

בס"ד

ירחון

האוצר

אייר התשפ"ד

גיליון צ'

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה הערה בדין מילת זכריו ועבדיו אם מעכבת בפסח שני
הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל

ו תשובה בדין ספר נביאים שהסתיים באמצע העמוד
הגאון רבי יצחק יעקב ריינס זצ"ל

ז בדין חזקה שאין עמה טענה
הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

= אוצר הזמנים =

יז משמעות ל"ג בעומר בהלכה ובאגדה
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

כב מהותה של השמחה ביום ל"ג בעומר
הרב יהושע ון דייק

לד הערות וקושיות: דין מי שספר ספירת העומר בבין השמשות בסוף היממה - הרב עמיחי כנרתי

= אוצר אורח חיים =

לח מניין חוטי התכלת שיש להטיל בציצית
הרב דניאל אדר

נח בענין דרך ההנקה, ובגדר מקומות המכוסים בכמה עניינים הנוגעים להלכה ולמעשה
הרב אפרים כחלון

מפתח האוצר

שמעתתא דבטיטי - ש"ץ שטעה בברכת אתה קדוש קג
הרב שמואל עדס

צירוף מאכלים לברכה אחרונה קכה
הרב ישי יצחק שרגא

בעניין מיץ ענבים לקידוש בליל שבת קלה
הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלבאום

בגדרי מעשה בשבת ודין גרמא בשבת קמח
הרב אריה אידנסון

= אוצר יורה דעה =

התכתבות בנידון שיעור הגריס קצח
הרב דוד לוי - הרב יעקב שלמה אורחי

בעניין איסור כהן בגוסס רח
הרב אברהם הרשטיין

אם המוזמן לברית חייב ללכת לברית רי
הרב מרדכי אקשטיין

= אוצר חושן משפט =

הקנאת דבר שאינו ברשותו רכא
הרב יעקב דוד אילן

חיובי השומרים בנוקי גרמא רלא
הרב עוז דוד כפיר

בדין פחת נבילה וגדרי הנזק ותשלומי נזיקיו רמה
הרב אליהו מרגליות

מפתח האוצר

= אוצר אבן העזר =

תגובה למאמרו של הרב עזרא קליין - בדין חתן שיצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות
בשובו רסד
הבה"ח אלעזר חיים גרינברג

טיוול קייקים במקום מעורב רע
הרב דניאל סגרון

= אוצר קדשים =

בעניין בגדי כהן גדול ובגדי כהן הדיוט רפה
הרב משה פרנס

דין כניסה לבית קדש הקדשים בכל עת רצו
הרב נתנאל ונדרוולדה

= אוצר הספרים =

ביקורת ספרים חדשים: 'פקודיך דרשתי' - לביאור דרכי דרישת ההלכה מפסוקי התורה, מאת
הרב איתי אליצור שיא
הרב הראל דביר

= אוצר חקר ועיון =

בעניין מתעסק ומצוות צריכות כוונה - חלק ב שיח
הרב אברהם חיים כהן

הלכה ואין מורין כן שמג
הרב רז דהן

מפתח האוצר

זיהוי מקום המשכן בשילה - הערות והוספות למאמר בגיליון הקודם שנט
הרב נחום ראפאפארט

מצוות מחיית עמלק במחבלים - האמנם? שסה
הרב בכור דזורייב

פולמוס ציור פני משה רבנו שצ
הרב שמואל אריה ישמח

הערות הקוראים תמוט
בעניין ההולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו תנא

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוּת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן צ' – אֵייר הַתּשַׁפ"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



חֹדֶשׁ אֵייר מֵתֵאֲפִיין בְּהִיּוֹתוֹ הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, מִיד לְאַחַר "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֵם רֹאשׁ חֲדָשִׁים" (שְׁמוֹת יב, ב). יֵשׁ כּוֹחַ מִיּוֹחַד ל'שְׁנִיּוֹת' הַזֶּה שֶׁל חֹדֶשׁ אֵייר. הָאָדָם רּוֹצֵה לְהַצְלִיחַ כָּבֵד בְּפֶעַם הָרִאשׁוֹנָה, בְּנִסְיוֹן הָרִאשׁוֹן, בְּלִי לְהִיכָשֵׁל וּבְלִי לְהִסְתַּבֵּךְ. וְהֵנָּה, יֵשׁ אֲנָשִׁים "טִמְאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם" (בְּמִדְבָר ט, ו), שֶׁמִּנּוּעִים מִלְּהִשְׁתַּתֵּף בְּהִקְרַבַת הַפֶּסַח. הֵם בָּאִים אֶל מֹשֶׁה רַבֵּינוּ בְּדְרִישָׁה לְקַבֵּל הַזְדַּמְנוֹת שְׁנִיָּה, וְכֵן זָכִינוּ לְפֶסַח שְׁנִי, שֶׁזָּמְנוּ הוּא בְּחֹדֶשׁ אֵייר, וּמַעֲלָתוֹ רַבָּה וְעִצּוּמָהּ.

בַּחֲסִידוֹת הוֹדְגָשָׁה הַמִּשְׁמָעוֹת הַפְּנִימִית שֶׁל הֵיטֵר חֲמֵץ בְּפֶסַח שְׁנִי: "זֶה רִמְזוֹ חֹז"ל בְּאַמְרֵם (פִּסְחִים צה א) פֶּסַח שְׁנִי חֲמֵץ וּמִצָּה עִמּוֹ בְּבֵית, רִמְזוֹ שֶׁגַם אִם הוּא מְעוֹרֵב קִצַּת בְּחֲמֵץ וּמִצָּה הֵם טוֹב וְרַע – אֵף עַל פִּי כֵן יִכּוֹל לְהִיּוֹת הַפֶּסַח לְד'" (נוֹעַם אֱלִימֶלֶךְ פֶּרֶשׁת בְּהַעֲלוֹת ד"ה וְיִדְבֵּר ה' כו'; וְכַעַן זֶה בְּמִקְרוֹת נֹסְפִים). פֶּסַח שְׁנִי, בְּדוּמָה לְלוּחֹת הַשְּׁנַיִם, נִתֵּן לְבַעֲלֵי תְּשׁוּבָה, וְכִבְּרֵי אֵין בּוֹ אֶת אוֹתָהּ 'סְטֵרִילִיוֹת' תּוֹבַעֲנִית שֶׁבְּפֶסַח רִאשׁוֹן. הוּא מוֹתָאֵם לְאֲנָשִׁים שֶׁלֹּא הִצְלִיחוּ בְּהַזְדַּמְנוֹת הָרִאשׁוֹנָה. כֵּן יִתְפָּרְשׁוּ לָנוּ גַם דְּבָרֵי הַמִּדְרָשׁ, הַתְּמוּהִים לְכֹאזֶרָה, הַמִּקְשֵׁר בֵּין הַדְּעָה שֶׁהִטְמִיִּים שַׁעֲשׂוּ פֶסַח שְׁנִי הֵם נוֹשְׂאֵי אֲרוֹנוֹ שֶׁל יוֹסֵף וּבֵין הַתְּנַהּגוֹת הָאֲצִילִית שֶׁל יוֹסֵף לְאַחַר הַתְּגָלוֹתוֹ לְאַחֵיו בְּמִצְרַיִם, וְכֵן אֲמָרוּ חֹז"ל: "אֲמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא [לְיוֹסֵף]: אֵתָה אֲמַרְתָּ לְאַחִיךָ: 'אֲנִכִּי אֲכַלְכֶּל אֶתְכֶּם', בְּזָכוֹת עֲצָמוֹתֶיךָ הֵם עוֹשִׂים פֶּסַח קֶטַן". יוֹסֵף הַשְּׂכִיל לְקַבֵּל אֶת תְּשׁוּבַתְּם שֶׁל אֲחָיו וְלִהְיוֹת לָהֶם הַזְדַּמְנוֹת שְׁנִיָּה. הַהַזְדַּמְנוֹת הַשְּׁנִיָּה הֵיא לֵב לִיבּוֹ שֶׁל פֶּסַח שְׁנִי, וְלָכֵן זָכָה יוֹסֵף, וְעַל יְדֵי עֲצָמוֹתָיו הַתְּחַדֵּשׁ יוֹם מוֹפְלָא זֶה!

אִם כֵּן, חֹדֶשׁ אֵייר הוּא חֹדֶשׁ הַתִּיקוֹן. חֹדֶשׁ הַהַזְדַּמְנוֹת הַשְּׁנִיָּה, חֹדֶשׁ קִבְּלַת הַשְּׁבִיִּים. וְהֵנָּה, בְּאוֹתוֹ יוֹם שַׁחַל בּוֹ פֶּסַח שְׁנִי, י"ד בְּאֵייר, חָל גַּם יוֹם פְּטִירַת ר' מֵאִיר, שְׂאֵמֶר: "תֵּנִיא, הִיָּה רַבִּי מֵאִיר אֹמֶר: גְּדוּלָּה תְּשׁוּבָה, שֶׁבִּשְׂבִיל יַחִיד שַׁעֲשֵׂה תְּשׁוּבָה מוֹחֲלִין לְכָל הָעוֹלָם כּוֹלּוֹ" (יוֹמָא פו, ב).

בדורנו אנו זוכים לפריחה תורנית רבה, בעולם כולו ובארץ ישראל בפרט – פריחה שמעוטרת בין היתר בבעלי תשובה ו'מתחזקים' רבים ששבים ליצור מחצבתם ודורשים לקבל הזדמנות שנייה, ומהם גם כותבים רבים בירחוננו. תפילתנו, שריבוי התורה שאנו זוכים לו יביא להתעלות ותשובה כללית של כל ישראל, להרמת קרן ישראל ולישועת עמנו, ארצנו ועירנו במהרה, מתוך אחדות האומה והכרת כל יחיד וכל קבוצה במעלות זולתה.



אוצר הגנזים

הערה בדין מילת זכריו ועבדיו אם מעכבת בפסח שני ♦ תשובה בדין
ספר נביאים שהסתיים באמצע העמוד ♦ בדין חזקה שאין עמה טענה

הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל

אב"ד קארלין, בעל פסקי הלכות – יד דוד

הערה בדין מילת זכריו ועבדיו אם מעכבת בפסח שני*

[פסחים צה, א]: מתני': מה בין פסח הראשון לשני [הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית. הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו. זה וזה טעון הלל בעשייתו ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת] – א"ה מסתפק אנכי בפסח שני אם מעכב בו מילת זכריו ועבדיו, וצ"ע שלע"ע לא מצאתי מי שיתעורר בזה*.



* מגליון כת"י מסכת פסחים של רבינו. חידושים אלו נמסרו על ידי הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, מתוך אוצרותיו של סבו הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל – אב"ד בוסטון, בעל בריכת המלך ועוד, ובאדיבות בני משפחת סאוויצקי הרוממה. ויהיו הדברים לע"נ אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. – עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לע"נ הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד מתלמידי ישיבת כנסת ישראל – חברון. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון עדות ליוסף נדפסו כמה חידושים מכת"י רבינו זצ"ל בעניינים שונים, קחנו משם. התודה והברכה להרב הראל דביר שליט"א על הערותיו.

זכינו לפרסם בעבר במסגרת ירחון האוצר מכת"י רבינו, בגיליון מד, מה ונט. דוד לוי.

א. א.ה. ראה במנחת חינוך (יו, כו) שנקט בפשיטות שמילת זכריו ועבדיו מעכבת בפסח שני. ובספר שער הקרבן (קרבן פסח פכ"ג הערה 21) הסתפק אם זו מצווה שבגופו שמעכבת (על פי דברי הגמרא בפסחים צו ע"א) או שזו מצווה שלא בגופו כשחיטה על חמץ שאינה מעכבת (שם). ובספר זבח פסח (הל' קרבן פסח פ"ה סקנ"ה) כתב שמעכבת, ובשעה"צ (ס"ק רסג) ציין למנ"ח מחד גיסא ולספר עצי זית (ח"א קונטרס זכרון בנימין סי' ז) מאידך גיסא שנקט שאינה מעכבת (ובזכרון בנימין ציין לדבר בעתו שהסתפק). וראה עוד בתוס' יבמות עא, ב ד"ה מאי טעמא [הב'], וראה עוד בדברי הגר"א גנחובסקי זצ"ל (קובץ גליונות 144 במדבר תשע"ו) שהוכיח מדברי הספרי (פיסקא ס"ז ד"ה ויעשו) ומהרמב"ן (במדבר ט, ו) שמילת זכריו ועבדיו מעכבת בפסח שני.

הגאון רבי יצחק יעקב ריינס זצ"ל

אב"ד לידא

תשובה בדין ספר נביאים שהסתיים באמצע העמוד*

נדרשתי מרב א', בנביאים דסיים באמצע העמוד, מה דינו.

והנה באמת נ"ל דאין כאן שום מקום שאלה, דהנה בנביאים לא מצינו כלל הך דינא שיהא צריך לסיים בסוף העמוד. ועקר הך דינא נאמר בגמ' אך על ס"ת, ולא על נביאים, וכמו דגרסינן במס' סופרים פ"ב הובא במנחות (דף ל [ע"א]): 'הכורך ס"ת בא לו לגמור לא יגמור באמצע הדף כדרך שגומר בחומשין אלא מקצר והולך עד סוף הדף'. ואם כן, לא נזכר זאת כלל אצל נביאים. וכן ברמב"ם פ"ז מהל' ס"ת [ה"ז] וביו"ד סי' רעב [ס"ד] לא נזכר הך דינא אלא לגבי ס"ת, אבל לא לגבי נביאים. ואם כן, מנא לן לחדש דגם גבי נביאים הדין כן? וביותר, דגם בס"ת נראה לי ברור דבדיעבד אינו מעכב זאת, וכוונתם אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אם סיים גם באמצע הדף, יש לומר גם כן דכשר.

וראי' לזה נ"ל דהא הר"מ בפ"י מהל' ס"ת ה"א, דחשב גם דברים הפוסלין בדיעבד בס"ת, לא חשיב הך דיפסול. וביותר, דבפ"ז מהל' ס"ת ה"ז הביא הך דינא, ובה' ט' כתב: 'כל הדברים הללו לא נאמר' אלא למצוה מן המובחר' כו'. אם כן, משמע להדיא דקאי גם על זה, דזה אינו פוסל בדיעבד, וז"ב. ועי' בס' בני אהובה [חיו"ד סי' שצא] שמצדד גם לענין זה, אם סיים 'לעיני כל ישראל' בסוף השיטה, שיהא בדיעבד כשר. והנך פסולין' בהדדי קתני, ושם במנחות דף הנ"ל קאמרו על זה דדווקא קתני. עיי"ש. וע"כ דתפרשו היינו דדווקא לכתחילה. ועי' בתש' שב יעקב בחיו"ד סנ"ג, שכתב להדיא דאינו אלא בדיעבד ולא לכתחילה. שוב ראיתי שהנמוקי' מפרש דהא דקאמר שם באמצע שיטה דווקא, כתב שם: 'אבל בסוף שיטה פסול'. אם כן, מבואר דסובר דבדיעבד פסול. אמנם באמת מד' הרמב"ם הנ"ל משמע דבדיעבד כשר, וכן משמע מד' הט"ז בסי' רע"ב סק"ד שכ' דמ"ש בשו"ע סי' רע"ב.



* בספרייה הלאומית בירושלים מצויות עשרות רבות של מחברות מלאות דברי הלכה ואגדה מכתב ידו של הרב יצחק יעקב ריינס זצ"ל. מספר המחברת הנוכחית: Ms. Heb. 9301=28, והדברים דלהלן מצויים בדף כג ע"א. סריקת כתב היד המלא של המחברת זמינה באתר 'כתיב' של הספרייה הלאומית. הוספות המהדיר סומנו בסוגריים רבועים כמקובל. תודתי נתונה לרב ד"ר בועז הוטר על סיועו בפענוח כתב היד. הראל דביר.

(א). [לפנינו: נאמרו].

(ב). כלומר, שני הדינים: סיום בשיטה אחרונה, וסיום באמצע השיטה.

(ג). נמוקי יוסף (הל' ס"ת ד, א בדפי הרי"ף ד"ה באמצע): 'באמצע שיטה דוקא - אבל בסוף שיטה פסול'.

(ד). ההמשך חסר.

הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

ראש ישיבת כנסת ישראל – חברון, בעל שם דרך על התורה ופירוש הרמב"ן

בדין חזקה שאין עמה טענה*

א.

בבא בתרא ריש פרק חזקת הבתים כ"ח, א': "א"ר יוחנן, שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח. אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב, ה"נ עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה הכי השתא, התם מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד, ואידך כי לא נגח מאי לשלם, הכא כיון דאכלה תלת שני קיימא לה ברשותיה" וכו'.

ובתוד"ה עד נגיחה רביעית הקשו דמאי פריך, הא כמו בשור מועד אחר ג' פעמים הוחזק נגחן ה"נ אחר ג' שנים הוחזק שתקן ומשלש שנים ואילך קמה ליה ברשותיה, ותיריך ר"י: "דס"ד דמקשה דהכי יליף מה התם מכי נגח ג' פעמים נפק ליה מחצי נזק לנזק שלם ה"נ כיון שאכלה שלש שנים ולא מיחה נפקא ליה מרשות מוכר לרשות לוקח אע"ג דמילתא בלא טעמא הוא".

גם הרמב"ן בחידושו התקשה בגמ' זו, וז"ל: משור המועד. לא נתחוויר לי מאי ענין זו לזו, אבל נראה שלכך הקישום לומר כשם ששור המועד כיון שנגח שלש נגיחות יצא מאותה חזקה של תמות אף כאן יצאה שדה זו מחזקה של מוכר וכיון שיצאת מחזקת המוכר עליו להביא ראיה שלא מכרה שהרי זה מוחזק ועומד. והיינו דאקשינן אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית וכו', כלומר אע"פ שיצא מחזקה של תמות לא נכנס לחזקה של מועדות עד פעם רביעית, ה"נ לא נכנס שדה זו בחזקת הלוקח עד שנה רביעית אע"פ שיצאת מרשות המוכר והיאך הוא נאמן לגמרי, עכ"ל.

ביאור דבריו - דתמות ומועדות אינן תלויות רק אם השור נגחן או לא, דבלא "העדאה" אף שנגח אלה פעמים אינו מועד. ולכן הסק"ד דאף דבג' פעמים אינו עוד בחזקת תמות, מ"מ מועד אינו נעשה אלא בפעם הרביעית. וה"נ, אף שיצא השדה מרשות מוכר אחר ג' שנים, שמא בעינן שנה רביעית כדי שיכנס לרשות הלוקח.

ולפי הסבר זה יש הבדל בין פירוש התוס' לפירוש הרמב"ן. דהתוס' כתבו שהדמיון לשור המועד שכמו ששם יוצא מתמות למועדות ה"נ יוצא מרשות מוכר ללוקח, וע"ז בעינן שנה

* שיעורו של הגרש"ז ברוידא זצ"ל, נערך ע"י הרה"ג אריה גולדשמידט שליט"א, עורך ספרי שם דרך על הש"ס. נמסר ומתפרסם בסיועו של הרה"ג יעקב זילברליכט שליט"א, עורך ספרי שם דרך על התורה ופירוש הרמב"ן. התודה והברכה להרב רועי זק שליט"א על הערותיו. שיעור נוסף מרבינו רה"י זצ"ל נדפס בספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] מעריכתו של אמור"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, לע"נ רעהו הקדוש יוסף דב ויסמן זצ"ל הי"ד תלמיד ישיבת כנסת ישראל - חברון, ויהיו הדברים לע"נ ו.נ.צ.ב.ה. שיעורים נוספים נדפסו בירחון האוצר (גיליון מ, מא, נו וסט) ובקובץ יאר יצחק (ח"ב). דוד לוי.

רביעית, זהו מילתא בלא טעמא. ואילו לרמב"ן מילתא בטעמא היא - דכמו ששם לא סגי ביציאה מתמות אלא בעינן "העדאה", ה"נ כאן לא סגי ביציאה מרשות מוכר, אף שהלוקח מוחזק, עד שנה רביעית.

ולכאורה יש נפק"מ בין פירוש התוס' לרמב"ן - דלתוס' דהוי מילתא בלא טעמא י"ל דכמו דבשור המועד בעינן ד' נגיחות ה"נ כאן בעינן ד' שנים, ולא סגי בכניסת שנה רביעית. וכך אמנם פירש רש"י בסוגיין ד"ה לא מיחייב: "אף כאן עד גמר שנה רביעית לא הוי חזקה".

אבל לפירוש הרמב"ן שאנו דנים כאן סברא ומילתא בטעמא, דלאחר שיצאת מחזקת המוכר עליו להביא ראיה שלא מכרה, שהרי זה מוחזק ועומד, לפ"ז גם כשהקשו בגמ' שיצטרך שנה רביעית, הכונה שמיד שנכנסה שנה רביעית ועדיין הוא מוחזק בה ונמצאת היא ברשותו, הרי היא בחזקתו וצריך חבריו להביא ראיה שלא מכרה לו.



ב.

ועי' בהמשך הסוגיא שם ע"ב: "אלא מעתה, חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה, אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה. טעמא מאי דאמרינן דלמא כדקאמר, השתא איהו לא טעין, אנן ליטעון ליה".

ובתוד"ה אלא מעתה, הקשו וז"ל: תימה מאי ס"ד דמקשה, דהיכי מצי לאוקמי בידיה כיון דלא טעין מידי. וי"ל דהכי פריך כיון דילפת משור המועד מה התם בשלש נגיחות הוי בחזקת נגחן הכא נמי כיון דאכלה שלש שנים ולא מיחה הויא בחזקת שלא ימחה עוד, ובלא טענה נמי תהא שלו, דאית לן למימר שמחל לו. אי נמי הא דקא פריך למימרא דחזקה שלא בטענה תהא חזקה היינו כגון דאמר ליה מפלניא זבנתה דזבנה מינך אע"ג דלא אמר קמי ידי זבנה ולא דר בה אפי' חד יומא ולא ידע אי זבנה מיניה אי לא אלא דהכי א"ל, עכ"ל.

ולפירושם דיסוד הקושיא שתועיל חזקה גם בלא טענה, הוא משום דהוי בחזקת שלא ימחה עוד, וגם בלא טענה "אית לן למימר שמחל לו", לפ"ז מה דמשני הגמ' "טעמא מאי דאמרי' דלמא כדקאמר" וכו', ולכאורה הרי אמרי' שמחל לו, ומה תירץ. וביאור הדברים, דבסק"ד סבר דממה דהוחזק שלא ימחה לעולם יש מזה ראיה ברורה שמחל לו, ומשני דזה עושה לנו רק ספק "דלמא כדקאמר השתא", ולכן בלי טענה אינה חזקה.

והנה מרש"י משמע שהוא מפרש אחרת, שפירש בד"ה תיהוי חזקה: "דהא אמרת שלש שנים מפקי ליה מרשות מוכר", ולא הזכיר בדבריו כלל חזקה זו שכתבו התוס' שלא ימחה לעולם, אלא פירש בפשיטות דעצם הדבר שאחר ג' שנים יוצא מרשות מוכר, סגי בזה להשאירו בידי

א). עי' לקמן מ"א, א' בעובדא דרב ענן שעשה כותל חדש בתוך שדה חבריו, וברשב"ם שם ד"ה והא אחיל: "והא יש לי טענה ודאי שהקנה לי קרקע, דיש לי עדים שראו שהיה מסייע לי לבנות הכותל, וכמאן דאמר לך חזק וקני דמי". ודו"ק היטב.

המחזיק אף בלי טענה. וביאור הדבר, דלאחר ג' שנים הוי כאיניש דעלמא שבא ותובע, דבלי עדים אין תביעתו תביעה כלל ועיקר.

וכן הוא ברמב"ן, שכתב וז"ל: אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה, כלומר מאחר שיצאת מרשותו של מוכר למה צריך זה לטענה, הא ודאי אינו צריך לטענה אלא כשיש לו למערער עדים או הודאה שהיא שלו, וזו כבר יצאת מרשותו, עכ"ל. ור"ל דהוי כאיניש דעלמא הבא לתבוע מהמחזיק, דודאי מערער כזה צריך להביא עדים או ראייה אחרת.

ובתירוצ' הגמ' פירש רש"י, וז"ל: ומשני טעמא מאי - אמרינן שלש שנים מפקי לה מחזקת מרה קמא דאמרינן דלמא כדאמר איהו זה אומר לקחתיה ממך וזה אומר גזלתיה ממני ואין אנו יודעין האמת עם מי, אתיא חזקת שלש שנים ומוקי לה ברשותיה ואמרינן דלמא קושטא הוא דקאמר, אבל בלא טענה מהיכן קנאה בשביל אכילת שלש שנים, עכ"ל. ולא נתבאר ברש"י מה סברת הסק"ד ומה סברת המסקנא.

והנראה בזה, דהנה לכשנעיינן לדקדק בלשון רש"י נבחין בשינוי לשונו, דבקושיית הגמ' כתב "שלש שנים מפקי לה מרשות מוכר", ואילו בתירוצ' הגמ' כתב: "שלש שנים מפקי לה מחזקת מרה קמא". ומתבאר בזה דבסק"ד סבר המקשן דנפיק לגמרי מרשות מוכר, וכפי שפירשנו לעיל, והוי כאיניש דעלמא שבא לערער. ומשינן דג' שנים אינן מוציאות לגמרי מרשות מוכר, אלא מפקי רק מחזקת מרא קמא, ר"ל דרק החזקה דמרא קמא נפקא, אבל עדיין נשאר הנכס ברשותו. וביאור הדברים כדלהלן:

דעי' בתוס' ב"מ ק', א' ד"ה וליחזי, אהא דאיתא בסוגיא שם במתני' "המחליף פרה בחמור וילדה... יחלוקו", ומקשינן בגמ' "אמאי יחלוקו, וליחזי ברשות דמאן קיימא וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה", והקשו התוס' בד"ה וליחזי: "וכי נמי הוי הולד ברשות לוקח אין זה הוכחה דקנאה, דהא אמרי' בחז"ה (ב"ב ל"ו, א') הגודרות אין להם חזקה משום דשמא מאליהן באו לרשותו או תפסן ברחוב כשהן הולכות לרעות... וי"ל כיון דאיכא דררא דממונא ויש ספק בדבר בלא טענותיהן וטוען ברי הלוקח, אם הוא ברשותו אין להוציא מידו" וכו'.

ומבואר בדבריהם דאף גודרות אין להם חזקה, אפ"ה בגוונא דאיכא דררא דממונא, חשיב מוחזק, ומהני טענת ברי וא"א להוציא ממנו, עיי"ש היטב.

וגדר הדברים - דלעולם גם בגודרות נחשב מוחזק, דמוחזק הוא דבר מציאותי - מי שהדבר מוחזק בידו, ולכן כל היכא דאיכא לפנינו ספק אי אפשר להוציא מידו, דקי"ל המוציא מחבירו עליו הראיה. ומיהו חזקת מרא קמא מועלת שלא נסתפק כלל בדבר, ולכן לא דנינן בזה מדין מוחזק.

ומעתה, כשיש מטלטלין ביד אחד, אע"פ שיש מרא קמא שידוע שחפץ זה היה שלו, מ"מ כשחפץ זה ביד אחר, מכיון דאיכא חזקה כל מה שתחת יד אדם הוא שלו, חזקה זו עושה לנו ספק ולא מהני כאן חזקת מרא קמא דנימא דאין לפנינו ספק. ולכן משאירים את החפץ ביד המוחזק מהדין דהמוציא מחבירו עליו הראיה. אבל בגודרות, מה שהם ביד אחד אינו עושה לנו ספיקות, ומהני החזקת מרא קמא שאין אנו מסתפקים בזה, ולכן לא מהני המוחזקות.

ושפיר אמרו התוס' דבמקום דאיכא דררא דמונא, דאיכא ספק בלא טענותיהם ואין חזקת מרא קמא מסלקת את הספק, שפיר מוקמינן בידי המוחזק. וכתבו התוס' דמסתבר דכל זה אם טוען טענת ברי, אבל בטענת שמא "סברא היא שלא תועיל חזקתו".

וחזינן דגדר חזקת מרא קמא הוא דהיא מסלקת את הספק. ומיהו כאשר הספק קיים מחמת דררא דמונא, לא בטלה לגמרי החזקה אלא נחשבת כחזקה דמעיקרא, ר"ל דהוי חזקה שאינה מסלקת את הספק, שכנגד זה המוחזק עדיף כל זמן שטוען ברי.

ומעתה נחזור לבאר את כוונת רש"י במה ששינה לשונו בין הסק"ד לתירוץ, דהמקשן היה סבור דע"י ג' שנים יוצא לגמרי מרשות המוכר, וממילא אין ערעור בלי עדים וכמש"כ, והוי כאינש דעלמא, וכנ"ל. ובתירוץ הגמ' נקטינן דאין ג' שנים מוציא לגמרי מרשות המערער, אלא רק מוציא מדין חזקת מרא קמא, ר"ל דמהני שיהא ספק. וכלשון רש"י דג' שנים מפקי מחזקת מרא קמא, "דאמרינן דילמא כדאמר איהו". ולעולם נשאר "חזקה דמעיקרא", דבלא טענת ברי נשאר בידי הבעלים הראשונים, ממש כמש"כ התוס' הנ"ל בההיא דמחליף פרה בחמור, דבכה"ג בעינן דוקא טענת ברי.



ג

והנה אם כי בהבנת קושית הגמ' רש"י והרמב"ן משתווים בפירושם, וכפי שנתבאר, הרי במסקנת הגמ' חלוקים הם.

(ב). עפ"י יסוד זה אפשר לתרץ את קושית הרעק"א על התוס' בב"ב ב', א' ד"ה לפיכך, אהא דקתני במתני' "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע... לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם". ופריך בגמ' ד', א': "פשיטא [דהאבנים של שניהם... שהרי ברשות שניהם מונחים - רש"י], לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו", וכתבו התוס' הנ"ל: "פירוש ושהו ברשותו הרבה, מהו דתימא כיון דשהו ברשותו הרבה ניהמניה שעשאוה כולה, מיגו דאי בעי אמר ממך לקחתיה והיה נאמן משום דשהו הרבה. ואע"ג דאמר בריש הבית והעלייה דשותפין לא קפדי אהדדי, הכא מייירי דשהו יותר מכדי רגילות, דאטו משום דשותפין נינהו לא יקפידו עד עולם, ולא דמי לגודרות דאין להם חזקה לפי שאין ידוע ביד מי הם, אבל הכא לא היה לו להשהותו כ"כ ברשותו, קמ"ל...".

והקשה בתוס' רעק"א על משניות פ"ק משנה ג' למה הוצרכו התוס' שיהא נאמן במיגו דלקחתיהו, מאותו טעם דנאמן לומר לקחתי משום דשהו הרבה, מאותו טעם עצמו נאמן נמי לומר אני בניתיהו, דמה נפק"מ בין לקחתי לבין בניתי, ונשאר בצ"ע.

והנראה בזה, דמשמע דרעק"א הבין דמש"ה נאמן בטענת לקחת, משום דשהו הרבה הוי ראייה לטענתו לקוח, ולכן תמה דא"כ מחמת ראייה זו יהא נאמן נמי בטענה דבניתי, דמאי שנא. ברם לפי מש"כ בביאור התוס' בב"מ, הרי יש לפרש בפשיטות ד"שהו הרבה" לא מהני משום ראייה אלא מהני לעשות ספק, ומאחר דהוי ספק שפיר מהני המוחזקות באבנים כההיא דמחליף שור בחמור, משום דהוי דררא דמונא ואיכא ספק לפנינו.

ומעתה מתורצת שפיר תמיהת רעק"א, וההבדל בין טענת בניתי לטענת לקוח הוא פשוט, דלגבי טענת בניתי הוי תפיסה לאחר שנולד הספק, דהרי הספק נולד עוד טרם שנפלה המחיצה, ואילו לגבי טענת לקוח הוי שפיר תפיסה קודם שנולד הספק, שהרי טענתו שלקוח היא שלקח לאחר שנפלה המחיצה.

(ג). מה דיוצא מרשות מרא קמא הוא עי"ז ששתק, "שאין לך אדם הרואה את חבירו שזורע את שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק" - לשון רש"י במתני' ד"ה שדה בית הבעל.

דו"ל הרמב"ן: ומפרקינן טעמא מאי וכו', כלומר אם לא לקחה זה ודאי מאיליה לא יצאתה מרשותו, לפיכך צריך לטענה, שאם לא טען לא לקחה, נמצאת ברשותו של ראשון, עכ"ל. הרי לפנינו דלא מהלכות טענה צריך שיטעון לקוחה היא, אלא דבלי "לקוחה" אין כאן יציאה מרשותו של ראשון, דבזה שאדם נכנס ברשות השני אין בזה כלל יציאה מרשות הבעלים. ולא נחשב הבית או השדה ברשות זה שנכנס בהם אא"כ נכנס בתורת בעלות ולקוחין.

ונמצא דלרש"י מה דבעינן חזקה שיש עמה טענה, הוא מהלכות טענות, וכההיא דהתוס' בב"מ שהבאתי לעיל. אבל לרמב"ן מה דבעינן טענה הוא משום דבלא טענת לקוחה היא בידי אין כלל יציאה מרשותו של הראשון.

ולפ"ז י"ל בדמטלטלין, שהחזקה היא מציאותית, שהרי היא יוצאת מתחת ידו והיא ברשותו - הוי חזקה גם בלי טענה. וכ"ה להדיא בעליות דר"י סד"ה אלא מעתה, שכתב בביאור קושית הגמ' שתועיל חזקה בלי טענה - "דכיון דנפקא ליה מרשות מוכר, אע"פ שלא רצה הלוקח להשיבו דבר, למה מורידין את המערער לתוכה, תהוי כמי שתובע את חברו כלים שאין עשויין להשאיל ולהשכיר, שאם לא רצה הנתבע להשיבו דבר אין יורדין לנכסיו, אלא הכלים בחזקתו" וכו'.

ועיי"ש בעליות דר"י בביאור תירוץ הגמ', שכתב בתוך דבריו: "לפיכך כל זמן שאינו טוען כלום, קרקע בחזקת בעליה עומדת. והא דלא אמרו הכי במטלטלין, אלא הרי הן בחזקת התפוש בהם אע"פ שאין עם התפישה טענה, התם לפי שכבר יצאו מרשות הראשון, שהרי זה תפוש בהם" וכו'. והם הם דברי הרמב"ן, וכפי שביארנום.

ועי' קצה"ח סי' קל"ג סק"א דנקט בפשיטות דגם בחזקת מטלטלין בעי טענה. ולדידיה מתפרשת תמיהת הגמ' אלא מעתה כו' כפירוש התוס' המובא לעיל אות א', דע"י ג' שנים הוחזק המרא קמא שלא ימחה עוד, ובלא טענה נמי תהא שלו, דאית לן למימר שמחל לו.

עלה בידינו מחלוקת רש"י והרמב"ן בגדר הדין דבעינן חזקה שיש עמה טענה, דלרש"י החזקה אינה מספקת להוציא מידי המרא קמא, ולכך צריך שתהא עמה טענה, ולרמב"ן עצם החזקה נעשית ע"י הטענה, דבלי טענה אין זו חזקה, דבעינן שיחזיק בתורת בעלות, וע"י הטענה מגלה לנו שהחזיק את הדבר כבעלים.



ד.

ובאלו שני הצדדים אפשר לתלות את פלוגתת הראשונים בענין חזקת ג' שנים דקטן. עי' רמב"ם פי"ג מהל' טוען ונטען ה"ב, וו"ל: וכן חש"ו אין אכילתן ראייה מפני שאין להם טענה כדי שתעמוד הקרקע בידן אלא תחזור לבעלים, עכ"ל. ועיי"ש במ"מ דהרמב"ן והרשב"א חולקים עליו וסבורין דחזקת קטן הוי חזקה. וטעמו דהרמב"ם, כדמפורש בדבריו ובמ"מ, דבעינן חזקה שיש עמה טענה, וטענה דקטן אינה טענה. וכ"ה בביאור הגר"א בשו"ע סי' קמ"ט סי"ח. וכ"ה שם בקצה"ח.

ולהמבואר י"ל דדעת הרמב"ם כמש"כ לדעת רש"י, דמה דבעינן טענה זהו מגדר הלכות טענות, דבלי טענה א"א להוציא מידי מ"ק. ולפ"ז פשוט דחזקת קטן אינה חזקה, מפני שאין לו טענה. והרמב"ן אזיל לשיטתו, דכל מה שצריך טענה הוא משום ד"אם לא לקחה זה ודאי מאיליה לא יצאתה מרשותו". וביארנו דלרמב"ן הטענה עושה את חזקתו ל"חזקה", דע"י הטענה מגלה לן המחזיק שישב בה בתורת בעלים, וזה אינו אלא גילוי מלתא ולא מהלכות טוען ונטען. ולכך מהני חזקה עם טענה גם בקטן, דלגלות לן דנכנס בתורת ליקוחין מהני גם בקטן, דלא נתמעט אלא בהלכות טענות, וזה גילוי מלתא בעלמא הוא.

ואע"פ דדברי הרמב"ן הם אליבא דר' ישמעאל דיליף חזקה משור המועד, ורבנן פליגי עליה. נראה, דע"י בתוס' כ"ט, א' ד"ה שתא קמייתא, שהקשו מ"ט דרבנן לא ילפי משור המועד. ותירצו דלרבנן דתלוי בשהוי זמן כמה ישהה ויקפיד, לא שייך למגמר משור המועד, והיה בדין דתהני ג' אכילות ולא ניבעי ג' שנים, עיי"ש.

ומעתה שפיר י"ל דלאחר דמסקינן דעד ג' שנים מיזדהר איניש בשטרא, הרי מעתה י"ל דרבנן ג"כ ילפי משור המועד, ומיהו בג' אכילות לא סגי, דאיכא ריעותא דהיכן שטרך, אבל לאחר ג' שנים דלא מזדהר טפי בשטרא שפיר מהני ג' שנים מאותו טעם דמהני ג' אכילות לר' ישמעאל^ד.



ה.

אולם באמת אין זה פשוט כ"כ דהרמב"ם ס"ל כרש"י דהטענה בעינן מגדר הלכות טענה, וטענת קטן אינה טענה^ה. די"ל דס"ל בזה כרמב"ן דטענת המחזיק מגלה שהוא מחזיק בנכס בתורת לקוחין ובלא זה לא מקרי חזקה. ואעפ"כ ס"ל לרמב"ם דטענת קטן - הגם שאינה אלא גילוי מילתא בעלמא - אינה טענה כלל וכלל, והוי כאילו לא טען כלום, ושייך לומר בזה "ודאי מאיליה לא יצאתה מרשותו" (לשון הרמב"ן הנ"ל).

ואכן כך נוטה לשון הרמב"ם "חשו"ק אין אכילתן ראייה מפני שאין להם טענה" - לשון זה משמע שאכילתו אינה עושה לנו אפילו ספק, משום דלא נחשב שיצא מרשות הראשון, והיינו דקאמר "אין אכילתן ראייה" ר"ל שאין באכילתו ראייה שאין הראשון בעלים. אבל אי ס"ל כשיטת רש"י יותר הו"ל למימר "אין אכילתן חזקה מפני שאין להם טענה", דהחסרון אינו במעשה המוחזקות אלא בדינים, דבלי טענה אין כאן "חזקה מספקת להוציא מידי מרא קמא, אבל עצם אכילתו עושה לנו ספק שמא הוא שלו.

(ד. מה דנקטתי לפרש דבמסקנא גם רבנן ילפי חזקה משור המועד, יש להביא ראייה לזה מתוס' ל"ז, א' ד"ה היכא דלא אפיק, דהקשו היאך הוי חזקה לרבנן בג' שנים בבנות שוח, הא גבי חזקה בעינן דבעידנא דאיתא להאי פירא ליתא להאי פירא וכו'. וקושיא זו שייכא רק אי ילפינן משור המועד, דבזה נאמר בסוגיא בדף כ"ח, ב' דבעינן "דומיא דשור המועד, מה שור המועד בעידנא דאיתא להאי נגיחה ליתא להאי נגיחה ה"נ בעידנא דאיתא להאי פירא ליתא להאי פירא". הרי מבואר דנקטו דגם במסקנא לרבנן ילפינן משור המועד. וע"י גם רמב"ן בסוגיין כ"ח, ב' ד"ה ה"ג בכולהו נוסחי, דמפורש דגם רבנן ילפי משור המועד, וכל הנדון בגמ' הוא מנין דבעינן ג' שנים, ולא סגי בג' אכילות. וכ"ה בעליות דר"י, עיי"ש.

ויתיישבו לפ"ז דברי המ"מ, אשר לכאורה אינם מובנים.

דעי' ברמב"ם פי"ב מהל' טוען ה"ז: "אכלה האב שנה והבן שנים, האב שתים והבן שנה... הרי זו חזקה". וכתב המ"מ וז"ל: ופירוש הבן המחזיק בין שהוא קטן בין שהוא גדול הדין שוה לדעת רבינו, ואע"פ שהוא סבור שאין חזקת הקטן חזקה כנזכר ריש פי"ג, בדין זה שהאב התחיל להחזיק הרי זו חזקה שהרי בטענת האב הוא בא. זה נראה בדעתו ז"ל מפני שסתם כאן ולא חילק בין גדול לקטן, ושם פי"ג אבאר בזה, עכ"ל.

ולכאורה דבר תמוה הוא, מאחר דהטעם בקטן הוא משום דהוי חזקה בלי טענה, א"כ גם כשהתחיל האב לישיב וירש הבן והשלים ג' שנים, לא תהא חזקה, שהרי סו"ס אין כאן חזקה עם טענה.

והנה בפ"ג ה"ב כתב המ"מ בביאור הדין שכתב הרמב"ם דחשו"ק אין אכילתן ראייה מפני שאין להם טענה, וז"ל: ואין דעתו ז"ל לומר שאין להן צד קנייה, דהא ודאי יש להן, ואפילו שוטה... המזכה לו ע"י בן דעת זכה... אלא לפי שאין טענתו כשאר בני אדם ואין מקחן מקח דבר תורה כנזכר שם (בפכ"ט מהל' מכירה) כתב רבינו ז"ל שאין חזקתן ראייה... וכבר ביארתי דעת רבינו פי"ב שנראה שהוא מחלק בין שבא מכח אביו לבא מכחו, עכ"ל.

ומבואר בדבריו דדין זה דקטן אין לו חזקה מיוסד על צירוף שני דברים - גם שאין טענתו טענה וגם שאין מקחו מקח דבר תורה.

ודברי המ"מ האלו שייכי רק אם נאמר דבעינן טענה כדי לעשותו מוחזק, וכשיטת הרמב"ן, דע"ז שייך שפיר לומר דכיון שאין מקחו מקח מהתורה אלא מפני דרכי שלום, עצם החזקתו בנכס אין בה בעלות והוראת רשות, ורק תקנת חכמים היא שקנין קטן יועיל. ואין הקנין מחמת עצם חזקתו בקרקע, אלא הוא מגדר ויסוד דהפקר ב"ד הפקר. ולכן שפיר קאמר המ"מ דבמה שמחזיק בקרקע ג' שנים אין כאן גילוי מילתא דהוא יושב בה בתורת ליקוחין, להוציא את הדבר מרשות הראשון.

אמנם כל זה כאמור רק אם נפרש כשיטת הרמב"ן דהטענה בעינן כדי לעשותו מוחזק, דרך ישיבה בתורת ליקוחין מועלת להוציא מחזקת הראשון. אבל אם נפרש כרש"י דבעינן טענה מהלכות טענות, דבלא טענת ברי א"א להוציא מידי מ"ק, מה שייך בזה הצירוף שכתב המ"מ של צורך בטענה עם הצורך שיהא מקחו של המחזיק במקח דבר תורה.

ומעתה מובנים היטב דברי המ"מ לחלק בין היכא דהקטן יושב בנכס מעצמו לבין היכא דאביו יושב והוא המשיך את חזקתו מכח ירושה. דהיכא דהוא בא מכח ירושה אביו הרי קניינו

ה). ואוסיף בזה הסבר - דכיון דגדר חזקה כרמב"ן במה שיוצא מרשות המוכר לרשות הלוקח כשזה לקחה, דמעצמו אין רשות עוברת, ולכן בעינן טענה שיושב בה בתורת ליקוחין, גדר הדבר הוא שע"י ליקוחין מקרי ברשות זה שיושב בה. משא"כ קטן דאין לו כלל ליקוחין ומה שיושב בנכס אין זו לקיחתו, ואין ישיבתו זו נחשבת שהשדה ברשותו [ע"י תוס' ב"מ ח', ב' ד"ה או דלמא דרך בתפיסה שקונה מיקרי מוחזק אבל תפיסה שאינה קונה לא מקרי מוחזק]. ולכן קטן שאין החזקתו קנין לא נחשב במה שמחזיק שהשדה נמצאת ברשותו מחמת חזקתו, ולכן אין מועלת בזה חזקת ג' שנים שתצא השדה מרשות המוכר לרשות הלוקח, ודו"ק היטב.

מן התורה, וכל כה"ג טענינן ליה דישוב מכח ליקוחין, ומהני חזקתו. אבל כשעצם ישיבתו אין בה בעלות והוראת רשות, לא שייך בזה דין טענינן דיושב בה בתורת ליקוחין.

ובקצה"ח סי' קמ"ט סק"ה כתב לבאר באופן אחר את החילוק בין ירד בה מעצמו לבין ירד מכח אביו - דכשבא מכח אביו טענינן ליה, דטוענינן ליורש, אבל כשבא מכח עצמו לא טענינן.

והביא בזה פלוגתא בין רש"י לתוס', דרש"י כתובות ל"ו, א' ד"ה הא ר"ג, נקט דגם לחשו"ק טענינן, והתוס' שם ד"ה החרשת חולקים ע"ז. והרמב"ם ס"ל כתוס', ולכן שפיר בההיא דפי"ב דבא מכח אביו טענינן ליה, ושפיר מיקרי חזקה שיש עמה טענה, משא"כ בפי"ג דאתי מחמת עצמו, לא טענינן ליה והוי חזקה שאין עמה טענה.

ומה שלא פירש הקצה"ח כמו שפירשנו את דברי המ"מ, אזיל בזה לשיטתו בסי' ק"מ סק"ב, דלהרמב"ם חזקת ג' שנים משום תקנת חכמים אתינן עלה, דלא רגילי עלמא להזהר בשטר טפי משלש, עיי"ש. וזה שלא כפי שפירשנו כאן בדעת הרמב"ם דאזיל בשיטת הרמב"ן דנעשה מוחזק ע"י זה שיושב בה ג' שנים בתורת ליקוחין. ולפ"ז פירשנו דקטן, שאין מקחו מקח דבר תורה, אין ישיבתו בתורת ליקוחין ואין בטענתו גילוי מלתא שיושב בתורת ליקוחין. משא"כ היכא דיורש את אביו דבר תורה. וכל זה לפי פירושנו ברמב"ם, אבל לקצה"ח המוחזק נעשה ע"י תקנת חכמים, ואין מקום למה שפירשנו. ולכן פירש הקצות כפי שפירש את החילוק בין בא מחמת עצמו לבא מכח אביו.

ועי' סימן כ"ט אות ב' מה שכתבנו לבאר בדעת הרמב"ם אליבא דהקצה"ח דמשום תקנת חכמים אתינן עלה, דאין הכונה שתקנו חכמים שלא יצטרך להראות את שטרו יותר [וכפי שכתב באמת הרא"ש ר"פ חזקת סי' א'. וכן נראה שהבין הקצה"ח ברמב"ם], והיינו שתיקנו שחזקת ג' שנים במקום שטר קיימא [וכמש"כ רשב"ם ל"ג, א' ד"ה מהימנא], אלא התקנה היתה שיהא מוחזק. ושכן נראה מביאור הגר"א סי' ק"מ סק"ה. והוכחנו כן ממה שפסק הרמב"ם פי"א מטוען ה"ב דהמחזיק נשבע היסת, ואי נימא דתיקנו חכמים שחזקת ג' שנים במקום שטר קיימא דין הוא שלא ישבע היסת, וכמו דלא נשבע בשטר. וכ"כ הרשב"ם שם דכיון דחזקה במקום שטר קיימא אין נשבע. ובע"כ דהרמב"ם ס"ל דהתקנה היתה שיהא מוחזק.

ועיי"ש בסימן הנ"ל שהארכנו עוד בשיטת הרמב"ם אי חזקת ג' שנים מדין מוחזק אתינן עלה או לא.



אוצר הזמנים

משמעות ל"ג בעומר בהלכה ובאגדה ♦ מהותה של השמחה ביום ל"ג
בעומר

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן, ב"ב

משמעות ל"ג בעומר בהלכה ובאגדה

א.

יבאר את סיבת השמחה הנוהגת בל"ג בעומר, אחר שבו ביום כלו למות כל תלמידי ר"ע

בשו"ע תצ"ג א': נוהגים שלא לישא אישה בין פסח לעצרת עד ל"ג בעומר מפני שבאותו זמן מתו תלמידי ר"ע וכו', ס"ב. נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג בעומר שאומרים שאז פסקו מלמות ואין להסתפר עד יום ל"ד בעומר וכו', הגה, ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו אלא מסתפרין ביום ל"ג בעומר ומרבים בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון וכו'.

ובבהגר"א כתב וז"ל: ובמדינות וכו', כנ"ל בטור שאומרים שאז כו'. ומרבים, כמ"ש בסוף תענית שבו פסקו מתי מדבר עכ"ל. וכוונתו שלדעת הרמ"א יום ל"ג בעומר הוא יום שפסקו תלמידי ר"ע מלמות, ומבואר בסוף תענית לגבי מתי מדבר דיום שפסקו מלמות הוא יום שמחה.

אלא שכבר שמעתי תמהים ע"ז, דבשלמא התם אפשר שהשמחה הייתה מפני שפסקה הגזירה ופסקו באותה שנה למות גם אלו שהיו בכלל הגזירה מתחילה, וכמבואר במדרש, עיין ב"ב קכ"א א' ברשב"ם ובתוס'. אבל הכא הא מתו כל תלמידי ר"ע כמבואר ביבמות ס"ב ב', ומה יש כאן מקום לשמחה על מה שפסקו מלמות.

אמנם נראה דיעוין ברבינו ירוחם ח"ד נ"ח שכתב שמלבד דבימי הספירה מתו תלמידי ר"ע, ימי הספירה בעצמם הם ימי דין, דמנחת שעורים דעומר הוי כמנחת סוטה עיי"ש [והובאו דבריו כאן באשל אברהם]. וכן ידועים גם דברי הוזה"ק פרשת בחוקתי (ח"ג צו. והובא במג"א ס' תצ"ד ס"ק ו), דספה"ע היא כספירת זבה וימי הספירה הם ימי דמסאבותא. ובארו בספה"ק, דלא היו בניי ראויים לקבל תורה, דאחר שהוציאם הקב"ה ממצרים באתערותא דלעילא, שוב היו צריכים לעבודה שלהם להיטהר מטומאתם. אלא שכשקבלו ישראל את התורה נהפך להם הדין לרחמים [כמש"כ שם המג"א], ע"י התורה שמקדשת ומטהרת את האדם ומזככת חומר, ועיקרה של תורה הוא בחדס שהיא גומלת לגוף האדם ע"י הארת הגוף שעל ידה, וע"כ קרבן יום זה הוא מחמץ, שניתקן החומר, שהחמץ רומז לחומר בכ"מ. והכל מודים דבעצרת בעינן לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא, וכמו שרמז ע"ז הרמב"ן בפ' המועדות שבת"כ עיי"ש. [ובזה אמרנו לבאר ע"ד הדרוש מש"כ התוה"ק ובקוצרכם את קציר ארצכם וגו' בהמשך לפרשה דשבועות, משום דזמן מתן תורתנו הוא זמן של מידת החסד, וכמו שאמרו במדרש בטעם קריאת רות בשבועות].

ותלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זב"ז בימי הספירה, הפך מידתה של תורת חסד, נתפסו על דקדוק הדין ולא היה ראוי שתנתן ע"י תורת ר"ע שהוא עמוד תושבע"פ כידוע, והיה ראוי

שתימסר ע"י התורה כמשה רבינו כידוע מאגדת חז"ל [ובכתבי הגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין מבואר שע"כ הובאה סוגית מ"ת בפ' ר"ע במס' שבת]. ובמה שפסקו מלמות בל"ג בעומר, שהוא יום לפני פרוס עצרת כמש"כ הגר"א כאן עיי"ש, הוי כהפסק של מידת הדין ששלטה עד אז, והוי גם סימן לזה שמכאן ואילך מתחיל אורה של עצרת לבקוע ומידת הרחמים נובטת ועולה, וע"כ ראויה ליום זה השמחה. וע"ע בערה"ש שכתב שאומרים שבאותו יום יצא מהמערה שהיה בה הרבה שנים כמובא במס' שבת דף ל"ג עיי"ש. ובעז"ה נבאר קצת לקמן אגדה זו.



ב.

ישוב שיטת הרמב"ם והרמ"א בדין לא תתגודדו, וישוב קושית המג"א על הרמ"א

ס"ג: יש נוהגים להסתפר וכו', הגה, מיהו בהרבה מקומות נוהגין וכו', ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה משום לא תתגודדו וכו' עכ"ל. ועיי"ש במג"א דנתקשה דעפ"י המבואר בסוגיא ביבמות י"ג ב' אין לא תתגודדו במנהגים אלא שיש בהם איסור, וכל שהרואה יכול לומר שאין כאן חילוק מנהג ליכא משום לא תתגודדו. וא"כ הכא הא הרואה יאמר שההוא לא רוצה להסתפר, ולמה יש כאן משום לא תתגודדו, עיי"ש מש"כ בזה. והנה מקור דברי הרמ"א הוא ברמב"ם פ"ב מהל' ע"ז הל' י"ד, שכתב וז"ל: ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני ב"ד בעיר אחת זה נוהג מנהג זה וזה נוהג מנהג אחר שדבר זה גורם מחלוקות גדולות שנא' לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות עכ"ל. וכתבו שם הכס"מ והלח"מ שפסק כאביי לגבי רבא, שלדברי רבא שם ביבמות אין איסור דלא תתגודדו אלא כשבי"ד פלג מורים כך ופלג מורים כך, עיי"ש.

והנה שם בסוגיא ביבמות תנן התם מגילה נקראת בי"ב וכו', א"ל ר"ל לר"י, קרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, פרש"י דנראה כנוהגין ב' תורות וכו'. א"ל ע"כ לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בער"פ עושים ומקום שנהגו שלא לעשות אין עושים, קרי כאן לא תתגודדו. א"ל אמינא לך איסורא, פרש"י וז"ל: דאסרי להו רבנן לבני ארביסר דאי בעו למיקרא בחמיסר לא מצו וכן בני ט"ו בי"ד ודמיא לשתי תורות ע"כ. ואת אמרת לי מנהגא, פרש"י וז"ל: א"ל דהתם לכו"ע שרי ומיהו במקום דאחמור לא ישנה מפני המחלוקת ע"כ. והקשה ר"י לר"ל והתם לאו איסורא הויא והתנן בלילה ב"ש אוסרין וב"ה מתירין, ופרש"י שם: ואיכא דעבדי כב"ש ואיכא דעבדי כב"ה ואיכא אגודות. א"ל התם הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה, ופרש"י לא דמי לשתי תורות דהרואה וכו'. ועוד שם הקשה ר"י לר"ל מב"ש מתירין הצרות לאחים וב"ה אוסרים וא"ל ר"ל מי סברת עשו ב"ש כדבריהם לא עשו ב"ש כדבריהם ור"י סבר עשו ועשו וכו'. ומקשה שם לר"י ולדעמיה דסברי עשו, קרי כאן לא תתגודדו. ותירץ שם אביי - כי אמרינן לא תתגודדו כגון שתי בתי דינים בעיר אחת הללו מורי כב"ש והללו מורים כב"ה אבל שתי בתי דינים בשתי עירות לית לן בה. ופריך ליה רבא והא ב"ש וב"ה כשתי ב"ד בעיר אחת, אלא אמר רבא כי אמרינן לא תתגודדו כגון בי"ד בעיר אחת פלג מורין כדברי ב"ש ופלג כב"ה אבל שני ב"ד בעיר אחת ליכא משום לא תתגודדו ע"כ סוגית הגמ'.

ומהנראה דמסקנת הסוגיא כרבא דפריך לאביי, ותימא על הרמב"ם שפ' כאביי כמש"כ נ"כ. ונראה דהנה שם ברא"ש ס' ט' הקשה דר"י לא ישב לר"ל מידי על קושייתו ממגילה נקראת וכו'. וכתב שם בדרך ראשון דר"י לא חשש כלל מקושייתו ממגילה נקראת וכו', דהתם ליכא כלל משום לא תתגודדו דלא עבדי כן משום פלוגתא, ואמר ליה דאדרבא ממקום שנהגו היה לו להקשות, עי"ש בדבריו. ועפי"ז יתכן לפרש, וכן פירש בקרן אורה. ויש לזה סיוע גדול מלשון רש"י בסוגיא שהעתקנו, שר"ל ור"י נחלקו בביאור גדר דלא תתגודדו - דר"ל סבר דהוא כדי שלא תראה התורה כשתי תורות, וכמש"פ רש"י בשיטתו, וע"כ הקשה ממגילה נקראת וכו', דעי"ז התורה נראת כב' תורות. אבל ר"י לא חשש לקושיא זו, משום דסבר דאיסור לא תתגודדו הוא כדי שלא יבואו לידי מחלוקות. וע"כ במגילה נקראת, שאין עושים כן משום פלוגתא, ליכא משום לא תתגודדו וכדכתב הרא"ש. וא"ל שאדרבא היה לו להקשות ממקום שנהגו וכו' ששם מביא הדבר לידי מחלוקת. וא"ל ר"ל כי אמינא לך אנא איסורא, דבזה דמי לב' תורות כמש"פ רש"י ולשיטתו של ר"ל, אבל מנהגא, שאין כאן משום ב' תורות, אין לאסור, אלא דבאתרא דאחמור אסור לשנות משום המחלוקת כדפ' רש"י. וא"ל ר"י והתם ליכא איסורא כדתנן ב"ש אומרים וכו' וא"כ יש כאן אגודות כדפרש"י. ועי"ז א"ל ר"ל התם הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה, ושוב אין כאן משום נראה כב' תורות כדפרש"י. אבל ר"י לשיטתו הקשה דסו"ס הדבר גורם למחלוקת מחמת שאלו מורים כך ואלו מורים כך. ועוד הקשה מב"ש מתירין הצרות וכו' ולדעתו שעשו ב"ש כדבריהם, ומסיק רבא דדוקא בי"ד אחד פלג מורה כך ופלג כך הוי לא תתגודדו.

אמנם י"ל שכל דברי רבא אמורים בהוראת איסור והיתר, כבמחלוקת ב"ש וב"ה כאיסורא דעשית מלאכה לב"ש דליל בדיקת חמץ, וב"ש מתירין הצרות לאחים. וע"כ דוקא בבי"ד אחד יש איסור דלא תתגודדו כשפלג מורים כך ופלג כך ולא מכריעים הדין ע"י הרוב, כדין תורה דאחרי רבים להטות. אבל בשני בי"ד, שאין בי"ד אחד יכול לכופף את חבירו כ"ז שלא עמדו למנין, אין איסור להם לפסוק כ"א עפ"י שיטתו. אבל בדברים התלויים במנהג, כבמקום שנהגו לעשות מלאכה בער"פ וכו', לעולם כל שהם בעיר אחת אסור אליבא דר"י, דדבר כזה גורם למחלוקת, דאין כאן הכרעת דין, שאינם יכולים לכופף זה את זה, אלא מנהג בעלמא הוא שע"י זה שמתפשט שכל עדה בעיר הולכת עפ"י מנהג בי"ד גורם הדבר למחלוקת. וע"כ צריכים המועטין לילך בתר הרבים, ובשני עיירות אין איסור כמקום שנהגו וכו', וכמש"פ רש"י. וא"כ למסקנת הסוגיא לר"י באיסורא אין איסור אלא בבי"ד אחד, אבל במנהגא יש לר"י איסור אף בהרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה, ומשום דהדבר גורם למחלוקת, שיש שמורים כדברי זה ויש שמורים כדברי זה ומנהיגים כל בי"ד מנהג בעיר לפי שיטתו.

וא"כ יש ליישב את פסקו של הרמב"ם, שאין פסקו כאביי אלא כר"י, וכמש"כ "שלא יהיו שני בי"ד בעיר אחת זה נוהג מנהג זה וזה נוהג במנהג אחר שהדבר זה גורם למחלוקות גדולות". וכמש"כ שזה טעם ר"י שאף במנהג יש איסור, משום שהדבר גורם למחלוקות, וכמש"נ שבזה יש להשאיר את דעת אביי אף לרבא שכל שבעיר אחת יש איסור. ולא ראה הרמב"ם לכתוב דין דרבא, כיון שאין הדבר מצוי, כיון שבכ"מ הולך הבי"ד בתר הרוב.

ולפי"ז גם ניחא מה שהקשה המג"א על דברי הרמ"א שאין למסקנת הסוגיא לא תתגודדו במנהגא, ואף כשיש בהם צד איסור, כל היכא דהרואה לא רואה חילוק מנהגים אין כאן משום לא תתגודדו. וא"כ אף הכא יאמר הרואה שלא חפץ זה להסתפר. ולדברינו אין כאן קושיא כלל, דמסקנת הגמ' עפ"י הרמב"ם היא כר"י, ולדידה יש לא תתגודדו אף במנהג, כמש"כ הרמב"ם, ומשום דהדבר גורם למחלוקות גדולות, שזהו איסור לא תתגודדו אליבא דר"י.

וכן לפי"ז איכא איסור אף בהרואה אומר וכו', דהרמב"ם לא חילק בזה, וכו"י שהקשה מזה, ומשום דסו"ס כל שהדבר נעשה בעיר אחת עפ"י בי"ד שונים, הדבר גורם למחלוקת. וע"כ הכא דהוי בעיר אחת, אף שהוא ע"י שני בי"ד, יהיה איסור לא תתגודדו, שבדבר התלוי במנהג אמרינן בהך שצריכין המועטין לילך בתר הרבים. ואף אם נימא שהרואה יאמר אינו רוצה להסתפר, מ"מ אסור, דאין סברא זו אלא שלא יהיה נראה כב' תורות ואליבא דר"ל, שע"י דהרואה לא רואה כאן חילוק מנהגים לא דמיא התורה כב' תורות. אמנם מחלוקת י"ל דיכולה לבוא אף בכהאי גוונא, דאינו תלוי ברואה אלא באנשים העושים כל אחד עפ"י מנהגו, וע"כ יש כאן משום לא תתגודדו וכמש"נ. שו"ר שבעה"ש כאן ביאר בדעת הרמב"ם כמש"כ בשינוי מועט, והנהני, עיי"ש.



ג.

ביאור באגדתא דשבת לג:

נעסוק במעשה דרשב"י במערה שהובאה במסכת שבת דף ל"ג: יתבי ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ויתבי יהודה בן גרים גביהו פתח ר' יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות ר' יוסי שתק פתח רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמם תקנו שווקין וכו' הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם ונשמעו למלכות אמרו יהודה שעילה יתעלה יוסי ששתק יגלה לציפורי שמעון שגינה ייהרג אזל הוא ובריה טשו בי מדרשא כל יומא הוה מייתי ליה דביתהו ריפתא וכוזא דמיא וכרכי כי תקיף גזירתא וכו' אזלו טשו במערתא איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא והוי משלחי מנייהו והווי יתבי עד צוארייהו בחלא כולי יומא גרסי וכו' איתבו תריסר שני במערתא אתא אליהו וכו' נפקו חזו אינשי דקא כרבי וזרעי אמר מניחין חיי עולם ועסקי בחיי שעה כל מקום שנתנו עיניהן מיד נשרף יצתה בת קול ואמרה להם להחריב עולמי באתם חיזרו למערתכם הדור אזול איתבו תריסר ירחי שתא אמרי משפט רשעים בגיהנם י"ב חודש יצתה בת קול ואמרה צאו ממערתכם נפקו כל היכא דהוה מחי ר"א הוה מסי ר"ש אמר לו די לעולם אני ואתה בהדי פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא ורהיט ביה"ש אמרו ליה הני למה לך אמר להו לכבוד שבת ותיסגי לך בחד חד כנגד זכור וחד כנגד שמור א"ל לבריה חזי כמה חביבין מצות על ישראל יתבי דעתיהו וכו' אמר הואיל ואתרחיש ניסא איזל התקין מילתא דכתיב ויבוא יעקב שלם שלם וכו' ויחן את פני העיר אמר רב מטבע תיקן להם ושמואל אמר שווקים תיקן

להם ור"י אמר מרחצאות תיקן להם אמר איכא מילתא דבעי לתיקוני אמרו ליה איכא דוכתא דאית ביה ספק טומאה ואית ליה צערא דכהנים לאקופי אמר וכו' עי"ש.

ונראה קצת לבאר, דמחלוקת ר' יהודה ורשב"י היתה דר' יהודה סבר כר' ישמעאל במס' ברכות דהנהג בהם מנהג דרך ארץ, וע"כ שיבח את מעשה הרומיים, דסו"ס כל תכליתם הוא בשביל ישראל. וכידוע הסבר הגר"ס זלה"ה לגמ' ע"ז, שלעת"ל יטענו שכל מה שעשו לא עשו אלא כדי שיוכלו ישראל לעסוק בתורה. והסביר הגר"ח [וכן הוא בכתבי הגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין זלה"ה] דעפ"י האמת כן הוא, שכל מה שנעשה בעולם הוא לצורך ישראל שיוכלו לעסוק בתורה, וכמש"כ הר"מ בהקדמתו לפהמ"ש דכל מה שנברא בעולם הוא לצורך החכם השלם. וע"כ שיבח ר"י את מעשיהם, דראה בהם טובה לישראל. אבל רשב"י אמר דהם הא לא עשו אלא לצורך עצמם ואין להם זכות עי"ז כלל. ועוד, כמידתו בברכות שאמר כיצד אדם חורש בעת חרישה וכו' תורה מה תהיה עליה וכו', וא"כ אין לישראל כלל להחשיב את העוה"ז, ולדבק את מחשבתם בו, וכל עסקם אינו אלא בתורה. וכמידתם מדדו להם, שר' יהודה נתעלה בעוה"ז ע"י מלכות רומי, ורשב"י פרש לגמרי מהעוה"ז, שישב בביהמ"ד ואח"כ במערה בהסתפקות מועטת של עוה"ז בדרך נס, בלי עזרת אדם, אף של ישראל, ועסק בתורה עד שנתפשט מכל גשמיות.

וכשיצא מהמערה לא יכול היה לראות כלל בעוה"ז, ויצתה בת קול ואמרה להחריב עולמי באתם, שאין חפץ לקב"ה אלא בקיום העולם, וחזרו למערתם. וכשיצאו אחר י"ב חודש כמשפט רשעים בגיהנם [ואולי כאן רמז קצת מש"כ לעיל בשם הערוה"ש שיצאו מהמערה בל"ג בעומר, דעיין באשל אברהם שהביא דע"כ אין נושאים נשים מפסח ועד עצרת, דלדעת חד מ"ד זמן משפט רשעים בגיהנם הוא מפסח עד עצרת, ואפשר דהכוונה בעיקר עד לל"ג בעומר, דאחריה הוא פרוס עצרת כמש"נ לעיל, וע"כ יצאו בל"ג בעומר דומיא דמשפט הרשעים כדנתבאר כאן] אז אמר ליה רשב"י לבריה דדי לעולם בו ובנו. ועוד נודמן להם אותו סכא ביהש"מ של ער"ש שאמר להם שהדסים שבידו הם לכבודה של שבת ואחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. ודבר עמוק אמר להם שהעוה"ז הוא לצורך עוה"ב, והששת ימי המעשה תכליתם השבת, וע"כ הוא רץ כשהדסים בידו לכבודה של שבת, ואחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור, כנגד מצוות עשה ול"ת, לעבדה ולשמרה, שזה תכלית בריאת העוה"ז לקדש ולזכך העולם הזה והגוף. ואז אמר רשב"י לבריה ראה כמה מחבבין ישראל את המצוות, שזה עניינן של כל המצוות לקדש את החומר. ונחה דעתו, שהבין שכך הוא רצון ה' שמתוך הבריאה גופא יתגלה כבודו. ואז רצה לתקן דבר בעולם, כיעקב שתיקן דברים בעניני העולם [כעניין מה שעשו הרומיים] ע"י זה שראה שעשה הקב"ה אתו נס, שבא שלם בגופו בממונו ובתורתו והבין שחפץ הבורא בעולמו. וכן רשב"י תיקן וטיהר עיר טבריא כדי שתשרה שכינה בעוה"ז. ונזכה גם אנו בזכותו של התנא האלוקי ללמוד תורה וסודותיה בטהרה. אכ"ר.



הרב יהושע ון דייק

ראש ישיבת איתמר

מהותה של השמחה ביום ל"ג בעומר

שאלה

כתב הרמ"א (באו"ח סי' תצ"ג ס"ב) "מסתפרים ביום ל"ג ומרבים בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון". על מה ולמה שמחה ביום ל"ג בעומר?



תשובה

א. הקדמה

אמנם בספרנו מבשן אשיב (ח"א סי' כ"ד) הארכנו במהותה של השמחה ביום ל"ג בעומר עיי"ש. אך אין בימ"ד בלא חידוש (חגיגה ג' ע"א), וברצוננו להוסיף טעם נוסף כדלקמן.



ב. דעת מרן השו"ע

המעין בשו"ע ייווכח שמרן השו"ע לא הביא כלל את המנהג להרבות שמחה ביום ל"ג בעומר, ואפי' לא הביא את המנהג לא לומר תחנון ביום זה.

ובב"י (או"ח סי' תצ"ג) הביא את שו"ת התשב"ץ (סי' קע"ח) שהביא את דברי ר' זרחיה הלוי שמצא כתוב בספר ישן ספרדי שמתו תלמידי ר"ע מפסח ועד פרס העצרת (לעומת הגירסא אצלנו בבבלי יבמות ס"ב ע"ב שתלמידי ר"ע מתו מפסח ועד עצרת), ובאר שם שפרס היינו חצי חודש, שהוא ט"ו ימים, ואם נוריד מהספירה חמשה עשר יום נמצא שפסקו תלמידי ר"ע מלמות ביום ל"ה לעומר, וביום ל"ד – זה היה היום האחרון למיתתם, אלא שכיוון שבהלכות אבלות נוהגים שהיום האחרון נוהג בו אבלות "מקצת היום ככולו", א"כ קצת מיום ל"ד נוהגים בו אבלות ואז פוסקים. וכתב התשב"ץ (שם) "ומה שכתב (הרו"ה הנ"ל) ל"ג בעומר ולא ל"ד, לפי שיום ל"ד אינו שלם". כלומר, נוהגים אבלות ל"ג יום מלאים ובנוסף קצת מיום ל"ד, משום "מקצת היום ככולו". ומכיוון שהיום האחרון נוהגים בו אבלות מקצת היום ולא כולו, לכן שגור בלשון העם שאבלים ל"ג ימים בעומר. אך באמת זה עד יום ל"ד בבוקר, ומדין מקצת היום ככולו. וביום ל"ד עדיין מתו תלמידי ר"ע, ורק ביום ל"ה לעומר פסקה המיתה.

ונראה שהתשב"ץ התכוון למשנה בשקלים (פ"ג משנה א') "בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה, בפרוס הפסח בפרוס עצרת בפרוס החג", ועל כך מובא בירושלמי (שם הלכה א') "אמר רבי אבהו כל הן דתנינן פרס פלגא, פלגא דשלושים יום קודם למועד שדורשין בהלכותיו".

ופירש בקורבן העדה (שם ד"ה כל הן דתנינן) "כל היכא דתנן פרס פירושו המחצה, וה"נ המחצה משלשים יום שקודם המועד שדורשין בהלכות המועד". כלומר, היו תורמין את הלשכה (השקלים שנתרמו לקרבנות צבור) חצי חודש לפני פסח, וכן חצי חודש לפני עצרת, וכן חצי חודש לפני סוכות. ופלגא פירושו חצי, ולכן הכוונה למחצה מהשלושים יום שקודם הרגל שבהם דורשים בהלכות הרגל (להערה זו הפנה אותי בני ישי הי"ו).

וכן מובא בירושלמי תענית (פ"ג ה"ב) "תני מתריעין על האילן בפרס הפסח, לבורות לשיחין ולמערות בפרס העצרת". וכתב בפני משה (שם ד"ה מתריעין על אילן) "ט"ו יום קודם הפסח" עיי"ש. א"כ פשוט שאם הגירסא בבבלי יבמות היתה שתלמידי ר"ע מתו מפסח עד פרס עצרת, הכוונה לעד חצי חודש קודם העצרת, ויוצא שמתו ל"ד יום, ונוהגים אבלות ביום ל"ד מקצת היום ככולו.

ואכן כך מבואר במפורש בשו"ע (או"ח סי' תצ"ג ס"ב) וז"ל: "נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר שאומרים שאז פסקו מלמות", ונראה לכאורה שביום ל"ג כבר פסקו מלמות. אך מיד מבהיר מרן השו"ע את דבריו וממשיך ז"ל "ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר". כלומר, מתו ל"ד יום, וביום האחרון שמתו, שהוא יום ל"ד, נוהגים בו דיני אבלות של מקצת היום ככולו. ולכן מותר להסתפר החל מבוקרו של יום ל"ד. וכשאומרים העולם שאין מסתפרים עד ל"ג בעומר, הכוונה של"ג יום שלמים אין מסתפרים וביום ל"ד כבר הותר להסתפר.

ולפי שיטה זו של התשב"ץ, שהשו"ע פסק כמותו, אין שום אירוע שהתרחש ביום ל"ג בעומר. ואכן מרן השו"ע לא ציין דבר בעניינו של יום זה, לא לגבי אי אמירת תחנון ולא לגבי העניין שמרבים בו קצת שמחה.

אלא שקשה, שהרי ההילולא שנוהגת בציון רשב"י במירון, נהגה שנים רבות. ואף האר"י הקדוש נהג להיות בציון רשב"י ביום ל"ג, ומובא בספרים שגער בת"ח שנהג לומר נחם בכל יום, ואמר אף ביום זה בציון רשב"י, ואמר לו האר"י ששמע מרשב"י כיצד העז לומר נחם "ביום שמחת" (מובא במג"א באו"ח סי' תצ"ג ס"ק ג'). וכן מובא בעטרת זקנים על השו"ע שם. ועיין מועדים בהלכה לגרש"י זיין ערך ל"ג בעומר שהאריך במקורות בנושא). א"כ משמע שהיו עושים שמחה ביום זה בציון רשב"י. והרי מרן השו"ע חי בתקופת האר"י הקדוש וכתב את ספרו השו"ע בביריה שליד צפת, שמקום זה סמוך ונראה למירון. וא"כ קשה, כיצד התעלם השו"ע ממנהג ההילולא שהיו עושים במירון ביום זה ושהיו מרבים בו שמחה?

ושאלתי שאלה זו לגרא"ד אוירבך זצ"ל, אב"ד טבריה ת"ו, וענה לי עפ"י הקדמתו של הב"י לספרו, שמרן השו"ע כתב את ספרו לכלל ישראל, שבכל מקום שאין מנהג מיוחד, שינהגו כפי שכתב בספרו השו"ע. אך במקום שיש מנהג מיוחד, עפ"י המרא דאתרא, נוהגים כמנהג המקום. וככל הנראה המנהג שנהגו בהילולא בציון רשב"י היה מנהג של אותו מקום והסמוכים לו [ובעטרת זקנים (שם) כתב "מנהג א"י שנוהגין לילך על קברי רשב"י ז"ל ור"א בנו ביום ל"ג בעומר" עיי"ש], אך לא נהגו כן בכל המקומות בעולם. והראיה, משו"ת חת"ס (י"ד סי' רל"ג) ששואל ותמה על מנהג זה ועל מקורו, א"כ פשוט שבמקומו לא נהגו כן. ולכן לא הכניס מרן

השו"ע לתוך ספריו את המנהג שנהגו במירון, כי זה לא נהג בכל ישראל (ואולי כיום שהתחברה השתכללה והדרכים נתקצרו, כל א"י ואף מחוצה לה, הפכה לסביבות מירון ודו"ק).

והוסיף לי הגרא"ד אוירבך זצ"ל ראייה לדבריו, שנמצא בצפת בביהכ"ס אבוהב ס"ת ישן נושן מתקופת הב"י, והכתב בספר התורה הוא וואליש ולא כתב ב"י. ותמה הגרא"ד כיצד במקום מושבו של מרן רבי יוסף קארו לא קראו בכתב של ס"ת לפי שיטתו? ותרץ, שמרן הב"י הגיע מגירוש ספרד לצפת שבא"י, ומנהג המקום היה לקרוא בס"ת בכתב וואליש, ומרן כהקדמתו של ספרו לא שינה את מנהג המקום וכנ"ל.



ג. דעת הרמ"א

לעומת מרן השו"ע שלא הזכיר מאומה מעניינו של שמחת ל"ג בעומר כנ"ל, רבינו הרמ"א בהגהותיו לשו"ע (או"ח סי' תצ"ג ס"ב) כתב וז"ל: "ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו (שמסתפרין החל מיום ל"ד בעומר בבוקר לדעת השו"ע. יו.) אלא שמסתפרין החל מיום ל"ג ומרבים בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב". ומקורו הוא מהדרכי משה על הב"י (שם ס"ק א') שכתב "והמנהג פשוט להסתפר ביום ל"ג ומרבים בו משתה ושמחה קצת (נוסף "משתה" על מה שכתב בהגהותיו על השו"ע. יו.) וכ"כ מההרי"ל (הוצאת מכון ירושלים, דיני הימים שבין פסח לעצרת עמ' קנ"ז סי' ח') והמנהגים (לרבי אייזיק טירנא עמ' ס"ו) דיש להסתפר ביום ל"ג וכתבו (מהרי"ל שם עמ' קנ"ו סי' ז', מהר"א טירנא עמ' ע' אות מ"ח) טעמים על זה".

אך על מה ולמה השמחה?

בביאור הגר"א (שם ד"ה ומרבים) כתב שסיבת השמחה "כמ"ש בסוף (מסכת) תענית שבו פסקו מתי מדבר". וכוונתו לגמ' בסוף תענית שנתנה טעם למשנה בתענית (פרק ד' משנה ח') בה מובא "שלא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב", ובגמ' (שם דף ל' ע"ב) מובא בשם רבי יוחנן שבט"ו באב זהו יום שכלו בו מתו מדבר "דאמר מר עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דבור עם משה שנאמר "ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי (דברים ב' ט"ז-י"ז), אלי היה הדיבור". וכתב בפירושו המיוחס לרש"י (שם ד"ה דאמר מר) שלפיקך יו"ט הוא.

רואים בדברי הגר"א שהוא הבין שכמו שביום ט"ו באב פסקו מתי מדבר מלמות, ה"ה שביום ל"ג בעומר פסקו תלמידי ר"ע למות. אמנם, עדיין לא ברורה סיבת השמחה ביום ל"ג בעומר. דבשלמא ביום ט"ו באב סיבת השמחה היא או כדעת ר"ת (הובא בתוס' ב"ב דף קכ"א ע"א ד"ה יום שכלו בו מתי מדבר) שבשנה האחרונה בטלה מהם הגזירה ונשארו ט"ו אלף, וא"כ הוי שמחה גדולה, לאלה שלא מתו ועוד יזכו להיכנס לא"י, דוכתא דמשה ואהרן לא זכו. ולשיטת התוס' (בתחילתו) או לשיטת הרשב"ם (שם) שמתו כל הדור, ולא נשאר אחד בחיים (מלבד יהושע וכלב) השמחה היתה על כך שחזר הדיבור למשה רבינו. אך בעניין ל"ג בעומר, אם פסקו מלמות, וכולם מתו, א"כ על מה ולמה השמחה? ולקמן ננסה לתרץ עניין זה.

אך מה שיותר קשה מדברי הגר"א, כיצד הוא מסביר בדברי הרמ"א שסיבת השמחה ואי אמירת תחנון ביום ל"ג לדעת הרמ"א היא מפני שביום זה פסקו מלמות. והרי הרמ"א כתב

בדרכי משה שמקורו הוא במהרי"ל. והמעייין במהרי"ל (דיני הימים שבין פסח לעצרת עמ' קנ"ז סי' ח') ייווכח ששיטתו היא שתלמידי ר"ע מתו "רק (ב)הימים שאומרים בהן תחינה בשבעה שבועות העומר, וכל יום שאין אומרים תחינה לא מתו, והשתא דל מן המ"ט יום של הספירה, ז' ימי החג וג' ימים דחל בהן ר"ח, שנים לאייר ואחד לסיוון, וז' שבתות, פשו להו ל"ב, נמצא דלא מתו רק ל"ב ימים, לכן כשכלו אותן ל"ב ימים שמתו עושין למחרתן שמחה לזכר" (מהרי"ל שם).

וכבר הקשה הב"ח (שם סי' תצ"ג ד"ה ומ"ש ויש) שאי אפשר לחשב ז' שבתות אלא ו' שבתות, שהרי אי אפשר לז' ימי הפסח בלא שבת, נמצא שאינם אלא ט"ז ימים שלא מתו בהם. נשאר ל"ג ימים שמתו בהם, וכ"כ הלבוש (סע' תצ"ג סעיף ב') וכן כתב המג"א (שם ס"ק ה').

אך בין כך ובין כך יוצא עפ"י דברי המהרי"ל, שתלמידי ר"ע מתו בכל הימים שבין פסח לעצרת, כולל לאחר ל"ג בעומר. אלא שבימים שאין אומרים תחנון מעיקר הדין (להוציא ניסן לאחר הפסח שזו תוספת מאוחרת שלא אומרים תחנון), בהם לא מתו. וכשתיקנו את ימי האבלות שנוהגים בהם שלא נישאים ולא מסתפרים, רצו לרכז את אותם ימים ברצף בכדי שיהיו ניכרים ימי האבל. אך יוצא שעיצומו של יום ל"ג בעומר לא קרה בו דבר, פרט לכך שהוא היום האחרון של המנהג בפועל של ימי האבל, ונוהגים בו מקצת היום ככולו. וא"כ כיצד מדמה הגר"א יום זה "שמרבים בו קצת שמחה" ליום ט"ו באב שבו בעיצומו של יום, או שפסקו מלמות כפשוטו, שהקב"ה ביטל את מיתתם של האחרונים של שנת הארבעים, והם לא מתו וזכו להיכנס לארץ (רשב"ם), או לדעת ר"ת (הובא בתוס' ב"ב שם) שגם בשנת הארבעים מתו מהם בתשעה באב, אלא שלפי שהיו שרויים באבילות כל שבעת ימים שלאחר מכן, לכן לא דיבר הקב"ה עם משה אע"פ שכלתה הגזירה, משום שאין השכינה שורה מתוך עצבות (שבת ל' ע"ב). ורק לאחר שכלו שבעת הימים, דהיינו ביום ט"ו באב, חזר הקב"ה לדבר עם משה, ולכן קבעוהו ליו"ט ושמחה. או לדעת התוס' בתענית (דף ל' ע"ב ד"ה יום שבו כלו מתי מדבר בסופו) שכתבו בשם יש מפרשים שבכל הארבעים שנה שהיו במדבר היו מתים כל יום מפני הגזירה, אלא שבתשעה באב היו מתים הרבה מאד בכל שנה, ובט"ו באב באותה שנה ראו שפסקו מלמות לגמרי וחזר הדיבור למשה רבינו, וע"כ עשאוהו יו"ט ושמחה. אך הצד השווה לכל הפירושים הוא שבעיצומו של יום ט"ו קרה דבר שיש לשמוח על כך, אבל לפי דברי המהרי"ל לא ברור מה קרה ביום ל"ג לעומר שיש לשמוח על כך?

ואולי אפשר לומר בדוחק, שאכן לפי המהרי"ל לא קרה בעיצומו של יום ל"ג בעומר דבר, ואכן מתו בכל ימי הספירה בימים שאין אומרים בהם תחינה. אך כיוון שתיקנו ימי אבל ל"ג יום רצופים, לכן כשמסתיימים הימים עושים שמחה, כאילו זהו היום שפסקו מלמות. ולזה התכוון המהרי"ל בסוף דבריו "לכן כשכלו אותן ל"ב ימים שמתו, עושין למחרתם שמחה לזכר" (שם).

אך גם לפי פירוש זה עדיין קשה, מה ההשוואה של הגר"א ליום ט"ו באב שפסקו מלמות, והרי שם יש בשורה ומה הבשורה ביום הל"ג לעומר?

ובספר דרך שיחה להגר"ח קנייבסקי זצ"ל (פרשת בהר) רצה ליישב, שאכן לא מתו כל תלמידי ר"ע, אלא רובם מתו ונשארו מעט, וכדעת הרשב"ם שהבאנו לעיל. אלא שהקשה, והרי כתוב בגמ' ביבמות (ס"ב ע"ב) "והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום" ומשמע שלא

נשאר מהם אחד? ותרץ הגר"ח, שמהחשובים שבהם לא נשאר אחד, ולכן הוצרך ללכת לרבנותינו שבדרום. ולפי"ז אכן יום זה דומה ליום ט"ו באב שבשניהם פסקו מלמות.

אך תרוץ זה דחוק מאד. כי מדברי הגמ' (שם) "והיה העולם שמם" משמע שהייתה שממה רוחנית, ומשמע שלא נשאר אף תלמיד. וכל מטרת הגמ' בהבאת סיפור זה היא להוכיח את החיוב של האדם להביא ילדים בבגרותו גם אם הביא ילדים בצעירותו, ועניין זה נסמך על דברי הפסוק "בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים" (קהלת י"א ו). ומשמע שהתלמידים הראשונים התקיים בהם "לא יכשר" ורק באחרונים התקיים "יכשר". ולכן צ"ע בדבריו.

מ"מ, לפי פשט דברי הגמ' ביבמות, שכל תלמידי ר"ע מתו ולא נשאר אפילו תלמיד אחד, צ"ע על מה השמחה ביום ל"ג בעומר?



ד. פסקו מלמות ביום ל"ג בעומר

אכן, אע"פ שהרמ"א הביא את המהרי"ל, ובדברי המהרי"ל מפורש שלא פסקו מלמות ביום ל"ג, אלא מצרפים ימי אבלות וגומרים האבלות ביום ל"ג, מ"מ מצאנו ראשונים שכתבו במפורש שביום ל"ג לעומר פסקו מלמות.

המאירי בחידושו ביבמות (שם) כתב "וקבלה ביד הגאונים שביום ל"ג בעומר פסקה המיתה, ונוהגים מתוך כך שלא להתענות בו. וכן נוהגים מתוך כך שלא לישא אשה מפסח עד אותו זמן". וכן מובא בספר המנהגים לרבי אברהם קלויזנר (עמ' רל"ד) בו מביא את מנהגי רבי אברהם חילדיק (שהיה מתקופת האור זרוע), שכתב במפורש וז"ל "ואין רגילים לעשות שמחות ולא נישואין מר"ח אייר עד ל"ג בעומר, כי בל"ג בעומר נעצרה המגיפה שהייתה בתלמידי ר"ע ועשו אותו היום יו"ט עכ"ל.

וכן מובא בפירוש רבינו אברהם מן ההר לגמ' ביבמות (שם), שכתב "וכולם מתו מפסח ועד ל"ג בעומר". וכן מובאת גירסא זו בספר האסופות לאחד מהראשונים (מובא במאורות הראשונים, מהדורת ה"ר שטרן ירושלים תשס"ב עמ' צ"ז-צ"ח). וכן מובא בשם ספר המכתם, והובא בספר יוחסין השלם לרבי אברהם זכות (עמ' 37).

ובכלבו (סי' ע"ה) כתב "ומנהג שלא לכונוס מפסח עד ל"ג בעומר, וגם לא מסתפרין, מפני אבלות י"ב אלף תלמידים שהיו לו לר"ע, וכולן מתו באסכרה באותו זמן, על שלא נהגו כבוד זה בזה". ומשמע קצת שבל"ג בעומר פסקה המיתה, אך לא כתב שעשו אותו יו"ט.



ה. מטרת הגר"א בביאורו לשו"ע

ולפי דברינו קשה על דברי הגר"א, שהרי הגר"א תלה את דבריו בביאור דברי הרמ"א ש"מסתפרין ביום ל"ג ומרבים בו קצת שמחה" כמו ששמחים בט"ו באב מפני שפסקו מתי מדבר,

א"כ ה"ה הכא שמרבים קצת שמחה מפני שפסקו מלמות. אך כפי שהבאנו לעיל את הדרכי משה, הוא הסתמך על המהרי"ל, ובמהרי"ל אין איזכור שפסקו מלמות ביום ל"ג. א"כ כיצד מבאר הגר"א את דברי הרמ"א שהשמחה היא על שפסקו מלמות ביום זה?

ואמר לי ידידי ורעי הרב רועי הכהן זק שליט"א, שאין זו קושיא על הגר"א, כי דרכו של הגר"א היא, שמאחר שהשו"ע מעתיק לשונות של הראשונים, אין לדקדק בפרטי הדין. והגר"א יכול להסביר דין של השו"ע והרמ"א אם הוא נכון, אף לא מטעמו של השו"ע והרמ"א. והיפנה אותי למאמרו של הרב משה אברהם פטרובר שמופיע בקובץ ישורון ד', שכתב (שם עמ' תשמ"ט) שעיקר מטרת הגר"א בביאורו לשו"ע, לא הייתה לציין מקורות לשו"ע אלא לציין מקורות להלכות ולמנהגים אשר נוהגים בהם כל בית ישראל, ואף אם זה לא מתאים לכוונת המחבר בעל השו"ע. וא"כ דון מיניה ואוקי באתרין. אף אצלנו אין הגר"א מציין את מקור דברי הרמ"א, אלא כיוון שהרמ"א כתב שביום ל"ג בעומר נוהגים בו קצת שמחה, ויש להגר"א מקורות אחרים בראשונים שביום זה דווקא פסקו מלמות, לכן מבאר הגר"א את סיבת השמחה לעיצומו של יום זה, אף אם אינו מתאים לגמרי למקורות הרמ"א.

אולם, לאחר עיון מחודש בדברי הדרכי משה, נראה שאין הכרח לומר שהגר"א נטה קו ממקורות הרמ"א, ואפשר להבין את דברי הגר"א אף בביאור הרמ"א עצמו.

כך כתב הדרכי משה (או"ח סי' תצ"ג ס"ק א'): "והמנהג פשוט להסתפר ביום ל"ג ומרבים בו קצת שמחה", ולאחר מכן הוסיף "וכ"כ מהרי"ל והמנהגים דיש להסתפר ביום ל"ג וכתבו טעמים על זה". כלומר, כנגד דברי הב"י שהביא ראשונים (הרי"י שו"ע, המנהג משמו של הר"ז והאבודרהם) שגירסתם בגמ' ביבמות היתה שמתו תלמידי ר"ע מפסח ועד פרוס עצרת, וביום ל"ד לעומר עדיין מתו ופסקו מלמות ביום ל"ה, אלא שנהגו את יום ל"ד במקצת היום ככולו, ולכן ביום ל"ד מתירים להסתפר. אך לא הזכיר הב"י את המנהג להרבות בשמחה, כנגד זה כתב הדרכי משה, שאצלו "המנהג פשוט להסתפר ביום ל"ג (ולא ביום ל"ד כהב"י) ומרבים בו משתה ושמחה קצת", ולא באר על מה ולמה. והוסיף "וכ"כ המהרי"ל דיש להסתפר ביום ל"ג וכתבו טעמים על זה". אך וו החיבור אינה מחברת את הטעמים, אלא את הנוהג שמסתפרין ביום ל"ג וכן את הנוהג שמרבים בו קצת שמחה. אך יכול להיות שראשית דבריו של הדרכי משה הייתה כהמאירי וכרבינו אברהם מן ההר ועוד, שקבלה היתה בידם שביום זה (ל"ג בעומר) פסקו מלמות ולכן מרבים בו שמתה ושמחה, והוסיף שכ"כ המהרי"ל שביום זה מסתפרין ומרבים בו משתה ושמחה. אך במהרי"ל החשבון הוא, לא שביום ל"ג פסקו מלמות, אלא שביום ל"ג פוסקים את מנהגי האבלות. וא"כ דינם שווה אך טעמם שונה. ואם נכונים דברינו, א"כ הגר"א מדייק יותר במקור דברי הרמ"א, מאשר המקור של דברי הרמ"א המודפס בשו"ע שלנו בסוגריים שכותב שזה מהרי"ל ומנהגים. ולפי דברינו אין זה מוכרח, ודברי הרמ"א יכולים להיות כהמאירי ורבינו אברהם מן ההר ועוד. אלא שספרים אלו לא היו לפניו, וספר המהרי"ל היה לפניו ולכן צירפו. ודו"ק.



ו. חידושו של מרן החיד"א

מרן החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' תצ"ג ס"ק) כתב על דברי הרמ"א (שם) שכתב "ומרבים בו קצת שמחה" והביא מהמג"א (שם) שבשם כתבי האר"י ז"ל דגדול אחד אמר נחם ביום ל"ג בעומר ונענש, ואמר זאת בקברו של רשב"י. וכתב הברכ"י (שם) דהיה אפשר לומר דנענש כי אמר זאת בקברו של רשב"י ביום ההילולא שלו שזה יום שמחתו. והראיה, שבכל השנים היה נוהג לומר ולא נענש, ורק נענש באותה שנה שאמר זאת על ציונו של רשב"י. אך הסיק "ומ"מ יפה כתב הרב מג"א דמזה נלמוד דעכ"פ יום שמחה, והגם שלא יהיה עונש (למי שאומר נחם שלא ליד הציון. יג.) ראוי לשמוח ודוק היטב כי קצרת". ולפי דבריו, ייחס את השמחה ליום ל"ג בעומר לשמחת רשב"י בגלל ההילולא שחלה באותו יום.

אולם בספרו טוב עין (סי' י"ח ד"ה סי' תצ"ג דין ב') מקשה, כיצד מרן השו"ע התיר להסתפר מל"ד בעומר, והלא בש"ס ביבמות כתוב שמתו מפסח ועד עצרת? ואז הביא את המהר"ד אבודרהם שכתב שהרז"ה מצא בספר ישן 'עד פרוס עצרת' ונראה שכך היתה נוסחת הש"ס והיא עיקרית. ותימה, והרי הב"י (שם) הביא במפורש את האבודרהם ואת הר"י שועייב ואת התשב"ץ שגרסו כן בש"ס, ומה התחדש לחיד"א? וצ"ע.

מ"מ ממשיך החיד"א בטוב עין (שם) וכותב "ומה שעושין שמחה בל"ג". ולכאורה, רק הרמ"א כתב שעושים שמחה אך מרן השו"ע לא הזכיר מאומה מהשמחה, וכיצד החיד"א, שהוא פוסק מבני ספרד, שואל על פסק הרמ"א הפוסק לבני אשכנז? רואים מדבריו שאף בני ספרד היו נוהגים לעשות שמחה ביום ל"ג בעומר, ומה שכתב הרמ"א, לא כלל רק את בני אשכנז, אלא הרבה מבני ספרד גם נהגו כן. וכמו שהיום רוב רבבות עמך בית ישראל מכל העדות נוהגים לשמוח באותו יום.

וא"כ שואל החיד"א, על מה השמחה ביום ל"ג בעומר? ועונה "ומה שעושין שמחה בל"ג (בעומר) אפשר דר"ע היה כלל גדול בתורה ולמדה לכ"ד (אלף) תלמידים, ומתו ונשאר העולם שמם, ויום ל"ג התחיל לשנות לרשב"י ורבי מאיר ורבי יוסי וכו' ויאיר להם שתחזור התורה ולכך עושים שמחה, וגם אמרו דהלולא דרשב"י ביום ל"ג".

רואים מפורש בדבריו, שהבין שתלמידי ר"ע מתו, עד יום ל"ג בעומר, ובאותו יום שמתו כולם, כלומר שמתו אחרוני תלמידיו, ולא נשאר לו אף תלמיד, ונשאר העולם שמם, התחיל ר"ע ללמד מחדש את רשב"י ור"מ ור"י וכו' תלמידיו החדשים, וחזר אור התורה, ולכך עושים שמחה.

וקשה, שהרי קודם לכן שאל מהגמ' שכתוב שמתו מפסח ועד עצרת, כיצד זה מתיישב עם דעת השו"ע שכתב שמפסיקים להתאבל ביום ל"ד, וענה שהגירסא היתה שמתו "מפסח ועד פרוס עצרת", עפ"י האבודרהם בשם הרז"ה ועוד. והרי לפי גירסא זו, מתו גם ביום ל"ד ופסקו מלמות ביום ל"ה, וביום ל"ד שזה היום האחרון למיתת תלמידי ר"ע, נהגו להתאבל רק בתחילתו, מדין מקצת היום ככולו. וכיצד חיבר את דעת הרמ"א על השמחה בל"ג עם דעת השו"ע, דדעתם לא מתיישבת אהדדי?

ונראה לתרץ בדוחק, שהחיד"א הבין שגם הנוהגים כהרמ"א חייבים לגרוס בגמ' שמתו "מפסח עד פרוס עצרת", כי אין גירסא אחרת המתיישבת לשיטתם. אלא שלשיטת הרמ"א ועימיה צריך לומר ש"פרוס עצרת" אינו ט"ו ימים בדווקא, אלא גם ט"ז ימים נחשב "פרוס עצרת". ולא דק, כי חצי חודש והקרוב לו גם נחשב לחצי חודש, אע"פ שאינו מדויק. ולכן גירסא זו מתיישבת גם לשו"ע וגם לרמ"א, אע"פ שיש יום הבדל ביניהם.

עוד נראה לומר בדעת הרמ"א, ד"פרוס" הוי חמשה עשר יום. ומ"ט יום פחות ט"ו ימים יוצא ל"ד לעומר. אלא דהשו"ע ס"ל כהתשב"ץ שמתו תלמידי ר"ע ל"ד יום, והיום האחרון (ל"ד) נוהגים בו מקצת היום ככולו. והרמ"א ס"ל שמתו עד פרוס עצרת, עד ולא עד בכלל, כלומר בל"ד כבר לא מתו כלל. וביום ל"ג זה היום האחרון שמתו, ונוהגים בו מקצת היום ככולו.

מ"מ רואים שהחיד"א נטה דווקא לדברי הרמ"א, ולא לדברי השו"ע, וסבר שפסקו מלמות ביום ל"ג בעומר ולא יום ל"ד בעומר כדעת מרן, ובכך הסביר את השמחה של יום ל"ג בעומר. ואף הוסיף כחזי לאיצטרופי את ההילולא דרשב"י, שגם היא ביום זה, ולכן יש מקום לשמחה.



ז. מדוע ר"ע לא התאבל על תלמידיו?

ואף בדברי הפר"ח נראית סתירה זו בין דעת השו"ע לבין הרמ"א. שעל דברי הרמ"א שכתב "ומרבים בו קצת שמחה" כתב הפר"ח (על השו"ע שם ד"ה ומ"ש ומרבים בו) "תימא, דעכשיו נהגו בזה להרבות בשמחה ושלא לומר תחנון (ומשמע שמתכוון לבני ספרד. יו.) ואע"פ כן אינן מסתפרין אלא עד ל"ד (כדעת מרן השו"ע יו.) ויראה תרתי דסתנן". והסיק הפר"ח (שם) "ולפיכך מי שנהג עצמו להסתפר בל"ג (כדעת הרמ"א יו.) אין מוחין בידו". אתה הראת לדעת שבמנהגי בני ספרד יש מבוכה, והרבה נוהגים כהרמ"א בכל הדברים, כולל תיספורת, שמחה ואי אמירת תחנון. וזה מתאים לדברי החיד"א הנ"ל.

אך מוסיף הפר"ח ומקשה: "ומיהו יש לדקדק בשמחה זו למה, ואי משום שפסקו מלמות, מה בכך, הרי לא נשאר אחד מהם וכולם מתו, ומה טיבה של שמחה זו?" ומתרץ הפר"ח "ואפשר שהשמחה היא על אותם תלמידים שהוסיף אח"כ ר"ע שלא מתו כאלו". כלומר, השמחה היא על כך שר"ע לא התייאש והמשיך להעמיד תלמידים מחדש והקים עולה של תורה.

אלא שסוף סוף, מה הקשר ליום ל"ג בעומר, ומדוע השמחה ביום זה דווקא, ועל כך דברי הפר"ח קשים. אך החיד"א בטוב עין עונה על כך, ומבאר שבאותו יום שמת התלמיד האחרון של ר"ע, באותו יום בדיוק, ביום ל"ג בעומר, הלך ר"ע לרבותינו שבדרום והתחיל ללמד מחדש, ובכך נעשה אור גדול "ויאור להם, שתחזור התורה ולכך עושים שמחה".

ונראה שבדברי החיד"א יש חידוש גדול. שלמרות שיחס בין רב לתלמידו הרי הוא כיחס בין אב לבנו, וכמו שאמרו חז"ל "כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" (סנהדרין י"ט ע"ב), לר"ע לא היה זמן להתאבל, אפי' לא מעין שבעה. ובאותו יום שמתו כל תלמידיו, מיד הוא מחפש תלמידים חדשים ומתחיל ללמד.

ומדוע רבי עקיבא לא משתתה ומתאבל על תלמידיו?

ונראה לומר, שר"ע שהיה שר התורה, והיתה לו אחריות כבדה על התורה שתתקיים בישראל, וכשיש מצב של פקו"נ על התורה בישראל, אין לו זמן להתאבל על תלמידיו, וצריך הוא בדחיפות להקים עולה של תורה מחדש.

משל למה הדבר דומה, לקצין בכיר הנמצא בעיצומה של מלחמה קשה, ובתוך כדי הקרבות, נהרגים לו חיילים. הרבנות הצבאית מפנה את החללים ועורכת את הלוויותיהם, והמפקד וחברי החללים שעימם נלחמו, לא יכולים להשתתף בהלוויות, ואפי' לא יכולים לבוא ולנחם את המשפחות בימי השבעה. וכל כך למה? כי הם נמצאים במצב של פקו"נ. הלחימה ממשיכה, ואי אפשר לעצור בשעת לחימה. ומפני שעוסקים בלחימה למען כלל ישראל, א"כ הפרטים נדחים מפני הכלל, והלחימה היא להצלת הכלל.

וה"ה בר"ע, שהיה שר התורה והמנהיג הרוחני העליון בעמ"י באותה תקופה. כשמתים כ"כ הרבה תלמידים, ובפרט שבזמנו של ר"ע היו גזירות שמד נגד התורה ומצוותיה, ר"ע מרגיש כמפקד עליון, שעליו מוטלת האחריות של כלל ישראל, להמשך העברת התורה באומה. וע"כ זה מעין פקו"נ לאומי להצלת כלל ישראל שלא תשתכח התורה מישראל. ולכן ר"ע לא משתתה לרגע, ומיד מתחיל בהקמת עולה של תורה מחדש. פקו"נ של כלל ישראל דוחה בכה"ג מנהגי אבלות.

וכעין זה מובא בגמ' בכתובות (דף י"ז ע"א) "ת"ר מעבירין את המת מלפני כלה". וכתבו התוס' (שם ד"ה ת"ר מעבירין את המת) "מכאן משמע שכשיש אבל וחתן בביהכ"ס, החתן יוצא תחילה ושושביניו, ושוב יוצא האבל ומנחמיו וגם הקרובים לחתן ולאבל, יאכלו בבית החתן אם ירצו, דהא כבודו קודם". נמצאנו למדים, שכשיש התנגשות בין הלוייה לבין חתונה, מקדימים את החתונה, כי העיסוק בחיים קודם לעיסוק במוות ובמנחמים.

אמנם בעתיד, עם ישראל יתאבל מאות שנים אח"כ בכל שנה בין פסח לל"ג בעומר, על מות תלמידי ר"ע, אך ר"ע, רבן של כל ישראל, הוא לא מתעכב אפי' לא לזמן מועט, וכשכלתה הגזירה הוא מתחיל הכל מחדש ללא שהות וללא דחיה.

ובהסבר זה ברור מאוד מהו הטעם שמרבים בשמחה ביום זה. שהרי אין לך שמחה גדולה מזו, שגדול התנאים ר"ע, למרות כל מה שעבר, ולמרות כל המשברים, גם במוות תלמידיו, וגם בנפילת בר כוזיבא וחייליו, שר"ע היה מנושאי כליו (רמב"ם מלכים פ"א ה"ג), אעפ"כ, ר"ע אינו מתייאש והוא חדור באמונה גדולה, שעם כל זאת, התורה תמשיך לעבור בעמ"י, ויקומו גדולי תורה חדשים. ובזכות התורה ולומדיה, יזכה עמ"י בסופו לגאולה ולתקומה. ואמונה גדולה זו נוסכת אמונה ותקוה לעמ"י השרוי בגלויות ובצרות, שיום יבוא ויקיץ הקץ (עפ"י הגמ' סנהדרין צ"ח ע"א) ונזכה לגאולה. ובכך ברור מדוע עמ"י עשאוהו כעין יו"ט. וברור א"כ מדוע המשכיות התורה של ר"ע לתלמידיו החדשים, גרמה לאור גדול, וכדברי החיד"א (שם), "ויאור להם שהחזיר התורה, ולכן עושים שמחה" (אולי משום כך נהגו להדליק מדורות ביום זה, כנגד האור הגדול שנגרם בהמשכיות התורה על דרך הכתוב "כי נר מצווה ותורה אור" משלי י' כ"ג).

עוד הוסיף החיד"א (שם) "וגם אמרו דהילולא דרשב"י ביום ל"ג". (ואולי זו הסיבה שהעדיף החיד"א לנהוג כהרמ"א ולנהוג ביום ל"ג, ולא כמרח"ט השו"ע הנהוג ביום ל"ד ולא הזכיר שמחה, כי החיד"א חי בא"י, ובה נהגו לעשות את ההילולא דרשב"י במירון ביום ל"ג ועשאוהו יום שמחה, א"כ ה"ז מתאים יותר לשיטת הרמ"א. אלא שגם מרח"ט השו"ע חי בא"י בסמוך למירון ואעפ"כ לא הביא זכר מההילולא, ולעיל הסברנו מדוע, ועדיין צ"ע).

ונראה לומר, שאף ברשב"י מצינו את עניין האחריות על מסירת התורה בישראל, והביטחון הגמור בהמשכיותה של התורה שלא תשתכח מישראל. כך מובא בגמ' שבת (דף קל"ח ע"ב) "ת"ה, כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו: עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר 'הנה ימים באים נאום ה' אלוקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה' (עמוס ח' י"א)" וכו'. והגמ' מסיימת (שם) "תניא רשב"י אומר: חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנאמר 'כי לא תשכח מפי זרעו' (דברים ל"א כ"א) אלא מה אני מקיים 'ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו' (עמוס ח' י"ב) שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד". רואים מפורש את אמונתו ובטחונו של רשב"י, שלמרות צרת הגלות וכל המשברים שעמ"י יעבור, אעפ"כ בטוחים אנו שהתורה לא תשתכח מעמ"י. ויום ההילולא שלו מוסיף לנו שמחה ובטחון בעניין זה. ביחוד שזה רשב"י, הממשיך את המסירות נפש למען התורה, ולא נכנע לרומאים והמשיך במסירת התורה עד יום מותו.

[ומעניין ביאורו של הבן יהודע בדבריו של רשב"י שלא ימצאו משנה ברורה, וביאר מהי 'משנה ברורה' "זו הגירסא ונוסחה" (בן יהודע שבת דף קל"ט ע"א ד"ה הלכה ברורה). ודווקא ביום ל"ג בעומר, יום ההילולא של רשב"י, יש לנו מבוכה בגירסת הגמ' ונוסחה מה עניינו של יום זה, ומה עניין השמחה בו...]. וידוע פירושו של ר' נחמן מברסלב שאמר שסופי התיבות של הפסוק "כי לא תשכח מפי זרעו" זה יוחאי, שדווקא דרך זרעו של יוחאי, שזה רבי שמעון, הוא יהיה הערובה לאי שכחת התורה, ודפח"ח.

עוד נראה להוסיף בעניין רשב"י, שברשב"י מצינו את התיקון של תלמידי ר"ע החדשים לעומת התלמידים הקודמים שמתו. שהרי על מה מתו תלמידי ר"ע שעליהם אנו אבלים? על כך ענתה הגמ' ביבמות (ס"ב ע"ב) "שלא נהגו כבוד זה בזה". ורשב"י הוא התיקון הדורש שינהגו כבוד זה בזה. והיכן? בגמ' בשבת (דף ל"ד ע"א) לאחר שיצא רשב"י מהמערה בפעם השניה, ביקש לעשות תיקון לרווחת בני העיר, כפי שעשה יעקב אבינו בשעתו כשהתרחש לו נס ויצא משכם בשלום. ורשב"י התחיל בסימון קברים בבית קברות בטבריה, ובכך להסיר ספק טומאה ממקומות מסויימים, וכל כך בשביל שכהנים יוכלו לעבור במקום הטהרה, ולא להאריך עליהם את הדרך. ומובא בגמ' (שם) "אמר ההוא סבא: טיהר בן יוחאי בית הקברות". כלומר, ליגלג אותו וזקן על רשב"י. וענה לו רשב"י (שם) "אמר לו אלמלי לא היית עמנו, ואפילו היית עמנו ולא נמנית עמנו, יפה אתה אומר. עכשיו שהיית עמנו ונמנית עמנו, יאמרו: זונות מפרסות זו את זו, תלמידי חכמים לא כ"ש"? רואים מפורש שרשב"י לא היה מסוגל לראות ת"ח שאינם מפרסין זה את זה, וכנגד אותם תלמידים שמתו, כי לא נהגו כבוד זה לזה, מבין רשב"י שחייבים בדור החדש, ת"ח "המפרסין זה את זה". ואם אותו ת"ח ממשיך את דרך התלמידים הקודמים של ר"ע, א"כ אין לו זכות קיום, כהתלמידים ההם, וע"כ "יהב עיניה, ונח נפשיה" (שם). כלומר, נתן בו עיניו

ומת. למדנו מרשב"י שהתיקון לתלמידים הראשונים של ר"ע שמתו הוא, שיהיו ת"ח המפרכסין זה את זה.

הדרינן לקמייתא, בדברי החיד"א הנ"ל נמצא ביאור לדברי הגר"א בביאורו לשו"ע, שהשווה בין ל"ג בעומר שבו פסקו תלמידי ר"ע מלמות, לבין ט"ו באב בו פסקו מתי מדבר. ושאלנו לעיל בשלמא ט"ו באב ברור על מה השמחה, שחזר הדיבור למשה רבינו, ולחלק מהשיטות אף ניצלו חלק מדור המדבר ולא מתו, אך ביום ל"ג שפסקה המיתה וכולם מתו, א"כ קשה על מה השמחה?

אך עפ"י דברי החיד"א הדברים מחוורין. כמו שחטא המרגלים גרם לצער גדול, אך ביום שחזר הדיבור למשה רבינו, וחזרה הנבואה של אקספקלריה מאירה, ואין שמחה גדולה מזו, אף כוחו של ר"ע רבן של ישראל, שבאותו יום שמת תלמידו האחרון, הוא לא התייאש ולא נפל לדיכדוך ודיכאון אפילו לרגע אחד, ומייד הקים עולה של תורה מחדש, וגרם לכך ש"ויאור להם שתחזור התורה, ולכך עושים שמחה" (חיד"א שם). וכפי שחזר הדיבור למשה רבינו בשעתו, והתחדשה הנבואה, כך חזרה התורה לאכסניא שלה באותו דור השמד של ר"ע, ולא היה יום אחד של שממה של תורה, ור"ע באמונתו הגדולה הקים עולה של תורה מחדש, בתלמידי חכמים המכבדין זה את זה. וממילא בטוחים אנו בהבטחתו של רשב"י שקבע: "חס ושלוש שתשתכח תורה מישראל, שנאמר "כי לא תשכח מפי זרעו" (שבת שם). ומשום כך מובן עניין השמחה של אותו היום, בבחינת "ההוא יומא דקא גרים" (פסחים ס"ח ע"ב).



ח. ממתני החלו לנהוג יום שמחה בל"ג בעומר

בכל המקורות שהובאו לעיל על עניין השמחה בל"ג בעומר, לא נאמר ממתני החלו לנהוג כן. וראיתי בשו"ת חת"ס (חלק א"ח סי' קס"ג) שדן על תוקפם של ימי שמחה לאחר מגילת תענית, וכתב שנהגו בכמה מדינות וקהילות לעשות להם פורים ביום שנעשה להם הצלה בימים ההם בגולה. והוסיף "ול"ג בעומר יוכיח שנתחדש ע"י תלמידי ר"ע והיה אחר החורבן" עיי"ש. אך מלבד חת"ס לא ראיתי מקור ממתני החל השמחה ביום זה. ויותר נראה שלא התכוון חת"ס לומר שנהגו יו"ט מאז תלמידי ר"ע, אלא חת"ס התכוון בדבריו של"ג בעומר "נתחדש בגלל תלמידי ר"ע, וזו הכוונה "נתחדש ע"י תלמידי ר"ע". ודו"ק.

ואילולי דמסתפינא, היה נראה לומר, עפ"י דברי הגר"א והשוואתו ליום ט"ו באב ששם הגמ' נתנה ו' טעמים על מה היתה השמחה בט"ו באב, והטעמים התרחשו מאז יום שפסקו מתי מדבר בשנת הארבעים ועד יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, שזה היה לאחר חורבן בית שני, אך לא ברור ממתני החלו לחגוג יום זה כיו"ט. וראיתי בפירוש רב ניסים גאון לברכות (דף מ"ח ע"ב ד"ה דאמר רב מתנה, מודפס על אתר) על דברי הגמ' שאמרה בשם רב מתנה "אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמיטיב, הטוב שלא הסריחו והמיטיב שניתנו לקבורה" וכתב רבי ניסים גאון (שם) "הודיענו רב מתנה כי הדבר שגרם לעשות את יום ט"ו באב בשמחה היא קבורת אלו ההרוגים". ונראה מדבריו, שרק מאז קבורת הרוגי ביתר החלו לנהוג את יום ט"ו

באב כיו"ט, ואז מצאו חז"ל עוד מאורעות שקרו ביום זה בבחינת "ההוא יומא דקא גרים" (שם). א"כ יתכן שהוא הדין בנידון דידן, שלא בדור ר"ע קבעו את היום טוב ביום ל"ג בעומר, אלא לקח כמה שנים עד שהבינו את האור הגדול שזרח כתוצאה מתלמידיו החדשים של ר"ע, וכן מעניין שמחתו של רשב"י, ואז הוסיפו חכמים על הפסקת מנהגי האבלות ביום זה, שיהיה גם יום שמחה. וא"כ יוצא עפ"י הגר"א שט"ו באב ול"ג בעומר שווי אהדי גם בהכי. ודו"ק.



ט. סיכום:

א. לדעת מרן השו"ע תלמידי ר"ע פסקו מלמות ביום ל"ה לעומר והאבלות על מות תלמידי ר"ע מפסיקה ביום ל"ד לעומר מדין מקצת היום ככולו. ודעתו מסתמכת על ר"י שועייב אבודרהם והתשב"ץ.

ב. בשו"ע אין איזכור כל שהוא ליום ל"ג בעומר, לא למנהג שנוהגים בו קצת שמחה ולא למנהג שאין אומרים בו תחנון, למרות שמרן השו"ע חי בסוף ימיו בסמוך למירון. ונראה לומר, שמנהג ל"ג בעומר במירון היה מנהג מקומי, ולכן מרן השו"ע לא הביאו בספרו, כי לא היה בזמנו מנהג זה רווח בכל ישראל.

ג. לדעת הרמ"א האבלות על מות תלמידי ר"ע מסתיימת ביום ל"ג בעומר, וכתב שמרבים בו קצת שמחה ואין אומרים ביום זה תחנון. אך לא ביאר על מה ולמה השמחה.

ד. הגר"א ביאר את דברי הרמ"א וכתב, שהשמחה ביום ל"ג בעומר היא על כך שפסקו תלמידי ר"ע מלמות, ושמחה זו דומה לשמחה ביום ט"ו באב, שבו פסקו מתי מדבר מלמות. ועדיין צריך בירור מהו הדמיון.

ה. החיד"א בספרו טוב עין כותב שהעיקר כהגירסא שמתו תלמידי ר"ע מפסח ועד פרוס עצרת, וזה נוסח ספרדי ישן. ועדיין יכולות להיות ב' הבנות: או שפסקו מלמות ביום ל"ד, כדעת מרן השו"ע, או שפסקו מלמות ביום ל"ג, כדעת הרמ"א, אך שניהם מסתמכים על אותה גירסא.

ו. לדעת החיד"א עיקר השמחה ביום ל"ג בעומר – זה מכך שר"ע ביום שמת תלמידו האחרון, אעפ"כ לא התיימש והתחיל בו ביום לשנות לתלמידיו החדשים – ובכך האיר את אור התורה מחדש, ואין לך שמחה גדולה מזו. ובכך מובנים דברי הגר"א. כמו כן יום ל"ג זהו ההילולא של רשב"י, שהוא המשיך את אותה המסי"נ למען התורה של ר"ע רבו.

ז. כנגד תלמידי ר"ע שמתו על שלא נהגו כבוד זה לזה, דאג רשב"י להקים תורה ע"י ת"ח שינהגו כבוד זה לזה.

ח. חלק גדול מבני ספרד נוהגים כיום כהרמ"א, ונוהגים מקצת שמחה וא"א תחנון ביום ל"ג בעומר.

ט. לא ברור ממתי החלו לעשות יום ל"ג בעומר מקצת שמחה. ויתכן שעניין זה עוצב מאוחר יותר מדורו של ר"ע, כפי שיום ט"ו באב נחגג מאוחר יותר (עפ"י רבינו ניסים גאון).



הערות וקושיות – זמנים

דין מי שספר ספירת העומר בבין השמשות בסוף היממה – הרב עמיחי כנרתי השאלה

שאלה לא נדירה היא, במי ששכח לספר ספירת העומר כל הלילה, ושכח גם כל היום, ונזכר וספר בסוף היום בין השמשות, האם יכול להמשיך בשאר הימים לספור עם ברכה. ואם ספר ביום הרי יכול להמשיך לספור בשאר הימים בברכה, ומדין ספק ספיקא שמועיל (לחלק מהשיטות) גם כלפי הכלל החזק "ספק ברכות להקל" (אמנם בתרוה"ד סי' לו כתב טעם אחר להמשיך לספור בברכה, "דמיקרי שפיר תמימות, הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי", ואכמ"ל). והנידון כאן הוא אם לא זכר ביום ונזכר בבין השמשות, האם זה עדיין כלול בהיתרא של הספק ספיקא, וימשיך עם ברכה.

דעות הפוסקים

והנה נידון זה מובא בשערי תשובה סי' תפט ס"ק כ: "ועיין בבית דוד שכתב, אם נזכר בסוף היום בין השמשות ומנה אז בלא ברכה, ימנה שאר הימים בלא ברכה, דליכא ספק ספיקא גמור. ובברכי יוסף (אות יז) גמגם בזה קצת, עיי"ש". ודן בזה יפה בהרחבה גדולה גם בשו"ת בית שלמה או"ח סי' קב, וצייד כברכי יוסף.

ובמ"ב לא הזכיר כלל נידון זה. וע"ע במ"ב מהד' דרשו ובפסקי תשובות אות כו שהביאו את דעות פוסקי זמננו שגם נחלקו בזה. וראה לגרשז"א זצ"ל בהליכות שלמה, תפילה, עמ' רו, ויותר בהרחבה בהליכות שלמה, פסח, עמ' שנה-שנו ובהערות שם. ושם העיר היטב מצד שהעיקר בראשונים שלא חוששים ל"תמימות" בחסרון יום אחד, ואכמ"ל.

סברא במחלוקת הנ"ל

ונראה לבאר את סברות המחלוקת הנ"ל, לגבי "ספק ספיקא שאינו גמור", בשאלה מה טעם הקולא של ספק ספיקא: י"א שהוא מטעם ספיקא דרבנן לקולא (למ"ד שספיקא דאורייתא מדרבנן לחומרא), י"א שהוא מטעם רוב, וי"א שהוא כעין ספק על הספק. וראה בזה מה שהרחיב בזה טובא במראה מקומות אהל תורה לג"ר חיים אריה חדש שליט"א ר"י אור אלחנן, כתובות ט, א, מהד' חדשה תשפ"ג עמ' קט-קיג.

ואם נדון בספק ספיקא לקולא מדין רוב, אזי לכאורה עדיין נשאר רוב גם בספר בבין השמשות. אמנם הוא רוב פחות גדול (63 אחוז במקום 75 אחוז), אבל מסתבר שעדיין רוב הוא, ולא שמענו בהלכות רוב שצריך בדוקא רוב גדול. אבל לטעם שספק ספיקא לקולא מפני שיוצר

"ספק על הספק" ולכן מועיל, כאן הוא "ספק האם יש ספק על הספק", ומסתבר שלא יועיל להקל, ודוק היטב.



ספק ספיקא בספק שאינו שקול

ויל"ע האם נידון זה של "ספק על הספק השני" דומה ממש לנידון בכמה אחרונים לגבי צירוף ספק לעשות ספק ספיקא, כשהספק השני אינו שקול לראשון*. וכאן לכאורה אינו דומה לגמרי, שהרי אין זה ספק פחות מצוי או פחות מסתבר וכו', אלא ספק שיש ספק עליו, ויתכן שהוא חלש מנידון ס"ס שאינו שקול, ודוק. וצ"ע.



א). וראה היטב בשב שמעתא א, יח, בנידון ספק ספיקא כשהצדדים לא שקולים ומצויים באותה מידה. ובראש יוסף בחולין כתב: "... ולזה יש לנו לומר דס"ס צריך שהספק השני נמי יהא ספק השקול, וכבר נתבאר זאת אצלנו בכללים (גינת וורדים כלל לב) יעוין שם באורך". והפמ"ג (יו"ד שפתי דעת סי' נג) כתב: "ספק ספיקא. הש"ך הביא דברי הב"ח דספק ספיקא צריך שיהיו שקולים הא לאו הכי לא הוה ספק ספיקא". וע"ע מה שציין לנידון זה בספר נתיבות הוראה (ירושלים תשפ"ד, לידידי הרב מרדכי פטרפרינד שליט"א) עמ' תרי ובהערה ז.

אוצר אורח חיים

מניין חוטי התכלת שיש להטיל בציצית ♦ בענין דרך ההנקה, ובגדר
מקומות המכוסים בכמה עניינים הנוגעים להלכה ולמעשה ♦
שמעתא דבטיטי – ש"ץ שטעה בברכת אתה קדוש ♦ צירוף מאכלים
לברכה אחרונה ♦ בענין מיץ ענבים לקידוש בליל שבת ♦ בגדרי
מעשה בשבת ודין גרמא בשבת

הרב דניאל אדר

אלומה

מניין חוטי התכלת שיש להטיל בציצית

ידועה ומפורסמת פלוגתא דרבוותא בעניין חוטי התכלת שיש להטיל בטלית, כדי לקיים מצוות ציצית בשלמותה^א. דעת התוספות, שיש להטיל שני חוטים שלמים (2 מתוך ארבע, לאחר הכפילה 4 מתוך 8). שיטת הראב"ד, שיש להטיל פתיל אחד שלם (לאחר הכפילה יש 2 מתוך 8). ודעת הרמב"ם, דבעינן שיהיה רק פתיל אחד, ולכן יש להטיל פתיל הצבוע בחציו בתכלת, כך שלאחר הכפילה יהיה פתיל 1 מתוך 8.

ואמרתי אל לבי עתה הגיעה עת ללמוד ולעיין בפתגמא דנא, וה' יהיה בעזרי.



מקור הדין בתורה

בתורה כתיב (במדבר פט"ו פס' לו-לט): (לו) וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר: (לח) דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וַעֲשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל-כַּנְפֵי בְּגֵדֵיהֶם לְדֶרֶתָם וְנָתַנוּ עַל-צִיצִת הַכֶּנֶף פֶּתִיל תְּכֵלֶת: (לט) וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וְרָאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת-כָּל-מִצְוֹת ה' וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא-תִתְּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶּם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר-אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם: ע"כ.

וכן מצוות ציצית (ללא מצוות התכלת) מוזכרת בפרשת כי תצא: (יב) גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה-לָךְ עַל-אַרְבַּע כְּנָפֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תִּכְסֶּה-בָּהּ: ע"כ. ובפשטות נראה שהכוונה היא לאותה המצווה.

וראשית יש לעיין בפסוקים על דרך הפשט. בפשטות כוונת התורה היא, שבקצוות הבגדים שהם בעלי ארבע כנפות יש לעשות 'ציצית', ואותה הציצית צריכה להיות גדולה, כלומר קלועה^ב. ובאותה הציצית היוצאת מן הכנף, יש לתת פתיל תכלת. וכך מוכשרת המצווה בשלמותה – ועל ידי השילוב בין הציצית לתכלת אז כשרה המצווה למצוות ציצית.

וכד נידק שפיר בלשון המקראות, נילף כי הבדל יש בין 'ציצית' ל'פתיל'. כלומר הציצית הגדולה אינה פתיל. אלא כעין הגדילים הנעשים לנוי בטליתות גדולים שלנו בקצוות הטלית^ג. ועל הגדילים הללו היוצאים מן הטלית בקצה, יש לחבר פתיל תכלת, באיזה שהוא אופן. זהו היצע הפסוקים לפי פשטן^ד.

(א). וכמו שנוהגים היום רבים וכן שלמים.

(ב). ובמקו"א הארכתי בעניין אופי הבגד החייב בציצית, ויש עוד לפלפל בזה ואכמ"ל. ועי' במ"ש מני"ר בטל חיים ציצית, וי"ל על רובי דבריו התם.

(ג). כמו בלשון חכמים 'גדלת' כמו בקידושין (פ"ב משנה ג' ורע"ב שם).

(ד). גם על דרך הפשט 'כנף' לאו היינו פינת הבגד, אלא כל קצהו.

(ה). ואם תאמר מה לנו לאנשי התורה השלמה, ולביאורי פשטין הדומין לקראין. זאת אומר ולא אכחד, כי כאשר נבוא

אולם חכמינו קבלו במסורת שהעיצית הוא קיבוץ של פתילים, שאינו נעשה מגוף הטלית עצמה. וקיבוץ זה של פתילים הוא שונה בצבעו מפתיל התכלת. כלומר, התכלת צריך להיות ניכר על פני הפתילים האחרים.



מקור הדין בספרי והסתירה בין ספרי במדבר לספרי דברים

ומקור הדין בהא מילתא הוא פלאי, שלא נזכר בהדיא בתלמוד (עי' לקמן), כמה חוטי תכלת יש לתת בעיצית. ואפשר שהיה להם האי דינא מילתא דפשיטא, רק שלרוב פשטותו לא ראו רבנן צורך לציין בהדיא.

ומ"מ, מקור הדין בספרי מונח לפנינו, והכי איתא בספרי (שלח אות קטו): ועשו להם עיצית, שומע אני יעשה חוט אחד בפני עצמו ת"ל גדילים (דברים כב יב) מכמה גדילים אתה עושה? אין פחות משלשה דברי בית הלל, בית שמאי אומרים שלשה של צמר ורביעית של תכלת, והלכה כבית שמאי. ע"כ. ומבואר שלדעת ב"ה העיצית היא ג' חוטים, ולא הזכירו כלל כמה תכלת ביניהם. ולדעת בית שמאי, ג' חוטי לבן והאחד תכלת. ונפסקה בזה ההלכה, דלא כפי הכללים - כבית שמאי.

ומאידיך בפרשת כי תצא (אות רלד) איתא בספרי: גדילים תעשה לך, למה נאמר? לפי שנאמר ועשו להם עיצית שומע אני יעשה חוט אחד בפני עצמו? תלמוד לומר גדילים. כמה גדילים נעשים? אין פחות משלשה חוטים כדברי בית הלל. בית שמאי אומרים - מארבעה חוטים של תכלת וארבעה חוטים של לבן של ארבע ארבע ארבעות והלכה כדברי בית שמאי. ע"כ. והכא מבואר שלדעת בית שמאי יש לתת ארבעה חוטים של תכלת וארבעה חוטי לבן. והדברים קשים.



שתי אפשרויות בהבנת דברי בית שמאי

והנה מקום איתי לומר, שיש ב' אפשרויות להבין את בית שמאי בספרי כי תצא. האחת, שיש לתת ארבעה חוטים שלמים של לבן, וארבעה חוטים שלמים של תכלת. כלומר, שבכל כנף יהיו מעיקרא ח' חוטים, ולאחר הכפילה, יהיו ט"ז חוטים, וכבר היה כן לעולמים כדאיתא בגמרא. האפשרות השנייה, שכוונת בית שמאי פשוטה שיש לתת שני חוטי תכלת ושני לבן, ואותם לכפול ואז יהיו ארבעה מכל מין.



לדון הלכה למעשה במחלוקת הפוסקים נראה כי יש משמעות להבנת פשטין אלו, אף שאינם נכונים לא להלכה ולא למעשה. ואף שחז"ל בהדיא דחו אפשרות זו (ספרי רלד) עי"ש.

ועי' מנחות מב ע"ב ודו"ק.

(1). בפשטות היה נראה לומר שפתיל אחד, ואז יוצא שיש שני חוטי לבן ואחד תכלת. אולם עי' לקמן במ"ש בזה בס"ד.

קושי באפשרות השניה

על פניו, יש מקום להקשות על האפשרות השניה שהעליתי. שכן, עד עתה לא השמיעונו כזאת שיש לכפול את החוטים. ואף בספרי במדבר לא הזכירו בית הלל ולא בית שמאי שיש לכפול את החוטים. ואף שמנהג הכפילה הוזכר כדבר פשוט בגמרא, מ"מ תנא היכא קאי דקתני שיש לכפול. ואף אי אמרינן שבית שמאי איירו לאחר הכפילה, אכתי לא ברירא מילתא מה גרם להם להרחיב את הדיבור, ולענות לבית הלל הרבה יותר ממה שב"ה טענו, והוסיפו גם את התכלת ואת שיעור הציצית?

עוד יש להקשות על שתי האפשרויות, מה גרם לבית שמאי לנטות מפשטות המקרא, דכתיב ביה 'פתיל תכלת', ולומר שיש שני חוטים או ארבעה חוטים? גם יש לשאול, האם הסיום 'והלכה כדברי בית שמאי' בספרי דברים, מתייחסת גם להלכה שנוספה בכי תצא, או שהיא מתייחסת רק לדבר שהוזכר בשני המדרשים?



קשה לומר שיש כאן שיבוש בגירסא

בפשטות היה מקום לומר שהעיקר כגירסת ספרי במדבר, ולדחות את גירסת ספרי דברים ולומר שהוא שיבוש, משום שבלא טעם מרחיב את מניין החוטין חוטי התכלת בציצית. ויש שהציעו שהשיבוש הוא שבנוסח המקורי היה כתוב "אין פחות משלושה חוטין כדברי ב"ה. בית שמאי אומרים מארבעה" ותו לא. או באפשרות אחרת 'בית שמאי אומרים ג' של צמר וד' של תכלת' ובא הסופר וחשב שד' הכוונה ארבעה, ולא הבין שהכוונה 'והרביעי' במניין. ולאחר שלא הבין גם השווה את הנוסח מג' של לבן לארבעה.

אולם קשה לומר כן. ראשית, כבר התוספות (לח ע"א) מצטטים את הספרי כפי שהוא לפנינו. שנית, בכתב יד אוקספורד של ספרי במדבר הנוסח הוא כמו ספרי דברים¹, וקצת קשה לומר

1. וראיתי באומרים כי רש"י בעניין בגדי כהונה כתב שפתיל תכלת היינו שני פתילים כשיטתו הכא. ואנכי לא מצאתי, ורק מצאתי את רש"י שכתב (תצווה פכ"ח פסל"ז): על פתיל תכלת - ובמקום אחר הוא אומר (שמות לט לא) ויתנו עליו פתיל תכלת, ועוד כתיב כאן והיה על המצנפת, ולמטה הוא אומר (פסוק לח) והיה על מצח אהרן, ובשחיטת קדשים שנינו (זבחים יט א) שערו היה נראה בין ציץ למצנפת, ששם מניח תפילין, למדנו שהמצנפת למעלה בגובה הראש ואינה עמוקה ליכנס בה כל הראש עד המצח, והציץ מלמטה, והפתילים היו בנקבים ותלוין בו בשני ראשים ובאמצעיתו ששה בשלושה מקומות הללו, פתיל מלמעלה, אחד מבחוץ, ואחד מבפנים כנגדו, וקושר ראשי הפתילים מאחורי העורף שלשתן, ונמצאו בין אורך הטס ופתילי ראשו מקיפין את הקדקד, ופתיל האמצעי שבראשו קשור עם ראשי השנים, הולך על פני רוחב הראש מלמעלה, ונמצא עשוי כמין כובע, ועל פתיל האמצעי הוא אומר והיה על המצנפת, והיה נותן הציץ על ראשו כמין כובע על המצנפת, והפתיל האמצעי מחזיקו שאינו נופל, והטס תלוי כנגד מצחו, וניתקיימו כל המקראות פתיל על הציץ, וציץ על הפתיל, והפתיל על המצנפת מלמעלה: ע"כ. ומבואר דקרא כתיב 'פתיל' ורש"י אומר שפתיל היינו ג' פתילים שהם ו' פתילים. ועל פניו אתיא דלא כמאן דאמר דפתיל היינו שני פתילים. ומ"מ אינה קושיא על שיטתי כלל, שכן הכא קרא לא נחית למניינא, אולם במצוות ציצית קיבלו חכמים דקר אנחית למניינא ואיפליגו בעניין הגדיל כמה פתילים הוא נותן, הא קמן דנחתנינא למניינא. וכיוון שכן, אין סיבה להוציא את פשט הפסוק דפתיל היינו לשון יחיד, מפשטו. ודו"ק.

ח. מאידך בכתב יד לונדון של ספרי, הציטוט בדברים הוא כמו הציטוט לפנינו בבמדבר.

שסופר תיקן נוסח פשוט על פי נוסח מוקשה. וכמה כתבי יד חשובים (כת"י ותיקן וכת"י אוקספורד) הנוסח בהם כפי שהוא לפנינו. ועוד יש לציין, כי השיטה הזו המוזכרת בדברי בית שמאי, היתה נפוצה ברבנן קמאי (רש"י, רבנו גרשם, ר"י מלוניל ועוד), ולא מסתבר כלל שימצאו החכמים הללו מדעת עצמם, שיטה לא נודעה למי, כשאין שום מקור בבבלי למניין חוטי התכלת. אלא ודאי, שהיה להם מקור קדום להסתמך עליו, ואין סיבה לומר שהספרי לא היה המקור הקדום שלהם.



הסבר חדש למחלוקת בית שמאי ובית הלל, ועל פיו יש לפתור את רוב השאלות

והנה, על פי מה שכתבתי לעיל בביאור פשטי המקראות, יש מקום להסביר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל באופן מחדש.

עפ"מ"ש לעיל, יש לחלק בפשט הדברים בין 'גדיל' לבין 'פתיל', שהגדיל הוא עצם החוטים, הנקראים בפרשת שלח – ציצית, על שם שהם יוצאים ומציצים מן הבגד. והפתיל תכלת הוא חוט הכרוך על הגדיל. ואף לפי קבלת רבותינו שגם הגדיל עשוי מפתילים ואינו מחובר בבגד^ט, הנה אין הכרח לומר שהחילוק הדיני בין גדילים לפתיל לא נשאר למעשה.

ובאמת, יש לשים לב דפלוגתת בית שמאי ובית הלל הינה על דינא 'דגדיל' ולא על הפתיל. שכן זו לשון ספרי: ועשו להם ציצית, שומע אני יעשה חוט אחד בפני עצמו? ת"ל גדילים (דברים כב יב) מכמה גדילים אתה עושה? אין פחות משלשה דברי בית הלל, בית שמאי אומרים שלשה של צמר ורביעית של תכלת והלכה כבית שמאי. ע"כ. ומבואר שהשאלה של הספרי היתה מהמילה 'ציצית', ולא מקרא ד'ונתנו' דאיירי בתכלת. דבה לא מבואר מניין החוטים העושים גדיל, ושמא הגדיל הוא כעין הפתיל שיעשה חוט אחד לבן והוא יהיה הגדיל? הנה אין זה אפשרי, כיוון שאם היה זה חוט אחד התורה לא היתה מתארת זאת כ'גדיל' אלא כ'פתיל'. ומסתבר להו לבית שמאי ולבית הלל גם יחד, ששני חוטים לא חשיבי כ'גדיל'. ועל כך עונה הספרי דמקרא דגדילים יש ללמוד דבעינן יתר מאחד. ובכמות הפתילים המרכיבים את הגדיל, איפליגו ב"ש וב"ה. וראשית, מבואר שההלכה נלמדה רק מקרא 'דגדילים', ולא מקרא דציצית. ושפיר יש לומר שדינא דפתיל (כלומר התכלת) היה פשוט להם. שנית, ב"ה כלל לא מזכירים את התכלת, בניגוד לבית שמאי. ויש לומר בדעתם שהג' חוטים שהזכירו הם חוטי לבן, והתכלת בא על גביהם, רק שאינו נחשב כחלק מן הגדיל. דהיינו, שמחלוקת בית שמאי ובית הלל בספרי, היא על צורת הגדיל, כמה חוטים הוא מונה, האם שלושה או ארבעה.

ולפי זה יבואר, שנחלקו בית שמאי ובית הלל בנקודה נוספת. האם פתיל התכלת הוא חלק מהגדיל, או שמא אינו חלק מהגדיל. לדעת ב"ה, פתיל התכלת אינו חלק מהגדיל, ולדעת בית שמאי פתיל התכלת הוא חלק מהגדיל. ואפשר שנחלקו בביאור המילים 'על ציצית הכנף פתיל

ט. על פניו דגריעותא רבתא יש בגדילים המחברים בבגד דהוא תעשה ולא מן העשוי.

י. וגם יש לומר שבפרשת ציצית הוזכרו שני מינים, האחד מין 'ציצית' (=לבן) והשני מן תכלת. וללא קרא דגדילים היינו אומרים דשוין הם.

תכלת', שלדעת ב"ה, על הכוונה מעל (ולקמן יבואר בס"ד באיזה אופן"), ולדעת ב"ש על הכוונה 'עם' או בצידו (כמו 'ועליו מטה מנשה'). ולפי שיטת בית הלל אפשר שלא היו מכניסים את פתיל התכלת כלל עם שאר הפתילים, אלא היו קושרים אותו בכנף הציצית בנפרד, או שקושרים אותו ישירות על הגדיל". ועל כך פליגי ב"ש, וסוברים שהפתיל נכנס יחד עם הגדיל. ונמצא שבין לבית הלל ובין לבת שמאי יש בסופו שלדבר ארבעה חוטים, רק שלבית שמאי פתיל התכלת הוא מכלל הגדיל ולבית הלל אינו מכלל הגדיל. זהו ביאור ספרי במדבר". והדברים כמעט מפורשים בספרי (כי תצא רלד): דבר אחר גדילים תעשה לך, זה לבן מנין לרבות את התכלת? תלמוד לומר ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. ע"כ.

איברא דאכתי צריכין אנו למודע' מה ביאור דברי ב"ש בספרי דברים, אם אנו מקבלים את הגירסא הידועה, המחלקת בין ספרי במדבר לספרי דברים.

ויש להציע שהספרי במדבר איירי בדין תורה הפשוט, ואילו הספרי בדברים עוסק בצורת הגדיל השלמה. ויש לסייע לאפשרות זו. שכן, לפי הספרי במדבר עסקין בחוטים 'מעיקרא' לפני הכפילה, בין לבית שמאי ובין לבית הלל. ובספרי של דברים עסקין בדעת בית שמאי בחוטין של אליבא דסיפא, כלומר לאחר הכפילה. וממה שלא הגיבו ישירות על דברי ב"ה – מבואר שבאו לתאר את צורת הגדיל כולה. כלומר, מן התורה די בחוט אחד של תכלת, אך מדרבנן בעינן לשני חוטי תכלת. וכן מתבאר ממה שחלקו על בית הלל בתיאור הגדיל, שכן היא צורת הגדיל לדעתם. כלומר, שמן התורה צורת הגדיל היא כמו שנתפרשה בספרי במדבר, אולם מדרבנן הצריכו בית שמאי עוד פתיל תכלת". תדע, שהזכירו דין נוסף שלא דיברו בו ב"ה, והוא שיעור אורך הציצית. אלא ודאי שנתכוונו בית שמאי להרחיב את הדיבור ולעסוק בצורת הגדיל השלמה, ולא דקדקו בדבר".

יא. ואולי מקורם טהור בשיטת הלל רבם בעניין הכורך, דס"ל ד'על מצות ומרורים יאכלוהו' היינו כפשוטו שבשר הפסח מונח על המצה (הרכה) ועל המרור.

יב. כמו איש למשפחותיו על בית אבותיו – עם בית אבותיו.

יג. ואל תתמה, שכן כבר התוספות הביאו זאת בתור אפשרות. וז"ל התוספות (מב ע"א ד"ה ואביק): ואביק להו מיבק – נ"ל שלא היה מעביר דרך נקב האבק אלא שבעה חוטין לכל היותר והשמיני מניח וקושר בו דאל"כ היה יכול להעביר הציצית מן הטלית דרך האבק אחר עשייתן ולא משכחת כלאים בציצית. ע"כ. והוא הדין בנ"ד.

יד. ובאופן הזה יש לפרש גם את הברייתא שהובאה בבבלי (מא ע"ב): ת"ר: כמה חוטין הוא נותן? ב"ש אומרים: ד', וב"ה אומרים: ג'. ע"כ. כלומר שבעניין הגדיל איירי. ומה ששאלה הברייתא 'כמה חוטין הוא נותן' לא דייקה, ותתפרש אל נכון על פי הספרי.

טו. ואין להקשות כיצד הוסיפו ועברו במינא דמצווה על בל תוסיף. אין זו קושיא. שכן אפשר שלדעתם אין מניין מקסימאלי לחוטי הציצית והתכלת, וסברו שמדרבנן יש להוסיף עוד חוט.

טז. ועי' בדברי הר"מ אינדיק נ"ר שהחליט ברימוני תכלת (עמ' י') שגירסת ספרי במדבר משבשתא היא, מפני שלא הזכירה את הדינים שנתווספו בספרי כי תצא. והדברים ברורים שאי אפשר על פי זה להחליט ולשבש נוסחת הספרים. דמי הכריח את המדרש להאריך דווקא ולומר שהנוסח הארוך והמפורט הוא המדויק? וכל מי שעוסק בכתבי הידות יודע היטב פעמים רבות הנוסח הקצר הוא המדויק יותר (ואף שאין זה כלל, מ"מ אין זו טענה לומר שנוסח ספרי במדבר משובש).

והשתא דאתינן להכי, איכא למידק טובא. דלפי זה אין הכרח כלל שמה שפסק הספרי הלכה כב"ש, נוגע גם למניין חוטי התכלת. דהיינו, שפיר יש לומר שההלכה כבית שמאי נוגעת לדין הגדיל - האם פתיל התכלת הוא חלק מהגדיל או לא. ולפי הפירוש שפירשתי עתה, בעניין מניין חוטי התכלת, לא פליגי כלל בית שמאי ובית הלל, לפחות מן התורה. אלא שלבית הלל חוט התכלת אינו חלק מהגדיל, ולדעת בית שמאי הוא חלק מהגדיל. ואם כן הדבר, יוצא שאין כלל הכרח להוכיח דאיכא פלוגתא בין בית שמאי לבית הלל במניין חוטי התכלת, שכן בית הלל כלל לא עסקו במניין חוטי התכלת. ובפשטות, לפי שיטה זו, דלבית הלל התכלת החוט האחד הוא בנוסף לשלושת חוטי הלבן, רק שאינו עמם בגדילא. ואף שלא נפסקה הלכה כמותם בעניין הגדיל, מ"מ אין הכרח שבעניין הפתיל אין הלכה כמותם, ואפשר שתכלת היינו פתיל אחד בין מה"ת ובין מדרבנן. זה בספרי במדבר.

ואף בספרי דברים שפיר יש לומר הכי. דיש לומר שהמילים 'והלכה כבית שמאי' מתייחסות רק למה שהוזכר כבר בנוסח 'המקורי' בספרי במדבר, ולא מה שהוסיפו בית שמאי להרחיב את מניין החוטים, דהא עיקר הפלוגתא היא בעניין הגדיל ולא בעניין פתילי התכלת". ויוצא לפי אפשרות זו, שאף שנפסקה הלכה כבית שמאי, הנה אין כל הכרח שלעניין מניין החוטים נפסקה הלכה כבית שמאי. ואף אם הלכה כמותם, אפשר שאין השוואה זו אלא מדרבנן, אך מה"ת מודים רבנן דהיינו חוט אחד בלבד".

ועי' בדברי השאלות פרשת שלח (שאלתא קכז), ודבריו צ"ב". ועי' בגיליון האוצר (פ') במאמרו של הרב יצחק פרץ נר"ו שכתב (עמ' ק): ולולי דמסתפינא מצאתי ראייה דלא כדעת הרמב"ם בשאלות דרב אחאי גאון שכתב לשון: חוטי. ע"כ. ודבריו צע"ג. שכן המעיין בדברי

(יז). וכל זאת, אי אמרינן שיש חילוק בין ספרי במדבר לספרי דברים. אולם אי נימא שאין חילוק והנוסח שווה, הנה במקרה כזה אין אפשרות כלל להשתמש בספרי בכדי להכריע בזה. שכן כתבי היד סתרי אהדין.

