אתה ה' אלוקינו"⁽²⁾. וא"כ מה שאמרו: ובהזכירו 'אלוקים', קאי על שם 'אלוקינו' שנזכר בברכה, רק שתפס את השורש 'אלוקים', ולא את השם עם הטיית השייכות - 'אלקינו'.

אך לענ"ד יש להוכיח כי דעת הטור והשו"ע, שאין הכוונה בשני שמות אלו זהה, היות וכך מוכח הן מסברה והן מדברי חז"ל ודברי רבותינו הראשונים ז"ל. ונציג להלן כמה ראיות:

א. מצאנו מקומות ששתי השמות הללו נאמרים זה אחר זה, כגון: "ויברכנו אלוקים אלוקינו" (תה"ט), וכן "כִּי זֶה אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ עוֹלָם וְעוֹלָם" (תה"מח). וברור שאין כאן כפילות גרידא, שהרי בפסוקים אלו מוזכרים שתי שמות אלו כסומך ונסמך, ואם שניהם הוראתם שווה, אז לא היו צריכים להיכתב בסמיכות.

ב. עוד י"ל מסברה שהיות ו'אלקינו' הוא שם 'אלקים' בצרוף כנוי שייכות, לכן שם זה מבטא את השייכות ויחסו המיוחד אלינו, שהוא אלוה שלנו המשגיח עלינו בהשגחה פרטית (כמו שכתבו בהדיא כל הראשונים דלקמן). אך אם נפרש שם 'אלקים' במובן של תקיף ובעל היכולת, ונייחס משמעות זו במיוחד אלינו, אז יהיה מובן לכאורה שהוא תקיף ובעל הכוחות שלנו, אבל לא של אחרים, וזה ודאי לא יתכן לומר⁽³⁾.

ג. במדרש (שמו"ר פכ"ט ג) איתא בהדיא ששם 'אלוהינו' שונה מהשם 'אלוהים', כיון שהוא מבטא את ההבדל בין עם ישראל לאומות העולם, בכך שייחד שמו עלינו ולא עליהם, דאיתא שם: "אנכי ה' אלהיך - ר' אחא בר' חנינא פתח בו, "שמעו עמי ואדברה, ישאל ואעידה בך, אלהים אלהיך אנכי" (תה"נו), אמר רשב"י אמר להם הקב"ה לישראל אלוה אני על כל באי עולם, אבל לא יחדתי שמי אלא עליכם, איני נקרא אלהי גויים אלא אלהי ישראל"⁽⁴⁾. ע"כ. והמושג 'יחדתי

(1). ואכן מצינו מי שכתב כן והוא בסידור רבי אשר (דף ח' ע"ב) שגם באלהינו יש לכוון תקיף ובעל היכולת.

(2). מקור דברי הטור לשם 'הויה' הוא בדברי ספר היראה, וחזינן שם שלא הזכיר את כוונת הטור לשם 'אלוקינו', וכן לא התייחס לברכות.

(3). ולכאורה כאשר השם 'אל' בא עם כינוי, כגון 'אלי', יכול להתפרש שפיר כבעל כח, כל' שהקב"ה הוא הכח וחזוק שלי, אך גם בזה פירושו המפרשים שהוא מלשון השגחה, וכמו שכתב הרד"ק על הפסוק (תהילים קיח כח) "אלי אתה ואודך": "כי אתה אלי, כלומר שהראית כחך ויכולתך בי". ובמצודות דוד שם: "אלי אתה - הלא אתה חזקי מעולם". וא"כ הכוונה היא שכאשר הוא אלי אזי החזוק והתקיפות שלו הם למעני ובעדי.

(ט). ובמכילתא (מס' דכספא פ"ב) ובספרי (ואתחנן לא) מובא מדרש זה בהרחבה: "את פני האדון ה' אלהי ישראל" (שם' לד כג) למה נאמר, והלא כבר נאמר "אל פני האדון ה'" (שם כג יג), ומה תלמוד לומר 'אלהי ישראל', אלא על ישראל ייחד (הוחל' גי' הספרי) שמו ביותר. כיוצא בו "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", והלא כבר נאמר "ה' אלהינו", ומה

שמי' אין כוונתו רק לכינוי גרידא אלא על השגחה מיוחדת על עם ישראל, וכמ"ש בפ"י הרא"ה (מובא בשיטת קדמונים ברכות בלוי): "להודיע שהשגחתו ומלכותו והנהגתו דבקה בנו יותר משאר אומות, ולכן אנו אומרים 'אלקינו', וכן אמרו בספרי (ואתחנן פי' לא) "מה תלמוד לומר 'אלוקינו'? עלינו הוחל שמו ביותר", ע"כ".

ד. באמירת פרשת שמע ישראל אנו מצווים לקבל עול מלכות שמים, כמו שאומרת הגמ' (ברכות יג.): "למה קדמה פרשת שמע לווהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עומ"ש תחילה". ובספרי (בשלח פי' קט"ו) איתא: "איזוהי פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים ומיעט בה עבודה זרה, אין אתה מוצא אלא פרשת שמע". היינו שהמלים ה' אלוקינו הן קבלת עול מלכות שמים והמלים ה' אחד הם מיעוט עבודה זרה (עיי"ש במפרשי הספרי). וכן מבואר שם בהמשך, שבפרשת ציצית יש קבלת עול מלכות שמים, וכתבו שם המפרשים דהיינו במילים אני ה' אלקיכם. ומוסכם על רוב הראשונים כי קבלת עול מלכות שמים בק"ש היא במלים ה' אלוקינו^(א) (ראה לקמן דברי מהר"ם מרוטנבורק, ריב"א, ראבי"ה, אורחות חיים, יו"ט ליפמן מוילהיוזן, רלב"ג). והנה כתב רבינו יונה (דרשות פר' יתרו) בעניין קבלת עומ"ש, שלכן נאמר בעשרת הדברות "אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ תלמוד לומר ה' אחד", אלא עלינו ייחד שמו ביותר. כיוצא בו "כה אמר ה' אלהי ישראל" (מלכים ב ט ו) למה נאמר, והלא כבר נאמר (ירמיה לב כז) "אלהי כל בשר", ומה תלמוד לומר 'אלהי ישראל', אלא על ישראל ייחד שמו ביותר. כיוצא בו (תהלים נ ז) "שמעה עמי ואדברה וגו', אלהים אלהיך אנוכי", אלהים אני לכל באי העולם, אף על פי כן לא יחדתי שמי אלא על עמי.

י. וזהו בעצם מה שביאר רש"י על בפסוק "שמע ישראל ה' אלוקינו" - שהוא אלוקינו ולא אלקי האומות וגו'. וכן כתב המהר"ל (תפארת ישראל פרק לז) שטועה מי סובר שאין הבדל בין אלהותו ית' על ישראל, ובין אלהותו על הכל, שכמו שהוא ית' אלהי הכל, כך הוא אלהי ישראל, כי מה שאמר הכתוב: אני ה' אלהיך, רוצה לומר שאני אלהיך בפרט, שהוא ית' שמו חל על האומה הנבחרת בפרט, שאף כי הוא אלהי הכל, מ"מ אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת (עיי' עוד בדברי המהר"ל בהרחבה בהערה דלקמן).

והרחיב רעיון זה התפארת ציון (על מדרש שמו"ר דלעיל): "כונתם לפרש על מה שכפל אֱלֹהִיךָ ועל מה שאמר אֱלֹהִיךָ בלשון יחיד, והביאו ע"י הפסוק "שמעה עמי ואדברה", דשם מסיק הכתוב ג"כ אֱלֹהִים אֱלֹהִיךָ אֲנֹכִי, ופי' ע"י רשב"י דכונת הכתוב להודיענו שהגם שהוא אלוה על כל באי עולם, אעפ"כ אינו דומה ההשגחה שמשגיח עלינו להשגחה שמשגיח על כל העולם, שעל כל העולם הוא משפיע ע"י השרים והמזלות, כמ"ש ופן תשא עיניך השמימה וגו' אשר חלק ה' וגו' לכל העמים וגו' (דברים ו ד) אבל על ישראל משפיע כבודו ב"ה עליהם בלא אמצעי, כדמסיק הכתוב שם "ואתכם לקח ה' וגו'", שע"כ אנחנו מונהגים בהנהגה הנסית למעלה מהטבע גם בזמן גלותנו. וע"ז אמר אֱלֹהִים אֱלֹהִיךָ שעל כל העולם הוא מתואר בשם אלהים, ועל ישראל הוא מתואר בשם אלהיך ב"ה, על שאנחנו מקבלים השפע בלא אמצעי. וע"ז אמר בראשית דבריו "אנוכי ה' אלקיך", להודיע גודל ההבדל בינינו לבין כל אוה"ע. דהיינו דע"י שהוצאתיך מארץ מצרים נעשיתי 'אלהיך' אלוה של ישראל, שנתייחד שם לאלהי ישראל ע"י שעשיתי כ"כ נסים ונפלאות לכם, שנראה ונתגלה שם שיש אלוה בעולם לכל באי עולם שה' שליט בשמים ובארץ, וע"י נעשיתי אלהיך ביחוד ולא סתם אלהי הארץ, וא"כ לא היה די אם יאמר רק "אשר בראתי שמים וארץ ואשר עשיתך", דזהו מספיק רק שיקרא 'אלהי הארץ' ולא 'אלהי ישראל', ורק ע"י אשר הוצאתיך נעשה זה שנשתעבדו ישראל לקבל אלהותו להיות עבדי ה', ושע"י זה נקרא שמו ביחוד אלהי ישראל, וכנ"ל. וזהו אנכי ה' אלוהיך - שלך ביחוד".

וכן פי' בספרי דבי רב, דכיון דה' אחד א"כ פשיטא שהוא אלהינו, שהרי אין עוד מלבדו, לכך דריש דה"ק אע"פ שהוא אחד, כלומר מלך על כל הארץ, מ"מ עלינו הוחל שמו ביותר.

יא. כמו שכותב הבא"ח (פר' וארא): "שמע ישראל, כלומר, קבל דברים אלו והבינם ותדעם, שתאמין בהם, והוא כי ה' הוא אלוקינו, ועוד הנה ה' אחד. ונמצא בזה יש קבלה והודאה בשתי דברים: האחד הוא קבלת מלכות שמים - באמרו ה' אלוקינו. דמודה שקבלנו אלהותו להיות לנו לאלוה ואנחנו עבדים לו, והשני יחוד ה' באמרו ה' אחד, שהוא בלי שתוף אחר".

מצרים", ולא 'אשר בראתי שמים וארץ', כי הרי בזה שיש בורא בעל הכח שברא שמים וארץ אף רוב אומות העולם מאמינים (כמאמר הכתוב גדול שמי בגויים וקראוהו אלקי האלקים), ולכן אין סיבה זו מחייבת לקבל אלהות ועול מלכותו יותר משאר האומות. אלא קבלת עומ"ש צריכה להגיע מתוך יחסו המיוחד אלינו, שהוא אלוהינו, ולכן גם הוציאנו ממצרים להיות לנו לאלוהים, כמ"ש "המוציא אתכם מארץ מצרים וגו' להיות לכם לאלהים" (ויק' כב, לג), וזו הסיבה המחייבת אותנו לקבל אלהות ומלכותו.^(ב)

ה. אם נאמר שבכל מקום תמיד משמעות השם 'אלוקים' הוא כינוי לבעל הכוחות כולם, אם כך משמעותו תואר עצמי שאינו משתנה ואינו תלוי בשום גורם אחר. ואם כך, יקשה שמצאנו פסוקים שבהם השם 'אלוקים' מבטא מציאות של הנהגה מותנית ותלויה. כגון הפסוק "והוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים", כל' הוצאתי אתכם על מנת שאהיה אלוהיכם, שהלמ"ד משמשת כתכלית שיש עמה תנאי^(ג), כמו בפסוק 'לשכני בתוכם' (שמ' כט מו) שפירש רש"י שם: "על מנת לשכון בתוכם".

יב. וכן כתב היד הקטנה (הל' יס"ה מדע פרק א' לה) וז"ל: "לכן נגד זה עלינו עם ישראל לקבל אלהותו ביחוד, וכלומר שודאי כל הברואים כולם מחוייבים לקבל אלהותו, אבל עלינו ישראל לקבלה באופן שונה ובענין אחר לגמרי, וממש כמו החילוק שיש בין קבלת עול המלכות של אחד העם מכל יושבי מדינת מלכותו, ובין קבלת עול המלכות של העבד שלקחו והבדילו המלך מכולם להיות עבדו ולעמוד לפניו תמיד".

וזהו שכתב המהר"ל בעניין הדברה הראשונה (תפארת ישראל פרק לו), שמי שאומר כי ראוי לומר "אנכי אלקי השמים אשר בראתי שמים וארץ", ולא "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", סובר שאין הבדל בין אלהותו ית' על ישראל, ובין אלהותו על הכל, וכמו שהוא ית' אלהי הכל, כך הוא אלהי ישראל, ודבר זה הוא טעות, כי מה שאמר הכתוב: אני ה' אלהיך, רוצה לומר שאני אלהיך בפרט, שהוא ית' שמו חל על האומה הנבחרת בפרט, אך כי הוא אלהי הכל, אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. ולכן נאמר: אנוכי ה' אלהיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים. כי לא דבר הכתוב לענין הממשלה, כי דבר זה בודאי שהוא ית' מושל על כל, אלא בא הכתוב לומר כי על ישראל נקרא שמו ומלכותו עליהם. עכ"ל (וכבר קדמו ברעיון זה הר"ן בדרשותיו, ראה לקמן).

ואמנם שמו של הקב"ה משותף גם עם המלאכים, כדאיתא במדרש (ילקו"ש יתרו רמז רפו): "רכב אלהים רבותים אלפי שנאן, אדני בם סיני בקדש" (תה' סח יח), אמר ר"ל, טבלא יש לו על לבו של כל מלאך ומלאך, ושמו של הקב"ה כתוב עליו, משותף בשמו של מלאך מיכאל, גבריאל, רפאל. אדני בם - אדנותו בהם". והסביר המהר"ל (שם) כי במה שנקרא השם עליהם, הם מקבלים מלכותו ית' ואלהותו (כמו שאנו אומרים בברכת יוצר אור שמהמלאכים מקבלים עליהם עומ"ש), כל' בכך שהשם מייחד את שמו על הנברא, זה מחייב את הנברא בקבלת עול מלכות שמים, ולא עניין כוחו או גדולתו של השם (ועין גם ביד קטנה חלק אהבה הל' ק"ש ס' יב).

יג. וכן מצאנו בפסוקים "וידר יעקב נדר לאמר... והיה ה' לי לאלוהים" (בר' כח כא) שפירש שם רש"י: "שיחול שמו עלי מתחלה ועד סוף, שלא ימצא פסול בזרע", וכן: "להיות לך לאלקים ולְיָרְעָךְ אֶתְרָךְ וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹקִים" (בר' יז ז). וכן בענין הפסוק "והייתי לכם לאלוקים", ביאר הכוזרי (סי' ק"ט ע"פ גניז): "ההבטחה היא שנוכה לנבואה ולרוח הקדש והשפע האלקי יושפע עלינו וכו' וינחילנו כבוד וגדולה, ומשום זה לא הבטיחה התורה אם תעשו מצוה זאת אנחילכם לאחר המות הנאות ואביאכם אל גנות ופרדסים, אלא מה הבטיחה התורה, ההבטחה היא אתם תהיו לי לעם ואני אהיה לכם לאלוקים - ואהיה לכם למנהיג", ע"כ. וכן כתב בספר נשמת ישראל (לרבי מנשה בן ישראל אמשטרדם שנת ת"ב מאמר ראשון פרק שני בשם מהר"א פרשת בחקתי) וז"ל: "השאלה היותר שגורה בפי כל המפרשים מבני עמנו למה זה לא נזכר בתורה היעוד הרוחני ושכר הנשמה אחר המות כמו שזכרו היעודים הגשמיים וכו', אמנם מהר"א בפרשת בחוקתי הרחיב הלשון בזה והביא על השאלה הזאת שבע תשובות... והשישית היא שהצלחת הנפש ודבקותה בבוראה שהוא השכר האמיתי כבר מבואר בדברי הברית, כמ"ש "והתהלכתי בתוכם" (כו יב) "ונתתי משכני בתוכם" (כו יא) "והייתי לכם לאלוקים" (כו יב), ואין זה כי אם בהתחברות ודבוק הענין האלוקי בנו בדבקותנו הנפשי בעולם העליון גם בהיותה אצל הגוף, כאלו אמר אני אנהיג אתכם, ויהיה מכם מי שיעמוד לפני (הכוונה למשה רבנו) מי שיעלה שמים ויעמוד במקום המלאכים כי כך היתה מדרגת הנביאים העומדים בסוד ה'".

ו. נאמר בנביא (מלכים א' פרק ח פסוק נט-ס): "וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלֶּהָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי יְהוָה קִרְבִּים אֶל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וּלְיָלָה לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט עֲבָדוֹ וּמִשְׁפָּט עָמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן דַּעַת כָּל עַמִּי הָאָרֶץ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד". והנה, כל המפרשים פירשו שם שעמי הארץ יכירו וידעו עניינו השגחת ה' על עמו, וכמו שפירש הרד"ק על פסוק זה: "יומם וליילה - להיות שמירתו תמיד לעשות משפטינו ופירוש משפט במקום הזה, כמו כמשפט הבנות יעשה לה והדומה לו, כלומר לתת לנו דבר יום ביומו מה שאנו צריכים, להשפיע לנו הטובה ולשמרנו מרעה, ובוה ידעו כל עמי הארץ כי ה' הוא האלהים, כי הדבקים בו שבעי טובה ונשמרים מרעה". וכן פירש הרלב"ג: "לעשות משפט עבדו - שיתן לכל אחד מהם לפי הראוי לו" (וכן הוא במלבי"ם שם).

ז. הוזכר לעיל מה שהוסיף השו"ע על דברי הטור "בעל הכוחות כולם", וכנ"ל ניכר שמקורו מדברי הרמב"ן עה"ת, שכתב (ריש פרשת בראשית) וז"ל: "ואמר 'אלהים', בעל הכחות כולם, כי המלה עיקרה 'אל', שהוא כח, והיא מלה מורכבת 'אל הם', כאלו 'אל' סמוך, 'והם' ירמוז לכל שאר הכוחות. כלומר כח הכוחות כולם". עכ"ל. והנה כשנתבונן נראה כי בעוד שכוונה זו ניתנת להאמר על המילה 'אלוהים', אי אפשר לומר כן על שם 'אלוהינו', שחסרה אותיות "הם"."

ח. כל הראשונים אשר התייחסו לפירוש שם 'אלוקינו' בקריאת שמע, ושם 'אלוקיך' בדברה הראשונה (ויובאו דבריהם לקמן), כתבו ששם זה מבטא הנהגה והשגחה, כלומר קשר ויחס מיוחד של הקב"ה לעם ישראל, כמו אב המשגיח על בנו והבן דבק באביו. ולא מצאנו אף אחד מהראשונים המפרש שם 'אלוקינו' בהקשר של כח ותקיפות או בעל היכולת. והסיבה היא כי אין הנהגה זו קשורה בהכרח לכוח או יכולת (כמו שאיננה קשורה בהכרח לרחמים או קדושה, למרות שהקב"ה משתמש גם בהנהגות אלו בהשגחתו עלינו) שהרי ניתן להיות מנהיג ושליט ולהטיל מרות גם בלי כוח, אלא די ברצון של העם לקבל עליהם את ההנהגה המנהיג.



בירור דברי רבינו יונה אשר הם מקור דברי הטור

מלבד כל זאת, הנה בביאור הגר"א על השו"ע כתב כי מקור דברי הטור לפירוש שם 'הויה' הוא בדברי ספר היראה לפרשה ראשונה שבק"ש, אשר כתב: "ובכל אחד ואחד משלושה שמות

(יד). כן כתב במפורש המבי"ט (בית אלוקים שער היסודות פרק ששי עיין שם עוד). וברבנו בחיי (בר' שם) חילק את דברי הרמב"ן לשניים, וכתב שהפירוש השני הוא על פי דרך הקבלה, וז"ל: על דרך הפשט לשון אלהות, ופירושו בעל הכחות כלם, ומוזה הטעם לא אמר 'אל' ולא 'אלוה' כי אם 'אלהים' בלשון רבים, וכן: (יהושע כד, יט.) "אלהים קדושים הוא", כי הוא כולל הקדושות כלם, וכן דרך הלשון בממשלת השפלים (ישעיה יט ד) "אדונים קשה", בלשון רבים, וזה לגודל מעלות האדון ולרובי מיני הממשלה שיש לו, וזה בבשר ודם, אף כי בהשם יתברך אשר מיני הממשלה שלו אין להם מספר, וכל המושלים אין ממשלתם רק ממנו, והוא אחד וכוחותיו רבים, וכן מנהג הלשון בשאר המלות: (שמות יב, מב.) "ליל שמורים הוא", (ויקרא כג, כג) "יום כפורים הוא". ועוד יש לפרש כי נקרא אלהים בבריאת העולם לפי שברא עולמו בחכמה ובתבונה, הוא שכתוב: (משלי ג, יט.) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". וע"ד המדרש: (מכילתא יתרו כ, א.) השם הזה ענינו שופט, וזהו שכתוב (שמות כב, כז.) "אלהים לא תקלל", ותרגם אונקלוס דיינא, ופסוק מלא הוא (תהלים עה ח) "כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים", ונקרא בכאן בשם הזה על שם שברא העולם במדת הדין. וע"ד הקבלה: השם הזה שתי מלות הם: אל הם, והן הנה פי' הו"ד: (קהלת יב א) "וזכר את בוראין", מלא ביו"ד, והמשכיל יבין.

האמורים בפסוק ראשון יאריך עד שיחשוב היה היה ויהיה וכו', ובכל פעם בהזכירו שם המיוחד יחשוב בו פירוש קריאתו שהוא אדון כל וכו', ע"כ. וחזינן שלא הזכיר את כוונת הטור לשם 'אלוקינו', ולא הזכיר שם עניין תקיף ובעל היכולת וכו', אלא נאמר שכאשר מזכירים את שלשת שמות הקודש, ב' פעמים היה ופעם אחת 'אלוקינו', אין צריך לכיין בהם רק כוונת היה היה ויהיה, ולכאורה אפילו בשם 'אלוקינו' צריך לכיין כוונה זו^(ט). וצ"ע מדוע הגר"א לא העיר מזה כלום.

אך בדרשות רבינו יונה על התורה פרשת יתרו על הפסוק "אנכי ה' אלוהיך", חילק ר"י בהדיא במשמעות של שם היה למשמעות של שם אלוקים, וז"ל: "ואמר שם בן ד' אותיות ללמד על היותו שהוא היה ויהיה והוה ומהוה הכל, ואמר 'אלהיך' לשון שופט ומשגיח בפרטים (השגחה פרטית), וכמו שאמר שמע ישראל ה' אלוקינו, שהשגחתו עלינו תמידית יותר מכל האומות, שהם נמשכים אחר כח המזלות והמשרתים שהעולם מתנהג בהם, כמו שאמר אשר חלק ה' אלהיך וגו', וישראל הבוטחים בשם ושומרים מצותיו הם למעלה מן המזל ונמשכים אחר השם, שהמזל הוא גוף ואין לו ממשלה על השכל שאינו גוף, ועל זה באו ההבטחות והיעדים המורים כי אין ענין ישראל לפי חיוב גזרת המזל אלא לפי מעשיהם תשתנה הגזרה ההיא". ע"כ. וכן נאמר בספר 'שערי העבודה' (אות כ"ה) המיוחס לר"י, גבי אלוהינו שבק"ש וז"ל: "ויכוין באומרו 'אלוהינו' כלומר מי ששמו ה' הוא אלוהינו, ואנחנו מקבלים עלינו אלהות ומלכותו ועול תרי"ג מצוות וכו', מי ששמו ה' וכו' וקבלנו אותו למלך שופט עלינו וכו' ע"ש.

ומפורש בדברי רבינו יונה, ששם 'אלוקינו' הוא משגיח בהשגחה פרטית [וכדעת הרשב"א (שו"ת ח"ה ס' נ"ה), והרד"ק (בר' א) ועוד הרבה ראשונים, ראה לקמן]. ולא ניתן לומר שזו גם כוונת הטור בביאור שם 'אלוקים', שהרי אלו שתי הגדרות שונות לחלוטין. וכיון שהטור פירש שם 'הויה' כמו רבינו יונה, מסתבר שיפרש כדבריו גם את השם 'אלוקינו'.

על כן לא מסתבר לומר שהטור והשו"ע לא ידעו דברי המדרשים ששם 'אלוקים' ושם 'אלוקינו' שונים בהגדרתם זה מזה, וכן לא מסתבר שחלקו על כל הראשונים דלעיל שפרשו 'אלוקינו' מלשון הנהגה והשגחה מיוחדת על עם ישראל, שהרי לא מצאנו בזה שום חולק^(טז).



ישוב דברי הטור והשו"ע עם כל דברי הראשונים

ולכן כדי ליישב דברי הטור עם דברי ר"י ועם כל שאר הראשונים, יש לומר שמה שאמר הטור "ויכוין בברכותיו" לא קאי אלא על תחילת דבריו, שבשם הויה ית"ש שמזכירים בכל ברכה

(טו). והגר"א ז"ל גרס בספר היראה "ובשני השמות הללו", ולפי דבריו לא הזכיר ספר היראה כלל את שם 'אלהינו', אע"פ ששם זה נזכר בפסוק ראשון שבק"ש, אלא פירש רק כוונת שם הויה.

(טז). הרמב"ם (ספה"מ עשה א') כתב: "שנצטוינו להאמין באלהות, והוא שנאמין שיש עלה וסבה, שהיא הפועל לכל הנמצאים, וזהו אמרו ית', אנוכי ה' אלקיך (שמ' כ, ב). ע"כ. והרחיב דבריו בהלכות יסוה"ת (פ"א הל' ג') "והוא המנהיג הגלגל בכוח שאין לו קץ ותכלית, בכוח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד, ואי אפשר שיושב בלא מסובב... וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר אנוכי ה' אלהיך". ע"כ. והנה תיאר הרמב"ם את פעולת ה' שהוא בעל כח, וכדברי הטור. אולם אם נתבונן נראה שאין זה עיקר מהות פעולתו, אלא העיקר תכונתו של ה' שהוא המנהיג, ועניין הכח היא רק אחת מתכונות המנהיג, אשר מפעיל את הכל באמצעות כח גדול.

וברכה, יש לכיין שהוא היה הוה ויהיה, ומה שכתב אח"כ "ובהזכירו אלוהים" אינו קאי על שם 'אלוהינו' שבברכה, רק אידי דתני ומפרש כוונת שם 'הויה', מפרש גם הוראת השם 'אלהים' הנזכר בכל מקום, שעניינו הנהגה והשגחה כללית, ולא בא כלל לפרש שם 'אלוקינו' שבברכות או בקריאת שמע שהוא כינוי שייכות של השם הבסיסי, המורה על הנהגה בהשגחה פרטית. ואמנם גם לדעת הטור שם 'אלוקים' משמעותו מושל מנהיג ומשגיח, ולא ראה צורך לכתוב זאת מחמת פשטות הדבר¹⁰, אלא רק הסביר שהאופן שהוא מושל בעולם הוא בכך שהוא תקיף היכולת, כל' בעל הכוחות כולם, ובאמצעות אותם כוחות הוא שולט ומנהיג את העולם, וזו ההנהגה בהשגחה כללית.

ולכן ביחס לאומות העולם שלטונו מתבטא בזה שהוא מושל על שריהם, שהם בעלי הכוח שמשפיעים את השפע לאומות, והוא ית' המושל עליהם, וכמו שמבאר הנפה"ח (שער ג' פ"י): "לכל פרטי הכוחות והמינים כולם, לכל אחד יש שורש, ושורש לשורש, הכוכבים והמזלות הם פנימיות נפשם של כל הברואים, ושורש נפש הכוכבים והמזלות הוא מעולם המלאכים, ומעל עולם המלאכים ארבע חיות שבמרכבה, והוא ית' שמו 'אלקים' בעל הכוחות כולם, שהוא נשמת וחיות ושורש השורשים של הכוחות כולם".

אך כאשר בא שם זה בהקשר לעם ישראל, מבטא שם זה את הקשר והשייכות של הקב"ה לעמו, בהיותו משגיח ומושל עליהם ישירות בלי כל מתווך, בהשגחה פרטית, ולכן לא ניתן לפרשו מלשון בעל הכוחות, כי ביחס לעם ישראל אין כוחות מתווכים, אלא הוא בעצמו מושל עליהם, כמו שכתב הרשב"א (שו"ת ח"ה ס' נ"ה): "שהוא מנהיגנו ולא כוכב ולא מזל ולא שר משרי מעלה רק הוא ית', ושהוא הבדילנו לשמו ולקחנו לחלקו".

אמנם, חילוק זה בדעת הטור והשו"ע נשמע קצת דחוק, שלכאורה העיקר חסר מן הספר, אך על כרחך גם ללא חילוק זה, נצטרך לומר שדברי הטור והשו"ע חסרים, שהרי הם באו לבאר לשון הברכות, ולא התייחסו כלל לשם 'אלוקינו' שבברכות, והרי הוכחנו לעיל כי לפי דברי חז"ל וגם לפי סברה שם אלוהינו מורה על קשר יחודי והחביבות שיש לקב"ה לעם ישראל, ואין לנקודה עיקרית זו שום ביטוי בדברי הטור והשו"ע.



ישוב דברי הטור והשו"ע על פי שיטת המבי"ט

לאחר כתבי כל זאת, מצאתי כי חילוק זה שחילקנו בדעת השו"ע, מפורש הוא בדברי המבי"ט בבית אלקים (שער היסודות פרק שישי), בבואו להסביר עניין שמו של הקב"ה שמצאנו שלעיתים יכונה הוא בשם 'אל' ולעיתים 'אלוהים' ולעיתים 'אלוה'. ותחילת דבריו הינם ממש כדברי הטור, שכתב ששורש המילה 'אלהים' נגזר מהמילה 'אל' המורה על תוקף וחוזק, ולבסוף כותב שכאשר מילה זו באה בכינוי, כמו אלוהינו או אלהי, כוונתה שונה, ובאה להורות על ההשגחה. וז"ל:

(יז). וראה לדבר, שאם נשאל כל אדם שאינו מכיר את פירוש השו"ע למילה אלקים, מהי משמעות מלה זו, יענה שהכוונה אדון ומושל. כלומר הגדרה זו היא ברורה ופשוטה, ולכן לא ראה השו"ע צורך להסבירה.

"שם 'אל' הוא לשון חוזק ותוקף, כמו (יחזקאל י"ז) ואת אילי הארץ לקח, ומי כמוך באלים (שם' טו יא) - שאין במציאות שום חזק ותקיף כמוהו. ושם זה הוא שרש ועיקר כל שם אלהות. ומפני שנשתתף שם זה למי שמחזיקים אותו שהוא תקיף והוא אל, ובעצם איננו כזה [כל' ע"ז], כמו שנאמר (שם לד יד): כי לא תשתחוה לאל אחר, נתוסף על שם זה ב' אותיות אחרונות של שם ההוי"ה [וא"ו ה"א] ונקרא 'אלוה', להורות כי מה שאנו קורין אותו 'אל' ומחזיקים אותו באלהות הוא לפי האמת שאין תקיף וחזק כמוהו, כמו שמורים קצת האותיות של שם ההוי"ה שהוא שם מהותו ית' שהוא מהוה ההיות ואין סוף וקץ ליכולתו. וכן נתוסף על שם 'אל' שתי אותיות ראשונות של שם [יו"ד ה"א] ונקרא שם 'אלהים', להורות על שהוא באמת תקיף וחזק מאין כמוהו, וכמו שאמרו פלשתיים (שם"א ד ח): מי יצילני מיד האלהים האדירים האלה וגו'. וכן נתוסף עליו אות מ"ם להורות כי האל בכח שתי אותיות ראשונות של שם ההוי"ה ברא העולם, אשר תכלית וכוונת בריאתו הוא בשביל האדם שהוא נוצר לאחר מ' יום, ובשביל התורה שניתנה לארבעים יום.

ומפני כי בזה השם שהוא שם 'אלהים' נברא העולם כנוצר לשיקבלו אלהותו, נזכר בכל מקום שמיחס אלהותו על העולם או על קצתו, כמו: אלהי עולם ה' (ישעיה מ כח); אלהי אברהם אלהי יצחק וגו' (שמות ג ו); אלהיכם; אלהינו; אלהי אתה (מל"א ג ז), כי כלם נגזרים מ'אלהים' ולא מ'אלוה', כיון שהוא כתוב ביו"ד ולא בוא"ו, ולא מ'אל', שהיה לו לכתוב 'אלכם', ולא נמצא שום כינוי ב'אל', אלא במדבר על עצמו - "אלי וצור ישועתי"^(ט) (תה' פט כז), כי אלו השמות מורים על גדולת ה' יותר מאלהים, וכמ"ש (איוב כב יב-יג): הלא אלוה גובה שמים וגו' ואמרת מה ידע אל וגו', כי מצד גדולת שמותיו אל, היה חושב איוב שלא היה משגיח בזה העולם השפל, ולכן הוזכרו אלו השני שמות על הרוב בספר זה^(ט). ולא נמצאם כינוי על אלהות כנוצר, כי כינוי האלהות מורה על ההשגחה שמשגיח על מי שהוא אלוה עליהם, וכן שם אלהים שבו נברא העולם, כדכתיב "בראשית ברא אלהים" - מורה על השגחתו על בראיו שברא, ולכן יתיחס אליהם בשם אלהות, ונמצא בכתוב: אלהי, אלהיכם, אלהינו, אלהיך, אלהיו, קרוב לאלפים פעמים זולת מה שנוצר בשם 'אלהים' לבד". עכ"ל המביט.

מדברי המבי"ט למדנו שהשם 'אלוהים' הוא בעל שתי משמעויות שונות: א. כאשר הכתוב בא להורות על עצמותו [בעיקר כאשר הוא ית' מדבר על עצמו], הוא נקרא בשם 'אלוה' ו'אלהים', שהם שם 'אל' בתוספת שם 'הויה' שמבטא את שם העצם, להורות שאין באמת תקיף וחזק בלתי. ב. כשמזכיר הכתוב שם 'אלהים' כשהוא מתייחס לאלהותו על העולם בכלל או על עמו בפרט, הוא מורה על ההשגחה, שה' משגיח על מי שהוא אלוה עליהם. ולכן אין שם זה נגזר מ'אלוה' או 'אל' שמשמעותם חוזק ותוקף.

יח. דברי המבי"ט שלכן לא נמצא 'אל' בכינוי צע"ק, כי מצאנו 'אל' עם כינוי בשתי מקומות: בשירת הים "זה אלי ואנוהו", וכן בתה' כ"ב "אלי אלי למה עזבתני". וכן מצאנו כינוי לשם אלוה בתה' קיד: לפני אלוה יעקב. אך נראה דלא קשה מיד, היות וכל המקומות הללו באים בסגנון של שירה, ובסגנון זה אין הקפדה על לשון מדויקת, ורגילות היא להחליף יו"ד בה"א, או להוסיף אותיות ליפוי הלשון, כמו שנא' שם "ההופכי הצור" במקום ההופך הצור וכד'.

יט. וכן העיר רבינו בחיי בכד הקמח ובהקדמתו לס' איוב: ספר בראשית לא תמצא בכל מעשהו זכרון שם המיוחד כי אם שם אלוהים המורה על מדת הדין, וכן ספר איוב לא תמצא שיזכיר השם המיוחד כי אם שמות אלהות כגון אל אלהים או אל"ף דל"ת ושי"ן דל"ת וכו', כי ישים הנהגתו לכחות העליונים מנהיגי השפלים ח"ו לא לבורא ית'.

עוד למדנו מדברי המבי"ט כי שם 'אל' ושם 'אלוה' מורים על גדולת ה' יותר משם 'אלהים', הבא בבחינת השגחה, כיון ש'אלוה' היא בחינה של עצמותו ית', שהוא נבדל ואין תקיף וחזק כמוהו, אבל שם 'אלהים' מורה על הנהגתו עם בראיו והשגחתו עליהם ולא על תוקפו וחוזקו. כמ"ש בפסוק (תה' יח לב) כִּי מִי אֱלֹהִים מִבְּלָעַדִּי ה' ומי צור זולתי אֱלֹהֵינוּ, שהשם 'אלוה' בא לבטא את תוקפו וחוזקו של ה' לעומת האלוהים האחרים, ואילו שם 'אלוהינו' בא בהקשר של השגחה, ש'צור' משמעותו משען ומבטח.

ועל פי זה יובן מדוע העדיף הטור בבואו לפרש שם 'אלוקים', לבאר אותו במשמעות הראשונה של שררה וחזק ולא במשמעות השניה שהיא בחינת ההשגחה, וזאת מכיון שהבחינה הראשונה מורה יותר על גדולת ה', והיא ההגדרה הבסיסית הראשונית. ולכן גם המבי"ט ראה לנכון לבאר תחילה בחינה זאת.



ישוב דברי הטור והשו"ע על פי פירוש הגר"א

היסוד הנ"ל, ששם 'אלוקים' מבטא שתי משמעויות שונות התלויות בהקשר שבו הוא נאמר, נמצא גם בדברי רבנו הגר"א בביאורו על התורה בס' אדרת אליהו (בראשית א'), אך במעט שינוי מהמבי"ט, ומסתבר מאד שלמד שזו גם דעת השו"ע, וז"ל: "'אלוקים' הוא מורה על כח המנהיג כל העולם ומלואו ומביט אל כל מעשיהם. ושם הזה הוא מושאל אל כל מנהיג ומשגיח. כמו, עד האלהים יבוא דבר שניהם. ולכן תמצא אצל זה השם 'אלהי אלהים', מפני שכל כוכב במסילתו הוא משפיע אל כל העולם, וז"ש רז"ל (פסחים צד) שכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב. אפס, ההשפעות מתחלפות בהשתנות הכוכבים, הא' משפיע חיים, הב' עושר, הג' גבורה, הד' בנים, וכן כולם. ושיעור ההשפעות כמספר הכוכבים. והש"י הוא אחד באחדות, הוא המשפיע לכל כוכב וכוכב כפי הכשר קבלתו, לכן נקרא 'אלהי אלהים'. וזהו שאמר המשורר: מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא גדול אדונינו ורב כח וכו', כי הש"י ב"ה השגתו לא יגיע לנו כי אם בהבטת מעשה ידינו ופעלו, כמ"ש (תהלים ח ד), כי אראה שמין מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת וכו'. וכאשר נוכל להשיג כח והנהגת כל כוכב וכוכב אז נשכיל מה רב כח המשפיע לכל אחד ואחד. וז"ש (תהלים קמו, ד), מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא, פי' לכל אחד יקרא בשם אחר כפי השתנות פעולתם בעולם השפל, כמו שאדם קרא שמות לחיות הארץ כפי כחם ותכונתם. ואמר דוד ע"ה: הבט נא וראה גדול אדונינו ורב כח, הנותן לכל כוכב כח מיוחד, וכח נקרא 'אל', לכן נקרא 'אלהים' בלשון רבים כי הוא סובל הכל ומשפיע לכל אחד ואחד. ונקרא 'אלהי ישראל' וכן 'אלהי אבותינו אברהם יצחק ויעקב', לפי שהיו מושגחים מאתו השגחה פרטית, וכן, ויפלו על פניהם ויאמרו ה' הוא האלהים. לפי שהיו מודים בבורא העולם, אבל אמרו עזב ה' את הארץ ונטשו ביד המזלות, וכשראו שינוי הטבע נפלו על פניהם, מפני הכלימה על דעתם המשובשת, והודו שה' הוא האלהים המשגיח בפרטיות ושומע בקול עבדו. וזה שאנחנו אומרים (בברכות), ה' אלהינו מלך העולם, שעלינו משגיח בפרטות, כמו 'וידע אלהים', ידיעה פרטית ושל חיבה, ועל כל האומות הוא 'מלך העולם', כמ"ש ומלכותו בכל משלה, לכן נקרא 'מלך הגוים', כמ"ש: מי לא יראך מלך הגוים". עכ"ל.

וכשנעניין בדברי הגר"א, נראה כי בבואו לבאר את שם 'אלוקים', הוא מסביר כי שם זה בא להורות על היותו בעל כח המנהיג ומשגיח על כל העולם, שכל הכוחות נמשכים ממנו ית'. אך בבואו להסביר שם 'אלוקינו' או 'אלוקי ישראל' אינו נוקט כלל לשון כח, אלא מבאר כי עיקר ענינו הוא הנהגה בהשגחה פרטית, בשונה משאר האומות שמונהגות בהנהגה כללית על ידי כוכבים ומזלות. וזה ממש כדברנו לעיל, שזהו בעצם ההבדל בין שתי שמות אלו.^כ

ולפי זה נוכל לתרץ מה שהקשנו לעיל, שהיות שדעת הרבה ראשונים וכן דעת הגר"א עצמו, ששם 'אלוקינו' משמעותו השגחה פרטית, מדוע לא העיר זאת הגר"א בביאורו על השו"ע (בסימן ה'), בביאור השם 'אלוקינו' שבברכות, אלא רק ציין שמקור הדברים ברכינו יונה, ומשמע שהוא מסכים עם דעת השו"ע, והרי השו"ע לא הזכיר כלל את עניין השגחה פרטית, שזה עיקר ההגדרה לדעת הגר"א. אלא ע"כ הבין הגר"א שאין דעת הטור והשו"ע לבאר את השם 'אלוקינו' שבברכות שעניינו השגחה פרטית, אלא רק את השם 'אלוקים' כפי שהוא מופיע במעשה בראשית, שעניינו השגחה כללית, ולכן אין בזה שום סתירה.

אמנם, לא הזכיר הגר"א כאן בהדיא שהשם 'אלוקים' עניינו בעל הכוחות כולם, אך בס' אמרי נועם לתלמיד הגר"א (ברכות נח:) כתב זאת בשם הגר"א ביתר הרחבה, וז"ל: "נאמר, מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא גדול אדונינו ורב כח (תהלים קמו, ד), וקשה מה ענין סמיכת הפסוקים, דמשום שהוא 'מונה מספר' לכן 'גדול אדונינו ורב כח' ויש לומר דידוע דהכוכבים מנהיגים את העולם בהשגחת הקב"ה, כגון 'חכמה' נמשך מכוכב אחד ו'עושר' מכוכב אחר, וכן כל הדברים שבעולם מתנהגים ע"י הכוכבים, ולכך היו האו"ה עובדים לכוכבים ומזלות, שהם סוברים שהכוכבים בעצמם מנהיגים את העולם שלא בהשגחת הש"י. והנה מענין הכוכבים נוכל לידע על ריבוי הדברים שישנם בעולם, וכשאנו רואים שיש כל כך אלפי רבבות כוכבים לאין מספר, מסתמא יש כל כך דברים בעולם מה שאין אנו יודעים מהם אפי' אחת. לז"ש מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא, ר"ל שקורא לכל אחד שם הראוי לו לפי ענין הכח הניתן לו להנהיג הדבר שנתמנה עליו, וכל הכוחות שלהם נמשכות מהקב"ה ומזה נוכל לידע כי גדול אדונינו ורב כח שנמצאים בו כל ריבוי הכוחות הללו". עכ"ל.

וכאשר נצרף את דברי הגר"א הללו עם מה שכתב באדרת אליהו, נקבל כי דעת הגר"א שמשמעות השם 'אלוהים' עניינה הנהגה והשגחה, ולכן גם הכוכבים קרויים 'אלוהים'. רק שיש הנהגה בהשגחה כללית על כל העולם ויש הנהגה בהשגחה פרטית על עם ישראל, ואופן ההנהגה בהשגחה כללית היא שבהיותו הבעלים של כל הכוחות שבעולם, הוא מנהיג את עולמו על ידי הכוכבים, אשר כוחם נמשך ממנו. וזוהי בעצם כוונת הטור והשו"ע בפירוש השם 'אלוקים'^{כא}. ואופן ההנהגה בהשגחה פרטית היא שהוא בעצמו משגיח על עמו, ללא כוחות

כ). וכן כתב הגר"א בהדיא בפ' האזינו (דב' לב) על הפסוק ואין עמו אל נכר בתפלה, כי כל הכוחות וההנהגות הן מהקב"ה לבד, ולכן כתיב כאן שם אל שהוא שם ההנהגה, וכתיב ואין עמו אל נכר, שאעפ"י שהכוחות מנהיגים, הכל ממנו ית', והוא הנותן להם כח לעשות חיל, והוא שם משותף, ולכן אמרו כי בקרבנות לא כתיב 'אל' ולא 'אלהים' שלא ליתן פתחון פה. וזהו ואין עמו אל נכר, והויה הוא שם המיוחד, לכך נאמר בדד ינחנו.

כא). מסקנה זו בדעת השו"ע שמענו לפני יותר מעשרים שנה מפי הרב הגאון ישראל אליהו ויינטרוב זצ"ל, בבואנו להתייעץ עמו בעניין הסודר בכלל ובנושא זה בפרט. ומצאתי לאחרונה שהרב זצ"ל הזכיר זאת בבאור יראת חיים לנפש

אחרים. ולכן לא העיר הגר"א בהגהותיו על השו"ע שפירוש השם 'אלוקינו' איננו תקיף ובעל הכוחות כולם, אלא הנהגה של השגחה פרטית, היות וברור כי השו"ע בא להסביר אופן ההנהגה הכללית, ולא את אופן ההנהגה הפרטית.



ההבדל בין שם אלוקים לשם אלוקינו

וכן מצאנו חילוק זה במפורש בספר מלחמת מצוה (לר' מאיר בר"ש המעילי, נדפס בראש ס' המאורות לברכות מהד' בלוי) שכתב כי משמעות השם 'אלוהינו' להורות כי עיקר השגחתו היא בעם ישראל, וזהו עיקר ההבדל בין שם 'אלוקים' לשם 'אלוקינו', וז"ל: "שמע ישראל - כל' שישמע ויקבל כל עם ישראל ויאמין, כי השם בן ד' אותיות - שמורה על היותו ומציאותו והמציאו כל הנמצאים וההיה - הוא אלקינו, כל' שהוא משגיח בנו להנהיגנו כפי הראוי לנו לפי מעשינו, וכפי גזרת משפטי חכמתו ורצונו, כי לשון 'אלקים' מורה ע"ז, כל' שהוא שופט ומנהיג וכו'. ואמר 'אלקינו' ולא אמר 'אלקים' להורות כי עיקר השגחתו היא בעם הדבוקים בו, והם ישראל עמו וצאן מרעיתו".

ואין להתפלא על כי משמעות השם שונה כל כך ממשמעותו כאשר הוא בא בהטית שייכות, כי מצאנו כדוגמת זה בתוארי השם, שכאשר התואר מתייחס לעצמותו משמעותו שונה מאשר כינוי התואר המבטא קשר בינו ובין בריותיו. כגון שם התואר 'קדוש', אשר בדרך כלל בא לציין את עצמותו ומהותו ית', ומשמעותו נבדל ומופרש רחוק מהשגה, אך כאשר מתואר הקב"ה בכינוי שייכות לעם ישראל, אינו בא לציין את עצמותו ומהותו, אלא את הנהגתו עם בריותיו בכלל ועם עמו בפרט. כגון: "ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל" (מל"ב יט, כב), וכן "וְיָאֵת אֱמֶרֶת קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל נֶאֱצוּ" (ישע' ה' כד) "וקראו לך עיר ציון קדוש ישראל", ובברכת המזון "קדושנו, קדוש יעקב", אין הכוונה נבדל מהשגתנו אלא משמעותו שהוא מקור הקדושה שלנו, כמו שכתב הכוזרי שזהו כינוי לעניין האלוקי הדבוק בעם ישראל (מאמר ד, ג).



הוראת השם 'אלוהים' כמנהיג משגיח

לעיל כתבנו שמסתבר שדעת הטור והשו"ע היא כדעת רבינו יונה, ששם 'אלוקינו' כוונתו משגיח ומושל על עמו. וכעת נבוא להראות כי רבים מהראשונים סוברים כדעה זו:

בתרגום הרס"ג על הפסוקים "וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי... והיה ה' לי לאלוקים" (בראשית כח כ-כא), מצאנו כי את השם 'אלוקים' הראשון תירגם 'אללה', כדרכו בכל

החיים (שער ד' פרק יח עמ' שצז). ושם ביאר ע"פ מה דאיתא בפסחים קיח הני כ"ו דורות שהיו לפני מתן תורה זן אותם בחסדו ואחר מ"ת הכל במשפט, אף שבמשפט אפשר גם להפסיד, מ"מ זה עדיף, דכשניזון בחסדו הוא כמו בעלי חיים, וכמו שיצירת מעשה בראשית היה בחסדו, עולם חסד יבנה, חסד חנם דלא היה שייך שם שכר, כן הוא כשניזון בחסדו, ואדם ושאר כל הברואים שוים, והרי אדה"ר כשאמר לו הקב"ה ואכלת את עשב השדה ולגו עניו דמעות ואמר אני וחמורי נאכל באבוס אחד עד שנתן לו הקב"ה בחסדו 'בזעת אפך תאכל לחם'. אך ההשגחה עליו והנהגה עמו עדיין רק בחסדו ית', כמו הבע"ח שניזון בחסדו, וזהו שנקרא השגחה כללית. ואחר מ"ת נבחרו כלל ישראל להתקרב אליו ית', והובדלו מלהיות ניזון בחסדו, אלא ניזונים בהשגחה פרטית בזכות מעשיהם במשפט וזה אות על קרבתם אליו ית'.

מקום, אולם השם השני תרגם משגיח וגואל, היות שבא עם יחוס 'לי', ולכן כביכול אמר 'והיה ה' לאלהי', ועל כן בא לבטא השגחה. וכן בכל מקום שנאמר 'אלוקינו' או 'אלוקיך', הוסיף הרס"ג לתרגום הבסיסי 'אללא' גם 'רבנא' או רבכ (רַבִּי) שמשמעותו אדונך או ריבונך.

הרשב"א במענה לשאלה על ביאורה של ק"ש (שו"ת חלק ה סימן נה) מבאר בין היתר את משמעות השם 'אלוקים' וז"ל: "שמע ישראל, כולל ג' ענינים, שנצטוונו לשמוע וללמוד וחקור היטב אם יש ראייה סותרת ח"ו. ואחר שנבא מתוך השמיעה אל החקירה באמת תביאנו החקירה ותכריחנו הכרח אמתי לקבל ולהאמין כי הוא ית' נמצא וכן הוא משגיח על פרטי מעשינו. והוא אומרו 'אלהינו' שלטון אלהות מנהיג ודיין. כמו נתתיך אלהים לפרעה, תרגם אנקלוס 'רבה'. אלהים לא תקלל, תרגום 'דיינא'. ולפי שהמתפלספים משתבשין וגוזרין שהוא ית' אינו משגיח בפרטים התחתונים ואפי' במין האנושי, והוא כדעת האומרים: עבים סתר לו ולא יראה וחוג שמים יתהלך. על כן אמר אלהינו כי הוא משגיח בנו. ומצטרף לזה שהוא מנהיגנו ולא כוכב ולא מזל ולא שר משרי מעלה רק הוא ית'. ושהוא הבדילנו לשמו ולקחנו לחלקו. כאומרו בהנחל עליון גוים וכו' כי חלק ה' עמו".

ועוד כתב הרשב"א כי משמעות שם 'אלהינו' היא שהוא משגיח עלינו בפרטות, וז"ל: "שני שמות אלו (ה' אלהינו) הם כלל כל התורה כולה וכל השמות כי הקב"ה הוא נסתר מצד עצמותו ונגלה מצד מעשיו. לכן אנו אומרים בכל ברכה לשון נגלה ונסתר שם הוי"ה ברוך הוא הוא מורה על צד עצמותו יתברך. ואלהים הוא מורה על השגחתו על בריותיו. ולכן כתיב בכל פרשת בראשית שם אלהים לבדו. ובהשגחה יש ב' ענינים השגחה כללית דהיינו על כל בריותיו ועל כל העולם בכללות, והשגחה פרטית שמשגיח על ישראל לבד. וכנגדו הוא שם אלהים. ולכן אומרים בכל ברכה, ה' אלהינו מלך העולם, דהיינו ה' מצד הנעלם, ואלהינו שהוא משגיח עלינו בפרטות, ומלך העולם שאע"פ שמשגיח עלינו בפרטות משגיח ג"כ על כל העולם כולו בכללות ומושל עליהם", עכ"ל.

וברש"י על הפסוק שמע ישראל ה' אלוקינו (דברים ו ד) מבואר שכונת 'אלהינו' שייך ביחוד אלינו, שאנו מאמינים באלהותו, ולא אלוהי האומות^(כ). ועוד כתב רש"י (בר' ב, ה) על פירוש השם ה' אלוקים: "ה' הוא שמו [כל' שם העצם המורה על עצמותו ית'], 'אלהים' שהוא שליט ושופט^(כ) על כל העולם [כל' שם תואר (מנח"י ע"פ הרא"ם)]. וכן פירוש זה "בכל מקום לפי פשוטו

כב). והרחיב דבריו בספר שלמי צבור (לר' ישראל יעקב אלגאזי) בעניין ק"ש, וז"ל: פרש"י ז"ל במקרא, ה' שהוא אלוקינו עתה ולא אלקי האומות הוא עתיד להיות ה' אחד וכו', פי' ה' שהוא אלוקינו שקבלנו עלינו אלקותו להיות לנו לאלוקים ולפטרון ולמושל לעובדו ולקיים כל מצוותיו, כעבד העובד אדונו, ולא אלקי האומות - שהם לא קבלוהו, אלא קבלו אלהים אחרים - עתיד להיות אחד שכל האומות יעזבו אלהיהם ויקבלו עול מלכותו, באופן שאז יהיה אחד. ר"ל א' בעולם לאלוה לא בזמן שיש ב', אחד האמיתי הוא אלהינו. ולהבדיל 'אלהים אחרים' שהם תוהו לשאר העמים.

כג). המלה 'שופט' בה מגדיר רש"י ושאר ראשונים שלקמן את השם 'אלוקינו' אינה באה במשמעות של עשיית דין, אלא היא מלשון מנהיג, כמו 'ויהי בימי שפוט השופטים', וכן "ויקם ה' שופטים ויושיעם מיד שוסייהם" (שופטים ב טז), ומתורגם שם בכל הפסוקים 'נגיד' שהוא שליט, (דלא כשאר מקומות שתרגם שופט לדיין), שהכונה שבימים ההם שלא היה מלך לישראל, ה' העמיד מנהיגים ומושלים לעם ישראל, וזאת למען ינהיגו וילחמו מלחמות העם, והוא מלשון 'שבט מושלים' (ישעיה יד ה) בהחלפת אות ב"ת באות פ"א, כמו שתרגם אונקלוס "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט י) "לא יעדי עבד שלטן מדבית יהודה". וכן משמע גם מהשוואת שני פסוקים בדברי נבואתו של נתן הנביא לדוד,

ה' שהוא אלהים". וכן פירש עוד 'בני האלהים' (בראשית ו ב) – "בני השרים והשופטים, כל אלהים שבמקרא לשון מרות, וזה יוכיח ואתה תהיה לו לאלהים, ראה נתתיך אלהים לפרעה". כל' לדעת רש"י עיקר משמעות השם 'אלוקים' מורה על הנהגה ושלטון.

ונביא להלן עוד ראשונים שדעתם ששם 'אלוקים' מורה על היותו מנהיג ומשגיח:

הכוזרי כתב (מאמר א' קט) וז"ל: "...אבל הוא אומר ואתם תהיו לי לעם ואני אהיה לכם לאלהים - מנהיג אתכם וגו'".

הרד"ק עה"ת (בראשית שם) כתב: "שהוא שם שופט ומושל ומנהיג, ולפי שהוא לרבים נקרא בלשון רבים, כי מצאנוהו שם לגדולי העם ושופטיו ומנהיגיו ושם למלאכים ולכוכבים וכו'", עיי"ש [וכן כתב רבנו בחיי בריש בראשית על דרך הדרש, עיי"ש].

בעל המאורות בספרו מלחמת מצוה (בריש מסכת ברכות) בביאור פסוק ראשון של ק"ש כתב בזה"ל: "ה' אלוהינו - כלומר שהוא משגיח בנו להנהיגנו כפי הראוי לנו לפי מעשינו וכפי גזירת משפטי חכמתו ורצונו, כי לשון 'אלוהים' מורה על זה, כלומר שהוא שופט ומנהיג, כמו אלוהים לא תקלל ומתרגם דיינא" וכו' עיי"ש.

בדרשות הר"ן (דרוש תשיעי בבאור הפסוק אנכי ה' אלוקיך) כתב: "דעתי שאין המצוה הראשונה שהיא אנכי ה' אלהיך - להאמין שיש שם עילה וסיבה ושהוא פועל לכל הנמצאים... כי הוי"ה - מורה על עילה מחוייבת המציאות, וזה לא בא על צד המצוה, אלא [דברי הכתוב כאן בנויים] על צד הדבר הפשוט שהיו מודים כבר שלא היה להם ספק כלל שהוא מחוייב המציאות, אולם מה שהיה מחדש להם עכשיו ומצוה שיאמינו בו, הוא שאמר כמדבר בעדו [בגוף ראשון], אני הוא אותו מחוייב המציאות - מנהיגך, והוא פירוש אלהיך" (כד).

וכן כתב ר' יעקב אנטולי מחכמי פרובנס בספר מלמד התלמידים (פר' ויחי): "לידע שיש אלוה, כל' שיש נמצא מחוייב המציאות, ושהוא מושל בכל, ומנהיגו, ושהוא אחד אמת, לא ישיגנו לא גוף ולא כח בגוף".

האהל מועד (שער ראשית חכמה קי"ג ע"ב) כתב וז"ל: "ה' אלוהינו כלומר מנהיגנו ושופטנו המשגיח בנו", עיי"ש.

בשמואל (ב' ז, ז) כתוב "הדבר דברתי את אחד שבטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי את ישראל וגו'", ועל אותה נבואה נאמר בדברי הימים (א' יז): "הדבר דברתי את אחד שפטי ישראל, אשר צויתי לרעות את עמי וגו'". מהשוואה זו מוכח ש'שופט' ו'שבט' הן מלים נרדפות. וגם נאמר שם בהמשך אשר צויתי לרעות וגו' ותרגמו יב"ע די פקדית לפרנסא וכו' (וראה רד"ק שם). וזהו מה שנאמר בגמ' (ברכות פרק ה' ר"א) רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר הטוב שופטן, שהיצר הטוב הוא לבדו שולט מושל ומנהיג את הצדיק, שהשופט נקרא גם מנהיג, לכן נקרא הדיין אלקים כי הוא מנהיג ומשגיח על בני דורו (עץ יוסף בשם מו"ר אברהם אחי הגר"א בספר מעלות התורה).

כד). בדרך זו של הר"ן הלך גם תלמיד תלמידו רבי יוסף אלבו בספר העיקרים (מאמר ג' פי"ח) שהאריך לחלוק על הרמב"ם בביאור הדיברה 'אנכי ה' אלוקיך', וכתב שאין הכונה שבא להזהיר על מציאות ה', כמו שביאר הרמב"ם בכמה דוכתי (עי' למשל במורה נבוכים ח"ב פל"ג), דכיון דמציאות ה' מוכרחת בראיות שכליות, והעיון האנושי יספיק לאמת זאת, לא היה צורך לזה בדיבור שישמעו מפי ה', אלא כונת הדיבור היתה שהקב"ה משגיח בנו ומנהיג אותנו, וזהו לשון אלוהיך, ר"ל מנהיג אותך. ודיבור זה בא לבטל את דעת הפילוסופים שאמנם האמינו במציאות ה' אך אמרו שאין לה' השגחה בזה העולם השפל וכו'.

תלמיד הריטב"א (ספר ארבעה קנינים מאמר התשובה), וז"ל: "ולכוין בשם אלהינו שאחר שהוא יתברך מצוי שהשגחתו היא פרטית בישראל".

הספורנו עה"ת (ויק' כב לג) כתב וז"ל: "המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים - להיות מנהיג אתכם בלתי אמצעי, כמשפט הנבדלים מחומר, בהיותכם הולכים בדרכי קדושת, כאמרו אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו (ירמיה י ב)".

וכן כתב הרמ"ק ז"ל בפרדס רימונים (שער א' פרק ט'): "אלוקינו פירושו השגחה פרטית, וזה פירוש אלוהינו, כי עם היות מציאותו מחויב מצד כל העולם כולו, והוא היה הוה ויהיה ומהוה כל היות, שזהו פירוש שם בן ד' בכתיבתו, ועם היותו רבון כל עולמים עליונים ותחתונים, שזהו פירוש קריאתו באדנות, ומזה יוכרח היות השגחתו כוללת בכל העולם, עם כל זה הוא אלקינו פירוש משגיח בנו בפרטות".

ובספר כוונות התפילה לר' יום טוב ליפמן מילהוין כתב כי פירוש המלה 'אלוקינו' בשמע ישראל הוא שהוא אלוה שלנו כלומר מנהיגנו לטוב ולרע לאין סוף (כלומר תמיד).



אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים

משמעות זו של שם 'אלוקינו' כמשגיח בהשגחה פרטית, מסייעת ליישב הקושייה שהתקשו כבר הראשונים [כגון ר' יהודה הלוי ששאל את הראב"ע (שמ' כ, א), וכן הכוזרי נשאל בזה ע"י מלך כוזר], מדוע נאמר בדיברה הראשונה 'אנוכי ה' אלוהיך', והרי היה ראוי יותר לומר 'אנוכי יי אלהי כל העולמות וכל הנמצאים כולם', וכן במקום 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', נאות יותר לומר 'אשר בראתי שמים וארץ הימים וכל אשר בהם וכל העולמות', כי ודאי כל הניסים והנפלאות של יציאת מצרים לא נחשבים למאומה כנגד מעשי גדולות ופלאי פלאות של עצם בריאת יצור קטן שבבריאה (כך שואל היד הקטנה שער התורה פ' א).

ועוד שלכאורה אין כאן כלל שום ציווי אלא הצהרה, ואילו שאר הדברות כולם הם ציווים.

אך הסביר המהר"ל (תפארת ישראל פ' לז) שכל זה קשה למי שלא מבדיל בין אלהותו ית' ית' על ישראל ובין אלהותו על הכל, וסובר שכמו שהוא ית' אלהי הכל, כך הוא אלהי ישראל, ודבר זה טעות. כי הכתוב רוצה לומר 'אנוכי ה' אלהיך', כל' מיוחד לך, כי שמו ית' חל על האומה הנבחרת בפרט. ואף שאמנם הוא אלוהי הכל, אבל שמו נקרא על אומה נבחרת, והשגחתו במיוחד עליהם. לכן נאמר אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. שלא בא ללמד על ממשלתו של הקב"ה על הכל, אלא על השגחתו המיוחדת על ישראל.

וכבר הקדימו הסמ"ק ברעיון זה, שכתב על המצוה הראשונה של אנוכי ה' אלקיך שהמלה אלקיך כוללת השגחה, כמו שמפורש בהמשך הפסוק 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אשר בראתי שמים וארץ', כדי להדגיש את הרעיון הנ"ל של השגחת השם על עם ישראל, ומתוך ידיעה זו מגיע הציווי על האמונה, כלומר מצווה לנו: כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם, כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלהיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם.

ועל פי יסוד זה ישב רבינו יונה (דעת ותבונה פר' יתרו) גם את שאלת הציווי בדברה זו, שהזכות הזו שהוא אלוקינו מחייבת לקבל אלהותו ועול מלכותו יותר משאר אומות, וההוצאה [ממצרים] היתה לקבל עול מלכותו, שנא' המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים (ויק' כב לג). וזהו שכתב הרמב"ן (שמ' כ ב) כי בידיעתו אותם ובהשגחתו עליהם יצאו ממצרים, ובוזה הם התחייבו לקבל עול מלכות שמים. וכן כתב הספורנו (שם): אני אלוהיך ללא אמצעי, לכן לי לבדי תתפלל ואותי תעבוד בלי שום אמצעי.

וכן כתב ר' יעקב אנטולי בפר' יתרו בבואו לבאר את הדיברה הראשונה "אנכי ה' אלוהיך", וז"ל: "והמצוה השנית הוא להאמין ולדעת שהוא אלהינו. ולפי שמצאנו זה השם על מלאך, כי ראיתי אלהים, ועל שופט, אלהים לא תקלל, ועל מנהיג, עשה לנו אלהים. ידענו כי זה השם נופל על מושל באחרים ומשגיח בהם ומנהיגם הנהיגה ישרה. אם כן המצוה הזאת באה כדי להאמין שהוא מושל בכל, וכי הוא שופט כל אחד ממנו ומשגיח עלינו תמיד, והוא המצוה אותנו והמזהירנו כדרך המושל. ובזאת המצוה תתקיים הדת כלה ותתאמת"^(כה).

וכן כתב ר' יצחק אברבנל בפרשו על התורה (דברים פר' ואתחנן): "דע שלא בא הקב"ה לסיני להודיע לעם היותו נמצא או מחוייב המציאות, כי המדע הזה הוא מושכל יגיע השכל אליו בהקדמותיו ומופתיו. וחכמי הפלוסופים השלמו באמתתו. ולא היו ישראל צריכים לשמוע מפי הגבורה עניין זה, כיון שהם מעצמם היו יודעים אותו. וגם לשון הדבור וענינו בלתי מורה עליו, שאמר אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. ומפני זה דעתי נוטה שהודיע הקב"ה לישראל בדבר הזה... שאינם נכנעים תחת ממשלת שר אחד משרי מעלה, אבל שהאלוה והשר אשר על ישראל הוא השם ית' לבדו ואין עמו אל נכר, שאינו נברא כמו שרי העולם שהם כלם נבראים. ואמנם השר המושל בישראל הוא בורא העולם ומהוה אותו. כי הוא אשר ברא העולם אחר האפס המוחלט... ר"ל דע ישראל שאנכי יהו"ה המהוה את העולם ובורא אותו, אני עצמי הוא האלוה שלך והשר והמנהיג העליון אשר עליך, ולכן הוצאתיך מארץ מצרים, כי הוצאתיך משם כנגד השרים העליונים. כמו שאמר ובאלהיהם עשה ה' שפטים, והיה תכלית ההוצאה משם כדי שאנכי אחיה לכם לאלהים, וכמו שאמר ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה"^(כו).

(כה). והביא דבריו הרב משה חאגיז בספרו משנת חכמים (ס' תקנ"ז), וז"ל: "ולפי ששם אלהים מתייחס גם על המלאך, כי ראיתי אלהים. גם על שופט, אלהים לא תקלל. ועל מנהיג, קום עשה לנו אלהים. ידענו כי זה השם נאמר על מושל באחרים ומשגיח בהם, ולכן נתייחס שם 'אלהינו' בכל מקום. ולהשריש האמונה והידיעה שהוא אלהינו השופט ומשגיח אלינו תמיד, נתייחד הדיבור הראשון אלינו במעמד הר סיני כמזהיר ומצוה אותנו כדרך המושל, ולפיכך פתח אנכי ה' אלוהיך, והודיע לנו מהשגחתו עלינו באומרו אשר הוצאתיך מארץ מצרים".

(כו). וכן כתב בפר' יתרו: דבור אנכי ה' אלוהיך אינו מצוה. לא אמוניית ולא מעשית, אבל היא הקדמה למצות ולאזהרות שיאמר בשאר הדבורים. וענינו להודיעם מי הוא המדבר אתם, ושאנו מלאך מליץ מדבר אליהם במצות הבורא ית' כענין בשאר הנביאים כולם, אבל שהוא הסבה הראשונה מבלי אמצעי. והנה, אמר ג' לשונות. הא' השם המיוחד יהו"ה, הב' אלוהיך. הג' אשר הוצאתיך מארץ מצרים. להודיעם שיש להם לשמוע מצותיו ולעשותם מג' בחינות. הראשונה להיות יהו"ה והוא השם המורה על עצמותו שבו ברא את העולם והוא נגזר מלשון 'היה' כלומר המהוה והבורא לכל. כאלו אמר כיון שאני נתתי לכם מציאות והיה ראוי שתשמרו מצותי. והבחינה הב' להיותי אלוהיך, רוצה לומר משגיח בך ומנהיג אותך, כי אין עליך שר ומזל ממונה עליכם כי אני בלבד הוא אלוהיך ומנהיג אותך, ולכן אתם מחוייבים לשמור מצותי. והבחינה הג' לפי שאני הוצאתיך ממצרים, שהיתה ארץ קשה ומלך קשה, ולכן קראה בית עבדים, שהאסירים בתוכה לא

וכן פי' כאן הנצי"ב ז"ל בהעמק דבר (פרשת יתרו): "אנכי ה' - המהווה הכל. 'אלקיך' - מנהיגך ומשגיח עליך בפרטות". וכן כתב הגה"ק רבי צדוק הכהן (בספר דברי סופרים חלק לקוטי מאמרים אות ה') וז"ל: "התחלת התורה אנכי ה' אלקיך, פירוש מנהיגך, שידע שהש"י הוא המנהיגו בכל דבר".



ה' הוא האלוהים

נאמר בתורה ע"י משה רבינו לעם ישראל "וידעת היום והשבות על לבבך כי ה' הוא האלוהים" (דב' ד' לט), ויש להבין מה היא אותה ידיעה שאנו מצווים לדעת, ומה המשמעות של שני שמות אלו כשהם באים בסמיכות.

והנה הבטוי "ה' הוא האלוקים" נאמר גם בנביא, והפעם ע"י עם ישראל, וזאת לאחר שאלהיו הנביא הוכיחם באומרו להם "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים, אם ה' הוא האלוקים לכו אחרינו, ואם הבעל לכו אחרינו", וכשנוכחו לראות את אפסיות הע"ז ואת כחו וגבורתו של הקב"ה אז הודו כי ה' הוא האלוקים. והסביר העניין בס' אמרי שפר הקדמון⁽¹⁾, שהעם הכירו בקיומו של ה', רק טעו לחשוב בסכלותם שה' לרוב מעלתו ורוממתו לא משגיח בעולם, אלא מסר ההשגחה לאחרים, כדוגמת הבעל, וכאשר ה' נענה לאלהיו ולא לנביאי הבעל, הבינו את טעותם. והוסיף עוד לבאר: "נראה מזה שלא היה סכלותם בשם ה' שהוא השם המיוחד, אלא הסתפקו אם הוא 'האלוהים', כלומר משגיח ומנהיג בשפלים, כי שם 'אלהים' מורה על ההנהגה, ולכן זהו גם כינוי הדיינים, כדכתיב אלהים לא תקלל ומתרגמין דיינא לא תקיל, והוא על שם ההנהגה. לכן אמר אליהו למה אתם מסופקים אם ה' הוא המנהיג ואם הבעל, בגלל שאתם חושבים בטעות שהשם מסר עולמו למנהיגים. וזהו גם כן מה שכתוב, המקטרים לבעל לשמש ולירח (מל"ב כג ה), כי לא אמר ולשמש ולירח רק לבעל לשמש, כלומר לבעל שהוא השמש והירח וצבא השמים".

כלומר טעותם היתה בחושבם שהקב"ה אינו מתעניין בהם ואינו משגיח עליהם, אלא אליליהם הם המשגיחים. אולם יש לדעת כי אין טעותם של עובדי ע"ז נובעת מטיפשות, אלא מבואר בתורה כי באמת הקב"ה מסר יכולת וכוחות לשליחים למשול על האומות העולם, אלא שהוא זה שמשפיע עליהם כוח זה, ואין כוחם נובע מעצמם. אולם על עם ישראל הוא משגיח בעצמו ללא מתווכים.

וכן כתב בספר המשכיל (לרבי שלמה שמחה מטרויש תלמיד מהר"מ מרוטנבורג חובר בשנת ה"א נד): "ברא מלאכים והם שרים של מעלה הממונים על פעולות הקב"ה אשר המשילם הקב"ה, זה לממשלת דבר זה וזה לממשלת דבר זה, ועל כל אומה ואומה ממונה שר אחד, להיות מנהיג אותה. ולא על האומות בלבד כי גם על כל מיני בהמות וחיות ואפילו על שרשי הצמחים יש על כל אחד ואחד מהם דבר ומנהיג".

יכולו לצאת משם. ומפני החסד וההטבה הזאת שעשיתי לך בהוצאתי אותך משם, ראוי שתעשון מצותי ותשמרו דרכי הנהגתי, וכמ"ש עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים.

(כו). לר' יהודה חלאוה בן המהר"ם חלאוה מגדולי הראשונים בן דורו של הר"ן והריב"ש. נכתב לפני כ 700 שנה.

ומבואר שדעת רוב הראשונים בפירוש השם 'אלוהינו' שהוא שופט ומנהיג אותנו בהשגחה פרטית, ואנחנו שייכים לו, בניגוד לאומות שהן שייכותם לשרים הממונים עליהם, כמו שכתב הרמב"ן בפר' ואתחנן. ומה שכתב הרמב"ן בבראשית בפרוש המלה 'אלוהים', שהוא בעל הכוחות כולם, כוונתו היתה לפרש את שורש הוראת השם הבסיסי, שהוא זה שנותן הכוח לכל השרים, אבל בברכות ובק"ש כשאנו אומרים שהוא אלוה שלנו אין הכוונה לבעל הכוחות כולם, שאין זה מתייחס אלינו, אלא הכוונה היא לשופט ומושל עלינו כנ"ל.

וכן האריך להסביר ר' יוסף ג'יקטליה בשערי אורה (שער ה') וז"ל: "ואין לך להאמין דברי ריקות של כמה ריקים שאומרים שאין כוח באלהי העמים ואינם נקראים אלהים. אבל יש לך לדעת כי ה' יתברך נתן כוח וממשלה ושבת ביד כל שר ושר משרי האומות לדון ולשפוט את עמו ואת ארצו, ונקרא שם השר 'אלהים' לפי שהוא שר ושופט את בני ארצו"¹, אבל סוף כל השרים וכל האומות שלהן באין להיות נדונים בבית דין של ה' הנקרא 'אלהים אמת', ואם חטאה או סרחה אומתו של שר, אזי לוקה השר על אומתו שבארצו. ודע והאמן כי אין כוח באלהים אחרים שהם אלהי העמים, אלא אותו הכוח שנתן ה' להם לשפוט ולפרנס את אומותם, אבל אינן יכולין למחוץ ולרפא להמית ולהחיות חוץ מהכוח הידוע הנתון להם לבני ארצם וממשלתם. וזהו כי כל אלהי העמים אלילים. ופירוש 'אליל' הוא כמו בשר אדם מת, לפי מחלוקת החכמים במסכת חולין מכל צד הוא לשון אליל דבר מת, וזהו רופאי אליל כולכם (איוב יג ד) שהוא בשר מת שאין לו רפואה, כך אלהי העמים אין בהם כוח להיטיב ולהרע וזלתי אותו הכוח הקצוב שמוסר להם השם, ואינן יכולין לצאת מאותה השורה והם כמו כן נדונים כמו שבני ארצם נדונים וכל כוחם וממשלתם אינו אלא אותו הפרס שהם מקבלים משם יהו"ה יתברך שהוא אדון ודיין על כולם. ועתה שמור עיקר זה לכל התורה כולה ותוכל לדעת מהו שם אלהים בכל מקום, או שם אלהים אחרים, כמו שאמר בעבר הנהר ישבו אבותיכם וגו' ויעבדו אלהים אחרים (יהושע כד ב), לא יהיה לך אלהים אחרים (שמות כ, ג)."

(כח). וזו היא בעצם שרש הסיבה לטעות של העבודה זרה שהתחילה עוד מימי קדם, כמו שמבואר ברמב"ם (פ"א מהלכות ע"ז ה"א) וז"ל: בימי אנוש טעו בני אדם טעות גדולה ונבערה, עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים, וזו היתה טעותם. אמרו, הואיל והקב"ה ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום, וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארתם. והתחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להם קרבנות. ולא שהיו אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה וכי'. ואחר שארכו הימים נשכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו. והחכמים שהיו בהם כגון כהניהם וכיוצא בהם, מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים. עכ"ל בקיצור ע"ש.

ועל דרך זה ביאר הרשב"א בעין יעקב (ברכות ז) את טעות ע"ז של נביאי הבעל, וז"ל: "דע כי נביאי הבעל עם היותם סכלים לא סכלו ידיעת הבורא שהוא יתברך סיבת הבל והכל מאתו, רק חשבו לרוממו בבטלם ממנו ההשגחה וכדעת המתפלספים וכענין האמור באיוב עבים סתר לו ולא יראה וחוג שמים יתהלך וחשבו שהוא יתברך מסר עולמו למנהיגים שינהיגו עולמו ונושאים בעלי העולם והם הגלגלים וכל צבא השמים ואמנם יתבאר כאן שהם לא סכלו בשם המיוחד שהוא סיבת הכל והוא הנקרא ה' אלא סכלו במנהיג העולם שהוא נקרא אלקים ולכן אמר אליהו אם סיבת הסיבות יתברך משגיח עולמו ומנהיגו הוא יהיה לכם לאלקים לכו אחריי ואם מסר עולמו לבעלים וסלק השגחתו מן השפלים לכו אחריי", עכ"ל. וכן ביאר באר"י ז"ל בליקוטי תורה (פ' וישב) ובשער הכונות (דרוש א' פסח) שמה שהשיב פרעה למשה "מי ה' כי אשמע בקולו לא ידעתי את ה'", שפרעה ידע והאמין בשם אלקים, שהרי יוסף אמר לו "אלהים יענה את שלום פרעה", ופרעה השיב "אחרי הודיע אלהים אותך", אלא שהאמין באמונת הכופרים שהניח עולמו בידי האדם וינהיגו כרצונו, כי שם אלהים בגמטריא הטבע, אבל בשם הוי"ה שמורה שהוא מהוה הכל בכל רגע ורגע והכל כרצונו והשגחתו לא האמין.

וכן כתב הנצי"ב בפ' העמק דבר על הפסוק "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" (דברים ו ד) וז"ל: "אלוהים משמעו בכל מקום מנהיג הטבע והליכות העולם. והנה כל אומה יש לה שר שמנהיג את הליכות העולם של אותה אומה, אבל אנו מתנהגים גם בהליכות הטבע בהשגחת הויה המהוה הכל".

וכן כתב בביאורו בהגדה (בפירוש על ההלל): "מי כה' אלוהינו, שהוא משגיח פרטי עלינו בלי אמצעי, וכלשון המקרא (תהלים נז) 'אלוהים אלוהיך אנוכי'. ותניא במכילתא פרשת משפטים (מסכתא דכספא פרשה כ') והובא במדרש רות (פתיחתא א'): אלוהים אני על כל העולם, אלוהיך ביחוד אנוכי".

ומעתה ניתן להבין היטב את דברי המדרש ששם ה' חל על עם ישראל ביחוד ולא על אומות העולם. וז"ל המדרש: "אנכי ה' אלהיך, אלוה אני על כל באי העולם. יכול אף אתה כיוצא בהן ת"ל 'אלהיך'. יכול אני [רק] עליך בפני עצמך, ת"ל אנכי ה', אלוה אני על כל באי העולם. הא כיצד אלוה אני על כל באי העולם, ושמי יחול עליך. כיוצא בו אתה אומר (ירמ' לב יד, כז), כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל, הנה אני ה' אלהי כל בשר, אלוה אני על כל באי העולם, יכול אף אתה כיוצא בהן ת"ל 'אלהי ישראל', יכול עליך בפני עצמך ת"ל, אני ה' אלהי כל בשר, הא כיצד אלוה אני על כל באי העולם וחל שמי עליך" (כט).

והטיב לבאר את הדבר בספר הכוזרי (מאמר ד, ג ע"פ גניז), וז"ל: "כי אין צירוף ויחס בינו ובין אומה מהאומות, כי איננו מאציל מאורו כי אם על עם הסגולה על בעלי הדת האמיתית, והם המקבלים ממנו יחס זה, ולכן הם נקראים 'עם ה'", או 'עם אלוהי אברהם', והוא מתייחס אליהם באופן מקביל, ונקרא 'אלהי ישראל', והיה השם הזה מיוחד בנו, שאין אחר יודע אותו אמיתת ידיעתו זולתנו. שמא תאמר הלא ישנן אומות ההולכות אחרי ה' ועובדות אותו על סמך השמועה ששמעו עליו, וקבלו אלהותו עליהם בעצמם, אם כן מן הראוי לחול אף עליהן שם ה'. אך היכן ראינו שה' יתברך קבלם לעם, והיכן מצינו שאור ה' דבק בהם, ורצה בעבודתם, והתרגו על חטאם. אדרבה, אנו רואים שגורלם, הן לטוב והן לרע, נעזב לטבע ולמקרה. אין ה' מנהיגם בדרך שתהא ברורה וגלויה לכל היא הנהגה אלהית בלבד. ואותנו יחד ה' לו לעם, שנאמר ה' בדת נחנו ואין עמו אל נכר" (צ).



כט). ובספרי האזינו (פי' שי"ט): "ותשכח אל מחוללך - אל שהתחיל שמו עליך מה שלא התחיל שמו על כל אומה ולשון, וכה"א אנכי ה' אלהיך". ובמדרש תנאים שם: "שהוחל שמו עליך מה שלא הוחל על כל אומה ומלכות, ביום מתן תורה, שנאמר אנכי ה' אלהיך". ובשמו"ר פכ"ט: "ארשב"י א"ל הקב"ה לישראל אלוה אני על כל באי עולם אבל לא יחידתי שמי אלא עליכם, איני נקרא אלהי הגויים אלא אלהי ישראל". ובחמדת ימים (ויצא נד): "אין הקב"ה מאמין בצדיקים עד שימותו כו', ולמה ייחד שמו על ישראל בסיני דתיב אנכי ה' אלהיך, לא קשיא, הא ביחיד הא ברבים". ובלקח טוב (שמות קא): "שני לוחות העדות עדות הם לישראל שבחר בהם מכל אומה ולשון שנאמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים".

ל). מה שכתב רש"י "שלא ימצא פסול בזרעי וכו'", כוונתו לומר שהיות שראה שמאברהם יצא ישמעאל ומיצחק יצא עשו, על כן ביקש והתחנן שתהא מטתו שלימה ולא יצא ממנו זרע פסול. אך יש להבין מהו הביטוי 'יחול שמו עלי' שהוזכר רש"י בתחילה. והנה, הרס"ג פירש על פסוק והיה ה' לי לאלוקים, פירש יהיה לי לגואל ומשגיח. ולכשנעיין במקור המדרש שהביא רש"י נראה שזו בעצם כוונת הביטוי 'יחול שמו עלי', כי כך נאמר בספרי (פ' ואתחנן) ובמדרש

כי חלק ה' עמו

אין נושא זה יהיה שלם אם לא נוכיח גם כיצד משמעות זו של שם 'אלוקים' המבטא הנהגה מיוחדת של הקב"ה עם עם ישראל, מאירה לנו באור חדש את פסוקי התורה, וכיצד רעיון חשוב זה עוזר לפתור קושיות המתגלות בקריאה פשוטה בפרשיות התורה העוסקות ביחס המיוחד של הקב"ה לעם ישראל.

דהנה, בפרשת ע"ז (פר' ואתחנן ד יט-כ) נאמר: "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים, ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". והדבר תמוה מאד, כי משמע מפסוק זה שהקב"ה כביכול נתן לאוה"ע את השמש והירח והכוכבים, כדי שיעבדו להם. ואם כך הוא, מדוע הם נתבעים אם הם עובדים ע"ז. וכן בתפילת עלינו לשבח אנו אומרים: שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל המונס... שהם משתחוים להבל וריק וגו', משמע שחלקם גורלם ותפקידם בעולם הזה הוא לעבוד לאל אחר ואנחנו תפקידנו לעבוד לקב"ה, והעניין צ"ב.

ואכן, הרמב"ן דן בשאלה זו, ודבריו קשורים קשר ישיר לדברים שביארנו לעיל, וז"ל: "וכבר פירשתי (פר' אחרי מות יח כה) 'אשר חלק ה' אלהיך אתם לכל העמים', כי לכולם כוכב ומזל וגבוהים עליהם מלאכי עליון, כגון הנאמר בדניאל 'שר מלכות פרס' ו'שר מלכות יון'. ובעבור כן יעשו להם אלהים מהם ויעבדום. ואמר ואתכם לקח ה', כי אתם חלק ה', לא תקימו עליכם שר או עוזר וזולתו, כי הוא הוציא אתכם מכור הברזל ממצרים בכור אש ועצים, והוציא אתכם משם כנגד שריהם שעשה בהם שפטים, ולולי שהפילם לא הייתם יוצאים כי היו הם במעלתם שלא תצאו. והנה עשה כל זה כדי שתהיו לו נחלה ותהיו לשמו הגדול סגולה מכל העמים".

מבואר בדבריו דמתוך שהוציאנו הקב"ה מכור הברזל ולקח אותנו להיות חלקו ונחלתו נתייחדנו משאר כל האומות, שאין אנו שייכים כלל לכל הענין של עבודה זרה, כי רק אומה"ע, שמונהגות תחת מערכת כוכבים ומזלות, שייכות לע"ז, דכיון שכך סידר מלכו של עולם שהוא מנהיג את האומות בחוקי הטבע תחת מערכת של הנהגת הכוכבים ומזלות. משו"ה שייך ענין הע"ז להם בלבד, שהם עובדים לכוכבים ומזלות אלו, משא"כ אתם ישראל, הרי אינכם נמצאים תחת מערכת זו כלל, אלא אתם חלק ה', כדכתיב (דברים לב ט) כי חלק ה' עמו, כמו שביאר הרמב"ן (בפר' אחרי מות שם), שלקחם הקב"ה מתוך כור הברזל להיות לו לעם נחלה. וכיון שאתם מונהגים ע"י הקב"ה בעצמו בלא אמצעי, אין לכם שייכות לענין עבודה זרה. ונמצא לפי דבריו, דמלבד גילויי האמונה שהיו ביצי"מ, הרי הוצאתם משם היתה לתכלית של הנהגה מיוחדת עמהם, של כי חלק ה' עמו, וחדש הקב"ה הנהגה זו ע"י שלקח את ישראל לו לעם. וזהו

בראשית זוטא: "ויהי ה' לי לאלהים", שיחול שמו עלי מתחילה ועד סוף, וכשאומרים אלהי יעקב, כמו שאומרים אלהי אברהם אלהי יצחק, ושלא יצא ממני פסולת, ות"ש ויהי מימריה דה' לי לאלהא פרוק (כל' אלוקים גואל). יוסי בן יהודה אומר לפי שאמר יעקב אבינו "אם יהיה" "ושבתי" יכול בזמן שהוא מפרנסני הוא לי ואם אינו מפרנסני אינו לי, ת"ל והיה ה' לי לאלהים, בין מפרנסני בין שאינו מפרנסני לעולם הוא לי, כלומר בין שיתקיימו ההבטחות שהבטיחני בין שלא יתקיימו, לעולם על כל פנים הוא לי לאלהים.

שנאמר "ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה", שנעשו ישראל נחלת ה' כשלקחם הקב"ה להיות לו לעם נחלה ולהעלותם למדריגת "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו". וזהו מה שכתב הרמב"ן: 'דמניסי יציאת מצרים יצא להם לדעת ולהאמין כי יש ה' והוא אלהים להם'^(א).

ובספר מלחמת מצוה (לר' מאיר המעילי) עמד גם הוא על נקודה יסודית זו בהנהגת השם עם עמו, וז"ל:

אמר 'אלהינו' ולא אמר 'אלהים', להורות כי עיקר ההשגחה היא בעם הדבקים בו, והם ישראל הנקראים עמו וצאן מרעיתו. וזהו שאמרו (שבת קנו א) אין מזל לישראל, ללמדנו כי אע"פ שהעולם הזה השפל משתלשל ומדבק בכח השבעה משרתים והמזלות אשר חלק השם הנכבד אותם לכל העמים, אם ישראל עושין רצונו של מקום הוא מנצח המזל וכח המשרתים אם הוא לרוע, ומטיב להם. ועל דרך הזה היתה הנהגתו עם אברהם וזרעו אחריו. ומה שאמרו שם "מזל מחכים" "מזל מעשיר" ו"יש מזל לישראל", הכל אמת, לפי שאין השם מנצח המזל וכח מערכת העליונים כי אם לעתים רחוקים ולצורך גדול לצורך חסידיו הדבקים בו או לענוש הרעים.

אמנם, אוה"ע בהיותם נתונים תמיד תחת ממשלת השרים והכוכבים, טועים הם לחשוב שהם אלו אשר משפיעים עליהם, ולא השי"ת, ועל כן כיון שאינם רואים לפנים מזה, ממילא נהפכו הכוכבים והמזלות לסיבה הראשונה בעיניהם, ומכאן הוא יסוד כל הע"ז שלהם^(ב). רק היות וסוף

(א). ייחוד זה של הנהגת ה' עם ישראל התגלה להם תוך מהלך סדר המכות, שמתוך הגילויים שהראה הקב"ה בפרסום עיקרי האמונה הבדיל הקב"ה את ישראל משאר כל האומות במה שמשגיח עליהם בהשגחה מיוחדת. וכך מתבאר בדברי רבינו בחיי (בפר' וארא ט יד) "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ", הודיעו בכלל דבריו ענין מציאות השי"ת וההשגחה והיכולת, כי הוא יתברך נמצא ומשגיח ויכול. נמצא, הוא שהזכיר במכת הצפרדעים (ח, ו) "למען תדע כי אין כה", כלומר אין מציאות אחר בנמצאים כמציאותו. משגיח, הוא שאמר במכת הערוב (שם יח) "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" כלומר משגיח כמלך בתוך המדינה להיותו קרוב אל הקצוות. יכול, הוא שהזכיר כאן במכת הברד "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ", כלומר שאין בעל יכולת כמוני. והזכיר משה כן לפרעה, לפי שהיה פרעה כופר בשלשתן: במציאותו והשגחתו ויכולתו.

הרי מבואר בדבריו (וכ"כ הרמב"ן סו"פ בא' דענין השגחת ה' התגלה במכת ערוב, דכתיב שם למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ שבזה ראו שהקב"ה משגיח בתחתונים כמלך בתוך המדינה. אמנם לישראל היה בזה עוד גילוי מיוחד, כי עם גילוי זה שראו שה' הוא המשגיח, ראו שהפליא הקב"ה בין מצרים לבינם, כמבואר שם באותו פסוק: "והפילתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב, למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, ושמתי פדות בין עמי ובין עמך. למחר יהיה האות הזה". פי' דמלבד מה שראו שענין הקב"ה משגיח בתחתונים לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, כרתיב 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ', שזה מורה על ההשגחה, כתיב גם 'והפילתי ביום ההוא את ארץ גושן וגו' למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ', שהפלאה זו היתה חלק מסדר השגחת הקב"ה בתחתונים, שעם ההשגחה שמשגיח בתחתונים לתת למצרים מה שמגיע להם, משגיח הוא גם על ישראל בפרטיות ובהשגחה מיוחדת להבדילם מן המצריים. וזוהי הנהגת כי חלק ה' עמו' שהתגלה להם, דהיינו שהקב"ה הוא אלוקים להם והם עמו ונחלתו ולכן הם חייבים לעבוד אותו כעבדים (ע"פ ס' מזמור לדוד ח"ב מאמר ז).

(ב). ובגמ' (עבו"ז דף נ"ה) איתא: א"ל רבא בר רב יצחק לרב יהודה, הא איכא בית עבודת כוכבים באתרין דכי מצטריך עלמא למטרא מתחזי להו בחלמא ואמר להו שחטו לי גברא ואיתי מטרא, שחטו לה גברא ואיתי מטרא (ושאל רבא בר"י איך צריך להסתכל ע"ז הלא נראה כי ח"ו יש ממש בעבו"ז). א"ל השתא אי הוי שכיבנא לא אמרי לכו הא מילתא, דאמר רב מאי דכתיב אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים (שם אותם תחת השפעת מערכת הכוכבים ומזלות), מלמד שהחליקן בדכרים (שעכו"ם המסתכל על מערכת השמים רואה בזה השרש והבעלים על השפע שלו ומקבלו ע"ז באלהות), כדי לטורדן מן העולם, והיינו דאמר ר"ל: מאי וכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן, בא לטמא פותחין

כל סוף השפעת אומה"ע יורדת להם ע"י שרים של מעלה, וגם מעטים הם המסוגלים להתבונן בפנימיות הדברים, על כן ניתן להבין מה שמצאנו בדברי רבותינו (תוס' סנה' סג ובכורות ב: ד"ה שמה, וכך פסק הרמ"א או"ח סי' קנ"ו והש"ך שם, והמור וקציעה ס' רכד), שאף שישראל מוזהרים על השיתוף, מ"מ בני נח אינם מוזהרים על השיתוף, אלא מוזהרים רק שלא לומר שהשרים עצמם הם האלוהות^(א). וכתב בס' נפש חיה (מגילה כח:): על פי דברי הבאמ"ח (פר' יתרו בפסוק אנכי ה') שלפי זה אין צריך לפרש הפסוק "אשר חלק אותם לכל העמים" כשבעים הזקנים שהוסיפו תיבת 'להאיר', כי הכתוב מתפרש כפשוטו, שחלקם הקב"ה שיהיו מושלים על האומות ועל ידיהם יושפע להם שפע המצטרך. וע"כ הוזהרה התורה"ק לישראל לא יהיה לך אלוהים אחרים אפ' בשיתוף ח"ו, והעכו"ם אינם מוזהרים עליה^(ב).

רעיון יסודי זה שופך אור חדש גם על פסוק נוסף מספר דברים (לב יב), שנא': "ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר". שעל פי פירוש רש"י 'בדד' מתייחס אל העם ולא אל ה', שפשיטא הוא שה'

לו, בא לטהר מסייעין אותו. ע"כ.

והרה"ג ישראל אליהו וינטרוב זצ"ל (התקופה בסערת אליהו עמ' צב) הקשה על גמ' זו, דהרי גשמים הם אחד מג' מפתחות שהם בידי שמים, ואין יהיה נמסר לעבו"ז אם אין בה ממש. ועוד איך יתכן ענין זה שיבא בחלום ויאמר שחטו לי גברא ואז אביא מטר, הרי זה ניגוד לכל הנהגת המשפט. ועוד דהרי אין גשמים מענין עולם כמנהגו נוהג, שהרי נתחדשו במעשה בראשית רק אחר תפלת אדם הראשון עליהם, כמבואר בפירוש"י אהא דכתיב כי לא המטיר ה' אלקים וכו' ואדם אין לעבוד האדמה יעו"ש. וא"כ איך יתכן שיבא המטר על ידיהם. וע"ז השיב להם ר' יודה דלעולם אין בעבו"ז ממש, ולא נמסר שום הנהגה מהבריאה לתוך רשותם כי אין עוד מלבדו כתיב גם כנגדם. ורק בהיות שיש דרך בהשגחה להחליק מי שבא לטמא, היינו דפותחין לפניו דמיונות של טעות, כי אכן נמצא מקום טעות בבריאה (שרשו נעוץ בהנעשה אדם כאילו נמצאו כאן כחות אחרים בבריאתו והוא טעות עבו"ז רק דזהו להרוצה לטעות דהרי תשובתו בצדו ויעש ה' אלקים את האדם וכמ"ש ז"ל), על כן רואה הוא מראה דעבו"ז אמר שחטו גברא ואייתי מטרא. אבל זהו מראה דמיוני ותוכנו אפס גמור. כי המטר אינו יורד רק בשביל תפלת וזכות האדם, והיה אם שמוע וכו' אל מצותי וכו' ונתתי מטר ארצכם וכו' ולא זולת זה וגשמים נשארים אחד מהג' מפתחות שהם רק בידי שמים לבד. רק במי שבא לטמא רואה מהם הוכחה דיש ממש בעבו"ז. וכאן לא שייך לאמר בדין הוא שלא ירדו דהרי כל ירידתם הוא בכח המשפט, וכנ"ל והיה אם שמוע ועו' ונתתי מטר ארצכם וכו'.

לג). ובשו"ת נו"ב (יו"ד ס' קמח) חלק על אלו שלמדו מדברי התוס' שאומ"ה מותרים בשיתוף, אלא ביאר שכוונתם רק לומר דמה שמשותף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד ע"ז. אך הפתחי תשובה (יו"ד ס' קמז ב) העיר על הנו"ב מדברי הגאון מהר"ב ז"ל שלא כך משמע בתוס'. ומ"מ גם לדברי הנו"ב אנו נזקקים לחילוק זה, דהיות ובישראל אסור לשתף בשבועתו שם שמים וע"ז, ואילו לבן נח מותר, על כרחך צריך לומר שמה שהותר להם הוא משום שהם מונהגים בהנהגה כללית, ע"י כוכבים ומזלות.

לד). ועיין עוד בבאמ"ח שם בהרחבה, וז"ל: "אבל ואתכם לקח ה' וגו' להיות לו לעם נחלה, שלא יהיה לשום שר חלק בכם. וע"כ חלילה לכם לשום מין שיתוף וכד', כי אתם מיוחדים רק לי לשמי לבד. וע"כ נאסרו ישראל מהיות עבדים, כי כשנעשה ישראל עבד לחבירו הרי מכניע עצמו תחת ממשלת דבר אחר חוץ מן ה', ודבר זה אסור בישראל, ומפורש אומר הכתוב כן שם בטעם הדבר 'כי לי בני ישראל עבדים' וגו', ואמרו חז"ל (ב"מ י') ולא עבדים לעבדים, כי בישראל המכניע עצמו תחת עבד של הקב"ה הוא אצלו בחי' ע"ז. כי חלילה לו לעבוד רק להאדון בעצמו כי הוא מיוחד רק לו לבד. וע"כ אמר הכתוב בכל אלה כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים. כי דבר זה הראה הקב"ה לישראל בהוציאם ממצרים, שאינו חפץ להיות עבדים לעבדים ולהיות שום מושל עליהם, וגם כי לא חפץ הקב"ה להניחם בארץ מצרים ולהמשילם שם שיהיו הם המושלים, או עכ"פ שיצאו שם מהיות עבדים, כי הן הארץ ההוא ניתנה תחת השר והדר שם דומה למאן דיניק מרשואת אחרא, וזה אינו שייך כ"א לאומ"ה, אשר בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים תחת כל צבא השמים, וחלק ה' עמו לו לבד שלא יקבלו השפעתם, כי אם מתחת ידו הקדושה והרחבה, וזה אינו יכול להיות כי אם בארץ אשר בחר ה' לנחלה לו להיות ישראל שם לו לעם נחלה".

לבדו הוציאם בלי עזרת כח אחר (מנח"י ע"פ הרא"ם¹⁰), וכוונת הפסוק לומר שה' הנהיג את עם ישראל במדבר בדד ובטח, כל' שלא היו צריכים לשום אומה ללכת עמהם מרוב בטחונם. אולם ע"פ הראשונים שהוזכרו לעיל, שהשם 'אל' הוא גם כינוי לשרי האומות והכוכבים והמזלות, כמ"ש "נורא הוא על כל אלוהים" וכד', ניתן לומר שאין כוונת הפסוק לומר שבח או גדולת ה', אלא בא להדגיש את מעלת עם ישראל והיחס היחודי שהם זוכים לו, אשר בניגוד לשאר העמים המושגחים ומושפעים ע"י שר או מלאך, עם ישראל מושגחים על ידי ה' לבדו, ולא נתן לאל אחר להיות שותף עמו בשגחתו עליהם¹¹. וכך אכן כתב הרמב"ן: ואין עמו כנוי לישראל והענין כי אין לישראל שר ומושל מכל בני אלהים שינחנו או יעזור בהנחתו, בלתי השם לבדו, כי הוא חלקו ונחלתו. ע"כ.

וכן ביאר הזוה"ק על פסוק זה (האזינו רפז ב) שאין ישראל מושגחים על ידי מלאך או שליט אחר, וגם קישר זאת עם הפסוק כי חלק ה' עמו, וז"ל: "וישראל קדישין זכאה חולקיהון בעלמא דין ובעלמא דאתי, דלא יהב לון קודשא בריך הוא לא למלאכא ולא לשליטא אחרא, אלא הוא אחיד לון לחולקיה [לקח אותם לחלקו], הדא הוא דכתיב כי חלק ה' עמו".

והמלבי"ם על הפסוק אשר חלק וגו' לכל העמים (דב' ד יט) הביא פסוק זה כסיוע ונתינת טעם נוסף לאיסור עבודה זרה, וז"ל: "כל ארץ וכל עם נתון תחת משטר כוכב מיוחד שמשפיע על הארץ ההיא, וכל עם יש לו שר מיוחד, וזהו שאמר אשר חלק ה' אלוך לכל העמים תחת כל השמים. אמנם אתם לא כן, כי אתכם לקח ה' תחת השגחתו ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים, והיינו שלפי סדר מערכת השמים היה ראוי שתהיו תחת סבלות מצרים וה' הוציא אתכם בידו החזקה נגד המערכת, וכמו שכתוב ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, וזה היה להיות לו לעם נחלה, כי רצה ה' שתהיו תחת השגחתו והשפעתו בלבד, וכמו שכתוב: ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר. ועל כן אין ראוי לכם לעבוד לשום אלהות זולתו".



אופן אמירת הברכות

עוד יש להעיר בעניין מנהג העולם באמירת הברכות, להפסיק בין שם הויה לאלוקינו, ולחבר שם אלוקינו עם 'מלך העולם', נראה שמנהג זה צריך עיון, כי בסדור עמודי שמים ליעב"ץ (דפו"ר עמ' רס"ג בברכת על המחיה ועוד) אשר נוספו בו טעמים גם בברכות, נכתב תחת השם 'אלוקינו' הטעם טרחא, שמורה על הפסק מעט, וכן מופיע בסדור ר' זלמן הענא ב'ברוך אתה' טעם קטון, ובשמות ה' אלוקינו מאריך טרחא. ונראה הסיבה לנוהג שנשתרש להפסיק אחרי שם הויה הוא משום שבברכות ארוכות מסיימים בלי שם אלוקינו, כמו ברוך אתה ה' על הארץ וגו',

לה). ואמנם רש"י הולך כאן כשיטתו בשאר המקומות בתנ"ך, להמנע מלייחס לאלוהי העמים כח או יכולת כל שהיא. ראה לעיל בפרושו על הפסוק "אשר חלק ה' אלוך לכל העמים תחת כל השמים", שלא פירש כשאר המפרשים, שכל עם יש לו שר מיוחד שמשפיע עליו, אלא פירש שחליקם בדברים להטעותם. וכן מפרש את הביטוי 'אלוהים אחרים' ע"פ הסיפרי (פס' מג) "שהם אחרים לעובדיהם, כל' צועק אליו ואינו עונהו, נמצא עשוי לו כנכרי", ולא פירש כשאר המפרשים שהכוונה שהם מקבלים את כוחם מאחר, כל' מהקב"ה.

לו). ולכן אין זה פשוט כלל לומר שה' הוציאם בלי כוח אחר, כמו שהסביר המנח"י על פי הרא"ם, אלא אדרבא יש בזה חידוש גדול יותר לומר שה' הוציאם לבדו, וזאת בזכות מעלת ישראל שאין מושפעים משום כוכב או מזל.

ששם ודאי צריך להפסיק אחרי שם הוי"ה, וכך נוצר המנהג להפסיק תמיד אחרי שם הוי"ה, אבל אין זה נכון לעשות כך, אלא צריך לחבר יחד את שם ה' הוי"ה עם שם 'אלוקים'. וכמו שמופיע בכל התורה תמיד בלי הפסק ביניהם, וכמו שנוהגים לעשות הפסק ב'אלוקינו' כאשר אין בברכה 'מלך העולם' כגון והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך וגו'.

ויש אולי להביא ראיה מהנוסח דידן 'שמע קולנו ה' אלוהינו אב הרחמן', שדומה במבנה המשפט למבנה של משפט הברכה, שהמנהג לעשות הפסק אחר השם 'אלוהינו'.

וכן מוכח מהזוהר פרשת לך לך (דף פ"ז ע"א): "ברוך אברם, רזא דמלה תקונא דברכאן איהו [סוד הדבר תיקון הברכה הוא]. 'ברוך אברם' - כמה דאמרין ברוך אתה. 'לאל עליון' - ה' אלהינו. 'קונה שמים וארץ' - מלך העולם¹⁰". והאי קרא רזא דברכאן איהו".

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק י' סימן ט) וז"ל: "בענין המדפיסים שעשו הפסק פסיק בין שם הוי"ה ל'אלוקינו', שכן לא יעשה, כי אין להפריד בין ה' לאלקים, כי הכוונה הפשוטה הוי"ה שהוא אלקים לנו, וכן ה' הוא האלקים, וכן אם הפירוש כמש"כ בספה"ק אלקים בגמטרי' הטבע, שאנו מאמינים כי כל הטבע אלקות ומלוכש בהטבע, ופסוק שמע ישראל וגו' נאמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, וכ"ה בסידור היעב"ץ. ודבר חשוב לעורר בזה, והכל נכון וברור". ע"כ.

וכן כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער הגשמיות פרק ב' ד"ה גם יזהרו), שבשעה שמברך צריך לכוין ולומר לנוכח השי"ת "שאתה ה' אלוקינו", והו"ד בשו"ת משנת יוסף (חלק ד' אור"ח סימן יא), והביא מהזוהר הקדוש בכמה מאמרים ששמות ה' אלוקינו שייכי אהדדי. כגון בפרשת תרומה (דף קסא ע"ב), כד מתייחדן תרין שמהן אילין וכן, והוי כולא שמא שלים ביחודא חדא וכד. ובפרשת פקודי (דף ריג ע"א), שמא שלים בתשע אתיין אינון הוי"ה אלקים וכו'. איהו שמא שלים מכולא. ושוב הביא בזה דברים מפורשים משער הכוונות (דף לו טור ד') שצריך האדם בתפלתו לחבר שמא שלים הנזכר ע"ש. ולכן גזר אומר שהמפסיק בין תיבת ה' לתיבת אלוקינו, נראה כמקצץ בנטיעות ח"ו¹¹. וכן מנהג המקובלים שלא לעשות הפסק שם אלא אחר 'אלוקינו', וכן הוא גם מנהג התימנים.

אחר כל זה מצאתי כי בסדור אזור אליהו מובא בשם ספר מעשה רב (כת"י סינסינטי סי' ל"ו) כי הגר"א לא היה אומר לשם יחוד קבה"ו קודם איזו מצוה וברכה, ואמר כי ה' אלהינו הוא יחוד קבה"ו¹², ועל כן יש לומר בתכיפות זה אחר זה ולא להפסיק כלל, וכן שמעתי שמתפללים

לז). וכך פירש האדמו"ר הזקן עניין זה: "ברוך אברם" כמו דאת אמר ברוך אתה, פי' 'אתה' בכל מקום בחי' חסד דז"א או דמלכות, כי לשון אתה לנוכח משמע בבחינת הגילוי ולא בנסתרות, כמו חכמה ובינה שנק' נסתרות, [ומה שאמר בפ' משפטים ואתה כהן לעולם שהוא בחי' חסד דאבא כו' וכן אתה חונן לאדם דעת כר זה יוצא מן הכלל כו'], וזהו שמדמהו לאברם דכאן שהוא ג"כ בבחי' חסד דז"א כידוע. לאל עליון ה' אלקינו היינו חכמה ובינה שמקבלים מנוצר חסד כו' הנק' נסתרות כו' קונה שמים וארץ מלך העולם היינו בחי' המלכות כידוע וד"ל" (ביאורי זוהר פר' לך לך).

לח). ובספר עין יצחק לראש"ל צ"ש"ט"א (ח"ג עמ' קפ"ה) כתב שמכאן יש לעיין במה שהביאו בספר וזאת ליהודה (עמוד 192) על ראש הישיבה הגר"י צדקה זצ"ל שהיה מזהיר לחלק הברכה לג' חלקים, ברוך אתה ה', ולהפסיק, ואחר כך אלוקינו מלך העולם וכן, ולהאמור צ"ע בזה. ויתכן שעיקר כוונתו היא שיש לברך לאט, ולא דוקא שצריך להפסיק ממש בין שם ה' לאלוקינו. או שיש שיעור להפסקה בין שם ה' לאלוקינו. וכן כתב בס' פנחס ויפיל על ק"ש לרב פנחס מוסבי.

לט). ולמדנו בדבריו ענין נשגב ונורא מאוד, שמה שמצינו בכל התורה צירוף שתי השמות הוי"ה הוא האלהים יחד זהו

במנינו. ויעוין בספר מעשה רב (ס' מג) שהגר"א לא הקפיד על אמירת ברוך הוא וברוך שמו, ותלמידו של הגר"א העיר בפעולת שכיר שם ששמע כמה טעמים בדבר, ויתכן מאד שהטעם הוא שלא להפסיק בין הוי"ה לאלהינו, וכדברינו לעיל.

ולפי הדברים האמורים מובנים יותר דברי הרמ"א (ס' סא סעיף יד) בשם הרוקח שכתב: "ויש להפסיק בפסוק ראשון בין ישראל להוי"ה ובין אלהינו להוי"ה השני, כדי שיהא נשמע שמע ישראל, כי ה' שהוא אלהינו, הוא ה' אחד". היינו שצורת האמירה צריכה להיות שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. והן הם הדברים שאמרנו. ולפי"ז הסיק בס' חקרי לב (לרב חיים קלופט שליט"א) שצורת אמירת כל הברכות ג"כ צריכה להיות בלא הפסק בין הוי"ה לאלהינו, וצריך לומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכו', וכן בתפילת שמו"ע צריך לומר ברוך אתה ה' אלהינו ואלהי אבותינו וכו', וכן כשאומרים יהי רצון צריך לומר יה"ר מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו וכו'.

ובאבודרהם (משפטי הברכות) הביא את דברי הירושלמי, וז"ל: "ואמרין בירושלמי דברכות בפרק הרוואה (ה"א בשינויים) רבי זירא ורב יהודה אמרי כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. אמר רבי תנחומא אנא אמינא טעמא – 'ארוממך אלהי המלך' (תה' קמה נח). רבא אמר צריך לומר בה 'אתה', שמואל אמר אף 'אלהינו'⁽²⁾. ובמדרש אומר⁽³⁾: מנין שמזכירין את השם שנאמר (שם קיט י): ברוך אתה יי' למדני חוקיך. וכתוב (דברים ג ג) כי שם יי' אקרא. ומנין שאומר מלכות שנאמר (תה' קמה) ארוממך אלהי המלך".

לסיכום

א. הוראת השם 'אלוקים' עניינה השגחה והנהגה של הקב"ה בעולם, כאשר הנהגה זו נחלקת לשניים: השגחה כללית והשגחה פרטית.

ב. ההשגחה הכללית היא הנהגה עם אומות העולם, בהיותו מושל על שריהם, שהם בעלי הכוח שמשפיעים את השפע לאומות, וזהו כוונת הטור שאלוקים פרושו תקיף ובעל היכולת, כל' בעל הכוחות כולם.

יחוד קב"ה ושכינתיה, פירוש כי ענין השכינה הוא מה שהקב"ה שוכן בעולם בהשגחתו והתחברותו לנבראים, ויחוד קוב"ה ושכינתיה פירושו שהוי"ה הנמצא ההווה את הכל, הוא משרה שכינתו להשגיח בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, ואין עוד שום כוח אחר השולט בבריאה ומנהיג אותה. ולכן הזהיר רבינו שאין להפסיק בין שתי השמות האלו באמירת ב"ה וב"ש, שזהו כל עיקר צירוף שתי שמות אלו, להודיע כי הוי"ה הוא האלהים, ולכן לא היה אומר קודם מצוה לשם יחוד, כי עצם אמירת הברכה והזכרת השמות הוא עצמו יחוד קוב"ה ושכינתיה, וזה באמת כל מעשי התורה והמצוות בעצמותם להודיע הענין הזה. ומכאן האזהרה של רבינו שלא להפסיק בין שתי שמות אלו וזאת עיקר עבודת יחוד השם (חקרי לב לר' קלופט עמ' שפח).

מ). לפנינו שם: ושמאל אמר אינו צריך לומר 'אתה'. ברם ברשב"א (ברכות נד א) איתא כעין הגירסא שהביא רבינו: "ושמואל אמר צריך אלהינו". וכן הוא בחידושי הרשב"ץ שם. ובירושלמי שעם פירוש הר"ש סירליאו הגירסא היא כהרשב"א והרד"א. וראה בפירוש הר"פ פרלא על ספר המצוות לרס"ג (עשין כרך א') שהאריך לבאר אם 'אלהינו' הוא משום חיוב הזכרת מלכות או שהוא דין בפני עצמו, והביא שם הרבה מלשונות הקדמונים בהלכה זו (ועיין עוד מדרש תהילים מזמור טז [אות ח והערה לב שם]), וראה בפירוש רבינו מנוח פרק א מהלכות ברכות הלכה ה).

מא). לא נמצא לפנינו, וראה בתי מדרשות חלק ב' עמוד מז.

ג. ההשגחה הפרטית היא ביחס לעם ישראל, בהיותו משגיח ומושל עליהם ישירות בלי כל מתווך. והשם 'אלוקינו', שהוא שם 'אלוקים' עם כינוי שייכות, מבטא הנהגה של השגחה פרטית מיוחדת, ובזה טמון עיקר ההבדל בין היחס והקשר של הקב"ה לעם ישראל לבין היחס והקשר שלו לאומה"ע.

ד. באומרנו בברכות ובק"ש 'אלוקינו' יש לכוון: מלכנו ומנהיגנו המשגיח עלינו בהשגחה פרטית ותמידית (כל' שמשגיח עלינו בעצמו להנהיגנו כפי הראוי לנו לפי מעשינו, בין טוב ובין רע. שלא כמו ההשגחה על הגוים שהיא ע"י שר או מזל).

ה. יש להקפיד בברכות לעשות הפסק בין 'אלוקינו' ל'מלך העולם'.



הרב יוסף פליסקין

בדין נטילת ידים שאחר נגיעה במקומות המכוסים

בשו"ע (סימן ד' סעיף י"ח): אלו דברים צריכים נטילה במים, הקם מהמטה והיוצא מבית הכסא... והנוגע בגופו בידו. ע"כ. ולא נתפרש שיעור הנטילה בנוגע בגופו, אי סגי בנטילת המקום שבו נגע, או שצריך ליטול את כל היד.

והנה, במשנ"ב הלכות יום הכיפורים (סימן תרי"ג סק"ו) כתב: ועיין בדה"ח דה"ה אם נגע בגופו במקומות המכוסים ששם הוא מקום זיעה, אפילו לא נגע רק באצבע אחת צריך לרחוץ כל ידו עד קשרי אצבעותיו. ע"כ. הרי שנקט דלא סגי בנטילת המקום שנגע^א. ובאילת השחר (זבחים כ: ד"ה ובהא דאמרין) כתב שכן אומרים בשם מרן החזו"א זצ"ל. וכן שמעתי מהגר"נ קרליץ זצ"ל, שיש ליטול כל היד.

אמנם, בשו"ע הלכות יום הכיפורים (סימן תרי"ד סעיף ד') כתב: מותר כל אדם לנעול סנדל מחמת עקרב וכיוצא בו... וכתב הרמ"א: ואם ירדו גשמים ורוצה לילך מביתו לבית הכנסת או להיפך והוא איסטניס, מותר לנעול מנעליו עד שיגיע למקומו. וכתב המשנ"ב (סקי"ד): ולא יגע בהם [במנעלים] כי אם ע"י בגד, ואם נגע בהם שלא ע"י בגד צריך ליטול ידיו במקום שנגע בהן. ע"כ. והקשה באילת השחר (שם) מאי שנא דגבי מקומות המכוסים כתב ליטול כל היד, וגבי מנעלים כתב ליטול רק המקום שנגע^ב.

ואשר שמעתי לבאר בזה, דהנה הפמ"ג (סימן ד' מ"ז סקי"ד) כתב: והנה הפרש יש, אם לכלוך טיט ורפש לדברי תורה וברכות אין צריך כי אם אותו מקום לבד, משא"כ אותן המנויין בסעיף

א). הנה, מלשונו שכתב "צריך לרחוץ כל ידו" משמע שדי באותה יד ואין צריך ליטול את ידו השניה, אבל במקור הדברים בדה"ח שלפנינו (סימן קס"ב סעיף א') הלשון: אבל אם היו ידיו מלוכלכות... או שנגע בגופו במקומות המכוסים אפילו לא נגע רק באצבע אחת צריך לרחוץ כל ידיו עד קשרי אצבעותיו. ע"כ. ומשמע שצריך ליטול שני ידיו. וכנראה שבאחד מהם נפל טעות סופר, וצ"ע.

והנה, בשו"ע (סימן ז' סעיף ב') כתב: הטיל מים ולא שפשף, אע"פ שצריך לברך אשר יצר אי"צ ליטול ידיו אלא משום נקיות או משום היכון. וכתב בביה"ל: ואם שפשף ביד אחת, אין צריך מדינא [ליטול] רק אותו היד, כדמוכח במסכתא יומא ל' ע"א ת"ר הלכה בסעודה וכו' עיי"ש, והשניה רק משום היכון. ע"כ. ומבואר דשלא לתפילה אין צריך ליטול אלא את אותה היד.

וכן כתב באילת השחר (זבחים כ: ד"ה ובהא דאמרין) שלכאורה אין צריך לרחוץ אלא את היד שנגע, ונפק"מ לגבי יוהכ"פ שלא ירחוץ רק היד את שנגע. וכן שמעתי מהגר"נ קרליץ זצ"ל, שאין צריך ליטול אלא היד שבה נגע.

ובכף החיים (סימן ד' סקפ"ו) הביא בזה פלוגתא, שדעת החי' אדם ועוד אחרונים שאין צריך ליטול אלא את אותה היד, אבל דעת השל"ה ומהר"ח פלאג'י שאף אם נגע ביד אחת צריך ליטול את שתי ידיו. וסיים הכה"ח שלדינא יש לפסוק שאין צריך אלא את אותה היד, והמחמיר ליטול שתי ידיו תבוא עליו ברכה.

ב). ובספר שיעורי שלמי תודה (ימים נוראים עמ' קע"ז) כתב שאולי בסימן תרי"ג מיירי כשהולך לתפילה, ואילו בסימן תרי"ד מיירי כשאינו מתפלל עתה. אולם, מקור דברי המשנ"ב בסימן תרי"ג הוא מדברי דה"ח (סימן קס"ב סעיף א') שכתב בסתמא שהנוגע במקומות המכוסים ביוהכ"פ יטול כל ידו עד קשרי אצבעותיו, ולא חילק אם הוא קודם תפילה או אחר תפילה. וכן דברי המשנ"ב בסימן תרי"ד אתיין על דברי הרמ"א (סעיף ד') שכתב "ואם ירדו גשמים ורוצה לילך מביתו לבית הכנסת" הרי שדברי המשנ"ב מיירי אף קודם תפילה.

י"ח כאן דמשום רוח רעה, ודאי לכתחילה צריך כל הפרק ולכל הפחות עד קשרי אצבעות. ע"כ. והובאו דבריו במשנ"ב (סקל"ח).

המבואר מדבריו, דיש חילוק, דבמקום שהנטילה היא משום רוח רעה השורה על הידים, אזי הטומאה מתפשטת על כל היד ויש ליטול את כולה, אבל במקום שאין הנטילה משום רוח רעה, סגי בנטילת המקום שנגע.

והנה, במשנ"ב (שם סקמ"א) כתב: והחולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו אינו משום רוח רעה רק משום נקיות, על כן אין צריך למהר ליטול ידיו תיכף, משא"כ באינך [שאר הנטילות המבוארים בסעיף י"ח] דמשום רו"ר [יש למהר ליטול הידים]. ע"כ. וממילא י"ל דבאלו שהם משום נקיות סגי בנטילת המקום שנגע, כמו בטיט ורפש, אבל בנגיעה במקומות המכוסים יש גם רו"ר ולכן יש ליטול את כל היד¹.

ויש להוכיח כן עוד, שעל דברי השו"ע (סעיף י"ח): אלו דברים צריכים נטילה במים, כתב המשנ"ב (סקל"ח): להסיר רוח רעה השורה ע"י זה. הרי שכלל הנטילות המבוארות בסעיף הן משום רו"ר, ובכלל זה הנטילה בנוגע בגופו בידו. ורק גבי חולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו כתב המשנ"ב שאינן משום רו"ר, אבל שאר כל הנטילות הן משום רו"ר, וממילא שפיר יש ליטול את כל היד.

אלא שהגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א, בעל משמרת מועד, כתב לי להקשות, דהמשנ"ב (סקמ"א) מנה גם נוגע ברגליו וחופף ראשו שאינם משום רו"ר רק משום נקיות, והרי הם ממקומות המכוסים שבגוף, וחזינן דלדעתו אף הנטילה דמקומות המכוסים אינה משום רו"ר, עכ"ד.

והנה, מקור הדין דנטילות אלו הוא מארחות חיים [לרבי אהרן הכהן, הלכות נט"י סימן י'] שכתב בתוה"ד: הנוגע ברגליו, פירוש כשהרגל יחף וחולץ אותו לאלתר. ע"כ. הרי מבואר שבזה נתחדש שאף כשהרגל מגולה יש ליטול, משום הזוהמא השורה על הרגל בזמן ההליכה.

ומזה העתיק בשו"ע את דין הנטילה בנוגע רגליו וחופף ראשו [וצ"ע מדוע השמיט השו"ע את המשך דברי הארחות חיים "פירוש כשהרגל יחף" וכו'], וע"ז כתב המשנ"ב שאינו משום רו"ר רק משום נקיות. אבל בזמנינו, שהרגליים מכוסות, לכאורה הדרנא לעיקר הדין, שהנוגע במקומות המכוסים שבגופו צריך ליטול ידיו אף משום רו"ר.

אלא שהגאון בעל משמרת מועד שליט"א כתב לי להקשות מדברי המשנ"ב (סימן ב' סק"א): על כן האנפילאות יראה ללבשם או לפשטם ג"כ תחת הסדין שלא לגלות רגליו שדרכן להיות מכוסות לעולם במדינות אלו. ע"כ. הרי שבזמן המשנ"ב היו הרגליים מכוסות, ומוכח שמש"כ המשנ"ב שהנוגע ברגליו אינו משום רו"ר, הכוונה אף כשהרגליים מכוסות, עכ"ד.

ג). והנה, מדברי המשנ"ב בסימן תרי"ד אין ראייה לענין שאר ימות השנה שדי לכתחילה בנטילת המקום שנגע, דיתכן שביוהכ"פ הקילו מחמת איסור רחיצה. אבל מדברי המשנ"ב בסימן ד' עולה שאף בעלמא סגי בנטילת המקום שנגע, וכתבאר בפנים.

והגר"ח קניבסקי שליט"א כתב (בסוף ספר נקיות וכבוד בתפילה תשובה כ"ה) דמסתבר שגם במקומות המכוסים הטעם הוא משום נקיות. אבל צ"ע כיצד הוא יבאר את דברי המשנ"ב שכתב ליטול כל ידו.

אלא שהדברים צ"ע, דאם באמת דעת המשנ"ב שבמקומות המכוסים אין רו"ר, מדוע כתב בסימן תרי"ג שבנגיעה בהם צריך ליטול כל ידו, אחר שבסימן ד' כתב שבמקום שאין רו"ר אי"צ ליטול כל היד, וכפי שנתבאר. ומזה ייסד הגאון בעל משמרת מועד שליט"א, שאף דבסימן ד' סבר המשנ"ב שבמקומות המכוסים אין רו"ר, אפשר שבסימן תרי"ג חזר בו וסבר שיש רו"ר, עכ"ד^ד.

אלא שלכאורה קשה מאוד לומר כן, מכמה טעמים:

א. לכאורה היה לו למשנ"ב בסימן תרי"ג לפרש שחזר בו ממש"כ בסימן ד', ומסקנתו שבמקומות המכוסים יש רו"ר וממילא יש ליטול כל היד.

ב. כיון שבמקור הדברים בארחות חיים מפורש שנוגע ברגליו היינו כשהרגל יחפה, והשו"ע העתיק את דברי הארחו"ח, ועליו נסובים דברי המשנ"ב, לכאורה קשה מאוד לומר שכוונת המשנ"ב למציאות אחרת לגמרי, שהרגליים מכוסות.

ג. הנה, השו"ע מנה בין הנטילות, הנוגע ברגלו, והנוגע בגופו בידו. ואם כוונתו לנוגע ברגלו כשהיא מכוסה, מדוע כפל הדברים, אחר שזה כבר נכלל בחיוב הנטילה בנוגע בגופו בידו.

ד. ואם כוונת המשנ"ב שבכל מקומות המכוסים אין רו"ר, מדוע נקט "נוגע ברגלו" ולא נקט נוגע בידו, או בראשו, או בכל מקום אחר בגוף. ומדוע לא נקט "נוגע בגופו בידו" שבוזה נכלל כל מקומות המכוסים שבגוף.

מכל זה מוכרח ומבואר לכאורה שכוונת המשנ"ב לנוגע ברגלו כשהיא מגולה. ומה שהקשה הגאון בעל משמרת מועד שליט"א, דבזמן המשנ"ב היו הרגליים מכוסים, יתכן ליישב הדברים קצת. דהנה, מש"כ המשנ"ב שהחולץ מנעליו וכו' אינו משום רו"ר, לאו מדיליה הוא, אלא בזה העתיק דברי את ארצות החיים (המאיר לארץ סקע"ח), שהעתיק בזה דברי הא"ר (סק"ג), שהביא כן מספר מקור חיים למהר"ח כהן (סקי"ח). וכנראה שבזמנו של מהר"ח כהן היו הרגליים מגולות, ולכן מנה גם נטילה זו שאינה משום רו"ר. ואחריו העתיקו האחרונים והמשנ"ב, אף שבמהלך הדורות נתכסו הרגליים ושוב יש בזה רו"ר, דעיקר כוונתם היתה גבי חולץ מנעליו וחופף ראשו שאינם משום רו"ר, ורק שאגב גרר העתיקו כל הדברים.

ואף שעדיין צ"ע מדוע לא פירש המשנ"ב להדיא שנוגע ברגלו היינו כשהם מגולים, מ"מ לכאורה יותר קשה ליישב את כל הקושיות הנ"ל^ה.

ומה שהקשה הגאון בעל משמרת מועד שליט"א, דהמשנ"ב מנה אף חוכך ראשו שאין בו משום רו"ר אלא משום נקיות, ומשמע שנקט שבכל מקומות המכוסים שבגוף אין רו"ר. הנה, במשנ"ב (סימן קס"ד סעיף ב') כתב שאם לא חיכך בראשו אלא רק נגע בשערותיו, אין צריך נטילה. והיה מקום לומר שכוונתו רק למקומות המגולים שבשער, אבל מקומות המכוסים שבשער לא גרעו ממקומות המכוסים שבגוף שאף הנגיעה בהם מחייבת נטילה.

ד. והוסיף הגאון שליט"א, דמצינו הרבה סתירות בין חלקי המשנ"ב.

ה. והג"ר מאיר ולדר שליט"א הציע לבאר דהרו"ר היא רק בהנך מקומות המכוסים תמיד, אבל בנוגע ברגלו, אחר שהיו דורות שהיו הרגליים מגולים, הרי שגם בזמנינו שמכוסים שוב לא שייך בהם רו"ר, ונשאר בהם דין הנטילה רק משום נקיות. וצ"ע.

אמנם, שמעתי מהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א, בעל מועדים וזמנים, שלדעת המשנ"ב אף הנוגע במקומות המכוסים שבראש אין צריך נטילה, כיון שמקומות המכוסים שבגוף מכוסים תמיד, אבל הראש פעמים מכוסה ופעמים מגולה, ובנגיעה בו אין מלמולי זיעה, עכ"ד.

וכן שמעתי מהגאון רבי דב אהרן זלזניק שליט"א, בעל בדי הארון, דמסתבר שמקומות המכוסים שבראש אינם נכללים בחיוב נטילה דנוגע בגופו, כיון שכיסוי הראש הוא דבר שזו ואינו קבוע.

והגאון רבי דניאל הלוי וולפסון שליט"א, ראש ישיבת נתיבות חכמה, הוסיף לבאר, דמסתבר שמקומות המכוסים הם מקומות המכוסים בעצם, ומאחר שנשים בתולות מגלות את כל השער, וכיסוי הראש כל ענינו ליראת שמים, לא מסתבר שכיסוי כזה יהפוך את דין המקום למכוסה. וכמו שלא מסתבר שהדבר ישתנה לפי גודל הכיסוי של כל אחד, דמקומות המכוסים הם מקומות הקבועים לכולם. וממילא יתכן שכוונת המשנ"ב שאף הנגיעה במקומות המכוסים שבראש אינה מחייבת נטילה, עכ"ד.

וכדבריהם יש להוכיח מהמבואר בנדרים ל: אנשים זימנין דמיכסו ריישיהו וזימנין דמגלו ריישיהו, אבל נשים לעולם מיכסו. ע"כ. הרי שאין דרך האנשים להיות ראשם מכוסה תמיד¹.

ולפי זה שוב אין מקום להוכיח מדברי המשנ"ב הנ"ל שבנגיעה בגוף אין רו"ר².

וכל זה הוא לדעת המשנ"ב, אבל בשו"ע הרב (סימן קכ"ח סעיף כ"ז) כתב גבי ברכת כהנים: ואחר שירדו [הכהנים מן הדוכן] יזהרו שלא יגעו במנעליהם המטונפים... ואף אם אינם מטונפים צריכים ליטול ידיהם אם נגעו בהן, מפני סכנת רו"ר. ע"כ. הרי שנקט שאף הנטילה שאחר נגיעה במנעלים היא משום רו"ר, ודלא כהמשנ"ב הנ"ל.

1. ויל"ע באשה נשואה ששערה מכוסה תמיד, אי חשיב מקום מכוסה שהנוגע בו צריך נטילה, א"ד שמקום מכוסה נקבע לפי כל העולם ולא לפי הנשים לבד, ומאחר שאצל האנשים הוא אינו מכוסה תמיד שוב גם אצל הנשים אין דינו למקום מכוסה.

והגר"ר יוסף שוב שליט"א כתב (בקובץ בנתיבות ההלכה כרך נ' עמ' 702) ששמע מהגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל, שאף אשה הנוגעת בשער בלי חיכוך אינה צריכה ליטול ידיה, ולא חשיב כנגיעה במקומות המכוסים, דלא שכיח שיש שם זיעה [אלא שסברתו צ"ע, דאטו בנגיעה בגוף שכיח יותר זיעה, אלא שתיקנו נטילה בנגיעה במקומות המכוסים כיון שבזמנם היה מצוי שם זיעה, ורק מה שיש לדון הוא מה נחשב למקום מכוסה].

2. ואף אם ננקוט שדין נגיעה במקומות המכוסים שבראש כדין נוגע בגופו שצריך נטילה, יתכן ליישב דברי המשנ"ב באופן נוסף, שמש"כ שבחיכוך בראש אין רו"ר, אין כוונתו לחיכוך במקומות המכוסים שבראש, אלא למקומות המגולים שבראש, שבהם חיוב הנטילה הוא רק בחיכוך ולא בנגיעה.

אכן הדבר תלוי בפלוגתא הפוסקים אי חיכוך במקום מגולה שבראש מחייב נטילה, שבמאמר מרדכי (סימן ד' סקי"א) כתב שהחיכוך אף במקום המגולה שבשער מחייב נטילה, וכן שמעתי מהגאון רבי דוד אריה מורגנשטרן שליט"א [רב שכונת רמת שלמה ובעל פתחי דעת], וכן כתב הגר"ר יוסף שוב שליט"א (בקובץ בנתיבות ההלכה כרך נ' עמ' 701) ששמע מהגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל שכן נוהגים. אמנם, בכף החיים (סקצ"ח) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן ב') כתבו שדוקא החיכוך בשער המכוסה ע"י כובע מחייב נטילה, אבל חיכוך בשער המגולה אינו מחייב נטילה [וכן שמעתי מהגאונים בעל מועדים וזמנים שליט"א ובעל בדי הארון שליט"א], ואכמ"ל בזה. ולדבריהם מוכרחים לבאר בדברי המשנ"ב שאף הנגיעה במקום המכוסה שבשער אינה מחייבת נטילה.

וכן כתב לי הגר"ח קניבסקי שליט"א, שכמדומה לו ששמע ממרן החזו"א זצ"ל שנקט שהנטילה שאחר נגיעה במנעלים היא משום רו"ר.^ח

ולדבריהם יצא שאף אחר נגיעה במנעלים יש ליטול כל היד.^ט

וכן כתב בכף החיים (סימן ד' סק"ד) בשם הפמ"ג, שבכל הדברים הצריכים נט"י אפילו לא נגע רק באצבע קטנה צריך ליטול עד הפרק, ולכה"פ עד קשרי אצבעותיו.^י

ובספר הליכות שלמה (תפילה פ"כ הערה ל') כתבו בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל: דמה שנוכר שבנגיעה במנעלים יש משום רו"ר ולא רק משום נקיות^כ, היינו דוקא כשחולצן שהיא פעולה חשובה, אבל בנגיעה בעלמא אין בזה אלא משום נקיות. ע"כ. ולפי"ז יצא שלדעתו אם חלץ המנעלים צריך ליטול את כל היד, אבל אם רק נגע סגי ליטול המקום שנגע.

אלא שהדברים צ"ב, דאם חליצת המנעלים גורמת רו"ר, הרי הדין נותן שתהיה רו"ר אף כשחולץ בלא נגיעה, וכדעת העולת תמיד (סק"ב) ודלא כהכרעת המשנ"ב (סק"ב). אלא שאם נקוט כן יצא לכאורה שבאופן שנוגע בלי לחלוץ אין צריך כלל נטילה, אבל מהדברים הנ"ל מבואר שנקט שאף הנגיעה לחוד מחייבת נטילה, ומהו זה שהחמיר לשני הצדדים. וצ"ע.

ובמגן אברהם (סימן צ"ב סק"ה) כתב שאם עוסק בתורה ונגע במקומות המכוסים, לכו"ע די בנקיון בעלמא, אע"פ שיש לו מים. וכתב בתהלה לדוד (סימן ד' סק"ד) דהיה פשיטא למג"א שאף במקומות המכוסים אין רוח רעה, ולדבריו אין צריך ליטול אלא המקום שנגע, עכ"ד.

וכן שמעתי מהגאון רבי דוד אריה מורגנשטרן שליט"א (רב שכונת רמת שלמה ירושלם ובעל פתחי דעת) ששמע מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאף בנגיעה במקומות המכוסים אין צריך ליטול אלא המקום שנגע, דסבר שאין זה "דין נטילה" אלא משום נקיות, עכ"ד.^{יב}



ח. ובספר מעשה איש (ח"א עמ' קס"ד) כתבו בשם הגר"ח קניבסקי ביתר פירוט: אמר פעם [החזו"א] לרבי דוד פרנקל זצ"ל להוציא לו את נעליו מתחת למטה, והוסיף: קח מקל ותוציא, בכדי שלא תצטרך ליטול ידים. אמר לו ר' דוד, אין זה טירחא אצלי ליטול ידים, ויכול אני אח"כ ליטול ידיי. אמר לו החזו"א: לא צריך להמשיך רו"ר על הידים. ע"כ.

ט. ונפק"מ נוספת תהיה, שמש"כ המשנ"ב (סקמ"א) שהנטילה שאחר נגיעה במנעלים אינה משום רו"ר ולכן אי"צ למהר ליטול תיכף, לכאורה הנך רבוותא יסברו שאחר שהוא משום רו"ר צריך למהר ליטול.

י. אמנם, בכה"ח סק"א ד"ה כתב סדה"י הביא ממוחזיק ברכה שכתב בשם מקו"ח למהר"ח כהן שהחולץ מנעליו אינו משום רו"ר, ולפי"ז לכאורה אי"צ ליטול בזה אלא המקום שנגע. וכנראה שלמעשה לא נקט הכה"ח כוותיה.

יא. צ"ע להיכן כוונתו שנוכר כן, אחר שבמשנ"ב סקמ"א כתב דאין בזה משום רו"ר.

יב. אמנם, שמעתי מהגר"ר צבי וייספיש שליט"א שראה להגריש"א עצמו שנהג ליטול את כל היד.

הראל הכהן זק

ישיבת תורת החיים

קבלת לשון הרע

כתבה הגמרא (פסחים קיח. וכן מכות כג.): "ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה, כל המספר לשון הרע, וכל המקבל לשון הרע, וכל המעיד עדות שקר בחבירו - ראוי להשליכו לכלבים, שנאמר 'לכלב תשליכון אותו', וכתוב בתריה 'לא תשא שמע שוא' וקרי ביה לא תשיא".

ואיך הגמרא למדה את הדין מהפסוק?

הרשב"ם בפסחים שם פירש: "המקבל לשון הרע. שמקבלו ומאמינו על חבירו. אע"ג דלקבוליה לא מיבעי ליה-למיחש ליה מיבעי, כדמפרש במסכת נדה (דף סא.): וקרי ביה לא תשיא. נראה בעיני דלא גרסינן ליה, דכולהו משתמע מלא תשא, שכשמספר או מעיד-הרי נושא בפיו שמע שוא".

אבל יש שחלקו על הרשב"ם, ופירשו שאמנם קבלת לשה"ר נלמדת מ"לא תשא", היינו לא לשאת את דברי הלשה"ר שאדם שומע, אבל דיבור לשה"ר ועדות שקר נלמדות מ"לא תשיא", היינו לא להשיא על אחרים. ולמה לשה"ר נקרא "שמע שוא"? וכי דבר אמת מותר? ועוד יותר קשה לשון אונקלוס: "לא תקביל שימע דשקר" ולשון התרגום המיוחס ליונתן: "עמי בני ישראל לא תקבלון מילי שיקרא מגבר דייכול קורצין מחבריה", וכי רק דבר שקר אסור לשמוע אבל דבר אמת מותר? ונראה שהתורה באה להגיד לי פה, שידע האדם שדבר לשון הרע שהוא שומע מן הסתם אינו נכון, כי דרך בני אדם להוסיף ולהחליף ולהוריד פרטים ובשינוי קטן משתנה כל הסיפור, ולכן מי ששומע דבר לשה"ר צריך להאמין שהוא כנראה דבר שקר.

מאותו פסוק נלמדה גם האזהרה לדיין שלא לשמוע דברי בעל דין שלא בפני בעל דין חברו. ונראה שגם זה בא ללמד אותנו, שלא יאמר האדם-וכי מה יקרה אם אני אאמין? אומרת לו התורה-לא, אתה כמו דיין בדבר הזה, "בצדק תשפוט עמיתך", ואסור להאמין.

גדר האיסור

ומה הכוונה "לקבל"? לכאורה יש שלושה אפשרויות: הראשונה היא שלקבל לשה"ר זה להקשיב לדיבורים של לשה"ר^(א), השניה היא שלקבל זה להאמין, והשלישית היא שלקבל זה לעשות מעשה על פי מה ששמע, או לפחות להאמין ברמה שמוכן לעשות משהו על פי מה ששמע.

ולכאורה אפשר להוכיח מהמרגלים, שהגמרא אומרת שבני ישראל קיבלו לשון הרע, ואמרו על זה "אתם בכיתם בכיה של חנם - ואני קובע לכם בכיה לדורות", ובכיה זה לא מעשה! אבל,

(א). וכאן המקום לומר, שברור שאין איסור לשמוע דברי לשה"ר, דמאי הוי ליה למעבד? אלא, אם זה מה שאסור זה להקשיב, היינו לתת את דעתו על הדברים, וכמו החילוק בין לראות מראה איסור לבין להסתכל.

כשמסתכלים בפסוקים בפנים רואים שבני ישראל לא רק בכו (כמו שכתוב במדבר יט א), אלא גם אמרו איש אל אחיו נתנה ראש ונשובה מצרימה (שם ד) - שזה מעשה, ואחרי זה עוד רצו לרגום את יהושע וכלב באבנים (שם י) ואם לא היה כבוד ה' נראה באוהל מועד הם גם היו עושים זאת, ושוב יש פה מעשה.

ונראה את המקומות שהגמרא הזכירה את המושג קבלת לשה"ר ומה משמע מהן:

שבת (נו-): "רב אמר - קיבל דוד לשון הרע, דכתיב 'ויאמר לו המלך-איפוא הוא? ויאמר ציבא אל המלך-הנה הוא בית מכיר בן עמיאל בלא'² דבר', וכתיב 'וישלח המלך ויקחהו מבית מכיר בן עמיאל מלא דבר'. מכדי חזייה דשקרא הוא, כי הדר אלשין עילויה-מ"ט קיבלה מיניה, דכתיב 'ויאמר המלך-ואיה בן אדוניך? ויאמר ציבא אל המלך-הנה יושב בירושלים וגו'?' ומנא לן דקיבל מיניה? דכתיב 'ויאמר המלך-הנה לך כל אשר למפיבושת, ויאמר ציבא-השתחוית, אמצא חן בעיניך אדוני המלך'..."³ והנראה מפה, שקבלת לשון הרע היא לעשות מעשה על פי מה שהאדם שמע, שהרי דוד נתן לציבא את השדה של מפיבושת.

פסחים (פז:): "אמר ר' יוחנן-מפני מה זכה ירבעם בן יואש מלך ישראל להמנות עם מלכי יהודה? מפני שלא קבל לשון הרע על עמוס. מנלן דאימני? דכתיב 'דבר ה' אשר היה אל הושע בן בארי בימי עוזיה יותם אחז יחזקיה מלכי יהודה, ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל'. ומנלן דלא קיבל לשון הרע? דכתיב 'וישלח אמציה כהן בית אל אל ירבעם מלך ישראל לאמר-קשר עליך וגו'', וכתיב 'כי כה אמר עמוס בחרב ימות ירבעם וגו'', אמר - חס ושלום אמר אותו צדיק כך! ואם אמר-מה אעשה לו? שכינה אמרה לו!" ומכאן לא מוכח, אלא שלשמוע מותר (וקצת נראה יותר שהאיסור הוא להאמין ולא לעשות על פי זה, מזה שהוא אומר שהוא לא מאמין, אבל אפשר לדחות ולומר שזה מוכח דדוקא מ"ואם אמר מה אעשה לו", שלא עשה לעמוס שום דבר, אבל להאמין מותר).

פסחים (קיג:): "...כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא, נגדיה לזיגוד. א"ל - טוביה חטא וזיגוד מינגד? אמר ליה - אין! דכתיב 'לא יקום עד אחד באיש', ואת לחודך אסהדת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה!"⁴. ורואים פה, שרב פפא קורא ללשון הרע "שם רע בעלמא", ורואים שלקבל זה להאמין, כי אם לקבל זה לשמוע רב פפא לא היה נותן לו להעיד, ואם לקבל זה לעשות מעשה - למה לקרוא לזה "שם רע בעלמא"? אם כי אפשר לדחות, שבכל מקרה היה אסור לו לתת לו להעיד כי הוא נכשל באיסור לשה"ר, ואולי הוא העיד בלי לשאול אף אחד לפני כן, וגם אפשר לדחות שגם לשה"ר יכול להקרא "שם רע", אבל זה דוחק.

(ב). בפסוקים לפנינו כתוב "בלו דבר", וכן להלן "מלו דבר", כלומר בו' ולא בא', והוא שם מקום ("לו דבר"). אבל הגמרא דורשת את הפסוק שציבא אמר לדוד שמפיבושת הוא סתם לא עושה כלום, בלא דבר, ובאמת מפיבושת היה מלא וגדוש בתורה-מלא דבר (ע"פ פירש"י). ולא הבנתי למה הגמרא דרשה כך [המהרש"א העיר כן על פירש"י ומכח זאת פירש שכוונת הגמ' ש"בלו דבר" היינו שיש לו על דוד, ו"מלו דבר" היינו שלא היה לו שום דבר על דוד, וקשה עליו שאין פירושו פשט המילים, וזה גם לא מתרץ מדוע הוציאה הגמ' את הפסוק מפרשטו שהוא שם מקום].

(ג). מפני שאביא את הגמרא הזאת להלן (בפרק על היתר דברים הניכרים) ואדון בה באורך הסתפקתי פה במה שהבאתי.

(ד). מפני שאביא את הגמרא הזאת להלן (בפרק על היתר דברים הניכרים) ואדון בה באורך הסתפקתי פה במה שהבאתי.

נדה (סא): "תנא - הוא הבור שמילא ישמעאל בן נתניה חללים, דכתיב 'והבור אשר השליך שם ישמעאל את כל פגרי אנשים אשר הכה ביד גדליה'. וכי גדליה הרגן? והלא ישמעאל הרגן! אלא, מתוך שהיה לו לחוש לעצת יוחנן בן קרח ולא חש - מעלה עליו הכתוב כאילו הרגן. אמר רבא - האי לישנא בישא, אע"פ דלקבולי לא מבעי - מיחש ליה מבעי. הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא, אתו לקמיה דרבי טרפון, אמרו ליה - לטמרינן מר! אמר להו - היכי נעביד? אי לא אטמרינכו - חזו יתיכו! אטמרינכו? הא אמור רבנן האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מבעי, מיחש ליה מבעי! זילו אתון טמרו נפשיכו". ומפה משמע שלקבל לשה"ר זה להאמין עד רמה של לעשות על פי זה משהו, גם משני המקרים שמדברים על לעשות דברים, וגם מכל העניין.

מדרש תהילים (מזמור נד): "'למנצח בנגינות משכיל לדוד בבוא הזיפים ויאמרו לשאול'. זהו שאמר הכתוב 'מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים', אמר ר' מאיר בשם ר' יוסף - כך היו ישראל, כיון שראו הזיפים לשאול שהיה מטה אזנו לשמוע לשון הרע על דוד - היו באים ואומרים לו, וכן הוא אומר 'בבוא דואג האדומי וגו'', וכן בנבל הוא אומר 'מי דוד ומי בן ישי', וכיון שראו הזיפים שהיה מקבל לשה"ר - מיד באו גם הם, דכתיב 'בבוא הזיפים ויאמרו לשאול הלא דוד מסתתר עמנו'. ומפה משמע שקבלת לשה"ר היא להאמין.

דעת השאלות

כתב השאלות (שאלתא קט): "שאלתא: דאסיר להון לדבית ישראל לאישתעויי לשון הרע, וכי היכי דאסיר לאשתעויי-הכי אסיר לקבוליה, דהכי אשכחן במרגלים דבדיל לשון הרע דאשתעו להון לדבית ישראל וקבלוהו ישראל מינייהו איענשו עלה דמילתא... ברם צריך למימר, אמור רבנן-אסור לקבולי לשון הרע למיעבד ביה מעשה, אבל למיחש ליה בעי לפרהווי ליה (=לשמור את עצמו) אי לא, מי אמרינן-כי אסיר לקבוליה למיעבד ביה מעשה, אבל למיחש ליה בעי לפרהווי נפשיה מיניה? היכי דמי, כגון דאמרו ליה - פלניא קא מסגי בניכלא בהדך, מי בעי למיחש ליה ופרהווי נפשיה מיניה, או דילמא אי חייש קא חשיד ליה, ואמר מר החושד בכשרים לוקה בגופו, ואסיר? ת"ש - דאמר רבא, האי לישנא בישא אף על גב דלקבוליה לא מיבעי, למיחש ליה מיבעי וכו'".

ומשמע שהוא סובר שלשון הרע זה לעשות, מזה שפעמיים הוא כותב לקבולי לשה"ר למעבד ביה מעשה.

דעת הרשב"ם ורבינו יונה

כתב הרשב"ם (בפסחים שם): "המקבל לשון הרע. שמקבלו ומאמינו על חבירו..." היינו שלקבל זה להאמין.

וכן כתב רבינו יונה (שערי תשובה, שער ג' אות ר"א-ר"ג): "הנה הוזהרנו מן התורה שלא לקבל לשון הרע, אולי הנה הוא שוא ודבר כזב, שנאמר (שמות כג, א): 'לא תשא שמע שוא', ואמר

שלמה עליו השלום (משלי יז, ד): 'מרע מקשיב על שפת און שקר מזין על לשון הוות', פירוש: שתי כתות מקבלות לשון הרע: האחת - איש מרע ובעל זדון, מלשון (ישעיה ט, טז): 'כי כולו חנף ומרע', כי הוא חושד בכשרים ואוהב למצוא פגם ואשם על חברו וקלון על כבודו, והיה כשמעו כי יגיד עליו רעו לשון הרע, זדון לבו השיאו להאמין כי הדברים כנים. והכת השנית - איש שקר, גם הוא מאזין ומאמין על לשון הוות, כי אחרי אשר לא ירחק מדבר שקר, לא יחוש אם תקבל נפשו כזב ואם תשא שמע שוא, על כן ימהר לקבל לשון הרע. 'שקר מזין' כמו איש שקר, וכן (ירמיה ט, ה): 'שבתך בתוך מרמה' - בתוך אנשי מרמה. וכן (תהלים קט, ד): 'ואני תפלה' - איש תפלה.

ודע כי כאשר יודה השומע על לשון הרע, אחת דתו ומנת מדיו עם המספר לשון הרע, כי יאמרו אמור: הנה קבלו השומעים את הדבר, ואות הוא כי הנה אמת הנה נכון! גם אם הטה און השומע והראה את נפשו כמקשיב קשב ומאמין לדברים ההם בפני בני אדם, גם זה עוזר לרעה וגורם קלון לחבירו ומחזק ידי המביא את דבתו רעה אל הבריות. ואמר שלמה עליו השלום (משלי כה, כג): 'רוח צפון תחולל גשם ופנים נזעמים לשון סתר', פירוש: כאשר רוח צפון תפזר העבים ותמנע הגשם - כן פנים נזעמים ימנעו לשון הרע, כי בראות המגיד את פני השומע והנם זועפים, יחדל קול המון גשם דבריו, אבל אם יראה כי השומע ישמע לו, ישתה כמים עולה ולא יחשוך פיו משקריו, והיה כזה יום מחר, כי שנה באולתו לספר תמיד לשון שקר, ושב לשונו אחר גשם כזביו. 'תחולל' מלשון חלילה, וכן (במדבר ל, ג): 'לא יחל דברו' - לא יבטל. וכן (בראשית ד, כו): 'אז הוחל לקרא' - אז נמנע.

עוד אמר שלמה עליו השלום (משלי כו, כח): וכו' והנה הוזהרנו במה שכתוב (שמות כג, א): 'לא תשא שמע שוא' - שלא נאמין בלבנו ספור לשון הרע להחזיק במחשבתינו כי הדברים אמת ולהבזות בעינינו את מי שנאמרו עליו".

וברור שהוא הבין שלקבל לשה"ר זה להאמין ("זדון לבו השיאו להאמין" "גם הוא מאזין ומאמין על לשון הוות"). ובפיסקה הראשונה רבינו יונה כותב שני סוגי סיבות שגורמות לאנשים להאמין ללשה"ר, ובפיסקה השניה הוא כותב שאם השומע מראה שהוא חושב שזה נכון הוא גורם לזה שיאמינו ללשה"ר, ועונו גדול הרבה יותר.

דעת ספר חרדים

כתב בספר חרדים (ל"ת פ"ג): "לא תשא שמע שוא. דהוזהרנו בו שלא לקבל לשון הרע, כלומר-שלא להאמין בלב אם כבר שמע, כדכתיבנא לעיל. גם בכלל לאו זה שלא לשמוע באזניו שום לשון הרע ודברי גנות על חבירו, והוזהרנו בזה (=על זה) נמי במצות עשה, שנא' 'ויתד תהיה לך על אזנך' כדכתיבנא לעיל דיכוף אצבעו באזנו כדי שלא ישמע, ע"מ (=ענפי מצווה. היינו זה דבר שאינו מעיקר המצווה אלא רק נכלל בה, אבל הוא דאורייתא גמור)".

ורואים שהוא סובר כרבינו יונה, שלהאמין זה לקבל, אבל הוא מוסיף שגם לשמוע אסור.

פסק הח"ח

הח"ח (הלכות לשון הרע כלל ו אות א-ב) כתב שאסור מן התורה לקבל לשה"ר היינו להאמין, וכתב את דברי רבינו יונה, ואז כתב שיש גם איסור מן התורה לשמוע לשה"ר (אלא אם כן יכולה להגיע לו או לאחר תועלת מהשמיעה, או מותר לשמוע ולא להאמין). ובבמ"ח באר דבריו, שקודם כל ברור שיש לכה"פ איסור דרבנן לשמוע לשה"ר, וראיה לזה מכתובות ה', דדרש בר קפרא ויתד תהיה לך על אונך אל תקרא על אונך אלא על אונך שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו. והוא מדרבנן כי הפסוק נצרך לענינו לכן זו רק אסמכתא. ואי אפשר להביא ראיה שמותר מדאורייתא מזה שצריך איסור דרבנן לזה, כי אפשר לומר שהאסמכתא באה ללמד שלא אסור רק לכיין לשמוע (=להקשיב. וכבר בארתי את זה בהערה א) אלא צריך גם לעשות מעשה שמראה שלא נוח לו במה שהם אומרים, וגם שהאיסור דרבנן כולל את כל הדברים שאינם הגונים וממילא גם זה. וגם אי אפשר להביא ראיה ממה שכתב הרמב"ם (פ"ו מדעות ה"ו) "כל אלו הם בעלי לשון הרע שאסור לדור עמהם בשכונתם וכל שכן לישב עמהם ולשמוע דבריהם", כי אולי זה רק מדרבנן [ואפשר להוסיף על דבריו ולומר שהאיסור לשמוע הוא לא בגלל התוכן וגם אם הם יקריאו ספר טלפונים אסור לשמוע, דומיא של לדור בשכונתם].

ואז הח"ח מקשה על עצמו מדברי רבינו יונה (שהבאתי לעיל), שמשמע ממנו שרק להאמין אסור. ודוחה הח"ח שרבינו יונה מדבר על המצבים שמותר לשמוע ועליהם הוא אומר שאסור להאמין, וכך הח"ח מתרץ גם את זה שחז"ל נקטו לשון מקבל לשה"ר ולא לשון שומע, כדי לכלול גם את המצבים שמותר לשמוע.

וכותב הח"ח שיש לזה ראיה ברורה שלשמוע אסור מדאורייתא, מזה שכתוב בשבועות: "אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין קודם שיבוא בעל דין חבירו וכו' רב כהנא מתני מלא תשא ולא תשיא", והרי הגמרא למדה מזה הפסוק גופו את קבלת לשה"ר, וכמו שבדיין האיסור הוא לשמוע (אף בלי שיקבל) - גם בלשה"ר האיסור הוא לשמוע! וגם הרמב"ם (פכ"א מסנהדרין ה"ו) כלל את שניהם באותו הלכה: "אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין קודם שיבוא חבירו או שלא בפני חבירו, ואפילו דבר אחד אסור שנאמר שמוע בין אחיכם, וכל השומע מאחד עובר בלא תעשה שנאמר לא תשא שמע שוא ובכלל לאו זה אוהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר, וכן בעל דין מוזהר שלא ישמע דבריו לדיין קודם שיבוא בעל דין חבירו וכו'", וכמו שלדיין אסור לשמוע כדי שלא ייכנס בלבו צורת הדברים ואחרי זה יהיה קשה לו להוציא אותם מלבו, גם בלשה"ר כך.

וכותב הח"ח שאין לחלק ולומר ששם אם ייכנסו הדברים לאזניו הוא עלול להטות את הדין, אבל פה מה הבעיה? כי מפני שהתורה אסרה להאמין לדברי גנות על חברו או גם אסור לשמוע כדי שהוא לא יבוא להאמין, והרי שניהם נכללים באותו הלאו! ועוד, הרי שם יבוא בעל הדין השני ויכחיש אותו ואעפ"כ אסור, ופה אף אחד לא יבוא. ואין לומר שכל מה שאסור בדיין הוא רק מפני שדעתו להיות דין בדבר או הדבר עלול להקבע בדעתו, ואילו פה אין דעתו להיות דין בדבר, כי הרי מבואר בחושן משפט (סימן י"ז סעיף ה) שגם אם לא הייתה דעתו להיות דין כששמע אסור לו להיות דין אלא אם הבעל דין השני הסכים שהוא יהיה דין אף על פי כן,

ורואים שנכנס הדבר בלבו [ובאמת, כל השאלה ליתא מעיקרה, כי אין סברא שמפני שהוא הולך להיות דיין בדבר - שהוא יותר יאמין. אדרבא, הוא דווקא פחות יאמין, כי הוא יודע שזה רק דבריו של האחד, מה שאין כן בלשה"ר שאין דעתו על זה ויותר יאמין].

וגם כך נראה מפשט הלשון של פרקי דרבי אליעזר, שכתוב שם: "הורקנוס בנז, אל תשב בחבורת האומרים גנאי מחבריהם, כי כשהדברים עולים למעלה-בספר נכתבין, וכל העומדים שם נכתבין בשם חבורת רשע ובעלי לשון הרע". ורואים שגם השומעים נכללים בשם בעלי לשון הרע. וגם בספר חרדים כתוב כך (הבאתי לעיל).

אולם קשה על הח"ח כמה קושיות, ואכתבן לפי סדרן.

הראשונה היא על מה שכתב הח"ח שיש איסור דרבנן לשמוע לשה"ר מ"ויתד", שאין זה נראה כמו איסור דרבנן, אלא כמו הנהגה טובה בעלמא, משהו רעיוני יותר ופחות הלכתי.

השניה-והעיקרית-היא שהתירוך של הח"ח לזה שחז"ל (ורבינו יונה) כתבו בכל מקום לשון קבלה, שזה מפני שיש מצבים שיותר לשמוע, הוא תירוך קשה עד מאוד. כי הרי מי חידש שיש מצבים כאלה? הח"ח גופו. אז למה שחז"ל יכתבו לשון קבלה כי הח"ח כתב שיש מצבים שיותר לשמוע?!

והשלישית היא שמה שהביא הח"ח ראייה לדבריו מזה שאסור לדיין לשמוע דבריו של בעל דין שלא בפני בעל דין חברו וקבלת לשה"ר נלמדו פסוק אחד אז גם הגדר שלהם שווה - משם גופא קשה עליו, כי למה חז"ל (וכל הראשונים שהביאו את זה) כתבו שאסור לדיין לשמוע ושאסור לקבל לשון הרע? למה שינו את הלשון? אלא על כרחך, שהגדר שונה!

וביותר קשה שהח"ח בעצם סותר את דבריו, כי הוא בעצם לקח את ההגדרה של רבינו יונה ככתבה וכלשונה, שאסור להאמין בכלל בשום מצב (כמעט) ורק לחשוש מותר, והוסיף על זה שאסור גם לשמוע לשון הרע אבל אם הגדרות יותר מקילות. וממה נפשך, אם לקבל זה להאמין - מאיפה הח"ח הביא את הגדר הזה של לשמוע? ואם לקבל זה לשמוע (כמו שהח"ח מאריך להוכיח) - אז למה הגדר של איסור השמיעה שונה מזה של איסור ההאמנה?

הנראה להלכה

והנה, יש פה שלוש שיטות, שהן אותן שלוש אפשרויות שהעלנו לעיל, ומהמקורות עולה שדעת החרדים (והח"ח) קשה, ונשארו שתי שיטות, דעת השאלות ודעת הרשב"ם ורבינו יונה. ונראה קצת כדעת הרשב"ם, ואמנם אין זה מכריע, אבל ספיקא דאורייתא לחומרא. ואמנם אין איסור עצמי של שמיעת לשה"ר, אבל צריך האדם להזהר מאוד שלא לבוא לידי קבלת לשה"ר, וגם כמו שכתב רבינו יונה צריך להזהר שלא ייראה כמי שנוח לו בדברים, כי בזה הוא מחזק את ידי המספר, וק"ו שלא לחזק את ידי המספר ממש, וגם צריך מאוד להזהר שלא יבוא על ידי זה לאיסור של לפני עור למספר (וצריך לדון מה הדין במצב שהמספר מספר כבר בלאו הכי לכמה אנשים, אם הוא עובר על עוד איסור בזה ששומע אותו עוד אדם שאינו מאמין לדברים).

דברים הניכרים

מצינו שני היתרים לקבל לשה"ר. הראשון הוא דברים הניכרים, שמוזכר בגמרא בשבת (גו-): "רב אמר-קיבל דוד לשון הרע, דכתיב 'ויאמר לו המלך - איפוא הוא? ויאמר ציבא אל המלך - הנה הוא בית מכיר בן עמיאל בלו' דבר, וכתיב - 'וישלח המלך, ויקחהו מבית מכיר בן עמיאל מלו דבר'. מכדי חזייה דשקרא הוא, כי הדר אלשין עילויה - מ"ט קיבלה מיניה? דכתיב 'ויאמר המלך-ואיה בן אדוניך? ויאמר ציבא אל המלך-הנה יושב בירושלים וגו'". ומנא לן דקיבל מיניה? דכתיב 'ויאמר המלך-הנה לך כל אשר למפיבושת, ויאמר ציבא-השתחויתי, אמצא חן בעיניך אדוני המלך'. ושמואל אמר - לא קיבל דוד לשון הרע, דברים הניכרים חזא ביה! דכתיב 'ומפיבושת בן שאול ירד לקראת המלך, ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו ואת בגדיו לא כיבס וגו', וכתיב 'ויהי כי בא ירושלים לקראת המלך, ויאמר לו המלך - למה לא הלכת עמי מפיבושת? ויאמר-אדוני המלך עבדי רמני, כי אמר עבדך אחבשה לי החמור וארכב עליה ואלך את המלך כי פסח עבדך, וירגל בעבדך אל אדוני המלך, ואדוני המלך כמלאך האלהים ועשה הטוב בעיניך. ויאמר לו המלך-למה תדבר עוד דבריך? אמרתי, אתה וציבא תחלקו את השדה! ויאמר מפיבושת אל המלך, גם את הכל יקח אחרי אשר בא אדוני המלך בשלום אל ביתו! אמר לו-אני אמרתי מתי תבא בשלום, ואתה עושה לי כך?! לא עליך יש לי תרעומות, אלא על מי שהביאך בשלום! היינו דכתיב 'ובן יהונתן מריב בעל', וכי מריב בעל שמו? והלא מפיבושת שמו! אלא, מתוך שעשה מריבה עם בעליו, יצתה בת קול ואמרה לו-נצא בר נצא! נצא-הא דאמרן, בר נצא-דכתיב 'ויבא שאול עד עיר עמלק וירב בנחל', אמר רבי מני-על עסקי נחל. אמר רב יהודה אמר רב-בשעה שאמר דוד למפיבושת 'אתה וציבא תחלקו את השדה', יצתה בת קול ואמרה לו רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה. אמר רב יהודה אמר רב אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע - לא נחלקה מלכות בית דוד (כי כל זה שנחלקה המלוכה זה עונש על זה שדוד נתן את השדה לציבא! ה.ו.), ולא עבדו ישראל ע"ז, ולא גלינו מארצנו".



הפסוקים בספר שמואל

וכדי להבין את הגמרא, נראה קודם את הפסוקים שהגמרא הביאה. תחילת מה שהביאה הגמרא מדבר על הפסוקים האלה, שקרו זמן קצר אחרי שדוד נהיה מלך על כל ישראל (שמואל ב פרק ט):

{א} ויאמר דוד הכי יש עוד אשר נותר לבית שאול ואעשה עמו חסד בעבור יהונתן: {ב} ולבית שאול עבד ושמו ציבא ויקראו לו אל דוד ויאמר המלך אליו האתה ציבא ויאמר עבדך: {ג} ויאמר המלך האפס עוד איש לבית שאול ואעשה עמו חסד אלהים ויאמר ציבא אל המלך עוד בן ליהונתן נכה רגלים: {ד} ויאמר לו המלך איפה הוא ויאמר ציבא אל המלך הנה הוא בית מכיר בן עמיאל בלו דבר: {ה} וישלח המלך דוד ויקחהו מבית מכיר בן עמיאל מלו דבר: {ו} ויבא מפיבושת בן יהונתן בן שאול אל דוד ויפל על פניו וישתחו ויאמר דוד מפיבושת ויאמר הנה עבדך: {ז} ויאמר לו דוד אל תירא כי עשה אעשה עמך

(ה). עיין הערה ב.

חסד בעבור יהונתן אביך והשבתי לך את כל שדה שאול אביך ואתה תאכל לחם על שלחני תמיד: {ח} וישתחו ויאמר מה עבדך כי פנית אל הכלב המת אשר כמוני: {ט} ויקרא המלך אל ציבא נער שאול ויאמר אליו כל אשר היה לשאול ולכל ביתו נתתי לכן אדניך: {י} ועבדת לו את האדמה אתה ובניך ועבדיך והבאת והיה לכן אדניך לחם ואכלו ומפיבשת בן אדניך יאכל תמיד לחם על שלחני ולציבא חמשה עשר בנים ועשרים עבדים: {יא} ויאמר ציבא אל המלך ככל אשר יצוה אדני המלך את עבדו כן יעשה עבדך ומפיבשת אכל על שלחני כאחד מבני המלך: {יב} ולמפיבשת בן קטן ושמו מיכא וכל מושב בית ציבא עבדים למפיבשת: {יג} ומפיבשת ישב בירושלם כי על שלחן המלך תמיד הוא אכל והוא פסח שתי רגליו:

והמשך מה שהגמרא הביאה קרה במרד אבשלום, כשדוד בורח מירושלים עם כל אנשיו ואוהביו, והוא מתואר בפסוקים הבאים (פרק טז):

{א} ודוד עבר מעט מהראש והנה ציבא נער מפי בשת לקראתו וצמד חמרים חבשים ועליהם מאתים לחם ומאה צמוקים ומאה קיץ ונבל יין: {ב} ויאמר המלך אל ציבא מה אלה לך ויאמר ציבא החמורים לבית המלך לרכב ולהלחם והקיץ לאכול הנערים והיין לשתות היעף במדבר: {ג} ויאמר המלך ואיה בן אדניך ויאמר ציבא אל המלך הנה יושב בירושלם כי אמר היום ישיבו לי בית ישראל את ממלכות אבי: {ד} ויאמר המלך לצבא הנה לך כל אשר למפי בשת ויאמר ציבא השתחויתי אמצא חן בעיניך אדני המלך: {ה} ובא המלך דוד עד בחורים והנה משם איש יוצא ממשפחת בית שאול ושמו שמעי בן גרא יצא יצוא ומקלל: {ו} ויסקל באבנים את דוד ואת כל עבדי המלך דוד וכל העם וכל הגברים מימינו ומשמאלו: {ז} וכה אמר שמעי בקללו צא צא איש הדמים ואיש הבליעל: {ח} השיב עליך יהוה כל דמי בית שאול אשר מלכת תחתו ויתן יהוה את המלוכה ביד אבשלום בנך והנך ברעתך כי איש דמים אתה: {ט} ויאמר אבישי בן צרויה אל המלך למה יקלל הכלב המת הזה את אדני המלך אעברה נא ואסירה את ראשו: {ס} {י} ויאמר המלך מה לי ולכם בני צריה כי יקלל וכי יהוה אמר לו קלל את דוד ומי יאמר מדוע עשיתה כן: {סא} ויאמר דוד אל אבישי ואל כל עבדיו הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי ואף כי עתה בן הימיני הנחו לו ויקלל כי אמר לו יהוה: {יב} אולי יראה יהוה בעוני והשיב יהוה לי טובה תחת קללתי היום הזה: {יג} וילך דוד ואנשיו בדרך {ס} ושמעי הלך בצלע ההר לעמתו הלך ויקלל ויסקל באבנים לעמתו ועפר בעפר:

ואחרי שבקרב נגד אבשלום ואנשיו אבשלום נהרג ודוד ניצח (שמואל ב' פרק טז):

{י} ויהי כל העם נדון בכל שבטי ישראל לאמר המלך הצילנו מכף איבינו והוא מלטנו מכף פלשתים ועתה ברח מן הארץ מעל אבשלום: {יא} ואבשלום אשר משחנו עלינו מת במלחמה ועתה למה אתם מחרשים להשיב את המלך: {ס} {יב} והמלך דוד שלח אל צדוק ואל אביתר הכהנים לאמר דברו אל זקני יהודה לאמר למה תהיו אחרנים להשיב את המלך אל ביתו ודבר כל ישראל בא אל המלך אל ביתו: {יג} אחי אתם עצמי ובשרי אתם ולמה תהיו אחרנים להשיב את המלך: {יד} ולעמשא תמרו הלוא עצמי ובשרי אתה כה

יעשה לי אלהים וכה יוסיף אם לא שר צבא תהיה לפני כל הימים תחת יואב: {טו} ויט את לבב כל איש יהודה כאיש אחד וישלחו אל המלך שוב אתה וכל עבדיך: {טז} וישב המלך ויבא עד הירדן ויהודה בא הגלגלה ללכת לקראת המלך להעביר את המלך את הירדן: {יז} וימהר שמעי בן גרא בן הימיני אשר מבחורים וירד עם איש יהודה לקראת המלך דוד: {יח} ואלף איש עמו מבנימין וציבא נער בית שאול וחמשת עשר בניו ועשרים עבדיו אתו וצלחו הירדן לפני המלך: {יט} ועברה העברה לעביר את בית המלך ולעשות הטוב בעינו ושמעי בן גרא נפל לפני המלך בעברו בירדן: {כ} ויאמר אל המלך אל יחשב לי אדני עון ואל תזכר את אשר העוה עבדך ביום אשר יצא אדני המלך מירושלם לשום המלך אל לבו: {כא} כי ידע עבדך כי אני חטאתי והנה באתי היום ראשון לכל בית יוסף לרדת לקראת אדני המלך: {כב} ויען אבישי בן צרויה ויאמר התחת זאת לא יומת שמעי כי קלל את משיח יהוה: {כג} ויאמר דוד מה לי ולכם בני צרויה כי תהיו לי היום לשטן היום יומת איש בישראל כי הלוא ידעתי כי היום אני מלך על ישראל: {כד} ויאמר המלך אל שמעי לא תמות וישבע לו המלך: {כה} ומפבשת בן שאול ירד לקראת המלך ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו ואת בגדיו לא כבס למן היום לכת המלך עד היום אשר בא בשלום: {כו} ויהי כי בא ירושלם לקראת המלך ויאמר לו המלך למה לא הלכת עמי מפבשת: {כז} ויאמר אדני המלך עבדי רמני כי אמר עבדך אחבשה לי החמור וארכב עליה ואלך את המלך כי פסח עבדך: {כח} וירגל בעבדך אל אדני המלך ואדני המלך כמלאך האלהים ועשה הטוב בעיניך: {כט} כי לא היה כל בית אבי כי אם אנשי מות לאדני המלך ותשת את עבדך באכלי שלחנך ומה יש לי עוד צדקה ולזעק עוד אל המלך: {ל} ויאמר לו המלך למה תדבר עוד דבריך אמרתי אתה וציבא תחלקו את השדה: {לא} ויאמר מפבשת אל המלך גם את הכל יקח אחרי אשר בא אדני המלך בשלום אל ביתו:



הנראה בהסבר הפסוקים

ועל דרך הפשט, למה דוד באמת האמין לציבא? ונראה, שעוד לפני שציבא דיבר כבר דוד חשד במפבשת, כמו שרואים מהלשון של השאלה שהוא שאל את ציבא "ויאמר המלך - ואיה בן אדניך?" שהיא לשון מזלזלת, גם מזה שדוד לא אמר את השם של מפבשת, וגם מזה שהוא קורא לו בן אדוניך, שהוא לשון זלזול. ולמה באמת דוד חשד במפבשת? נראה מלשון הפסוקים שמה שהפריע לדוד זה שמפבשת לא ברח איתו מירושלים, כמו שדוד באמת שואל את מפבשת "למה לא הלכת עמי מפבשת?" ודוד לא קיבל את ההסבר של מפבשת שהוא פיסח, כי הרי הוא ירד לקראת דוד (=לירדן, ככה נראה מכל ההקשר) וחזר לירושלים. ברגל, והרי אם מפבשת באמת נאמן לדוד - המקום האחרון שכדאי לו להיות בו זה ירושלים, כי הרי אבשלום יהרוג אותו, גם מפני שהוא מאוכלי שולחנו של דוד וגם בגלל שהוא עצמו הנכד של שאול, וזה עצמו דבר שיכול להיות מסוכן לאבשלום, ולמה הוא נשאר בירושלים? ולכן דוד חושב שמפבשת בוגד בו. ומפבשת לא ירד עם דוד כי אמנם הוא יכול היה ללכת, אבל כנראה לא ממש מהר, והוא חשב שדוד ואנשיו מן הסתם יברחו מהר, והוא יפגר אחריהם וזה יהיה לו

מסוכן. ודוד חשב שמפיבשת היה צריך למצוא איזשהו חמור לברוח בו, ומפיבשת כנראה לא מצא או שהייתה סכנה לחפש.

[ואגב, מה ציבא חשב להרוויח? ולמה הוא כ"כ שנא את מפיבשת? שהרי ציבא היה עבד של בית שאול, וזה אומר מן הסתם מינוי רציני ושררה גדולה, וכמו שרואים שהיו לו עשרים עבדים, וכמה שנים הוא היה חופשי לגמרי ועוד עם כל השדות של בית שאול וכל העבדים האלה, ועכשיו בא דוד ואומר לו שהוא יהיה עכשיו עבד של מפיבשת, ויותר מזה, כי מפיבשת יהיה מאוכלי שולחנו של דוד, אז מי יהיה אחראי על ציבא? כתוב בפסוקים שלמפיבשת היה בן קטן ושמו מיכא, ומחשבון פשוט נראה שהוא היה בערך בן 4-5, ואין לך כמעט ביזיון גדול מזה! ונחזור לעניננו, נראה שציבא ניסה "לרקוד על כל החתונות", כי הוא הלך לדוד כשהוא בורח ונתן לו אוכל, ואם דוד ינצח - הוא הרוויח, ואם דוד יפסיד הוא יגיד לאבשלום שהוא רק עבד ומפיבשת אמר לו לעשות את זה, ובכל מקרה ישחררו אותו ממפיבשת ואולי גם יתנו לו משהו].

ועוד נקודה, כשדוד בורח וציבא בא אליו ואומר לשה"ר על מפיבשת, ודוד מקבל, מיד אחרי זה (בפסוק הבא. מההקשר משמע שזה היה באותו היום אם לא יותר קרוב) בא שמעי בן גרא ומקלל את דוד ועפר בעפר. ונראה שזה עונש על זה שדוד קבל לשה"ר. אבל דוד כנראה חשב שזה ראייה שהלשה"ר אמת, שהנה אתה רואה שבית שאול שונאים את דוד ורוצים שימות!



ההסבר של רש"י

אבל רש"י הסביר את הדברים הניכרים אחרת, כי הוא כתב כך: "דברים הנכרים חזא ביה. במפיבושת, כשנהרג אבשלום וחזר דוד למלכותו ובא לפניו - לא עשה רגליו ולא עשה שפמו, כסבור דוד שניכרים דברי ציבא שנצטער על שחזר דוד ולא קישט עצמו, ועוד - היה מצפה שכשישיבוהו במלכות יתנאה ויסתפר, לכך לא קבל דבריו, ואמר לו - אתה וציבא תחלקו השדה. והוא השיבו קשה, 'אין לי לצעוק אלא על מי שהביאך הלום הנה', שמצטער על שובו! ואם לא שראה בו דברים הניכרים - היה חוזר ממה שאמר הנה לך כל אשר למפיבושת, ואע"פ שמיהר ואמר לו מתחלה 'הנה לך כל אשר למפיבושת' - אין זו קבלה, כי כל זמן שלא היה דוד שב למלכותו - יודע היה שאין מתנתו מתנה, ולא אמר לו אלא על תנאי אם יראה אמת בדבריו".

ולכאורה קשה על דברי רש"י כמה קושיות. האחת היא שהפסוק עצמו מעיד שזה שמפיבשת לא עשה רגליו ולא עשה שפמו זה דבר לטובת מפיבשת, ולא לרעתו! עוד קשה, שנראה שזה היה דבר שבכלל לא ראו, כי מפשט הפסוקים נראה שכל הסיפור לא לקח הרבה זמן, משהו כמו שבוע-שבועיים, ודוד לא ראה בכלל את זה שמפיבשת לא עשה רגליו ולא עשה שפמו. ועוד, מאוד מוזר לומר שהדברים הניכרים הם אחרי הקבלה, כי הרי דברים הניכרים זה דבר שאמור להתיר לקבל, ואיך יכול להיות שההיתר הוא אחרי המעשה? ועוד - מה הטענה על מפיבשת שהוא מתעצב על זה שדוד לקח לו את השדה? וכי אם הוא לא בוגד אז הוא לא יתעצב על זה?

ויותר מזה. אם השפם הוא אות צער, וכי מי הטיפש שיורד לקראת המלך בצורה כזאת? הרי המלך יוריד את ראשו מעליו! וגם, הרי דוד שאל את מפיבשת - למה לא הלכת עמי מפיבשת, ונראה שעם זה הוא הקפיד עליו! ולכן נראה לומר כמו שבארנו, וכך באמת פירשו האברבנאל והמלבי"ם על הפסוקים (האברבנאל בפרק יט פסוק לא, והמלבי"ם שם פסוק כה).

דברי הראשונים

ונראה עכשיו את דברי הראשונים. המאירי (שבת נו), פסקי ריא"ז (פ"ה ה"ד) [וכן העקידת יצחק והמהר"ל (נתיב הלשון פ"ט)], הביאו את הדרשה של ר"י א"ר שאלמלא לא קבל דוד לשה"ר לא נחלקה מלכות בית דוד וכו', ונראה שהם סוברים כרב, וגם האברבנאל והמלבי"ם על ספר שמואל סוברים כרב, וכך התנחומא שכתוב שם שמפני היפת תואר שדוד לקח יצא שציבא הושלט על בית שאול, ונראה שזה כרב, וגם המחזור ויטרי סובר כרב (על הפסוק האמנתי כי אדבר, שכתב שדוד מתאוונ על זה שקיבל את הלשה"ר של ציבא).

אמנם, היראים (סי' קצ"ב) הסמ"ג (לאוין י') והסמ"ק (מצווה רל"ד) כתבו שאם אדם רואה בחברו דברים שנראה מהם שהדברים אמת מותר להאמין ולקבל, כמו שאמרו חז"ל שדוד ראה דברים הניכרים במפיבשת, ונראה שזה כדעת שמואל (אם כי אפשר לומר שהם סוברים שרב רק חלק עם שמואל בזה שפה זה לא דברים הניכרים, והם רצו להביא בקצרה ולכן הם הביאו את שמואל, אבל זה פחות נראה).

פסק הח"ח

והח"ח (כלל ז' אות י'-י"ב) כתב, שאם זה דבר שגם אם הוא נכון אפשר ללמד זכות - צריך ללמד זכות, ואם אי אפשר ללמד זכות מותר להאמין. וכל זה דווקא בדברים הניכרים ממש, היינו שהם נוגעים לעצם הסיפור, ודווקא אם הוא ראה את הדברים הניכרים בעצמו. וכל זה מועיל רק לעניין להאמין, אבל לספר אסור, דלא עדיף זה מראה בעצמו שאסור לספר. וכן אין זה מועיל לעניין להפסידו בממון או להכותו.

ובאר את דבריו בבמ"ח, שכל מה שחלק רב על שמואל הוא או מפני שהוא לא מחשיב את זה לדברים הניכרים או מפני שרב לא קיבל את מה ששמואל אומר שדוד נתן לציבא רק על תנאי (זו דעת רש"י, שהח"ח הולך לפיה) [וחוץ מזה הרי הגמרא הקשתה בדעת רב איך זה מסתדר עם מה שאמר לפני זה, ומפני שיש ספק בדעת רב, וודאי בדעת שמואל, אז הלכה כודאי של שמואל⁽¹⁾ (כמו שכתב ביד מלאכי (סימן קנ"א)]. ואין להקשות - אם לרב אין זה נחשב דברים הניכרים, אז למה הגמרא הייתה צריכה לכתוב - "מכדי חזי דשקרא הוא...", הרי גם אם לא היה שקרן היה אסור לו להאמין אלא רק לחוש ולשמור את עצמו, ומילא לשמואל מובן שאמנם לאדם רגיל אסור להפסיד את חברו אלא ע"פ עדים, אבל פה מלך שאני והוא קנס (דאל"כ - מה הקשר לשדה של מפיבשת? ולמה דווקא לציבא?) אבל לרב הרי הגמרא עדיין לא ידעה את ההיתר של

(1). וקשה על הח"ח, חדא מזה שזו רק קשיא, ואפשר לתרץ (נניח כמו שתירצו תוס' ישנים ותורא"ש ביומא, שמפני שהיה דברים הניכרים אז זה לא נחשב עוון כל כך). ועוד, שזה לא מה שכתב היד מלאכי, כי שם הסברא שלו היא שאין ספק מוציא מידי ודאי, ופה ברור שרב אמר את זה, רק קשה לנו איך.

דברים הניכרים, ולמה דוד נתן לציבא? וצריך לומר שלמרות שרב לא סובר את הדברים הניכרים של שמואל אבל היה שם דברים הניכרים קצת, ורב סובר שאפילו לדברים הניכרים קצת מותר להאמין, ורק פה מפני שציבא שקרן אסור [וכתב בהגה"ה שאפשר לומר דרך אחרת, והיא שזה שמפיבשת לא בא עם דוד זה הדברים הניכרים כי הוא היה מאוכלי שולחנו (וכמו שבארנו), ולכן אם ציבא לא היה שקרן אז לפי רב היה מותר להאמין לציבא, ורק בגלל זה היה אסור לדוד להאמין לציבא, והיה צריך לדונו לכף זכות שפסח היה, ולפי שמואל זה היה רק על תנאי ורק כשראה דברים הניכרים אחרים באמת החליט את הדבר], ושמואל ענה לו שפה היו דברים הניכרים ממש (ולפי זה יהיה מותר לקבל לשה"ר גם בדברים הניכרים קצת).

ולדינא צריך לפסוק כמו התירוץ הראשון, כי ספיקא דאורייתא לחומרא ורק בדברים הניכרים ממש מותר להאמין. ואי אפשר לתרץ שלרב ג"כ היה דברים הניכרים, ורק משום שקרנותו של ציבא לא מהני, כי מזה שלא אמר שמואל לא קיבל דוד לשה"ר דהא דברים הניכרים חזא ביה אלא אמר דברים הניכרים חזא ביה דכתיב, משמע ששמואל הוציא את הסברא הזאת מהפסוקים, ולפי רב אין מושג של דברים הניכרים. ויוצא מזה שאם אין דברים הניכרים ממש אסור להאמין גם אם המספר לא נתפס בשקר ואם יש דברים הניכרים מותר להאמין גם אם המספר נתפס בשקר.

וקשה על הח"ח שתי קושיות. האחת היא שבסוגיה לא נראה הגיוני שרב מקל יותר משמואל, ולפי הח"ח רב מקל. והשניה היא שקשה מאוד להגיד שזה "דברים הניכרים ממש", ואפילו אחרי שמחברים את כל הדברים. וחזק מזה, כבר בארנו שדעת רש"י קשה, ונראה להסביר בפסוקים ובגמרא כדעת האברבנאל והמלבי"ם, והח"ח הולך כרש"י.

הנראה להלכה

והנה, כמה ראשונים כתבו בפירוש שהלכה כשמואל. אבל כמה ראשונים אחרים סוברים כרב, וגם לפי הכללים כרב ושמואל הלכה כרב¹, ולכן צריך לברר מה דעת רב. ולכאורה יש

(ז). ולכאורה היה מקום להקשות על זה מהגמרא ביומא (כב:): שהביאה את המחלוקת של רב ושמואל, כך: "אמר רב הונא - כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה! שאול - באחת, ועלתה לו, (ה') סילק אותו מהמלכות כבר על חטא אחד) דוד - בשמים, ולא עלתה לו. שאול באחת - מאי היא? מעשה דאגג. והא איכא מעשה דנוב עיר הכהנים? אמעשה דאגג כתיב 'נחמתי כי המלכתי את שאול למלך' (וזה היה לפני נוב עיר הכהנים). דוד בשמים - מאי נינהו? דאוריה, ודהסתה (שה') הסית אותו למנות את ישראל). והא איכא נמי מעשה דבת שבע? (דאוריה זה שדוד ציוה את יואב לשים את אוריה במקום שיהרגוהו בני עמון. דבת שבע על בת שבע) התם אפרעו מיניה, דכתיב 'ואת הכבשה ישלם ארבעים', (שהם) ילד, אמנון, תמר, ואבשלום. התם נמי אפרעו מיניה, דכתיב 'ויתן ה' דבר בישראל מהבוקר ועד עת מועד?' התם לא אפרעו מגופיה. התם נמי לא אפרעו מגופיה? לאי, אפרעו מגופיה, דאמר רב יהודה אמר רב - ששה חדשים נצטרע דוד, ופרשו הימנו סנהדרין, ונסתלקה הימנו שכינה, דכתיב 'שובו לי יראיך ויודעי עדותיך' וכתיב 'השיבה לי ששון ישעך'. והא אמר רב קבל דוד לה"ר? כשמואל, דאמר לא קבל דוד לה"ר. ולרב נמי דאמר קבל דוד לה"ר, הא איפרעו מיניה, דאמר רב יהודה אמר רב-בשעה שאמר לו דוד למפיבושת 'אמרתי אתה וציבא תחלקו את השדה', יצאה בת קול ואמרה לו רחבעם וירבעם יחלקו את המלכות".

ולכאורה מפשט הגמרא נראה ששמואל הולך יותר טוב! אבל, חזק מזה שאין לדבר כזה משמעות לדינא, הרי כל המימרא פה היא של רב הונא, וזה שהמימרא הולכת יותר לפי דעת שמואל לא מוכיח שום דבר.

ארבע דרכים להסביר את מחלוקת רב ושמואל, הדרך הראשונה היא שנחלקו האם יש היתר של דברים הניכרים בלשה"ר, השניה היא שנחלקו האם מה שהיה שם נחשב דברים הניכרים, והשלישית היא שהם מסכימים שזה ניכר אבל נחלקו אם המספר שקרן והוא אומר דברים הניכרים האם מותר להאמין לו, והרביעית היא שגם שמואל סובר שאין היתר של דברים הניכרים וזה רק לימוד זכות על דוד.

והנה, מפשט לשון הגמרא נראה ששמואל לא בא לחדש פה היתר של לשון הרע, אלא מזכיר דבר פשוט וברור, ואומר שזה מה שהיה כאן, ולפי זה רב רק אומר שמה שהיה פה זה לא דברים הניכרים, כי מפיבשת פסח וכו', וכמו שבארתי למעלה, והוא כאפשרות השלישית.

ולמה זה היה דבר כל כך ברור לשמואל? נראה שזו סברא, שאמנם התורה אסרה על האדם להאמין ללשה"ר כדי שלא יתגנה חברו בעיניו, אבל התורה לא ציוותה על האדם להיות טיפש, לכן בסתם לשה"ר, שהוא שקר מן הסתם, או אפילו סתם אין שום סיבה לומר שזה אמת-אסור להאמין, אבל כשאדם רואה שהלשה"ר הוא אמת-מותר לו להאמין. ונראה שזו גם הסברא בזה שמותר למיחש, שאמנם התורה לא רוצה שיתגנה חברו, אבל לא עד כדי שייזנק האדם, ולכן מותר לו להזהר.

אמנם, מובא בשם בעל התניא (שו"ת אדמו"ר הזקן, ו') שכל ההיתר פה הוא רק לדוד שהוא מלך ודן לפי אומדנא, אבל זה לא נראה, כי מה שהגמרא טוענת על דוד זה שהוא קיבל לשון הרע, היינו האמין (כמו שבארנו לעיל), וזה שהוא מלך לא אמור להתיר לו יותר, אלא רק לעשות דברים על פי מה שהוא חושב יותר מאדם רגיל^ח.



נאמן כבי תרי

ומצינו עוד היתר לקבל לשה"ר, והוא נאמן כבי תרי. ונראה את מקורו בגמרא (פסחים ק"ג): "שלשה הקדוש ברוך הוא שונא: המדבר א' בפה ואחד בלב, והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי, כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא, נגדיה לזיגוד. א"ל - טוביה חטא וזיגוד מינגד? אמר ליה-אין! דכתיב 'לא יקום עד אחד באיש', ואת לחודך אסהדת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה! אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב-מותר לשנאתו, שנאמר 'כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו', מאי שונא? אילימא שונא נכרי - והא תניא - שונא שאמרו שונא ישראל ולא שונא נכרי! אלא פשיטא-שונא ישראל, ומי שריא למסניה? והכתיב 'לא תשנא את אחיך בלבבך'! אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא - כולי עלמא נמי מיסני סני ליה, מאי שנא האי? אלא לאו כי האי גוונא, דחזיא ביה איהו דבר ערוה. רב נחמן בר יצחק אמר - מצוה לשנאתו, שנאמר 'יראת ה' שנאת רע'. אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי - מהו למימרא ליה לרביה למשנייה? אמר ליה - אי ידע דמהימן לרביה כבי תרי לימא ליה, ואי לא לא לימא ליה".

ח. ואמנם יש מקום לטענה הזאת, אבל רק אם תאמר כדעת השאלות, שקבלה היא למעבד ביה מעשה, ולפי זה הגמרא אומרת שקיבל דוד לשה"ר - היינו עשה מעשה, ולפי זה באמת מובן למה למלך מותר יותר מאדם רגיל, אבל אם אתה אומר כך ממילא יוצא לך שאין איסור להאמין ללשה"ר, והדר דינא שמותר להאמין ללשה"ר אם יש דברים הניכרים.