יח). ואפשר גם לומר דתרי תנאי אליבא דבית שמאי. אחד סבר דבעינן חוט אחד, והשני סבר דבעינן ד' חוטים לאחר הכפילה. והנה מקום איתי להסביר כיצד נפלה מחלוקת זו (בתור אפשרות). אפשר שהפירוש המקובל ממשע רבינו היה כלול במילים 'וארבעה תכלת' חד תנא הבין אותו כרביעי לאחרים במניין, ולפי זה יש רק חוט אחד. והתנא השני הבין דבעינן ד' חוטי תכלת. ומ"מ ברור שגם אם פירוש זה אינו נכון, בודאי שיש מקום לומר דתרי תנאי אליבא דבית שמאי.

ואפשר גם בפנים אחרות, למימר דתרי תנאי הם. דיש לומר דאיפליגו עד כמה הפתיל מקבל עליו את דיני הגדיל. לדעת תנא דפרשת שלח די לנו שהפתיל מוכנס עם שאר הגדיל, ונכרך יחד עמם. ולדעת תנא דכי תצא, בעינן השוואה מוחלטת בין דינא דגדיל לדינא דפתיל. ואריך.

יט). ועי' בגמרא (מב ע"א) דאיתא התם: ת"ר: הטיל על הקרן או על הגדיל - כשירה, רבי אליעזר בן יעקב (אומר) פוסל בשתייהן. כמאן אזלא הא דאמר רב גידל אמר רב: ציצית צריכה שתהא נוטפת על הקרן, שנאמר: על כנפי בגדיהם, כמאן? כרבי אליעזר בן יעקב. ע"כ. ועי' בראשונים שם שפירשו 'גדיל' כלומר במעשה מחט הנעשה לחזק את קצוות הבגד. אולם יש מקום לפרש ש'על הגדיל' היינו על גדיל הציצית, כלומר שאם נתן את התכלת ישירות על הגדיל ולא הכניסו בחור עם שאר הפתילות, דבהא איפליגו בברייתא. דלמאן דמכשיר ס"ל כבית הלל, שהתכלת אינו מכלל הציצית. ולר"א בן יעקב, יש לאסור, דס"ל להלכה כב"ש. וידוע שמשנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי, וממילא הלכה כמותם.

אולם עי' בספרי (קטו) דהתם מוחלפת השיטה, ודעת ראב"י לפסול ציצית הנתונה על הקרן. ודו"ק. אולם פשטות המדרש התם היא שאת התכלת יש לתת על מקום האריג, כלומר על הבגד עצמו, כשיטת ב"ש, ולא ישירות על הפתיל, כלומר על חוטי הלבן. ותדע שכן הוא, דהתם רבי יהודה ב"ר אילעאי הוא הפוסל את נתינת חוט התכלת ישירות על הגדיל. וידוע שרבי יהודה תלמיד אביו רבי אלעאי, שהיה מתלמידי רבי אליעזר בן הורקנוס, שהיה מתלמידי בית שמאי. ודו"ק.

השאלות יראה שכוונתו היא שיש להטיל רק חוטי תכלת בטלית, ואזלא דלא כמאן מרבנן קמאי, ולא סימיה קמי דהרב פרץ. ובר מן דין דברי השאלות קצת קשים.

עוד יש להעיר על דבריו התם, שכתב שהגר"מ אינדיק בספר רימוני תכלת אות ב', 'הוכיח שהגירסא הנכונה בספרי היא כשיטת התוספות'. ועיינתי בדבריו של הרב אינדיק, ולא ראיתי הכרח לכך. ובפשטות אין הכרע בגירסאות. אמנם, אני מסכים ששיטת התוספות היתה יותר נפוצה ברבנן קמאי.



סיכום ביאור שיטת הספרי

לפי ביאור זה בספרי, נחלקו בית שמאי ובית הלל האם פתיל התכלת הוא חלק מה'גדיל' או לא. לדעת בית שמאי הוא חלק מהגדיל, ולכן בעינן ג' חוטי לבן והרביעי של תכלת. ולדעת ב"ה רק ג' חוטי לבן יוצרים את הגדיל, והתכלת בא על גביהם במנותק (אולי כשיטת הרמב"ם). לפי זה נתבאר, כי ספרי במדבר מתאר את הדין דין תורה אליבא דב"ש שדי בג' חוטי לבן והרביעי שלתכלת. וספרי דברים מתאר אליבא דבית שמאי, הרחבה של דין הציצית מדרבנן. וסברו ב"ש שיש להשוות את מניין חוטי הלבן לחוטי התכלת^כ, וכתבתי שאין הכרח שגם בזה נפסקה הלכה כבית שמאי.



אין לפרש שיש מחלוקת בין תלמודא דידן לבין הספרי

ושמעתי באומרים לי, דתלמודא דידן אזיל כל בתר איפכא מדרך הפירוש אשר פירשתי לעיל. זה יצא ראשונה, בתלמוד (מנחות מא ע"ב) איתא: ת"ר: כמה חוטין הוא נותן? ב"ש אומרים: ד', וב"ה אומרים: ג'. וכמה תהא משולשת? ב"ש אומרים: ד', וב"ה אומרים: ג'; וג' שבית הלל אומרים, אחת מארבע בטפח של כל אדם. ע"כ. ופשטות הברייאא היא כמה חוטין נותן באופן כללי, שלדעת בית הלל נותן ג' ולדעת בית שמאי נותן ארבעה. ועל פניו לא סלקא שמעתא כפי שפירשתי, דלדידי בין לבית שמאי ובין לבית הלל נותן ארבעה, ולא נחלקו אלא שלדעת בית שמאי התכלת הוא חלק מהגדיל ולדעת ב"ה התכלת אינו חלק מהגדיל.

אשר על ידו השני, בגמרא (לט ע"א-ב) איתא: רב ורבה בר בר חנה הוו יתבי, הוה קא חליף ואזיל ההוא גברא דמיכסי גלימא דכולה תכלתא, ורמי ליה תכלתא, וגדילא מיגדיל, אמר רב: יאי גלימא ולא יאי תכלתא, רבה בר בר חנה אמר: יאי גלימא ויאי תכלתא. במאי קא מיפלגי? רבה בר בר חנה סבר: כתיב גדיל וכתוב פתיל, או גדיל או פתיל; ורב סבר: לעולם פתיל בעינן,

כ). ואפשר שלשיטת בית הלל קושרים את פתיל התכלת ישירות על הגדיל הלבן. או שקושרים אותו בבגד אך לא באותו חור של הלבן.

כא). והסברא בזה היא, שאחר דס"ל שהתכלת הוא חלק מהגדיל, ממילא אין כל כך עדיפות לתכלת על פני הלבן (אף שמן התורה יש עדיפות), ולכן יש להשוות ביניהם. ועל דרך הדרש אפשר להאריך בזה הרבה מאוד. ואכמ"ל.

וההיא גדילים למניינא הוא דאתא, גדיל - שנים, גדילים - ארבעה, עשה גדיל ופוטליהו מתוכו. ע"כ. ומבואר שלדעת רב יש דרשא מן הפסוק האומרת שיש לתת ארבעה חוטים בציצית. וגם הלום ראיתי אחרי רואי, בספר רימוני תכלת להרב אינדיק שכתב שם: והנה הגמרא מפורש² דדרשינן גדיל ב' גדילים ד', וד' חוטים ברור שאינו מין לבן לחוד, אלא ע"כ נכללים בגדילים מין התכלת. וכו' ע"כ. ומכך רצה להוכיח שיש יותר מחוט אחד של תכלת.



נראה שאין לחוש לקושיות אלה

ואחר העיון, נראה שאין ממש בקושיות אלה. ראשית, בעניין הברייטא המובאת בבבלי. נראה לעיניים שברייטא זו אינה לשון ספרי, ואינה הברייטא המוזכרת בספרי. כלומר, אין סיבה להניח שהמשמעות הפשוטה של הברייטא בבבלי נתפרשה על ידי האמוראים כמו הספרי. וממילא אין להקשות מאחד על השני. אף שברור הדבר שהספרי מוסר הלכה מקבילה ושווה להלכה המובאת בבבלי³, מ"מ, אין הכרח לומר שפשטות הברייטא תקשה עלינו לפרש את הספרי כפשוטו. בפרט שבברייטא בבבלי לא מוזכר עניין התכלת לא אצל בית הלל ולא אצל בית שמאי.

ולעניין הקושיא השניה, הנה לא ידעתי דבר, מה קושי יש בזה? הלא רב רק פסק הלכה מן הפסוקים כבית שמאי שיש לתת ארבעה חוטים. וגם דברי רבב"ח לא מקשים על פירושי כלל. שכן לאחר שפסקנו כבית שמאי שהפתיל הוא מכלל הגדיל, ממילא אם רוצה לעשות כולו גדיל עושה, ואם רוצה לעשותו פתיל עושה. ופתיל הכוונה שהפתילים מופרדים לאחר הענף. ואין לומר בשיטת הגמרא שגדיל גדילים היינו דבעינן שני מינים בציצית, דהלא אמרי בהדיא 'למניינא הוא דאתא'.

וכן ממה שניסה להוכיח הרב אינדיק, נראה דלק"מ. שכן הגמרא, בניגוד לספרי, כלל לא עסקה בעניין התכלת, אלא באה לומר כמה פתילים צריכים להיות בציצית, בין אם יש תכלת ובין אם אין תכלת. שלדעת ב"ה בעינן ג' פתילים ולדעת ב"ש בעינן ד' פתילים. כלומר המחלוקת היתה כמה פתילים נקראים גדיל, וכלל לא איירי במניין חוטי התכלת. ודו"ק. ומבואר מכך, שאין כל קושי מן התלמוד לפרש את הספרי כפי שפירשתי בס"ד.



נראה שמחלוקת הראשונים במניין חוטי התכלת נעוצה במחלוקת בית שמאי ובית הלל בספרי

ונראה לומר בס"ד, כי פלוגתת רבנן קמאי, בין הרמב"ם, הראב"ד והתוספות נעוצה כבר במחלוקת ב"ש וב"ה בסוגיין.

כב). אצ"ל 'מפורשת'.

כג). והברייטא בבבלי עניינה כספרי במדבר דווקא ולא כספרי דברים. ולשיטת ספרי דברים אין זכר בתלמוד.

דלדעת בית הלל, התכלת מטרתה להיות על הגדיל, ולא חלק ממנו. ובפשטות היא נכרכת על גבי הגדיל. כמו כן, גם דין הכפילה שכופלים את חוטי הציצית, שייך רק בגדיל ולא בפתיל. ואם כן, שיטת בית הלל מתאימה מאוד לשיטת הרמב"ם ז"ל. וגם זכר לדבר בדברי הספרי (קטו): ונתנו, על מקום האריג ולא על מקום הפתיל נתנה על מקום הפתיל כשרה. ר' יהודה פוסל ע"כ. שיטת בית שמאי בספרי דברים מבוארת כשיטת התוספות בכמה דוכתין ורובא דרבנן קמאי, שיש לתת שני חוטי תכלת ושני חוטי לבן, ולאחר הכפילה הם ארבעה מכל מין, והדברים פשוטים.

ודעת הראב"ד ודעימיה מתאימה מאוד לשיטת בית שמאי בספרי במדבר, שהפתיל הוא אחד מתוך ארבעה. דמסתברא מילתא לומר דכיוון שהפתיל הוא חלק מהגדיל, ממילא כל דיני דגדילא שדינן עליה, וברגע שכפלינן את הלבן ממילא יש לכפול גם את התכלת.



מתוך דברי הרמב"ם יש להוכיח שנטה הרבה לשיטת ב"ה בהא מילתא

ונייהדר אנפין לדברי רבנו משה, ראש מדברים בכל מקום. מבואר בספרי שההלכה היא כדעת בית שמאי. כלומר, אין אפשרות לרמב"ם לפסוק הכא כדעת בית הלל בלחוד. אולם, המעיין היטב יראה שאף שנקט כדעת בית שמאי בעניין הגדיל, מ"מ העקרונות שהנחו את הרמב"ם בהלכות ציצית, כולם מבית הלל יצאו.

זה יצא ראשונה, כתב הרמב"ם (הל' ציצית פ"א הל' א'-ב'): ענף שעושין על כנף הבגד ממין הבגד הוא הנקרא ציצית מפני שהוא דומה לציצית של ראש, שנאמר ויקחני בציצית ראשי, וזה הענף הוא הנקרא לבן מפני שאין אנו מצווין לצובעו, ואין לחוטי הענף מנין מן התורה. [הלכה ב] ולוקחין חוט צמר שנצבע כעין הרקיע וכורכין אותו על הענף וחוט זה הוא הנקרא תכלת, ואין למנין הכריכות שכורך חוט זה שיעור מן התורה. ע"כ. ומבואר שהרמב"ם מחלק בהדיא בין הלכה א' העוסקת בדין הגדיל, לבין הלכה ב' העוסקת בפתיל. ובהלכה ב' העוסקת בפתיל, כלל לא כתב הרמב"ם שמעיקר הדין יש לתת את הפתיל עם הגדיל, ולא כתב אלא שהפתיל נכרך על הגדיל – ממש כשיטת ב"ה. עוד בה, בהלכה ג' כתב הרמב"ם: נמצאו במצוה זו שני צווים, שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה, ושיכרוך על הענף חוט תכלת שנאמר ועשו להם ציצית ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. ע"כ. כלומר שהפתיל כלל לא צריך להיות חלק מן הענף היוצא ממנה, אלא זהו דינא דגדיל. וזו לגמרי שיטת ב"ה, כפי שהסברתי בס"ד.

יתר על כן, כתב הרמב"ם (הל' ד'): והתכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, כיצד הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו, וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר. ע"כ. ומבואר מדבריו שמי שאין לו תכלת, עושה לבן לבדו. אך מה יעשה מי שאין לו לבן? רש"י בריש פרק התכלת כתב שעושה כל החוטים של תכלת. אולם הרמב"ם לא הביא כלל אפשרות זו, וזה מפני שהתכלת אינה בינא דגדיל, ואי אפשר לעשות גדיל של תכלת, שכן כל עניין התכלת הוא לכרוך על הגדיל, ולהיות חיצוני לגדיל. ולכן את דין המשנה שאין הלבן מעכב את התכלת פירש רק לגבי גרדומין!

וכיוון שכן הדבר, ברור ששיטת הרמב"ם אחוזה למעלה בקודש בדעת בית הלל^{כד}. והפסיקה כדעת בית שמאי הועילה רק לכך שהתכלת יוכנס עם החוטים הלבנים, ויצורף אליו עוד חצי חוט לבן. אולם עיקר דין התכלת אליבא דהרמב"ם הוא להיות לבדו על חוטי הלבן. ואמטו להכי לא כפל הרמב"ם את התכלת עם כפילת הגדיל. ופשוט.



סברת התכלת אליבא דהרמב"ם

נראה ברור שסברת התכלת אליבא דהרמב"ם שיהיה הפתיל נתון על הענף, והוא חוט של כרך. ואין סברא אליבא דהרמב"ם שיהיה חוט שלם של תכלת ובחציו לא יכרכו כלל, דתוספת זו אין בה טעם אליביה. ולכן אמר הרמב"ם שהעיקר הוא לעשות חצי חוט של תכלת וחציו של לבן.



סברת שאר הראשונים לגבי מניין חוטי התכלת

אולם יש לדון אליבא דשאר הראשונים מהי סברתם בזה. ונראה שזה תלוי במה שנהגו לכפול את הפתילות. דהא מעיקרא דדינא, דין הפתילות הוא או ג' אליבא דב"ה, או ד' אליבא דב"ש. וברור הדבר, שאם אין אנו כופלים את הפתילות יוצא שיש פתיל אחד תכלת מתוך ארבע^{כה}. אם נאמר שהכפילה היא מדין תורה^{כו}, וחז"ל תיארו את הפתילים לפני הכפילה, ממילא כשהתורה אמרה פתיל תכלת היא התכוונה לפתיל אחד שלם – כולו. אולם אם נאמר שהכפילה אינה מדין תורה, אלא כעין מנהג, ממילא התורה הצריכה פתיל אחד מתוך ארבעה, ונהגו לכפול, ממילא אין הכרח שגם יש לצבוע את החלק הנוסף של פתיל התכלת. וגם התוספות התלבטו מה המקור של הכפילה. אולם, זאת יש להעיר, דאי נימא שהכפילה אינה מן התורה, מצאנו מקום להתגדר בו. דהלא למרות שאין הכפילה חובה מן התורה לפי זה, מ"מ לא נמנעו חכמים מלכפול. קמ"ל שאין בכפילה חשש של הוספה. ואפשר, לפי זה, שלא נעשתה הכפילה אלא לנוי ציצית, שתהיה הציצית סימטרית, מקבילות הלולאות, ולא רק קשורה לעילא ותו לא. ולעולם אין אנו מסתכלים על חוטי הציצית כאילו יש כאן ח' חוטים, ולעולם אינם אלא 4, כפי מספרם מעיקרא. ולכן, גם אם הפתיל אחד צבוע לגמרי, אין בזה חשש אליבא דהרמב"ם, דהא יש כאן רק פתיל אחד צבוע תכלת. והסברא בדעת הראב"ד ובית שמאי, היא כך – אם אמת

כד). וידועים דברי מרן החיד"א שהספרדים שרשם אחוז בשורש בית הלל, ולכן נוטים לקולא כידוע. והכא חזינו שהרמב"ם הספרדי נוטה לגמרי לדעת בית הלל. והתוספות מחכמי אשכנז (אף שהתוספות למנחות הם לר"ש משאנץ וכמו שכתב אורבך, מ"מ ההבדלים דקים), אוחזים לגמרי בשיטת בית שמאי הכי קיצונית. והראב"ד וחכמי לונגל בשאלתם הרמת'ה נקטו דעה ממוצעת, מפני שכידוע חכמי פרובנס ממוצעים היו בין חכמי ספרד לחכמי אשכנז.

כה). וכפי שפירשתי לעיל שיטת ב"ה היא שאין הפתיל מכלל הגדיל, דמשמע בזה כדעת הרמב"ם שהפתיל נעשה רק בשביל לכרוך ולא לשום צורך אחר. איברא דלשיטת בית שמאי שהוא מכלל הפתיל איכא לעיוני.

כו). וכמו שכתב בהדיא הרי"ד בתשובה (סי' צ"ח) וכן עולה מדברי רש"י (מנחות טל ע"ב) בד"ה עשה גדיל.

הדבר שהפתיל הוא מכלל הגדיל, ממילא רמינן על הפתיל את דיני הגדיל. וכשם שכופלים את הגדיל, כך יש לכפול את הפתיל.

ואף שאין הכרח אי הכפילה היא מן התורה או מדרבנן^ז, מ"מ נראה שהדין לכפול קדום הוא, דכך ב"ש נוקטים בספרי, וכן עולה ממנהגי האמוראים שכולם נהגו לכפול באיזה שהוא אופן. ומבואר שהכפילה נצרכה. וכל השאלה היא האם כשכופלים יש לכפול גם את התכלת או לא. ואי נימא שהכפילה היא מנהג, ואעפ"כ יש לכפול את התכלת, נראה להסביר בפשיטות שאם סברת הכפילה היא כדי שהציצית תהיה נאה וסימטרית, ממילא חלק מהסימטריות הוא לכפול את התכלת. ואי נימא שהכפילה היא דין תורה ורמינן על הפתיל את דיני הגדיל, ממילא ברור שיש לכפול את התכלת. ונמצא, שמהות הפתיל היא להיות חלק מן הגדיל, וכיוון שהגדיל עצמו נכפל כך הוא בפתיל^ח.



ביאור הדין על פי איסור בל תוסיף

והנה, מעיקרא דדינא היה לנו לנקוט כשיטת התוספות. מפני שזו שיטת רוב הראשונים, ועל פניו כן היא שיטת ב"ש שהלכה כמותם בספרי דברים. ועוד, על פניו שיטה זו כוללת גם את הרמב"ם וגם את הראב"ד. אולם כיוון דאיכא גבן איסור הוספה, הכרעה מספק כשיטת התוספות לכאורה אינה אפשרית. דאפשר דאי נקטינן כתוספות עברינן על בל תוסיף אליבא דהראב"ד^ט, ואי נקטינן כהראב"ד עברינן על בל תגרע לדעת התוספות. וכן בדרך הורה רבינו משה, על פניו אי רמינן כדעת הראב"ד אפשר דעברינן על בל תוסיף לדעת הרמב"ם, ואי רמינן כדעת הרמב"ם, על פניו עברינן על בל תגרע לדעת הראב"ד.



לשיטת התוספות בעינן מן התורה שני חוטי תכלת ושני חוטי לבן

והנה לדעת התוספות ודעימם נראה בפשטות, שהוא דין תורה לתת ד' חוטין ומהם שנים תכלת ושנים לבן. וכמ"ש התוספות 'כיוון דתרי מיני בעי רחמנא סברא הוא שיהיו שוויין'. ולא הוטרדו התוספות ממה ששיטתם היא נגד פשט הפסוק, דכיוון שבית שמאי גופייהו דהלכתא

ז). ואין להשיב ולומר שכך פירש רש"י 'עשה גדיל ופתליהו מתוכו' שיש לכפול. דהא איפליגו רבנן קמאי כיצד להסביר את המושג 'פתליהו מתוכו', ואין הכרח ברור בחז"ל שכך משמעות הדרשא. ומ"מ דעת רש"י והרי"ד (ועו"ר) שהכפילה היא מן התורה. אולם גם בהכי יש מקום לומר שהתורה נתנה רשות לכפול, אך לא חייבה את הכפילה.

ח). ובאמת הראב"ד תמה על הרמב"ם בכך שנקט שיעקר הכריכה צריכה להיות בפתיל תכלת. והראב"ד מדגיש שאין עדיפות לפתיל התכלת בכריכת הפתיל. והיא כעין שיטה נגדית לשיטת הרמב"ם. אם הרמב"ם הלך לפי העקרונות של ב"ה, הראב"ד הלך לחלוטין עם העקרון של ב"ש, שמכלילים את הגדיל בפתיל. אולם בדעת ב"ש עצמם אין זה מוכרח שהתכוונו עד כדי כך, דשפיר יש לומר שרק התכוונו לומר שהפתיל הוא מכלל הגדיל, אך לא שאין עדיפות לפתיל בכריכה, וקרא קרי בחיל על ציצית הכנף פתיל תכלת. ואפשר שלדעת ב"ש אפשר לכרוך עם שני צידי הפתיל, מעשה שלדעת הרמב"ם עלול להיות בעיית.

ט). אליבא דהרמב"ם נראה דלא עברינן על בל תוסיף בשיטת התוס' כל עוד לא כרך בחוטים הנוספים.

כוותיהו בהאי דינא, הכי ס"ל, מה שיענו בית שמאי על פשטיה דקרא יענו גם בעלי התוספות, ולכן אין כל קושי מפשט הפסוקים¹.

אולם נראה, דמעיקרא דדינא אליבא דבית שמאי איכא לספוקי. ראשית, כמו שהאריך בזה מו"ר בטל חיים ציצית ותפילין, והחרה החזיק אחריו הגר"ע מולקנדוב בתורת הקדמונים ח"ג, במדרשי ההלכה יש חילוקי נוסחאות אי גרסינן בדעת בית שמאי 'ארבעה של תכלת וארבעה של לבן', והוא כשיטת התוספות, או שלא גרסינן. ועל כן בכל גווני לא פלטינן מספיקא.

אולם לענ"ד, גם אי גרסינן יש מקום לעיין. הלא אי גרסינן לה יוצא שדברי ב"ש סתרי אהדדי, דבספרי במדבר אמרי ג' של לבן והרביעי של תכלת, והוא כשיטת הרמב"ם (בלא כפילה) או ראב"ד (עם כפילה). ומאידך בספרי דברים אמרי ב"ש ארבעה של לבן וארבעה של תכלת. ולענ"ד אין הכרע בכתבי היד, ובפרט שגם הראשונים נחלקו בכך, ואם כן, הראשונים מעידים לנו על הנוסח שהיה כפי שהוא לפנינו.

ועל כן נראה כמו שכתבתי לעיל, דשפיר יש לומר דבספרי במדבר בית שמאי חלקו אעיקר דינא דבית הלל. דלדעת בית הלל ג' חוטין הוא דינא דגדיל, כלומר ג' החוטין הן חוטי לבן, בלא תכלת. ויש להטיל בנוסף חוט רביעי מחוץ לגדיל, שהוא יהיה פתיל תכלת. והתם חלקו בית שמאי על בית הלל ואמרו להם שגם פתיל התכלת הוא חלק מהגדיל, והתם איירו בדין תורה. והכא בספרי דברים, חזרו בית הלל על שיטתם מספרי במדבר. ובית שמאי הגיבו להם ואמרו שאין ההלכה כן, אלא צורת הגדיל השלמה היא באופן הבא – ארבעה חוטי תכלת וארבעה חוטי לבן. ובפשטות כוונתם היתה להרחיב מעבר לעיקר הדין הפשוט. תדע שבדין זה גם הוסיפו את הכפילה ואת שיעור האורך שלא הוזכרה בדברי בית הלל כלל, ובדברי בית שמאי בספרי במדבר. אלא ודאי, כוונת בית שמאי הכא היתה לחלוק בתוקף על בית הלל ולומר להם, הכי הוא דינא דציצית. ולא דקדקו הכא לומר רק דינים שהם מן התורה, או דינים שבית הלל הזכירו בפירוש. ואם כנים אנו בזה, יוצא שמה שאמרו בית שמאי דיש לתת ארבעה חוטין של תכלת ושל לבן, אפשר שהוא מדברי סופרים. כלומר ההכרח שהמספר יהיה שווה, וממילא גם הנראות תהיה סימטרית, היא מדרבנן. וגם ב"ש מודים שמעיקר דין תורה די בחוט אחד תכלת².

ל). ויתר על כן, אי הדרינן לפשטא דקרא, ממילא יש מקום לפרש כדכתבי לעיל. כלומר אין פשט הפסוקים יכול להוות ראיה כל שהיא נגד שיטת איזה חכם מחז"ל או מן הראשונים. לכל היותר זה יכול להוות סייעתא לשיטה קיימת.

לא). והיה מקום להקשות ולומר, כיצד לא חשו ב"ש לכן שמפסידים מצווה דלבן. הלא אם דינא דגדיל הוא שיהיו ג' חוטי לבן וא' תכלת, אם כן כיצד ממעטי חוטי לבן?

והיה אפשר לומר כי בית שמאי ס"ל, דכיוון שיוצאים ידי חובה בפתיל אחד של תכלת, הפתיל השני יחשב כולו כחלק מהגדיל. כלומר, פתיל אחד הוא הפתיל החייבים בו מן התורה, והפתיל השני הוא 'תכלת מדרבנן'. ואין זה גורע ממצוות לבן, מפני שאין דין שיהיו הפתילות דווקא לבן, ואם צבע בצבע אחר הרי זה כשר (וכעין דברי הרמב"ם שאת הלבן אין אנו מצווין לצבעו), ולכן אינו ממעט כלל לדעת ב"ש ממצוות הלבן. אולם זה קצת קשה, שכן פשטות הספרי היא שהמספר המינימאלי של הלבן שונה מן התכלת.

ונראה לתרץ הכי, שלדעת בית שמאי (בספרי דברים) יש להסתכל על הציצית לאחר הכפילה, ולאחר הכפילה יש בידנו ארבעה חוטי לבן. וזה אף אם נאמר שהכפילה אינה חובה מן התורה. דאין כל קושי לומר, שלמצוות ציצית יש שתי אפשרויות, ששתייהן אמת מן התורה, או שלא לכפול או לכפול. אם לא כופלים בעינן חוט אחד מתוך ארבעה. ואם כופלים, מן התורה די בחוט אחד מתוך ארבעה (ומדרבנן סוברים ב"ש שצריך להשוותם), ומ"מ לאחר הכפילה יש כאן

ולפי אפשרות זו אין כלל בל תגרע אליבא דבית שמאי אי רמינן תכלת כדעת הראב"ד, שכן מן התורה מודים הם שדי בפתיל אחד. ולענין הטלת חוט נוסף, הרי זו מחלוקת אי יש לתתו אי לאו, ואי הוי מד"ס איכא גבן ספק ספקא בדרבנן. ספק שמא יש לתת חוט נוסף אם לא, מן התורה. ואם תאמר שיש לתת חוט נוסף הרי אפשר שכל החובה לתת אותו היא מד"ס, וספק דרבנן לקולא.

ואם נאמר דעכ"פ החובה לתת שני פתילי תכלת אליבא דהתוספות גופייהו (ודעימם) היא מן התורה, ואם נותנים פחות עוברים על בל תגרע. הנה כיוון שחובה עלינו לתת תכלת, ממילא עלינו לבחור בשיטה הממעטת, משום תפסת מועט תפסת².

ומבואר אם כן, שהנותן תכלת כדעת התוספות אפשר שעובר על בל תוסיף אליבא דהראב"ד. אמנם אליבא דהרמב"ם אינו עובר על בל תוסיף. אולם נראה שמפסיד מצוות לבן, בין אליבא דהרמב"ם ובין אליבא דהראב"ד, דלשיטת התוספות נגרע מניין חוטי הלבן, ג' חוטים.



האם עוברים על בל תוסיף לדעת הרמב"ם אם מטילים תכלת כדעת הראב"ד

והנה יש לברר באותו אופן, אי רמינן תכלת כדעת הראב"ד (חוט שלם), אי עברינן על בל תוסיף אליבא דהרמב"ם (הסובר דיש להטיל חצי חוט תכלת). הנה כתב הרמב"ם (הל' ציצית פ"א ה"א): ענף שעושין על כנף הבגד ממין הבגד הוא הנקרא ציצית מפני שהוא דומה לציצית של ראש, שנאמר ויקחני בציצית ראשי, וזה הענף הוא הנקרא לבן מפני שאין אנו מצווין לצובעו, ואין לחוטי הענף מניין מן התורה. ע"כ. ומהלכה זו יש ללמוד שני עקרונות חשובים. ראשית, כתב הרמב"ם שהלבן הוא לא לבן בעצם, אלא הוא לבן במקרה. כלומר, אין אנו מצווין לצבוע את הלבן. אך בודאי שאם צבע את הלבן והטיל לבן בצבע אדום, ירוק או אף תכלת שלא עבר על שום איסור. זו נקודה ראשונה. נקודה שניה, כתב הרמב"ם שאין לחוטי הענף מניין מן התורה. הרמב"ם מחלק³ בין הענף (=הגדיל) לבין הכורך (=התכלת). כלומר, חוטי הענף אין להם מניין מן התורה. וזה בניגוד לחוט התכלת שיש לו מניין מן התורה, ולא רק מניין אלא גם תפקיד, שבו הוא כורך וכמ"ש הרמב"ם שם בהל' ב'. אם כנים אנו בזה, יוצא שכל חוט שאינו כורך בו, הוא חלק מן הענף. והוכרחנו לכורך גם בלבן רק מצד הכנף מין כנף, אך בלאו הכי, לא היינו כורכים בלבן כלל אליבא דהרמב"ם.

יותר מג' חוטי לבן, ונמצא שלא מיעטנו בחוטי הלבן כלל.

לב). ומפורש במשנה (זבחים פ"ח ה"י), שאיסור בל תוסיף חמור מאיסור בל תגרע. וכיוון שעכ"פ חובה עלינו לתת פתיל תכלת בבגד שיש בו ד' כנפות, ממילא עדיף למעט בפתיל ולא לתת שני פתילים. וגם יש לומר שאיסור בל תגרע הוא כשמכוון בהדיא להפחית מן המצווה, אך כשכל כוונתו לקיים את המצווה אליבא דמאן דאמר, שפיר יש לומר שאין בזה איסור. ואין לומר שבגלל ספק זה יש לוותר כליל על מצוות התכלת. דמצוות לקיימן ניתנו. ועכ"פ יש לומר, דאין כאן איסור ודאי של בל תגרע. שכן הלא במחלוקת שנויה אי יש לתת שני פתילים או אחד, ונמצא שיש כאן ספק דאורייתא, וכבר האריך מרן הגרע"י לפסוק שספק דאורייתא אסור מדרבנן. וכיוון שאפשר שגם חובת ההוספה של פתיל נוסף גם היא מדרבנן וכמו שכתבנו, א"כ נמצא שאין כאן איסור בל תגרע ודאי. וכיוון שאין כוונתו לגרוע, נראה דיש להקל בזה.

לג). וזה דומה קצת לשיטת ב"ה.

ועל פי זה עולה, שאף אם צבע את כל ציציותיו בתכלת, קיים מצוות ציצית למהדרין (אולי ביטל דינא של הכנף מן כנף), דכל עוד הקפיד לכרוך רק בחוט אחד, הוא חוט התכלת, אין שאר החוטים נחשבים לעניין זה, אלא הרי הם כשאר גדילי דעלמא. ועל כן, אי רמינן פתיל כדעת הראב"ד לא עברין על שום איסור אליבא דהרמב"ם¹. ואף מצוות דהכנף מין כנף לא ביטל, כיוון שהטיל די והותר חוטי לבן². שכן, אליבא דהרמב"ם אין לחוטי הענף מניין מן התורה, וכתבו חלק מהמפרשים שכוונתו שאין להם מניין למעלה, כלומר שיכול להוסיף כמה דבעי, אך יש לחוטי הענף מניין למטה והוא לפחות ד' חוטי. וכיוון שלא כרך בחצי השני של התכלת, ממילא נחשב החצי השני כחלק מן הענף וכלבן בעלמא³. ויש לומר, שאם הטיל כדעת הראב"ד אכתי אין ממעט בזה כלל במצוות הלבן אליבא דהרמב"ם. הלא גם אליבא דבית שמאי אין לתת אלא ג' חוטי לבן, וכשהם נכפלים הם ו'. ומניין זה של חוטי לבן, יש גם אי רמינן כדעת הראב"ד. ופשוט⁴.

ויש לחזק את הכיוון בדעת הרמב"ם שכוונתו במ"ש 'אין לחוטי הענף מניין מן התורה', שהוא מניין למעלה, אך לא למטה. הלא התורה כתבה בהדיא שמניין חוט התכלת הוא אחד, ותו לא. כלומר לתכלת יש מניין. מאידך, אי אפשר שלא יהיה מניין כלל לחוטי הלבן (=הגדיל), שכן יש חובה להטיל חוט כלשהוא, ואם כן לפחות יהיה מניינו פתיל אחד לבן. אולם גם זה לא אפשר, כיוון שהתורה אמרה דבעינן שיהיו החוטים עשויים בגדילה 'גדילים תעשה לך' וחוט אחד אינו גדיל, אלא פתיל. אלא על כרחין דבעינן לפחות שני חוטי לבן ואחד תכלת על גביהן. ואולי כך הרמב"ם הבין את שיטת ב"ה דבעו ג' חוטי, כלומר ב' לבן וא' תכלת. ובכך נפסקה ההלכה שלא כן הדבר, אלא בעינן ג' לבן (דהוא גדיל) והרביעי של תכלת. כלומר, שאין גדיל פחות מג' חוטי (וכן הוא בירושלמי שבת פ"י ה"ו דג' נימין באדם חייב משום אורג). אלא ודאי, שכוונת הרמב"ם היא שמניין חוטי הענף הוא מינימום, שכן ברור שבכדי לקיים דינא דגדיל בעינן מניין מינימאלי של חוטי, אך למעלה אין שיעור, ויכול להוסיף כמה דבעי.

לד. אי קפיד בהדיא שלא לכרוך בשני.

לה. ואפשר גם שהחצי הלבן המוטל בעיצית אינו חשוב כלל לדעת הרמב"ם. דאפשר שמטילים אותו אליבא דהרמב"ם אגב גררא דהתכלת, כיוון שהוכרחנו לפסוק כבית שמאי שהפתיל הוא מכלל הגדיל. אך באמת החלק השני של פתיל התכלת אינו חלק מהותי מן הגדיל, ואין כלל קפידא אם יצבענו בכל צבע, ואינו מעלה ואינו מוריד.

לו. אולם לשיטה זו יש פתרון. דהא אי נימא דבעינן בדווקא ד' חוטי לבן כפולים, וחצי חוט התכלת מגרע גרע. אפשר להוסיף אליבא דהרמב"ם עוד חוט לבן, ויהיו סה"כ 4 חוטי לבן וחוט אחד תכלת. וגם אם נאמר כשיטת חלק מהמפרשים על הרמב"ם שמה שכתב שאין מניין היינו מן התורה, אך מד"ס יש מניין. הנה הדבר ברור שאינו עובר על בל תוסיף כשמוסיף על מניין מד"ס. דהרי קרא כתיב לא תוסיף על הדבר אשר אנכי מצווה אתכם. וכשם שאין חשש הוספה בשיעור עירוב לשבת, או במניין השפיכות בנטילת ידיים, או אף בנרות חנוכה (דאי היה חשש, היה על בני אשכנז להימנע לנהוג כמנהגם מצד בל תוסיף, וברור שזה אינו), אלא ודאי דלכו"ע אין חשש בל תוסיף בהכי.

לז. ואין לומר שהחצי הנותר של הלבן הוא מכלל עיקר הגדיל, דעכ"פ לא שמענו שמניין חוטי הגדיל אליבא דב"ש הוא ד'. אלא ודאי דבג' סג, ותוספת החצי הלבן, הוא בכלל תוספת החוטים ותוספת המניין אליבא דהרמב"ם. ובאמת אולי אליבא דהרמב"ם היה אפשר לתת רק חצי חוט של תכלת בלא לבן כלל, אולם כיוון דפסקין כב"ש שהתכלת הוא מכלל הגדיל, ממילא אין זה אפשרי כ"כ. ויש לשים לב להגדרת מצוות התכלת בדברי הרמב"ם, שכל עניינה הוא הכריכה על גבי חוטי הלבן. ואפשר דס"ל שמה שנוקטים כב"ש שיהיה פתיל התכלת יחד עם הגדיל הלבן, הוא מד"ס. ואפשר שמעיקר דין תורה הדין הוא כב"ה.

נמצא אם כן, שאין חשש של בל תוסיף אליבא דהרמב"ם, כשנותן פתיל כדעת הראב"ד. שכן החצי השני נחשב כלבן בעלמא כל עוד לא כורך עמו"ל. ואין לחשוש שגורע ממניין חוטי הלבן, שכיוון שלדעת הרמב"ם נחשב החצי השני כלבן בעלמא, ממילא אין כאן גריעותא של חוטי הענף. ועוד, המניין הבסיסי של חוטי הלבן הוא ג' חוטים, ומניין זה מתקיים בין אליבא דהרמב"ם (3.5 חוטים) ובין אליבא דהראב"ד (3 חוטים בדיוק).



האם יש חשש של בל תגרע אליבא דהראב"ד אם נוהג כדעת הרמב"ם

בהא מילתא נראה דאיכא למיחש לבל תגרע. ראשית, ממה שהראב"ד העיר על הרמב"ם נראה דס"ל שמשמעות התורה דבעינן פתיל היינו פתיל שלם, ואהא פליג על הרמב"ם שהצריך דווקא חצי פתיל. ונראה בפשטות, שלדעת הראב"ד יש חוסר במצווה כאשר מטיל כדעת הרמב"ם. יתר על כן, בדעת הראב"ד ודעימיה אין לנו גילוי מפורש לגבי מטרת התכלת. בשונה מדעת הרמב"ם, שהגילוי המפורש הוא שפתיל התכלת מטרתו היא לכרוך, בדעת הראב"ד אין גילוי כזה, וממילא יש לנקוט שפתיל שלם הוא לעיכובא.

איברא, דעל הצד שהכפילה היא מד"ס, ומן התורה די בד' חוטים לא כפולין, ולפי זה אין חשש. אולם אכתי לא איפרוק מחולשא, כי הנה אין זה ברור מעיקרא, שהכפילה היא רק מד"ס. ואף אם היא מד"ס, אפשר שחכמים הצריכו לכפול גם את התכלת. ועכ"פ יש גריעותא בשיטת הרמב"ם אליבא דהראב"ד.



סיכום השיטות

נמצא אם כן שהנוהג כדעת הרמב"ם, בודאי לא יצא ידי חובת תכלת אליבא דהראב"ד והתוספות. והנוהג כדעת התוספות יצא גם ידי חובת הרמב"ם והראב"ד. רק שאפשר שעובר על בל תוסיף, וכן מפסיד לדעת הראב"ד והרמב"ם מצוות לבן (דהא יש רק 4 חוטי לבן ולא 6). אולם הנוהג כדעת הראב"ד לא הפסיד כלל מצוות לבן, ולא עבר על בל תוסיף אליבא דהרמב"ם. וכן, אינו ברור שעבר על בל תגרע אליבא דשיטת התוספות, דאפשר שהשוואת מניין חוטי התכלת ללבן היא מד"ס, וכיוון שכך ברור שהשיטה המועדפת היא שיטת הראב"ד.



מקורות לשיטת הראב"ד

עפמ"ש עד עתה יוצא שהשיטה העדיפה בעניין מניין חוטי התכלת, היא שיטת הראב"ד – שיש להטיל חוט אחד מתוך ארבעה, כלומר שנים מתוך שמונה. ולשיטה זו יוצאים ידי חובה גם לדעת הרמב"ם וגם לדעת הראב"ד, ואף לשיטת התוספות אפשר דמהני מן התורה. אולם, מעבר לכך יש כמה מקורות שנראה מדבריהם דיש לנהוג כדעת הראב"ד, ועכ"פ לא כתוספות.

לח). ויש להקפיד על כך.

זה יצא ראשונה, בתרגום המיוחס ליונתן על התורה איתא: (ב) וְקָמוּ בְּחוּצָא וְאִזְרוּ הִלְכָתָא בְּאַנְפוֹי דְּמִשָּׁה עַל עֵיסַק תִּיכְלָא מִשָּׁה אָמַר אָנָּא שְׁמַעִית מִן פּוּם קוֹדֶשָׁא יְהֵא שְׁמִיה מְכַרְךָ דְּצִיצִית יְהוֹן מִן חִינוּר וְחִיטָא חַד דְּתִיכְלָא יְהִי בֵּיה ע"כ. ואף שנחלקו בתיארוך זמן התרגום, נראה עכ"פ שאין לאחרו יותר מתקופת הגאונים^{לט}. ומבואר עכ"פ שאין שיטתו כדעת התוספות. וכן מבואר בדברי הגמרא (סוטה יז ע"א): דרש רבא: בשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך נעל, זכו בניו לב' מצות: חוט של תכלת, ורצועה של תפלין. ע"כ. וכשם שרצועה של תפלין שלראש אף שהיא מתחלקת לשניים, הינה רצועה אחת, כך חוט של תכלת הינו חוט אחד. ובודאי שמבואר מהכי דלא כשיטת התוספות^{לז}. וכן הוא במדרש אגדה (בוכר, קורח פרק טז) כעין דברי תרגום יונתן הנ"ל: ולמה נסמכה פרשה זו לפרשת ציצית, שבשבילה פתח לחלוק על משה, אמר קרח למשה בית מלאה ספרים צריך מזוזה או לאו, אמר משה צריך, אמר קרח דבר זה לא צוה הקדוש ברוך הוא, וכן אמר לו טלית שכולה תכלת צריכה פתיל תכלת, אמר לו משה הין, אמר לו קרח כל אלו הדברים שאתה אומר מדעתך הם, אלא חוט של תכלת פוטר, ואם הציצית כולה תכלת לא תפטור עצמה? ע"כ.

ומ"מ חזינן הכא דבמשיח לפי תומו, המדרשים סוברים שהחוט חוט אחד ולא שניים כדעת התוספות. אלא דאיכא לספוקי אי כוונתם לחוט אחד מתוך 4 וכדעת הראב"ד או לחוט אחד מתוך 8 כדעת הרמב"ם. ובפשיטות נראה לומר שהמדרשים מדברים כפי הנוהג בזמנם, וכפי שראתה עיניהם. ואילו היו נוקטים כדעת הרמב"ם, היה להם לומר 'חצי חוט', בפרט שהחידוש בכך יותר גדול, אליבא דקורח, שאפילו חצי חוט פוטר. ואף שאין זו ראייה גמורה מ"מ סיוע מיהא הוי^{לא}.

ונראה להביא ראייה ברורה דכל המדרשים הללו ס"ל כדעת הראב"ד מפיוט יניי לסדר ויקח קורח שכתב: מצווה ציצית תכלת בו בלילה הָאָרִיג מאתים [וחמישים] טליות [תכלת] וזורזו ולבשו ושאלו ולא בושו, מה יכשירו שני חוטי תכלת לכסות כולה תכלת ע"כ. ונראה ברור שמקורו טהור מדברי תרגום יונתן שהאו או מקור דומה לו, שכן בפיוט כתב 'שאלו ולא בושו', וזה מקביל לדברי התרגום שכתב: וקמו בְּחוּצָא ע"כ. ומ"מ ברור דאחת מן שנים, או התרגום הוא מקור הפייט, או שמקור משותף היה לשניהם. ומ"מ הפייט הסביר 'חוט אחד של תכלת' כשני חוטי תכלת. ויש לציין שיניי היה חי בזמן שעדיין היתה נוהגת מצוות התכלת. ואף אם מצוות התכלת כבר בטלה בזמנו, הנה היה זה בסמוך ונראה לתקופת האמוראים ולביטול הסנהדרין, ומסתבר מאוד שמסורת הלכתית זו הגיעה עד למעלה בקודש, לחכמי הסנהדרין^{לב}.

(לט.) ויש להעיר על דברי מנ"ר בטל חיים שהשווה מידותיו ולא חלק בין תרגום יונתן לנביאים שהוא בודאי מתקופת האמוראים לכל המאוחר, לבין תרגום יונתן לתורה, שלכל הדעות אינו מיוחס ליונתן.

(מ.) ועל פניו יקשה, שכן ב"ש כבר אמרו שיש להטיל שני חוטי תכלת. וקשה לומר שכל דברי הגמרא והמדרשים אתו דלא כהלכתא. ויש לומר בתרי גווני, או שיש לגרוס בספרי דברים כמו ספרי במדבר. או שההלכה כבית שמאי היא שפתיל התכלת הוא חלק מן הגדיל ולא נפרד ממנו, אך במניין החוטים הלכה כבית הלל. (וגם אפשר שהמדרש תיאר דין תורה ובית שמאי תיארו הוספה מד"ס כדכתבין).

(מא.) וקשה לומר שכל המדרשים הללו אתו כשיטת ב"ה, ולא מישתמיט חד מדרש שינקוט כהלכתא כדעת ב"ש.

(מב.) שכן רבן גמליאל הששי נפטר בשנת 425 לספירה הנצרית. ובגמרא במנחות מבואר שמר ממשכי איתי תכלתא בשני

ולכן הא מכרעא היא, כדעת הראב"ד שיש להטיל חוט שלם מתוך ארבעה, וכפי שכתבנו לעיל, בהכי גם מרוויחים את שיטת הרמב"ם, ואולי גם זו דעת בית שמאי בספרי לפחות מן התורה. שכן ברור שיניי לא נתכוון לנקוט כדעת ב"ה וכשיטת הרמב"ם, וכיוון שמקורו הוא במדרש והוא כותב בהדיא 'שני חוטים', ברור הדבר שכן הבין את שיטת בית שמאי וכדעת הראב"ד.



דעת ראשונים רבים היא כדעת התוספות

איברא, הא איכא רובא קמן דרבנן קמאי, דס"ל כדעת התוספות. ואספם איש טהור הגר"ע מולקנדוב בספרו תורת הקדמונים (סי' ו'), שכן דעת רש"י, תוספות, ר' גרשם, ר"י מלוניל, אגודה וריבב"ן כולם בריש פרק התכלת. ועוד ראשונים רבים, כולו ס"ל שיש להטיל שני חוטי תכלת ושני חוטי לבן. ואספם איש טהור הרב יצחק פרץ בגיליון האוצר (פ'), ובאמת כן דעת רוב הראשונים.



יש סיעה משמעותית הנוקטת כדעת הראב"ד

ועל פניו, אי הוה נקטינן ככללי הפסיקה היה עלינו לפסוק כדעת רובא דרבוותא. ואף שאין בהא מילתא חיוב לנקוט לפי הרוב, דרובא לא מקרי אלא כשדנו בדברים ועמדו למניין, אך רוב פוסקים לא מקרי רובא. אכתי הדרך הישרה היא לנקוט כדעת הרוב, וכמ"ש מרן הב"י בהקדמתו המפוארה. אולם, הכא רגליים לדבר שלא לנקוט כדעת רוב הפוסקים. ראשית, עדותו של יניי בהא מילתא בעלת משקל רב. שכן אם הגאונים דבריהם דברי קבלה, אזי ק"ו שלחכמי ארץ ישראל, שהיו בני זמנם של האמוראים האחרונים או הסבוראים, שדבריהם דברי קבלה, ואם קבלה היא נקבל. שנית, עתה נגלו לעיני כמה ראשונים הסוברים כדעת הראב"ד, ואם כן הוא, אין שיטת הראב"ד שיטה יחידאה כלל. שכן דעת חכמי לוניל בשאלתם לרמב"ם, וכן כתב הערוך בערך תכלת (בשם אחיו), וכ"ד המאירי (יבמות ה' ע"ב), וכ"כ הריא"ז שנטה בזה מדברי זקנו, ומילתא רבתא היא, כידוע. ועל כך נוסיף את פשטות לשונות המדרשים שהבאנו לעיל, שיש סמך נרחב לנקוט בהא מילתא כדעת הראב"ד. ועי' בהלכות ציצית לרשב"ח () שאין הכרע בדבריו אי ס"ל כדעת הרמב"ם או כדעת הראב"ד, אך עכ"פ ברור מדבריו דלא ס"ל כדעת התוספות.



דרב אחאי, וכתבו התוספות בזבחים שרב אחאי היה מרבנן סבוראי. כלומר לבתר חתימת התלמוד בשנת 500. ועי' באגרת רש"ג דהוו שלשה חכמים מרבנן סבוראי שהיה שמם רב אחאי. ואף אם נאמר שהיה מן האמוראים, בודאי היה בסוף תקופת האמוראים, ועשרות שנים בודדות הפרידו בינו לבין יניי לכל היותר. כך שבדאי מצוות תכלת היתה נהוגה בזמן ההוא, אף אם היה קושי לקיימה מחמת גזרות הרומאים, כידוע.

הנוקטים כהרמב"ם כמעט יחידים

והמעין בדברי הגר"ע מולקנדוב (שם עמ' פח') יראה שהנוקטים כדעת הרמב"ם הם יחידים ממש. כן החזיק בנו רבי אברהם החסיד. ואפשר לדקדק כן בדברי הר"ש בן היתום, אך אין זה מוכרח. וכן כתב רבנו בחיי על התורה (שלח). ועי' במגיד מישרים למרן הב"י שמלאכא אמר למרן כדעת הרמב"ם. וראיתי במאמרו של רבי יצחק פרץ הנ"ל, שציין לדברי רבנו פרחיה תלמיד הרמב"ם שכן דעתו. ומ"מ ברור הדבר ששיטת הרמב"ם 'שיטה היא' כלומר, כמעט כולם מתלמידי הרמב"ם ומבני ביתו (מדרש הגדול שגם נוקט הכי, הוא מדרש שנערך בתימן על פי פסקי הרמב"ם).



אין להכריע בהא מילתא כדברי המקובלים - כיוון שנחלקו בכך המקובלים

על פניו, היה מקום בראש לומר שיש לנקוט בהא מילתא כדעת המקובלים. שכן בפרי עץ החיים (פ"ד) איתא בהדיא כדעת הרמב"ם. אולם הגר"ע מולקנדוב אנהיר לעיינין כשהביא ששיטת הרמ"ק ע"פ הקבלה היא כדעת התוספות. ואם כן, כיוון שאין הכרע בדברי המקובלים אנה נפנה, אין הכרח לנקוט בהכי כדעת הרמב"ם²². ואם קבלה היא, נקבל, ואם לדין, יש תשובה.



יש לנקוט כדעת הראב"ד גם מפני שהוא מכריע

וסברא נוספת איכא גבן, להכריע כדעת הראב"ד, וכבר רמז לה הגר"ע מולקנדוב בספרו הנ"ל. והיא, דעת הראב"ד היא דעת פשרה בין דעת הרמב"ם והתוספות. מחד, ס"ל כהרמב"ם דקרא כפשוטו קאי ובעינן פתיל אחד כמשמעות הפסוק. מאידך ס"ל דבעינן שיהיה הפתיל האחד נחלק לשנים ונמנה גם כשנים, וזה כעין דברי התוספות. רק שהתוספות בעו שנים מעיקרא, והראב"ד בעי שנים לבסוף. והראב"ד הוא דעה ממוצעת שנוקט כעין דברי הרמב"ם וכעין דברי התוספות.



אף שדעת רוב הראשונים כדעת התוספות - אין לפסוק בהא מילתא כדעת רובא דרבוותא

ועיני ראו ולא זר במאמרו הבהיר של הרב יצחק פרץ נר"ו (גיליון האוצר פ'), שכתב שיש להכריע בהא מילתא כדעת רובא דרבוותא, דסבירא להו כדעת התוספות, וכתב שכן הם כללי הפסיקה. והעיר על הגר"ע מולקנדוב שכתב שאין להתחשב בכך.

(מג). אומנם יש חכמים גדולים ההולכים בעניינים שלא נתפרשו בשו"ע בהדיא ובאחרונים, כדעת הרמב"ם. וכאשר נתבאר לאותם חכמים אמיתות התכלת, לא היה אפשרי כלל לדעתם לעשות דבר שאינו נסמך על אילן גדול כרבנו משה, ודיינו שחידשנו להטיל התכלת. ולכן אצלם היה זה מן הנמנע להטיל באופן אחר. ועתה, אם הברירה היא שלא להטיל כלל או להטיל כדעת הרמב"ם, פשוט שיש לעשות כדעת הרמב"ם. וק"ל.

ואנא אמינא ששיטת הגר"ע מולקנודוב עתיקה היא, והיא שיטת הרי"ף והרמב"ם תלמידו¹ שעיקר פסיקת ההלכה בתלמוד אינה לפי הכללים, אלא לפי ריהטא דסוגיא. וברי"ף הנה רבות, לדוגמא בעניין נטירותא יתרתא בשבת (רי"ף כד ע"א) כתב: ואף על גב דאמר שמואל דהלכה כחנניא דאמר נטירותא יתרתא לא אמרין משוי הוא ליה לית הלכתא כותיה דהא רב פליג עליה ואמר נטירותא יתרתא משוי הוא ליה ואותביה עליה דרב ולא קמה תיובתא אלא פריקו לה תלתא אמוראי בתראי ומדאיכפלו הני תלתא אמוראי בתראי דאינון אביי ורבא ורבינא ופריקו כולהו אליבא דרב שמע מינה דהלכתא כותיה ועוד הא קיי"ל דרב ושמואל הלכתא כרב באיסורי: ע"כ. כלומר הכלל הברור והמוחלט של 'הלכתא כרב באיסורי' מופיע רק כחזיון אחרון, לאחר שהרי"ף הוכיח מתוך הסוגיא דהכי הלכתא. וכן ברי"ף עירובין (יד ע"ב), וכן בע"ז (כו ע"א), והרגיל בדברי הרי"ף יראה שזה הכלל שאין בלתי החזור כחוט השני בדבריו. ולא באו כללי ההוראה אלא לסיוע לפסיקה, ולא במקום העיון הפשוט והכרעת ההלכה.

ועל כן, הכא כשמהמדרשים עולה בצורה פשוטה כדעת הראב"ד וכן מדברי יניי"ה, וכן דעת סיעה בראשונים, ואינה דעת יחיד. וגם מהספרי אפשר לפרש כן לפחות בחד דוכתא, וגם הברייתא המובאת בתלמוד עניינה הוא כעין לשון ספרי במדבר, ואין זכר לשיטת התוספות בשטחות לשון התלמוד. לכן, אין סיבה מכרחת לפסוק כדעת התוספות. איברא שאם לא היה חסרון בדעת התוספות, בודאי שהיה עלינו לעשות כדעתם וכמו שכתבתי לעיל. אולם כיוון שלמעשה נראה שיש שני חששות בנקיטה כדעת התוספות – א. נראה שעובר על בל תוסיף, לשיטת הראב"ד ודעימיה. ב. מפסיד מצוות לבן, אליבא דהראב"ד והרמב"ם. לכן נראה עיקר שלא לחשוש לשיטתם. ובפרט שלפי מה שפירשתי בדעת בית שמאי, אין הכרח ש'הלכה כבית שמאי' נאמרה גם על מספר החוטים, וכמ"ש לעיל.

הכרעה למעשה

מכל הני טעמי דלעיל נראה לענ"ד להכריע שיש להטיל פתיל תכלת בציצית, וכדעת הראב"ד, כלומר חוט שלם מארבעה חוטים. המטיל כדעת הראב"ד מרוויח גם את שיטת

מד). מאוד גם תמהתי ממה שכתב הרב פרץ נר"ו (שם עמ' קיז) שהרא"ש הוא תלמיד הרי"ף, והרי מעולם הרא"ש לא למד אצל הרי"ף ולא נקט כדעתו בסתמא דמילתא. ואדרבא, הרי מרן כתב (סי' תקיח ועוד מקומות) שהרמב"ם הוא תלמיד הרי"ף. ואף שלא למד אצלו מכל מקום כוונת מרן שהרמב"ם הוא מבית מדרשו של הרי"ף וכמו שכתב כן הרמב"ם בעצמו, שלא חלק על הרי"ף יתר מ-30-10 פעמים. אך הרא"ש הוא מבית מדרשם של חכמי אשכנז ובעלי התוספות, ואין זה בית מדרשו של הרי"ף. ואין לומר כלל ממה שמצינו גילוי דעת בדברי הרא"ש, שכן דעת הרי"ף, ואין אלו אלא דברי נביאות. ומה שמסתמך ואזיל הרבה על דברי הגרי"ח סופר. הנה לא כן אנכי עמדי, ואין דרכו נכונה בעיני. ולדוגמא בעלמא אביא מה שכתב לעיל מינה הרב פרץ נר"ו שהגרי"ח סובר שבעל העיטור ורבינו ירוחם נחשבים לדעה אחת. ואנכי נוראות נפלאתי מה ראה על ככה להחשיב שני חכמים שונים בדרבם ובמקומותם ובזמנם, וברבניהם ועוד הבדלים רבים כדעה אחת? הלא על הרי"ד והריא"ז שהם סבא ונכד וע"פ רוב הולך הריא"ז בשיטת זקנו (בסוגיין הוא יוצא מן הכלל ומילתא היא), אפילו עליהם נתלבטו הפוסקים אם נחשבים כדעת אחת או שתיים, ופתאום העיטור ורבינו ירוחם יחשבו לדעת אחת? ויש להעיר על שיטתו של הגרי"ח נר"ו באיזהו מקומן של סבכים רבים, ואכמ"ל.

מה). עי' במ"ש הרב פרץ התם בעמ' קכא בהערה (י"ט), ודבריו צע"ג.

הרמב"ם. אולם, יש להיזהר לכרוך רק בצד אחד של התכלת, דאי כורך בשנים, יש חשש של בל תוסיף לדעת הרמב"ם. וכן נקטו ראש הישיבה הגר"ש טל שליט"א בטל חיים ציצית ותפילין, וכן כתב למעשה הגר"ע מולקנדוב בספרו הבהיר תורת הקדמונים ח"ג. וכל מה שכתבתי הכא הוא להראות שמתוך דברי הפוסקים וחז"ל יש להכריע כן.

ותצא דינא: המתעטף בטלית שיש בה תכלת כדעת הרמב"ם או התוספות, יכול לברך בפשיטות. דהא אפילו, אם חיסר מצוות התכלת, מ"מ גדילא גדיל, ולא יהיה אלא לבן. ולכן אין לחשוש להתעטף בטליתות שיש בהם תכלת כדעת הרמב"ם או התוספות¹, ולברך עליהן. וכן הכריע מו"ר רה"י בטל חיים (הל' ציצית ותפילין בסוף סוגיין ע"ש²).



(מו). אמנם טלית שיש בה תכלת של 'ראדזין' אין להתעטף בה אפילו בלא ברכה, דתכלת של ראדזין יחשב כקלא אילן, ומיפסיל.

מז). וגם הלום ראיתי אחרי רואי את מאמרו של הרב אייכנשטיין שליט"א בעניין מניין החוטים, שיוצא מדבריו, דאי רמינן כדעת התוספות, לא יתכן לומר לא יהא אלא לבן בעלמא אליבא דהראב"ד. וז"ל הרב אייכנשטיין: ורש"י פי' דמיירי שעשה ארבע חוטים של תכלת או ארבע חוטים של לבן. ותוס' נז"נ בדבריו מנ"ל דבעי לעשות במקום שעושה רק לבן או תכלת ארבעה חוטים ע"י שם באורך. עכ"פ מבואר לפי זה דתכלת אינה לבן, דהיינו שאינו יכול לקיים בתכלת מצוה דלבן, ולא אמרינן בה כבקלא דאילן "לא יהיה אלא לבן כמבואר שם בדף מ' א', דאל"כ כשעושה ד' חוטים של תכלת יקיים תכלת ולבן. ע"כ. ולענ"ד אינו מוכרח. ביותר לפי מה שפירשתי בס"ד, דתרי דיני אית במצוות ציצית דינא דפתיל ודינא דגדיל. ושפיר יש לומר שכוונת רש"י דנפק ידי חובת דינא דגדיל, דעכ"פ בעינן שיהיה גדילים ועל הגדילים פתיל תכלת, ואי אפשר להטיל פתיל תכלת לחוד בארבע הכנפות, דיש גדיל בלא תכלת, אך אין תכלת בלא גדיל. אך בודאי שאין לומר דאי רמי ד' חוטי תכלת שקיים ד' מצוות תכלת. אלא ודאי, חוטי התכלת הנותרים באים לקיים רק דינא דגדיל. ואל תאמר דמשום שהחוטים הללו אינם לבן שהם מעכבים את הטלת התכלת, אין הדבר כן. אלא, אע"ג דהם תכלת שפיר לקיים בהו דינא דגדיל. מ"מ בודאי שאם הטיל רק חוטי תכלת וטליתו לבנה, שהפסיד מצוות מין כנף. אך אי קיום מצווה זו, אינו מעכב את קיום מצוות ציצית. הרי הדבר ידוע, שאם הטיל בטליתו הלבנה חוטים צבועים, דבודאי קיים מצוות ציצית, רק הפסיד מין כנף. ולא אמרינן בה דמפני שהם לא לבן אי הפסיד המצווה, וכשם שאין לומר כן על ירוק וחום, אין לומר כן על תכלת. דמה נשתנה תכלת מכל צבועין שבעולם?

ובר מן דין, יש לעיין בהערתו של הרב אייכנשטיין שליט"א. דהלא לא אמרתי אלא שאם הטיל כדעת התוספות יכול לברך לדעת הראב"ד. ואף אם נודה לו שאין התכלת יכול להשלים את הלבן אליבא דהתוספות ורש"י, הנה אין איתנו נביא ולא יודע עד מה לומר דהוא לעיכובא בדעת הראב"ד, דביה קיימין. ולכן אצטמיד חצבי בס"ד.

ועי"ש שהאריך לפלפל בעניין זה. ויש מקום בראש להעיר על דבריו. הנה כתב: כמו"כ יש לנו ללמוד שאם יש לו ב' חוטים לבן וחוט תכלת יוצא יד"ח לבן, דעכ"פ איכא ליה ב' חוטי לבן וד' חוטים וזה ברור. ע"כ. ולא זכיתי להבין דבריו כלל. היאך יתכן שיוצא האדם ידי חובתו כאשר יש לו רק שני חוטי לבן, בעוד לבית שמאי בספרי במדבר דהלכתא כוותיהו בעינן לעולם לפחות ג' חוטי תכלת. ואף אם ניקח כעיקר את ספרי דברים, אכתי אין זה ברור שיוצא ידי חובה כשחיסר חוט שלם ממניין החוטים. וזה אינו ברור. ויש להעיר על דבריו עוד ואכמ"ל. והעיקר להלכה ולמעשה, שאין מניעה לברך על טלית שיש בה תכלת כדעות שונות (כל עוד מדובר על התכלת האמיתי מארגמן קהה קוצים כידוע), כיוון שעכ"פ מתקיים בציצית זו דינא דגדיל, שהוא הדין הבסיסי בציצית. תדע שהלכה פשוטה היא לברך גם על טלית שאין בה תכלת. וכשם שאפשר לברך בלא דינא דפתיל, כך פשוט הדבר שאפשר לברך כשיש חסרון דינא דלבן, ועדיפא מיניה, שאין תוספת התכלת גורעת.

הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

בענין דרך ההנקה, ובגדר מקומות המכוסים בכמה עניינים הנוגעים להלכה ולמעשה

שאלה

עמדתי ואתבונן אודות הדרך הראויה לנשים צדקניות להניק כשהן נצרכות לכך והן במקומות ציבוריים. ובכלל זה יש לדון אם הדדים נחשבים כמקום המגולה לענין אמירת דברים שבקדושה כנגדם. ואם יש היתר בגילוי המקומות המכוסים במקום מצוה (כמלקות, ומראות נגעים, גילוח מצורעת וניירה ועוד). וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



תשובה

א. מקום הדדים נקרא ערוה

כל בר דעת מבין ויודע, שמקום הדדים הוא מקום שעין רואה ולב חומד. וכן מבואר בכמה מדברי חז"ל, ומהם בברכות (דף י ע"ב) שהדדים נקראים הוד יופיה של האשה. ע"ש. וכ"ה במדרש (ויקרא רבה פרשת קדושים פרשה כד סימן ו). עוד מובא במדרש (שיר השירים רבה פרשה ד סימן א) "שני שדיך" - אלו משה ואהרן, מה השדיים הללו הודה והדרה של אשה, כך משה ואהרן הודן והדרן של ישראל. מה השדיים הללו נזיה של אשה, כך משה ואהרן נזין של ישראל, מה השדיים הללו כבודה ושבתה של אשה, כך משה ואהרן כבודן ושבתן של ישראל. ע"כ. וכעין זה מובא במדרש שמואל (בוכר פרשה טו אות א), ובאוצר המדרשים אייזנשטיין (ערך אהרן עמוד 12) ובילקוט שמעוני (שיר השירים רמז תתקפח). גם בזהר הקדוש (פרשת בראשית דף מה ע"א) מובא: ושפירו דאתתא באינון שדיים. וכן מבואר עוד בזה"ק בפרשת יתרו (דף פ ע"ב) "אחות לנו קטנה ושדים אין לה" (שיר השירים ח, ח) דהא אינון תיקונא ושפירו דאיתתא ולית שפירו דאיתתא אלא אינון. ע"כ. הרי שבדאי מקום הדדים הוא בכלל מקום ערוה.

והגם שאמרו בברכות (דף כד ע"א) טפח באשה ערוה, ובדאי שמקום הדדים בכלל זה, פשיטא שיש חילוק בין הדדים למקום הערוה עצמו, וכן שורת הדעת נוטה. וראיה לזה ראיתי בספר עבודה ברורה עמ"ס ברכות (במילואים לדף י ע"א סימן ח עמוד תרנח) שהעירו על מה שאמרו בגמרא שאמר דוד המלך שירה ע"ז שעשה הקב"ה דדים במקום בינה ולא במקום ערוה, כדי שלא יסתכל במקום ערוה. ולכאורה קשה, דבגמרא לקמן מבואר, דטפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו חשוב כערוה, לענין שאסור לקרות כנגדו ק"ש ושאר דברים שבקדושה. וא"כ השתא נמי היונק מסתכל במקום ערוה, דמקום הדדים הוא בכלל מקומות המכוסים דחשיבי כערוה,

כמבואר במשנ"ב (סימן עה ס"ק ג) וצ"ל דטפח מגולה באשה חשיב כערוה רק לגבי גדול, שהוא בא לידי הרהור על ידי הסתכלותו, אבל כלפי הסתכלות קטן שאינו שייך בהרהור, לא מיקרי ערוה אלא מקום ערוה ממש, ואין לתינוק שום פגם בהסתכלותו על מקום הדדים. ועל כרחק לומר שיש חילוק בין מקום ערוה ממש, לשאר טפח מגולה במקום שדרכה לכסותו, דמקום ערוה חמיר טפי כמבואר בשו"ע (או"ח סימן רמ סעיף ד), דאסור להסתכל באותו מקום שכל המסתכל שם אין לו בושת פנים וכו'. ואיסור זה לא נאמר בכל טפח מגולה אלא במקום ערוה ממש. עכ"ד. והביאו סעד וסמך לזה מדברי הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת בא אות י), שכתב דלענין אמירת דברים שבקדושה, יש אומרים כיון דהאשה דרכה לגלות דדיה בזמן היניקה, הרי הדדים נחשבים אותו זמן כמו כפות הידים והפנים, ורק אם אינה מניקה, שדרכה להצניע דדיה ומקפדת על זה, אז אסור לקרות כנגדה, ויש לסמוך על סברה זו בשעת הדחק. עכ"ד.



ב. הנקה בשוק מטכסיסי הפריצות

אמנם בשורש הדבר אם גילוי דדים כשמניקה בפני רבים נחשב כחוסר צניעות, הנה בגיטין (דף פט ע"א) איתא: אכלה בשוק, גירגרה בשוק, הניקה בשוק - בכולן רבי מאיר אומר תצא, רבי עקיבא אומר משישאו ויתנו בה מוזרות בלבנה. אמר לו רבי יוחנן בן נורי אם כן, לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה, והתורה אמרה "כי מצא בה ערות דבר" (דברים כד, א), ולהלן הוא אומר "על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (דברים יט, טו), מה להלן דבר ברור, אף כאן דבר ברור. ע"כ. וכתב המאירי בגיטין (דף צ עמוד א): דאף על פי שהגירושין מרוחקים ונמאסים במקום שאין שם סיבה, כל שרואה באשתו טכסיסי פריצות שהם סרסורי זמה מצוה עליו לגרשה, וכל שאינו מדקדק בכך, עליו אמרו דרך משל שהוא מבני אדם הרואים זובב בתמחוי שלהם ומוצצים ואוכלים, וזו היא מדת אדם רע ופחות, שרואה אשתו יוצאה וטווה בשוק, וראשה פרוע, ופרומה משני צדדין, ומדברת עם בני אדם בשוק, ומניקה את בנה בשוק, ורוחצת במקום שבני אדם רוחצים ואינו מקפיד. ועל כיוצא בזה אמרו ביכמות (דף סג ע"ב), אשה רעה מצוה לגרשה. ע"כ. הבט ושא עינך היאך כייל להו לקבא חדא את המניקה את בנה בשוק עם שאר טכסיסי פריצות. והגם דקיי"ל כרבי יוחנן בן נורי דאין חובה לגרש על זה, וכמ"ש הריטב"א בשם הראב"ד בכתובות (דף עב ע"א ד"ה העוברת), ועוד מרבותינו הראשונים שם, וכן רבנו הרמב"ם (הלכות אישות פרק כד הלכה יב) ומרן בשו"ע (אבן העזר סימן קטו סעיף ד) לא מנו את ההיא דמניקה בשוק בכלל עוברת על דת יהודית. ע"ש. מ"מ נראה בודאי שיש בזה חסרון צניעות.



ג. "הניקה בנים שרה"

ומצאנו במדרש (בראשית רבה תיאודור-אלבק פרשת וירא פרשה נג אות ז), שבשעה שנולד יצחק שרה אמנו היתה צנועה יותר מדאי, אמר לה אבינו אברהם אין זו שעת הצניעות אלא גלי את

דדיך כדי שידעו הכל שהתחיל הקדוש ברוך הוא לעשות ניסים, גילתה^א דדיה והיו נובעים חלב כב' מעיינות. ע"כ. ואין להביא ראיה מהמדרש שמותר לגלות הדדים בשעת ההנקה בפני כולם, דמלבד מה שהיה המעשה קודם מתן תורה, שאני התם דהיה זה בבחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהילים קיט, קכו) שהותר לעשות מעשה עבירה על פי נביא, וכמ"ש הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קעב), ואברהם היה נביא (עיין בראשית כ, ז). ולכן שמעה לו כשצויה עליה 'גלי את דדיך כדי שידעו הכל שהתחיל הקדוש ברוך הוא לעשות ניסים'. ומה שאמר ששרה אמנו 'היתה צנועה יותר מידי' לא בא לאפוקי ששאר נשים יכולות להראות את דדיהן כשהן מניקות, אלא שצניעותה של שרה היתה כ"כ גדולה שאפילו במקום קידוש השם חששה, ולכן צויה עליה אברהם גלי דדיך וכאמור.

ומלבד כל זה, הנה בגמרא בבבא מציעא (דף פז ע"א) שמובא כל המעשה הנזכר עם שרה אמנו, הושמטו הני מילי שאמר לה אברהם גלי דדיך וגילתה וכו', ע"ש. והלא דבר הוא, ומזה גופא נראה ללמוד דלא ניחא ליה לבעלי התלמוד לומר שגילתה את דדיה בפני כולם, גם באותה העת.

ויש לעיין ממה שאמרו במדרש (איכה רבה פרשה א אות נ): מעשה במרים בת נחתום שנשבתה היא ושבעה בניה ונטלן קיסר, הביא את הראשון ואמר לו השתחוה לצלם, אמר לו ח"ו איני משתחוה לצלם וכו', מיד גזר עליו להורגו אמרה לו אמו בחיי ראשך קיסר תנה את בני ואחבקהו ואנשקהו נתנוהו לה והוציאה לו דדיה והניקתו חלב. ע"כ. ומשמע שהיה זה באותו המעמד לפני כולם, שהרי שבויה היתה בידם, ולא היתה יכולה ללכת למקום צנוע, ואעפ"כ לא חששה מלהניק בפני רבים. ואין לומר דשאני התם, שאנוסה היתה והתינוק היה מסוכן אצל חלב, דהיה זה לפני הריגתו על ידי הרשעים. ואי נימא שזו הדרך שהיתה מקדמא דנא להניק בפני רבים ולא חששו בזה משום צניעות, יש לומר דמה ששרה חששה לפי שרצתה להיות צנועה וקדושה יותר משאר נשים שרגילות להניק בפרהסיא, ועל כן אמר לה אברהם שלא זו הדרך כעת. א"נ יש לומר, שלעולם לא חששה שרה להניק בפני רבים כדרך שאר נשים, אלא שצויה עליה אברהם גלי דדיך כדי שכולם יראו עוד קודם ההנקה שיוצא מהם החלב, ואחר כך הניקה את כל התינוקות שאכלו ושבעו והותירו כדבר ה'.

אמנם איתא במדרש (בתי מדרשות מדרש כתפוח בעצי היער אות יג): שכשעלה משה למרום נכנס לגיהנום וראה נשים התלויות בדדיהן, מפני שהן מגלין דדיהן ומניקות את בניהן, ויראו הבחורים ויבואו לידי הרהור עבירה. ע"כ. וכן מובא במעשה שהובא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (חלק ד

א). הנה במדרש שלפנינו כתוב גילה דדיה, ומשמע שאברהם גילה את דדיה, ונראה דצריך לגרוס גילתה דדיה. וכן מבואר בפסיקתא רבתי (איש שלום פיסקא מג - כי פקד ה' את חנה) בשעה שילדה שרה את יצחק היו אומות העולם אומרים בנה של שפחה הוא, ועושה היא עצמה כאילו היא מניקה אותו, באותה השעה אמר לה שרה מה את עומדת, אין השעה הזו של צניעות, אלא עמדי והפריע עצמך בשביל קדושת השם, עמדה שרה והפריעה עצמה, והיו שני דדיה מוריקים חלב כשני זינוקים של מים כמו שכתוב "ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה" (בראשית כא, ז). ע"כ. וכן הגרסה בילקוט שמעוני (איוב רמז תתקנ) גלתה דדיה. וכן עיקר.

דפוס פראג סימן אלף כג) שהראה אליהו הנביא בחלום לאותו צדיק את עונשי הגיהנום וראה בני אדם שתלולים בדדיהן הן היו מניקות בניהן בגלוי וראו האנשים דדיהן. ע"כ. [וחילוק עצום ורב יש בין 'ויראו הבחורים' – שמשמע שכונתם היתה לכך, לבין המעשה שכתב המהר"ם 'ויראו האנשים', דמשמע שאע"פ שלא התכונו לדבר פריצות נענשו. ויש להעמיס בדברי המהר"ם שג"כ הכונה שעשו כן במקום גלוי שבודאי יראו הבחורים וכונתן הייתה לכך].



ד. היאך ראה רבב"ח דדי הערביה

ומצאנו הנהגה נפרזה מאד של גילוי הדדים בעת ההנקה אצל אומות העולם, וכדאיתא בכתובות (דף עה ע"א) אמר רבה בר בר חנה אני ראיתי ערביא אחת שהפשילה דדיה לאחוריה והניקה את בנה. ע"ש. וכן אמרו בגמרא בע"ז (דף מג ע"א) דאחת מדמויות עבודה זרה של אומות העולם היא אשה מניקה את בנה, ומראים דמות זו בפרהסיא שהרי היו עובדים לה. ומ"מ אבא אעיר'ה על מאמר רבה בר בר חנה איך הסתכל על דדי הערביה? ואפשר דהוה בראיה בעלמא שלא התכון להסתכל. וכן העיר בספר גליוני יואל בכתובות (שם), וביאר דהיה בקרן זוית כמ"ש בגמרא בע"ז (דף כ ע"א). ע"ש. ובספר קובץ הערות ומראי מקומות שולמן בכתובות (שם) ביאר דהותר לרבה בר בר חנה להסתכל, משום דדמי ליה ככשורא כמ"ש בגמרא דלעיל (דף יז ע"א). וכ"כ לתרץ בספר פרדס יצחק גורדון בכתובות (שם אות ל). ע"ש. עוד ראיתי בספר נחלי דבש במבגר (ח"ג עמוד שטט), שפירש שראה כן רבב"ח בחזיונו כדי לברר ההלכה הנזכרת בגמרא שם ע"ש. ומיהו לדברי הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת בא אות י) שהבאנו לעיל די"א כיון דהאשה דרכה לגלות דדיה בזמן היניקה הרי הדדים נחשבים אותו זמן כמו כפות הידים והפנים וכו', ניחא, שנשמע מדבריו שאין מקום הדדים נחשב כמקום ערוה בעת ההנקה, ומטעם זה גם אין הרהורי עבירה בעת הראיה, ולכן לא חשש לעולת ראי'ה.



ה. דרך ההנקה של נשים צנועות, ואם מותר לאישה לענווד תכשיט כנגד ליבה

וכיום פשט המנהג, שרוב ככל הנשים הצנועות אינן מניקות בפני רבים, ואם הן נצרכות להניק הן מצניעות עצמן במקום צדדי ומכסים את מקום ההנקה. ובכה"ג פשיטא שאין בזה שום חשש של דת יהודית או כל חסרון צניעות. אמנם ראיתי בספר לבושה של תורה להגאון רבי פסח פאלק (ח"א סימן מט אות כב עמוד תקלו) שדן בזה, ודבריו כולם מחמירות ושקול'א אין בהם, שכתב דבודאי יש פריצות בהנקה גם בלי גילוי בשר, דהא אמרינן בכתובות (דף עב ע"ב) דטווה בשוק היא עוברת על דת יהודית, והיינו בטווה ורד נגד פניה. ופרש"י טווה בכפה על ירכה וחוט מתרדד כנגד פניה של מטה. הרי לן דהגם שלא גילתה בשרה, מ"מ כל שגורמת במעשיה תשומת לב בני אדם למקום סתר שבגופה, יש בה פריצות לכה"פ בדרגת דת יהודית, וכמו כן ההנקה גם כשהיא מכוסה, ודאי גורמת בזה תשומת לב למקום הדדים ויש בה משום פריצות. עכ"ד. ואחר המח"ר נראה שרב המרחק בין זה לזה, דלפי דבריו אסור יהיה לאשה לשים שום

תכשיט על החזה, לפי שגורמת תשומת לב בני אדם למקום סתר שבגופה. והרי בהדיא שנינו במשנה בשבת (דף נז ע"א) שלא תצא האשה בקטלא בשבת, שמא תבא לטלטלה ברשות הרבים. ואמרו בגמרא (שם דף נט ע"א) מאי קטלא מנקטא פארי. ופירש"י מושטניצ"א - פיסת אריג כעין סיכה התלויה על הצואר ומקושטת בזהב - והוא בגד שיש לו שנצים כעין מכנסים ומכנסת בו רצועה רחבה וקושרת סביב צוארה והבגד תלוי על לבה, והוא חשוב ומצוייר בזהב. ע"כ. הרי שהיתה הולכת עם קישוט זהב על ליבה. וכן פירש תפארת ישראל במסכת כלים (בבועז פרק יא אות ט) שהקטלא הוא תכשיט מוזהב שתולה על החזה. ע"כ. ולא אמרו בגמרא שיש בזה משום חוסר צניעות, ואפילו בחול יהיה אסור לאשה לצאת איתו לרשות הרבים מטעם זה (וכמו שמצאנו כמה פעמים בתלמוד שהעירו כן עיין בשבת דף מ ע"ב ובמכות דף כ ע"ב, ובירושלמי שבת פרק א ה"ג ופרק ו ה"א). הא קמן שאין לדמות את מקום ליבה לפנייה של מטה. והדברים פשוטים וברורים [וכבר הערנו מזה לעיל באות א ע"ש]. ומ"מ לדינא כתב בספר אשרי האיש (אבן העזר חלק ב פרק יג סעיף ז) שנשאל הגר"ש אלישיב זצ"ל על הנקה בפני אחרים, והשיב שיש בזה משום חסרון צניעות להניק בפני זרים אף שאין רואים את המקומות המכוסים, אבל מותר להניק בפני הילדים בבית ואין בזה משום חסרון בצניעות. ע"כ. ונראה שלכו"ע כשיושבת בצד ומכסה את עצמה מותר, שא"ז הנקה בפני אחרים, וכן דרך נשים הצנועות השומרות משמרת הקודש שאינן מגלות מקום ההנקה כלל אפילו בשעת הנקה, שרק המקום הנצרך ליניקת התינוק פתוח והשאר מכוסה, וגם מקפידות להניק שלא בפני רבים. וכבר הזהיר על זה בספר זכירה הקדמון לרבי זכריה סימנר זצ"ל (ענין מינקת עמוד קמו במהדורה המנוקדת תשנ"ט), וכתב: כתבו חכמי המוסר שלא תלך אשה מינקת מגלה בדדיה כי על ידי זה מזיקה החלב, ולא תניק האשה בפני אנשים מכמה טעמים. עכ"ד. ומ"מ בפני בעלה בלבד אין בזה חוסר צניעות. ועיין בספר עבודת ישראל להרה"ק רבי ישראל ב"ר שבתאי הופשטיין זצ"ל - המגיד מקוונצין' (פרשת פקודי ד"ה והנה אמרו), שכשהאם צריכה לפרנס ולהניק את בנה ומוכרחת לגלות דדיה, על ידי זה נושאת חן בעיני בעלה שמגדלת לו בנים לעשות נחת רוח לפניו יתברך. ע"כ.



ו. ראיות לחידוש הבן איש חי שדדים נחשבים למקום מגולה בשעה שמניקה

והנה לעיל הזכרנו את דברי רבנו הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת בא אות י), שכתב שלענין אמירת דברים שבקדושה יש אומרים שכיון דהאשה דרכה לגלות דדיה בזמן היניקה, הרי הדדים נחשבים אותו זמן כמו כפות הידים והפנים, ורק אם אינה מניקה שדרכה להצניע דדיה ומקפדת על זה אז אסור לקרות כנגדה ויש לסמוך על סברה זו בשעת הדחק. עכ"ד. (וכ"כ סברא זו שהדדים נחשבים כמקום מגולה בבא"ח שנה ראשונה סוף פרשת תולדות). ורבים המה ראו כן תמהו מי הם שיטת היש אומרים הזו, ויגעו ולא מצאו, ונסוגו אחור לדחות דברי רבנו הבא"ח. וגם תלמידו של הבן איש חי, הגר"ח סופר בכף החיים (סימן עה סק"ד) חלק ע"ז, וכתב דגם בשעת ההנקה לא נחשב כמקום מגולה. ע"ש. גם מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בהליכות עולם (שם אות ז) פליג ע"ד הבא"ח בזה. ועיין בספר לבושה של תורה פלק (חלק ב סימן ז עמוד תקסט) שתמה עד מאד ע"ד הבא"ח. גם בבן איש חי מאיר עיניים מהרה"ג רבי אוריאל כהן נר"ו (שם הערה לא) כתב שלא

מצא כעת מי שכתב סברא זו בפירושו. ע"ש. ונערת חוצני ואמרתי אקום ואשנה פרק זה לברר מקחו של צדיק, ואשכחנא בסייעתא דשמיא סעד וסמך לזה מדברי רבותינו הראשונים ועצור במילין לא אוכל, ואדברה וירווח לי אפתח שפתי ואענה¹:

הנה בגמרא בכתובות (דף עב ע"א) איתא דהעוברת על דת יהודית יוצאת שלא בכתובתה. והקשה הריטב"א בשם הראב"ד ז"ל - היאך תצא שלא בכתובה משום דת יהודית, הא תניא בגיטין (דף פט ע"א), אכלה בשוק גרגרה בשוק הניקה בנה בשוק - בכולן רבי מאיר אומר תצא, אמר לו רבי יוחנן בן נורי אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה כו', וקיי"ל כרבי יוחנן בן נורי דאינה יוצאת הגם שבמעשים אלו עוברת על דת יהודית ומנהג הנשים הצנועות? וי"ל, דהתם קאמר רבי מאיר תצא, ורבי יוחנן בן נורי כוננו דאין כופין אותו להוציאה, שאם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו, אבל מודה הוא וכו'.² עכ"ד. ומדבריו דייק מרן

ב). ודע לך, דהאי סברא שהדדים נחשבים לענין דבר שבקדושה כמקום מגולה, לא נפלת היא ולא רחוקה היא גם לדעת החולקים, שהרי מצאנו לגבי נטילת ידיים בנגיעה במקום הזרוע העליונה ששם מניחים תפילין, שרבים מהפוסקים החשיבוהו כמקום מגולה לכמה ענינים, ומהם שלא צריך ליטול ידיים אחר הנגיעה שם. וכ"כ הגאון רבי אהרן וורמש זצ"ל רבה של מץ בספרו מאורי אור (חלק באר שבע דף כח ע"א), דבורע שמאל עם כל הקובד"ו סוף מקום תפילין אורחא לגלותו. ע"כ. וכ"כ הרב אשל אברהם בוטשאטש (סימן טז סק"א), וגם בספר אורחות חיים ספינקא (סימן צב סק"ו) הביא את דברי הרב מאורי אור דלעיל בשתיקה, ונראה שסמך על דבריו. ועיין להגאון הרונצ'בי בשו"ת שלמת יוסף (סימן טז אות ה) מ"ש בזה. וכ"כ הבא"ח גופיה (שנה ראשונה פרשת תולדות אות יז), וכ"כ תלמידו הרב כף החיים (סימן ד סקצ"ט) בשם הבן איש חי (שנה א פרשת תולדות אות יז), שמקום הנחת תפילין בזרוע שמאל לא הוי בכלל מקומות המכוסים, כיון שהדרך לגלות הזרוע בעת ההנחה. עכ"ד. וכ"כ בספר הליכות שלמה אורבך (תפלה פרק ד סעיף ג ופרק כ סעיף טז), שהנוגע בזרועו במקום הנחת תפילין אינו צריך ליטול ידיו, וכן הנוגע בגופו של קטן בחלק שאין מקפידים על גילוי כל קטן לפי גילו אינו צריך נטילה. עכ"ד. חזינו ראינו דמקום יש בראש להאי סברא, ומה שמגלה את הזרוע העליונה בעת הנחת תפילין, הופכת את מקום הזרוע למקום מגולה. ומעתה י"ל שכמו שהנוגע במקום תפילין לא צריך ליטול ידיו, דלא חשיב כמקום המכוסה בגלל אותם הזמנים שמגלה את זרועו להנחת תפילין, ה"ה לאשה הנוגעת בעת ההנקה בדדיה שלא צריכה ליטול ידה.

עוד ראיתי בשו"ת שלמת חיים זוננפלד (סימן לט -מ) שכתב להקל מטעם אחר, דכיון שהנגיעה במקום תפילין שייך להמצוה, א"צ נטי' מדינא. ע"כ. וכיוצ"ב כתב בספר אות חיים ושלום להגאון ממנוקאטש (סימן כז סעיף ט אות יד עמוד סב) דכיון שהוא לצורך המצוה דמי להא שהתירו למוהל לברך בברית מילה כשהערלה תפוסה בידו. וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי ווינקלר (מהדו"ק אבהע"ז סו"ס עז ד"ה והנה), לענין נטי' אחר חליצה שנוגעים ברגל היבם דכיון דלתקוני מצוה קעסיק, לא צריכים לרחוץ הידים קודם אמירת הפסוקים שצריך לאומרן. ע"כ. ולפי זה רק בעת הנחת התפילין לא חשיב כמקום המכוסה. וכ"כ בשו"ת ישא יוסף אפרתי (ח"ב סימן ד), בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שרק בעת ההנחה וההורדה אם נוגע במקום הקיבורת לא צריך ליטול ידיו. ע"כ. ובאמת גם לפי טעם זה יש ללמוד לאשה המניקה שבעת ההנקה לא יחשב מקום הדדים כמקום מכוסה גם להני רבוותא, ולכל הפחות לענין חיוב נטי', שהלא האכלת התינוק למצוה גדולה תחשב, שעושה האם חסד בגופה עם בנה העולל חסר הישע.

ג). הנה בכל הספרים שלפנינו בריטב"א ובשיטמ"ק כתוב: 'אבל מודה הוא שאם רצה להוציא שיתן כתובה', והדברים מרפסין איגרי ולא מובנים. ובחידושי הרשב"א בגיטין (דף פט ע"א) הביא ג"כ את דברי הראב"ד, וכתב וז"ל: הקשה הראב"ד ז"ל, וכי לרבי יוחנן בן נורי לית ליה הא דתנן ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית? ואיכא למימר שאע"פ שיוצאות בלא כתובה לפי שלא נהגו כמנהג הצנועות מ"מ אם רצה הבעל לקיים יקיים, אלא שמצוה עליו לגרשה וכו'. ע"כ. אתה הראת לדעת שמבואר בדברי הראב"ד שגם לר"י בן נורי יוצאת בלא כתובה. ועדיין הייתי ירא לשלוח יד בקדשים ולהגיה, עד שמצאתי בס"ד בתשובות רבי אליעזר גורדון (ח"א סימן כב עמוד ערה בהוצאה החדשה ש"ע"י מכון פרי עץ חיים) שכתב דמ"ש בריטב"א ובשיטמ"ק הוא טעות דמוכח, וצ"ל שאם רצה להוציא שלא יתן כתובה. ע"כ. וקראתי עליו מקרא שכתוב "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב" (תהילים קיט, קסב). ומיהו לענין דינא, במניקה

הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות (חלק א סימן יג), דבודאי המגלה את ליבה שלא בשעת הנקה עוברת על דת משה ודין תורה, אמנם כשמגלה את ליבה בשוק בעת ההנקה, בזה חזינן להראב"ד דקרי למניקה את בנה בשוק רק עוברת על דת יהודית, ולא כעוברת על דת משה שהוא מהתורה, ומשמע שאין בגילוי הדדים בשעת ההנקה איסור מהתורה. וע"ש בדבריו שלמד מזה גם לענין אמירת דבר שבקדושה. [ועיין במה שהעיר ע"ד בספר לבושה של תורה פלק (ח"א עמוד תקלז), וי"ל ע"ד]. והלא ידעת אם לא שמעת שהחילוק בין דת משה לדת יהודית, שדת משה תלויה בדיני התורה, ואילו דת יהודית תלויה במנהג הנשים הצנועות, וכמ"ש הרמב"ם (הלכות אישות פרק כד הלכה יב), וכ"כ מרן בשולחן ערוך (אבה"ע סימן קטו סעיף ד). ועיין בשו"ת יביע אומר (חלק ד - אבן העזר סימן ג אות ב) שכתב אודות מה שפשט המנהג היום שהנשים יראות ה' יוצאות במטפחת או בכובע בלבד בלי צעיף או רדיד, ואין פוצה פה ומצפצף. ועל כרחק משום דדוקא עצם כיסוי הראש שהוא מדאורייתא הוא מחוייב המציאות לעולם, ולא ישתנה בשום זמן, אבל מנהג בנות ישראל שנהגו לצניעות כל שהמנהג בכל העיר להקל אזלינן בתר מנהגא. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת בני בנים (ח"ג סימן כא), ובשו"ת אורחותיך למדני (ח"ה אבה"ע סימן רה), ע"ש. ודון מיניה ואוקי באתרין, דכיון שהתבאר שדעת הראב"ד, וכן נראה שהריטב"א מסכים עימו, שאשה המניקה בשוק לא נחשבת כעוברת על איסור תורה, אלא על דת יהודית, א"כ נחית דרגא ויהיה הכל תלוי במנהג. ומעתה יש לומר דלמרות שנשי דידן מכסות את עצמן בכיסוי אחרי כיסוי גם בעת ההנקה, מ"מ רבות בנות ההולכות בצניעות לא מקפידות לכסות לגמרי את

את בנה בגילוי בשר בפני רבים, והבעל בא לטעון טענות ומענות להוציאה ללא כתובה דעוברת על דת יהודית, יש לומר שלא יכול להוציאה שלא בכתובה. דהנה, מלבד מה שכתב הריטב"א שם בתירוץ השני שרק כשהתרה בה מפסדת כתובה. ע"ש, הלא רבנו הרמב"ם (בהלכות אישות פכ"ד הי"ב) לא הזכיר האי ענינא דמניקה שתחשב עוברת על דת יהודית. גם מרן השולחן ערוך (אבה"ע סימן קטו סעיף ד) מונה והולך את הדברים שאם עשתה אחת מהם עברה על דת יהודית, ולא הזכיר כלל מהניקה את בנה בשוק. ואפילו על דברים המוזכרים בשו"ע שם דהוי דת יהודית לך נא ראה להרב ישכיל עבדי (ח"ה חאו"ח סימן נה אות ג) שהביא את דברי מרן בשו"ע (אבה"ע סימן קטו סעיף א): אלו יוצאות שלא בכתובה העוברת ע"ד משה ויהודית. ואיזוהי דת יהודית הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, ראשה פרוע ואין עליה רדיד, ומראה זרועותיה לבני אדם. ע"ש. וכתב ע"ז: והנה עתה בזה"ז הן בעון פשתה המספחת בכ"מ שרוב הנשים יוצאות לשוק וראשם פרוע וזרועותיהם מגולות, ואם לא תחלק בין הזמנים לא הנחת בת ישראל תחת בעלה. וכולן צריכות להתגרש בלי כתובה. וכיו"ב כתב באוסף פסקי דין של הרבנות הראשית לישראל (עמוד קכו) שההליכה שלובת זרוע עם גבר זר בזה"ז אין דברים כאלה מעשים של פריצות יתרה וכו'. ע"ש. הרי דאפי' ענין הפריצות דנו כפי העת והזמן שנראה לעולם שהוא בגדר פריצות. עכת"ד. והגם שהשיג עליו בשו"ת יביע אומר (ח"ג אבה"ע סימן כא אות ו והלאה) וכתב לדחות את דבריו, הא הדר תבריה לגויזיה ואזיל ומודה במקצת שם (אות יג) שכתב: דכיון שהטעם בעוברת על דת יהודית שיוצאת ללא כתובה הוא משום חשש זנות וכמבואר בב"י (אבה"ע ר"ס קטו) בשם הרא"ש בתשובה (כלל לב סימן ח) וכ"כ עוד פוסקים, יש מקום לומר דדוקא בדורות הקודמים דיינינן הכי, שרוב ככל הנשים צנועות בלבושיהן, והפורצת גדר הצניעות ועוברת על דת, ריעא חזקתה, כי נפש יקרה תצור, ונותנת מקום לחשד של זנות, שפירצה קוראת לגנב. אבל בזה"ז שדשו רבים בלבושים מודרניים כאלה. לשמור ארחות פריז (פריץ). ולא ניחא למרייהו למימר אכולהו דחשידי אונות ח"ו, שהרי אינן עושות כן אלא מתוך שיגרא, ולא נחשדו על דברים חמורים של זנות ולמעול מעל בבעליהן. ואין לחוש בכיו"ב לחשד זנות וכו'. עכ"ד. ובהמשך דבריו הדגיש ביביע אומר שסבאר זו היא לסניף בעלמא וכו'. ע"ש. ומ"מ מבואר שאפילו אם נראית כעוברת על דת יהודית יש להתיישב בזה אם אבדה כתובתה. ובדואי שמי שמניקה את בנה ברבים "לעני כל ישראל" - אין לומר שכונתה לזנות חלילה. וגם הנשים החופשיות שעושות כן בפרהסיא מתוך 'אידיאל' מוטעה בשם הפמיניזם ושאר מרעין בישין, אין כונתן לשם זנות. ועל כן בבא לפני הדיינים מקרה שכזה, שם ישבו כסאות למשפט, ויהיו מתניין בדיון, ומתוך מתוך ארבע מאות זוז שויה, והיה ה' עם השופט.

מקום הדדים בעת ההנקה (וכל שכן בפני בעליהם בהיותם בחצירהם ובטירותם, שגם הנשים הצנועות לא מקפידות בזה ע"פ רוב, ועוד יבואר בזה לקמן בעזהשי"ת). ומעתה הרי לך מראה מקום ראשון לציון שהוא כאסמכתא לדברי הבן איש חי, דשאני לן בין גילוי הדדים בעת ההנקה לשאר זמנים, ויש ללמוד מזה גם לענין אמירת דברים שבקדושה, וכמ"ש הגרי"ש אלישיב זצ"ל וכאמור.

ואביטה נפלאות לדברי רש"י בברכות (דף כד ע"א ד"ה שוק), גבי שוק באשה ערוה, שפירש דבאשת איש איירי. ע"כ. וצ"ע, דמה יש לחלק בין שוק דאשה נשואה לאינה נשואה? ועיין בב"ח (או"ח סימן עה אות ב) מ"ש לפרש בזה. וראיתי בספר בית יעקב יאקמובסקי שהעיר שאולי צ"ל ברש"י במקום ד"ה שוק ד"ה שיער, דבשיער ניחא טפי לחלק בין נשואות לפנויות. ע"ש. וכבר מוטו ואמרו כן בשם הגר"א, עיין בשדה אליהו בברכות (שם). ומצאתי בחפיש'ה להגאון רבי יצחק גויטא זצ"ל, מחכמי איטליה לפני כמאתיים שנה, בספרו שדה יצחק בברכות (שם). שכתב דקמ"ל רש"י דדוקא באשת איש אמרינן שוק באשה ערוה, אבל כנגד שוק של אינה אשת איש אע"ג דאסור להסתכל בה, לענין ק"ש אינה ערוה. ע"כ. והדברים קשים להולמן. ולדברי הבא"ח הנ"ל ניחא, דאפשר לאוקמי דהיינו היכא שרגילות הפנויות לילך בגילוי שוק, ולכן לא הוה ערוה לענין אמירת ק"ש, מה שאין כן בנשואות, השומרות על עצמן יותר בצניעות, חשיב שפיר ערוה. וממילא לגבי אמירת קריאת שמע יש להקל לקרוא כנגד שוק הפנויות ולא כנגד שוק הנשואות. ועיין במ"ש בספר מענה למענה (סימן כא אות ט). ואכמ"ל. וכיוצ"ב מצאתי לאגודה בברכות (פרק ג אות עג) שכתב: טפח באשה ערוה, שוק באשה ערוה במקום שדרך לכסות. ועיין בהערות וביאורים על האגודה להגאון רבי אליעזר בריזל זצ"ל (אות קלג) מ"ש להעיר ע"ג האגודה. ולדרכינו ניחא, דגם באגודה מבואר שלענין קריאת שמע שוק באשה ערוה היינו במקום שדרכו לכסות, משא"כ במקום שאין דרכו לכסות חשיב כמקום מגולה לענין קריאת ק"ש כנגדו, ואין לחוש להרהור. וארווח נא, שגם האגודה הווה תנא מסייע לן לדעת היש אומרים שבבא"ח שמותר לומר דברים שבקדושה כנגד דדי נשים המניקות, דכיון דדרכן לגלות את מקום ההנקה, חשיב כמקום גלוי לענין אמירת דברים שבקדושה.



ז. אם יש לחוש לאשה שתגלה את הזרוע העליונה

ובצפיתינו צפינו להב"י (או"ח סימן עה אות א), שצדיק עתק למ"ש הרשב"א בברכות (דף כד ע"א ד"ה והא) וז"ל: פירש הראב"ד, דשוק באשה דוקא ממקום צנוע שבה, אבל פניה ידיה ורגליה אין חוששין להן מפני שהוא רגיל בהם ולא טריד. ע"כ. וכתב ע"ז הרב דברי חמודות על הרא"ש בברכות (פ"ג אות קטז), דצ"ל דשוקה אינו בכלל רגליה, וגם זרועותיה אינן בכלל ידיה, ומסתבר שכל מקום ומקום לפי מנהגו, דמידי הוא טעמא משום הרהור משא"כ ברגיל בהן. ע"כ. והשיג עליו הרב אליה רבה (אורח חיים סימן עה סק"ב), מדברי רבינו הרוקח (סימן שכד) שכתב שזרועות מגולות אסור לקרות ק"ש כנגדן. והיאך כתב דכל מקום לפי מנהגו, דמשמע שגם הזרוע העליונה שמעל המרפק אם רגילים לגלותה – אין לחוש להרהור. עכ"ד. ומ"מ משמע מהדברי

חמודות דנמי אית ליה האי סברא, דאם רגילים לגלות את מקום הזרועות המוצנע לא חשיב כערוה לענין אמירת דברים שבקדושה.



ח. דדים המגולים שלא בשעת ההנקה

ואל זה אביט למ"ש בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ד או"ח סימן ט), שיצא לדון אם אפשר לקרוא את ההגדה בסדר פסח כנגד נשים שהולכות בזרועות מגולות וכדומה, והלוח ילך ומסיק, דלפי הטעם שיש לאסור משום הרהור, כל היכא שיש רגילות בדבר אין לאסור לקרוא כנגדן דברים שבקדושה. והביא סעד וסמך לזה מדברי הבן איש חי הנ"ל שהביא שיש מתירים לקרוא כנגד הדדים בשעה שמניקה. וע"ש בתשובתו השניה (שבאותו סימן באות א) שהפליג היתרו וכתב דממ"ש הבן איש חי דאשה מניקה די"א דבאותו זמן נחשבים הדדים כמו כפות הידים, ורק אם אינה מניקה, שדרכה להצניע דדיה ומקפדת ע"ז, אז אסור לקרות כנגדה ע"כ. משמע דתלה הדבר בה במקפדת שלא בשעת יניקה. ומבואר דאם אינה מקפדת גם בשעה שאינה מניקה לגילוי דדיה, הו"ל כמו כפות הידים, ודון מיניה לגילוי זרועות. עכ"ד. ואחר המחיר, אף למטוניה דמר שכל האיסור בגילוי אלו המקומות הוא משום הרהור, בודאי שאשה שאינה מקפדת לגלות דדיה בשעה שאינה מניקה, לא נהפך מקום הדדים למקום מגולה, דמילתא דפשיטא שכשיראה את מקום הדדין יבא לידי הרהור ואש בנעורת ולא ישרף (עיין סנהדרין דף לו ע"א). וכבר הבאנו לעיל בריש אמיר שמקום הדדין הוא עיקר הוד יופיה של האשה. ובודאי שכנגד דדים מגולות שלא בשעת ההנקה אסור לומר דברים שבקדושה. ומ"מ מסתברא מילתא שבזמן שהאשה מניקה אין לחוש כ"כ להרהורי עבירה, ולעולם לא עלה על לב הגאון בן איש חי להתיר לקרוא כנגד דדי אשה שלא בשעת ההנקה. וכ"כ לבאר בשו"ת לב חנוך (ח"א סימן י) דכשהיא מניקה, כיון שזהו דרך העולם ואע"פ שהן מגולות לא אתי לידי הרהור, וזכר לדבר מ"ש בכתובות (דף עה ע"א) אמר רבה בר בר חנה אני ראיתי ערביא אחת שהפשילה דדיה לאחוריה והניקה את בנה. הרי שלא חש להביט בזה (וע"ע במ"ש בזה לעיל אות ד). ע"כ.

שו"ר בשו"ת יביע אומר (חלק ו או"ח סימן יד אות ג) שדחה את כל דברי הרב ישכיל עבדי הנ"ל, וכתב דבמחכ"ת אין פירושו נכון בדברי הבא"ח, אלא כל אשה בשעה שאינה מניקה דרכה להצניע דדיה, וסתם אשה מקפדת על כך, ורק הפרוצות ביותר אינן מקפידות. ולכן אפילו אם אומרת שאינה מקפדת גם בשעה שאינה מניקה, אסור לקרות כנגדה, דבטלה דעתה אצל כל אדם. שבודאי שאסור לקרות ק"ש נגד דדיה המגולות, ומכ"ש שרוב האחרונים פסקו לאסור גם בשעה שמניקה, כמ"ש החיי אדם (חלק א כלל ד סעיף ז) והמשנ"ב (משנה ברורה סימן עה ס"ק ג) ועמודי השלחן (על קיצוש"ע גאנצפריד סימן ה אות יב) והכף החיים (סימן עה ס"ק ד). וכן העלה להלכה בשו"ת לבושי מרדכי חאו"ח מה"ת (סימן כא). ע"ש. ונשים צנועות גם בשעה שמניקות בניהן מקפידות לכסות דדיהן במטפחת וכיו"ב. ואף הבא"ח שסמך ע"ז בשעה"ד מפני הצורך של היניקה לתינוק, אבל הללו שהולכות בזרועות מגולות אינן עושות זאת לצורך כל שהוא, וא"כ

אין מקום להקל בזה כלל. עכ"ד. ועוד כתב שם ביביע אומר להליץ על הרב דברי חמודות הנ"ל, שאין כוונתו על חלק הזרוע העליון הסמוך לכתף, אלא על הפרק שמגיע לאצילי ידיהן, שהוא המרפק, וכמ"ש בספר עוד יוסף חי (פרשת בא סעיף א), פה עירנו בגדאד משנים קדמוניות נוהגות כל הנשים ללכת בזרועות מגולות עד סוף אצילי ידיהן, ונמצא כל הזרוע דרכו להיות מגולה, ודינו כמו כפות הידים והאצבעות שאין בהן איסור משום טפח באשה ערוה. ובדור הזה נהגו הצעירות לכסות כל הזרוע עד כף היד, והשמלה נסגרת בקרסים של זהב סמוך לכף היד. והמבוגרות אינן עושות כן אלא נוהגות כמקדם, ורואות במנהג החדש מעשה ילדות, וגנאי הוא להן. ולכן גם בזמן הזה אין לחשוב גילוי זרועות בכלל טפח באשה ערוה, ורק מן האציל ולמעלה יש לו דין ערוה. עכ"ד. ולפ"ז אין חובה מצד הדין לכסות הפרק הסמוך לכף היד עד המרפק, אלא משם ולמעלה. וע"ז נתכוון הדברי חמודות להקל לפי המנהג של העיר, ולא נתכוון על הפרק הסמוך לכתף. ועיין בבא"ח (פרשת בא אות יא) שגם מ"ש בזוהר הקדוש (פרשת נשא דף קמב רע"א), יד באשה ערוה, הכוונה על החלק שדרכו להיות מכוסה, ע"ש. עכ"ד. אמנם ממה שהקשו הפוסקים על הדברי חמודות ונזכר לעיל (אות ח) משמע שהבינו בדבריו שהתיר גם את מקום הזרועות למעלה. וכבר התבאר לעיל שיש סייעתא לזה מדברי הראשונים.



ט. מהו מקום אצעדה

ובהיותי בזה ראיתי למרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות (שם), שהביא את הדברי חמודות הנזכר, והעיר ע"ז דאכן במשנה ברורה (סימן עה ס"ב) פסק דלא כדבריו, דבורעותיה אפילו גילין לילך מגולה אסור. ומוכיח לה בשער הציון (שם ס"ק ה) מהא דכתובות (דף עב ע"ב), דהוא דת יהודית. אולם בחידושי הר"ן לשבת (דף ס ע"א ד"ה ותייהוי) כתוב וז"ל ומ"מ שמעינן מינה דכל דוכתא דמיגניא ביה אי שלפא ליכא למיחש ומותר, ואם לא מיגניא ביה חיישינן, והילכך הני נשי דידן דאזלי בזרועות מגולות אסור ליתן אצעדות בזרועותיהן לצאת לרשות הרבים, דהא איכא למיחש דילמא שלפא ומחויא לחברתה, דהא לא מיגניא בגילוי זרועה כיון דאורחא בהכין וכן פסק מורי הרב. עכ"ל. ומזה סייעתא לדעת הדברי חמודות. עכ"ד.

אתה הראת לדעת שמלבד מה שהבין בדברי חמודות שכונתו על הזרוע שמעל המרפק הקרוב לצד הכתף, עוד הביא ראיה מדברי הר"ן לזה. [וע"ע בספר את צנועים חכמה (ח"א עמוד

ד). ויל"ע ממ"ש הבא"ח גופיה (שם בסוף סעיף ח) שנשות הערבים שדרכן לגלות זרועותיהן אין לקרוא כנגדן. ומאי שנא שהתיר אמירת דברים שבקדושה כנגד אשה המניקה, ולא כנגד נשים ההולכות בזרועות מגולות? וצ"ל דכיון שלא היה מצוי כן אצל היהודיות, כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות דקדושה בהן ולא מגלות זרועותיהן לא הוה רגיל בכך, שאין מצוי לאיש הישראלי להסתובב בין הערביות הפרוצות. ועיין בישיביל עבדי שם שכתב לדייק מזה, דהיינו משום שהנשים היהודיות דרכן לכסות, ואם גם הנשים היהודיות דרכן לגלות זרועותיהן מותר לקרות כנגדן. ע"כ. ומיהו ביביע אומר (שם אות ג) כתב שדבריו תמוהים, שהבא"ח לרבותא נקט הכי שאפי' נשים ערביות שאינן מצוות על דרכי הצניעות ודרכן בכך אפ"ה אסור לקרות ק"ש כנגדן, וכ"ש נשים יהודיות שנצטוו על הצניעות עפ"ד תוה"ק, וההולכות בגילוי זרועות עוברות על הדין, אף על פי שזה דרכן כסל למו, פשיטא שאסור לקרות ק"ש ולברך כנגדן. עכ"ד. ומיהו כבר צדדנו צידודי לדברי הישיביל עבדי הבט ימין וראה. ויבואר בזה עוד לקמן (אות יא), בעזרת ה' וישועתו.

רנב והלאה) מ"ש ע"ד הר"ן הנ"ל ואכמ"ל]. ודע שאת דברי הר"ן אי אפשר לפרש כמ"ש ביביע אומר לפרש את הדברי חמודות דאירי בזרוע התחתונה שמהמרפק לכף היד, דהר"ן להדיא כתב וז"ל: הני נשי דידן דאזלי בזרועות מגולות אסור ליתן אצעות בזרועותיהן. ע"כ. והאצעה, היא מעל המרפק כמ"ש הכתוב "ואצעה אשר על זרועו" (שמואל ב, א, י) ופירש רש"י וטוטפתא דעל דרעיה. ע"כ. ומקום הטוטפות הוא התפילין בזרוע שמעל המרפק. וכן מבואר בתוספות הרא"ש בשבת (דף סג ע"ב) דלהכי מדמי תפילין לאצעה משום דאצעה היא על זרועותיו. ע"כ. [ואל תשיבני ריקם שכונתם לרצועות התפילין, דאינם מקום תפילין, ועוד דכולי האי הו"ל לפרש שכונתו על מקום הרצועות].

וכן ראיתי לרבנו החזון איש (או"ח סימן טז אות ח), שכתב דבשו"ע (או"ח סימן שג סט"ו) מובא שיוצאין באצעה שמניחין בזרוע, וזרוע היינו פרק העליון של יד, וכמ"ש התוספות במנחות (דף לו ע"א ד"ה קיבורת), ומשמע דבקנה היינו הפרק שמכף היד עד הזרוע אינו מקום צניעות. ואצעה היינו בזרוע כדכתיב בספר שמואל (שם), וכן בהא דאמר ב"ק (דף מח ע"א) למיפא בעי צניעותא פרש"י שם שמגלה זרועותיה. והיינו זרועותיה העליונות שמעל המרפק. וכן נראה, דאם באנו לאסור גם פרק הקנה מהמרפק לכף היד א"כ אף מקצתו אסור ולא נהיגי לאסור מקצתו. עכ"ד. אתה הראת לדעת שמקום האצעה הוא בזרוע שמעל המרפק. [ואע"ג שיש ראשונים שפירשו שמקום הזרוע הוא מתחת למרפק, וכמ"ש בזה בשו"ת להורות נתן (חלק ה סימן צב - צג), ועיין בזה בשו"ת יורו משפטיך למו"ר הרה"ג רבי גדעון בן משה שליט"א ראב"ד ירושלים (ח"א סימן מז אות יט) ובשו"ת אך טוב לישראל (ח"ד סימן טז), אין ענינו לאצעה שכתב הר"ן, דהא הבאנו ראיה מוכחת מהתרגום שמקום האצעה הוא על הזרוע העליונה שמעל המרפק ששם מקום תפילין].

ועיין בבית יוסף (אורח חיים סימן שג אות טו) שהביא את מחלוקת הראשונים אם מותר לאשה לצאת בשבת לרשות הרבים באצעה שעל הזרוע, דלדעת הרמב"ם (הלכות שבת פרק יט ה"ה) מותר, וכתב הרב המגיד דמשמע מדברי רש"י (שבת דף סג ע"ב ד"ה תחת אצעה) דלא שרי אלא אצעה שבשוק הרגל אבל אצעה שבזרוע אסור משום דחיישינן דילמא שלפא ומחויא. ע"כ. ואפשר דדעת רש"י נמי כהר"ן דאע"ג דאי שלפא ומחויא תתגלה זרועה לא מיגניא בזה, והיינו אפילו בזרוע העליונה שמעל המרפק, שכבר התבאר ששם הוא מקום האצעה, ולכן יש לחוש לזה שתבא לטלטלה ברה"ר בשבת ואסרינן לה לצאת עם זה. ועיין במשנה ברורה (סימן שג ס"ק נג) ובביאור הלכה (שם ד"ה ויוצאה באצעה וכו' וד"ה ויש מי שאוסר בשל זרוע) ואכמ"ל.

הרי שלך לפניך, שגם על הזרוע העליונה שהיא מעל המרפק מצאנו ראינו שבמקום שרגילות לילך בגילוי אותו מקום, חשיב שפיר לענין אמירת דברים שבקדושה כמקום המגולה, וכל שאינו מהרהר מותר. וכמ"ש הרב ישכיל עבדי. ומעתה גם יש בזה עוד סעד וסמך לדברי רבינו הבן איש חי הנזכר, שאשה הרגילה להניק, לכל הפחות בעת ההנקה נחשבים הדדים כמקום שרגילות לגלות, וכשאין לו הרהורי עבירה מותר לקרוא כנגדם דברים שבקדושה. [וידעתי גם ידעתי שיש שהעמיסו לפרש גם בדברי הר"ן הנ"ל דאירי בזרוע התחתונה שמתחת המרפק, וכמ"ש בשו"ת ברית הלוי (ח"ב סימן קכ עמוד תקלא) דלא יתכן לפרש שהר"ן אירי בזרוע העליונה, דהאי אסורה היא משום גילוי, וע"כ דהר"ן אירי בזרוע התחתונה. וכבר קדמו בזה הגאון

המופלא הגר"מ לוי זצ"ל בברכת ה' (ח"א עמוד רצ) ובשו"ת תפילה למשה (ח"ז סימן יב אות ו), ואחר המח"ר, הנה כבר התבאר מלשון התרגום שהאצעדה היא במקום התפילין. גם מה שכתב הגר"מ לוי זצ"ל בברכת השם (שם) שמסתבר שאין דרך להניח אצעדה ושאר תכשיטים בפרק היד העליון. ע"כ. ובפשטות כונתו לומר שתכלית התכשיט ליפות את הגוף, ומסתברא מילתא שלא שמו את זה במקום הזרוע העליון שהוא מכוסה. אחר המחילה אין בזה הכרח, דמנא לן שלא היו הולכות כן גם בגילוי הזרוע העליונה. ועוד, הלא מצאנו גם שיש תכשיטים במקומות המוצנעים (עיין בברכות דף כד ע"א, למה מנה הכתוב תכשיטים שבחוץ עם תכשיטים שבפנים, ובשבת דף סד ע"א איתא עגיל זה דפוס של דין, וכזו הוא דפוס של בית הרחם). וכ"כ בספר אורה ושמחה בראנדסופר על הרמב"ם (הלכות שבת פרק יט הלכה ה' ד"ה לפיכך), שהאצעדה היא בזרוע העליונה, ואין להקשות דא"כ מה תכשיט יש בזה, די"ל דהוא מהתכשיטים הפנימיים שהם לבעלה. עכ"ד. וע"ש בהמשך דבריו שהזכיר מדברי הר"ן הנוכח, והקשה היאך פירש הר"ן דהני נשי דידן אזלי בזרועות מגולות וכונתו לזרועות העליונות שמעל מקום המרפק, הא בכתובות (דף עב ע"ב) אמרינן דמראה זרועותיה בשוק הרי היא עוברת על דת יהודית. וצ"ע. עכ"ד. שו"ר בספר אדני שלמה מגנוז (ח"ד עמוד שלד אות מ) שהביא את דבריו, וכתב ליישב דהא לא כופין לגרש, ולכל היותר הוה רק מצוה לגרש (עיין בבית יוסף אבן העזר סימן קטו אות ד, ובשלחן ערוך שם סוף סעיף ד), והשתא אתי שפיר דאף דנאמר דמצוה לגרש אין רצונו בכך. ודו"ק. ותשקוט האר"ש].

וידעתי בני ידעתי מ"ש בתפארת שמואל על הרא"ש בברכות (פרק ג אות לו): נראה בעיני בקולא שרגילות הנשים לגלות זרועותיהם, ורגילין להיות פתוח עד סמוך לדדיה, וזה מנהג רע וקורא אני בהם חקים לא טובים וטפח באשה ערוה. ע"כ. [וכ"כ בספר מנחת אהרן פארדו (כלל יג ס"ס לא דף צט ע"א), ע"ש בלשונו הזהב. ומיהו נראה שבזמנו עדיין לא היו רגילין לילך בזה, וע"כ חשש משום הרהור. משא"כ דור דידן דחסרא ואזלא, וקלקלתו תקנתו, ה' יגדור פרצות עמו ישראל ברחמים אמין]. והנה בודאי שזהו מנהג רע לפרוץ את גדרי הצניעות בזה, אך לגבי אמירת דברים בקדושה כנגדן, הא כבר התבאר שכנגדו חלוק עלי, הוא הגאון בעל דברי חמודות דמותר לומר כנגדן דברים שבקדושה, ולעיל הראנו פנים וסעד וסמך לשיטה זו. ובודאי שאין ללמוד מזה להלכות צניעות, ומי שלומד מזה ומקרב את הרחוקים בזרוע מעוות את ההלכה ואת הדין, ואין אנו אחראים על השוטים החוטאים בנפשותם.



י. ראייה ממסכת כלה רבתי

וטרם אכלה לדבר בזה, נראה להביא ראייה נוספת בס"ד לדברי הבא"ח הנ"ל, ממ"ש במסכת כלה רבתי (פרק ב ה"ט): אמר ר' יוחנן נהירנא כד הו' מטללין טליא וטליתא כבר שית עשרה כבר שב עשרה ערמין בשוקא, ולא חיישינן לחטאה. ע"כ. ובשו"ת שלמת חיים זוננפלד (אורח חיים סימן עב) נשאל על זה, וכתב במסכת כלה שלפני לא מצאתי, וחלילה למצוא מזה היתר, ובכל זאת סיפר עד כמה שהגיע קדושתן אפילו שהיו מטיילים בילדותן ערומים ג"כ לא עלה לבם

לד"א ע"כ. ועוד כתב הגר"ח זוננפלד זצ"ל שם (עניינים שונים סימן רמג), דפשיטא שאין הכוונה ב'ערמין' ערומים לגמרי, אלא שלא דקדקו לילך בצניעות. ע"כ. וכ"כ הגר"ח קניבסקי זצ"ל בביאורו עמ"ס כלה (שם), דערמין לאו דוקא אלא שלא בצניעות כדרך התינוקות. ע"כ. ומ"מ בודאי שאותם המקומות שהדרך כיום ללכת בצניעות היו מגולין, דאל"כ מאי רבותא קמ"ל? והגם שאין ללמוד מזה לדרכי הצניעות, דשאני דורות ראשונים שהיו צדיקים שהיה יצרם מסור בידם (עיין בע"ז דף ה ע"ב, ובאברבנאל בראשית פרק כה פסוק כד), מ"מ יש ללמוד מזה לענין אמירת דברים שבקדושה, דמסתברא מילתא, שלא היו מתלבשים בכל פעם שהיו רוצים לומר דבר שבקדושה, או לדבר בדברי תורה. וחזינן שבכל מקום שרגילים ללכת בגילוי הגוף גם המקומות המוצנעים נחשבים כמקומות הגלויים לענין אמירת דברים שבקדושה כשאין חשש הרהור בזה, וכגון באשה המינקת וכמ"ש הבא"ח בשם יש אומרים. ועיין בשו"ת חלק לוי פאלק (חאו"ח סי' לו בד"ה והנה) ובשו"ת לבושי מרדכי וינקלר (מהד"ת או"ח סימן כא), ויש להעיר על דבריהם מכל האמור. ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק א סימן מג), שכתב שאף שמן הראוי להחמיר מלקרות

ה). ונסוגתי אחור בהבטי לגאון עוזינו חכם בן ציון אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון (חלק א או"ח סימן י), שהביא את דברי רבינו הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת בא סעיף יב), שכתב שבערי אירופא שהנשים לא נוהרות לכסות שיער ראשן מותר לקרוא כנגד שיער שלהן. ע"כ. וכתב על זה שרבים תמהים דמה בכך שמנהג הנשים שלא לכסות ראשן, אטו במקומות שנהגו לילך חשופות יהא מותר לקרוא כנגד בשרן? והא פשיטא דאסור! וכתב ליישב, שדוקא בשיער התיר הבא"ח במקום שדרכן לכסותו אבל לא כנגד בשר האשה, והטעם משום שדעת מרן בבית יוסף שהעיקר להלכה שמותר לקרוא כנגד שער שבאשה, כשיטת הרי"ף בברכות (דף טו ע"א מדפי הרי"ף, ועיין בחידושי הרשב"א בברכות דף כד ע"א) והרמב"ם (עיין בכסף משנה בהלכות ק"ש פ"ג הט"ז) שהשמיטו לגמרי את דין שיער משום דס"ל דלאו לק"ש איתמר, וכן מבואר בבי" (סימן עה ד"ה כתב הרא"ש). ורק לכתחילה פסק דיש להיזהר. ושפיר פסק הבא"ח דבמקום שאין רגילות לכסותן שרי, שהרי אי אפשר להיזהר בזה, אבל ודאי שאין להקל לקרות כנגד טפח באשה שהוא ערוה אפילו במקום שאין דרכן לכסותו. עכ"ד. וכדברים האלה כתב לבאר בשו"ת יביע אומר (חלק ו חאו"ח סימן יג אות ה). ע"ש. ומשמע דלא שמיץ להו כלומר לא סבירא להו להני רבונותא שדעת הבן איש חי להקל באמירת דבר שבקדושה כנגד אשה מינקת, דא"כ לא יגהה מזור ותרופה יישובם. שהרי על מקום דדים א"א לומר כמ"ש בשיער - שלא נאמר לגביו דהוה ערוה לענין אמירת דברים שבקדושה. דרק בשיער אמרו כן. וצ"ע. אמנם לך נא ראה בשו"ת יביע אומר (שם) גופיה, שבהמשך דבריו הביא עוד קצת סמך שמותר לקרוא ק"ש ושאר דברים שבקדושה כנגד שיער הנשים הנשואות, ממ"ש הלבוש (בסוף או"ח מנהגים אות לו), שאע"פ שכתב בספר חסידים (סימן שצג) שבכל מקום שאנשים ונשים רואים זא"ז בסעודת נישואין, אין לברך שהשמחה במעונו, לפי שאין שמחה לפני הקדוש ברוך הוא כשיש הרהורי עבירה, מ"מ אין נוהרין עכשיו בזה, והיינו טעמא משום שעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין האנשים, ואין כאן הרהורי עבירה כל כך, דמיינן באפן כקאקי חירי מרוב הרגלן בינינו וכיון דדשו דשו. עכ"ל. ומעתה י"ל שגם לענין ק"ש כנגד נשים שהורגלו לצאת לרה"ר בגילוי הראש, וכל אדם העובר ברה"ר יראה כהנה וכהנה, ואין הרהור מצוי כ"כ בזה מרוב הרגלן בינינו, תו אין בזה משום שער באשה ערוה אף על פי שעושות כן שלא ברצון חכמים, דלגבי דידן הו"ל כבתולות שרגילות בכך. עכ"ד. ולכי תידוק תחזי, דהאי סברא קמה וגם ניצבה גם בשאר מקומות המכוסים שרגילים לגלותן, שכל שאין בזה הרהור שרי. ויש להעיר, דהגם שלדעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בטהרת הבית (ח"ב במשמרת הטהרה קסג -קסז) מצינו ראינו שהיקל לבעל להסתכל על אשתו גם במקומות המכוסים בעת נדתה, ואפילו אם הוא נהנה בראייתו, ושכן דעת הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פכ"א ה"ד) ודעימיה, דכיון דתהא מותרת לו לאח"ז אין לחוש לעבירה. ומ"ש מרן השו"ע (יו"ד סימן קצה סעיף ז), לא יסתכל אפילו בעקבה, ולא במקומות המכוסים שבה. היינו חומרא בעלמא, ולכן לא כתב בלשון איסור. ע"כ. ועיין שם (בהוצאה החדשה בגליונות וציונים עמוד קסו הערה 86) שחזיק בדקו, דכל עיקר איסור הסתכלות הוא משום שמא יבא לזנות, וכל היכא דאין לחוש לזה, וכגון באשתו נדה שתהא מותרת לעתיד לבא, לא נאסרה הראיה. ע"ש. ולפי זה אין לאשה לחוש להניק את בנה בפני בעלה גם בהיותה נדה, דתו ליכא למיחש למידי. ומיהו ראייתו בשו"ת לבושי מרדכי (חאו"ח סימן כא) שעל האשה להיזהר בימי נדתה בשעה שמניקה לעשות זאת בצניעות שלא יבא להסתכל

כנגד שיער נשים נשואות דברים שבקדושה, אין למחות מלקרות כנגדן. אבל אם נראה בשרן במקום שצריך להיות מכוסה, אף שהולכות מגולות מצד פריצות, יש לאסור מלקרות ק"ש ואמירת ד"ת כנגדן. עכ"ד. ובספר פתיחת האגרות (סימן מג) הביא מ"ש בספר עם מרדכי ברכות (סימן טז אות ה) להעיר ע"ז דלפי מש"כ האג"מ בעצמו בתשובה (אבה"ע ח"א סימן סט) דבכה"ג שכל הנשים יוצאות בפריצות אין עליהם איסור של דת יהודית, א"כ לכאורה לא מסתבר להחמיר לענין ק"ש כנגדה. ע"ש. ודון מיניה ואוקי באתרין.



יא. סיכום לעניין ק"ש כנגד אשה מניקה

ומעתה רק בעיניך תביט, שמצאנו כמה וכמה מרבתינו קדמאי ובתראי דשמיע להו האי סברת הבן איש חי, ומהם הראב"ד, והריטב"א, ורש"י, והאגודה, והר"ן, והדברי חמודות, והרב שדה יצחק גויטא, והרב ישכיל עבדי, וכן מצדד הגר"ש אלישיב. וכל שכן דאיכא ס"ת גבן, הראיה הנפלאה מהברייתא דמסכת כלה. ולעיל (אות ד) התבאר ג"כ מעשה דרבה בר בר חנה היטב לפי"ד הבא"ח הללו. וגם מעשה דשמואל דבדק באמתיה שיובא לקמן (אות לג), ג"כ ניחא עפ"ד הבא"ח. ועיין עוד לקמן (אות לג והלאה) שכן נראה גם מספר התרומה ושאר הראשונים שכתבו דהאיש בודק בדדין. וכן גם יתבארו לקמן (אות כב) דברי הרב אהל משה הורוויץ, וגם הם מסייעים ובאים לדברי הבא"ח. וכל שכן לפי מ"ש הפנים מאירות (ח"א סימן עד), והחיי אדם בנשמת אדם (כלל ד סימן א), שכל דין טפח באשה ערוה אינו אלא מדרבנן, משום הרהור, ורק בערוה ממש אסור מה"ת, ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סימן ע) ובשו"ת נחלת בנימין (סימן כט). ומעתה יש לומר דהוה ספק דרבנן לקולא, דשמא כהני רבוותא שכל מקום שרגילות לגלות לא הוה בכלל ערוה. ויראתי בפצותי שיח, דהוה זה כנגד מ"ש גאון עוזינו ועטרת ראשינו מרן הרא"ש הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ו אורח חיים סימן יד) להתיר דוקא לקרוא ק"ש כנגד בנות קטנות הלבושות לבוש בלתי צנוע שדרכן בכך ואין לחוש בהן להרהור, דבזה יש מקום לסמוך על האחרונים המקילים בזה. אך לא כנגד נשים גדולות. ודחה מכל וכל את דברי הישכיל עבדי שהיקל בזה. מ"מ בשעת הדחק גדולה, שלא יכול גם לעצום עיניו [והדבר מצוי מאד בחתונות כשהחתן חסר תורה, והכלה חסרה סחורה (בד), והמברכים לא יודעים את ברכות החופה בעל פה, ופעמים גם א"א לצדד הפנים מחמת הלחץ זה הדוחק של ריבוי האנשים שנמצאים שם. וכן מצוי הדבר, ברבנים ודרשנים העוסקים בקירוב, שפעמים ובתוך הקהל גם אסור נלוה עימם, נשים שאינן לבושות בצניעות וכל כיוצ"ב, שמצוי מאד בדורינו היתום], יכול לומר דברים שבקדושה כנגד נשים הלבושות בלבוש לא צנוע באופן המקובל והמצוי כיום

בה במקומות המכוסים. וכ"כ הגר"מ פנירי שליט"א בספרו אבני שוהם (ח"א סימן קצה סעיף ז ס"ק א עמוד תקעט מהדורת תשע"ד), שלמרות שהביא את דברי הרב טהרת הבית הנ"ל, נטה קו לאסור איסור בזה, ולהאמור זה אינו. דמעיין הדין מותר לבעל לראות את אשתו מניקה גם בימי נדתה כמ"ש בטהרת הבית. והמעין שם יראה דלא הזכיר מרן זצ"ל שיהיה מותר לבעל לומר דברים שבקדושה כנגדה. והבהרה לחלק יצאה.

בעונותינו הרבים (וגם בזה יש דרגות, דפעמים שאין האשה נקראת לבושה במיעוט הבד שעליה, ה' יצילנו) ובלבד שאינו נכשל בהרהורי עבירה הקשים מעבירה. וכיוצ"ב כתב בשו"ת אבן שלמה שטיין (סימן ו) שנשאל בענין אמירת ד"ת במקום שיש נשים לא צנועות, והביא את דברי הישכיל עבדי הנ"ל שנטה קו להקל לומר הגדה של פסח בפני נשים שאינן צנועות. וכתב ע"ז דהאופן שעליו מדבר הישכיל עבדי מסתבר שלא באו לסדר פסח בחוסר לבוש כמו שהולכין בחוף הים. אמנם בוודאי זהו חוסר בצניעות כמו שצריכה להיות בת ישראל, ומ"מ אפשר להקל כיון שהיום ישנן שהולכות כך. ולכן גם כשבאות נשים לשמוע דברי חיזוק ומוסר כשאינן מתלבשות כדרךן של בנות ישראל, כיון דהוה איסור דרבנן, מותר לכתחילה בעת הצורך. עכ"ד. וכל שכן שיש להקל לומר דברים שבקדושה כנגד אשה המניקה.



יב. עולא משגש אורחותה דאימיה

והנה אמרו בגמרא בב"ב (דף ט ע"ב) שרב ששת נקרא עולא משגש אורחותיה דאימיה (עיין פרש"י שם ד"ה עולא), שהקפיד על רב אחדבוי ונעשה אילם, והגיע אמו של רב ששת ואמרה ליה לרב ששת חזי להני חדיי דמצית מיניהו - והיינו שביקשה רחמים על רב אחדבוי והראתה לרב ששת את דדיה, שיזכור מה שהניקה אותו כשהיה קטן, ובזכות זה ימחל לרב אחדבוי ובפשטות לא הוזכר בגמרא שגילתה את דדיה אלא רק אמרה ליה חזי להני חדיי - והיינו שהראתה אותם מעבר לבגדיה, וכעין מ"ש בגמרא ביומא (דף נד ע"א) שהיו מוטות הארון דוחקין וכולטין ויוצאין בפרוכת, ונראין כשני דדי אשה, דהיינו דדים מכוסים. ואעפ"כ נקרא משגש אורחותיה, שאין זו דרך הצניעות להראות ולסמן על הדדים, אפילו כשהיא לבושה. וכ"נ ממה שלא הזכיר רש"י שגילתה דדיה. וכיוצ"ב כתב הגאון מהרש"ם בדעת תורה (סימן תכו), והו"ד בשו"ת יחזה דעת (חלק ד סימן יח) בנידונו, דממה שאמרו במנחות (דף צח ע"א - ע"ב) "ויראו ראשי הבדים" (מלכים א, ח, ה) שהיו מכוסים בפרוכת ודוחקין וכולטין בפרוכת ודומין כמין שני דדי אשה. הרי שממה שנראים מעבר לפרוכת הם בכלל "ויראו". ומזה יש ללמוד דה"ה לענין ברכת הלבנה אם הענן דק וקלוש ונראית דרך העבים, קרינן בה שפיר ראיא, ומברך. עכ"ד. הא קמן שנחשב כראיה אע"ג דהוא מכוסה, ולכן שפיר אפשר לפרש שמה שאמרה חזי להני חדיי לא שגילתה את דדיה ממש, אלא כיון שנראים ככולטים מעבר לבגדים הרי הם בכלל 'חזי' [ומכאן ראיא ברורה שההולכות עם בגדים צמודים שניכרת בהם צורת הגוף השם יצילנו, לא נחשב להם הדבר ככיסוי גמור, דשפיר קרינן ביה "ויראו"].

אמנם רבינו גרשם שם כתב להדיא שגלתה את דדיה. וכן מבואר בספר יוחסין (מאמר שני סדר האמוראים אות העי"ן), ע"ש. ומ"מ, גם לפירושו שגילתה את דדיה ממש, הרי אמרו על זה דהוא 'משגש אורחותיה דאימיה', ופרש"י שם שנטתה מדרך שאר נשים לדרך שיגעון ומהומה. ע"ש. וא"כ בודאי שאין זו דרך נשים לגלותן, מה ששם גילתה היה זה לצורך גדול, כדי שירחם רב ששת על רב אחדבוי שהשתתק ושכח תלמודו, והיה זה כמעט בגדר פיקוח נפש, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' רוצח פ"ו ה"א) שחיי בעלי החכמה ומבקשיה בלא תורה, כמיתה חשובין. ועיין בפתח

עיניים להחיד"א בבבא בתרא (שם ד"ה חלש). שו"ר בשו"ת עולת יצחק רצאבי (ח"ב סימן רלה) שג"כ נטה לומר דמה שאישתתק רב אחדבוי, היינו שנטרפה דעתו, ובזה ה"ה כמסוכן ולצורך הצלתו עשתה כן. ע"ש.



יג. דיני סקילה פריעה ופרימה לאשה

והמעין יראה עד כמה עשו רבנן ותלמידהון כל טצדקי שלא לגלות את מקום הדדים של האשה או שאר גופה אפילו במקום מצוה כל היכא דאפשר. וצא ולמד דחיישינן לגילוי מקומות המכוסים אפילו בשעת מיתה, וכמ"ש בגמרא בסוטה (דף כג עמוד ב) דהאיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה, ודרשינן "ורגמו אותו" (ויקרא כד, יד) אותו בלא כסותו, ולא אותה בלא כסותה. וכ"פ הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק טו הלכה א). ע"ש. וגם לרבי יהודה דנסקלת ערומה ואין לחוש להרהור, דכיון שמתה לא יהרהרו בה, אעפ"כ היו מכסים אותה מלפניה ומאחריה דהוא מקום ערוה ממש, ושאר הגוף היה גלוי. עיין בסוטה (דף ח ע"א) ובשו"ת הב"ח הישנות (ריש סימן יז). ואכמ"ל.

וכן אמרו שהאיש המצורע פורע ופורם, ואין האשה המצורעת פורעת ופורמת (סוטה שם וברמב"ם הלכות טומאת צרעת פרק י הלכה ו, ח), והוא משום צניעות, כמ"ש בספר הבתים (ספר המצוה מצו"ע קד מהדורת הרש"ל עמוד קפה).



יד. קריעה לאשה אבלה

עוד מצאנו ראינו לגבי קריעת אשה על אביה ואמה שמתו, שצריכה לקרוע עד שתגלה את ליבה (עיין מו"ק דף כב ע"ב). והקשה המהר"ם מרוטנבורג (הלכות שמחות סימן עז): וא"ת א"כ כיון שצריכה לקרוע על אביה ואמה בחוץ כנגד העם, בודאי שזהו גנאי לאשה, והא"ר יהודה בסוטה (דף ז ע"א) אם היה לבא נאה לא היה מגלהו, דחייש להרהורא? ואפילו לרבנן דלא חיישי להרהורא, היינו דוקא בסוטה משום דכתיב "ונסרו כל הנשים" (יחזקאל כג, מח, ועיין סוטה דף ח ע"ב)? וי"ל שאין יצה"ר שולט בעת צער. וכה"ג צ"ל בסנהדרין (דף כ ע"א) מקום שנהגו נשים לצאת אחר המטה יוצאות, ולא חיישינן שמא יסתכלו בהן האנשים. א"נ כיון דאמרינן אפיקרסותו אינה מעכבת, פי' שא"צ לקרוע הסודר שמתעטף בו, או אפיקרסותו שנופל למטה לפניו ומכסה הקרע, א"כ הרי יכולה היא לכסות הקריעה באפיקרסת. ע"כ.

והנה במ"ש המהר"ם מרוטנבורג בתירוצו הראשון שאין יצר הרע שולט בעת צער, לא קיי"ל הכי להלכה, שהרי פסק מרן השו"ע (יו"ד סימן שנט סעיף א) מקום שנהגו לצאת נשים לפני המטה, יוצאות. מקום שנהגו לצאת לאחר המטה, יוצאות. ועכשיו נהגו שאין יוצאות אלא לאחר המטה, ואין לשנות. וכ"כ הב"ח יורה דעה סימן שנט א) והטעם מפורש בירושלמי בסנהדרין (פרק ב הלכה ד) מפני כבוד בנות ישראל שלא יהו מביטין בנשים. ע"כ. ועיין בקידושין (דף פ עמוד ב) דאפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו וברש"י שם (ד"ה ורבנן וד"ה והוציאוה)

ובתוספות (שם ד"ה כי ההיא). וכן נראה מדברי הרמב"ם (הלכות אבל פרק יב הלכה י') ובשולחן ערוך (יורה דעה סימן שנג סעיף ד') דפסקו כרבנן דפליגי על אבא שאול וסוברים שיש יצר הרע בשעת אנינות. ולכן תינוק בן ל' יום מוציאים אותו בחיק לבית הקברות, ונקבר באשה אחת ושני אנשים, אבל לא באיש אחד ושתי נשים, משום יחוד. ע"ש. הרי שיצר הרע מצוי גם בשעה זו.¹

ולכן גם לגבי קריעה הזהיר בשו"ע (יורה דעה הלכות קריעה סימן שמ סעיף יא) דאחד האיש ואחד האשה שוים לענין קריעה, אלא שהאשה קורעת התחתון ומחזירתו לאחריה, וחוזרת וקורעת העליון. ע"כ. ובדרך זה לא יתגלה גופה כלל.

ולך נא ראה להגרי"ח מבבל בשו"ת רב פעלים ח"ג (חיו"ד סימן כז) שנשאל בדיני אבלות, ובתוך דבריו הבליע בנעימה שמנהג הנשים של עיר בגדאד שאין עושין קריעה כלל. ואמנם בשו"ת יביע אומר (חלק ו יורה דעה סימן לב) תמ'ה תמ'ה יקרא על הבא"ח, וכתב על זה: נוראות נפלאות על מה ששנה ושילש בניחותא שמנהג בגדאד שאין הנשים קורעות על מת, והרי מנהג זה בניגוד לדברי רבותינו בש"ס ובפוסקים ובשולחן ערוך בלי כל חולק. ועכ"פ היה לו להעיר שמנהג זה מנהג גרוע הוא ויש לבטלו, לבל ייכשלו בני אדם, כשיראו בדבריו שמביא מנהג זה ויחשבו שיש איזה סמך למנהג זה, שהוא בניגוד גמור לדברי רבותינו חכמי התלמוד וכל הפוסקים, שבודאי לא נעשה ע"פ הוראת חכם, רק הנשים נהגו כן מעצמן בלי כל יסוד מוסד. הא ודאי שאין לו כל ערך של מנהג, ולכן מצוה להודיע ולפרסם ברבים ביטול מנהג גרוע זה, ובפרט פה באה"ק לא יעשה כן במקומינו, ושומע לנו ישכון בטח. עכ"ד. ואפשר שמנהג נשים זה שהזכיר הבן איש חי יצא יצא משום שחששו בזה מדרכי הצניעות לגלות את ליבן, ולא העלו בדעתן הקלה שיכולות לקרוע את התחתון ולהחזיר את הקרע לאחריה ולחזור ולקרוע את העליון, וכמו שנפסק בשו"ע, ולכן ביטלו ההלכה מלקרוע. [ונראה שגם הגאון בן איש חי, הגם שידע שהוא מנהג בטעות, לא מחה והעיר על מנהג זה, כי מחמת ירידת הדורות ידע גם ידע שיהיו נשים שיקרעו ולא יחזירו את הבגד לאחריהן, ונמצא כל בשרה מגולה עד ליבה לעיני כל ישראל. לכן סבר בזה דשב ואל תעשה עדיף, ולכל הפחות שלא למחות באותן נשות עמי הארץ שלא ישכילו ויבינו לעשות את ההלכה כתיקנה, ונשות תלמידי חכמים, הלא ישמעו בעצת בעליהם הת"ח ויעשו את ההלכה כתיקנה].

1. ובאמת שיש לעיין ממה שאמרו בברכות (דף ה עמוד א): אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש: לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, אם נצחו - מוטב, ואם לאו - יעסוק בתורה וכו', אם נצחו - מוטב, ואם לאו - יזכור לו יום המיתה. ע"כ. דמשמע שמיד כשיזכיר לו יום המיתה ודאי אזיל, והלא מבואר בגמרא בקידושין (שם) דרבנן סבירא ליה דגם בשעת אנינות ושמתו מוטל לפניו, אכתי יש לחוש ליצר הרע? והנה מלבד מה שיש לחלק בפשיטות בין פרוצים לכל אדם [ובאמת אין בזה כדי השב כל כך, דרבנן אמרו כן אכו"ע דמצוי היצר הרע גם בשעת אנינות, ולכן חישנן ליחוד גם בעת הקבורה], יש לומר עוד דמ"ש לעולם ירגיז, היינו שיקדים להרגיז יצר טוב ליצר הרע עוד קודם שיסיתנו יצרו הרע, כדי להחלישו. ואם נצחו מוטב, ואם לא, שהוא מרגיש שעדיין לא הכניע את היצר הרע לגמרי. יעסוק בתורה וכו'. אך היכא שכבר תוקפו יצרו, לא יועיל לו גם יום המיתה, ולכן יקדים האדם רפואה למכה שלא ליפול ביד היצר הרע, שהוא השטן הוא מלאך המות (בבא בתרא דף טז ע"א). וראיה לזה מ"ש בגמרא בחגיגה (דף טז עמוד א) שאם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ולא מצי כייף ליצריה ילבש שחורים ויתעטף שחורים ויעשה מה שליבו חפץ, וע"ש בתוספות (ד"ה ויעשה מה), ולא אמרו שיזכיר לו יום המיתה, דכיון שכבר תקפו יצרו לא תועיל לו עיצה זו של זכירת יום המיתה. ועיין בבן יהוידע בברכות (שם) שפירש דמ"ש לעולם ירגיז אדם יצר טוב - לרבווי, שאפילו בשעת אנינות צריך להרגיז יצר טוב על יצר הרע - שגם בשעה כזו מצוי יצר הרע וכדאיתא בקידושין (שם). עכ"ד.

טו. אמירת פסוקים כנגד אשה הלוקה

ונכנסתי לבית הספק אהאי דתנינן במכות (דף כב ע"ב) דקודם ההלקאה חזן הכנסת אוחז בבגדיו, אם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו, עד שהוא מגלה את לבו, והיינו שאין מכין אותו בבגדיו. ומפרשינן בגמרא במכות (דף כג ע"א) מ"ט? משום "ונקלה" (דברים כה, ב) - והיינו שצריך לביישו מלבד המלקות. ובספרי (פרשת כי תצא סימן רפו) דרשי לה מ"יכנו" (דברים כה, ג) ולא על הכסות. וכ"כ הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק טז הלכה ח), שאינו מכהו על כסותו שנאמר "והכהו" (דברים כה, ב) - ולא לכסותו. ע"כ. וכ"כ המאירי במכות (דף כב עמוד ב). [ובערוך לגר (שם ד"ה עד שהוא מגלה) תמה למה דרשו מפסוק אחר ולא סגי להו מ"ונקלה"? ע"ש, ולפי מה שיתבאר לקמן ניחא]. והמעייין יראה דהתם לא פליג רבי יהודה, ומשמע דלכו"ע פורע ומגלה את ליבה ואפילו היה ליבה נאה. וכ"ש לפי הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק טז הלכה ט) שפסק, שמלקים אותו שליש מלפניו בין דדיו ושני שלשים מלאחוריו, יש לעיין טובא היאך מלקים את האשה במקום הדדים. ובזה לא מהני עצימת עיניים או החזרת הראש, שהדין הוא שצריך להסתכל במוכה, כמ"ש הרמב"ם שם (הלכה י). ואמאי לא חישנין להרהורא בכה"ג?

וראיתי להגאון רבי דוד פיפאנו זצ"ל, מגדולי רבני שאלוניקי וראש רבני בולגריה לפני כמאה חמישים שנה, בספרו מעיל האפוד על ספר החינוך (מצוה תקצד), שעמד ע"ז וכתב דהטעם שבמלקות לא מחלקינן בין איש לאשה ושניהם לוקים בלא כסות, דרחמנא אמר "ונקלה אחיך לעיניך", ולכן לא שנא איש לא שנא אשה מלקין אותו בלי כסות. עכ"ד. ומשמע שגם לדעת רבי יהודה אשה לוקה שלא בכסותה. ואכתי צריכין אנו למודעי, דמאחר שכתבו התוספות בסוטה (דף ח ע"א ד"ה אם היה) דאף על גב דגזירת הכתוב הוא לקרוע כסות הסוטה אמר רבי יהודה דאם היה ליבה נאה לא היו קורעים דהוה שב ואל תעשה ולא מיעקר הוא כדאיתא ביבמות (דף ז ע"א). עכ"ד. וא"כ אמאי לא נימא כן גם לגבי מלקות, שתלקה בכסותה, אע"ג דאמרינן ד"והכהו" ולא לכסותו?

ובינתי בספרים וראיתי להגאון הצדיק רבי חיים יצחק דוד ווייץ זצוק"ל מטארניפאל, תלמיד המנחת חינוך, בספרו ליקוטי חיים (ח"ג עמ"ס מכות שם אות יב) שכתב לבאר דהחילוק בין מלקות לסוטה הוא, דבשלמא בסוטה עיקר דין השקאת סוטה יוכל לקיימה בה, אלא דהניוויל של קריעת בגדיה לא יכול לקיימה בה - והניוויל שב ואל תעשה הוא. מה שאין כן באשה שחייבת מלקות, שעיקר חיוב המלקות הוא על לבו ממש דכתיב "והכהו" - ולא לכסותו, ואם ילקה אותה על כסותה תיעקר מצוה דאורייתא בקום ועשה, דהתורה אמרה ולא לכסותו וזה לא יכלו חז"ל לעקור. עכ"ד. וכ"ה לתרץ בספר אוצר מפרשי התלמוד בסוטה (דף כג ע"א) בשם ספר תורת האהל למהרי"ל דיסקין זצ"ל. וממוצא הדברים אתה למד דרך היכא דנעקר הלאו לגמרי בקום ועשה לא חיישינן להרהורא, אך כל היכא דלא מעקר לאו, שפיר חישנין להרהורא, ולא מגלים את גופה של האשה משום צניעות.



טז. אם יש חיוב לאשה מהתורה להניק את בנה

ועלה במחשבה לפני דיש להסתפק בנידון דידן אודות אשה מניקה, אם מותר לה להניק את בנה בגוונא שאינה יכולה לכסות את עצמה ויתגלה גופה ויראוה אנשים. שלפי האמור דהיכא דנעקר הלאו לגמרי לא חשינן להרהורא, אי נימא שיש חיוב לאם להניק את בנה מדאורייתא גם כן אין לחוש בזה משום הרהורא. ומעתה יש לחקור ולעיין בחיוב האם להניק את בנה אם הוא מהתורה?

והנה בכתובות (דף נט ע"ב) אמרו ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה וכו' ומניקה את בנה. וכ"פ הרמב"ם (הלכות אישות פרק כא ה"ה) ובטוש"ע (אבן העזר סימן פ סעיף ו).

וראיתי להגאון פני יהושע בכתובות (דף נט ע"ב ד"ה ואלו מלאכות) דתולה אר"ש, אם החיוב במלאכות שחייבת האשה לבעלה הוא מדאורייתא או מדרבנן, בדין האומרת איני ניוזנת ואיני עושה אם יכולה לפטור עצמה גם ממלאכות ביתה. והוא מחלוקת הפוסקים, דאם אינה יכולה לפטור עצמה ממלאכות ביתה גם כשאינה ניוזנת על כרחך שחיובה מהתורה. ולכאורה נראה קצת ראייה דחייבת אפילו מדאורייתא כדאייתא ביבמות (דף סג ע"א) אהא דכתיב "אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב, יח) דאדם מביא חטים מן השוק חטים כוסס כו', אלמא דאורחא דמילתא הכי הוא שהאשה עושה מלאכת צורכי הבית. עכ"ה. וכאמור, ענין זה אם כשאומרת איני ניוזנת ואיני עושה פטורה גם ממלאכות אלו שמחויבת לעשות או לא שנוי במחלוקת, שלדעת הרשב"א בכתובות (דף נט עמוד ב) בשם ה"ר אפרים ז"ל בתשובה, דוקא במלאכת ידיה פטורה, אבל אופה היא ומבשלת ועושה שאר המלאכות השנויות במשנתינו שאין אותן מלאכות תחת המזונות, אלא משועבדת היא לו לאותן המלאכות בין ניוזנת בין אינה ניוזנת, ואינה יכולה לומר איני ניוזנת ואיני עושה צרכי הבית וכן כתב הראב"ד ז"ל. ע"כ. וכ"כ עוד בפסקי הרי"ד בכתובות (דף סג עמוד א ד"ה מורדת בתירוצו השני). וכן כתב הריטב"א שם (דף נח עמוד ב ד"ה אמר רב הונא) שאשה שאמרה הכי שעושה לעצמה, דוקא לענין מלאכת צמר וכיוצא בו משאר מלאכות שמרווחת לעצמה וזנה לעצמה, אבל חייבת היא לשמשו בשאר מלאכות להיות אופה ומבשלת ומצעת מטה ומניקה שאין מלאכות אלו תחת המזונות, אלא משועבדת היא למלאכות אלו בין ניוזנית בין שאינה ניוזנית. ע"כ. ושנה הריטב"א דבריו עוד שם (דף נט ע"ב ד"ה מתקיף) דבאומרת איני ניוזנת ואיני עושה נהי שיכולה לפטור את עצמה מלטוות בצמר אך אינה יכולה לפדות את עצמה משיעבוד דבעל לשאר מלאכות ביתה. ע"כ. וכ"כ רבו הרא"ה בכתובות (שם), וכן דעת הר"ן שם (דף כו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה רבי יוסי), ורבנו ירוחם במישרים (נתיב כג חלק ה) והנימוקי יוסף בכתובות (דף נח ע"ב ד"ה אמר ר"ה), וכן דעת הרב מגיד משנה (הלכות אישות פרק יב הלכה ד), שלא אמרו באומרת איני ניוזנת ואיני עושה, אלא שיכולה להפקיע עצמה ממלאכה שמרווחת בה, כטווה בצמר שאינה לצורך הבית, אבל טוחנת ואופה ומבשלת ועושה כל צרכי הבית כמו אם היתה ניוזנת ולזה הסכים הרשב"א ז"ל. ע"כ. הרי שלכל הני רבוותא אין האשה יכולה לפטור את עצמה ממלאכות הבית בכלל, ומלהניק את בנה בפרט, גם אם אומרת איני ניוזנת, והיינו משום שחיובה מדאורייתא וכמ"ש הפנ"י.



יז. אומרת איני ניוזנת ואיני עושה מאלו מלאכות פטורה

וכן בקודש חזיתי לרבנו הבית יוסף (אבן העזר סימן פ סעיף טו), שכתב כן בדעת הרמב"ם (בתירושו השני) דאפילו באומרת איני ניוזנת ואיני עושה אינה פוטרת עצמה אלא מטויית צמר בלבד, אבל כל שאר מלאכות צריכה לעשות. וכן דעת הר"ן. ואף על פי שהתוספות (דף סג ע"א ד"ה רב הונא) והרא"ש שם (ס"ס לא) לא ס"ל הכי, י"ל דהרמב"ם סובר כדברי שאר מפרשים. והכי דייק לישניה, שכתב הרמב"ם (הלכות אישות פרק כא הלכה י): כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת, ומדנקט לישנא ד'כל' איכא למימר דאתא למימר שכל הנשים חייבות לעשות מלאכה לבעליהן דאפילו האומרת איני ניוזנת ואיני עושה אינה נפטרת אלא מטויית צמר אבל בשאר חייבת היא. עכ"ד. וכ"כ בכסף משנה (הלכות אישות פרק כא הלכה י). גם הלום ראיתי אחרי רואי בשו"ת שאילת דוד מקרלין (אבה"ע סימן ו) שמצדד שכן דעת גם הר"ש משאנץ, שאע"פ שאומרת איני ניוזנת ואיני עושה לא פטורה מלהניק את בנה. ע"ש. ועיין בפני יהושע בכתובות (דף נט עמוד א בד"ה הכא), ובשער המלך (הלכות נדרים פ"ב הלכה י), ובספר ישועות יעקב אורנשטיין (אבה"ע סימן פ בפירושו הארוך ס"ק ז - ח).

ויש לצדד דכן גם דעת מרן בשו"ע (אבן העזר סימן פ סעיף טו), שאמנם לא גילה דעתו להדיא בזה, אבל הא כתב את לשון הרמב"ם, שכל אשה שתמנע מלעשות מלאכה ממלאכות שהיא חייבת לעשות, כופין אותה לעשות. ע"כ. ולפי דיוקן בב"י, דמדנקט הרמב"ם 'כל' יש לומר דאפילו האומרת איני ניוזנת ואיני עושה אינה נפטרת אלא מטויית צמר, אבל בשאר חייבת היא, יש לומר שכן דעתו גם כן להלכה ולמעשה. וכ"כ הרמ"א בהגה (שם) די"א דאפילו באומרת איני ניוזנת ואיני עושה, צריכה לעשות צרכי הבית, ולזה כופין אותה אף על פי שאינה ניוזנת. ע"כ. וכ"ד הט"ז (אבן העזר סימן סט ס"ק ג), וכ"כ הרב ערך לחם על השו"ע (שם). גם הרב חלקת מחוקק (סימן סט ס"ק ד) הביא את דברי הרב המגיד הנ"ל בשתיקה דאינה נפטרת מחיובי ביתה, אולם בסימן פ (ס"ק כז) הדר תבריה לגזיזה, ותמה על הרמ"א למה השמיט את דעת התוס' שכתבו להקל על האשה, ויכולה לומר קים לי כהתוס'. ע"כ. ועיין להרב ראש פינה בחלקת השדה (שם ד"ה ולא ידעתי), וכ"כ הרב בית שמואל (סימן פ ס"ק כא), דכיון דאיכא פלוגתא בזה היא פטורה. והנה בכלל כל מלאכת הבית היא ההנקה, ומתבאר מדברי רוב בניין ורוב מניין של רבותינו הראשונים והאחרונים שגם כשאומרת איני ניוזנת ואיני עושה לא נפטרת מחיוב ההנקה, וכ"ד פסקי הרי"ד והראב"ד ורבנו אפרים והרשב"א והר"ן והרא"ה והריטב"א ורבנו ירוחם והנימוק"י והרב המגיד, וכ"ד הרמב"ם לדעת הב"י, וכן דעת הר"ש משאנץ לדעת הרב שאילת דוד, וכן יש לדקדק בדברי מרן השו"ע, וכ"כ הרמ"א, והט"ז והפני יהושע, והרב ערך לחם. וממילא כל הני רבוותא אצלו בחד שיטה שיש לאשה חיוב מהתורה להניק את בנה. ומעתה

ז. ולענין דינא באומרת איני ניוזנת ואיני עושה אם פטורה מלהניק את בנה, עיין בפתחי תשובה (אבן העזר סימן עז סק"ד), ובשו"ת ושב הכהן כ"ץ (שאלה פב דף קלז ע"ד), ובשו"ת ישמח לב פראנג"י (ח"ב חור"מ סימן כח דף מה ע"א), ובמה ששנה עוד בספרו מטה לחם (אבה"ע סימן כד עמוד סה), בדיון אשה מורדת אם מחויבת להניק את בנה, דיש לומר דמאחר שאינה ניוזנת מבעלה לא תהיה מחויבת, וא"א לכופה מספק, ומיהו אם כבר הניקה - לא מחויב הבעל לשלם לה, ג"כ מטעם הספק דשמא מחויבת בזה. וכן נראה לדינא דיכולה לומר דקים לי כהתוספות ופטורה מלהניק באומרת איני ניוזנת ואיני עושה, וכמ"ש הח"מ והב"ש. וכ"כ בשו"ת הרמ"ח מירושלם (סימן יב אות א) בפשיטות, דבאומרת איני ניוזנת

בנידון דידן, כיון שאם לא תניק הרי היא עוברת על דברי תורה, יש מקום להתיר לה בשעת הדחק גדולה כזו כשאין לה שום אפשרות לכסות את עצמה שתניק את בנה גם באופן כזה, דהא כבר התבאר דבכ"ג דמיעקר חיובא דאורייתא לא חישנין להרהורא.

ומיהו יש לפקפק בזה, דגם אי נימא דחיוב האשה מדאורייתא להניק את בנה, מסתברא מילתא דבמה שפעם אחת לא מניקה לא חשיב כעקירת הלאו לגמרי, דהא יכול להתקיים בשאר זמנים כשתניק את בנה וגופה מכוסה. ומ"מ, כשיש חשש שעיקוב האוכל לתינוק יכול להביאו לידי חשש סכנה כל דהו, וכמ"ש ביבמות (דף קיד ע"א) דסתם תינוק מסוכן הוא אצל חלב, ומדאורייתא מחויבת להצילו עיין קידושין (דף ח ע"ב), והמחמיר בעניני צניעות בעת סכנה כזו ה"ה בכלל חסיד שוטה (עיין סוטה דף כא ע"ב). בודאי שמותר לה להניק גם בחשש שיראו את גופה כל שלא יכולה לכסותו. וגם כיום שיש תחליפים, אם לא רגיל בהם התינוק ויש לחוש שיפגע הדבר בבריאותו, וכגון תינוקות פגים הזקוקים מאד לחלב אם (עיין בשו"ת יביע אומר (חלק ט או"ח סימן לב), שאשה שילדה פג בחדש השמיני ונמצא באינקובטור, מותר לה לחלוב בשבת מדדיה לתוך כלי כדי להעבירו לתינוק שיינק את חלב אמו, ולהחיותו, שסתם תינוק כזה מסוכן אצל חלב, ובספק סכנה אין להתחשב בתחליף של מזון אחר), מותר לה להניק גם ברשות הרבים, ותשתדל לעשות כל טצדקי שלא יראוה בני אדם. ומ"מ, על פי רוב אין לחוש כלל לסכנה אם תתעכב אכילתו במעט זמן, עד שתגיע למקום המוצנע.



יח. אם האישה לוקה על בגדה

ניתנה ראש ונשובה לגבי חיוב מלקות לאשה אם הוא על גופה ממש. וראיתי להגאון רבי יצחק חיות (בנו של המהר"ץ חיות זצ"ל) בספרו שיח יצחק עמ"ס מכות (דף כב ע"ב דף נו ע"ב ד"ה וחזן), שכתב דהטעם דפירש הרמב"ם שקורע כסותו משום "והכהו" ולא בכסותו, ולא פירש כמ"ש התוספות בסוטה (דף ח ע"א ד"ה והכהו) שהוא משום "ונקלה אחיך", דלפירוש התוספות יוקשה אמאי לא פליג הכא רבי יהודה ולא אמר שאם היה ליבה נאה לא היו קורעים בגדיה, כמו שאמר לגבי סוטה, ולכן כתב הרמב"ם שהוא משום גזירת הכתוב ד"והכהו" - ולא בכסותו,

ואיני עושה פטורה מלהניק. ועיין למאור עיננו מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ב אבן העזר סימן יא אות ח) שנשאר בזה בצ"ע, ע"ש. והיינו טעמא דרוב בניין ורוב מניין של הראשונים כתבו שלא נפטרת בזה מלהניק את בנה, וגם בב"י מצדד שכ"ד הרמב"ם, ומ"מ עדיין יש לומר שיכולה לומר קים לי כהפוטרים. וידוע מ"ש הגר"ח פלאגי זצ"ל בספרו חוקות החיים (סימן מוח דנ"ט סע"ד), דאנן נהגינן שבכל אופן שימצא המוחזק ב' פוסקים המסייעים אותו, אפי' נגד רובא דרבוותא וכמה ספיקות רבות, יוכל המוחזק לומר קים לי. עכ"ה. ועיין בשו"ת יביע אומר (חלק ג חושן משפט סימן ה אות כד), שהביא דבריו, ומוסיף והולך שכ"ד פוסקים רבים. וא"כ גם כאן יכולה האשה לומר קים לי כהתוספות והרא"ש שכתבו שכשאומרת איני ניוונת ואיני עושה פטורה גם מכל מלאכות הבית, ובכלל זה גם מלהניק את בנה. ונראה שא"ז בגדר קים לי נגד מרן השו"ע, שכאן הלא הזכיר כן בב"י בדרך פלפול ותירוץ בדעת הרמב"ם. וביחוד ע"פ מ"ש מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ג חאה"ע סימן יג אות ב, ועוד), דרבו האחרונים הסוברים שאומרים קי"ל נגד מרן בבית יוסף. ע"ש. והגם שכאן כתב מרן השו"ע כלשון הרמב"ם ובב"י דייק מלשוננו, דסבירא ליה כהני רבוותא, נראה דלא הוה גילוי מפורש בלשון השו"ע, ואי אפשר לכופ אשה האומרת איני ניוונת ואיני עושה, להניק את בנה. ודו"ק.

דמשום הכי מלקים גם את האשה כאיש על גופה ללא בגדיה. עכ"ד. גם הגאון רבי פנחס אפשטיין, ראב"ד העדה החרדית, בספרו מנחה חריבה עמ"ס סוטה (דף ח ע"א, דף לד ע"ד מדפי הספר ד"ה שם בגמרא למימרא) נקיט ואזיל שלטעם התוספות שמצוה לנוולו באמת באשה יהא אסור לגלות לבה, ורק לדעת הרמב"ם שזה דין בעצם המלקות שלא יהא על כסותו, אין כח ביד חז"ל לעקור דבר שמן התורה.

אמנם הגאון רבי יוסף כהן זצ"ל, מחכמי ג'רבא, בספרו פרי יוסף עמ"ס מכות (שם) השיג על הרב שיח יצחק הנוכר וכתב, דמנא ליה דת"ק לא ס"ל דגבי אשה אין מגלין את לבה, דהרי לא קאמר ת"ק לגבי מלקות אלא עד שמגלים את לבו בלשון זכר דמשמע דוקא באיש דמגלין את לבו. ועוד, דקאמר וחזן הכנסת אוחז בבגדיו - לשון זכר משמע, דקאי דוקא על האיש ולא על אשה, וא"כ היכי יפלוג רבי יהודה על ת"ק? עכ"ה. וי"ל ע"ד ואכמ"ל. ומ"מ שמעינן דס"ל דאין האשה לוקה על גופה. גם הגאון הצפנת פענח על הרמב"ם (הלכות תרומות פרק א דף כז ע"א ד"ה ועוד צריך אומד) נראה דס"ל להיפך מדברי הרב שיח יצחק הנוכר, שכתב דלדברי התוספות בסוטה דילפינן מונקלה ובאשה עסקינן - לוקה, משא"כ לרמב"ם שלמד מכסותו ולא כסותה, יש להסתפק מה הדין באשה. ע"ש. וע"ע בצפנת פענח במכות שם (ד"ה מאי) שרמז בקצרה כדרכו על זה. ובמ"ש לבאר דבריו הרב המוציא לאור שם (הערה ב). וע"ע בספר עבודת דוד גולדברג עמ"ס סנהדרין (דף מה ע"א עמוד רצז) ובספר הרהורי דברים אסחייק עמ"ס מכות (שם עמוד שמב) ובספר טוב החיים טאוב בסוטה (סימן ג עמוד ז), ולהרב הכותב בחוברת הפרדס (שנה עז חוברת ג ניסן תשס"ב סימן שמה עמוד 29) מ"ש בזה. ואכמ"ל. הא קמן דהדבר שנוי במחלוקת אם האשה לוקה על גופה או על בגדיה.

עוד רגע אדבר בענין המלקות לאשה, דבגמרא בכריתות (דף יא עמוד א) אמרינן מנלן דהבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא אינו לוקה? דתנו רבנן "בקורת תהיה" (ויקרא יט, כ) - מלמד שהיא לוקה, יכול שניהן לוקיין? תלמוד לומר "תהיה" - היא לוקה והוא אינו לוקה. ומנין דהדין בקורת לישנא דמלקות הוא? אמר רבי יצחק תהא בקראי, כדתניא, גדול הדיינין מקרא, שני מונה, שלישי אומר הכהו. ע"כ. וכתב הגאון רבי אליעזר משה הורוויץ זצ"ל בספרו אהל משה (שם ד"ה אר"י) דקמ"ל רבי יצחק הכא, דאע"ג דהוא בעל המימרא בברכות (דף כד עמוד א) דטפח באשה ערוה, וכאן כשמלקה אותה הרי הוא מגלה את ליבה וכתפותיה, אפילו הכי חייב לקרות, וזה מה שאמר תהא בקראי. עכ"ה. ויש לעיין, דאיסור אמירת דברים שבקדושה כנגד טפח באשה להיכן אזל? ואין לומר דאותו המקרא מסובב פניו או עוצם עיניו, דהא כתב הרמב"ם (בהלכות סנהדרין פרק טז הלכה י), שיש חיוב שיהיו עיניו של שופט במוכה. ע"ש. וגם אם תמצי לומר שרק המכה נותן במוכה עיניו אך לא המקרא, ולעולם המקרא "עוצם עיניו מראות ברע" (ישעיה לג, טו), א"כ מה חידש רבי יצחק עפ"ד הרב אהל משה?

ומיהו על פי דברי הרב בן איש חי (שנה ראשונה פרשת בא אות י) הנ"ל, שכתב שמקום הדדים לא חשיב כמקומות המכוסים כיון כיון דהאשה דרכה לגלות את דדיה בזמן היניקה, ניחא, דגם כאן כיון שכך הדרך להלקות בגילוי ולא בכיסוי, חשיב אותו מקום באותה שעה כמקום המגולה, ואין לחוש משום טפח באשה ערוה.

ואם כנים אנו בזה, תומתק הערה אחת שהקשה הרב משמרות כהונה ואשיחה בעדותיו, דהנה בגמרא בכריתות שם אמרו, ומנין דהדין בקורת לישנא דמלקות הוא? אמר רבי יצחק תהא בקראי, כדתניא גדול הדיינין מקרא, שני מונה, שלישי אומר הכהו. והקשה הרב משמרות כהונה, דטפי הו"ל לאתויי מתניתין דמכות (דף כב עמוד ב), והמכה - מכה בידו אחת בכל כחו, והקורא - קורא "אם לא תשמור לעשות וגו'" (דברים כח, נח). עכ"ד. וכוונת דבריו, דכיון דהגמרא באה להביא ראיה שביקורת היא לישנא דמלקות, לא היתה צריכה להביא את סדר הקריאה ומי קורא, אלא רק שקוראים בעת ההלקאה ותו לא מיד, ומפני מה הבליעה הגמרא בנעימה, שהיה עושה זאת גדול הדיינים?

ועל פי מה שנתבאר לעיל ניחא, דכיון דקמ"ל רבי יצחק שאין באותו מקום חשש דטפח באשה ערוה, ומותר לומר כנגדו דברים שבקדושה, מכל מקום, כיון שיש לחוש משום הרהור, שבזה אפילו כנגד מקום גלוי תמיד אסור לקרוא (עיין מ"ש בזה בס"ד בספר מענה למענה סימן כא), לכן מיייתי בגמרא שגדול הדיינין מקרא, שבו הכי פחות יש לחוש להרהורי עבירה. והדברים מאירים ומשמחים.



יט. מראות נגעים באשה כיצד רואה הכהן

והנה מקום איתי לברר עוד, כיצד היה הכהן רואה נגעי צרעת דאשה במקומות המכוסים, שהרי שנינו במשנה בנגעים (פרק ב משנה ד): כיצד ראית הנגע? האיש נראה כעודר וכמוסך זיתים, האשה כעורכת (לשה בצק), וכמניקה את בנה וכו', רבי יהודה אומר אף כטווה בפשתן וכו'. וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה, וז"ל: והאשה תהיה ערומה ותשב על הארץ תתפשט אבריה דרך לישא וכו'. וכ"כ בידו החזקה (הלכות טומאת צרעת פ"ט הי"ב). והתם חזינן דלא חשינן להרהורא, ואף רבי יהודה דפליג בסוטה שאם היה ליבה נאה לא היה קורע, גם כן הסכימה דעתו שתהיה ערומה לפני הכהן, שהרי מוסיף ואומר על ת"ק שתראה אף כטווה בפשתן. ויש ליתן את הדעת על זה, דמאי שנא שלא חששו בזה להרהורא?

ומצאתי בחפשי' להרב פרדס רמונים (יו"ד סימן קצח בשפתי חכם אות כ עמוד שסז), שיצא לדון אודות מה שנהגו העולם שהרופאים רואים גם מקום הסתר של האשה, אע"פ שא"ז חולי שיש בו סכנה, וכתבו הפוסקים דהיינו טעמא משום דכל שבעבודתו טריד מותר. ותמה למה לא הביאו ראיה לזה ממשנה שלמה בנגעים (שם) שהאשה נראית לכהן כעורכת וכמניקה את בנה. והיינו כשהיא ערומה וכמ"ש הרמב"ם (שם). והרי שם אין שום חשש סכנה, וגם לענין טומאה הרי אמרו דבכהן תליא מלתא וכמבואר במועד קטן (דף ז ע"ב) וכל זמן שאין הכהן מטמאו אינו טמא כלל, וא"כ איך נתיר לכהן לראות במקומות המכוסים באשה בלי שום הכרח כלל? וע"כ צ"ל דכל שאינו רואה משום חבית ביאה, רק במלאכתו הוא עוסק, אין כאן חשש איסור כלל. וכן מצאנו גבי סוטה, דכל מאי דחייש רבי יהודה ואומר שאם היה ליבה נאה לא היה קורע בגדיה, היינו משום שמא יתגרו בה פרחי כהונה אח"כ כשתצא זכאית, וכמ"ש בגמרא בסנהדרין (דף מה ע"א), הא באותה שעה לא חיישינן לזה משום דבעבדתיה טריד. ומה שלא אמרינן כן לגבי כריכת המת

דאין האיש כורך את האשה (עיי' בשמחות פרק יב הלכה י, ובטוש"ע יו"ד סימן שנב ס"ג) דאין זה נחשב בעבדיתה טריד, דבכריכה כל דהיא סגי, משא"כ בענין זה דמצורעת וסוטה, שיש בו כמה פרטי דינים וענינים שטרוד בהם. עכ"ד. [ומיהו לדינא, סיים אמריו דמזקנים אתבונן, שרבותינו הראשונים החמירו בזה ובכל כיוצ"ב, שאין לאשה להראות לרופא מקומות המכוסים שבגופה היכא דליכא סכנה, וגם אנחנו נלך בדרכם, ולכן אמרינן בזה דכח דאיסורא עדיף, ואין להקל. ע"ש].

ואיברא, דבמאי דפשיטא ליה להרב פרדס רימונים דבכל גוונא דבעבדיתה טריד אין לחוש לראית ערוה, בא רעהו הגאון התפארת ישראל (שם ביכין פ"ב סקכ"ד), וכתב: דלענין נגע צרעת שתחת הדד באשה היה מכסה הנשאר מה שא"צ לראות משום הרהור, דדוקא בבחמה אמרינן בעבדיתה טריד (עיי' ע"ז דף כ ע"ב) ולא יהרהר ולא באדם, ובפרט הכא דליכא מעשה רק ראייה. ע"כ. ולדבריו אכתי יוקשה למה לא חשש להרהור כשרואה את הנגע עצמו במקום הצנוע? ואפשר דבכהאי גוונא אין לחוש להרהור, וכמו שמצאנו בגמרא בתענית (דף כא ע"ב) על אבא אומנא שהיה מקיז דם לנשים בצניעות, שהיה לו בגד מיוחד עם פתח קטן שהיתה מתכסה בו האשה והיה מקיז דרך אותו פתח. והיו שולחים לו שלום כל יום ממתיבתא דרקייעא. הרי שמן השמים הסכימו על ידו בזה. שו"ר בשו"ת בשמים ראש (סימן יח) שג"כ כתב כן וזכר הראיה מאבא אומנא. ע"ש.



כ. גילוח מצורת ונזירה כיצד

ובכלל הדברים האמורים יש לדון עוד על חובת גילוח המצורע וגילוח הנזיר, שהכהן חייב לגלחו בכל גופו (עיי' ברמב"ם פ"א מהל' טומאת צרעת הל' ג, ובהלכות נזירות פרק ח הלכה ו) היאך עושים כן באשה המצורעת או הנזירה?

ולדברי הפרדס רימונים הנ"ל יש לומר דגם זה בכלל עבדיתה טריד. אמנם לדברי הרב תפארת ישראל דלא הסכים עם היתר זה, אפשר לומר שגם כן היה מגלחה עם בגד שיש בו פתח מעט מעט עד שהיה מגלח כל גופה, וכמשנ"ת לעיל (אות כד). ויגעתי ומצאתי בדברי רבותינו קדמאי ובתראי שעמדו על זה. וזה יצא ראשונה, מה דאיתא בתוספתא בסוטה (פ"ב ה"ח) דהאיש מתעטף ומספר והאשה מעטפת ואין מספרת, והובא גם בתוס' בסוטה (דף כג ע"ב ד"ה מה) בשם התוספתא. והגאון רבי דוד פארדו בביאורו לתוספתא חסדי דוד (שם) כתב לפרש דאינה מספרת דקתני, נראה דר"ל שאין האשה המצורעת מגלחת את כל שערָה וטעמא משום דתגלחת מצורע צריך כל שערָה, ובעי ע"י כהן זכר דוקא (עיי' ברמב"ם פ"א מהל' טומאת צרעת הל' ג), ולא אורח ארעא לעשות כן לאשה. עכ"ד. ושוב דחה פירוש, דאי מהא לא איריא, דלאשה נעביד ע"י אשה, א"נ ע"י עצמה. ע"כ.

ובאמת כ"כ התוספות בשבועות (דף ג ע"א ד"ה ועל הזקן), דגילוח דמצורע ונזיר אפשר ע"י אשה או קטן או גוי. ע"ש. וכ"כ הרב שער המלך על הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ב ה"א) דאין לחוש לאיסור גילוח דהקפת הראש כשמגלחים על ספק טומאה, דאפשר ע"י קטן. ע"ש. והרב טעם

המלך (שם) חיזק דבריו, וכתב דע"כ דגילוח הנזיר על ידי כהן קטן, דהא קי"ל דהגילוח בכל הגוף וכמו שפסק הרמב"ם (פרק יא מהלכות טומאת צרעת הלכה א), דאפילו שער בית הערוה צריך תגלחת, ואיך שייך לומר דתגלחת ע"י כהן, דאיך יגלח אשה המדירה בנזיר, ואיך יסתכל במקום התורפה, וגדול עונו מנשוא ומשפטי ה' צדקו יחדיו. עכ"ל. אמנם הרב טעם המלך שם סיים אמריו: ומיהו י"ל כמו שהדין לענין ראיית נגעים (עיין רמב"ם פרק ט מהלכות טומאת צרעת הלכה יב) שהיה הכהן רואה, ואף דהתם אמר הרמב"ם (הלכה ב) שאפילו כהן קטן ושוטה מטהר ומטמא את הנגעים, הא אין סמכין על ראייתו וצריך ראיית חכם, ע"כ צ"ל דמצוה שאני, דלא להסתכל מכזין ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ומצלת מן העבירה בעידנא דעסיק בה (עיין בסוטה דף כא ע"א). אמנם לענין תגלחת שיגלח מגלח, ודאי אם אפשר ע"י כהן קטן עדיף. עכ"ל. אמנם הרב מנחה חריבה עמ"ס סוטה (שם דף לו ע"א מדפי הספר ד"ה ויש לעיין) העיר ע"ד הטעם המלך, דמכמה מקומות בתלמוד לא ראינו שיש שמירה בעניני מצוה, אלא שגם בעת מצוה יש לחוש להרהורי עבירה. ומיהו ממה שנפסק בשו"ע (יו"ד סימן רסח סעיף ב) לגבי טבילת גיורת שנשים מושיבות אותה במים עד צוארה, והדיינים מבחוץ, ומודיעין אותה מקצת מצות קלות וחמורות, והיא יושבת במים, ואח"כ טובלת בפניהם והם מחזירים פניהם ויוצאין, כדי שלא יראו אותה כשתעלה מהמים. משמע קצת כדברי הטעם המלך. עכ"ל.

והבט ושם עינך למ"ש בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן קמ - קמא) דבגלוח ב' שערות סגי לקיים מצות גילוח דמצורע, כמ"ש הרמב"ם (הלכות צרעת פ"א ה"ג) [וכן מצאנו לגבי נזיר עיין

ח). ובענין זה דטבילת גיורת, בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ב סימן קכו) כתב דבדאי שבלא צורך גרות אסור להסתכל באשה הרוצת והטובלת אף כשעומדת עד צוארה במים, אלא צריך לומר שהראיה בשעת הטבילה הוא עיכוב בחשיבות הויית הב"ד שם. ע"כ. ועיין למרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק א יו"ד סימן יט) שהסתפק בזה היאך הדרך הישרה בטבילת גיורת שצריכה לטבול לפני הדיינים. והגם שגופה במים, דא עקא שהמים של המקואות שלנו נקיים מאד וצולולים, וגופה נראה אף בהיותה במים, ולא אורח ארעא. וכתב ע"ז דנראה שיש לנהוג כמו שכתב הרה"ג מהר"א בן שמשון זצ"ל בספר נהר מצרים (הלכות גרים אות כד), שיש להביא יריעת בגד גדולה ולפרוס אותה על פני המים שבמקוה, ובחלק ממנה מתכסה גוף הגיורת ג"כ, ורק ראשה נשאר חוץ ליריעה, באופן שאין נראה שום דבר לא מהמים ולא מגופה כלל, כי הכל תחת היריעה, וכך היא עומדת בפני הדיינים בעת קבלת המצות, ואח"כ טובלת בפניהם, והאשה העומדת שם מגלה קצת מהיריעה, כדי שיראו הדיינים שטבילה טבילה הגונה כדת, ואח"כ עומדת משחיית ראשה תוך המים וכו', והדיינים יוצאים לחוץ עד שתתלבש ותבא אליהם. ע"ש. והנה הרב בן שמשון זצ"ל שם כתב שכן הנהיג פה מצרים, ובבואי הנה לא מצאתי מנהג זה, ומסתמא נתבטל ע"י אנשים בלתי הגונים, והנהיגו שיעמדו הדיינים בחוץ, וב"ה שהחזרתי העטרה ליושנה, אך בשנוי קצת ממ"ש הרב נהר מצרים, שצויתי לעשות באמצע היריעה חלל, בכדי שתוציא משם הגיורת את ראשה בעמדה באמצע המקוה, וכשנכנסים הדיינים היא כבר עומדת בתוך המים, והיריעה מכסה את המים ואת גופה, ורק ראשה בולט החוצה, ואחר קבלת המצות היא מרכינה את ראשה לתוך המים, לעיני הזקנים, והרי עלתה לה טבילה, ואח"כ יוצאים הדיינים לחוץ וכו'. והנה אף על פי שהיו כמה אנשים מודרנים (אשר הם חכמים בעיניהם), שהתנגדו לזה בכל תוקף. ובאו בטענה, שאין זה נאה והוגן לחברי בית הדין, להכנס בבית הטבילה של נשים בכלל, בשעה שיש אשה במקוה. ורק לרופא פרוץ מותר לו לבדוק נשים אפילו ערומות, בגלל איזה מיוחד וכיוצא, משא"כ לת"ח צנועים, זאת תורת המודרנים הללו, היפך תורתנו הקדושה שמחלקת בדין ייחוד להיפך בין כשרים לפרוצים. ואת הישרה יעקשו, ולא תהיה תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלהם? ותל"ת הצלחתי לשכנע בזה את הרב הראשי מטעם המלך, עד שהעיד שכן נהגו גם בקושטא בירת תורכיה, ופקד על שמש בית הדין לציית להוראתו, ולמלא אחר דברי בזה, וכן הנהגתי מן היום (י"ח חשון התש"ח) והלאה, בעזה"י עכ"ל. ובהמשך דבריו (שם אות יג) כתב עצה אחרת, לעשות חלוק רחב המיוחד לכך אשר טבול בו כל גיורת, דהא אשכחן בביצה (דף יח ע"א) נדה שאין לה בגדים מערמת וטובלת בבגדיה. עכ"ל.

בנזיר (דף מב ע"א) וברמב"ם (הלכות נזירות פרק ח הלכה ו), דהיינו אם כבר נתגלח כל גופו שלא בתער ושייר ב' שערות מגלחן בתער ודיו. וכן אם גלחן שלא בכהן דיו אם מעביר הכהן ב' שערות הנותרות. ע"כ. וכ"כ הרב מנחת חינוך (מצוה שעג), לגבי גילוח נזיר בשם ספר אוהל דוד שמביא בשם הגאון מוה"ר משולם, דעיקר גילוח של מצורע הוא שני שערות, דשני שערות מעכב, א"כ יכול לגלחו אפילו עכו"ם ומניח שתי שערות ומגלח הכהן. ע"כ. ודון מיניה ואוקי באתרין, שיכולה האשה לגלח את עצמה ולהותיר ב' שערות במקום הגלוי, שאותן יגלח הכהן, ותו ליכא למיחש למידי. ועיין עוד במנחת חינוך (מצוה קעג אות יא), ובשו"ת אמרי משה סוקולובסקי (סימן יב אות ב - ג).

גם הלום ראיתי אחרי רואי בספר בספר פנים יפות (פרשת מצורע ד"ה את כל שערו), שכתב לענין תגלחת המצורע דאין זה דרכי נועם שיצטרך הכהן באשה מצורעת לגלח בית הסתרים, אלא ע"כ דכהנת נמי כשרה לגלח. לע"ש. וכ"כ הרב קרית מלך (הלכות טומאת צרעת פ"ט ה"א) בשם התנחומא (פרשת תזריע סימן ו). דכהנת כשרה לראות נגעים. ע"ש. וע"ע למ"ש בהערת הרב המו"ל בספר הכל בו (חלק ה הוצאת פלדהיים עמוד תתקסט הערה 401), ובספר דף על הדף בנזיר (דף מה עמוד ב), ובספר כרם אליעזר (נגעים חלק א סימן סב עמוד תפב, וע"ש בסימן ע שעמד לחקור אם מותר להורות דהמצורע טמא כשהצרעת במקום ערוה. וכתב שאפשר שכך היא מצותו, ולכן מותר. ולפי"ז י"ל גם לגבי מה שחקרנו לעיל (אות כב) באמירת פסוקים בעת הלקאת האשה המחויבת מלקות, דשרי כיון דכך היא מצותו. וי"ל).



כא. אם יש יצר הרע במקום הקודש והמקדש

ומצוה להביא מן החדש מה שראיתי להרב מנחת אלעזר מונקאטש (ח"ג סימן כה), שכתב שלא יתכן לומר שבמקום הקודש ששם השראת השכינה ישלוט יצה"ר, ומ"ש באשה סוטה שמא יתגרו בה פרחי כהונה (עיין סוטה דף ח ע"א) היינו אח"כ. ומ"ש בשמחת בית השואבה אנשים לבד ונשים לבד (עיין סוכה דף נא ע"ב) משום שמחה יש לחוש שיבואו לקלות ראש, משא"כ כשבאים באימה. עכ"ד. ולדבריו ניחא, דכיון שגילוח הנזיר היה בלשכת הנזירים שבעזרת הנשים, כמבואר ברמב"ם (הלכות נזירות פרק ח הלכה ג), תו לא היה שורה שם יצר הרע. אמנם אכתי צ"ע מגילוח מצורע, שמבואר ברמב"ם (הלכות טומאת צרעת פרק יא הלכה א) שהיה מגלח מחוץ למקום המקדש ואח"כ נכנס, ואפילו נזיר נראה שיכול לגלח במדינה, עיין בספרי זוטא (פרשת נשא פרק ו פסוק יח) וברמב"ם (בהלכות נזירות שם).

ואעיקרא דהאי חידושא שאין יצר הרע שולט במקום הקודש והמקדש שחידש הרב מנחת אלעזר, בינותי בספרים למצוא לו חבר. וכן בקודש חזיתי להגאון המופלא הר"ש קלוגר זצ"ל בשו"ת טוב טעם ודעת (קמא סימן קפט), שכתב דבמקדש אין יצר הרע שולט ד"לא יגורך רע" (תהילים ה, ה) כתיב, וכמו שאמר במדרש פרשת ויצא, דאפילו בבית הכנסת אין יצר הרע שולט, מכל שכן בבית המקדש. ולכן ציוו על הכהן הגדול שבעת מיתת אחד מקרוביו "ומן המקדש לא

יצא" (ויקרא כא, יב) שלא יבא להרהר אחר מידותיו של הקב"ה, כי רק במקדש יוכל לעמוד בנסיון שלא להרהר אחר מידותיו של הקב"ה, משא"כ מחוץ למקדש.

והחוט המשולש הוא הגר"ח פלאג'י, שכתב בספרו פעולת צדיק לחיים עמ"ס אבות (פרק ב משנה ה, והוא מחובר לטהור בסוף ספרו עיני כל חי - דף פט ע"ד), שהטעם שציוה הלל שלא יפרוש האדם מן הציבור, לפי שבמקום שיש ציבור - השכינה שורה, דעל ידי שיש השראת השכינה איכא קדושה. וכל מקום שיש קדושה אין היצר הרע מסית לחטוא, כמו שאמרו בתיקוני זוהר (דף נב ע"ב) נשמתא מסיטרא דשכינתא, ואם יצר הרע בעי לקרבא לההוא אתר כיון דשכינתא שריא תמן אתמר בה "והזר הקרב יומת" (במדבר א, נא). ע"כ. ולפי זה כ"ש שלא יהיה יצר הרע במקום המקדש.

וכיוצ"ב ראיתי עוד בספר הגדה של פסח לראשי ישיבת ואלוז'ין (עמוד ל), שהביאו בשם הגאון רבי חיים מוואלאז'ין זצ"ל ברוח חיים על אבות (פ"ה מ"ה) שפירש את הנס שנעשה במקדש שלא נראה זובב בבית המטבחים ע"ד הרמז, שכוונו למאחז"ל בברכות (דף סא ע"א) יצר הרע דומה לזובב ואינו יכול להתקרב לקדושה וכמ"ש בברכות (דף י ע"ב) על אלישע שהיה איש קדוש, והראיה שלא נראה זובב עובר על שולחנו. עכ"ד.

וכן מפורסם מאי דמטו ואמרו משם הגאון מפוניבז', רבי יוסף שלמה כהנמן זצ"ל (עיין בספר ידי כהן עה"ת ח"א פרשת תולדות עמוד קפה, ובספר ערך החיים עמ"ס ערכין דף ג ע"ב עמוד נד), שביאר את המדרש (בראשית רבה פרשת תולדות פרשה סה סימן כב) על יוסף משיתא, שנכנס לבית המקדש בעת שכבשו האויבים את המקדש ומשהוציא את המנורה, ציוו עליו להכנס שוב ולא נכנס והרגוהו במיתה משונה, וצווח ווי לי שהכעסתי את בוראי. ע"כ. וביאר בזה, שברגע אחד שנכנס למקדש השפיעה קדושת המקדש עליו, וסילקה ממנו את היצר הרע, עד שהיה מוכן למות ביסורים ולא להכעיס את השם יתברך. גם בספר אריה שאג במסכת ברכות (אות עג), הביא ששאל את הגר"ח קנייבסקי זצ"ל מה ההפרש בין זימון עם נשים, שלא מצטרפות עם אנשים משום חשש עבירה (עיין ברכות דף מה ע"ב, ובר"ן על הרי"ף מסכת מגילה דף ו עמוד ב), למינוי על קרבן פסח, שמצטרפות נשים עם אנשים? והשיב הגר"ח שבבית המקדש אין יצר הרע. והעירו ממ"ש בסוכה (דף נא ע"ב) במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול שהיו מפרידים בין האנשים לנשים? והשיב ששם היה בעזרת נשים של בית המקדש. ע"כ. [ולפי דבריו נפל פיתא בבירא מה שכתבנו לתרץ לעיל בגילוח הנזירה דאין יצה"ר שולט במקום קדוש, דהגילוח נמי בעזרת הנשים]. ועיין בספר משמרת הבית קארפ עמ"ס סוטה (דף יט ע"א עמוד קמב).

והנה הגר"ש קלוגר ציין למדרש שאמר כן ולא הזכיר איה מקום כבודו. ומצאתי לבית אב של החידוש הנפלא הזה דמבואר במדרש (בראשית רבה פרשה ע סימן ח), שכשיצא האדם הציבור מבית הכנסת לאחר ששמעו דברי תורה, יצר הרע חוזר למקומו. ע"כ. ומשמע שבזמן שהייתם שם, שהיו לומדים תורה, לא היה שם יצר הרע. וכן מבואר במדרש תהלים (בוכר - המכונה מדרש שוחר טוב, פרק קיט פסוק קלג), כי אין יצר הרע נכנס לבית המדרש, אלא הולך עמו כל הדרך, וכיון שמגיע לבית המדרש אין לו רשות ליכנס שם. ע"כ. וכן מובא במדרש פתרון תורה (פרשת ויקרא עמוד 14) בוא וראה מהו יצר הרע, אין לו רשות להכנס למקום קדוש, אלא כשאדם ניכנס לכנסת

הוא ממתין לו בחוץ, שנאמר "לפתח חטאת רובץ" (בראשית ד, ז). ע"כ. ולפי האמור נחא מ"ש רבותינו בקידושין (דף ל ע"ב) אם פגע בך מגוול זה מושכחו לבית המדרש, דאין יצר הרע שולט במקום קדוש.



כב. כמה קושיות בדאין יצה"ר שולט במקום הקדוש

ואם הדברים כפשוטם, שבבית המקדש ובכל מקום קדוש לא שולט היצר הרע, יש לעיין טובא מכמה וכמה מדברי רבותינו בתלמוד ובפוסקים, שראינו שהיה יצר הרע שולט, וחטאו גם במקום המקדש ואינקיט נפשאי בקצרא:

וזה יצא ראשונה, מאמר הכתוב על בני עלי שהיו כהנים גדולים ועליהם אומר הכתוב "ובני עלי בני בליעל לא ידעו את ה'" (שמואל א, ב, יב). ע"ש בפסוקים ובמה שהוכיחם אביהם (שמואל א, ב, כב), שמבואר חטאם שהכל היה במקום המשכן הקדוש. ומעיד הכתוב שלא שמעו בתוכחת אביהם "כי חפץ ה' להמיתם" (שמואל א, ב, כה), על כי הרבו לפשוע ונחתם גזר דינם (עיין ברש"י וברד"ק ובמצודות דוד שם), הרי שפשעו וחטאו גם במקום המשכן הקדוש. והגם שאמרו חז"ל בשבת (דף נה ע"ב) שכל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה, מ"מ הכתוב צווח ואומר שהיו בני בליעל. וכונת הגמרא שלא חטאו כמו שאומר הכתוב עליהם שהיו שוכבים את הנשים, אלא שהיו שוהין קינהן כמ"ש שם בגמרא. ומ"מ אם יצר הרע לא שולט במקום קדוש, כיצד נכשלו בחטא שכזה, גם אם אינו חטא אלא לפי רום דרגתם, הלא אין יצר הרע שולט?

ואשר על ידו השני, מאמר הכתוב "אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא" (איכה ב, כ), והיינו שהרגו את זכריה הנביא בבית המקדש (עיין בגיטין דף נו עמוד ב, ובמדרש איכה רבה פרשה א סימן נא, ובמדרש תנחומא פרשת ויקרא סימן ו). וכיצד נכנס בהם יצרא דרציחה במקום המקדש.

ויבא השלישי, מ"ש בפסחים (דף נו ע"א): תנו רבנן ארבע צווחות צוחה עזרה. ראשונה, צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה'. ועוד צווחה, צא מיכן יששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים, דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה. ע"כ. וגם מכאן יש לתמוה כנ"ל.

ועל ארבעה ל'ו אשיבנו, מ"ש בשקלים (פ"ג מ"ב, והובא ביבמות דף קב ע"ב) שהתורם את הלשכה לא היה נכנס בבגד עם שפה וכל כיוצא בזה, שלא יחשדו בו שגונב מתרומת הלשכה. ואמאי יחשדו בו, הא לשכת השקלים בעזרה היתה (עיין ברש"י ביבמות שם ד"ה ואין צריך), והא ליכא יצר הרע במקום המקדש?

וחמישיתו יוסף עליו, מה שאמרו ביומא (דף יח ע"א), שהיו עושים כל טצדקי לכהן הגדול שלא יראה קרי ביום הכיפורים. ובירושלמי ביומא (פרק א הלכה ד ובקרבן העדה ד"ה כאן בראשון) איתא שבבית שני היו הכהנים גדולים רואים קרי. ועיין בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סימן לו), ובשו"ת רב פעלים (חלק ב אורח חיים ס"ו ס"א). ולהאמור קרי מאן דכר שמיה, שהרי מקורו ממקום הטומאה וכוחות הטומאה, שאין להם שליטה במקום קדוש?

ואת הש"ש, מ"ש בגמרא ביומא (דף כא עמוד ב) שבבית המקדש השני היתה דמות כלב מאש רבוצה על המזבח. ואמרו בזוהר הקדוש (פרשת פנחס דף רכז ע"ב) שהיא דמות הסט"א שעליה התפלל דוד המלך ע"ה "הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי" (תהילים כב, כא). ע"ש. הרי שהסט"א בעצמה שהתה שם.

ול'ו יודע השב"ע, מה שאמרו בגמרא ביומא (דף כב ע"א) ובתמיד (דף כח עמוד א): מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש, ודחף אחד מהן את חבירו ונפל ונשברה רגלו. וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה - התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפייס. וכן המסופר ביומא (דף כג ע"א) במעשה הנורא שקדם אחד את חברו ודקרו בליבו. ע"ש. וכיצד הגיעו לידי עבירות נוראות שכאלה אם לא היה יצר הרע שולט במקום קדוש?

וגם לשמונה, יש להעיר ממ"ש בירושלמי בסוטה (פ"ג ה"א) שהכהן מניח את ידו תחתיה ומניפה, ופריך ואין הדבר כעור (במה שמניח הכהן ידו תחת ידה ונוגע בה), ומשני מביא מפה. ואינו חוצץ? ומשני אלא מביא כהן זקן, ואפילו תימר ילד, אין יצר הרע מצוי לשעה. ע"כ. וכ"כ התוס' בסוכה (דף מז ע"ב ד"ה כהן, ובמנחות דף סא ע"ב ד"ה כהן). ופירשו הקרבן העדה והפני משה שאין לחוש להרהור שאין יצה"ר מצוי לשעה מועטת. ע"כ. ומשמע דאם לא היתה שעה מועטת איכא למיחש שפיר ליצר הרע, גם במקום המקדש.

ותהי התשע"ה, ממה שאמרו במשנה בגיטין (דף נד עמוד ב) הכהנים שפגלו במקדש, מזידין - חייבין. ע"כ. וג"כ יוקשה היאך הסיתים יצרו לפגל במזיד, אם אין יצר הרע בבית המקדש?

ועוד בה העשרי"ה, ממעשה דקמצא ובר קמצא בגיטין (דף נה ע"ב) שלא התעורר קמצא מכסילותו כשנכנס למקדש, וע"כ שגם במקדש יש יצר הרע.

גם לענין קדושת בית הכנסת וכו', עיין בשו"ת הרא"ם (סימן פא) שיצא לדון על העברה שנעשה בקהל ארגון, שראו עדים כשרים את שמש הכנסת מתעולל עם נער אחד בהיכל ה', האם יש היתר להתפלל באותו בית כנסת אם לא. ע"כ, חזינן שאותו ארור עשה מעשה נבלה כזה בהיכל הקודש, ולא השפיעה הקדושה עליו כלל. ויש עוד ראיות לזה ויותר ממה שקריתי לפניכם כתוב על לוח ליבי. מה גם שהמציאות מכחשת לצערינו הרב, שרואים שפעמים שיש מחלוקות בבתי הכנסת, עד שהמליצו ואמרו (עיין בספר ליקוטי בתר ליקוטי עמוד פה) שיעקב אבינו ידע ואמר "אין זה כי אם בית אלהים" (בראשית כח, יז) ממה שהאבנים היו מריבות זו עם זו (עיין מדרש בראשית רבה פרשת ויצא פרשה סח אות יא), שבמקום שיש מריבות זהו בית אלקים.

שו"ר להגאון הנודע רבי יעקב חיים סופר שליט"א בספרו מנוחת שלום (חלק יב סימן כט), שג"כ העיר על דברי האומרים שאין יצר הרע שולט במקדש מכמה מקומות בחז"ל [וכונתי במקצת לדבריו, וע"ש שמוסיף והולך ומונה עוד כמה וכמה ראיות, כדרכו בקודש וכיד ה' הטובה עלי]. ועל דברי המדרשים הנזכרים שמשמע מהם שאין יצר הרע במקום קדוש, השיב ששם מחמת שלומד תורה לכן יצר הרע מתבטל, אך לא מעצם המציאות שהוא בבית המדרש, ונשאר בצ"ע.

וראיתי בספר ה' עזרי (הלכות תפילה עמוד 16 והלאה), שרצה לתרץ ע"פ מ"ש המפרשים דהיאך אחז"ל (יומא דף כ ע"א) שאין השטן שולט ביום הכיפורים, הלא מצאנו שחוטאים ביום הכיפורים (עיין יומא דף יט ע"ב ועוד). ומיישב שיש לחלק בין יצר הרע המסית את האדם לעשות עבירות, לבין יצר הרע של הרגל, שגם ביום הכיפורים שולט. ולפי זה יש לומר גם כאן, שהיצר הרע של הרגל היה גם במקום הקודש והמקדש. ע"כ. ומעין זה כתב לבאר בספר אתה בחרתנו (סוכות תשע"ז עמוד קעט) בשם הרב הקדוש מרוז"ן, דאמאי אמרו בגמרא בסוכה (דף נב ע"א) שצריך יהיה להפריד בין גברים לנשים לעתיד לבא לאחר שישחט היצר הרע? ותירץ, שגם לאחר שהיצר הרע מתבטל עלול האדם להמשיך לחטוא מתוך הרגל. ע"כ. וכ"כ לתרץ בשו"ת משנה הלכות (חלק יז סימן לא). ע"ש. ודון מיניה ומיניה לנ"ד.

ועלה במחשבה לפני לבאר בכל זה בס"ד, דכל זמן ששמרו על קדושת המקדש ולא חיללוהו לא היה יצר הרע שולט, אך ברגע שחיללוהו הסתלקה השראת השכינה, והגיע לשכון שם יצר הרע וכל גונדא דיליה, שהרי הכתוב מזהיר ואומר "ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך" (דברים כג, טו).

וכאשר דימיתי כן ראיתי ומצאתי מפורש להגאון רבי יהונתן איבשיץ זצ"ל ביערות דבש (חלק א דרוש ח עמוד רסה מהדורה מנוקדת ירושלים תשע"ב), שכתב: דע כי במקום קדוש כמו מקדש קודם שבאו פריצים וחללוהו לא היה יצר הרע שולט כלל, כי לא שלט שם סטרא מסאבא וזהו בכלל לא הזיק נחש ועקרב (אבות פ"ה מ"ה) וזה יצר הרע המתעה. ע"כ. [ומיהו יש להעיר ממ"ש הרב יערות דבש גופיה (ח"ב דרוש ו עמוד תרמט במהדורה המנוקדת ירושלים תשע"ב): אמרו הטבעיים כאשר ילך אדם יחף ויצנן לו העקב לא תהיה לו כ"כ תאוה, ומי שיצרו גבר ורצה להסיח דעת ממנו ילך יחף, ולכך הכהנים בבית המקדש הלכו יחפים לבטל כח הנחש והתאוה, וכן במשה בגשתו לסנה אמר השם "של נעליך" (שמות ג, ה) לבטל כח התאוה. עכ"ד. הרי שהיה את כח התאוה גם במקום קדוש, והיו צריכים ללכת יחפים כדי לבטלה. וי"ל].^ט



ט. ומיהו אכתי קשה ביאורו של הגאון מפוניב'ז הנזכר לעיל (אות כח), במעשה דיוסף משיתא שהיה זה בעת החרבן שכבר הסתלקה השכינה, וכיצד השפיעה עליו קדושת המקדש? ונראה לבאר בהקדם ע"פ מ"ש בגמרא ביומא (דף נד ע"ב) שבשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה וכו'. והקשה הריטב"א הלא אמרין בב"ב (דף צט ע"א) שלא היו פניהם איש אל אחיו אלא כשהיו עושין רצונו של מקום?

ומצאנו תירוצים שונים בזה, שכולם יכוננו ויכונו, שבזמן החרבן שוב שרתה השכינה. וכמ"ש בפרי צדיק (פרשת דברים אות יג) ליישב שכשראו שנכנסו אויבים להיכל תיכף הרהרו כל ישראל בתשובה, רק שכבר נגזרה גזירה. וכמו שהוכיחם ירמיה למה לא עשו תשובה עד שלא נגזרה גזירה, שאז לא הי' נחרב. ואז תיכף נעשו ישראל בכלל עושין רצונו של מקום, ולכן מזה נולד תיכף משיח. בעת החרבן. ע"כ. ולדרכו יאמר שמיד חזרה שכינה למקדש כשחזרו בתשובה. ומעין זה כתב בעטרת אד"ר להגאון האדר"ת על בעל הטורים (פרשת פקודי עמוד קלח הוצאת פלדהיים תשנ"ו) שמאחר ששילמו את חובם על עונותיהם בחרבן בית המקדש, נתכפר להם חטאם ושוב נחשבו כעושים רצונו של מקום. עכ"ה. וממילא יש לומר שחזרה שוב השראת השכינה והשפיעה על יוסף משיתא כשנכנס למקדש. ועיין בספר דף על הדף ביומא (שם) ויהי רצון שנזכה לביאת הגואל ובנין אריאל אמן.

כג. בדיקת סימני גדלות דנשים

ועתה הבא נבוא לבאר בענין בדיקת הסימנים לבת אם גדלה, שהוא במקום הערוה (עיי' רמב"ם הלכות אישות פרק ב הלכה יז, ובתשו"ע אבן העזר סימן קנה סעיף יז). כיצד נבדקת ולא חוששים לצניעות והרהורא? ואמרו בגמרא בנדה (דף מח עמוד ב): כל הנבדקות - נבדקות על פי נשים, וכן היה רבי אליעזר מוסר לאשתו, ורבי ישמעאל מוסר לאמו. וכן פסק הרמב"ם (הלכות אישות פרק ב הלכה כ): כשבודקין הבת בין בתוך הזמן שהוא כל שנת שנים עשרה בין קודם זמן זה בין לאחריו בודקין על פי נשים כשרות ונאמנות, ואפילו אשה אחת בודקת ושומעין ממנה אם הביאה אם לא הביאה. וכ"כ בשו"ע (שם סעיף טו). והטעם שנבדקות ע"פ נשים כתב הנימוקי יוסף ביבמות (דף מ עמוד א מדפי הרי"ף ד"ה נבדקות) דא"א ע"י אנשים משום "דרכיה דרכי נועם" (משלי ג, יז). ע"כ. וכ"כ הגאון המבי"ט בקרית ספר על הרמב"ם (הלכות אישות פרק ב).

והטעם שנאמנו הנשים בזה, אע"פ שאינן כשרות לעדות, כיון דהוה 'חזקה דרבא' (עיי' נדה דף מו ע"א) - דמחזקין לה שהביאה סימנים, והנשים רק מגלות את החזקה. ומטעם זה לא נאמנות הנשים לשאר הדברים, וכמ"ש בתשובות הגאונים (שערי צדק חלק ד שער ד סימן ל) באשה שטוענת שבעלה לא יכול לבעול והיא עדיין בתולה, דבדיקת נשים שהיא בתולה, לא מהני להוציא ממון כתובתה מבעלה. ע"ש. וכ"כ המהר"ם אלשקאר בתשובה (סימן צה). וכ"כ בשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן קלט): דמה שכתב כ"ת שנבדקה עפ"י נשים ולא מצאו לה סימנים, וא"כ דעת כ"ת נוטה שיש לסמוך עליהם להחזיקה בקטנה שאין ממש בקידושה, לא כן מחשבותי, אלא, דאליבא דכ"ע אין הנשים נאמנות בבדיקתן לסמוך עליהן להקל אלא היכי דאיכא חזקה דרבא, ולכך אנן סומכים עליהן כשבודקות ואומרות שיש להם סימנים, אבל לסמוך עליהן במקום שאין לנו חזקה ליכא למ"ד. עכ"ד. אתה הראת לדעת דרך משום חזקה דרבא דברי הנשים נאמנו מאד. ומטעם זה כתב בשו"ת גינת ורדים (חלק אבן העזר כלל א סימן יט) דגם באיש אם באו נשים ובדקו אותו ובאו ואמרו אנו בדקנוהו, פשיטא ודאי דיש לסמוך עליהם. ע"כ. [אמנם בשו"ת רבי עקיבא איגר (קמא סימן ז) כתב דדוקא בקטנה, דגנאי היא שתבדק ע"י אנשים, הקילו בה אף ע"י אשה אחת, משא"כ בקטן, דאפשר לבדקו בקל ע"י ב' עדים, לא הקילו בו. ע"כ. ואכמ"ל].

ומיהו היכא דליכא סיעתא דשנות גדלות כתב בדרכי משה (אבן העזר סימן קסט אות ט): דצריך לי עיון למה יהיו נשים נאמנות בשערות מרובות וארוכות, שאז מחזקין בגדולה אף על פי שאין יודעין שהגיעה לכלל שנותיה, שהרי אמרו בגמרא בנדה (דף מח ע"ב), הא דנשים נאמנות היינו מטעם חזקה שהביאה שתי שערות לאחר י"ב. וא"כ במקום דליכא חזקה זו ואין אנו יודעין שהגיעה לכלל שנותיה אין להאמין לנשים? ואפשר שהוא מטעם דמילתא דעבידא לגלויי לא משקרי (עיי' יבמות דף צג ע"ב). ע"כ. אמנם הרבה פוסקים לא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה הכי, וכתבו דלעולם אין הנשים נאמנות אי ליכא סיעתא דחזקה דרבא, ולא סמכין על מאי דהוה מילתא דעבידא לגלויי. וכ"כ בשו"ת בית אפרים (אבן העזר סימן קל) דבדיקת נשים בלא הוחזקה בשנים אינו מועיל, בין בדיקות רבוי שערות או דדין דין א' להם, וכן משמעות הרבה פוסקים. עכ"ד. וכדברים האלה כתב בשו"ת מקור ברוך גינצבורג (ח"ב סימן יז), דבדאי חזקה דרבא (שכשגודל ודאי מביא סימנים) היא מן התורה, דמאחר שרואים שלגבי הבת נשים בודקות

אותה אע"פ שלא מצאנו שנשים נאמנות במקום שצריך עדים. והרי אפילו לגבי גילוח דמצורעת כתבו הפוסקים שהכהן מגלחה, שהוא דין בכהן (א"ה א"ך ס"ט הבט ימין וראה (אות כה - כז) מ"ש לבאר בזה בס"ד). ואילו הוה חזקה דרבא מדרבנן ולא מהתורה, בודאי היה צריך עדים שיעידו על זה ולא נשים הפסולות לעדות, ועל כרחך שחזקה זו היא מן התורה, דכיון שהגיעו לכלל שנים בודאי הביאה סימנים, ואין עדות הנשים רק לברורי. עכ"ד. הרי שכל שאין סייעתא דחזקה דרבא לא נאמנות הנשים. והרב מקור ברוך בהמשך דבריו שם הביא ראיה לזה מתשובת הגאון רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן צו), שנשאל אודות קידושי אשה אם אפשר להתיר הקידושין אם נבדוק שהכלה היתה קטנה וקיבלה קידושין שלא לדעת אביה. וכתב על זה הגרע"א דבדיקה זו אם מהני ראוי שתהיה ע"י ב' אנשים, כמו כל דבר שבערוה. אף דבנדה (דף מח ע"ב) מבואר דהבדיקה ע"י נשים, שאני התם דמסייעת חזקה דרבא דהגיעה לכלל שנותיה ומסתמא הביאה סימנים. אבל בנ"ד, דהבדיקה שלא הביאה ב' שערות נגד חזקה דרבא, שהרי הגיעה לכלל שנים ורוצים להוציא אותה מחזקת גדלות ולומר שאין לה שערות, י"ל דלא מהני רק ע"י ב' עדים כשרים. וזהו כמעט אי אפשר וכו', דעכ"פ צריכין בדיקה היטב בראיה ומשמוש על ב' גומות במקום הערוה שלא יאות לאנשים לעשות כן. עכ"ד. שו"ר להגאון מהר"ם שיק (אבה"ע סימן קמז), שהביא מ"ש הרמב"ם (בהלכות אישות פ"ב ה"כ) דאפילו נשים נאמנות על השערות בין קודם הזמן ובין לאחריו, והרב המגיד שם כתב דס"ל כטעם הרי"ף שכתב ביבמות (דף מ ע"ב מדפי הרי"ף) דהטעם משום דאית לן חזקה דרבא. והלחם משנה תמה עליו, דתינח לאחד הזמן, אבל קודם הזמן מ"ט? וע"כ משום דעבידא לגלויי. ואיך כתב הרב המגיד הטעם משום דס"ל כהרי"ף? ומיישב המהר"ם שיק, דנראה דהא דהוצרך הרי"ף לטעם דחזקה דרבא ולא סגי ליה משום דעבידא לגלויי, דבדאורייתא איתחזק לא מהני מאי דעבידא לגלויי, ולכן הוצרך לטעם כדרבא. וכל זה לאחר הפרק דחזקת קטנות נגדם, אבל קודם הזמן אם מעידין לקולא שהיא קטנה אין חזקה נגדה, לכך נאמנים ואינם צריכין לטעם הרי"ף. ומוסיף המהר"ם שיק דלפי האמור ניחא מ"ש הב"ש (אבה"ע סימן קסט סק"ז) למה לענין דדים בעינן ב' עדים אנשים, ולענין שערות סגי בנשים. ולהנ"ל יבואר, דלענין דדין ה"ה מעידים נגד חזקת שלא היו לה דדין נטוים אפילו לאחר זמן, ונהי דמחזקה דרבא אמרינן דהביאה שערות, אבל לא אמרינן דהביאה דדין, ולכך בעינן ב' עדים לענין דדים משום שהוא נגד חזקה שלא היה לה וכו'. עכ"ד. הא קמן, שבמקום דליכא חזקה דרבא אין הנשים נאמנות, וצריכה להבדק על ידי אנשים.

והנה בגמרא ביבמות (דף קה עמוד ב) איתא דאיתא יבמה קמיה רבי, ואמר ליה רבי לאבדן פוק בדקה. ופרש"י אם יש לה שתי שערות. ועיין במאירי שם שפירש שיברר אבדן על פי הראוי לכך אם הביאה שתי שערות אם לאו. ע"כ. ובספר שיעורי היום זילבר עמ"ס יבמות (שם) פירש שכונת המאירי היא דהיינו ע"פ נשים. ע"כ. ואחר המחי"ר אין הכרח לזה, ויש לומר דכונת המאירי שיברר ע"פ הראוי לכך, דהיינו ב' עדים. וכיוצ"ב אמרו בגמרא ביבמות (דף קה ע"א) דכלתיה דאבדן אימרוד שדר רבי זוגי דרבנן למיבדקינהו. ופירש הערוך לנר (שם בד"ה למבדקינהו) דשלח רבי גם הכא זוגא דרבנן כדלעיל במעשה אבדן, לבדוק אותן אם כבר הביאו ב' שערות, דלאחר שהביאה ב' שערות לא תוכל למאן עוד כדאמרינן בנדה (דף נב ע"א), וכל מקום שלא

היתה גדולה המוחזקת בשנים לא סמכין ע"פ נשים. ולך נא ראה למ"ש בשו"ת פרח מטה אהרן משלונקי (ח"ב סימן כה דף נה סוע"ד), דרך היכא שיש עדות על השנים שהיא גדולה סגי בבדיקת נשים, אך אם אין עדות בעיני דוקא עדים, וכן נעשה מעשה בב"ד של מוריניו הגדול מהרח"ש זצ"ל שלא היתה עדות ברורה על השנים, והוצרכה היבמה להבדק על ידי אנשים. ע"כ. ודו"ק.

וכבר היה כן לעולמים, שהרי אמרו בגמרא בנדה (דף מז ע"א) דשמואל בדק באמתיה ויהב לה ד' זוזי דמי בושתה. והיינו שבדק את דדיה אם יש בהם סימן גדלות. ואע"פ שבודאי יש חילוק בין בדיקת מקום הערוה בהבאת שתי שערות ומשמוש, לבין בדיקת הדדין אם גדולים הם, מ"מ אכתי יש לעיין אמאי לא חשש שמואל לראות במקום הדדין דהוי בכלל מקומות המכוסים? וראיתי בספר אישי דעת שטיינברג בנדה (שם) שהקשה כן. ופירש דצ"ל דכיון שהתכוון שמואל לדבר מצווה, והיה קדוש ופרוש בדרכיו, לא חשש. ודומה היה לרב אחא שרקד עם כלה, והתיר לעצמו כי הייתה בגדר כשורא בגלל צדקותו (עיין כתובות דף יז ע"א). ועוד יש לומר שדומה לרופא, שכיון שבמלאכתו טריד ליכא למיחש. עכ"ד. וכ"כ בספר הערות קצרות עמ"ס נדה (שם). ועיין בספר אורחותיך למדני (אבה"ע סימן קב סוף אות ה), דהביא מעשה דשמואל הנ"ל, וכתב דכיון שהאיסור רק מדרבנן, וכיון רק לבדיקה ולא להנאת עצמו, אין איסור בזה. עכ"ד. והנה על התירוץ דשאני שמואל דרב גובריה וקדוש יאמר לו, ולכן היה מותר לו לבדוק בדדי אמתו, אמרתי אבא אעיר'ה. דבספר התרומה (הלכות חליצה סימן קלג) בענין בדיקת הבת אם היא גדולה ויכול היבם לחלוץ לה, כתב: ואם בודקין בדדין אי שוכבין או מוטיין, זה הדבר יכול האיש לבדוק בלא גנות, וטוב הדבר דאי אפשר לבא עליון עד שיבא תחתון קודם. ע"כ. והו"ד גם בתשובות מיימוניות (נשים סימן לו). וכן מצאתי ראיתי שהעתיקו את דברי ספר התרומה 'שאם ירצה יבדוק האשה בדדין' כמה מרבותינו קדמאי ובתראי - ומהם האור זרוע (חלק א - הלכות חליצה סימן תרעב), ובשו"ת מהר"י מינץ (סימן יג), והבית יוסף (אבן העזר סימן קסט אות י). גם הב"ח (אבן העזר סימן קסט ד"ה ומ"ש ואם רואים) כתב כן בשם הסמ"ק (סימן קפה), דאם אין עדות כשרים ולא הוחזקה בשנים אין לה היתר בעדות נשים אלא בודקין בהטיית דדין על פי אנשים וטוב הדבר בלא גנות. וכ"כ בספר התרומה (סימן קלג). עכ"ד.

וחזינו ראינו שכל איש יכול לבדוק את מקום הדדים, ולא דוקא שמואל דקדוש יאמר לו. ומיניה שמעינן נמי שמקום הדדים לא נחשב כל כך למקום המכוסה שמביא הרהור. והיינו כסברת הגאון בן איש חי הנוכרת שלא נחשב כמקום המגולה לענין דבר שבערוה, וע"כ דגם לא מביא הרהור, דא"כ בלאו הכי נאסר וכאמור. אתה הראת לדעת שיש עוד קצת סמך לדברי רבנו הבן איש חי. וכיוצ"ב כתב בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ה סימן רו), דכאן ראינו שלא חש שמואל לבדוק דדי אמתו, הרי שאין ראית הדדים חמורה כל כך, וכמ"ש הגאון בן איש חי שיש אומרים שמקום הדדים בשעה שמניקה אינם נחשבים כמקום המכוסה, ומנגד ראינו בכתובות (דף סה ע"א) דכשחומה גילתה זרועה לפני רבא, קם רבא על לביתה ותבע לאשתו, וכן מצאנו לגבי אביגיל שגילתה שוקה לפני דוד ונתאה לה עיין במגילה (דף יד ע"ב וברש"י שם ד"ה שגלתה). עכ"ד. ומשמע מדבריו שיש לחוש יותר לגילוי הזרוע והשוק, מגילוי הדדים. ויש לדחות, דשאני חומה שהיתה יפה ביותר כמבואר שם בגמרא, וגם אביגיל אמרו עליה בגמרא במגילה (דף טו ע"א) שהיתה אחת

מארבע נשים יפיפיות שהיו בעולם. ולכן אין לדמותן לשאר נשים. ובמקום שרגילות לגלות את הזרוע והשוק, י"ל דלא גרע ממקום הדדים, שהתבאר לעיל שבעת ההנקה נחשב לכל הפחות כמקום מגולה.

ומצאתי לחד מקמאי מרבתינו הגאונים, הוא רבי שמואל בר חפני גאון בספר הבגרות (עמוד 135, 137 הוצאת יד הרב ניסים, והו"ד גם בירחון האוצר גליון נב עמוד שפ), שגם כתב כדברי ספר התרומה. וזת"ד: הדרך הראשונה בבדיקת הנערות באותם דברים אשר רק לנשים מותר לבדוק, וזה כמו שלמדנו ממה שאמרו כל הנבדקות נבדקות על פני נשים. והדרך השניה היא סימני הבגרות והגדלות אצל הנשים, אשר מותר לגברים לבדוק, הרי הבדיקה מותרת להם אצל הנשים שמותר להם להתבונן בהן, כגון הבת ושאר הקרובים שדינם כמותה, וכגון האמה הכנעניה והדומות לה. עכת"ד. והיינו שסימן העליון אינו בכלל הך דינא דנבדקות על פי נשים דוקא, ומכל מקום אינו מותר אלא בנשים שמותר להתבונן בהן. [ועיין להרב המעיר נר"ו בירחון האוצר (שם הערה מד), שהביא את דברי הגאון וכתב דיש לעיין מנ"ל היתר התבוננות בשפחה כנענית? ואפשר דכיון שהשפחה רגילה בביתו, הרי שליבו גס בראייתה ומותרת בה הראיה וההתבוננות כמו בקרוביו. ע"כ. וכבר התבאר העניין לעיל (אות לג) ע"ש.].

ולא אכחד שע"ד רב שמואל בר חופני גאון, כתב רב יהודה הכהן ראש הסדר בספר השנים (החלק השני פרק ח עמוד 227, 229, הוצאת יד הרב ניסים) וז"ל: ואני סבור שמחבר ספר הבגרות אמר דבר משונה בדרך השניה, ודע לך יעזור לך האל, שדברים אלה מוכרחים להיות באחד משני המצבים, או שהתכוון בדבריו על מי שמותר לו להתבונן בה אל השדיים, או שהתכוון לבית התורף, או לשניהם, וכולם אסורים בראיה אצל הבת ואצל כל העריות, הרי אלו דברים נאמרו ללא מחשבה. ומ"מ שם מסיים רב יהודה הכהן ומבאר: דשמואל נהג לבדוק זאת באמתו, והיה מתבונן בשדיים אחר כך אם ראה את הסימן המוכיח שההוכחה שלהם כבר התאמתה בבית התורף - היה מביט בו, ומקביל סימן לסימן כדי שיתאמת מה שנאמר בדברים גם במעשה. עכ"ד. ומתבאר דניחא ליה מעשה שמואל, כיון שעשה זאת לאמת דברי חכמים ולצורך לימודו מותר. ומצאנו סעד וסמך לזה שכל שעושה כן לצורך לימודו אין לחוש להרהורי עבירה, ממה שאמרו בבכורות (דף מה עמוד א) מעשה בתלמידיו של רבי ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה שריפה למלך, בדקו ומצאו בה מאתים וחמשים ושנים. ואע"ג שיש לחוש בזה להרהור עבירה, שהרי ראו לפנייהם גופת אשה על כל אבריה, כיון שעשו כן לצורך לימודם, לא חששו.



כד. אין היזק יוצא מדברי תורה

וכן בקודש חזיתי ראיתי בספר טהר ליבנו (עמוד קכז), שליקט באמרי'ם והביא מפי ספרים ומפי סופרים, שאין מניעה ללמוד עם בחורים סוגיות העוסקות בעניני נשים, ואין חוששים משום הרהור. וראשון לציון הנה הינם מ"ש העזר מקודש (אה"ע סימן כג), שאין שום בחור נמנע מללמוד בספרים הקדושים, דברים שיש בהם צד גרם הרהורים בכמה הלכות שבסדר נשים ובספרים הקדושים, וכל שהוא בסגנון שכתוב בספרים הקדושים, אין בזה שום פתחון פה חשש דררא

דניבול פה או גרם הרהורים. עכ"ד. וכ"כ בספר ארחות רבנו (ח"ג עמוד קיב) בשם החזו"א, שכשלומדים עם הנערים מסכת כתובות להתחיל ללמוד כסדר ולא לדלג, כי ד"ת אינם מוזיקים. ועוד אמר מרן על כל הגמרות בש"ס כשלומדים עם נערים לא לדלג את הענינים המדברים בעניני נשים, כי ד"ת אינם מוזיקים. גם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל היה מורה כן בשם מרן החזו"א. ע"כ. ובספר טהר ליבנו (שם) הביא דבר מופלא שראה בספר חוט המשולש מהגאון רבי שלמה סופר (עמוד צה בהערה), דמרן החתם סופר היה לו בארגו שני צורות תבנית זכר ונקבה עם כל החלקים הפנימיים, ולא הראה זה רק לתלמידים מובהקים אשר יראת ה' אוצרם בעת למדו אתם הלכות נדה וכדומה. עכ"ד. ומ"מ סיים שם שבפלא יועץ (ערך מחשבה) כתב דאפילו לדבר ד"ת בדברים שבין איש לאשתו הצנועים מושכים את ידיהם, ובפרט בפני רבים מעמי הארץ. עכ"ד. שו"ר להגר"ח זצ"ל בבן יהוידע (שם) שביאר דמה ששלקו את הזונה נראה שגזרת מלך היתה שגזר עליהם שהם ישלקו את הזונה, ולכך לפי דרכם רצו ללמוד דבר לענין הלכה שמנו את האברים שלה. ע"כ. והיינו שהיו מחויבים בזה, ואגב למדו את מניין האיברים, ומ"מ פשיטא שאם היה חשש להרהור עבירה, לא היה להם להתעכב לספור את מניין אבריה, והיו מקיימים גזירת המלך לשולקה ותו לא מידי. ועל כרחק שאין מקום לחוש להרהור כשהדבר הוא לצורך הלימוד. אמנם בספר ילקוט המאירי (ח"ב בבכורות שם עמוד רפז) כתב דצ"ל שבדקו לזונה זו ע"י נשים נאמנות. ע"כ וכ"כ הגאון רבי פנחס אפשטיין בספר מתורתו של רבי פנחס (ח"ב אבן העזר סימן נ אות א). ומ"מ הבאנו עזר מקודש מדברי רבותינו שבמקום לימוד אין לחוש להרהור עבירה.



כה. עוד בעניין בדיקת הדדין ע"י אנשים

נתנה ראש ונשובה לדברי ספר התרומה שכתב להתיר את בדיקת הדדין ע"י אנשים. ונראה שכ"ד הרשב"א בתשובה (חלק ה סימן ע), שלאחר שהביא מ"ש בגמרא בנדה (דף מז ע"ב): וכן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר, שלשה סימנים נתנו חכמים מלמטה, וכנגדן מלמעלה וכו', כתב וז"ל: שתי שערות שאמרו, במקום ערוה הן. ולפיכך, הוצרכו לתת סימנים מלמעלה, מפני שהשערות אינן (כצ"ל) נבדקות בכל עת, לפי שהם במקום צנוע, ואינו נבדק אלא על ידי נשים בקיאות וחכמות. עכ"ד. אתה הראת לדעת שדוקא בדיקת השערות שאינן נבדקות אלא על פי נשים, אך בדיקת הסימן העליון, דלא נחשב מקום צנוע כל כך, והותר לבדוק ע"פ אנשים.

והן אמת שראיתי לרבנו הרשב"ש בספרו מאמר תיקון סופרים (עמוד סב ירושלים תשס"ו) שהביא את דברי ספר התרומה הנזכר, וכתב עליו: ואדוני אבי (הרשב"ץ) כתב עליו שאם דבריו אמת אין לסמוך בבדיקת הדדין על בדיקת נשים. ולענ"ד נראה שאינו אמת, דהא שמואל בדק באמתיה ויהיב ד' זוזי דמי בושתה, דשמואל לטעמיה דס"ל "לעולם בהם תעבודו" (ויקרא כה, מו) לעבודה נתתם ולא לבושה (נדה דף מז ע"א). ואע"ג דאיכא אמוראי אחריני דלא חיישי לבושתניהו, מ"מ הני מילי באמהתא, אבל בבת ישראל איך נבדוק אותה והדבר קשה הרבה. ע"כ. הא קמן שלא התיר לבדוק באופן כזה שום בת ישראל. ועיין במרדכי ביבמות (פרק מצות חליצה רמז נח) שהביא מדברי ספר התרומה שכתב גבי דדין בדיקת האיש, ובשערות מרובין וארוכין בדיקת נשים. וכתב

ע"ז: ואיני יודע אם דק במילתיה לומר גבי בדיקת דדין דוקא באיש, כי שמעתי את הר"ם ז"ל שצוה לבדוק ע"פ נשים, אם יש להן דדין מטין. ע"כ.

ומקום יש בראש לומר שמ"ש בספר התרומה בלשוננו הזהב: ואם בודקין בדדין אי שוכבין או מוטין זה הדבר יכול האיש לבדוק בלא גנות. עכ"ל. כונתו שאפשר לבדוק כן דרך בגדיה, ולעולם גם ספר התרומה לא התיר לבדוק את דדיה ממש. וכ"כ הרב הכותב נר"ו בירחון האוצר (גליון נב עמוד שפג), ועיין במ"ש לעיל (אות טז). ומ"מ יד הדוחה נטויה לומר דמכל הני רבוותא דפליגי ע"ד ספר התרומה משמע שהבינו שבדיקת הנשים היא בדיקה ממש בדדיה, ולא דרך הבגדים. וגם מדברי הרשב"א שהבאנו לעיל מיניה נראה שבכל סימני העליון הותר לבדוק לאנשים. והיינו גם מה שאמרו במשנה בנדה (דף מז ע"א) כמה סימנים שצריך לראות את הדד עצמו, כגון משישחיר הפיטומות, וכ"פ הרמב"ם (הלכות אישות פרק ב הלכה ז). גם הרב הכותב בירחון האוצר (שם) הביא מ"ש הגאון המרכבת המשנה (הו"ד בספר הזכרון לר"ב סורצקין עמוד פח), דאע"ג שיש נאמנות לנשים בזה, מ"מ חומרא בעלמא לבדוק הדדין ע"פ אנשים, כיון שאין איסור בזה. והתם איירי בסימנים דליכא למימר בהם שהוא בהפסק בגד. עכ"ד.

ומידי דברי בו ראיתי שבספר נימוקי יוסף לרבי יוסף זאנז"ל (עמוד כג) עמד ע"ז והעיר מכל הנ"ל, וכתב דהדברים קשים מאד לכאורה להבנה, היתכן להכניס דייני ישראל למבוכה הזו הלא כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו וכו'. ומבאר שאין יצר הרע מסית אלא לדבר האסור וכאמור "מים גנובים יומתקו" (משלי ט, יז), כאן שהתירו את הענין, תו לא הוה מים גנובים ולא היה יצר הרע שולט. עכ"ד. וי"ל.

ולפי האמור הדבר ברור שלא היו הורגים אשה המתחייבת מיתה כשאין ידוע אם היא גדולה בשנים, ויש ספק אם הביאה שערות, עד שהיו בודקים אותה על ידי אנשים. וכיוצ"ב אמרו בגמרא בבבא בתרא (דף נו עמוד ב), דמ"ש התורה "על פי שניים עדים יקום דבר" (דברים יט, טו) ולא חצי דבר - למעוטי שנים אומרים אחת בגבה ושנים אומרים אחת בכריסה. ופירש הרשב"ם (ד"ה אלא) שנים אומרים אחת בגבה ראינו ולא בדקנו יותר, ושנים אומרים אנו בדקנו מלפניה וראינו אחת בכריסה. והיינו הכל במקום הערוה, כמ"ש הרמב"ם (הלכות אישות פרק ב הלכה יז). ועיין בשו"ת הר צבי (אבן העזר סימן קצט) שכן דעת עוד ראשונים. ואפילו בלשון רש"י בב"ק (דף ע"ב ד"ה למעוטי), ובסנהדרין (דף ל ע"ב ד"ה בגבה), דמפרש אחת בגבה, בין קשרי אצבעותיה, יש לפרש כונתו על מקום הערוה. ע"ש. ובכל כהאי גונא לא חששו להרהור, משום שהיא חובת העמדת על תילה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

וראיתי בשו"ת מחנה חיים להג"ר חיים סופר זצ"ל אב"ד מונקאטש (ח"ב אבן העזר סימן טז עמוד נג) דמאי דבעי עדות שעשו כדרך המנאפים (עיין בבא מציעא דף צא ע"א), היינו שיראו שלפחות מונח איברו כנגד חורה, אע"פ שאינם רואים אם מערה בערותה. ובסימן יח (עמוד נח ד"ה והוסיף) הביא את דברי הרב השואל שהקשה ע"ד דא"כ היאך יסתכלו במעשה זה העדים? ומבאר דאם צריכים העדים להסתכל מעט כדי לנקום נקם כדת של תורה ליכא בזה איסור, דהא דומה למה שאמרו בגמרא בבבא מציעא (דף צא ע"א) שמותר למרביעי בהמה להכניס כמכחול בשפופרת דמלאכתם הם עושים ולא יבואו להרהר. וה"ה כאן בעדים אשר מתרים בו שלא יבעול דהוא עון

מיתה, והעיזו הרשע או הרשעה לאמור אעפ"כ, ומתירים עצמם למיתה, יתמלאו העדים כעס וזעם וחרון אף, ומהכי תיתי שלא יסתכלו במקום הטינופת להעיד עליהם לבער עושי רשעה מן הארץ. וגם העדים מלאכתם הם עושים לתת נקמת ד' ברשעים כאלה לשפוך דמם ארצה, וכל ישראל יהיו נקיים ולא יבוא בהם הרהור חטא ועון על אשה זונה וחצופה אשר דבוקה בו ככלב לנאץ ד' לעיני העדים. ומצוה לעשות עבירה לשמה להסתכל לבער נואף ונואפת מן הארץ. ע"כ. ובהמשך דבריו חוזר על הראשונות, והוסיף דבאמת מי שלבו נוקפו פן ילכד במצודת שית זונה ימלט נפשו ויברח שלא להסתכל ולא יבוא להעיד ויאמר יבוא בעל הכרם ויכלה הקוצים. אבל בעל נפש אשר לבו דבוק בה', או זקן שתש כוחו או סריס או חולה או קדוש כפנחס וכו"ע וחביריו הם יהיו עדים בערות דבר. עכ"ד. גם בספר אום אני חומה גרוס (ח"א עמוד לג סעיף ח) כתב דראיה לצורך עדות מותרת. ועוד כתב (שם בהערה קלא) דברור דאם צריך לעדות, שרי להסתכל ואף במקומות המכוסין, דאל"ה לא שייכא עדות על עריות וכיו"ב. ואטו רק ברשיעי עסקינן שלא אכפת להם להסתכל במקומות המכוסים? וכוונת הגמרא דאין עדיה מסתכלין בכך (מכות דף ז ע"א רד"ה ראיתם), אינו משום איסור אלא שהעדים לא ירצו להסתכל. עכ"ד.



כו. המוצאת כלאים בבגידה בשוק

ומענין לענין באותה עניין, יש לחקור ולברר הא דקיי"ל בברכות (דף יט ע"ב), וברמב"ם (הלכות כלאים פ"י הכ"ט), ובשולחן ערוך (יו"ד סימן שג סעיף א), דהמוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, וכן מי שמוצא בבגד חברו כלאים חייב לקורעו ממנו. מה יהיה הדין באשה המוצאת, אם היא מחוייבת לפשוט את הבגדים, או אחר המוצא בבגד אשה כלאים, אם מותר לו לקרוע ממנה את הבגד, אע"פ שיתגלה גופה?

ובגמרא בברכות (דף כ ע"א) איתא דקמאי הוו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם, כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא גויה דהות לבישא כרבולתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא קם קרעיה מינה. וכתב בב"י (יו"ד סימן שג) דמקור דברי הרמב"ם (בהלכות כלאים שם) דהרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו הוא בשוק קורעו מעליו, ממעשה דרב אדא בר אהבה הנזכר. וכ"כ ברדב"ז על הרמב"ם (שם), וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סימן רפב). ומשמע דהמוצא כלאים בבגדי אשה גם כן מחויב לקורעם ממנה. אמנם האי ראייה נדחה קראו לה, דהתם לא איירי באופן שגילה את גופה. וכ"כ לדחות הגאון הגדול רבי שלמה בן שמעון שליט"א באור תורה (סיון תשנ"ד סימן צד).

י. וסמך לדברין מצאתי ראיתי בספר התאבקות להגר"י עמדין זצ"ל (דף לב ע"ב) במחלוקתו הנוראה כנגד הגר"י איבשיץ זצ"ל, שכתב על אחד מבאי ביתו של הגר"י איבשיץ שיצאה שמועה שיש בחצרו ובטירותיו פסלים, והלך היעב"ץ בעצמו ובדק את הדברים. וכתב וז"ל: לפי שרציתי להיות עד ראייה כי לא האמנתי לכל הדברים הנאמרים עליו ותועבותיו בחדרי משכיתו לכן הלכתי בעצמי לראות בעיני וכו', ומצאתי שהיו שם פסילי מניקה וילד, ובתקרת החדר הגדול בבית ראיתי שהיתה מצוירת זכרים ונקבות חלוצות שדים, נחבקים ונאבקים וכו', ובחדר הקטן שבצד החדר הגדול וכו' שם ראיתי מצויר בשמי קורה זכר בחור חובק נקיבה ילדה יפה מאד, את אלה ראו עיני והסתכלתי בדיוק נאות ועשיתי כעין עבירה לשמה, כדי להיות עד ברור. עוד עמדו שם צלמים כמעט איש לויות ופסולים שאין להזכירם, וראו אנשים הרבה במעמד, אבל אני לא רציתי להביט עוד שלא לטמא עיני. עכ"ד.

והלא ידעת אם לא שמעת, דבכל מקום דאיכא איסורא דרבים, על היחיד החובה לעשות עבירה כדי להציל את הרבים מאיסור. ומקורו נפתח מההיא דגיטין (דף לח ע"א - ע"ב) בשפחה שנוהגים בה מנהג הפקר, דאע"ג דאיכא איסור לשחרר עבדים, כופין את רבה לשחררה, כיון דהוה הצלת רבים להציל רבים מעון - לכו"ע אמרינן לאדם חטוא כדי שיזכה חבריך. וכמ"ש התוס' שבת (דף ד ע"א סוד"ה וכי אומרים), ובגיטין (מא ע"ב סוד"ה כופין), וכ"כ בחידושי הרשב"א בשבת (שם סוד"ה והא דאמרינן וכי), וכ"כ בחידושי הר"ן בשבת (שם סוד"ה וכי אומרים). וכ"פ הרמב"ם (הלכות עבדים פ"ט ה"ו), ובשולחן ערוך (יו"ד סימן רסז סעיף עט). ועיין בשו"ת בית אב תנינא (קונטרס כרם אב סימן א ענף יא דף יא ע"א). וכ"כ בשו"ת כרם שלמה קוטלר (סימן מב), דלהציל רבים לכולי עלמא מותר אפילו לעשות איסור דאורייתא, היכא שלא פשעו. ע"ש. וא"כ גם כאן, כיון שאם תפשוט בגדיה לסלק את הכלאים מעליה, גם אסור' נלוה עמה שמגלה את גופה, ובודאי שתחטיא את הרבים במראות נגעים, שורת הדעת נוטה שלא תפשוט בגדי הכלאיים שעליה שלא לגלות את גופה. שו"ר לכמה מאחרוני זמננו שפסקו כן, ומהם בספר אום אני חומה גרוס (ח"א עמוד נט בהוגי שעשועות ס"ק רמו), שכתב שלא תוריד את הבגד כלאים משום צניעות, דהוי קום עשה באיסורא אחרינ', ואפשר שתכוון שלא מורידה משום איסור צניעות. ע"כ. וכיוצ"ב כתב הגאון הגדול רבי שלמה בן שמעון שליט"א באור תורה (סיון תשנ"ד סימן צד) כמה צדדים וצידי צדדים, שלא תצטרך האשה המוצאת כלאים בבגדה לפושטם בשוק. ע"ש וכ"פ בספר נהרות איתן רובין (ח"ו סימן יב), וכ"כ בספר השעטנז להלכה ולמעשה (עמוד יז הערה לח). ע"ש. וכן עיקר.^א



כז. דרך הישר ועצות טובות למורה צדק הרואה דמים

ואל זה אביט למ"ש הגר"צ רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן רלה), שלפעמים אשה מראה למורה הוראה חשש חציצה שיש לה בדיה ופשוט דשרי, כיון שאינו מתכוין ליהנות בהסתכלות זו, וקל וחומר דבעבדיתה טריד להורות הדין. ואם הוא במקומות המכוסים, לא תגלה אלא המקום הנחוץ בלבד. ואם די במה שישתכל שם בעלה חייב לעשות כן, וגם בזה תכסה מה שאין צורך. והביא שבספר תפארת שרגא (ירושלם תשנ"א דף תרס) דן כדת מה לעשות במוצאת כתם על בשרה, ומסופקת אם המראה טמא או טהור, והרי זה דבר שאינו ניתן להראות לחכם? ויעץ שתראה לחכם כתם הדומה לו, וקיימא לן בגדה (דף כ ע"ב), ובשו"ע (יו"ד סימן קפח סעיף ב), דנאמנת אשה לומר כזה ראיתי ואיבדתי. או שהחכם יראה לה צורות שונות של כתמים או צבעים, ויורה כראות עיניו ע"כ. ומוסיף הגר"י רצאבי שליט"א, שדבר זה טעון זהירות, בפרט בגוון חום שצריך בקיאות גדולה. ע"כ. עוד כתב שם עצה טובה, שהמסופקת בכתם שעל בשרה אם יש שיעור כגריס ועוד, תחתוך ניירות קטנים ותניח ע"ג הכתם ותכסהו בכל זוויותיו, ואח"כ תבדוק אם יש בו כגריס ועוד. עכ"ד.

יא. ואל תשיבני ממ"ש לעיל (אות כ), דבמקום דנעקר הלאו לא חיישינן להרהורא, דשאני הכא שלא נעקר הלאו לגמרי, דיכולה לקיימו במקום המוצנע, וכמ"ש לעיל (שם).

ולמען לא יחסר המזג, אמרתי לא אמנע טוב מבעליו, לבא ולבאר דרך נוספת הראויה ממה שקיבלתי ממו"ר הרה"ג רבי גדעון בן משה שליט"א, אב"ד ירושלים תובכ"א, בעת אשר יבא מקרה כיוצ"ב אל רבני ישראל ומורה ההוראות בהלכות הדמים. והפתרון הראוי, שכדי לדעת את הדין בצבע המראה הדבוק בבשרה, תקנח מהמראה שעליה בעד, ואפילו אם התייבש המראה ונהיה כפירורים בעלמא תכניסם בתוך העד ותקפלים יפה יפה, ושלח תשלח את העד לפני המורה הוראה שידע להורות לפי מראה זה. ופעמים ויעשה 'מיעוך ברוק' כשיבשו פירורים אלו, כנהוג וכידוע אצל מורי הצדק הבקאים והמומחים בזה. ובאשר לגודל ושיעור המראה, הציץ מו"ר שליט"א שלאחר שיבש המראה תקח נייר פרגמנט שקוף ותשים על המראה הנזכר, ותשרטט בעיפרון את גודל המראה, ותראה למו"צ את הציור המשורטט. וגם אם הוא לא עגול אלא משוך כחוט, אפשר לשער על ידי חוט בעובי המראה ובאורכו, ויסובב אותו סביב עצמו לצורת עיגול שטוחה, ובזה ישער אם יש במראה שיעור כגרים ועוד. והיה ה' עם המורה הוראות בצדק ובקדושה, שלא תצא תקלה מתחת ידיו.

ומידי דברי בו ראיתי בספר על פתחינו (ח"א עמוד 86), שכתב דכל ראייה בגוף האשה כשהיא מצוה אין לחוש להרהורי עבירה, דמצוה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא (עיין סוטה דף כא ע"א), ופרש"י (שם ד"ה מצוה) מגינה מן היסורים ומצילה מיצה"ר שלא יכשילנו לחטא. ועל דרך שכתב הרמ"א (אבן העזר סימן כא סעיף ה) ובפתחי תשובה (שם סק"ג) בשם הריטב"א בסוף קידושין (דף פב ע"א), דכל שאינו עושה לחיבה רק כוונתו לשם שמים מותר. וכמו כן התירו ראייה לצורך עדות. וכל זה בראיה של הכרת צורתה בלבד, שאינה אסורה אלא מחשש שיבא לעבירה. אבל לא כשנהנה בראיה, דאז הוה הראיה עצמה איסור. ע"כ. וכבר קדמו הרב טעם המלך והו"ד לעיל (אות כו), וזכרנו מדברי הרב מנחה חריבה שהעיר ע"ד דמכמה מקומות בתלמוד לא ראינו כן, דגם במקום מצוה חששו להרהור. ע"ש. ומ"מ נלענ"ד שכשעושה כן לש"ש וכל כונתו למצוה לא ינזק. וכל הטעם שחששו להררור הוא שמא לא תהא כונתו לשם שמים.

גם הלום ראיתי אחרי רואי שבספר אהלי שם ראש המדברים להגר"מ פרץ נר"ו (סימן לא) שהעיר ע"ד רש"י בפסחים (דף קיג ע"ב ד"ה מותר) שמפרש הוואה יחידי דבר ערוה בחבירו אע"פ שאינו רשאי להעיד לו מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע. עכ"ל. ותמה היאך מותר לראות דבר ערוה, הלא עובר בזה על "ולא תתורו אחרי עיניכם" (במדבר טו, לט). ע"כ. ולהאמור אפש"ל דכיון שההיתר לשנאתו יש בו גם קצת מצוה, יש לומר שכמו שהותר לגבי עדות, כן הותר גם כדי שישנאו ויתרחק ממנו. ואע"ג דמבואר שמותר לשנאתו ולא מצוה, מ"מ שפיר יכולה לצאת מזה מצוה, שלא ילכד גם הוא ברשתו. ולפי זה צריך שתהיה כונתו לכך דמצות צריכות כונה (עיין בשו"ע או"ח סימן ס סעיף ד).

ולפי האמור יתבאר יותר מה שחקר הגאון האדר"ת בספר עובר אורח (סימן רלו עמוד רמו הוצאת מכון המאור), אודות משגיח כשרות המצות, אם מותר לו לעמוד במקום שבו הנשים לשות, אף שמתגלות זרועותיהן בשעת הלישה? וע"ש שמצדד להיתר. ולפי האמור כל זה הוא בכלל עוסק בטירדא דמצוה שהיתרו בצידו. ופשיטא שאם אותו משגיח רואה בעצמו שהוא לא טריד

בעבודתיה, אלא נכשל בראיות אסורות, הרי הוא זו מצוה הבאה בעבירה, ואינו בכלל ההיתר הנזכר, וימלט נפשו מלכד.

כח. מוסר חזק לנשות ישראל

הרי שלך לפניך, עד כמה טרחו ודקדקו רבותינו בכל עניני הצניעות, ומכאן אתה למד עד כמה יש להזהר בכל ענינים אלו, שהם עיקר השמירה של כרם בית ישראל. ועינך לנוכח יביטו למה שכתב הרב מנחה חריבה עמ"ס סוטה (דף ח ע"א דף לו סו"א מדפי הספר), שסיים אמריו בתוכחה מגולה וז"ל: ומכל הלין שמעתא יוצא לנו מוסר נורא ואיום, מה שהחציפו בנות ישראל כעת לתפור בגדיהן ושמלותיהן על פי המודה הפריזאית אבי אבות הטומאה, וזרועותיהם מגולות וליבן חשוף, וחשופי שת, אוי ירושלים הקדושה והטהורה היאך היתה לזונה? זה כשלש שנים טמאו את חוצותיה, באו בה פריצים ופריצות ויחללוה, יען כי גבהו בנות ציון וכו', ככל דברי מוסר הנביא ישעיה (פרק ג פסוק טז), ואף הנשים ההולכות במטפחות על ראשיהם אינן מקפידות, שבשעת התפירה התופרת הארורה מראה לה בשלחן ערוך הטמא הפריזית מלא קיא צואה, כזה ראה ותפור! וככה הולך מצב הצניעות והמוסר פרוע לשמצה, ואין לנו מי שיגדור גדר ויעמוד בפרץ, ה' ירחם עלינו וכו', ומצוח קא צוחינן ולית דמשגח בן, רחמנא רחם עלן. וגיהנום כלה וההולכות בלבושים כאלה אינם כלים, בטמאם את כל בית ישראל, וגורמות לחציפות ופריצות ומביאות לדבר עבירה. ומביאות אנדרלמוסיה בעולם בכלל, ובירושלים עיר הקודש בפרט. וכל דור שאינו ראוי לבנות בית המקדש בימיו כאילו נחרב בימיו (ירושלמי יומא פ"א ה"א), ולא נגאלו אבותינו אלא בזכות נשים צדקניות שלא שינו בגדיהן. וה' יהפוך לבבנו ולבב כל עמו בית ישראל לטובה ולעבדו בלבב שלם. עכ"ד קדשו. ומעת אשר נפטר הגאון רבי פנחס אפשטיין זצ"ל בעל המנחה חריבה (בי"ו בטבת תש"ל) עד היום (אדר תשפ"ד), עברו למעלה מיובל שנים, ועמא אזלא ומדלדלא בעניני שמירת הצניעות השם ירחם. ובדורינו היתום מצוי הנגע הרע הזה של אותן הנשים השומרות אורחות פרי"ז. ואפילו גילוי השוק מצוי כיום ביותר, באותן הנשים הלובשות לבוש שחץ של חצאיות הנקראות 'מיני', וכמו שכבר צווח על זה ככרוכיא מורנו ורבנו הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ו יו"ד סימן יד) כנגד ההולכות בחצאית 'מיני' שהיא בגד בוגדים של פריצות נוראה. ע"ש כל דב"ק. השם יצילנו. והן הנה היו סיבה לכל הצרות הפוקדות את עמינו, וכמו שהכתוב אומר "ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך" (דברים כג, טו). יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שיגדור פרצות עמו ישראל ברחמים אמן.

המורם מכל האמור ופירות הנושרים:

א. דרך נשים צנועות שגם כאשר הן מניקות, הן מכסות את עצמן, כדי שלא יבחינו בהן. ומיהו במקום שאין יכולה לכסות את עצמה, ויש לחוש לסכנת התינוק אם לא יינק, מותר לה להניק את התינוק גם בפני רבים, ותעשה כל טצדקי ללכת למקום מוצנע.

ב. אשה הנוגעת במקום הדדים בעת ההנקה, או איש הנוגע במקום הנחת תפילין, ל"צ ליטול את ידיהם.

ג. אמירת דברים שבקדושה כנגד דדי אשה מניקה, המיקל יש לו ע"מ לסמוך, ובלבד שאין חשש הרהור עבירה.

ד. כיום שלצערינו נפרץ הדור ורגילות הנשים ללכת בחוסר צניעות בגילוי השוק והזרוע, בשעת הדחק אם לא יכול להסיט את ראשו או לעצום את עיניו, המיקל לומר כנגדן דברים שבקדושה אין מזניחין אותן.

ה. אשה המוצאת כלאים בבגדה בשוק לא תפשוט את בגדיה.

ו. בשאר מצות שיש לחוש בהן לגילוי בשר האשה (כמלקות, גילוח נזירה ומצורעת) מצאנו אריכות בדברי הפוסקים, איש לדרכו פנה. ומכיון שהם הלכתא למשיחא, יהיה הדבר מסור ומוכרע ע"י 'מורח ודאין' משיח צדקינו שיבא במהרה בימנו אמן.



נספח - ביאור ענין יניקת החיצונים ותאוותם ושאר עניינים נפלאים

טרם אגמור בשיר מזמור, אמרתי להביא ממ"ש מקדמא דנא דרוש ע"ד הסוד השייך לעניין זה של גילוי הדדים. וגם אני ידעתי המחשבות - שיאמרו מה שייך לערב דברי הלכה עם דברי קבלה, והלא כבר כתב בשו"ת חתם סופר (חאו"ח ס"ו נא), שכל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות, חייב משום זורע כלאים. עכ"ד. מ"מ יען נמצא בדרוש הזה דברים גדולים וחשובים, שכשילמד אותם האדם יתש אצלו כח התאוה הרעה בעינים אלו, אמרתי לא למנוע טוב מבעלי, להביא הדרוש בשלמותו, ואשרי העם העומדים על סודך. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי והנוש'א בא:

בזה המאמר יעלה ויבא, והיה לבא'ר יניקת הקליפות מהיכן מקומם ולאן תאוותם לעלות ולינוק, והשפעת החיצונים העליונים על החיצונים התחתונים - הם בני האדם השבויים אחר יצרם הרע. ומה' אשאל מענה לשון, שלא אכשל ולא אבוש בהביטי, אל סודות גנוזים אלו.

א. הלא ידעת אם לא שמעת מ"ש מהרח"ו בעץ חיים (ח"ב שער מח שער הקליפות פ"ב עמ' שעד), וז"ל: דע כי הנה נתבאר אצלנו כי יש בנוקבא דאצילות [א"ה היינו מלכות נוקבא דז"א דאצילות - עיין שו"ת תורה לשמה סימן תלב] שני שדיים למטה בבית הרחם שלה, ונקרא דדי בהמה. ובערך זה המלכות נקראת 'בהמה', ומהם יונקים כל הקליפות. ע"כ. וכ"כ הרמ"ז בפירושו לזוה"ק (הקדמת זוהר פרשת בראשית דף יא ע"א עמ' קעג הוצאת קול בטחה) שהקליפות יונקות מדדי 'בהמה' העולה בגימטריא 'בכל' ועליהם נאמר "מלכותו בכל משלה" (תהלים קג, יט) ע"כ. וכל זה בשפע הניתן לחיצונים, אך לשאר עולמות הקדושה יורד השפע מהבינה שהיא אמא עילאה וממדיה העליונים. וכמ"ש בעץ החיים (ח"ב שער העיבורים פ"ב עמ' סג) שממקום הדדים שבחזה של אמא יונק ז"א ומבחינת שם שד"י. עי"ש. ואיתא בברכות (דף י ע"א) שדוד המלך ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה, אמר רבי אבהו שעשה לה דדים במקום בינה, טעמא מאי? אמר רב

יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה. רב מתנא אמר, כדי שלא יינק ממקום הטינופת. ע"כ. וכבר התבאר שיניקת החיצונים היא מהמלכות בדדיה של מטה, ודוד שהוא בחינת מלכות כנודע - הכיר וידע סוד הדבר שלחיצונים ניתן לינק מדדים של מטה, שהוא מקום הטינופת, ולא מהדדים העליונים, שלא יבואו חלילה לטמאות את הקודש. ויניקתם ממקום הטינופת מורה על סילוק ענייני הקדושה משם, שבשעת יניקת החיצונים ממקום הטינופת, אין יחוד המלכות עם ז"א, שלא יסתכלו במקום ערוה, ובסוד הכתוב "ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך" (דברים כג, טו). וכשהשפע מגיע מדדים של מטה הוא מועט וחסר, ואילו כשמגיע השפע מהדדים העליונים הוא שפע מרובה ומלא.

ב. ועיקר תאוות החיצונים לבא ולעלות ולינוק מהדדים העליונים, וממקום הלב שהוא כנגד הבינה (עיין בתיקוני הזוהר בהקדמה דף יז ע"א בינה לבא), כדי לזכות ולקבל השפע הגדול והעצום ששם, וכשגוברים חטאי התחתונים ועושים פירוד בעולמות העליונים, עולים החיצונים לינוק מהדדים העליונים. וצא ולמד מ"ש מהרח"ו בעץ חיים (ח"ב שער רחל ולא פקד עמוד ריו אות ר), שהמוחין דאבא הם הדוחין את החיצונים מלהתאחזו בחסדים של הבינה המגולים מן החזה ולמטה, אשר שם נקרא "עץ הדעת טוב ורע" (בראשית ב, ט), שמשם יונקים החיצונים. עכ"ה. וכאשר אין אור מוחין דז"א מצד אבא נגלים, אז נאחזים החיצונים.

ובלכתך בדרך זו יבואר מה שמצאנו בגמרא בברכות (דף י ע"ב) "ויגש גחזי להדפה" (מלכים ב, ד, כו) אמר רבי יוסי בן חנינא שאחזה בהוד יופיה. וגחזי, שהיה משכן לחיצונים בעולם הזה, הראה תשוקתו כתשוקת החיצונים שתהיה להם אחיזה בדדין העליונים.

וביתר שאת ויתר עוז יתבאר הענין, ע"פ מ"ש בשער היחודים (פ"א דף א ע"א) שבינה ונביא אותיות שוות, כי ה' מתחלפת באותיות אחע"ה, וכל הנביאים משם מתנבאים מן ב' פרקין תתאין שבבינה, בהיותם מתלבשים תוך נצח והוד דז"א. ע"כ. והנה אלישע הנביא, שהשאר בביתו את גחזי שהיה רשע וטמא ומשכן לסט"א, נתן שליטה וכח שיאחזו כוחות החיצונים בדדים העליונים - והיינו במקום בינה שממש הנבואה, ובפרק התחתון שהוא ההוד הייתה לסט"א שליטה. ולכן גחזי, שהיה משכן לסט"א בזה העולם, אחזה בהוד יופיה, שלשם תאוות החיצונים לעלות, ומתאוותם העליונה השפיעו עליו להתאוות ביותר ולגעת דוקא במקום הדדים יותר משאר הגוף. וכן תאוות הנואפים בכל דור ודור, וכמ"ש בגמרא (בכתובות דף לו ע"ב, ובגיטין דף פא ע"א) וכי מפני שמועך לה ערבי זה בין דדיה פסלה מן הכהונה. עיי"ש. והערבים הם סמל טומאת הניאוף, כמבואר בגמרא בקידושין (דף מט ע"ב) י' קבין זנות ירדו לעולם תשעה נטלה ערביא.

ג. ועל זאת יתפלל כל חסיד העוסק בתורה בקדושה ובטהרה, שלא יגרם על ידו חלילה חילול הקודש בסילוק מוחין דאבא, שאז תהיה שליטה לחיצונים לינוק מהדדים במקום בינה. ולכן משמיא גרמו שבכל מקום ומקום שיש שם כוחות הטומאה מרובים, לעשות גדר לפניו מגדר, שלא ינקו כוחות החיצונים מהדדים העליונים. וזהו שאחז"ל בקידושין (דף מט ע"ב) על עילם - י' קבין של גסות ירדו לעולם ט' נטלה עילם, וסימן לגסות הרוח עניות תורה, ולכן עילם לא זכתה ללמד דכתיב "אחות לנו קטנה ושדים אין לה" (שיר השירים ה, ח) ואמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד. ע"כ. ויבואר ע"פ דרכינו דגסות הרוח היינו גאוה, ועל

המתגאה אמרו חז"ל (סוטה דף ה ע"א) שאומר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בכפיפה אחת, דמסלק את השכינה. וקוב"ה היינו ז"א כידוע (ועיין עוד בזה בשו"ת רב פעלים ח"ג בסוד ישרים סימן יא ד"ה ומדברי רבינו), ומכיון שז"א מסתלק ועמו המוחין דיליה, שוב אין מי שידחה את החיצונים מלהתאחו בדדים העליונים. ולכן משמיא מנעו מעילם שלא יזכו ללמד, והיינו להעניק השפע מהדדים העליונים, דכיון שז"א הסתלק משם יש לחוש לחיצונים שיעלו לינוק מהדדים העליונים. ודו"ק.

ד. והנה בעת שהיה המקדש הראשון על תילו והיה בו ארון הקודש, ממקום קודש הקודשים היה יוצא השפע לעולם [כי בבית המקדש הראשון היו יונקים מהבינה ובבית שני מהמלכות, וכמ"ש בזה בביאור לזוהר מהרמ"ק הנקרא אור יקר סימן ח עמ' ריא]. ולכן אחז"ל (יומא דף נג ע"ב) שהכהן הגדול היה מתפלל ביום הכיפורים בקודש הקודשים על הגשם ועל השפע של עמ"י, ששם מקום השפע. וכבר אמרו חז"ל ביומא (דף נד ע"א) על הפסוק "ויראו ראשי הבדים" (מלכים א, ח) הא כיצד? דוחקין וכולטים ויוצאים בפרוכת ונראים כשני דדי אשה, שנאמר "צרור המור דודי לי בין שדי ילין" (שיר השירים א, ג). וכתב הרמ"ק בספרו זבחי שלמים (סדר עבודת יום הכיפורים דף י ע"ב), שהכה"ג היה מניח את המחטה בין בדי הארון, שהמחטה היא כנגד המלכות, ובדי הארון הם נצח והוד. ע"כ. [וכבר התבאר לעיל (אות ב) שנצח והוד יונקים מן ב' פרקים תתאין שבבינה ומשם מקום הנבואה]. ומורה בזה על השפע היורד מהדדים העליונים. וזהו שאמר כשני דדי אשה לאפוקי דדי בהמה שהם הדדים התחתונים, ומהם יש יניקה לחיצונים. וכשחטאו ישראל הסתלק השפע מהדדים העליונים, כדי שלא ינקו ג"כ החיצונים בהתגברותם, ולכן נגנו הארון ונחרב המקדש.

ה. ודע עוד שעם ישראל בחטאם פגמו בבחינת הוד, וכמו שמצאנו ואמרנו אצל גחזי שאחזה בהוד יופיה. וכמ"ש מהרמ"ו בעץ חיים (ח"א שער יח שער רפ"ח ניצוצין סופ"ה עמוד רסה), וז"ל: וכבר הודעתך כי השקר אין לו רגלים והוא סוד החיצונים הנקרא שקר, ואין לו ב' רגלים הנקראים נצח והוד, רק רגל אחת שהיא בחינת הוד לבדה ושם יש לו אחיזה בסוד "כל היום דוה" (איכה א, ג) "דוה" אותיות הוד. ובו נחרב הבית, כי מהוד ולמטה יש להם אחיזה לחיצונים גדולה מאוד עכ"ה. ועיין בביאורי על פיוט 'בר יוחאי', על המילים 'הודך והדרך' (הערה 10) ומשם בארה. [ואגב אבא אעיר'ה שגם משה ואהרן הם בחינת נצח והוד כידוע, ולכן מהם יצא השפע דומיא דשני בדי הארון. וכשנפטרו מן העולם הסתלק השפע. ואהרן הייתה זכותו להגן על ישראל עם ענני הכבוד, לפי שהיתה בחינתו הוד שהיא הקרובה לחיצונים, והיה בכוחו להגן על ישראל מהם. ולכן גם היתה אחיזה לחיצונים במעשי אהרן כשעשה את העגל, ודוקא אהרן היה בכוחו לעצור את המגיפה במעשה הקטורת, והכל מטעם זה שהוא בבחינת הוד הקרובה לחיצונים. ואכמ"ל].

ו. ואלכה ואשובה לי במ"ש שהשפע יורד לעולם מהשדיים העליונים. והבט ושא עיניך למ"ש בזוה"ק (פרשת פיקודי דף רנג ע"א ובמתוק מדבש עמ' שצה) דהאי שם שד"י יניק לכל אינון תתאין ולכל אינון היכלין ולכל אינון דלבר, ועל דא אקרי שד"י בגין דמספק מזונא לכולהו תתא. ע"כ. נמצא ששם שד"י הוא המשפיע את שפעו, כשדי האשה המניקה את בניה. ומשמעות שם

שד"י מורה גם כן על הגבלת השפע, וכמ"ש חז"ל (חגיגה דף יב ע"א, ובמדרש בראשית רבה פרשה ה פסקא ח) שד"י - שאמר לעולמו די. והטעם שאין ישראל (והעולם כולו) יכולים לסבול רוב טובה, ולכן הקב"ה מגביל את השפע. ודומה הדבר ממש לשדי אשה, שלמרות שהם מלאים בחלב יוצאים טיפין טיפין מהנקב הקטן, שלא ייחנק התינוק. וכל זה לעת עתה, אך לעתיד לבא בבא עת הגאולה יהיה בנו כוח עליון לקבל רוב טובה ושפע, שיתרחבו הכלים, ולכן יהיו המעדנים מצויין כעפר כמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פי"ב ה"ה). [וכמו שהיה בימי שלמה, שבוכות תיקונו העליונים (כמ"ש במקו"א), הגדיל את השפע לעולם ואת הכלים של מקבלי השפע ולכן היו המעדנים מצוין כעפר].

ז. ומצאנו שסך הזמן שניתן השפע הגדול מהבינה העילאה, היה מעת יציאת מצרים עד סוף חרבן בית ראשון. וכתב המלבי"ם (ביחזקאל פרק כד פסוק ב בשם מהרי"א) שהיו סך הכל תתקי"ד (914) ימים {לכאורה צ"ל - שנים}, שהיה זה משנת ב' אלפים תמ"ח עד שנת ג' אלפים שנ"ח, וארבעת הימים הנוותרים היו לשנים המקוטעים. עכ"ל. ונראה לרמוז בזה בס"ד דתיבת 'שדים' בגימטריה (כשנחשב את האות מ"ם הסתומה לשש מאות) עולה תתקי"ד. ולהורות נתן, שעיקר השפע מהשדיים העליונים היו בתתקי"ד ימים אלו עד זמן החרבן של ביהמ"ק הראשון, ואח"כ הצטמצם השפע, שלא היו הארון ובדיו בבית שני (עיין ביומא דף כא ע"ב) שהם היו המורים ורומזים על השפע היורד מהדדים העליונים. וכן ירמוז עוד בכתוב "ירוין מדשן ביתך" (תהלים לו, ט) שתיבת דש"ן עולה בגימטריא 'שדים' (כשנחשב אות ס' בחשבון ארבעים). ואמר "מדשן ביתך" - להורות שכל זמן שבית המקדש הראשון היה קיים, היו רוויים מדש"ן זה, היינו מהשדיים העליונים.

ח. וכן בקודש חזיתי למ"ש הגאון הקדוש רבי יעקב אבוחצירא זצוק"ל בספרו פתח האהל (ה"א בפ' למילה בראשית אות כה), שתיבת 'בראשית' עם הכולל עולה בגימטריא תתקי"ד, כתיבות 'יחוד מלכות שמים' ע"כ. ולדרכנו יבואר, שתחילת הבריאה הייתה תכלית הטוב והשפע מאוצרות הבינה, ובבחינת שדים המניקות העולות ג"כ בגימטריא תתקי"ד כמשנ"ת, וזה היה לסך תתקי"ד ימים. ועד אותה העת היה יחוד העליון, ושמירת ז"א היתה שלא ינקו החיצונים מהדדים העליונים. אך כיון שפגמו ביחוד מלכות שמים, הסתלק היחוד העליון ופסק השפע ונחרב המקדש בעוונותינו. יהי רצון שנזכה לשוב ולייחד כל העולמות העליונים בתכלית הייחוד ונזכה לשפע הרוחני העצום ורב, כימי עולם וכשנים קדמוניות. אמן.



דברי סיום

סיום התשובה כג אדר ב תשפ"ד

ואמרתי אקיים מקרא שכתוב "שיחו בכל נפלאותיו" (תהילים קה, ב), "ובמושב זקנים יהללוהו" (תהילים קז, לב) ואקבע כאן בקשר של קיימא, חסדי השם ונפלאותיו, שבעת אשר עסקתי בתשובה זו אתרחיש ניסא, שביתי טליה נרה יאיר הייתה בסכנה וחלתה ונפלה למשכב, ורחמנא רחם עלן ולאחר י"א יום יצאנו מצרה לרווחה, ומאפלה לאורה בניסים גלויים ממש.

"טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמה, ט), "ל'עולם ה' דברך ניצב בשמים" (תהילים קיט, פט), "יסור יסרני יה ולמוות לא נתני" (תהילים קיח, יח), "ה'ורני ה' דרכיך ונחני באורח מישור" (תהילים כז, יא).

ויהי רצון שנזכה לרוות ממנה ומכל יוצאי חלצינו נחת יהודית אמיתית בבריות גופא ונהורא מעליא, ויזכו לקדש שם שמיים בכל תהלוכותיהם אמן כן יהי רצון.



הרב שמואל עדס

שמעתתא דבטיטי – ש"ץ שטעה בברכת אתה קדוש*

ונספח בדיון יצא מוציא בברכות השבח

הכרעת מרן בדין בטיטי מחמת ספק ולדרכי משה בודאי

כתב השו"ע בסו"ס נ"ט: אם טעה בברכות יוצר בענין שצריך לעמוד אחר תחתיו, אם טעה מקדושה ואילך אין השני צריך להתחיל אלא ממקום שפסק. הגה: דהיינו שמתחיל מקדושה

* בסוגיא זו נכתבו כמה מאמרים, [אם יש להקיש דין החלפת חזן אחרי קדושת יוצר לדין חזן שטעה בהקל הקדוש בעש"ת], ועל כן נסכם את עיקרי היסודות שנתחדשו במאמר זה:

א. דעת השו"ע בסימן נ"ט להכריע בענין קדושת יוצר לקולא מספק ולא מודאי, כיון שהדין שקדושה לא מפסיקה בטעה בהקל הקדוש הוא דין ברור, כמו שכתב הרשב"א, והרי מרן הכריע להדיא כרשב"א. (וכן הבינו בדברי השו"ע המגן אברהם והמחצית השקל פרי מגדים ועוד). גם הרשב"א כותב שסתימת הדברים בגמרא משמע שהקל הקדוש פוסל אפילו אחרי קדושה, והוכחנו שמרן הייתה לפניו תשובת הרשב"א בשעת כתיבת הדין שג' ראשונות חוזר לראש, ואף על פי כן סתם את הדין שאין חילוק בין ש"ץ ליחיד, ולא חילק בין אמר קדושה ובין לא אמר קדושה. הרי שהכרעת מרן ברורה שש"ץ שטעה בעש"ת בהקל הקדוש חוזר לראש. (ולא יתכן בעולם לתלות שמרן ראה בדברי הרשב"א שסתימת הדברים מוכיחה שקדושה לא מפסיקה, והוא יסתום את הדין כדבריו ונפרש בשו"ע שכיון לתת חילוק בגלל דבריו בס' נ"ט, כאשר להדיא כתב בס' נ"ט שהכרעתו שם מסופקת).

ב. החילוק שצייד הרשב"א בין טעה לנשתתק הוא חילוק ברור לדינא בשו"ע אם החזן החדש אמר גם כן את ברכת יוצר לעצמו, וזו המציאות היותר פשוטה לבאר בה את הירושלמי. (ואם החזן לא כיון, הוא נכון לדינא לדעת הבית יהודה והאגרות משה). ואם כן לענין דינא עיקר הדמיון בין הסוגיות אינו קיים [וניחא דעת הדרכי משה שפסק לגמרי שקדושת יוצר חשובה הפסק], ונתבאר שאין בזה כלל דוחק בלשון הגמרא. [ואפשר שהרשב"א לא ברירא ליה חילוק זה ולכן נסתפק, אבל מרן מוכח לחילוק זה מחמת שיטתו במקומות אחרים, כדלהלן].

ג. מה שכתב הפני יהושע בפירוש דברי הרשב"א, שמבואר בבבלי שכל ג' ראשונות חוזר לראש, וסתמו כפירושו אפילו אחרי קדושה ופליג על הירושלמי, ותמהו על זה, הרי גם בירושלמי מבואר שג' ראשונות ש"ץ חוזר לראש. נתבאר דבא"י היו אומרים קדושה רק בשבתות, וסתם ג' ראשונות ללא קדושה, נמצא שהספק שנסתפק הרשב"א בעיקר דינו של הירושלמי קיים [שלא ברור אם הבבלי מסכים עם דין זה, כיון שסתם את הדין בש"ץ שטעה]. אך לדינא מספק אפשר להחליף חזן, כפי שיטת הרשב"א שבספק דין בברכות אפשר להמשיך את הברכה. או לפי הכרעת השו"ע בס' קכ"ח סעי' כ' שאפשר להחליף חזן אם החזן החדש כיון לצאת, וממילא אין סתירה בבבלי לדין הירושלמי.

ד. לפי המתבאר פסק מרן שאפשר להמשיך ברכת יוצר מספק שמא כירושלמי [ובטעה בהקל הקדוש בודאי חוזר, כמש"כ הרשב"א] ואם כן משמע שהוא סובר כדעת הרשב"א וכל האחרונים שבספק דין בברכות אפשר להמשיך. לפי דעת היב"א שבספק אי אפשר להמשיך, מוכרח לדחוק שדעת מרן שבדאי הלכה כירושלמי, ומכאן זה חידש לשנות את הדין בטעה בהקל הקדוש. אך אחרי כל מה שנתבאר עולה דלכל הפחות יש ספק אם טעה בהקל הקדוש חוזר, ואם כן לפי דרכו של היב"א ממילא הוא מחויב לחזור לראש. ומטעם זה הבין היב"א שאם מרן התיר להמשיך את ברכת יוצר, הרי בהכרח שהוא סובר כן בתורת ודאי (נגד פשוט לשון מרן). אך לדעת שאר האחרונים, אפילו אם הדבר מסופק רשאי להמשיך את הברכה. וממילא כל התירוצים והחילוקים שנאמרו בין הסוגיות בודאי לא גרע מספק.

ה. עוד נתבאר שיטת רבנו חננאל שג' ברכות ראשונות חמורות יותר מברכת יוצר, ומבואר מדבריו שקדושה יש בכחה להחשיב את ברכת יוצר כב' ברכות אמצעיות, אבל ג' ברכות ראשונות חמורות יותר. [ואם כן אי אפשר להחליף חזן בג' ראשונות אפילו אם הפסק קדושה, אבל באופן שכיון לצאת מהחזן אפשר שמותר להחליף, כמו שפסק מרן בס' שכ"ח סעי' כ'].]

ואילך, ואם טעה קודם קדושה צריך להתחיל בראש עכ"ל. וכתב על זה המגן אברהם סק"ו שכלשון השולחן ערוך משמע דאם רצה להתחיל מראש רשאי [ב"י] אבל הד"מ כתב דאין רשאי כיון שהאחרונים פסקו כהירושלמי א"כ אם יתחיל מראש הוא ברכה לבטלה. וכתב המחצית השקל שהגם שבבית יוסף משמע שלכתחילה עדיף לחזור לראש, מכל מקום בשו"ע משמע שגם לכתחילה רשאי להמשיך וחזר בו הבית יוסף מדבריו בב"י (ואם כן מה שהמגן אברהם הביא מהב"י שאם רצה לחזור רשאי, אין זה ממש דברי הב"י, אלא רק כפי דעתו בשולחן ערוך, אבל לפי הב"י עדיף יותר לחזור לראש). ולפי זה יש כאן ג' דרגות - לדעת הבית יוסף עדיף לחזור לראש, לפי השו"ע ברצונו תלוי הדבר, ולפי הדרכי משה אינו רשאי לחזור לראש. (ועי' ביחוד"ו ו' ל"ח שכתב דברים אחרים בשם המחצית השקל ואינם לפנינו). והרבה אחרונים כתבו לפרש בדברי הרמ"א שחזר בו מדבריו בדרכי משה, ולדינא הוא מסכים למרן שרשאי לחזור לראש¹.

מקור הדברים מסוגיית הירושלמי בסוף פרק אין עומדין דבטיטי אשתתק באמצע ברכת יוצר, והורו לחזן החדש שיתחיל מקדושה ואילך, כיון שקדושה הוא הפסק. הרמב"ם השמיט גמרא זו, וכתב הב"י שאפשר שטעמו מחמת דקשיא ליה קושיית הרשב"א דמאי שנא מש"ץ שטעה בג' ברכות ראשונות שחזור לראש, הגם שקדושה הוא הפסק. וכתב מרן דמכל מקום הרוצה לעשות כדברי הירושלמי אין מוחין בידו. וכלשון השו"ע משמע שאפילו לכתחילה יכול לעשות כדברי הירושלמי אך אינו חייב, ודעת הדרכי משה שאינו רשאי לחזור. ושורש המחלוקת תלוי בדרכי

ו. עוד נתבאר דנחלקו הראשונים בדין ג' ברכות של ברכת המזון אם חשובים כג' ברכות ראשונות של שמו"ע, ובב"י סי' קפ"ח משמע דעתו שהן כברכה אחת, ואעפ"כ מפורש שאפשר להחליף את המזון בברכת המזון. והנידונים תלויים בביאור סוגיין, דלדעת הבית יוסף מפורש שמותר להחליף חזן אפילו ללא קדושה, וממילא בהכרח שטעות היא גרועה יותר מהחלפת חזן (והרשב"א נסתפק בזה לשיטתו שג' ברכות ראשונות אינן כאחת, אבל לדידן כהרא"ש הוא יותר פשוט), אך זה תלוי בביאור המעשה בירושלמי אם מדובר שהחזן החדש גם בדרך לעצמו יוצר או לא.

א. ביחוד דעת הביא מהמחצית השקל שמרן חזר בו מדבריו בבית יוסף ולדינא ס"ל שאסור לחזור. אך במחצית השקל נראה להדיא שבא להסביר את המגן אברהם שמרן חזר בו רק ממה שכתב שלכתחילה עדיף לחזור לראש, ובזה חזר בו שברצונו הדבר תלוי. והנה לשון מרן היא 'אין צריך', ולכאורה היה מקום לתלות זאת בנידון האחרונים איך לפרש את המילים 'אין צריך' בלשונות הראשונים, אם אפשר לפרשו גם אינו רשאי או שכלשון אין צריך מוכח שברצונו הדבר תלוי [ראה מה שהרחבנו בזה בהאוצר פ' עמ' ר"א]. אמנם נראה שכאן אין אפשרות לפרש שאינו צריך פירושו אינו רשאי, כיון דבנידון דידן בבית יוסף להדיא כתב שעדיף לחזור, ואם בשו"ע כתב לשון אין צריך מהכ"ת לומר שחזר בו לגמרי שיש איסור לחזור. ויש לנו חזקה דמעיקרא שלא שינה את דעתו, כי הטעם שכתב בבית יוסף שעדיף לחזור הוא מחמת קושיית הרשב"א כדלהלן וכן מהמשמט הרמב"ם. ומהכ"ת לומר שהוא חזר בו מזה. ועכ"פ דברי היחוד"ו בזה צ"ע טובא, דלא מצאנו מהאחרונים מי שפירש את דברי מרן באופן זה. (אך לשיטתו שסב"ל באמצע תפילה לחומרא, ואם כן כל שכן בספק באמצע ברכה לחומרא, ועל כן הוכרח לפרש שמרן הכריע באופן ברור שלא צריך לחזור. אמנם דעת שאר האחרונים כפסק הרמ"א בסי' תקפ"ב דספק לקולא בסדר ברכות, ואם כן גם באמצע ברכה אפשר לומר סב"ל. והארכנו בכלל זה בהאוצר פ' עמ' קנ"ג ואילך שדעת שאר הפוסקים להיפך. דאמרינן סב"ל באמצע תפילה מלבד בספק היכן אוהו בתפילה. ונתבאר שם כמה דרכים לחלוק בין הנידונים. ויסוד הדברים הוא שהסיבה שצריך לחזור בספק היכן אוהו אין זה קשור כלל לדיני ברכות, ויש דין זה גם בק"ש למ"ד דרבנן וגם בהלל דרבנן כמו שכתב השו"ע בסי' תכ"ב, ועיין בביאור הלכה בסי' תכ"ב ד"ה למקום שתמה למה צריך להחמיר בספק של הלל. אבל לדינא הדין ברור שיש כאן דין מיוחד לחומרא בספק היכן אוהו ואין זה קשור לכל שאר הספיקא דדינא. ואם כן מדברי השו"ע שפסק כדברי התוספות שרשאי להמשיך מקדושה ואילך אין שום ראייה שהכריע כן מתורת ודאי).

ב. פרי מגדים. וראה בתורת הקדמונים ג' ס"ב שהביא בזה עוד אחרונים שפירשו בשולחן ערוך כדבריו בבית יוסף שעדיף טפי לחזור לראש.

פסיקתם של מרן והדרכי משה (כמבואר שם בדברי הדרכי משה), דבנידון דידן בעלי התו' והרא"ש נקטו כדברי הירושלמי, ומסתימת הרמב"ם משמע להיפך. והב"י ס"ל שיש טעם בסתימת הרמב"ם מחמת קושיית הרשב"א, ומנגד יש לנו דברי תו' ורא"ש מפורשים, ממילא הדברים שקולים. ואילו הדרכי משה, כדרכו דנקט כפי בתראי מול קמאי, ולכן דברי הרא"ש והתו' עיקר. נמצא שהכרעת מרן שדין זה דבטיטי הוא ספק אם צריך לחזור מחמת דין ש"ץ שחוזר לראש בג' ראשונות, ודעת הדרכי משה דדין דבטיטי הוא ודאי שלא צריך לחזור, אך לא ברור מה יענה הדרכי משה לקושיית הרשב"א.¹



ג). דרכו של מרן לא לסתור פסקים מפורשים של 'בתראי' (רא"ש וסיעתו) מחמת משמעות של קמאי, כמו שכתב בכמה דוכתי (ראה סימן קי"ד שהכריע כרא"ש נגד הרמב"ם כיון שראב"ה מסייע ליה וגם שדברי הרמב"ם אינם בפירוש), הגם שבכללי הפסק הוא מקדים את הפסק של 'קמאי'. וטעמו של דבר הוא שעיקר הכרעת ההלכה לפי דרכו של מרן אינה מיוסדת על הכרעה עצמית מסבא, כמו שכתב בהקדמתו, אלא מקבלת הוראות הפוסקים המפורסמים שבית ישראל נשען עליהם, ממילא הוראה שאינה מפורשת אין בה סמכות כל כך של קבלת הוראה.

ופעמים מצאנו שסומך על הוראות שבפשטות נראות כסותרות זו את זו מחמת יסוד זה (ראה סי' מ"ז סעי' ג' וסעי' ד' וביאור הגר"א שם, ויש הרבה מאוד דוגמאות לזה).

דוגמא מאוד קרובה לנידון דידן מצאנו בהלכות תענית סימן תקס"ד, שכתב הבית יוסף ללמוד מדברי הרי"ף והרמב"ם שמי שישן באמצע סעודתו בליל התענית אסור באכילה, והביא את דברי כמה מבעלי התו' שהתירו לאכול בליל התענית אחרי שינה אם התנה שיאכל אחרי שינה כדברי הירושלמי. והמגיד משנה כתב להחמיר בזה כיון שלא הוזכר בבבלי ולא הוזכר ברי"ף וברמב"ם, אבל הבית יוסף מסיק שכדאי כל הני רבונות שהעתיקו את דברי הירושלמי לסמוך עליהם בדברנן.

ולכאורה יש לתמוה על דברי הב"י, שלפי איך שהוא מפרש את דברי הרי"ף והרמב"ם הרי פשוט שהם חולקים לגמרי על דין הירושלמי, שכיון שהם מפרשים בבבלי שאפילו ישן בתוך סעודתו, שלא הסיח דעתו כלל מן האכילה, אסור לאכול, כל שכן שלא יועיל תנאי. וכן כתב להדיא בריטב"א תענית דף יב עמוד א' ואין הדעת נותנת ששינה של קודם אכילה תאסרו מאכילה, דהא ודאי משום שינה זו אינו מסיח דעתו מאכילה. ואעפ"כ פסק מרן את ב' הלכות הללו זו לצד זו, שתנאי מועיל ושינה הוי הפסק גם בתוך סעודתו. והטעם דכיון שאין לו הכרח בסתירת הדברים אין לו לשלול את הכרעת האחרונים מחמת סתימת הראשונים.

לענין דינא, עי' מ"ב שם סק"ג ובשעה"צ שם שפסק שישן לפני סעודתו מעיקר הדין שרי לאכול, ומשמע שלדעת מרן אסור (ואם כן הישן בליל י' בטבת וישן קצת בתוך הלילה נאסר באכילה, וזו חומרא גדולה).

אך אפשר שגם ההולכים כפי דעת השו"ע רשאים להקל בזה, דכיון שמפורש בריטב"א שהדברים תלויים זה בזה, אפשר שאילו היה רואה השו"ע את דבריו היה מודה שיש לבטל דין אחד מפני הדין השני. והגם שלכאורה היה צריך לבטל את הקולא של התנאי, שהיא לא נזכרה ב'קמאי', מכל מקום כיון שכבר הוכרעה ההלכה וכך נהגו ישראל כפי שיטת הבתראי דמהני תנאי, קם דינא כוותיהו. וממילא, כיון שהריטב"א מפורש בו לתלות את הדברים יש להעמיד גם את הדין של שינה ללא סילוק לקולא. והרי בלאו הכי דעת כמה ראשונים (והריטב"א מכללם) שלפי הרי"ף ישן בתוך סעודתו שרי לאכול (ודלא כהסבר מרן ברי"ף), ואם כן אפשר לומר שבצירוף כל הנ"ל יש להקל בדברנן.

אך כל זה אינו ענין לנידון דידן, שהכרעת רוב ככל הראשונים ברורה בדין ש"ץ בג' ראשונות, וכן היא הכרעת הרשב"א בפירוש שהוא אורו של עולם. והמקילים בנידון בטיטי צריכים למצוא דרך ליישב את הדברים, ואם סומכים עליהם בודאי לא נוכל לספק את הדין הברור.

ובאמת הדברים תלויים בדין ספק ברכות באמצע סדר ברכות, שהרחבנו בזה בהאוצר עץ, שהכרעת רוב ככל הפוסקים שספיקא דדינא באמצע סדר ברכות לקולא, ואין חשש ברכה לבטלה במה שממשיך את הברכה מספק (כמו שכתב הדרכי משה בסי' תקפ"ב להוכיח מתשובת הרשב"א הנ"ל בתחילת התשובה, והסכימו עמו כל האחרונים והרי על זה מיוסד מנהג

הכרעת כל הפוסקים בדין ש"ץ שטעה בג' ראשונות

ובדין שליח ציבור שטעה בג' ראשונות כתבו כל הראשונים דדין ש"ץ כדין יחיד. והרשב"א נשאל מסוגיא זו וכתב כמה טעמים שיש לצדד לדחות את הקושיא, אבל מסיק דהדין ברור שש"ץ ויחיד חלוקים בדין החזרה, ועדיף לדחות את דברי הירושלמי אם לא נמצא תירוץ לקושיא. ובמאירי הביא שיש מי שחילק ששליח ציבור אינו חוזר לראש אחרי קדושה, וכתב שנראה שיש לו סעד מדברי הירושלמי. (ובחיבור התשובה בדין טעה בהמלך הקדוש לא חילק בין ש"ץ ליחיד, וגם דבריו בחידושו אינם מוחלטים לפסק הלכה אלא רק כתב שיש סעד בירושלמי לשיטת הי"א). וביביע אומר ח"א סי' ח' תפס לדינא כצד זה במאירי, והורה ששליח ציבור שחתם הקל הקדוש אינו חוזר לראש אלא רק לברכת אתה קדוש.

אמנם הרי הכרעת הרשב"א לפנינו שדין ש"ץ ויחיד שוים, ומרן הבית יוסף סמך על דבריו לספק לנו את הדין המבואר בסי' נ"ט, והרי הכרעת מרן לפנינו שסתם את הדין בסימן קכ"ו כפשוטו שדין ש"ץ כדין יחיד, ואילו דין של סימן נ"ט הינו ספק. וכן סתימת כל הראשונים שהביאו הפוסקים בסימן קכ"ו. וביחודה דעת ח"ו סי' ל"ח נדחק שיש לומר דדברי השו"ע בסי' קכ"ו מיירי באופן שהשליח ציבור לא אמר קדושה. והן אמנם שדבריו כנים בביאור דברי הירושלמי, שכתב ששליח ציבור חוזר בג' ברכות ראשונות ומשמע שכל ג' ברכות בכלל, והרי מנהג ארץ ישראל בימי קדם שלא לומר קדושה בכל יום, כמו שכתבו הגאונים. ואם כן אתי

אשכנז בדין המלך המשפט ואף מרן לא פליג על יסוד זה. והיביע אומר בח"ב סי' ט' פליג על כולו רבוותא בזה, וס"ל שספק באמצע ברכה צריך לחזור לראש אפילו בספיקא דדינא (והגם שהביא סימוכים מכמה אחרונים שפילפלו בדין זה, מכל מקום הוראת כל הפוסקים לסמוך על כללו של הדרכי משה בכמה וכמה דוכתי כמו שהרחבנו בזה שם, ואף היב"א תבריה לגזייה במקום אחר לסמוך על כלל האחרונים כמו שכתבנו שם). ואם כן בנידון שליח ציבור שנשתתק אחרי קדושה, אם הדין מסופק להיכן צריך לחזור לדעת כל הפוסקים יכול להמשיך, וזה תורף הכרעת מרן שאינו צריך לחזור מספק.

אך לדעת היב"א יש לתמוה, אם יש כאן ספק היאך רשאי שלא לחזור, ואם כן מוכח לו שדעת מרן להכריע בודאי כדברי הירושלמי, ונדחק בלשון מרן שמה שכתב אינו צריך לאו דווקא ובאמת חייב שלא לחזור, היפך דעת המגן אברהם. אך לפי דעת כל האחרונים הדברים מיושבים היטב. (גם תימה לדעת היב"א מה יענה לדברי הבית יוסף שמתבאר בהם בבירור דרשאי לחזור לראש).

ד. וז"ל שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ב' ואף שגם המאירי כתב ויש סעד לדעתי מהירושלמי, מ"מ אין זה מוכרח שהסכים לכך וכמו שכתבנו דיש לחלק ביניהם, וגם לפני שהמאירי הביא דעה זו של יש מי שאומר כתב "שאינן חילוק בין יחיד לצבור - שכל שטעה בראשונות ואחרונות שחוזר לראש ולעבודה" (חיבור התשובה אפשר שנכתב לפני החיבור על הש"ס, אבל עכ"פ לא שמענו שהיתה הוראה אחרת בישראל להיפך, ודברי המאירי הם רק דרך מו"מ, והוראת הראשונים שישבו להורות בנידון זה מפורשת להיפך. ויש דרכים באחרונים איך להתייחס לדברי המאירי שנתגלו בדורות האחרונים, אבל זה פשוט שאין הם יכולים לבטל את דברי הרשב"א שכל הפוסקים ידעו מתשובתו והכריעו כמותה כל הדורות).

ה. פרקי דבן באבוי בגנזי שכתר ב' עמ' 549, וכן הביאו התו' בסנהדרין ל"ז ד"ה מכנף בשם הגאונים. ועי' אוצר חלוק מנהגים בין בני א"י לבבל מהדו' רב"מ לוין בנספחים אות ג' (מש"כ בס' יסודות התפילה עמ' 251 בזה הוא שלא בהשגחה, ולא ראה את דברי התו' ושאר המקורות ולא הבין את תוכן התשובה בפרקי דבן באבוי). והתוספות בברכות כא ב' הביאו מהירושלמי שהנכנס לביהכ"ס ומצא ציבור מתפללים צריך להקפיד שיוכל לענות אמן של הקל הקדוש ושומע תפילה, ואמרו הקל הקדוש בשבת ושומע תפילה בחול. וידוע להקשות למה בחול לא צריך לשמוע הקל הקדוש. ולפי מנהג א"י שפיר, שברכת הקל הקדוש בשבת היא עניה על הקדושה, משא"כ בחול שאין יחוד לברכה זו משאר התפילה. (וזה יסוד לדברי המנחת שלמה ח"א סי' ב' שברכת אתה קדוש היא ברכת הקדושה, ומטעם זה ס"ל שיש מקום

שפיר דברי הרשב"א שאפשר שהבבלי חולק על הירושלמי. הגם שהירושלמי הביא כדברי הבבלי שטעה בג' ראשונות חוזר לראש, ולא חילק בין אם אמר קדושה ללא אמר קדושה¹. אבל בדברי הבבלי, לפי מנהג בבל ומנהג כל ישראל בדורות הראשונים שאומרים קדושה, אי אפשר לפרש באופן שלא אמר קדושה, דלא שמענו מעולם שאומרים חזרת הש"ץ ללא קדושה. והרי הוכחת הרשב"א לפנינו, שלא יתכן שהש"ס יסתום ולא יחלק את הדין בין יחיד לציבור. ונמצא שהדוחק שדחק היחודה דעת הוא להדיא נגד טענת הרשב"א שכתב שאי אפשר לקבל דוחק זה. וכבר האריך המנחת שלמה ח"א סי' ב' לשלול דוחק זה שלא יתכן לאמרו בדברי הפוסקים (ומה שכתב ביחודה דעת שיש לקבל את דברי המאירי ודברי הראשונים קילורין לעינינו, הרי דברי המאירי הם נטיית דעתו של המאירי מול הכרעת הרשב"א שעמד על המדוכה, וכן בלקט יושר בשם התה"ד שהורה כן הלכה למעשה², וסתימת כל הראשונים והכרעת מרן השו"ע והסכמת כל האחרונים).