והנה, האיסור להעיד יחידי הוא לאו דווקא בדבר ערווה, אלא בכל דבר, כמו שכתוב בספרי (פרשת משפטים, פמ"ה): "לא יקום עד אחד באיש, אין לי אלא לדיני נפשות לדיני ממונות מנין תלמוד לומר לכל עון, לקרבנות מנין תלמוד לומר ולכל חטאת למכות מנין תלמוד לומר בכל חטא אשר יחטא, להעלות לכהונה ולהוריד מן הכהונה מנין תלמוד לומר לכל עון ולכל חטאת, אין לי אלא לעדות איש לעדות אשה מנין תלמוד לומר לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא..."

והנה, כמה ראשונים (רמב"ם הלכות רוצח פי"ג הי"ד, הגהות מיימוניות דעות פ"ו הלכה ג') כתבו שצריך להתרות בחוטא לפני שהוא שונא אותו, ורק אם הוא לא מקבל את התוכחה מותר לשנוא אותו, ולכאורה משמע מהגמרא שלא צריך להוכיח אותו, אלא אם רואה מצווה לשנאותו, ומה הסברא בזה? ותרין הח"ח (באר מים חיים, כלל ה, סקי"ד, ד"ה ודע) שהגמרא מדברת דווקא בעבירות מפורסמות, כמו דבר ערווה, ובזה אין צורך להוכיח, והרמב"ם והגה"מ מדברים גם על עבירות לא מפורסמות ולכן צריך להוכיחו תחילה, וכך חילק רבינו יונה (כלל ג' מאמר ר"ט).

ונראה שגם אם זיגוד לא היה מגיע לבית דין היה עובר על איסור לשון הרע, וכל מה שרב פפא אומר לו שזה שהוא העיד בבית דין לא עוזר לו לצאת מאיסור לשה"ר, ואדרבא מצד אחד הוא חמור יותר שעבר גם על לאו של "לא יקום".

ונעבור עכשיו לעניננו, מה הסברא של רב אחא בר רבא שיהיה מותר להגיד לרבו, ולמה באמת מותר אם נאמן התלמיד על הרב כבי תרי? ולכאורה הסברא היא פשוטה, שהאדם הרי יודע שהוא דובר אמת, רק שאם הוא יגיד את זה למישהו אחר יהיה אסור לו להאמין, או זה אסור כי זה חסר תועלת, ואם הוא יאמין אז הוא יעבור על ההלכה אז שוב זה אסור, אבל מישוהו שהוא נאמן עליו כבי תרי אז ממילא מותר לרב להאמין, כי הרי התורה לא מצפה ממך שתהיה טיפש שלא מאמין לכלום. אמנם, בסתם אדם מה שהוא מדבר חזקתו אינו נכון, אבל אדם שאתה מאמין לו במאה אחוז מותר לך להאמין לו, וממילא מותר לספר למישהו שמאמין כבי תרי, אבל צריך מישוהו שהוא ת"ח כדי שהוא לא יספר את זה הלאה (והגמרא נקטה רבו כי הוא מן הסתם ת"ח, ויש היגיון שהוא יאמין לו כבי תרי). ורב אחא סבר שאולי לא צריך נאמן כבי תרי, שמן הסתם הרב יאמין לתלמיד וזה מספיק, ורב אשי עונה לו שזה לא מספיק. ואולי אפשר להגיד שרב אחא סבר שמותר לרב להאמין לתלמיד גם אם הוא אינו נאמן עליו כבי תרי, ורב אשי ענה לו שאסור לו להאמין, ואז כבר הוא לא יכול למימר ליה לרביה למישנייה, אלא רק להגיד והרב יחשוש. ולפי זה מותר להגיד לרב גם אם התלמיד לא נאמן לרב כבי תרי, ובאמת רבינו יונה במאמר רטו כותב שמותר לו לחכם צנוע שלא יבוא להגיד את זה הלאה, ונראה שככה הוא הבין.

והמושג של נאמן כבי תרי מוזכר על עוד שני נידונים אחרים. הראשון הוא על מי שאמרו לו שאשתו זינתה, והוא מופיע בגמרא בקידושין (יט): "דההוא סמיא דהוה מסדר מתנייתא קמיה דמר שמואל, יומא חד נגה ליה ולא הוה קאתי, שדר שליחא אבתריה. אדאזיל שליח בחדא אורחא - אתא איהו בחדא, כי אתא שליח, אמר - אשתו זינתה. אתא לקמיה דמר שמואל, א"ל-אי מהימן לך זיל אפקה, ואי לא לא תפיק. מאי לאו אי מהימן עלך דלאו גולנא הוא?"

ורבא - אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה, ואי לא לא תפקה". והשני הוא לעניין מי שאומר לדיין משהו שידוע לו על שטר שמוכא בדיון או על נאמנותו של אחד מבעלי הדין, והוא מופיע בגמרא בכתובות (פה.): "ההיא איתתא דאיחייבא שבועה בי דינא דרבא, אמרה ליה בת רב חסדא (שהייתה אשתו של רבא) ידענא בה דחשודה אשבועה. אפכה רבא לשבועה אשכנגדה. זימנין הוו יתבי קמיה רב פפא ורב אדא בר מתנא, אייתו ההוא שטרא גביה, א"ל רב פפא - ידענא ביה דשטרא פריעא הוא, א"ל - איכא איניש אחרינא בהדיה דמר? א"ל לא. א"ל - אע"ג דאיכא מר, עד אחד לאו כלום הוא. א"ל רב אדא בר מתנא-ולא יהא רב פפא כבת רב חסדא! בת רב חסדא קים לי בגווה, מר לא קים לי בגווה. אמר רב פפא, השתא דאמר מר - קים לי בגווה מילתא היא, כגון אבא מר ברי דקים לי בגווה - קרענא שטרא אפומיה! קרענא ס"ד? אלא מרענא שטרא אפומיה".

ולכאורה נראה מהגמרא בקידושין שנאמן כבי תרי הוא דבר יחסית מצוי, וזה כנראה כי הגדר של נאמן הוא לא ממש רציני, אבל מהגמרא בכתובות נראה שנאמן כבי תרי זה דבר רציני ונדיר, ומה ההבדל? ואפשר לומר שני חילוקים בדבר. אפשר לומר שבדיני ממונות צריך נאמנות יותר גדולה מאשר מה שצריך כדי להחמיר בדיני אישות. וגם אפשר לומר שבאישות השאלה היא אם האדם מאמין, וצריך רק שיאמין, אבל בדיני ממונות צריך נאמנות גמורה. ובאמת כך נראה שהבין הרמב"ם (אישות פכ"ד הי"ז מול סנהדרין פכ"ד ה"ל). אבל הרשב"א (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' קלג) השווה בין אישות לממונות, וכתב שצריך איש שנאמן לך בכל דבר, ונראה שסובר שאין מקום לדייק מהגמרא בקידושין, ושם פשוט שמואל הכיר וידע שהשליח הזה נאמן על אותו הסומא, רק לא ידע עד כמה. ובשו"ת מהרי"ק (סי' פ"ב) כתב שצריך "אדם שהוא מצוי אצלו תדיר וגם ביה טובא", וכמו שמצינו בכתובות שרבא האמין רק את אשתו ורב פפא את בנו, והובאו דבריו בשו"ת הרמ"א (סי' י"ב).

אמנם, על הדין של נאמן כבי תרי בדיין כתבו הרי"ף (כתובות דף מג: מדפיו) הרמב"ם (סנהדרין פכ"ד ה"ל) והרא"ש (שם סי' ו') וכ"פ השו"ע (חור"מ סי' ט"ו סעיף ה) שאמנם זה הדין אבל משרבו בתי דינים שאינם הגונים ואינם חכמים לא דנים על פי נאמן כבי תרי, "וחזינן לגאון דקאמר והאידנא דלית ליה למימר לדיין קים ליה בגווה דלא בריר לן קים ליה בגווה היכי הוה". אבל בדין של אישות לא כתוב הגבלה כזאת, ונראה שזה חומרא בדיני ממונות, שאנחנו לא מרשים לדיין לדון על פי דברים כאלה ולהוציא ממון בלי ראיה, כי אנחנו מפחדים שיקחו את זה למקומות לא נכונים, אבל רק בדיני ממונות, ובשאר הדברים אין חומרא כזאת. והרשב"א (שו"ת סי' אלף קמ"ו) חלק על זה, ואמר שדיין יכול לדון על פי נאמן כבי תרי, וכך עשה הרמב"ן למעשה.

פסק הח"ח

כתב הח"ח (הלכות לשה"ר, כלל ד' אות ה' וכלל ז' אות ז'-ח') שבעבירה המפורסמת לכל מותר לומר לאדם שהמספר נאמן עליו כבי תרי, אבל בעבירה לא מפורסמת אסור, וגם בעבירה מפורסמת צריך שיאמר המספר שראה בעצמו, ואפילו אם ראה בעצמו מותר רק להאמין (ולשנוא) אבל לא

שום דבר אחר. ובאר דבריו בהלכות רכילות כלל ו' אות ה' בבמ"ח שהוא ממעשה דטוביה, שכתוב שם שמותר לומר לרבו שישנאהו, וכתב שם אות ה' במקור החיים שכל זה הוא כשהוא מכיר את האיש הזה הרבה, ומכיר את טבעו שאינו משקר ואינו מגזים אף פעם, והוא מאמין לו על כל דבר בעולם. ופירש בבמ"ח שאם הוא לא מכיר אותו מספיק ומאמין לו רק מצד זה שהוא מוחזק בחסידות אין זה מועיל, וראיה מזה שרבה לא האמין את רב פפא להרע שטר על פיו, כי אין זה נקרא נאמן כבי תרי. ואין לומר שכל מה שהחמירה הגמרא הוא רק לענין אישות, שאין הבי"ד יכול לאסור את האשה אם אינו נאמן מאוד מאוד, כי הרי שם מדבר על לצאת ידי שמים, ועוד-למה לחלק סתם להקל באיסור דאורייתא?

אבל באוות ז' שם כתב שכל זה בימי הגמרא, אבל מאז שאין הדיינים דנים על פי נאמן כבי תרי, גם בלשה"ר התבטלה הקולא הזאת, וכתב בבמ"ח שזה שבנידון של אישות אנחנו דנים לפי נאמן כבי תרי הוא חומרא בשביל להפריש מאיסור, אבל פה אין להקל. וכתב עוד שבלאו הכי אין אנשים כאלה כמעט.

הנראה להלכה

ולמעשה, נראה לומר שיש היתר של נאמן כבי תרי, אבל כדעת הרשב"א ומהרי"ק, היינו דווקא באדם שמוחזק שהוא אומר רק אמת תמיד ולא מחליף ולא מגזים בכהו זה, כי אמנם ניתן להאמין למישהו שהוא לא ממציא סיפורים או משנה בכוונה, אבל דרך כמעט כל בני האדם לא לדייק. ולכן אמנם להלכה יש היתר של נאמן כבי תרי, אבל למעשה זה דבר שכמעט אינו קיים ואולי אחד לרבה מדייק כראוי בדבריו, וכמו שכתב הח"ח, ולכן כל עוד האדם לא מחזיק מישו כזה שהוא איש אמת גמור ומדייק בכל דבריו לגמרי אי אפשר להתיר, וחזק מזה צריך להכיר את המספר בצורה אישית ברמה של בן משפחה ואולי אפילו יותר.

מסיח לפי תומו

והנה, הח"ח (הלכות לשה"ר, כלל ז' אות ט') כתב למעשה שגם אם מי שסיפר לאדם הוא מסיח לפי תומו אסור להאמין, ובבמ"ח כתב הרבה פרטים בדין לפי תומו, ולמרות שבכל מקרה אסור להאמין כי לפי תומו לא מועיל "חוששני בדבר אולי ימצא מי שירצה לחלוק על דעתנו ופן ימצא ראיה על זה מבבלי או ירושלמי שמפי מסיח לפי תומו מותר להאמין בלבו (כי יותר מזה בודאי אסור וכמו שנביא א"ה על זה ראיות מפורשות) לכן מצאתי את עצמי מחוייב בדבר להודיע לכל מהו נקרא לפי תומו כדי שלא יטעה לפחות בדבר זה". גם מפני שבעדות אשה (ששם מצאנו לפי תומו) עד אחד כן מועיל ובעניין לשה"ר עד אחד לא מועיל. ואין להקשות מזה שכתוב במועד קטן (טז.) "ר"ש בר רבי ובר קפרא הוו יתבי וקא גרסי, קשיא להו שמעתא, א"ל ר"ש לבר קפרא - דבר זה צריך רבי! א"ל בר קפרא לר"ש - ומה רבי אומר בדבר זה? (אין רבי בעולם היודע דבר זה. רש"י) אזל א"ל לאבוה, איקפד. אתא בר קפרא לאיתחזווי ליה, א"ל-בר קפרא, איני מכירך מעולם! ידע דנקט מילתא בדעתיה, נהג נזיפותא בנפשיה תלתין יומין". ופירש רש"י שזה

שאמר ר"ש ברבי לאביו את זה היה לפי תומו ולא משום לשה"ר, ומזה שהיה מותר לרבי להאמין לבנו רואים שמותר להאמין למסיח לפי תומו!

ודוחה הח"ח כמה דחיות: א. אולי ר"ש ברבי היה נאמן לאביו כבי תרי, וקיבל רבי משום תועלת שלא יעשה בר קפרא שום את זה. אבל לפי זה יוצא שמה שרבי אמר לבר קפרא אינו בכלל מה שכתב הח"ח שאסור לגנותו בדברים על פי נאמן כבי תרי, ודוחק לומר את זה (אם כי אפשר פשוט לומר שבאמת על פי נאמן כבי תרי מותר לגנותו בדברים, כי הרי כל מה שכתב הח"ח שאסור הוא מסבא, ואולי ראייה מפה שמותר?) ב. שרבי רצה לראות מה בר קפרא יענה על זה, וכמו דעת רש"י בדברים הניכרים (אם כי זה דוחק גדול ולעיל בארתי שאין נראה לומר כך כלל).

ובנוסף על מה שכתב הח"ח, נראה לומר שאסור מטעם אחר, שהוא שכל מה שאדם מדבר לפי תומו מבטיח רק שהוא לא משקר ביודעין, אבל זה לא עוזר כלל לזה שהוא לא ישנה ויחליף בלי לשים לב, שהוא דבר המצוי מאוד מאוד, ולכן נראה שאין לסמוך על זה כלל.



הרב יחיאל אומן

קביעות סעודה בפת הבאה בכיסנין

פרק ראשון - גדר הקביעות וענינה

א. החילוק בגמ' אם קבע, וענין הקביעות

בגמ' ברכות (מב.): "רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך. אמר ליה רב נחמן: עדי כפנא! אלא: כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך". ופירש"י שר"ה אכל פת כסנין (ודלא כפי' רבותיו שאח"כ), ואמר לו ר' נחמן דכיון שאחרים קובעים על זה סעודה, הוא חייב לברך ברכת המזון.

עוד איתא התם בהמשך, שבית רב יהודה בר חביבא בירכו המוציא על פהב"כ, ע"פ דברי ר' מונא משום רבי יהודה דפבה"כ מברכין עליה המוציא, ואמר להם ר"י דאין הלכה כן. והקשו מדאמר ר"י משמיה דשמואל, לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, ותי' "שאני התם דקבע סעודתיה עליהו, אבל היכא דלא קבע סעודתיה עליהו - לא".

ומבואר מזה, דהכל תלוי באופן האכילה, האם הוא אופן של קביעות או לא. דהמוציא וברהמ"ז בפהב"כ נאמר רק כשאדם אוכל אותה באופן של קביעות.



ב. קבע אי אזלי' כלפי ידידיה

והנה, ברא"ש הביא בשם רבינו משה' (ברמב"ם אינו נמצא), דאם אחרים אינם קובעין, אפילו כשהוא קובע אינו מברך, דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם (ובשעה"צ ביאר דבזה נחלקו ר"ה ור"נ, דר"ה לא בריך משום דסבר דכיון שהוא לא שבע אין הוא חייב לברך^א), ואמר לו ר"נ דאזלי' בתר אחרינ', וכולם שבעים בשיעור (זה).

אמנם הראב"ד פליג ע"ז, ודעתו דאם היה קובע עליו, אפי' משהו מברך עליו בתחילה המוציא ולבסוף שלש ברכות, ואע"ג דאחרים לא קבעי עליה.

וסיים הרא"ש דנראין דברי הר"מ. וכן פסקו הטור והשו"ע (סי' קסח): "דאם אכל שיעור שאחרים אין קובעין עליו אף על פי שהוא קובע עליו אינו מברך המוציא וג' ברכות דבטלה דעתו אצל כל אדם דבתר רובא אזלינן".

והנה, יש להתבונן בדעת הראב"ד, דמחד נקט דאם הוא קבע אזלי' בתר ידידיה ומברך ברהמ"ז אף בשיעור קטן, ואילו באופן שלא קבע אבל אכל שיעור שאחרים קובעין עליו, כאן מודה הראב"ד דאזלי' בתר אחרים והוי קביעות^ב. וצ"ע מדוע כאן לא אמר דאזלי' בתר ידידיה.

א. וכן הוא בודאי לפי גירסת הרי"ף "ועדיין מר כפין"? בתמיה, ומבואר דר"ה לא בריך משום שלא שבע, וע"ז תמה ר"נ.

ב. שכן נתבאר בכל הראשונים, וזולת גאוני ספרד שהביא המאירי, שכתבו שכל שאינו קובע אף על פי שאחרים קובעים בכך אינו מברך אלא מיני מזונות ומעין ג'.

ובאמת, בלשון הראשונים יש לדייק, דכשכתבו דהאוכל שיעור שאחרים קובעין מברך המוציא, לא הזכירו את הענין דבטלה דעתו. ונראה מזה דכאן א"צ להגיע לבטלה דעתו, אלא עצם זה שהוא אוכל כזה שיעור מחייב ברהמ"ז.

ולכאורה כן מוכח בלשון הגמ' בתחילה, שהנוסח בדברי ר"נ הוא "כל שאחרים קובעין עליו סעודה", ומוכרח מזה דאזלי' בתר אחריני. וא"כ יל"ע בזה, מ"ש כשהוא קבע, דלא אזלינן בתר אחריני.



ג. השיעור בפוסקים

ונקדים בעוד נידון גדול בפוסקים, כמה הוא שיעור קביעות סעודה שנאמר כאן. במ"ב הביא ב' דעות עיקריות: א' מהר"ם חביב (תוס' יו"כ ע"ט: הובא ג"כ ברעק"א ועו"פ) שסבר דילפינן משיעור עירוב תחומין דבעינן ג' או ד' ביצים^ג, וכמשנ"ת בעירובין פב: שצריך להניח שיעור ב' סעודות, והשיעור הוא ו' או ח' ביצים, וממילא סעודה אחת היינו ג' או ד'.

דעה שניה הביא המ"ב (וציין שכ"כ הגר"ז והחיי"א בשם הגר"א, ושכן משמע בלשון השו"ע ומוכח מדברי המג"א), דאין לברך המוציא ובהמ"ז אלא כשיעור סעודה קבוע שהוא של ערב ובקר, וכן נוטה דעתו לעיקר, אף דכתב להחמיר שלא לאכול ד' כביצים.

ובשועה"ר (בסדר ברכות הנהנין) וכן בערוה"ש מצאנו דיעה שלישית, דשיעור ד' ביצים זהו שיעור סעודה פחותה של עניים ששיעורו בזה לעירוב, אבל סעודה נכונה היא כחצי עומר [שהרי עומר לגולגולת ירד המן בכל יום לכל אחד על שני סעודות ביום, ועל זה אמרו חז"ל בעירובין פ"ג:]: האוכל כמדה זו ה"ו בריא ומבורך^ד].



ד. צד א' דקביעות היינו לשובע

ולכאורה נחלקו אלו הדיעות בגדר 'קביעות' זו מהי. הנה, ברשב"א כתב: "...אכילה זו אכילת רעב היא וקבע... דלא אמרו (במ"מ) אלא בשאוכל ממנו מעט, כדרך הלועסים ממנה מעט לתענוג ועידון ולמתיקה". וכע"ז במאירי "שכל אכילה שאינה אלא מדרך שמחה, ולא מצד רעב ובקשת שובע אינה קבע".

ג. מש"כ ג' או ד', דבעירובין נחלקו הראשו' כמה הוא שיעור ב' סעודות, הרמב"ם סבר שהוא ו' ביצים, ורש"י ותוס' סברו דהוא ח' ביצים, ובס' ש"ח ס"ג הביא השו"ע את ב' הדעות, ובס' ת"ט סתם ו' ביצים. ובס' תרי"ח, לגבי חולה, כתב ד' ביצים.

והנה כאן (בסקכ"ד), אחר שהביא המ"ב את הדיעות שנתבארו למעלה, כתב: "ולכתחלה טוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול ד' ביצים", וסתם א"כ כהדיעה שהוא ד' כביצים. וראיתי מבארים דמכיון שהוא רק חומרא, ע"כ לא החמיר אלא כשיעור היותר גדול.

ד. והוסיף הערוה"ש שרואים בחוש שכשיעור ד' ביצים אין בה כדי שביעה כלל והוא אכילת עראי, אמנם האג"מ תמה לאידך גיסא, שלא מסתבר במציאות ששיעור סעודה הוא כ"כ גדול (ועיין בפרי אליעזר, שחישב שאדם אוכל כך עם כל התוספות של האוכל, ויל"ע בזה במציאות).

ומבואר מזה, ד'קביעות' זו ענינה שאדם אוכל כדי להשביע נפשו, ולכן צריך אז לברך המוציא וברהמ"ז, שהן ברכות שנתקנו על הלחם המשביע ומחיה את האדם⁽¹⁾, משא"כ כשאוכל האדם לתענוג ועידון, שאז צריך להודות רק על מאכל זה שאוכל, אבל לא שייך בזה ההודאה של ברהמ"ז, שהיא על כל חיותו.

ולפי גדר זה, מסתבר דשיעור הקביעות תלוי בשביעה, שבעצם היה ראוי שבשביעה ששבע בעצמו כבר יברך, ואלא דבטלה דעתו בשאר בני אדם, שהם שבעים בשיעור יותר גדול, אבל לעולם אזלי בתר השביעה, שצריך למדוד כפי השיעור שאוכלים בני אדם כדי להשביע נפשם.



ה. צד ב' דקביעות תליא בצורת האכילה

אמנם, צד ב' שיש בזה הוא שהקביעות היא ענין של חשיבות האכילה, שאדם אוכלו בצורה קבועה, וכדמשמע מלשון הרי"ף "מסקנא היכא דאכל לה בתורת כיסנין מברך במ"מ וכו', והיכא דאכל לה בתורת קביעותא המוציא וג' ברכות", ודייק מזה הערה⁽²⁾, דאינו תלוי בשיעור קביעת הסעודה אלא באופן האכילה.

וכמו שמצאנו בשאר מקומות שנאמר בהם עניין של קביעות סעודה, שהדבר תלוי גם כן ב'צורה' של האכילה. כגון בסוכה, שכתב השו"ע (בס"י תרל"ט ס"ב) דתבשיל העשוי מחמשת מינים, אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה, ופי' המ"ב דקובע עליו ר"ל שאוכלם בחבורה או שאוכל שיעור חשוב [וכע"ז כתב לפנ"כ לגבי יין, שי"א דאם שותהו בחבורה הוי קביעות]⁽³⁾. וכ"כ שם מהשע"ת, דמי שאוכל פהב"כ בשבת הוי קביעות לכו"ע, כיון שהוא אוכל אותה בתורת סעודה הצריכה לקידוש, וגם זה גדר בצורת האכילה ולא בשביעה⁽⁴⁾.

וזה לכאורה יסוד דבריהם של הסוברים דשיעור סעודה הוא כמו בעירוב, כמו שם שהוא שיעור קבוע שדרך בני אדם לקבוע עליו, כך בברהמ"ז הוי שיעור קבוע.

[ולכן כתב הערה⁽⁵⁾ (וכע"ז כתב הגרש"ז בשש"כ פנ"ד הס"ה) ללמד זכות על המון העם, שבאים לשמחה, ואוכלים הרבה מאד מהגלוסקאות וכו' בלי ברהמ"ז. וכתב לבאר לפי הנ"ל, דאינו תלוי בשיעור קביעת הסעודה אלא באופן האכילה, וא"כ באכילות אלו שחוטפין ואוכלין כמה שהן בלי הכנה, ויש אוכלין מעומד ומהלך, וזה לא מקרי קביעת סעודה. וסיים דמ"מ כל ירא ה' ירחק א"ע מזה. וכע"ז ראיתי מובא משו"ת התעוררות תשובה (ח"א, פ) שכתב ללמד כה"ג, שמעשיהם מוכיחים שאין בדעתם לקבוע סעודה].



(ה). שלכן הוא מודה ומשבח עם זה על כל הדברים המחיים אותו ברוחניות ובגשמיות, על הארץ והדברים שבזכותם זכינו לארץ (ברית ותורה) וכו'.

(ו). ושם בביה"ל השווה את סוכה לברהמ"ז, שהקשה מ"ט בסוכה לא בעי' שיעור שכולם קובעין אלא הולכים לפי האדם עצמו, ותנ' משום דתשבו כעין תדורו הוא דין בצורת הדירה של כאו"א כפי מה שהוא, ומב' דבעצם היה ראוי שיהיו שניהם שוים.

(ז). ואי נימא הכי, א"כ נבאר גם במעשה דר"ה ור"ג באופן אחר מהמ"ב, והיינו דר"ג אמר לר"ה ד'אכילה מרובה' כזו (כלשון רש"י) בודאי הוי צורה של אכילה קבועה, אע"פ שר"ג עצמו לא שבע מזה, מ"מ הוי אכילה קבועה.

ו. גם השביעה הוי גדר של חשיבות

והנה, במג"א (בסקי"ג) כתב דאם אוכל את הפהב"כ עם בשר או שארי תבשילין, ובוה האופן יש בהם סעודת קבע, אף על פי שכשאוכלם לבדם אין בהם קביעות סעודה, מ"מ מקרי קביעות, וצריך ליטול ידיו ולברך המוציא וברהמ"ז (ועי' בהערה מה שחילקו בדבריו¹⁰).

ובמ"ב הוכיח מדבריו אלו דהוא סבר דמשערי' לפי סעודת ערב ובוקר, ולא לפי ד' ביצים, שהרי בעירוב משערינן לעולם באכילה עם לפתן ולא לבדו, ואילו כאן כתב המג"א דהשיעור הוא בצירוף הלפתן. וע"כ דאין גדר הסעודה שווה בשניהם, דרך התם הוא שיעור קבוע של ד' ביצים, אבל כאן הוא שיעור שתלוי בשביעה¹¹.

[ומזה הוכיחו השבה"ל (ז, כה) והמגילת ספר (אייזנטל, סימן י"ב), דחומרת המג"א לא נאמרה לפי הנוקטים בשיעור של ד' ביצים, דהרי ד' ביצים הוא השיעור של סעודה בלי התוספות, ומי שמשער בכה"ג זה משום דהוא סובר דזה נקרא סעודה (שמשערים לפי הלחם הנאכל בסעודה, ולא בשאר דברים), ורק כשאוכל מהפת לבדה ד' כביצים חייב בב"ה¹².

ועי' באג"מ (ח"ג ל"ב) שכתב סייג בזה, דגם לאותם דנקטו שיעור ד' ביצים, הוא תלוי בהרגלי הסעודה, והיינו שהוא גילוי מילתא מעירוב שכך רגילים, אבל היום שרגילים לאכול מעט פת והרבה תוספות, א"כ יהיה שיעור הפת קטן יותר (ומ"מ גם לדעתו כתב המג"ס, דמירי דוקא כשאוכל מהפת כאותו השיעור שרגילין לאכול בסעודת ערב ובוקר, ולא כשאוכל מעט ושבע משאר מאכלים)¹³].

ח. הנה דנו הפוסקים, כשרצונו לשבוע משאר הדברים, ומביא פהב"כ כתוספת להם [כגון בורקסים קטנים או קורוסונים הנמצאים בשמחות (ב'בר'), שמובאים לתוספת טעם, ועיקר השביעה הוא משאר המאכלים]. ואכן בחוט שני להגרנ"ק זצ"ל (ימים נוראים ליקוט בסוה"ס) ושו"ת להורות נתן (ח"ז, ט') כתבו דכיון שאין רוב קביעות על הפת, אין מתחייב בברהמ"ז.

והיינו, שעיקר דברי המג"א נאמרו באופן שרצונו לשבוע בעיקר מהפת הב"כ, והוא מלפתה עם דברים אחרים כדי להטעמה ולהשלים את השביעה באלו הדברים, (וכדוגמא - בורקס תפוזא הנאכל בארוחת צהרים עם תפוזא וכדו'), דאז כל המאכלים נטפלים לפהב"כ, והוי אכילתה קבועה ואכילה של שובע.

אופן נוסף שדיברו הפוסקים, בדברים שאין להם שייכות זה לזה, כגון עוגות טורט וכדו' שאוכלם בתוך ארוחת צהרים, שאף שרצונו לשבוע גם מהעוגה, מ"מ היא אינה מצטרפת עם שאר המאכלים כיון שאין לה שייכות אליהם.

ובעיקר דברי המג"א, יש מן הפוסקים שחלקו עליו בזה, כגון הברכ"י ובמג"ג, וכן הערוה"ש הקשה עליו [וקצת מדויק כן בדברי החזו"א (...), שכתב להסתפק כשאוכל כיסין ממולאין אי בעינן שיעור קביעות בכסנין לבד בלי המוליאטא, ומשמע דוקא במוליאטא הסתפק שהוא דבר אחד]. אמנם במ"ב לא הביא כלל את החולקים.

ט. ועי' אגרו"מ או"ח ח"ג סי' ל"ב שהדבר תלוי בכל מדינה ומדינה מהו שיעור הפת הנאכל לרוב אנשים בסעודה.

י. אלא דלפ"ז יש לעיין, שבמקרה כזה שאוכל פחות מד' ביצים עם עוד מאכלים שמגיע בהם לשיעור סעודת ערב ובוקר, הרי לפי מה שנת' הרי לפי הסוברים ד' ביצים, א"כ הוא צריך לברך ב"נ על שאר המאכלים, אבל להמשערים בסעודת ערב ובוקר, א"כ כל המאכלים נפטרו באכילת הפת (כדין סעודה), ושבו לא יוכל לברך עליהם.

וראיתי בשבה"ל שם שכתב על מקרה כזה, דיש לברך מעין ג', דהוי ס"ס, ספק אם קי"ל ד' ביצים או ערב ובוקר, ועוד ספק שמא הלכה כהפוסקים החולקים על המג"א, דאין מצטרף שאר המאכלים.

אמנם עדיין צ"ע, דאין זה לקולא, שהרי יש כאן ספק שמא ברכת שאר המאכלים היא לבטלה. ועוד צ"ע אם אפשר לצרף דעת החולקים על המג"א, שהמ"ב לא הביאם, ובפשוטו כבוה מקרה ממש כתב המ"ב שצריך לברך.

יא. ושו"ר בספר הל' יום ביום שכתב לפקפק בזה, דאם קבע על ב' ביצים עם תוספות, א"א לומר שבטל ברוב (וכעין דבריו שהבאנו לק'), ואולי זה מש"כ המג"א בסו"ד: "אם הוא שבע ממנו וגם אחרים רגילין לשבוע ממנו כשמלפתין עמו

אכן, לכאורה יש בזה קושיא גדולה על דברינו, דהא נת"ל דהמשערין כסעודת ערב ובוקר, סוברים דקביעות תליא בשביעה בפועל, וכמשנ"ת דעיקר תליא במה שבפועל שבע, ורק מדין בטלה דעתו צריך לשער כשביעת רוב העולם, ולפ"ז צריך להיות דהשביעה היא מהפח"כ בעצמו, ולא משאר דברים, שהרי לכאורה השביעה היא 'המחייב' בעצמו ולא רק צורה של קביעות.

וע"כ צ"ל, דגם לפי צד זה אין השביעה 'סיבה' לשנות את הברכה מבמ"מ להמוציא, אלא לכו"ע הוי גדר של חשיבות האכילה, וכל מה שנחלקו הדיעות, האם החשיבות היא דבר קבוע בצורת הסעודה, וכמו בכל דוכתי, או דלענין ברהמ"ז החשיבות היא רק במה ששבעים מפת כזו"ב).

ולכן ברור, ד'סעודת ערב ובוקר' לא נאמר על אותם האוכלים ארוחת בוקר דרך עראי, שאף אם כוונתם להשביע נפשם, מ"מ אין זו 'סעודה לשובע' אלא השקטת הרעב וקיום הגוף עד הצהרים, ואת עיקר שביעתם הם מסמיכים על מה שיאכלו בצהרים או בערב, ולכן אין ללמוד מהם להקטין את השיעורים.

ויותר מזה ראיתי מובא בשם הגר"א (הובא בספר שיח אליהו על המע"ר אות פ'), שבסוף ימיו חידש, דכל מה שהוי קביעו"ס במזונות, היינו במינים כאלו שרגילים לקבוע עליהם סעודה עם לפתן ובשר וכו', אבל במזונות שאין רגילים לשבוע מהם, אפילו שאכל כשיעור שביעה אין לברך ברכת המזון [ובתשובות והנהגות (א' קפ"ב) הביא שכן צידד רבינו הגר"ח מבריסק, וכתב דיש לצרף דיעה זו לפטור מברהמ"ז כשהחשש הוא רק מצד צירוף שאר דברים לשביעה].

והיינו ג"כ כיסוד הנ"ל, דאף שזהו שיעור שאנשים שבעים בו, אמנם כיון דאין השביעה מראה על קביעות, כיון שדרך השביעה של מאכל זה היא בצורה אחרת, ממילא לא מחשיבו לברהמ"ז.



ז. צירוף דברים המלפתים

ובאמת מצאנו חילוק בדיון זה של צירוף המלפתים, בין פת גמורה לפח"כ, דכאן כתב המג"א דבשר ושאר מלפתים שאוכל עם הפח"כ מצטרף לשיעור, ומשמע כל דבר שאוכלו מחמת הפת, וא"צ לאכלם יחד ממש.

דבר אפילו אכלו לבדו מברך המוציא כיון ששבע ממנו, והיינו שאפי' שלא הוסיף דברים המלפתים, אלא אכל השיעור פת הנאכלת בסעודת קבע לבד, כיון ששבע ממנה חשיב קבע, וא"כ ה"ה כאן להסוברים בד' ביצים פת, אם מלפת כדי ד' ביצים ושבע מזה, שמא ייחשב קבע.

(יב). ובהו תליא עוד נידון שמצאנו בפוסקים, האם האוכל פח"כ צריך לשער כפי שדרך בני אדם לקבוע באותו מאכל, או כפי שקובעין בלחם ממש. בספר גן המלך (לבעל הג'ו, סי' ל"ו) כתב שבכל דבר ודבר משערין בו לפי ענינו, דבדבר המתובל והמשובח רווחא לבסומי אכיל איניש טובא וצריך לו שיעור גדול לקבוע עליו סעודה כדי להשקט לו מתאוותו באכילה וכו' [וכן משמע בגר"א דלקמן, שכתב דקביעו"ס שייך דוקא במינים שרגילים לשבוע מהם, וע"כ משום דמשערי' כפי דרך העולם במין זה, וכשאין דרך לשבוע, א"כ אין במה לשער].

וזה מתאים אי נימא דהשביעה היא 'סיבה', ולכן מה ששבע מפת זו מחייבו, אבל אם הוא 'סימן' לקביעות, א"כ אפשר דאת עיקר הקביעות מודדים לפי סעודת ערב ובוקר כפי שהיא באמת, בפת ממש, ובשיעור כזה הוי קביעות גם בכח"ג (שגם אם שבעים מפח"כ, אין דרך לקבוע על זה אלא על פת ממש).

ואילו בס"ס קפ"ד לגבי שיעור שביעה בפת, שם הביא הביה"ל מהפמ"ג דהמלפתים לא מצטרפים (וכן ביאר הצ"ח בדף מח. במעשה דשמעון בן שטח, ע"ש), ורק כתב דאין כונת הפמ"ג לדבר שאוכלו ביחד עם הפת, דהוא מצטרף⁽²⁾, אבל כשאכל שארי דברים בפני עצמן מודה דאין מצטרף, ע"ש. וחזינן דשונה שביעה דאורייתא משביעה של פהב"כ, דא"צ לאכול ביחד⁽³⁾.

ואת"ש לפי הנתבאר, דגדר שביעה בדרבנן אינו ה'מצב' בפועל ששבע, אלא הצורה של קביעות הסעודה ע"מ לשבוע, ולכן מצרפים גם דברים שאינו אוכלן ביחד, דסו"ס הכל חלק מהסעודה, משא"כ השביעה דאורייתא היא מה ששבע בפועל [לא מיבעיא לפי מאי דקי"ל להלכה דהשיעור אזיל בתר ידידה לבד, כמב' שם במ"ב, אלא אף אם נאמר כמו שדייק ברבותיו של רש"י, שגם בדאורייתא אזלי' בתר רובא דעלמא, מ"מ ע"כ הוא בגדר 'בטלה דעתו'].



ח. ביאור הרשב"א בגדר הפהב"כ

ויבאר כ"ז ע"פ דברי הרשב"א (בדף לח:), שביאר שלא יתכן שנוי הברכות אלא בשנוי המין, או במין אחד בשנשנתית צורתו דהוה ליה כמין אחר, ולפ"ז הקשה מפת הבאה בכסנין, דבסתם מברכין עליה במ"מ ועה"מ, ואילו כשקובע צריך לברך המוציא ולאחריו ג' ברכות, ותי' הרשב"א: "דפת הבאה בכיסנין כי לא מברכין עליה המוציא אפילו על אכילת כזית, היינו משום דחשבינן ליה כמשתנה ממינו... וכשקובע עליו סעודה עשאו כפת דעלמא, והוה ליה לדידיה כמי שלא נשתנה ממינו". ובנו"א ברא"ה: "...שהכסנין שבו וענינו מוציאין אותו מתורת פת, שאין דרך בני אדם בפת כזה, וכשאדם קובע סעודתו עליו הא אחשביה ושוויא פיתא".

ומבואר מלשונם, דחשיבות השביעה היא נותנת לו שם פת, שמין הפת הזה יכול להיחשב כמיני מתיקה בעלמא, ויכול להיחשב כפת המיועדת לשבוע, ודבר זה תלוי בצורת אכילתו⁽⁴⁾.

(י). והוכיח מהגמ' לעיל מ'סיב ואוכלו בלפתן', וכונתו לכאורה דחזינן התם דצורת אכילת הפת שנרמזה בתורה היא ג"כ באכילה בלפתן, וע"ז ג"כ קאי קרא "ואכלת" היינו אכילה כזו "ושבעת". ולא מסתבר שצריך לאכול מעבר לשביעה ששבע גם מחמת הלפתן.

(יד). ואופן שלישי בזה נמצא בס"ר ר"ח, לגבי צירוף לכזית, שם כתב המ"ב (סקמ"ח) שצריך כזית מהדגן עצמו, ואח"כ כתב: "ומ"מ לענין פת כיסנין שמעורב בתבלין הרבה נוהגין העולם לברך עליו לבסוף על המחיה כשיש בו כזית, אף שבמין דגן לבדו שנמצא בו אין בו שיעור כזית, ואולי שטעמם מפני שהתבלין בא להכשיר את האוכל מצטרף עם האוכל גופא לשיעור". וסיים דלכתחלה טוב ליוהר לשער שיהיה בקמח שיעור כזית. ויל"ע מ"ש משיעור שביעה, דפשיטא ליה שהמלפתין מצטרפין.

וצ"ל דשאני לגבי השיעור כזית, דאם לא אכל מהדבר עצמו כזית נחשב כאילו לא אכל כלל (וכמו לגבי איסורין, דקי"ל אין היתר מצטרף לאיסור), ובזה משערי' רק במה שמברך עליו לבד, אבל שביעה פשיטא ליה למ"ב דאף דקאי ג"כ על הפת, מ"מ מתחשבים בכל הטפל אליה, שהוא מסייע לשביעה שלה ג"כ.

(טו). אך ראיתי שדייקו דלא שוו דברי הרשב"א והרא"ה זל"ז, דהרשב"א ס"ל דפהב"כ חשיבא כפת גם כשלא קבע עלי', ואך שאינה כפת "דעלמא", והיינו דחיוב ברכת המוציא וג' ברכות הוא רק בפת שדרך לקבוע עליו, ופהב"כ שאין דרך לקבוע עלי' אין מברכין עלי' המוציא וג' ברכות, וכל שקבע עלי' עשאה כפת דעלמא וע"כ מברך עלי' המוציא וג' ברכות. אך בד' הרא"ה והמיוחס לריטב"א נכתב להדיא, דפהב"כ שלא קבע עלי', אין תורת פת עלי' אלא תורת פירות, ומשום שהכיסנין שבו וענינו מוציאין אותו מתורת פת, והא דמהני קביעות סעודה הוא משום דעי"ז אחשבי' ושווי' פיתא.

ולפ"ז מובן דמצרפינן שארי דברים לשביעה, כיון שקביעות הסעודה היא על כולם, ובכללות הסעודה מורה שבא לשבוע.

ובשועה"ר ביאר יותר: "שברכת בורא מיני מזונות כוללת גם הלחם שהוא מזון, ולא קבעו לברך המוציא על הלחם אלא מפני חשיבותו שסועד הלב, וכל לחם שאין קובעים עליו סעודה בטלה חשיבותו, אלא אם כן יש בו כדי לסעוד". ומבואר ג"כ שהוא ענין של חשיבות.



ט. הקביעות דאחרים היא ג"כ גדר 'חשיבות'

ואולי זה הביאור בדעת הראב"ד, שמודה לכאורה באכילה קבועה לרוב בנ"א, שלא מתחשבים בדידה, וחולק בקבע בעצמו. והקשינו מדוע באכילה קבועה לרוב אינשי שלא שבע ממנו, לא חלק הראב"ד לומר דאולי' בתר ידידה. אבל הביאור לפי הנ"ל, שאם אדם אוכל אכילה מרובה שקבועה לרוב אינשי, זהו עצמו מעשה קביעות.

וכמשנ"ת במג"א, דגם לפי הצד דשביעה, אין הכונה שזה קובע את 'כוונתו' שהוא מתכוון לצורך שביעה, אלא גם זה הוי גדר בצורת האכילה, דיש צורת אכילה קבועה שאוכלין לצורך שביעה, ועל אכילה כזו תקנו ברהמ"ז.

וכן הוא לשון הרשב"א שם, שכתב בתו"ד "ואפי' לא קבע סעודה עליו, אלא שאוכל כדי קביעות אחרים, ג"כ הרי הוא עושה אותו כפת דעלמא שאוכלין ממנה הרבה כדי שביעה". ומבואר שבעצם מה שאוכל שיעור קביעות, בזה עושהו לפת דעלמא.

ולפ"ז יצא חידוש גדול (וראיתי שכן העלה בספר הל' יום ביום, עמ' קמ"ח), דהאוכל בדרך עראי, ובתוך כל אכילתו הגיע לשיעור אכילת קבע, אינו חייב בברהמ"ז, שהרי אין הנידון כאן מצד 'שיעור' וביטול דעתו, אלא שאכילה כזו מוכיחה בע"כ על קביעות, אבל אם האכילה מורכבת מהרבה אכילות עראיות, בע"כ אין בה שם קביעות [והיינו גם אם לא ננקוט כהחידוש שכתב הערוה"ש, שאכילה בעמידה אינה קובעת, אלא נאמר שצורת האכילה אינה משנה את מהותה, ואכילת שיעור שביעה בכל צורה שהיא הוי קביעות, אמנם כ"ז הוא כשבא לאכול שיעור קבוע משא"כ כאן].



י. גדר השיעור לקביעות לענין שאר מידי

ובעיקר הדבר יש להעיר, דהנה בסוכה (כו.) נתבאר דשיעור אכילת עראי הוא עד כביצה, ומכאן ואילך הוי קבע [כדאמר' בגמ' "כדטעים בר בי רב ועייל לכלה", וכתבו הראשונים דהיינו כביצה]. וכן פסק השו"ע (תרל"ט ב'), וכ"כ המ"ב בהל' תפילין שאסורין באכילת קבע, דהיינו כביצה. וכן בסעודת שבת קי"ל דסגי בכביצה, וכן לענין אכילה קודם מנחה ומעריב נאמר שיעור כביצה. וא"כ יל"ע מאי שנא הכא, דקבע הוא יותר מכך.

ועמד בזה הכפוט"ת ביומא שם, וכתב "דג' גבולין יש, דשיעור כביצה הוי עראי, יותר מכביצה - יצא מכלל עראי, אבל לא נקרא קבע עד שיאכל ג' או ד' ביצים. ולפיכך לענין עראי

דקי"ל אוכלים עראי חוץ לסוכה הוי בכביצה, יתר מכאן לא הוי עראי, ואף על גב דלא הוי קבע חייב לאכול בסוכה. אבל לענין פת הבאה בכסנין, כשאוכל קבע דהיינו ג' או ד' ביצים - מיקרי קבע ומברך בהמ"ז, אבל פחות מג' ביצים קבע לא הוי וסגי לי' בברכה מעין ג'."

וכונתו נראה, דבכל מקום נאמרה ההלכה בצורה אחרת, דבסוכה נאמר הדין בצורת השלילה, שכל שיוצא מתורת עראי אסור מחוץ לסוכה, ולכן יותר מכביצה שיצא מתורת עראי כבר אסור, אבל בקביעו"ס נאמר הדין בצורת החיוב, שהחיוב ברהמ"ז הוא בקבע דוקא.

אמנם, עדיין צ"ע מדין אכילה בתפילין, שהרי טעם איסור אכילה הוא בשביל שלא ישתכר, כלשון הגמ' "הנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו", ופי' ברש"י "שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בתפיליו", ואם אין כאן שיעור קביעות סעודה, א"כ מ"ט חיישינן שישתכר.

וכן לגבי סעודת שבת צ"ע, דלכא' נאמרה ההלכה בצורה חיובית, שיאכל סעודה, ומשמע דהוי קבע [וראיתי בהגר"ז (רצ"א א') שהעיר כע"ז, וכתב: "ואף שכביצה היא סעודת עראי, מכל מקום מאחר שיש בה כדי שביעה נקרא סעודה ויוצא בה"].

ובאמת, בשו"ת פרח שושן (כלל א', ד') כתב את ג' החילוקים הנ"ל באופן אחר: "כביצה (ויותר מעט, כמש"כ הרמב"ם) איכא שביעה ואינה גמורה ואין אדם קובע סעודה עליו, ואם הוא הרבה יותר מכביצה זימנין דסגי ליה לאיניש בהכי והוי קבע, ובאכילת פרס הוי מזון סעודה אחת לכל אדם ואפילו לרעבתן".

ונראה לבאר בזה, דהנה לעיל חקרנו בהאי קביעות אם היא ענין בצורה או בשביעה, אבל בכל אלו המקומות כו"ע לא פליגי שהוא דין שנאמר בצורה לבד.

דהיינו, שכשאמרו לא לאכול סעודת קבע שמא ישתכר, אמרו דין בצורת הסעודה, שלא יעשה סעודת קבע שיש בה חשש שיכרות [שהרי אין הנידון כלל כמה אוכל, אלא רק בתוך היכ"ת לחשוש שמתוך אכילתו ישתכר, וא"כ כל שיש קובעים על שיעור כזה, כבר נהפך לצורת סעודה].

וכן לענין איסור אכילה לפני תפילות ולפני מצוה, שאין האיסור לשבוע, אלא יש חשש שמא יימשך בסעודתו. וכן סעודת שבת, שהוא דין לקבוע סעודה, ולא שביעה.



פרק שני - גדר הפת מדאורייתא, והנפ"מ

א. ב' תירוצי הרעק"א מ"ט אין להחמיר מסד"א

והנה, יש כאן קושיא יסודית שהקשה האבן העזר, דאם הוי לחם דאורייתא, א"כ כשאכל שיעור שהוא שבע ממנו, אע"פ שאחרים לא קובעים, מ"מ יתחייב בברהמ"ז דאורייתא.

וברעק"א תי' ב' תירוצים: א' שהשיעור מדאורייתא הוא בכדי שאחרים יהיו שבעים. אמנם, במ"ב מוכח לא כן, כמש"כ בס"ס קפ"ד סק"ב "דשיעור שביעה משמע מספר החינוך דאינו שוה

בכל אדם, אלא כל אחד יודע שביעתו, ואם דרכו תמיד לאכול כדי מחייתו לבד גם זה נחשב שביעה^{טז}."

ובאופן ב' תי' רעק"א, שמדאורייתא יוצאים במעין שלש, דחילוק ברכות דרבנן (אמנם ד"ז אינו מתרץ לדברי התוס' ל"ז א' ד"ה הכוסס, דחילוק ברכות דאורייתא וכן מבואר ברשב"א מ"ד. ע"ש) ועי' בהערה לגבי ברית ותורה בעל המחיה^{יז}.



ב. קושיא מדברי המשנ"ב לגבי ספק תבשיל

והנה, בשו"ע לקמן סעיף י"ג הביא את מחלוקת ר"ת והר"ש בעניין תחילתו סופגנין וסופו עיסה, וכתב הרמ"א דנהגו להקל (והשו"ע כתב דיר"ש יוצא ידי שניהם). וכתב המג"א דבאכל כדי שביעה יש לברך ברהמ"ז מספק, כיון דהוי ספק דאו' (ע"ש במ"ב ובביה"ל מה ששינה מעט מדבריו).

ובשעה"צ (אות ע"א) הביא מהדגול מרבבה שטען, דהא מדאורייתא מסתברא דיוצאים במעין ג' במקום ברכת המזון, ואם כן שוב אינו אלא מדרבנן, אף ששבע, ויכול להקל גם בכה"ג.

אמנם דחה השעה"צ, דאף אם מדאורי' יצא, מ"מ אין לו לנהוג כן, די"ל דכיון דהוא מחוייב לברך מן התורה היכא דיש ספק, ממילא הוא מחוייב לברך כל הברכות כתקונן, ואף על פי שהן אינן מדאורייתא ממש, כמו אם היה מחוייב בודאי. וזה דומיא דמש"כ הפוסקים בסימן ס"ז לענין ספק קרא קריאת שמע דחוזר וקורא עם ברכותיה, וכל שכן הכא, שנוסח ברכת המזון הוא ממש רבנו ויהושע.

ולכאורה יש להקשות, מ"ט לא אמר המ"ב גם כאן דבספק קביעות בפהב"כ, מחוייב לברך את כל הברכות כתקנן, כמו שאמר התם.

ובאמת, קושיא כעין זו הקשה הרעק"א (על האהעו"ז סי"ג), מאי שנא ספק בירך דמחוייב לברך ג' ברכות, מפהב"כ שלא מחמרי' בספק לברך ג' ברכות.

ותי' הרעק"א, דבספק בירך, א"כ הספק הוא על הדאורייתא גופא, וממילא כיון דספק דאורייתא לחומרא, א"כ מחשבי' ליה כאילו לא בירך, וכיון שכן אמרי' דהוא צריך לעשות את המצוה כתיקונה. אמנם, בפהב"כ לכו"ע הוא חייב בברכה מדאורייתא, אבל הספק הוא איזו ברכה תקנו רבנן, וא"כ בדרבנן אמרי' ספיקא לקולא.

ולפ"ז מיושבת הקושיא במ"ב, שלגבי ספק פת ספק תבשיל כתב לברך את ג' הברכות, משום דיש כאן ספק על הדאורייתא, דלפי השיטות שאינו פת פטור מה"ת. וע"כ כשמחייבי' ליה

טז). והוא מדברי החינוך שם, ד'צדיק אוכל לשובע נפשו', וזה שביעתו. וזו כונת המ"ב שדרכו לאכול כדי מחייתו, היינו ששבע בכך, ובשעה"צ הוסיף, דאם הוא רעבתן שאינו שבע רק בשיעור גדול, צריך כדי שיעור זה.

יז). הנה יש להעיר, דבברכת על המחיה לא מוזכר ברית ותורה, והרי שנינו דברית ותורה מעכב. ובאמת ראיתי בפס"ת (בסי' קפ"ז) שהביא מכמה פוסקים שכתבו טעם זה דאין יוצאין בעל המחיה לדאורייתא. אמנם, אח"כ הביא שם מפוסקים שיישבו טענה זו, שלא אמרו שאינו יוצא כשדילג ברית ותורה, אלא במברך נוסח ברהמ"ז ומשנה ממטבע שטבעו חז"ל, אבל בברכת על המחיה שבירך כפי הנוסח שקבעו חז"ל אין זה לעיכובא.

מספק, מחייב ליה כתקונו. אבל בפהב"כ, כשהוא שבע, אין ספק על הדאורייתא, דודאי שהוא מחייב, וא"כ הספק מתחיל בדרבנן איזו ברכה חייבו, ובוזא א"צ לברך הכל. ועי' בהערה^(ח).



ג. קושיא מהמ"ב בסי' ר"ט

עוד הקשו מסי' ר"ט, לגבי מי שמסופק בברהמ"ז שחוזר ומברך, וכתב המשנ"ב (סק"י) בשם האחרונים דמי שאכל כדי שביעה מפירות או תבשיל של שבעת המינים ונסתפק לו אם בירך אחריו יאכל עוד מאותו המין שיעור כזית ויברך אחריו ויוציא. ובשעה"צ (סקי"ד) כתב: "ובפת הבא בכיסנין לא יצויר זה (שמסופק על הדאורייתא), דאם אכל מהם כדי שביעה - הוא כמו לחם גמור, וחייב לברך עליו בהמ"ז וכדלעיל סימן קס"ח".

ולכאורה יש להעיר על דבריו, דשפיר יצויר ספק זה באופן שאכל והוא שבע, אבל לא אכל עד כדי שיעור שאחרים קובעים סעודה, שבכה"ג אינו מברך ברהמ"ז אלא מעין ג', ויש בזה ספק אם יחזור ויברך^(ט).

ושמעתי ליישב גם קושיא זו, דמה שלא כתב את הציור הזה, שאכל בקביעות באופן שאחרים אין קובעין, הוא משום דבציור זה לא נאמרה החומרא שיאכל עוד ויברך שוב, כיון דיש לחשוש שבמה שיאכל עוד בזה יגיע לשיעור קביעות אחרים ונמצא חומרו קולו (אמנם יש לדחות, דיתכן ששבע מכביצה, ואם יאכל עוד כביצה יגיע רק לב' כביצים, ואולי לפי חידוש הגרמ"מ קארפ שיובא לקמן נ"חא).



ד. האם יש שיעור אמצעי שתלוי באדם

והנה, בב"י כתב: "...אלא אם כן קבע סעודתו עליו, או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו". ולכאור' קשה, שהרי כבר כתב דאין הדבר תלוי בקביעות שלו אלא ברוב בני אדם. וכן פסק בשלחן ערוך, ואיך כתב כאן אלא אם כן קבע או אכל שיעור וכו', וקושיא זו קשה גם בלשון הרי"ף, שכתב הלשון: "דכל שאכל בתורת כיסנין פטור, וכל שאכל בתורת קביעותא חייב", והרא"ש ג"כ העתיק לשון זה, וצ"ע דמשמע ששייך קביעות לדידיה.

(יח). הנה, באמת יש חילוק בין הרעק"א למ"ב, דהרעק"א בא ליישב את הקושיא מספק בירך, דשם חל כבר חיובא דאורייתא על הגברא, והספק הוא אם הוא נפטר ממנו, ולכן מובן שמתייחסים אליו כחייב לגמרי מדאור'. אבל המ"ב מיירי בפת מסופקת אם יש בה חיוב דאורייתא, ומנלן דגם בזה קי"ל להאי כללא.

ובאמת מצאנו חילוק כע"ז לעיל בסי' ס"ז, לגבי מי שספק קרא ק"ש שצריך לקרוא בברכותיה, והקשו האחרונים מ"ש ממי שספק חייב בק"ש, דאינו קורא בברכותיה. והביא המ"ב שיש מחלקין בין היכא שהספק הוא אם הוא מחייב כלל בהמצוה, שאז אינו מברך, ובין היכא שהוא מחייב אלא שאינו יודע אם עשה את המצוה, דאז צריך לברך עליה משום הטעם הנ"ל שצריך לעשות כתיקונה. ולפ"ז כאן בספק פת לא נאמר כלל זה.

אלא דע"ש במ"ב, שהביא מהפמ"ג (והגר"א) דבשאר מצוות חוץ מק"ש פטור בהן מברכה בכל ספק, ורק בק"ש חייבו עם ברכותיה. וגדר חילוקם בפשטות, שברכות ק"ש אינם דבר נפרד כמו שאר ברכות המצוות, אלא הן חלק ממצות ק"ש. ולפ"ז מובן דגם ברהמ"ז הוא אותו גדר, שכל הברכות הן דבר אחד.

(יט). ובאמת דעת הדה"ח דאין כאן ספק דאורייתא, דהתורה לא דיברה על מין פת כזה, אמנם רוח"פ לא ס"ל כן.

וראיתי בס' הל' יום ביום שהקשה קושיות אלו ועוד קושיות, ומכוחן העלה חידוש גדול לדינא (שיש לו מקור בשו"ת פרח שושן), דיש בזה ג' דרגות: דרגה א' בשיעור שאחרים קובעים עליו, שהוא שיעור שכולם קובעים, והוא מחייב למי שאוכלו ואף שהוא אינו קובע, ודרגה ב' לאידך גיסא, שאוכל שיעור שאין אחרים קובעים עליו כלל. אבל בודאי יש שיעור אמצעי, שזה תלוי בדעת בנ"א², יש שקובעים עליו ויש שאין קובעים עליו^{3א}. וע"כ דבזה הדבר תלוי באדם עצמו אם קובע חייב בברהמ"ז.

וע"ש שכתב להכריח כן מסברא, דאיך שייך לומר דבאוכל שיעור שאחרים קובעים עליו כגון ד' ביצים בטלה דעתו אף שלא קבע, ובפחות משיעור זה אע"פ שקבע בטלה דעתו. אטו במשהו ישתנה השעור מן הקצה אל הקצה, דבזה כולם קובעים ובזה אין קובעים כלל, והרי אין זה מהשעורים שקבעו חז"ל שלא חילקו, רק אמדו את הדבר ברגילות הבנ"א.

ובאמת שדבריו שייכים רק לפי דעת הסוברים שהוא כדי שביעה דאינשי, שבזה לא נתנו שיעור אלא מודדים לפי המציאות, ובזה שייך שתהיה מציאות אמצעית. אמנם, לפי המשערים בד' כביצים, שזה בהכרח שיעור שנתנו לפי מדות חז"ל [שהרי במשנה עצמה כבר נחלקו התנאים כמה מלפתים האנשים, וכן כתב המג"א, דבמשנה התם מוכח דשייך שינוי בליפות לגבי שיעור השביעה עם הליפתן], ומ"מ לשיעור הסעודה קבעו במדה בינונית של ד' כביצים.

ויותר מזה, דהתם במשנה איתא דזה וזה מתכווין להקל, והיינו שחכמים שיערו כפי השיעור הקטן שיש בקביעות הסעודה, וזו גופא המחלוקת בפוסקים, שהכפו"ת סבר דגם לענין קביעו"ס סגי בשיעור המועט שרגילים בו, אף שאינו שיעור סעודה קבוע.

וא"כ לא שייך לומר דיש עוד דרגה פחותה מזו של קביעות, דהרי כל הענין שנקטו רבנן שיעור כזה הוא בשביל לתפוס את הפחות שבשיעורים.

אמנם, גם להסוברים דהדבר תלוי בקביעות הסעודה, לא מצאנו בדבריהם דיהיה אופן שהולכים בתר קביעות ידידיה לבד (ובודאי שאם היה כן, היה למ"ב לעורר שיש להחמיר גם בזה). ורק מצאנו בבית"ל לגבי זקן וקטן ששיעור קביעות לבני גילם היא פחותה, שבזה מסתבר דהולכים לפי סוג האנשים האלו, אבל בשאר בנ"א הולכים לפי הרוב (וכן במג"א הזכיר שנלך אחר שביעת האדם עצמו, רק כשדרך העולם לשבוע על פת כזו כשאוכלים עם תוספות, אבל לא כשיש מיעוט ששבעים ממנה).

ובאמת שהדיוק שהקשה בדברי הב"י, כבר העירוהו כמה וכמה אחרונים (מע"ט - לאו דוקא, גינ"ו - צ"ל 'אם אכל שיעור' וכו', מאמ"ר - כונתו לראב"ד כדאית ליה ולהר"מ כדאית ליה). ובלשון הרי"ף בודאי דאינו קשה, שהרי כתב "שאוכלו בתורת קביעותא", ושייך שפיר למימר דעצם האכילה כמו שקובעין אחרים, זהו עושה קביעות.

כ). ותליא במחלוקת הראשו' והפוס' במנהג אתרא שלא אמרי' בטלה דעתו אם אינו משונה, האם צריך דוקא אתרא או לא.

כא). ע"ש שכתב דוגמא בשתי ביצים, והוסיף דאפשר אף ביותר מכביצה לפי המבואר בסוכה כו שהוא אכילת קבע. וזהו להדיא דלא כדברי הכפו"ת שכתב בתוך דבריו, דיותר מכביצה יצא מכלל עראי ולא נקרא קבע עד שיאכל ג' או ד' ביצים.

ובאמת לא זכיתי להבין גם במציאות, אלו אנשים קובעים סעודה על ב' כביצים, ואם כתב הגר"ז שד' כביצים זהו מאכל עניים, הרי שפחות מכך אפי' עניים אינם קובעים על כך, וצע"ט.

ושו"ר בא"ר שכתב, דאולי משום דיש בכל אלו מחלוקת הפוסקים, סבירא ליה לסמוך על הראב"ד שהביא בב"י, דגם בקביעות ידידה תליא מילתא. והיינו דפשיטא ליה דמיירי באופן שאוכל שיעור שאחרים אינם קובעין, וע"כ אם רוצים לקיים את דבריו, מוכרחים לומר שיש אופן שהוא מודה לראב"ד.

וכדין זה כתב ג"כ הפמ"ג (א"א י"ג) ומטעם אחר, שכתב דהיכא דיש מחלוקת אם הוא כיסנין או לאו, וקבע הוא סעודתו עליה, הוה ליה ספק ספיקא לחומרא, שמא זה פת גמור ושמא מהני קביעות ידידה ומברך המוציא ושלש ברכות [וגם האהעו"ז סבר כן, ומשום סד"א לחומרא, אמנם בזה פליג עליו הרעק"א, כדלעיל].



פרק שלישי - ספיקות בפהב"כ

א. ג' דיעות מהו פהב"כ

הנה ידוע מה שהביאו הפוסקים ג' דעות בפהב"כ: דעת הר"ח, שהיא נקראת כך על שם צורת הפת, שעשו מן העיסה צורה כמין כיס וממלאים אותו דבש או סוכר ואגוזים ושקדים ותבלין, ואופים אותו כב^ב.

דעת הרמב"ם (ברכות ג, ט) וכ"כ רש"י^ב, שבשעה שלש את העיסה עירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, היא נקראת פת כיסנין וברכתה מזונו, והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה [ובענין כמה מתיקות צריך להיות בעיסה, דעת השו"ע שמעט מתיקות מחשיבה למזונות, אם ניכר הטעם בעיסה, ודעת הרמ"א שדוקא ברוב מתיקות, שעיקר העיסה נילוש באותן דברים (ועי' מג"א)].

והב"י הביא מדברי רבינו האי, שפת הבאה בכיסנין הם כענין והיא פת בין מתובלת ובין שאינה מתובלת שעושים אותה כענין יבשים וכוססין אותם בבית המשתה, ושלא בבית המשתה, ומנהג בני אדם שאוכלים ממנו קימעה.



ב. האם חיישי' לכולם

ויש לדעת האם אלו השיטות חולקים זע"ז, ולפי כל דיעה הפת שאומרת הדיעה השניה הרי הוא לחם גמור, או שחולקין רק בפירוש פהב"כ ולא לדינא.

הנה, כתב הב"י: "לענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל וכו', ואינו מברך עליהם המוציא וג' ברכות, אלא אם כן קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו".

כב). ועי' חמד משה, דאפי' אם העיסה נילושה מתחילה רק במים וקמח כשאר פת, כיון שכל העיסה ממולאת ממינים אלו והם העיקר, לכן ברכתן מזונו. ועוד כתב המ"ב, שמסתברא דמיירי ג"כ שטעם המילוי ניכר בעיסה.

כג). ע"ש בלשון רש"י, שכתב דיש שעושין אותן כמין צפורים ואילנות ואוכלין מהן דבר מועט. ויל"ע מה אכפ"ל מה הצורה שעושין לזה. ולכא' משמע דס"ל לרש"י דפהב"כ צריך להיות ניכר בצורתה שאינו פת.

והב"ח הקשה מדוע כתב שהוא קולא, והלא אם אינו מברך ברכה הראויה עליו הרי הוא עובר בלא תשא, ועי' מש"כ הט"ז והברכ"י ועו"פ. וכע"ז הקשה ברעק"א אמאי לא כתב המחבר דיר"ש יצא ידי כולם כמ"ש בסי"ג. והיינו לפי הבנה זו דכל שיטה פליגא על חברתה (כמו שמדויק מלשונם, שלא כתבו בתור דוגמא, אלא כתבו ציור אחד ותו לא).

אמנם במאמ"ר כתב (והביאו בביה"ל, ולא דחאו), דאין ה"נ דהני שיטות לא פליגי, אלא מר אמר הכי ומר אמר הכי, וכל אחד יודה לחבירו דכל שהוא משונה בטעם ובתואר פת דעלמא שדרך העולם לקבוע סעודתם עליו, יצא מתורת לחם ואין מברכין עליו המוציא וג' ברכות. והיינו 'נקטינן כדברי כולם להקל', כלומר שלא לברך ג' ברכות.

ועי' לעיל, שהבאנו מהא"ר והפמ"ג בדבריהם מסופקים אם הם פת הבאה בכסנין יש לסמוך על הראב"ד, כיון שהוי ספק בזה הולכים אחר דעת האוכל להחמיר. והיינו ודאי כפי הצד שהשיטות פליגי, ולכן אפשר לצרף כל דעה עם הראב"ד.

ובאמת, גם שם פליג המאמר מרדכי, שגם בדברים המסופקים מ"מ דעת השו"ע שהולכים אחר אכילת העולם.



ג. אוכל ב' מינים בתוך הסעודה

וכן נפ"מ שעולה מזה, באוכל בתוך הסעודה, דאם דינה כפת הבאה בכסנין צריך לברך עליה גם תוך הסעודה, כמבואר בגמ' בברכות מ"א: לפירוש התוס' שם ד"ה הלכתא, דפהבב"כ היא מהדברים שבאים שלא מחמת הסעודה וטעונים ברכה לפנייהם, משא"כ אם היא פת גמורה, ברכת המוציא פוטרתה.

ועוד נפ"מ, דאם אוכל ב' מינים של פהבב"כ חייב בנט"י והמוציא וברהמ"ז, דממנ"פ אכל פת.

אמנם, מסתימת כל הפוסקים משמע דבכל גווני מברכים במ"מ ומעין ג', וכ"ה מנהג העולם. ובהכרח צ"ל דאף דלא נקטינן בודאי כהצד של המאמ"ר, מ"מ מכלל ספיקא לא נפקא שמא כל המינים הם פהבב"כ, וממילא נשאר הדין דספק ברכות להקל.



ד. ברכה על טפלים לפהב"כ

אלא דלפ"ז תהיה נפ"מ הפוכה, בה החומרא היא שלא לברך, והיינו כשאוכל פהב"כ פחות מקביעו"ס, ושותה עמה קפה, שאם נחוש לשיטה שדבר זה הוא פת, א"כ נמצא שהקפה טפל לפת ופטור מברכה.

ובאמת כבר העירו בזה כמה פוסקים (אל"צ, ח"ב פי"ב; תשוה"נ ב', קכ"ג) שכתבו דיתכן שעדיף לכתחילה להקדים את ברכת שהכל, או לפטור בדבר אחר (וזהו עדיף טפי, כדי שיכול יהיה לקיים דין קדימה).

וראיתי בצי"א (ח"ה סי' ה') שכתב סברא לפטור, דמכיון שבאכילה זו עצמה עשינו מעשה בפועל לא לחשבם ללחם, בזה שברכנו על הכיסנין במ"מ, ומלבד שהוא תרתי דסתרי גלוי', הרי הוקבע בזה הדבר לא לחשבם לפת, וקבלנו עלינו לא לחשוב זה כקביעות סעודה. והרי העיקר מה שפוטר משקין באמצע סעודה הוא בגלל הקביעות סעודה, ואכילת ארעי בפת גופא ג"כ אינה פוטרת, ומכיון שבפועל לא חשבנו את הכסנין לקביעות סעודה וברכנו במ"מ ונקבע כדבר דאין דרך בנ"א לקבוע עליו, ממילא אינו פוטר זה ששותה עם זה הקפה או התה.

ולכאורה יש עוד לומר, דיכול לכוון בברכת המזונות שאינו חפץ לפטור השתכל (שי"א דמהני בכה"ג), ואף דגורם בכך ברכה שא"צ, הרי כשנצרך מחמת ספק ברכות קי"ל דאין בזה ברכה שאינה צריכה.



סיכום ודינים העולים (חלקי)

א. מסקי' בגמ' כר"נ ור"י דפהב"כ תליא אם קבע מברך המוציא וברהמ"ז, ואם לא קבע מזונות [כמו שבי' הרשב"א, שאין דרך בני אדם בפת כזה, וכשאדם קובע סעודתו עליו הא אחשביה ושוויא פיתא].

ב. לשון ר"נ "כל שאחרים קובעין עליו", וכן נתבאר בראשונים דאם אכל שיעור קביעות דאחרים, אף דהוא לא קבע חייב בברהמ"ז. אמנם כשאכל שיעור שאחרים אין קובעין והוא קבע, נחלקו הראשונים, דהרא"ש בשם הר"מ כ' דאפילו כשהוא קובע אינו מברך, דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם. והראב"ד סבר דמברך, והפוסקים נקטו כהר"מ.

ג. עוד דנו הפוסקים, כמה הוא שיעור קביעות סעודה שנאמר כאן, דכמה פוסקים נקטו כמהר"ם חביב דילפינן משיעור עירוב תחומין דבעינן ג' או ד' ביצים, והרבה פוסקים נקטו דאין לברך המוציא ובהמ"ז אלא כשיעור סעודה קבוע שהוא של ערב ובקר, וכן נוטה דעת המ"ב לעיקר, אף דכתב להחמיר שלא לאכול ד' כביצים.

ד. אפשר לבאר דנחלקו בגדר הקביעות, אם ענינה שאוכל להשביע רעבונו [ולכן צריך אז לברך המוציא וברהמ"ז, שהם ברכות שנתקנו על הלחם המשביע ומחיה], או שהוא ענין של חשיבות האכילה, שאוכלו בצורה קבועה.

ה. במג"א כתב דאם אוכל את הפהב"כ עם בשר או שארי תבשילין, ובזה האופן יש בהם סעודת קבע, מקרי קביעות, ובמ"ב הוכיח דגם המג"א סבר דמשערי' לפי סעודת ערב ובוקר, דשיעור ד' ביצים הוא קבוע לפת לבדו. ומזה מוכח דגם לפי הצד דהשיעור תלוי בשביעת ערב ובוקר, מ"מ הוי גדר של חשיבות האכילה, וסברי דהחשיבות היא רק במה ששבעים מפת כזו [ולכן מצטרף דברים המלפתים אף שאינו אוכלם ביחד, ושונה משביעה דאורייתא שלכל היותר מצרפין מלפתים שאוכלין ביחד עמו].

ו. יש שנקטו שישנו שיעור אמצעי, שהוא תלוי באדם עצמו אם קובע חייב בברהמ"ז. ונתבאר כמה קושיות בדבר, וצ"ע.

ז. בענין מהי פהב"כ נתבארו ג' דיעות, ופשטות הפוסקים דהוי מחלוקת בין השיטות, ונפ"מ באוכל בתוך הסעודה, שאין מברכין רק בנתקיימו כל השיטות, וכן נפ"מ באוכל ב' מינים של פהב"כ. אמנם מנהג העולם שלא לברך בכה"ג ברהמ"ז, וצ"ל דמכלל ספיקא לא נפקא שמא כל המינים הם פהבב"כ וממילא נשאר הדין דספק ברכות להקל.

ח. ויל"ע טובא, כשאוכל פהב"כ פחות מקביעו"ס, ושותה עמה קפה, שאם נחוש לשיטה שדבר זה הוא פת, א"כ נמצא שהקפה טפל לפת ופטור מברכה. ויש שכתבו שעדיף לכתחילה להקדים השתכל, או לפטור בדבר אחר, ואפשר דיכול לכוון בברכת המזונות שאינו חפץ לפטור השתכל.



חידושי דינים שנתבארו בין הדברים

א. לפי משנ"ת דבעי' צורה של קביעות, כתב הערוה"ש ללמד זכות על האוכלים בשמחות הרבה, דאינו תלוי בשיעור קביעת הסעודה אלא באופן האכילה, א"כ באכילות אלו שחוטפין ואוכלין כמה שהן בלי הכנה, ויש אוכלין מעומד ומהלך, וזה לא מקרי קביעת סעודה (וסיים דמ"מ כל ירא ה' ירחק א"ע מזה). ועוד כתבו לימוד זכות ע"פ המובא בשם הגר"א דבמזונות שאין רגילים לשבוע מהם, אפילו שאכל כשיעור שביעה אין לברך ברכת המזון.

ב. בדברי המג"א דשאר אוכלין מצטרפין לקביעות, חילקו הפוסקים, דאם רצונו לשבוע משאר הדברים, ומביא פהב"כ כתוספת להם, כיון שאין רוב קביעות על הפת, אין מתחייב בברהמ"ז. וכן כתבו לגבי דברים שאין להם שייכות זה לזה, שאין אכילתם מצטרפת עם שאר המאכלים כיון שאין לה שייכות אליהם.

ג. בשבה"ל (ז, כה) והמג"ס כתבו ע"פ המ"ב, דמי שאוכל ג' ביצים עם תוספות ומגיע לשיעור ד' ביצים, אם אין בו שיעור סעודת ערב ובוקר, אין לו לחוש כלל, דהרי ד' ביצים זהו השיעור של סעודה בלי התוספות, ואמנם באג"מ כתב דשיעור ד' ביצים קבעוהו משום הרגלי האכילה, אבל היום שרגילים לאכול מעט פת והרבה תוספות, א"כ יהיה שיעור הפת קטן יותר [ומ"מ גם לדעתו כתב המג"ס, דמיירי דוקא כשאוכל מהפת כאותו השיעור שרגילין לאכול בסעודת ערב ובוקר]. ובהל' יום ביום פקפק בכ"ז, דאם הוא עצמו קבע לא אמרי' בטלה דעתו.

ד. גם לסוברים דהשיעור הוא כסעודת ערב ובוקר, מ"מ לא נאמר על אותם האוכלים ארוחת בוקר דרך עראי, שאף אם כונתם להשביע נפשם, מ"מ אין זו 'סעודה לשובע'.

ה. כ' בס' הל' יום ביום דהאוכל בדרך עראי, ובתוך כל אכילתו הגיע לשיעור אכילת קבע, אינו חייב בברהמ"ז, שהרי אין הנידון כאן מצד 'שיעור' וביטול דעתו, אלא שאכילה כזו מוכיחה בע"כ על קביעות, אבל אם האכילה מורכבת מהרבה אכילות עראיות, בע"כ אין בה שם קביעות.



הרב לירון מידני

טבילת כלים בשבת

א. סוגיית הגמרא ושיטת הרי"ף

סוגיית הגמרא בביצה

איתא במשנה בביצה (יז:): "חל (יום טוב) להיות אחר השבת, בית שמאי אומרים: מטבילין את הכל (אדם וכלים) מלפני השבת, ובית הלל אומרים: כלים – מלפני השבת, ואדם – בשבת". ע"כ. כלומר, אדם מצווה לטהר את עצמו ברגל (כמבואר בגמרא ב"ה טז:), ולכן צריך להטביל את עצמו ואת כליו לטהרה בערב יו"ט, וכשחל ערב יו"ט בשבת – סוברים ב"ש שצריך להיטהר בערב שבת, משום שאסור לטבול או להטביל כלים לטהרה בשבת ויו"ט. ולעומתם ב"ה סוברים, שאסור להטביל כלים לטהרה בשבת ויו"ט, אולם אדם מותר לטבול לטהרה בשבת ויו"ט.

ובמשנה בשבת (לה.) איתא: "ספק חשכה ספק אינה חשכה... אין מטבילין את הכלים". ומבואר שהאיסור להטביל כלים הוא גם בבין השמשות.

ובגמרא (ביצה יז:–יח:) נאמרו ד' טעמים לאיסור טבילת כלים:

א. רבה אמר: גזירה שמא יטול את הכלי בידו, ויעבירונו ד' אמות ברה"ר ממקומו עד המקוה [ואפילו אם יש לו בור בחצרו – אסור, גזירה משום בור ברה"ר. ואפילו ביו"ט (שמותר לטלטל בו ברה"ר לצורך) – אסור, גזירה משום שבת].

ב. רב יוסף אמר: גזירה שמא יסחט את הכלים שהטביל [כגון בבגדים, ואפילו בכלים שלא שייך בהם סחיטה – אסור, גזירה משום בגדים].

ג. רב ביבי אמר: אם נתיר להטביל כלים ביו"ט – האדם יבוא להשהות את טבילת כליו עד יו"ט, שהוא פנוי בו, ולכן אסור להטביל כלים ביו"ט [לשיטת רש"י, החשש שלנו בהשהיה הוא, שמא יבוא בתוך כך לידי תקלה להשתמש בכלים תרומה. לשיטת המאירי, החשש שלנו בהשהיה הוא, שנמצא האדם מכוון מלאכתו לשבת ויו"ט^א]. והרא"ה ביאר בשם "יש מפרשים", שהחיוב הוא ליטהר לפני יו"ט ויבוא יו"ט בטהרה, ואם משהה את הטבילה ליו"ט – נמצא שאינו מקיים את עיקר החיוב. וגם שבת הסמוכה ליו"ט – עשאוה כיו"ט ואסרו לטבול בה. וגם בשבת דעלמא אסרו, גזירה משום שבת הסמוכה ליו"ט^ב. ותניא כוותיה דרב ביבי.

ד. רבא אמר: מפני שנראה כמתקן כלי [ומ"מ אדם מותר לטבול בשבת ויו"ט, משום שהוא נראה כטובל על מנת להצטנן ולא כטובל לטהרה].



(א). וראיתי בהערות המהדיר למאירי, שכתב שדברי המאירי הם כפירוש ר"ח. אולם לענ"ד לשונו של ר"ח היא סתומה, שכתב וז"ל: "ונמצא משהא אותם ביום טוב", וקשה לומר בודאות שכוונתו לפירושו של המאירי. וכן מצאתי בהערות המהדיר לפירוש ר"ח (הוצאת מכון לב שמח), שכתב (הערה 63) דלא נתברר בדברי ר"ח מה החסרון בהשהיה.

דברי הרי"ף והרא"ש

והרי"ף (ביצה י.) העתיק רק את טעמיהם של רב יוסף ורב ביבי, והשמיט את טעמיהם של רבה ורבא. וכתב עליו הרא"ש (ביצה פ"ב סימן יב) וז"ל: ותמהני, למה האריך לפרש משנה זו, מה שייך טבילת כלים האידנא? ועוד, לפי הטעמים שכתב מותר להטביל כלים חדשים ביום טוב! הלכך נראה, דטעמא דרבה עיקר, דהלכתא כוותיה לגבי דרב יוסף^(ב), וכן מצינו זה הטעם גבי שופר ולולב ומגילה^(ג), וכן רבא בתראה הוא^(ד). ומאלו שני הטעמים אסור להטביל כלים חדשים ביום טוב. ע"כ.



ביאור דברי הרא"ש

וצריך להבין מדוע כתב הרא"ש שלפי טעמי רב יוסף ורב ביבי מותר להטביל כלים חדשים ביו"ט. וביאר בביאור הלכה (או"ח סימן שכג ס"ז), שלטעמו של רב יוסף (שמא יסחוט) אין לאסור טבילת כלים חדשים, משום שטבילת כלים חדשים אינה שייכת בכלים שהם בני סחיטה, ולכן לא שייך לגזור אטו כלים שהם בני סחיטה. ולטעמו של רב ביבי (שמא ישהה) ג"כ אין לאסור טבילת כלים חדשים, שגזירת שמא ישהה שייכת דוקא בכלי טמא, שאם ישהנו – יש חשש שישתמש בו תרומה ויאכל תרומה טמאה, משא"כ בכלי חדש, שגם אם ישתמש בו בלי טבילה – אין המאכל נאסר, ואף ההשתמשות עצמה אינה אסורה אלא מדרבנן.



מדברי ראשונים אחרים מוכח שטעמו של רב יוסף שייך גם בטבילת כלים חדשים

וכתב המאירי (ביצה יח.) וז"ל: מכיון שביארנו שגזרין כלים שאינן בני סחיטה אגב אותן שהן בני סחיטה, שאלו בתוספות, היאך התירו בפרק כל כתבי בקערות שאכל בהן ערבית להדיחם בשחרית^(א), והרי יש להם לגזור אטו אותם שהם בני סחיטה! ותירצו, [א.] שלא גזרו אלא בהטבלה של מצוה וטהרה, אבל הדחה של רשות – לא. [ב.] ועוד, שאותה הדחה לא שייכא אלא באותם הכלים שאינן בני סחיטה, אבל טבילה לטהרה – שייכא בכולהו. ע"כ. וכיו"ב כתב המכתם.

והנה, לתירוצם הראשון של התוס', גזירת שמא יסחוט שייכת גם בטבילת כלים חדשים, שהרי הדחת קערות שייכת רק בכלים שאינם בני סחיטה, ובכל זאת לא התירוה אלא מפני שהיא מעשה הרשות, אבל אם היתה מצוה – לא, ומכאן נלמד לטבילת כלים חדשים, שהיא של מצוה, דשייכת בה גזירת שמא יסחוט למרות שהיא רק בכלים שאינם בני סחיטה. והרשב"א (ביצה יח. ד"ה גזרין) הביא רק את תירוצם הראשון של התוספות.

(ב). כמבואר בגיטין (עד:).

(ג). שאסור לתקוע בשופר בר"ה שחל בשבת (ר"ה כט:), או ליטול לולב בסוכות שחל בשבת (סוכה מב סע"ב), או לקרוא מגילה בפורים שחל בשבת (מגילה ד:), והכל מטעם גזירה שמא יעבירו ד' אמות ברה"ר. ומבואר דק"ל כטעמיה דרבה.

(ד). וק"ל דהלכתא כבתראי.

(ה). אולי צ"ל: לשחרית, שלשון הברייתא שם היא: "תנו רבנן: קערות שאכל בהן ערבית – מדיחן לאכול בהן שחרית".

ולתירוצם השני של התוס', נראה להתיר טבילת כלים חדשים אליבא דרב יוסף, כיון שטבילת כלים חדשים אינה שייכת בכלים שהם בני סחיטה, ודמי להדחת קערות שהתירו מטעם זה. ומ"מ ניתן לומר, שלא התירו אלא בהדחת קערות, שפעולה זו שונה באופיה מטבילת כלים טמאים, אולם בטבילת כלים חדשים, שהיא אותה פעולה ממש של טבילת כלים טמאים – יש לאסור, כיון שפעולת הטבילה שייכת גם בכלים שהם בני סחיטה, בטבילה לטהרה. אלא שמלשון התוס' נראה להתיר כהבנה הראשונה, שהרי כתבו: "אבל טבילה לטהרה – שייכת בכולהו". ומ"מ אינו מוכרח לענ"ה.

והרא"ה (ביצה יח. ד"ה רב יוסף) כתב וז"ל: וכי תימא, והרי הדחת קערות וכוסות התירו בשבת, ולא גזרינן אטו כלים דבני סחיטה! לא דמיאן (פירוש: אינם דומים), דבכלים דבני סחיטה – לא שייכא בהו הדחה אלא כיבוס, ודבר ידוע הוא דחשיב מלאכה, אבל טבילה – דבר השווה הוא לכל הכלים, וכיון ששרה אותן במים – אתי לידי סחיטה. ע"כ. וכיו"ב כתב הר"ן (ביצה י. בדפי הרי"ף). ונראה לבאר דבריו, שבנקיין מלכלוך יש הבדל בלשון בני האדם בין בגדים לקערות, שבקערות הפעולה נקראת "הדחה", ובבגדים "כיבוס", ולכן אם נתיר להדיח קערות – אף אחד לא יטעה מכאן להתיר כיבוס בגדים, ובפרט שהמילה "כיבוס" מצד עצמה ידועה כמלאכה האסורה בשבת. לעומת זאת, בטבילה – אין הבדל בלשון בני האדם, והפעולה נקראת "טבילה" בין בבגדים ובין בכלי אכילה, ולכן גזרינן הני אטו הני.

ולתירוצו נראה שיש לגזור גם בטבילת כלים חדשים, שהרי הפעולה הנקראת "טבילה" שייכת אף בכלים בני סחיטה, בטבילת בגדים טמאים⁹.

והשיטה מקובצת (ביצה יח. ד"ה גזירה הני) כתב וז"ל: ואף על פי שהתירו להדיח קערות לאכול בהן, התם לא גזרו כדי שלא ימנע משמחת יום טוב¹⁰. ע"כ. ונלע"ד לבאר דבריו, שטבילת כלים

9. וחשבתי שאולי יש לדחות, ששאלת הרא"ה היתה רק על נקיין מלכלוך, ששייך גם בקערות (הדחה) וגם בבגדים (כיבוס), בדומה לטבילת כלים טמאים, ששייכת גם בכלים וגם בבגדים, אולם לגבי טבילת כלים חדשים, שאינה שייכת בבגדים כלל – לא היתה שאלה מלכתחילה וברור שאין לגזור.

אולם, ביאור זה חסר בדברי הרא"ה, שהרי הקשה בפשיטות מדוע בהדחת קערות לא גזרינן אטו בני סחיטה כמו בטבילת כלים, ואם הביאור הוא כמו שרציתי לדחות – לכאורה היה צריך לבאר דבריו יותר באריכות, כגון שיכתוב: "ולא גזרינן אטו כיבוס, שהוא נקיין כלים דבני סחיטה" (דלכאורה הדחת קערות וכיבוס בגדים – הן מלאכות שונות, למרות שמצד הפעולה שתיהן מנקות מלכלוך, ולא הייתי חושב כלל לגזור הדחת קערות אטו כיבוס בגדים, ולכן אם זו היא כוונת הרא"ה – לכאורה היה צריך לבאר דבריו). ועוד, ששאלתו מדוע בהדחה לא גזרינן אטו כלים דבני "סחיטה" – לא משמע כמו שרציתי לדחות, כי אם שאלתו מלכתחילה היתה מדוע אין אנו גוזרים נקיין קערות אטו נקיין בגדים – עצם הכיבוס של הבגד המלוכלך אסור מדאורייתא, והוא עיקר המלאכה, וזה עוד לפני שמגיעים לסחיטה.

עוד יש להוסיף, שמדברי המאירי והמכתם מוכח ששאלתם היתה גם אם אין מציאות של בני סחיטה, שהרי תירוצם השני הוא שבהדחת קערות לא גזרו משום שאינה שייכת בבני סחיטה, ומשמע שבשאלתם (וכן בתירוצם הראשון) היה מקום לאסור אף אם אין שייך בני סחיטה כלל. ודו"ק.

10. וראיתי בהערות המהדיר לחידושי הרשב"א (מהדורת מוסד הרב קוק הערה 126) שהקשה על דברי השטמ"ק, דבהדחת קערות מדובר בשבת ולא ביו"ט, וא"כ מה תירץ שהתירו משום "שמחת יו"ט"? אולם לענ"ד אין זו הערה כלל, שהרי בגמרא בשבת (קמח:): נחלקו רבה ורב יוסף אם הלואת יו"ט ניתנה ליתבע, ורבה התיר משום דלא ליתי לאמנועי משמחת יו"ט, ומסוגיית הגמרא שם מוכח שמדובר גם על הלואת שבת, וכמו שהוכיחו במישור בהערות איש מצליח למשנה ברורה (ח"ה), בהערות שבסוף הספר, סימן תקכה משנה ברורה סק"ג), והרי לנו שהגמרא נקטה לשון "שמחת

טמאים היא צורך שבד"כ נוצר לפני יו"ט, ולכן אם נאסור טבילת כלים ביו"ט – הפתרון יהיה להטביל לפני כן. לעומת זאת, הדחת קערות היא צורך שבד"כ נוצר בתוך יו"ט, שאחר שאכל את סעודת הערב – צריך להדיח את הכלים לצורך סעודת שחרית, ואחרי סעודת שחרית – צריך להדיח לצורך סעודת הצהריים, ואם היינו אוסרים הדחת הקערות – ממילא הוא היה נמנע משמחת יו"ט.

ולתירוצו נראה ג"כ לאסור טבילת כלים חדשים ביו"ט, שהיא צורך שבד"כ נוצר לפני יו"ט.

והים של שלמה (ביצה פ"ב סעיף יט) והשאגת אריה (סימן נו) כתבו מסברא, דאף רב יוסף אוסר טבילת כלים חדשים בשבת, שמאחר שגזר כלים שאינם בני סחיטה אטו בני סחיטה – גזר גם טבילת כלים חדשים אטו טבילת בגדים מטומאה".

המורם מכל האמור, שלתירוצם הראשון של התוס', ולתירוצי הרשב"א, הרא"ה, הר"ן והשטמ"ק, נראה שגזירת סחיטה שייכת גם בטבילת כלים חדשים, וכ"כ גם היש"ש והשאגת אריה, וממילא לשיטתם, הרי"ף שהעתיק את טעמו של רב יוסף – יאסור הטבלת כלים חדשים בשבת.



אפשר שגם טעמו של רב ביבי שייך בטבילת כלים חדשים

גם מש"כ הרא"ש שלטעמו של רב ביבי (שמא ישהה) מותר להטביל כלים חדשים, אפשר שזה נכון לפי מה שפירש רש"י, שהחשש בהשהיה הוא שמא יבוא בתוך כך לידי תקלה להשתמש בכלים תרומה, וחשש זה לא שייך בטבילת כלים חדשים, שגם אם ישתמש בהם – המאכל לא ייאסר. וכן אפשר לומר שזה נכון לפי הפירוש שהביא הרא"ה בשם "יש אומרים", שהחשש בהשהיה הוא משום שחייב אדם לטהר את כליו לפני יו"ט ויבוא יו"ט בטהרה, וגם חשש זה לא שייך בהטבלת כלים חדשים. אולם, לפי מה שפירש המאירי (וכ"כ הרא"ה והר"ן לחד פירושא),

יו"ט" למרות שלפעמים מדובר גם על "עונג שבת", כי גם עונג שבת – מצוה רבה היא, וחשו לה חכמים.

ח. וראה בשאגת אריה שכתב, שאע"פ שיש כאן גזירה שלישית, א. דגורין טבילת כלים חדשים דלעולם לא שייך בהו סחיטה אטו טבילת כלים דלאו בני סחיטה נינהו לטהרתן, ב. ואינהו גופיהו אטו כלים דבני סחיטה נינהו לטהרתן, ג. דגורין בהו שמא יסחוט, מ"מ, כיון דלרב יוסף גזרו חכמים בטבילת כלים גזירה לגזירה, שהרי גזרו על כלים דלאו בני סחיטה נינהו אטו כלים דבני סחיטה נינהו, והוא גופיה אינו אלא גזירה שמא יסחוט, אף על גב דבעלמא גזירה לגזירה לא גזרינן, ש"מ השוו חכמים דבריהן בגזירת טבילת כלים, וא"כ יש לאסור בכל עניין, ואפילו בגזירה שלישית ויותר, ולכן יש לאסור גם טבילת כלים חדשים.

וראה בדבריו, שהביא ראה מהגמ' דלרב יוסף יש לגזור בטבילת כלים אף גזירה שלישית, ודחה ראייתו. ולענ"ד יש ראייה אחרת לדבריו מהגמרא, שאב"י הקשה לרב יוסף את כל הקושיות שהקשה לרבה, והקושיא הראשונה היתה: "והא תנן: ושיוין שמשקין את המים בכלי אבן לטהרן, אבל לא מטבילין. ואי איתא, נגזור השקה אטו הטבלה!" והשקה והטבלה שייכות רק בכלים שאינם בני סחיטה (דכלים בני סחיטה – לא יכילו המים בתוכם), והטבלה אסורה אע"פ שיש בה גזירה שלישית: הטבלה באינם בני סחיטה אטו טבילה באינם בני סחיטה, ואינהו גופיהו אטו טבילה בבני סחיטה, דגורין בהו שמא יסחוט, ובכל זאת נאסרה ההטבלה! ואב"י הקשה שגם השקה תיאסר אטו הטבלה, וענה לו רב יוסף שאין גזורים בהשקה, משום שהיא מילתא דלא שכיחא, ועכ"פ מוכח מדבריו שהיה מקום לגזור אע"פ שיש כאן גזירה שלישית ורביעית, ומה שאין אנו גזורים – זה רק משום שהיא מילתא דלא שכיחא.

שהחשש בהשהיה הוא שנמצא האדם מכוון מלאכתו לשבת ויו"ט – זה שייך אף בטבילת כלים חדשים. ומאן לימא לן שהרי"ף לא מפרש כהמאירי בזה?

ואפשר, שאף לפירוש שהביא הרא"ה יש לאסור טבילת כלים חדשים, כי גם בטבילת כלים מטומאה הטעם שהביא שייך רק ביו"ט או בשבת הסמוכה ליו"ט, ובכל זאת אסרו בכל שבתות השנה גזירה משום האי שבת (כך מבואר ברא"ה), וא"כ, אפשר לומר שגם בטבילת כלים חדשים גזרין משום טבילת כלים טמאים, כשם שגוזרים בכל שבת אטו שבת הסמוכה ליו"ט.

ועכ"פ יוצא, שגם לטעמיהם של רב יוסף ורב ביבי אפשר לאסור טבילת כלים חדשים ביו"ט, וא"כ, הרי"ף שהביא את טעמיהם יכול ג"כ לאסור בזה.



מדוע הרי"ף לא הביא את טעמיהם של רבה ורבא

ומ"מ צריך ליישב את תמיהת הרא"ש, מדוע הרי"ף השמיט את טעמיהם של רבה ורבא? ובשלמא אם היה מעתיק רק את טעמו של רב ביבי – היינו אומרים שזה משום שתניא כוותיה, אבל צריך ליישב מדוע העתיק גם את טעמו של רב יוסף, והשמיט את טעמיהם של רבה ורבא^ט.



יישוב הקרבן נתנאל והדחקים שבו

והקרבן נתנאל (על הרא"ש הנ"ל בביצה פרק ב, אות ל) כתב וז"ל: והנראה ליישב דברי הרי"ף, דס"ל דהך טעמא שמא ישהה – שייך בכלים הראויים להשתמש בהם לח ויבש, אבל בכלי סחיטה, דאינן ראויים להשתמש בהן תרומת תירוש ויצהר כי אם תרומת דגן, משום האי חששא רחוקה – אינו מן הסברא לגזור שמא ישהה, אלא דרב ביבי סמך בכלי סחיטה אטעמיה דרב יוסף. אלא אטעמיה דרב יוסף לחוד הוי קשה, כלים דלאו בני סחיטה מאי איכא למימר? ומשני רב ביבי לתרוצי מילתא דרב יוסף: בכלים דלאו בני סחיטה – גזרין שמא ישהה, דראויין להשתמש בהן לח ויבש. והשתא ניחא דלא פסק כרבה ורבא, דהא תניא כוותיה דרב ביבי, ש"מ דהנך טעמי דרבה ורבא ליתא, דא"כ למה תני בברייתא שמא ישהה? אבל לרב יוסף איכא למימר דהברייתא ס"ל ג"כ טעמא דרב יוסף, אלא שצריכה לטעמא שמא ישהה לכלים דלאו בני סחיטה ניהו. ע"כ.

אולם לכאורה יש להקשות על דבריו. ראשית, ביאורו חסר מאד מן הספר. ועוד, שכל ביאורו מבוסס על כך שהרי"ף פירש, דהחשש שמא ישהה – היינו שיבואו להשתמש בכלי תרומה, אבל לביאורים האחרים שראינו, שהחשש הוא שמא יכוון מלאכתו לשבת ויו"ט, או שמא ייכנס ליו"ט בטומאה – החשש שייך גם בכלים בני סחיטה. ואף לביאור רש"י, לענ"ד אין זו חששא רחוקה כ"כ שישתמש בו תרומת דגן, ומשום חששא זו היה ראוי לנו לגזור שמא

ט). אמנם, המהרש"א (ביצה יח סע"א) יישב שפיר מדוע נזקק הרי"ף לטעם נוסף מלבד טעמו של רב ביבי, ונביא את דבריו בעזרה"ת לקמן בביאור דעת הרמב"ם. אולם, עדיין קשה, מה ראה הרי"ף לנקוט כטעמו של רב יוסף ולא כטעמי רבה ורבא? ועוד יש להעיר, שיישובו של מהרש"א נכון דוקא אם הרי"ף פירש את חשש ההשהיה כרש"י או כיש אומרים שהובאו ברא"ה, אולם אם הרי"ף פירש כמאירי וסיעתו – אין מקום לדברי המהרש"א.

ישיה, ועוד, דלהרמב"ם (הלכות תרומות פ"ב ה"א) מעשר כל פירות האילן הוא מדאורייתא ולא רק דגן תירוש ויצהר, וא"כ החששא אינה רחוקה כלל וכלל, ומאן לימא לן שהרי"ף חולק על הרמב"ם בזה?



ישוב הראשון לציון והדוחק שבו

והאור החיים הקדוש בספרו ראשון לציון (ביצה יח. ד"ה ונראה דהרי"ף) כתב וז"ל: ונראה דהרי"ף מפרש מאי דקאמר הש"ס "תניא כוותיה דרב ביבי" כפשטה, דהבבליה מסייעא לרב ביבי בשינויא דמתניתין... וכיון דתלמודא מסייע אוקמתא דרב ביבי מהבבליה – הכי נקטינן בין ביום טוב בין בשבת... ומאי דמייתי הרי"ף מילתיה דרב יוסף – לאו משום דפסיק כוותיה במאי דקמן, אלא לומר דלא אתא רב ביבי לשנויי טעמא דאיסור טבילת כלים אלא בכלים דלאו בני סחיטה נינהו, אבל כלים דבני סחיטה נינהו – אסור להטביל בלאו טעמא דשמא ישהא. ונפקא מינה לאסור אפילו כלים שנטמאו ביו"ט, דכל בני סחיטה נינהו – אסור שמא יסחוט, והא מילתא הלכתא היא. עכ"ל.

ובאמת, דבריו מתיישבים היטב על הלב בסברא, שבכלים בני סחיטה יש חשש גדול שמא יסחוט, ומסתבר שלכו"ע יש לחשוש לזה, ולאסור אף בכלי שנטמא ביו"ט. אולם, לענ"ד קצת קשה להכניס הסבר זה בדברי הרי"ף, משום שהרי"ף הביא את טעמו של רב יוסף, ובנוסף לכך הביא גם את קושיית הגמרא ותירוצה: "תינח כלים דבני סחיטה נינהו, כלים דלאו בני סחיטה נינהו מאי איכא למימר? גזירה הני אטו הני", ולפי דברי האור החיים הקדוש, שהרי"ף מסכים עם גזירה זו רק בכלים שהם בני סחיטה, לשם מה הביא הרי"ף את קושיית הגמרא ותירוצה לגבי כלים שאינם בני סחיטה?



ישוב החתם סופר והדוחק שבו

והחת"ס (בחיידושי לביצה יח.) ביאר מדוע הרי"ף דחה את טעמי רבה ורבא, ולצורך הבנת דבריו נקדים הקדמה קצרה.

רבה ביאר את טעם איסור טבילת כלים בשבת ויו"ט, שהוא מגזירה שמא יוליך את הכלי ד' אמות ברה"ר, וגזרו אף בבור בחצירו אטו בור ברה"ר, וגזרו אף ביו"ט (שמותר לטלטל בו לצורך) אטו שבת. והקשה עליו אב"י, שאם באיסור טבילת כלים החמירו לגזור גזירה לגזירה, מדוע התירו לטבול ביו"ט כלי שנטמא בולד הטומאה, ולא אסרו זאת מגזירה שמא יטביל כלי שנטמא באב הטומאה? ותירץ רבה, שכלי שנטמא בולד הטומאה הוא שני לטומאה, וא"כ, אינו מטמא חולין אלא רק תרומה (שאינן שני עושה שלישי בחולין אלא בתרומה), וממילא הנפק"מ של דין זה תהיה רק לגבי כהנים, והכהנים זריזים הם, ולכן לא גזרו בזה.

והקשו התוספות (יח. ד"ה היכי משכחת לה), שבכלי שנטמא בולד הטומאה יש נפק"מ גם לישראלים, משום שהוא מטמא גם משקין של חולין, וא"כ לכאורה יש לגזור בו! ותירצו, דמיירי בכלי שאין ראוי להשתמש בו משקין, כגון כלי מנוקב.

וכתב על זה החת"ס וז"ל: ואמנם נ"ל לרב יוסף לא צריכי להך שינוי דחיקן, דממ"נ כלים דבני סחיטה – לא שייך משקין, ודלא בני סחיטה, כיון דלא גזרו בהו אלא משום בני סחיטה – לא חמירי מיניה, ולא גזרו בולד הטומאה אפי' אי חזי' למשקין. ונ"ל היינו טעמא דשביק רי"ף שינוי דרבה ופסק כרב יוסף... דלרבה שינוי דחיקא הוא, ואשנוי דחיקא לא סמכינן, משא"כ לרב יוסף. ע"כ.

אולם, לענ"ד קשה מאד לומר שהרי"ף דחה את דברי רבה מפני שתירוצו באחד מהמהלכים בסוגיא דחוק לדעת החת"ס, והרי"ף פשוט השמיט את דברי רבה, ואפילו לא טרח לציין את הדוחק שמכוחו הוא דוחה את דברי רבה. ועוד, שהרשב"א (ביצה יח. ד"ה ולד) תירץ את קושיית התוס' בתירוצ פשוט יותר, שאע"פ שלפעמים יש נפק"מ גם בחולין (במשקין) – מילתא דלא שכיחא היא, ואף בה לא גזרו רבנן.

וכתב עוד החת"ס, שהרי"ף לא קיבל את טעמו של רבא, משום שלטעמו של רבא אסור להטביל כלי משום שנראה כמתקן, אבל אדם מותר לטבול משום שהוא נראה כטובל על מנת להצטנן. והקשו על זה בגמרא, שא"כ מדוע מותר לטבול ביוה"כ, הרי ביוה"כ אסור לטבול על מנת להצטנן, וממילא מוכח שהוא טובל לטהרה! ותרצה הגמרא: "הואיל ובשבת שרי – ביום הכפורים נמי שרי" (פרש רש"י: כיון דבשבת, דחמירא במלאכה, שרי משום טעמא דמיקר – ביום הכפורים נמי שרי, ואף על גב דלא נראה כמיקר, שלא תחמיר לענין מלאכה ביום הכפורים משבת).

והרי"ף (סוף מסכת ביצה) כתב, שהחמירו חכמים במוקצה ביו"ט יותר מבשבת, והביא ראיות לדבר. והקשה עליו הרז"ה (ביצה א:): ממה שלימד רבא כאן, דהואיל ובשבת שרי – ביוה"כ נמי שרי, וא"כ, אף אנו נאמר שהואיל ומוקצה מותר בשבת – מותר גם ביו"ט, שלא תחמיר ביו"ט יותר מבשבת! וכתב החת"ס, שמכח קושיא זו דחה הרי"ף את דברי רבא כאן.

אולם, לכאורה הסבר זה קשה מאד, שהרי הרמב"ן (במלחמות א:ב.) והר"ן (על הרי"ף סוף מסכת ביצה) יישבו שפיר את קושיית בעל המאור, וז"ל הר"ן: ולקושייתו של בעל המאור ז"ל יש לומר, דכי אמרינן "ליכא מידי דבשבת שרי וביום הכיפורים אסור" – הני מילי בשבת ויוה"כ, שדינם שוה וקדושה אחת להם, ולא אתי לזלזולי ביום הכפורים^(א), אבל ביום טוב, משום דאתי לזלזולי ביה – לא ראו להשוותו לשבת. והרי מצינו שמחלקין ביניהם, שהרי אמרו (שבת מה.): "מניחין נר על גבי דקל בשבת, ואין מניחין ע"ג דקל ביום טוב", ולפיכך, כל מוקצה, אף על פי שהוא מותר בשבת – אסור ביום טוב. ע"כ. ולסברא זו יש בית אב בכמה מקומות בתלמוד^(א). ולכן לענ"ד קשה מאד לומר שהרי"ף דחה דברי רבא מחמת קושיית הרז"ה^(ב).^(א)



(א). וראה בתוספות חולין (קא: ד"ה הויד) דאיכא אינשי דחמיר להו יוה"כ יותר משבת, והכי חזינן האידינא.

(יא). למשל: בתענית (יז:): "הללו דברי תורה, ודברי תורה אין צריכין חיווק, הללו דברי סופרים, ודברי סופרים צריכין חיווק". וכן בחגיגה (כב:): "מתוך חומר שהחמרת עליו בתחילתו – הקלת עליו בסופו". ויסוד זה מתבאר במקומות נוספים בתלמוד, ולא מסתבר שרבא חולק על כל המקומות הללו.

(יב). ואפילו הרז"ה (שם) לא העלה על דעתו לדחות את דברי רבא מחמת הקושיא, אלא חילק חילוק כדי ליישב הקושיא. עיין בדבריו.

נראה שהרי"ף לא דחה את טעמי רבה ורבה

וכיון שלא מצאתי טעם מספיק מדוע ידחה הרי"ף את טעמי רבה ורבה⁽⁷⁾, נלע"ד לומר שהרי"ף באמת לא דחה את טעמיהם, ומ"מ, מכיון שטעמיהם טעונים ביאור, ואינם מתיישבים על הלב בפשיטות כ"כ⁽⁸⁾, ואין כ"כ נפק"מ בהבאת טעמיהם, שהרי לכו"ע אסור להטביל כלים טמאים, מאיזה טעם שיהיה, ועוד, שטבילת כלים טמאים בין כה וכה אינה נוהגת בזמן הזה, לכן בחר הרי"ף להעתיק רק את טעמיהם של רב יוסף ורב ביבי, שהם פשוטים יותר.

ומצאתי בית אב לדבריי בשו"ת שאגת אריה (סימן נו), שכתב וז"ל: וכיון דלענין טבילת כלים חדשים שכיון הרי"ף להביא הא מתני' עם מה שנאמר עליו בגמרא בהלכותיו - ליכא שום נ"מ

(יג). וראה בשו"ת כתב סופר (סימן סט), שביאר באריכות מדוע הרי"ף לא העתיק את טעמי רבה ורבה, ולענ"ד גם דבריו חסרים מאד בדברי הרי"ף, ואכמ"ל.

יד). והעירני הרב איתן זמורה שליט"א, שאולי הרי"ף דחה את טעמו של רבה, משום שבסוגיא אחרת רב חסדא חלק עליו ותניא כוותיה דרב חסדא, דמבאר במשנה בשבת (כ:) שאסור להדליק נרות שבת בשמן שריפה (שמן של תרומה שנטמאה), ובגמרא (שבת כג:) נחלקו אמוראים בטעם האיסור, וז"ל הגמרא: אמר רבה: ... מתוך שמצוה עליו לבערו (דילמא אתי ביה לידי תקלה דאכילה. רש"י), גזרה שמא יטה. אמר ליה אביי: אלא מעתה, ביום טוב לישתרי, אלמא תנן: "אין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב?" [ומתרץ רבה:] גזרה יום טוב אטו שבת. רב חסדא אמר: לשמא יטה - לא חיישינן, אלא הכא ביום טוב שחל להיות ערב שבת עסקינן, לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב... תניא כוותיה דרב חסדא: כל אלו שאמרו אין מדליקין בהן בשבת - מדליקין בהן ביום טוב, חוץ משמן שריפה, לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב. ע"כ. והרי"ף (שבת י: בדפי הרי"ף) הביא רק את טעמו של רב חסדא ושתניא כוותיה. ואפשר שמשום כך דחה הרי"ף בסוגיין את טעמו של רבה, שהרי טעמו מבוסס על כך שגזורים יו"ט אטו שבת, ובסוגיא במסכת שבת נדחתה גזירה זו.

ויש להוסיף על דבריו, שאף מסוגיא אחרת עולה דאין לגזור יו"ט אטו שבת, שבמשנה בביצה (לב:) מבאר שאסור לטלטל בקעת של עץ ביו"ט כדי לסמוך בה את הקדירה או את הדלת, והקשתה הגמרא (שבת קכד:), מדוע נאסר לטלטל הבקעת ביו"ט, והלא דינה צריך להיות ככלי שמלאכתו להיות (שהרי עומדת להסקה והסקה מותרת ביו"ט)? ותראה הגמרא: "כיון דבשבת דבר שמלאכתו לאיסור הוא - גזירה יום טוב אטו שבת", והמשיכה הגמרא לדון וז"ל: ומי גזרינן (יו"ט אטו שבת)? והתנן: "משילין פירות דרך ארובה ביום טוב, אבל לא בשבת!" ומי לא גזרינן? והתנן: "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד"!!... אמר רב פפא: לא קשיא, הא (המשנה שלא מחלקת בין יו"ט לשבת) - בית שמאי, הא (המשנה שמקילה ביו"ט יותר משבת) - בית הלל, דתנן: "בית שמאי אומרים: אין מוציאין את הקטן ואת הלולב ואת ספר תורה לרשות הרבים. ובית הלל מתיירין". ע"כ. הרי שאמרה הגמרא, שרק לדעת בית שמאי גזרינן יו"ט אטו שבת, אבל לב"ה לא גזרינן יו"ט אטו שבת.

אמנם, לפי כל זה מובן מדוע יש לדחות את טעמו של רבה, אך לא מובן מדוע לדחות את טעמו של רבא, ולא מצאתי טעם מספיק לכך, ומשום כך נראה לי כמו שכתבתי בפנים, שהרי"ף לא דחה את טעמו של רבא, ומה שלא הביאו - הוא משום שאין טעמו מתיישב על הלב בפשיטות כ"כ וגם אין כ"כ נפק"מ בהבאתו.

והשתא דאתינן להכי, אפשר שאף את טעמו של רבה לא דחה הרי"ף, ומה שלא הביאו - הוא משום שאינו מתיישב על הלב בפשיטות כ"כ וגם אין כ"כ נפק"מ בהבאתו [ומה שבסוגיית שמן שריפה רב חסדא חלק על רבה ופסק הרי"ף כרב חסדא - אין הכרח מכאן שנדחתה הגזירה דיו"ט אטו שבת, אלא אפשר שרב חסדא חלק רק על עצם ההנחה של רבה, שמתוך שמצוה עליו לבערו - חיישינן שמא יטה, דלכאורה חשש רחוק הוא, כי מה לי אם מתבער בשעה אחת או בשתי שעות, ולמה יש חשש שהאדם יהיה להוט כ"כ שהשמן יתבער כמה שיותר מהר (ואמנם מסתבר לומר שיהיה מצוה להדליקו בהקדם, אך אחר שכבר דולק, מניין לנו לומר שיהיה מצוה להטותו כדי שיתבער כמה שיותר מהר)? ובפרט לפי מה שכתב רש"י, שאין מצוה עצמית לבערו, אלא רק מצד חשש התקלה, ובשעה שהנר דולק - הוא חשש רחוק לכאורה שישכח מטומאתו ויכבה את הנר על מנת לאכול מהשמן, ואפשר שרב חסדא לא חשש לתקלה אחר שהדליק את הנר. וגם מצד הסברה נראה שהאדם ינצל את ההיתר של התורה ליהנות מאורו של השמן הטמא, ולא ירצה לקרב את כיבוי. ומכל זה אפשר לומר, שרב חסדא חלק רק על ההנחה של רבה דחיישינן שמא יטה, אבל לא חלק על ההנחה ששייך

בין טעמא דרבה לדרב יוסף, דלדברי שניהם אסור להטבילן ב"ט, ואין ביניהם בזה אלא כעין משמעות דורשין, ולענין דינא ליכא נ"מ, היה נראה להרי"ף יותר נכון טעמא של רב יוסף משל רבה, אי משום דלדבר הרשות ליכא למיגזר שמא יעבירונו, כמ"ש לעיל, א"נ משום דלרב יוסף שוה י"ט לשבת בהאי גזירה שמא יסחוט, שהרי סחיטה ב"ט נמי אסירא, אבל לרבה דגזר שמא יעבירונו ארבע אמות ברה"ר, כיון דהעברת ד"א ברה"ר גופיה ב"ט שרי, וגזירה רחוקה היא למיגזר י"ט אטו שבת, כמו דלא שייך למיגזר חול אטו שבת, דהא לענין זה - י"ט וחול שווין, כיון דאין איסור הוצאה נוהג ב"ט כמו בחול, לפיכך הביא טעם דרב יוסף. ע"כ.

וכן מצאתי בית אב לזה בדברי הים של שלמה (ביצה פ"ב סימן יט), שהוכיח מדברי הרי"ף במסכת שבת שפסק כטעמו של רבא (ואע"פ שכאן הרי"ף לא הביאו^{טז}), וכתב על זה: "שמע מינה, וכולהו טעמא דאמוראי קושטא נינהו, וא"כ אסור להטביל כלים חדשים אף לדברי הרי"ף".



לפי זה יש דחיה נוספת לדיוקן של הרא"ש מהרי"ף

ולפי זה תשובה נוספת מוצאת לדברי הרא"ש, דלפי מה שנתבאר, הרי"ף לא דחה את טעמי רבה ורבא, וכיון שלטעמיהם יש לאסור טבילת כלים חדשים ביו"ט - א"כ גם הרי"ף יאסור.



לגזור יו"ט אטו שבת. וכן נלע"ד לדייק מלשונו של רב חסדא: "לשמא יטה לא חיישינן", ומבואר שהוא חלק על ההנחה דגורנין שמא יטה, ולא דיבר בענין גזירת יו"ט אטו שבת.

וגם מה שעולה מהסוגיא בשבת קכד: שרק לבית שמאי שייך לגזור יו"ט אטו שבת - לכאורה הסוגיא ההיא לא אזלא אליבא דהלכתא, כי מהסוגיא ההיא עולה שמותר לטלטל בקעת ביו"ט, ושהמשנה בביצה האוסרת לטלטל בקעת ביו"ט - אזלא אליבא דבית שמאי, דגורי יו"ט אטו שבת, אבל לבית הלל - מותר. אולם, הרי"ף (ביצה יח: בדפי הרי"ף) העתיק את המשנה בביצה להלכה, שכתב וז"ל: אין סומכין את הקדירה בבקעת וכן בדלת... תניא נמי הכי: אין סומכין את הקדירה בבקעת וכן הדלת, לפי שלא ניתנו עצים אלא להסקה. עכ"ל. וכתב על זה הר"ן (ביצה יח: ד"ה לפי) וז"ל: וסוגיין דהכא (במסכת ביצה) מחלפא בהדי סוגיין דפרק כל הכלים (שבת קכד), דהתם מיייתנין מתני' דאין סומכין את הקדירה בבקעת, ואמרינן דהיינו טעמא, משום דגורנין יום טוב אטו שבת, ומפקינן לה מהלכתא, דמוקים לה כב"ש... והכא לא מדכרינן עלה ב"ש. וסוגיין דהכא עיקר, משום דאיתא בדוכתא, הלכך נקטינן כסוגיין וההיא סוגיא ליתא. עכ"ל.

טו). שהרי בפשיטות קשה להבין מדוע גורנין יו"ט אטו שבת, והלא הטלטול ברה"ר עצמו - מותר ביו"ט, ואנו לא אוסרים אותו בגזירה אטו שבת, וא"כ, מה שייך לאסור טבילת כלים, שהיא גזירה משום טלטול, בגזירה דיו"ט אטו שבת? וגם קשה להבין בפשיטות מדוע התירו לאדם לטבול, שהרי אם בטבילת כלים שייך "מתקן" - לכאורה ה"ה באדם, ומה בכך שהוא "נראה כמיקר", הלא סוף סוף הוא עצמו יודע שהוא טובל לטהרה, ובמקומות אחרים בתלמוד נאסר תיקון בשבת ויו"ט אף אם אינו נראה כמתקן (כדוגמת הפרשת תרומה, עי' ביצה לו. וברש"י שם ד"ה תני רב יוסף. וכן במיעוט ענבי הדס, עי' סוכה לג: שנאסר אף במלקטן לאכילה אם אין לו הדס אחר!) ואף אם נקבל את הסברא שנראה כמיקר, לא מובן מדוע יש להתיר ביו"כ, שהרי אסור "להקיר", וא"כ, ע"כ הוא נראה כטובל, והסברא ש"הואיל וכו' " אינה מובנת בפשיטות.

אמנם, אין בכל הקושיות הנ"ל כח לדחות מסברא את דברי האמוראים הקדושים, שקטנם עבה ממתנינו, ומ"מ אהני לן שכיון שממילא אין כ"כ נפק"מ בהבאת טעמיהם - נבחר להביא בסיכום הסוגיא את הטעמים היותר פשוטים. ולענ"ד בדרך זו הלך הרי"ף.

טז). לכאורה אפשר לדחות את ראיית המהרש"ל, ומ"מ הבאתי את דבריו כדי להוכיח, דאפשר שהרי"ף לא דחה את טעמי רבה ורבא.

ב. שיטת הרמב"ם

סתירה לכאורה בפסקי הרמב"ם

והרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ג ה"ח) כתב וז"ל: אסור להטביל כלים טמאין בשבת מפני שהוא כמתקן כלי, אבל אדם טמא מותר לטבול מפני שנראה כמיקר. ע"כ. ובהלכות יו"ט (פ"ד, הי"ז) כתב וז"ל: כלי שננטמא מערב יום טוב – אין מטבילין אותו ביום טוב, גזירה שמא ישהה אותו בטומאתו¹. ע"כ.

ולכאורה יש תמיהה גדולה בדברי הרמב"ם, מדוע בהלכות שבת הביא את טעמו של רבא ובהלכות יו"ט את טעמו של רב ביבי? והתמיהה גדילה כאשר אנו רואים את דבריו בפירוש המשנה (ביצה פ"ב מ"ב), שכתב וז"ל: אם היו הכלים טמאין – אסור להטבילן ביום טוב ולא בשבת, שהרי לפני הטבילה לא היו ראויין להשתמש בהן בדבר שמשתמש בהן בו אחרי הטבילה, ונראה כמתקן מנא ביום טוב. ע"כ. הרי שבפיה"מ כתב הטעם שנראה כמתקן גם ליו"ט.



ביאורים שנאמרו בדברי הרמב"ם

ובשו"ת מהרלב"ח (סימן טז) כתב לבאר את דברי הרמב"ם, וראשית כתב שהנפק"מ בין שבת ליו"ט תהיה בכלי שננטמא בו ביום, דבשבת, שהטעם הוא משום נראה כמתקן – אסור להטבילן, וביו"ט שהטעם הוא מגזירה שמא ישהה – מותר, שכיון שננטמא בו ביום – אין חשש שמא ישהה. וכתב מהרלב"ח לבאר מדוע ביו"ט אין חשש שנראה כמתקן, וז"ל: והטעם לסברא הזו, ר"ל לחלוק בין שבת ליו"ט לענין תיקון בזה, נלע"ד לומר אחד מב' דברים – א' או שנאמר שהאמת היא שאין בזה כל כך תיקון שיהא בו כדי לאסור משום שנראה כמתקן, ולכן מותר ביו"ט, אבל משום חומרא דשבת גזרו בו. ב' או שנאמר שהאמת היא שהוא תיקון קצת, וראוי לגזור בו משום שנראה כמתקן, ולכן אסור בשבת, אבל ביו"ט מותר משום מכשירי אוכל נפש, כיון שננטמא בו ביום. ואף על גב דלדעת הרמב"ם ז"ל כל תיקון המכשירין אסור ביום טוב, כרבנן ודלא כרבי יהודה... כמו שכתב כל זה בעל מגיד משנה ז"ל (פ"ד מהלכות יו"ט ה"ח), עם כל זה נראה לחלק,

(יז). מלשונו משמע, שהוא מסביר את חשש ההשהיה דלא כרש"י וסיעתו (שהחשש הוא משום תקלה), שא"כ היה צ"ל: "שמא ישהה אותו בטומאתו ויבוא לידי תקלה", וק"ו שאינו מפרש כמאירי וסיעתו (שהחשש הוא שמא יכוון מלאכתו ליו"ט), שא"כ לא היה צ"ל: "שמא ישהה אותו בטומאתו", כי החשש אינו קשור לטומאה אלא לשביתת יו"ט, אלא נראה שמפרש כפירוש המובא ברא"ה, שהמצוה היא לטהר את עצמו וכליו לפני הרגל ויכנס יו"ט בטהרה, ולכן אסור להטביל ביו"ט, כדי שיזדרזו להטביל את הכלי לפני יו"ט, ולא "ישהה אותו בטומאתו" עד יו"ט. וכ"כ מרכבת המשנה חעלמא (הלכות שבת פכ"ג ה"ח) ואברהם יגל (הלכות יו"ט פ"ד הי"ח).

והעירני הרב איתן זמורה שליט"א, שאפשר גם להבין דהרמב"ם מפרש את חשש ההשהיה כרש"י, ומה שלא הוסיף "ויבוא לידי תקלה" – הוא משום שתוספת זו אינה מופיעה בגמרא, ופעמים רבות שהרמב"ם מביא את דברי הגמרא ללא ביאור [ואע"פ שבגמרא כתוב רק "גזירה שמא ישהה", והרמב"ם הוסיף וכתב: "גזירה שמא ישהה אותו בטומאתו" – זהו משום שהמשפט "גזירה שמא ישהה" – הוא משפט חסר, והרמב"ם לא רצה לכתוב משפטים חסרים. או משום שאם הרמב"ם היה כותב בסתמיות "גזירה שמא ישהה" – היינו יכולים בקלות לטעות ולהבין כוונתו, שהחשש הוא שמא יניח מלאכה זו ליו"ט ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות, שזוהי סברא שכתב הרמב"ם לאסור דברים רבים ביו"ט (וכמו שביאר בתחילת הלכות יו"ט), ולכן כתב לנו הרמב"ם: "גזירה שמא ישהה אותו בטומאתו" וכך לא נטעה, אבל יותר מזה הוא לא חשש לפרט].

כי דוקא כשעושה מעשה בגוף הכלי - אסור משום מתקן אפילו במכשירים, אמנם בטבילת הכלי, כיון שאינו עושה מעשה בגוף הכלי, אם הכלי ממכשירי אוכל נפש - אין ראוי לגזור בו משום מתקן^(ח)... וזה נראה יותר נכון, כי למה שאמרנו ראשונה אין טעם כלל. עכ"ל.

מהרלב"ח הציע ב' הסברים לחילוק בין שבת ליו"ט: ^אבטבילת כלים אין תיקון כ"כ, ולכן היא מותרת ביו"ט, ומ"מ משום חומרת שבת - היא נאסרה בשבת. ^בטבילת כלים נראית כתיקון, ולכן היא נאסרה בשבת, ומ"מ היא הותרה ביו"ט, כיון שהיא ממכשירי אוכל נפש וגם האדם אינו עושה מעשה בגוף הכלי. ומהרלב"ח העדיף את ההסבר השני, משום שלהסבר הראשון אין טעם כלל.

ולענ"ד נראה מסיבה נוספת להעדיף את הביאור השני, משום שלביאור הראשון אין שום שייכות לתיקון ביו"ט, שהרי מצד האמת טבילת כלי אינה תיקון, ורק משום חומרא דשבת - היא נאסרה בשבת, וא"כ לא מובן מדוע בפירוש המשנה כתב הרמב"ם את טעם מתקן גם ביו"ט, ומוכרחים אנו לומר שהרמב"ם בחיבורו חזר בו ממה שכתב בפירוש המשנה. אולם, לביאור השני יש שייכות לתיקון גם ביו"ט, אלא שהתיקון הותר משום שהוא ממכשירי אוכל נפש, ומשום הכי כתב הרמב"ם בפיה"מ את טעם מתקן גם ליו"ט, ואין צורך לומר שחזר בו. ואע"פ שמצאנו שהרמב"ם חזר בו בחיבורו ממה שכתב בפירוש המשניות, מ"מ אי מצינן למימר שלא חזר בו - עדיף טפי.

והמהרש"א (ביצה יח. ד"ה רב ביבי) כתב לבאר, שבשבת החמירו יותר משום איסור מתקן, שאיסור שבת חמור, אבל ביו"ט, כיון שצורך יו"ט הוא - לא גזרו משום מתקן אלא משום תקלה^(ט). עכת"ד. ונראה לבאר דבריו, שבאמת שייך כאן חשש של תיקון, ומ"מ לא רצו לאסור כי יש בזה צורך יו"ט, אולם בשבת, שחמור איסורה, לא התחשבו בזה שיש כאן צורך שבת, ואסרו.

ובספר שם יוסף (הלכות יום טוב פ"ד הי"ז) כתב לבאר בזה"ל: דכיון דהאי מתקן מנא דקאמר רבא - אינו אלא איסורא דרבנן, כדפירש רש"י, משום שמחת יום טוב - לא רצו חכמים לגזור, כיון שלא פשע, שהרי לא נטמא מערב יום טוב כדי שיטבלנו מקודם לכן. עכ"ל. כלומר, מכיון שאין כאן אלא איסור דרבנן שלא נוצר בפשיעה - לא רצו חכמים לאסור ביו"ט, כדי שלא יימנע משמחת יו"ט, אולם בשבת, שלא שייך הטעם של "שמחת יו"ט" - אסרו.

אולם, קשה לי על תירוצו, מכיון שהסברא להתיר משום "שמחת יו"ט" שייכת גם בשבת, שהרי נצטוינו גם על "עונג שבת", ומצאנו שחכמים התירו דברים מסוימים כדי שלא יימנע משמחת יו"ט, והתירו כן גם בשבת, כמו שהתירו ללוות ולקנות בהקפה כדי שלא יימנע משמחת יו"ט, והתירו כן גם בשבת. ואף התירו למי שהלוה ביו"ט לתבוע את הלוואתו בבית דין (אחרי

יח). לכאורה יש להקשות, שהרי גם ר' יהודה שהתיר ממכשירי אוכל נפש - לא התיר אלא ממכשירים שאי אפשר לעשותן מערב יו"ט (כמבואר בביצה כח: ובעוד מקומות), ולפי זה, בכלי שננטמא מערב יו"ט - היה ראוי לאסור משום "מתקן", ואילו הרמב"ם אסר בזה רק משום "גזירה שמא ישהה" ולא משום תיקון! ונראה לבאר בדעת מהרלב"ח, שכיון שכאן אינו עושה מעשה בגוף הכלי - אין לגזור משום מתקן כלל, ואפילו במכשירי שיכול היה לעשותן מעי"ט.

יט). ולפי מה שביארנו בהערה לעיל, לדעת הרמב"ם החשש אינו משום תקלה, אלא כדי שיטרה כליו לפני יו"ט ויבוא יו"ט בטהרה. ומ"מ, ביאורו של מהרש"א מתיישב גם לפי דברינו.

י"ט), אע"פ שהיה מקום לאסור זאת, וזה כדי שלא יימנע משמחת יו"ט (כמבואר בשבת קמח:), וגם בשבת התירו, וכמו שהארכנו לבאר דינים אלו במקום אחר. וכן בשטמ"ק בסוגייתנו (הובאו דבריו לעיל) כתב, שלא אסרו להדיח קערות "כדי שלא ימנע משמחת יום טוב", והיתר זה נאמר בפשיטות על שבת (בגמרא שבת קיח.). הא קמן שהסברא להתיר משום "שמחת יו"ט" שייכת גם בשבת.

והצל"ח (ביצה יח. ד"ה ועפ"י הדברים האלה) כתב, שעל כרחנו הטעם ד"מיחזי כמתקן" – שייך רק בשבת ולא ביו"ט, וגם רבא שנתן טעם זה – לא התכוון אלא לשבת, כי באמת אין כאן איסור דאורייתא של תיקון כלי, רק החשש הוא שמא הרואה יאמר: "מה לי תיקון כלי מטומאתו, ומה לי תיקון משבירתו?". וא"כ, דבר זה אינו שייך בכלי שנטמא ביו"ט, שהרי גם אם יתקן כלי שנשבר ביו"ט – אינו עובר על איסור, דקי"ל כר' יהודה, דמכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותן מאתמול – מותר לעשותן ביו"ט [כמבואר בביצה (כח:)] דהלכה כר' יהודה, ולדעת הכסף משנה (פ"ד ה"ט), גם הרמב"ם פוסק כר' יהודה שמן התורה הוא מותר, ולכן מותר להטביל כלי שנטמא ביו"ט. ולפי זה, גם בכלי שנטמא מערב יו"ט – אין לאסור משום מתקן, משום שהרואה את הטבילה – יסבור שהכלי נטמא ביו"ט עצמו, וכשם שהתיר רבא טבילת אדם משום שנראה כמיקר, כך יש להתיר טבילת כלי שנטמא מעיו"ט משום שנראה ככלי שנטמא ביו"ט, וממילא אין שום מקום לאסור ביו"ט מטעם נראה כמתקן. אולם בשבת, שלא הותרה בה מלאכת אוכל נפש – שייכת גזירת תיקון גם בכלי שנטמא בשבת, וממילא גם בכלי שנטמא מערב שבת.

וכיון שטעם מיחזי כמתקן שייך רק בשבת, צריך לידע איזה טעם סובר רבא באיסור הטבילה ביו"ט. וצריך להיות הטעם ההוא שייך רק ביו"ט ולא בשבת, דאם הוא היה שייך גם בשבת – לא הוצרך רבא לטעם מחזי כמתקן כלל. ולכן, כיון שטעמי רבה ורב יוסף שייכים גם בשבת^ב, על כרחנו סובר רבא ביו"ט את טעמו של רב ביבי (שמא ישהה), ושטעם זה שייך רק ביו"ט, שיששה זמן רב ויבוא לידי תקלה, אבל בשבת, שאין ז' ימים בלא שבת – לא חיישינן לתקלה^{כא}, ולכן המציא רבא את טעם מתקן, כדי לאסור בשבת.

ולפי זה, יפה עשה הרמב"ם שבשבת נתן טעם דמיחזי כמתקן וביו"ט נתן טעם שמא ישהה. עכת"ד הצל"ח.

ולביאורו יוצא, שטעם מיחזי כמתקן – אינו שייך ביו"ט כלל, וא"כ נצטרך לומר, שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בפיה"מ את טעם מחזי כמתקן גם ביו"ט.

ובספר עדות ביהוסף (קונטרס אחרון הלכות יו"ט פ"ד סוף הלכה י"ז) כתב וז"ל: ופסק (הרמב"ם) כרבא, דבתראה הוא, וביו"ט אסר הטבילה במקצת והתירה במקצת, ואזדא ליה לכללא דכיל בריש הלכות אלו, דאף דמן התורה כולוהו מילי דאוכל נפש מותרות הן, חכמים אסרו קצתן,

כ). שהרי טעם רבה (שמא יעבירו) – שייך בעיקר בשבת, שיש איסור העברה ברה"ר, וביו"ט אסר רק מגזירה אטו שבת. וגם טעם רב יוסף (שמא יסחוט) – שייך בשבת כמו ביו"ט, ואדרבה, בשבת שייך יותר, שיש חשש סקילה, משא"כ ביו"ט שיש חשש לאו גרידא.

כא). וביאורו מתיישב היטב גם לפי מה שביארנו לעיל, שלדעת הרמב"ם הגזירה שמא ישהה היא משום שצריך לטהר עצמו וכלי לפני יו"ט ולא ביו"ט עצמו, ולפי זה אפשר בהחלט לומר, שהגזירה שמא ישהה שייכת רק ביו"ט ולא בשבת, כי רק ביו"ט יש מצוה לטהר.

שלא יניח אדם מלאכתו למועד ואתי למימנע משמחת יום טוב. ולא משום טעמא דרב ביבי אמרה, דרב ביבי משום תקלה דתרומה אמרה, וכדפרש"י ז"ל. זהו מה שנראה לי. והבוחר יבחר. עכ"ל.

וכוונתו למה שכתב הרמב"ם בתחילת הלכות יו"ט (פ"א ה"ה), וז"ל: כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב, ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב – אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב, אף על פי שהיא לצורך אכילה. ולמה אסרו דבר זה? גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב, ונמצא יום טוב כולו הולך בעשיית אותן מלאכות, וימנע משמחת יום טוב, ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות. עכ"ל. ומבאר העדות ביהוסף, שהאיסור בטבילת כלים הוא משום מתקן בלבד, אלא שהיה צריך להתיר הטבילה ביו"ט משום שהיא מלאכת אוכל נפש, ומ"מ אסרו לעשותה אם יכול היה להטביל מערב יו"ט, מגזירה שמא ישהה מלאכתו ליו"ט, וכמו שביאר הרמב"ם. ולפי זה הרמב"ם לא פסק כלל כטעמו של רב ביבי, כי רב ביבי אסר משום חשש תקלה, והרמב"ם אסר משום מתקן, ולא התיר מצד אוכל נפש, כדי שלא ישהה מלאכתו ליו"ט וימנע משמחת יו"ט.

ולענ"ד ביאורו קשה מכמה טעמים: [א.] לשון הרמב"ם כאן הוא "גזירה שמא ישהה אותו בטומאתו", ומשמע שהחשש בהשהיה הוא מצד הטומאה, ולא מצד שיכוון מלאכתו ליו"ט (וכמו שביארו בהערה לעיל). [ב.] כשהרמב"ם מתכוון ליסוד זה בהלכות יו"ט – הוא משתמש בלשון שונה, וכמו בפרק א הלכה ז, שכתב וז"ל: "אין קוצרין ולא דשין ולא זורין ולא בוררין ולא טוחנין את החטים ולא מרקדין ביום טוב, שכל אלו וכיוצא בהם אפשר לעשותן מערב יום טוב, ואין בכך הפסד ולא חסרון". וכן בפרק ד הלכה א כתב וז"ל: "שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב". וכן שם בהלכה י כתב וז"ל: "ולמה אסרו (לבקע עצים) בקורדום וכיוצא בו? שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, שהרי אפשר היה לו לבקע מערב יום טוב". ואם כדברי העדות ביהוסף, היה צריך הרמב"ם כאן לכתוב, שאסור להטביל כלים ביו"ט "שהרי אפשר להטביל מערב יו"ט" או כיו"ב, ולא: "גזירה שמא ישהה אותו בטומאתו".

וחשבתי לתרץ באופן אחר, שטבילת כלי אכן נראית כתיקון, ולכן הרמב"ם אסרה בשבת משום נראה כמתקן, אלא שביו"ט לא היה ראוי לאוסרה מטעם זה, משום שיש מצוה ליטוה ברגל, וגם איסור מלאכה ביו"ט קל מבשבת, ולכן הרמב"ם לא היה אוסרה ביו"ט מטעם נראה כמתקן, אלא מטעם שמא ישהה [שלפי מה שביארנו בדעת הרמב"ם, הכוונה היא שיזדרז ליטוה לפני הרגל, וזה דוקא מחזק את מצות הטוה ולא פוגע בה]^{כב}.

ובית אב לזה מצאתי בדברי כמה אחרונים, אולם הם לא כתבו כן בדעת הרמב"ם, אלא בדעת רבה בסוגיא. הצ"ח (פסחים סה:) הביא את קושיית הר"ן, מדוע מקיימים מצות מילה בשבת, ולא גזרו חכמים שמא יטלטל את הסכין ד' אמות ברה"ר, וכמו שגזרו כן בשופר לולב ומגילה? ותירץ הר"ן, שבמילה טרוד רק אבי הבן, ואם ירצה להעביר ד' אמות ברה"ר – יזכירוהו

(כב). ולפי זה, טעם "מתקן כלי" שייך גם ביו"ט (אלא שהיה ראוי להתיר אם היה רק הטעם הזה), ולכן הרמב"ם בפירוש המשנה כתב טעם זה. וא"ת שזה דחוק, מכיון שסוף סוף לא היה לרמב"ם להביא טעם זה, אם אליבא דאמת אין להתחשב בו כדי לאסור! אפשר בהחלט לתרץ שהרמב"ם חזר בו ממש"כ בפירוש המשנה.

אחרים, משא"כ בשופר ומגילה ולולב, שהכל טרודים בהם. וכתב על זה הצ"ח (ד"ה ובביצה דף י"ז) וז"ל: נלע"ד דגם גבי טבילת כלים בשבת לא היה שייך לגזור שמא יעבירונו, שאם הוא טרוד להטביל, שאר העם אינו טרודים, ויזכירוהו, אלא דגם רבה שם במסכת ביצה סובר טעמא דרבא דמחזי כמתקן, ולכך אסור בכל שבתות השנה, אלא שבשבת ערב הרגל היה ראוי להתיר משום טהרת כלים ליום טוב שחייבים לטהר ברגל, ולא לחוש לשבות קל דמתקן, אלא שאז הכל טרודים בטבילה, שכל אחד מטהר כליו לרגל, ויש חשש שמא יעבירונו, שהרי הכל טרודים, ואין מי שיזכירונו. ע"כ. הרי לנו, שמצד מצות הטהרה ברגל – לא היה ראוי לאסור מטעם מתקן^(כ). וכדברי הצ"ח כתב גם החת"ס (ביצה יח רע"א).

ומצאתי עוד בספר בגדי יו"ט (ביצה יז: ד"ה דכ"ע מיהת כלי בשבת לא), שכתב וז"ל: ולפי זה נראה ונאמר, דהנה מה דאמרינן בנטמא ביו"ט מטבילין אותו ביו"ט – י"ל דוקא ביו"ט הוא כן ולא בשבת, וכן אח"כ גבי וולד הטומאה – היה נראה ג"כ דדוקא ביו"ט הוי כן, כיון דלפמ"ש לקמן אף בכלים יש חיוב זה לטהר עצמו ברגל, לכך אף דבולד הטומאה נראה ג"כ כמתקן, כיון דלא הוי תיקון מן התורה רק מדרבנן – שוב לא העמידו דבריהם במקום מצוה של לטהר אותם ברגל. ואף אי נימא דבכלים ליכא מ"ע מן התורה לטהר ברגל, י"ל עכ"פ מדרבנן איכא מצוה, דחייבוהו לטהר אותם... ולכך אף דנראה כמתקן, כיון דליכא חשש שמא יעבירונו וחשש מלאכה דאורייתא, רק דנראה כמתקן, בזה מותר מכח מצות דאורייתא או דרבנן לטהר ברגל, אבל בשבת דעלמא – אסור אף וולד הטומאה מכח מתקן. ואתי שפיר שיטת הפוסקים דס"ל כלים חדשים אסור לטבול ביו"ט דהוי מתקן... דבאמת מתקן שייך אף בדרבנן, רק מכח מצות לטהר ברגל – התירו, אבל בכלים חדשים דלא שייך זה – אסיר מכח דנראה כמתקן. ולכך עכ"פ נראה דמה דנטמא ביו"ט מטבילין אותו ביו"ט – הוי רק ביו"ט, והוא דבאמת יש מ"ע לטהר ברגל אף הכלים. ע"כ.

ושוב ראיתי שהציע כן גם הגאון ר' יצחק טאייב בערך השולחן (סימן שכג ס"ו), שכתב וז"ל: ואפשר דדוקא בכלים טמאים לא אסרו משום מתקן במקום מצוה דחייב לטהר ברגל, וכ"מ בש"מ, אבל טבילת כלים חדשים – הוי מתקן גם ביו"ט. ע"כ.

ומה שכתבתי שיש להקל בזה רק ביו"ט, שקל איסורו, ולא בשבת, סמך לזה ממה שאמרה הגמרא בביצה (כא): "שאני שבות שבת משבות יו"ט", ומסברא זו התירו שם לזרוק דם של קרבן שנשחט שלא כדין ביו"ט, ולא התירו כן בשבת, ומה שאסרו זאת בשבת – הוא משום שזריקת הדם נחשבת כתיקון הקרבן, ומה שהתירו זאת ביו"ט – הוא כדי שיתקיימו מצוות הקרבן, שהן: זריקת הדם, הקטרת האימורים ואכילת הבשר, וראה ברש"י יבמות (צ: ד"ה וכבשי עצרת). הרי לנו שאף כשמתירים שבות במקום מצוה – יש מקום להקל בזה ביו"ט יותר מבשבת^(כד).

כג). אלא שהצ"ח כתב כן אף לגבי שבת שחלה בערב הרגל, ואני הקטן איני אומר כן אלא ביו"ט, שאיסורו קל, ולא בשבת.

כד). אמנם, רבא שם בסוגיא חולק ואוסר אף ביו"ט. והמאירי (ביצה כ סע"ב) התיר ביו"ט ודלא כרבא. וברמב"ם לא מצאתי התייחסות לזה. ומ"מ אפשר שגם רבא לא אסר אלא בזריקת הדם, שהיא מתקנת את הקרבן לגמרי, ובלעדיה הקרבן פסול לחלוטין. משא"כ בטבילת כלי מטומאתו, שגם לפני הטבילה הכלי ראוי לשימוש בטומאה, בזה אפשר שיודה רבא דאין לחשוש מצד "נראה כמתקן" ביו"ט, ויש לאסור רק מצד "שמא ישהה".

ושו"ר שגם הרמב"ן (ב"מ ז.) כתב כיו"ב, שביאר שחכמים החמירו בשבותים ביו"ט כמו בשבת, וכתב על זה וז"ל: וקשה לי, הא דאמרינן בפרק חרש (יבמות ק"ד א'): "יונק – מפרק כלאחר יד הוא, שבת דאיסור סקילה – גזרו ביה רבנן, יום טוב דאיסור לאו – לא גזרו ביה רבנן" (והרי שהחמירו בשבות שבת יותר משבות יו"ט!) וי"ל, בחדא מילתא ולא שכיחא ובמקום צער – אקילו ביום טוב, אבל בשאר כולו שבות – עשאוהו (את יו"ט) כשבת, והכי נמי אמרי' בפ"ב דביצה (כ"א א') "שאני שבות שבת משבות דיו"ט" משום קדשים שלא יפסלו. עכ"ל.



נפקא מינה בין הביאורים לענין טבילת כלים חדשים

ונלע"ד שיש נפק"מ בין הטעמים לענין טבילת כלים חדשים ביו"ט, שלפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם, לכאורה חשש ההסיה לא שייך בהם, כי חשש זה הוא רק כדי שיטהר כליו לפני יו"ט ויבוא יו"ט בטהרה, וזה לא שייך כלל בטבילת כלים חדשים, ויש לדון רק אם שייך בהם חשש מתקן ביו"ט.

והנה, לביאור מהרלב"ח לכאורה אין איסור מתקן בטבילת כלים חדשים, משום שהטבילה היא בכלל מכשירי אוכל נפש שהותרו ביו"ט. וכן לביאור מהרש"א אין לחשוש בזה למתקן, כיון שגם בזה יש להתיר ביו"ט שאיסורו קל ולצורך יו"ט. וכן לביאור השם יוסף יש להתיר, כיון שגם כאן יש איסור דרבנן שלא נוצר בפשיעה, ויש להתירו לצורך יו"ט. וכן לביאור הצ"ח נראה להתיר, כיון שאם הכלי החדש הגיע לידי יו"ט – נראה שמותר יהיה להטבילו ביו"ט, שהרי הוא לא יכול היה להטבילו מערב יו"ט, וא"כ, כל טבילת כלי אינה נראית כתיקון, משום שנראה ככלי שהגיע לידי ביו"ט.

ולביאור העדות ביהוסף יש לחלק בזה, שאם יכול היה לטבול את הכלי החדש מעיו"ט – אסור להטבילו ביו"ט, ואם לא – מותר להטבילו ביו"ט.

ולביאור שהצענו לכאורה יש לאסור טבילת כלים חדשים ביו"ט, כי כל מה שהתרנו את איסור התיקון הוא רק משום שיש מצוה לטהר את הכלים ברגל, וזה לא שייך בטבילת כלים חדשים.

ומ"מ, כל זה דוקא ביו"ט, אבל בשבת, שלגביה העתיק הרמב"ם את טעם נראה כמתקן – נראה לאסור בפשיטות טבילת כלים חדשים.



מניין למד הרמב"ם לחלק בטעם האיסור בין שבת ליו"ט

אולם, אחר כל הביאורים הללו יש לשאול, מנין למד הרמב"ם לחלק בטעם האיסור בין שבת ליו"ט, הלא לכאורה רב ביבי שנתן טעם שמא ישהה – התכוון בין לשבת ובין ליו"ט, ורבא שנתן טעם מיחזי כמתקן – התכוון בין לשבת ובין ליו"ט, ומה ראה הרמב"ם לזכות שטרא לבי תרי? וראיתי כמה ביאורים נחמדים בזה, ושפר בעיני ביאור מהרש"א (ביצה יח סע"א), כי לענ"ד הוא מוכרח מצד עצמו⁽⁷⁾. והוא, שאמנם ראוי לפסוק כרב ביבי (שמא ישהה), הואיל ותניא כוותיה,

אולם מאידך, מברייטא אחרת מוכח דלא כרב ביבי, שבברייטא בדף יח סע"ב מובאת מחלוקת תנאים: לדעת רבי, ביום טוב מותר לטהר מים טמאים ע"י השקה⁽¹⁾, אבל אסור לשים מים טמאים בכלי על מנת להשיקן בו כדי לטהר את הכלי אגב השקת המים. ובשבת אסור אפילו להשיק. ולדעת חכמים, בשבת מותר רק להשיק, וביו"ט מותר אפילו להשיק מים טמאים בכלי טמא כדי לטהר את הכלי אגב השקת המים. והרי לנו שהברייטא החמירה בגזירת טבילת כלים בשבת יותר מביו"ט.

והנה, לטעמו של רב ביבי שהאיסור הוא שמא ישהה, וכפי שביארנו בדעת הרמב"ם הכוונה היא שצריך לטהר לפני יו"ט ולא ביו"ט עצמו, לכאורה אין מקום להחמיר בשבת יותר מביו"ט, ואדרבה, יו"ט חמור יותר משבת, שרק ביו"ט יש מצוה להיכנס אליו בטהרה ולא בשבת, וא"כ, הברייטא הנ"ל שהחמירה בשבת יותר מביו"ט – סותרת לכאורה את דברי רב ביבי! ומכאן למד הרמב"ם שאין לפסוק את טעמו של רב ביבי בלחוד, אלא מוכרחים לפסוק עמו טעם נוסף⁽²⁾, ונקט כטעם רבא שהוא בתראה, או שהוא סובר שרבא נתן טעם מיחזי כמתקן רק לשבת, שאין בה מצות טהרה, אבל לגבי יו"ט – אין האיסור משום מתקן, אלא משום שמא ישהה את הכלי בטומאתו⁽³⁾, או שהוא סובר דרב ביבי נתן טעם רק ליו"ט, שיש בו מצות טהרה ולכן יש לגזור בו שמא ישהה את הטהרה, ורבא נתן טעם רק לשבת, שאין בה מצות טהרה ולכן יש לאסור בה משום נראה כמתקן, ולא פליגי⁽⁴⁾.

ויש להוסיף על זה, שהרמב"ם בהלכות יו"ט כתב קולות רבות בעניין טבילת כלים, ולא הזכיר בהלכות שבת. בהלכות שבת (פכ"ג ה"ח) כתב: אסור להטביל כלים טמאין בשבת, מפני שהוא כמתקן כלי, אבל אדם טמא מותר לטבול מפני שנראה כמיקר... ומותר להטביל את המים הטמאים בשבת, כיצד יעשה? נותנן בכלי שאינו מקבל טומאה, כגון כלי אבנים, ומטביל הכלי במקוה עד שיעלה מי המקוה עליהן ויטהרו. ע"כ. ובהלכות יו"ט (פ"ד הלכות י"ז-יח) כתב: כלי שנטמא מערב יום טוב – אין מטבילין אותו ביום טוב, גזירה שמא ישהה אותו בטומאתו, ואם היה צריך להטביל מים שבו – מטביל את הכלי במימיו ואינו חושש. כלי שהיה טהור לתרומה ורצה להטבילו לקדש⁽⁵⁾ – מותר להטבילו, וכן כל כיוצא בזה מטבילות שאר המעלות. כלי

(כה). אני מבאר בלשוני ולא מעתיק את לשון מהרש"א, משום שאני משנה במקצת מדבריו וכן מוסיף קצת, אולם יסוד הביאור כתוב ממש בדברי מהרש"א.

(כו). כלומר, שאם יש לו מים טמאים – הוא ממלא מהם כלי, ונותן אותם בתוך המקוה, וכך נטהרים המים.

(כז). שלפי כל הטעמים האחרים – יש מקום להחמיר בשבת יותר מביו"ט, כי לכל הטעמים האחרים האיסור הוא מטעם גזירת מלאכה או סרך מלאכה, ואיסור מלאכת שבת חמור מאיסור מלאכת יו"ט (ובפרט לשיטת רבה שהאיסור הוא משום גזירת טלטול, והטלטול עצמו הותר ביו"ט).

(כח). וכמו שמצאנו מקומות רבים מספור בתלמוד, שאמורא נותן טעם לדין מסוים, ואינו שולל את הטעם של החולק עליה, אלא אלא נותן טעם נוסף (ראה למשל ר"ה כ., דמ"ד משום ירקא מודה למ"ד משום מתיא. וכן במו"ק ד., דמ"ד מפני שנראה כעודר מודה למ"ד מפני שמכשיר אגפיה לזריעה. וכן הוא בעוד מקומות רבים).

(כט). ודוגמא לדבר בביצה לח (סע"ב), שאביי ורבא נתנו טעמים להוראת המשנה, וכתב רש"י שאינם חולקים, אלא אביי תירץ את הוראת המשנה לגבי עיסה ורבא תירץ את הוראתה לגבי קדירה.

(ל). כמבואר במסכת חגיגה (יח:), שמי שטבל לצורך תרומה וכעת רוצה לאכול קודש – חייב לטבול טבילה נוספת, וטבילה זו היא מדרבנן משום מעלה.

שנטמא ביום טוב – מטבילין אותו ביום טוב. נטמא הכלי במשקין טמאין, שהן ולד הטומאה, מערב יום טוב – מטבילין אותו ביום טוב, לפי שהוא טהור מן התורה, כמו שיתבאר במקומו. ומדלין (דולים מים מהבור) בדלי טמא והוא טהור מאליו. נדה שאין לה בגדים להחליף – מערמת וטובלת בבגדיה. ע"כ. הרי לנו שהרמב"ם התיר דברים רבים ביו"ט, ולא הזכיר מזה דבר וחצי דבר בהלכות שבת.

אמנם, הט"ז (או"ח סימן שכג סק"ה) הבין בפשיטות שכלי שנטמא בטומאה דרבנן – מותר לטבול אף בשבת, ואע"פ שהרמב"ם הזכיר היתר זה רק בהלכות יו"ט. וכן יוצא מדברי המג"א (סימן שכג סק"א) ומדברי הטורי אבן (חגיגה כו. ד"ה ועבר {השני}). אולם, לענ"ד מדברי הרמב"ם נראה כמו שכתבו אחרונים רבים בדעתו^(א), שההיתרים שהזכיר ביו"ט – נוהגים רק ביו"ט ולא בשבת, מהטעמים הבאים:

א. איסור מלאכה בשבת חמור מאיסור מלאכה ביו"ט, וא"כ, כיון שהרמב"ם הזכיר איסור טבילת כלים בשבת, וחזר והזכירו בהלכות יו"ט, ובהלכות יו"ט כתב היתרים שלא הביאם בהלכות שבת, מסתבר שהתכוון להתיר רק ביו"ט, דאל"ה, מדוע לא הזכיר את ההיתרים בהלכות שבת?

ב. יש להוסיף לזה, שהרמב"ם כותב להדיא דין בטבילת כלים בו חמורה שבת מיו"ט, והוא, שבשבת מותר להשיק מים טמאים רק בכלי אבן, שאינו מקבל טומאה, אבל בכלי המקבל טומאה – אסור, משום שהכלי ייטמא ונמצא שהאדם מטביל גם את הכלי. אולם ביו"ט – מותר להטביל כלי טמא אגב המים שבו. וכיון שמצאנו להדיא דין בטבילת כלים בו חמורה שבת מיו"ט, איך נוכל לומר שקולא המוזכרת בהלכות יו"ט – נוהגת מן הסתם גם בשבת?

ג. מה שהתיר הרמב"ם ביו"ט את טבילת המעלות, מקורו במשנה (ביצה יז): "ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה", וביאר הרמב"ם בפירושו המשניות (ביצה פ"ב מ"ב) שהכוונה לטבילת המעלות.

והנה, בתוספתא (ליברמן, ביצה פרק ב הלכה ז) הלשון היא: "אבל מטביל הוא מגב לגב ומחבורה לחבורה ביום טוב", ונראה לדייק שזה דוקא ביו"ט ולא בשבת, כי בהלכות הבאות התוספתא מבארת להדיא בכל דין אם הוא נוהג ביו"ט או בשבת, כגון: "אין מטבילין את כלי על גב מימיו ביום טוב, ואין משיקין את המים בכלי אבן לטהרן בשבת. דברי רבי". וכן: "כלים שנטמאו (כז"ל) באב הטומאה אין מטבילין אותן ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת". וכן: "אין משתטפין בחמין שהוחמו ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת, אבל מרחיץ הוא פניו ידיו ורגליו בחמין שהוחמו מערב שבת בשבת, ואין צריך לומר בחמין שהוחמו מערב יום טוב ביום טוב". וא"כ, בטבילת המעלות, שהתוספתא כתבה היתר רק ביו"ט ולא בשבת – מסתבר שההיתר הוא ביו"ט בלבד.

זאת ועוד, שגם במשנה שבירושלמי הגרסא היא: "מטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה ביו"ט". וכן היא הגרסא במשנה שבבבלי בכתב יד מינכן. וכן גרסו רש"י וראשונים רבים,

(לא). ראשון לציון (ביצה יח. ד"ה ודע דלפי שינוי אדרבא), צ"ח (ביצה יח. ד"ה ומעתה צדקו) מרכבת המשנה חעלמא (הלכות שבת פכ"ג ה"ח), שפת אמת (ביצה יח. ד"ה רב ביבי), שו"ת תורת חסד מלובלין (או"ח סימן כח אות ט), ועוד אחרונים רבים (הובאו בספר המפתח לרמב"ם על הלכות יו"ט).

ובעזיה"ת נאריך בזה לקמן. ואחר הודיענו ה' את כל זאת, מסתבר שהרמב"ם העתיק דין זה בהלכות יו"ט משום שלדעתו הוא נוהג רק ביו"ט.

ד. מה שהתיר הרמב"ם ביו"ט להטביל כלי שנטמא בולד הטומאה, וכן כלי שנטמא ביו"ט, מקורו בברייתות שהובאו בגמרא (יח.): "כלי שנטמא מערב יום טוב – אין מטבילין אותו ביום טוב, ביום טוב – מטבילין אותו ביום טוב". וכן: "כלי שנטמא באב הטומאה – אין מטבילין אותו ביום טוב, בולד הטומאה – מטבילין אותו ביום טוב". בברייתות אלו ההיתר מוזכר לגבי יו"ט ולא לגבי שבת. ובחידושי הרשב"א (יז: ד"ה ושוין {הראשון}) מבואר, שהיתר זה הוא דוקא ביו"ט ולא בשבת. וכן מוכח מדברי התוס' (יח: ד"ה ושוין). וכיון שמצינו לרשב"א ולתוס' שכתבו דהיתר הוא דוקא ביו"ט, מסתבר שגם הרמב"ם, שהעתיק דין זה רק ביו"ט, סובר כן.

יש להוסיף, שזה מתיישב היטב עם הדין שכתב הרמב"ם, שבשבת מותר להשיק מים טמאים רק בכלי אבן, אבל בכלי המקבל טומאה – אסור, משום שהמים מטמאים את הכלי, וכשמשיק המים עם הכלי – נמצא שמטהר את הכלי בשבת. והנה בנדון זה, הוא כלי שנטמא בולד הטומאה (משקין טמאים), והוא גם כלי שנטמא בשבת, ואעפ"כ אסור, ולפי מה שביארנו אתי שפיר, שהיתרים אלו נאמרו רק ביו"ט ולא בשבת, ולכן בנ"ד שהוא בשבת – אסור [ואע"פ שהתוס' והרשב"א הנ"ל כתבו לחלק בין כלי שנטמא לבין גרימת טומאה בידים, חילוק זה נאמר מדוחק].

ה. מה שכתב הרמב"ם ביו"ט: "ומדלין (דולים מים מהבור) בדלי טמא והוא טהור מאליה. נדה שאין לה בגדים להחליף – מערמת וטובלת בבגדיה", מקורו בגמרא (ביצה יח.). והקשו רש"י ותוס', מדוע מותר לדלות בדלי טמא, והלא קי"ל שאסור להשיק מים טמאים בכלי טמא על מנת לטהר את הכלי, ומאי שנא האי מהאי? ועיין שם מה שתירצו לחלק בין הנדונים. אולם, נראה שהרמב"ם אינו מחלק בין הנדונים, ומבאר שההיתר לדלות בדלי טמא – נאמר רק ביו"ט, וביו"ט מותר גם להשיק מים טמאים בכלי טמא. ומשום כך הרמב"ם מסביר, שגם דין "נדה שאין לה בגדים" – נוהג רק ביו"ט, כי הוא ממש דומה לדין "מדלין בדלי טמא", שלדעת הרמב"ם נוהג רק ביו"ט.

ו. מסתבר שחילוק הטעמים שנתן הרמב"ם בין שבת ליו"ט – יגרור גם חילוק בדינים, וקשה לומר שמה שנוהג בזה – נוהג מן הסתם גם בזה.



לדעת המגיד משנה טבילת כלים חדשים אסורה גם ביו"ט

המגיד משנה (הלכות יום טוב פ"ד הי"ח) הביא מש"כ הרשב"א, שטבילת כלים חדשים אסורה ביום טוב, וכתב על זה וז"ל: ולדעת רבינו (הרמב"ם) שכתב (בפרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות) שטבילת כלים מדברי סופרים, ונתבאר שמטבילין ולד הטומאה מפני שטומאתו מדברי סופרים, יש לומר שמטבילין את הכלים ביום טוב. ומ"מ, עם כל זה אני אומר שדין הרב (הרשב"א) קיים, לפי שאפילו מאן דלית ליה טעמא דמחזי כמתקן כלי – ה"מ גבי טבילת טומאה, שאפילו קודם טבילה היה הכלי ראוי להשתמש בו בטומאה, לטמא ולמי שאין אוכל חוליו בטהרה, ומשום הכי

לא חשבי הטבילה תקון, וכולן שוין בטומאה של דבריהם שאין זה תקון, אבל כלים הנקחין מן הנכרי, דקודם טבילה לא חזו – ודאי טבילתן מחזיא כמתקן כלי, ואסירא לכולי עלמא. כנ"ל. עכ"ל. כלומר, טבילת כלים חדשים חמורה מטבילת כלים טמאים, משום שכלים טמאים ראויים לשימוש כלשהו בטומאתם, אלא שלאחר הטבילה הם ראויים לשימושים נוספים, אולם כלים חדשים אינם ראויים לשום שימוש לפני הטבילה, וטבילתם היא תיקון גמור. ולכן, גם אם נאמר שטבילת כלים טמאים לא נאסרה ביו"ט משום מתקן, אפשר שטבילת כלים חדשים נאסרה ביו"ט משום מתקן. ולכן היא אסורה אף לדעת הרמב"ם^(א).



ביסוסים לטענת המגיד משנה

ונראה שיש לבסס את דברי המגיד משנה מכמה סוגיות בתלמוד:

א. ביבמות (מו:) מבואר בפשיטות שאסור להטביל גר בשבת משום דקא מתקן גברא. אולם לכאורה יש לתמוה על זה, שהרי בסוגייתנו מבואר שרק רבא סובר שטבילה נראית כתיקון, ושאר האמוראים נקטו טעמים אחרים לאסור טבילת כלים בשבת, וטעמיהם אינם שייכים בטבילת אדם! ועוד יש לתמוה, שגם לרבא שסובר דנראה כמתקן – זהו רק בטבילת כלים, אבל טבילת אדם מותרת משום שנראה כמיקר! וכתבו ראשונים רבים (תוס' ישנים וריטב"א יבמות שם, ורשב"א ורא"ה ביצה יז:) ליישב, שמה שהתרנו טבילת אדם בשבת – זה דוקא בטבילת אדם טמא, שאינה תיקון גדול כל כך, אבל טבילת גר, שמוציאתו מטומאת גוי ומכניסו תחת כנפי השכינה, היא תיקון גמור, ולא מועילה בה הסברה שנראה כמיקר^(ב). והמאירי (יבמות שם) כתב לבאר באופן דומה במקצת, וז"ל: שהטמא אינו דחוי לגמרי, שהרי בן ברית הוא, וראוי לכמה מצות אף בלא טבילה, ואף לדברים הצריכים טבילה – גברא מכל מקום חזי, אלא דאריא הוא דרביע עליה, ואין זה תקוני גברא לגמרי. עכ"ל.

ודברי הראשונים (ובעיקר המאירי) כאן, הם בית אב לסברת המגיד משנה הנ"ל.

ב. במשנה בביצה (לו:) מבואר שאסור להפריש תרומות ומעשרות בשבת ויו"ט, ומבואר ברש"י (ביצה לו. ד"ה תני רב יוסף), שטעם האיסור הוא משום מתקן (וכך הניחה בפשיטות הגמרא בשבת קמב). ובגמרא (ביצה לו.) מבואר, שאסור להפריש תרו"מ אפילו על מנת ליתנם לכהן בו ביום, וכתב רש"י (ד"ה תני רב יוסף): אפילו ליתנם לכהן בו ביום, דאיכא למימר לאו מוכחא מלתא היא דלתקוני טבלא מכוי, דאין ידוע שיהא הוא צריך לשיריים, ורואים שמוליך תרומה לכהן, ומחזי דכולה מלתא משום שמחת יום טוב דכהן, שצריך לה הוא, אפילו הכי אסור. ע"כ. ונראה לבאר בכוונת רש"י, דאע"ג דבטבילת כלים אמרינן שטבילת אדם מותרת משום שנראה כמיקר, והיה מקום לומר דה"ה בתרומות ומעשרות, שאם אינו נראה כמפריש אלא כמוליך לכהן – מותר,

(לב). אמנם, המגיד משנה התמודד בדבריו בעיקר כנגד טענה אחרת, שכלים חדשים דמו לכלי שנטמא בטומאה דרבנן, אולם מדבריו ניתן ללמוד תשובה גם לטענה שאנו עוסקים בה (שביו"ט לא שייך תיקון אלא שמא ישהה), שבכלים חדשים שייך תיקון גם ביו"ט.

(לג). וראה בשוטנשטיין שכתבו לבאר כך את החילוק שבשונות הגמרא, שביבמות אמרו "דקא מתקן גברא", כלומר, שהוא תיקון גמור, ובביצה אמרו: "מפני שנראה כמתקן כלי", שאינו תיקון גמור אלא רק נראה כמתקן.

קמ"ל דאף בכי האי גוונא אסור^{לד}. ונראה לבאר את טעם החילוק, שהפרשת תרומות ומעשרות היא תיקון גמור, שבלעדיה הפירות אינם ראויים לאכילה כלל, ולכן אסור אף אם אינו נראה כמתקן, משא"כ בטבילת טומאה, שהכלים והאדם הטמאים ראויים למקצת דברים – אינה תיקון גמור, ולכן אם אינו נראה כמתקן – מותר. וגם זה מהוה בית אב לסברת המגיד משנה.

ג. במשנה בסוכה (לב:) מבואר, שהדס שענביו מרובות מעליו – פסול למצוה, ואם מיעט את ענביו – כשר. ובגמרא (שם לג:) איתא: "תנו רבנן: אין ממעטין ביום טוב, משום רבי אלעזר ברבי שמעון אמרו: ממעטין". ושואלת הגמרא: "והא קא מתקן מנא ביום טוב!" ומתרת: "אמר רב אשי: כגון שלקטן לאכילה, ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר לה כאבוה, דאמר: דבר שאין מתכוין מותר^{לה}", ומקשה: "והא אביי ורבא דאמרי תרויהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות^{לה}!" ומתרת: "הכא במאי עסקינן דאית ליה הושענא אחרית^{לה}". ע"כ. ולכאורה יש לתמוה, שהרי לשיטת רבא בסוגייתנו טבילה היא תיקון, ובכל זאת התרנו טבילת אדם משום שהוא "נראה" כמיקר, ואע"פ שהוא עצמו יודע שטבילתו היא לצורך טהרה ולא להקר, ואפילו במים רעים התרנו לטבול, משום שפעמים שאדם בא בשרב או מלוכלך ורוחץ אפילו במים רעים, ואפילו ביוה"כ התרנו לטבול משום הואיל. אולם במיעוט ענבי הדס, שהוא ג"כ תיקון, לא התרנו אפילו אם באמת הוא מתכוון לאכילה, כיון שהתיקון יבוא בפסיק רישיה. ותמוה, מדוע בטבילה התרנו כיון שאפשר לומר שמתכוון להקר, ואע"פ שהוא באמת מתכוון לטהרה, ואילו במיעוט ענבי הדס אסרנו אע"פ שבאמת הוא מתכוון לאכול ולא לתיקון, כיון שזה פסיק רישיה? אולם, לדברי המגיד משנה הדבר מבואר היטב, שטבילת אדם אינה תיקון גמור, כיון שהוא ראוי לכמה דברים, ולעומת זאת מיעוט ענבי הדס – מתקן את ההדס לגמרי [ואע"פ שגם לפני התיקון ההדס היה ראוי להריח – אין זה נחשב כלל לגבי הדס שראוי למצוה, צא ולמד משוק של מוכרי ד' המינים, שהדס של מצוה מוכרים בדמים יקרים, ואילו הדס שפסול למצוה – אין מוכרים בכסף כלל].

סיכום ביניים

במשניות בשבת ובביצה מבואר שאסור להטביל כלים טמאים בשבת ויו"ט. ונתנו לזה האמוראים (בגמרא בביצה) ד' טעמים: א. גזירה שמא יוליך את הכלי ד' אמות ברה"ר, ב. גזירה שמא יסחוט את הכלי, ג. גזירה שמא ישהה (לדש"י: שמא ישהה את הכלי בטומאתו ויבוא לידי תקלה להשתמש בו תרומה, למאירי: שמא ישהה מלאכתו לשבת ויו"ט, לרמב"ם: שמא ישהה את הטבילה עד יו"ט, ולא יכנס ליו"ט בטהרה), ד. נראה כמתקן כלי.

לד. וראה בביאור הלכה (סימן תקן ס"ג ד"ה ולהוליקה לכהן) שכתב דפירוש רש"י דחוק, ולענ"ד לפי מה שביארנו אינו דחוק כלל.

לה. כלומר, כיון שאינו מתכוון להכשיר את ההדס, אלא רק לאכול את הענבים, וההדס נכשר ממילא – מותר.

לו. כלומר, שאם האדם מתכוון לדבר אחד, וזה גורם שדבר אחר (שאסור בשבת ויו"ט) יקרה באופן ודאי – אסור, ולכן גם כאן, אע"פ שהוא מתכוון רק לאכילה, כיון שההדס יוכשר באופן ודאי, והכשרת ההדס אסורה ביו"ט – אסור!

לז. פרש רש"י, שכיון שאינו צריך שההדס יוכשר – אין זה נחשב תיקון כלי כלל.

הרי"ף הביא רק את הטעמים דשמא יסחט ושמא ישהה, ודייק מכך הרא"ש שהרי"ף מתיר טבילת כלים חדשים בשבת ויו"ט. אולם בס"ד הוכחנו מדברי כמה ראשונים, שהטעם שמא יסחט שייך גם בטבילת כלים חדשים, וכן הטעם שמא ישהה לביאור המאירי וסיעתו – שייך גם בטבילת כלים חדשים, וא"כ קשה לדייק מהשמטת הרי"ף שמתיר טבילת כלים חדשים. עוד הוספנו לבאר, שאפשר שהרי"ף אינו חולק על הטעמים האחרים שהוזכרו בגמרא, אלא שהוא לא העתיקם משום שהם טעונים ביאור ואינם מתיישבים על הלב בפשיטות כ"כ, וגם אין כ"כ נפק"מ בהבאתם. וזוהי סיבה נוספת שלא לדייק מהשמטת הרי"ף שמתיר טבילת כלים חדשים.

הרמב"ם בהלכות שבת כתב את הטעם שנראה כמתקן, ובהלכות יו"ט כתב את הטעם שמא ישהה (וביאורנו כוונתו: שמא ישהה טבילת הכלי עד יו"ט, ונמצא נכנס ליו"ט כשהכלי טמא). ולדבריו נראה שיש לאסור טבילת כלים חדשים בשבת ולהתיר ביו"ט. אולם אפשר לומר שאוסר גם ביו"ט משום ש-א. אפשר שמה שהרמב"ם לא אסר מצד תיקון ביו"ט – זה דוקא בכלים טמאים, שמצוה לטהרם ביו"ט, אבל בכלים חדשים, שאין מצוה להטבילם ביו"ט – יש לאסור מצד תיקון כמו בשבת, ב. אפשר שמה שהרמב"ם לא אסר מצד תיקון ביו"ט – זה דוקא בכלים טמאים, שהם ראויים לשימושים מסוימים גם בטומאתם, אבל בכלים חדשים, שאינם ראויים לכלום לפני הטבילה – יש לאסור מצד תיקון כמו בשבת.



ג. שיטות ראשונים נוספים והשו"ע

ראשונים רבים אוסרים טבילת כלים חדשים

וראשונים רבים אסרו להדיא טבילת כלים חדשים בשבת ויו"ט. כ"כ הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד שער ג סימן ד) וז"ל: כלי תשמיש חדשים הנלקחים מבית היוצר שצריכי טבילה – אין מטבילין אותן לכתחילה ביום טוב, לפי שנראה כמתקן כלי. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (ביצה פ"ב סימן יב), שהזכרנו בתחילת המאמר. וכ"כ המאירי (ביצה יח:): וז"ל: יראה מסוגיא זו, במי שיש בידו עכשו כלי תשמיש לקוחים מן הגוים... אסור להטבילן, שנראה כמתקן. ע"כ. וכ"כ הארחות חיים (חלק א הלכות יום טוב אות סה) וז"ל: "וכלים הלקוחים מן הגוים, כיון שמן התורה צריכין טבילה – נראה לומר שאסור להטבילן ביו"ט, ויש מתירין". הרי שכתב בסתמא לאסור ושיש מתירים, ומסתבר שדעתו כדעת הסתם. וכן הוא בכלבו (הלכות יו"ט דף כא ע"ג)⁷⁵. וכן דעת הטור (או"ח סימן תקיא), שכתב וז"ל: אדם מותר לטבול ביו"ט מטומאתו, אבל אסור להטביל כלים חדשים או טמאים לטהרם. ע"כ. וכן דעת המרדכי (ביצה פרק ב רמז תרעו), שכתב וז"ל: מי ששכח ולא הטביל כלי מערב שבת ומערב יו"ט – יתן הכלי לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו, וה"ל כשואל מן הגוי, דאמר פ"ה דמס' ע"ז דא"צ טבילה. ע"כ. ומוכח שאסור לטבול את הכלי בשבת ויו"ט, שאם מותר, כל כי האי טירחא למה לי?

(לח). ויש אומרים שהכלבו והארחות חיים נכתבו ע"י מחבר אחד, כנודע. ולכן לא ברור שניתן למנותם כשתי דעות.

וכיון שראשונים רבים ועצומים אסרו להדיא להטביל כלים חדשים ביו"ט, ודעת הרי"ף והרמב"ם אינה ברורה להיתר (ולענ"ד יותר משמע לאסור, ולכל הפחות בשבת), נראה לכאורה שכך יש לנקוט להלכה.

דברי הב"י והשו"ע

הב"י (או"ח סימן שכג) הביא את דברי הגמרא, ואח"כ הביא מש"כ הרא"ש, שהרי"ף העתיק רק את הטעמים שמא יסחט ושמא ישהה ומשמע שהרי"ף מתיר, והרא"ש עצמו נחלק עליו ואסר, ושוב כתב (הב"י) שהרמב"ם העתיק את הטעם שמא ישהה, וסיים הב"י: "ולענין הלכה, כיון דלהרי"ף והרמב"ם משמע דשרי להטביל כלים חדשים ביום טוב - הכי נקיטין. מיהו כיון דאפשר בתיקון שכתב המרדכי (לתת במתנה לגוי ולחזור ולשאל ממנו) - נכון לחוש לדברי האוסר, ושלל להתיר כי אם על ידי אותו תיקון היכא דאפשר". וכן פסק בשולחן הטהור (סימן שכג ס"ז), וז"ל: מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה. ויש אוסרים. וירא שמים יצא את כולם, ויתן הכלי לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו, ואין צריך טבילה. עכ"ל. הרי שפסק בסתם כדעת המתירים, והתיקון שכתב הוא רק לירא שמים, אבל מצד הדין - מותר להטביל [אמנם, בב"י כתב להתיר "ביום טוב", אולם ממה שהעתיק הלכה זו בשו"ע בהלכות שבת - מוכח שהוא מתיר גם בשבת, ומש"כ בב"י "ביום טוב" - אינו בדוקא]^ט.

לט). והנה השו"ע בהלכות טבילת כלים (יו"ד סימן כק סעיף טז) כתב וז"ל: אם שכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב - יתנו לגוי במתנה ואחר כך ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו. עכ"ל. ולא הזכיר שמעיקר הדין מותר להטביל את הכלי. וכתב הובחי צדק (סימן כק סעיף פט), שאע"פ שמרן באו"ח סימן שכג סתם להתיר טבילת כלי חדש בשבת, הכא ביו"ד חזר בו ומשמע מדבריו שאסור. עכ"ל. וכ"כ החכמת אדם (כלל עג סעיף כג). וכ"כ ערוך השולחן (יו"ד סימן כק סעיף סא) וז"ל בקיצור: ודע, שמאד תמיהני על רבינו הב"י, שבכאן פוסק להדיא שאסור להטביל כלים חדשים בשבת ויו"ט, ובא"ח תפס לעיקר דעת המתירים, ע"ש. ויראה לי שבכאן חזר בו, משום דכל דבריו מיוסדים שם על מה שתפסו בדעת הרמב"ם, דטבילת כלים מדרבנן, וכבר בארנו דגם הרמב"ם ס"ל דהוי מדאורייתא. ועוד, אפילו אי הוה דרבנן - אסור, כמ"ש המגיד משנה שם. וכל הראשונים כתבו להדיא לאיסור. ולכן סתם כאן כדעיה האוסרת. עכ"ל.

אולם, אנא לא חזינא כלל סתירה בפסקי השו"ע, ולענ"ד ההסבר להשמטת השו"ע ביו"ד הוא פשוט מאד, שבאו"ח השו"ע בא ללמדנו הלכות שבת, ולכן הדגיש שם שמעיקר הדין מותר להטביל את הכלי בשבת, וירא שמים יצא מספק ויתן במתנה לגוי. אולם, ביו"ד השו"ע בא ללמדנו הלכות טבילת כלים, ולא הביא דין זה אלא כדי ללמדנו, שמי שאינו יכול להטביל את כליו - יש לו תקנה ע"י נתינה לגוי במתנה, וא"כ, כשכותב השו"ע דין זה ביו"ד - אין מבחינתו שום משמעות לשאלה אם מותר להטביל את הכלי בשבת או לא, אלא רק לשאלה מה יעשה מי שרוצה לחוש לאוסרים ולא להטביל.

ולענ"ד ראייה ברורה לדבריי מהבית יוסף, שבאו"ח סימן שכג דן באריכות בשאלה אם מותר להטביל כלים בשבת, ואם יש לדמות זאת לטבילת כלים טמאים שאסורה, ומסיים הב"י: "ולענין הלכה, כיון דלהרי"ף והרמב"ם משמע דשרי להטביל כלים חדשים ביום טוב - הכי נקיטין". אלא שמזכיר גם בשולי הסוגיא: "מיהו, כיון דאפשר בתיקון שכתב המרדכי - נכון לחוש לדברי האוסר ושלל להתיר כי אם על ידי אותו תיקון היכא דאפשר", וכל זה רק כדי לברוח מהמחלוקת, אבל עיקר הדיון היה אם מותר להטביל כלים בשבת או לא.

אולם, ביו"ד סוף סימן כק, כתב הב"י וז"ל: כתב המרדכי: מי ששכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב - יתן הכלי לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו, והוי ליה כשואלו מן הגוי דאין צריך טבילה. ע"כ (דברי המרדכי) ותיקון זה אפשר לעשות אפילו בחול, במקום שאין מצוי מקוה מים להטביל בו. עכ"ל הב"י. הרי מבואר להדיא, שעיקר מה שמשמיענו מרן הב"י כאן, הוא התיקון שאפשר לעשות במקום שאין אפשרות להטביל, וא"כ ברור מאד למה לא הזכיר

אולם לפי כל מה שראינו – אין זה ברור כלל בדעת הרי"ף והרמב"ם (וכמו שהזכרתי לעיל, לענ"ד יותר משמע מדבריהם לאסור, ולכל הפחות בשבת), ולכאורה אין כח בספק שלנו בדעת הרי"ף והרמב"ם, להוציא מידי ודאם של הרשב"א, הרא"ש ועוד ראשונים רבים, שאסרו להדיא. עוד יש להעיר על דברי הב"י, שהסתמך על טעמי הרי"ף והרמב"ם להתיר אף בשבת, אולם הרמב"ם נתן טעם "שמא ישהה" רק ליו"ט, ולשבת נתן טעם ד"נראה כמתקן", כאמור, ולכאורה אין מקום לסמוך על הרמב"ם להתיר בשבת. וכן העיר המהרש"ל (ים של שלמה ביצה פ"ב דין יט).



ד. סברות נוספות להתיר טבילת כלים בשבת ויו"ט ודחייתן

הסברא להתיר טבילת כלים חדשים משום שהם דרבנן

עד כה בחננו אפשרות להתיר טבילת כלים חדשים בשבת, מהסברא שמה שנאסר הוא להטביל כלים טמאים, ששייכים בהם החששות שמא יסחט ושמא ישהה, ולא כלים חדשים, שבהם אין שייכים חששות אלו. וראינו שקשה מאד להקל עפ"י סברא זו.

שמעיקר הדין מותר להטביל כלים בשבת, כי זה בכלל לא הנדון כאן [ומה שהשו"ע ביו"ד לא הזכיר שכן יעשה במקום שאין מקוה מצוי, ולפי דברינו זהו הנדון העיקרי, לענ"ד זה משום שלא רצה לפרסם לעמי הארץ שיותר לעשות כן בכל מקום שאין מקוה, כדי שלא יבוא להקל יותר ולעשות כן גם במקום שיש מקוה, ולכן רק רמז להתיר זה בכך שכתב לעשות כן בשבת].

ומה שטען ערוך השולחן, שהשו"ע ביו"ד חזר בו, משום שכל דבריו באו"ח מיוסדים על מה שתפסו בדעת הרמב"ם דטבילת כלים מדרבנן, ולפי האמת גם הרמב"ם ס"ל דהוי מדאורייתא. עכת"ד. הנה, ראשונים רבים כתבו לדעת הרמב"ם טבילת כלים דרבנן, כן כתב בספר הבתים, שהובא בתחלת ספר מעשה רוקח (דף ה' ע"ב). וכן כתבו המאירי, הר"ן והריטב"א (עבודה זרה ע"ה ע"ב), והרשב"ץ בספר יבין שמועה (דף כ"ח ע"ד), והמגיד משנה (הלכות יו"ט פ"ד הי"ח) שהזכרנו לעיל. אולם מהשו"ע באמת נראה שהוא סובר דטבילת כלים דאורייתא, שבסעיף ט' הצריך טבילה בכלי משכנתא שהגמרא הסתפקה בהם, ולכאורה זה משום שספק דאורייתא לחומרא, וא"כ לכאורה יש בסיס לטענת ערוך השולחן שהשו"ע ביו"ד חזר בו.

אולם, לענ"ד אין לקבל את טענתו כלל, שהרי כל מעיין בב"י בסימן שכג, עיניו יראו שמרן לא התייחס שם כלל לסברא שטבילת כלים דרבנן, ומה שהתיר טבילת כלים בשבת – הוא אך ורק משום שלטעמי רב יוסף ורב ביבי (שמא יסחט ושמא ישהה) אין סיבה לאסור טבילת כלים חדשים, אלא רק טבילת כלים טמאים. הב"י שם העתיק את המשנה שאוסרת טבילת כלים טמאים בשבת, את הגמרא שנותנת לזה ד' טעמים, את דברי הרא"ש, שהרי"ף הביא רק את הטעמים שמא יסחט ושמא ישהה, ולטעמים אלו אין לאסור טבילת כלים חדשים בשבת, ושהרא"ש עצמו נחלק עליו. והוסיף הב"י וז"ל: והרמב"ם כתב טעמא דרב ביבי, והרב המגיד נתן טעם למה כתב טעם זה והניח האחרים. וכתב עוד (הרב המגיד) בשם הרשב"א, שאין מטבילין ביום טוב כלי תשמיש הניקחין מן הגוים הצריכין טבילה, והוא ז"ל (הרב המגיד) כתב דאף על פי שיש מקום לומר דלהרמב"ם שרי, עם כל זה אפשר שגם הוא מודה בכך... ולענין הלכה, כיון דלהרי"ף והרמב"ם משמע דשרי להטביל כלים חדשים ביום טוב – הכי נקיטין. עכ"ל הב"י. הרי שלא הזכיר כלל את הסברא שטבילת כלים דרבנן, ונראה להדיא, שהב"י הבין שהרמב"ם מיקל מכך שהעתיק את טעמו של רב ביבי (ולפי מה שלימדנו הרא"ש – טעם זה אינו שייך בטבילת כלים חדשים), ולא מכח הסברא שטבילת כלים דרבנן.

ומכיון שהיתר השו"ע אינו מבוסס על הסברא שטבילת כלים דרבנן, ממילא אין לנו שום סיבה לומר שהשו"ע חזר בו. וכ"כ הגרע"י וצ"ל בספרו חזון עובדיה שבת ד (עמ' תמא בהערה) שהשו"ע לא חזר בו, והביא אחרונים רבים שהסכימו לזה. ע"ש.

אולם, מצאנו סברא אחרת בראשונים להתיר, משום שהגמרא (ביצה יח.) התירה להטביל כלי שנטמא בולד הטומאה, שטומאתו היא רק מדרבנן, וכ"פ הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"ד הי"ח). וא"כ, יש להתיר גם טבילת כלים חדשים, שחייב טבילתם הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פ"ז ה"ה). וסברא זו כתב בספר הבתים (כת"י, הובא בתחילת ספר מעשה רוקח, דף ה ע"ג) וז"ל: וכן שמענו מלשון הרב ז"ל (הרמב"ם), שמי שלקח כלים מן הגוים מעיו"ט וצריך להטבילן – מטבילין אותם ביום טוב, שאין הטבילה בהם מן התורה, לפי פסק הרב והגאונים. ע"כ. וכ"כ סברא זו (בדעת הרמב"ם): המאירי (ביצה יח: ד"ה יראה מסוגיא זו), הרב המגיד (הלכות יו"ט פ"ד הי"ח) והרשב"ש (שו"ת סימן תסח)². וכ"כ הט"ז (או"ח סימן שכג סק"ה). אולם, יש לציין, שהראשונים הנ"ל דיברו על יו"ט, ולא כתבו שההיתר הוא גם לשבת, והט"ז כתב שההיתר הוא גם לשבת. ורצינו לבחון אם אפשר לסמוך על סברא זו להקל.



נראה שאין לסמוך על סברא זו מכמה טעמים

אולם, נראה שקשה מאד לסמוך על סברא זו, מכמה טעמים שמצטרפים יחד כנגדה:

א. זו מחלוקת בפוסקים אם טבילת כלים דאורייתא או דרבנן, וראשונים רבים סוברים שטבילת כלים דאורייתא, וראה למרן הגרע"י זצ"ל ביביע אומר (ח"ב חיו"ד סימן ט) שהאריך בסוגיא זו, ואכמ"ל. ובהליכות עולם (ח"ז עמ' רנ) כתב שנחלקו הפוסקים אם טבילה זו מדאורייתא או מדרבנן, ושמדברי מרן נראה שהיא מדאורייתא (שהרי בסעיף ט החמיר להצריך טבילה לכלי משכנתא, ובסעיף יד החמיר שלא להאמין לקטן על הטבילה). וא"כ, לדעת הרבה ראשונים ומרן – אין מקום לדמות כלים חדשים לכלי שנטמא בולד הטומאה [ומש"כ בהליכות עולם שם, שטבילת כלי זכוכית היא מדרבנן לכו"ע – אין זה מוסכם, וראה בספר נימוקי לוי לרה"ג חגי לוי שליט"א (חלק א עמ' קכב), שהעלה שגם טבילת כלי זכוכית היא מדאורייתא, ואכמ"ל].

ב. ההיתר להטביל כלי שנטמא בולד הטומאה, מקורו בברייתא בגמרא (יח.): "כלי שנטמא באב הטומאה – אין מטבילין אותו ביום טוב, בולד הטומאה – מטבילין אותו ביום טוב". בברייתא ההיתר מוזכר לגבי יו"ט ולא לגבי שבת. ובחידושי הרשב"א (יז: ד"ה ושוין {הראשון}) מבואר, שהיתר זה הוא דוקא ביו"ט ולא בשבת. וכן מוכח מדברי התוס' (יח: ד"ה ושוין). וכן מוכח מדברי הרמב"ם, שהעתיק את ההיתר בהלכות יו"ט (פ"ד הי"ח) ולא העתיקו בהלכות שבת, ולעיל (בפסקאות שתחת הכותרת: "מנין למד הרמב"ם לחלק בטעם האיסור בין שבת ליו"ט") הוכחנו בראיות ברורות, שכל הקולות שהביא הרמב"ם בהלכות יו"ט ולא בהלכות שבת – נוהגות רק ביו"ט ולא בשבת.

ונראה לחזק זאת מהא דמבואר במתניתין (יז סע"ב): "ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה". ופרשו בגמרא (יט:): "תנו רבנן: כיצד מגב לגב? הרוצה לעשות גתו על גב כדו (ויש גורסים: בדו), וכדו על גב גתו – עושה. כיצד מחבורה לחבורה? היה אוכל בחבורה זו ורוצה לאכול בחבורה אחרת – הרשות בידו". ופרש רש"י: הרוצה לעשות גתו על גב כדו – מי שהיו כליו טמאין,

(מ). יש לציין, שהמאירי והרב המגיד העלו אפשרות שגם הרמב"ם יאסור בטבילת כלים חדשים, ונבאר זאת לקמן בעזה"ת.

והטבילין לדעת דריכת זיתיו, ונמלך לעשות גתו. עושה - גתו על גב טבילה זו שהטביל לשם כדו, ואין צריך לחזור ולהטביל לשם גת, וההיא טבילה שניה, הבא להחמיר על עצמו ולהטביל, קתני מתניתין שהוא מטביל ביום טוב, שאין כאן תקון כלי ואינה טבילה, שהרי אינה צריכה. בחבורה זו - על פסחו, והיה טמא או כליו טמאין, וטבל לדעת כן. הרשות בידו - ואין צריך לחזור ולטבול, וקאמרה מתניתין, דאם בא להחמיר ולהטביל כליו לשם חבורה האחרת - מטביל ביום טוב.

והרמב"ם (בפירוש המשנה ביצה פ"ב מ"ב) כתב וז"ל: ואמרו מטבילין מגב לגב, רוצה לומר שאם היה לו כלים טהורים שהוא משתמש בהן במסחטת הזיתים והוא חולין, ורצה להשתמש בהן במסחטת היין והוא תרומה - מותר לו להטבילין טבילה שניה ביום טוב, שאע"פ שהן טהורין צריך להטבילין טבילה נוספת אם רצה לעשות בטהרה. וכן מחבורה לחבורה, והוא, שיהיה כלי טהור ואוכל בו בחבורת מעשר שני דרך משל, אם רצה לאכול בו בחבורה אחרת שאוכלין תרומה, שאותו הכלי צריך טבילה שניה - מותר לו להטבילו אותה הטבילה השניה ביום טוב. והנני מבאר לך היסוד בטבילה שניה זו, לקמן יתבאר לך בפרק שני דחגיגה, שכל מי שטבל לחולין, אף על פי שהוא טהור בלי ספק - אסור לו לאכול מעשר עד שיטבול שניה לשם מעשר. וכן אם טבל לשם מעשר ורצה לאכל תרומה - צריך לטבול שניה. וכן אם היה טהור לתרומה ורצה לאכול קדש - יטבול לשם קדש. וטבילות אלו שאדם טובל או שמטביל את הכלי הטהור, בין המעשר והתרומה והקודש - הן שמותרין ביום טוב. והתרנו טבילות אלו ביום טוב מפני שאינן להסרת טומאה אלא לתוספת טהרה. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם במשנה תורה (הלכות יו"ט פ"ד הי"ז).