ויותר יש לתמוה בזה, שדבריו הם להדיא נגד פסקו של הבית יוסף, שבבואו לכתוב את סימן קכ"ו סתם את הדין של השליח ציבור אע"פ שתשובת הרשב"א היתה פתוחה לפניו (שהרי הביא מדבריו שם בבית יוסף בסי' קכ"ו), והרשב"א שם כתב להדיא שמסתימת דין ג' ראשונות בשליח ציבור יש ללמוד דאין לחלק בין שליח ציבור ליחיד. ואחרי זה בא הבית יוסף וגם סתם את הדין בבית יוסף, ולא חילק כלום בין ש"ץ ליחיד. וכדברי הרשב"א שכתב שאין לחלק בין יחיד לציבור (ומבאר מדבריו בסי' נ"ט שטענת הרשב"א בתשובה יש בה כדי לספק את דין של בטיטי, ולא עלה על דעתו לספק את הדין של סימן קכ"ו).

ועל כן לענין דינא, דעת רוב ככל האחרונים שיש לתפוס כפי פסק השו"ע בכל מקום שלענין קדושת יוצר אפשר לעשות כדברי הירושלמי, אבל לענין ש"ץ שטעה בג' ראשונות אחרי קדושה חוזר לראש (שערי תשובה סי' תקפ"ב בשם זקן אהרון, והביאוהו כל האחרונים להלכה). אך דעת היב"א ח"א סי' ח' לסתור את סתימת השו"ע בסי' קכ"ו מחמת קושיית הרשב"א שהביא הב"ב בסי' נ"ט. ודבריו צ"ב מצד דרכי הפסק וכנ"ל³, כי מבואר להדיא שמרן העדיף את דין ש"ץ שחוזר לראש

לומר שקדושת שמו"ע אינה מחלקת את הברכות שזה גוף הברכה. עי"ש שהביא כן בשם הרע"א סי' קי"ד סעי' ו' שקדושה היא התחלת ברכת אתה קדוש 'דסדר קדושה הוא עצמו ברכה ג' אלא שיש בזה תוספת דברים'. ולפי זה מבואר הטעם שהפוסקים בסימן קט (רמ"א סעי' א' ושו"ע סעי' ב') לא חילקו בין שבת לחול להחשיב את אמן דהקל הקדוש יותר משאר אמינים.

1. ועיין ביב"א שתמה על דברי הפנ"י שכתב שאפשר שהבבלי חולק על הירושלמי שהרי אמרו בבבלי שטעה בג' ראשונות חוזר לראש ולא חילקו בין יחיד לציבור, ותמה היב"א הרי גם בירושלמי מוזכרת מימרא זו. ובמנחת שלמה כתב שהפנ"י בא לבאר את דברי הרשב"א, והרשב"א לא גרס בירושלמי דמיירי בציבור. ולפי המתבאר בלאו הכי אין ראיה מדברי הירושלמי, כיון שבא"י בדרך כלל לא היו אומרים קדושה בחזרת הש"ץ ובקל אפשר לפרש דמיירי בחול (ובר מן דין יש הוכחה מסתימת הבבלי שלא הוצרכו לפרש חילוק זה, ואילו בירושלמי אפשר לטעון שסתמו את הדין לגבי קדושת יוצר והוא הדין לג' ראשונות - אילו היבנא שהינדונים שוים).

2. הו"ד ביב"א הנ"ל.

3. ובמנחת שלמה תמה על דבריו רק מסתימת דברי הטוש"ע בסי' קכ"ו, אך למבואר יש להוסיף עוד וכנ"ל שהרשב"א שכתב טענה זו מדברי התלמוד (שסתמו כפירוש), היה לפני הב"ב בסימן קכ"ו.

ט. וביב"א נסמך על ספר מאורי אור, ובענין ספר זה עיין בספר עלי תמר ירושלמי (ברכות פ"ט ועוד מקומות) שפקפק בהסתמכות על ספר זה, ומאידך בספר ירושתנו ג' עמ' רס"ט האריך לדחות את הפקפוק. אך מ"מ הדבר צ"ע, שבכמה מקומות יש בו חידושים מפליגים שלא כדרך הפוסקים ואכמ"ל.

אחרי קדושה ואילו דין יוצר אינו מוכרע לו. וכן מסקנת רוב הפוסקים (גם הבאים אחרי היב"א) שש"ץ שטעה בחתימת הקל הקדוש חוזר לראש (אפילו לפסק רמ"א שפסק לגמרי את דינו של הירושלמי), כמו שכתב במנחת שלמה ח"א סי' ב' ואור לציון ח"ד סי' ו' ודברי שלום הלכות עשי"ת ועוד רבים. ועי' מה שקיבץ בזה מדברי הגאונים והראשונים והאחרונים ומחברי זמנינו בספר תורת הקדמונים ח"ג סימן ס"ב דסוגיין דעלמא בכל הדורות כפסק הרשב"א שטועה בברכה שלישית חוזר לראש.

אמנם לענין פירושא דשמעתתא יש לבאר את תהלוכות הסוגיא, שיש כמה נפק"מ איך מתיישבת קושיית הרשב"א בסתירת הדברים. (ועיין במנחת שלמה שכתב כמה טעמים ליישב כדעת הרשב"א, ובאחד מהטעמים נדחק טובא בסברא ליישב את הסוגיא, והשיג עליו היחזה דעת הנ"ל. אך יש כמה טעמים נוספים ליישב את הדברים, וכמו שיתבאר).

והנה כפי שיתבאר בס"ד דברי מרן והאחרונים מתיישבים כמין חומר דלא קשיא להו קושיית הרשב"א. ועי' בספר דברי שלום ח"א (הנהגות ממרן הגר"ש כהן) הלכות עשי"ת מה שכתבנו שם בס"ד.



עובדא דבטיטי בשליח ציבור שיצא ידי חובה או לא

הנה בברכת יוצר מנהג ישראל מקדם היה שהחזן מוציא את כל הציבור ידי חובתם, אמנם נחלקו הראשונים בדין בקי האם גם הוא יוצא מהחזן (דברמב"ם פ"ט מהלכות תפילה ה"א משמע שהבקי אומר לעצמו, וכן פשיטא למגן אבות למאירי סימן א"י, ואילו ברא"ש כלל ד' סי' י"ט, הובאו דבריו בטור בסי' נ"ט, שנהג לומר לעצמו את הברכות רק מפני שחשש שלא ישמע היטב, הא לאו הכי יוצא אפילו שהוא בקי, וכן פסק הרמ"א בסי' נ"ט. וברמב"ם משמע שהדבר השתנה בדורות המאוחרים שהציבור אומרים בעצמם, ומשמע דמעיירא גם הבקי היה שומע מהחזן^(י)).

(י). ועי"ש, שהביאו שם שמרן הגר"ש נשאל מדברי המאירי והשיב שלא תמיד סומכים על המאירי. והיה מי שתמה על דבריו שהרבה אחרונים הביאו מדברי המאירי להלכה. אך לפי דברינו להלן הטעם לזה ברור, שהוא דעת יחיד דרך משא ומתן נגד הכרעתם המפורשת של שאר הראשונים. אך לגופו של ענין, בעיקר ההתייחסות למאירי אין זה חידוש של מרן הגר"ש, אלא כן היתה דעתם של הרבה מגדולי הדורות האחרונים ולא עת האספ. וראה שער הציון תרע"ו סק"ג שנסתפק בגדר ברכת שהחזן, והביא שדעת המאירי כאחד הצדדים וסיים בצ"ע. ואם דברי המאירי מכריעים למה נשאר בצ"ע, אלא שכיון שהדברים לא מבוארים בשאר הראשונים הדברים נשארו אצלו כמסופקים, וראה ביאור הלכה תרצ"ב א'). ובטעם הדבר יש להרחיב אך אין כאן מקומו, עי' במוריה אדר פ"ד ב'תשובות המיוחסות לר"י גיטקליא' בהערות העורך הג"ר יעקב טריביץ הערה 7, ובמאמרנו בהאוצר פ' עמ' רי"ג. ומלבד הטעמים שנתבארו שם, מצאנו פעמים רבות שבהתייחסות יתירה לראשונים שלא היו לפני גדולי הפוסקים קרובה הטעות, כיון שפעמים שדבריהם בנויים על יסודות אחרים מדרכי הפסק שנשתרשו בישראל. וכיון שהדברים לא נבחנו בכור הבחינה של גדולי האחרונים הנוק קרוב מהתועלת.

יא). עיין בנספח שהארכנו בדעת המאירי ומה שמתגלגל מנידון זה לענין להוציא ידי חובה בברכות השבח.

יב). עי' ברמב"ן שם שכתב שבימות הראשונים היו עונים אמן אחרי אוהב עמו ישראל כיון שהחזן היה מוציאם ידי חובה והושלם בזה רמ"ח תיבות עם תיבת א' מ' נ' (ר"ת קל מלך נאמן), ותמה על זה המאירי הרי הבקיאם לא יוצאים בזה. ולפי הנראה, הרמב"ן ס"ל שגם בקי יוצא בזה אלא דנשתנה המנהג בדורות המאוחרים. וכן בדברי הרא"ש מוכח כן, שכתב שאומר את הברכה בעצמו רק מחמת החשש שלא ישמע את כל הברכה. ואפשר עוד שלולי החשש שלא ישמע את כל הברכה עדיף טפי לצאת ידי חובה מהחזן, כמשמעות הרישב"א במגילה כג: שאמירת ברכו בברכת יוצר ענינה

ועל כל פנים, המנהג מקדם היה פשוט בכל מקום שכל הציבור יוצאים ביחד בברכות ק"ש והחזן היה אומר בקול והציבור היו יוצאים ידי חובה או שאומרים בלחש. ולפי זה פשוט לכאורה שהדין המבואר בירושלמי ששליח ציבור נשתתק בקדושה של יוצר מעמידים אחר תחתיו, מיירי באופן שהשליח ציבור החדש גם כן קרא יוצר לעצמו או שיצא מהחזן, ומהכי תיתי להעמיד אוקימתא שהביאו שליח ציבור ממקום אחר שלא התפלל עמהם. ובירושלמי הכריעו שהש"ץ החדש אינו צריך לחזור לראש, והקשו מאי שנא מהמבואר במשנה שש"ץ שטעה חוזר לתחילת הברכה, וחילקו מחמת שקדושה מפסיק. ויש לתמוה מה הדמיון לנידון שליח ציבור, שהחזן החדש לא יצא ידי חובה בברכת הש"ץ ופשיטא שאינו רשאי לומר חצי ברכה, משא"כ באופן שיצא ידי חובה דודאי רשאי להמשיך את ברכתו, ומאיזה טעם יצטרך לחזור לראש ללא צורך.

ובאמת בביאור הלכה סו"ס נ"ט נקט לפרש את דין הירושלמי באופן שהשליח ציבור החדש לא התפלל שם, והביאו אותו רק בשביל להוציא את האחרים ידי חובה, וכדין אע"פ שיצא מוציא. אך קשה כנ"ל, דמהכ"ת להעמיד אוקימתא רחוקה שלא היה אחד מהקהל שהיה בקי. ואכן מצאנו בכף החיים שם שהביא את דין בטיטי באופן שהתחיל את הברכה מתחילתה לעצמו. אבל אם לא אמר את תחילת הברכה, אינו רשאי לומר חצי ברכה בלא החצי הראשון. (וסברת הביאור הלכה שאע"פ שהחזן אינו יוצא כלל באמירת הברכה, כיון שאמר רק חצי, מכל מקום רשאי לומר חצי ברכה, כיון שהיא מצטרפת אצל הציבור. וכדין חזן של חזרת הש"ץ, שרשאי לומר חצי שמו"ע, הגם שאינו יוצא ידי חובה לעצמו בחצי שמו"ע).

בברכת זימון שלפני שמוציאים ידי חובה אומרים 'ברכו'. ומדבריו משמע שעיקר ענין הזימון שמוסיפים ברכת הזימון הוא מחמת שבברכת המזון מוציאים ידי חובה. ולפי זה, בזימון שלנו שרק אומרים נברך וברכו אין בזה את עיקר מצות הזימון. וכמשמעות הטור בסי' קצ"ג שעיקר זימון הוא לצאת ידי חובה בברכת המזון. ואם יש זימון של עשרה ואינו יכול לשמוע את הברכה מפי המברך, עדיף שיחלקו לשלשה שלשה.

והנה עי"ש בבית יוסף שתמה על דברי הטור דאדרבה עדיף טפי לומר כל אחד את הברכה לעצמו, והעמיד הבית יוסף שכוונת הטור שצריך לשמוע את המברך בעניית הזימון עצמו. והדרכי משה כתב שדברי הטור בדווקא שעיקר זימון הוא לצאת ידי חובה מהחזן דווקא, אלא שאם כולם אומרים את הברכה בשקט ועונים אמן זה נחשב כאילו הם שומעים אותו מברך, ומתקיימת בזה מצות זימון לכתחילה, וכמו שנהג הרא"ש לענין יוצר שהיה עונה בלחישתו עם החזן. ובא ללמד ונמצא למד שהמנהג שנהג הרא"ש שהחזן אומר את ברכת יוצר בקול והציבור אומר בלחש, הוא בדווקא שבו מתקיים ה'זימון' של ברכת יוצר, וזה כדברי הריטב"א הנ"ל שברכת יוצר הוא כעין זימון. אך הביאור הלכה בסי' נ"ט ד"ה בנחת ס"ל כדעת הב"י שאין תועלת באמירת הברכה בשקט.

והנה מדברי הבית יוסף בסי' קצ"ג משמע שאין שום צורך שיצאו ידי חובה מהחזן אפילו בברכת המזון, ומדברי הריטב"א משמע שלכתחילה צריך לצאת ידי חובה מהחזן וכמו שהבין הדרכי משה בטור. אלא שהדרכי משה חידש חידוש נוסף, שענייה עם החזן בשקט מועילה כאילו יוצאים ידי חובה מהחזן, ולזה אין לנו סמך מדברי הריטב"א והטור. ואם כן לדין שאנו לא יכולים לצאת ידי חובה מהחזן, כי חוששים שלא יכונו, ממילא אין מקור מהריטב"א להכריע כדברי הדרכי משה שצריך להקשיב לחזן.

יג. וכנ"ל שלב"י ולביאור הלכה אין קפידא שהחזן יאמר דווקא בקול רם ולדעת הדרכי משה יש להקפיד על זה. (ובזה נהגו הספרדים כדרכי משה, שהחזן אומר בקול את כל הברכה, והאשכנזים לא חשו לזה, כדעת מרן, עי' ט"ז תרע"א א'. אלא דגם למנהג הספרדים שהחזן אומר בקול, לא נהגו לענות אמן אחרי החזן, כיון שמסיימים ביחד עמו, אך לפי דברי התרומת הדשן סי' י"א כיון שמסיים עם החזן חשיב כעונה אמן על ברכתו ומהני).



החלפת חזון באופן שהחזון החדש גם יוצא ידי חובה

ולפי דברי הכף החיים קשה למה שלא יוכל להוציא את הציבור ידי חובה בחצי ברכה, ומה צריך את הקדושה וכו"ל. אמנם באמת יש לדמות סוגיא זו לסוגיא בברכות דף מ"ו לפירוש שיטת הרי"ף, דאיתא התם ברכת המזון ב' וג', וביאר הרי"ף ונמשכו אחריו הראשונים והאחרונים דמירי באופן שיש ג' אנשים שיודעים ברכת המזון כל אחד ברכה אחרת מג' ברכות דאורייתא, דרשאים להוציא כל אחד את חבריו בברכה אחרת. אבל באופן שיש ד' אנשים, ושנים מהם יודעים רק חצי ברכה, אינם רשאים להוציא ידי חובה אחד את השני, כיון שאי אפשר להוציא ב' אנשים ידי חובה בברכה אחת. והקשה הקהילות יעקב סימן י"א מאי שנא מחציו בשמיעה וחציו באמירה, דקי"ל לכמה מרבוותא דמהני. וצריך לומר שיש חילוק בין מקום שהשומע משלים לעצמו לבין מקום שהמוציאים ידי חובה מתחלקים ביניהם. וביאר זאת הקהילות יעקב בב' דרכים - א' שיש חסרון במוציא ידי חובה, שמי שמוציא אחרים ידי חובה צריך שהוא יאמר בעצמו את כל הברכה בשביל שהוא יוכל להוציא אחרים בברכה. ב' שיש כאן חסרון בשומע, שאינו יכול לשמוע מב' אנשים חלוקים, משא"כ כשהוא עצמו משלים, שאין בזה חסרון.

ולפי ב' הדרכים הללו יש לדון בביאור סוגיין שהתיר השו"ע להחליף חזון אחרי קדושה. דאי נימא שהחזון החדש שמע את הברכה מהחזון בתחילת הברכה אינו רשאי להוציא אחרים ידי חובה, כיון שיש כאן ב' חזנים בברכה אחת, ולכן הוצרכו לטעם של קדושה דהוי הפסק. אמנם אכתי צריך ביאור, שהירושלמי הקשה מדין שליח ציבור שטעה שיש חסרון נוסף, שהתפילה לא נאמרת כלל כהוגן שהחזון החדש לא התחיל את הברכה. ומהכ"ת להקשות לזה לדין יוצר.

וצריך לומר שהבינה הגמרא שיש חסרון בכל גיוני להפסיק באמצע ענין ולהחליף חזון, וכדברי הרי"ף לענין זימון. והיה פשוט לגמרא שבכלל דין זה של 'יחזור לתחילת הברכה שטעה בה' מונח גם החיסרון של הרי"ף. ולפי זה ניחא תירוץ הגמרא, שכיון שענו קדושה הו"ל הפסק וחשיב ענין לעצמו לענין מה שדימתה הגמרא החלפת חזון בברכות ק"ש להחלפת חזון בחזרת הש"ץ. אך אין ללמוד מזה להתיר החלפת חזון בשמו"ע אחרי קדושה, כיון שבשמו"ע צריך ממש

(יד). אמנם לפי הביאור הראשון בקהילות יעקב צריך לומר שהחזון החדש שמע מהחזון את הברכה, ולכן היה נידון אם הוא יכול להוציא ידי חובה כיון שהוא לא ברך בעצמו את תחילת הברכה. אבל אם הוא היה מברך לעצמו בלחש, כמנהגו של הרא"ש, לא היה נידון כלל כיון שמי שברך חצי ברכה יכול להוציא אחרים חצי ברכה. אך לפי הביאור השני בקהילות יעקב עדיין יש חיסרון מצד השומעים, שאינם יכולים לשמוע מב' אנשים. ולכן מהני הפסקה של קדושה.

ולפי דברי הרמב"ן שהמנהג בזמן הגמרא שאפילו הבקיאים יוצאים ידי חובה בברכות ק"ש, אתי שפיר כפי הביאור הראשון, שהיה חסרון שלא יכול להוציא חציו בשמיעה וחציו באמירה, כיון שהחזון החדש לא שמע מתחילת הברכה. ולפי זה דין זה של בטיטי לא שייך בזמנינו שנשתנה המנהג שהבקיאים אומרים לעצמם, ואם כן אין בעיה להחליף חזון. ולפי זה אפשר ליישב את דברי הרמב"ם שהשמיט דין זה שקדושה מהני להחליף חזון, דבלאו הכי גם כן שרי להחליף חזון האידנא שהבקיאים אומרים לעצמם. (ונימא דגם לרמב"ם פ"ט ה"א שכתב שהבקיאים אומרים לעצמם, אין זה מדין הגמרא אלא ממנהג מאוחר).

את סיום הברכה, שהרי אפילו ג' ברכות ראשונות שכל אחת מהן ענין לעצמו אמרינן שטעה באחת מהן חוזר לראש.

נמצינו למדין דאי נימא דבעובדא דבטיטי מיירי שהחזן שמע את הברכה מתחילתה, לכאורה לא קשה כלל קושיית הרשב"א וכל הסוגיא מתיישבת בפשיטות. (רק יש קצת דוחק, שהירושלמי נראה שמדמה שלח ציבור לדין יוצר, אך צריך לומר שהירושלמי מדמה זאת לפרט מסוים, וכדרכו של הירושלמי בכל מקום מדמה את כללות הענין ולא נכנס לדיוק הפרטים).



ביאור בדברי הרשב"א לחלק בין טעה לנשתתק

אמנם הרשב"א בתשובה א' ל"ה נשאל למה אין ראייה מסוגיית הירושלמי שאם טעה החזן בהקל הקדוש אינו צריך לחזור, ונדחק בטעמים ליישב זאת. ולהנ"ל הרי בהכרח דברי הירושלמי נסובים רק כלפי החלפת חזן באופן ששניהם אמרו את הברכה, ואם כן מאי קשיא ליה.

אך נראה שיש לפרש את כל הנ"ל בתוך דברי הרשב"א, שכתב וז"ל דההיא אפשר לפרושה כדפרשת לה את. דאיכא לאיפלוגי בין טעה לנשתתק. דהא שני מברכה שפסק הראשון הוא מתחיל וברכות על הסדר נאמרו דמה לי חד מה לי תרי. ואף על פי שנראה באמת לכאורה שבירושלמי מדמה לה לטעה וכדאקשי עלה והא תניא מתחילת ברכה שטעה זה אמר לון מכיון דעניתון קדושה נמי הוא תחילת ברכה. עכ"ל. כלומר, שהרשב"א מצדד לתרץ את הקושיא מהירושלמי דכל דין טעה בג' ראשונות חוזר לראש, היינו דווקא בטעה שאמר את הברכה שלא כהוגן, אבל בנשתתק לא חוזר לראש.

והנה לכאורה דברי הרשב"א הללו יש בהם תימה רב, שהרי 'טעה' המבואר בגמרא היינו נשתתק, כמבואר בפשטות הגמרא בדף כ"ט שאמרו על מי ששכח את ברכת המינים דחשיב 'טעה', ובודאי שהכוונה שהוא שתק ולא אמרה. והרי לפי היוצא מדברי הרשב"א שיש חילוק בין טעה לנשתתק, משמע שאם השליח ציבור נתעלף בג' ברכות ראשונות אין השליח ציבור החדש חוזר לראש, והוא נגד המבואר בפשטות הסוגיא בברכות ל"ד ופסק השו"ע בס' קכ"ו.^{טו}

אבל לפי כל המתבאר יש ליישב את דברי הרשב"א, שכוונתו היא שיש לחלק בין טעה, דהיינו אופן שהברכה מתקלקלת כגון שחתם שלא כהוגן או באופן ששתתק בחזרת הש"ץ שגם כן הברכה מקולקלת, לבין אופן שהברכה כסדר נאמרת על ידי החזן השני, שהברכה לא נתקלקלה. דבזה סגי בחלוקה של ג' ברכות ראשונות או של קדושה לענין יוצר בשביל להחליף חזן. ובאמת לא בעינן דווקא קדושה, וסגי בחלוקת הברכות עצמן של ג' ראשונות.

ודין זה שחלוקת ברכות של הברכות הראשונות והאחרונות מהני באופן שכיון לצאת, הוא דין מפורש בשולחן ערוך סימן קכ"ח סעי' כ' ומוסכם על כל הפוסקים.^{טז}. ומאידך, להחליף חזן

טו. ואמנם הבית יהודה שהובא בביאור הלכה שם נקט כן לדינא שאינו חוזר לראש, אך באמת דבריו הם נגד ריהטא דשמעתתא וכמסקנת הביאור ל"ל שם.

טז. כדאי' בביאור הלכה ס' קכ"ו - באמת יש לתמוה באופן שכתב השו"ע שאם החזן כיון מתחילת השמו"ע שאפשר להחליף חזן בג' ראשונות ואחרונות, מה מהני שהחזן החדש כיון לצאת הרי אינו יוצא באמת בתפילה זו, כיון שהוא כבר

באמצע ברכה אחת אפילו אם כיון, הוא מבואר להדיא לאיסור בשו"ע סי' קצד סעי' ג'. הרי שחילוק זה בין כיון לצאת ללא כיון לצאת הוא דין מוכרע בשולחן ערוך, ואם כן ממילא אודא ליה קושיית הרשב"א. (ואפילו אם נאמר שהרשב"א לא כיון לתרץ תירוץ זה, אבל לפסק השו"ע והסכמת האחרונים הדברים מוכרעים.)

ויש להוסיף בזה שהחלפת חזן באופן שכיון לצאת באמצע ברכות ראשונות ואחרונות, הגם שאינה מפורשת בסוגיא להתיר (ולכן הרשב"א הביא חילוק זה רק בדרך 'אפשר', כיון שאין לו מקור לבנות עליו), אבל נראה דלדעת חלק מהראשונים שנפסקו להלכה בשו"ע יש לנו סוגיא ערוכה לבנות עליה להתיר החלפת חזן בג' ברכות ראשונות ואחרונות. דהנה כתב הרא"ש בפרק ג' שאכלו, ונפסק להלכה בבית יוסף סי' קפ"ח, שמי ששכח רצה בברכת המזון חזור לתחילת ברכת המזון ותמחו הראשונים מאיזה טעם חזור לראש ולא לאותה ברכה שטעה בה. וכתב הרא"ש את הטעם, שכיון שג' ברכות ראשונות של ברכת המזון כחדא הן, הרי הן כג' ברכות ראשונות של שמו"ע שאם טעה בהן חזור לראש. ולפי זה יש לתמוה על דברי הרא"ש והשו"ע שפסקו בסי' קצ"ד את דינו של הרי"ף שאפשר שג' אנשים יוציאו זה את זה בברכת המזון כל ברכה לעצמה, אבל אי אפשר שיוציאו שנים בברכה אחת. אך לפי המתבאר אתי שפיר, שבג' ברכות שהן כחדא שפיר דמי להחליף חזן, כיון שיש כאן חתימת הברכה וכל אחת לעצמה ולכן אפשר להחליף חזן. ואתי שפיר, שכל דברי הירושלמי להתיר החלפת חזן ביוצר יסודם בזה שקדושה הוי הפסק כל דהוא לענין היתר החלפת חזן, באופן שהחזן השני יצא ידי חובה.



אם הפוסקים קיבלו את תירוץ הרשב"א לחלק בין טעה לנשתתק

עיין בשו"ת יביע אומר א' ח' שכתב דהפוסקים בסי' נ"ט נקטו שאין לחלק בין טעה לנשתתק" (ובמנח"ש כתב שאעפ"כ יש לקבל את דברי הרשב"א עי"ש). וצריך ביאור היכן מבואר כן בדברי הפוסקים. ולשון השו"ע אם טעה בברכות יוצר בענין שצריך לעמוד אחר תחתיו, אם טעה מקדושה ואילך אין השני צריך להתחיל אלא ממקום שפסק עכ"ל והרי מבואר בדבריו שאם צריך להחליף חזן מתחיל מקדושה. והרי טעות שמצריכה החלפת חזן לא מגיעה מחתימה לא נכונה, אלא מחמת זה שהוא לא יודע להמשיך והרי זה ממש נשתתק. ויתרה מזו, שבתחילת סימן נ"ט מבואר בשו"ע וברמ"א שאם פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא, ומשמע שמדובר בכל אופן, בין ביחיד בין בציבור, ואם כן הרי מבואר להדיא שטעות בחתימת יוצר אור

התפלל ולענין מה שייך לכיון לצאת אם הוא לא בר חיובא. ואפשר שגם מטעם זה נייד הגר"א בסי' קכ"ח סעי' כ' מדברי המחבר עי"ש שכתב שהוא דחוק.

יז). טענה זו של היביע אומר היא העילה היחידה לשיטתו של היבי"א לחלוק על הכרעתו של הרשב"א, שהרי הרשב"א כתב ב' דחיות שלא לקבל את הדימוי לדין בטיטי א' הירושלמי חולק ב' יש חילוק בין טעה לנשתתק. וטענת היבי"א שכיון דקי"ל כירושלמי ולא קי"ל לחלק בין טעה לנשתתק, ממילא נפלו דברי הרשב"א והדר דינא לקיים את טענת השואל. ולפי המתבאר (הלן א) מרן פסק את הירושלמי מספק ולא מודאי, מפני שפשוט שש"ץ שטעה בהמלך הקדוש חזור לראש, ולא שייך לדחות את הודאי מחמת הספק ב) החילוק בין טעה לנשתתק הוא חילוק מוכרח לגמרי, לפי שיטת השו"ע בכמה דוכתי שאפשר להחליף חזן בג' ראשונות.

פוסלת את כל הברכה. (וגם מסברא הוא דבר ברור, שלא יתכן לומר חצי ברכה מחמת שקדושה הוי הפסק, וכל הנידון בודאי הוא רק לגבי חיבור של ב' חזנים"). וכעין כל זה ראה במנחת שלמה סי' ב' ד"ה והנני גם.



ביאור הסוגיא אם נעמיד שהחזן בירושלמי לא כיון לצאת

כפי מה שנתבאר באופן הפשוט יש להעמיד את דברי הירושלמי באופן שהחזן החדש כיון לצאת ידי חובה, ואם כן אין שום סתירה בין הסוגיות, וכפי הכרעת השו"ע להדיא שאפשר להחליף חזן בג' ברכות ראשונות של שמו"ע. ואם כן מה שאמרו שקדושה הוי הפסק, היינו דחשיב הפסק להיות כמו ברכות חלוקות, אבל ודאי שקדושה אין בכחה להפסיק יותר מחלוקה טבעית שבין הברכות. ובודאי שמי שאומר יוצר אור בלא סיום יוצר המאורות אינו יוצא ידי חובה, למ"ד שברכה ארוכה שקיצרה לעיכובא, וטעות בחתימת יוצר אור מעכבת בודאי את תחילת הברכה, ולא גרע מג' ברכות ראשונות של שמו"ע.

אמנם הביאור הלכה משמע ליה שאפילו אם החזן החדש כבר התפלל, והוא מברך יוצר רק בשביל להוציא את הרבים ידי חובה, מכל מקום הוא רשאי להתחיל מאמצע הברכה. ואם כן יש להקשות מאי שנא מהכרעת הביאור הלכה בסי' קכ"ו ששליח ציבור שנתעלף בג' ברכות ראשונות, יש לחזן השני להתחיל מתחילת התפילה. והרי בודאי זה שכל ברכה יש לה סיום וחתימה לעצמה, היא חלוקה יותר מהפסק קדושה בתוך ברכת יוצר שאין כאן סיום של הברכה". (ולחלקים על הכרעת הבאוו"ל אתי שפיר שיש חילוק בין טעה לנשתתק, ובנשתתק כיון שהברכות

יח). אמנם אין זו ראייה גמורה, כיון שגם בשמו"ע אם חתם באחת הברכות שלא כתקנה וסיים שמו"ע צריך לחזור מתחילת שמו"ע, כיון שהגם שהברכות האחרונות חלוקות מהראשונות, מכל מקום הכל מעכב זה את זה. ואם כן אפשר לומר שאם חתם המעריב ערבים זה פוסל, כדין ברכה אחרת שפוסלת. אבל זה לא יתכן בפירוש הסוגיא בברכות י"ב שמבואר שהטעם שחתימת המעריב ערבים פוסלת הוא מכיון שהכל הולך אחר החיתום, וחיתום הברכה משנה את ההגדרה של הברכה, וזה לא שייך אם דנים את הסיום כברכה אחרת. (והרי לכמה ראשונים ברכה ללא חתימה כשרה, כפי שפסק השו"ע בריש סימן קפ"ו, ואעפ"כ חתימת מעריב ערבים פוסלת את ההתחלה. הרי שהחיתום מוסיף להתחלה, ואין זה כב' ברכות חלוקות).

יט). אמנם דעת הבית יהודה שם, וכן האגרות משה א' נ"ה, שכיון שהברכות נאמרות כסדרן ואין טעות בברכות אפשר להמשיך ממקום שפסק ראשון. ומה שאמרו טעה בג' ראשונות חוזר לראש מיירי דווקא בטעה ממש ולא בנשתתק. וכן משמע מלשון מרן הב"י בסי' קכ"ו. אמנם בודאי שפשטות הסוגיא בברכות ל"ד וכ"ט לא משמע כן, וכמו שהערנו למעלה. וגם בדעת מרן הב"י בסי' קכ"ו יש לדחוק דאין זה כוונתו, עי"ש שהביא בשם ההגהות ששליח ציבור שהוא כהן יעלה לדוכן, ואם יש אדם בקהל שכיון מתחילת התפילה הוא ימשיך את התפילה במקום החזן. ותמה הבית יוסף למה צריך שיכיון מתחילת התפילה, הרי יכול להתחיל מתחילת הברכה. ותירץ הב"י שלכתחילה עדיף טפי שיכיון מתחילת התפילה. ותמה הגרעק"א, דבודאי צריך שהחזן החדש יכיון מתחילת ג' ברכות אחרונות, וזה עיקר כוונת ההגהות שצריך חזן שיכיון לתפילה, וממילא הוא כיון מתחילת ג' ברכות אחרונות. ומשמעות הב"י דלא צריך שיכיון כלל ויכול מיד להתחיל בשים שלום. אך יש לומר שהב"י קיצר בלשונו, ובודאי שהוא מודה דבעינן שיכיון מתחילת ג' ברכות אחרונות, ורק הקשה על ההגהות מה צריך שיכיון את כל התפילה.

והנה בספר על הכל לאחד מהראשונים (לא נודע שמו) בסימן ו' הביא שאם טעה בג' ראשונות ואחרונות חוזר לתחילת ג' ראשונות ואחרונות. ואם נטרף החזן באחת מהברכות, ש"ץ שעומד תחתיו חוזר לתחילת הברכה כדמוכח ממעשה דבטיטי, "וגם אמר לנו הר"ם וי"א הר"מ מרונבבורג וי"א הר"מ בן ר' שניאור] דאם נשתתק ש"ץ קודם שהתחיל בקריובן זה שעובר

כסדר נאמרו אין חסרון להחליף חזן, וטעה שאני, אך כפי המתבאר פשטות הסוגיא דלא כוותיהו). ולכאורה על כרחינו לומר שדעת הבאור הלכה שקדושה עדיף טפי יותר מחלוקת ברכות. וצריך ביאור טובא, שהרי ברור שאם יש טעות בסיום יוצר זה פוסל את תחילת הברכה יותר מאם יש טעות באחת מג' ברכות ואחרונות של שמו"ע.



ביאור הסוגיא לדעת רבנו חננאל דג' ברכות ראשונות חמירי.

והנה בליקוטי הר"ח בדפוס וגשל בברכות ל"ד, ומקורו מהא"ז סי' ק"ג, איתא להוכיח שברכות אמצעיות חלוקות זו מזו, ואם טעה באחת מהן אינו חוזר לראש, מדין הירושלמי שקדושת יוצר הוא הפסק ואינו חוזר לראש. ודבריו נפלאים, למה מדמה את ברכות אמצעיות לברכת יוצר. ועוד, וכי יש קדושה המפסיקה בתוך ברכות אמצעיות. ואם נאמר שחתימת הברכה של כל ברכה וברכה עדיפה על קדושה, הרי יש להוכיח גם על ג' ברכות ראשונות שיחשב הפסק. ונראה בכוונת הר"ח דודאי חתימת כל ברכה וברכה עדיפה על קדושה, אלא שבג' ברכות ראשונות נתחדש דין של מסדר שבחי המקום שצריך לאמרם בתכיפה אחת בלא חלוקת חזן ובלא טעות. ואם כן, הגם שחלוקת הברכות בודאי מחלקת כל ברכה לעצמה, כדמוכח מקדושת יוצר (שאפילו קדושה שאינה חיתום של הברכה מהני, כ"ש חיתום ברכה), מכל מקום יש הלכה לתכוף את הברכות זו לזו, ולכן לא מהני שום הפסק בברכות ראשונות. אבל הא מיהת יש ללמוד מעובדא דבטיטי כלפי ברכות אמצעיות שאין להן סדר ואינו צריך לחזור לראש.

תחתיו יתחיל למקום שפסק שהקדושה עניין אחר כמו והאופנים שהורה ר' בון להתחיל למקום שפסק ולא להפסיק הברכה". ודבריו צריכים ביאור, שהוצרך ללמוד ממעשה דבטיטי שש"ץ שנשתתק חוזר לתחילת הברכה, והרי הוא תלמוד ערוך שש"ץ שטעה חוזר לתחילת הברכה. וגם יש להקשות, שכתב בשם הר"ם ללמוד ממעשה דבטיטי דקרובץ מפסיק. וצריך ביאור, שלא נקט את החידוש הפשוט, ללמוד מדברי הירושלמי שקדושה הוא הפסק.

ונראה שכוונת ה'על הכל' כסברת הבית יהודה והאגרות משה, שלענין ש"ץ שנשתתק אפילו בג' ראשונות אינו צריך לחזור לראש. וכל דין טעה חוזר לראש הוא רק בטעות ולא בנשתתק, כיון שברכות כסדר נאמרות. וכמו שהוכיח האגרות משה, שבעובדא דבטיטי ראינו שאע"פ שברכת יוצר היא ברכה אחת והטועה בה וחתם שלא כהוגן בודאי חוזר לראש, ומכל מקום שרי להחליף חזן, כיון שהייתה הפסקה של קדושה, והפסקה של קדושה חשיב כברכה אחרת. הוא הדין והוא הטעם חתימת ברכת מגן אברהם ומחיה המתים מחלקת את הברכה מהברכה שלפניה לענין נשתתק. וזה מה שבא לחדש ה'על הכל', דגם בג' ראשונות הש"ץ השני חוזר לתחילת הברכה. והוסיף בשם הר"ם שאפילו בקרובץ שאומרים באמצע הברכה אפשר להחליף חזן כיון שהקרובץ הוא כמו קדושה שחותך את הברכה לענין היתר החלפת חזן. (ולפי מנהג אשכנז היו אומרים קרובץ אפילו בברכה ראשונה, וחידיש הר"ם דבכה"ג החזן החדש אינו צריך לחזור לתחילת שמו"ע)

יש לעיין מה המשקל ההלכתי של ספר על הכל (נדפס לראשונה בשנת תרס"ח ואין ידוע מי הוא המחבר) וראה להלן בסיכום. [יש כאן נפק"מ גדולה לדינא, כיון שהביאור הלכה מכריע שאי אפשר להחליף חזן בג' ראשונות אם לא כיון לצאת. אך כנגד הכרעתו עומדים בית יהודה ואגרות משה וקצת משמעות מהבית יוסף סי' קכ"ו, כפי שדייק שם הרעק"א. ואם נתווספה כאן עוד שיטה חשובה בראשונים, יתכן דחשיב ספק להכריע כאן סב"ל, לפי דרכם של רוב האחרונים דאמרינן סב"ל בתפילה, אך כנגד זה יש לומר א) דברי העל הכל אינם ברורים דיו וכנ"ל. ב) יסוד דברי העל הכל מדברי הירושלמי דבטיטי, והב"י כתב בס"י נ"ט דאפשר להחמיר ולא לסמוך על הירושלמי. וכפי שנתבאר לעיל, גם בדברי השו"ע מתבאר שאין חובה לסמוך על הירושלמי].

ולפי דברי הר"ח נמצא שאין אנו צריכים לפרש שמדובר בעובדא דבטיטי באופן שהחזן החדש כיון לצאת ידי חובה, שהרי בברכות אמצעיות בודאי שהחזן החדש לא כיון לצאת ידי חובה. והרי הר"ח למד מעובדא דבטיטי שאפשר להחליף חזן. ואם כן אתי שפיר כדברי הבאור הלכה, דקדושה דיוצר הוי הפסק להתיר החלפת חזן אפילו בלא כיון לצאת, מלבד בג' ראשונות ואחרונות דחמירי לן טפי. (ולפי זה בברכת המזון בודאי דלא חשיב כג' ברכות ראשונות, דהגם שיש חיוב לאמרן כאחד, מכל מקום לא מצאנו שיש להן דין מיוחד של מסדר שבחי המקום. ואם כן מה דקי"ל שאם לא אמר רצה צריך לחזור לראש, יש לפרשו מטעמים אחרים, דחשיב עקירת רגלים כיון שסיים ברכות של תורה, ולא מטעם דברי הרא"ש שכתב שהם כברכה אחת דמי. ובאמת דעת הרשב"א בברכות מט כסברת הראב"ד שאם לא אמר רצה ונזכר לפני סיום הטוב והמטיב חוזר לתחילת רחם, דס"ל דג' ברכות של ברכת המזון אינן נחשבים כאחת.)

וישוב זה על סתירת הדברים בין סוגיא דבטיטי לבין סוגיא דטעה בג' ראשונות מבואר בתחילת דברי הרשב"א בתשובתו א' ל"ה, וז"ל יראה לי שהן דברים ברורין דלא שנא יחיד ולא שנא שליח ציבור. דכיון שהטענה היא משום דראשונות יש להן סדר מאי שנא יחיד ומאי שנא שליח ציבור שהרי הן שלשתן כברכה אחת לענין זה. עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור, הרי בירושלמי איתא להדיא שיש סברא שקדושה הוי הפסק. אך כוונת הרשב"א כדאמרן, שכיון שנתחדש דין של 'סדר' לא מהני ליה הפסקה של קדושה. משא"כ בשאר ברכות, דהגם שהן תלויות זו בזו, אבל לא נתחדש בהם דין של סדר.²



סברת הרשב"א דאפשר שהתלמודים חלוקים

כפי המתבאר ברשב"א נזכרו כמה דרכים לדחות את הראיה מעובדא דבטיטי. ונתבאר בס"ד שמה שחילק בין טעה לנשתתק קשה להעמידו בשליח ציבור שנשתתק בחזרת הש"ץ, שהרי מסתימת הסוגיא משמע שגם בנשתתק בג' ברכות ראשונות חוזר לראש. והעמדנו את דברי הרשב"א באופן שאותו אחד שהשלים את הברכה יצא ידי חובה, כמו שהוא בדרך כלל בברכת יוצר, ואילו בחזרת הש"ץ זה לא שייך. אמנם בדברי הרשב"א גופיה הדברים לא מוכרעים, וגם הרשב"א לא סמך דוקא על סברא זו, ועיקר כוונתו לומר דאין לדחות את הדין הברור בתלמודינו שקדושה לא הוי הפסק. ונתבאר עוד בס"ד שהגם שהרשב"א לא ברירא ליה חילוק בין טעה לנשתתק, מכל מקום לפסק השו"ע ודאי קי"ל לחלק בין טעה לנשתתק באופן שהשני שמע את הברכה.

כ. וז"ל שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ב' וגם נראה דאף אי חשבינן לקדושה של חזרת הש"ץ כעוד שתי ברכות כמו בקדושת יוצר מ"מ כמו שהג' של יחיד דינן כאחת מפני שהם ענין אחד כך גם החמש של הש"ץ, שוב ראיתי שהפנ"י נתכווין להקשות גם מג' ראשונות של יחיד ולא רק משל ש"ץ. כלומר, שדין זה שג' ראשונות יש להן סדר הוא דין נוסף ולא מגדר הברכות, ויש דין לתוכפן ולאומרן כאחד. (והוסיף המנח"ש שהפנ"י הוכיח כדבריו שקדושה לא יכולה להפסיק, מעצם הדין שיחיד שטעה בהקל הקדוש חוזר לראש. והרי כל ברכה מברכות ראשונות היא לעצמה, ובודאי לא עדיפה חלוקת קדושה מעצם החלוקה הטבעית של הברכות. וראה באגרות משה א' נ"ה שדן להוכיח מדין בטיטי שאם קדושת יוצר מהני להפסיק הוא הדין חתימת מגן אברהם מחלקת לענין החלפת חזן, כסברת הבית יהודה שהביא הבאוה"ל בס' קכ"ו).

אמנם יש לדון בדרך נוספת שהעלה הרשב"א לחלק בין הנידונים, שצידד שיש מחלוקת בין התלמודים, ויש לברר היכן ראה הרשב"א דפליגי, שהרי גם בירושלמי מבואר להדיא 'העובר לפני התיבה וטעה ר' יוסי בן חנינה בשם ר' חנניה בן גמליאל טעה בשלש ברכות הראשונות חוזר בתחילה אדא בר בר חנה גניבה בשם רב טעה בשלש ברכות האחרונות חוזר לעבודה' והרי מבואר להדיא כמו הבבלי ומהכ"ת להעמיד מחלוקת בין התלמודים. אמנם בתוך דברי הרשב"א מבוארות ב' נקודות להוכיח מחלוקת בין התלמודים - א' דכיון שהבבלי לא הביא את עובדא דבטיטי, והביא בסתם את דין זה של טעה בג' ראשונות, בהכרח לא ס"ל, שהרי בשאר מקומות חילק הבבלי בין יחיד לציבור. מה שאין כן הירושלמי שהזכיר עובדא דבטיטי, ולפי סברת השואל ברשב"א יש ללמוד מזה לקדושת ציבור.

ב' ששיטת הירושלמי להקל בשליח ציבור אפילו באופן שדילג ממש ברכה, והבבלי לא ס"ל כן (ועי' בב"ח בסימן קכ"ו שהביא שיש גרסאות מחולקות בירושלמי זה ואינו מוסכם בפירוש הירושלמי), אלא לדעת הבבלי בכל מקום שליח ציבור שווה ליחיד מלבד מה שנתפרש להדיא.

ובאמת יש טעם נוסף שאין להוכיח מסתימת הירושלמי לתלמודא דידן. כמו שנתבאר לעיל שמנהג ארץ ישראל מקדם היה לומר קדושה רק בשבתות, וממילא סתם ג' ראשונות הן ללא קדושה, ואם כן אפשר להעמיד את המימרא של ג' ראשונות בירושלמי בסתמא שחל בחול. אבל לפי דברי הבבלי לא משכחת לה ג' ראשונות בשליח ציבור ללא קדושה ועל כן מסתימת הדין שטעה בג' ראשונות חוזר לראש מוכח דאין נפק"מ בין יחיד לציבור.



דרכים נוספות בביאור הסוגיא

המנחת שלמה בח"א סי' ב' כתב כמה סברות כדי להעמיד את שיטת הרשב"א והזקן אהרון וכל האחרונים שטעה בהקל הקדוש חוזר לראש, ונתבאר חלק מדבריו לעיל. עוד כתב שיש מקום ליישב את עובדא דבטיטי, דדווקא בקדושת יוצר יש לומר שמפסיקה מפני שהיא קדושה חיצונית שאינה חלק מנוסח הברכה, משא"כ קדושת שמו"ע שהיא חלק מברכת אתה קדוש. וביחוד הנ"ל תמה על דבריו, ויל"ע בכל זה. ובספר דברי שלום ח"א עמ' צ"ח כתב סברה להיפך, שכיון שקדושת יוצר נאמרת גם ביחיד יש לומר שכך תקנוה מלכתחילה, שהברכה תחשב לב' חלקים. משא"כ בקדושת שמו"ע, שהיא קדושה חיצונית^{כא}. לפי המתבאר, גם אם נדחה את כל חילוקי הסברות הנ"ל, הדין קיים כהכרעת הרשב"א והשו"ע אחריו שדין ש"ץ שטעה אחרי קדושה הוא דין ברור ודין החלפת חזן אחרי קדושת יוצר הוא דין מסופק. ונתבאר בס"ד שלפי הכרעת השו"ע בכמה דוכתי אפשר להעמיד את דין החלפת חזן אחרי קדושה כך שאין בו קושיא כלל לדין ש"ץ שטעה.

אמנם לדינא יש כמה נפקותות בין הביאורים בדין זה, באופן שרוצה להחליף חזן אחרי קדושת שמו"ע והחזן החדש לא כיון לצאת. דלדעת הבית יהודה (הו"ד בבאוה"ל סימן קכ"ו וכן

כא). וחילוק זה יתכן רק לדעת המתירים לומר קדושת יוצר ביחיד ודלא כרשב"א והרמב"ם בחיבורו, אך בלא"ה לפי דבריהם יש לדחות את דין הירושלמי מקמיה דין ש"ץ שטעה, כמו שהערגו שם בהערות.

משמע קצת מדיוק דברי הב"י כמו שדייק הרעק"א) והאגרות משה (א' נ"ה)²² הדין פשוט שאפשר להחליף חזן בג' ראשונות ואחרונות. אך לפי הביאור הלכה כהכרעת הרעק"א והנשמת אדם שאי אפשר להחליף חזן בלא כיון, יש להסתפק אם אפשר להחליף חזן אחרי קדושה, דלפי החילוקים הנ"ל בין שמו"ע ליוצר הרי שאי אפשר להחליף חזן בלא כיון. ולפי הכף החיים בסו"ס נ"ט שמעמיד את דברי הירושלמי באופן שהש"ץ החדש כיון לצאת, גם כן אין ראייה להתיר זאת. אך לפי הביאור הלכה שהעמיד את דברי הירושלמי באופן שלא כיון לצאת, נמצא שיש לנו לדון אם נדמה קדושת יוצר לשמו"ע, או שמא נחלק כמו החילוקים הנ"ל. וכן לפי מה שנתבאר שמדברי הר"ח מדויק שג' ברכות ראשונות חמורות הן יותר מברכת יוצר גם כן לא נוכל להחליף חזן בלא כיון. אך לדינא אפשר שיש לסמוך להקל בזה שהחזן יתחיל רק מאחרי קדושה כיון שמצטרף לנו דיוק הבית יוסף והבית יהודה והאגרות משה שבכל אופן אפשר להחליף, והרי קי"ל שבספק ברכות אפשר להמשיך מספק²³ וצ"ע לדינא.²⁴



העולה מהאמור

מי שפתח ביוצר אור וחתם במעריב ערבים לא יצא ידי חובת ברכת יוצר, בין ביחיד בין בציבור.

במקום שיש עמי הארצות שלא יודעים את ברכת יוצר בעצמם ויש חזן המוציא לרבים את ברכת יוצר ונתעלה החזן באמצע הברכה, אם החזן לא אמר עדיין קדושה צריך החזן החדש לחזור לתחילת הברכה, הגם שהוא כבר התחיל את הברכה לעצמו [כן הוא לדעת הכף החיים אך הבאוה"ל בסי' קכ"ו מסופק בדין זה]. אם עברו את קדושה יכול להמשיך להוציא את העם מקדושה ואילך.

אם החזן החדש כבר התפלל לעצמו ומברך רק להוציא את הרבים, אם עדיין לא הגיעו לקדושה הרי בודאי שצריך להתחיל מתחילת הברכה, ואם כבר הגיעו לקדושה לדעת הביאור הלכה רשאי להמשיך להוציא אותם ידי חובה מהמשך הברכה כיון שקדושה חשיב הפסק, וכן

כב). ונתבאר לעיל שיש לצדד דכן דעת ספר 'על הכל' סי' ו'.

כג). דעת כל האחרונים בכמה דוכתי [סי' תכ"ב (בדרכי משה והאחרונים) סי' תפ"ז א' (עיי"ש ביאור הגר"א ועוד) סי' תקפ"ב (דרכי משה) סי' קי"ז (מאמ"ר משנ"ב סק"י)] והארכנו בכל זה בהאוצר פ' עמ' קנ"ג ליישב את טענות היב"א דפליג על האחרונים ממשמעות הירושלמי.

כד). בחשבון הדברים נראה שיכול להמשיך, שהרי יש כאן ב' ספיקות שנסתפקו בהם הפוסקים - א' אם לדמות קדושת יוצר לשמו"ע ב' אם החלפת חזן יש בה חשש. ואם כן הדין פשוט שספיקא דדינא בשמו"ע יכול להמשיך, כמו שנתבאר בארוכה במה שכתבנו בהאוצר ע"ח עי"ש.

אך עדיין יש לפקפק טובא, שהיתר ההחלפת חזן בלא כיון זה נגד ריהטא דשמעתתא בסוגיא, דלהדיא משמע במשנה ובגמרא, שהרי שנינו במשנה שמהיכן מתחיל החזן החדש מתחילת הברכה שטעה בה, ועליה קאי בגמרא מימרא דבג' ראשונות חזור לראש. וממילא לפי מה שכתב הרשב"א שסתימת הגמרא מוכח דאין לחלק בין ש"ץ ליחיד, הרי שיש לנו הכרעה של הש"ס שגם אחרי קדושה אי אפשר להחליף חזן. וכן הוא ברור לדעת רבנו חננאל שלמד מדברי הירושלמי לדין החלפת חזן בברכות אמצעיות, הרי מבואר להדיא שג' ראשונות לא מהני קדושה. ולהלן נוסף בזה דברים. (אלא שיש לנו ב' אחרונים דס"ל כן, ועמם משמעות ספר על הכל, וככל המתבאר לעיל).

הוא לדעת הבית יהודה והאגרות משה. אך לדעת הכף החיים צריך לחזור לראש, ונראה דכן הוא נכון לדעת מרן השו"ע¹.

שליח ציבור שנתעלף באמצע התפילה, גם בזמנינו שכולם בקיאים, אנו מקיימים את תקנת חכמים כאילו יש כאלו שאינם בקיאים. ועל כן אם נתעלף בברכות אמצעיות עומד החזן השני ממקום שפסק הראשון, ואם בברכות ראשונות ואחרונות חוזר לראש ג' הברכות. ודעת הבית יהודה והאגרות משה שגם בברכות ראשונות ואחרונות מתחיל מהברכה שפסק הקודם. והכרעת הבאווה"ל שחוזר לראש הג' ברכות וכן אפשר לפרש בדעת מרן. [ונוטה שכן עיקר בדעתו²]

באופן שנתעלף אחרי קדושה צ"ע לדינא אם יחזור לראש או לקדושה, כמו שנתבאר, ולענ"ד יותר נוטה שצריך לחזור לראש³.

כה). כפי המתבאר יותר נוטה דעובדא דבטיטי היה באופן שהחזן החדש יצא ממנו ידי חובה. ואם כן אין לנו מקור שקדושה מחלקת עד כדי להתיר לחזן להוציא בחצי ברכה באופן שלא אמר בעצמו. והרי הבית יוסף פסק כסברת הרשב"א דרך מספק קי"ל כירושלמי, ורק אם הוא לא סותר את הדין הפשוט שטעה בג' ראשונות חוזר לראש. וביאר הרשב"א ב' דרכים עיקריות א' חילוק בין טעה לנשתתק ב' הירושלמי נדחה. ולפי החילוק בין טעה לנשתתק נתבאר שהדרך המחזורית לפרש זאת לפי דרכו של הכף החיים היא שמדובר באופן שהש"ץ החדש כיון לצאת ידי חובה, ולכן לא קשה מפשטות הגמרא שטעה ונשתתק אחד הוא. ואם כן בנידון שלנו שהחזן לא שמע את תחילת הברכה הרי דממה נפשך לדעת הרשב"א צריך לחזור, שלא שייך החילוק בין טעה לנשתתק, ואם נימא שסברת הירושלמי שקדושה מפסיקה, בכל אופן יש לסתור זאת לדינא. וכיון דמרן פסק את דין הירושלמי רק מחמת ספק, שהרי השמיטו הרמב"ם והרשב"א נסתפק בו, ומבואר מדבריו שאם רצה הש"ץ לחזור לראש רשאי, ממילא בכה"ג שיש ספק ריעותא גדולה בדין זה, נראה דבודאי נכון יותר לחזור. אך לדעת הרמ"א שדין הירושלמי הוא מוכרע מחמת הוראת אחרוני הראשונים, הרי דסגי בספק כדי להתיר להמשיך את הברכה.

כו). הגם שפשטות לשונו בבית יוסף סי' קכ"ו משמע שאם לא כיון רשאי החזן החדש להתחיל ממקום שפסק הראשון אפילו בג' ברכות אחרונות, כמו שדייק הרעק"א, מכל מקום יש לדחוק בלשונו שמה שכתב שהחזן החדש יתחיל מתחילת הברכה כוונתו מתחילת ג' הברכות, ורק בא לאפוקי שלא צריך לחזור לראש התפילה. וכן יש לקיים לפי דעת מרן שהיה סמוך על תשובת הרשב"א, שכל דין הירושלמי אינו דין מוכרח ואפילו קדושה לא ברור דהוי הפסק.

לדינא יש עדיין להסתפק לפי מה דקי"ל דמהני סב"ל בתפילה, אם יש להחשיב דעת הבית יהודה והאגרות משה ודברי ספר על הכל (לפי פירושנו) דיחשב סב"ל.

אך כנגד זה כבר דיין הרשב"א בסוף תשובתו א' ל"ה דמשמעות הירושלמי ש'טעה' היינו נשתתק (שהוכיחו לדין נשתתק מדין טעה). והרי על זה נאמר דג' ראשונות חוזר לראש. אך אינו מוכרח, כיון שאפשר טעה היינו נשתתק רק כלפי דין חזרה לתחילת אותה ברכה עצמה, ולא כלפי דין ג' ראשונות שנחשבות כאחד, דבהכרח יש חילוק בין הדברים, שהרי נקטינן שאפשר להחליף חזן באופן שכיון לצאת.

כז). לענין מעשה יש כאן דבר מורכב, שהוא תלוי במשקל התירוצים שנאמרו בסוגיא. דכמה וכמה פוסקים ס"ל דלא יתכן שחלוקת הברכות עצמה תחשב פחות הפסקה מקדושה, ואם חלוקת הברכות עצמן לא מהני, כל שכן קדושה לא תהיה הפסק. וכן מוכח בר"ח (שהשווה את עובדא דבטיטי לברכות אמצעיות). והרבה מהאחרונים טענו טענה זו, וגם ברשב"א משמע כן בתחילת תשובתו. ומטעם זה כתבו הבית יהודה והאגרות משה שאפשר להחליף חזן בג' ראשונות, דלא גרע מקדושה של בטיטי. והסיבה שהפוסקים חלוקים עליהם היא בעיקר מטעם סתימת הש"ס דבכל גיוני חזר לראש, ועל כרחך שג' ברכות ראשונות לא מהני בהן שום הפסק קדושה. ואם כן כיון שסברת הבית יהודה ואגרות משה ביסודה נכונה, הרי שבדאי שגם בקדושה אי אפשר להחליף חזן (הגם שלדעת היב"א אפשר לדחוק שהש"ס לא מיירי אחרי קדושה, אבל מסברא אין מקום לחלוקה בין ברכות חלוקות לקדושה, דמה תוסיף קדושה לברכות חלוקות). נמצא שלפי הישוב הפשוט בסוגיא אין הבדל בין לפני קדושה לאחר קדושה.

והנה לפי מש"כ שכדי להעמיד את הסוגיא בצורה היותר מחזורית יש להעמיד את עובדא דבטיטי באופן שהחזן כיון

באופן שהשליח ציבור החדש כיון לברכות הש"ץ מתחילת הג' ברכות ראשונות ואחרונות, פסק השו"ע שאפשר להחליף חזן אפילו בג' ראשונות ואחרונות [וצ"ע טובא איך הש"ץ השני יכול לכיין, הרי הוא בקיא והתפלל כבר לעצמו, ואיך יכול לצאת פעם נוספת, ושמא אפשר לצאת בחזרת הש"ץ כעין תפילת נדבה, והוא פלא]. ונסתפק הביאור הלכה אם צריך לחזור לראש הברכה או יכול להמשיך ממקום שפסק. לפי דברי הכף החיים תלמוד ערוך הוא שצריך לחזור לראש הברכה [שעל זה נסוב הדיון בירושלמי]. וכן מבואר בשו"ע בסימן קצ"ד סעי' ג' לענין ברכת המזון שאפשר לחלק כל ברכה למזמן אחר ולא ברכה אחת לשנים.

לצאת ידי חובה, אם כן באופן שלא כיון ודאי לא מהני קדושה.

אמנם לפי פשוט הדברים, איך שרגילים לפרש בדעת הרשב"א שחילק בין טעה לנשתתק אפילו באופן שלא כיון השני לצאת, אם כן בנשתתק מהני קדושה להפסיק. אך נראה שלדינא אין לחוש לזה, ובכל גווני יחזור הש"ץ החדש לראש התפילה, כיון שלפי הפירוש הפשוט בדברי הרשב"א הרי הם מנוגדים לפשטות הש"ס דבכל גווני חזור לראש, וכמו שטען הרשב"א גופיה (אלא דלפירושו ברשב"א נתיישרה קושיא זו, וממילא בלא כיון לא יוצא. ולפירוש הרגיל דברי הרשב"א סתן אהדי, דמיישב את הקושיא אבל נשאר קשה מסתימת הש"ס שהקשה לפני כן). והגם שהיה מקום לומר שיש כאן צירוף של סברת הבית יהודה והאגרות משה [וספר על הכל לפי פירושו] עם סברת הי"א במאירי והמאורי אור והיב"א שתפסו שקדושת שמו"ע מפסיקה כקדושת יוצר [לדעת הבא"ה"ל דמייירי בלא כיון הש"ץ לצאת], מכל מקום נראה שהדברים מוכרעים כל גידון לעצמו, וממילא צריך לחזור לראש. וכן הוא ריהטא דהבאור הלכה שלא חילק בזה. ויש לצרף בכל זה את הכרעת מרן הבית יוסף בעיקר עובדא דבטיטי, דס"ל שהרצוה להחמיר לחזור רשאי לתחילת ברכת יוצר, ואם כן הוא הדין בנידון החלפת חזן בין הברכות שנלמד מעובדא דבטיטי [כמבואר בדברי האגרות משה וה'על הכל].

אמנם הדבר תלוי בדרכי ההוראה אם מצרפים סברות שאינן מיוסדות להכריע את הכף, ויש בזה כמה דרכים ושיטות. ועכ"פ נראה שבנידון דידן כל סברא היא דוחק לעצמה, ומה יושיענו רבוי סברות, סו"ס יש לפנינו כמה אפשרויות לפרש את הסוגיא, והדרך המחזורת היא שוללת את ב' השיטות הללו.

צירופי סברות:

ולעיקר הנידון של צירוף סברות מצאנו בש"ס שעשה ר' אושעיא צירוף סברות שאינן מכריעות את עיקר הנידון, כדאי בחולין ל"ו (לגבי דם בשעת שחיטה, לצרף את שיטת רבי חייא עם שיטת רבי שמעון, הגם שהלכה כרבי מחבירו וכתבנו נגד ר"ש) ע"ש. אך כנגד זה יש להוכיח להיפך מיבמות צ"ב, שהגמרא אמרה שבי"ד שהורו להתיר ואח"כ אסרו ואח"כ התירו מסברא קלה שאינה מספקת, אין מצרפים את הסברא הראשונה לסברא השניה ואוסרים. ולא דמי לעד אחד שבאו עדים וחזר ובא עד אחד שמצרפים את הראשון והאחרון. ולכאורה כוונת הגמרא לכה"ג שלא מצרפים סברות שאינן מספיקות. ואפשר שנידון הסוגיא בחולין זה הכרעה בין פסקים ולא בעצם הסוגיא ולכן שייך לקבל פסק של חכם שאינו הרב המובהק (כגון ר' חייא מול רבי) אם יש חכם שמסייע לו, דסוף סוף יש כאן הוראה של רבי חייא ורבי שמעון להתיר. אבל בגוף הסוגיא, אם הסברא אינה מסתברת אי אפשר לצרפה כלל, כיון שמחמת הדוחק אנו תופסים [לכאורה] שהיא סברא לא נכונה. ואם כן מה יושיענו ריבוי של עוד סברא שאינה עיקרית. ובנידון דידן, הגם שמאחורי הסברות יש גדולי עולם אבל הדוחק כאן הוא מגוף הסוגיא ולא מחמת העדר חשיבותם של בעלי השמועה ח"ו.

ספק ספיקא בספק שאינו שקול:

יש להוסיף כאן הערה בנידון ספק ספיקא בסברות שאינן שקולות, דהאחרונים נחלקו בדין ספק ספיקא אם צריך שב' הספיקות יהיו שקולים [וראה מש"כ בזה יב"א או"ח י' ל"ח]. אך לפי המתבאר נראה דיש ב' אופנים של סברות שאינן שקולות, דיש אופנים שיש ספק במציאות מה אירע ורוב צדדים נוטה לצד מסוים, (רוב נשים מתעברות ויולדות) דבזה הן אמת שהסברות אינן שקולות, אבל לא שייך לומר שצד המיעוט כמי שאינו, (דודאי יש נשים שאינן מתעברות). אבל באופן שיש לנו סברא דחוקה וההבנה הפשוטה מכריעה כצד מסוים, ויש מעט סברא כפי הסברא שכנגד, לא שייך

לענין שליח ציבור שטעה וחתם שלא כהוגן בכל ג' הראשונות צריך לחזור לראש אפילו אם אמר קדושה, כפי המפורש בגאונים ובראשונים ובאחרונים ובמחברי זמנינו. (מלבד נטיית דעתו של המאירי ושיטת המאורי אור וביע אומר).



נספח: יצא מוציא בברכות השבח

דין בקי לצאת בברכות ק"ש

נתבאר בדברינו פלוגתת הראשונים אם בברכת קריאת שמע הבקי יוצא ידי חובה מהש"ץ, ונתבאר שדעת המאירי במגן אבות סימן א' שברכות ק"ש דינן כדין תפילה שאין הבקי יוצא ידי חובה. וכע"ז כתב במאירי בראש השנה כ"ט. ב' חידושים בדין ברכות ק"ש א' שצריך י' כדי להוציא ידי חובה (וכדעת תר"י ברכות י"ג: ד"ה ויש מקשים). ב' שאינו בקי אינו יוצא בהם יד"ח. וזה לשונו 'ברכות תפלה וברכות שבח והודאה כלן הודאה ורצוי הן ומתוך כך אף על פי שהן חובה אין אדם מוציא את חברו מהן פי' בתלמוד המערב בדין הוא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו ומ"מ שליח צבור מוציא את שאינו בקי'.

ודברי המאירי הללו הם דלא כהכרעת הרמ"א בסי' נ"ט סעי' ד' דבקי יוצא ידי חובה בברכות ק"ש וכדברי הרא"ש הנ"ל. (והרמ"א שם פסק באופן ממוצע, דבקי יוצא יד"ח בברכות ק"ש, אבל בעיני י' דווקא כדי להוציא יד"ח, וכן הוא בריטב"א ר"ה כ"ט. וצ"ב, דלכאורה הא בהא תליא, דאם נדמהו לתפילה בעיני י' ואינו בקי דווקא. ועי"ש בגר"א שביאר את מקור דברי הרמ"א, וצ"ל שלענין תפילה עצמה החמירו יותר, שכל אחד יתפלל על עצמו, משא"כ בשאר סדר התפילה דרק החמירו להצריך י'. אבל המאירי ס"ל דהשוו ברכות ק"ש לתפילה לגמרי גם לענין בקי שאינו יוצא, וכן פשוט לו במגן אבות סי' א').



להוציא ידי חובה בברכות השבח

והנה ביביע אומר ח"ה יו"ד ל' וכן בחלק ט' סימן ג' למד מדברי המאירי בראש השנה הנ"ל שבברכות השבח אין 'אע"פ שיצא מוציא', והביא שם את דברי החולקים, עי"ש מה דמסיק. והדבר תמוה מאוד, כיון שהמאירי לא מיירי כלל מדין אע"פ שיצא מוציא אלא מצד עצם דין להוציא אחד את חברו, שבברכות שהן כענין תפילה (כגון ברכת פסוד"ז וכל כיו"ב) אי אפשר להוציא אחד את חברו אלא אם כן באינו בקי במנין. ואם כן באופן שאפשר להוציא אחד את חברו, כגון כשיש מנין ואינם בקיאים, מה לי יצא מוציא מה לי לא יצא. (והוא הדין לדין אפילו

להחשיב זאת כספק שאינו שקול, כיון שכשדנים בסוגיא מוכרחים להכריע את הסברא היותר נכונה והאחרת בטלה. ועל כן אם הסיבה שדוחים את דברי אחד מהפוסקים היא מחמת שהוא מיעוט נגד שאר הפוסקים, הרי שיש מקום לדון לצרפו בספיקות, אבל אם דוחים את דברי הפוסק מחמת שהם סברא דחוקה או מחמת קושיא וכיו"ב, הרי שלא שייך לצרפו כלל לספיקות וככל הנ"ל. (ויש מקום לדקדק בכל זה ולבדוק אחרי כל צירוף, דפעמים רבות הסיבה שרוב הפוסקים חולקים על דעת המיעוט הינה מחמת שסברתו דחוקה, ואם כן הנטיה אחרי הרוב אינה כדין רוב חנויות אלא כהכרעה, וכן פעמים שההכרעה כצד מסוים היא משום 'הלכה כבתרא', דיסודו הכרעה כצד מסוים).

בבקיאים, כפסק הרמ"א סי' נ"ט סעי' ד')^כ וכן בברכות שאינן כחלק מהתפילה ואפשר להוציא אחד את השני (כגון ברכת מאורי האש) אין נפק"מ אם יצא כבר או לא^{כא} (כדאי' בפסחים נ"ד, ועי' במאירי שם להלן ע"ב).^{כב}

לעיקר נידון ברכת השבח אם אפשר להוציא אע"פ שיצא, יש לדון בברכות השבח שמתחייב בהן מחמת מעשה ידיה, כגון ברכת הראיה, דבידו לא להסתכל ולא לברך, ודמי לברכות הנהנין שאין בהן ערבות כיון שאין לו חיוב לאכול. אך מסתימת הגמרא בראש השנה כ"ט משמע שהוציאו מהכלל של 'אע"פ שיצא מוציא' רק ברכות הנהנין ממש.

כח). יש להוסיף בזה דגם המאירי מודה בודאי שאפשר להוציא אחד את חברו בברכות השבח, וכגון ברכת המאור שמפורש בברכות נ"ג שאפשר להוציא את הבקיאים ידי חובה, ובברכות הללו אין ספק שאע"פ שיצא מוציא כדאיתא בפסחים נד. ועי"ש במאירי ראש השנה כט: שכתב הטעם שאפשר להוציא בהן ובברכת הבשמים 'הואיל ותקנת חכמים הם ולא מצד הנאתו הוא מביאם אף על פי שנהנה מהם הרי הם כברכת חובה'. הרי ניכר דס"ל שרק בברכות הנהנין א"א להוציא. (ועי"ש שכתב עוד טעם שאפשר להוציא בברכת המאור ובשמים, כיון שהן נסדרו כאחת עם ההבדלה, ונראה שהוצרך לטעם זה מחמת ברכת הבשמים דעיקרה ברכת הנהנין).

כט). ועי' מש"כ בברכת ה' ח"א עמ' קע"ד להעמיד את דברי המאירי בברכות שהן כעין תפילה. ויש מי שתמה עליו מהכ"ת להעמיד אוקימתא במאירי, וממילא בכל הברכות השבח אין יצא מוציא. והדברים מתמיהים מאוד, מה ענין זה לזה, ופשוט שאין מדברי המאירי שום רמז לענין אע"פ שיצא מוציא. ואם אנו נוקטים שאפשר להוציא אחד את חברו בברכה גם יכול להוציא אפילו שיצא.

והנה זה ודאי שאפשר להוציא ידי חובה אחד את השני בברכות השבח, כדאמרין בברכות נ"ד גבי ברכת הגומל ובשו"ע רי"ט סעי' ה' (ומהגמ' אינו מוכח לגמרי, אבל בשו"ע הוא מפורש עי' חדושי רעק"א רי"ט סעי' ד'). ואם כן אם נשווה בין המאירי לשו"ע, בהכרח כוונת המאירי רק כלפי ברכות שהן כעין תפילה. וכל מה שיש לדון זה רק מצד מה שהבאנו להלן דאפשר שאין ערבות על ברכות התלויות במעשה. (אי נמי יש לדון אם חשיב 'מחויב בדבר' בברכה שהגיע על ידי מאורע שחבירו לא נתחייב בה. עיין ברכת ה' ח"ה עמ' ש"ח).

יש להוסיף בזה דאם כוונת המאירי לחדש דבר חדש שאין אפשרות להוציא ידי חובה בברכות השבח, הרי אין לזה שום סימוכין בשאר ראשונים, והדבר מתמיה איך דבר כזה נעלם בשאר הראשונים. אבל אם כוונתו להשוות ברכות השבח בברכות ק"ש וכי"ב לתפילה להצריך מנין ואינו בקי, הרי יש לנו סימוכין מדברי רבינו יונה ברכות י"ג: אלא דבדברי רבינו יונה לא מפורש לענין בקי, ומטעם זה קי"ל שאפילו בקי יוצא ידי חובה כמפורש בראשונים אחרים. אבל בפשוטו מסתבר כדברי המאירי שהדברים תלויים זה בזה, ואם משווים בין ברכות ק"ש לתפילה יש להשוותם גם לענין בקי.

ל). בסיום דברי המאירי שם (ראש השנה כט) דן שם לגבי ברכת ישתבח בשליח ציבור שהגיע לבית הכנסת אחרי שהציבור אמרו פסוקי דזמרה, והשליח ציבור כבר התפלל לעצמו, ודן המאירי אם יכול החזן להוציא את הציבור בברכת ישתבח ללא פסוקי דזמרה, וראיתי מי שהבין שהנידון הוא אם אע"פ שיצא מוציא, אך להג"ל א"א לפרש כן, כמו שנתבאר.

ונראה דשורש ספיקו של המאירי בברכת ישתבח הוא האם שייך לומר ישתבח בלא פסוקי דזמרה, דהגם שהוא אומר ישתבח להוציא את הציבור, מכל מקום הרי זה כאומר חצי ברכה שאינו יכול להוציא ידי חובה. והמאירי שם נוטה לסברת האומרים שאינו רשאי להוציאם ידי חובה.

ואם נאמר שסיבת הספק היא שברכת ישתבח אין בה אע"פ שיצא מוציא. הרי זה תימה מיניה וביה, כיון שהמאירי כולל בכלל ברכות השבח גם את ברכת יוצר, ובוה מבוואר להדיא במאירי שיכול להוציא ידי חובה בציבור אע"פ שיצא וכדין חזרת הש"ץ, והוא מוסכם מכל הפוסקים.

אמנם לעיקר נידון המאירי אם יכול להוציא ברכת ישתבח ללא פסוקי דזמרה יש לעיין טובא, מה בכך שאינו אומר את פסוקי דזמרה, הרי מבוואר במשנה ששליח ציבור שנשתתק באמצע התפילה יכול אחר לעמוד תחתיו אע"פ שאי אפשר

אמנם כבר נחלקו בזה רבותינו לענין ברכת מצות של הכשר אכילה כמו ברכת השחיטה ותרומ"מ. עי' ביו"ד סי' א' סעי' ז' ובש"ך ובט"ז שם ובתבואות שור סקנ"ט, דבש"ך נקט שאינו יכול להוציא אחרים אם אינו שוחט בעצמו, ובט"ז מחלק בין ברכות שעיקרן שבח לקב"ה, ומוכיח מברכת האירוסין להתיר, וס"ל דה"ה שחיטה שהוא שבח על קדושת ישראל עי"ש. ובמגן אברהם סי' ח' סק"ח הביא מהג"מ לענין ברכת ציצית שמי שאינו מתעטף רשאי להוציא אחר המתעטף הגם שאינו חייב להתעטף. ובביאור הטעם להתיר לברך על ציצית (הגם שאינו חייב ללבוש ד' כנפות) יש לומר דשיש כאן ב' שלבים - א' רצונו ללבוש את הטלית, ב' אחרי שהוא רוצה ללבוש את הטלית הקב"ה מצוהו להטיל ד' כנפות. ואם כן, אחרי שה' ציוהו להטיל ציצית יש ערבות על הברכה. משא"כ באכילה, שעצם האכילה תלויה ברצונו, ואין לו ערבות על הסיבה שמחייבת את הברכה.

ובנידון ברכות הראיה חמור הדבר יותר מברכת המצות, כיון שההסתכלות מחייבת את הברכה ובידו לא להסתכל, ואם כן דמי לכאורה לברכת הנהנין, או נימא שלענין ברכת הנהנין שהן כמו תשלום על האכילה (והאוכל בלא ברכה מעל) לא שייך לומר ערבות לפרוע חוב חברו, משא"כ לענין ברכות הראיה וכיו"ב. ובפרי מגדים באשל אברהם סימן רכ"ה אות א' מצדד דאי אפשר להוציא מחמת זה.^{לא}

והנה הריטב"א בראש השנה כט: כתב דלענין ברכת המזון מן הדין היה צריך להיות שאע"פ שיצא מוציא, כיון שכבר אכל ואחרי שאכל הוא מתחייב בברכה. (אלא דחז"ל לא התירו לברך כדי שלא יתחלף עם ברכות הנהנין כדאי' בירושלמי ברכות ג' ג') ולפי דבריו עולה שכל ברכה שזמנה אחרי שעשה את המעשה אפשר להוציא ידי חובה. ולפי זה בברכות הראיה, כגון ברכת ראית הים שאחרי שרואה את הים מברך, אפשר להוציא ידי חובה. וכן משמע לשונו של הריטב"א שם שכתב שכל ברכות של שבח אע"פ שיצא מוציא, ומשמע שגם ברכות שתלויות במעשה רשאי לברך להוציא ידי חובה. ולפי המתבאר אין לנו מדברי המאירי גילוי כנגד דעתו של הריטב"א.

אמנם בט"ז סי' תפ"ד סק"ג פשיטא ליה להיפך^{לב} דאי אפשר להוציא אחרים בברכת הראיה, והוא הדין בברכת המזון אפילו באכילה של חיוב. ועי"ש בב"י בביאור דעת הטור שבאכילה של חיוב מן הדין רשאי להוציא בברכת המזון אע"פ שיצא

לומר חצי תפילה. ובהכרח שהולכים אחרי השומעים ולא אחרי החזן. ורק לענין ג' ברכות ראשונות דחשיבי כברכה אחת אי אפשר שחצי ברכה תאמר לבדה. [ובפרט למה שנתבאר במאמר לעיל שנחלקו האחרונים אם בעובדא דבטיטי התירו להחליף חזן באופן שהחזן החדש אמר מתחילת יוצר, ודעת הביאור הלכה שאפילו אם החזן החדש לא אמר מתחילת יוצר, יכול השני לעמוד תחתיו. ונתבאר בס"ד שרק לפי הביאור הלכה יש מקום לקבל את סברת המאירי לדמות טעות בהקל הקדוש לטעות בברכת יוצר. ואם כן קשיא דברי המאירי אהדדי, שמבואר שמותר להחליף חזן אפילו לחצי יוצר וכ"ש בברכת ישתבח ללא ברוך שאמר ופסוקי דומרה].

לא. ז"ל לענין ברכת שהחיינו דאיך יברך לחבירו שהחיינו על שמחת הלב והא אין שמח, גם י"ל דכהאי גוונא לא מחויב מטעם ערבות מקרי דאין זה חובת הגוף, גם יש אומרים דכל הנך רשות

לב. וכדברי הריטב"א עי' במאמר מרדכי רכ"ד ד' וראה אוצר הברכה הופמן סוף פרק י"ד שהביא את דעות האחרונים בזה.

במשנה ברורה סי' ו' סק"י כתב שברכת ענט"י ואשר יצר דשחרית אפשר להוציא אע"פ שיצא^ל.



נמצינו למדין

בברכות השבח שאינן באות על ידי מעשה, כמו ברוך שאמר וישתבח וברכות השחר וברכת אשר גאלנו דהגדה של פסח, ודאי שיכול להוציא אע"פ שיצא^ל, אלא דבברכות הקשורות לתפילה י"א דבעינן עשרה כדי להוציא (לכוש לפי דברי רבינו יונה, וכיו"ב דעת המאירי) ולמאירי רק אינו בקי יוצא^ל.

בברכות המצוות של הכשר אכילה יש כמה חילוקים ושיטות, מפני שיכול להימנע מלעשות את המעשה ולא להתחייב. ובברכת האירוסין נהגו לברך להוציא את החתן ודנו האחרונים בטעם הדבר^ל, ויש מהראשונים שפקפקו בזה מצד זה שהמברך 'אינו מחויב בדבר' ודימו זאת למי שאינו בר חיובא שלא יכול להוציא ידי חובה^ל.

בברכות השבח שבאות על ידי מעשה ואין לו חיוב להביא עצמו לידי ברכה כגון ראית הים וכיו"ב הדברים אינם מוכרעים, ומסתימת הגמרא בראש השנה משמע שאפשר להוציא בהם ידי חובה^ל וכן נראה מדברי הריטב"א אך כמה אחרונים נקטו להיפך. ולדינא צ"ע^ט. (ואפשר שתלוי

לג). ואין מזה כל כך ראיה, כיון שלפי מנהג האשכנזים שמברכים אשר יצר על הקימה (רמ"א סי' ד' סעי' א') אין זה נחשב כברכה מחמת מעשה שתלוי ברצונו. ואפילו לפי השו"ע שמברכים רק על עשיית צרכים, יש לחלק בין אשר יצר שאינו רשאי לעצור נקביו, ואין זה דומה לשאר הצרכים. (ועיין במנחת שלמה -מהדו' אוצרות שלמה- ח"ב סי' ד' אות כ"ח, ושיח השדה פרומר שער ברכת ד' סימן ג' וראה נתיבות הברכה ברונר עמ' נ"ט)

לד). שו"ע סי' תפ"ד

לה). עי' מ"ב ו' סק"ד שהלבוש הצריך עשרה לברכות השחר, והפמ"ג העמיד את דבריו בבק. ולהנ"ל צ"ב, דאם נדמה את ברכות אלו לברכות ק"ש, וכחידושו של המאירי והלבוש, הרי גם באינו בקי צריך י' כדאי' בסי' נ"ט סעי' ד', ועיי"ש בדברי הפמ"ג ודבריו שם צ"ב. ועכ"פ לענין דיעבד שאינו יכול לברך באופן אחר, כגון בספק ברכות וכיו"ב, יש לצרף את דברי הרמ"א בסי' תקצ"ד דאפילו בתפילה בדיעבד יוצא בלא י'.

לו). ראה ט"ז יו"ד סי' א' סק"ז

לז). ראה ברכת ה' חלק ה' עמ' כ"ג שביאר זאת בארוכה בדעת הרמב"ם ור' אברהם בנו.

לח). שלא מיעטו אלא ברכת הלחם והיין ודומיהם.

בפלוגתת הראשונים בדין יצא מוציא בברכת המזון דליל הסדר, כמבואר בפוסקים בסי' תפ"ד ובט"ז שם.^{לט}
נלמד שבברכות שזמנן אחרי המעשה, כגון ראיית הים וראיית המלך וכיו"ב, יכול לברך,
שאחרי שנתחייב בהם יש ערבות, ולהיפך מבואר בט"ז.



לט). ובברכת הלבנה יש מקום לצרף את סברת הט"ז יו"ד סי' א' סקי"ז לגבי ברכת האירוסין, שאם עיקר משמעות הברכה היא לשבח לקב"ה אפשר להוציא בה ידי חובה [עי"ש כמה חילוקים]. ואפשר שהוא הדין בברכת הלבנה, דהגם שצריך לראות את הלבנה לפני הברכה, אין זה אלא היכי תמצאי שיוכל לברך, אבל ודאי לכתחילה צריך להמציא את עצמו לראות את הלבנה, ואין זה דומה לברכת ראיית הים וכיו"ב.

ובתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם בספר מעשה רוקח ח"א כתב לענין ברכת האירוסין שצריך שהחתן בעצמו יברך אותה כיון שהיא ברכת המצות 'וקצת הממונים טועים ומברכים אותה על צד ההיקש משבע ברכות של נישואין, והוא טעות, לפי ששבע ברכות הם ברכות שבח להשי"ת ותפלה בעד החתן והכלה וישראל, ולכן הראוי שיברך אותם הגדול שבנמצאים שם, אמנם זאת הברכה היא ברכה על המצוה, ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצוה' ומשמע מדבריו שברכות שהן שבח ותפילה יותר פשוט לו שאפשר לברך מברכת המצות. אך יש לחלק שברכת הנישואין הן חובה על כל הנמצאים שם ולא רק על החתן והכלה (כפי שיטת הרמב"ם, כדמוכח מדבריו הלכות ברכות פרק ב' הלכה י' עי"ש). וזה עיקר כוונתו, שכיון שהן שבח ותפילה לא נתקנו דווקא על החתן והכלה.

הרב ישי יצחק שרגא

רב קהילת מדרש אברהם

רמת שלמה

צירוף מאכלים לברכה אחרונה

אכל חצי כזית מפירות שבעת המינים, וחצי כזית משאר פירות, האם מצטרפים לברך אחריהם ברכה אחרונה ברכת בורא נפשות רבות.

כתב הכנסת הגדולה (הגה"ט סימן רי) וז"ל בקיצור: נחלקו שני חכמים, על מי שאכל חצי זית משבעת המינים, וחצי זית מדבר שברכתו האחרונה בורא נפשות, מה יברך לאחריו. יש מי שאומר שלא יברך כלום, ויש מי שאומר שיברך אחריו בנ"ר. ויראה דסברת דהאומר שלא יברך כלל, מפני דקי"ל דהאוכל פחות מכזית לא יברך כלל. וליתא, דהיינו דוקא מפני שלא אכל כזית שלם, אבל מי שאכל חצי זית מזה וחצי זית מזה, שבין הכל אכל כזית, מי פטרו מברכה אחרונה.

והוסיף הכנה"ג: וכ"ש לפי מה שכ' התוס' בשם הר"י (עי' ברכות לט. ד"ה בציר, ובדברי הרא"ש שם סי' טז), דאפילו אכל חצי זית משבעת המינים לחודיה יברך בנ"ר, דהכא ודאי יברך בנ"ר, כיון שאכל בין הכל כזית. ועוד דאיכא כמה ספיקי, ספק אם הלכה כהר"י ז"ל דאפילו על שבעת המינים אפילו בפחות מכזית יברך בורא נפשות רבות, ואם תמצא לומר שאין הלכה כמותו, דהא ספק אם הלכה כמותו אם בורא נפשות רבות מברכין בפחות מכזית, ואת"ל דבא נמי אין הלכה כמותו, שמא לא חלקו על הר"י ז"ל אלא דוקא באכל פחות מכזית, אבל כשאכל כזית בין הכל יברך בורא נפשות רבות. וכיון דאיכא ספיקי טובא דמסייעי לברך, הכי נקטינן. ועוד י"ל, דבנ"ד לכו"ע מברך, דבנ"ר אכל מילי שייכא. עכ"ד בקיצור.

ומבואר מדברי הכנה"ג, דיש לברך בנ"ד מתלת טעמי: א, דיש כאן ס"ס. ב, דשמא ברכת נפשות אכל מילי שייכא, ופוטרת ברכת מעין שלוש. ג, כיון שסו"ס מעיו נהנו בכזית.

ולכאורה יש לתמוה על שני הטעמים הראשונים: א, דמש"כ לדון מדין ס"ס, הא קי"ל דאין עושין ס"ס בברכות. ב, ומש"כ דשמא בנ"ר פוטרת מעין ג', הא כבר הכריעו האחרונים דאין ברכת בנ"ר פוטרת מעין ג' אשר לדעת רוב הראשונים היא מהתורה. וכמו שנבאר להלן.

והנה למעשה, דברי הכנה"ג הובאו להלכה בדברי המג"א (סי' רי סק"א), וז"ל: נ"ל, שאם אכל חצי כזית משבעת המינים, וחצי כזית אחר, מברך אחריהם בורא נפשות רבות. (כנה"ג). ונ"ל שהוא הדין לפת ומין אחר. ע"כ. ועי' במ"ב שהעתיק את דבריו.

וגם חזינן להרבה מגדולי ספרד, שעם שחוששים מאוד לספק ברכות, וספריהם מושתתים על הדין דאין עושין ס"ס בברכות, וגם הסכימו שאין בנ"ר פוטרת מעין ג', מ"מ העתיקו את דברי הכנה"ג שהובאו במג"א להלכה ולמעשה, וכמש"כ החיד"א בברכ"י (סי' רי סק"א), והבן איש חי

(פ' מסעי אות ה'), והכף החיים (ס"ק ג'), והשדי חמד - אס"ד (מע' ברכות סי' א' אות כד). ועוד. וע"ש בשד"ח מה שביאר בזה.

ויש להבין את טעמם של גדולי האחרונים הללו, שחוששים מאוד לספק ברכות ואפ"ה העתיקו את דברי הכנה"ג להלכה. ושאלה זו נכונה גם להרבה מפוסקי אשכנז, שג"כ הסכימו שאין עושין ס"ס בברכות, ואפ"ה העתיקו להלכה את דברי המג"א. וכמו שיראה המעיין במ"ב, שעם שהסכים שאין עושין ס"ס בברכות (וכמ"ש בסי' רטו ס"ק כ'), אפ"ה העתיק את דברי המג"א והכנה"ג להלכה. ובפרט שבנ"ד הגרע"א בגליון השו"ע (ר"ס רי) עורר ע"ד המג"א שהסכים להכנה"ג שכל האוכלין מצטרפים, והרי המג"א גופיה (בסוף סי' רח) ס"ל שברכת בנ"ר אינה פוטרת מעין שלש, והניח הגרע"א קושיא זו בצ"ע. והאחרונים ראו את קושיית הגרע"א, ואפ"ה העתיקו את דברי המג"א להלכה. וגם המ"ב גופיה ס"ל דאין ברכת נפשות פוטרת מעין ג' (וכמ"ש בסי' רח ס"ק סב), ואפ"ה העתיק את דברי המג"א להלכה.

והמחזור בזה בדעת גדולי האחרונים הנ"ל הוא, דאף אי נימא דאין ברכת בנ"ר פוטרת ברכת מעין ג', ואף אי נימא דאין עושין ס"ס בברכות, בנ"ד י"ל דמברך נפשות, דסוף סוף נהנה במעיו בכזית. ואף שלא תיקנו ברכת בנ"ר על שבעת המינים, מ"מ סברא הוא דלא גרע חצי כזית ענבים משאר פירות העץ, ויצטרף לברכת בנ"ר. וס"ל לגדולי האחרונים, דלא יתכן כלל לומר שעל דבר שאינו חשוב, כתפוחים, יברך נפשות, ועל דבר שהוא יותר חשוב, כשבעת המינים, שלא יברך כלל. דלא גרע שבעת המינים משאר דברים, דהא סו"ס מיעיו נהנו מזה בכזית, ויש לו לברך נפשות, כיון שלא נתחייב במעין ג'. ואין יתכן שיהנה ולא יברך.

ומה שאמרו דברכת בנ"ר לא פוטרת חיוב מעין ג', כל זה דווקא באופן שהתחייב לברך מעין ג', וכבר חיובא רמיא עליה, ובא לפטור את עצמו בבנ"ר. בזה לא יכול לפטור עצמו, כיון שאין ברכת בנ"ר פוטרת מעין ג'. אבל באופן שמעולם לא התחייב בברכת מעין ג', וכגון שאכל חצי כזית מז' המינים, שפיר י"ל שמצטרף לעוד חצי זית משאר מינים לברך בנ"ר, דסו"ס נהנו מעיו בכזית, ולא משום שבנ"ר פוטרת במקום מעין ג'.

והמעין היטב בטעמו השלישי של הכנה"ג יראה שרמז לזה, ועי' גם במחצה"ש שם, ובשד"ח שם, ובאור לציון ח"א (סי' יט), ובעוד אחרונים שביארו כן. ועי' גם בשע"צ (ס"ק ב') יראה שרמז לכ"ז בקיצור, דאחר שהביא את הס"ס שעשה הכנה"ג כתב וז"ל: ואפילו להחולקין, מ"מ כאן שאכל כזית בין הכל, שפיר מברך בורא נפשות רבות. ע"כ.



בגדר ברכת נפשות

ולכאורה נראה לבאר יותר ענין זה, דהנה יש לעיין בגדר תקנת ברכת בנ"ר, האם תיקנוה על כל מה שאינו בכלל מעין ג', אבל מה שהוא בכלל מעין ג' לא תיקנו כלל, ולפ"ז א"א לברך בנ"ד ברכת בנ"ר. או דתיקנו ברכת נפשות על כל מה שאין עליו ברכה אחרונה, כיון שא"א לו שיהנו מעיו בכזית ולא יברך ברכה אחרונה. ואי נימא הכי, א"כ י"ל דגם בנ"ד שמעיו נהנו בכזית, ואף שאכל חצי זית מדבר שברכתו מעין ג', דמ"מ מברך נפשות.

והנה בגמ' ברכות (לו.) איתא, דעל האורז מברך מזונות ולבסוף ולא כלום. ופרש"י, ולא כלום: כלומר אין טעון מברכות פירות א"י ולא כלום, אלא בנ"ר, ככל מידי דליתיה משבעת המינין. ותמה הגר"א בביאורו (סי' רח ס"ק יט), דמדוע ברכת נפשות נקראת ולא כלום. ומנ"ל לגדולי הפוסקים דמברכין נפשות אחר בשר ודגים ושאר דברים, אחר שבגמ' איתא שאינו מברך ולא כלום.

וביאר הגר"א, דהנה בגמ' ברכות (מד:), איתא אמר ר"י בר אבדימי משום רבינו, על הביעא ועל מיני קופרא בתחלה מברך שהכל ולבסוף בנ"ר, אבל ירקא לא. ורבי יצחק אמר, אפילו ירקא, אבל מיא לא. ורב פפא אמר אפילו מיא, וכו', אמר רב אשי, אנא זמנא דכי מדכרנא עבידנא ככולהו. וכתב שם התוס' (ד"ה עבידנא) דכן אנו נוהגין כרב אשי.

ונמצא לפ"ז דמנהג הראשונים דלא היו מברכין נפשות רק על ביעא וקופרא (מיני בשר, רש"י), כיון שהם פירשו בורא נפשות כפשוטו, דהיינו דבר שבא מבעלי חיים כבהמות ועופות (הגר"א בשנו"א ברכות שם). וכן אמרו בירושלמי ברכות (פ"ו ה"א) דרבי שהיה אוכל בשר או ביצה היה מברך בנ"ר, ולכן ס"ל דעל אורז ודוחן לא היו מברכין כלל, ואח"כ הוסיפו לברך על שאר מינים, ואפי' ירקא, וכו'. ומפרש הגר"א, דמש"כ בגמ' על אורז דלאחריו ולא כלום, היינו שבאמת בזמנא לא בירכו כלום על האורז, ודלא כרש"י, וזו רק תקנה מאוחרת לברך נפשות.

ומעתה יש לומר, דכיון שנתבאר דברכת בנ"ר היא תקנה מאוחרת, ותיקנוה על כל מאכל שאין אחריו ברכה אחרונה, י"ל דתיקנוה גם על כל היכא שנהנה במעיו בכזית, ואף היכא שנהנה מחצי זית מדבר שברכתו מעין ג'. ואין להעיר לפ"ז דאין ברכת בנ"ר פוטרת מעין ג', כיון דכך היתה התקנה, דכל מקום שאין אחריו ברכה אחרונה, יש לברך ברכת בנ"ר, ולא גרע ממין דמברך אחריו בנ"ר. ואם היו מתקנים ברכת מעין ג' וברכת נפשות בזמן אחד, היה יותר מקום להבין שא"א לברך נפשות על דבר שברכתו המקורית מעין ג', כיון דלא תיקנו ע"ז. אבל אחרי שנתבאר בדברי הגר"א דתקנת ברכת נפשות תקנה מאוחרת היא, י"ל כנ"ל דתיקנוה על כל דבר שאין עליו ברכה אחרונה. ודו"ק בזה.

ועכ"פ, אף שנתבאר טעמם של הסוברים שבנ"ד יש לברך בנ"ר, מ"מ אין זה מוסכם, כי חזינן להרבה מגדולי האחרונים שס"ל דבנ"ד אינו מברך, וסב"ל. וכמ"ש הבית מאיר (סי' רי.), והנצי"ב במרומי שדה (ברכות מא:), והחסד לאלפים (סי' רי ס"ב), והפקודת אלעזר (סי' רח), והגר"י ידיד בשו"ת ימי יוסף בתרא (סי' ז'), ועוד. ועי' ביביע אומר ח"י (סי' יט), שהביא דבריהם, וס"ל דבנ"ד אינו מברך ברכה אחרונה כלל, וסב"ל. והיבי"א לשיטתו, דס"ל דברכה שא"צ דאו', ומה"ט יש לחוש אפי' למיעוט פוסקים שלא לברך ברכה שא"צ, וסב"ל. ובפרט דבברכה אחרונה אינו פוגע באיסור של נהנה מהעוה"ז בלא ברכה.



אם יש ראייה לנ"ד מדברי הראשונים

והנה באור לציון ח"א (סי' יט) כתב להביא ראייה לדברי הכנה"ג שיברך בנ"ר, דהנה איתא בגמרא ברכות (לה:), אמר ר' חייא בר אבא, אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובירך עליו

תחלה וסוף, בשלמא אי אמרת שלקות במלתייהו קיימי, בתחלה בירך בפה"ע, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, אלא אי אמרת שלקות לאו במלתייהו קיימי, בשלמא בתחלה בירך עליו שהכל, אלא לבסוף מה בירך, דילמא בורא נפשות רבות. א"ל ר' ירמיה לר' זירא, ר' יוחנן היכי מברך על זית מליח, והא כיון דשקלי לגרעיניה בצר ליה שיעורא (פרש"י לגבי ברכת הארץ אכילה כתיבה, ואכילה בכזית), א"ל מי סברת כזית גדול בעינן, כזית בינוני בעינן, והוא דר' יוחנן זית גדול הוא, ואע"ג דשקליה לגרעיניה, אכתי פש ליה שיעורא.

וכתב שם הרשב"א (ד"ה כיון), דשמעינן מינה שכל שאין בו כזית אינו מברך לבסוף כלל, חדא דהא אמרינן הכא כיון דבצר ליה שיעוריה לא מברכינן בסופיה, ומשמע דאפילו למאי דדחינן ואוקימנא דלבסוף מברך בנ"ר, קא מתמה ר' ירמיה, ואפילו תאמר דכיון דלר' זירא קא מקשי לה כלומר, דלמאי דסבירא לך דר' יוחנן בריך על העץ ועל פרי העץ, כי שקלת לגרעיניה בצר ליה שיעורא, ולא אפשר לברך לאחריו ברכה של תורה, אבל לעולם בנ"ר מברכים עליה, אפילו הכי לאו סברא היא שנשתנית ברכתו מחמת שיעורו, שאין שינוי הברכות אלא בשינוי המין, וכו', אבל שתהא הברכה משתנה משיעורו לפחות משיעורו הא לא אשכחן. עכ"ל בקיצור.

והיינו דביאר הרשב"א, דלעולם אין לברך ברכה אחרונה כל שאין שיעור כזית, ואף אם זה זית שהוא מליח שנחסר משיעור כזית, מ"מ לעולם לא תשתנה ברכתו, דאף במקום שאין מברכינן מעין ג' מחמת שאין שיעור כזית, מ"מ לא נימא דבכה"ג שאין שיעור כזית, דיברך נפשות, אלא כל שאין כזית שאינו מברך מעין ג' אינו מברך נפשות ג"כ. זה תורף דברי הרשב"א. וכ"כ עוד כדברי הרשב"א, בחידושי הרשב"ץ (ברכות לט.).

וממהלך דברי הרשב"א הוכיח האור לציון דע"כ דס"ל כהכנה"ג והמג"א, דבנ"ד מברך נפשות, דאי נימא דמי שאכל חצי זית ענבים וחצי זית בתפוחים שאינו מברך נפשות, א"כ נמצא דלעולם אין קשר ושייכות בין ברכת נפשות לשבעת המינים. וצ"ב מה היה הס"ד של הרשב"א שאם אינו מברך מעין ג' שיברך נפשות. אכן אי נימא דבמקום שאכל ח"ו ענבים דמצטרף לנפשות, א"כ מבוארים מאוד דברי הרשב"א, דקס"ד דבמקום שאין ברכת מעין ג' דמ"מ מברך נפשות, וע"ז קאמר הרשב"א דמ"מ אם אינו מברך מעין ג' אינו מברך נפשות ג"כ.

ועי' באור לציון שם שהוכיח כדבריו בזה"ל: ומעתה אם איתא דהרשב"א סובר שבז' המינים שברכתם מעין ג', אם אכל מהם פחות מכשיעור לא יוכל לברך בנ"ר אפילו יצרף לכשיעור ממין אחר, ומפני שברכת בנ"ר אינה פוטרת ז' המינים שצריכים מעין ג', א"כ מעיקרא איך עלה על דעתו בקושיא לומר שיברך בנ"ר, הלא כמו שאינו מברך מעין ג' כשאין באכילתו כשיעור, כך גם בנ"ר, לא יברך, שברכה זו לא שייכת בז' המינים כלל, והיכי ס"ד לומר שיברך בנ"ר, אבל אם נאמר שהרשב"א סובר שבגוונא שלא יכול לברך מעין ג' רשאי לברך בנ"ר, שפיר קא מתמה הרשב"א דיברך לפחות בנ"ר, ודחי לה דלאו סברא הוא וכו', ומוכח כדברינו, דס"ל להרשב"א דבגוונא שאינו יכול לברך מעין ג' על ז' המינים. רשאי לברך בנ"ר כשמשלים השיעור ע"י מין אחר, שהרי לא נתחייב מעולם במעין ג', ולא משום שברכת בנ"ר פוטרת במקום מעין ג'. עכ"ל.

אמנם עיין בביב"א שם שדחה את ראיית האורל"צ וז"ל: הנה המעיין היטב ישר יחזו פנימו שאין מכאן ראיה כלל, ועד שבא ללמוד כדבריו מן הצד שאפילו תאמר וכו', נימא ליה שפיל

לסיפיה דקרא, בסיום דברי הרשב"א, דלאו סברא היא שנשתנית ברכתו מפני השיעור, כי לא שמענו שיהיה שינוי בברכה אלא כשנעשה מין אחר, ולא מפני שהשיעור מועט. ודברי הרשב"א פשוטים וברורים מאד, וכל פלפולו של האור לציון, וכו'. עכ"ל.

ואחר ההתבוננות נראה בביאור דברי האור לציון, דהנה מה שהעיר היבי"א דנימא שפיל לסיפיה דקרא בסיום דברי הרשב"א, י"ל דמה שכתב הרשב"א בסוף דבריו שאינו מברך נפשות זה רק באופן שאכן אין בו כשיעור, משום שאין ברכה בפחות מכזית, אבל לא נתבאר בדברי הרשב"א שבנ"ד אינו מברך.

ויתר על כן י"ל, דהנה עיקר ראיית האורל"צ מההו"א של הרשב"א, שסבר שעל זית מברכים נפשות, והוכיח האור לציון דש"מ דיש מציאות הלכתית שמברכין נפשות על כזית. והנה סברא זו לא נדחתה גם במסקנת דברי הרשב"א, ומה שאין מברכין נפשות כתב הרשב"א שהוא משום שאין בזה כשיעור. אבל מעולם לא אמר הרשב"א שאין מברכין נפשות משום שאין קשר ושייכות בין נפשות לזית, ומזה לא חזר בו הרשב"א כלל וכלל, ונמצא דשפיר מוכח מדברי הרשב"א דיש שייכות וקשר בין זית לברכת נפשות.

ויש לבאר יותר, דהנה לכאורה יש להבין מה מציאה מצא האור לציון בדברי הרשב"א, והלא תלמוד ערוך הוא דקס"ד דמברך נפשות על הזית, וא"כ ש"מ דיש קשר ושייכות בין שבעת המינים לברכת נפשות. אכן אי משום הא לא איריא, דהא בגמ' הנדון הוא על זית מליח, וכוונת הגמ' להביא ראיה דשלקות לאו במילתיהו קיימי. וא"כ אפשר דמשו"ה היה צד לגמ' דמברך נפשות על הזית, כיון שירד ממעלתו.

אכן המעיין בדברי הרשב"א יראה שנתחדש בדבריו, דאף על הצד שמברך על הזית ברכת מעין ג', מ"מ כל שירד מהשיעור שאין בו כזית, מ"מ מברך נפשות, כיון שנחסר משיעורו ירד בברכתו. וכאן מצא האור לציון מציאה נפלאה בדברי הרשב"א, דחזינן דברכת נפשות תועיל לפטור במקום שיש חיוב של מעין ג'. וכיון דקיי"ל דאין נפשות פוטר מעין ג' (ע"ש באורל"צ מש"כ בנקודה זו), א"כ ע"כ לומר דשייך לומר דדין זה דנפשות מועיל לפטור זית במקום שאכל חצי כזית מענבים וח"ו מתפוחים, דיש לצרף את שניהם שיוכל לברך נפשות. ונתבאר דברי האור לציון. ולפי האמור י"ל כל מה שתמה גם הגר"ש משאש בספרו שמש ומגן ח"ג (סי' א'), ע"ד האור לציון. ע"ש.



ראיה לנ"ד מדברי השו"ע

עוד כתב האור לציון להביא ראיה לדבריו, וראיתי שבראיה זו זכו שלושה גאוני עולם, ה"ה מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"ב (סי' צח), והשבט הלוי ח"ד (סי' כד), והאור לציון הנז', ונתעצמו לדחות ראיה זו ג"כ שלושה גאוני עולם, ה"ה היבי"א ח"י (סי' יט), והשמש ומגן ח"ג (סי' א'), והדברי שלום ח"ב (סי' פב), ושלושתם דחו בשפה אחת ודברים אחדים, וניחזי אנן.

והנה הראיה שהביאו לנ"ד היא ממ"ש מרן בש"ע (סי' רח ס"ט), המערב קמח דוחן וקטניות בקמח דגן, ואפאם, ועשה מהם פת, אם יש בדגן כזית בכדי אכילת פרס, הדגן עיקר, ומברך

המוציא וברכת המזון. אבל אם אין בדגן זה השיעור מחמשת מיני דגן, מברך בתחלה המוציא כיון שיש בו טעם דגן, אע"פ שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, ולבסוף מברך על המחיה.

וסיים השו"ע: ואם בשלו בקדרה מברך תחלה בורא מיני מזונות, ולאחריו בורא נפשות רבות. ע"כ. ומשמע מלשון מרן הש"ע דמיירי שאכל כזית בלבד מכל התערובת, ואעפ"כ פסק שמברך תחלה בורא מיני מזונות ולבסוף בורא נפשות רבות. וכן מבואר במ"ב שם.

וכתב האור לציון: ומוכח, דאע"פ שאין בו כזית מהדגן, מ"מ שאר מינים מצטרפים לדגן לברך בנ"ר, שאילו אינם מצטרפים א"כ אפילו בנ"ר לא יברך, אלא ודאי שמצטרפים לבנ"ר. ואין לומר דשאני הכא שנתערבו ביחד ונעשו גוש אחד, הדגן ושאר מינים, שאם כן גם בתחלה לא יברך בורא מיני מזונות, אלא ודאי שהדגן מחמת חשיבותו לא בטל, וא"כ ה"נ לענין ברכה אחרונה. עכ"ל.

מיהו בעיקר הראיה מדברי השו"ע, כתב ע"ז היבי"א: דהנה בראיה זו קדמו בשו"ת בית יהודה עייאש ח"ב (סי' צח), והביאותיו בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' יב אות יא), וכתבתי לדחות, דשאני התם שנתערבו ביחד, ונעשו גוש אחד, ומש"ה אזלינן בתר רובא, שהוא משאר מינים, הילכך מברך בנ"ר. ומה שהקשה שא"כ למה יברך במ"מ בתחלה, לק"מ, דשאני ברכה ראשונה שמברכים אף על כל שהוא, ואין צריך שיעור לברכה ראשונה. וכמ"ש התוס' (ברכות ט.). וכיון שיש שם קצת דגן, ויש במאכל טעם דגן, צריך לברך במ"מ. משא"כ באוכל חצי כזית פת וחצי כזית פירות, שאינם מצטרפים לבנ"ר. עכ"ל היבי"א.

ואולי יש לבאר את דחיית היבי"א, דיש לדון ולחלק בין דבר שיכול להצטרף לדבר אחר, לדבר שאינו יכול להצטרף. וי"ל דח"ז ענבים וח"ז תפוחים, כיון שאם יביא עוד תפוחים או עוד ענבים הרי הח"ז מצטרף עמהם, שהרי כל אחד הוא מין חלוק בפנ"ע, ומש"ה אינם מצטרפים. משא"כ בנדון השו"ע שמין הדגן מחובר בתוך העוגה להיותו מין אחד, הרי נתבטל המיעוט בהרוב. וא"כ אין להסתייע לנ"ד מדברי השו"ע בסי' קסח דאיירי בנתבטלו יחד, והוי מין אחד גמור.

ואי נימא כדחיית היבי"א, דשאני התם דנתערבו יחד, א"ש מה שכל גדולי האחרונים כהמג"א והגרע"א ועוד, שעמדו בסוגיא זו, ולא העירו שיש לזה מקור מפורש בדברי השו"ע כשיטת המג"א. ואף המג"א כתב חידוש בשם הכנה"ג, וכתב בלשון "נראה לי", ומשמע שזה דין חדש בביהמ"ד.

אכן נראה לדון בעיקר מה שדחה היבי"א את ראיית האור לציון מדברי השו"ע, וכתב דשאני התם שנתערבו ביחד, ונעשו גוש אחד, ומש"ה אזלינן בתר רובא. ולכאור' היה נראה ליישב הערה זו, דהא חזינן שאם אכל עוד ועוד מהעוגה עד שהגיע לכזית דגן מהעוגה, ביחד עם הכזית הראשון, דמברך על המחיה (ומפורש כן בהדיא בשערי תשובה סי' רח סוף ס"ק ט'). ומוכח שאין המיעוט דגן שאכל בתחילה מתבטל בכל העוגה, והרי הוא קיים ומצטרף עם הדגן שאכל אח"כ לשיעור מעין ג'. ועי' בספר אור ההלכה לנכד האור לציון ח"ה (עמ' תלה) שהעיר בזה.

ואולי לזה כיון האור לציון בדבריו, דכנראה הרגיש בהערת היבי"א, שכתב דשאני הכא שנתערבו ונעשו גוש אחד, וכתב וז"ל: ואין לומר דשאני הכא שנתערבו ביחד ונעשו גוש אחד, הדגן ושאר מינים, שאם כן גם בתחלה לא יברך בורא מיני מזונות, אלא ודאי שהדגן מחמת חשיבותו לא בטל, וא"כ ה"נ לענין ברכה אחרונה. עכ"ד. והיבי"א כתב לדחות זאת, וז"ל: ומה שהקשה שא"כ למה יברך במ"מ בתחלה, לק"מ, דשאני ברכה ראשונה שמברכים אף על כל שהוא, ואין צריך שיעור לברכה ראשונה, וכיון שיש שם קצת דגן, ויש במאכל טעם דגן, צריך לברך במ"מ. עכ"ל היבי"א. ולדברינו י"ל, דאף אי נימא דיש לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, מ"מ הא חזינן בהדיא דגם לענין ברכה אחרונה לא נתבטל המיעוט דגן שהיה בעוגה, ושפיר מצטרף עם שאר מינים לברכת בורא נפשות. ומזה יש ללמוד למי שאכל ח"ו ענבים וח"ו תפוחים דמצטרף לברך בנ"ר.

אכן עדיין אין בזה כדי השב, ולכאור' דחיית היבי"א במקומה עומדת, דכיון שנעשו גוש אחד, מתבטל מיעוט הדגן עם שאר מינים, וא"א להוכיח מזה לשני חצאים, כח"ו ענבים וח"ו תפוחים שאינם גוש אחד. ואף שאם יאכל עוד ועוד מהעוגה, מצטרף המיעוט דגן שאכל בתחילה לברך מעין ג', מ"מ אין זה משום שהמיעוט לא נתבטל בתחילה. דהא חזינן דגם באיסורין אם היה מיעוט איסור שנתבטל ונהפך להיתר, דמ"מ אם נשפך עליו שוב מהאיסור דחוזר וניעור האיסור, וכמ"ש הרמ"א ביו"ד (ס' צט ס"ו). והתם בודאי שנהפך מתחילה להיתר ונתבטל כלא היה, עד כדי כך שהאיסור מותר באכילה, מ"מ כשחזר ונפל האיסור הרי האיסור הראשון חוזר וניעור. וא"כ גם בנ"ד נימא דהמיעוט דגן שהיה בתחילה בעוגה שנאפה כגוש אחד נתבטל כלא היה, ומשום"ה מצטרף הדגן לשאר מינים לברך עליו נפשות. אכן כל שאכל עוד מהעוגה חוזר וניעור המיעוט דגן, ואף שבתחילה נתבטל ברוב לגמרי, וכמ"ש היבי"א. וא"כ א"א ללמוד מזה לשני מאכלים שלא נתבטלו יחד, כגון ח"ו ענבים וח"ו תפוחים, שיברך בנ"ר, כיון שהם לא נתבטלו יחד.

אכן, בעיקר ההנחה שהניח היבי"א, וכתב דאין להביא ראיה מדברי השו"ע הנז', דשאני התם שנתערבו ביחד, ונעשו גוש אחד, ומש"ה אזלינן בתר רובא, שהוא משאר מינים, הילכך מברך בנ"ר. אין להעיר, דהא קי"ל דמין במינו בטל ברוב, אבל מין בשאינו מינו בטל בשישים, והכא זה מין בשאינו מינו, וא"כ לכאור' אין די ברוב אלא צריך שישים, וכל עוד שאין שישים לא נתבטל. דאין זו הערה, דרוב ומיעוט כאן אין הכוונה לרוב ומיעוט באיסורין, אלא לעיקר וטפל דדיני ברכות. וכמ"ש בשו"ע (ס' רח ס"ז) דבתערובת אזלינן בתר רובא, וע"ש בשעה"צ (ס"ק לד) דהוא מדין רובו ככולו, ועי' באה"ל (ר"ס ריב). וע"ש דמבואר, דהמיעוט הרי הוא כמי שאינו לענין ברכה. וס"ל להיבי"א דה"ה בנ"ד.

ואם כנים הדברים, דעיקר הנדון כאן הוא מדין עיקר וטפל, ולא מדין ביטול ברוב דכל התורה כולה (ועי' גם באבני נור (אור"ח ס' לח אות יג), שהוכיח מהלכה זו דטפל חייב בברכה במקום שאין ברכה על העיקר), א"כ אין מקום לכל מש"כ לדון לעיל דהא המיעוט נתבטל ברוב כמו שאיסור נתבטל ברוב, והקשינו דהא באיסורין הדין דחוזר וניעור. דכל זה אינו ענין לנ"ד כלל, דלפמשנ"ת הטפל מעולם לא נתבטל כלל בהרוב, כיון שאין כאן ביטול כלל, ורק מברכין כברכת

הרוב, אבל המיעוט הרי הוא כמי שישנו בעולם. ולכן מברכין על הדגן ברכה בתחילה. וגם אם אכל עוד מהדגן, הרי זה מצטרף לשאר הדגן לשיעור ברכה אחרונה. ודוגמא לדבר, מי שאוכל סלט שיש בו רוב מפירות שברכתן נפשות, ומיעוט פירות משבעת המינים שברכתן מעין ג', דמברך נפשות, ואפי' אם המיעוט הוא ניכר ומובדל לעצמו (עי' באה"ל סי' ריב, ויש חולקין ע"ז, וכמ"ש גם בחזו"ע – ברכות עמ' קמג).

ועי' גם בפמ"ג (סי' רח א"ח ס"ק ז') שהביא את דעת הפרישה דבתערובת שהיא מחצה על מחצה, הואיל וא"א לצמצם, יש לחוש שמא מין אחד הוא הרוב, ולכן יוסיף מהמין שירצה עד שיהיה הרוב, ויברך עליו. ומוכח מדבריו בהדיא שגם רוב מועט מאוד, באופן שהמיעוט ניכר בבירור ולא נתבטל כלל, ג"כ מברכין כברכת הרוב. וראיתי בכמה ספרים שכתבו עפ"י ד שאפי' ברוב של חמישים ואחד אחוז בלבד, יש לברך כברכת הרוב. ובנדונים אלו, א"א כלל לומר דהמיעוט שברכתו מעין ג' נתבטל בהרוב, והא מילתא דפשיטא דאינו נתבטל, ורק שמדין רובו ככולו מברך כפי ברכת הרוב.

ולפי האמור נראה, דאם אכל סלט שיש בו רוב מתפוחים ומיעוט מענבים, דמברך נפשות, וכמ"ש בשו"ע הנז', והיינו טעמא דאזלינן בתר רובא. וכיו"ב כבר כתבו האחרונים לייסד, דהא דמברך על העיקר ופוטר את הטפילה, אין זה משום דהטפל אינו מחויב בברכה, דהא א"א ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה. והטפל ודאי חייב בברכה, אלא שהטפל נפטר בברכת העיקר, וכמ"ש גם החזו"א (סי' כו או' ט'). וכיון שנתבאר שהטפל מעולם לא נתבטל, ואפ"ה חזינן דמצטרף מיעוט הדגן לרוב הקמח שברכתו שהכל, א"כ מוכרח שדין שדין ברכתו נפשות מצטרף לשאר דברים לשיעור כזית לברך נפשות, וכגון ח"ז ענבים דמצטרף לח"ז תפוחים לברכת נפשות. ונמצא שראיית האור לציון קמה וגם ניצבה.

וגם נראה עוד להכריח כן, דהנה זה פשוט וברור דאם היה כזית בדיוק שהיה בו ח"ז קמח חיטה וח"ז קמח משאר מינים (עכ"פ לשיטת הסוברים שצריך שיאכל כזית דגן מהתערובת, עי' באורל"צ שם ד"ה וגם מדברי, ובמ"ב ס"ק מג וס"ק מז), או סלט שהיה בו כזית ח"ז מענבים וח"ז מתפוחים, דהדבר פשוט דמברך נפשות, וכמדומה שאין מי שחולק ע"ז. והנה בכה"ג שהיה כאן מחצה על מחצה א"א כלל לומר שהמיעוט נתבטל ברוב, ואפ"ה מברך נפשות. ולא אישתמיט שום פוסק שיאמר שבכה"ג אינו מברך, ושדעת השו"ע שכתב דמברך נפשות (סי' רח ס"ט) זה ברוב דווקא ולא במחצה על מחצה. וע"כ כדאמרן, משום דהמיעוט מעולם לא נתבטל בהרוב, ורק מברך נפשות כיון שנהנה מעיו בכזית. וא"כ מוכח בהדיא דב' מינים מצטרפים לברכת בנ"ר, ולא מטעמא דהמיעוט בטל ברוב.

ודאתאן להכא, א"כ לדרך זו יש להוסיף ולהוכיח עוד דיש לצרף ב' מינים לברכת נפשות, ממש"כ בשו"ע (סי' רב ס"א בהגה), דאם נתערב יין בשכר, דאזלינן בתר הרוב ומברך שהכל. ופשטות ההלכה דמברך אחריו גם ברכת נפשות (אף שבב"י לא מפורש בהדיא פרט זה דמברך אחריו נפשות). ומקור הלכה זו בדברי הרשב"ץ ח"א (סי' פו) שהובא בב"י, וביאר טעמו, משום דכל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה. וכן ביארו הלכה זו הגר"א, והט"ז (ס"ק א'), והמ"ב (ס"ק ח'). ומבואר שהיין שהוא המיעוט, מצטרף לשכר לשיעור ברכה אחרונה. ואף

שהיין ברכתו מעין ג', מ"מ מצטרף, כיון שסו"ס נהנו מיצוי ברביעית. וכבר נתבאר שאין הטפל שהוא המיעוט מתבטל לעיקר.



ביאור דברי השו"ע

והנה בעיקר הראיה שהביאו הבית יהודה והאור לציון מדברי השו"ע שמצרפין ב' חצאים לכזית, הנה אחר זמן ההתבוננות בדברי השו"ע, והיה נ"ל להכריח כדבריהם מדברי השו"ע גופא. ומקודם נבאר את דברי השו"ע בקיצור. דהנה בשו"ע שם יש ב' דינים - א, אם יש בו כזית כדי אכילת פרס. ב, אם אין בו כזית בכדא"פ.

והנה בדין האחרון דאם אין בו כזית בכדאכ"פ כתב מרן וז"ל: דאם אפאו בתחלה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן, ולבסוף על המחיה, ואם בשלו בקדירה, מברך תחלה בורא מיני מזונות ואחריו בורא נפשות. ומקור דבריו בב"י מרבנו יונה. ע"ש.

ויש לתמוה על הלכה זו בתרתי - דאם אפאו שבתחילה מברך המוציא, מדוע מברך לאחריו על המחיה, והיה לו לברך בהמ"ז. ולא מצאנו בשום מקום שמתחילה מברך המוציא ולבסוף על המחיה. ועי' במ"ב (ס"ק מז), שמכח קושיא חמורה זו הגיהו הגר"א ועוד אחרונים, דלאחריו צ"ל "בורא נפשות". ע"ש.

אמנם עי' במ"ב שם שכתב שהרבה אחרונים טרחו ליישב את דברי השו"ע, וצ"ל באמת שמברך לאחריו על המחיה. ובאמת שקשה לומר שט"ס נפל גם בב"י ובראשונים וגם בשו"ע. אמנם קושיית הגר"א לכאן' במקומה עומדת, דאיך יתכן שמתחילה מברך המוציא ולאחריו על המחיה.

ובעיקר הדין שכתב השו"ע, דאם בשלו בקדירה דבתחילה מברך מזונות ולבסוף מברך נפשות, יש לתמוה ג"כ כנ"ל, דמה נשתנה דאם בשלו בקדירה שירדה ברכתו לנפשות, ולא מצאנו בשום מקום דמפני שבישלו בקדירה שירדה ברכתו לנפשות. וכן הקשה המג"א (סוס"ק טו), דלא מצאנו כזאת רק באורז שלאחריו מברך בנ"ר.

ובביאור דעת מרן השו"ע - אשר כאמור מקור דבריו בראשונים, כתב בא"ר (ס"ק יג) וז"ל: ולענ"ד טעמא דנחתין חד דרגא, דבפת ראוי לברך ברכת המזון מברך מעין שלש, והכא ראוי לברך מעין שלש מברך בנ"ר, כיון דליכא כזית בכדי אכילת פרס, וכו'. וכ"כ במאמ"ר (ס"ק טז). והיינו, דכיון דירד במעלתו, שאין בו כזית בכדאכ"פ, לכן ירד בברכתו, ולכן פת ירד לברכת מעין ג', ותבשיל ירד לברכת בנ"ר.

ולמדנו, דמה שמברך נפשות אין זה מטעם שהמיעוט בטל ברוב, אלא מטעם שירד דרגה. ונמצא דשפיר ברכת בנ"ר שייכת לדבר שברכתו מעין ג', וי"ל דבכל מקום שא"א לברך מעין ג', ה"נ דמברך נפשות כיון שברכה זו שייכת ג"כ בדברים שעיקר ברכתן מעין ג'. ודו"ק.

ויל"ע אם יש להביא ראיה לפירושם של הא"ר והמאמ"ר בדעת השו"ע, דהיכא דירד ממעלתו ירד גם ברכתו ממעין ג' לבנ"ר, מדברי רש"י בברכות (מא:): אין לך דבר שטעון ברכה

לפניו, ואין טעון ברכה לאחריו, אלא פת הבאה בכסנין בלבד. ופרש"י (ד"ה פהב"כ): ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט - לא הטעינוה ברכה מעין שלש, מידי דהוה אפת אורז ודוחן, דאמרינן בפרקין (לו.) בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום. ע"כ. ור"ל, דאינו מברך מעין ג' אלא בנ"ר. וכמו שפירש רש"י גבי אורז (לו.) ד"ה ולא כלום. וכ"כ בהדיא התוס' (ד"ה אלא). ומפורש, דאף על פהב"כ, כל שא"א לברך עליו מעין ג' מברך נפשות כיון שירד ממעלתו. וזה ביאור דברי השו"ע שכתב שאם בישלו בקדירה מברך בתחילה מזונות ולבסוף בנ"ר, הואיל וירד ממעלתו.

ואם כנים הדברים בדעת רש"י, א"כ תהיה מזה ראייה גדולה למש"כ בראש דברינו, דבכל מקום שאין ברכה אחרונה תקנו חז"ל לברך נפשות, וכדמוכח מהגמ' (מד:). מיהו אפשר שדברי רש"י המה באופן שאין שיעור מספיק בפהב"כ לברך עליו מעין ג', ויש שיעור מספיק באגוזים ובשקדים לברך בנ"ר, ויל"ע בזה.

מיהו עי' בבאה"ל שם (ד"ה ואחריו בנ"ר) שהגר"א ציין לדברי רש"י הללו, כמקור לדברי השו"ע שמברך אחריו בנ"ר. ומשמע שהגר"א מבין שזה ביאור דברי השו"ע שמצרפין מאכלים דברכתם בנ"ר למאכלים שברכתם מעין ג', היכא שאין שיעור במעין ג'. ומשמע שהוא דין בכל מקום.



צירוף ב' משקים לברכה אחרונה

ומכל האמור תהיה נפק"מ נוספת. דהנה שיעור ברכה אחרונה ברביעית, וכתב הרמב"ם (פי"ד ממאכלות אסורות ה"ט) וז"ל: השותה רביעית של סתם יינם מעט מעט, אם שהה מתחלה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין. וכתב בשעה"צ (סי' רי ס"ק יא) וז"ל: ונ"ל דסתם שתיית רביעית משערינן כדרך שתיית בני אדם, שאינו שותהו בבת אחת כי אם בשתי פעמים, שהוא מדת דרך ארץ, כדלעיל בסימן ק"ע ס"ח, ע"ש. ומה דאיתא ברמב"ם שזה מעט וחוזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית, מצטרפין לכשיעור וכו', מיירי בכהאי גוונא שלא הפסיק יותר משיעור זה, ומה שכתב עוד, ואם לאו אין מצטרפין, היינו, שהפסיק יותר משיעור זה מעט. ומה שכתבנו בפנים והפסיק מעט, היינו ששהה מעט יותר משאר בני אדם ששוהין באמצע השתיה. ע"כ.

ומבואר, דאם שתה רביעית בב' פעמים ברציפות, דמברך ברכה אחרונה, וכתב הרדב"ז בפ"י על הרמב"ם שם, דהיינו כדרך השותים בנחת, ולא כדרך הסובאים הזוללים. והנה מי רוב רביעית ממים, ועוד מיעוט מדין להשלים לרביעית ברציפות, דאם היה זה שאר משקין, ודאי שהיה מצטרף, ועי' בשעה"צ (סי' רי ס"ק ד'). אכן השתא יל"ע לפי שיטת הפוסקים דאין מצטרפין דבר שברכתו מעין ג' לשיעור נפשות, דלכאור' ה"ה בנ"ד דאינן מצטרפין, ואינו מברך ברכה אחרונה כלל.



הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום

בעניין מיץ ענבים לקידוש בליל שבת*

הקדמה - תהליך יצירת מיץ ענבים וחיוב יין לקידוש

הגמרא במסכת פסחים קו ע"א קובעת "זכור את יום השבת לקדשו - וזכרהו על היין". יש מחלוקת ראשונים בגדר החיוב בביצוע קידוש דווקא על יין ולא רק בדברים. האם הצורך ביין הוא מהתורה? כמו שכתבו רש"י וכמה ראשונים אחרים. או שמא הוא רק מדרבנן, כפי שקבעו רוב הראשונים. חשוב לציין, שבמקרה שאין יין ניתן לקדש על לחם.

במאמר זה אדון בכשרותו של מיץ ענבים לקידוש: מיץ ענבים "כשמו כן הוא", מיץ המופק מענבים. אך לעומת יין, מיץ ענבים לא עבר תהליך תסיסה, ולכן לא נוצר בו אלכוהול. קיימות שתי אפשרויות מרכזיות כדי למנוע תסיסה במיץ ענבים:

א. פסטור - חימום מיץ עד לנקודת הרתיחה, מטרתו בכללי היא להרוג חומרים מסוימים, כגון מיקרו חיידקים. במיץ ענבים יש מטרה נוספת והיא סילוק השמרים, שהם המרכיב המרכזי לייצור אלכוהול.

ב. הוספת חומרים המונעים תסיסה - ניתן להוסיף למיץ הענבים את החומרים "סולפיט" ו"סורבט", שיכולים לעצור את גדילת השמרים ולמנוע את תהליך התסיסה (אף ללא פסטור).



א. האם מיץ מוגדר כיין?

הבעיה הראשונה שעולה בכשרותו של מיץ ענבים לקידוש הוא הצורך דווקא בשימוש של יין. האם מיץ ענבים מוגדר כיין? הגמרא במסכת בבא בתרא צז ע"ב דנה במקרה דומה, והוא כשרותו של יין מגיתו לקידוש. יין מגיתו הוא יין בתחילת תהליך התסיסה, ובכל זאת הגמרא מכשירה אותו לקידוש. הרשב"ם מסביר זאת מכיוון שעל אף שאין יין מגיתו כעת יין, סופו

* ע"ע במאמר הרב עמנואל מולקנדוב בגיליון נא, ובמאמר הרב יעקב אהרן סקוצילס בגיליון לט.

(א). רש"י ברכות כ ע"ב ד"ה קידוש, ספר הפרדס עמוד כח.

(ב). ספר העתים סימן קמו, מובא במאירי נזיר ג ע"ב, תוספת הרא" ברכות כ ע"ב.

(ג). תוספות ברכות פסחים קו ע"א, תוספות נזיר ד ע"א, סמ"ג עשה כט, אור זרוע ח"ב סימן כה, רמב"ם הלכות שבת פ"כט ה"א וה"ו, ריטב"א שבועות כט ע"א, מג"א רע"א סק"א, משנ"ב שם סק"ב ואחרים.

(ד). שו"ע או"ח רע"ב ס"ט.

(ה). עיין רש"י מנחות פו ע"ב, שמוכח מדבריו שיין מגיתו פסול לניסוך אפילו בדיעבד. ועיין בתוספות שם שחלקו עליו מפני הגמרא בבא בתרא צז ע"ב המכשירה בדיעבד יין מגיתו. אציין, שלא ברור אם זו כוונת רש"י ואם לא (דף על הדף מנחות פו ע"ב, טהרת הקדש מנחות פו ע"א, ליקוטי הלכות מנחות פו ע"א, חזו"א קדשים מב אות כז ואחרים), ובכל זאת, זו שיטה דחוייה בראשונים.

להיות יין, ולכן הוא כשר לקידוש. להלכה, יין מגיתו כשר לקידוש, אולם חלק מהפוסקים העירו שקיימת עדיפות ליין רגיל.

האם מיץ ענבים דומה ליין מגיתו מהבחינה ש"סופו להיות יין"? כמו שהצגנו בתחילת המאמר, על מנת למנוע תהליך תסיסה, מתקיים תהליך "פסטור" או הוספת חומר "ביסולפיט" למיץ הענבים, ולפיכך מיץ ענבים איננו ראוי ליהפך ליין. לכן, לא קיים דמיון בין מיץ ענבים ליין מגיתו. מחמת בעיה זו, הגרי"ש אלישיב פסק שמיץ ענבים אינו כשר לקידוש¹. מנגד, יש כאלה שטענו² שעל אף המאמצים למניעת תהליך התסיסה, מיץ הענבים עדיין יכול להפוך ליין, ולכן הוא כשר לקידוש כמו יין מגיתו.

אך על פי בירורים שעשיתי³, מיץ ענבים שנעשה בו תהליך פסטור או הוסיפו בו חומרים המונעים תסיסה אינם יכולים למנוע בכל מצב תהליך תסיסה, ויתכן שלאחר זמן רב מיץ ענבים יהפוך ליין. בנוסף, ניתן להוסיף חומרים משמרים למיץ הענבים, שיגרמו לתהליך תסיסה רגיל במיץ הענבים. ושמעתי שמסיבות כלכליות יש חברות רבות שעושים כן למיץ ענבים הנוצר בספרד.

לפיכך, נראה שהדמיון של מיץ ענבים ליין מגיתו מורכב. מצד אחד, שניהם ראויים במובן מסוים ליהפך ליין. מצד שני, יין מגיתו בכל מצב סביר ייהפך ליין, ואילו מיץ ענבים, על אף שקיימת אפשרות שיהפך ליין, לא מדובר על תהליך מהיר וודאי כמו ביין מגיתו. בנוסף, לא ברור האם העובדה שניתן להוסיף חומרים מתסיסים, יכולה לשנות את המצב ההלכתי של מיץ הענבים, כיוון שלא מדובר בתהליך טבעי כפי שיש ביין מגיתו⁴.

1. רשב"ם בב"ב צו ע"ב ד"ה יין קוסס.

2. משנה תורה הלכות שבת פ"כט הי"ז, שו"ע או"ח רע"ב ס"ב.

3. עיין בקובץ בית אהרן מט (שנה ט א) עמוד צג שהביא מספר מקורות בראשונים שמהם נראה שיש מגיתו כשר אפילו לכתחילה: מלבושי יו"ט רע"ב ס"א (הוא אחרון), הלכות ומנהגי מהר"ש, מרדכי סוכה תשסח, תשב"ץ קכ, מהר"ם ד"פ תקג. ועיין באליה רבה סק"ד שהעיר שהעדיפות קיימת שאין צורך בקנייה ושתי האפשרויות לפניך.

4. עיין במג"א רע"ב סק"ג, משנ"ב רע"ב סק"ה, באר היטב רע"ב סק"ג, מחצית השקל רע"ב סק"ג, ערוך השולחן רע"ב ס"א.

5. אציין שהרב שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"ד סימן סט, תשובות והנהגות ח"ו סימן עה) ניסה לחלק בין פסטור לבין הוספת חומרים, שפסטור לא מונע בוודאות תהליך תסיסה, אך לפי הבירורים שעשיתי זה לא מדויק.

6. עיין באר משה ח"ו סימן נג, ח"ו סימן ב, שהציג בעיה זו, אבל התיר במקרים מסוימים שבהם קשה לשתות יין.

7. שבות יצחק פרק יא עמוד קכו, אשרי האיש או"ח ח"ב קידוש אות נו, נט.

8. שו"ת ויען יוסף סימן קיא.

9. התייעצתי עם הרב יששכר דב קרוקובסקי שליט"א שהוא מנהל או יו כשרות בישראל.

10. עיין שו"ת בעי חיי יו"ד סימן קעא שהביא אחד הרבנים מדורו האומר סברא הפוכה לגבי יין אירופי, והוא שתהליך לא טבעי מגדיר שתייה כיון, וכן עיין שבות יצחק פסח פרק יא אות ג "ויש מיני מיץ ענבים שע"י שיוספו להם שמרי יין והפכו ליין ויש לדון אם מחמת זה אכתי דמו ליין מגתו...".

חשוב לציין, שהגרש"ז אורבך^{טז} טען שאין צורך שעכשיו מיץ ענבים יכול להפוך ליין, אלא עצם העבודה שבאיזושהו שלב בתהליך הפקת מיץ ענבים (למשל לאחר סחיטת הענבים) היתה אפשרות להפכו ליין, "שם יין" חל על מיץ הענבים, וניתן לקדש עליו. אלא שבאמת לא ברור אם עצם העובדה שלאחר סחיטת הענבים ניתן להפוך את התירוש ליין, יכול לשנות את המצב ההלכתי של מיץ הענבים בכך שקיים בו "שם יין".

לכן נראה שהנסיגות להתאים את דינו של מיץ ענבים ליין מגיתו, לפי שיטת הרשב"ם (התולה את הכשר יין מגיתו בכך שסופו להיות יין) הגיוניים אבל אינם מספיק מבוססים^{טז}, ועל כן יש צורך לדרך אחרת בפתרון בעיה זו (לא על ידי דברי הרשב"ם). למשל, השבט הלוי^{טז} והמנחת יצחק^{טז} קבעו לפי שיטת המאירי^{טז}, הר"ן^{טז} והכנסת הגדולה^{טז} שהעובדה שאין התירוש ראוי לתסיסה לא פוסלת יין לקידוש.

לכן, הסיבה לכך שהגמרא מכשירה את יין מגיתו לקידוש אינה מפני שסופו להיות יין, אלא כיוון שמדובר על מיץ המופק מענבים, הוא מוגדר כיוין, ועל אף שלא קיים בו אלוהול. ולכן, קיים דמיון בין יין מגיתו למיץ ענבים, ואף הוא יהיה כשר לקידוש. אציין, שבכל זאת ייתכן שקיים הבדל מהותי בין יין מגיתו לבין מיץ ענבים. הגדרת יין מגיתו הוא מיץ המופק מענבים שבאמצע תהליך הפקת היין, ולכן במובן מסוים הוא כבר נחשב יין. אולם מיץ ענבים, גם אם הוא יכול להפוך ליין, יש לו חשיבות בפני הוא עצמו. מיץ ענבים הוא מיץ ענבים, ולכן לא ברור האם ניתן להגדירו כיוין.

טז. מנחת שלמה ח"א ס"ד, וכן בשו"ת הר צבי סימן קנח, הר צבי מנחות פח ע"ב.

יז. עיין בשו"ת בעי חיי יו"ד קעא שהביא סברא דומה בנושא "יין אירופי".

יח. שאלה זו בוודאות מתבססת על בעיה דומה שבו עסקו הפוסקים, "יין אירופי". יש שתי דעות באופן הכנתו, אשר להן השלכות הלכתיות. הר"ן (תשובות ס"ה) מסביר שמדובר שעוד לפני סחיטת הענבים שמו על הענבים מין עפר המונע תסיסה, ולאחר מכן סוחטים אותו, ומחממים אותו עד שנעשה כעין דבש. מנגד, הכנסת הגדולה מסביר שמדובר לאחר סחיטת ענבים, שמים בתירוש מין עפר המונע תסיסה, ולאחר מכן מבשלים אותו עד שנעשה כעין דבש. הבית יוסף א"ח רב, ושו"ת הכנסת הגדולה ס"א פסלו משקה זו לקידוש, מחמת העובדה שאין הוא יכול להיות יין. אם כן, מיץ ענבים הוא גם כן פסול לקידוש. אך לכאורה לדברי הר"ן לא ניתן לדמות זאת מיץ ענבים, שתהליך התסיסה נמנע בו לאחר סחיטת הענבים שכבר חל שם יין. אלא שבתשובות הר"ן ס"ה, הגדיר "יין אירופי" כיוין לכך שהוא אסור במגע גוי, וכן הסכים הכנסת הגדולה עצמו בספרו בעי חיי יו"ד סימן קעא. בסתירה זו הבחין המנחת יצחק ותירץ בדרך דחוקה (מנחת יצחק ח"ח ס"ד), אך בכללי קיימת אפשרות לחלק בין "מגע גוי" לבין "קידוש" בגדר היין הנצרך.

יט. שבט הלוי ח"ט סימן נח, שבט הלוי ח"א ס' נג.

כ. מנחת יצחק ח"ח ס"ד.

כא. מאירי בבא בתרא צו ע"ב.

כב. שו"ת הר"ן ס"ה.

כג. שו"ת כנסת הגדולה ס"א.

כד. דודי, נתן הלוי, העיר לי שיתכן שגם אם נניח שמיץ ענבים איננו מוגדר כיוין, הוא איננו גרוע מפת, ולכן ניתן לקדש עליו. וצ"ע, כי יתכן שדווקא פת שהוא מכובד ניתן לקדש עליו, אך לא מיץ ענבים.

לפיכך, נראה שמורכב מאוד לדמות מיץ ענבים ליין מגיתו, אך אין זו מספיק למנוע שימוש של מיץ ענבים לקידוש. בכל זאת, הצגנו שהפוסקים העירו שקיימת עדיפות בשימוש של יין על פני יין מגיתו/מיץ ענבים.



ב. תהליך הפסטור במיץ ענבים

כפי שהצגנו בתחילת המאמר, קיימות שתי אפשרויות למניעת תהליך התסיסה, ואחת מהן היא פסטור מיץ הענבים. הפסטור מעלה בעיה נוספת בכשרותו של מיץ הענבים לקידוש, האם יין מבושל כשר לקידוש? האם הפסטור נחשב בישול?



יין מבושל לקידוש

הגמרא עוסקת במספר מקומות בגדרו ההלכתי של יין מבושל. בכשרותו לניסוך על המזבח, הגמרא במנחות פז ע"א קובעת שיין מבושל פסול. בכשרותו לארבעה כוסות, הירושלמי במספר מקומות¹ קובעת שהוא כשר. שני מקורות אלו מהווים בסיס ומקור לשיטות השונות בכשרותו של יין מבושל לקידוש.

הגמרא במסכת בבא בתרא צז ע"ב התנתה את הכשרות של יין של קידוש בכשרותו לניסוך על המזבח. הגמרא ממשיכה לדון בסוגי היין שהלכה זו אוסרת. ביניהם, יין מגיתו, יין קוסס, יין מגולה, יין שריחו רע ועוד. לבסוף, הגמרא מגיעה למסקנה שכשרות היין של קידוש מותנית בכשרותו לניסוך על המזבח, רק במקרה בו מדובר על יין שאיננו משובח, אך כאשר היין משובח ופסול למזבח, אין הוא פסול לקידוש. לכאורה, הגמרא הייתה צריכה לעסוק גם בכשרותו של יין מבושל לקידוש, מכיוון שהוא איננו ראוי לניסוך על המזבח, אך אין הגמרא מזכירה את יין המבושל. שתי מסקנות הפוכות הוסקו מכך:

יש הטוענים שהסיבה לכך שיין מבושל איננו מוזכר כלל נובעת מכך שהוא דומה ליינות שהם פסולים לניסוך וגם משובחים, ועל כן כשרים לקידוש. וראיה לכך היא הירושלמי, שיין מבושל כשר לד' כוסות². אחרים טוענים, שיין המבושל איננו מוזכר מפני שהוא לא שייך כלל: יין מבושל איננו נחשב יין, וברכתו שהכל, וממילא הוא גם פסול לקידוש. ולכן, אין לו שייכות לדיון והוא לא מוזכר. אציין, יש עוד כמה סוגיות הקשורות לסוגיה זו, אך לא נפרט אותן³.

כה). שבת פ"ח ה"א, שקלים פ"ג ה"ב, פסחים פ"י ה"א.

כו). עיין בשו"ת הר צבי ח"א סימן קנח, והר צבי על מנחות פז ע"ב שהעיר טעם אחר לכך שיין מבושל כשר לקידוש, כיוון שהיה עליו שם יין לפני כן, הוא נשאר עם שם יין ומותר לקדש עליו. וצ"ע האם לפני תהליך הפסטור הנעשה במיץ ענבים, היה למיץ ענבים "שם יין".

כז). המשנה בתרומות אומרת "אין מבשלין יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו רבי יהודה מתיר מפני שהוא משבחו". לכאורה מוכח מכאן שיין מבושל הוא דבר משובח, והדבר שהוא לא טוב בו היא העובדה שהיין ממעט, זה יכול להוות ראיה לכך שיין מבושל איננו פוגם ביין, ועל כן הוא כשר למזבח על אף פסילתו למזבח. אך זה נסתר מהמשנה בתרומות

להלכה, רבים מן הראשונים פוסקים שיין מבושל כשר לקידוש^ה, וכן פסק השו"ע באו"ח רע"ב ס"ח. עם זאת, כיוון שהגאונים וכמה ראשונים קבעו שיין מבושל פסול לקידוש^ב, ביניהם הרמב"ם^ג והרי"ף^ד, פוסקים רבים העירו שראוי לחוש לשיטתם^ה.

ואף על פי שהשו"ע לא קבע כך, יתכן שהוא מפני העובדה שהשו"ע לא הכיר את תשובות הרי"ף. מנגד, פוסקים אחרים חולקים על כך, מפני הראיה החזקה מדברי הירושלמי להתיר^ו ומסיבות הלכתיות אחרות^ז.



האם פסטר מוגדר כבישול

בשאלה זו קיימים שני גורמים. האם פסטר נחשב בישול? גם אם נניח שפסטר נחשב בישול, האם הוא פוסל יין לקידוש?

פ"ב מ"ו: "ויין שאינו מבושל על המבושל ולא מן המבושל על שאינו מבושל זה הכלל כל שהוא כלאים בחברו לא יתרום מזה על זה אפלו מן היפה על הרע וכל שאינו כלאים בחברו תורם מן היפה על הרע אבל לא מן הרע על היפה ואם תרם מן הרע על היפה תרומתו תרומה". מכאן יש ראייה להיפך, שיין מבושל הוא בעייתי והוא בגדר "רע", ולכן אין תורמים ממנו על יין שאינו מבושל. יש כמה דרכים בביאור משניות אלו. ראשית, יין מבושל איננו נחשב פגם אלא מפני שהוא חזק מדי לאנשים מסוימים אין זה טוב, ולא ניתן לתרום עליו מיין שאינו מבושל. אחרים נעזרים בדברי הירושלמי, שבו אכן מתעסקים עם סתירה זו בדברי ר' יהודה, ומתמצים או שהוחלפו השיטות ודעת חכמים היא הדעה שאומרת שזה טוב, ור"י חולק וקובע שזה בעייתי, וא"כ הלכה כרבים ויין מבושל בסדר. או שמא בוודאי שיין מבושל איננו רע אלא מכיוון שיין מבושל "נתמעט ממידתו", יש לדון מבחינת אחרת אם הוא רע (ועיין שו"ת קרית חנה ח"א סימן לא ואחרים).

כח). תוספות בבא בתרא צו ע"ב, רא"ש בבא בתרא צו ע"ב בשם ר"ת, ר"ן על בבא בתרא צו ע"ב, ר"ן על ערבי פסחים קז ע"ב, רשב"א בבא בתרא צו ע"ב, רמב"ן בבא בתרא צו ע"ב, ריטב"א בבא בתרא צו ע"ב, בית יוסף או"ח רע"ב בשם האגור, רשב"א ח"ז סימן תקכט, רשב"א ח"א סימן כד, רשב"א ח"א סימן תשסו, רשב"א תשובות המיוחסות סימן קצ, שו"ת הריב"ש ח"א ס"י, עליות דרבנו יונה בבא בתרא צו ע"ב, אור זרוע ח"א סימן קסב, סמ"ק רפ"א, ראבי"ה פסחים תכג, תשב"ץ ח"א סימן פה, כל בו ס"א הלכות שבת, שיבולי הלסט סימן קמה, תשובות המהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין תרנ"א סימן מו עמוד קט ובדפוס פראג הוא נמצא בסימן תע), ספר המנהיג אות נג, ואחרים.