הרי לנו שנחלקו רש"י והרמב"ם מהי טבילת "מגב לגב", לרש"י - היא טבילה שאינה חיוב מן הדין, ולרמב"ם - היא טבילת המעלות, שאע"פ שהיא חיוב מן הדין - אינה באה להסרת טומאה אלא לתוספת טהרה. ועכ"פ נראה, דלכו"ע טבילה זו אינה חמורה יותר מטבילת כלי שנטמא בולד הטומאה. ולאחר שביארנו מהי טבילת "מגב לגב", נבאר בעזה"י"ת אם היא הותרה רק ביו"ט, או גם בשבת.

הנה, בתוספתא (ליברמן, ביצה פרק ב הלכה ז) הלשון היא: "אבל מטביל הוא מגב לגב ומחבורה לחבורה ביום טוב", ולעיל (בפסקאות שתחת הכותרת: "מנין למד הרמב"ם לחלק בטעם האיסור בין שבת ליו"ט") הוכחנו שהתוספתא מתכוונת ליו"ט בדוקא, גם במשנה שבירושלמי הגרסא היא: "מטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה ביו"ט". וכן היא הגרסא במשנה שבבבלי בכתב יד מינכן. וכן גרסו רש"י (ביצה יז סע"ב, וכפי שביאר את דבריו בדק"ס סוף הערה י), ראב"י (חלק ג, הלכות יום טוב, סימן תשנ"ג), הרא"ה (ביצה יז: במשנה) והרי"ד^{2א}. ונראה שכן גרס גם הרמב"ם, ומשום כך הביא את היתר טבילת המעלות (דהיינו טבילת "מגב לגב") רק בהלכות יו"ט (פ"ד הי"ז) ולא בהלכות שבת.

מא). ראה בפסקי הרי"ד (יז:): שהעתיק בגרסת המשנה: "ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה ביום טוב". ולקמן שם בהמשך דבריו (ד"ה ומטבילין) כתב וז"ל: והא דתני "ביום טוב" - קשיא לי, דהתייחס מגב לגב - מצית לפרושי ביום טוב, אבל מחבורה לחבורה - היכי מצית לפרושי ביום טוב... ולא מיתוקמא אלא בשבת, וכגון... ויש לפרש ביום טוב, כגון וכו'. עכ"ל. ומוכח שגרס "ביום טוב", ומשום כך נדחק לפרש את דברי הברייתא ביו"ט, למרות שהיה לו יותר נוח לפרשה בשבת.

ונראה שכן גרס גם המאירי, ומשום כך כתב לגבי טבילת "מגב לגב" (ביצה יז: ד"ה ומטבילין): "ומותר לעשותה ביו"ט" (וחזר על זה פעמיים, אחת באמצע הדיבור ואחת בסופו).

ונלע"ד לחזק גרסא זו מסוגיית הגמרא (יח:-יט.), שדנה לגבי מה דאיתא במשנה (יז:): "ושוין שמשקין את המים בכלי אבן לטהרן, אבל לא מטבילין (דהיינו, שאסור להשיק מים בכלי טמא ולהעלות ע"י כך טהרה גם לכלי)", והעלתה הגמרא ב' אפשרויות להבנת המשנה: אפשרות א': המשנה עוסקת ביום טוב, והיא שנויה כדעת רבי (שמחמיר), אפשרות ב': המשנה עוסקת בשבת, והיא שנויה כדעת רבנן (שמקילים). עכ"ד הגמרא. ולכאורה יש לתמוה, כיצד הגמרא העלתה אפשרות שהמשנה עוסקת ביו"ט, והרי לשון המשנה (בדף יז:): הוא: "חל (י"ט) להיות אחר השבת, בית שמאי אומרים: מטבילין את הכל מלפני השבת, ובית הלל אומרים: כלים מלפני השבת ואדם בשבת. ושוין שמשקין את המים בכלי אבן לטהרן, אבל לא מטבילין. ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה", ומכיון שדין א' עוסק בשבת, וגם דין ג' לכאורה עוסק בשבת, כיצד יעלה על הדעת לפרש שדין ב' עוסק ביום טוב? אולם, לפי הגרסא הנ"ל – הדברים ברורים, שדין ג' עוסק ביום טוב, וכיון שדין א' עוסק בשבת, ודין ג' עוסק ביום טוב, ממילא אפשר לפרש שדין ב' עוסק בשבת (כמו דין א' שלפניו) ואפשר לפרש שהוא עוסק ביום טוב (כמו דין ג' שאחריו), והשאלה היא אם המלים "ביום טוב" הכתובות בסוף המשנה (לגרסא זו) – חוזרות רק על דין ג', או שחוזרים גם על דין ב' שלפניו.

ומכיון שנראה שטבילת "מגב לגב" הותרה רק ביום טוב ולא בשבת, לכאורה גם טבילת ולד הטומאה, שאינה גרועה ממנה – הותרה רק ביום טוב ולא בשבת⁽²⁾, וא"כ, גם אם נאמר שכלים חדשים דומים לכלי שננטמא בולד הטומאה – אין להתיר טבילתם אלא ביום טוב ולא בשבת.

(מב). ולכאורה, יש להקשות על זה מדברי הרא"ה (ביצה יז:), שגרס "ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה ביום טוב", ובכל זאת התיר להטביל כלי שננטמא בולד הטומאה אפילו בשבת, שכתב (שם בד"ה אבל לא מטבילין) וז"ל: ואם בשנטמא כבר שלא במתכוין ונטמא בולד הטומאה – בזה אף בפני עצמו מטבילין אותו. ונראה הדברים דלא שנה שבת ולא שנה יו"ט, דלגבי האי דינא – חדא מילתא נינהו וחד דינא אית להו. עכ"ל. וא"כ, לכאורה יש לדחות את הק"ו, ולומר שמסיבה מסוימת טבילת "מגב לגב" חמורה מטבילת כלי שננטמא בולד הטומאה, ואע"פ שטבילת "מגב לגב" הותרה רק ביו"ט, בכלי שננטמא בולד הטומאה – אפשר להתיר אפילו בשבת.

אולם, כד דייקנן בדברי הרא"ה – נראה שיש לקיים את הק"ו, שכתב הרא"ה (יט. ד"ה ומטבילין מגב לגב) וז"ל: מדאמרין גתו ובודו – מוכח כפרש"י ז"ל, שדרכן היה להטביל כליהן ממלאכה למלאכה משום מעלה, אלא כך נהגו בעצמם בימים שנותנין בהן טהרה, דהיינו בימים טובים, וקאמר דאע"ג דקבעו חובה עליהו, כיון דמדינא לא צריכא – מותרת לעשותה ביו"ט. עכ"ל. ונראה מדבריו, שדין "מגב לגב" נאמר ביו"ט – משום שהיו נוהגים להחמיר ולטבול טבילה זו רק ביו"ט, ולא משום שטבילה זו הותרה רק ביו"ט ולא בשבת. ואם היה רוצה להטביל "מגב לגב" גם בשבת – לכאורה היה מותר, אלא שלא נהגו להחמיר ולטבול. ולפי זה מוכן כיצד התיר הרא"ה להטביל כלי שננטמא בולד הטומאה גם בשבת.

ונראה שיותר פשוט להסביר, שאם המשנה כתבה "ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה ביו"ט" – הכוונה היא שטבילה זו מותרת רק ביו"ט ולא בשבת, וא"כ, גם כלי שננטמא בולד הטומאה – מותר רק ביו"ט ולא בשבת, כרמב"ם והרשב"א והתוס', ודלא כרא"ה שהסביר שמותר גם בשבת, והמשנה נקטה ביו"ט משום שנהגו לטבול טבילה זו רק ביו"ט. וכן נראה מפשט התוספתא, שבהלכות שאח"כ ביארה בכל דין אם מותר רק ביו"ט או בשבת, וא"כ, בדין "מגב לגב", שהתוספתא כתבה "ביום טוב" – משמע שמוותר רק ביו"ט. ויש להוסיף, שלפי זה מוכן יותר טוב ספק הגמרא, אם דין "משקין אבל לא מטבילין" (דין ב' של המשנה) עוסק בשבת (כמו דין א') או ביום טוב (כמו דין ג'), ולפירוש הרא"ה יוצא דוחק קצת, שהרי דין א' נהג בשבת, ודין ג' (מגב לגב) גם הוא נהג אף בשבת מצד הדין, אלא שבמקרה נוהגים לעשותו רק ביו"ט,

ג. כאמור, נאמרו בגמרא ד' טעמים לאיסור טבילת כלים, וביניהם טעמו של רבה: שמא יטלטל את הכלי ד' אמות ברה"ר, ואסור אפילו ביו"ט גזירה אטו שבת,⁽²²⁾ וכן טעמו של רב יוסף: שמא יסחט את הכלי, ואסור אפילו בכלי שאינו בר סחיטה גזירה משום כלים בני סחיטה. והגמרא (יח.) הקשתה על רבה ורב יוסף מהברייתא המתירה להטביל כלי שנטמא בולד הטומאה, ואם כדברי רבה ורב יוסף, שגוזרים גזירה לגזירה בטבילת כלים, מדוע אין גוזרים כלי שנטמא בולד הטומאה אטו כלי שנטמא באב הטומאה? ותרצה הגמרא: "ולד הטומאה היכי משכחת לה? גבי כהנים (שהרי ולד הטומאה הוא ראשון לטומאה, והכלי שנטמא ממנו הוא שני לטומאה, ושני לטומאה אינו מטמא חולין אלא תרומה, ששייכת רק אצל כהנים), כהנים זריון הם". עכ"ד הגמרא. הרי לנו, שאם ולד הטומאה היה שייך גם בישראלים – היה אסור להטבילו ביו"ט אליבא דרבה ורב יוסף, גזירה משום כלי שנטמא באב הטומאה, וא"כ, כלים חדשים, ששייכים גם בישראלים – יש לאסור טבילתם אליבא דרבה ורב יוסף (אף אם חיוב טבילתם הוא רק מדרבנן). וכסברא זו כתב בשו"ת שאגת אריה (סימן נו בד"ה ומ"ש נ"ל לקיים), ונראה שלכך התכוון המאירי (ביצה יח: סד"ה יראה מסוגיא זו).

ומכיון שהרי"ף העתיק את טעמו של רב יוסף, והרא"ש הכריע כטעמו של רבה, יוצא שלפי שני עמודי הוראה, כלים חדשים אינם דומים לכלי שנטמא בולד הטומאה, ויש לאסור טבילתם בשבת ויו"ט.

ד. בגמרא (יח.) מובאות שתי ברייתות. ברייטא א': "כלי שנטמא מערב יום טוב – אין מטבילין אותו ביום טוב, ביום טוב – מטבילין אותו ביום טוב". וברייטא ב': "כלי שנטמא באב הטומאה – אין מטבילין אותו ביום טוב, בולד הטומאה – מטבילין אותו ביום טוב". ורש"י הביא ב' פירושים בעניין היחס שבין הברייתות. פירוש א' (אותו מקבל רש"י): יש להתיר בהתקיים אחת משתי הקולות, דהיינו: אם נטמא בולד הטומאה (אפילו מערב יו"ט) או אם נטמא ביו"ט (אפילו באב הטומאה). פירוש ב' (אותו דוחה רש"י): יש להקל רק בהצטרף ב' הקולות: נטמא ביו"ט בולד הטומאה. והנה, לפירוש השני, לכאורה אין להקל בטבילת כלים חדשים, כי אף אם נאמר שהם דומים לכלי שנטמא בולד הטומאה – יש להקל דוקא אם גם נטמא ביו"ט, ובכלים חדשים, מסתמא הם נתחייבו בטבילה מערב יום טוב.

וא"כ, כיצד הגמרא העלתה אפשרות שדין ב' נוהג רק ביו"ט, רישא וסיפא בשבת ומציעתא ביו"ט?

ומשום שיותר פשוט לענ"ד שלא כהסבר הרא"ה, טוב לנו להניח שכל הראשונים שגרסו "ביום טוב" – התירו טבילת "מגב לגב" רק ביום טוב, כרמב"ם ולא כרא"ה, וממילא גם בכלי שנטמא בולד הטומאה – הם יתירו רק ביו"ט ולא בשבת (ויש לחזק זאת מדברי הראשונים שאביא בהערה הבאה בס"ד, שכתבו היתר טבילת כלים חדשים רק ביו"ט ולא בשבת). ואף אם תאמר שיש ספק בדעת הראשונים שגרסו "ביום טוב" – נראה שאין לנו להניח דברי הרמב"ם הרשב"א והתוס', שאסרו בשבת כלי שנטמא בולד הטומאה, ולנקוט כדברי הרא"ה שהתיר.

מג. ובאמת, שכל הראשונים שהציעו להתיר טבילת כלים חדשים משום שהם דרבנן (הלא המה: הבתים, המאירי, הרב המגיד והרשב"ש), כתבו את ההיתר ליום טוב ולא הזכירו שבת בדבריהם. ורק הט"ז כתב שההיתר הוא גם לשבת, ולכאורה יש לדחות דבריו, כמו שביארנו בפנים [ומה שדקדק הט"ז ממה שאסר הרמב"ם בהלכות שבת לטבול "כלים טמאים", ודקדק הט"ז שכוונתו דוקא לכלים טמאים גמורים, שנטמאו באב הטומאה, ולא לכלים שנטמאו בטומאה דרבנן או לכלים חדשים – לכאורה אין דיוקו מוכרח, ואפשר בהחלט להסביר שהכוונה גם לטמאים בטומאה דרבנן, ומה שהרמב"ם לא הזכיר איסור בכלים חדשים – זה משום שאין דרכו של הרמב"ם להזכיר דינים שאינם מפורשים בגמרא].

אמנם, רוב הראשונים פירשו כפירוש הראשון. רש"י עצמו הקשה על הפירוש השני וקיבל את הראשון. וכן הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"ד הי"ח) פסק כפירוש הראשון. וכ"פ המאירי (ביצה יח. ד"ה אע"פ שביארנו במשנה, וד"ה הדבר ידוע). וכן משמע מדברי השיטה מקובצת (ביצה יח. ד"ה רבא אמר), שכתב וז"ל: ומה שהתירו כלי שנטמא ביום טוב – לפי שעשאוהו כמכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב. וכלי שנטמא בולד הטומאה, כיון דאין הטומאה אלא מדרבנן – לא גזרו, לפי שאינו נראה כמתקן. ע"כ. ומשמע שכל אחת מהסברות עומדת בפני עצמה, ויש להתיר בנטמא ביו"ט אפילו באב הטומאה, ובנטמא בולד הטומאה אפילו מערב יו"ט. וכן נראה קצת מדברי הרשב"א (ביצה יז: ד"ה ושוין {הראשון}), שכתב וז"ל: ואין לתקן... דהא ליתא, משום דהוה ליה כלי שנטמא בולד הטומאה, ומטבילין אותו אפילו ביו"ט. ע"כ. ולא כתב "משום דהו"ל כלי שנטמא ביו"ט בולד הטומאה". ושם יש לדחות, שבאמת ההיתר הוא משום שגם נטמא ביו"ט, והרשב"א קיצר בלשונו (וראה בדף יח. בד"ה כלי שנטמא באב הטומאה), שהביא הרשב"א בסתמא את הפירוש הראשון, ואח"כ את הפירוש השני בשם: "רש"י ז"ל פירש משם אחרים". והרא"ה (ביצה יח. ד"ה ולד הטומאה, וד"ה תניא כוותיה דרב ביבי, וד"ה רבא אמר) כתב, שלטעם רבא (נראה כמתקן) מותר דוקא בנטמא בולד הטומאה וביו"ט (כפירוש השני), ולשאר הטעמים מותר אפילו באחד מהם (כפירוש הראשון).

וכיון שרוב הראשונים פירשו כפירוש הראשון – לא היה ראוי להקשות מסעיף זה בלבד, אולם חזי לאצטרופי לסניף לשאר הקושיות שכתבנו ושנכתוב עוד בס"ד.

ה. הזכרנו לעיל את סברת הרב המגיד (הלכות יו"ט פ"ד הי"ח), שטבילת כלים חדשים חמורה מטבילת כלים טמאים, משום שכלים טמאים ראויים לשימוש כלשהו בטומאתם (לטמא ולמי שאינו אוכל חוליו בטהרה), ואילו כלים חדשים אינם ראויים לשום שימוש קודם טבילה. ומשום כך יש לאסור טבילת כלים חדשים ביו"ט גם אם חיוב טבילתם הוא רק מדרבנן, ואין הם דומים לכלי שנטמא בולד הטומאה. ולעיל גם ביססנו בס"ד את דברי הרב המגיד מכמה סוגיות.

ו. הבאנו לעיל, שהרמב"ם חילק בטעם איסור טבילת כלים בין שבת ליו"ט, שבשבת נתן טעם שנראה כמתקן, וביו"ט נתן טעם גזירה שמא ישהה. ונראה שחילוק הטעמים גרם חילוק בדינים, ולכן ביו"ט מותר להטביל כלי שנטמא בולד הטומאה ובשבת אסור. ודגנו לעיל מדוע הטעם "נראה כמתקן" אינו שייך ביו"ט, ואחת ההצעות שהעלינו היא שמשום מצות הטהרה ביו"ט היה ראוי להתיר טבילת כלים, ולא לאוסרה משום שהיא נראית כתיקון, ורק מצד "שמא ישהה" יש לאוסרה ביו"ט, שזה דוקא מחזק את מצות הטהרה ברגל, שיזדרזו כולם להטביל כליהם לפני הרגל ולא יחכו לרגל עצמו.

ולפי הצעה זו, אם לא היתה מצות טהרה ברגל היו אוסרים טבילת כלים ביו"ט משום "נראה כמתקן", וא"כ, היה אסור להטביל גם כלי שנטמא בולד הטומאה. ומכיון שלגבי טבילת כלים חדשים לא שייכת מצות הטהרה ברגל – לכאורה יש לאסורם ביו"ט משום תיקון, ולאסור גם אם חיוב טבילתם הוא רק מדרבנן.

ונלע"ד, שבהצטרף כל הני טעמי תריצי, אין לסמוך כלל על הסברא להתיר טבילת כלים חדשים משום שהיא מדרבנן, לא ביו"ט וכ"ש לא בשבת. ואף את"ל שעדיין נשאר צל צילו של

ספק בזה, לכאורה אין ספק זה יכול להוציא מידי ודאן של הראשונים הרבים שהזכרנו לעיל, שאסרו להטביל כלים חדשים אפילו ביום טוב.



סברות נוספות שנאמרו להתיר טבילת כלים חדשים

ומצינו סברות נוספות באחרונים להתיר טבילת כלים חדשים בשבת ויו"ט.

הבה"ל (סימן שכג סעיף ז ד"ה מותר) הביא את קושיית הפמ"ג, מדוע השו"ע התיר להטביל כלי מתכות בשבת, והלא הרמב"ם בהלכות שבת אסר טבילת כלים טמאים בטומאה דאורייתא משום מתקן, ולפי זה יש לאסור גם טבילת כלי מתכות חדשים, שחיובם מדאורייתא, משום מתקן! ותרץ הבה"ל וז"ל: ולענ"ד אפשר דסבירא ליה, דבזה לא שייך מתקן, כיון דאף אם ישתמש בהכלי בלי טבילה – ג"כ אין המאכל נאסר בדיעבד לכו"ע, ודמי זה למה דאיתא שם דמטבילין מגב לגב, ופירש שם הרמב"ם בפירוש המשנה, דכלי שטבלו לשם חולין, דקי"ל דאסור להשתמש בה תרומה עד שיטבילנו לשם תרומה, אפ"ה מותר להטביל טבילה זו ביום טוב, כיון דבעצם הכלי זו טהורה, ואינה להסיר הטומאה כי אם בשביל תוספת טהרה, על כן לא מיקרי זו בשם מתקן. והכי נמי הטבילה בכלים חדשים – איננה להסיר הטומאה, כי לא נטמאה, ורק בשביל שיצאה מרשות גוי ובאה לקדושת ישראל הצריכה התורה טבילה, וכדאיתא בירושלמי, ומן התורה אין שום איסור להשתמש בה, ואפילו רבנן שאסרו להשתמש בה עד שיטבילוה – עכ"פ אין המאכל נאסר לכו"ע, על כן לא מיקרי זה בשם מתקן. כן נראה לענ"ד להטעים סברת השו"ע מפני חומר הקושיא. עכ"ל. כלומר, טבילת כלים חדשים אינה נחשבת תיקון, כי גם אם האדם ישתמש בכלי בלי טבילה – המאכל אינו נאסר, בשונה מכלים טמאים, שאם ישתמש בהם בלא טבילה – המאכל יאסר.

וסברא נוספת כתב הגרע"י זצ"ל בחזון עובדיה (שבת ד' עמ' תלה), וז"ל: ויש להוסיף עוד, שבנדון טבילת כלים חדשים, שיש להם בלאו הכי תקנה להשתמש בהם בלי טבילה, על ידי שיתנם לגוי במתנה ויחזור וישאלם ממנו, כמו שכתב המרדכי, אם כן אין בהטבלת כלים תיקון כל כך, ולא דמי להטבלת כלים טמאים שאין להם תקנה בלי טבילה⁷⁷. לכן לדידן יש לסמוך על המתירים להטבילם בשבת, ואף לדידהו (לאשכנזים) אין לאסור להשתמש בהם בשבת לאחר טבילתם. וכן מצאתי להגאון ר' יצחק טאייב בערך השולחן (סוף סימן שכג) שכתב טעם זה להתיר בדיעבד, והביא ראיה לזה ממה שכתבו התוספות סוכה (כג:), דאי הוה שרי למיכל על ידי תנאי שאני עתיד להפריש, אין ראוי לקנסו אפילו עבר ותיקן. ע"ש. והכי נמי כאן כיון שיכול ליתנו לגוי במתנה ויחזור וישאלנו, לא חשיב מתקן כל כך. עכ"ד הגרע"י. וסברא זו מצאתי גם בדברי הגר"י קאפח, שכתב (בביאורו לרמב"ם הלכות יו"ט, פ"ד סקל"ו, עמ' קטז) וז"ל: וכבר העירותי, כי לדעתי ודאי דפליג רבנו (הרמב"ם), וסובר שטבילת כלים חדשים מותרת, ואפילו בשבת, ועדיפי מכלים

מד). בחזון עובדיה נוסף כאן: "וכן כתב הגאון מהר"י טייב בערך השולחן (סי' שכג סוף סק"ו)". אולם נראה שהשתרבו לכאן בטעות, כי לקמן בסמוך הוא חוזר ומציין לדברי הערך השולחן.

שנטמאו בולד הטומאה, ולא הוי מתקן, כיון שאפשר להפקיע טבילה זו ע"י שיתנם לגוי ויחזור וישאלם ממנו בשאלה בלבד. ע"כ.



נראה שקשה לסמוך על סברות אלו

אולם, נראה שקשה מאד לסמוך על סברות אלו, כי אף אם היו סברות אלו מתיישבות היטב על הלב – לא היינו יכולים לסמוך עליהם, משום שכל הראשונים שדיברו בנושא זה (הרשב"א, המאירי, הרא"ש וסיעתם הגדולה שהזכרנו לעיל) כתבו בפשיטות לדמות טבילת כלים חדשים לטבילת כלים טמאים, ולא עוד אלא שהמגיד משנה כתב שכלים חדשים חמורים מכלים טמאים, ולא מצאנו מי שכתב להתיר טבילת כלים חדשים אלא "יש אומרים" שהובאו בארחות חיים ובכלבו (ושניהם ממחבר אחד, וכנ"ל בהערה), והארחות חיים והכלבו עצמם סתמו לאסור. וא"כ, איך מסברא דידן נחדש שכלים חדשים קלים מכלים טמאים, ונסמוך על זה להתיר טבילתם, כנגד כל הראשונים שסברו איפכא?

ובאמת שיש להשיב על הסברות הנ"ל. הנה, מה שכתב הבה"ל, שטבילת כלים חדשים לא חשיבא תיקון משום שמדאורייתא אין איסור להשתמש בהם לפני טבילה, ואפילו רבנן שאסרו להשתמש בהם לפני טבילה – עכ"פ אין המאכל נאסר בדיעבד, ולכן אין זה נחשב תיקון, לכאורה סברתו קשה, שהרי בכל מקום העניין של "תיקון" הוא יצירת אפשרות שימוש, וכמו עיקר איסור תיקון כלי, שהוא הכנת כלי באופן שיהיה אפשר להשתמש בו. וכן בכל מקום שאסרו משום תיקון, כמו הפרשת תרומות ומעשרות ומיעוט ענבי הדס (סוכה לג:), לכאורה העניין הוא, שאחרי ה"תיקון" מותר לאכול את הפירות המעושרים וההדס ראוי לצאת בו ידי חובת המצוה. וא"כ, גם טבילת כלים חדשים, שיוצרת אפשרות שימוש – יש בה משום תיקון.

ומה שכתב לדמות טבילת כלים חדשים ל"טבילת מגב לגב" – לכאורה אינם דומים כלל. הנה, לפירוש רש"י, טבילת מגב לגב היא טבילה שאינה חיוב מן הדין אלא מצד חומרא, וברור שטבילת כלים חדשים היא חיוב גמור מן הדין. ואף לפירוש הרמב"ם, לכאורה טבילת מגב לגב הותרה משום שהיא אינה חיוב מן התורה אלא רק מעלה דרבנן, ואין בזה עניין כלל לשאלה אם המאכל נאסר בדיעבד או לא. וא"כ, טבילת כלים חדשים, שחיוב טבילתם הוא מדאורייתא לדעת הרבה פוסקים ומרן השו"ע, אינה דומה כלל לטבילת מגב לגב, וכבר הארכנו לעיל שאין לסמוך בנ"ד על סברת האומרים שטבילת כלים דרבנן, מכמה טעמים.

עוד יש להזכיר, דלעיל הבאנו שרוב הראשונים גרסו: "ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה ביום טוב", ולענ"ד כוונתן להתיר ביו"ט דוקא ולא בשבת. וכן נלע"ד להכריע להלכה.

ולגבי הסברא שכתב הגרע"י, שאין תיקון בטבילת כלים חדשים משום שיש תקנה ע"י מתנה לגוי, ראה בשו"ת שאגת אריה (סוף סימן נו), שהעלה סברא זו ודחה אותה בכמה דחיות. ולענ"ד יש להוסיף ולדחות סברא זו גם מהא דאיתא בביצה (ט רע"א): "אבוא דשמואל אמר: לגלגל עיסה מערב יום טוב – אין מפריש ממנה חלתה ביום טוב". ואמרה הגמרא: "לימא פליגא דשמואל דאבואה, דאמר שמואל: חלת חוצה לארץ – אוכל והולך ואחר כך מפריש" (ופרש רש"י: אלמא

הפרשתה שלא לצורך היא, ולא היא הפרשה, והמפריש ביום טוב – אינו כמתקן דלתסר כשאר הגבהת תרומה דגזור בה רבנן מפני שנראה כמתקן! ודחתה הגמרא: "אמר רבא: מי לא מודה שמואל שאם קרא עליה שם שאסורה לזרים?" (ופרש רש"י: אלמא שם תרומה עליה, ואיתא בכלל "אין מגביהין תרומות ומעשרות ביום טוב"). ע"כ. הרי, שאע"פ שיש תקנה לאכול בלי להפריש חלה, אם מפריש – הוא בכלל גזירת הפרשת תרומות ומעשרות, משום שסוף סוף שם תרומה עליה. וא"כ גם בנ"ד, למרות שיש תקנה להיפטר מהטבילה, אם בכל זאת הטביל – שם טבילה עליה, והרי היא בכלל גזירת טבילת כלים.

ועוד נראה מסברא, שיש לחלק בין חלת חו"ל, שיכול האדם לאכול ממנה בלי לעשות שום פעולה כלל, רק שיפריש חלה אחרי יו"ט, ובזה היתה הוה אמינא שגם אם הוא מפריש ביו"ט – אין זה תיקון, לבין טבילת כלים, שהתקנה לתת לגוי במתנה היא בד"כ מורכבת יותר מטיבילת הכלים עצמה, ובזה אין צד לומר שהואיל ויש תקנה בנתינה לגוי הטבילה אינה נחשבת תיקון.

ומה שהסתייע הגרע"י מדברי הערך השולחן שכתב סברא זו לגבי דיעבד, אנכי הרואה בספר ערך השולחן בפנים, שכתב להדיא דאין סברא זו מועילה אלא לגבי דיעבד, אבל לגבי להטביל לכתחילה – אין לסמוך כלל להתיר עפ"י סברא זו, והביא הערך השולחן את הראיה שכתבתי לעיל מהגמרא בביצה (ט). ולענ"ד גם לגבי דיעבד קשה לסמוך על סברא זו להתיר, מהטעם שכתבתי לעיל, שנתניה לגוי במתנה בד"כ יותר מורכבת לביצוע מהטבילה עצמה, ואיך נאמר שהטבילה אינה נחשבת תיקון משום שיכול היה להיפטר ממנה ע"י נתינה לגוי? ואין זה דומה כלל לדברי התוספות שהביא הערך השולחן, ששם הפרשת תרו"מ ע"י תנאי אינה מורכבת יותר מהפרשת תרו"מ רגילה.

והערך השולחן עצמו כתב שהרשב"א (עבודת הקודש בית מועד שער ג סימן ד) אוסר להשתמש בכלים אף בדיעבד, ולענ"ד אין סתירה לדבריו מדברי התוספות, ולכן נראה שכן יש לנקוט.



ה. הכרעות האחרונים בסוגיא ומסקנה

הכרעות האחרונים בסוגיא

כאמור, דעת השו"ע היא להתיר טבילת כלים מעיקר הדין. אולם הרמ"א בדרכי משה (הקצר, סימן שכג ס"ג) כתב לאסור מן הדין. ולכן באופן כללי פוסקי ספרד נטו להקל בזה ופוסקי אשכנז להחמיר.

אולם, אין זה מוחלט, כי מצאנו גם לפוסקי אשכנז שהקלו בזה. הכתב סופר (סימן טט) העלה, דכיון דמילתא דרבנן היא, כל המקל בזה – לא הפסיד. והמשנה ברורה (סימן שכג סקל"ג) כתב, שאם יש לו ספק אם הכלי צריך טבילה, ואינו יכול לפטור את עצמו מהטבילה ע"י תחבולות (כמו נתינה לגוי במתנה) – יכול לסמוך על דעת השו"ע להטבילו. ועוד כתב המשנ"ב, שבדיעבד שהטביל את הכלי – אפשר דמותר להשתמש בו, כיון שיש מתירים לכתחילה. וכ"כ עוד כמה מפוסקי אשכנז.

ולעומת זאת, מצאנו גם לפוסקי ספרד שהחמירו בזה. מדברי הערך השולחן נראה שהחמיר בזה, כי בכל דבריו מראה פנים רק לאיסור ולא להיתר, וגם הזכיר צדק (סימן קכ סעיף פט) כתב להחמיר^מ. ויש לציין שגם מרן השו"ע עצמו כתב שעדיף לצאת מהמחלוקת, ולתת לגוי במתנה, כדי שלא יצטרך להטביל.

מסקנה להלכה [ולא למעשה]

ולהלכה נראה, שיש לאסור טבילת כלים חדשים בין בשבת ובין ביו"ט, כיון שהראשונים (הרשב"א, הרא"ש, הארחות חיים, המאירי, המרדכי והטור) כתבו לאסור בזה בין בשבת ובין ביו"ט, ולא מצאנו ראשון שהתיר בפירוש מלבד ה"יש אומרים" שהוזכרו בארחות חיים, וכל הסברות שהוזכרו להתיר הן רעועות וחלשות.

ולגבי דיעבד, לענ"ד יש לקיים דברי המשנה (תרומות פ"ב מ"ג): "המטביל כלים בשבת, שוגג – ישתמש בהם, מזיד – לא ישתמש בהם". וכמו שפסק הרשב"א (עבודת הקודש בית מועד שער ג סימן ד). אמנם יש פוסקים שמתירים לכתחילה להטביל, ומבואר באחרונים שכל דבר שיש מתירים לעשותו לכתחילה – בדיעבד אין לקנוס ולאסור משום מעשה שבת (ראה משנ"ב סימן שיח סק"ב). אולם, מ"מ זהו רק במקרה של ספק, אך כפי שהתבאר לעיל באריכות, לענ"ד הדבר אסור באופן ברור, ולכן יש להחמיר אפילו בדיעבד. ומ"מ, ביו"ט, שיש פנים להתיר בדעת הרמב"ם^מ – בזה יש מקום להתיר בדיעבד. ועדיין אין זה ברור לי, משום שרוב הראשונים חולקים על הרמב"ם בזה^מ, וגם בדעת הרמב"ם יש מקום לאסור^מ.

ומיהו, יש לציין שברוב המקרים יהיה מותר להשתמש בכלים בדיעבד, משום שאין זה מצוי שמשהו ילך ויטביל כלים בשבת בשאט נפש, אלא בד"כ אם המצא ימצא משהו שיטביל כלים בשבת – זה משום שהוא חשב שהדבר מותר, או מחמת חסרון ידיעה או מחמת שסמך על דברי השו"ע שהתיר, וא"כ הו"ל מטביל כלים בשוגג, שבדיעבד מותר להשתמש בהם, כמבואר במשנה הנ"ל. וכ"ש אם הוא נוהג בכל ענייניו כפוסק מסוים ואותו הפוסק מתיר להטביל כלים בשבת, שבזה יש לומר דאין בידו עוון כלל, וכמו שביאר מו"ר שליט"א בטל חיים (כללי הוראה סוף עמ' שטז) בדעת הרשב"א, ופסק מו"ר שליט"א (שם עמ' שכו) שניתן לנהוג כשיטת הרשב"א.

(מה). אולם, הוא כתב כן משום שלדעתו השו"ע חזר בו, וכבר הוכחנו לעיל באורך בס"ד שהשו"ע לא חזר בו כלל וכלל. (מו). הן מצד שלא שייך כאן החשש שמא ישהה ויכנס ליו"ט בטומאה, והן מצד שטבילת כלים דרבנן לדעת הרמב"ם ודמו לכלי שנטמא בולד הטומאה.

(מז). או שסוברים שטבילת כלים דאורייתא, או שסוברים שאיסור טבילת כלים ביו"ט הוא מצד מחזי כמתקן ולא מצד שמא ישהה, או שסוברים כרבה ורב יוסף, שמה שהתירו כלי שנטמא בולד הטומאה – הוא משום שבד"כ הוא נוהג רק אצל כהנים, שזריזים הם, אבל בכלים חדשים, שנוהגים בכל ישראל – אין להתיר.

(מח). או מצד שבכלים חדשים, שאינם ראויים לכלום – שייך איסור מתקן גם ביו"ט ואע"פ שהם מדרבנן, או מצד שמא שהתירו את איסור התיקון ביו"ט – הוא רק בגלל מצות הטהרה ברגל, וממילא בכלים חדשים, שאין בהם את מצות הטהרה ברגל – יש לאסור גם ביו"ט משום מתקן, וכמו בשבת.

סיכום

במשניות בשבת ובביצה מבואר שאסור להטביל כלים טמאים בשבת ויו"ט. ונתנו לזה האמוראים (בגמרא בביצה) ד' טעמים: א. גזירה שמא יוליך את הכלי ד' אמות ברה"ר, ב. גזירה שמא יסחוט את הכלי, ג. גזירה שמא ישהה, ד. נראה כמתקן כלי.

הרי"ף הביא רק את הטעמים דשמא יסחוט ושמא ישהה, ודייק מכך הרא"ש שהרי"ף מתיר טבילת כלים חדשים בשבת ויו"ט. אולם, בס"ד הוכחנו שאין לדייק כן מדברי הרי"ף, מכמה טעמים.

הרמב"ם בהלכות שבת כתב את הטעם שנראה כמתקן, ובהלכות יו"ט כתב את הטעם שמא ישהה (וביארנו כוונתו: שמא ישהה טבילת הכלי עד יו"ט, ונמצא נכנס ליו"ט כשהכלי טמא). ולדבריו נראה שיש לאסור טבילת כלים חדשים בשבת ולהתיר ביו"ט. אולם, ראינו סברות לפיהן הרמב"ם יאסור טבילת כלים חדשים גם ביו"ט.

לעומת הרמב"ם והרי"ף, שיש צדדים בדבריהם, ראשונים רבים כתבו להדיא שאסור להטביל כלים חדשים בשבת ויו"ט, הלא המה: הרשב"א, הרא"ש, המאירי, המרדכי והטור. והארחות חיים כתב בסתם לאסור, ושיש מתירים. וכן הוא בכלבו.

השו"ע התיר להטביל כלים חדשים בשבת ויו"ט, בהסתמך על זאת שכן היא דעת הרי"ף והרמב"ם. אולם, לפי מה שביארנו, אין זה ברור כלל שהרי"ף והרמב"ם מתירים (ולענ"ד משמע יותר שהם אוסרים, ועכ"פ בשבת), וכיון שכל הראשונים שדיברו בנושא סתמו לאסור, לענ"ד נראה ברור שכן יש לנקוט, ואין הספק שבדעת הרי"ף והרמב"ם מוציא מפשיטותם של הראשונים האחרים שאסרו להדיא.

הזכרנו סברות נוספות שנאמרו להתיר טבילת כלים חדשים [טבילת כלים חדשים היא מדרבנן לדעת הרמב"ם, ודמי לכלי שננטמא בולד הטומאה שמותר להטבילו ביו"ט. ²אם השתמשו בכלים החדשים קודם טבילה – המאכל לא נאסר, ולכן אין טבילה זו נחשבת תיקון, ודמיה לטבילת "מגב לגב". ³טבילת כלי חדש אינה נחשבת תיקון, כיון שאפשר להשתמש בכלי ללא טבילה, ע"י נתינת הכלי במתנה לגוי], ובס"ד הוכחנו שאין לסמוך כלל על סברות אלו.

להלכה [ולא למעשה] העלינו שאסור להטביל כלים חדשים בין בשבת ובין ביו"ט, ואם עבר והטביל בשבת, בשוגג – מותר להשתמש בהם, ובמזיד – אסור להשתמש בהם. וביו"ט יש צד להתיר אפילו במזיד, אולם אני חוכך להחמיר בזה. ומ"מ בד"כ דיון זה לא יהיה רלוונטי, משום שבד"כ מי שמטביל כליו בשבת או ביו"ט – עושה זאת מחמת חוסר ידיעה או מפני שהוא סומך על השו"ע או פוסקים אחרים שמתירים בזה, והו"ל מטביל כליו בשוגג, שבדיעבד מותר להשתמש בהם.



הרב ישראל מאיר ווייל

מח"ס וביום השבת, השולחן כהלכתו והמועדים כהלכתם
רב קהילת בני הישיבות רמת בית שמש ג 2

עישון סיגריות אלקטרוניות בתענית ציבור

כבר נתפרסמה הוראת גדולי ההוראה שליט"א שאסור לעשן סיגריה אלקטרונית בלי כשרות מהודרת. וטעם ההוראה, מפני שאסור לטעום איסור, ואדים הרי הם כמאכל, נמצא שמי שמעשן הרי הוא כמכניס אוכל לפה ופולט, ובפרט שיש לסיגריות אלו טעם טוב.

ויש לדון אם מותר לעשן סיגריות אלקטרוניות בתענית ציבור.

והנה, לשיטת הרמ"א (או"ח סי' תקס"ז, א') פשוט שאסור, שהרי לשיטתו אסור לטעום ולפלוט בכל תענית ציבור. ובביאור טעמו פי' הגר"א והמשנ"ב ובאה"ל שהוא פוסק כהראשונים [רמב"ן בתורת האדם ושבלי הלקט סי' רע"ח, והובא גם בארחות חיים הל' תענית אות יח (ודלא כהרשב"א בר"ה יח: ד"ה אין)] שכיום קיבלו עליהם את הצומות האלו במוחלט ואין הדבר תלוי ברצון, ומה שכתוב בגמ' (ר"ה דף יח:) שתענית ציבור תלוי ברצון הציבור רצו מתענים לא רצו אין מתענים, אין זה שייך לימינו. והרי טעם ההיתר לטעום ולפלוט בתענית ציבור מפורש בברכות (דף יד.), שהוא משום שקיבל על עצמו רק אכילה ולא הנאה וטעימה היא הנאה, אבל כיון שלשיטת הרמ"א תענית ציבור כיום לא תלויה ברצון, לכן אסור גם לטעום.

ולכן פי' הגר"א וא"ר שגם לרמ"א האיסור רק בד' צומות ולא בשאר תעניות ציבור, וכלשון תוס' בברכות שם (ד"ה או דילמא) 'תענית הכתוב' דהיינו ד' צומות שכבר נקבעו, וכן הוא במשנ"ב שם סק"ה.

ולשיטת המחבר מותר לטעום כיון דס"ל שגם כיום תענית ציבור תלויה ברצו ולא רצו, ולא קיבלו על עצמם הנאת טעימה.

ובאמת, מהאי טעמא נחלקו המחבר והרמ"א (סי' תקנ"ו) האם צריך להכריז על ד' צומות, שלשיטת המחבר עד היום הדבר תלוי ברצו ולא רצו ולכן צריך להכריז על כל צום מחדש, ולשיטת הרמ"א כיום הצום מוחלט ואינו תלוי ברצון כלל ואין צריך להכריז עליו.

וגם דין הנהגת עינוי מרחיצה ותשה"מ בתענית ציבור תלוי בזה, ועי' בי' הגר"א ומשנ"ב סי' תקנ"ו.

ומה שכתב המשנ"ב (סי' תקנ"ה סק"ח) בשם שו"ת הר הכרמל (סי' י"ט) שיש צד להתיר עישון סיגריות, היינו דוקא בסיגריות רגילות, שעליהן כתב הר הכרמל שם שאין בהן לא הנאת מעיים ולא הנאת גרון כי אין בהן טעם (ורק רגילים לעשן אותן בגלל החומר שהתמכרו אליו או בגלל רגשי 'כבוד' וכדו') וגם אין הן משביעות כי אין בהן אוכל. ולכן לשיטתו מותר לעשן בהם בתענית ציבור. אבל בסיגריות אלקטרוניות שיש בהן טעם והן גם נחשבות מאכל בודאי אסור לשיטת הרמ"א.

אמנם, לענ"ד גם לשיטת המחבר אין הדבר פשוט להתיר, ונבאר בעז"ה.

המחבר (בסי' תקס"ז, א') מתיר לטעום ולפלוט בשאר תעניות ציבור חוץ מתשעה באב ויו"כ, אמנם שם בסעי' ג' אוסר לרחוץ פיו במים - ולכאור' הדבר קשה, כי המקור לשניהם הוא מתרוה"ד (סי' קנ"ח), והרי תרוה"ד אסר גם לטעום מטעם זה והמחבר לא פסק כמוהו בסעי' א'. וכבר נתחבטו בקושיא זו המג"א (סי' תקס"ז סק"ו) וא"ר (שם סק"ה) ושאר אחרונים.

והמעין היטב בדברי התרוה"ד יראה שפתח בסברא 'לא כשר למיעבד הכי' וסיים בדברי התוס' (ברכות דף יד. ד"ה או) שההיתר לטעום הוא רק בתענית יחיד ולא בתענית ציבור. ויש לבאר, הרי טעם האיסור לטעום הוא משום שזה נחשב הנאה ובתענית ציבור אין הדבר תלוי בקבלתו וכל הנאת מאכל אסורה. אבל טעם האיסור לרחוץ פיו אינו רק מטעם זה כי בלבוש הוסיף וכתב 'לא כשר למיעבד הכי, שמא יבואו מים לגרונו', והוא טעם חדש לאיסור, מלבד עצם הענין שכל הנאת מאכל כלולה בתענית.

וגם בערוה"ש (שם סק"ג) כתב לרחוץ פיו בשחרית בתענית ציבור אין נכון לעשות כן כי קרוב שיבלע בגרונו, והוסיף, ויראה דזהו כשמכניס המים בעומק לפיו ומעלה פיו למעלה ומחלחל המים בגרונו אבל כשנופל המים והוא עומד שחוח וכוונתו רק לנקות השיניים ואין חשש שיבקע בגרונו מותר לבד מט"ב ויו"כ.

נמצינו למדים שיש בדברי תרוה"ד שני ענינים. האחד, איסור טעימה משום שנכלל בתענית כל הנאה ממאכל - וזה מסברא, כמש"כ בריש דבריו, והשני, איסור לרחוץ פיו שמא יבלע בגרונו - וזה ע"פ התוס' בר"ה יח., וזה משום שד' צומות אינם תלויים ברצו ולא רצו וזו כוונת תוס' במה שכתבו 'תענית הכתוב'.

ובאמת, לא מצינו בשו"ע לשון 'לא כשר' לעשות כן, אלא רק מותר או אסור, אבל לפי"ז ניחא, כי אין איסור באמת אלא רק הדבר 'לא כשר' מצד חשש שיבלע בגרונו ולא מצד עצם האיסור, וזה שייך גם להמחבר, ובהמשך שיטת תרוה"ד לאסור במוחלט כמו טעימה מצד עצם הענין שכלול בכל הנאת מאכל.

והמחבר פסק את תחילת דברי תרוה"ד, והם שייכים גם לשיטתו, ואף שיש ברחיצה גם צד היתר, כי מתיר בתענית יחיד אפילו יותר מרביעית, היינו מצד ההנאה שאין הנאה במים כשאינו רוצה בהם, וכפי שמצינו לענין ברכה על מים כשרק שותה כי חנקתיה אומצא (סי' ר"ד, ז') ואינו רוצה לשתותם לצמא, אבל מצד חשש בליעה, הרי אדרבה מים חמורים יותר ואסורים גם למחבר.

ובמהרי"ל (תחילת הל' תענית ציבור) כתוב שאלו לפני מהר"י סג"ל אם מותר לשפשף פיו בקומו ממיטתו ביום התענית, והשיב דהוא אינו מונע לעשות (כך) אך כופף צוארו שלא יזובו המים לגרון, וח"ו לעשות כן ביום הכפורים. ונראה גם כן שהוא הבין שיש חשש שיכנסו המים לגרונו, ולכן אסר, ולא מצד הנאת מאכל.

וא"כ יש הבדל בין סעי' א' לסעי' ג', כי בסעי' א' מיירי בתבשיל שטועם אותו מבחוץ והוא גם יבש - אמנם, זה לא ברור, כי השיעור הוא ברביעית וזה שיעור של משקין ולא של אוכלין, א"כ ההבדל הוא בעיקר שתבשיל טועמים מבחוץ או בתחילת הפה אבל כשרוץ פיו כל הפה

מלא במים] ואין חשש שיכנס לגרונו ויבלע, אבל בסעי' ג' מיירי במים וגם הוא רוצה להכניסם לפיו עמוק ויש חשש שיבלע ולכן המחבר חשש וכתב לא כשר למיעבד הכי, והיינו גם לשיטתו (ובתענית יחיד לא חששו לדבר כזה). ועי' גם שו"ת מנח"י ח"ח סי' ס"ח ד"ה והנה. והערוה"ש עצמו הזכיר חילוק זה בין מי שרק רוצה לנקות את שיניו לבין מי שרוצה לשטוף כל פיו וגרונו, שאז יש חשש גדול שיבלע מים בגרונו.

והח"א כתב (כלל קל"ב ס"כ) שבמקום צער מותר לרחוץ פיו אפי' בת"ב ובלבד שיקפיד לכוף ראשו מאוד, והובא במשנ"ב סי' תקס"ז סק"א, ואפשר שגם הוא הבין שיש במים צד חומרא של חשש בליעה וצד קולא שאין כ"כ הנאה, ולכן אפשר להקל כשמכופף ראשו ביותר.

ולפי זה, בעישון סיגריות אלקטרוניות, שהן אדים נוזליים ורוצה שיכנסו האדים למלוא פיו והם גם נכנסים למלוא פיו, הדרינן לחשש בליעה, וגם למחבר אין הדבר כשר לעשות כן.

[וזה מלבד הנידון המציאותי האם האדים לא נכנסים לוושט, והאם אדים שנכנסים לקנה זה נחשב אוכל או לא - כי הרי זה לא נשאר רק בפה, ועל זה אין לי ראיות ברורות].



הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

בעניין ברכה על הדלקת נר חנוכה בבהכנ"ס, ברכת התורה לנשים וברכה על הדלקת נר יו"ט

ב'האוצר' גליון ל"ה דן הרב עמנואל מולקנדוב נ"י בענין ברכה על נר חנוכה בביהכנ"ס ובגליון ל"ו הופיע פולמוס בענין זה בינו לבין הרב עידוא אלבה נ"י, אשר הסתעף לעוד הרבה עניינים. ואמרת להציע קמי רבנן מה שעלה בידי בס"ד ביישוב דעת השו"ע בענין זה, שלענ"ד הם דברים ברורים מאוד.



הרב מולקנדוב שליט"א הביא את קושיית האחרונים על פסק השו"ע או"ח סי' תרע"א ס"ז שמברכים על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ, דלכאורה הוא סותר למה שכתב השו"ע או"ח סי' תכ"ב שבא"י וסביבותיה נוהגין כדעת הרמב"ם שאין מברכין על ההלל בר"ח. הרי דלפי מנהג א"י אין מברכים על מנהג, וא"כ איך פסק בפשיטות לברך על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ שאינה אלא מנהג? והביא מה שכתבו כמה אחרונים ליישב (ע"פ התוס' רי"ד) שמה שאין מברכים על מנהג היינו רק במנהג חדש לגמרי, אך מנהג שהוא הרחבה של תקנת חכמים שפיר מברכין עליה, ובר"ח לא מברכים כי באותו יום הוא מנהג חדש לגמרי, אך בחנוכה שיש באותו יום הדלקה בבית שפיר מברכין. וטען הרב הנ"ל דגם בהדלקה בביהכ"נ אינו מצווה באותו רגע, א"כ מה לי אותו יום מה לי יום אחר. ואכן, באמת בהשקפה ראשונה נראית סברא זו כהלכתא בלא טעמא.

אמנם, לענ"ד יש כאן סברא ברורה מאוד^א, דהנה ידוע מה שכתב הצ"ח ברכות כ"ו ע"א, וכן נוקטים רוב הפוסקים בזמנינו^ב, שאף שנשים פטורות מתפילת מוסף מ"מ הן יכולות להתפלל מוסף גם לפי דעת השו"ע, דהטעם שנשים לא מברכות על מ"ע שהז"ג הוא רק משום שהן אינן יכולות לומר וציונו, אך במוסף אין "וציונו", ולפ"ז נמצא שגם השו"ע מודה ששייך לברך על מצוה שאינה חיוב, אך זאת בתנאי שנוסח הברכה יהיה אמת.

ולפ"ז נראה דכמו כן בענין ברכה על המנהג ס"ל לשו"ע דמה שאין מברכין על המנהג הוא רק משום שא"א לומר על זה "וציונו", אך היכא דליטא להך טעמא שפיר יש לברך על המנהג, כי גם המנהג הוא מצוה גמורה, אלא שלא נצטוונו ע"ז בתורה.

א). הרב מולקנדוב טוען שסברא אינה די ברורה כדי להתיר לברך עפ"ז, והשבתי שלדעתי הסברא פשוטה וברורה כשמש בצהרים. עוד טען הרב מולקנדוב, שאם כן הו"ל לב"י להקשות ולתרץ איך זה מתיישב לדעת הרמב"ם ודעימיה שאין מברכים על ההלל, דהא אין אלו דברים פשוטים אלא חידושים גדולים, ודברים הרבה יותר פשוטים הב"י טורח לכתוב ולבאר, כ"ש זה. ואני אומר שאם היה כותב הכל אין לדבר סוף, וגם יתכן שחילוק זה נתחדש לשו"ע אחרי הדפסת הב"י.

ב). הגרש"ז אויערבך והגר"ש אלישיב והגר"צ אבא שאול, זכר צדיקים לברכה, ועוד הרבה. וכ"כ הכה"ח ריש סי' ע' שנשים אומרות ברכות ק"ש, אך הגרע"י זצ"ל בהרבה מקומות בספריו חלק ע"ז והעלה דגם ברכות שאין בהם וציונו אסור לנשים לברך על מ"ע שהז"ג. ובמקום אחר הארכתי בס"ד ליישב את כל קושיותי בענין זה, ואכ"מ.

ועוד יש להקדים, שבברכת המצוות אין צריך שנוסח הברכה יהיה ממש הודאה על המצוה שעומדים לקיים, אלא די שהברכה תהיה שייכת לעניינה של המצוה, כמו שיוצאין באהבה רבה יד"ח ברכת התורה⁽²⁾. ולשיטת הרבה ראשונים ברכות ק"ש הן ממש ברכת המצוות על מצות ק"ש, על אף שביצור אור ואמת ויצב אין שום הודאה על מצות ק"ש⁽³⁾, וכן יש ראשונים הסוברים שהברכה על קריאת התורה היא מדין ברכת התורה, והאבודרהם כתב שאין ברכה על ק"ש משום שהיא עצמה חשיבא ברכה, שיש בה שם ומלכות, אף שאין שם שום הודאה על המצוה.

והשתא לפ"ז נראה דשפיר אפשר לברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, ואף שאומרים בברכה זו וציונו, שהרי אמת הוא שנצטוונו להדליק נר של חנוכה. ואף שנצטוונו על כך בבית ולא בביהכ"נ, מ"מ הא בנוסח הברכה לא נאמר היכן נצטוונו על כך, וי"ל דכוונת הברכה היא שנצטוונו על ההדלקה בבית, וברכה זו שפיר ניתנת להיאמר גם על ההדלקה שבביהכ"נ, כיון שהדלקה זו היא הרחבה של אותה תקנה של ההדלקה בבית, ששתייהן משום פרסומי ניסא. נמצא שהברכה היא ממש מענין המצוה⁽⁴⁾.

ג). הרב מולקנדוב השיב שא"א ללמוד מברכת אהבת עולם, דחידוש הוא מכמה אנפי: חדא שברכת התורה עצמה יש בה 2-3 ברכות; גם ברכת המצוות, גם תפלה וגם שבח, ועוד שיש פוסקים דס"ל שא"צ ללמוד מיד אפילו שבכל המצוות צריך עובר לעשייתן, ועוד שברכת אהבת עולם עולה במקום ג' ברכות הנ"ל.

ד). תשובת הרב מולקנדוב: אע"פ שכך כתב הרמב"ן - מ"מ אין כוונתו שהן ברכות המצוות ממש, וכפי שכבר הקשה המאירי במגן אבות ענין א', דהא בין אהבת עולם לשמע היו בין הפרקים ושואלים ועונים מפני הכבוד או לכל אדם. וע"כ כדכתב הרא"ה תלמידו ברפ"ב דברכות שברכות ק"ש הן ברכות שקבועות לק"ש ואינן ברכת השבח גרידא עי"ש. וזה משהו בין ברכת המצוות ממש לברכת השבח ממש, ואין ללמוד מזה לברכת המצוות ממש. ולשון המאירי בברכות י"ג "ואעפ"י שאין להפסיק בין ברכה למצוה - בזה הואיל ואין הברכה ברכת המצוות ממש שיאמר אשר קדשנו וכו' לקרוא את שמע - מקילין בה, שהדברים הודאה הם ונראה כענין בפני עצמו, ועל הדרך שאנו רגילים להפסיק באל מלך נאמן על הדרך שהרחבנו בזה הביאור בקונטרס מיוחד בפני עצמו".

מענה: אין דבר כזה "משהו בין ברכת המצוות לברכת השבח", יש דין של ברכת המצוות, וצריך לצאת לגמרי ידי חובת ברכת המצוות, וכוונת המאירי לומר רק דהוי גם ברכת המצוות וגם ברכת השבח. ועי' במאירי שם שביאר שאמירת אמן בין הברכה למצוה אינה הפסק, והא דהעונה אמן אחר ברכות ה"ז בור היינו משום דבלי המצוה לא נגמר שום ענין, ולא ראוי לענות שם אמן, אך ברכות ק"ש, אף שהן גם ברכת המצוות מ"מ יש להם גם ענין בפ"ע, ולכן אחר אה"ר הוי קצת סוף ענין, וכ"כ הרוקח סי' ש"כ.

ה). הרב מולקנדוב השיב דלפ"ז גם מי שרוצה לנהוג כמנהג אנשי ירושלים ליטול לולב כל היום משום זריזות במצוות יכול לברך שוב על נטילת לולב, דהא באמת ציונו על מצוה זו, והשבתי ששם אינו מנהג שנתקן, רק הידור של יחידיים, ושם גם האשכנזים לא מברכים. חזר הרב הנ"ל והקשה שהנהגים לברך על הלולב קודם התפלה בסוכה - לא מברכים עליו שוב בשעת ההלל, אף שעדיין לא קיימו את תקנת חז"ל לנענע בשעת ההלל וכן בהקפות, שהוא מנהג ישראל עתיק יותר מהדלקת הנר בחנוכה, ומדוע לא יברכו מדין הרחבת המצוה. ועוד הקשה ממנו שהדליק נר חנוכה העיקרי ולא בירך, שטרח הגרע"א לצדד ג' ספקות שיכול יהיה לברך על ההידור, וכתב שאם כבה הנר העיקרי שוב לא יברך שוב על ההידור, ולא כתב שיברך על התקנה של ההידור. ועוד הקשה מתקיעת שופר, שמי שלא בירך עד ששמע מ' קולות מסתמא לא יברך על שאר הקולות, אף דגם זה מנהג של הרחבת מצוה. והשבתי דעל כרחך אינו דומה, כי שם גם האשכנזים לא מברכים, כמו שלא מברכים על ההקפות של שמחת תורה, וכמו שלא מברכים על חביטת ערבה, שהיא טלטול בעלמא. והשיב הרב מולקנדוב שמהקפות שמח"ת וערבה אין ראייה, דהתם הוא מנהג בעלמא, אבל נענוע בהלל היא תקנת חז"ל שנזכרה במשנה, וזה ודאי יותר מהדלקת הנר.

ולפ"ז מבואר היטב החילוק בין זה לברכה על ההלל בר"ח, דאף שבברכה לא נאמר מתי נצטוונו לומר הלל, מ"מ א"א לומר בר"ח "וציונו לקרוא את ההלל" ולכוין שציונו לקרוא במועדים, דא"כ ברכה זו לא שייכת להלל זה כלל, שהרי הן שתי מצוות נפרדות לגמרי. מה שאין כן כאן, שהברכה על ההדלקה בביהכ"נ היא כדי להגדיל ולהאדיר את אותו פרסום נס שבעבורו מדליקים בבית, שייכא שפיר גם לענין ההדלקה כמו שנתבאר¹.

והנה, האחרונים הנ"ל יסדו את תירוצם על דברי התוס' רי"ד סוכה מ"ד ע"ב שכתב: "נ"ל לומר כל דבר שהוא נוהג חובה ונהגו להוסיף עליו, מברכין על אותו המנהג, כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה, וכגון ההלל שנוהג חובה בגולה כ"א ימים והוסיפו לנהוג גם בר"ח מברכין על אותו המנהג", וטען הרב מולקנדוב שהתוריד כתב כן גם לענין הלל בר"ח, ואיך נתפוס רק חלק מדבריו. אולם, התירוץ שכתבנו הוא תירוץ אחר לגמרי ואינו ענין לדברי התוס' רי"ד כלל, כי התוס' רי"ד בשלב זה סבר דהא דאין מברכין על מנהג הוא גם בברכות שאין בהן, וציונו כמו ברכת ההפטרה, ואילו לפי דברינו השו"ע ס"ל שרק ברכות שיש בהם וציונו אין מברכין עליהם (כמו שהיא מסקנת התוריד עצמו), וממילא תירוץ זה לא נסתר כלל מדברי התוריד הנ"ל².



ישוב הקושיא על השו"ע מדברי השבה"ל

ועוד הקשה הרב מולקנדוב על השו"ע, דהשבה"ל הוא מהסוכרים שמברכים על הלל בר"ח, ואפ"ה ס"ל בסי' קפ"ה שאין לברך על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ, וא"כ לפי המנהג שלא מברכים על הלל בר"ח כ"ש שלא יברכו על הדלקה הנרות בביהכ"נ.

אולם, דברי השבה"ל אינם ענין לכאן כלל, כי המעיין יראה שתלונתו לא היתה על הברכה אלא על עצם המנהג, דהא זה לשונו: "וגם אנו נוהגים להדליק בבחכ"נ ולא ידענו שרש וענף

והרב מולקנדוב אומר די"ל דמה שהאשכנזים לא מברכים בכל הנ"ל הוא משום שמברכים רק על מנהג שנתקן בפני עצמו, אך מנהג שנתקן כתוספת לעיקר המצוה לא מברכים עליו, ועניתי שהוא תירוץ יפה ולפ"ז נחא גם קושיותיו הנ"ל, דאף דהברכה אינה שקה, מ"מ אין כאן דבר המחייב ברכה.

1. הרב מולקנדוב טען שגם הלל דמועדים ודר"ח הם אותה מצוה, אך עי' השגות הרמב"ן על סהמ"צ שורש א' שביאר שהלל דמועדים הוא הל"מ או בכלל השמחה שנצטוונו בה, וגם לדעת הרמב"ם דהוא דרבנן, הוא משום השמחה, והראב"ד פ"ג ממגילה ה"ו כתב שהוא עשה מדברי קבלה השיר יהיה לכם. ועי' ערכין י' ע"ב "ראש חודש דאיכרי מועד לימא לא איקדיש בעשיית מלאכה דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה". והשיב הרב מולקנדוב דאדרבה י"ל דר"ח אקרי מועד אלא שכיון שהוא לא מקודש בעשיית מלאכה אין 'חייב' לומר הלל, אבל המנהג הוא להשוותו למועדים, וזה הרחבה של מצוות ההלל במועדים. ועי' בבן איש חי שנה ב' פרשת ויקרא, שכתב עפ"י הירושלמי כי הי"ב ר"ח היו ראויים להיות מועדים ורגלים כמו ג' רגלים, אך אחר שחטאו ישראל הפסידו אותם, ובוה פירשתי הטעם שאין גומרים עתה את ההלל בר"ח, וכתבו המפרשים דלעתיד אחר גמר התיקון תחזור עטרה לישנה ונוכה שיהיו כל ר"ח מועדים גמורים וגדולים כג' רגלים, ע"כ. ומבואר מזה דהלל בר"ח שייך להלל דרגלים, ואעפ"כ אין מברכים. והשבתי דאפשר לדון בזה, אך מ"מ ודאי לא דמי כלל להדלקה בביהכ"נ, שהיא ממש מעין ההדלקה שבבית, ועבור אותו פרסומי ניסא ממש, וכאן הוא הלל אחר על יום אחר.

2. השיב הרב מולקנדוב שלפ"ז הרי"ד לא היה צריך לחזור בו ולומר שהסיבה שמברכים על ההפטרה היא משום שאין בה וציונו, דאף אם היה בה וציונו מותר לברך, משום שקריאת ההפטרה במנחה היא הרחבה של קריאת הבוקר. והשבתי דעדיפא מינה קאמר.

למנהג זה, ומורי ר' יהודה אחי שני היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה, וכן דעתי נוטה, כי מאחר שכל אחד ואחד מדליק בביתו מה צורך להדליק בבהכ"ס, ואילו היו אורחים ישנים בבהכ"ס היו הם צריכים להדליק דקי"ל אכסנאי חייב בנ"ח, ואם אין שם אורחים מה צורך להדליק, ושואל מפני שהיא בית דירה לחזן הכנסת בבהכ"ס נהגו כן, א"כ השתא דלית בהו בית דירה אין להדליק. הרי שלא היתה לו שום קושיא על הברכה מצד עצמה, אלא המנהג עצמו הוקשה בעיניו משום "שלא ידע לו שורש וענף", וממילא מובן דמה שמורו ר' יהודה "היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה", היינו דחשש שמנהג זה אינו מנהג כלל ולכן אסור לברך עליו (אמנם, אם לא היה המדליק צריך לברך לא היתה לו סיבה להמנע מלהדליק), אך אם לדעתו היה זה מנהג גמור נראה שהוא היה מברך עליו ללא חשש".

אמנם, השבחה"ל ומורו הם ממש יחידאי בזה נגד כל הראשונים הרבים שהזכירו מנהג זה ולא ערערו עליו מאומה. ומה שהקשה השבחה"ל שאם אין אורחים ודירה א"צ להדליק, תשובתו בציודו שהדלקה זו היא משום פרסומי ניסא, כמ"ש הכל בו והריב"ש ועוד.



האם יש מקור למנהג זה בתשובות הגאונים

ובגליון ל"ה הערה א' הביא הרב מולקנדוב שבשו"ת הגאונים ניו יורק תשנ"ה ח"ב סי' צ"א ובשו"ת הגאונים החדשות סי' קע"ז הובאה תשובה המיוחסת לרה"ג, שכתב: "אנו מנהגינו בבית להדליק כמניין אנשים שיש בבית כדתנו רבנן המהדרין נר לכל אחד ואחד, ובבתי כנסיות עושין כבית הלל לילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך". וכתב ע"ז "יש לפקפק ביחוס תשובה זו לרה"ג... חדא דלא מצאנו לגאונים שהזכירו את ענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, ועוד, החילוק בין הבית לבית הכנסת שבבית עושים כדעת המהדרין ובבית הכנסת כמהדרין מן המהדרין אין לו בית אב לא במקורות ולא בסברא... ויש לעיין בשאר מקורותיו של חיבור זה ולבדוק אמינותו", עכ"ל.

ח. הרב מולקנדוב הקשה ע"ז שמקור הטעם של פרסומי ניסא הוא מדברי המכתם בפסחים ק"א, שכתב לגבי קידוש בבהכ"ס שאע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה, והוסיף "וגם כי יש בזה פרסום גדול וקדוש השם והודאה לשמו יתברך לברכו במקלות וכו' ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני כל העם בקיאים ושאינן בקיאים. ודומה לזה מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בביהכ"ס כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות בפניהם" ע"ש. והרי בקידוש בביהכ"ס כתב השו"ע בסי' רס"ט שיותר טוב להנהיג לא לקדש וכן מנהג א"י. א"כ חזינו דלא ס"ל טעם זה של פרסום הנס. והשבתי דהשו"ע סבר שבקידוש לא שייך פרסומי ניסא, דאינו משום נס, ורוב הראשונים כתבו על קידוש טעמים אחרים.

חזר הנ"ל והקשה שקידוש בביהכ"ס מוזכר בגמ', והגאונים והראשונים כתבו ששה טעמים שונים להמשך אמירתו אף שאין אורחים, וגם הרמב"ם בתשובה ס"ל כן, הובא בב"י סי' רס"ט, אף דס"ל דלא מברכין על מנהג, ואם את כל זה דחה הב"י - ק"ו שהיה לו לדחות את הברכה על הדלקת הנר בביהכ"ס. והשבתי שכל זה קשה רק לפי הגישה המדעית השטחית, שכל הב"י בנוי ע"פ כללי פסיקה, אך האמת הצרופה היא שהעיקר אצל הב"י היה משקל הסברא והראיות, וכללי הפסק הם רק סניף להכריע את הכף, וכמ"ש בחזו"א כלאים סי' א'. וסברת השו"ע נטתה להכריע שבקידוש לא שייך פרסומי ניסא וגם שאר הטעמים נראו לו דחוקים, אך בנר חנוכה ודאי דשייך הטעם דפרסומי ניסא ברבים, שהרי זהו עיקר עניינו. והשיב הרב הנ"ל שהגישה 'המדעית' שלו היא הנכונה ויש לה ראיות מגדולי הפוסקים, כפי שהאריך במאמר שנדפס בקובץ עץ חיים אלול תשע"ט.

ואמת הוא שצריך לבדוק את מקור התשובה ואמינותה, אך מה שכתב שבבית נהגו להדליק רק נר לכל אחד ואחד, כך ממש מבואר בסידור רס"ג (עמ' רנ"ד-רנ"ה) שכתב: "והחג הששי חנוכה, ומצוותיו הן להדליק נר על פתח כל דירה שלנו מן ליל כ"ה כסלו עד סוף שמונה ימים, והמהדר ישים נר לכל נפש מאנשי הבית", ולא הזכיר כלל את ההידור של מוסיף והולך, ומכאן רגלים לדבר שתשובה זו היא אכן לאחד מגאוני בבל. ומה שלא מצינו בגאונים הדלקה בביהכ"נ, אין לא ראינו ראייה, כי אין לנו הרבה חיבורים מהם, ויתכן שהחילוק בין הבית לביהכ"נ היה שבבית לא רצו להרבות מאוד בנרות מחמת העניות, או מחשש שריפה (וסברו שמוסיפין נר לכל אחד כל יום, כשיטת הרמב"ם^ט), או שכל אחד מוסיף נר כל יום, כמנהג אשכנז^י), אך בביהכ"נ אין את החששות הללו.



יישוב פסק השו"ע שנשים מברכות ברכת התורה

וכעין זה נראה לענ"ד לומר ביישוב מה שפסק מרן השו"ע בסוף סי' מ"ז שנשים מברכות ברכת התורה, והקשו האחרונים דהרי נשים פטורות מת"ת, והמג"א שם כתב דהוא משום שהן צריכות ללמוד דינים שלהן. ותמוה דהא זה לא משום מצות ת"ת רק כדי שידעו את הדינים, והוי רק הכשר מצוה, ולא מברכין ע"ז. ובביאור הגר"א שם כתב דהוא משום שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג. אכן זה נכון רק לשיטת הרמ"א אך לשיטת השו"ע הרי אין מברכות, ועי' מנ"ח סוף מצוה ת"ל שנתקשה בזה ונשאר בצ"ע.

אמנם, לפי האמור נראה לענ"ד ליישב בס"ד, שהרי נוסח השו"ע בברכה זו הוא "אקב"ו על דברי תורה", כמבואר בשו"ע או"ח סי' מ"ז ס"ה, ובביאור הנוסח כתב בב"י שם: "וכתב ה"ר דוד אבודרהם שיותר נכון לומר על דברי תורה לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצות, וכן כתב אבן הירחי". ומקור הדברים הוא בתשובתו הידועה של הר"י בן פלאט על נוסח הברכות (הובאה בפרדס לרש"י ובתמים דעים, ועוד), שכתב: "שלא ניתנה לעסוק בה בלבד אלא ללמוד וללמד לשמור ולעשות, כדמפרש במסכת סוטה, הלכך מברכין על דברי תורה". ולפ"ז י"ל דהרי הנשים ג"כ מצוות על דברי התורה לקיים את מצוותיה, ולכן שפיר מצו לברוכי "אקב"ו על דברי תורה", דהא נוסח זה אינו שקר כלל, והוא ג"כ שייך לענין מצות ת"ת^י, ושוב מצאתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' י"ג) שכתב לתרץ את הקושיא הנ"ל ממש כמו שכתבתי, וברוך שכינת.

ט). הרב מולקנדוב טען ע"ז דאם בבבל נהגו כהרמב"ם איך אף אחד מהראשונים לא ידע ממנהג זה ולא הוזכר להדיא שכך דעת הגאונים, רק מזמנו של מהרי"ל החלו לנהוג כן, ועניתי שיש הרבה מנהגים שנהגו בבבל ולא הגיעו לאירופה, כמו החתימה "המלך עושה השלום" בעשי"ת, וכמו מנהג הכפרות בעציץ שהובא ברש"י שבת פ"א, וכמו המנהג להקיף את התיבה עם הלולב ג' פעמים, ועוד הרבה, וגם יש הרבה שיטות גאונים שלא הובאו בראשונים, כמו שיטת הגאונים בענין בין השמשות, ומה שכתב שרק מזמן מהרי"ל החלו לנהוג כן אינו נכון, וכמ"ש בהערה הבאה.

י). ידוע מה שטוענים שאין למנהג זה מקור בראשונים אך במקום אחר הראיתי שיש לו מקורות נאמנים במהרי"ל ובתה"ד ובראבי"ה, שכתבו כן בפשיטות ובדרך אגב, וכן מבואר להדיא בתשובה"ג שע"ת סי' ל"ד.

יא). הרב מולקנדוב טען ע"ז שהב"י עצמו לא ס"ל כביאור הר"י בן פלאט, שבס"י מ"ז ס"ה הביא את הביאור הנ"ל מהמנהגי והאבודרהם וכתב: "ולי נראה דיש לדחות דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך לעסוק בדברי תורה שהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלברך על דברי תורה שכולל ג"כ עשיית המצות

והרב מולקנדוב נ"י שלח לי מאמר שכתב בענין זה בירחון אור תורה (אב תשע"ג), ובו הקשה על השו"ע, שהב"י הביא דין זה מהאגור בשם תשו' מהרי"ל, אמנם דברי האגור שם באו בקצרה, והמעייין בגוף דברי המהרי"ל בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' מ"ה, יראה שהמהרי"ל שם נשאל שלכא' גם לשיטת ר"ת אין לנשים לברך, כי המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, וע"ז השיב את דבריו. נמצא שכל דברי המהרי"ל שם הם רק אליבא דר"ת, וכ"כ המהרי"ל שם להדיא: "הילכך לר"ת פשיטא דמצו לברוכי כמו בשאר מצות דפטירי כגון לולב ושופר, וכה"ג דברכת התורה עדיף טפי כדפירשתי", אך לפי שיטת הרמב"ם שנפסקה בשו"ע - שנשים לא מברכות על מ"ע שהז"ג, אין לנו מקור שיכולות לברך, ואדרבה משמע מלשון המהרי"ל שלשיטת הרמב"ם אינן יכולות לברך.

ועוד טען הרב מולקנדוב נ"י שבפי' רבינו מנוח על הרמב"ם פי"ב מתפילה הי"ז כתב להדיא שנשים לא יכולות לברך אקב"ו לעסוק בדברי תורה, ולא מצינו חולק עליו בכל הראשונים הסוברים שנשים לא מברכות על מ"ע שהז"ג, עכ"ד.

אמנם, לפי מה שביארנו בס"ד בדעת השו"ע, נמצא שכל מה שפסק השו"ע שנשים מברכות ברכת התורה הוא רק לפי נוסח הספרדים "אקב"ו על דברי תורה", והשתא לפ"ז לא קשה ולא מידי מדברי המהרי"ל ורבינו מנוח, כי המהרי"ל היה אבי מנהגי אשכנז ונוסח הברכה שלו היה כנוסח אשכנז "אקב"ו לעסוק בדברי תורה", וגם מפורש באותה תשובה שכך היה הנוסח שלו, ועל נוסח זה יפה כתב המהרי"ל שרק לשיטת ר"ת יכולות הנשים לברך. אך לפי נוסח הספרדים "אקב"ו על דברי תורה" י"ל דכו"ע מודו שנשים יכולות לברך, וכמו שנתבאר. וכן רבינו מנוח שם כתב להדיא "ומ"ה אינן יכולות לברך אקב"ו לעסוק בדברי תורה", אך על נוסח "על דברי תורה" לא כתב לאסור.

אמנם, ברא"ש (פ"ז דברכות סי' כ') כתב בשם ר"ת: "והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה משום דס"ת לשמיעה קא, וברכה אינה לבטלה דלא מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה אלא אשר בחר בנו ואשר נתן לנו", וכ"ה בתוס' הרא"ש ברכות (מ"ח ע"א). ולכאורה משמע מדבריו דאם נשים היו מברכות אקב"ו על דברי תורה היה זה

שאינו בא עכשיו לעשותם, וכשיעשם יברך על כל אחת ואחת ברכה המיוחדת לה", הרי דלא ס"ל כביאור זה. והשבתי לו דמלשון הב"י ברור שהוא לא דחה את הביאור הזה כלל, אלא כתב שאדרבה מסיבה זו טפי עדיף נוסח האשכנזים, שהוא נוסח מיוחד רק על ת"ת, וסיים "ומ"מ נוסח הרמב"ם על ד"ת", כלומר שמ"מ אנו הספרדים מחזיקים בנוסח הרמב"ם, וכן הבינו הפרישה והמקור חיים והמאמר מרדכי. והשיב הנ"ל שלא מסתבר שכוונתו שאנו מברכים נוסח שאינו מובן כ"כ, אע"כ שכוונתו שלדין אין פירוש הברכה כאבודרהם.

עוד כתב הרב מולקנדוב שעיקר דברי הר"י בן פלאט וסייעתו צ"ע, דהא גם במצוות שייך 'עסק' ומצאנו טובא בחז"ל עוסק במצוות, וא"כ אם המילים 'דברי תורה' משמע גם עשיית המצוות - אין הבדל בין 'על' דברי תורה ל'לעסוק' בדברי תורה, שגם ב'לעסוק' אפשר לפרש לעסוק בתורה ומצוות, דהא זו משמעות המילים 'דברי תורה', ואם דברי תורה היינו רק לימוד התורה - גם 'על' דברי תורה הכונה על לימוד התורה. והשבתי דצינו על ד"ת משמע לקיים מה שכתוב בה, כדמצינו בפ' לך לך י"ב כ' "ויצו עלי פרעה אנשים", ופירש"י ויצו עליו - על אודותיו, וכן כתיב במגילת אסתר "ותצוהו על מרדכי", האם היה אפשר לכתוב "ותצוהו לעסוק במרדכי"? וע"ע במאמר מרדכי סי' מ"ו. תשובת הרב מולקנדוב: ישפטו הקוראים.

ברכה לבטלה^(ב). והיה אפשר לומר דר"ת לא ס"ל כדברי ר"י בן פלאט הנ"ל, אלא מפרש דעל דברי תורה משמע רק על לימוד התורה, אך לפי דברי הר"י בן פלאט שפיר יכולות גם הנשים לברך כן, וכיון שכמה ראשונים כתבו כדבריו הכי נקטינן^(ג). ועוד אפשר דכוונתו רק לרווחא דמילתא, דהא ר"ת עצמו ס"ל דנשים מברכות גם על מצוות שאינם חייבות (ובחק"ל סי' י' נדחק בזה, ע"ש).

אמנם, עדיין לא מצאנו לאחד מהראשונים הסוברים כהרמב"ם שכתב להדיא שנשים מברכות ברכת התורה, אך די לנו שכך היא שיטת מרן השו"ע שמפיו אנו חיים. ופשיטא שהשו"ע לא בנה את דינו רק על המהרי"ל, שהרי לא נעלם ממנו שהמהרי"ל ושואליו היו אשכנזים וסברו שנשים מברכות על כל מ"ע שהז"ג^(ד), אלא ודאי דהיה פשוט למרן הב"י שבברכה כזו מודה הרמב"ם שיכולות הנשים לאמרה.

ומה גם שכל מי שלמד מעט בב"י יודע שהב"י לא מקבל שום דעה כתורה מסיני, ולפעמים הוא חולק אפילו על גדולי הראשונים, כמו האו"ז והרוקח והראב"ה ורבינו יונה והריטב"א^(ה),

(ב). הערת הרב מולקנדוב: ראינו זו כבר הביא החק"ל בסי' י' ומכאן זה פסק שאין לברך לנשים, דלא כשו"ע.

(ג). הרב מולקנדוב שאל איך אפשר לומר הכי נקטינן במחלוקת ראשונים, היה לו לומר סב"ל, ואני אומר שהב"י מלא הכרעות במחלוקת ראשונים, ובמקום שיש הכרעה לא אמר' סב"ל.

(ד). הרב מולקנדוב טען דכל עוד הב"י לא ראה את מקור התשובה וטעמה הוא לא יכול היה לחלוק עליה, כי יתכן שהיה להם טעם שגם לרמב"ם וסיעתו הדבר מותר. והשבתי שח"ו לומר שהב"י פסק לברך מפני ש"יתכן", כי עמוד ההוראה שכל ישראל נשענים עליו לא היה גם לבו בהוראה ח"ו, אלא בנה את כל פסקיו על ראיות ברורות ומוצקות, שבעתיים מוזקקות, אלא פשוט שהב"י עצמו הכריע כן מדעתו הגדולה.

עוד טען הרב הנ"ל דהחק"ל הקשה על השו"ע ולא תירץ כדברי, והחיד"א כתב ליישב את השו"ע שאשה חייבת בתלמוד תורה במצוות שחייבת בהם, אבל בלי זה הוא היה מסכים שדברי השו"ע קשים, וגם הגר"א בביאורו חלק על השו"ע (כי ביאר את הדין ע"פ הרמ"א שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג), וכן המקור חיים והבני ציון [לכטמאן]. והשבתי שנכון שיש אחרונים שלא סברו כן, אבל אני מיישב את השו"ע ולא אותם, וגם החק"ל לא הכריע, אלא סיים את דבריו בצ"ע, (כך ראיתי בחק"ל הוצאת מכון המאור, שסיים את דבריו "וא"כ אין להם על מה שיסמוכו לברך ברכת התורה, וצ"ע", והרב מולקנדוב העיר שבחק"ל דפוס ראשון - כפי שמצולם באוצרות התורה והיברו בוקס - ליתא המילים "ברכת התורה וצ"ע", וצ"ע מהיכן הוסיפו את המילים הללו), ולענ"ד יתכן שגם הגר"א לא חלק על השו"ע בזה, ואכמ"ל.

עוד הקשה הרב מולקנדוב שלפי דברי לא היה לב"י לכתוב את הטעם של האגור, אלא את הסברא שכתבת. ואני אומר שידוע שהרבה דברים בשו"ע לא מתאימים לגמרי עם דברי הב"י, כי השו"ע נתחבר כמה שנים אחרי הב"י, ובינתיים נתחדשו לו הרבה דברים כדרכה של תורה.

(טו). כמו בב"י או"ח סי' ק"ס: "ובהגהות אשירי פ"ב דברכות כתב בשם אור זרוע אין נוטלין מיין שלנו לידים אבל משכר ודבש נוטלין בשעת הדחק עכ"ל ואין דבריו נראין בדבש" כו', ובס' קס"ז: "כתב הרוקח... אבל אם אכל הבוצע מעט והסיחו הא נפקי כולו כדמשמע בשילהי בכל מערבין דאי יהבי לינוקא נפקו עד כאן, ואיני רואה שום ראייה משם" כו', ובס' קס"ט: "כתב ה"ר יונה... ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר ע"כ ואין דבריו נראים" כו', ובס"ס תכ"ט: "כתב המרדכי במסכת תעניות בשם אב"ה דאין נ"ל טעם זה... ואין דבריו נראים ל"י" כו', ובבדה"ב סי' תקס"ז כתב ע"ד ראב"ה "ואין דבריו נראין ל"י, ובאה"ע סי' י"ז: "וכתב נמוקי יוסף בשם הריטב"א מסתברא... עכ"ל, ואין דבריו נראין בעיני", וכן בהרבה מקומות חולק הב"י על הנימוקי יוסף ורבינו ירוחם ומהרי"ל ומהרי"ו והתה"ד.

ויש לציין עוד בזה למה שכתב מרן הב"י ובית דינו בשו"ת אבקת רוכל סי' קנ"ה: "ועוד דלא איתמטיט שום תנא ושום אמורא ולא גאון ולא ראשונים ולא אחרונים לחלק חילוק זה לא שביקין לכולהו ואזלינן בתר הריב"ש והריטב"א, ואף על גב דאיכא למימר אינהו דהוו בקיאי בפי' דברי הראשונים טפי מינן הני מילי במילתא בלי טעמא אבל במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותבי מותבין, דבכל דור ודור איכא למימר לאו קטלי קני באגמא אנן וכדכתבו גדולי האחרונים".

והרבה פעמים הוא מכריע כשיטה אחת משום שהיא יותר מחוורת, גם נגד כללי הפסיקה שלו. וביותר מרבה הב"י לחלוק על הפוסקים שהיו אחרי הרא"ש, כמו רי"ו והנימוקי יוסף ומהרי"ל ומהרי"ו והתה"ד. ועל כן ברור שגם אם היה הב"י מבין כך באגור הוא לא היה מקבל את דבריו אם הם לא היו נראים לו.

והנה, אם היה השו"ע כותב בפירוש "אף שנשים לא מברכות על מ"ע שהז"ג נראה לי שיכולות הן לברך ברכת התורה", ודאי שלא היה אף אחד בדורות האחרונים מהין לומר שלדעתו אי"ז נכון. וממילא מכיון שהשו"ע פסק שנשים לא מברכות על מ"ע שהז"ג ומ"מ פסק שמברכות ברכת התורה, הרי זה כאילו כתב בפירוש שלדעתו הרמה אין כל סתירה בין הדברים. וכן הוא הדבר בענין הברכה על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ, שכיון שהשו"ע פסק שבא"י לא מברכים על הלל בר"ח וכאן פסק שמברכים על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ, הרי זה כאילו שפתיו ברור מללו שלשיטתו אין שום סתירה בין הדברים, ולא קרב זה אל זה^(ט). ואיני חושב שיש אדם שפוי בדור הזה אשר יחשוב עצמו ראוי לחלוק מסברת ליבו על רבן של כל ישראל.



בעניין ברכה על נרות של יו"ט

ומה שפקפקו הרב מולקנדוב והרב גבאי ב'האוצר' גליון י"ט וגליון כ"ז בענין הברכה על נרות של יו"ט, שכל גאוני בבל וראשוני צרפת וספרד לא סברו כן, והרב עידוא אלבה רצה לומר שאם היו יודעים שכן הוא מנהג א"י היו מסכימים לנהוג כן. לענ"ד ברור שאם הגאונים לא נהגו לברך על נר של יו"ט, ודאי שגם בזמן הגמרא לא נהגו כן בבבל, כי הגאונים ישבו על כסאם של האמוראים וקבלו את כל מנהגיהם איש מפי איש, וחלילה לומר ששכחו את המנהג, אלא ודאי דמנהג זה נתקן רק על ידי חכמי א"י, אך חכמי בבל לא קבלוהו, וכמו הרבה מאוד דברים - מאות ואלפים - שנחלקו בהם בני א"י ובני בבל.



(טז). תשובת הרב מולקנדוב: אם השו"ע היה עומד בסברא זו וכותב שאעפ"כ אפשר לברך - היינו מקבלים, אבל כיון שלא עמד בענין זה - כבר כתב מהרי"ט אלגאזי בשו"ת שמחת יו"ט דף ט' ע"ג [והובא בארץ חיים סתהון בכללים שבראש הספר כלל ד'] וז"ל: "דהגם דאנן בני ירושלים נוהגים לפסוק כהוראות מרן ז"ל - היינו בדבר שנודע לנו בבירור שעמד בעיקר הדין ודעתו הכריע לפסוק כן, אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד בעיקר הדין כגון שהכריע בדין אחד כדעת פוסק אחד ודין זה תלוי בעיקר דין אחר שפסק אותו פוסק ז"ל ולשיטתיה אויל והתם לא קי"ל כאותו פוסק - כל כה"ג אין מן הראוי לפסוק בפשיטות כהכרעת מרן ז"ל מאחר שלא נודע לנו שעמד בעיקר סברא זאת עיי"ש ע"כ. וזהו ממש כנידון דידן. וע"ע במאמרי בקובץ עץ חיים הנ"ל עוד אחרונים שכתבו בכמה מקומות כעין זה.

מענה: מהריט"א שם מיירי שע"פ דברי הרא"ש בהל' חלה נמצא שלפי שיטה פלונית צריך לפרש משנה פלונית דלא כשיטה פלונית, שבזה אמר שאולי לא יחייב אדעתיה לומר דתליא זה בזה, אך כאן לא יתכן בעולם שמרן הב"י 'שכח' ח"ו שהדלקת נר חנוכה בביהכ"נ היא מנהג ולא הלכה, או ש'שכח' מה שפסק שמנהג א"י לא לברך על מנהג, ופשוט (אגב, פשוט שכוונת מהריט"א רק שבכה"ג אין את הכלל שקיבלנו הוראות מרן, ואפשר לפסוק כפוסקים אחרים, דחיישינן שמא לא עמד ע"ז, אך ודאי שהסברא הפשוטה היא שמרן אכן הרגיש בזה ולא טעה ח"ו).

נראה שמקור הברכה במנהג ארץ ישראל

ומאידך, ברור הדבר שמנהג זה לא נתחדש באירופה, כי חכמי אירופה לא נהגו לחדש ברכות מעצמם, אלא ודאי דמנהג זה בא מארץ ישראל (כמו הרבה מאוד ממנהגי ארצות אירופה שלא נהגו בבבל). וגם נראה ברור שהמנהג לברך על נרות של יו"ט לא בא מחמת שהראשונים מצאו כן בירושלמי, כי יש הרבה מאוד דברים בירושלמי ומסכת סופרים שגם באשכנז לא נוהגים כן. וידוע כמה התאמצו בני אשכנז להחזיק במנהגיהם הקדומים, גם אם היו עליהם קושיות גדולות, ואיך כאן שינו את המנהג בנקל ע"פ נוסח אחד של ירושלמי? אלא ודאי שכך היה המנהג תפוס בידם דור אחר דור, והביאו את דברי הירושלמי רק כדי להוכיח את אמיתות המנהג.

והרב מולקנדוב טען לי שראשוני אשכנז שהביאו את הירושלמי הזה לא כתבו שכך המנהג, ונראה מזה שרק מחמת הירושלמי פסקו כן. ולדעתי אי"ז ראייה, וגם הרוקח (סוף סי' ש"ב) כתב בסתמא שצריך לברך להדליק נר של יום טוב ולא הסתמך על דברי הירושלמי.

ולגבי עצם ההדלקה, אכן מבואר באו"ז סי' שכ"ו שזה היה מנהג פשוט בזמנו, שכתב: "מיכן אני אומר כשמדליקין נרות של שעה בערבי שבתות ובערבי י"ט ותוחבין הרבה נרות במנורה סמוכות זו לזו עד שהן מחממות זו מזו ונוטפת השעה מחמת חמימות וגם נכפלות ונופלות שלא קיימו מצות נר שבת ויו"ט".

וכן במדרש לקח טוב (לרבינו טוביה ב"ר אליעזר - מחכמי יון בזמן רש"י) פרשת אמור (כ"ד ד') מוכח שהשוה הדלקת נר ביו"ט להדלקת נר בשבת, שכתב: "אבל צריכין אנו לידע למה נסמכה פרשת הנרות למועדים, ללמדך דברי רבותינו שאמרו הדלקת הנר בשבת מצוה, לפיכך נסמכה למצות שבתות ומועדי ה'", משמע להדיא דגם במועדים איכא הדלקת הנר, דאם לא כן לשם מה נסמכה הדלקת הנר למועדים? ואין לדחוק דכוונתו לומר דהיא נסמכה לפרשת מועדים כיון שכלול בה גם שבת, דא"כ היה לו לומר "לפיכך נסמכה לפרשת מועדים שיש בה מצות שבת". וממה שכתב "לפיכך נסמכה למצות שבתות ומועדי ה'" משמע להדיא דבדוקא נסמכה הדלקת הנר גם למועדים^(יז). ויון היא חלק מארצות רומניה (ביזנטיון), שהיו בהן הרבה מנהגים ארץ ישראלים.



סמכותו של 'ספר ירושלמי' שהיה ביד חכמי אשכנז

ומה שכתב הרב מולקנדוב לפקפק בסמכותו של הירושלמי שהיה בידי הראב"ה והאו"ז והרוקח ועוד, אינו נכון כלל והס מלהזכיר, ואפרש שיחתי:

במבוא לספר ראב"ה (עמ' 276) כתב החוקר א. אפטוביצר שעלה בידו להוכיח בראיות גמורות שההוספות שהיו בירושלמי שלפני חכמי אשכנז^(יח) לא היו מעולם בירושלמי, ורבים מהם א"א שהיו בירושלמי, ומכיון שראב"ה מציין את המסכת והפרק בירושלמי שהדברים היו

(יז). הערת הרב מולקנדוב: זוהי ראייה לסתור דהא כתב להדיא הדלקת הנר 'בשבת' מצוה, ומי סני ליה להוסיף עוד שתי מילים 'יום טוב'. ועי' במאמרי בהאוצר י"ט שדייקתי מהלקח טוב בפרשת בשלח וויקהל מהטעמים שכתב שם לנר שבת - שבים טוב לא שייכי הטעמים הללו ואין לברך על הדלקת נר יום טוב לדעתו. מענה: נקט את לשון הגמ' הדלקת נר בשבת מצוה, וכונתו דה"ה יו"ט, ומה שכתב טעמים דוקא לנר שבת, ידוע שמגמתו שם נגד הקראים שר"י שאסרו את הדלקת נר שבת, ולכן כתב הרבה טעמים להוציא מליבם.

כתובים לפניו שם על כרחך שהיה בידו טופס ירושלמי שהיו בו הרבה הוספות מהבבלי ומהגאונים ועוד מקורות. והרב מולקנדוב שלח לי מאמר של פרופ' י. זוסמן בכתב העת תרביץ שטען שמצא את הכת"י של הירושלמי הזה, וכולו מלא הוספות קטנות שמקורן בבבלי ובמדרשים או בתשובות הגאונים, וכן יש בו הרבה שינויים קטנים שנראה מהם שהכותב רצה להתאים את הדברים עם שיטת הבבלי, והחוקרים הללו משערים שטופס ירושלמי זה נוצר במקום שהיו רגילים עד אז בלימוד הירושלמי, ואז קיבלו על עצמם הרבה מדיני הבבלי, ולכן רצו גאוני אותו מקום ליצור ירושלמי 'מתוקן' שיתאים למנהג המקום^(ט).

והטעם שעשו כך הוא משום שבזמנם הירושלמי היה נחשב לספר הלכה, ולא לספר לימוד בעלמא כמו בזמנינו. וכיו"ב מצינו בכמה מהדורות של סדר רב עמרם גאון, שנעשו בהם הרבה הוספות ושינויים ע"פ מנהג מקומו של הסופר, כיון שמטרת העתקתו היתה כדי שישמש כסידור

(יח). רשב"ט ורבינו יואל וראבי"ה והא"ז והרוקח, וכן הובא ממנו ברא"ש (פ"ד דר"ה סי' י"ד) ובמנהגי ושבח"ל וטור ואבודרהם.

(ט). ואציין כאן ענין אחד נפלא, איך ע"פ גירסת הירושלמי של חכמי אשכנז מתברר הפירוש האמיתי והברור בדברי הירושלמי שלפנינו. בירושלמי ברכות פ"ח ה"א איתא: "א"ר יוסי בר' נהיגין תמן במקום שאין יין שליח ציבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחזרתם במקדש ישראל ואת יום השבת", וכך הובא הירושלמי בתוס' פסחים ק"ו ע"ב (ד"ה מקדש) וברא"ש שם ובסמ"ג עשין כ"ט, ותמוה מאוד מדוע אמרו ברכה מעין שבע דוקא במקום שאין יין. וביותר קשה, דהא מבואר בגמ' שברכה זו נתקנה מפני הסכנה שלא ישארו אנשים לבד בביהכ"נ, וכי אם יש יין אין סכנה? אמנם, בראבי"ה סי' קמ"א וסי' קצ"ו ובא"ז סי' תשנ"ב כתבו בשם הירושלמי: "ש"צ עובר לפני התיבה ואומר ויכולו וברכה אחת מעין שבע וחזרתם במקדש ישראל ויום השבת", ופירשו דבמקום שאין יין היו אומרים ויכולו לפני ברכה מעין שבע, במקום הקידוש שבבית, והדברים מתאימים להפליא עם מה שכתב במחזור איטלקי קדמון כתב יד טורין (מכונה סדר חיבור ברכות): "ולמה פותח ש"ץ עת להקדיש ואומר ויכולו כולו וכולל תפילה זו ומסיים בה מקדש השבת כדי להוציא את חובתן מידי קידוש לאורחים שבבית הכנסת שאינם יודעים לקדש ושומעין מפי ש"ץ ויוצאין ידי חובתן", ונראה בעליל שכך היה הנוסח בירושלמי שלפניו.

ומצאתי עוד השוואות בין הירושלמי הזה למנהג צפון איטליה: בראבי"ה הל' תענית סי' תתס"ח כתב: "מיכן אמרו המתפלל ואינו נענה צריך תענית אמר רבי מנא רמז לתלמיד חכם הוא שאדם צריך לומר לרבו תשמע תפלתך, ובדוכתא אחרינא גרסינן בירושלמי צריך לומר תעתר, וכן שמעתי דנוהגין לומר כן בארץ לומברדיאה לשליח צבור אחר שגומר תפלתו" (הירושלמי שהביא הוא בברכות פ"ד ה"ג ותענית פ"ב ה"ב, אך לפנינו כתוב בשני המקומות "תשמע תפלתך"). ובראבי"ה שבת סי' רפ"ט כתב: "ובירושלמי איכא תשתלח אסותא מן שמיא לאימה דרבייא הדין דהיא צריכא אסו וכו' תשתלח אסותא לרבייא הדין דהוא צריך אסו וכו', וכן נוהגין בלומברדיאה עדיין שאומרים כך", (אמנם, מנהג זה מקורו בסדר רע"ג והיה גם בעוד ארצות, וכ"כ הראבי"ה בהל' תענית סי' תתצ"א "וכן נוהגין בלומברדיאה ובשאר מלכיות"). ובראבי"ה פסחים סי' תקכ"ה וברוקח סי' רפ"ג וא"ז הל' פסחים סי' רנ"ב ובטור סי' תע"ה כתבו בשם הירושלמי "ומברך המוציא וטמיש במילחא", ובירושלמי דידן ליתא, ובספר האסופות (האשכנזי) כתב בשם הירושלמי "וטמיש לההיא אומצא במילחא או בלפתן", ואין ללשון זו מקור לא בגמ' ולא בגאונים (יש גאונים שכתבו להטביל בחרוסת ויש שכתבו להטביל במלח), אכן, כך ממש כתב בספר שכל טוב (לרבינו מנחם ב"ר שלמה מאיטליה) פ' בא: "וטמיש במילחא אי נמי בליפתן ואכיל", הרי שכך היה מנהג איטליה. {יעויין בדברי פרופ' ר' שמחה עמנואל במהדורותו לדרשת הפסח לרבינו הרקח}

וע"פ זה אולי אפשר לשער שירושלמי זה נתחבר בצפון איטליה, ויתכן שהיה מצוי אצל משפחתו של הרוקח, שאבות אבותיו דרו בלוקא שבצפון איטליה, והובאו לאשכנז ע"י המלך קרל כידוע, ועוד העירוני דיתכן שירושלמי זה הובא לאשכנז ע"י רבינו שמואל בן גטרנאי (הרשב"ט) חתנו של הראב"ן, שכנראה היה מחכמי איטליה שהיגר לאשכנז, והוא הראשון שידוע לנו שהזכיר את הירושלמי הזה.

והרב מולקנדוב הקשה שגם באיטליה לא נהגו לברך על נר של יו"ט, כמ"ש הרב גבאי במאמרו, אבל כל ראייתו של הרב גבאי שם היא רק מהגדה איטלקית אחת משנת ר"ד...

תפילה ולא כספר לימוד. וכן הדבר בכמה מהדורות של מחזור ויטרי. ובדומה לזה הגר"ז ז"ל מלאדי חיבר שולחן ערוך, עם הרבה הוספות ושינויים ע"פ דעתו ומנהגיו. וכן בזמנינו יש חכמים מכמה עדות שחיברו קיצור שולחן ערוך עם הרבה שינויים כדי להתאים את הספר למנהגי עדתם, אלא שבזמנינו מקפידים במקרה כזה שיחד עם ה'שינוי מעשה' יהיה גם 'שינוי השם', ונותנים לספר שם שונה במקצת משמו של הספר המקורי, אך בזמן הקדמונים לא נהגו כלל להקפיד על כגון דא.

ועל כן, פשוט הדבר וברור כחמה שאף שירושלמי זה אינו מקורי לגמרי, מ"מ אין בזה כדי לערער חלילה את מהימנותו של החיבור בכהוא זה, וגם החוקרים הנ"ל לא העלו כך על דעתם. מה גם שרוב ההוספות שבירושלמי הזה ידועים לנו כבר ממקורות נאמנים בבבלי או במדרשים או בתשובות הגאונים, ומזה נלמד שגם שאר הדברים מקורם טהור בדברי חז"ל והגאונים שלא הגיעו אלינו.

וכמו כן פשוט וברור שהירושלמי הלז לא נערך בתקופת הראשונים, אלא בתקופה קדומה בהרבה, וכמו שהוכיח הרב גבאי ב'האוצר' גליון כ"ז בראיות נאמנות שהרבה דברים בהוספות אלו מתאימים רק למנהגי א"י שלא נהגו באירופה בזמן הראשונים. וכן הרבה ממילותיו הן בארמית ארץ ישראלית קדומה. וגם החוקרים הנ"ל שיערו שהוא חיבור קדום מאוד.

וכבר אפטוביצר עצמו ציין שהיה לפני הראב"ה והרוקח והאו"ז גם טופס מקורי של הירושלמי כפי שהוא לפנינו, אך האמת היא שלא רק טופס אחד כזה היה להם אלא כמה וכמה כאלו, כפי שכתב הראב"ה בכמה מקומות שבדק את הגירסא בכמה נוסחאות של ירושלמי^(כ). הרי שגם הראשונים ידעו שמדובר בנוסח מיוחד של הירושלמי, ומ"מ סמכו את ידיהם עליו, והראב"ה עצמו כתב במקום אחד שקטע מסויים בירושלמי הזה אינו מגוף הירושלמי אלא מאחד הגאונים^(כא).

ויש לציין שגם בבבלי נוספו הרבה דברים ע"י רבנן סבוראי, כמ"ש הראשונים בכמה מקומות, וכן בכמה מקומות כתבו הראשונים על קטעים מסויימים בגמרא שהם הוספה מהבה"ג, ועל כמה דברים כתבו שהם גליון מתלמיד טועה, וכי יעלה על הדעת שמחמת זה נאמר שהגמרא אינה ספר מוסמך ח"ו? וידוע שגם במדרש תנחומא יש הרבה הוספות מהשאלות ותשובות הגאונים, וכן במסכת סופרים ועוד חיבורים יש הרבה הוספות בבליות^(כב), וכן בבה"ג ובעוד חיבורים, וגם

(כ). בראב"ה פסחים סי' תמ"ד: "ובירושלמי אחר כתוב כפה עליו ולא מצא... ובירושלמי שלי אינו כתוב כן", ובמגילה סי' תקנ"ד כתב: "ובירושלמי אחר מצאתי אוגר לאורייתא דציבאי", ובהלכות יו"ט סי' תשמ"ח: "ובירושלמי אחר בדקתי שוב ואין כתוב בו הדא אמרה אפילו מין אחד", והרב גבאי נדחק שהיו לו כמה נוסחאות מאותו ירושלמי, ובאו"ז הלכות בשר בחלב סי' ת"ס כתב: "וכן ראיתי בירושלמי זקן שהיה כולו מנוקד למעברא לפיסתה", ובכמה מקומות כתב האו"ז "כתוב בירושלמי שלפני", הרי שידע שיש נוסחאות אחרות, והרוקח מביא את דברי הירושלמי הזה בשם 'ירושלמי ישן'.

(כא). ובראב"ה הנדפס מחדש כתב המהדיר במבוא לדחות את דברי אפטוביצר הנ"ל, משום שבהרבה מקומות בראב"ה מוכח שהתייחס לספר זה כמו ירושלמי ממש, לפעמים כותב על דבר אחד שהוא מחלוקת הבבלי והירושלמי ומביא מהירושלמי הזה, וכן מקשה ממנו על ראשונים, אך לענ"ד מזה מוכח רק שהיה מוחזק אצלו שגם כל ההוספות שבספר זה הם מדברי חז"ל (מלבד מעט דברים שהם הוספות מהגאונים).

(כב). ופרופ' זוסמן ציין שיש כמה כתי"י של התוספתא שנערכו בהם תיקונים בבליים, וכמה מהם הובאו בראשונים, ובאמת גם הגר"א בהגהותיו על התוספתא תיקן הרבה ע"פ נוסח הבבלי בברייתות, אף שנוסח הירושלמי לא היה כך.

הזהר מלא הוספות מאוחרות כמו שכתב הרמ"ק באור יקר בהרבה מקומות, ומ"מ כל הספרים הללו נאמנים ומקובלים אצל כל שלומי אמוני ישראל באין פוצה פה ומצפצף^(ב).

ומה שלא מצינו שהובאו ההוספות שבירושלמי הזה אצל גאוני בכל אינה קושיא כלל, כי ידוע שגאוני בכל לא הרבו כלל לעסוק בירושלמי ובמדרשי א"י, והביאו מהם רק מעט מאוד, והרבה ממנהגי א"י לא היו ידועים להם כלל. ומה שלא מצינו שהובא הירושלמי הזה בדברי חכמי אשכנז לפני תקופת הראב"ה אין זה כ"כ קושיא, משום שאין לנו כ"כ הרבה חיבורים מהם, וא"א להקשות מראשונים בודדים, אפשר שספר זה לא הגיע לכל ערי אשכנז, מה גם שלא כולם הרבו לעסוק בירושלמי, ואפילו את הספרים היותר נחוצים היה קשה להם להשיג מפני העניות והגזירות, וכ"ש את הירושלמי, וגם ברש"י ותוס' יש הרבה מקומות שלא ראו את דברי הירושלמי על אתר, אף שהיה ירושלמי בארצם, אך הראב"ה והאור"ז והרוקח באמת הרבו לעסוק בירושלמי הרבה יותר משאר הראשונים, וממילא אין כל פלא בכך שהשיגו גם את הנוסח הזה של הירושלמי (ויותר יתיישב הענין לפי ההשערה שהבאתי לעיל בהערות, שהירושלמי הזה הובא מאיטליה ע"י רשב"ט, ולפני כן באמת לא היה מצוי באשכנז).

אשר על כן, ברור ופשוט ללא שמץ פקפוק שכיון שהירושלמי הזה נתקבל בבית מדרשם של כמה מגדולי הראשונים שמפיהם אנו חיים, א"כ ודאי עורך הירושלמי הזה היה אחד הגאונים הקדמונים, וכל מה שהוסיף לקח ממקורות קדומים קדושים ונאמנים. ובנידון דידן כיון שהדברים הללו לא באו ממקור בבלי ממילא ברור שבאו ממקור ארץ ישראלי קדום, כי מצינו תצא תורה. ואין נפק"מ אם מקור הדברים הוא בחז"ל או בתשובות הגאונים, שהרי גם הברכה על נר שבת אינה מוזכרת בגמ' אלא רק בספרי הגאונים.



במנהגי אשכנז נשתמרו הרבה מאוד דברים מתורת ארץ ישראל

וכל המתמצא בענין זה יודע שיהדות איטליה ואשכנז ורומניה (בינטיין) הושפעו מתורת א"י ומנהגיה במידה גדושה מאוד, הרבה יותר משאר הקהילות, לא רק בענין התפילה והפיוטים אלא בעשרות או מאות עניינים, ואכמ"ל. ובזמן קדמון ודאי הלכו בכל דבריהם רק אחר הירושלמי, וגם שלחו שאלות לישיבות א"י, כמ"ש בספר מנהגות וורמייזא (ח"ב עמ' ש"ב): "ומה שיוכיח שהקק"ו [=קהילת קודש וורמייזא] מיוסדת כמה מאות שנה, כי מצאתי בספר ישן נושן בזה הלשון, אני יצחק בר דורבלו ראיתי בוורמייזא כתב ששלחו אנשי רינוס לארץ ישראל שנת תש"ך לפרט". ובהרבה ראשונים^(כד) מובא שר' משולם ב"ר משה (היה בזמן רש"י) שאל שאלה

(כג). תשובת הרב מולקנדוב: לאחר שנודע שקטעים מסויימים הם מדברי גאון וכדומה - לא שמענו משהו מעולם שימשך להתייחס לזה כאל דברי המדרש, וה"ה כאן, שידוע מה הקטעים הנוספים שאינם בירושלמי לפנינו - אין להתייחס אליהם אלא כאל אחד הגאונים או הראשונים עלומי השם, שבודאי אין הוא עדיף על שאר חכמי ישראל בכל הדורות ובכל הארצות. מענה: הרבה דינים מובאים בראשונים לדינא בשם 'תשובות הגאונים' או בשם 'גאון' ללא ציון שם הגאון, הגאונים נאמנים עלינו גם אם איננו יודעים את שמם, וכבר ביארתי שנראה שההוספות והשינויים בירושלמי הזה נערכו בהתאם למנהג המקום, הרי שברכה זו נהגה אצלם הלכה למעשה, על פי חכמי א"י הקדמונים היתה שומה.

(כד). מחזור ויטרי סי' שכ"א, ראב"ן עירובין, ראב"ה סי' תקל"ז, שבלי הלקט סי' רפ"ו, רא"ש ר"ה פ"ד סי' י"ד, טור או"ח סי' תקפ"ב, מרדכי ר"ה רמז תשכ"ב, ועוד.

מפי "ראש ישיבה שבירושלים" בענין אמירת והשיאנו בראש השנה (תשובה זו נמצאה בגניזה הקהירית), ובראב"ן מסכת ביצה ובמעשה רוקח סי' קי"ג כתב שר' משולם שלח שאלה לירושלים בענין בשמים במוצאי שבת שחל ביום טוב.

ובראב"ה ברכות סי' ל"ד כתב: "וכן נמצא בספר הבא משיבת ירושלים"^(כה). ובמבוא לספר ראב"ה (עמ' 275) הביא את לשון הריב"ק משפירא בספר יחסי תנאים ואמוראים שכתב: "מצא מורי הרב בספר זקן שבא מארץ ישראל". ובפירוש המיוחס לרש"י על מסכת אבות (סוף פרק א') כתב: "ובמשנה טבריינית אין שם פסוק", וכן ב"פירוש" המובא בשטמ"ק נדרים י' ע"ב וט"ו ע"ב וע"ה ע"א הביא את גירסת ה"משנה טברנית", ויש ראיות שבעל פירוש זה היה מחכמי אשכנז מזמן רש"י. ובפ"י המיוחס לרש"י על מסכת תמורה מביא הרבה פעמים "לישנא אחרינא ירושלמית" או "לשון ירושלמי", שהן נוסחאות הגמרא הבבליה למסכת תמורה שבאה מארץ ישראל, שהיתה כתובה בסגנון ארץ ישראלי, הקרוב קצת לנוסח הירושלמי. ובסידור חסידי אשכנז (עמ' ר"פ) כתב: "כך מצאתי אני אברהם בתשובות של אנשי ארץ ישראל עליהם השלום". ויש אומרים שהרבה הלכות בספר הפרדס לרש"י ובמעשה הגאונים מקורם בספר המעשים לבני א"י^(כו).

וכן כל פיוטי הקליר שנאמרו באשכנז באו מא"י, ובתשובת רגמ"ה שבשבלי הלקט סי' כ"ח כתב: "הרי ר' ינאי שהיה מן החכמים הראשונים ופייט קרובות לכל סדר וסדר של כל השנה". וקרובות אלו של הפייטן הארץ ישראלי ר' ינאי לא הובאו בשום מקום אחר בראשונים, ולא היו ידועות לאיש, עד שנמצאו בגניזה הקהירית^(כז).

כה. כך גרס בדבריו ההגה"מ פ"א מהל' ק"ש ה"ו, ובראב"ה כת"י הנוסח הוא "בספר הכא ומירושלמי משיבת ירושלים", ואפסווצר תיקן "בספר ירושלמי הבא משיבת ירושלים" ורצה לומר שהכוונה לספר ירושלמי הנ"ל.

כו. הערת הרב מולקנדוב: מצאנו גם בראשונים ספרד קשר לארץ ישראל, כמ"ש הרמב"ן ר"ה י' שמצא בגליוני משניות ישנים הבאים מארץ ישראל, ע"ש, ועי' בהקדמה לפירוש ר' נתן אב הישיבה שכתבו שכנראה הוא הפירוש הזה ע"ש. וכמו כן מצאנו בתשובות הרמב"ם לגבי תפילין דרש"י ור"ת שבירר מנהג ארץ ישראל וידע ממנו. באשכנז לא ביררו מנהג זה ולא ידעו מה מנהג ארץ ישראל. כמו כן מצאנו בשו"ת הרמב"ם שאלה מר' עובדיה הגר מארץ ישראל, וכן המכילתא דרשב"י היתה לרמב"ם ולרמב"ן ולא לחכמי אשכנז. וכמו כן גבי החסרות ויתרות וסדר הפרשיות - הרמב"ם היה לו את ספר בן אשר כנודע וממנו אנו יודעים הכל. באשכנז לא היתה מסורת ברורה לגבי החסרות והיתרות כארץ ישראל וכפי שרואים בראב"ה בהלכות תפילין ועוד ראשונים אשכנז, וכ"כ הגמ"י (הלכות ס"ת פ"ח אות ב'): "ובדקתי בספרי אספמיא המעולים המדויקים שבמלכות אשר קבעתי לעשות אחריהם העתק מדויק בחסרות ויתרות לספר תורה".

מענה: יתכן שהגיע לספרד איזה חיבור ארץ ישראלי שלא הגיע לאשכנז, אך באשכנז נשתמרה תורת א"י במידה גדושה הרבה יותר משאר הארצות. ומהרמב"ם אין ראיה לעניינינו, כי הוא היה בא"י ובמצרים הסמוכה לה, ואני מדבר על אלו שהיו באירופה הרחוקה, (הרב מולקנדוב שאל איך הרמב"ם לא ראה בא"י ומצרים את הירושלמי האשכנזי, והשבתי שאין שום ראיה שלא ראה, וגם אם אכן לא ראה אינה קושיא, כי בזמנו כבר חרבו רוב קהילות א"י ע"י הצלבנים ימ"ש, ורוב ספריהם אבדו, וגם יתכן שחיבור זה לא נתחבר בא"י אלא באיטליה כנ"ל). ומענין החסרות והיתירות ג"כ אין שום ראיה, כי מבואר בספר קרית ספר להמאירי שהרמ"ה טרח ושלח לכל הישיבות ולארץ המערב ולרבי אשכנז וע"פ מה שמצא מהם תיקן את הס"ת שלו, ואח"כ העתיקו חכמי אשכנז ממנו. הרי שבתחילה לא היתה בספרד מסורת מדויקת יותר, אלא שהרמ"ה בירר את הנוסח ע"פ ס"ת מכל הארצות, כולל אשכנז.

כז. הרב מולקנדוב העיר שבכמה מקומות בגאונים מבואר שידעו מפיוטי הקליר, וכן האבן עזרא והרמב"ן הזכירו אותם, והשבתי לו שבאשכנז אמרו אותם בקביעות והרבו לעסוק בהם, אך בשאר ארצות כמעט לא הזכירו אותם, ובאמת מהאבן עזרא אין ראיה כי נדד גם בצרפת ואנגליה ואיטליה, ושם כתב את פירושו לקהלת, וגם הרמב"ן ושאר ראשונים ידעו

ולכן נזכרו בדברי חכמי אשכנז הרבה חיבורים מארץ ישראל, שכמעט לא הוזכרו אצל חכמי שאר הארצות, חכמי אשכנז מרבים להביא את הברייתא דמסכת נדה, שהרבה מדבריה הם כשיטת בני א"י (וחכמי ספרד רק במקומות בודדים, כמו בפ' הרמב"ן פ' ויצא^(ח)). וכן את ספר המקצועות, שהרבה דברים בו הם כשיטת בני א"י. וכן היו אצל חכמי אשכנז עותקים רבים מאוד של מדרשים נדירים, כמו מדרש ויכולו, מדרש אבכיר, מדרש תדשא, מדרש כונן, המובאים לרוב בילקוט שמעוני, וכן היה בידם ברייתא דשמואל, ברייתא דמזלות, אותיות דר' עקיבא, פרקי היכלות, ברייתא דמעשה בראשית, ברייתא דמעשה מרכבה, מדרש תמורה, שבעים שמות למטט', הבדלה דר' עקיבא, ועוד הרבה ספרים המובאים בספריו הרבים של רבינו הרוקח ובשאר ספרי חסידי אשכנז^(ט). וידוע שרוב המדרשים נתחברו בא"י^(י), וגם המדרשים שנתחברו בארצות אחרות מלאים מתורתם של חכמי א"י.

ובספר האמונות שער ח' פ"ט כתב: "ספר הבהיר המיוסד בלשון ירושלמי... והספר ההוא בא מארץ ישראל לחסידי הקדמונים חכמי אשכנז המקובלים, ומשם הופיע והגיע עד קצת הגאונים הקדומים רבני פרונינסיא". ובשער ג' פ"ב כתב: "ובספר הקדוש הנקרא ספר הבהיר הוא מדרש ר' נחוניא בן הקנה אביר הרועים רבו של ר' ישמעאל כהן גדול, והספר ההוא מקצתו חכמי אשכנז הזקנים ומסרוהו גאון לגאון עד שהגיע לגאון פרונינצא הקדמונים ומשם בא לספרד"^(יא).

אפשר אמנם שבזמן קדום הגיעו כל החיבורים הנ"ל לכל אירופה, אך מ"מ באשכנז נשתמרו חיבורים אלו יותר משאר הארצות, משום ששם עסקו בהם יותר כנ"ל^(יב).

מפיוטי הקליר רק משום שנתפרסמו בעולם ע"י בני אשכנז וצרפת, שהרמב"ן היה תלמיד תלמידיהם (ואמנם בזמן קדמון אמרו גם בספרד את פיוטי הקליר, אך בזמן הראשונים כבר חדלו מלאמרום). שוב השיב הנ"ל שמ"מ חזינו שהגיעו גם לשאר ארצות ולא רק לאשכנז, והשבתי שדבר שלא עוסקים בו סופו להשתכח, ולכן נשתמרה תורת א"י באשכנז יותר משאר מקומות לפי ששם עסקו בה הרבה יותר.

כח. הרב מולקנדוב כתב שיתכן שהסיבה שחכמי ספרד ממעטים להזכירה היא משום שלא סמכו עליה, עי' בשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סי' כ' אות ג') מדברי ד"ר שוועל בפירושו לרמב"ן שם, ובספר מחקרים בספרות הגאונים לאפטוביצר (עמ' 166 והלאה) ובספרי זוטא הוצאת הר"ש ליברמן (עמ' 64 הערה 238), שכתבו שברייתא זו מזוייפת ויש בה דברי הבל ובורות. ואני אומר שראיתי את דברי החוקרים הנ"ל וכל דבריהם הבל הבלים ובורות הוללות וסכלות, וחלילה להביאם בביהמ"ד.

כט. הרב מולקנדוב טוען שחלקם נזכרו גם אצל חכמי שאר ארצות, והשבתי שרק מעטים מהם הזכירו פעמים בודדות. עוד טען הנ"ל שהרבה מהמדרשים הנ"ל הם מאוחרים ולא מזמן חז"ל, ויתכן שהם חידושי המחבר ולא מתורת א"י, ואני אומר שבמרבית המדרשים הללו נזכרו בפירוש הרבה דברים בשם של אמוראי א"י שלא ידועים לנו ממקור אחר, וגם הירושלמי דידן, גם אם נתחבר בזמן מאוחר, מ"מ הוא אמיתי ומלא מתורת א"י שנמסרה מדור לדור.

ל. הרב מולקנדוב השיב שהמדרשים העיקריים של חז"ל הגיעו לכל עם ישראל בשוה כמו הירושלמי עצמו, מדרשי תנחומא ורבות ושוחר טוב ועוד. וגדולה מזו מצאנו מכילתא דרשב"י שהיה לרמב"ם וכן לרמב"ן, ולשאר חכמי ישראל וגם לחכמי אשכנז לא היה.

לא. הרב מולקנדוב השיב שבכתי" של ספר מלחמת מצוה של הרב המעילי כתב שספר הבהיר הוא מזוייף. והשבתי לו שמבואר להדיא בדבריו שם שזה היה מחמת שלא הכיר את חכמת הקבלה, שעדיין לא נתפרסמה בזמנו, ולכן חשב שיש בספר זה דברי כפירה ח"ו, אך לדידן אין מקום לדברים אלו. עוד טען הרב מולקנדוב שהראשון שמביא מספר זה הוא הרמב"ן ולא חכמי אשכנז, והשבתי לו שהרמב"ן הוא כמעט הראשון שכתב בחכמת הקבלה, אך קודמיו הסתירוהו.

לב. עי' בנספח בסוף המאמר בענין יחס חכמי אשכנז האחרונים למנהגי תורת א"י באשכנז.

וממילא אין כל פלא בכך שגם כאן נשתמר אצל חכמי אשכנז מנהג ארץ ישראל של לא הגיע אל שאר הראשונים, וכן אין כל פלא בכך שדוקא באשכנז נותר לפליטה חיבור זה, שיש בו הרבה דברים מתורת א"י שאינם ידועים ממקום אחר^(ג).



יישוב מנהג ספרד לברך על נר של יו"ט

אמנם, לגבי מנהג ספרד לכאורה היא באמת קושיא אלימתא איך פסק השו"ע לברך על נר של יו"ט, מאחר ולא מצינו שנהגו כן בשום מקום מחוץ לאשכנז.

אמנם, לענ"ד קשה לומר שהב"י חידש דין זה מדעתו נגד המנהג הפשוט בספרד, שאם כן היה לו להאריך בזה יותר בב"י^(ד), וגם ודאי דאם היה זה נגד המנהג הפשוט לא היו שותקים לו כל חבריו הגדולים בדורו דור דעה, והיינו צריכים לראות על ענין זה פולמוס רחב בספרי השו"ת של אותה תקופה^(ה). לכן היה נראה שמנהג זה אכן נתקבל בספרד בתקופה מאוחרת. אמנם, הרב גבאי במאמרו טוען שבכל סידורי ספרד לפני הגירוש אין זכר לברכה זו, אך עדיין יתכן שמנהג נתקבל בקרב יוצאי ספרד אחרי הגירוש בארצות פוזוריהם (כמו שמצינו בענין בין השמשות, שרוב מגורשי ספרד בארצות המזרח וצפון אפריקה קיבלו את שיטת הגאונים, אף שמנהג ספרד הפשוט היה כשיטת ר"ת). ויש עוד לברר ולחקור מתי נתקבל מנהג זה בקהילות ספרד.

(ג). תשובת הרב מולקנדוב: מכל האריכות הנ"ל לא מצאנו עדיין אף חיבור קדום אחד!! שהגיע רק לאשכנז ולא לשאר ארצות, כולל צרפת ואיטליה ודומיהם מלבד ספר ירושלמי הנ"ל, מענה: כבר נתבאר שגם אם החיבורים לא קדומים עדיין הראיה במקומה עומדת, וגם הזכרת הרבה חיבורים קדומים.

(ד). הרב גבאי השיב ע"ז דגם בענין בין השמשות פסק הב"י כשיטת ר"ת נגד המנהג הפשוט במקומו ובזמנו, ולא הזכיר מאומה מן המנהג. והשבתי דאינו נכון כי מנהג צפת בזמן הב"י היה כשיטת ר"ת כדמוכח בפ' הר"ש סירילאו לירושלמי (ברכות פ"א ה"א ד"ה ולא שוקעת), ובקריית ספר (פ"ג מהלכות שבת) ובחי' מהרי"ט (שבת כ"ג ע"ב) ובפ' החרדים לירושלמי (ברכות פ"א ה"א) ובדרשות מהר"י די קוריאלי, שכולם כתבו בפשיטות כר"ת, וכן מוכח בסדר היום שכתב להדליק נרות בשעה שהשמש מתחלת לשקוע, ולשיטת הגאונים הוא ביה"ש. וכן מוכח בשער הכוונות להארי"ל שכתב להתחיל את קבלת שבת בשקיעה ולגמור אותה לפני הלילה, וסדר הקבלת שבת שלו ארוך מאוד עם כוונות רבות, וא"א להספיק אותו עד צה"כ של הגאונים [הערת הרב רועי זק: על כל הראיות הנ"ל יש תשובה בספר דרך ישרה, הנהגות מרן הגר"ש דבליצקי זצ"ל. עיין שם]. ומש"כ האחרונים בפשיטות שמנהג א"י כהגאונים זה משום שמנהג ירושלים בזמנו היה כהגאונים, כנראה ע"פ דעת הרלב"ח, והישוב היהודי בצפת חרב כמה עשרות שנים אחרי הב"י לתקופה ארוכה, ונשכחו כל מנהגיו, וממילא נשאר בא"י רק מנהג ירושלים כהגאונים. והרב מולקנדוב השיב שלדעתו אפשר לפרש את דברי גדולי צפת הנ"ל כשיטת הגאונים.

חזר הרב מולקנדוב והשיב שמצאנו פסקים רבים של הב"י שאנו יודעים בודאות ששינה ממנהגי ספרד הנהגים בזמנו ולא העיר על זה כלום, ואף חכמי דורו לא העירו על זה. למשל, אמירת נחם בבהמ"ז בשבת [הערת הרב אהרן גבאי], נט"י לטבולו במשקה עם ברכה, מהי ברכת השיר שחותמים בה את ההלל בפסח, שבספרד נהגו עד הב"י שזהו יהלולין בלבד ובה חותמים ולא אומרים נשמת והלל הגדול, והב"י פסק לא כן ולא הזכיר כלום מהמנהג, ועוד ועוד. ועיני שצריך לעיין בכל מקום לגופו ואם יתברר כן אחזור בי מנימוק זה.

(ה). הרב מולקנדוב השיב שכיון שהמרדכי כתב שהדבר מפורש בירושלמי לכן כולם סברו וקיבלו דבר זה בשתיקה. והשבתי דאינו נכון כלל, כי יש הרבה דברים שלא נוהגים בהם כמו הירושלמי. והרב מולקנדוב טוען שכאן פסק הב"י כמו הירושלמי כיון שחלק מהראשונים הזכירוהו והב"י לא ראה את החולקים עליהם. ואין טעם בדבריו.

ועוד נראה דאף שבענייני הלכה כתבו כמה אחרונים שבמקום שאם היה רואה מרן את דברי הראשונים לא היה פוסק כן, אזי אין לנו אלא דברי הראשונים, מ"מ בענייני מנהג אינו כן, כי בענייני מנהג מצינו הרבה מאוד מנהגים שעברו במשך הדורות מקהילה אחת לחברתה, כגון ברכת הנותן ליעף כח שהיא ברכה אשכנזית מובהקת, והשו"ע כתב לא לברך אותה, וכיום מברכים אותה כל הספרדים ע"פ האריז"ל, ולכל אחד יש רשות לקבל את מנהג רבותיו.

ולכן נראה דגם אם נאמר שאילו ראה הב"י את דברי החולקים לא היה מנהיג כן, מ"מ כיון שאין לו לדיין אלא מה שענינו ראות^{לו}, נמצא שבענין זה היו הב"י וכל בני דורו תלמידיהם של הראשונים הללו, וממילא קיבלו את המנהג כדין וכהלכה להם ולזרעם אחריהם. ולכן, אף שכיום יש לנו הרבה ספרי ראשונים שמבואר בהם שלא נהגו כן, מ"מ בענין זה כבר קיבלו את המנהג של אלו שנהגו כן, והוי כהא דכתב הש"ך (יו"ד סי' ס"ה סק"ז): **"דהרבה פעמים מצינו כן שהמנהג כפוסק אחד אף שרוב הפוסקים חולקים"**. ובשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ט') כתב: **"וזה כלל גדול שהיה מוסד בידינו אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוייה"**. ואפילו בענייני הלכה כתב החזו"א (כלאים סי' א') שאם נתגלו עוד פוסקים ונהפך המיעוט לרוב אין הדין משתנה מחמת זה, ע"ש. אמנם, יש אחרונים החולקים ע"ז^{לו}, אך בענייני מנהג פשוט דא"צ לשנות את המנהג מחמת זה.

ובנידון דידן, הרי כו"ע מודו שאם היתה תקנה להדליק נר ביו"ט משום עונג ושמחת יו"ט יש לברך עליה, דמאי שנא מנר שבת שמברכים עליו? ואלו שלא נהגו לברך הוא משום שאצלם כלל לא נתקנה התקנה הזאת, אך גם הם מודים שאילו היתה תקנה כזו היה צריך לברך, וכיון שכתבו הראשונים בשם הירושלמי שצריך לברך, ממילא נתברר לנו שבא"י היתה תקנה כזו^{לו}. וממילא השאלה כאן אינה שאלה הלכתית אלא היא רק שאלה של מנהג, כמו מי אנו נוהגים בענין זה, כבני א"י או כבני בבל. ובזה י"ל דכיון שנמשכו אחר מנהג א"י להדליק נר של יו"ט,

לו. תשובת הרב מולקנדוב: אין לדיין אלא מה שענינו ראות - נאמר גם כלפינו, הב"י פסק כדין לפי מה שענינו ראו בזמנו, אולם אנו שרואים לא כך - אין לנו לפסוק כן, דהא אין לדיין אלא מה שענינו ראות. ואם לא תאמר כן - עקרת כל הדין של אילו היה רואה היה חוזר בו, דהא תמיד נאמר אין לדיין אלא מה שענינו ראות וכיון שהראשון פסק כן - לא מבטלין דברו מפני הגאון שנמצא, מענה: עי' מה שהבאתי להלן מהחזו"א, וכתבתי דכאן כו"ע יודו לזה.

לו. כמו שהעיר הרב מולקנדוב מתשובת החקרי לב שהובאה בשו"ת סמיכה לחיים דף כ"ד ע"א שכתב: **"אבל בדורותינו שנתמעטו הלבבות ואין בנו כח להכריע כ"א לפסוק הלכה ע"פ הרוב ובספק שקול להחמיר וא"כ אם ראינו המנהג להתיר ובאנו לומר שידעו בו חכמי העיר ולא מיחו אף שרבו הפוסקים לאסור אין לנו לדון אלא שלא נגלו להם כל דעות האוסרים וחשבו שרבו המתירים וכל כי האי הו"ל מנהג בטעות דאינו מנהג כ"ש בזמנינו שזכינו שנדפסו תורתן של ראשונים שדורות שלפנינו לא זכו בזה"**, והגר"ח פלאג"י בסוף הספר בהשמשות בדף קמ"א רע"ב הביא דבריו והסכים לזה.

לח. הרב מולקנדוב טען שאולי הראשונים האחרים היו אומרים שהירושלמי הוה מזוייף, כמו שמצינו שכתבו רס"ג והרמב"ם על ספר שיעור קומה, וכמ"ש המעילי על ספר הבהיר, וכמו שמצינו באבן עזרא וברשב"ם לענין דברי הימים של משה שאין לסמוך עליו, והשבתי ששם היה להם קושיות גדולות על הדברים הכתובים שם, וגם לא היה מוחזק להם כנאמן, אך כאן ח"ו להוציא לעז על ספר המוחזק כנאמן אצל כמה מגדולי הראשונים, וגם פשוט שא"א לפסול ספר משום ש'אולי' היו אומרים כך, אין ספק מוציא מידי ודאי.

ממילא קיבלו עליהם את תקנת חכמי א"י, וכיון שקבלו קבלו ונתחייבו בזה, וא"כ למה לא יברכו ע"ז?

וידוע מש"כ הרדב"ז ח"א סי' רכ"ט דאף דבכל מחלוקת הפוסקים בברכות אזלינן לקולא, זה דוקא כשהמחלוקת על הברכה עצמה, אך אם המחלוקת היא על המצוה כיון דנקיטנן כחד מינייהו זו היא עיקר המצוה ומברכין עליה ואפי' החולק מודה שאין זו ברכה לבטלה, וכתב: "אלא עיקרן של דברים לפי דעתי שכל שנהגו ישראל כאחד מהפוסקים, או דהוי אתריה דמר, העושה מצוה לדעת אותו מנהג חייב לברך, שחזר הדבר כאלו הוא תורה". ואמנם יש ויכוח גדול אם השו"ע סובר כן, אך בענייני מנהג נראה דודאי גם השו"ע יודה לזה, כי כאן אין באמת שום מחלוקת, אלא שיש מקומות שנהגו ויש מקומות שלא נהגו^(ט).

[ואין לתמוה איך אזלינן בתר מנהג א"י נגד מנהג בבל, כי אכן יש הרבה דברים דעבדינן כמנהג א"י נגד מנהג בבל, כמו אמירת שירת הים בכל יום ואחיזת הציצית בק"ש ואמירת כל נדרי (שהיא מנהג ארץ ישראלי מובהק כידוע מכתבי הגניזה הקהירית, וכל גאוןי בבל התנגדו לו, והארכתי בזה במקום אחר) ותענית בכורות בערב פסח וההפטרות ג' דפורענותא וז' דנחמתא, ועוד הרבה מאוד דברים. ובמהר"ם חלאוה פסחים נ"א כתב: "ודעת שאר המפרשים דבמנהגא לא אזלינן בתרייהו אלא בתר בני ארץ ישראל דעדיפי טפי". ובספר אוהל מועד שער איסור והיתר דרך ד' כתב באותו ענין: "אף על פי שיש אומרים שאנו נמשכים אחר מנהג ארץ ישראל". ובריצ"ג הלכות אבל כתב: "ולפי מנהג ארץ ישראל יש שקובעין סעודה קודם ליום הנשואין", וכוונתו שם על בני ספרד, ע"ש. וכן על אמירת אל מלך נאמן כתב הרמב"ן בברכות בשם הרמ"ה שמקורו במנהג ארץ ישראל. וכן ידוע שבכתיבת אותיות התורה וקריאתן יש חילופים רבים בין בני ארץ ישראל לבני בבל, ואנו הולכים אחר מסורת בני ארץ ישראל, כמ"ש המדקדק ר' אליהו הבחור בספר מסורת המסורת בהקדמה השלישית: "וכן החילופים והפלוגתות שבין מדינחאי למערבא... ומדינחאי הם בני בבל ומערבאי הם בני ארץ ישראל אשר מהם אנחנו בכל הארצות האלו, לפיכך אנחנו סומכין על קריאתם והלכה כמותם". ובמנחת שי בראשית א' ג' כתב: "ואנחנו סומכים על קריאת בן אשר וכן סמך עליו הרמב"ם ז"ל וכמנהג מערבאי, ומדינחאי סומכים על קריאת בן נפתלי^(י)".

ועוד יש להוסיף בזה הערה גדולה, דהרי כל הפקפוק על ברכת נרות של יו"ט הוא רק לפי השיטה שאין מברכין על מנהג. והנה, השו"ע סי' תכ"ב ס"ב לא הכריע במחלוקת אם מברכים על הלל בר"ח או לא, רק כתב "ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחילה ולא

(ט). תשובת הרב מולקנדוב: במאמרי הנ"ל הבאתי את דברי הראשונים שכתבו ב' טעמים למה אין תקנה להדליק ולברך ביו"ט: א. משום שבשבת הטעם לתקנת ההדלקה הוא שלום בית משום שאינו יכול להדליק בשבת וזה לא שייך ביו"ט. ב. משום שבשבת יש עונג שבת וביו"ט אין עונג יו"ט ע"ש. וא"כ המחלוקת היא האם יש תקנה כזו או לא ואין זה מחלוקת על מנהג בעלמא.

מענה: זה רק לפי מנהג בבל שבאמת שם לא היתה תקנה זו, אך לפי מה שנתברר מהספר ירושלמי שבא"י אכן היתה תקנה להדליק ביו"ט ולברך, ודאי איש לא יחלוק ע"ז שעליהם לקיים את תקנת רבותיהם וגם לברך עליה בשם ומלכות.

(מ). תשובת הרב מולקנדוב: בהלכות ובברכות קיבלנו את תורת בבל. כל מה שהבאת אלו מנהגים שאין בהם איסור הלכתי. מענה: כבר ביארתי הכל בפנים באר היטב כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים.

בסוף, וזה דעת הרמב"ם וכן נוהגין בכל א"י וסביבותיה". נמצא שמצד ההלכה אין בשו"ע שום הכרעה שלא לברך על מנהג, ומה שלא מברכים הוא רק מצד המנהג, וא"כ בנידון דידן הרי המנהג במשך מאות שנים מזמן השו"ע עד היום הוא לברך על נרות חנוכה בביהכ"נ ולברך על נרות של יו"ט [ומנהג בטעות לא שייך כאן, כנ"ל], ולא אלים הך מנהג מאידך מנהג, וא"א לדחות אחד מפני חברו, ומאי דנהוג נהוג ומאי דלא נהוג לא נהוג, והנח להם לישראל.



חובה להשתדל ככל האפשר ללמד זכות על מנהגי ישראל

וקבלה בידינו מרבתינו קמאי ובתראי שיש להשתדל בכל אומץ ועוז לקיים את מנהגי ישראל הקדושים. וכמו שכתב בשבלי הלקט (סי' כ"ג) בשם רבינו יצחק ב"ר יהודה (רבו של רש"י): "מצוה להחזיק מנהג הראשונים בכל מה שהאדם יכול להחזיק, שכן מצינו בתלמוד ירושלמי שהמנהג מבטל ההלכה"^(מא). ובתראי (ברכות ה' ע"ב) כתב: "יש לנו לתת טעם למנהג כפי יכולתנו כמו שנאמר בירושלמי כל מקום שאתה מוצא הלכה רופפת צא וראה היאך נוהגין ונהוג". ובשו"ת מהר"ם פדואה (סי' ע"ח) כתב: "אכן לא זו הדרך להשען על בינתינו ולבטל מנהג קדום, אך צריך לבקש בכל עוז למצא סמך ליישב אותו, וככה עשו כל קדמונינו כאשר מצאו מנהג של תמיהו, וזה ימצא מעלתך לרוב בתוס' ובשאר פוסקים". ובשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' ס"א) הביא מדברי הראשונים בכמה דוכתי ש"ראוי לבקש ולחפש לחזור על כל הצדדים וצדי צדדים למצוא היתר לדבר שאין העולם נוהרים מזה", וכן האריך בזה שם סי' קצ"ג, ע"ש. ובתשובת מהר"י הלוי בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ב' סי' כ"ח) כתב: "ולא זו הדרך אשר דרכו בה אבותנו אלא חובה עלינו להליץ על מנהג ישראל ככל הבא מידינו ולא להחזיקו במנהג בטעות כי מנהגם של ישראל תורה היא... ומכאן יש ללמוד שיש לחפש זכות אחר המנהג שנהגו ישראל בכל האפשר ולא להחזיקו בטעות ולומר שהוקבע מתחלה בטעות אשר לא כדת". ובפתח הדביר (סי' רפ"ה אות ח') כתב: "וידוע ופשוט ומוסכם מן הכל מכח הסברא, דאפילו היכא דמשמע לן שיש איזה פקפוק על המנהג קבוע מימי קדם חובה עלינו ליישבו ולמצוא לו סמך כדי להעמידו ע"פ הדין ולא לשנותו כלל". ובשו"ת חתם סופר (ה"א או"ח סי' נ"א) כתב: "ומזה ידין איך לא ידין לעצמו לפשוט יד במנהגי ישראל, כי אותם שהוא חושב מנהג בורות הם בארות חצובים ממקור מים חיים נוזלים מן לבנון". ויש עוד כהנה וכהנה לשונות כאלו בספרי הפוסקים^(מב).



מא). תשובת הרב מולקנדוב: כבר כתב המאירי בר"ה ט"ו ע"ב וז"ל אע"פ שאמרו מנהג מבטל הלכה לא אמרו אלא במקום שהלכה מקילה ומנהג מחמיר או שהמנהג מיקל אלא שאין בדבר איסור האם היה המנהג בא להקל במקום איסור מיהא אין שומעין לו ע"ש.

מענה: כבר ביארתי ששורש הנידון הוא מנהג, וכיון שהוכרע המנהג אין כל איסור.

מב). תשובת הרב מולקנדוב: לשונות הפוסקים אלו אינם יכולים להזיז את המציאות הברורה והכלל הברור של סב"ל ושל אילו היו מרן ושאר אחרונים היו חוזרים בה. צריך לעשות הפרדה בין הרצון ליישב מנהגי ישראל לבין שמירת כללי הפסיקה וההלכה. מענה: כבר נתבאר הכל בפנים בטוטר"ה.

נספח מהרב עמנואל מולקנדוב - יחס חכמי אשכנז האחרונים למנהגי

אשכנז עפ"י תורת א"י

המתבונן בדברי פוסקי אשכנז יראה שאכן הראשונים הלכו הרבה אחרי תורת אר"י גם בענייני ברכות שלא מוזכרות בתלמוד הבבלי ובגאונים ובשאר ראשונים. אולם, מזמנו של הרמ"א והלאה – פעמים רבות שפוסקי אשכנז שינו מנהגם בענייני ברכות וחששו לתורת חכמי בבל והרמב"ם ושאר ראשונים ספרד. ונביא כמה מקורות לזה:

א. ברכת ברוך אתה ה' המקדש שמך ברבים. הטור בסוסי' מ"ו הביא את חתימת הברכה בא"י מקדש שמך ברבים ושכ"ה בירושלמי, והוא מספר ירושלמי המובא בראבי"ה סי' קמ"ו, וכך נהגו גם חכמי צרפת, כמוכא בב"ח שם בשם התוס' בברכות, וכ"ה במחז"ו ועוד [והם לא נהגו כן מחמת ספר ירושלמי אלא כך נהגו מקדמת דנא]. ואעפ"כ כתב הב"ח שם שהמדקקים אומרים אותה ללא שו"מ, משום שברמב"ם לא נזכרה עם שו"מ ולא מוזכרת בתלמוד עי"ש, וכן החת"ס נהג לאומרה ללא שו"מ, וכן עוד מחכמי אשכנז האחרונים – עי' בפס"ת שם. וכן בסידורי אשכנז כיום מצויין שיש הנוהגים לאמרה בלא שו"מ. הרי שלא נמנעו מלשנות המנהג הקדום אף שיש ירושלמי [שהוא למעשה הירושלמי האשכנזי הנ"ל], ומה שלא שינו כל חכמי אשכנז כן – משום שלא מצינו להדיא ראשונים שכתבו שלא לחתום בשו"מ אלא רק הרמב"ם לא גרס כן. אולם בנר יו"ט, שמצינו להדיא קרוב לעשרה ראשונים מפורשים מכל הארצות, כולל בצרפת, שהתנגדו להדיא לברכה זו – קרוב לודאי שגם חכמי אשכנז האחרונים לא היו מתעקשים להמשיך לדרך ברכה זו, וכ"ש חכמי ספרד לא היו מחדשים ברכה זו, וגם אם חידשו – היו מבטלים אותה וכנ"ל.

ב. ברכת ברוך אתה ה' חי העולמים. בירושלמי [האמיתי] בברכות פ"ו הגירסא בסוף בנ"ר בא"י חי העולמים, וכ"ג ונהגו חכמי צרפת ואשכנז ומהם רש"י, ראבי"ה, או"ז, רוקח, סמ"ג, ר"פ, מהר"ם הרא"ש ועוד. ואעפ"כ, כיון שבתלמוד הבבלי לא הוזכרה חתימה [ואין ראייה להדיא שלא חותמים אלא שלא הוזכרה] – רבים מהראשונים בספרד לא גרסו כן, וגם רוב רובם של חכמי אשכנז האחרונים – המג"א והט"ז וא"ר ועוד כתבו שלא לחתום. וכך נוהגים כיום רוב בני אשכנז, הרי שאע"פ שקדמוניהם נהגו כמנהג א"י האמיתי וגם הרס"ג ועוד כתבו לחתום כן – אעפ"כ שינו וחששו לסב"ל, וכ"ש בנר יו"ט וכנ"ל, וכ"ש בני ספרד וכנ"ל.

ג. ברכת שפטרני מעונשו של זה. הרמ"א בדרכ"מ בסי' רכ"ה הביא ממהרי"ל בשם המרדכי שמברכים בשו"מ שפטרני מעונשו של זה, וכתב שכ"ה בב"ר [שהוא מדרש ארצישראלי], ואעפ"כ כתב וקשה עלי שיברכו ברכה שלא הוזכרה בגמ' ובפוסקים וכו' וטוב לברכה בלא שו"מ עי"ש, וכן המנהג כיום מלבד דעת הגר"א. וכבר מצאו שנהגו בברכה זו באשכנז מזמנו של ר' גרשם מאור הגולה, הרי שמנהג זה קדום כ 600 שנה לפחות עד זמנו של הרמ"א, והוא מב"ר, ואעפ"כ ביטלו ושינו את המנהג משום שלא הוזכר בגמ' ובפוסקים. וא"כ כ"ש בברכת נר יו"ט שלא הוזכר בירושלמי האמיתי אלא המאוחר, ואף אם נניח שאכן הוא מנהג א"י – לא עדיף מב"ר שקדום וודאי יותר. ועוד ששם המנהג ידוע מזמנו של רגמ"ה, וכאן הוא מאוחר יותר

מזמנו של ראבי"ה [לפחות הידוע לנו]. ועוד ששם לא התנגדו לו להדיא אלא שלא הזכירוהו, וכאן התנגדו לו להדיא. ולכן נראה פשוט שגם בנר יו"ט היו מבטלים המנהג אם היו יודעים שכ 10 ראשונים התנגדו לו, אלא שכיון שלא מצאו שהתנגדו לו, וחשבו שהוא ירושלמי אמיתי ושדין נר יו"ט שוה לנר שבת – השאירו את המנהג על מכוננו. וכ"ש בספרד שאין לברך, ושיש לבטל המנהג וכנ"ל.

ד. ברכת על מקרא מגילה בקהלת ושה"ש. במסכת סופרים, להבנת רבים מהראשונים, מבואר שמברכים על מקרא מגילה בשה"ש ורות וכו', וכן נהגו בצרפת ובאשכנז כמובא במחז"ר ובמהר"ם ובמהרי"ל ועוד. והרמ"א בסוסי' ת"צ כתב שהעם נהגו שלא לברך, והאריך בזה בתשובה סי' ל"ה ממנה טעמים, וכן הסכימו רבים מהאחרונים. ולמעשה נחלקו בזה המנהגים בדורות האחרונים, אולם חזינו שלא נמנעו מלבטל המנהג הקדום אע"פ שיש לו ודאי מקורות קדומים כמו מסכת סופרים – משום שלא הוזכר בתלמוד ובשאר ראשונים, וא"כ כ"ש בנר יו"ט וכנ"ל וכ"ש בספרד וכנ"ל.



תגובת הרב דוד אריה הילדסהיים

כבר ביארתי שכאן עיקר הנידון אינו על הברכה אלא על ההדלקה עצמה, האם יש תקנה להדליק נר של יו"ט או לא, ולפי המנהג שנתקבל שיש תקנה כזו ודאי דיש ע"ז ברכה, כמו שכל ישראל מברכים על נר שבת אף שברכה זו לא נזכרה בגמרא.

ויש להוסיף שהמנהג הרווח הוא לומר ברוך המקדש בשו"מ. ולגבי ברכת חי העולמים הוא משום שבבבלי לא משמע כן, דלא נראה שהגמ' הביאה רק חצי ברכה. וברוך שפטרני לענ"ד אילו ידע הרמ"א שהוא מנהג קדום כ"כ ודאי לא היה מבטלו, וגם בב"ר לפנינו לא כתוב לומר כן בשו"מ, וברכה על המגילות לא ברור שזו כוונת המ"ס וכמ"ש בשו"ת הרמ"א שם, וגם לא ידוע שהוא מנהג קדום כ"כ.



התכתבות עם הרב עידוא אלבה

מכתב א'

לכבוד הרב דוד אריה הילדסהיים

שלום וברכה רבה

א. ברכת נשים על התורה:

כבודו כותב בשם המהרי"ל "שרק לפי רבינו תם יכולות לברך". אך מעיון במהרי"ל (החדשות סימן מה) נראה שדעתו היא שיש נימוקים לברך ברכת התורה גם בלא דעת ר"ת, הוא כותב: "וכל שכן... דלדברי סמ"ק דחייבות ללמוד מצוות דשייכי בהו ולעסוק ולחזור אותם כדי שיעשו [כתקונם], והא חשיב תורה... וכ"ש אשה דחייבת תדיר וכל צרכי הבית על פיה דחייבת לידע

ולהתעסק". טעמים אלו אינם קשורים לחידוש של רבינו תם, שנשים יכולות לברך גם על דבר שאינן חייבות בו כלל, מפני שעכ"פ יש להן איזה חיוב של לימוד.

הרב עמיחי כנרתי (גליון האוצר כד עמ' רד) כתב שאף המהרי"ל יסכים שנשים אינן מחויבות בלימוד תורה מחמת דין מצות תלמוד תורה, ובכל דבריו לא כתב שיש להן חיוב מדין מצות תלמוד תורה, אלא שלדבריו צ"ל שהברכה היא על מה שעכ"פ החיוב שלהן שייך במצות של לימוד תורה, באותו סוג לימוד שבו הן חייבות מדין הכשר מצוה.

וכבודו מבאר את ברכת הנשים באופן אחר מהמהרי"ל. לפי ביאורו, למה שמצינו שאפשר לברך על הדלקת נר חנוכה בבית כנסת שמרחיבה את חובת פרסום הנס שעליה נתקנה הברכה, ולדברי כבודו הטעם הוא שדי בכך שיש שייכות בין נוסח הברכה לדבר שעליו מברכים, כי בגלל השייכות אין זה שקה, וכיון שספרדיות מברכות "על דברי תורה" והן שייכות בדברי תורה, שפיר מברכות. אבל "לעסוק בדברי תורה" לא יוכלו לברך.

אך לענ"ד, אף שדברי כבודו מבארים שפיר את ברכת נר חנוכה, לגבי ברכת התורה אכתי אין זה כ"כ מיושב, כי ברכה זו נתקנה כברכה בנוסח של "וציוונו" על החיוב של מצות תלמוד תורה^(ג), וא"כ אכתי קשה איך מי שאינו חייב בחיוב זה, מברך בברכה שנתקנה על החיוב? ואינו דומה לנר חנוכה, שהתם המברך בבית הכנסת הוא בר חיובא במצוה זו, ולכן שייך לומר שלגביו די בשייכות של ההדלקה למצות פירסום נס חנוכה, שהחייב במצוה הוא המרחיב את חיובו להדלקה בבית כנסת, ושפיר אומר וציוונו על דבר שבאמת צווה בו, אך כאן לאשה אין כל שייכות לחיוב של מצות תלמוד תורה, ואכתי קשה איך היא מברכת.

אך לענ"ד יש לחזור לדברי המהרי"ל, ולישב את המנהג של הנשים לברך בצירוף למה שכתב החת"ס שהבאתי בגליון לו (עמ' מב), בביאור מה שנשים מברכות על טבילה מחמת דם טוהר, שהחת"ס הוכיח מהגמרא בפסחים שכיון שיש חיוב גמור במעשה הטבילה מחמת "אל תטוש", והיא אינה מחדשת נוסח ברכה שאינה קיימת, יכולה לברך. ולפי זה י"ל שהוא הדין בנידון דידן, כיון שבסופו של דבר אשה מחוייבת ללמוד איך לקיים את המצוות, כפי שכתב המהרי"ל (וזהו חיוב גדול עוד יותר מחיוב של "אל תטוש" שעליו מדבר החת"ס), וכיון שהיא אינה ממציאה ברכה, שכן היא מברכת בנוסח של הברכה שתקנו חכמים, שפיר מברכות הנשים גם "לעסוק בדברי תורה", אע"פ שחיובן ללמוד אינו בגדר חיוב מצות לימוד תורה.

ב. בענין ברכות נשים על מה שסודר בתפילה:

כבודו מביא ראיה שנשים ספרדיות יכולות לברך ברכות קריאת שמע^(ד) ממה שמברכים ברכות אלו גם לאחר זמן קריאת שמע, ומבאר שזה משום שאין אומרים בהם וציוונו, ומשמע שהיכא שמברכים על סדר התפילה "וציוונו", כגון ההלל בסוכות וחנוכה, לא תברך. אך בכפה"ח ריש סי' ע שעליו הסתמך כבודו כתב: "נוהגות הנשים שידועות ללמוד ולהתפלל כל סדר

מג). גם אם ברכת 'המלמד תורה לעמו ישראל' אינה ברכת המצוות, ברכת 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על דברי תורה' היא בפשטות בגדר ברכת המצוות, כדמוכח מהלשון אשר קדשנו וציוונו.

מד). כפי שפסק באור לציון (ח"ב עמ' מד) וכתב שכן הורה הרב עזרא עטיא. וכ"כ הרב משאש (שמש ומגן ח"ג סג, ה). וכ"כ בהליכות שלמה ז, ב וציץ אליעזר ט, ב.

התפילה כמו האנשים אין פחות מפרשת העקידה עד סוף עלינו לשבח" משמע שנשים נהגו לברך על כל מה שסודר בתפילה, וגם על ההלל, וכ"כ להדיא הגר"ד הלוי (מקור חיים ח"ד קעט, י) והרב מרדכי אליהו (הלכות חגים ס, יט). וזה מתאים למה שכתבנו שאפשר לומר וציונו היכא שיש בזה סוג של חיוב גם לגביה, וכיון שהיא מחוייבת בתפילה, יכולה לומר גם 'וציונו' על המצוות שתוקנו כחלק מסדר התפילה, דהכונה שציונו על התפילה שיש בה הלל.

ג. בענין נר יום טוב:

כתב כבודו: "אם הגאונים לא נהגו לברך על נר של יו"ט, ודאי שגם בזמן הגמרא לא נהגו כן בבבל".

ולענ"ד יש להשיב שאין להוכיח ממניעה ודאות, כלומר נכון הוא שממה שלא הזכירו ברכה זו מוכח שלא היה ברור להם שהדלקת יום טוב כלולה במצוות חכמים, אך אין קושי לומר שאם היו יודעים שבארץ ישראל מברכים אותה, היו גם הגאונים מסיקים שבתקנת חכמים כלולה הדלקה בערב יום טוב. ואף את"ל שהם לא היו מקבלים זאת כודאי, אין קושי בסברה לקבל את המנהג בימינו, שמסתמך על מקורות קדומים מארץ ישראל שמהם משתמע שכך תקנו חכמים מעיקרא, היות שמסברה שייכת תקנה של כבוד ליום טוב בנר זה כמו בשבת, ולא מדובר כאן בברכה בנוסח של וציונו בתקופה שאחרי התלמוד.

ד. לגבי ברכת הנותן ליעף כח:

כתב כבודו שהיא "לא נזכרה בספרד עד האבודרהם". אך הברכה הוזכרה בסמ"ג (עשין כז) בברכות ההודאה. ובכלליות דברי הסמ"ג נלמדו הרבה אצל גדולי ספרד (למשל הרשב"א מביאו בשו"ת ח"ד סי' רטז), והם לא הסתייגו וכתבו להודיע שנהגו לא לברכה.

בברכה

עידוא אלבה



מכתב ב'

בס"ד

לכבוד הרב עידוא אלבה נר"ו

א. בפשוטו כוונת מהרי"ל היא שאם לר"ת נשים מברכות על דבר שאינו חיוב כלל, כ"ש כאן, שהוא חיוב. אולם, לשיטת הרמב"ם קשה לומר כן, דאף שהוא חיוב אכתי הוי רק הכשר מצוה, וכמו שדחה הגר"א. ומה שכתבת ע"פ החת"ס לא נהירא לי, כי שם הטבילה מצוה בפ"ע משא"כ כאן.

ומה ששאלת איך מי שאינה מחוייבת אומרת וציונו, לא הבנתי, שהרי הארכתני דגם מצוה של רשות מחייבת ברכה לה' על שקדשנו במצוותיו, אלא שא"א לברך נוסח שהוא שקר, וכאן הנוסח אמת לאמיתו, כי וציונו על ד"ת משמע גם על מצוותיה, כמ"ש הראשונים.

ב. אני כתבתי תירוץ רק על הברכות שאין בהן וציונו, אך לא באתי לשלול תירוצים אחרים. אמנם, הסברא שציונו על התפילה שיש בה הלל דחוקה לענ"ד, ויותר נראה שהכה"ח לשיטתו

האוצר ♦ גיליון ל"ז

שנשים מברכות על הלולב, כמו שהעיד הגרי"ח סופר שליט"א שכך נהגו בבית זקנו, וה"ה דמברכות על מנהג. ואולי יש מצוות ומנהגים שלא נהגו הנשים לברך, אך היכא דנהוג נהוג.

ג. א"א לחשוד בגאונים ש'שכחו' מה שנהגו בזמן האמוראים, ואם הגאונים לא בירכו ודאי גם האמוראים לא בירכו, וא"א לחשוד באמוראים שמה שלא נהגו כך הוא משום ש'לא ידעו' את מנהג א"י, אלא ודאי ידעו ומ"מ לא נהגו.

ד. לא הסתייגו, אך כפי הנראה לא נהגו, וגם האבודרהם כתב רק שיש מקומות שנוהגים כן, ויתכן שכוונתו למקומות שמחוץ לספרד, וגם אם תאמר שהיו שנהגו כן בספרד בסוף הראשונים ודאי הוא רק בהשפעת מנהג אשכנז.

והיה זה שלום

ד. א. הילדסהיים



מכתב ג'

א. לענין הלימוד מדברי החת"ס שאפשר לברך על דבר שאינו חיוב של מצות עשה 'וציוונו', כותב כבודו שאין ללמוד מזה לענין ברכה של נשים על חיובן ללמוד כהכשר מצוה, משום שהטבילה היא מצוה בפני עצמה, בעוד שכאן מדובר בברכה על הכשר מצוה.

אך לענ"ד אין בזה נפקא מינה, כל מה שהנשים רוצות לברך הוא מפני שהגברים מברכים על הלימוד שלהם, וגם הן רוצות לברך על הלימוד שלהן. והוא דומה למה שרוצים לברך על הפרשת חלה מאורז מפני שמברכים על הפרשת חלה מחיטה, ומברכות על דם טוהר בגלל שמברכים על טבילה רגילה. והחת"ס מוכיח שאפשר לברך על דבר זה מפני שעכ"פ הן אינן מחדשות נוסח ברכה, הן חייבות במעשה שעושות חיוב גמור. וכ"כ החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' יז) שהן מברכות מפני שהלימוד שלהן הוא חיוב גמור.

אך מה שאומר כבודו אינו כדברי הב"י שהברכה היא על הלימוד שלהן, ובלי דברי החת"ס אכתי יקשה גם על הנוסח 'על דברי תורה', איך הן מברכות 'וציוונו' בנוסח של הגברים, הרי הגברים מברכים בזה על מצוות לימוד תורה, ואם הן מברכות על עצם המצוות הרי הן ממציאות ברכה על דבר שלא תיקנו עליו ברכה או שיש עליו ברכה אחרת בשעת עשייתו.

ב. בענין הברכות של נשים בתפילה כותב כה"ח בלשון חד משמעית, לדבריו כך נהגו כל הנשים היודעות ללמוד ולהתפלל. וכך אנו רואים, שגם פוסקים שאומרים לנשים שאין להן מנהג ידוע לא לברך על הלולב, אומרים שבתפילה הן יכולות לומר את כל הברכות, כפי שציינתי מדברי הגר"מ אליהו והגר"ד הלוי.

ג. מדוע נאמר דוקא לגבי הגאונים שלא יתכן שנשכח בתקופתם דבר מסוים שעשו בזמן האמוראים, או שעכ"פ היה להם ספק מה עשו, הרי גם מזמן משה ליהושע נשכחו הלכות?

ד. לגבי ברכת הנותן ליעף כח כתב הב"ח (סי' מז) שהראשונים כתובה לא רק מפני שכך נהגו, אלא שכך היה נוסח הגמרא אצלם. ולמעשה התקבל גם אצל הספרדים המנהג לא רק מפני

שעמי ארצות למדו מהאשכנזים אלא שכנראה הפוסקים הספרדים הסכימו לקבל מהאשכנזים שיש נוסח ברכה כזו בגמרא. ובעיקר מפני שהאר"י כתב לברכה.

בכבוד רב

עידוא אלבה

מכתב ד'

א. אין טעם להאריך במילתא דתליא בסברא ואובנתא דליבא, וכשם שאין פרצופיהן שוים כך אין דעותיהן שוות.

ב. יתכן, אך הטעם שכתבת צ"ע לענ"ד.

ג. ההלכות שנשכחו אז היו כנראה הלכות שלא נהוגות כ"כ, או שעדיין לא נהגו אז כלל כמו מצוות התלויות בארץ, אך איך אפשר לשכוח דבר הנוהג בכל בית בכל יו"ט.

ד. ח"ו לא אמרתי שבאה ע"י עמי הארץ, כתבתי רק שברכה זו באה מהאשכנזים אף שלא היתה אצל כל הראשונים הספרדים, הרי שאפשר לקבל מנהגים מקהילה אחרת אפילו בענייני ברכות.

בברכת התורה

ד. א. הילדסהיים

מכתב ה'

השאלה האם יתכן שדבר ישכח כשהוא נוהג תדיר היא סברה שבה נחלקו לגבי הקולות השונים בתקיעות שופר. הרמב"ם (הלכות שופר פ"ג ה"ב) סבר שהדבר יתכן.

דוגמא נוספת לדבר אפשר לראות מתשובתו לחכמי לוניל (ריש סי' רפ"ט בהתחלת התשובה), שממנה אפשר ללמוד שבספרד הניחו תפילין כתובים על האפידרמיס – הליצה, ורק בבואו למצרים שינה הרמב"ם את דעתו שיש לכותבם על דרמיס. ונמצא שהניחו בספרד תפילין של ליצה בזמן הרמב"ם, ודור אחר זה אצל הרמב"ן ותלמידיו פסקו בפשיטות שהקלף הוא הדרמיס.

בנידון דידן, כנגד הסברה שקשה לומר שדבר כזה ישכח יש סברה חזקה אחרת שלא מסתבר שחכמים תיקנו להדליק נר רק בשבת, שכן הדלקה היא דבר המכבד את היום שבו מדליקים נר וגם את יום טוב צריך לכבד.

בברכה

עידוא

מכתב ו'

שכחת דין הנוהג בקביעות הוא דבר תמוה מאוד, ואין לאמרו ללא הכרח, ועי' בהקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש שתקף בחריפות את האומרים שמחלוקות תנאים נוצרו מחמת שכחה.

ומה שחכמי בבל לא תיקנו נר ביו"ט בפשוטו הוא משום שביו"ט אפשר להדליק בכל עת, אך בשבת אם ישכחו להדליק מבעוד יום ישארו בחשיכה ויתבטל שלום בית ועונג שבת, לכן עשו תקנה מיוחדת כדי שלא ישכחו, ועוד נראה שתקנוה כדי להוציא מליבם של צדוקים שאמרו שאסור להשאיר אש בשבת.

בברכה

ד. א. הילדסהיים



הערות וקושיות – אורח חיים

בעניין תפילת תשלומין בקטן [תגובה] - הרב משה פרץ, הרב דוד אריה שלזינגר

א.

במש"כ בגיליון הקודם (בעמ' רכא) בעניין קטן שהגדיל אם יש לו לחזור ולברך על מה שאכל בקטנותו - הנה בשו"ת תשובות והנהגות השלם ח"ב (סימן תקו) כתב שהמנהג שהגר מתענה ביום שמתגייר, ונראה שהטעם הוא כחתן שמתענה על עונותיו, ולכן ביום הגיור לאחר שנתגייר יש לו להפסיק תעניתו ולאכול בשר ולשתות יין. ע"ש [ובשו"ת תשובות ישראל (ח"א ענינים שונים ס"ס ריא) כתב וז"ל: יל"ע בגר שנתגייר שיש לעשות לו שמחה כבר מצוה שנכנס להיות איש ישראל. ע"כ].

ונראה לומר טעם נוסף למנהג זה עפ"מ"ש האחרונים (וה"ד בילקוט יוסף ח"ג סימן קפו אות ז. וע"ע בס' ברכת ה' ח"ב פ"ד הערה עו, ובשו"ת שפתי דעת ח"ג ח"א"ח סימן כד) בענין קטן שאכל ובירך בהמ"ז, ולפני שנתעכל המזון מלאו לו יג שנים ויום א', האם צריך לחזור ולברך לאחר מכן, דבתר שובע מעיו אזלינן והאיכא, ומה שבירך קודם לכן הוי מדרבנן. ותו י"א שמצות חינוך על האב ולא על הבן.

וא"כ לפי"ז כיו"ב יש להסתפק בגר שאכל ושבע ולא בירך (ואפי' בירך) ונתגייר, האם אזלינן בתר הנאת מעיו דהשתא ובעי לברוכי, או דילמא מכיון שבשעת האכילה לא היה מחוייב בדבר לא בעי לברוכי [ושו"ר שכ"כ בחזו"א ובס' ברכת ה' ח"ב להשוות הדין. איברא שאפשר לחלק, כי לקטן יש דין חינוך, וכמ"ש הרב הכותב נר"ו], וכדי לצאת מספק זה נהגו להתענות. וגם לטעם זה יצדק דינו של הרב תשובות והנהגות (שם) דלאחר הגירות יכול לאכול בשופי.

ועוד אפשר לבאר עפ"ד הרב צמח צדק מליובאביטש ז"ל (הו"ד בס' השיחות למהרי"צ מליובאביטש ז"ל שנת תרצ"ו עמ' ח, ובקו' התועדות ב' דסוכות תשכ"ו לחתנו מהרמ"מ ז"ל עמ' סד אות ד) וז"ל: כתיב (תהלים קט כב) ולבי חלל בקרבי, ואמרו רז"ל (בתניא פ"א דף ה ע"ב ובאגרת התשובה פ"ז דף צו ע"א. ועי' בקובץ הערות וביאורים ג' תמוז תש"ע) שהרגו בתענית, 'חלל' בגימטריא 'חיים', והיינו שכאשר הרגו בתענית, אזי מתחילים חיים חדשים. ע"כ. וע"ע במש"כ בס"ד בחי' הש"ע (א"ח סי' תריא ס"ב). ולכן מתענה באותו יום, שכן גר שמתגייר כקטן שנולד דמי כדאיתא ביבמות (צו ע"ב), ומתחיל באותו יום חיים חדשים.

ועוד אפשר לבאר עפ"ד הוזה"ק (פר' לך דצ"ה ע"א) דגיורא כד אתגייר דאיהו מעם קשי קדל וקשי לבא, ואי אתגור ולא אעדי מיניה ההוא קשיו דלבא למיעל בפולחנא קדישא דקוב"ה, הרי הוא כהאי פסילא דאבנא וכו'. ע"ש. וכמו שהבאנו לעיל שמקיים 'ולבי חלל בקרבי' ע"י התענית, ומסיר בזה את קושי הלב.

ועוד אפשר לבאר עפ"ד הש"ס (ב"מ קו ע"ב) שהאוכל פת שחרית זוכה בדין, שאם יש לו דין עם חבירו דעתו מיושבת עליו להטעים טענותיו בבית דין. ולכן המתגייר מתענה באותו יום כדי שלא יוכל להטעים דבריו והבית דין יוכלו להכיר תוכו ובראו ובראו אם ראוי הוא להתגייר ואם מקבל עליו עול מצוות כדבעי [וע"ע בקו' עומקא דפרשה (פר' לך תשע"ב דף ד סע"ב), ובקובץ הערות וביאורים (חנוכה תשע"ב עמ' עו)].

בברכה והוקרה רבה

משה פריץ



ב.

מה שכתב בתשובות והנהגות הטעם שהגר מתענה כמו חתן ביום חופתו, קשה קצת, כי החתן אינו כתינוק שנולד, אלא שמכפרים לו עוונותיו, ואם אינו מתחרט וחוזר אח"כ לסורו אינו פשוט אם נמחקו לו כל עוונותיו, ולכן נוהגים להתענות להראות שמתחרט באמת וכדומה, אבל כאן בגר הרי הוא כתינוק שנולד ומה שעבר עליו עד כאן נמחקים לגמרי (אפילו מה שעבר על ז' מצוות), ולמה יהא צריך להתענות, ועוד הרי במי שעולה לגדולה שג"כ מוחלין לו לא מצינו שיהא צריך להתענות, ולכן אין לדמות כל אחד לחתן.

וגם לעשות סעודה אינו דומה לבר מצוה, כי קטן שהיה פטור ועכשיו נכנס לעול המצוות, הרי הוא מודה להקב"ה על זה, אבל גר שבחר דרך זה מעצמו לא שייך כל כך להודות על זה.

והטעם השני להתענות כיון שיש ספק אם צריך לברך עכשיו על מה שכבר אכל מקודם ועדיין הוא שבע מזה, ג"כ אינו נראה, דא"כ יהא מספיק שלא יאכל מקודם שיעור של ד' מילין וכדומה, ולא שיתענה כל היום, ובשתייה יהא די בזמן מועט מקודם להפסיק.

ועוד, כיון שהוא כתינוק שנולד, הרי הוא כתינוק ששבע במעי אמו, ואין צריך עכשיו להודות על זה אם היה יכול לדבר.

וכן טעמים אחרים שע"י תענית הורגים היצר הרע אינו מן הצורך, כיון שאמרו שהוא כתינוק שנולד למה אנו צריכים לסייע בדבר.

והטעם הפשוט לדבר הוא כיון שסעודה מביאה לשתות יין וכמו שהיה נהוג לפנינו, לכן נהגו כך, כדי שתהא גירותו ברצון גמור, ולא מתוך חשש שכרות.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



ג.

שלום רב!

במש"כ שחתן שנמחלו עוונותיו, אין הדבר פשוט מה הדין אם חזר לסורו לאחר מכן - הנה נחלקו בענין זה אם המחילה היא דוקא ע"י תשובה או אפילו בלעדיה, ראה בגליוני הש"ס

(קדושין מט ע"ב), ובשו"ת כוכבי יצחק (ח"ג בק' כבוד מלכים שבראש הספר אות לה ד"ה ובהא והלאה), ובס' ארחות רבנו (ח"א עמ' רעז), ובשו"ת יביע אומר (ח"ג א"ה סימן ט אות א ד"ה ומ"ש וד"ה והנה), וביומני טאלנא (עמוד קל).

ובמש"כ שהגר נמחקים עוונותיו לגמרי - אין הדבר כן, עי' בתוס' (סנהדרין עא ע"ב), ובשו"ת בית יעקב (סימן ג), ובשו"ת חוות יאיר (סימן עט), ובשו"ת כוכבי יצחק (שם אות לו).

ובמש"כ שגר שבחר דרכו בעצמו אין צורך כ"כ להודות - אולם עי' בס' מילי דשמיא למהר"א אזכרי ז"ל (מהד' מהר"ש בן חמו נר"ו, עמ' קעא הערה טו) שיש צד לומר שאין בחירה לגרים, ומתגירים הם בעל כרחם. ע"ש.

ובמש"כ בענין התינוק שאכל במעי אמו שאינו טעון ברכה - שאני התם שאינו דרך אכילה. וכבר דנו הפוסקים בענין מי שאכל דרך זונדה או אינפוזיה, ראה בשו"ת לבושי מרדכי (א"ח סימן לב) ובשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סימן סח) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן יח) ובס' פני השלחן.

ובמש"כ שאין הגר צריך סיוע לבטל ממנו היצה"ר, כי כקטן שנולד ממנו - כבר הבאנו מדברי הזוה"ק שצריך להוציא מלבו את קשיותו. וכמו שאמרו (בסנהדרין צד ע"א) שעד עשרה דרי לא תבזי ארמאה באפיה. וכבר כתבו (הרמב"ם פ"ג מהל' איסורי ביאה הי"ח ועוד) שרובן חוזרין לסורן. גם הענין שהוא כקטן שנולד אינו לכל דבר, עי' בשו"ת זכר יצחק (סימן ב), ובחדושי הר צבי על הטור (א"ה ס"ס ד), ובשו"ת יחוה דעת (ח"ו סימן ס ד"ה וכן בהערה), ובס' חוט שני על מזוזה (עמוד שצח), ובשו"ת בנין אב (ח"א סימן מב אות ד ד"ה שאלה), ובקובץ מרי"ח ניוחח (גליון קפג דף יב רע"ב). גם יש לציין דברי התוס' (עא ע"ב ד"ה בן) שנחלקו תנאים אי כקטן שנולד דמי.

בברכה והוקרה רבה

משה פרץ



מתי תוקנה מצות הדלקת נרות חנוכה? [תגובה] - הרב נריה גוטל

בגיליון ל"ו של האוצר (עמ' עט-פ) פירסם ידידי הרב אופיר שירה מאמר, שעניינו "מהותו של חנוכה בשיטת הרמב"ם". במאמרו הוא תהה על דחייתו של הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ג) את הלכות הדלקת הנר לפרק ד, ולא למקם אותם כבר בפרק ג, שם הרמב"ם דן בעיקר בהלכות ההלל של חנוכה ואף של השנה כולה. זאת, בעוד שמושכל ראשון - לכאורה - הוא שההדלקה היא היא עיקר החנוכה, וא"כ היה נכון להקדימה. כן ציין הרב שירה את הערת הרא"ם (בחדושי על הסמ"ג - מצות חנוכה) על איזכור הגמרא (שבת כא ע"ב) את תקנת ההלל וההודאה ואת היעדר איזכורה את תקנת ההדלקה. או-אז הוא נזקק למש"כ ר"י מלוניל (על הרי"ף, שבת ט ע"ב בדפי הרי"ף), כי גם ללא נס פך השמן היו קובעים את ימי חנוכה למועד. משמע א"כ כי לדידו, ההלל הוא מרכזי ומהותי בחנוכה. זו עשויה להיות א"כ הסיבה ששנה הרמב"ם תחילה את ההלל. בהתאם למרכזיות זו של ההלל מוסברת גם הכרעת הגר"ש קלוגר, שאדם שאינו יכול לקיים גם הלל וגם הדלקה, עדיף שיאמר הלל.

דא עקא, שבכך לא התבארה לשון הגמרא (שבת כא ע"ב), שציינה כי "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה", וכלל לא הזכירה - כאן - את תקנת הדלקת הנרות. גם אם ייאמר שתקנה ההדלקה מישנית לתקנת ההלל, עדיין לא מבואר מדוע השמיטוה לחלוטין. [אגב כך, לא למותר לציין שתקנת הדלקת הנרות אינה מצויינת לא רק בגמרא, אלא גם בספרות חיצונית-היסטורית: לא בשני ספרי מקבים - א', ב' - אף לא בקדמוניות היהודים]. זאת ועוד, גם אם הביאור הנ"ל נתן דעתו להדגשת הרמב"ם את ההלל, ואולם את עיקר לשון הרמב"ם ביחס לתקנת החנוכה לא יישב. שכן בפ"ג ה"ג כתב הרמב"ם:

ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות... והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים...

לשונו הזהב של הרמב"ם מדויקת. הוא לא כתב "התקינו חכמים שבאותה הדור.... ימי שמחה והלל והדלקת הנרות", אלא כתב: "ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות". מבחין אם כן הרמב"ם בבירור בין תקנת "חכמי אותו הדור - ימי שמחה והלל", ובין עצם חובת קיומה בזמן הזה של "הדלקת הנרות - מדברי סופרים". תקנה זו אינה מיוחסת אצלו ל"חכמי אותו הדור".

ברם, האמת תיאמר שזה כבר למעלה ממאה שנה שהעירו כמה חכמים שלאמתו של דבר תקנת הדלקת הנרות מאוחרת לתקנת ההלל וההודאה. אדרבה, לא זו בלבד שהיא אינה מתקנת בני חשמונאי - "חכמי אותו הדור", אלא שככל הנראה היא כלל לא נהגה כל ימי הבית השני, ותוקנה למעלה ממאתיים שנה יותר מאוחר - אחר החורבן.

כך כתב הרב יצחק יהודה טרונק - רבה של קוטנא, נכדו-ממשיך-דרכו של סבו הנודע רבי ישראל יהושע טרונק - בעל הישועות מלכו ועוד - ומי שהו"ל את ספרו יבין דעת (פיעטרקוב תרצ"ב). שם, בסוף ספרו של הסבא, צירף הנכד קונטרס לא קטן משלו. בסימן יז אות יז (עמ' 90-92) כתב:

... מסתפק מר אי גם בביהמ"ק עשו איזה זכר לנס בנ"ח בתוספת נרות ואור, בזה יש לי להאריך. הנה בתקנת מצוות נ"ח יש מבוכה גדולה צריכה בירור דברים... לכן נראה לפענ"ד דכיון דמבואר בדרשת חז"ל הובא ברמב"ן פ' בהעלותך דמצוות נ"ח היא המשך להדלקת המנורה בביהמ"ק, דע"י מצוה של נ"ח יש לה למצוות הדלקת המנורה קיום לעד, א"כ לא רחוק הדבר להחליט שבאמת כ"ז שבהמ"ק הי' קיים לא התקינו חז"ל מצוות הדלקת נ"ח, כיון דאז היתה המנורה דולקת בביהמ"ק, וזו היתה סימן וזכרון לנס שנעשה אז בה בהמנורה עצמה, ורק משחרב בהמ"ק חשו חז"ל שמא ישתכח הנס, כיון שכבה נר המנורה, לכן התקינו חז"ל מצוות נר חנוכה להדליק בפתחי הבתים, המשך למצוות הדלקת המנורה בביהמ"ק. לכן לא נזכר בש"ס דלשנה אחרת קבעו למצוות נ"ח רק להלל והודאה, לכן כתב הרמז"ל דהתקינו הלל והודאה ושמחה, ומדליקין נרות, דהיינו מצד המנהג, לזכר הנס, אבל לא מצד התקנה, רק אחר החורבן התקינו להדליק. וזה שהוסיף הרמב"ם ומצות נ"ח מצוה מדברי סופרים שהתקינו, לא אותם שהתקינו הלל ושמחה רק תקנה מאוחרת לאחר החורבן. ובעל הניסים דנתקנה ע"י חכמים שבאותו הדור לא נזכר נמי מצות הדלקת

נ"ח, בשביל זה. וזה ניחא מה שהקשו על הרמז"ל שכתב ומצוות נ"ח מצוה מד"ס כמו קריאת המגילה למה שביק הלל דכתב לעיל שהוא מחיובי דחנוכה. ולפ"ז ניחא, דהלל שאני דהוא מתקנת חכמי הדור, אבל נר חנוכה לא נתקן אז רק בזמן מאוחר, ומ"מ הוי מצוה מד"ס.

נכון שהוא עצמו ציין לדברי הרמב"ם בשורש הראשון של ספהמ"צ, שם כתב הרמב"ם שנ"ח הותקן בזמן בית שני! אלא שהערה זו יושבה על ידו בכך ש"יש הרבה סתירות בין סה"מ לספר יד החזקה, כידוע", והאמור במשנ"ת הוא שקובע. ועוד העיר: "ואל תשיבני, שהרי מצינו לב"ש ולב"ה שנחלקו באופן קיומה של המצוה", והרי הם היו בזמן בית, "דז"א דפלוגתת כ"ש וב"ה היתה נמשכת זמ"ר אחר החורבן וכו'".

יודגש, שלא רק הוא סבר שתקנת הדלקת הנרות מאוחרת יותר, ומתוארכת לאחר החורבן. גם הר"מ שטרנבוך סבר קרוב לכך, ובספרו מועדים וזמנים (ח"ב עמ' צז) כתב:

... נראה להעיר בזה דבר שאני מסופק, אם חשמונאי ובניו הם שתיקנו לדורות מצות הדלקה על פתח הבית מבחוץ, וכבר בזמן בית שני כשהדליקו במקדש כל אחד הדליק ג"כ בביתו בחנוכה על פתח הבית מבחוץ, או נימא שחשמונאים תיקנו ימי חנוכה רק לימים טובים בהלל ובהודאה אבל כל זמן שהדליקו בבית המקדש היא גופא האות שזכו למצות הדלקה ולא הדליקו אז כל אחד על פתח ביתו... נראה שהם תיקנו ימים אלו לימי שמחה והלל והודאה ותיקנו נמי נרות לזכר הנס, אבל חובה אקרקפתא דגברא שכל אחד ידליק על פתח ביתו מבחוץ או נר איש וביתו תיקנו חז"ל אחר כך, אבל בימי חשמונאים שהדליקו במקדש לא הדליקו כל אחד על פתח ביתו בגבולין, רק כפי הנראה רק במסיבות ובתי כנסיות וכדומה הדליקו... אבל תקנה קבועה נר איש וביתו בכל בית בישראל תיקנו אחר כך. וכן נראה משמעות ברמב"ם...

וראה שם דיוקו ממגילת אנטיוכס; ביאורו את התקנה הייחודית של הדלקה בביהכ"נ; את נוסח 'מעוז צור', את הצעת יישובו לדברים שבספהמ"צ ועוד. וכן ר' דברים דומים אצל ר"י גרשוני, קול צופיך ח"ב עמ' תקכד-תקכח; ר"ב ז'ולטי - משנת יעב"ץ או"ח סי' עג, בדעת הראב"ד (אך פרשנותו ברמב"ם שונה מהנ"ל); ר"מ אדלר, חשמונאי ובניו, עמ' צח-צט; ר"נ אריה, 'מתי נתקנה מצות הדלקת נר חנוכה?', המעיין טבת תשע"ה, ועוד (לעומתם ר' נ"ד רבינוביץ', בינו שנות דור ודור - בירורים ועיונים בסוגיות היסטוריות מתקופת הבית השני, עמ' נב-ע).

כאמור, בדרך זו נעקרת ההערה מעיקרה. נוסח הגמרא ונוסח הרמב"ם מתיישבים היטב כפתור ופרח: א. הגמרא שלא ציינה, תיארה דברים כהווייתם, שבני חשמונאי עצמם תיקנו הלל והודאה ולא הדלקת נרות; ב. הרמב"ם הדגיש ראש לכל את ההלל וההודאה - שהן הן עיקר תקנת הדור הראשון, ורק אחר כך ליבן את הלכות הדלקת הנר, היא המצוה המאוחרת. לדידם, אם כן, סמי קושיא מהכא.



אם יבוא משיח באמצע חנוכה [תגובה] - הרב משה פרץ

במש"כ להסתפק בגיליון הקודם (בעמוד פ) אם יבוא משיח באמצע חנוכה, אם להדליק כב"ש - הנה בקובץ מרי"ח נרחוח (גליון תקכו עמוד כט) האריכו להשיב להרב השואל נר"ו על פתגם דנא. ויש להעיר מדברי המדרש שכל המועדים בטלים חוץ מפורים. ועי' בספר חסידים (סימן שסט ובפי' ברית עולם ובמקור חסד שם), ובמגיד מישורים (פר' ויקהל מהדו"ק), ובס' ברוך שאמר על התפילה (עמוד תיט), ובילקוט יוסף על פורים (עמ' ל והלאה ובמש"כ בגליון שם), ובס' תורת המועדים למהר"ד יוסף נר"ו על חנוכה (בסופו), ולמהרי"ח סופר נר"ו בקו' כנסת יעקב שבסו"ס כנסת יחזקאל למהרי"ע רחמים ז"ל (סימן כח), ובמאמרו שבקובץ מקבציאל (גליון כד עמוד קמ והלאה), ובקונטרס חוקי רצונך (תשנ"ו, סימן ט). ויש להעיר גם מדברי מר"ן בש"ע (י"ד סימן שא ס"ז) שמצוות בטלות לעת"ל. ועי' בזה בצוואת מהר"ר נפתלי כ"ץ, ובס' כנסת יעקב (עמוד קיח) ובס' אוצרות אחרית הימים (פרק יב הערה ב) ובס' אהלי שם על הש"ע (א"ח ח"ב דף קנג ע"ב) ובקובץ הערות וביאורים (חנוכה תשע"ב עמ' י), ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן לג). גם יש להעיר בזה ממש"כ בשו"ת ויצבר יוסף (סימן מה) דמה שלע"ל הלכה כבית שמאי ה"ז רק בהלכות שב"ש לחומרא וב"ה לקולא אבל כשב"ש אינו לחומרא לא. ועי' במה שהאריך בזה מהראי"ב גרליצקי בקובץ הערות וביאורים (תזריע מצורע תשס"ד).



אוצר יורה דעה

שאלת יחס ההלכה לעישון סיגריות ושאלות המסתעפות ממנה ♦
בעניין שאילת שדים ♦ ישיבה במקום אביו בבית הכנסת לאחר מותו
האם חייב האדם בתלמוד תורה בזמן שעסוק בצורכי גופו ♦ ברכת
להכניסו בבריתו של אברהם אבינו – קודם המילה או לאחריה ♦
הפרשת ראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה בחו"ל – שיטותיהם של רש"י
ושל בעלי התוספות

הרב יהושע לזונטל

שאלת יחס ההלכה לעישון סיגריות ושאלות המסתעפות ממנה*

מבוא

בגמרא ובספרי ההלכה יש התייחסות נרחבת לקדושת הגוף ולדרישה לשמור על בוריו ושלימותו. לאור שיח הלכתי זה, התעורר בשנים האחרונות דיון אודות עישון הסיגריות, שנקשר לכמה מחלות ונחשב למסוכן לבריאות. בספרי הפוסקים נמצאו דיונים הלכתיים ונמצאו פוסקים האוסרים, לעומת המתירים את העישון על פי ההלכה. כמו כן, נמצאו פוסקים האוסרים מן התורה ויש האוסרים רק מדרבנן, או כעצה טובה – לבל יתחיל האדם בעישון – לצד סיוג מסוים ביחס לאנשים שכבר הורגלו והתמכרו לעישון.

המאמר הנוכחי, נכתב בהשראת שני מאמרים שפורסמו בקובץ תחומין: האחד, נכתב ע"י הרב חיים נבון, ועוסק בשאלה העקרונית של עישון סיגריות לאור ההלכה ("עישון סיגריות במבחן ההלכה", תחומין כט, עמ' 375-384). השני, נכתב ע"י הרב אליהו אברג'ל, ועוסק בשאלה האם מעשן כשר לעדות ("האם מעשן סיגריות כשר לעדות?", תחומין לג, עמ' 119-124). מבין שני מאמרים אלו הועלתה המסקנה, כי העישון מהווה איסור חמור על פי ההלכה וכי המעשנים פסולים לעדות, על פי תובנות הלכתיות אליהן הגיעו המחברים לאור ההוכחות המחקריות בדבר הסכנה שבעישון הסיגריות.

יש לציין, שעישון הסיגריות אכן ידוע כגורם לסכנות ומחלות רבות ולכן אין ספק שהשיקול האם לעשן או לא לעשן והאם להתחיל בעישון סיגריות, כרוך בשאלות הגיוניות שאינן בהכרח קשורות להלכה, אולם בשאלה זו ההכרעה הינה אישית ובמקרים שונים איננה בהכרח לפי המחקר הרפואי, אלא גם בהתאם לשיקולים נוספים שלפעמים גם הם בריאותיים (לדוגמה, עישון כמניעה להשמנה, עוסק בשאלת העדיפות של שתי בעיות רפואיות). לפיכך, שאלת היחס ההלכתי לעישון הסיגריות חשובה גם אם ברור שלא יהיה חכם לעשן, בשל סיבות רפואיות.

המאמר דלהלן יעסוק בשאלת ההיתר לעשן סיגריות מבחינה הלכתית ויבחן את השאלות בהן עסקו כותבי המאמר דלעיל. עם זאת, המאמר לא יעקוב אחרי כל פסקה בשני המאמרים, אלא יבקר את הגישה ההלכתית שמנחה אותם, ויברר מהי מהות האיסור שחל בהלכה על הסתכנות, והאם הקביעה כי עישון מוגדר כדבר אסור על פי ההלכה, מבוססת על עקרונות הלכתיים או מחקרניים מוצקים?

(* חלק מכתבת המאמר הנוכחי התרחשה בתקופת צער ומצוק לתושבי מדינת ישראל, בדגש על יושבי דרום הארץ. אני מבקש להקדיש את פרסום המאמר והעיון בו לזכותם של אחינו תושבי דרום הארץ המצויים באופן תדיר בצרה ובצער מפני חמת המציק. יעזור ה' שבמהרה יצאו מצרה לרווחה בריאים בגופם ושלמים בממונם.)

לאחר כתיבת מאמר זה, הוא הועבר למספר תלמידי חכמים שיעירו עליו, אולם לצערי לא זכיתי כי אם להערותיו המחכימות של הרב החכם רועי הכהן זק שליט"א. לאור הערותיו אלו פירטתי, שינתי וערכתי את המאמר ובמקום שהיה נראה כי יש חילוקי דעות שלא ניתן לגשר ביניהם, הובאו דבריו בהערה.



פרק ראשון - האיסור להסתכן

הוראות חז"ל על שמירת הבריאות

דבר ברור והגיוני שהשכל מכריחו, שראוי לכל אדם לשמור על בריאות גופו ולהתנהל באופן שלא ירע לו, כך שהוא יאריך את ימיו בטוב ובנעימים ככל האפשר. בספרות חז"ל נמצאו ציוויים רבים על שמירת הגוף, אשר חלק ניכר מהם עוסק בזהירות מה וכיצד לאכול וכיצד להתמודד עם סכנות כגון רעלים אפשריים.

במשניות מופיעים מעט איסורים שנאמרו על אכילת מוצרים מסוכנים, כמו מים שהתגלו ויש חשש שמא שתה מהם נחש והטיל בהם ארס (תרומות פ"ח מ"ד), או אכילת בהמה שאכלה סם המוות (חולין פ"ג מ"ה). היחס של חז"ל לאיסורים אלו הוא הלכתי והם מציעים פרטים רבים של דיניהם. כך נמצא פירוט ודיונים בתוספתא (תרומות פ"ז ה"ג-כא) ובגמרא (ע"ז ל.) בגדרי מים המגולים וכן בדין בהמה שאכלה סם המוות נמצא דיון הלכתי בגמרא (חולין נח:).

בגמרא גם כן נמצאו מספר קטעים של הנחיות רצופות על שמירת הבריאות, אולם בהם נראה שמדובר בעצות והמלצות שאינן מחייבות. אחד המקורות הבולטים בנושא זה הוא במסכת פסחים (קיב-קיב), בצוואות התנאים והאמוראים לתלמידיהם ובניהם. כמו כן, בתחילת פרק מי שאחזו במסכת גיטין (ע), לאחר אגדות והנחיות רפואיות הקשורות להתמודדות עם שדים, נמצאו מספר הנחיות העוסקות בשמירת הנפש (רפואה מניעתית). כמו כן, ברחבי התלמוד מצוי שכהמשך לסוגיות הלכה ואגדה הובאו הנחיות קצרות הקשורות לשמירת הנפש. כפי הנראה, הנחיות אלו נאמרו כהמלצה ועצה טובה של חז"ל, שבעריכת התלמוד הופיעו באגביות לסוגיות ההלכתיות^(א).

מכאן יש להסיק שחז"ל ציינו את כללי שמירת הבריאות שנראו להם נכונים ונחוצים, אולם קשה לקבוע כי הם ראו את כל הנהגות הבריאות כפסיקות המחייבות כל אדם. בספרי ההלכה והפרשנות נמצאו דיונים אודות המשמעות שראו חז"ל בהנחיות הרפואיות וביחס ההלכתי כלפיהן.



תפיסת הוראות הבריאות לפי הרמב"ם

הראשון שניתן לבחון את שיטתו ביחס להוראות חז"ל על הבריאות, הוא הרמב"ם. על מנת לבחון את יחסו ההלכתי של הרמב"ם לשמירת הנפש, יש לבחון את כתיבתו ההלכתית בנושא

(א). מעין דוגמה לזה ניתן למצוא ברש"י (ביצה כה: ד"ה כדתניא), לגבי הנהגות דרך ארץ.

שמירת הנפש, ולעמת את הוראותיו ההלכתיות עם סברותיו בתחום שמירת הנפש, המצויות בספרי הרפואה שחיבר.

כרופא, כתב הרמב"ם מספר חיבורים העוסקים ברפואה כמדע טהור, כל אחד בעל סגנון ומטרה משלו², אולם ניתן להבחין בניתוק שבין הוראות חז"ל – אשר נשמטו מספרי הרפואה שלו לחלוטין, לעומת הוראות הבריאות שקיבל מספרי המדע וחכמי הרפואה שהכיר – אשר לא כל התייחסות לספריו ההלכתיים. מעובדה זו יש ללמוד, שהרמב"ם לא ראה את הוראות המדע הרפואי כהלכות הראויות לציון בספרי ההלכה, או בשל חוסר הוודאות שלהם או מחמת שלא ניתן להקיף תחום מדעי במסגרת פסיקה דתית. כך או כך, את יחסו של הרמב"ם לשמירת הנפש יש לבחון רק לאור כתיבתו ההלכתית, המוקדשת להנחיות רפואיות על פי הוראות חז"ל.

התייחסותו של הרמב"ם לרפואות בהיבט הדתי, מצויה בשני מקומות בספרו משנה תורה. האחד, בהלכות דעות (פ"ד) והשני בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פ"א-יב). את דבריו בהלכות דעות, הוא פותח באמרה: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים". לאחר קביעה זו, מציין הרמב"ם המלצות רבות, ממה להימנע ועל מה יש להמליץ בדרך לשמירת הגוף.

ככלל, כל דברי הרמב"ם בפרק זה מבוססים על דברי חז"ל הפזורים בתלמוד, כפי שציין המגדל עז (שם), ובכל פסקה מפרק זה עמד הרב קאפח בפירושו על הרמב"ם ואת מקורה הערה. אך למרות זאת, הרמב"ם לא רואה את קביעות אלו כהלכות מחייבות. דוגמה לכך ניתן למצוא בדברים שעליהם כתב הרמב"ם (שם ה"ט): "יש מאכלות שהם רעים ביותר עד מאד וראוי לאדם שלא לאוכלן לעולם... הרי אלו לגוף כמו סם המות", ומונה ביניהם "מלוחים ישינים", שהובאה בגמ' (שבת קמה:) וברמב"ם (פ"ט מהל' שבת ה"ב) פסיקה כיצד מכשירים אותם לאכילה בשבת. כמו כן ציין הרמב"ם "יין מגתו"³, שהובא בגמ' (ב"ב צו:) שמותר לעשות עליו קידוש היום⁴. יתרה

ב). על ספרי הרפואה של הרמב"ם, סגנונם ומטרותיהם, ניתן ללמוד מהקדמות הרמב"ם ומבואות המהדירים לכתבים רפואיים, מהדורת מוסד הרב קוק.

ג). יין מגתו הוא יין חדש, הנקרא בימינו "מיץ ענבים". חז"ל (נדרים סו.) ציינו את הסכנה הבריאותית הנובעת מיין חדש, שהוא מסוכן למעיים. וכן פרש"י (תענית ל.), שיין חדש משלשל ומזיק. אמנם במחזור ויטרי (אבות פ"ד מ"כ) כתב שיין חדש קשה ללב.

בנושא זה העיר הרב רועי זק, שמיץ ענבים שלנו איננו מזיק כי יש קירור. אולם לדעתי אין זה נכון, כי גם המקרים שבהם דיברו חז"ל היו בסמיכות לסחיטת ענבים, כאשר עדיין לא היה צורך לשמר את היין. מה גם שבמציאות, מיץ ענבים דידן במשך זמן רב מהכנתו עדיין איננו משומר בקירור, עד פתיחת הבקבוק ע"י הצרכן. ומכל מקום אין זה מעניין המאמר הנוכחי.

ד). בדברי חז"ל עצמם גם כן נראה שלא חששו לפסוק ולהתיר מאכלים שנחשבו למסוכנים. דוגמה לכך, נמצא שאמרו (פסחים מב.) שכותח הבבלי מסמא את העיניים ומטמטם (פירש"י: סותם) את הלב ומכחיש את הגוף, מ"מ הש"ס מלא במימרות על אכילת הכותח.

והנה בגמ' הסבירו, שהכותח מטמטם את הלב משום נסיוני דחלבא, וכמה מן המפרשים הבינו שמכאן הסיק הרמב"ם ש"גבינה וחלב ששהא אחר שנחלב כ"ד שעות... כל אלו מאכלים רעים הם". ואילו הפוסקים דנו הרבה באכילת נסיוני דחלבא עם בשר (עיין תוס' חולין קיד. ד"ה המבשל, רא"ש שם פ"ח סי' נא, טוש"ע יו"ד סי' פז ס"ח).

מזו, אחד הפירות שעל אכילתם מזהיר הרמב"ם, הוא חרובים (ה"א), בעוד ידוע על תנאים שאכלו חרובים, כמו רבי חנינא בן דוסא (תענית כד:) ורבי שמעון (שבת לג:).^ה

מדברים אלו, נלמד כי הרמב"ם סבר שאין איסור הלכתי בחריגה מדבריו בהלכות דעות. את רעיון זה, שהרמב"ם ממליץ על סכנות אפשריות אך לא מתכוון לאסור את הדברים לחלוטין, ניתן למצוא בפירוש בית יעקב (שורבו נכתב ע"י מהר"י בירב), על דברי הרמב"ם בפרק זה: "כוונת רבינו בזה הפרק, ללמדנו הרפואות לשמירת הבריאות, ונתן טעם לזה: 'שכיון...' בשמירת בריאותו, ולפיכך כתב בזה סדר ההנהגה שצריך האדם להנהיג את עצמו". מן הדברים, עולה שכל הנחיותיו הרפואיות של הרמב"ם בהלכות דעות, אינן פסיקות הלכתיות וכי הרמב"ם לא התכוון להעניק להן תוקף הלכתי מחייב.

בדעה זו, מסכימים כמה חכמים. לדוגמה, המלבי"ם בפירושו "עלה לתרופה" (סק"ט), כתב על דברי הרמב"ם (ה"ד) שיש לישון שמונה שעות בכל לילה, ש"הרמב"ם לא מיירי רק מדרך הבריאה (=בריאות), ובתלמידי חכמים לא הקפידו לענין הבריאה כלל בזה, שמתנגד לענין העבודה". וכעין זה כתב האדר"ת בהגהות בני בנימין (שם), ש"רבינו לא כ"כ מה שהוא על פי הלכה, רק מה שהוא על פי רפואה". וכ"כ גם הרב קאפח (שם אות יט), ש"ברור כי בשמונה שעות שינה א"א לקנות תורה, וכמו שכתב רבינו בפ"ג מהל' ת"ת הי"ג: מי שרוצה לזכות בכתר תורה, יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה".

לעומת זאת, בדבריו בהלכות רוצח ושמירת הנפש, נראה שהתכוון שהדברים שהביא שם אסורים מן הדין ואין היתר להסתכן בהם כלל. את הדברים ניתן ללמוד מלשונו שם (פי"א ה"ה): "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד על כך, מכין אותו מכת מרדות". סגנון כתיבה זה הינו הלכתי ומחייב ועונשו בצדו, והוא שונה בתכלית מזה של הלכות דעות. מהתנסחויות הרמב"ם בשני המקורות ומכך שהוא בחר לחלק את ההוראות בין הלכות דעות להלכות רוצח, ניתן לקבוע שיש הבדל עקרוני בין רמת המחויבות של האדם להישמר מדברים המסוכנים שמופיעים בהל' דעות – שהם בעיקר מאכלים והנהגות מסוכנות, לאלו המופיעים בהל' רוצח – שהם בעיקר מחשש סכנה של רעלים, ארס ומאכלים שנגזר להיזהר באכילתם מחמת הסכנה.

בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"ב סי' עו) וכן הרש"ז אורבך (לב אברהם ח"ב עמ' יז) עמדו על ההבדל בין התנסחויות הרמב"ם. בדבריהם הם עומדים על כך שהלשון מורה שאין הוראות הרמב"ם בהל' דעות בגדר הלכה פסוקה וחובה. לפי האגרות משה, ההבדל נעוץ בכך "דעל כל הדברים האלו שפרט אותם [בהל' דעות], לא שייך לאוסרן ממש, מאחר דהרוב מהן עניני הנאה הן ולרובא דרובא דאינשי לא מזיק להו כלום ואיכא הרבה מהן שא"א להזהר בהו להרבה אינשי שטרידי בפרנסתן; ואיכא הרבה שלא שייך שיהזרו בזה – עניים שמרויחין רק מה שמצומצם לכדי חייהם, שלכן לא שייך לאסור אלא רק לעורר להעלמא במה שידעו איזה דבר הוא טוב ואיזה דבר הוא רע וליעץ להם". לפי דבריו, הסכנות שבהן עסק הרמב"ם בהל' דעות אינן

ה). ועיין בדברי המלבי"ם בקונטרס "עלה לתרופה", נדפס בספרו ארץ חמדה על ספר במדבר (סקמ"ה).

ו). כאן חסר בכתב היד, וכנראה כאן סיכם הרב את פתיחת הרמב"ם לפרק זה, שהובאה לעיל.

וודאיות ואינן מסכנות את רוב האנשים. אולם, דבריו אלו קשים ותמוהים, כי הרמב"ם ציין בפירוש שחלק מהמאכלים "רעים ביותר עד מאד וראוי לאדם שלא לאוכלן לעולם" (שם ה"ט), ואשר "אמרו חכמי הרופאים אחד מאלף מת בשאר חללים והאלף מרוב התשמיש" (הי"ט).

לפיכך נראה לבאר את ההבדל בין פסיקות הרמב"ם בשני אופנים: הראשון, לפי מה שכתב בשו"ת נודע ביהודה (מהר"ת י"ד סי' י'), שאסור לאדם להסתכן ללא טעם בצידת חיות, אלא אם כן הוא מתפרנס מציד, כי התורה התירה לאדם להסתכן לצורך פרנסתו. עיי"ש. וכן פסק בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סי' קד), שאין לשחק בכדור כיון שיש בזה חשש סכנה, אלא אם כן זו פרנסתו ואליו הוא נושא נפשו. והכ"נ י"ל לעניין מאכלים שאנשים נוהגים לאכול, שאין אדם מחויב להישמר מהם כי העולם רגילים לאוכלם ואין בהם סכנה וודאית, לכן הותר לאדם להסתכן אם יש לו צורך. אבל אם אין צורך או שהאדם בוחר להיזהר מהם, מוטב שלא יאכלם. ועיין בספר מאור ישראל (ח"א עמ' ט), שכתב שבענייני סכנה שהעולם נוהג בהם דרך הכרח, ראוי להימנע מהם אך אין לאסור לעשותם.

הסבר שני בדברי הרמב"ם, הובא ע"י הרא"ס אברהם (לב אברהם ח"ב פ"ב הערה 2), שבהל' דעות מדובר במאכלים ופעולות שרק עשייה מרובה שלהם מזיקה במשך זמן מצטבר, כך שאחרי זמן רב של עשייה מתמדת שלהם עלולה להיגרם סכנה, לכן מומלץ שלא לבצע את אותן פעולות אך הדבר לא אסור. הסבר זה מרומז בלשון הרמב"ם עצמו (ה"ט): "כל אלו מאכלים רעים הם, אין ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט עד מאד ובימות הגשמים". כלומר, שגם לפי הרמב"ם יתכן שהאדם יאכל מהם קצת, אלא שהוא מבקש שימעט בזה. וכביאור זה פסק מדנפשי' בשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' כג), שבכל מאכל וסם מסוכן יש לשער לפי האדם^(ז), כי ברור שאדם שיתן סוכר לחולה סוכרת הוא מזיק ורוצח, וכן פשיטא שנתנת סמי "מורפין" למיניהם לאדם בריא הם סם המוות, אבל אדם שסובל מכאובים מותר לתת לו אופיום^(ח), וכן לאדם רגיל מותר לתת סוכר וכדו'. עכת"ד, עיי"ש. לכן גם אכילת דברים המזיקים תלויה במצב האדם, במינון ובקרבת הנזק. ואם מדובר בנזק מצטבר ורחוק אין מקום לאסור מדינא.

(ז). כנראה הכוונה לפוטבול, או לבייסבול.

(ח). מדבריו ניתן להבין ששמע פירוש זה מהרש"ז אוירבך והר"ע יוסף, וכן כתב הר"א נבנצל (ספר אסיא ח"ד עמ' 262) בשם הרש"ז אוירבך, שיש להתיר להזריק מורפיום לחולה סופני למרות שהדבר קרוב לרציחה, כיון שהאופיום הורג רק ובהצטברות כמות גדולה של חומר בגוף ע"י מספר הזרקות.

(ט). לאור טענה זו, מציע בעל משנה הלכות לבחון נתינת סיגריה לאדם בכל מקרה לגופו, אם האדם נדרש לעישון והוא הכרחי לו, אם לאו. בדומה לזה שמעתי מהרי"ש קנייבסקי, כי סבו הגאון בעל קהילות יעקב עישן אך לא הרשה לבנו הר"ח שליט"א לעשן, כי טען שהוא עישן בהיתר שבצעירותו היו לחצים וטרדות רבות והיה צורך גדול להירגע ע"י הסיגריות, משא"כ כיום.

סיפור זה גרר דיון ביני לר"ר זק. לדבריו: "משמע שהיום זה אסור וודאי. ואגב, "היום" הנ"ל זה עשרות שנים אחורה". עוד כתב: "משמע שהנזק מסיגריות היה ידוע בחלקו כבר לקה"י, אלא שהוא סבר שלפעמים מותר להסתכן כך בגלל התועלת שבהרגעה, ושהיום אין צורך כזה, וממילא גם אין היתר". אולם לענ"ד "משמע שזה לא חכם ולא כדאי בכל מצב בו אין קושי שהסיגריות מהוות פתרון שלו, כמו לחץ", ותו לא מיד.

(י). במאמרו של הר"א רוניקוב, "קנאבים למטרות רפואיות", תחומין לו (תשע"ז), עמ' 109-110, הביא שכן דעת כמה פוסקים. יש לציין שהדבר לא מוסכם ותלוי בפרטים רבים, אך מהיתר זה ניתן ללמוד על ההבדל העקרוני בשימוש במוצר מסוכן לצורכי בריאות.

מן הדברים עולה, שאמנם דברי חז"ל על שמירת הנפש הובאו בספרות ההלכה, אולם ניכר שהפוסקים חילקו את ציוויי חז"ל לקטגוריות שונות, המלמדות על מעמדם ההלכתי. לפי הרמב"ם, נראה שיש חלוקה בין הנחיות העוסקות בסכנה מידית וודאית, אשר עליה יש איסור מן התורה או מדרבנן, לעומת הנהגות הגורמות לפגיעה בבריאות לאחר סטייה מהנהגת הבריאות באופן תדיר ומשך זמן רב; במקרים אלו, מומלץ להיזהר ולשמור על הבריאות, אך לא ניתן לאסור את הדבר.



דעת הטור והשלחן ערוך

הטור והשלחן ערוך, גם הם נכנסו לעובי הקורה בנושא מעשים ומאכלים המסוכנים, וככלל נראה שהם מסכימים לשיטת הרמב"ם, לפיכך הם השמיטו לחלוטין את הנחיות הרמב"ם בהלכות דעות – מפני שאינן הלכות פסוקות אלא המלצות. הם אמנם הביאו את דבריו בהלכות רוצח, אולם נמצא שיש להתבונן בסגנון הצגת הדברים אצלם, לעומת הרמב"ם.

הטור אמנם הביא את דברי הרמב"ם, אולם הוא כולל אותם עם הלכות רלוונטיות אחרות שאינן קשורות לאיסור להסתכן, כמו מאכלות אסורות בחלק יורה דעה (סי' קטז) והלכות תשמיש המיטה בחלק אורח חיים (סי' רמ). מדבריו יש ללמוד שהוא ראה במאכלים המסוכנים – מאכלים האסורים מדרבנן, כאשר הסיבה לאיסור היא סכנה. לפיכך, למרות הקטגוריה של "סכנה", הנושא באיסור הוא הגזרה להימנע מאכילתם. לאור גישה זו, המשיכו הפוסקים שהשוו בין מאכלים מסוכנים למאכלות אסורות, לעניין ביטול בששים (פתחי תשובה שם סק"ג בשם פוסקים רבים)^(א) ולעניין שאם סרה הסכנה, בחלק מהמקרים עדיין יש לחוש לאיסור משום ש"דבר שנאסר במנין, צריך מנין אחר להתירו" (יעוין ט"ז שם סק"א, פרי חדש ומטה יהונתן שם ועוד). מדבריו נראה, שאמנם יש מאכלים שנאסרו משום סכנה, אך למעשה האיסור העיקרי הוא האיסור ולא הסכנה.

בשלחן ערוך, לעומת זאת, נמצאה פשרה בין הרמב"ם לטור. בדומה לטור, את רוב הפסיקות הביא השלחן ערוך בחלקים אורח חיים ויורה דעה, אולם את הלכות רוצח בחלק חושן משפט, חותם השלחן ערוך באמירה זו: "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וקצתם נתבארו בטור יו"ד סי' קט"ז. ועוד יש דברים אחרים, ואלו הם: לא יניח פיו על הסילון המקלח וישתה, ולא ישתה בלילה מהבארות ומהאגמים, שמא יבלע עלוקה והוא אינו רואה. כל העובר על דברים אלו וכיוצא בהם ואמר: 'הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך', או: 'איני מקפיד בכך', מכין אותו מכת מרדות, והנזהר מהם עליו תבא ברכת טוב" (סי' תכז ס"ט-י). כלומר, השלחן ערוך מסכים עם טענת הטור, כי מאכלים מסוכנים נכנסים תחת קטגוריה של מאכלות אסורות, אולם הוא מוצא גם היבט של נזיקין וזהירות מחבלה ורציחה, בשתיית מים שיתכן כי מצויה בהם עלוקה.

ההבדל בין הדברים המובאים בחלק יורה דעה, לשתיית מים אשר תיתכן שיש בהם עלוקה, נראה שבמקרה של שתיית מים בלילה או ע"י סילון, לא ניתן להגדיר "מאכלות אסורות", כי

(א). המעיין בפתחי תשובה יבחין שהדבר איננו מוסכם, אולם ברור שהטעם לאיסור היא החשש לסכנה למרות הביטול, אולם דעת המתירים מלמוד על העיקרון שבחינת הסכנות דומה לבחינת האיסורים ונראה שברעיון זה אין מחלוקת.

המים מותרים ורק אופן השתייה מסוכן, מחשש לעלוקה. ומ"מ לשון השלחן ערוך מלמדת שהוא לא מוצא הבדל עקרוני בין גזירות חז"ל בנושא הסכנה, כך שגם בצוויי חז"ל על שמירת הנפש ניתן היבט של מאכלות אסורות וגם היבט של רציחה גם יחד.

לסיכום, חז"ל הציגו מאכלים ומעשים רבים כמסוכנים, אולם בחלק מהדברים לא כיוונו חז"ל אלא להמליץ להיזהר מהם ולא לאוסרם לגמרי. לעומת זאת, ישנם דברים שאותם אסרו חז"ל והמקל בהם מכים אותו מכת מרדות. על ההבדל בין הדברים, הוצעו שני הסברים: האחד, שבדברים שהיזקם לא ודאי, הותר לאדם שלא להיזהר מהם אם יש בזה צורך. השני, שבדברים המזיקים רק במינון גבוה ולאחר זמן רב, אין מקום לאסור מלכתחילה, אם לא שהאדם כבר חולה וברי הזיקו של המאכל בשבילו כעת.



פרק שני - הסכנה שבסיגריות

סכנת מחלות ותמותה

לאור האמור לעיל, כאשר נקבע איסור על מאכל או מעשה מסוכן, הוגדרה הסכנה כקרובה ומצויה ולא כסכנה שאינה שכיחה. לפיכך, יש לבחון את רמת מסוכנות הסיגריות ולבחון את ההגדרה ההלכתית המתאימה לה.

בבחינת הידע ההלכתי על סכנת הסיגריות, נמצא כי קיים פער גדול בין ההגיון ההלכתי והמדעי ובין סקירת הידע הראוי בכדי להגדיר את הסיגריות כמסוכנות מבחינה הלכתית. להלן יוצגו הטענות העיקריות שהובאו בפוסקים בנושא זה, עם שוברים לצידם:

הראשון, הוא הידע הרפואי העצום בדבר סכנות הסיגריות. בדרך כלל הפוסקים, ובכללם החדשניים ועדכניים שביניהם, מציינים בתדירות גבוהה לספר "פאר תחת אפר", שהוא ספר מגמתי ולא מדעי, אשר פורסם לראשונה בשנת תשמ"ט. ברור שידע מדעי משנת תשמ"ט אינו רלוונטי כבר זמן רב⁽¹⁾, ובפרט שרובו לא מגיע ממקורות מדעיים רלוונטיים – לרבות ציטוטים רבים מד"ר אלי שושהיים, שזכויותיו רבות כרימון אך התמחותו לא רלוונטית לתחום נזקי העישון.

השני, כתוביות המופיעות על חפיסות הסיגריות ועוד, אשר מציינות את קשר בין עישון הסיגריות למחלות שונות. מידע זה לוקה בחסר, כי בדרך כלל חוץ מהמידע הנקודתי אין בו כל מידע רפואי. לדוגמה: בהנחה שהמידע⁽²⁾ ש"85% מכלל מקרי סרטן הריאות, נגרמים עקב עישון" הוא מדויק, עדיין חסרים פרטים רבים: כמה מעשנים יש באוכלוסייה – יתכן שפילוח החולים שווה לפילוח האוכלוסייה או קרוב אליו; כמה חולים בסרטן הריאות יש – יתכן

(י). במדע ובפרט במדעים מדויקים וברפואה, פער של חמש שנים הופך את המידע למיושן ולא רלוונטי; קל וחומר למידע בן שניים ושלושה עשורים. מזור שהר"ח נבון מסתמך במאמרו על הסיגריות על "פאר תחת אפר", שנכתב כ-20 שנה מוקדם יותר. עם זאת, ראה בהערה שאחרי הבאה.

(ג). מידע זה מוטבע ע"ג חפיסות סיגריות. הוא גם מופיע אצל ב"ש הרשקוביץ ור' קטן, "עישון וסרטן: סקירה הלכתית" (ספר אסיא ח"ה, עמ' 234).

שמדובר במחלה נדירה והחשש ממנה חסר משמעות⁽⁷⁾; מיהם החולים בסרטן הריאות – יתכן שהם מאופיינים בדרכים נוספות והן הנקשרות למחלה ולא העישון, כמו כן יתכן שחלק ניכר מהם קשישים או חולים במחלות נוספות ואם כן קשה לקבוע את חומרת ההשלכות של המחלה כלפיהם; מהן ההשלכות של סרטן הריאות – יתכן שהרבה מהחולים מבריאים או מאריכים ימים; מהו היחס בין מעשנים לשאר האוכלוסייה במחלות אחרות – יתכן שבמחלות אחרות דווקא אחוז החולים המעשנים קטן; מה מוגדר כמעשנים – יתכן שעישון סיגריה אחת בחיים מגדיר את האדם כ"מעשן" ואם כן כמעט ואין אדם שאיננו מעשן, או שמדובר בעישון רב מבחינה כמותית ואיכותית אשר רוב ציבור המעשנים לא מגיע לידי כך⁽⁸⁾.

השלישי, עצם העובדה שהממשלות מכריחות את היצרנים לפרסם אזהרות, מלמד כי הסכנה איננה מוטלת בספק. טענה זו מלמדת בעיקר על הבורות של הטוענים בתחומי פוליטיקה וחקיקה בתחומי סמים, כי הרבה סמים מסוכנים ביותר אינם אסורים כלל (לדוגמה: דטורה), או שהיחס אליהם מבחינה פוליטית, חברתית וחוקתית קל בהרבה מסיגריות (לדוגמה: אלכוהול). כמו כן, ידוע כי הרבה מהקצאת הקנאביס והגדרתו כמסוכן היא פרי של אינטרסים פוליטיים של מחוקקים אמריקנים, ללא כל קשר לסכנות והנזקים אשר יתכן שנגרמים ממנו.

הרביעי, הוא אוסף מיתוסים שאין להם כל אחיזה במציאות. לדוגמה⁽⁹⁾, בכמה מהמאמרים מופיעה טענה, לפיה כל סיגריה מקרבת את יום המיתה במעט. אם טענה זו נכונה בוודאות, הרי

(יד). מעין זה כתב בשו"ת אגרות משה (ח"מ כ"ב סי' עו): "דאף שמעלת כבודו ראה הרבה חולים, שמע"כ שהוא רופא ונמצא בבית החולים – וראה כמעט בכל יום חולים בסרטן הריאה והגרון וגם באיברים אחרים, שנמצאו יותר באלו שמעשנים סיגריות, וכן הוא נמי גם בשאר בתי חולים – מ"מ ודאי כל החולים הנמצאים בבתי החולים וגם בצירוף אלו שלא באו לבתי החולים, הוא מיעוט לגבי אלו דעלמא שנמצאו בבתייהם שלא נחלו כלל". יש לציין שכיום ניתן להעריך כמויות באופן מדויק, אך עדיין צודקת הטענה שהאנשים שפוגשים את החולים מקבלים רושם מסוים, בניגוד לאנשים שפוגשים את המעשנים הבריאים; לכן גם האחרונים נקשרים לנקודת המבט של הגורם שבוחן את הנתונים.

טו). הרב רועי זק שליט"א האיר והעיר, כי בשנים האחרונות נערכו מחקרים מדויקים על סכנות הסיגריות והם מלמדים על סכנות רבות וקשר ישיר לנזקים לאיברים שונים בגוף, מחקרים אלו מצביעים על כמויות מדויקות של חולים וכמות מדויקת של אחוזי המעשנים שביניהם. כמו כן, לטענתו הם מצביעים על אחוזי התמותה ממחלות אלו ומהם הם מתימרים להסיק מהו אחוז הסכנה שבסיגריות.

דברים אלו אכן מלמדים על הסכנות הטמונות בעישון ועל הכדאיות להימנע ממנו, אך עדיין מדובר בסטטיסטיקות ובאחרונים ולא בנזקים ישירים. כלומר, אין ידיעה ברורה על כמות הנזק כי ברור שגם בין המעשנים שחלו במחלות השונות ישנם שחולים מסיבות אחרות – כמו שיש שחלו למרות שאינם מעשנים. כמו כן, אין מדובר בנזק ודאי לאיבר מסוים ואף לא להגדרה של כמות סיגריות שתזיק לאיבר מסוים, אלא לסיכון גובר על פי הערכות גסות במיוחד (גם כאשר מגדירים "חפיסה ליום", או "שתי חפיסות", קשה להגיע למדדים מדויקים). לכן עדיין אין מדובר במידע מדויק או בסכנה מוגדרת, אלא במעשים שנקשרו – גם אם קשר אמין – למספר סכנות ובאופן כוללני. דבר זה, לדעת, רחוק להיכנס בהגדרה של מידע מדויק על סיבה ותוצאה.

בהקשר זה אציגה נא התכתבות עם הרב רועי זק, על אודות מסקנת פרק זה. הר"ז כתב: "אדרבה, העישון מסוכן הרבה יותר מהדברים שאסרו חז"ל משום סכנה, כי הסכנה בו הוכחה במחקרים רבים, משא"כ הדברים שאסרו חז"ל משום סכנה, שהם בגדר של חשש רחוק שחוששים בגלל חשיבות שמירת הנפש". תשובתי: "טענה מעין זו כותב הרב אבינר, אבל לדעתי מי שטוען כך לא מבין מה זה אומר לשתות ארס או לבלוע עלוקה ולמעשה – לשתות מים שיש בהם סיכון גבוה של עלוקה או ארס. ברור שמדובר בסכנות הרבה יותר גדולות מסיגריות". הר"ז: "הסכנה בגילוי שיהיה בו ארס נחש היא קטנה מבחינה סטטיסטית". תשובתי: "כשהיא קטנה ההלכה הזו נעלמה, כשחז"ל אסרו היה מדובר בסכנה נפוצה". עד כאן הדין, והבוחר יבחר כראות עיניו ולאור זאת יסיק את המסקנה המתבקשת בנושא הנידון בפרק זה.

שהעישון אסור מדין חיי שעה. אולם נחזי אנן, שאין כל אפשרות להעריך טענה כזו, כי מנין לנו כמה שנים יחיה האדם כדי שנקבע כמה ניטל מהן בעקבות העישון; מה גם שיש אנשים שמעשנים כמות גדולה של סיגריות למשך שנים רבות ולפי חשבון זה מספר ימי חייהם מלכתחילה היה מגיע לכדי כמה מאות שנים. ומה יאמרו על אנשים שהאריכו ימים עד זקנה ושיבה, למרות שעישנו כל ימי חייהם. ועוד, שבמציאות החולי והמוות שנגרם ע"י הסיגריות הוא בדרך כלל תוצאה של מחלה שנגרמה מהצטברות מסוימת ולא מעצם העובדה שהסיגריות קיצרו את "שעון החול" של החיים^(ז).

דוגמה נוספת למיתוס שהובא במאמרים השונים, הוא הטענה שבסיגריות קיימת סכנה מוחשית ומידית (הר"ח נבון, שם בהערה 6, מציין טענה כזו בשם מחקרים שהביא הר"ש אבינר^(ח)). מיתוס זה לא ראוי כלל לדיון גם אם ייתמך כביכול במחקרים רבים, שכן ידוע לכל שהסיגריות לא ממיתות או מחלות באופן מידי ומעולם לא נשמע על אנשים שאך הדליקו סיגריה והמה צעקו "מות" ולא יכלו לעשן. נהפוך הוא, רוב המעשנים שחלו, עישנו סיגריות רבות מאוד עד שחלו והמחלה הגיעה באופן טבעי ומזדמן לאחר נזק גופני מתמשך, ואפילו אם ימצא תמצא בידו איזה אדם שניזוק מן הסיגריה באופן מידי, יעמדו נגדו מאות מיליארדי סיגריות שהובערו ולא גרמו לחולי או מות מידי.

מדברים אלו, עולה כי למרות שניתן לקבוע בוודאות כי קיים קשר בין עישון למחלות שונות, שאלת המשמעות ההלכתית של הסיכון שבעישון לא נידונה עד כה ברצינות הראויה לה, ומעט הדיונים הסתמכו על מקורות מפוקפקים וידע לקוי ולא מספק, כך שקשה לקבוע שהעישון דומה לדברים שאסרו חז"ל משום סכנה^(ט).



טז). הבאתי דוגמה אחת עם משמעות הלכתית ורפואית ניכרת, אך ככלל ראוי לדעת שיש מיתוסים רבים על הסיגריות ועל הפערים בין סוגי עישון שונים, ולא כל שמועה מתאימה לידע הרפואי או מעידה על מחקרים שנערכו לגביה (כפי הנראה, באתר "האגודה למלחמה בסרטן" יש מידע עדכני לאור המחקרים המתחדשים בנושא זה).

יז). על טענה זו העיר הרב רועי זק: "כוונת טענה זו היא פשוטה - בדרך כלל, העישון גורם למחלות קשות מסכנות חיים. ממילא הוא מקצר את תוחלת החיים הצפויה לאדם המעשן. והא ראייה שחברות ביטוח קובעות פרמיה גבוהה למעשנים בגלל סיכון זה. וכן הוא בכל תחום האקטואריה. זאת אומרת, שאה"נ שאין כאן דיון קונקרטי על מעשן פלוני, אלא קביעה סטטיסטית עקרונית, הנכונה ככלל לרוב האוכלוסייה". כמדומה שאין זו כוונת המאמרים; אולם גם אם זו הכוונה, לענ"ד טענה זו איננה משפיעה על ההלכה, וכנ"ל בהערה שלפני קודמתה.

יח). יש לציין שבמאמרו של הרב אבינר עצמו ("העישון לפי ההלכה", ספר אסיא ח"ח), לא מופיע דבר ולא חצי דבר מטענה זו; אולי מדובר בטעות בהבנת הערה 2א שם (שנכתבה על ידי העורך), שעוסקת באדם שמעשן מעט סיגריות במשך זמן מרובה, ולא על עישון סיגריה אחת.

יט). והנה, יתרה מזו יש לומר, שהאיסורים שאסרו חז"ל תלויים בגזרה שאסרה אותם ואין הדבר המסוכן אסור מצד עצמו, וכן נראה ממה שדנו הט"ז והפרי חדש (יו"ד ר"ס קטז) בדברי השלחן ערוך, שעכשיו שאין נחשים מצויים בינינו, אין לחוש למים המגולים, עיין שם. ואם נאמר שהאיסור במאכלים מסוכנים נובע מעצם הסכנה, היו מיישבים שכיון שהסתלקה הסכנה חזר הדבר להיתר [אלא שיש לדון אם כוונת השלחן ערוך שהגזרה התבטלה לגמרי, וכעין מה שכתב (ח"מ סי' תט ס"א) בעניין גידול בהמה דקה, ועיין שו"ת יביע אומר (ח"ג ח"מ סי' ז אות א), או שהגזרה מעיקרה הייתה מסויגת למקום שיש בו נחשים, וכפי שנוטה לומר בדרכי תשובה (סי' קטז סק"ז-ח), ואם כן אין כל ראייה מדיון האחרונים].

התמכרות

טענה נוספת על הסכנה שבעישון, שהביא הר"ח נבון (במאמרו הנ"ל), היא בכך שסם הניקוטין ממכר וגורם לתלות של המעשן. את טענה זו ביסס הרב בדברי הגמ' (פסחים קיג.), דא"ל רב לחייה בריה, לא תשתי סמא. ופירש רש"י [ומעין זה ברשב"ם]: "לא תלמד לשנות סמים מפני שתקבע להון ווסת ויהא לבך שואלך ותפזר מעות".

אולם טענה זו סובלת מספר קשיים: ראשית, רש"י והרשב"ם נימקו את האיסור לשנות סם בטעם נוסף, מפני שמזיק לגוף², וכן נראה שפירש רבינו חננאל. שנית, המקור בגמ' איננו מסוגיית הלכה והפוסקים לא הביאו את אמרה זו להלכה. לכן אין לראיה זו כל תוקף הלכתי, ואין בטענה זו יותר מסמך לעצה טובה. שלישית, שלהלכה מסתבר שלא נאמר כל איסור הלכתי על התמכרויות, ופוק חזי שמעולם לא נאסרו מעשים וחומרים ממכרים, כמו שתיית קופאין או משחק בהימורים שונים³. לכן נראה שמעיקר הדין אין בזה כל איסור והמקור בגמ' הוא עצה טובה ותו לא מדי.

יתרה מזו, שתמוה על הרב שחשב שיש איסור לצרוך חומרים ממכרים, שהרי מעשים שבכל יום שמזריקים לחולים אופיום כדי להרגיע את מכאוביהם, למרות שהאופיום הוא חומר ממכר ומסוכן בעצמו⁴. ועוד, שחלק מהתרופות שאין בהם סכנה, כמו סמים ממריצים או מדכאים הניתנים לסובלים מהפרעות קשב ריכוז, גורמים להם להתמכר (כי גופם צורך סמים ממריצים ואילו סמים מדכאים גורמים להם לתחושת רוגע שחסרה להם, לכן קשה עליהם להפסיק בצריכת הסם)⁵ ורבים מתירים ומשתמשים בחומרים שכאלו.

אמנם, עדיין יש לדון בדבר לפי מה שכתב המגן אברהם (סי' קעג סק"א) שכיום אין להחמיר בבשר ודגים כיון שהשתנו הטבעים, ואם נאמר שכאשר השתנה הטעם מותר, למה עדיין חוששים לזה. לכן עדיין יש לדון בדבר ובמאמר זה לא ייקבעו מסמרות בשאלה זו, מה גם שהאחרונים דנו בדברים מסוכנים שלא מופיעים בגמרא, כמו צידה ומשחק כדור, כנ"ל.

כ). נושא הנזק לגוף נידון בפרק הקודם. ובלאו הכי נלע"ד שמדברי רש"י והרשב"ם הכא לא ניתן להוכיח דבר, הן מפני שהם נתנו שני פירושים ואין הכרע כאחד מהם, הן מפני שמדובר בהמלצה ולא בהלכה והן מפני שלא ניתן לדעת על איזו רמת סיכון מדובר.

כא). הנה, בשו"ת יביע אומר (ח"ז חו"מ סי' ו) כתב שאסור לספרדים לקנות כרטיסי הגרלה של מפעל הפיס, ובעקבות זאת פנו ראשי מפעל הפיס לרא"א כהנא-שפירא לשאול על הדבר הזה והשיב שהדבר מותר, ופתח בדבריו העיר "כי דבר שנהגו בו כלל ישראל אין להרהר אחריהם, שח"ו לומר שכלל ישראל יכשלו בעבירה. יש הרבה מקורות שגדולי ישראל הזכירו בספריהם את המנהג של קניית שטרי הגרלה וגם דנו אם יש בזה משום חולשה בבטחון בה', ואילו היה ספק של גזל היו חוששים להורות נגד המחבר אפילו לאשכנזים" (תחומין ח"ה, תשמ"ה, עמ' 301). והנה כידוע יש חשש שמא יתמכרו להימורים ע"י קניית כרטיסי הגרלה, אך אין איש שם על לב לחשש זה ע"פ הלכה [הכוונה בראיה זו, להדגים נושא של חומר ממכר, אך ברור שאין כאן השוואה בין רמת ההתמכרות לסיגריות לזו של הימורים].

כב). השימוש במורפין נעשה במקרים רבים של כאב עוצמתי (כגון פריצת דיסק), גם אם אין מדובר בחולה סופני או בחשש פיקוח נפש.

כג). ראה: יחזקאל מזרחי, המדריך השלם לפרמקולוגיה, מהדורה חמישית 2013, עמ' 609 (לגבי סוגת תרופות מסוימת). וראה גם: איריס מנור, בתוך: איריס מנור ושמואל טיאנו, לחיות עם הפרעת קשב ADHD, מהדורה רביעית 2012, עמ' 223-224 (בנושא הקשר בין הפרעות קשב להתמכרויות).

לפיכך, נראה שאמנם הרעיון להימנע מחומרים ממכרים הינו עצה חכמה וכדאית, אך עדיין אין כל מקור לכך שהדבר אסור מבחינה הלכתית⁽⁷⁾.

לסיכום, אף שאין ספק שעישון הסיגריות נקשר למחלות מסוימות וכן הוא גורם להתמכרות, בשלב זה לא נידונה כראוי שאלת הסכנה שבסיגריות בהתאם לרמת הסיכון הנדרשת ע"פ הלכה בכדי לאסור את המוצר מדינא ולכן נראה שלמרות שהעישון אינו כדאי – הן מחמת הסכנה, לאור המלצת הרמב"ם בהלכות דעות והן מבחינת ההתמכרות, לאור עצת רב לבנו – עדיין לא ניתן לקבוע שהעישון עצמו אסור⁽⁸⁾.



פרק שלישי - יחס ההלכה למעשני סיגריות

סיוע לאדם לעשן

לאור הדיון בשאלת ההיתר לעשן סיגריות, התעוררה שאלה האם מותר לסייע למעשנים בקניית סיגריות או הבערתן. כפתיחה לדיון זה, נראה שאם העישון אסור אין ספק שאסור לסייע ביד המעשנים, ואילו אם העישון מותר לגמרי, הרי שאין סיבה לאסור סיוע למעשנים. אולם להלכה נמצאו דעות שונות בנושא.

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' מט), שפסק שאין כל איסור לעשן, הכריע בהתאם, שמותר לגמרי לסייע למעשנים בהבערה וכדו'. לעומת זאת, בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' רצה אות ט) פסק שהעישון אסור מן הדין, ולכן הכריע ש"כל היכול למנוע עצמו שלא לעזור למעשנים, מחויב לעשות כן ע"פ התורה". אמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' שב אות א), למרות שהתיר את העישון, העיד על עצמו "אשר זה לערך ט"ו שנים, אשר אני מונע בעצמי שלא ליתן לשום אדם סיגריה לעישון, וגם אם מבקשים ממני גפרור להדליק סיגריה, אני מונע עצמי מליתן, מאחר שהעישון מזיק לגוף נמצא דהמסייע בזה עובר על לפני עור, ואף במקום דלא הוה בתרי עברי דנהרא, עכ"פ מסייע הוה". כלומר, מומלץ שלא לסייע בידי מעשנים, כיון שהדבר מוגדר כסיוע לדבר עברה⁽⁹⁾. אלא שלהלכה הוא מסיק (בח"ב סי' כג) שמן הדין אין איסור לעשן, ומ"מ אסור משום מסייע ידי עוברי עברה, והכרעתו היא מעין פשרה – שאם העישון מוצדק ומותר, הרי שאין מקום לאסור סיוע; אבל אם הדבר גורם לסכנה – בדומה לנתינת סוכר לאדם החולה בסכרת, הרי שהדבר אסור.

כד). על מסקנה זו העיר הר"ר זק וציין למה שכתב בספרו (המצוי כאן, הערה 35), שלאור הכרעת הר"מ פיינשטיין שעישון קנאבים אסור מדינא, יש לאסור את כל ההתמכרויות כמו יין וטבק. ע"ש. אולם דבריו תמוהים, כי מעולם לא נודע איסור הלכתי להשתכר [ועיין אבן האזל (פ"ג מהל' מלכים ה"ה) ושו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' קע)], ועצם הטענה כי אסור לצרוך חומרים ממכרים תמוהה לאור מה שהובא לעיל, שהחכמים לא אסרו להמר למרות שההימורים ממכרים.

כה). מסקנה זו מושתתת על הנאמר בפרק הקודם בדבר הגדרת הסכנה מבחינה הלכתית והיחס לסכנת הסיגריות, אולם בהערה הובאה דעתו הרחבה של הר"ר זק שליט"א, שהסטטיסטיקות מספקות להגדיר את הסיגריות כמסוכנות מבחינה הלכתית ולכן המסקנה שונה.

כו). בשו"ת ציצן אליעזר (חכ"א סי' יד) הסביר את ההבדל בין איסור "לפני עור" לדין "מסייע" ודן במשמעות ההלכתית לגבי מכירת סיגריות. אולם במסגרת מאמר זה לא הובאו דבריו, כי נראה שהדבר מותר גם מדין מסייע, וכדלהלן.

בהכרעת המשנה הלכות, יש לדון לאור סוגיית הגמרא (ב"ק י: לגבי "מסר שורו לחמישה בני אדם, ופשע בו אחד מהם". הגמרא טוענת, כי במקרה "דבלאו איהו לא הוי מנטר, פשיטא דאיהו קעביד" (כלומר, ברור שהוא חייב כמי ששותף לתוצאה) ואילו במקרה "דבלאו איהו הוי מנטר", השומר הפושע פטור. רש"י (שם י: ד"ה מאי) מסביר שבמקרה שהבהמה הייתה שמורה גם לולא השומר הפושע, הוא פטור לגמרי, אולם התוס' (שם) כותב שיהיו כולם חייבים ויתחלקו בתשלום הנזק ואילו הרא"ש (שם פ"א סי' ט) סבור שתלוי אם כאשר השומר פשע השור היה שמור. מן הדברים נראה, שלפי דעת הרא"ש והתוס' יש לחייב במקרה שהאשמה תלויה גם בפושע, למרות שעל מנת שיווצר הנזק יש צורך בעוד מספר פשיעות של גורמים מוספים. אמנם, נראה שבנידון דידן, שלא ניתן לקבוע בוודאות על כמות הסיגריות שתגרום לנזק וכן יתכן שכלל לא ייגרם כל נזק לעולם, אי אפשר לדון במונחים של סיוע להתחוללות נזק. לכן יש לומר שהכרעתו צודקת וכי במקרה שייגרם נזק ודאי, כגון באדם חולה או מבוגר שכבר סובל מתסמינים שונים של הסיגריות – הדבר אסור, אולם בסתם אדם צעיר ובריא, שלא ניתן לשער כלל על נזק אפשרי שייגרם לו בעקבות אותו עישון בלבד – אין מקום לאסור^(כז).

אולם בלאו הכי נראה, שבמקרה של נתינת אש או סיגריה למעשן בריא, בכל מקרה אין להתחשב בכך שלאחר זמן רב ובשל עישון של סיגריות נוספות עלול המעשן לחלות, כיוון שנותן האש איננו המזיק ובידו של המעשן להימנע מן העישון מכאן ולהבא. והדבר דומה למה שפסקו רבינו תם (תוס' ב"ק שם ד"ה כגון) והרמב"ם (פ"ו מהל' חובל ומזיק ה"ו) במקרה של שלושה שישבו על ספסל ולא שברוהו ובא אדם בעל בשר והתיישב ובכוחו מנע מהם לקום וכתוצאה מהשיבה המשותפת נשבר הספסל, שהאדם האחרון חייב על כל הנזק ואינו יכול לומר שכולם שותפים בנזק, כיוון שהוא מנעם מלקום. בהתאם, יש לומר שאדם שנתן אש או סיגריה לאדם בריא, שאיננו נדרש לחשוש שמא הסיגריה הזו תזיק למעשן באופן ודאי ומידי, הרי שיכול לומר שהסיגריה הזו איננה מזיקה ואילו הסיגריה המזיקה היא שמייצרת נזק למעשן מהסיגריה שנתן. אולם, אם המעשן הוא אדם חולה ויתכן שהסיגריה הנוכחית תפגע בבריאותו, הרי שהנותן לו סיגריה או אש הוא מזיק או רוצח, בהתאם לתוצאה המשוערת ולהשלכות.

זאת ועוד, שהדעת נותנת שגם האוסרים לעשן היו מתירים לאדם לתת סיגריה לאדם הנוהג כשיטת המתירים לעשן, כיון שהדבר שנוי במחלוקת ובפרט לאור מה שהתבאר לעיל שמן הדין אין כל איסור לעשן, הרי שחזר הדין שאין מקום לאסור לסייע ידי המעשן, כי גם הסובר שאסור לעשן מודה שמותר למעשן לעשן, כיון שהוא סומך על דעת המתירים, וכמו שהאריכו בעניינים שכאלו בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' נו) ובשו"ת מנחת משלמה (ח"ב סי' ק סעיף ג אות ג), עיין שם. לכן אין מקום לאסור סיוע למעשן, אולם במקרה שנשקפת סכנה מיידית למעשן, מעין הדוגמות שהביא המשנה הלכות – של נתינת סוכר לחולה סכרת או נתינת מנה גדולה של אופיום לאדם

(כז). יש לציין, שכל אדם שהסתובב בחברה שנותנת לגיטימציה לעישון סיגריות, יודע שצעירים בריאים רבים מעשנים ואינם סובלים משום תסמין מסכן חיים; כמו כן, רבים מהם נגמלים מעישון בגיל צעיר ובדרך כלל העישון לא משפיע על המשך חייהם כלל. בין צעירים אלו, אין אפילו חשש של מיעוטא דמיעוטא שהם חולים או שיושפעו מסכנות הסיגריות בשנים הסמוכות לעישון.

בריא שלא הורגל בו – הרי שהדבר אסור לכולי עלמא והנותן לו סיגריה או אש עובר משום "לפני עוור לא תתן מכשול".

לפיכך, נמצא שפסק המשנה הלכות נכון בין לדעת האוסרים לעשן ובין לשיטת המתירים, כך שנתנת סיגריה או אש למעשן מותרת במקרה שהמעשן צעיר ובריא ומסתבר שגם אם יחלה המעשן ביום מן הימים בעקבות העישון, הסיגריה הזו לא תהווה את עיקר הפגיעה בו. אולם אם המעשן הוא חולה מסוכן והסיגריה הבודדת שניתנת לו עלולה לגרום לנזק מדי, אסור לסייע לו בעישון והנותן לו עובר באיסורי מזיק, רוצח ו"לפני עוור", בהתאם לתוצאה ולגדרי כל אחד מהם.



עישון בחברת אנשים

השלכה נוספת של הדיון אודות סכנת העישון, היא השאלה האם מותר לעשן בחברת אנשים, אשר בעצמם אינם נוהגים לעשן ולולא האדם שמעשן לצדם הם מנוטרלים מהנזקים והתחושות השליליות הנובעות מן העישון. בשאלה זו יש לחלק בין מקרה בו הסובבים מאפשרים לעשן לצדם ומוחלים על הנזק, למקרה בו הסובבים מוחים במעשן ואינם מוחלים על הצער והנזק הנגרם להם:

במקרה שהסובבים מאפשרים

במקרה שהסובבים מוחלים על צערם, נראה שאין מקום לאסור להזיק להם ולצער אותם והדבר נלמד מן המעשן עצמו, שמותר לו להזיק ולצער את עצמו מן הטעמים שהובאו בפרק הקודם, שהעישון איננו נזק מדי וממשי. וביחס לצער, מסתבר שביד האדם לקבוע מה גורם לו צער ועל איזה צער הוא מסוגל להבליג. ראייה לקביעה זו, מתשובת רבי יעקב מולכו שהביא הברכי יוסף (יו"ד סי' רמ סט"ו), שאדם שאמר לו אביו "שישקהו דבר שמזיקו אבל ודאי ליכא סכנה, ישמע לו". כמו כן יש לומר לגבי אדם המעשן בחברת אנשים שמאשרים לו, שכיון שהעישון הזה בודאי לא יגרום לסכנה, הם רשאים לאשר לו לעשן והוא מותר לעשן לצדם.

כהכרעה זו פסק גם בשו"ת משנה הלכות (ח"א סו"ס קסא), על פי מסקנת הגמרא (ב"ק צג.) שהאדם הוא הקובע על מה הוא מסוגל למחול ובהתאם לאומדן על מה מוחל האדם, ניתן להסתמך על אישור שניתן לצדו לאדם הגורם לו נזק. עכת"ד. לאור הכרעה זו, נראה שיש לשער שרוב האנשים שמאפשרים לעשן לצדם, מסוגלים לספוג את צער העישון ואינם מתחשבים בנזקים הנגרמים ממנו, שכן בעישון-פאסיבי מזדמן אחד פעמי, לא מדובר בסכנה מוגזמת או בצער שרוב בני האדם אינם מסוגלים להתמודד עמו.

במקרה שהסובבים מוחים משום צער העשן

במקרה שהסובבים מבקשים להימנע מעישון לצדם, עסקו בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"ב סי' יח), בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' רצה אות ז) ובשו"ת משנה הלכות (שם) והכריעו לאיסור, אולם יש מקום לדון בדבריהם. בשו"ת שבט הלוי ובשו"ת משנה הלכות לא הובאה כל ראייה לפסיקה זו, ואילו בשו"ת אגרות משה הובאו ראיות רבות מפרק "לא יחפור" במסכת בבא בתרא, העוסקים

בנזקי שכנים וקובעים כי ב"גירי דיליה" – כלומר נזק הנגרם באופן ישיר, "אין חזקה לנזיקין", וכי גם אם הרשו השכנים לאדם לגרום נזק של גירי דיליה, הם תמיד יכולים למחות בו ולאסור עליו לגרום נזק שכזה. מכאן מסיק הרב פיינשטיין, שמכיון שהעישון מזיק באופן של "גירי דיליה", ניתן לדרוש מן המעשן להימנע מלהזיק לסובביו באופן זה.

על ראיות אלו יש להעיר, שהסוגיות עוסקות בנזקי שכנים ובמקרה שהתביעה של ה"ניזק" היא בשל היותו בעלי החצר שאליה מגיע נזק, אולם בנידון של עישון בקרבת אנשים שהעשן מפריע להם או במקומות ציבוריים אין כל תביעה צודקת מצד הניזק, כי איננו גדול בבית הזה מן המזיק, אשר בעצמו מצטער אם לא יעשן באותו זמן ומקום^(כ). יתרה מזו, יש להוכיח שבמקרה של עישון סיגריות אין כל איסור, מכמה טעמים: ראשית, שדין אין חזקה לנזיקין איננו מגדיר מהו נזק, אלא עוסק בגדר חזקה – האם מותר להזיק כך כשהשכן התחרט מאישורו; מכאן יש להבין שמצד הדין אין איסור להזיק לאדם בריח רע, אם לא שמדובר בשכן^(כט). שנית, שחזקת נזיקין אשר נידונה, היא לפי רוב הפוסקים (רמב"ם פ"א מהלק שכנים ה"ד^ל; טוש"ע חו"מ סי' קנה סל"ז) בעשן קבוע שמפריע באופן תדיר ורצוף, ואילו בעשן מזדמן ישנה מחלוקת אם ניתן למחות אך אם לא מחה יש חזקה, או שאפילו למחות איננו רשאי (ראה דרכי משה סי' קנה אות יג, ובש"ך סק"ט ובפתחי תשובה סק"ז); כמובן שברוב המקרים – כאשר העישון מתרחש ליד אנשים צעירים ובריאים – הוא לא גורם לנזק קבוע. שלישית, שכפי שפירש באבן האזל (פ"א מהל' שכנים ד"ה ובאופן), דיני חזקה בנזקי שכנים מבוססים על הפער בין קנייני שני השכנים, וכי כאשר יש חזקה זוכה השכן המזיק בקניין שיש לו ברשותו גם כדי לבצע פעולה מזיקה, ואילו לגבי נזיקין כגון קוטר ובית הכסא נאמר שאין חזקה, כיון שניתן לומר שכאשר השכן וויתר על קניינו לטובת קניין השכן המזיק, הוא טעה. למותר לציין שכל דיון זה אפשרי במקרה שאין לשום צד מן התובעים קניין במקום.

אולם, בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' לט אות ו) מבקש לבסס את הראיות מדין אין חזקה לנזיקין למרות שעישון במקומות ציבוריים אין בו כל בעיה הלכתית בדיני שכנים, לאור תשובה של הרא"ש שסוכמה בקונטרס חזה התנופה (סי' כו), לפיה "אין חזקה לכל נזק גדול... אע"פ שמקום הנזק ההוא ברשות הרבים, שהחזיקו בו מעצמן אלו בעלי הנזק, או אפילו שיהיה ברשות אלו הגורמים הנזק". מדברים אלו, משתמע שדין אין חזקה לנזיקין נכון גם בנזק שמתבצע ברשות הרבים, והוא הדין לריח הסיגריות, המזיק לסובבים במקום ציבורי. אמנם נראה

כח). על דבר זה העיר הר"ר: "יש דיני הרחקות גם בחצר השותפים, ובוודאי שהמעשן איננו בעה"ב יותר מהמוחים". ודבריו אלו תמוהים, כי המקרה של הרחקות בחצר השותפין, מופיע בשלחן ערוך (סי' קנה סל"ז) ומקורו ברמב"ם (פ"ב מהל' שכנים הי"ד) לגבי היוק ראייה, וכוונתם שאחד השותפים מוחה בחברו ולכן הוא דורש לחלק את החצר, אולם לא נמצא מי שידרוש מחברו להימנע מנזקים במקרה שהחצר עודנה משותפת. זאת ועוד, שברור שברשות הרבים אפילו דרישה כזו איננה קיימת, שאם לא כן יוכל כל אדם להחליט שהוא מממש את זכותו ברשות הרבים לעשות בה דברים המונעים וידרוש משאר אינשי לשמור עיניהם; או שיוכל אדם לתבוע נזקים ברשות הרבים גם אם איננו מהלך בה, כיון שהוא עשוי להלך בה לפעמים, כדרך שאדם תובע על נזקי ראייה בביתו (בב"ב ג:). ולדברי הר"ר לא ידעת, למ"ד חצר השותפין חייב בה על השן ועל הרגל (י:), שן ורגל ברשות הרבים היכי משכחת לה? (ועיין סמ"ע סי' שפט סק"ט).

כט). הר"ר העיר שהדבר שנוי במחלוקת וציין לעבודת הדוקטורט של הרב שלמה אליעזר גליקסברג, ועיין בערה הקודמת.

ל). כך כותב במפורש גם בכסף משנה ואת שיטה זו מפרש הלחם משנה.

שגם ראייה זו איננה מספקת לנידון דידן, כי לשון קונטרס חזה התנופה סובלת פרשנות, לפיה אין הבדל היכן מתרחש הנזק – כלומר ביצוע הנזק (מיקום תנור העשן או בית הכסא) הוא ברשות הרבים, או ברשות המזיק או הנזק ותמיד יכול הנזק להרחיק את הנזק. אמנם, אין כאן כל ראייה לגבי המקום בו נמצא הנזק, ויתכן שהנזק תובע בגלל שהריח מפריע לו בהיותו בביתו. יתרה מזו, שהסיכום שב"חזה התנופה", תואם באופן מובהק לתשובה שהופיעה בשלימותה בטור (ס"ס קנה) ושולבה פעמיים במהדורות המאוחרות של שו"ת הרא"ש (כלל צט סי' ה; כלל ק סי' ב)^(א), וזו כלל לא עוסקת בנזק לרשות הרבים, אלא בנזק שהתרחש ברשות הרבים^(ב) ומזיק ברשות השכן. לפיכך, ברור שהפרשנות של הציץ אליעזר איננה תואמת לכוונת חזה התנופה.

לפיכך, נראה שכל הראיות שהביאו הפוסקים האחרונים אינן רלוונטיות למקרה של עישון במקומות ציבוריים או ברשות הרבים. אך יש להביא ראייה שהדבר מותר מתשובת הריב"ש (סי' שכב) שהביא הבית יוסף (סי' קנה מחודש ח) והובא להלכה בשלחן ערוך, ע"י המחבר (סי' קנז סל"ב) והרמ"א (סי' קנה סל"ו), לגבי מקרה של אדם שזכה בחלקת אדמה מן ההפקר והשתמש בה בתנור מעשן ובית כסא וחלונות, אך לאחר מיכן זכה אדם נוסף בחלקת אדמה הסמוכה לה וטוען שעשן התנור מפריע לו: "שהדין עם הראשון, דכיון שזכה מן ההפקר וקדם לעשות חלונותיו ופתחיו בשעה שלא היה מזיק לשום אדם ולא היה אדם יוכל למחות בידו, אין לו לסתום חלונותיו ולסתור בניניו מפני שבא חברו אחר כן וזכה מן ההפקר בחורבה הסמוכה לו ובנה שם בתים בענין שיהיה נזק מן האחר בהיזק ראייה או באותן שאר נזקין. ואע"ג דגירי נינהו, שהרי השני הוא המביא הגירי על עצמו הא למה זה דומה לזורק חץ במקום שאין בני אדם שם וראה חברו והוציא ראשו בכונה וקבלה והוזק בה".

מתשובה זו של הריב"ש, נראה שבמקרה שאין הבעלות של אחד הצדדים מחייבת את חברו, אין מקום לאסור נזקי עשן וריח וכי על הנזק להרחיק את עצמו^(א). אם כן, גם במקרה של עישון ברשות הרבים ואף במקומות ציבוריים סגורים (שהבעלים הרשמי שלהם לא אוסר לעשן), אין כל סיבה הלכתית לאסור את העישון.

(א). הרב חיד"א הדפיס ופרסם את החלק מקונטרס חזה התנופה, שמסכם את תשובות הרא"ש שלא נדפסו בשו"ת הרא"ש ואינן מצויות כיום. אולם, המדפיסים מצאו עוד תשובות במשך הזמן וכי במהדורות המאוחרות מופיעות תשובות שלא הוכנסו בשו"ת הרא"ש ונראה שכמו כן לא היו לפני הרב חיד"א, אך יתכן שבחזה התנופה הן סוכמו. מסתבר שמסיבה זו, בתשובות שנוספו בשו"ת הרא"ש מהדורות מכון ירושלים (ירושלים, תשנ"ד), הובא רק חלק קטן מחזה התנופה, כי לשאר התשובות שסיכם כבר נמצא המקור והוכנס במהדורת ווילנא, תרמ"א.

לאור ההלימה המדויקת בין תשובת הרא"ש הנוכחית, שהובאה במהדורת ווילנא, לסיכום שבחזה התנופה (וכנראה שניהם מצאו את התשובה בטור; המדפיסים שלבו והמסכם סיכמה). הדעת נותנת שזה היה גורלה וכי אין צורך לדייק בחזה התנופה, אלא עדיף לעיין במקור התשובה ולבחון אם תוכנה מתאים לפרשנות המוצעת, אם לאו.

(ב). הר"ז העיר: "מכיוון שמדובר בנזק המתרחש בתוך גופו של המעשן הפסיבי, למה לא נאמר שלא גריעא מרשותו?", ואם כוונתו לנזק הצער, הרי שמדובר בנזקי שכנים ונראה שהדבר תלוי בזכות לתבוע וצער הגוף איננו סיבה לתבוע בנזקי שכנים; אולם אם מדובר בנזקי הגוף, אין הדבר תלוי ברשות הרבים והשאלה האם ניתן להגדיר את העישון הפאסיבי כנזק, ולהלן ידובר בנושא זה.

(ג). ומכל מקום, מסתבר שאין להתקרב עם סיגריות דלוקה למקום בו עומד אדם שהעישון מפריע לו, כי גם במקרה שאין זכות לתבוע משום נזקי שכנים, הראשון שעמד במקום רשאי לתבוע על נזקיו, וכפי שכתב הריב"ש שם.

במקרה שהסובבים מוחים מפני נזקי הגוף

אולם עדיין יש מקום לדון אם העישון אסור מצד נזקי אדם ולא נזקי שכנים, לאור הידע הרפואי שעישון פאסיבי מזיק ומסכן את העומדים בקרבת המעשן. אם כן, יש מקום לאסור לעשן מצד שהאדם המעשן מזיק ולא בגלל השכנות, ולפיכך יש לאסור את העישון גם ללא טענה של שכנות ובעלות⁽¹⁾. טענה זו מעלה הרב ניר ורגון ("החוק למניעת עישון בבתי עסק", ארץ חמדה 39) ולדבריו יש לאסור עישון במקומות ציבוריים וברשות הרבים, למרות שיתכן שיש לדחות את הראיות שהביאו הפוסקים.

אולם גם את דברי הרב ורגון יש לדחות, כי עישון פאסיבי אמנם מסוכן לבריאות, אבל מסתבר שאיננו שונה מעישון אקטיבי⁽²⁾ וכי הוא מסוכן רק במקרה של שהייה ממושכת ליד מעשנים במשך שעות ארוכות בכל יום, במשך שנים רבות. לפיכך, הדעת נותנת שאדם יחידי שמעשן איננו מזיק לסובבים אותו אלא אם כן הם ישהו לידו או ליד מעשנים נוספים במשך זמן רב ועל כך הוא איננו אחראי ואין לו מחויבות לדאוג שהם לא יינזקו אם הם בוחרים לנהוג כך. יתרה מזו, אדם שבחר לשהות בקרבת מעשנים במשך זמן רב, הוא מוכיח על עצמו שהחשש מפני נזקי העישון קל בעיניו ובוודאי שאיננו יכול לתבוע או לדרוש מחברו זהירות מהזיק לו. מה גם, שבמידה שהאדם מרבה לשהות בקרבת מעשנים, יכול כל מעשן לטעון שלא הוא זה שיזיק לו, אלא חבריו⁽³⁾. לפיכך מסתבר בלא ניתן לתבוע כלל על עישון פאסיבי, אם לא שמדובר במקום קבוע שריח ועשן הסיגריות תדיר בו, כמו בית כנסת או מקום עבודה שהנוכחים בו חייבים לשהות בו לשם תפילה או מלאכה, וריח הסיגריות מצוי ומפריע להם באופן תמידי.

לסיכום, עישון ליד אנשים המוחלים על נזקם וצערם מותר, ואף במקרה שהסובבים מוחים אין מקום לאסור, אלא אם כן מדובר במקום שאנשים קבועים בו במשך זמן רב בכל יום והם מוכרחים לשהות בו, כמו בית כנסת או מקום עבודה. וגם כאן יצטרכו אותם אנשים להוכיח שהעישון בקרבתם מפריע להם מחמת הסכנות הכרוכות בעישון פאסיבי – ובכך הם מגדירים את המעשן כ"אדם המזיק", ולא רק מצד הריח והעשן – כי בכך הם יכולים לתבוע רק על נזקי שכנים והם אינם בעלים של השטח הסמוך למעשן. עם זאת, נראה שראוי לבעלים והממונים על מקומות ציבוריים סגורים, כמו מוסדות ציבור ובתי כנסת, לאסור על הנכנסים בשעריהם לעשן במקומות הסגורים, כיון שהדבר גורם לאי נעימות של רוב היושבים בהם.



(ד). גם אם אין מקום לחייב בתשלומים, כי לא ניתן לשייך את הנזק לתוצאה באופן ודאי; כפי שהאריך להוכיח הר"מ סליי ("המזיק לעובר: סיכון העובר ע"י עישון", ספר אסיא ח"ח, עמ' 364; אולם יש להעיר שציונו בהערה 63 היא טעות, כי מדובר שם בנזק רגיל שהמזיק מעוניין לשלם עליו, ולא בנזק שלא ניתן להעריך).

(ה). ממכלול המחקרים על תוצאות העישון הפאסיבי, עולה כי הוא מסוכן בפחות מ-10% מסכנת העישון האקטיבי, כך שכשם שהסיגריות אינן מזיקות לאדם שמעשן מעט במשך תקופה קצרה, אין סיבה להניח שהמעשן הפאסיבי יחשוש ממחלות בעקבות שאיפת עשן במשך זמן כזה.

(ו). במצב הנוכחי, למרות שמותר לעשן ברחובה של עיר, קשה לומר שלא ניתן להלך ברחוב מבלי להריח ולשאוף את עשן הטבק. עם זאת, יתכן שברחוב שלא יתאפשר ללכת בו ללא שאיפת עשן יהיה מקום לדון.

פסילת אדם המעשן סיגריות לעדות

לאור פסיקות שונות האוסרות לעשן, דן הר"א אברג'ל (במאמרו הנ"ל) האם מעשן כשר לעדות. לאחר דיון ארוך הוא מסיק שכיון שהעישון אסור – לכל הפחות מדרבנן – הרי שהמעשן נחשב לעבריין לתיאבון והוא פסול לעדות. במסגרת זו לא יידונו כל דבריו¹, אלא ראייתו בנושא הפסול לעדות.

כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' עדות ה"א): "כל הנפסל בעבירה, אם העידו עליו שני עדים שעשה עבירה פלונית, אע"פ שלא התרו בו שהרי אינו לוקה, הרי זה פסול לעדות. במה דברים אמורים, כשעבר על דברים שפשט בישראל שהן עבירה... אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג, צריכין להזהירו ואח"כ יפסלו... כללו של דבר, כל עבירה שהדברים מראים לעדים שזה ידע שהוא רשע ועבר בזדון, אף על פי שלא התרו בו הרי זה פסול לעדות ואינו לוקה". עכ"ל. כדברים אלו פסק הריב"ש (סי' שיא), שכשם שמכשירים עבריינים לעדות, אם ניתן להניח שהם סבורים שהעבירה שעשו היא מצוה, כך יש להכשיר מי שעבר על איסור "גם אם אין נראה שרוב העולם יטעו בזה, אלא שכיון שאפשר לתלות, תולין" שהאדם טועה או ששכח את ההלכה. את דעה זו הביאו הבית יוסף (סי' לד) והרמ"א (שם ס"ה) להלכה, ובפתחי תשובה (שם סק"ט) הובא בשם שו"ת רבי עקיבא איגר, שהוא הדין לאיסורי תורה מוחלטים שהציבור נוהג לזלזל בהם, שאי אפשר להגדיר את העובר עליהם כעבריין ולפסלו לעדות.

אחרי הודיע הר"א אברג'ל את כל זאת, טען שמכאן יש להוכיח שיש לפסול את המעשנים לעדות, כיון שבזמן הזה הכל יודעים שהעישון מסוכן, ובהתאם לראיות שהביא בכדי לדחות את פסיקת האגרות משה (יו"ד ח"ב סי' מט; חו"מ ח"ב סי' עו) שמ"מ אין לאסור את העישון, כיון ש"שומר פתאים ה'". עכ"ל. ודבריו תמוהים, כי אף אם נסכים עמו שהעישון אסור ולא אמרינן "שומר פתאים ה'" ואף שהמעשנים יודעים שהעישון מסוכן, מאן לימא לן שהם יודעים את הדחיה לטענה ששומר פתאים ה'. הרי ניתן לומר שהם טועים בסברא זו ובפרט שחכמים גדולים היו מעשנים, ומקום יש בראש להניח שהם התיירו את העישון מדינא, כדוגמת הרי"י פ"ש בעל אבן ישראל, ועוד שבקהילות מסוימות העישון נפוץ ואין איש שם על לב שיש בזה שאלה הלכתית כלל.

אולם, בעבור זאת אין כל מקום לפסול את המעשנים לעדות, שכן אותם מעשנים מגדירים עצמם כשומרי מצוות ואינם מתביישים בעישון, אלא מאמינים שהעישון מותר, לכן אין כל סברא לחשוד שהם מזידים ומכוונים למרוד ולחטוא. מה גם שעצם הטענות אינן נכונות, כי חכמים רבים התיירו לעשן², כדוגמת שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' מט; חו"מ ח"ב סי' עו), הרש"ז אורבך (לב אברהם ח"ב עמ' יז), שו"ת אז נדברו (ח"ה סי' סה) ושו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' קסא; חט"ז סי' יז);

לז). לגבי תוכן המאמר עצמו, יש לציין שחלק גדול מהמאמר הוקדש להסבר מדוע סיגריות אסורות והרואה יראה שדבריו תמוהים ואינם נהירים, עד שכמעט אין שם שתי ראיות רצופות שמצביעות על מסקנה אחת ולא ניתן אלא לקוות שהדברים נכתבו מקופאי או עברו עריכה הרסנית. אולם בשל חובת הקיצור והמיקוד בנושא המאמר, לא ראיתי להציג את כל דבריו ולדחותם.

לח). הר"ז העיר שרוב ציונים אלו עוסקים בפסקי הלכה מלפני שנים רבות, שטרם נודעה חומרת נזקי העישון.

חי"ח סי' שב אות א^ט), ואם כן הנוהגים כן עושים על פי היתר מאה רבנים, ומאן ספין למימר שהנוהג על פי אותם פוסקים שרי למקרי עבריינא, אדרבה שרי לי' מארי' למאן דאמר הכי. לפיכך, הדבר פשוט שאין כל מקום לפסול מעשנים לעדות, אם הם מגדירים עצמם כשומרי מצוות וכשהם נשאלים על העישון מוכח שהם סבורים שהדבר מותר, כיון שהעישון אכן מותר ואפילו אם היה אסור, הרי שמקום יש בראש לטעות בהלכה זו או ללכת אחרי כמה פוסקים שהתירו.

לסיכום, נראה שלהלכה אין מקום לפסול מעשנים לעדות, גם לדעת האוסרים לעשן, כיוון שהמעשן סבור שהדבר מותר ויש לו על מה שיסמוך. כמו כן, נראה שאין מקום להכריח אדם שלא לעשן ליד אנשים, כיוון שהסיגריה היחידה איננה מזיקה ואילו הפרעת הריח איננה אסורה אם לא במסגרת נזקי שכנים; אולם במקום שהריח קבוע ואנשים כפויים לשהות בו, יש לאסור. לגבי פסילת מעשנים לעדות, התבאר שאין כל בסיס לדעה זו.



סיכום

המאמר הנוכחי בוחן את שאלת עישון הסיגריות לאור ההלכה, בהתאם לפסיקות בנושא אכילת מאכלים מסוכנים ולאור המידע המדעי אודות סכנת הסיגריות, וכן לעיין בשאלות המסתעפות מיחס ההלכה למעשנים, כמו סיוע למעשנים, עישון בחברת אנשים וכשרות המעשנים לעדות.

לאור סקירת ההלכה, נמצא כי האיסור לבצע פעולות מסוכנות ולאכול מאכלים המסוכנים את הגוף, תקף רק כאשר מדובר בסיכון ודאי שעתיד להתרחש בסמיכות לפעולה המסוכנת, אולם אם מדובר בסיכון רחוק או שהוא מתחולל רק לאחר צריכה מוגברת וממושכת של המאכל, אין הדבר אסור אולם עצה טובה יעץ הרמב"ם, להיזהר גם ממעשים אשר כאלה. עם זאת, ניתן להבין מדברי הנודע ביהודה שאין לאכול מאכלים כאלה או לבצע מעשים כאלה ללא כל תועלת, או שלפחות ישכיל כל אדם לבחון את עצמו אם הוא ראוי להיזהר ממעשים אלו.

באשר לידע המדעי שמצוי ביד הרבנים בנושא הסיגריות, הועלה כי מן המידע שהציגו רבנים אין מקום לקבוע שהסיגריות מסוכנות ברמה היוצאת מגדר ההמלצה ההלכתית שלא לצרוך אותן, אך אין כל עדות לכך שהן ראויות להגדרה של מאכלים המסוכנים עד כדי שיש לאוסרם מדינא. כמו כן, נמצא כי הטענה שהעישון ממכר, הינה חסרת משמעות מבחינה הלכתית

לט). גם המעיין בכתבי הרב עובדיה יוסף, יבחין שלמרות שפעמים רבות הוא הזהיר מן העישון והמליץ להימנע ממנו, דעתו היתה שאין לאסור העישון מן הדין. וכן משמע להדיא בחזון עובדיה על ארבע תעניות (עמ' לז), שהוא אחד מספריו המאוחרים, שהוא סומך על דברי האגרות משה שמצד הדין אין לאסור, כי "שומר פתאים ה'". וכן כתב בשמו בספר לב אברהם (ח"ב פ"ב הערה 2). וגם בספר הליכות עולם (ח"א עמ' רסו) שהביא את דעות האוסרים לעשן, פתח דבריו האיר ש"היה מקום לאסור את העישון ע"פ הדין" ומשמע שלמעשה אין הדבר אסור, וכן סיכם את דבריו ש"מי שרגיל לעשן, צריך לצמצם ולהפחית לאט לאט מהעישון, עד שיפסיק לגמרי" [וכן כתב גם בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' רצה אות ו)], שהוא עצה טובה ופשיטא שלא היה מורה לנהוג כן אילו היה מדובר באיסור גמור. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' לט אות ג), שהסיגריות גם מזיקות וגם מועילות לגוף. ע"ש.

ואיננה מהווה כל צידוק לאסור את העישון מן הדין. לאור מידע זה, נטען כי להלכה אין כל איסור לעשן על פי הלכה.

לאור ההכרעה בשאלת ההיתר לעשן, נידונה השאלה האם מותר לתת סיגריה או חומר בערה לאדם המעשן. בשאלה זו נמצאו דעות שונות בין הפוסקים והוכרע כי להלכה, גם אדם הסובר שאסור לעשן, מותר לתת סיגריה לאדם מעשן, בפרט אם המעשן סבור שהדבר מותר מן הדין. אולם אם המעשן הינו אדם חולה והסיגריה שתינתן לו עלולה לגרום לו לסכנה מידית, הדבר אסור גם לשיטת המעשנים והנותן לו סיגריה עשוי לעבור ב"לפני עוור לא תתן מכשול", באיסור נזק וברציחה.

שאלה נוספת שנידונה, עוסקת בעישון במקומות ציבוריים. בשאלה זו דנו הפוסקים וביקשו להוכיח שאם הסובבים מוחים במעשן הדבר אסור, על סמך ראיות מהלכות נזקי שכנים. במאמר זה נלמד שהראיות אינן מספקות וכי אלמלא דיני נזקי שכנים לא ניתן למנוע מאדם נזקי עשן; אולם אם מדובר במקום קבוע שהעישון בו תדיר והאנשים המצויים בו לא יכולים להרחיק את עצמם, הרי שהם יכולים לטעון שהמעשן מזיק להם ב"עישון פאסיבי" ובידם לתבוע ממנו שלא לעשן באותו שטח סגור. כמו כן, צוין שבכל מקרה מומלץ שהמנהלים של מקומות ציבוריים סגורים יאסרו לעשן בשטחם, כדי למנוע צער ונזק מהחוסים בצלם.

עוד נידונה כשרות המעשנים לעדות והוכרע כי מלבד זאת שהעישון מותר ופשיטא דמאן דאכיל תמרי בארבילא כשר לעדות, נראה שגם האוסרים לעשן יכשירו את המעשן לעדות, כיון שלמרות התעצמות האוסרים להוכיח דבריהם ולטעון כי העישון אסור מן הדין – מדאורייתא או מדרבנן, עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק ובוודאי שהמעשן היחיד יכול לטעות או לסמוך על רבנים הסוברים שהדבר מותר, כך שאיננו יוצא מגדר שוגג והוא כשר לעדות גם אם היה הדבר אסור.

לאור מסקנות אלו, יש להציע לרבנים ומורי הוראה לבחון מחדש את מצב הסכנות האורבות למעשנים ובתוקף היותם מנהיגי ציבור, עליהם להצביע בפני הציבור על הסכנות החמורות אליהן מוביל עישון סיגריות בכמות גבוהה ועל פני זמן ממושך. אולם, גם במסגרת פעילות ברוכה זו, יש להתחשב בכך שככל הנראה אין מקום לאסור את העישון על פי ההלכה וכי יש לדון בשאלות הנלוות לעישון לאור המסקנות של מאמר זה – המתירות את העישון על פי ההלכה, או לפחות מתוך תפיסה ניטראלית – המקבלת את העובדה שיש רבנים המתירים את העישון וכי לא ניתן להגדיר את המעשנים עצמם כעבריינים.



הרב יוסף צברי

רב ומו"צ באלעד

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

בעניין שאילת שדים

מעשה שהיה, באשה שנעדרה מביתה, וחששו לשלומה. בני משפחתה פנו לאדם שידעו שידוע לשאול בשדים, שומר תו"מ, כדי שיסייעם. הלה לקח ילד קטן, כיסה את פניו במטפחת, והתחיל להשביע את השדים בשמותם. לאחר זמן פנה אל הילד ושאל אותו: מה אתה רואה? השיב הילד: אנשים. אמר לו הלה: תגיד להם שישחטו כבשים. אמר הילד: הם שוחטים. אמר לו הלה: תגיד להם שישבו לאכול אותם. אמר הילד: הם יושבים לאכול. אח"כ אמר לו הלה: תגיד להם שיברכו ברכת המזון. אמר הילד: הם מברכים. אח"כ ביקש ממנו אותו אדם: תגיד להם שיביאו לפני את הגדול שבהם. אמר הילד: אני רואה שאחד מהם מגיע. וכך דרך הילד שואל האדם את השד: אתה יודע היכן נמצאת פלונית אלמונית. ואמר לו הלה: כן. שואל אותו שוב: מה היא עושה כעת? עונה לו השד: היא ישנה. ואז ביקש ממנו השואל: תעירו אותה, ותגרמו לו לקום עכשיו ולבוא לביתה, תיכף ומייד, מבלי לעשות שום דבר באמצע. וכך היה, האשה התעוררה מבלי כל סיבה, ונכנס לה בראש כי היא צריכה כעת לקום וללכת, וכך הופיעה בביתה בריאה ושלמה.

נשאלת השאלה: האם מותר לעשות כן לפי הדין, או שהדבר כרוך באיסורים כלשהם? כדי להשיב על זה, נצטרך קודם לבאר מה היא "שאילת שדים" ומה הוא "מעשה שדים" לפי שיטות הראשונים, וכפי איזה שיטה פסק השו"ע להלכה.



מקור הדין ודעת הרמ"ה

מקור הדין לשאלה זו, מופיע בגמרא בסנהדרין (ס"ז ע"ב). הגמ' שם מאריכה בעניני כשפים, ובתוך כך מביאה ברייתא: "אמר רבי אייבו בר נגרי אמר רבי חייא בר אבא, בלטיהם, אלו מעשה שדים, בלהטיהם, אלו מעשה כשפים".

ופרש"י: "זה מעשה שדים" – שנסתרים ואינן נראין. כל מקום שנאמר "בלטיהם" היו החרטומין עושין בלחשיהם ע"י שדים. "בלהטיהם" אלו מעשה כשפים – שאינו עושה ע"י שדים אלא מעצמו ע"כ.

והנה ביורה דעה סימן קע"ט, האריך הבית יוסף בפתגמא דנא, והביא כי נחלקו הראשונים להלכה האם מותר לעשות מעשה שדים או אסור, וזה על פי דברי הגמרא הנ"ל.

דעת הרמ"ה והרי"ד (פסקי הרי"ד סנהדרין שם): כי כמו שכשפים הם איסור תורה ומיתתם בסקילה, כך כל ענין עסק השדים הוא אסור מן התורה וכלול באיסור כישוף שהעושה אותו חייב סקילה.

וזה לשון היד רמה (סנהדרין ס"ז ע"ב, על דברי הגמ' שיש כשפים שהעושה אותן בסקילה, ויש פטור אבל אסור וכו'): "ומדלא קא חשיב ליה למעשה שדים גבי פטור אבל אסור, אי נמי גבי מותר לכתחלה, שמע מינה מעשה שדים בכלל כשפים הוא, וכי עביד מעשה מיחייב עליהו סקילה. והאי דפלגין להו לעיל מהדדי, לענין פירושא דקראי דלטיהם להטיהם הוא דפלגין להו, ולעולם כולהו בכלל מכשף נינהו, אלא שזה עושה ע"י שדים וזה עושה ע"י כשפים בלבד" עכ"ל.

מתוך דבריו מבואר, כי חומרת האיסור בשדים היא על כל אופני העסק עם השדים, וגם אם האדם שואל אותם שאלות בעלמא, הדבר אסור מן התורה מדין מעשה כשפים. ואע"פ שבכישוף האדם פועל פעולות ע"י כשפיו, בלא להיעזר בכוחות חיצוניים, וכאן נעזר האדם בכוחות חיצוניים של שדים לידע נסתרות ולעשות פעולות שונות ע"י זה שהוא קורא להם ומשביעם, מ"מ סבירא ליה כי מבחינת התורה שניהם נכללים בכלל איסור כישוף.

דעת הרא"ש

אמנם, דעת הרא"ש היא: כי כוונת הגמרא היא לחלק, שדווקא מעשה כשפים שהאדם עושה מעצמו פעולות של כישוף, הוא שאסרתו התורה משום מכשף, אך מעשה שדים, אינו אסור משום כישוף, ולכן שנו אותם בתרי בבי, ללמדך כי מעשה כשפים לחוד ומעשה שדים לחוד. אמנם, הוא לא התיר אלא בשאלה בלבד, ולא במעשה ע"י שדים.

וזה לשון הרא"ש (פ"ז דסנהדרין ס"ח): "א"ר איבו בר נגרי אמר ר' חייא בר אבא בלטיהם אלו מעשה שדים. בלהטיהם אלו מעשה כשפים וכו', ואמר אביי הלכות כשפים כהלכות שבת יש מהן בסקילה ויש מהן פטור אבל אסור ויש מותר לכתחילה. העושה מעשה בסקילה האוחז את העינים פטור אבל אסור. מותר לכתחילה כדר' חנינא ור' אושעיא דהוו עסקי כל מעלי יומא דשבתא בהלכות יצירה ואיברו להו עגלא תילתא ואכלי ליה. יראה, כיון דר' חייא בר אבא ואביי פירשו לנו מה הן מעשה שדים ומה הן מעשה כשפים, שדעתן מסכמת שמעשה שדים אינו בכלל כשפים ומותרים, והם בכלל עובדא דר' חנינא ור' אושעיא. דאי מעשה שדים אסור כמעשה כשפים, מאי נפקא מינה במה שפירש מה הן מעשה שדים ומה הן מעשה כשפים. ותניא נמי לקמן בפרק חלק (דף קא א) אין שואלין בשדים בשבת. רבי יוסי אומר אף בחול אסור. אמר עולא הלכה כרבי יוסי. ואף רבי יוסי לא אמר אלא מפני הסכנה. כי הא דרבי יצחק ברבי יוסף אבלע בארזא".

ומסיים הרא"ש: "ומיהו אין ראייה מההיא דלקמן אלא לשאול בהן להגיד על הגניבה וכיוצא בזה אבל לעשות מעשה כעובדא דר' חנינא ור' אושעיא לא. ואיכא לאיסתפוקי, כיון דעל ידי שדים לא עבדינן מעשה אלא לכנופי, כדאמר בסמוך אי מקרי מעשה בכי האי גוונא" עכ"ל. היוצא מדברי הרא"ש, כי אע"פ שיש ראיות כי מעשה שדים מותר, אין לסמוך על זה לעשות מעשה על ידיהם, אלא רק לשאול אותם על הגניבה וכדומה.

כשיטה זו, מציין הבית יוסף כי סבר אף ההגהות מימוניות, שהביא כי פסק ר"י כי יש לשלם למי שהחזיר גניבה ע"י השבעת שדים, ואי היה מילתא דאיסורא לא היה נטפל בדבר.

דעת המתירים

אמנם, גם בדברי הב"י מצינו כמה דעות כי השבעת שדים מותרת לכתחילה, גם אם האדם מבקש מהשדים לעשות עבורו דבר מה, וז"ל הרמב"ן (תשובות המיוחסות ס' רפ"ג, לאחר שהעלה לאסור להשביע שדים לצאת מאדם): "ואני תמה מאד כי שמעתי בבירור שמנהג אלמני"ו לעסוק בדברי שדים ומשביעין אותם ומשלחין אותם ומשתמשין בהם בכמה ענינים וסבור אני שיש לומר דמעשה שדים לחוד ומעשה כשפים לחוד כמו שאמרו בלטיהם אלו מעשה שדים בלהטיהם אלו מעשה כשפים ופרש"י מעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה הם נעשים והם שאסרה תורה אבל מעשה שדים שרי וזהו דעתם שנהגו בו ועשו בו כמה מעשים ובודאי פשוטי השמועות כך הוא ומעשה דבן תמליון ודגיטין (סח.) ודיוסף שידא (עירובין מג.) ושאר מעשים בתלמוד ובמדרשי אגדה כך הן מטיין".

וכ"כ רבינו ירוחם שם: "ויש שהתירוהו בכל ענין שאינו מעשה כשפים. וה"ר אליעזר כתב דמעשה שדים כגון להשביע שיעשו חפצו נראה דמותר, דמה לי להשביע שדים או מלאכים, ודמי להא דהו עסקי בספר יצירה, ולא מקרי מעשה כשפים אלא כשלוקח דבר ועל ידו עושה מעשה, או ע"י לחש בלא השבעה, אבל להשביע שדים מותר לכתחלה כדאשכחן (גיטין סח.) באשמדאי שמא דמרך עלך". אע"פ שלמעשה העלה להחמיר, כדסיים שם: "ואברהם שמסר שמות הטומאה לבני הפילגשים (סנהדרין צא.) שע"י השבעה מותר בכל ענין אף על פי שמשביע בשמות הטומאה ואינו בכלל כשפים אלא ע"י מעשה אחר או על ידי לחש וכן נראה עיקר ונכון להחמיר שהוא איסור תורה" עכ"ל.

העולה כי מדברי הראשונים מצינו כמה שיטות בענין שאילת ומעשה שדים: יש שאסרו את כל העסק עם השדים מן התורה, לפי שהוא בכלל כשפים. יש שהתירו רק לשאול את השדים על הגניבה, אך לא בכל אופן. ויש שהתירו אף להשביעו לעשות לו רצונו וכיו"ב.

פסק השו"ע - מהלך א'

והנה, בשלחן ערוך פסק (קע"ט סט"ז): "מעשה שדים אסור, ויש מי שמתיר לשאול על הגניבה". והרמ"א שם ציין לדעת המתירין ע"י השבעות.

והנה נראה, דמזה שהביא השו"ע בראשונה את הדעה הסוברת כי מעשה שדים אסור בסתם, ואח"כ ציין לדעה המתרת שאילה בגניבה בשם "יש מי שמתיר", משמע דגם סעיף זה הוא בכלל הכלל של "סתם ויש הלכה כסתם", ובסתם הביא את דעת הרמ"ה האוסר מעשה שדים באופן גורף, וביש ציין לדעת הרא"ש המתיר לשאול על הגניבה. ואת דעת המתירים לגמרי לא ציין כלל, משמע דלא סבירא ליה כוותיהו להלכה.

וכיון דקיימא לן דהלכה כסתם, א"כ מבואר דפסק השו"ע כדעת הרמ"ה האוסר את כל עסק השדים מן התורה, דבכלל כישוף הוא.

כהבנה זו בדברי השו"ע סבר הרב שלחן גבוה (לר' יוסף מולכו), שעל דברי השו"ע הנ"ל כתב: "ולפי שהרמ"ה והר"י ישעיה כתבו סתם שמעשה שדים אסור, דמשמע אפילו על הגניבה, מדלא חילקו כמו שחילק הרא"ש, לכך סתם לן בתחילה כוותיה, וסברת הרא"ש נקט בלשון מחלוקת. וכבר ידעת דסתם ואח"כ מחלוקת, הלכה כסתם" עכ"ל.

את דברי השלחן גבוה ציין גם הרב יצחק נבארו בספרו פני מבין (ח"ב, דף ר"ל ע"ב סוד"ה הרי), ומשמע דהסכים לדבריו בביאור דברי השו"ע.

וכן סבר הרב משה דריהם (אב"ד גרבא) בספרו והשיב משה (יו"ד סי' ל"א עמ' קנ"ט), שכתב: "מוכח מזה דס"ל בדעת הרמ"ה דאסור כמעשה כשפים ממש, וא"כ בנידון דידן (עי"ש שנשאל לגבי מעשה עבור שדים) נמי אסור משום שואל במכשפים לדעת הרמ"ה דפסק סתם מרן כוותיה" עכ"ל.

גם הגר"י עדס שליט"א (בספרו ביאורי אגדות על חגיגה, בעניני שדים עמ' תרח"צ, וכו' בספרו על סנהדרין עמ' של"ח) העלה כן בדעת השו"ע, שלאחר שהאריך בבירור שיטות הראשונים וההלכה כתב: "ומבואר דהכרעת השו"ע לדינא הוא לאסור במעשה שדים, ולא הזכיר כלל דעת המקילים וכו', ועפ"י המבואר לעיל המדובר הוא באיסור חמור מאוד של לאו של כישוף שיש בו מיתת בי"ד בעדים והתראה" עכ"ל.

הרי שהבינו כל הני רבונות דפסק השו"ע כאן הוא להחמיר ולאסור כל שאילת שדים, וכ"ש מעשה ע"י שדים, ואיסורו מן התורה הוא וכדברי הרמ"ה, ואין לחוש לדברי היש.



הקושיות על מהלך זה

א. אלא, שאם צדקו דבריהם בביאור דברי ופסק השו"ע ביו"ד סי' קע"ט, עדין עומדים לנגדינו ניצבים דברי השו"ע בהלכות שבת (סימן ש"ז סי"ח) הכותב: "לשואל מן השד, מה שמותר בחול מותר בשבת" ע"כ.

ומדבריו עולה ברור, כי יש אפשרות לשואל מן השדים שאלה המותרת ללא חשש איסור. וא"כ קשה על אותם פוסקים, שכן אם דעתו ביו"ד סימן קע"ט היא נחרצת לאיסור השאלות בשדים מן התורה, בין במעשה בין בשאלה, הכיצד זה כתב סעיף זה בהלכות שבת, שעולה ממנו שיש שאלת שדים המותרת לפי ההלכה, ולא סתם לאסור את כל שאלות השדים.

ב. על כל זאת, יש להוסיף ולדקדק בדברי השו"ע כאן ביו"ד, שכן אם באמת דעתו לפסוק כדברי הרמ"ה והרא"ם לאסור כל שאילת שדים מן התורה, מדוע דקדק וכתב "מעשה שדים אסור", דמשמע שרק מעשה שנעשה ע"י השדים אסור, היה לומר חידוש גדול ורחב יותר, ולכתוב בלשון הפסק כי "שאלת שדים אסורה", שכן זוהי כאמת דעת הרמ"ה, לאסור אף השאילה, ומן הקל נלמד אל החמור לאסור מעשה בכל שכן. ומדקדוק לשון "מעשה" שדים אסור שנאמר בשו"ע, משמע שכל מה שאינו בכלל מעשה, אינו אסור.

ג. ומזה יש להוסיף ולדקדק גם על המשך דברי השו"ע, שאם באמת סעיף זה בנוי בדרך הכלל של "סתם ויש", א"כ מדוע את דעת ה"יש" שהוא הרא"ש, כתב בנוסח "ויש מי שמתיר להישאל על הגניבה" וכו', האי שאלה מאן דכר שמיה. בשלמא אם היה פותח בשאלה וכותב "שאלת שדים אסור", היה מובן המשך דבריו, שמביא את דעת היש "ויש מי שמתיר לישאל על הגניבה", אבל מדוע פותח השו"ע בלשון מעשה, וממשיך בענין שאלה בלשון "ויש מי שמתיר".

ובספר ברכת יצחק (ברכה, אר"ח שבת ח"א עמ' תרכ"ט) עמד על הסתירה לכאורה בדברי השו"ע, והביא שהמג"א סקכ"ו שם הקשה על השו"ע, מדוע קיצר השו"ע בלשונו וכתב רק "מה שמותר לשאול", ולא פירט דלצורך רפואה שרי לשאול מן השד.

וכתב לתרץ קושייתו בזה"ל: "ולענ"ד דמרן סמך על מה שכתב, דדוקא דבר שמותר בחול מותר בשבת, ובי"ד בסימן קע"ט סעיף ט"ז סתם מרן דמעשה שדים אסור ויש מי שמתיר לשאול מהם על הגניבה, ולפי"ז מרן דסתם לאמר לדידיה אין נפק"מ כלל בדין זה ולכן קיצר בזה מרן" עכ"ד.

ואין הדברים נראים, דהא הזכיר כאן השו"ע להדיא לשון היתר "מה שמותר", ואם היה סבירא ליה שהדבר אסור, לא היה לו לתת צד שהדבר מותר באופן מסוים, ולכתוב זאת להדיא בלשונו.

ועכ"פ מדברי השו"ע בהלכות שבת, נראה כי יש שאלת שדים המותרת, ויש שאלת שדים האסורה. ומזה שקיצר השו"ע בהלכות שבת, נראה כי סמך על מה שיתבאר בהמשך במקומו ביורה דעה סימן קע"ט. ומשמע שבירה דעה ביאר דעתו מה היא השאלה האסורה ומה היא השאלה המותרת. ולפום ריהטא נראה כי החילוק הוא רק בין מעשה שדים לשאלת שדים.

ומכאן נראה שאין לפרש את דברי השו"ע ביו"ד סי' קע"ט כדברי השלחן גבוה ודעימיה, שפירשוהו שאוסר בכל ענין ומן התורה, ובפרט שלא עמדו לתרץ ולפרש את הסתירה לדבריהם מדברי השו"ע בהלכות שבת, אלא יש למצוא דרך אחרת לפרש את דברי השו"ע, המיישבת את כל דקדוקי הלשונות בדרך מרווחת.



ביאור ספיקו של הרא"ש

ולאחר כל הקושיות והדקדוקים, נראה להציע דרך בבירור דעת השו"ע, ובה יבוארו דבריו בהלכה זו על נכון. ונראה כי אכן דברי השו"ע בהלכה זו מיוסדים על דברי הרא"ש ושיטתו בנידון, שהיא כאמור הדרך הממוצעת בין האוסרים בהחלט למתירים בהחלט.

ותחילה נביא את לשון הרא"ש (בסוף פ"ז דסנהדרין) ונבאר דבריו, וז"ל: "ומיהו אין ראיה מההיא דלקמן, אלא לשאול בהן להגיד על הגניבה וכיוצא בזה, אבל לעשות מעשה, כעובדא דרב חנינא ורב אושעיא, לא (בגמ' ס"ז ע"ב מבואר שהיו בוראים עגל בספר יצירה ואוכלים אותו, ומשמע שדווקא לעשות מעשה ע"י שדים כה"ג הוא דאסר הרא"ש).

ואיכא לאיסתפוקי, כיון דעל ידי שדים לא עבדינן מעשה אלא לכנופי כדאמר בסמוך, אי מקרי מעשה בכהאי גוונא "עכ"ל. וענין ה"כנופי", מבואר שם בגמ' שכוחם של השדים הוא לאסוף ולהביא דברים שונים ממרחק ולהניחם לפנינו.

וא"כ בזה מסתפק הרא"ש, דזה ברור דאם ע"י השדים הוא גורם לברוא בריה חדשה, שזה מעשה שדים האסור. וזה ברור שאם הוא שואל את השד היכן נמצאת אבידתו, והשד רק מגלה לו ומודיע לו את הנסתר, ואינו עושה יותר שום פעולה עבורו, שזה נקרא שאילת שדים ומותר.

אבל מה יהא הדין במקרה שהוא לא רק שואל מהשדים דבר הצריך ידיעה, אלא מבקש מהשדים דבר שיעשו עבורו, שאינו קשור ליצירת דבר חדש, כגון השאילה בה פתחנו, שמבקשים שהשד יגרום לאשה פלונית ללכת לביתה, וכן אם מבקשים מהשד להביא לנו דבר ממקום רחוק למקום קרוב, שם מתחיל הספק:

מצד אחד ניתן לומר: שכל מה שאסרו זה רק "מעשה" חדש, דהיינו שמשתמש בשדים ליצור עבורו דבר חדש, שהוא אסור מן התורה משום "מעשה כשפים", וא"כ כל מה שאינו בגדר זה, הוא בכלל דבר המותר, וא"כ "שאלת שדים" המותרת היא לא רק כאשר הם מודיעים לו דבר נסתר, אלא גם אם מניחים לפניו דבר שהיה במרחק, וכן אם גורמים לאדם מסויים לבוא לפניו מעצמו, וכל כיו"ב, כיון שכאן אע"פ שהם פעלו פעולה ולא הודיעו נסתר, מ"מ פעולתם לא היתה יצירת דבר חדש, אלא העברה של דבר קיים ממקום למקום, של דבר נסתר למקום גלוי, וגרימה מסוימת לאדם ללכת ממקום למקום. ולפי דעה זו יתבאר לשון "שאלת" שדים מלשון מילוי בקשת רצון האדם, כלשון "שאלתי ובקשתי" דאסתר.

ומצד שני אפשר לבאר: שכל ההיתר נאמר רק ב"שאלת שדים", שעניינה תקשורת ודיבור עם השדים להודיע לו דברים הנסתרים ממנו, ובזה הותר הדבר לצורך, כגון בהפסד מרובה לדעת היכן מונחת הגניבה וכדו', שכל עניני הודעת הנסתרות, בכלל "שאלה" הוא. אבל כל שחורג הענין מגדר "שאלה" בלבד, וכבר מבקשים מהשדים לעשות מעשה כל שהוא, אפילו שהמעשה אינו יצירה חדשה, אלא רק העברה של דבר ממקום למקום, כגון להביא לפניו דבר הנסתר, ובכלל זה כל מיני בקשות של פעולות שיכולים לבקש מן השדים, כגון לגרום לאדם לצאת ולבוא למקום מסוים, או לגרום לאדם או לבעל חי לא להגיע למקום מסויים ולהישאר דבוק למקומו, הם וכל כיוצא בהם מעשים ממעשים שונים, הרי בעצם בקשת הפעולה והמעשה יוצאים אנו מגדר ה"שאלה" דהשדים, שלפי צד זה מתפרשת ממש בלשון שאלת ידיעה על דבר הנסתר, ועוברים אנו לגדר ה"מעשה" שדים האסור.

והנה, הרא"ש הסתפק בדבר ולא הכריע, וגם הטור הביא את ספיקו ביו"ד סימן קע"ט, ומ"מ כתב שגם בזה היתה נוטה דעתו להתיר, וכתב הבית יוסף שנטייה זו לא נתפרשה בדבריו, אלא כנראה שמעה בנו הטור ממנו בעל פה.



מהלך ב' בביאור השו"ע עפ"י ד הרא"ש

לאחר בירור דברי הרא"ש, וחילוקיו בהגדרות ההבדל בין "מעשה שדים" ל"שאלת שדים", נוכל לבוא על נכון לביאור דברי השו"ע ופסקיו, ולתרץ את כל הקושיות שהבאנו לעיל בלשוננו. ומהקושיות שהבאנו לעיל עולה כי אכן לשון השו"ע בסימן קע"ט אינה מיוסדת באמת על דברי הרמ"ה והרא"ם, כדברי השלחן גבוה ודעימיה, אלא מיוסדת היא על דברי הרא"ש הנ"ל בסוף פ"ז דסנהדרין שהביאה בב"י, וכדרכו לבנות את סעיפי ההלכה בהתאם למקורות שעליהם סמך את דבריו ופסקיו, פעמים בהעתקה ממש, ופעמים בשינוי סגנון מועט.

ולפיכך, בנושא שנסתפק בו הרא"ש בענין מעשה שדים, הכריע בו השו"ע לאיסור, ובענין זה פתח את דבריו ופסק כי: "מעשה שדים אסור", והכוונה היא כאמור עפ"י הרא"ש, לא רק יצירה חדשה הנעשית ע"י שדים, אלא כל בקשה של מעשה שמבקשים מהשדים, וחורגים מענין בקשת ידיעת הנסתר, נכלל הדבר בכלל "מעשה שדים" האסור, ואם נאסר הדבר, משמע דאסור הוא בכל חומרתו מן התורה משום כישוף.

לפי ביאור זה בשו"ע אין כאן באמת "סתם ויש" בדבריו, אלא כל הסעיף כולו על דברי הרא"ש ושיטתו מתבסס. ולכן לאחר שהתחיל השו"ע וביאר כי: "מעשה שדים – אסור". תוך כדי דבריו בא לבאר לנו מה היא ההגדרה המדויקת וההבדל בין מעשה שדים לשאלת שדים, ולכן ממש: "ויש מי שמתיר לשאול על הגניבה". הוי אומר: מעשה שדים האסור אינו רק ביצירת דבר חדש, אלא גם בכל פעולה בהם מתבקשים השדים לעשות דבר מה. ולכן רק "לשאול על הגניבה", שהוא ידיעת הנסתר, הוא הנקרא "שאלת שדים" המותרת ולא זולת זה.

והשתא יבוארו דברי השו"ע בהלכות שבת על נכון, שלפיכך כתב בהלכות שבת "לשאול מן השד מה שמותר בחול", דבזה סתם לן כדעת הרא"ש ששאלת שדים מותרת, שהיא הדעה העיקרית שסמך עליה ביו"ד סימן קע"ט, דבשאלה בלבד אין דין מכשף, והיא מותרת במקרים מסויימים, כגון בהפסד לשאול על הגניבה. וכאן אפשר להוסיף את דברי האחרונים שכתבו להתיר כגון לצורך רפואה וכיו"ב, וגם זה כאמור רק באופן של בקשה לדעת מהם ידיעה בעלמא, בלי לבקש מהם שום בקשה של מעשה.

והטעם שכתב ביו"ד לשון "יש מי שמתיר", אע"פ שהרא"ש הוא כאמור יסוד כל סעיף זה, זה משום כי מרן היה כידוע מיראי הוראה, ונתן כאן מקום לשיטת הרמ"ה והרא"ם האוסרים אפילו שאילה בעלמא. ואע"פ שנראה שלא סמך עליהם לאסור שאלת הנסתר מכל וכל, אלא התיר כהרא"ש, מ"מ גם לא דחה דבריהם מכל וכל. ולכן את הרא"ש כתב בלשון "יש מי שמתיר", ללמדך כי אע"פ שהרא"ש מתיר, יש מי שאוסר גם באופן של שאלת הנסתר, ומשמע דלכתחילה יש לחוש ולהחמיר כדבריו אף בגניבה.

וראיה לדברינו ניתן ללמוד מהכלל של הרב יוסף דוד בעל הבית דוד (סי' ת"ט על דברי השו"ע סי' תפ"ח ס"ב, ובסי' תמ"א על דברי השו"ע בסי' תרכ"ט סי"ט), שכתב כי לא בכל מקום אומרים אנו דסתם ויש הלכה כסתם, אלא רק באופן ששניהם מדברים על אותו נידון. אבל באופן שהיש מוסיף פרט שלא דיבר בו הסתם, בזה אומרים אנו דהלכה כדעת היש, מאחר שהיש בא לבאר

את הסתם, והביאו הברכי יוסף (או"ח סי' תק"ץ). ובשו"ת איש מצליח (ח"ב או"ח סי' זה עמ' כ"ח ד"ה ולענין), הביא כמה פוסקים העומדים בשיטת הבית דוד בזה. ואף שהביא שם (ד"ה ואמנם) כי תלמידו הרב שלחן גבוה לא הסכים עמו בזה, מ"מ יישב שם את קושיותיו עי"ש.

ומדבריו יש ללמוד אף לדברינו, כי כאן דעת היש אינה דעה שונה מדעת הסתם, ואינן ב' דעות המחמיר והמיקל, אלא דעה אחת היא כאמור, והיא דעת הרא"ש. וא"כ היש באה לפרש את הסתם, דבאיזה אופן מעשה שדים אסור, היינו בכל אופן של בקשה על מעשה, אבל "לשאול על הגניבה", היינו בקשת מידע בלבד ולצורך, אינו בכלל האיסור. ולפיכך, בהלכות שבת סתם השו"ע כדעה זו דיש שאילה המותרת. ואדרבה, שילוב ב' מקומות אלו בדברי השו"ע, בא כראייה לכללו של הרב בית דוד.

ומה שלא הסכים השלחן גבוה כאן ביו"ד עם פירוש זה, הוא לפי שכבר הקשה על כלל זה דהבית דוד (בראש ספרו לאו"ח כלל י"ח), ונמצא דפירש את השו"ע לשיטתו. וצ"ע כאמור, כיצד יפרש את השו"ע בהל' שבת לשיטתו.



הסכנה שיש בעסק השדים

וכיון דאתינן להכי לדון בענין שאילת שדים, חובה עלינו להרחיב מעט את היריעה בענין זה, ולתת את הדעת על הסכנה שיש בכל העסק עם השדים והשבעתם.

דהנה, הבית יוסף כתב בסוף דבריו: "ובספר הזוהר נראה שאיסור גדול הוא לדרוש במכשפים אפילו לחולה. ומעשה שדים שהתירו קצת פוסקים ראינו שרוב הנטפלים להם אינם יוצאין בשלום מתחת ידם ולכן שומר נפשו ירחק מהם" עכ"ל.

וכ"כ הרמ"א (שם סט"ז), שאע"פ שהביא דעת המתירים, לא העלים את ענין הסכנה, וז"ל: "וע"י השבעה שמשביע אותם ע"י שמות, יש מתירין בכל ענין, מ"מ רוב העוסקים בזה אינן נפטרים מהם בשלום, על כן שומר נפשו ירחק מהם" עכ"ל.

וכן כתב הרדב"ז בתשובתו על ענין השדים (ח"ג סי' ת"ה - תתמ"ח), שעל ענין השבעתם והשאילה בהם כתב: "ואף על גב דלגבי הדין נראה שזה מותר עדיין יש לחוש מפני הסכנה כמו שאני עתיד לבאר בעז"ה ית" עכ"ל.

ומשמע מדבריהם כי אע"פ שידעו שיש צדדים ודעות להתיר הדבר, הסיקו כי יש להתרחק מכל עסק השדים משום הסכנה שיש בדבר, וכידוע שסכנתא חמירא מאיסורא.

וגדולה מזו מצינו בדברי הב"ח, שביאר את שיטת הרמ"ה, דאע"פ דלשיטתו אין איסור בדבר מן הדין, מ"מ עיקר האיסור הוקבע משום הסכנה שבדבר, וז"ל: "ונראה דהרמ"ה נמי לא קאמר דמעשה שדים הוי בכלל מכשף שאסרה תורה, ושאם עושה מעשה חייב סקילה, דהא ודאי ליתא, דמדינא מעשה שדים שרי לגמרי, אלא לפי שהיה גורם בפרק חלק אמר רב הונא הלכה כרבי יוסי, אף על גב דרבי יוסי גופיה לא אסרה אלא מפני הסכנה, מכל מקום סכנתא חמירא מאיסורא. ולפיכך קאמר הרמ"ה דלענין איסורא דין מעשה כשפים ודין מעשה שדים שוים, דתרווייהו אסירין. אבל לענין מיתה אינן שוים, דבמעשה כשפים אי איכא מעשה חייב בסקילה,

ובמעשה שדים ליכא סקילה, ואפילו לאו גרידא ליכא, אלא איסורא מפני הסכנה, וכן כתב ה"ר ישעיה והרא"ש מחלק" עכ"ל.

ואע"פ דלא נקטינן כהב"ח, וכבר הרבה להשיב על פירושו בדברי הרמ"ה הרב פני מבין נבארו שציננו לעיל, מ"מ כאשר פוסקים את ההלכה בדין זה, יש לתת את הדעת גם לסכנה שבדבר. והרי בכמה מקומות ראינו הלכות שלימות הנקבעות מחמת הסכנה, כגון האיסור לאכול בשר ודגים יחד או"ח סי' קע"ג ס"ב, ודעת השו"ע שלא לאכול דגים בחלב בב"י יו"ד סי' פ"ז, שכל ההלכות הללו נקבעו מחמת הכלל של סכנתא חמירא מאיסורא, ומדוע תהא ההתעסקות בשדים שונה מהם, בפרט שהנסיון הורה שכל מי שהתעסק עם השדים ניזוק באופנים שונים, בגוף וברוח.

עוד מצאנו בספר חסידים, שפירט על הסכנות שיש למי שעוסק בהשבעות שדים, לו ולזרעו. וזה לשונו בסימן ר"ד: "אם ראית אדם שהמיר, לא מפני זנות ולא מפני בלעות (רעבתנות), דע כי הוא או אבותיו עסקו בהשבעות ובמעשה שדים, וניתן רשות להטעותו, ונפרעים מן האב שגרים" ע"כ.

ועוד כתב בסימן ר"ה, וז"ל: מי שעוסק בהשבעות של מלאכים או של שדים או בלחישת כשפים, לא יהיה סופו טוב, ויראה רעות בגופו או בבניו כל ימיו, ולכן יתרחק האדם מעשות כל אלה וכו'. וזה שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך. ולא בשום דבר, כי לבסוף לא תהא לו תקנה, כמה עשו וכמה שאלו, ומהם נדלדלו או המירו הדת, או נפלו בחולי רע, או זרעם. ולא יבקש שאחרים יעשו לו. ואין טוב לאדם אלא להתפלל להקב"ה. ואם יצא בדרך לא יאמר השבעת מלאכים לשומרו בדרך, אלא יתפלל לפני הקדוש ברוך הוא בכל דרכיו, ורחום וחנן הוא וניחם על הרעה. וכמה נביאים נהרגו ולא השביעו בשם הקודש, אלא בתפלה עמדו, ואמרו אם לא ישמע תפלתנו, נדע שאין אנו ראויים לינצל, ולא היו עושים אלא בתפלה" עכ"ל.

ועוד כתב שם (בסימן ר"ו ור"ז) וז"ל: "אם תראה שמתנבא אדם על משיח, דע כי היו עסקיו במעשה כשפים או במעשה שדים או במעשה שם המפורש, ובשביל שהם מטריחים את המלאכים, אומרים לו על משיח כדי שיתגלה לעולם, ולבסוף יהיה לבושת ולחרפה לכל העולם על שהטריח המלאכים או השדים, ובאים ולומדים לו חשבונות וסודות לבושתו ולבושת המאמינים בדבריו. והאמוראים שהתירו על כך על תנאי אם אין רע בעיני ה', אבל מענישים בעולם הזה" וכו' עכ"ל.

עוד כתב שם בספר חסידים (סימן תס"ט) וז"ל: "סוף דבר אין המזיקים מתגרים אלא במי שמתגרה בהם, כגון שכתב הוא או אבותיו קמיעות, או עסק בהשבעות או בכשפים או בשאלת חלום, לכך לא יעסוק אדם בהם, ולא יאמר אעשה בשביל פקוח נפש בהשבעות ובקמיעות, כי אין זה חכמה, כי מקצר אדם חייו וחיי זרעו, ואין דוחין נפש מפני נפש. וכתב תמים תהיה עם ה' אלהיך, אין לאדם לעשות אלא להתפלל להקב"ה על כל נגע ומחלה, ועל כל צוקה וצרה" עכ"ל.

מכאן יש ללמוד כמה סכנה יש בעניינים אלו של השבעת שדים, וא"כ אף אם מצינו שהדבר מותר באופנים מסוימים, אין זה אלא לעיקר הדין, ולמי שלא איכפת ליה להכניס עצמו לסכנה.

אך למעשה ברור שיש להתרחק מכל זה והדומה לו, ולהרחיק עצמו מן הסכנה, ותמים יהא עם ה' אלוהיו.



סיכום

העולה מן האמור:

א. לדעת השו"ע, להשביע שדים לצורך, כגון לצורך רפואה או להודיע על גניבה שגנבו לו, אין איסור בדבר מן הדין. אע"פ שגם בזה ראוי לכתחילה לחוש לדעות הראשונים הסוברות שגם שאלה זו היא באיסור תורה.

ב. ואע"פ שאין בדבר איסור, יש לאדם להתרחק ממעשים אלו, משום שהעסק עם השדים גורם סכנה רוחנית וגשמית לאדם השואל בהם ולזרעו.

ג. לדעת השו"ע אסור מן הדין לבקש מן השד לעשות עבורו דבר מה, והוא אסור מן התורה משום כישוף.



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

ישיבה במקום אביו בבית הכנסת לאחר מותו

שאלות

- א. האם רשאי הבן לשבת במקומו הקבוע של אביו בבית הכנסת לאחר פטירת אביו?
- ב. האם מותר לילדים לשבת בכיסא הקבוע של הוריהם בביתם לאחר פטירתם?
- ג. האם רשאי רב בית כנסת לשבת במקומו הקבוע של הרב הקודם?



תשובה

א. מצוות מורא אב

בגמ' קידושין (דף ל"א ע"ב) מובא: "ת"ר: איזהו מורא ואיזהו כיבוד. מורא – לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו. כיבוד – מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא".

וקודם לכן מובא בגמ' (שם): "ת"ר: מכבדו בחייו ומכבדו במותו. בחייו כיצד? הנשמע בדבר אביו למקום לא יאמר: שלחוני בשביל עצמי, מהרוני בשביל עצמי, פטרוני בשביל עצמי, אלא כולוהו בשביל אבא. במותו כיצד? היה אומר דבר שמועה מפיו לא יאמר: כך אמר אבא, אלא כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו. והני מילי תוך שנים עשר חודש, מכאן ואילך אומר זכרונו לברכה לחיי העולם הבא".

ובאיזה מקום אסור לו לכן לעמוד במקום אביו משום מורא? רבינו ירוחם (נתיב א' חלק ד') כתב בשם הרמ"ה שאסור לו לעמוד בכל מקום שהוא מיוחד לאביו, כמו למשל מקום תפילתו. ומוסיף שהאיסור לשבת במקומו נוהג גם במקום שהוא רגיל להסב בביתו. ורש"י כתב (גמ' שם) שאיסור העמידה הוא במקום המיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו בעצה.

והשו"ע (יו"ד סי' ר"מ ס"ב) פסק כרש"י והרמ"ה וז"ל: "איזו מורא? לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו או מקום המיוחד לו להתפלל, ולא ישב במקום המיוחד לו להסב בביתו, ולא סותר את דבריו ולא מכריע את דבריו בפניו וכו'".



ב. איסור ישיבה במקום האב – רק בחייו

מהשוואת הגמרות המובאות לעיל מוכח לכאורה שחובת כבוד אב ואם קיימת גם לאחר מותם, וכפי שפירטה הגמרא, משא"כ מורא אב ואם, שמהגמ' משמע שדין זה קיים רק בחייו אביו. ואף בכבוד יש עניינים ששייכים לאחר מותו ויש עניינים ששייכים רק בחייו. ואכן, רבי

אברהם מן ההר (בדבריו שנדפסו כתוס' ר"י הזקן על הגמ' שם) כתב בעניין מורא: "אינו יושב במקומו שהוא יושב ממש... ומסתברא דכל הני דווקא בחייו" משמע דלאחר מותו מותר לשבת במקומו.

וכדברים אלו, שהלכה זו נוהגת בחייו דווקא, מצאתי רמז במכילתא על שמות (יתרו בחדש פרשה ג' י"ג), הדורשת את הפסוק "במשוך היובל המה יעלו בהר" (שם י"ט י"ג): "ר' יוסי אומר מכאן אמרו לא מקומו של אדם מכבדו אלא הוא מכבד את מקומו. מכאן אמרו כל זמן שהשכינה בהר כל הנוגע בהר יומת, נסתלקה שכינה הכל רשאים לעלות בהר". והרי השווה הכתוב מורא אב למורא מקום, כמובא בגמ' קידושין (דף ל' ע"ב), א"כ כמו שכשאים במקום השראת שכינה אין מורא ומותר לעלות להר, ה"ה שכשאים אב (מת) אין מורא, ויכול לישב במקומו.

וכן נראה מדויק בדברי הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ו ה"ג) שכתב: "איזה הוא מורא ואיזה הוא כבוד. מורא לא עומד במקומו ולא יושב במקומו. ולא סותר את דבריו ולא מכריע את דבריו. ולא יקרא לו בשמו לא בחייו ולא במותו, אלא אומר אבא מרי". הרי מפורש שרק לגבי שם אביו אמר הרמב"ם שאין לקרוא לאביו בשמו לאחר מותו – משמע ששאר הדברים נאסרו רק בחייו ולא לאחר מותו. ואף השו"ע (שם) כתב: "איזה מורא, לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו, או מקום המיוחד לו להתפלל, ולא ישב במקום המיוחד לו להסב בביתו... ולא יקראנו בשמו לא בחייו ולא במותו" וכו' הרי מפורש שרק לקרוא בשמו נאסר לאחר מותו, משא"כ שאר הדברים שהזכיר.

ולכאורה יש להביא ראיה הפוכה מהירושלמי פאה (פ"א ה"א) בסוגיית עד היכן כיבוד אב, שמוכא בגמ': "אמר ר' חזקיה גוי אשקלוני היה וראש פטרבולי היה ואבן שישב אביו עליה לא ישב עליו מימיו וכיוון שמת אביו עשה אות ויראה שלו". ומשמע מהגמ' שהחיוב הוא גם אחרי מותו לא לשבת במקומו, אלא שבשו"ת צ"א (חט"ו סי' מ"א אות ב') הביא בשם ספר לחיים מירושלים להגר"ח פלאג"ז ז"ל על הירושלמי שדחה זאת וכתב: "דמהכא ליכא הוכחה דהרי מגוי אין ראיה דהפריז על המדה... דאיך נלמוד מנכרי שלא ראה אור תורה, וכ"ש בזה דעשה שטות לעשותו מוקצה לע"ז הבל המה מעשה תענועים". עיי"ש.

וכן כתב הגר"ח פלאג"ז בספרו חיים ביד על יו"ד (סי' קכ"ה סעיף מ"ח), דמהרמב"ם והשו"ע יש לדקדק דלאחר מות אביו מותר לישב במקומו. וה"ה לישב במקום של רבו, שמשמע שלאחר מותו שרי (עיי' רמב"ם הלכות ת"ת פ"ה ה"ה וה"ו) וכן הוכיח מהדקדוק בדברי הגמ' כנ"ל.

אלא שהוסיף: "דנהגו דלמרבין תורה מכסים מקומו בבגד בבית הכנסת שלו וזה משום עגמת נפש, שיסתכלו בחסרונו, ולא ישב איש זר". והוסיף שמפני כך אף נאסר בבית מדרשו של אביו וכן בביתו, מפני ע"ה הרואים, שלא ידעו להבחין בין ביתו ובית מדרשו לבין בית הכנסת המרכזי.

ורצה להביא ראיה משלמה, שישב על כסא אביו, אך דחה ראיה זו, דהרי דוד הושיב את שלמה על כסאו בחייו ונתן דוד הודאות לה' שבנו שלמה ממשיך את ממלכתו ולכן הותר, אך אולי במקרה דידן ייאסר.

אך הוא מסיק במסקנתו, דאם הוא אביו ורבו המובהק, ראוי להחמיר שלא ישב במקומו עד עבור י"ב חודש, דאע"ג דמן הדין מותר, מ"מ יש חשש לע"ה שלא מבינים. ועוד, דעד סמוך לי"ב חודש נהגו לשים עששית דולקת לעילוי נשמתו "הו"ל כאילו הוא פה עמנו כמו בחייו והנכנס והיוצא מסתכל בעששית דולקת בזוית הבית ובהיכלו כבודו חופף עלינו שם בביתו ובחומותיו".

אך המעיין היטב בדבריו יראה הבחנה בין המרביץ תורה לרבים, שכיסו את מקומו כל י"ב חודש, מפני עגמת נפש לכבדו ולהבליט את חסרונו, ובין בנו, שאם ישב במקומו אדרבה "בבית מדרשו ובביתו יהיה קורת רוח לאב דתחת אבותיך יהיו בניך". ורק בגלל עמי הארץ הרואים, שלא מסוגלים להבין הבחנה זו, החמיר שלא יישב במקום אביו כל י"ב חודש. אך מוכח מדבריו שאב שלא הרביץ תורה לרבים, ולא נהגו לכסות את מקומו, אדרבה כשבנו יישב במקומו הרי זה קורת רוח לאביו ולא חוסר כבוד.

ואכן, כך נראה מסברה, שהרי מה שאין לבן לשבת במקום אביו הוא מטעם שלא יראה את עצמו כשווה אל אביו, וכמו שכתוב בספר מעם לועז (קדושים י"ט), ומשמע שלאחר מותו, ליכא להאי טעמא.

וכן מצינו בראשונים שמוכח כן, מהא דדנים לגבי חזקת מקום של בן במקום אביו בבית הכנסת. בשו"ת הרא"ש (סי' ג') כתב דמקומות בבית הכנסת נבחרים לפי חכמה – זה דווקא בבית הכנסת שאין בו מקומות קבועים "אבל של בית הכנסת שאדם מוריש לבניו אטו אדם גדול שישב בראש והוליד בן פריץ יפנה את מקומו ויושב גדול במקומו? לא יעשה כן, אלא בנחלתו ידבק ומקומו אל ינח וישכון וישב בראש אעפ"י שאינו ממלא מקומו". הרי מפורש כתב, שאדם יושב במקום אביו שנפטר, ואפי' אם הבן הוא 'פריץ' הרי הוא יושב במקום אביו, שהרי זו כירושה.

ולכן כתב הרדב"ז (ח"ב סי' תרכ"ח) דכל זה במקומות הקנויים בכסף "אבל במקום שאין המקומות קנויים, כגון ירושלם, מושבין זקן במקומו, והוא יושב במקום הראוי לו, אפילו החזיק אביו לישב במקום ההוא שלש שנים אין זו חזקה". וכל זה במקום שהיה אביו ת"ח גדול ובנו אינו ראוי לירש את אביו, אך הוסיף הרדב"ז: "ומ"מ אם הבן הגון אעפ"י שאינו ממלא מקום אביו ממש, יושב במקום אביו". הרי מפורש שבן יכול לישב במקום אביו אחר פטירתו. ואם המקום קנוי פשיטא שיושב, ואם המקומות לא קנויים, ואביו ישב במקום של חכמים והבן אינו ת"ח, אין ראוי שהבן יישב שם, לא מפני שהוא פוגע בכבוד אביו, אלא מפני שמקום זה שמור לת"ח, ואדם שאינו ת"ח לא ראוי לישב שם, דאין להשוות בין קטן לגדול.

וכן מוכח מספר חסידים (סי' תת"א) דכתב: "אין יכולים מדין תורה לקבוע מקום בבית הכנסת לירשו. וראיה דאמר ר' יונתן לא שנו אלא שבידם למכור בית עם, אבל בהכנ"ס לא, כיוון דמעלמא אתי הוי של רבים ולא מצי לזבוני ליה. ועוד הרבה ראיות. ומה שיושבים במקום אבותיהם כדי שלא יעשו מחלוקת. וזה לא יתכן שיאמר אחד יש לי שני מקומות בביהכנ"ס אחד מאבי ואחד מאבי אבא, אמכור אחד מהם או אני לא אתן לאדם לישב שם אלא למי שאני חפץ, לאו כל כמיניה, ישב במקום אחד ואין לו רשות במקום אחר".

הרי מבואר מדבריו, שמעיקר הדין אין ירושה במושב אביו, כי בית הכנסת הוא לא מקום פרטי, אלא מקום של רבים. ואעפ"כ הנהיגו שבן יישב במקום אביו, לא מדין ירושה אלא כדי למנוע מריבות ומחלוקות. אך לא עלה בדעתו של ספר חסידים לאסור לשבת במקום אביו מדין מורא אב. הא קמן, שלאחר מותו אין דין זה קיים.



ג. דין מיוחד לקבר שנכרה עבור אביו

אלא דא"כ קשה, שהרי השו"ע פסק (יו"ד סי' שס"ד ס"ז) דהחוצב קבר לאביו, וקברו במקום אחר, לא יקבר בו עולמית משום כבוד אביו. הרי שדין כבוד אביו (מקום הקבר) נוהג גם לאחר מותו.

ותירץ בשו"ת ציץ אליעזר (שם) דאין קושייה מקבר, דהתם הוא איסור הנאה^(א), ומשום עניין של כיבוד אב אסרו בזה. והרמב"ם (אבל פי"ד ה"כ) פסק, שהחוצב קבר לאביו לא יקבר בו אפי' מת אחר, דהקבר הזה אסור בהנאה מפני כבוד אביו. וא"כ אין לזה עניין ושייכות כלל לדין של לא ישב במקומו, שהוא רק משום גדר של מורא. דכבוד מצינו בחייו ובמותו ("מכבדו בחייו ומכבדו במותו") משא"כ בדבר שהוא משום מורא, אין שייך לאחר מותו.

עוד נראה לומר, דישיבה במקום בחייו לא שייך לאסור לאחר חייו. אך קבר, שמראש נחצב לזמן שלאחר מותו, והוקצה במיוחד לכך, א"כ שייך להמשיך בו דין כבוד גם לאחר מותו.



ד. כבוד אביו שלא בנוכחותו

בכלל, נחלקו הפוסקים האם הישיבה במקום אביו (בחייו) נאסרה רק כשאביו נוכח, או אף כשאינו נוכח.

על דברי השו"ע (שם) "לא יישב במקומו" כתב האור-החיים הקדוש בספרו ראשון לציון (דף צד ע"ג): "נראה דדווקא בפניו, אי נמי כשבנ"א יושבים שם על ידו, והוא בא ויושב במקומו של אביו. הא בלאו הכי נראה דשרי, דשלא בפניו אין שם פחיתות כבוד. ודלא כמ"ש הט"ז (שם); וכ"פ ערוה"ש יו"ד סי' ר"מ ס"ט) שאף בפני עצמו אסור, דאטו המקום של אביו קדושה יש בו? ולא מצינו דין זה אלא בביהמ"ק, שאע"פ שחרב עדיין הוא בקדושתו, שנאמר 'והשמותי את מקדשיכם', קדושתם אע"פ שהם שוממים (מגילה כ"ח), וגם התם היינו טעמא כמ"ש חז"ל שמעולם לא זזה שכינה מהכותל המערבי, והו"ל כמו בפניו".

וצ"ע בדבריו, האם יאמר כן גם על מקומו של רבו, כשאף אחד לא נמצא שמותר ליישב עליו, שהרי האיסור ליישב במקום רבו (יו"ד סי' רמ"ב סט"ז) נלמד מאביו מכ"ש לרבו, שכבודו חמור מכבוד אביו (עיין באר הגולה שם אות ל"ה), או דלמא כיוון דכבוד רבו חמור יותר, א"כ אסור בכל גווני. וצ"ע.

(א). הערת הגר"א נבנצל: בהזמנה לא מיתסר.

[ונראה דשורש המחלוקת בין הט"ז לאור החיים הק' הוא, דהט"ז ס"ל דמורא הוא לא רק לכבוד האב אלא לצורך הבן, שיתקבע בבן מורא אב ובכך יכבדו תמיד, וא"כ שייכא אף אם אביו לא נוכח. אך האור החיים הקדוש ס"ל, דמורא זהו לכבוד אביו, וכשאביו לא נמצא א"כ לא שייך הכבוד. ודו"ק].

מדברי האור-החיים הקדוש נלמד ק"ו לבן שמת אביו – אם בחייו, שלא בפניו, מותר, א"כ פשיטא דלאחר מותו נחשב כ'לא בפניו' ויש להתיר.

מ"מ, גם בדעת הט"ז וערוה"ש, שהחמירו שלא יישב הבן במקום האב בחייו אף שלא בפניו, נראה שלאחר מותו שאני, כיוון שלאחר מות האב חשיב הדבר כאילו שינה האב את מקומו ועבר לישב במקום אחר באופן קבוע, שבכהאי גוונא לכולי עלמא מותר לישב במקומו הקודם. וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' ס"א): "דאם האב שינה מקומו בחייו דמותר לישב במקומו הקודם ולאחר מיתה הוי כשינה מקומו לחלוטין. והדברים נכונים להלכה ולמעשה".



ה. נחת רוח לאב שהבן יורש מקומו

לכאורה ניתן היה לומר ג"כ סברה הפוכה – שכאשר האב משנה מקום בחייו וקובע לעצמו מקום חדש, בטל אמנם שם מקום האב מן המקום הקודם ועובר למקום החדש, אך עזיבת מקום האב בגלל פטירתו אינה מפקיעה ממנו את שמו, ואדרבה, הכל קוראים למקום בשמו של אביו! אך אעפ"כ נראה שיש להתיר לבנו לישב שם, כי כל האיסור לשבת במקום אביו זהו מדין מורא וכבוד אב. אך כשאביו נפטר – אדרבה זהו הכבוד הכי גדול לאבא, שהוא יודע שבנו ממשיך דרכו בתורה ובתפילה ומתפלל במקומו וממלא מקומו. וכפי שכתב בפרוש החיים ביד (שם): "יהיה קורת רוח לאב דתחת אבותיך יהיו בניך". וכמו שבשלמה שישב על כסא אביו זה עשה נחת רוח לאביו, כן הוא אף בבן רגיל, ואף אם האב לא כתב צוואה על כך, הוי כמין צוואה.

ורק בת"ח גדול, דבלא"ה לא יישבו במקומו, כתב החיים ביד לא לישב י"ב חודשים, אך זהו מדין כבוד תורה של כל המתפללים, ובנו כלול ביניהם. וכפי שמצינו בגמ' כתובות (דף ק"ג ע"א) לגבי צוואתו של רבינו הקדוש, שאמר "מטה תהא מוצעת במקומה". אך שם, בלא"ה אין ללמוד למקומות אחרים, כי הגמ' הסבירה, שרבי גם לאחר מותו היה מגיע כל ערב שבת, וזו בחינת צדיקים שגם לאחר מותם קרויים חיים ואף היה מוציא אותם בקידוש (עיין שבת קנ"א ע"ב וכן ספר חסידים סי' תתשכ"ט). אך מקום של אדם רגיל, כיוון דאם בנו לא יישב במקומו, מישהו זר יישב במקומו, א"כ הסברה אומרת, שהנחת-רוח הגדולה יותר לאביו היא שבנו ישב במקומו דווקא, ולא אדם זר.

ושמח לבי שמצאתי סברה זו בספר דברי הרב לגאון הרב צבי שכתר שליט"א (עמ' רכ"ז ד"ה ניחום אבלים), שכותב בשם רבו הגרי"ד סולובייצ'יק וצ"ל וז"ל: "המנהג המקובל הוא שאומרים 'המקום ינחם אתכם וכו'". ומקורו בפ"ק דגמ' שבת (י"ב ע"ב). וצריכים להבין מאי טעמא משתמשים בביטוי ה"המקום" במאמר זה, ולא אומרים "שהקב"ה ינחם אתכם".

והציע בזה רבינו (הגר"ד), דמצוות כבוד אב נוהגת בין בחייו ובין לאחר מותו, אלא שמשנתנית היא באופייה לאחר מיתת האב, דהיינו, דבחייו קיימא לן שלא ישב במקומו, אך לאחר מותו האופן הכי נכון להראות כבוד לאביו הוא שימשיך הבן להיות בדווקא במקומו, דהיינו בהמשך המסורה שקיבל מאביו, לכן אנו אומרים "המקום ינחם וכו'", כלומר זה שהבן ממשיך במקומו של אביו ישמש כנחמה לכל המשפחה, שזה מורה על כך שעבודת הנפטר לא היתה לבטלה ולא יגע לריק".

וא"כ סברה זו נכונה בין בעניינים רוחניים, שהבן ממשיך דרך אביו, ובין במקומו הפיזי ממש שהבן ממשיך לישב במקומו (דאחרי המעשים נמשכים הלכות). וזהו פשט הביטוי "ממלא מקום" שבן הממלא מקום אביו הרי זה כבודו, והדברים מאירים.

ולפי דברים אלו יוצא, שאף ת"ח גדול שהורה לרבים, ובנו ממשיך דרכו ומרביץ תורה לרבים באותו בית מדרש, א"כ בי"ב חודש שלאחר הפטירה אין ראוי לישב במקום אביו, מפני כבוד התורה ומפני עגמת נפש, להדגיש את חסרון הרב, ובייחוד כשהנר לזכרו דולק, וזכרו ונוכחותו עדיין מורגשים וכפי שכתב החיים ביד. אך לאחר שנים עשר חודש – אדרבה, זהו כבוד אביו האמיתי – שבנו הוא ת"ח הממשיך דרכו בקודש, והתורה לא משה מזרעו. וא"כ ראוי שהבן יישב במקום אביו דווקא.



ו. מקום מושבו של ממלא מקום הרב שנפטר

אמנם, כאשר ממלא מקום הרב שנפטר אינו בנו, אלא ת"ח אחר, יש לעיין שמא מכיוון שכבוד רבו ויראתו חמורים יותר מכבוד אביו ויראתו (שם סעיף א'), אסור יהיה לשבת במקומו אף לאחר מותו [אף שמדברי השו"ע משמע שאין דין זה נוהג לאחר מותו, מדלא הזכיר זאת במפורש (ביו"ד סי' רמ"ב סט"ו), אף שבסעיף ט"ז כתב כן במפורש לעניין איסור קריאה בשם רבו לאחר מותו].

ואכן, חזינן בשיבתנו, ישיבת מרכז הרב, שלאחר פטירתו של ראש הישיבה מרן הרצ"ה קוק זצ"ל, הקפיד ממלא מקומו, מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל, להמשיך לשבת ב"מזרח" בצד השני של ארון הקודש ולא עבר מקום להיכן שישב הרצ"ה. ומכאן, שראוי להחמיר בכבוד תורה ולא לשבת באותו מקום של ראש הישיבה הקודם, דראוי להחמיר בכבוד תורה. ובפרט שזהו חינוך לציבור, שכשהציבור יראו שהרב מכבד את הרב הקודם, אף הם ילמדו ממנו לכבד ת"ח.

ואף בקהילתנו בידי הוה עובדא, שנשאלה השאלה, האם ראוי שהמרא דאתרא יישב במקום של הרב הקודם מו"ר הרב יחזקאל דאום זצ"ל (ובפרט, שלאחר פטירתו ישב שם זקן אחר שהיה כבד שמיעה) או ראוי שיישב במקום אחר, והמקום של הרב יישאר מיותם. ושאלתי את מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א והורה לי להשתדל לא לשבת במקומו ממש, אלא ליד אותו מקום, אא"כ בית הכנסת מלא במתפללים, ואם לא יישב המרא דאתרא במקום הרב הקודם ישבו שם מתפללים אחרים (או ילדי של הרב הנוכחי), שאז ודאי עדיף שהמרא-דאתרא הנוכחי יישב שם.



ז. מסקנה

א. מדין מורא אב ואם אסור לילדים לשבת במקום הקבוע של הוריהם, בין בביתם ובין בבית הכנסת (כמבואר בערוה"ש יו"ד סי' ר"מ ס"ט שאף ישיבה במקום האם בעזרת נשים בכלל האיסור).

ב. נחלקו האחרונים אם דין זה נוהג שלא בנוכחות ההורים. ר"ח בן עטר מתיר לשבת, דס"ל דלמקום אין קדושה, והט"ז וערוה"ש אוסרים. ומכיוון שזו מחלוקת באיסור דאורייתא, ראוי להחמיר בדבר. אמנם, כשבית הכנסת מלא במתפללים, ואביו לא נמצא בו, כתב ערוה"ש (יו"ד סי' ר"מ ס"ט) דנהגו שהבנים יושבים במקום אביהם, דכיוון דהמנהג כך, הוי כאילו נתנו להם רשות, ואין האב מקפיד על כך.

ג. אם שינה האב את מקומו הקבוע ועבר למקום אחר, לכו"ע מותר לבן לשבת במקום הקודם.

ד. אחר פטירת האב, מותר לבן לשבת במקומו בבית הכנסת ואף ראוי לנהוג כך מהטעמים דלקמן:

א. לדעת תוס' ר"י הזקן (רבי אברהם מן ההר), האיסור לשבת במקום האב חל רק בחייו, אך לאחר מותו אין איסור בכך. ודבריו מדוקדקים מדברי הגמ'.

ב. לדעת הרא"ש, הבן יורש את מקום אביו בבית הכנסת, ומכאן מוכח שמותר לו לשבת בו (אא"כ היה האב ת"ח מראשי הקהל).

אמנם, הרדב"ז כתב שדברי הרא"ש (ס"ק ב') אמורים רק בבתי כנסת שיש בהם מקומות קבועים הנרכשים בממון, אך נראה, שגם במקומות שאין משלמים ממון עבור רכישת מקום מסוים (כיישובנו), אלא משלמים דמי חבר קבועים עבור אחזקת בית כנסת, וספסלי בית הכנסת הקבועים מיועדים עבור תושבי הקבע, והאורחים מתיישבים במקומות פנויים – דין המקומות הקבועים כדין מקום שנקנה בכסף (בין אם דמי החבר משולמים במישרין לגבאי בית הכנסת, ובין אם הם מגולמים בתוך מיסי היישוב הקבועים). וע"כ פשוט שגם לדברי הרדב"ז רשאי הבן לישב במקום אביו לאחר פטירתו.

ג. לדעת ר"י החסיד, אף יש עניין שהבן יישב במקום אביו לאחר פטירתו, ובכך נמנעות מחלוקות מיותרות על מושבים בבית הכנסת.

ד. יש שכתבו (שו"ת אז נדברו) שפטירת האב מתירה לבן לשבת במקומו, כדין אב ששינה את מקומו ועבר לשבת במקום אחר.

ה. לדעת הגרי"ד סולוביץ'יק, מצוות כבוד ומורא אביו משתנית באופייה לאחר מיתת אביו, ואם בחייו הם באים לידי ביטוי באיסור לשבת במקומו הקבוע, לאחר מותו, אדרבה, כבוד האב הוא שיישב הבן במקומו, ובכך הוא גורם נחת רוח לאביו המנוח, שממשיך את דרך אבותיו המסורה שקיבל מאביו, וממשיך את דרך ישראל סבא.

ו. סברת הגרי"ד (לעיל ס"ק ו') שייכת אף אם האב היה תלמיד חכם שייחדו לו מקום בבית המדרש, והבן אף הוא תלמיד חכם שראוי לרשת את תפקידו – שאף בזה מתכבד האב אחר מותו בישיבת בנו על כסאו. אך ראוי להחמיר, שכל שנים עשר חודש, לא יישב במקום אביו,

מפני שאז נוכחותו של האב עדיין מורגשת בציבור, והדבר יכול להתפרש בעיניהם כפגיעה בכבוד האב.

ז. ת"ח אחר (שאינו בנו), המתמנה לשאת את עול הרבנות או את ראשות הישיבה לאחר פטירת הרב הקודם, ראוי שישב בסמיכות למקום ה'מרא דאתרא' הנפטר, ולא במקומו ממש.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

האם חייב האדם בתלמוד תורה בזמן שעסוק בצורכי גופו

א.

חידושו של האבן האזל דבשעה שאדם עוסק בצרכי גופו – פטור הוא ממצות

תלמוד תורה

נודע בשערים המצוינים בהלכה, חידושו של הגרא"ז מלצר זצ"ל בספרו אבן האזל (מלכים ג, ה), כאשר מבאר הוא את דברי הרמב"ם (שם): "מלך אסור לשנות דרך שכרות שנאמר אל למלכים שתו יין, אלא יהיה עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה". והקשה האבא"ז, דהלא כל ישראל מצווים לתלמוד עד יום מיתה. ואם כן, מה התחדש במלך יותר מאשר בכלל ישראל.

ותירץ: "ונראה דכאן אנו דנין באיסור המלך לשנות אף שרוצה להתענג בשתיה, וכן בהל' ו' שרוצה להיות מצוי אצל אשתו וזה אינו אלא במלך אבל הדיוט מותר לו להתענג אף שזה יגרום לבטול תורה בהכרח ע"י השיכרות או בעילות נשים, ולהדיוט אינו אסור אלא לבטל תורה בלי כל סיבה שאז אם הוא מסיר לבו מהתורה עובר על ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך ועוד הרבה פסוקים מחיובי ת"ת וע"י בספר מעלות התורה בתחילתו שמנה יותר משלשים מ"ע ומל"ת על ביטול תורה".

מבואר בדברי הגרא"ז מלצר זצ"ל, דכאשר מתעסק ההדיוט בצרכי גופו להתענג, אזי פטור הוא ממצות תלמוד תורה, ורק כאשר הוא יושב ובטל או נתבע על ביטול תורה.



ב.

יקשה מדברי הבית יוסף על חידוש זה

הנה, בגמ' בברכות (יא, ב) איתא: "מאי מברך? אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה".

ובבית יוסף (או"ח מז) הביא את קושיית השואל ששלחה לרשב"א, וזה לשונו: "כתוב בתשובות הרשב"א (ח"ז סי' תקמ): שאלת, כשאנו מברכים על התורה בכל בקר, למה אין אנו מברכים לאחריה. תשובה: קריאת התורה מצוה ואין מברכין על המצות לאחריהם, וכמו שאמרו בפרק בא סימן (נדה נא, ב) וכו'".

אולם הבית יוסף עצמו מתרץ באופן אחר: "ולי נראה, דאפילו אם היו מברכים לאחר המצות לא קשיא, דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה, ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה, לא שייך לברך לאחריה".

ולכאורה דברי הבית יוסף הללו - שאין שעה שאין האדם חייב בה לעסוק בתורה, מהווים סתירה ליסודו של הגרא"ז מלצר, דכאשר אדם עוסק בצרכי גופו פטור הוא ממצות תלמוד תורה [וראה עוד להלן מדברי הצ"ח, שהוכחנו דלא כאבהא"ז].

ג.

לימוד התורה הוא חיוב שמגיע מאליו כשאינו עוסק בצרכי גופו

יש לדון ביישוב הדברים, דלכאורה יש להביא ראיה לדברי הבית יוסף ממה שכתבו התוס' (ברכות יא, ב ד"ה שכבר): "ואם תאמר, מאי שנא מסוכה שאנו צריכים לברך על כל סעודה לישב בסוכה. ויש לומר, דשאני תורה שאינו מיאש עצמו - דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב (יהושע א, ח) והגית בו יומם ולילה, והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק, אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה".

גם מדברי התוס' הללו משמע לכאורה דלא כאבהא"ז, דהלא כתבו התוס' דאינו מיאש עצמו כל היום, היות שכל שעה אדם מחויב ללמוד, וילפינן לה מוהגית.

אמנם, אמר לי הגאון רבי צבי ראם שליט"א, על דברי התוס' הללו, די"ל דאף אי נימא שבשעה שעוסק בצרכי גופו פטור הוא באותה השעה מתלמוד תורה, מכל מקום דעתו על עסק התורה שלאחר מכן, ו'אינו מיאש עצמו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד'. אם כן, נמצא שליכא היסח הדעת מהלימוד שמיד לאחר שאדם גומר לעסוק בעסקי גופו, מחויב הוא ממילא בתלמוד תורה בכל רגע פנוי. משא"כ בסוכה, דהוי חיוב המתחדש כשירצה לאכול.

מעתה י"ל, דזו גם כוונת הבית יוסף, דהיות שממילא כאשר הוא גומר את צרכי גופו חייב הוא בתלמוד תורה, בלא התחדשות, אם כן נמצא שלא הסתיים לרגע חיובו, אלא דכשהוא עוסק בצרכי גופו לא חייבתו התורה בשעה זו. אכן, מיד כשמסיים חוזר לחיובו תיכף ומיד בכל שעות היממה, ומשום כך אין מברכים לאחריה.

ד.

הוכחה מדברי הצ"ח דלא כחידוש האבן האזל

אמנם, נראה להוכיח מדברי הצ"ח (ברכות ס, ב) דלא כאבן האזל, ולדעת בעל הנוב"י, האדם מחוייב בתלמוד תורה בכל עת ובכל שעה ובכל חלקי היממה. הצ"ח מבאר את הגירסא בסיום השכיבנו בלילה: "ותן חלקנו בתורתך", שזו התנצלות, שהגם דמחוייבים אנו ללמוד בכל עת, ואף שהשינה הכרחית לאדם, מכל מקום היות שאנו מבטלים בזה את חיוב תלמוד תורה לאונסנו, אנו מתנצלים שאין זה פריקת עול תורה.

וזה לשון הצ"ח: "שתשכיבני לשלום ותן חלקי בתורתך. בסידורים שלנו לא נזכר ותן חלקנו וכו', גם ברא"ש וברמב"ם לא נזכר דבר זה, ואמנם הגירסא כאן היא ברי"ף (מד, א). והטור בסי' רל"ט כתב שרב עמרם הוסיף בה וכו'. ותמהני שלא כתב שהיא גירסת הרי"ף. ואמנם לתת טעם

על בקשה זו בשעת הליכה לשינה, נראה משום דכתיב והגית בו יומם ולילה (יהושע א, ח), והחייב על האדם לעסוק בתורה ובמצות תמיד בכל עת, ובשעת שינה האדם בטל מתורה ומצות, אלא שהוא דבר הכרחי להאדם מצד שהוא אדם, ולכן שלא יוחשב כאילו הוא פורק מרצונו עול התורה מעליו, ולכן מתפלל אז באותה שעה ותן חלקנו בתורתך וכו'".

ומבואר בדבריו, דיש ביטול תורה בזמן השינה, ומבטל בזה מצות והגית, ומכל מקום זהו לאונסו, דזהו מהכרחי הגוף. ומבואר דלא כאבן האזל שנקט, כי בשעת העסק בצרכי גופו אינו מבטל תורה ואינו נחשב כמחוייב בוהגית.



הרב עמנואל מולקנדוב*

פתח תקווה

ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו – קודם המילה או לאחריה

הנה, בענין זה נחלקו ב' מגדולי הדור האחרון: מרן הגרע"י זצ"ל, בשו"ת יבי"א (ח"ז יו"ד סי' כ"א), האריך לבסס את מנהג ירושלים, שמברכים ברכת להכניסו קודם לברכת המילה. אולם, הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן (ח"א יו"ד סי' כ"ב וז"ל סי' ה') חלק עליו וביסס את מנהג מרוקו ושאר ארצות, שמברכים לאחר ברכת המילה וכדעת מרן השו"ע ביו"ד בסי' רס"ה. ונבאר את הדברים בס"ד.

בגמ' שבת קל"ז ע"ב איתא: "ת"ר המל מברך על המילה, אבי הבן מברך להכניסו בבריתו וכו', העומדים שם אומרים כשם שהכנסתו וכו'". ומפשטות דברי הגמ' נראה שברכת על המלה קודמת לברכת להכניסו, אולם מעט מן הראשונים כתבו שיש לברך ברכת להכניסו קודם, וכתבו ליישב בב' אופנים. התוס' שם (ד"ה אבי) כתבו שרשב"ם גרס אבי הבן קודם המל משום שלהכניסו להבא משמע, ועוד שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, והנהיג כן לברך להכניסו קודם על המלה עי"ש. וכ"ד היראים מצוה ת"ב (ובישן מצוה י"ט, והובא בהגמ"י הלכות מילה רפ"ג), ושם כתב ליישב את הגמ' באופן אחר, וז"ל: "ואע"ג דמתניא אחר המילה – פירש ר"ש זצ"ל (כצ"ל, וכפי שכבר כתב בפירוש עמודי הארזים שם, ולא 'רש"י' כלפינו, דהא כל הראשונים הביאו בזה מחלוקת רשב"ם ור"ת) שאומר אותה קודם המילה דכל המצוות מברכין עליהן עובר לעשייתן, והא דלא אקדים תנא למיתני קודם המילה – משום דלא פסיקא ליה, שפעמים שאין אבי הבן לשם, וברכה דפסיקא ליה הקדים" עי"ש. ור' יוסף אבן פלאט בפסקי ברכות בספר הפרדס (ערנריך עמ' ר"ב) כתב שבצרפת נוהגים לברך ברכת להכניסו קודם על המלה עי"ש, וכן במחז"ן (עמ' 626) איתא: "ומברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו מידי דהוה אכל מצות שמברך עליהן עובר לעשייתם וכו'" [אולם, יש שם תוספת]: "כך אומר הגאון, אבל לא כך נהגו העלם לברך להכניסו עד לאחר מילה" עי"ש, ובספר המנהיג (ריש הלכות מילה) כתב ששמע שכן המנהג בפאס לברך להכניסו קודם המילה עי"ש.

ויש להוסיף עוד את מה שנדפס בקובץ חצי גבורים (קובץ ז' עמ' ה') מספר איסור והיתר מכתב יד – חיבור שהמוציא לאור שם ייחסו לתקופת ר' מימון אביו של הרמב"ם, ושם כתב: "יוציאו אביו ויברך להכניסו וכו' אח"כ שהחיינו ויאמר מי שנמצא כשם שהכנסתו וכו' אח"כ יברך המוהל לפני שימול על המילה וכו'" עי"ש.

אולם, דעת שא"ר וגאונים לברך אחר המילה, וי"א אף אחר הפריעה, וכמו שנבאר.

(* תודתי נתונה לרב אהרן גבאי שליט"א, שעבר על המאמר והעיר והאיר עיני בכמה ענינים.
(א). עדיין לא יצא מהדורה חדשה לחלק זה של המחז"ן, כך שקשה לידע מנין ושל מי תוספת זו.

הנה, השאלות בפרשת וירא (סי' י') ובה"ג בהלכות מילה, הלקח טוב והשכל טוב בפרשת לך לך העתיקו את דברי הגמ' הנ"ל כלפנינו, וסתמו כפירושו שמברך לאחר המילה, דאם כדברי היראים – הו"ל לפרש כן ולא לסתום, דהא פשט הדברים הוא שהברכות כסדרן. וכן דייק ספר האשכול (ח"ב עמ' 9) מדברי בה"ג, וז"ל: "ובהלכות מקדים ברכת המל לברכת אביו הבן, והכי שדר רב שר שלום דהכי נהוג בשתי ישיבות" וכו' [כדלקמן] ע"ש.

ובאמת, שרע"ג בסידורו הביא את דברי רב שר שלום גאון [וממנו הוא בעיטור ובטור ובעוד ראשונים, וכ"ד ר"ש בר נתן בסידורו פי"ו], וזת"ד אינו מברך אלא לאחר המילה וכו' דחיישינן שמא תתקלקל המילה וכו' וא"ת שחיטה ותקיעה נמי ניחוש – לא דמיין, דהנך בידו אבל מילה ביד אחר וכן מנהג בשתי ישיבות ע"כ [וכ"ה בסתמא בשו"ת מעשה הגאונים סי' מ"ה]. וכ"ד רס"ג בסידורו (עמ' צ"ח), וז"ל: "המוהל מברך וכו' אח"כ חותך הערלה ופורע ואחד הנמצאים מקריא לפני אבי הילד ברוך וכו' להכניסו וכו'" ע"ש. וכ"כ המכתם בפסחים ז' [והובא בארח"ח אות ז'] ע"ש.

וכ"ד העיטור (דף נ"ב ע"ד), וכמו שהביא הטור, אלא שבעל העיטור הקשה על טעמו של רב שר שלום גאון, דא"ה גם בברכת המילה ניחוש שמא יתקלקל, ולכן פירש שכל מצוה שנעשית ע"י אחרים, כמו כאן שאבי הבן מברך והמוהל מל, מברכים לאחר עשייתה, ושכ"כ ר' יעקב וכן עמא דבר ע"ש. וזהו טעמו של ר"ת המובא בתוס' שבת (קל"ז ע"ב)². וכן הסכים או"ז (סי' ק"ז) ע"ש. וכ"ד הראב"ד והרמ"ך (ספ"ג מאישות), ומטעם שהמצוה תלויה באחרים ע"ש, וכן הסכים ר"פ בהגהות סמ"ק (מצוה קנ"א אות ל"ו) ע"ש.

וכן המנהיג (ריש הלכות מילה) הביא את דברי רב שר שלום גאון ור"ת והסכים לזה, ושם כתב הטעם בשם ר"ת [והוא מספר הישר סי' רפ"ה, אלא ששם הוא בשיבוש] וז"ל: "והלמ"ד דהיא משמע להבא ר"ל להכניסו בבריתו שכבר עשינו, ולא להכניסו אל הברית כי אם אל המצוות, דעד שלא מל היה ערל ואסור בפסח ובתרומה ושמלוהו יצא לו מכלל הערלות וראוי לחנכו עתה בכל המצוות, וזה הוא להכניסו במצוות בזה שהכנסתיו בברית כבר וכו' לכן אחר מילתו מברך שזכה להכניסו לברית הקב"ה לקבל מעתה כל מצותיו" ע"ש.

וכ"ד הרשב"א בחידושיו (שבת קל"ז), ושם כתב שהטעם הוא שברכה זו ברכת השבח היא ולא ברכת המצוות [ומשם הוא בר"ן בשבת קל"ז ע"ש]. וכ"כ בתשובה ח"ד סי' ר"ו ושכן עושים מעשה אצלם ע"ש. וכ"כ עוד בח"א סי' שפ"ב [ושם כתב הטעם שמא ימלך, וכמו שהביא הב"י גבי מילת ב' תינוקות ע"ש]. וכן אבודרהם בריש הספר הביא את טעם ר"ת המובא בתוס' הנ"ל וטעם הרשב"א [ללא הזכרת שמם] וכתב על האחרון שהוא הנכון ע"ש. וכ"כ ר"י מלוניל וז"ל: "להכניסו וכו' שזיכנו לקיים מצוה זו ולפיכך אין ראוי לברכה אלא לאחר המילה" ע"כ. וכ"ד שה"ל וארח"ח בהלכות מילה, שאע"פ שהביאו דברי הרי"ף שכתב לברך לפני [ע"י לקמן], מ"מ בסדר המילה לאחר מכן כתבו שמברכים אחרי המילה ע"ש.

(ב). ולכאורה נראה שזו גם כוונת רב שר שלום גאון, שרק משום שהמילה נעשית ע"י אחרים חיישינן שמא תתקלקל, וכמבואר בדבריו גבי שחיטה וה"ה גבי ברכת המילה. ולא זכיתי להבין מדוע העיטור לא הבין כך והקשה על רב שר שלום גאון.

וכן בספר מלמד התלמידים לר' יעקב בר אבא אנטולי בפרשת לך לך כתב שהצריכו לברך אחר המילה ג"כ ולומר להכניסו בבריתו של אברהם אבינו וכו' ע"ש. וכן הוא הסדר בסידור הרוקח ובסידור ר"י בר' יקר, וכ"ה בספר החינוך (מצוה ב'), בספר מצוות זמניות (ברכות שער י'), בספר התדיר (הלכות מילה), וכן הסכים בספר הפרדס (שער ט' סי' ו') לדברי רב שר שלום ור"ת ושכן העולם נוהגים, וכ"ד ר' שמחה שהביא הגמ"י, וכן מתבאר מדברי הר"ב תולעת יעקב בסדר הברית ע"ש.

ור' יוסף אבן פלאט, שהובא בספר הפרדס שם, כתב שבכל ארץ לותר מברכים לאחר מילה ופריעה וברומי מברכים בין מילה לפריעה והסכים למנהג רומי ע"ש. וזה כמו שכתב הרא"ש [שהובא בטור], שכן מנהג אשכנז לברך בין המילה לפריעה. וכ"כ עוד ראשונים: כ"כ ראב"ה (סי' רצ"ט) ושכך נוהגים, וכ"ד מהר"ם המובא בהגמ"י שם ושכך נוהגים, וכ"כ המאורות, המאירי (שבת ופסחים ז'), רי"ד, ריא"ז, וכ"ד ר' מנחם (פ"ג מסוכה הי"ב) ע"ש.

וכן הראב"ן (סי' ל"ה) כתב: "ומה שמברך אבי הבן אחר המילה להכניסו בבריתו ולא לפני המילה משום דברכה זו אינה על עשיית המצוה אלא על קיום המצוה על שקיים מה שאמר הקב"ה לאברהם ואתה את בריתי תשמור, ועל המילה היא ברכה של עשיית המצוה, וה"נ אמרינן בתפילין דאע"ג שבירך על הנחתן ביום מברך על סילוקן בלילה לשמור חוקיו משום דכתבי בהו ושמרת את החוקה הזאת" ע"ש.

וכ"ד ר' יעקב הגוזר בכללי המילה שלו (עמ' 80 והלאה), ושם (בעמ' 84) כתב עוד טעם וז"ל: "מברך להכניסו לאחר המילה כמו לברכת התורה שתקנו שתי ברכות אחת לפני הקריאה ואחת לאחר הקריאה, אף הכא נמי ברכה אחת לפני המילה וברכה לאחר המילה" ע"ש.

ומבואר מדברי הראשונים הנ"ל שכן היה המנהג פשוט מימות הגאונים, כפשט לשון הגמ', אלא שיש שכתבו למהר ולברך קודם הפריעה כדי שיהיה עובר לעשייתן ויש שלא חששו לזה, אולם לכו"ע מברכים אחרי המילה וכו"ל.



בירור דעת הרי"ף

הנה, הרי"ף העתיק דברי הגמ' כלפנינו, וא"כ מבואר שעכ"פ יכול לברך לאחר המילה. ואין לומר בדעתו כמו שכתב היראים שהגמ' מילתא פסיקתא נקטה כיון שלפעמים אין מברכים ברכה זו כשאבי הבן איננו – משום שזה דוחק עצום גם בגמ' והוא דעת יחיד בפירוש זה. ועוד שכיון שמי שקורא את דברי הרי"ף מבין בפשטן שהברכה היא לאחר המילה – לא הו"ל לרי"ף להטעות הקורא. ועוד שהרי הרי"ף ידע שכל הגאונים שלפניו הבינו בפשטות שהברכה היא אחרי המילה, ואם הוא חולק עליהם היה צריך לפרש זאת להדיא. ובתשובה סי' רצ"ג [וכ"ה בשו"ת הרי"ף מכת"י שנדפס בישורון כרך י"ב עמ' י"ז] כתב הרי"ף שמברכים ברכה זו עובר לעשייתן וכן באירוסין, וסיים ואם בירך לאחר שמל אם לא פרע עדיין מותר משום דארו"ל מל ולא פרע כאילו לא מל ע"כ. וכן העתיק הארח"ח בהלכות מילה (אות ז') את תשובת הרי"ף בלשון הנ"ל. וזה כדברי הרא"ש בתשובה הנ"ל. ולפ"ז ל"ק הקושיות הנ"ל, דאע"פ דס"ל לרי"ף

שלכתחלה יש לברך עובר לעשייתו – מ"מ כיון שמותר לברך גם לאחר המילה אין זו טעות לכתוב כן.

אמנם, האשכול (ח"ב עמ' 9) והעיטור בדף נ"ב ע"ד [וממנו בשה"ל] העתיקו סיום תשובת הרי"ף להיפך בזה"ל: "ומי שאמר שקודם הפריעה יכול לברך שעובר לעשייתו הוא וכו' ההיא לאו דוקא דפריעה שיירי מצוה הוא ואינו עובר לעשייתה" ע"כ". אולם נוסח זו צ"ע, דהא שיירי מצוה היינו במקום שאינו מעכב, כמו נענוע לולב או שפיכת הדם ליסוד לאחר ההזאות, אבל פריעה מעכבת היא דכאילו לא מל, ושפיר הוי עובר לעשייתו. וזה עדיף טפי מנט"י, שכתבו הראשונים המובאים באו"ח סוסי' קנ"ח שהניגוב הוא חלק מהמצוה והוי עובר לעשייתו, וכ"ש הכא שמעכב בדיעבד, וכמו שכתבו שא"ר הנ"ל בפשטות, דהוי עובר לעשייתו לפני הפריעה. ועוד שלפ"ז קשה איך העתיק הרי"ף את לשון הגמ' כלפנינו והטעה את הקורא, שמבין שלאחר המילה מברכים ולפי דעתו הוי ברכה לבטלה, אע"כ שגם הוא מסכים שאפשר לברך לאחר המילה קודם הפריעה ולכן העתיק את דברי הגמ' שמברך לאחר המילה, ומשמע מיד לאחר המילה קודם שיספיק לפרוע, וכמו שכתב בתשובה הנ"ל דשפיר דמי אע"פ דס"ל שאפשר ואף עדיף לברך לפני עשיית המצוה.

ומה שכתב המנהיג ששמע שבפאס נוהגים לברך קודם המילה – זה מתאים לתשובה הנ"ל, שלכתחלה ס"ל לרי"ף לברך לפני ויתכן שלכן הנהיגו כן שם, אולם אין זה אומר שכן צריך לעשות לעיכובא ולא מהני לברך אחרי המילה וכו"ל. ועכ"פ לא יהא אלא ספק בדעת הרי"ף, ואין לומר שלדעתו יש לברך לפני המילה ולא לאחריה.



בירור דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם ברפ"ג מהלכות מילה: "המל מברך 'קודם שימול' וכו' על המילה וכו', ואבי הבן מברך ברכה אחרת וכו' להכניסו וכו' ואם היו שם עומדין אומרים כשם וכו', ואח"כ מברך אבי הבן וכו' אשר קידש וכו'" עי"ש. וכתב הגמ"י שם: "כסדר הזה שנויות הברכות בבריתא וכן פסק ר"ת וכן עמא דבר וכו'" עי"ש, ומבואר דס"ל בדעת הרמב"ם לפי הסדר שכתב, שהוא כדעת הגאונים ורוב הראשונים, שלהכניסו לאחר המילה. וכן הכס"מ כתב כן בדעת הרמב"ם ודייק זאת מדכתב המל מברך 'קודם שימול' ולא כתב ואבי הבן מברך 'קודם שימול', משמע דס"ל כר"ת דלאחר המילה הוא מברך עי"ש.

אולם, רי"ו (בנ"א סוף ח"ב) כתב שדעת הרי"ף בתשובה והרשב"ם שמברכים לפני עי"ש, וכ"כ מהר"ם אלאשקרי בתשובה (סי' י"ח) בדעת הרמב"ם בחיבור, ועיקר סמיכתו היא על דברי ר"א בן הרמב"ם בספר המספיק שהביאם מכתב יד ותרגומם לעברית. ובדורינו נדפסו הדברים בשלמותם בספר המספיק לעובדי השם (דנה, תל אביב תשמ"ט בעמ' 277), וז"ל [עם מעט הערות בשולי העמוד]: "ויש מי שסבור שראוי שברכת להכניסו תהא לאחר המילה, ונסמך בענין

ג). ומה שכתב אלקי בעהרה לספר האשכול שכנראה התשובה בשו"ת הרי"ף סי' רצ"ג מקוטעת – אינו מובן, דאין זה קיטוע אלא נוסח אחר ושונה לגמרי, שכאן מתיר לברך אחרי וכאן אוסר.

זה במנהג ע"י ראיות שביטולן גלוי אצל מי שיש בו מידה מזערית של הלכות ואין אני סבור כי יש להאריך בהזכרתן. ולרבינו הא"י גאון זצ"ל יש פסק הלכה לפיו אין הקפדה בכך שתהיה לפני המילה או לאחריה. ואבא מארי זצ"ל סבור שהיא לפני המילה, ועפ"י עשה ועשו בנוכחות הלכה למעשה. והראיה שלו על כך מתבררת ממובן לשונם ומהוראת ביטוי הברכה ומההיקש; אשר למובן לשונם – הרי שמדבריהם המל מברך על המילה, אבי הבן מברך להכניסו – ניתן להבין ששתי הברכות שלפני המילה מתחלקות בין המל ובין אבי הבן משום שאין מחלוקת בכך שברכת המל קודם המילה^(ד). ואשר להוראת ביטוי הברכה – הרי שדבריו 'להכניסו' משמעותם קבלת פעולה שתעשה ולא פעולה שכבר נעשתה^(ה), ולשונם בתלמוד – בלבער כו"ע לא פליגי דלהבא משמע וכו'. ואשר להיקש – הרי שברכה זו על מצוה שלשונה אשר קדשנו במצותיו וציונו והנחה כללית בהלכה שכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מטבילה^(ו). ומי שנלחם בכך מתוך תמיכה במנהגו ומביא ראיה המעידה על חוסר ידיעתו את ההלכה אין לשים לב אליו מצד המדקדקים ע"כ.

וכ"כ ר' פרחיה בפירושו לשבת קל"ז, לאחר שהביא את דברי רב שר שלום גאון, וז"ל: "ורבינו משה פריך לכל הני מילי ואומר שזה שסמכת על הקדמת הבריתא ברכת המל קודם ברכת אביו הבן – לאו אסמכתא מעליא היא, שהרי לא באה הבריתא ללמדנו הי מינייהו ברכה נקדימה או נאחר אותה אלא תורף ברייתא זו שבאה ללמדינו ברכת המל וברכת אבי הבן כיצד נוסח הברכה שמברכין. וזה שאמרת שזה שיש בידינו עיקר שכל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן ואמרת אתה חוץ ממצות מילה – דבר זה לא נשמע מעולם, שאם הדבר כמו שאמרת היה להם להתנות ולומר בפירוש חוץ ממצוה מילה כמו שאמרו חוץ מטבילת הגר בלבד היה להם לכלול עמה מצות מילה וכו', ואע"פ שדבר זה רבינו משה ז"ל לא פירש אותו בחיבורו" – אלא המנהג שהיו עושין לפניו והיה מזהיר עליו מפיו כמו שאמרת ע"כ.

אולם, כבר העיר פריימאן בהערתו לשו"ת הרמב"ם [וכן בלאו במהדורות סי' של"א ושל"ב] שנעלמו מעיני ר' אברהם הנ"ל ב' תשובות הרמב"ם שם, שבסי' של"א כתב הרמב"ם שמאחר ואין נוסחתה וציונו לעשות^(ז) – יוכל לברכה קודם המילה או אחריה עי"ש, ובסי' של"ב כתב כן

(ד). צ"ע, דא"כ ברכת אשר קידש ידיד ג"כ נברך קודם המילה משום שגם היא מוזכרת בגמ' מיד לאחר מכן המברך אומר וכו', אע"כ דליכא למילף מינה.

(ה). לפי דברי המנהג שהבאנו לעיל, שהכונה להכניסו בברית המצוות מעתה, כגון פסח ותרומה – ליכא ראיה, וכן לפי דברי הראב"ן אה"נ אין זו ברכה להבא אלא לשעבר כמו לשמור חוקיו, שגם שם הוא בל' ואעפ"כ הוא בלשון עבר. וכן לפי הראשונים שמברכים לפני הפריעה – עדיין הוא לא נכנס בברית והוי לעתיד.

(ו). לפי דברי הראב"ן הנ"ל – גם בברכת לשמור חוקיו ואומרים וציונו ואעפ"כ הוא לשעבר ולא לעתיד. וכן לפי הראשונים שמברכים לפני הפריעה ג"כ הוי עובר לעשייתן.

(ז). צ"ע, דהא הרמב"ם בחיבורו כן בא ללמדנו גם הסדר וגם נוסח הברכה, ולמה כתב את ברכת המילה קודם – כנוסח הגמ', וזו ראיה ברורה כמו שהבין הגמ"י שדעת הרמב"ם כשא"ר.

(ח). בשו"ת יבי"א שם אות ג' הקשה דהא בברכת להכניסו יש וציונו, וכתב שאפשר להגיה 'שהחיינו' במקום 'להכניסו', ולפ"ז אין ראיה מתשובה זו, אלא רק מהתשובה השניה. אולם קשה להגיה כן, דהא בברכת שהחיינו לא שמענו שדנו הקדמונים אם לברך לפני או אחרי המילה, והסיבה שהשואלים שאלו היא משום שמצאנו לרה"ג ולרי"ף בתשובותיהם וכן לרשב"ם וסיעתם שדנו על ברכת להכניסו האם היא לפני או אחרי – לכן שאלו את הרמב"ם מה דעתו בענין, אבל ברכת

בשם רה"ג, וכתב ולזה דעתי נוטה שהברכה הקודמת שהיא ברכת המילה כבר נתברכה בתחילה ככל ברכת המצוות וזו לא איכפת לן בין לפני מילה ובין לאחריה ע"כ. ובשו"ת יבי"א שם כתב דצ"ל שתשובות אלו נכתבו בתחלה, אולם ר' אברהם דק ואשכח בסוף ימיו של הרמב"ם שחזר בו וס"ל שצריך לברך רק עובר לעשייתן עי"ש. אולם, לפ"ז צ"ל עכ"פ שבחיבור ס"ל לרמב"ם כדעת הגאונים ורוב הראשונים שמברכים לאחר המילה, ולא כמ"ש הרי"ו ומהר"ם אלאשקר, דהא תשובות אלו נכתבו לאחר כתיבת החיבור, כפי שציין הרמב"ם בעצמו למה שכתב בהלכות ברכות והלכות מילה, וא"כ גם בחיבור ס"ל שמברכים לאחר המילה וגם בב' תשובות אלו, וזה כדכתבו הגמ"י והכס"מ בדעת הרמב"ם. אולם, לומר שהרמב"ם בסוף ימיו חזר בו לגמרי וס"ל שלאחר המילה אסור לברך - זהו דבר קשה, שלא תיקן כן בחיבורו ולא צויה לבנו לתקן כמו שעשה במקומות אחרים וגם לא העיר כלום בתשובותיו, וכן הקשה בספר כתר שם טוב [גאגין] (ח"א עמ' תקס"א) איך יתכן שהרמב"ם ישנה דעתו נגד מה שגרס וכתב בחיבור שהברכה היא אחרי המילה עי"ש. ויותר נראה שהרמב"ם בסוף ימיו חזר בו במעט, שאמנם יכול לברך או לפני או אחרי, אבל עדיף טפי לברך לפני, ולכן ר"א ראה שאביו הורה לברך לפני, אבל אין זה בא לשלול את הברכה אחרי ולומר שהיא ברכה לבטלה כדין כל ברכת המצוות שמברך לאחר העשיה, ומה שלא תיקן הוא משום שזוהי עדיפות בעלמא, אולם גם מי שיעשה כמנהג רוב העולם וכפשט הסוגיא אינו טועה. ור"א, משום שלא ראה את תשובות אביו הנ"ל, סבר שאביו סובר לברך רק לפני ולא אחרי. דהמעין בדבריו שהעתקנו לעיל יראה שעיקר עדותו היא שאביו עשה ועשו בנוכחותו את ברכת להכניסו לפני המילה, ושאר הדברים הם ראיות של ר"א עצמו לדברי אביו, אולם להאמור אין הכרח שסבר הרמב"ם 'שאסור' לברך אחרי אלא 'שעדיף' לברך לפני, וקשה לומר כדברי ר"א, שהרמב"ם חזר בו מדבריו בג' מקומות בדבר שיכול לגרום מכשול לרבים ולא תיקן את הדברים.



האם ר' אברהם ידע את כל תשובות אביו הרמב"ם

ובאמת נראה שלא נפלאות היא לומר שר' אברהם לא ידע מכל תשובות הרמב"ם, ומצינו בעוד כמה מקומות כעין זה;

ידועים דברי הרמב"ם בריש הלכות אישות שקידושי כסף מד"ס, וקושיות הראשונים עליו, והכס"מ שם הביא את עדות ר"א בן הרמב"ם [בשו"ת ברכת אברהם סי' מ"ד] שהרמב"ם תיקן בכתב ידו 'ושלשתן דבר תורה', וכתב הכס"מ 'לי נראה שאין עדותו נכון' וכו' והאריך להסביר למה לא נראה לו כן. הרי שהכס"מ בעצמו לא בהכרח מקבל את דברי ר"א, אף שהעיד שהרמב"ם חזר בו. ובאמת בנדון ההוא כבר כתבו בלאו ועוד שר"א לא ראה את תשובת הרמב"ם לר' פינחס הדיין (בלאו סי' שנה) וכתב ר' אברהם להפך ממה שכתב הרמב"ם שם עי"ש, דהא ר"א כתב שם וז"ל: "שכך היה סובר [הרמב"ם] בתחלה שקדושי כסף דרבנן ולא משום דכסף אתי

שהחיינו לא הוזכרה כלל בתלמוד, ולא שמענו שדנו עליה. ועוד, מדוע הוסיף הרמב"ם שלא אומרים וצינונו 'לעשות'. ע"כ נראה כדכתב הרב משאש בח"ג שם שכונת הרמב"ם שאין כאן ברכה על 'עשיה', שצריך שהיה תהיה עובר 'לעשייתן', אלא וצינונו 'להכניסו', שזה שבח והודאה לה' שצינונו להכניסו ולכן ל"צ עובר לעשייתן.

מדרשא אלא כמדומה לי מדאמרינן וכו' כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו' הא תינח היכא דקדיש בכספא בביאה מאי וכו' עי"ש. הרי דס"ל שדברי הרמב"ם בתחלה הם דרבנן ממש, אולם הרמב"ם בתשובה שם כתב שהטעם שכתב שהוא מדרבנן משום שכל דבר שלמדוהו מק"ו או בגז"ש וכדומה אינו דבר תורה עד שיאמרו חז"ל בפירוש כן עי"ש, וזה להדיא לא כמ"ש ר' אברהם שזה לא משום דאיתי מדרשא וכו', ואף אם נאמר שהרמב"ם בסוף ימיו אכן תיקן בחיבורו כן – מ"מ חזינן שר"א לא ידע מתשובת אביו בביאור סברתו בתחלה.

וכמו כן, בענין האם מותר לעמוד בקדושת יוצר במקום שהציבור אינו עומד – ר"א בספר המספיק (עמ' 80) כתב: "ובברכת היוצר ראינו ושמענו שבארצות רבות עומדים בה וכו' בגלל הקדושה בלבד ומנהג טוב הוא, ובסדר יומא לא שמענו שזולתנו עמד בה וכו' ומנהגנו לעמוד בה וכו' עי"ש.ב. אולם, נראה שאשתמטתיה דברי אביו בתשובה (בלאו סי' רס"ב) שכתב בתוקף נגד מנהג זה של עמידה בקדושת יוצר וזת"ד וזאת העמידה בקדושת היוצר הוא 'מנהג בורים' בלא ספק וזאת הישיבה שהנהיג בה זה החכם הוא הראוי אבל עמידת זה החכם הסומך על מנהג ארצו היא טעות גמורה לפי שאפילו בדברים אשר תלוי בהם דבר איסור אמרנו אל ישנה אדם וכו' כ"ש במה שאין תלוי בו איסור ועבר בזה משום לא תתגודדו וכו' נוסף למה שיש בזה משום יציאה מדרך ארץ אשר אסרו עליו ואמרו לא יעמוד אדם בין היושבים וכו' וצריך תמיד לילך במנהג הרוב כ"ז שאין בזה עבירה על איסור וכו' עי"ש. וא"כ ר"א, שעמד לבדו כמבואר מדבריו, הן בקדושות אלו והן בקדיש – עשה שלא כדין לדעת אביו הרמב"ם, וכנראה לא ראה תשובת אביו שקרא למי שעומד 'בור', ור"א סבר שיש חסידות גדולה לעמוד בקדושות אלו.

נמצא שדעת הגאונים ורוב הראשונים [כ 40 ראשונים] שיש לברך ברכת להכניסו לאחר המילה ולא לפניו מטעמים שונים.

דעת הרשב"ם, היראים ומנהג צרפת באותו דור לברך בדוקא לפני המילה מדין עובר לעשייתו.

דעת רה"ג שאפשר לברך לפני או אחרי. ודעת הרי"ף והרמב"ם שלכתחלה לפני, אולם אפשר גם אחרי.

והשו"ע ביו"ד סי' רס"ה פסק כהכרעת הרא"ש שמברכים לאחר המילה לפני הפריעה. וחלק מהאחרונים [שהובאו בשו"ת יבי"א שם] כתבו שאילו היה רואה השו"ע את דברי ר"א בדעת הרמב"ם שהובאו בשו"ת מהר"ם אלאשקר, שלדעתו יש לברך עובר לעשייתו וכן את דעת הרי"ף בתשובה – היה פוסק לברך לפני עי"ש. והנה, כבר מצאנו בריש הלכות אישות שהזכרנו לעיל שהכס"מ לא קיבל את עדות ר"א לתקן הספרים, משום שהוקשה לו מהחיבור עצמו במקומות אחרים שהדבר אינו מסתדר. וא"כ, גם כאן אינו ודאי שהיה חוזר בו משום שפשט לשון החיבור משמע שהוא אחרי המילה וכו"ל. ובר מן דין – לפי האמור אדרבה נראה שאילו היו רואים ר"א ודעימיה את תשובות הרמב"ם שאפשר לברך בין לפני ובין אחרי – היו מפרשים את דבריו בחיבור כפשטם שאפשר לברך לאחר, אלא שאפשר לברך גם לפני וכך עשה הרמב"ם מעשה, אבל אין זה בדוקא לברך לפני ולא אחרי. וכן הרי"ף, אע"פ דס"ל לכתחלה לברך לפני – מ"מ גם לאחר מכן לפני הפריעה ס"ל שאפשר [לפחות לפי חלק מהנוסחאות]. ומאידך, לפי הגאונים

ורוב הראשונים יש לברך בדוקא לאחר המילה, ולפ"ז יפה פסק הב"י לברך לאחר המילה לפני הפריעה שבזה יוצא יד"ח כמעט לכל הדעות, וגם לדעת הר"ף והרמב"ם. וזה עדיף טפי מלברך לפני המילה, שבזה לא עושה כדין לדעת הגאונים ורוב הראשונים^ט.



ההלכה והמנהג בארצות ספרד והמזרח

והנה, מהר"ם אלאשקר העיד שנהגו במצרים לברך לפני המילה והביא שם את תשובת ר"א הנ"ל והאריך לבסס דין זה, ומצאנו בעוד מגדולי האחרונים בארצות המזרח שהעידו שהמנהג לברך לפני, וכן העידו רבני ירושלים – עי' ביבי"א שם אריכות בענין זה. אולם, קהילות אלו הן רק המוסתערבים, אבל הספרדים שהיו במקומות אלו נשאר במנהגם לברך לאחר המילה, וכמנהג רוב העולם וכפי שהעידו האחרונים. בשו"ת מהריט"ץ^י החדשות (סי' א') תשובת ר' ישראל נגארה [הספרדי] כתב: "ואין לנו ללמוד ממה שאנו נוהגים בברית המילה שאומרים שהחיינו תכף אחר ברכה של להכניסו – דהתם כבר שמע מפי המוהל ברכת המילה וכו' [וכתב שמברכים לפני הפריעה כדי שיהא עובר לעשייתו, וסיים] והמנהג הנכון בלי גמגום הוא המנהג שנוהגים אחינו ק"ק מוסתערב לאומרו קודם שיעשו המילה לגמרי כשמביאים את הילד אומר אבי הבן ברכת להכניסו ואחר המילה אומר שהחיינו וכו'" עי"ש. הרי שהעיד על ב' מנהגים במקומו: מנהגי הספרדים ומנהגי המוסתערבים. וכן בשו"ת באר מים חיים למהר"ש ויטאל (סי' ל"ט) כתב: "והנה המחלוקת הזה עדיין במקומו הוא עומד כי יש קהילות אומרים כרשב"ם והם קהילות מוסתערבים בדמשק וקהילות שבמצרים, ויש קהילות של ספרדים בדמשק אומרים כר"ת וכרב שר שלום וכדעת בעה"ט וכדעת הרא"ש ונהרא נהרא ופשיטה" עי"ש, ומפורש כנ"ל. וחזינו מינה שהספרדים שהגיעו לארצות המזרח לא שינו מנהגם ולא קיבלו את מנהגי המקום בזה אלא המשיכו במנהגם לברך לאחר המילה.

וכן בשאר ארצות הספרדים לא נהגו כן אלא לברך לאחר המילה, וכ"ה בסידור ונציה רפ"ד ושנ"ח, וכן העיד השו"ג על מנהג סלוניקי, וכ"ה בזכר דוד [ליוורנו תקצ"ז] ובספר אות ברית קודש [ליוורנו תרמ"ד] ובסידור בית עובד ותפלת החדש ועוד, וכ"ה מנהג תוניס כמובא בספר עלי הדס [סטבון]. וגם מנהג צפת כן הוא, וכמו שכתב ארץ חיים [סתהון]. ויש להוסיף שגם בירושלים נראה שהיו שנהגו כמנהג רוב העולם, וכפי שמפורש בספר שערי ירושלים [למברג תר"ל] שער ט' מנהגי הארץ, שכתב את סדר הברית אצל הספרדים בירושלים וז"ל: "וחותך בסכין בברכה לפני כמנהגינו ועושה פריעה ומציצה הכל מוהל אחד במהירות גדול והאב מברך

ט). הן אמת, שגם לפי הגאונים והראשונים שמברכים אחרי – לא נראה שאם בירך לפני הוי ברכה לבטלה [לפחות לפי רוב הטעמים, מלבד לדעת הרשב"א וסיעתו שהיא ברכת השבח, שיש לדון האם לפני הוי ברכה לבטלה או לא], אולם מדויק מדבריהם שמחמת הטעמים שכתבו שמא ימלך וכדומה – יש תקנה לברך לאחר ולא לפני, וכמו שכתב רב שר שלום גאון 'אינו מברך אלא אחרי' וכו', וכן הר"י מלונגיל כתב אין ראוי לברך אלא אחרי וכו', ומבואר מדבריהם שאין לברך לפני, וגם אף אחד מהם לא כתב להדיא שאם בירך קודם שפיר דמי. אולם, לדעת הר"ף והרמב"ם, אע"פ שעדיף לברך לפני – מ"מ כתבו הם במפורש שגם אחרי שפיר דמי. ומצאנו כבר כע"ז בנטילת לולב, שאפשר לברך לאחר הנטילה לפני הנענועים [ולדעת רוב הראשונים אף עדיף לעשות כן, כפי שכתבתי במאמרי בהאוצר תשרי תש"פ], ולכן למעשה עדיף לברך אחרי וכו"ל.

להכניסו וכו' ושהחיינו וכו' עי"ש. וכן ראיתי בספר אות עולם [ירושלים תרס"ד] ובספר מטה ראובן [ירושלים תרצ"ו] שכתבו את סדר הברית וכתבו את ברכת להכניסו לאחר המילה עי"ש. ונראה שלמעשה עדיף טפי לנהוג כמנהג רוב העולם ולא כמנהג המוסתערבים מכמה טעמי. חדא, משום שנראה שמנהג המוסתערבים התבסס על עדות ר"א בן הרמב"ם שלדעת הרמב"ם יש 'חובה' לברך לפני המילה, ולפי האמור אין זה נכון, אלא שלדעת הרמב"ם 'עדיף' לברך לפני, אבל 'מותר' גם לברך אחרי, וכיון שלדעת הגאונים ורוב הראשונים 'צריך' לברך אחרי המילה – הכי עדיף טפי. ועוד, שבשאר ערי הארץ חוץ מירושלים – לא היה מנהג של המוסתערבים אלא הגיעו קהילות קהילות בדורות האחרונים, ואין סיבה להעדיף להנהיג את מנהג ירושלים בשאר ערי הארץ ולא את מנהג צפת או מנהג שאר ארצות העולם, דרך בירושלים או במקום שנהגו מקדמת דנא יש להמשיך במנהג ולא במקום חדש. ועי' כע"ז בשו"ת יבי"א ח"ד יו"ד סי' כ"ה בענין קריעה בחול המועד, שלדעת השו"ע יש לקרוע על כל המתים, ולדעת הרמ"א רק על אביו ואמו, ובירושלים נהגו בזה כדעת הרמ"א, והעלה הרב זצ"ל שם שרק בירושלים יש להמשיך לנהוג כן, אבל בשאר ערי הארץ יעשו כדעת רוב הראשונים ומרן השו"ע עי"ש, וה"ה כאן.

וע"כ נראה שאע"פ שמנהג ירושלים לברך לפני המילה יש לו על מה לסמוך [על דעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם] מ"מ עדיף טפי לברך לאחר המילה, כדעת הגאונים ורוב הראשונים ורוב העולם, משום שגם לרי"ף ולרמב"ם הדבר מותר.



הרב רועי הכהן זק

הפרשת ראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה בחו"ל – שיטותיהם של רש"י ושל בעלי התוספות*

פרק ראשון - רש"י

א. תשובת רש"י לרבי נתן ברבי מכיר

כאמור במאמר הקודם, הנוהג האשכנזי הרווח שלא להפריש כלל ולו"ק, קדם לרש"י ולרבי נתן ברבי מכיר. רבי נתן פנה לרש"י על מנת שיסביר לו נוהג זה, המנוגד למשנה ולתלמוד. כיצד השיב רש"י?^(א)

"נאמנים עלי דבריו ומה" זה ימחה בידו" הנותנים עליהם תבא ברכה טוב" אבל נהגו" כר' אלעי, שאמר עליהן ועל ראשית הגז שאין נוהגין אלא בארץ, ודתניא ר' אלעי אומר אין מתנות נוהגות אלא בארץ וכן היה ר' אלעי אומר אין ראשית הגז נוהג אלא בארץ. ודקשיא" ליה למר? רב נחמן בראשית הגז הוא דקאמר נהוג עלמא" כר' אלעי, במתנות לא קאמר בימי רב נחמן לא נהוג" השתא הא קחזי מר דנהיג. וכי היכי דכי דנהוג בראשית הגז לא מיחו בידם

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

א). המקורות בהן מופיעה התשובה צוינו במאמר הקודם. הציטוט בפנים הוא על פי הנוסח שבחפש מטמונים, שהוא המקורי ביותר, כפי שהתבאר במאמר הקודם. הפיסוק הוסף על-ידי, לשם הבהירות. שינויי נוסח (למעט שנויי כתיב או טעויות סופר) צוינו על-פי המקבילות: ראבי"ה (מהדורת ר"ד דבליצקי) סימן אלף וקכ"ה, ובעקבותיו ובנוסח זהה - אור זרוע סימן תעט (הלכות מתנות כהונה עמ' 149); מהר"ם מרוטנברג-תשובות, פסקים ומנהגים, חלק שני (מהדורת י"ז כהנא), סימן ז, עמ' יא (לעניין תשובת רש"י מבוסס מקור זה גם על ספר המרדכי לחולין סימן תשל"ו).

ב). בראבי"ה - "מי".

ג). בראבי"ה - "ביד".

ד). בראבי"ה - "אלא כל הנותן תבא עליו ברכה".

ה). ראבי"ה - "נהגו העם".

ו). מכאן ועד "מחנין" אינו במרדכי. משמעותה של השמטה זו תידון במאמר הבא בסדרה, בעו"ה.

ז). בראבי"ה - "נהגו העם". שנוי לשוני זה מטרים את הטענה העולה מיד לאחר מכן בתשובה - המונח "האידינא נהוג עלמא" זהה למונח "נהגו העם".

ח). בראבי"ה - "לא נהוג אכתי".

חכמים מלסמוך על ר' אלעי - השתא נמי כי הדור ונהוג במתנות סמכינן עליה ולא מחינן^ט, דתרווייהו חד טעמא הוא דגמר נתינה נתינה מתרומה והנותנן יתן^י שכר שלם דכל היכי דאמרינן נהגו לא מיבעי אי דריש בפרקא דלא דרשינן אלא אפילו אוריא נמי לא מורינן ודאמר בשלשה פרקים מאן דאמר הלכה דרשינן ליה בפרקא מאן דאמר מנהגא מדרש לא דרשינן אוריי מורינן ומאן דאמר נהגו אוריי נמי לא מורינן ואי עבוד לא מהדרינן בהו^י. יפה כיוון חביבי לומר לפי שברוב מקומות כהנים אינם מצויין ועוד דמתנות לא טבלי החלו להנהיג קל".

עמדתו של רש"י בנויה ממספר נדבכים:

א. שיטת רבי אלעאי בעניין הפטור בחו"ל מראשית הגז ומזלו"ק נובעת מטעם אחד וממילא קיימת זיקה הלכתית בין המצוות - אם הלכה כמותו בעניין ראשית הגז, כך הדין גם בזלו"ק.