כט). תשובות הראב"ד סימן פז, הפרדס הגדול (רש"י) רנט, רבים מן הגאונים המובאים בראשונים, כנראה המאירי בב"ב צו ע"ב וערבי פסחים קז ע"ב, רבינו מנוח על הרמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה דף כג ואחרים.

ל). משנה תורה הלכות שבת פרק כ"ט הלכה י"ד.

לא). שו"ת הרי"ף סימן רצה.

לב). שירי טהרה מערכת ק אות מד, מור וקציעה סימן רב, מאמר מרדכי שם סק"ד, ואחרים.

לג). התרומת הדשן בסימן לו העיר שמחמת הירושלמי המתיר יין מבושל לד' כוסות יש ראייה חזקה לדברי המתירים ולכן אין לחשוש לאוסרים (עיין מור קציעה רב, מרכבת המשנה הלכות שבת פ"כט הי"ד, מחזיק ברכה סימן רב, שו"ת קריה חנה דוד ח"א ס"א לא ואחרים שדנו בנושא הירושלמי).

לד). הרב עובדיה דן בכמה מקומות בכך שיתכן שקיים ספק ספיקא בעניין הבישול, אם הוא פוסל ואם הבישול שלנו נחשב בישול, וולכן אין לחשוש לשאר השיטות. שו"ת חזון עובדיה ס"ו, חזון עובדיה שבת ח"ב יין הכשר לקידוש סי"ג אות י, חזון עובדיה פסח ח"ב קדש סימן יג, שו"ת יחוה דעת ח"ב סימן לה, משנת יוסף פרשת תצוה אות א, ילקוט יוסף תע"ב סימן לח פסח, ילקוט יוסף רע"ב סימן כד. וע"ע בשו"ת דבר חברון או"ח ח"ב סימן קמ"ח, מחזיק ברכה רב סק"א, כף החיים רב ס"ק יב, כף החיים רע"ב ס"א (עיין שו"ת כסא שלמה סוף סימן טז), ארחות חיים הלכות שבת דין יין הראוי לקידוש, מהר"ל גבורות ה' פרק מה, מהר"ם שי"ק או"ח פד, חיי אדם הלכות שבת כלל ו סעיף ז, ואחרים.

בבישול שבו דנו הראשונים נחלקו האם מדובר על בישול ממש "עד שנעשה כעין דבש"¹ או אפילו "כלשהו" נחשב בישול². לפיכך, כיוון שפסטור אינו בישול "עד שנעשה כעין דבש", הוא אינו נחשב בישול הלכתי בוודאות. אך יתכן, שגם אם נניח שפסטור נחשב בישול הוא אינו פוסל יין לקידוש בגלל מספר הבדלים במהות הבישול לפסטור, ובפרט הפסטור הנעשה במיץ ענבים.

א. הפוסקים³ העירו שיסוד המחלוקת בכשרות יין מבושל לקידוש הוא האם תהליך הבישול משבח או פוגם ביין. חשוב לציין, שיש שמבינים מהרמב"ם סיבה אחרת, והוא מחמת עצם השינוי שנעשה ביין. זה נובע מכך שהרמב"ם בהלכות שבת פרק כט הלכה יד מסמיך את התנאי של כשרות למזבח לכשרות לקידוש, לאי כשירותו של יין מבושל לקידוש. ולכן כיוון שהפסול בניסוך הוא מחמת עצם השינוי, יש שהבינו שלדעת הרמב"ם הסיבה לפסול יין מבושל לקידוש, הוא מחמת השינוי שנעשה בו הפסול למזבח ולא מחמת השינוי הרע שנעשה ביין.

לפיכך, כיוון שפסטור איננו פוגם במיץ ענבים, אין בו פסול של בישול. ולפי שיטת הרמב"ם העובדה שהפסטור איננו פוגם במיץ ענבים אינה משנה את גדרו ההלכתי של בישול, לכן יש להחמיר אף ביין מפוסטור לקידוש⁴.

אך נראה שאין זה מוכרח בשיטת הרמב"ם. יתכן שכוונת הרמב"ם היא שהסיבה שיין מבושל פסול לקידוש היא אכן בגלל התנאי להיות ראוי לניסוך. אך אין הפסול למזבח נובע מעצם השינוי אלא מן הפגם הקיים ביין מבושל, שכן אילו היין היה משובח, אע"פ שהוא היה פסול למזבח הוא היה כשר לקידוש.

ב. קיים הבדל מהותי בין הפסטור הנעשה במיץ ענבים לבישול יין. יין מבושל שבו עסקו הראשונים, הוא יין שנעשה בו שינוי על ידי תהליך הבישול. והוא תהליך נוסף שלא נצרך שנעשה ביין. מנגד, תהליך הפסטור במיץ ענבים הוא חלק מתהליך מניעת תסיסה והכנת מיץ ענבים⁵. ולפיכך, ניתן לטעון שלדעת כולם דבר זה לא נחשב בעיית⁶.

למסקנה, נראה שניתן לפתור את בעיית הפסטור הנעשה במיץ ענבים בכך שבאופן כללי קיימת מחלוקת האם יין מבושל נחשב פסול לקידוש. בנוסף, לגבי מיץ ענבים יש טענות חזקות לכך שפסטור איננו פוסל אותו לקידוש⁷.

לה). תשב"ץ ח"א סימן פה, כיכר לאדן ס"ו לחיד"א, קרבן העדה על הירושלמי שקלים, שביתת יו"ט יו"ד ס"א ואחרים.

לו). פרדס הגדול הלכות יין נסך קנט, מעשה הגאונים סימן פח, שיבולי הלקט קמה, טור רע"ב בשם הגאונים, מאירי בבא בתרא צו ע"ב, ואחרים.

לז). משנ"ב רע"ב ס"ק יט, ערוך השולחן רע"ב ס"ט ואחרים.

לח). אור לציון ח"ב פ"כ אות יח, תשובות אור לציון אות קלד, אשרי האיש ח"ב פ"ז עמודים צט -פא, תשובות והנהגות ח"ב רמ"ו, תשובות והנהגות ח"ג סימן פז, תשובות והנהגות ח"ו סימן עה, ועוד.

לט). עיין בשו"ת אז נדברו ח"ג ס"ג שהביא סברא דומה לגבי הוספת סוכר ודבש.

מ). עיין שבות יצחק יח תשובה ב' שהביא מי שאומר שזו הסיבה לכשרות יין צימוקים לקידוש על אף שיש בו בישול: מפני שעצם בישולו הוא הכנתו.

מא). עיין יחוה דעת ח"ב סימן לה, שו"ת חזון עובדיה ס"ו, חזון עובדיה שבת ח"ב יין הכשר לקידוש ס"ג אות י, חזון

ג. יין לבן לקידוש

נחלקו הראשונים בכשרותו של יין לבן לקידוש, יש הרואים בכך היתר לכתחילה, או היתר רק בדיעבד, אחרים קבעו שקיים פסול בשימוש יין לבן לקידוש. דיון זה מושתת על הפסוק במשלי^{מב} "אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים". לפי הפשט הוא עוסק באזהרה בהתקרבות לייין (מפני מראה האדם היפה) מפני שכרות^{מג}, אולם חז"ל בכמה מקומות ראו זאת כראיה לכך שקיים עדיפות מסוימת לייין אדום על פני יין לבן. יש שלוש סוגיות הקשורות לכך, ששלושתן נראות כסותרות אלו את אלו.

כתוב במספר מקומות בירושלמי^{מח} "מצוה לצאת ביין אדום לקידוש", מדברים אלו נראה שקיימת מצוה מן המוכרח ועדיפות ביין אדום, אך לא פסול בדיעבד ביין לבן. מנגד, הגמרא במסכת בבא בתרא צו ע"ב אומרת שלא קיים הידור ביין אדום אלא אף "יין חורין" (יין לבן^{מט}) פסול^{מא}. אך הגמרא במסכת בבא בתרא צו ע"ב קובעת שיין בורק (לבן) כשר לקידוש, מכאן נראה שיין לבן כשר אף לכתחילה לקידוש.

ברצוני להציג את השיטות השונות בסוגיה זו.

כפי שידוע, שיטת הרמב"ן^{מב} היא שיין לבן פסול אף בדיעבד לקידוש. הבסיס לתפיסה זו נובע מדברי הגמרא במסכת בבא בתרא צו ע"ב שיין חורין (לבן) פסול לקידוש. מנגד עומדים המקורות שהצגנו לעיל, מאותו הדף (צו:) שיין בורק (לבן) כשר לכתחילה לקידוש ודברי הירושלמי שיש עדיפות ביין אדום אך אין חובה ("מצוה לצאת ביין אדום לקידוש"). על הקושיא מכשרותו של "יין בורק" לקידוש, יתכן שהרמב"ן גרס "בודק" ולא "בורק" או שהבין שמדובר ביין שאינו לבן לחלוטין ולכן הוא כשר^{מג}. את דברי הירושלמי "מצוה לצאת ביין אדום" מסביר הרמב"ן בדוחק שמדובר על פסול בדיעבד, אף על פי שאין הוכחה ברורה מהמילה "מצוה" לדבריו.

עובדיה פסח ח"ב קדש סימן יג, שו"ת יחוה דעת ח"ב סימן לה, משנת יוסף פרשת תצוה אות א, ילקוט יוסף תע"ב סימן לח פסח, ילקוט יוסף רע"ב סימן כד.

מב. משלי כג, לא.

מג. עיין ברש"י משלי שם, מצודות דוד משלי שם, מלבי"ם מצודות דוד משלי שם ואחרים.

מד. ירושלמי שבת פ"ח ה"א, ירושלמי פסחים פ"י ה"א, ירושלמי שקלים פ"ג ה"ב.

מה. עיין ראב"ן בבא בתרא צו ע"ב שהבין שיין אדום הוא, שאיננו לבן אלא קצת רחוק מאדום.

מו. הגמרא בפסחים קח ע"ב מביאה את דעת רבי יהודה שיש צורך בארבעה כוסות בטעם ומראה יין (אדום), מה שגם נראה כפסול בדיעבד. אלא, שיתכן שזה רק לשיטת רבי יהודה אך תנא קמא חולק עליו, וסובר שאין בעיה בחוסר צבע אדום (ביאור הגר"א או"ח רע"ב סק"ו). לפיכך יש שהעירו שאין מחלוקת בין ר"י לת"ק ושניהם מסכימים. עיין בחידושי רבי דוד פסחים קח ע"ב שקיים מחלוקת בין ר"י לת"ק אך הלכה כר"י, וראיה לכך היא עצם העבודה שהגמרא מבארת את טעמו.

מז. חידושי בבא בתרא רמב"ן צו ע"ב, חידושי הר"ן בבא בתרא צו ע"ב, יד רמ"ה בבא בתרא צו ע"ב, חידושי רבי דוד ערבי פסחים קח ע"ב ואחרים.

מח. עיין ר"ן בבא בתרא צו ע"ב, רשב"א בבא בתרא צו ע"א, ריטב"א בבא בתרא צו ע"א, תוספות בבא בתרא צו ע"ב, בית יוסף או"ח רע"ב, ואחרים שעסקו בביאור עניין זה.

אחרים^ט לא רואים בעיה בכשרות יין לבן לקידוש. הבנה זו יסודה בדברי הגמרא שיין בורק (לבן) כשר לקידוש, ודברי הירושלמי שיש הידור לצאת ביין אדום אך אין בעיה הלכתית הפוסלת יין לבן. אציין, שהריטב"א^י רואה בכך היתר רק בדיעבד. הבעיה הניצבת אל מול הבנות אלו היא הגמרא במסכת בבא בתרא צו ע"ב הפוסלת יין חווירין לקידוש, שניתן לפתור על ידי כך שאין דברים אלו עוסקים בכשרות יין לבן קידוש אלא בכשרותו לניסוך ע"ג המזבח^{יא}. להלכה נפסק בשולחן ערוך^{יב} כדברי המתירים לכתחילה, עם זאת רבים מן האחרונים^{יג} מציעים בכל זאת לחשוש לדברי הרמב"ן.

יש שני אופנים להבין את החסרון ביין לבן^{יד}:

א. ניתן לראות את הבעיה בחוסר צבע האדום, וכל יין שהוא לא בצבע אדום איננו נחשב יין ופסול לקידוש.

ב. ניתן לראות את הבעיה בחוסר שבח ביין לבן, וכל יין שהוא איננו משובח הוא לא ראוי לקידוש^{טו}.

חשוב לציין, שדיון זה יכול להוות יסוד לשאלה האם קיים עדיפות ליין לבן משובח על יין אדום רגיל^{טז}. אם החסרון נמצא בעצם הצבע, בוודאי שעדיף יין אדום, אך החסרון הוא בעצם אי השבח ביין לבן, כאשר יין לבן משובח מן האדום העדיפות תהיה דווקא ביין הלבן. בנוסף, האם תועיל הוספת צבע אדום ביין לבן להכשירו לקידוש^{יז}? אם החסרון נמצא בעצם הצבע, יתכן^{יח}

מט). רשב"ם בב"ב צו ע"ב, עליות דרבינו יונה צו ע"ב, מאירי בבא בתרא צו ע"ב, הבית יוסף או"ח סימן רע"ב בביאור השמטת פסול יין לבן לרמב"ם רא"ש ולרי"ף, הרשב"ץ ח"א סימן פה כותב שיין לבן כשר אלא אם כן הוא לבן וגם קיים בו פגם.

נ). ריטב"א מסכת בבא בתרא צו ע"ב.

נא). עיין במהר"ל גבורות ה' פרק מח שהביא ביאור מחודש בסוגיה של "יין חווירין" לשיטות המתירים יין לבן. והוא, שבוודאי שדברי הגמרא הם עוסקים בקידוש, אלא שאין סוגיה זו סוגיה הלכתית אלא סיפור. רב כהנא חיפש יין אדום לקידוש ולא מצא, ולכן הוא שאל את רבא מה לעשות, ענה לו רבא "אל תרא יין כי יתאדם". כלומר, אל תרא את היין האדום כי אתה מתקשה למוצאו אלא תקדש על הלבן.

נב). שו"ע או"ח רע"ב ס"ד.

נג). משנה ברורה או"ח רע"ב סק"י וס"ק י"ב, אליה רבה או"ח רע"ב סק"ח, כף החיים או"ח רע"ב ס"ק כ"ח, חזון עובדיה שבת ח"ב יין הכשר לקידוש אות ו, חזון עובדיה פסח קדש אות יב, ילקוט יוסף או"ח ח"ח סימן רע"ב סימן ד, אך עיין ביאור הגר"א או"ח רע"ב סק"ו שכתב שמותר לכתחילה.

נד). עיין תשב"ץ ח"א סימן פה שהעיר שפסול של הצבע הוא רק כאשר הוא נובע מגריעות מסימות שקרה ליין. אבל אם מלכתחילה הוא בצבע שונה, אין בעיה.

נה). עיין ספר דרוו יקרא עמוד שנ שכן כתב הגרי"ש.

נו). טור או"ח תע"ב, רמ"א תע"ב סימן יא, רוקח רכג, ואחרים.

נז). עיין שולחן שלמה רע"ב הערה א, שבת לישראל עמוד תעו, ילקוט יוסף או"ח רע"ב, הלכה ברורה טז עמוד שצד, ואחרים.

נח). עיין בשולחן שלמה רע"ב הערה א' שאין זה מועיל, שכן עצם העובדה שטבעו של יין זה היה לבן, כבר מספיק לפסלו.

שהוספת צבע אדום ליין הלבן תועיל. אבל אם החסרון הוא בעצם אי השבח ביין לבן, בוודאי שלא תועיל הוספת צבע, שכן עצם היין איננו משובח.

לפיכך, יתכן גם לתלות בשאלה זו את כשרותו של מיץ ענבים לקידוש. מצד אחד, אם מדובר על פסול באי שבח של יין, לכאורה עדיף להימנע גם כן משימוש של מיץ ענבים, כיון שהוא לא משובח כלל לעומת האפשרויות האחרות. עם זאת, נראה שלא ניתן בוודאות לומר שהבעיה נובעת מחוסר שבח, ונראה שכמה ראשונים דווקא מצביעים על חשיבות עצם הצבע האדום⁸¹. ובגלל אי הוודאות, קשה ליצור סיבה למניעת שתיית מיץ ענבים לקידוש⁸². בכל זאת בוודאי שקיים הידור ביין משובח⁸³, לכן נראה שבוודאי קיים הידור בשימוש של יין לקידוש לעומת מיץ ענבים.



ד. הוספת סוכר במיץ ענבים

התורה בספר ויקרא ב', יא אוסרת להקריב למזבח שאור ודבש, "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה ליהוה". ומכיוון שקבעה הגמרא במסכת בבא בתרא צו ע"ב שהכשרות של יין לקידוש תלויה בכשרותו למזבח, פסק הרי"ף גיאות⁸⁴ שיין שנתערב בו דבש או שאור פסול לקידוש. על שיטה זו ניתן להקשות שתי קושיות⁸⁵:

א. הירושלמי במספר מקומות⁸⁶ מכשיר יין קונדיטון לארבע כוסות, שבפשטות מדובר ביין שעירבו בו דבש, בסתירה לרי"ף גיאות. אלא שנראה שלא ברור באמת מהו יין קונדיטון, ויתכן

נט). עיין ברמב"ן בבא בתרא צו ע"ב: ראשית, הוא שואל מדוע יין כושי כשר לקידוש (בבא בתרא צו ע"ב) שהרי אין זה אדום? הוא מתרץ בכך שאע"פ שאין זה אדום זה נחשב "אדום שלקה", או כיון שכושי אינו שחור ממש אלא קצת יותר מאדום, אך אין הוא מצביע כלל על שבח יין כושי. שנית, הוא בעצמו כותב "אלמא יין אינו נקרא אלא אדום". ועוד, שעצם העובדה שאין הוא מצביע כלל על עניין שבחו של יין אדום מראה ומעיד שלדעתו אין זו סיבת העדיפות. בנוסף, הוא מעיר שללא הפסוק "אל תרא יין כי יתאדם" היינו חושבים שמותר יין לבן כי הוא משובח. ולכן מוכח שהפסול נובע מעצם הצבע (וכן נראה מהר"ן בב"ב שם ואחרים). בנוסף לגבי הסתירה בין פסילת יין חוורין לכשרות יין בורק התשובות בראשונים (תוספות בב"ב צו ע"ב, רשב"א בב"ב שם, רמב"ן שם, ריטב"א שם וכו') הן חילוקים בצבע היין, ואין כלל הצבעה על איכות היין. ועיין בט"ז או"ח תע"ב ס"ק יא "דכתיב אל תרא יין כי יתאדם ש"מ שהאדמדומי הוא מעלה", שיתכן שכוונתו היא שעצם הצבע הוא העניין.

ס). בנוסף, יש לכלול בדיון זה את עצם העובדה שאין בני אדם נוהרים ביין לבן לקידוש בימינו, שמוכן בשני אופנים. ראשית, להלכה מותר יין לבן. שנית, דין זה תלוי בשבח, ובימינו גם יין לבן נחשב משובח, ולכן נהגו להקל. לפי זה, במיץ ענבים שהוא איננו משובח יש גם לחשוש לא לקדש עליו, וגם כזה אין העולם נוהרים, כיוון שקיימת סיבה נוספת להקל מחמת פסק השו"ע.

סא). שולחן ערוך או"ח רע"ב ס"ד, קצות השולחן סימן פ, ערוך השולחן רע"ב ס"ד, שולחן ערוך הרב רע"ב ס"ה, ואחרים.

סב). מאה שערים הלכות קידוש, וכן מובא ברבים מן הראשונים העוסקים בסוגיה זו.

סג). עיין אבני חושן כוס של ברכה ס"ו שמקשה ממקומות אחרים על הרמב"ם.

סד). שבת פ"ח ה"א, שקלים פ"ג ה"ב, פסחים פ"י ה"א.

שהוא איננו יין שעירבו בו דבש^ס. והאם הסוגייה עוסקת רק בארבעה כוסות אך לא ניתן לקדש על יין קונדיטון, או האם גם לקידוש ניתן לקדש עליו^ס. בנוסף, אם נניח שאכן מדובר בקידוש וביין שעירבו בו דבש, יתכן שאין ההלכה כדברי הירושלמי, והבבלי חלק על כך. ולכן, אין קושיא מדברי הירושלמי.

ב. מדוע הגמרא במסכת בבא בתרא צו ע"ב לא הזכירה יין שנתערב בו דבש כאחת הדוגמאות ליינות הפסולים למזבח ולקידוש? אלא, שבוודאי שאין יין שעירבו בו דבש או שאור פסול לקידוש. המגיד משנה^ס תירץ, שדוגמאות דומות לזו הוזכרו, ועל כן לא היה לגמרא צורך להזכירו.

מחמת בעיות אלו, אחרים הכשירו שימוש של יין שנתערב בו דבש או שאור לקידוש^ס. ואף על פי שיין שעירב בו דבש או שאור פסול למזבח, התלות בכשרות יין למזבח לבין כשרות לקידוש אינה אלא במצב שבו מדובר על יין שפסול למזבח מחמת פגם. אך אם מדובר ביין משובח אין פסול הניסוך משפיע על כשרותו לקידוש, ולכן יין שנתערב בו דבש כשר לקידוש. אציין שהרמב"ן^ס הציע שהתלות בכשרות יין למזבח לבין כשרותו לקידוש אינה אלא כאשר הבעיה ההלכתית היא בעצם היין, ולכן כאשר הבעיה היא הוספת דבש או שאור, אין הוא פסול לקידוש. להלכה^ס נראה שמותר לקדש על יין עם דבש, אך בוודאי טוב ועדיף לצאת ידי חובת כל השיטות.

חשוב לציין, ששיטת הרמב"ם בסוגיה זו מורכבת. מצד אחד, הרמב"ם בהלכות שבת פרק כט הלכה יד מציג את שתי השיטות. הוא מביא את שיטת הפוסלים ומציין ש"כך מורים במערב" ואת שיטת המתירים בשם "יש אומרים". מצד שני, הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פרק יא ה"א מתיר שתייה עם גויים של יין שנתערב בו דבש או שאור. לכן, רבים סוברים שהרמב"ם פוסל יין שנתערב בו דבש או שאור לקידוש^ס ומעטים סוברים להפך^ס.

סוגיה זו נקשרת לסוגייתנו על ידי כך שיתכן שסוכר שיש המוסיפים למיץ הענבים, יש לו מעמד של דבש. ובכן, מפני שהפסול של דבש נובע מהפסוק "כל דבש ושאור לא תקטירו", יש

סה. עיין שם בירושלמי בפירוש הקרבן נתנאל שפירש שמדובר ביין שעירבו בו בשמים.

סו. עיין שם בירושלמי על הסוגיה לפני "מהו לצאת ביין של שביעית" (בפירוש הקרבן נתנאל והפני משה) שמדובר בד' כוסות

סז. מגיד משנה על הרמב"ם הלכות שבת פרק כט הי"ד.

סח. ריטב"א בבא בתרא צו ע"ב, ר"ן בבא בתרא צו ע"ב, הריב"ש ס"י, רשב"א בבא בתרא צו ע"ב, שו"ת הרשב"א ח"א סי' כד, שו"ת הרשב"א ח"ד סי' קמט, דעה המופיעה ברמב"ם הלכות שבת פרק כ"ט הי"ד, הראב"ד פרק כ"ט הי"ד, תשב"ץ ח"ב סי' קסח, ארחות חיים סד ע"א, כל בו לא לד ע"ב, שיבולי הלקט קמה, סמ"ק רפא, ארחות חיים דין יין הראוי לקידוש כב, מאירי בבא בתרא צו ע"ב, מאירי ערבי פסחים קז ע"א ואחרים.

סט. רמב"ן בבא בתרא צו ע"ב.

ע. שו"ע או"ח רע"ב ס"ח, בית יוסף טור או"ח רע"ב.

עא. תשב"ץ ח"ב סי' קסח, מהר"ל גבורות ה' סימן מח, ארחות חיים סד ע"א, כל בו סימן לא דף לד ע"ב, תשובות הרב קאפח ב' מנ"א תשל"ו, ואחרים.

עב. או נדברו חלק י"ב ס"ג.

לעיין האם מדובר על פסול דווקא בדבש או בכל הדברים המתוקים^ע. יש שסבורים שמדובר על פסול של דברים מתוקים, ולכן גם סוכר אסור, ובראשם הפרי מגדים^ע. אך המנחת יצחק^ע לא ראה בכך כהלכה לשיטת הרמב"ם אלא כחומרא.

גם אם נניח שאכן סוכר מוגדר כדבש, יתכן שאין פסול בעירוב סוכר במיץ ענבים.

א. הערוך השולחן^ע מציין שיסוד המחלוקת בין הפוסלים והמתירים בהוספת דבש ליין של קידוש, הוא האם הפסול בהוספת דבש למזבח הוא גזה"כ, ולכן אין בו פסול לקידוש, או שמא הפסול נובע מפגם ביין, לכן הוא פסול לקידוש. לפיכך, כיוון שהוספת הסוכר אינה פעולה הפוגמת ביין, יתכן שלא קיים פסול בהוספת סוכר ליין של קידוש.

ב. הרב בנימין יהושע זילבר^ע העיר שקיים הבדל מהותי בין הוספת דבש ביין לבין הוספת סוכר ביינות בימינו ומיץ ענבים. לא מדובר על הוספה שלא בכוונה של הסוכר לאחר תהליך הפקת היין, אלא זה ממש חלק מתהליך הייצור של יין ומיץ הענבים. ולכן ייתכן שאין פסול בסוכר הנמצא במיץ הענבים.

רוב החברות אינן מוסיפים סוכר למיץ ענבים. אך אם בכל זאת מדובר על מיץ ענבים עם הוספת סוכר נראה שהשימוש של מיץ ענבים זה לקידוש לרוב אינו בעייתי: ראשית, באופן כללי קיימת מחלוקת ראשונים האם יין בתערובת דבש פסול לקידוש. בנוסף, לא ברור האם סוכר מוגדר כדבש ויכול לפסול יין לקידוש.



ה. הוספת מים במיץ ענבים

בעבר רמת האלכוהול ביין הייתה חזקה מאוד, לכן היה נהוג להוסיף מים ליין, על מנת להפחית את חוזק היין. אך, הגמרא קובעת במספר מקומות^ע שעל מנת להגדיר יין שמרים שמעורבב בו מים כיון, יש צורך לכל הפחות ב 25% שמרים. מנגד, בימינו אין רמת האלכוהול ביינות דומה לעבר. ולכן בימינו יש צורך למעט בשיעור המזיגה, ויש צורך אף ביותר מ 25% שמרים^ע.

עג). עיין מורה נבוכים ח"ג סימן מו שמסביר שהסיבה שלא מקריבים דבש היא מפני שמנהג העבודה זרה היה להקריב דברים מתוקים. וכ"כ בספר החינוך מצוה קיז. בנוסף בעל הלכות קטנות ח"א רי"ח העיר שסוכר דינו כדבש.

עד). פרי מגדים או"ח רע"ב ס"ח, משנ"ב ס"ק כא בשם הפמ"ג, תשובות רב קאפח ב' מנ"א תשל"ו, להורות נתן או"ח סי' כח, תשובות והנהגות ח"א סימן רג.

עה). מנחת יצחק ח"ט סי' כו אות כ.

עו). ערוך השולחן או"ח רע"ב ס"ח, ילקוט יוסף או"ח רע"ב סימן כו, כ, ילקוט יוסף פסח או"ח תע"ב אות מ, מא.

עז). אז נדברו חלק י"ב ס"ג.

עח). בבא בתרא צו ע"ב, שבת עו ע"ב, ועיין בסנהדרין לו ע"א שנראה ששיעור מזיגה אחר (עיין בראשונים על הסוגיות הנ"ל).

עט). רבינו יונה ספ"ו ברכות, רי"ף ספ"ו ברכות, הכל בו (עיין ב"ח, ב"י על הטור או"ח ר"ד) ועוד.

השו"ע באו"ח רד ס"ד כותב: "שמרי יין מברך עליהם בפה"ג נתן בהם מים אם נתן שלשה מדות מים ומצא ארבעה הוה ליה כיון מזוג ומברך בפה"ג... והיינו ביינות שלהם שהיו חזקים אבל יינות שלנו שאינן חזקי' כל כך אפי' רמא תלתא ואתא ארבעה אינו מברך עליו בורא פרי הגפן ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום". ומעיר הרמ"א, "ובלבד שלא יהא יין אחד מששה במים כי אז ודאי בטל". נראה שמדברים אלו עולות מספר שאלות: האם קיים הבדל בין הוספת מים לשמרים לבין הוספת מים ליין? דברי הרמ"א לא מובנים, הרי השו"ע קבע שיש צורך ביותר מ-25% יין, אם כן לא מובנים דברי הרמ"א המתיר אף פחות?

בפוסקים מובאות שתי אפשרויות:

א. לא קיימת מחלוקת בין השו"ע לרמ"א^פ. יש הבדל בין שמרים ליין^{פא}, ולכו דברי השו"ע שיש צורך ב-25% נאמרו דווקא על תערובת שמרים ומים, ולא על יין ומים, שבו יש תלות במנהג ("ונראה שמשערים בשיעור שמוזגין יין באותו מקום"). ומעיר הרמ"א שקיימת הגבלה למנהג, והיא 1/7 יין.

ב. קיימת מחלוקת בין השו"ע והרמ"א^{פב}. לא קיים הבדל בין שמרים ליין^{פא}, לכן לדעת השו"ע הכל תלוי במנהג, אך צריך יותר מ-25% יין. הרמ"א חולק על כך, וסובר שאף פחות מ-25% אחוז, בלבד שלא יהיה 1/7 יין.

למעשה, מאחר שבימינו לא נהוג כלל להוסיף מים, יש מספר שיטות. יש הטוענים שכל הוספת מים פוסלת את היין לקידוש^{פג}. אחרים סוברים שאף ניתן להוסיף 20% של מים או יותר^{פד}. מנגד, יש המחמירים שצריך רוב יין או 50% יין^{פה}. המנחת יצחק בח"ח סי"ד הוא מן המקילים בסוגיה זו, כך שלדעתו ניתן להוסיף עד 75% מים. אך יש אלו שתולים זאת בחוזק היין, יש יינות המצריכים כמות 50% יין ואחרים יותר או פחות^{פו}.

הפוסקים דנו בהוספת מים למיץ הענבים. מכיוון שטעם היין במיץ ענבים איננו כל כך חזק, ובהוספת המים נפגם הטעם עוד יותר, לכן הגרש"ז ואחרים פסקו שכל הוספת מים היא בעייתית^{פז}. אחרים מציינים שניתן להוסיף מים למיץ ענבים, בתנאי שנשאר טעם יין^{פז}.

פ. משנ"ב ס"ק כ"ו, ביאור הגר"א ס"ה.

פא. רא"ש עבודה זרה פ"ב אות יג, רמב"ן עבודה זרה ל ע"א ועוד.

פב. ערוך השולחן או"ח סי' רד סעיף יד, עולת תמיד או"ח ר"ד סק"ז.

פג. ריטב"א עבודה זרה ל ע"א ועוד.

פד. ערוך השולחן או"ח סי' רד סעיף יד, עולת תמיד או"ח ר"ד סק"ז, אליה רבה או"ח סי' ר"ד סק"י, מחצית השקל או"ח סי' רד ס"ק ט"ז.

פה. ארחות רבינו ח"ג סי' רכא.

פו. פרי מגדים סי' רד ס"ק ט"ז, כף החיים סי' ר"ד סק"ה, תהלה לדוד סימן רד ס"ד, שואל ונשאל ח"ג סי' מ, שמש ומגן ח"ב סי' עג, תשובות והנהגות ח"ג סי' פח ועוד.

פז. אור לציון ח"ב פ"כ אות יח, וזאת הברכה עמוד 355.

פח. מנחת שלמה ס"ד, משנת יוסף חלק יב סי' נט, שבות יצחק ח"ד סי' י"ח א"ה.

פט. דרוך יקרא עמוד שכב, דעת החזון איש סימן רע"ב, שש משור או"ח סי' יג.

בכל מקרה, רוב החברות שמפיקות מיץ ענבים, מייצרות מיץ ענבים שלא מעורב בו מים, ולכן לא קיימת בעיה פרקטית של הוספת מים למיץ ענבים. אבל ראיתי "בעולם" שיש כאלה שנוהגים להוסיף מים למיץ ענבים על מנת לאזן את טעמו המתוק. ונראה שעדיף להימנע מכך מן הסיבות הנ"ל.



מסקנה

נראה שניתן לקדש בערב שבת על מיץ ענבים, במיוחד כיוון שחיוב ביצוע קידוש דווקא על יין ולא בדברים, הוא בעצמו כנראה מדרבנן. עם זאת לא ניתן להתעלם מן העובדה שקיים עדיפות בשימוש של יין: מפני המורכבות בדמיון של מיץ ענבים ליין מגיתו, האופציה שפסטור נחשב בישול לפי הרמב"ם, וההידור ביין רגיל. ובפרט כשמוסיפים סוכר ומים.



הרב אריה אידנסון

מח"ס שערי אריה

בגדרי מעשה בשבת ודין גרמא בשבת

הקדמה * חלק א' - סתירת הגמרות * חלק ב' - שיטת הרא"ש שהחייב משום שכך הוא דרך המלאכה תמיד * חלק ג' - שיטת ר"ח בפותח דלת כנגד המדורה * חלק ד' - שיטת הרשב"א פס"ר בגרמא * חלק ה' - דברי הפוסקים בדין זורה ורוח מסיעתו מ"ט ל"ה גרמא * חלק ו' - עוד מקורות בראשונים שהשוו גדרי מעשה בכה"ת * חלק ז' - שו"ת מהאחרונים שדנו בשאלות אלו * חלק ח' - אשו משום חיציו במלאכת שבת * חלק ט' - האם מדרבנן גרמא אסור בשבת * העולה לדינא מדברינו

הקדמה

קיי"ל לגבי מלאכת שבת בשבת ק"כ - לא תעשה כל מלאכה, שעשיה הוא דאסר, גרמא שרי. ולכן כאשר יש שריפה, מותר לתת כלי מלא מים במקום שהאש עדיין לא הגיעה אליו, כדי שכאשר האש תגיע, ישבר הכלי והמים יכבו את האש. וכן מבואר שם לגבי מחיקת השם, מי ששם ה' כתוב על בשרו מותר להיכנס למים, כל שלא משפשף בידים. אע"פ שגם בלא שפשוף במשך הזמן המים ימחקו את השם, מותר משום שזה גרמא בעלמא. והרשב"א הוסיף שאם היה ודאי נמחק לא היה פטור, והאריכו בפוסקים לפרש את דבריו, אם הטעם הוא משום שפס"ר אסור בגרמא, או שהוא מפני שאז חשיב מעשה גמור. ונחלקו הראשונים אם ההיתר של גרמא הוא לכתחילה גמור, או שרבנן התירו רק במקום הפסד או צורך.

אולם כפי שנבאר בהרחבה, יש כמה סוגיות שנראה מהן שיש מקרים שדומים לגרמא, אך מתחייבים עליהם בשבת. ולכאורה מוכח שאין כלל מוחלט שכל שאין מעשה גמור בידים פטור, אלא כלשון האחיזור ח"ג סימן ס' "ובאמת לא כל הגרמות שוות". ולכן יש דברים שדומים לגרמא שחייב עליהם, וצריך לבאר את הדברים היטב ואת הנפק"מ למעשה.

השאלה העיקרית שצריכה בירור הוא: שמצאנו גדרי מעשה במקומות אחרים, כגון נזיקין ורציחה ושחיטה וכד', וצריך לברר האם גדרי מעשה בשבת דומים לכל התורה, או שהם יותר קלים או שהם יותר חמורים. ויתבאר שיש מקורות שנראה מהם שגדרי שבת יותר חמורים מכל התורה, ויש מקורות שנראה שהם שווין, ויש מקורות שנראה שהם יותר קלים. וצריך לבאר היטב ענין זה, כי הכרעת הדברים למעשה תלויה בזה, שיש מקילים טובא משום ששבת קיל מכה"ת, ואם ההכרעה להפך ששבת חמיר, הרי כל ההכרעות הנ"ל אסורות מדאורייתא.

סוגיא א' הסוגיא של זורה ורוח מסיעתו: שלגבי שבת חייב, ואילו לגבי נזיקין נחשב גרמא. ואחרי שגרמא פטור בשבת, איך יתכן שדבר שמוגדר כגרמא בנזיקין יהיה חייב בשבת. ולשון הגמרא "מלאכת מחשבת אסרה תורה", ויש בזה כמה שיטות. יש שס"ל ע"פ הרא"ש שם (אות י"א) שאה"נ אינו מעשה, ומ"מ זורה בשבת חייב כי כך דרך המלאכה תמיד. ולפי"ז במעשים

אחרים, שדרך לעשותם גם בידים ממש, יהיה פטור באופן שזורה ורוח מסיעתו. ולענ"ד שיטה זו נסתרת מרוב ראשונים*. ויש שס"ל שגם במלאכות אחרות חייב. ובטעם הדבר נחלקו הפוסקים, יש שאמרו שהחילוק הוא בדין מלאכת מחשבת, דהיינו אה"נ גרמא פטור, אבל אם יש כונה מיוחדת לעשות את המלאכה חייב. ולזה צריך כונה ותכנון מיוחד, ולא די במתכוין רגיל. ויש אמרו שהחילוק הוא ברמת המעשה, שגרמא מותרת כאשר לא עשה אלא גרמא, אבל בזורה יש חלק מעשה גמור שלו, אלא שגמר המעשה היה ע"י גרמא, וקמ"ל שחייב. ולפי"ו יש לדון לגבי זורה ורוח סיעתו האם החיוב הוא רק משום שהאדם משתמש ברוח ככלי לבצע את רצונו, ולכן הכל נכלל במעשיו. אך אם יש ב' עשיות נפרדות א' שלו וא' של הרוח, שכל אחת פועלת חלק נפרד, אף שאנו יודעים שכך יהיה, פטור, או שגם זה נחשב זורה ורוח מסיעתו. וצריך להרחיב בזה, כי יש נפק"מ טובא לדינא.

סוגיא ב' הסוגיא של אשו משום חיציו: קיי"ל כרבי יוחנן שאשו משום חיציו, דהיינו אדם שהדליק אש, כל מעשה השריפה שהאש עושה נחשב כמעשה שלו, ונידון כאדם המזיק שחייב בה' דברים ולא כממון המזיק. ובגמ' מבואר שאם נהרג אדם ע"י האש שלו יש קלב"מ. ונחלקו הראשונים שלרש"י ותוס' וטור המדליק חייב מיתה, והר"ן כתב שפטור, וכנראה מהני רק לעשות קלב"מ. ובתוס' מבואר שאשו משום חיציו מהני גם לדין כח גברא, ולכן בשחיטה, אע"פ שמפיל סכין לא מועיל, ע"י אשו משום חיציו נחשב כח גברא. ובאחרונים תמהו, אע"פ שנחשב מעשה שלו מ"מ אינו כח גברא. ומ"מ תוס' לא סברו חילוק זה. והשתא לשיטת הראשונים שחייבים על זה מיתה, ונחשב ככח גברא, צ"ב למה לגבי שבת לא יחשב מעשה שלו. ובגמ"י אכן מבואר שגם לענין שבת נחשב מעשה שלו. וא"כ צריך לדון בהרבה מקרים שנחשבים גרמא, לחייב משום אשו משום חיציו.

א. ויתבאר שהגמ' בב"ב למדה איסור נזיקין משבת, וכל הראשונים ס"ל שאפשר ללמוד את האיסור ולא את החיוב. והבאנו את לשונם בהמשך, ומוכרח שלא ס"ל לסברא זו. ומוכרח או שהרא"ש דעת יחיד, או שגם הרא"ש לא מתפרש כך. וכונת הרא"ש לא לפרש את דברי הגמ', אלא להתייחס לבעיה נוספת, שכמשנ"ת יש בעיה של גרמא ויש בעיה של ב' שעשאוהו. ושור"מ בשו"ת בדרי מרדכי (פרידברג) סימן כ"ב בסופו שג"כ האריך כהנ"ל, שמהסוגיות בב"ב ובב"ב מוכח דלא כפירוש הנ"ל ברא"ש שזוה דין מיוחד בזורה משום שכך דרך המלאכה. ועפ"י דחה למעשה שיטה זו שהביא בשם מהר"ם לובלין וסמ"ע שס"ל כמשמעות הרא"ש הנ"ל. והביא עוד ראיות, עיי"ש.

ב. וזה לכאורה גם נסתר מהראשונים הנ"ל. וכן מוכח מכל הראשונים הנ"ל, ששבת חמיר מנזיקין. ולכן לגבי שבת חייב, ובנזיקין רק אסור ולא חייב. ומ"מ אפשר ללמוד אחד מהשני. ועיין בשו"ת בדרי מרדכי או"ח סימן מ' שהביא ששיטה זו מתירה גם מעשה גמור כאשר אין כונתו למלאכה, ומקשה עליהם מראיות מפורשות שכאשר האדם מתכוין ויודע שיעשה, הוא נחשב מתכוין אע"פ שאין מתכוין למלאכה שבוה, ומשו"ה הוא דוחה שיטה זו. ולמש"כ זו סברא מיוחדת בגרמא שמתחייב משום מלאכת מחשבת ולא שחסר בכונה. ומוכרח כן מתו"ד שזו סברא מיוחדת לחייב בגרמא.

ג. עיין בחזו"א ב"ק סימן ב' ס"ק ב' שהאריך שיסוד דברי התוס' הוא מהגמ' שדנה בזרק למעלה וירד למטה שתלוי אם נחשב כוחו או לא. ואע"פ שהיה אפשר לדחות שהתם אם אין כוחו אין מעשה כלל, מ"מ מהמשך הגמ' שהביאו ממקדש ושותת מוכח שהגמ' ס"ל שבמיתה לא די בדין חיציו אלא בעינן כוחו. ועפ"י מוכח שגם שחיטה מהני. ומביא מזה שמהני בידקא דמיא כח ראשון אע"פ שאינו כח גברא, שכל שזה פעולת האדם שפיר דמי, וה"ה חיציו, עיי"ש. וכן חולין ט"ז א' שלמדו הכשר שחיטה מחיוב מיתה, ואם במיתה אין דין כח גברא, איך אפשר ללמוד, עיי"ש.

ד. עיין אבני נזר או"ח שפ"ח ב' שהר"ן רבו חולק עליו, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. וכעיי"ז באגלי טל טוחן אות ו'. אך דבריו צ"ע, שהרי דעת הר"ן שמביא הוא הר"ן שחולק על תוס' וס"ל שאשו משום חיציו רק בנזיקין ולא ברציחה,

והרבה אחרונים כתבו שלא שייך אשו משום חיציו בשבת, והגרש"ז אויערבך כתב במנחת שלמה ב"ק סימן י"ד, שיש י"ד ראיות שאין אשו משום חיציו בשבת. וצריך לדון אם יש ישובים על ראיותיו, ואיך הכרעת הדברים. וכמה אחרונים ס"ל שמסברא ל"ש אשו משום חיציו בשבת, שזה שייך רק בנויקין ורציחה שיסוד הבעיה הוא התוצאה של הנזק והרציחה, והדין של מעשה עניינו לעשות את העושה אחראי על התוצאה שקיימת. משא"כ שבת, הדין מתחיל מהפעולה, שהאדם עושה מעשה מלאכה, ואשו משום חיציו לא נחשב מעשה לענין זה. וצריך לבאר אם יש שורש לזה בראשונים, ואם לשיטת התוס' שנחשב כח גברא שייך בכלל חילוק זה. עוד צריך לברר שלגבי אש קיי"ל מה לי מקרב האש אצל הדבר ומה לי מקרב הדבר אצל האש. וצריך לברר אם מקרב הדבר נחשב חיציו, והאם גם לגבי שבת נאמר כן. ואם גם בשבת יש דין אשו משום חיציו, בהרבה מקרים שנראה כגרמא יתחייב משום זה, וצריך לברר את הדברים והנפק"מ לדינא.



חלק א' - סתירת הגמרות

פרק א - הגמ' בשבת שעשייה הוא דאסור וגרמא שרי לכו"ע

במשנה שבת דף ק"כ איתא: "ועושין מחיצה בכל הכלים בין מלאין בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה. רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאין מים לפי שאין יכולין לקבל את האור, והן מתבקעין ומכבין את הדליקה". ובגמ' "למימרא דרבנן סברי גרם כבוי מותר ורבי יוסי סבר גרם כבוי אסור". "ורמי דרבנן אדרבנן ורמי דרבי יוסי אדרבי יוסי, דתניא הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נזדמנה לו טבילה של מצוה, כורך עליה גמי ויורד וטובל. רבי יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפוש. שאני התם דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם, עשייה הוא דאסור גרמא שרי, אי הכי הכא נמי כתיב לא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי". ותרצו שלכו"ע גרמא מותר, אלא שר"י גוזר שמתוך שאדם בהול על ממונו יבוא לכבות בידים. ולגבי שם כתוב על בשרו רבנן אוסרים משום שעומד ערום לפני שם.



ובפשטות זו דעת יחיד וכמ"ש. ומאיוזה טעם נפסוק כדעתו, ולמה תבטל את דעת התלמיד כאשר לענין זה אין הלכה כמותו של הרב בענין זה. ושם כתב כמ"ש, שלתוס' שנחשב כח גברא ה"ה לענין שבת חייב וכמ"ש הנמ"י. ועיין שו"ת שואל ומשיב מהדורה תניינא חלק א סימן ה שהשיג על מהר"ם שי"ק שנביא לקמן שהביא בשם הר"ן שחולק על הנמ"י בשבת, שלא נמצא כן בדבריו, אלא רק ברציחה. והשו"מ ר"ל ששבת קו"ח מנויקין ואינו דומה לרציחה, ועיין באה"ע וביאור הלכה בהמשך, ובסוף התשובה השו"מ מביא את אה"ע וכתב ששמח על דבריהם.

סתירה מגמ' ב"ק לגבי זורה ורוח מסיעתו, שגרמא בנזיקין פטור, אבל בשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה

וצריך עיון, שלכאורה יש סתירה לכל זה מגמ' מפורשת בבא קמא דף ס'. "ת"ר: ליבה ולבתה הרוח, אם יש בלבויו כדי ללבותה - חייב, ואם לאו - פטור. אמאי? ליהוי כזורה ורוח מסייעתו! כו' רב אשי אמר: כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו - ה"מ לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזיקין פטור". הרי להדיא שדבר שפטור בנזיקין משום "גרמא", לגבי שבת חייב משום מלאכת מחשבת אסרה תורה. ולכאורה זה סותר את הגמ' בשבת שיש דין "עשיה הוא דאסור" ולכן גרמא מותרת. ובתוס' בב"ק ביארו "שמלאכת מחשבת אסרה תורה וכשגורם לזרית הרוח המסיעו קרינן ביה עושה מלאכת מחשבת, ולכן חייב בגרימת זריה זו, אבל עושה בידים בפנ"ע לא מיקרי, ואינו קרוי מבעיר אלא גורם הבער והתורה לא חייבה אלא מבעיר ולא גורם הבער". ואותו לשון ברבינו פרץ ואו"ז ונמ"י. הרי להדיא שגם דבר שמוגדר כגרמא חייב ע"י הדין של מלאכת מחשבת. ואיך זה מתישב עם הגמ' שעשיה אסור גרמא שרי.



סתירה מגמ' בב"ב שלמדו לאסור בנזיקין מדין זורה ורוח מסיעתו

ויש סתירה נוספת לגמרא בב"ק הנ"ל, מגמ' בב"ב דף כ"ו "דבי בר מריון בריה דרבין כי הוה נפצי כיתנא, הוה אזלא רקתא ומזקא אינשי. אתו לקמיה דרבינא א"ל וכו', הני מילי דקא אזלא מכחו, הכא זיקא הוא דקא ממטי לה. מתקיף לה מר בר רב אשי מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו. אמרוה קמיה דמרימר אמר להו היינו זורה ורוח מסייעתו". הרי הגמ' בב"ב למדה נזיקין משבת, שכשם שבשבת יש דין זורה ורוח מסיעתו, ה"נ בנזיקין. וזה לכאורה נגד הגמ' בב"ק שזה דין מיוחד של מלאכת מחשבת בשבת.



תירוץ הראשונים שחלקו איסור נזיקין מחיוב

והקשו כן רבינו חננאל והרי"ף, ותרצו שחלוק חיוב תשלום בנזיקין מהאיסור להזיק. שחיוב תשלום אי אפשר ללמוד משבת, שגרמא בנזיקין פטור, אבל איסור להזיק שפיר אפשר ללמוד משבת. וזה לשון עליות דרבינו יונה "ור"ח פ' דהתם לא מפלגינן בין ענין שבת לנזיקין אלא לענין חובה דתשלומין, אבל לענין חיוב שמירה ואיסורא מדמינן ליה". וצ"ב, שהגמ' בב"ק לא אמרה ממונא מאיסורא לא ילפינן, אלא שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ומשמע שזה דין מיוחד באיסור שבת". ויש ראשונים שנראה שהלשון לאו דוקא, ור"ל ממונא מאיסורא לא

(ה). ראיתי דבר פלא בר"י מלונגיל וז"ל "ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת וכו' כלומר הוא נתכון שתהא הרוח מסייעתו ונתקיימה מחשבתו, אבל הכא לא נתכון לכך וכיון דבלביון] לחודיה לא ידלקו העצים כל כך שתוכל הרוח מצויה לפזר השלהבת למקום אחר פטור דלא חשיב אלא גרמא". משמע שבנזיקין אם מתכוין ג"כ חייב, והטעם שפטור הוא משום שלא התכוין, דלא ככל הראשונים ודלא כפשטות לשון הגמ'. והוא פלא.

ילפינן. עיין ברשב"א שם שכתב "ואית ספרים דגרסי אמר להו כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו הני מילי לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא ממונא הוא וממונא מאיסורא לא ילפינן", ולפי"ז לק"מ. ועיין בחי' הר"ן כעין זה באופן אחר, שכתב "אלא ה"ק דכיון דלענין שבת חשיבא מלאכה דידיה עד שהוא חייב בה לענין נזקין מסתברא דחייב להרחיק דגרמא דגירי הוו וכן כתב הרי"ף ז"ל בהלכותיו". ונראה מלשוננו שבשבת אינו איסור אלא חיוב, ואי אפשר ללמוד משבת את החיוב, אבל מ"מ אם התם יש חיוב אפשר ללמוד שכאן מ"מ יהיה איסור. ומתבאר מכל הראשונים הנ"ל שדבר שאסור בשבת ודאי אסור בנזיקין, אע"פ שלענין תשלום פטור. ומוכח ששבת חמור מנזיקין, שגם דבר שחייבים עליו בשבת אי אפשר לחייב בנזיקין, ומ"מ האיסור נלמד. ובלשון הר"ן נראה שבשבת ברמה של איסורא כבר מחייבים, משא"כ בנזיקין אסור ומ"מ לא מחייבים.



שיטת אחרונים שמלאכת מחשבת מצריכה כונה מיוחדת

יש שיטה נוספת באחרונים, שבאמת גרמא פטור, ורק "מלאכת מחשבת" חייב, ולזה צריך רמת כונה מיוחדת, יותר מדין כונה הנצרכת לחיוב במעשה גמור. ובכה"ג חייב גם בגרמא. אך בכונה רגילה, אע"פ שמהני למעשה גמור לא מהני לגרמא. וחידוש מיוחד זה הוא רק בשבת ולא בכה"ת. וזו שיטת השלטי גיבורים אבן העזר ועוד. ובפשטות בכל הראשונים הנ"ל נראה שלא ס"ל כן, אלא הגמ' לאו דוקא ור"ל ממונא מאיסורא לא ילפינן. ובשבת חייבים כבר באיסורא, משא"כ בתשלום צריך ליותר מזה, וכפי שיתבאר בהמשך.



פרק ב' - יש ב' פטורים: גרמא ושנים שעשו

ונראה שבזורה ורוח מסייעתו, יש ב' סברות לפטור: א' גרמא, שלא עשה את הפעולה בידיו ממש אלא גרם לאיסור שיעשה. ב' כעין שנים שעשה, שלא הוא עשה את המלאכה לבדו מכוחו, אלא נעשה ע"י שותפות של כוחו עם כח הרוח. והם ב' הבטים שונים במעשה. שאם דנים על המעשה המוגבל שהאדם עשה, הוא עשה מעשה גמור של זריה, ולא גרמא. אך זה מעשה חלקי, שאין בכוחו לבד לגמור את המעשה. ויש כאן עוד שותף בעשיה, שהוא הרוח. ומצד מבט זה, אינו גרמא אלא מעשה גמור של זריה, אך זה מעשה חלקי. ואם דנים על הפעולה בשלמותה, הרי הפעולה נגרמה על ידו, שהרי ע"י זה שזרה את השבלים ברוח יצא המוץ. ובהיבט זה אינו שנים שעשו, אלא גרמא, שע"י מעשיו גרם לרוח שיפעל. ואם לא היה זורה, הרוח לא היה עושה מאומה. וא"כ הוא גרם לרוח לפעול. וא"כ אם דנים על המעשה

(1). עיין שבות יעקב (ח"ב סי' מ"ה) שהשואל כתב בשם רב אחד שמותר לתת סם המות לפני זבובים, משום הגמ' בב"ק הו"ל שלא תאכל. והשואל תמה עליו, והשבות יעקב כתב שבאמת אינו נכון, שהרי בגמ' מבואר שחייב בדיני שמים, ושבת הוה כדיני שמים שאיסורא, ולא כממונא. וזה כמ"ש מראשונים בגמ' בב"ב שאיסור נזקין הוא כמלאכת שבת ולא כחיוב נזיקין. והאמרי בינה שבת סימן כ"ז הביאו בשמו דברים אחרים, שאע"פ שלענין נזיקין גרמא פטור שבת חמיר, האמרי בינה הקשה שגם גרמא בשבת מותרת, עיי"ש שהאריך.

הגמור שלו, יש כאן עוד שותף. ואם דנים על התוצאה, זה רק גרמא ולא מעשה גמור. ומצאתי שהאריך כעין זה בברכת שמואל בבא בתרא סימן כ"א, ועפ"י ישב את הסתירות הנ"ל, ונבאר כהבנתו.



פטור משום גרמא

לשון הגמ' בב"ק מפורש משום גרמא בנזיקין פטור, וכן לשון התוס' ור"פ ואו"ז ונמ"י וכמו שהבאנו. וכך מבואר במאירי בב"ק שהוא סובר ששנים שעשאוהו הוא רק כאשר השני הוא בר חיובא, והקשה א"כ מה הפטור ברוח, שאינו בר חיוב. ותירץ שמ"מ זה גרמא בעלמא. "לענין שבת אמרו זורה ורוח מסייעתו חייב, אף על פי שאין בזריו כדי לזרות, מפני שמלאכת מחשבתו כך הוא. אבל בזו אינה אלא גרמא ופטור. ואף על פי שלענין שבת שנים שעשאוהו פטורים דוקא בשני בני חיוב".



פטור משום שנים שעשו

ביד רמה בבא בתרא שם "דמחייב גבי שבת, אלמא כמאן דאזלא מכחו דמי, אמאי מיחייב, והא כתיב בעשותה אחת מכל מצות, כולה ולא מקצתה, הכא נמי כמאן דאזלא מכחו דמי". ובריטב"א "וחשוב שהוא עשה הכל להתחייב עליו ולא חשיב שנים שעשאוהו. דאלמא סיוע הרוח אין בו ממש לענין זה. כיון שאי אפשר זולתו, וזה עשה כל מה שהיה בכוח אדם לעשות. ה"נ בנזקין להוי כאילו עשה מעשה גמור, וכאילו הוה גירי דיליה". וכן הוא בעוד ראשונים. מבואר שדנו לפטור משום שותפות של עשיה של הרוח, וכמו שנים שעשו, וכפי שהרמ"ה והריטב"א הביאו את הפסוק לפטור משום ועשותה כולה ולא מקצתה. וזה טעם אחר מגרמא, וזה כמ"ש.

וכן ברא"ש בב"ק שם "ולא אמרינן אע"פ שסיעו הרוח בעשית האש הוה כאילו הוא עשהו לבדו, מידי דהוה אזורו ורוח מסייעתו דחשבי כאילו עשה המלאכה לבדו, דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אע"פ דל"ה אלא גרמא בעלמא, בהכי חייבה תורה כיון שמלאכה זו עיקר עשיתה ע"י הרוח, אבל הכא וכו'". הרי להדיא שהנידון אם נחשב שהוא עשה הכל, או שיש שותף בעשיה. ומ"מ סיים שזה גרמא, שאת התוצאה הוא גרם. ובברכת שמואל הנ"ל הביא לשון הרמב"ם שכנים פרק י"א ה"א שבזורה ורוח מסייעתו פטור מנזיקין "ואין נזק זה בא מכח המזיק עצמו", וכהנ"ל שיש כאן כח אחר שפועל.



(ז). והנה סברא זו מפורסמת בשם מהריט"א בספרו שמחת יו"ט סימן נ"ט, הובא באמרי בינה שבת ל"ג, אלא שהוא דבר על קטן או גוי, והמאירי על רוח, אבל הרי לשון המאירי שדוקא בבר חיובא. ובחמדת ישראל בתשובות דרך חיים סימן י"א כתב שהמהריט"א דבר רק בשנים שעשו את כל המעשה ולא שכל אחד עשה חצי. ואף שכ"נ מסביר, הרי כאן לכאורה זה חצי מעשה שהרי אין בזריו כדי לזרות, ויל"ע.

לפי"ז יש לישב את הסתירות הנ"ל

ולפי"ז יש לישב את הסתירה הנ"ל שגרמא פטור ואפ"ה חייב בזורה ורוח מסיעתו שנחשב גרמא לענין נזיקין. שבאמת זורה ורוח מסיעתו הוא גרמא רק מהיבט א', כאשר בודקים את התוצאה, שהוא לא עשה אותו אלא גרם לזה שיעשה. אבל אם בודקים את המעשה, יש כאן חצי מעשה גמור בידים. והקמ"ל שזורה חייב משום שעשה מקצת מעשה, ונגמר ע"י כח אחר. קמ"ל שזה מצטרף למעשה שלו וחייב. משא"כ בנתינת חבית במקום שסוף אש לבא, הרי אין במעשיו יותר מגרמא, ואינו רק בעיה של גמר מעשה בגרמא. ולפי"ז נפק"מ גדולה לדינא, שאם עשה תחילת מעשה גמור, אע"פ שנגמר המעשה ע"י גרמא, חייב מדאורייתא, שזה הדין של זורה ורוח מסיעתו. אך צריך לבאר אם כך הוא בכל מקום או רק כאן שהרוח אינו עושה ממש, ואין כאן עושה אחר. אלא מציאות טבעית קיימת שפועל באופן לא ממוקד, והאדם השתמש בו לגמור את מעשיו. ונרחיב בשאלה זו בהמשך".

והשאלה מב"ב לב"ק, לראשונים שפירשו ממונא מאיסורא לא ילפינן מלאכת מחשבת לאו דוקא, אלא ר"ל ממון מאיסור, ולכן איסור נזיקין ילפינן. ולראשונים שפירשו ששבת חמיר, מ"מ אע"פ שאי אפשר ללמוד חיוב משבת, מ"מ לכה"פ איסור אפשר ללמוד מזה. ויסוד השאלה הוא אם החיוב בשבת מוגדר כחיוב או כאיסור. ולכאורה מכל הגמ' בב"ב שם מוכח שהדין של זורה ורוח מסיעתו הוא משום שנים שעשו, ולא משום גרמא. שהרי גרמא בנזיקין אסורה, ואי"צ להביא מקור מיוחד לזה מזורה רוח מסיעתו. משא"כ אם זה שנים שעשו, י"ל שלא נחשב שעשה כלל, שהרי הגמר היה ע"י אחר והוא עשה רק תחילת עשיה, וזה קמ"ל שהכל מתיחס למעשה הראשון.



ח. עצם הצד שזורה ורוח מסיעתו כאשר האדם משתמש בכח הטבע להוציא מעשיו לפועל, ואז הוא כגרון ביד החוצב שמתחם לעושה. לכאורה בכל הסוגיא בב"ק ס, שזה מקור הדין, לא נראה כן שהרי מדובר על ליבה וליבתה הרוח שאם יש בליבו כדי ללבות חייב. והקשו שיהיה זורה ורוח מסיעתו. ולכאורה אינו משתמש בכח הרוח אלא הוא פועל חלק והרוח חלק. ואם הייתה המציאות שכבר יש רוח והוא גומרו ע"י מעשיו אולי י"ל, אבל בגמ' להדיא מדברת גם על מקרה שלאחר זמן התחיל הרוח לנשוב, שהרי א' מהתירוצים הוא שמדובר ברוח שא"מ, ואם כבר יש את הרוח לפני שעשה אין נפק"מ. עיין ברש"י שהאריך בזה, וא"כ מבואר שגם כאשר התחיל הרוח אח"כ הבעיה רק ברוח שא"מ שלא אסיק אדעתה. וא"כ מבואר שגם כאשר התחיל ואז התחיל הרוח חשיב זורה ורוח מסיעתו נגד ההנחה הנ"ל. ומ"מ התם זה רוח שפועל מאליו, ולא כח אחר שפועל מעשה, ותתבאר בהמשך מחלוקת המג"א ואה"ע. והנה מסברא לכאורה מוכרח שהרוח נחשב ככלי בידו שהרי צריך להחשיב כאילו עשה הכל וכפי שהאריכו התוס' שם ד"ה ליבה, שבנזקים שנים שעשו באינו יכול פטורים באש. ומסברא אינו מוכן למה יחשב שעשה הכל בלא שנאמר שהאדם משתמש ברוח ככלי להוציא לפועל את מחשבתו. אבל בשניהם פועלים במקביל למה לומר שכאילו הוא עשה את הכל. וזה סיבה לומר שגם באופן זה נחשב הוא משתמש בכח ככלי וצ"ע.

חלק ב' - שיטת הרא"ש שהחיוב משום שכך הוא דרך המלאכה תמיד

סברת הרא"ש שהחיוב בזורה שדרכו בכך תמיד

יש עוד שיטה גדולה בפוסקים ע"פ הרא"ש שהחיוב בזורה ורוח מסיעתו הוא משום שכך דרך המלאכה תמיד, משא"כ במעשה מזדמן. וזה לשון הרא"ש ב"ק פרק ו' סימן י"א "ולא אמרינן [אף על פי] שסייעו הרוח בעשיית האש הוי כאילו הוא עשהו לבדו מידי דהוה אזורה ורוח מסייעתו דחשבי' ליה כאילו עשה המלאכה לבדו. דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אף על פי דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח. אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בנזקין פטור". והרבה אחרונים הלכו בעקבות דברי הרא"ש שהדין של זורה ורוח מסיעתו הוא דין שהכי חייבה רחמנא, משום שכך דרך המלאכה תמיד. ולפי"ז כתבו למעשה שאם זו מלאכה שלפעמים דרכו בידיים ממש ולפעמים דרכו בכח אחר, מותר. ונביא דבריהם.

במהר"ם מלובלין ב"ק דף ס ע"א "ורוצה לומר דבשלמא לענין שבת הגרמא זרייה מקרי שפיר מלאכת מחשבת דהכי היא לעולם מלאכת הזרייה שזורין על יד הרוח אבל לענין נזיקין שיהא נקרא מבעיר אש לא נקרא מבעיר אלא כשהוא לבדו מבעיר האש בלתי שום סיוע מזולתו". הרי שזה ממש כדברי הרא"ש. ובסמ"ע חו"מ תי"ח ס"ק י' "ואף על גב דלענין הזורה בשבת והרוח מסייעו חייב, שאני התם דמלאכת מחשבת אסרה תורה והרי מלאכת הזרייה דרכה בכך ע"י הרוח שסייעתו, משא"כ כאן דהו"ל הוא רק גורם להזיק ופטור". זה גם כעין דברי הרא"ש, אלא שהוא לא כתב שהמלאכה נעשית רק באופן זה, וכלשון הרא"ש בהכי חייבה רחמנא. אלא רק שכך דרכו ואינו שינוי. וכבר הביא בשו"ת דברי מרדכי [פרידברג] (או"ח סימן כ"ו אות מ"ז) שהמהר"ם והסמ"ע הם כרא"ש.



הרבה פוסקים שסמכו כן למעשה

וכמה אחרונים האריכו בדברי הרא"ש, שכל הדין של כח אחר מעורב הוא רק בדרך המלאכה כך, וכך נקטו לדינא^ט. עיין שו"ת מהרש"ם חלק ז סימן ז: "ומבואר בש"ס דשבת ק"כ דבמלאכת שבת בגרמא פטור ואף דבש"ס דב"ק דף ס' ע"א מבואר דגבי שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה גם בגרמא אסור כבר ביאר הרא"ש שם דדוקא התם דכל מלאכת זורה עיקר עשייתה בכך ע"י הרוח ע"ש ועי' באהעו"ז סי' שכ"ח בדין העמדת עלוקה שלא הביא מדברי הרא"ש ולפמ"ש הרא"ש נדחו דבריו ועמ"ש בשו"ת זרע אמת ח"א סי' ס"ד שהעיר בסתירת

ט. ועיין בחזו"א ב"ק י"ד י"ב שכתב סברא זו מעצמו לחלק בין אפיה שחשיב מעשה גמור לאשו משום חיצוי. שאע"פ שחיצוי נחשב מעשה, הנ"מ במקומות שהתוצאה שנואה, משא"כ בשבת טורח גופו הוא השנוי ולא נעשה ע"י גופו. ורק באפיה שכך דרכו ע"י תחילת מעשה חייב. ואח"כ כתב שגם כח שני חייב בשבת עיי"ש. ונדון בדבריו בהמשך דברינו ע"ד התוס' סנהדרין. ומ"מ החזו"א מסיק שכ"ז כאשר יש חלק מעשה שלו ולא כאשר הכל כוחו, ולכן מעמיד בהמה על קמה אע"פ שלרשב"א בנזיקין הוה אדם המזיק בשבת פטור. דהיינו לא כאה"ע משום כונה אלא משום של"ח מעשה גמור שלו, ויש לעיין בזה. ומ"מ לעיקר דינא כמ"ש שע"י תחילת מעשה חייב אף על גמר בגרמא.

הש"ס משבת ק"כ לב"ק ס' הנ"ל ולפמ"ש הרא"ש לק"מ ועי' בשו"ת ב"א חיו"ד סוס"י ס"ב שזכה לכוין מדעתו לסברת הרא"ש. וכן באחיעזר חלק ג' סימן ס': "אולם הרא"ש בב"ק ס' שם כ' דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה, אף על פי דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח, מבואר דדוקא בזורה שעיקר עשייתה כן, אבל לא בשאר מלאכות. שו"ר בס' אמרי בינה חאו"ח שהרגיש בזה", אלא שהוא כתב שיש עוד שיטות בענין זה, עיי"ש. ועיין אבנ"ז או"ח שפ"ח ב' שכתב שנחלקו הרא"ש ורש"י בפירוש הגמ'. ועיין בשו"ת בית יצחק אורח חיים סימן נז שדן לגבי לשלוח מברק בשבת וכתב "הנה מקום הספק הוא לפי שהבעל מלאכה מהטעלעגראף אינו עושה מאומה כי ע"י מה שמכה בהמאשיען נתעורר אך כח העלעקטריציטעט. וכח העלעקטריציטעט מסייע שבמקום אחר יעשה רשימה. וא"כ הוא אך גורם למלאכה. ואמנם בב"ק דף ס' אמרי' שם לענין ליבה וליכתה הרוח מ"ש מזורה ורוח מסייעתה. ומשני גבי שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא ע"ש. א"כ חזינן דלענין שבת חייב ברוח מסייעתה. וכ"ש הכא דכח העלעקטריציטעט מסייעתו ודאי חייב. ואולם לכאורה צ"ע להמג"א סי' רנ"ב ס"ק כ' שכתב דישאל נותן לרחיים של מים אין כאן איסור דאורייתא שהישראל אינו עושה רק המים. וקשי' מ"ש מזורה ורוח מסייעתה. ולומר דשם בזורה עיקר מלאכתו כך הוא. משא"כ טחינה אפשר ברחיים של יד ובמקדש הי' שוחקין הסממנים במכתשת. ולפ"ז לכאורה בכתיבה דעיקר המלאכה ביד. ובמקדש הי' רושמין בעצמם. אין ראוי' מזורה לאיסור". הרי העלה סברא זו מעצמו, ודחאה כמ"ש בהערה ממג"א והאה"ע וזרע אמת, להפך ממחרש"ם שדחה את דבריהם ע"פ סברא זו, כי הביא מקורו מהרא"ש. והם הרגישו שזה נגד האה"ע והש"ג שכל תכנון מיוחד נחשב מלאכת מחשבת, ושיטה זו תתבאר לקמן באריכות.



לכאורה שיטה זו נסותרת מרוב הראשונים ואי אפשר להכריע כן

ולדעתי קשה מאוד להסכים לדבר זה, שהרי כמ"ש זה נגד הגמ' בב"ב על רקתא, שלמדו מזורה ורוח מסייעתו שנפח שמעיף ניצוצות בהכאתו הוה מזיק. ואיך שייך לומר שם כסברת הרא"ש שבהכי חייבה רחמנא, שהרי חייבו זורה וכך תמיד דרך המלאכה. הרי אין לזה שם

(י). "אך לפ"ז מאי מייתי המג"א בס' רנ"ב ראי' מצידה ומאפי' לאסור טחינה שם בצידה דרך הצידה בכך וכן באפי' דרך המלאכה שנעשית מעצמה והוה כזורה כנ"ל. ועיין תוס' שבת י"ז משא"כ בטחינה. ועיין בתשו' מהר"ז מרגליות סי' כ' שהאריך בדברי המג"א בזה. ואולי מה"ט לא החליט המג"א ומשמע המסקנא להלכה דרחיים אין כאן איסור דאורייתא. ואין ראוי' מאפי' בישול וצידה. אך מ"מ יש לחלק דברחיים אין הוא עושה כלום משא"כ בזורה הוא עושה בסיוע הרוח. וה"ה הכא הוא עושה בצירוף הכח העלעקטריציטעט ומצאתי שהאה"ע סי' שכ"ח חולק על המג"א וכתב דברחיים הוי איסור דאורייתא. מידי דהוה אזורת כנ"ל וה"ה בהטעלעגראף ובלא"ה א"א לומר בזורה הטעם דעיקר מלאכה כך היא דא"כ מה הקשו בב"ק שם ודו"ק. ומצאתי בתשו' זרע אמת ח"א סי' ס"ד שהאריך בענין כלי לכבות הדליקה וד' בני אדם מניעים ברזל אחד והמים עולים ע"י כן בצינור של עור ארוך והרחיב הדיבור וכתב דל"ה המניעים רק גרם כיבוי. ושם הקשה מהך דזורה ורוח מסייעתה אהא דשבת ק"כ דגרמא מותר ות' דהיכא דלא עביד מעשה בשעת מלאכה רק לאח"ז ע"י אותו מעשה גרם שתעשה המלאכה מיקרי גרמא אבל כשעושה מלאכה לפעולתו אעפ"י שנעשית בסיוע דבר אחר הוא דומיא דזורה. ולפ"ז הטעלעגראף דלאח"ז נעשה מלאכה בכח אחר אולי מקרי גרמא אבל גוף הדבר צ"ע".

מעשה מיוחד אלא דבר מזדמן. וכל הראשונים שם השוו שבת לנזיקין, ושאפשר ללמוד מזורה לנזיקין, והחילוק הוא רק בין איסור לממון, וכך פירשו את הגמ' שם שחלוק איסור מממון וזו לא סברא מיוחדת בזורה. וא"כ בכל אופן אי אפשר לפסוק כדברי הרא"ש הנ"ל שהם נגד כל הראשונים. וכך האריך בשו"ת דברי מרדכי הנ"ל ומשו"ה דחה את שיטת המהר"ם לובלין וסמ"ע שכתבו כרא"ש, שזה נגד כל הראשונים. והכריע שאם יש מקצת מעשה גמור, אע"פ שגמר המעשה הוא בגרמא, חייב, וזה כמ"ש משום ב' שעשאוהו, ויתבאר לקמן באריכות מהרבה פוסקים.



נראה פירוש חדש ברא"ש ע"פ ריטב"א ועפ"י יתישב עם הראשונים

אך נראה שיתכן מאוד שהרא"ש לא סותר כלל את דברי שאר הראשונים, ואין כונתו שהחייב רק במלאכה שאין עושים אלא בכח אחר, ובכל זאת מצאנו שהתורה חייבה, וע"כ בהכי חייבה רחמנא. אלא פירוש אחר וכפי שיתבאר. והוא שבלא"ה פירוש זה צ"ע, שלשון הגמ' מלאכת מחשבת אסרה תורה, ואיך אפשר לפרש מילים אלו כבהכי חייבה רחמנא כיון שאין דרך אחרת לעשות את המלאכה. וכמו בבורר שחייב גם אם אי"צ לגופה, שכך דרך המלאכה. ולשון מלאכת מחשבת נפוצה ומשמשת בכל מקום, לומר ששם המעשה תלוי בדעתו. והארכנו בדוגמאות כאן בהערה*.

ונראה לפרש פירוש אחר ברא"ש, והוא על פי יסוד חשוב שאיתא בריטב"א שם בב"ב כ"ו א' "מתקיף לה מר בריה דרב אשי וכו'. פי' לענין שבת וחשוב שהוא עשה הכל להתחייב עליו ולא חשוב שנים שעשאוהו, דאלמא סיוע הרוח אין בו ממש לענין זה כיון שא"א זולתו וזה עשה כל

יא. וגדר זה שמלאכת מחשבת אינה בגדרי מעשה אלא מה שנעשית מחשבתו, ומה שהוציא לפועל את כונתו מבואר בעוד מקומות. בתוס' חולין ד"ח סכין של ע"ז שכיון שהבהמה אסורה לא נחשב שנהנה מסכין "מותר לשחוט בה מקלקל הוא - אע"ג דבסוף פרק אלו דברים בפסחים (דף עג.). מחייב לענין שבת, גבי שוחט בשבת בחוץ לעבודה זרה, משום תיקון כל דהו, דתקון להוציא מידי אבר מן החי. שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכיון שיש תקון פורתא חשיב מלאכת מחשבת שלכך נתכוין, אע"פ שקלקולו יתר על תקונו. אבל לענין נהנה מעבודה זרה לא חשיב הנאה כיון שקלקולו יתר על תקונו". וכן הוא ברשב"א כתובות ד"ה. ואם הדין של מלאכת מחשבת הוא דין דעת, הרי יש לו ידיעה על כל המעשה בשווה, ורק בדין כונה ורצון שי"ל להתיחס רק לחלק שהוא רוצה במעשה.

אבל התוס' בפסחים והרשב"א בב"ק כתבו שהחילוק הוא שכיון שיש תיקון בגופו של דבר חייב, אפי' שיש קלקול גדול מהתיקון. ובאמת מקור הדברים מספר הישר לר"ת סר"צ, ושם כתב "אבל גבי שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכיון שמתקן בגופו של דבר וכו'". הרי שכתב את ב' הדברים דעת ותיקון בגופו של דבר ואיך משתלבים ב' הסברות. והיה נראה שהוא ע"ד התוס' דף ק"ה: שתיקון מצוה נחשב תיקון אבל לא בגופו וצריך צירוף של תיקון בגופו שאינו תיקון ממש עיי"ש. וצ"ב כל זה. ועיין בתוס' סנהדרין לגבי שביעית שגם דבר שהוא קלקול לעץ ופטור בשמיטה, בשבת כיון שרוצה דבר זה חייב, שמלאכת מחשבת אסרה תורה.

והגר"ח בספרו האריך שדין מחשבת הוא דין בכונת מעשה לא בכונה ורצון, ואדרבה בכל התורה דין כונה הוא דין תכנון ורצון. והדין של פס"ד דניחא ליה הוא רק כלפי הדין של כל התורה, ולא לדין המסוים של שבת (אף שמ"מ שבת לא גרע מכל התורה, שיש גם דין כונת מעשה). וצ"ב, גם הרי מבואר שאם נתקיים דין מחשבת, זה מקיל יותר מדין כונה. ובשאר הראשונים תוס' ורא"ש כתבו הפוך. שדין ניח"ל נאמר רק בשבת ולא בשאר התורה. אלא שצ"ב אם כאשר יש מחשבת וכונה גמורה אם חייב גם בגרמא ממש, או שגם בזה יש חילוקים.

מה שהיה בכח אדם לעשות, הכי נמי בנויקין ליהוי כאילו עשה מעשה גמור וכאילו הוא גירי דיליה". הרי שכתב תנאי גדול בין זורה ורוח מסיעתו, והוא כאשר האדם עשה כל מה שבידו לעשות ואי אפשר בלא סיוע הרוח. וזו נפק"מ גדולה לדינא, שכל הדין הוא כשעשה מקצת מלאכה חייב בשבת רק כאשר עשה כל מה שבידו, ולא כאשר עשה רק מקצת. וכעין זה איתא גם במהרש"א בסנהדרין ע"ז א' בענין מקרב הדבר אצל האש, שהוא כאשר עשה כל מה שבידו לעשות. ויסוד הדבר שבאמת יש דין ב' שעשו, וקמ"ל בזורה ורוח מסיעתו שחייב. אך כל זה כאשר עשה כל מה שבידו, ולא כאשר נמנע ושיתף עוד כח איתו. ונראה ביאור הדבר שהרי בדין אפיה וכביסה וזריעה כו' וכו', חייב אע"פ שעשה רק את תחילת המעשה והדבר נגמר מאליה. אלא הביאור הוא שיש את המלאכה שהיא אפיה ממש, ויש את מעשה האדם שנצרך כדי לעשות מלאכה זו, והוא הנתינה בתנור. ולכן אע"פ שהוא לא עשה את המלאכה, הוא עשה את כל מעשה האדם הנצרך לכך. ולכן כל החיוב הוא רק כאשר לא עומדת בפניו כלל אפשרות של גמר מלאכה בידים, ועשה כל מה שאפשר לעשות. ועיין קה"י שנביא לקמן שהקשה שזורה הוה מעשה גמור כמו נתינת בתנור, ומש"כ שם.

ונראה שגם הרא"ש סובר כן, ובזורה הוקשה לרא"ש, שהכא יכול לגמור את הכל בידים, ע"י זה שיברור את הפסולת מתוך האוכל. שזה אותו תוכן מלאכה של ברירת הפסולת מהאוכל. וע"ז תירץ שכיון שדרך לעשות כך תמיד ע"י סיוע הרוח, וברירה בידים היא משונה וקשה לבצע, נחשבת עשייה עם הרוח כעושה את כל המעשה של המלאכה, ולא אכפת לנו הסיום ממילא. ולפי"ז יוצא שהרא"ש מודה לסברת כל הראשונים שחייבים תמיד בכח אחר, אף שאי"ז דרך המלאכה תמיד. והוא רק יישב למה זה נחשב שעשה כל מה שבידו לעשות, כיון שכך דרך המלאכה תמיד. וא"כ אי"צ לדחות את הרא"ש ואת מהר"ם לובלין וסמ"ע, משום דברי כל הראשונים בב"ב. אפשר לישב דבריהם ולקבל הכל לדינא. ויש בזה נפק"מ טובא כאשר האדם יכול לגמור כל המלאכה, ועושה מעשה גרמא להדיא כדי לא לעשות את המלאכה בידים, שלפי"ז פטור בכל ה"ג. ונבאר דבר זה בהמשך.



חלק ג' - שיטת ר"ח בפותח דלת כנגד המדורה

עוד מקור מר"ח שזורה ורוח מסיעתו הוא בכל המלאכות גם באין דרכו תמיד כך

מלבד כל הראשונים בב"ב כ"ו שהבאנו שהראשון שבהם הוא ר"ח, שמבואר שזורה ורוח מסיעתו אינו דוקא בזורה משום שכך דרך המלאכה תמיד, וכן שלא רק כאשר יש כונה מיוחדת לכך, יש עוד ר"ח לענין פותח את הדלת כנגד המדורה בשבת ק"כ ב'. והרבה אחרונים כבר דנו בדבריו. הגרשו"ז אויערבך במאורי אש פרק ג' (ועיין במנחת שלמה ח"א סימן י' ס"ק ח' וח"ב סימן כ"ו אות א'), שהוכיח מכאן שגם בשבת יש חיוב בהסרת מונע בכח ראשון, דלא כמחזה אברהם שר"ל ששבת קיל. וכן בשו"ת חלקת יעקב (אורח חיים סימן עד וסימן ע"ח), ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ב סימן טז ובחלק ד סימן כז) שו"ת ויען יוסף (אורח חיים סימן צח) ובשו"ת יביע אומר (חלק ד - אורח חיים סימן לה אות ז).

ונביא את דבריו ומה שיש לדון בהם. מבואר בגמ' שבת קכ ב' שנחלקו שמואל ואבבי אם מותר לפתוח דלת כנגד המדורה, והגמ' פרשה שכאשר שכיח רוח שאינו מצויה לכו"ע אסור, כי נחלקו ברוח מצויה שאין דרך ללבות בה את האש, כמ"ש רש"י, ונחלקו אם גזרינן מצויה אטו אינה מצויה. וזה לשון ר"ח "אמר רב יהודה אמר שמואל פותח אדם דלת כנגד המדורה בשבת ואינו חושש. ואף על פי שהרוח מלבה את האש לייט עלה אבבי דחשיב ליה כמבעיר את האש ואי רוח שאינה מצויה היא והוא שמניף ומושבה לא פליגי דאסיר. כי פליגי ברוח מצויה. אבבי סבר גזרינן ברוח מצויה אטו רוח שאינה מצויה. ומר סבר לא גזרינן והלכתא כאבבי וקאמרינן בגמרא דהכונס צאן לדיר בנוזקין המלבה ואין בליבויו כדי ללבותה פטור. ואקשינן אמאי פטור. ליהוי כי זורה ורוח מסייעתו. ואמרינן בה כמה טעמי. סימן ברו"ש. אמר אבבי כגון שליבה מצד זה וליתתה הרוח מצד אחר רבא אמר כגון שליבה ברוח מצויה וליתתו הרוח שאינה מצויה. רב זירא אמר דצמדא צמידי. רב אשי אמר היכא אמרינן זורה ורוח מסייעתו לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה. אבל הכא גרמא בעלמא היא וגרמא בנוזקין פטור. ש"מ דכיון דמשוי אורחא אפי' לרוח מצויה ללבות ומחשב לכן אסור בשבת דהיינו מלאכת מחשבת".

וכל הפוסקים הביאו מר"ח שהדין זורה ורוח מסייעתו קיים גם בפותח דלת כנגד המדורה, שנחשב מבעיר את המדורה ע"י פתיחת הדלת. ומוכח שאין הדין משום טעמו של הרא"ש שכך דרך המלאכה. וכן פתיחת הדלת היא הסרת מונע, שאז הרוח נכנס מעצמו וחייב, וצ"ל שהוזה כח ראשון. ומוכח שגם בשבת נאמר הדין שהסרת מונע בכח ראשון חייב, דלא כצד שהעלה במחזה אברהם ששבת קיל. ובלא"ה הרי בגמ' לא נראה שיש צד ששבת קיל. ובחלקת יעקב הפליג דלא כשאר פוסקים הנ"ל, אלא שר"ח מחייב גם בכח שני שפטור בכה"ת, ולכן הוצרך לדין כונה מיוחדת. וכתב עפ"י נפק"מ לדינא בפתיחת דלת מקרר שמפעיל תרמוסטט, שאע"פ שזה כח שני מ"מ חייב. עיין בהערה כאן שהבאנו את דבריו, ועל ב' הנחות יש לדון טובא - א' שחייב גם בכח שני וכפי שיתבאר, ב' שנחשב מלאכת מחשבת וכונה מיוחדת בשעת פתיחת הדלת של מקרר להפעיל את המנוע במקום הצורך". וראיתו מזה שהוצרכו להביא את דין זורה ורוח מסייעתו, תיפוק ליה שזה כח ראשון גמור, וע"כ שגם לרבות כח שני. ועצם דבריו צ"ב,

(ב). זה לשון בנו בהגה בסימן ע"ח "אלא דלפי דעת ר"ח יש לאסור בכח שני מטעם מלאכת מחשבת, דהא כתב שם דבריו אהא דפותח דלת כנגד המדורה, ויש להבין בזה דאי מיירי שבעת פתיחת הדלת כבר הי' הרוח שמלבה את המדורה, א"כ הו"ל ממש כח ראשון ומה צורך לאסור בשבת מדין מלאכת מחשבת, וכמו שכתב אאמור"ר שליט"א באות ה', אע"כ דדעת הר"ח לאסור אפילו באופן שכח ראשון של הרוח לא היה בו כדי ללבות את האש אלא הרוח שבא אח"כ דמיקרי כח שני, ואפ"ה בשבת כה"ג חייב מטעם מלאכת מחשבת, וא"כ ה"ה בני"ד אפילו אם רק האויר שבא אח"כ מפעיל את המאטאר, ג"כ אסור מטעם מלאכת מחשבת לדעת הר"ח. ועי' בסי' תקי"ד סע"ג ברמ"א דמותר להעמיד נר במקום שהרוח שולט כדי שיכבה (דהיינו באופן שעדיין אין שם רוח) וזה לכאורה דלא כנ"ל, ואולי היכא דעדיין אין בכלל רוח עדיף ואין בו איסור אפילו לר"ח, אי נמי בכיבוי לא שייך לאסור מטעם מלאכת מחשבת שאין דרכה בכך". ואח"כ מקשה א"כ איך משכחת לה גרמא מותרת. ומתרץ שהחויב רק כאשר דרך המלאכה תמיד לעשות כן חייב, משא"כ באקראי. כך מביא מהאחיעזר ח"ג סימן ס', ומפרש עפ"י את הר"ח. ופלא, שאע"פ שדרך ללבות אש ע"י הרוח, ע"י פתיחת דלת אינו דרך. ושמא הוא לומד שתלוי בצורה הכללית של המלאכה, שכל שבדרך כלל צורת המלאכה ע"י כח אחר, גם באופן שאין דרך בכח אחר חייב, וקשה לקבל ד"ו. ומפרש את הר"ח משויא אורחיה הכונה דרך המלאכה. ואז זה דומה לרא"ש אלא שהרא"ש התנה שאי אפשר בלאו הכי ולר"ח גם באפשר. ועפ"י רוצה לאסור לפתוח מקרר אע"פ שזה כח שני משום הר"ח הזה וכ"ז אינו מובן וכמ"ש.

שהרי דלת ורוח לכאורה זה כח ראשון, וכמ"ש התוס' שאירי דוקא בקרוב לדלת. עוד שהזורה אינו כח שני אלא כח ראשון. וזה תלוי במש"כ, שלכאורה מוכח מזה שהביאו את זורה לדין איסור בנזיקין, מוכח שכח אחר קיל מגרמא, כיון שהמעשה מסתיים ע"י השני הוה חסר בעשיה שלו. ואינו שנים שעשו אלא כאשר גמר המעשה היה ע"י כח אחר, וצריך לדין מיוחד של זורה רוח מסיעתו. ולפי"ז מיושב משה"ק, שאם זה כח ראשון מה צריך לדין זורה. וכמ"ש כשם שגרמא בנזיקין אסור, וכח אחר קייל לולי דין זורה, ה"נ כח ראשון מעשה וכח אחר קייל. וזה תלוי במש"כ שבזורה צריך שהכח אחר יהיה תח"י ויחשב כלי שלו. וצ"ע בכ"ז.



עצם דברי ר"ח צ"ב

אלא שצריך לפרש את עצם דברי ר"ח, שמביא את הגמ' בב"ק, ושם מפורש גם על רוח מצויה, ובדברי ר"ח מפורש שכונתו לכך שכתב בסו"ד "ש"מ דכיון דמשוי אורחא אפי' לרוח מצויה ללכות ומחשב לכן אסור בשבת". הרי כתב ב' דברים - א' ש"מ רוח מצויה הוה אורחא, ב' שמדובר במחשב לכך, ולכן הוה מלאכת מחשבת. וצ"ב, אם הוא בא לפרש שה"נ הסוגיא כאן איירי במחשבת ללכות, נגד שיטת רש"י. או שהוא כותב עוד דין שהסוגיא כאן רק ברוח שאינה מצויה, ומשום שאין כונה להדיא אלא פס"ר. משא"כ הסוגיא שם, שיש כונה ממש, מהני גם ברוח מצויה, שכך מדעתו עושה את מעשה הצתת האש. וכך פשטות הסוגיא. ואז יהיה מבואר שאין כונת ר"ח שצריך כונה מיוחדת להחשב מלאכת מחשבת ולהתחייב בגרמא, וכמ"ש בהמשך מהש"ג ואה"ע, אלא כדי להתחייב ברוח מצויה צריך שיגלה דעתו שאורחא בהכי, ופשוט.



יש שיטות שאירי רק במתכוין לכך ממש

והצד שהסוגיא בפתיחת דלת איירי דוקא בדעתו לכך, כך נראה ברמב"ם שכתב פרק ה' "אסור לפתוח את הדלת כנגד המדורה בשבת כדי שתהא הרוח מנשב' בה". הרי להדיא כתב שפותח כדי שתהא הרוח מנשבת, דלא כרש"י. והעיר כן המאמר מרדכי סימן רע"ז ס"ב, והקשה שהוה פס"ר, ורצה לדחוק ברמב"ם שר"ל שרק בא להתנות את מש"כ תוס' שצריך שהרוח ודאי תנשב, ודוחק לומר כן. ובפשטות הטעם שלא מהני פס"ר הוא כיון שהחיוב הוא משום מלאכת מחשבת, צריך כונה לכך, שע"י זה כל הכוחות המשתתפים במעשה נחשבים ככלים בידו. משא"כ בכונה בעלמא. ואי"צ להגדרות הש"ג ואה"ע שנבאר לקמן. ועיין בשו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן רלו שהאריך בזה בדעת רש"י, והוכיח שמהני פס"ר לזה. ולהנ"ל לדעת ר"ח והרמב"ם אינו כן. ועיין בראב"ן סימן שס"ג שכתב "ואסור לאדם לפתוח דלת כנגד המדורה שהרוח ילבה את האור דאמר רב יהודה אמר שמואל פותח אדם דלת כנגד המדורה בשבת ואינו חושש ולייט עלה אביי, והילכתא כוותיה. ואפילו ברוח מצויה דגזר רוח מצוייה אטו אינה מצוייה, ואם א"צ

לליבוי ואין מתכוין שרי". משמע להדיא שצריך כונה ללבות ע"י הרוח וכדעת הרמב"ם, וגם שיהיה לו צורך בליבוי, ולא מהני פס"ר.



נפק"מ למעשה אם הסרת מונע בלא כונה הוה זורה ורוח מסיעתו

ויש נפק"מ גדולה לדינא בספק הפירוש בר"ח, בשאלה האם בזורה ורוח מסיעתו, כאשר אינו עושה תחילת מעשה, אלא הסרת מונע ואח"כ ממשיך המעשה מכוחות אחרים, והאדם לא עשה בכונה את המעשה כדי שנחשב את הכוחות האחרים כהמשך מעשיו. האם יש בזה דין זורה ורוח מסיעתו, שחייב גם כאשר המשך המעשה בגרמא. ונפק"מ גדולה בפתיחת דלת מקרר ונכנס חום, שהוא הסרת מונע בכוח ראשון. אך ע"י זה נפעלות פעולות של כח אחר, האם נאמר בזה דין זורה ורוח מסיעתו. ולקמן נביא מחלקת יעקב שרצה לטעון שלר"ח אמרינן שחייב. ולכאורה אינו דומה, שהתם זה כח ראשון ממש והוה מעשה גמור ע"י הרוח, ולכן אי"צ כונה מיוחדת לכך. משא"כ כאשר אינו מעשה גמור, כמו במקרר, ע"כ צריך להגיע לדין חדש שהכוחות האחרים טפלים למעשיו, וזה קיים רק בתכנון ומחשבה גמורה, וצ"ע.



חלק ד' - שיטת הרשב"א פס"ר בגרמא

הרשב"א התיר גרמא במחיקה רק בלא ודאי ימחק וצ"ע

ויש עוד מקור לדין פס"ר בגרמא, בדין היה שם כתוב על בשרו שיוורד וטובל שבת דף כק"כ ב', ומשום שהמחיקה ע"י מים הוה גרמא בעלמא, הרשב"א שם הוסיף תנאי שלא תהיה מחיקה בודאי. והאריכו בזה הפוסקים, וצריך לבאר את הדברים ואת הנפק"מ למעשה. זה לשון הרשב"א שם "לעולם יורד וטובל ובלבד שלא ישפשף. תמיהא לי דהא מכיון שהוא מכניס ידו במים הרי זה כמקרב את כביו, וי"ל דלא קרינן מקרב את כביו אלא בכעין נותן מים בכלי שתחת הנר ואי נמי בנותן בצד הטלית שאחז בו האור, משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה, אבל כאן אפשר דלא ימחק שאילו ודאי נמחק היינו כמשפשף שהרי הוא נותן ידו במים". הנה שהרשב"א התנה שלא תהיה ודאי מחיקה, וכתב ב' דברים - א' שאם ודאי הוה מקרב כיבוי ולא גרם כיבוי, וענין זה יתבאר בהמשך. ב' שאם ודאי כיבוי הוה כמשפשף, שזה מעשה גמור^{יג}. והתקשו הפוסקים איך שייך לומר שגרמא מותרת רק כאשר אינו ודאי

(יג). ושם או או קאמר, שאם לא ניח"ל אין את הפס"ר של הערוך, ואז חייב רק בכונה.

יד). ועיין לגרש"ז במאורי אש שער חמישי סימן א' ענף ב' שנקט שבמקרה שלפי מצב התרמוסטט עומד רגע לפני הפעלת המנוע, וע"י פתיחת הדלת מיד נכנס קצת חום והמנוע מופעל מיד הוה מעשה גמור. וכדברי הר"ח, ולהנ"ל יש לדון בזה א' יתכן שצריך דעת וכונה לכך כמשמעות הר"ח וכמ"ש מהרמב"ם והראב"ן. ב' התם הרוח הוא המעשה מלאכה, משא"כ כאן החום אינו מעשה אלא תחילת תהליך של כוחות וגרמות שונות.

טו). עיין ראש לראובני סימן כ"ב שדייק שהרשב"א שאל רק שנחשב מקרב ולא שנחשב מעשה בידים ממש. וצ"ע, שאף שבתחילת דבריו כתב כן, מכל מקום בסיום כתב שהוא מוחק בידים. ועיי"ש, שהאריך שגם הצד ודאי אינו בלא שפשף

מעשה, שא"כ לא יצטרכו פטור של גרמא, אלא פטור אינו מתכוין בעלמא. עיין שו"ת בית אפרים יו"ד ס"א, ובישוע"י בתשובה של הרצ"ה שמודפסת אחרי סימן של"ד. ושניהם משו"ה דחו את הרשב"א מהלכה, שע"כ איירי בודאי ואפ"ה יש פטור גרמא". וצריך לפרש את שיטת הרשב"א והאריכו בזה בפוסקים.



ישוב שהירידה למקוה הוה מעשה גמור כל שודאי ימחק

ובאחרונים כתבו לישב שאם המקוה ודאי מוחק את השם, א"כ עצם הירידה למים הוה מעשה גמור של מחיקה, שדומה לזורע זרע באדמה, ונותן תבשיל בתנור, שכל שעושה מעשה גמור להכניס את הדבר למצב שיגמר המלאכה, א"כ עצם ההכנה הוה מעשה גמור. כך האריך בשו"ת בית שלמה חלק יורה דעה ב (כרך ג-ד) סימן קכב, עיי"ש בדבריו. ושם דן כאשר צריך למחוק שם בס"ת כדי להכשיר את הס"ת, שהבית אפרים התיר להניח מטלית לחה שאח"כ המים יחלחלו וימחקו את השם. שדן שלרשב"א דוקא כאשר המחיקה היא לא בודאי, שאל"כ הוה כזורע ונותן לתנור כו'. ומאריך שם בענין פורס מצודה שבודאי יצוד. ואח"כ כותב שמלשון הרמב"ם לא נראה כן, וצ"ל שהרמב"ם ס"ל שתלוי בכונה, וכשיטת השלטי גיבורים שהארכנו בה בהמשך. וא"כ זה היתר רק ביורד לטבול ולא בעושה כדי שתקרה מחיקה בסוף". ובסימן קכ"ז חזר על דבריו, ושם הכריע כרשב"א שאם ודאי ימחק חשיב מעשה. ועיין במכתב הקה"י לגרי"ש אלישיב, מודפס בקובץ תשובות חלק ד סימן נד, שהאריך כעין דברי הבית שלמה שכל שבודאי יעשה, עצם הכניסה למים הוה מעשה גמור כמו בישול וכד'. ומביא את הרשב"א ושזה כדבריו. ושוב מקשה שא"כ זה אינו מתכוין, ומתרץ שע"י זה שהמים מרככים את הדיו, ע"כ ימחק בהמשך ע"י תנועותיו או שפשוף בלא כונה. ומ"מ לא עצם הירידה למים מוחקת, ולכן הוה גרמא. ומביא שכע"ז איתא בחזו"א (שבת סי' ב') שכתב קרוב למש"כ". ומקשה "ועדיין קשה מב"ק (דף ס' ע"א) כי אמרי' זורה ורוח מסייעתו לענין שבת כו' אבל הכא גרמא בנזיקין הוא, והתם לכא' הדבר מוכרח להיות נגמר ע"י הרוח, וראוי להחשב מעשיו ולא גרמא. וי"ל דעפמש"כ הרשב"א ז"ל דכל שאינו פסיק רישי' חשיב גרמא, ה"נ התם בשעת מעשה שמלבה אינו ברור שהרוח יגמור, ואף שנתברר שהי' רוח כזה שגומר הליבו, מ"מ נחשב בדין גרמא וצ"ע".

והנה סיום דברי הקה"י שהפליג עד שהוקשה לו למה זורה ורוח מסייעתו אינו מעשה גמור, הוא ממש כדברינו לעיל שזורה יש מעשה גמור, ולא גרמא בעלמא. אלא שהוא מעשה חלקי,

כלל, והדין מקרב מדרבנן עיי"ש.

טז). ובשו"ת יביע אומר חלק ד - אורח חיים סימן לו הוסיף עוד מ"מ "ובשו"ת אפרקטא דעניא (סי' ט). ובקונט' באר בשדי (בתשו' הגר"א גורדון מטעלו אות ט). ואכמ"ל".

יז). וזה צ"ע, שבפשוטו שיטה זו פירשה כן בגמ' מלאכה מחשבת אסרה תורה שתלוי במחשבה, וזה לא שייך כלל במחיקת השם, וכמ"ש מכמה אחרונים. וע"כ שהבית שלמה לא פריש כן, וצ"ע.

יח). ועיין בשו"ת חלקת יעקב הערות לאורח חיים סימן יח שדן בדבריו

ויש עוד חלק שהרוח עושה. וע"ז נאמר דין זורה, שלא מחשיבים את הרוח כעושה בפנ"ע. וחזור הדין שיש כמה אופנים של השתתפות במעשה. א. יש השתתפות שנעשית מאליה, כמו בישול או כביסה או חימוץ, שהשלב השני נעשה מאליו בלא מעשה שלו ולא של אחר. וע"ז הרשב"א חילק בין ודאי לספק, שגם אם שנעשה מאליו, כל שאינו ודאי, המעשה שלו להכניס למצב זה לא נחשב מעשה גמור כלפי התוצאה. משא"כ כאשר זה ודאי עצם ההכנסה למצב זה נחשב עשיה על התוצאה ב. יש שצריך כח אחר אבל לא מעשה ממש, כגון זריה שזו נשיבת הרוח שהוא כח ולא מאליו, אבל אינו עשיה ממש ג. ויש שהחלק השני הוא ע"י מעשה אחר, כגון עלוקה ורחיים, שבזה נחלקו המג"א ואה"ע כפי שיתבאר בהמשך, ויש לדון אם נחלקו אם שייך בזה זורה ורוח מסיעתו, או שנחלקו אם נחשב מעשה האחר ככלי בידו, כדעת המג"א בעלוקה. אבל כאשר אינו כלי בידו, לכו"ע אין בזה זורה ורוח מסיעתו, וכפי שכתבנו מזה שאין מפרק בהנקה^ט.



חלק ה' - דברי הפוסקים בדין זורה ורוח מסיעתו מ"ט ל"ה גרמא

ובפוסקים האריכו בסתירה זו, בין הסוגיא שעשיה אסורה, לסוגיא שזורה ורוח מסיעתו חייב רק בשבת משום מלאכת מחשבת אסורה תורה. ויש בזה ב' שיטות עיקריות. שיטת הזרע אמת, ושיטת השלטי גיבורים. ונתחיל בשיטת הזרע אמת, שהוא ע"ד שכתבנו עד עכשיו.



פרק א' - שיטת הזרע אמת שצריך מקצת מעשה גמור אע"פ שמסתיים

בגרמא

בשו"ת זרע אמת חלק א' סימן מ"ד, מאריך בשאלה על משאבה לכיבוי שריפות. שיש גלגל עם ד' ידיעות, שד' אנשים מסובבים וזה שואב את המים מהבאר, והמים עולים בצינור, לצינור גבוה, ובראש הצינור יש פיה מברזל, ולידה עומד אדם אחר שמכוין את הפיה לעבר השריפה. ונשאל האם מותר ליהודים לסובב את הגלגל בשבת. ומאריך להתיר, משום ששאיבת המים הוה גרמא בעלמא. ודומה לגמ' בביצה דף ל"ד א', שאחד מביא את העצים ואחד את הקדירה כו', שאם הביאו את האש באחרונה כו"ע פטורים שלא עשו מיד. ואע"פ שבלא המעשים שלהם לא היה מתבשל, מ"מ ע"י פעולתם לא קרה מאומה, כל עוד שלא הביאו את האש. ולכן לא נחשב שעשו את המלאכה, אלא המביא את האש. וה"נ כאן, עצם העלת המים במשאבה לא עושה

(ט). עיין בשו"ת שבט הלוי חלק ח סימן רכד שהאריך בעניין תיקון ס"ת ישן שנופלות חתיכות דיו בזמן התיקון אם מותר או אסור, ומאריך שיש בזה סתירה בחת"ם סופר שבתשובת ח"ס יו"ד סי' רס"ו כתב שהוה גרמא אע"פ שהוה פס"ר, ואילו בס' רס"ג כתב שהוה מוחק בידים ולא גרמא וכתב כמה חילוקים עיי"ש. והביא את הבית אפרים הנ"ל, וכתב שדברי שניהם צ"ע מהרשב"א הנ"ל שבודאי ל"ח גרמא. ושוב האריך בשיטה חדשה מהמאירי עיי"ש.

כיבוי, אלא רק מביאה את המים בצינור, שעל ידי זה העומד בראש מכוין את הצינור למקום האש. והוה כמו להביא עצים שאחר מדליק².



אם החזקת הפיה נחשב מצב קיים

וממשיך שם, ואין לומר שהוא כמו זה אינו יכול וזה אינו יכול, שהרי בלא שאיבת המים המכוין בראש לא יכול היה לכבות את השריפה. וקיי"ל שבת דף צ"ג וברמב"ם שבת פ"א הלכה י"ז, שזה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבים. שהתם כל אחד עושה מעשה גמור, אך אין בכוחו לעשות את המעשה בלא סיוע האחר. אבל הכא מי ששואב אינו עושה מעשה גמור בשריפה, אלא גרמא בעלמא. שכיבוי המים אינו ע"י כח ראשון של השואבים. והוה כאשקיל בידקא דמיא, שמה שזורם ע"י כח שני פטור. ומה שכתב כח כוחו צריך ביאור, שלא נראה שכונתו כשיטת ר"י שגם במעשה אדם בשבת יש דין כח כוח³, אלא ר"ל כיון שמחוסר מעשה של כיון של הפיה לאש, כלו מעשיו. והכל מתיחס למי שמכוין את הפיה. וצ"ע, אחר שהפיה מוחזקת במקום וממשיך לשאוב, איך נאמר כלו מעשיו. ובשו"ת בית יצחק (אורח חיים סימן נז) האריך לחלוק על נקודה זו, שאחר שהפיה מכוונת נחשב שהשואב עושה את מעשה הכיבוי, ולא המכוון את הפיה, הבאנו דבריו בהערה². ויש לעיין אם נחלקו במציאות, דהיינו הזרע אמת מדבר באופן שצריך להחזיק את הפיה באופן רצוף, והבית יצחק מדבר כאשר די לכוון פעם אחת. או ששניהם מדברים על החזקה רצופה, ונחלקו אם זה נחשב מעשה מתחדש או שאחרי ההכונה הראשונה זה כבר מעשה קיים. ולכאורה נחלקו בזה להדיא ב' תירוצים בתוס' וברא"ש דף מ"ז, האם מחזיק קערה עם מים כאשר נופל ניצוץ לתוכו נחשב מעשה בידים, או דוקא כאשר הוא מקרב את הקערה לניצוץ כאשר הניצוץ נופל, ונכתוב ע"ז לקמן. הרי שנחלקו אם החזקת קערה במקום נחשב מעשה או רק כאשר האדם מקרב.

ויש בזה נידונים מפורסמים, יש את דברי החזו"א, ליקוטים חו"מ כ"ג לדף כ' שלמד מניקף מסיע, שכל החזקת גופו באופן שונה מהרגיל, וע"י זה נפעל מעשה, נחשב מעשה בידים. והגרד"ל האריך בזה בספרו (שבת סימן ל"ח ס"ק ד') ומודפס בהערות בקובץ סנהדרין שי"ל ע"י אחריו². וזה נפק"מ ללוחץ על מתג, אם לשחרר נחשב מעשה או אדרבה להמשיך להחזיק נחשב

(כ). ומאריך טובא בדעת הרמב"ם שבמבשל בנותנים כמה בבת אחת, יהיה חייב משום דין חדש בבישול, שגם ע"י מסיע חייב.

(כא). שלא נפסק להלכה, אך צריך לבדוק את המראה מקומות שכתב שם מחולין ונט"י, אם לא מוכרח שכונתו לדין כח כוחו באדם, ואז להלכה צ"ע.

(כב). "ב. והנה בגוף דברי זרע אמת שכתב שם דהמניע הברזל ל"ה אלא גרם כיון שאין המים הולכים על האש לכבותו בכח ראשון הוי כהך דסנהדרין ע"ז בהאי מאן דכפתי' לחברי' דבכח ב' גרמא בעלמא והכיבוי בא ע"י האדם האוחז בצינור העליון לא נהירא. דכשהאוחז בצינור העליון היא מעמיד הצינור כנגד אש אח"כ המים הולכין ע"י המניעים הברזל התחתון על האש בלי שום סיוע ובכח ראשון והאוחז בצינור העליון אינו המכבה רק אוחז הצינור והמניע הברזל התחתון הוא המכבה".

(כג). הראני הרב חיים בר"א שמואלביץ.

מעשה. ויש נידונים של הגרש"ז ורל"י הלפרין באדם שנכנס לתא טלפון, שעשויה באופן שכאשר עומדים על הרצפה שלה נדלק אור ע"י הכובד, וכאשר יצא מיד יכבה. האם מוגדר שהאור כבר דלוק, ואז חובתו להשאר שם, שאם יצא יכבה. או להפך כל זמן שעומד שם נחשב מחדש הדלקה ע"י הכבוד שלו, ואז חובתו לצאת כדי להפסיק לעשות מעשה הדלקה. וכמ"ש זה ממש מענין ב' התירושים בתוס' אם החזקת קערה עם מים נחשבת עשיה או רק קירוב הקערה עם המים.



סברת הזרע אמת שצריך תחילת מעשה גמור

ואז מאריך בסוגיא דידן, שזורה ורוח מסיעתו חייב, אע"פ שלכאורה עשה גרמא בעלמא שורק והרוח הפרידה, ולכן פטור בנזיקין. ולגבי שבת חייב משום מלאכת מחשבת אסרה תורה. ואילו בשבת ק"כ מבואר שגרמא מותר וכמש"ק. ומתרץ שאם עושה מעשה שכעת אינו פועל מאומה, אלא לאחר זמן יפעל פטור, שלא עשה אלא מעשה גרמא, ומותר. משא"כ בזורה, שכעת המעשה שלו פועל מיד, אלא שזה בסיוע אחר. לענין שבת לא נחשב גרמא אלא מעשה משום מלאכת מחשבת". וזה ממש כמש"כ, שזורה ורוח מסיעתו מחייב, כאשר יש מעשה גמור אלא יש משתתף נוסף במעשה, אבל אם כל המעשה הוא גרמא, לא מהני מלאכת מחשבת לחייבו בזה.



דעת עוד אחרונים שזורה הוה מעשה גמור, אע"פ שכח אחר מעורב

בספר תורת רפאל להג"ר רפאל שפירא הלכות פסח סימן ע"ג, האריך לדחות את דברי האומר שזורה ורוח מסיעתו לא חשיב מעשה, שהרי גרמא פטור, ומזה שזורה ורוח מסיעתו חייב, על כרחך נחשב מעשה גמור ידידה. ומה שפטור בנזיקין כתב ב' תירושים - א' בתוס' ורמב"ן בדינא דגרמי מבואר שזו סברא מיוחדת ביצירת המזיק של אש, שצריך להיות מכוחו ממש. ב' שיש מיעוט בתורת כהנים שמזיק צריך מעשה ידידה, ולא די עשיה, אלא צריך עשית כולו ביד, עיי"ש. ומביא ראיה כן מנתינה בתנור, שאע"פ שהגמר איננו על-ידו, נחשב מעשה

כד). ושוב מאריך במחלוקת רש"י ותוס', אם יש מעשה שב' אנשים אינם יכולים לעשות לבד, וג' יכולים, ועשו ד' ביחד. האם הא דאמרינן שכולם חייבים משום שכל אחד אינו יכול, או אמרינן שג' יכולים ורק א' אינו יכול. ומצרף את השיטה שאינו יכול לעשות היתר בנדר. וגם על זה האריך לחלוק בבית יצחק שם "גם במ"ש שם דכיון דד' בני אדם מניעים וע"י ג' יכול להעשות הו"ל לגבי כ"א כזה א"י וזה יכול כמ"ש תוס' צ"ג ד"ה מפני שיכולה לעמוד על ג' והו"ל כל רגל אינו יכול והאחרים יכולים דלא כפירש"י ומדהתם כולם טהורים ה"ה הכא כולם ל"ה אלא מסייע ומסייע אין בו אף איסור דרבנן כמ"ש תוס' שם ד"ה אר"ו. ע"כ הקיל מאוד. והדבר תמוה דג' יעשו מלאכה וכ"א א"י לעשות. ומותרין לכתחלה וע' תשו' זקניי הח"ץ סי' פ"ב דמסייע אסור בשבת וע' מש"ל סי' ל"ה אות ב' ואף ראיתו מה' רוכב דכולם טהורות עיין במאירי שכתב דמייירי ברה"ר וכולם טהורות מספק דלמא לאו עלי' נשען. וכן משמע מרמב"ם שכתב פ"ז ממו"מ הואיל ואין אנו יודעין איזו יד ואיזה רגל שלא היתה נשענת עלי' הרי לא הוחזקה טומאה באחד כולן טהורות ומשמע מטעם ספק. ולפ"ז איך נקל לענין שבת וסתמא קתני שנים שעשאוהו פטורין ומשמע דגם ג' פטורין ואסורין אף שיכולים שנים לעשות וז"ב".

גמור, וכפי שהביא המג"א ויתבאר בהמשך, ואת הדעה במג"א שפטור מפרש לא משום שחסר במעשה, אלא משום שאינו דומיא דמשכן. ושכ"כ הקרבן נתנאל ספ"ק דשבת, ונתיב חיים להנ"ל על המג"א שם. ויתבאר בהמשך.

ועיין בחמדת ישראל קונטרס דרך חיים עמ' נ"ה שהקשה בשולה דג מן הים חייב, הרי זה גרמא^{כה}, וכ"ת משום זורה ורוח מסיעתו, קשה - א' זה רק בזורה שכך דרך המלאכה. ואת זה דוחה, שאם מפרשים את הירושלמי שגם על מעביר רוק ד' אמות יש זורה, מוכח דלא כך. ב' שזה גרמא והחוב הוא רק במתחיל מיד, משא"כ בנטילת נשמה של דג. ולא עונה ע"ז, אבל מסיק שכיון שאי"צ כח אחר לפעול, עדיף מזורה ורוח מסיעתו, אע"פ שמתחיל לאח"ז.



ראיה שפטור אם יש הפסק בין המעשה לכח שפועל

הפוסקים האריכו טובא בסוגיא בעירובין דף פ"ח ע"א, שמבואר שם שאם שופך מים לעוקה שיכול להספג שם, אע"פ שלא נספג ויצא לרה"ר, לא חשוב מלאכה, כיון שהיציאה היא מאליה. עיין לשון רש"י "דתיימי מיא, ואי נמי לא תיימי, דיש בו מים מבעוד יום, כיון דרוב ימות השנה עשויין ליבלע - הכי נמי כי נפקי לבראי לאו להכי איכוון, וכיון דלא נתקיימה מחשבתו - שרי. דאפילו מתכוין לאו איסורא דאורייתא איכא הכא, דהא לאו ברשות הרבים זריק להו איהו גופיה, אלא מאיליהן יוצאין הלכך כי לא מיכוין שרי לכתחלה". יש שהוכיחו מזה שאף שנחשב כחו גמור, לגבי שבת לא נחשב מעשה. ובהמשך דברינו הארכנו מדברי הראב"ה שכל מתגלגל לא חשיב כוחו כלל בכל התורה, ורק בזורם ממש צמוד למקום שפיכתו, משא"כ במדרון לא נחשב כוחו, לפי"ז לא קשה מידי.

אך בר"י מלוניל שם בסוגיא מבואר שהפטור הוא מטעם אחר, שנחשב הנחה בתוך העוקה. ובשו"ת דברי מרדכי [פרידברג] (או"ח סימן כ"ב ס"ק כ"ה והלאה) האריך בזה, והביא את דברי ר"י מלוניל הנ"ל, ותמה עליהם, שהרי איירי שהעוקה ברה"י, וא"כ מה מועילה ההנחה שהיא לפני תחילת המעשה, שהרי המעשה הוא הוצאה מרה"י לרה"ר מכוחו, וההנחה ברה"י לפני תחילת המעשה, ואיזה טעם זה לפטור. ומזה הוכיח שאף אם נחשב כוחו, מ"מ צריך תחילת מעשה גמור שלו, וכל שחסר בתחילת מעשה גמור, אע"פ שהכל נמשך מכוחו, פטור. וכל שיש תחילת מעשה, אע"פ שכל המשך המעשה מכוחו לבד, חייב שנכלל במעשה שלו. ולכן אם יש הנחה להפסיק לא בתוך המלאכה, אלא בין המעשה הגמור שעשה בתחילה ליציאה מכוחו, פטור. וזה ממש כסברת זורה ורוח מסיעתו של הזרע אמת, שע"י זה שיש תחילת מעשה גמור, חייב גם על הנמשך מכוחו. עיי"ש שהאריך מאוד בראיות גדולות ומו"מ בדברי הראשונים והפוסקים, ודבריו הובאו בספר בן אריה סימן ח', עיי"ש.

ומסיק שם לדינא לדעת רוב הראשונים, כל שעשה תחילת מעשה גמור, והתוצאה מתחילה מיד הוה מלאכה דאורייתא. וזה ממש כעין סברת הזרע אמת הנ"ל. ומאריך מאוד בראיות מכל

(כה). אח"כ מאריך לדון בגדר נטילת נשמה, שמא המעשה נעשה מיד בשליה מן הים, ולא דומה לנתינת פת בתנור שעד האפיה בפועל לא נעשתה המלאכה עיי"ש.

הראשונים בב"ק ובב"ב ששבת חמיר מנזיקין ולא קיל, כמו שנראה מהמג"א. וכן מאריך מאוד בשיטת רש"י ורא"ש ותוס' בתירוץ א' והרי"ף ועוד, שגרמא מותר אבל מקרב כיבוי הוה דאורייתא, והגדר הוא שכל שעושה מעשה בגוף הדבר, או שאינו מחוסר עוד דבר כגון פקיעת כלי, הוה מלאכה דאורייתא לשיטות אלו. וכ"ז כאשר עשה תחילת מעשה גמור. וענין זה יתבאר בהמשך דברינו, ודברינו בהרבה נקודות כעין דבריו.



פרק ב' - שיטת השלטי גיבורים

יש שיטה נוספת, שהחילוק הוא לא אם עשה חלק מעשה גמור, אלא בכונתו. שבגמ' מבואר שזורה ורוח מסיעתו חייב משום מלאכת מחשבת אסרה תורה, וע"ז חלקו בין רמות המחשבה שלו, שיש שנחשב מלאכת מחשבת לחייב בגרמא ויש שלא, אע"פ שלא נחשב אינו מתכוין. וצריך לבאר את הדברים, ואם הם מוסכמים לכו"ע או שהם רק לפי שיטה מסוימת.



בטור התיר גרם כיון שאין כונה

איתא בטור או"ח של"ד "ועושינן מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה אפילו חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע אליהם הדליקה דגרם כיבוי מותר וטלית שאחזו בה האור פושטה ומתכסה בה ואינו חושש אם תכבה כיון שאינו מכוין לכך", וכתב על זה השלטי גיבורים על הסוגיא בשבת שם "ומה שכתב הטור כו' כיון שאינו מתכוין בפשיטתו זאת לכבות. דמשמע שאם מתכוין לכך אסור לפושטו, ואין שום א' מהפוסקים שזכיר דבר זה, כי מדברי כולם מוכח דגרם כיבוי שרי אפי' במתכוין לכך. מ"מ נראה דודאי כל גרם כיבוי דשרינן הוא בענין שאינו מתכוין לכבות, אלא עושה שום דבר לחצוץ בפני הדליקה, וע"י כך באה הכיבוי. כההיא דפריסת עור או כלים מלאים מים או נתינת כלי ריקן תחת הנר וכיוצא באלו, שאינו מכוין לכבות אלא להגין". והילכך אי בהאי מעשה שעושה בא ממילא הכיבוי שפיר דמי, דלא הוי אלא גרם כיבוי בלא מתכוין. דאי מכוין לכך אפי' ע"י גרם אסור כמ"ש הטור. ומיהו כשאינו מכוין לכך אע"פ דהוי פסיק רישא שרי ע"י גרם. שהרי התירו לחצות בכלים מלאים מים אע"פ שבודאי יבקעו ויכבו, והוה פסיק רישא מ"מ שרי כיון שאינו אלא גרם ואינו מכוין לכך. ועי' בתוס' פ' בתרא דיומא. ומסופקני בכל מלאכת שבת הנעשות בלא מכוין ע"י גרם בפסיק רישא כי האי דגרם כיבוי אי שריא או דילמא גבי דליקה התירו".



(כו). ועיין תוס' דף מ"ח שכתבו שבנותן מים ע"ג טלית נחשב אינו מכוין, שאינו מכוין לכבות אלא שלא תתפשט הדליקה, אבל בנותן כלים עם מים, נראה בתוס' שכונתו לכבות אלא שחשיב גרמא, ויתבאר בהמשך.

הטעם כי כאשר יש כונה נחשב מלאכת מחשבת

הרי שהוא הגביל את ההיתר של גרמא, לאופן שאינו מתכוין לכבות אלא להגן, ובלא"ה גרמא אסורה. ופשוט שזה ע"פ הגמ' בב"ב הנ"ל, שהטעם שזורה ורוח מסיעתו בשבת הוא משום מלאכת מחשבת אסרה תורה. וע"ז כתב שכל זה כאשר האדם מתכוין לכך, כגון שזורה כדי שהרוח יפריד את המוץ מהתבואה, אבל בשריפה, שאין כונתו לכבות אלא להגן, אין את הסברא של מלאכת מחשבת שאסורה גם בגרמא. וכך פירש בשו"ת הרצ"ה שמודפס בישועות יעקב אחרי סימן של"ד, והובא באחיעזר חלק ג' סימן ס'.



צ"ע שלא מדבר על המקרה של גרם כיבוי

והנה פירושו בטור צ"ע, שהרי הטור והשו"ע כתבו תנאי זה שאינו מתכוין לכיבוי, במיוחד על המקרה שפושט טלית ולובש, ולא על המקרה הקודם של מעמיד כלים עם מים. ודייק כן הב"י, ופרש שדוקא בפושט טלית, שמכבה בידים ממש, הוא שהצריך שיהיה שלא בכונה, אבל בנותן כלים, שאינו עושה מעשה גמור, אי"צ אינו מתכוין. והדוגמא של הב"י שאינו מכין הוא "אם הוא צריך להתכסות בטלית ולקרוא ספר מתכסה וקורא ואינו נמנע". דהיינו שיש לו צורך אחר. אבל הב"ח חולק ע"ד בתוקף שזה כשגגה היוצא בפי השליט, אלא הכונה היא שלא יעשה מעשה מיוחד כדי לכבות אלא צריך לעשות בדרך לבישה, אבל בודאי שהוא מכין לכבות. ומ"מ בודאי שאין דין בכלים שלא יכוין.



מ"מ הסברא מובנת לגמ' שמלאכת מחשבת הפקעה על הפטור גרמא

ואף שבדברי הטור הנ"ל קשה להבין כונת הש"ג, שהרי האיננו מתכוין מתיחס רק למקרה של מעשה בידים, ולא בגרמא. מ"מ את עצם דבריו יש לישב. שאין כונתו שנחשב אינו מתכוין, אלא שלדין מלאכת מחשבת לחייב גרמא צריך תכנון ויוזמה מיוחדים. ונראה שהוא משום הנ"ל, שדין מלאכת מחשבת מפקיע את דין גרמא. וזה דוקא כאשר יש יוזמה וכונה מסוימת למלאכה זו, ולכן אף שחסר במעשה, ע"י מלאכת מחשבת נחשב כלול בעשיתו. משא"כ בכונת מעשה לבד, וללא כונה מיוחדת, אז נמדד לפי גדר מעשה. ומבואר שגם בשבת יש ב' אפשרויות, יש דין מעשה רגיל שכונתו נמדדת לפי גדר מעשה ויש דין נעשה מחשבתו, ואז אין גדר מעשה כלל. וזה למרות שגם במעשה רגיל יש דיני מחשבת לגבי דברים מסוימים¹².

כז). ועיין בשו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן קצד: "ב. וזה לי ימים כתבתי ליישב דעת הרשב"א באינו מתכוין לצוד הצבי אף דהוי פסיק ריש'. דלכאורה הוי גרמא כיון שאינו עושה מעשה בגוף הצבי. וכבר כתב הרא"ש ז"ל [ב"ק פ"ח ס' ג'] בהדקי' באגדונוא. דדוקא בהכניסו לחדר וסגר הדלת עליו חייב. אבל אם נכנס מאליו וסגר עליו הדלת פטור, ופסק כן בשלחן ערוך [חור"מ ס' ת"כ סעי' י"א]. ואם כן הכא נמי למה יתחייב בנעילת הדלת. הא כתיב לא תעשה כל מלאכה הא גרמא שרי [שבת קכ ע"ב]. ועל כורחין לחלק כדמחלק ר' אשי בבא קמא (דף ס' ע"א) בזורה ורוח מסיעתו אף דבנזקין כהאי גוונא הוי גרמא בשבת חייב משום דניחא ל' בהכי דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולהכי איכוין. והכא נמי כיון שנתכוין לצוד הצבי. מה שאין כן כשלא נתכוין הוי גרמא. ופסיק ריש' לא מהני לחשוב גרמא כמעשה. וראי' מדברי

פרק ג' - שיטת אבן העזר כהנ"ל שזורה ורוח מסיעתו צריך כונה

מיוחדת למלאכה

וכן האריך באבן העזר מדעת עצמו, בשאלה הידועה אם העמדת עלוקה ע"ג אדם נחשבת מעשה בידים או גרמא, וכן נתינת מים למטחנה שמסתובבת, אם נחשב בידים או גרמא. וכתב אבן העזר או"ח שכ"ח סעיף מ"ח, שאחר שקיי"ל שהמעמיד בהמה ע"ג קמת חבירו חשיב מזיק בידים, וחייב אף ברה"ר^כ, א"כ למה במעמיד בהמה ע"ג עשבים בשבת לא יחשב מלאכה בידים "ואין לחלק בין לענין נזיקין ובין לענין מלאכה, דהא אנו איפכא שמעינן והוא בש"ס פרק הכונס דף ס' גבי אש שאין יכול להבעיר מעצמו ורוח הבעירתו פטור, ופריך מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו דחייב בשבת, ומשני רב אשי שם הני מילי לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא, והכי קיימא לן כרב אשי ועל כן קיימא לן בחושן משפט סימן קנ"ה סעיף ל"ד בזורה גורנו ורוח מוליך המוץ ומזיק חבירו, פטור, שהרוח הוא שהולך ע"ש. הרי אף דלענין היזק פטור אפילו הכי בשבת הוי מלאכה לחייב, וא"כ בהעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו דחייב לענין היזק כמזיק בידים, קל וחומר דלהוי מלאכה בשבת. ועל כרחק צ"ל דלענין נזיקין הכל תלוי אי ברי הויקא אי לא, לכן בהעמיד בהמתו על גבי קמת חבירו חייב משום דברי הויקא, ובזורה ורוח מסייעתו פטור, אבל בשבת הכל תלוי במלאכת מחשבת, על כן בזורה ורוח מסייעתו דמחשבתו לברר מתוכו הפסולת ונעשית מחשבתו, אף שהרוח מסייעתו חייב דהא נעשית המלאכה על ידו, אבל בהעמיד בהמתו על גבי מחובר דאין כוונתו ומחשבתו על שום מלאכה רק שבהמתו תאכל ותמלא כריסה ואין מחשבתו על המלאכה כלל, לכן פטור, כיון דהוא אין עושה כלום וגם מחשבתו לא היה על המלאכה כלל. ולפ"ז נתברר בעלוקה פייאפקו דעיקר מחשבתו שהעמידה כדי שתעשה חבורה באדם ושתמצוץ דמו דמלאכה גמורה היא כדאיתא פרק רבי אליעזר דמילה [שבת קלג, ב], שפיר נלמד בקל וחומר מזורה ורוח מסייעתו דפטורה בנזקין ואפילו הכי חייב בשבת קל וחומר לעלוקה דבכהאי גוונא ודאי חייב בניזקין, כמו מעמיד בהמה על גבי קמת חבירו דהוי כמזיק בידים כמו שכתבתי מכל שכן דהוי מלאכה בשבת^{כז}.

אבן העזר סימן שכ"ח במעמיד בהמתו על המחובר אף דבנזקין כהאי גוונא מזיק ממש וקל וחומר בשבת. אלא משום דעיקר מחשבתו לא ה' לקצירה אלא שתאכל ואף דפסיק ריש' הוא. לא מהני להחשיבו כמתכוין: (ג) ואפילו נתכוין גם לשמור הצבי. יש לומר שמותר כמו הכניסה לרביקה שתינוק ותדוש דפטור. ופרש"י [גיטין נג ע"א] דאהכנסה לא מחייבין ל' דיכול לומר לטובה נתכוונתי שתינוק ואמחשבה גרידתא שנתכוין אף שתדוש לא מחייב דהוי גרמא. הרי דכיון שלא דש בה בידים רק בגרמת הכנסתו. כל שאין מוכח מהכנסתו הוי מחשבה בעלמא גרמא. כמו כן סבירא ל' לרשב"א בנעל בפני' דהיכי דעשה בשביל הצבי לבד הוי מעשה. אבל כשנעל גם לצורך ביתו הוי רק מחשבה ופטור. ובבית שלמה גם דן בדבריו של הש"ג, עיי"ש שמ"מ מס' כרשב"א.

(כח). נחלקו בזה הרשב"א והתוס', שתוס' סברו שחייב רק בצירוף מעשה הבהמה ולכן פטור ברה"ר. והב"י הכריע כרשב"א להלכה. האריך בזה בתשובות רבי אליעזר גורדון סימן י"ב, עיי"ש.

(כט). וממשיך שם "ולכא לאקשווי על הא דחושן משפט סימן (רצ"ד) [שצד] סעיף ג' דמקרי מזיק בידים, מהא דהשיך הנחש, י"ל שאני התם דאיתא הנאה בבמה מאכילתה והוי ברי הויקא, אבל לנחש לית הנאה בנשיכתו ולא ברי הויקא. תו ראייה מדין צידה דיסימן (שי"ז) [שטז] דפסק הרמב"ם [שבת י, כב] אם הבהיל האדם את הצבי ועמד בפניו עד שהגיעו הכלב ותפסו הכלב, הוה צידה וחייב, עכ"ל. הרי אף דלא צודתו האדם רק הכלב חייב, ועל כרחק משום דמלאכת

סברת האבן העזר ג"כ כהנ"ל שמלאכת מחשבת מפקיעה דין גרמא

הרי ככל מש"כ, שזורה ורוח מסיעתו חשיב מעשה, קו"ח מעמיד. וע"כ החילוק הוא שהדין של שבת תלוי במלאכת מחשבת, ולכן צריך כונה לעשות את המלאכה, ואם דעתו שהבהמה תאכל, ולא שבהמה תתלוש, לא חשיב מלאכת מחשבת, ופטור. משא"כ בעלוקה, שדעתו שהעלוקה תעשה פצע ותוציא דם, חייב גם ע"י כח אחר.

ס"ל שנוזיקין חמור משבת וצ"ע

ויש עוד נקודה שבאבן העזר הדגיש שילפינן נזיקין משבת, ואדרבה נזיקין חמור, ואם בנזיקין מעמיד בהמת חבריו נחשב אדם המזיק, ה"נ בשבת. ואף שלדינא הוא מחלק בין גדרי מזיק לגדרי מלאכה, שמזיק תלוי בברי הזיקה, ושבת במלאכת מחשבת. היינו שכך פירש את הגמ' בב"ק. והוא ס"ל שיש דין מחשבה מיוחדת, וכשיטת השלטי גיבורים. ואם לא ס"ל כן אלא די בכונה בעלמא, ובפשטות הראשונים שלמדו איסור מזיק מאיסור שבת, צריך תירוץ אחר. ושמא זה הפתח לחילוקי האבני נזר וחזו"א שמלאכת שבת תלויה בתוצאה ולא במעשה. וצריך לברר נקודה זו אם רוב פוסקים ס"ל שלומדים שבת מנזיקין או לא.

פרק ד' - מחלוקת המג"א ואבן העזר בעלוקה ורחיים

המג"א בב' מקומות הרחיב בדיון מעשה שעושה ע"י שימוש בכח אחר - א. הכנסת חיטים לתוך רחיים ב. על עלוקה שמוצצת דם. ולכאורה המג"א סותר את דבריו, וצריך לבאר את הדברים ומה המסקנה למעשה.

מחשבת אסרה תורה והיינו כדפירשתי. ומה ראיה דלטחון חטים ברחיים של מים בשבת אף שהמים טוחנין אף על פי כן אסור ליתן חטים לתוך הרחיים מן התורה, דהא אפילו בנזקין כי האי גוונא בזורק של חבריו לרחיים ונזיק חייב, דהוי כזורק לתוך האש, וק"ו בשבת. וזה לא כמ"א סימן רנ"ב [ס"ק כ] שכתב שם דלא אסור רק מדרבנן וע"ש, זה אינו, דלכולי עלמא חייב מדאורייתא כטוחן ממש, מידי דהוי אזור ורוח מסייעתו דמלאכת מחשבת אסרה תורה, קל וחומר בנותן לרחיים דאפילו בנזקין חייב כדפירשתי. מה שכתב מ"א שם להביא ראיה מהתוספות דפרק קמא [שבת] דף י"ח [ע"א] ד"ה ולימא כו' עד דטעמא דבית שמאי דגורין כו', וקשה מכל מקום לימא גבי רחיים נמי משום גזירה, אלא על כרחך דליכא חיוב חטאת ברחיים של מים עד כאן לשונו, לאו ראיה היא כלל, דלרבה על כרחך אתיא כבית הלל, דאם לא כן גבי מוגמר ודכוותיהו נמי לגזור וזה פשוט. גם מה שכתוב שם דכן משמע בסמ"ג וסמ"ק, לא משמע שם מידי. העולה מזה להעמיד עלוקה בשבת אסור מן התורה וכן לטחון ברחיים של מים גם כן מן התורה הוא אסור והן אבות מלאכות".

בדין נתינת חיטים לרחיים

מגן אברהם סימן רנב ס"ק כ "להשמעת קול. כו' אפי' נותן הישראל להרחיים בשבת ליכא חיוב חטאת עד שיטחון ברחיים של יד וכ"מ בתוס' דף י"ח ד"ה ולימא מר כו' דטעמא דב"ש דגזרינן כו' וק' דמ"מ קשה לימא גבי רחיים נמי משום גזירה אלא ע"כ אפי' נתנו בשבת ליכא חיוב חטאת וכ"כ הסמ"ג וסמ"ק בהדיא (וע' בתוס' ספ"ק דע"א מיהו ממ"ש סי' שט"ז גבי מצוד' בשם התוס' משמע דחייב חטאת בדבר דאתי ממילא וכ"פ התוס' במנחות דף נ"ו דומיא דמדביק פת בתנור ונאפה) וכ"מ בפ"ח ברמב"ם א"כ כשאומר לעכו"ם ה"ל שבות דשבות דשרי במקום מצוה כמ"ש סי' ש"ז ס"ה וכ"ש היכא דלא א"ל כלל רק יושב ומשמר ועססי' ש"ז".



המג"א ס"ל שמדרבנן

הרי המג"א כתב שלהכניס חיטים לתוך רחיים הוא רק מדרבנן, והחיוב קיים רק כאשר טוחן במטחנת יד, ולכן מותר לומר לגוי במקום מצוה לטחון חיטים בשבת. ובאמצע דבריו, שהוכנסו בסוגריים ע"פ דברי המפרשים, שאינו למג"א עצמו אלא הגהה, הביא ב' ראיות שכה"ג חייב - א. מצידה שבתוס' מבואר שאדם שמעמיד מצודה בשבת אינו חייב חטאת כי לא ברור שיצוד, משמע שאם יצוד בודאי, חייב, אע"פ שהחיה ניצודה לאחר זמן. ב. מתוס' מנחות נ"ו ע"ב שמניח פת בתנור נחשב מעשה, וה"נ מניח שאור ע"ג עיסה נחשב מעשה, אם היה דרך כך להחמיץ. הרי שנתינה במקום שפועל אח"כ, ולא גמר את המעשה בעצמו, נחשבת מעשה גמור. ובמג"א אין תשובה לראיות אלו.

ובנתיב חיים לבעל הקרבן נתנאל במקום וכן בקרבן נתנאל על הרא"ש, כתב שאה"נ זה נחשב מעשה גמור, והטעם שפטור בטוחן הוא משום שאינו כדרך שהיה במשכן. וצריך להביא את דברי שאר הפוסקים.



בדין נתינת עלוקה ע"ג אדם

מגן אברהם סימן שכח ס"ק נג: "ואסור להוציא דם. רש"י פירש סוף עירובין דה"ל חובל והוי אב מלאכה וכ"כ הג"מ פכ"א דהמניח דבר המושך דם וליחה הוי מפרק ומלשון רש"י משמע דדוקא כשמהדקה בגמי הוא דהוי אב מלאכה דהוא עביד מעשה אבל כשמניח עליה דבר המושך דם לא הוי אב מלאכה דאיהו לא עביד מידי וא"כ כ"ש כשמעמיד עלוקה שקורין ניגלין דשרי לחולה כמ"ש סי"ז דשרי שבות אבל בזבחים דף י"ט משמע דכשנתכוין להוציא דם אפי' אין מהדקו הוי מלאכה ובסנהדרין דף ע"ח שהשיך בו נחש ר"מ מחייב משום דהוי כתוקע סכין בכטנו ולא גרמא הוא שהרי כלי משחיתו בידו ע"כ ואפי' רבנן דפטרי היינו דס"ל דארס מעצמו מקיא אבל גבי עלוקה הוי כמו שעושה בידים".



מסקנתו שאם מניח בידו את העלוקה חייב

הרי כתב בתחילת דבריו שצריך להוציא דם בידים, אבל להניח דבר שגורם להוציא דם פטור, וכל שכן להעמיד עלוקה, שרק מניח אותה והיא עושה מעצמה. ואח"כ כתב שבתוס' נראה שחלקו על רש"י, וגם מניח דבר שיוצא דם אח"כ חייב. ומביא עוד שלב, הגמ' בסנהדרין של השיך נחש שעצם הנשיכה נחשב מעשה, וא"כ ה"ה עלוקה הוה מעשה בידים ממש. ומבאר הטעם בנחש כתוקע סכין בבטנו ולא גרמא, שהנחש הוא ככלי משחית בידו.

**החילוק בין המג"א הראשון לשני**

ובפשטות צ"ל שזה החילוק בין המג"א הראשון, שהכנסה במטחנה ל"ה מעשה, לכאן, שמסיק שהוה מעשה. שהכא אוחו את העלוקה בידו ופועל בה, ולכן הכל נחשב מעשה שלו. משא"כ שם שנותן לרחיים, והרחיים אינם תפוסים בידו, אלא עומדים בפני עצמם ופועלים בכח אחר, אי אפשר להגדרים ככלי בידו, ושהכל יתיחס אליו.

**כעין סברא זו ברמב"ן דינא דגרמי**

ויש ממש כעין סברא זו ברמב"ן בקונטרס דינא דגרמי על קושית הגמ' מגן "וקא סלקא דעתך שכשהוא מכה בפטיש כחו מפילתו לגן לארץ אלא מפני שהוא דבר קל הרוח מוליכתו לחוץ הפך כחו ואעפ"כ חייב כיון שהוא גרם, אף ברקתא כן, ומפרקינן התם ניחא ליה דליזיל והוא מכה בפטיש כדי שילך והרוח מוליכתו יותר רחוק ולא בהפך מכחו, ודמי לאש שלבה והרוח הולכה לגדיש שחייב הואיל ואין הרוח עושה דבר מעצמו בהפך מכחו אלא מסייע למה שעשה הוא, אבל ברקתא לא ניחא ליה דליזיל והוא חובט הפשתן להפיל הרקתא לארץ והרוח מוליכה הפך מכחו, נמצא שאינו מסייע בהליכתה אלא גורם הוא לה ולפיכך אינה דומה לבקעת, והדבר נכון וברור לכל בעלי דעת". דהיינו שיש חילוק אם הדבר ממשיך ומסייע למעשיו או שהוא נגד כוחו. וצ"ב, אם הנושא הוא אם ניח"ל דתיזיל או לא ניח"ל, או שהנושא הוא אם זה המשך המעשה שלו או פעולה שלא ממשיכה את המעשה שלו, אלא הולכת למקום אחר.

ואם זה לא תלוי בכונה, אלא בשאלה אם זה המשך המעשה, י"ל שהמג"א ס"ל שכל זה בזורה ורוח מסיעתו, ש"ל שזה המשך המעשה. אבל בטחינה, הנתינה שלו אינה תחילת מעשה הטחינה, אלא הוא מזמן בעלמא, והרחיים עושים מעשה חדש. ואם הרחיים היו כלי בידו שפיר דמי, שזה נכלל במעשה שלו. משא"כ במזמן בעלמא, הוא כמו הרקתא שמוליכו הפך מכוחו. וזה יתכן מאוד למש"כ מסוגיא של עוקה ודברי הר"י מלונגיל שכל שיש הפסק במעשה שלו אע"פ שממשיך מיד בכח אחר, לא חשיב מעשה, כי ע"י ההפסק בטל תחילת מעשיו, ושוב הוה גרמא בעלמא שפטור בשבת.



יש להסתפק אם גם האה"ע משום סברא זו

אחר שהתבאר שיש סברא שהכח אחר הוא ככלי בידו, יש להסתפק אם גם האה"ע שחייב ברחיים וכד', האם זה משום שדי במעשה שלו, או שס"ל שהוא ככלי בידו. ונחלקו רק אם בעינן שיחזיק בדבר בידו כדי שיחשב כלי בידו, או שגם אם משתמש בזה למטרתו נחשב ככלי בידו. ונפק"מ לקושית האור שמח, שבאור שמח הלכות שבת פרק ח הלכה י. כתב "והחולב כו", ואינו חייב עד שיחלוב לתוך הכלי. בתוספתא לא תקל אשה מדדיה ותחלוב לתוך כוס, או לתוך הקערה ותניק את בנה, ועיין בית יוסף סימן שכ"ח וסימן ש"ל בשם המרדכי בזה, ולפי מה שפירשו בתוספות ריש פרק חבית כולה שמועה דכריתות הנה מסקנת השמועה היא דחלב בפי תינוק אוכל הוא, וא"כ ליכא חיוב חטאת בתינוק היונק מחלב האשה, דהוי כחולב לאוכל, אמנם לפי מאי דסלקא דעתיה דרבא דחלב בפומא דתינוק משקה הוי, א"כ התינוק עביד מלאכת מפרק, דחולב משקה, ואפי"ה שרי לספות לתינוק בידים, וכמו דאמרו פרק יוהכ"פ דרבתייהו לא גזרו רבנן, יעו"ש דף ע"ח ע"ב, ואם נאמר כפי מה שרצו האחרונים, ומהם האבן עזר סימן שכ"ח דהמעמיד עלוקה חייב חטאת, א"כ הנותנת דד לתינוק חייב חטאת לרבא דחלב בתוך פיו של תינוק חשיב משקה, והאיך שריא תמיד, ולומר דלא שריא אלא משום דתינוק מסוכן הוא אצל חלב, וכדאמרו יבמות פרק חרש דף קי"ד ע"א יעו"ש זה דחוק וכל דבריו של האבן העזר אינם נכונים כלל בדמיוניו, עי"ש ודו"ק".

ויש לדון על קושיתו מהנקה שהרי גם מג"א מודה בעלוקה שמחזיק בידו, שנחשב ככלי בידו, וא"כ גם עליו קשה מהנקה. וצ"ל שהוא חלוק אם משתמש בכח ככלי בידו, או להפך מאפשר את הכח לעשות כרצונו, והוא רק מהווה מכשיר לדבר לעשות כרצונו. ולכן הנקה, שתכלית האמא שהתינוק ינוק ולא להוציא חלבה ע"י כלי זה, לא דנים ככלי בידו אלא ככח נפרד, וא"כ י"ל שגם האה"ע מודה בכה"ג. שלמרות שלא הצריך שיחזיק בידו את הכלי, שמא הוא מודה לסברת המג"א שהחיוב הוא משום שהרחיים הם ככלי בידו לעשות רצונו^ל.



דברי הביאור הלכה שגם המג"א מודה במדליק את הרחיים

ועיין בבאור הלכה סימן רנב סעיף ה שהביא את מחלוקת המג"א ואבן העזר על נתינת חיטים לרחיים, וכתב "וכל האחרונים דחו ראיתו וכן בסמ"ג וסמ"ק שלפנינו לא נמצא שום רמז לזה וכן ברמב"ם פ"ח אין הוכחה לזה והסכימו האחרונים [היינו הא"ר והאבן העזר והדגמ"ר והח"מ^ל] למה שמביא המ"א בעצמו ראיה מדברי התוס' דף י"ז ע"ב לענין מצודה כו". דהיינו מה שסגרו בסוגריים ממצודה ותנור שנחשב מעשה גמור. ואז כותב "והנה כ"ז מיירי שהמסגרת

ל). עוד דנו הפוסקים שנחשב מעשה אכילה ולא מעשה פירוק ואכמ"ל.

לא). ועיין בשו"ת דברי מרדכי או"ח סימן כ"ב, שהביא דעות אלו והוסיף שכן דעת המשכנ"י חלק יו"ד סימן ע', ובעל הקרבן נתנאל בנתיב חיים, ובספרו ק"ג שבת פ"א סימן ס"ה. זאת, לעומת מרכבת המשנה שבת פרק י' הלכה כ"ב ופנ"י ביצה כ"ב שס"ל כמג"א שהוא דרבנן. ובפנ"י שם בנוי על זה שהרא"ש במסתפק מן הנר דרבנן, שלא מסתבר שכיבוי לאחר זמן דאורייתא, וזה דלא כיש"ש ומרכבת המשנה ועוד אחרונים, שס"ל כפשטות לשון הרא"ש שמסתפק דאורייתא.

של המים היה פתוח והוא נותן החטים לתוך האפרכסת ומתחיל תיכף אחר נתינתו להטחן^ל אבל אם פותח מסגרת המים בשבת נ"ל דאף להמ"א חייב דהלא תיכף מתחיל להטחן והוא עושה מעשה ממש שעל ידו מסבב גלגל המים והריחים והוא דומה כאלו הוא עצמו היה מסבב הריחים בכחו דחייב וכעין דאמרינן בסנהדרין דאי אשקיל עליה בדקא דמיא אם בכח ראשון הומת חייב דכחו כגופו דמי וה"נ המים הראשונים שיצאו מכחו שהניעו הגלגלים עכ"פ הועילו בודאי שיטחן כגרוגרת על ידם ועיין ב"ק דף ס' דלענין שבת חמירא מלענין נזיקין^ל.

הרי כהנ"ל, שהמג"א דיבר רק במזמן את החיטים לרחיים, והרחיים אינם המשך המעשה שלו אלא מעשה בפנ"ע. אבל אם הוא פועל ישירות במעשה הטחינה, חייב לכו"ע, ודומה לכוחו, ונלמד מקו"ח מנזיקין. הרי שהתירוץ על המג"א שאינו כוחו אלא להפך מכוחו.



הנלמד מזה לגדרי מעשה בשבת

עיין בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן כז, שהוכיח ממג"א זה שמעשה שבת אינו כפי גדרי מעשה של נזיקין ורציחה. שהרי פשיטא שאדם שדוחף אדם לתוך מסור שחותכו הוה הריגה בידים. ואילו בשבת המג"א סובר שזה דרבנן. וע"כ שבנזיקין צריך שהנפעל יהיה ע"י מעשה שלו, ובשבת צריך שהפעולה עצמה תעשה על ידו. והנה לענין כח גברא בשחיטה מסכין מסתובבת מפורש שמהני. ורק לרמב"ם פסול, משום אינו בר זביחה, אבל לא משום דין כח גברא^ל.