ב. מימרת רב נחמן בר יצחק "האידינא נהוג עלמא כרבי אלעאי", זהה למונח "נהגו העם כרבי מאיר" (תענית כו ע"ב). משמעו של מונח זה, הנוגע לשיטה הלכתית המקילה יותר מזו החולקת עליה, היא כי אין דורשים כן ברבים ואף לא מורים כן ליחידים הבאים לשאול, אך גם אין למחות בידם אם אכן הם נוהגים כן. זאת, מפני ששיטה זו לא נדחתה לחלוטין מחד גיסא, אך מאידך גיסא גם לא נתקבלה. במקרה כזה, לא ניתן למחות אם העם נוהג בפועל על-פי שיטה זו, שהרי אין מדובר בשיטה דחוייה.

ג. בתקופת התלמוד היה המנהג כרבי אלעאי בראשית הגז אך לא בזלו"ק, ואילו מצוות זלו"ק נהגה בחו"ל בתקופה זו.

ד. בזמנם של רש"י ורבי נתן המנהג הוא שגם מצוות זלו"ק אינה נוהגת, כרבי אלעאי.

ה. מנהג אי הנתינה מקורו בסיבה דמוגרפית-הסטורית, כפי שציין רבי נתן, השואל, והיא מיעוט הכהנים בקהילות אשכנז.

ו. כשם שחכמי התלמוד לא מחו בעם, שנהג בזמנם כרבי אלעאי בראשית הגז, כך אין למחות כעת בעם, הנוהג כרבי אלעאי גם בזלו"ק.

ז. מכיוון שההכרה במנהג העם כרבי אלעאי בזלו"ק אינו מעיקר גדרי ההלכה, אלא של אי מחאה בלבד, כל מי שמקיים את המצווה נוהג כראוי, ובוודאי שאין למחות בידו. אדרבה, יש לשבחו והוא ראוי לברכה. אולם, לא ניתן לחייב את העם לנהוג כן.

בין שבעת נדבכי התשובה כלולים גם שלושה טיעונים המהווים חידוש של ממש בהשוואה לדיון בנושא במקורות שקדמו לרש"י^ט.

הטיעון הראשון נוגע לזיקה ההלכתית בין ראשית הגז לזלו"ק, השני מתייחס לפרשנות המונח "נהוג עלמא" שבמימרתו של רב נחמן בר יצחק, והשלישי עוסק במעמדו ההלכתי של

ט. בראב"ה - "וכי היכי דלא מיחו אניהוג דראשית הגז מלמיעבד כר' אלעי אנן נמי כי הדור נהוג במתנות סמכינן עליה ולא מחינן."

י. בראב"ה - "יטול".

יא. בראב"ה נוסף כאן "ואי עביד לא מהדרינן להו", וליתא מכאן ועד סוף התשובה.

יב. דברי הגאונים, הר"ח, הר"ף וחכמי אשכנז הראשונים. מקורות אלו הובאו ונדונו במאמר הקודם.

המנהג האשכנזי-צרפתי שלא להפריש זלו"ק. באשר לזיקה ההלכתית בין ראשית הגז לזלו"ק, קובע רש"י כי נימוקו של רבא לשיטת רבי אלעאי הפוטר מראשית הגז ומזלו"ק בחו"ל, תקף הן לראשית הגז והן לזלו"ק. בשל כך, מסיק רש"י כי לא ניתן להבחין, מבחינה הלכתית, בין שתי המצוות בעניין זה, ופסיקת הלכה לגבי ראשית הגז, תקפה באותה מדה גם לזלו"ק. זיקה ישירה זו בין שתי המצוות, אכן עולה מהסוגיא עליה התבסס רש"י, אולם במימרת רב נחמן בר יצחק עצמה, כמו גם בכל הפרק העוסק בהלכות זלו"ק בתלמוד לא נעשה כל שימוש בזיקה זו, וכן הוא גם בכתבי הגאונים. זאת ועוד, מדברי רש"י עצמו, עולה שגם רבי נתן ברבי מכיר, השואל, היה ער לזיקה זו, ודחה את האפשרות להשתמש בה^(י). ממילא, השימוש שעושה רש"י בזיקה זו הוא חידוש.

החידוש הגדול שבדברי רש"י בולט עוד יותר בפרשנותו למימרת רב נחמן בר יצחק "האידינא נהוג עלמא". רש"י מדגיש אין מדובר בפסיקת הלכה כרבי אלעאי בנושא החיוב בראשית הגז בחו"ל, אלא רק באי-מחאה, בדיעבד, כלפי המנהג הרווח. זאת, בשל הזהות אותה יוצר רש"י בין המונח "נהוג עלמא" למונח "נהגו העם". פרשנות זו מסתייעת, בוודאי, בדמיון המלולי הגדול בין שני מונחים אלו^(יז), אולם, עדיין מדובר בחידוש של ממש. ראשית, המונח "נהוג עלמא" מופיע 8 פעמים בתלמוד, ובחלק מהמקרים עולה מפשוטן של סוגיות כי אין משמעותו אישור בדיעבד למנהג רווח^(יח). גם במקום היחידי בו פירש רש"י בפירושו לתלמוד את המונח, הוא הסביר אותו כדלקמן: "ברייאתא שלימה היא... אלא שבעלי הגמרא הפסיקה... לפרש בכל מועד יום ביום מה תיקנו האחרונים שנהגו לעשות ב' ימים לקרות ביום שני"^(יט). מדובר, אם כן, בתקנת חכמים מכוונת! ביתר היקרויותיו של ביטוי זה בתלמוד, לא פירש רש"י דבר^(כ). זאת, בניגוד למונח "נהגו העם", אותו מפרש רש"י^(כא): "אורויי נמי לא מורינן אבל אי עבדי לא מחינן בהו"^(כב), בצורה התואמת את סוגיית התלמוד במסכת תענית (כ"ו ע"ב) אותה ציטט בתשובתו.

שנית, גם בהקשרו המקומי של המונח, בפיו של רב נחמן בר יצחק, עומדת פרשנותו של רש"י בניגוד מוחלט לשיטת רב נטרונאי גאון, בתשובתו בעניין כלאי הכרם. רב נטרונאי ראה

(י). "ודקשיא ליה למר - רב נחמן בראשית הגז הוא דקאמר נהוג עלמא כר' אילעי, במתנות לא קאמר".

יד). ואכן, בהיקרות אחת של הביטוי "נהוג עלמא" בתלמוד (כתובות ח ע"ב), מובא בדקדוקי סופרים השלם, על אתר, כי בכ"י רומי 130 הגרסא היא "נהגו העם". כתב יד זה הוא כ"י אשכנזי הנחשב דייקני (מבוא לדק"ס השלם, שם)

טו). ברכות נ ע"א, מגילה לא ע"א וע"ב, מועד קטן כו ע"ב (ומקבילה בכתובות ח ע"ב), מנחות לב ע"א. זאת, בנוסף למימרת רב נחמן בר יצחק עצמה המופיעה הן בברכות כב ע"א והן בחולין קלו ע"ב.

טז). מגילה, לא ע"א ד"ה "הכי גרסינן".

יז). יתר על כן, במחזור ויטרי (מהדורת ר"ש הורוויץ), עמ' 592, נאמר: "בודאי קיימא לן כר' יהודה דאין דברי תורה מקבלים טומאה... כדפסקין בראשית הגז האידינא נהוג עלמא... אולם, קטע זה מופיע בכתב יד לונדון, עליו מבוססת מהדורת הורוויץ, כ-תוספת". כפי שהראה באריכות ר"א גולדשמידט, במבוא שלו למהדורת מחזור ויטרי של אוצר הפוסקים, עמ' 44, כ"י זה משופע בתוספות מאוחרות שאינן משקפות בהכרח את דעותיו של רש"י.

יח). בשתיים בתוך 9 הופעותיו בתלמוד. מתוך שבעת ההיקרויות האחרות, אחת היא במסכת תענית ושתיים בפרק ערבי פסחים, בהם קיים ספק בשייכות הפירוש לרש"י, ואכמ"ל.

יט). עירובין סב ע"ב סוף ד"ה "מנהג", וכן, כמעט באותה לשון שם, עב ע"ב, ד"ה "הלכתא ומנהג ונהגו".

במימרת רנב"י פסק הלכה מעיקר הדין. יודגש, כי תשובתו של רב נטרונאי נכללה, כנראה, בספר ההלכה בשר על גבי גחלים וסביר להניח שהיתה מוכרת לרש"י.^(כ)

ראויה לעיון מיוחד גם הנחה נוספת של רש"י. רש"י קובע שלמנהג יהודי אשכנז וצרפת בדורו, יש משמעות הלכתית וזה לזו של מנהג יהודי בבל בתקופת התלמוד. אין הוא חולק כלל ועיקר על העובדה שבתקופת התלמוד אכן הפרישו זלו"ק בחו"ל, והמנהג שלא להפריש מאוחר הוא לימי התלמוד. אולם, לשיטתו, אין להבדיל בין ראשית הגז לזלו"ק, מכיוון שטעמו ההלכתי של רבי אלעאי לאי-חלותן של שתי מצוות אלו בחו"ל, זהה. לאור זאת, רואה רש"י בעובדת אי מחאת חכמי התלמוד במנהג שלא להפריש ראשית הגז, תקדים מחייב גם ביחס לאי הפרשת זלו"ק. זאת, על אף העובדה שהמנהג שלא להפריש זלו"ק נעוץ, לדעתו, בסיבה חיצונית (מיעוט מספר הכהנים בקהילות רבות באשכנז).

בעניין תוקף מנהג זה, מנוגדת עמדתו של רש"י זו של רב נטרונאי גאון בתשובתו בעניין זלו"ק, שייטכן שנכללה בספר בשר על גבי גחלים^(כא). רב נטרונאי פסק כי יש לגדות שוחטים שאינם מפרישים זלו"ק, כדין התלמוד, גם כאשר מדובר ב"מקום" שלם בו אין מקיימים את המצווה. רש"י, לעומתו, נתן תוקף למנהג אשכנז וצרפת שלא להפריש זלו"ק. זאת, למרות שמתשובת רב נטרונאי עצמה ברור כי בבבל עצמה נהגה מצווה זו גם לאחר ימי התלמוד. אם אכן הכיר רש"י את תשובת רב נטרונאי, הרי שהיה ער להיותו של המנהג האשכנזי-צרפתי חדש ומקומי, ואף על פי כן קבע כי תוקפו זהה למנהג יהודי בבל בזמן התלמוד, שאושר, בדיעבד, ע"י רב נחמן בר יצחק.



ב. פירוש רש"י למסכת חולין - ויחסו לתשובת רש"י

רש"י שילב את עמדתו ההלכתית אף בפירושו למסכת חולין. על דברי רב נחמן בר יצחק "האידינא נהוג עלמא... כרבי אלעאי בראשית הגז", כותב רש"י "והוא הדין למתנות..."^(כב).

דבריו אלו של רש"י, שלעצמם, ניתנים להתפרש במספר אופנים:

א. מימרת רב נחמן בר יצחק עצמה עוסקת במנהג העם לגבי ראשית הגז ולגבי זלו"ק, גם יחד, ומשמעה שהלכה כר' אלעאי בשני נושאים אלו.

ב. מימרת רב נחמן בר יצחק עסקה רק במנהג העם לגבי ראשית הגז, ורש"י מעיר כי זהו המנהג, בזמנו שלו, גם לגבי זלו"ק.

ג. משמעותה של מימרת רב נחמן בר יצחק היא כי ההלכה לגבי חיוב ראשית הגז בחו"ל היא כחכמים, אך אם העם נוהג כרבי אלעאי, אין למחות בידו. רש"י מעיר כי קביעה הלכתית זו

(כ). רש"י הכיר ספר זה (גרסמן, אשכנז, עמ' 257).

(כא). כאמור במאמר הקודם.

(כב). חולין קלו: ד"ה כרבי אלעאי. כך הוא בכתבי יד: פרמה 1309/2589, פרמה 1304/2756, פפד"מ Ms. Aeb. Oct. 159 בכ"י וטיקן 139 - "וזה"ה למתנות" (תודתי למכון רש"י של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן על האישור שניתן לי לעיין בצילומי כתבי היד של פירוש רש"י לתלמוד).

חלה הן לגבי ראשית הגז והן לגבי זל"ק. ההבדל בין זמנו של רב נחמן בר יצחק לזמנו של רש"י הוא במנהג העם.

יודגש, כי אין הבדל הלכתי בין שלושת הפירושים, שהרי מכולם עולה כי אין למחות על אי הפרשת זל"ק. השוני בין הפירושים הוא בפרשנות מימרת רב נחמן בר יצחק: האם הוא עצמו עסק רק בראשית הגז או שמא גם בזל"ק? והאם מימרתו עניינה פסק הלכה או רק אי מחאה בדיעבד? מכיוון שהפירוש השלישי הוא התואם במלואו את שיטת רש"י בתשובתו לרבי נתן, סביר להניח כי הוא המשקף את כוונת רש"י. פירוש זה תואם גם את המסקנה הברורה העולה מהסוגיות ולפיהן הפרשת זל"ק נהגה בפועל בבבל^(כ). יתר על כן, רש"י עצמו, בפירושו לכל סוגיות אלו העוסקות בזל"ק, פירשן כפשוטן.

מאידך גיסא, מנקודת מבט לשונית-מקומית, קיימת עדיפות-מה דווקא לפירוש הראשון. אם כוונתו של רש"י היתה להנגיד את המנהג בזמנו של רב נחמן בר יצחק למנהג בזמנו שלו היה מתבקש הניסוח "והוא הדין לדידן למתנות"^(כז). בדומה לכך, אם כוונת רש"י היתה לפרש את המונח "האידנא נהוג עלמא" כזהה למונח "נהגו העם" היה עליו לומר זאת^(כח). מה היא אם כן כוונת רש"י?

נושא זה נדון ע"י רבותינו הראשונים^(כט). נינו של רש"י, רבי יצחק ברבי שמואל, הר"י מדנפיייר^(ל) נקט, בתשובתו בעניין כלאי הכרם, כפירוש הראשון^(ל). זו גם העמדה המופיעה בתוספות הנדפסות על מסכת חולין^(לט), בספר עץ חיים^(ל), בחידושי הרמב"ן^(לא) ובפסקי הרא"ש

(כג). כמפורט במאמר הקודם.

(כד). ונוסח כזה לא מצאנו בדברי רש"י האמורים, לא בכתבי היד ולא בדברי רבותינו הראשונים.

(כה). שהרי פירוש זה אינו מובן מאליו, כפי שמוכח מהעובדה שחכמים רבים אחרים, ממרכזים ותקופות שונות, ראו במימרת רב נחמן פסק הלכה ממש.

(כו). יש מרביתנו הראשונים שלא ניתן להכריע מדבריהם כיצד הבינו את פירוש רש"י. שני נכדיו הגדולים של רש"י, הרשב"ם, בהשגותיו לרי"ף (שידורו, בעז"ה, להלן בהמשך המאמר) ורבינו תם (אגב דיון ארוך בעניין כלאי הכרם בספר הישר, חלק החידושים [מהדורת ש"ש שליונגר], סימן תקט, עמ' 306), אינם מזכירים כלל את רש"י (דברי ר"ת, כשלעצמם, ידונו בהמשך המאמר). וכן אין רש"י נזכר בדיונו של רבי אלעזר ממין, תלמידו של ר"ת, בספר יראים שלו (סוף מצוות עשה קמט) (וגם דבריו ידונו בהמשך המאמר). רבי ישעיה האחרון, נכדו של הרי"ד, נוקט בפסקיו (פסקי ריא"ז למסכת חולין, על דף קלד ע"ב, בסוף הדברים) בבירור כשיטת הר"י, שתידון בעז"ה להלן בהמשך המאמר, אך מכיוון שמדובר בפסק מקוצר, ולא בדיון, לא ניתן לדעת אם אכן מייחס הוא שיטה זו גם לרש"י. ר' יהודה ברבי בנימין הרופא למשפחת העונים, בפסקי ריבב"ן למסכת חולין (על דף קלו ע"ב ד"ה "כרבי אלעאי") ור' משולם מבדרש בספר ההשלמה למסכת חולין (דף קל"ו ע"ב), מביאים את דברי רש"י בפירושו על אתר, אך אינם מפרשים אותם לעניין בו אנו עוסקים.

(כז). שיטת ר"י הוקן עצמו תידון בהמשך המאמר הנוכחי.

(כח). התשובה מופיעה במלואה בספר שיבלי הלקט לרבי צדקיה הרופא מן העונים, חלק ב (מהדורת ר"ש חסידה), סימן מב (עמ' קמה-קמו). כפי שציין ר"ש חסידה, במבוא שלו, עמ' 44, דרכו של רבי צדקיה בספר זה לצטט במלואן את דברי החכמים אותם הוא מביא [מקבילה, מקוצרת ומעובדת, ובה אין התייחסות לרש"י, נמצאת בתשובות מהר"ם מרוטנברג, דפוס פראג (מהדורת בלאך), סימן קנב]. ובעקבותיו תלמידו, רבי יהודה שירליאון, בתוספות רבינו יהודה שירליאון, מהדורת ר"נ זק"ש, עמ' רפב, ד"ה "כר" אלעאי בראשית הגז", אם כי שם לא הוזכר רש"י.

(כט). קל"ו ע"ב, ד"ה "כרבי אלעאי בראשית הגז".

(ל). לרבי יעקב חזן מלונדון (מהדורת י' ברודי), הלכות מתנות כהונה, סוף פרק שני, עמ' קד.

(על אתר³²). כך הבינו את רש"י (לא בעקבות ר"י) גם רבינו זרחיה הלוי³³ והרי"ד³⁴. אצל כל החכמים שהבינו כך את פירוש רש"י, אין תשובת רש"י נזכרת³⁵, וקרוב לוודאי שהם לא ראו אותה. ממילא, שאלת היחס בין תשובת רש"י לבין דבריו בפירושו למסכת חולין, לא הועלתה כלל על-ידם.

מאידך גיסא, הראב"ה, ובעקבותיו רבי יצחק אור זרוע, המביאים את תשובת רש"י, כמצויין לעיל, ואף רבי משה מקוצי³⁶, רבי פרץ מקורביל³⁷ ורבינו ירוחם³⁸, שאינם מכירים [כנראה] את התשובה אלא רק את התמצית שבפירוש רש"י למסכת שבת, אינם מזכירים כלל את דברי רש"י בפירושו למסכת חולין³⁹. ככל הנראה, הם פירשו את דברי רש"י שם על-פי ההסבר המפורט בתשובה, ודלא כדעת הר"י הזקן.

לעומתם, נראה כי רבי מרדכי ברבי הלל התמודד עם הבעיה ופתר אותה ע"י הגהה. אמנם, בדיון שבמרדכי אין מוזכר פירוש רש"י למסכת חולין, אבל בתשובת רש"י, שהובא על-ידו, הושמטו דברי רש"י כי מימרת רב נחמן עסקה רק במנהג בעניין ראשית הגז וכי המנהג בזמן התלמוד אכן היה ליתן זלו"ק, ורק המנהג הנוכחי הוא שלא ליתן גם זלו"ק. השמטה זו, מקורה,

(לא). חידושי הרמב"ן למסכת חולין, על דף קלו ע"ב, ד"ה "הא דאמרינן נהוג עלמא כתלתא סבי", ובעקבותיו אצל תלמידו הרשב"א, הן בחידושי, שם, והן בספרו תורת הבית הארוך (בית ג, שער ב). הרמב"ן והרשב"א חולקים על עמדת רש"י כפי שהיא עולה מפירוש זה. יצויין, כי רבי יהושע אבן שועיב, תלמיד הרשב"א, מייחס את הדברים לא לרש"י אלא ל"חכמי התוספות" (דרשות רבינו יהושע אבן שועיב, פרשת במדבר, עמ' שט).

(ב). פירוש זה עולה גם מדבריהם של רבי יהודה ברבי קלונימוס משפירא (יחסי תנאים ואמוראים, מהדורת ר"ל מימון, ערך רבי טבלא, עמ' תעז) ושל המהר"ם מרוטנבורג (מהר"ם מרוטנבורג - תשובות, פסקים ומנהגים, חלק שני [מהדורת י"ז כהנא] סימן ז, עמ' יא-יג), והם דוחים אותו לחלוטין, אך הם לא נוקבים כלל בזהותו של בעל השיטה החולקת, וממילא אי אפשר לדעת אם הם ייחסו שיטה זו לרש"י. דבריהם כשלעצמם ידונו בעז"ה במאמר המשך.

(ג). ספר המאור הגדול למסכת חולין, פרק עשירי, ד"ה "אמר רב נחמן בר יצחק" (מו ע"ב-מו ע"א בדפי הרי"ף). הרו"ה הושפע עמוקות מתורת רבינו תם, ובעיקר מספר הישר (תא-שמע, ישראל משה, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג, עמ' 105-108). גם בעניין זלו"ק, תואמת שיטת הרו"ה את דברי ר"ת ולא את דברי ר"י, השונים מעט, כמפורט להלן. לכן נראה שהוא קישר את הדברים לפירוש רש"י בצורה עצמאית, ללא תלות בר"י. בעקבות הרו"ה, כנראה, הבין כך את רש"י רבי דוד בן רבי לוי בספר המכתם למסכת ברכות, על דף כב ע"א, ד"ה "כרבי אלעאי בראשית הגז". גם רבי מנחם המאירי, מאחרוני חכמי פרובנס, מביא את שיטה זו בשם "גדולי הרבנים", שהוא כנויו הקבוע לרש"י (תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד - חלק שני, עמ' 163).

(ד). פסקי הרי"ד למסכת חולין, על דף קלו ע"ב, ד"ה "והא דאמרינן כרבי אלעאי בראשית הגז פירש המורה".

(ה). ואף לא תמציתה את המופיעה בפירוש רש"י למסכת שבת, כמפורט להלן.

(ו). ספר מצוות גדול, מצות עשה קמב.

(ז). הגהות לספר תשב"ץ, על סימן שפז, עמ' 67, במהדורת לוי-אפשטיין.

(ח). תולדות אדם וחוה, נתיב עשרים, חלק שלישי (עמ' קעה).

(ט). יעויין רש"י פיק, "נטילת ערבה והקפה בסוכות" [בתוך אילנא דחיי שרה - דברי זכרון לע"נ מרת שרה רחל ע"ה (וייזר) זר אילן, בני ברק, תשמ"ז, עמ' נא-סה], בעמ' נח, למקרה דומה, בו בעלי התוספות אינם מזכירים תשובה של רש"י ואילו חכם אשכנזי קדום (רבינו אב"ן) וחכם צרפתי (רבי אלעזר ממין בספר יראים) כן מודעים לה. באותו מקרה, משער רש"י פיק כי ייתכן שהתשובה הייתה ידועה לבעלי התוספות אך הם לא הביאו אותה, כי משמעותה הייתה אי הקפת הבימה בחג הסוכות בשנים בהן לא ניתן להשיג לולב (שם, עמ' נט).

כנראה, ברצון להתאים את הדברים, ולו באופן חלקי, לפירוש רש"י למסכת חולין, כפי שהבין אותו הר"מ.^(מ)

אכן, המהרש"א^(מא), שהכיר את שיטת רש"י מפירושו למסכת שבת, העיר במפורש על הסתירה, אך לא הציע פתרון לקושי זה.

אם כן, בכל מקרה שאלת הסתירה בין פשט לשונו של רש"י בפירושו, שנוטה לגמרי לדברי הר"מ, לבין האמור במפורש בתשובת רש"י, בעינה עומדת.

אפשרות הסבר אחת היא שרש"י, בכוונה תחילה, ניסח את דבריו בפירושו לתלמוד בצורה רב משמעית. זאת, מפני שמפירוש רש"י לתלמוד עולה הגנה חזקה הרבה יותר על המנהג מאשר הדיון בתשובה - אין מדובר במנהג בעייתי וחדש המקבל אישור בדיעבד, אלא בפסק הלכה ובמנהג מימי התלמוד עצמו. כך שפרשנותו של רש"י עיגנה את המנהג האשכנזי-צרפתי בהלכה הנובעת מן התלמוד. זאת, כאשר אין כל מכשול בניסוח זה, גם על-פי שיטת רש"י בתשובתו.

אפשרות הסבר שניה לשוני בין התשובה לפירוש היא כי מדובר בחזרה של רש"י^(מב). בעת כתיבת פירושו לתלמוד סבר רש"י כי מימרת רב נחמן בר יצחק עצמה עוסקת גם בעניין זלו"ק. ייתכן, שפרשנות זו מקורה מדברי רבו, רבי יצחק הלוי, בפניו למד את מסכת חולין^(מג) ושזו היתה הבנה נפוצה באשכנז. לאור זאת, ניתן להבין כיצד תירצו חכמי אשכנז שלפני רש"י את המנהג שלא להפריש זלו"ק, ואת העובדה שרבי נתן ברבי מכיר הכיר כנראה את הזהות בין ראשית הגז לזלו"ק, אם כי הוא עצמה דחה אותה. מאוחר יותר, בתשובתו לרבי נתן, חזר בו רש"י, חלקית, משיטת פרשנות זו, מכח סוגיות התלמוד מהן עולה שזלו"ק נהגה בבבל, גם בזמן רב נחמן בר יצחק, ונקט בשיטה שונה, המבוארת בתשובתו.



ג. דברי רש"י בתחילת פרק שילוח הקן

רבי זרחיה הלוי, רבי יצחק אור זרוע והרמב"ן^(מד) מביאים גם את דברי רש"י בפירושו לתחילת פרק שילוח הקן: "ולאפוקי מדר' אלעאי"^(מה) דמקיש ליה לתרומה וה"ה נמי דבמתנות נשנית לצורך דהא ר' אלעאי יליף מתנות מראשית הגז והאי דנקט ראשית משום דעלה אמרה ר' אלעאי בהדיא כדאמרן לעיל ר' אלעאי אומ' ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ^(מו).

(מ). אם כי עדיין קיים הבדל משמעותי בין שתי השיטות, לגבי מעמדו של מנהג זה, אם מדובר בהכרה מתוך אי-מחאה, כרש"י, או בהכרעה הלכתית מעיקר הדין, כר"י.

(מא). חדושי הלכות ואגדות מהרש"א למסכת שבת, על דף י ע"ב ד"ה "פרש"י בד"ה הוה נקיש". יצויין, כי הרש"ש כתב בקצרה על דברי רש"י בפירושו למסכת שבת: "לא ידעתי למה הוכרח לזה" (הגהות וחידושי הרש"ש למסכת שבת, שם, דף מה ע"א לדפי המפרשים).

(מב). תאריך התשובה ידוע, בקירוב, אולם היחס הכרונולוגי בינה לבין הפירוש למסכת חולין אינו ידוע לנו.

(מג). גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 279, הערה 80.

(מד). דבריהם צוינו לעיל.

(מה). שלושת המילים "ולאפוקי מדר' אלעאי" הן חלק מהדבור המתחיל.

גם כאן, כבפירושו למימרת רב נחמן בר יצחק, מזהה רש"י בין דין ראשית הגז לדין זלו"ק. מדברי רש"י "משום דעלה אמרה ר' אלעאי בהדיא", עולה כי לא גרס בבבליית רבי אלעאי את הבבא העוסקת בזלו"ק, והוא מסיק את שיטת רבי אלעאי לגבי זלו"ק מדברי הסוגיא. אולם, לא רק שגרסא זו נוגדת את כל עדי הנוסח הישירים והעקיפים של הסוגיא^(מ), היא גם נוגדת את גרסת הברייטא אותה מביא רש"י עצמו בתשובתו לרבי נתן ברבי מכיר!

יצוין, כי בתלמוד נאמר כי המשנה באה לשלול את דעת רבי אלעאי לעניין ראשית הגז בלבד. השאלה ברורה מאליה היא - הרי המחלוקת קיימת גם בעניין זלו"ק, וגם שם מנוגדת המשנה לשיטת רבי אלעאי? דברי רש"י בפירושו על אתר "והוא הדין נמי במתנות", הכרחיים גם אלולי קיומה של מימרת רב נחמן בר יצחק, שכן אחרת, נמצאת סוגיא זו סותרת את הסוגיא בפרק ראשית הגז. רש"י אף אינו מזכיר את מימרת רב נחמן בר יצחק בפירושו זה, שכן היא אינה עניין לשאלה עליה הוא משיב^(מח).



ד. דברי רש"י בפירושו למסכת שבת

בניגוד למבוכה בהבנת דברי רש"י בפירושו למסכת חולין, שנדונו לעיל, וקביעת יחסם לתשובת רש"י, הרי שבפירוש רש"י למסכת שבת קיימת התייחסות ברורה לשאלת החיוב בהפרשת זלו"ק בחוץ לארץ. אולם, בדיקת הדברים מעלה קושי רב בקביעת מקוריותם בפירוש רש"י.

בסוגיא מתואר מקרה בו רב חסדא הציע למסור זלו"ק שקיבל לכל מי שיאמר לו שמועה חדשה בשם רב^(מט). בפירוש רש"י על אתר, נאמר כך:

"זוג של זרוע לחיים וקיבה שנתנה לו ורשאי להאכילן מישאל. לא ילפינן מהכא דמתנות נוהגות בזמן הזה דהאידינא נהוג עלמא כתלתא סבי כרבי יאשיה בכלאים וכרבי יהודה בטבילת

(מו). חולין קל"ח ע"ב, ד"ה "לבד מראשית הגז לאפוקי מדברי אלעאי", לפי נוסח כ"י פרמה 1309/2589. אין הבדל משמעותי בגרסת שאר עדי הנוסח, הישירים והעקיפים, מלבד השנוי שידון בהערה הבאה (בכתב יד וטיקן 139 חסר דף שלם של דברי רש"י, החל מתחילת ד"ה "לבד מראשית הגז").

(מז). בתוספות על אתר, ד"ה "שילוח הקן. לבד מראשית הגז", נאמר "והוא הדין לבד ממתנות וחדא מינייהו נקט". קרוב לוודאי שהמניע לנימוק השונה לאי ציון עניין זלו"ק בסוגיא מקורו בקושי זה שבדברי רש"י. הרמב"ן והאור זרוע אכן הקשו כך על דברי רש"י. נראה בעליל, כי קושי זה הוביל להשמטת המלה הבעייתית "בהדיא" [המקוימת אצל הראשונים הנ"ל ורוב כתבי היד], באחד מכתבי היד של פירוש רש"י (פפד"מ Aeb. Oct. 159 Ms). עם זאת, גם הנוסח שלאחר ההשמטה "משום דעלה אמרה ר' אלעאי" מותיר את הקושי בעינו, אך בצורה פחות בולטת.

(מח). כפי שכבר העיר המהרש"א, רש"י עצמו, בפירושו למשנה הראשונה של פרק הזרוע (חולין, קל ע"א ד"ה "בארץ ובחוצה לארץ") כתב: "משום דבעי למימר בחולין אבל לא במוקדשין נקט להו". המהרש"א התקשה בכך וכתב: "צריך עיון מי הכריחו לזה דהא ודאי... איצטריך לאפוקי מרבי אלעאי... כפרש"י שם" (חדושי מהרש"א למסכת חולין על דף קל ע"א ד"ה "בפרש"י בד"ה בארץ"). יצוין, כי נוסח זה בדברי רש"י מקוים בכל כתבי היד של פירוש רש"י למסכת חולין, מלבד כ"י וטיקן 139, שם הגרסא היא "משום דבעי למיתנ' בחולין" וההמשך כבשאר עדי הנוסח. אם כן, רש"י הציע נימוק משלו לציון "בארץ ובחוצה לארץ" במשנה בעניין זלו"ק, ללא היוקקות לשיטת רבי אלעאי. רבי אברהם משכיל לאיתן אף הציע שרש"י פירש כך לשיטת הסוברים שזלו"ק נוהג בחו"ל (מצפה איתן, על אתר).

(מט). שבת, י ע"ב: "רב חסדא הוה נקט בדיה תרתי מתנתא דתורא".

בעלי קריין לת"ת וכרבי אלעאי בראשית הגז שהיה אומר אינו נוהג אלא בארץ וכן מתנות בימי רב חסדא אכתי לא נהוג כר' אלעאי ובימי ר"נ בר יצחק נהוג כוותיה בראשית הגז לא במתנות והשתא קא חזינא דנהוג אף במתנות וכי היכי דאחזו במנהג בראשית הגז בימי ר"נ ולא מחינא בהו ונהגנא כולא כוותיה השתא דנהוג אף במתנות לא משנינן מנהגא⁽¹⁾.

אם כן, תחילה, מסביר רש"י כי רב חסדא רשאי היה ליתן זלו"ק לישראל, ולאחר מכן מתחיל דיון בשאלת החיוב החל בחו"ל להפריש זלו"ק. דיון זה הוא תמצית של תשובת רש"י לרבי נתן ברבי מכיר⁽²⁾. הופעת ענין זה כאן מעוררת קושי - מדוע להביא את תמצית הפסק המנומק בעניין מתנות כהונה בחו"ל, דווקא בהיקרות משנית ואגבית במסכת שבת, ולא בסוגיא העיקרית, הנמצאת במסכת חולין?

עיון בכתבי היד של פירוש רש"י לתלמוד⁽³⁾ מלמד כי ד"ה "הוה נקיט" כולל רק את החלק הראשון, העוסק בהיותו של רב חסדא כהן. כל הדיון בנושא החיוב בחו"ל אינו מופיע בהם כלל ועיקר. עד הנוסח הישיר הקדום ביותר המכיל חלק זה, הוא דפוס ונציה של התלמוד הבבלי. יתר על כן, הר"י, הזקן, נינו של רש"י, וסיעתו (כמפורט לעיל) מביאים אך ורק את פירוש רש"י למסכת חולין, ואינם מציינים כלל את דברי רש"י במסכת שבת. לאור דרכם של בעלי התוספות לקבץ את כל דברי רש"י העוסקים בענין מסוים, להשוותם ולדון בכולם יחדיו, הדבר מעורר תמיהה. יודגש, כי בניגוד לתשובת רש"י, אין ספק שפירושו לתלמוד עמד בפניהם. עדות עקיפה, אך ברורה, עולה אפוא שאכן חלקו השני של ד"ה "הוה נקיט", המוקדש לענין החיוב בחו"ל, לא נכלל בפירוש רש"י שבפניהם. עם זאת, לא ניתן לומר כלל ועיקר כי מדובר בתוספת מאוחרת שנכנסה לפירוש רש"י בראשית ימי הדפוס⁽⁴⁾. זאת, מפני שהדיון כולו מצויין הן על-ידי הראב"ה באשכנז⁽⁵⁾ והן על-ידי רבינו משה מקוצי, בעל הסמ"ג, ורבי פרץ מקורביל, שניהם מצרפת, וכן אצל רבינו ירוחם⁽⁶⁾, ואצל כולם עם מראה מקום לפירוש רש"י למסכת שבת⁽⁷⁾.

(1). ד"ה "הוה נקיט", לפי נוסח דפוס ונציה, שהוא עד הנוסח הישיר הקדום ביותר לנוסח זה.

(2). בהשמטת הברכה לנותני זלו"ק וההסבר ההיסטורי למנהג שלא ליתן זלו"ק. יתר מרכיבי התשובה תומצתו או נרמזו. כך למשל רומזות המילים "ולא מחינא בהו" לסוגיית תענית כו ע"ב, המגדירה כך את משמעו של המונח "נהגו העם", וממילא נרמזות גם זהות פירוש המונח "נהגו עלמא" עם מונח זה.

(3). כ"י פריס 324, כ"י וטיקן 138, כ"י הספריה הבריטית לונדון Or. 5975, כ"י פרמה 1324/2087, כ"י ניו יורק 1324/2087, כ"י ניו יורק 841 Rab. וכ"י ניו יורק 718 Rab. (את צילומם של שני כתבי היד האחרונים ראיתי בשנת תשס"ד במכון הלאומי לתצלומי כתבי יד).

(4). כפי שניתן היה לשער לאור האמור עד כה. למקרה של דברים המופיעים לראשונה בדפוס ונציה, יעויין, רש"י פיק, "בירורים עפ"י כתי"ב בשיטת רש"י בעניני בישול בשבת" [מגל ז (תש"ן), עמ' 53-39], בעמ' 48.

(5). דברי הראב"ה צויינו לעיל. הראב"ה מביא את תשובת רש"י במלואה ומוסיף "ובתחילת מסכת שבת הלכה ולא לדין [דהיינו הסוגיא העוסקת בפסקה מהמשנה שבדף ט ע"ב, "לא ישב אדם... ולא לדין" - ר.ז.]. פירש נמי רבינו הא דרב חסדא הוה נקיט תרתי מתנתא... ואע"ג דרב חסדא מחוצה לארץ הוה לא ילפינן מינה שינהוג בזמן הזה דהאידינא נהוג עלמא כתלתא סבי וכו' כר' אילעי בראשית הגז והשתא חזינן דנהוג אף במתנות". מדובר בציטוט חלקי של דברי רש"י. בעקבות הראב"ה, מצויים הדברים, בשנויי לשון קלים, גם אצל רבי יצחק אור זרוע (ציון אף הוא לעיל).

(6). כל המקורות צוינו לעיל.

לאור האמור, ניתן להציע מספר תשובות אפשריות לשאלה בדבר מקורות הדיון בעניין החיוב בזל"ק בחו"ל כחלק מפירוש רש"י לסוגיא זו:

א. הדברים לא נכללו מתחילה בפירוש רש"י, אך רש"י עצמו הוסיף את תמצית תשובתו לרבי נתן לפירושו, ותוספת זו, כדרכן של הגהות, לא נקלטה בחלק מכתבי היד^(נ).

ב. תלמידי רש"י הם שהוסיפו את תמצית התשובה^(נב).

ג. חלק ממסרי נוסח פירוש רש"י הכירו את תשובת רש"י לרבי נתן, והם שהוסיפו את תמציתה לפירושו.

בכל מקרה, יהא הפתרון לעניין זה אשר יהא^(נא), מדובר בשימוש הקדום ביותר של תשובת רש"י לרבי נתן^(נב). בעיניו של מי ששילב את התשובה בפירוש רש"י, נעוצה חשיבות התשובה במהלך הפרשני המוביל להצדקת המנהג בפועל, תוך הבהרה כי מדובר בהכרה ברמה של אי-מחאה, בלבד^(נא).



ה. סיכום קצר של דברי רש"י

הן לפני רש"י והן אחריו היה המנהג באשכנז ובצרפת שלא להפריש זל"ק. הגורם המזמן לדיונו של רש"י היתה שאלתו של רבי נתן ברבי מכיר, בעניין זה בדיוק - כיצד ניתן ליישב את המנהג האשכנזי-צרפתי שלא להפריש זל"ק, עם המקורות הברורים, המחייבים בהפרשת זל"ק בחו"ל?

בנוגע למנהג אי הנתינה עצמו, מדגיש רש"י בתשובתו כי היחס ההלכתי הנכון כלפיו הוא אי מחאה, כך שאין הוא דורש לבטלו אך גם אינו מציע לראות בו הנהגה רצויה. מאידך גיסא, גם

(נ). כשאצל הראב"ה ההפניה היא לסוגיא המדויקת ממש, אצל הסמ"ג ורבינו ירוחם ההפניה כללית יותר לפירוש רש"י למסכת שבת, ואצל רבינו פרץ, לפירוש רש"י לפרק ראשון. למקרה אחר בו פירוש רש"י אינו מופיע בכתבי היד אלא בדפוסים בלבד, אך מצוטט בשם רש"י ע"י אחד מרבותינו הראשונים, יעוין בדברי רש"י פיק וש' מוניץ, "נוסח פירוש רש"י למסכת חגיגה - לקראת מהדורה מדעית" [בתוך רש"י - עיונים ביצירתו (בעריכת צבי אריה שטיינפלד), רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג, עמ' 69-85], בעמ' 72.

(נא). יצוין, כי אם אכן מדובר בהוספה של רש"י עצמו, אין מקום לאפשרות שהעלנו לעיל, כי רש"י חזר בו בתשובתו לרבי נתן משיטת פרשנותו הקודמת, ונמנע מלתקן בהתאם את פירושו לתלמוד.

(נב). כבר א"מ ליפשיץ, במאמרו "רש"י" [בתוך ספר רש"י, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשט"ז, עמ' קסה-רפה], בעמ' רלד, העלה אפשרות זו, למרות שלא שהיה מודע לעדויות הנוסח. ליפשיץ סבור כי מדובר בפסק שלא לצורך פירוש, אלא בפסק שרש"י רשם בגליון בצד פירושו בשל שאלה שנשאל הלכה למעשה ע"י חכמי דורו, ומן הגליון נכנס הפסק לתוך הפירוש, אולי ע"י תלמידיו.

(נט). יצוין, כי הקושי שזוכר בתחילת דברינו בעינו עומד - מה ענינה של תוספת זו כאן, ולא בסוגיא העיקרית במסכת חולין? ייתכן, שמכיוון שמדובר בתוספת לגוף הפירוש, הוכנסו הדברים כאן, על אף שניתן היה לשלבם גם בסוגיא העיקרית.

(ס). תוספת זו קדמה לראב"ה, שהיה ראשון מבין רבותינו הראשונים שהשתמש בתשובה המקורית.

(סא). בשל כך, הושמטו הן הברכה לנותר זל"ק והן ההסבר ההסטורי למנהג אי הנתינה, שאינם נצרכים כלל ועיקר להשגת מטרה זו.

בפירושו לתלמוד, לא נאמר דבר שיש בו בכדי לשנות את מסקנתו ההלכתית. בפועל, רש"י מעגן מנהג זה מבחינה הלכתית ומגן עליו מפני ביטול^(סב).



פרק שני - חכמי צרפת אחרי רש"י

א. הרשב"ם

הרשב"ם דן בקצרה בשאלת החיוב בזל"ק בחו"ל, בהערותיו להלכות הרי"ף למסכת חולין. הרי"ף הביא את מימרת רב נחמן בר יצחק בתחילת הלכותיו לפרק ראשית הגז, ועל כך העיר הרשב"ם: "ואני שמואל מוסיף דכי היכי דנהגי כר' אילעאי בראשית הגז, הכי נמי נהוג במתנות זרוע לחיים וקיבה ליפטר בחצה לארץ כר' אילעאי, דמחד טעמא פטר לתרויהו בחוצה לארץ^(סג)". הרשב"ם בא לחלוק על דעת הרי"ף, המחייב את הפרשתם בחו"ל, ולהסביר את מנהג צרפת ואשכנז שלא ליתנם^(סד). הרשב"ם אינו מזכיר את רש"י, כדרכו בהערותיו לרי"ף^(סה), אך הערתו הקצרה בנויה מהנדבכים הבאים:

א. קיימת זיקה הלכתית בין ראשית הגז לזל"ק בעניין החיוב בחו"ל, לפי שיטת רבי אילעאי.

ב. המנהג בזמן התלמוד היה שלא להפריש ראשית הגז, מתוך הסתמכות על דעת רבי אילעאי.

ג. המנהג הנוכחי הוא שלא להפריש זל"ק, מתוך הסתמכות זהה על שיטת רבי אילעאי.

הרשב"ם, כרש"י, מפר שהמנהג שלא להפריש זל"ק הוא מנהג חדש, ורב נחמן בר יצחק עצמו תיאר רק את המנהג בעניין ראשית הגז. הרשב"ם הקפיד בלשונו וכתב על ראשית הגז לשון עבר, "דכי היכי דנהגי כר' אילעאי", ואילו בעניין זל"ק כתב "הכי נמי נהוג", לשון הווה. לעומת זאת, אין הרשב"ם מתייחס בצורה מפורשת למעמדו ההלכתי של מנהג אי הנתינה. אולם, ניכר כי סממני הלשון של סוגיית "נהגו העם" במסכת תענית, ובעיקר "מחויי לא מחינן", אינם נרמזים כלל בדבריו. אם כוונת הרשב"ם היתה זהה לשיטת רש"י, היה עליו לפרש ולא לסתום. משמעותו הרגילה של המונח "מנהג", בו הוא משתמש, אינה נושאת משמעות של אי-מחאה בלבד, ובוודאי שלא בצרפת ובאשכנז. סביר להניח, אפוא, כי הרשב"ם לא ראה בעייתיות הלכתית מיוחדת במנהג שלא ליתן ראשית הגז וזל"ק.

סב). בדומה לכך, בתשובתו לרבי נתן בענין חתימת הברכה "המלך המשפט" (תשובות רש"י, סימן י"ח), כותב רש"י: "גם אני הוקשיתי בה זה שנים רבות, ואומר לי לבי שהחזנים לפי מרוצתם שגו אך שלא לשנות מנהג הראשונים יש לנו לסמוך על כמה מקראות שדברו בלשון הזה...", אם כן למרות שהוא סבור שהמנהג נעוץ בטעות, מגן עליו רש"י.

סג). ש"י פרידמן "מתוספות הרשב"ם לרי"ף" [קובץ על-יד, ח (תשל"ו), עמ' 226-187], בעמ' 226.

סד). מספר השגות הרשב"ם שפורסמו אינו גדול, 8 השגות פורסמו למסכת חולין, אם כי ייתכן שמספרם האמיתי גדול בהרבה (פרידמן, שם, עמ' 197). ייתכן שהעובדה שהרשב"ם הקדיש הערה אחת לנושא זל"ק מעידה על צורך להגן על מנהג צרפת ואשכנז בזה (תודתי לידידי הרב מתניה יוסף הכהן בן גדליה על הערה זו).

סה). פרידמן, שם, עמ' 193, ומוסיף שרק בהערה אחת של הרשב"ם, מאלו המפורסמות על-ידי פרידמן, נזכר שמו של רש"י. פרידמן, שם, הערה 19, סבור שההערה בענין זל"ק היא אחת מהדוגמאות להערות המבוססות על שיטת רש"י, ללא ששמו נזכר. יצוין, כי פרידמן מפנה לדברי רש"י בפירושו לתלמוד ולתוספות על אתר, ואינו מזכיר את תשובת רש"י.

מכל מקום, דברי הרשב"ם בעניין זלו"ק, לא נזכרו כלל על-ידי החכמים הבאים אחריו. זו היתה מנת חלקן של כמעט כל הערותיו של הרשב"ם לרי"ף⁽¹⁰⁾.

ב. רבינו תם

רבינו תם, אחיו של הרשב"ם, הזכיר בקצרה את נושא החיוב בזלו"ק בחו"ל במסגרת דיון מפורט ומורכב בהלכות כלאי הכרם⁽¹¹⁾. על-מנת לעמוד על עמדתו של ר"ת, יש להבינה בתוך ההקשר בו היא מצויה, פירוש שיטות חכמים ורבי יאשיה בכלאי חטה, שעורה וגפנים. ר"ת התקשה בהבנת היחס בין מימרת רב נחמן בר יצחק "האידינא נהוג עלמא" עם סוגיות בתלמוד, מהן עולה כי היו אמוראים שלא פסקו כר' יאשיה בעניין כלאי הכרם. על כך השיב ר"ת: "... וכמה אמוראי בתלמוד שאין סוברין כר' יאשיה... וכיוצא בדבר אתה מוצא בהזרוע והלחיים דלא הוו נהיגי כר' אילעי רב חסדא הוה שקיל מתנתא דתורא וכן בתירא אפילו רב נחמן עצמו אתקין חצבא בת ט' קבין ומחמירין היו ומאן דקימא לן כר' יאשיה אפילו בארץ ישראל, ור' יאשיה לא איירי אלא בחיוב ומדאורייתא אבל נהגו העם כר' יאשיה, ולא להחמיר ולא להוסיף ולא למעט".

לענ"ד, העמדה ההלכתית העולה מתוך דברי ר"ת היא⁽¹²⁾:

א. היתה מחלוקת בין האמוראים אם לפסוק כרבי יאשיה, וכן היו שהחמירו בעניין טבילת בעל קרי ובענין הפרשת זלו"ק, דלא כרבי יהודה בן בתירא ורבי אלעאי, בהתאמה⁽¹³⁾.

ב. רב נחמן בר יצחק מעיד כי העם נוהג על-פי השיטה הפוסקת כשלושת החכמים⁽¹⁴⁾.

(10). כפי שהראה פרידמן, שם, עמ' 190.

(11). ספר הישר, חלק החידושים (מהדורת ש"ש שלזינגר), סימן תקט, עמ' 307-305. הנוסח אותו אצטט בפנים בסמוך תוקן על בסיס הנוסח של סימן זה במהדורה החדשה של הספר (מהדורת הג"ר דוד דבליצקי שליט"א, כפי ששלח לי בטובו בנו, מע"כ הרה"ג בצלאל דבליצקי שליט"א, ותודתי הרבה לו על טוב העין שנהג בי). סימן זה הובאה בקצרה בתשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת (מהדורת א' קופפר), בשם "וכן כתב הר' פטר לפני ר"ת...". בעקבות זאת, סבור קופפר, בהערה 3, שם, כי גם הדיון שבספר הישר הוא של רבי פטר. יצוין, כי בפני רבי זרחיה הלוי עמדה מהדורה קדומה-יחסית של ספר הישר בעת שכתב את ספר המאור, שנים ספורות לאחר פטירת רבינו תם (תא-שמע, רז"ה עמ' 14). מעיין בדברי הרז"ה בענייננו (שידורנו בעז"ה במאמר המשך), נראה כי דיון זה בספר הישר כבר עמד בפניו (אם כי תא-שמע, "צרור הערות לנוסחו של ספר הישר לרבינו תם" [מחקרי תלמוד ב, עמ' 526-533], בעמ' 529, אינו מונה סימן זה בספר הישר ברשימת הסימנים שניכר שהרז"ה השתמש בהם). יתר על כן, רבינו משולם מבדרש, במסגרת דיונו בענין כלאי הכרם, מפנה לסימן זה בספר הישר, בספר ההשלמה למסכת ברכות (מהדורת ר"א חפוטא) עמ' מא: "ורבו הפירושים בזה כמו שכתוב בספר הישר". לאור הזיקה ההדוקה של רבינו משולם לרז"ה (תא-שמע, הספרות ב, עמ' 153) סביר שגם הרז"ה הכיר את הדברים (תודתי לד"ר רמי ריינר על ההפניה לדברי רבינו משולם).

(12). אמנם, כפי שהעיר הגר"ד דבליצקי בהערותיו שם, נוסח סימן זה בספר הישר קשה מאוד. אולם, שיטת ר"ת לעניין זלו"ק ברורה.

(13). עם זאת, אין ברור מדברי ר"ת אם גם בשני מקרים אלו מדובר על מחלוקת הלכתית, כפי שמורה ההשוואה לעניין כלאי הכרם, או שההלכה היתה מוסכמת, ומדובר בהחמרה מעבר לה, כפי שניתן להבין משני הלשון בין "אין סוברין כר' יאשיה" לבין "דלא הוו נהיגי כר' אילעאי".

(14). כך עולה מההשוואה שעורך ר"ת בין שלושת ההלכות שבמימרת רב נחמן בר יצחק. בשלושתן הוא מראה שהיתה מחלוקת, ועל כך מוסבים דבריו "אבל נהגו העם...".

ג. לעניין שיטת רבי אלעאי, נוגעת העדות הן לראשית הגז והן לזלז"ק^(א).

ד. מנהג העם הוא ראוי וההלכה נפסקה, בפועל, כמותו^(ב).

יש להדגיש, כי הזהות בין זלז"ק לראשית הגז^(ג), שהיא הנחת יסוד של שיטת ר"ת, נתפסה כמובנת מאליה, ולא הוזכרה במפורש כלל. יתר על כן, ר"ת מניח כדבר פשוט כי זהות זו תקפה גם לעניין תיאור המנהג בפועל. בשל כך, אין הוא מבדיל בין ראשית הגז, שלגביה אין כל עדות שנהגה בפועל בימי אמוראי בבבלי, לבין זלז"ק, שמקרים רבים בתלמוד מעידים על נתינתם בפועל. זאת, לעומת שיטת רש"י, בתשובתו, המבוססת רק על הזיקה ההלכתית בין זלז"ק לראשית הגז, תוך הדגשה שבזמן התלמוד לא היתה זהות במנהג שבפועל.

עם זאת, אין ר"ת חולק על כך שסוגיות רבות מתארות נתינת זלז"ק בבבלי, אך הוא רואה בהן^(ד), וכך, כנראה, הבין את שיטתו הר"י הזקן, תלמידו המובהק, תיאור של מנהגים אישיים מחמירים בלבד. מאידך, ניתן להבין מדברי ר"ת כי מדובר בייצוג של פסיקה הלכתית אחרת, הדוחה את שיטת רבי אלעאי. יהא הדבר אשר יהא, לדעת ר"ת, מהווה מימרת רב נחמן בר יצחק הכרעה הלכתית או תיאור ההלכה המוסכמת, וממילא, אין כל טעם לפגם במנהג העם כרבי אלעאי בראשית הגז ובזלז"ק. עמדתו ההלכתית של רבינו תם לא צוטטה בשמו על-ידי הבאים אחריו, אבל היא שעמדה בבסיס דבריהם של רבי אליעזר ממין, תלמידו של ר"ת, ושל רבי יצחק ברבי שמואל, ממשיך דרכו של רבינו תם, והיתה לשיטת "חכמי הצרפתים"^(ה).



ג. ניתוח עמדת ר"ת לאור יחסו לסתירה בין המנהג למקורות

רש"י היה החכם הראשון הידוע לנו שנתן תוקף למנהג שלא ליתן זלז"ק, בצורה מפורשת, אך ר"ת הוא זה שהעמיד והציב מנהג זה כעיקרו של דין. ר"ת ייחס את המנהג ישירות למימרת רב נחמן בר יצחק, ואת המימרה עצמה ביאר כפסק הלכה. יש להדגיש, כי מניח דברי ר"ת, נראה בעליל כי שיטתו בעניין זלז"ק, אין מקורה העיקרי בהתמודדות עם מנהג הסותר את התלמוד, אלא דווקא בשאלה הפרשנית הקיים בנושא זה כבר בתלמוד עצמו. הזיקה בין זלז"ק וראשית הגז בשיטת ר' אלעאי, כפי שהיא משתקפת מהסוגייה, אינה עולה בקנה אחד, מבחינת התפיסה ההלכתית, עם העובדה שמצוות ראשית הגז לא נהגה בפועל בימי התלמוד ואילו מצוות זלז"ק התקיימה בפועל, במלוא תוקפה. מסורת הגאונים וחכמי אנדלוסיה וצפון אפריקה

(א). שכן אחרת אין כל דמיון לנושא כלאי הכרם, שם הראה ר"ת כי אכן היו אמוראים שלא פסקו כשיטת ר' יאשיה.

(ב). שהרי רבינו תם משתמש במונח "קיימא לן" לגבי שיטת ר' יאשיה. אי אפשר לומר שכוונתו לסוגיא במסכת קידושין, שם נאמר מפורשת "קיימא לן כר' יאשיה", שכן הוא עצמו מביא סוגיא זו, ואחריה מביא שהיו אמוראים שלא פסקו כך, וממילא אין סוגיא זו מהווה את המקור להלכה. יתר על כן, נראה כי עצם ההשוואה לשיטת רבי אלעאי, שם אין כל סוגיא בה נפסקה הלכה כמותו מלבד למימרת רב נחמן בר יצחק, מלמדת שמימרה זו היא המקור להלכה.

(ג). שלגבי חלקה ההלכתי, להבדיל מתיאור המנהג, הביאו רש"י ורשב"ם ראיה מן התלמוד.

(ד). כמו אחיותיהן העוסקות בכלאי הכרם ובטבילת בעל קרי.

(ה). כלשונו של רבי מנחם המאירי, בספרו מגן אבות, הענין החמישה עשר, עמ' קמז-קמד. שיטת ר"ת נתקבלה גם על-ידי רובם המכריע של חכמי פרוכנס, בעקבות דברי הרז"ה, כאמור.

העדיפה, כדרכה, לפסוק על-פי פשוטן של סוגיות התלמוד, המחייבות בזל"ק ופוטרת בראשית הגז. לעומתם, קבל רש"י את הזיקה בין המצוות כעקרון הלכתי, אך לא סבר שגם במנהג בפועל שררה עקביות דומה.

אולם, לפי דרכו של ר"ת, יש למצות את משמעותה של הזיקה עד למלוא היקפה ההגיוני. אם אכן שיטת ר' אלעאי היא כי שתי המצוות אינן חלות בחו"ל, אזי כל התייחסות לשיטתו, בין מבחינה הלכתית ובין מבחינת תיאור הנעשה בפועל, חלה בשווה על שתי המצוות. כל המקורות בתלמוד שאינם תואמים את שיטת רבי אלעאי, הן בזל"ק והן בראשית הגז, משקפים, בהכרח, שיטה הלכתית חולקת או מנהג החמרה אישי. זאת ועוד, מכיוון שההלכה נפסקה כמימרת רב נחמן בר יצחק, נדחות ממילא כל הסוגיות שאינן תואמות את שיטת רבי אלעאי, על אף שאין מקור מפורש המעיד על אמורא כלשהו שסבר כרבי אלעאי בעניין זל"ק. התוצאה הסופית של שיטה זו אכן מובילה לחיזוק המנהג, אולם אין זה טעמה המקורי.



ד. רבי אליעזר ממיץ

רבי אליעזר בן רבי שמואל ממיץ דן בקצרה בחיוב בראשית הגז ובזל"ק בחו"ל, כדלקמן^(ע):
 "ואע"ג דתנן ראשית הגז נוהג בין בארץ בין בחוצה לא קיימ' לן הכי דאמ' רב נחמן בר יצחק נוהג עלמ' כחלתא סבי כר' אלעאי בראשית הגז דאמ' אינו נוהג אלא בארץ מההוא טעמא אמרי' ממנה^(ע) בהזרוע והלחיים והקיבה... דלא נהגי דמחד טעמ' נפק ליה לר' אלעאי דתרויהו יליף נתינה נתינה מתרומה^(ע)".

רא"מ פוסק כדעת ר"ת בשתי הנקודות המהותיות:

א. מימרת רב נחמן בר יצחק היא פסק הלכה.

ב. ההלכה חלה גם על זל"ק לאור הזיקה ההלכתית ביניהן, לפי שיטת רבי אלעאי.

עם זאת, מדבריו של רא"מ נראה, שלא כדעת רבינו תם, כי רב נחמן בר יצחק עצמו דן רק בראשית הגז, ורק אנחנו מיישמים זאת לזל"ק, ולכן כתב "מההוא טעמא אמרי' ^(ע) ממנה בהזרוע...^(פ)".

(ע). ספר יראים סימן קמט, לפי כ"י פריס 1309, heb. שעמד בבסיס המהדורה של רא"א שיף, הנקראת "יראים השלם" (כפי שכתוב בשער מהדורה זו). וההשמטות שלי.

(ז). בנדפס, בטעות, "מתנה".

(ח). ספר יראים סימן קמט, לפי כ"י פריס 1309, heb. שעמד בבסיס המהדורה של רא"א שיף, הנקראת "יראים השלם" (כפי שכתוב בשער מהדורה זו). ההשמטות שלי.

(ט). לעומת זאת, בספר יראים הקצר מופרדת מצוות זל"ק (סימן שנו) ממצוות ראשית הגז 557 (סימן שנה) ונאמר שם "מההוא טעמא גופיה אמר בזרוע לחיים וקיבה", ואם כן, כבר רנב"י עצמו כלל גם את זל"ק בדבריו. לא ניתן להכריע אם ההבדל משקף נוסח אחר שעמד בפני מקצר הספר, רבי בנימין ענו מאיטליה (תא-שמע, הספרות ב, עמ' 117), או שמדובר בשנוי שלו.

(פ). עם זאת, רא"מ אינו מתייחס ישירות למנהג שנהג בפועל בימי התלמוד בעניין זל"ק, כנראה מפני שהדבר אינו נצרך לדיון ההלכתי, וממילא הוא אינו נזקק ליישב את סוגיות המתארות נתינת זל"ק בימי התלמוד.

יצויין עוד, כי רא"מ, כמו ר"ת, אינו מזכיר בדבריו את רש"י.



ה. שיטת הר"י והשפעתה

התייחסותו של רבינו יצחק ברבי שמואל, הר"י הזקן, לעניין חיוב זלו"ק בחו"ל נמצאת, בעיקר, בתשובתו בעניין כלאי הכרם. לתשובה יש מקבילה חלקית בתוספות רבי יהודה שירליאון^(א), שנכתבו מפ"י רבו, הר"י הזקן, ומשקפות את תורתו^(ב), ומקבילה שלמה יותר בתוספות הנדפסות למסכת חולין^(ג), המבוססות על תוספותיו של ר"י שירליאון. תשובה ארוכה זו של הר"י צוטטה במלואה על-ידי רבי צדקיה הרופא מן הענויים^(ד), ועל מנת להבין את שיטתו בעניין זלו"ק, יש לצטטה בתוך ההקשר הרלוונטי בתשובה, כדלקמן^(ה):

"... מותר לזרוע לכתחילה כל זרעים שרוצה בכרם ואין בדבר שום איסור כלל... כדאמרינן בפרק קמא דקדושין... ואע"ג דבכמה מקומות בתלמוד יש אמוראים שמחמירים... אין הלכה כן, אלא כר' יאשיה, דנהוג עלמא כתלתא סבי... וגם בטבילת בעל קרי יש אמוראין שמחמירים, ואפילו רב נחמן דאמר בקידושין קיימא לן כר' יאשיה הוה מחמיר בבעל קרי... ורב נחמן בר יצחק גופיה דפסק דנהוג עלמא כתלתא סבי, ומתוך כך היה לו לפטור במתנות, זרוע לחיים וקיבה בחוצה לארץ כדפירש רבנו שלמה בשחיטת חולין דאדרבי אילעאי סמכינן שלא להפרישן בחוצה לארץ דמההיא טעמא דפטור בחוצה לארץ מראשית הגז פטר נמי ממתנות, אפילו הכי הוה מחייב בחוצה לארץ, כדאמרינן פרק הזרוע והלחיים והקבה, רב נחמן בר יצחק קניס גלימא. ומ"מ אנן סמכינן לגמרי אפסקא דנהוג עלמא כתלתא סבי, ואעפ"י שהיו מחמירין על עצמם מקצת אמוראים וגם רב נחמן בר יצחק היה מחמיר עליהם לעשות כמנהג במקום שלא פשט בו ההיתר. וכל משניות וברייתות שבתלמוד שאוסרות כלאי הכרם אפילו בהעברת עציץ נקוב... הויין דלא כר' יאשיה ולא קי"ל כוותיהו, אלא כר' יאשיה".

פא. תוספות רבי יהודה שירליאון למסכת ברכות, על דף כב ע"א, ד"ה "כרבי אלעאי", שם כתב: "והוא הדין במתנות כהונה הזרוע והלחיים והקיבה דילפינן להו מהדידי בפרק הזרוע". החלק השני בדבריו ("דילפינן") תואם לדברי רש"י בפירושו לתחילת פרק שלוח הקן, שהובאו לעיל. עיקר הדיון בתשובת הר"י מופיע אצל ר"י שירליאון, ובשמו של הר"י ("נראה לרבינו") בד"ה הבא "עדי שירוע חטה". לא ניתן להכריע אם התשובה קדמה והתוספות נוסחו ממנה, או שהלימוד הבית-מדרשי קדם, ומשנשאל ר"י על הנושא, ניסח את הדברים כתשובה.

פב. תא-שמע, הספרות ב, עמ' 107.

פג. על דף קלו ע"ב, ד"ה "כרבי אלעאי". עם זאת, קיימים מספר הבדלים בין תשובת ר"י לבין התוספות הנדפסות, כמפורט להלן.

פד. התשובה נכללה גם בחיבורו של רבי יעקב מקורסן, תלמידו של רבי שמשון משנץ, וממנו לתשובות מהר"ם בן ברוך, דפוס פראג (מהדורת בלאך) סימן קנב (פרופ' ר' שמחה עמנואל, "תשובות מהר"ם מרוטנבורג שאינן של מהר"ם", שנתון המשפט העברי, עמ' 149-205, בעמ' 167). כדרכם של חכמי צרפת (עמנואל, ספרי הלכה אבודים של בעלי התוספות, ע"ה, עמ' 41), עיבד רבי יעקב את התשובה, ולפיכך נעסוק בנוסח שצוטט בשבה"ל. עיבוד התשובה כלל מספר מרכיבים: השמטת שם השואל ותוארו; השמטת מספר הפניות המהוות מקור תמיכה נוסף בטענת ההלכה המרכזי; השמטת קטעי קישור (כגון "וגם בטבילת בעל קרי יש אמוראים שמחמירים.") לעומת זאת, דרכו של רבי צדקיה היתה להביא את דברי הגאונים והראשונים במלואם (יעויין ר"ש חסידה, מבוא, עמ' 44-43).

פה. שיבלי הלקט, חלק ב (מהדורת ר"ש חסידה), סימן מב, עמ' קמה-קמו. ההשמטות שלי.

הר"י אימץ, אפוא, את דעת ר"ת, כי מימרת רב נחמן בר יצחק משמעה קבלה הלכתית של שיטת רבי אלעאי^(פ), תוך חידוד ההסבר שמדובר באימוץ מלא של מנהג העם. בנוסף, מקבל הר"י את הנחת היסוד שקיימת זהות בין ראשית הגז לזלז"ק לעניין החיוב בחו"ל, לא רק מבחינת הזיקה ההלכתית-עיונית, אלא גם במנהג שנהג בפועל^(פ). אולם, דיונו של הר"י מפורט יותר מזה של ר"ת, וטמונים בו מספר חידושים.

חידושו המרכזי של הר"י נובע משאלה בה כלל לא דן ר"ת. בתלמוד נאמר שרב נחמן בר יצחק, שהוא בעל המימרא "האידינא נהוג עלמא", הטיל קנס על מי שלא הפריש זלז"ק. הסברו הכללי של ר"ת, כפי שהבינו הר"י, אינו מועיל לפתרון בעיה זו. לפי ר"ת, משקפות הסוגיות המתארות נתינת זלז"ק בבבל מנהג אישי מחמיר, מעבר לחיוב על-פי ההלכה. כיצד ניתן להצדיק את כפייתו של מנהג מעין-זה על אדם אחר^(פ)? על קושי משיב הר"י כי אכן מדובר בהחמרה, מעבר לחיוב החל על-פי דין, אבל היו מקומות שבהם נהגו הכל כמנהג מחמיר זה. במקום כזה, בו חלה מצוות זלז"ק מכח המנהג, קנס רב נחמן בר יצחק אדם שלא הפריש זלז"ק. הר"י מחדש, אפוא, כי מימרת רב נחמן בר יצחק "האידינא נהוג עלמא" היא פסק ההלכה ודווקא נתינת זלז"ק היא שנכנסת בגדר של "מנהג", אם כי מנהג מקומי ומחמיר. בכך, מחליש הר"י את כוחה של מימרת רב נחמן בר יצחק כמתארת את מנהג העם מחד, בעודו דוגל בשיטה המחזקת את מעמדה ההלכתי, מאידך.

חידוש אחר של הר"י, אינו נוגע לגוף השיטה, אלא למקורה. ר"ת לא הזכיר כלל את רש"י, ואילו הר"י פירש כי דברי רש"י, בפירושו למסכת חולין, מכוונים להביע עמדה הלכתית זו. עמדת הר"י, לפרטיה, היא המופיעה אצל רובם המכריע של חכמי צרפת ותלמידיהם^(פ), ואצל הרמב"ן ובית מדרשו^(פ). זאת, הן אצל חכמים שהביאו אותה בקצרה, כפירוש הפשוט, בין

(פ). כלשון הר"י: "דפסק דנהוג עלמא כתלתא סבי", "ומ"מ אנו סמכין לגמרי אפסקא דנהוג עלמא כתלתא סבי".
 (פ). אמנם, מדברי הר"י "אנו סמכין לגמרי", משמע שרנב"י עסק רק בראשית הגז, והרחבה לעניין זלז"ק היא של דורות מאוחרים ("אנו"). אך פירוש זה אינו אפשרי, לאור ההמשך המיידית בדברי ר"י "ואעפ"י שהיו מחמירין על עצמן מקצת אמוראים וגם רב נחמן בר יצחק היה מחמיר עליהם... במקום שלא פשט בו ההיתר".
 (פ). כפי שהקשה המהר"ם מרוטנבורג (שדבריו ידונו בעז"ה במאמר המשך): "דאבי בעי לאחמורי, אנפשיה דוקא הוה ליה לאחמורי ולא אחריני למיקנסיהו שלא כדין". יצוין, כי גם הפירוש השני שהצענו לדברי ר"ת, כי מדובר היה במחלוקת הלכתית וכי אמוראים רבים לא פסקו כר' אלעאי, לא יועילו לשאלה זו. רב נחמן בר יצחק הוא בעל המימרא הפוטרת, וכיצד ייתכן שהוא עצמו פסק בצורה הפוכה? הפתרון היחידי לקושי זה הוצע על-ידי הראב"ה (שהעלה את השאלה מתוך מגמה שונה בתכלית) ובתוספות הנדפסים על מסכת חולין (קלו ע"ב ד"ה "כרבי אלעאי") כי מדובר בתקופות שונות בחיי רנב", במהלכן השתנה המנהג. אולם, גם הצעה זו נתקלת בקשיים.
 (פ). בתוספות הנדפסות למסכת חולין, על דף קלו ע"ב ד"ה "כרבי אלעאי", מופיע דיונו של ר"י בשלושה שנויים. ראשית, נאמר שם "דכולהו אמוראי בפרק הזרוע סברי שנוהג בחו"ל...". בניגוד לר"י, שכתב "ואעפ"י שהיו מחמירין על עצמן מקצת אמוראים". אם כן, הן שינוי במעמד שיטת האמוראים הדחווה (חומרא מול פסיקה) והן שינוי בתיאור מספרם (מייעוט מול "כולהו אמוראי בפרק הזרוע"). שנית, התירוץ למקרה בו הטיל רב נחמן בר יצחק קנס על מי שלא הפריש זלז"ק, הוא שנוי המנהג במהלך חייו של רב נחמן בר יצחק. אעפ"כ, כל מהלך הדיון, והשיטה הבסיסית היא זו של ר"י, וההבדלים הם בפרטי התירוץ. דיונו של הרא"ש בפסקיו (פרק ראשית הגז, אות א) ובתוספותיו (דף קלו ע"ב ד"ה "כרבי אלעאי") זהה לזה שבתוספות הנדפסות (מלבד הבאת דעותיהם של הרמב"ם והמהר"ם מרוטנבורג ואת דעתו שלו). זאת, על אף זיקתם ההדוקה של תוספות הרא"ש לתוספות ר"י הזקן (אורבך, בעלי התוספות, עמ' 587). רבי יעקב חזן מלונדון, בספר עץ חיים (הלכות מתנות כהונה), לאחר שהביא, במלואם, את שני הפרקים ממשנה תורה העוסקים

באריכות, כציטוט תמציתי של דיונו של ר"י, ובין כמושא לויכוח ולדחייה ובין כפירוש הפשוט. אולם, כגודל תפוצת השיטה, כך מיעוט יחוסה לר"י. עצם קבלת דברי ר"י, כללו גם את תליית השיטה כולה ברש"י, וכך נקראה העמדה ההלכתית כולה, בדרך כלל, על שמו של רש"י ולא על שם הר"י, כמפורט לעיל.



ו. רבי משה מקוצי

למרות תפוצתה הנרחבת של שיטת ר"ת, כפי שפותחה ע"י הר"י, נפקד מקומה בספר מצוות גדול של רבינו משה מקוצי. מצוות עשה קמב בסמ"ג, שעניינה מצוות הפרשת זרוע לחיים וקיבה ונתינתם לכהנים, כוללת גם דיון קצר בחיוב בזלז"ק בחו"ל, כדלקמן:

"עוד שנינו שם בפרק הזרוע המתנות נוהגות בכל מקום אף בחוצה לארץ ואף שלא בפני הבית"^{אז}...

ורש"י פירש במסכת שבת מאחר שנהגו העולם^{אז} כר' אלעי בראשית הגז שאין נוהג אלא בארץ ואנו רואים שנהגו כן אף במתנות לא משנינן מנהגא ויש ליתן טעם^{אז} דמחד טעמא נפקי ליה לרבי אלעי דתרוייהו יליף נתינה נתינה מתרומה וכמו כן עושה גזירה שוה זו מתנות מתרומה לענין אחר בפרק ראשית הגז^{אז}.

זו היא הפעם הראשונה בה חכם צרפתי מתייחס לשיטתו המקורית של רש"י, המוכרת לו רק מתוך התמצית שהופיעה בפירוש רש"י למסכת שבת, כפי שזה עמד בפניו^{אז}. לעומת זאת, אין

בראשית הגז ובזלז"ק, כותב (בסוף הפרק השני, העוסק בראשית הגז): "ורש"י פי' דקיימא לן כר' אלעאי והוא הדין במתנות, דתרוייהו יליף נתינה נתינה מתרומה ואין נוהגין רק בארץ, ודין שניהם שוה". החצי הראשון של המשפט מבוסס על שיטת הר"י, והחצי השני (דתרוייהו... בארץ) הוא ציטוט מדויק של לשון הסמ"ג, שהוא, בדרך כלל, יסודו ההלכתי של ספר עץ חיים (אורבך, בעה"ת, עמ' 518). כמו כן, נראה שרבי יצחק מקורביל פסק כר"י, שכן בספר מצוות קטן אין נזכרות מצוות ראשית הגז ומצוות זלז"ק, ואילו במצוות כלאי הכרם (מצווה קס"ה) הוא כותב: "לעניין כלאי הכרם, כדקיימא לן אין איסור עד שיוזע חטה ושעורה וחרצן..." כשיטת ר"י, שמימרת רב נחמן בר יצחק היא פסק הלכה [לעניין כלאי הכרם, מובאת שם דעה מחמירה, המפרשת את שיטת רבי יאשיה בצורה שונה, אך אינה חולקת על כך שהלכה כמותו].

צ. דבריהם ושיטתם ידונו בעו"ה במאמר המשך.

צא. זו שיטת הרמב"ם, שדברי הסמ"ג עד לנקודה זו מקורם בדבריו.

צב. בכת"י ניו-יורק בימהד"ר Rab. 675 הנוסח הוא "שנהגו העם" (הערת נוסח זו, כמו גם ההערות האחרות לעדי הנוסח של הסמ"ג, נמסרה לי בשנת התשס"ד על-ידי הרב ישראל מרדכי פלס ממכון שלמה אומן) [תודתי למכון שלמה אומן, לעומד בראשו הרב יואל קטן, ובייחוד לרב ישראל מרדכי פלס, על סיועם הרב].

צג. בדפוס רומי של הסמ"ג נדפס כאן "טעם אחר". המלה "אחר" אינה מופיעה בעדי הנוסח המרכזיים של הסמ"ג. הרב ישראל מרדכי פלס העלה, בשיחה בע"פ עמי בשנת התשס"ד, את האפשרות שמקורה בנוהגם של סופרים אשכנזיים ליישר את העימוד על ידי כתיבת תחילת המלה הראשונה של השורה הבאה בסוף שורה. ואם כן המלה "אחר" היא שבוש של "דמחד".

צד. ספר מצוות גדול, מצוות עשה קמב (עמ' קכה-קכו במהדורת ר"א שלזינגר), על-פי דפוס ונציה. זהו בעיקרו, גם הנוסח בעדי הנוסח המרכזיים של הסמ"ג, כפי שעולה מבדיקה שערך עבורי הרב ישראל מרדכי פלס ממכון שלמה אומן בשנת התשס"ד (עדי הנוסח המרכזיים נזכרו ותוארו בקצרה אצל ר"מ פלס, מהדורות, עמ' קט).

בדבריו אפילו רמזו לשיטת ר"ת ור"י, על אף שרבי משה מקוצי היה תלמידו המובהק של רבי יהודה שירליאון, ותורת הר"י הזקן שגורה בספרו¹³. ייתכן, שרבי משה מקוצי למד על עמדת רש"י מתוך נוסח פירוש רש"י שהגיע לידיה במהלך סיוריו הדרשניים בקהילות ישראל¹⁴, או מאחד מחבריו האשכנזיים בבית מדרשו של רבי יהודה שירליאון¹⁵. ממקור זה הסיק רבינו משה מקוצי כי השיטה המקובלת בצרפת כ"שיטת רש"י", אינה משקפת את עמדתו המקורית של רש"י, ומתוך עיונו בתלמוד, העדיף את שיטת רש"י על-פני שיטת ר"ת ור"י.

אולם, אין רבי משה מקוצי מצטט את לשונו של רש"י ואף אינו מביא את כל תוכן דבריו. השיטה אותה הוא מביא בשם רש"י היא כי אין לשנות את מנהג העם, הנהגה כרבי אלעאי בזלוק, מכיוון שנהגו כמותו בראשית הגז. אין הוא מזכיר במפורש את דברי רש"י שהמנהג בעניין זלוק היה שונה בימי התלמוד, אם כי הדבר נרמז על-ידו¹⁶. יתר על כן, גם מימרת רב נחמן בר יצחק עצמה אינה מצוטטת, ואין כל דיון לגבי מעמדה ההלכתי. עם זאת, מלשונו עולה כי הוא מקבל את עמדת רש"י כי משמעותה של המימרה הוא קבלת המנהג בדיעבד, ולא פסק הלכה לכתחילה, כדעת ר"ת ור"י¹⁷. מכל מקום, דבריו המפורשים של רש"י כי מדובר במנהג בעייתי וכל תוקפו נובע מאי מחאה, אינם נזכרים, ומופיעה רק מסקנתו של רש"י הלכה למעשה "לא משנינן מנהגא". רבינו משה מקוצי הביא את שיטת רש"י בצורה מרומזת, שאינה מעוותת את עמדתו ההלכתית של רש"י, אך איננה סותרת במפורש את דעת ר"ת ור"י.



ז. רבי פרץ מקורביל

בדור אחרי הסמ"ג, עסק גם רבי פרץ מקורביל, ראש חכמי צרפת בדור האחרון שלפני גירוש היהודים ממנה¹⁸, בעניין החיוב בזלוק בחו"ל. בהגותו לספר תשב"ץ קטן חלק רבינו פרץ על שיטתו של המהר"ם מרוטנבורג¹⁹, ולפיה אכן מצווה זו חלה בחו"ל, וכתב:

צה. התשובה עצמה הובאה במלואה על-ידי חכם אשכנזי, הראב"ה, בן זמנו ודורו של רבי יהודה שירליאון, רבו של רבי משה מקוצי. אולם, התשובה עצמה לא היתה ידועה כלל בצרפת, ואין חכם צרפתי אחד שציטט אותה, עד לגירוש יהודי צרפת. מכיוון שדברי רש"י בפירושו לתלמוד מופיעים בתמצית, ואינם כוללים את המקור לזהות ההלכתית בין ראשית הגז לזלוק, הוסיף רבי משה מקוצי הסבר לדברים בציטוט של דבריו של רבי אלעזר ממין בספר יראים, שספרו היווה מקור חשוב לסמ"ג (אורבך, בעה"ת, עמ' 474).

צו. עם זאת, נראה שרבינו משה מקוצי לא ראה את תשובת הר"י בעניין כלאי הכרם, עצמה. זאת, ניתן להסיק מהעובדה שבמצוות לא תעשה רפ (עמ' תלד במהדורת ר"א שלזינגר), איסור כלאי הכרם, ציין רבי משה בקצרה לדעת הר"י בהקדימו "ובשם רבינו יצחק פירשו דכל אלו דלא כר' יאשיה" כך הוא הנוסח גם בעדי הנוסח המרכזיים של הסמ"ג, כפי שעולה מבדיקה שערך עבורי הרב ישראל מרדכי פלס בשנת תשס"ד.

צז. תודתי לרש"י פיק על הערה זו.

צח. אולי אפילו רבי יצחק אור זרוע, שרבו, הראב"ה, הוא הראשון המזכיר את פירוש רש"י למסכת שבת בהקשר זה. כבר אפטוביצר, מבוא לספר הראב"ה, עמ' 254-255 העמיד על כך שיש "כמה דברים בדברי בעל הסמ"ג כבר שמקורם בראב"ה אלא אפשר ששמע אותם מר"י או"ז חברו בבית מדרשו של ר"י שירליאון".

צט. ר"מ מקוצי נקט בלשון הווה ("ואנו רואים שנהגו") רק לגבי זלוק ולא לגבי ראשית הגז.

ק. שהרי לשון "קיימא לך" המופיעה אצל ר"ת ור"י ולשון "פסקא" המופיע אצל ר"י, אינן נמצאות כאן כלל בדברי הסמ"ג, שמקפיד להשתמש רק בפועל נה"ג "נהגו העולם", "נהגו" ו"לא משנינן מנהגא".

"מיהו אין ליתן הזרוע לכהן" כדפ"ה כי פ"ק דשבת גבי ההוא דרב חסדא דהוה נק' מתנתא דתורא בידיה^(ק) ופ"ה הכי דה"נ דהשת' נהוג כר' יאשיה^(ק) גם במתנות דאינה נוהגת אלא בארץ אך בימי רב חסדא לא נהוג כ"א בראשית הגז ולא במתנות אבל עכשיו נהוג כר' יאשיה גם במתנות כהונה היכי דכי האי' נהוג כר' יאשיה בראשית הגז ולא מחינן בידיהו השתא נמי נהוג כר' יאשיה גם במתנות ולא מחינן בידיה כפ"ה פ"ק דשבת, וא"כ גם עכשיו אין צריך שום מתנה^(ק) לכהן^(ק).

רבינו פרץ אינו מזכיר כלל את שיטתו של ר"י, ובמקומה מובאת דעתו של רש"י מתוך הפירוש למסכת שבת. בניגוד לרבינו משה מקוצי, הציג רבינו פרץ את שיטת רש"י כך - מנהג אי נתינת זלו"ק הוא מנהג חדש, שלא נהג בימי התלמוד, וגם המנהג שנהג בימי התלמוד, שלא ליתן ראשית הגז, מקבל הכרה ברמת אי המחאה בלבד. סביר להניח כי רבינו פרץ בחר להביא את דברי רש"י במלואם, שלא כבסמ"ג, על מנת להיטיב ולהתמודד עם פסיקתו של המהר"ם מרוטנבורג. שיטת ר"ת ור"י נדחתה על-ידי המהר"ם בתשובה מפורטת אך חלק גדול מהשגותיו אינן מהוות קושיא על שיטת רש"י המקורית. אם אכן הכיר רבינו פרץ את תשובתו של המהר"ם, שהיה אחד מרבותיו, הרי שבהגנתו על המנהג מפני פסק ההלכה של המהר"ם העדיף להסתמך על שיטת רש"י דווקא.

רבינו פרץ מוסיף את שיטתו שלו, לפני הבאת דברי רש"י, אך כאן קיימים הבדלי נוסחאות בין עדי הנוסח, כדלקמן:

| מיהו אין ליתן הזרוע לכהן ^(ק) | ומיהו אין צריך ליתן ^(ק) | נהגו שלא ליתן לכהן שום מתנה ^(ק) |
|---|------------------------------------|--|
|---|------------------------------------|--|

- קא). רבינו פרץ נפטר בשנת 1298 לספ"ה ע (אורבך, בעה"ת, עמ' 578).
- קב). שיטת המהר"ם עצמו תידון בעז"ה במאמר המשך.
- קג). חילופי הנוסחאות של משפט זה ידונו להלן, בפנים.
- קד). כאן מסתיימת הגהת רבינו פרץ בכ"י המבורג Cod. Hebr. 17 152.4 (סימן רפג) וקמברג' Add. 1218/2 (אמצע סימן קז). בעדי הנוסח האחרים מצוטטים דברי רש"י במלואם (כ"י הרוורד heb. 39/3 (בכ"י זה אין סימן לסימנים), פריס heb. 327/4, פריס heb. 643/2 (עמ' 35), דפוס וורשא (סימן שפז), וציטוט דברי רבינו פרץ על-ידי רבי משה מצורין בהגהותיו לסמ"ק (בשנויי לשון קלים בין עדי הנוסח). נראה כי הנוסח המקורי הוא זה המופיע ברוב עדי הנוסח (ובהם הקדום ביותר, כ"י הרוורד), והנוסח הקצר יותר מקורו בהשמטת הציטוט, תוך הותרת ההפניה בלבד (תודתי לפרופ' ר' שמחה עמנואל על הערה זו). ניתוח דברי רבינו פרץ, בסמוך, יתבסס על ההנחה שהוא ציטט את דברי רש"י במלואם.
- קה). כך הוא בכל עדי הנוסח שנוכרו בהערה הקודמת (למעט אלו שנוכרו בתחילת ההערה, שאינם גורסים כלל קטע זה), אך צריך להיות "רבי אלעאי". לאור זהות זו בין עדי הנוסח, קשה לשער שמדובר בטעות סופר. ייתכן, שרבינו פרץ עצמו כתב כן בשגרת הלשון, מכיוון ששיטת ר' יאשיה בכלאי הכרם נדונה יותר בספרות ההלכה מאשר שיטת ר' אלעאי בעניין ראשית הגז (פרופ' ר' שמחה עמנואל, בשיחה בע"פ בשנת התשס"ד, הסכים עמי כי זו אפשרות סבירה).
- קו). חילופי הנוסחאות של משפט זה ידונו להלן בפנים.
- קז). הגהות רבינו פרץ לתשב"ץ, על-פי הנוסח שבכ"י הרוורד הנ"ל (נכתב בשנת הע"ה - 1315 לספ"ה ע, 17 שנים בלבד אחרי פטירת רבינו פרץ). חילופי הנוסחאות המהותיים נדונו לעיל וידונו להלן. לעניין זה, צוינו יחד עדי נוסח המסכימים לנוסח המהותי, ללא התייחסות לשנויי כתיב ולשון.
- קח). כ"י הרוורד heb. 39/3 וכ"י פריס heb. 327/4.
- קט). כ"י: המבורג Cod. Hebr. 17 152.4 (סימן רפג), פריס heb. 643/2 (עמ' 35), קמברג' Add. 1218/2 (אמצע סימן קז), ובדפוס וורשא (סימן שפז).

לפי נוסח א' המנהג שלא ליתן זלו"ק הוא, לכאורה, פסק הלכה, ואין לסטות ממנו. לעומת זאת לפי שתי הנוסחאות האחרות, מדובר במנהג שניתן לפעול לפיו, אך בוודאי שאין כל מניעה מנתינת זלו"ק. אין ספק שנוסח א' אינו מתאים לדברי רש"י שהביא רבינו פרץ לתמיכה בשיטתו, שהרי רש"י קבע שהיחס למנהג אי-הנתינה הוא אי-מחאה בלבד.

אולם, נראה שאין זו כוונת הדברים, שהרי במסקנת דברי רבינו פרץ, אחרי הבאת דברי רש"י, גורסים שני עדי הנוסח של נוסח א' "אין צריך ליתן שום מתנה לכהן", כמו עד הנוסח של נוסח ג'. לעומתם, גורסים שם דווקא שניים מעדי הנוסח של נוסח ב' "אין" ליתן שום מתנה לכהן"^{קא}). לפיכך, נראה כי רבינו פרץ אימץ את שיטת רש"י, כפי שהכירה מהפירוש למסכת שבת, וחילופי הנוסחאות אינם משקפים שוני מהותי.



ח. המנהג בפועל והעמדה ההלכתית הכללית

כל החכמים שדעותיהם הובאו לעיל, מזכירים בדבריהם כי המנהג הכללי הוא שלא ליתן זלו"ק לכהנים, ועובדה זו היא נקודת המוצא של הדיון ההלכתי. בניגוד למצב באשכנז שלפני תתנ"ו, אין רמז כי היה מי שנתן זלו"ק מתוך הכרעה הלכתית, ואף לא מתוך חומרה. הדיון ההלכתי עצמו מתנהל, ברובו, על בסיסה של שיטת ר"ת ור"י, ולפיה מנהג אי הנתינה משקף את ההלכה והמנהג העולים מן התלמוד. תשובת רש"י, המשקפת תפיסה הלכתית מנוגדת של מנהג זה, אינה נזכרת כלל, וכנראה שתשובה זו, שנשלחה למגנצא, לא היתה ידועה כלל בצרפת, ואילו תמציתה הנמצאת שבפירוש רש"י למסכת שבת, מופיעה לראשונה אצל רבי משה מקוצי, לקראת סופו של המרכז התורני בצרפת, ובהרחבה אצל רבינו פרץ, ממש בסוף ימיו של מרכז זה.

עובדה הראויה לציון, היא כי אין חכם צרפתי אחד הידוע לנו, מהרשב"ם ור"ת ועד לרבינו פרץ, שסבר שיש ליתן זלו"ק בזמנו ובמקומו. תמימות דעים זו לגבי אי חלוקתה של המצווה ייחודית היא לחכמי צרפת והיא לא התקיימה באשכנז ובפרובנס בתקופה זו ואף לא בספרד.



ק). ציטוט דברי רבינו פרץ על-ידי רבי משה מצוריק בהגהותיו לסמ"ק. רבי משה מצוריק פעל באמצע המאה הי"ד לספה"ע, כחמישים שנה בלבד אחרי רבי פרץ (אורבך, בעה"ת, עמ' 574).

קיא). כ"י פריס 643/2 ודפוס וורשא. בשני עדי הנוסח האחרים של נוסח ב' (כ"י המבורג וקמברידג') אין כלל את משפט הסיכום.

הערות וקושיות – יורה דעה

להשאיר ספר פתוח בתוך קופסא של זכוכית לתצוגה באוצר הספרים - הרב יעקב אהרן סקוצילס

בס"ד ימי חנוכה תש"פ

לכבוד ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מו"צ ומח"ס גם אני אודך ושא"ס. בדבר השאלה שנשאלנו מידידינו הרה"ג ר' אלחנן שפיגעל שליט"א, מחשובי הלומדים בכולל להוראה בית מרדכי יצחק ירושלים, בנוגע לשאלת אביו שליט"א שהוא אחראי על כל ספרי האוצר ובתי מדרשים של ישיבת לייקווד, ורצונו להניח ספרים פתוחים בתוך קופסא של זכוכית, כדי שאנשים יכולים יהיו לראות הספרים החדשים וקצת מה שכתוב בהם. והסתפק האם יש בזה חשש בזיון לספר בזה שמשאירים ספר פתוח.

והנה, כתב הב"ח ביורה דעה (סימן רע"ז), והביאו דבריו בש"ך ובט"ז שם, שיש ללמוד מהירושלמי במסכת מגילה שלא ילך אדם לחוץ ויניח הספר פתוח אם אין עליו מפה, דלאו דוקא הוא קפידא בספר תורה אלא דה"ה שאר ספרים. והוסיף הש"ך (ס"ק א') דידוע לחכמי האמת שיש מלאך א' הנקרא ש"ד והוא "שומר דפין" על מי שמניח ספר פתוח ויוצא שמשכח תלמודו.

ועי' בספר הגדוה"ק (סימן רע"ז ס"ק א') שהשיג על דברי הב"ח וז"ל והב"ח דאוסר לעזוב ספר פתוח ולצאת לחוץ לא ידעתי לו מקום ללמוד מש"ס דילן, דהא במניח ספר פתוח בביתו ליכא לא בזיון דר"ה, ולא חשש נפילת אבק, ואף שהב"ח למד מהירושלמי אינו מוכרח ע"כ.

ובספר משנת הסופר (עמוד ל"ב בביאורים) כתב ליישב את דברי הב"ח, דהרי הגדוה"ק השיג עליו מפני שהוא הבין יסוד פשוט דבזיון אבק שייך רק בספר שלא התייבש עדיין הדיו, ואז האבק מקלקלו, וכן סוגיא דעירובין מיירי רק היכא שמניח הספר ברשות הרבים בבזיון עד הערב לעיני עוברים ושבים. אבל נראה דיש לומר שהב"ח לא הבין כן, אלא דס"ל דבזיון אבק שייך אפילו אם הדיו כבר יבש, דאף דאינו מתקלקל על ידי זה, ויכולים לנגבו, מ"מ גם זה לא הוי בזיון שמניחים ספר פתוח שיתאבק. ועי' שם עוד מה שבא ליישב את תמיהת הש"ך על הב"ח למה היה צריך ללמוד כן דוקא מהירושלמי ולא מהבבלי. ועי' בשו"ת אבני ישפה חלק א' (סימן ר"ב) מה שיישב בזה.

נמצא בעיקר ב' טעמים מדוע אין להשאיר ספר פתוח, או משום חשש שיתקלקל ויתלכלך, או משום שיש בזה מצד סכנה. ולפי זה, בנידון דידן מצד סכנה איכא ומצד חשש קלקול ליכא, כיון שהוא בתוך קופסא. ואולי יש לדון בנידון דידן להקל, כי אולי מה שמונח בתוך קופסא נחשב כמכוסה בכל אופן מצד הסכנה.

וראיתי שכתב בעל האבני ישפה זצ"ל לידידי הרה"ג רבי גמליאל רבינוביץ וז"ל בענין ניילון שקוף לענין כסוי, הסתפקתי בזה גם לענין כסוי החלות בשבת כאשר עושים קידוש. ושם אמרתי

ששפיר מועיל כסוי שקוף כיון שהענין הוא הכסוי ולא הראייה שהרי אין החלות ראות דבר. וכן נראה לי כאן שהענין הוא נתינת כבוד לספר תורה, ולא משנה אם הספר תורה רואה או לא כיון שהעיקר שיש כיסוי. וכן כתב שם לגבי הספרי תורה שנמצאים בתוך זכוכית אם מותר להשאיר אותם פתוחים, וכתב לדינא שאין חשש. לדבריו נראה שה"ה בתוך הקופסא שאין חשש, כיון שזה נחשב כמכוסה אפילו שיכולים לראות את הכיתוב.

והנה, יש לדון עוד שאולי נדון דידן קיל טפי, שהוי דומה לספר קדוש שמונח פתוח בתוך מגירה או בתוך ארון וכדומה, שלכאורה אין צריך לסגור. ומ"מ הרוצה להדר לכבוד הספר ולסגור אותו תע"ב. וכך חקר ידידי במח"ס פרדס יוסף החדש שליט"א בספרו גם אני אודך תשובות בעל האבני ישפה זצ"ל, והסתפק בזה והשיב שצ"ע למעשה.

אח"כ ביררתי אצל כמה מגדולי ההוראה שליט"א, מרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאין להשאיר את הספר פתוח אף בתוך ארון או מגירה. אולם הגר"ש דבליצקי זצוק"ל הורה לי שבכה"ג נחשב כמכוסה. לפי זה שוב מצאנו שנחלקו הפוסקים אם ספר פתוח בתוך קופסא או ארון וכדומה יש בו משום בזיון או לא, וכן נחלקו הפוסקים אם כיסוי שקופה נחשב כמכוסה. ולכן נראה לי שכדאי להחמיר בזה ולחשוש לדעות הפוסקים להחמיר בספק כבוד ספרים וחשש בזיונם.

אח"כ שאלתי מגדולי ההוראה שליט"א אודות שאלה דידן לגבי האוצר ספרים, מרן הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א כתב לי דבכה"ג אולי אין בזה חשש. וברשימות הגר"י שוב שליט"א מובא שמהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א שמע שמותר בכה"ג, ואילו הגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א כתב שאסור להשאיר אותו פתוח בתוך הקופסא לתצוגה.

ולכן לדינא נראה כמ"ש לעיל, שראוי לחשוש לספק כבוד ספרים לחומרא ולמנוע מלעשות כן, ובמקום צורך ושאר סיבה שנצטרך לעשות כן כמובן שהמיקל יש לו על מי לסמוך.

בברכה מרובה

ידידך דו"ש

יעקב אהרן סקוצילס

מו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה, מח"ס אהל יעקב

ירושלים



אוצר חושן משפט

מחילה על חוב בלי להודיע ללווה ששכח לפרוע לו ♦ תביעת הרחקה
בגין הורדת ערך הנכס

הרב עמיחי כנרתי

מחילה על חוב בלי להודיע ללווה ששכח לפרוע לו

הקדמה

יש לעיין, במקרה המצוי בעיקר בהלוואות בסכומים קטנים, שאחד הלווה הלוואה לחבירו, וחבירו שכח להשיב לו. והמלווה אינו רוצה לתובעו, וכגון שבשל חברותם המלווה מתבייש לתובעו, והוא מעדיף למחול לו בלב שלם^(א). והספק בזה, שאולי בכל זאת צריך להודיע ללווה, לקיום מצוות תוכחה, כדי שיוכל לתקן דרכיו ולחזור בתשובה^(ב), והמחילה לכאורה לא יכולה לפתור את העבירה החמורה של הלווה כלפי שמיא^(ג), שלווה ואינו משלם^(ד) [ומסתבר ששכחתו לפרוע היא בגדר שוגג ופשיעה, שלא עשה לעצמו תזכורות, ולא בגדר אונס^(ה)].

ובספר הזכרון "אבן ציון" לע"נ הבחור בן ציון כהנא ז"ל (בן תורה מובהק משיבת חברון ותושב העיר רחובות^(ו)), עמ' תרעד-תרעה, הביאו על הבחור הנ"ל מעשה יפה:

"...יתירה מזו, כשם שנוהר שלא לחטוא בממון חבירו, כן נוהר שלא יחטאו חבריו בממונו שלו – יראת שמים אמיתית, המהולה במידות מעובדות להפליא – הלוואה אשר הלוח לידה, היתה נרשמת בפנקסו בצירוף תאריך הפרעון. כאשר עבר הזמן והחוב לא נפרע, היה ממתין שבוע-שבועיים ומוחל – 'שלא יחטא, חלילה, הזולת בגללי'.

(א) חכ"א שליט"א כתב לי: אני מכיר בעניי את הרגשת החשש הזה, אבל רגיל אני להתבונן בזה שעיקר הבושה היא של המלווה עצמו, ורק לפי דמיונו של המלווה הוא חושש לאי נעימות והחלשת ידידות ומתבייש להזכיר ללווה, אבל האמת היא שאם מזכירים ללווה בחיך ובגילוי לב ואומרים ש"טבעי ששכחת בגלל טרדות וכו', ובטח אתה גם סמכת עלי שאזכירך, וכמובן אין לי קפידא ובעיקרון לא איכפת לי למחול אלא אני מזכירך רק בגלל שיש בזה ענין בהלכה^(ז), וכיוצא ב"ב, לא תהיה כאן בושה, והידידות תישאר על מקומה (הרי מן הסתם מדובר בידד שלוח על מנת לשלם, וגם לא היה מחפש להשיג מתנת חינוך מיידו בעקיפין. ואם איננו כן, הרי איננו באמת ידיד)... ואפשר גם בעצה אחרת, להזכיר בצורה יפה, כגון לבקש מהלווה "אני צריך כסף לאיזה דבר ונוכחתי שבדיק אתה חייב לי".

(ב). כלפי שמיא, בודיו, חרטה, עזיבה וקבלה להבא. ויתכן שגם צריך לכת לפייס את הנפגע גם אם כבר מחל לו. וראה מש"כ בספר פסקי תשובות ח"ו עמ' רנה שנחלקו בזה הדעות, וכן מש"כ בזה הגר"י אריאלי זצ"ל בספר ירח האיתנים עמ' עד, ומש"כ בספר דלתי תשובה (על הל' תשובה לרמב"ם) פ"ב הערה נו.

(ג). ולא משנה לעניינו האם המחילה מועילה מדין ויתור וסילוק או כעין קבלה ונתינה, ראה קוב"ש תחילת ב"ב, שהרי סוף סוף הלווה אינו יודע שמחלו לו או שנחשב כאילו נתן.

(ד). כמבואר בדברי חז"ל דברים חמורים בזה, שנקרא רשע, ככתוב "לווה רשע ולא ישלם" (וראה סמ"ג עשין צג, ובאהבת חסד בפרק האחרון בדיני הלוואה). ואע"פ שאינו ממש בגדר "גולן" אם לא לווה לכתחילה ע"ד שלא לשלם, ראה היטב רש"י על המשנה הראשונה בסנהדרין, ואכמ"ל.

(ה). לגבי גדר שכחה האם היא כפשיעה, ראה ברש"י ב"ק כו, ב ד"ה לענין, שאינו פושע, ובמש"כ שם בספרים אהל תורה ואוצר מפרשי התלמוד (הערה 51) שהעירו וציינו למקורות בענין. והעולה שם שיתכן ששכחה אינה פשיעה מצד עצמה, אבל יש פשיעה בכך שהוא לא דאג מראש שיכול יהיה לדעת ולא לשכוח. וע"ע ברש"י שבת כא, א שהביא מקורות ששכחה נחשבת פשיעה (וחכ"א שליט"א העירני, שאולי המציאות בהלוואות בין ידידים היא שהלווה סומך גם על המלווה שיוכיר לו, ובדעתו ודאי לשלם כאשר המלווה יזכירנו, וא"כ יש כאן פחות חוסר זהירות של הלווה).

(ו). גלב"ע כ"ה ניסן תשמ"ה. בן הרב יצחק מאיר כהנא זצ"ל, מתלמידי החכמים מובהקים בעיר, מג"ש דף יומי ושיעורים נוספים במשך שנים רבות בבית הכנסת פא"י רחובות.

בהקשר לכך אציין עובדה מהממת, אשר שמעתי מפי בעל המעשה עצמו: דקות ספורות קודם תפילת נעילה ניגש בנצי אל הנ"ל, חבירו בישיבה, והודיעו: ידע לו מר כי למיטב ידיעתי הוא חייב לי אסימון. בדיני ממונות אמנם מחלתי, אך כלפי שמיא יש לעשות תשובה. אשר על כן הנני מזכירך...".

ויל"ע האם הקפדה זו להודיע ללווה על מחילתו היא מדינא או מידת חסידות. [ובאמת הדברים נכונים לדון על זה בכל מקרה של פגיעה מאחד על השני, האם צריך הנפגע להודיע לפוגע שאינו מודע לפגיעה^ז, באופן שמוכן הנפגע למחול לו בליבו מחילה גמורה^ח]. ומ"מ בענין ההלוואה יתבאר שיש סברא מיוחדת יותר לקולא, מצד שי"א שצריך תביעה^ט.

מחילה בלב שלם

ונראה ברור שכל מה שעסקינן הוא רק אם מחילתו היא בלב שלם, אבל אם המצב הוא שרק לא נעים למלווה לתבוע והוא אינו מצליח למחול על החוב בלב שלם, מפני שבעצם הוא רוצה עדיין את הכסף, ברור שהוא מחויב להזכיר למלווה את דבר ההלוואה. ועוד מסתבר שמחילה על מלווה יכולה להיות גם על תנאי, והיינו על דעת שאם לבסוף יזכור וירצה הלווה לפרוע יקבל המלווה את חובו ולא יחשב כמתנה^י.

פסק מרן הגר"ק שליט"א

והנה בספר "לקט שאלות מצויות"^ז לג"ר יהודה אריה דינר שליט"א (הוצאה שניה תמוז תשס"ד) ח"א עמ' יח, הביא תשובת מרן הגר"ק שליט"א לשאלתו: "הלווה שכח לפרוע חובו, האם המלווה יכול למחול בלי לומר ללווה, או שמא חייב לגלותו דא"כ הרי מכשילו בנתכוון לאכול בשר חזיר ונמצא בידו בשר טלה", וענה: "יכול למחול".

והנה לנו שפסק הגאון שליט"א הלכה למעשה שאין חובה להודיע. וגם נראה שמנהג העולם להקל בזה בדרך כלל, למחול ולא להודיע. ומ"מ יתכן שיש מעלה והידור להודיע, ונציע כאן את הסברות בענין זה.

(ז). אם יודע ולא בא לבקש מחילה בזדון, כאן כבר יותר קרוב לומר שגם אחרי המחילה של הנפגע נמצא הפוגע בגדר "נתכוון לאכול בשר חזיר".

(ח). ומה שנוהגים למחול לאחרים בהזדמנויות שונות, כגון בק"ש על המיטה ותפילה זכה בערב יוכ"פ, אע"פ שלא מודיעים להם, ונראה פשוט ששם א"א להודיע ולא זוכרים מיהו, ולפחות תועיל המחילה כלפי באל"ח, גם אם ההוא לא חזר כלפי שמיא.

(ט). וראה בקובץ "מבית לוי" (הי"ל ע"י ביהמ"ד דהגאון בעל שבט הלוי זצ"ל) גליונות יב ו-יד שדנו שם על מי שמחל לעני מרחמים עליו, ובסוף השיג הלווה העני כסף, האם מותר למלווה שמחל על חוב של עני מתוך רחמים עליו לקבל את הכסף אם הלווה הצליח להשיג את סכום ההלוואה. וראה בזה מש"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' תרצה.

(י). ציין לו בספר הליכות בין אדם לחבירו, הרב יצחק יעקב פוקס שליט"א, ירושלים תשס"ח, פי"ג הערה מד.

בבין אדם לחבירו יש גם בין אדם למקום

תחילה נעיר לדבר הפשוט, שבכל מצוה או עבירה בין אדם לחבירו יש גם צד של בין אדם למקום שציווהו בכך. ולכן, הפוגע בחבירו אין די לו בבקשת מחילה מחבירו (ולטעון שבעצם בכך נפתר הענין גם כלפי שמיא), אלא הוא צריך במקביל גם לחזור בתשובה כלפי שמיא, וכמבואר ברמב"ם הל' תשובה א, א: "החובל בחבירו והמזיק ממנו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתוודה וישוב מלעשות כזה לעולם".

ומש"כ הרמב"ם בהל' דעות ו, ט: "מי שחטא עליו חבירו ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר, או שהיתה דעתו משובשת, ומחל לו בליבו ולא שטמו ולא הוכיחו, הרי זו מידת חסידות, לא הקפידה תורה אלא על המשטמה". ומבואר שאפשר למחול ולא להודיעו. ונראה שמדובר דוקא כגון שטוטה או טיפש, אבל אה"נ אם הפוגע הוא אדם שישים אל ליבו ויחזור בתשובה, אזי ראוי וצריך להודיעו (וראה בהערת הפמ"ג בספרו מתן שכר של מצוות חקירה ד', צויינה במפתח פרנקל שם).



"נתכוון לאכול בשר חזיר"

והנה לכאורה היה מקום לדון את המקרה הנ"ל - שהלווה אינו יודע מהמחילה, מצד גדרו "נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה", שמבואר בגמ' שנחשב לעבירה: "תניא: אישה הפרם וה' יסלח לה - במה הכתוב מדבר? באשה שנדרה בנוזר ושמע בעלה והפר לה, והיא לא ידעה שהפר לה בעלה, והיתה שותה יין ומטמאה למתים. רבי עקיבא כי הוה מטי להאי פסוקא הוה בכי, אמר: ומה מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, אמרה תורה: צריכה כפרה וסליחה, מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר - על אחת כמה וכמה!

כיוצא בדבר אתה אומר: ולא ידע ואשם ונשא עונו, כשהיה רבי עקיבא מגיע לפסוק זה היה בוכה, ומה מי שנתכוין לאכול שומן ועלה בידו חלב, אמרה תורה: ולא ידע ואשם ונשא עונו, מי שנתכוין לאכול חלב ועלה בידו חלב - על אחת כמה וכמה! איסי בן יהודה אומר: ולא ידע ואשם ונשא עונו - על דבר זה ידעו כל הדוים" (קידושין פא, א).

ומ"מ נראה לחלק ולומר שכאן הנידון שונה, שבמצוות שבין אדם לחבירו לא ברור האם אמרינן איסור ב"נתכוון לחזיר ועלה טלה", מפני שהדבר תלוי בתוצאה^(א). וראה היטב בדברי האוה"ח הקדוש סוף פרשת ויחי ובכלי חמדה שם (עמ' 30-36)^(ב).

ועוד יש לדון בעניין זה, שכאן לא עשה פעולה, כמו שם ב"נתכוון", אלא רק נמנע מלהשיב את ההלוואה, ויותר קל^(ג).

(א). ראה היטב מה שביאר בזה יפה בסברא הרב מרדכי אליפנט זצ"ל, ר"י איתרי, בקובץ "תורת האדם לאדם" ח"ד עמ' 147-148.

(ב). בכלי חמדה הבין דברי אור החיים מצד שלא אמרינן "נתכוון לאכול" בבאל"ח, ואמנם יש בזה עוד ביאורים, ראה מה שהאריכו במהדורות' החדשות והמהדורות של אוה"ח (מוסד הרב קוק, עוז והדר, ישמח משה לרב קורנגוט, ועוד).

(ג). אע"פ שיש להשיב, שכאן אין בכלל מעשה, וכל האיסור של מניעת פירעון הוא בשב ואל תעשה [ובאמת, אם זוכר

ועוד יש לדון, שכאן הלווה הוא שוגג, וגם אם הוא פשע בכך ששכח סוף סוף אינו ח"ו בגדר "התכוון לאכול חזיר"⁽⁷⁾.

ובעיקר יש לדון, שהרי המלווה המוחל אינו עובר אלא במה שלא מוכיחו או מפרישו מהעבירה. והנה לגבי "לפני עיוור" בהכשלה גמורה, נחלקו רבותינו הראשונים בקידושין לב, א, האם שייך בזה איסור "נתכוון לחזיר ועלה טלה". עיי"ש בתוס' (ד"ה דמחיל ליה ליקריה) שאסר ובחידושי הריטב"א (שם) שהתיר⁽⁸⁾. ואע"פ שהרבה נקטו כתוס'⁽⁹⁾, כאן בנידוננו הוא יותר קל, שאינו מכשילו אלא רק נמנע מתוכחה או איפרושי מאיסורא, ויתכן שלכו"ע אין חובת תוכחה כלפי האיסור הקל של "נתכוון לטלה ועלה חזיר", וצ"ע.



האם צריך תביעה בפרעון הלוואה

והנה, דנו האחרונים האם צריך "תביעה" במלווה ובלי זה פטור הלווה מלשלם⁽¹⁰⁾, ראה היטב בקצוה"ח (סי' קד ס"ק ב) ונתיה"מ (שם ס"ק א), וכן מה שציינו בזה הרבה באנצ' תלמודית (ערך הלוואה טור רל) ובספר פתחי חושן (הל' הלוואה עמ' יד-טו), והביאו שיסוד הדברים כבר בשלטי גיבורים (סוף ב"ק) שבלי תביעה א"צ לפרוע, דאמרינן במתנה ביקש ליתנה לו. ונראה שהדבר לא מוכרע, וקשה לסמוך על זה בלבד, ומ"מ ניתן לצרפו כסניף לקולא.



סיכום

לכאורה הסברא הפשוטה היא שצריך להודיע המלווה ללווה באופן ששכח להחזיר לו הלוואתו ונראה גם למעשה שיש בכך הידור אם הדבר אפשרי⁽¹¹⁾.

הלווה את ההלוואה ובכל זאת אינו פורע, ודאי לא תועיל מחילת המלווה, ראה בפלא יועץ ערך הלוואה מש"כ לגבי הלוואת דבר קטן לעני שכנראה לא יפרע, שלא מועילה עבורו מחילה בלב אא"כ יאמר לו בפירוש, שהרי עכ"פ הלווה לאיסור מכון⁽¹²⁾.

יד. הטעם שצריך כפרה "נתכוון", שהרי יש מחשבה לעבירה וגם מעשה במחשבה לעבירה (במחשבה סתם קיי"ל שהקב"ה לא מצרפה למעשה, וראה היטב בהקדמת הספר תרומת הכרי, שאם לא עשה אמרינן שאולי ימלך ממחשבתו ולא יעשה). כאן אין ממש מחשבה לעבירה, אבל יש פשיעה בשעה הראשונה, שלא כתב הלוואתו כדי לזכרה וכיו"ב, וצ"ע.

טו. הריטב"א שם התיר, ש"לא מחמירנן כולי האי" לומר איסור לפני עיוור בענין זה. אמנם, מסיום לשונו "ושרינן בהכי כדי לנסותו ולהדריכו בדרך ישרה אי רתח" משמע שדוקא לצורך מצוה מתירים, אך מ"מ גם כאן הוא צורך מצוה, למנוע ממנו בושה וחוסר נעימות והחלשת הידידות וגם בספר חסידים סי' קנב משמע כריטב"א: "טוב הוא לכל יראי ה' שימחלו לבניהם את כבודם אף בלא ידיעתם כדי שלא להענישם, כי הא דרב הונא קרע שיראי באפי רבה בריה להקניטו לראות אם יכעוס ומחל לו".

טז. ראה למשל בחפץ חיים הל' לשה"ר כלל ד סי"א ובבאר מים חיים שם.

יז. והיינו לא פטור גמור, אלא פטור עד התביעה, שאפשר דהרחיב לו הזמן: "באמרי בינה דיני גביית חוב סי' ב הוכיח כקצוה"ח מדברי הש"ג שהובאו בש"ך סי' רלב, מ"מ כתב דפשוט בש"ג שבמתנה ביקש ליתן לו היינו על זמן המתנת המעות. וכן משמע בערך ש"י סי' שלט, עיין שם. שו"מ בשער המשפט סי' צח סוף ס"ק א כהש"ג שאין צריך לשלם לו מאליו משום דאפשר דהרחיב לו הזמן, מ"מ ודאי דאין זו מתנה גמורה" (פד"ר).

יח. וכן אמר לי הג"ר משה אורי אייזנשטיין שליט"א, שלכתחילה צריך להודיע, אבל אם יש בושה בכך לאחד מהצדדים

ומ"מ ליישב את מנהג העולם להקל בזה ולא להודיע, וכן את פסק מרן הגר"ח ק שליט"א שאין צריך, נראה שסמכו על השיטות שצריך "תביעה" בהלוואה, ואפשר לסמוך לקולא על כך שגם אם נאמר שיש כאן איסור "נתכוון לאכול בשר חזיר" (מה שלא מוכרע לומר מחמת מספר סיבות לחלק, כמבואר לעיל) מ"מ לא ברורה חובת התוכחה והפרשה מאיסור זה.

וטוב הדבר למנוע מראש מצב כזה, כגון שהלווה הלוואה קטנה כזו יגיד מפורש מראש בשעת ההלוואה למלווה שהוא מבקשו מאד שאם ישכח לפרוע יזכירו^(ט), ואז לא תהיה בושה לתבוע, וכיו"ב.



נספח א'

האם גם שוגג שפשע צריך כפרה מצד "נתכוון לאכול בשר" וכו' - הערה מהרב מרדכי פטרפרינד שליט"א

א. במה שכתב מר בפשטות שכאן היה שוגג ואינו בגדר נתכוין לאכול חזיר וכו', כמדומה שאין זה פשוט שבשוגג אין דין של נתכוין, דיש אחרונים דס"ל דאיסור זה שייך גם בשוגג, באופן שהיה צריך להזהר ולא נזהר. ואף שלא היה כאן מעשה איסור ולא היתה כוונה לעבור על איסור במזיד, מ"מ עצם הדבר שהיה עליו להזהר בדבר והוא לא נזהר ה"ז מצריך כפרה, למרות שלבסוף הוא לא נכשל, דסו"ס היה כאן זלזול וקרירות בדבר שהיה עליו להקפיד בו.

וכ"כ בשו"ת בית שער (ח"ג מכת"י סימן כ'), דאליבא דהרמב"ם (פ"ה משגגות ה"ו) שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק, א"כ הכ"ג י"ל כן, ואף שלמעשה לא נכשל באיסור מ"מ יש שם עבירה על מה שאינו מדקדק לבדוק היכא שמצד הדין עליו לעשות כן, וצריך כפרה גם בכה"ג [וע"ע באבי עזרי (פ"א מתשובה ה"א) מש"כ בענין הכפרה על עבירה שנעשתה בשוגג, ובמקו"א הארכנו בזה]. ונראה דזו ג"כ דעת החו"י במקור חיים (סי' תרי"ט ד"ה עיין ב"ה), לענין מי שנדר ושכח שהתנה שיבטלו נדריו, דאם לא זכר לתנאי כלל ועבר על הנדר כתב החו"י דאפילו למקילין שם מ"מ יש בידו עוון מיהא, כחשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. ע"ש ודוק.

והג"ר מרדכי יהודה קראוס שליט"א כתב לי בזמנו להוכיח דאף בשוגג שייך איסור זה, מפ"י הרא"ש בנזיר (כג.) דהוקשה לו אמאי מביאה הגמ' את הפסוק של הפרת הבעל ולא של הפרת האב דקדים, ותירץ דאשמעינן דאפילו באשה דקצת ברור שהפר לה בעלה, מ"מ צריכה כפרה. ומבואר דגם היכא דמורה לעצמה היתירא שבעלה כבר היפר לה, מ"מ כיון שע"פ דין היה לה לחוש שלא היפר, צריכה כפרה, אע"ג שבאמת היפר לה. ואף שעדיין יש לומר שזה דוקא התם, שפשעה במה שסמכה עצמה על הוראת היתר שאינה מוסכמת ע"פ דין, אבל בשוגג ממש לא, מ"מ עכ"פ מוכח מהרא"ש שגם אם לא נתכוונה לעשות איסור חשיב נתכוין לאכול וכו'. וא"כ

אפשר לסמוך ולמחול בלב. [חכ"א שליט"א קרא את המאמר וכתב לי: הדברים נחמדים ומסתברים, וגם אני כתבתי כן דצריך להודיע ללווה, ומצוי הדבר בשכנים הלווים ושוכחים להחזיר וכיו"ב].
(ט). כך שמעתי מחכ"א שליט"א שנהוג למעשה אם לווה משהו קטן.

י"ל דה"ה בשוגג ממש, דהא מה ששוגג צריך כפרה אינו רק משום שהוא עשה עבירה, דהא במקום שאינו צריך לחשוש כלל לא צריך כפרה, כגון בבא על אשתו שלא בשעת וסתה משום דחשיב אנוס, כדאי' בפ"ב דמס' שבועות. ונמצא ששוגג חשיב קצת פשיעה ומראה על חוסר זהירות מעבירה, וי"ל שצריך כפרה גם בדבר שהוא היתר באמת, כמו בהטעתה את עצמה. ויש להוסיף את מה שהוכיח בחי' הגרי"ז בנזיר שם מלשון הרמב"ם, שבלי מיעוט דקרא היה חייב חטאת על העבירה של נתכוין לאכול בשר חזיר ואכל בשר כשר, וביאר דחשיב כאילו עשה מעשה עבירה ממש, ולא רק מחשבה, שעל מחשבה גרידא לא צריך קרא שפטור מקרבן, וא"כ יתכן שגם בשוגג היה חייב קרבן על נתכוין לאכול וכו' אלולא מיעוט דקרא, ולכן צריך עכ"פ כפרה.

ב. ובאמת, יעויין בשו"ת מנחת שלמה (קמא סי' ל"ה אות ד') שכתב דהנותן לחבירו דבר מאכל בכה"ג שהמקבל היה צריך מן הדין לשאול אותו תחילה אם הוא כשר או לא, או אם הפירות שהוא נותן לו הם מתוקנים מתרו"מ או לא, דחייב הנותן בכה"ג להקדים ולומר לו שהפירות הם מתוקנים אע"פ שאין המקבל שואלו על כך, כדי שלא יכשילנו באיסור זה שהוא אוכל מבלי לברר תחילה אם מאכלו כשר או לא. וחזוין גם בדבריו דס"ל דשייך האיסור של נתכוין גם בשוגג, עכ"פ היכא שהיה מוטל עליו לבדוק שאינו נכשל. ועע"ש במנחת שלמה, שכתב כמו כן לענין איסור יחוד במי שנכנס אצל אשה היודעת שבעלה בעיר ומותר מן הדין להתיחד עמה, דאפילו הכי היא חייבת להקדים ולהודיע לו שבעלה בעיר, וכן אם היחוד הוא בהיתר מפני שיש שם באותו בית עוד פתח הפתוח לרה"ה, היא חייבת להקדים ולהודיע לו על כך, דאל"כ, אף שהוא לא שואל כלום, מ"מ היא מכשילתו באיסור כיון שמצד הדין היה צריך לשאול [וסיים דהדבר צריך הכרע]. ובפשטות כוונת המנחת שלמה היא גם באופן שלא היתה כוונה להדיא לעבור על איסור.



נספח ב'

האם יש איסור "נתכוון לאכול בשר" וכו' על עיכוב הפרעון עד המחילה - הערה מהרב אהרן לינדנפלד שליט"א

... אמנם בעיקר הענין, שדן מר דהמחילה לא מועילה להציל את הלווה מגדר לווה רשע ולא ישלם, צריך לי עיון האם מצות פריעת חוב כוללת גם את הזמן דהיינו לפרוע בזמן שסוכם לכך, ואם הוא מאחר הוא עובר אע"פ ששילם לבסוף, או דלמא המצוה היא רק לפרוע את עצם החוב, ואם לבסוף שילם באיזה זמן כבר קיים מצותו. ויעוין בפתחי חושן הלכות הלואה פ"ב הערה ז' שדן בזה, ובקובץ הישר והטוב ח"ב עמ' סח האריכו בזה וסיכמו בקיצור שהמאחר את הזמן יש אומרים שעובר על הן צדק וי"א שעובר על אל תאמר לחברך לך ושוב. [וכתבו גם שי"א שעובר משום לא תגזול, אבל זה תמוה שהרי בהמשך הדברים שהביאו מקורם מהרדב"ז מבואר שעיקר איסור זה הוא רק על עצם פריעת החוב, ואין הכרח שגם על איחור הזמן, והביאו מהאמרי בינה שחילק כן להדיא]. והנה, במקרה שהמלוה זוכר את החוב בזמנו ועדיין

אינו רוצה לתבעו מסתבר שאין כאן אל תאמר לחברך לך ושוב, שהרי לא תבעו כלל ולא אמר לו לך ושוב, וגם לא תגזול ודאי אין בזה, ויש לומר [-לכאורה, מבלי שבדקתי האם זה נכון-] דאין בזה אף משום הן צדק, שהרי כל עיקר המצוה היא לעמוד בהבטחתי לאחרים, ואפשר שהדבר תלוי בדעת האחר, שאם הוא רוצה לקבל את כספו אחזירנו לו באותו הזמן, אבל אם הוא מוחל על העברת הזמן אין כאן תביעה. [ואף להאומרים שגם כשהמלוה שכח עדיין יש מצות פריעת חוב, זה משום שמוטל על הלווה להזכיר למלוה ולפרעו, שזה עצמו כלול בהן צדק שיעשה את השתדלותו להחזיר למלוה, אבל אם הלווה אינו זוכר והמלוה מוותר על התביעה בזמנה אפשר שלכו"ע אין כאן איסור].

ובנידון דידן, שהלווה שכח, ולבסוף החוב נמחל, הרי כעת כבר אין שום מצות פריעת חוב, ורק החשש הוא על משך הזמן שמאז מועד הפירעון המקורי ועד שעת המחילה, שמא באותו משך זמן עבר על איסור איחור פריעת חוב. ואם כנים הדברים שכתבתי לעיל, נמצא שאין כאן שום איסור, ולא מיבעיא לדעת החולקים על רש"י בכתובות פו ע"א וסוברים שפריעת חוב אינה משום הין צדק, אלא אף לפי רש"י אפשר שאין בזה חשש.



הרב שלמה אליעזר גליקסברג

מח"ס שו"ת ניצני ארץ ג"ח ודומ"ץ ביוהנסבורג

תביעת הרחקה בגין הורדת ערך הנכס

שאלה

האם מותר לאדם לבצע פעילויות בשטח שבבעלותו הגורמות באופן עקיף לירידת ערך הדירה של שכנו, כגון החזקת בעלי חיים או השכרת הדירה לסוג אוכלוסיה או אופי פעילות שעלולות להוריד את ערך הנכס.

האם ניתן לתבוע פיצוי כספי על כך? האם ניתן לאסור מראש את הפעילות הזו על בסיס הטענה של הורדת ערך הנכס?



תשובה

בדיוננו שלהלן נבקש להבחין בין תביעת פיצוי בגין נזק לאחר מעשה לבין תביעת הרחקה נזיקין מראש. הרקע להבחנה זו הוא ההבדל העקרוני שבין מעשה המוגדר כנזק ישיר, שעליו ניתן לתבוע פיצוי כספי לאחר שהתרחש, לבין מעשה שאינו מוגדר כנזק, או שמוגדר כנזק שאינו ישיר שעליו לא ניתן לתבוע פיצוי. אולם, יש מקרים בהם חכמים תיקנו תקנות המאפשרות להרחיק נזק, נזק מצטבר או אפילו מטרד, מראש, עוד בטרם התרחש הנזק.



א. פיצוי כספי על הורדת ערך הנכס

א. "כל החוזר בו ידו על התחתונה", מעמדו של החוזר בו כשל מזיק – לכאורה ניתן להביא לכך ראיה מסוגיית בבא מציעא (עו ע"ב), לפיה אדם שגורם במעשיו לירידת נכס חייב לשאת בתוצאות הנזיקיות הנובעות ממעשיו. הסוגיה באה לבאר את הברייתא, אשר לפיה, כל החוזר בו ידו על התחתונה, ובמקרה של המוכר, אם חזר בו עליו להחזיר לקונה את כספו מן העידית: "כל החוזר בו ידו על התחתונה – לכדתניא: כל החוזר בו – כיצד? הרי שמכר שדה לחבירו באלף זוז – ונתן לו מעות מהן מאתים זוז, בזמן שהמוכר חוזר בו – יד לוקח על העליונה, רצה – אומר לו תן לי מעותי, או תן לי קרקע כנגד מעותי. מהיכן מגביהו – מן העידית". הסוגיה מסבירה שיש להתייחס אל המוכר שחזר בו כמזיק ולא כבעל חוב שמחזיר בחזרה את הכסף ששילם לו הקונה, ומשום כך עליו להחזיר את כספו של הקונה בצורה של עידית, כמזיק, ולא בבינונית, כדינו של בעל חוב. זאת, משום שהמוכר, בהסכמתו למכור, גרם לכך שהקונה ימכור את נכסיו במחיר נמוך, ובכך גרם לו לאבד מערך נכסיו, ומשום כך עליו לשאת בתוצאות הנזק: "אמר מר: מהיכן מגביהו מן העידית. קא סלקא דעתך מעידית דנכסיו, ולא יהא אלא בעל חוב, ותנן: בעל חוב דינו בבינונית! ועוד: הא ארעא דיהיב זוזי. – אמר רב נחמן בר יצחק: מעידית

שבה, ומזיבורית שבה. רב אחא בריה דרב איקא אמר: אפילו תימא מעידית דנכסיו, סתם מאן דזבין ארעא באלפא זוזי - אוזולי מוזיל ומזבין נכסיו, והוה ליה כניזק, ותנן: הניזקין שמין להן בעידית". וכפי שהסביר זאת רש"י שם (ד"ה סתם): "סתם איש הקונה קרקע גדולה ויקרה כזו אין כל כך מעות מצויות לו אלא אם כן מכר מטלטלין ושדות קטנות וצריך למכור בזול, וכי חוזר בו מוכר - נמצא זה ניזק על ידו".

על פי פירושו של רש"י, וזו המשמעות הפשוטה של הסוגיה, יש לאדם הגורם במעשיו לירידת הערך הממוני של נכסיו של חברו מעמד של מזיק, ומשום כך עליו לפצות את הניזק, כדרכו של כל מזיק.

אמנם, רש"י לא הסביר מדוע דינו של המוכר הוא כדינו של מזיק, ולא של גורם לנזק, שהרי לכאורה המוכר לא הזיק לנכסיו של הקונה באופן ישיר. אולם, הראשונים התייחסו לכך, ופתרו את הבעיה בשתי צורות. בשיטה מקובצת (שם) הביא מדברי הראב"ד שזהו נזק בדרך של גרמי, ומשום כך חייב המוכר לפצות את הקונה על ירידת ערך נכסיו: "והראב"ד כתב וזה לשונו: משום דהוה ליה מזיק. נראה לי דהאי מזיק דקאמר דינא דגרמי". התוספות (שם ד"ה מעידית) לעומתו, סבורים שזו גרמא ולא גרמי, אבל החובה לפצות את הקונה נובעת מתקנה מיוחדת של חכמים, שראו לקנס את המוכר בכה"ג: "והא דלא שקיל מבינונית שבה משום דקנסו את החוזר בו אבל מעיקרא פריך שאין לקנסו כ"כ ולהגבותו עידית דעלמא". כך גם נראה מהריטב"א (שם): "...אלא דרבנן קנסו על החוזר בו שיהיה יד חברו על העליונה הן לקיים המקח כדינו כנגד המעות או לבטלו לגמרי".

כללו של דבר, יש להתייחס למעשה הגורם לירידת ערך הנכס כמעשה ניזק, ומכאן שהדרך לפצות את הניזק היא בדרך של עידית. אין באמור ראייה לכך שיש לפצות את הגורם לירידת הערך, שהרי במקרה שלפנינו ממילא המוכר מחוייב להחזיק לקונה את כספו, אולם יש בכך ראייה שיש להתייחס לכך כנזק.

ב. הפחתת ערך הסחורה על ידי התרשלות מהטיפול בה - מדבריו של רב חמא, בסוגיה אחרת במסכת בבא מציעא (בדף עג ע"ב), והדרך בה הסבירו את דבריו חלק מן הראשונים, ניתן לכאורה להסיק אף יותר מכך.

על פי רב חמא, מי שנתן כסף לחברו לרכוש עבורו יין, והתרשל ולא קנה עבורו את היין, עליו לשלם לו את מחיר היין הנמכר בנמל של זולשפט: "אמר רב חמא: האי מאן דיהיב זוזי לחבריה למיזבן ליה חמרא, ופשע ולא זבין ליה - משלם ליה כדקא אזיל אפרוותא דזולשפט". בהמשך, מביאה הסוגיה שאמוראים נחלקו על רב חמא. רב זביד סייג מעט את דבריו, ורב אשי חלק עליו לגמרי, בטענה שהתחייבותו של החבר אינה אלא בגדר אסמכתא שאינה מחייבת: "אמר אמימר: אמריתא לשמעתא קמיה דרב זביד מנהרדעא. אמר: כי קאמר רב חמא - הני מילי ביין סתם, אבל ביין זה - לא, מי יימר דמזבני ליה ניהליה? רב אשי אמר: אפילו יין סתם נמי לא, מאי טעמא? אסמכתא היא, ואסמכתא לא קניא".

אכן, בשיטה מקובצת (שם) הביא מדברי הראב"ד שמחלוקת האמוראים לגבי דינו של רב חמא עוסקת רק במקרה שהמשלח נתן לשליח כסף כדי לקנות יין, אולם אם הוא נתן לו יין

למכור, וכתוצאה מכך שהוא לא עשה כפי שהתחייב הוזל מחירו של היין, על פי כולם עליו לפצות את בעל היין על ירידת ערך היין: "פירוש שנתן לו מעות לעסקא ואומר לו שיקח בהן יין ויוליכנה לבלשפט ביום השוק כי שם הוא ביוקר וזה לא עשה כן ובטל כיסו של חברו משלם לו כפי מה שהוא נמכר שם והוא כעין המשנה המקבל שדה מחברו וכו' והובירה. ולית הלכתא כוותיה משום דקניית היין אסמכתא אבל אם נתן לו יין להוליך ולא הוליך נראה שחייב לשלם מה שהפסיד באותו יום השוק שאותו יום אין לו תשלומין ביום שוק אחר".

כך גם נראה מדברי הרדב"ז לגבי שותף שביקש משותפו חלק מן הסחורה כדי למכור אותה, חברו סירב, ובינתיים הוזל מחירה, וז"ל (שו"ת רדב"ז, חלק א, סימן שצט): "בראובן ושמעון שקנו סחורה בשותפות והיה חייב שמעון עדיין חלק מדמיה לראובן והסחורה ביד ראובן ושלה לו שמעון מעותיו ואמר לו תן לי סחורתי שאני רוצה למכרה ולא נתנה לו והוזלה אם חייב ראובן לפרוע הפחת". לדעת הרדב"ז, יש לראות בשותף שגרם במעשיו להוזלת ערך נכסיו של חברו כמזיק בדרך של גרמי, ועליו לפצות את חברו על הורדת ערך נכסיו, וז"ל (שם): "תשובה לכאורה היה נראה לומר דפטור ראובן בכל גוונא דגרמא דממילא הוא שהרי לא הזיקו בידים וקי"ל גרמא בגזיקין פטור. אבל כד מעיינת בה שפיר תשכח דאיכא גוונא דדמיא לדינא דגרמי וקי"ל כר' מאיר דדאין דינא דגרמי הילכך אי ברי הזיקה כגון שהגיע זמן מכירת הסחורה והדבר ידוע שאם לא תמכר באותו זמן תפחת מדמיה בין מצד עצמה בין מצד שירד השער בכה"ג נ"ל שחייב ראובן לשלם".

אמנם, מקרים אלו מתייחדים בכך שמדובר בהם על שני בני אדם שהיו מחוייבים זה לזה מלכתחילה; הן במקרה של הראב"ד באדם שקיבל על עצמו למכור את היין, והן במקרה של הרדב"ז בשותף שמחוייב לשותפו להפקת רווחים באמצעות סחורה משותפת. ועוד נידרש לכך בהמשך.

ג. התרשלות מהטיפול במכירת אתרוגים ומעמדם לאחר סוכות – כיו"ב דנו הפוסקים לגבי בעל עגלה שנשלחו עמו אתרוגים לפני חג הסוכות, אולם הוא הביא אותם ליעדם רק לאחר סוכות ובכך הוריד את ערכם. כך בשו"ת משיב דבר (ח"ג סימן יח): "סוחר אחד מסר תיבה אתרוגים לבע"ג להוביל לעירו ולמסור ליד אשתו לפני החג בצרוף מכתב כנהוג. והבע"ג באמצע הדרך מסר סוסיו והעגלה והכבודה אשר בה והתיבה בכלל לשכירו להוליך אותם לפי דרכו, ושכח למסור לו המכתב. ואותו השכיר שכח למסור האתרוגים ליד אשת הסוחר עד אשר עברו ימי החג ומאותם האתרוגים נחסרו שמונה בשעת השבה. עתה הדין על דבר הפסד שווי האתרוגים שהם בשלמות, וגם על השמונה החסרים באיזה שווי חייב לשלם". בתשובתו, עושה הנצי"ב שימוש בדברי המגן אברהם לגבי שומר שפשע ולא מכר את החמץ לפני הפסח, שאם כבר נשרף החמץ, חייב השומר לפצות את בעל החמץ, אולם החמץ עדיין לא נשרף, אף שהוא עומד להישרף, רשאי השומר לומר לבעל החמץ הרי שלך לפניך, וז"ל (שם): "ולכאורה הדין פסוק במג"א (סי' תמ"ג) בחמץ שפשע הנפקד ולא מכר לפני הפסח. שאם כבר נשרף החמץ כדין ה"ז חייב לשלם. אפילו הנפקד ש"ח (=שומר חנם) מטעם שהיה לו למכור כמו שהיה לו לקדם ברועים ובמקלות. ומכ"ש בש"ש אבל אם עדיין החמץ בעין אלא שעומד לשרוף אומר לו הש"ל (=הרי

שלך לפניך). וה"נ בנ"ד אותם האתרוגים שנאבדו אפילו נאבדו באונס חייב הבע"ג לשלם כמו שהיו שווין לפני החג. היינו אתרוגים חתומים בלי ראות. אבל האתרוגים שלפנינו אומר לו הש"ל".

בעל המשיב דבר מבאר שאין להתייחס אל בעל העגלה כפועל שהניח מלאכתו בדבר האבד, שדינו כמזיק שעליו לשלם את כל היזק, אלא כאל שומר, ומשום כך יכול הוא לומר לו הרי שלך לפניך: "ואין לומר דהכא חייב ע"פ פסק הרמ"א בח"מ (סי' של"ג ס"ו) דפועל שמניח מלאכתו בדבר האבוד צריך לשלם לו כל היזק. דהרי התם מטעם מזיק אתי עלה כמבואר בהג"א מקור זה הדין, ור"ל דכיון שהפועל נתן פשתנו של בעה"ב למשרה ואיבדן בידים במה שלא גמר מלאכתו והוציאן מן המשרה, ואפילו לא היה פועלו כלל, אלא אדם בעלמא היה נוטל פשתן חבירו והניחן במשרה, והלך לו ונרקבו ודאי חייב לשלם מדין מזיק... וכ"ז במזיק בידים אבל בנ"ד אין לנו לדון את הבע"ג אלא מטעם שומר ולא מטעם מזיק. ואחר שבאנו מטעם שומר אומר לו הרי שלך לפניך".^א

מאידך גיסא, בפרי מגדים (או"ח, משבצות זהב, סימן תרנו, ס"ק א) הסתפק ביחס לאדם שגזל אתרוג לפני החג והשיבו לאחר החג, האם יש לדמותו לנפקד, שלאחר הפסח רשאי לומר לבעל החמץ הרי שלך לפניך, או שבדומה לדינא דגרמי יש לחייב את הגזלן לפצות את בעל האתרוג על הפחתת ערך החמץ, וז"ל: "ואם גזל אתרוג שוה הרבה והשיבו לו אחר החג, יש לומר דמצי פטר נפשיה כחמץ בפסח (בבא קמא צו, ב), דאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך כיון דהשיב הגזילה עצמה, כל שכן כהאי גוונא שהשיב אתרוג עצמו לאחר החג, אף על פי שלעת עתה שוה רק מעט. וצ"ע, דיש לומר חמץ בפסח וכדומה, בחו"מ (סימן) שס"ג (סעיף א) ובש"ך (ס"ק ז' לא שכיח, ולא עשו בו תקנה, מה שאין כן זה יש לומר דלא גרע מגרמי דחייב, והגזלן סחורה מחבירו ביומא דשוקא שוה אלף, ולאחר השוק אין שוה אלא מעט, האם נאמר דמחזיר לו סחורתו, וצ"ע כעת".^ב

ובאמת, בפתחי תשובה (חושן משפט, סימן שסג, ס"ק א) הביא בשם כמה פוסקים שמדמים גזילה של אתרוג לגזלה של מטבע שנפסלה על ידי המלכות, שבמקרה האחרון על הגזלן לפצות את הנגזל על ירידת ערכו של המטבע: "ועיין בתשובת בית שמואל אחרון חלק חו"מ בסופו סי' ה', נדפסה תשובת הגאון מו"ה משה שלמה זלמן אב"ד דק"ק קראקא שחקר ג"כ בדין זה, ופשיט לנפשיה דאינו יכול לומר באתרוג הרי שלך לפניך, כיון דכו"ע יודעין ומכירין ההיזק דאחר סוכות אינו שוה כלל רק לאכילה, וזה דמי לגזל מטבע ונפסל בכל המדינות דלא יכול לומר הרי שלך לפניך. והסברא בזה, דבשלמא חמץ שעבר עליו הפסח מי שלא ידע מזה לא נראה וניכר בגוף החמץ שום ריעותא, אבל במטבע הריעותא והפחת ניכר ונראה לכל, וה"נ באתרוג כו'.

א. אכן בנחלת צבי (חושן משפט רצא, כד) לבעל הפתחי תשובה כתב, שיש להתייחס לבעל העגלה כפועל ומשום כך יש לחייבו כמזיק, וראה להלן מה שהבאנו מהפתחי תשובה שיש לחייב גזלן שגזל אתרוג לפני החג ובא להשיבו לאחר החג, שיש לחייבו על ירידת ערך האתרוג, ונמצא שהמשיב דבר והפתחי תשובה נחלקו לשיטתם.

ב. כפי שנראה מתשובת החכם צבי (שו"ת חכם צבי, סימן קכ): "הדבר פשוט וברור בעיני שהחוטף אתרוג מיד א' שקנהו לשם מצוה בדמים יקרים קודם או תוך החג שהוא משלם לו כפי מה שהוא שוה לימכר לשם מצות פרי עץ הדר והנראה לי כתבתי".

ונדפסה ג"כ תשובת אחיו הגאון מו"ה צבי הירש ז"ל מהמבורג שהסכים עמו לדינא, וכתב וז"ל, ובגוף הדין אני מסכים עמו שגזל אתרוג חייב לשלם לו אף אחר סוכות כפי שהיה שוה בחג ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך, דהרי היזק ניכר דכו"ע ידעי דאינו שוה כמו שהיה שוה בחג, אף דאין הכל יודעין שגזל ממנו בחג, עכ"פ ידוע שאינו שוה למצוה, וזה ברור ונכון, עכ"ל".

כך גם כתב בשואל ומשיב (מהדורה תליתאה, חלק ג, סימן לג), שיש הבדל מהותי בין חמץ בפסח לבין אתרוג לאחר סוכות: "הנה לפענ"ד נראה דלא דמי דמלבד דשם אין ההיזק ניכר דמי יודע אם שהה החמץ בפסח באיסור דלמא נעשה אחר הפסח או ששהה בהיתר באופן שלא עבר על כל יראה דאז מותר משא"כ באתרוג דהכל יודעין שלאחר הסוכות אין לו שיווי מצוה כלל וא"כ ניכר ההיזק. אמנם בלא"ה נראה לחלק דבשלמא בחמץ הטעם דאותו החמץ לא נשתנה הצורה של הלחם מכמות שהיה וכמו תרומה ונטמאת וכדומה וכמ"ש הסמ"ע סי' שס"ג בהדיא וזה דוקא שם דהשווי של החמץ או התרומה הוא בעצמותו שהוא לחם או תרומה שקונין לאכילה וא"כ התואר של הלחם לא נשתנה אף שנפסל אבל בעצמותו נשאר כמו שהי' אבל כאן באתרוג דשווי האתרוג אינו בעצמותו דבעצמותו אין שוה לו דבאמת עוד לא נגמר פרי' ובעוד' בוסר יתלשוהו ומביאין אותו למדינתנו כמו שנודע ועיקר השווי היא המצוה שראוי למצות אתרוג והמצוה תלוי בימי הסוכות וא"כ כל שעבר הזמן הרי ניכר הפסידא שאותו יום אינו סוכות וז"ב כשמש".

המסקנה העולה מהפוסקים שסקרנו היא שיש לחייב על הפחתת ערך האתרוגים, אולם כמו בדיון הקודם לגבי שליח שנשלח למכור יין ולא מכר, או לגבי שותף שביקש משותפו חלק מן הסחורה כדי למכור אותה ושותפו סירב, גם כאן יש לומר שרק אדם שקיבל אחריות על שווי החפץ מחוייב לשאת באחריות על הפחתת ערכו, אבל לא ניתן להסיק מכך שגם אדם שלא נשתעבד לחברו מלכתחילה יהיה מחוייב לשאת באחריות שלא להפחית את ערך החפץ או ערך הנכס.

ד. "זרק כלי מראש הגג" - מעמדו של הזורק שהפחית את ערכו של הכלי - דוגמא להפחתת ערך החפץ שנעשתה על ידי אדם מקרי, שלא היה מחוייב בשמירת ערך החפץ, ניתן לראות בדיון הבא:

הסוגיה במסכת בבא קמא (דף יז ע"ב) מביאה את דבריו של רבה, ולפיהם: "זרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל - פטור, דאמרין ליה: מנא תבירא תבר". לדעת רבה, יש לפטור את השני ששבר את הכלי, מכיוון ש"בתר תבר מנא אזלינן" וממילא השני שבר כלי שאין לו ערך. לכאורה, ניתן היה להסיק מכך שיש לחייב את הראשון שזרק את הכלי והוריד את ערכו של הכלי, עד למצב בו השובר יהיה פטור מכיוון שאין לו ערך. אולם לדעת הרמב"ן (מלחמות ה', בבא קמא יא ע"ב) אין לחייב את הזורק: "ולא אמר הראשון חייב דאי ס"ד בתר מעיקרא אזיל הל"ל הראשון חייב ואשמועינן רבותא ולא לימא דשני פטור דשני אפי' אזלת בתר בסוף פטור כיון שסופו להשבר ואין לו דמים עכשיו אלא ודאי מדאיצטריכא ליה פטורא דשני ש"מ דראשון נמי פטור דבתר בסוף אזלינן... מש"ה פטור הזורק דאפי' גרמא ליכא שהרי לא שברו".

ניתן היה להסביר את הרמב"ן בפשטות בכך שהמשליך פטור מכיוון שבפועל התברר שלא הוא שבר, מפני שהשני הקדים אותו ושבר את החפץ לפני שהלה נשבר על ידי השלכתו בידי

הראשון. אולם, בחידושי הגר"ש שקופ (בבא קמא, סימן כד) הסביר שהפטור שניתן לראשון נובע ממהות הגדרת חיוב הנזיקין, שהיא פגיעת המזיק באיכות החפץ ולא במחירו או בשוויו הכספי: "ולכן עלינו לומר בכללות הענין דגם לשיטת הרמב"ן בזורק חץ על הכלי יתחייב השני ששיבר במקל, כיון דבכלי גופא עדיין לא נתהוה שום חסרון חשבינן שהשני ששיבר במקל שבר כלי מעליא. ואף שהלוקחים לא היו נותנים דמים מפני פחד העתיד, דחייב נזקין הוא העיקר בעד איכות החפץ ולא בעד חשבון דמים, דבחפץ ליכא בו תערובות דמים, רק השתמשות, אלא שגם מכירה נחשבת להשתמשות. ולכן בזרק חץ על הכלי אם גם עכשיו חסר בכלי זה השתמשות של מכירה אבל איכות הכלי הוא בשלימות, חייב המזיק להשיב לניזק כל האיכות שהיה בכלי, ונישום איכות זו בדמים מה שצריך להוציא לקנות כלי אחרת שתמצא בה איכות זאת".

מאידך גיסא, רש"י (שם, ד"ה פטור) כתב שיש לחייב את הזורק: "המשברו וחייב הזורק אלמא בתר מעיקרא אזלינן והואיל וסופו לישבר לכשינוח כמי ששברו הוא דמי". ושמא יש להסיק מרש"י, לפחות על פי הבנתו של הגר"ש שקופ את הרמב"ן החולק עליו, שהזורק חייב למרות שלא זריקתו היא זו ששברה את הכלי, מפני שזריקתו הפחיתה את ערכו, וזהו נזק שעליו יש לפצות. אולם כאמור, הבנת הגר"ש שקופ בדעת הרמב"ן אינה מחוייבת, ובודאי שלא ניתן להסיק מדבריו של רש"י, החלוק למעשה על השיטה המיוצגת ברמב"ן, שהוא מחוייב להבנה זו דווקא והוא חלוק עליה.

יש לציין, כי בחידושי הגר"ח מטעלו הקשה על דברי הרמב"ן, שגם אם הולכים בתר סוף, מדוע לא יתחייב הזורק על כך שהפסיד את שוויות הכלי, שעשאו כלי שאין לו שוויות, שהרי מטעם זה פטור השני. ותיירץ, שזה נחשב היזק שאינו ניכר, כי כל זמן שלא נשבר הכלי בפועל, הוא היזק שאינו ניכר, ואף על פי שבהיזק שאינו ניכר חייב מדרבנן, היינו רק כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומטמא טהרותיו של חברו, אבל כאן לא שייך טעם זה, שהרי בשעה שהוא זרק את הכלי הוא לא ידע שיבוא אחר וישברנו ויפטורנו משבירתו. אולם, כפי שנברר להלן, גם אם לא ניתן לחייב על הורדת הערך הכספי של הכלי, מכיוון שזהו בגדר היזק שאינו ניכר או גרמא וכדומה, הרי שיש מקרים בהם ניתן לחייב את הרחקת הפעילות הזו מראש, על פי גדר דיני הרחקת נזיקין.



ב. מניעת פעילות מחשש להורדת ערך הנכס

א. דיון בתשובות הרא"ש – במסגרת הדיון הבא נבקש לעיין בשאלה קרובה אך שונה, והיא, האם ניתן יהיה למנוע מראש פעילות העלולה להביא לירידת ערך הנכס. עם שאלה מעין זו התמודד הרא"ש בשתיים מתשובותיו, באשר לשינוי צורת הישיבה בבית הכנסת באופן המשנה את ערכם ומעמדם של המושבים האחרים. יש כמובן לקחת בחשבון שמדובר במציאות בה המושבים בבית הכנסת נרכשו באופן מלא או כמעט מלא, וממילא מדובר בסוגיה קניינית.

כך נשאל הרא"ש בתשובתו הראשונה: "ראובן יש לו מקום מושב בבית הכנסת סמוך למקום מושבו של שמעון. וראובן הנזכר רוצה לעשות מחיצה, בין מקומו למקום שמעון, ושמעון מעכב

עליו, שהוא אומר כי עתה הוא ראשון, וכשיהיה שם מחיצה לא יהיה ראשון, ונמצא שהוא מפסידו. וראובן אומר שאינו יכול לעכבו, לפי שבידו הוא להשביח מקומו ולעשות בשלו מחיצה, כי לא נשתעבד לו לכך". קשה אמנם להבין את המציאות אליה התייחס הרא"ש בשאלה ולהתאימה למציאות עליה הוא מתייחס בסוף תשובתו, כפי שאראה להלן, אך לאחר העיון נראה להסביר את הדיון באופן הבא: מדובר בשורה של מושבים, אשר כל אחד חלוק מחברו. שמעון יושב במושב הראשון ולידו ראובן, וליד ראובן ישבו אנשים נוספים. ראובן מבקש לבנות מחיצה בינו לבין שמעון, באופן בו שמעון יהפוך לעצמאי, וראובן יהפוך לראשון בשורה. שמעון מבקש לעכב את מעשהו של ראובן ולראות במעשהו הפוגע בו, באופן שמאפשר את הרחקת הנזק מראש.

בתחילת תשובתו, משיב הרא"ש שכל זמן שראובן מעמיד את המחיצה ברשותו ואינו ממעט או דוחק את שמעון במקומו, הרי בכך כל חשש: "יראה לפי דעתי שהדין עם ראובן; שבאלו שני מקומות שהם שותפין, יש בהם כדאי לזה וכדאי לזה. ותנן (פ"ק דב"ב דף י"א): כל שאלו יחלק ושמו עליו, חולקין. ועוד, דאפילו שותפות אין כאן, דראובן אין לו כח להשתמש בחלק שמעון ולא שמעון בחלק ראובן, אלא שכנים הם, וכל חד וחד בדידיה קא בנה. אמנם ראובן יעמיד כל המחיצה בחלקו, כי אין לו כח למעט חלק שמעון, כיון דמן הדין אינו יכול לכופו לחלוק".

על טענת שמעון, לפיה במעשהו פוגע ראובן במעמדו של מקומו, כותב הרא"ש שאין בכך פגיעה בכבוד מקומו, ולא המקום מכבד את האדם אלא האדם מכבד את מקומו ובטענות נוספות: "ומה שטוען שהוא ראשון, לא בקינא בהאי דינא (ס"א טעמא), כי פעמים אמצעי משובח ופעמים אחרון משובח. לא מקומו של אדם מכבדו, אלא האדם הוא מכבד את מקומו. הא דאמרין בברכות (פ"ג שאכלו דף מו:): גדול מסב בראש: ובב"ב (ק"כ) (בישיבה) [במסיבה] הלך אחר זקנה: הני מילי במקומות שאינם קבועים. אבל של בית הכנסת, שאדם מוריש לבניו, אטו אדם גדול שישב בראש והוליד בן פריץ, יפנה את מקומו ויושיב גדול במקומו? לא יעשה כן, אלא בנחלתו ידבק ומקומו אל ינח וישכון וישב בראש, אעפ"י שאינו ממלא מקומו. ועוד ראיתי בכל הארצות שעברתי, שיש להם מקומות קבועים בבית הכנסת, שיש חלוק מחיצות בין מקום למקום". יש לשים לב שהרא"ש בשלב הזה לא מתייחס לטענת הכלכלית, ולפיה העמדת המחיצה משנה את ערכו הכלכלי של המקום. לטענה הזו יתייחס הרא"ש לקראת סוף התשובה ובתשובה הבאה שנביא להלן.

בהמשך התשובה, מתייחס הרא"ש לגדרי הרחקת נזיקין וקובע שכל זמן שמעשהו של האחד אינו פוגע ברכושו של חברו אלא רק גורם לירידת הערך הכלכלי של נכסי חברו, על פי גדרי הרחקת נזיקין לא ניתן למנוע פעילות מסוג זה: "ועוד, אפילו לא יהיה מנהג לחלוק מקומות, וגם שמעון נפסד בחלק המחיצות, שאם היה בא למכור מקומו יפחתו דמיו מחמת שאינו ראשון כאשר היה בתחלה; נראה לי שבשביל הפסד זה לא ימנע ראובן זה מלחלוק. שכל ההרחקות השנויות בבבא בתרא (פרק לא יחפור), היינו דוקא היכא דדבר הנסמך מזיק לשכנו בגוף ממונו. כגון הסומך בורו לשדה חברו, שהוא מזיקו להרחיק כשיבוא לסמוך בור, גם הוא אומר: כל מרא ומרא מרעית לי לארעאי (שם ב"ב דף י"ז ב'); וכן כל ההרחקות דלא יחפור, או שמאפיל

עליו, או מחמת הריח, או פסקת לחיותאי. אבל אדם הבונה בתוך שלו להשביח נכסיו, ואינו מזיק לגוף ממון חברו, אלא שמפחיתו מדמיו, כי האי גונא לא הצריכו חכמים להרחיק. כההיא דפרק לא יחפור (דף כ"א ב'): עושה אדם חנות בצד חנותו של חברו, ומרחץ בצד מרחץ של חברו, ואינו יכול למחות בידו, מפני שיכול לומר לו: אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי. ואף על פי שהדבר ידוע שהחנות של הראשון דמיו נפחתים, שיותר היה נמכר ביוקר כשלא היה במבוי אלא חנות אחת, אף על פי כן אינו יכול למחות בידו. ואף על גב דקאמר: תנאי היא, ורבן שמעון בן גמליאל פליג, דאמר: אף לשכנו כופהו; היינו משום שיורד לאומנותו ופוסק חיותו, אבל משום דדמי חנותו נפחתים, לא פליג".

אמנם, בסוף התשובה נראה שהרא"ש מכיר במציאות בה מעשה מסויים עלול להביא לידי הפחתת ערך הנכס, ומשום כך הוא אוסר אותו: "אמנם, אם נהגו במדינות הללו, כשמוכרים מקומות בבית הכנסת, שמוכרים מושב הראש ביוקר והשני בפחות, וכן כלם נפחתים לפי התרחקם ממושב הראש. אם עתה בחלוק מחיצה יפסיד מקום מושב הראש חשיבתו, לא יוכל ראובן לחלק, כי אדעתא דהכי קנה מקומו בפחות מדאי מושב הראש; שאם יוכל לעשות מקומו ראש, למה נפחת דמי מקומו?".

כך גם לכאורה עולה מתשובה אחרת של הרא"ש (שו"ת הרא"ש, כלל ה, סימן ז), שם נשאל הרא"ש: "מסבה אחת (=פסול) של בית הכנסת שיש לה חמש מקומות; וצד אחד של המסבה סמוך להיכל, ובכותל ההיכל עצמו היו מקומות, והיה ריוח בין אותן מקומות לראש המסבה. ועכשיו בא אותו שהיה יושב בראש המסבה, והסיר הדף של ראש המסבה ושמו אצל המקומות שהיו בכותל ההיכל, והאריך את המסבה שיעור מקום אחד, ויש עתה במסבה שיעור שש מקומות. ומתרעם שכנו הסמוך לו במושב המסבה, ואומר: מתחלה היה מקומי שני למסבה, והוא שוה מאה זהובים, ועתה נעשה שלישי, ואינו שוה אלא חמשים זהובים; אם יכול לעכב אם לאו".

על כך השיב הרא"ש (שם): "נראה לי שיכול לעכב; שמתחלה כשעשו המסבה, ועשו דף או בנין בראש המסבה, אותו בנין בראש המסבה הוא של כלם. מפני שלפי הראש חלקו המקומות, הראשון שסמוך לראש משובח, והשני פחות ממנו, והשלישי עוד פחות, וכן כלם לפי הרחקתם מן הראש יפחתו דמיהם; הלכך, אין לשנות בנין שאצל הראש אלא מדעת כלם. ועוד, הריוח שהיה בין המסבה ובין המקומות שבכותל ההיכל, של כל הקהל הוא, ואי אפשר ליחיד ליקח אותו מקום אלא מדעת כל הקהל; וזה שהוא שני לו במסבה יכול לעכב עליו גם מטעם זה".

הרמ"א (חושן משפט, סימן קעא, סעיף א) הביא את שתי הפסיקות של הרא"ש זו בצד זו ולא ראה בהן סתירה: "ראובן ושמעון שיש להן מקומות בבית הכנסת זה אצל זה, וראובן רוצה לעשות מחיצה ביניהם ולהכניס המחיצה בתוך שלו, ושמעון רוצה לעכב באמרו שאם יעשה מחיצה המקום יהיה דחוק, הדין עם ראובן (בית יוסף סימן קנ"ז בשם הרשב"א והרא"ש כלל ה' סימן ג'). וכן רבים היושבים על ספסל אחד בבית הכנסת, והיושב בראש רוצה להוסיף עוד מקום אחד אצל מקומו, והיושב אצלו רוצה למחות באמרו שעכשיו הוא שני אצל הראש ואם יוסיף יהיה שלישי, הדין עמו ויכול למחות. (הרא"ש כלל ה' סי' ד')".

יש אמנם לשים לב שהרמ"א הוסיף על דברי הרא"ש דברי ביאור, על אף שהדברים לא נכתבו במפורש ברא"ש, ואת הסיבה לפסיקת הרא"ש בתשובתו הראשונה הסביר הרמ"א: "ושמעון רוצה לעכב באמרו שאם יעשה מחיצה המקום יהיה דחוק".

אולם, האחרונים נשאו ונתנו בדבריו של הרא"ש כיצד תשובה אחת סותרת את עצמה ואת חברתה. כך למשל הביא בפתחי תשובה (שם, ס"ק ב) את דברי הדגול מרבבה: "כתב בספר דגול מרבבה וז"ל, שם בתשובת הרא"ש סי' ז' משמע להיפך, דדוקא שנעשה מתחילה דף בראש המסיבה כו', ע"ש מילתא בטעמא, ודע שבתשובת הרא"ש שם כלל (ג) [ה'] סי' ג' תחילת דבריו וסופם סתרי אהדדי, וצריכים ביאור". להלן נביא שנים מההסברים שהוצעו בידי האחרונים, ונבקש לראות בהם דברים שעומדים בזכות עצמם ולא רק כהסבר לשיטת הרא"ש, אולם לפני כן, נבקש להציג את ההסבר הבא:

דרך אחת להבין את תשובות הרא"ש היא בהבחנה שבין מציאות בה השכנים בבית הכנסת משועבדים זה לזה, כפי שהזכיר הרא"ש בשאלתו הראשונה בהסבירו את טענת ראובן: "כי לא נשתעבד לו לכך". כך לכאורה יש להבין את סיום תשובתו הראשונה, כאשר מעמדם של כל המקומות קשורים אחד לשני וממילא אחד מחוייב לשני: "אמנם, אם נהגו במדינות הללו, כשמוכרים מקומות בבית הכנסת, שמוכרים מושב הראש ביוקר והשני בפחות, וכן כלם נפחתים לפי התרחקם ממושב הראש. אם עתה בחלוק מחיצה יפסיד מקום מושב הראש חשיבותו, לא יוכל ראובן לחלק, כי אדעתא דהכי קנה מקומו בפחות מדאי מושב הראש; שאם יוכל לעשות מקומו ראש, למה נפחת דמי מקומו?". כך גם בתשובתו השניה, מדגיש הרא"ש את האחריות של כולם לכולם: "שמתחלה כשעשו המסבה, ועשו דף או בנין בראש המסבה, אותו בנין בראש המסבה הוא של כלם. מפני שלפי הראש חלקו המקומות, הראשון שסמוך לראש משובה, והשני פחות ממנו, והשלישי עוד פחות, וכן כלם לפי הרחקתם מן הראש יפחתו דמיהם; הלכך, אין לשנות בנין שאצל הראש אלא מדעת כלם".

המסקנה העולה מהבנה זו היא שלא ניתן למנוע מראש פעילות הגורמת לירידת ערך הנכס, אא"כ מדובר בשכנים השותפים בבניין מגורים או בקומפלקס. במקרים מעין אלו השכנות שלהם איננה מקרית, והם נחשבים כולם לשותפים, האחראים ביחד על הבניין או על הקומפלקס. במקרה כזה יש לומר שהם משועבדים אחד לשני, וממילא יש לאסור כל פעילות המביאה לירידת ערך הנכס של מי מהם. אולם, כאשר מדובר בשכנים המתגוררים בבתים פרטיים שונים, או בבניינים שונים, או אז יש לראות בצורת מגורים זו כשכנות מקרית, אשר בה איש לא מחוייב לחברו, וממילא אם ניתן לזהות פעילות כזו או כמטרד ניתן להרחיקה, אולם לא ניתן יהיה להרחיקה רק משום שהיא גורמת לירידת הערך הכספי של נכסי השכן^(א).

גם לפי הבנה זו, יש לשים לב לכך שהרא"ש מדגיש שכאשר יש פגיעה ברכוש הציבור, במבנה הספסל או במרחב המשותף, אסור לבצע כל שינוי: "נראה לי שיכול לעכב; שמתחלה

(א) מעין זה מצאתי שהעיר הגר"מ שטרנבוך (שו"ת תשובות והנהגות, כרך ה, סימן שע) על השימוש בדברי הרא"ש כראיה שיש למנוע הקמת בית הכנסת בבניין מגורים, בטענה של הוצלת ערך הנכס: "ולענ"ד זה רק בבית הכנסת שכולם ציבור וקשורים זה לזה אין לו זכות להפסיד חבירו שעל דעת זה לא קנה, אבל בעידי בית הכנסת בתוך דירה שלו אין טענה שמפסיד את חבירו, דהרשות בידו לעשות בשלו כרצונו ואינו זקוק לחבירו".

כשעשו המסבה, ועשו דף או בנין בראש המסבה, אותו בנין בראש המסבה הוא של כלם... הלכך, אין לשנות בנין שאצל הראש אלא מדעת כלם. ועוד, הריוח שהיה בין המסבה ובין המקומות שבכותל ההיכל, של כל הקהל הוא, ואי אפשר ליחיד ליקח אותו מקום אלא מדעת כל הקהל; וזה שהוא שני לו במסבה יכול לעכב עליו גם מטעם זה". לענ"ד, זהו עיקרון העומד בפני עצמו ואין בו בכדי להסביר או לסייג את ההבנה הקודמת, לפיה שותפים מחוייבים זה לזה ואסור להם לבצע כל פעולה המורידה את ערך הנכס של מי מהשותפים.

אמנם, בעל הדגול מרבבה עצמו מציג הסבר אחר (פתחי תשובה שם): "ואולי בזה יש לישב גם דבריו בסי' ג' דלא ליסתרו אהדדי, ובסוף התשובה מיירי דאיכא דף בראש המסיבה לסימן שזה מסיבה ראשונה, ואם עתה יקבע חילוק מחיצה נמצא שלא יהיה מקומו של השני במסיבה ראשונה. ועכ"פ זה מוכח להדיא היכא דליכא מסיבות חלוקות בדף יכול להוסיף מקום אם אינו ממעט אויר הפנוי בבית הכנסת, שאם רוצה ליקח לעצמו מקום פנוי בלא"ה השני יכול למחות, שכמה שפנוי בבית הכנסת יד כולם שוה ואין מי שיוכל ליקח לעצמו כמבואר שם ברא"ש סי' ז', עכ"ל".

כדי ליישב את הסתירה שבין דברי הרא"ש, הדגול מרבבה מעמיד שהמציאות של סוף התשובה הראשונה דומה לזו של התשובה השניה, ובשתייהן מדובר במצב בו היה קיים דף בראש המסבה, ומשום כך אסור לשנות כי יש בכך משום הפחתת הערך. אולם, בתחילת התשובה הראשונה מדובר במציאות בה לא היה דף וממילא אין בכך כל הורדת ערך. גם הדגמ"ר מדגיש שכאשר אין "מסבות חלוקות", מדובר במציאות בה אין גזל מהמרחב הציבורי המשותף, וממילא מותר לראובן לשנות: "אם אינו ממעט אויר הפנוי בבית הכנסת".

אין בדברי הדגמ"ר הסבר מפורט לגבי מהות ההבדל שבין שינוי הספסל המוריד את ערך הנכס של השכן וממילא הוא אסור, לבין אמצע התשובה הראשונה, בו בירר הרא"ש שעל פי גדרי דיני הרחקת נזיקין של פרק לא יחפור אין כל חשש לבצע שינויים ברשות הפרטית ולגרום לירידת ערך הנכס של שכנו, כל זמן שהוא עושה רק בתוך שלו.

החיסרון בהסבר זה הוא בכך שהוא מעמיד את הדיון על פי המציאות המתוארת בתשובה השניה, והמעין בתשובה הראשונה יווכח שהעיקר חסר מן הספר. וכאמור, מהות ההבדל המהותי שבין החלק הראשון של התשובה הראשונה לבין החלק השני, אינו ברור דיו.

כך או אחרת, דומה כי ניתן להסיק מהבנת הדגמ"ר שבכל מצב בו ברורה ההיררכיה שבין השכנים, ומי מהם מבקש לשנות באופן המשנה את ההיררכיה ומוריד את ערך הנכס של חברו יש לאסור זאת.

הסבר נוסף נמצא בתשובת החתם סופר (שו"ת חתם סופר, חלק א [אורח חיים], סימן כו): "ועיינתי בהם ולפע"ד אין כאן [סתירה] רק הגהה מועטת צריכה. והנה בסי' ג' הוה ב' ישבו זה בצד זה בספסל בלי מחיצה ביניהם ורצה ראובן לעשות מחיצה ולהכניסה לחלקו, ושמעון ע"י עשיית המחיצה יהי' ראובן עליון ומושבו של שמעון למטה ממנו ומפסידו... והרא"ש האריך קצת וכ' שאין שום מעלה או ריעותא בתפלה אם הוא במקום זה או במקום זה, ואי משום עליית המקומות לענין כבוד היושב עלי' לא מצינו בשום מקום שלא יהי' רשאי לעשות בגבולו מפני

הפסד שכינו שאינו מגיע לא לגופו ולא לממונו אלא שלא יהא מכובד כ"כ, אמנם אם מנהג המקום להעלות בדמים בשביל זה ואלו כשקנו מקומות הללו קנאום בזול וע"י שעושה מחיצה ונתעלה נתייקר מקום מושבו ונפחת מקום שמעון נמצא גורם לו הפסד בממונו, אז אין ראובן רשאי לעשות מחיצה אף על פי שעושה בשל, זהו כוונתו בסי' ג' אלא שהוא מוטעה קצת: ובסי' ז' מיירי בענין אחר, הרבה ישבו בספסל אחד שיש ב' נסרים בשתי קצוותיו ורצה העליון להסיר נסר העליון ולהוסיף שם מושב א', ומיחה בו הרא"ש ולא הזכיר שם תנאי פחיתות שיווי ממון וכ' הטעם מפני שהנסר הזה הסוגר הספסל הוא של השותפים כולם נמצא הוא פוגע במה ששייך להשותפים כדי להגדיל כבודו ולהפחית כבודם, אפילו לא יהי' פחיתות ממון מ"מ כיון שהנסר של שותפים אינו רשאי לשנות בלי רשותם, משא"כ בסי' ג' שהוא עושה בשל אי לכא פחיתות ממון לית לן בה, ובוזה אתי' פסקי הרא"ש ורמ"א ועל מקומם יבואו בשלום".

על פי החתם סופר, המציאות בה עסקה התשובה הראשונה היא ששני בני אדם שישבו זה בצד זה. מקומו של שמעון היה מוערך יותר מזה של ראובן (יש להניח שמהות ההבדל היה בשל קרבתו לאזור מסויים בבית הכנסת כגון לארון הקודש וכיו"ב), ועל ידי הוספת המחיצה מקומו של ראובן יהפוך לבכיר יותר (מסיבה אחרת שאינה קשורה לקרבה לראש השורה או לאזור מסויים בבית הכנסת).

על כך כותב החתם סופר בהבנת הרא"ש שמדובר בשינוי שמהותו תוספת כבוד ולא פגיעה בממון ומשום כך הוא אינו אסור. אולם, כאשר במעשהו זה הוא גורם להורדת הערך של מקום מושבו של שמעון, זהו מעשה של פגיעה בממון, והדבר אסור. את התשובה השניה של הרא"ש מסביר החתם סופר בחשש מפני פגיעה ברכוש המשותף, ולא בהורדת ערך הנכס.

החיסרון בהבנה זו הוא בכך שמדובר בהגהה, מכיוון שבתשובה הרא"ש כפי שהיא לפנינו מדובר במציאות של כמה אנשים היושבים בשורה אחת, ומעשהו של ראובן משנה את היחס שבין ראובן, שמעון והיתר: "ושמעון מעכב עליו, שהוא אומר כי עתה הוא ראשון, וכשיהיה שם מחיצה לא יהיה ראשון, ונמצא שהוא מפסידו".

חיסרון נוסף הוא בכך שההבחנה שבין פגיעה בכבוד לבין פגיעה בממון (על ידי הוספת ערך למקום מושבו ובכך הפחתת ערך מקום מושבו של שמעון) אינה מסבירה חלק מהותי מהתשובה הראשונה של הרא"ש, בו מברר הרא"ש שעל פי גדר דיני הרחקת נזיקין אין כל חשש במקרה בו השינוי נעשה בתחום רשותו של ראובן".

גם הסברו לתשובה השניה אינו ממצה, מכיוון שמלבד העיקרון של פגיעה ברכוש המשותף, אותו הסביר הרא"ש בתחילת התשובה וגם בסופה: "נראה לי שיכול לעכב; שמתחלה כשעשו המסבה, ועשו דף או בנין בראש המסבה, אותו בנין בראש המסבה הוא של כלם... הלכך, אין לשנות בנין שאצל הראש אלא מדעת כלם. ועוד, הריוח שהיה בין המסבה ובין המקומות שבכותל ההיכל, של כל הקהל הוא, ואי אפשר ליחיד ליקח אותו מקום אלא מדעת כל הקהל; וזה שהוא שני לו במסבה יכול לעכב עליו גם מטעם זה". אולם, בין לבין הרא"ש מתייחס גם

(ד). שו"ר שבשו"ת עזרת ישראל (סימן קל) ובשו"ת עמ' שאלה (אורח חיים, סימן ב) התקשו בדברי החתם סופר ותייצו על פי דרכם.

לעיקרון של הפחתת הערך: "מפני שלפי הראש חלקו המקומות, הראשון שסמוך לראש משובח, והשני פחות ממנו, והשלישי עוד פחות, וכן כלם לפי הרחקתם מן הראש יפחתו דמיהם".

כך או אחרת, מדברי החתם סופר ניתן להסיק שמלבד זאת שאין לפגוע ברכוש המשותף, בכל מקום בו מעשה בתוך שלו יפגע בערך הנכס של חברו, הרי שהדבר אסור וניתן לאסור פעילות זו מראש.

לאחר העיון, יש להדגיש שאף אחד מן ההסברים אינו מניח את הדעת באופן מלא, אולם יש לראות בהם דגשים שונים בדברי הרא"ש, אשר בכל אחד מהם, בצירוף מקורות הלכתיים נוספים, ניתן לעשות שימוש מעשי. זאת, מעבר להסברי האחרונים, להם יש להתייחס כמקור הלכתי העומד בפני עצמו, ולא רק כהסבר להשקפת הרא"ש.

ב. סוגיית בבא בתרא ז ע"א והערתו של הש"ך – והיות שקשה להגיע למסקנה חד משמעית מתוך הדיון במשנת הרא"ש, נפנה לדון בסוגיית בבא בתרא ובעולה ממנה להלכה. כך בסוגיה (דף ז ע"א): "הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי, חד מטייה אספלידא וחד מטייה תרביצא, אזל ההוא דמטייה תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא. א"ל: קא מאפלת עלי, א"ל: בידידי קא בנינא. אמר רב חמא: בדין קאמר ליה". מדובר בשני אחים שחילקו ביניהם את נכסי אביהם, האחד קיבל בחלקו את הטרקלין ואילו השני קיבל בחלקו את הגינה. אולם, זה שקיבל את הגינה בנה קיר בחלקו ולמעשה חסם את הטרקלין של אחיו. בעל הטרקלין התרעם על אחיו, שהרי בדרך זו הוא מאפיל עליו, ולמעשה מצמצם את הפוטנציאל של הטרקלין, וממילא גם את הערך הכלכלי שלו. אולם, בעל הגינה טען לעומתו: בשלי אני בונה, וממילא מותר לי לעשות כן. וכפי שפירש רש"י (שם, ד"ה בנפשא): "בשלי אני בונה ואתה אין לך עלי חזקת אורה של שלש שנים דהשתא הוא דפלגיניהו". ולמעשה על דעת כן היתה החלוקה, שהאחד יקבל את הטרקלין והשני את הגינה עם האפשרות לבנות בה.

מבואר אם כן, כפי שגם כתב הרא"ש בתשובתו הראשונה, שכל זמן שלא מדובר בפעילות הפוגעת באיכות חייו של השכן, מותר לאדם למצות את השימוש ברכושו, גם במחיר של הורדת הערך של חצר חברו. כך אכן פסק בפשטות בשו"ע (חושן משפט, סימן קנה, סעיף כז): "שני אחים שחלקו חצר מדעתן ושמו הבנין והעצים זה כנגד זה ולא השגיחו על שומת האויר, והגיע לא' מהם בחלקו תרביץ החצר ולשני האכסדרה, אם רצה בעל החצר לבנות כותל בסוף חלקו, בונה בפני האכסדרה, ואף על פי שמאפיל עליו, שהרי לא שמו האויר".

אולם, על כך העיר הש"ך (שם, ס"ק כד): "משא"כ אם שמו סתם עילוי הבית מחצר אזי העילוי ג"כ בשביל האויר". כך אכן משתמע ממסקנת הסוגיה שם: "התם דעלו להדדי. אבל הכא מאי? דלא עלו להדדי, וכי בשופטני עסקינן, דהאי שקיל אספלידא והאי שקיל תרביצא ולא עלו להדדי? א"ל: נהי דעלו להדדי דמי ליבני כשורי והודרי, דמי אוירא לא עלו להדדי". כלומר ההיתר לבנות קיר בחלקו ולא להתחשב בהשלכות שיש לכך לגבי השימושים והערך של החצר השכנה חל במצב בו האחרים לא חישבו והעריכו את הערך הכספי של שתי הצרות זו מול זו.

מכאן נראה אפוא, שכאשר חלוקת הרכוש כללה הערכה של שוויו, הרי שאסור לעשות כל מעשה שיפחית את ערכו של רכושו של השכן.

כך, אכן מצאתי שמו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל, עשה שימוש בדברי הש"ך הלכה למעשה, ובפסק דינו (פד"ר, יב עמ' 270) קבע שמכאן משמע שחייב המזיק לפצות את הניזק על ירידת הערך, ומתוך כך פוסק הגר"ש ישראלי שגם כאשר מותר לפתוח בית כנסת בבניין מגורים, אם תוכח פגיעה בערך בדירה יש לפצות על כך¹.

אולם, נראה לענ"ד להעיר שתי הערות: האחת - אין בדברי הש"ך ראייה על פיצוי הניזק על הורדת ערך רכוש, אלא רק חובת הרחקה מראש². והשניה - שאין להסיק מדברי הש"ך שתמיד ניתן לתבוע הרחקה על בסיס פגיעה בערך הנכס, ורק כאשר מדובר בשני אנשים שמחוייבים זה לזה, כדוגמת האחים שחלקו בירושת אביהם, והערך הכספי של כל חלק היה מחושב מראש. זאת, בדומה למסקנתנו מדברי הרא"ש כפי שנידונה לעיל. אולם אין בדברים אלו ראייה שבכל מצב יש עילה להרחקה גם כאשר בני אדם לא מחוייבים אחד לשני.



ג. הלכה למעשה כיום

הנה, במסגרת הדיון לעיל ביקשתי להביא ראיות לכך שמעשים הגורמים להורדת ערך הנכס ניתן למנוע אותם מראש או לדרוש את הרחקתם, ופעמים גם ניתן לראותם כמעשה נזק שמחייב בפיצוי.

אולם מנגד, מהדהדים פשטות דברי הרא"ש ורבים שראו בהם מקור פשוט לכך שעושה אדם בתוך שלו, ואין לראות במעשיו הגורמים להורדת ערך הנכס כמעשי נזק הדורשים פיצוי כספי או כעילה לדרוש את הרחקתם.

הגרי"ש אלישיב כתב ששונה הדרך להתייחס לרכוש נדלנ"י כיום מההתייחסות בעבר, וכיום שהדרך למכור את הדירה ולרכוש אחרת, יש לראות בהורדת ערך הדירה כשיקול הלכתי וכעילה לדרושת את הרחקת הנזק. הדברים מופיעים בהערותיו למסכת קידושין נא בסוגיית עני המהפך בחררה, שם מבואר שרב גידל לא רצה למכור את השדה הראשונה שקנה משם "דלא מסמנא מילתא". על כך העיר הגרי"ש א שכן היה בזמנם, שקנו דירה לדורות ולא על מנת למכור ולקנות, אולם כיום, שהדרך היא למכור בקלות רבה יותר, אין בכך כל סימן רע.

על פי עיקרון זה, כתב הגרי"ש א שמה שפסק בשו"ע ביורה דעה בסימן רמח בסעיף כב, ובחושן משפט בסימן קנו, שאחד מבני החצר שביקש להיעשות מלמד תינוקות אין שכניו יכולים

ה). למסקנה דומה מגיע הרב מסעוד אלאחדד בפסק דינו שפורסם כמאמר בתחומין ג (תשמ"ב), "פתיחת מרפאת שיניים בבית מגורים", עמ' 265: "ובהקשר לחששו של התובע שערך הדירה שלו ירד ולא מוכן שיהיה לו הפסד מזה, צדק התובע בתביעתו, דאף שזה דבר מצוה ולא יכול לעכב עליו מ"מ מה שאמרו חז"ל שאינו מעכב בדבר מצוה או בתשב"ר זה רק לסבול הרעש וצער הגוף אבל הפסד ממון זה לא אמרו, ולכן יש לקבל הצעתו של התובע אבל לא רק שיקבל על עצמו לבוא להתדיין אם ירד ערך הדירה, אלא יתן כתב התחייבות ברורה על כך שיפצה התובע במידה וירד ערך הדירה או שיפנה המקום של המרפאה".

ו) ממילא אין לענ"ד מקום לדיון בשאלת היזק שאינו ניכר, כפי שנידון בפס"ד בית הדין בקרית אתא (מס' 1378), שהרי לא מדובר בפיצוי כספי על נזק, שנידון בסעיף הקודם, אלא על דיני הרחקת נזיקין, שמקורם בתקנות מניעת פעילות פוגעת, גם כאשר היא איננה מוגדרת כנזק אלא כנזק מצטבר, כגרמא או מטריד לאיכות החיים.

למחות בידו משום צורך מצווה, ולמעשה אין לחשוש להורדת ערכה של הדירה, כך היה בזמנם שהדירה לא היתה עומדת למכירה, אולם כיום שהדרך לרכוש דירות מתוך הנחה שבעתיד ימכרו אותה, הרי שיש בכך הפסד ממון וממילא ניתן למנוע פעילות מהסוג הזה: "זה דוקא בזמנם שלא היו מוכרים קרקע ובית שלהם בכלל, וע"כ לא היה חשש הפסד ממון, אבל בזמננו שהדרך היא למכור כפי הצורך, וזה הסדר הרגיל שמוכרים הדירה וקונים אחרת, א"כ יש כאן הפסד ממון, ויש כאן מקום לדון שיוכלו לעכב פתיחת ת"ת קבוע ליד ביתם... שברירא מילתא שערך הדירות יורד מערכם".

אמנם, בפס"ד בית הדין לממונות בירושלים (הנ"ל בהערה ז) מצויין שהגריש"א עצמו התייחס לדבריו וטען שהם לא נאמרו למעשה: "עוד הוא מזהיר שבערב ל"ג בעומר תשס"א שאל את מרן הגריש"א שליט"א על דבריו בספר הערות במסכת קדושין הנ"ל, והשיב שלא קבע את הדברים להלכה, רק שיש מקום לדון ע"ז, מכיון שהדברים מחודשים, ולא מצא מי שכתב כן".

אולם, להלכה למעשה מביא הרב מסעוד אלחדד בשמו (בתחומין ג, עמ' 265) שניתן אף לתבוע פיצוי כספי על כך: "שוחחתי עם הגרי"ש אלישיב וגם הוא הסכים שאין התובע יכול למחות מכיון שזה מצוה רבה שהנתבע פתח מרפאה עם הפרדה לנשים ולגברים, אך בענין ירידת ערך הדירה יתחייב הנתבע לפצות התובע על כך וכנ"ל".



ז. הערות למסכת קידושין נט ע"א. הובא בפסקי דין, בית הדין לממונות בירושלים, כרך ז, עמ' רכו.

אוצר אבן העזר

◆ אדם שיכול להוליד רק ע"י טיפולים אם מחויב לעשות טיפולים כדי
לקיים מצות פו"ר ◆

הרב משה שמואל דיין

מח"ס חמדת משה

בני ברק

אדם שיכול להוליד רק ע"י טיפולים אם מחויב לעשות טיפולים כדי לקיים מצות פו"ר

בס"ד. יום רביעי י"ט מר חשון. 'שמח נפש עבדך' לפ"ק.

שאלה. אדם שאינו יכול להוליד בדרך כל הארץ, אלא רק ע"י טיפולים כגון הזרעה מלאכותית או מבחנה וכיוצא בזה, וכן פעמים שצריך לנסוע לחו"ל כדי לעשות טיפולים אלו. האם הוא מחויב לטרוח ולעשות טיפולים אלו כדי לקיים מצות פריה ורביה, או שצריך לעשות השתדלות רק בדרך כל הארץ, ותו לא מידי. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

א.

פלוגתת הפוסקים אם מקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי

תחילה יש לברר אם אדם שהוליד בנים ע"י הזרעה מלאכותית או תינוק מבחנה, מקיים בזה מצות פריה ורביה או לא. ומראש צורים אראנו להגאון בית חדש (יו"ד סי' קצה ד"ה ולא ישב) שכתב וז"ל מצאתי בהגהות סמ"ק ישן מה"ר פרץ שכתב אשה נדה יכולה לשכב אסדיני בעלה, ונזהרות מסדינים ששכב עליהן איש אחר פן תתעבר מש"ז של אחר, ואמאי אינה חוששת פן תתעבר בנדותה משכבת זרע של בעלה, ויהא הולד בן הנדה. והשיב כיון דאין כאן ביאת איסור, הולד כשר לגמרי, אפילו תתעבר מש"ז של אחר, כי הלא בן סירא כשר היה, אלא דמשכבת זרע של איש אחר קפדינן אהבחנה, גזירה שמא ישא אחותו מאביו כדאיתא ביבמות. עכ"ל.

ומבואר שאם נתעברה מש"ז של אחר, אין הולד ממזר, כיון שלא היתה ביאת איסור. ומוכח שבעצם הולד מתייחס אחר בעל הש"ז, אלא שהולד אינו ממזר, כיון שלא היתה ביאת איסור. וא"כ נראה דהוא מקיים בזה מצות פו"ר. וכן משמע ממה שכתב דאשה לא תשכב על סדין ששכב עליו איש אחר, פן תתעבר מש"ז אחר, גזירה שמא ישא אחותו מאביו. ומשמע דהוי בנו לכל דבר. וכ"כ הבית שמואל (סי' א סק"י) להוכיח מדברי הגהת סמ"ק הנ"ל, שמקיים בזה מצות פו"ר. וכ"כ המל"מ (פט"ו מאישות ה"ד). וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (אהע"ז סי' א ס"ק יד) בשם מהר"י זיין (בעל שערי ישועה) ע"ש [ולכאורה היו יכולים להוכיח כן גם מתחילת דבריו וכנ"ל]. וכן העלה בתשו' בית יעקב (סי' קכב ד"ה וע"פ). וכ"כ בתשו' חכם צבי (בתשובות הנוספות סי' יז), שהדבר פשוט אצלו שמקיים בזה מצות פריה ורביה. וכ"כ הגאון טורי אבן בחידושו לחגיגה דף טו. וכ"כ הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בס' בני אהובה (פט"ו מאישות), שאם הדבר ברור שנתעברה באמבטי,

נחשב לבנו. והובאו בתשו' יביע אומר (ח"ח אהע"ז סי' כא אות א). ע"ש. וע"ע בתשו' דברי מלכאל (ח"ד סי' קז) מה שפלפל בזה. וכן נראה מדברי הגאון רבי חיים פלאג'י בתשו' חיים ושלום (אהע"ז סי' ב ד"ה איך שיהיה) דס"ל כדעת האחרונים הנ"ל, שמקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי. ע"ש.

אמנם, יד הדוחה נטויה לומר, דדוקא לחומרא חיישינן דהוי בנו, שמא ישא אחותו מאביו, אבל לענין קולא, לומר שקיים מצות פו"ר, לא אמרינן. וכן מצאתי להרב המגיה בטורי זהב (שם סק"ח) שכתב וז"ל וא"ז ראייה דשמא לחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן, בפרט במידי דתלי בקום ועשה, והיא נתעברה מעצמה, דאינו יוצא בזה. עכ"ל. וכ"כ האפי זוטרי (שם), דלהחמיר נקרא בנו ולהקל לא מקילין. והובא בס' אוצר הפוסקים (שם ס"ק מב). וכ"כ הגר"ח כסאר בס' שם טוב (פט"ו מאישות ה"ד). ע"ש. וע"ע להגאון רבי דוד פארדו בס' חסדי דוד על התוספתא (פ"ח דיבמות ד"ה לא).

מיהו לכאורה אכתי יש להוכיח כן מתחילת דברי הגהת סמ"ק הנ"ל, דמשמע מדבריו שבעצם הולד מתייחס אחר בעל הש"ז, אלא שאם נתעברה מש"ז של אחר, אין הולד ממזר, כיון שלא היתה ביאת איסור. וא"כ נראה שמקיים בזה מצות פו"ר.

מיהו אכתי י"ל דהוא מתייחס אחריו רק לחומרא ולא לקולא. וכן נראה מדברי מרן החיד"א בברכ"י (אהע"ז סי' א ס"ק יד) דס"ל דאינו מקיים מצות פו"ר בעיברה באמבטי. וכן דעת הגאון מהר"ם שיק בחיבורו על ספר המצות (מצוה א אות ג). ע"ש. וכ"כ בתשו' בר ליואי (אהע"ז סי' א) ובתשו' בית אבי (ח"א סי' קמד). ע"ש.

וכן מוכח מדברי הגאון יעב"ץ בתשו' שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' צז) שכתב דמי שבא על אשתו בלא כוונת מצוה, כגון מתעסק או ישן, ונתעברה אשתו וילדה, אינו מקיים בזה מצות פו"ר, כיון דהישן אינו בר דעת לא למצוה ולא לעבירה, אינו נשכר ואינו נענש, ולכך אינו מקיים המצוה. ע"ש. וא"כ כ"ש דאינו מקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי, שהרי לא היה דעתו למצוה כלל. אמנם, י"ל דשאני התם שבשעה שהזריע לא היה בר חיובא במצות כלל, כיון שהיה ישן, ומשו"ה לא יצא ידי חובתו. משא"כ בעיברה באמבטי, הרי מסתמא היה בר חיובא בשעה שהזריע, וגם בשעה שהאשה נקלטה אפשר שהיה בר חיובא, וא"כ י"ל דשפיר מקיים בזה מצות פריה ורביה. אולם זה אינו, דהא אי נימא דהוא מקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי, ע"כ היינו משום דס"ס נוצר ילד מזרעו, ולכן אפילו שלא נתכוין כלל למצוה, מקיים מצות פו"ר. וא"כ כ"ש שאם בא על אשתו ישן, מקיים מצות פריה ורביה, שהרי נוצר ילד מזרעו, ואפילו עשה מעשה של ביאה, אלא שהיה ישן באותה שעה. אלא ודאי דס"ל דכיון שלא נתכוין למצוה כלל, אינו מקיים מצות פריה ורביה. וא"כ ה"נ אינו מקיים מצות פו"ר בעיברה באמבטי. וכן הבין בתשו' שאילת יעקב (ח"א סי' מב) בדעת הגאון יעב"ץ הנ"ל, שאינו יוצא י"ח מצות פו"ר בעיברה באמבטי. ע"ש.



ב.

בגדר מצות פריה ורביה

ואני אמרתי בחפזי דיסוד פלוגתת האחרונים הנ"ל, תליא בגדר מצות פריה ורביה, אם עיקר המצוה היא מעשה הביאה, והבנים והבנות אינם אלא התוצאה ותכלית המצוה, או שעיקר המצוה היא הבאת הבנים והבנות, ומעשה הביאה אינו אלא הכשר מצוה בעלמא. ומעתה י"ל דהבית שמואל ודעימיה ס"ל דמעשה הביאה אינו אלא הכשר מצוה בעלמא, כי עיקר המצוה הוא התוצאה, ולכן אין מעשה הביאה מעכב, ומשו"ה מקיים האדם מצות פריה ורביה גם אם עיברה באמבטי, דס"ס באו ילדים לעולם מזרעו. אבל הרב המגיה בט"ז ודעימיה סברי מרגן דעיקר המצוה הוא המעשה ביאה, והילדים הם תכלית המצוה, ולכן י"ל דאינו מקיים מצות פריה ורביה אם עיברה באמבטי, דהא ליכא מעשה ביאה. וכן מצאתי להגאון מנחת חינוך (מצות א אות כו) שהביא את דברי הבית שמואל הנ"ל, וכתב דהיינו טעמא משום שמצות פריה ורביה אינה מעשה הביאה, אלא התוצאה והיינו הבנים. וכ"כ בתשו' שאילת יעקב (ח"א סי' מב סוף אות א) ובתשו' בנין אב (ח"ב סי' ס אות ג ד"ה ואפשר). ע"ש [וכ"כ בתשו' פרי יצחק (ח"א סי' מב) בגדר מצות פריה ורביה. ע"ש. וע"ע בתשו' שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' צז) ובתשו' הר צבי (אהע"ז סי' א). ובתשובה אחרת כתבתי בזה].