האם גדרי מעשה של שבת חמיר או קיל מכה"ת

חזינן שיש ב' גישות קיצוניות: א. ששבת החמור ביותר, מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכמ"ש הר"ן והרשב"א שזה דומה לאיסור נזיקין ולא לחיוב נזיקין. ובשבת יש חיוב ובנזיקין רק איסור. וכו'. ב. יש גישה הפוכה, ע"פ המג"א, שגם דבר שנחשב מעשה גמור לכל התורה לגבי שבת בעינן כוחו ממש. ולכן מזין דבר לתוך מכונה, אע"פ שלכל התורה נחשב מעשה, לגבי שבת לא.



לב). "ואם יש תחתיה עוד תבואה אחרת יש לעיין אם יש בזה חיוב חטאת אפילו לדידהו. ואינו דומה לנותן שמן לנר, דקיי"ל דחייב משום מבעיר אף דבלא"ה ג"כ דולקת, דאפשר דהתם דולקת יותר בטוב ע"י הוספת השמן. וגם אפשר דהפתילה גופא מושכת עתה מן השמן הזה. משא"כ בעניננו. ואפשר לאידך גיסא, דכיון דהריחים טוחנין ובודאי יבוא גם לתבואה זו, דומה לאפיה ובשול, אף שאינו תיכף רק כיון שיהיה נאפה ונתבשל לבסוף, חייב הרודה הפת בתנור והנותן הקדרה על האש, וצ"ע".

לג). עיין בשו"ת להורות נתן חלק ט - וחי בהם, פרק א סימן לה) דברים חשובים מאוד: א' מחלוקת מג"א ואה"ע אם נחש ר"ל שנועץ את השיניים או רק מניחו. ב' מחצ"ש מעצמו ר"ל ע"י גרם כעס. וזה שלב נוסף ולא דומה להחלטה של העלוקה למצוץ דם. ודומה למש"כ על מבעית את חבריו, עיי"ש.

לכאורה הכרעת הדברים ששבת חמיר דלא כמג"א

ולמשנ"ת לכאורה השיטה ששבת חמיר משאר גדרי מעשה מבוססת היטב מכל הראשונים, שאפשר ללמוד איסור נזיקין מאיסור שבת, אע"פ שאי אפשר ללמוד מחיוב שבת חיוב נזיקין. וע"כ משום ששבת חמיר שבאיסור כבר חייבים, משא"כ בנזיקין אע"פ שאסור אין חיוב ולחיוב צריך שלב נוסף. והשיטה השניה ששבת קיל מכה"ת תמוהה מאוד מכל הסוגיות והראשונים הנ"ל, וגם רוב מוחלט של פוסקים חלוקים על המג"א, וכמ"ש הביאור הלכה שם, ולא מובן איך אפשר לסמוך ע"ז לדינא כלל. אך יתכן כמ"ש בהערה כאן שלענין גדרי מעשה שבת חמיר מכה"ת, אבל לענין שנים שעשוהו שבת קיל מכה"ת, ורק בזה המג"א אמר את סברתו. ובכל אופן אי אפשר להביא מהמג"א קולות לענין גדרי מעשה של שבת, שאינם קשורים לכח אחרי".



חלק ו' - עוד מקורות בראשונים שהשוו גדרי מעשה בכה"ת

שיטת ראבי"ה שילפינן שבת מכה"ת ודין במתגלגל אם חשיב מעשה

ומצאנו תשובה ארוכה לראבי"ה בענין זה בסימן תתקסז: "אומר אני ובא, דכוחו בשבת לא מיחייב, כגון מגלגל חבית אפילו מרה"י לרה"ר או ד' אמות ברשות הרבים. וגרע מזורק ד' אמות דמעשה הוי ולא כחו גרידא. שדבר המתגלגל אין צריך מעשה וכח גמור. ומדרבנן אסור, אבל בכרמלית לא גזור ביה רבנן כדאי' בשילהי פרק הזורק (ק ע"ב). וראייה מפרק הבית והעליה (קז ע"א) דקא חשיב ליה פסקי גירי דיליה היכא דפסקי והדר נפלי. וכן בפרק אילו הן הנשרפין (עז ע"ב) גבי המקדש ונפל הקידוש מידו וכו' ומשני במסקנא בשותת דפסול דלא הוי מעשיו, וגם לא מיחייב לא הריגה במזיד ולא גלות בשוגג בכוחו אלא במעשיו כדמשמע נמי התם. והא דאמרין התם (בהנשרפין) האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא וכו', ההוא כח ראשון היינו שהשכיבו ממש אצל הקילוח דבהדי דאשקיל המיתו לאלתר במעשיו. וכח שני מקרי אפילו בהרחקה מועטת שהמים מתגלגלין ובאים. ובפרק כל הבשר (קז ע"א) גבי ההיא אריתא דדלאי וכו' עד אי מקרב לגבי דוולא שפיר דמי, התם אפילו המים מתגלגלין קצת רק שלא יהא מרוחק ביותר שפיר דמי דלא בעינן מעשה גברא אלא אפילו כח גברא כשר בנטילת ידים. אי

לד). ויתכן מאוד שהמג"א מדבר על נקודה אחת, דהיינו כמ"ש שיש דין גרמא ויש דין שנים שעשאוהו. והמג"א מדבר על ענין שנים שעשו, שיש עוד כח מעורב בעשית המלאכה. ולכן הוא מחלק בין מחזיק את הכוח בידו, לבין מניח את הדבר במכונה והמכונה פועלת. שאין הבדל מבחינת הגרמא שבזה, אלא בדין ב' שעשו, שבאופן שמחזיק בידו הכל מתיחס אליו, כמ"ש שזה ככלי בידו, משא"כ כאשר אינו מחזיק בידו, לא מוגדר ככלי. ואדרבה מניח והולך לו והמכונה עושה לבד, וה"ה כח אחר. וי"ל מקור דברי המג"א מהרא"ש שצריך דרכו של המלאכה, והתקשו שזה נגד אה"ע, וכתבנו שהרא"ש לא מפרש כך את הדין משפט מלאכת מחשבת הוא מושג ידוע ומתפרש כתכנון ומחשבה, ומה שייך לענין כך דרכו של המלאכה. אלא הרא"ש מתיחס לבעיה נוספת של שנים שעשו. וכתבנו שבמקום הרא"ש יש סברא של עשה כל מה שבידו. וזה ב' אפשרויות שיחשב שעשה הכל.

מ"מ לפי"ז המג"א מתיחס לבעיה של ב' שעשו, וכאשר אי"ז דרך המלאכה בהכרח הוא שמתעוררת בעיה זו, וצריך להגיע לסברא שהדבר ככלי בידו. אבל לדין גרמא בעלמא לא מתיחס המג"א, שבזה בודאי שבת חמיר טובא מנוזקין וכל דבר אחר.

נמי יש לפרש שמקרב ממש אצל השופך דהוי מעשה גברא. והא דתנן במכות (ו ע"א) היה מעגל במעגלה ונפל עליו והרגתו חייב, התם כגון שנפלה ממש בלא גילגול כו'. ומשחקין בכדור וזורק צרור וחזרה לאחוריה דמשמע בפ' אילו הן הנשרפין (עו ע"ב) דחייב, היינו מעשיו גמור וגירי דיליה. אבל שותת ומגלגל דמסייע המדרון] הוי כחו גרידא. וה"פ, למימר דכוחו הדומה למעשה הוי דמיחייב ורמינהי וכו'. והיינו דמשני בשותת דלא הוי אלא כחו בלא מעשיו גמורה וכו'".

הרי כל דברי הראב"ה להוכיח ששבת נמדדת בגדרי מעשה של שאר התורה, וכל שלא חשיב מעשה בכה"ת ה"נ בשבת. וכל המשא ומתן שלו הוא להביא ראיות משאר דיני התורה לשבת ולפלפל בהם. והחילוק היחיד שהזכיר הוא לתירוץ א', נט"י אי"צ מעשה ממש אלא די בכח גברא, ולכן במקרב לגבי דוולא כשר, משא"כ בכה"ת צריך צמוד ממש. ושוב כתב שי"ל שגם התם מדובר במקרב ממש.

ומבואר בדבריו שיש כח גמור, דהיינו זריקה, שחשיב מעשה גמור בין לשבת ובין לשאר הלכות, ובמתגלגל המדרון מסייע, ולכן לא חשיב מעשה גמור דיליה, ופטור בכה"ת. ולכן חלוק זורק כדור וחזרה שחשיב מעשה גמור, למתגלגל שלא נחשב מעשה גמור, ופטור בין בשבת ובין בנויקין ורציחה. ולכן ל"ק מהגמ' שבת דף שזרק פיסתא והפיל מכבדה של תמרים ונפלו ונפרקו, שחשיב מפרק, שהתם אין מדרון שמסיע, אלא הכל כוחו.



תוס' בסנהדרין דנו אם כח כוחו חשיב מעשה בכה"ת

ויסוד הדברים שגדרי מעשים של כה"ת אותו דבר, ואין לחלק ביניהם מסברא, וכן דיון אם כח כוחו נחשב ככוחו או לא, מבואר בתוספות סנהדרין (דף עו ע"א ד"ה סוף חמה), שהאריכו שבדין זרק צרור למעלה מבואר בגמ' שצריך לכוחו, ולכן חלוק לצדדים או למטה. ותיפוק ליה משום אבנו סכינא ומשאו? ותרצו שזה למ"ד אשו משום ממונו. והמשיכו "והא דתנן בפ"ב דחולין (דף לא.) נפלה סכין מידו ושחט שחיתתו פסולה, ודייק טעמא דנפלה הא הפילה הוא כשירה, כמאן כרבי נתן דלא בעי כוונה. קשה נפלה נמי ליהוי כי הפילה, למ"ד אשו משום חציו. אם לא נחלק בשחיטה, ולא מסתבר לחלק כיון דאפילו מיתה גמרינן ממונו. אלא נראה דאתיא ההיא סוגיא כמ"ד אשו משום ממונו. ומיהו קשה דאי לתחת לאו כחו הוא, מאי שנא מהא דתנן כו' היה מושך במעגילה ונפלה עליו והרגתו פטור, משום דשלא כדרך ירידתו הוא. והשתא תיפוק ליה דלאו כחו הוא וי"ל דשאני התם דמתוך שמושך למעלה נופל יותר למרחוק. עוד יש לפרש דבכל הני דסוף חמה וצנה וארי לבא זורק צרור למעלה ונפל לתחת אפילו כפתו והביאו שם פטור דדמי לכח כחו. ואש נמי שלא המיתה אלא ברוח מצויה פטור ממיתה אלא דלענין ממונו חייב נזק שלם ולא דמי לחצי נזק צרורות אף על גב דכח כחו הוא דהא אשו נמי חייב משום ממונו כדמוכח בפרק כיצד הרגל (ב"ק דף כג. ושם) דמאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו".



תוס' השוו סוגי מעשה שונים ושללו חילוק ביניהם

הרי תוס' השוו דין מעשה בנזיקין רציחה ושחיטה, והעלו צד ששחיטה צריך יותר מעשה מנזיקין, ושללו דבר זה משום שהגמ' למדה רציחה מנזיקין, שזה חיוב מיתה כ"ש שחיטה. הרי שתוס' לא סברו כלל שיש חילוק בהגדרות המעשה, אלא רק קולא וחומרא, והעלו צד ששחיטה חמירא מנזיקין, ודחו השתא למדו חיוב מיתה החמורה מנזיקין כ"ש שחיטה הקלה. ואף שלא דיברו על שבת, מ"מ כל מהלך דבריהם הוא כראבי"ה הנ"ל שאין חילוק בגדרי מעשה בין הלכה להלכה, ורק יש צד חילוק של קולא וחומרא, ולא קיבלו גם זה מדברי הגמ' שלמדה מיתה מנזיקין. ולכן אשו משום חיצוי שנחשב מעשה בנזיקין, ה"נ מועיל לגבי שחיטה". ולנדו"ד ה"נ מפורש בגמ' שלמדה נזיקין משבת, ובב"ק ששבת חמיר מנזיקין. וא"כ פשיטא שאי אפשר לומר להפך. וכל הצד לומר כן הוא משום שיש תוכן אחר לגדרי מעשה. וזה חזינן בגמ' ובתוס' ובראבי"ה שלא סברו כלל חילוקים בגדרי מעשה מסברא.



ב' תירוצים בתוס' אם כח כוחו ככוחו בכה"ת

עוד מבואר בתוס' שיש ב' מהלכים אם כל עניני כח קלוש, ובלשונם כח כוחו, נחשב מעשה בכל התורה או לא. ובסו"ד כתבו שחצי נזק צרורות הוה ככוח כוחו, ואם ל"ה מעשה צ"ל שהוא משום ממונו. וע"ז צ"ע טובא שהרי זרק פיסתא לדיקלא וכו' כמ"ש חייב בשבת, וע"כ שהכל נחשב מעשה שלו, ובראבי"ה כתבנו שרק מתגלגל נחשב שהמדרון מסייע. וה"נ בתחילת דברי התוס' י"ל שאין כאן כוחו, שרק הביא למעלה ושוב נפל מאליו. אבל צרורות לכאורה דומה ממש לזרק פיסתא, וצ"ע. וזה פתח לומר שאף שתוס' השוו כל המעשים השונים, מ"מ שבת שאני ומ"מ גם אם נאמר כן זה ששבת חמיר, וזה כבר מצאנו בב"ק ס'. אבל להפך ששבת קיל משום גדרי מעשה שונים אי אפשר לומר כלל, שתוס' לא קיבלו חילוקים מסברא, ורק חומרא, וזה מצאנו בשבת שחמיר, משא"כ חילוקים מסברא.



שיטת מהר"ם שיק בנפק"מ למעשה בדברי התוס'

בשו"ת מהר"ם שיק אורח חיים סימן קנ"ז, מאריך בדין מי שמפעיל שעון בשבת שיגרום אח"כ להדלקת אש, אם חשיב מעשה או גרמא. שנותן דבר בתנור שבמשך הזמן יאפה חייב, שכיון שהניח במקום שנגמרת המלאכה בלא מעשה נוסף, חשיב כל הנפעל כמעשה שלו. אך יש לדון אם זה רק כאשר מתחיל המעשה מיד, או גם כאשר זה מתחיל לאחר זמן. וכותב שהדבר תלוי בב' התירוצים בתוס' הנ"ל אם כח כוחו חשיב מעשה, דהיינו שעשה מעשה להכין מצב שבודאי יפעל. ומאריך בדין מכין מצודה בשבת, שבודאי יצוד, שנחלקו בזה הראשונים

(לה). ביאור הדברים עיין שם בחידושי מהרי"ל דיסקין "אבל באמת נראה דדין זה תליא בפלוגתא דר"י ור"ל (ב"ק כב, א) בחיובא דאשו אי משום חציו או ממונו, דמ"ד חציו ס"ל דע"י הכנה בעלמא שמניח האש במקום רוח מצויה, אף על גב שהרוח מוליכו מיקרי כחו, הואיל והוא עשה סיבה הראשונה, וא"כ ה"נ בפתיחת היד הרי עשה הכנה לנפילת הסכין והוי כחו כו".

והפוסקים אם חשיב צידה דאורייתא, ותולה ג"כ בתירוצים הנ"ל בתוס' אם חשיב מעשה. עיי"ש שמאריך להעמיד מערכה מול מערכה בדעת הראשונים אם חשיב מעשה או לא. ולכאורה צריך לתקן את לשונו, שאע"פ שכתב שהנושא הוא אם ילפינן שבת מנזיקין, הרי בתוס' לא חלקו בין שבת לנזיקין, אלא החילוק הוא אם חשיב מעשה או לא. ורק שבנזיקין, גם אם לא חשיב מעשה חייב משום ממונו, והכל א"ש. וא"כ מהר"ם שי"ק פשוט לו כמ"ש, שמחלוקת התוס' היא בכה"ת גם בשבת, אם כח קלוש חשיב מעשה או לא.



שיטת החזו"א שגדרי מעשה שבת אינם לפי גדרי מעשה בכה"ת

החזו"א בב"ק י"ד ס"ק י"ב^ל מאריך טובא, שגדרי מלאכת שבת אינם לפי גדרי מלאכה של כה"ת, ורוצה לחייב בכח שני גמור, באשקיל בידקא דמיא. ואע"פ שלגבי נזיקין ורציחה ושחיטה פטור, אין ללמוד משם לשבת. הרי שכתב להפך, ששבת קיל מכל התורה, וזה לכאורה כשיטת המג"א. והחזו"א לא מבאר את סברת הדברים, אך חוזר על הסברא שדוקא מלאכה שדרכו בכך, ויתכן שהוא פירש כך את מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכפי שהבינו כמה אחרונים בדעת הרא"ש וכמ"ש. אך כפי שהארכנו, מכל הראשונים ובעצם מהגמ' כבר נראה להדיא דלא כן. והוא מאריך להביא את ענין פורס מצודה שבודאי יצוד, ובהתחלה שולל שיש שיטה שחולקת ע"ז, ואח"כ מודה שהמג"א פירש בתוס' שחלקו עיי"ש, ומהר"ם שי"ק האריך בזה כמ"ש, ותולה ד"ז בב' התירוצים בתוס'.

ובדברי התוס' והמג"א על פורס מצודה האריכו עוד האחרונים, עיין שו"ת הרי"ם פאדווא סימן נ"ב, שהאריך להפך, שפטור משום של"ח מעשה, והביא סימוכים מדברי הרשב"א שבת י"ז ב' שהוא משום שנעשה מאליו, ומפרש שגם תוס' כיונו כן. ועיין דברי מרדכי הנ"ל שמאריך בזה טובא בתחילת התשובה. וכל הנידונים שלהם הם בשאלה שכיון שכך נעשית המלאכה, שמא מעשה האדם נגמר כבר מיד, ואח"כ הממילא אינו חלק מהעשיה של המלאכה, כמו אפיה ומכבס כו', שעושה מעשה הנחה במקום הנפעל, ושוב המעשה נמשך, לא משום שהכל מכוחו אלא שהוא עשה את החלק הנצרך לפעול את המלאכה, עיי"ש.



(לו). מודפס גם באו"ח ריש סימן ל"ו, והחלק השני של הסימן מודפס באו"ח סימן קנ"ו השמטות לסימן רנ"ב (לז). ובסו"ד כתב החזו"א שאף שמלאכה חייב בכח שני דבר שרק נעשה בע"י כוחו פטור שטורח גופו חייבה תורה, ולא התוצאה שנראה כמו בנזיקין ורציחה. ועיין במאמרו של פרופ' לב בתחומין ה' 74-58, בענין שימוש במעלית אוטומטית בשבת, שרוצה לדון לפי"ז שמשקל גופו לא נחשב מעשה, נגד דעת רל"י הלפרין שמשקל נחשב מעשה. ונפק"מ לגבי עמידה במעלית, שלא חשיבא מעשה כלל.

חלק ז' - שו"ת מהאחרונים שדנו בשאלות אלו

א. שואל ומשיב ששבת חמור מנזיקין והר"ן מודה בשבת, ולמסקנה אשו משום

חיציו גרמא, ושמא בכלי עשוי לכך ל"ח גרמא

בשו"ת שואל ומשיב תניינא ח"א סימן ה' תשובה למהר"ם שיק על שעון מעורר שמדליק נר בשעה הקבועה, ודן אם מותר להעמידו מערב שבת. שמהר"ם שיק רצה לאסור משום אשו משום חיציו, לדברי הנמ"י. אך הוא דן שהר"ן חולק על זה. והשואל ומשיב כתב שבר"ן אין מקור שחולק, שדן רק לחלק בין נזיקין למיתה, אבל שבת חמיר מנזיקין, כמבואר בגמ' בב"ק דף ס' לענין זורה ורוח מסיעתו. ובסוף התשובה כתב שמצא כן באבן העזר ששבת חמיר מנזיקין מהגמ' בב"ק הנ"ל ושמח. ובלא"ה לא מסתבר שהנמ"י יחלוק על הר"ן בלא להביא את דבריו. ושוב מאריך אע"פ שקיי"ל שגרמא שרי, אשו משום חיציו חייב שנחשב מעשה גמור, שכל דבר שקורה בשבת נחשב כאילו זו עשיה שלו כעת. ולפי"ז הוא כותב שכל זה לקושי הנמ"י שיהיה אסור להדליק נר מע"ש, שכאשר דולק בשבת נחשב מעשה שלו, אבל למסקנתו שנחשב הכל נעשה מע"ש, הרי שאין הגדר שכל פעולה נחשבת מכוחו, אלא שהמעשה הראשון שנחשב כעשיה על כל התוצאות, א"כ שוב זה גם נחשב גרמא ומותר בלא"ה. והוא מסיק שבערב שבת ודאי מותר, וגם בשבת י"ל שמותר שזה גרמא בעלמא "אלא שאפשר לומר דכיון שנעשה הכלי כך שבעת שמתקן ומעמיד הכלי הוא מדלקת הנר אפשר דהוה כבא בב"א והוא מדליק ממש הנר ואסור", ומסיק ששוב נזכר במחלוקת המג"א ואה"ע.



ב. שיטת האבני נזר שחלוק שבת מנזיקין

ובאבני נזר או"ח סימן שפ"ח הלך בכל נושאים אלו באופן הפוך לגמרי. בתשובה לחלקת יואב, שהקשה לו איך מותר להעמיד נר ביו"ט במקום שהרוח מצויה לכבות הרי אשו משום חיציו, ולתוס' חייב מיתה כ"ש שבת, וגם הר"ן חלק רק על מיתה אבל על שבת יודה, שהרי שבת חמיר מנזיקין. והאבני נזר דחה, שהרא"ש פירש את הגמ' משום שכך דרך המלאכה, ואף לרש"י שנראה שהחיוב הוא משום עצם הניח"ל, כ"ז הוא במלאכה הצריכה לגופה ולא באי"צ שאינו ניח"ל. וראיה מדין גרמא בכיבוי, ומ"ש מזורה? וע"כ או כרא"ש או משום שאי"צ לגופה.

ואז דן על הדמיון בין מיתה לשבת (ג) אך מה דקשיא לי' לשיטת התוספות דחייב ברוצח יתחייב נמי בשבת. לא כן אנכי עמדי. ואשו משום חציו ילפינן מדכתיב המבעיר את הבערה ובממון גרמי חייב. והיינו משום דההיזק נעשה. על כן חייב אף שאינו מזיק בידים ממש. וכן ברוצח הרציחה נעשה. והא קמן דבדיני שמים חייב אף בגרם היזק. אבל שבת המלאכה הנעשית מאלי' אין שום סרך איסור. והרי מותר לעשות מבעוד יום שהמלאכה תיעשה בשבת. ואין חיוב רק על מעשה האדם בלבה. על כן בעינן בידים ממש ופטור על אשו משום חציו. אך דעת הנמוקי יוסף [ב"ק בד' הרי"ף י ע"א] דחייב בשבת על אשו משום חציו. אך הר"ן חולק על זה ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. בשגם דלרוב הפוסקים אין בכיבוי נר שלא לעשות פחמים רק

איסור דרבנן. ואין לחוש ליחידאה כנ"ל". ובסימן שפ"ט מאריך שדבר שהסיום נעשה מעצמו, כגון נתינת קדירה ע"ג האש, ונתינת שאור ע"ג עיסה והחמיצה מנחות נ"ו, כו"ע מודים שחייב. ומחלוקת ר"י ור"ל באופן שצריך עוד מעשה להגיע למלאכה, אלא שזה ע"י כח אחר. ואף שמהרש"א פירש לדעת התוס' שלר"ל פטור גם באי"צ כח אחר, מ"מ לא עשה מעשה בגוף הדבר, משא"כ במבשל ומחמיץ. והמסקנה שאשו משום חיציו רק בממון, וה"נ לר"ן שבת דומה למיתה ולא לנזיקין. ואף שיש להוכיח מזורה ורוח מסיעתו שחמיר שבת מנזיקין לרא"ש שאינו ראה ולרש"י במלאכה שצריכה לגופה חייב. ושוב מאריך טובא בענין פורס מצודה שודאי יצוד אם חייב או לא עיי"ש.



ג. דברי המנחת שלמה שמתחבט למעשה בין הסברות

שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן יג דן לגבי סיכוב שעון שבת להקדים את זמן כיבוי האור, ומתחיל שאינו דומה ממש להעמדת כלים, שהרי השעון מסתובב כבר עכשיו, והמקדים קירב את מקום הכיבוי, ואינו דומה לכלים שכעת לא נעשה מאומה בעצם הדבר המכבה. והוה כשופך מים במדרון שכעת הולכים למקום האש. ויש לדון אם הוה מכבה בידים ממש או גרמא בכה"ג. ומסיק שמ"מ כיון שאינו מכבה דאורייתא, יש להקל בזה. ובשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן כז השואל כתב על דבריו שי"ל בנותן מים במדרון הוה מעשה, הרי זה דומה לאשקיל בידקא דמיא שפטור מכח שני. והשיב שהתם מסיר מונע, משא"כ הכא שופך המים ממש י"ל דהוה כאשו משום חיציו "ורק מפני שאין זה כ"כ ברור כי נפיש רבוואתי דסברי דלגבי מלאכת שבת דכתיב תעשה ודרשינן מיניה עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי לא שייך לומר דחשיב כחיציו, חוץ ממלאכת זורה דהואיל וכך דרכה תמיד להעשות ע"י גרמא אמרינן בב"ק ס' ע"א דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה והדברים עתיקין". ושוב דן שהחילוק אם יש מעשה גמור חלקי שלו בדבר שנעשה בו המלאכה הוה כזורה ורוח מסיעתו, ולא דמי לטלית שאין תחילת מעשה עדיין כלל. וזה ממש כהנ"ל, אם כרא"ש או כזרע אמת. ושוב דן שכמעט אי אפשר לקבל דין אשו משום חיציו בשבת, ולא די בחילוק של דבר המפסיק כמ"ש בהמשך, שלגבי נזיקין ל"ח כלו חיציו בכה"ג. וכן במשנ"ב וחזו"א ס"ל שמקרב כיבוי דרבנן, הרי שלא ס"ל שהטעם שאין אשו משום חיציו משום הפסק. ומביא את המג"א על רחיים שס"ל דרבנן, ואת הענין במסתפק שמן ברא"ש שלא דנו משום אשו משום חיציו עיי"ש היטב, והארכנו בזה בהמשך. ומסיק באות ד' "ולמעשה אין חוששין להא דאשו חשיב חיציו לענין נזיקין ורציחה שזה גם במלאכת שבת אף על גב שזה נגד דברי התוס' בסנהדרין ע"ז".



ד. שו"ת חלקת יעקב שזורה ורוח מסיעתו לר"ח כל מתכוין ולכן אוסר פתיחת

מקור אע"פ שהוא כח שני

בחלקת יעקב או"ח סימן ע"ז האריך במשא ומתן עם רי"ד גולדשטיין, בענין פתיחת מקור בשבת, שאם המנוע מכובה, כאשר פותח את הדלת נכנס אויר חם, וזה גורם לתגובה במד חום, שהכספית עולה ע"י החום וזה גורם לחיבור החוטים שמפעילים את המנוע. ודן אם זה נחשב מעשה או גרמא, ואם נחשב כוח ראשון או כח שני. ומתחיל שרק נותן לאויר להכנס, וגם אז זה משפיע על הכספית, כך שגם התפשטות הכספית היא מעשה נוסף, שקורה בכספית, ולא עשיה שלו. אך מספיק לאיסור עפ"ד הר"ח שפותח דלת כנגד המדורה ונכנס רוח מצויה חייב. ומפרש משום זורה ורוח מסיעתו "ולבסוף העליתי לאיסור עפ"י דברי הר"ח לשבת ק"כ ב' דגבי שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דכיון דמשוי אורחא אפי' לרוח מצוי' ומחשב לכך, הוי מלאכת מחשבת וכהאי דזורה ורוח מסייעתו, אף על גב דלענין נזקין הוי רק גרמא, והארכתי שם בזה".

זורה ורק כאשר יש מעשה גמור, ומצטרך לזה הכח שני, לא כאשר עושה רק

גרמא

ומביא שהקשו לו אם בכל צירוף כח אחר כאשר מכוין למעשה הוה זורה ורוח מסיעתו, א"כ גרמא היכי משכחת לה. ומאריך שהיסוד של זורה הוא כאשר יש מעשה חלקי גמור שלו, ומצטרף כח אחר לגמור את המעשה. והרא"ש חידש שדוקא שכך דרך המלאכה, והר"ח ס"ל שלא רק כאשר זה תמיד דרך המלאכה, אלא ה"ה כאשר יש כונה לכך. "אבל כ"ז דוקא כשעשייתו מתחבר תיכף להכח השני זה הרוח, אבל כשעושה מחיצה אפי' כ"ח חדשים עם מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, זה ודאי מקרי רק גורם, דבשעה שגמר עשייתו לא התחיל עדיין מעשה הטורף זה כח השני, רק לאחר כך כשתגיע הדליקה יתבקעו, או טלית שאחזו בו האור פושטה ומתכסה בה"ח כו"ל¹ וממילא בני"ד נמי, כשהוא מתכוין לפתוח דלת המקור, ושיבא שמה אויר חם ועי"ז יתפשט המתכת ויבואו הנצוצות, אף על גב שכל אחר גם כן מעורב בזה, הרוח וטבעו של המתכת, כיון שהוא מתכוין לכך חייב, וממילא אף באינו מתכוין רק שהוא פסי"ר גם כן אסור, וגזרו בזה אף ברוח מצוי' אטו אינו מצוי". עיי"ש שהאריך מאוד בדבריו חשובים ויסודיים ואי אפשר להעתיק את כל דבריו כאן. ומסיק (ט) היוצא מדברינו, לענין שימוש במקור בשבת אסור כו' אפילו הכי לשיטת הר"ח דלגבי שבת דהאיסור משום מלאכת מחשבת היינו אורחא וכמו זורה ורוח מסייעתו, ולא דוקא זורה ה"ה במלבה וכמבואר בהר"ח. ואף שברא"ש ב"ק ס' שהבאתי לעיל משמע להדי' דזה דוקא בזורה כיון

לח). וזה ממש כמ"ש בזורה ורוח מסיעתו, שיטת הזרע אמת שכיון שיש מעשה ראשון ומיד מתחבר לכח שני חייב, משא"כ בהפסק ומעשה נפרד.

לט). "וכמו שביאר הטור"ז בס' של"ד י"ז וז"ל כשמנענע האש עצמה ועי"כ נכבית, זה ודאי אסור כבסי' רע"ז, רק שפושט כדי שלא יוסיף הדליקה והוא כעין נותן מים על הבגד וכו' עכ"ל, וזה נקרא גרמא אף על גב שכוונתו לכך שיתכבה - אבל כשכחו מחבר תיכף עם כח אחר ושניהם גומרים את המלאכה והוא מתכוין לכך, בשבת חייב דזה נקרא מלאכת מחשבת, וכמו בזורה ורוח מסייעתו - דומה לזה בסנהדרין ע"ז א' כפתו בחמה ומת חייב סוף חמה לבא פטור".

דעיקר עשייתה על ידי רוח, צריכין אנו לחוש לדברי הר"ח להחמיר שכל דבריו דברי קבלה ולחוש לדברי השלט"ג שהבאתי בתשובתי".

האם הפעלת המנוע ע"י פתיחת המקרר נחשב מעשה

החלקת יעקב מאריך לבאר שבמקרה זה כח שני, שהרי הוא לא מסיר מחיצה והמים זורמים מאליהם, אלא יש כמה שלבי תגובות טבעיות לפתיחה ומצד הדין היה פטור, ורק משום מלאכת מחשבת חייב. ומסברא זה מחודש מאוד לדון פתיחת דלת ככונה מיוחדת להפעלת המנוע, ברמה של האבן העוזר והשלטי גיבורים, שמעמיד בהמה לאכול פטור ורק מעמיד לתלוש חייב. ואינו מתכין להדיא להפעיל, אלא הוא רוצה שיישמר הקור, וא"כ לא מתקבל כלל מסברא ד"ו. וכך ראיתי שהאריך בתשובות והנהגות, הבאנו דבריו בהערה כאן². ובהערות של בנו מאריך שכל הדין לפטור בכח שני הוא כאשר הוא עושה הסרה בעלמא, ושוב דברים פועלים מעצמם. כגון הסרת מחיצה למים, או תריס לחץ. אבל הכא אין כח אחר, אלא כמה שלבים של מעשיו, ודומה לזורק פיסא על דיקלא ונפלו תמרים והרגו שנחשב כוח כוחו ולא כח שני. "וכן בני"ד כיון שמכחו בא האויר החם על המתכת ועי"ז הוא מתפשט ומחבר את החוטיין, כל זה בא מחמתו והו"ל כח כחו". אלא שמסיק שלר"ח אסור גם בכוח כוחו, כל שהוא דרך המלאכה הבאנו דבריו לעיל, עיי"ש.



חלק ח' - אשו משום חיציז במלאכת שבת

פרק א'

יש עוד סוגיא שצריכה ביאור, בנושא של גרמא בשבת מותר. והוא הסוגיא של אשו משום חיציז. שמבואר בסוגיא בבא קמא דף כ"ב שלרבי יוחנן, מי שהדליק אש והאש הלכה ושרפה, נחשב כחציז שזה מעשה שלו, ושם בעמוד ב' מי שהדליק אש ושרף אדם למות, יש פטור קלב"מ על היזק ממון שעשה. וברש"י ושאר ראשונים ביארו שלרבי יוחנן שנחשב חיציז, חייב מיתה על העבד, וכ"כ בטור חו"מ סימן תי"ח, ובנו"כ על השו"ע שם. הרי שאינו סברא מיוחדת

מ). תשובות והנהגות כרך ו סימן סה "וגם מסתבר לענ"ד מה שכתב עוד הגרש"ו, דאפי' אם נימא דהפעלת זרם המקרר לזמן חשיב ככונה, מ"מ מותר, דמסתבר דרך חשיב כגרם הפעלת הזרם דמותר, ולא כמפעיל הזרם בידים. [ואף שבמק"א (ח"ד סי' פ"ו) ביארתי דאם הדרך לעשות המלאכה ע"י גרמא יש בזה חשש איסור תורה, דכשדרכו בכך הוי מלאכת מחשבת, (וכמו דאסור זורה ורוח מסייעתו אף דהוא גרמא, דמלאכת מחשבת אסרה תורה), מ"מ זהו דוקא כשדעתו לעשות המלאכה ע"י גרמא, דאז אחשביה לעשיית המלאכה והוי מלאכת מחשבת, אבל בנד"ד שאין דעת האדם כלל שיכנס אויר להפעיל המנוע, אי"ז אלא גרמא שמוותר]. ואפי' אי הוי ספק דאולי חשיב כמפעיל בידים, הוי ספיקא דרבנן ולקולא, דיש לחשוב הפעלת הזרם כפס"ד דלא ניח"ל (שכניסת אויר החם למקרר שמפעיל הזרם הוא נגד רצונו, וכל כוונתו בפתיחת הדלת הוא רק להכניס ולהוציא האוכלין), שאיסורו רק מדרבנן. ואם נחמיר לאסור פתיחת הדלת משום הפעלת המנוע, א"כ על כרחך יאסר לפתוח חלון הבית בפני השמש, שאף הם מוסיפים חום, וגורמים להקדים הפעלת המנוע, ועל כרחך כיון שאין הכנסת האויר החם ניכר ונראה לא חשיב בזה מלאכה כלל. עיין שם מה שהאריך בכ"ו. ולענ"ד י"ל עוד, דכיון דההפעלה נגרמת ע"י אויר חם, היינו כע"י חמה ומותר, וכשם שמוותר בישול ומלבן בחמה, דמלאכה הנעשית ע"י החמה אין שם מלאכה עלה, עיין מוע"ז (ח"ז סי' ר"י) מה שכתבנו בזה, ובדברינו בח"א סי' ר"כ".

בנזיקין, אלא גם נחשב מעשיו לענין רציחה^{מא}. וא"כ צ"ע למה בשבת לא נאמר שמניח חבית מלאה מים ליד אש, נחשב מעשה כיבוי משום אשו משום חיציו. וכי תימא שהתם עשה מעשה באש, והאש הולכת ושורפת ולכן נחשב מעשיו. משא"כ הכא הניח מים, ולא המים הולכים ומתקרבים אלא האש. וא"כ הוא לא עשה מעשה שאח"כ נמשך, הרי קי"ל שאין חילוק לגבי אש, אם הוא מקרב את האש אצל הדבר או מקרב את הדבר אצל האש, ושניהם נחשבים חיציו. וא"כ ה"נ מקרב המים אצל האש, יחשב חיציו וכמעשה ידיה. ובאמת שתוס' שאלו שאלה מאוד דומה לזה, לענין מצמצם בסוף חמה לבוא, וכפי שנביא כעת.



פרק ב'

בסנהדרין דף ע"ז ע"א מבואר שגם מי שלא הרג בידים, אלא צמצם שלא יוכל לצאת ממצב שהרג אותו, חייב מיתה, כגון כפתו בחמה או בצינה. ועיי"ש בגמ' כמה וכמה חילוקי דינים בדין זה. ומבואר שם שכדי שיתחייב צריך שבזמן שכפתו כבר יתחיל ההיזק שגרם למיתה, אבל כפתו וסוף חמה לבוא וכדומה, פטור, שלא נחשב מעשה הריגה. ותוס' שם ד"ה סוף חמה, האריכו טובא בשאלה, הרי קי"ל אשו משום חיציו חייב מיתה, וקי"ל מה לי מקרב האש אצל הדבר ומה לי מקרב הדבר אצל האש, וא"כ למה לא יתחייב בכופת בסוף חמה לבא, הרי חמה סופו לבוא והוא מקרב את הדבר לחמה. וכתבו ב' שיטות - א' זה דין מיוחד במצמצם, שהשני כבר במקום ורק מונעו לצאת משם, וא"כ לא עשה מעשה גמור. ובזה יש הגבלה שצריך שיתחיל ההיזק כבר. אבל אם כפתו במקום אחר והביאו לשם, שעשה מעשה גמור, חייב גם בסוף חמה לבוא משום אשו משום חיציו. ולשון התוס' שזה הגבלה בעלמא בחידוש שמצמצם חייב^{מב}. ובשיטה השניה כתבו שפטור גם במניחו שם כפות. ובסו"ד כתבו עוד שיטה "עוד יש לפרש דבכל הני דסוף חמה וצנה וארי לבא וזרק צרור למעלה ונפל לתחת אפילו כפתו והביאו שם פטור דדמי לכת כחו. ואש נמי שלא המיתה אלא ברוח מצויה פטור ממיתה, אלא דלענין ממון חייב נזק שלם^{מג}". הרי סוף דברי התוס' שגם באשו משום חיציו, כאשר אינו מעשה ישיר נחשב

מא). ובר"ן שם להדיא מבואר שאשו משום חיציו נאמר רק בנזיקין ולא במיתה. וצ"ע מהגמ' הנ"ל שיש קלב"מ, ויש מקום לדחוק שהוא כחייבי מיתות שוגגים, וכעין שיטת רש"י שגם במקלקל בחבורה פטור. וגם בזה יש לדון טובא. רק שמאוד קשה לומר בדבר שטעם הפטור אינו משום פרט בהל' האיסור, אלא שחסר בעשית האדם שיאמר בזה דין חייבי מיתות שוגגים, וצ"ע. אבל מ"מ הרי רש"י ותוס' להדיא למדו שחייב מיתה. ועיין בדברי הגר"ח הלוי שכתב בפשיטות בכמה מקומות שמפורש בגמ' שחייב מיתה. אבל עיין בחי' מרן הגרי"ז שביאר את הגמ' שם באופן אחר לשיטת הר"מ והביא את דברי הר"ן הללו, וישבם לדרכו עיי"ש. עיין בתשובת אבני נזר שהודפסה באגלי טל החדשים באריכות בכל זה, שהר"ן חלוק על הנמ"י שיש אשו משום חיציו בשבת ועוד דברים רבים, עיי"ש. ועיין במנחת חינוך מצוה נ"ו שהאריך בזה

מב). וכפי שיש שיטה בגמ' שרק במיתה התרבה ולא בחיוב נזיקין, אע"פ שהוא יותר קל.

מג). ולא דמי לחצי נזק צרורות, אף על גב דכח כחו הוא, דהא אשו נמי חייב משום ממונו, כדמוכח בפרק כיצד הרגל (ב"ק דף כג. ושם) דמאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו.

כוח כוחו. וכתבו שגם סיוע הרוח במקרים מסוימים נחשב כוח כוחו. אלא שחלקו בין מיתה לנזיקין.

ובביאור דין רוח שנחשב כוח כוחו, ושמ"מ בנזיקין חייב. נחלקו מהרש"ל ומהר"ם, שמהרש"ל גורם בתוס' שבמיתה חייב על רוח מצויה, והפטור באינו מצוי. ולפי"ז בנזיקין חייב אף על רוח שאינה מצויה. ומהרש"א הקשה עליו תרתי - א' שודאי בנזיקין פטור ברוח שאינה מצויה^מ. ועוד, שעד עכשיו תוס' נקטו שכל המקרים שדברו עליהם הוה רוח מצויה, ולהנ"ל התחדש שהוה רוח שאינה מצויה, והעיקר חסר מן הספר. ולכן מהרש"א כתב שנוקין חייב ברוח מצויה, אבל במיתה חייב רק באופן שהאש יכול ללכת מעצמה בלא סיוע רוח כלל. והחזו"א הקשה ע"ז, שהרי עיקר האש הוא כוח אחר מעורב בו כמ"ש בגמ' ולמהרש"א אינו כן^נ, וזו קושיה עצומה.

אבל נראה שאין כונת מהרש"א שחייב רק בהלך שלא בסיוע הרוח, אלא כונת מהרש"א שצריך שיכול ללכת בלא סיוע הרוח. וכך מדויק בלשונו שכתב "יכול", וכל שיכול היה ללכת גם בלא סיוע הרוח, חייב גם כאשר הלך בסיוע הרוח. ויתכן שכל שבלא סיוע אחר לא יכול היה ללכת כלל, כלו חיציו^נ. משא"כ אם יכול ללכת מעצמו, לא כלו חיציו. ואף אם בסוף הלכה בסיוע הרוח לית לן בה, שזה הדין של כוח אחר מעורב בו שאינו חסרון באש.

השתא צ"ע לענין שבת

השתא לענין שבת, ששאלנו שנתנית המים יחשב אשו משום חיציו, ומשום מה לי מקרב האש, או מקרב הדבר אצל האש. הרי הראנו שתוס' כך סברו, וכתבו שאה"נ חייב על זה מיתה. ולתירוץ א' מ"מ במצמצם פטור, ולתירוץ השני באופן שזה כח כוחו פטור, ונחלקו אם ר"ל שצריך רוח שאינה מצויה, או ר"ל שצריך רוח להובילו. ובנותן כלי מלא מים מתקיימים כל התנאים הנ"ל, שנתן במעשה גמור, והאש כבר אוחת בבגד, ואי"צ רוח לא מצויה ולא שאינה מצויה, כדי להתקדם. וא"כ לתוס' הנ"ל יש סיוע גדול לקושיה הנ"ל.



מד). וזה יש לישב שאיירי בידוע שיהיה הרוח, שאז אין פטור משום אונס או לא אסיק אדעתיה וכו', אבל במיתה אינו המשך טבעי של מעשיו, ועיין.

מה). עוד צ"ב שבאופן שאין סיוע רוח כלל, למה יחלק ר"ל, שהרי טעמו מבוואר בגמ' משום שלא מכוחו אזיל, אבל זה לא קשה, שאף שאינו מכוח הרוח, אבל אינו כוחו אלא האש מעצמו הולכת.

מו). ולפי דברים אלו יש לדון בכל אשו משום חיציו, שבנזיקין יש חילוק בין יצירת המזיק להולכתו, ברציחה לכאור' אין הבדל והכל נידון בתחילת עשית האש. אבל להנ"ל י"ל סברת כלו חיציו שגם ברציחה יש חסרון בזה רק בשעת יצירת האש.

פרק ג' - חילוק שמקרב דבר אצל האש הוא רק כאשר האש יכול לפעול כעת

יש מקום לדחות, ע"פ חידוש שמבואר בתוס' שם והאריך בזה במהרש"א, שדין אשו משום חיציו בסוף חמה לבוא, הוא רק במקרב את הדבר אצל האש ולא במקרב את האש אצל הדבר. ואף שזה מחודש מסברא, כך מפורש בתוס' ומהרש"א כפי שנבאר. והשתא לענין מלאכת כיבוי, האש הוא המים שעושה את מעשה הכיבוי, והאש הוא הדבר, א"כ כיון שמקרב את האש אצל הדבר, והוא רק סוף חמה לבוא, להנ"ל אין בזה אשו משום חיציו, ולא קשה.

מקור הדברים בתוס' שם כתבו ונבאר, זה לשון התוס' "וא"ת ההיא דהשיך בו את הנחש דפטור למ"ד מעצמו הוא מכיש אמאי פטור לפי מה שפ"י בשמעתין דפי פרה (דף כג:) ששם ידו לתוך פיו והשיך, ליחייב משום אשו דודאי הנחש יזיק האדם וי"ל דשאני התם שאין הארס עדיין בעולם". הרי תוס' הדגישו שקושייתם היא רק לפי הפירוש שמכניס את היד לתוך פי הנחש, אבל לפירוש שמביא את הנחש ליד לא קשה. וכתב ע"ז מהרש"א "לכאורה דר"ל דבלאו ההוא פירושא אלא דאי הוה מפרשינן לה דאיירי במקרב הנחש אצל היד לא קשיא להו מידי דכיון דהנחש מעצמו מקיא הוה ליה כסוף חמה וצינה לבא דאין ההורג מזומן אבל לפי הפירוש ששם ידו לתוך פי נחש דהוה ליה מקרב הדבר אצל האש ויש לחייב אפילו בסוף חמה וצינה לבא כמה שכתבו התוספות לעיל קשה מיהו קצת קשה כיון דאין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר ובין מקרב הדבר אצל האש אם כן כמו דחייב במקרב הדבר אצל האש אפילו בסוף חמה וצינה לבא הכי נמי יש לחייב במקרב האש אצל הדבר אפילו בסוף חמה וצינה לבא ואכתי תקשי להו נמי לההוא פירושא דאיירי בשם הנחש אצל היד ויש ליישב דלא דמיא דלההוא פירושא דאיירי כשמשים הנחש אצל היד אין זה מקרב האש אצל הדבר כיון דהנחש מקיא ובשעה שקירב הנחש לא היה כאן אש כלל וכמו שלא עשה ולא כלום משא"כ בקירב היד אצל הנחש הוה ליה לחיובי אף על גב דאין כאן עדיין אש שהרי הנחש מקיא כי הכא בסוף חמה וצינה לבא דחייב בקירוב הדבר לשם דכל מה שהיה לו לעשות הרי עשה וחייב ודו"ק".

הרי שמהרש"א האריך שתוס' ס"ל שאשו משום חיציו בסוף חמה לבוא, מתאים רק על מקרב הדבר אצל האש ולא במקרב האש אצל הדבר. והטעם לכך, שמקרב הדבר אצל אש, הוא עשה מעשה מושלם של קירוב הדבר למזיק. וזה שהמזיק עדיין לא קיים אינו חסרון במעשה שלו, שהרי המעשה שלו בדבר הנזק. משא"כ במקרב האש אצל הדבר, המעשה שלו הוא קירוב המזיק, וכיון שכעת חסר בשם המזיק, חסר במעשה שלו ופטור. וא"כ י"ל ה"נ במקרב המים אצל האש, בסוף חמה לבוא, פטור ול"ח אשו משום חיציו. ובפשטות הטעם שנחשב סוף חמה לבוא משום שמחוסר פקיעת הכלי. וכפי שיתבאר כעת, זו מחלוקת גדולה בראשונים.



פרק ד' - החילוק בין גרמא למקרב כיבוי

ובאמת יש ב' שיטות בראשונים האם גרם כיבוי, כאשר אינו מחוסר מיד, מותר או אסור. ובפשטות הדבר תלוי בהנ"ל, האם הטעם שאין אשו משום חיצוי הוא משום שמחוסר פקיעת הכלי, או שבלא"ה פטור. ונבאר את הדברים.

איתא בשבת דף מ"ז ע"ב "משנה. נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות. ולא יתן לתוכו מים - מפני שהוא מכבה". ובגמ' "ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה. לימא תנן סתמא כרבי יוסי, דאמר: גורם לכיבוי - אסור! - ותסברא? אימור דאמר רבי יוסי - בשבת, בערב שבת מי אמר? כו' אלא אמר רב אשי: אפילו תימא רבנן, שאני הכא - מפני שמקרב את כיבוי". הרי שיש ב' מדרגות - גרם כיבוי שמוותר, ומקרב כיבוי שאסור. וברש"י "אלא אמר רב אשי - מתניתין אפילו לרבנן, דלא דמי לגרם כיבוי, דהתם כי מטי דליקה לכלים דליקה הוא דפקע להו, וגרמא בעלמא הוא, אבל זה שנתן המים ממש תחת הנר מכבה ממש הוא, וגזירה מבעוד יום אטו משחשכה. שמקרב את כיבוי - זימן כיבוי להדיא, והוה ליה מכבה ממש אי הוה יהיב ליה בשבת". הרי לשון רש"י ברור שמקרב כיבוי הוה מכבה ממש, והחילוק בין מקרב כיבוי לגרם כיבוי הוא האם מחוסר פקיעת הכלי או לא. ולכאורה רש"י סותר עצמו שבדף ק"כ על הדין שטלית שאחז בה האור נותן משקים עליהם, שזה גרם כיבוי, כתב רש"י "גרם כיבוי - כי האי גוונא, כשמגיע למים הוא כבה". הרי שאע"פ שלא מחוסר פקיעת הכלי, שהרי המים נמצאים ע"ג הטלית, נחשב גרמא כי האש עדיין לא הגיע. הרי משמע שעצם מה שנותן את המים רחוקים מהאש הוה גרמא, דלא כרש"י בדף מ"ח.



ג' שיטות בתוס' האם האיסור הוא רק בידים, או כל שלא מחוסר פקיעה

ובתוס' יש ג' שיטות, שהביאו בשם הרב פור"ת שהאיסור שמא בזמן שיקרב את הכלי עם המים יפול ניצוץ, והוה מכבה בידים ממש כאשר הוא מקרב את הכלי עם המים לעבר הניצוץ. וכתבו שמה שרש"י כתב שהוה מכבה ממש כל שלא מחוסר פקיעה, הוא לאו דוקא אלא גזירה כהרב פור"ת. ואח"כ הביאו את שיטת ר"ח ור"ת שכל ההיתר הוא כאשר מחוסר פקיעת הכלי, אבל נתינת מים בלא כלי אסור, ולכן נתינת חומה של שלג או קרח אסורה. ועיין בריטב"א שודאי רש"י ס"ל כפירוש זה ולא כפירוש הרב פור"ת. ובפשטות התוס' כתבו שרש"י לאו דוקא, רק שכן ס"ל להרב פור"ת, ולא אחר שהביאו את פירוש ר"ח ור"ת". ואף שהתירו לתת מים ע"ג טלית שאחז בה האור, התם אין כוונתו לכבות אלא שלא תתפשט הדליקה. הרי שצריך גם כונה. והריטב"א תירץ באופן אחר, שכל שלא ודאי יגיע לידי כיבוי ל"ח גרם כיבוי, וה"נ שמא עד שיגיע האש למקום המים יכבה מעצמו, ולכן ל"ח מקרב".

מז). "אבל אין זה דעת רש"י ז"ל לפי לשונו, ודקא אמרת היכי הוי מכבה ממש, רבינו ז"ל סובר שכשנותן מים בכלי פעמים שבשעת נתינתו יפול בו הניצוץ ממש, ולא עוד אלא דכל שמניח מים במקום שנופל הניצוץ ודאי הוא כנותן מים במקום שהאש שם והוה ליה מכבה".

מח). "והקשו על זה בתוספות דהא אמרינן התם לרבנן דשרו לעשות מחיצה בכלים של חרס הוא הדין שטלית שאחז בה

פרק ה' - האם סברת האוסרים בלא מחוסר פקיעה מדאורייתא או

מדרבנן

בתוס' לא ביארו להדיא אם איסור מקרב כיבוי הוא דאורייתא או דרבנן. ובשער הציון סימן של"ד ס"ק מ"ז כתב בפשיטות שהוא דרבנן. ועיין בחזו"א סימן ל"ח ס"ק א' שדן בזה ומסיק שהוא דרבנן, ודן בדעת המשנ"ב ולא הביא את השעה"צ הנ"ל¹. והרבה אחרונים כתבו דלא כן. באחיעזר חלק ג' סימן ס' כתב "ושיטת התוס' בשם ר"ת בשבת דף מ"ז דדוקא לעשות מחיצה מכלים שיש בתוכם מים, אבל היכא שאין הפסק מים בין מחיצות י"ל דהוי איסור דאורייתא". וכך כתבו בשו"ת מהר"ם שי"ק או"ח סימן קנ"ז, ובשו"ת מחזה אברהם סימן מ"ב, שמקרב כיבוי לדעה זו הוא איסור דאורייתא. ובמהר"ם שיק כתב שהטעם לחייב הוא משום אשו משום חיציו. וכתב שב' תירוצי התוס' האם נותן מים בלא הפסק חייב תלויים בב' התירוצים בתוס' סנהדרין בדין אשו משום חיציו עיי"ש. וצ"ב כונתו².

ולענין דינא הביא מהר"ם שי"ק את דברי הרמב"ן והר"ן שהרי"ף השמיט את ההיתר של נתינת מים ע"ג טלית כדי שהאש לא יתפשט, והם פירשו שס"ל שלהלכה אסור משום מקרב כיבוי, וכמשנה בדף מ"ז, ור"י שהתיר חולק על המשנה. וקיי"ל להלכה שמקרב כיבוי אסור כל שאין הפסק מחיצה. הרי שפסק כטעם תירוץ הב' של תוס', ולא ס"ל את החילוק בין מתכוין ללא, ולא את החילוק אם המים מתחת או לא, אלא בכל גווני אסר. ושיטת הרי"ף הובאה בשו"ע של"ד כ"ד כאחד מה"א, אף שהשו"ע כתב שמסתבר כשיטה המתרת. הרי שיש כמה וכמה ראשונים שס"ל כתירוץ הב' בתוס'. ומהר"ם שי"ק הביא גם שהרמ"א סימן רסה סעיף ד התיר נתינת מים תחת השמן, ולא נאסר משום המשנה שאין נותנים כלי עם מים תחת הנר לכבות את הניצוצות. והמחבר התיר משום שאין כונה לכבות, והרמ"א כתב "וי"א אפילו מתכוין לכבוי, שרי מאחר שאין המים בעין אלא תחת השמן לא הוי אלא גרם כיבוי, וכן נוהגין (סמ"ג)". ואף שהמג"א התקשה בדבריו ושלא נמצא בסמ"ג, מ"מ זה כתוס' הנ"ל שהחילוק בין גרם למקרב הוא בשאלה האם יש הפסק או לא. וכיון שאין המים בעינין בזמן ההדלקה, נחשב כמחיצה³.

האור שהוא מותר לתת בו מים מצד אחר ואם כבתה כבתה, אלמא דשרו גרם כבוי בלא הפסקה, אבל לפירוש רש"י ז"ל ניהא דלא אסרי רבנן אלא בנותן כלי תחת הנר ממש שראוי ליפול ניצוצות בו להתכבות והוה ליה מכבה ממש, מה שאין כן בזה שהרי אינה עשויה על כל פנים שיגיע האש למקום המים כי אולי יכבה קודם שיגיע שם, וכל שכן דלא קשיא למאן דאמר שמקרב את כבוי להגביה הכלי לנר, דהתם גבי טלית ליכא למיחש דליעביד הכי דהא ידע שהוא מכבה גמור ואסור, ונראה שאף לפירוש ר"ח [ור"ת] ז"ל לא קשיא, דלדידהו כל שיש בו ריוח שום דבר בין המים והאש הפסקה חשיבא להו, כיון דאפשר שתכבה קודם שתגיע שם, כנ"ל. וככל דברים אלו כתב באור זרוע במקום.

מט. ומאריך שיש מקרים שאע"פ האדם עשה רק חלק, נחשב מעשה גמור כמו נתינת בתנור וזורה כו', התם משום שכך דרכו משא"כ בכיבוי, יכול לכבות בידים, עיי"ש. ועיי"ש באות ג' וד' שמתיר כל מיני אופני גרמא, כגון הלבשת משאבה כבויה על דד בהמה, עיי"ש.

נ. שהרי לצד הראשון חייב, שאינו מצמצם בעלמא. ולצד השני תלוי אם יכול ללכת בלא רוח, והכא יכול ללכת בלא רוח, ולמה יהיה פטור לשיטה זו.

נא. ובביאור הגר"א כתב להפך, שלתירוץ השני שאסור בלא הפסק כלי, ע"כ בטלית סברת האיננו מתכוין. משא"כ לתירוץ

פרק ו' - מחלוקת הרא"ש והתוס' בביצה האם גרמא שעושה בגוף

החפץ חייב

האחיעזר כתב שבמחלוקת זו אם מקרב כיבוי אסור, דהיינו אם גרמא בלא הפסק מותרת או לא, תלוי גם מחלוקת התוס' והרא"ש בביצה. זה לשון הרא"ש בביצה פ"ב אות י"ז "כתבו התוס' הא דחשיב ליה מכבה היינו משום דכשממעט השמן ומרחיקו מפי הנר שהוא דולק מיד כהה אור הנר ואין דולק יפה כבתחילה והוא ליה מכבה. אין לפרש משום שממהר כביית הנר כשיכלה השמן דהיינו גרם כיבוי שנחלקו ר' יוסי וחכמים כו' וקיי"ל כרבנן דגרם כיבוי מותר. ומיהו ההיא דשפופרת על פי הנר דאסור דילמא אתי לאסתפוקי מיניה היינו ע"כ משום שממהר כיבוי שאינו מכחיש אור הנר כלל שהרי הנר לעולם מלא שמן וכו' הילכך נראה לי טעמא דמסתפק מן הנר משום שממהר כיבוי, ואף רבנן דר"י מודו בהאי גורם כיבוי דחייב, דעד כאן לא פליגי התם אלא משום שאינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר חוצה לו הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה. אבל הכא השמן והפתילה שתייהם גורמות את הדליקה והממעט מאחד מהם וממהר את הכיבוי חייב."יב

הרי נחלקו תוס' והרא"ש, שלשיטת התוס' צריך שהכיבוי יקרה מיד, שאל"כ זה גרמא ומותרת. והרא"ש כתב שגרמא מותרת רק כאשר לא עשה פעולה בגוף הדבר, אלא עשה מניעה חיצונית, כגון נותן כלים שאח"כ יפעלו כיבוי באש. אבל כאשר האדם עושה מעשה בגוף האש, אע"פ שזה יפעל רק לאחר זמן, חייב. ובים של שלמה ובמרכבת המשנה כתבו שלרא"ש זה איסור דאורייתא, וכלשונו "חייב". ובאחיעזר הביא את דבריהם וכתב ששיטת הרא"ש היא כתירוץ הב' בתוס' שהיתר גרמא קיים רק כאשר יש הפסק ומחוסר פקיעת הכלי. משא"כ בנותן מים להדיא, אע"פ שזה יפעל רק לאחר זמן, חייב. ה"נ כאשר האדם נוגע בגוף האש, אע"פ שזה יפעל רק לאחר זמן, חייב. והתוס' ס"ל כתירוץ הראשון שפטור גם בכה"ג.

ועיין לשון רש"י שבת כ"ט ב' ד"ה משנה. שמהא מנטפת - ויתקיים הנר, שתהא השמן מטפטף כל שעה לתוך הנר, וטעמא משום גזרה, שמא יסתפק הימנו, וכיון שהקצהו לנר - חייב משום מכבה, ואפילו אותה שפופרת של חרס דמאיסא ליה גזרינן". הרי לשון רש"י להדיא כרא"ש, שעל עצם הוצאת שמן שמוקצה להדלקה חייב משום מכבה. וזה רש"י לשיטתו הנ"ל,

הראשון אין מקור לסברא זו שאינו מתכוין מותר. "ומ"מ כו' וי"א כו'. פלוגתתם תליא בשני תירוצים של תוס' שם ד"ה מפני. ונראה דלפי כו' ועוד כו'. דלפי תי' הראשון דגם במחיצה של מים מותר אלא כל שנופל להדיא לתוך המים אסור וכל שאין נופל להדיא כמו טלית שאחז בו האור מותר ואפי' מתכוין ה"ה כאן וי"א כו'. ולפי תי' השני דבמחיצה של מים כיון דאין מחיצה מפסקת אסור והא דטלית משום שאין מתכוין ה"ה כאן כיון שאין מחיצה מפסקת אסור אא"כ שאין מתכוין". ומלשון הרמ"א נראה להדיא שנחשב מחיצה המפסקת וכלשון מהר"ם שיק, וצ"ע.

נב). "והיינו טעמא דנותן שמן בנר משום שמאריך בהבערתו, דאילו לא נתן שמן בנר היה כבה כשיכלה השמן מן הנר ומה שדולק מכאן ואילך הוא כדאילו הוא הדילקו וכן לענין כיבוי נמי ממהר הכיבוי על ידי שנסתפק מן הנר הוה כאילו כבה הוא".

שנותן מים לקבל ניצוצות חייב משום מכבה, כיון שאין דבר מפריד בין המים לאש. והאריך בזה בתשובה של הרצ"ה, שמודפסת בישוע"י אחר סימן של"ד".



פרק ז' - ישוב שהחייב באש משום חיציו, הוא רק כאשר עשה כל מה

שבידו

ויש לדון בכל ענין זה על פי דברי מהרש"א בסנהדרין שם "משא"כ בקירב היד אצל הנחש הוה ליה לחיובי אף על גב דאין כאן עדיין אש שהרי הנחש מקיא כי הכא בסוף חמה וצינה לבא דחייב בקירוב הדבר לשם דכל מה שהיה לו לעשות הרי עשה וחייב ודו"ק". הרי להדיא הוסיף תנאי, שהדין של מקרב את הדבר אצל האש בסוף חמה לבוא, הוא רק בעשה כל מה שבידו לעשות. ויש לדון אם זו אותה סברא כריטב"א לעיל, שכתב בזורה ורוח מסיעתו שהוא רק בעשה כל מה שבידו לעשות. וביאור דבריו, שבעצם יש כח אחר ושנים שעשו, והוא עשה רק חלק. וע"ז הקמ"ל שאם עשה חלק מהמעשה ועשה כל מה שביד אדם לעשות, אז גם הכח האחר מתיחס לעשיה שלו, ונחשב כאילו עשה כולו. וה"נ באשו משום חיציו, לא עשה ממש אלא הכשיר מעשה אש, וכמ"ש ממהרי"ל דיסקין שזה הגדרת המעשה. וא"כ כ"ז כאשר עשה כל מה שבידו לעשות. ובאופן של אש רגילה, כיון שלא בא לעשות מעשה אלא פושע בעלמא באשו, לא שייך לומר שלא עשה כל מה שבידו לעשות. שזה אפשר לומר כאשר רצה להגיע לתוצאה ועשה מעשה חלקי. אבל הכא עיקר המעשה הוא ההכשר נזיקין, וחייב. משא"כ כאשר הוא מעונין במעשה, ונמנע מעשיתו ובמקום זה עושה אשו משום חיציו, לא חשיב מעשה. ולפי"ז בכופת עבד ורוצה לשרוף את העבד, ובמקום זה עושה אשו משום חיציו, פטור. והגמ' שחייב הוא על גלות, שאז מלבד השוגג שבזה גם אין לו מטרת מעשה. וזו הגבלה גדולה בדין זה, בין בשבת ובין בנזיקין. למשל כאשר רוצה לחלוב פרה, ובמקום להפעיל את המשאבה, מצמיד את הכוס ומפעיל שיעון. שעומד בפניו מעשה גמור, ורוצה לעשותו, ונמנע ממנו ובמקום זה עושה אשו משום חיציו, י"ל שפטור. וכמו שכתבנו מקודם שזה החילוק בין תנור ורחיים לאה"ע, לגרמא שכל מה שמוטל על האדם לעשות עשה, וא"כ חלק העשיה נגמור, וכעת יש עוד חלק שנפעל מעצמו, ואין בזה חסרון במעשיו.

אך יתכן שאי"ז כונת מהרש"א כלל, והוא לא בא לומר דין באשו משום חיציו, אלא רק לומר הגבלה בחידוש שלו במקרב את הדבר אצל האש חייב גם בסוף חמה לבוא, וחמיר מאשר מקרב את האש אצל הדבר בסוף חמה לבוא. והגביל חידוש זה למקרה שעשה כל מעשה המקרב שיכול לעשות, שאז הוה מקרב גמור, אע"פ שעדיין חסר באש. משא"כ אם יכול היה לקרב אצל האש ונמנע, חסר במעשה הקירוב שלו. ולפי"ז אין ישוב לכל הקושיות הנ"ל בענין אשו משום חיציו, וצ"ל שהכל דרבנן".

נג). והוא מגדיר שם, שכל שזו גרמא שלא נצרכת למעשה נוסף, אסור. ולמש"כ ענינו מקרב כיבוי, שאין דבר המפסיק. נד). אך יש לדחות שכ"ז אם רוצה לשרוף דבר מסוים, ולא מניח ע"ג חסר בחיציו. אבל אם אין לו כונה לדבר מסוים, לא

חלק ט' - האם מדרבנן גרמא אסור בשבת

יש כמה פוסקים שס"ל שאף שהמרדכי אסר גרמא אלא במקום פסידא וכן פסק הרמ"א, שזו שיטה יחידאית והרבה חולקים עליו, ולכן מקילים. עיין ט"ז תקי"ד ס"ק ו', ועיי"ש במג"א שם ס"ד, ובעולת שבת של"ד סעיף כ"ב. ועיין זרע אמת הנ"ל, ובס' מנורה הטהורה סי' של"ד (סק"ד). והאריך במו"מ בשו"ת ויען יוסף אורח חיים סימן קיז, הבאנו את דבריו בהערה כאן. וכך נקט גם במנחת שלמה תנינא הנ"ל "וגם יפה כוון כת"ר דעיקר כוונתי היה דנהי דהרמ"א (של"ד סכ"ב) החמיר כהמרדכי אבל כיון שרבים חולקים עליו ומתירין בכל גווני לכן יש להקל לענין טלטול מוקצה דקיל". אך אחר העיון בראשונים נראה שאי"ז שיטה יחידאית, אלא כך מוסכם לכל הראשונים, ואדרבה תמהו על מה שהקיל בזה וכפי שיתבאר. ולכן אין מקום להקל בזה כלל.

איתא במרדכי שבת פרק כל כתיבי רמז שצט בשם רבינו יואל, שאע"פ שבגמ' מבואר שגרמא מותר בשבת, הני מילי במקום פסידא, אבל בעלמא מדרבנן אסרו. וכך נפסק ברמ"א של"ד כ"ב, ואילו השו"ע לא הביאו. ובזרע אמת הקשה שבגמ' לא נראה כן, שאחרי שהביאו את הדין דאורייתא שצריך מעשה, הקשו א"כ מ"ט דר"י שאסר. ואם לכו"ע אסור מדרבנן, צריך להקשות להפך, מ"ט דרבנן דשרי ולתרץ משום ההפסד. וכן הביא מרא"ש בביצה ותוס' בכירה שלא ס"ל כרבינו יואל, וכ"ז הובא במג"א תקי"ד סק"ז. ושגם במרדכי זה מחלוקת עיי"ש.

אך באמת כך דעת עוד הרבה ראשונים, בר"י מלוניל "דסבירא ליה גורם לכיבוי מותר משום הפסד ממונו". רבינו ירוחם נ"ב ח"ג, אחר שהביא את הדין של גרם כיבוי במקום שריפה, כתב "וכתבו המפרשי' דהוא הדין בכל אלו להצילם ממים ומשאר דברים המאבדים". הרי להדיא שההיתר הוא רק במקום פסידא, עד שהוצרך לחדש שה"ה סוגי פסידא אחרים. ובמאורות "ובמקום פסידא שרו רבנן האי גורם לכבוי ואפילו לכתחלה". ודברי רבינו יואל הובאו להלכה בפסקי מהרמ"ק בשם הג' מימוני פרק י"ב, ואינו בפנינו שם. ובאהל מועד שער השבת דרך ז' "ואף על פי שבכל מקום גורם לכבוי אסור בדליקה התירו משום שאם לא נתיר לו שמא יבא לעשות בידים".

חזינן שדעת רבינו יואל אינה דעת יחיד שנויה במחלוקת, אלא עוד הרבה ראשונים ס"ל בפשטות כוותיה. ואדרבה, לא מצאנו הרבה מקורות שהתירו להדיא גרמא בלא הפסד.

שייך יכול היה לקרב, שהרי לא חשב על דבר מסוים. ודומה לניצוצות, שיכול היה לכבות את הנר, אבל את הניצוצות שלא פרשו עדיין אין טענה שיכול היה לקרב, שהרי עדין לא נפרדו מאש.

נה). "אולם אנחנו יוצאים ביד רמ"א שכתב בסי' של"ד (סעיף כ"ב) דלא שרי גרם כיבוי אלא במקום פסידא, והוא מהמרדכי בשם ר' יואל שכתב כן אף ביום טוב כמ"ש בדרכי משה שם (סק"ה), אמנם כבר כתב המג"א סי' תקי"ד ס"ק ז' דהרא"ש לא ס"ל כן וכן כתב בקרבן נתנאל על הרא"ש פ"ב דביצה (סי' י"ז אות ס'), והטו"ז סי' תקי"ד סוף סק"ו כתב דלא מצינו חבר לר' יואל בזה, ובאמת נהי דלא מצינו לו חבר לענין יום טוב, אבל בשבת מצינו לו חבר בתוס' ביצה כ"ב ע"א ד"ה והמסתפק שכתבו וז"ל וגרם כיבוי ביום טוב שרי ובשבת נמי אינו חייב, משמע מלשונם דבשבת חיובא ליכא אבל איסורא איכא וציינו ע"ז המג"א שם סקי"ט וכן דייק בהגהות רעק"א באו"ח סי' של"ד (סעיף כ"ב) עיין שם. ולולא דבריהם היה נלענ"ד דאין ראייה, דהתוס' קאי אמסתפק משמן שבנר דאית ביה בשבת איסור מוקצה משו"ה כתבו דמ"מ אינו חייב דאינו אלא גרם כיבוי, אבל לעולם משום גרם כיבוי י"ל דאפילו איסורא נמי ליכא. ובס' מנורה הטהורה סי' של"ד (סק"ד) האריך בזה דליכא הוכחה מש"ס כדעת המרדכי ומשמעות הפוסקים דשרי אף שלא במקום פסידא".

ועיין ברבינו פרחיה שכתב "ועוד קשה בעיני היאך הביא רבינו משה ז"ל פי"ב ה"ו דין שוכח נר ע"ג טבלא והוא דלוק, שמנער את הטבלא, ולמה לא דחה ברייתא זו שחששה לטילטול הטבלא, שאיסורו מדרבנן, ולא חששה לאיסור כיבוי. וכי במקום דליקה הוא עומה, שנתיר גרם כיבוי, והא מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. וכך אמרו רבינו משה ז"ל בפרק א', עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תיעשה בשביל אותו מעשה אף על פי שלא נתכוין לה חייב. ויש לומר דפטורין הן, שהרי אין המבעיר צריך לאפר ולא המכבה עושה הכיבוי בידיים אלא גרמא. ואכתי צריך עיון היאך התירו דברים אלו לעשותן לכתחלה. ולא עוד אלא שהמכבה מתקן הוא, ודומה הפושט טלית או ס"ת שאחזו בהן האור לכחם על הנר כחם על השמן כחם על הפתילה שחייב. ואם כמו שאמרנו גורם הוא ואינו מכבה בידיים, הרי אמרנו דמודה רבי שמעון בדפסיק רישיה ולא ימות, וחייב מן התורה כמו שפסק רבינו משה ז"ל, עד יבוא מורה צדק ויורינו: [גליון, ויש לומר, בעת שפושטה תיכבה האש מאיליה, כדאמ' בעצים]"

הרי ג"כ חזר כמה פעמים שגרם כיבוי מותר רק בשריפה ולא התירו לכתחילה, עד שתמה על הרמב"ם למה לא דחה את הברייתא, שחששה לדין בסיס ולא לדין כיבוי."



ראיה שגרמא מותרת לכתחילה

אלא שיש לדון ראיה להיתר מכל הראשונים בסוף כירה דף מ"ז ע"ב, שאיתא בגמ' שמקרב כיבוי אסור לכו"ע, ופירשו הראשונים לפירוש א' שגרמא מותרת רק כאשר מחוסר פקיעת הכלי. משא"כ כאשר המים מזומנים בלא הפסק וחציצה, נחשב יותר מגרמא, ואסור. והקשו מהדין שנותן משקה ע"ג טלית שאחזו בו האור שלא יתפשט הדליקה, הרי אין דבר החוצץ והתירו. ותוס' וסיעתם תרצו שהתם כונתו אינה לכבות אלא שלא תתפשט הדליקה. דהיינו שהוא רק מגן על הטלית במקום שנותן משקה ולא מכבה, אע"פ שכאשר יגמר המקום שיכול לשרוף יכבה מאיליו, אי"ו מכבה.

ועיין הגהות מרדכי פרק שלישי רמז תנו "ותימה מ"ש דאסרינן קרובי כיבוי אפי' מע"ש ובפרק כל כתבי אמר רב יהודה טלית שאחזו בו האור נותן עליהם מים מצד אחר וי"ל דהתם טעמא כיון שכבר הודלק הטלית אי לא שרית ליה ע"י שינוי אתי לכבוי ונ"ל לומר דלפי מה שפירש [ר"י] הטעם לעיל דלפעמים יהיה כבוי בידיים אם היה עושה בשבת שמא עם נתינת המים יפלו בה ניצוצות אל תוכה לא קשה מידי מרב יהודה". הרי שיש ישוב פשוט, שבגמ' בכירה אסור מדרבנן משום שאין היתר של פסידא, ולהרבה פוסקים גם הדין של מקרב כיבוי הוא דרבנן. ומנא להו לראשונים לחדש חידושים שחלוק מחוסר פקיעה, או כונת כיבוי לעומת כונת הגנה, תיפוק להו שאסרו מדרבנן משום שאין הפסד, וכעין שכתב המרדכי. ולכאורה זו ראיה שאין איסור דרבנן, וכל שאסרו ע"כ לחפש טעם חדש לאסור באופן זה, ולא משום גרמא אסורה מדרבנן.

נו). ובתו"ד מבואר בס"ל שפס"ד בגרמא חייב, וכן האריך במאורות כאן. ועיין מש"כ בדעת הרשב"א בתחילת דברינו. ובספר המפתח מהדו"ח על הרמב"ם כאן ציינו הרבה מו"מ בענין זה.

העולה לדינא מדברינו

א.

א. אע"פ שגרמא בשבת מותרת, מ"מ זורה ורוח מסיעתו חייב, אע"פ שזה מוגדר כגרמא בנזיקין. ויש ג' שיטות גדולות בשוב בעיה זו:

א. בזורה עשה מעשה גמור אלא שאינו כל המעשה, והוא כשנים שעשו. וקמ"ל שחייב על חלק מעשה באופן זה, ויתבאר תנאי הדברים.

ב. שבזורה יש חיוב מיוחד, שכך דרך מלאכה זו, והתורה חייבה זורה. וע"כ שבהכי חייבה רחמנא. ולפי"ז כאשר לא מדובר במלאכה שתמיד דרכה כך, או שאין גילוי שהתורה חייבה בכה"ג, פטור.

ג. זורה נחשב גרמא, אלא שיש דין מלאכת מחשבת שאם יש לו כונה מיוחדת לעשות תוצאה, חייב. וכ"ז כאשר יש כונה מיוחדת לתוצאת המלאכה, ולא די בדין כונה רגילה. ויסודו, שכל שיש כונה חשובה די במעשה קל.

ב. הוכחנו מדברי הגמ' בב"ב לגבי הרחקת נזיקין שלמדו מזורה ורוח מסיעתו אע"פ שלא שייך סברת בהכי חייבה רחמנא, וכן אין שם כונה מיוחדת כלל. ומדברי כל הראשונים שם שביארו את החילוק בין הגמ' שם לגבי הגמ' בב"ב, דלא כב' שיטות האחרונות אלא כשיטה הראשונה. והבאנו כן מכמה פוסקים. והיא שיטת הזרע אמת.

ג. הבאנו מהריטב"א תנאי נוסף בדין זורה ורוח מסיעתו, שהוא רק כאשר עשה כל מה שבידו, ושהמלאכה צריכה סיוע של כח אחר כדי להעשות. ולכאורה תוכן תנאי זה, כדי ליחס את הגמר של הכח לתחילת מעשיו, צריך להגדירו כהמשך מעשיו. וזה כאשר עשה הכל וצריך סיוע של הכח, נחשב הכח כגומר של המעשה שלו, והכל מתיחס אליו. וזו נפק"מ גדולה לדינא, שהיכן המעשה לפניו ויכול לגומרו בידים, ונמנע ועשה גרמא וסיוע כח אחר, פטור". ולפי"ז פירשנו את הרא"ש, שהוא שיטה הב' הנ"ל, שגם מלאכה שאפשר לעשות כולה, אם יש צורת מעשה מסוימת שתמיד נעשית בסיוע כח אחר, ובאופן זה עשה כל מה שבידו, אע"פ שיכול היה לעשות בצורה אחרת ולגמור הכל, חייב.

ב.

א. מצאנו גדר מעשה בכמה מקומות בתורה, בשבת נזיקין רציחה שחיטה כו'. וצריך לדון אם גדרם שווה, או שאפשר לחלק בכל מקום לפי גדר המעשה שלו. וכן צריך לדון האם שבת חמיר מכל התורה, שדי במעשה קל, או שהיא שווה לכה"ת או יותר קלה מכה"ת, שצריך מעשה גמור להתחייב. והאריכו בזה האחרונים טובא סביב המחלוקת המפורסמת בין המג"א לאה"ע.

נו). למשל יש משאבה ופרה לפניו ויכול להפעל את המשאבה ולחלוב, ובמקום זה הוא עושה שעון ושם את המשאבה כאשר היא מכונה. הדלקת המכונה הוה כח אחר, שלא עשה כל מה שבידו. משא"כ בהפעלה תרמוסטט, לא רוצה כעת להדליק את המכונה, אלא שהמכונה תפעל מתי שצריך. וא"כ מצד זה אין היתר. ומ"מ יתכן שפסק הזמן יפקיע את הדין של זורה ורוח מסיעתו. שכ"כ הזרע אמת הנ"ל שצריך לפעול מיד.

ב. הוכחנו מב' גמרות שלמדו נזיקין משבת, ובכל גדולי הראשונים פירשו שאפשר ללמוד איסור נזיקין מאיסור שבת, ולא חיוב נזיקין מחיוב שבת. ויש ב' לשונות בדבריהם - א' ממון מאיסור לא ילפינן ב' שאף שאי אפשר ללמוד את החיוב משבת מ"מ לכה"פ נלמד את האיסור. דהיינו שנחלקו אם שבת חמיר, ולכן אף שבשבת חייב בנזיקין פטור, ומ"מ לכה"פ נלמד שיש איסור גם בנזיקין, או שחיוב שבת הוא נושא איסורי, ולכן אפשר ללמוד איסור נזיקין ממנו, ולא ענין ממון. ויתכן שלממון צריך יותר מעשה. וא"כ מפורש שלמדו א' מהשני, ומה שחייב בשבת, על כרחך חייב בכה"ת. ורק הסיקו ששבת חמיר. ולא מצאנו בגמ' וראשונים מקורות שכתבו להפך ששבת קיל.

ג. הבאנו מתוס' סנהדרין שהשוו נזיקין לרציחה ושחיטה, ולא קיבלו שיש חילוק ביניהם כלל, ורק העלו צד שיש קולא וחומרא, ואי אפשר ללמוד מדין קל לדין חמור, ודחו שא"כ איך הגמ' שם למדה רציחה מנזיקין. ונחלקו הפוסקים אם ה"ה שבת, ובפשטות כל שתוס' שללו חילוק בין גדרי מעשה, ה"ה שבת, ובפרט שבגמ' למדו זה מזה ורק הסיקו ששבת איסורי, או ששבת חמיר ולא להפך. והבאנו ראבי"ה שלהדיא השווה גדרי מעשה של שבת לכל התורה.

ד. כמה פוסקים נקטו שהמג"א ס"ל שגדרי שבת קלים מנזיקין. ובמג"א עצמו הרי בעלוקה כתב דלא כן, אלא הוכיח מכה"ת לשבת. וכן זה נגד הגמ' הנ"ל. ולכאורה הנידון כאן אינו קולא וחומרא, אלא סברא מיוחדת בזורה ורוח מסיעתו, שכמ"ש יש בעיה נפרדת של כח אחר, ונחשב שנים שעשו, וכדי לחייב צריך שהכח האחר יהיה המשך המעשה שלו, ולא מעשה מקביל. ולכן המג"א ס"ל שצריך או שזה יעשה מאליו, כגון רוח שנושב מאליו וקורה הדבר, ולא עשיה של טחינה שהוא מעשה גמור, או שיחזיק את הכח האחר ככלי בידו. משא"כ כאשר האדם מכניס את הדבר למצב שיש כח אחר שפועל ולא טפל לעשייתו. ויתכן שבהנקה מוכח שהגם האה"ע מודה לכע"ז. ובכל אופן, למעשה העיקר הוא שזה נחשב מעשה גמור, וכפי שנראה מהגמ' והראשונים. ומ"מ יתכן שיש קולא כאשר הכח האחר עושה פעולה, והכח נפרד ופועל במקביל ממנו ולא ככלי בידו.

ה. התבאר שיש ג' מדרגות של כח אחר. יש שהכח האחר בלא מעשה כלל, וזה פשיטא שחייב כמו בזורע ואופה. יש שהכח האחר הוא פעולה, אבל פעולה של כח הטבע ולא מיוחד לעשית המלאכה כאן, וזה הדין של זורה ורוח מסיעתו. ויש שהכח האחר הוא פעולה ממש, כגון רחיים שמסתובבים, וזה המג"א ואה"ע. שלמג"א רק כאשר לקח את הדבר בידו נחשב המשך המעשה שלו, ולא כאשר מניח בפניו, ולא אה"ע יתכן שגם זה נחשב לקיחה בידו. משא"כ בעלוקה, כו"ע מודו שחייב".

ג.

א. מבואר בב"ק שלר"י אשו משום חיציו ונחשב כאדם המזיק, ובפשטות מפורש בגמ' שיש בזה חיוב מיתה ג"כ. וכן נקטו התוס' והטור וסמ"ע וש"ך להלכה. והרא"ה והר"ן נחלקו לגבי מיתה. ולגבי שבת נחלקו הפוסקים - י"א שכו"ע מודים שחייב וששבת חמיר מנזיקין. וי"א שלכו"ע

(נח). ולכאורה מוכח שפתיחת מעבר למים נחשב גם למג"א בכח הראשון כאילו שמחזיק את הדבר בידו, שהרי בלא מעשיו המים לא זזים כלל, משא"כ רוח שזו מעצמו כל הזמן, ורק נותן לו אפשרות מעבר, וצ"ע.

שבת פטור, כיון בשבת האיסור מתחיל מהמעשה, משא"כ בכה"ת האיסור מתחיל מהתוצאה, ושוב מיחסים את התוצאה למכשירה. הארכנו שבפשטות נראה בגמ' וראשונים שלא סברו כלל חילוקים מסברא, אלא רק חומרא וקולא, ושבתוס' וראבי"ה שללו גם חילוקים אלו, אלא הכל דין אחד. ובפוסקים נחלקו בזה, וכמה הסכימו למש"כ. וכך מפורש בנמ"י, ויש פוסקים שדחו את דבריו, ודבריהם צ"ע.

ב. בשבת מ"ז מבואר חילוק בין גרם כיבוי שמותר למקרב כיבוי שאסור. ונחלקו הפוסקים אם זה חילוק דאורייתא או דרבנן. וברש"י משמע להדיא שזה איסור דאורייתא. בביאור החילוק בין מקרב לגורם בתוס' יש ב' תירוצים - או חשש שיעשה בידים, או שכל שלא מחוסר פקיעה הוה מקרב. ובמהר"ם שיק ואחיעזר פירשו משום אשו משום חיציו. ובמסור פקיעה הסתלקו מעשיו. והגרש"ז תמה שבגדרי נזיקין מחוסר פקיעה לא חשיב הסתלקו מעשיו.

ג. בביצה נחלקו התוס' והרא"ש אם דין נוטל שמן הוא משום שמיד מכהה את האור, או משום הכיבוי שאח"כ, שכל שעשה מעשה בגוף הדבר חייב אע"פ שהוא לאחר זמן. והאחיעזר כתב שהוא כשיטת התוס', שכל שלא מחוסר מידי חייב. וגם שם נחלקו הפוסקים אם זה דאורייתא, וברש"י נראה שזה דאורייתא. ולפי"ז נראה שכל שלא מחוסר מעשה, חייב במקרב את הדבר אצל האש באשו משום חיציו.

ד. והגרש"ז אויערבך הביא י"ד ראיות שאין אשו משום חיציו בשבת, נגד הנמ"י. והבאנו מהרש"א שהתנה במקרב הדבר אצל האש בסוף חמה לבוא, שכ"ז כאשר עשה כל מה שבידו. וזה דומה לסברת הריטב"א בזורה ורוח מסיעתו. ולפי"ז אם יכול לגמור את המעשה ונמנע כדי שלא לעשות המעשה לא חשיב מעשה. ולפי"ז יתישבו הרבה מהראיות הנ"ל. אך צ"ע אם גם בנזיקין נאמר כן. ובמקום שאין כונתו לעשות מעשה מסוים אלא הוא פושע, לא שייכת סברת המהרש"א. אבל אם רוצה דוקא לדבר מסוים וזה בפניו ונמנע, להנ"ל פטור. אך יתכן שהמהרש"א הוא מסברא, מקומות במקרב הדבר בסוף חמה לבוא, ולא בכל אשו משום חיציו. ולפי"ז נפל בבירא הישוב הנ"ל. ואז קמו ראיות הגרש"ז שאין אשו משום חיציו בשבת. ונצטרך לומר שמקרב כיבוי הוא דרבנן. וצ"ע בכ"ז.

ד.

א. המדרכי פסק שגרמא מותרת רק במקום הפסד, וכך פסק הרמ"א. וכמה אחרונים נקטו שזו דעה מחודשת ולא קיי"ל הכי מעיקר הדין. והארכנו שיש הרבה מקורות בראשונים שסברו שההיתר הוא רק במקום הפסד, ותמיהו על מי שנראה שהתיר בכ"ג, וא"כ אי אפשר לקבל שגרמא מותרת בלא הפסד.

ה.

יוצא מדברינו ב' נקודות חשובות בענין גרמא למעשה:

א. שגדר מעשה בשבת חמור מכה"ת או לפחות שווה ואי אפשר לומר שהוא קל או שונה בגדרו משאר התורה. ולכן דבר שמוגדר כמעשה בכה"ת ע"כ שגם בשבת נחשב מעשה.

ב. יתכן שלמרות שבגדרי מעשה שבת חמיר, בשבת יש קולא בענין א' והוא ענין שנים שעשהו. וכל שיש כח אחר שגומר את המעשה, והכח לא מוגדר ככלי בידו, יש לדון קולא משום שנים שעשהו, והארכנו בזה שלכן גם בכח ראשון הוצרכו לדין זורה ורוח מסיעתו.

ג. למרות שגרמא מותרת, כל שעשה תחילת מעשה גמור אע"פ שגמר המעשה ע"י גרמא חייב. אלא שיתכן שיהיה בזה פטור של שנים שעשהו, ויש בזה ג' דרגות א' שהגמר מאליו כגון תנור ב' שהגמר ע"י כח אחר כגון רוח ג' שהגמר ע"י מעשה של כח אחר כגון רחיים. ומ"מ העיקר לדינא שבכל אופנים אלו חייב, אא"כ הכח לא מוגדר כהמשך מעשה שלו.

ד. נמצא לפי"ז חומרא גדולה בדין גרמא בשבת, אך יש תנאי בכל זה, שרק באופן שלא היה לפניו לגמור את המעשה. ועשה כל מה שבידו לעשות. וזה או כאשר בפועל לא יכל לגמור כעת כגון בצידה או כיבוי ניצוצות, או כאשר לא התכוין לפרט מסוים, אלא רוצה שכאשר יזדמן יפעל. אבל אם המעשה לפניו ויכול לגמור ועושה בצורה של גרמא, כגון שיש אור לפניו ויכול להדליקו ישירות, ובמקום זה עושה בצורה של גרמא. אי אפשר ליחס את הממשך למעשיו מדין זורה ורוח מסיעתו, ופטור משום שנים שעשהו^{נט}.



נט). ויש דרגה נוספת להקל (והאריך בזה הגרש"ז בשש"כ הערות פרק כג הערה קסו, אך נכתבו לפי ההגדרות שכתבנו) במעלית חשמלית שפועלת בזמן קבוע מראש, ותפעל גם בלא מעשה שלו. אלא שכאשר הוא נכנס יש את הכובד שלו, שכעת ג"כ מסייע למעשה, ולכן המכונה מפעילה פחות כח, וכעת הכח שלו משתתף בהורדת הקרון. ואז כאשר הקרון נכנס לקומה, ונעשים פעולות כגון פתיחת דלתות ישור הקרון בגובה הקומה וכו', נחשב מעשה שלו משום משום זורה ורוח מסיעתו. ויש לומר להפך שהכא קיל טובא, שהתם יסוד החיוב הוא שהוא יום את המעשה והכח משלים את מעשיו. משא"כ כאן להפך, המעשה קיים והוא מסייע לו. וא"כ יש לדון שמכיון שהמעשה היה נעשה גם בלא הסיוע שלו, אינו מוסיף מאומה לעשיה, לא מצד היוזמה ולא מצד ההוצאה לפועל של המעשה. והגרש"ז כתב שהוא קיל אפילו ממסייע, שנחלקו הראשונים שהתם משתתף ביצירת המעשה, והכא המעשה קיים בלא"ה, והוא כמזוי גחלים ממקום למקום בתוך כירה. שאע"פ ששינה את המציאות של המעשה, איזה גחלת יבשל איזה חלק מ"מ המעשה לא השתנה שהגחלים הללו בישלו את התבשיל הזה. ומביא ראיה מזה שאין בעיה לטלטל נר דולק משום שהשמן זז מצד לצד, וא"כ מקרב שמן שהיה רחוק, שידלק כעת, והוא מבעיר בידים ממש. וע"כ כיון שהנר דולק ולא השתנה מאומה זה ששינה איזה שמן ידלק כעת ואח"כ אינו נחשב מבעיר. ויש לעין בכל זה.

אוצר יורה דעה

התכתבות בנידון שיעור הגריס ♦ בעניין איסור כהן בגוסס ♦ אם
המוזמן לברית חייב ללכת לברית

הרב דוד לוי - הרב יעקב שלמה אזרחי

התכתבות בניהון שיעור הגריס

א.

א. אמנם אינני מונח היטב בנבכי העניינים, אבל מן הסתם כל הקורא את המאמר התפלא על הנסיון לפקפק [אפי' לחומרא] בדברי הרמב"ם הרמב"ן והרשב"א וטושו"ע, וזאת מבלי להביא ראיה מוכרחת מדברי אחד מהראשונים [לפי הבנתי]. ועכ"פ, כדי להקשות על דבריהם ודאי בעינן קושיות מוחלטות, ועל המקשה להביא ראיה. על כן מצאתי לנכון להביא מה שיש לפקפק בדבריו, על אף שלא בדקתי את הדברים הדק היטב, ואבקש מחילה על שהנני כותב מקופיא בלבד.

ב. והנה אחד הקשיים שנתעוררו להרב אזרחי שליט"א הוא מכמות הדם שיש במאכולת בזמנינו. ויש להעיר לכאור', דכשדנים על מראה דם אם הוא מגופה או ממאכולת, ודאי לא איירי רק בדם נקי אלא גם בדם מעורב בליחה וכיו"ב, והספק הוא על הדם המעורב אם הוא מגופה או ממאכולת, ובהאי גוונא פשיטא דהדם מתפשט יותר.

ג. עוד תמה טובא שלדעת המעי"צ נתקטנו המאכולות ב%90 מגודלן בזמן חז"ל. אמנם המעי"צ לא כתב כן אלא רק שנתקטנו, ולא נודע כמה מצא המעי"צ ששייך שיתפשט דם המאכולת בזמנו, ויתכן שהיה הרבה יותר מזמנינו. או שחישב יחד עם תערובת הליחות, וכמו שנתבאר בהערה קודמת, או כמשנ"ת בס"ד בהערה הבאה.

ד. ועוד יש להעיר דכינים שבזמנינו לא דמו לכינים שבזמנם, שהיו מצויות בבגדים, והיום אינן מצויות. וכמדומה שמעדותיו שבזמני מצוקה, כמו בזמן השואה ועוד כיו"ב, היו מצויות כינים לרוב גם בבגדים. ואין זה [רק] ענין של נתקטנו המאכולות, אלא שבזמנינו בחסדי ד' ניתן לקיים הרגלי נקיון המונעים מלבוא מאכולות כבזמן חז"ל. ועל כן הרוצה לעמוד על שיעורן צריך לחפש אחריהן במקומות שמצויים עדיין בני אדם שאינם נקיים [כיון שגם מאכולת הולכת וגדילה, ובמקומות שאין מתנקים, המאכולות גדלות באין מפריע]. וכל זמן שלא נבדק דבר זה, א"א לקבוע מה השיעור. [אמנם עדיין יל"ד אם אעפ"כ יש לתלות במאכולות אלו שאינן מצויות בזמנינו, כיון שלא גזרו בהכי, או דלמא דהשתנה הדין, וכדאייתי מרן השבט הלוי (ח"ג סי' קי"ט)]. עוד לכאורה צריך לבדוק את גודל המאכולות לאחר שעקצו בני אדם, דאז יש בהו דם המתפשט ליותר מגודל גופן.

ה. גם שיעור התורמוס צריך חיפוש האם אין שיעור גדול יותר [וכמו שטרח טובא הרב אזרחי שליט"א לבדוק מכל כצד האם הגריס יכול להיות הפול דזמנינו].

ו. מה שהקשה דלא מצינו בכתמים דהשיעור הוא כגריס הקלקי, וא"כ מסתברא דהוא בינוני, דרך בנגעים הדגישו שהוא כגריס הקלקי, אבל בכתמים הוא בינוני [והקלקי הוא גדול, כדמוכח במתני' דכלים]. הנה איתא בגמ' במכות (כ'): דאיכא למ"ד דשיעור קרחה כגריס, ולא כתבו דהוא

כגריס הקלקי, ומסימנא דנקטו שם 'וסימנך בהרת כגריס ומחיה בכעדשה' בפשוטו נראה דכגריס דשיעור קרחה הוא כמו שיעור כגריס דנגעים. ועוד, דבירושלמי קידושין (פ"א סוף ה"ז) מבואר דהך מ"ד יליף לה בגז"ש קרח הקרחה מקרחת דנגעים. הרי מבואר דגם היכא דכתוב בסתמא שיעור כגריס היינו כגריס הקלקי [ושמא לאחר שנשנה במסכת נגעים הרבה פעמים הרבה כגריס כשהמכוון לגריס הקלקי, נעשה זה שיגרא דלישנא].

ז. ואסיים בתודה להרב אזורי שליט"א על המאמר המעניין, ובברכה שנזכה כולנו יחד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

דוד לוי ב"ב



ב.

אין אני אומר קבלו דעת, במה שהוא נגד הוראת האחרונים, אלא הריני כדן לפני החכמים, כיצד נעשה במקום שמצאנו סתירות בשיעורים.

א. יש בידינו דברים המפורשים בגמרא ובכל הראשונים, ששיעור תורמוס גדול מכגריס. ונמצא שכל מי שמתיר בשיעור גריס הגדול, מתעלם מגמרא מפורשת, ומהלכה שנפסקה ברמב"ם וטור ושלחן ערוך וכל הראשונים.

על רבותינו האחרונים לא קשיא, מפני שהם לא ראו תורמוס, שלא היה מצוי בידם. וההוכחה לכך היא שכל שראה או שהועד לפניו על גודל התורמוס, נרעש מעוצם הקושיא ונמנע מלהקל בשיעור גריס של המעיל צדקה. ומסתבר שגם רבותינו, אם היו עומדים על שיעור התורמוס לא היו מתעלמים ממנו.

ב. לא קיים תורמוס יותר משיעור 10X10 מילימטר, ואם יש בידך נשמח לראותו, ולמדוד ארכו ורחבו. וכל זמן שלא בא, הלא קושיא בעינה עומדת שתורמוס המצוי בידינו רחוק מאוד משיעור האחרונים, שהרי לדבריהם התורמוס הוא לכל הפחות 20X20 מילימטר, וזה פי 4 משיעור תורמוס שבידינו.

ג. היות והמעיל צדקה והחת"ס הסתמכו על מדידות עדשים המצויות בידיהם, גם אנו בעקבותיהם מוטל עלינו להסתמך על מדידות תורמוס המצויות בידינו. וכשם שהם לא התעלמו מהעדשים שעניניהם רואות, והוכרחו להגדיל את השיעור מאוד, כך אנו אסור לנו להתעלם ממה שעניניו רואות, ומוכרחים להתנהג בשיעור שיתאים למידת תורמוס שבידינו. ומסתבר שלא רק הם יודעים למדוד, אלא גם אנחנו יודעים למדוד.

ד. קיימת סתירה בהוראות של הרמב"ם, הטור, והשלחן ערוך, שמצד אחד משערים בתורמוס, שזה מורה על הקטנת השיעור, ומצד שני משערים בעדשים ושערות, שזה מורה על הגדלת השיעור. והרי זה ספק חסרון ידיעה מהו שיעור הגריס שאמרו חז"ל, ומקובל בידינו שבכל כי האי גוונא יש לפרוש מן הספק עד שתיפתר התעלומה.

ואם תאמר, והלא עדשים לפנינו, והן גדולות יותר מתורמוס, ואמאי מקרי חסרון ידיעה. על כך אשיב בשאלה, מאי חזית דדמא דעדשים סומק טפי, דילמא דתורמוס סומק טפי.

ה. כל האחרונים [הש"ך וכל הבאים אחריו] זיהו את הפשפש של הגמרא, שהוא פשפש המיטה המצוי גם בימינו. והדבר ניכר ונראה ששיעור דם היוצא ממנו אינו כשיעור גריס של המעיל צדקה, אלא הוא קרוב לשיעור תורמוס המצוי בידינו, וממנו ראייה שתורמוס שלנו הוא תורמוס של חז"ל. אמנם יתכן לטעון שהתורמוס והפשפש שניהם התקטנו מאוד מאוד, ושניהם התקטנו ביחד, והיחס ביניהם נשמר. אמנם ללא כל החידושים הנ"ל, הרי הדבר מוכח שהגריס קטן מתורמוס וקטן מפשפש, ושניהם קטנים מאוד.

ו. כיני הראש הן קטנות ביותר, וגודלן הממוצע 1 מילימטר, וכיני בגדים וגוף גדולות מהן, ומגיעות לגודל של 3.5 מילימטר. ועל אף שכיני הבגדים גדולות מכיני הגוף עד פי 10 ואף יותר מכך [כשנכפיל 3.5X3.5], עדיין המרחק בין כיני הבגדים 'הגדולים' לבין הגריס של המעיל צדקה הוא עצום ורב, וכרחוק מזרח ממערב.

ז. כתב המעיל צדקה (סימן כ) כתם שמעורב בו ליחה, אם אין בדם עצמו שיעור גריס אין הליחה מצטרפת ומתירים את הכתם. וכן פסקו בסדרי טהרה (סימן קצ סקנ"ב וסקצ"ג) ובחכמת אדם (כלל קיג). וא"כ כשכתב המעיל צדקה בסימן כ"ז את שיעור הגריס, כוונתו שישערו את הכתם עצמו ללא הליחה, וכפי שכבר ביאר בסימן כ' שאין מתחשבים בליחה כלל.

ובלאו הכי קשה, מדוע נקטו שיעור ליחה ביחס זה, וכי שיערו שזו ליחה בינונית ומצויה? על כן אין לקבל את עירוב הליחה כפתרון לתעלומה.

ח. לגבי ההוכחה ממכות דף כ', יתכן שאמרו סימנא בעלמא, ואה"נ גם שם לא מדובר בגריס הקלקי. והנה גוף ההצעה שהגריס איננו קלקי באה כהצעה לתירוץ הסתירה הקיימת בגמרא, ואין בה בכדי ליישב את סתירת דברי השלחן ערוך. ואם רע בעיניך אלכה ואשובה לי אל אישי הראשון, הוא הטור והשלחן ערוך, שכאשר תימצא סתירה בדבריהם, לא נוכל לתפוס את ההוראה המקילה, ולהתעלם מההוראה המחמירה. ואין בזה דין ספק דרבנן לקולא, כיון דהוי ספק חסרון ידיעה [ועיין בספר היראה לרבינו יונה אות לא].

ט. בכל דבריו לא מצאתי שום סיוע להוראת המעיל צדקה עצמו, ששיעור הגריס הוא 18X18 מילימטר, אלא רק חיזוק לעצם הדבר שמשערים בעדשים ושערות [ונכלל בזה שאסור להתחשב בתורמוס ופשפש] כהוראת הרמב"ם ושלחן ערוך. והנה בדברי הגר"ז, ומהרש"ם מברעזאן, ועוד אחרונים, מבואר ששיעור גריס הנמדד בעדשים ושערות הוא 12 או 13 מילימטר ולא 18 מילימטר. והתשובה מאהבה כתב שגריס של החכם צבי יותר קטן מגריס של המעיל צדקה. ואם גם אתה מסכים שאין הכרח למידתו הגדולה של המעיל צדקה, והיה זה שכרי, כי לפי ראות עינינו שיעורו של המעיל צדקה הוא שיעור מופרז, גם כאשר נמדוד בעדשים ושערות.

בברכה רבה

י. שלמה אזרחי



ג.

לכבוד הרב אזורי שליט"א.

ראשית אודה לכבודו ששם עיונו בדברי וטרח להשיב עליהם, וכעת אבוא להעיר כדרכה של תורה על מה שנראה לי שיש עדיין להעיר.

באות ב. כתב שלא קיים תורמוס יותר משיעור 10X10 מילימטר. ואני שואל, האם נבדקו התורמוסים בכל המקומות בכל המינים? ויתירה מזו, הרי כבודו הביא מדברי הגרא"ח נאה דהבינוניים הם בשיעור זה, הרי להדיא דיש תורמוסים יותר גדולים.

באות ג. וד. כתב דכמו שהאחרונים בדקו בעדשה כך עלינו לבדוק בתורמוסים וכו', ומאי חזית לסמוך על העדשים יותר מן התורמוסים. אמנם יש להעיר, דכל זה היה נכון אם אנו היינו מתחילים לברר מה השיעור, אבל לאחר שרבותינו שיערו בעדשים וכן נתקבל המנהג, הרי עד שלא נמצא את כל הבדיקות האפשריות, בכל המקומות והמינים, גם של התורמוסים וגם של הפשפשים והמאכולות, א"א להוכיח שלא כדבריהם. וגם אם צריך להידחק שנתקטנו התורמוסים, או דחוקים אחרים, נמי יש לומר כן.

באות ה. כתב דכל האחרונים זיהו את פשפש המיטה שזהו הפשפש של הגמרא. אמנם מכאן קושיא על שיטתו שכתב שאם היה לאחרונים את התורמוס לא היו מורים ע"פ העדשים, דכיון שהיה להם את הפשפש למה לא הורו על פיו ששיעור הגריס קטן מהפשפש.

על מש"כ באות ו. יש להעיר דכמדומה שכיני הראש לבדן יכולות להגיע ללמעלה מ-3.5 מילימטר [תלוי על יד מי הילדים יושבים...]. וכבר כתבתי במכתב הקודם שמדידת המאכולות והפשפשים אינה לפי מה שמצוי בינינו, שבחסד ד' אנו יכולים לשמור על הרגלי נקיון שרק לפני מאה שנה אפילו העשירים לא היו חולמים על זה. ומסתבר דהמאכולות והפשפשים אינם יכולים לגדול כבזמן חז"ל, ועל כן המדידה צריכה להיות במקומות כמו אפריקה וכיו"ב, שמצב הנקיון לא השתנה מזמן חז"ל.

על מש"כ באות ז. הנני רואה שלא פירשתי די את דבריי. המעיל צדקה וכל שאר האחרונים איירי בליחה המוקפת בחוט אדום סביב, דבזה לא מצרפים את הליחה לכגריס, ודנים רק לפי שיעור החוט האדום עצמו. אבל אני דנתי דמצוי לכאורה שמראה הדם עצמו נעשה דליל יותר, וממילא גדול יותר מחמת הליחה שמעורבת במראה עצמו. ובוה יתכן ליישב מה שהקשה איך נתמעטו כ"כ הפשפשים והמאכולות, דגם אם אין דם המאכולות לבדו מגיע לשיעור כגריס, אך כשהוא מעורב בליחה הוא מגיע לשיעור זה. [ולכן גם לא קשה מה השיעור הליחה, דלהאמור היינו שיעור ליחה שיישאר מראה דם בדם המאכולות].

מש"כ באות ח. הנה מלבד דדחייתו היא דוחק גדול, הרי גם בירושלמי שהבאתי מבואר דדין קרחה שוה לדין הצרעת ואף שלא הוזכר שם גריס הקלקי. ומש"כ שם דאי לא נימא כדברי כבודו יש להחמיר מספק משום דזה חסרון ידיעה, שוב אני חוזר וטוען שלאחר שכבר פסקו האחרונים את השיעור ע"פ העדשים, וכן נהגו בתפוצות ישראל, ודאי שאין ספק שמעורר כבודו מוציא מידי מנהג ודאי והוראות גדולי האחרונים.

ומש"כ באות ט. ששיעור המעיל צדקה הוא שיעור מופרז, תמהני, הרי כבודו הביא כבר דגם התשובה מאהבה מצא שיש מין עדשים שלפי זה שיעור המעי"צ מדוייק.

והנני מוסיף להעיר על דברי כבודו, דבמאמרו האריך להעיר על המעיל צדקה דעדים שלנו אינן גדולות כ"כ, וכתב דנפל שיעורא בבירא, דמנ"ל לשער בעדשים של המעיל צדקה ולא בעדשים אדומות שלנו. וזה אינו מובן, הרי מבואר במשנה בכלים שעדשה מצרית היא עדשה הבינונית, ובירושלמי במעשרות מבואר שעדשה מצרית ראשה חד, והיינו כמו שפרשו שם המפרשים שיש לה ראש אחד חד, וזה דלא כעדשות אדומות שלנו. וא"כ מה בכלל יש להקשות מעדשות שלנו, הרי הן ודאי לא העדשים האמורות בשיעור גריס.

ולסיומא הנני כופל ומודה לכבודו על תשובתו, וגם על המאמר המעניין שלבטח הוסיף לברור הענין, ומיני' ומינייהו דת"ח דודאי שו"ט בדברי כבודו תסתיים שמעתא, ויזכה לחוג חג המצות בדיצות, ונזכה מהרה לביאת גוא"צ להקריב בזאת השנה קרבן פסח בטהרה, אכי"ר.

בברכת פסח כשר ושמח

דוד לוי ב"ב



ד.

א. גם אני מדבר בבינוני, וגם הגר"ח נאה מדד בינוני, והמעיל צדקה מדד בינוני, וככל שיעורי שיעורי התורה גם כאן אין לנו עסק עם תורמוסים שאינם בינונים [אמנם האמת היא שאלפי ורבבות התורמוסים שראיתי קרובים זה לזה בגדלם ואין ביניהם שינויים גדולים].

ב. המעיל צדקה לא בדק תורמוסים כלל וכלל, והכריע מהו עדשים בינונים על פי המצוי בעירו ומדינתו בלי בדיקה מקיפה מהי עדשה בינונית בארץ ישראל ובבבל. ומסתבר שמוטל עלינו חיוב להשלים את הבדיקות שחיסר המעיל צדקה, מפני שרק מחמת מגבלות טכניות לא נעשו הבדיקות הללו על ידו.

ג. קושיית הפשפש עצומה היא, וצריך לומר שסברו שהתורמוס גדול, והפשפש בארצות המזרח גדול כמותו [וכבר מצאנו שהאחרונים סברו שבארץ ישראל יש ביצים גדולות, וסברו שבין השמשות בארץ ישראל ארוך יותר מאירופה].

ד. אין כינים באפריקה יותר משיעור 4 מילימטר, לא כיני גוף, לא כיני ראש, ולא כיני בגדים.

ה. האחרונים חולקים על דבריך, וכתבו בהדיא שאין מתחשבים בליחה לא לקולא ולא לחומרא. וגם אם הדם אדום ביותר, וברור שאין כאן תערובת ליחה כלל, גם בזה התירו עד שיעור כגריס של המעיל צדקה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה.

ו. לא מליבי אני אומר, שהרי הבאתי את דברי הגר"ז, ואחיו בעל שארית יהודה, ודברי הגאון יעב"ץ, והגר"ח נאה, ומהרש"ם מברעזאן, ושאר גדולי האחרונים, שכולם חלקו על שיעורו של המעיל צדקה.

ולא אני מעורר כאן ספיקות חדשים, אלא גדולי האחרונים אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים, הם שהורו ופסקו שאין לנהוג כדעת המעיל צדקה. ולא עלי תלונתך אלא על רבותינו הנ"ל, ועל התורמוסים והפשפשים שבכל כדור הארץ. [ובאמת כל האחרונים שעמדו על הקושיא מתורמוס צדדו לחלוק על המעיל צדקה, ולא מצאתי אפילו אחד מהאחרונים שראה בעיניו את הקושיא מתורמוס והתעלם ממנה].

ז. התשובה מאהבה כותב בפירוש שעדשים של המעיל צדקה אינן בינוניות, ואפשר בהחלט לצרף אותו לרשימת המפקקים על שיעור המעיל צדקה.

ח. כבר השבתי [במאמר הנדפס בגיליון פח] בהערה ב' על קושיית החידוד.

ואחתום בברכה שיזכה גם הוא לחוג את הפסח ברוב דיצה וחדווה רבה, ויזכה לראות בנחמה הכתובה ובביאת גואל צדק במהרה בימינו.

בברכה רבה

יעקב שלמה אזרחי



ה.

לכבוד הרב אזרחי שליט"א

אודה מאוד לכבודו על טרחו להשיב לי בשנית, ואקוה שלא יהא לטורח לפניו מכתבי השלישי. אמנם כמדומה שחילופי המכתבים עד כה לא היו לשוא, שכן נתבררו הרבה מהדברים, ואבוא בדבר מה שעדיין נותר לי להעיר.

א. מש"כ באות ב. דהמעיל צדקה לא בדק מהי עדשה בינוני בא"י ובבבל, אינני יודע מנין שלא השתנו זני העדשים באזורים אלו לאחר תהפוכות רבות שעברו כאן.

ב. מש"כ באות ג. שצריך לומר שהאחרונים סברו שיש פשפש גדול יותר, הנה נתברר שאם האחרונים היו רואים את התורמוס לא היו מבטלים את שיעור המעיל צדקה, אלא היו אומרים שיש תורמוסים גדולים יותר. והרי מעתה דברי כבודו הם נגד דברי רוב האחרונים.

ג. עוד יש להעיר דאיני יודע מנין לכבודו שסברו שיש פשפשים בארצות המזרח גדולים יותר. הרי לא הוזכר במאמך המצוין שמי מהאחרונים הקשה משיעור פשפש על שיעור הגריס, הלא דבר הוא?, ולמה אין להשיב בפשטות שאכן היו מצויים אצלם פשפשים גדולים יותר.

ד. מש"כ באות ד. אבקש אם אינו לטורח לפניו לציין מנין לו מצב הכינים באפריקה.

ה. מש"כ באות ה' שמזה שגם אם הדם אדום ביותר לא חוששים עד שיעור מאכולת, וחזינן שאין התליה בשיעור כגריס מחמת תערובת הליחה. לכאן י"ל דכל דין תליה במאכולת הרי מבוסס גם על זה שכתמים אינם מדאורייתא, ועל כן לא גזרו על כתם יותר משיעור כגריס. ולא פלוג רבנן בכל מראה ומראה האם לפי תנאי המראה שייך לומר שהוא ממאכולת. וכמדומה שלכן לרוב פוסקי זמנינו יש לתלות במאכולת, גם בימינו שאינן מצויות. (וכעין זה מצינו שלא גזרו בכתם על דבר שאינו מקבל טומאה).

האוצר ◆ גיליון צ'

ו. מש"כ באות ו. צדקו דבריו שיש מהאחרונים שפקפקו על שיעור המעיל צדקה, אמנם עדיין יש כאן מנהג חשוב עפ"י גדולי האחרונים. ועכ"פ מש"כ ליישב דרך גרים הקילקי הוא ט' עדשים וגרים של כתמים אינו כן, כמדומה שכבודו מסכים שמוכח מקרחה לא כן.

ז. מש"כ באות ז. איני יודע אם נחשב שמפקפק, ובפרט שהעד העיד בנו המעיל צדקה שהוא מדד את העדשים הבינוניים ממין הבינוני של העדשים. ומה תמיהה שיש עדשים קטנות, הא פשיטא, וגם למעיל צדקה היו עדשים קטנות יותר. וכי מפני שלתשובה מאהבה לא היה לפניו את המין שגדול מהעדשים של המעיל צדקה לכן נעשה שיעור המעיל צדקה מפקפק?

ח. מש"כ באות ח. הנה כבודו מציג את הדברים כתירוץ על קושיא, ואילו לענ"ד נראה שכבודו הוא המקשה על שיעור שנתקבל בישראל, ועליו להביא ראיה. ועכ"פ מש"כ במאמרו ש'נפל שיעורא בבירא, ומעולם לא הוכרע אם עדשים אדומות הקובעות או לא', זה ודאי לק"מ, דהמעיל צדקה עצמו כתב שיש מקור לומר דבעינן עדשים גדולות דוקא שראשן חד. וא"כ שפיר יש מקור לשיעור המעיל צדקה.

ט. עוד אעיר בזה על עצם תרוצו, שכתב דסגי שייראה משהו של חידוד. הרי מבואר בתוספתא ובירושלמי דהעדשים המצריות היו מיוחדות בכך שהיו גלגליתן חדים, ולדברי כבודו קשה, מהן העדשים שאינם מצריות, הרי לדבריו בכל העדשים יש 'משהו של חידוד'.

ואכפול הודאתי על תשובתו אליי ועל מאמרו המעניין.

ואברכו בפסח כשר ושמח, ויבוא אליהו לבשרינו ולגלות כל עניני התורה שנחתמו בפנינו בגלות המר, ושנוכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בזאת השנה, אכ"ר

דוד לוי ב"ב



ו.

א. אם בארץ ישראל השתנו העדשים, מנא לן שבפראג לא השתנו. ואם חיישינן לשינוי, נפל פיתא בבירא ואי אפשר למדוד עדשים כלל.

ב. דרך חכמי ישראל הקדמונים, שאם יראו איזה דבר שאינו כפי המציאות שלפניהם, יתלו הדבר בכך שבאופקים החמים ובגלילות ארץ ישראל ובכל, ימצאו בעלי חיים וגידולים שונים ממה שהם מכירים.

ומאחר שזה ברור שהפשפש היה ידוע להם, כמבואר בדברי האחרונים, היה נראה לי שמסתמא כך הם יישבו קושיא זו שבאופקים החמים יש פשפשים גדולים [או שבזמנים קדמונים היו כאלו פשפשים, כמו שהמאכולות היו גדולות בזמני קדם].

פשפש שבזמננו בגלילות צרפת שווה לגודלו בארץ ישראל, וקשה לומר שלפני מאה או מאתים שנה היה גודלו פי 3 או 4 מגודלו כיום.

והוכחה לדבר, שהרי כבר כתבתי שכל מי שהקשה משיעור תורמוס הקטין מיידית את שיעור התליה בכגריס. ואם הפשפש היה רב ועצום במקומותם, הרי משם ראייה שהתורמוס המדובר התקטן, וממה שלא תירצו כן, משמע שלא היו מצויים בידיהם פשפשים גדולים.

וביאור דבריהם [של המחמירים], דמאחר וכל התורמוסים שנמצאו קטנים הם, ומהפשפש אין סתירה לזה, הרי זו הוכחה גמורה להקטין את שיעור הגריס.

ג. לאות ד, זיל קרי בי רב בספרי הטבע והמדע.

ד. לאות ה, כל החידוש שלא גזור רבנן בכתם פחות מכגריס, הוא מנוגד לפשטות הסוגיא ולשונויות הראשונים. וברור שפשטות הדברים שתליה במאכולת היא כמו תליה בשוק של טבחים ותולה בבנה ובבעלה, ואין לזה שייכות לדבר שאמק"ט, ולצבעונים, ששם מבואר להיפך שלא גזרו טומאה בכי האי גוונא.

אמנם האחרונים הוכרחו לחדש שגם מאכולת היא בגדר לא גזרו, דאל"כ לא נוכל למדוד בעדשים ובשערות, שהרי הכל תלוי במאכולות שבזמננו. אבל לפי דבריך הלא יש הוכחה גמורה שלא גזרו חכמים, שהרי טיהרו עד כגריס אף שהמאכולות קטנות מאוד, ואפילו כולו מלא דם לא פלוג לקולא. והוכחה זו לא נשמעה מעולם, שהרי דברי המעיל צדקה נאמרו רק מכורח הקושי והלחץ ובשעת הדחק, ולכן הוכרח לומר דבר משונה שהיו מאכולות גדולות מאוד בימי קדם. וזה מפני שהיה פשוט בעיניו שבזמן חז"ל אפילו כשכולו מלא דם הייתה כאן תליה גמורה, ורק על זמננו סבר המ"צ שהוא בגדר לא גזרו.

ה. לאות ו, המנהג חשוב מאוד, אבל אין לו שום אחיזה במציאות, ואיך נוכל להסתמך על מנהג כשכל הבריאה שברא הקב"ה אינה מסתדרת עמו.

ולגבי קרחה נראה שאני מודה במקצת, דמשמע מדברי הגמרא שכאשר אמרו גריס סתם אפשר שהיתה כוונתם לגריס הקלקי. אבל אין ללמוד מכאן הכרח, שמכאן ואילך בכל התורה כולה בכל מקום אשר יאמרו גריס הכוונה רק לגריס הקלקי. ולעולם סתם גריס אינו קלקי [אא"כ יהיה הוכחה מיניה וביה, כמו בקרחה].

ו. לאות ז, התשובה מאהבה כתב שעדשים של המעיל צדקה אינן מצויות כלל ורק פעם אחת מצא באיזהו מקומן כאלו עדשים, ובוודאי אינן מצויות ואינן בינוניות. ולפי דבריך צ"ל שסבר התשו"מ ששיעור עדשים למדוד רק בענקיות ואין מודדין בבינוניות.

ז. שיעור התורמוס התקבל בכלל ישראל, וזו הסיבה שכל מודדי התורמוס חלקו על המעיל צדקה, ועל המתיר להביא ראייה, והרי המעי"צ לא כתב שום יישוב על התורמוס.

והנה אם נכונים דברי שפשטות הירושלמי שעדשים סתם הן אדומות, הרי יש הכרח שאותו מקצת חידוד שתמצא בהן הוא החידוד המדובר. אמנם קושייתך במקומה עומדת, שמשמעות דברי חז"ל דבעי חידוד הניכר, וכך פירש בדבריהם המעי"צ.

ועכ"פ מאחר שפשטו הדברים שסתם עדשים בחז"ל הן אדומות, נצטרך לומר שבזמננו היו האדומות מחודדות. ולפי זה בזמננו שאין האדומות מחודדות לא נוכל למדוד בעדשים כלל, ונהיה מוכרחים למדוד רק תורמוסים ופשפשים [או שנסתפק בחידוד המועט שקיים באדומות].

והנני מביע תודתי על קושיותיו המחכימות אשר מסייעות להוציא תעלומות חכמה לאורה, כמו שאמרו רבותינו במציעא פרק הפועלים, ומיני ומיניה יתקלס עילאה, ויהי רצון שבורא כל העולמים אשר שמו אמת וחותמו אמת, ינחנו במעגלי אמת, שלא נטעה בדבר הלכה, מעתה ועד עולם.

בברכה רבה

יעקב שלמה אזרחי



ז.

לכבוד הרב אזרחי שליט"א

אודה מאוד לכבודו על שטרח להשיב לי בשלישית, ובהורמנא דמר (כפי שכתב בסיום מכתבו) אבוא בדבר מה שעדיין יש לי להשיב (ואמנם על מש"כ באות ב' ד' וה' לא מצאתי לנכון להתווכח, כיון שכשם שאין פרצופיהן שווין כך דעותיהן אינם שוות, והנני משתדל לכתוב רק מה שלענ"ד יכול להביא תועלת). א. מש"כ באות א, הנה כיון שהאחרונים מדדו בעדשים מסתבר שיש לתלות את השינויים במאה שנים האחרונות, שאז שוק החקלאות התמסד, וכולם מחפשים אחר הסוגים היותר טובים לזריעה, הן מבחינת פיחות ההשקעה הנצרכת והן מבחינת איכות התוצר, וכולם מעתיקים אחד מהשני. ומסתבר שמינים רבים פחות איכותיים נדחקו הצידה ונעשו פחות מצויים. אבל בזמנם כבר העיד בנו המעיל צדקה שהיו לפניו כמה מינים של עדשים: גדולות, בינוניות, וקטנות, מה שכמדומה לא מצוי היום.

ב. מש"כ באות ו, אין הכרח שהעדשים הבינוניות יהיו מצויות, וודאי שלא בכל מקום, ומאוד יתכן שהיה מין מסויים שהיה מצוי במקום זה ולא במקום אחר. והרי החת"ס, שהיה בזמנו של התשובה מאהבה (קצת יותר מאוחר), מצא כדברי המעיל צדקה. ואין שום הכרח ממה שלא היה מצוי במקומו של התשובה מאהבה שאין זה בינוני.

ג. מש"כ באות ז, הרי גם לדבריו אין הכרח שהעדשים הן אדומות, אלא כמש"כ במאמרו ש'משמע קצת' כן, וגם אם סתם עדשים הן אדומות, אבל לשם כך שנינו בכלים דשיעור כעדשה נמדד בעדשה מצרית, ומבואר בירושלמי שלעדשה מצרית יש גלגל חד יותר משאר עדשים. והמעיל צדקה ראה עדשים שיש להם גלגל יותר חד מאחרים. ואיך תבוא משמעות קצת לדחות ראייה אלימתא, ובפרט שכל ראיותיו אינן כלפי שיעור עדשה ההלכתי שעליו נתפרש שהוא כעדשה מצרית.

ואכפול בהודאה על תשובתו המחכימה, ואברכו בחג פסח כשר ושמח ובכל הברכות שכבר כתבתי במכתבים הקודמים.

דוד לוי ב"ב



ח.

לכבוד הרב דוד לוי

רואה אני דברייך נכוחים וטובים, ייטיבו עם ישרי דרך, אמנם יש להעיר בהם אחת ושתיים.

א. טענת הגר"ז בעל התניא ושאר האחרונים מהשערות שבגוף שאינן תואמות לעדשים של המעיל צדקה לא נפתרה בדברייך. שהרי שערות שבזרוע ודאי אינן תואמות לשיעור המעיל צדקה, וגם בלי זה שיעור 18 מילימטר מרובע אינו תואם לשיעור ו' על ו' שערות ברוב מקומות שבגוף. ומה שתרוויח בעדשים תפסיד בשערות, והרי שיעוריהם צריכים להשתוות זה עם זה.

ב. מידת בינוני נקבעת על פי המין הממוצע במיני העדשים המצוי בידי בני אדם, והתשובה מאהבה, והגר"ח נאה, וחידושי רז"ה, מדדו במצוי לפנייהם, ומצאו שהמין הממוצע והבינוני בעדשים שלפניהם רחוק מבינוני של המעי"צ, והם חיו ופעלו לפני תיעוש החקלאות.

ומעתה ב' דרכים לפנינו - אפשר שלפני המעי"צ והחת"ס הזמינו מן השמים ג' מינים שהבינוני שבהם הוא בינוני של חז"ל, ולפני שאר האחרונים נודמנו בדרך אקראי ג' מינים קטנים וצמוקים שלא בהם דברו חז"ל. ואפשר להפך, שלפני האחרונים הנ"ל הזמינו מן השמים ג' מינים מובחרים, והבינוני שבהם הוא בינוני של חז"ל, ולפני המעי"צ נודמנו בדרך אקראי ג' מינים גדולים וגסים שלא דברו חז"ל בהם.

ונראה שאין אתנו בעלי רוח הקדש שיכריעו מי מהם מצא את העדשים של חז"ל, ומידת השערות נוטה יותר לדברי המקטינים.

בברכה רבה

י. שלמה אזרחי



הרב אברהם הרשטיין

כולל פוניבז'

בעניין איסור כהן בגוסס

א.

כתב הרא"ש (בפרושו לתורה ריש פ' פנחס) קשה איך טימא פנחס בהריגת זמרי וי"ל שלא נתכהן פנחס עד שהרג לזמרי. אבל קשה, והרי אביו כהן ולכל הפחות כהן הדיוט הוא ומוזהר על טומאת מת. וי"ל שעדיין כשהסיר ידיו מעליהן היה גוסס ומפרכס ולא היה מטמא, עכ"ל. וקשה, הרי קיימא לן דכהן מוזהר אף על גוסס ומה מועיל זה שפנחס הסיר ידו היה גוסס הרי אסור ליטמא בגוסס. ואף אם נאמר דלא נגע בגוף זמרי, אבל שיטמא מחמת חיבורין לגוסס, ועוד דאיתא במדרש שנטלן ברומח וחבטן, והרי כהן מוזהר אף על גוסס. [וברא"ש נזיר דף ד' כתב בתירוץ אחד שגוסס בידי אדם אין מוזהר עליו ולפי זה ניחא. אבל בתירוץ אחד נקט שכהן מוזהר עליו ותיקשי].

ויש ליישב דכונת הרא"ש היא שאף שלא נתכהן עד שהרג לפנחס, זהו כלפי קדושת כהונה, אבל היה מבני אהרון ולכן מוזהר על טומאה (ומסתבר דמוזהר על גרושה), וקדושת גברא והכשר לעבודה זה לא הייתה לפנחס עד שנתכהן וזכה בו היתה לו ברית כהונת עולם וכו'. ובגדר איסור כהן בגוסס כתב המאירי בנזיר (דף מג.) כשנכנס בעודו גוסס התיר עצמו לחילול והכניס עצמו לספק טומאה ומתוך כך אסור אלא שלא נטמא, עכ"ל. ומבואר שהאיסור מה שמתיר עצמו לחילול קדושתו ע"י זה שנכנס לספק טומאה דשמא ימות וזהו מחיובי שמירת קדושתו. ויש לומר שפנחס קודם שנתכהן לא חלה בו קדושת גברא. ורק איסורי כהונה נהגו בו, אבל לא היה מקודש בקדושת כהונה ולא נהג בו חיוב שמירה על קדושתו, ולכן לא היה מוזהר על חיבור לגוסס.

ויש לדון דאשת כהן מעוברת זכר מותרת ליכנס לאוהל גוסס, דאין קדושת כהונה חלה על כהן בעודו עובר ואין דין לשמור על קדושתו ולמנוע שיתיר חילול על קדושתו.

ובש"ך (סימן ש"ע סק"ד) כתב דמותר לכהן שנכנס לבית ואח"כ נעשה אדם גוסס, מותר לו להישאר בבית ואינו חייב לצאת. ויש לבאר דס"ל שכל האיסור שעושה מעשה להביא עצמו למקום של ספק טומאה, אבל בשעת כניסתו לא היה בבית גוסס. ורק אח"כ לא פורש מהבית אין כאן עשיה של זלזול בקדושתו. וכל האיסור זהו על מעשה של זלזול בקדושתו וחסרון בשמירת קדושתו, אבל שלא עושה מעשה זהו שרי. ואין גדר איסור גוסס חיבור לגוסס. ויש להסתפק האם ישראל מוזהר לא לעשות שכהן יתחבר לגוסס, כמו שמוזהר לא לטמא כהן.

ובאחיעזר (ח"ג ס"ה) הוכיח מדין גוסס שאסור מגע מת אף בלי טומאה. ולשיטתו הביאור בדין גוסס אינו כהבנת המאירי, ולכן כתב דספק טומאה ברה"ר אסור לכהן אף שלא נטמא דמגע מת נאסר.

וקשה שבסוגיא בנזיר (מ"ב:) מבואר שכהן שטמא מת ופירש ממת, אסור לו לנגוע במת אחר. ופירשו תוס' דהטעם שבשעה שמתחבר למת אלים טומאתו, דהרי הנוגע בו בשעה זו נטמא טומאת ז' מכח דין חיבורין. ולשיטת האחיעזר אין צורך בזה. דהרי האיסור מגע מת בלי טומאה.



ב.

במה שכתב הגר"י אדלשטיין זצוק"ל לבאר את דברי הרמב"ם שלכל התנאים גוי אינו מטמא באוהל, וקשה מאדני השדה דלר' יוסי שמטמא באוהל, והרי אינו ישראל. וכתב ליישב דפחיתות גוי גורמת שאין טומאת אוהל, ולא בעינן ישראל. ויש להעיר דתוס' בב"ב (דף נח.) כתבו דאברהם אבינו מטמא באוהל דעליו נאמר האדם הגדול, ואטו פחיתות גויים הייתה לאבות הק' קודם מתן תורה. ושם הרמב"ם לא ס"ל כתוס'.



ג.

כתב רעק"א (אה"ע ס' קנ"ו) בשם שו"ת גינת ורדים דבן טריפה אינו פטור מיבום. וקשה לראשונים ביבמות (ק"ט) שאף לחכמים אמרינן סמוך מיעוט לחזקה, כל בן איך פוטר מיבום, ניחוש שמא טריפה. וכן לר' מאיר שסמוך מיעוט לחזקה גם לקולא לטהר ספק טומאה, וניחוש וניבעי חליצה.



הרב מרדכי אקשטיין*

מח"ס מר דרור

אם המוזמן לברית חייב ללכת לברית

מנהג העולם שאין מזמינים לברית אלא מודיעים, וסוברים שכשמוזמנים לברית חייבים לילך לברית.

ויל"ע בשורש מנהג זה והטעם בדבר, והאם יש חילוק בין הזמנה להודעה, וכן אם מספיק ללכת לברית או שצריך ג"כ לאכול שם בסעודה והאם מספיק טעימה בעלמא.



מקור הדין בגמ' וביאור הרשב"ם ותוס' דהיינו בברית מילה ונישואי ת"ח ובת כהן לכהן

והנה בפסחים קי"ג: איתא "שבעה מגודין לשמים וכו' ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה".

ופי' הרשב"ם שם: "כגון משתה של ברית מילה או בת כהן לכהן".

וכתבו התוס' שם (קי"ה): "ואין מיסב בסעודת מצוה. היינו סעודת מילה דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן, ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנים כדאמרין בזה בורר (סנהדרין דף כג.) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא כן יודעין מי מיסב עמהם".



פסק הרמ"א לדברי התוס'

ופסק כן ברמ"א (יו"ד סימן רס"ה סי"ב): "וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמגודה לשמים (תוספות פ' ע"פ), ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים, אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים, א"צ לאכול שם (ג"ז שם)".



דעת האחרונים שלא להזמין לברית משו"ה

וכתב בספר מקום שמואל (שאלה פ' דף פ"ה): "וכתב בספר שרביט הזהב וז"ל וראיתי רבותי גאוני עולם שהיו מוחים בהשמישים הסובבים בתי בני ישראל ומודיעים שהם מזומנים לסעודת ברית מילה כנהוג שלא להזמין באומרים אולי לא ילכו לסעוד שמה מטעמים הנתהוים ויהיו

* לע"נ הר"ר שלמה ב"ר אשר אנשיל זצ"ל.

ח"ו בכלל נידוי עכ"ל". [כ"ה מילה במילה מספר שרביט הזהב על ספר סוד ה' לר"ד מלידא דף י: בקצת דיני מילה].

ובבאר היטב למהר"י טיקטין (סי' רס"ה סק"ה) כתב "לכן יצוה השמש שלא לקרוא אותו בתוך הקרואים אם אין דעתו לילך כדי שלא יהא ח"ו בכלל מנודה".

ובפתחי תשובה (יו"ד סימן רס"ה סק"ח) "כמנודה לשמים. עיין בה"ט של מהרי"ט ז"ל מ"ש לכן יצוה כו' ובתשובת מקום שמואל סי' פ' כתב בשם ספר שרביט הזהב דטוב לבטל מה שהשמש קורא על סעודת ברית מילה כי אולי לא ילכו מטעמים המתהווים ויהיה ח"ו בכלל נידוי ע"ש". [וכ"מ ביד אליהו, וביעב"ץ ובילקוט מעם לועזי (עי' הערה) ור' צדוק].
וע"פ הפתחי תשובה הנ"ל נהגו העולם שלא להזמין אלא להודיע.



(א). שו"ת יד אליהו סימן ו' "ובנדון אם ילך על סעודת מצוה ויתפלל לבדו קודם או ימתין עד עת תפילת הציבור ואם לא ילך כלל חושש משום דהוי כמנודה לשמים כמ"ש בס"י רס"ה". והביאו בדע"ת שם.

(ב). מגדל עז ליעב"ץ נחל ט' ראש א' יאור י"ז אות ה' "לא יזמין מי שידע בו שאינו בא אל הלחם, שאסור לגנוב דעת הבריות, וגם יש בו קצת מכשול לנקרא לדבר מצוה ואינו הולך, שהוא כמנודה לשמים. אות ו' "אמנם אם יש שם בני אדם שאינם מהוגנים, אינו צריך לילך אע"פ שקראוהו".

ושם נחל י"ג אות ט"ז "יקרותן של בני ירושלים שלא היה אחד מהן הולך לסעודה עד שנקרא ונשנה".

ומבואר נמי דלדעת היעב"ץ אינו מחויב בזה מיד.

(ג). ילקוט מעם לועזי לך לך עמ' של"ז "וכל אדם שמזמינים אותו לסעודה זו צריך לרוץ, ואם אינו רוצה לילך נחשב כמנודה לשמים, כי הוא מראה כי המצוה אינה חשובה בעיניו, ויש עוד סיבה שאם מלך מזמין אדם לבוא ולהשתתף במשתהו בודאי אינו יכול לסרב לו אף סעודה זו שהיא סעודה של אליהו הנביא זכור לטוב, והרבה אנשים אומרים לשמש שלא יזמין אותם שמא יארע להם אונס ולא יוכלו לבוא, ואם רוצה האדם להסב עם חבריו יזמינם יום אחד קודם או בליל השמירה, אבל אין ראוי להזמין ביום המילה שמא יסרבו לבוא ויהיה עון בידם, ויש אנשים המדקדקים במצות לוקחים קצת מן הסעודה או פרי או עוגה והם מביאים הביתה לאכול כשיוכלו וכן נהג אבי זלה"ה מאחר שרוב ימיו היה שרוי בתענית כשנודמנה לו סעודת מצוה היה לוקח פרי או עוגה ובזה היה מפסיק תעניתו בלילה, ואם יש בסעודה אנשים שאין נאה לו להסב יחד עמם אינו מחויב לילך לשם כי כל מצות התורה הם ישרים מאד ומלאי טעם ואין עלינו חובה לעשות דבר הפוגע בכבוד הבריות".

(ד). בספר ממנהגי ברית מילה (לגר"י טשזנר, עמ' נ"ג) כתב לדייק מדברי הילקוט הנ"ל דכל האיסור הוא רק דשמוזינו באותו יום. ולמעין זה אינו, שרק כתב דאם רוצה להסב עם חבריו יזמינם יום קודם שיאכלו עמו, והיינו שלא יהא מסעודת הברית, אך לא כתב ולא מסתבר דחלות ההזמנה היא רק ביום המילה.

(ה). ספר הזכרונות (לר' צדוק הכהן מ"ע ב' פ"ב) "ונהגים לעשות סעודה ביום המילה ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה ומיקרי סעודת מצוה, וכל מי שאינו הולך לסעודת מצוה כשמוזנים אותו הוי כמנודה לשמים, ולפיכך יזהר מלבקש על הסעודה אדם שידע בו שלא ילך שלא יביאו לידי מכשול, (ובלאו הכי איכא גניבת דעת), מיהו אם נמצאו שם בני אדם שאין מהוגנים רשאים לנמנע מלילך. ונראה הוא הדין אם הבעל הבית רע עין יקיים הכתוב אל תלחם לחם רע עין, כ"ש אם הוא אויבו יזהר מלהתקיים בו אם רעב שונאך וכו', ונראה נמי דכל זה דוקא כשאין עוסק בתורה, אז אבל עוסק בתורה לא יהא אלא מצוה גדולה העוסק בתורה פטור מן המצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, וכן אם עוסק בעשיית איזה מצוה רשאי לימנע".

תמוה מנהג העולם להודיע, ותמיהה האם יכול אדם לחייב לחבריו ורבותיו לבוא לברית

והדברים תמוהים, דאי נימא דאיכא קפידא למי שהומינוהו לבוא לברית מאן מפסין לן דהוא דווקא בהזמנה, וכי הזמנה מילתא היא? וכי אם מודיע אין כוונתו להזמין, וכי למה מודיע אם לא כדי שיבואו לברית. ואם נימא דאין הכוונה להזמין את כולם רק מפני הכבוד, א"כ גם אם יאמר לשון הזמנה אין כוונתו להזמין את כולם. ובפרט דגם כשבאמת רוצים להזמין, ורק חוששים להנ"ל, משו"ה מודיעים. והוא מילתא דתמיהא וכי גזירת הכתוב הוא דבהזמנה תליא מילתא. ובפרט דאי נימא דלהודיע שרי, א"כ למה לא ציוו הפוסקים הנ"ל שלא יזמינו ורק יודיעו על הברית.

ובאמת דהדברים מרפסין איגרי כשלעצמן, וכי יכול אדם להכריח לחבריו ולשכניו ואפילו לרבותיו או לגדולי הדור לבוא לברית מילה וכביכול לאיים עליהם בנידוי.



מקור הרמ"א מאו"ז דאיירי במי שאינו אוכל כשנמצא בברית

והנה מקור דברי הרמ"א הביא בדרכי משה (יו"ד סימן רס"ה סק"ב) וז"ל "וכן הוא באור זרוע (הל' מילה ס"ס קז) וכתב דמצוה לאכול בסעודת מילה דמיקרי סעודת מצוה. ונהגו לקבץ מנין בסעודת מילה ואמרינן בפרק ערבי פסחים (פסחים ק"ג:) דמי שאינו אוכל בסעודת מצוה הוי כמנודה לשמים ופירש (רש"י) [רשב"ם] שם (ד"ה בחבורת מצוה) שהוא ברית מילה, וכתבו שם התוספות (קיד. ד"ה ואין) דוקא שנמצא שם בני אדם מהוגנים כמו שאמרו (סנהדרין כ"ג.) נקיי הדעת שבירושלים לא היו יושבים בסעודה אלא אם כן היו יודעין מי ישב עמהן עכ"ל".

ולמבואר באו"ז הנ"ל דכתב דלא מסתבר שהיה רב בסעודה ולא אכל, מבואר דהיינו דמי שנמצא בסעודה אז יש מצוה לאכול, ועלה הביא הרמ"א את דברי התוס' דכתבו דהא דמנודה לשמים הוא בכה"ג. [עי' הערה].



1. או"ז הלכות מילה סימן ק"ז אות י"א "ומה שנוהגים לעשות סעודה בברית מילה כדאמ' בפרד"א פל"א כשנולד יצחק כתיב וימל אברהם את יצחק בנו בן כ' מיכן את' למד שכל מי שהוא מגיש את בנו למילה כאילו כה"ג מקריב מנחתו ונסכו ע"ג המזבח מיכן אמרו חכמים חייב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו יום שזכה למול את בנו ואמרינן נמי ס"פ מרובה רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן ואמרי לה לבי ישוע הבן ופרש"י שבוע הבן ברית מילה על שם שעברו עליו שבעה ימים ש"מ דסעודת מילה סעודת מצוה היא דאל"ה לא הוה אכיל רב שם כדאמרינן בפרק גיד הנשה דרב לא אכל בסעודת הרשות ולא מסתבר כלל לומר דמיקלע ולא אכיל".

2. והגרא"ח נאה (אהלי שם ח"ה שנה ג' גליון ב' תשנ"א) כתב דאם מומין רק לברית ולא לסעודה אין חשש בזה, ומדברי האו"ז אין נראה כן, דא"כ י"ל דרב היה בברית ולא נשאר לסעודה.

דעת התוס' דהנידוי הוא רק בפושע

וכן מבואר בדברי התוס' שם, דכתבו דדוקא בפשיעה, ואין נראה דמי שמזמינים אותו ואינו הולך לברית הוא פשיעה, ורק אם נמצא בסעודה ואינו אוכל י"ל דחשיב כפשיעה בענין זה.



דעת כורת הברית דוקא כשהיה בברית אחר שקראו לו ב"פ והיה בברית ואין מניין ואין תורתו אומנותו ויושב שם ואינו אוכל

וכן מצינו בספר כורת הברית (רס"ה סק"ז) כ' "צ"ע אולי דוקא כשנקרא ונשנה לסעודה מפי האב או האם והיה על הברית ואין מניין בלעדו ואין תורתו אומנותו ויושב שם ואינו אוכל אז אינו נכון, ואולי יוצא בטעימה כ"ש". והובא בשבט הלוי.

הרי דכבר בכורת הברית חזינן בפשטות דהיינו מי שנמצא בסעודה ואינו אוכל, ועלה איירי דדוקא כשהזמינוהו, דאל"ה למה יאכל במקום שאינו שלו.



דעת הישמח משה דרק כשהולך ואינו אוכל שם

וכן דייק ר"מ טייטלבוים' (הישמח משה) ברמ"א שם (הובא במכון ירושלים בילקוט מפרשים), מלבד זה שהקשה על הרמ"א שפסק כי"א דלא קיי"ל הכי ע"ש.

ח. פסחים קי"ג: תוד"ה "ואין לו בנים. נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפרי' ורביה דומיא דאחריני ומי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחן אי נמי אפי' אין לו יש לחזר ולהביא עצמו לידיו חיוב כדאשכחן (סוטה דף יד.) במשה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצות שבה".

ט. שו"ת שבט הלוי ח"ח סימן רי"ז ב' "ומה ששאל לענין אכילה בסעודת ברית למוהל שאין עתותיו בידיו, ורצונו למש"כ הרמ"א יו"ד סי' רס"ה סי"ב דהוי כמנודה לשמים, וכ"כ ע"פ דהתוס' פסחים קי"ד, וע"ש בפ"ת ס"ק ח"י בשם תשובת מקום שמואל. הנה לידי פשוט דמי שהוא טרוד טרדה דמצוה, או תורתו אומנתו ממש וכיו"ב שאין חל עליו ענין זה כאשר מובא כן בשם ס' כורת הברית, ואני דרכי לקחת דבר מסעודת הברית לביתי ודבר פשוט דמוהל עירוני הטרוד גם בשאר מצות דאין חיוב לאכול בכל הבריתים, וגם פשוט דאין חיוב להגדיל סעודת ברית למאות אנשים על חשבון שאר המצות".

י. ר"מ טייטלבוים יו"ד סימן רס"ה סי"ב "הגה [הוי כמנודה לשמים] נ"ב, ותמיה לי על הרמ"א ז"ל, דהתוספות כתבו כן לפרש דברי יש אומרים דתניא שם בערבי פסחים דף קי"ג ע"ב, אבל מהיכי תיתי לומר דהלכה כיש אומרים, דהא קיימא לן (הוריות יג, ב) דיש אומרים היינו ר' נתן, ותנא קמא ור' נתן הלכה כתנא קמא, דסתמא דתנא קמא הוי רבים, ויחיד ורבים הלכה כרבים, אם לא במקום שנקבע להדיא הלכה כר' נתן, וזה ברור. ונראה דלכך דקדק לכתוב כמנודה לשמים דרצונו לומר, דלכתחילה אין נכון לעשות כן כיון דלדעת ר' נתן הוי מנודה לשמים, ואף דלא קיימא לן כן מכל מקום אין נכון לעשות כן, אבל ח"ו שיהיה מנודה לשמים, דהוא לבר מהלכתא לפי כלל הלכה המסורה בדינו, וגם יש אומרים הנ"ל י"ל דוקא ביושב שם ואינו רוצה להסב עמהם, וכן משמע לשון ברייתא ויש אומרים מי שאינו מיסב, וכן הוא לשון הרמ"א [כאן] מי שאינו אוכל, כי אבל לא מצינו שהוא מחייב לילך דלא קאמר מי שאינו הולך לאכול, וזה ברור".

[ויש שהביאו ראי"ה מהא דהמהרש"ל^א לא אכל בסעודת מילה בערב שבת. ואינו ראי"ה, דהתם הוא משום איסור קביעת סעודה בע"ש. וכן דהתם היה סנדק במילה, וכ"ש דהיה צריך להשאיר לסעודה].



דעת התוס' דווקא כשיש שם בני אדם מהוגנים

והנה בתוס' בפסחים הנ"ל כתבו דגם חיוב זה להסב בסעודת מצוה הוא דווקא כשיש שם בני אדם מהוגנים [ופסק כן הרמ"א שם] והביאו כן מהגמ' בסנהדרין כ"ג. "כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין וכו' ולא היו נכנסין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מסב עמהן".

ואף דהתם איירי בנקיי הדעת, מבואר בדברי התוס' דס"ל דהתם איירי אף בסעודת מצוה, ואם היה חיוב להסב בסעודת מצוה היו נכנסים אף אם לא היו יודעים מי מיסב עמהן. [עי' הערה^א].

וכן נפסק בשו"ע סימן ק"ע ס"כ "נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין" בסעודה אא"כ יודעים מי מיסב עמהם, מפני שגנאי הוא לתלמיד חכם לישב אצל עם הארץ בסעודה".

ובמשנ"ב סימן ק"ע סקמ"ב "לא היו מסובין וכו'. אפילו בסעודת מצוה [אחרונים] ועיין בבה"ל".

יא. כ"כ ביפ"ל ח"ג יו"ד סי' רס"ה סקכ"ב [בשם אורחות יושר לר"י מולכו פ"כ] דאם יש מנין א"צ לילך ע"ש, וע"ש עוד דדחה את דברי הבאה"ט הנ"ל. וע"ש עוד, דכתב [וגם זה מאורחו"י הנ"ל] דהוא מפני שאין בעה"ב מקפיד שיבואו ורק מפני הכבוד מוזמינם. ועי' בח"ה יו"ד סימן רס"ה סקי"ט דסמך על דברי הרמב"ם דלהלן שצדיקים וחסידיים לא אכלו מסעודה שאינה שלהן, וביאר דהוא אפילו בסעודת מצוה.

ויש שהביאו כן גם משו"ת מהרש"ג ח"ג סי' קכ"ה "מה שטוען מעכ"ת דמצוה רבה לילך לסעודת מצוה, לדעתי לא נאמר אלא במקום שיש לחוש שאם הוא לא ילך לא יהיה שמה מנין, אבל באופן אחר לדעתי אין לך מצוה רבה מלישב בביתו ולעסוק בתורה לידע הדינים וההלכות שצוה אותנו הקב"ה בכל פרטיהן".

אך גם בדבריו אינו מדקדק, דלא איירי במי שהזמינוהו.

יב. של"ה מסכת שבת פרק נר מצוה אות ו' "וכשלמדתי תורה בק"ק קראקא אצל רבי מורי הגאון החסיד מהר"ר שלמה זלה"ה, אירע שהיה סנדק בערב שבת, ולא רצה לילך לקביעת הסעודה של מילה, ואמר שהוא קל וחומר מסעודת מילה שחלה מראש חודש אב עד התענית, שאין אוכלין בשר כי אם מנין ולא יותר. והנה, איסור אכילת בשר בימים ההם אינו אלא מנהג בעלמא (או"ח סי' תקנ"א ס"ט), על כל זאת נוהגין שאין אוכלין יותר ממנין (ראה שם בלבוש סעיף י'), קביעת סעודה בערב שבת, שהוא דין דגמרא כדלעיל (גיטין שם), מכל שכן אם יש מנין, שלא יאכלו יותר. ואני אמרתי לו, מה זה ראי"ה, בשלמא שם, אפשר למצוא תקנה, לקבוע סעודה על מאכלי חלב, ויסבו הרבה כמו שירצו, אבל בערב שבת אין למצוא תקנה, דקביעת סעודה איסורא הוא בין בבשר בין בחלב, אפשר דשרי. ודחה את דברי, מטעם דאין שמחה בלא בשר (פסחים קט א), וקל להבין". והובא בקצרה במ"א סי' רמ"ט סק"ו.

יג. ומדברי תוס' אלו מיושבת קשיית הר"מ טייטלבוים הנ"ל מנ"ל לרמ"א דפסקין כ"א, אך מהא דלא תירצו התוס' דהתם בסנהדרין לא איירי בסעודת מצוה, אלא אדרבה כתבו דמהתם ילפינן דדוקא שיש בנ"א מהוגנים, ש"מ דפסקין כ"א.

וביפ"ל ח"ה יו"ד סי' רס"ה סקכ"ב כתב דמשו"ה כתב הרמ"א כמנודים בכ' הדמיון, כיון דהוא רק י"א בגמ'.

יד. צ"ב קצת, דלפנינו בגמ' נכנסין ובטור כתב מסובין ובב"י כתב נכנסין ועכ"ז בשו"ע כתב מסובין, ונכנסים משמע דאף לא באו לסעודה, וצ"ע.

ובבה"ל^ט תמה על הרבה אחרונים שהביאו את דברי המט"מ שהוא גם בסעודת מצוה. [עי' הערה^{טז}].

ותמוה, דבמט"מ^מ ביאר להדיא את מקורו, שהוא מהתוס' הנ"ל.



דעת המט"מ ע"פ מדרש לא לילך לסעודת מצוה עד שקוראים לו ב"פ

וע"ע במט"מ הנ"ל שכתב ממדרש איכה דאפילו במקום שיש ת"ח לא ילך בפעם ראשונה שקורים אותו עד שיחזרו ויקראו לו [ומכאן מקור לדברי כורת הברית לעיל שלא לילך עד

טו). באור הלכה סימן ק"ע ס"כ "לא היו מסובין וכו'. עיין במ"ב בשם אחרונים והוא נובע מספר מטה משה ולא ידעתי מקורו. וגם אין העולם נוהגין בזה כלל. ומהש"ס שילחי פרק כיצד מברכין דאיתא שם דילמא אתי לאימשוכי בתרייהו, ג"כ אין ראייה כלל להחמיר, דאפשר דלא שייכא אלא בסעודת רשות, משא"כ בסעודה שהיא של מצוה אפשר דע"ז שייך מה שאחז"ל מצוה בעידנא דעסיק בה מגני [מן היסורין] ומצלי [מן החטא]. ונ"ל שאפילו לדידיה אם יכול להיות תועלת ממה שהת"ח מיסב שמה כגון מה שנוהגין בזמנינו חבורה של מכניסי אורחים או של גמ"ח וכדומה שעושין סעודה בזמן המיוחד להם וממה שהת"ח יהיה אז ביניהם יתחזק עי"ז הדבר יותר ויותר אין שום חשש בדבר ואדרבה כבוד התורה הוא כשמצותיה מתחזקין. ועוד אפשר דאפילו לדידיה אינו אסור אא"כ יושב עמהם בחבורתם דגנאי הוא לו, אבל כשהת"ח יושב בחבורה של איזה לומדים היושבים סביביו אף שבסעודה ההיא יש הרבה ע"ה ג"כ [או אפשר דה"ה כשיושב במקום מיוחד בפני עצמו] לית לן בה והכי דייק לשון הש"ס אא"כ יודעין מי מיסב עמהן דמשמע אצלם ממש וכפירש"י דגנאי לת"ח לישוב אצל עה"א, וזכר לדבר הא דאיתא במדרש על הפסוק טוב אחרית דבר מראשיתו דר"א ור' יהושע הו' בסעודת מילה של אלישע בן אבויה ואמרו אינהו בדידהו [ר"ל שארי בני אדם] ואנן בדידן עי"ש במדרש".

טז). עי' בבה"ל שהביא ראייה ממדרש שאכלו ר"א ור"י בסעודת מילה דאלישע בן אבויה ואמרו אנהו בדידהו ואנן בדידן. ולא ציינו היכן מדרש זה, והוא בירושלמי חגיגה (פ"ב ה"א) וז"ל "רבי מאיר הוה יתיב דרש בבית מדרשא דטיבריה עבר אלישע רביה רכיב על סוסיא ביום שובתא אתון ואמרין ליה הא רבך לבר פסק ליה מן דרשה ונפק לגביה א"ל מה הויתא דרש יומא דין א"ל [איוב מב יב] וה' ברך את אחרית וגו' א"ל ומה פתחת ביה א"ל [שם י] ויוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה שכפל לו את כל ממונו אמר ווי דמובדין ולא משכחין עקיבה רבך לא הוה דרש כן אלא [איוב מב יב] וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו בזכות מצות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו א"ל ומה הויתא דריש תובן א"ל [קהלת ז ח] טוב אחרית דבר מראשיתו א"ל ומה פתחת ביה א"ל לאדם שהוליד בנים בנערותו ומתו ובזקנותו נתקיימו הוי טוב אחרית דבר מראשיתו לאדם שעשה סחורה בילדותו והפסיד ובזקנותו ונשתכר הוי טוב אחרית דבר מראשיתו לאדם שלמד תורה בנערותו ושכחה ובזקנותו וקיימה הוי טוב אחרית דבר מראשיתו אמר ווי דמובדין ולא משכחין עקיבה רבך לא הוה דרש כן אלא טוב אחרית דבר מראשיתו בזמן שהוא טוב מראשיתו ובי היה המעשה אבויה אבא מגדולי ירושלם היה ביום שבא למוהליני קרא לכל גדולי ירושלם והושיבן בבית אחד ולרבי אליעזר ולר' יהושע בבית אחד מן דאכלון ושתון שרון מטפחין ומרקד(ק)ין א"ר ליעזר לר' יהושע עד דאינון עסיקין בדידהון נעסוק אנן בדידן וישבו ונתעסקו בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים וירדה אש מן השמים והקיפה אותם אמר להן אבויה רבותיי מה באתם לשרוף את ביתי עלי אמרו לו חס ושלום אלא יושבין היינו וחזרין בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים והיו הדברים שמייחים כנתינתן מסיני והיתה האש מלחכת אותן כלחיתן מסיני ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש [דברים ד יא] וההר בוער באש עד לב השמים אמר להן אבויה אבא רבותיי אם כך היא כוחה של תורה אם נתקיים לי בן הזה לתורה אני מפרישו לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימה באותו האיש". והביאו את דברי הירושלמי בתוס' בחגיגה ט"ו. ד"ה "שובו".

וכע"ז איתא במדרש רבה רות פרשה ו' פסקא ד', וכן במדרש רבה קהלת פרשה ז' וילקוט שמעוני קהלת רמז תתקע"ד.

יז). מטה משה (עמוד העבודה נטילת ידיים, סעודה, ברכות סימן רצ"א) "גרסינן בפרק זה בורר (סנהדרין כג א) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובים בסעודה אלא א"כ היו יודעים מי מיסב עמהם ע"כ. ורצו לומר אפילו בסעודת מצוה כדכתבתי לעיל עמוד התורה שער ד'".

שנקרא ונשנה], ואי נימא דאיכא חשש נידוי הרי זה נגד מדרש זה. וע"ש במדרש איכה דהביא בסמוך האי עובדא דקמצא ובר קמצא, וביארו המפרשים שם" דהיינו משום שהלך בלא שחזרו וקראו לו לידע אם לא היה טעות. ונראה דמשו"ה נהגו כן אנשי ירושלים שלא להסב אם אין יודעים מי מיסב עמהן.



אין ראוי לת"ח לאכול מסעודת הרשות ולא מצינו שלא לילך בלא לאכול, וה"ה איפכא בסעודת מצוה דאין חיוב לאכול אם לא הלך לשם

עוד מצינו בגמ' בחולין" דמבואר דרב לא היה נהנה מסעודת הרשות, והתם הלך לסעודה זו רק לא אכל ממנה. ונראה דהוא דבר והיפוכו, דכמו שלא להנות מסעודת רשות היינו כשהולך שם ואינו אוכל, ה"נ להנות מסעודת מצוה הוא בכה"ג שנמצא אוכל. אך אם אינו וכל כלל אין צריך לילך, וכמו דרב לא הקפיד שלא לילך לסעודת הרשות רק לא לאכול, כמבואר בגמ' חולין הנ"ל.

ועי' גם ברמב"ם², שכתב דאין ראוי לחכם לאכול רק בסעודה של מצוה. וכתב דצדיקים וחסידים הראשונים לא אכלו מסעודה שאינה שלהן, ולא כתב שלא הלכו לסעודה שאינה של

וז"ל המט"מ שם (עמוד התורה שער ד - בהנהגת לומדיה) "וכמו שאין לישיב בסעודת הרשות כך יש ליסב בסעודת מצוה, כדאיתא בפרק ערבי פסחים (פסחים ק"ג ב) ושמונה כמנודים לשמים כו', עד ויש אומרים מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה. וכתבו התוס' ודווקא כשיש שם בני אדם מהוגנים, כדאמרין בזה בורר (סנהדרין כג א) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובים בסעודה אלא אם כן יודעים מי מיסב עמהם. ואף אם הולך לסעודה אפילו במקום שתלמידי חכמים מסובים, יקריא הוא דלא לילך בפעם ראשונה, כדאיתא באיכה רבתי (פ"ד) בני ציון היקרים, מה היתה יקרותן, לא היה אחד מהם הולך לסעודה עד שנקרא ונשנה. אבל עם עמי הארץ לא זו שלא ישב עמהם בסעודה, אלא בכל עניניו ודיבורו ירחיק עצמו ממנו, כדגרסינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נב ב) אמר ר"א למה תלמיד חכם דומה בפני עם הארץ וכו', נהנה ממנו דומה לקיתון של חרס, כיון שנשבר אין לו תקנה. לכן יזהר התלמיד חכם שלא ליהנות מהם, ואפילו מכל אדם. והא דאמרו בכתובות פרק בתרא (ק"ה ב) כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מביא ביכורים, היינו בדורותינו קטנים, שכן דרך בני אדם להביא דורון קטן לאדם חשוב אפילו הוא עם הארץ (רמ"א יו"ד סי' רמ"ו סכ"א)".

יח. בעץ יוסף שם "הביא המעשה הזה לומר שזה אירע לו לפי שמיהר ללכת שאילו לא הלך עד שיתקרא שנית אולי בעל הסעודה היה מפרש למי היה קורא ולא טעה בן ביתו לקרוא זה במקום זה, ואם כן יפה היו נוהגים שלא ללכת בקריאה הראשונה כדי להיות מתייקרים ולא יהיו מתביישים כמו שאירע לזה שהלך מיד".

יט. חולין צ"ה: "רב הוה קאזיל לבי רב חנן חתניה, חזי מברא דקאיתי לאפיה, אמר: מברא קאתי לאפי, יומא טבא לגו; אזל קם אבבא, אודיק בבועא דדשא חזי חיותא דתליא, טרף אבבא, נפוק אתו כולי עלמא לאפיה, אתא טבחי נמי, לא עלים רב עיניה מיניה, אמר להו: איכו השתא, ספיתו להו איסורא לבני ברת! לא אכל רב מההוא בישרא; מ"ט? אי משום איעלומי - הא לא איעלים, אלא דנחיש - והאמר רב: כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש! אלא: סעודת הרשות הואי, ורב לא מתהני מסעודת הרשות".

כ. רמב"ם הלכות דעות פ"ה ה"ב "כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שולחנו, ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול, כדי שלא יתגנה בפני הבריות, ולא יאכל אצל עמי הארץ ולא על אותן השלחנות המלאים קיא צואה, ולא ירבה סעודותיו בכל מקום ואפילו עם החכמים, ולא יאכל בסעודות שיש בהן קיבוץ הרבה, ואין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד כגון סעודת אירוסין ונישואין, והוא שיהיה תלמיד חכם שנשא בת תלמיד חכם, והצדיקים והחסידים הראשונים לא אכלו מסעודה שאינה שלהן".

מצוה. וכן בגמ' בפסחים^{כא} אמרו שלא יהנה מסעודה שאינה של מצוה, ולא אמרו שלא ילך ת"ח לסעודה זו.

וכן מבואר ברמב"ם שהביא דוגמת סעודת מצוה אירוסין ונישואין ולא ברית מילה, היפך הרמ"א.



דעת הלבוש נמי דהנדוי הוא למי שלא נהנה ולא הזכיר למי שאינו הולך

וכן בלבוש^{כב} הביא דמי שאינו נהנה מסעודת מצוה כגון מילה או נישואין ד"א דהוא מנודה לשמים, אך גם הוא כתב נהנה ולא כתב שלא הלך, ולא תלה דבר זה בהזמנה כלל.

[אמנם בלבוש באו"ח נראה דסגי שיש שם גם בני אדם מהוגנים וא"צ כולם, אך בלבוש ביו"ד שם נראה כדברי הרמ"א. וצ"ל דכוונתו במש"כ גם בני אדם מהוגנים, לא דחלקם מהוגנים אלא דמלבד שיהיה נישואין דת"ח וכדו' צריך שיהיה ג"כ בנ"א מהוגנים].



ההולך לברית אם צריך להשאר לסעודה והאם סגי בטעימה לאחר הברית

אך מה דיל"ע לפי כל הנ"ל אם מה שאמרו שאינו מיסב בסעודת מצוה שהוא ברית מילה, הוא כל מי שנמצא בשעת הברית שצריך להשאר לסעודה, או דרק אם נשאר לסעודה ואינו אוכל בסעודה הוא מנודה לשמים, או דעכ"פ אם טועם מידי לאחר הברית כנהוג, דסגי בהכי. ומלשון הגמ' מיסב בסעודה משמע דצריך לאכול בסעודה, אך אין הכרח דאם נמצא בברית

כא). פסחים מ"ט. "תניא, רבי שמעון אומר: כל סעודה שאינה של מצוה - אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה. כגון מאי? - אמר רבי יוחנן: כגון בת כהן לישאל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ. דאמר רבי יוחנן: בת כהן לישאל - אין זיווג עולה יפה. מאי היא? - אמר רב חסדא: או אלמנה או גרושה או זרע אין לה. במתניתא תנא: קוברת או קוברת, או מביאתו לידי עניות. - איני? - והא אמר רבי יוחנן: הרוצה שיתעשר - ידבק בזרעו של אהרן, כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן - לא קשיא: הא - בתלמיד חכם, הא - בעם הארץ. רבי יהושע נסיב כהנתא, חלש. אמר: לא ניחא ליה לאהרן דאדבק בזרעיה, דהוי ליה חתנא כי אנא. רב אידי בר אבין נסיב כהנתא, נפקו מיניה תרי בני סמיכי, רב ששת בריה דרב אידי ורבי יהושע בריה דרב אידי. אמר רב פפא: אי לא נסיבנא כהנתא לא איעתרי. אמר רב כהנא: אי לא נסיבנא כהנתא - לא גלאי. אמרו ליה: והא למקום תורה גלית! - לא גלאי כדגלי אינשי. אמר רבי יצחק: כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה, שנאמר ואכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק, וכתוב לכן עתה יגלו בראש גלים. תנו רבנן: כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום - סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו, ומייתם את גזוליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו, וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות. מאי היא? - אמר אביי: קרו ליה בר מחים תנורי. רבא אמר: בר מרקיד בי כובי. רב פפא אמר: בר מלחך פינכי. רב שמעיה אמר: בר מך רבע".

כב). לבוש או"ח מנהגים סעיף ל"ד "הנהנה מסעודת מצוה לשם מצוה ניצול מדינה של גיהנם, מדה כנגד מדה ניצול מצער תחת מצות שמחה, ואם אינו נהנה יש אומרים שהוא מנודה לשמים. ואלו הן סעודת מצוה, כגון סעודת מילה, וסעודת נישואין בת תלמיד חכם לתלמיד חכם ובת כהן לכהן, והוא שיהיו שם גם בני אדם מהוגנים".

וכ"כ הלבוש ביו"ד שם סי"ב "ונוהגין לקחת מנין אנשים לסעודת מילה ומיקרי סעודת מצוה, ששמחין במצות השם יתברך. וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנודה לשמים, ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים, אבל נמצאו שם בני אדם שאינם מהוגנים אינו צריך לאכול שם".

שצריך להשאר לסעודה [ובאו"ז לעיל משמע דאם היה בברית צריך לאכול בסעודה]. ועכ"פ בכורת הברית וילקוט מע"ל הנ"ל כתבו [דאפשר] דסגי בטעימה, ובגמ' לא משמע הכי. ואפשר דכיון דליכא חיובא לעשות סעודה בברית מילה, וכמבואר בשו"ע דהוא מנהג, א"כ מצד הדין סגי גם באכילת מזונות וכדו', דגם חשיב סעודה כדמצינו בסעודה ג' די"א דסגי במיני פירות, דחזינן דגם בשאר דברים מקרו סעודה, וצ"ע.



טעם לפסק הרמ"א רק במילה ולא בנישואין

ויש שהעירו [עי' אגרו"מ או"ח ח"ב סי' צ"ה] על הרמ"א למה פסק כן רק בהל' מילה ולא בנישואין. וי"ל או משום דבא לומר דגם סעודת מילה הוי סעודת מצוה [וכמש"ל דזהו עיקר דברי האו"ז מקור הרמ"א], אף דהוא רק מנהג לעשות סעודה כמבואר בשו"ע. משא"כ בנישואין, דפשיטא דהוי סעודת מצוה דמצינו לאכול.

עוד י"ל משום דהוא דווקא בסעודת ת"ח, והאידינא בהרבה דינים אין לנו ת"ח [וכן ראיתי שכתב ליישב בתשו"ה ח"ב סי' תרמ"ט].



ישוב דברי האחרונים שכתבו שלא לקרוא לסעודת מילה היינו שיבואו לברית ולא יאכלו שם

ונראה דגם כוונת הפ"ת מהאחרונים הנ"ל לא כתבו שלא להזמין דמשום ההזמנה חייבים לבוא לסעודה ואם לא יבואו הוו בנידוי, אלא דאחר שמזמין הרבה אנשים ולא כולם ישארו לסעודה מסיבות שונות, או שהמוזמנים לא יכולים להשאר, או שבעל הברית אינו מכין סעודה גדולה לכל המוזמנים. ואחר שיהיו במילה ולא ישארו לסעודה יש לחשוש משום נידוי. [אמנם בלשון הבאה"ט הוא דחוק, אך לפמ"ש אין נראה ולא מסתבר כלל דאיכא נידוי בכה"ג. ועכ"פ הרוצה להחמיר כוותיה, אין לחלק בין הזמנה להודעה וכמ"ש].



העולה מהנ"ל

אין שום חיוב ללכת לברית מילה או כל סעודת מצוה גם אם הזמינו אותו ואין בזה משום חשש נידוי לשמים, ורק כשהולך לברית יל"ע אם סגי שטועם שם או דצריך להשאר לסעודה ולאכול בה. [ויש שהחמירו שאם מזמינים אותו שצריך לילך מחשש נידוי, ומדברי הגמ' והראשונים אין נראה כן, ועכ"פ הרוצה לחשוש לזה אין חילוק בין הודעה להזמנה].



אוצר חושן משפט

הקנאת דבר שאינו ברשותו ♦ חיובי השומרים בנזקי גרמא ♦ בדין פחת
נבילה וגדרי הנזק ותשלומי נזיקיו

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

הקנאת דבר שאינו ברשותו

גמרא ב"ק סח: אמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אינן יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ואמר ר' שם דתנא דצנועין לא ס"ל הכי, מדמהני לחלל כרם רבעי אף דאינו ברשותו. ולהלן סט: רבי יוחנן סתמא אחרינא אשכח דתנן אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל וכו'. ומשמע דצנועין נחלקו גם על עיקר ההגדרה של אינו ברשותו, דלדידהו חפץ גזול (או גם אבוד, לפי הנך דסברי דלדידן דלא כצנועין גם אבידה חשיבא אינו ברשותו), הוי כעומד ברשותו של הבעלים, והגונב מן הגנב הוי כגונב מבית הבעלים ממש. וא"כ אין המחלוקת רק בהלכה של ר' יוחנן דאי אפשר להקדיש דבר שאינו ברשותו, אלא המח' היא כללית בדין אינו ברשותו אם הוי ברשות הבעלים.

ובזכר יצחק בסימן ל (א) האריך במו"מ עם הגר"ס בביאור שיטת הצנועין, אם ס"ל לדין גונב מהגנב דפטור. והיינו אם הטעם לר"ל ולצנועין הוא משום דס"ל דאין הגזול יכול להפקיע את בעלות הנגזל והחפץ עומד ברשות בעליו כמקודם, אבל באינו ברשותו באופן גמור מודים הם דאין יכול להקנות. ומהא דהגמ' אומרת דמתני' דגונב מהגנב פטור, ר' יוחנן מוכיח כשיטתו, והא אפשר לדחות דשאני התם דכתיב מבית האיש ובעינן שייגב מרשותו, משא"כ לענין הקנאה ס"ל לר"ל דאף אינו ברשותו יכול להקנות, אלא ע"כ דר' יוחנן מוכיח דנקרא אינו ברשותו וגנב יכול להפקיע מהבעלים, ולהכי אין הנגנב יכול להקנות. אלא דיש לדון דשאני בהקנאות דבעי' רק שהחפץ עצמו יהיה ברשותו, אף אם הוא מונח במק"א והמקום אינו ברשותו, מ"מ כיון דהחפץ עצמו הוא ברשותו מהנך. משא"כ בכפל דכתיב מבית האיש, בעי שיהא הדבר הגנוב מונח במקום שהוא רשותו, וכדממעטי' בירושלמי שבועות פ"ח אי' "תני וגונב מבית האיש לא מראש גגו, אמר ר' לעזר הדא דתימר בגג שאינו מבוצר אבל בגג מבוצר כבית היא, תני וגונב מבית האיש לא מבית השואל, ומר וגונב מבית האיש לא מבית נושא שכר והשוכר, מכיון ששמירתו עליו כמי שהוא עליו". ומבואר דגניבה מחצר שאינה משתמרת אינה מחייבת כפל, אף דבהא לכו"ע מצי אדם מקדיש דבר שלו העומד בחצירו שאינה משתמרת, ועל כרחך דהפטור של גונב מן הגנב הוא יותר מהחיסרון של אינו ברשותו לענין הקדש. וא"כ כך י"ל בשיטת רב ור"ל, ורק ר' יוחנן אשכח סתמא אחרינא דלא כצנועין. עוד הוכיח שם בדבר האסור בהנאה, כערלה וכיו"ב, דהוי אינו ברשותו [וכמש"כ הקצוה"ח בסימן תו, ומבואר כן בכמה ראשונים], מודים צנועים דאינו יכול למכור. וכן ס"ל לרב בפסחים ו: דאינו יכול לבטל חמץ לאח"י דהוי אינו ברשותו, אף דיכול להקנות אינו ברשותו לצנועין, וע"כ דאינו ברשותו בדבר האסור בהנאה גרע. עכתו"ד הזכר יצחק שם. וכסוף דבריו מוכח מהא דאי אפשר להקדיש אסור"ה ושור הנסקל, כדאי' בב"ק מה. וסתמא דמתני' קאי גם לצנועין. וכ"כ להוכיח בקובץ שעורים לרא"ו

ז"ל בקו"ש אות קנ דאסו"ה גרע וגם לצנועין לא מהני מכירה, ויבואר עוד להלן. עוד כתב בזכר יצחק להלן שם דדבר שאינו יוצא בדיינים מודה ר"ל דהוי אינו ברשותו למכירה. והגרז"ס הקשה עליו דבצנועין היו מחללין אף לאותם שלקחו שלא בעדים ואינו יכול להוציאו בדיינים. ע"כ תוכן דבריהם.



שיטת הצנועין בדבר שאינו ברשותו

ונראה לי ברור בס"ד דגם לצנועין בגזולה חשוב יציאה מרשות הבעלים, והרי כתבו הראשונים דיאוש אינו מועיל בדבר העומד ברשותו של הבעלים, ואיך יועיל יאוש בדבר גזול או אבוד, ולצנועין דבר שאינו ברשותו הרי הוא כעומד בבית האיש ויכול להקדישו. ועל כרחך דאף לדבריהם היציאה מרשות הבעלים מהני להקליש קצת את שליטתו, אלא דלגבי גונב מן הגנב או לגבי הפסוק "איש כי יקדיש את ביתו" נחשב כעומד ברשותו. ובוזה ניחא הא דאמר' בגמ' סיוע לצנועין דמסייע ליה קרא "ואיש כי יקדיש את ביתו קדש לה" מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו". ולכאור' מה מסייע ליה קרא, הא לצנועין חשיב כה"ג ברשותו. ומוכח דאף לצנועין ל"ה כברשותו ממש.

והנה לגבי מזיק את החפץ הגזול, איתא בגמ' להלן קיא דלרמי בר חמא אף קודם יאוש אם בא אחר ואכל מן הגזול ה"ה פטור, וביארו בתוס' שם ד"ה גזל "שהרי אין לגמרי ברשות מריה שהרי אינו יכול להקדישו וגם הגזול יכול לקנותו בשינוי מעשה". ולפ"ז צנועין ודאי פליגי על רמב"ח (אא"כ נימא דאף לדידהו פטור, כי סגי בטעם השני שכתבו התוס' שם להא, כיון דהגזול יכול לקנותו בשינוי מעשה). ואף רב חסדא דאמר שם דבא אחר ואכלו קודם יאוש חייב, לדידיה נמי אם אכלו אחר יאוש פטור. ומבואר שם בתורי"ד דהאי פטורא דהאוכל אחר יאוש לא שייך אליבא דצנועין, כי היציאה מרשות הבעלים ע"י יאוש לא מהני אליבא דצנועין. ומתרץ שם דמה"ט ר' יוחנן סתמא אחרינא אשכח דלא כצנועין, דאין לחלק בזה בין קודם יאוש לאחר יאוש.

אמנם יל"ע, דהנה רב ס"ל בסוגין דיאוש כדי קני, ולדידיה נמי תיקשי כדמקשה ר' יוחנן לר"ל ממתני' דגנב והקדיש (וכמ"ש תוס' לעיל דף סז. ד"ה דתניא "ולתרויהו הוה מצי למפרך מההיא דגנב והקדיש דפריך מינה לקמן רבי יוחנן לריש לקיש"). ומוכרח דאיירי בהקדישוהו בעלים ביד גנב, וס"ל כצנועין דאדם מקדיש דבר שאינו ברשותו. ואילו בדעת רב אמרי' לקמן קטו. דמצי פליג על ר"ח, וס"ל כרמב"ח דאם בא אחר ואכלו פטור. וצ"ע, דהא לצנועין ע"כ ס"ל כר"ח כיון דהוי ברשות הבעלים להקדישו. והעירני לזה בני, הרה"ג רבי מרדכי שליט"א מח"ס שיורי עירוב, בקונטרסו על פרק מרובה. ומצאתי שהקשה כן בשו"ת בית יצחק או"ח סימן צט סקי"א ונשאר בצ"ע, עיש"ה.

ונראה מוכרח דר"ל ורב דס"ל דמתני' דגנב והקדיש אזלא כצנועין, לשיטתם אי"ז סותר מה שאמרו במתני' ריש פרק מרובה דהגונב מן הגנב פטור מתשלומי כפל לבעלים, משום דמה שאפשר להקדיש אליבא דצנועין, אי"ז משום דאינו ברשותו הוי כברשותו, אלא דמהני הקדש למרות דהוי אינו ברשותו. ורק ר' יוחנן אשכח סתמא אחרינא, כי הוא חידש דאליבא דצנועין

יש לחייב את הגונב מן הגנב לשלם כפל לבעלים. אבל רב ור"ל פליגי בזה, ולפי שיטתם אין לצנועין מחלוקת עם ההגדרה של אינו ברשותו לדין גונב מן הגנב, אלא דהוי דין מסויים כלפי הקדש על דבר שאינו ברשותו, דמחמת חיוב ההשבה מיקרי עדיין ברשות הבעלים לענין להקדישו ולמוכרו. וכ"כ בחזו"א בסימן טז סק"ה, דהא דלתוס' יכול להקדיש אף אחר היאוש לר"ל, ע"כ הוא מחמת חיוב השבה של הגזול, דמשום כך חשיב עדיין הגזול בעלים וכו'. וא"כ רב מצי סבר כרמב"ח דבאכלו אחר פטור ומשום דיצא מרשות הבעלים. ומש"כ תוס' קיא: הנ"ל דפטור כיון דיצא מרשות הבעלים דא"י להקדישו, הוי בגדר סימן, אבל גם לצנועין דיכול להקדישו יצא מרשות הבעלים ולא שייך לחייב את המזיק. וביותר י"ל דמה דמחמת חיוב ההשבה הוי כרשות בעלים עליו, היינו דוקא כל זמן שהגזילה קיימת בעין, אבל באכלו, דלא שייכת בזה השבה, שוב דנין דיצא מרשות הבעלים ולא שייך לחייבו. ומוכרח כן בהא דממעטי' גונב מהגנב, והרי לרמב"ח השני בלא"ה באכלו פטור, וע"כ דכשהוא בעין שאני, וחשיב של הבעלים מחמת חיוב ההשבה של הגנב הראשון אליו, וכמש"נ.



אסורי הנאה אם נחשב לדבר שאינו ברשותו

והנה מצינו כמה אופני אינו ברשותו - חדא באבידה להנך דס"ל דאבידה הוי אינו ברשותו [ודלא כריטב"א בב"מ בריש פרק המפקיד, דס"ל דהוי ברשותו]. וחדא בגזילה, בפלוגת הרמב"ן ובעה"מ ב"ק ריש פרק רביעי בדבר הגזול דנחשב לאינו ברשותו, אם הטעם דהוי אינו ברשותו הוא מחמת קניני גזילה, או שהטעם הוא מחמת אלימות הגזולן דאינו בשליטת הגזול. ונ"מ היכא דהגזולן רוצה להחזיר את הגזילה. והרע"א נקט בכמה דוכתי דבגזולה הוי אינו ברשותו מחמת קניני גזילה, ראה בגה"ש ב"מ ו. בסוגיא דמסותא, ובגה"ש בסוכה ריש פרק שלישי דף לא.

וכן מצינו בדבר האסור בהנאה ומחמת זה הוי אינו ברשותו, כדברי הקצות בסימן תו דאסור"ה הוי שלו ואינו ברשותו. ולעיל מה. אמרי' דאסור"ה דשוה"נ א"א להקדיש, ולא נזכר דהוי דלא כצנועין, צ"ל דאסור"ה דהוי אינו ברשותו כלשון רש"י לעיל מה. ד"ה אינו מוקדש "דלאו ברשותיה דמריה קאי לאקדושיה", לכן גרע, דמחמת החפצא דאסור הנאה הוי חסרון בעלות. וכ"כ בזכר יצחק שם הנ"ל, דבאינו ברשותו דאסור"ה מודי צנועין דא"א להקדיש. [ובמאמרי באוצר אדר א שנה זו גליון פ"ח הבאתי מהבית מאיר דאסור"ה דשוה"נ גרע והוי אינו שלו, כלשון הגמ' להלן עא: לאו דמריה קטבת, דכיון דמצווה בסקילתו הוי הפקעה מדין בעלים עי"ש].

ולפי המבואר ניחא קושיית הקצות על שיטת הריב"ש דס"ל דקדושת הגוף חלה על דבר שאינו ברשותו, ורק הקדש בדק הבית או קדושת דמים לא חלה על אינו ברשותו. וסברת הריב"ש היא דס"ל דרק להקדיש לבד"ה, דהוי כהקנאה לאחרים דהקדש בד"ה הוי קנין דגבוה, בזה אינו יכול להקדיש, כמו דאינו יכול להקנות. אבל להקדיש לקדשי מזבח, דאמרי' בב"ק עו. דמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, דנשאר המקדיש בעלים על קרבנו, לא הוי כהקנאה, ולהכי יכול להקדישו למזבח. והקצות בסימן קיז הקשה על הריב"ש מהא דא"א

להקדיש שוה"נ דהוי אסו"ה, והרי מיירי בקדוה"ג. אכן י"ל דאינו ברשותו מחמת דהוי אסורי הנאה גרע, ובוזה הוי חסרון בעלות. ולהכי באסורי הנאה יודה הריב"ש דאינו יכול להקדישו. ומה"ט נראה דתרומה לא חלה על אסו"ה אף אם תרומה חלה על אינו ברשותו, כיון דאסו"ה גרע, וכ"נ ברע"א בגה"ש בפסחים לג. אמנם באו"ש בהל' ע"ז פ"ד הי"א ד"ה לכן כתב בתו"ד בסוגרים דתרומה חלה על אסו"ה, לירושלמי בתרומות פ"א דמיבע"ל דתרומה חלה על הפקר. ולדברינו יש לחלק בזה ואכ"מ.

והנה לכמה ראשונים ס"ל דאבידה הוי א"ב, אמנם נראה דאינו ברשותו דאבידה ל"ה חסרון בעלות, אלא מדיני הקנינים הוא, דאינו יכול למכור א"ב. ולהכי לריב"ש קדוה"ג חל על א"ב דקדוה"ג ל"ה בגדרי הקנאה וכנ"ל, אבל בא"ב דגזילה, דיש קניני גזילה לגזול, הוי חסרון בעלות לנגזל למכירה, דהיכא דאיכא קניני גזילה הוי חסרון בעלות של הנגזל, כיון דהגזול אית ליה בעלות במקצת וכדיבאר. ולפ"ז נראה דהיכא דאיכא לגזול קניני גזילה דהא"ב לגבי הנגזל הוי חסרון בעלות, בזה יודה הריב"ש דגם קדוה"ג לא יהני, כיון דאינו בעלים להקדישו. והריב"ש מיירי על אינו ברשותו דשעבודים. וניחא קושיית האחרונים מסוגין על הריב"ש, דמוכח דגם קדוה"ג לא חל בגזולה אלא לצנועין, הא לרבנן אינו חל, דשפיר י"ל דהכא מיירי באיכא קניני גזילה, ולהכי לרבנן אין הנגזל יכול להקדיש. ועי' חולין מ. דגזול יכול לאסור את בהמת חבירו לע"ז דקנאה בהגבהה ונעשית שלו. ובתוס' שם ד"ה רבוצה הקשו על פרש"י שם ד"ה רבוצה דהא הוי אינו שלו. ומוכרח דרש"י ס"ל דגזול דקנאה לחיוב אונסין ואית קניני גזילה, הוי מקצת בעלות, ולהכי אין בו דין אין אדם אוסר שאינו שלו, ורק להקדיש אינו יכול מהמיעוט דמביתו [וניחא קושיית הקו"ש קדושין אות מב, דלמה ליה קרא לזה, הא הוי סברא כמו דאינו יכול למכור בא"ב], וכ"כ החת"ס ב"מ ו. ד"ה את"ל עי"ש. ובאו"ש בהל' תרומות פ"ד סוף ה"ב בסוד"ה הראנו מקום, ביאר בדעת הירושלמי דאף דיכול לתרום בשל הפקר, מ"מ בגזול אין הנגזל יכול להפריש, דגרע, דנכנס קצת ברשות הגזול. והביא הסוגיא דר"פ הגזול ומאכיל הנ"ל דיצא מרשות הנגזל, והסיק דלכן אין הבעלים יכולים להרים תרומה בכה"ג דגזול, וכמש"נ.

ולדברינו יש לדון דאפשר דבא"ב דאיכא לגזול קניני גזילה, גם לצנועין אינו יכול הנגזל להקדיש. ועי' בעונג יו"ט בסי' צג שדן לחלק בדעת צנועין בכל הנך הא"ב, דדוקא בנטע רבעי ומע"ש דהוי ממון גבוה ול"ש קניני גזילה, להכי הוי ברשות הנגזל. אך בהמשך דבריו הסיק דגם בכה"ג דאיכא קניני גזילה ס"ל לצנועין דהנגזל יכול להקדיש. ואכן מהלך הגמ' נראה דגם בזה מהני לצנועין מכירה והקדש, דהרי מדמי' זאת לדין גונב מהגנב. וכבר כתב הרע"א בשו"ת חלק שמיני, הועתק ברע"א החדש ריש מרובה [הוצאת הרב אריאל] לענין גנב בשבת טבח בחול, דחייב ול"ה גונב מהגנב כיון דגנב בשבת ל"ל קניני גניבה, ודין גונב מהגנב דפטור, היינו דדוקא באיכא קניני גניבה לגנב הראשון. וכ"כ הרע"א בכתובות לה, וכ"נ בריטב"א שם. ולפ"ז מבואר דלצנועין ס"ל דבכל גונא הוי בעלים, וזהו מחמת חיוב ההשבה שמוטל על הגזול, וכמש"נ.

ובזה יש לבאר לגבי בכור שנוטל פי שניים בדבר הגזול מאביו, כדפסק הרמ"א בהל' נחלות סימן רעח בשם המרדכי. והגר"א שם באות כ הקשה דכיון דגזול הוי אינו ברשות האב הנגזל, ואינו יכול למכור דבר הגזול, אינו נחשב למוחזק ולבכל אשר ימצא לו, ואמאי בכור נוטל בו פי

שנים. ונראה דדברי הרמ"א מכוונים דוקא בקרקעות או בגזל הגוי, דליכא קניני גזילה, דבנידון זה מיירי המרדכי שהביא הרמ"א שם. ובזה אף דהוי אינו ברשותו הוי כמו אבידה, דמקרי בעלים ורק מדיני קניינים הוא דאינו יכול למוכרו. לכן לענין ירושת בכור נחשב בכל אשר ימצא לו. אבל בגזול באופן שיש לגזול קניני גזילה, דיש לו מקצת בעלות בגזילה, בזה לגבי הבעלים הנגזל הוי חסרון בעלות למכירה, ומש"ה ל"ה בכל אשר ימצא לו. והדברים מוכרחים מעיקר הסוגיא, דהרי הגמ' מדמה פטור גונב מהגנב דפטור מכפל דל"ה גניבה מבית האיש, לדינא דר' יוחנן דבדבר הגנוב אינו יכול הנגנב להקדיש. ואם נימא דבאינו ברשותו הוי חסרון הקנאה גרידא, מה שייך לפטור מה"ט גונב מהגנב דל"ה מבית האיש. וע"כ דכיון דגונב מהגנב פטור רק היכא דיש לו לגנב קניני גניבה, וכמש"כ הרע"א הנ"ל, ובזה הוי חסרון בעלות למכירה אצל הנגנב, מש"ה מדמי' בגמ' ענין זה דאינו ברשותו להקדיש, לדין גונב מהגנב, דכיון דאיכא חסרון בעלות לנגנב מחמת קניני גניבה, ה"נ ל"ה בגונב מהגנב גניבה מבית האיש. ויסוד הדברים אמרתי בשנת תשל"ז למרן האבי עזרי זצ"ל והסכים לכל דברינו בהנאה מרובה, והבאתי את הדברים בהרחבה בספרי משא יד ח"ב פרשת כי תצא עמוד רנב, קחנו משם.



בשיטת הרשב"א דאפשר למכור דבר שאינו ברשותו

שיטת הרשב"א ב"ק ע. ובשבוועות לג: דאף לפי לישנא בתרא בעי בהרשאה הקנאה גמורה, אלא דס"ל דאפשר להקנות מטלטלין של גזילה. וז"ל עוד יש להעמידו בגזילה קיימת כו' אי בעי מקנה לה אגב ארעא דברשותיה קיימא דהא הדרה בעיניה, אלא דלא מצי מקדיש דגוה"כ היא ומ"מ מצי מקנה לה. [ומדברי הרשב"א נראה דגם לישנא קמא סבר דלא כתבין הרשאה אלא על מה שיכול להקדיש, וגם לל"ק יכול להקנות א"ב. וכן מפורש ברשב"א שבועות שם איכא למימר דסברי נהרדעי דאין כותבין עליה הרשאה משום דהרשאה הקנאה גרועה היא לפי שאם ירצה המרשה לחזור בו ולהוציא הממון מיד המורשה מוציא ואפילו תפס והקנאה גמורה כזאת אין כותבין אותה אלא בדבר שישנו ברשותו, שאם רצה להקדישו מקדיש].

ובקצות בסי' קכג סק"א כתב דדבריו נפלאו, דנימא אדם יכול להקנות דבר שאינו ברשותו וכו'. ועוד, דהא במרובה סט. אמרי' צנועין ורבי דוסא אמרו דבר אחד, ור' דוסא מיירי מהפקר, אלמא דאינו יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו וילפי' לה מאיש כי יקדיש, וא"כ ה"ה שאינו יכול להקנותו וכו', וכבר הקשה כן בחי' תלמיד הרשב"א והרא"ש בסוגין, והוסיף להקשות מהא דלא מהני חילול והפקר בא"ב, אף דזה דומה לקנינים. עוד יל"ע לשיטת הרשב"א דא"ב נתמעט רק להקדיש ולא לקנינים, דא"כ לא שייך זה לענין גונב מגנב. ובתלמיד הרשב"א שם הרגיש בזה, וכתב דלגבי גונב מהגנב דבעי מבית האיש בעי' שיהיה ברשותו לגמרי גם לענין הקדש, ובחת"ס ב"ק סח: הרגיש בקושיא זו. והרע"א בשו"ע חו"מ סימן ריא ובתשו' בכו"ח [מהדורות הגר"ש איינשטיין זצ"ל] ציין דכדברי הרשב"א מבואר ברשב"ם ב"ב מג. ומעתה עלינו לבאר את שיטתם בס"ד. והלומדים מבארים דכוונת הרשב"א לחלק בין הקדש לקנינים, מחמת זה דהקדש

הוא בדיבור גרידא. ואינו נראה לי חילוק זה, דמ"מ איך יכול להחיל הקדש בדבורו על דבר שאינו ברשותו.

ונראה בדעת הרשב"א דס"ל דלכ"ע בא"ב הוא בעלים, אף שהדבר אבוד הימנו, וגם היכא דאיכא לגנב קניני גזילה ליכא חסרון בעלות של הנגזל. ודבר זה מוכרח בש"מ ב"ק לג: בשם הרא"ש שהביא מהרמ"ה דאם הקדיש הנגזל ואח"כ החזיר הגזלן, קדוש למפרע. ועי' רע"א בכו"ח שם שדן אם הוא הקדש למפרע או מכאן ולהבא. וברא"ש הלשון דלענין מעילה תלוי ועומד. ובתלמיד הרא"ש לעיל שם מבואר להדי' דדוקא הכא חל ההקדש למפרע, כיון דגם קודם גמ"ד הוא ידידה, משא"כ בנגזל שהקדיש, כיון דלגזלן יש קניני גזילה לא אמרינן דהוא ידידה למפרע, עי"ש. ומכל דבריו מבואר כמש"כ לעיל, דהיכא דאיכא קניני גזילה, הא"ב גרע והוא חסרון בעלות אצל הנגזל, ולהכי בזה לא שייך לומר דיחול ההקדש למפרע. ורק בסוגיא לעיל לג: דיוחלט ויושם השור, דהוא אינו ברשותו רק מחמת השעבודים לניזק, בזה כתב הרמ"ה דיחול אח"כ למפרע. ואולי אף שם הגדר הוא דאיכא חלות הקדש כעת על לאח"ז. עכ"פ מוכרח מעיקר דבריהם דהנגזל הוא הבעלים.

ומעתה נראה דס"ל לרשב"א דדין אינו ברשותו חסרונו הוא רק היכא דבא להחיל דין בחפץ, וכגון בהקדש הפקר וחילול, דאף שהוא בעלים על החפץ, מ"מ כיון דהחפץ אינו ברשותו אין בכוחו להחיל דין על החפץ. ולהכי דוקא הקדש, בין קדשי מזבח ובין קדשי בד"ה [דחלה קדושה עם דין ממוני לבד"ה], כיון דחל על גוף הדבר לא מהני בא"ב. משא"כ הקנאה, דהוא העברת הבעלות ול"ה חלות בחפץ עצמו, להכי מהני בא"ב. וכמ"כ בהפקר, דהוא חלות בדבר דהפקר מדין נדר, להכי ל"מ בא"ב. [ובזה מיושבת קושיית הישועות ישראל בסימן סו סק"ג, דבהקדיש ואתי ליד גזבר הוא כקנין ויהני בא"ב, וא"כ נוקי לברייתא בכה"ג כו'. ולדברינו גם בזה לא יהני בא"ב, דכיון דהוא חלות הקדש בחפצא ל"מ בא"ב].

ולדברינו בהבנת הרשב"א י"ל נ"מ לדין בונין בחול ואח"כ מקדישין, דהוא ממון הקדש בלי קדושה [מעילה יד, ב]. וכן בהקדש הזוכה בקנין חצר או בגידולי הקדש, להראשונים ב"ב עט. דהוא ממון הקדש בלי קדושה [ראה בריטב"א ב"ב שם הוצאת מוה"ק, ומה שביארתי בארוכה בהערותי על הריטב"א שם בענין זה]. דבזה כיון דהוא הקנאה להקדש ובעלות ההקדש היא בעלות ממונית כהדיט, נראה דלהרשב"א דמהני הקנאה באינו ברשותו, ה"נ בזה ה"נ יהני באינו ברשותו ככל הקנאה.

ובזה ניחא גם הא דל"מ חילול בא"ב (ודלא כצנועין), ואם חילול הקדש הוא כקנין, נימא דיהני בא"ב [ובחי' הגר"ח על הרמב"ם בהל' מע"ש הוכיח דחילול הקדש הוא כדין קנין דזוכה מהקדש, ויבואר להלן]. ועמד בזה בתלמיד הרשב"א הנ"ל. וע"כ דכיון דמפקיע ההקדש מגוף הדבר, בעי' שיהא ברשותו. ובה ניחא דמיון הגמ' של חילול לחלות הקדש לענין אינו ברשותו.

ועי' במאירי בסוגין שכתב בתו"ד ליישב את השיטות דק"ל כצנועין, אף דהגמ' מדמה הקדש לצנועין "האיך אפשר לדמות הכנסת דבר להקדש להוצאתו לחולין והלא אדם פודה אף הקדש חבירו ואין צריך שיהא שלו ובהקדש אין מקדיש שא"ש כו' ומ"מ עיקר הדברים שלא לדמותה להקדש והוצאה לחולין הוא ולא הכנסה להקדש". וזו שיטת הר"מ דבפ"ו מערכין הכ"ד פסק

כר' יוחנן דבאינו ברשותו אינו יכול להקדיש. ובתשו' המיוחסות להרמב"ן סימן קנו תמה עמש"כ הר"מ מע"ש פ"ט ה"ז דהצנועין היו מניחין את המעות בשנת השמיטה ואומרים כל הנלקט מפירות אלו רבעי מחולל על המעות האלו שהרי אי אפשר לפדותו במחובר. וקשה דאיך מהני חילול הצנועין אחר שנלקט, שכבר אינו ברשותם. ובסוגין מפורש דר' יוחנן לית ליה דצנועין. והכס"מ תי' דהר"מ ס"ל לחלק בין חלות הקדש לחילול, דחילול מהני באינו ברשותו, והגמ' דלא חילקה הוי לרווחא דמילתא. וביאור הדברים נראה דס"ל להכס"מ דחילול ל"ה כחלות הקדש אלא הפקעת הקדושה ולהכי חל בא"ב. אמנם רש"י כתב על חילול דמתפיס בדמים, והחת"ס כתב דמש"ה הוי כחלות הקדש. אך צ"ב, דהמעות הוי ברשותו. עכ"פ בדעת הר"מ י"ל דחילק בין חילול לחלות הקדש, וכדברי הכס"מ. והיינו דרק בחלות הקדש שחל על החפץ, בזה קניני גזילה מעכבו שאינו יכול לפעול חלות על החפץ, אבל חילול שמסלק את ההקדש, ליכא חסרון של א"ב, וכ"כ בחי' הגרנ"פ ב"ק שם אות קסא.

ובתורע"א במע"ש רפ"ה ובקצוה"ח סימן סא בשם אחיו תי' את שי' הרמב"ם, דכיון דהביא דינא דצנועין בשביעית וס"ל דשביעית נוהג בכרם רבעי, וכמש"כ בפ"י ממע"ש ה"ו, ובשביעית הוי הפקר, א"כ זכו בהם הלוקטים ול"ה גזל בדידיהו. והא דיכולים לחלל הוא מדין זכיה. והא דאמר' בגמ' דר' יוחנן ל"ל דצנועין היינו דווקא בשאר שני שבוע דלא זכו הלוקטים והוי גזל בידם, עכתו"ד. אולם בעונג יו"ט סימן צג תמה, דכיון דקי"ל דמע"ש ממון גבוה, אי אפשר לזכות בהם בתורת הפקר, וכן הקשה בכתבי הגר"ח, ובדברי יחזקאל סימן לה עי"ש. ולכאורה י"ל עפי"ד הגר"ח [הו"ד בכתבי הגרי"ז זכחים ו] דבמע"ש לר"מ דהוי ממון גבוה הוי בעלים, ורק מדיני קודש אינו במכירה ומתנה דסותר לקדושה. ולפ"ז שפיר שייך זכיה במע"ש. אמנם זה אינו מספיק, דמ"מ מדיני קודש לא שייך זכיה, ואיך יזכה מההפקר.

ולכן נראה לפי"מ שביארתי בספרי משא יד ח"ב בפ' בחוקותי עמוד קפז דבהיתר אכילה דמע"ש הוי בעלים לאכילה, ואין זה כמו בקדשים דהוי אכילה משלחן גבוה, וכמו שפסק הר"מ לענין כמה דברים דהוי בעלים. ורמזתי לזה בגליון הקודם של האוצר גליון פ"ח עמוד שפד. ואלו הם דברי הרמב"ם דמקרי לכם, לענין אתרוג בהל' לולב פ"ח ה"ב, ולענין מצה בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"ח, ולענין חלה נחשב לעריסותיכם בהל' בכורים פ"ו ה"ד, ובשלהי סנהדרין מע"ש נחשב לשללה לדיני עיר הנדחת, וכן לענין חיוב בכורה דבהמת מע"ש חייבת בבכורה בהל' בכורות פ"ה ה"ט. וביארתי בספרי שם בארוכה דהא דבכל הנך הוי לכם, הוא משום דהוי בעלים לאכילה. ובה ביארתי את המכילתא בפ' משפטים דמרבינן דאיכא חיוב שומרים במע"ש לר"מ. וכן בתו"כ בפ' בהר מרבי' דאיכא דין איסור ריבית במע"ש, דהוי כספך לענין ריבית, עי"ש. וכן מוכרח בתוס' בסוגין סח: ד"ה הוא, שכתבו דאין אחרים יכולים לפדות את הנט"ר מחמת דאוכלו בירושלים. וביאר השערי יושר שם דמוכח דהוי בעלים לאכילה. וכן התוס' לשיטתם סט. ד"ה כל דשייך זכיה מהפקר במע"ש היינו לענין בעלותו באכילה. ובה מבוארין דברי העונג יו"ט בסימן צג שכתב לדון דשייך קניני גניבה במע"ש, דהיינו לענין זכות האכילה. ולפ"ז שפיר ניחא דשייך לזכות במע"ש בתורת הפקר ואכמ"ל.



חילול הקדש ומעשר שני

ונראה להוסיף בזה, ובהקדם דברי רש"י בב"מ מו: ד"ה סבר שכתב את המקור לקנין כסף "כדאשכחן גבי קונה מן ההקדש שאמרה תורה ונתן הכסף וקם לו", והיינו מדין חילול הקדש דעל זה כתיב ונתן הכסף וקם לו. ויסדו הגר"ח בהלכות מע"ש ובשערי הגר"ש שקופ בב"מ שם דחילול הקדש הוא גדר קנין, דקונה מההקדש, ונמצא דאין זה רק חילול הקדושה אלא דזוהי מההקדש. והגר"ח בספרו שם נקט דחילול הקדש ומע"ש הוא דין קנין. ובחי' הגר"ש היימן סוף ח"א, וכן בקו"ש ח"ב סימן כ הקשו מהא דממעט' בב"מ סו"פ הזהב גבי מע"ש דאין מחללין מעשר שני של פחות מש"פ. וקשה, דאם חילול הוא דין קנין, הרי לא שייך לקנות פחות מש"פ. ובקו"ש הביא ששאל כן להגר"ח, ותירץ דחלוק חילול הקדש מחילול מע"ש, עי"ש הסברו. וכ"ה בכתבי הגר"ח דרך בחילול הקדש הוא דין קנין משא"כ בחילול מע"ש. וכן מפורש בדברי האו"ש פ"ז מערכין פ"ז מערכין ה"ב ד"ה מסתפקנא. והחילוק בזה הוא דשאני בהקדש דהוי רשות גבוה וע"י החילול קונה ההקדש, להכי דמי לקנין. משא"כ במע"ש דל"ה רשות גבוה ולכ"ע הוי ידידה וכנ"ל, א"כ הפדיון הוי רק חילול הקדושה, ולהכי ל"ה גדר קנין.

ומבואר דחלוק ביסודו חילול הקדש מחילול מע"ש, דחילול הקדש הוי דין קנין דמחלל הממון של הקדש והקדושת הקדש, וע"י חילול הוי ידידה, דפקע מיניה דין ממון הקדש וקדושתו. ושפיר ילפי' מקרא דנתן הכסף וקם לו קנין כסף כפרש"י הנ"ל כיון דחילול הוי דין קנין. אמנם חילול מע"ש, לא מיבעי' לר' יהודה דמע"ש ממון הדיוט, דפשיטא דאין החילול מתורת קנין, דהא הוי ידידה, וע"כ דהחילול הוא רק להפקעת הקדושה, אלא אף לר"מ דמע"ש ממון גבוה, נראה דהוי רק חילול הקדושה. דכבר ביאר הגר"ח המובא לעיל דבמע"ש ממון גבוה ל"ה רשות גבוה, והוי ידידה, ורק מדיני הקדושה הוא דא"י למוכרו. א"כ ע"כ דהפדיון במע"ש ל"ה אלא רק חילול על הקדושה, ול"ש לקנין כסף. [ולפי המבואר דחילול הקדש הוי כקנין, נראה לדחות מש"כ האבי עוזי קמא פכ"ב ממכירה דלשיטת הריב"ש המחודשת הנ"ל דקדוה"ג חלה על דבר שאינו ברשותו, ה"נ חילול יהני על דבר שאינו ברשותו. דזה אינו, כיון דשאני חילול דהוי כהקנאה, ולהכי לא יהני על דבר שאינו ברשותו].

ובתוס' גיטין סה. ד"ה ופדו מבואר דמופלא הסמוך לאיש יכול לחלל מע"ש, ולא נזכר כן לגבי הקדש. ועמד בזה בשערי יושר ח"ב, עי"ש שכתב לדון דלגבי חילול הקדש לא יהני ע"י מופלא הסמוך לאיש דל"ה בר קנין. ונראה דה"נ חלוק בזה חילול הקדש ממע"ש, דדוקא הקדש דהוי של גבוה בזה החילול הוי גדר קנין, ולא יהני במופלא הסמוך לאיש, אבל במע"ש, דנתבאר דהחילול הוי רק הפקעת הקדושה אבל ל"ה שום קנין ממון, להכי מהני ע"י מופלא הסמוך לאיש. ומצאתי באור שמח בפ"ז מערכין שהבליע בתו"ד דבמע"ש הוי רק חילול על הקדושה כיון דהוי ידידה, ומפורש כדברינו. והנה לגבי הקדש לא נזכר בגמ' אם יכול לחלל הקדש על פחות מש"פ, ובחנוך מצוה רמז מפורש דעל פחות מש"פ אינו יכול לחלל, והמנ"ח מצוה שנג סק"ג הסתפק בזה, ובמצוה תעג סק"ז נקט דל"ה ממון לפדות בו. ולדברינו יש לחלק בזה בין חילול הקדש לחילול מע"ש.

ולפי המבואר נחא היטב קושיית תלמיד הרשב"א עמ"ש"כ הרשב"א דבא"ב יכול למכור אבל אינו יכול להקדיש, וקשה מהא דמדמי' בגמ' חילול להקדש אם חל על אינו ברשותו, והרי חילול הוא כהקנאה. ולדברינו נחא היטב, כיון דחילול נט"ר ומע"ש הוא רק חלות חילול הקדושה ולא קנינים, והוא חלות בחפצא להפקיע את הקדושה ולהחילה על הדבר המחלל. ולהכי מדמי' לה לחלות הקדש, דלרשב"א לא חל על דבר שאינו ברשותו, וא"ש היטב.



שיטת רש"י בדין אינו ברשותו

במתני' בב"מ ר"פ המפקיד מבואר בריטב"א דהחידוש בסיפא דמתני' הוא דבגנב מבית שומר הוא גניבה מרשות הבעלים ומיקרי וגונב מבית האיש. וכיו"ב כתב הש"מ שם לה. בשם הראב"ד דבגנב מהשומר הוא גניבה מרשות בעלים עי"ש. ולפ"ז מפורש במתני' דבבית שומר הוא כבבית בעלים ולהכי חייב כפל, וה"נ יוכלו הבעלים להקנות ולהקדיש את הפקדון. וכן הוכיחו בתוס' ב"ק ע. ד"ה לא. וכ"כ ברמב"ם בהל' מכירה פכ"ב ה"ט מי שהיה לו פקדון ביד אחר הרי זה מקנהו בין במכר בין במתנה לפי שהפקדון ברשות בעליו הוא.

ובקצות בסימן קכג סק"א הוכיח מדברי רש"י ע. דאין הבעלים יכולים להקדיש את הפקדון, דכתב רש"י בד"ה משום דהואיל ואינו ברשות בעלים יכול לחזור ולתבוע מיד נאמן, וביאר הקצות דמיירי היכא דאין הנפקד רוצה להשיב ויש לו תביעה על הפקדון להכי הוא א"ב, וכ"כ הקצות בסימן שנד סק"ד. אולם צ"ע, דא"כ בגונב מהשומר אטו נימא דאם יש לשומר תביעה על הפקדון אין הגנב משלם כפל, והרי המיעוט הוא רק על גונב מהגנב.

והנה במרדכי ובמאירי לפנינו הביאו די"א דאינו יכול להקדיש את הפקדון דהוי אינו ברשותו, וצ"ע ממתני' דריש המפקיד. וכיו"ב יש להעיר דבתוס' ב"מ ו. ד"ה הקדישה הביאו ראייה ממס' ב"ב בפרק הספינה דיכול להקדיש את הפקדון, ואמאי לא הביאו ראייה ממתני' דר"פ המפקיד. וגם בתוס' ב"ק הנ"ל הביאו קודם את הראי' מהגמ' ב"ב, ורק אח"כ הוסיפו ועוד כו' את הראי' ממתני' הכא.

ונ"ל עפ"מ שנתבאר לעיל דלענין גניבה חסרון דמבית האיש היינו דווקא היכא דל"ה בבעלות הגנב, וכגון בגונב מגנב, דהוא מחמת קניני הגניבה שיש לראשון וכמש"כ הרע"א בכתובות לד שהבאתי לעיל. אבל באבוד גרידא דל"ה חסרון בעלות בזה חשיב גניבה מרשות הבעלים. ומעתה במתני' שפיר י"ל דלהלכה לדידן לענין להקדיש בעי' שיהא ברשותו ממש, וגם היכא דהוי ברשות שומר ל"ה ברשותו בפועל ולהכי אינו יכול להקדיש, וכדברי המרדכי והמאירי הנז'. אבל במתני' לענין חיוב כפל דגנב בזה בשומר חשיב ברשות בעלים, דזה תליא בדין בעלות הגנב ולא במציאות שיהא ברשותו, וא"ש היטב.

וע"ע ב"מ לה. דלענין תרומה יכול המפקיד להפריש כשהוא בבית השומר, ולכא' צ"ע להמאירי והמרדכי דאינו יכול להקדיש את הפקדון, א"כ איך יכול להפריש את התרומה, והרי גם לענין תרומה לכאורה אינו יכול להפריש על אינו ברשותו, וכמו שנקט הרע"א בגה"ש בפסחים לג. עי"ש. אכן נראה לפי"מ שנתבאר לעיל דלענין תרומה דמהני גם בשל הפקר

כדמבע"ל בירושלמי בפ"ק דתרומות. והיינו דא"צ בעלות ידיה להפרשת תרומה, אלא שלא תהא רשות אחרת המעכבו, א"כ שפיר יכול להפריש תרומה כשהפירות ברשות השומר, אף להנך דס"ל דאינו יכול להקדישם, דשאני בהקדש דבעי' בעלות גמורה, משא"כ בתרומה וכמש"נ.



הרב עוז דוד כפיר

בית מדרש לדיינות תורת שמעון, הר נוף ירושלים

חיובי השומרים בנזקי גרמא

שאלה

נשאלתי מאחד מידידי הי"ו אודות מה שהשאל רכב לחבירו, ובשעה שהחזיר השואל את הרכב החנה בצורה לא חוקית, ולאחר זמן מועט עבר שם פקח של העירייה ורשם לבעל הרכב דו"ח חניה על סך 500 ₪. וכעת טוען השואל כי פטור הוא מלשלם למשאל, מאחר שהדבר נחשב כהיזק בגרמא, מכיון שההיזק לא נעשה בידים. ועוד טען טענת פטור, שהרי החזיר את מפתח הרכב למשאל והסתלק משמירתו, ורק לאחר מכן ניתן הדו"ח לבעל הרכב.



הכרעת הדין

החזרת המפתח למשאל לא מסלקת את חיובי השמירה, מכיון שחניית הרכב בצורה לא חוקית, שגרמה לאחר מכן למתן דו"ח, היתה בתוך כדי זמן ההשאלה. ואע"פ שכתבו הפוסקים שהכלל 'גרמא בנזיקין פטור' לא נאמר בד' השומרים, מכל מקום מצאנו מחלוקת רבתי האם דבר זה נאמר רק בנזק הנגרם באופן ישיר לחפץ, או גם בנזק הנעשה באופן עקיף, וכגון הפסד כספי צדדי לבעלים ללא קשר לחפץ עצמו.

אמנם יש לחייב את נהג הרכב, מכיון שלשון החוק מורה כי הדו"ח ניתן לבעל הרכב כדי שיהיה לעירייה מקור ביטחון לגביית התשלום, אך למעשה הנהג שהחנה את הרכב הוא החייב. וע"פ החוק, אם יש ביד בעל הרכב להוכיח מי נהג ברכב והחנה אותו בצורה זו, יחוייב אותו נהג אף ללא הודאתו. וממילא יוצא שהחוב הוא על השואל בעצמו.



הנושאים לדיון

- א. תחילת קנין שאילה ברכב ע"י מסירת המפתח
- ב. החילוקים שבין גרמי לגרמא
- ג. חוב ד' השומרים בנזקי גרמא
- ד. טעם ראשון לחייב שומר בנזקי גרמא - לא גרע מפשיעה
- ה. טעם שני - מפני שהשומר קיבל זאת על עצמו
- ו. טעם שלישי - הבעלים סמך עליו וגם השומר קיבל זאת ע"ע
- ז. טעם רביעי - משום שרק ע"ד כן השאל לו הבעלים

ח. טעם חמישי – קבלת השמירה היא כתנאי להתחייב בגרמא

ט. חיוב שומר בנזקי גרמא שלא בגוף החפץ

י. חיוב שומר בנזקים שהם חלק מהשמירה

יא. טענת קים לי כהפוסקים הפוסקים

יב. חוק התעבורה המחייב את נהג הרכב בעצמו



תשובה

א. תחילת קנין שאילה ברכב ע"י מסירת המפתח

תחילה וראש יש לציין שבכל ד' השומרים, ובכללם השואל, לא נגמרת שמירתם על החפץ במקרה שלא החזירוהו למקומו הראוי.

הנה נחלקו הפוסקים האם שואל צריך קנין כדי להתחייב בשמירה, שלדעת הרא"ש (ב"מ פ"ו סט"ז) וכ"פ הרמ"א אינו צריך קנין, אולם לדעת הרמב"ם (פ"ב משכירות ה"ח) וכ"פ השו"ע (חו"מ סי' רצא ס"ה ב"א בתרא ועוד) והש"ך (שם ס"ק יג) השואל צריך קנין.

והנה מסירת מפתח הרכב מהמשאיל לשואל הרי היא כקנין סיטומתא, וכמ"ש מרן בב"י (חו"מ סי' רא) בשם ההגהות מיימוניות (פ"ז ממכירה אות ה) דפי' ראב"ן דמסירת מפתח במקום שנהגו לקנות בה, קונה מדין סיטומתא. ובפ"א ממכירה (אות ג) כתבו עוד בשם ראבי"ה דה"ה לשכירות. ע"ש. וכ"פ הרמ"א בהג"ה (סי' רא ס"ב). ומשמע שכל שיש דרך לקנות בו, נחשב לקנין סיטומתא, וממילא מהני לקנין גם כדי לקבל חיובי שמירה.*

והיות וחניית הרכב בצורה לא חוקית נעשתה בתוך זמן השאילה, מה שגרר בעקבות זה לרישום דו"ח ע"י פקח העירייה, ממילא כבר בשעת השאילה נחשב שעשה פשיעה, ונחשב כאילו לא החזיר את החפץ למקומו הראוי. וגם אם החזיר את מפתח הרכב לבעלים, לא נחשב כאילו הסתלק משמירתו. ופשוט.



(א). והיה מקום לומר בזה שגם לולי מסירת המפתח נחשב הדבר לקנין, ע"פ מ"ש בנתיבות המשפט (חו"מ סי' שו סק"א וסי' שמ סק"ח) שלכו"ע תחילת השתמשות הוי כקנין לקבלת שמירה ואונסין, מכיון שהנאה דינה ככסף וכאילו קיבל תשלום והתחייב תמורתו בשמירה ובאחריות. וא"כ ה"ה כאן, שכבר מתחילת הנסיעה ברכב קיבל ע"ע חיובי שואל.

אמנם רבים מהאחרונים חלקו על חידושו של הנתיב"מ, כפי שכתב בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן סח) שבספרו מנחת פתים (סימן שו) הוכיח מהשיטה מקובצת דלא כדברי הנתיב"מ. ע"ש. וגם בערך ש"י (חו"מ סי' שמ) חלק על הנתיב"מ. ועמ"ש בזה בספר טבעת החושן (ח"ד סי' שמ עמ' 210). ונמצא בדיניו שחידוש זה שנוי במחלוקת הפוסקים, וקשה להחשיבו כמקבל קנין ע"י התחלת ההשתמשות כסברת הנתיב"מ.

ב. החילוקים שבין גרמי לגרמא

בגמ' ריש פרק הכונס (נה:-נו.) מנו חז"ל כמה אופני היזק שהעושה אותם פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ומבואר שם בראשונים, דהפטור הוא משום שהוי גרמא, ולא נזק גמור. וכן מבואר בגמ' בב"ב (כב:) שהקשה וז"ל: והא גרמא הוא, אמר רב טובי בר מתנה, זאת אומרת גרמא בנוזקין אסור. ומשמע להדיא שאין חיוב ממון בגרמא, אלא רק איסור. ובראשונים שם (תוס' והרא"ש ועוד) הקשו דמצינו בכמה דוכתי שהגורם לנזק חייב. ובעיקרו מבואר בגמ' בב"ב (ק.) דהמראה דינר לשולחני ונמצא רע, הרי זה חייב לר"מ דדאין דינא דגרמי, ונראה שם שכך נקטו להלכה. וכמו כן אמרו בגמ' שם (צח:) לענין השורף שטרותיו של חברו, דס"ל לרבה שפטור, ואמר על זה אמימר דמאן דדאין דינא דגרמי מגבי ביה דמי שטרא מעליא, ומאן דלא דאין דד"ג מגבי ביה דמי ניירא בעלמא, הוה עובדא וכפייה רפרם לרב אשי (ששרף שטר חוב בילדותו) ואגבי ביה כי כשורא לצלמא.

ומשמע אם כן, שאין זה פשוט וברור שהמזיק בגרמא פטור, אלא שנחלקו התנאים בזה, וקיי"ל כמאן דדאין דינא דגרמי, שהרי כך עשה רפרם לרב אשי הלכה למעשה. וא"כ קשה על סתמא דגרמא בב"ב הנ"ל, דגרמא בנוזקין פטור.

וביישוב ענין זה מצינו כמה שיטות בראשונים: **אופן א'**. ברש"י משמע (ב"ב נה: צח. בב"ב כב:) שלמד שזה מחלוקת, ומי שדן דינא דגרמי מחייב בגרמא, ומי שלא דד"ג פוטר בכל אלו. **אופן ב'**. התוספות והרא"ש (ב"ב כב: ב"ב פ"ט סימן יג) ועוד הרבה ראשונים, כתבו לחלק בין גרמי שחייב לגרמא שפטור, וכתבו בשם ר"י שהחילוק ביניהם: א. בגרמי צריך שיעשה הנזק בעצמו, משא"כ בגרמא. ב. בגרמי צריך שהנזק ייעשה מיד ולא לאחר זמן, משא"כ בגרמא. והרא"ש הוסיף: ג. בגרמי צריך שיפעל בגוף הממון של חברו. ד. ושיהיה ברי היזקא. ועיין בפתחי תשובה (ח"מ סי' שפו סק"א) בשם תשובות משאת בנימין (סי' כח) שהסתפק בשיטת התוספות והרא"ש האם לדינא בעינן לכל החילוקים כדי להתחייב בגרמי או שבאחד מהם סגי, והעלה לקולא לנתבע, דכיון דהוי ספק צריכים אנו לצירוף כל התנאים להתחייב בגרמי. **אופן ג'**. הריצב"א (בתוס' ב"ב שם וברא"ש שם) כתב שאין חילוק בין גרמי לגרמא, והוכיח מהירושלמי שכל שהזיק בגרמא מן התורה פטור. ומה שמצינו שחייב באופנים מסוימים, הכלל הוא שכ"מ שחייב הוא מקום שגורו חכמים לקנוס את המזיק, כדי שלא יהא כל אחד הולך ומזיק את חברו בגרמא. ורק במקום שכיח קנסו, אך במקום שאינו שכיח לא קנסו ופטור.

ולדינא, כתב הפתחי תשובה (שם סק"א) בשם תשובת משאת בנימין, מאחר שבירושלמי מפורש שגרמי הוא קנס מוכרח לומר שגם לדעת הר"י והרא"ש דבעינן לכמה חילוקים כדי להתחייב בגרמי זה רק במקום דלא שכיח, אך במקום שכיח הם מודים לריצב"א שחייב גם בלי התנאים.

ב). כיוצ"ב כתב בשו"ת פני משה (ח"ב סי' מט). וע' בשו"ת שדה הארץ (ח"מ סי' יט) כתב שחבריו הצריכו את התנאים הנ"ל להתחייב בגרמי. וכ"ה בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' קלד) ובספר דברי אמת (מערכות ערך ג אות ב) ע"ש.

ג). ויש להוכיח כשו"ת משאת בנימין הנזכר שר"י ורא"ש מודים לריצב"א היכא דשכיח, דעיין בבית יוסף סימן יד (סעיף כה) דנחלקו הרשב"א והרא"ש, במוציא הוצאות בערכאות מחמת זה שהנתבע סירב לעמוד בדיון תורה, אם חייב לשלם

אמנם, בשו"ת מהרשד"ם (חושן משפט סי' תס) כתב לדינא שאין לחייב מדינא דגרמי, אלא היכא דגם הוא היזק שכיח ורגיל, כשיטת הריצב"א, וגם יש בו את התנאים שכתב ר"י ורא"ש בדינא דגרמי. והיינו דלא כשו"ת משאת בנימין הנזכר שמודים ר"י ורא"ש לריצב"א היכא דשכיח, אלא סבירא ליה דאינם סוברים כוותיה. וכן כתבו עוד בספר זכור לאברהם אלקלעי (חלק חו"מ אות ג עמוד ל), ובשו"ת מהרש"ך (ח"א סו"ס נד), ובספר משפטי צדק (דף ב ע"ד ודף ג ע"א), ובשו"ת חקקי לב פלאגי (ח"ג סי' לג). ע"ש.

והנה שיטת הרמב"ם היא לכאורה אופן ד', אך בדבריו יש מבוכה גדולה, שהרי כתב (פ"ז מחובל ה"ז) וז"ל: כל הגורם להזיק ממון חבירו חייב לשלם נזק שלם מהיפה שבנכסיו, כשאר המזיקין, אע"פ שאינו המזיק זה הנזק עצמו באחרונה, הואיל והוא הגורם הראשון חייב. עכ"ל. ומשמע מדבריו שבכל גרמא חייב. אך מ"מ מצינו ברמב"ם שפטר בכמה מקומות בגרמא, כגון בדין השולח את הבעירה ביד חש"ו, ובמשסה כלב בחבירו, והכופף קמת חבירו בפני הדליקה. והאחרונים כבר עמדו על כך. עי' סמ"ע (חו"מ סי' שפ"א) ושו"ך (חו"מ סי' שפ"א) וסי' תיח סק"ד) שמבואר בדבריהם שהם למדו ברמב"ם כשיטת רש"י שאין חילוק בין גרמי לגרמא, והכל אחד. ונראה מדבריהם שהרמב"ם מחייב בכל אופן (ולא נחלקו אלא בהבנת דברי העיר שושן, שלדעת הש"ך גם הוא מסכים לזה, ולדעת הסמ"ע הע"ש למד שהרמב"ם מחלק ביניהם). וכן למד בשו"ת הרמ"א בדעת הרמב"ם (סי' פח ד"ה ואין להקשות), וכן משמע מדברי הנודע ביהודה שהובא בפת"ש (שם סק"א). אולם ע' בקצוה"ח (סי' שפ"ב) שהכריח מכמה מקומות שלרמב"ם גרמא בנויקין פטור, וע"כ למד שגם הרמב"ם מחלק בין גרמי לגרמא, אך לא נתבאר בדבריו מהם החילוקים לשיטתו. והנה השיטה הרווחת בדעת הרמב"ם היא שכל שלא נתכוין להזיק, הרי זה פטור בגרמא, וכל שנתכוין להזיק או שפשע במעשיו, הרי זה חייב, אע"פ שרק גרם את ההזיק ולא הזיק בידים.

לו, דלרא"ש חייב לשלם מדינא דגרמי. ובביאור הגר"א שם (סק"ל בליקוט) כתב לבאר דהרא"ש ס"ל כהריצב"א דבמקום שכיח קנסו, והכא נמי שכיח הוא. ע"ש. אולם לקושטא דמילתא, יש לתמוה טובא על שו"ת משאת בנימין הנזכר, איך לא כתבו ר"י ורא"ש בשום דוכתא יסוד מוסד וחשוב כזה, דבמקום השכיח חייב משום גרמי בכל גווני. ועוד, דדברי הריצב"א לא הוזכרו ברא"ש ובטור בשום מקום. וביותר יש לתמוה, שהרי שיטת הרא"ש בסוגיא דהחוטף מצווה מחבירו (ב"ק פ"ח סי' טו) דמקנסא לא ילפינן. והאיך אפשר לומר בדעתו, דבכל היזק השכיח חייב משום קנסא. אולם בזה יש לומר, דכוונת הרא"ש דמה דלא ילפינן מקנסא למקום אחר הוא רק כשיש ציור מסויים של קנס, כגון חוטף מצווה, אך במקום שיש שם קנס כללי, כגון דינא דגרמי, שפיר למילף לשאר דוכתי.

ד. יסוד הדברים נמצא כבר בדברי הרמב"ם בתשובה שכתב לחכמי לונלי (סי' תלב, מובאת במגדל עוז נזקי ממון פ"ח ה"ד) בחילוק שבין ליסטים שפרצו מחיצת הדיר, דאם יצאה הבהמה מעצמה והזיקה, פטורים, דלא הייתה כוונתם להזיק אלא רק לגנוב, לבין דינא דהפורץ גדר בפני בהמת חבירו ויצאה והזיקה דחייב כיון דזה היה בכוונתו להזיק. ע"ש. וכן כתב הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל (סי' פט) וז"ל: שהרי הרמב"ם סובר דכל שלא נתכוין להזיק דיינינן ליה דינא דגרמי. וכ"כ בביאור הגר"א (בסי' רלב סק"ה ובסי' שצו סק"ח ובסי' תיח סק"ט וסי' כה סק"ז). וכן הוא בספר עדות ביהוסף (ח"א סימן כו), ובאדמת קודש (ח"ב חו"מ סי' ד), ובמחנה אפרים (נזקי ממון סימן ו), וכ"כ הגיסת מהרש"א והחזו"א (א), והמשנת יעבץ ז'ולטי (חו"מ סי' מו) ועוד אחרונים. ובאמת דברים אלו מבואר גם כן ברמב"ם (סנהדרין פ"ו ה"ד) שכתב וז"ל: ואם טעה ונשא ונתן ביד חייב לשלם מביתו, וחוזר ולוקח מבעל דין זה שנתן לו שלא כהלכה, ואם אין לו להחזיר או שטימא או שהאכיל דבר המותר לכלבים, ישלם כדין כל גורם להזיק, שזה מתכוין להזיק הוא. עכ"ל. וכן פסק השו"ע (סימן כה ס"ד) וציין לזה בביאור הגר"א שם. וע"ע במאירי (ב"ק נו. ד"ה וחכמי) שביאר בזה את שיטת הרמב"ם. ובבית מאיר (ס"ו וסי') הוסיף בדברי הרמב"ם, שצריך גם שלא יסייע דבר אחר להביא את הנזק אל הפועל.

והן עתה זיכנו ממרום לההדיר שו"ת שדה הארץ חלק חושן משפט לרבינו אברהם מיוחס ולזה"ה, העומד לראות אור

ולענין הלכה, הטור (ח"מ סי' שפו ס"א) כתב דקי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, והביא את שיטת הרמב"ם שנראה מדבריו שמחייב בכמה מקרים (הזורק מטבע של חברו לים, השף מטבע, והמסלק כרים וכסתות), ור"י פוטר בהם מצד גרמא, ושכן הוא דעת הרא"ש. ונראה שהטור הסכים לדעה זו.

ומרן השו"ע (ח"מ סי' שפו ס"א) כתב דקי"ל כר"מ דדאין דד"ג, ופסק כהרמב"ם שחייב בג' מקרים הנ"ל. ונחלקו בדעתו הסמ"ע והש"ך. הסמ"ע (שם סק"א) למד שהשו"ע לא מחלק כלל בין גרמי לגרמא, וס"ל כדעת רש"י והרמב"ם (לפי הבנתו בדבריהם, ודלא כהקצוה"ח), שחייב לשלם גם אם לא הזיק בידים אלא בגרמא והחייב הוא מדינא, דהרי השו"ע פסק לחייב בזורק מטבע, שף מטבע ומסלק כרים וכסתות. ומה שמצינו בגמרא שגרמא בנוזיקין פטור, הוא למאן דלא דאין דד"ג. (אך ע' בש"ך (שם סק"ד) שאין זה מן המוכרח שהדברים תלויים זה בזה לחייב גם בשאר גרמות, והוכיח מהרי"ף שחילק בין גרמי לגרמא ואע"פ שחייב בג' מקרים הללו, פטר בשאר גרמות). ולעיר שושן והש"ך (סק"ד) השו"ע פטר בכל גרמא, ורק בדינא דגרמי חייב, ולא ס"ל כהרמב"ם בזה. והוכיח הש"ך זאת ממה שכתב השו"ע בכותרת לסימן זה 'חילוק שבין גרמא בנוזיקין לדינא דגרמי', ומשמע ממנו שהוא סובר שיש ביניהם חילוק.

אולם מה שכתב הסמ"ע שהשו"ע מחייב בכל אופן. דעה זו קשה להולמה ולקבלה, מלבד מה שהכריח הקצוה"ח ברמב"ם עצמו שפטר בכמה אופני גרמא, וראיות אלו מוכרחות גם לדעת השו"ע. גם בדברי הרבה אחרונים (שהובאו בהערה לעיל) נתבאר שאכן השו"ע ס"ל כהרמב"ם אבל מחלק בין גרמי לגרמא, והחילוק ביניהם הוא אם התכוין להזיק או לא. ויש להוסיף עוד שהבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל (סי' פט) כתב בתוך דבריו דגם אי נמא דהרמב"ם לא מחלק כהחילוקים שחילקו הר"י והרא"ש, מ"מ אין בידינו להוציא ממון נגד דעתם של הראשונים בזה. וא"כ קשה לומר שהשו"ע לא ס"ל לחלק ומחייב בכל אופן.

והרמ"א (שם) כתב שיש פוטרם בג' מקרים הללו (הר"י והרא"ש). וכתב עוד דיש אומרים (שי' הריצב"א) שבכל גרמא בנוזיקין, אם הוא דבר שכיח ורגיל חייב לשלם משום קנס. וכתבו הסמ"ע (שם סק"א) והגר"א (שם סק"ו) שמזה שלא הביא הרמ"א את החילוקים בין גרמא לגרמי שכתבו הרא"ש ור"י מוכח שסבר כדעת הריצב"א, שבכל גרמא יש לפטור, חוץ ממקום הרגיל ושכיח שבזה קנסו חכמים (וע' לעיל שנחלקו הפוסקים עם הש"ך, האם אפשר ללמוד את שיטת הריצב"א לקנס בכל מידי דלא שכיח או רק במקום שהתפרש בגמרא).



ונדפס מחדש ע"י מכון הדרת קודש ירושלים תובב"א, ועינא דשפיר חזי להרהמ"ח שדן שם בתשובה לרב השואל (הראשל"צ רבי אליעזר נחום, בעל חזון נחום על המשניות) בסימן יח, לגבי ראובן שפרע לשמעון י' דינרים בחובו, ולוי עמד מן הצד ואמר לשמעון שכמדומה שאחד הדינרים אינו של זהב, וכשתפתח שמעון ידו להראות את הדינרים בא גוי קטן והתיו את הדינרים מידו, ומצאו רק שמונה דינרים, ורוצה לחייב את לוי על שני הדינרים שאבדו. והשיב שהדין הוא לפטור את לוי מדין גרמא בנוזיקין כמ"ש ברמ"א (ח"מ שפו ס"ג) דהמזיק לחבירו בעצתו שיעץ לו פטור מדין גרמא, ואפי' מדינא דגרמי דהוי קנס לריצב"א ולש"ך פטור משום דלא הוי שכיח. ובדבריו שם קיצר מאד וכתב שהאר"ק בזה 'רב אחאי יצ"ו'. וכוונתו לאחיו, הראשון לציון רבי רפאל מיוחס בספרו פרי האדמה (הלכות חובל ומזיק פ"ו ה"א), שהאר"ק רבות בשאלה זו, ובתוך דבריו כתב דהחילוק ברמב"ם בין גרמא לגרמי תלוי בכוונתו להזיק, דאם הזיק בלא כוונה פטור. וכנ"ל.

ומעתה יש לדון בשואל מחבירו רכב והחנהו במקום שאינו חוקי ונקנס בעל הרכב, האם חייב השואל לשלם למשאל, שהרי לא הזיק את הרכב בידים. וגם דין גרמי אין לפנינו לאור מה שנתבאר לעיל בדברי הפוסקים, הן מצד שלא ברי היזקו בזה שיבוא פקח ויתן דו"ח לבעל הרכב, הן מצד שלא בא הנזק מיד אלא לאחר זמן, הן מצד שלא נחשב כהיזק שכיח, שהרי פעמים רבות אנשים מחנים את רכבם בצורה לא חוקית ולא מקבלים על זה קנס מטעם העירייה, והן משום שלא היתה כוונתו של השואל להזיק את המשאל, שהרי אם היה יודע שיקבל קנס על צורת חנייתו בודאי שהיה משתדל למצוא חניה טובה יותר מבחינה חוקית. ומה שנותר לדון לכאורה הוא מצד חיובי גרמא בנזיקין, שלפום ריהטא י"ל שהשואל יפטר משום דקי"ל דגרמא בנזיקין פטור.⁷



ג. חיוב ד' השומרים בנזקי גרמא

והנה מבואר בסמ"ע (חו"מ סי' רצו סק"ו) שבאדם שקיבל לידי פקדון לשומרו, והשאיר את דלת ביתו פתוחה ובאו גנבים וגנבו את הפיקדון, אפי' שומר חנם חייב בזה, אע"פ שהוי גרמא וקי"ל דגרמא בנזיקין פטור, וזאת משום שההיזק אירע בגוף הפיקדון. ע"ש. ואכן, לית מאן דפליג שאם אירע היזק לגוף הפיקדון ע"י פשיעת השומר, אף בדרך גרמא, שחייב. אולם הנידון דידן שונה ממקרה זה, שהרי לא הזיק לגוף הרכב ע"י זה שחנה במקום האסור בחניה, אלא גרם נזק עקיף לבעל הרכב, שעל שמו נכתב הדו"ח והתחייב לשלם לעירייה סכום ממוני קצוב. ומעתה יש לעיין האם גם בכה"ג יש לחייב את השואל.

ובאמת שנידון זה כבר נפתח בגדולים שיצאו לדון האם ד' השומרים האמורים בתורה, ובכללם שואל, חייבים על נזקי גרמא.

ובדברי הריטב"א (ב"מ נו. ד"ה שומר חנם) מבואר להדיא שעל אף שגרמא בנזיקין בעלמא פטור, בשומרין חייב, לפי שקיבל על עצמו שמירה. וכ"כ עוד בחידושו עמ"ס שבועות (מב: ד"ה שומר), וכן הוא בשו"ת הריטב"א (סי' קצט). והביאו מרן הבית יוסף (סוף סי' סו סמ"א). ע"ש.

ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' קי ד"ה תשובה, ובח"ב סי' קטז ד"ה ואיברא) גם כתב לחייב שומר בנזקי גרמא. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (פארדו, חו"מ סי' יג ד"ה וראיתי להרב). וכ"כ בשו"ת ישועות יעקב (אורנשטיין, חו"מ סי' ג דף סו ע"א), והביא ראיה מדברי מהר"א ששון ז"ל בשו"ת תורת אמת

(ה). ואע"פ שבנזקי גרמא קי"ל שהמזיק פטור מדיני אדם אך חייב בדיני שמים, מ"מ בנידוננו י"ל דפטור אף לצאת ידי שמים, שהרי שואל הרכב הרי הוא כמזיק בגרמא בשוגג, ומבואר בראשונים שבכה"ג שלא מתכוין להזיק בגרמא פטור אף מלצאת יד"ש. וכשיטת המאירי (ב"ק נו. ד"ה וכן הרבה) שכתב שדין גרמא שאמרו חז"ל שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים הוא דוקא כדוגמת השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן, או הנותן סם המות לפני בהמת חברו וכל כיוצא בזה, שלכן חייב בדיני שמים, משום שאע"פ שלא הזיק בידים אבל מ"מ כוונתו היתה להזיק. וכלשוננו: אולם יש מהם [מהגרמא] שפטור אף בדיני שמים והוא שאין כוונתו כלל להזיק, כי הוא יודע תעלומות לב. ע"כ. וכעין זה כתב רש"י (גיטין דף גג.) וז"ל: חייב בדיני שמים - פורענות לשלם לרשעים, שנתכוין להפסיד את ישראל. ע"כ. ומשמע שאם גרם היזק בשוגג, פטור גם מדיני שמים. ובאמת שכן כתבו כמה אחרונים, מהם: שו"ת המבי"ט (ח"ב סי' נד), והמהרי"ט (ח"א סי' צה), והחזון איש (ב"ק סי' ד סק"ה) ועוד.

(סי' קח). ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' עז ד"ה ומ"ש), והניף ידו שנית (בח"ב סי' נב ד"ה ומה). וכ"כ בשו"ת בית רידב"ז (סי' טו ד"ה וא"כ קשה). וכ"כ בשו"ת קול אליהו (סי' יד). וכ"כ במחנה אפרים (הל' שומרים ריש סי' ח). וכן הסכים בעל שו"ת שואל ומשיב בהקדמות לספר דברי גאונים ע"ש.

ומרנא הגה"ק רבינו יעקב אביחצירא בשו"ת יורו משפטיך ליעקב (סי' קמג דף קנד ע"ב) כתב לדון אודות ראובן שהאכיל לבהמת שמעון סם המוות שהשליכו מידו לתוך פיה. והביא שחכם אחד רצה לפטור את ראובן ע"פ מה שכתב הש"ך (חו"מ סי' שפו ס"ק כג) דהנותן סם המות לפני בהמת חבירו הרי"ז גרמא ופטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ואחר שהאריך בכוחו הגדול ובידו החזקה לדחות את דברי חכם זה ולבאר את כל הסוגיא שם, כתב בתוך דבריו שראובן חייב מטעם שקיבל על עצמו לשמור, וז"ל: וי"ל דהנותן סם המוות לפני בהמת חבירו אינו אלא גרמא בנוזיקין ולהכי פטור, אבל כשקיבל לשמור חייב בגרמא בנוזיקין, ואפילו בגרמא דגרמא חייב כשקיבל לשמור. עכ"ל.

וכע"ז נשאל אחד מגאוני העיר פאס שבמרוקו, ה"ה רבינו יעקב אבן צור ז"ל, בספר משפט וצדקה ביעקב (ח"א סי' נג דף נח ע"ד ד"ה ומה שכתב) אודות מי ששלח עורות לאבי המלוה ע"מ שייבשם והיה זה בהרשאת המלוה, ופשע בהם ולא ייבשם, ורצה חכ"א לפוטרו מטעם גרמא בנוזיקין. והרהמ"ח ז"ל כתב דאע"פ שלא ניזוקו העורות אלא רק יש ספק שמה ירדו העורות במשקלם והוי גרמא בנוזיקין, מ"מ כלל זה דגרמא בנוזיקין פטור לא נאמר אלא באיניש דעלמא, אבל השליח הרי הוא כשומר, וכשלא עשה כדרך השומרים, אף דליכא אלא שב ואל תעשה, פשיעותא הוי ומתחייב בתשלומין מדין פשיעה. עכת"ד.



ד. טעם ראשון לחייב שומר בנוקי גרמא - לא גרע מפשיעה

והאריך לבאר בטעם הדבר בשו"ת חתם סופר (ח"ה חחו"מ סי' קמ ד"ה כל זה) וז"ל: האמת יורה דרכו דלא נאמרו דיני גרמא וגרמי אלא באיניש דעלמא המזיק את חבירו, אבל מי שבא הדבר לידו בתורת שמירה או שליחות, חייב אפילו על צד רחוק ונפלאה, וכל פשיעת השומרים ועיוות השליחות כד מעיינת בהו איננו אלא גרמא בעלמא ואפ"ה חייב. ע"כ. והוסיף שם ללמוד כן גם מדעת הרא"ש בתשובה (כלל לט סי' ב) לחייב שומר בגרמא. ע"ש. [וכן למד מדברי תשו' הרא"ש בשו"ת דברי משה (סם)]. והובא דבריו בפתחי תשובה (חו"מ סי' נה סק"א), ובשו"ת פרי החיים (חו"מ סי' ג), ובשו"ת פני יצחק אבולעפיה (ח"א, חו"מ סי' כד דף קצד ע"ג). והסכים עמו בשו"ת חמדת משה (סי' קכה). וגם בשו"ת הרדב"ז (סי' תשכט) כתב לחייבו משום שכל פשיעה היא גרמא ובכ"ז השומר חייב. וכ"כ בספר בני יעקב (שו"ת סי' יא דף ריח), וכ"כ בחידושי הרי"ם (חו"מ ח"ג סי' עז סק"א), וכ"כ בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ו סי' סב). וגם באבני נזר (חו"מ סי' יט) האריך להוכיח כיסוד החת"ס מכמה סוגיות בש"ס. ע"ש.



ה. טעם שני – מפני שהשומר קיבל זאת על עצמו

וטעם אחר לחיוב שומר בנזקי גרמא מצאנו בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' פה) שפסק כן למעשה בשומר ששכח להחליף בזמנו שטרות הגרלה, ומשעבר זמנם אינם שווים כלל, וחייבו לשלם את דמי השטרות כמו מה שהיו שווים להמכר בשוק, ואע"פ שההפסד לא נעשה בידים אלא בגרמא ששכח. דשאני אדם המזיק שלא קיבל שמירת הנזק עליו, מש"ה פטור בגרמא, משא"כ שומר שהזיק ודאי חייב אפי' בגרמא בעלמא בין שוגג ובין מזיד, כיון שקיבל עליו השמירה נתחייב ד"ת כל אחד מהשומרים כדינו, ותדע דאפי' שומר חנם חייב כה"ג וכו'. והוסיף להביא ראיה מהא דכתב המגן אברהם (או"ח סי' תמג סק"ה) בנפקד שהיה לו למכור החמץ קודם זמנו ולא עשה כן שחייב לשלם, והרי אי"ז אלא גרמא, וע"כ ששומר חייב בגרמא. ע"כ. ומבואר בדבריו שטעם החיוב של שומר בגרמא, אע"פ שהנזק אינו ברור ולא נעשה מיד, הוא מפני שהשומר קיבל זאת על עצמו. וכביאור זה בטעם החיוב מצאנו שכתב גם בספר תבואות שור (סי' יח ס"ק כד), והר"ד בערך ש"י (חומ"מ סי' שפג ס"ג), ובשו"ת תשורת ש"י (סי' תקכב וסי' תרו), ובמשפט שלום למהרש"ם (סי' ר ס"ז ד"ה והנה דף מג), ובשו"ת אוריין תליתאי (תאומים, סי' נד). וכן כתבו פוסקים רבים שטעם החיוב הוא מפני שהשומר קיבל כן על עצמו, עיין בשו"ת הלכה למשה (ראם, סי' ד אות ג), ובשו"ת שואל ומשיב (מהדור"ב, ח"ד סי' קפ דף סט ע"ד), ובשו"ת מקור ישראל (בורלא, חומ"מ סי' מ דף סז ע"ד), ובכנסת הגדולה (חומ"מ סי' קעו, הגה"ט אות ריד), ובשו"ע הרב (או"ח סי' תמג, קו' אחרון הערה ב), ועיין מ"ש לבאר בדבריו בספר פתחי חושן (ח"ג פ"ב הערה ח). וכ"כ עוד בשו"ת באר מרדכי (פרהנה, סי' ה), ובשו"ת פרי החיים (יו"ד סי' מ), ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' פד), ובשו"ת מנחת יצחק (וייס, ח"ב סי' פח אות ד). ע"ש"ב.



ו. טעם שלישי – הבעלים סמך עליו וגם השומר קיבל זאת ע"ע

וכע"ז כתבו פוסקים נוספים, אך הוסיפו שהטעם הוא מפני שבעל הנכס סמך על השומר וגם השומר קיבל על עצמו את החיוב. עיין במ"ש בשו"ת רביד הזהב (סי' מב אות ה, וסי' מג אות א ואות ג). וכ"כ בשו"ת הר הכרמל (חומ"מ סי' טז), ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב חומ"מ סי' קי), ובשו"ת עמודי אש לבית יוסף (סי' ט), ובשו"ת מקור חיים (סגלוביץ, סי' כב), ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ו סי' נד). ע"ש. ובאמת שכ"כ הריטב"א (שם) והביאו מרן הבית יוסף (שם) דכל פשיעה היא גרמא בנזיקין, ומה שהתורה חייבה שומרים בפשיעה, מפני שסמך עליהם בעל הפיקדון והבטיחו שומר לשמרו.



ז. טעם רביעי – משום שרק ע"ד כן השאיל לו הבעלים

והגדרה נוספת בטעם חיובו מצאנו לכמה מן הפוסקים, שכתבו שהוא משום שרק על דעת זה הפקיד והשאיל לו הבעלים. וכמ"ש בשער המשפט (סי' סו ס"ק לב), ובשו"ת בית דינו של שלמה (חומ"מ סי' ה), ובשו"ת לחם רב (סי' קפ). ע"ש.



ה. טעם חמישי – קבלת השמירה היא כתנאי להתחייב בגרמא

עוד מצאנו שהלכו הפוסקים בדרך נוספת וכתבו שחיובו של השומר הוא משום שבקבלת השמירה הרי הוא כאילו שהתנה להתחייב בנוקי גרמא. וכמ"ש בשו"ת חסד לאברהם (אלקלעי, חו"מ סי' יד דף קב ע"ב, וסי' כט דף קנו ע"א), ובשו"ת מהר"י הכהן (רפפורט, חו"מ סי' יב). וע"ע מ"ש בזה במנחת פיתים (חו"מ סי' שפה סק"א), ובשיירי המנחה (חו"מ סי' שפה). ובמה שדנו בנידון דידן בשו"ת מעין גנים (עבאדי, ח"ב חו"מ סי' כ), ובשו"ת אבן שתיא (לרבינו אליעזר דון יחיא, סי' עט ד"ה אמנם, דף זה ע"ד), ובשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' קז). ע"ש.



ט. חיוב שומר בנוקי גרמא שלא בגוף החפץ

והנה על אף שבחלק מהנידונים שעליהם דנו הני פוסקים נראה בבירור שדעתם היא שאף אם בפשיעת השומר נגרם נזק עקיף לבעלים, אע"פ שאין הנזק בגוף החפץ, חייב השומר, מ"מ מצאנו לרבים מן הפוסקים שכתבו לחלק בנידון זה, שבמקרה שהנזק אירע באופן ישיר בגוף החפץ כתוצאה מהפשיעה רק אז חייב השומר. משא"כ במקרה שהנזק אירע בדרך גרמא שלא בגוף החפץ, שאז השומר פטור.

וכמו שדן בזה רבינו משה עזרא מזרחי, ראש הרבנים וראב"ד ארם צובא, בשו"ת דברי משה (חו"מ סי' קנט) לגבי אפוטרופוס שפשע בנכסי היתומים ונגרם להם מזה הפסד כספי. והביא ממ"ש בספר מים שאל (סי' סו דף מה ע"ב, שאלוניקי תקנ"ט) ללמוד בדברי שו"ת הרי"ף (סי' קסח) שכתב לחלק בין נזק גרמא שנעשה בצורה ישירה בגוף החפץ שחייב, לבין נזק שנעשה בגרמא בצורה עקיפה שפטור. וכתב בשו"ת דברי משה (שם) ללמוד כן גם מדברי מהר"י אדרבי (סי' קכג) שנשאל באפוטרופוס שפשע בנכסי היתומים בזה שלא מכר מטלטלין שזמנם להימכר, וכתב דכיון דהוי שב ולא תעשה הוי גרמא ופטור. ועוד כתב ללמוד כן מדברי הרב חסד לאברהם אלקלעי (סי' יד). ע"ש. ובשו"ע הרב (או"ח סי' תמג קו' אחרון הערה ב) הביא שכ"כ בספר דברי ריבות, וכתב לחלוק עליו. ע"ש. וגם בספר אמרי בינה (הלואה סי' לט) האריך להביא את דברי הפוסקים ובראשם החת"ס, וכתב לדחות את דבריהם. וכ"כ לדחות בפתחי תשובה (סי' נה סק"א). ע"ש

ועיין בערך ש"י (סי' נה סק"א) שגם חלק בזה, שנשאל באחד ששכר חנות, וסיכמו שהשכירות מסתיימת כשהשוכר יחזיר את המפתח למשכיר, ומסר השוכר את המפתח לשליח שיחזירו למשכיר, ולא החזירו מיד, ועל ידי זה הוצרך השוכר לשלם עוד כמה ימים דמי שכירות. וכתב שאע"פ שלדברי החת"ס צריך להיות חייב, כיון דס"ל דאף דהוי גרמא מכל מקום השומרים חייבים בזה, אך לדברי פשוטות הפוסקים פטור לשלם דהוי גרמא, וכן צריך לפסוק. [אך לפלא בעיני הוא, שבסי' נה דוחה את דברי החת"ס, ואילו בסי' שפו הביא את דברי התבואות שור שכתב כהחת"ס, והקשה ממנו על מה שמשמע מהקצוה"ח ששומר יתחייב בגרמא. וכמו כן בסי' שמ מביא המחבר את דברי שו"ת גור אריה יהודה (סי' לד) שכתב שהשואל אתרוג ומשמש בו וירד מערכו שדומה לשף מטבע ופטור, וכתב הערך ש"י שיש לחייבו מטעם ששומר חייב בגרמא. ונראה שכך שיטתו למעשה. ואכתי צ"ע].

והאמת שראיתי לחד מן קמאי, ה"ה רבינו ניסים פאלומבו ז"ל בספרו יפה ענף (מערכת הג', גרמא בנזיקין אות ב, איזמיר תרל"ז), שגם כתב לחלק כן, דכל מה דאמרין ששומר חייב בפשיעה אע"פ שהיא גרמא, וה"ה לכל גרמא בעלמא [והוסיף שכ"כ עוד מהר"ש פרימו ז"ל בספר כהונת עולם, וכוונתו לתשו' ממנו שנדפסה אצל חתנו, ה"ה רבינו משה הכהן מקושטא ז"ל, בספר כהונת עולם, סי' י דף יט ע"א, קושטא ת"ק], כל זה רק אם קרה נזק ישיר מחמת הפשיעה, שהרי ע"ז קיבל על עצמו השומר לשמור, וקי"ל דכל גרמא אם נתחייב לשמור הרי"ז חייב, אבל בנזקי שאר גרמות, וכגון נזק שהוא עצמו גרמא כמניעת רווח, הרי הוא פטור.

ונראה שלכא' נחלקו בענין זה גם הש"ך וגדולי האחרונים. הנה הרמ"א (ח"מ סי' שפו ס"ג) כתב ע"פ תשובת הרשב"א ששליש שהחזיר שטר שלא היה לו להחזיר, פטור, דלא הוי אלא גרמא בנזיקין. והש"ך (סי' נה סק"ד וסי' שפו ס"ק כב) הביא מתשובת משאת בנימין (סי' פה) שפסק דדוקא החזיר למלווה הוי גרמא, אבל שטר שאינו פרוץ שהחזיר ללווה, מיקרי גרמי וחייב השליש. והוכיח כן מתשו' הרא"ש (כלל לט סי' ב). וביאר, דמה שנחשב גרמא אם החזיר למלווה, הוא משום שהנזק לא בא בשעה שהחזיר את השטר אלא רק בשעה שגובה, והוי פעולה חדשה, ונמצא שהוי כגרמא. והפתחי תשובה (סי' נא סק"א) הביא מה שכתב החתם סופר (ח"מ סי' קמ) לתמוה ע"ד המשאת בנימין מגמ' בכתובות (פה), והסיק שכל השומרים חייבים אפי' בגרמא בעלמא, שהרי כל פשיעה היא גרמא, ואפ"ה חייבה התורה בזה את השומרים. ומה שכתב הרמ"א שאם החזיר השליש את השטר למלווה שפטור מדין גרמא, הוא דווקא בשליש שאינו שומר או שליח. עכ"ד. וגם מהקצוה"ח (סי' שפו סק"י) משמע דס"ל ששומר יתחייב בגרמא. וכן למד בדבריו בפתחי חושן (הל' פקדון ח"ב פ"ב הערה ג).

אמנם היה מקום להוכיח שהנתיבות המשפט ס"ל כהחת"ס לחייב שומר בגרמא, מהא דכתב בסי' קפג (ביאורים סוף סק"א) דשליח בשכר חייב אף על הפסד של מניעת רווח. ומשמע ששומר שאינו גרוע משליח גם חייב בגרמא כה"ג.

אך יש לדחות זאת, דהנתיב"מ לשיטתו (בסי' נה סק"ב) דס"ל דשליח שמפסיד למשלח הרי הוא גרוע מסתם שומר ושליש, דהוי כמזיק ופושע. דהנה כתב הנתיב"מ לבאר את דברי השו"ע (סי' נה ס"א) שכתב שכששלח הלווה שליח לפרוע את החוב להמלווה, והניח את השטר ביד המלווה (ועי"ז תבעו המלווה עוד פעם), חייב השליח לפרוע למשלח. וכתב ע"ז הנתיב"מ (שם) וז"ל: אין להקשות כיון דאין פשיעתו רק במה שהניח שטר ביד המלווה, הא אפילו אם הוציא השטר בשעת פירעון ואח"כ החזירו למלווה היה פטור, דמחזיר שטר פרוץ למלווה פטור כמבואר בסי' נה ובסי' שפ, דלא הוי אלא רק גרמא בנזיקין. דכאן שאני דכיון ששינה בפריעה בהמעות מדעת המשלח, הוי כפושע והזיק בממון וחייב לשלם. ע"כ. ומזה מוכח דס"ל דשליח הרי הוא גרוע משומר, משום שהוא כמזיק ופושע במה שמשנה מדעת בעה"ב. וממילא אין להביא ראיה מדבריו לענין חיוב שומר בגרמא.

וגם בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' קז) העלה ששומר אינו חייב בפשיעה שגרמה לנזק עקיף, וכתב לדחות את דברי החת"ס והבאים אחריו ששומר חייב בכל גרמא. ועיין לו עוד (שם סי' קה) שנשאל באחד שהיו לו כרטיסים שיכולים לנסוע בהם על מעלית הברזל (רכבת) רק אותו יום,

ומסרם לאחד שימסרם לאשתו כדי שתמכרם, ושכח השליח למסור, ועי"כ נפסדו הכרטיסים. והארין המהרש"ג לבאר דכל מה ששומר חייב בגרמא, הוא רק אם עי"ז נפסד החפץ שעליו היה שומר, אבל אם רק נפסד עי"ז חפץ אחר, וגוף החפץ שעליו היה שומר לא נפסד, מנא לן דחייב. עכת"ד.

וכך נראה שסובר בשו"ת מנחת יצחק (וייס, ח"ב סי' פח אות ד), שדן בנוגע לגורם לחבירו הוצאות עקיפות מחברת הביטוח עקב נסיעה רשלנית, וז"ל: ובנוגע לשאר התביעות וכו', שפיר כתב דכל אלו הוי גרמות. אלא שיש לומר דשומר חייב אף בגרמא, וכמו שהביא לדוגמא מהא דפורץ גדר בפני בהמות חבירו. אבל כ"ז נוגע לעצם ההפסד הרכב, אבל לא מה שנגרם לו עי"ז תשלומין אחרים עבור רכב אחר וכיב"ז. עכת"ד.



י. חיוב שומר בנוקים שהם חלק מהשמירה

והנה בשו"ת תורת אמת למהר"א ששון (סי' קח, שאלוניקי שפ"ו) נשאל על אודות בעה"ב שציווה לסוכן ביטוח שיבטח סחורותיו בחברת ביטוח, וביטחם הסוכן, ואח"כ בהגיע הזמן שהיה לו לגבות מה שביטח, נתשלל הסוכן לגבות את הכסף והביטוח פשט את הרגל והכסף אבד, ותבע בעה"ב את הסוכן לשלם לו את הפסדיו. והשיב שם התורת אמת בזה"ל: נראה דודאי ראובן הפאטור (הסוכן) הזה חייב לשלם, שהרי המנהג פשוט הוא שהשכר שמקבל הפאטור אינו לבד בעבור טורח המכירה, אלא גם בעבור גביית המעות, וכיון שכן, כל זמן שלא נגבה החוב עדין הוא בשמירתו, וכיון שפשע שהניח את המבטיח (חברת הביטוח) לעבור זמן הרבה, והיה יכול לגבות ממנו קודם שנשבר המבטיח (שהחברה פשטה רגל), והוא הרויח לו כמשי"כ השואל, בהא ודאי פושע מקרי, וזה דבר פשוט אי"צ לראיה, והאריכות בו יגיעת בשר, ודמי לרועה שהיה יכול להציל וכו', ועדיפא וכו'. עכ"ל.

אולם נראה שמדבריו אלו אין ראיה לנידוננו, וזאת ע"פ מה שהביא הפתחי חושן (ח"ג פי"ב הערה לג) מהכנה"ג (סי' קפב הגה"ט אות ע) בשם שו"ת מהרש"ך (ח"ב סי' קנט) בראובן ושמעון ששלחו סחורה לסוכן, וציווה ראובן שיבטיח סחורתו, וטעה השליח והבטיח את סחורת שמעון, ונפסדו, שהפיצוי שייך לראובן. ומשמע מדבריו באם שכח השליח ולא הבטיח כלום, שחייב לשלם, ואע"פ שלכאור' אינו אלא גרמא, צריך לומר דכיון שקיבל עליו לבטח, חייב אף בגרמא. ע"כ. ומינה נלמד, ששליח שנשלח לעשות דבר מסויים, דינו חמור משאר השומרים, משום שקיבל עליו ענין זה ולצורך כך נועד, ובזה אינו צריך לפניו שבנוקי גרמא חייב. וה"ה סוכן ביטוח שהתשלל ולא גבה בזמן את מה שמגיע למבוטח ועי"ז הפסיד, שחייב לשלם לו את הפסדו, שהרי רק לצורך כך נתמנה. ובפרט בשליח בשכר שהיה צריך לדקדק יותר, וכעין מה שמצינו לגבי שומר שכר בכמה ענינים שיש לו להעלות על הדעת דברים שיתכן שיבוא מהם הפסד. וכעין זה הבאנו לעיל מדברי הנתי"מ, ששליח גרע משומר משום שהוא כמזיק ופושע שמשנה משליחות בעה"ב. [וע"ע בפת"ח (שכירות פ"ז אות יז) שכתב שמעביד שלא רשם את העובדת

בתלושי המשכורת כמו שהיה מוטל עליו לרשום, ולכן העובדת הפסידה דמי לידה, חייב המעביד לשלם זאת].

ועיין עוד בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' קכ) שיצא לדון כעין זה בסוחר הממונה על קבלת סחורות והעברתן ממקום למקום, שטעה ופיחת במנין הסחורות ובמקום ט"ו סחורות' כתב י"ג סחורות', דאע"פ שסופר שטעה וכתב ק' במקום ר' פטור (דהו"ל גרמא וכמ"ש הרמ"א בחו"מ סי' שפו ס"ג), מ"מ פקיד סוחר שטעה חייב דאין לך פשיעה גדולה מזו. ועיין בדברי גאונים (כלל טו סי' יב) שביאר דבריו ע"פ מ"ש בשו"ת לחם רב (סי' קפ) דדוקא סופר פטור משום שאינו שומר, אבל בנידו"ד שאותו פקיד הסוחר הוא גם שומר על ממון חברו, גם בגרמא חייב. עכת"ד.

ואם כן נמצא כלל גדול בדינו, שאע"פ שחזינו לפוסקים שכתבו לחייב שומר ושלח בנזקי גרמא, מכל מקום כל חיובם הוא על דברים שנתחייבו לשומר, אבל מה שאינו בכלל חובתם, הרי הם פטורים.



יא. טענת קים לי כהפוסקים הפוטרים

ואיך שיהיה מידי ספיקא לא נפקא, דהרי נמצאנו למדים שענין חיוב שומר בנזקי גרמא שנעשו בפשיעתו באופן עקיף, במחלוקת הפוסקים הוא תלוי, ולבוא ולדון בכל מקרה ומקרה ובכל ראייה וראיה שדנו בהם הפוסקים, ולעיין האם דומים הם לנזק גרמא בגוף החפץ או לנזק גרמא באופן עקיף, יכלה הזמן והמה לא יכלו ואין לדבר סוף. ואשר על כן, נראה שקשה לחייב את השואל לשלם את הדו"ח, מפני שיכול לטעון טענת קים לי כהפוסקים הסוברים שבנזק הנגרם באופן עקיף פטור השומר. [ואע"פ שכתבנו לעיל שמרן הב"י הביא את תשו' הריטב"א שכתב להדיא שעל אף שגרמא בנזיקין בעלמא פטור, בשומרין חייב לפי שקיבל על עצמו שמירה. וכידוע דאנן לא טענינן קים לי כהפוטרים במקום שהוא נגד מרן השו"ע גם במה שכתב בבית יוסף או בתשובה (וכמ"ש בשו"ת יבי"א (ח"ט חו"מ סי' א), והאריך לדון באורך ורוחב בדברי רבותינו האחרונים אם אפשר לומר קים לי נגד פסק מרן ז"ל בתשובה. ובעוצם חריפותו ובקיאותו בהאי עניינא אשר תקצר היריעה מהכיל וקצר המצע מהשתרע, העלה בסיפא דמילתא, שהסכמת רוב האחרונים שלנו שאין המוחזק יכול לומר קים לי נגד מה שפסק מרן בתשובה, מאחר שמרן הוא מרא דאתרין, ומפיו אנו חיים וקבלנו הוראותיו ככל אשר יאמר כי הוא זה, וכן ראוי להורות לשעה ולדורות. עכת"ד), מ"מ גם בדברי הריטב"א שם יש שלמדו שהוי נזק ישיר ולכן חייב. וראה הערה'].]

1. והנה לגבי שטרות שנינו במשנה (ב"מ נו.) כי שטרות התמעטו מדין שמירה, ולכן שומר חנם לא נשבע על שטרות, ושומר שכר לא משלם.

ונחלקו הראשונים האם השומר פטור גם בפשיעה, שהרמב"ם (פ"ב משכירות ה"ג) כתב ששומר על עבדים, שטרות וקרקעות יש לחייבו על כל פנים בפשיעה. ואילו הרא"ש (ב"מ פ"ד ב' כא) כתב בשם תשובת הרי"ף שפטור אף מפשיעה, והוכיח זאת מדברי הגמ' (ב"מ צה.) שבשמירה בבעלים פטור גם מפשיעה, ומוכח שחיוב פשיעה אינו מדין מזיק, אלא זה חיוב מיוחד בדין שומרים. ומשום כן, גם שטרות, שאין בהם דין שמירה, פטור השומר אף מפשיעה.

ולהלכה כתב מרן הבית יוסף (חו"מ סי' צה) וז"ל: וכיון שהרי"ף והרא"ש מסכימים לדעה אחת, הכי נקטינן, וכל שכן

יב. חוק התעבורה המחייב את נהג הרכב בעצמו

ואחרי ככלות הכל, שמעתי מידדי, הרה"ג ר' אשר שרעבי שליט"א, שאמר סברא ניצחת לחייב את שואל הרכב בתשלום הדו"ח. כי הנה בפשטות כל הענין שנרשם הדו"ח על שם בעל הרכב, הוא רק כדי שיהיה לעירייה מקור בטוח לגבות ממנו את הכסף, ופשוט לכל בר דעת שהחייב למעשה חל על הנהג ולא על הרכב או בעליו. ורק בהיות ואין דרך להוכיח מי נהג ברכב, וכשהרכב חונה בצורה לא חוקית והנהג לא נמצא בקרבת הרכב, אזי ניתן הדו"ח לבעל הרכב.

ואכן, בדקתי עם מומחים בתחום חוקי העזר העירוניים, ונראה שהדברים הנ"ל נכונים וישרים. כי הנה יש מונח משפטי בחוק הנקרא 'חוקת הבעלות' והוא המטיל על בעלי הרכב את האחריות לכל עבירה שהתבצעה ברכב, אלא אם יוכיח הבעלים כי אדם אחר החזיק ברכב במועד ביצוע העבירה. חוקה זו מקורה בפקודת התעבורה (ומעוגנת בסעיף 27 ב (א) לפקודה). וזה לשון הסעיף בחוק: "נעשתה עבירת תעבורה ברכב, רואים את בעל הרכב כאילו הוא נהג ברכב אותה שעה או כאילו העמידו או החנה אותו במקום שהעמדו או חניתו אסורה על פי חיקוק, לפי העניין, זולת אם הוכיח מי נהג ברכב, העמידו או החנהו כאמור או אם הוכיח למי מסר את החזקה ברכב, או הוכח שהרכב נלקח ממנו בלי ידיעתו ובלי הסכמתו".

בנדון זה שנלוו אליהם הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והר"ן. ע"כ. והנה בשולחן ערוך בחושן משפט פסק כן בג' מקומות בצורה שונה. האחד, בסימן שא (ס"א) שכתב: וכן פטורים אף מפשיעה, ויש מחייבים בפשיעה. והשני, בסימן סו (ס"מ) שכתב: אם היה שומר שכר עליהם, ונגנבו או אבדו, אפילו בפשיעה, פטור מלשלם וכו' ויש מחייבים בפשיעה. ע"כ. ובב' המקומות האלו כתב הרמ"א שסברא ראשונה היא העיקר, שפטור גם מפשיעה. והמקום הג' שכתב בזה השו"ע, הוא בסימן צה (ס"ד) שם לא כתב כלל את דעת הרמב"ם המחייב אלא נקט בסתם כדעת הפוסקים מפשיעה.

ובזה היה מקום לומר לפי כללי הפסיקה שבידינו, כי יכול הנתבע לטעון טענת קים לי שיש דין שמירה בשטרות, והמשאיל נחשב כשומר. ואע"פ שלא אמרין קים לי נגד מרן, וכידוע שבעלמא נקטינן כדעת הסתם, שהיא הדעה העיקרית לדעת מרן, ובפרט שהרמ"א הסכים עמו, מכל מקום, היות והשו"ע הביא בשני מקומות את דעת הרמב"ם בשם 'יש מחייבים', אע"פ שכתב שיטה אחת בסתם, יכול הנתבע לטעון קים לי. וכמו שכתב הכנסת הגדולה בשו"ת בעי חיי (ח"ב חו"מ ס"ס קי) שאם המוחזק טוען קים לי כדעת הי"א אין מוציאים מידו. וכ"כ בנוכח השולחן (חאה"ע סי' ג), וכ"כ המהר"ם בן חביב בתשובה שהובאה בספר גינת ורדים (חחו"מ כלל א סי' א), וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב חחו"מ סי' ג). אולם הגינת ורדים כתב לערער על זה שכל סתם ויש, הסתם היא הלכה קבועה, ואין המוחזק יכול לטעון קים לי כדעת הי"א. וכן דעת מהר"ם פארדו ז"ל בספרו צדק ומשפט ועוד, והביאם בשו"ת יביע אומר (ח"ג חאה"ע סי' טו אות כב, ח"ד חו"מ סי' ב, ח"ו חחו"מ סי' ב, ח"ח חחו"מ סי' א) והעלה לעיקר, שאפשר לומר קים לי כהי"א. ע"ש. ובפרט יש לצרף בזה, שהש"ך (חו"מ סי' סו ס"ק קכו) האריך להוכיח שההלכה כהרמב"ם, והביא ראיות רבות לשיטתו ששטרות התמעטו דוקא מחיובי שומרים שחידשה התורה, כגון גניבה ואבידה בשומר שכר, ואונס בשואל, אבל עיקר דין שמירה שייך בשטרות, ודחה את ראיית הרי"ף והרא"ש מדין שמירה בבעלים, משום ששם הופקע לגמרי מדיני שמירה, ולכן פטור אף על הפשיעה.

איברא, שמרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ט (חחו"מ סי' ט) בשנותו את טעמו, הדר הוא לכל חסידינו, וכתב שמאחר שדבר זה שנוי במחלוקת, ומאחר דמרון הוא מרא דאתרין, ומפיו אנו חיים בכל מכל כל, וקיבלנו הוראותיו בכל אשר יאמר כי הוא זה, לפיכך ראוי להטיל ביניהם פשרה הקרובה לדין, ושלא לפסוק בפשיטות נגד דעתו של מרן, ולומר שהמוחזק מצי טעין קים לי כדברי הי"א נגד הסתם שבשו"ע. ע"ש. ובהגלות נגלות דעתו של מרן זצ"ל, שוב אין יכול הנתבע לטעון טענת קים לי שיש שמירה בשטרות, ושהמשאיל נחשב כשומר שלו ויש לו פטור של בעליו עמו.

ומלשון החוק נראה בבירור שבעיקרו החיוב הוא על מי שנהג והחנה את הרכב שלא כחוק, והדרך לגבות את התשלום היא באמצעות בעל הרכב. וההוכחה לכך היא העובדה שכשיוכיח בעל הרכב מי נהג ברכב אפי' ללא הודאת הנהג, החיוב יוטל על הנהג. ונמצא אם כן, שהחיוב מעיקרא הוא על הנהג בלבד ולא על בעל הרכב.



הרב אליהו מרגליות

בדין פחת נבילה וגדרי הנזק ותשלומי נזיקיו

במחלוקת הראב"ד והתוספות בדין פחת נבילה לניזק

בספר דברי יחזקאל (סימן מ"ז סעיף ג') מצינו דיון בביאור שיטת הראב"ד בדין פחת נבילה. הדיון שם עוסק בשאלה של בחירת פרשנות רדוקציונית¹ של השקלא וטריא במשא ומתן של סוגיית הגמרא, לשיטת הראב"ד. לא ברור אם המחבר מזדהה ומודע להבחנתנו, שלפנינו שאלה כללית ועקרונית. לאור העובדה שהמחבר הציג את שתי הפרשנויות, הרדוקציונית והאי-רדוקציונית ונשאר ללא הכרעה פרשנית, נראה שהמחבר אינו נותן משקל מועדף לפרשנות הרדוקציונית, או לכל הפחות אינו נותן משקל מכריע לפרשנות זו. ברם, דוגמא זו בכוחה להראות את השוני בין המחבר לגישת רבי חיים מבריסק והגרי"ז סולובייצ'יק שהצגנו בהמשך, בסמוך. לשיטתם, אין כלל מקום להעדפת פרשנות אי-רדוקציונית, במקום שאפשר להציב פרשנות רדוקציונית. ברם, יש מקום לדחות את דברינו. אפשר שבמקום זה גם לרבי חיים ולגרי"ז לא תהיה הכרעה רדוקציונית בפרשנות הראב"ד כפי הספק הפרשני שמוצג בספר דברי יחזקאל. דחיית דברינו תובא בהמשך.²

נקדים רקע להבנת הדברים. הגמרא בתחילת בבא קמא (דף י" ע"ב) מסיקה שפחת נבילה של שור שנפל לבור מוטל על הניזק. הגמרא מבארת שדין זה נלמד משלשה פסוקים, הגמרא גם מבארת את הצריכותא לשלושת הפסוקים. לאור דברי הגמרא, מבואר שהדין שפחת נבילה מוטל על הניזק זקוק ללימוד מפסוק, וללא פסוק לא היינו מכריעים שפחת נבילה לניזק. תוספות במקום (ד"ה לא נצרכא וכו') מקשים שלכאורה דין זה סותר לדברי הגמרא בפרק המניח (דף ל"ד ע"א): "כיחשה כשעת העמדה בדין משום דקרנא דתורא קבירא ביה".

ביישוב קושי זה נחלקו התוספות (הנ"ל) והראב"ד (מובא בשיטה מקובצת, בב"ק דף י' ע"ב). התוספות מיישבים שסברת "דקרנא דתורא קבירא ביה" שייכת רק באופן שהשור הניזוק עדיין חי. באופן זה יש להמתין עד שהשור הניזק יתרפא. ברם, בנידון של פחת נבילה, שהשור כבר מת, אין שייך להמתין והיה על הבעלים למכור את הנבילה מיד. הראב"ד מיישב באופן אחר מהתוספות. לראב"ד, דין פחת נבילה המוטל על הניזק שייך רק בפחת נבילה הנובע מחמת ירידת שווי הנבילה מחמת ירידת מחירים בשוק הבשר ("ויקרא וזולא"). סברת "דקרנא דתורא

(א). פרשנות השואפת לרדוקציה בביאור הקיטוב שבמחלוקות ושבמשא ומתן ההלכתי. במילים אחרות: פרשנות השואפת לצמצום פערים בביאור הקיטוב שבמחלוקות ושבמשא ומתן ההלכתי.

(ב). בהמשך נראה שפרשנות רדוקציונית בחידוש הפסוק תגרור לוגית פרשנות אי-רדוקציונית במחלוקת הראב"ד והתוספות. לחילופין, פרשנות אי-רדוקציונית בחידוש הפסוק תגרור לוגית פרשנות רדוקציונית במחלוקת הראב"ד והתוספות.

קבירא ביה" שייכת רק בפחת מחמת תוקף המכה, כלומר הדרדרות פיזית-ביולוגית במצבו של הנזיק מחמת המכה.^ג

בספר דברי יחזקאל הראה המחבר ששורש מחלוקתם של תוספות והראב"ד ביישוב הסתירה נובעת מחמת תפיסה שונה לחלוטין בהגדרת הנזק ושומת ערך הנזק בשור הנהרג. המחבר מציין לתוספות (בבא קמא דף י"א ע"א, ד"ה אין שמין וכו') המגדירים שכאשר מזיק הורג שור, הנזק נכלל רק ביחס לירידת ערך השור החי. הנבילה אינה נכללת בנזק, באשר היא עדיין בבעלותו של הבעלים (הנזיק) והבעלים לא הפסיד ערך זה. לאור זאת, תוספות אינם יכולים לפרש את חידוש הדין של פחת נבילה לנזיק הנלמד מהפסוק, ביוקרא וזולא. להבנת התוספות, הנבילה אינה נכללת כלל בנזק וחייב הנזק הוא רק על פחת השור החי, פחות ממציאות של שור חי לנבילה. ממילא, הסברה נותנת שגם ללא לימוד מפסוק, אין מה לגלגל את פחת הנבילה על המזיק, שהרי הנבילה אינה בכלל הנזק. אם כן, מזה שהגמרא הצריכה פסוק ללמד אותנו שפחת נבילה לנזיק, מוכח שהגמרא אינה עוסקת בפחת של יוקרא וזולא. לכן, תוספות הוצרכו לתירוץ שונה מהראב"ד. לכן, תוספות הוצרכו לתרץ שהפסוק מלמד אותנו שבכחש מחמת המכה, בו ערך הנבילה נפחת, אין אומרים את הטענה של קרנא דתורא קבירא ביה.

לעומת שיטת התוספות, הראב"ד מגדיר שכאשר מזיק הורג שור, הנזק נכלל ביחס לכל השור, כולל הנבילה שנכללת בנזק לבעלים. כביכול, המזיק קונה את הנבילה (או יותר נכון להתבטא - צריך לקבל ולקנות את הנבילה), וכעת חל חיוב תשלום על המזיק של שור חי שלם. ברם, המזיק יכול לתת את הנבילה (או יותר נכון להתבטא - להחשיב את הנבילה) כחלק מהתשלום של חיוב תשלום דמי השור החי כולו שהזיק. לכן, ללא פסוק היינו אומרים שכל זמן שלא עמד בדין ולא קיבל הנזיק את הנבילה בתורת תשלומים, תשלום הנבילה הוא באחריות המזיק ופחת נבילה (אפילו של יוקרא וזולא) למזיק.^ד הפסוק המלמד אותנו שלמרות הבנה בסיסית זו, פחת נבילה לנזיק.

בספר דברי יחזקאל מובאות שתי אפשרויות בדעת הראב"ד, בביאור חידוש הפסוק שפחת נבילה לנזיק. אפשרות ראשונה, שגם אחר חידוש הפסוק שפחת נבילה לנזיק אנו תופסים שהנזק מתייחס לכל השור, והנבילה משמשת כתשלום על הנזק. אמנם, ללא הפסוק הסברה נותנת שהתשלום על ידי הנבילה מתממש רק אחר העמדה בדין. לכן, היה צריך להיות הדין שפחת נבילה למזיק. ברם, הפסוק מלמד אותנו שעל הנבילה חל דין תשלומים לנזיק מיד בשעת מיתת השור (בדומה ל"יחולט השור"). לכן, פחת נבילה לנזיק. אפשרות שנייה, כפי שביארנו, שללא הפסוק אנו תופסים הנחה בסיסית שהנזק מתייחס לכל השור, והנבילה משמשת כתשלום על הנזק. ממילא, הסברה נותנת שהתשלום על ידי הנבילה מתממש רק אחר העמדה בדין ופחת נבילה למזיק. ברם, הפסוק מלמד אותנו שהנבילה אינה נכללת בנזק השור והנחתנו הבסיסית אינה נכונה. ממילא, פחת הנבילה לנזיק.

ג). לאור הדברים, לשון רש"י "ואם הסריח ופחתה דמים משעת מיתה ועד שעת העמדה בדין פסידא דנזיק" מכריח אותנו לומר שרש"י חולק על הראב"ד ומפרש כהתוספות.

ד). חקירה זו, האם הנזק מתייחס לכל ערך השור או רק לערך השור פחות הנבילה מופיע בספר אפיקי ים סימן כ"א, בספר דברי יחזקאל סימן מ"ז סעיף ג' ובספר קהילות יעקב על בבא קמא, סימן י'.

לפנינו שתי אפשרויות פרשניות. האפשרות הראשונה שומרת על רדוקציה פרשנית, אינה יוצרת פער משמעותי בין ההנחה הבסיסית שלפני חידוש הפסוק לבין המסקנה העולה אחר חידוש הפסוק (שפחת נבילה לניזק). בכל שלב, לפני חידוש הדין של פחת נבילה לניזק ואחר חידוש הדין, התייחסותנו להגדרת נזק השור זהה. כל השור נכלל בנזק והנבלה משמשת כתשלום לניזק. לעומתה, האפשרות השנייה, יוצרת פער משמעותי בין ההנחה הבסיסית שלפני חידוש הפסוק לבין המסקנה העולה אחר חידוש הפסוק (שפחת נבילה לניזק). ההנחה הבסיסית מגדירה את נזק השור באופן שונה מהמסקנה העולה לאחר הפסוק. בשלב שלפני חידוש דין פחת נבילה לניזק, הגדרת נזק השור מתייחסת על כל השור והנבילה משמשת כתשלום לניזק. בשלב שלאחר חידוש דין פחת נבילה לניזק, הנזק אינו מתייחס על הנבילה וממילא, הנבילה נשארת בבעלותו של הניזק.

יש להדגיש, שלכאורה היה מקום לטעון על דברינו שגם באפשרות הראשונה אין לנו רדוקציה פרשנית. בשלב שלפני חידוש הפסוק ההנחה הבסיסית היא שתשלומי הנזק על ידי הנבילה מתממשים רק אחר העמדה בדין. בשלב שלאחר חידוש הפסוק את דין פחת נבילה לניזק, אנו מסיקים שתשלומי הנזק על ידי הנבילה מתממשים מיד במיתת השור.⁷

ברם, אין כאן טענה. הקיטוב בין תפיסות שונות בהגדרת הנזק, הוא מהותי יותר, משמעותי יותר וממילא מקוטב יותר. בניגוד לכך, הקיטוב בין קביעות שונות בקביעת זמן מימוש תשלום הנזק על ידי הנבילה הוא שולי ופחות מהותי, וממילא פחות מקוטב. יש להבדיל בין קיטוב בעקרונות יסוד מהותיים בהלכה הנידונה לבין קיטוב בפרטי הדין היישומיים שבהלכה. קביעת לוח הזמנים של חלות התממשות התשלום אינה קביעה מהותית כקביעת הגדרת גודל הנזק וחובו של המזיק.

הבהרה: נציג שני היבטים לקיטוב שבדין של הגדרת הנזק.

ההיבט הראשון, פשוט ובנאלי: הקיטוב בין שני צדדי הדיון, האם הנבלה בכלל הנזק או לא, הוא מהותי ונוגע להגדרת גודל הנזק. לפנינו נידון מהותי יותר (וממילא צדדי הדיון בנידון זה מקוטבים יותר, הם עוסקים בנושא משמעותי ומהותי יותר) מאשר הנידון העוסק בלוח הזמנים של תשלומי הנזק מהנבלה, וממילא צדדי הדיון בנידון זה פחות מקוטבים. שאלת גודל הנזק היא מהותית ומרכזית יותר משאלת לוח זמני תשלומי הנזק.

ההיבט השני מורכב ומהותי יותר: הקיטוב בין שני צדדי הדיון מתעצם עקב כך שהנידון אם הנבלה בכלל הנזק תלוי בהגדרת מהות חיוב המזיק. לפנינו נידון מהותי, האם חיוב המזיק הוא על היזק הערך הממוני, או שחיוב המזיק הוא על היזק החפץ. במילים אחרות: לפנינו שני צדדים בהגדרת יסוד חיוב תשלומי הנזק.

ה). הטענה המועלת כאן שומטת את הקרקע מכל ניסיון להציג רדוקציה פרשנית בין הוי אמינא למסקנה ובין דעות חלוקות. הלוא בכל נידון של שני צדדים יש בהכרח ניגוד מסוים המבדיל בין שתי הדעות.

צד ראשון, יסוד חיוב תשלומי נזיקין הוא שעל המזיק לדאוג לתקן את הנזק ולאפשר לניזק להחזיר לעצמו את החפץ שניזוק. צד שני, יסוד חיוב תשלומי נזיקין הוא שעל המזיק לשלם את הערך הממוני שנפסד לניזק.

לאור זאת, אם נכריע שדין המזיק הוא על הערך, יעלה מזה שהנבלה אינה בכלל הנזק. הרי ערך הנבלה לא נפגע. ברם, אם נכריע שדין המזיק הוא על החפץ, יעלה מזה שגם הנבלה בכלל הנזק. השור החי הוא הרכוש שניזוק, וכעת אין לניזק כלל שור חי. הנבלה היא משהו אחר לגמרי ממה שהיה לניזק בשור החי. לאור זאת, הנידון אם הנבלה בכלל הנזק הוא נגזרת של דיון מהותי בהגדרת מהות דין הנזק וחיוב תשלומי הנזק. לאור זאת, שני צדדי הדיון משמעותיים ומהותיים וממילא מקוטבים הרבה יותר מצדדי הדיון העוסק בלוח הזמנים של תשלומי הנזק מהנבלה.

נידון זה עומד בשורש מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד (פרק ה' הלכות טוען ונטען הלכה ב') בתביעת נזקי קרקע. הרמב"ם והראב"ד נחלקו האם הדין שאין נשבעין על קרקעות תקף בתביעת תשלומים על נזקי קרקע. בנידון זה, מהות דין הנזק וחיוב המזיק, עיין הרחבה בחזון איש, בבא קמא, סימן ו' סעיף ג'.

אחר הבהרה זו, נחזור לנושא שאנו דנים. לפנינו דיון של הדברי יחזקאל העוסק בשאלה של בחירת פרשנות רדוקציונית של השקלא וטריא במשא ומתן של סוגיית הגמרא, לשיטת הראב"ד. לא ברור אם המחבר מזדהה ומודע להבחנתנו, שלפנינו שאלה כללית ועקרונית. לאור זה שהמחבר הציג את שתי הפרשנויות, הרדוקציונית והאי-רדוקציונית, ונשאר ללא הכרעה פרשנית, נראה שהמחבר אינו נותן משקל מועדף לפרשנות הרדוקציונית, או לכל הפחות אינו נותן משקל מכריע לפרשנות זו. דוגמא זו בכוחה להראות את השוני בין המחבר לגישת רבי חיים מבריסק והגרי"ז סולובייצ'יק הדוגלת ברדוקציה מוחלטת. בניגוד לדברי יחזקאל, השניים, רבי חיים מבריסק והגרי"ז יאמצו רק את האפשרות הפרשנית הראשונה השואפת לרדוקציה מהותית יותר. לשיטתם, אין כלל מקום להעדפת פרשנות אי-רדוקציונית, במקום שאפשר להציב פרשנות רדוקציונית. בספר מבריסק עד קוסבה (חלק ב' פרק ג') הרחבנו במופע הבריסקאי הזה.

ברם, יש מקום לדחות את דברינו. אפשר שבמקום זה גם לרבי חיים ולגרי"ז לא תהיה הכרעה רדוקציונית בפרשנות הראב"ד כפי הספק הפרשני שמוצג בספר דברי יחזקאל. זאת, מפני שני טעמים. הטעם הראשון. לפנינו תופעה ייחודית. האפשרות הפרשנית הראשונה, על אף היותה פרשנות רדוקציונית בחידוש הפסוק, גוררת לוגית פרשנות אי-רדוקציונית במחלוקת הראב"ד והתוספות. לחילופין, האפשרות הפרשנית השנייה, על אף היותה פרשנות אי-רדוקציונית בחידוש הפסוק, גוררת לוגית פרשנות רדוקציונית במחלוקת הראב"ד והתוספות.

נבאר את כוונתנו. לאפשרות הפרשנית הראשונה, הקיטוב בין דעת הראב"ד לבין דעת התוספות מהותי וגדול יותר. גם למסקנה, אחר חידוש הפסוק, הראב"ד והתוספות נחלקים במהות הגדרת גודל הנזק. לאפשרות הפרשנית השנייה, הקיטוב בין דעת הראב"ד לבין דעת התוספות מצטמצם רק לשלב ההוי אמינא שלולי חידוש הפסוק את דין פחת נבילה לניזק. למסקנה, לאחר חידוש הפסוק את דין פחת נבילה לניזק לכל השיטות הגדרת גודל הנזק וזה.

נראה שיש כאן שאלה של הכרעה בין העדפת פרשנות רדוקציונית במחלוקת ראשונים לבין העדפת פרשנות רדוקציונית של חידוש דין על ידי פסוק.¹

לפנינו התנגשות בין שתי הרדוקציות שהזכרנו לעיל. האחת, עוסקת בביאור הקיטוב במחלוקות והשנייה עוסקת בביאור הקיטוב בין ההוי אמינא לבין המסקנה.

הטעם השני, רבי חיים והגרי"ז יכולים לאמץ את הפרשנות האי-רדוקציונית (שהפסוק מלמד אותנו גדר שונה בהגדרת ההיזק, שהנבילה אינה נכללת בנזק), מחמת הקושי שמציב בספר דברי יחזקאל על הפרשנות שהנבילה משמשת כתשלומים. אם הנבילה משמשת כתשלומים, אין הגיון בסברה של "קרנא דתורא קבירא ביה".² בספר דברי יחזקאל נדחק מאד ביישוב קושי זה.³ לא מן הנמנע שרבי חיים והגרי"ז יצטרכו, מחמת קושי זה, לאמץ דווקא את הפרשנות האי-רדוקציונית שבשיטת הראב"ד.



דברי המלא הרועים

בהקשר להבהרה למעלה,⁴ נבאר את הדברים המובאים בהגהות מלא הרועים על הש"ס, בסוגיית הגמרא (בבא קמא דף י' ע"ב). טרם נציג את דברי המלא הרועים נציג את תורף לשון הגמרא:

תנינא להא דתנו רבנן: תשלומי נזק - מלמד, שהבעלים מטפלין בנבילה. מנא הני מילי [...] חזקיה אמר מהכא והמת יהיה לו לניזק וכן תנא דבי חזקיה והמת יהיה לו לניזק אתה אומר לניזק או אינו אלא למזיק אמרת לא כך היה מאי לא כך היה אמר אביי אי ס"ד נבילה דמזיק הויא ליכתוב רחמנא שור תחת השור ולישתוק והמת יהיה לו למה לי ש"מ לניזק. [...]

א"ל רב כהנא לרב אלא טעמא דכתב רחמנא והמת יהיה לו, הא לאו הכי הוה אמינא נבילה דמזיק הויא השתא אי אית ליה לדידיה כמה טריפות יהיב ליה דאמר מר ישיב לרבות שוה כסף ואפילו סובין ידיה מבעיא לא נצרכא אלא לפחת נבילה. (בבא קמא דף י' עמוד ב').

(1). למרות הדברים, אינטואיטיבית, לכותב השורות די מסתבר שעל פי הטעם הראשון רבי חיים והגרי"ז יעדיפו את הרדוקציה וצמצום הקיטוב בין ההוי אמינא שלולי הפסוק לבין המסקנה העולה לאחר הפסוק, מאשר הרדוקציה וצמצום הקיטוב בין דעת התוספות לבין דעת הראב"ד.

הרדוקציה בביאור משא ומתן תלמודי תהיה עדיפה להם, מאשר השאיפה לרדוקציה במחלוקת ראשונים.

(2). משל למה הדבר דומה, למזיק שישלם בפירות וירקות. ודאי שבאופן זה מוטל על הנמען, הניזק שמקבל את התשלום לדאוג למכור את הפירות והירקות ולא להשאירם אצלו עד שירקבו.

(3). נציג את ההתייחסות לקושי זה המופיעה בספר דברי יחזקאל: "... וממה דס"ל להראב"ד דפחתה הנבלה מחמת עצמה הפחת על המזיק מדין קרנא דתורח אין להוכיח דלא חשיב תשלומין בשעת מיתה דלאחר תשלומין תו אין לחייב המזיק מתורת קרנא דתורח משום די"ל דלא אחשבה רחמנא תשלומין אלא לענין פחת זולא ולבד ולא לפוטרו מתורת מזיק".

(4). שם, הראנו שיש שני היבטים לנזק ולתשלומיו, ביחס לחפץ וביחס לערך.

נציג את לשון שאלת הגהות מלא הרועים ותשובתו:

השתא אי אית ליה לדידיה כמה טריפות יהיב ליה. י"ל דנ"מ אם יש בע"ח אחרים, אין יכולים לתפוס הנבילה בעד חובם, אף אם קדמו, ועי"ל דנ"מ אי זבין מזיק הנבילה, ועוד נ"מ לדעת הרי"ף, דכל בע"ח נוטלים בשוה, ודלא כר"ח וכמ"ש בסי' ק"ד ס"י, והשתא אי לא כתב והמת יהיה לו, הוה מחשבינן לההיא נבילה בין נכסי המזיק, ואם הנבילה שוה נ' זו, ויש למזיק עוד ק"ן זהובים, ויש עליו בע"ח וניזק זה, היו מחלקים בין שניהם, ונטל זה ק' וזה ק', נמצא שלא היה נוטל הניזק כ"א עוד נ' זהובים, אבל השתא דכתיב והמת יהיה לו, אין מחשבינן להנבילה כלל, רק הק"ן זהו מחלקין בין הניזק ובין הבע"ח, ונטל הניזק ע"ה זהובים.

וי"ל דהא פשיטא ליה מצד הסברא דהוא של הניזק, רק דהו"א דהניזק יכול לומר איני רוצה הנבילה, וקח לך הנבילה ושלם לי, ועז"א השתא אי אית ליה לדידיה כמה נבילות כו'.

יש להעיר שיש מקום גדול ליישב את שאלת המלא הרועים בקלות. אפשר לבאר, לפני שהגמרא הסיקה שפחת נבילה לניזק (מחמת קושיית רב כהנא מ"ואפילו סובין"), עדיין הגמרא סברה שהנבילה ברשות המזיק. בשלב זה של הגמרא, עדיין הגמרא לא הבינה שהנבילה ברשות הניזק. זאת, למרות שאנו למדים מהפסוק "והמת יהיה לו" שבעלים מטפלים בנבילה. בשלב זה, הגמרא מבינה שהפסוק "והמת יהיה לו" מלמד אותנו רק שבעלים מטפלים בנבילה, כלומר: שהניזק מחויב לקבל את הנבילה כתשלום. ממילא, אין מקום לשאול מדוע רב כהנא לא הבין שהנפקא מינה מהפסוק היא לעניין גביית בעלי חובות, או מכירת הנבילה.

בהוי אמינא של הגמרא משמעות הדין של בעלים מטפלים בנבילה הנלמד מהפסוק הוא רק שהניזק מחויב לקבל את הנבילה כתשלום, אך הנבילה היא בבעלות המזיק לפני התשלום. ממילא, רב כהנא שואל מדין תשלומי סובין שאין כלל נפקא מינה בחידוש של הפסוק. ברם, אפשר שהמלא הרועים הבין מפשטות הלשון "בעלים מטפלים בנבילה" שכוונת הדברים היא שהניזק הוא הבעלים על הנבילה, ולכן הוא ממאן לקבל את הצעתנו. אמנם, הדברים אינם מוכרחים וממילא אפשר ליישב את קושיית מלא הרועים. אכן, בספר אפיקי ים (סימן כ"א אות א') ובספר דברי יחזקאל (סימן מ"ז אות ב') משמע שהבינו בדברי הגמרא כהצעתנו ולא כהבנת מלא הרועים.