והנה, התו' בב"ב דף יג (ד"ה כופין) כתבו וז"ל וא"ת אמאי כופין (את רבו וכותב לו שטר על חצי דמיו), ליתי עשה דפו"ר וידחה ל"ת דלא יהיה קדש, ואומר רבינו יצחק חדא דבעידנא דמעקר לאו לא מקיים עשה, דמשעת העראה קא עקר ללאו, ועשה דפו"ר לא מקיים עד גמר ביאה. עכ"ל. ומבואר דמצות פריה ורביה היא מעשה הביאה ולא התוצאה, כי אי נימא דהמצוה היא התוצאה, א"כ אפילו אם היה עובר בלאו רק בגמר ביאה ולא בהעראה, אכתי לא הוי בעידנא, שהרי אינו מקיים את המצוה אלא בתוצאה, והרי בגמר ביאה אכתי לא נולדו לו ילדים. אלא ודאי דס"ל דהמצוה היא מעשה הביאה, ולכן אם היה עובר בלאו בגמר ביאה ולא בהעראה, שפיר חשיב בעידנא. ולכאורה יש להעיר מזה על דעת הבית שמואל ודעימיה דס"ל דמקיים מצות פו"ר בעיברה באמבטי [ושוב נזכרתי שכבר העיר בזה המנ"ח (שם אות יא), שמדברי התו' משמע שמעשה הביאה אינו הכשר מצוה בעלמא, אלא גוף המצוה, וכתב שאינו מבין דברי התו'. ע"ש. אולם לכאורה דבריו תמוהים, שאחר ראותו דברי התו', היה לו לחזור בו מחידושו הנ"ל. וכן העיר עליו מרן רבנו הגדול זיע"א בס' מאור ישראל (ח"ג דף רנא ע"ב), ושכן העיר בתשו' אהל משה (צוויג ח"ג סי' י אות ט). ע"ש. וע' בתשו' פרי יצחק (ח"א ס"ס מב). ולפי האמור יש לתמוה גם עליו].

אולם, באמת לא קשיא, כי הנה יש להקשות בעיקר דברי התו', שהרי זה פשוט שאינו מקיים מצות פריה ורביה אלא בשעה שנולדו לו ילדים, שהרי אם בא על אשתו ולא נולדו לו ילדים, ודאי אינו מקיים מצות פו"ר, וא"כ אפילו אם היה עובר בלאו בגמר ביאה, אכתי לא הוי בעידנא, שהרי אינו מקיים מצות פריה ורביה בגמר ביאה, אלא בשעה שיוולדו לו ילדים. אולם, נראה בבירור דברי התו', דהא דבעינן בעידנא אין הכוונה שצריך לעבור על הלאו בשעת קיום המצוה, אלא בשעת מעשה המצוה, ולכן אה"נ אם היה עובר בלאו בגמר ביאה ולא בהעראה,

שפיר חשיב בעידנא, כיון דלא בעינן שיעבור על הלאו בשעת קיום המצוה אלא בשעת מעשה המצוה. והרי אפילו אי נימא דהמצוה היא התוצאה, מ"מ הביאה היא מעשה המצוה, ולכן אם היה עובר בלאו בגמר ביאה ולא בהעראה, שפיר חשיב בעידנא. וכן ראיתי להגאון רבי אלחנן וסרמן בס' קובץ הערות (סי' סט אות כז) שכתב בדעת התו', דאף דקיום מצות פו"ר הוא רק בלידת הבנים, מ"מ מעשה המצוה שמוטל על האדם לעשות היא הביאה, דהלידה באה אח"כ מאליה בידי שמים. ומשו"ה שפיר חשיב בעידנא, כיון דלא בעינן שיקיים את המצוה בשעת עבירת הלאו, אלא סגי במעשה המצוה גרידא, ולכן בגמר ביאה חשיב בעידנא. אבל העראה אינה ממעשה המצוה, אלא הכשר למעשה המצוה, ולכן לא חשיב בעידנא. עכ"ל. וכ"כ עוד בקונטרס דברי סופרים (סי' ג אות כה). ע"ש. וע"ע בתשו' אגרות משה (אהע"ז ח"ב סי' יח) ובתשו' להורות נתן (ח"ו סי' קז אות ו).

ובזה ניחא מה שיש להקשות על דברי התו', מהא דאיתא ביבמות דף סב: איתמר היו לו בנים בהיותו גוי ונתגייר, רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה. ע"כ. ובשלמא אי נימא דהביאה היא רק הכשר מצוה, כי עיקר המצוה הוא שיהיו לו בנים, אתי שפיר, דכיון דס"ס יש לו בנים, קיים מצות פריה ורביה. אבל לפי דברי התו', דמצות פריה ורביה היא בגמר ביאה, א"כ היאך מקיים בזה מצות פריה ורביה, הרי בשעה שהיה גוי היה פטור ממצות פו"ר, וא"כ היאך יוצא בזה בשעה שהתגייר? והרי בר"ה דף כח מבואר שאם עשה מצוה בשעה שהיה פטור ממנה, לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור לעשותה בשעה שיתחייב בה. וכן הקשה טורי אבן בר"ה שם. ע"ש (ועיין להלן). ולפי האמור ניחא, כי אמנם מעשה המצוה היה בשעה שהיה פטור מהמצות, אבל קיום המצוה ישנו גם בשעה שנתחייב במצות, שהרי יש לו בנים, ומשו"ה קיים מצות פריה ורביה. ולא דמי לההיא דר"ה, דשאני התם שגם מעשה המצוה וגם קיום המצוה היו בשעה שהיה פטור מן המצות, ומשו"ה לא יצא י"ח, וצריך לחזור ולעשות את המצוה בשעה שיתחייב בה, ומשא"כ במצות פריה ורביה וכו"ל.

והנה, אמנם התו' (שם) כתבו שמקיים מצות פריה ורביה בגמר ביאה. ולכאורה משמע דאי ליכא ביאה אינו מקיים המצוה, וא"כ אינו מקיים את המצוה בעיברה באמבטי. אולם זה אינו, שהרי ודאי אינו מקיים את המצוה בגמר ביאה אם לא נולדו לו ילדים, אלא כוונת התו' היא כמו שכתב הגאון הנ"ל, דבשעת גמר ביאה קיים האדם את מעשה המצוה שמוטל עליו, ובתנאי שאח"כ יולדו לו ילדים מביאה זו. וא"כ לעולם י"ל שאין הביאה מעכבת, ושפיר מקיים הוא את המצוה אם עיברה באמבטי.

ובאמת יש להוכיח דמצות פריה ורביה אינה עצם מעשה הביאה, אלא התוצאה שיהיו לו ילדים, מהא דאיתא בירושלמי (יבמות פ"ב ה"ו) מי שיש לו בן מכל מקום ואפילו ממזר, פוטר את אשת אביו מן היבום וכו', רב אבין בעי ובנו לכל דבר, אפילו לפריה ורביה. ע"כ. והובא בחידושי הרשב"א והריטב"א והמאירי ביבמות דף כב ע"ב. וכן פסק הרמ"א (אהע"ז סי' א ס"ו). וקשה דהיאך יוצא י"ח בבן ממזר, הא הוי מצוה הבאה בעבירה [וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ו סי' ב), שאדם שבא על הערוה והוליד ממנה בנים ממזרים, לא יצא בזה ידי חובת מצות פריה ורביה, דהא הוי מצוה הבאה בעבירה. ע"ש]. וכן הקשה הגאון מהרי"ט אלגאזי (פ"ח דבכורות אות

סה (הראשון) סק"ו). ע"ש" [ובפשוטו י"ל דמיירי בממזר שנשא ממזרת, דבנם נמי ממזר כאביו, שאביו יוצא בזה י"ח מצות פו"ר. וכן שמעתי מהגאון רבי אשר וויס שליט"א. ויש לפלפל בזה]. אלא ודאי דעיקר מצות פריה ורביה היא התוצאה שיהיו לו ילדים, וכיון דס"ס יש לו ילדים, לא אכפ"ל שבאו ע"י עבירה, דס"ס נתקיימה התכלית שיהיו לו ילדים. וכ"כ בתשו' תורת חסד (מלובלין או"ח סי' לא אות ג) ובתשו' פרי יצחק (ח"א ס"ס מב) ובתשו' שדה יצחק (חיות סי' א) ובתשו' גנוזי יוסף (סי' פג אות ב). ע"ש. וע"ע בברכ"י (שם ס"ק יב). וא"כ נראה דמקיים האדם מצות פריה ורביה גם בעיברה באמבטי, כיון שהעיקר שיהיו לו ילדים מזרעו, והרי יש לו ילדים מזרעו. ויש לפלפל בזה.



א). והנה, המהרי"ט אלגאזי (שם) כתב דליכא למימר דהירושלמי מיירי בבא על הערוע בשוגג, ומשו"ה לא הוי מצוה הבאה בעבירה, שהרי הת' בסוכה דף ל (ד"ה משום) כתבו וז"ל ומיהו תימה בפרק כל שעה דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל, ודריש ליה מקרא, תיפול ליה משום מצוה הבאה בעבירה, דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה. עכ"ל. ואי נימא דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה בשוגג, א"כ הו"ל למימר דאיצטריך קרא לגוונא שאכל מצה של טבל בשוגג, דמשו"ה מצוה הבאה בעבירה ליכא, כיון שהיה שוגג, ומ"מ אינו יוצא י"ח מגזירת הכתוב. אלא ודאי שגם בשוגג אמרינן מצוה הבאה בעבירה. וכן מוכח מדברי הרמב"ם (פ"ו מחו"מ ה"ז). ולכן כתב דהירושלמי מיירי בבא על הערוע באונס, כגון הכונס יבמתו לאחר שלשה חדשים ונמצאת מעוברת, דחשיב אונס, כיון שלא הוכר עוברת, וכמש"כ הת' ביבמות דף לה ע"ב (ד"ה ונמצאת מעוברת). וא"כ י"ל דדוקא בשוגג איכא משום מצה"ע, כיון שהיה לו לבדוק יפה, ומשא"כ אנוס, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ה משנגות ה"ו). וסיים דאפשר דמשו"ה השמיטו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דין זה של הירושלמי, משום דהוי מילתא דלא שכיחא, דהא לא משכח"ל אלא באונס. עכ"ה. וכל הנוגע בו ית"מה, שאחר שהוכיח מדברי הת' דאיכא משום מצה"ע בשוגג, דאל"כ הא איכא למימר דלהכי איצטריך קרא, א"כ היה לו להוכיח מדברי הת', שגם באונס איכא משום מצה"ע, דאל"כ הו"ל דאיצטריך קרא להיכא שאנסוהו לאכול מצה של טבל. ושוב מצאתי למרן רבנו הגדול זיע"א בתשו' חזון עובדיה (שם עמ' תקכח) שתמה כן על דבריו, ושכן תמהו עליו בתשו' נחלת בנימין (סי' קיב ד"ה ולא זכיתי להבין) ובס' אמרי נועם (דיני מצוות סי' ה, דף סד ע"ב) ובתשו' פרי יצחק (ח"א סי' מב סד"ה והנה). ע"ש. אמנם, יש לומר בדעת הגאון מהריט"א, דאע"פ שמוכח מדברי הת' שגם באונס איכא משום מצה"ע, מ"מ היינו דוקא לענין מצות אכילת מצה, שיש מצוה בעצם האכילה, ומשו"ה פסלינן משום מצה"ע. אולם במצות פו"ר לא פסלינן משום מצה"ע באונס, כיון שעיקר המצוה הוא התוצאה, וכיון שמעשה העבירה היה באונס, לא פסלינן משום מצה"ע. אולם זה אינו, חדא דמ"מ היה לו להעיר מדברי הת', דאיכא מצה"ע גם באונס. ועוד, דא"כ היה לו לומר בפשיטות בישוב דברי הירושלמי, דכיון דמצות פריה ורביה עיקרה התוצאה שיהיו לו בנים, לא פסלינן משום מצה"ע, וכמש"כ האחרונים הנ"ל. והדרא קושיא לדוכתיה. ולחומר הקושיא נ"ל ליישב, דבאמת אין ראייה מדברי הת' דס"ל דאיכא מצוה הבאה בעבירה באונס, כי י"ל דהיינו טעמא דלא כתבו דאיצטריך קרא להיכא דאנסוהו לאכול מצה של טבל, משום דהוי מילתא דלא שכיחא שיכפוהו לאכול מצה דוקא של טבל, וכעין מה שכתב המהרי"ט אלגאזי בסוף דבריו הנ"ל, דמשו"ה השמיטו הפוסקים האי דינא דהירושלמי, ומשא"כ שיאכל מצה של טבל בשוגג, הוי מילתא דשכיחא. אמנם, יש לדחות, דהא בר"ה דף כח איתא כפאוהו פרסיים ואכל מצה יצא. וכ"כ הרמב"ם (פ"ו מחו"מ ה"ג). וכן פסק מרן בש"ע (סי' תעה ס"ד). והרי מסתמא כפאוהו לאכול מצה של טבל, שהרי ודאי אינם מעשרים. וא"כ נראה דלא הוי מילתא דלא שכיחא כולי האי. אולם, לקושטא א"ז מוכרח, דא"כ תקשי טובא היאך יוצא בזה י"ח, הרי אדם אינו יכול לצאת י"ח במצה של טבל, וכדאיתא בפסחים דף לה ע"ב. וע"כ דבאמת לא מיירי במצה של טבל. ונראה שכן מדויק מלשון הרמב"ם (שם) שכתב אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו. עכ"ל. ולכאורה אמאי לא כתב שאנסוהו לאכול מצה. אלא נראה שכוונת הרמב"ם שאנסוהו לאכול סתם, והיה לפניו מצה ואכלה. וכ"כ בתשו' דעת סופר (או"ח סי' עב, דף סז ע"א ד"ה ובאופן) ובתשו' מכתב סופר (ח"ב או"ח סי' כב אות ג ד"ה ועוד) בדעת הרמב"ם. ע"ש [ויש לפלפל בזה]. וא"כ לעולם י"ל דהוי מילתא דלא שכיחא שיאנסוהו לאכול מצה של טבל.

ג.

אם יש ראייה מדברית התו' דאינו מקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי

אמנם, לכאורה אכתי יש להעיר מדברית התו' הנ"ל, כי אי נימא דבעיברה באמבטי מקיים מצות פריה ורביה, א"כ אמאי הקשו התו' דליתי עשה דפריה ורביה ודחי לא תעשה דלא יהיה קדש, הא אמרינן במנחות דף מ כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה. ע"כ. ומבואר שאם יכול לקיים שניהם לא אמרינן עדל"ת. וא"כ, כיון שחציו עבד וחציו בן חורין יכול לקיים מצות פריה ורביה אם תתעבר באמבטי, א"כ מאי ס"ד למימר דליתי עשה ודחי את לא תעשה, הרי יכול לקיים מצות פריה ורביה בלא שיעבור בלאו דלא יהיה קדש, והיינו בעיברה באמבטי. ואפילו אי נימא שיהיה קשה לו למצוא אשה שתסכים להתעבר באופן כזה, כדי שהוא יקיים מצות פריה ורביה, מ"מ הרי מבואר מדברית מרן בב"י (או"ח סי' יא ד"ה ועתה), שאם יש מציאות בעולם לקיים שניהם, חשיב אפשר לקיים שניהם, ואפילו אם הוא לא מצוי לו לקיים שניהם. ע"ש.² וא"כ ה"נ חשיב אפשר לקיים שניהם, ומאי ס"ד למימר עדל"ת. אלא ודאי דס"ל דאינו מקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי, ומשום"ה לא חשיב אפשר לקיים שניהם [וכיוצא בזה העיר מרן רבנו הגדול זיע"א בתשו' יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' א אות ד). ע"ש].

אולם נראה לפע"ד, דהאי מילתא לא דמיא לדברית מרן בב"י הנ"ל, דשאני התם שאותו אדם שמצוי לו ממינו, הדבר תלוי בידו לגמרי, ואינו תלוי ביד אחרים, ולכן כיון שיש מציאות בעולם לקיים שניהם, לא אמרינן עדל"ת. משא"כ, לענין חציו עבד וחציו בן חורין, אפילו אם תאבה אשה ללכת אחריה ולהתעבר בצורה כזו, מ"מ הרי אין הדבר תלוי בידו, אלא בהסכמת אותה

ב). אמנם, יש להקשות על דברית מרן הב"י, מהא דאיתא בשבת דף קלג אמר מר בשם אע"פ שיש שם בהרת ימול דברי רבי יאשיה, הא למה לי קרא דבר שאין מתכוין הוא, ודבר שאין מתכוין מותר, אמר אביי לא נצרכא אלא לרבי יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור, רבא אמר אפילו תימא ר"ש, מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות (הילכך אי לא רבי קרא לא עבדינן. רש"י). ואביי לית ליה האי סברא, והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, לבתר דשמעיה מרבא סברה (נתן ביה דעתיה וקבלה ממנו. רש"י) וכו', ואביי אליבא דרבי שמעון האי בשם מאי עביד ליה (מעיקרא מקמיה דסברה, האי בשם מאי עביד ליה. רש"י), אמר רב עמרם באומר לקוץ בהרתו הוא מתכוין (דמתכוין לטהרו, והוא מוזהר בלא ליעבד בידים ובמתכוין. רש"י), תינח גדול, קטן מאי איכא למימר, אמר רב משרשיא באומר אבי הבן לקוץ בהרת בנו הוא קא מתכוין, ואי איכא אחר (שאינו חושש לטהרו) ליעבד אחר דאמר ר"ש בן לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה, דליכא אחר. ע"כ. ומבואר דאע"ג דהיכא דאיכא אחר שימול את בנו, יכול הוא לקיים העשה דמילה בלא שיעבור על הל"ת דקציצת בהרת, מ"מ היכא דליכא אחר שפיר דוחה העשה לל"ת. ומוכח דאע"פ שיש מציאות לקיים את העשה בלא שיעבור על הל"ת, מ"מ כיון דליכא אחר, לא חשיב אפשר לקיים שניהם, ואמרינן עשה דוחה לא תעשה. וכבר הוכיח כן מסוגיא דתמן בתשו' שאגת אריה (סי' צו ד"ה עוד עלה). ע"ש [ולא זכר מפלוגתא רבינו ירוחם והב"י הנ"ל. וכבר העיר כן בתשו' ברית אברהם (או"ח סי' ב). ע"ש]. וע' בס' דברי יחזקאל (סי' יב סוף אות יד) ובס' קובץ הערות (סי' ז אות א, וסי' יב אות ז). וע"ע בתשו' יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' א אות ד). אולם לפע"ד נראה, כי הנה בעיקר דברית מרן הב"י יש לתמוה, דכיון שהוא אינו יכול לקיים שניהם, א"כ מאי אכפ"ל שיש מציאות לקיים שניהם, ס"ס הוא אינו יכול לקיים שניהם. וצריך לומר דס"ל דכיון שיש מציאות בעולם לקיים שניהם, א"כ עליו לטרוח למצוא ממינו כדי שיוכל לקיים שניהם. ומעתה יש לומר, דשאני התם דכיון דליכא אחר, א"כ אם ימתין עד שיבוא אחר, יפסיד מצות מילה בזמנה, וכמש"כ רבנו חננאל שם, ולכן לא חשיב אפשר לקיים שניהם. ומשא"כ לענין ציצית, הרי אינו חייב ללבוש בגד ארבע כנפות ולהתחייב בציצית, ולכן ימתין עד שימצא ממינו ויקיים שניהם.

אשה, וזה לא נחשב אפשר לקיים שניהם, כיון שאין הדבר תלוי בידו כלל, וכמש"כ כיוצא בזה בתשו' הרשב"א (סי' יח). ע"ש.

ובר מן דין יש לדחות, שהרי כבר האריך המל"מ (פ"ד מאישות הט"ו) להוכיח דמציאות זו שתתעבר באמבטי לא יתכן, שהרי אין אשה מתעברת אלא בגמר ביאה. וכן מוכח מדברי התו' בקידושין דף עג (ד"ה מאי), ומדברי הרא"ש שם (פ"ד סי' ז). וכן מוכח ממה שהסכימו כל הפוסקים, שאם הארוס אומר שלא בא עליה, הוי ממזר ומותר בממזרת. וקשה, דניחוש דלמא באמבטי נתעברה, שהרי לזה אינו יכול להכחיש הארוס. וכן מוכח מזה שהתורה נתנה נאמנות לאב לומר בני זה ממזר. וקשה, דהא לדידיה נמי לא ברירא האי מילתא, שהרי אפשר שנתעברה באמבטי, ודיינו שאנו מאמינים אותו שאינו בנו, אבל להחשיבו כממזר ודאי ולהתירו באיסורי קהל אמאי. אלא ודאי דלא יתכן שתתעבר באמבטי. עכ"ת. ע"ש. וע"ע בס' בני אהובה (שם) ובתשו' שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קלו) ובתשו' דברי מלכיא"ל (ח"ד סי' קז ד"ה והנראה) ובתשו' מחנה חיים (יו"ד ח"ג סי' כט, דף מה ע"א ד"ה ואזכיר) ובתשו' דעת כהן (סי' פד). וא"כ לעולם י"ל שמקיים מצות פריה ורביה אם עיברה באמבטי, אלא דלא חשיב אפשר לקיים שניהם, כיון דלא יתכן שתתעבר בצורה כזו.

אמנם, מרן החיד"א בברכ"י (אהע"ז סי' א ס"ק יד) תמה על דברי המל"מ, שהרי בחגיגה דף טו מפורש דמשכחת לן עיבור באמבטי. וענין בן סירא הובא גם בהגהת סמ"ק וכו'. וכן תמה עליו הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בס' בני אהובה (שם). וכ"כ בתשו' שאילת יעקב (ח"א סי' מב). ע"ש. וע"ע בתשו' שואל ומשיב (תנינא ח"א סי' לח). אולם כ"ע מודו דהאי מילתא לא שכיחא. וא"כ לא חשיב אפשר לקיים שניהם. ובפרט דאפילו אי נימא דהויא מילתא דשכיחא, מ"מ הרי אינו יכול להחליט שכעת יטיל את זרעו באמבטי, ואח"כ תבוא אשה ותתעבר ממנו, שהרי אין הדבר תלוי בידם, וא"כ פשוט דלא חשיב אפשר לקיים שניהם, ומשו"ה שפיר איכא למימר בהא עדל"ת.

ובאמת שהיה מקום לומר בדעת התו' כל בתר איפכא, כי הנה התו' בזבחים דף צו ע"ב (סד"ה ואחד) הקשו דהיאך ס"ד התם דליתי עשה דאכילת קרבן פסח ולידחי ל"ת דשבירת עצם, הא לא הוי בעידנא, שהרי בשעה ששובר את העצם כדי לאכול את הבשר שבתוכו, אכתי אינו מקיים מצות האכילה. ובפסקי תו' שם (אות סט) כתבו וז"ל אם אי אפשר לקיים העשה בענין אחר, לא בעינן בעידנא דמעקר לאו לקיים עשה. עכ"ל. ומבואר דאם אי אפשר לקיים העשה אלא באופן דלא הוי בעידנא, לא בעינן בעידנא, ורק היכא דאפשר שיקיים את העשה בשעה שיעבור על הלאו, אלא שבמקרה אי אפשר, בהא בעינן שיעבור על הלאו בשעה שמקיים את העשה, דאל"כ לא אמרינן עדל"ת. וע' בטורי אבן בחגיגה דף ב ע"ב (ד"ה לישא שפחה) שכתב שזהו תירוץ התו', אלא שהסופרים השמיטו את התירוץ מתוך הספרים, ולכן צריך לגרוס אותו בתוך דברי התו'. ע"ש. וע"ע במל"מ (פ"י מקרבן פסח ה"א).

ומעתה יש לתמוה על דברי התו' בב"ב הנ"ל, שכתבו דהטעם שחציו עבד וחב"ח אינו רשאי לישא בת חורין משום עדל"ת, הוא משום דלא הוי בעידנא. וקשה, דכיון שאינו יכול לקיים מצות פריה ורביה אלא באופן דלא הוי בעידנא, שהרי לעולם ההערה קודמת לגמר ביאה, א"כ כיון דלא משכחת לה בעידנא, לא בעינן בעידנא [וכבר עמדו בזה האחרונים. ובאו לציון בספר המפתח (מהדורת פרנקל) בב"ב שם. ע"ש. ואכמ"ל]. אלא ודאי דס"ל שיכול לקיים מצות פריה

ורביה בעיברה באמבטי, וא"כ משכחת לה שיקיים את העשה בלא שיעבור על הלאו כלל, ומשו"ה בעינן בעידנא. ושוב מצאתי כן בתשו' שאילת יעקב (ח"א סי' מב אות ב). ע"ש.

אולם, לפי האמור יש לדחות, דכיון שאינו שכיח כלל שתתעבר באמבטי, וגם אין הדבר תלוי בידו כלל, משו"ה לא חשיב שיכול לקיים העשה בלא שיעבור על הלאו, שהרי באמת אין הדבר תלוי בידו כלל. ובזה יש לדחות מה שכתב בתשו' זקן אהרן (ח"ב סי' צז) בשם המהרי"ט אלגאזי (פ"ח דבכורות אות סה (הראשון) סק"ו), דהא דאמרינן בירושלמי (הנ"ל) שיוצאים י"ח בבן ממזר, ולא הוי מצוה הבאה בעבירה, משום דהירושלמי מיירי בעיברה באמבטי, וכיון דליכא עבירה, יצא י"ח פריה ורביה. ע"ש. ותחילה יש להעיר עליו, שלא נמצא דבר כזה במהרי"ט אלגאזי שם. וכבר העירו עליו בזה בתשו' בית אבי (ח"א סי' קמד) ובתשו' מנחת יצחק (ח"א סי' נ אות ז). ע"ש. ובעיקר דבריו יש להעיר, דלא מסתבר כלל להעמיד דברי הירושלמי בעיברה באמבטי, דהא הוי מילתא דלא שכיחא, וכמש"כ האחרונים הנ"ל. ועוד, דא"כ יש להקשות מדברי הירושלמי על דברי הגהת סמ"ק הנ"ל, דהא חזינן מדברי הירושלמי, דאע"פ שלא היתה ביאת איסור אלא עיברה באמבטי, מ"מ חשיב ממזר. ולכן לא מסתבר כלל להעמיד דברי הירושלמי בעיברה באמבטי.

ומן האמור תשובה מוצאת למה שכתב עוד בתשו' שאילת יעקב (שם ד"ה עוד) להעיר בזה מדברי הירושלמי הנ"ל, דהיינו טעמא שיוצא י"ח פריה ורביה בבן ממזר, ולא הוי מצוה הבאה בעבירה, משום דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה אא"כ אינו יכול לקיים המצוה בלא העבירה, אבל אם היה יכול לקיים את המצוה גם בלא העבירה, כגון באשירה, לא הוי מצוה הבאה בעבירה, וכמש"כ התו' בסוכה דף ל (ד"ה משום). וה"נ היה יכול לקיים מצות פריה ורביה אם היתה מתעברת ממנו באמבטי, ולא באה המצוה ע"י העבירה, ומשו"ה לא הוי מצוה הבאה בעבירה. וע"ש. אולם, לפי האמור א"ז מוכרח, דהא הוי מילתא דלא שכיחא כלל, ובודאי לא חשיב שיכול לקיים המצוה בלא העבירה, שהרי אין הדבר תלוי בידו כלל להחליט שתתעבר מזרע זה, וא"כ לא דמי לדברי התו' כלל. וכן העיר עליו בתשו' יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' א אות יא). ע"ש. וע"ע בתשו' דברי מלכיאל (ח"ד סי' קז ד"ה ועכ"פ). ודו"ק.

ד.

לכאורה דין עיברה באמבטי תלוי אם צריך כוונה במצות פריה ורביה

והנה, לכאורה נראה, דיסוד פלוגתת האחרונים הנ"ל, אם מקיים אדם מצות פו"ר בעיברה באמבטי, תליא אם צריך כוונה במצות פריה ורביה, דהבית שמואל ודעימיה ס"ל דמצות פריה ורביה א"צ כוונה, ולכן מקיים מצות פו"ר בעיברה באמבטי, אע"פ שבעל הזרע לא נתכוין למצוה כלל. אבל הרב המגיה בט"ז ודעימיה סברי מרנן דמצות פריה ורביה צריכה כוונה, ולכן כיון שבעל הזרע לא נתכוין למצוה כלל, אינו מקיים בזה מצות פו"ר [ולכאורה י"ל דהאי מילתא תליא במה שחקרנו לעיל בגדר מצות פריה ורביה, אם המצוה היא מעשה הביאה, או שהביאה אינה אלא הכשר מצוה בעלמא. ואם הביאה היא המצוה, א"כ י"ל שצריך כוונה

למצוה, כמו בכל המצות, אבל אם הביאה אינה אלא הכשר מצוה בעלמא, אין הכוונה מעכבת. ויש לפלפל בזה]. ומעתה יש לומר, שגם האחרונים דס"ל דאינו מקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי, הם הם יודו שאם נתעברה באופן שהרופא הזריק לה מזרע בעלה, שפיר מקיים בזה בעלה מצות פריה ורביה, דשאני ההיא דעיברה באמבטי, שלא היתה מצידו שום כוונה למצוה, ולא נתכוין כלל להוליד ילדים מזרע זה, אלא שהטיל זרעו באמבטי, ובאה אשה ונתעברה ממנו, ומש"ה אינו מקיים בזה מצות פריה ורביה. משא"כ בנ"ה, הרי האדם מוציא את זרעו מתחילה על דעת כך, והרופא הוא שלוחו כדי להזריק את הזרע ברחם האשה, וא"כ י"ל דכ"ע מודו שמקיים בזה מצות פריה ורביה.

אולם זה אינו, דהנה ביבמות דף סב איתא איתמר היו לו בנים בהיותו גוי ונתגייר, רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה. ע"כ. וכתב הרמב"ם (פט"ו מאישות ה"ו) וז"ל היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצוה זו. עכ"ל. וכן פסק מרן בש"ע (אהע"ז סי' א ס"ו). הרי דאע"פ שודאי לא נתכוין למצוה בשעה שבא על אשתו בהיותו גוי, מ"מ יוצא בזה י"ח מצות פריה ורביה. ומוכח שאין הכוונה מעכבת במצות פו"ר, והיינו משום שעיקר המצוה היא התוצאה, והיינו הולדת הבנים, וכמש"כ המנ"ח (מצוה א). וכ"כ הגאון מלובלין בתשו' תורת חסד (או"ח סי' לא אות ג). וכ"כ בתשו' שדה יצחק (חיות סי' א). ע"ש.

ובזה ניחא קושית הגאון טורי אבן בר"ה דף כח, דהיאך יוצא י"ח בבנים שהוליד בשעה שהיה גוי, הרי בר"ה שם איתא כפאו ואכל מצה יצא, כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא עתים חלים ועתים שוטה, כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו וכו'. ע"כ. ומבואר שאם עשה המצוה בשעה שהיה פטור ממנה, צריך לחזור לעשותה בשעה שיתחייב בה [וכ"כ הרמב"ם פ"ו מחו"מ ה"ג]. וא"כ ה"נ כיון שהביאה היתה בשעה שהיה גוי, א"כ נמצא שקיים המצוה בשעה שהיה פטור ממנה, והיאך מקיים בזה מצות פו"ר. ולפי האמור ניחא, כיון שעיקר המצוה היא התוצאה, והיינו הולדת הבנים, ומש"ה יוצא בזה י"ח. וכן כתבו האחרונים הנ"ל [וכ"כ בתשו' אהל משה (צוויג ח"ג סי' י אות יז) ובתשו' שרידי אש (ח"ג סי' ו ד"ה ובעיקר) ובתשו' אגרות משה (אהע"ז ח"ב סי' יח) ובתשו' יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' א סוף אות ג). ע"ש].³ וע"ע להגאון רבי חיים פלאג'י בתשו' חיים ושלום (סי' ב ד"ה אכן). וא"כ ע"כ

ג. אמנם, לכאורה אכתי יש לתמוה, דאפילו אי נימא דעיקר המצוה הוא בהולדת הבנים, מ"מ הרי גם בזמן לידתם הוא לא היה בר חיובא, וא"כ שוב חשיב כעושה מצוה בשעה שהיה פטור ממנה, והיאך יוצא בזה י"ח בשעה שיתחייב במצוה. וכן תמה הגאון רבי צבי פסח פראנק בתשו' הר צבי (אהע"ז סי' א). ע"ש. אולם יש לומר, דבאמת אין המצוה בהולדת הבנים, אלא שיהיו לו בנים, וכמש"כ בתשו' גנוי יוסף (סי' פג אות ב) בשם חותנו. ע"ש. וא"כ, כיון שבמציאות יש לו בנים בשעה שהתגייר, מקיים בהם מצות פריה ורביה. ומדי דברי זכור אזכור מה שראיתי משכבר הימים להגאון הראש"ל מוה"ר יצחק יוסף שליט"א בס' חופה וקידושין (פרק א עמוד יד) שהביא דיש שכתבו ליישב קושית הטורי אבן הנ"ל, דאח"כ אם היו לו בנים בגיותו ונתגייר, לא חשיב כמקיים מצוה, רק שנפטר מהמצוה כיון שיש לו בנים, ובאמת המקיים מצוה בשעה שהיה פטור ממנה, אע"פ שלא קיים המצוה, מ"מ נפטר מלעשותה. והא דאמר ריו"ח היו לו בנים בגיותו עובד כוכבים ונתגייר, קיים פריה ורביה, אין הכוונה שקיים את המצוה, רק שנפטר מלעשותה, וכמבואר מלשון התו' שם, שכתבו מסתברא ליה לריו"ח הכא כיון שבנכריותו קיים, דורעו מיוחס אחריו באותה שעה, מפטר נמי כשנתגייר. ע"כ. ומשמע שאין כאן קיום מצוה, רק שנפטר ממנה. וכן מבואר מדברי המאירי שם שכתב דהרי זה פטור מפו"ר. ומשמע שלא קיים את המצוה, אלא שנפטר ממנה. עת"ד [וכ"כ בס' דרך המלך (רפפורט פ"ג מדעות ה"ב). וכע"ז כתב בתשו' צפת פענח (סי' קפה). ע"ש]. וע' בס' תשובות והנהגות (ח"ה סי' שיז ד"ה והנה). ואז נתפלאני מאד על זה, שהרי הרמב"ם

שאינו טעמם של האחרונים דס"ל דאינו מקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי, משום שמצות פריה ורביה צריכה כוונה וליכא, דהא חזינן בהדיא שאין הכוונה מעכבת במצות פריה ורביה.

אמנם, י"ל דלעולם מצות פריה ורביה צריכה כוונה, אלא דהיינו טעמא דיוצא י"ח גם בלא כוונה, משום דבמצות דאיכא מעשה לא בעינן כוונה, שהמעשה הוא במקום הכוונה, וכמש"כ הרב המגיד (פ"ב משופר ה"ד) בשוב סתירת דברי הרמב"ם. ע"ש. אי נמי יש לומר, דהיינו טעמא דלא בעינן כוונה במצות פריה ורביה הוא משום שנהנה, וכמש"כ מרן בכס"מ (שם) בשם הר"ן בר"ה (דף ז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה לפיכך). ע"ש. וא"כ י"ל דשאני גוי שנתגייר, דבשעה שבא על אשתו עשה מעשה ונהנה, ומשום"ה מקיים בזה מצות פריה ורביה כשנתגייר. משא"כ בעיברה באמבטי, לא עשה מעשה ולא נהנה כלל, וא"כ י"ל שלא יצא י"ח, שהרי לא נתכוין למצוה.

אולם זה אינו, דהא דבמצות שיש בהן מעשה או במקום שנהנה, אין הכוונה מעכבת, היינו משום שהמעשה או ההנאה הם במקום הכוונה. ועמש"כ המאירי בהקדמה לבית הבחירה. וא"כ נראה דהיינו דוקא במי שהוא בר כוונה, אבל גוי אינו בר כוונה כלל, ופשוט שהמעשה או ההנאה אינם אצלו במקום הכוונה. וא"כ ע"כ דהטעם שאם נתגייר קיים פריה ורביה, משום שאין הכוונה מעכבת כלל.

ומעתה נראה דהא דס"ל להאחרונים הנ"ל, שאינו מקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי, היינו משום דלא הוי בדרך כל הארץ, שהרי לא קרב אל אשה כלל, וכמש"כ מרן החיד"א בברכ"י (אהע"ז סי' א ס"ק יד). ע"ש. וא"כ י"ל דה"נ אינו מקיים מצות פריה ורביה בהזרעה מלאכותית וכיוצא בזה, שהרי אינו בדרך קירבה אל אשה כלל. וע' בתשו' בנין אב (ח"ב סי' ס אות ב).



ה.

לכו"ע מקיים מצות פריה ורביה בהזרעה מלאכותית ובתינוק מבחנה

אולם, אכתי יש מקום בראש לומר, דאע"פ שאין צריך כוונה לקיים מצות פריה ורביה, כמו שצריך בכל המצות, מ"מ צריך כוונה לפרות ולרבות, ולכן אם היו לו בנים בגיותו ונתגייר, קיים מצות פריה ורביה, שהרי גם בגיותו נתכוין לפרות ולרבות. וכן נראה מדברי הרמב"ם בסה"מ (מצוה ריב) שכתב וז"ל שצונו לפרות ולרבות ולכוין לקיים המין, וזאת היא מצות פריה ורביה, והוא אמרו יתעלה פרו ורבו. עכ"ל. וע' בביאור הגר"א (אהע"ז סי' א ס"א). ומבואר שצריך כוונה במצות פריה ורביה. וכבר תמה בס' שער יהונתן (סי' טו), מהא דהיו לו בנים בגיותו, שקיים מצות פריה ורביה, שהרי בגיותו לא שייך כוונת מצוה כלל. והובא בס' אוצר הפוסקים (שם אות ד). ע"ש. אולם נראה בדעת הרמב"ם, דאע"פ שלא צריך כוונה למצוה, מ"מ צריך כוונה לקיום המין

(פ"ו מחו"מ ה"ג) כתב וז"ל אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואח"כ נתרפא, חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מן המצות. עכ"ל. וכן מפורש בש"ע (סי' תעה ס"ד), שחייב לחזור ולאכול אחר שנתרפא. ומוכח בהדיא דהעושה מצוה בשעה שהיה פטור ממנה, לא נפטר מלעשותה, ולכן צריך לחזור ולעשותה בשעה שיתחייב במצוה.

ולפרות ולרבות, ומשו"ה אם היו לו בגיותו קיים מצות פריה ורביה, שהרי נתכוין לפרות ולרבות.

ולפי"ז יש לומר, דשאני ההיא דעיברה באמבטי, דבעל הזרע לא נתכוין לפרות ולרבות כלל, אלא יגע לריק באמבטי, ובאה שם אשה וקלטה את הזרע, ולכן אינו מקיים בזה מצות פריה ורביה לדעת האחרונים הנ"ל. וכ"כ הגאון מהר"ם שיק בחיבורו על סה"מ (מצוה א אות ג), דיש לומר שאינו מקיים מצות פו"ר בעיברה באמבטי, כיון שהמצוה היא עלי, ומה שנתרבה מאליו לא יצא י"ח. ע"ש. וכן נראה מלשון הרב המגיה בטורי זהב (אהע"ז סי' א סק"ח) הנ"ל. ומשא"כ בהזרעה מלאכותית וכיוצא בזה, שהרי בעל הזרע נתכוין לפרות ולרבות, וגם היא נתכוונה לזה, וא"כ י"ל שמקיים בזה מצות פו"ר אליבא דכ"ע. ושוב ראיתי שכן כתב בתשו' עמק הלכה (ביומל ח"א סי' סח), דהריון ע"י שפופרת לא דמי לנתעברה מאליה או מהאמבטי, דשאני התם שלא נעשה מעשה לשם הריון, ומשא"כ בזה שנעשה בכוונה מכוונת לשם כך. ע"ש. וע"ע בתשו' זקן אהרן (וואלקין ח"ב סי' צז).

וכן מצאתי למרן רבנו הגדול זיע"א בס' חזון עובדיה (אבילות ח"א עמ' תקנז) שכתב שאפילו אם יש מקום להסתפק אם מקיים מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי, מ"מ שאני התם דנתעברה מאליה, כיון שיש לריק באמבטי, ומשא"כ אם נתעברה מאליה בהפריה מלאכותית, ולא נתעברה מאליה, אלא ע"י מעשה רב, והבעל עומד על המשמר שרק זרעו ניתן לתוך רחם אשתו, י"ל דלכו"ע ע"י חשיב בנו. והביא שכן כתבו בתשו' מנחת יצחק (ח"א סי' נ אות ו) ובתשו' אגרות משה (אהע"ז ח"ב סי' יח ד"ה ונמצא). ע"ש. וע"ע בתשו' יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' א, וח"ח אהע"ז סי' כא) ובתשו' ציץ אליעזר (ח"ט סי' נא). וכ"כ בס' תשובות והנהגות (ח"ו סי' רמא בהערה) בשם פוסקי זמנינו. וזה, דלא כהגר"נ קרליץ זצ"ל [בספר חוט שני הלכות נדה עמ' רלה] שכתב דתליא בפלוגתא הפוסקים בדין עיברה באמבטי. וע"ש.

ודע שגם אם לא נתעברה מהזרעה מלאכותית, אלא במבחנה, והיינו שכל ההפריה היא מחוץ לגוף האשה, שמוציאים ביצית מן האשה ע"י ניתוח קל, ומניחים אותה במבחנה, ואחר טיפול במעבדה, מפרים אותה בזרעו של הבעל, ולאחר מכן משתילים אותה ברחם האשה, מ"מ מקיים בזה מצות פריה ורביה, וכמש"כ בתשו' יביע אומר (ח"ח שם). ושם (אות ז) כתב שראה למי שכתב לחלק בין הזרעה מלאכותית לתינוק מבחנה, מ"מ לא מצא יסוד נכון לחלק בזה, ואח"כ שמע שכן הורו כמה גדולים בדוריני. ובמילואים שם כתב בשם הישיב משה (טורצקי אהע"ז סי' א, סוף עמוד שעו), שרוב מנין ובנין של הראשונים והאחרונים ס"ל שאין לאסור הולדת תינוק מבחנה, וההורים מקיימים בזה מצות פריה ורביה, כי הולד מתייחס אחריהם, ושכן מוכח בתשו' הרמ"ע מפאנו (סי' קטז). ע"כ. ע"ש.

ונראה שכוונתו לדברי הגאון ציץ אליעזר (חט"ו סי' מה אות ג) שכתב שיתכן שאפילו לדעת הסוברים דמקיים מצות פריה ורביה בהזרעה מלאכותית, מ"מ בתינוק מבחנה אינו יוצא י"ח מצות פריה ורביה, דשאני התם שההזרעה נעשית באופן ישיר באותו מקום שהעשית ההזרעה הטבעית, אלא שבגלל איזה עיכוב מצד הבעל (או מצד האשה), באים לעזרתו, ומזריקים את זרעו

לתוך רחמה של אשתו באמצעים מלאכותיים, וא"כ תהליך ההפריה הוא כדרך כל הארץ. ומשא"כ בהפריה מלאכותית בתוך מבחנה, הרי ההפריה לא נעשית לגוף האשה אלא במבחנה, ושם אין ענין כלל של התייחסות, ורק אחרי שההפריה מובטחת, משתילים את הביצית ברחם האשה, וא"כ אין בזה הזרעה כדרכה לא מצד האיש ולא מצד האשה, שהרי שניהם נזרעים ע"י צד שלישי לתוך מבחנה, וגם ביצוע ההפריה נעשה שלא כדרכו, ולכן י"ל שכולם יודו שאינו מקיים בזה מצות פריה ורביה, ואפילו מצות 'לשבת יצרה' יש לומר שאינו מקיים בזה, כיון שלא נעשה כדרך כל העולם. עכת"ד. וע"ש.

אולם, בדעת היביע אומר נראה, דכיון שעיקר המצוה הוא בהולדת הבנים, ומשו"ה מקיים אדם מצות פריה ורביה בעיברה באמבטי, וכמש"כ המנ"ח (מצוה א אות כו) בדעת הבית שמואל הנ"ל, א"כ אין חילוק בין הזרעה מלאכותית לתינוק מבחנה, כיון שעיקר המצוה היא התוצאה, וכיון דס"ס נולדו ילדים מזרעו, מקיים בזה מצות פריה ורביה.

אמנם, ראיתי בס' תשובות והנהגות (ח"ד סי' רפה) שצדד בזה אם נחשב לבנו, דלא דמי לעיברה באמבטי, דשאני התם דכח האשה והבעל הם לבדם מולידים. ומשא"כ בהזרקה ע"י הרופא, דכח אחר מעורב בו, וא"כ י"ל דלא חשיב כבנו, כי זרעו לבד לא מספיק. ולכן לא רצה להכריע בדבר זה. וכ"כ עוד (ח"ה סי' שיז) לצדד בזה, שאינו נחשב בנו לכל דבר. ע"ש. אולם, הדר תבריה לגזיזה בס' תשובות והנהגות (ח"ו סי' רמא), וכתב דאחר שראה שהדבר התפשט, ואלפים ואפילו רבבות בכל העולם הולידו ע"י שעשו תחילת העיבור במבחנה, לכן נראה שאם רופאים מומחים מאשרים שרק בדרך זו יש סיכוי טוב להריון, וזהו הדרך המעולה אצלם לקיים מצות פו"ר, א"כ הבן הנולד ע"י המבחנה נחשב בנו לכל דבר, ואע"פ שיש כח אחר שמעורב בתהליך יצירת הולד, מ"מ כיון שבתורה לא נאמר שרק אם הוליד ע"י ביאה נחשב אביו, א"כ כל הטעם לומר שאינו אביו גמור אם לא הוליד ע"י ביאה, היינו משום שכך הוא דרכם של בני אדם להוליד ע"י ביאה, וא"כ אם משנה לפעול העיבור ע"י כח אחר, לא הוליד כדרך כל הארץ, ולכן אינו קרוי אביו גמור. ולכן עכשיו שנתפשט אצל אלפים שלא היו יכולים להוליד בדרך טבעית, לעשות תחילת ההפריה במבחנה, א"כ אצלם זהו דרך הולדת ילדים, ולכן נחשב אביו גמור, אע"פ שהוליד בסיוע המבחנה, כיון שאצלו כך הוא הדרך להוליד ילדים. ושם הביא שכן דעת הגר"ש וואזנר (בעל שבט הלוי), דמי שהוליד ע"י מבחנה, נחשב כבנו או בתו לכל דבר. ושלא כדעת הגר"ח קניבסקי שליט"א. ע"ש.

ומ"מ נראה, שאם כבר קיים מצות פריה ורביה בבן ובת, אינו רשאי להמשיך לעשות טיפולים אלו, כי אע"פ שיש מצות 'לערב אל תנח ירך', וכדאיתא ביבמות דף סב ע"ב, מ"מ אין להתיר הוצאת זרע לצורך מצוה זו. וכ"כ בתשו' שבט הלוי (ח"ח סי' רנא אות יא). וכן שמעתי מהגאון רבי אברהם שרמן שליט"א, ששמע כן ממופת הדור הגרי"ש אלישיב זצ"ל. וכ"כ בתשו' בנין אב (ח"ב סי' ס אות ב). ע"ש.



1.

אם יש לפטרו מטיפולים אלו משום שיש בהם צער

ואחר הודיע ה' אותנו את כל זאת, שמקיים אדם מצות פריה ורביה בהזרעה מלאכותית או בתינוק מבחנה, הבא נבוא לנידון שלנו, אם חייב לעשות טיפולים אלו כדי להוליד או לא. ולכאורה יש לומר, דכיון שיש צער בטיפולים אלו, ופעמים צער גדול כידוע, א"כ אינו חייב לעשותם, וכדאיתא בסוכה דף כה דמצטער פטור מן הסוכה. וא"כ ה"נ אינו חייב לעשות טיפולים אלו, כיון שיש בהם צער.

אמנם, י"ל דהא דהמצטער פטור מן הסוכה היינו דוקא לענין מצות סוכה, והיינו משום דבעינן תשבו כעין תדורו, ואין אדם דר בביתו אם יש לו צער בשיבתו שם, וכמש"כ רבינו אליעזר ממין בס' יראים (סי' קכג). והובא במדרכי בסוכה (סי' תשמ). וכ"כ התו' בסוכה דף כו (ד"ה הולכי). וכ"כ השבלי הלקט (סי' שמג). וכ"כ המשנ"ב (סי' תרמ ס"ק יג). וע' בט"ז (שם סק"ז) ובשד"ח (מע' מ כלל רכ). ומשא"כ בשאר מצות, אין המצטער פטור. אולם, בתשו' הרדב"ז (ח"ג סי' תכה) נשאל בדיון סומא או מי שחולה בעיניו, שאינו יכול לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, אם חייב ללכת אצל אחר שיקרא שמו"ת, והוא ישמע ויצא י"ח מדין שומע כעונה. וכתב דלענין החולה רואה אני שהוא פטור לגמרי, שלא יהא אלא מצטער שהוא פטור מן הסוכה שהיא מצות עשה של תורה, וכל שכן בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום, והחושש בעיניו השמיעה קשה לו וכו'. ע"ש. ומוכח שדין מצטער אינו דוקא במצות סוכה, משום תשבו כעין תדורו, אלא גם בשאר המצות. וא"כ ה"נ בנ"ד, יש לפטרו משום מצטער.

כל קבל דנא יש להוכיח מדברי הרמב"ם (פ"ד מתפילין הי"ג) שכתב וז"ל מצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו, פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן. עכ"ל. וכן פסק מרן בש"ע (סי' לח ס"ט). ומבואר שהטעם שמצטער פטור מן התפילין, הוא משום שאסור להסיח דעתו מהתפילין. וא"כ נראה שבשאר המצות המצטער חייב. וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (או"ח סי' תעב סק"י) להוכיח מדברי הרמב"ם הנ"ל. ע"ש. אולם לכאורה יש מקום בראש לדחות, כי לעולם י"ל שגם המצטער בשאר המצות פטור, אלא שאם רוצה רשאי להחמיר על עצמו ולקיים המצוה, ולכן כתבו הרמב"ם ומרן הש"ע, דהמצטער פטור מן התפילין משום הסח הדעת, והיינו דמשו"ה אסור לו להניח תפילין אפילו אם רוצה להחמיר על עצמו. וכן יש לומר בדעת מרן החיד"א בברכ"י (שם), שכתב דיש לדחות. ע"ש. ואפשר שכוונתו למה שכתבנו.

אמנם, הרמ"א (סי' תרלט ס"ז) כתב וז"ל וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות. עכ"ל. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק מד), דהיינו כגון מצטער. וע' בס' חק יעקב (ס' תעב סק"י) ובתשו' שבות יעקב (ח"ג סי' מה). וא"כ חזינן דהמצטער שפטור מן הסוכה, אינו רשאי להחמיר על עצמו. וא"כ הא לא איצטריך לאשמועינן דאינו רשאי להחמיר על עצמו להניח תפילין, שהרי גם בכל המצות המצטער אינו רשאי להחמיר על עצמו לקיים המצות. ושוב מוכח מדברי הרמב"ם ומרן בש"ע הנ"ל, דהמצטער חייב בכל המצות. אולם בתשו' עולת שמואל (סי' צח) כתב דהא דאמרין בירושלמי שהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, היינו דוקא בחומרא דאתי לידי קולא, כגון מצטער שפטור מן הסוכה, שאם מחמיר לישב

מתבטל מעונג ושמחת יו"ט, ומשו"ה נקרא הדיוט, וכמש"כ הרמ"א (הנ"ל). הא לאו הכי לית לן בה. וסיים, וזה לי רבות בשנים שהצעתי זאת לפני ידי"נ הגאון מוה"ר בצלאל רנשבורג זצ"ל, שהיה שר התורה ומרא דתלמודא, ולא מצא סתירה לדברי. ע"כ. והובא בתשו' יביע אומר (ח"ג יו"ד סי' כז אות ז). וע"ש. וכ"כ המשנ"ב בביאור הלכה (שם ד"ה וכל) בשם העולת שמואל. וא"כ בשאר המצות אינו נקרא הדיוט אם מחמיר על עצמו. וא"כ י"ל דלעולם המצטער פטור מכל המצות, אלא שרשאי להחמיר על עצמו, אבל בתפילין המצטער אינו רשאי להחמיר על עצמו משום הסח הדעת וכן"ל. אולם מלשון הרמב"ם ומרן משמע דסיבת הפטור של מצטער, הוא משום שאסור להסיח דעת, ואין זה טעם לכך שאסור לו להחמיר על עצמו. ובאמת שמלשונם משמע שהמצטער אין עליו איסור להניח תפילין, אלא רק שפטור מן התפילין משום הסח הדעת, דאל"כ הו"ל למימר מצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו, אסור להניח תפילין וכו'.

ושוב ראיתי בס' פתח הדביר (סי' לח אות ד) שדייק מלשון מרן בש"ע הנ"ל, שאם רצה להניח רשאי, דאיסור הסח הדעת לא יעכבנו מלהניח תפילין, וכמש"כ הפמ"ג (שם בא"א סק"א) על דברי המג"א (שם) דחולה מעיים אסור להחמיר על עצמו, דמ"מ שאר חולה מצטער, אע"פ שפטור מן התפילין, אין לו איסור להניחם, דטעמא דהסח הדעת הוא מצוה מן המובחר, דבקלות ראש הוי הסח הדעת ואסור. ולכן מה שכתב מרן לענין מצטער, שאסור להסיח דעת מן התפילין, לאו איסור גמור קאמר, שהרי אין הסח הדעת שלו מחמת שחוק וקלות ראש, אלא מחמת צער, ואין איסורו אלא ממצוה מן המובחר, וכמש"כ הבית חדש (שם). עכת"ד. וכ"כ הגאון הנצי"ב בתשו' משיב דבר (ח"א סי' ו ד"ה ונראה) בדעת הרמב"ם ומרן הש"ע, דאע"פ שהמצטער פטור מן התפילין, מ"מ אין עליו איסור להניח תפילין. ע"ש. וע"ע בס' תהלה לדוד (סי' כח). וא"כ כיון שבאמת אין איסור להניח תפילין בשעה שהוא מצטער, א"כ שפיר מוכח מדברי הרמב"ם ומרן הש"ע הנ"ל,

ד. ומה שהעיר בס' פתח הדביר (שם ד"ה אלא) על דברי הפמ"ג, דמשמע מדבריו דס"ל דשרי לכתחילה לחולה ולמצטער להחמיר על עצמו ולהניח תפילין, מהא דאמרינן בירושלמי (שבת פ"א ה"ב) כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. וע"ש מה שכתב בזה. הנה\ לכאורה י"ל לפי דברי העולת שמואל (סי' צח) הנ"ל, דהא דאמרינן בירושלמי שהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, היינו דוקא בחומרא דאית לידי קולא, כגון מצטער שפטור מן הסוכה, שאם מחמיר לישב מתבטל מעונג ושמחת יו"ט, ומשו"ה נקרא הדיוט, וכמש"כ הרמ"א (הנ"ל). הא לאו הכי לית לן בה. עכת"ד. וה"נ לא הוי חומרא דאית לידי קולא, שהרי אין איסור הסח הדעת אלא בשחוק וקלות ראש. ויש עוד לפלפל בזה. ואכמ"ל. גם מה שכתב הרב פתח הדביר (שם ד"ה ותו), דאפילו אי נימא דלא חשיב הדיוט, מ"מ הרי השאגת אריה (סי' לט) כתב לאסור הסח הדעת אפילו בלא שחוק וקלות ראש, ושכן דעת הרמב"ם והרמב"ן. וא"כ ה"נ שהוא מצטער ולבו בל עמו, ואם יניח תפילין יסיח דעתו מהם, נמצא שעושה איסור בידים, וא"כ י"ל דהמצטער אינו רשאי להחמיר על עצמו. עכת"ד. הנה, באמת לפי דברי השאגת אריה יש לתמוה, דכיון דס"ל בדעת הרמב"ם, דכל הסח הדעת אסור, ואפילו אם אינו שחוק וקלות ראש, א"כ אמאי כתב הרמב"ם דהמצטער פטור מלהניח תפילין משום שאסור להסיח דעת מן התפילין, הא הו"ל למימר דהמצטער אסור לו להניח תפילין, כי אע"פ שלא יבא לידי שחוק וקלות ראש, מ"מ אסור להסיח דעת מן התפילין כלל [והן אמת כי השאגת אריה (סי' מ) הוכיח מדברי הרמב"ם ומרן בש"ע הנ"ל, דאפילו סתם הסח הדעת אסור, ואפילו אם אינו עומד בשחוק וקלות ראש. ע"ש. מ"מ אכתי קשה דלפי דבריו הו"ל למימר דהמצטער וכו' אסורים להניח תפילין]. וע' להגאון הנצי"ב בתשו' משיב דבר (ח"א סי' ו ד"ה ונראה) ובס' תהלה לדוד (סי' כח ד"ה ולדעת). ובעיקר דברי הפתח הדביר בדעת מרן הש"ע יש לתמוה, דאי נימא דס"ל דאין איסור הסח הדעת אלא בשחוק וקלות ראש, ולכן כתב רק שפטור, ובאמת אם רצה רשאי להחמיר על עצמו, א"כ אמאי כתב מרן מפני שאסור להסיח דעת מהתפילין, הרי כיון דמיירי בהסח הדעת שאינו שחוק וקלות ראש, א"כ אין איסור בדבר כלל, אלא מצוה מן המובחר, וכמש"כ הפמ"ג, וא"כ אמאי כתב מפני שאסור להסיח דעת מהתפילין.

דמצטער פטור דוקא מן התפילין, מפני שתפילין אסורים בהסח הדעת, אבל בשאר מצות חייב. ובר מן דין יש לדחות, שהרי מרן בכס"מ (שם) כתב בשם רבינו מנוח, דאע"ג דבשאר מצות אמרינן דהמצטער איבעי ליה ליתובי דעתיה, הכא שאני משום הסח הדעת. ע"כ. ומפורש דבשאר המצות אין המצטער פטור, כיון דאיבעי ליה ליתובי דעתיה.

וכן מבואר מדברי מרן בש"ע (סי' תעב ס"י) שכתב וז"ל מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות. עכ"ל. ומבואר שאע"פ שיש לו צער משתיית היין, מ"מ צריך לשתות. וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (שם), שדוקא גבי סוכה אמרו מצטער פטור מן הסוכה, משום דתשבו כעין תדורו בעינן, ואין אדם דר במקום שמצטער, אבל בשאר מצות שאין לנו מקום פטור מן התורה, גם המצטער חייב. ע"כ. וכן העלה מרן רבנו הגדול זיע"א בתשו' חזון עובדיה (סי' ד וס"י לג.). ע"ש. וע"ע בתשו' חלקת יואב (ח"ב בהשמטות אות פט.). והובא בס' פסקי תשובה (סי' קכ.). וע"ע בתשו' בנין שלמה (או"ח סי' מז) ובתשו' חלקת יואב (קונטרס דיני אונס ענף ז.). וע' בתשו' מהר"ם שיק (או"ח סי' רס) ובתשו' אבני נזר (יו"ד סי' שכא) ובתשו' בצל החכמה (ח"ה סי' צב) ובס' מועדים וזמנים (ח"ח סי' ג) ובס' תשובות והנהגות (ח"ב סי' רמא). ואכמ"ל.

ולכן ה"נ י"ל שחייב לעשות טיפולים אלו, אע"פ שיש לו צער בדבר, כי המצטער אינו נפטר מן המצות.



ז.

אם צריך לבזוז את כל ממונו כדי לקיים מצות פו"ר

אמנם, נראה פשוט, שאם צריך להוציא על טיפולים אלו יותר מחומש מנכסיו, ודאי שאין הוא חייב לעשותם, שהרי על מצות עשה צריך לבזוז רק עד חומש, וכמש"כ הרמ"א (או"ח סי' תרנו). וע' בביאור הלכה (שם ד"ה אפילו) [ומה שהעיר שם מהא דאיתא בקידושין דף כט. כבר עמד בזה בתשו' מהר"ם שיק (או"ח סי' שלא). ע"ש. וע"ע בתשו' יביע אומר (ח"א סי' עב). וע' בתשו' מהר"י אסאד (סי' רב) ובתשו' כנף רננה (או"ח סי' פד). וע' בתשו' דבר יהושע (אהרנברג ח"א סי' כד אות ח). ואכמ"ל]. וא"כ ה"נ אינו חייב לבזוז יותר מחומש מנכסיו כדי לקיים מצות פריה ורביה.

אולם, לכאורה יש להוכיח שצריך לבזוז את כל ממונו כדי לקיים מצות פריה ורביה, דהא קיי"ל שאם עבר עשר שנים ולא היו לו ילדים, חייב לגרש את אשתו כדי לקיים מצות פריה ורביה. וקשה, שהרי ודאי גירושין קשים לאדם יותר מבזוזו כל ממונו. וע' בסנהדרין דף כב. וא"כ אמאי צריך לגרש את אשתו, הרי אינו מחויב לבזוז את כל ממונו בשביל מצות עשה, וא"כ כ"ש שאינו מחויב לגרש את אשתו. ומזה הוכיח בתשו' אבני נזר (אהע"ז סי' א אות ט), דעל מצות פריה ורביה צריך את לבזוז כל ממונו, והיינו משום שדוקא על לולב וכדומה א"צ לבזוז את כל ממונו, כיון שאף אם לא יקח לולב בחג זה, לא בטלה ממנו מצות לולב לגמרי, כיון שאם אין לו לולב בחג זה, יהיה לו בחג אחר. אבל אם ימות בלא לקיים מצות פריה ורביה,

דהיינו בבן ובת, בטלה ממנו המצוה לגמרי וכו', ולכן צריך לבזבז את כל ממונו כדי לקיים מצות פריה ורביה, ולכן צריך גם לגרש את אשתו כדי לקיים מצות פו"ר. עכת"ד. ע"ש. והסכים לזה בס' פסקי תשובה (סי' קכג). והוסיף טעם לשבח, דעל מצות עשה שיש בה כרת צריך לבזבז את כל ממונו, וכמש"כ לעיל (סי' קכ), ולכן גם על מצות פריה ורביה צריך לבזבז את כל ממונו, כיון שעל ביטול מצות פריה ורביה יש מיתה בידי שמים, וכמבואר ביבמות דף סג ע"ב. וכן מבואר בברכות דף י ע"ב. עכת"ד.

[ואפשר לומר עוד, דכיון דבמצות פריה ורביה איכא נמי לאו ד'לא תהו בראה לשבת יצרה', משו"ה צריך לבזבז את כל ממונו, כי על לאו צריך לבזבז את כל ממונו, וכמש"כ הרמ"א (או"ח סי' תרנו). ושוב ראיתי כן בס' פרדס יוסף (ח"א בהערות מהאדמו"ר מסוקולוב הערה ב). ע"ש. מיהו א"ז מוכרח, דאע"פ שתחילת הפסוק נאמר בלשון שלילה, מ"מ לא חשיב לאו אלא מצוה. ובפרט דהוי מדברי קבלה. וכ"ש שאינו אלא בשוא"ת, ודעת כמה אחרונים דא"צ לבזבז כל ממונו כדי שלא יעבור בלאו בשוא"ת. וכן יש להוכיח מדברי הגמ' בכתובות דף נ. ובמק"א כתבתי בזה. ע"ש. ואכתי יש לפלפל בזה לפי דברי האתון דאורייתא (כלל יג) בביאור דברי התו' בב"ב דף יג (ד"ה שנאמר). וע' בתשו' מהר"ם שיק (או"ח סי' שלא). ודו"ק. ובר מן דין נראה, שהרי הא דכתיב לא תהו בראה, מיירי על הקב"ה, שלא ברא את העולם כדי שיהיה תהו, אלא לשבת יצרה, וא"כ ודאי לא חשיב לאו].

ולכאורה יש להוכיח מזה גם לגידון שלנו, שאדם חייב לעשות השתדלות כדי לקיים מצות פריה ורביה, ואפילו אם אינו מצליח לקיים מצות פו"ר כעת. אולם באמת א"ז ראייה כלל, דשאני התם, דאינו חייב לגרש את אשתו אא"כ מה שלא זכה להבנות הוא בגלל אשתו, אבל אם הבעיה אצלו, הרי לא מהני כלל אם יגרש את אשתו וישא אחרת תחתיה. ומשא"כ בנ"ד, הרי הבעיה היא אצלו, אלא שיכול לקיים מצות פריה ורביה ע"י טיפולים, וא"כ י"ל שאינו מחויב לעשות טיפולים אלו כדי לקיים מצות פו"ר.

ובר מן דין, הרי אין דברי האבני נזר מוסכמים, כי הגאון רבי חיים עוזר בתשו' אחיעזר (ח"א סי' י אות ב) הביא מהגאון הפלאה בס' נתיבות לשבת (סי' ב) שכתב דעל פו"ר אינו מחויב לבזבז כל ממונו, דאינו מחויב ליתן כל ממונו עבור מ"ע. ורק להיות שרוי בלא אשה, דהוא הצלת עבירה ונוגע לאיסורא, חייב לבזבז כל ממונו. וע"ש. וכ"כ בתשו' עמודי משפט (ח"א אהע"ז סי' יג). והובא בתשו' אדרת תפארת (ח"ה סי' נו). ע"ש. וע' בס' תשובות והנהגות (ח"ו סי' רמג). וכן נראה מסתימת דברי הפוסקים, שבכל מצות עשה אינו צריך לבזבז יותר מחומש. ולכן נראה, שאינו חייב לבזבז כל ממונו כדי לקיים מצות פריה ורביה.

אמנם באמת יש לתמוה, דכיון שמצינו שאם עברו עשר שנים ולא היו לו ילדים, צריך לגרש את אשתו, כדי לקיים מצות פריה ורביה, א"כ כ"ש שצריך לבזבז כל ממונו כדי לקיים מצות פריה ורביה, שהרי גירושין קשים מבזבזו כל ממונו, וכמו שהעיר האבני נזר הנ"ל. ונראה ליישב, לפמש"כ הרשב"א בבבא קמא דף ט ע"ב וז"ל וזה תימא היאך נתנו דמים למצוה עוברת. וכתב הראב"ד ז"ל כדי שלא יבא לידי עוני ויפיל עצמו על הציבור, וכמו שאמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, וכן אמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שהעוני כמיתה. ומ"מ לא כמיתה

ממש אמר הרב, שלא אמריןן אלא במצות עשה בשוא"ת, אבל במצות לא תעשה אפילו כל ממונו. עכ"ל. וכ"כ הר"ן בסוכה (דף טז רע"א מדפי הרי"ף) בשם הראב"ד. וכ"כ בתשו' הריב"ש (סי' שפז סד"ה ונאמר). וכ"כ השיטה מקובצת שם. וע' בפת"ש (יו"ד סי' קנו סק"ד).

ומבואר שהטעם שא"צ לבזבו יותר מחומש מנכסיו כדי לקיים מצות עשה הוא משום שיכול לבא לידי עוני ולהפיל את עצמו על הציבור. וכן מבואר מהא דאיתא בכתובות דף סז ע"ב מר עוקבא כי קא נחא נפשיה אמר אייתו ליה חושבנאי דצדקה, אשכח דהוה כתיב ביה שבעת אלפי דינרי סיאנקי, אמר זוודא קלילא ואורחאי רחיקתא (צידה קלה הכינתי לדרך רחוקה שאני יוצא אליה. רש"י), קם בזביה לפלגא דממוניה, ופריך, והיכי עביד הכי, והאמר רבי אלעאי באושא התקינו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש, הני מילי מחיים, שמא ירד מנכסיו, אבל לאחר מיתה לית לן בה. ע"כ. וא"כ היינו דוקא לבזבו ממונו, כדי שלא יבא לידי עוני, אבל אם יגרש את אשתו, לא יבא לידי עוני, ולכן צריך הוא לגרש את אשתו כדי לקיים מצות פריה ורביה.

וא"כ לעולם נראה, שאינו חייב לבזבו את כל ממונו כדי לקיים מצות פריה ורביה. אמנם, יש לדון בזה לפי דברי הרמב"ם (פט"ו מאישות ה"ב) שכתב וז"ל וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה, הרי זה עובר ומבטל מצות עשה וכו'. עכ"ל. וע' בתשו' הרשב"א (ח"ד סי' צא). וע"ע בתשו' מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' מז) ובתשו' חקרי לב (אהע"ז סי' א) ובס' חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה, דף יב ע"ב ד"ה אמנם). ומבואר שאם לא נשא אשה עד גיל עשרים, הוא מבטל מצות פריה ורביה בכל שעה ושעה.

והנה, הגאון מנחת חינוך (מצוה ט אות ג) צדד שאדם חייב לבזבו את כל ממונו כדי שלא יבטל מצות עשה דתשבייתו, שהרי הר"ן ביומא כתב שהטעם שמחללים שבת כדי לבשל לחולה שיש בו סכנה, אע"פ שאפשר להאכילו בשר נבילה שהוא איסור לאו, וחילול שבת הוא איסור סקילה, משום שבאכילת נבילה עובר כל אכילה ואכילה באיסור, והרבה לאוין חמורים יותר מאיסור סקילה פעם אחת. וא"כ י"ל דכיון שעובר בעשה דתשבייתו בכל רגע שהחמץ ברשותו, א"כ אפשר דהרבה איסורי עשה חמירי מאיסור לאו, ולכן י"ל שיצטרך לבזבו את כל ממונו כדי שלא יעבור בעשה דתשבייתו. וכ"כ עוד כיוצא בזה (סוף מצוה תכג) לענין מצוה מזוזה, דאפשר דבמזוזה שעובר בכל רגע בביטול עשה, צריך לבזבו את כל ממונו. ע"ש. ומעתה י"ל שצריך לבזבו את כל ממונו כדי לקיים מצות פריה ורביה, כיון שבכל רגע הוא מבטל מצות עשה.

אולם, לפע"ד נראה, שאין ראייה לזה מדברי הר"ן הנ"ל, דשאני התם, שהוא עובר באכילת נבילה בקום ועשה, ולכן י"ל שעדיף שיעבור באיסור סקילה פעם אחת, משיעבור כמה פעמים באיסור אכילת נבילה. משא"כ אם הוא מבטל מצות עשה בכל רגע בשוא"ת, יש לומר שאין זה חמור כמו עבירת לאו, ולכן נראה שאינו צריך לבזבו את כל ממונו על מצות תשבייתו ומצות מזוזה.

גם הלום ראיתי בתשו' בצל החכמה (ח"ד סי' עא) שהביא את דברי המנ"ח, והעיר עליו ע"פ דברי המאירי בר"ה דף ו ע"ב (ד"ה עברו), שכל מצוה שהיא חיוב תמיד, ואינה נפסקת בלילה, אינו נחשב מבטל מצוה בכל רגע, אלא נמשך החיוב משעה שנתחייב במצוה עד שעה שקיים מצותו, וא"כ נחשב שביטל מצוה רק פעם אחת. וא"כ ה"נ אינו עובר על מצות תשבייתו רק פעם

אחת, כיון שלא נפסק ממנו החיוב. וה"נ במצות מזוזה. ע"ש. ולכן נראה, שגם על מצות פריה ורביה אינו צריך לבזבז את כל ממונו.

ובר מן דין יש לומר, דאפילו אי נימא שצריך לבזבז את כל ממונו גם על מצות עשה, היינו דוקא מצוה שאם הוא יבזבז את כל ממונו, ודאי שיקיים את המצוה. משא"כ מצות פריה ורביה, אין הדבר תלוי בידו כלל אלא בידי שמים, וא"כ מסתבר שאין לחייבו לבזבז את כל ממונו, שהרי אין הדבר ודאי שהשתדלות שלו תשא פרי.



ח.

ראיה מדין טומטום שאינו צריך לקרוע כדי למו

אולם, יש מקום לדון באופן שהטיפולים אינם עולים יותר מחומש מנכסיו, או שיש ארגון שמממן את כל ההוצאות או חלק מהם, והאדם אינו צריך להוציא יותר מחומש מנכסיו, האם הוא חייב לעשות טיפולים אלו כדי לקיים מצות פריה ורביה, או שאין חיוב בדבר, כיון דס"ס אינו בדרך כל הארץ. ולכאורה י"ל דכיון שיש לו אפשרות לקיים מצות פריה ורביה בדרך זו, א"כ הוא חייב לטרוח ולעשות טיפולים אלו כדי לקיים מצות פו"ר, כמו שצריך לעשות השתדלות בכל המצות. אמנם, י"ל דלא מצינו חיוב להשתדל בקיום המצות אלא דוקא אם ההשתדלות ודאי תשא פרי, אבל אם הדבר מוטל בספק, יש לומר שאינו חייב לעשות השתדלות זו. אולם י"ל דכיון שגם עיקר ההשתדלות במצות פריה ורביה בדרך ביאה, אינה נושאת פרי בודאות, א"כ ה"נ אין לפטרו מטיפולים, אע"פ שאין הדבר ברור שהם ישאו פרי. ובפרט, שבדרך כלל הסיכויים בטיפולים אלו הם גבוהים. ולכן אפילו שכעת הוא אינו יכול להוליד, יש לחייבו לעשות טיפולים כדי שיקיים מצות פריה ורביה.

ומקום יש בראש לומר דהאי מילתא תליא בחקירת האחרונים הנ"ל, אם מצות פריה ורביה היא התוצאה, והיינו שיהיו לו ילדים, ומעשה הביאה אינו אלא הכשר מצוה בעלמא, או שהמצוה היא מעשה הביאה, והתנאי והתכלית הוא שיהיו לו ילדים כתוצאה ממעשה זה. ומעתה י"ל שאם המצוה היא התוצאה שיהיו לו ילדים, א"כ מוטלת על האדם החובה לדאוג שיהיו לו ילדים, וא"כ י"ל שאם הוא יכול להביא ילדים בדרך של טיפולים, הוא חייב לעשות השתדלות זאת כדי להשיג את התוצאה הנדרשת. אבל אם המצוה היא עצם מעשה הביאה, א"כ נראה שאין לו חיוב להשתדל לקיים את מצות פריה ורביה אלא בדרך ביאה, ואם הוא אינו מצליח לקיים המצוה בדרך זו, אין הוא צריך לעשות השתדלות אחרת.

ולפי"ז יש לומר, דכיון שנראה שהמצוה היא התוצאה שיהיו לו ילדים, וכמו שהוכיחו האחרונים מהא דהיו לו בנים בגיותו ונתגיר, א"כ ה"נ דהוא חייב לעשות השתדלות שיהיו לו ילדים בכל דרך שהיא, וא"כ אם לא זכה להביא ילדים בדרך כל הארץ, חייב לעשות טיפולים כדי לזכות לפרי בטן. אולם, א"ז מוכרח, כי אפילו אי נימא דהמצוה היא התוצאה, מ"מ י"ל שהתורה לא חייבה את האדם להגיע לתוצאה זו אלא בדרך כל הארץ, והוא אינו חייב לעשות השתדלות יתירה מזאת. וא"כ י"ל שאין לחייבו לעשות טיפולים.

ולכאורה יש להביא ראיה מהא דתנן בגיטין דף מא מי שחציו עבד וחציו בן חורין (כגון שהיו לו ב' אחין או ב' שותפין, ושחרר אחד את חלקו. רש"י), עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי ב"ה, ב"ש אומרים תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אי אפשר שכבר חציו בן חורין, בת חורין אי אפשר שכבר חציו עבד, יבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תהוה בראה לשבת יצרה, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו, וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש. ע"כ. וקשה, דכיון שאינו יכול לקיים מצות פריה ורביה בשעה שהוא חציו עבד וחציו בן חורין, א"כ הרי הוא פטור מהמצוה, וא"כ אמאי כופין את רבו לשחררו, הרי הוא פטור מהמצוה. אלא ודאי דכיון שהוא יכול לקיים המצוה אם רבו ישחרר אותו, א"כ הרי הוא חייב במצוה, ולכן צריך רבו לשחררו מפני תיקון העולם.

אולם יש לדחות, דשאני התם שהוא מחויב במצות פריה ורביה מצד החצי בן חורין שבו, וגם הוא יכול לקיים את המצוה מצד המציאות, אלא דאריא הוא דרביע עליה, כיון שהוא חצי עבד, ולכן כופין את רבו לשחררו. ומשא"כ בנ"ד, שאינו יכול לקיים מצות פריה ורביה כדרך כל הארץ מצד המציאות, וא"כ י"ל שאינו מחויב לעשות טיפולים כדי לקיים את המצוה.

ושמעתי מידדי המופלג הרב שלמה ברוך שליט"א, שיש להוכיח כן מדברי התו' ביבמות דף ע (ד"ה הערל), שכתבו דטומטום אינו מחויב לקרוע כדי למול, והוכיחו כן מדברי הגמ' שם בדף עא, ומדברי הגמ' בחגיגה דף ד. ע"ש [וכן כתבו עוד התו' בפסחים דף כח ע"ב (ד"ה ערל), דמסברא טומטום אינו מחויב לקרוע. וכ"כ הגרעק"א בחידושי (יו"ד סי' רסב ס"ג) בשם הגאון מהריק"ש בס' ערך לחם (שם), וכתב דהוא פשוט. ע"ש. ויש לתמוה עליו שלא הזכיר את דברי התו' בפסחים וביבמות הנ"ל. וע"ע בתשו' פרי יצחק (ח"א סי' לב). וי"ל ע"ד]. והיינו משום שאדם חייב במצות כמו שהקב"ה ברא אותו וכדרך כל הארץ, אבל הוא אינו מחויב לעשות דברים יותר מדרך הטבע כדי לקיים מצות. וא"כ ה"נ בנ"ד. עכת"ד. ונראה דאפילו אי נימא דהתו' מיירי בטומטום שאין ביציו ניכרים מבחוץ (ע' בחגיגה דף ד), וא"כ הוא ספק אם הוא בכלל זכר או נקבה, ולכן הוא אינו מחויב לקרוע כדי למול, דאפשר שימצא נקבה. הנה, נראה דמלבד שמסתימת דברי התו' משמע דבכל טומטום מיירי, גם אכתי יש לתמוה, דאמאי לא נחייבה מדין ספק דאורייתא לחומרא לקרוע ולמול, שהרי אפשר שהוא זכר וחייב במצות מילה, וכמו שהוא חייב בכל מצות שבתורה מספק [ושוב ראיתי שהעיר בזה הגאון הראש"ל שליט"א בס' ילקוט יוסף (שובע שמחות ח"ב עמ' קעז). וע"ש]. אלא ודאי דכיון שהקב"ה ברא אותו במצב שאי אפשר למול, הוא אינו חייב לקרוע כדי למול.

אמנם, י"ל שאין מזה ראיה כ"כ לנ"ד, דיש לומר דשאני התם שהוא צריך לחבול בגופו כדי שיוכל לקיים מצות מילה, ולכן הוא אינו חייב לקרוע. משא"כ בנ"ד, הרי הוא אינו צריך לחבול בגופו כדי לקיים מצות פריה ורביה. אמנם, יש טיפולים שיש בהם צער גדול לאיש, מ"מ י"ל שרק טיפולים כאלו אין הוא חייב לעשות כדי לקיים מצות פריה ורביה, אבל טיפולים שאין בהם צער, חייב הוא לעשות.

אולם נראה, דכיון שבכל הטיפולים יש צער לאשה, ולפעמים צער גדול מאד, שפיר דמי להא דטומטום אינו צריך לקרוע. ובפרט דע"כ לאו מטעם צער אתינן עליה, שהרי גם מצטער חייב בקיום המצות, וכמו שכתבנו לעיל, אלא הטעם הוא משום שבמצבו הנוכחי הוא אינו יכול לקיים מצות מילה. ולכן ה"נ כיון שאינו יכול לקיים מצות פריה ורביה בדרך כל הארץ, אין הוא חייב לעשות טיפולים כדי לקיים המצוה. וע' בס' ערוך לנר ביבמות שם. וע"ע בס' ברכת אברהם (ארלנגר) ביבמות שם, ובפסחים דף כח ע"ב. ויש לפלפל בזה.

אמנם, אין דברי התו' מוסכמים, כי מדברי הרשב"א והמאירי שם בדף עא ע"ב מבואר שמעיקר הדין טומטום חייב לקרוע ולמול, אלא שאין כולם בקיאים למול. ע"ש. ולפי שיטתם י"ל דה"נ חייב אדם לטרוח לעשות טיפולים כדי לקיים מצות פריה ורביה. אולם י"ל דשאני התם, דאיכא ספק אם הוא זכר וחייב במצות מילה או לא, ולכן הוא חייב לקרוע כדי להוציא את עצמו מבית הספק, שהרי אם הוא זכר, הוא חייב במצות מילה. משא"כ בנ"ד, הרי עתה הוא אינו יכול להוליד והוא פטור ממצות פריה ורביה, וא"כ י"ל שאין הוא מחויב לקיים את מצות פריה ורביה בדרך שאינה ככל הארץ.

ועוד יש לומר, דשאני התם דקריעת העור אינו אלא הסרת מונע, שהרי אם הוא זכר, אין לו שום מניעה לקיים מצות מילה, אלא שהעור מכסה את הערוה, וא"כ י"ל דכיון שאם הוא זכר, אין שום מניעה שיקיים מצות פריה ורביה, משו"ה חייב הוא לקרוע כדי למול. אבל בנידון שלנו, הרי אחר שהרופאים לוקחים ממנו את הזרע, הרבה פעמים עושים בו כל מיני טיפולים כדי להשביחו, כי הזרע מצד עצמו אינו ראוי להוליד, וא"כ י"ל דכיון שמצד עצמו הוא אינו ראוי להוליד, אין הוא חייב לקיים מצות פריה ורביה ע"י טיפולים אלו.

והן אמת כי במנחות דף מא איתא מלאכא אשכחיה לרב קטינא דמכסי סדינא (דלא הוה ליה ציצית, כדאמרינן לעיל משום כסות לילה. רש"י), אמר ליה קטינא קטינא סדינא בקייטא וסרב לא בסיתא (כגון אותן שלנו שהן עגולין, ואין לה אלא שני כנפים למטה, דפטורה מציצית. רש"י), ציצית של תכלת מה תהא עליה, אמר ליה ענשיתו אעשה, אמר ליה בזמן דאיכא ריתחא ענשינן, אי אמרת בשלמא חובת גברא הוא, היינו דמחייב דלא קא רמי וכו', אלא הכי קאמר ליה טצדקי למפטר נפשך מציצית (תבש תחבולות לפטור עצמך מציצית. רש"י). ע"כ. ולכאורה ה"נ יש לו להכניס עצמו לחיוב במצות פריה ורביה, אע"פ שכעת אינו יכול להוליד. וע' בתו' בפסחים דף קיג ע"ב (ד"ה ואין).

אולם יש לחלק, דשאני התם, שאם ילבש בגד ארבע כנפות, הוא יתחייב במצות ציצית, ולכן יש לו להכניס את עצמו לחיוב במצות ציצית. משא"כ בנ"ד, הרי לעולם הוא לא יתחייב במצות פריה ורביה, שהרי מצד עצמו הוא אינו יכול לקיים המצוה כלל, ולכן י"ל שאין הוא חייב לקיים את המצוה בדרך שאינה ככל הארץ.

ובר מן דין נראה, דשאני התם דבזמנם היו לובשים בגדים עם ארבע כנפות, ולכן מענישים את מי שאינו לובש בגד ארבע כנפות כדי להפקיע את עצמו ממצות ציצית, ומשא"כ בזמנינו שאין העולם רגילים ללבוש בגדים כאלו, אין הוא חייב לקנות, וכמש"כ התו' ישנים בשבת דף לב ע"ב (ד"ה בעון). וכ"כ עוד התו' בערכין דף ב ע"ב (ד"ה הכל), דהא דענשינן בעידנא דריתחא,

היינו דוקא באותם הימים, שכל הטליתות היו בת ארבע כנפות, ולכן מענישים למי שמשנה כדי להפטר ממצות ציצית. אבל בזמן הזה, שרוב הטליתות פטורים, אין עונש למי שאינו קונה בגד ארבע כנפות. ע"כ. וא"כ נראה פשוט שבנידון שלנו, שיש טירחא גדולה וצער בטיפולים אלו, הוא אינו חייב לעשותם, ואין הוא נחשב שמפקיע את עצמו מהמצות, שהרי הוא אינו יכול לקיים את המצוה כדרך כל הארץ.



ט.

ראיה לסתור ממה שהתירו להוציא זרע כדי לבדוק אם הוא כרות שפכה

אמנם, לכאורה יש להעיר בזה מהא דאיתא ביבמות דף עו איתמר נמי אמר רב מרי בר מר אמר מר עוקבא אמר שמואל ניקב בעטרה עצמה ונסתם, כל שאילו נקרי ונקרע פסול (נקב קטן שנסתם בכל שהוא ואין ניכר, רואים אם גדול כ"כ שאם נקרי האיש הזה, נקרע ומרחיב הנקב מחמת דוחק הורע שמתאסף פסול. רש"י), ואי לאו כשר, שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף, ילמדנו רבינו היכי עבדינן (כי אתי לקמן לאורוי, היכי מיייתנן ליה קרי דלחוי אי מיקרע למיבדקיה ולאכשורי. רש"י), א"ל מיייתנן נהמא חמימא דשערי, ומנחינן ליה אבי פוקרי ומקרי (נקב בית הרעי, ומחמת חמימותו הוא נקרי) וחזינן ליה, אמר אביי אטו כו"ע יעקב אבינו הואי דכתיב היה כחי וראשית אוני, שלא ראה קרי מימיו (כלומר דמצרכת ליה כולי האי. רש"י), אלא אמר אביי מעברינן קמיה בגדי צבעונין (של אשה, והוא מהרהר באשה ונקרי. רש"י), אמר רבא אטו כ"ע ברוילי הגלעדי הוא (שטוף בזימה היה. רש"י), אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא. ע"כ.

ומבואר שאדם שהוא ספק כרות שפכה, התירו לו להוציא זרע כדי לדעת אם הוא כשר לבא בקהל. וקשה דכיון שהוא ספק כרות שפכה, ומספק אינו רשאי לבא בקהל, א"כ היאך התירו לו להוציא זרע כדי לדעת הוא כשר לבא בקהל, הרי כיון שכעת הוא אינו רשאי לבא בקהל, א"כ הוא אינו מוכרח לעשות דברים כדי להכשירו לבא בקהל ולקיים מצות פריה ורביה, וא"כ היאך התירו לו להוציא זרע לבדיקה זו. וע"כ שאדם חייב לעשות מה שביכולתו כדי לקיים מצות פו"ר, וא"כ כיון שאפשר ע"י בדיקה זו להכשירו לבא בקהל ולקיים מצות פו"ר, משו"ה התירו לו לעשות כן [אמנם, י"ל דהתם הוא יכול לקיים מצות פריה ורביה בלא בדיקה זו, שהרי יכול הוא לישא גיורת או משוחררת, וכדתנן התם בדף עו. וכ"כ הרמב"ם (פט"ז מאיסורי ביאה ה"א). וכן פסק מרן בש"ע (אהע"ז סי' ה ס"א). וא"כ ע"כ שלא התירו לעשות כן משום קיום מצות פו"ר, אלא כדי שיהיה כשר לבא בקהל ה'. אולם, באמת יש לתמוה, דא"כ אמאי התירו לו להוציא זרע כדי לבדוק אם הוא כשר לבא בקהל, הרי הוא יכול לישא גיורת ולקיים מצות פו"ר. וכבר הרגיש בזה הערוך לנר שם, וכתב דגיורת ומשוחררת לא שכיחי ליה. ע"ש. וע"ע בתשו' אגרות משה (אהע"ז ח"א סי' ע). וע' בתשו' דברי מלכיאל (ח"ה סי' קנו) מה שכתב על דברי הגמ' הנ"ל. וע"ע בתשו' תפילה למשה (ח"ה סי' מ) מה שכתב בזה].

וא"כ ה"נ בנ"ד, חייב אדם לעשות טיפולים כדי לקיים מצות פריה ורביה. מיהו יש לדחות, דשאני התם שהוא ספק אם הוא כרות שפכה, ומחויב הוא להוציא את עצמו מבית הספק, ולכן

התירו לו להוציא זרע לצורך בדיקה זו. משא"כ בנ"ד, שהוא אינו יכול לקיים מצות פריה ורביה כדרך כל הארץ כלל, יש לומר שהוא אינו חייב לטרוח לעשות טיפולים כדי לקיים מצות פריה ורביה.

ועוד יש לדחות, דשאני התם דאמרינן ממה נפשך, דאם הוא כרות שפכה ואינו ראוי להוליד, א"כ הוא אף אינו מוזהר באיסור זרע לבטלה, וכמש"כ האחרונים, ואם אינו כרות שפכה, א"כ הוא חייב לישא אשה, ולכן התירו לו לעשות בדיקה זו כדי לצאת מבית הספק. ומשא"כ בנ"ד, יש לומר שאינו חייב לטרוח כדי לקיים מצות פו"ר.

והנה, הבית שמואל (סי' כה סק"ב) כתב וז"ל ואם נמצא דם בעד של אשה, ויש ספק אם הדם ממנה או ממנו, נראה לכאורה דמותר לאיש להוציא הזרע כדי לברר אם הדם ממנו הוא, דהא אין איסור לשמש ולהוציא זרע. גם יש להביא ראיה מש"ס פרק הערל, דאיתא שם אם ניקב הגיד בדקינן אם נתרפא, ומניחים בי פוקרי כדי שיוציא זרע, ויש לדחות. וצ"ע. עכ"ל. וע' בתשו' בית שלמה (יו"ד ח"ב סי' יט). ולפי האמור אין ראייתו מוכרחת, דהא י"ל דשאני התם שמותר לו להוציא זרע מטעם ממה נפשך וכנ"ל, אבל אם יש ספק אם הדם ממנו או ממנה, אין להתיר להוציא זרע, שהרי יש בזה איסור גמור של השחתת זרע. ושוב מצאתי שכן כתב הרב השואל בתשו' אבני נזר (אהע"ז סי' פג). ע"ש. ואפשר דמה שכתב הבית שמואל, דיש לדחות, כוונתו למה שכתבנו. ושור"ר בשד"ח (פאת השדה מע' אישות אות יג) בשם הגאון אב"ד ספינקא, שכתב כן בכוונת הבית שמואל הנ"ל. ע"ש.

ולכאורה יש לומר עוד בכוונת הבית שמואל, במה שכתב דיש לדחות, דשאני התם שאם לא יעשה בדיקה זו, לא יוכל לישא אשה לעולם, ויתכן שיעבור כמה פעמים באיסור השחתת זרע, ומשו"ה התירו לו לעשות בדיקה זו כדי שיוכל לישא אשה. משא"כ כשנמצא דם על העד של האשה, הרי יכול לישא אשה אחרת על אשתו, או שיגרש את אשתו וישא אשה אחרת, ומשו"ה אין להתיר לו להוציא זרע כדי לבדוק מה מקורו של הדם. וכ"כ במחצית השקל (שם) ובס' ראש פינה (שם). וכן מצאתי בשד"ח (שם) בשם הגאון הנ"ל. ע"ש. וכע"ז כתב הגאון ערוך לגר ביבמות שם. ע"ש. וע"ע בהגהות יד אפרים (שם) ובתשו' דברי מלכיאל (ח"ה סי' קנז סד"ה והנה).

אולם, לפע"ד א"ז מוכרח, דהא י"ל דהתם נמי הרי יכול לישא גיורת, ואמאי התירו לו לעשות בדיקה זו. וע"כ דכיון שיש טורח בדבר, דגיורת לא שכיחא, וכמש"כ הערוך לגר שם, משו"ה התירו לו לעשות בדיקה ולהוציא את עצמו מבית הספק [וע' בתשו' אגרות משה אהע"ז ח"א סי' ע]. וא"כ ה"נ י"ל דלא אטרחוהו לישא אשה אחרת על אשתו, או לגרש את אשתו הראשונה ולשאת אחרת תחתיה. ושוב ראיתי כע"ז בס' עזר מקודש (שם). ע"ש. ואכתי י"ל

(ה). ולכאורה יש להוכיח מדברי הגמ' ביבמות הנ"ל, דספק עשה דוחה ספק לא תעשה, ומשו"ה התירו לו להוציא זרע לבדוק אם הוא כרות שפכה, דכיון שיש ספק אם יכול לבא בקהל ה' ולקיים מצות פו"ר, משו"ה התירו לו להוציא זרע, אע"פ שהוא נכנס בספק איסור הוצאת ז"ל, דספק עשה דמצות פריה ורביה דחי לספק ל"ת דהשחתת זרע. ועמש"כ בזה האחרונים. ובמק"א כתבתי בזה. ואם כנים אנו בזה, יש להוכיח מדברי הגמ' שם, דעשה דוחה לא תעשה אפילו אם הוא יכול לקיים שניהם, כל שאינו מצוי לו לקיים שניהם, וכמש"כ מרן בב"י (או"ח סי' יא) בשם רבינו ירוחם. ע"ש [ועמש"כ בזה לעיל]. דהא ה"נ יכול לקיים שניהם ע"י גיורת, אלא שאינה מצויה לו, וכמש"כ הערוך לגר שם. אולם יש לדחות, דהא ע"כ לאו מטעם עדל"ת אתינן עליה, דלא הוי בעידנא. ויש לפלפל בזה. ואכמ"ל.

דלעולם אטרחהו כדי שלא יוציא זרע, ושאני התם דגירות לא שכיחא, ומשא"כ אם מצא דם על העד של האשה, הרי יכול לישא אשה אחרת, שהרי לא חסרות נשים בשוק, וא"כ י"ל שאין להתיר לו להוציא זרע לבדוק מה מקור הדם. וכן מבואר בערוך לנר שם. ע"ש.



י.

הסכמת הפוסקים שאינו חייב לעשות טיפולים אלו כדי לקיים מצות פריה ורביה

ואכתי יש לאלוה מלין להעיר בזה מהא דאיתא בע"ז דף יג דאין יוצאים מארץ ישראל לחוץ לארץ אלא ללמוד תורה ולישא אשה. והיינו משום שפריה ורביה היא מצוה גדולה, ולכן התירו לצאת לחוץ לארץ כדי לישא אשה, וכמש"כ מרן בתשו' בית יוסף (סי' יד). ע"ש. הרי שצריך לטרוח כדי לקיים מצות פריה ורביה, ולכן התירו אפילו לצאת לחוץ לארץ לשם כך. אמנם, לא מצינו שיש חיוב לצאת לחוץ לארץ בשביל לישא אשה, מ"מ היינו משום דמי אמר לו שימצא את זיווגו דוקא בחו"ל. אבל אם לא מצא אשה בארץ ישראל, ורוצה לנסוע לחו"ל כדי למצוא שם אשה, או שצריך לנסוע לשם כדי להפגש עם אשה מסוימת ולהנשא לה, בזה התירו לו לצאת לחו"ל, כדי שיוכל לקיים מצות פריה ורביה.

אולם, נראה שאין מזה ראייה לנ"ד, דשאני התם דכל זמן שהוא לא נשא אשה, מחויב הוא לטרוח כדי לשאת אשה, כיון שכך דרכו של עולם, שהאיש מחזר אחר אבידתו, וכדאיתא בקידושין דף ב ע"ב. אבל אדם שרצה לקיים מצות פריה ורביה כדרך כל הארץ, ולא עלתה בידו, מנא לן למימר דכיון שהרופאים המציאו איזה דרך כדי שהוא יכול יהיה להביא ילדים, חייב הוא לטרוח לעשות זאת, שמא התורה לא חייבה את האדם רק לעשות השתדלות כדרך כל הארץ, ותו לא מדי. ובפרט שדעת כמה גדולים לאסור דבר זה. והובאו בתשו' יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' א, וח"א אהע"ז סי' כא). ע"ש. וא"כ אי אפשר לחייבו לעשות טיפולים אלו, כיון שיש בזה עיקולי ופשוטי. וכ"כ בתשו' דברי מלכיאל (ח"ד ס"ס קז), דנצטוינו לקיים מצות פריה ורביה כדרך בני אדם, ולא ע"י התחכמות כאלה. ע"ש. וכן מצאתי בתשו' מנחת שלמה (ח"ג סי' צח אות ח). ע"ש. וע"ע בתשו' יוסף דעת (ח"א אהע"ז סי' ב) ובתשו' דברי יואל (אהע"ז סי' קז אות ו).

וכן הלום ראיתי בס' תשובות והנהגות (ח"ו סי' רמא ד"ה ולענ"ד) שרצה לומר דמי שאינו יכול להוליד בצורה טבעית, חייב להשתדל להוליד ע"י מבחנה, ובלבד שיהא שמירה מעולה וכו', דכמו שאדם חייב לעשות שאר השתדלות כדי לקיים מצות פו"ר, ה"נ חייב לעשות השתדלות להוליד ע"י מבחנה. אבל כיון שדעת כמה גדולים לאסור טיפולים אלו, לכן מי שאינו יכול להוליד אלא ע"י סיוע המבחנה, ואינו עושה כן מפני שחושש לדעת הגדולים שאסרו את הדבר, אין לנו לחייבו לעשות כן. והביא שכן שמע בשם הגרש"ז אויערבאך והגר"ש אלישיב, דמי שאינו יכול להוליד אלא ע"י סיוע המבחנה, רשאי לעשות כן, אבל אינו מחויב בכך. ע"כ. וכ"כ בס' נשמת אברהם (ח"ה עמ' קיג) בשם הגרש"ז, שזוג חשוך ילדים אינו חייב לעבור טיפול כדי להביא ילדים. ע"ש.

אמנם, לפע"ד נראה, שאפילו אם הוא אינו חושש לדעת האוסרים, מ"מ הוא אינו חייב לעשות טיפולים, וכמו שנתבאר. וכן הסכים מו"ר הגר"ש בן שמעון שליט"א (ליל ש"ק חיי שרה התשע"ח), שאי אפשר לחייבו לעשות טיפולים, כיון שהחיוב הוא רק בדרך על הארץ. ע"כ. וכן מצאתי להגאון הראש"ל רבי אליהו בקשי דורון שליט"א בתשו' בנין אב (ח"ב סי' ס אות ב) שכתב שחיוב פריה ורביה הוא כדרך כל הארץ, ואין כל חיוב שלא בדרך ביאה רגילה, ואע"פ שהוא מקיים את המצוה גם שלא בדרך ביאה, מ"מ אינו מצווה על כך. ע"ש. וע' בס' פסקי רפואה (אוחנה פ"ד ס"ב) שכתב שיש חובה לעשות טיפולים למי שאינו יכול לקיים מצות פריה ורביה בדרך כל הארץ. וכ"כ בס' רץ כצבי (רייומן אבן העזר עמ' לה). ע"ש. ולפע"ד העיקר כמו שכתבנו.

אמנם, יש לומר, דהיינו דוקא אם הבעיה היא אצלו, אבל אם הבעיה אצל אשתו, שהיא אינה יכולה להתעבר, כגון שהחצוצרות שלה סתומות, חייב הוא לקיים מצות פריה ורביה ע"י מבחנה. וכ"כ בקובץ היכל הוראה (כרך א' עמ' שיט). ע"ש. אולם, מדברי הגרש"ז והגר"ש הנ"ל, נראה שגם בזה א"א לחייבו, דס"ס לא הוי כדרך כל הארץ.

ולכן נראה דכל זמן שלא עברו עשר שנים, הוא אינו מחויב לעשות טיפולים. אבל אם כבר עברו עשר שנים ולא נולדו לו ילדים בדרך כל הארץ, או אפילו אם בתוך העשר שנים נתברר ע"י הרופאים שיש בעיה לאשתו, והיא אינה יכולה להוליד בדרך כל הארץ, נראה שהוא חייב לעשות טיפולים כדי לקיים מצות פריה ורביה, דאל"כ הוא יצטרך לגרש את אשתו כדי לקיים מצות פריה ורביה באשה אחרת.

יא.

המורם מכל האמור שאדם שהוליד ילדים ע"י הזרעה מלאכותית או תינוק מבחנה, מקיים בזה את מצות פריה ורביה. ואם הוא כבר קיים מצות פריה ורביה, אין הוא רשאי להמשיך בטיפולים אלו. ומ"מ אין חיוב לעשות טיפולים אלו כלל, ואפילו אם כמה שנים לא זכה לפרי בטן. אמנם אם שהה עשר שנים עם אשתו, ולא נולדו לו ילדים, או אפילו אם בתוך עשר שנים נתברר ע"י הרופאים שהבעיה היא מצד אשתו, כגון שהחצוצרות שלה סתומות, יש לחייבו להוליד בהפריה חוץ גופית ע"י מבחנה, שהרי אם לא יעשה כן, יצטרך לגרש את אשתו. הנלענ"ד כתבתי והיעב"א.

אוצר זרעים

בהמה משותפת בבעלות כהן וישראל – אם הכהן יכול להאכילה
בתרומה ♦ בדיון ספק במתנות עניים לחומרא [ספק לקט לקט]

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בהמה משותפת בבעלות כהן וישראל – אם הכהן יכול להאכילה בתרומה

נאמר בתורה בפ' אמור (כב, יא-ג): "והכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו. (יב) ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל. (יג) ובת כהן כי תהיה אלמנה גרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל וכל זר לא יאכל בו". וברש"י פסוק יא: "והכהן כי יקנה נפש עבד כנעני שקנוי לגופו. ויליד ביתו אלו בני השפחות, ואשת כהן אוכלת בתרומה מן המקרא הזה שאף היא קנין כספו, ועוד למד ממקרא אחר כל טהור בביתך וגו' בספרי (פרשת קרח)".

הנה, בבהמה השייכת לכהן וישראל בשותפות, יש לדון האם הכהן יכול להאכילה בתרומה, שהרי יש גם בעלות ישראל על הבהמה. ומצאתי שדנו בזה בכמה מגדולי האחרונים.

בישועות מלכו, בהגהותיו על הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"ז הי"ח ד"ה והנה), הסתפק בזה לומר דכיון דמתהני הכהן בהדי ישראלי שרי, אך ציין דבירושלמי (תרומות פ"א ה"ה) משמע דאסור להאכילה בתרומה. אמנם, במשנה ראשונה (תרומות פ"א מ"ט) ובשול"ת פנים מאירות (ח"א סי"א) כתבו דהכהן יכול להאכילה בתרומה (לכה"פ בימים ששייכת לכהן, דיש ברירה, והמש"ר כתב דאוכלת תרומה בכל עת, דאנן סהדי דניחא ליה לכהן), וכן כתב באמרי בינה (שבת סימן ג). וראה עוד מש"כ בזה בשול"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סימן רפט).

ויש לדון בעבד כנעני של כהן וישראל אם יאכל בתרומה בימי עבדותו אצל הכהן. ובפני יהושע בגיטין (מב, ב) כתב גבי ח"ע וחב"ח דאוכל בתרומה, ותמהו במהרש"ל ומהר"ם (ע"ד תוס' שם ד"ה מעוכב) דאיך יאכל החצי ב"ח. וכתב הפנ"י בשיטת תוס' שם דגם עבד של כהן וישראל אוכל בתרומה מחמת הכהן. אכן, בתורא"ש בגיטין שם הקשה דהאיך יאכל צד חירות בתרומה. וראה עוד בזה בישרש יעקב ביבמות סז ע"א.



חילוקים בין אכילת תרומה בעבד כהן ובבהמת כהן

ונראה לדון דאכן חלוקה בזה אכילת עבד כהן בתרומה מאכילת בהמת כהן בתרומה. וזאת, מפני שעבד כנעני השייך בשותפות לכהן וישראל אינו אוכל בתרומה, מחמת דין זרות שחל עליו ע"י בעלות הישראל, משא"כ בבהמה, דלא שייך בה איסור זרות, והנידון הוא רק משום הפסד התרומה, ולכן אם יש על הבהמה גם בעלות משותפת של הכהן היא נחשבת קנין כספו של הכהן כדי להאכילה בתרומה, וכדיבואר.

וביאור החילוק נראה עפ"י ד' התוס' ביבמות בריש פרק שביעי (דף סו. ד"ה אלמנה), שכתבו דהא דבעדי מלוג אין אוכלין הוא גם למ"ד דקניין פירות כקניין הגוף, ומשום דלענין דין קנין כספו אזלי' בתר קנין הגוף. ובתוס' ישנים הוסיפו דגבי תרומה כיון דהויא "מן התורה בעינן קנין הגוף דכתיב כי 'קנה נפש". ותמה בס' ישרש יעקב (שם) מההיא דע"ז טו גבי כהן ששכר בהמה מישראל, דמבואר בקושית הגמ' דאם שכירות קניה מאכילה בתרומה, והגמ' שם מקשה כן על מתני' דאמאי בשכר כהן מישראל בהמה אינו מאכיל הא שכירות קניא עי"ש. וקשה, דהרי קנין שכירות לא עדיף מק"פ, ולתוס' ק"פ אינו מאכיל בתרומה? ובקראן אורה בסוגיא הקשה מאידך גיסא, דהתוס' יכלו להוכיח זאת מהגמ' יבמות סו ע"ב, שם נאמר כי ישראל ששכר בהמה מכהן דהיא אוכלת בתרומה, וע"כ דאזלי' בתר קנין הגוף עי"ש.

ובאבני מילואים (בש"ת ס' יז) ביאר בדברי התוס', דכוונתם היא דלענין דין קנין כספו בעינן לדין אדון על קנין האיסור של העבד, ולא סגי בקנייני הממון. ומש"ה אף דק"פ כקה"ג, ובעל הק"פ נחשב כבעלים, אמנם הכא דבעי' לקנין האיסור, הרי האשה עדיפא, שהיא הבעלים על קנין האיסור של העבד כנעני, אבל בהמת כהן אוכלת בתרומה משום קנין ממוני של הכהן, שהרי בבהמה אין קנין איסור, להכי אזלי' בתר קנין פירות עכתו"ד, עי"ש בארוכה.

ונראה בביאור דברי האב"מ דאין כוונתו רק לומר דבהמת כהן שאני משום דאין לו בה במציאות רק קנין ממון ולא קנין איסור, אלא נראה דכוונת האב"מ היא דבאכילת עבד של הכהן בתרומה איכא ב' חידושים - חדא דהוא יכול לאכול ואכילתו לא חשיבא כאיבוד התרומה, ובזה דינו כבהמת כהן, דנתרבה מקנין כספו דל"ה אסור בכלוי התרומה. אכן, לענין אכילת העבד בעי' לרבויו דיכול לאכול וליכא בו איסור זרות, דהרי העבד חייב במצות כאשה, ואיך הותר בתרומה ופוקע ממנו איסור זרות? ולכן צריך אדון שיש לו בעבד את קנין האיסור להאכיל את העבד, והיינו דעבד עדיף מבהמה, כיון דבעי' לתת לו מעלה שלא יהא בו איסור זרות באכילה, ורק מדין קנין האיסור של האדון בעבדו ושם עבד כהן שבו נתרבה דהותר לו לאכול בתרומה מדין עבד כהן וליכא בו איסור זרות [ועי' תוס' גיטין יב, ב (ד"ה השבתני)], דיש מצוה באכילת העבד בתרומה, וע"ע בפה"מ להרמב"ם שם, ובמשנה ראשונה תרומות רפ"ה כ' דהעבד האוכל בתרומה מברך, הרי דהוא מקיים בזה מצוה]. אבל בבהמה, דל"ש בה איסור זרות, הא דבעי' לרבויו דקנין כספו דאוכלת בתרומה, היינו לומר דליכא איסור לתת לבהמה מצד איבוד התרומה, ובזה סגי בקנין הממון שיש לו בבהמה.

ונראה דזהו עומק דברי התו"י הנ"ל, שכ' דשאני הכא דאסור מהתורה, היינו דבשביל להתיר איסור זרות מהתורה בעי' שיהא הכהן בעלים על קנין הגוף וקנין האיסור של העבד. וראה עוד מה שביארתי בזה בספרי משא יד ח"ב בפ' אמור, ובהערותי על תוספות הרא"ש למסכת יבמות בהוצאת מוה"ק בריש פרק שביעי סו, א.

והנה, הרע"א בגה"ש ביבמות סו, א ציין על דינא דעבדים שקנו עבדים, לההיא דכ' התוס' בנזיר סא ע"ב ד"ה אי הכי דעבד אינו יכול לקנות עבד לגופו אלא למעש"י, ובגה"ש בנזיר שם ציין ליבמות שם. וכוונת הרע"א להקשות דא"כ איך העבדים מאכילים עבדיהם, הא ל"ה קנין כספו דבעי' לקנין הגוף. וכן הקשה ברע"א בקושיות עצומות בנזיר שם, דמסוגין מוכח דעבד

קונה עבד, וכוונתו דע"כ דאית ליה קנין הגוף מדהוא מאכיל בתרומה. ונ"ל דממנ"פ, אם ליכא התם קנין איסור, דנתרבה דין עבדות מיוחד של הם קונים זמ"ז למעש"י, תו העבדים של כהן שקנו עבדים יאכלו מצד קנין הממון, כמו שמאכילים בהמת כהן, והוי כעבדים שקנו בהמה, דיאכלו בתרומה מחמת קנין הממון. והוי בכלל הרבוי דקנינו שקנה קנין, דמסתבר דדין קניינו שקנה קנין הוא גם בבהמה. וא"כ דין העבד שקנה עבד הוא כדין בהמה, דאוכלת בתרומה מצד בעלות ממונית של הכהן עליה. אבל בעבד שקנה עבד, דכל קניינו הוא למעש"י ואין לעבד השני דין עבד לחיוב מצוות כאשה, ולית ליה איסור זרות, שוב הוי כבהמת עבד וסגי בקנין הממון. ואכן מצאתי ביד שאול (לבעל השואל ומשיב) בהל' עבדים (יו"ד סי' רסז), שהרגיש בסברא זו דהעבד שקנה עבד, העבד השני יהי' כבהמה, דהעבד השני אינו טובל לשם עבדות ואינו חייב במצות, אלא דסגי בקנין הממון להאכילו בתרומה, ונשנו דבריו גם בתשובה בשואל ומשיב קמא (ח"ב סימן קל) עי"ש.

ונמצא דאף דבחד ברייתא קתני אשה המאכילה עבדיה ועבד המאכיל עבדים, תרי ענינים הם, דאשה מאכילה עבדיה דינה כדין כהנת, וכדיבואר להלן דאשת כהן הוי ככהנת, ובעבד המאכיל עבדיו הוי כדין עבד כהן דמאכיל בהמתו.

וברע"א ובערוך לגר העירו דנחלקו הרמב"ם והחננוך, דהחננוך במצוה רפ כתב דרק עבדים מאכילים עבדים, ולא עבדים דעבדים השניים, ודלא כהרשב"א בגירסתו בסוגיא, ואילו להר"מ שכתב דעבדי האשה מאכילים עבדיהם, ה"ה עבדים השניים מאכילים עבדיהם, וכמש"כ הרע"א בגליון הר"מ שם, ומבואר דנחלקו בזה הרמב"ם והחננוך. אמנם, נראה דאין בזה מחלוקת כלל, ודוקא גבי אשה כתב הר"מ כן, והיינו משום דחלוק דין קנין כספו להאכיל עבדו מדין קנין כספו באשתו, דבעבד הפירוש הוא דמחמת דהוי העבד כספו של האדון והוא בעלים עליו על הממונות או על קנין האיסור, כדברי האב"מ הנ"ל, להכי מאכיל עבדיו. אבל באשתו הפשט הוא דמחמת קנין כספו דינה ככהנת, ובפרט בנושאה, דהוי ביתו, וא"כ אכילתה היא מדין עצמי דאשת כהן ככהנת. וכך נראה ברמב"ן וברשב"א ביבמות סו, א, וכ"כ בישועות מלכו תרומות שם הנ"ל, ובזכר יצחק סימן לא הובא להלן.



בדין עבד של שני כהנים

במנ"ח במצוה רפ (סק"ה) הקשה בהא דכתב הרמב"ם פ"ז מתרומות הי"ז וז"ל: "עבד של שותפין שהיה אחד מהם כהן אינו מאכיל הרי זה העבד אסור לאכול", ומשמע דרק היכא דשותף אחד אינו יכול להאכיל, אינו אוכל, אבל בעבד של שני כהנים - אוכל. והרדב"ז שם כתב על הרמב"ם דבעבד של כהן וישראל אינו אוכל, ומשמע דבעבד של ב' כהנים כשרים ה"נ דהוא אוכל בתרומה. והקשה המנ"ח דאמאי לגבי דין יציאה בשן ועין ולגבי דין יום או יומים אמרי' בב"ק כ"ב' החובל דבעי' כספו המיוחד לו, ול"מ בשותפין, וא"כ ה"נ בקנין כספו נימא כן, דבעי' כספו המיוחד לו. ובאור שמח בהל' נחלות (פ"א הי"ג ד"ה לכן נראה) הביא מהתו"כ (פ' אמור פרשתא ה), דעבד של שני כהנים אינו אוכל בתרומה דל"ה כספו המיוחד, וכך נראה בפ"י רבינו הלל ור"ש משאנן בפירושם על התו"כ שם. אכן, ברמב"ם הנז' מפורש דהעבד אוכל, והר"מ

יפרש בתו"כ דהמיעוט הוא דווקא היכא דהוי עבד של כהן וישראל או של כהן מאכיל ושל כהן שאינו מאכיל, אבל בעבד של ב' כהנים שמאכילים ה"נ דהעבד אוכל, ולא נתמעט מדין כספו המיוחד. ואפשר לומר בטעם הר"מ דשאני דין שן ועין ויום או יומים, דהוי סיבה מחמת הבעלים, ובזה בעי' דוקא בעלים המיוחד, משא"כ דין קנין כספו דתרומה, כיון דממנ"פ העבד שייך לב' כהנים שפיר אוכל, ועד"ז כ' בס' אמרי משה בסימן יג.

ונראה בישוב קושיית המנ"ח דרך אם באנו לדון בבעלות של קנין הממון דהעבד, בזה אמרינן דבאית ליה ב' אדונים חשיבי כשותפין ול"ה כספו המיוחד לו, אבל דין קנין כספו בתרומה נתבאר לעיל מדברי האבני מילואים בתשובה דהוא תליא בקנין האיסור. ומסתבר דלזה חשיב כל אחד בעלים גמור, דלכ"א איכא קנין איסור גמור בעבדו, דהרי העבד צריך גט שחרור מכל אחד, ומכיון דדין קנין כספו דעבד האוכל בתרומה תלוי באדנות על קנין האיסור בעבד, הרי אין הדבר תלוי בהתייחסות של העבד לאדון, אלא דשם עבד כנעני שבו - דזה תליא בקנין האיסור - מאכילו בתרומה, ולהכי גם במפקיר עבדו דמעוכב גט שחרור הוא אוכל בתרומה. ומש"ה בעבד של שותפין חשיב קנין כספו, דכל אחד לאכול בתרומה.

ונראה דתהיה בזה נ"מ בשני עבדים של כהן שקנו עבד, דהעבד הוי בשותפות לשניהם ואוכל מצד קנין הממון, ובזה נראה דה"נ לא יאכל בתרומה, דל"ה קנין כספו המיוחד לו. ודוקא בעבד של ב' כהנים, דכ"א הוי בעלים גמור על קנין האיסור, בזה מיקרי קנין כספו המיוחד, וכמש"נ. ובזה יש לבאר את חידוש התורת גיטין [לבעל הנתיבות] בגיטין מב: בדברי תוס' שם ד"ה מעוכב, שכ' וז"ל: "בסוד משא"כ בעבד שהיה כולו של כהן והיה נקרא קנין כסף של כהן וגם אף ששיחרר כבר החצי עדיין מעוכב מחמתו מלישא ב"ח והוא לבד יכול להתירו לא נתבטל קנין כספו של כהן זה" עכ"ל. ונראה דכוונתו היא דחשיב קנין איסור כולו של הכהן, דכבר חל מחמתו קנין איסור של עבדות, וחשיב דנשאר הקנין איסור, ומש"ה שרי לאיסור זרות גם בכה"ג דהוי חציו בן חורין.

ולפ"ז נראה דמדוייק היטב בר"מ הנז', שכתב האי דינא בעבד של ב' שותפין שהיה אחד מהן כהן שאינו מאכיל אינו אוכל, וכוונת הר"מ להשמיענו דאין העבד אוכל בגלל איסור זרות דכיון דאיכא בעלים אחד ישראל לא הותר האיסור זרות וכנ"ל. וכך נראה ברדב"ז ומהרי"ק שם, שכתבו דהר"מ מיירי בעבד של ב' כהנים, ואחד מהן הוי כהן שאינו מאכיל, כחלל, וכיוצא, ובזה כתב הר"מ דאין העבד אוכל בגלל איסור זרות, כיון דהוי גם עבד של כהן שאינו מאכיל. וזהו מטעם הנ"ל, דכה"ג יש בו איסור זרות, וכבר נתבאר לעיל דבהמה של כהן וישראל אוכלת בתרומה, אבל בעבד של כהן מאכיל וכהן שאינו מאכיל דייק הר"מ בלשונו וכתב אסור לו לעבד לאכול. והדגיש הר"מ דאסור לעבד לאכול, היינו דמצד האדון הראוי להאכיל ה"נ מאכיל העבד כיון דהוי קנין כספו גמור בקנין האיסור, ורק דאיכא איסור על העבד לאכול היינו מדין זרות כיון דמעורב בו בעלות של כהן שאינו מאכיל.



אכילת אשת כהן בתרומה

בספר זכר יצחק [לרבה של פוניבז', הגאון רבי יצחק רבינוביץ זצ"ל, הוצאת מכון ירושלים] (סי' לא) כתב דאשת כהן נשואה דאוכלת בתרומה היינו דהיא נעשית ככהנת, ובפרט לדרשת הספרי שהובא ברש"י בפ' אמור הנ"ל דאוכלת מדין כל טהור בביתך, והיינו דהיא אוכלת לא רק מחמת קנין כספו של בעלה הכהן, אלא מחמת זה שהיא אשתו כגופו ונעשית ככהנת. וכ"כ בס' קובץ הערות ביבמות שם, והוכיח הקוב"ע כן מהא דחללה אינה אוכלת בתרומה, ואילו שפחה אוכלת, אף דהוי זונה, וע"כ החילוק הוא דשפחה אוכלת מדין קנין כספו, וכבהמת כהן, משא"כ אשתו, דאוכלת מדין אשת כהן, להכי בפסולה נתמעטה דאינה אוכלת. ונראה דאין הכוונה לומר דבאשת כהן אוכלת משני דינים, האחד דהיא לא גריעא משפחה, ועוד מדין דנעשית ככהנת, דא"כ גם בזונה תאכל בתרומה מדין שפחה. וע"כ באשת כהן הוי רק דין נפרד, דהיא אוכלת מדין דהיא נעשית ע"י הנשואין לכהנת, ומש"ה בזונה וחללה אינה אוכלת כלל. וכך מוכרח בגמ' יבמות דף נו, א, דאמר' דבת ישראל שניסת לכהן ומית תיכול שכבר אכלה, ומשני כיון דמית ליה פקע ליה קדושתיה מינה וכו', הרי להדי' דהיא אוכלת מדין קדושת כהונה שחלה עליה, וכשמת בעלת פקעה קדושת אשת כהן מינה [אמנם, בתורא"ש קדושין ה. כתב על דין קנין כספו, דאשת כהן אוכלת דכיון דמושל עליה ומשועבדת לו מיקרי קנין כספו אפי' קנאה בשטר ובביאה. ולכא' ה' משמע מדבריו דגדר הקנין כספו הוי ענין של בעלות וקנין, אך בתורא"ש להלן שם י: כתב דבמקדש בביאה אוכלת משום דאיתקש הויות וכו', וכמש"כ רש"י בכתובות נח. והיינו והיינו דכוונת רש"י בכתובות והרא"ש לפרש את רבוי הכתוב מקרא דקנין כספו המרבה אשת כהן ועבד ובהמת כהן. ובשלמא עבד ובהמה הוו ממונו של כהן, משא"כ אשה אינה ממון הבעל, ולכן כתב דהיא קנין כספו משום שהבעל קנאה בכסף קדושיה, ובמקדש בשטר וביאה איתקש להדי' וכו', אבל לא משום בעלות עליה, וכדפי' האב"מ בתשובה שם].

אך מ"מ נראה דאף אשת כהן דאוכלת ככהנת מ"מ אינה נחשבת כבת כהן דהיא מזרע אהרן, אלא היא אוכלת מחמת דהיא ברשות בעלה הכהן, וזהו דילפי' ליה מקנין כספו. וגם להנך ראשונים (ריטב"א ותוס' שאנץ כתובות נח ובס' הישר [חלק החידושים] סימן ז) שכתבו דקנין כספו אסמכתא, ועיקר קרא דאשה אוכלת הוא מדין כל טהור בביתך, כדרשת הספרי בפ' קרח, הא מיהא דין כהנת שבה הוא ע"י קנין כספו, שקידשה הבעל בכסף. וכמש"כ להדי' בתוס' שאנץ בכתובות שם, שמיישב דגם אם האשה ככהנת ואוכלת מקרא דכל טהור בביתך, הוי כספו. והיינו דדין כהנת שבה חל ע"י קנין כספו עי"ש. ונראה להוכיח כן גם מדברי הרשב"א בנדרים כט, במש"כ דבמקדש אשה לזמן הוי קניין פירות, ואם היא אשת כהן אינה אוכלת, דל"ה קנין כספו לתרומה דהוי כקנין פירות, עי"ש. ונראה דאפי' נימא דאשה נעשית כהנת, וא"כ שייך זה גם בקדשה לזמן, אך כיון דדין כהנת חל ע"י זה דהיא הויא קנין כספו, הכא דהוי לזמן ל"ה קנין כספו, ולהכי אינה אוכלת בתרומה.

והנה, ברמב"ם תרומות פ"ז ה"כ כתב גבי שניה לעריות דהיא אוכלת ואינה מאכלת את עבדיה. ולכאורה אם היא כהנת אמאי אינה מאכילה? והרדב"ז שם כתב שהטעם הוא כיון דאין לה מזונות וכו'. וצ"ב, דמה שייך דין קנין כספו למזונות, והרי ארוסה הוי קנין כספו לתרומה

מה"ת, אף דאין לה מזונות מהבעל. וע"כ צ"ל דכיון דאשת כהן יסוד אכילתה הוא מדין קנין, ואף דהיא אוכלת כיון דהיא נעשית כהנת, מ"מ לענין להאכיל עבדיה הוא מדין קנין. וכמש"כ בתוס' שאנץ הנ"ל, דלגבי להאכיל את עבדי האשה בעינן לדין קניינו שקנה קנין, כיון דהיא מאכילה מדין קנין כספו, ואף דהיא אוכלת מחמת זה דהיא כהנת מדין כל טהור בביתך, זה הוי רבוי לגבי זה דהיא עצמה הויה כהנת, אבל כדי להאכיל את עבדיה בעינן לדין קנין, וא"כ להכי בשניה אינה מאכילה עבדיה. וזאת, מהטעם שכתב בזכר יצחק שם, דכיון דהוא צריך להוציאה חסר בקנין כספו. ולפ"ז מוכרח בר"מ דגם באשה האכילה היא מדין קנין, וכפי שנקט הרע"א הנ"ל בהא דהוא חולק על החינוך. ובזה יבואר הכס"מ שם בהכ"ג, שכתב גבי בת כהן שניה שנתארסה לכהן דהיא מאכלת עבדיה, והיינו דהתם הוי דין עצמי דכהנת, דבת כהנת אוכלת מדין עצמי, ולכך היא מאכילה את עבדיה.

ויש להעיר הערה גדולה, דאמאי במתני' ובגמ' וברמב"ם נזכר רק דאשת כהן נשואה מאכילה עבדיה, והרי גם ארוסה אוכלת מה"ת מדין קנין כספו, ורק מגזירה דכיון דהיא בבית אביה הישראל חששו חז"ל דשמא תשקה לאחיה ואחיותיה תרומה, ולכן תיקנו דאינה אוכלת עד הנשואין שתהא בבית בעלה, כדאי' בכתובות מח. ולכאורה, הך גזירה ל"ש לענין להאכיל עבדיה, ועוד דכיון דהיא אינה אוכלת רק מגזירה תו חשיב דרך פומייהו כאיב לה, וא"כ היה ראוי להיות שהדין בזה הוא דהיא צריכה להאכיל עבדיה. ומצאתי בנהור שרגא ביבמות סו. שכתב דאכן גם ארוסה תאכיל עבדיה. אכן, נראה דלפי"מ שבארנו בהערותי על הרשב"א כתובות הוצאת מוה"ק בדף מח, בעיקר הך גזירה דשמא תשקה וכו' דאין הכוונה דהיא אינה אוכלת רק מחשש גזירה בעלמא, אלא דהך גזירה באה להפקיע דין ארוסה בתרומה דבעינן דין ביתו לאכילת תרומה. והיינו דבגזירת חז"ל זו נתחדש דבעי' קנין כספו גמור לאשווי עלה דין ביתו דכהן ודין אשת כהן שחל עליה בנשואין דוקא, ומש"ה רק נשואה אוכלת. וכך משמע בלשון התוס' רי"ד כתובות מח, ב, שכתב דמדרבנן ארוסה אינה אוכלת בתרומה דל"ה קנין כספו גמור, וכ"ה בש"מ בשם רש"י במה"ק. וכ"נ ברש"י במתני' שם, שכתב דלעולם הוי ברשות אב לתרומה ולכל מילי וכו', ועי' רע"א, ומשמע דהיא אינה אוכלת משום דהוי עדיין ברשות האב, וכן נוטה לשון הר"מ בפהמ"ש שם.

ונמצא לפ"ז דהא דארוסה אינה אוכלת בתרומה הוי הפקעה מאכילת תרומה, וא"כ ה"נ אינה מאכילה את עבדיה. אמנם, נראה דאפי' אם נימא כדברי הנהור שרגא דארוסה מאכילה עבדיה, נראה דיהי' חלוק גדרו של ארוסה לכהן המאכילה עבדיה מנשואה לכהן המאכילה את עבדיה, דברש"י קדושין י: ד"ה זו מבואר דארוסה אוכלת מדין קנין כספו ונשואה אוכלת מדין כל טהור בביתך, וכמש"כ הפנ"י שם. ושפיר י"ל דארוסה אוכלת בתרומה מדין קנין כספו, והיינו מדין קנין דבעל, אבל אין עליה דין ושם דכהנת, ונמצא דאכילתה היא מדין קנין דכהן (מחמת קנין האירוסין). וא"כ הא דהיא מאכילה עבדיה הוא רק מדין קנין שקנה קנין (ובזה מיושב מה שהגמ' ביבמות סו. נקטה לשון קנין שקנה קנין לגבי הא דאשה מאכילה עבדיה, דנ"מ בארוסה דהיא קנין של הבעל). אכן, בנשואה דאוכלת מדין ביתו היינו דהיא נעשית לדין כהנת, וכדכ' הראשונים הנ"ל, בזה הא דמאכילה עבדיה הוא מדין כהן המאכיל עבדיו, ומש"ה גם עבדיה יאכילו עבדים וכמש"נ.

ומצאתי מרומז כן בישועות מלכו בהל' תרומות פ"ז שם שכתב בתו"ד דארוסה אוכלת מדין קנין ונשואה מדין ביתו ע"ש.

אשת כהן שבעלה מת והניח בן

הרש"ש ביבמות סו. דן גבי אשת כהן שמת בעלה והניח בן דהאלמנה אוכלת בתרומה משום הבן, והרי כעת היא אינה קנין של בעלה, ומנלן שהיא מאכילה את עבדיה. ובאמרי משה שם כתב דנעשית ככהנת וכו', ונראה להוסיף דבאשת כהן שמת והניח בן, אין הפי' רק דהבן מאכיל כמו דכהן מאכיל עבדו וכו', אלא הביאור הוא דבהניח בן הוי כמו שהאב קיים ונשאר דינה כאשת כהן, ונמצא דהבעל הוא שמאכילה והיא אוכלת מכוחו, הבא לידי בטוי ע"י חיות בנו, המאכילה מכח האב ולא מכוחו של הבן. ומפורש כן ביש"ש ביבמות סו"פ יש מותרות, שכ' דבריה כרעיה דאבוה והוי כמו שהאב קיים, ומבואר כמש"כ. וכן נוטה לשון הרשב"ם ב"ב קמא: שכתב דרואין כאילו בעלה הכהן חי, וכ"נ בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן קעט) ע"ש [ומוכרח כן מהא דהיכא דאיכא בן פסול דמאכיל, וע"כ דהיא אוכלת משום האב, וכדיבואר להלן]. ולפ"ו גם כשהיא מאכילה את עבדיה אין הכוונה דהיא מאכילה מכח הבן, אלא דהיא מאכילה מכח עצמה, וא"כ עבדיה יאכילו את עבדיהם, כמו בכל אשת כהן בחיי בעלה.

אמנם, נראה דמ"מ באלמנת כהן שהניח בן, אין כוחה בתרומה כמו אשת כהן בחיי בעלה, דהתם מבואר בר"ש (תרומות פ"ו מ"ב) דהוי ככהנת גם לקיום מצות נתינה, אבל במת בעלה ואוכלת משום בנה חש לדון דל"ה כדין כהנת לקיום מצוות נתינה. ועי' בחזו"א כאן, שכתב דאף למ"ד דחללה תאכיל עבדיה, מ"מ במת בעלה ואוכלת מחמת בנה אינה מאכילה עבדיה, ומסתבר דדברי החזו"א שייכי אף למש"כ, דהבן חשיב כאביו קיים ומאכיל אמו, דמ"מ ל"ד לאב קיים וכמש"נ.

וצריך להוסיף בזה, דאכן בהא דבן מאכיל איכא ב' דיני, חדא דהבן מאכיל מצד עצמו, ועוד דהוא מאכיל מצד האב דחשיב כמו שהאב קיים, וחזינן דגם בן פסול מאכיל, וזה ע"כ כי הוא מאכיל מצד האב. וכמ"כ חזינן איפכא, דגם היכא דהאב אינו מאכיל, כגוונא דהאב הולידו בדרך זנות, מ"מ כיון דהוי זרע מכהן הוא מאכיל את אמו, וע"כ דכה"ג ההאכלה היא מצד עצמו, וכ"נ במרכבת המשנה בשו"ת לב שלמה סימן כא [ועמדו בזה גם במשנת רבי אהרן (יבמות סימן כו) ובשעורי רבי שמואל ביבמות (פ' החולץ אות שנד)]. ואכן, בלשון הר"מ בהל' תרומות פ"ח הי"ד גבי אנס כו' דהבן מאכיל כתב דאוכלת משום בנה, ולא כתב את התוספת שכתב גבי בן מהנשואין, דהוא מאכילה כמו שהאכילה אביו, דזה שייך רק בבן מהנשואין דהאב מאכיל, ולא בבן הנולד מזנות. והם ב' הדינים הנ"ל, דכפרק ו הביא הר"מ קרא דזרע, והיינו בכנו מהנשואין דמאכיל מכח האב, ובפ"ח הי"ג, בבן מאונסין, הוא מקרא דילוד דהבן הוא המאכיל וכדפי'.

אכילת בת כהן בתרומה

בספרי משא יד ח"ב בפ' אמור נתבאר בארוכה בדין אכילת בת כהן, דאוכלת מתרי דיני - חדא דהויא כהנת כי היא מזרע אהרן הכהן, ועוד מחמת שהיא ברשות אביה, וכדמשמע בתוס' כתובות מו: ד"ה לענין, שכתבו דקחשיב בת ברשות אביה לתרומה ויוצאת בנתארסה לישראל, הרי דחשיב דנפקא מרשותיה לענין תרומה. וכ"נ להדי' בפ' המיוחס לר"ש משאנן בפרשת אמור דהאב מאכיל את הבת בתרומה, ובתורא"ש פ"ק דקדושין ד: כתב ג"כ כדברי התוס'. אמנם, הגרי"ז הקשה דהרי ל"ה מדין רשות, אב דהא היא כבר בגרה, אלא הוי מדין בת כהן ככהנת וכו'. ובחזו"א בקדושין לו. כתב דהא דבת כהן אוכלת הוא משום דהויא כטפילה לאב.

והבאתי שם דכן מפורש בדברי רבנו חיים מבעה"ת בפ' שמיני, גבי בנות אהרן קודם שנמשח, דאוכלת מחמת רשות האב, שכתב להקשות על בנות אהרן שנולדו קודם המשיחה וא"ל אתה ובניך ובנותיך, והיכי אכלו כו'. ותירץ דלא גרעי מעבד ואמה, דכיון שהם קנין כספו אוכלים, כדאמר' המורם מהם כיוצא בהם, בתו נמי כיון דיכול לקדשה אף למנוול או למוכה שחין אם ירצה קנין כספו קרינן ביה עכ"ל. ומבואר דבר חדש, דבת כהן יכולה לאכול בתרומה מחמת דהויא ברשות האב הכהן, דהויא לענין זה כקנין כספו כמו עבד ואמה, כיון דהוא יכול לקדשה אף למנוול אם ירצה קנין כספו קרינן ביה [ויש להוסיף דבת כהן אוכלת גם לאחר שבגרה, וכבר יצאה מרשות אב, וכמ"כ אוכלת בתרומה גם לאחר מיתת האב, והטעם בזה הוא דמ"מ היא נחשבת ברשות הכהונה, אף שאין עליה דין כהן. ונמצא לפ"ז דאשת כהן עדיפא מבת כהן, דבת כהן אוכלת מחמת רשות האב ול"ל דין כהונה, אבל באשת כהן הוי ככהנת מחמת בעלה. וכ"נ במנ"ח במצוה כב במש"כ לענין בת כהן ואשת כהן בחיוב פט"ח עי"ש ואכ"מ]. וראיתי עד"ז שכתב המשך חכמה בפ' קרח (יה, יא) לגבי פנחס, דקודם שנתכהן היה אוכל בתרומה מדין בני אהרן כמו שבנותיו אוכלת, עי"ש.

ויש לדון בבית כהן הנשואה לכהן, אם היא אוכלת תרומה מתרי דיני, חדא מדין בת כהן וחדא מדין אשת כהן, או דנימא דבנשואה לכהן יצאה מרשות אביה ואוכלת רק מדין אשת כהן, ובפרט דאם אכילתה היא רק מחמת רשות האב הרי בניסת היא יצאה מרשותו, וא"כ היא אוכלת רק מצד אשת כהן. ונ"מ בזה י"ל לפי מה דקי"ל דבת כהן הנשואה לישראל ומת בלי בנים, דחוזרת לבית אביה לתרומה ולא לחזה ושוק, וא"כ ה"נ י"ל דבבת כהן הנשואה לכהן ומת בלי בנים דחוזרת לבית אביה, אך כיון דהיא כבר יצאה מרשות אביה דינה יהיה דחוזרת לתרומה ולא לחז"ש. אמנם, בקר"א יבמות נו, ב כתב בתו"ד דבת כהן המקודשת לכהן ומת בעלה דאוכלת בחז"ש משום שהיא בת כהן. אולם, הקר"א הדגיש דבריו בבית כהן המקודשת לכהן, היינו דאז לא יצאה כלל מרשות האב, וכדיבואר להלן, אבל בבית כהן הנשואה לכהן ומת, כיון דהיא יצאה מרשות האב ה"נ יודה הקר"א דהיא אינה חוזרת לחז"ש, וכדפי'. ובס' דרך אמונה בביה"ל נקט בפשטות דגם בנשואה חוזרת לחז"ש, ובחזו"א הדגיש דבבת כהן המקודשת לכהן אוכלת גם מדין בת כהן, ומכל דבריו שם משמע דבנשואה לכהן יצאה מרשות אב.

ומעתה יל"ע דבארוסה לכהן אינה אוכלת מדין בעלה, אף דל"ש גבה חשש דשמא תשקה, מ"מ כבר הפקיעו חז"ל זכות אכילה מארוסה לכהן, דבארוסה ליכא דין דהארוס מאכיל ובעינן

לדין ביתו, וכמש"נ לעיל, דארוסה אינה אוכלת מדרבנן מגזירה דשמא תשקה, דמחמת גזירה זו הויא הפקעה ודין זרות עליה, ואינה אוכלת משום דבעי' דין נשואה לאכילת תרומה. ולפ"ז יש להעיר, דבבת כהן ארוסה לכהן לא תאכל ממנ"פ, דמדין בת כהן הרי היא יצאה מרשות האב, דהרי אירוסין מוציא מרשות האב לתרומה, דבנתארוסה לישראל אינה אוכלת, ומדין בעלה לכהן אינה אוכלת בארוסה. וא"כ בבת כהן המאורסת לכהן לא תאכל ממנ"פ, דמדין רשות האב הרי יצאה מרשותו, ומדין הבעל אינה נכנסת לרשותו עד הנשואין. וא"כ, צ"ע דבמתני' ביבמות נו:, לרש"י (ד"ה תאמר) בחד פירושא ולתוס' (ד"ה מן האירוסין), דמיירי גם בבת כהן המאורסת לכהן, יקשה דל"ל לטעמא דאינה אוכלת משום דהיא משתמרת לביאה פסולה, תיפוק ליה דבאירוסין היא יוצאה מרשות אב ותו אינה אוכלת מדין בת כהן, ומצד הבעל היא אינה אוכלת בארוסה. וע"כ דהיא אוכלת גם מצד הבעל, דכיון דהיא בת כהן ונתארוסה לכהן ל"ש לומר דמדרבנן אית לה דין זרות לתרומה, דהא היא בת כהן. ובהפלאה כתובות נו: (ד"ה ריב"ב) כ' כן להדי' וז"ל: "דבבת כהן למה לא תאכל מצד אביה אפי' אם ימצא סימפון וכ"ש דלא שייך שמא תשקה וכו'" עי"ש.

ועוד נראה לי דבבת כהן המאורסת לכהן דנכנסת לרשות מי שמאכיל בתרומה תו לא נפקא מרשות האב לאכילת תרומה, וה"נ דהיא אוכלת מצד האב, אבל אין אכילתה מצד רשות הארוס, אלא דנשאר עליה זכות אכילה מצד רשות האב.

וברמב"ן במתני' ביבמות נו: מפורש דבבת כהן לכהן אוכלת מדין האב ומדין הבעל, עי"ש שכתב דבמשתמרת לביאה פסולה אינה אוכלת בתרומת אביה ואינה אוכלת מצד בעלה, הרי דבלא"ה אוכלת מדין שניהם. ובדר"א תרומות (פ"ח ה"ז אות נא) הביא משהם וישפה דבת כהן המאורסת לכהן אוכלת ממנ"פ. וכ"נ באור גדול בכתובות שם דבבת כהן ארוסה לכהן אוכלת גם למשנה אחרונה, דל"ש הגזירה. ועי' בחזו"א ביבמות שם שכתב בסוגרים דאפשר דבת כהן לכהן יש לה לאכול תרומה דבי נשייה מכח אביה ואין קדושי כהן מפסידה זכות אביה ע"כ, והיינו דהיא אוכלת מדין אביה אבל לא מדין אשת כהן.

ומצאתי ברבינו ירוחם (נתיב כא חלק רביעי עמוד קעט) שכתב: "כהן שקדש בת כהן נחלקו בה הפוסקים אם אוכלת בתרומה זה פשוט ביבמות" עכ"ל. הרי שהביא מחלוקת ראשונים אם בת כהן לכהן אוכלת בתרומה. וביאור הדברים נראה, דהנה בבת כהן דאוכלת בתרומה, נתבאר לעיל, עפ"ד כמה ראשונים, דהוי מתרי דיני - חדא דבת כהן יש לה יחוס הכהונה ועוד דהיא אוכלת מצד דהיא ברשות האב וקניינו של אב. ונראה דהבת הויא ברשות האב עד הנשואין, ובבת כהן שניסת לכהן, מהנשואין ואילך היא אוכלת רק מדין הבעל, היינו מדין אשת כהן, אבל בת כהן המאורסת לכהן שפיר י"ל דאוכלת גם מדין בת כהן וגם מדין ארוסת כהן, דבמאורסת לכהן לא יצאה מרשות האב גם לתרומה, ורק אם הויא בת כהן המאורסת לישראל, כיון דהוי קניינו של זר נעשית כזרה. וזהו דינא דמשתמרת לביאה פסולה, היינו דבבת כהן אלמנה לכ"ג, ס"ל לר"מ דמדין משתמרת לביאה פסולה אינה אוכלת, דהוי כמו משתמרת לזר, דאינה אוכלת משום האב אלא משום הבעל ולהכי פוסלה. ונמצא דבבת כהן הארוסה לכהן שפיר י"ל דאוכלת

גם מדין בת כהן ומדין אשת כהן. והר' ירוחם הנ"ל הביא מחלוקת בבת כהן המאורסת לכהן אם אוכלת, והשיטה דאוכלת י"ל דהיא אוכלת מתרי דיני כמבואר, והשיטה דאינה אוכלת כפיה"נ ס"ל דגם בארוסה היא כבר יצאה מרשות האב, ומצד רשות הבעל אף דליכא גזירה דשמא תשקה אינה אוכלת, כיון דמדרבנן בעי דין נשואה לאכילת תרומה, וכמש"כ. אבל בבת כהן הנשואה לכהן כשר מסתבר דהיא אוכלת רק מדין אשת כהן, ולא מדין בת כהן, כיון דהיא יצאה מרשות האב. וכן מתבאר בדברי הקר"ע על הירושלמי כאן, דנשואה אינה אוכלת בתרומה דבי נשא עי"ש.

והנה, בבת כהן הנשואה לישראל ונתעברה דאינה חוזרת לבית אביה, דכנעוריה וכו', הקשה הערוך לנר דאמאי לא ממעטי' גם בעולה, דאינה כנעוריה. והנה, שיטת הטור בסי' שלא דבבת כהן הנשואה לכהן ומת, אפי' הניחה מעוברת אוכלת ומאכילה עבדיה, וכן מפורש בבעה"מ, וכ"נ ברש"י במתני' להלן סז. (ד"ה ואינו). ובעל"נ הקשה דכיון דילפי' מכנעוריה דבמעוברת אינה חוזרת לבית אביה, ומה לי שהיא נשואה לכהן. ונראה בשיטת הטור דס"ל דבת כהן לכהן נשאר לה מעלה דבת כהן, והיא אוכלת מתרי דיני, וכ"נ בערל"נ להלן פא. במתני', ומש"ה במת בעלה אין צריך לחדש דין "חוזרת", דרק בבת כהן הנשואה לישראל, דפקע ממנה דין כהונה והוי זרה, בעי' לחידוש דקרא דחוזרת כנעוריה, וממעטי' דבנתעברה ממנו אינה חוזרת, אבל בבת כהן לכהן, י"ל דגם בהיותה בבית בעלה נשאר עליה דין בת כהן, ולהכי יהני אף לאכילת חו"ש כיון דקדושת בת כהן עליה מאחר והיא נשאת לכהן. וכיסוד זה נראה בבעה"מ במש"כ בסו"ד, דבבת כהן לכהן והניחה מעוברת דאוכלת עי"ש.

ובב"י כאן כתב בדעת הטור דכנעוריה פרט למעוברת לא אמרו כן אלא בבת כהן לישראל אבל בת כהן לכהן אפי' היא מעוברת כנעוריה מקרי כיון שאינה מעוברת אלא מכהן עכ"ל. ולכאורה הול"ל לב"י לחלק בפשיטות, דפרשה דובת כהן ושבה אל בית אביה כנעוריה לא מיירי בבת כהן הנישאת לכהן. ומשמע בדבריו דבת כהן שנישאת לכהן ה"נ יצאה מרשות אב, ונכללת בפסוק של ובת כהן כי תהיה וכו' ושייך לומר עליה ושבה אל בית אביה, כיון שע"י הנשואין גם בת כהן לכהן יצאה מרשות האב. ולא דמי להמבואר בסוגין, דבת כהן שומרת יבם לכהן דאוכלת, דשומרת יבם לא עדיפא מארוסה דלא יצאה מרשות האב. ולכן כתב הב"י דבמעוברת מכהן מיקרי כנעוריה כיון דנתעברה מכהן, והיינו דדרשה דכנעוריה הוא דעובר פוסל משום דהוי מעוברת מזו, דיש בו צד זרות, דע"י העובר מיקרי דכח הבעל קיים, ומעורב בה זרות, ולכן אינה שבה לבית אביה, וזש"כ הפרישה דכיון דהעובר כזר אינו מאכיל. משא"כ בבת כהן המעוברת מכהן, דהעובר הוא כהן, שפיר אוכלת דאז קרינן בה ושבה לבית אביה כנעוריה. ודוקא כשהעובר הוא זר הוא מונעה מלשוב לבית אביה לאכול מדין בת כהן, כיון דמעורב בה זרות, וכ"נ בב"ח שם. וניחא היטב קושיית העל"נ הנ"ל, דנמעט גם בעולה מקרא דכנעוריה. וכן מבואר בבית יעקב בכתובות יג, שכתב בתו"ד דדרשא דכנעוריה פרט למעוברת, הוא דבמעוברת מזר יש בו צד זרות, ועי"ש שנתכוין לשיטת הטור.



דין בת כהן הנשואה לישראל ואכלה תרומה

במשנה במסכת תרומות פ"ז מ"ב אי' דבת כהן לישראל שאכלה תרומה משלמת קרן ואינה משלמת חומש דברי ר"מ. ובפי' רימב"ץ מבואר דהויא כזרה ולהכי משלמת קרן, והא דפטורה מחומש הוא משום דהוי ככהנת, וצ"ב. ובר"ש שם כתב דחייבת בקרן מדין גזל, ופטורה מחומש דכהנת היא דחזירת לבית אביה וכו', וכ"ה ברש"י סנהדרין נא, א ד"ה ואינה וז"ל ואינה משלמת את החומש דלאו זרה היא הואיל וראויה לחזור אם ימות בעלה וזרע אין לה. וכ"ה במאירי וביד רמ"ה שם דל"ה זרה לגמרי.

וביאור הדברים נראה עפ"י הרדב"ז פ"ו מתרומות ה"ח, שכתב דבת כהן הנשואה לישראל ל"ה זרה ממש אלא יש בה פסול כשהיא נשואה לישראל, אבל ל"ה זרה לגמרי דהא חזרת במת או גירשה לבית אביה לאכילת תרומה ור"ל שם דאין לה חיוב מיתה על אכילת תרומה, והיינו דנשאר עליה דין בת כהן ורק יש בה פסול זר, אבל הויא בת כהן, וכדחזי' דהיא חזרת לבית אביה לענין אכילת תרומה. ומ"מ ממעטינן דאינה חזרת לחזה ושוק, כיון דהיה בה פסול זרות לענין קדשים. וז"ל שם בתו"ד: וקרא דבת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל איירי במי שנבעלה לפסול לה שנעשית זרה לגמרי או כגון שנשאת לישראל לענין המורם מן הקדשים אבל לענין אכילת תרומה אינה נעשית זרה לגמרי שהרי אם נתאלמנה או נתגרשה וזרע אין לה חזרת לאכול בתרומה שאינו בדין דאתמול אם אכלה תהיה במיתה והיום שנתגרשה שתהיה מותרת לאכול לכתחילה הילכך אם אכלה בין במזיד בין בשוגג משלמת את הקרן ותו לא עכ"ל.

ועי' מנ"ח (רפ סק"ח) שהסתפק לענין מלקות בבת כהן לישראל והביא מהפרשת דרכים בזה. ובאו"ש תרומות פ"ח ה"ג כתב דגם לא לקי משום זרה דאינה זרה מעיקרא. והוסיף האו"ש דאף לר"מ, דנבעלה לפסול הוי זרה, כאן, שהיא ראויה לחזור לבית אביה, מודה ר"מ דהיא אינה זרה, וגם מיתה ביד"ש אינה חייבת על אכילת תרומה, ולכן אינה משלמת חומש וכו'. ונתכוין לדברי הרדב"ז הנ"ל. וע"ע בכס"מ תרומות פ"י ה"ב שכתב: "דפטרינן ליה מחומש דאינה כזר ומ"מ חייבת היא בקרן דחומש הוא דתלה רחמנא בזר גמור אבל הקרן חייב כל היכא דאינו כהן גמור ואינו ראוי לאוכלו" עכ"ל הכס"מ.

והנה, ביבמות פז, א ממעטי' דבת כהן הנשואה לזר ומת בעלה בלי בנים חזרת לבית אביה רק לתרומה ואינה חזרת לאכילת חזה ושוק. ולפ"ז, גם לר"מ באכלה חו"ש תהיה חייבת קרן וחומש כמו זר שאכל חו"ש. ובלשון הרדב"ז על הר"מ פ"ו ה"ח הנ"ל בדין זה נראה הטעם דלענין חו"ש אמרי' דעדיין נשאר לה דין זרות עיש"ה.

והנה, בשי' הרמב"ם והחנוך מפורש בדבריהם דבת כהן לישראל חל בה דין זרות ולהכי אינה חזרת לחו"ש. דבהל' תרומות פ"ו ה"ז כתב הר"מ דבלאו דבת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל נכללו שני ענינים: דאם תיבעל לאסור ותעשה זונה או חללה אסורה לאכול בתרומות לעולם, ושאם תנשא לישראל הרי היא אסורה לאכול במורם מהקדשים שהוא חזה ושוק לעולם אע"פ שגירשה או מת עכ"ל. והרמב"ם לשיטתו, שכתב דבת כהן לישראל אינה אוכלת בתרומה. ואיכא בזה חילוק, דארוסה לישראל אינה אוכלת משום דהוי

קנין דישראל, וכלשון הרמב"ם תרומות פ"ח ה"ז, ושם פ"ו ה"ג דבת ישראל ארוסה לכהן אוכלת מפני שהיא קנין הכהן, משא"כ בנשואה לישראל. ולשון הר"מ פ"ו ה"ה היא: וכהנת אשת הזר הרי היא זור, וכ"כ הר"מ בסה"מ קלד, וכ"ה בחנוך מצוה רפג. והיינו משום דבנשואה היא ביתו דבעל, ודינה כדין הבעל. ובריתב"א (יבמות נו:) גם כתב בארוסה לזר דהוי כזרה, ובריתב"א שם נח: משמע דבמאורסת לזר הוי כמשתמרת לביאת זר עי"ש.

ונראה דשתי סוגיות מסייעות למהלך המבואר בשיטת הרמב"ם. חדא, דבסנהדרין נא, א מרבינן דבת כהן לישראל שזינתה דינה כבת כהן לשריפה. ומוכח דבלי הפסוק סד"א דכבר אינה בת כהן, ומשמע לכאורה כד' הרמב"ם והחנוך הנ"ל דבת כהן לזר נעשית כזרה. אך י"ל דה"ד בבת כהן הנשואה לישראל, אבל בארוסה לישראל עדיין לא נעשית זרה, וכנ"ל. ואכן, ברמב"ן במלחמות שם מבואר דהרבי דבת כהן הנשואה לישראל שזינתה דינה בשריפה הוא על בת כהן שניסת לישראל. והיינו דאם היא רק נתארסה לישראל ליכא סד"א דלא חשיבא בת כהן שזינתה, ורק בניסת סד"א דפקע מינה דין בת כהן והיא זרה כאחת מצלעות בעלה, כלשון החנוך שם. ומבואר כדברינו לעיל, דחלוק דין נשואה לישראל מארוסה לישראל. ועוד סוגיא מסייעת להרמב"ם והיא הגמ' ביבמות פז, א כפי שיבואר להלן.



בת כהן הנשואה לישראל ומת בעלה דחוזרת לבית אביה

ונראה דלשיטת הרמב"ם המבוארת, דבת כהן הנשואה לזר נעשית כזרה, א"כ בבת כהנת הנשואה לישראל ומת או גירשה דחוזרת לבית אביה, י"ל דהא דחוזרת לתרומה הוא מדין דחזרה לרשות האב, וכדכתיב בקרא ושבה אל בית אביה כנעוריה "מלחם אביה תאכל", היינו דהיא אוכלת מצד דחזרה לרשות האב. וזה הרבוי דחוזרת לתרומה, דסד"א דכבר נעשית זרה לתמיד, ומרבי' דהיא חוזרת לרשות אביה לתרומה. אבל לחזוה ושוק אינה חוזרת, דלענין אכילת קדשים הוא דוקא אם היא היתה במעמד של בת כהן כל הזמן בלי הפסק, ואילו זו, כיון שהיתה תקופה נשואה לזר ודינה היה כזרה, אינה חוזרת לאכילת חו"ש.

ונראה דזה הביאור בסוגיא ביבמות פז, א, והוא עוד מקור להמבואר בשיטת הרמב"ם. הנה, הגמ' שם מקשה דנימא דחזרה לענין הפרת נדרים. וצע"ג, דמה זה שייך להכא דחוזרת לתרומה [והריטב"א כתב דבקרא "לחם", היינו בכגון שנדרה לא לאכול מלחמו]. ומוכח דענינא דקרא הוא אם היא חוזרת לרשות האב, אבל ה"נ דפקע ממנה מעלת בת כהן. וזהו דמקשי' דאולי קרא קאי לענין הפרת נדרים דחוזרת לרשות האב.

עכ"פ לפי הרמב"ם ברור דלענין הא דאינה חוזרת לחו"ש היינו משום דחסר לה בקדושת כהונה, דלא סגי בזה שהיא חוזרת לרשות אביה, אלא דלחו"ש בעי דין בת כהן שמעולם לא נישאה לזר.

ולפי המבואר בשיטת הרמב"ם, דהא דאינה חוזרת לחו"ש היינו דחשיבא זרה לחו"ש כיון דהיתה נשואה לזר. ולא היא גזה"כ גרידא, אלא היא הפקעה במעלת בת כהן, ורק לענין תרומה היא חוזרת, וזה מדין רשות אביה. מעתה נראה בדעת הרמב"ם, דדוקא בבת כהן שניסת

לישראל, דחל עליה דין זרות, ובעינן לילפוטא דחוזרת לתרומה, בזה הוא דממעטי' דאינה חוזרת לחו"ש, אבל בבת כהן הארוסה לישראל, דנתבאר דלא חל בה דין זרות והא דהיא אינה אוכלת הוא רק מחמת קנין הישראל, א"כ י"ל דבמת בעלה וחוזרת לבית אביה חוזרת אף לחו"ש. וניחא היטב הא דהר"מ פ"ו מתרומות ה"ז והקרי"ס והחנך כתבו להדיא האי דינא דאינה חוזרת לחו"ש, רק **בנשאת לישראל**, ומבואר דבארוסה שאני. וכן בתו"י יבמות (הוצאת מכון אופק) בפרק הערל (דף עד: ד"ה אינה בחוזרת) כתבו להדי' דמירי בניסת [והוספתי כן במילואים שם לדייק בדבריו]. אמנם, בלשון התוס' יבמות סח. (סוד"ה אי) מפורש דגם בארוסה איכא להאי דינא, וכן מפורש יותר בתורא"ש יבמות סז: עי"ש.

אך בדעת רש"י, רמ"ה ומאירי בסנהדרין, הר"ש ורימב"ץ בתרומות שם, וברדב"ז הנ"ל מבואר באופ"א, דנשאר עליה מעלת בת כהן, רק דבהיותה לזר יש בה פסול זרות, אבל כיון דיש בה מעלת בת כהן היא פטורה מחומש, וכשחזרה לבית אביה היא חוזרת לתרומה מחמת מעלת בת כהן שיש בה בעצמותה כזרע אהרן הכהן. וכ"נ להדי' בקרי"ס שם סופ"ז, שכתב בת כהן שנשאת לישראל אין עבדיה אוכלים בתרומה כיון דהיא אינה אוכלת דאע"ג דערל וטמא מאכילין היינו משום דתקנתן ידיהו אבל הך אין בידה להתגרש מישראל עכ"ל. וצע"ג, דתיפ"ל דהוי זרה ולהכי אינה מאכילה עבדיה? ומבואר להדיא בקרי"ס כהנך ראשונים, דבת כהן הנשואה לישראל לא הוי זרה ונשאר מעלתה כבת כהן ורק היא עצמה אסורה בתרומה מחמת בעלה הישראל, וכמש"נ [ובחת"ס בתורת משה בפ' אמור עמוד נח כתב דבת כהן הנשואה לזר לא נתחלל גופה, דא"כ לא היתה חוזרת במיתת בעלה, אך הטעם שלא תאכל בבית בעלה הזר הוא משום שלא יבואו הזרים לאכול בתרומה עמה ע"ד שגזרו חז"ל שמא ימזגו וכו', ומשו"ה כי מת בעלה וזרע אין לה וליכא למיחש למידי חוזרת לתרומה דבי נשיי והיינו ושבה אל בית אביה כנעוריה היא מלחם אביה תאכל, ועי"ש בהמשך דבריו מה שביאר הפוסקים].

ויש להדגיש דדברי הראשונים הנ"ל קאי לת"ק, היינו ר"מ בתרומות שם, דס"ל דרק בת כהן לישראל אינה משלמת חומש, אבל בנבעלה לפסול ה"נ דמוסיפה חומש כיון דהוי זרה. אולם, חכמים בסיפא דמתני' ס"ל דגם בנבעלה לפסול פטורה מחומש, וכן קי"ל. ומבואר בר"ש שם דהטעם הוא דל"ה זרה מעיקרא, ולחויב חומש בעי' שתהא זרה מעיקרא. וא"כ, נמצא דלהלכה, דקי"ל כרבנן, ליכא ראייה לומר דבת כהן לישראל ל"ה זרה מחמת דחוזרת לבית אביה ומש"ה פטורה מחומש, דהרי לרבנן גם בנבעלה לפסול, דהוי זרה, אינה מוסיפה חומש, כיון דחויב חומש ה"ד בזר מעיקרו.

והנה, ברש"י יבמות סט: ד"ה תהא, כתב גבי בת כהן מעוברת מישראל שאכלה תרומה דמשלמת חומש. ותמהו בקר"א וערל"נ שם עמש"כ רש"י דמוסיפה חומש, דהוא נגד המשנה בתרומות הנ"ל דאינה משלמת חומש. ובפי' רבינו אברהם מן ההר שם עמד על דברי רש"י הנזכרים, שכתב דחייבת בחומש, וז"ל ולא מלתא היא דתניא בסיפרא בת כהן שנשאת לישראל ואח"כ אכלה תרומה, וכן כהן שאכל תרומת חברו יכול יהיו חייבין בחומש ת"ל וכל זר לא יאכל קדש כו' יצאו אלו שאינם זרים, עכ"ל. הרי דהמיעוט בתו"כ הוא דהיא פטורה מחומש

דאינה זרה, וכלשון הראשונים הנ"ל [והך תו"כ הובא ביד רמ"ה בסנהדרין שם], וצע"ג דברי רש"י.

ונראה דרש"י לשיטתו בסנהדרין נא, א שהבאתי לעיל, שכתב דהא דלר"מ בת כהן לישראל שאכלה תרומה פטורה מחומש הוא מאחר דאינה זרה גמורה דחוזרת לבית אביה, ולהכי ס"ל כאן דבמעוברת מודה כר"מ דמשלמת חומש כיון דאינה שבה לבית אביה. ומצאתי בהגהות חת"ס כאן, וכן בפ"י יש סדר למשנה בתרומות שם שתירצו כן בקצרה, והו"ד בספרי משא יד ח"ב בפ' אמור ע"ש.

ורבינו הלל בתו"כ שם (אמור פ"ו ה"ב) כתב: "יצאו אלו שאינן זרים לה, דבת כהן שנישאת לישראל כי מיית בעלה אי לית ליה ולד א"נ אית ליה ולד וימות הדרא לתרומה, וכהן דאכל תרומת חברו אע"ג דבתרומת חברו הוי זר בתרומה ידידיה לא הוי זר" ע"כ. ומבואר כדברינו בפשט התו"כ, דבת כהן הניסת לישראל אינה נחשבת כזרה, והוי ככהן בתרומת חברו. ובקובץ הערות מהגר"י הוטנר ז"ל העיר שם דאמאי פירש רבינו הלל דבריו כר"מ דמתני', דהא לרבנן ע"כ הטעם דל"ה זרה מעיקרא וכנ"ל. ור"ל דכיון דאינה חוזרת לחו"ש, א"כ לר"מ לענין חו"ש כזרה דמי וחייבת חומש, אבל לרבנן ל"ה זרה מעיקרא ופטורה מחומש. ובזה דייק ר' הלל דכיון דבתו"כ קתני תרומה ולא קתני קדשים ש"מ דכר"מ ס"ל ולהכי פ"י רבינו הלל דתליא בראויה לחזור עכתו"ד. ועיקר דבריו מסתברים, דלענין חו"ש מודה ר"מ דבת כהן לישראל נחשבת כזרה, וכלשון הרדב"ז הנ"ל, וכפ"י שנתבאר לעיל, דלענין קדשים דינה כזרה, דהא נתמעטה דאינה חוזרת לבית אביה, וכנ"ל.



בדין בת כהן שזינתה בשריפה

כתב הרמב"ם בהל' אסורי ביאה פ"ג ה"ג: "בת כהן שזינתה כשהיא אשת איש שהיה בעלה כהן בין שהיה ישראל ואפילו היה בעלה ממזר או נתין או שאר חייבי לאוין הרי זו בשריפה שנאמר ובת איש כהן כי תחל לזנות, וכן בת ישראל אשת כהן בחנק כדין כל אשת איש" עכ"ל. וצע"ג, דמה חידש הרמב"ם דבת ישראל אשת כהן דינה בחנק, פשיטא דכך הוא שהרי היא אינה בת כהן אלא אשת כהן.

ונראה בזה, ובהקדם מתני' בתרומות פ"ז מ"ב הנ"ל, שבה נחלקו ר"מ ורבנן, דאף דלכ"ע בת כהן שניסת לישראל וזינתה דינה בשריפה ככל בת כהן, אבל בבית כהן שניסת לפסול, ס"ל לר"מ דמיתתה בחנק ולרבנן דינה בשריפה. ובפשטות מחלוקתם לשיטתם שם גם לענין אם ניסת לפסולין חייבת באכילת תרומה בקרן וחומש כמו זר, דלרבנן פטורה משום דל"ה זרה מעיקרא, ומה"ט נמי חייבת בשריפה, וחדא פלוגתא היא.

וכ"נ ברש"י בכריתות ז, א (ד"ה ומיתתה בחנק) שכ' להדיא דר"מ לטעמיה, דאע"ג דמעיקרא לאו זרה היא השתא מיהא זרה היא, ומה"ט ס"ל לר"מ דחייבת בחומש. וכן מבואר ברש"י בסנהדרין נא, א (ד"ה ודלא כר"מ), שכתב בדעת רבנן "דבת כהן הנשואה לממזר בקדושתה קיימת" ונידונית בשריפה דלא כר"מ עכ"ל. וכן מפורש בתוס' ר"פ בסנהדרין שם, שכתב: "דרבנן ס"ל

דכיון דלענין שריפה דינה כבת כהן לענין חומש נמי דינה כבת כהן עכ"ל. והיינו דהא דבניסת לפסולין דאינה משלמת חומש ילפי' ליה מהא דלענין שריפה דינה כבת כהן, והביאור הוא דחזינן דעדיין היא שייכת לשבט הכהונה. וכ"כ בקרי"ס (פ"י מתרומות) דכיון דהיא נקראת בת איש כהן – פטורה מחומש.

אמנם, בכתבי הגרי"ז מבריסק ז"ל בכריתות שם העיר דלכאורה שתי המחלוקות אינן תלויות אחת בשניה, דלענין חומש באכילת תרומה המח' היא דלרבנן רק זרה מעיקרא משלמת חומש, ולענין דין שריפה המחלוקת תליא בדינה כעת, אם היא בקדושת כהונה, ופליגי בקראי אם בניסת לפסולין דינה בשריפה, היינו אם דרשי' פרט לזו שמחוללת ועומדת. ואכן, הגרי"ז שם הקשה, דהא כיון דכעת היא נתחללה מקדושת כהונה, אמאי תידון בשריפה כדין בת כהן, הא אינה כהנת. ולפלא שלא הביא את דברי הראשונים הנ"ל, דשתי המחלוקות תלויות האחת בשניה, אם בניסת לפסולין יש לה שייכות לדין בת כהן. אמנם צ"ע, דביבמות סט, א, וכן בבכורות מז, א מפורש דבזינתה או בניסת לפסולין היא מתחללת מקדושת כהונה, ובבכורות שם אמרי' דנבעלה לפסול בנה חייב בפדיון משום דהוי זרה, וא"כ אמאי לרבנן דינה בשריפה? והרמב"ם בהל' אסו"ב הנ"ל פסק כרבנן, דדינה בשריפה.

ובמאירי סנהדרין שם כתב דגם לרבנן בחללה שנולדה מפסולי כהונה אין לה דין כהונה ואין דינה בשריפה [עוד הביא מהירושלמי, דבחללה זרה גמורה היא ומשלמת קרן וחומש. ועי' ברמב"ם תרומות פ"י הי"ב לגבי חלל, דפטור מחומש. וצריך לחלק בין חלל לחללה, דבחלל נא' על עבודתו פועל ידיו תרצה ועבודתו כשרה, ולכן הוא עדיף, וראה שער המלך תרומות שם, ומנ"ח מצוה רפ סוף ס"ק לה ואכ"מ], והיינו דחללה היא כזרה מעיקרא. אמנם, בירושלמי לפנינו בתרומות שם נחלקו בחללה שזינתה ואיכא מ"ד דגם חללה בשריפה. וצ"ע הטעם, דהא היא אינה שייכת לכהונה כלל.

והנה, המשך חכמה בפרשת אמור (כא - יט) ביאר דלר"מ הטעם דבניסת לפסולין אינה בשריפה, דהטעם דבת כהן שזינתה היא בשריפה הוא דכל שהיא מחוללת מקדושת אביה באש תישרף, וכיון דנתחללה כבר אין עליה חיוב שריפה. אולם, לרבנן הטעם הוא כגמ' סנהדרין נב, א דאביה מבזזה, והיינו משום דהיא "בת כהן" ואפי' אם היא עצמה לא כהנת, היא מבזה אביה עכתו"ד.

וג"ל להוסיף בזה עפי"ד הרא"ם בפ' וישב (לח כד), על הא דאמר יהודה על תמר הוציאנה ותישרף, וכתב רש"י שם דבתו של שם היתה שהוא כהן לפיכך דנוהו בשריפה. והקשה הרא"ם הרי אמרי' בנדרים לב, ב דרק שם היה כהן ואין זרעו כהן, ותיירץ דדנוה בשריפה משום דחיללה כבוד אביה עי"ש. ולפ"ז י"ל דבדין בת כהן בשריפה נאמר דמחמת קדושת כהונה שבה ומחמת שאביה כהן דינה בשריפה, ולכן סוברים חכמים דגם בניסת לפסולין, דנתחללה מקדושת כהונה, מ"מ הרי היא בת כהן שדינה בשריפה, דעדיין שייכת היא לכהונה. ומה"ט סוברים רבנן דאכלה תרומה פטורה מחומש, דל"ה זר מעיקרא, והיינו דעדיין היא שייכת לשבט הכהונה, וכנ"ל.

ובכלי חמדה בפ' וישב הביא מהתרגום עה"פ ובת כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת וז"ל: ובת גבר כהן ארי תחל למטעי "מקדושת אביה היא מתחלא". וע"ע בתורת חיים בסנהדרין שם שפירש דהיא מחללת את עצמה מקדושת אביה וכן תרגם אונקלוס בהדיא וכו' עי"ש.

ולאור המבואר ניחא היטב כוונת הרמב"ם בהל' אסו"ב שכ' דבת ישראל לכהן שזינתה אין דינה בשריפה אלא בחנק ככל אשת איש שזינתה. והיינו דהרמב"ם השמיענו דאף דמבואר בכמה ראשונים שהבאתי לעיל דבת ישראל לכהן נעשית ככהנת, וכן הבאתי לעיל דמפורש כן ברמב"ם בכמה הלכות בהל' תרומות, ובמנ"ח מצוה כב - יח כתב דנתקדשה ע"י בעלה כמו בת כהן ע"י אביה, ולפ"ז סד"א דאולי דינה בשריפה, דחשיבא כבת כהן לדין שריפה, לכן הדגיש הרמב"ם דאין דינה בשריפה. דלענין שריפה הוא דדוקא בדין בת כהן ביחוסה, כנאמר בכתוב את אביה היא מחללת, ולהכי בת ישראל הנשואה לכהן שזינתה אינה בשריפה, דאף שהיא נעשית כהנת, מ"מ הרי ל"ה בת כהן. ונתבאר דדין שריפה הוא רק בכהנת שהיא בת כהן, והדברים נפלאים היטב בכוונת הרמב"ם.



הרב משה יהודה לנדאו

מכון למצוות התלויות בארץ בנשיאות הגרש"ז רווח שליט"א

בדין ספק במתנות עניים לחומרא [ספק לקט לקט]*

הקדמה

במתנות עניים, כגון בלקט שכחה ופאה, נאמרה הלכה שספק לקט לקט, כלומר שכשקיים ספק על תבואה או פירות כלשהם האם הם מן הלקט [או שאר מתנות עניים], או שאינם לעניים, מכריעים בזה לטובת העני. לא בכל ספק במתנו"ע נאמר דין זה, ולהלן נרחיב בפרטי הדינים, מתי נאמר סל"ל, ומתי מספק שייך לבעה"ב. דין זה נלמד בירושלמי ובבבלי מפסוקים, ובפשטות הוא מדין תורה להחמיר בספקות אלו.

באופנים שבהם דין ספק מתנו"ע לחומרא, יש לחקור ולדון האם הכוונה היא שהתורה זיכתה לעניים את המסופק כמו ודאי, או שהוא דין הנהגה בספיקות מעין אלו להכריע בהם לטובת העני ולא לטובת הבעלים והמוחזק בהם, ומספק הוא לעניים, או שאין לעני זכות בהם כלל, אלא הוא דין וחייב על בעה"ב לנהוג עם העניים לפנים משורת הדין ולתת משלו, אע"פ שהכרעת דין הממון היא המוציא מחבירו עליו הראיה. ויש מספר נפ"מ מחקירה זו, כגון, האם חייב העני להפריש תרומות ומעשרות ממתנות העניים המסופקות שקיבל. כמו כן, מה הדין כשבעה"ב אינו חייב כעת במצוות, כגון שנשתטה, או בקטן. וכן לענין מעשר עני המסופק [שבפשטות גם בזה ספק מתנו"ע לחומרא. וראה להלן]. בקטן שהגיע לעונת נדרים, שתרומתו תרומה, וקרא שם תרו"מ על הפירות, ואעפ"כ עדיין אינו בכלל המצוה להכריע לטובת העני. נפ"מ נוספת לכאורה, האם בספק לקשו"פ יכול הבעלים לתת לכל עני שהוא רוצה, כדין צדקה, או שגם בזה צריך להתקיים דין תעזוב – הנח לפניהם [ספק זה לא שייך במעשר עני המתחלק בבית, שבלא"ה הבעלים נותן אותו לכל עני שירצה]. ונראה שיש נפ"מ נוספת, בבעה"ב שהוא עצמו עני לא פחות ואף יותר מהמקבל, שאם זו הנהגת הישר והטוב עם העני, כאן לא שייך גדר זה לכאורה.

נפ"מ נוספת בחקירה זו תהיה גם לעניין דין ביעור מעשרות. הנה, מי שבידו פירות שספק אם חייב להפריש מהם תרו"מ [לא דמאי], הדין להלכה הוא שקורא שם לתרו"מ ומסיים להם מקום, אך אינו צריך לתת ללוי מעשר ראשון, שהמוציא מחבירו עליו הראיה. וכשם שאינו חייב ליתנו ללוי כל השנה, כך אינו חייב לבערו מן הבית בזמן הביעור, אף שהוא ספק איסור, משום שדין ביעור המעשרות הוא במה שיש חיוב לתת. וכפי שביארו רבותינו [ראה חזו"א דמאי סי' ב, ועוד שהביעור הוא גמר קיום מצות הנתינה, ומאחר שמדין הממע"ה אין חיוב לתת, גם ביעור מעשרות אין עליו [בכל פרטי הדינים הנזכרים כאן יש מחלוקות וספיקות שונים, ומאחר שאין זה מקומו ולא עיקר דברינו, כתבנו רק את הנהוג למעשה].

(*) מאמר ראשון מתוך ג' מאמרים בעניין.

אולם, בספק מתנות עניים באופנים שדין ספק מחייב ליתנם לעניים, וכאמור לעיל, כגון במעשר עני [שבפשוט גם בו נאמר ספק לחומרא, כאמור לעיל] שהופרש ואח"כ נולד ספק על פירות מסויימים האם גם הם מפירות המעשר, יש להסתפק כפי הספק דלעיל, שאם העניים זכאים בזה מחמת זכותם במתנות עניים [בין אם הוא בתורת ודאי ובין בתורת ספק], לכאורה חייב בביעור לכל הפחות מספק. אבל אם מעיקר הדין גם בזה הממע"ה, ומדיני הממון וזכותם במתנו"ע הפירות הם של בעה"ב, אלא שהוא דין כללי לפנים משוה"ד על האדם לנהוג בעניים לחומרא, לכאורה לא יהיה חייב בביעור, שהרי חיוב הביעור הוא רק בדברים שחיובם הוא מהלכות ההפרשה, ולא כשחיובם הוא לפנים משורת הדין, כעין צדקה.

אגב, במשנה וברמב"ם ובפוסקים לא מוזכר דין ביעור מעשרות במתנות העניים – לקט שכחה ופאה ופרט ועוללות – אלא רק לגבי וידוי מעשרות. ואכן, במצוות אלו אין דין נתינה כלל, אלא העניים לוקחים, ואסור לבעה"ב לסייע להם, ואין בהם טובת הנאה לבעלים, אולם אם בכל זאת אירע שבעה"ב לקח לביתו את המתנות, או שלא קרא שם פאה כלל ולקח את כל התבואה לביתו, צריך להוציא ולתת לעניים. והעיר במנחת חינוך (מצוה תרו"ס"ה) מדוע לא נאמר שמלבד האיסור להשהות מתנות אלו, עובר הוא על העשה של ביעור. וע"כ מסיק שמתנות אלו אינן בכלל מצות ביעור. אמנם, נראה פשוט שמצוות אלו אינן שייכות למצוה המיוחדת לביעור בשנה הרביעית, שכן חיובו להוציא אותם לעניים הוא מיידי והוא גוזל את העניים, ואין זה שלו כלל, וכאילו גזל את שבט העניים, וא"כ אין לזה שייכות למצות ביעור שעניינה גמר קיום המצוות שעליו. ואם הוא הכניס אותן לביתו מפני שלא היו עניים, ולא רצה שיתקלקלו, הרי יכול לקחתם, וכמו שדרשו (חולין קלד:): "לעני ולגר תעזוב אותם" – ולא לעורבים ולעטלפים.

א.

מקור דין ספק לקט לקט

המקור לדין ספק מתנות עניים לחומרא הוא במשנה בפאה פ"ד מ"א: "חורי הנמלים שבתוך הקמה הרי הם של בעל הבית. שלאחר הקוצרים, העליונים לעניים, והתחתונים של בעל הבית. ר' מאיר אומר הכל לעניים, ספק לקט לקט". יש שפירשו [עפ"י הר"ש והרא"ש ורבינו עובדיה]: תבואה שאגרו הנמלים בחורים שבאדמה, אם החורים הם בתוך הקמה, דהיינו בשדה שעדיין לא התחילו לקצור, אין לחשוש שמא הגרגרים הם לקט. אמנם, צ"ע מה החידוש בזה? ואפשר שהחידוש הוא שאין לחשוש שמא הנמלים הביאו אותם משדה אחרת שכבר התחילה להיקצר. ואף שלר"מ אמרינן ספק לקט לקט אפילו בחשש רחוק, כפי שנבאר בע"ה, מ"מ כשהספק הוא מחמת מקום אחר אין לחשוש. אמנם, יש שפירשו (כן מבואר בדברי ריבמ"צ, וכן אפשר שכוונת הרא"ש) שגם אם התחיל לקצור את השדה, אבל בסביבת החור עדיין לא התחילו לקצור, גם זה כדין שדה שבמקום אחר ולא חששו, וכן מבואר בלשון הרמב"ם בהלכותיו [מובא להלן], אלא שמשלשון הר"ש ורבינו עובדיה משמע שרק כשלא התחילו לקצור בשדה כלל לא חששו.

לפי שיטה זו, בחורים שלאחר הקוצרים, דהיינו שכבר התחילו לקצור בשדה זו^א [העליונים של העניים "דיש שם מן הלקט", כלשון הר"ש. אבל התחתונים לבעל השדה "דמן הקמה היו". ובירושלמי מבאר שהעליונים הם הלבנים, כלומר היבשים, שכשהתבואה יבישה ומתלבנת קוצרים אותה, והתחתונים ירוקים, שהובאו לשם לפני שהתייבשו, לפני תחילת הקצירה, ואין להסתפק שמא הם לקט. ור"מ חולק וסובר שגם לגבי התחתונים יש להסתפק, מאחר שאין קציר שאין בו ירוקים, וספק לקט לקט.

ומבואר במשנה שר"מ סובר ספק לקט לקט אפילו בחשש רחוק. ובדעת חכמים החולקים נראה מדברי הר"ש הנזכרים לעיל שגם הם סוברים סל"ל, ולכן העליונים לעניים, ולא נאמר שעניים הם המוציאים מבעה"ב, והמוציא מחבירו עליו הראיה, או יחלוקו. ורק לגבי התחתונים, שהוא חשש רחוק, לא חששו. אמנם, בפירוש הרא"ש כ' טעם שהעליונים לעניים מפני שהדרך לעמר ולקשור מיד לאחר הקצירה, והנמלים לא לוקחות מן הקשור, אלא מן המפוזר. וכוונתו כנראה ליישב שחכמים לא סוברים סל"ל ואעפ"כ כל העליונים לעניים. ומלשון המשנה משמע יותר כהרא"ש, שרק ר"מ הוא שאמר סל"ל. וכ"ד רש"י בחולין קלד. בדין המשנה לגבי מתנות כהונה בגר שנתגייר וספק אם היה כבר גר בזמן החיוב, שהגר פטור מספק, והקשו ממשנת חורי הנמלים הנ"ל שספק לקט לקט. ופירש"י שהקושיא מר"מ אסתם מתני' כר"מ. משמע שהוא לומד שרובן לא אמרינן סל"ל. אמנם, התוס' שם (ד"ה ורמינהי) חולקים וסוברים שאפי' לרבנן סל"ל בעליונים. ולשיטתם, נחלקו ת"ק ור"מ אם אמרי' סל"ל אפי' בצד רחוק כזה, וכמבואר לעיל.

הכרעת הפוסקים במחלוקת זו היא כדברי ר"מ. וכ"כ הרמב"ם בהל' מתנו"ע פ"ד ה"ט: "זרעים הנמצאים בחורי הנמלים, אם היו בתוך הקמה, הרי הוא של בעל השדה, שאין לעניים מתנה בתוך הקמה. ואם היו במקום שנקצר, הרי זה של עניים, שמא מן הלקט גררוהו. ואע"פ שנמצא שחור אין אומרים הרי זה משנה שעברה, שספק לקט לקט".

ב.

באילו ספיקות במתנו"ע נאמר לחומרא

בירושלמי על המשנה שם מובאים דברי האמוראים שדרשו ארבעה פסוקים שמהם נלמד להכריע שספק לקט לקט: א. "עני ורש הצדיקו" – הצדיקוהו במתנותיו. ב. "לא תטה משפט אביונך בריכו" – בריכו אינך מטה אבל אתה מטהו במתנותיו. ג. "לעני וגר תעזוב" – הנח לפנייהם משלך. ד. "לגר ליתום ולאלמנה יהיה" – בין משלך ובין משלו תן לו. ובבבלי בחולין קלד. למדו כן מהפס' "עני ורש הצדיקו" – צדק משלך ותן לו.

מפשוטן של דרשות אלו היה נראה שדין ספק לקט לקט הוא דין הנהגה לאדם להטות את מתנות העני לטובתו של העני, אף שאינו חייב, ולתת לו משלו. ודומה דין זה לדין צדקה, או

א). ולפי מש"כ לעיל שבתוך הקמה היינו במקומות שעדיין לא נקצרו, א"כ לאחר הקוצרים מתפרש כפשוטו, במקום שכבר נקצר, וכן הוא בריב"צ. אלא שכפי שאמרנו לעיל מלשון הר"ש ורבינו עובדיה משמע שפירשו כפי' הראשון].

כעשיית לפנים משורת הדין בספיקות. מאידך, מלשון המשנה וההלכה שספק לקט לקט משמע יותר שהוא דין גמור השייך לדיני מתנו"ע, וזו הלכה לב"ד כיצד לנהוג בפירות המסופקים.

אמנם, במשנה בחולין קלד. נאמר לגבי זרוע לחיים וקיבה הניתנים לכהנים: גר שנתגייר והיתה לו פרה. נשחטה עד שלא נתגייר פטור, משנתגייר חייב, ספק פטור שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ובגמ' שם הקשתה מהמשנה הנוכרת לגבי חורי הנמלים שמספק לעניים מדין ספק לקט לקט, וא"כ למה בנתינת מתנות הכהונה כתבה המשנה שמספק פטור. ותירץ רבא "פרה בחזקת פטור קיימא, קמה בחזקת חיוב קיימא" [פירש רש"י: פרה כשנולד לך ספק זה במתנותיה, ואתה מעמידה על חזקתה הראשונה, הרי היא פטורה, שהרי בחזקת גוי היתה. קמה כשנולד לך ספק בלקט ואתה מעמידה על חזקתה, חזקת חיוב הוא, דמעולם היא עומדת לכך, דשל ישראל היא]. ומוסיפה הגמ' ומקשה ממשנה בחלה לגבי הפרשת חלה מעיסה שספק נילווה בעודו גוי ספק בגירותו, ואעפ"כ חייב מספק? ותירצה הגמ' שבספק איסורים חייב לצאת מספק אפילו כשאין חזקת חיוב, משא"כ בספק ממונא שמספק הממע"ה, ורק בחזקת חיוב אמרינן סל"ל.

ובהמשך הגמ' "כי אתא רבין אמר קמה אקמה רמי ליה", כלומר שהקושיא לא נשאלה מהמשנה שבמתנות כהונה, אלא זו סתירה בדין מתנות עניים עצמם, שבקמה של גר נאמר בברייתא שמספק פטור, וקשה מחורי הנמלים [ואכן בירושלמי בסוגיא זו הקשו מקמה אקמה, ומובא להלן]. וע"ז תירץ רבא שתלוי אם יש חזקת חיוב או לא. ופירש בחת"ס (בשו"ת יו"ד סי' רמ) שלדעת רבין לא ברור שנאמר דין סל"ל גם במתנות כהונה, ולכן ביאר שהקושיא היתה דווקא ממתנו"ע עצמם. ומ"מ, לעניינינו לגבי מתנו"ע ודאי נשארה מסקנת הגמ' שסל"ל [וכמו שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם. אמנם, יש מהמפרשים (מהר"י קורקוס וכס"מ, ועוד) שכתבו שהסיבה שפסק הרמב"ם כר"מ שסל"ל הוא מחמת הסוגיא כאן], ודווקא אם היתה חזקת חיוב [ואז יש להחמיר בספיקו יותר מספק איסורא, כפי מה שנכתוב להלן בעז"ה עפ"י המרדכי], אבל כשאין חזקת חיוב, מספק הממע"ה, ודינו קל מספק איסורא שאמרינן לחומרא.

והנה, בביאור תירוץ הגמ' והגדרת המושג חזקת חיוב, ובגדרי הדין בזה, דנו המפרשים, שכן הדברים צריכים עיון, שהרי בלקט אין חזקת חיוב על השדה, ואם לא יפול לקט מהקוצרים לא יהיה לקט, ואפילו אם הנידון שלפנינו הוא אחר שנפלו שיבולים ויש לקט בשדה, או שלרבא נחשב חזקת חיוב מאחר שא"א שלא יפול לקט כלשהו, מ"מ בחורי הנמלים עצמם אין חזקת חיוב, שהמקום אינו מחוייב. ואפילו אם הכוונה בחזקת חיוב לשדה שבה יש שיבולי לקט, מ"מ בחורים עצמם לא מוחזק כלל שיש מן הלקט? ואכן, הירושלמי על משנת חורי הנמלים (שם) דן בקושיא על המשנה מהברייתא שאמרה שגר שנתגייר והיתה לו קמה שספק אם נקצרה קודם גירות או אח"כ פטור, ולא אמרינן ספק לקט לקט, ותירץ רשב"ל "דברי הכל היא. ישראל שעיקרו חייב, ספיקו חייב, גוי שעיקרו פטור, ספיקו פטור". ונראה שביירושלמי לא התייחסו לחזקת החיוב של השדה או הפירות, אלא על האדם שעליו דנים, אם הוא גברא המחויב או שזה גופא הספק. וצ"ע.

כאמור, רבותינו דנו בביאור חילוק הגמ' וההגדרה לדינא. המהרי"ט (חו"מ סי' קכד מד"ה ועל ספק) ביאר שלא נאמר סל"ל אלא במקום שאתחזק כבר ממון עניים שם, ולפי זה בחורי הנמלים מדובר שידוע שיש בשדה לקט, ולכן אתחזק גם בחורים, מאחר שתבואת השדה היא סיבת הספק לחורי הנמלים. והוא מבאר שבכל מקום שיש ספק על ממון או חפץ, ובוודאי שיש ממון או חפץ מבעלות אחרת, אי אפשר לומר מסברא אוקי ממונא בחזקת מריה, שהרי ודאי שיש כאן גם משל חבירו, ומה שאעפ"כ נעמיד מספק ביד המוחזק הוא דין הנהגה מאחר שהדבר ברשותו, ובמקרה זה בממון עניים נאמר שאין הולכים אחר המוחזק [וע"ש שפירש כן לפי סברת ההגהות מרדכי שאמר שגם בספק צדקה יש לתת לעניים מספק, אבל לולי דבריו אפ"ל שסל"ל נאמר רק במקום שהתורה זיכתה לעני מתנותיו, ובהן אמרה תורה שאינו רשאי לזכות במתנות מספק, ועשאתן תורה כאילו אינם ברשותו, אבל בצדקה, שהיא ברשות הנותן, יהיה דין של הממע"ה. ומ"מ גם לפירוש זה צ"ל שחזקת חיוב היינו שאתחזק כבר ממון עניים שם].

ומדבריו יוצא שסל"ל הוא דין הנהגה בספיקות במתנות עניים במקום שאתחזק שלא נאמר הממע"ה. ולפי זה, בודאי שבכח"ג במעשר עני שאתחזק שם, כגון שמסתפק על מקצת הפירות האם גם הם בכלל המופרשים למע"ע או לא, יהיה חייב ליתנם לעניים מדינא, וממילא בהגיע זמן הביעור יתחייב לבער. אמנם, לגבי מעשרות מפירות אלו, לפי דבריו שהעני מקבל אותם מחמת הספק, לכאורה יצטרך להפריש תרו"מ מספק שמא אינו מתנו"ע. ועיין בספר מלבושי יו"ט ח"ב יו"ד סי' יז מה שדן בדבריו.

גם בחתם סופר (בתשובותיו) כתב כעין זה, שדין סל"ל הוא דין הנהגה בספיקות, והגדיר זאת שהוא דין להצדיק את העני להחשיבו כמוחזק. ומבאר שזו כוונת הגמ' בחולין שם שכשיש חזקת חיוב אמרינן סל"ל, והיינו שבכל ספק כשיש ודאי חיוב, יהיה העני מוחזק. לעומת זאת, בגר זהו גוף הספק האם היה חייב במתנות אלו, ולא שייך להגדיר את העני כמוחזק. גם לשיטתו יהיה חיוב ביעור מספק במתנות עניים המסופקות.

גם לשון הספרי בפר' כי תצא (פיסקא רפג) מוכיח שהוא דין ספק, והעני נחשב כמוחזק, וז"ל: "שיבולת שבקציר... ספק - בעה"ב המוציא מהעניים עליו הראיה, שהמוציא מחבירו עליו הראיה" [ויש בזה תוספת חידוש על דברי הר"ש בפאה פ"א מ"ו, שכתב שא"א ללמוד פטור לקט שכחה ופאה מתרו"מ מהפסוק "תבואת זרעך", הממעט מחיוב מן התורה את מי שאינו בעלים, "דכיון דזכי להו רחמנא בהאי שדה, תבואת זרעך קרינן ביה". ולדברינו, נאמר בהלכות ספיקות במתנו"ע חידוש ונדבך נוסף, שהעני הוא המוחזק ובעה"ב כמוציא!].

ובשערי ישר (שער ה פי"ט), וכע"ז במלבושי יו"ט שם, ובחזו"א (מעשרות סי' ז סק"י), מבארים שחזקת חיוב אינו משום שאיקבעו כבר פירות חיוב, אלא אם חל ודאי חיוב על השדה והספק הוא אם יש שם חיוב, גם זה בכלל חזקת חיוב, ורק אם יש ספק על השדה או על האדם האם הוא בכלל מחוייב הוא הנקרא לא אתחזק איסורא. ולפי כל הסברות הללו, נראה שאין לומר שסל"ל אינו אלא הנהגה על האדם לנהוג לפניו משורת הדין, שא"כ מדוע בספק ולא אתחזק איסורא אינו חייב בהנהגה זו להצדיק לעני.

והנה, בשערי ישר מוסיף בביאור הדין: "הא דמרבינן מקראי דבמתנו"ע חייבה תורה על הספק, הוא עניין שכללה תורה אל עיקר החיוב, דבשעה שחל עיקר החיוב, חל ג"כ שלא יפטר בעה"ב עד שיבורר חלקו של עני שכבר קיבל את שלו..." מבואר בדבריו שדין ספק במתנות עניים כשדינו להינתן לעניים הוא חיוב תורה כודאי, שזו מצוותו להינתן כל זמן שלא התברר שאינו בספק. וכעין זה כתבו בתוס' אנ"ש על המשנה שם בשם הרמ"ז אשכנזי אבד"ק לובלין, שמיישב את השאלה מדוע אמרין סל"ל אפילו כנגד הלך אחרי הרוב [ראה להלן בעז"ה], ותירץ שכאן ריבתה תורה בפירוש שיש לתת אפילו כנגד רוב, ומדמה זאת לפטור בעשירי ודאי ולא עשירי ספק, אפילו כנגד רוב. ומשמע שכוונתו שכאן אין זה מדיני הנהגה בספיקות, אלא כחיוב ודאי. וצ"ע. גם מדברי המלבי"ם בפי' עה"ת (ויקרא פי"ט פס' כב) עולה כעין זה עפ"י דרכו בביאור הפסוקים, ומבאר ששני הפסוקים הראשונים שהובאו לעיל מהירושלמי כמקור לדין סל"ל, "עני ורש הצדיק", ו"לא תטה... בריבו", משמעם אמנם לנהוג לפנים משורת הדין, וכדין צדקה לעניים, אבל הפסוקים האחרונים "לעני ולגר תעזוב" וכן "לגר... יהיה", משמעם שבעה"ב עוזב ומסתלק מהמסופקים, ואינו מחזיק בהם, וממילא לעניים יהיה, שהם זוכים בהם [אמנם, אפשר שכוונתו היא שהם כמוחזקים מספק].

אמנם, ראה בס' תורת זרעים (על משנת חורי הנמלים, וכן בדבריו בריש פאה מד"ה הגמ' בב"ק) שבתחילה רצה לפרש את כוונת הגמ' שקמה בחזקת חיוב היינו שדינה כודאי לעניים לפוטרה מתרו"מ. אלא שהוא דוחה זאת, כי אין חזקת חיוב על חורי הנמלים, וע"כ שכוונת הגמ' באומרה שקמה בחזקת חיוב קיימא היינו שהקמה אינה בחזקת פטור, ולכן הבעלים חייב לתת לעניים מדין ספק איסורא לחומרא [וכדברי הרמב"ן והרשב"א בנדרים ז, ולא כדברי הר"ן שם שממון עניים הוא ספק ממונא]. ונמצא לדבריו שיש שתי סיבות לחיוב לתת לעניים מספק, האחת מדין ספק איסורא לחומרא [והר"ן חולק כמובא לעיל], והשניה מדין סל"ל הנלמד מהפסוקים הנ"ל. ושתייהן אינן אלא כדין ספק, וע"כ יתחייב העני בתרו"מ מספק, ע"ש ראיותיו. וכל זה לא כמו שכתב התו"ט שבסל"ל פטור מתרו"מ. ומה שהוצרך לפי ההסבר של בעל תורת זרעים לדין סל"ל מחמת הפסוקים הנ"ל, ולא אמרו שחייב מחמת שהוא ספק איסורא לחומרא, תירץ עפ"י דברי המרדכי (שיובאו להלן) שחייב לתת לעניים אפילו כשמדין הלך אחרי הרוב היה צ"ל פטור, אך ספק לקט לקט מחייב לתת אפילו כנגד רוב. מאידך, הוא סובר שסל"ל אינו שהספק שייך לעניים כודאי, אלא הוא חיוב על הבעלים לתת משלו לעניים, כל שיש בו ספק, ומשום כך חייבים העניים בתרו"מ מספק. ונפ"מ נוספת כתב לעניין חרש שוטה וקטן, כגון שהיה הבעלים פיקח בשעת חיוב מתנות עניים, ואח"כ נתחרש או נשתטה, וכן קטן שהגיע לעונת נדרים, שתרומתו תרומה, והפריש, ויש לו ספק מעשר עני, וכדומה, שמאחר שהחיוב לתת לעני מספק הוא חיוב שחייבה תורה את האדם לתת משלו, ומאחר שהם אינם בני חיוב, ישארו הספיקות בידם.



סיכום

סיכום העולה מהאמור: דעת רוב רבותינו שדין ספק מתנו"ע לחומרא אינו רק דין הנהגה על בעה"ב, אלא הלכה בהלכות הממון, שיהיה לעניים, אם כדין ספק ומוחזק, ואם כוודאי.

ולפי זה, בודאי שחייב בעה"ב בהגיע שעת הביעור לבער ספק מתנות עניים שיש בהם חזקת חיוב, כמבואר לעיל, שהדין בהם שחייב ליתנם [ובעז"ה בחלקו השני של המאמר ננסה להוסיף ולברר מתי נאמר סל"ל, ומתי הממע"ה].

מאידך, לגבי חיוב תרו"מ בפירות מתנו"ע שהגיעו ליד העני מכח דין סל"ל היה מקום לומר שאם הוא דין תורה שכשיש ספק יהיו הפירות לעניים כוודאי, וכדברי השערי ישר ודעימיה, יהיה פטור מתרו"מ [ובעז"ה בהמשך נביא מדברי תוי"ט ואחרונים נוספים שסל"ל פוטר מתרו"מ. ומו"מ בדבריהם], אבל אם הוא דין הנהגה בספק, וכמוחזק, יהיה חייב בתרו"מ מספק.

ובספק מתנות עניים שדינן לתת מספק, כאשר הבעלים אינו מחויב במצוות, כגון שנשתטה, הבאנו שיש שכתבו שאין בהם דין סל"ל, אבל לפי מש"כ לעיל שיש מפרשים שאינו דין על הבעלים לנהוג כן, אלא גילתה תורה שהמוחזק הוא העני, נראה שגם בכה"ג יהיה העני מוחזק. וצ"ע.

לפי האמור, שסל"ל אינו דין צדקה, אלא זכות העניים, א"כ בספק ממון עניים בלקשו"פ על בעל השדה להניח את הפירות ולעזובם כדין לקשו"פ, ואינו יכול ליטלם וליתנם לעני שהוא בוחר.



אוצר חקר ועיון

הערות בדיני רוב ♦ מה הטעם שלא תקנו ברכה על ישוב ארץ ישראל
♦ "שיעור כזית" האם כחצי ביצה או שליש או שמא כעשירית ביצה

הרב אליהו מרגליות

הערות בדיני רוב

א. הגמרא במסכת חולין (דף יא ע"א) לומדת מהפסוק (שמות כג, ב) "אחרי רבים להטות" את הדין שהולכים אחר הרוב. הפסוק עוסק בתוקף הכרעת הדין בבית דין על ידי רוב דיינים, כאשר מיעוט דיינים מתנגדים לדעת הרוב. מן הסתם יש להניח שאת ההלכה של ביטול ברוב בתערובת איסור והיתר אנו למדים גם מפסוק זה. אולם, לכאורה, מהותה של ההלכה של ביטול ברוב בתערובת שונה לחלוטין מדין הכרעת הרוב בבית הדין, ולפיכך, הדבר צריך ביאור.

ב. בשקלא וטריא בגמרא שם, הגמרא נוקטת שמפסוק זה של "אחרי רבים להטות" אפשר ללמוד רק דין של רובא דאיתא קמן, מה שאין כן לרובא דליתא קמן¹.

מסקנת הגמרא לא מתבארת בסוגייה. ברש"י (חולין דף יב ע"א) יש שני פירושים. האחד, דין רובא דליתא קמן נלמד למסקנה מהלכה למשה מסיני. השני, למסקנת הגמרא אין היגיון וסברה לחלק בין רובא דאיתא קמן לבין רובא דליתא קמן, הפסוק "אחרי רבים להטות", מלמד הן לרובא דאיתא קמן והן לרובא דליתא קמן.

מכל מקום, להוא אמינא של הגמרא וכן למסקנא לפי פירושו הראשון של רש"י, צריך ביאור מהו ההיגיון והסברה לחלק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן?

ג. הגמרא במסכת כתובות (דף טו ע"א) מחלקת בדין הליכה אחר הרוב, בין קבוע, שבו נאמר שדינו כמחצה על מחצה ואין הולכין אחר הרוב, לבין כל דפריש מרובא פריש, שבו כן הולכים אחר הרוב². גם בזה צריך ביאור מה הסברה לחלק בין פריש לקבוע.

א. הגדרת רובא דאיתא קמן היא: רוב מקבוצת פרטים שקיימת פזיזת לפנינו. הגדרת רובא דליתא קמן היא: רוב מקבוצת אירועים ופעולות שנמדדו על פי הניסיון. הצגנו הגדרה היוצאת מדברי ספר שב שמעתתא שער ד' פרק א'.

בש"ש תמה, למה רוב דמים (בבא בתרא דף כ"ד עמוד א') אינו רובא דאיתא קמן, הרי האשה לפנינו. נראה מדבריו, דאיתא קמן פירושו כמשעו דתלוי אם הרוב לפנינו.

בספר קובץ שיעורים לרבי אלחנן ווסרמן (בבא בתרא - דף כ"ד עמוד א' - אות פ"ג) מובאת הגדרה שונה. נציג את דברי הרב ווסרמן: "...אבל אפשר לפרש החילוק באופן אחר, דברובא דאיתא קמן ידיעת הרוב היא, על ידי שנדע מכל פרט ופרט בפני עצמו, וברובא דליתא קמן ידיעתנו היא מהכלל על הפרט ולא מהפרטים אל הכלל, כי כל פרט בפני עצמו אינו ידוע לנו, כמו רוב בהמות כשרות הן היא רק ידיעה כללית, וממנה נדון על כל בהמה בפרט שהיא כמו הרוב, אבל בכל בהמה בפני עצמה אפשר לומר שהיא טריפה...".

העולה מדברי הרב ווסרמן הוא שההגדרות של רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן הן כדלהלן: "רובא דאיתא קמן" - רוב הנמצא לפנינו, בו ניתן לזהות את הפרטים המרכיבים את הרוב, כגון: סנהדרין שיש בה שנים עשר מזכים ואחד עשר מחייבים. "רובא דליתא קמן" - רוב בו אין אנו יכולים לזהות את הפרטים המרכיבים אותו לפנינו, כגון רוב נשים מתעברות ויולדות ורוב בעלי חיים אינם טריפה. הגדרתו של הרב ווסרמן מבארת מדוע רובא קרו לה לכדא כדא ולחביאת חביאת (בבא קמא דף כז ע"א) ורובא דאינשי לרדיא הוא דובני (בבא קמא דף מו ע"ב) ועוד דוגמאות בתלמוד הן רובא דליתא קמן.

ב. "כל דפריש" מודגם באופן שפרט מסוים פורש מתוך קבוצה, אזי הולכים אחר הרוב, כדי לקבוע את זהותו של הפרט הפורש. "קבוע" מודגם באופן שהאדם בא אל מקום הקביעות של הפרטים ויש ספק אל מי בא ואז אין הולכין אחר הרוב.

ד. התוספות במסכת יבמות (דף קט ע"א ד"ה כגון וכו') ובמסכת בכורות (דף יט ע"ב ד"ה ברוב או וכו') מבארים שאפילו רבי מאיר - החש למיעוטא וסובר שאין הולכין אחר הרוב - מודה שברובא דאיתא קמן הולכים אחר הרוב. אין רבי מאיר חולק על חכמים אלא רק ברובא דליתא קמן. גם בזה, צריך להבין מה ההבדל בין רובא דאיתא קמן לבין רובא דליתא קמן⁶.



לדרכו של הרב גדל

בספר בתורתו של ר' גדליה⁷, מובא שיעור של רבי גדליהו גדל הדין בשאלות אלו. השיעור דן במספר שאלות יסוד בדיני הליכה אחר הרוב. נציג את עיקרי השיעור:

בבסיס ביאורו ותשובתו לשאלותיו, הרב גדל מתייחס לטעם, לסיבה ולרעיון של התורה בקביעתה שנלך אחר הרוב. התורה סוברת שכדרך ההתייחסות הרגשית של האדם לסביבה, כן צריך האדם לנהוג כלפי ההלכה ודיני התורה.

הרב גדל מנמק הלכה זו על פי התפיסה האנושית וההתנהגות האנושית, בה האדם מתייחס לרוב הדומיננטי ועל פיו הוא מזהה וקובע את מהות הקבוצה שלפניו. התייחסותו של האדם בקביעת קטגוריות, לדעת הרב גדל, היא רק כלפי קבוצות מוגדרות, כרובא דאיתא קמן וכל דפריש מרובא פריש. כלפי רוב תאורטי, כרובא דליתא קמן וכ"קבוע", האדם אינו מתייחס להם מבחינה רגשית כקבוצה.

נצטט חלקים מביאורו:

אמנם, יש להבין שכאשר חז"ל או הראשונים אומרים "גזירת הכתוב" אין כוונתם שזו היא מילתא בלא טעמא. גזירת הכתוב היא דבר מושכל, אלא שצריך שהתורה תגלה לנו את המושכל הזה, ותורה לנו שכך וכך יש לנו לדון ולנהוג. מדעתנו לא היינו מכריחים שכך הוא, יש גם אפשרות אחרת, אך התורה מגלה דעתה שזוהי האפשרות שהיא רוצה בה, ואת טעמה וסברתה אנחנו יכולים להבין בשכלנו, וגם להסיק ממנה פריי דינים וחילוקים. גזירת הכתוב של "אחרי רבים להטות" - באמת ענין אחד היא, בין בבית דין, בין בביטול איסור בהיתר ובבין בכל דפריש מרובא פריש⁸. הענין הוא שהמיעוט בטל אל הרוב. באיזה

דוגמא לכך, תשע חנויות מוכרות בשר כשר וחנויות אחת מוכרת טרפה. אם הבשר נמצא בעיר מחוץ לחנויות, שייך כאן הכלל, כל דפריש מרובא, פריש. אבל, אם אדם נכנס לאחת החנויות ולקח משם בשר ואינו יודע מאיזו חנות לקח, באופן זה שייך הכלל כל קבוע כמחצה על מחצה דמי ואין הולכין אחר הרוב.

ג. עיין בחידושים על הש"ס המיוחסים לרבי חיים מבריסק מסכת בבא קמא בביאור התוספות בדף כז ע"ב, שם דן רבי חיים מבריסק בשאלה הראשונה. למעט השאלה הראשונה, אשר קשה גם לתפיסת רבי חיים, מפני שגם מבחינה פורמלית אין השוואה בין הגדרת הדין של הלוח אחר הרוב בדיינים לבין דין ביטול ברוב, שאר השאלות אינן מעסיקות כל כך את רבי חיים. די לו בהגדרה הפורמלית אשר מבדילה בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן, בין "פריש" ל"קבוע". אין מעניינו של רבי חיים והבריסקאים לפענח את הטעם והרעיון של ההלכה אשר מבדילה בין סוגי הרוב.

ד. עמודים נ"א-נ"ה. שיעור זה מובא גם בספר חידושי רבי גדליהו.

ה. הבחנה זו של הרב גדל לסוג את דין רוב בחנויות, כלומר, רובא דאיתא קמן בקטגוריה אחת עם דין ביטול ברוב ולא עם דין רוב שמברר את המציאות (מחמת הסתברות), כרובא דליתא קמן, נמצאת גם בספרו של רבי שמעון שקאפ שערי

מובן? במציאות היומיומית, כאשר יש לפני האדם תערובת של שני מינים, הוא נוטה להתייחס אליה כאל מהות אחת, ולאפיין אותה בהגדרה אחת, וזאת נקבעת בדרך כלל על ידי תכונת הרוב, שהיא הדומיננטית. למשל, אם הוא רואה שדה שרובו ירוק ויש בו נקודות צהובות או שחורות - הוא יתאר את השדה כירוק. אם הוא אוכל תבשיל שרובו אורז ומעורב בו ירק - הוא יאמר שאכל אורז. וכל כיוצא בזה.

גם בעניינים רוחניים אנו אומרים שמי שרובו זכויות נקרא צדיק ומי שרובו עבירות נקרא רשע (רמב"ם הל' תשובה ג', א' על פי הגמ' בר"ה¹). גזירת הכתוב של "אחרי רבים להטות" היא, שגם מבחינה הלכתית, כאשר יש לפנינו תערובת שני מינים - רשאים אנו לדון אותה לפי תכונת הרוב.

אלמלא גזירת הכתוב, היינו יכולים לחשוב שבכל מקרה של תערובת שני דברים אל לנו לקבוע תכונה אחת לכולם, אלא עלינו להשאיר את הדבר כמורכב וכמסופק. באה התורה ומגלה שאנו רשאים להחליט שתכונת התערובת כדבר אחד היא תכונת הרוב. בבית דין שנחלקו יש דעות שונות, אלה אומרים כך ואלה אומרים כך. היינו יכולים לחשוב שבמקרה כזה נשאיר את השאלה הנדונה ללא הכרעה, כספק שקול (ונדון בה לפי דיני ספיקות). באה התורה וגוזרת: "אחרי רבים להטות", אל תשאיר את הדין ללא הכרעה, מבית דין יצא פסק אחד, והוא נקבע לפי הרוב.

תכונתה של "התערובת" הזאת, של מושב בית הדין, תיקבע לפי תכונת הרוב. מכאן אנו למדים גם למקרים אחרים של מציאות מעורבת, המקובצת ממרכיבים שונים, שיש לקבוע את תכונת המציאות הזאת לפי תכונת הרוב. לכן מיעוט איסור בטל ברוב היתר...².

יושר שער ג', פרק ד'. אך לפי הרב שקאפ דין הרוב אינו מתבסס על הרגש האנושי, אלא בקביעה שזהו היגיון תורני שהתחדש בתורה, היגיון שאינו מובן לנו. הרב שקאפ מסתפק בחידוש ההלכתי על ידי התורה ואינו נזקק לנמק את ההיגיון של התורה על פי התפיסה האנושית. זאת בניגוד לדין רוב שמברר את המציאות, כרובא דליתא קמן, שם מודה הרב שקאפ שההיגיון האנושי מנחה את הרוב ועל ידי הרוב מתבררת המציאות (מכח ההסתברות).

יש להדגיש שסיווגו של דין הליכה אחרי הרוב בקטגוריה אחת עם דין ביטול ברוב, אינו שייך כלל ברובא דליתא קמן. ברובא דליתא קמן אין מסגרת של ישות ממשית, אין מסגרת של קבוצה נוכחת שנוכל להגדיר בה הגדרה של תערובת ולשייך בה דין ביטול ברוב. ממילא, ברובא דליתא קמן באופן שתחסר ברוב מעלת הבירור - מחמת אי ידיעת תנאי הסביבה העלולים להשפיע על שוויון הסיכויים לזיהוי כל פרט מהתערובת - אין כל משמעות לרוב. זאת בניגוד לרובא דאיתא קמן, בו נשארת לנו המסגרת של התערובת, בה שייך לייחס דין ביטול ברוב. הדברים יבוארו בהמשך.

1. ראש השנה דף יז ע"א ובפירוש רש"י ותוספות שם. עוד עיין בפירושו של רש"י בראש השנה דף טז ע"ב.

2. יש לשאול, מנין לנו שרעיון זה נובע מגזרת הכתוב, אפשר שרוב בדיינים מועיל מטעם סברה והיגיון, כלומר הכרעה על ידי רוב מגדילה את הסיכויים להכרעה נכונה. לכאורה, יש הסתברות שהרוב מכונן לאמת. תשובה לשאלה זו היא פשוטה. אדרבה, מצד ההיגיון אין תמיד ערובה שדווקא הרוב הם חכמים יותר מהמיעוט, כמבואר בספר החינוך מצווה ע"ח. לדעת ספר החינוך, הטעם לעלינות קביעת הרוב בסנהדרין אינו בהכרח בשל הכרעת האמת, ולכן כאשר אנו קובעים את ההכרעה על ידי הרוב של הסנהדרין אין בהכרח צורך להתחשב במיומנות המקצועית של כושר הפסיקה ולכושרם הקוגניטיבי של הרוב ביחס למיעוט.

שאלה זו, האם עלינות קביעת הרוב בבית הדין תלויה בשוויון כושר הפסיקה ההלכתית של הדיינים, הוצגה בהרחבה בחידושי הרמב"ן למסכת סנהדרין דף לב ע"א. נציג את דברי הרמב"ן:

"מצאתי בין תשובותיו של רבינו האי גאון ז"ל ואם נחלקו בית דין שהם שלשה אחד אומר כך ושנים אומרים כך אם שוין בחכמה מניחין דברי יחיד ועושין דברי שנים ואם האחד עדיף מן השנים הולכין אחר מי שנתן טעם לדבריו ע"כ. ולא

לאחר שהוא מציב את הרעיון ההלכתי של דיני רוב, מבאר הרב נדל את חילוקי הדינים - "קבוע", "פריש", "רובא דליתא קמן" ו"רובא דאיתא קמן":

וזהו הטעם להבדל בין כל דפריש לבין קבוע: כשאנו מוצאים חתיכת בשר בחוץ ורוצים לקבוע את תכונתה - לגבי חתיכה זו כל החנויות שבעיר הן "תערובת" אחת, שממנה החתיכה באה. "תערובת" זו היא הרקע העומד מאחורי חתיכה זו, ואנו קובעים את תכונתה של החתיכה לפי תכונתה הקולקטיבית של התערובת, כלומר לפי רוב החנויות.

לעומת זאת, כאשר אדם נכנס לחנות וקונה שם בשר - אין החנויות מעורבות זו עם זו, אלא כל חנות ידועה ומוכרת במקומה, ואם אחר כך הוא רוצה להיזכר מאיזו חנות לקח ואינו נזכר, עליו באמת להתייחס לזה כאל ספק, כי אין כאן "תערובת", דבר אחר חדש שמכריעים את תכונתו לפי הרוב. מובן שגם זה אינו הכרחי, שכן היה אפשר לומר שמחשבתו של האדם, הרהוריו מהיכן קנה, מצרפים את כל החנויות למציאות אחת שעליה דנים, וגם בזה יש ללכת אחר הרוב, ולכן גם כאן זקוקים אנו ל"גזירת הכתוב" שתחלק בין קבוע לבין פריש, ותגלה לנו שכל שבא אל מקום הקביעות - כל אחד מן הקבועים נחשב כעומד בפני עצמו, ואין כאן תערובת. אבל לכל גזירת הכתוב יש טעם והגיון.

באמת מוצאים אנו את ההבדל הזה גם בהתייחסות הטבעית של האדם. אדם היודע שיש חנות טריפה וחנויות אחרות כשרות, נוהר מחנות הטריפה, והיא עומדת בתודעתו בפני עצמה, ובמקרה שנכנס לחנות ונעלם ממנו לאן נכנס הוא מבין שהוא במצב של ספק. מה שאין כן במוצא בשר מחוץ לחנויות, כאן הכל מצטמצם בחתיכת בשר זו, אין כאן איסור מבורר, ושייך יותר לסמוך על רוב. ובכלל, כך הוא הדבר בכל האיסורים ובכל המצוות, שהגדרים ההלכתיים נקבעים לפי ההתרשמות וההתייחסות של האדם.

מכאן ואילך מבאר הרב נדל את החילוק הרעיוני בין "רובא דליתא קמן" לבין "רובא דאיתא קמן":

"מעשה יש להבין את לשון התוס' במסכת בבא קמא" "גבי דינים שאני דחשיב מיעוט

נתחורר לי ממתניתין דסנהדרין וגמרא וצ"ע, מיהו בפרק קמא דיבמות (י"ד) גבי מחלוקת דבית שמאי ובית הלל אמרינן כגון דב"ה רובא מאן דאמר לא עשו ב"ש כדבריהם דהא ב"ה רובא ומאן דאמר עשו כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו הכא ב"ש מחדדי טפי, וקיי"ל התם כמ"ד עשו אלמא אם אחד מהם חכם גדול מכל חבריו אין דבריו בטלים. ויש לומר התם לא יושבין בדין הם והשואל עושה כרצון עצמו לפי שלבו נוטה אחר חכמה, אבל סנהדרין כולן צריכין לדון וראוי היה שיסכימו כולן לאותו דעת אלא דרחמנא אמר אחרי רבים להטות הלכך בשלשה דיינין נמי הולכין אחר הרוב, ועדיין קשה לי הך דיבמות מדר' אליעזר בן הורקנוס (ב"מ נ"ט ב') דבטלו דבריו, ומדר' מאיר (עירובין י"ג ב') שגלוי וידוע שאין בדרך כמותן.

ואם תאמר הן עצמן רשאים לעשות כדבריהם דאינהו קים להו בנפשיהו ידיעי טפי אבל אחריני לא, והתניא (עירובין ו' ב') הרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה כדברי בית הלל עושה אלמא כל אדם עושין כן, ושמא יש לומר ר' אליעזר ור"מ יחיד במקום רבים ואין דבריו של אחד במקום שנים, אבל רבים ורבים אין הולכין אחר רוב מנין אלא אם רצו הולכין אחר רוב חכמה, מכל מקום זה סיוע קצת לדברי הגאון ז"ל שאין דברי החכם בטילין מיד אלא שואלין עליהם למקום הוועד שהרי יש לחוש להן לברר כיון דמחודד וגמיר טפי, אבל אם אי אפשר לברר עושין כדברי המרובין כמו שעשו במחלוקתן של ר' אליעזר ור' מאיר כדפרישית.

(ח). בבא קמא, דף כז ע"ב, תוספות ד"ה קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב וכו'.

דידהו כמי שאינו^ט על פי מה שנתבאר, דהיינו שהיות שמבית דין צריך לצאת פסק אחד, לכן קבעה תורה ללכת אחר הרוב, כלומר לתת לבית דין את תכונת הרוב, והמיעוט הוא כמי שאינו, ואין המוחזק בממון יכול לומר שהמיעוט איתו; מה שאין כן ב"אין הולכין בממון אחר הרוב", כגון במוכר שור לחברו ונמצא נגחן, שהרוב מוכרים לרדיא והמיעוט לשחיטה, וכיון שהמוכר מוחזק בממון אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, והוא יכול לטעון: אני מהמיעוט".

"לפי האמור תובן הגמ' בחולין, המחלקת בין רובא דאיתיה קמן, כגון סנהדרין וחנויות, לרובא דליתיה קמן, כגון קטן וקטנה, והיא מחפשת לרובא דליתיה קמן מקור אחר מאשר "אחרי רבים להטות", ויובן גם מדוע היה ברור לתוס' שר' מאיר נחלק על חכמים וחייש למיעוטא רק ברובא דליתיה קמן, ולא ברובא דאיתיה קמן. כי לפי המוסבר לעיל, הפסוק "אחרי רבים להטות", המדבר בדיינים, עוסק בקבוצה מסויימת, ב"תערובת" מסויימת המצויה לפנינו, שהתורה אומרת שיש לקבוע את תכונתה לפי הרוב, והמיעוט בטל אל הרוב.

לעומת זאת, ברובא דליתיה קמן אין לפנינו קבוצה מסויימת שאנו רוצים לקבוע את תכונתה, אלא יש כאן ענין של הסתברות: כיון שהנסיון קובע שרוב הנולדים אינם סריס או אילונית, אנו מניחים שגם הקטן שלפנינו אינו כזה, כי ההסתברות שאינו סריס גדולה מההסתברות שהוא סריס. לזה צריך גילוי נוסף מהכתוב, שהולכים אחרי ההסתברות, כי אין זה דומה לענין "אחרי רבים להטות" ששם אין הטעם משום ההסתברות, אלא משום קביעת תכונת התכונה הקולקטיבית של הקבוצה.

ואכן, הגמ' מחפשת מקור לרובא דליתיה קמן בפסוקים אחרים, ולבסוף מגיעה למסקנה שבמקום שאי אפשר לברר ודאי שיש ראיות מכמה מקראות שהולכים אחרי רובא דליתיה קמן, והשאלה היא מנין שסומכים על זה גם במקום שאפשר. ובה באמת ר' מאיר חולק, וסובר שבמקום שאפשר צריך לחוש למיעוטא, ואין סומכים על ההסתברות. אבל בט' חנויות, אומרים התוס', ר' מאיר ודאי מודה, אע"פ שאפשר, כי בזה מה שגילתה התורה אינו משום ההסתברות, אלא מטעם אחר, כנ"ל".

הרב נדל מציב הבדל בין הנימוק להלכה של "רובא דליתא קמן" לבין הנימוק להלכה של "רובא דאיתא קמן". ההלכה של רובא דאיתא קמן נובעת מחמת גזרת הכתוב של התורה, המורה לנו להתייחס לקבוצה לפי התפיסה המנטלית שלנו. ההלכה של רובא דליתא קמן נובעת מהסתברות הגיונית.



מה בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן

הרב נדל אינו מבאר מדוע בדין של רובא דאיתא קמן אין ההסתברות על ידי הרוב, כמו ברובא דליתא קמן^ט. כדי לבאר חילוק זה נתמקד באופן של רוב חנויות מוכרות בשר כשר. דומה

ט). בהמשך נראה את פרשנותו של רבי שמעון שקאפ. רובא דליתא קמן הוא רוב של הטבע והוא רוב המברר. רובא

שרוב חנויות מוכרות בשר כשר - רובא דאיתא קמן - אינו בהכרח רוב של היגיון וסברה (הסתברות) המכריע את הספק ומברר את המציאות. באופן זה, עדיין אין אנו יודעים את גורמי הפרישות מהחנות ותנאי הסביבה, שמא הבשר בחנות הטרפה זול יותר וכיוצא בזה. זאת, לעומת רובא דליתא קמן, שבו יש סברה והיגיון. על פי ההסתברות (הסטטיסטית) המתבססת על ידי הרוב מתבררת המציאות שכך הוא טבעו של עולם⁹.

נרחיב את הדיון. ראשית, נקדים הנחה פשוטה המופיעה בחלק מספרות הראשונים. החילוק בין קבוע לפריש הינו רק ברובא דאיתא קמן, מה שאין כן ברובא דליתא קמן לא אכפת לנו שיהא קבוע. התוספות במסכת בבא מציעא (דף ו ע"ב, ד"ה קפ"ז וכו') כתבו: "וקבוע נמי אין שייך אלא בדבר שהאיסור וההיתר ניכרין וידועין". כמובן, על פניו ברובא דליתא קמן אין אפשרות של מצב קבוע, האיסור וההיתר אינם ניכרים. מכל מקום, לו נמצא (וכדלקמן) שיהא קבוע ברובא דליתא קמן, נלך אחר הרוב והרוב יכריע את הדין.

הרב אפרים זלמן מרגליות מבראד דן בספרו (שו"ת בית אפרים חלק יורה דעה, שאלה מ', דבריו הובאו בהגהות פתחי תשובה לשו"ע יורה דעה, סימן ק"י, סעיף ג'), בדין תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה וחנות אחת מוכרת בשר טרפה שבפריש ממקום הקביעות הולכים אחר הרוב. האם גם באופן שיש בחנות של הטרפה יותר חתיכות טרפה ממה שיש בתשעת החנויות של השחוטה, הולכים אחר רוב החנויות או שבאופן זה הולכים אחר רוב החתיכות.

הרב מרגליות מחלק בין שני מצבים. באופן שלא נמכר מכל החנויות אלא רק חתיכה אחת וכל שאר הבשר נשאר בחנויות, הולכים אחר רוב חנויות, ואין משמעות לכך שיש הרבה חתיכות טרפה בחנות טרפה, שהרי חתיכות הטרפה נשארו במקומם. מה שאין כן, באופן שנמכרו כל חתיכות הבשר מכל החנויות, נלך אחר רוב החתיכות טרפה.

נתבונן באופנים שהציג הרב מרגליות, ונדון לפי דברינו. נתייחס לאופן שבו בכל החנויות יש כמות חתיכות שווה וחנות אחת מוכרת טריפה. לאור הבחנתנו, שברובא דאיתא קמן אין בירור וסברה של המציאות, מפני שאין ידוע לנו אם יש שוויון בין החנויות בתנאי הסביבה המשפיעים על הקניות מהחנויות, יש לשאול כיצד נתייחס לאופן בו נמכרו כל חתיכות הבשר מכל החנויות. באופן זה, למרות שמבחינת הפורמליזם של ההלכה יש כאן רובא דאיתא קמן, אפשר שכאן, כאשר כל החתיכות בשר נמכרו, הרוב מברר את המציאות כרובא דליתא קמן. מאחר שכל החתיכות נמכרו, אין כעת צד לומר שאין הרוב מברר מחמת התנאים הסביבתיים הבלתי ידועים המשפיעים על התנהגות הקונים. כאן נמכרו כל חתיכות הבשר ויש שוויון בהתנהגות הקונים ביחס לכל החנויות. אם כן, יש לנו רוב מברר מפני שיש לנו הסתברות על פי חוקי הסטטיסטיקה המכריעים לנו שהבשר המסופק הוא מהרוב. לפי זה, גם באופן השני שהוצג בשו"ת בית אפרים - בו נמכרו כל חתיכות הבשר מכל החנויות ובחנות הטרפה נמצאים רוב החתיכות - רוב טרפות הוא כרובא דליתא קמן.

דאיתא קמן הוא רוב שאינו תלוי בתכונות הטבע ואינו רוב המברר ואינו מסתבר. פרשנות זו שונה ממה שאנו מציגים כאן.

(י). לאור זאת, נוכל למצוא השלכות הלכתיות החורגות מהפורמליזם של ההגדרות ההלכתיות של רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן. יבואר בהמשך.

לאור זאת, יש מקום לומר שבאופן זה, גם בקבוע נלך אחר הרוב. אם יהיו לפנינו תשע חנויות מוכרות בשר כשר וחנויות אחת מוכרת טרפה, ובכל חנות יש עשר חתיכות בשר וכל תכולת חתיכות הבשר נמכרו מהחנויות, כאשר יסתפק הקונה מאיזה חנות הוא קנה את חתיכת הבשר, אף על פי שלפנינו מצב של "קבוע" ולא של "פריש", יש להכריע על פי ההסתברות שהחתיכה נקנתה מהחנויות הכשרות. כאן התנהגות הקונים בכלל החנויות היא שוויונית ואין הפרש בין הקונים. באופן זה, הדין צריך להיות כרובא דליתא קמן.

אמנם, אפשר לערער אחר הנחתנו. אפשר שבאופן שקונה מסוים המוכר לנו מסתפק בחתיכת הבשר מהיכן לקחה, יש לדון לפי תכונותיו האישיות של הקונה. אם דרכו לקנות בין עשר החנויות באופן שווה או שיש לו נטייה לחנות טרפה, השוברת את השוויון של הסיכויים וההסתברות שקנה מרוב החנויות הכשרות. אם כן, הרוב הינו ממש כרובא דאיתא קמן. רק אם נכריע שאין לחלק בין הקונים השונים וכל הקונים שווים בהתנהגות הקנייה, נוכל לקבוע כדברינו.

לאור הבחנתנו, נוכל לבאר את חילוקו של הרב מרגליות, בין מצב שנמכרו כל חתיכות הבשר לבין מצב שלא נמכרו כל חתיכות הבשר. כשנמכרו כל החתיכות דין הרוב כרובא דליתא קמן, וכשלא נמכרו כל החתיכות דין הרוב כרובא דאיתא קמן. למרות שהדברים מסתברים, אין הדברים מוכרחים בכוונת הרב מרגליות.

נציג עוד אופן שבו ברובא דאיתא קמן, יש הסתברות מוחלטת לקבוע על פי הרוב את המציאות וממילא נוכל גם בקבוע לפסוק שנלך אחר הרוב. לפנינו עשרה שקים, בתשעה שקים חתיכות בשר כשר ובשק אחד חתיכות בשר טרפה, והשק של הטרפה ניכר. עשרת השקים נמצאים בתיבה גדולה והשקים נתערבו שם ללא מחשבה על ידי ניעור התיבה. כעת מסתפק אדם מאיזה שק הוא נטל חתיכת בשר. אף על פי שהמצב מוגדר כקבוע, כדוגמת עשר חנויות, יש כאן הסתברות מוחלטת שהבשר נלקח מהשקים הכשרים. הסתברות זו נובעת מפני שכאן נותק הספק מהשפעות זרות של התנאים הסביבתיים והסיכויים לכל השקים שווים, ממילא, יהא כאן דין של רובא דליתא קמן, שנלך בזה אחר הרוב.

רבי שמעון שקאפ מבאר שרובא דליתא קמן הוא רוב בטבע, לכן רק רובא דליתא קמן המתבסס על סיבה מהטבע הוא רוב המברר על ידי הסתברות (התייחסות לביאורו תוצג בהרחבה בהמשך). ביאור זה אינו מובן. כמו שרוב על פי הטבע הינו רוב שמברר, גם ההסתברות על פי חוקי הסטטיסטיקה היא כרוב על פי הטבע. גם בטבע אין לנו כלל הבנה מדוע כך הוא טבעו של עולם, אלא שעל פי התצפיות שלנו אנו מגלים את הטבע וכיצד הוא מתנהל, אך בשום אופן איננו יודעים את סיבתו של הטבע^(א). כמו כן, על פי התצפיות שלנו אנו מגלים את חוקי ההסתברות וכללי הסטטיסטיקה ובמילים אחרות, ההסתברות היא טבע הבריאה.

(א). תופעות הטבע נחשפות אלינו באמצעות חושינו, היכולים לזהות אך ורק את ההיבט החיצוני של התופעה ולסייע לנו לגלות את גורמיה, השלכותיה והשפעתה על סביבתה, ולא את התכלית ואת המהות של התופעה. עיין מקבילה לדברינו בפירוש המלבי"ם לספר איוב, פרק י"א פסוק ו'. דברי המלבי"ם בפירושו לאיוב מופיעים גם בפילוסופיה של עמנואל קאנט ומהווים נדבך חשוב ברעיונותיו בתורת ההכרה.

נמחיש במשל. לפנינו קובייה. חמש מדפנות הקובייה צבועות בצבע לבן ודופן שישית צבועה בצבע שחור. כעת, מישהו ישליך את הקובייה וייטול אותה שוב מבלי להביט בה. כאשר מישהו יניח את אצבעו על אחת הדפנות, פשוט שעל פי חוקי ההסתברות האדם יניח את אצבעו על צבע לבן. בכגון זה אף על פי שיש לנו כאן רוב של "קבוע" שהדפנות קבועות במקומן, פשוט שיש לנו כאן רוב עם מעלת רובא דליתא קמן, מחמת שיש לנו כאן רוב על פי הטבע המושתת על פי חוקי הסטטיסטיקה.

גם אם כנים דברינו, יש להעיר, אפשר שלהלכה למעשה אין הפרש בין סוגי ה"קבוע". בכל אופן לא נלך אחר הרוב, אף על פי שישנה הסתברות מוחלטת. כל זאת, מפני שההלכה נקבעה על פי הרוב המוחלט של המקרים ולא חילקו חכמים בקביעת ההלכה למעשה עקב מקרים חריגים, כפי שמצינו בהרבה הלכות בתלמוד שנשתמשו החכמים ב"לא פלוג רבנן"¹.

יש להעיר הערה חשובה על דברינו - שברובא דאיתא קמן, כחנניות, אין הרוב יכול לברר את המציאות מפני שאין אנו יודעים את תנאי הסביבה הגורמים לפרישה, האם הם שוויוניים לכל החנניות - לכאורה, הרוב של תשע חנניות שמוכרות בשר כשר יכול לברר לנו גם את תנאי הסביבה של הפרישות. אם נשאל את עצמנו באיזה חנות יש תנאי סביבה נוחים יותר לפרישת בשר, ודאי שמצד ההסתברות מסתבר יותר שברוב החנניות כלומר בתשע החנניות נמצאת החנות שבה יש את תנאי הסביבה לפרישה נוחה יותר. אם כן, גם על נידון זה יש לנו ברובא דאיתא קמן הסתברות על ידי הרוב שהבשר פרש מאחת מהחנניות שנמצאת ברוב.

ברם, נראה לחלק חילוק מהותי בין רוב בטבע ורוב של הסתברות (המושתת על ידי חוקי הסטטיסטיקה הנהנים מתנאי סביבה שוויוניים לכל צד בספק), לבין רובא דאיתא קמן. ברובא דאיתא קמן, כרוב בחנניות, תנאי הסביבה נעלמים מאתנו. הסיבה לכך היא שברוב חנניות אפשר שבחנות הטרפה יהיו תנאי פרישה נוחים יותר ורבים יותר, ממילא הרוב אינו יכול לברר את הפרישה. עוד לפני בירור שאלתנו, מהיכן פרש הבשר, יש לנו כאן צד שאין כאן כלל רוב. אף על פי שהרוב מברר לנו שאין לחשוש לצד שתנאי הסביבה נוחים יותר במיעוט, כלומר בחנות הטרפה, עדיין צד זה קיים. לו יהיו התנאים לפרישה הנוחים ביותר נמצאים בחנות הטרפה, נתברר לנו שאין כאן כלל רוב כלפי פרישת הבשר. בניגוד לזאת, רובא דליתא קמן הוא רוב בטבע או הסתברות, בו התנאים הסביבתיים להכרעת הספק שוויוניים לחלוטין בין הרוב לבין המיעוט. משכך, גם לו נדע שהמאורע שלנו הוא מן המיעוט, עדיין הרוב קיים. כאן כשצד המיעוט בספק מתממש הוא לא סותר את מציאות הרוב.

במילים אחרות, ברובא דליתא קמן הרוב הוא רוב מוחלט וברור ועל פיו אנו קובעים את המאורע. לעומת זאת, ברובא דאיתא קמן הרוב אינו מוחלט, אלא שעל יד הרוב המקדמי שתנאי הסביבה הנוחים לפרישה נמצאים ברוב או לכל הפחות הם שוויוניים בכל הצדדים, אנו קובעים שיש לנו גם את הרוב של הפרישות מרוב החנניות.

נסכם, ברובא דאיתא קמן, אין בירור על ידי הרוב מפני שאין לנו ידיעה בשוויון ההזדמנויות של הפרישה, שכן אפשר שחסר לנו ידיעה בתנאים הגורמים לפרישה. ברובא דליתא קמן יש

(יב). דברינו נאמרו אף על פי שכאן אנו עוסקים בהלכה מהתורה, עיין בספר מורה נבוכים חלק ג' פרק ל"ד.

לנו ידיעה, עד כמה שדעתנו יכולה להכיל בשוויון ההזדמנויות וזהו רוב בטבע. כאן יש סברה שנלך אחר הרוב להכריע את המציאות.

לאור דברינו נוכל לבאר את שיטת התוספות במסכת בבא בתרא (דף כד ע"א ד"ה הג"ה ושמע מינה רובא דאורייתא וכו'). התוספות מבארים שרוב דמים מהמקור ולא מהעליה, נחשב רובא דליתא קמן. בספר שב שמעתא שער ד' פרק א', התקשה בדברי התוספות, מדוע רוב דמים מהמקור אינו נחשב רובא דאיתא קמן. כמו כן התייחס לשאלה זו רבי אלחנן ווסרמן בספרו קובץ שיעורים למסכת בבא בתרא אות פ"ג. אמנם, לפי דברינו אפשר לבאר שהמצב של רוב דמים מהמקור ולא מהעליה הוא שוויון, ובמקרה זה ברור לחז"ל שאין כאן גורמים נוספים, ממילא מתאפיין דינו של רוב זה כדינו של רובא דליתא קמן.

נראה גם שחילוק זה מבאר את כוונת רבי עקיבא איגר בחידושי למסכת כתובות (דף יג ע"א). נציג את לשונו: "וזה הסברא י"ל ג"כ לענין הרוב ולחלק בענין הרוב שטבע עולם כן כמו רוב מצויים, או רוב בהמות כשרות וכדומה, בזה הוי רוב מעליא, מה שאין כן ברוב פסולין וכדומה דגם המיעוט לפנינו רק דגוה"כ לומר דכל דפריש, ופשיטא דאין סברא לומר דהוא מהפסול יותר מהכשר רק דהתורה אמרה לתלות ברוב".

אמנם, מלשון רבי עקיבא איגר - "מה שאין... דגם המיעוט לפנינו רק דגוה"כ לומר דכל דפריש..." - נראה קצת שאין כוונתו כדרכנו. מלשוננו משמע שהעדיפות של רובא דליתא קמן על רובא דאיתא קמן נובעת מפני שברובא דליתא קמן אין המיעוט לפנינו, מה שאין כן ברובא דאיתא קמן. גם בשו"ת חתם סופר (אבהע"ז חלק ב' בסימן קמ"ז) ובחידושי חת"ס לחולין מהדו"ק (דף יא ע"ב, ד"ה ובזבחים ר"פ התערובת וכו') יש לשונות המצביעים על חילוק בסגנון זה.

ברם, בהתבוננות שניה ישנה אפשרות לומר שהמצב של "המיעוט לפנינו" מבטא את הרעיון שכתבנו. כאשר המיעוט הוא מיעוט סטטי העומד לפנינו ישנה אפשרות שהשפעת המיעוט שלפנינו דומיננטי יותר מהרוב על ידי השפעות הסביבה. רוב חנויות ושאר רובא דאיתא קמן אינו רוב אובייקטיבי, כי אפשר שיש נטיה לקונים לקנות מהחנות טרפה. רובא דליתא קמן הוא רוב שכבר נקבע על ידי תצפיות והוא רוב אובייקטיבי.



לדרכו של רבי שמעון שקאפ

לשון רע"א "דגם המיעוט לפנינו", שהצבענו עליו קשה מאד לדרכו של הרב שקאפ. רבי שמעון שקאפ בספרו שערי יושר (שער ג', פרק א', ד"ה והנה וכו' וכן שם בפרק ד' ד"ה וע"כ נלע"ד וכו') גם קובע שרוב בחנויות אינו רוב שמברר את המציאות ואינו מבוסס על סברה והיגיון. בניגוד לדברינו, הרב שקאפ נותן טעם שונה לקביעה זו, והיא שרק רוב המונחה על ידי הטבע הוא בירור וסברה המכריע את המציאות. רוב של הסתברות על ידי חוקי הסטטיסטיקה אינו רוב היגיוני שיכול לברר לנו מסברה את המציאות. לדעת הרב שקאפ, טענתו מומחשת על ידי משל של שטרי גורלות שהוא הציג בספרו. הרב שקאפ מבסס את דבריו על לשון רע"א שהזכרנו.

טענה זו תמוהה ביותר, נבאר את תמיהתנו. יש שתי אפשרויות לבאר את קביעתו של הרב שקאפ שרוב של טבע הינו חזק יותר. אפשרות ראשונה, לתופעה בטבע (שברוב) יש סיבה, מה שאין כן ברובא דאיתא קמן. הסיבה מקבעת את הרוב, על ידי הסיבה לרוב הרוב יציב. אפשרות שניה, התופעה בטבע (שברוב) כבר נצפתה והתממשה, מה שאין כן ברובא דאיתא קמן. נתייחס לאפשרות הראשונה. התפיסה המנחה את הרב שקאפ היא שלרוב שקיים בטבע יש סיבותיות בטבע המקיימת אותו ומניעה אותו. לעומת זה, לרוב של הסתברויות המושגת על ידי חוקי הסטטיסטיקה, אין אנו מוצאים סיבותיות מוחשית העומדת לפנינו. כאן הרב שקאפ משתמש ביסודות התפיסה האריסטוטלית של הפיזיקה - להתנהגות של הטבע יש סיבותיות³.

תפיסה זו מוטעית מיסודה, הסיבות של הטבע נעלמות מאתנו בדיוק כמו שהסיבות של חוקי הסטטיסטיקה נעלמות מאתנו. כבר הדגשנו לעיל, שעל ידי תצפיותינו המדעיות אנו מגלים רק את התנהגותו של הטבע ותופעותיו החיצוניות. במקביל, על פי תצפיותינו המדעיות אנו מגלים גם את חוקי הסטטיסטיקה. חוקי הסטטיסטיקה הם חלק מחוקי הטבע. בהנחה שלטבע יש סיבה, גם לחוקי הסטטיסטיקה צריכה להיות סיבה כלשהיא, כפי שהיא קיימת לשאר התופעות שבטבע. אם כך, היגיון זה - הסתמכות על הסיבה העלומה שבטבע - צריך להנחות אותנו גם ברוב של הסתברות, על ידי ריבוי צדדים צריך להכריע ולברר את המציאות.

נמחיש את דברינו, הסיבות של הטבע נעלמות מאתנו כמו הסיבות של חוקי הסטטיסטיקה. בדין רוב בעילות אחר הבעל אנו יכולים לתלות את הסיבותיות של הרוב במבנה המנטלי של האדם והחברה, אך עדיין איננו יודעים מה הגורמים לצורה זו של המבנה המנטלי באדם ובחברה. גם אם נגלה את גורמי המבנה הפסיכולוגי של האדם עדיין ייתכן שלא נגלה את הגורמים לגורמים שגילינו וכן הלאה. תמיד בסופו של דבר לא נוכל למצוא את הגורם ההתחלתי והבסיסי של התופעות בטבע. הטבע והמדעים עונים על שאלת ה"איך" בבריאה ולא על שאלת ה"למה". יש להוסיף, פעמים הטבע מתעתע בנו ופועל באופן בלתי מובן ואנשי המדע עומדים במבוי סתום ואינם מוצאים - וגם אינם מחפשים - את ההיגיון המנחה אותו. ההיגיון של הלוגיקה המדעית מצטמצם רק בהכרה האינטואיטיבית באקסיומות המדעיות ובאמון האינטואיטיבי בהכרתנו השכלית.

כעת נתייחס לאפשרות השניה, הטעם שרובא דליתא קמן הוא רוב שנצפה כבר בטבע והוא רוב שהתממש, לכן הוא רוב שמברר את המציאות, שכן אנו רואים שכך הטבע מתנהג וזהו טבעו של עולם. בניגוד לזה, רובא דאיתא קמן הוא רוב תאורטי שעדיין לא התממש. גם תפיסה זו בעייתית. גם רובא דאיתא קמן נובע מחמת שאנו רואים שהעולם מתנהג על פי רוב הצדדים שברובא דאיתא קמן. כל אחד רואה שהעולם מתנהג על פי חוקי הסטטיסטיקה. לכן, נוכל להקיש מזה למקרה ספציפי שגם בו חוקי הסטטיסטיקה לא יכזבו בנו.

(ג). יש להדגיש, פרשנות זו אינה נשללת על ידי התפיסה הפיסיקלית של גלילאו. גלילאו קרא תגר רק על יכולתנו לזהות את הסיבותיות של הטבע, אך אינו שולל את קיומה. זיהוי הקורלציות המתמטיות הקבועות שבטבע שנעשה על ידי גלילאו אינן שוללות סיבותיות או תכליתיות מקבילה ונסתרת. חוקי הגרביטציה של ניוטון אינם שוללים את קביעתו של אריסטו שהאבן "שואפת" להגיע לקרקע. חוקים אלו רק מתעלמים מ"שאיפותיה" של האבן, מכירים באי יכולתנו לזהות את קיומן ושוללים כלי ניתוח ל"שאיפות" אלו, אם הן ישנן.

במילים אחרות, לצורך התמקדות בפתרון השאלה האם אירוע ספציפי העומד להתרחש יארע בהתאמה להתנהגות הטבע, כפי שהטבע נהג עד עתה בשאר המקרים, עלינו לשאול את עצמנו מה הפרש יש בין תצפית ממוקדת המתבססת על התממשות הטבע, לבין תצפית כללית בחוקי הסטטיסטיקה אשר העולם מתנהג על פיהם ומממש בעולמנו חוקים אלו. חוקים אלו משליכים על פתרון השאלה האם אירוע ספציפי, אשר עתיד להתרחש או קרה, מתנהג בהתאמה לחוקי הסטטיסטיקה, כפי אשר חוקים אלו התנהגו עד עתה בעולמנו.

בשולי דברים אלו יש לציין שתי הערות. הנחנו שבפשטות אין שייך מציאות של קבוע ברובא דליתא קמן. בססנו את הנחתנו על דברי התוספות במסכת בבא מציעא (דף ו ע"ב) בתערובת אין שייך דין קבוע מפני שהאיסור וההיתר אינם ניכרים. לרשב"א ולר"ן, שאין דין קבוע בתערובת מפני שבדין ביטול אין שייך דין קבוע, אין ביסוס המכריח את הנחתנו. בנושא זה עיין בספר קובץ שיעורים לרבי אלחנן וסרמן למסכת בבא בתרא, אות פ"ו. הרב וסרמן קובע שרוב ביחס לחשש גר עמוני וכדומה^(י) מוגדר כרובא דליתא קמן ושייך בו דין קבוע. קביעה זו מקבילה לשיטת הרב וסרמן המוזכרת לעיל, בה הוא מבאר את הגדרת רוב דמים מהמקור כרובא דליתא קמן, כמובא בדברי התוספות במסכת בבא בתרא (דף כד ע"א). קביעה זו גם מתאימה לפרשנותנו, באופן שצדדי הרוב והמיעוט שוויוניים לפנינו רוב אובייקטיבי ומעלתו כרובא דליתא קמן.

נשוב להתייחס לדרכו של הרב גדל שהצגנו. לפנינו ביאור בגדרי הלכות רוב המבוסס על הרעיון והפילוסופיה של ההלכה ומתבסס על ההתייחסות האנושית והפסיכולוגית של האדם. אין ספק, לא ייתכן שביאור מעין זה יצא מבית מדרשו של רבי חיים מבריסק. ניכר שרוחו של החזו"א, רבו הגדול של הרב גדל, חופפת על ביאור זה. קרוב הדבר, לולא החזו"א, ביאור זה לא היה יוצא לאוויר העולם התורני.



לדרכו של רבי חיים מבריסק

לשם השוואה, נציג כיצד הניתוח הבריסקאי של רבי חיים מבאר ופותר את השאלות בסוגיה שלפנינו. בספר חידושי הגר"ח^(י) למסכת בבא קמא נמצא יישוב לשאלה הראשונה שהצגנו, כיצד יש אנלוגיה בין דין רוב בבית דין לבין דין ביטול ברוב בתערובת איסור והיתר. כיצד באפשרותנו ללמוד את שני הדינים מאותו פסוק של "אחרי רבים להטות"^(י). לכאורה דין רוב בבית דין מבוסס על התובנה שבכוחו של הרוב לברר ולהכריע את פסק הדין. דין זה זהה לדין הלוח אחר הרוב בחנויות אך אינו זהה כלל לדין ביטול ברוב בתערובת.

רבי חיים מבריסק מבסס את דבריו על ההנחה שבפסק בית דין, יש צורך שפסק הדין יתייחס ויזדקק על כל ההרכב של הבית דין. לאור זאת, צריך ביאור כיצד מיעוט הדיינים שאינם שותפים לדעת הרוב אינם ממעטים ממניין הרכב בית הדין וההכרע מתייחס לכל בית הדין.

(י) מסכת ידים פרק ד' משנה ד' ובתוספות ביבמות דף ע"ו עמוד ב', ד"ה מנימין גר מצרי וכו'.

(טו). שיעורים המיוחסים לרבי חיים מבריסק.

(טז). שאלה זו הצבנו לעיל בקטגוריה של שאלות שגם הבריסקאים נזקקים לפתור אותם.

בהכרח, מבאר רבי חיים מבריסק, יש שני דיני רוב בבית דין, יש דין הלוח אחר הרוב ויש דין רובו ככולו. על מנת לברר ולהכריע כיצד לפסוק, נצרכים אנו לדין בירור על ידי הרוב. דין זה קיים בהכרח, בלעדיו יחסר הנימוק מדוע בכלל מתחילים להכריע ברוב הדיינים. הלך אחר הרוב הוא המביא לברר את פסק בית הדין ולהכריעו. בנוסף, יש דין של רובו ככולו. רוב הדיינים מייחס את פסק בית הדין על כל הדיינים.^(י) מדין זה נגזר גם דין רובו כולו בשחיטת סימנים וגם דין ביטול ברוב בתערובת. דין ביטול ברוב בתערובת זהה לדין רובו כולו בבית דין.

רבי חיים מבריסק מוסיף ביאור בדבריו. מבואר ברמב"ם (הלכות ממרים, פרק ב', הלכה א') שבית דין יכולים לחלוק על בית דין גדול מהם, סמכות ההכרעה נתונה לבית הדין שדנים לפניו בלבד. לדעתם של פסיקות אחרות שמחוץ לבית דין שדנים לפניו לא מתייחסים ולא אכפת לנו כלל מדעתם. לאור זאת, על ידי דין רובו ככולו שנחשב שכל הבית דין הכריע לא כהמיעוט, נחשבת דעת מיעוט הדיינים כאילו הן מבית דין אחר שמחוץ לבית דין הנוכחי. לכן אין מתחשבים כלל בדעתם ואין בשלב פסק הדין - המתבסס על דין רובו ככולו - מיעוט המסייע למוחזק, מפני שלא אכפת לנו כלל מהמיעוט שמחוץ לבית דין.^(י) על פי זה מבאר רבי חיים מבריסק, מדוע אף על פי שלשמואל אין הולכין בממון אחר הרוב להוציא ממוחזק (בבא קמא דף כ"ז עמוד ב'. ודף מ"ו עמוד ב'), על ידי פסק של בית דין המבוסס על רוב, הדיינים מוצאים ממון ממוחזק.

(יז). על פי מורכבות זו יישב רבי חיים מבריסק קושי הנובע מהגמרא בחולין (דף יא ע"א). הגמרא בחולין משווה רוב של דיינים בבית דין לרוב של תשעה חנויות מוכרות כשרה ואחת טרפה. הגמרא קובעת שדין רוב שבחנויות נלמד מדין רוב שבדיינים. לכאורה, אם בדיינים ישנו דין מיוחד שהמיעוט בטל ואינו נחשב (רובו ככולו), כיצד אפשר ללמוד דין רוב חנויות מדין רוב בבית דין (שאלה זו מתייחסת גם לדברי התוספות במסכת בבא קמא דף כז ע"ב, שכתבו: "דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו"). שאלה זו, על התוספות מופיעה בדו"ח מכת"י חולין דף י"א עמוד א' לרבי עקיבא איגר ובחלק מהמהדורות החדשות של חידושי רע"א). רבי חיים מבריסק מבאר שבבית דין מוכרחים לשני דיני הרוב. ואף על פי שבדין רובו ככולו שבבית דין המיעוט אינו נחשב, מוכרחים גם לדין הלוח אחר הרוב, כדי לקיים את דין רובו ככולו על ידי בירור הרוב, מדין רוב זה אנו לומדים את דינם של חנויות שקיים בהם דין הלוח אחר הרוב המברר.

יש להעיר, עדיין יש לשאול, כיצד אפשר ללמוד מדין רוב שבבית דין את ההלכה של רוב בעשר חנויות. אף על פי שבדין הלוח אחר הרוב (המברר) שבבית דין ישנו מיעוט, עדיין שונה רוב של בית דין מרוב של חנויות. זאת לאור דברי הרמב"ם שהובאו על ידי רבי חיים, שמותר לבית דין לחלוק על בית דין הגדול ממנו, וכפי המבואר על פי זה שפסק הדין אינו צריך להתבסס על האמת המוחלטת. לאור זאת, הרוב בבית הדין מברר כיצד לפסוק את הדין ועל ידו, בסופו של התהליך, מכח דין רובו ככולו, פסק הדין יהיה נכון, שריר וקיים אפילו אם הוא סותר את האמת המוחלטת (שבית הדין הגדול מייצג). בניגוד לכך, בהלכה של רוב בעשר חנויות אין את ה"זכות" לסתור את המציאות האמיתית. אפשר שקושי זה מנחה את רע"א בשאלתו על דברי התוספות.

לישוב קושי זה, נציג הקדמה קצרה. ההיגיון אומר שבאופן שבית הדין התרשלו ומחמת זאת לא בררו את האמת המוחלטת ופסק הדין מתבסס על נימוק משפטי שגוי, יש פגם ועבירה לדיינים מחמת התרשלותם בבירור פסק הדין, אפשר שבאופן של התרשלות לא יהיה תוקף לפסק הדין. למרות האמור - לאור דברי הרמב"ם - פסק הדין שריר וקיים (על כל פנים באופן שלא נתרשלו כלל) אף על פי שהוא מתבסס על נימוק משפטי שגוי. לאור זאת, נראה ליישב את שאלתנו. מחמת הדין שמותר לדיינים לפסוק על פי הרוב, אין העמדת פסק הדין על פי רוב הדעות שבבית הדין ואי ההתחשבות במיעוט נחשבת כהתרשלות בודון או בשגגה. מהדין שמותר לדיינים לפסוק על פי הרוב (ויהא תוקף לפסק הדין מחמת ההתר) וגם באופן שטעו אין איסור ועבירה בדבר, אנו רואים שיש לדין של הלוח אחר הרוב, המתיר לנו לברר את האמת ולהסתמך על הרוב, למרות המיעוט השולל את הכרעת הרוב. לרבי חיים, רוב בחנויות נלמד מההיתר לדיינים להסתמך על הרוב בפסיקתם ולא מתוקף הפסק שנבקע על ידי הרוב.

(יח). עיין בהמשך בו הרחבנו בביאור דברי רבי חיים בהגדרת רובו ככולו.

לפנינו פרשנות של רבי חיים מבריסק המיישבת את השאלה אליה התייחס הרב נדל, אך בסגנון שונה לחלוטין. רבי חיים מבריסק לא משתמש כלל בסברה ובהנמקת הדין. רבי חיים לא מכיר בהיגיון האנושי והתפיסה הפסיכולוגית המנטלית של האדם ביחס לסובב אותו ככלי לניתוח הלכתי. רבי חיים מסתפק רק בכללים פורמליים. הוא מגדיר שני דיני רוב הקיימים ונצרכים בבית דין, רוב שמכריע את הספק ורובו ככולו. אחר ההגדרה הפורמליסטית של שני דיני הרוב, אין רבי חיים מבריסק נזקק לדון בהנמקת הדין, אלא רק מתייחס להשלכות היוצאות מההגדרות הפורמליות שהגדיר ביחס לשאלתו^(ט).

יש לשים לב שהגדרותיו של רבי חיים מבריסק אינן מיישבות את שאר שאלותיו של הרב נדל. דבר זה אינו מהווה כלל מטריד לרבי חיים מבריסק. רבי חיים מבריסק אינו מכיר כלל בסמכותו לשאול שאלות מעין אלו. די לו בהגדרה הפורמלית שברובא דאיתא קמן יש רוב פיזי קיים לפנינו ולכן אי אפשר ללמוד ממנו רוב באופן של רובא דליתא קמן, שהוא רוב תיאורטי^(כ). כמו כן, די לו בחילוק של "פריש" ו"קבוע" ואין הוא נזקק לטעם ונימוק לחילוק זה^(כא).



רובו ככולו לדרכו של רבי חיים מבריסק

נרחיב בביאור דברי רבי חיים מבריסק שהזכרנו. רבי חיים קבע שדין "רובו ככולו" מייחס לכל בית הדין את פסק הדין. למרות זאת, עדיין רבי חיים מציב קושי בהבנת הדברים, הרי פסק הדין מבוסס על דין "הלוך אחר הרוב", בו בית הדין צריך להכריע את האמת המנומקת שמבססת ומעמידה את פסק הדין. אם כן, בדין של "הלוך אחר הרוב" יש מיעוט.

(ט). לאור זאת, עיין בספר שערי יושר, לרב שקאפ, שער ג', פרקים א' - ד'. שם הרב שקאפ דן ומרחיב בגדרי רוב. דברי הרב שקאפ מקבילים לביאורו של רבי חיים מבריסק שהבאנו. בנוסף, (כפי שהוזכר לעיל בביאור סברת רע"א) מבאר הרב שקאפ את החילוק בין רובא דליתא קמן לבין רובא דאיתא קמן. הרב שקאפ מבאר שרובא דאיתא קמן זו הנהגה של הכרעה שאינה מבררת, אך ברובא דליתא קמן יש הכרעה המבררת את הספק והינה ברור רציונלי לספק הנידון. אנו פוגשים כאן את רבי שמעון שקאפ הן על פי הכללים הפורמליסטים, יוצר פילוסופיה פנימית להלכה ומפתח הנמקה לכללים הפורמליסטים, אך בשום אופן אינו משתמש ונעזר בהבנה האנושית וברעיונות עצמאיים כדי לברר את כללי ההלכה.

עיין בהערה הבאה מה שהערנו בהקשר לעניינו.

(כ). עיין בספר שערי יושר, שער ג', פרקים א' - ד'. שם מבאר רבי שמעון שקאפ לאור הכללים הפורמליסטים, את ההנמקה והסברה של הכללים הפורמליים ומבאר מדוע אי אפשר ללמוד רובא דליתא קמן מדין רובא דאיתא קמן.

(כא). יש לציין, מבחינת תפיסתם של הגישות עצמן הניגוד שבין הגישות - גישת רבי חיים מבריסק וגישת הרב נדל - נובע מהשאלה האם בסמכותנו לפרש את טעמי ההלכה של חז"ל. היות וכך, אפשר שבאופן תאורטי הסברו של הרב נדל יהווה נימוק לכלל הפורמליסטי שרבי חיים הגדיר. התורה חפצה בכלל פורמליסטי של דין רובו ככולו, מהתחשבות בתפיסה הפסיכולוגית המנטלית של האדם את הסובב אותו.

על כל פנים, למי שמחפש את הפילוסופיה של ההלכה, הגדרותיו של רבי חיים לא מיישבות את שאלתו של הרב נדל, מדוע שלא נלמד מרובא דאיתא קמן את רובא דליתא קמן. קושיה זאת לא תתורץ אלא אם כן נחרוג מגישתו של רבי חיים ונשתמש בהנמקת ההגדרות ההלכתיות של רבי שמעון שקאפ, או שנשתמש בהגדרת הרעיון של ההלכה של הרב נדל, לפיו התפיסות האנושיות בהנהגת התורה יוצרות הבחנה בין רובא דאיתא קמן לבין רובא דליתא קמן.

נמחיש את הקושי בבית דין של עשרים ושלושה, שלשה עשר דיינים חולקים על עשרה דיינים. באופן זה דין "רובו ככולו" זוקף את פסק הדין על כל עשרים ושלושה הדיינים. למרות שפסק הדין נזקף בהכרעתו על כל הדיינים, עדיין הוא מתבסס על הכרעת תוקף אמיתות הנימוק המשפטי, המתבצע רק על ידי דין רוב של "הלוך אחר הרוב". ברוב של "הלוך אחר הרוב" - העוסק בצדדי הנימוקים של הפסיקה ומנחה אותנו להכריע את הנימוק המשפטי והכרעת הדין - וודאי שהמיעוט עדיין קיים, למרות שלמעשה דעתם לא נשמעת. אם כן, אף על פי שאנו מייחסים את פסק הדין לכל עשרים ושלושה הדיינים, בפועל יש עשר דעות של מיעוט הדיינים, אשר שוללים את הנימוק המשפטי של פסק הדין.

לאור זאת, עדיין קשה לרבי חיים, כיצד אפשר להוציא ממון ממוחזק על ידי רוב הדיינים, הרי לשמואל אין הולכים בממון אחר הרוב להוציא ממוחזק. כנגד דין רובו ככולו - שכביכול כל העשרים ושלושה הדיינים פסקו את הדין - יש מיעוט של עשרת הדיינים המתנגדים לנימוק עליו מתבסס פסק הדין.

במילים אחרות: כיצד אפשר להוציא ממון על ידי פסק הדין המתייחס לכל הדיינים על ידי דין "רובו ככולו" ולהתעלם מהמיעוט, הרי פסק הדין של "רובו ככולו" מתבסס על האמת והצדק שבנימוק של הפסיקה המשפטית. בצדדי הנימוק המשפטי יש מיעוט של עשרה דיינים שאינם מזדהים עם הנימוק המשפטי.

ליישוב שאלה זו, מבאר רבי חיים, שפסק הדין אינו צריך להתבסס על נימוק של אמת משפטית אבסולוטית, שכן כמוכח מדברי הרמב"ם, לבית הדין יש את הסמכות לחלוק על בית דין גדול מהם. לכן, אף על פי שיש עשר דעות של דיינים המתנגדים לפסק הדין, אין אנו מתחשבים בהם כמיעוט הסותר את פסק הדין הסופי למנוע מאתנו להוציא את הממון מהמוחזק. זאת, מפני שעל ידי דין "רובו ככולו" שבבית דין, בו פסק הדין מתייחס לכל הדיינים, מתהווה "בית דין" נבדל. בבית דין הנבדל מיעוט הדיינים המתנגדים לפסק הדין אינם נוכחים. אנו מתייחסים אל עשרת הדעות של מיעוט הדיינים כדעות של בית דין אחר, שאינן רלוונטיות לפסק הדין.

דברים אלו מבוארים בדברי רבי חיים בחדושו למסכת בבא קמא. בסוף דבריו הקשה, אם אין חייבים לתלות את פסק הדין ב'אמת' של בית הדין הגדול, אם כן אין צריכים כלל להלכה של הלוך אחר הרוב, כלומר אין צורך כלל לברר את האמת. ביישוב קושי זה ביאר רבי חיים, וודאי שבית הדין צריך לברר את האמת היחסית שביכולתם להשיג ואפילו לשאוף להשיג את האמת המוחלטת שבית דין הגדול מייצג, אלא שאין הצדק שבהנמקת פסק הדין על ידי אמת זו - של הנימוק המשפטי - מעכבת את פסק הדין. ממילא, אפשר על ידי דין רובו ככולו להוציא את דעות המיעוט, השולל את הנימוק המשפטי ממסגרת בית הדין. עוד עיין שם בביאורו של רבי חיים מבריסק, כיצד רבי חיים מבאר את התוספות במסכת בבא קמא, דף כ"ז, עמוד ב' על פי שיטתו.



רובו ככולו לדרכו של רבי אלחנן וסרמן

רבי אלחנן וסרמן בקונטרס דברי סופרים (סימן ה' אותיות ג', כ', כ"א, כ"ב, כ"ה, כ"ה) לא התייחס לחידושו של רבי חיים שבבית הדין יש גם לדין רוב של "רובו ככולו", אך התייחס לדין רוב של "הלוך אחר הרוב" שבבית הדין וביאר גם כן כדרכו של רבי חיים שאין פסק בית הדין תלוי ומתבסס על האמת המשפטית האבסולוטית. הרב וסרמן הביא מקורות אחרים לרעיון זה.

מכך שהרב וסרמן לא אמץ גם את דין "רובו ככולו" בדיינים כרבי חיים, על ידו כביכול דעת המיעוט מוצאת מבי"ד, הוא מוסיף לשאול, מה בכך שפסק הדין אינו מתבסס על האמת האבסולוטית - וממילא אין אנו צריכים להתייחס כלל למיעוט הדיינים ולחשוש שהם מייצגים את האמת האבסולוטית - מכל מקום פסק הדין צריך להתבסס על האמת המשפטית היחסית של בית הדין עצמו. בדיון על צדדי האמת המשפטית היחסית יש מיעוט של עשרה דיינים, הרי עשרת הדיינים מייצגים גם את צדדי הדיון בבית דין עצמו. לאור זאת עדיין קשה כיצד נוכל להוציא ממוחזק, הרי יש מיעוט בתוך בית הדין המסייע למוחזק.

הרב וסרמן מיישב את שאלתו באופן זה: אין דיני "מוחזק" כאשר אין עומד לפני בית הדין ספק בפסק ההלכה. ממילא, היות ופסק בית הדין אינו תלוי כלל באמת האבסולוטית, הכרעת האמת היחסית של בית הדין היא רק תנאי פרוצדורלי של ניהול הדיון בבית הדין, כיצד להכריע לפסוק את פסק בית הדין, שהרי פסק הדין שריר וקיים אפילו שהדיינים טועים. לאור זאת, אין כאן ספק לבית הדין, אחר שהוא הכריע ופסק את דינו. ממילא אין כאן קושי כלל להוציא מ"מוחזק". דיני מוחזק לא חלים כלל במקום שאין ספק.

גם רבי חיים וגם הרב וסרמן מתייחסים לאמת היחסית של בית הדין ולמיעוט הדיינים החולקים על הכרעת האמת היחסית של בית הדין. רבי חיים פותר את הבעיה על ידי הוצאת מיעוט הדיינים מחוץ לבית הדין על ידי דין "רובו ככולו". הרב וסרמן פותר את הבעיה על ידי חידוש דין בהלכות מוחזק, כאשר אין ספק אין קיום לדיני מוחזק.



אמת שאיננה אבסולוטית

נתייחס למושג "אמת יחסית" שטבענו כאן, מושג תמוה לכל בר דעת. אין ספק, להבנת רבי חיים והרב וסרמן הכרעת בית הדין אינה בהכרח מגלמת את האמת האבסולוטית. למרות זאת בית הדין מחוייב לשאוף להגיע לאמת האבסולוטית. ברור הוא שאם קביעת דעתם של עשרים ושלושת הדיינים תהיה על ידי הטלת מטבע, על פיו כל אחד יקבע את דעתו בהכרעת הדין, גם אם לשלושה עשר דיינים יצא על ידי המטבע פסק דין של "חייב" ולעשרה דיינים יצא פסק דין של "זכאי", הרוב אינו תקף ופסק הדין הוא מגוחך ואינו בר תוקף כלל. וודאי, אף על פי שתוקף הכרעת הדין תלויה בהכרעת הרוב בלבד ואינה תלויה באמת האבסולוטית, תוקף הכרעת הדין תלויה בדיון משפטי תקין. תוקף הכרעת הדין תלויה בשאיפת בית הדין לגלות את האמת האבסולוטית ובנימוקם המשפטי שהסיקו.

גם בפורמליזם הבריסקאי של רבי חיים - "מחוץ לבית דין", "בית הדין יכול לחלוק על בית דין גדול" - המגלים את ההכרה באמת היחסית וגם בפורמליזם של הרב ווסרמן - אין משגיחין בבית קול (עיי' בדבריו) שגם מגלים את ההכרה באמת היחסית, מסתתר רעיון. הרעיון הוא סמכות העל של בית הדין הניתנת לו מהתורה. סמכות זו מוקנית לבית הדין עבור שמירת השליטה של הרשות השופטת והרשות המבצעת של דיני התורה. כפי המבואר בספר החינוך מצווה תצ"ו.

רבי חיים והרב ווסרמן, כבעלי אוריינטציה בריסקאית, לא התייחסו כלל לרעיון המסתתר בפורמליזם של ההלכה. לשיטתם, הכלים של פרשנות ההלכה הם הכללים הפורמליסטיים של ההלכה בלבד. למרות ההתייחסות הבריסקאית המתוארת כאן ובספרנו, אין הבריסקאים שוללים את קיומו של הרעיון וההנמקה של ההלכה, המסתתרת בפורמליזם ההלכתי. הבריסקאים רק שוללים את סמכותנו לדון את הדיון ההלכתי על פי הרעיון של ההלכה.

התייחסנו למושג "אמת יחסית" באספקט הריאלי, אך באספקט של הקבלה ושל הפילוסופיה של ההלכה אנו מוצאים התייחסות נוספת למושג זה, אמת המתחלקת לשני ממדים - אמת אבסולוטית ואובייקטיבית של העולמות העליונים ואמת סובייקטיבית למין האנושי במצבו כיום.

דוגמא לזה היא קביעת חכמי הקבלה (האר"י, הגר"א ועוד)²², שב"שמים" הלכה כבית שמאי וכן לעתיד לבוא תהיה הלכה כבית שמאי, מכיון שמידת שמאי הינה מידת הגבורה, הנהגה ההולמת רק לעתיד לבוא. לא מן הנמנע שהתייחסות זו מבארת גם את מושג ה"אמת היחסית" של בית הדין שטבענו כאן, המתגלה בפרשנותם של רבי חיים והרב ווסרמן.



כב). בחכמת הקבלה, ייחוס מידת הגבורה לבית שמאי, כפי שהדגשנו בהערה הקודמת וייחוס מידת החסד לבית הלל, כפי שהדגשנו בהערה כאן מבוארת בכמה מקורות. נציג שלשה מהם. בפירוש המלבי"ם לספר במדבר פרשת חקת פרק י"ט "תורה אור" האריך המלבי"ם בביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל וביאור מחלוקת ר' אליעזר וחכמים. שם כתב המלבי"ם בשם האר"י ז"ל שלעתיד לבא ההלכה תקבע בבית שמאי, עקב מידתו השונה ממידת בית הלל. המדקדק בהבנת דברי המלבי"ם ובמהות מידות הגבורה (הדין) והחסד, יווכח שהמלבי"ם מעניק את מידת הגבורה (הדין) לבית שמאי, במקביל מעניק המלבי"ם את מידת החסד לבית הלל.

עקרונות מקבילים לדברי המלבי"ם האלו נכתבו באופן מפורש בסידור אשי ישראל (במהדורה שיצאה בירושלים בשנת תש"ז, עמוד 91) בברכת יוצר אור בפירוש אבני אליהו, שם מובא בשם רבי אברהם בן הגר"א שהביא בשם אביו את הקביעה שלעתיד לבא ההלכה תקבע בבית שמאי שמידתו מידת הגבורה. ראה גם בספר בית האוצר (לרבי יוסף ענגיל), חלק ב' מערכת ב' בכלל ב'. שם האריך הרב ענגיל בביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל לאור ביאור חכמי הקבלה.

הרחבה גדולה בנושא ביאור חכמי הקבלה למחלוקותיהם של בית שמאי ובית הלל תמצא בספרו של הרב שלמה יוסף זיון, לאור ההלכה בעמוד שב'. הרב זיון גם מבאר שהשוני בין מידת הדין למידת החסד - שורש מחלוקותיהם של שני הבתים - מתבטא גם בשוני נוסף במחלוקותיהם של שני הבתים. בית הלל דוגלים ב"בפועל", בשונה מהם, בית שמאי דוגלים ב"בכח". בית שמאי מתייחסים לפוטנציה כמציאות קיימת ומחייבת, בית הלל שוללים התייחסות זו.

ראה את ההערה במכתבו של רבי ישראל ליבקין מסלנט המופיעה בספר אור ישראל לרבי יצחק בלזר, מכתב ל'. רבי ישראל ביאר את שורש מחלוקותיהם של בית שמאי ובית הלל בשאלה האם ראוי יותר להתייחס לכמות או ראוי יותר להתייחס לאיכות. אפשר שגם ביאורו של רבי ישראל ליבקין מסלנט תלוי בנידון של חסד ודין.

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס
ירושלים

מה הטעם שלא תקנו ברכה על ישוב ארץ ישראל

בס"ד

אורך ימים ושנות חיים למע"כ ידידי הרה"ג המפורסם רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

ראיתי מה שכתב מע"כ, מה הטעם לא תיקנו ברכה על ישוב ארץ ישראל, לדעת הרמב"ן (הוספות מ"ע ד'), שיש מצות עשה בפני עצמה דישוב ארץ ישראל, אם כן מה הטעם לא נתקן על זה ברכה. וכדברי הרמב"ן שיש מצות עשה דישוב ארץ ישראל, נקטו בתשב"ץ (ח"ג ס' רפ"ח) ובמהרי"ט (ח"ב יו"ד ס' כ"ח). אולם, הרמב"ם בסה"מ השמיט הך מצות עשה דישוב ארץ ישראל, וכתב בשו"ת הרשב"ש (ס"ב), שס"ל להרמב"ם דליכא מצות עשה מן התורה דישוב ארץ ישראל, והוי רק מצות עשה מדרבנן עי"ש. אכן, דעת הרמב"ן ודעימיה שיש מצות עשה מן התורה דישוב ארץ ישראל, ונכלל במצוה של והורשתם את הארץ וישבתם בה עי"ש, וע"ע מש"כ בס' פאת השלחן (ס"א ס"ק י"ד) ובשדי חמד (מערכת ארץ ישראל כלל ג'). ואם כן, לדעת הרמב"ן שיש מצות עשה מן התורה, מה הטעם ליכא ברכה על ישוב ארץ ישראל. ועמש"כ לתרץ בזה בשו"ת בית מרדכי (ח"א ס' כ"ח) ובס' מילי דמרדכי (ח"א ס' ע"ה) ובס' הליכות שלמה פסח (פ"ט הערה 224).

א.

לכא' י"ל בזה עפמש"כ הרמב"ם פ"א מברכות ה"ב, וכל מ"ע שהיא בין אדם למקום, בין מצוה שהיא חובה ובין מצוה שאינה חובה מברך עליה קודם עשייתה, וכתב ע"ז הכס"מ שם, ודקדק רבינו לכתוב בין אדם למקום שבמצוה בין אדם לחבירו כצדקה אין מברכין עי"ש. וא"כ נפיק דנתקן ברכה רק על מ"ע שהיא מצוה למקום, וא"כ י"ל מה"ט לא נתקן ברכה על ישוב א"י, עפמש"כ בתשו' נחלת שמעון (ח"א בהקדמה), שבמצוות ישוב א"י יש שתי מצוות: בין אדם למקום שמחוייב להתיישב בא"י לקיים מצוות התלויות בארץ, אבל יש גם מצוה בישוב א"י דבין אדם לחבירו שיבנה בית ויטע כרם שיתרבה הישוב ויוכל גם חבירו להתיישב בה וכדי שימצאו הבאים לארץ פרנסתם ומקום מיושב, ושחבירו הבא מחו"ל גם יוכל להתיישב בא"י ולהעזר על ידו והוא בכלל מצוות שבין אדם לחבירו עי"ש. וע"ע בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ו ס' קע"ט) מש"כ בזה. וא"כ י"ל מה"ט לא נתקן ברכה על מצוות ישוב א"י, למש"כ הכס"מ בדעת הרמב"ם דנתקן ברכה רק על מ"ע למקום ולא במ"ע לחבירו, וא"כ י"ל דישוב א"י, שהוי ג"כ מ"ע לחבירו, לא נתקן ברכה.

אולם יש להקשות ע"ז ממש"כ הרמב"ם פ"א מברכות ה"ח: אם עשה מעקה מברך בשעת עשיה אקב"ו לעשות מעקה. והרי מצוות מעקה עיקרה הוא משום שלא יפול הנופל, והוי כמ"ע לחבירו, וכמש"כ האתון דאורייתא כלל י"ג ע"ש. וא"כ היאך ס"ל לרמב"ם שמברך במעקה, הא הוי מ"ע לחבירו, והכס"מ כתב בדעת הרמב"ם שנתקן ברכה רק במ"ע למקום ולא במ"ע לחבירו כצדקה? וע"כ בזה כמש"כ בשו"ת חת"ס (או"ח ס' נ"ד), בדעת הרמב"ם דמש"כ מ"ע למקום, והכס"מ כתב לאפוקי מ"ע לחבירו כצדקה, ס"ל מטעמא שכתב בשו"ת הרשב"א (ח"א ס' י"ח) שאין מברכין על צדקה שמא אין העני ירצה לקבל, ולפי"ז א"כ י"ל אף אם מעקה הוי מ"ע לחבירו נתקן ברכה, דל"ש בזה טעמא שהעני לא יקבל. ואם כן, עפ"ז ה"ה בישוב א"י, אף שהוי כמ"ע לחבירו, מ"מ לא שייך טעמא דהעני לא יקבל, כצדקה, והדרא קושיא מ"ט לא נתקן ברכה על ישוב א"י ומ"ש ממעקה. ובס' תשו' הגר"ח (ח"ב עמ' שפ"ו) תירץ מרן הגר"ח קנייבסקי דעת הרמב"ם שמברך במעקה אף שס"ל לרמב"ם שאין מברכין על מ"ע לחבירו, דמ"ע לחבירו הוי רק כשיש תובע ונתבע ע"ש. וא"כ במצות ישוב א"י, אף שהוי מ"ע לחבירו, ליכא תובע ונתבע, ומ"ט ליכא ברכה ומ"ש ממעקה. ועיין מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ו אות ד' בארוכה ע"ש.

אמנם, י"ל בזה עפמש"כ המהר"ם שיק (מ"ע תקמ"ז) והחזו"א (חו"מ ליקוטים ס' י"ח), דאף בגג שאין משתמש בו כלל, דל"ש טעמא דסכנה, חייב במעקה, וכ"כ בס' מעשי למלך (פ"א מרוצח ושמירת הנפש) ובס' אולם המשפט (חו"מ ס' תכ"ז) ועוד, שמצוות מעקה מחודשת אף כשאין בה סכנה. ואם כן, עפ"ז ל"ה מ"ע לחבירו שלא יפול הנופל, דהא גם ללא טעם דסכנה איכא לחיוב ומצות מעקה, ושפיר י"ל שהוי מ"ע למקום. ובביאור הדברים, ראיתי בס' שמירת הנפש כהלכתה (עמ' י"א), דמ"ט כתב הרמב"ם שמברכין על מעקה אף שאי"ז מ"ע למקום, דשפיר י"ל שמעקה הוי מ"ע למקום מפני ששמירת החיים היא חובה על האדם כלפי הקב"ה. והוכיח כן ממש"כ הרמב"ם שם דאין מברכין על מים אחרונים דהיא משום סכנה, ומ"ט לא כתב שאין מברכין על מים אחרונים שאי"ז מצוה למקום, וע"כ דשפיר י"ל שכל שיסוד החיוב של האדם לשמור נפשו הוא חיוב כלפי הקב"ה ובכלל מצוה למקום. והוכיח כן גם מהסוברים שאדם חייב במעקה אף ללא טעמא דסכנה ע"ש. וע"ע בשו"ת תורת ירוחם (או"ח ס"ט) דמעקה הוי מ"ע מחמת מצות המקום ומש"ה מברכין ע"ש, וע"ע שו"ת סולם יעקב (ס' מ"ח). וא"כ שפיר י"ל דס"ל לרמב"ם שמברכין על מעקה אף שס"ל שמברכין רק על מ"ע למקום, ומשום די"ל ששמירת החיים היא חובה על האדם כלפי הקב"ה, ובכלל מ"ע למקום, וא"כ י"ל דישוב א"י, שהיא גם כמ"ע לחבירו, לא נתקן ברכה.

ב.

ובאופ"א י"ל בזה מה דליכא ברכה על ישוב א"י, עפמש"כ הנתיבות המשפט, והו"ד בס' זכרון יעקב (ח"ג ס"א), דאף אם נימא כהרמב"ן שיש מ"ע דישוב א"י מ"מ אי"ז מ"ע שבחובה אלא שמקיים מצוה כשדר בא"י. והוכיח כן ממש"כ בתשו' הרא"ש (כלל י"ב), בנדר לעלות לא"י, ואם הוי מ"ע חיובית הא מושבעים ועומדים מהר סיני. וכן הוכיח בשו"ת אגרות משה (ח"א אהע"ז ס' ק"ב), ממש"כ הרמב"ם פ"ה ממלכים ה"ט, דליכא איסור לדור בחו"ל ורק הדר בא"י אסור לעבור

לחול, ואם נימא שאיכא מ"ע חיובית בישוב א"י, היה חייב לעבור מחול לא"י עי"ש. וכן נקט הגר"ש סלאנט זיע"א בס' אדרת שמואל (עמ' ת"ג), שמצוות ישוב א"י הוי מ"ע קיומית ולא חובה עי"ש, וכ"כ בתשו' והנהגות (ח"ד ס' שכ"ז), וכ"כ מו"ר בשו"ת משנת יוסף (ח"ח ס' קכ"ב), שמצוות ישוב א"י לרוב פוסקים הוי מ"ע קיומית ולא חובה עי"ש.

ועפ"ז י"ל מה"ט ליכא ברכה על ישוב א"י, עפמ"כ בשו"ת סולם יעקב (ס' מ"ח), בטעם דליכא ברכה על מ"ע דתשובה, דלא נתקן ברכה אלא במצוה שבחובה ומצות תשובה ל"ה חובה אלא רשות עי"ש. וא"כ י"ל עפ"ז מה"ט ליכא ברכה על ישוב א"י, אף להרמב"ן ודעימיה דאיכא מ"ע מה"ת דישוב א"י, כיון שאי"ז חובה לא תיקנה ברכה. אולם צ"ע בזה, שבשו"ת סולם יעקב הנ"ל כתב טעם אחר למה שאין מברכין על תשובה, וע"כ ס"ל שישוב א"י הוי חובה וכמו שהאריך בס' ויואל משה (ענייני א"י ס' ל"ד) עי"ש, וע"ע מש"כ בס' זכרון יעקב (ענייני ישוב א"י ח"ד ס"כ). ובעיקר הדבר אם מברכין על מ"ע קיומית עי' מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"א ס"ו אות י"ב יעו"ש.



ג.

ובתשו' פרי יהושע (ס' ס"ו) כתב שאין מברכין על ישוב א"י שמצוות ישוב א"י ל"ה אלא הכשר לקיום המצוות התלויות בארץ, ואין מברכין על הכשר מצוה עי"ש. וע"ע מה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ו אות ז' אם מברכין על הכשר מצוה, ובהכשר מצוה הכתוב בתורה אם מברכין עי"ש.



ד.

ובשו"ת תורת ירוחם (ח"א ס"ט) כתב דאין מברכין על ישוב א"י, שאין מברכין על מצוה שכלית, ותיקנו ברכה רק במצוה שאין השכל מחייב לעשותן כדי שתהא ניכרת המצוה עי"ש. אולם צ"ע בדבריו, שללא מצות ישוב א"י א"צ להתיישב דווקא בא"י, ויכול להתיישב בכל העולם, ואם מתיישב בא"י ע"כ שהוא משום המצוה, ושפיר צ"ע מ"ט לא נתקן ברכה. וכבר העיר ע"ד התורת ירוחם, בס' ליקוטי שושנים (ח"א עמ' תקל"ח) עי"ש. ובס' מרפסין איגרי (פר' מסעי) כתבו עפ"ד הערוך השלחן יו"ד ס' ר"מ ס"ד, שאין מברכין על מצוות שאין ניכר ממעשיו שעושה כן מחמת מצות ה', וא"כ בישוב א"י יתכן שגר בא"י מחמת שרוצה עי"ש. ועי' מה שהארכנו ביסוד זה אם מברכין כשאין ניכר שעושה לשם מצוה בבית מתתיהו ח"א ס"ו או עי"ש. ויעו"ש בתורת ירוחם, שכתב בכוונת הרמב"ם שנתקן ברכה על מ"ע למקום היינו מצוות מחמת שציווה ה' ולא מחמת השכל עי"ש.



ה.

ומו"ר בתשו' משנת יוסף (ח"ט ס"כ אות ה'), במכתבו אלי, מ"ט לא נתקן ברכה על ישוב א"י, י"ל עפי"ד תשו' הרשב"א (ח"א ס' י"ח), שברכה נתקנה למצוה רק כשיש בה מעשה ולא כשאין בה מעשה כגון שמיטת כספים, והגם שזה שייך רק כשכבר יושב בא"י, אז יושב מבלי לעשות מעשה למצוה זו, אבל העולה מחו"ל עושה מעשה, אפ"ה אין מברך, דלא פלוג רבנן שיברך במקצת, ומי שנולד בא"י דאין עושה מעשה מש"ה לא נתקן לברך, להכי אף במי שבא מחו"ל דעביד מעשה אין מברך עי"ש.

ו.

ומרן הגר"ח קנייבסקי כתב לי (וכ"ה בס' כנפי רוח שבתוך ס' אבני חפץ, פ"ס ס"א). בטעם דלא נתקן ברכה על ישוב א"י, משום שהיא מ"ע תמידית. וביאור הדברים י"ל עפמש"כ האו"ז (ח"א ס' ק"מ), דלא נתקן ברכה רק במצוות שיש עיתים למצוותה, כציצית תפילין סוכה וכיו"ב, אבל במצוות שלעולם חייב בהם ואין עיתים ליפטר ממנו, כגון להאמין בה', לא תיקנו ברכה, וא"כ ה"ה י"ל שלא נתקן ברכה על ישוב א"י, שהיא מ"ע תמידית שאדם מחוייב בה בכל רגע ואין עיתים ליפטר ממנה, ומש"ה ליכא ברכה. וכן תירץ הגר"א נבנצאל בשו"ת ארץ ישראל (עמ' קע"ט), דמה"ט ליכא ברכה על ישוב א"י, שהיא מ"ע תמידית עי"ש.

ועיקר ד"ז כתב בשו"ת לב חיים (ס' ל"ג), מה"ט אין מברכין שהחיינו כשעולה לא"י, דל"ש שהחיינו לזמן הזה דכל יומא זימניה עי"ש. וע"ע בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג ס' ת"ד), דלא נזכר שהחיינו בעולה לא"י והוי ברכה לבטלה, וע"ע בשו"ת יין הטוב (ח"א ס' מ"ז) ובשו"ת בית מרדכי (ח"א ס' כ"ח) מש"כ בזה אם מברכין שהחיינו ובכף החיים (או"ח ס' רכ"ג אות כ"ז). ובשו"ת ארץ ישראל (עמ' קס"ד) השיבו הגר"ח קנייבסקי והגר"א נבנצאל שיקח פרי ויברך שהחיינו ויפטור בברכה מה שהגיע לא"י, עי"ש ובשו"ת יפה מראה ס"ב ובס' ברכת שהחיינו הכי איתמר.

ז.

וראיתי בשו"ת יפה מראה (ס"ב סוף אות א'), דכתב דליכא ברכה על ישוב א"י, דלא נוכל לתקן ברכה שלא מוזכרת בש"ס. ואף לדעת הרמב"ן, דאיכא מ"ע דישב א"י מ"מ כיון שלא הוזכרה ברכה זו בתלמוד ל"ש לברך עי"ש. ובספר גם אני אודך תשובות הגר"צ תמיר (סימן נ"ג), כתב ע"ד דהא גופא קשיא מ"ט לא נזכר ברכה על ישוב א"י בש"ס עי"ש. ובעיקר דברי היפה מראה יש להעיר ע"ד ממאי דנקט האדר"ת בקונ' זכר למקדש (פ"ב או"ד), שיש ברכה לעולה לרגל, וכן פשיט"ל למו"ר מרן הגרב"ד פוברסקי בס' בד קודש מועדים הנדמ"ח (ח"ב עמ' קצ"ג) שיש לברך כשעולה לרגל, ויעו"ש שהסתפק מתי יברך עי"ש. אולם, בשו"ת רבי עקיבא יוסף (ח"א ס' קנ"ט) כתב דאין ברכה על עליה לרגל עי"ש. ובספרי מועדי הגר"ח (ח"א תשו' רמ"ז) שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, מ"ט לא נתקן ברכה לעולה לרגל, והשיב שהמצוה הכניסה לעזרה עי"ש. וע"ע בדבריו

בס' אבני המקום ריש חגיגה, ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ה ס' קע"ד אות ו') ובשו"ת אוצר חיים (או"ח ס' ל"ד) ומש"כ בס' בשובי לירושלים (עמ' קל"ז) עי"ש. ובס' ויכתוב מרדכי (עמ' שע"א) השיב ע"ז הגר"ק אם יש ברכה על מצות ראייה כשעולה לרגל, לא מצינו עי"ש. ובעיקר הדבר אם מברכין על ברכה שלא הוזכרה בתלמוד עיין מה שהארכנו בזה בספר גם אני אודך מתשובתי (חלק ד' סימן ג' אות ג'), יעו"ש בארוכה בעניין ברכת ברוך שפטרני עי"ש.



ח.

ובס' חשוקי חמד (כתובות קי"א ע"ב) כתב מ"ט לא נתקן ברכה על ישוב א"י, שה"ז נכלל בברכת המזון דאומר ונודה לך וכו' על שהנחלת לאבותינו ארץ טובה ורחבה, ובזה נתקן גם ברכה על מצות ישוב א"י יעו"ש. וכבר כתב כן בס' תולדות זאב (שבת ח"ב עמ' ס"ז) והו"ד בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד ס' מ"ד אות ק"א עי"ש. וע"ע מש"כ תירוצים נוספים מ"ט ליכא ברכה על ישוב א"י, בשו"ת דברי בניהו (חי"ט ס"כ) ובשו"ת באהלה של תורה (ח"ד ס"ה), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון (חלק א' סימן ק') עי"ש.



הרב ינון בר מוכבא

"שיעור כזית" האם כחצי ביצה או שליש או שמא כעשירית ביצה

הקדמה קצרה - מטרת המאמר

במאמר זה תתבארנה בס"ד בקיצור נמרץ חמש טענות (והוא קיצור מחיבורי "זית רענן" מאמר א) מהש"ס מהפוסקים ומהמציאות, שמעיקר הדין לדעת רוב הראשונים והרמב"ם (עירובין פ"א ה"ט) והשולחן ערוך שפסק כמותו (בס"י שסח ס"ג ובס"י תט ס"ז), שיעור כזית הוא כגודל זית בינוני שבימינו (שהוא כ 5-7 סמ"ק). ונראה להלכה (גם לדעת השו"ע) שמי שאכל שיעור זה ולא יכול לאכול יותר, או לא רוצה לאכול יותר, אין לומר בו "ספק ברכות להקל" וצריך לברך ברכה אחרונה. וכל מה שכתב בשו"ע בהלכות פסח (סי' תפו) שיש אומרים שכזית הוא כחצי ביצה, כוונתו רק להודיע שטוב לחוש בעלמא לכתחילה לדעה זו (כלשונו של הרב זרע אמת שהבאנו בפנים) דהיינו למי שיכול לכתחילה לאכול כן, טוב יעשה אם יאכל מצה כחצי ביצה. ומי שלא יכול, אזי שיעור כזית הוא כפי הזית הבינוני שהוא מכיר, גם לעניין ברכה.

וטרם שיסקלנוי הקוראים במאמר פיהם בביטול נמרץ, לאמר "האחד בא לגור וישפוט שפוט" "ואין אחר המנהג כלום" והיאך אינו ירא מאיסור החמור של ברכה לבטלה, בפרט כשהמנהג פשוט להיפך, וכ"ש כאן שהוא נגד מרן בס"י תפו ונגד הבנת כל האחרונים וכו', וא"כ למה נבטל זמנינו לריק לקרוא דבריו שאין להם שחר, רק כדי למצוא היכן טעה זה בדמיונו וכו'. אע"ן ואומר כי גם אני הקטן כששמעתי דברים אלו כמה פעמים שיש האומרים כן, השבתי בתמיהה רבתי, ולא ראיתי שום עניין להתחיל לברר ולבדוק אם יש בהם ממש. אבל לאחר שהתחלתי לברר את הדברים משורשם עם כל דברי הש"ס והפוסקים עד אחרוני האחרונים ממש, כשלשה חודשים רצופים לילה ויום, ראיתי כי הדברים פשוטים וברורים, ורק חוסר ידיעה שנו כאן. ועל זה אמרו "תורה מונחת בקרן זזית וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול" כי לא אמרתי קבלו דעתי*.



"כזית" הוא שיעור עצמאי שאינו תלוי בשיעור הביצה כלל, ובירור מי הוא היום הזית הבינוני האגורי ומה גודלו היום

הנה, שיעור כזית הוא הלכה למשה מסיני, כמבואר בעירובין (ד.) וביומא (פ.). שאמר הי"ת למשה בסיני "ארץ זית שמן" ארץ שרוב שיעוריה כזיתים (ברכות מא: עירובין ד.).

(* ומי שרוצה חומר בנושא באורך עם כל המקורות ולשונות הפוסקים ומשא ומתן על כל פרט, יצור עימי קשר בטל' 0548478834 או במייל YBC8834@GMAIL.COM ואשלח לו בעזרת ה'. כי כאן באו הדברים בקיצור גדול.

ונתבאר בגמ' ברכות (לח סוף ע"ב) ששיעור זית הוא כפשוטו "כגודל זית בינוני" ור' יוחנן אכל "זית מליח אחד" ובירך עליו ברכה אחרונה. והביאו ע"ז את המשנה בכלים (פי"ז משנה ח) כזית שאמרו "לא קטן ולא גדול אלא בינוני" וזהו "אגורי". ולא אגורי שמו אלא סמרוסי שמו ולמה נקרא שמו אגורי - ששמנו אגור בתוכו, ע"כ.^א וכן מבואר גם בתוספתא בנזיר (פ"ד ה"א) שהנזיר מטיל זית איגורי לתוך כוס יין מלא על גדותיו, ושופע, וידע עפ"ז אם שתה שיעור יין כזית.

וכבר כתבו הגאונים (זכרון לראשונים בהוצאת הרכבי סי' רסח. ונקרא בקיצור "תשובות הגאונים הרכבי") ששיעור כזית וכגרוגרת הוא כפשוטו, כגודל הפירות הללו המצויים. וז"ל התשובה: ושאלתם, כמה שיעור גרוגרת הגסה וגרוגרת בינונית וכן זית גדול וזית קטן וזית בינוני. הרי אילו שיעורין ואיך יהי שיעור לשיעור. ואם תאמר במשקל, לא פירשו רבותינו משקל ולא דיקדק הקדוש ברוך הוא עמנו במשקל. וכל אחד ואחד בעשותו לפי דעתו הרי יצא ידי חובתו. ואין צריך ללמוד שיעור מאחר, עכ"ל.

וא"כ מהיכן יצא הדבר הידוע ומפורסם בין כלל הת"ח קטנים כגדולים, שתמיד מחשבים את שיעור הזית ביחס לשיעור הביצה? וכל הנידון שדנים הוא: האם כזית חצי ביצה או שליש ביצה, וכמה היא הביצה וכו'. ודומה הדבר בעיניהם כאילו כשאמר הי"ת למשה בסיני שיש לשער כמו גודל פרי ה- "זית", לא הודיע לו כמה שיעורו, אלא הודיעו רק כמה הוא שיעור הביצה, ושוב חזר ואמר לו "שכזית הוא כחצי או שליש ביצה". והרי פשוט שאין הדבר כן, וכנ"ל דזית כפשוטו וכמדרשו "זית בינוני שגדל על העץ בגינה". וא"כ למה התרגלו לחשב את הזית כלפי הביצה?

(א). הנה, ארבעה סימנים נתנו לנו חז"ל כדי שנדע מיהו הזית שיש לשער בו: (א) בינוני, במשנה כלים (יז, ח). (ב) שמו האמיתי הוא "סמרוסי", כמבואר בגמ' ברכות (לט. ג) מכונה בשם "זית אגורי" על שם ששמנו אגור בתוכו. ופי' הירושלמי ביכורים (פ"א ה"ג) שכל הזיתים שיורדים עליהם גשמים מאבדים את שמנם ואילו הזית הזה לא מאבד את שמנו. (ד) הוא הזית שמן המובחר ורק ממנו מביאים ביכורים. עי' במשנה מסכת ביכורים (פ"א מ"ג) ע"פ המפרשים שם בשם הירושלמי.

והנה, ע"פ נתוני משרד החקלאות בארץ ובעולם יודעים אנו בבירור שכל הסימנים הנ"ל מתאימים בדיוק לזית מין הסורי שמצוי מאוד בארץ ישראל מאז ומעולם. (א) הוא באמת הזית הבינוני מכלל הזנים. "בשדה בעל", בלי השקיית אדם, גדולו 3-5 סמ"ק ובשדה השלחין, המטופלת בהשקיה, מגיע גודלו עד ל 7.5 סמ"ק. אם נתייחס רק לזנים הגדלים בארץ ישראל אזי הבינוני יהיה 5 סמ"ק, שהוא גם הבינוני בון הסורי עצמו. ואם נתייחס לזיתים שבכל העולם יהיה הבינוני 7 סמ"ק. (ב) שמו בחז"ל "סמרוסי" או בירושלמי "אורוסי" דומה מאוד לשמו היום "סורי". (ג) הסימן המובהק שנתן לנו הירושלמי תואם במדויק רק לזית הסורי. כי כל הזנים האחרים צריכים למסוק אותם בזמן מסוים כדי להוציא מהם שמן, ואם משהים אותם על העץ הם מאבדים את שמנם, כי השמן נהפך להיות בשר הפרי, אבל הזן הסורי חביב על מייצרי השמן כי הוא "לא מאבד את שמנו" ומתי שנוח להם לעסוק במסיק עוסקים בו. (ד) הזית הסורי מכיל את כמות השמן הגדולה ביותר משאר הזנים האחרים, ויש בו 40% שמן מבשר הפרי, משא"כ בזני השמן האחרים, שיש בהם לכל היותר 33% שמן. וא"כ הוא הזית שנשתבחה בו א"י וקראתו "ארץ זית שמן".

רק זאת אעיר, שלא יחשוב הקורא שכוונתי היא שאי אפשר למצוא זית גדול יותר מ 15 סמ"ק. דזה אינו, דבוודאי לפעמים אפשר למצוא פתאום זיתים גדולים גם כ 20 סמ"ק, וכאשר העידו לי כמה אנשים שראו זיתים משונים וגדולים מאוד. אבל פשיטא שאין לנו להתחשב בזה כלל, שהרי בכל הפירות יש לפעמים תופעות יוצאי דופן, וכמו שהיה כבר מעולם בימי המרגלים ובזמן שמעון בן שטח וכדו' (עי' בזה לקמן הערה ו' באורך), ואעפ"כ לא יתכן שמתחשבים בזה לחשב את הבינוני לפי הפירות הגדולים הללו. אלא שהדבר ברור שאנו מתחשבים במה שגדל "בדרך כלל על פי רוב" ולא בתופעות יוצאות דופן, וזה פשוט.

התשובה היא: שבאמת הכל נובע רק מדברי התוס' שהביאם בשו"ע הל' פסח סי' תפו בלשון יש אומרים: ששיעור כזית כחצי ביצה. ומהיכן יצא לתוס' שיעור גדול כזה? הנה, מתבאר בדבריהם שזה יצא מכח ראייה אחת מהגמ', שיש סתירה בין הסוגיא בכריתות לסוגיא ביומא. בכריתות (יד.) אמרו אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, ואילו ביומא (פ:) אמרו שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצה. ומה הסיקו שגודל הזית בזמן חז"ל היה כחצי ביצה. וראוי לדעת שחוץ "מהראיה האחת והיחידה" שהביאו התוס' לכך, לא מצאנו עדיין בשום ראשון או אחרון שהביא עוד שום ראייה לכך מחז"ל שהזית פעם היה גדול.



האם תוס' ראו זיתים, והאם היתה להם מסורת בשיעור כזית

עוד חשוב לדעת, שהתוס' לא כתבו דבריהם על פי מסורת דור דור שהיתה בידם שכזית הוא חצי ביצה. שהרי המחדש של הראיה הנ"ל מהגמ' שהזית היה כחצי ביצה הוא ר"ת, והוא עצמו (בתוס' יומא פ:) במסקנה דוחה את קושייתו וסובר שזית קטן משליש ביצה, כמו שיבאר לקמן. וכן תראה בראבי"ה, שאע"פ שהביא (פסחים סי' תקכה) את הראיה של תוס' לומר שכזית הוא חצי ביצה, מ"מ כתב (ברכות סימן קז) שאין אנו בקיאים כמה הוא שיעור כזית, עיי"ש. הרי לנו שבודאי לא על פי מסורת וקבלה אמרו כן.

ועוד תדע שהתוס' לא ידעו במציאות שהזית קטן בזמנם, כי כנראה לא ראו זיתים כלל, וכ"ש שלא ראו זיתים של ארץ ישראל. והדבר מוכח הן מתוס' בכמה מקומות והן מעדיות הראשונים. דהנה התוס' בעירובין (יח: ד"ה מרורין) ובפסחים (לו. ד"ה מה) כתבו שפרי הזית מתוק הוא ורק העץ שלו מר. וגם זה כתבו מחמת דיוק בלשון הפסוק ולא מהמציאות. ואם היו רואים וטועמים זיתים, היו יודעים שהוא עצמו מר. וכן בתוס' מנחות (פו.) כתבו לבאר בגמ' שמוסקים את הזיתים ג' פעמים בשנה, והתקשו שא"כ איך חייב בפאה, עיי"ש. וזה דבר שאינו נכון במציאות כלל, כי אדרבא בדרך כלל, בפרט בזמנם, היו מוסקים רק פעם אחת בשנתיים, היות וטבע הזית שהוא "עץ סירוגין" שבשנה אחת מוציא הרבה זיתים ובשנה שאחריה מוציא מעט מאוד, כך שלא שווה לעסוק במסיק.

מלבד זה, יש לנו עדיות מפורשות בראשונים שהתוס' לא ראו זיתים. הנה היום מצאו כתב יד מתלמיד מהר"ם מרוטנבורג שכתב הגהות על המרדכי ונדפס בספר "קובץ המועדים" (הוצאת מוריה ירושלים תשס"ה פסח ח"א עמו' סה), ששם הוא מיישב את קושיית המרדכי (סוף פסחים) איך הצליח הלל לבלוע ג' זיתים בבת אחת, שכתב וז"ל: ולי הכותב אינו קשה, כי ראיתי זיתים בארץ ישראל ובירושלים, אפילו שישה אינם גדולים כביצה, עכ"ל. הרי שהבין שכל דברי התוס' הם מחמת שלא ראו זיתים, לפי שאינם גדלים בארצם ומקומם. ובאמת שיעור כזית הוא קטן מאוד.

וכן מצינו במהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה אות לג בהוספה שבשינויי נוסחאות בהוצאת מכון ירושלים) שאחר שכתב ששיעור כזית הוא כחצי ביצה, יש הוספה בזה הלשון: ואמרו לפנינו שכתב הרב שמשון שראה זיתים בירושלים קטן מאוד. ואמר מהר"י סג"ל דאינו כן, כי הוא ראה בעיניו זית

גדולה כמעט כשיעור ביצת תרנגולת בינונית משלנו. ומסתמא הר' שמשון איירי באותן שרגילין לכובשן שהם קטנים מאוד, עכ"ל. והובא בס' שבות יצחק (דרוז, ח"ד פסח) פכ"ג אות א עמו' רמח). הנה, למדנו מכאן כמה דברים: האחד, שלא היו זיתים מצויים שם כלל, ולכן העירו התלמידים על גודל הזיתים מחמת ר' שמשון שהיה בירושלים והעיר להם. השני, שמהרי"ל לא טען שנתקטנו הזיתים מזמן חז"ל, כמו שכתבו מהרש"ל והט"ז, אלא רק היה בטוח שזית אגורי שעושים ממנו שמן הוא גדול גם בזמנו ממש, ולכן שיער שר' שמשון, שראה זיתים קטנים, הם אינן זית אגורי, אלא אלו הנוהגים לכובשן בלבד. וא"כ האידינא שאנו יודעים את האמת שר' שמשון צודק הוא, והשערתו של מהרי"ל ששיער שהזיתים הקטנים הולכים לכבישה והגדולים לשמן, במציאות הדבר נהפוך הוא, ורק מהזיתים הקטנים עושים שמן, וא"כ גם מהרי"ל היה חוזר בו ומודה ששיעור כזית הוא כגודל זית הקטן שבארץ ישראל. עוד למדנו שבזמן מהרי"ל כבר היו הזיתים בא"י קטנים מאוד, וא"כ מסתמא כן היה בזמן הרמב"ם (שהיה כ 250 שנה לפניו) ומסתבר שכן היה מאז ומעולם.

וע"ע בס' יד יהודה (יו"ד סי' מא סק"ב בקצר) שתמה מאוד על הצ"ח והרב דעת קדושים מדוע שיערו את שיעור הכזית ביחס לגודל ביצה (שלפי דעתם שהביצים נתקטנו במחצה ולכן חישובו כזית כגודל ביצה שלנו), הלא אין זכר בגמ' ליחס זה לזה, אלא רק לפי הבנת התוס' בגמ', אבל להרמב"ם אין הכרח מהגמ' כלל לייחס את הזית לביצה. והוסיף וז"ל: א"כ מוטב היה לו לחקור אצל אנשים הבאים מארץ הקדושה ומשאר מקומות אשר שכיהם שם זיתים והיה יודע היטב היאך לשער שיעור כזית, עכ"ל. הרי להדיא שבמקומם לא ראו צורת זית ובפרט לא של ארץ ישראל.

אולם, עדיין גם אם נאמר שתוס' לא ראו זיתים, מ"מ אין זה עיקר הנידון, שהרי השו"ע והפוסקים האחרונים ראו זיתים ואעפ"כ הם הביאו את התוס' ותייצבו שנתקטנו הזיתים, כמש"כ מהרש"ל ודעימיה שהבאנו לעיל. וא"כ עיקר מה שיש לדון לגבי שיעור כזית הוא: האם יש הכרח מחז"ל שפעם היו הזיתים גדולים ונשתנו סדרי בראשית ונתקטן הזית פי חמש מגודלו. כי בלי הכרח גמור לכך, הרי יש לנו להעמיד את גודל הזית על חזקתו מכת "חזקה דהשתא" כמו בכל התורה. ועוד ד"יגיד עליו ריעו" מכל השיעורים שמסר לנו הרמב"ם (ביצה, גרוגרת, גרעיני שעורה ועוד), שכולם הם לפנינו היום כשיעור הרמב"ם ולא נתקטנו, כמו שיבואר להלן בס"ד, ואם נהיה מוכרחים לומר שרק הזית נתקטן, הדבר תמוה: "מה ראה הי"ת לקלל (כניכול) דוקא את פרי הזית יותר משאר המינים שניתנו לשיעורים". ולכן הנידון הוא האם יש הכרח לקבל להלכה את הראיה היחידה של תוס' או שמא יש לה דחיה בלא דוחק.

ואלו הנקודות שנדון בהם בס"ד אחת לאחת:

א. דעת הרמב"ם והשו"ע: ידוע שהרמב"ם אינו סובר כהתוס'. ומפורסם שהוא סובר שכזית הוא כשליש ביצה, וכמש"כ במשנה ברורה סי' תפו סק"א ועוד אחרונים. אולם, באמת צריך לדעת שהרמב"ם "בשום מקום" לא כתב "אפילו ברמז" כמה הוא שיעור "כזית", לא ביחס לביצה ולא במשקל מטבעות הדרהם ולא ע"פ נפח חשבון אצבעות וכדו'. אלא שהאחרונים הוכיחו כן מדברי הרמב"ם (עירובין פ"א ה"ט) שדיבר על "גרוגרות וביצים" שמדבריו יוצא שגרוגרת היא שליש ביצה, ומזה הוכיחו האחרונים שעל כורחך סובר "שזית קטן משליש ביצה", משום

שגרורת גדולה מזית כדמוכח בשבת (צא). אך לא ידעין "בכמה הזית יותר קטן מהגורגרת" וא"כ צריך בדיקה בדעתו מהו השיעור המדויק, ובכמה הזית קטן מהגורגרת.

ודבר זה חשוב ביותר. היות שגם השו"ע (שסח ס"ג וסי' תט ס"ז) פסק כהרמב"ם ושם לא הזכיר שיטת התוס' כלל אפילו לא בתור יש אומרים². ושם הרי צריך לברך על העירוב ואעפ"כ לא חשש לשיטתם. וא"כ הרי הוא סותר עצמו ממה שפסק בסי' תפן, בלשון "יש אומרים", כהתוס' שכזית הוא חצי ביצה. והאחרונים תירצו שמעיקר הדין הוא סובר כהרמב"ם ורק לחומרא סובר כהתוס'. וא"כ חשוב לדעת כמה הוא בדיוק השיעור כזית מעיקר הדין לשיטת השו"ע.

ב. האם ראית התוס' מהגמ' שפעם בזמנם היה הזית גדול כחצי ביצה - היא ראיה מוכרחת ומוסכמת על שאר הראשונים, או שמא אפשר לדחותה בלי דוחק ע"פ ביאור ראשונים אחרים. שהרי אם אין הכרח לכך מהגמ' שהזית פעם היה גדול, ממילא יש לנו להעמיד את הזית על חזקתו, כמו בכל התורה דאזלינן בתר חזקה דהשתא ולא לחוש שהשתנה. בפרט "שיגיד עליו ריעו" משאר המינים שמנה הרמב"ם ולא נשתנו בימינו.

ג. האם יש ראיות מה דעת שאר הגאונים והראשונים. והאם המחלוקת שקולה.

ד. האם יש ראיות אחרות מהגמ' ומחז"ל כמה היה גדול הזית בזמנם.

ה. גם אם נחליט שראיית התוס' אינה נדחית, והזית בזמן חז"ל היה גדול והיום נתקטן, עדיין חקרו רבים מהאחרונים לגבי כמה שיעורים שהם "הלכה למשה מסיני" האם כוונת ההלכה לשער כמו הגודל שהיה בשעת מתן תורה. או שמא כוונת ההלכה היא שיש לשער כמו הגודל הבינוני שמצוי בכל דור ודור, ולא נתנה תורה למלאכי השרת לחקור ולדרוש מה היה לפני אלפי שנה בשעת מתן תורה.

ו. כסניף בעלמא לחיזוק: מה אומרים חוקרי הטבע, האם ישנם ממצאים ארכיאולוגיים לגבי גודל הזית בזמן חז"ל?

ועתה נעבור בס"ד על כל נקודה מהנ"ל ונראה להיכן הדין והדעת נוטה בס"ד:



א.

שיעור כזית לדעת הרמב"ם

כאמור לעיל, הרמב"ם לא כתב בשום מקום כמה הוא שיעור כזית. אלא רק כתב (עירובין פ"א ה"ט) שח"י גורגרות של שיעור עירוב הם ו' ביצים ויוצא שביצה היא ג' גורגרות, וכיון שאנו יודעים שגורגרת גדולה מזית (ע"פ הגמ' שבת צא.), ע"כ שזית קטן משליש ביצה. והשו"ע פסק כדבריו בהל' עירובין (שסח ס"ג וסי' תט ס"ז) ואת שיטת התוס' לא הביא כלל, כי לשיטתם צריך להניח שיעור עירוב יותר מט' ביצים. ומה שהביא בשו"ע (רק בסי' שסח) בשם י"א ששיעור עירוב

(ב). מה שכתב בשו"ע שסח ס"ג שי"א ששיעור עירוב ח' ביצים, אינו שיטת התוס' כלל, כי לשיטתם הוא יותר מט' ביצים כמו שנבאר לקמן. ונמצא שהשו"ע בהל' עירובין לא התחשב כלל בשיטת התוס'.

הוא ח' ביצים, אין זו שיטת התוס' אלא שיטת רש"י^א. ונמצא שלא חשש לשיטתם כלל, אע"פ שיש ברכה על העירוב, ולשיטת התוס' ברכתו לבטלה כי לא הניח שיעור מספיק.

אך בכמה גרוגרת גדולה מזית? זאת לא נדע מדברי הרמב"ם ואין לכך שום זכר ורמז כלל. ומחמת חוסר הידיעה הזו, חששו האחרונים בשיטתו "לחומרא" (ולא לקולא), ואמרו שיש לחוש לשיטתו שמא הכזית קרוב לשליש ביצה, ולכן נקטו שאין "להקל" בפחות משליש ביצה. וכן מתבאר מדברי הרב זרע אמת בספרו שבח פסח (מוציא מצה סוף אות ח דף ז ע"א), שכתב שם שרוב הראשונים סוברים מעיקר הדין כמו הרמב"ם, וכן סובר גם השו"ע מעיקר הדין. ולכן כתב שחולה יכול להקל באכילת מצה כהרמב"ם לאכול כשליש ביצה. וביאר דבריו שאע"פ שלהרמב"ם בוודאי כזית קטן משליש ביצה, מכל מקום החילוק שבין שיעור גרוגרת לשיעור כזית "לא ידעין כמה הוי" על כן אי אפשר לפחות משיעור שליש ביצה, עכ"ל. וכן עי' בלשון הגר"ז סי' תפו ובלשון המשנה ברורה ובכף החיים שם, שכתבו שאע"פ שבמצוות דרבנן (כגון במרו) יש להקל כהרמב"ם, מ"מ יש לאכול כשליש ביצה. ומאידך, כתבו להחמיר לאידך גיסא, וכתבו לגבי ברכה אחרונה שיש להחמיר כשיטת הרמב"ם ולהקפיד ולאכול רק "הרבה פחות" משליש ביצה, כדי לא להיכנס לספק כזית לדעת הרמב"ם, כיון שידעו שלשיטתו יתכן וכזית הוא "הרבה פחות" משליש ביצה, ולכן אי אפשר להקל לאכול לכתחילה עד שליש ביצה בלי ברכה. גם הגר"ח נאה בס' שיעורי תורה (סי' ב אות ד עמ' קכט) כתב וז"ל: דעת הרמב"ם דזית פחות משליש ביצה, וכמה שיעורו בצמצום בלתי ידוע, ואין זה מפורש ברמב"ם וכו', עכ"ל.

וא"כ לכאורה הדבר המסתבר ביותר שהיה ראוי לומר הוא, שכיון שהרמב"ם כתב את ספרו כדי שידעו כולם הלכה למעשה, ולא יצטרכו שום ספר אחר במקומו (כמו שכתב בעצמו בהקדמה), ממילא כאשר כתב בכל המקומות "כזית" בודאי התכוון לומר כמו זית הבינוני שצומח אצל האנשים בגינה וישערו על פיו את שיעור ה"כזית", שהרי אילו סבר הרמב"ם שהתקטנו הזיתים והיה סובר שצריך לשער לפי הזית הגדול שהיה בזמן חז"ל, היה לו לגלות רז זה בדבריו ולתת שיעור מדויק. וכיון שכן, הרי לשיטתו נראה שיש לנו לשער כפי הזית הבינוני שיש בידינו.

ובשלמא לתוס', שיש להם הכרח מהגמ' שהזית פעם היה גדול יותר מזמנינו, אזי צ"ל שהזית פעם היה יותר גדול. אבל להרמב"ם, שבוודאי אינו סובר את ראיית התוס', וכפי שנראה לקמן דחיית ראייתם מפי הראשונים, שוב אין לנו שום הכרח לומר שפעם היה הזית גדול יותר מאשר בימינו. אדרבא, נאמר שכשם ששאר השיעורים שמסר הרמב"ם הם היום לפנינו בלי שינוי כן הוא גם שיעור כזית, שהזית שלנו הוא הוא הזית שהיה בזמן חז"ל.

שמא תאמר א"כ מדוע רבותינו האחרונים לא אמרו דבר פשוט וברור זה ברמב"ם, ומדוע כתבו שיש להם "חוסר ידיעה" כמה הוא שיעור כזית לרמב"ם? הרי הם ראו זיתים והיו צריכים לומר שכזית לשיטתו הוא כמו גודל הזית הבינוני שלנו, כיון שאין שום סיבה לומר אחרת.

(ג). כן מבואר להדיא בתוס' הרא"ש (עירובין פג. ד"ה וחצי) שלשיטת התוס' שיעור עירוב הוא יותר מט' ביצים. וכן כתבו הפר"ח (סי' תפו) והגר"א (שם) ובס' עולת תמיד (שסח סק"ב) והגאון זרע אמת בס' שבח פסח (מוציא מצה אות ח דף ז עמודה ד'). וכל זה דלא כהב"ח (בסי' טט), שכתב ששיטה זו שהובאה בשו"ע בשם י"א היא שיטת התוס', וכבר דחו האחרונים הנ"ל את דבריו. ועי' בב"י בסי' תט ס"ז ותראה שבוודאי אינו סובר כהב"ח, ולא עלה על דעתו לומר שהיא סברת התוס'. ולכן פשוט שאין כוונתו בשו"ע לדעת התוס', ולא הביאם כלל.

לענ”ד ב’ תשובות נכונות ופשוטות בדבר: חדא שבאמת לא הייתה יכולת ביד האחרונים לברר את המציאות “מיהו הזית הבינוני האגורי אליו כיוונו חז”ל”, כי ראו לפנייהם זיתים גדולים וקטנים וגם לא יכלו לברר מה גודל הזיתים בשאר ארצות, וחששו שמא במציאות הבינוני הוא קרוב לשליש ביצה. צא וראה גם בזמננו, שכאשר אתה מדבר עם ת”ח על הזית בימינו ואומר להם שהוא קטן, מיד עונים בטענה כנגדך: שהרי יש בשוק זיתים גדולים גם היום, וששמעו שיש מקומות שגדלים שם זיתים גדולים מאוד, ומי אמר לך שלא מודדים בהם וכו’ וכו’. אבל אנו היום אפשר דרא בעניין חקר המציאות, כי יש בידינו מידע מדויק מכל העולם מה גודל הזיתים ומיהו הבינוני ומיהו האגורי, כמו שכתבנו בהערה א’ קחנו משם. וא”כ לנו אין “חסרון ידיעה” כמה שיעור כזית האמיתי לרמב”ם. ובואו נחזיר עטרת הזית ליושנה האמיתי.

ועוד סיבה חזקה שעמדה כחומה בצורה בפני גדולי האחרונים מלומר ברמב”ם שהזית היה קטן מאוד, והיא הראיה שהביאו התוס’ מסתירת הסוגיות: שביומא אמרו שאדם יכול לבלוע בבת אחת כשיעור כביצה ואילו בכריתות אמרו שיכול לבלוע רק כב’ זיתים. וא”כ ככל שנקטין את שיעור הזית תהיה הסתירה גדולה ועצומה יותר. וגדולי גדולי האחרונים (כגון המגן אברהם והפרי חדש בסי’ תפו) נדחקו טובא כדי ליישב את ראיית התוס’ אליבא דהרמב”ם, ולא מצאו דחיה הולמת. ולכן ראו האחרונים צורך להגדיל את הזית כמה שיותר גם לשיטת הרמב”ם כדי לצמצם את הסתירה שבסוגיות. לא כן אנו, שיש לנו תירוץ מרווח לסתירה זו, ע”פ קיבוץ כל חילוקי הראשונים כמו שנכתוב לקמן באורך, ושלפי זה אין שום דוחק בסוגיות לומר שהזית בזמננו היה קטן כמו היום, וגם בזמן חז”ל היה כ 5-7 סמ”ק. ממילא אנו יכולים לומר בפה מלא ששיטת הרמב”ם ששיעור כזית הוא 5-7 סמ”ק בלבד וכן היה גם בזמן חז”ל ומתן תורה.

דעת השולחן ערוך

הנה, בשו”ע ישנה סתירה ברורה בעניין שיעור כזית. שבהלכות אכילת מצה (סי’ תפו) הביא סברת התוס’. וכתב: יש אומרים שכזית הוא כחצי ביצה, ע”כ. ולא הביא חולקים. אבל בהלכות עירובין (שסח, ס”ג. וסי’ תט ס”ז) פסק כהרמב”ם. וכתב: שיש שלש גרוגרות (תאנים מיובשות) בביצה אחת. ואנו יודעים (מכח הגמרא בשבת צא.) שגרוגרת גדולה מזית. ולפי זה ברור שהשו”ע סובר שיש יותר מג’ זיתים בביצה אחת ולא רק ב’ זיתים. וא”כ יש סתירה בדבריו.

וכבר עמד בזה ר’ ישמעאל הכהן, בעל שו”ת זרע אמת, בספרו שבח פסח (מוציא מצה סוף אות ח דף ז ע”א) שאחר שכתב להוכיח מהרי”ף הרא”ש והרמב”ם דלא ס”ל כהתוס’, ואחר שהביא גם את הסתירה בדברי השו”ע, העלה וכתב וז”ל: ואפשר דהיינו טעמא דכתב מרן (בסי’ תפו לעניין אכילת כזית מצה) דין זה בשם י”א לפי שליבו ראה שאינו מוסכם מרוב הפוסקים כנ”ל. ולא כתב דעת זה אלא להודיע דטוב לחוש גם לדעת זה לחומרא בעלמא לכתחילה, עכ”ל. והובאו דבריו בהסכמה בשו”ת ויאמר יצחק (ואליה, או”ח סי’ ח) וכ”כ בס’ כסא אליהו (ישראל, סי’ תפו) וז”ל: ומ”ש מרן בשם יש אומרים הטעם נראה לע”ד לפי שעינו ראה שאינו מוסכם מרוב הפוסקים ולהכי כתב בשם יש אומרים לאשמועינן דטוב לחוש לדעה זו וכמ”ש והארכתני בזה אל מקום אחר

בס"ד, עכ"ל. הרי ב' נביאים מתנבאים בסגנון אחד, דדעת מרן הוא רק דטוב לחוש לחומרא לשיטת התוס'. וכ"כ בשו"ת יד אליהו (לובלין סי' כו ד"ה היוצא לנו) שלא כתב השו"ע שכזית הוא חצי ביצה אלא רק על צד החומרא כגון לעניין אכילת מצה ומרור ולזימון ולברך ברכת המזון, עכ"ל.

אמור מעתה, מעיקר הדין סובר מרן השו"ע כהרמב"ם ששיעור כזית הוא כגודל זית בינוני שלנו כשם שאמרנו כן בדעת הרמב"ם לעיל, שהרי אין שום סיבה לומר שהוא קרוב לשליש ביצה דוקא. ורק לחומרא יש להחמיר כשיטת התוס'. ובוה מובן מאוד מדוע בכל השו"ע עד הלכות אכילת מצה, לא כתב השו"ע כמה הוא שיעור כזית. ולכאור' היה לו להודיענו זאת בהלכות ברכות ששם הדבר הרבה יותר מעשי ומצוי. אלא שבאמת השו"ע סובר ששיעור כזית הוא כפשוטו כגודל הזית הבינוני ואין צריך לתת שיעור לשיעור (כלשון תשובת הגאונים), ורק בהל' פסח ראה לנכון לומר שמי שיכול להחמיר ולאכול מצה כחצי ביצה יעשה כן, לחוש לתוס' שסוברים שפעם היה הזית גדול יותר.

עוד תראה שהשו"ע פסק בהל' עירובין דלא כתוס' ולא הזכיר דעתם אפי' לא בתור 'יש אומרים' וכמו שכתבנו לעיל (בהערה ג'), שלשיטתם שיעור עירוב הוא יותר מט' ביצים. ואע"פ שיש ברכה על מצוות העירוב, מ"מ לא חשש לכך, אע"פ שלפי תוס' היא ברכה לבטלה. וזה דלא כמו שכתב בכף החיים (תפו) שמי שאוכל מרור כשיעור הרמב"ם לא יכול לברך "על אכילת מרור" משום סב"ל. ואילו בשו"ע מוכח שאין כאן סב"ל, והמניח עירוב דלא כהתוס' יכול לברך. וכמו כן מי שאוכל מרור כשיעור הרמב"ם יכול לברך.

אמנם, אין להוכיח מכאן שלדעת השו"ע מי שאכל שיעור כזית של הרמב"ם יוכל גם לברך ברכה אחרונה. דזה אינו, משום שיש חילוק גדול בין מי שיש לו ספק בעיקר החיוב "האם חייב לברך", שבזה אמרינן ספק דרבנן לקולא ופטור מלברך, וממילא אסור לו לברך, לבין מי שחייב בעירוב או בכל מצוה מדרבנן כגון מרור, וכל הספק הוא "האם יוצא ידי חובה" כשהוא מניח כשיעור הקטן של הרמב"ם, או כשאוכל מרור בשיעור כזית של הרמב"ם, שבזה אמרינן ספק דרבנן לקולא ויוצא י"ח המצוה וממילא יכול גם לברך. ויסוד זה נלמד מדין ספירת העומר בין השמשות, שיכול לברך אע"פ שהוא ספק יום, וכמבואר בתוס' מנחות סו ובשו"ע סי' תפט ס"ב ונתבאר בשו"ת יחזקאל דעת ח"ו סי' לא כמה דוגמאות לכך, קחנו משם.

ואעפ"כ לענ"ד להלכה, שאין לומר סב"ל במי שאכל שיעור כזית של ימינו, שהוא שיעור כזית של הרמב"ם והשו"ע מעיקר הדין. וזאת, משום שלפי כל הטענות שיש בידינו שכתבנו ושנכתוב בהמשך, נראה בעליל ששיטת התוס' היא כעין שיטה יחידאה, שאין לחוש לה בדיעבד אם אינו יכול לאכול יותר, וחייב לברך ברכה אחרונה. וגם בשו"ע אפשר לבאר כן, שכל כוונתו הייתה רק להחמיר לכתחילה למי שיכול לאכול מצה בשיעור גדול כתוס', אבל מי שאינו יכול שפיר יוכל לאכול כזית קטן כמו שלנו ולברך.



ב.

האם הזית בזמן חז"ל היה גדול מאשר בזמנינו, ודברי הגאונים בתשובותיהם

כמו שכתבנו לעיל, יש רק ראייה "אחת בלבד" מהגמ' שבזמן חז"ל הזית היה יותר גדול מזמנינו, והיא ראיית ר"ת בקושיתו שהובאה בתוס' בג' מקומות (עירובין פ: ד"ה אגב וביומא פ. ד"ה ושיערו חולין קג: ד"ה חלקו) והראיה היא שבכריתות (יד.) אמרו שבית הבליעה לא מחזיק יותר מב' זיתים, ואילו הגמ' ביומא (פ.) אומרת שבית הבליעה לא מחזיק יותר מביצת תרנגולת. הרי לך ששיעור ב' זיתים שווים לביצה אחת, שהרי אם זית הוא 5 סמ"ק ויכול לבלוע רק 10 סמ"ק לפי הגמ' בכריתות, א"כ היאך אמרו ביומא שיכול לבלוע אוכל כביצה כחמישים סמ"ק, שהוא פי חמש מב' זיתים שלנו. וזו ראייה חזקה מאוד.

ואע"פ שעינינו הרואות שהזית קטן הרבה מחצי ביצה. מ"מ כבר כתב מהרש"ל בספרו ים של שלמה (חולין פ"ג סוף סי' פח) שע"כ לומר שהתקטנו הזיתים. והביא דבריו בט"ז (יו"ד מד ס"ק יב) וכ"כ ר' יוסף שוארץ בספרו תבואות הארץ (עמ' שפ"ב) וכן מקובל לתרץ בעולם".

אלא שאם אמת נכון הדבר לגבי הזית – שנתקטן. הנה יש לתמוה, דכל השיעורים¹ שנתן הרמב"ם, שאנו הולכים בעקבותיו, הכל מתאים עם המציאות היום: ביצה בינונית 18 דרהם שהם 51 סמ"ק (כי כל דרהם הוא 2.8333 בדיוק) מתאים עם הביצים הבינוניות היום, בפרט בביצים

(ד). והנה, הגר"ח נאה בס' שיעורי תורה (שער ב' אות ה) אחר שהאריך לומר שלא נתקטנו השיעורים היום כלל לא באנשים ולא בפירות, שוב הוקשה לו משיעור כזית שאינו חצי ביצה וכתב לתרץ וז"ל: ומיהו אין זה ענין להתקטנות, שהפירות לא נתקטנו כלל, אלא שבזמן מן הזמנים אחר החורבן שהיישוב החקלאי בא"י נתמוטט, נאבדו אותן הגרעינים שהיו מצמיחין פירות גסות, עכ"ל.

ואחר המחילה כראוי, הנה יש לתמוה על השערה זו של הגר"ח. שהרי אם נכון הדבר, אזי נצטרך לומר שנכחדו כמה וכמה זנים של זיתים, ולא רק הון של הזית האגורי בלבד. שהרי הזית האגורי שהיה בזמן חז"ל כחצי ביצה (לפי התוס') היה רק "הזית הבינוני" וא"כ היו עוד זנים גדולים ממנו עד כגודל ביצה. וא"כ כיצד יתכן שהיום נמצאים עימנו בכל העולם רק זני זיתים שהגדול ביותר הוא כ 15 סמ"ק? והיכן הם אותם הגרעינים שהיו מגדלים כמה זנים - מגודל שליש ביצה עד גודל ביצה? וא"כ נצטרך לומר שנכחדו כמה וכמה זני זיתים מן העולם, ולא רק הזית הבינוני שהיה בארץ ישראל, וזה דבר קשה להתקבל. ועוד יש לתמוה שהרי בחז"ל לא היה חורבן ולא שממות חקלאית וא"כ איה הם אותם זנים שהיו גדולים יותר מהזית האגורי שהיה בא"י? וגם אם היינו צריכים לומר שרק הון האגורי בלבד נעלם, עדיין השערה זו קשה לשמוע, ובודאי אין לומר אותה אלא מתוך הכרח גמור ובלית ברירה. וכי אחרי החורבן לא נשארו עצי זית בא"י מאותו הון של הזית האגורי שהיו עושים ממנו שמן שהיה מצוי כאן לרוב, וממנו היו מביאים ביכורים? הרי גם הגר"ח נאה וצ"ל מודה שלא שרפו את כל מטעי הזיתים שהיו בא"י בזמן החורבן, אלא רק מעלה השערה שבזמן מן הזמנים, שלא עסקו בחקלאות וממילא שממה הארץ, אזי נאבדו כל אותם הזנים. וזה דבר תמוה, שאע"פ שבדואי נכון לומר שכאשר לא מטפלים בעצים הם מניבים פירות רעים ואף חדלים לגמרי מלהוציא פרי, אבל לומר שמפני כך זנים אלו "נכחדו מעל פני האדמה" וכל העצים של הזיתים האגורים הגדולים נעלמו ולא נשאר אפילו אחד לתרופה, והיו צריכים להביא ממרחק זיתים אגוריים מזנים אחרים שמוציאים פרי קטן בלבד, זה דבר קשה מאוד לומר. ובפרט שידוע הדבר שדוקא עץ הזית הוא מבין העצים הבוודדים שיכולים לחיות שנים רבות מאוד מאוד גם בלי טיפול וטיפוח מתמדי, וא"כ כיצד יתכן שדוקא ממנו לא נשאר "אפילו גרעין אחד לפליטה", ואילו מכל שאר העצים נשארו כל הגרעינים והגדלים כמו שהיו פעם? ולמה התאנה והרימון והגפן והחיטה והשעורה נותנים פרי כמקדם ולא נכחדו ובאו אחרים תחתם קטנים יותר? וא"כ גם על השערה זו נוכל לשאול אותה שאלה - מה ראה הי"ת לקלל דוקא את הזית מכל המינים שעל פני האדמה להכחיד ולבטל את הזית האגורי מעל פני האדמה. אתמהא?

(ה). כאן לא הארכת במקורות והוכחות לדברים אלו והכל נתבאר אצלי בקונטרס הארוך (בפרט במאמר ב) הן לגבי

אורגניות. ג' גרורות (תאנים יבשות) כגודל ביצה (גודל של תאנה מיובשת בינונית היא כגודל פקק של בקבוק משקה 'ספרינג ותפוזינה', שהנפח שלהם 17 סמ"ק שהיא שליש ביצה) 64 גרעיני שעורה בינוניות משקלם כמטבע דרהם אחד שהוא 2.83 גרם. ככותבת הגסה, שהיא מעט פחות מכביצה ללא קליפתה, מתאים עם התמר הגדול בארץ שהוא כעשר ס"מ כארבעים סמ"ק. שלשה גרעיני תמר העומדים זה בצד זה, שווים לקוטר מטבע "סלע נירונית", שמצוי בידינו לרוב בהרבה מוזאונים בארץ ובעולם (וגודלו מעט פחות ממטבע חצי שקל שלנו). וא"כ למה לנו לומר שדוקא הזית יוצא דופן מכל המינים שהיה לרמב"ם, ולומר שהיה יותר גדול ממה שיש לנו? הרי כל המינים שהרמב"ם מזכיר תואמים למידות שלנו בדיוק.

וכבר כתבו כן בתשובות הגאונים, שיש לכל אחד לשער לפי ראות עיניו מהו הזית והגרורות והביצה הבינונית כמבואר בתשובות הגאונים הרכבי (זכרון לראשונים ס' רסח) שהעתקנו לעיל, ועוד כתבו בתשובות אחרות "שאינו לומר שנשתנו", כמ"ש בתשובות הגאונים שהביא בספר האשכול (אלבק, הלכות חלה דף קכה עמוד ב) בשאלה לרב שרירא והובאה תשובה זו בקצרה גם באורחות חיים (הל' מאכלות אסורות ס' כה אות ו' ד"ה הארבעה עשר), ובעוד תשובה אחרת שהובאה בס' האשכול (אלבק הלכות חלה דף קכח עמוד א) ונמצאת גם בתשובות הגאונים (מוסאפיה (ליק) סימן צה) וכן בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן מו) בתשובה מרב האי גאון. כולם פה אחד מורים שיש לשער את כל השיעורים לפי הביצים והפירות המצויים ביד כל אדם ואדם וישער בהם לפי דעתו מי היא הבינונית ואין לומר שנשתנו. וכן עינינו הרואות היום שלא נשתנו וכנ"ל.¹

המשקל המדויק של הדרהם שהיה ביד הרמב"ם, שהוא 2.8333. והן לגבי שיעורי הרמב"ם לביצה והשעורה לפי מציאות זמנינו. ושם (במאמר א) גם נתבאר ענין ככותבת הגסה וגרעיני תמרים, שהם מתאימים למציאות בימינו.

1. ואם ישאלך אדם חכם לאמר: שהרי בוודאי השתנו גודלם של הפירות וגודלם של האנשים מזמן מתן תורה ומזמן חז"ל לזמנינו היום. שהרי התורה מעידה (במדבר יג כג) על פירות המרגלים שהיו גדולים ביותר וכן מהגמ' בסוף כתובות (קיא: וק"ב) מהחדל והכרוב והאפרסק והענבים שהיו גדולים מאוד. ומגמ' תענית (כג.) שבזמן שמעון בן שטח נעשו חטין ככליות ושעורים כגרעיני זיתים (ובר"ח גרס: כזיתים) ועדשים כדיגרי זהב. ומירושלמי (פאה פ"ז ה"ג) שמשופר שם על פירות גדולים ביותר. וכן מגודל האנשים שמוזכר בחז"ל שהיו פעם גדולים מאוד כמבואר בב"ב (עג:) גבי מתי מדבר וכן בשבת (צב.) לגבי גובהם של משה והלויים. וכן בבכורות (מד.) וא"כ מוכח להדיא שנתקטנו האנשים והפירות, וא"כ מה תמיהתנו על הזית? אף אתה אמור לו, שאם נמסר למשה מסיני לדון על פי גודלם של הפירות והאנשים הגדולים הנ"ל, ויש לשער את שיעורי התורה כמו הפירות והאנשים המוזכרים במרגלים ובדברי חז"ל הנ"ל, הרי שא"כ גם גודל זית כחצי ביצה אינו נכון כי בוודאי היה יותר גדול בזמן המרגלים שהוא זמן מתן תורה מסיני, וגודל השעורה שבה מדדו כל הגאונים והרמב"ם אינו נכון וגודל הגרורות והביצים שמדדו בהם כל הראשונים אינו נכון, שהרי מתבאר בדברי חז"ל הנ"ל שהם היו גדולים הרבה יותר. וכן יש לתמוה על הגמ' בברכות (לח:) במעשה של ר' יוחנן שאכל זית אחד וברך עליו ברכה אחרונה ודנו בזה ר' ירמיה ור' זירא, הרי בזמן בוודאי כבר התקטנו הזיתים שהיה הרבה אחרי חורבן הבית. וכן שיעור עצם כשעורה ושרץ כעדשה שנכתב בש"ס וברמב"ם בסתם, אם היה ידוע להם שהיה בו שינוי, א"כ חז"ל והגאונים והרמב"ם היו צריכים לתת לנו בקבלה את שיעורם המדויק של כל המינים שהיו בזמן מתן תורה כדי שנדע לשער שיעורי תורה בכל הדורות. והיאך יתכן שחז"ל והראשונים, שידעו על התקטנות המינים שמוזכרת בחז"ל במפורש, ואעפ"כ לא רמזו לנו בשום מקום שיש שינוי בשיעורים אלא המשיכו וכתבו בסתמא: כזית כביצה כשעורה וכעדשה וכגרורות וכו', הרי היו צריכים למסור לנו בקבלה את המידה המדויקת שהיתה בזמן מתן תורה?

וכבר כתבו האחרונים שחייבים לומר אחד משני אופנים. א) הגר"ח נאה בס' שיעורי תורה (שער ב עמ' טו) כתב לתרץ שרוב ככל הפירות היו באותו גודל כמו בימינו ולא התקטנו, וכל הסיפורים על פירות ואנשים גדולים היה זה רק במקצת מן הפירות והאנשים ובמקומות מסויימים ולכן גם עוררו התפעלות, כי רוב היבול היה גודלו קטן כגודל פירות בזמנינו ולא היה שום שינוי, כמו שכתבו הגאונים להדיא, וכמו שכתבנו לעיל, שכל שיעורי הרמב"ם מתאימים לשיעורים שלנו

אמנם, אם ראיית התוס' מהגמ' מוכרחת, שהזית בזמנם היה כחצי ביצה, אזי נהיה מוכרחים לומר שהזית נתקטן חמישית מגודלו שהיה פעם, כמ"ש מהרש"ל הנ"ל אליבא דהתוס'. אך אם נמצא דחיה נכונה בלי דוחק, מבוססת על פי ראשונים אחרים, ממילא על כורחנו לחזור לדבר הפשוט ביותר שהיה ראוי לומר: שלא נשתנה הזית כלל וגם פעם בזמן חז"ל היה הוא כגודלו היום, מכח "חזקה דהשתא" ומכח "יגיד עליו ריעו" משאר המינים.



דחיית ראיית התוס' ללא דוחק ע"פ הראשונים. ולפי"ז גם בזמנם היה הזית קטן

כמו היום

והנה, אכן מצינו דחיה ברורה בלי דוחק לראיית התוס' יוצאת מפי הראשונים ולא מסברת הכרס שלנו. וחלק מהאחרונים כבר כתבו לתרץ על פי דבריהם את שיטת הרמב"ם שחולק על תוס' וסובר שכזית קטן משליש ביצה וכן"ל, וא"כ מה יענה על הראיה שהביאו התוס'? דהנה, לפי ר"ת⁽¹⁾ עצמו בתירוצו בתוס' ביומא (פ:) והמרדכי⁽²⁾ (בסוף פסחים) ובתוס' ר"ד ביומא שם וכן לפי תוס' ישנים⁽³⁾ בכריתות יד. (על פי ביאור האחרונים בדבריהם), אין שום ראיה מהגמ' שפעם היה הזית גדול, אלא אפשר בהחלט לומר שגם פעם הוא היה קטן כמו היום.

אלא שלפני שאביא את חילוקי הראשונים הנ"ל כדי לדחות את ראיית התוס', חובה לדעת שני דברים חשובים ומוכרחים, וזאת כדי להעמיד על נכון את הסתירה שיש בין הגמ' ביומא "שאדם יכול לבלוע כביצה בבת אחת" (51 סמ"ק) לגמ' בכריתות "שאדם יכול לבלוע רק ב' זיתים" (10 סמ"ק) שבהשקפה ראשונה נראה שהוא הפרש גדול מאוד של פי חמש בכמות הבליעה, וזו סתירה מבהילה כל לומד המכריחה לומר שפעם הזית היה גדול.

בדיוק. (ב) או שנאמר (וכ"כ הרבה מגדולי האחרונים שציינתי לקמן בהערה כב) שאע"פ שיש התקטנות בכל דור ודור מ"מ י"ל שכך נמסר מסיני: שיש לשער בכל דור ודור לפי הגדול הבינוני של הזית המצוי והגורגרת המצויה והאגודל המצוי והשעורה והעדשה שלנו בלי להתחשב כלל מה היה גדולם פעם.

ז. וכן שכתב בכנסת הגדולה (י"ד סי' סד הגה"ט אות כט) וז"ל דעת ר"ת דכזית הוא פחות משליש ביצה, דג' גורגרות הם כביצה וגורגרת גדולה מכזית, עכ"ל. וכ"כ בס' שארית יהודה (טאיטאצאק, סוף יו"ד בהגהותיו על ס' תרומת הדשן סי' קלט) וציין אליו הכנה"ג שם ובכנה"ג או"ח (סי' תפו בהגהת ב"י)

ח. ובאמת, ע"פ המרדכי הזה כתבו האחרונים ליישב את שיטת הרמב"ם שחולק על תוס'. שכ"כ בס' ערך השלחן (טייב, סי' תפו סק"א) ועי' היטב השלמת דבריו בס' ברכת יוסף (ידיד, ח"ב אות ז סי' ד ד"ה וא"כ אם נימא דף צט ע"א) ובשו"ת חזון עובדיה (סי' כה בהערה הראשונה ד"ה ולכאורה) ושם הביא שכ"כ בשו"ת עמודי אש (סי' טז אות לט). אלא שלא זכרו דברי התוס' ר"ד שכתב כהמרדכי וביאר את טעמו שאין לומר בכריתות שמדובר במרוסק ומעורב יחד דא"כ לא יתחייב כלום משום "שאיסורין מבטלין זה את זה".

ט. והאחרונים הביאו את דברי התוס' ישנים שם וביארו דבריו בטוב טעם ועפ"ז תירצו את שיטת הרמב"ם שחולק על תוס'. עי' שכ"כ בס' ערך השלחן (טייב, תפו) והרב זרע אמת בספרו שבח פסח (מוציא מצה אות ח דף ו סוף עמודה ד' ד"ה וראיתי) והביאם בשו"ת חזון עובדיה (סי' מא אות ו סוף עמוד) תשמט) וכ"כ לתרץ גם ר' יהודה נאג'ר בספרו מועדי ה' (על הסמ"ג מצוה מא ס"ק כד) ובס' ישועות יעקב (אורנשטיין, תפו סק"א) ובנוב"י (קמא או"ח סי' לח ד"ה ובעיקר קושיית) ובשו"ת שארית נתן (פאלק סי' יב) ובס' שיח יצחק (גונים, יומא פ. ד"ה ודע) ובס' ברכת יוסף (ידיד, אות ז סי' ד דף צט ע"ב ד"ה והרב ערך).

אלא שלקושטא דמילתא אין הדבר כן, והסתירה בין הסוגיות אינה "פי חמש". היות ובאמת צריך לדעת שהביצה המוזכרת בגמ' יומא פ. "שבית הבליעה לא מחזיק יותר מביצה" היא ביצה "בלי קליפתה" כמבואר להדיא בעירובין (פג.), לדעת חכמים שהלכה כמותם וכמו שנפסק ברמב"ם (פ"ד ה"א מטומאת אוכלין)⁹. וכמה מורידים בעבור הקליפה? הנה לפי מה שחקרתי ובדקתי, לרוב ככל הפוסקים (כעשרים במנין¹⁰) מורידים רבע מהביצה (דהיינו במקום 51 סמ"ק 38 סמ"ק. ויש לזה ראייה חזקה מהגמ' סוטה ד. ואולי סברו שפעם בזמן חז"ל הקליפה הייתה עבה ובימינו התקטנה, כמו שסברו על הזית). אולם, להגר"ח נאה¹¹ בס' שיעורי תורה (סי' ב סוף אות ג), שחלק עליהם מכח התוס' והב"י, ובעיקר מכח המציאות הנראית לעינינו שהקליפה קטנה היא מאוד, יש להוריד עשירית מהביצה (ודלא כהגר"ח נאה, שהוריד רק אחד חלקי 15 בעבור הקליפה בלבד. דזה אינו נכון, משום שחז"ל מהקליפה יש גם

י). וכן כתבו כל האחרונים שהרגישו בדבר זה. ומה שכתב במשנה ברורה בסי' תפו ריש סק"א שכזית הוא חצי ביצה "עם" קליפתה. אין ספק שהוא ט"ס וצ"ל "בלי" קליפתה. דמלבד שהדבר מוכרח ולא יתכן בו מחלוקת, שהרי הסוגיא מדברת על ביצה בלי קליפתה, עוד בה שהרי כתב המשנה ברורה מיד אח"כ לעיין בגר"א. ושם בגר"א מבואר שמדובר בביצה בלי קליפתה. ועוד, שבמשנה ברורה סי' שסח ס"ק יא כתב שהביצה של עירובין היא עם קליפתה. וציין מקורו מהפמ"ג בשם התוספת שבת, וכל המעיין בפמ"ג ובתוספת שבת יראה שכתבו שם לחלק בין עירובין לבין הזית הוא חצי ביצה "בלי" קליפתה. וא"כ היאך יכתוב המשנ"ב הפך דבריהם בסתם בלי חולק, בלי להביא לכך שום מקור אחר. אלא ע"כ ט"ס הוא. וגם אם אינו ט"ס, מ"מ פשוט להלכה שכזית הוא חצי ביצה בלי קליפתה, שהרי על זה דברה הגמ' שממנה הביאו התוס' ראייה, ולא יתכן להביא ראייה שהזית היה יותר מזה, דדיו לבא מן הדין להיות כנידון. וכבר תפס החזו"א (סי' לט אות יז) על המשנ"ב בזה, וכתב שאין שום פוסק שיאמר שמדובר בביצה עם קליפתה, וז"פ וברור. וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"ג במבוא במאמר שיעורי המצוות אות ז עמ' כג) שתמה מזה על גדולי ספרד שלא הרגישו בכך, וכתבו שכזית חצי ביצה הוא 9 דרהם, ונקטו כן משום שהוא חצי ביצה של הרמב"ם שהיא 18 דרהם. וזה תמוה שלא שמו ליבם הטהור לכך שהביצה של הרמב"ם היא עם קליפתה, משא"כ של התוס', שהיא בלי קליפתה, ואינה 18 דרהם. וא"כ ליכא למ"ד שכזית הוא 9 דרהם, עיי"ש. וכ"כ הגר"מ לוי זצ"ל בברכת ה' ח"ב פרק א הערה 21.

יא). שיעור זה של קליפת הביצה שמוריד רבע מהביצה מקורו במהרי"ל (סדר ההגדה אות ט בהוצאת מ"י), שכתב ששיעור רביעית יין הוא ביצה ומחצה עם קליפתה ושווה לאדם שימלא יין בתוך ב' קליפות של ביצים כמעט מלאים. ויוצא לפי"ז שקליפת הביצה (בתוספת בועת האויר – ולכן דקדק לומר "כמעט מלא") היא רבע מהביצה. והובא בגמ"א סי' רי סק"ב בשם השל"ה (שער האותיות כללי הברכות כלל ו' בהגה, דף סט) ומקור השל"ה ממהרי"ל הנ"ל. וכ"כ בחק יעקב תעב ס"ק יח משם מהרי"ל (והעתיק שם את לשונו) והובא שם בפמ"ג (א"א ס"ק יא) ובא"ר (תעב ס"ק יג) ובחיי אדם (כלל נ סעי' יב) והמשנה ברורה (רעא ס"ק סח) וכף החיים (קנח סק"ח). וכן הסכים בס' אור לציון (ח"ג במבוא קונ' שיעורי המצוות אות ה), והוכיח כן גם מדברי הרש"ש בס' נהר שלום (דף מ ע"ג) לגבי כוונות נר חנוכה, שכ' שביצה היא י"ג דרהם, הרי שהוריד רבע מח"י שכ' הרמב"ם. ובתפארת ישראל (פסחים פ"י מ"ב אות י) ובס' הון עשיר (לר' רפאל עמנואל חי ריקי על המשנה כלים פ"ז מ"ז) ובס' שושנת העמקים (עמק השידים דרוש ז אות ו-ז) בשם בנו החריף ר' אפרים. ובחי' חת"ס יומא (עט. ד"ה כותבת) ובשו"ת נוב"י (קמא א"ח סי' לח ד"ה ועוד נ"ל דלדינא) ובשו"ת ראש אפרים (מרגליות, ח"ג סי' טז ד"ה ומצאתי להגאון. דף לב) והגר"א בשנות אליהו על מסכ' פיאה פ"ח מ"ז (ויש שטעו בדבריו במה שכתב בביאור הגר"א סי' תפו כאילו סובר שיש להוריד "שליש" מהביצה. ואינו כן, כי לא שמו לב לכמה תיבות שהוסיף הגר"א מיד אחר כך שלפיהם אפשר לפרש דבריו שהיא רבע ולא שלישי) ובס' שיח יצחק (גונים יומא פ. ד"ה ודע, בחי' השני) וכ"כ גם בס' מרכבת המשנה (שבת) ובס' דרכי הוראה (אליאשברג, סי' לא) וכ"כ הגר"ח פלאגי בס' חיים לרא"ש (השטטה מבית הכסות סוף אות ח דף קט ע"ב) ובס' בית שאול (פלדמאן. בחלק מידת הישעורים הלכה ו סק"א) כתב שגם מהש"ך יו"ד (סי' פו ס"ק טו) משמע שביצה בקליפתה יתרא רביע על ביצה בלי קליפתה וככל האחרונים הנ"ל. והגאון הרוגוצ'ובר בצפנת פענח (כללי התורה והמצוות מערכת ת אות מג) הביא לכך ראייה מפורשת מגמ' סוטה ד. וראיה זו כתבה גם הגר"ח נאה (שיעורי תורה סי' א אות ג עמ' קכו) ונראה באמת לומר שהגמ' סוטה ד. הנ"ל היא מקורו של מהרי"ל לומר שמלא ב' קליפות ביצה שווים לרביעית שהיא ביצה ומחצה עם קליפתה. ונראה שכיון שיש להם מקור מחז"ל לכן לא היה אכפת להם מהמציאות שראו שהקליפה קטנה מאוד, כי אמרו שמה בזמן חז"ל הייתה הקליפה עבה יותר והיום התקטנה, כמו שאמרו לגבי הזית שפעם היה גדול והיום נתקטן.

אור בצד הרחב של הביצה כידוע, וגם אותו צריך להוריד, כדמוכח מהמאירי עירובין פג.). **וא"כ ביצה בלי קליפתה היא לכל היותר 46 סמ"ק בלבד לפי המציאות בימינו, ולרוב הפוסקים היא 38 סמ"ק בלבד.**

עוד צריך לדעת שאפשר לבאר בגמ' בכריתות שאמרה "שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים" שאין הכרח שהכוונה לב' זיתים דוקא ולא יותר, כי כתבו כמה מהראשונים^(א) והאחרונים^(ב) שהכוונה בגמ' רק לומר שאין יכול להחזיק ג' זיתים, אבל באמת יכול להחזיק קרוב לג' זיתים, ולא רק ב' זיתים מצומצמים.

וממילא כבר הצטמצם לנו ההפרש בין הסוגיות. ואם כזית הוא 5 סמ"ק הרי שלפי הגמ' בכריתות בית הבליעה יכול להחזיק כ 14 סמ"ק דהיינו קרוב לג' זיתים (ואם הוא 7 סמ"ק אזי יחזיק 20 סמ"ק). ואילו בגמ' יומא מבואר שיכול להחזיק 38 או לכל היותר 46 סמ"ק דהיינו הבדל מירבי של פי 3.3 בערך (ואם כזית 7 סמ"ק אז הוא הבדל של פי 2.3 לכל היותר) ולא כפי הנראה בהשקפה ראשונה שיש הבדל של פי חמש בין הסוגיות. וזו הסתירה האמיתית שעומדת כנגדנו מלומר שהזית בזמן חז"ל היה קטן כמו שלנו 5-7 סמ"ק.

ועתה נעבור לחילוקי הראשונים בין הסוגיות: הנה, מבואר בתוס' יומא פ: שר"ת עצמו שהוא זה שחידש את הראיה שהזית היה כחצי ביצה. הוא עצמו בתירוצו חוזר בו ומחלק בין הסוגיות כמה חילוקים. ואחד מהם הוא שיש הבדל בין דבר רך וקל לבליעה, שיותר נוח לו להיכנס בבית הבליעה, לבין מאכל עגול וקשה כזית, שאינו נוח לבליעה. וכבר כתב הכנה"ג יו"ד (סי' סד הגה"ט אות כט) שלמסקנת ר"ת ע"כ הזית פחות משליש ביצה. וכל מה שידוע שתוס' סוברים שכזית שליש ביצה הוא רק לפי תירוצו ר"י שם, שלא הסכים לתירוצו של ר"ת.

עוד חילוק כתבו במרדכי (סוף פסחים לגבי הלל שהיה כורך פסח מצה ומרור יחד) ובתוס' רי"ד (יומא פ.), שמחלקים בין אדם שינסה לבלוע כמה סוגי מאכלים שונים, שהם: א. שלמים ולא מרוסקים. ב. שהם ג' כזייתות מפורדים כל אחד לעצמו, ולא מאוחדים ומחוברים לגוש אחד שלם.

יב). וכן הקשה בס' צמח צדק (לובביץ' ביומא פ"ח משנה ב אות ב) ובשו"ת יד אליהו (מלובלין סי' כו ד"ה וצ"ל דס"ל) שבמציאות הקליפה קטנה מרבע ביצה. וכן הסכימו להלכה מרן הגר"ע יוסף וצ"ל בחזו"ע סוכות (דיני הישיבה בסוכה הערה כו עמו' קלב) ובהליכות עולם (ריש פר' שמיני ח"א עמו' שטז) שכתב שהעיקר כדברי גר"ח נאה. והגדיל לעשות בשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' יט. והעתיק דבריו בס' הלכה ברורה ח"ח סי' קנח בבירור הלכה ס"ק ח) שכ' שאין לצרף את סברת הנוב"י אפילו לס"ס כי המציאות מכחישה סברא זו. אך לא האריך בזה כלל מדברי הפוסקים כדרכו, אלא רק סמך על הגר"ח נאה סמיכה בכל כוחו. גם לא הביא עם החולקים אלא דברי הנודע ביהודה, כאילו רק הוא העומד מנגד, ולא זכר שר התורה שכל הפוסקים הנ"ל רוב מנין ובנין עומדים כנגדו (ויותר נראה שמרן וצ"ל ידע גם ידע מכל הפוסקים, אלא שבכוונה מכוונת לא הביאם, מפני כבודם, כי סבר שאין להם מקום כלל בהלכה כיון שהם סותרים את המציאות וכנראה רק לא שמו לב לכך ולא הבחינו שהקליפה קטנה). וכן הרה"ג ר' משה לוי וצ"ל בס' ברכת ה' (ח"ב פ"א הערה 21 עמו' כו) הביא רק את דברי הגר"ח נאה.

יג). כן הוא בתוס' ישנים ביומא (פ. ד"ה שאין בית) בשם ריב"א ובתוס' רבינו פרץ בעירובין (פ. ד"ה דשתי) והמאירי בעירובין (פ. ד"ה פירשו הגאונים)

יד). המג"א, הפמ"ג, הפר"ח והגר"א בס' תפן והתוספת שבת סי' שסח סק"ו. הנודע ביהודה (קמא או"ח סי' לח ד"ה ועוד נ"ל לדלינא) ובס' הון עשיר (לר' רפאל עמנואל חי ריקי על המשנה כלים פ"ז מ"ז) ובס' שושנת העמקים (עמק השידים דרוש ז אות ו-ז) בשם בנו החר"פ ר' אפרים. ובחי' חת"ס יומא (עט. ד"ה כותבת) ובס' שיח יצחק (נונים יומא פ. ד"ה ודע, בתי' השני) וכ"כ גם בס' מרכבת המשנה (חלמא, שבת פ"ח ה"ה).

שבועדי יתר קל לבלוע כמות גדולה יותר של מאכל מרוסק מאשר מאכל שלם, ובוודאי יותר נוח לבלוע מאכל מאוחד יחד מאשר כמה מינים מופרדין כל אחד לעצמו.

ובתוס' ישנים (כריתות יד. ע"פ ביאור האחרונים שציינו לעיל בהערה ט') חילקו שיש הבדל בין אדם שאוכל כדרך אכילה רגילה, שלועס מעט ובוֹלַע מאכלו כדרך הבולעים שאינם דוחקים עצמם לבלוע הרבה, לבין אדם שילעס הרבה וידחוק עצמו לבלוע הרבה כמה שיכול.

ומעתה דעת לנבון נקל, שאם נקבץ את כל חילוקי הראשונים הנ"ל, שהרי כולם באמת נכונים במציאות, נוכל לומר שהביצה בלי קליפתה היא 46 סמ"ק (כמו המציאות בימינו) והזית 5 סמ"ק. ואין ראיה מהגמ' כריתות ויומא. כי הגמ' בכריתות שאמרה שבית הבליעה לא מחזיק ג' זיתים אלא רק ב' זיתים (וא"כ אפשר שמחזיק קרוב לג' זיתים דהיינו 14 סמ"ק וכנ"ל), הסוגיא מדברת שם במפורש שאוכל ובוֹלַע בבת אחת – כזית בשר וכזית חלב (בניקוד ציריה) וכזית דס"ו ובוֹלַע בבת אחת ומתחייב ו' חטאות (ועל זה אמרו שאינו יכול לבלוע ג' זיתים הנ"ל בבת אחת). ושם מדובר שהאדם בולע אותם שלמים ומפורדים זה מזה (שאם ירסקם יחד ויערבם, הרי איסורין מבטלים זה את זה ולא יתחייב חטאת כלל, כמבואר בתוס' ר"ד שם), וגם אם מדובר שהוא אוכל עם לעיסה ולא שלמים ממש, מ"מ מדובר באוכל ע"י לעיסה מועטת כדרך האוכלים ובוֹלַע מעט כדרך הבולעים ולא דוחק עצמו לבלוע הרבה. ועל זה שיערו חכמים שבאכילת בשר וחלב ודס, שהאדם אוכל בדרך אכילה רגילה שאינו מרוסק היטב ואינו מקובץ לאוכל אחיד, וממילא אינו נוח כ"כ לבלועה וגם אינו דוחק עצמו לבלוע הרבה, לכן אינו יכול לבלוע ג' זיתים אלא רק 14 סמ"ק. אבל הגמ' יומא מדברת על סוג אוכל רך ביותר, כגון ביצה רכה, והאוכל מקובץ יחד ולא חלקים נפרדים ואדם לועסו היטב וגם דוחק את עצמו לבלוע כמה שיותר, ולכן הוא יכול לבלוע נפח של כביצה בלי קליפתה, שהיא לכל היותר 46 סמ"ק. וממילא אין שום סתירה בין הסוגיות כלל, ואפשר לומר שהזית בזמנם היה כגודל הזית שלנו ממש. וזו דחיה פשוטה היוצאת מדברי הראשונים ז"ל ואין בה דוחק.



ג.

דעת שאר הגאונים והראשונים

ועתה נעבור לנקודה השלישית שהעלנו לדין: האם יש ראיות מה דעת שאר הגאונים והראשונים בעניין שיעור כזית. האם גם שאר הראשונים מסכימים להשוואת הסוגיות של כריתות ויומא המכריחות אותנו לומר שכזית הוא יותר גדול משליש ביצה. והאם המחלוקת שקולה.

טו). ומדובר בדם קרוש. שהרי המשנה בדברת על "האוכל אכילה אחת" וא"כ אפשר לומר שהמשנה שם מדברת רק באוכל דם ולא בשותה. ומלבד זאת ע' בס' הליכות עולם הליכות עולם (ח"ו עמו' מח והלאה) ובספרו טבעת המלך (ח"ג עמו' שלד) שהביא הרבה אחרונים שכתבו שהשותה דם צלול שיעורו ברביעית ורק דם קרוש שיעורו כזית. ושכ"כ הרמב"ן ע"ז (סו). להדיא, וכן העלה שם שנראה כן להלכה (ונפק"מ בחולה שצריך לשותה דם, שמאכילין אותו הקל הקל תחילה, שאפשר לתת לו יותר מכזית ופחות מרביעית, עיי"ש). וכן מצאתי שכ"כ בס' הבתים (מהדורת בלוי, שער התערובות שער יא הלכה יא), שחילק להדיא בין דם צלול לקרוש, עיי"ש. ולפי"ז מוכרחים לומר שהסוגיא בכריתות מדברת רק בדם קרוש. וגם אם נסבור ששותה דם צלול שיעורו ככזית, מ"מ בסוגיא דכריתות שפיר יש לומר שמדובר רק על "אוכל" ולא שותה, כמפורש במשנה דבאוכל איירי, ועל זה דווקא דברו בגמ', וזה פשוט.

הנה, כבר הבאנו לעיל בתחילת המאמר את לשון תשובת הגאונים הרכבי המורה להדיא שיש לשער כפי פרי הזית הבינוני המצוי ביד כל אדם. וכן מבואר בתשובות הגאונים שהובאה בספר האשכול (אלבק, הלכות חלה דף קכה עמוד ב) בשאלה לרב שרירא והובאה תשובה זו בקצרה גם באורחות חיים (הל' מאכלות אסורות סי' כה אות ו' ד"ה הארבעה עשר) ובעוד תשובה אחרת שהובאה בס' האשכול (אלבק הלכות חלה דף קכח עמוד א) ונמצאת גם בתשובות הגאונים (מוסאפיה [ליק] סימן צה) וכן בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן מו) בתשובה מרב האי גאון. כולם פה אחד מורים שיש לשער את כל השיעורים לפי הביצים והפירות המצויים ביד כל אדם ואדם וישער בהם לפי דעתו מי היא הבינונית וכתבו להדיא שאין לומר שנשתנו^(טז). וכן עיינו הרואות היום שלא נשתנו וכו"ל. ודבריהם דברי קבלה כידוע.

ובדעת שאר הראשונים, הנה רובם ככולם, מלבד בעלי התוס' ותלמידיהם, כלל לא הביעו דעתם כמה הוא שיעור כזית, רק כתבו תמיד – "כזית" כפשוטו – כמו זית. ואם איתא דסבירא להו שנתקטנו הזיתים מזמן חז"ל, איך לא הודיעונו דבר כזה חשוב, ואיך לא העבירו לנו בקבלה מדור דור כמה הוא שיעור כזית. אלא ודאי דס"ל דשיעור כזית לא נשתנה ושיעורו הוא כמו הזית הבינוני שהיה לפנייהם.

וכן הורה למעשה ר' ישראל מטוליטולה שבספרד לפני כ 700 שנה, שהיה תלמיד הרא"ש וחבר בית דינו^(יז), שיש לשער ע"פ גודל הזית הצומח בגינה, שכ' בספרו מצות זמניות (הל' פסח שער רביעי) וז"ל: וחייב עוד לאכול ממצה של מצוה לא פחות מכזית וכן מרור. וכשנרצה לשער

(טז). בביאור דברי הגאונים שכתבו "אין לומר שנשתנו הפירות" ובתשובת הגאונים שבס' האשכול שכתבו "הלך תלו חכמים ז"ל המדות בפירות וביצים שהם קיימות ואינן משתנות". נחלקו האחרונים בביאורם: שהגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל בקובץ שיעורים (ח"ב סי' מו אות ג) הבין דבריהם כפשוטו שאינן משתנים, וכתב שמכאן מוכח דלא כהאחרונים (הצל"ח ודעימיה) שאמרו שנתקטנו הביצים, עיי"ש. גם בשו"ת בית יצחק (שמעלקים ח"ב יו"ד קלג) כתב עקין זה, רק ביאר שכונתם "שבדרך כלל אינם משתנים" ואין צריך לחוש לכך שמא נשתנו בלי שיהיה הכרח לכך, אבל גם הם מודים שיתכן שינוי בטבע כמו שמצינו בכמה טבעים, עיי"ש. ואילו החזו"א (או"ח לט אות ו) כתב לבאר דבריהם לא כפשוטו לשונם אלא כתב: רצונם לומר מציאותם קיימת, ואין הטבע מחליף את הביצים על מין אחר כמו חילוף המדות שהן רק בהסכמת בני אדם, אבל שינוי הביצים בקטנותן וגדלותן אינו מפסיד, שזהו עיקר השיעור, עכ"ל עיי"ש. וכונתו דבוודאי גם הגאונים ידעו שיתכן שינוי בגודל הביצים והפירות במשך הדורות, וכמו כן ים שינויים בגודל הפירות בין המקומות אשר על פני תבל אפילו באותו דור עצמו. אלא כוונת הגאונים היא שהן קיימים לעולם בעצמותם ואינן משתנים למין אחר. ולכן גם אם נשתנו בגודלם אין זה מעכב כלל, כי הולכים אחר כל דור ודור וכל מקום ומקום לפי הבינוני שבאותו דור ובאותו המקום. והנה, בין אם נבאר דבריהם כפשוטו, וכדעת הרב בית יצחק "שאין לומר שנשתנו בלי שיהיה הכרח לכך", ובין אם נאמר כהחזו"א שכוונתם "שהמין לא משתנה אלא שיש ללכת אחרי הבינוני שבאותו הדור", למדנו מכאן שיש לשער שיעור כזית כמו הזית בימינו "היות ואין שום דבר המכריחנו לומר שנשתנו הזיתים" מלבד הראיה של תוס', וראיה זו נדחית היא מפי הראשונים והאחרונים ואינה מוכרחת כלל. ומאידך, כל הראיות האחרות, וכן עדויות הראשונים שראו זיתים, מראות שהזית גם בזמנם היה קטן כמו שלנו, וא"כ ברור ופשוט שלפי הגאונים "שיעור כזית בימינו הוא כגודל זית בינוני שלנו כ 5-7 סמ"ק בלבד", לפי כל הביאורים בדברי הגאונים.

ולא אכחד מהקורא הנעים, שהגר"ח נאה בס' שיעורי תורה (שער ב' אות ט ורמז ליה בהקדמתו בעמוד השני) הרבה להקשות על דברי הגאונים וכתב דצריך נגר דיפרקינה, ולכן הסיק דלאו מר בריה דרבינא חתים עלה ואין לסמוך עליהם, עיי"ש בדבריו. אבל אחר המחילה דבריו תמוהים לדחות שלש תשובות הגאונים, שהובאו גם בדברי הראשונים האשכול וארחות חיים בלי פקפק בנאמנותם. והגאון חזו"א (או"ח לט סק"ו), שהביא את תשובת הגאון, כתב שאע"פ שבדרך כלל אין לסמוך על כתבי יד שנדפסים בימינו שלא עברו במסורת הדורות, מ"מ כאן נראה שהיא באמת לשון תשובת גאון, ע"כ. וכל שכן אנו שידעים שתשובות אלו כן עברו במסורת דורות והוזכרו בראשונים.

שיעור הזית, רצונו לומר כזית אגורי, והוא מן זיתי ארץ ישראל והוא כגדול שבזיתים אשר בארצינו זאת, עכ"ל. והובא בס' מדות ושעורי תורה (מאמר "שיעור כזית" סוף אות ד' עמו' תקכד). הרי ששיעור לפי הזית המציאותי שגדל בזמנו בארץ ישראל. ולא חשש שנשתנה.

וכבר הבאנו לעיל (ד"ה מלבד זה וד"ה וכן מצינו) מדברי תלמיד מהר"ם מרוטנבורג ומדברי ר' שמשון שהובא במהרי"ל, שכאשר עלו לארץ ישראל וראו שהזית קטן חזרו בהם והודו שהזית אינו כחצי ביצה. והוכחנו מזה בדרך אגב, שהתוס' לא ראו זיתים של ארץ ישראל במקומם. ויתכן מאוד שאם היו יודעים מכך היו חוזרים בהם כשם שחזר בו התלמיד הזה ור' שמשון.

והכותבים שכזית הוא חצי ביצה, ורק מכח הראיה של תוס' הנ"ל הם: הראב"ה (פסחים סי' תקכה), אבל הוא עצמו כותב במקום אחר (ברכות סימן קז) "שאינו אנו בקיאים בשיעור כזית". האגודה (סי' פו) בשם ר"י⁽¹⁾. מהר"י וויל (סי' קצג) בשם האגודה בשם ר"י. מהרי"ל⁽²⁾ (מנהגים, סדר ההגדה אות לג) ומהר"ח או"ז (בסדר ההגדה). וקרוב לזה כתבו בתוס' ישנים ביומא (פ. ד"ה שאין בית) בשם ריב"א ובתוס' רבינו פרץ בעירובין (פ. ד"ה דשתי) והמאירי בעירובין (פ. ד"ה פירשו הגאונים), שהם כתבו להוכיח רק שאין ג' זיתים בביצה (דהיינו זזית עכ"פ גדול משליש ביצה). אבל כולם הביאו "רק ראייה אחת בלבד לכך" והיא אותה הראיה ממש שהביאו התוס'.

ומה שמביאים האחרונים בשם המרדכי (סוף ערבי פסחים בסדר של פסח) ותרומת הדשן (ח"א סי' קלט) שהביא את דברי המרדכי, שסוברים כתוס' שכזית חצי ביצה. הנה, הדבר תמוה, ונהפוך הוא, שהרי כתב כן רק בקושיתו, אבל לפי תירוץ המרדכי לחלק בין האוכל אוכל מרוסק לאוכל שלם, ובאוכל מרוסק מחזיק בית הבליעה ג' זיתים, ממילא כבר אין שום ראייה מהגמ' שכזית הוא חצי ביצה. ותדע, שהרי האחרונים תירצו את שיטת הרמב"ם מקושיית התוס' על פי המרדכי, כמו שהבאנו בהערה ח'. וא"כ בוודאי שהמרדכי במסקנתו אינו סובר כר"י, וכזית קטן יותר משליש ביצה.

גם מה שכתב בחזו"ע פסח (הל' כרפס ס"ק ה עמו' מג) שהרא"ה (בחדושי לחולין דף צו: ובבדק הבית ב"ד ש"א דף ה:) סובר כהתוס', כי כתב שכנגד כזית איסור שנפל לקדירה, כגון חלב (בניקוד ציריה), צריך שישים רביעיות רוטב כי כל רביעית רוטב, שהיא כביצה וחצי - שווה לכזית אחת בלבד, כיון שכשיקרוש הרוטב יעמוד על כזית, כמבואר בגמ' שבת (עז.). גם זה במחילה אינו מובן ולכאור' אין שום ראייה מדבריו כלל, כי הוא רק כתב שכל רביעית רוטב שווה רק ככזית, אבל לא מבואר "כמה הוא כזית אם גדול או קטן" וגם אם הוא סובר שכזית הוא קטן כ 5 סמ"ק מ"מ צריך לבטלו ברוטב של רביעית שהיא ביצה ומחצה, כי רוטב של ביצה וחצי כשיקרוש יעמוד על 5 סמ"ק.

(יז). והיה חשוב מאוד בעיני רבו הרא"ש, וחתום כשר המסכים על פסק הלכה של הרא"ש בעניין הגשמים ע"י בתשובות הרא"ש כלל ד' סוף סי' ד. ועי' כסף משנה כלאים פ"ו ה"ב שהרא"ש שאל את ה"ר ישראל שהיה חכם בחכמות על דברי מי יש לסמוך וכו'.

(יח). כי באמת רק לפי תירוץ ר"י שבתוס' בעירובין פ. וביומא פ. יוצא שכזית חצי ביצה אבל לפי תי' ר"ת ביומא שם בוודאי כזית פחות משליש ביצה. ולכן דקדקו לכתוב כן בשם ר"י בלבד.

(יט). וכבר כתבנו לעיל בגוף המאמר ד"ה וכן מצינו שמהרי"ל סבר שהזית האגורי הוא גדול גם בימיו, ולא סבר שנתקטן, עיי"ש.

ובדעת שאר הראשונים: הנה, מהראשונים בהלכות עירובין ששם חידשו התוס' (עירובין פ: ד"ה אגב) בשם ר"י שכזית הוא חצי ביצה ולכן כתבו ששיעור ח"י גרוגרות של עירוב אינו ו' ביצים כר' יוחנן בן ברוקה וגם אינו ח' ביצים כר' שמעון אלא כר' יהודה ור' מאיר שהוא שיעור תרתי ריפתא איכרייתא, שהוא שיעור גדול יותר מט' ביצים לשיטת התוס', וכמו שכ' תוס' הרא"ש (עירובין פג. ד"ה וחצי) והאחרונים (שהבאנו לעיל הערה ג') שלשיטה זו שיעור עירוב הוא יותר מט' ביצים.

ולפי זה הוכיח הרב זרע אמת בספרו שבח פסח (דיני מוציא מצה אות ח) **שדעת הרמב"ם והרי"ף והרא"ש דלא כתוס'**, שהרי הם פסקו לגבי שיעור עירוב כר' יוחנן דסגי בו' ביצים ולא הצריכו יותר מט' ביצים כשיטת התוס'. ומזה מוכח שהם סוברים להלכה דלא כר"י לעניין שיעור כזית, אלא כהרמב"ם שהוא פחות משליש ביצה.

ומלבד זאת יש עוד ראיות מכמה ראשונים דלא ס"ל כתוס'. הנה, הרשב"א במשמרת הבית (ב"ד ש"א דף ו) כאשר חלק על הרא"ה הנ"ל שהבאנו בסמוך, כתב "שבט"ו ביצים יש יותר משישים זיתים" ומוכח שיש יותר מארבעה זיתים בביצה (שישים חלקי ט"ו שווה ארבע)². והריטב"א (שבת עו:) כתב בתוך דבריו שבגרוגרת שיש כמה זיתים, ע"כ. והרי גרוגרת היא שליש ביצה וא"כ לפחות יש ו' זיתים בביצה. וגם אם הוא סובר שגרוגרת היא כחצי ביצה כהתוס' מ"מ מוכח שיש לפחות ד' זיתים בביצה (אלא שיש לדחות שכוונתו רק שגרוגרת גדולה מזית. אבל פשטות הלשון אינה מורה כך). ומפי' המיוחס לרבינו גרשום מנחות (עה:) לגבי פתיתת המנחות לט"ז חלקים, יוצא שכזית פחות משליש ביצה. והרוצה לראות ראייה זו באורך רב עם חשבונות שונים יראה בירחון אור תורה אדר תשס"א סי' סג, במאמר מהרב יוסף מלמד שליט"א, עיי"ש. גם מדברי הראב"ד שהובא בשיטה מקובצת (ב"מ נג. ד"ה דאורייתא. ובמיוחסים לריטב"א שם ד"ה הדר) מוכח שכזית הוא קטן מאוד [שהרי הקשה היאך מתחייב מלקות מי שאכל עשירית תאנה שהיא מעשר שני הרי "אין בזה שווה פרוטה". ואם כזית הוא חצי ביצה וע"כ שעשירית התאנה הייתה כזית שהרי על פחות מכזית לא שייך מלקות, א"כ בוודאי יתכן שתאנה בגודל חצי ביצה שווה פרוטה ומאי קשיא ליה. אדרבא, היה לו להקשות היאך בעשירית תאנה יש כזית?]. וכן מוכח גם מרש"י פסחים לב: (ד"ה דאית בה שוה פרוטה) [שהעמיד אוקימתא שמדובר "בשנת בצורת" ולכן פחות מכזית נמכר ביוקר - בפרוטה. ואילו אם כזית חצי ביצה, הרי שע"פ חשבון השער הרגיל המתבאר מעירובין פב: במשנה, יוצא שגם בשנה רגילה מוכרים כשליש ביצה בפרוטה, ולמה לו להעמיד בשנת בצורת?].

הרי לנו דמוכח מרוב הראשונים^{3א} שהם חולקים על ההנחה של תוס' שלמדו מהשוואת הסוגיות "בכריתות ויומא" שכזית הוא חצי ביצה (- או עכ"פ גדול משליש ביצה -) ומרובם מוכח

כ). ומה שכתב בחזו"ע פסח (הל' כרפס ס"ק ה עמו' מג) שיש ט"ס ברשב"א וכו'. כל זה לפי מה שהבין הרב חזו"ע שהרא"ה סובר שכזית הוא חצי ביצה. אבל למה שכתבנו בפנים, שאין שום ראייה מהרא"ה כלל כמה הוא כזית, ממילא אין שום ט"ס ברשב"א, ודר"ק. וכבר העיר על זה בשו"ת דברי דוד (טהרני ח"א סי' כה) וציין לדברי הגר"מ מוזו שליט"א שכתב בכמה מגליונות אור תורה (שנה ט סי' קכו ושנה יט עמו' שה ושנה כה סי' צו) שאין כאן שום ט"ס ברשב"א כלל. וכך כ' גם בס' מדות ושיעורי תורה (בגיש, פט"ו הערה *118), עיי"ש.

כא). הלא הם: כמה מתשובות הגאונים מרב האי ורב שרירא. ר"ת עצמו, המרדכי ותוס' רי"ד, תוס' ישנים, הרי"ף הרא"ש

שכזית הוא "פחות" משליש ביצה, וזה אומר שהם לא סברו את השוואת הסוגיות שעשו התוס' בין כריתות ליומא. וגם אין שום ראיה מדבריהם שהזית היה יותר גדול מהזית שלנו. וממילא אין לנו שום מניעה לומר בשיטתם שהכזית הוא כגודל הזית שלנו היום, וכן גם מסתבר לומר בדעתם, שלא היה שינוי במציאות בלי שום סיבה מוצדקת.



ד.

יותר מעשר ראיות מהש"ס שהזית בזמנם היה קטן

ועתה נעבור לנקודה הרביעית שהעלנו לדיון: האם יש ראיות אחרות מחז"ל מה היה גודלו של הזית בזמנם.

ובכן, מצינו יותר מעשר ראיות מחז"ל שהזית לא היה גדול כחצי ביצה ואף לא שליש ביצה ויותר מסתבר שהיה כגודל זית בינוני שלנו כ 5-7 סמ"ק בלבד. לעומת זאת, לא מצינו אפילו ראיה אחת נוספת שהזית פעם היה יותר גדול מאשר בזמנינו.

ודע שאינני אומר שאלו הן ראיות ברורות וחלטות שאי אפשר לדחותן כלל. דבודאי יתכן שאפשר לדחותן בדוחק. וכבר כתב הרמב"ן בהקדמה למלחמות וז"ל הזהב: כי יודע כל לומד תלמודנו, שאין במחלוקת מפרשי - ראיות גמורות, ולא ברוב (פי' על פי רוב -) קושיות חלטות. שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה (פי' חכמת החשבון וההנדסה). אבל נשים כל מאדנו, ודיינו מכל מחלוקת (פי' ודיינו לברר האמת בכל מחלוקת, על ידי ברור -) בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות, ונדחק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות, והוגן הסוגיות, עם הסכמת השכל הנכון. וזאת תכלית יכלתנו. וכוונת כל חכם וירא האלהים בחכמת הגמרא, עכ"ל. ודברי הרמב"ן הללו הם יסוד גדול בליבון אמיתתה של תורה. שכל דעה שיש לה סברות מכריעות בשכל הנכון ואין לה דוחק מן השמועות והוגן הסוגיות, הרי היא נותנת יתרון הכשר לבעליה לומר שהאמת איתו. ודון מינה ואוקי באתרין בנידון דידן אשר ריבוי הראיות שהזית בזמנם היה קטן, יתן יתרון והכשר לדון על פי זה להלכה כדעת הגאונים והראשונים שחולקים על תוס'.

ואביא בקיצור את הראיות (ובקונטרס הארוך ביארתי ופלפלתי בארוכה בביאור הראיה ובצדדי דחייתה):

א. ראיה מגמ' יבמות (קג:) שם מדובר בברייתא על מטלית קטנה של בגד, שהיא 6 ס"מ על 3 ס"מ וכתוב שיש בה כזית. ודבר זה לא יתכן, אלא אם נאמר שהעובי שלה הוא 1.3 ס"מ. ומלבד שאין כזה בגד בעולם שהוא כל כך עבה, יתרה מזו על פי המשנה בכלים (כה, ח) פשוט אי אפשר לומר שמדובר במטלית עבה כל כך, כי מבואר שם שמטלית כזו אינה מטמאה כלל. וא"כ בברייתא יבמות מדובר במטלית עבה כמו עובי סוודר שלנו או מעיל, ושביעור 6 ס"מ על 3 ס"מ יש כזית. דבר זה מוכיח בעליל ששיעור כזית הוא 5 סמ"ק ולכל היותר 10 סמ"ק (אולם ראיה זו היא רק לפי גרסת רש"י, ולא לפי המאירי).

והרמב"ם. הרשב"א והריטב"א הראב"ד רש"י ורבינו גרשום ר' ישראל מטוליטולה רבינו שמשון ותלמיד מהר"ם מרוטנבורג. כל אלו בוודאי אינם סוברים את הראיה של תוס' מהסוגיות לומר שכזית הוא חצי ביצה.

ב. **ראיה מהברייתא במס' מכות יט:** לגבי כהן שאכל תאנה שלא הפרישו ממנה מעשר מן המעשר ולוקה על זה (כיון שאכל כזית מעשר ראשון שהוא טבל. והמעשר הוא רק אחד חלקי 11 מהתאנה. כי כזית הראשון הפריש לתרומה) וא"כ ע"כ שבתאנה אחת היה 11 כזיתות. ואין במציאות תאנה גדולה כל כך. אך אם כזית הוא 5 סמ"ק אזי מדובר על תאנה קצת גדולה, כגודל ביצת לרג'.
ג. **ראיה ממנחות (יא.) ממצוות "הקמיצה"** שהיה עושה הכהן מקרבן המנחה. שם מבואר שהיה הכהן לוקח (-קומץ) סולת מהמנחה בין ג' אצבעותיו האמצעיות (אצבע אמה וקמיצה) שהיו מקופלות על פס ידו. ותמיד היה ב' כזיתות בסולת ההיא שבין אצבעותיו. ואם כזית הוא גדול זה לא יתכן בשום אדם בעולם שיכנס אפילו 40 סמ"ק במקום קטן כזה. אבל אם כזית הוא קטן יותר הדבר מובן ללא דוחק.

ד. **ראיה מהמשנה שבת קמג. והגמ' שם,** שמבואר (לפי רוב הראשונים וכך נפסק בשו"ע) שפרורי פת פחות מכזית שנשארו אחרי הסעודה אינם נחשבים כראויים למאכל אדם אלא חשובים כמאכל בהמה שיש עליהם תורת מוקצה (אלא א"כ מצויים שם בעלי חיים) וכן אין בהם איסור "בל תשחית" ומותר לאבדם ביד. ואם שיעור כזית הוא גדול, כחצי או אפילו כשליש ביצה, וכי חתיכות לחם כחצי פרוסה נחשבים כבר "מאכל בהמה" ואין בהם בל תשחית במי שיאבדם ביד? אבל אם כזית הוא 5 סמ"ק כגודל זית שלנו הדבר מובן מאוד.

ה. **ראיה מהגמ' שבת (עז.)** שם כתוב שרביעית יין ודם שקורשים ומתייבשים יכולים לעמוד על שיעור כזית. ורביעית היא ביצה וחצי. ומהנסויים שעשו היום יוצא שיין יקרוש לכ 4 סמ"ק ודם יקרוש לכ 14 סמ"ק. ושניהם רחוקים משיעור חצי ביצה.

ו. **ראיה מהגמ' ביצה טז.** "שמנונית שעל גבי הסכין (שחתך בה בשר מבושל) גוררה ועושה עליה ערובי תבשילין אם יש בה כזית". ואם כזית גדול אפילו כשליש ביצה, לא יתכן שיהיה כל כך הרבה שמנונית של בשר מבושל בסכין שיהיה בה כזית.

ז. **ראיה מגמ' זבחים קז סוף ע"ב** שם מדובר לגבי איסור מעלה קרבן חוץ למקומו שחייב אם העלה כזית, ובעי רבא המעלה בחוץ **ראש בן יונה** (של עולת העוף, רש"י) שאין בו כזית ומלח משלימו לכזית האם חייב או לא, תיקו, ע"כ. והנה, מזה שהסתפק רבא על "בן יונה" ולא על **ראש "תור"** מוכח שהזית היה קטן כמו בימינו, שהרי בחולין (כב.) מבואר לגבי עולת העוף שמביאים מתורים או מבני יונה, שתורים כשרים רק כשהם גדולים ולא קטנים. ואילו בבני יונה הדבר להיפך, שקטנים כשרים ולא גדולים, ואם התחילו נוצותיהם להצהיב כבר פסולים הם. ואם כזית שלהם היה גדול כחצי או שליש ביצה הרי היה ראוי יותר שרבא יסתפק על המעלה ראש של "תור", שאין בו כזית והמלח משלימו. שהרי עינינו הרואות שראש של יונה גדולה הוא קרוב לשליש או לחצי ביצה (וגם זה רק עם הנוצות) ועל זה היה ראוי רבא להסתפק איך הדין אם לא היה בו כזית, אלא קרוב לכזית, והמלח המועט שפיזר עליו משלימו לכזית. אבל בן יונה, שראשו קטן מאוד, שהרי הוא כשר רק בקטנותו קודם שהתחיל בו הציהוב, הרי הוא קטן מאוד כמו זית שלנו היום, ואיך מלח מועט ישלים אותו לכזית גדול של שליש או חצי ביצה?

ח. **ראיה מגמ' מכות טז:** שם מבואר שבעשר נמלים קטנות או בשתיים גדולות יש שיעור כזית. שאמרו שם אמר רבא בר רב הונא: ריסק תשעה נמלים והביא אחד חי והשלימן לכזית - לוקה

ו' - ה' משום בריה, ואחד משום כזית נבילה. רבא א"ר יוחנן: אפילו שנים והוא. רב יוסף אמר: אפילו אחד והוא. ולא פליגי: הא ברברבי, והא בזוטרי. והנה היכן מצינו נמלים גדולות כל כך. הלא אפילו אם כזית הוא 15 סמ"ק אזי כל נמלה קטנה תהיה 1.5 סמ"ק והגדולה תהיה 7.5 סמ"ק (לשם המחשה קובית משחק "חמש אבנים" היא 1 סמ"ק) וזה לא בנמצא כלל.

ט. **ראיה מגמ' פסחים מד.** שם מדובר על אדם שנתן תבלין (פלפלין או זנגביל - רש"י) מתוך המדוכה שלפניו לתוך תבשיל, ויש לו ספק אם התבלין היה חולין או תרומה, ואמרה הברייטא שהתבשיל מותר לזר כי ספק דרבנן לקולא. ועל זה הקשתה הגמ' שלכאור' הוא ספק דאורייתא, כי תערובת כזית בכדי אכילת פרס איסורה מהתורה, ע"כ. והנה, שיעור פרס הגדול ביותר הוא שיעורו של ר' שמעון בעירובין פב: שהוא ד' ביצים. ואם כזית הוא חצי ביצה, א"כ אינו מוכן מה מקשה אב"י לרב דימי שם "שיש כזית בתבלין בתוך שיעור פרס מהתבשיל", הרי לא יתכן אדם שיתן תבלין שמינית מתבשילו, כזית בשמונה כזיתות, דאטו בשופטני עסקינן, שמקדיחים תבשילן בכל כך תבלין? ורק אם כזית בפרס הוא אחד מארבעים שייך להקשות כן.

י. **ראיה מגיטין (פו:)** שם מדובר על חרק הנקרא "קרצית" ופירשו בגמ' שמדובר בזבוב גדול (כגודל חגב - רש"י) המצוי בין עומרי התבואה. ואמרו שם שאם הוא קטן מכזית אזי הוא פוסל את מי החטאת אם שתה מהם, ואם הוא גדול מכזית אז אינו פוסל. והנה, למיטב ידיעתנו סתם זבוב גדול כגודל חגב אינו עולה על 10 סמ"ק וגם זה נדיר מאוד מאוד. אבל איה איפה זבוב (או דבור, עכביש, קרציה, חפושית, או כל חרק אחר) בנפח של ציפור דרור שהיא כחצי ביצה? אבל אם כזית הוא 5 סמ"ק מובן מאוד, שגודל זבוב כזה הוא זבוב גדול ודומה לדבור שבימינו שהוא בסביבות גודל זה (ואולי אליו התכוונו חז"ל)

יא. **ראיה מהירושלמי (מע"ש פ"ב ה"ג)** מדין בלילה במעות מעשר שני, שהמשנה (מעשר שני פ"ב מ"ה) אומרת שמי שנתערב לו מעות מעשר שני עם מעות חולין, בולל את כולן יחד ואחר כך לוקח חופן מהמטבעות ומחלק אותם לפי חשבון היחסי של התערובת. לדוגמא, אם נתערבו לו 100 מטבעות מעשר עם 200 חולין בולל את כולם ואח"כ חופן ולוקח 30 מטבעות שמתוכם 10 יהיו למעשר ו 20 לחולין. ובירושלמי אמרו ע"ז שחזקה אמר שאין דין בלילה לפי חשבון, אלא בדבר לח כגון יין ושמן, שנבללים טוב בשווה ולכן כאשר האדם חופן מהתערובת תולין שהוא לקח "לפי חשבון", אבל בדברים יבשים הבלילה איננה שווה ויש לחוש שהוא לוקח יותר אחוזים מכאן או מכאן ואי אפשר לתלות שלקח "לפי חשבון" (וזה דלא כהמשנה, שאמרה שיש בלילה לפי חשבון בתערובת מטבעות).

אולם, ר' יוחנן חולק על חזקה ואומר "שיש בלילה ביבש בדברים שהם עד כזית". והנה, הירושלמי שם מקשה על ר' יוחנן מהמשנה, שהרי המשנה דיברה על בלילה של מטבעות ויש מטבעות גדולים יותר מכזית. ותירץ שר' יוחנן מעמיד אוקימתא במשנה שמדובר רק על מטבעות שהם פחות מכזית, ע"כ.

ועתה ניחזי אנן. ראשית, "מצד הסברא" פשוט שככל שהזית יהיה יותר קטן אזי עוד אפשר להבין את סברת ר' יוחנן שיש בלילה שווה ביבש שהוא קטן. אבל ככל שהדבר גדול יותר קשה

להבין איך תהיה בו בלילה שווה. והרי חזקיה אינו מסכים לבילה ביבש כלל ורק בדבר לח סובר שיש בילה, וא"כ אפוא פלוגתא לא מפשינן, שר' יוחנן יסבור שיש בילה גם בדבר גדול.

ומלבד זאת, אינו מובן כלל מה מקשה הירושלמי מהמשנה על ר' יוחנן שיש מטבעות גדולות מכזית, הרי לא מצינו במציאות בכל המקומות ובכל הדורות מטבע של נחושת כסף או זהב בנפח של אפילו 10 סמ"ק (לשם המחשה, מטבע של חמשה שקלים שלנו הוא 1 סמ"ק בלבד) ומטבע הכסף הגדולה שהיתה בירושלים, שהיא הסלע צורי, הייתה רק קרוב ל 2 סמ"ק בלבד. וא"כ יתכן שהייתה איזו מלכות בעולם שהטביעה מטבע בגודל 5 סמ"ק, ועל זה הירושלמי מקשה על ר' יוחנן מהמשנה. אבל לומר שהירושלמי מקשה על מטבע שלא יתכן כלל שמישהו יעשה בעולם, בגודל כזית של 10 סמ"ק ויותר, זה תמוה מאוד.



ה.

אם נכריח שהזית בזמן חז"ל היה גדול – כתבו הרבה מהאחרונים שיש לשער כפי הבינוני שבכל דור ודור

ועתה נעבור לנקודה החמישית: גם אם נאמר שנשתנה הזית ונתקטן מזמן חז"ל לזמנינו, מ"מ חקרו האחרונים לגבי השיעורים שנמסרו למשה מסיני, כגון אצבע, כזית וכביצה, כעדשה וכשעורה וכדו', האם הם שיעורים קבועים לפי האצבעות והפירות שהיו בזמן מתן תורה בסיני, ואם נודע לנו שנשתנו מ"מ השיעור לא נשתנה, אלא שאנו צריכים לחקור ולדעת מה היה בימי קדם גודל הפירות והביצים. או שמא נמסר בסיני שעצם השיעור הוא גודל הפרי שבכל דור ודור וכך נמסר מעיקרא בסיני, ואין צריך לחקור מה היה בימי קדם.

והנה, מצינו להרבה מגדולי האחרונים²² שכתבו שנראה שיש לשער כמו הגודל שבכל דור ולא להתחשב במה שהיה פעם, וגם הביאו ראיות לכך. ולא מצאתי מישהו שחולק עליהם מפורש בטענות וראיות, חוץ מהגר"ח נאה זצ"ל בס' שיעורי תורה (ח"א שער ה עמו' מה והלאה) שהביא כמה ראיות כנגד – שאפשר לדחותם. וכן מסתימת ושתיקת האחרונים וכן מדברי השולחן ערוך שהביא דעה זו ששיעור כזית הוא כחצי ביצה, לכאורה משמע דלא ס"ל כן, שהרי

כב). אמנם, רובם לא דיברו על שיעור כזית, אלא על שיעורים אחרים כגון אצבע וכביצה וכדו', אבל היסוד הוא אחד כמובן. ואלו שמותם: יד יהודה (מא בקצר סק"ב), חתם סופר (או"ח סי' קכו ד"ה לכן נ"ל ועוד שם בסי' קפא) בית שלמה (דרימר, מסקאלא, ח"ב או"ח סי' קז). יד אליהו מלובלין (סי' כו ד"ה אך דס"ל), חסד לאברהם (תאומים קמא סי' יח ד"ה ולפענ"ד והלאה). משנת אברהם (פרייס. על הסמ"ג ל"ת קפב אות ד) מהר"ם שיק (חיו"ד סי' נו ד"ה אמנם אפילו והלאה). הגהות אמרי ברוך (תאומים, על הש"ך יו"ד סי' מד ס"ק יב), בית יצחק (שמעלקים, ח"ב חיו"ד סי' קלג), זרע אמת (יו"ד סי' צ) וכתב שם בחריפות רבה שכל מי שיש לו מוח בקדקדו יודה לזה, פתח הדביר (סס"י קצ קונט' כסא דחיי, ששנה ושילש וריבע יסוד זה בדף קצה ע"ג ובדף קצט ע"א ובדף רג ריש ע"א ובדף רז ע"ג וכן בתחילת דף רט ד"ה ומכאן תשובה - בשם ר' משה הכהן). וכן נראה בדעת כנסת הגדולה (יו"ד סי' מד ס"ק כט הגה"ט שיטה נו), מהרש"ם בדעת תורה (יו"ד מד סוף ס"ק יח), הגר"ח מוולוז'ין כפי שכתב בשמו בספר שערי רחמים (אות קסה בהגה) ובס' מנהגי הגר"ח (אות נא), אגרות משה (יו"ד חלק ג סימן סו), חזון איש (או"ח סי' לט סק"ו) ובאגרות החזו"א (ח"א מכתב קצד), הסתייפלו בס' שיעורין של תורה בס' ט שכולו עוסק בחקירה זו. הגרש"ז אוירבך, כפי שכתב בס' הידורי המדות (מרגולין בהסכמות עמו' 48 ובסוף פ"א עמו' 91), דברות יעקב (דהאן, ח"ב קונ' השיעורים פ"ו).

הם מסתמא ראו שהזיתים קטנים יותר, וא"כ זה סימן שהם סוברים שצריך ללכת לפי מה שהיה פעם.



ו.

לתוספת חיזוק בעלמא - דברי חוקרי הטבע על גודל הזית בזמן חז"ל

גם מצד חקירת הארכיאולוגים בימינו לא נמצא שום תיעוד שהזית בארץ ישראל בזמנם, היה יותר גדול משלנו. ואדרבא מצאו בחפירות בעיר מצדה ובמערות מפלט במדבר יהודה מימי מרד בר כוכבא "כאלפיים גרעיני זיתים" וכולם כמו הגודל של הגרעינים בימינו. כמו כן ישנם עצי זית ישנים מאוד וגדולים מאוד עם נוף ענק ושהיקף הגזע שלהם הוא בין 5 ל 10 מטר ויותר, שהחוקרים אומרים שלפי הטבע הם בני 1500 שנה לכל הפחות, ומניבים פירות בגודל שווה לזית שלנו. ואומרים שעץ הזית בטבעו הוא אחד העצים הכי חזקים בעולם. כמו כן בממצאים מספינות שטבעו בחופי הים התיכון המתאימים לספינות שלפני כ 1300 נמצאו כדים מלאים בזיתים סורים שנשאר ראוים לאכילה בזכות המים המלוחים שבים, וגודלם ממש כגודל הזיתים שלנו. וכמו כן נתגלו בערים הרומיות "פומפיי והרקולנאום" שבאיטליה שנחרבו כליל תחת לבה של הר געש בשנת 79 למניינם קרוב לחורבן בית שני, ונשתמרו שם אפילו פירות כבושים שלמים תודות לשכבת האפר שכיסתה את ההרים. ומצאו שם ביצים וזיתים ממש בגודל הביצים והזיתים שלנו ומוציגים במוזיאון בנאפולי. ומאידך, אין שום תיעוד היסטורי אחר שמראה להיפך.



סיכום

לסיכום: יש לנו חמש טענות חזקות לשער כמו הזית שלנו הקטן ולא לחוש לסברת התוס'.

א. מצד החזקה ומצד הסברא הפשוטה - שאין לומר שנשתנו סדרי בראשית בלי הכרח גמור. וכיוון שההכרח "היחיד" הוא ראית התוס' מהגמ', והראשונים כבר כתבו לדחותה בלי שום דוחק, כמבואר לעיל. ממילא חוזרים לסברא הפשוטה, ולטענה ההלכתית הברורה לילך אחר החזקה שלא היה שום שינוי. ובפרט שאנו רואים שבשאר המינים לא נשתנו סדרי בראשית והינם עומדים לפנינו היום כמו שעמדו לפני הרמב"ם שנתן לנו את משקלם. וא"כ מדוע נאמר שרק פרי הזית לא מצא חן בעיני הי"ת והמעטו והקטינו?

ב. מרוב הראשונים, וכן מפורש בגאונים, שמוכח שהם לא סוברים כהתוס'. וכן מוכח בשו"ע הלכות עירובין, שלא חשש לשיעור עירוב של התוס' כלל אפילו שמבכרים על העירוב. ונראה שסובר מעיקר הדין דלא כתוס' אלא ששיעור כזית הוא כפשוטו "כגודל זית בינוני שלפנינו", ורק בהלכות אכילת מצה הביא את דברי התוס' בלשון "יש אומרים" להורות לחומרא בעלמא שמי שיכול לאכול מצה כחצי ביצה - יאכל. אבל לעולם מי שלא יכול להדר, או בדיעבד מי שלא אכל כחצי ביצה אלא כגודל זית שלנו כ 5-7 סמ"ק יכול לברך ברכה אחרונה.

ג. יש כעשר ראיות מהש"ס שהזית היה קטן בזמנם כמו בימינו. ולעומת זאת לא מצאנו אפילו ראייה אחת נוספת שהזית בזמנם היה גדול יותר.

ד. הרבה אחרונים כתבו שגם אם התקטנו השיעורים, מ"מ כך נמסר מסיני - לשער כפי גודל הבינוני שבכל דור ודור ולא לחוש למה שהיה פעם. ולא מצאתי מישהו מהפוסקים "שדן וחקר" בזה וחלק עליהם בפירושו, מלבד הגר"ח נאה, שאפשר לדחות את הראיות שהביא נגדם. אולם מסתימת השו"ע והאחרונים שראו זיתים, ואעפ"כ כתבו שיעור חצי ביצה, משמע שיש לשער כפי הגודל שהיה פעם.

ה. לתוספת חיזוק גם ממצאים ארכיאולוגים מעידים שבזמן חז"ל היו הזיתים קטנים כמו גודלם היום, ומאידך אין ממצאים היסטוריים או ארכיאולוגים שמראים שהיה איזה שינוי בטבע.

מסקנה לענ"ד

שיטת ר"י שבתוס' שסובר שכזית הוא כחצי ביצה, הרי היא "כשיטה יחידה", כי הגאונים בוודאי סוברים שיש לשער לפי גודל הזית היום וכתבו מפורש שאין לומר שנשתנה. וידוע דדבריהם דברי קבלה ומכריעים מאוד בהלכה. והראשונים חולקים על ראיית התוס' בפירושו ודוחים אותה. והתוס' עצמם כנראה שכלל לא ידעו את המציאות שהזית האגורי שבארץ ישראל הוא קטן, ור' שמשון ותלמיד מהר"ם מרונטבורג כשעלו לארץ ישראל וראו זאת חזרו בהם מיד לומר ששיעור כזית הוא קטן, כהמציאות. וקצת מהראשונים תלמידיהם שהלכו בעקבותיהם רק סמכו על הראיה האחת והיחידה שלהם מהגמ'. וראיה זו נידחת כבר מפי הראשונים בדחיה פשוטה בלי דוחק. ומאידך, יש כעשר ראיות מהש"ס שהזית היה קטן גם בזמנם כמו היום. וגם ראוי לחול כאן הכלל ההלכתי הפשוט "שהולכים בתר החזקה לומר שלא השתנה הטבע בלי הכרח גמור לכך". וגם ההסתברות אומרת שאם לא חל שינוי בפירות ודברים אחרים שנתן לנו הרמב"ם בהם שיעור והם לפנינו כגודל שכתב הרמב"ם, א"כ למה לומר שדווקא את הזית קילל כביכול הי"ת להקטינו ולהמעטו פי חמש מגודלו שהיה פעם? וגם החוקרים אומרים שמאז ומעולם היה הזית קטן כמו היום. וגם אם נאמר שהזית התקטן מזמן מתן תורה לזמנינו, הרי שהרבה מגדולי האחרונים (כחמשה עשר) סוברים להלכה שיש לשער רק לפי הגודל הבינוני שבכל דור ודור ולא להתחשב במה שהיה פעם.

ומכאן קריאת חובה לכם הת"ח די בכל אתר ואתר, הקטנים עם הגדולים: אנא ואנא עסקו בסוגיא זו והעלו בה דברים לכירור אמיתה של תורה. וכמו שאנו אומרים בכל יום ברוך אלוקינו שבראנו לכבודו... ונתן לנו "תורת אמת".

וכנ"ל בתחילת המאמר, שכל מי שרוצה חומר מסודר לעיון וללימוד נידון זה, עם מקורות בהרחבה גדולה ובלשון קלה, יצור עימי קשר.

בברכת התורה ינון בר כוכבא

הערות וקושיות – חקר ועיון

מצא או מוצא - הרב משה פרץ

איתא בברכות (ח ע"א), במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי, מצא או מוצא וכו'. והקשו שהיה להם להמתין שיעברו כמה ימים או שבועות ואפילו חדשים או שנים כדי לשאול שאלה זו, וכי מיד לאחר החתונה כבר יכיר אותה החתן לעומקה. ועי' בזה ברי"ף על העין יעקב ובס' זרע שמשון (ר"פ חיי שרה).

והנה, איתא במדרש תהילים (מזמור נט): מעשה בבנו של ר' עקיבא שנשא אשה. מה עשה, כיון שנכנסה אצלו, היה עומד כל הלילה ועוסק בתורה. אמר לה, סב בוצינא ואנהרין לי. והות סבת ליה כל ליליא, והות קיימא ומנהרא. והיא הוות פתחא ספרא וגליא מרי לסיפיה, ומנהרא קמיה עד דמטי צפרא. בצפרא קריב ליה רבי עקיבא לגביה, אמר ליה מצא או מוצא, אמר ליה מצא. ע"כ. ובדומה לזה מסופר על מהר"ר מימון משאש ז"ל, אביו של מהר"ש משאש ז"ל (מח"ס שו"ת תבואות שמש ועוד) שבליל חתונתו ישב ללמוד תורה, וכששמע את כלתו בוכה, אמר לה, יש לי אשה אחרת, והיא התורה, ואותה נשאתי לפניך. ע"כ. וכוונתו להנאמר ביבמות (סג ע"ב) שהתורה נמשלה לאשה. ועליה אמרו להלן (נו ע"ב) אל תקרי מורשה אלא מאורשה. ולכן שואלים את החתן אם מצא, דהיינו שכבר מצא אשה מלפנים בעסק התורה, או רק עכשיו הינו מוצא אשה, באשתו הגופנית, ואם כן, מוצא אני מר ממות, שכן האשה נקראת אויבתו של האיש, ורק ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו (משלי טז ז ובילקוט שמעוני שם).

ועי' עפ"מ שמהר"א אזולאי ז"ל בס' חסד לאברהם (מעין ד נהר מח) וז"ל: דע כי אין ראוי שתשב הנקבה בימין בעלה אלא בשמאל, אמנם הכלה בשעת חופה בזמן שאומרים שבע ברכות באותו שעה דווקא צריך שהכלה תהיה נצבת בימין החתן כדכתיב [תהלים מה י] נצבה שגל לימינך. וידוע כי זה המזמור נהגו כל העולם לאמרו לחתנים, וטעם לזה הוא סוד גדול סגולי שאם החתן נזהר להשים רגלו הימני על רגל הכלה השמאלית בשעת הז' ברכות אותו השמת הרגל מסוגל שישלוט עליה כל ימיו ותהיה משועבדת ונשמעת לכל דבריו, ואם הכלה נזהרת ושמה רגלה השמאלית על רגל החתן הימנית תשלוט היא עליו כל ימיה. ודע שהיה מעשה ששם החתן רגלו הימני על רגלה השמאלית בשעת ז' ברכות כדי שישלוט הוא עליה, וכשספרה הכלה הדברים לאביה לימד לה והזהירה שבשעת זיווג הראשון שתשאל מהחתן שיביא לה קיתון אחד של מים ועל ידי זה גרמה שתשלוט היא עליו כל ימיה, והוא דבר מסוגל לבטל סגולת השמת רגל החתן ותשלוט היא. וסוד נצבה שגל לימינך עצה טובה קא משמע לן שיוזהר החתן לשום רגלו הימני על רגלה של הכלה השמאלית כדי שתהיה נשמעת לדבריו ותתנהג הבית על פי האיש ולא על פי פיה, שאוי לבית שמתנהגת על פי אשה, שהאשה מסטרא דשמאלא וכאלו מתנהגת על פי מדת הדין הקשה, ולא יחסר חולי לאותו הבית ועניות גם כן ודבר אחר. ואשרי בית שמתנהגת על פי האיש שכל בית המתנהגת על פי האיש וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת חמדת

שאול (סי' מג) ובס' נטעי גבריאלי על הל' נשואין (פרק כו סעיף ז) ובקובץ הערות וביאורים (פר' ראה תשס"ה) ולש"ב מהרל"צ פריינד נר"ו בקונטרס שכינה שרויה ביניהם (עמ' י). ולכן לאחר הלילה הראשון כבר יכול החתן לדעת אם מצא או מוצא.

ושו"ר למהר"א ענתבי ז"ל בס' אהל ישרים (שער הנשים ד"ה ועל פי זה) שכתב ליישב כן בדרך הלצי בשם הרב דברי יוסף בשם חכם א'. וזוה מיושבת קו' הרב חפץ חיים (כלל א באר מים חיים אות יג) שאיך שואלים מצא או מוצא, והרי אם יענה 'מוצא' עובר על איסור לשה"ר. ע"ש. וע"ע במה שהאריך בזה מהרי"ח סופר נר"ו בס' כרם יעקב (עמ' קיט). ולהנ"ל מובן, שהשאלה היא על מי ישלוט בבית, ואין בזה משום לשון הרע. ועי' במש"כ בס"ד בחי' עירובין (ק ע"ב) שיש שאשתו מושלת בו משום שתיקן חטא אדה"ר. ועי' בקו' מריח ניחוח (גליון עג דף יט ע"ב).



אוצר הספרים

◆ בעקבי יעקב - סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות

◆ יעקב - מסכת ערכין

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

בעקבי יעקב

סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב – מסכת ערכין

סימן א - בענין חציו עבד וחציו בן חורין לענין מצות ראייה

סיכום הסימן

[ד"ה ערכין] בגמרא אמרו שהאמור במשנה: 'הכל חייבין בראיה', בא לרבות חציו עבד וחציו בן חורין. ופרש"י שעבד גמור התמעט מדכתיב את פני האדון ה', יצא זה שיש לו אדון אחר. *ומשמע שחציו עבד וחציו בן חורין לא נתמעט מראייה מדרשה זו, שהרי מבואר בגמרא שהוא חייב בראייה. ונראה דהיינו משום שיש רק אדון אחד לצד חירות שבו, דהיינו האדון ה', ואין אדון אחר לצד חירות שבו. אולם, בהמשך נאמר שלמשנה ראשונה הוא פטור, ורק למשנה אחרונה הוא חייב משום שכופים את רבו לשחררו, ולפי זה נראה שגם צד חירות יש לו אדון אחר, דעכ"פ ביום שבו הוא עובר לרבו, כל גופו מחויב לעבוד לרבו. וכן מבואר בגמרא בחגיגה, שאי משום הדרשה דאדון אחר, הוא היה נפטר. ולפי זה צ"ע על דברי רש"י.

[ד"ה והפשוט] ונראה שיש בזה מחלוקת בין השלבים השונים בסוגיה, ורש"י פירש את ההוה אמינא. [ד"ה ויש] ונראה לתלות פלוגתא זו בחקירה האם חציו עבד וחציו בן חורין, פירושו שחציו מגופו עבד וחציו בן חורין, ואנו לא יודעים לזהות את החצאים, או שפירושו שכל העבד שייך לכל אחד מהצדדים, דומיא דוולד של צבי ותיישה, שלא שייך כלל לומר שחציו מגופו צבי וחציו תייש, שהרי הכל נעשה על ידי שניהם, וכל משהו בו מיוחס לשניהם. ויעוין בזה בקה"י ב"ב סי' יא. והנה, לאפשרות הראשונה בחקירה זו, מסתבר יותר דחציו חירות אין לו אדון אחר, ולאפשרות השנייה מסתבר שיש לו אדון אחר.

[ד"ה ולאשר] ומכיוון שאמרו חז"ל פטוטי דאורייתא טבין, הנני רושם הערה שאמרתי לפני הרבה שנים, דלכאורה יש להביא סמך מהגמרא לאפשרות השנייה, דהגמרא דנה לומר ש'הכל חייבין' בא לרבות סומא באחת מעיניו ודלא כר' יוחנן בן דהבאי שפטרו, ומיד אחר כך אמרו ואיבעית אימא לרבות חציו עבד וחציו בן חורין, ומשמע שזה אתי כר' יוחנן דהבאי. והשתא אם גופו מחולק לשניים וחציו מגופו פטור, ודאי שאינו עדיף על סומא באחת מעיניו. ואפילו למשנה אחרונה דחייב היינו רק שהחציו חירות חייב, והרי לחציו חירות יש רק עין אחת או שני חצאי עיניים. *ויש הרבה להשיב, ורשמתי רק להעיר ולפלפולא.



הערות

מראה מקומות

ומשמע. בבית בריסק האריכו טובא בביאור מהות הפטור בעבד ובחציו עבד וחציו בן חורין, וביחסי הסוגיות בערכין ובחגיגה. ויעוין בשיעורי הגרמ"ד הלוי סולובייצ'יק (ערכין עמ' יח-כה).

חילוק בין סומא בעין אחת לחציו עבד וחציו בן חורין

ויש. אכן, נראה לכאורה להשיב, דר' יוחנן בן דהבאי פטר סומא באחת מעיניו משום שהוא אינו מקיים ראייה באופן השלם, שהוא בשתי עיניים. ולא דמי למי שיש לו שתי עיניים ורק מעמדו האיש הוא שחציו עבד וחציו בן חורין. שבוה יש מקום לחייב גם לפי האפשרות הראשונה, מכיוון שאין ברירה ואין אפשרות להצביע על אחת מעיניו או אל חלק אחר ממנו ולומר שהוא מוצא מכלל.



סימן ב - אי איכא דין התפשטות בקדשי בדק הבית

סיכום הסימן

[ד"ה ערכין] בגמרא ריבו טומטום ואנדרוגינוס לקדושת דמים, והקשו למה לי קרא, לא יהא אלא דיקלא. ותירץ רבא לומר שנידון בכבודו, דהיינו שכשהקדיש דבר שהנשמה תלויה בו נותן דמי כולו. דסד"א רק מי שישנו בערכין נידון בכבודו, קמ"ל דלאו הכי. והקשה אביי מהאומר ראש עבד זה הקדש, הוא והקדש שותפין בו. ותירצו דהא דעבד הוא במקדיש קדושת דמים למזבח, שבוה אין דין נידון בכבודו. והנה, רש"י ורגמ"ה פירשו שהקדושה מתפשטת והעבד כולו קדוש בקדושת דמים. [ד"ה ואולם] ואלמלא דבריהם, היה אפשר לפרש שהקדושה קיימת רק בראש ואינה מתפשטת, אלא שבפועל מכיוון שבלא הראש העבד לא היה שווה כלום, כל הדמים מתייחסים גם לראש וגם לגוף, *ולכן חייבתו תורה לתת את כל הדמים בתורת דמי הראש. *ועיין לשון הרדב"ז. [ד"ה ולפ"ז] ולפי זה אף שהוא והקדש שותפים בו, עליו לתת דמי כולו, דלעבוד בו אי אפשר, מפני חלק הקדש שבו, אלא רק למכור, ואז צריך ליתן את כל דמיו להקדש מדין נידון בכבודו. אבל מדברי רש"י ורגמ"ה נראה שמתקיימת התפשטות של הקדושה, ולא כפי שהתבאר, ואף מהתוס' נראה כך.

[ד"ה והנה] ובשער המלך הקשה מהאמור בגמרא שדווקא בקדושת הגוף אי אפשר להקדיש בהמה בלי גיזתה, אף דבקדושת דמים אפשר. *ואי איתא שגם בקדושת דמים נידון בכבודו, גם גיזתה אמורה להתקדש. ולפי המתבאר לעיל מיושב, שאכן אין התפשטות אל החלק שלא הוקדש, וכשמדובר בגיזתה ולא במכירה, אכן הצמר עומד בפני עצמו ודינו כחולין גמורים. ואף שגם בלשון רש"י היה מקום לדחוק שלכך כוונתו, פשטות דבריו אינה כן אלא כפי שהתבאר שהקדושה מתפשטת, וקשה על כך קושיית השער המלך. והיה מקום לחלק בין הגוף, שבו הקדושה מתפשטת, ובין הצמר, שאינו בכלל הגוף ואין הקדושה מתפשטת אליו. אך מלשון רש"י

בנוגע לגיזה, שכתב 'מאי דלא אקדיש לא אקדיש', משמע שהקדושה אינה מתפשטת כלל, ולא שמתפשטת רק לגוף ולא לצמר.

[ד"ה ב] בפירוש] בפירוש רגמ"ה כתב לבאר את החילוק בין קדושת הגוף לקדושת דמים לעניין התפשטות הקדושה, שבקרבת הקדושה מתפשטת, דאי אפשר לשחוט הראש לשם עולה והגוף לשם חולין דזה חולין בעזרה, מה שאין כן בקדושת דמים אפשר למכור את הראש לבדו. עכ"ל. ונראה שמה שכתב חולין בעזרה הוא לשון קצרה, וגם אלמלא איסור חולין בעזרה אי אפשר להקריב בהמה שרק חלקה קדוש, וזה נלמד בק"ו ממנחה שחסרה.

[ד"ה אולם] אולם עיקר היסוד שכתב רגמ"ה שההתפשטות נובעת מכך שבלי התפשטות אי אפשר להקריבו צ"ע, דכאמור, התפשטות מגיעה עד הגיזה, שודאי אינה מעכבת את הקרבן. [ד"ה וי"ל] ויש לומר שרגמ"ה מבאר את עיקר דין ההתפשטות, ואחרי שנקבע דין זה, לא פליג רחמנא בין חלק לחלק מהחלקי הגוף הזה שההקדש מתפשט בו.

[ד"ה וראיתי] ובנתיבות המשפט כתב שבמקדיש עובר, לא התקדשה האם, אף למ"ד עובר ירך אמו כאיבר מאיברייה, ואף למ"ד שבמקדיש אבר שאין הנשמה תלויה בו אמרינן דפשטה הקדושה. דמכל מקום מעובר לאמו לא פשטה, דאפשר להקריבו בפני עצמו לאחר לידתו. ולכאורה זה נסתר מהא דקדושה מתפשטת לגיזה. [ד"ה וראיתי] ובזרע אברהם בשם מהרי"ט אלגזי בשמחת יו"ט, העיר במשחרר חצי עבד, אמאי לא פשטה קדושה בכולו, כדאמרינן במקדש חצי אישה שהקידושין מתפשטים בכולה, דיש בהם צד הקדש דאסר לה אכו"ע כהקדש, והרי גם בעבד יש צד קדוש, וכדאמרו בגמרא ששייכת לשון 'הקדש' על שחרור עבד, דעם קדוש דאמר. עכ"ל הזרע אברהם בשם מהריט"א. ולדברי רגמ"ה אתי שפיר, שחצי בהמה אינו בר הקרבה, וחצי אישה אינו בר נישואין, אבל חצי עבר שפיר ראוי להיות כך, כמו כל חציו עבד וחציו בן חורין, ובכהאי גוונא אין דין פשטה.

[ד"ה אכן] אכן בלאו הכי יש להשיב שדין פשטה מתקיים דווקא בעושה חלות קדושה, אבל המשחרר אינו עושה חלות קדושה אלא רק משחרר ומפקיע את זכות העבדות, וההתקדשות מתחוללת ממילא. דפורח ממנו קניין העבדות שפטר אותו ממצוות עשה שהזמן גרמא והתירו בשפחה ואסרו בבת חורין, והוא נעשה גר גמור על סמך טבילתו שטבל בכניסתו לעבדות. ולא מיבעיא לשמואל, הסבור שהמפקיר עבדו אינו צריך גט שחרור, דפשוט שהרב לא מחיל קדושה אלא רק מסלק את קניינו והקדושה באה ממילא, אלא אף למ"ד שצריך גט שחרור, היינו משום שיש לרב קניין איסור בו וצריך גט להפקיעו, ולא שהגט מחיל קדושה. ובוזה לא מצאנו התפשטות. ויש לפלפל בזה וקיצרתי.

הערות

קושי בסברה לומר שהקדושה לא מתפשטת בכל הבהמה ובכל זאת צריך לשלם דמי כולה ולכן. לכאורה יש דוחק בהבנה שכתב רבינו, ולא בכדי הראשונים לא פירשו כן. דהנה, אם רק הראש קדוש ואין התפשטות של הקדושה, אזי בפשטות היה צריך הקונה בהמה זו לתת

להקדש רק את דמי הראש ולא את דמי כולה. והעובדה שבלי הראש הבהמה לא שווה כלום, לכאורה אינה מצדיקה חיוב לתת את כל דמי הבהמה כדי לפדות את הראש. ובאמת, לשון רבינו היא 'חייבתו תורה ליתן כל הדמים בתורת דמי הראש', ומשמע שגם לדידיה אין כאן היגיון פשוט שמכריח את הדין, אלא יש מקור כלשהו בתורה ש'חייבתו' לתת את כל הדמים, ולא ברור לי היכן חייבה ומהו מקור זה.

הנראה מדברי הרדב"ז

ועיין. לשון הרדב"ז היא: 'כיון שהקדיש דבר שהנשמה תלויה בו הוי כאילו הקדיש כלו, שהרי כל דמיו תלויים באבר זה'. ונראה שרבינו התכוון להביא סייעתא מסוף דברי הרדב"ז, שאין התפשטות בהקדש עצמו אלא תלות שמתבטאת רק בדמי הפדיון. אך מהלשון 'כאילו הקדיש כולו' משמע כפירוש רש"י ורגמ"ה. וצ"ע.

יישובי שער המלך לקושייתו

ואי. שער המלך כתב שני יישובים לקושייתו:

(א) מקום יש בראש לומר דסוגיית דהתם אשינויית דר' ינאי קאי, דקמשני דקרא אצטריך למקדיש בהמתו לבדק הבית חוץ מגיזותיה, ואיכא למימר דר' ינאי רביה דר' יוחנן תנא הוא ופליג אבריייתא דפ"ק דערכין, דדריש לקרא דוהיה ערכך לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים, לומר שנידון בכבודו.

(ב) ואי נמי דריש ליה, ס"ל לר' ינאי שדין זה נוהג באדם דגלי קרא אבל לא בבהמה, ופליג אאביי ורבא דס"ל דנוהגת באדם ובבהמה.

האפשרות שבעלמא ר' ינאי תנא ופליג נזכרה כבר בראשונים (מהר"ם חלאוה פסחים יג, ב ד"ה משום). אמנם, מהתוס' (גיטין פא, א ד"ה ורבי) משמע שלא כן, דהם הקשו על ר' ינאי מדברי תנאים. ויעוין עוד בשאר דברי שער המלך שם, ובדרך אמונה (הל' ביכורים פ"י ה"ב, ובביאור ההלכה שם).



סימן ג - הערה במסכת ערכין (לדף י"ד)

סיכום הסימן

[ד"ה ערכין] בגמרא אמר רב פפא שהמקדיש אילנות פודה בשוויים (ולא זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף כדן מקדיש שדה), דבית זרע אמר רחמנא ולא אילנות; מכר אילנות ולא גאלם אין חוזרים לבעלים ביובל, ד'ושב לאחוזתו' אמר רחמנא ולא אילנות. *והקשו דליקדשו אגב ארעייהו וליפרקוהו אגב ארעייהו, ואי תימא אילנות אקדיש ולא ארעא, והאמרי נהרדעי מאן דמזבן דקלא לחבריה, קני ליה משיפוליה ועד תהומא. ותירצו שזה רק בבא מחמת טענה, ולא שמכירת אילנות כוללת באופן מובנה את הקרקע. ע"כ. ומה שהקשו מנהרדעי ולא מהמשנה בב"ב, דהקונה שלושה אילנות קנה קרקע, היינו משום דרב פפא מיירי גם באילן אחד או שניים, או אפילו בשלושה אילנות שמפוזרים יותר מעשרה לבית סאה, או דלא קיימי כחצובה, שבכל זה לא נאמר דין המשנה. וכן כתב הראב"ד בקצרה.

[ד"ה והנה] והנה, רש"י והשטמ"ק גרסו בקושיית הגמרא: 'ולפרקוהו אגב ארעא וליהדרו לבעלים אגב ארעא', ולפי זה הקושיה מתייחסת גם לדין השני של חזרה ביובל. ולכאורה היינו משום שבמכירת האילנות מכר גם קרקע. [ד"ה ויש] וזה לכאורה נסתר מהמשנה הנ"ל, שמבואר בה שרק בשלושה אילנות ובתנאים מסוימים נמכרת גם הקרקע. וכבר הקשו התוס' על דברי נהרדעי מהמשנה, ותיצו: 'דלא קני מקום האילן אלא לענין שלא יוכל לחפור זה חלל תחתיו, דקני ליה עד תהומא'. ועדיין קשה, דהא הקרקע אינה מכורה אלא לזמן שהאילן חי, *ובמכר לזמן אין דין של חזרה לבעלים ביובל, כמבואר בגמרא וברמב"ם, ודרשו זאת מהאמור 'והארץ לא תמכר לצמיתות'. ולפי זה לא מובן מה הקשתה הגמרא מנהרדעי.

[ד"ה ונראה] *ומזה נראה שהתוס' בהכרח גורסים כגרסתנו, שהקושיה רק על פדיון ולא על יציאה ביובל. דדין הפדיון לפי זרע חומר שעורים חל אף בקניין לזמן. ורש"י יפרש את יחסי נהרדעי והמשנה בשונה מתוס', והיינו כפירוש *הרמב"ן שאת מקום האילן עצמו קנה עולמית, ורק את המקום שבין האילנות וחוצה להם כמלוא אורה וסלו לא קנה בפחות משלושה אילנות.

הערות

קושייה מסוגייתנו על שיטת מהר"ם המעמיד את דברי נהרדעי בדקל בלבד

והקשו. במשמרות כהונה (כאן ד"ה וליפרקו) הקשה מכאן על הפירוש המובא בשטמ"ק (ב"ב לו, ב ד"ה ורבינו מאיר) בשם תוס' רא"ש בשם מהר"ם, שדברי נהרדעי נאמרו רק בדקל, שאין גזעו מחליף, ולא בשאר אילנות. דאם כך, לא הייתה הגמרא יכולה להקשות על רב פפא שהתייחס לשאר אילנות. ויש להוסיף על דבריו, שגם מדברי הראשונים דלקמן (וראשונים נוספים שלא צוינו כאן) משמע שהדין אינו מוגבל לדקל, דאם היה מוגבל, היה ניתן ליישב שהמשנה בב"ב דיברה בסתמא על שאר אילנות ולא על דקל.

תיקון הפניה למקור

ובמכר. בדברי רבינו צוין לב"ב עט, וזו ט"ס וצ"ל ב"מ עט.

הצעה ליישוב חזרה ביובל עם הבנת התוס' שהקרקע קנויה רק עד מות האילן

ומזה. שמא יש ליישב את דברי התוס' גם עם גרסת רש"י, דלא נפיק מכלל צמיתות אלא מכר לזמן קצוב, אך מכר שמועיל לכל חיי אילן חשוב לצמיתות. דאין זה תנאי מובנה באילן, שהוא ימות תוך פרק זמן כלשהו. ובימינו יש עצים שידוע שהם חיים אלפי שנים ברצף. וצ"ע.

הוספת מקור

הרמב"ן. אף הרשב"ם (ב"ב לו, ב ד"ה משיפולא) פירש כרמב"ן.

סימן ד - בלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך

סיכום הסימן

[ד"ה בענין] נראה שיש שלוש שיטות בגדר הלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך: [ד"ה א] דעת[א] דעת הרמב"ם שעובר רק על שנאה שבלב, ולכן כשמודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר. הרמב"ם הביא מקור לזה מברייטא שהובאה בספרא ובגמרא: 'יכול לא יכנו ולא יסטרנו ולא יקללנו, תלמוד לומר בלבבך, בשנאה שבלב הכתוב מדבר'. וכ"כ החינוך.

[ד"ה ב] הרמב"ן[ב] הרמב"ן והיראים הבינו שבפשוטו של מקרא יש קשר בין הרישא של הפסוק: 'לא תשנא את אחיך בלבבך', לסיפא שלו: 'הוכח תוכיח את עמיתך'. ולפי זה בעצם ההודעה לחבירו שהוא שונא, אינו יוצא מכלל הלאו, עד שיודיענו עבור מה שונאו וישמע מה שמשיב לו על זה. ומשמע מהיראים שאם חבירו אינו מכחיש שחטא כנגדו והדבר מבורר בבירור גמור, וגם אינו מבקש מחילתו, אין איסור לשונאו, ואפילו אם הוא שונאו לא מחמת עבירה לשמים אלא מפני שהוא חטא כנגדו וציערו או הפסידו שלא כדין. וכן משמע מהרמב"ן והיראים, שבשונא מחמת קנאה וכיו"ב או שנאת חנם, לעולם הוא עובר אע"פ שהודיע שנאתו והתווכח עמו.

[ד"ה ובעיקר] ובעיקר פירוש הרמב"ן שהוכח תוכיח קאי על מי ששונא, גם הרמב"ם פירש כן, אלא שלרמב"ם תיכף כשהוא מודיע שנאתו פוקע האיסור. [ד"ה ג] רש"י[רש"י בערכין פירש את הברייטא הנ"ל שמדובר בהכאה על דרך תוכחה ולכן היא מותרת. וזאת, בשונה מהרמב"ם שהבין שההכאה אינה מותרת, *וכוונת הברייטא לומר שעכ"פ בלאו זה דלא תשנא אינו עובר. ולפי זה משמע שסיום הברייטא בא לאסור שנאה שבלב אפילו לצורך תוכחה, וזה צ"ע מהאמור בגמרא שהרואה בחבירו דבר ערוה מותר לשונאו, ומשמע דלאו דווקא דבר ערוה אלא כל עבירה שאין לתלותה בשוגג וטועה, וכ"כ הרמב"ם. ובמקום אחר בגמרא נאמר שעז פנים מותר לשנאתו (*מיהו נראה שהפוסקים השמיטו זאת, וצ"ע). ונראה ביישוב שיטת רש"י, דלא מיירי ברשע ממש, שחוטא חטאים מפורסמים, אלא במי שאינו נוהג כ"כ כהוגן הראוי לפי ערכו, וכעין האמור בגמרא שמצווה להכות את בנו ותלמידו כדי שילמד כהוגן, ועל דרך שאמר ר' יוחנן בן נורי: הרבה פעמים לקה ר' עקיבא על ידי. וכן כהאי גוונא, מותר להכות ואסור לשנאו.

[ד"ה ולפי] *ולפי פרש"י אין מקור לכך שכאשר מודיע הוא על השנאה אין לאו. דמה שכתוב 'בלבבך' לא בא לסייג את האיסור לשנאה שלא הודיע עליה, אלא ללמד שהשנאה שבלב אסורה אפילו לשם תוכחה. *והראני בני הגר"ח בראב"ד על התורת כהנים, שכתב שאם אדם נמנע מלהשאיר חפץ לחבירו מחמת איבה, הוא עובר על לא תשנא 'אף על פי' שלא הזכיר זאת בפיו. ונראה מזה דק"ו שעובר אם הזכיר בפיו. ואף שבאותו משפט דן הראב"ד גם על לא תיטור, אינו במשמע שהק"ו הוא רק לגבי לא תיטור, דהראב"ד כלל את שני הלאוין יחד. ומ"מ אינו מוכרח כל כך. וצ"ע.

[ד"ה ומה] עוד העיר הגר"ח מהאמור בגמרא בנדרים, שפותחים למדיר את חבירו מנכסיו בכך שאילו היה יודע שעובר בלא תשנא לא היה נודר. והרי כשהוא מדיר מנכסיו הרי גילה

שנאתו. ונראה שלא קשיא, דמשכחת לה כשאינו מודיעו שזה מחמת שנאה. ואין כוונת המשנה שם שבכל מקרה ומקרה הנודר עובר על כל הלאוין שבהם נאמר שפותחים לו, אלא לפעמים זה ולפעמים זה, כדמוכח מהרא"ש שם. [ד"ה ויש] ויש לעיין מה הפתח, והרי לכל הפוסקים הנ"ל האיסור הוא בהרגשת הלב ולא במעשה. וצריך לומר שכאשר הוא יתחרט על המעשה, ממילא יתחרט על מה שנסתעף משנאה זו. ויעוין בזה עוד לקמן.

[ד"ה ומה] *עוד הקשה הגר"ח מהאמור בגמרא: כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול כגון זו – שלא יקנא לאשתו כשעוברת על דת ונסתרת עם שכניה – תלמוד לומר ועבר עליו רוח קנאה. ע"כ. ומשמע שאלמלא היתר זה היה אסור משום שנאה, אף שהוא מודיע לה האיבה בעצם קינויו. נראה ליישב דמשכחת לה שאינו מגלה לה שנאה שבלבו, ואולי באמת הוא לא שונא אותה אלא שהוא מקפיד על המעשה, וכוונת הגמרא שהקפדה זו תביא בעתיד לידי שנאה, כדמשמע מרש"י, שכוונת הגמרא לשנאה עתידית ולא כזו המתגלה בעצם הקינוי.

[ד"ה והנה] ולפי זה יוצא שהעושה מעשה שגורם לשנאה, הוא בכלל איסור לא תשנא. ובה מיושבת גם הגמרא בנדרים הנ"ל, שהאיסור כולל את מעשה הנדר.

[ד"ה ומה] עוד הקשה הגר"ח מהאמור בגמרא גבי חמור שונאך 'ומי שריא למיסניה והא כתיב לא תשנא' וכו', ולהסוברים שבמודיע אינו עובר, משכחת לה במודיע. ונראה שבמודיע אכתי עובר על איסור, והוא איסור לא תיטור, וכמבואר ברמב"ם. והגמרא לא האריכה לפרט זאת, משום שבאופן הרגיל השונא אינו מודיע, וגם אם יודיע זה לא יתרץ את הקושי.

[ד"ה ונראה] ונראה שכל נוקם עובר על אל תיטור. ואע"פ שבגמרא אמרו איזוהי נקימה כו' איזוהי נטירה כו', מכל מקום נראה שהרבנותא בנטירה היא אף כשמשאלו אלא שמזכירו שנאתו, אבל גם בלא משאלו עובר. נמצא שכל נוקם עובר בשני לאוין. [ד"ה ומצאתי] ובספר יד הקטנה האריך באיסור נטירה שהוא גם כשאינו מודיע שנאתו כלל, ודייק זאת מרבינו יונה שכתב שנטירה בלב. נמצא שהשונא בלב עובר בלא תשנא ולא תיטור, והמגלה שנאתו לדעת הרמב"ם עובר רק בלא תיטור, לדעת הרמב"ם עדיין איכא לא תשנא עד שמוכיחו ומתווכח עמו, ולרש"י ולראב"ד בכל גווני איכא לא תשנא.

[ד"ה ויש] *ויש להסתפק בשונא חבירו לא משום שהרע לו אלא משום קנאה, ומחמת זה אינו מהנהג, אי עובר בלא תקום. מדבריו הגמרא משמע שנקמה היא רק בעשיית רע ולא במניעת טוב. ומלשון הרמב"ם והראב"ד משמע שגם באיבה שלא מחמת שהרע לו, עובר בלא תקום ולא תיטור, וכן נותנת הסברה, ומכל מקום צ"ע.

[ד"ה וראיתי] והסמ"ג הביא הא דאין אדם נוגע במה שמוכן לחבירו אפילו כמלוא נימה, וכתב: על כן אל ישנא אדם את חבירו כשמרוויח אצלו ודואג פן יקפח פרנסתו. ע"כ. וצ"ע, הרי גם אם באמת הוא היה מקפח פרנסתו, היה אסור לשונאו, כל עוד עושה כדין. ואינו במשמע שהסמ"ג דן במי שאינו עושה כדין. ונראה שכוונתו דרך הערה ותוכחת מוסר, אבל גם אלמלא טיעון זה היה אסור לשנאו.



הערות

שיטת הרמב"ם בדין המכה משנאתו

וכוונתו. רבינו מסיק מהרמב"ם שלא מדובר על הכאה המותרת, שהרי כתב: 'המכה את חברו והמחרפו אף על פי שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא'. ומשמע שהכהו מחמת שנאה, ובכל זאת אינו עובר. וכך הבין ברמב"ם גם המבי"ט (קריית ספר הל' דעות ו, אוהרה ה). אמנם, הכס"מ (הל' דעות ו, ה) כתב:

אבל המכה את חברו אף על פי שאינו רשאי. מפני שהוא עובר משום לא יוסיף. וכן המחרפו אף על פי שאינו רשאי – מאחר שאינו מכהו ומחרפו משנאתו אותו, אינו עובר משום לא תשנא.

ונראה מדבריו שאם כן היה מכה משנאתו אותו, היה עובר משום לא תשנא. ויתירה מזו דן בדרך המלך (על הרמב"ם שם) לומר שלוקה על מכה זו, דשוב הוא לאו שיש בו מעשה. ולכאורה יש קושי בהבנת הכס"מ, ולא בכדי ניידו ממנה המבי"ט ורבינו. דדרכו של עולם שמי שאינו שונא אינו מכה מכות שאינו רשאי להכותו.

השמטת ההיתר לשנא עז פנים

מיהו. לשון הגמרא בדפוסים שלנו (תענית ז, א):

אמר רבה בר רב הונא: כל אדם שיש לו עזות פנים מותר לקרותו רשע, שנאמר העז איש רשע בפניו. רב נחמן בר יצחק אמר: מותר לשנאותו, שנאמר ועז פניו ישנא, אל תקרי ישנא אלא ישנא.

על כך העיר התורה תמימה (קהלת ח, הערה יד):

ובש"ס כת"י הגירסא מצוה לשנאותו, ויש סמך הכרחי לגירסא זו, ע"פ המבואר כאן בסוגיא כל אדם שיש לו עזות פנים סוף נכשל בעבירה, ורב נחמן בר יצחק [הוא בעל הדרשה שלפנינו] אמר, בידוע שנכשל בעבירה, ר"ל שכבר נכשל, ובפסחים קי"ג ב' איתא בשם רב הרוואה דבר ערוה בחבירו מותר לשנאותו, ורב נחמן בר יצחק אמר מצוה לשנאותו, יעו"ש, הרי כמעט מוכרח להגירסא כאן מצוה במקום מותר, אחרי דהוא ס"ל שבדאי נכשל בעבירה, ועם זה ס"ל בפסחים דלבעל עבירה מצוה לשנא, כמבואר.

ושמא זו הסיבה שהפוסקים השמיטוהו, דלגרסה זו משמע קצת שאין זה דין אלא הערה והנהגה נכונה. ולגרסה זו מיושב מה שנתקשה בגבורת ארי (תענית שם ד"ה רב): 'קשה לי מאי מותר, הא לדידיה חיובא ומצוה נמי איכא', ותירץ בלשון שמא, שבתענית חידש רב נחמן בר יצחק את עצם ההיתר, אף שבפועל יש לדעתו מצווה בדבר. והדוחק בתירוץ זה ניכר, שאם אפשר להשמיע שני דברים מדוע להסתפק באחד. ויעוין עוד במה שכתב בדף על הדף (שם) ביישוב קושיית הגבורת ארי, ודבריו אינם מרווחים ואכמ"ל.

ובר מן דין, אינני בטוח שדרכו של הרי"ף להביא פסקי הלכה בעניינים הנוגעים למצוות אלו באותה שיטתיות שבה הוא מביא עניינים אחרים שנידונו באריכות גמרא. וצ"ע.

ובאחרונים הובאה להלכה המימרה דמותר לשנאותו: רעק"א (על שו"ע חו"מ תכ, לח ד"ה או עבד), וחפץ חיים (ד, באר מים חיים מ). וכן נזכרה בדיוניהם הארוכים של פרשני הרמב"ם (הל' דעות ו, ה): אוצר המלך (ד"ה ועוד ראייה מפ"ק), פני המלך (צוין במשנת העמרמי על בית שערים דלקמן; ואינו לפני כעת) בית המלך (ד"ה והנה עיין). ויעוין עוד בשו"ת בית שערים (או"ח, סח) שהאריך טובא בביאור מימרה זו.

שיטת השאילתות ופירוש קדמון לערכין

ולפי. כך נראה גם מדברי השאילתות (וישב סי' כז):

יכול לא יכנו ולא יקללנו ולא ימרטטנו, תלמוד לומר בלבבך, בשנאה שבלב הכתוב מדבר, למימרא דשנאה בעלמא קאסר רחמנא ואף על גב דלא קעביד מידעם.

ומפורש יוצא מדבריו שהאיסור בשנאה שבלב הוא רבותא, ולא כרמב"ם, שזה מיעוט מאיסור כשהודיע את אשר בלבו. ועמד בזה הנצי"ב (העמק שאלה שם, ג). והנצי"ב תלה את מחלוקת הרמב"ם והשאילתות בהבדל הנוסח שבין הספרא והגמרא בהבאת הברייתא. שבספרא נאמר 'לא אמרתי כי אם בשנאה בלב' שזו לשון הממעטת שנאה מגולה שאינה בלב, ואילו בגמרא נאמר רק 'בשנאה שבלב הכתוב מדבר'. והסביר שהרמב"ם אזיל בדרך הספרא והשאילתות בדרך הגמרא. איברא, דאם יש מחלוקת בין הספרא לגמרא, הרמב"ם צריך לפסוק כגמרא (ויעוין בזה ביד מלאכי, כללי הרמב"ם והראב"ד והסמ"ג, אות ט; טל חיים כללי הוראה סי' ג; ועוד). וצ"ע.

(ב) יש להוסיף שכדברי השאילתות נראה גם מפירוש קדמון (שיטת הקדמונים, מהד' בלוי, ערכין טז, ב ד"ה ת"ר):

ת"ר לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול שלא יכנו ושלא יסטרנו אבל מותר לשנאותו בלבבך, ת"ל בלבבך, בשנאה שבלב הכתוב מדבר.

הרי שהה"א היא להתיר לגמרי שנאה בלב ללא מעשה, והיא זו שגשללת. ובשונה מהרמב"ם שמבין שהרבותא היא ההיתר בשנאה מגולה.

דעת המיוחס לראב"ד והמיוחס לר"ש על הספרא

והראני. הראיה מהמיוחס לראב"ד כבר הובאה בבית המלך (על הרמב"ם הל' דעות ו, ה ד"ה וא"כ), וכתב שם שכן כתב גם המיוחס לר"ש משאנץ על הספרא. וכתב לדחות זאת כעין דברי רבינו: 'ואולי יש לדחוק בדבריהם דמיירי שלא גלה לו השנאה, רק שאמר טעם אחר על שאינו רוצה להשאיל לו משום שחושש שמא יפגם, ואכמ"ל'.

דיון בקושיה על הרמב"ם משייכות איסור לא תשנא במקנא לאשתו

עוד. קושיית הגר"ח כבר מופיעה בעבודת המלך (הל' דעות ו, ה ד"ה כל השונא), ושם תירץ: 'וצ"ל דעכ"פ קודם שקינא לה איכא שנאה בלב, וצ"ב'. ולכאורה זהו דוחק גדול, שכן הגמרא דנה על עצם הקינוי ולא על הרגש שלפניו. והרי הרגש קיים גם אם יאסרו לקנא. ואדרבה, הקינוי מצד עצמו הוא בדיוק הצעד הנכון לפי הרמב"ם, לקחת את השנאה שבלב ולהוציא אותה.

וכן מופיעה הקושיה בבית המלך (הל' דעות ה, ה ד"ה ונראה), ודן שם להוכיח כשיטת הכס"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם, שהמכה משנאתו עובר משום לא תשנא.

שייכות לא תקום בעשיית רע שלא כנקמה

ויש. לכאורה נראה שאפילו בעשיית רע, אם המניע לכך אינו נקמה אלא שנאה מטעם אחר, כגון קנאה, אין בזה כלל לאו דלא תקום, והוא הדין שאין כלל לא תיטור. וצ"ע.



סימן ה - בענין מקדיש ביתו המושכר לאחרים

סיכום הסימן

[ד"ה בערכין] בברייתא מבואר שאדם יכול להקדיש את ביתו המושכר לאחרים, ואז נאסר השוכר לדור בו וקאי במעילה, אלא אם כן אמר 'לכשיבוא שכרו יקדש'. והקשו התוס' מהאמור בתוספתא שאינו קדוש עד שיחזור לרשותו של המקדיש. ותירצו דהתוספתא בשהשוכר הקדים שכר דירה מראש, והברייתא בגמרא בשלא הקדים. והביאו שחילוק זה מפורש בירושלמי. ולבאר את טעם דבריהם, אעתיק חלק ממה שכתבתי בקה"י ב"מ סי' מו.

[ד"ה ב"מ] תנן מרבין על השכר ואין מרבין על המכר, דהיינו להרבות את העלות אם ישלם מאוחר יותר ולהויל אם ישלם כעת הכל. ופירשו רבה ורב יוסף דזה משום ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ולכן המחיר האמיתי הוא הגבוה ולא הנמוך, ויש כאן הוזהל על ההקדמה, ולא הוספה על ההמתנה, ואין בזה משום ריבית. וצ"ע למה רק כשהמחיר בפועל הוא הגבוה מותר, דהא לפי ההיגיון של שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף יש להתיר גם כשהמחיר בפועל הוא הנמוך, דעכ"פ אין כאן אגר נטר, דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. ונראה שאה"נ, כוונת הגמרא להתיר גם את זה. *ויעיין במחנה אפרים שהאריך, וצידד לפרש שאין שומתו ידועה.

[ד"ה ויש] ויש לעיין, נהי דהוא רשאי להשכיר בשנים עשרה לשנה ואין ריבית כמבואר, מכל מקום לשלם עשר בהקדמה יהיה אסור, דהא כיוון שעדיין אינו מחויב בדמי השכירות, נמצא שזו הלוואה. ובשכר הלוואה המוקדמת הזו, מקבל המלווה הנחה בדמי השכירות. והרי תנן דלא ישכור בפחות. ובשלמא כשזוכה בחצר בקניין כסף ניתן לומר שאלו מעות קניין ולא הלוואה, אך כשזוכה בשטר או חזקה מאי איכא למימר? ועמד בכעין זה הרש"ש, וכתב שמיושב למאי דמסיק רבא דלאוולי בשכירות שרי, ושהאיסור הוא רק כשאינו מתחיל עכשיו במלאכה, ומדרבנן. אבל דברי רבא עצמם צ"ע, דסוף סוף יש כאן הלוואה. ופירש רשב"ם דלא דמי לאגר נטר, משום שדרך פועל להשכיר עצמו בכל שהוא, ולכאורה זה מיידי דווקא בפועל ולא בבית כנידוננו.

[ד"ה ונראה] ונראה מזה שאף ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, מכל מקום מעות מוקדמות חשובות תשלום ולא הלוואה. דהנה, את עיקר תשלומי השכירות יש לבאר בשני אופנים: א. עבור עצם מעשה הקניין של קניית הזכות להשתמש. ב. עבור השימוש עצמו (או

לפחות היות הדבר מוחזק אצלו להשתמש כשירצה), שנעשה לאחר הקניין. ומהא דשכירות אין משתלמת אלא לבסוף, מוכח כהצד השני, דלהכי אינו מתחייב אלא בגמר השימוש. וכן מוכח מהאמור בגמרא, שמי ששכר פועלים לעבודת הובלת מים, וירד גשם שייתר את הצורך בעבודתם, דנאמר שההפסד הוא של הפועלים, והרי לפי הצד הראשון הוא כבר נתחייב דמים לפועלים עבור עצם השעבוד, וההפסד הוא שלו ולא שלהם. אך קצת יש לומר דפועל שאני שיכול לחזור בו, ולכן לא חלה זכות שימוש מוחלטת. ויעוין במחנה אפרים *שם.

[ד"ה ונראה] *ונראה שכל זה כשלא הקדים לו שכרו, אך כשהקדים אז התשלום פועל כהצד הראשון הנ"ל, שהוא עבור עצם קניית הזכות להשתמש, שאם לא כן למה משלם לו מראש. ובזה אתי שפיר, שאין זו הלוואה אלא תשלום, ואין בו משום ריבית. ואפילו לרשב"א שנקט שגם לפני שהחלה תקופת השכירות מותר להקדים מעות ולהוזיל (בשונה מפועל שבו הדבר נאסר), ודלא כתוס' שהחמירו, יש לבאר שהתשלום מהווה קנייה של זכות שעבוד שתגיע לאחר זמן, כמבואר בלשון הרשב"א, ואין כאן הלוואה כלל.

[ד"ה ובזה] והנה, נאמר בגמרא שהשוכר את הספינה וטבעה בחצי הדרך, ר' נתן אומר אם נתן תשלום עבור השכירות לא ייטול אותו בחזרה, אם לא נתן תשלום אינו צריך לתת כעת. ופירשו דמיירי בשכר ספינה זו על מנת להוליך בה יין זה, דשניהם אינם יכולים לקיים תנאם. והקשו התוס' מדוע אם נתן לא ייטול שכר חצי הדרך שהספינה לא הלכה, ועוד, דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. ותירצו דבתשלום מראש נתרצה שהכסף יהיה של בעל הספינה לאלתה, אם לא יחזור בו. ולכאורה קשה, הרי לא נתן אדעתא דאונס. ולפי המתבאר מבואר היטב, שכל שמקדים התשלום, חל תשלום גמור על עצם שעבוד הזכות ולא על השימוש בפועל, וממונא ידידיה הוא שנאנס וטבע בים. (ע"כ נדפס בקה"י ב"מ סי' מו, ויעוין עוד שם ובקה"י נדרים סי' לא).

[ד"ה ועפ"ז] ובזה מבוארים דברי הירושלמי והתוס', שבקבלת שכר מוקדמת על זכות השימוש, כבר אין למשכיר שום שייכות לזכות זו, והפירות חשובים 'דבר שאינו שלו' ולכן אין בידו להקדישם עד סוף זמן השכירות, דהשוכר בדידיה משתמש, משא"כ כשלא שילם מראש שאז הבית ברשות המשכיר.

[ד"ה ואע"פ] ואע"פ שקניין הגוף נתקדש אפילו כשהקדים שכרו, דהא לא עדיף הקדים שכרו ממכירה גמורה לזמן קבוע, שמכל מקום מבואר בגמרא בב"ב שבעל קניין הגוף יכול למכור את קניין הגוף שלו לפי מה דקיי"ל קניין פירות לאו כקניין הגוף דמי. ולכאורה קשה, דאם כן מדוע מותר לשוכר לדור בו, הא הוא משתמש גם בחלקו של המקדיש.

[ד"ה וצ"ל] וצריך לומר שמכיוון שאין להקדש שום זכות בקניין פירות, ממילא כל הבית הוי בגדר חולין לגבי קניין הפירות, דהיינו השתמשות. וכעין זה כתבו התוס' גבי קרדום של הקדש, שהנוטלו על מנת לתת לחברו להשתמש, מעל לפי טובת הנאה שבו, וחברו מותר לבקע בקרדום זה לכתחילה, אף שלא יצא לחולין לגמרי אלא רק לעניין הנאה ביקוע. אמנם, מתירוצם הראשון של התוס', שכתבו שהוא והקדש שותפים בו, לא משמע הכי. ואולי בתירוצם השני חזרו בהם מכך. וצ"ע. וקיצרתי מאוד.

הערות

שיטת המחנה אפרים שהחילוק בין שכירות לקניין אמור בדבר שאין שומתו ידועה

ויעוין. (א) המחנה אפרים העמיד בדבר שאין שומתו ידועה, משום שהתקשה ממה נפשך: אם המחיר הרגיל הוא הגבוה, מדוע מותר רק בשכירות ולא במכר, ומדוע הוזקקנו לסברה דאינה לשכירות אלא לבסוף. ואם המחיר הרגיל הוא הנמוך, מדוע נאמרה בגמרא לשון שנראה ממנה שהשווי הוא המחיר הגבוה. ובלשונו:

נראה דלא הותר בשכירות אלא בדשוה י"ב, מדקאמר משווא הוא דהכי שויא.

ואילו לפי עיקר הטעם משום דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, היה נראה דאפילו כי לא שויא, גם כן לא הוי אגר נטר, שהרי לא נתחייב לשלם שכירות עד סוף החדש. ועוד, מסיפא דמתניתין נלמוד לרישא, דקתני ואין מרבין על המכר, וההיא איירי בשאינו שוה כל כך, כדמוכח מדברי הרמב"ם רפ"ח, דאי בדשוה י"ב כי נמי התנה ואמר ליה אם מעכשיו וכו' ואם לאחר זמן בי"ב, מה בכך הא ליכא אגר נטר.

ואת הקושי הזה יישב המחנה אפרים בחידושו שמדובר בדבר שאין מחירו קצוב, ולכן מחד גיסא ההיתר הוא רק בשכירות ומשום שאינה אלא לבסוף, ומאידך גיסא אין חריגה מובהקת מהשווי האמיתי, משום שמדובר במוצר שאין לו שווי ידוע, וניתן לומר עליו ד'משווה הוא דהכי שויא'. ומזה יצאה למחנה אפרים חומרא, שבדבר ששומתו ידועה והמחיר הרגיל הוא הזול, אסור להשכירו במחיר היקר כשמשלם לבסוף, ואף שאינה לשכירות אלא לבסוף.

(ב) והנה, לכאורה יש קשיים בדרכו של המחנה אפרים: ראשית, בפשטות יש דוחק בהעמדת דין שנאמר בגמרא ובראשונים בסתמא, דווקא בדבר שאין שומתו ידועה. שנית, לדבריו תמוה מה שסייג הרמב"ם את האיסור במכר לדבר שמחירו קצוב (וכן כתב הרמב"ם גם בפיהמ"ש ב"מ ה, ב: 'שימכור לו חפץ ביותר על שיווי וימתין לו בדמיו זמן מסוים', הרי שיש שווי מסוים וידוע), דמשמע מיניה שרק בזה יש איסור משום שיש חריגה מובהקת מהשווי האמיתי, והרי לפי המתבאר הוא הדין גם בדבר שאין מחירו קצוב. וקשה, שהיה על הרמב"ם להשמיע חידוש יותר גדול. ולכאורה מוכח מזה שהרמב"ם הבין שהא דאין מרבין על המכר, הוא במחיר קצוב, ובהכרח אפוא שגם הוא דמרבין על השכר הוא במחיר קצוב. ודבר זה מתורתו של המחנה אפרים עצמו למדנו, שמסיפא דמתניתין נלמד לרישא.

(ג) ולכן היה נראה לומר שלא הותר להרבות על השכר אלא כשהשווי הוא המחיר הגבוה, וכמו שכתב גם הרמ"ך (הובא בשטמ"ק ב"מ סה, א ד"ה מתניתין מרבין): 'ואם אתה פורע שכר של כל חדש בחדש הרי היא בדינר לחדש, וכן הוא שכרו הרגיל ליטול', ויפה פירושו של ראשונים. והטעם דאינה לשכירות אלא לבסוף, בא לומר שנקודת המוצא של הדיון היא המחיר הגבוה והמאוחר, ולא המחיר הנמוך והמוקדם. וזאת בשונה ממכר, שבו כאשר יש הפרש בין מחיר מוקדם למאוחר, אסור להרבות ולשלם מחיר גבוה מאוחר, דבמכר נקודת המוצא היא המחיר הנמוך והמוקדם, ואסור להוסיף עליו.

(ד) וכל זה בשונה מהבנת המחנה אפרים, שכנראה הבין שהטעם דאינה לשכירות אלא לבסוף בא לומר שבכל אופן לא הוי אגר נטר משום שהתשלום נעשה בזמנו, דהיינו בסוף תקופת השכירות. והבנה זו דייקא מייצרת את הקושי שהתקשה בו, שאם כן מה לי שווי גבוה מה לי שווי נמוך, וגורמת להידחק ולחדש שמדובר דווקא בדבר שאין שומתו ידועה.

(ה) ובאמת נראה שדברי רבינו הקה"י נאמנו מאוד, שאם המחיר האמיתי הוא הגבוה, ובכל זאת מסכמים שאם השוכר ישלם בסוף תקופת השכירות עליו להוסיף על המחיר המוקדם, אזי בהכרח שהמחיר ה'אמיתי' אינו מדד מתאים לעסקה המסוימת הזו, דהרי בעלי העסקה אינם רואים בו מחיר אמיתי. ויש לדון את העסקה לגופה ולא לפי הגדרות גלובליות. ואם בעסקה זו לגופה יש הוספת תשלום עבור עיכוב המעות, מעבר למחיר האמיתי, אזי לא ניתן להשתמש בכלל דאינה לשכירות אלא לבסוף ולהגדיר את התשלום הזה כדמי שכירות רגילים, דבאמת אין אלו דמי שכירות רגילים. וכן כתב המשנה למלך (הל' מלוה ולוה ה, א) בדעת הרמב"ם:

נראה דלא בא למעט דאם היה שוה ק"ך אף שאמר לו אם מעכשיו במנה ואם לאחר זמן בק"ך שיהא מותר ליקח ק"ך, דזה אינו, דכיון דפירש הו"ל אותו התוספת רבית.

וכן כתב לפנייהם הרמב"ן (מלחמת ה' ב"מ לו, ב בפ"י הרי"ף; צוין בהגהות רע"א על המשנ"ל שם, עמ' קמו במהד' פרנקל):

דמתניתין מלתא פסיקא קתני, אפילו שוויא נמי מהשתא שנים עשר מנה אסור. ובין ברישא בין בסיפא מילתא פסיקא תנן, בין דשוויא דמים דקצץ השתא בין דשוויא בדמים דלקמיה, רישא לעולם מותר וסיפא לעולם אסור.

(ו) אמנם, בספר נתיבות שלום (גלבר; עמ' תכב) דן להעמיד את דברי הרמב"ן רק במכירת קרקעות, שאין להן אונאה וכל מחיר שייקבע לתשלום המוקדם הוא שוויין, ולא במיטלטלין, שבהם קיים ערך גלובלי ויש לומר שהרמב"ן יודה למחנה אפרים להקל. ולפום ריהטא לא משמע כן מפשטות לשון הרמב"ן, אבל צריך לעיין במכלול דברי הרמב"ן, וגם את הנתיבות שלום עצמו עדיין לא ראיתי בפנים אלא רק בהפניה מפירוש חברותא על הגמרא (ב"מ סה, א הערה 5).

(ז) ולפי זה יש לדון גם על מה שהוכיח המחנה אפרים ממכר, ששם המחיר האמיתי הוא הנמוך, שכך הוא גם בשכירות ובכל זאת הותר. דהמחנה אפרים נקט שיש מחיר 'אחד' אמיתי, ואם במכר הוא נמוך, בהכרח שכך הוא גם בשכר. אך לפי המתבאר, יש שני מחירים אמיתיים: מחיר מוקדם ומחיר מאוחר. ואין הכי נמי שהמחיר הנמוך הוא 'אמיתי', אבל הוא 'האמיתי המוקדם' ולא 'האמיתי המאוחר'. ובוה יש חילוק בין שכירות למכר, שבשכירות הולכים לפי המאוחר ובמכר לפי המוקדם.

(ח) לסיכום: המחנה אפרים הבין שהכלל דאינה לשכירות אלא לבסוף בא לקבוע שכל תשלום באשר הוא, אם משולם בסוף תקופת השכירות אינו ריבית. לפי זה התקשה מדויק לשון הגמרא שנראה ממנה שאין כאן הוספה על המחיר האמיתי. ועוד הבין המחנה אפרים שבמכר המחיר האמיתי הוא נמוך ונאסר להוסיף עליו, ודייק מזה שמה שהותר בשכירות הוא להוסיף

עליו, וגם זה שלא כדיוק הנ"ל מלשון הגמרא. בעקבות קושיות אלה נדחק המחנה אפרים להעמיד את דברי הגמרא דווקא בדבר שאין דמיו קצובים.

לעומת זאת, לפי המתבאר צודק המחנה אפרים בדיוקו מהגמרא. ומה שהקשה מהכלל דאינה לשכירות אלא לבסוף אינו קשה, דכלל זה לא בא להגדיר באופן שרירותי את כל מה שישולם בסוף תקופת השכירות כדמי שכירות בעלמא, גם כשברור שמדובר בתשלום יתר על המחיר. אלא כלל זה בא רק לומר שבשכירות, תשלום מאוחר לפי התעריף המאוחר והיקר אינו ריבית, ותו לא. וגם מה שהקשה ממכר אינו קשה, דבמכר לא קיים תעריף מאוחר, ולכן המצאת תעריף כזה חורגת מההגדרה של מכר וחשוכה ריבית, אפילו אם אין זה יקר יותר ביחס למקובל בעולם, וכמבואר ברמב"ן ובמשנה למלך ובקה"י.

פתיחת ההפניה למחנה אפרים

שם. נראה שהכוונה לדברי המחנה אפרים בסוף הסימן:

ואף על גב דפועל חוזר בחצי היום מכל מקום כל כמה דלא הדר גופיה קנוי, וכי הדר ביה היינו טעמא, משום דלא גרע מעבד עברי דמגרעת) מפדיונו ויוצא.

ונראה. כעין דברי רבינו, כתבו גם בקובץ הערות (נג, ט-יא) ובאגרות משה (ח"מ א, עד ד"ה והנה יש).



סימן ו - בענין המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אישה ובעל חוב

סיכום הסימן

[ד"ה ערכין] תנן המקדיש נכסיו והיה עליו חוב כתובת אישה וכן חוב נוסף לבעל חוב, פודה בדינר על מנת ליתן לאשה את כתובתה ולבעל חוב את חובו. דההקדש לא תפס, והפדיון הוא רק כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון. וכתבו התוס' דמכאן מוכיח רש"י שהוא דהקדש מפקיע מידי שעבוד הוא דווקא בקדושת הגוף ולא בקדושת דמים. ור"ת חולק וסובר שגם קדושת הגוף מפקיעה מידי שעבוד.

[ד"ה וכתב] והרמ"א כתב כרש"י, שקדושת דמים אין מפקיעה מידי שעבוד, וכתב עוד שאפילו בקדושת הגוף אין הלווה יכול לאסור על המלווה בלבד, אלא אם כן הוא אסר על כל העולם. ובקצות החושן הקשה מכך שלהלכה יש פדיון לקונמות, ודבר שיש לו פדיון הוא בהכרח קדוש בקדושת דמים ולא בקדושת הגוף, ואם כן אפילו אם הוא יאסור על כל העולם, אין כאן אלא קדושת דמים, שאינה מפקיעה מידי שעבוד. אולם דברי הרמ"א מוכרחים, שכן מקור דבריו בעניין קונמות הוא במרדכי בשם ר"י, ובהנחה שסתם ר"י במרדכי הוא ר"י הזקן, אז הדברים בהכרח צריכים להתיישב עם מה שר"י הזקן עצמו נקט כרש"י, שקדושת דמים אינה מפקיעה.

[ד"ה ולתרץ] ונראה לתרץ את קושיית הקצות החושן לפי מה שביארו התוס', שהוא דקדושת דמים אינה מפקיעה שעבוד, הוא משום דלא אלים כוח הקדש כזה שניתן לפדותו, ולכן אינו

מפקיע. ובקצות החושן כתב בתחילה דהיינו שקדושת דמים פקעה בכדי, אך התקשה מדברי הראב"ד, שכתב שלא פקעה בכדי ואפילו הכי אינה מפקיעה שעבוד (וכ"כ הנמוקי יוסף), ולכן ביאר שהשעבוד עצמו מועיל וחשוב כמו דמי פדיון. ולכאורה יש חילוק מהותי בין דמי הפדיון לשעבוד, שבדמי הפדיון הקדושה אינה מתבטלת אלא עוברת לדמים, ואלו בשעבוד הקדושה אינה חלה כלל, ורק מדרבנן אמרו שיפדה בדינר, שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון. ונראה שמוכח מזה דלעניין פדיון מהני עצם הקניין על ידי הדיוט, אפילו בלא דין חילול. ולכן בשעבוד, כיוון שהמלווה גובה וזוכה בו מיד הלוקח בלא נתינת דמים, בכך הוא גם זוכה מההקדש בלא נתינת דמים, והקדושה פוקעת. וטעמא דמילתא הוא כמו שכתב הנתיבות המשפט, שכל דין מעילה בקדושת דמים אינו אלא מחמת גזל הקדש, בשונה מקדושת הגוף, שבה המעילה אינה רק מחמת גזל (וגאון אחד הביא ראיה לדברים מהילפותא לקניין כסף מהפסוק דונתן הכסף, ואי איתא שזהו רק דין חילול, איך לומדים ממנו לקניין כסף דעלמא).

[ד"ה ובשקלים] ובמשנה בשקלים נאמר שהמקדיש קטורת, לר' עקיבא תינתן לאומנים בשכרם, לכן עזאי מחללים אותה על מעות האומנים ואחר כך נותנים אותה להם, לפי שאין הקדש מתחלל על המלאכה. וכתב הרע"ב שלכן עזאי צריך שיכניס דבר אחר במקומו. ולכאורה נחלקו בזה, שלכן עזאי פדיון מועיל דווקא מדין חילול ולר' עקיבא כל שנעשה קנוי להדיוט פקעה קדושתו. והרמב"ם פסק כבן עזאי, שאין הקדש מתחלל על המלאכה, ואולי מהאי טעמא פסק שגם קדושת דמים מפקיעה מידי שעבוד. אכן, קשה על הראב"ד ששתק למה שכתב הרמב"ם שאין הקדש מתחלל על המלאכה אך השיג על מה שכתב שקדושת דמים מפקיעה מידי שעבוד. ומאי שנא שעבוד בעל חוב, שממנו אין היא מפקיעה, משעבוד האומנים, שממנו היא מפקיעה? ויש לחלק דבעל חוב שאני, ששעבודו קדם לקדושה. וגם יש לומר שכל המגבלה לחלל על המלאכה היא מדרבנן, וכפי שכתב הרא"ש להדיא. ועוד, שבאומנים לא תוקן תשלום דינר להסדיר את הפדיון באופן שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון.

[ד"ה ואגב] ואגב, באבני מילואים הוכיח מהא דהקדש מתחלל על המלאכה, שמלווה קונה. וצ"ע כיצד זה מוכח, הא יש לומר בפשטות שהקניין מתבצע כשהאומנים מושכים את הקטורת, ולא בעצם קיומו של החוב לזכותם. ואף שכל קניין הקדש הוא בכסף, זהו דווקא בבא לקנות ולפדות, ולא כשההקדש מחזיר חוב.

[ד"ה ובמעילה] ובגמרא אמר שמואל: בונים בחול ואחר כך מקדישין, דמאן דמתנדב מעות מקדיש להו. ומשמע שאי אפשר לשלם לאומנים בהקדש, אף שההקדש צריך לשלם להם על עבודתם. אמנם למסקנה הטעם הוא שלא ניתנה תורה למלאכי השרת וחיישינן שמא ייהנו מהם, ולפי זה ייתכן שמדינא אפשר לשלם בהקדש. והרמב"ם פסק כנ"ל שאין הקדש מתחלל על מלאכה, ובכל זאת הביא את הטעם של חשש שיהנו מהם, ויש לומר דנפק"מ להיכא דיש להקדש מעות שהמתנדב פירש שאינן מקדשן מעכשיו.

[ד"ה ומעתה] לפי כל האמור, יש לחלק בין קדושת דמים לקונמות. דאף שבקונם מהני פדיון, מכל מקום אין הפדיון אלא מדין חילול. דיש לומר שקונמות הם קדושת הגוף, דהא מה שמחולל את האיסור בקונם אינו קניין, דאין קניין להקדש בקונם. וכ"כ מהר"ם אורבך באמרי

בינה, שאין קניין להקדש בקונם. והא דמועיל פדיון לקונם הוא משום שכל הסיבה שפדיון אינו מועיל בקדושת הגוף של הקדש, היא דהוא עצמו חזי לגבוה ובזה לא נתנה תורה פדיון וחילול. אך קונם לא חזי לגבוה, ולכן שפיר יש בו דין חילול. ודין זה אינו מתקיים בגביית בעל חוב בעלמא, אלא דווקא בפדיון על ידי הכנסת חפץ אחר במקומו. ומיושבת קושיית הקצות החושן על הרמ"א.

[ד"ה ב) הרמב"ם] הרמב"ם פוסק שגם קדושת דמים מפקיעה מידי שעבוד. ולכאורה קשה טובא מהמבואר בגמרא שקדושת דמים אינה מפקיעה, ותשלום דינר הוא רק כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון. והרמב"ם עצמו הביא את הנימוק דכדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון. ובמרכבת המשנה ביאר בדעת הרמב"ם *שמטעם אחר אין ההקדש חל על הקרקע המשועבדת, משום שגוף הקרקע אינו ראוי לצרכי בדק הבית והיא עומדת רק לפדיון, ושום אדם לא יפדה קרקע שמיד לאחר פדיונה יגבנה בעל חוב, ונמצא שאינו ראוי לפדיון, וכל שאינו ראוי לפדיון אין קדושת דמים תופסת בו. עכ"ל. ולפי זה, גם בשור תם שנגח ואחר כך הקדישו ניזק, שנפדה בדינר שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, הוא גם כן מטעם זה שאין לו דמים אצל הפודה.

[ד"ה ועפ"ז] ובזה מיושבת קושיית רע"א שכיוון שהקדיש פטור מתשלומי נזק. דבאמת אין ההקדש חל, דהוא אינו ראוי לפדיון. [כל אות ב' מועתקת מקה"י ב"ק סי' יד אות ו]

הערות

ביאור שיטת הרמב"ם שקדושת דמים מוציאה מידי שעבוד

שמטעם. (א) מדברי מרכבת המשנה ורבינו עולה שאמנם תיאורטית קדושת דמים מפקיעה מידי שעבוד, אבל בפועל ההפקעה אינה חלה בדבר שגופו אינו ראוי לצרכי בדק הבית, דהא הוא עומד לפדיון ואינו ראוי לפדיון בגלל החוב. ולכאורה זהו סיוג גדול לכלל שקדושת דמים מפקיעה מידי שעבוד, וקשה שהוא לא נאמר בסמיכות לכלל.

(ב) ויותר מזה קשה, דמי יימר לן איזה דבר גופו ראוי להקדש ואיזה לא. ובנידון דידן מדובר בקרקע, ולכאורה לא ברור מניין הוודאות שאין להקדש מה לעשות בגוף הקרקע. ובפשטות ההקדש יכול לרעות שם את צאן ההקדש, או לגדל שם אילנות שענפיהם ישמשו לשיפוץ והרחבת הבית, ועוד שימושים אפשריים. ולכאורה קשה טובא לומר שקרקע היא יוצאת מן הכלל שקדושת דמים מפקיעה מידי שעבוד, דכבר לא יהיה ברור מה אינו יוצא מן הכלל, ומהו הדבר שגופו ראוי להקדש ובו ההקדש כן יפקיע מידי שעבוד. וכל זה דוחק גדול.

(ג) מלבד זאת, הרמב"ם (פיהמ"ש ערכין ו, ב) כתב ממש להדיא שההקדש חל, ולכאורה בניגוד גמור לדברי מרכבת המשנה ורבינו. וכך כתב הרמב"ם שם:

ואין אנו אומרים כיון שקדם החוב לא היה לו להקדיש ולא יחול הקדש על קרקע זו, לפי שהכלל שאין בו פקפוק שחרור חמץ והקדש מפקיעין מיד שעבוד.

(ד) והרדב"ז (הל' ערכין וחרמין ז, יד) כתב בביאור דברי הרמב"ם, שר' אבהו לא בא להוסיף חומרא שיביאו עכ"פ דינר מפני מראית עין, אלא דווקא לנמק את הקולא שניתן לפדות בפחות משוויו ללא חשש:

ומשני משום דר' אבהו דאמר רבי אבהו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, כלומר, אף על פי שאין פודין את ההקדש לכתחלה אלא בשוויו – הכא משום תקנת האשה ובעל חוב, מותר לפדות לכתחלה אפילו שלא יגיע להקדש אלא דבר מועט, שהרי לא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון.

ולכאורה יש קושי בפירוש זה: ראשית, לפי פירוש זה הסיבה שכאן פודים בזול אינה דברי ר' אבהו כשלעצמם, אלא תקנת האשה ובעל חוב, וזה חסר בלשון הגמרא. וצריך לומר שהרדב"ז מבין שהם הם הדברים, ולכך ממש התכוון ר' אבהו. אבל לכאורה קשה להעמיס זאת בלשון ר' אבהו. שנית, לכאורה הבעיה בפדיון הקדש בפחות משוויו אינה רק מראית עין, אלא בעיה אמיתית של התנהלות לא הגונה. אמנם, רבינו (לקמן סי' יא ד"ה ואפשר) מבאר אפשרות שלפיה אין בעיה אמיתית בפדיון הקדש בפחות משוויו, אך צ"ע אם הדברים שם מוסכמים. שלישית, אי איתא שדברי ר' אבהו באים לנמק את הפדיון בסכום נמוך, קשה שלא נזכר כלל היסודי של שמואל דהקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל, שהוא התשתית לדברי ר' אבהו לפי הבנת הרדב"ז. ורק היה על הגמרא להעיר שדברי שמואל נאמרו בדיעבד ולא לכתחילה, ובנידוננו אפשר להקל לכתחילה משום דר' אבהו. אך הגמרא לא אמרה זאת, ונראה שדברי ר' אבהו עומדים בפני עצמם.

(ה) והכס"מ (שם) כתב:

ואני אומר שרבינו נראה שמפרש דמאי דאמרינן למה לי למימר הפודה פודה היינו לומר כיון דסוף סוף אין נהנה ההקדש אלא דבר מועט למה לי לפדותו, יגבו בע"ח וכתובה מההקדש עצמו ויתנו להקדש דבר מועט. ומשני משום דר' אבהו, כלומר אינם גובים מההקדש עצמו כדי שלא יזלו בהקדש, ויבאו לומר הקדש יוצא בלא פדיון. כלומר אפילו לא היה הקדש מפקיע מידי שעבוד, לא היו יכולים לגבות מההקדש עצמו, משום דרבי אבהו, וכל שכן הכא, שההקדש הפקיע מידי שעבוד. ובדין הוא דהוה ליה למימר משום דהקדש מפקיע מידי שעבוד, אלא דעדיפא מינה אהדר ליה.

וגם בדבריו יש לכאורה כמה קשיים: ראשית, הכס"מ מניח שגם הפודה עצמו פודה בדבר מועט, ולכן הוא כותב ש'אין נהנה ההקדש אלא דבר מועט', וגם הבעל חוב והאשה היו נותנים להקדש דבר מועט. ולכאורה לא מובן מדוע כשהבעל חוב והאשה נותנים דבר מועט יבוא לומר הקדש יוצא בלא פדיון, אך כשהפודה נותן דבר מועט לא יבוא לומר זאת. מה הקשר בין זהותו של הפודה ובין החשש שיאמרו? ובשלמא אם הפודה היה נותן דבר מועט והבעל חוב והאשה לא היו נותנים כלום, היה מקום לומר שהצריכו דווקא פדיון של הפודה עם נתינת דבר מועט, אבל השתא שכולם נותנים דבר מועט – מה לי נתינת הפודה, מה לי נתינת הבעל חוב והאשה? שנית, ההסבר שהגמרא דיברה בדרך כל שכן ולכן השמיטה את הטענה העיקרית ובמקומה אמרה טענה אחרת, הוא לכאורה אינו מרווח, וקשה להעמיסו בלשון הגמרא. וכל זה

גם אלמלא הטענה השלישית דלהלן מיד, דהיינו שהקושי השני עומד גם אם היה מובן שזו טענה דעדיפא מינה, דעדיין הדבר עמוס בלשון הגמרא. שלישית, לא ברור מה 'עדיפא מינה', דאיפכא מסתברא, שהטענה שההקדש הפקיע ולכן צריך לפדות היא חזקה יותר מהטענה שצריך לפדות רק בגלל מראית עין. ונמצא שהגמרא העלתה דווקא את הטענה שאינה עדיפה, והניחה שאנחנו נלמד בק"ו שבמקרה שלנו יש טענה עדיפה. ולכאורה קשה לומר על מבנה כזה שמה שהגמרא אמרה הוא דעדיפא מינה. וצ"ע.

(ו) עוד כתב הכס"מ (שם):

והיה אפשר לומר עוד שמה שכתב רבינו כאן שהקדש מפקיע מידי שעבוד, לא הפקעה גמורה קאמר, אלא משום הא דר' אבהו קרי הפקעה לענין שלא יגבה מההקדש עצמו. וראיה לזה, שרבינו עצמו כתב שלא יאמרו ההקדש יוצא בלא פדיון. אלא שבהל' מלוה בפ"ח כתב המקדיש נכסיו אין בע"ח יכול לטרוף מן ההקדש שההקדש מפקיע השעבוד.

ומלבד מה שהקשה מרן עצמו מדברי הרמב"ם בהל' מלווה ולווה, קשה גם מלשונו הנחרצת של הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל, שקשה מאוד מאוד לפרשה כמתייחסת לדין דרבנן של פדיון בדינר משום מראית עין בדבר שאלבא דעיקר דין תורה לא הופקע כלל משעבודו.

(ז) והלח"מ (שם) כתב:

ולי נראה לתרץ דהכי פירושה לדעת רבינו ז"ל, דמלשון מתני' משמע דאין הפודה הבעל חוב עצמו דכן אמרו הפודה פודה על מנת ליתן לאשה בכתובתה וכמו שכתבו התוס' ז"ל ולכך הקשו בגמרא למה ליה למימר הפודה פודה כלומר למה יפדה אחר הבע"ח עצמו יכול לפדותו בדינר אחד ותירצו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון דהרואה שהבעל חוב עצמו לוקחו אינו סבור שנפדה אלא שלקחו בלי פדיון ויאמר שההקדש יוצא בלא פדיון לכך אמרו דיפדה אחר ויקח הבעל חוב ממנו כדי שיראו הכל שפדאוהו וממנו לקחו הבע"ח ולכך רבינו ז"ל לא הזכיר בכל פרק זה שהבעל חוב לוקח אלא מן הפודה ולא שיפדה הוא עצמו.

לכאורה, גם בהסבר זה יש קשיים. ראשית, הגמרא הקשתה: 'למה לי למימר הפודה פודה', ומזה נראה שהיא לא ראתה בלשון זו דין מחודש, אלא להיפך, דין פשוט שצריך להסביר מדוע נאמר. ואי כדברי הלח"מ שיש כאן הנחיה שדווקא אדם אחר יפדה ולא הבעל חוב, לא היה מקום להקשות בלשון 'למה לי למימר', שזו קושיה על דין פשוט שלא ברור מדוע הוצרכו לאומרו, אלא היה להקשות 'מאי טעמא'. שנית, ממה נפשך – אם אותו הרואה יודע שהבעל חוב שילם עבור הפדיון, הוא לא יאמר הקדש יוצא בלא פדיון. ואם הוא לא יודע, ואנחנו חוששים שיאמר זאת – יש לנו לחשוש בכל פדיון. ולא ברור מדוע החשש למראית עין של מישהו שלא יודע נאמר דווקא בנידוננו ולא בכל פדיון דעלמא. ואם תשלום דינר הוא לא מספיק והוא יוצר בעיית מראית עין, אזי גם כשאדם אחר יפדה תהיה בעיה. וצ"ע.

(ח) וכעין דברי הלח"מ כבר כתב המגדל עוז:

והא דמתמה תלמודא הכי מפרשינן לה למה לי למימר הפודה פודה דמשמע אחר ולא הן עצמן מקבלין אותן בפרעונן ואפילו בשוויין וזה למה ומהדינן משום דר' אבהו כו' כי מאחר שאין פרוטה יוצאת מתחת ידן וההקדש לא נתחלל יאמרו כן וזה ביאור יפה וסברא נכונה.

ודברי הלח"מ דומים לדבריו, אלא שבועד שהלח"מ הבין שהאפשרות שעולה ונשללת היא שבעל החוב והאישה יפדו בעצמם, בדברי המגדל עוז מבואר 'שאיין פרוטה יוצאת מתחת ידן', וכל השאלה היא מדוע הם לא יקבלו את דמי החוב ישירות מההקדש לאחר שהלווה שילם את הדינר המדובר. וזה לכאורה עוד יותר קשה מדברי הלח"מ, דמלבד שני הקשיים על הלח"מ הנ"ל, קשה עוד, דאם ההנחה היא שהלווה עצמו שילם, אזי קשה לומר שכל הדין הוא על זהותו של מי שמקבל את הדמים מההקדש. ובאופן מציאותי, המציאות הפשוטה היא שמי שמשלם הוא גם מי שמקבל את התמורה, והוא גם מי שאחראי להביא פיזית את הממון אל התובעים. וקשה לומר שהתחדש כאן דין מיוחד שההקדש צריך לעבור מידי ההקדש דווקא לידי ולא לידי התובעים. וצ"ע.

(ט) ובחידושי הגרי"ז (תמורה כז, ב ד"ה והנה) ביאר שיש שני דינים בפדיון הקדש: האחד הוא מצד דיני ממונות, והשני מצד הפקעת הקדושה. ובנידון דידן שיש בעל חוב, אזי מצד דיני ממונות באמת הוא יכול היה לגבות, ונותר רק ההיבט של הפקעת הקדושה, וזו כוונת הגמרא במה שאמרה שאין הקדש יוצא בלא פדיון. עכ"ת. ומבואר אפוא שהוא הבין שהפדיון דר' אבהו שנזכר בגמרא, הוא פדיון גמור ונועד להיבט השני של עצם הפקעת הקדושה.

ולכאורה גם זה קשה. ראשית, לשון הגמרא היא: 'שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון', ולפי הגרי"ז אין כאן כלל לתא דמראית עין ושללא יאמרו, אלא קיים דין עצמי, ובלשונו: 'דין מיוחד שצריך חילול על הקדושה'. וביותר התקשיתי בדברי הגרמ"ד בן הגרי"ז (בשיעוריו לתמורה כז, ב עמ' רסג ד"ה והקשה מרן), שהדגיש במירכאות את המילים 'שלא יאמרו', ובכל זאת המשיך והביא את דברי מר אביו מבלי להעיר בזה. וצ"ע. שנית, קשה הקושיה הראשונה על הלח"מ, שלא מובנת תמיהת הגמרא 'למה לי למימר', ולפי הגרי"ז מה שהיה אפשר להקשות הוא מדוע בכלל נדרש פדיון, ועל זה לענות שקיים מימד של הפקעת הקדושה. אבל כאמור, מלשון הגמרא נראה שהיא תמיהה על ייתור הלשון ולא על ייתור הדין.

(י) והמ"מ (הל' מלווה ולווה י, ז) כתב בביאור הסוגיה בערכין לשיטת הרמב"ם:

ומה שאמרו בגמרא כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, פירוש: לפיכך אמרו חכמים שאפילו קדושת דמים מפקעת מידי שיעבוד אף על פי שסופו לגבות מן הפודה, וההקדש משתכר במעט – כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, אם היה נוטלו הלה בחובו בלא פדיון כלל אתי לזלוולי בשאר הקדש ויאמרו שהן יוצאין בלא פדיון.

דהיינו, שדברי ר' אבהו באו לנמק את עצם הדין שקדושת דמים מפקיעה מידי שעבוד, דאם היא לא הייתה מפקיעה, היו אומרים שלא רק כאן אלא גם בעלמא הקדש יוצא בלא פדיון.

לכאורה גם על זה קשה הקושייה הראשונה על הלח"מ הנ"ל, שמלשון 'למה לי למימר' נראה שעיקר הבירור הוא בלשון יתר, ולא שהלשון נצרכת והבירור הוא רק בטעם הדין. וכבר הקשה עליו כן הדרישה (ח"מ ק"ו, ז):

אם כן מאי מקשה הגמרא למה לי למימר הפודה פודה ופירשו המגיד משנה כיון דאין ההקדש משתכר אלא מעט למה לי הפדיה ומשני כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, דקשה מאי מקשה כיון דחל קדושת דמים על השעבוד מדינא.

אך הדרישה המשיך ותרץ שכוונת המקשן אינה ללשון מיותרת, אלא 'למה להו לחז"ל לתקן זה'. וזה לכאורה תירוץ קשה, ואינו במשמע הלשון.

ועוד קשה, שמדברי המ"מ יוצא שאלמלא החשש היו אומרים שקדושת דמים אינה מפקיעה מידי שעבוד, וזה אינו מתאים כל כך ללשון הרמב"ם שלא העלה כלל את האפשרות לחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, וגם לא הזכיר את הסברה של 'שלא יאמרו' כעומדת בבסיס הכלל שהקדש (או לפחות קדושת דמים) מוציא מידי שעבוד. ויעוין גם בדברי הרמב"ם במקום נוסף (פיהמ"ש נדרים יא, ד), שנקט הך כללא דהקדש מוציא מידי שעבוד בנוגע למעשה ידיה של אישה, וברור שלא מדובר רק בקדשי מזבח שקדושים קדושת הגוף אלא גם בקדושת דמים. אבל בכל זה אין הכרח כנגד פירושו של המ"מ, וזה תלוי בשיקול הדעת.

(יא) והנה, בספר התרומות (מג, ז) כתב:

ויש שאר המורים ז"ל דסבירא להו דלא מפלגינן בין קדושת הגוף לקדושת דמים אלא בכולהו קאמר רבא הקדש מפקיע מידי שעבוד. מיהו לא קשיאן הני מילי דאקשינן לעיל, דמילתא דרבא מיירי במי שיש לו נכסים אחרים [שיכול לפרוע מהן את חובותיהן], אבל אין לו נכסים במה לפרוע מהם חובותיו אין מפקיעין מידי שעבוד ואפילו אקדישו קדושת הגוף, ואין צריך לומר קדושת דמים.

והמשיך והביא תשובה של רב האי גאון כמקור לכך, ובסיום דבריו כתב שזו גם דעת הרמב"ם בספר הפלאה, דהיינו דברי הרמב"ם דידן. ויש עוד לעיין בדברי רב האי, ובהתאמת דברי רב האי והתרומות עם דברי הרמב"ם, ועוד חזון למועד בע"ה.



סימן ז - בענין מקדיש שדה מקנה

סיכום הסימן

[ד"ה ערכין] נאמר במשנה: הלוקח שדה מאביו והקדישה ואחר כל מת אביו, לר"מ דינה כשדה מקנה (שנפדית בשויה), לר' יהודה ור' שמעון כשדה אחוזה (שנפדית זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף) וכן פסק הרמב"ם. ועוד נאמר ששדה מקנה אינה יוצאה לכהנים ביובל, שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, ופרש"י שקרקע זו אינה שלו אלא עד היובל. ולכאורה יש סתירה בין שני הדינים, שבענין הלוקח שדה מאביו מחשיבים אותה כשלו אף שאינו יכול להקדישה אלא

עד היובל, ואע"פ שאחר כך ירשה מכל מקום הוי דבר שלא בא לעולם, ונהי דגזירת הכתוב להחשיבה כשדה אחוזה, הרי גם בשדה אחוזה גופא אם אינו יכול להקדישה אלא עד היובל ראוי להיות שלא תצא לכהנים לפי טעמו של דין שדה מקנה הנ"ל.

[ד"ה והנה] ונראה, דהא דשדה מקנה חשובה דשלב"ל לגבי אחר היובל, זה רק מכוח דין חזרה ביובל. ובאופן שאין חזרה ביובל (כגון שקנה קודם שגלו שני השבטים ולאחר מכן קודם היובל גלו שני השבטים ונתבטלו היובלות), היא קנויה ללוקח לתמיד, עד שיחודש היובל. ואם כן, כיון דגלי קרא שהמקדש שדה הראויה להיות לו שדה אחוזה ואחר כך ירש אותה, דינו כמקדיש שדה אחוזה שאין בה חזרה לבעל האחוזה, *ממילא הדר הוה ליה קניין עולמית עבורו, ושפיר נחשב שהקדיש דבר שלו.

[ד"ה אמנם] אמנם אכתי צ"ע, דאחר שבשדה מקנה יש דין שחזור לבעלים הראשונים ביובל, למה לי טעמא דדשב"ל. ובכלל, אחרי שדין זה מפורש בפסוק, למה נזקקת המשנה לנמק אותה?

[ד"ה ויתכן] ויתכן ליישב לפי מה שכתבו התוס' בביאור הדין ששדה מקנה אינה יוצאה לכהנים ביובל, שלפום ריהטא נראה דהיינו אם גאלה אחר קודם היובל, והמשיכו והביאו את פירוש רש"י שאפילו אם לא גאלה, יוצאת מהגזבר אל הבעלים הראשון אשר לו אחוזת הארץ. [ד"ה ודברי] ולכאורה מבואר בירושלמי כרש"י. ונראה שהסיבה שהתוס' לא נקטו כן כדבר פשוט אלא הסתפקו בזה מתחילה, היא שהמקבילה של שדה מקנה היא שדה אחוזה שנפדתה, ונאמר שכנגד היציאה לכהנים בשדה אחוזה שנפדתה, יש יציאה לבעלים בשדה מקנה. והיה מקום להבין שהיציאה לבעלים מחליפה רק את היציאה לכהנים, אך לא את הצורך בפדיון כשהיא עדיין לא נפדתה. ולכן באו דברי רש"י, שכאמור מסתייעים מהירושלמי.

[ד"ה והטעם] והטעם לכך שאין צריך פדיון, הוא שדין חזרת שדה מקנה נובע מכך שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, מה שאין כן שדה אחוזה שהוקדשה ללא הגבלה מובנית בעצם ההקדש, אלא שבא היובל כגורם חיצוני ומזכה אותה לכהנים. ומכל מקום לא פקע כוח הקדש, ולכן צריך פדיון (וידעתי שניתן לפרש באופן אחר את ההבדל, ומכל מקום נראה כמו שנתבאר). וזה גופא מה שבאה המשנה ללמד, שמהות דין החזרה בשדה מקנה היא הפקעה, ונפקא מינה שאין צורך בפדיון.



הערות

ממילא. נראה שהסברה שבשורש הדבר היא שהפסוק ביטל את תורת החזרה ביובל. אך לכאורה אין בזה מזור, דסוף סוף בזמן הקניין עדיין לא היה ידוע שאביו ימות ויורישנו לפני היובל.



סימן ח - בסוגיא דערכין דכ"ז בפדיון הקדשות

סיכום הסימן

[ד"ה תנן] תנן במשנה גבי פדיון הקדשות: הבעלים אומרים בעשרים וכל אדם אומרים בעשרים, הבעלים קודמים מפני שהם מוסיפים חומש; אמר אחד הרי היא שלי בעשרים ואחת, הבעלים נותנים עשרים ושש (כי אם יתנו עשרים זה פחות מעשרים ואחת, והחומש אינו מעיקר הפדיון, ואם אותו אחד יפדה בעשרים ואחת זה פחות מהסכום שבו יפדו הבעלים, ולכן כופים אותם לפדות בעשרים ושש); אמר אחד בעשרים וחמש, הבעלים נותנים שלושים, שאין מוסיפים חומש על עילוי של זה (אלא רק חומש מלבר של עשרים, שזה חמש). ע"כ. וצ"ב מדוע חייבים הבעלים ליתן מה שהאחרים מעלין, ומכל מקום אין חייבים חומש על זה. דממה נפשך - אם מחיר הקרן נקבע לפי מה שאחרים אמרו, מדוע אין צורך לתת על זה גם חומש.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה שהאחרים לא מגדירים את השווי, וכמבואר בגמרא דמיירי בשלא נישום בג', ולכן ערך החומש אינו משתנה בגללם. ומה שהבעלים צריכים לתת קרן לפי מה שאמרו האחרים, הוא משום שלגבי הקדש עלה השווי, כאשר יש מי שמוכן לשלם יותר. אבל אין זה השווי מצד האמת. ומכיון שאין זה השווי מצד האמת, לכן החומש אינו נקבע לפי זה.

[ד"ה ובאופן] ובאופן אחר יש לבאר, דהנה יש להבין מדוע מחייבים את הבעלים לשלם סכום יותר גבוה ממה שהם עצמם הציעו. ונראה דזה משום שאם הם יקבלו בעשרים ועוד חמישה לחומש, תהא זילותא להקדש, שיהיה זה כאילו הבעלים מכריחים את ההקדש למכור להם בזול דבר ששווי יותר מעשרים. ומה שהם מוסיפים חומש, אינו עבור הקרן. וכעין זה כתב השפת אמת. ולפי זה יתבאר היטב שאין מוסיפים חומש על העילוי, שכן העילוי אינו בדמי המקח אלא הוא בא מפני שגרם להקדש זלזול בדמי הקרן, ואין זה אלא כמשלם דמי פסידא, דלא שייך בו חומש.

[ד"ה אך] אך עיקר מה שאמר רב חסדא שדין המשנה הוא בשלא שמו בג', צריך עיון, דהא פדיון קרקעות נעשה בתשעה וכהן, ומבואר בבבלי ובתוס' ובטורי אבן שזה מעכב, ודלא כירושלמי שנקט שאין זה מעכב. וצריך לומר כמו שכתבו התוס', דלגבי הבעלים אין שומת תשעה וכהן מעכבת את הפדיון. וזו ראייה לדברי התוס' הללו.

[ד"ה וחפשת] ובמוצל מאש תירץ ששמוהו בעשרים וכך הציעו הבעלים, ואז בא אחר והציע יותר ממה ששמוהו.



סימן ט - בדיון פדיון הקדש ומעשר שני שהבעלים מוסיפין חומש

סיכום הסימן

[ד"ה מבואר] מבואר בתורה שהקדש נפדה לפי דמיו והבעלים מוסיפים חומש. ויש לעיין מהו הגורם לחומש: האם הגורם הוא שהפודה הוא המקדיש, או שהגורם הוא שהדבר הנפדה היה שלו לפני ההקדש. ונפק"מ ל'הקדש עילוי', דהיינו שאדם הקדיש את טובת ההנאה של

בהמה שכבר מוקדשת. בהקדש כזה החפצא לא היה שלו, ומתקיים רק הגורם הראשון שהפודה הוא המקדיש.

[ד"ה ונראה] ונראה להביא ראיה לאפשרות השנייה מכך שהפודה נטע רבעי שלו מוסיף עליו חומש, והרי לא הוא הקדיש אותו אלא התורה הקדישה אותו בקרא דקודש הילולים, וחזינן שחייב חומש אף שלא הוא הקדיש. *וכן במעשר שני. ומסתבר אפוא שגם בהקדש הגורם הוא שהדבר הנפדה היה שלו.

[ד"ה עוד] וראיה נוספת לאפשרות השנייה, מכך שהגמרא העלתה אפשרות להעמיד סתם משנה כר' יהודה הסבור מעשר שני ממון הדיוט, מהאמור שהפודה מעשר שני שלו מוסיף חומש, בין שהוא שלו בין שניתן לו במתנה. ודחו דאימא שניתן בטבלו אך מעשר שני עצמו לעולם ממון גבוה. ועכ"פ לפני הדחייה נקטו שאדם חייב בחומש על מעשר שני שקיבל מחבירו, *אף שהוא עצמו לא הקדיש. ואם כן הדין נותן שבהקדש עילוי לא יהיה חומש, כיון שהחפצא לא היה ממון לפני ההקדשה. ומכל מקום לא ברירא לי דבר זה, ואולי יש לומר שטובת ההנאה היא שלו. וצ"ע.

[ד"ה וג"א] וגאון אחד העיר מהאמור בגמרא, שהמתפס מעות מעשר שני לשלמים לא קנו, דלא אלימא קדושת שלמים לחול על קדושת המעשר. וזאת, בשונה מקניין בהמה לשלמים שתופס ואין בו בעיה, דכאן אין זה קניין לצרכיו אלא הטלת קדושה על המעות, וזה אי אפשר לחול. ונאמר בגמרא שלר' יהודה, הסבור מעשר שני ממון הדיוט, לכו"ע יכול להתפס את המעות בקדושת שלמים, דכי פליגי ר' יוחנן ור' אלעזר היינו אליבא דר' מאיר, הסבור מעשר שני ממון גבוה. והקשו על ר' אלעזר מברייא, שנאמר בה שהפודה שלמים שנקנו ממעשר שני מוסיף שני חומשים, ותרצו דההיא ר' יהודה היא. ומבואר שלר' יוחנן אין בעיה שלר' מאיר יתפס דין שלמים במעות מעשר שני. ומבואר שהפודה נותן שני חומשים, אף שכאשר חלה קדושת שלמים כבר היה זה מעשר שני, ולא היה ממון לר' מאיר הסבור מעשר שני ממון גבוה הוא. אלמא שהולכים לפי המקדיש ולא לפי בעלות.

[ד"ה והשבתי] והשבתי על פי חילוק התוס' בין מעשר שני לקדשים, שבהקדש יכולים גם אחרים לפדות לעצמן ובמעשר שני אין אחרים יכולים לפדות שלא מדעת הבעלים. דבהקדש אין לבעלים שום זכות מיוחדת, ואילו במעשר שני יש לבעלים זכות לאוכלו בטהרה בירושלים. ולפי זה יוצא שגם למ"ד מעשר שני ממון גבוה, יש בו צד בעלות למקדיש, מה שאין כן בהקדש, ולכן יש הבדל לעניין פדיון אחרים שלא מדעת הבעלים. עכת"ד התוס'. ולפי זה אף שהמתפס מעשר שני לשלמים צריך חומש עבור פדיון המעשר שני, יש לומר שזה משום שהמעשר שני נחשב עדיין ממון, ואין מכאן ראיה להקדש עילוי.



הערות

קושי בהתייחסות למעשר שני כדבר שהאדם לא הקדיש אותו
וכן. לכאורה יש חילוק בין נטע רבעי למעשר שני, שרק בנטע רבעי חלה קדושה ללא כל

מעשה הקדש מצד האדם, אך במעשר שני יש מעשה הקדש, ואם האדם לא יפריש מעשר שני, ברור שלא תחול כלל קדושת מעשר שני. ונראה שרבינו מחלק בין הקדש שבו אין על האדם חיוב להקדיש ובין מעשר שני שבו יש על האדם חיוב להפריש, אלא אם כן אינו מעוניין להשתמש בפירות, וההנחה בסתמא היא שהוא כן מעוניין. ובתרומות ומעשרות מצאנו שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין (קידושין נח, ב ועוד), ומדברי הגמרא שם עולה שטבל אינו נחשב ממונו של אדם, ולכן דווקא ישראל שנפלו לו טבלים מאבי אמו כהן יכול לקדש בהם אישה, ולא סתם ישראל. ובאחרונים האריכו לדון האם יש לאדם בעלות על איסורי הנאה (יעוין אנצ"ת ערך אסורי הנאה, הערה 180 וסביבתה; ערך לכם, הערה 306 וסביבתה). ואחר כל זאת, עדיין קשה לכאורה לומר שהאדם איננו המקדיש של מעשר שני, דהא אכתי הוא הבוחר האם להפריש, מתי להפריש, מאיפה להפריש, ולמי לתת. וצ"ע.

הגדרת הבעלות המחייבת בחומש

אף. (א) לכאורה לא רק שהוא לא הקדיש – הוא גם לא היה הבעלים לפני ההקדש. והרי לשון רבינו בריש הסימן היא 'שלפני ההקדש היה זה ממונו'. ומי שקיבל מחבירו מעשר שני שהחבר הפריש, ברור שהמעשר לא היה ממונו של המקבל קודם שהוקדש. ונמצא אפוא שדין זה שולל לא רק את האפשרות האשונה שהעלה רבינו, אלא גם את האפשרות השנייה.

(ב) ולאור זאת, לכאורה היה מקום להציע ניסוח קצת שונה לאפשרות השנייה, שהגורם הוא לא בעלות 'לפני ההקדש', אלא בעלות על טובת הנאה בזמן ההקדש. ובזה שפיר איכא בעלות גם למקבל מחבירו לאחר שחבירו הקדיש, דהא טובת ההנאה בידו. ורבינו עצמו הזכיר את טובת ההנאה בהמשך דבריו כאן, אלא שדבריו נאמרו רק בנוגע להקדש עילוי, שבו טובת ההנאה עצמה הוקדשה, ועברה מחולין לקודש, ואילו לפי דברינו גם כשטובת ההנאה לא הוקדשה, יש לה משמעות כאבן הבוחן להגדרת הבעלות.

(ג) וכל זה מתיישב היטב עם ראיית רבינו מנטע רבעי, ובמיוחד עם המשך דברי רבינו ומה שהשיב לגאון אחד, דכל סמיכתו של רבינו היא על טובת ההנאה שנותרה במעשר שני, וזה בדיוק מה שכתבנו כאן, שטובת ההנאה היא המגדיר לבעלות המחייבת בחומש. ולכאורה, רבינו כתב זאת כתשובה מקומית לראיה מקומית, אבל ניתן לראות בתשובה זו יסוד לאפשרות שלישית בהגדרת הגורם לחיוב בחומש.

(ד) אחר הדברים האלה, נראה שהגדרת הבעלות לפי טובת הנאה לוקה בחסר. הרי יש מצבים שבהם אין טובת הנאה, כמו מעשר עני המתחלק בגורן לשיטת הרמב"ם (הל' מתנות עניים ו, י; ודלא כראשונים שצוינו בדרך אמונה שם ס"ק סא [ולא ראיתם במקור]; ולכאורה בנדרים פד, ב נראה כהרמב"ם). וכן בקרבנות אין זה ברור שיש לבעלים טובת הנאה, ולפום ריהטא הדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוס' (ראה מנחת חינוך סי' קטו ד"ה ואחר; מקדש דוד קדשים יד, ד; הערות הגרי"ש אלישיב לתמורה לב, א תחת הכותרת: שיטות רש"י ותוס' בהקדש עילוי; אנציקלופדיה תלמודית ערך טובת הנאה הערות 127-136). ובכל זאת ברור שדין חומש חל גם במקרים אלו.

(ה) וכן ביורש, מצאנו שמחד גיסא אין לו טובת הנאה, דאינה ממון להורישו לבניו (הסכמת הפוסקים, כמבואר באנציקלופדיה תלמודית ערך טובת הנאה, הערות 435-436), ומאידך גיסא הוא מוסיף

חומש אם בא לפדות (ספרא בחוקותי פרשה ד פרק י אות יא; זבחים ו, א; רמב"ם הל' ערכין וחרמין ד, ה; ה, ג; ז, ב). ובהכרח שאין החומש תלוי בטובת הנאה.

(ו) מכל האמור נראה שיש צורך בהגדרה רביעית לגורם המגדיר בעלות ומחייב בחומש.

(ז) סיכום הקשיים בהגדרות הקיימות: ההגדרה של מקדיש אינה תואמת לנטע רבעי, ההגדרה של בעלות גמורה לפני ההקדש אינה תואמת למקבל מעשר שני מחברו, וההגדרה של טובת הנאה אינה תואמת למקרים שבהם אין טובת הנאה.

(ח) והנראה, שההגדרה של מקדיש אינה נצרכת כלל, ואילו שתי ההגדרות האחרות נצרכות ומשלימות זו את זו, כדי לבאר את דין חומש במקבל, מחד גיסא, ובמקרים שבהם אין טובת הנאה, מאידך גיסא. ומכיוון שכך, נראה לומר שההגדרה העיקרית לבעלות היא אכן מי שהיה בעלים לפני ההקדש, או ליתר דיוק מי שההקדש יצא מממונו, וזאת משום שבנטע רבעי לא הייתה בעלות שקדמה להקדש, אלא הקדושה חלה מעיקרא. אלא שכאשר יש טובת הנאה, אזי הבעלות נכללת ומיושמת בטובת ההנאה, וממילא בהעברת טובת ההנאה עברה גם הבעלות.

(ט) נמצא שהבעלות ביסודה נקבעת לפי נקודת המוצא שממנה יצא ההקדש, אלא שכאשר יש טובת הנאה, ניתן להעביר אותה ובכך להעביר את הבעלות. וזו ההגדרה הרביעית, שמהווה שילוב של ההגדרה השנייה והשלישית. ואין הכי נמי, שיורש שאין לו טובת הנאה, אינו יכול להעביר את הבעלות, ואם הוא ייתן מעשר שני לחבירו, תהא זו מתנה שאין בה ממש כלל ועיקר, ופשוט שהחבר לא יתחייב בחומש.

(י) ובהקדש עילוי נראה לכאורה שהמקדיש יתחייב חומש, וכמו שכתב רבינו בסוף הדיבור, שיסוד הקדושה הוא בטובת הנאה, וטובת ההנאה היא שלו, ולא איכפת לן שגוף ההקדש אינו שלו. ולא כל כך ברור לי מדוע נשאר בצ"ע. ובאמת, הרדב"ז (הל' מעשר שני ג, כה) כתב שיש חומש בהקדש עילוי.

(יא). אמנם, מהרי"ט אלגאזי (בתשובתו שבספר נאות יעקב סי' ד, כט ע"ד בדפי הספר ד"ה ולפי וד"ה וראיתי) חלק על הרדב"ז וטען שאין חומש, משום שזה חוב בעלמא ואין חפצא קדוש. וכעין זה צידד הגר"ח בן רבינו (ביאור ההלכה הל' מעשר שני ג, כה ד"ה המקדיש; וחידוש שלא זכר שר התורה דברי מר אביו כאן). אך לכאורה זו טענה שונה לגמרי מנידונו של רבינו. דמהריט"א טוען שאין כאן חפצא שהתקדש ונפדה ולכן אין חומש, ולא שהמקדיש אינו הבעלים, כפי שמסתפק לומר רבינו. ואדרבה, בעניין עצם הבעלות נראה שמהריט"א מסכים לרדב"ז, שאין להסתפק ויש לקבוע שהמקדיש הוא הבעלים. ואולי יש לדחוק ולהשוות את דברי רבינו לדברי מהריט"א והגר"ח, וצ"ע. ויעוין עוד ברש"ש (פאה ד, ח) שכתב שדוחק לומר שיש חומש על טובת הנאה.

(יב) ובפירוש חברותא (ערכין כח, ב הערה 35) כתב בשם הגרי"ז שלפי הרמב"ם קיימת קדושת הגוף בהקדש עילוי, ולעת עתה לא מצאתי את הדברים בגרי"ז על מסכת ערכין. ושוא הכוונה לספרו על הרמב"ם, שאינו לפניי כעת.



סימן י - בענין הקדש על פחות משווה פרוטה

סיכום הסימן

[ד"ה גיטין] בגמרא נאמר: המקדש ידי עבדו, אותו העבד לווה ואוכל, ועושה ופורע. והקשו הא קמא קמא קדיש וכיצד יפרע, ותרצו בפחות פחות משווה פרוטה. *ופרש"י שאין הקדש חל בפחות משווה פרוטה, והתוס' כתבו שאין דעתו של מקדיש שיחול הקדש על פחות משווה פרוטה. ובביאור דבריהם יעוין בקה"י גיטין סי' יא. ועכ"פ שיטת רש"י היא שאין הקדש חל בפחות משווה פרוטה, ובאור שמח הקשה על רש"י מהאמור בגמרא דלאו אורח ארעא להביא הקדש פחות משווה פרוטה, ומשמע שעקרונית הקדש חל בפחות משווה פרוטה. ותיירץ שמגבלת שווה פרוטה נובעת מכך שאין פדיון לפחות משווה פרוטה, ולכן היא אמורה רק בקדושת דמים, שעומדת לפדיון, ולא בקדושת הגוף.

[ד"ה אכן] אכן דחוק לומר שפחות משווה פרוטה קרוי דבר שאין לו פדיון, *שהרי הגזבר יכול לצרפו עם עוד הקדשות ויפדה. וכעין מה שאמרו שמעשר שני פחות משווה פרוטה קרוי דבר שיש לו מתירין משום שאפשר לפדותו על מעות הראשון כשישנן. והאור שמח עצמו כתב כן בדעת הפוסקים הסבורים שהקדש חל בפחות משווה פרוטה. וכעין מה שאמרו בגמרא שאין להוכיח מכשרות גט על עלה של זית שגט על איסור הנאה כשר, ד'דילמא שאני עלה של זית, דחזי לאיצטרופי', וכעין זה בירושלמי בעניין אחר. ודחוק טובא לומר שרש"י חלוק על כך בנידונו. ולכן נראה לבאר שפחות משווה פרוטה אמנם ראוי לפדיון, אך ההקדש לא יקבל תמורה של ממש עבדו, וזו הסיבה שאין הקדש תופס בו לרש"י. ואכתי צ"ע.

[ד"ה וכתב] והנה, בגמרא אמרו 'חמש פרוטות הן', והקשו התוס' על רש"י שלדבריו הוה להו למימר שש פרוטות הן. ותיירץ זאת האור שמח לפי מה שאמרו בגמרא בב"מ, שבמעשר שני הערך הנמוך ביותר שנדרש כדי יתפוס פדיונו הוא כזה שיש בחומשו פרוטה, דהיינו ערך של ארבע פרוטות, וכן הוא גם בהקדש, ולכן אין זה עניין למניין הדברים שבפרוטה, דהקדש אינו בפרוטה כי אם בארבע פרוטות. *אולם לפי מה שהתבאר, שהמגדיר הוא שדמי הפדיון ישוה פרוטה, ודאי שאין זה עניין לחומש ולגמרא דמעשר שני (ובעיקר דברי רש"י, צ"ע מהאמור בגמרא ששווה פרוטה התרבה להישכון. ויש לומר דמיירי בנהנה פחות משווה פרוטה מחפץ גדול, שזה ההיכר תימצא שחלה קדושה, וקא משמע לן שייתן פחות משווה פרוטה לגזבר והגזבר יצרפנו).

[ד"ה ועיקר] ועל עיקר קביעת האור שמח שהקדש אינו חל בפחות מארבע פרוטות, יש לתמוה מהמשנה דהאומר פרוטה בכיס זה הקדש, דמבואר במשנה שההקדש חל ורק נחלקו אם האדם מעל בפרוטה ראשונה או עד שיוציא את כל הכיס. ודחוק מאוד להעמיד את ת"ק ואת ר"ע כמאן דאמר יש בו פרוטה ולא כמאן דאמר יש בחומשו פרוטה, שהרי נראה שלהלכה נקטינן כמאן דאמר שצריך שווה פרוטה בחומש, וקשה מאוד שהגמרא לא התייחסה לכך שת"ק ור"ע אינם אליבא דהלכתא.

[ד"ה וגם] מלבד זאת, נראה שהמצריך שווה פרוטה בחומש אינו סבור שהדבר מעכב בדיעבד. דהא בכמה מקומות בש"ס הובאה המימרה דשמואל דהקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל, ונידונו דברי כמה תנאים ואמוראים ויחסם למימרה דשמואל, ומשמע שלא

נחלקו אלא בשווה מנה על שווה פרוטה, אך שווה פרוטה על שווה פרוטה לכולי עלמא מחולל. ובמשנה נוספת נזכר חילול הקדש על פרוטה.

[ד"ה ובודאי] ומזה נראה פשוט דלכולי עלמא פדיון תופס בפרוטה. וכל הצורך בשווי פרוטה בחומש, הוא רק במקרה המסוים של בית דין שכופים את המקדיש לפתוח ראשון, וכפייה זו באה כדי שיוסיף חומש ויהיה רווח להקדש. וכשהחומש הוא פחות משווה פרוטה אין זה רווח, דלאו ממונא הוא. אך לכולי עלמא כשבא לפדות מעצמו, בלא כפיית בית דין, אפשר שהפדיון יתפוס אפילו בשווה פרוטה אחת.

[ד"ה והא] ומה שהצריכו בגמרא בב"מ הנ"ל שהחומש יהיה שווה פרוטה, זהו דווקא במעשר שני, דאיכא קרא ד'איש ממעשרו' ולא כל מעשרו, שמדרשה זו הוציאו מעשר שני שאין בו שווה פרוטה. וכל זה בניגוד להקדש, שבו אין דרשה כזו, ובפשטות גם בו אין דין כזה.

ומה שהתוס' הביאו את הגמרא דמעשר שני בנוגע לדיון דהקדש, אפשר שכוונתם לומר שאף שהנידונים שונים, יש להם צד משותף. ומה שבמעשר נאמר לעיכובא, בהקדש נאמר לכתחילה, כשהמקדיש פותח ראשון. ולכן מי שבמעשר הצריך שהחומש יהיה שווה פרוטה יסבור כן גם בהקדש לכתחילה, ומי שבמעשר נקט שדי בכך שהמעשר עצמו שווה פרוטה יסבור שגם בהקדש לכתחילה די בהקדש שווה פרוטה.

[ד"ה ולהרמב"ם] ולרמב"ם שיטה אחרת, שפחות מארבע פרוטות לא התמעט מעצם הפדיון אלא מהחומש, ולשיטתו פחות מארבע פרוטות נפדה בפועל בלי להוסיף חומש. ומלבד כל האמור, האור שמח עצמו פקפק בדבריו, וכתב חילוק אחר בין מעשר שני להקדש, שדווקא במעשר שני עיקר הפדיון נמסר לבעלים, ואי אפשר לאחרים לפדות שלא מדעתו, ולכן נקודת המוצא של הפדיון היא הבעלים והחומש שלהם, ועל החומש להיות שווה פרוטה, אך בהקדש אין הבעלים עיקר לפדיונו ויכול הוא להיפדות באותה מידה על ידי אחרים ללא חומש, ולכן כשאין בחומש שווה פרוטה לא גרע מאחרים שפודים בלי חומש כלל. ויעוין עוד באור שמח.



הערות

יחסי דברי רש"י ותוס' בעניין חלות הקדש בפחות משווה פרוטה

ופרש"י. מפירוש המאירי (גיטין יב, ב ד"ה זה) נראה שהבין שדברי התוס' מפרשים את דברי רש"י, ולא חולקים עליו. דהיינו, גם רש"י לא בא לומר באופן מוחלט שלא שייך הקדש בפחות מפרוטה, אלא רק לומר שבנידון דידן לא יחול הקדש בפחות משווה פרוטה. וכל המשך דברי רבינו מבוסס על הבנתו, שאין הדבר כן, אלא שלרש"י יש ריעותא בעצם היכולת של ההקדש לחול בפחות משווה פרוטה.

טעמא דמילתא שאין הקדש בפחות משווה פרוטה לרש"י

שהרי. (א) לא כל כך ברור לי מה הדוחק בהבנה שבוחנים את ההקדש מצד עצמו. ואף שחזי לאצטרופי לדברים אחרים לשווה פרוטה, אין מתחשבים בזה, אלא באשר הוא שם שלא צורך לדברים אחרים.

(ב) ועוד, שצירוף זה אינו פשוט כל כך. ולדוגמה שקית שיש בה גפרור אחד, דף לבן חלק אחד, סיכת ראש אחת, סיכת מהדק אחת, חוד בודד של עיפרון חודים, ועוד פריטים מסוג זה – אינני יודע אם היא שווה פרוטה. כמדומה שאנשים לא היו מוכנים לשלם אפילו 5 אגורות עבור מכלול חפצים אלה, דכשהם מפוזרים אין בהם תועלת, משום שהטרחה שנדרשת כדי למיין אותם במקומם הרלוונטי רבה מהתועלת שבהם. וכדמיון טובא שחפצים מעין אלה נמצאים במקום הפקר שהרבים עוברים בו, ואיש אינו אוספם לביתו, אלא כל האנשים נוהגים בהם כ'זקן ואינה לפי כבודו'. וזאת אף שעבור חבילת גפרורים או דפים, הם כן היו מוכנים לשלם. דהיינו, לא בכל גווני מועיל הצירוף.

(ג) ולכאורה יש שתי דרכים להתייחס לדבר שאינו שווה פרוטה: דרך אחת היא לומר שהוא שווה סכום מסוים שנמוך מפרוטה, ולכאורה זו הדרך שבה הלך רבינו, והיא מייצרת את המשוואה שצירופו עם אחרים יוביל לערך של פרוטה. ודרך שנייה היא לומר שהוא אינו מוגדר כלל כשווה כסף, דאין כלל שם כסף בפחות מפרוטה.

(ד) לכאורה, מעצם האבחנה בין שווה פרוטה לשאינו שווה פרוטה יש ללמוד שפחות משווה פרוטה שונה מהותית משווה פרוטה, ולא סתם שהסכום המסוים נמוך מפרוטה, אלא שמהותו אחרת, והוא אינו מוגדר כלל כשווה כסף. שאם לא כן, מאי איכא בין שווה פרוטה לשאינו שווה פרוטה.

(ה) ומה שהוכיח רבינו שיש משמעות לפחות מחצי פרוטה משום דחזי לאצטרופי, יש מקום לדון האם יש מזה הוכחה לנידון דידן, שפחות משווה פרוטה ייחשב דבר שיש לו פדיון. דהנה, מה שאמרו בב"מ נג ע"א שניתן לחלל מעשר שני שאין בו שווה פרוטה על מעות הראשונות, אינו דומה לנידון דידן. ומה שאמרו בגיטין כ' ע"א שעלה של זית חזי לאצטרופי, אין הכוונה שלכן הוא נחשב ממון, דפשוט שהוא אינו שווה פרוטה ואינו ממון. אלא הכוונה היא רק לחלק בחילוק כל דהו בין עלה של זית ובין איסור הנאה, ולהראות שאין ראיה מכשרות גט שנכתב על עלה של זית לנידון דכתיבת גט על איסור הנאה.

(ו) ומלבד זאת, יעוין בשטמ"ק (כ"מ שם ד"ה וניתי מעשר), שכתב בשם הרמב"ן שעצם האמירה שחזי לאצטרופי, היא דווקא לחזקיה ולא לכולי עלמא. איברא, דדברי חזקיה מקובלים להלכה.

יישוב קושיית התוס' על רש"י ממשנת 'חמש פרוטות הן'

אולם. לכאורה דברי רבינו מחזירים את קושיית התוס' על רש"י, שהאור שמח לפי דרכו תירצה. דבשלמא לאור שמח, השיעור בהקדש אינו פרוטה אלא ארבע פרוטות, אך לרבינו, שהשיעור הוא פרוטה, קמה וגם ניצבה קושיית התוס' מדוע נאמר חמש פרוטות הן ולא שש פרוטות. אמנם, דברי רבינו עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, דבדבריו לעיל מינה הפנה לקה"י גיטין ס' יא, ושם תירץ את קושיית התוס' על רש"י, שרש"י הבין דבכל הני חמש פרוטות, החידוש הוא שאין צורך ביותר משווה פרוטה, ולא שפחות משווה פרוטה אינו ממון, שזה מילתא דפשיטא.



סימן יא - בהקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה ובפדיון מעשר שני ונטע רבעי

סיכום הסימן

[ד"ה ביו"ד] השו"ע פסק שמעשר שני ונטע רבעי שחללו על שוה פרוטה מחולל בדיעבד, ובזמן הזה מותר לעשות כן אפילו לכתחילה. ובביאור הגר"א ציין למקורו בגאונים ובראשונים שלמדו זאת מהקדש. והקשה הגר"א שיש חילוק - בהקדש הכלל הוא שאין אונאה להקדש, ואילו במעשר שני ונטע רבעי לא נאמר כלל זה. ותירץ דמכיוון דקיי"ל כר' מאיר, שמעשר שני ממון גבוה, יש בו שם הקדש גם לעניינא דאין בו אונאה. ובוה יישב את המתואר בירושלמי, שהיו שהקפידו לפדות מעשר שני בשווי גם בזמן החורבן, דאינהו סבור כר' יהודה, שמעשר שני ממון הדיוט. עכת"ד.

[ד"ה ודבריו] ודבריו צע"ג, דהא אם מעשר שני ממון הדיוט הוא, מה שייך בוה אונאה, במה שמונה את עצמו? ועוד, דהא דאין אונאה להקדש נלמד מדכתיב 'אחיו', ועצמו נמי לאו אחיו הוא. *ועוד, דמכיוון שהוא הבעלים, אין זו כלל אונאה כשרוצה לפדות שוה מנה בשוה פרוטה, שהרי יש כאן הסכמה משני הצדדים.

[ד"ה והנראה] והנראה, דהנה הגר"א כתב שזהו דינא דגמרא שאין אונאה להקדש, אך באמת אין זה מבואר בגמרא אלא רק ברש"י. ובגמרא רק נאמר דהקדש שוה מנה שחללו על פרוטה מחולל. ולכאורה זו מציאות חמורה יותר מסתם אונאה (או ביטול מקח), דבסתם אונאה יש צד אחד שנתאנה ומכל מקום הוא הסכים למשא ומתן זה והייתה לו רשות לעשות משא ומתן, ואילו בחילול שוה מנה על שוה פרוטה יש מקום לומר שלא נתנה התורה רשות כלל. *ולפי זה טעמו של שמואל הוא שדרך חילול אינו תלוי בשווי אלא חליפין חפצא בחפצא קעביד.

[ד"ה ואפשר] ואפשר שסובר הגר"א דהא דאין אונאה להקדש, אין פירושו שאין קפידא על האונאה, אלא שמעיקרא אין כלל מציאות של אונאה, לפי שדמי ההקדש אינם נקבעים לפי מחיר השוק אלא לפי המחיר שנקבע בכל עסקה ועסקה. וכעין זה כתב רש"י בנוגע להקדש שחללו על פחות משווי. וכן משמע מהאמור בגמרא, שאין אונאה בקרקעות 'דשוין כל כסף', הרי שהשווי עצמו מוגדר באופן אחר, ולא שהשווי נותר בהגדרה הרגילה ורק דין אונאה התבטל. ויעוין בזה בקה"י בכורות סי' יא. ולפי זה מובן ההיתר לעשות כן לכתחילה, דחידשה התורה שהשווי שמוסכם עליו כעת הוא הוא שווי של ההקדש.

[ד"ה והשתא] ולפי זה, במעשר שני לשיטה שהוא ממון הדיוט, שפיר אינו נפדה בפחות מדמיו, ולא משום אונאה אלא משום שהפדיון צריך להיות בשווי. אמנם, אין הדברים ברורים, וכתבתי כל זה מבלי עיון וחיפוש בספרים, להעיר לב המעיין. וצווי"מ וימ"נ.



הערות

שתי טענות בעניין אי-שייכות אונאה ביחס לעצמו

ועוד. לא הבנתי מה ההבדל בין טענה זו ובין הטענה הראשונה בפיסקה, שלא שייך הונאה במה שהוא מונה את עצמו.

טעם הדין להקדש שחיללו על שווה פרוטה מחולל

ולפי. (א) לכאורה לא מסתבר שהתורה תאפשר לחלל הקדש על 'חפצא' כלשהו כשאינן שום שוויון בין ערך ההקדש לערך החפצא, ולכאורה שפיר הסיק מזה הגר"א שאין אונאה להקדש, ולא ברור לי מדוע להציע דרך חלופית, שלכאורה אינה מרווחת כל כך.

(ב) ועוד בה, שמכתלי דברי רבינו ניכר שהם מושתתים על הדין דאין אונאה לחליפין. אך דין זה תלוי במחלוקת ראשונים, וכמבואר באנציקלופדיה תלמודית (ערך חליפין, הערות 588-615, ובמיוחד הערה 594, בה נמנו הראשונים הסבורים שיש אונאה לחליפין, ובראשם הרמב"ן). ונמצא שיש ראשונים שהבנת שיטתם מצריכה לילך בדרך אחרת ממה שסלל רבינו.

(ג) ולכאורה נראה ששפיר קאמר הגר"א שמהגמרא עולה שטעמא דשמואל הוא שאין אונאה להקדש. שכך נאמר בגמרא:

אמר רבא אמר רב חסא בעי רבי אמי: אונאה אין להם, ביטול מקח יש להם או אין להן? - אמר רב נחמן, הדר אמר רב חסא פשיט רבי אמי: אונאה אין להם, ביטול מקח יש להם. רבי יונה אמר: אהקדשות, רבי ירמיה אמר אקרקעות, ותרוייהו משמיה דרבי יוחנן אמרו: אונאה אין להם, ביטול מקח יש להן. מאן דאמר אהקדשות - כל שכן אקרקעות; מאן דאמר אקרקעות - אבל אהקדשות לא; כדשמואל; דאמר שמואל: הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה, מחולל.

נמצא שיש שתי אפשרויות בהבנת דברי רבי אמי: (א) דבריו המבחינים בין אונאה לביטול מקח מתייחסים להקדשות ולקרקעות. (ב) דברים מתייחסים לקרקעות, אך בהקדשות לא רק שאין אונאה אלא שגם אין ביטול מקח. הרי שהמירה של שמואל נתפסת כהעצמה והקצנה של הדין דאין אונאה להקדש, שגם ביטול מקח לא יהיה. ואין היא נפרדת מדין זה.

(ד) ומה שטען רבינו כנגד זה, שאפילו אם אין אונאה להקדש ולא ביטול מקח, יש לומר שזה דווקא כשהגובר טעה ולא כשמחללים שווה מנה על שווה פרוטה - לכאורה לא על הגר"א תלונתו כי אם על הגמרא. דאם דברי שמואל חורגים לגמרי מהדיון בגדרי אונאה, וחולקים רשות לעצמם בטעמם הנפרד, אזי לא היה נכון ללמוד מהם שמאן דאמר אקרקעות לא אמר אהקדשות. דלעולם אימא לך שגם בהקדשות יש ביטול מקח, ושאינו חילול, שהוא נעשה בחליפין ואינו תלוי בשווי. וצ"ע.



סימן יב - בענין חילול מעשר שני הוא וחומשו על פרוטה

סיכום הסימן

[ד"ה כתבו] התוס' כתבו בשם השאילתות שכשם שהקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל, כך גם במעשר שני וכרם רבעי, ושבזמן הזה מותר אפילו לכתחילה לעשות כן. ועוד כתבו שניתן לחלל את הקרן והחומש גם יחד על פרוטה אחת, וכן אנו נוהגים לומר שהקרן והחומש יהיו מחוללים על פרוטה. והדברים צ"ע טובא, לפי האמור בגמרא שהחומש אינו מעכב ואינו חלק מסכום הפדיון, דשווה ארבע בארבע פריק וחומש אכנפשיה מוסיף, ונראה מזה שהחומש אינו משמש פדיון להקדש אלא הוא חיוב נוסף שמוטל אקרקפתא דגברא. ולכאורה פשוט שמה שאמר שמואל להקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל, הוא בבא לחלל חפצא דהקדש על חפצא דחולין, שהחילול נתפס אפילו אם אין דמיהם שווים, כדפירש רש"י הטעם דאין אונאה להקדש, ויבואר עוד לקמן. וטעם זה שייך במשא ומתן, אבל כשיש חיוב הגוף לשלם ממון להקדש, פשוט שאי אפשר להיפטר מחיוב מנה על ידי תשלום של פרוטה.

[ד"ה ונראה] ונראה שקשה גם לשיטה דארבע בחמשא פריק, דנהי דאפשר לחלל הקדש על פרוטה, היאך אפשר שפרוטה זו תכלול גם את החומש. והיאך יחול שם חומש על סכום שאין בו שווה פרוטה.

[ד"ה ולכן] ולכן נראה שחומש שאמרה תורה, אין הכוונה לחומש מהשווי, אלא לחומש מדמי הפדיון. וכשמחלל על פרוטה, סתמא כפירושו שכוונתו לחלל על ארבעה חומשי פרוטה, והחומש החמישי הוא חומש. ומה שנפטר בסכום זעום זה לחומש אינו מדינא דהקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל, אלא תוצאה ישירה של העובדה שסכום הקרן הוא ארבעה חומשי פרוטה.

אך לפי זה מתעורר קושי אחר, שעד כאן לא התייחס שמואל אלא לחילול על שווה פרוטה, ומשמע שדווקא פרוטה ולא פחות מכך, והרי לפי האמור נמצא שהקרן מתחללת על ארבעה חומשי פרוטה בלבד.

ונראה שהצורך בפרוטה אינו משום שבפחות מכך אי אפשר לפדות ולחלל, אלא שבפחות מכך הקדושה אינה יכולה להיתפס. וכמבואר בגמרא שמטבע שכבר יש עליו מעות הראשונות, שפיר פודים עליו אפילו פחות משווה פרוטה. ואף שזה אמור במעשר שני, אולי דינא הכי גם בהקדש. ולפי זה כשמחלל הוא וחומשו על פרוטה, שפיר מחולל, אף שהקרן פחותה מפרוטה.

[ד"ה וא"ת] ואם תאמר, איך חל הפדיון על פחות משווה פרוטה, הרי לאו ממונא הוא. ויש לומר שוודאי אין תורת דמים בפחות משווה פרוטה, אך בדרך חילול חפצא אחפצא שפיר מהני, שהרי גם פחות משווה פרוטה נחשב חפצא. וכמבואר בגמרא שאין קרקע נקנית בפחות משווה פרוטה, אך בתורת חליפין שפיר קונים בפחות משווה פרוטה ולא משגיחין על הדמים. ויש לפלפל וקיצרתי.

[ד"ה ולכאור] ולכאורה יש ראייה לחזק את האמור לעיל, שהחומש אינו מהשווי אלא מדמי הפדיון, ממה שאמרו בגמרא שבבשומר שטוען טענת גנב בפיקדון, ונשבע על כך ואחר באו עדים ואחר כך הודה – לר' יעקב משלם קרן וחומש וכפל, אלא שחומשו עולה לו בכפל. והיכי משכחת לה שהחומש והכפל שווים בערכם, בכגון שמעיקרא שווי הגניבה היה ארבע וכעת שוויה אחד. שהחומש קאי על הקרן, וקרן משלם לפי השווי בזמן הגניבה, ואילו הכפל קאי על דהשתא, ולכן הם שווים בערכם זה לזה. ולכאורה כשם שהכפל אינו כלול בילפותא של קרן כעין שגנב, כך גם החומש אינו כלול בה, ומדוע הוא משלם חומש מארבע ולא חומש מאחד. אלא על כרחך מוכח מזה שחומש שחייבה תורה הוא ממעות תשלומי הקרן ולא מהשווי.

[ד"ה אך] אך יש לבאר אחרת את ההבדל בין הכפל לחומש בעניין זה. דהא מדובר בטוען טענת גנב בפיקדון, ומה שמעיקרא השווי הוא ארבע, היינו משעת הכפירה והשבועה, שאז הוא נעשה גנב וזו שעת הגזילה שלו, ועל השווי שבאותה שעה אמרו קרן כעין שגנב, כפל וארבעה וחמישה כשעת העמדה בדיון. ובניגוד לחיוב הכפל שהוא על הגניבה, חיוב הקרן והחומש והאשם אינו על הגניבה אלא גם הכופר בפיקדון מתחייב בהם, וכן הטוען טענת אבידה. ולכן כפל נקבע לפי שעת העמדה בדיון, שאז מטילים עליו חיוב לשלם עוד הפעם 'דמי חפצא דגניבה', מה שאין כן חומש נקבע לפי שעת הגניבה. אך גאון אחד שליט"א העירני שמדברי התוס' מוכח שחומש אין עניינו חומש השווי אלא חומש של הממון שמשלם עבור הקרן. והדברים ארוכים בדיון תברה או שתיה ואכמ"ל. ה' יתברך יאיר עיני בתורתו הקדושה.



סימן יג - אי דין שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה שייך בפדיון פטר

חמור

סיכום הסימן

[ד"ה בכורות] בגמרא דנו מהו לפדות פטר חמור בנדמה, ולא אפשרי, וכתב הרא"ש בשם הרמב"ן דהלכך אין פודים לכתחילה, ואם פדה – החמור ייקבר, דהוי ספק דאורייתא. ובטורי אבן הקשה דלכאורה בדיעבד בוודאי מועיל פדיון כזה, וכל איבעיית הגמרא היא על פדיון לכתחילה. וזאת, משום שאמרו דפדיון תופס אפילו בשילקי (עשבים שלוקים), שלא יהא חמור מהקדש. ומזה הסיק הטורי אבן שאפילו בפחות משוויות יועיל הפדיון, שלא יהא חמור מהקדש, שנאמר בו הקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל בדיעבד. ותירץ הטורי אבן על פי מה שכתבו התוס', שדווקא בבעליו מהני חילול בפחות משוויו, והטעם דהם הקדישוהו או שהם יכולים להישאל, ושני הטעמים לא שייכים בפטר חמור. והחזו"א לא ניחא ליה בתירוצו זה. [ד"ה ושו"ר] *והטורי אבן עצמו שדי בה נרגא, ממה שכתב השאילתות שבזמן הזה ניתן לחלל נטע רבעי לכתחילה על שווה פרוטה, והרי בנטע רבעי לא שייכים שני הטעמים הנ"ל.

[ד"ה ולעיקר] ולעיקר הדיון, החזו"א הוכיח שפדיון בפחות משוויו לא מועיל אפילו בדיעבד ממה שאמרו בגמרא שבדיעבד מועיל פדיון בפטרוזא בת דנא (שה שווה רק שתות דינר), *ומשמע שבסתם דבר שערכו שתות דינר אין הפדיון תופס אפילו בדיעבד.

[ד"ה ובספר] ובקונטרס מר' זלמן סגנר שפירא בסוף ספר דבר אברהם, כתב שיש חומרא בפטר חמור יתר על הקדש, דטעם הדין דהקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל הוא שאין אונאה להקדש, ובזה שונה פדיון פטר חמור שהדמים שייכים לכהן שהוא הדיוט, ושפיר אית ביה אונאה. וכן כתב האור שמח. ובזה מיושבים דברי הרמב"ן והרא"ש.

[ד"ה אכן] אכן לכאורה אין זה מספיק, להא דנאמר בגמרא ישראל שהיה לו עשרי פטרי חמור שנפלו לו מבית אבי אמו כהן, מפריש עליהם עשרה כבשים והם שלו. ושם אין כלל דין נתינה לכהן, וההפרשה באה רק להפקיע איסור, ואין לתא דאונאה, ולפי האמור תיקשי למה לי עשרה כבשים ולא די באחד. ואף שלכתחילה יש לפדות בשוויו, זהו דווקא כשיש פסידא להקדש אם יפדה בפחות משוויו, ובנידון זה אין פסידא, דבכל מקרה הוא לא נותן לכהן. וכן קשה על הדין דישאל שהיו לו עשרה ספק פטר חמור מפריש עליהם עשרה כבשים והם שלו.

[ד"ה ואולי] ואולי יש לומר דנהי שבשני המקרים של ירושה מאבי אמו וספק, אין צורך בנתינה לכהן ודי בהפרשה, מכל מקום צריך הפרשה שמצד עצמה ראויה להינתן לכהן. אך צ"ע מנלן. [ד"ה ונלענ"] ונראה לבאר על פי מה שאמר ר' יוחנן שביעית מתחללת בין דרך מקח בין דרך חילול. ודרך מקח הוא כשמעבירים בעלות מרשות לרשות וממילא גם הקדושה עוברת, ודרך חילול הוא שההעברה היא של הקדושה עצמה. ונראה שדינא דשמואל דהקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל נאמר דווקא בדרך חילול ולא בדרך מקח. ויש שני סוגי דרך מקח: שהגזבר מוכר להדיוט, ושהדיוט מוכר לחברו הקדש שבידו. ובשלמא כשגזבר מוכר, למ"ד גזבר כבעלים יש לדון את הפרשי המחירים כאונאה, והפדיון חל, מכיון שאין אונאה להקדש. [ד"ה אבל] אך כשהדיוט עושה מעצמו מקח בממון הקדש, פשוט שאין מכירה כלל ללא הסכמה מצד ההקדש. ורק בדרך חילול נעשה הכל על פי הפודה, ונתנה התורה כוח לאדם לחלל את ההקדש, כך שכוח יש ורק קיימת אונאה, ובזה התחדש שאין אונאה להקדש ושווה מנה מחולל על שווה פרוטה. וכבר הגר"ח מבריסק נקט שדינא דשמואל נאמר דווקא בדרך חילול ולא בדרך מקח. ושבמעשר שני ונטע רבעי לא שייך מקח, דהוא מחלל משלו על שלו.

[ד"ה ולפ"ז] *ולפי זה נראה שדינא דשמואל לא שייך בפדיון פטר חמור. דבשלמא בהקדש כשמחלל עוברת הקדושה על חפץ אחר, וזו מהות החילול, אבל בפטר חמור יש דינים ואיסורים שאינם עוברים כלל אל השה או החפץ שבו פודים, ועיקר הפדיון הוא לסלק מהחמור את החיוב הממוני ליתנו לכהן, ואינו כלל מדין חילול אלא מדין מקח, שבו לא נאמר דינא דשמואל.

[ד"ה אכן] אכן, בשני המקרים הנ"ל: ספק פטר חמור וכן ירושה מאבי אמו כהן, אין תשלומין לכהן, וצ"ב מה עניין ההפרשה בקריאת שם פדיו פטר חמור כשאין לכהן שום זכיה. וצ"ע. [ד"ה וי"ל] ויש לומר שמאחר שספק ממונא לקולא, אין ההפרשה עניין של הקנאה לכהן אלא של שעבוד וייחוד לכהן, לעניין שאם יתברר הספק, יהיה שה זה מיוחד ליתנו לכהן, וסגי בהכי כדי להפקיע את איסורו.

[ד"ה ולשיטת] ואין להקשות, לשיטת תוס' שהוא פודה פעמים הרבה את הספקות בשם אחד, איך מועיל הפדיון, הרי שמא השה כבר נתון לכהן מפדיון הספק הראשון. דלפי האמור אין זו

הקנאה ממון אלא רק שעבוד או ייחוד בעלמא, והרי יכול לשעבד את ממונו כמה פעמים. ועוד, שבאמת ניתן לשלם את אותו חפצא כמה פעמים, כדמצינו בגמרא.

[ד"ה ובהא] ובהא דישאל שירש מאבי אמו פטרי חמור, אין להקשות מה מועילה ההפרשה אם הוא אינו נותן לכהן, דשפיר יש לומר שאחרי שהוא מפריש שה, נחשב שאבי אמו כבר זכה בו למפרע והנכד יכול להשאירו ברשותו ולהשתמש בו, אך אם לא מפריש אזי לא חלה זכיית אבי אמו.



הערות

תירוצי הנצי"ב 'דמיירי שפדה בתורת שה'

והטורי. (א) יעוין גם במה שכתב הנצי"ב (הרחב דבר ויקרא כז, כז) לדחות את תירוצי הטורי אבן: ונראה דס"ל דשלא בבעלים באמת אם נפדה על פחות משווי אינו פדוי, ואי אפשר לומר כן כדמוכח מסוגיא דב"מ דנ"ט א' דאין אונאה להקדשות משום דשמואל, והרי משנתנו אפילו באחר, והכי מבואר עוד במעילה די"ד לענין תרומת הלשכה, אלא עיקר הנ"מ בין בעלים לאחר הוא משום דמצוה בבעלים כדתנן בערכין פ"ח, והוא זכות הבעלים כמש"כ לעיל כ', אבל אם אין בעלים או בדיעבד אפילו באחר הוא פדוי.

(ב) והמשיך הנצי"ב וכתב:

והא דפטר חמור הוא משום דמיירי שפדה בתורת שה, ואכ"מ.

וכן חזר הנצי"ב במקום נוסף (מרומי שדה מגילה כג, ב על תוד"ה ואדם) על דחיית תירוצי הטורי אבן ועל תירוצו שפדה בתורת שה.

(ג) ולכאורה יש קושי בתירוצי הנצי"ב, דמהיכא תיתי שפדיון 'בתורת שה' יחייב את הפודה לגדרים יותר מחמירים ממה שהתורה עצמה חייבה. ומהיכא תיתי להעמיד את האיבעיא דפדיון בנדמה דווקא במי שפודה בתורת שה, ומכשיל את עצמו שלא לממש את זכאותו לחלות דינא דשמואל דהקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל. וצ"ע.

חילוק החשוקי חמד בין בעלות ההדיוט בפטר חמור לבעלות ההדיוט בקדשים

בחשוקי חמד (בכורות יא, א בכותרת 'שרף בית של דיור ציבורי' ד"ה ובעצם) תירץ:

ובעצם השאלה של האחרונים מאי שנא פטר חמור מהקדש שלא אמרינן בו שהוא שוה כסף למרות שיכול לפדות שוה מנה על שווה פרוטה, היה נראה להוסיף תירוצי נוסף, דדוקא בפטר חמור שהחמור היה שייך לבעלים והוא מחליט אם לערוף את החמור או לפדותו, וכן הוא מחליט לאיזה כהן לתת את הפדיון, אלא שיש דין שעד הפדיה הוא אסור בהנאה, בזה אמרינן שהוא נחשב לבעלים משום הך דביני וביני. מה שאין כן בהקדש שההקדש הם הבעלים הגמורים, לא אמרינן שרק בגלל הזכות שיכולה להיות לו להופכו לבעלים.

הערה בראיית החזו"א שפדיון פטר חמור שלא בשוויי אינו מועיל

ומשמע. לכאורה יד הדוחה נטויה, דהסיבה שדיברו דווקא על שה ולא על פדיון בדבר אחר היא שלא ברשיעי עסקינן, וסתם אדם מקיים את מצוות התורה לפדות בשה. והתייחסו לנושא השווי המועט, ולא לפדיון שאינו בשה, ולעולם אימא לך שגם פדיון שאינו בשה מועיל בדיעבד. וצ"ע. וצ"ע מה יענה החזו"א על הראיה משילקי. ומסתמא הוא מתייחס לזה בדבריו, ולא עיינתי בהם במקורם אלא רק במקצת שהזכיר רבינו.

חברים לדרכו של רבינו

ולפי. כעין דברי רבינו תירץ גם מחותנו הגדול, הגרי"ש אלישיב (הערות במסכת תמורה כז, ב ד"ה ועפ"ז יש).

קושי בסברת רבינו

ולפי. לכאורה יציב בארעא וגיורא בשמי שמיא. דיוצא שדווקא זה שאין ממד קדושתו בפטר חמור, זה מה שעושהו יותר חמור מאשר קדשים. ולכאורה זה לא מסתבר. וצ"ע.



סימן יד - בענין כיבוש יחיד

סיכום הסימן

[ד"ה בהא] בענין סוריא שכבשה דוד המלך, נחלקו תנאים אם כיבוש יחיד שמיא כיבוש. ולכאורה ממה נפשך אין לזה נפקא מינא, שהרי קדושה ראשונה בטלה, ולכן הכל נקבע לפי עולי בבל, ובכלל זה קדושת סוריא תלויה בשאלה אם עולי בבל כבשוה או לא. הראב"ד נקט שלא כבשוה, ואילו בתוס' משמע שכיבוש עולי בבל עדיף על כיבוש עולי מצרים, וכן הוכיח בחזו"א. ואם כן, ממה נפשך *היכי משכחת לה שדין סוריא יהיה תלוי בשאלת תוקפו של כיבוש יחיד.

[ד"ה ובמאסף] ובשם הגר"ח מבריסק תירצו על פי האמור בירושלמי, שירושה שנייה שונה מירושה ראשונה בכך שהיא מועילה אף על פי שהיה על אבותינו עול מלכות, ועוד הבדלים. ולפי זה שפיר יש לומר שירושה שנייה מועילה דווקא במקומות שכבר נכבשו ונתקדשו בירושה ראשונה, וממילא יש נפקא מינה לשאלה אם סוריא נתקדשה בקדושה ראשונה. וכעין זה תירצו הגר"א קוטלר והמקדש דוד.

[ד"ה אלא] אלא שהירושלמי הנ"ל דרש זאת מדכתיב 'והטיבך', ור' אלעזר אמר מאליהן קיבלו עליהם את המעשרות ודרש תיבה זו לעתיד לבוא. ולדידיה הדרא קושיה לדוכתה, ואיך נפרנס כמה משניות שמחלקות בין ארץ ישראל לסוריא.

ונראה שכל הקושיה היא לרש"י, שפירש שכיבוש סוריא לא היו כל ישראל יחד ככיבוש יהושע. אבל התוס' הסבירו שהחיסרון בכיבוש סוריא הוא לפי שעדיין לא הייתה כל ארץ ישראל כבושה. ולפי זה, אפשר להבין שעזרא אכן כבש את סוריא, אך גם אצלו היה אותו חיסרון, וכמבואר בגמרא שהרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, ונמצא

שהחיסרון של כיבוש סוריא לפני השלמת כיבוש ארץ ישראל היה קיים גם אצל עזרא. ועמד בזה המקדש דוד. [ד"ה וא"כ] ולפי זה יש לתרץ שמ"ד מאלוהין קיבלו עליהם את המעשרות, אזיל בשיטה זו. ובדעת רש"י נראה שהוא לא הלך בדרך זו מפני פשטות הלשון 'כיבוש יחיד', דלא משמע שהחיסרון הוא הקדמת סוריא להשלמת כיבוש ארץ ישראל, אלא כדפירש. וכנראה הבין שהבבלי והירושלמי חלוקים.

[ד"ה ונראה] ונראה שגם הרמב"ם מפרש כרש"י, שהרי כתב שיחיד או משפחה או שבט הכובשים לעצמם, אפילו מהארץ שניתנה לאברהם אבינו, אינו נעשה ארץ ישראל. ועם זאת, הרמב"ם נקט גם את הטעם של כיבוש סוריא לפני שאר ארץ ישראל. ונראה שסבר ששני החסרונות נכונים לדינא, ודי באחד מהם כדי להגדיר את הכיבוש ככיבוש יחיד שאינו מועיל, ואין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי אלא במציאות, שלבבלי דוד כבש בעצמו ולירושלמי היה כיבוש על ידי רבים בסוריא, אך בין כך ובין כך – חל דין כיבוש יחיד.

[ד"ה ולשיטת] אמנם, שיטת הראב"ד היא שעולי בבל לא כבשו את סוריא, וכנ"ל. ולשיטתו יקשה מהמבואר בגיטין, ששאלת קניין לגוי להפקיע מתרו"מ בסוריא תלויה בשאלה אם כיבוש יחיד שמיה כיבוש, ומסתמא מיירי לאחר ביאת עזרא. *וצריך לומר שאפילו אם נוקטים שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, מכל מקום הקדושה לא בטלה לגמרי, ורק חיוב תרומות ומעשרות מדאורייתא התבטל, אבל עדיין היא קיימת בקדושת ארץ ישראל לעניין זה שמצווה לדור בה, כדמשמע מדין הכל מעלין, שהוא אף למאי דקיי"ל שקדושה ראשונה בטלה, ולעניין הדין שסנהדרין נוהגת רק בארץ ישראל, וכן ערלה נוהגת בגבולות עולי מצרים כמו שהאריך המלבושי יו"ט. ומכיוון שיש בסוריא קדושת עולי מצרים, החמירו חכמים לחייבה בתרו"מ כארץ ישראל, שאין בה קניין לגוי להפקיע מתרו"מ. ולמ"ד כיבוש יחיד לא שמיה כיבוש, בסוריא יש קניין לגוי להפקיע מתרו"מ. ויעוין עוד בחזו"א ובדברי הגר"א קוטלר בביאור דעת הראב"ד. וכל הדברים בסימן זה כבר אמורים באחרונים, וראיתי לנכון לקבצם ולסדרם, ויהי רצון שיהיה לתועלת למעיניים.

[ד"ה והנה] והנה קשה טובא, לשיטת הסוברים שגוי מישראל אינו קונה בכיבוש מלחמה, אם כן מה שייך שקניין הגוי בסוריא יפקיע, והרי סתם נכרים לא קנו מישראל אלא התיישבו שם על ידי כיבוש, וכיוון שגוי אינו קונה מישראל בכיבוש, עדיין הוא שדה ישראל מצד לתא דדיני ממונות.

[ד"ה ואין] ואין לומר דסוריא שאני לעניין זה, דזה אינו. דנהי דלקדש בקדושת ארץ ישראל אולי לא הועיל דוד, אבל לקנות מצד דיני ממונות ודאי קנה. ואולי קנאוה הנכרים על ידי ייאוש, דהוי כנשתקע שם בעלים ממנה, שמועיל יאוש אף בקרקע. וצ"ע.



הערות

קושי בהבנת עיקר קושיית רבינו

היכי. לא ברור לי על מי הקושיה. דלכאורה אין הכי נמי, שכל תנא שדן למעשה בזמן

התנאים בעניין כיבוש יחיד, סבר שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, ואינו אליבא דהלכתא. ומה קשה על זה. והרי אמירות רבות מספור של תנאים אינן תואמות להלכה שנפסקה.

ביאור הדיון בסוריא לשיטת הראב"ד שעולי בכל לא כבשוה

וצריך. (א) לכאורה יש דוחק גדול באמירה ש'לא קידשה' היינו לענין תרומות ומעשרות בלבד, ופשטות הלשון משמעה שלא קידשה כלל לעתיד לבוא. וגם קשה להבין את סברת החילוק בין מצוות שונות התלויות בארץ לענין קדושה זו.

(ב) בנוסף, קשה לכאורה לתלות את מצוות יישוב ארץ ישראל בקידושה, דהא התורה שבה ומזהירה את ישראל על כיבוש הארץ ויישובה, וזאת עוד לפני שהארץ התקדשה. ואכן, ישראל קיימו מצווה זו, עוד לפני שהסתיימו שבע שכיבוש ושבע שחילקו. ופשט לכאורה שלא היה צורך בחלות קדושה ראשונה כדי שתתקיים מצוות יישוב ארץ ישראל.

(ג) ובאמת, רש"י (קידושין לו, א) כתב:

חובת הגוף – היינו אינה תלויה בארץ אינה מוטלת לא על הקרקע ולא על גידוליו אלא על גופו של אדם כגון שבת תפילין עבודה זרה פטר חמור מילה עריות וכיוצא בהם.

חובת קרקע – שמוטלת על הקרקע או גידוליו כגון תרומות ומעשרות חלה לקט שכחה ופאה שביעית חדש ערלה כלאים.

ונראה פשוט לכאורה, שמינוי סנהדרין ופעילותם אינה מצווה ה'מוטלת על הקרקע או גידוליו'. ולכאורה, גם מצוות יישוב הארץ אינה מוטלת על הקרקע, אף שבזה אין הכרע גמורה, ויש מקום לומר שהמצווה לדור היא מצווה שמוטלת על הקרקע. ומכל מקום חזינן שרש"י לא הזכירה בפירוט הארוך של המצוות התלויות בארץ.

(ד) לכן נראה יותר לכאורה, שקדושה ראשונה בטלה לחלוטין, והעניינים שמנה רבינו אינם תלויים בקידוש בשר ודם אלא בעצם שם ארץ ישראל. ואכן, ממש כך נקט המור וקציעה (סי' שו סד"ה גם מ"ש צידון). ובדעת הגרי"ד סולוביצ'יק (מבוסטון) יש לכאורה סתירה בין שני חיבורים של שיעוריו (רשימות שיעורים ב"מ נג, ב ד"ה ולכאורה נראה: לעומת שיעורי הרב גיטין ח, א אות ה). וצ"ע. ויעוין עוד בחלקת יעקב (קכח, ב) ובמקורות שציין, וביחל ישראל (סי' מד ד"ה ונראה להוסיף), ובמאמרו של הרב בן ציון קריגר (תחומין ח, עמ' 321 וסביבתו), ובמיוחד במאמרו של תלמיד הגרי"ד, הרב שלמה זאב פיק, שכותרתו מעידה על תוכנו: הלכות התלויות בשם ארץ ישראל (ניב המדרשה כב-כג עמ' 91-107). וכעין זה נקט גם מו"ר הרב ציון לוז שליט"א, בשיעור כללי בשיבת הכותל בשנת תשע"ט, ובע"ה עתיד לראות אור בכתובים. ויעוין עוד בספר אוצר ארץ ישראל, כרך ה.

(ה) ומה שקשה על הראב"ד, לכאורה יש ליישבו. לשון רבינו היא: 'ומסתמא סוגיא דגיטין מיירי אחר ביאת עזרא ובזמן הזה, ואהא אמרו דאין קנין לנכרי בסוריא להפקיע מיד מעשר'. ולכאורה ניתן להבין שבגמרא לא בדיוק אמרו אמירה על סוריא, אלא רק השתמשו במציאות של סוריא כדי לדחות שתי קושיות ממקורות תנאיים, שלכאורה מוכיחים שיש קניין לגוי להפקיע מתרומות ומעשרות. ולכאורה לומר שמקורות תנאיים אלו דנו על הדין הקדום בסוריא, זה פחות דחוק מאשר לחדש שתי דרגות בקדושה ראשונה, שאחת בטלה ואחת לא.

(ו) ויעוין במקדש דוד (תרומות ס"ט ט) שמעלה אפשרות לומר שקדושת הארץ בטלה אך דווקא קדושת סוריא לא בטלה. אך מרגיש שם בדוחק שבדבר. ובחידושי ר' נחום פרצוביץ' (גיטין ח, א אות קסז) הציע לבאר שהרמב"ם והראב"ד מסכימים שיש בסוריא חיוב מדרבנן להפריש תרו"מ, אלא שלרמב"ם דין תרומת סוריא כתרומת ארץ ישראל ולראב"ד כתרומת חו"ל. ובהערה שם מנה כמה נפקא מינות. ולכאורה גם זה דחוק מאוד. ולכן לעת עתה, נראה לי כנ"ל.



הערות הקוראים

הערות בעניינים שונים מהגר"י ניימן זצ"ל ♦ נר חנוכה מוסיף והולך,
כדי להכניע ג' קווים של קליפת יו"ן, קצר בינוני וארוך ♦ אופן הנחת
תפילין של יד ♦ בעניין חזקת הכהנים בזה"ז, האם יש לצרפו לס"ס,
והאם יש איזה צד קולא עפ"ד הספר חסדים ♦ היתר מכירה תרנ"ו
ומשמעותו לזמננו ♦ בדיון ברכת חתנים שלא בבית החתן

הערות הקוראים

הערה על "הערות בעניינים שונים מהגר"י ניימן זצ"ל" (עמוד ה')

לכבוד מערכת 'האוצר', שלום רב!

בשמחה קבלתי גליון לו, וראיתי שם (בעמ' ז) מש"כ מהר"י ניימן ז"ל מהסוגיא בבכורות (כב ע"א) לענין חצי שיעור בבל יראה - ראה בקובץ ביאורים למהר"א וסרמן הי"ד (בכורות אות ג) שאף הוא הביא מסוגיא דבכורות לנידון זה, עש"ב. והובאו דבריו בס' קובץ שיעורים השלם (פסחים ו ע"ב). ועי' בהערות הרב העורך נר"ו שם, ובספרו כ"י על הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה).

בברכה והוקרה רבה

משה פריץ



הערה על מאמרו של הרב פנחס פרידמאן "נר חנוכה מוסיף והולך, כדי

להכניע ג' קווים של קליפת יו"ן, קצר בינוני וארוך" (עמוד י"ג)

במש"כ (בעמוד יז) שיש לעלות ברוחניות בהדרגה, ולא כמה מדרגות בב"א - אולם ראה בס' מדרגת האדם דלא ס"ל הכי.

בברכה והוקרה רבה

משה פריץ



תגובת המחבר

ב"ה

לכבוד מערכת האוצר

שלום רב!

אבקש למסור בכבוד הראוי להרב משה פריץ שליט"א ולכל מי שעוסק בסוגיא זו, ואם אפשר אפילו לפרסם הדברים, למען ידעו המשתוקקים לעלות אל ה' ואלו הרוצים לחזק את צאצאיהם להתעלות בתורה ובעבודת ה', כי גם בענין זה מצינו השוואה גדולה בין רבותינו הקדושים מתלמידי הבעש"ט הקדוש זי"ע לרבותינו הקדושים מתלמידי הגר"א זי"ע.

והנה, מה שכתב הגר"ח מוולאזין בפירושו רוח חיים (אבות פרק א משנה יג): "נגיד שמא כו' [אבד שמיה]. מי שלומד תמיד שלא לשמה רק כדי שיהיה שמעו הולך למרחוק, סופו שיאבד ממנו גם שם הראשון שהיה לו מקודם, ואמר אף כי מתחלה ההכרח ללמוד אף שלא לשמה, כי לא יוכל האדם לעלות במעלה העליונה מהסולם אם לא יציג רגלו מקודם על המדרגה התחתונה, ואין זה עוול מעבד אם אדוניו יצוה לו לעלות על הסולם, אם יפסיע מקודם על

האוצר ♦ גיליון ל"ז

השליכה התחתונה, אך אם לא ימיש העבד ממקומו ולא יהין לעלות, וירד ויעלה אך על השליכה התחתונה, הלא מורד באדונו הוא".

יסוד נפלא זה למד הגר"ח ממורו ורכו מאורו של עולם, הגר"א, שכתב בענין בזה דברים נוראים בפירושו על משלי (פרק יט פסוק ב): "ואץ ברגלים [חוטא] וגו'. רגלים הם המדות, שכשירגיל האדם במדותיו הטובים נעשו לו כטבע, אך שצריך לילך במדות מדרגא לדרגא כמו הולך בסולם, ולא יקפוץ למדרגה שאינו ראוי לה. וזהו אץ ברגלים, שקופץ למדה גבוה אשר לא לו יגיע, הוא חוטא וחסר מכל כי יפול ממנה".

והנה מה שכתב עוד בהמשך דבריו לא רק בקשר למדות אלא גם בקשר לתורה ומצוות (שם פסוק ג): "אולת וגו' [אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו], כי אמרו ז"ל הבא לטהר מסייעין אותה, ולפעמים אדם מתחיל ללמוד תורה ולעשות מצות, ואח"כ פירש מחמת שקשה לו מאוד, לפי שאין מסייעין לו, וזועף על ה' למה לא סייעוהו, ובאמת הוא מחמת אולתו, והוא כי כל אדם צריך לילך לפי מדרגתו ולא יקפוץ כמ"ש למעלה, ואז ילך לבטח בדרכו, אף כי יסייעוהו. אך שזה האדם לא התחיל לילך בדרכו לכך לא סייעוהו. וזהו אולת אדם, כלומר מחמת אולתו שעשה בלתי ישוב הדעת סילוף דרכו, והוא זועף על ה' למה לא סייעו".

ומי לנו גדול מהחובות הלככות שכתב בענין זה דברים נחרצים בסוף ספרו (שער אהבת ה' פרק ז): "והיזהר מן הריבוי וההפלגה מבלי הדרגה פן תאבה, כי רוב השמן בנר היא הסיבה לכבות אורו".

ואין זה סותר כלל למה שאנו רוצים לעודד את הצעירים להתאמץ בתורה למעלה מכוחם, אבל רק בתנאי שהדברים נעשים בחכמה ובתבונה וביושב הדעת, כפי שאנו רואים לגדולי ראשי הישיבות בדורות הקודמים וגם בדורותינו, ה' יאריך ימיהם בטוב ובנעימים.

לעומת זה, כבר ראינו כמה שלא ידעו למצוא את הקו המתאים, וגרמו למה שהמשיל הגר"א למטפס בסולם שלא בהדרגה "כי יפול ממנה". ה' ישמרנו ויחונן אותנו דעת תורה להדריך את הצעירים כראוי בסייעתא דשמיא, וכך יעלו מעלה מעלה ויאירו את העולם באור התורה.

הכותב לכבוד התורה

פנחס פרידמאן



הערה על מאמרו של הרב יניב לוי "בעניין הדלקת נרות בבניינים גבוהים

שדינם להדליק בכניסה לבנין" (עמוד כ"ב)

הרב יניב לוי שליט"א האריך בדין הדלקת נרות חנוכה במי שחלון ביתו למעלה מעשרים אמה, והעלה שידליק בפתח חדר המדרגות לרשות הרבים. ולא ידעתי מדוע נזקק לומר שדוקא באופן זה מדליק בפתח הבנין, אחר שעפ"י פסק השו"ע יוצא שאף אם חלונו למטה מכ' אמה יש להדליק בפתח הבנין, כדין פתח החצר. ורק לפי חידושו של החזו"א, שבזמנינו אין דין חצר לענין זה, הרי שבאופן כזה יש להדליק בחלון, אבל רוב הפוסקים לא קיבלו את חידושו המופלג

של החזו"א, וכן במאמר הנ"ל נקט דלא כוותיה, וא"כ לכאורה בכל גיוני יש להדליק בפתח הבנין בפונה לרה"ר. ולכאורה מי שאינו נוהג בכל עניניו כהחזו"א, אין לו היתר שלא להדליק בפתח הבנין, אלא אם כן הוא גר בעלייה, דהיינו שביתו פתוח לבית אחר [שהוא דבר שלא שמענו בזמנינו].

יוסף פליסקין



הערה על מאמרו של הרב איתיאל סופר "אופן הנחת תפילין של יד" (עמוד פ"ג)

הערה א'

בס"ד

לכבוד הרב איתיאל סופר

ייש"כ על המאמר המעניין, כעת ראיתי משהו דומה למאמרו מהגר"ש דבליצקי זצ"ל: "מו"ר זצ"ל נהג בשעת ברכת כהנים להישען על הסטנדר (באופן שאם יקחו אותו יפול) וביאר שמכיוון שבזוהר הקדוש כתוב שכולם יושבים בשעת ברכת כהנים והמנהג לעמוד כמבואר בהלכה לכן כמין פשרה לצאת ידי כולם נסמך על הסטנדר מכיוון שיש דעות שנחשב כישיבה ומצד שני הוא נראה כעומד".

חנוכה שמח!

משה בוטון

תגובת המחבר

לכבוד הרב משה בוטון שליט"א,

שלום וברכה וחנוכה שמח!

ראשית, תודה רבה על שכת"ר קרא את המאמר.

לגופם של דברים, אכן בעבר שמעתי על סברא זו של ישיבה בברכת כהנים לדעת הזוה"ק, וגם עתה ראיתי שנדפס ב'האוצר' (גיליון יט עמ' שלח) מנהגו של הגר"ש דבליצקי זצ"ל בזה.

אמנם, לענ"ד צ"ע אם אכן בכלל יש דעה שצריך לישב בברכת כהנים. לפי מיעוט הבנתי בלשון הזוה"ק (נשא קמו סע"א) "צריכין עמא למיתב בדחילו באימתא", אין כוונתו שצריכים לשבת ממש (כפי שאכן מתרגם שם בעל הסולם, ונראה שכן הבין המג"א בס' קכח סקכ"ב), אלא להיות ביראה ובאימה. ואדרבה, איפכא מסתברא, שדווקא עמידה מורה על אימה ויראה יותר מאשר ישיבה, וכדמצינו שבדברים שבקדושה עומדים כעומד לפני מלך, ולא יושבים.

ומלשון "למיתב" אין שום ראייה, שהיא כלשון הגמרא בכמה מקומות, למשל: "למיתב כיסיה לנכרי" (שבת קנ"ג ע"א), "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו" (יבמות ק"ח ע"ב, ריש פרק ב' דקידושין, ועוד) - דפשיטא שאין הכוונה דווקא לשבת פיזית. ועוד רבים. וכך גם משמעות הביטוי "למיתב

בתעניתא" (תענית ח ע"ב) אין הכוונה לשבת במובן הפיזי, אלא להיות בתענית, וכמו "למיתב תעניתא לתעניתיה" (שו"ע תקסח, ה). ויש לזה עוד הוכחות רבות גם בלשון המקרא.

ועי' במ"ב סי' קכח סקנ"א שכתב דהמנהג שהכל עומדין, והביא מספר האשכול הלכות ברכת כהנים דכתב שהכל צריכין "לעמוד לפנייהם באימה ובכבוד ראש" - ולהנ"ל זה גם פירוש דברי הזוה"ק הנ"ל, שכתב למיתב בדחילו באימתא, כלומר שיתנהגו ביראה ובאימה בשעת הברכה, וזה דווקא ע"י עמידה ולא ישיבה. ונראה שכך הבינו כמה אחרונים, שעיקר כוונת הזוהר ללמדנו שצריך להיות באימה וביראה ולכן אין לדייק מלשון למיתב שאינו מן הענין (עי' כה"ח סי' קכח אות קלח).

וכבר מפורש כן בתרגום שיר השירים עה"פ "זאת קומתך דמתה לתמר ושדיך לאשכולות": "ובעידן די פרסין כהניך ידיהון וכו', וקהליך קימין אפיין באפיין כל קבל כהניא, ואפיהון כבישין לארעא כאתכלא דענבין". וע"ע בברכות נה ע"ב "ליקום קמי כהני". ואף שיש שעשו מזה מחלוקת בין הבבלי והתרגום לזוה"ק, לענ"ד אין כאן שום מחלוקת וכמשנ"ת.

ושוב ראיתי שכבר העירו כן על המג"א שאין לדייק מלשון הזוהר, כמובא בשו"ת יבי"א ח"ו אה"ע סי' ח אות א בשם ספר שם חדש ועוד.

ועכ"פ כנראה הגר"ש דבליצקי עדיין סבר שזו כוונת הזוה"ק, ולכן נהג לסמוך על הסטנדר.

[ואגב, בנידון דהנחת תפילין לפי מה שכתבתי בעניותי, אין זו רק 'פשרה' אלא פתרון טוב לכתחילה, שהרי אין דין כאן דין עמידה ממש אלא רק מצד כבוד הברכה כפי שהארכתי לבאר. ואולי הגרש"ד סבר דה"נ לגבי ברכת כהנים אפשר לעשות כן לכתחילה, שגם בסמיכה מקיים "באימה". וצ"ע].

יישר כח ותודה רבה

איתיאל

הערה ב'

במש"כ (בעמוד פד בהערה) בענין מנהג מערב הפנימי אם מניחין תש"י מיושב - ראה עוד בספר מגן אבות להרב לבהר נר"ו (א"ח סימן כה).

ובמש"כ (בעמוד פה בסוף ההערה) שהמובא בתשובת הגאונים בשם ירושלמי, אפשר שמקורו ממדרש - גם אפשר שמקורו בזוהר הקדוש, ראה בהערות הרד"ל בראש תשובת הגאונים שערי תשובה.

בברכה והוקרה רבה

משה פריץ

הערות על מאמרו של הרב שלום יצחק מזרחי "בעניין חזקת הכהנים בזה"ז, האם יש לצרפו לס"ס, והאם יש איזה צד קולא עפ"ד הספר חסידים" (עמוד קסד)

הערה א'

במה שכתב הרב שלום מזרחי בענין חזקת כהני זמנינו בסו"ד שהמהרש"ל ראה לספר חסידים ורמזו אליו ומ"מ לא סמך על דבריו. אשמח אם יגלה איפה המהרש"ל רמז לדבריו, כי חיפשתי ולא מצאתי.

שמעון טרבלסי

נתיבות

תגובת המחבר

כן עמכם הסליחה ששכחתי אגב חופזי לציין את מקומו, ומקומו הוא בים של שלמה - בבא קמא פרק ה אות לה וז"ל: "ובעונותינו מרוב אריכות הגלות וגזירות וגירושים נתבלבלו. והלואי שלא יהא נתבלבל זרע קדש בחול. אבל זרע כהנים ולוים קרוב לודאי שנתבלבלו. ואם לא כולו, הרוב נתבלבל, כמעשה דאליהו ז"ל עם הלויים, הידוע בדברי רז"ל" עכ"ל. וכפה"נ כוונתו לעובדא דספר חסידים [או למקרה דומה בדומה לעובדא דידן]. וכבר דנו בכוונתו הגרעק"א ומהרצ"ה קיאישי, וגם שניהם פשט"ל שדבריו נאמרו לחומרא ולא לקולא (וכן מתבאר מדברי עצמו בכ"מ).

בברכה

שלום י' מזרחי



הערה ב'

במש"כ (בעמוד קסד) שיש חזקת כהונה בזה"ז - כתב בפתחי תשובה (י"ד סימן שה אות יב) בשם הרב שאילת יעב"ץ (ח"א סימן קלה) שבוזה"ז, שאין כהנים מיוחסים, על הכהן להחזיר את חמשת הסלעים של פדיון הבן לפרוש מספק גזל. וע"ע בקובץ אוצר התורה (כסלו תר"צ סימן כז וסימן לז), ובשו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח סימן כב אות ה) ובספריו שו"ת יחזה דעת (ח"ה סי' סא ד"ה וכן) וילקוט יוסף ח"א (הל' נשיאות כפים סק"ט ד"ה ותבט, ובהנד"מ בהל' תפלה כרך ב סימן קכח ס"ק יז ד"ה ותבט).

ואפשר לבאר עפ"ז את הנאמר בקינה לת"ב המתחלת אלי ציון ועריה, שכ' שם "עלי וכו' ופדיוני בכוריה". והקשה בס' פניני רבנו הגרי"ו (עמ' נו) שפדה"ב נוהג גם שלא בפני הבית. ויישב בשם מהרי"ז סולובייצ'יק ז"ל (מח"ס חדושי מרן רי"ז הלוי ועוד) דמייירי על אבדן עבודת הלויים בבהמ"ק, שהם היו הפדיונות של בכורי בני' במדבר.

וע"פ דברי הרב שאלת יעב"ץ ז"ל מיושב בפשטות שאין כהנים מיוחסים בזה"ז, ולכן בטל עיקר הדין של פדיון הבן.

בברכה והוקרה רבה

משה פרץ

תגובת המחבר

בענין דברי הגאון יעב"ץ שכתב שבזה"ז שאין כהנים מיוחסים על הכהן להחזיר את חמשת הסלעים של פדיון הבן לפרוש מספק גזל. וכפה"נ כוונת הכותב ללמוד מזה שס"ל להריעב"ץ שבטלה כהונה [אף לקולא].

אמנם, דברים אלו הובאו בשד"ח ושם האריך בזה, ואינו מצוי אצלי כעת, ועכ"פ למעשה ודאי דברים אלו הם ראייה לסתור, באשר דעת כל הראשונים והאחרונים שיש חיוב של פדיון הבן גמור אף בימינו אנו.

וע' במגדל עוז ליעב"ץ - אבן בוחן אות פט שכתב עם היות האמת שמעלות הכהונה והלויה ירדו בדורות הללו, שאפילו לזכרים אין נותנין דין קדימה בדברים אלו (אם לא באיש מפורסם) וזה מפני שאינם אלא כהני חזקה, מ"מ הדבר שקול אצלי עכ"ל.

בברכה והוקרה רבה

משה פרץ



הערה על מאמרו של הרב משה אריאל פוס "היתר מכירה תרנ"ו ומשמעותו לזמננו" (עמוד קצ"א)

במש"כ (בעמוד ריז) שהכרעת גדולי המחברים דמהני הערמה בדאורייתא דלא כהתבו"ש - דברי התבו"ש הם בס' בכור שור (פסחים כא ע"א). גם מהר"ע יוסף ז"ל חלק עליו בתשובה בדין קנין דרבנן אי מהני לשל תורה [ולו נדפסה בקובץ אורייתא שי"ל ע"י אב"ת בשנת תשנ"ג (בעמ' לח בהערה), ושוב נדפסה בספרו מאור ישראל ח"ב (סוכה מז ע"ב, דרי"ב ע"ב)]. ע"ש. וע"ע במה שכתב בכף החיים (יו"ד סימן קיז אות נו).

ונ"ל להביא ראייה לדברי הבכור שור מדברי הרשב"א בתשו' (ח"א סימן קלז) וז"ל: שאלת עוד דאמרינן מכרוהו ב"ד נרצע, וקיי"ל דצריך לומר אהבתי את אדוני בעוד שהוא עבד, אם באותה שעה בעא לזבוני נפשיה לרבו בכסף כדי להנצל מרציעה, מצי עביד או לא. תשובה, זו לא שמעתי, אבל מסתברא דלא, דא"כ בטלת רציעה לנמכר בב"ד וגזוה"כ היא לרצוע און ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים. ע"כ (והעתיקו הרב קובץ שעורים ז"ל בקדושין סימן קד).

והנה, לשיטת הרשב"א, איך עבדינן מכירת חמץ, והרי בטלת מצות תשביתו (ועי' בקובץ שיעורים השלם פסחים עמ' ק-קב, וביצה עמוד שפט הערה קח). וכ"ת דמשייר קצת חמץ לקיים בו מצות תשביתו, והרי גם ברציעה יש עבדים שירצו להרצע כדי שיהיו מותרים בשפחה. ואפילו לדעת הריטב"א (קדושין י"ד ע"ב) דמוכר עצמו מותר בשפחה, וא"כ יכול העבד לחכות עד לאחר שחרורו ואז ימכור את עצמו לו, מ"מ יש עבדים שירצו להרצע כדי שיוכלו להשאר עם אותה שפחה. וא"כ לא בטלת מצות רציעה [אלא אם נאמר כדברי הרב שארית יצחק מורגנשטרן (דל"א ע"א ד"ה וכמו) שצידד דאולי בכח האדון ליקח מעבדו את השפחה שנתן לו בתחלה ולהחליפה

באחרת. ע"ש]. אלא ע"כ כונת הרשב"א למימר דאין מערימין בדאורייתא, ושאני מכירת חמץ, דכבר את ביטל החמץ ודרבנן היא, וכדברי הרב בכור שור.

ואפשר דכוונת הרשב"א באופן אחר, דהנה איתא בתוספתא דמו"ק (פ"ב ה"ז), דנין דיני ממונות ודיני נפשות וכו' ורוצעין עבד עברי [במועד]. ואיתא בירושלמי (שקלים פ"א ה"א ומו"ק פ"א ה"ב) דהיינו טעמא משום דהו צרכי רבים. וביאר הרב חסדי דוד על התוספתא שם (בד"ה ומיהו) דרציעת עבד עברי מיקרי צרכי רבים משום ההיא דאזן ששמעה על הר סיני וכו', ונמצא שיש בזה להשיב רבים מעון, ולכן מותר לרצעו במועד [אלא שהרב חסדי דוד ז"ל שם כתב בסו"ד, שיותר נכון דכל דבר התלוי בבית דין חשיב לצורך רבים. ע"ש. וכן הוא בבית יוסף או"ח סימן תקמה בשם הריב"ש בשם הר"ן שכתב "מפני שצורך הרבים הוא להעמיד המשפט ולנהוג בדברים הללו". ועי' בחדושי הריטב"א (מו"ק ב' ע"א ד"ה ועושין) ובהערות לשם שבהוצאת מוה"ק (אות קא)].

וע"פ הנ"ל אפשר לומר דכוונת הרשב"א היא, דכיון דאפשר להשיב רבים מעון ע"י הרציעה, לכן הכא לא עבדינן הערמה. ומדויק בזה לשון הרשב"א שהביא לשון הגמ' בקדושין (כ"ב ע"ב) דאזן ששמעה על הר סיני וכו', ולכאורה מאי שיאטיה דהא הכא, ולפי מאי דכתיבנא מובן.

בברכה והוקרה רבה

משה פריץ



הערה "בדין ברכת חתנים שלא בבית החתן" (גיליון ל"ו עמוד רכ"ה, גיליון ל"ה עמוד קל"ב)

במש"כ (בעמוד רכה) בענין מנהג ירושלים אם מברכים ברכת חתנים שלא בבית חתנים - אפשר להוסיף שכיון שמנהג רוב המקומות לברך (עי' באוצר ברכת חתנים עמוד כו ובשו"ת אדני פז למהר"ד אזולאי גר"ו א"ה סימן ג), א"כ כשיש ספק מהו מנהג ירושלים שדינן לה בתר רובא, וכמ"ש הפוסקים בכיו"ב.

בברכה והוקרה רבה

משה פריץ



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב יוסף צברי
y0548401330@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב רועי הכהן זק
royelea@neto.net.il

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב ינון בר כוכבא
ybc8834@gmail.com

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com