הבהרה בדברי המלא הרועים, הדברי יחזקאל והאפיקי ים

יש לשאול שאלה חשובה בהבנת דברי מלא הרועים הסובר שלולי הפסוק של "והמת יהיה לו", הנבילה הייתה בבעלות המזיק. לכאורה, מה טעם שהנבילה תעבור לבעלות המזיק, ובאיזה קנין קונה המזיק את הנבילה מהניזק. שאלה זו גם נשאלת על שיטת האפיקי ים והדברי

(י). בדומה להבנת המלא הרועים בשאלתו, שלפני שלמדנו בתחילה שבעלים מטפלים בנבילה מהפסוק "והמת יהיה לו" סברנו שהנבילה ברשותו ובעלותו של המזיק.

יחזקאל. לשיטתם, מבואר שהם סוברים שגם אחר גילוי הפסוק שבעלים מטפלים בנבילה, עדיין הגמרא סברה שהנבילה בבעלות המזיק. לשיטתם, רק אחר תירוץ קושיית רב כהנא, שפחת נבילה לניזק, הגמרא סוברת שהפסוק מגלה לנו שהנבילה ברשותו ובבעלותו של הניזק.

אמנם, נראה לענות על שאלה זו שהמלא הרועים הבין שמהפסוק שור תחת השור אנו למדים שהנזק הוא על הכל והנבילה בכלל הנזק.^{יא} ממילא, מסברה הנבילה צריכה להיות שייכת למזיק, שהרי הוא מתחייב על כל הנזק כולל ערך הנבילה. לאור זאת, אפשר שהתורה הפקיעה מעיקרא משעת ההיזק את הנבילה מבעלות הניזק והעבירה את הנבילה לבעלות של המזיק. כמו כן, נפרש את ביאור האפיקי ים והדברי יחזקאל בפירוש ההוי אמינא של הגמרא.

לאור זאת, לדעת האפיקי ים והדברי יחזקאל תירוץ הגמרא, שפחת נבילה לניזק, מתבאר מאליו.^{יב} כעת הגמרא מיישבת שהנבילה אינה בכלל הנזק, כפי שביארנו בחקירה לצד אחד שהנזק הוא על הערך. ממילא, הנבילה בבעלות הניזק כבתחילה. לכן, פחת הנבילה לניזק. בספר דברי יחזקאל יש ביאור נוסף בדעת הראב"ד. שם, מבואר שהגמרא מתרצת שלמרות שההיזק הוא על כל השור והנבילה בכלל הנזק, ומן הראוי היה שהנבילה תעבור לבעלות המזיק, הנבלה נשארת בבעלות הניזק מדין תשלומין.



קשיים בדברי המלא הרועים

אמנם, עדיין לכאורה דברי המלא הרועים מתמיהים ביותר. להבנת מלא הרועים, כבר בתחילה, לפני שהגמרא השיבה על קושיית רב כהנא, הגמרא מבינה שהנבילה בבעלות הניזק.^{יג} אם כן, מדוע הגמרא לא הסיקה כבר בתחילה שפחת הנבילה לניזק. קושי זה קשה גם על תירוץ של מלא הרועים. גם לתירוץ כבר בתחילה אפילו ללא גילוי של פסוק, מסברה אנו יודעים שהנבילה ברשות הניזק ובבעלותו.

ביישוב קושי זה נבאר שבהוי אמינא הגמרא סברה שמחמת טענת קרנא דתורא קבירא ביה, למרות שהניזק יכול למוכרה והנבילה בבעלותו,^{יד} אנו אומרים שפחת נבילה למזיק. זאת, אף על פי שהנבילה בבעלות הניזק. ולמסקנת הגמרא, כאשר היא מסיקה שפחת נבילה לניזק, הגמרא מבינה שמהפסוק "והמת יהיה לו" אנו למדים שאין אומרים את טענת קרנא דתורא קבירא ביה, מחמת שמיד היה על הניזק למוכרה, כמבואר בתוספות (שם, ד"ה לא נצרכה וכו').

לאור זאת, מוכרחים לומר שהנבילה אינה בכלל הנזק.^{טו} כעת, אי אפשר לומר שהנבילה משמשת כתשלום והנזק הוא על כל הבהמה. זאת, מפני שבתשלום על ידי נבילות אין שייך

יא. כפי שביארנו בחקירה לצד אחד שהנזק הוא על החפץ.

יב. כפי שהצגנו כאן בביאור דעת הראב"ד.

יג. לגבי גביית חובות ומכירה.

יד. כפי שאנו למדים מהפסוק "והמת יהיה לו".

טו. וכפי שביארנו בחקירה שהנזק הוא על הערך.

לומר את הטענה של קרנא דתורא קבירא ביה. הרי וודאי שהמזיק יכול לשלם בנבילות, או בפירות שהרקיבו ועדיין יש להם את ערך הנזק. כל סברת קרנא דתורא קבירא ביה שייכת רק בנבילה שבבעלות הניזק, שאז אנו מתייחסים, כביכול, לכך שהגניחה עדיין לא הסתיימה בנבילה שבבעלות הניזק, או כסברת הקהילות יעקב (בבא קמא סימן י'). ברם, אם היינו מתייחסים לנבילה כמצב חדש של תשלום, ממילא אנו מגדירים את המצב בנבילה כך שהיווצרות הנזק פסקה, וכבר הוגדר הנזק שבנבילה. לאור זאת, לא היה שייך לומר שעדיין יש לטעון על המזיק את הטענה של קרנא דתורא קבירא ביה בנבילת התשלום. הערה: קו המחשבה של טענתנו, מבואר בספר דברי יחזקאל (סימן מ"ז אות ג'). לדחייתו של הדברי יחזקאל לטענה זו נתייחס בהמשך.

לאור הדברים, תירוצו של המלא הרועים לקושייתו אינו מובן, ממה נפשך. נזכיר את תירוצו: מסברה ללא פסוק היינו סוברים שהנבילה בבעלות הניזק, ולמרות זאת הניזק יכול לחייב את המזיק ליטול את הנבילה ולחייב את המזיק לשלם תשלום מלא על השור החי שמת. עד כאן תירוצו של מלא הרועים. בתירוצ זה, יש סתירה מובנית.

למעלה שאלנו: לכאורה דברי המלא הרועים מתמיהים ביותר. להבנת מלא הרועים, כבר בתחילה, לפני שהגמרא השיבה על קושיית רב כהנא, הגמרא מבינה שהנבילה בבעלות הניזק.¹⁰ אם כן, מדוע הגמרא לא הסיקה כבר בתחילה שפחת הנבילה לניזק. על ההוי אמינא של המלא הרועים (בשלב טענתו שיש נפקא מינה בדיני גביית חובות ומכירה) תירצנו קושי זה כך: מחמת הטענה של קרנא דתורא קבירא ביה הפחת נבילה למזיק.

ברם, לתירוצו של מלא הרועים שכבר בתחילה, אפילו ללא גילוי של שום פסוק, מסברה אנו יודעים שהנבילה ברשות הניזק ובעלותו, ואף על פי כן היה יכול לחייב את המזיק לקחת את הנבילה, הדברים אינם מיושבים ואין להם היתכנות. נבאר מדוע אין הדברים מיושבים. אם נגדיר את הנבילה שהיא אינה בכלל הנזק, לא יהיה מובן מדוע שייך לומר שהניזק יכול לחייב את המזיק לקחת את הנבילה. הרי אין שום סיבה לשייך את הנבילה שלא ניזוקה למזיק. על כורחנו צריך לומר לתירוצו של המלא הרועים, שהנבילה בכלל הנזק.¹¹ ממילא מובנת ההוי אמינא של הגמרא הסוברת שללא פסוק הניזק יכול לחייב את המזיק לקבל את הנבילה. זאת, למרות שהנבילה בבעלותו.

ברם, אם נגדיר שהנזק הוא על כל הבהמה, על כורחנו הנבילה בכלל הנזק. ממילא, מוכרח לומר שעל הצד שהנבילה שבבעלות הניזק נשארת בבעלות הניזק¹² - ואין הניזק יכול לכפות את המזיק ליטול את הנבילה - הנבילה נשארת לניזק מחמת דין תשלומין שבנבילה.¹³ ממילא, אינו

טז). לגבי גביית חובות ומכירה.

יז). ולאור החקירה שהצגנו, הנזק הוא על החפץ וחובו היסודי של המזיק הוא לשלם את כל שווי השור החי.

יח). אחר גילוי מהפסוק "והמת יהיה לו", או מחמת דרשת חז"ל "ואפילו סובין", כקושיית רב כהנא.

יט). הדגשה: הגם שהבהמה היא בבעלותו של הניזק כל הזמן, שייך לומר שמתממש בה דין תשלומין לניזק. זאת, מפני שבאופן עקרוני הנזק הוא על כל הבהמה והנבילה בכלל הנזק, וממילא חוב תשלומי המזיק הוא על כל הנזק, ובכלל זה שיווי הנבילה. לאור זאת, באופן עקרוני המזיק צריך לקבל את הנבילה חלף תשלום כל הנזק שהוא משלם. מה שהנבילה אינה בבעלותו של המזיק נובע מכך שהמזיק לא עשה שום קנין בנבילה. לכן, ללא פסוק (וללא דין אפשרות תשלומים

מובן מדוע ללא גילוי מיוחד מהפסוק, כפי המסקנה שפחת נבילה לניזק, היינו סוברים שפחת נבילה למזיק מחמת הטענה של קרנא דתורא קבירא ביה. הרי, כפי שביארנו, בדין תשלומים שבנבילה אין שייכת הטענה של קרנא דתורא קבירא ביה. ממילא, פחת הנבילה צריך להיות על הניזק גם ללא גילוי מיוחד.



ביישוב דברי המלא הרועים על פי דברי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם

בביאור יישוב הדברים נזדקק לדברי הראב"ד והרמב"ם (פרק ה' הלכות טוען ונטען הלכה ב') שהצגנו למעלה. הרמב"ם מתייחס לתביעת נזיקין כתביעה לתיקון הקלקול שנוצר ברכוש הניזק. ממילא, בתביעת נזיקין של קרקע אנו מתייחסים לתביעה כתביעת קרקע לעניין ההלכה שאין נשבעים על קרקעות. הרמב"ם מתייחס לנזק שבחפץ, וממילא הניזק תובע את תיקון הקרקע שניזוקה ולא בנזק שבערך והפסד שיווי הקרקע שהניזק הפסיד על ידי הנזק.

נציג את לשון הרמב"ם: "וכן החופר בשדה חבירו בורות שיחין ומערות והפסידוהו והרי הוא חייב לשלם בין שטענו שחפר והוא אומר לא חפרתי או שטענו שחפר שתי מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחת או שהיה שם עד אחד שחפר והוא אומר לא חפרתי כלום, הרי זה נשבע היסט על הכל".

הראב"ד במקום משיג על דברי הרמב"ם. נציג את השגתו: "וכן החופר בשדה וכו' עד הרי זה נשבע היסט על הכל. א"א נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות אבל אם תבעו לשלם פחתו ה"ה כשאר תביעת ממון וכמי שאמר לו חבלת בי שתיים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת עכ"ל".

הראב"ד מחלק בין שני אופנים. באופן שהניזק מתייחס בתביעתו לפיצוי הפסד הערך הממוני שנגרם לו כתוצאה מירידת ערך הקרקע שניזוקה, לפנינו תביעה ממונית שנשבעים עליה. באופן זה אין לפנינו תביעה של קרקע. ברם, באופן שהניזק תובע לתקן את הנזק שבקרקע, לפנינו תביעת קרקע שאין נשבעים עליה. ממילא, בתביעת נזיקין של קרקע אנו מתייחסים לתביעה כתביעת קרקע לעניין ההלכה שאין נשבעים על קרקעות. לשיטת הראב"ד, כאשר הניזק תובע את הפסד ערך הקרקע, התביעה מתייחסת לנזק שבערך. כלומר, ירידת ערך הקרקע. לעומת זאת, כאשר הניזק תובע את תיקון הקרקע, התביעה מתייחסת לנזק שבחפץ. כלומר, קלקול החפץ ושימושיו.

בסובין) היינו אומרים שהניזק היה יכול לחייב את המזיק ליטול את הנבילה.

ברם, הפסוק "והמת יהיה לו" (= דין אפשרות תשלומים בסובין) מלמד אותנו שהניזק מחויב להשאיר אצלו את הנבילה מדין תשלומין. על דין זה הקשה רב כהנא שגם ללא פסוק אנו יודעים שהמזיק יכול לחייב את הניזק להשאיר אצלו את הנבילה כתשלום, כדין תשלומי סובין. ממילא, בשלב זה של הבנת העניין, הנבילה ברשות הניזק לעניין גביית בעלי חובות ומכירה. בנוסף, אף על פי כן פחת נבילה למזיק. על כורחנו, שפחת נבילה למזיק מחמת הסברה של קרנא דתורא קבירא ביה, כפי שביארנו לעיל. זה ביאור המלא הרועים שהנבילה ברשות הניזק לעניין גביית בעלי חובות ומכירה, ולמרות זאת פחת נבילה למזיק.

כפי שהדגשנו בהבהרה למעלה, לפנינו שני היבטים בנזק ובתביעת תשלומי הנזק. לפנינו שני צדדים בהגדרת יסוד חיוב תשלומי הנזק. צד ראשון, יסוד חיוב תשלומי נזיקין הוא שעל המזיק לדאוג לתקן את הנזק ולאפשר לניזק להחזיר לעצמו את החפץ שניזוק. צד זה מתייחס לנזק שבחפץ ושימושיו. צד שני, יסוד חיוב תשלומי נזיקין הוא שעל המזיק לשלם את הערך הממוני שנפסד לניזק. צד זה מתייחס לנזק שבערך. נידון זה עומד בשורש מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד בתביעת נזקי קרקע. מדברי הראב"ד אנו רואים שיש בדין נזקי ממון את שני ההיבטים, כאשר התובע יכול לברור בתביעתו את ההיבט הדרוש לו. אמנם, בדברי הרמב"ם אנו רואים שהוא מתייחס רק להיבט של הנזק שבחפץ ולא להיבט של הנזק שבערך.

אמנם, יש מקום גדול לומר שגם הרמב"ם מכיר בקיום שני היבטי הנזק, בזה הוא מודה לראב"ד. ברם, הוא חלוק על הראב"ד, מפני שהוא סובר שבדין אין נשבעין על קרקעות בכל אופן שיש שני היבטים לתביעה, ואחד מהם היא תביעת קרקע אין נשבעין על שני היבטי התביעה. דוגמא לזה היא הדין שאין נשבעין על תביעת ממון, כאשר יש קרקעות המשועבדות לתביעת הממון כמבואר בגמרא שאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות.² זאת, למרות שעיקר התביעה היא תביעת הממון ולא תביעת הקרקע.

יש להעיר, אם כנים דברינו יעלה שדין אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות סותר את דעת הראב"ד. אמנם, נראה שהראב"ד סובר שבתביעת ממון, כאשר יש קרקעות משועבדות, לפנינו תביעה יסודית אחת. זאת, מפני שתביעת שיעבוד הקרקעות נובעת מחמת תביעת הממון ואינה תביעה העומדת בפני עצמה.³ ממילא, לפנינו תביעת חוב אחת, ותביעת שיעבוד הנכסים היא נגזרת של זכות תביעת הממון. לכן, היות ולפנינו שני היבטי תביעות שהם אחת, מה שאין נשבעין על תביעת הנכסים המשועבדים גורם לנו לומר שגם אין נשבעין על גוף תביעת הממון.

בניגוד לכן, בנידון של הראב"ד והרמב"ם, לפנינו שני היבטי תביעות מקבילות שאינן אחת, אין תביעה אחת נובעת מהתביעה השנייה. זכות התביעה של הפסד הערך אינה נובעת מחמת זכות התביעה של הפסד החפץ. זכות התביעה של הפסד החפץ אינה נובעת מחמת זכות התביעה של הפסד הערך. לכן, סובר הראב"ד שאין קשר בין התביעות, כדי שנוכל לומר שהיות ואין נשבעין על תביעת הפסד החפץ (הקרקע) גם לא נשבעין על תביעת הפסד הערך (ערך הקרקע). כמובן, הרמב"ם אינו מודה לחילוק זה ומשווה בין הדברים.

לאור הדברים, דברי המלא הרועים מיושבים. למעלה בהבהרה, הדגשנו שהנידון אם הנבלה בכלל הנזק תלוי בהגדרת מהות חיוב המזיק. אם חיוב המזיק הוא על היזק הערך הממוני - ויסוד חיוב תשלומי נזיקין הוא שעל המזיק לשלם את הערך הממוני שנפסד לניזק - אז הנבלה אינה בכלל הנזק. הרי ערך הנבלה לא נפגע. ברם, אם נכריע שדין המזיק הוא על החפץ, יעלה מזה שגם הנבלה בכלל הנזק. השור החי הוא הרכוש שניזוק, וכעת אין לניזק כלל את השור חי ושימושיו. הנבלה היא משהו אחר לגמרי ממה שהיה לניזק בשור החי. ממילא, יסוד חיוב תשלומי נזיקין הוא שעל המזיק לדאוג לתקן את הנזק ולאפשר לניזק להחזיר לעצמו את החפץ

כ). בבא מציעא דף ד' ע"ב ועיין תוספות שם, ד"ה אין נשבעין וכו' (הראשון).

כא). כמבואר בגמרא בבבא בתרא דף קע"ד ע"א ("נכסי דבר איניש אינן מערבין יתיה") וברש"י, שם.

שניזוק. לאור זאת, הנידון אם הנבלה בכלל הנזק הוא נגזרת של דיון מהותי בהגדרת מהות דין הנזק וחייב תשלומי הנזק.

ממילא, כוונת המלא הרועים מתבארת.²² כאשר נבילה שנותרה מהשור החי שניזוק יש שני היבטים. היבט ראשון, ביחס לתביעת הערך, ערך הנבילה אינו נכלל בנזק. היבט שני, ביחס לתביעת החפץ ושימושיו, ערך הנבילה נכלל בנזק. לאור זאת, ביאור הדברים כדלהלן: ביחס להיבט של נזק החפץ, הנבילה נכללת בנזק. ממילא, אם הנבילה נשארת אצל הניזוק היא הייתה נשארת אצלו מדין תשלומים. לכן, היה מקום להבין שהניזוק יכול לחייב את המזיק ליטול את הנבילה. לצד זה, אכן אין שייכת הטענה של קרנא דתורא קבירא ביה, כפי ששאלנו למעלה. ברם, ביחס להיבט של נזק הערך, הנבילה אינה נכללת בנזק. אכן, להיבט זה אין צד לומר שהניזוק יכול לחייב את המזיק ליטול את הנבילה. ברם, לצד זה הניזוק יכול לטעון את טענת קרנא דתורא קבירא ביה.

לאור זאת, כוונת המלא הרועים היא פשוטה, כדלהלן: מסברה, בכל אופן, הנבילה בבעלות הניזוק, לעניין גביית בעלי חובות ומכירת הנבילה. זאת, מפני שאין שום מעשה קנין שהמזיק קונה בו את הנבילה. קביעה זו נכונה, בין אם נאמר שהנזק כולל את הנבילה ובין אם נאמר שהנזק לא כולל את הנבילה. אמנם, מחד גיסא, הניזוק יכול לחייב את המזיק ליטול את הנבילה ולטעון להיבט שהנזק הוא בחפץ.²³ ממילא, הנבילה נכללת בנזק, ואם המזיק לא יכול לחייב את הניזוק שהנבילה תישאר בבעלותו מדין תשלומים,²⁴ הניזוק יוכל לחייב את המזיק ליטול את הנבילה חלף התשלום המלא על הנזק.²⁵ מאידך גיסא, הניזוק גם יכול לטעון לחייב את המזיק מצד ההיבט שהנזק הוא בערך והנבילה אינה נכללת בנזק. ממילא, הניזוק יוכל לטעון את טענת קרנא דתורא קבירא ביה שבנבילה. זאת, במקביל לזכותו לטעון לחייב את המזיק ליטול את הנבילה מצד ההיבט של נזק החפץ.

במילים אחרות: לניזוק יש זכות לתבוע את זכויותיו על פי שני היבטי הנזק גם יחד, הנזק שבחפץ והנזק שבערך.



בדברי הדברי יחזקאל

למעלה (בהערה ח'), הצגנו מובאה מספר דברי יחזקאל המתייחס לקושי שאנו דנים בו, אי אפשרות לטעון את טענת קרנא דתורא קבירא ביה, אם הנבילה נשארת אצל הניזוק מדין תשלומים. שם המחבר מתייחס לאפשרות להוכיח, בשיטת הראב"ד, מטענת קרנא דתורא קבירא

(כב). וכפי שביארנו, בין לדעת הראב"ד ובין לדעת הרמב"ם, שגם הרמב"ם מודה באופן עקרוני לשני היבטים אלו.

(כג). להיבט זה, אכן אין לטעון את הטענה של קרנא דתורא קבירא ביה.

(כד). כל זאת, לפני שהפסוק "והמת יהיה לו" מלמד אותנו שהמזיק יכול לכפות על הניזוק שהנבילה תישאר אצלו מדין תשלומים.

(כה). על זה הקשה רב כהנא, מדוע אנו צריכים לפסוק שילמד אותנו שהמזיק יכול לכפות על הניזוק שהנבילה תישאר אצלו מדין תשלומים. הלא מדין תשלומים סובין המזיק יכול לכפות על הניזוק לקבל את כל תשלומי הנזק בנבילות.

ביה, שהנבילה לניזק אינה מדין תשלומין. למעלה הצגנו את תירוצו "דלא אחשבה רחמנא תשלומין אלא לענין פחת זולא לבד ולא לפוטרו מתורת מזיק". למעלה הערנו שהדברי יחזקאל נדחק מאד ביישוב קושי זה. אמנם, אחר דברינו כאן, אפשר שכוונת הדברי יחזקאל פשוטה, כדברינו.

אמנם, לאור הדברים, יש להעיר על דברי הדברי יחזקאל, שם.¹⁰ שם, מצדד המחבר, לצד שאין הנבילה בתורת היזק, שרב כהנא שואל בפשיטות שהיות והנבילה אינה נכללת בנזק, אין צורך בפסוק שילמד אותנו שהנבילה נשארת לניזק. מה שרב כהנא הזכיר בשאלתו את דין תשלומי סובין הוא רק להוכיח מכך שלפעמים הוא יכול לשלם בנבילות מוכח שהנבילה אינה בתורת היזק כלל. זאת, מפני שכל דבר שיכול לשמש כתשלומים לא יכול להיות מוגדר כנזק ולהיכלל בנזק.

אמנם, לדברינו אין הבנה לטענה זו. עדיין, היות ויש גם את ההיבט של נזק החפץ, הנבילה מוכרחת להיכלל בנזק להיבט זה. אף על פי כן, מה שיש פעמים אפשרות לשלם בנבילות הוא מחמת זה ששווה כסף ככסף, ובמקום שאין לו קרקע מיטב, או כסף, לא חייבו את המזיק להשכיר את עצמו ולשלם בכסף. ממילא, בנבילות הוא יכול לממש את תשלומי הנזק על כל החפץ מדין שווה כסף ככסף. הגם שלהיבט של נזק החפץ בתשלומי כסף, או סובין, הנזק אינו מתוקן, הוא יכול לשלם בכסף וסובין כדי לתקן את נזקו. בכסף, או בסובין יכול הניזק לשכור פועלים ולתקן את החפץ. דבר זה מוכח מעצם זה שיש אפשרות של תשלומי סובין. זאת, למרות ההיבט של נזק החפץ.¹¹



הצורם אוזן פרתו של חברו

לאור הדברים, נמצאנו למדים שבכל מזיק יש שני היבטים לנזק ולתביעת התשלומים על הנזק. היבט אחד, הנזק של החפץ ושימושיו. היבט שני, הנזק של הערך. בהקשר לזה, ידידי הרב דוד שרייבר הציג בפני את הערתו של אביו, הגאון המופלא רבי חזקיהו יוסף, על ביאור סברת הגמרא וכולהו שוורים לאו לגבי מזבח קיימי. נציג את דברי הגמרא (כבא קמא דף צ"ח ע"א): "ואמר רבה הצורם אוזן פרתו של חברו פטור מאי טעמא פרה כדקיימא קיימא דלא עבד ולא מידי וכולהו שוורים לאו לגבי מזבח קיימי".

לכאורה, פשטות ביאור דברי רבה הוא שבפרה אין כלל היזק, מחמת שהערך לא נפגע מהטעם של "כולהו שוורים לאו לגבי מזבח". כך, מבואר בדברי הנימוקי יוסף, שם בסוגיה.¹²

כו). סימן מ"ז אות ב', ד"ה ולכאורה מלשון הש"ס וכו'. נצטט את לשונו: "מדחזינן דמשלם לו בשאר טריפות אלמא דאינו בתורת היזק כלל דכל מידי דאיכרי תשלומי היזק לאו בכלל היזק נינהו". ממילא, טוען שם, המחבר ששאלת רב כהנא מתפרשת גם לשיטת ר"ת ובוהו הוא סותר את הוכחת הרא"ש נגד ר"ת.

כז). ממילא, הוכחת הרא"ש נגד ר"ת מבוארת.

כח). להלן לשון הנימוקי יוסף: "הצורם, פוגם דלא אפחת מדמיה אלא שאינה ראויה להקרבה".

ברם, ברמב"ם מבואר בדרך אחרת. נציג את דברי הרמב"ם (חובל ומזיק פרק ז' הלכה י"א): "וכן הצורם און הפרה חייב לשלם שהרי גרם לפחות דמיה".

המגיד משנה (שם) מתייחס לביאור דעת הרמב"ם שפסק נגד דעת רבה. נציג את דבריו: "וכן הדוחף מטבע חבירו וכו' וכן הצורם און פרה וכן המרקע מטבע חבירו. שלשתן פטר בהן רבה בהגוזל עצים (דף נ"ח) משום דלית ליה דינא דגרמי אבל המפרשים כתבו דלדין בכולהו חייב וכן דעת ר"ח והלכות ויתר הפוסקים ז"ל".

העולה מדברים אלו שהרמב"ם מפרש שרבה פוטר אפילו שערך הפרה נפגע וירד. בביאור דעת הרמב"ם מבאר רבי חזקיהו יוסף שדין חיוב תשלומי נזיקין תלוי דווקא בכך שיש הפסד ונזק בחפץ ושימושיו. לא מספיק לנו לחייב תשלומי נזיקין שיש רק הפסד ונזק בערך. ממילא, סברת רבה ש"כולהו שוורים לאו לגבי מזבח קיימי" טוענת שאין כאן הפסד בהיבט של החפץ ושימושי הפרה. לכן, אין חיובי תשלומי נזיקין.^ט

היה מקום לומר שהרמב"ם כאן הוא לשיטתו בתביעת נזקי קרקע. הבאנו את הרמב"ם (והראב"ד המשיג עליו) למעלה. לרמב"ם תביעת תשלומי נזקי קרקע היא תביעת תיקון נזק החפץ, ולכן, אין נשבעין על תביעה זו שבועת מודה במקצת. ממילא, גם בפרה ללא נזק בהיבט של החפץ ושימושי הפרה אין חיובי נזיקין. זאת, למרות שיש נזק בערך הפרה. לדרך זו, היה מקום לומר שלרמב"ם תביעת תשלומי נזיקין היא רק על הנזק שבחפץ. לאור זאת, הנימוקי יוסף והרמב"ם בדין צורם און פרה חלוקים במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בתביעת נזקי קרקעות לעניין שבועה.

אמנם, למעלה ביארנו שגם הרמב"ם מודה שיש שני היבטים לנזק, הנזק שבחפץ והנזק שבערך. ממילא, נצטרך לומר שהרמב"ם סובר שכדי לחייב תשלומי נזיקין אנו מוכרחים שיהיה גם נזק בהיבט של החפץ. ברם, במקום שיש נזק בהיבט של החפץ, אנו יכולים לחייב את המזיק גם על הנזק בהיבט של הערך. ממילא, ביאור רבי חזקיהו יוסף בדברי הרמב"ם בביאור דין צורם און פרה הולם גם את דעת הראב"ד החולק על הרמב"ם.



רבי שמעון שקאפ ביישוב קושיית הרמב"ן על פירוש רש"י בזורק כלי מראש הגג
העולה מדברינו שאנו למדים מדין צורם און פרת חבירו שאין חיוב נזיקין אלא כאשר יש נזק בחפץ ושימושיו. ברם, כאשר יש נזק בחפץ ושימושיו אפשר שיש גם זכות תביעה על נזק הערך. אמנם, יש להסתפק האם יש חיוב נזיקין על הנזק שבחפץ באופן שאין נזק בערך. לנושא זה התייחס רבי שמעון שקאפ במכתב.^ל המכתב מתייחס לקושיית הרמב"ן (מלחמת ה' בבא קמא דף כ"ו ע"ב) על רש"י הסובר (בבא קמא דף יז ע"ב ד"ה פטור וכו') שאם בטר מנא אולינן, אזי הזורק כלי

כט). אמנם, למאן דאית ליה דינא דגרמי, מדינא דגרמי שגרם לו להפסיד את מעות המכירה אפשר לחייבו על הפסד הדמים.

ל). המכתב הובא בחידושי רבי שמעון שקופ, (הוצאת משפחת המחבר ירושלים תשע"א ובפרויקט השו"ת-בר אילן) בבא קמא סימן כ"ד - בגדרי שויות כלי העומד להישבר.

מראש הגג ובא אחר ושברו במקל, השני יהיה חייב. הרמב"ן הקשה על סברת רש"י, כיצד אפשר לחייב את השני, הרי לחפץ אין דמים ואין לו ערך כלל גם אם נגדיר את החפץ שהוא עדיין אינו כשבור. נציג את דברי רבי שמעון שקאפ:

הנה מה שרצית ליישב קושית הרמב"ן [במלחמות] דגם אם אזלינן בתר בסוף יפטר השני משום דאין דמים לכלי העומדת להשבר, והוא משום דשוה דמים מה שאפשר לגבות מן המזיק הראשון, וסותרת דברך דזה שוה רק לבעלים, יש לפלפל בזה [...]

ולכן עלינו לומר בכללות הענין דגם לשיטת הרמב"ן בזורק חץ על הכלי יתחייב השני ששיבר במקל, כיון דבכלי גופא עדיין לא נתהווה שום חסרון חשבינן שהשני ששיבר במקל שבר כלי מעליא. ואף שהלוקחים לא היו נותנים דמים מפני פחד העתיד, דחוב נזקין הוא העיקר בעד איכות החפץ ולא בעד חשבון דמים, דבחפץ ליכא בו תערובות דמים, רק השתמשות, אלא שגם מכירה נחשבת להשתמשות. ולכן בורק חץ על הכלי אם גם עכשיו חסר בכלי זה השתמשות של מכירה אבל איכות הכלי הוא בשלימות, ^{לא} חייב המזיק להשיב לניזק כל האיכות שהיה בכלי, ונישום איכות זו בדמים מה שצריך להוציא לקנות כלי אחרת שתמצא בה איכות זאת. ורק בורק כלי פליגי רש"י ותוס' עם הרמב"ן, דהרמב"ן סובר כיון דע"י זריקת הכלי נולד חסרון בהכלי שנתחדש בה כח ליפול ולהשבר, דאף דאזלינן בתר בתר בסוף, הוא רק שאין הזורק חייב על חסרון זה דעדיין לא נחסר בה שום דבר, אבל מ"מ השני פטור ששיבר כלי כזאת דיש בה חסרון זה.^{לא}

ורש"י ז"ל והתוס' סברי דחסרון זה אינו מגרע איכות הכלי כלום, ורק פחד העתיד מגרע בזה שויה של הכלי. אבל בזורק חץ על הכלי שעדיין לא נתחדש בכלי כלום, אז גם להרמב"ן ז"ל יתחייב השני ששיבר במקל. ורק למ"ד בתר מעיקרא אזלינן, היינו דחשבינן כל מה שיהיה בעתיד כאילו כבר נעשה, אז חייב הראשון והשני פטור. וע"ז כתבו בתוס' דבזורק חץ על הכלי לכו"ע לא אזלינן בתר מעיקרא כיון שהעתיד לבא הוא מדבר שחוצץ לכלי, ורק בזורק כלי יש מקום לאמר שמה שבכח להביא את העתיד חשבינן כאילו כבר נעשה. והענין בזה הוא עמוק. ודי לנו ההשקפה החיצונית. וע"ד יתר ההערות אין הפנאי עמדי לתת מושג בהן כעת.

לא). כוונת דבריו שאיכות הכלי הוא בשלימות הוא שהחפץ ושימושיו עדיין לא ניזוקו, אלא שאין איש שמומן לקחת את הכלי ולהשתמש בו. מה שאין איש מוזמן להשתמש לא נחשב חסרון בחפץ.

לב). יש לעיין בדבריו, בהבנת הרמב"ן ובטענתו שהרמב"ן מודה לרש"י ותוספות בזורק חץ. אפשר בהחלט לומר שהרמב"ן סובר שכדי לחייב תשלומי נזיקין אנו חייבים שיהיה נזק בערך, כסברת הנתיח"מ. כך המשמעות הפשוטה של לשון הרמב"ן. נציג את לשונו: "... דשני פטור דשני אפי' אזלת בתר בסוף פטור כיון שסופו להשבר ואין לו דמים עכשיו ... דהא אפי' אזלת בתר בסוף פטור שאין לו דמים". בניגוד לסברת הרמב"ן, רש"י ותוספות סוברים שחוב תשלומי נזיקין הוא גם כאשר יש נזק רק על החפץ, על כל פנים באופן שאין ערך לחפץ. לאור הבנה זו, הרמב"ן יחלוק על רש"י ותוספות גם בזורק חץ. אכן, בחידושי רע"א (אריאלי), בכ"ח ובהגהות רע"א על השו"ע (במקצת ההוצאות החדשות) חו"מ סימן שפ"ו על הש"ך סעיף קטן כ"ז מבואר, לא כדרכו של רבי שמעון שקאפ. שם, כתב רע"א שהרמב"ן חולק על רש"י ותוספות גם בזורק חץ. יש להעיר, לפנינו העדפה של רדוקציה הנטענת על ידי רבי שמעון שקאפ. אמנם, כפי שהראנו, מלשון הרמב"ן לא משמע כן.

מבואר בדברי רבי שמעון שקאפ שבחפץ שבאוויר העומד להישבר, או בחפץ העומד להישבר על ידי חץ ובא פלוני ושברו במקל, אין היזק לערך. זאת, מפני שכבר בין כה וכה מעיקרא אין לחפץ ערך דמים כלל. אף על פי כן, אפשר שאנו מחייבים את השני ששבר במקל את הכלי על הנזק שבחפץ.^ל יש מקום לדון האם אפשר לחלק ולומר שדווקא באופן שאין ערך כלל אנו יכולים לחייב על הנזק שבחפץ. ברם, באופן שיש ערך אין אנו יכולים לחייב על הנזק שבחפץ ללא נזק בערך.



לא מכליא קרנא

נציג את ביאורו של רבי חיים מבריסק לפירוש רש"י להגדרת "לא מכליא קרנא" במסכת בבא קמא (דף ג' ע"א). רש"י כתב שהאופן של "לא מכליא קרנא" הוא כגון שבהמה אכלה ערוגה וסופה לחזור ולצמוח אבל לא כבתחילה.

נציג את הדיון ההלכתי הנדפס בספר הזיכרון אהל ישעיהו:^ל

גם מש"כ רש"י אבל לא כתחלה, צריך ברור, דא"כ זה החלק שאינו חוזר וצומח כ"כ טוב כתחלה הוי מכליא קרנא. ועוד קשה דלמה הוצרך לזה כלל, הא אפי' אם חוזר וצומח כתחלה, מ"מ הא יש לו הפסד וע"ז צריכים פסוק לחייבו.

ומעשה היה בבריסק באחד שהיה לו ב' ספרים ישנים יקרי המציאות וכל ספר היה שווה חמש מאות רובל ובא אחד ושרף אחד מהספרים ובאו לדין, מי ששרף טען דכיון שעכשיו הספר שנשאר הוי יותר יקר המציאות ושווה אלף רובל, א"כ נמצא דלא הפסידו כלום, ואמר מרן הגר"ח זצ"ל דתלוי מהו החיוב תשלומין של מזיק, דאם החיוב הוא לשלם ההפסד, א"כ פטור, אבל אם החיוב הוא להשלים החפץ שהזיק והרי רק ע"י דמים, משלים החפץ וכיון שאין לו נותן דמים א"כ חייב לשלם חמש מאות רובל תחת הספר.

אבל אמר מרן הגר"ח דמ"מ יהיה פטור, דכיון שלא היה לו הפסד אין לו שם מזיק כלל, דשם מזיק הוא רק אם הפסידו, אבל אם הספר שנשאר לא נעשה שווה כ"כ ביותר ושווה עכשיו תשע מאות רובל, נמצא שיש הפסד וא"כ נעשה מזיק וצריך להשלים החפץ ולשלם כל החמש מאות רובל ואע"ג דההפסד אינו רק מאה רובל, מ"מ הא אינו משלם ההפסד, רק החפץ.

ולפי"ז פירש הגר"ח דזהו כוונת רש"י דעל השחת גופיה שהזיק צריך להשלים החפץ, אבל כיון שלא היה הפסד דהבעלים אי"צ לשחת, א"כ אין לו שם מזיק ופטור, אפי' בשאר נזיקין ולהכי כתב רש"י דשחזור וצומח אינו צומח כבתחילה וא"כ יש הפסד והוי

(ג). עיין נתיבות המשפט סימן קמ"ח סעיף א' החולק על דברי רבי שמעון שקאפ. נציג מלשונו של נתיבה"מ: "דנראה דדבר שאינו שוה בעצמו למכרו וליקח דמים בעדו רק ששוה לאיש ההוא, אין המזיק חייב לשלם". בהקשר לדעת רבי שמעון שקאפ, עיין חידושי רבי שמעון שקאפ (ירושלים תשע"א) בבא קמא סימן ל"א.

(לד). פרשנות זו מופיעה גם ב'חידושי הגר"ח השלם על הש"ס' המיוחסים לרבי חיים מבריסק, בבא קמא עמוד ס"ג סימן ו' (הוצאת אורייתא תשס"ד ירושלים).

מזיק וצריך לשלם כל השחת, דהא צריך להשלים החפץ ואיה"נ דעל החלק שאינו צומח כבתחילה הוי מכליא קרנא ובודאי חייב והחידוש הוא דחייב לשלם כל השחת, אע"פ שאינו מכליא קרנא, אבל בודאי כל החיוב הוא רק כיון שיש הפסד, דעי"ז נעשה מזיק וחייב להשלים החפץ.^{לה}

הצגנו הגדרה בריסקאית מובהקת. כדי לחייב מזיק ויהא למזיק דין מזיק צריך שיהא הפסד ממוני. זאת, למרות שהתשלום אינו על ההפסד, אלא על מעשה ההיזק על החפץ. הגדרה זאת מבארת היטב את פירוש רש"י. יש להעיר, שהשניות שבהגדרה זו מחוסרת הנמקה לחלוטין. מחד גיסא, תביעת נזיקין תלויה בהפסד הממוני, הפסד הערך וחיובה נובע מהפסד הנזיק, ומאידך גיסא התשלום אינו בא להשלים את הפסדו של הנזיק, אלא התשלום על מה שהזיק את החפץ.

מכל מקום, לפי האנליזה שעשה רבי חיים מבריסק, הגדרה זו מוכחת מפירוש רש"י, ולדידיה הוכחה זאת מספקת כדי להסיק את ההגדרה ההלכתית הבלתי מנומקת.

לפנינו מושג מחודש של גדרי תשלומי הנזק. למעלה הראנו שיש שני היבטים לנזק. האחד, הנזק של הערך. השני, הנזק של החפץ ושימושיו. בשני היבטים אלה תשלומי הנזק מתקנים את

לה). יש להבהיר, לכאורה דברי רבי חיים מבריסק אינם מבוארים. להעמדת האופן של "לא מכליא קרנא" לפירוש רש"י, מדובר בשווי השחת שנאכלה הוא יותר מההפסד של מה שלא גדל כבתחילה. אם כן, מדוע רבי חיים מבריסק קובע שההפסד הממוני לבעל השדה הוא רק מה שלא גדל כבתחילה? הרי סוף סוף, את השחת עצמה גם בעל השדה יכול לתלם לבהמתו או למוכרה והיה מרוויח את ההפרש במה שהשחת שווה יותר מההפסד של מה שהשדה לא תגדל כבתחילה.

רבי חיים מבריסק נוהר בזה וכתב שבעל השדה אין צריך לשחת. לכאורה, דבריו תמוהים מאוד. האם בשופטני עסקינן, שמעדיף בעל השדה שלא יופסד הפסד מועט של מה שלא יגדל כבתחילה ומוותר על הרווח של אכילת השחת? עוד יש לתמוה, אפילו אם נאמר שמדובר באופן כזה שבעל השדה נוהג בחוסר דעת, פשוט שאין הדבר תלוי בדעת בעל השדה, בכל אופן יש כאן שיווי של השחת שניזוק. נציג המחשה לכונתנו, כשיש לאדם בעלות על שעון זהב ויש עדים שבעל השעון אינו חפץ בשעונו ועומד לזרוק ולקלקלו. אנו בטוחים שבעל השעון יזרוק את שעונו ואין לנו ספק בכך. אף על פי כן, כאשר יבוא פלוני ויזיק את השעון, רגע לפני שבעל השעון ביצע את מחשבתו להשליך את השעון, המזיק יתחייב בבית דין. גם בנידון שלנו המזיק צריך להתחייב על אכילת השחת.

אכן, עיין בהגהת נימוקי הגר"ב (רבי יהודה בכרך) והגהת רבי אליעזר משה הורביץ אשר נדפסו בסוף המסכת בדפוס וילנא אשר פירשו את רש"י לא כפרשנותו של רבי חיים מבריסק, אלא שה"לא מכליא קרנא" הינו ההפסד של מה שלא גדל כבתחילה והתעלמו משאלות רבי חיים מבריסק.

עוד קושי גדול יש בהבנת דברי רבי חיים מבריסק. לדבריו מבואר שאם הערוגה הייתה גדלה כבתחילה, המזיק לא היה חייב כלום, שהרי בעל השדה לא נפסד שום הפסד ממוני. גם זה קשה מאוד, כאן ממש אין שום סיבה כלל שבעל השדה יוותר על השחת שהרי הערוגה תגדל כבתחילה. אם כן, מדוע שלא תיחשב אכילת השחת עצמה הפסד ממוני, המוגדר כמכליא קרנא.

לאור קשיים אלה, צריכים לבאר בדברי רבי חיים מבריסק שמדובר באופן שאין לשחת המחוברת לקרקע שווי עצמי. אופן זה יתכן במקרה שיש ספק שאם יקצור את השחת, הדבר יזיק לערוגה והערוגה תופסד יותר מערך השחת שיקצר. לכן, אין הבעלים צריך לשחת, ואי אפשר לדון לחייב מצד הפסד ממון של השחת עצמה. אמנם, לבסוף אירע שהערוגה גדלה כבתחילה או אירע שההפסד של מה שלא גדלה כבתחילה הוא מועט ופחות משווי השחת. ממילא, יש לנו כאן מעשה היזק על השחת, אבל ההפסד הממוני יהיה תלוי במה שיגדל בעתיד כבתחילה או שלא כבתחילה.

יש להתבונן אם כנים דברינו באופן שאנו מבארים את דברי רבי חיים מבריסק ומתאימים ללשונו של הכותב.

המעוות. על ידי התשלום, הערך הממוני שנפסד חוזר לבעלים. בנוסף, על ידי התשלום, הבעלים יכול לקנות או לתקן את החפץ שנפסד, ממילא, נתקן הנזק שבחפץ. ברם, בדברי רבי חיים אנו מוצאים תשלומי נזיקין מחודשים. תשלום על כל הנזק שברכוש שניזוק, כשהפסד הערך לבעלים קטן מזה. תשלום זה אינו יכול לתקן את הנזק שבחפץ שהבעלים לא הפסיד, וגם אין צורך להשלים את ערך הממון הניזוק, שהרי הבעלים לא הפסידו. הבעלים הפסידו רק ערך ממוני בשיעור קטן מנזק הערך שבחפץ.

העולה מדברי רבי חיים הוא שחיובי תשלומי נזיקין חלים רק אם יש הפסד של ערך ממוני כלשהוא לבעלים. ברם, חיוב התשלום אינו משקף כלל את ההפסד לבעלים. הוא משקף רק את שוויו של החפץ. התשלום על הנזק הוא ללא יחס להפסד הבעלים ולנזק שנגרם לבעלים. יש להדגיש, גם להבנת רבי חיים, יש את שני היבטי הנזק, בחפץ ובערך. ברם, חיוב תשלומי הנזק שבערך אינו מענה לערך שהבעלים הפסיד, אלא לערכו של הדבר שניזוק בפני עצמו. זאת, מפני שהמזיק מחויב לשלם על מעשה ההיזק ולא על ההפסד הבעלים. בנוסף, תשלומי הנזק שבחפץ ושימושיו אינו מענה לחפץ שהבעלים הפסיד. בנזק ערוגה ב"לא מכליא קרנא", על ידי התשלומים על הנזק שבחפץ ושימושיו אין מענה להפסד החפץ לבעלים. הרי אין כאן הפסד לבעלים, זאת, מפני שבין כה וכה הבעלים לא היה קוצר את השחת. אמנם, המזיק מחויב לשלם על מעשה ההיזק שבחפץ שהזיק.



אוצר אבן העזר

תגובה למאמרו של הרב עזרא קליין – בדין חתן שיצא מחדרו
למלחמה אם מברך ז' ברכות בשובו ♦ טיול קייקים במקום מעורב

תגובה למאמרו של הרב עזרא קליין – בדין חתן שיצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות בשובו

שמחתי מאוד כשראיתי שנכתב מאמר על נושא זה, גדרי שבע ברכות וימי המשתה. אמנם כאשר נכנסתי לתוככי המאמר, היתה לי ביקורת רבה על דיוק הדברים, וכפי שאבאר.

ראשית אעיר על פתיחת דברי הרב קליין, שם הוא כותב "ה' חסמים עומדים בפני הרב בבואו להורות על השלמת ימי המשתה וברכותיהן" - היה לי קשה לקרוא לשון זו, שמשמע שהרב כבר יודע מה להורות, רק צריך שההלכה לא תסתור את דבריו. לפי זה, פסיקת הרב אינה מגיעה מבירור ההלכה אלא ממה שנראה לו נכון - כנראה לפי מה שיעשה טוב ונעים לפי דעתו. אמנם דרכי התורה דרכי נועם, אך אין זו הכוונה. אפשר שבכדי אני נתפס לניסוח לא מוצלח, אמנם מהמשך המאמר קצת נראה שאכן המבוקש אינו אלא אישוש המסקנא הרצונית שבה נפתחו הדברים, והבירור אינו מדויק כלל.

עוד יש להעיר על יסוד זה, שבהמשך המאמר מתייחס הרב קליין לדעות שאינן מתאימות לפסיקה שהוא מצדד בה כ"דעת המחמירים" "דעת האוסרים", ואע"פ שבמחלוקת מתי מתחילים ימי המשתה אין מחמירים ומקילים, ולכל שיטה יש קולא וחומרא. אולי ניסוח זה בא ביחס לנידון המאמר, אך עדיין זו לשון שאינה מדויקת, ומסמנת דעות שאינן מתאימות כמחמירים (ומחמירים משמע ולא מן הדין). אע"פ שתיוג זה אינו שייך.



א.

הרב קליין הביא בשם הט"ז שהברכות שמהן מתחילים ימי המשתה הן שבע ברכות שבסעודה, וזה בביאור דברי הב"י והרמ"א. בדומה לדברים אלו כתב תשובת כנסת יחזקאל שהרב קליין הביא את דבריו. אך לא הוא ולא הט"ז כתבו את דבריהם כפירוש לדברי הב"י והרמ"א, שפשיטות דבריהם ברורה, שהם עוסקים בשבע ברכות שבחופה (לשון ב"י "בשעת נישואין", לשון רמ"א "בראשונה"). הט"ז גם לא דיבר כלל על מקור ההלכה הזו (סב ג שהובאה בדברי הרב קליין), ודבריו הם בכלל בסעיף י, והוא לא התייחס לנאמר בהלכה ג (אמנם דבריו קשורים לאותו נידון).

ומה שהעיר בהערה ב' שהזבחי צדק חולק על הט"ז בשם מהרש"ל. ראשית, הט"ז הביא זאת בשם מהר"ל ולא מהרש"ל. שנית, זו מחלוקת רחבה בפוסקים, ורע"א על אתר הביא כדברי הזבחי צדק מגינת ורדים (או"ח כח), והרמ"ע מפאנו האריך בזה, וסיים אף הוא כזבחי צדק, (ועיין

רסה תגובה למאמרו של הרב עזרא קליין – בדין חתן שייצא מחדרו למלחמה

מה שהביא ממנו הפתחי תשובה). והעיקר למעשה שהוא סב"ל (ב"ש באר היטב ופתחי תשובה), וודאי לא שייכת כאן השגה על הזבחי צדק.

הכנסת יחזקאל המובא בפתחי תשובה אכן כתב שימי המשתה מתחילים מהסעודה הראשונה (וע"כ התחלת ימי המשתה משתנה בין המנהגים לפי מתי שמתחילים בסעודה ראשונה). לגבי תשובת הרא"ש כתב הכנס"י "התם שאני שעיקר פלפול שלו באם נוסעין למקום אחר ומעכבין יום או יומיים". הרב קליין ביאר שכוונת הכנס"י שהרא"ש דיבר לפי המנהג שמיד אחרי החופה נעשית הסעודה הראשונה (מנהג אשכנז).

אמנם נראה לבאר את דברי הכנס"י בשונה, וכאמור כתב "שעיקר פלפול שלו באם נוסעין..." כוונת הכנס"י שהרא"ש אינו עוסק בשאלה מאיזה רגע ספציפי מתחילים ימי המשתה אלא האם ניתן להתחיל ימים מספר אחר החופה. (אמנם בסוף אות א' בדברי הרב קליין משתמע פירוש אחר בכוונת הכנס"י, עיין מש"כ על דברי הרב קליין שם בהמשך).

בתשובת הרא"ש, שכתב שימי המשתה שבהם מברכים ז' ברכות מתחילים מהשבע ברכות, כתב הרב קליין שניתן להבין שהוא עוסק בז' הברכות שבסעודה ולא באלו שבחופה. לענ"ד לא ניתן להבין כן אלא בדוחק גדול (וגם הט"ז לא ביאר כן בתשובה זו), שכן הרא"ש כתב "דע כי משעת הברכה מונין שבעה ימי החופה, כי החופה היא מקום יחוד חתן וכלה, ומשעת הברכה שהותרו להתיחד מתחילין ז' ימי החופה". ההיתר להתייחד הוא אחר ז' ברכות שבחופה, ובפרט מנהג האשכנזים לעשות חדר יחוד מיד אחרי החופה וקודם ז' ברכות שבסעודה, וזה ברור. גם מהמשך דברי הרא"ש עולה שהוא עוסק בז' ברכות שבחופה, ששואל למה לא יאכלו בשדה - עולה שעוד לא אכלו, ועל כרחק לא בירכו ז' ברכות בסעודה. ראייה נוספת מסיום דברי הרא"ש, שכתב שז' ימי הברכה מתחילים מהברכה ולא מאכילה ראשונה - וברור שעוד לא אכלו.

אמנם את הבעיה הראשונה שכתבתי שאין להסביר שהרא"ש עוסק בז' ברכות שבסעודה פותר הרב קליין בדעת ר"ת שאין להתייחד עד ז' ברכות שבסעודה. לדעת ר"ת לא צוין מקור כלל, ולא הצלחתי למצוא לה מקור (אשמח שיאירו עיני), ולכאורה היא מעט קשה בסברא וטעמא בעיא. מ"מ, גם אם תהיה כך שיטת ר"ת לא נראה להסביר עפ"י את הרא"ש, שכפשוטו מכון לדין הפשוט והידוע שהארוסה אסורה עד שבע ברכות (כתובות ז).

הרב קליין הביא ראיה להסברו שמדובר בז' ברכות שבסעודה, וז"ל: "ואם תאמר כדעת המחמירים שמדובר בברכת שבע ברכות שבחופה - מה הוא זה שאומר הרא"ש שאינו יודע טעם למה לא יאכלו בשדה, והרי לפי מסקנתו רק בחופה מברכים, ונימא אנן לא תצא כלה מחופתה!". לא הבנתי כלל מה ראיה מצא, מש"כ הרא"ש שאינו יודע טעם למה לא יאכלו בשדה, היינו שגם בדרכים שהולכים בהם יכולים לאכול, ובאותן סעודות יברכו שבע ברכות, שהרי ימי המשתה החלו בז' הברכות שבחופה. ואדרבא מכאן ראיה לסתור, שעולה שבמצאות בה לא סעדו, פוסק הרא"ש שלא יכולים לברך אחר שבעה ימים. הטענה שלפי מסקנתו של הרא"ש אין מברכין אלא בחופה אינה נכונה, שהרא"ש לא אמר שאין כאן ימי ברכה, אלא שהם מתחילים מהברכות שבחופה. לגבי הטענה נימא אנן לא תצא כלה מחופתה - לא הבנתי מה כוונת הרב קליין, אם הוא מייעץ לאותו זוג ששאל את הרא"ש - אף אנן נמליץ, אבל מה בכך,

תגובה למאמרו של הרב עזרא קליין – בדין חתן שיצא מחדרו למלחמה רסו

סו"ס הם בחרו שלא לעשות כן. ואם הוא סובר שיש בעיה לצאת מהחופה- מנלן, ומדוע לא הזכירה הרא"ש באותה תשובה.

לפי מה שביארתי אין מקום לביאור הרב קליין שהרא"ש מחדש שאם לא אכלו בעשרה נדחים ימי הברכה, וזה היפך גמור לדברי הרא"ש.

המשיך הרב קליין וביאר שזו כוונת הב"י, וכפי שהסביר הכנס"י- אבל הכנס"י לא ביאר את דבריו בדעת הב"י, שלשונו ברורה שמדבר בזה ברכות שבחופה- "בשעת נישואין" ולא בסעודה (ומש"כ הרב קליין שכתוב בגמרא שלא יתכן שמברכים כשהחתן הולך לעבודה, אינו נמצא בגמרא, אלא נמצא בר"ן ועוד ראשונים בכתובות ז', ונחלקו בזה הראשונים). על כן אין מקום למה שמעלה הרב קליין שאם לא עשו סעודה נדחים ימי הברכה ויכולים לברך אחר זמן, אלא אינו אלא לכנס"י, אך ב"י ורמ"א חולקים ע"ז.

איני יודע מה ראה מצא הרב קליין לדבריו מהרא"ש בסוכה שכתב שאם החתן עם המשמחים עברו לקביעות אחרת ממקום החופה מברכים שם- הרי שם מדובר תוך ז' לחופה עצמה (וגם מש"כ שאחד הלך לעיר אחרת, היינו ודאי תוך שבעה וכפי שעולה מתשובת הרא"ש). שלילת שם חופה (שמברכים בסעודות שאוכלים בה בימי המשתה) ממקום הנישואין והברכות איננה כי הימים תלויים בסעודה, אלא כמפורש בדברי הרא"ש שהטעם הוא משום שאינה בית חתנות, והראיה שנעשית ברחובה של עיר לעיתים. ואין שייכות בין מהו בית חתנות לשאלה ממתי נמנים הימים (גם לא מוכן מה מסייע לרב קליין הריטב"א בשם תוס').

בהמשך כתב הרב קליין ששאלה זו תלויה בתירוצי הגמרא (כתובות ז'). מהמשך דבריו משתמע שאין כוונתו להבדיל בין תירוצי הגמרא אלא למחלוקת הראשונים אם תירוצים אלו משלימים זא"ז או שהם חולקים, והלכה כבתראה. אמנם מש"כ שכיון שהרא"ש הביא את שני תירוצי הגמרא משמע שסבר כרי"ף, זה אינו ברור בעיני. ובכל מקרה, אין זה עוזר לדרכו של הרב קליין, שכן הרי"ף שס"ל שהלשונות לא פליגי סובר שימי ברכה ושמחה נפרדים (שבחור ואלמנה שלושה לשמחה ושבעה לברכה, וכמו שכתוב בתו"ר שהביא הרב קליין), ולא כמ"ש לשיטתו הרב קליין. גם אם הבעיות שהעליתי לא היו קיימות, איני מבין מה מתכוון הרב קליין - גם אם ימי הברכה והשמחה באים יחד אף בבחור הנושא בתולה (שלא ברי"ף), מדוע זה מסייע לדרכו. הגם שיסבור הרא"ש שימי הברכה באים יחד עם ימי השמחה, אין זה אומר שאם לא סעד יכול לסעוד אחר זמן ולברך, והפשט בתשובתו אינו כן בודאי (שכנ"ל משמע שלא אכלו (שתמה מדוע לא יאכלו) ומורה שהחלו ימי הברכה מהחופה). אולי סובר הרב קליין שימי שמחה הם מתי שהחתן והכלה שמחים, אמנם ברור הפשט שימי שמחה הם ימים מוגדרים הלכתית, בדומה לימי הברכה, ואינם מתי שיחפצו, ואף הם מתחילים בשבע הברכות שבחופה, שהיסוד בכל זה שהם דינים שונים החלים בימי המשתה. (וע"כ אין לבאר בכנס"י שדוחה שהרא"ש אינו נוגע לדיון, שאם החלו ימי הברכה החלו גם ימי השמחה).



רסז תגובה למאמרו של הרב עזרא קליין – בדין חתן שייצא מחדרו למלחמה

ב.

באות ב' הקשה הרב קליין 'קושיא אלימתא' על הגר"מ פיינשטיין (ובהערה כתב שבעיקר הדין כן דעת הרב עובדיה יוסף). טרם אביא את הקושיא אעיר שלא מובן מש"כ הרב קליין "עוד עולים הדברים מסוגיית הפתיחה הארוכה המבררת מה הדין אם היה אונס כלשהו שמנע את קיום החופה. עיקר הדיון הוא לענין מזונות, אולם באחת ההעמדות בגמרא מציעים כי מדובר אבלות שקפצה חלילה על אחד מבני הזוג". סוגיית הפתיחה בדף ב' וסוגיית אבלות חתן בדף ג': וד הן סוגיות נפרדות, והאבלות הובאה לפרש ברייתא שאינה קשורה כלל לדיון בדף ב', ותימה על דברי הרב קליין בזה.

הקשה הרב קליין על הגר"מ פיינשטיין שכתב כדעת הרא"ש בסוגיא זו, בטענה שמקצת ראשונים כתבו כרי"ף. והרב קליין תמה שהרי"ף והריצ"ג ברא"ש (וגם בה"ג (דפוס רומי ולא דפוס ירושלים ואכמ"ל) - והרב קליין לא הביאו) חולקים על דברי הרא"ש וכ"ד הר"י מלוניל. וכתב שהתוס' רא"ש ותוס' בריטב"א שהביא יסכימו לזה, ושבשו"ת דרכי נועם סימן ח' הביא שכ"ד רבינו ירוחם. וכתב שזו תיובתא על הרב פיינשטיין.

ואני מתמה כיצד ניתן להשיג כך על גדולי הדור, והרי כדברי הרא"ש כן פשט דברי רוב הראשונים בכתובות ד. הלא הם רש"י ותוס' רמב"ן רא"ה רשב"א ריטב"א ושיטה לר"ן. כמו"כ כן היא פשיטת הר"ן על הרי"ף. ואף בדעת הרי"ף משמע שאינו מסבירו כרא"ש, ממה שלא כתב ע"ז דבר. מה שכתב שהתור' ותוס' שבריטב"א יסכימו לשיטת הרי"ף אני מבין כלל מדוע הדברים קשורים ומחייבים. פשיטת השו"ע ג"כ מורה כדברי הרא"ש ודלא כריצ"ג. ודברי האגרו"מ לפסוק כרא"ש ברורים ונהירים ותמיהה עליהם צריכה עיון.



ג.

לפי מה שהתבאר אין שייך כלל לומר שדעת האגרו"מ ושאר הדעות שאינן מסתדרות עם דרכו של הרב קליין נסותרו מהלכה ואינן מצטרפות לסב"ל. אדרבא, כן עיקר ההלכה ודעות הב"י והרמ"א.



ד.

דקדוק הרב קליין מהבא"ח לכאורה יש לדחות, שהבא"ח מאריך לפי שכולל דינים שנאמרו בנפרד בשו"ע, ומביאם כולם, אף שבסדרם אצלו היה יכול להתנסח באופן מעט קצר יותר (יש דרך נוספת לבאר שכמה עניינים יש בשמחה, עיין נו"כ לסימן סד ואכמ"ל). מ"מ קשה לחדש הלכה על בסיס קושי זה, והסמיכות שדורש הרב קליין באמת אינה סמיכות, שהרי באמצע מופיע דין נוסף אותו השמיט הרב קליין (אמנם סימן ג' נקודות). נוסף ע"ז נראית דחיית הרב קליין את ראייתו, שגם אם אכן יש להשלים את השמחה אם לא שמח בפועל, אין לנו מקור לברך.

תגובה למאמרו של הרב עזרא קליין – בדין חתן שיצא מחדרו למלחמה רסח

הרב קליין הביא משו"ת שבט הלוי שיש מקום להשלמת ימי המשתה, ומשמע בברכה. אמנם פתחתי שם ואינו עוסק בהשלמת ימי המשתה אלא בחתן שנהג ימי אבל בתוך ימי המשתה (בטעות בדין), והדיון הוא אם עלו לו (לימי אבל, ואולי הרב קליין הבין שהדיון אם עולים לו לימי משתה, אמנם הדברים שם ברורים שלא כן). ואדרבא, ממה שלא הזכיר השלמת ימי המשתה נראה שלא ס"ל כן.

הרב קליין הביא ראיה נוספת לדרכו מצי"א שהביא מהחת"ס שחתן שיצא בשנה הראשונה למלחמה משלים את שנת השמחה, ודן שאולי כלול בזה שמשלים את שבעת ימי המשתה. מלבד זה שנראה ברור שהשלמת שנת שמחה אינה אומרת כלל שמשלים ואף מברך, המקור עצמו אינו מקור, שהחת"ס והצי"א לא עסקו בחתן שיצא למלחמה אם משלים שמחה אלא במי שנשא אשה בתוך המלחמה אם שייך בו דין שנת שמחה, וכתבו שלא שייך, עיי"ש. ובדומה לראיה משו"ת שבה"ל, אף כאן נאמר שאדרבא זו ראיה לסתור, שלא נאמר דבר על השלמה של השמחה, והמשמעות הפשוטה היא שאין משלימין (ובפרט לטעם שנזכר שם שהאשה מחלה שע"ד כן נישאה לו).

אף ראיית הרב קליין מהחכמת אדם לענ"ד איננה ראיה כלל, וברור שהדין שבכל סעודה שעושים מברכים שבע ברכות נפרד מהמשפט שקודם לו ועוסק בברכות שבסעודה ובמקרה הרגיל. ומעבר לזה לא הבנתי את הצעות הרב קליין בביאור החכמת אדם, ולענ"ד מש"כ הוא הברור.

עוד הביא הרב קליין את סתירת דברי הרשב"א, אך דברי הרב קליין אינם סדורים ולא ברורה כוונתו. והסתירה איננה בשאלה אם מותר להתחתן באופן כלשהו (כדברי הרב קליין). אלא בשאלה האם הנושא אשה בערב יו"ט יכול לעשות סעודת נישואין במועד. עוד משתמע מדברי הרב קליין שנישואין בסמוך לימי הרגל אסורים לכתחילה, וזה אינו כתוב ברשב"א. סו"ס איני יודע מה ראיה כאן לדרכו של הרב קליין.

הרב קליין ציין למספר שו"תים שהקלו משום העוני ושלא לבייש את מי שאין לו, ורוצה ללמוד מהם לכאן. כמה בעיות יש בזה א. כאן אין בושה אלא צורך עבור עם ישראל. ב. דברי הפוסקים שהביא אינם מורים על הקלה בדיני שבע ברכות.

שו"ת ר' יוסף מסלוצק אינו בידי, אך בגינת ורדים (אה"ע כלל א יז) שציין הרב קליין החמיר ומנע מלברך, ולא נזכר בו שרוצים להקל (וגם אינו עוסק בעוני, אלא בנערה שזנתה, וע"כ אלמן שנשאה אינו יכול לברך שבעה ימים). גם החת"ס הנזכר אינו עוסק במה שכתב הרב קליין שעוסק, ואין לו שייכות לנידון דידן ולא הקל בדיני שבע ברכות. שו"ת מהר"ם שיק ג"כ אינו בידי, אך הרב פעלים שציין (ד אבה"ע ו) אינו שייך למש"כ, שאף שעסק שם בעני, הדיון הוא האם יש חיוב לעשות סעודה בעשרה או לא, ופסק שאין חיוב בעשרה ולא יברכו שבע ברכות, וא"כ אין כאן קולא בדיני הברכות.

מתוך ה' המקורות שציין הרב קליין ג' נמצאו שאינם נוגעים כלל לנידון, והב' הנוספים אינם בידי ובכה"ג נראה לומר מיגו דאיתרעי איתרעי.

רסט תגובה למאמרו של הרב עזרא קליין – בדין חתן שייצא מחדרו למלחמה

סוף דבר, אני הקטן איני מוצא כלל מקום לדברי הרב קליין (שרק הט"ז והכנס"י יסכימו לדבריו מול כל הפוסקים). לא אביתי לבוא בהתנצחות ולבקר דברים, אמנם הרב קליין עצמו פתח שרוצה שידונו בדבריו, והסוגיא שקרובה לליבי עוררתני לחזק את בדק הבית. מאוד אשמח אם יחדש לי הרב קליין או ת"ח אחר במש"כ אם לא דייקתי באיזה דבר, אמנם מיהרתי בכתיבת הדברים וע"כ יתכן ששגיתי.

[בקיצור אעיר שלענ"ד בדעת הרב קליין שיכולים להשלים את ימי המשתה ולברך, לענ"ד כן היא דעת הרמב"ם ועוד ראשונים ומקצת אחרונים (ואכמ"ל ועוד חזון למועד), אמנם אין לפסוק כך נגד השו"ע והרמ"א ורוב הראשונים והאחרונים.]



הרב דניאל סגרון

ישיבת תפארת ישראל, יד בנימין

טיול קייקים במקום מעורב

"והיה לכם לציצת וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אתם ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם" (במדבר טו, לט).

לשון התורה אשר אתם זנים אחריהם, משמע שמי שתר אחרי לבו ועיניו מגיע לזנות. אך עדיין לא התבאר האם עצם ראיית העין גם בה יש ממד של זנות, או שזונים אחריהם היינו שבעקבות העיניים מגיעים לזנות בפועל.

מדברי חז"ל נראה לכאורה כמו האפשרות השנייה, כי הגמרא בברכות י"ב ע"ב אומרת: "והרהור עבודה זרה מנלן דתניא אחרי לבבכם זו מינות, וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים, אחרי עיניכם זה הרהור עבירה, שנאמר ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני, אתם זונים זה הרהור עבודה זרה, וכן הוא אומר ויזנו אחרי הבעלים".

מהפסוק שמביאה הגמרא משמע שראיית העיניים מביאה לידי זנות וקשר עם האישה שמסתכל עליה וחפץ בקרבתה, כמו שמשון בעקבות מראה עיניו רצה ליצור קשר עם אישה גויה. וכן בירושלמי בברכות דרש רבי לוי על הפסוק הזה ש'ליבא ועינא תרין סרסורין דחטאה'. משמע שראיית העין אין בה פגם מצד עצמה, אלא שהיא מובילה לחטא. וכן מובא שם בירושלמי שכל עשרת הדיברות רמוזות בקריאת שמע, ולא תנאף רמוז בלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. משמע שהעיניים מובילות לניאוף, למעשה העבירה עצמו.

וכן בנדרים כ' ע"א אומרת הגמרא כל הצופה בנשים סוף בא לידי עבירה, ובעמוד ב' שם הביאה הגמרא את הפסוק הזה בהקשר של אישות: "לא תתורו אחרי לבבכם מכאן אמר רבי, אל ישתה אדם בכוס זה ויתן עינו בכוס אחר".

זה לא ניאוף גמור, אבל לחשוב על אישה אחרת זה סוג של בגידה באשתו, ולכן זה קשור לאותה מערכת שנלמדת מהפסוק ולא תתורו. וכן משמע בשבת ס"ד: "ויקצף משה על פקודי החיל, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר להן משה לישראל שמא חזרתם לקלקולכם הראשון אמרו לו לא נפקד ממנו איש. אמר להן אם כן, כפרה למה אמרו לו אם מידי עבירה יצאנו מידי הרהור לא יצאנו. מיד ונקרב את קרבן ה'. תנא דבי רבי ישמעאל, מפני מה הוצרכו ישראל שבאותו הדור כפרה מפני שזנו עיניהם מן הערוה. אמר רב ששת מפני מה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים - לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורפה".

לא מסתבר שרב נחמן האמורא חולק על רבי ישמעאל התנא, ואם כן גם לפי רב נחמן החטא היה הרהור. וממילא מה שרבי ישמעאל אומר שזנו עיניהם מן הערוה כוונתו לומר שזה הוביל אותם לידי הרהור. העבירה שהם עשו היא ההסתכלות, והתוצאה של זה היא ההרהור.

וכן משמע מהרמב"ם בהלכות תשובה פ"ד ה"ד שכתב: "המסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי בעלתי או קרבתי אצלה, והוא אינו יודע שראיתי העיניים עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם".

מבואר שמהפסוק הזה למד הרמב"ם, כדברי חז"ל בתלמודים, שראיתי העיניים גורמת לגופן של עריות. וכן משמע מדבריו בהלכות ע"ז בפ"ב ה"ו שכתב אחרי עיניכם זו זנות.

אמנם במסכת עבודה זרה דף כ' חז"ל למדו איסור הסתכלות מפסוק נוסף: "ונשמרת מכל דבר רע - שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפי' מכוורת".

מהקשר הגמרא ברור שהאיסור בהסתכלות הוא מצד הרהור, כי הגמרא כורכת הסתכלות בנשים עם בגדי צבעונין ובבעלי חיים כשנוקקין זה לזה, ושם בוודאי הטעם הוא לא מצד עצם ההסתכלות אלא מצד מה שהיא גורמת. וכיון שבכתובות מ"ו הגמרא אומרת שהרהור מביא לידי טומאה, משמע שהסתכלות אינה עצם האיסור, אלא היא מביאה לידי הרהור וההרהור מביא לידי טומאה.

נמצא שאיסור ההסתכלות הוא מדרבנן, כי איסור תורה הוא איסור עצמי ולא הרחקה ובגמרא מבואר שאם מסתכל מהרהר ומשמע שעצם ההסתכלות איננה האיסור אלא מובילה לידי איסור, וכך גם מבואר מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"א ה"ב שאיסור הסתכלות הוא מדרבנן ולא מה"ת: "העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות, ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות, והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שער אסור".

מבואר ברמב"ם שהבטת ביופי הערוה כרוכה אצלו עם קריצה ורמיזה, שהם בוודאי לא אסורים מן התורה.

אמנם שיטת רבנו יונה בשערי תשובה היא שעצם ההסתכלות אסורה מצד עצמה וכן ההרהור עצמו אסור מן התורה, כמו שכתב הבית יוסף באה"ע סימן כ"א: "כתוב בארחות חיים (ח"ב הלכות ביאות אסורות סי' יג) בשם ה"ר יונה (באגרת התשובה יט כ) אסור להסתכל באשת איש מן התורה שנאמר (במדבר טו לט) ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ואסור להסתכל בפנויה מדברי קבלה שנאמר (איוב לא א) ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה וכל המסתכל באשת איש מכשיל ומכחיש כח יצרו הטוב והודו נהפך עליו למשחית שכך ארז"ל (סנהדרין צב). כל המסתכל בעריות קשתו נערת ואשר לא נשא עיניו אל אשת איש זוכה ותחזינה עיניו בנועם יי' מדה כנגד מדה שכך ארז"ל (מדרש רבה סוף פרשת אחרי מות כג, יג) כל הכובש עיניו מן העריות זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר (ישעיהו לג טו) עוצם עיניו מראות ברע ונאמר אחריו (שם שם יז) מלך ביפיו תחזינה עיניו. ואסור מן התורה להרהר באשה ואפילו פנויה וחמור הרהור פנויה ממגעה שעל ההרהור עובר בלאו מן התורה שנאמר (דברים כג י) ונשמרת מכל דבר רע ופירשו רז"ל (ע"ז כ:) שלא יהרהר ביום ויבוא לידי טומאה בלילה".

אך מרן באה"ע סימן כ"א העתיק את לשון הרמב"ם.
ולפ"ז יש לדון על היקף איסור הסתכלות.



הגמרא בברכות כ"ד אומרת: "אמר רבי יצחק טפח באשה ערוה. למאי אילימא לאסתכלי בה והא אמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף אלא באשתו, ולקריאת שמע".

וכתב הרשב"א: "והא דאמר רב יצחק טפח באשה ערוה ואוקימנא באשתו ובק"ש פירש הראב"ד ז"ל דאפשר דוקא ממקום צנוע שבה ועלה קאתי ר"ח למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוא ואפילו לגבי בעלה אף על פי שאינו מקום צנוע באיש, אבל פניה ידיה ורגליה וקול דבורה שאינו זמר ושערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה אין חוששין להם מפני שהוא רגיל בהן ולא טריד, ובאשה אחרת אסור להסתכל בשום מקום ואפי' באצבע קטנה ובשערה ואסור לשמוע אפי' קול דבורה כדאמרינן בקדושין [ע' א'] לישדר מר שלמא לילתא אמר ליה הכי אמר שמואל קול באשה ערוה, ואלא מיהו נראה דדוקא קול של שאלת שלום או בהשבת שלום כי התם דאיכא קרוב הדעת, והרב אלפסי ז"ל שלא הזכיר מכל זה כלום כתב הראב"ד ז"ל דאפשר דמשום דאמרינן לעיל עגבות אין בהן משום ערוה סבור הרב ז"ל דכ"ש טפח ושוק ושערה וקול, וכתב הוא ז"ל דלא מן השם הוא זה אלא הכא משום דמטריד וברואה".

והביאו הפרי מגדים בסימן ע"ה במש"ז סק"א וכתב: "בחידושי הרשב"א [שם ד"ה והא] (ויעין ב"י ד"ה טפח) לומר שוק הוה מקום צנוע באשה... והמחבר הביא לשון הטור ושינה בכוונה טפח מגולה אפילו אשתו אסור, כי סובר וכן שוקה כחידושי הרשב"א, ולכן השמיט בכאן שוקה... במה שכתב רש"י ברכות כ"ד א' ד"ה שוק וד"ה ערוה, כתבנו לעיל, וצריך תוספת ביאור, כי נאמר דבאשת איש המסתכל ונהנה אסור מן התורה אפילו במגולה, כמו שיראה הרואה באה"ע [סימן כ"א [סעיף] א', הא בראיה בלא נהנה שרי וכמו שכתב הב"ח, ופשוט הוא, הא במכוסה אף ראייה בעלמא אסור, וזה שכתב רש"י באשת איש, ויורה כחידושי הרשב"א, והבן זה".

כלומר, הפרי מגדים מבין בדעת הרשב"א, ומדייק כך גם ברש"י ובשו"ע, שכיון שבמסתכל כדי ליהנות בכל מקום אסור, בהכרח שהמשמעות של מקום מכוסה הוא לומר שאף בראייה בלבד אסור.

והעתיק דבריו המשנה ברורה: "וראיה בעלמא לפי תומו בלא נהנה שרי אם לא מצד המוסר ובספר מנחת שמואל הוכיח דאדם חשוב יש לו ליהדר בכל גווני. וכתב הפמ"ג דבמקומות שדרך להיות מכוסה [כגון זרועותיה וכה"ג שאר מקומות הגוף] אף ראייה בעלמא אסור וכתבו הפוסקים דבתולות דידן בכלל נידות הם משיגיעו לזמן ווסת ובכלל עריות הם".

יש לעיין, אם יש הבדל הלכתי בין המקומות, אז מה הגמרא שואלת אילימא להסתכל, הרי רב ששת אמר שאצבע זה כמו התורף - והרי יש הבדל מהותי, שאצבע אסור רק במתכוון ליהנות ובתורף אסור בכל אופן?

ועוד, היכן ראה הפמ"ג ברשב"א שבמקום מכוסה גם בראייה בלבד אסור, הרי הרשב"א אומר שבאישה אחרת כל המקומות שווים, ובאשתו אם זה במקומות מגולים שהוא רגיל בהם ולא טרוד יכול גם בזמן ק"ש, ואם אלו מקומות מכוסים אז אף שהיא אשתו זה יגרום לו להיטרד ולכן אסור בק"ש. ואם הרשב"א עוסק שלא בק"ש, קשה, וכי אסור לו לאדם להסתכל באשתו במקום המכוסה שלה?

ועוד, מה השייכות לטריד שאומר הרשב"א, הרי שלא בשעת ק"ש אין כלל שייכות לטריד? ועוד, שהרי הרמב"ם בוודאי כלל לא הזכיר חילוק בין המקומות השונים, ואם כדברי הפמ"ג השו"ע כאן סובר כמו הרשב"א, איך באבן העזר סימן כ"א העתיק מילה במילה את דברי הרמב"ם שכלל לא חילק בין המקומות, ובכולם כתב שמתכוון ליהנות וכתב שיש על כך מכת מרדות. ובפרט שהרמב"ם רגיל להימשך אחרי הרי"ף, והרי"ף סובר שאין כלל איסור בטפח ושוק וכיו"ב?

וצריך עיון בדברי רבנו הפרי מגדים.

אמנם האגרות משה הביא מקור אחר לחילוק זה.

הרמב"ם בפכ"א הכ"א כותב: "וכן אסור לאדם להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה, אפילו להסתכל בבגדי צמר של אשה שהוא מכירה אסור, שלא יבוא לידי הרהור".

וכתב האגרות משה באה"ע סימן נ"ו: "ואף שלא הזכיר טעם האיסור בכאן הזכיר זה שם בהכ"א באיסור להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה ובאיסור להסתכל בבגדי צמר של אשה שהוא מכירה שהוא שלא יבא לידי הרהור, והוא כדכתבתי שאיסור הסתכלות אף כשהיא מגולה ממקום שדרך לכסותן כמו בעומדות על הכביסה הוא משום שלא יבא לידי הרהור, וא"כ אין בזה שייכות לאיסורים דג"ע... ולכן צריך לומר דבכל הסתכלות ליכא איסור קריבה אלא איסור ונשמרת מצד איסור הרהור, בין במכין ליהנות שאסור אף במקומות המגולין, בין במקומות שדרך לכסות שאסור בכל אופן אף בלא מתכוין ליהנות, דאיסור קריבה הוא רק בנגיעה. ומה שחלקן הרמב"ם בשתי הלכות הוא משום דיש חלוק ביניהם לענין מכת מרדות שסובר הרמב"ם שהוא רק בנתכוין ליהנות שדין זה נקט בה"ב והוא אף במקומות הגלויים ובהכ"א נקט הדין שאסור להסתכל בשעה שהן עומדות על הכביסה שהוא במקומות שדרך לכסות שאיירי בלא מתכוין ליהנות, דבמתכוין הא אסור אפילו במקומות המגולין, ובדין זה ליכא מכת מרדות. ואף שאיסור דתרוייהו הוא משום ונשמרת שלא יבא לידי הרהור, מ"מ יש חלוק ביניהם לענין מכת מרדות משום דלא מצוי כ"כ שיבוא לידי הרהור בלא מתכוין ליהנות לכן סובר הרמב"ם מסברא דאין באיסור זה מכת מרדות".

וכן כתב עוד בח"ב סימן י"ג: "ובדבר להיות במקום שהנשים הולכות מגולות בשרם במקומות המכוסים כמו מגולות שוק וכדומה, יש בזה איסור הסתכלות אף בלא כוונה ליהנות".

אך קשה להבין את סידור דברי הרמב"ם לפי זה.

בתחילת הפרק הוא כותב את איסור הסתכלות ומדגיש שהאיסור הוא בכוונה ליהנות. לאחר מכן הוא מדבר על נשים בכביסה ועל בגדים. לא מזכיר במה מדובר ובאיזה תנאי וכותב מצד

הרהור. אם כוונתו כאן להגדיר חילוק עקרוני, שכל מה שכתב לפני כן שהאיסור הוא במתכוון זה רק במקום מגולה ואילו במקום מכוסה כל ראייה אסורה, היה לו לבאר כן בתחילת הפרק, בסמוך להלכה של ההסתכלות. ועוד שבהכ"א היה לו לבאר שזה איסור כללי על כל המקומות המכוסים. מפשטות הרמב"ם נראה שאם בא לאסור אפילו בגדים כוונתו לומר שאף דברים שאין בהם איסור הסתכלות בעצם, אבל הם יכולים להביא לידי הרהור. בכביסה ובבגדים אין איסור הסתכלות, כי לא מכוון ליהנות או שזה רק בגדים ולא גוף האישה, אך אעפ"כ מצבים אלו יכולים להביא לידי הרהור, ולכן הם אסורים.

וצ"ע בדעת רבנו האגרות משה.

אך עכ"פ גם בדעת הפמ"ג והאגרו"מ יש לחקור, האם איסור הסתכלות במקומות המכוסים הוא איסור עצמי, שמקומות אלו מוגדרים כערוה ולכן אסור להסתכל בהן בכל אופן, או שמא הטעם הוא חשש הרהור - במקום המגולה לא חוששים להרהור אא"כ מכוון ליהנות, אך במקום המכוסה חוששים להרהור גם בראייה בעלמא, והאיסור הוא לא מטעם ערוה אלא מטעם חשש הרהור והנאה.

אפשרות שלישית ניתן לומר, שזה לא איסור בעצם, וגם לא בכל מקום מכוסה יש חשש הרהור, אלא שמקום המכוסה מוגדר כמקום שאין רגיל בו, ולכן רק בו יש חשש להרהור.

הנפק"מ בין האפשרות הראשונה לשנייה, היא שלפי האפשרות הראשונה מקום מכוסה אסור בכל אופן, בכל עת ובכל זמן.

הנפק"מ בין האפשרות השנייה לשלישית היא, אם נאמר שחזו"ל קבעו איסור גורף גם על מי שיודע שלא יבוא להרהור. לפי האפשרות השנייה יהיה אסור, אך לפי האפשרות השלישית אם זה מקום שהוא רגיל בו, זה כלל לא מוגדר מקום מכוסה עבורו, וממילא הוא לא נאסר.



ונראה שבחקירה זו נחלקו האמוראים.

הגמרא בסוטה ח' דנה בסוטה לאחר ניוול: "וכל הרוצה לראות בה יראה. הא גופא קשיא, אמרת כל הרוצה לראות בה רואה, אלמא לא שנא גברי ולא שנא נשי, והדר תני כל הנשים מותרות לראותה, נשים אין, אנשים לא אמר אביי תרגמה אנשים. אמר ליה רבא והא כל הרוצה לראות בה רואה קתני אלא אמר רבא כל הרוצה לראות בה רואה לא שנא גברי ולא שנא נשי, ונשים חייבות לראותה, שנאמר ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזמתכנה". לדעת אביי נראה שכיון שהסוטה מגולה, שהרי מנוולים אותה ומגלים את גופה עד דדיה, לכן אסור לאנשים לראות אותה. אך רבא סובר שכיון שהיא במצב של ניוול, בכה"ג אין חשש של הרהור, ולכן גם במקומות המכוסים אין איסור לראות. וממילא, כיון שהלכה כרבא, מוכח שמותר להסתכל גם באישה שמקומות המכוסים שלה מגולים כאשר אין חשש הרהור.

אמנם בספר את צנועים חכמה כתב שלצורך התעוררות מוסרית הקילו אך לא מסתבר לומר שרבא התיר לגברים, שאצלם כלל לא שייכת פרשת סוטה ואזהרותיה, להסתכל כדי להתעורר

ולא חייב. נשים שיש להן התעוררות חייבו אותן לראות. כך שלא מסתבר שגברים מצד אחד לא חייבים, ומצד שני ההיתר מבוסס על התעוררות מוסרית. לכן בפשט דברי רבא נראה שאין איסור כלל בכה"ג.

ולפ"ז יש לבאר גם את המחלוקת ביבמות ע"ו ע"א: "כל שאילו נקרי ונקרע פסול, ואי לאו כשר. שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף ילמדנו רבינו, היכי עבדינן א"ל מייתנין נהמא חמימא דשערי ומנחנין ליה אבי פוקרי, ומקרי וחזינן ליה. אמר אביי אטו כ"ע יעקב אבינו הוא, דכתיב ביה כחי וראשית אונן, שלא ראה קרי מימיו אלא אמר אביי מעברין קמיה בגדי צבעונין. אמר רבא אטו כ"ע ברזילי הגלעדי הוא אלא, מחוורתא כדשנין מעיקרא".

מבואר שלפי אביי כדי להביא אדם לידי קרי די בבגדי צבעונין, ואלו לפי רבא אדם ממוצע לא מגיע לקרי מחמת כן, ולכן צריך לחמם אותו בידיים. ונראה שלשיטתם הם הולכים, כי לפי אביי שיש איסור בעצם ההסתכלות גם כשיש בכך רגילות, נמצא שאדם לא רואה אף מראות כאלו, ולכן מראות כאלו יכולים להביאו לידי קרי. אך לפי רבא ברגילות תליא מלתא, ובבגדי צבעונין אדם רגיל ואין עליו איסור, וממילא זה גם לא מביא אותו לידי קרי.

וכן מבואר בדברי האגרו"מ שאיסור הסתכלות במקומות המכוסים הוא מצד הרהור, וכן נראה גם בדעת הפמ"ג. ובאמת אין מקור לאיסור מקום מכוסה מצד עצמו, ואין לכך זכר ברמב"ם, שהשו"ע העתיק את כל דבריו. ובפרט לפי מה שפתחנו, שלשיטת הרמב"ם והשו"ע גם איסור לא תתורו אחרי עיניכם אינו איסור עצמי אלא מחשש הרהור.

והדברים מוכרחים מכיוון נוסף, שהרי אין בהלכה מקום מכוסה. הגדר בגמרא בכתובות ע"ז תלוי בדת יהודית, וממילא בהכרח שמקום מכוסה היינו לפי הרגילות, כי כל המקומות שצריכים להיות מכוסים מדת יהודית תלויים ברגילות. וממילא, במקומות שאדם רגיל בהן, מכל מיני סיבות, ולא בא בהם לידי הרהור אין בזה איסור, או מטעם שלא בא לידי הרהור, או מטעם שאין זה מוגדר כמקום מכוסה כלל.

וכן משמע מדברי הסמ"ק, שכתב במצווה ל': 'שלא לתור אחרי העין דכתיב אחרי עיניכם דרשו רבותינו זהו זנות שלא יסתכל בנשים לשם זנות, אע"ג דמפיק הסתכלות נשים מקרא דונשמת מכל דבר רע ההוא הסתכלות נשים שלא לשם זנות רק שנהנה בהסתכלה אבל אי דמיין עליה כי כשורי או כי קאקי חיורי שרי'. תחילת דבריו מבוארת כדברי הרמב"ם ורבנו יונה שלא דלא תתורו עוסק בזנות, וסתימת המשך דבריו שלא חילק כלל בין המקומות משמע שהכל תלוי אם נהנה בהסתכלות או לא. ונראה עוד, שגם אם נתפוס שיש איסור עצמי במקומות המכוסים, מכל מקום בראייה דרך מסך, שזה לא גוף האשה ואין בזה גדר ראייה רק שהטעם של הרהור שייך בה, בוודאי שאין זה איסור עצמי אלא חשש הרהור. וממילא הרואה מקום שהוא רגיל בו, אין חשש הרהור, או שאינו מוגדר מקום מכוסה אצלו. וכן משמע מדברי הלבוש, שעל דברי ספר חסידים ש'נשים יושבות בין האנשים שהרהורים שם לא ייתכן לברך שהשמחה במעונו', כתב: 'ואין נוהרין עכשיו בזה ואפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כ"כ דדמיין עלן כקאקי חיורי מתוך הרגלן בינינו וכיון דדשו דשו'.

וכתב הרב את צנועים חכמה (ח"ב עמוד שע"ז) שלפ"ז לכאורה יש להקל באיסור הסתכלות בימינו. אך אין לומר כן כי הלבוש עצמו הביא כל דיני הסתכלות. ולכן ביאר שכוונת הלבוש לראייה אגבית, שיכולה הייתה בעבר להביא לידי הרהור, ועל כך אומר הלבוש שכיום אין חשש. אך להסתכל בהדיא בוודאי אסור.

ולא הבנתי את דבריו, הרי בוודאי שכל דיני הסתכלות שייכים, אך הם נאמרו כמתכוון ליהנות, אבל כשלא מתכוון ליהנות אין איסור. ומה שביאר בכוונת הספר חסידים שמדובר בראייה אגבית, קשה לומר כן, כי הנשים יושבות בין הנשים בסעודה, ולא ייתכן רק בראייה אגבית לראותן. ובוודאי שמדובר כשרואה אותן להדיא ובכך עוסק הספר חסידים, ועל זה אומר הלבוש שכיום אין הרהור בראייתן. ומבואר מדברי הלבוש שכל מה שאדם רגיל בו לא מביא אותו לידי הרהור.

וכן משמע מהבן איש חי שכתב בפרשת בא אות י' שבמקום שאישה מגלה דדיה בשעת הנקה הרי הדדים הם כמו פניה: "אשה שמניקה את בנה ומגלה דדיה, אסור לקרות או לברך כנגדה, אפילו היא אשתו, וכ"ש באשה אחרת. וי"א כיון דהאשה דרכה לגלות דדיה בזמן היניקה, הרי הדדים נחשבים אותו זמן כמו כפות הידים והפנים, ורק אם אינה מניקה שדרכה להצניע דדיה ומקפדת על זה, אז אסור לקרות כנגדה, ויש לסמוך על סברה זו, בשעת הדחק". וכן משמע מערוך השולחן בסימן ע"ה סעיף ז' שכתב: "ועתה בואו ונצווה על פרצות דורינו בעוונותינו הרבים שזה שנים רבות שנפרצו בנות ישראל בעון זה והולכות בגילוי הראש וכל מה שצקקו על זה הוא לא לעזר ולא להועיל ועתה פשתה המספחת שהנשואות הולכות בשערותן כמו הבתולות אוי לנו שעלתה בימינו כך, מיהו עכ"פ לדינא נראה שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות כיון שעתה רובן הולכות כך והוה כמקומות המגולים בגופה וכמ"ש המרדכי בשם ראבי"ה בספ"ג וז"ל כל הדברים שהזכרנו לערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות אבל בתולה הרגילה בגילוי שיער לא חיישינן דליכא הרהור עכ"ל וכיון שאצלנו גם הנשואות כן ממילא דליכא הרהור". מבואר שגם מקום שגילוי באיסור ולא בהיתר כיוון שסוף סוף הוא גלוי אינו מוגדר כמקום המכוסה לעניין איסור הסתכלות. וכעין זה מצינו בקול באישה, שהגמרא כרכה אותו יחד עם טפח באישה ערוה, שאם רגיל בו מותר כמו שפסק המשנ"ב בסימן ע"ה סק"ח.

אמנם החזון איש בסימן ט"ז סק"ח כתב שלכאורה אישה שאינו מכיר אותה ושערה מגולה אינה שונה מפנויה: "אבל לא משמע כן בפוסקים אלא הכי קבעו חכמים דשיער נשואה כיון שחייבת בכיסוי עשאה כערוה לכו"ע, ונראה דאפילו פרוצה שיוצאת תמיד בראש פרוע אסור דלא הקלו חכמים בפריצות והרי גם פניה וידיה יש בהן איסור בהסתכלות ויש מקום לאסור לקרות ק"ש אף נגד פניה אלא שכל גזירות חכמים בפלס שקלוה וא"א להכביד על הציבור ולכך הקילו בפנויה ובשיער פנויה מ"מ בנשואה שחייבת בכיסוי לא הקלו". אך נראה שכוונתו לעניין ק"ש בלבד, שהרי כרך שיער עם פנים ובפנים מוסכם שהאיסור הוא במכוון ליהנות, ואעפ"כ כתב החזו"א שהקלו בפנים כי א"א להכביד ומוכח שמחלק בין ק"ש לאיסור הסתכלות. וממילא אין ללמוד מהחזו"א שסובר שאיסור הסתכלות הוא איסור בעצם בכל מקום.

אמנם ודאי שיש מקומות מכוסים שאסורים בכל אופן, וכנראה הם מקומות אישיים שיש להם הקשר של חוסר צניעות. ולכן נראה לגבי אורך החצאית, שאמנם כבר הוכיחו רבים ששוק היינו החלק התחתון (אמנם הרב הנקין בבני בנים ... כתב ששוק כאן שונה מכל מקום, אבל אין נראה כן, כי הוה להו לחז"ל לפרש שכאן זה שונה שלא נטעה), ולפי זה חצאית צריכה להיות עד הקרסול ממש. אבל נראה שבכל זאת אין חובה על האישה להתלבש כך, כי הכל תלוי בנורמה.

ומה שהקשו שצריך לכסות את הרגל קל וחומר משיער נראה לי לחלק, ששיער הוא מקום אישי עם הקשר של חוסר צניעות, שמשתנה מאישה לאישה ונשים משתבחות בו ומשקיעות בו, ולכן יש לו הקשר מיני יותר מהרגל. אפילו אצל גברים מצינו אצל חז"ל ששמעון בן שטח ראה נזיר שהתגאה בשערו ועמד וקיבל על עצמו נזירות. שיער הוא דבר ייחודי, משתנה מאדם לאדם, ויש לו הקשר אישי הרבה יותר מרגל. לכן אותו התורה אמרה לכסות. אבל אין ללמוד מזה לשוק אלא הכל תלוי בהרהור, וממילא די בגרביים כמנהג כמעט כל נשות ישראל כיום, במקום השוק ואין חובה בחצאית גמורה. וצריך עוד לעיין בסברא זו.



ונראה שמשתי אפשרויות אלו, האם יש איסור הסתכלות במקומות מכוסים, נגזרות שתי הבנות בסוגיית דרכא אחרינא.

הגמרא במסכת בבא בתרא בדף נ"ז ע"ב אומרת: "ועוצם עיניו מראות ברע א"ר חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה. היכי דמי אי דאיכא דרכא אחרינא, רשע הוא אי דליכא דרכא אחרינא, אנוס הוא לעולם דליכא דרכא אחרינא, ואפ"ה מיבעי ליה למינס נפשיה".

ופירש הרשב"ם: "רשע הוא - ואף על פי שעוצם עיניו שלא היה לו לקרב אלא להרחיק מן העבירה דקיימא לן חולין (דף מד:). הרחק מן הכיעור. אנוס הוא - אם מסתכל דרך הליכתו ואנוס רחמנא פטריה ולמה מזיקו הכתוב להעצים עיניו דמדמשתבח ביה קרא שמעינן דצריך לעצום עיניו".

חילוק דומה מצינו בע"ז בדף מ"ח ע"ב: "היתה גוזלת את הרבים, ועבר תחתיה טהור. איבעיא להו עבר או עובר רבי יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה אמר עובר, ורבי יוחנן אמר אם עבר. ולא פליגי הא דאיכא דירכא אחרינא, הא דליכא דירכא אחרינא. א"ל רב ששת לשמעיה כי מטית להתם ארהיטני. היכי דמי אי דליכא דירכא אחרינא, ל"ל ארהיטני מישרא שרי ואי דאיכא דירכא אחרינא, כי אמר ארהיטני מי שרי לעולם דליכא דירכא אחרינא, ואדם חשוב שאני".

וכתבו שם התוספות: "אי דאיכא דירכא אחרינא - פי' קצר כזה דאי בעינן למימר אפי' ארוך יותר אם כן אין לדבר סוף".

וכעין זה כתבו התוספות בפסחים כ"ה ע"ב לגבי סוגיית 'לא אפשר': "ולא אפשר דכולי שמעתא נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול דהא שילשול האומנין בקופות חשיב לא אפשר".

וכן כתב תלמידו של ר"י הזקן, רבי יהודה מבירינא, בע"ז מ"ח: "הא דאיכא [דירכא] אחרינא. היינו כשהדרך האחר קרוב כמו זה למקום הילוכו. שאין לומר דליכא דירכא אחרינא לא רחוק ולא קרוב. שאין לך מקום שלא תמצא בו שני דרכים". ולפי זה משמע שאם יש לאדם שתי דרכים שוות אסור לו ללכת למקום לא צנוע אבל אם דרך אחרת קצרה יותר מותר לו ללכת. וצ"ע מדוע הבדל בין הדרכים מוגדר כאונס? וכי אדם לא צריך לטרוח כמה דקות כדי להימנע מאיסור הסתכלות? היכן מצינו שהפרש של כמה דקות הליכה מוגדר כאונס? ונראה לבאר שכוונת הגמרא שבאמת אין איסור הסתכלות כלל, כל שלא מתכוון ליהנות.

אם בדרך הילוכו רואה אישה על הכביסה ולא התכוון ליהנות הוא לא עבר כלל איסור. האיסור הוא רק בכוונה. וזו כוונת הגמרא שאם אין דרך אחרת הוא אנוס, דהיינו שאין עליו כלל איסור. אלא שיש חשש שמא יתכוון ליהנות ויעבור איסור, ולכן אסור לו להכניס את עצמו למצב שיכול לחטוא. ועל כך אמרו שאיסור זה קיים רק כשיש לו ברירה אחרת, ואז החטא הוא עצם הכניסה שלו למצב של ניסיון, ולכן 'אפילו עוצם עיניו רשע הוא'. אם יש לו אופציה אחרת והוא מכניס את עצמו למצב של סיכון הוא רשע, כי הוא לקח סיכון. גם אם בפועל הוא עמד בניסיון, עצם העובדה שהוא הכניס את עצמו לניסיון ללא צורך זה חוסר ביראת שמים.

כעין מה שביאר מו"ר הגר"ד קב זצ"ל מדוע מי שחשב שיש בידו חזיר ובסוף היה טלה צריך כפרה, כי הוא גילה שאין לו יראת שמיים, כך מי שהכניס את עצמו לניסיון ללא צורך מגלה שאין לו יראת שמיים. לכן אף אם עצם עיניו הוא רשע. כי זה לא פחות ממצב של ייחוד, שהחשש בו לא תמידי אבל הוא קיים ולכן אסור להיכנס אליו.

זה לא פחות מהשהיית ספר שאינו מוגה, שחז"ל בכתובות י"ט אסרו מצד אל תשכן באוהליך עוולה. עצם המציאות שיש אפשרות לתקלה היא אסורה. מה שמוטל על האדם ירא השמיים הוא לא להגיע למצב שבו הוא עומד בניסיון. לא להתייחד עם אישה, לא לעבור בדרך שבה הוא עלול להיכשל בראיות אסורות, אם אין לו הכרח, ולא להשאיר בביתו ספר שאינו מוגה, כי עלולה לצמוח ממנו תקלה.

אבל אם אין לו ברירה אחרת אין לו בעיה כלל. ולפי"ז נמצא שכל איסור ההסתכלות גם באיכא דרכא אחרינא הוא לא איסור מן הדין, וכל איסור הכניסה לשם הוא מחשש תקלה שמא כן יתכוון ליהנות אך אין איסור עצמי בהסתכלות הזו. וכן משמע מדברי היד רמ"ה שכתב: "היכי דמי אי דאיכא דירכא אחרינא ואזיל מהכא כי לא מיכוין נמי לאסתכולי רשע הוא דלא הוה איבעי ליה למיזל מהכא. ואי דליכא דירכא אחרינא אנוס הוא. דלא סגי ליה דלא ליסתכל באורחא דאזיל כי היכי דלא ליתקיל. לעולם דליכא דירכא אחרינא ואפילו הכי איבעי ליה למינס נפשיה, ולסכוני בנפשיה דלא ליסתכל באורחא כי היכי דלא ליתי לאסתכולי בנשים". והרי ודאי שמן הדין לא צריך להסתכן בכך, אלא 'איבעי ליה למינס נפשיה', כלומר שכך ראוי לו. משמע שגם כאשר מסתכל לא עובר בגוף האיסור, כי אם כן צריך מן הדין להיזהר, אלא שזהו רק חשש תקלה ולכן לא צריך לחוש לכך כאשר מן הדין מותר לו ללכת שם. ונראה, שלכן הרמב"ם והטור והשולחן ערוך השמיטו לחלוטין את דין דרכא אחרינא וכתבו בסתמא שאסור להסתכל בנשים על הכביסה, כי מן הדין אין איסור בעצם ההסתכלות אם זקוק

ללכת שם ואם יכול ללכת בקלות למקום אחר בוודאי שאין לו להכניס את עצמו למצב של ניסיון וסכנה. ומצינו בכמה עניינים שצריך להתרחק מכניסה לניסיון ולכן אין כלל חידוש בדין זה. וכן משמע מדברי הרמב"ן בע"ז מ"ח שכתב: "הא דאיכא דרכא אחרינא הא דליכא דרכא אחרינא. קשה לי כי איכא נמי דרכא אחרינא אפשר ולא קא מיכוין הוא וקיי"ל (פסחים כ"ו א') דשרי, ואיכא למימר כיון דודאי מתהני בצל חיישינן דילמא אידי דאזיל ואתי מכוין להנאת הצל ולא אדעתיה, ומשום הכי לא שרינן ליה לעבור לכתחלה כדאפשר".

ומבואר מדברי הרמב"ן שמן הדין אין כלל איסור בגוף הדבר אלא רק חשש של איסור ולכן אסור לו להכניס את עצמו לכתחילה למצב שבו עלול לחטוא. זה לא גוף החטא אלא חשש שמא מתוך הליכתו יגיע לחטא.

וראה בריטב"א שהביא את תמיהת הרשב"א על הרמב"ן שהסוגיא עוסקת לגבי טומאה ולא לגבי איסור, ותירץ הריטב"א: "ונראה לי כי הרמב"ן ז"ל נראה לו דכולה שקלא וטריא לאו לענין טומאה דההיא ודאי כיון שגוזלת את הרבים טהרה מחוורת שויוה רבנן ואפילו לכתחילה ואף על גב דאיכא דרכא אחרינא, וכל מאי דבעי ושקלינן וטרינן אינו אלא משום איסורא שלא יהיה כנהנה ממנה, והכי פירושה עבר דוקא אבל לכתחילה אינו עובר משום איסור מיהת, או דילמא עובר גם לכתחילה כיון שאינו מתכוין, ואמרינן דכי איכא דרכא אחרינא אינו עובר, דאף על גב דבפרק כל שעה אסיקנא גבי הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו דכל דלא מכוין שרי ואף על גב דאפשר, וכי (מסיק) [מכוין] אסיר ואף על גב דלא אפשר, התם הוא שעובר מבחוץ והריח בו ונכנס בחוטמו, אבל הכא שעובר תחתיה ממש כל היכא דאית ליה דרכא אחרינא נראה שהוא מזיד ומתכוין להנאה, אבל היכא דליכא דרכא אחרינא לא מחזיא הכי אדרבה אמרינן דהוי ליה לא אפשר ולא מכוין דשרי לכולי עלמא, ועובדא דרב ששת נמי דאמרינן דאדם חשוב שאני משום הרחקת איסור הנאה דע"ז משמע ולא משום הרחקת טומאה, כנ"ל לפי שיטת רבינו הגדול ז"ל, וכן פירשתי לפני מורי הר"א הלוי ז"ל. מבואר גם מדברי הריטב"א שמן הדין אין איסור וכל הדיון הוא מצד 'נראה' ו'מחזיא', ולכן אם יש לו אלטרנטיבה יש מיחזי ואם אין לו אין איסור (ובדברי רבנו חננאל משמע כמו הרשב"א שאם עבר טהור כי 'אין בראשי האמירין שיעור להאהיל' ואעפ"כ לא ייכנס לזה לכתחילה). וכן מפורש במאירי בע"ז מ"ח שמן הדין אין איסור ואם יש לו אלטרנטיבה לא יעבור משום הרחקה יתירה או משום חשד: "ומאחר שאין הטומאה אלא מדברי סופרים כל שבמקום גזל רבים לא גזור אף על פי שאי אפשר שאין שם תקרובת שמטמא באהל לדעת בן בתירא ולרבנן מיהא שהלכה כמותם אין צריך לומר שטהור והעלו בגמרא שאם אין שם דרך אלא הוא עובר לכתחלה ואינו צריך לפסג לעלות דרך כרמים ואם יש שם דרך אחרת לא יעבור שם לכתחלה ואף על פי שאפשר ולא מיכוין מותר לכתחלה ולא נאמרה אלא מחשש טומאה לבן בתירא ולרבנן משום הרחקה יתירה או משום חשד הרואים ואם עבר אין צריך לומר שטהור ואף בשאין שם דרך אחרת ראוי לאדם חשוב לפי מה שנזכר בגמרא למהר פסיעותיו עד שלא יתעכב תחתיה".

וכן משמע מהרא"ה שכתב שבגזולת את הרבים לא גזור חכמים ורב ששת רץ כדי 'להראות שקשה עליו לעבור תחתיה'.

מבואר מכל זה שעצם ההסתכלות במקומות המכוסים אינה אסורה, אלא שהיא עלולה להביא לידי מכשול. ולכן ההולך במקום שבו נשים עומדות על הכביסה מכניס את עצמו למצב של מכשול, למצב שהוא עלול לחטוא בראייה בכוונה ליהנות. וממילא אומרים לו חז"ל - אם אתה נכנס לשם כשאינ לך אלטרנטיבה אחרת, אין בכך בעיה. תיכנס ואל תכוון ליהנות. אבל אם יש לך אופציה וזהה לחלוטין, ובכל זאת אתה נכנס למקום שבו אתה עלול להיכשל, אין לך היתר. והכניסה למצב סכנה במציאות כזו שיש אלטרנטיבה היא אסורה מן הדין והיא מעשה רשע. לא מצד איסור ההסתכלות, אלא מצד הכניסה למקום שבו אדם עלול לחטוא בהסתכלות במטרה ליהנות.

כל זה נכון לולי דברי הפמ"ג והאגרו"מ, כי לשיטתם שבמקומות מכוסים האיסור הוא מן הדין, ממילא נמצא שהאיסור הוא לא רק בכניסה למקום סכנה והסיכוי לחטוא, אלא בעצם ההליכה. עצם ההליכה היא חטא כי יסתכל.

אך על כך קשה, הן מכך שהראשונים מתירים הליכה כשיש טרחה. ואם יש איסור בעצם ההסתכלות וזה לא רק חשש תקלה, איך אפשר בגלל טרחה להתיר איסור עצמי. והן מכך שהראשונים מדגישים שאין איסור מן הדין אלא רק מצד חשד או נראה וכיו"ב, ומוכח שאין איסור מדינא. ומבואר שעצם ההסתכלות במקומות המכוסים איננה אסורה מצד עצמה, אלא רק מצד חשש הרהור ותקלה.

הבנה זו משליכה כמובן על גדר איסור ההסתכלות, שלפי הפמ"ג המדבר עם פקידה שהמרפק שלה אינו מכוסה עובר איסור גמור, אך לפי הבנה זו אם מרפק כיום רגיל להיות מגולח, אז אין בו איסור כי הוא לא מביא לידי תקלה. והיא היא גם משליכה על גדר היתר דרכא אחרינא. לפי הבנה זו מותר להיכנס למקום שבו עלולות להיות נשים לא צנועות גם עבור טיול או קניית גלידה, כפי מנהג העולם, מהטעם הפשוט שאין איסור מן הדין אלא חשש תקלה. ולכן כל האיסור הוא רק כשנכנס לשם בלי שום סיבה, בשאט נפש, וכשנכנס בשל סיבה מסוימת אין כלל איסור.

אך לפי הקולא הזו בהיתר דרכא אחרינא, שמותר גם עבור טיול, נגזרת בהכרח חומרא גדולה, שאם מדובר במשהו שבדאי ייכשל וזה לא רק חשש, כמו ללכת למקום פרוץ בתכלית, אין לו היתר עבור טיול ואין היתר של דרכא אחרינא, כי כל המושג דרכא אחרינא מצינו אותו רק במקום שאין איסור עצמי גם כשהולך אלא רק חשש תקלה.

ולכן פסק הרב עובדיה ביחוה דעת ח"ה סימן ס"ג שגם במקום רפואה אסור לו ללכת לים מעורב, כי כל ההיתר הוא במצב שלא בטוח יסתכל: "ולכאורה היה מקום לצדד שמי שרחיצה בים רפואה היא לו, נחשב כדין ליכא דרכא אחרינא, כשאנו יכול למצוא חוף ים הנקי מתערובת עם נשים, שמדברי רשב"ם מוכח שמה שצריך לעצום עיניו באופן כזה, הוא רק ממדת חסידות. (הגם שהמאירי כתב שצריך להטות עיניו לצד אחר). אולם יש לחלק, שלא הותר היכא דליכא דרכא אחרינא. אלא כשעובר דרך העברה בעלמא, שאפשר לו שלא להסתכל במכוון בנשים העומדות על הכביסה, אבל ללכת ולהתרחץ בים מעורב שכל פינות שהוא פונה והנה אשה לקראתו שית זונה ונצורת לב, ואי אפשר להמנע מלהסתכל ולבוא לידי הרהורי עבירה במשך

זמן שהותו שם. ואף על פי שבשו"ת אגרות משה (חלק אבן העזר סוף סימן נו) כתב, שאם הוא צריך לרפואה להיות אצל חוץ הים, וסובר שלא יבוא לידי הרהור, מותר לו להיות שם, אם אינו מוצא מקום וזמן שאין הנשים מצויות שם. ולמד כן מההיא דליכא דרכא אחרינא. ע"ש. אבל לפע"ד אין זו ראייה גמורה, וכמו שכתבנו. ובפרט ששם כשהולך עיניו לנוכח יביטו, ואין לחוש שיסתכל במכוון בשוקיהן של העומדות על הכביסה, אבל כאן שהנשים במעורמיהן, וכי אפשר אש בנעורת ולא תהבהב? (כמו שאמרו בסנהדרין לו ע"א). וכן נאמר: היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה?".

יוצא שהאגרות משה התיר ללכת לחוף הים מדין ליכא דרכא אחרינא.

ונראה לענ"ד שהאגרות משה לשיטתו שכתב שם שמדובר דווקא בהולך לצורך ולא סתם לטייל (וכן פסק התשובות והנהגות בכרך ד' סימן רצ"ז), והיינו שהאגרו"מ הבין שיש איסור, ואעפ"כ הותר כשאין ברירה. ולכן מוכרח שיש לו צורך, וממילא הוא מתיר גם בהולך לים מעורב.

והשורש הוא, שהאגרו"מ לשיטתו, שפוסק כמו הפרי מגדים שיש איסור במקום מכוסה גם בהסתכלות בעלמא, ולכן לשיטתו יש איסור בסוגיית דרכא אחרינא, וממילא צריך צורך ולא די בטיול, וממילא יש היתר גם בחוף ים (ושוב הראני הרב משה בוטון שליט"א שכבר העיר כן בקצרה הרב צימרמן בגיליון ע"ד שיש לקשר בין גדר ההסתכלות למהות ההיתר בדרכא אחרינא, יעויין שם באורך רב בדבריו הנפלאים והמחכימים של הרב צימרמן שליט"א, ויעויין עוד בספר לבושה של תורה לרב פאלק זצ"ל בקונטרס על גדר ליכא דרכא אחרינא).

כלומר לשיטת הפמ"ג והאגרו"מ שיש איסור עצמי במקום מכוסה מוכרח מיניה וביה שהגמרא בב"ב נ"ז חידשה חידוש מופלג, שאם אין לו דרך אחרת יכול לעבור על האיסור עצמו. אבל אם נאמר שאין איסור עצמי בהסתכלות בלא כוונה, נמצא שסוגיית דרכא אחרינא בנויה על כך שאין כלל איסור, כמו שמבואר מדברי כל הראשונים בסוגיא כפי שביארנו, וממילא יוצא שאין שום היתר ללכת לחוף הים גם בליכא דרכא אחרינא, דהא אי אפשר שלא יסתכל ויהרהר, וכמו שפסק הרב עובדיה.

מאידך יוצא, שבסוגיית דרכא אחרינא לא צריך שיהיה צורך חשוב אלא גם ללכת לטייל מותר כשאין דרך אחרת. ונראה מוכרח שכך מנהג כל העולם שלא נמנעים לצאת לרחוב בשביל טיול או אכילת גלידה, ומוכח שמבינים שלא כדעת האגרו"מ.

ולפי כל זה יוצא שאם הטיול הוא במצב של איסור ממש כמו חוף הים אז אין היתר דרכא אחרינא, אך במקומות פחות פרוצים שרואה רק דרך הילוכו ולא מול עיניו, בצורה כזו שאין בכך איסור הסתכלות מותר לו ללכת לשם אפילו בשביל טיול בלבד, וכמדומה שכן המנהג בימינו, כדעת הרב עובדיה שכדבריו נראה משיטת כל הראשונים בסוגיא.

כלומר טיול קייקים שבו המצב הוא כמו חוף הים יהיה אסור, כמו שפסק הרב עובדיה, אך אם מגיעים מוקדם באופן שהמצב הוא לא כמו חוף ים אלא רק בצדדים וכיו"ב יכול להיכשל אז מותר.



לסיכום הדברים נמצא, שמפשט לשון התורה אחרי עיניכם אשר אתם זונים, וכן פשט דברי חז"ל בבבלי ובירושלמי נמצא שאיסור הסתכלות בערוה אינו איסור עצמי אלא הכל תלוי בחשש הרהור, וכך משמע דעת הרמב"ם בכמה מקומות וכך הכריע מרן השו"ע. ולפ"ז יוצא שמותר להסתכל במקומות המכוסים שרגיל בהם ואינם מביאים לידי הרהור. וכן יוצא לפ"ז שההיתר בסוגיית דרכא אחרינא בנוי על כך שאין כלל איסור בצורה כזו, כי בכה"ג אין חשש הרהור אלא רק חשש שמא יתבונן ויכוין ליהנות ובכך יש חשש הרהור. וכך מוכח מדברי כל הראשונים בסוגיית דרכא אחרינא. וממילא מותר גם עבור טיול בלבד, כפי מנהג כל העולם היום שבהכרח הוא מבוסס דווקא על שיטת הרב עובדיה בסוגיא זו. ומאידך אין היתר ללכת לחוף ים גם כשאין דרכא אחרינא.

אמנם לשיטת רבנו יונה והפמ"ג והאגרו"מ יוצא שיש איסור עצמי בהסתכלות, וממילא כל מקום מכוסה בפשטות אסור בכל אופן (אם כי יותר נראה שגם לפי שיטה זו האבחנה בין מקום מגולה למכוסה אינה אבחנה עצמית אלא מצד חשש הרהור, וכשאין חשש כזה כגון שרגיל במקומות מעין אלו אין איסור). ולפ"ז ההיתר בדרכא אחרינא הוא מצד צורך, ויוצא שאין היתר עבור טיול, ומאידך במקום צורך רציני יש היתר אפילו בחוף ים.



אוצר קדשים

בעניין בגדי כהן גדול ובגדי כהן הדיוט ♦ דין כניסה לבית קדש
הקדשים בכל עת

הרב משה פרנס

מח"ס פרשת המלך וספר ימינך נצח

ברוקלין, ניו יורק

בעניין בגדי כהן גדול ובגדי כהן הדיוט

יומא ה' ע"א, גמרא: אמר רבי יוסי בר חנינא, מכנסיים אין כתובין בפרשה, כשהוא אומר וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אתם לכהן, להביא המכנסיים. והקשו תוס' (ד"ה להביא) וז"ל: בפ' אלו הן הנשרפין (סנהדרין פג:) מפיק מיתה מחוסר בגדים מדדרשינן אין בגדיהן עליהן אין כהונתן עליהן, והווי להו זרים. והקשה רבינו יעקב מאורליינ"ש דהא בהדיא כתיב מיתה בואתה תצוה, נהי דהאי קרא איצטריך לשווינהו זרים אף לעניין לחלל עבודה כמו זרים, מ"מ הוא קרא דכתיב במחוסרי בגדים מיתה בהדיא למה לי, תיפוק ליה מאין בגדיהם עליהם אין כהונתן עליהן, ע"ש. וכן הקשו תוס' במס' זבחים (יז: ד"ה אין בגדיהם) ובמס' סנהדרין (פג: ד"ה אין בגדיהן).

ותירצו בכל הני דוכתי, דהך דרשא מקרא (שמות כט ט) "וחגרת אותם אבנט" דאין בגדיהן עליהן אין כהונתן עליהן דהרי הם כורים, קאי רק לגבי שאר כל הבגדים, מלבד מכנסיים דלא כתיבי בהך פרשה. ומינה באמת ידעינן לכל מחוסרי בגדים שעבדו, מלבד למחוסר מכנסיים שעבד, שחייבין מיתה כיון שהם כזר שחייב מיתה. אבל מחוסר מכנסיים לא ידעינן שהוא במיתה, ולכן איצטריך קרא (שם א) "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לי" לחיוב מיתה למחוסר מכנסיים. [והנה תוס' בסוגיין כתבו: ותירץ דמכנסיים לא כתיב הכא, ואיצטריך ההוא קרא למחוסר מכנסיים דהוה במיתה, ע"כ. אולם תוס' בסנהדרין ובזבחים הוסיפו דכן משמע פשטא דקרא, דמיתה קאי על מחוסר מכנסיים].

נמצא לפי תוס', דדין זר יש על כל בגד שחסר, מלבד המכנסיים. והאחרונים הקשו על זה ב' קושיות: (א) א"כ מגין שכהן מחוסר מכנסיים מחלל את העבודה, דזה ילפינן רק מהא דדין מחוסר בגדים כזר, ולענין מכנסיים אינו כזר. (ב) א"כ נמצא דמחוסר מכנסיים חמור יותר ממחוסר שאר בגדים, דמחוסר שאר בגדים שהוא כזר, אינו חייב מיתה אלא על עבודה תמה, וכמו זר, אבל מחוסר מכנסיים יהיה חייב מיתה אף על עבודה שאינה תמה. עיין מהר"ם שיף חק נתן ושפת אמת בזבחים שם, ובערוך לנר בסנהדרין שם.

תוס' מקשים על תירוץ זה משיטת רבי יוסי ברבי חנינא בסוגיין, דלפי דבריו עולה שגם על חסרון מכנסיים איכא דרשא דכל שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וממילא ידעינן ביה חיוב מיתה כמו דידעינן בשאר בגדים דהווי כזר, והדרא קושיא לדוכתי למה לי אידך קרא דמחוסר בגדים חייב מיתה. ולכן מתרצים באופן אחר בשם הריצב"א, ובמס' סנהדרין הביאו כן בשם יש מפרשים, דאיצטריך אידך קרא לחייב מיתה למחוסר בגדים דקא עביד ביאה ריקנית להיכל. ועיין עוד בסוף דברי התוס' בזבחים ועוד י"ל וכו', ודבריהם אינם ברורים והאריכו המפרשים שם בביאור דבריהם.



עוד בביאור הדרשות למחוסר בגדים שהוא במיתה

אמנם עדיין צ"ע, דמצינו עוד דרשא למחוסר בגדים שהוא במיתה, דהנה עה"פ (שם כח לה) "והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבאו אל הקדש לפני ה' ובצאתו ולא ימות", פירש רש"י: ולא ימות - מכלל לאו אתה שומע הן, אם יהיו לו לא יתחייב מיתה, הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה בידי שמים, עכ"ל. משמע דמפסוק זה ילפינן לכל מחוסר בגדים שהוא, שחייב מיתה.

וצ"ל דרש"י ס"ל כב' תירוצי התוס' גם יחד, וממילא איצטריך לכל הג' פסוקים. חד קרא [(שם כח מג) "והיו על אהרן וגו' ומתו"], למחוסר מכנסיים, וחד קרא [(שם כט ט) "וחגרת אותם אבנט" וגו', אין בגדיהן עליהן אין כהונתן עליהם], למחוסר שאר בגדים, ועוד חד קרא [(שם כח לה) "והיה על אהרן לשרת וגו' ולא ימות"] איצטריך לביאה ריקנית במחוסר בגדים. וזה מדוקדק מלשון רש"י שכתב (שם) 'אם יכנס', ולא כתב 'אם ישמש', ומשום דהך קרא דוהיה על אהרן וגו' קאי על ביאה ריקנית ולא על עבודה במקדש. משא"כ להלן בפסוק מ"ג "והיו על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקדש ולא ישאו עון ומתו חקת עולם לו ולזרעו אחריה", שם פירש רש"י דקאי על המשמש ולא על הנכנס, וז"ל: ומתו - הא למדת, שהמשמש מחוסר בגדים במיתה, עכ"ל.*

אך אי אפשר לומר כן בדעת רש"י דקרא ד'והיו על אהרן וגו' ומתו' (כח מג) קאי רק על מחוסר מכנסיים, דהא כתב רש"י להדיא על הך פסוק "והיו על אהרן ובניו וגו' ומתו" דקאי על כל מחוסר בגדים, וז"ל: והיו על אהרן - כל הבגדים האלו וכו' ומתו, הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים במיתה, עכ"ל. וצ"ע.

וצריך לומר דרש"י מפרש לה לקראי כדרכו על פי פשוטו של מקרא, ללא הדרשה של 'אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם', וכדחזינן דלא מייתי לה שם בפ' תצוה (כט ט), ולכן חד קרא קאי על עבודה של מחוסר בגדים, ואידך קרא על כניסה למקדש של מחוסר בגדים, ואתי שפיר. אמנם, ז"ל המדרש רבה בפ' אחרי מות (פרשה כ אות ט): ר' מני דשאב ורבי יהושע דסכנין ור' יוחנן בשם ר' לוי אמרו, בשביל ד' דברים מתו בני אהרן, ובכולן כתיב בהם מיתה, על שהיו שתויי יין, וכתיב בו מיתה שנאמר (ויקרא י) יין ושכר אל תשת, ועל ידי שהיו מחוסרי בגדים, וכתיב בו מיתה שנאמר (שמות כח) והיו על אהרן ועל בניו, ומה היו חסרין מעיל שכתוב בו מיתה שנאמר (שם) והיה על אהרן לשרת [ונשמע קולו בבאו אל הקדש לפני ה' ובצאתו ולא ימות], וע"י שנכנסו בלא רחיצת ידים ורגלים שנאמר (שם ל) ורחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו, וכתיב בבאם אל אהל מועד ירחצו מים, וע"י שלא היו להם בנים וכו', ע"כ. ומבואר במדרש דהך מיתה קאי רק על מעיל, ודלא כרש"י דקאי על כל הבגדים, וכן דלא כתוס' הנ"ל דקאי רק על מכנסיים.

א). אלא דהריצב"א עצמו כתב, דהלימוד על ביאה ריקנית הוא מן הפסוק (כח מג) "והיו על אהרן וגו' ומתו", דלא כרש"י דיליף לה מקרא אחרנא (כח לה) "והיה על אהרן לשרת וגו' ולא ימות".

עוד יש לדקדק בלשון המדרש, דלגבי שתויי יין קאמר 'על שהיו שתויי יין', וכן לגבי מחוס"ב קאמר 'ועל ידי שהיו מחוסרי בגדים', אולם לגבי שלא רחוך יו"ר קאמר 'ועל ידי שנכנסו בלא רחיצת ידים ורגלים'. נראה מזה דלענין מחוס"ב קאי קרא על עבודה במחוסר בגדים ולא על ביאה ריקנית, ודלא כתירוץ בתרא דתוס', ודלא כמו שדייקנו מרש"י דנקט 'הא אם יכנס מחוסר בגדים' וכו'. [ויש לעיין לפי זה בדין שתויי יין, אי חייב גם על כניסה ללא עבודה, ואכ"מ].



שיטת רש"י והרמב"ן בביאור דרשות הפסוקים

והנה בפ' תצוה (שמות כח מג) עה"פ "והיו על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקדש ולא ישאו עון ומתו חקת עולם לו ולזרעו אחריו". ובאמת עיין ברמב"ן שהקשה על רש"י כמה קושיות, ואח"כ כתב לפרש באופן אחר, וז"ל: אבל לפי העולה מן הסוגיות שבגמרא אין דעת רבותינו כן, אבל אצלם המצוה הזאת שוה בכולם, באהרן ובבניו, והיא על המכנסיים, והענש גם כן בהם. כי צוה בעשייה ועשה להם מכנסי בד, וצוה על הלבשה והיו על אהרן ועל בניו, כי בשאר הבגדים צוה למעלה בעשייתם וצוה בלבישה (פסוק מא) והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו, א"כ הצוה הוא (פסוק מג) כולה על המכנסיים, ועליהן יהיה העונש. ולמדנו זה ממה שאמרו בסנהדרין (פג:) ובשחיטת קדשים (זבחים יז:) מחוסר בגדים ששימש מנא לן דבמיתה, א"ר אבהו א"ר יוחנן, ומטו בה משמיה דר' אלעזר ברבי שמעון, וחגרת אותם אבנט וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם (להלן כט ט), בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והיו להם זרים, ואמר מר זר ששימש במיתה. ואם היה הכתוב הזה (פסוק מג) אצלם בכל הבגדים, הנה בכאן עונש מפורש למחוסר בגדים, כמאמר הרב, אבל היא במכנסיים בלבד, והכתוב האחר (להלן כט ט) בשאר הבגדים, ולא הוזכרו שם המכנסיים. והראיה על דעתם שלא הזכיר למטה (להלן כט ה, ט) בסדר הלבשה מכנסיים כלל, כי בעבור שענש עליהם בכאן אין צורך לחזור ולהזכירם, כי בידוע שילבשם, עכ"ל.

נראה מהרמב"ן דאיהו מבאר להך קרא דאמור בו מיתה דקאי על מכנסיים בלבד, וכתירוץ קמא דתוס' בכל המקומות הנ"ל.

אבל יש לעיין מה שהקדים הרמב"ן לכתוב 'אבל אצלם המצוה הזאת שוה בכולם, באהרן ובבניו' וכו', ואח"כ כתב שהיא על המכנסיים וכו'. מה כוונת הרמב"ן בזה שהקדים שהמצוה שוה בכולם. ומפרשי הרמב"ן (בית היין ועוד) כתבו דכוונתו להעיר מזה על דברי רש"י להלן בפסוק מ"ג [שהובא ברמב"ן לעיל בסמוך], שכתב: והיו על אהרן - כל הבגדים האלה על אהרן הראויין לו. ועל בניו - האמורים בהם, עכ"ל. ומזה מבוואר דס"ל לרש"י שאינו שוה בכולם, וע"ז העיר הרמב"ן שנראה שהמצוה הזאת שוה בכולם. אמנם צ"ב איך ראה ברש"י לא כן. ובפשטות כוונת הרמב"ן להשיג על רש"י הנ"ל שכתב דקאי על כל הבגדים ולא רק על המכנסיים, שהם כתובים בסמוך לפסוק זה. ואילו הרמב"ן מפרש דאכן קאי רק על המכנסיים, הן של אהרן הכהן

והן של בניו, אבל לא על שאר הבגדים, ולכן היא שוה בכולם, דהן כה"ג והן כהן הדיוט יש להם מכנסיים. ובספר זכרון פירש דמ"כ הרמב"ן שהמצוה הזאת שוה בכולם, לא שילבשו אותם כולם, אהרן ובניו, שהרי כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול עבודתו פסולה. אלא כך פירשו, דאהרן ילבש מהם הראויין לו, דהיינו שמונה בגדים. ובניו את הראויים להם, דהיינו ד' בגדים. ועיין בשפתי חכמים, ואכתי אינו מובן מה כוונת הרמב"ן בזה.

וראיתי בלבוש האורה שם שפירש דבאמת צריך את הג' פסוקים, דפסוק ל"ה הנאמר אצל המעיל, קאי גם על החשן והאפוד הכתובים לפניו. ופסוק מ"ג קאי רק על המכנסיים, והפסוק להלן 'וחגרת אותם' (כט ט) [הוא קרא דאין בגדיהן עליהן אין כהונתן עליהן], קאי על הכתונת האבנט והמגבעת הכתובים שם אצל כהן הדיוט [ועל הציץ ליכא קרא, וצ"ע]. וכולהו צריכי, דמכנסיים אי אפשר ללמוד, דעבידי לכסות ערוה, ויש לומר דעלה איכא קפידא יתירה וחיוב מיתה, ולא על שאר בגדים. ואי אפשר ללמוד מכנסיים משאר בגדים, דלאו משום קדושה הצריך הכתוב מכנסיים, אלא רק כדי לכסות ערוה [וראה עוד להלן בזה בשם האור החיים והמשך חכמה ועוד]. וכן מבגדי כהן גדול אי אפשר ללמוד לכהן הדיוט, דשאני כהן גדול דאית ביה קדושה יתירה.

ולפי זה יש לומר, דזו כוונת הרמב"ן במה שכתב 'אבל אצלם המצוה הזאת שוה בכולם', כלומר דלא צריך לימוד מיוחד לכהן גדול ולימוד בפני עצמו לכהן הדיוט, כי אצל המצוה הזאת כולם שווים.



בגדר מצות בגדי כה"ג וכהן הדיוט

ונראה לבאר דרש"י [בתוספת מה שפירש בלבוש האורה], והרמב"ן פליגי בגדר מצות הלבשה של בגדי כה"ג וכהן הדיוט. הנה כתב הרמב"ם בסה"מ (עשה לג) וז"ל: והמצוה ה"ג היא שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת, ואז יעבדו במקדש, והוא אמרו יתעלה ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת (שמות כח ב), ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות (שם כט ח) וכו', עכ"ל. ובהלכות כלי המקדש (פ"י ה"ד) כתב הרמב"ם עוד, וז"ל: מצות עשה לעשות בגדים אלו, ולהיות הכהן עובד בהן, שנאמר ועשית בגדי קדש, ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות וכו', עכ"ל. מבואר ברמב"ם שיש ב' פסוקים בלבישת בגדי כהונה, אחד לכהן גדול והשני לכהן הדיוט. אולם בספר החינוך (מצוה צט) הביא פסוק אחד לשניהם, וז"ל: שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לגדולה וכבוד ואז יעבדו במקדש, שנאמר (שמות כח ד) ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו, עכ"ל.

ובספר צפנת פענח (כללי התורה והמצוות כלל בגדי כהונה אות ו) כתב לחדש, דמדברי הרמב"ם בסה"מ הנ"ל משמע דחלוק דין בגדי כהן גדול מבגדי כהן הדיוט, דאצל כהן גדול הלבשה עצמה היא מצוה, דאיכא מצוה בלבישתם. אבל אצל כהן הדיוט מצות הלבשה היא רק מצד העבודה, וכדי שלא יהיה מחוסר בגדים. וזהו שכתב הרמב"ם גבי כלל הכהנים 'שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים וכו' ואז יעבדו במקדש', והוא כי הבגדים של כלל הכהנים אינו אלא

לצורך העבודה. משא"כ אצל כהן גדול, כתב הרמב"ם בהמשך: ומנין שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמקיים גזירת המלך, תלמוד לומר (ויקרא טז לד) ויעש כאשר צוה ה' את משה, כלומר בגדים אלו. ואף על פי שהם בתכלית היופי שהם מזהב ושוהם וישפה וזולתם מן האבנים היפות, לא יכוין בהם היופי אלא לקיים הצווי שצוה האל למשה לבד, והוא שילבש אלו הבגדים תמיד במקדש, עכ"ל. משמע דמצוה על הכהן גדול להיות לבוש תמיד בבגדי כהונה, גם שלא בשעת העבודה, כי אצל הכהן הגדול המצוה היא בעצם היותו לבוש בהם. וכן הוא בשו"ת עטרת חכמים לבעל הברוך טעם (יו"ד סי' כג), עיין שם. וכן דייק לה מדברי הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין (פ"ד ה"א).

ובזה מבוארים ב' הפסוקים שהביא הרמב"ם - דלגבי לבישת בגדי כהן גדול הביא הרמב"ם את הפסוק 'ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת', שהיא מצוה בפני עצמה של לבישת הבגדים לתפארת. משא"כ לגבי לבישת בגדי כהן הדיוט, אף שגם אצלם נאמר כן (כח מ) 'ולבני אהרן תעשה כתנת ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת', לא הביא הרמב"ם פסוק זה, אלא הביא את הפסוק 'ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות', ויש לומר דקאי רק לצורך הקרבת קרבנות.

ולפי זה אפשר לבאר את דברי הרס"ג במנין הפרשיות פרשה ס"ב, שכתב 'השמונה בגדים לתפארת', עכ"ל. משמע שרק הח' בגדים שהם בגדי כהן גדול הם לתפארת, ובכלל מצוה זו. וכבר עמד בזה הגרי"פ פ' בחידושו, עיין שם. ועוד יש להעיר מהו לתפארת. ולפי הנ"ל יש לומר דדין תפארת הוא דין לבישה מצד עצמה, שהיא לתפארת הלובשה ולא בשביל הכשר העבודה, והיא באמת נאמרה רק בשמונת בגדי כהן גדול, ולא בד' בגדי כהן הדיוט [אף שגם אצל בגדי כהן הדיוט אמר הכתוב לשון זה - 'ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת' (כח מ) וכנ"ל, ומשום דהתם קאי על העבודה עם בגדים אלו].

והשתא לפי"ז נראה דבהא פליגי רש"י והרמב"ן, דהרמב"ן ס"ל דבגדי כה"ג ובגדי כהן הדיוט הכל ענין אחד הוא, ולכן סגי בחד קרא למחוסר בגדים לתרויהו, אבל רש"י סובר כמש"נ ברמב"ם, דחלוק עניין בגדי כה"ג מבגדי כהן הדיוט, ולכן צריך תרי קראי לכהן גדול ולכהן הדיוט.



ב). ולפי זה אמר הרב מתתיהו הוכברגר שליט"א, שיש לבאר את דברי רש"י על הגמ' במס' מגילה (יב). 'בהראתו את עשר כבוד מלכותו, אמר רבי יוסי בר חנינא מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא יקר תפארת גדולתו וכתוב התם לכבוד ולתפארת', ע"כ. ופירש רש"י שם וז"ל: בגדי כהונה - שהיו בידו שם בגדי כהן גדול שהביאן מירושלים, ע"כ. מבואר ברש"י שהראה להם בגדי כהן גדול. ומקור דברי רש"י הוא במדרש רבה (אסתר ב א) 'ר' לוי אמר בגדי כהונה גדולה הראה להם, נאמר כאן תפארת גדולתו, ונאמר להלן ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת, מה תפארת האמור להלן בגדי כהונה גדולה, אף תפארת האמור כאן בגדי כהונה גדולה', ע"כ לשון המדרש. אך צ"ע מנא ליה למדרש שאחשורוש הראה להם בגדי כהן גדול, והלא 'לכבוד ולתפארת' נאמר הן אצל בגדי כהן גדול (כח ב) והן אצל בגדי כהן הדיוט (כח מ). אולם לפי מש"נ יש לומר, דמכיון דאצל כהן הדיוט יסוד דין לבישת הבגדים אינו אלא בשביל העבודה, א"כ גם ענין הכבוד והתפארת מתייחס רק כלפי העבודה שנעשית בכהן הלבוש בגדים אלו, והיינו דהכבוד והתפארת הוא רק בצירוף מעשה העבודה, ודו"ק. וא"כ אצל אחשורוש שלא הייתה עבודה, לא היה שייך אלא ענין כבוד ותפארת האמור אצל בגדי כהן גדול, דהיינו גם ללא עבודה.

חילוק בין מכנסיים לשאר הבגדים

והנה גם בבגדי כהן גדול גופא, כתבו גדולי האחרונים לחלק בין כל הבגדים דהוו לתפארת, למכנסיים דאינם אלא כדי לכסות ערוה. וז"ל המשך חכמה (פ' תצוה): והנה כל דבר שיש בו כבוד בהיותו - לא יהיה בחסרונו פחיתות, אבל דבר שבהעדרו יהיה פחיתות - לא יהיה בהיותו שלמות וכבוד. והנה בגדים אלו יהיו בהיותם כבוד, אבל על המכנסיים שבלבשו אותם אינם בגדי כבוד, בהעדרם הוא פחיתות, ולכן נכתב מיתה על המכנסיים, שאם לא ילבש אותם יהיה פחיתות וחייב מיתה. וזה כדברי הר"י דאורליינוש בסנהדרין (פג:) בתוספות, ובזבחים (יז:), וחייב על ביאה ריקנית באהל מועד בלי מכנסיים, אבל על שאר בגדי כהונה אינו חייב בחסרונו, ורק על עבודה משום זרות ד'אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוו כורים', ולא על ביאה ריקנית באהל מועד וכו', עכ"ל. וכעין זה כתב המהר"ל (גור אריה שמות כח טז).

וכן האור החיים (שם פסוק מב) כתב לבאר ע"ד זה טעמא דאיחר הכתוב את מצות המכנסיים, וז"ל: עוד נראה שנתכוון לכותבו באחרונה ולהסמיק לו מצות 'והיו על אהרן וגו' ולא ישאו עון ומתו', ואם היה כוללו עם שאר בגדים ואומר והיו על אהרן וגו', תבא הסברא לומר כי לא באה האזהרה אלא על שאר בגדים, אבל המכנסיים אינם באים אלא כדי שלא תגלה ערוה, ואין בהם צורך קדושת עבודה, לזה אמרם לבסוף וסמך להם האזהרה והעונש, לומר כי מעכב הוא לקדושת הכהונה כשאר בגדים, עכ"ל.

וכן מבואר מדברי הבעל הטורים (שמות כח ד) על הפסוק 'ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי', וז"ל: ואלה הבגדים - ולא הזכיר מכנסיים, לפי שנאמר לכבוד ולתפארת, עכ"ל. וכעין זה כתב שם הרשב"ם וז"ל: לפי הפשט מכנסיים לא הוצרך להזכיר כאן, שאינו מזכיר אלא בגדים הנראים העשויים לכבוד, עכ"ל. וכן כתב החזקוני. הרי להדיא דמכנסיים אינם בכלל 'כבוד ותפארת'.

נמצא לפי זה דגם אי יסוד מצות לבישת בגדי כהונה של הכהן גדול ואולי גם של הכהן הדיוט וכו', הרי בשביל 'תפארת' של הכהן, מכל מקום חלוקים הם כל הבגדים מן המכנסיים, דכל הבגדים הם לכבוד ולתפארת, משא"כ המכנסיים אינם לכבוד.

והנה הרמב"ן בפ' תצוה (כט ט) כותב וז"ל: והטעם שהפריש המכנסיים משאר הבגדים, כי כל הבגדים היה משה מלביש אותם כמו שצוה והלבשתם, אבל המכנסיים שהם לכסות בשר הערוה, היו הם לובשים אותם בהצנע, ולכן לא הזכיר עתה בכלל ולקחת את הבגדים והלבשת, ולפיכך הפרישם במצוה ובעונש, כמו שהזכרתי למעלה (שם לה), עכ"ל. וכן כתבו המהר"י קורקוס (כלי המקדש פ"ה ה"א) והאור החיים (כח מב). אבל בפשטות מדברי רש"י במסכתין (ו. ד"ה לא צריכא) מבואר, דמשה רבינו הליבישם גם את המכנסיים, וז"ל: ואחר כך הליביש את בניו מכנסיים כתונת ומצנפת וכו', עכ"ל. [וכן עולה מדברי רש"י (ה: ד"ה אביי), עיין שם].

ונראה דאולי לשיטתייהו, דהרמב"ן ס"ל דחלוקים מכנסיים משאר הבגדים, דכל הבגדים בין של כהן גדול ובין של כהן הדיוט הם לכבוד ולתפארת, משא"כ המכנסיים אינם אלא לכסות ערוה, ולכן לא היו המכנסיים בכלל הציווי למשה להליביש לאהרן את הבגדים. אבל רש"י סובר

שבגדי כהן גדול הוּו לכבוד ולתפארת, ובגדי כהן הדיוט אינם בכלל זה, ולכן כמו שהלביש משה רבינו גם בגדי כהן הדיוט לבני אהרן, שאינם בכלל לכבוד ולתפארת, כך הלביש משה את אהרן גם המכנסיים, אף שאין בהם לכבוד ולתפארת.

ובזה אפשר גם לבאר את ב' תירוצי תוס' שבריש דברינו - דתירוצ' א' ס"ל דחלוקים מכנסיים משאר בגדי כהונה, ולכן איצטריך תרי קראי, חדא למכנסיים ואידך לשאר הבגדים. אבל תירוצ' ב' ס"ל דאין מקום לחלק ביניהם, ולכן קאמרי דאידך קרא בא לחדש על איסור כניסה.



נפ"מ בין דין לבישת כהן גדול לדין לבישת כהן הדיוט, וביאורו

והנה ידועה חקירת רבי יוסף ענגיל (בית האוצר מערכת בגדי כהונה, אתון דאורייתא כלל יט פרק ב) אי בגדי כהונה הוי צורך הכהן או צורך העבודה, עיין שם שהאריך בזה. והביא ראייה מדברי האור החיים הק' (שמות כח ב) שכתב עה"פ "ועשית וגו' לכבוד ולתפארת", וז"ל: צריך לדעת מה היא כוונת ה' באומרו לכבוד וגו' אחר שמודיע מעשיהם ואופניהם, ואם להודיעו שבגדים אלו יש בהם לאהרן כבוד ותפארת, מה יצא לנו מזה. ואולי שיתבאר על פי מה שאמרו בפרק אין מעמידין (ע"ז לה.) וזה לשונם, שאלו את רבי עקיבא במה שימש משה שבעת ימי המילואים, לא הוה בידיה, אתא ושאל בי מדרשא, אמר ליה בחלוק לבן שאין בו אמרא, עד כאן. הנה ממה ששימש משה בשבעת ימי המילואים בחלוק, זה יגיד שאין הבגדים מעכבין אלא לאהרן ולבניו, אבל זולת הכהנים תתרצה עבודת הקרבנות בלא בגדים, והוא מה שמודיעו באומרו 'כבוד' וגו', לומר לא תחשוב כי הבגדים לצורכי עבודה לבד, ויתחייב הדבר ללובשם משה בעבודת ימי המילואים, ולא כן הוא אינם אלא לכבוד וגו' למשרת קבוע לעבודתו, אבל לצד העבודה לבד כשתהיה בזולת אהרן ובניו יעבדו בחלוק לבן וכמו שכן שמש משה כנוצר, עכ"ל. ש"מ דאין הבגדים לצורך העבודה, אלא לצורך הכהנים להיות להם לכבוד ולתפארת, וכשחסר הכבוד והתפארת של הבגדים הוא חסרון בכהן העובד, וכאילו אינו כהן ופסול לעבודה כזו, אבל מצד עצם העבודה אין שום חסרון.

ונראה דלפי מש"נ שחלוקים בגדי כהונה של כה"ג מכהן הדיוט, יהיה חילוק בין בגדי כהן גדול לבגדי כהן הדיוט גם לגבי הך מילתא, דבגדי כהן גדול דהוי לכבוד ולתפארת, הוי בשביל הכהן העובד ולא בשביל העבודה, ולכן מצות הלבישה מתקיימא גם שלא בשעת עבודה דוקא. משא"כ בגדי כהן הדיוט, דאין בהם לכבוד ולתפארת מצד עצם לבישתם, בהם הצורך הוא רק בשביל העבודה עצמה, ורק בשעת העבודה.

ויש לפרש, דכהן הדיוט הקדוש בקדושת כהונה, אינו צריך לבגדי כהונה כדי להמשיך או להוסיף עליו קדושת כהונה, דהלא אביו כהן, והוא נולד לכהן, ובעצמותו הוא כהן וקדוש בקדושת כהונה. ולכן כל דין בגדי כהונה שלו אינו אלא לצורך העבודה, שהעבודה טעונה שתעשה על ידי לבוש בגדי כהונה ולא על ידי מחוסר בגדים, ושלא בשעת עבודה אין שום ענין שהכהן הדיוט יהיה לבוש עם בגדי כהונה שלו. משא"כ אצל הכהן הגדול, שלא נולד עם קדושת כהונה גדולה, אלא הוא מינוי וחלות קדושה מן הצד שחלו עליו על ידי ריבוי בגדים ומשיחה

בשמן המשחה, אצלו כדי שתתקיים קדושתו זו של כהן גדול, צריך הוא להיות לבוש בבגדי כהונה גדולה תמיד, גם שלא בשעת העבודה, כי ללא בגדי כהונה גדולה חסר לו דבר-מה בעצם קדושת הכהונה גדולה שלו. אמנם ודאי דאהני הריבוי בגדים או המשיחה בשמן המשחה מעיקרא ליתן לו שם כהן גדול גם בזמן שאינו לבוש בבגדי כהונה גדולה, וכל דיני כהן גדול עליו גם ללא הבגדים, כגון איסור בעולה, וטומאה לז' קרובים ועוד. אבל מכל מקום חסר דבר-מה בקדושת הכהונה הגדולה שלו.



ענין ישיבת הכהן גדול במקדש כל היום לבוש בבגדי כהונה

והנה כתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ה ה"ז) וז"ל: ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כ"ג, ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום, ויהיה ביתו בירושלים ואינו זו משם, עכ"ל. יש אומרים דהטעם בזה כדי שיהיה לבוש הכהן גדול בציץ, וירצה על הטומאה, וכן נראה מדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מז): ולרוב הצורך להיות כהן גדול במקדש תמיד, לאמרו והיה על מצחו תמיד וכו', ע"כ. ועיין שו"ת בית הלוי (ח"א סי' ג אות ה) ובהגהות ברוך טעם על הטורי אבן (חגיגה יז) ובמנחת חינוך. ובחידושי הגר"ז במסכתין כתב להוכיח, שבכל הזמן שהיה הכהן גדול בלשכתו שבמקדש, היה לבוש בבגדי כהן גדול.

ולפי מש"נ שקדושת הכה"ג היא ע"י זה שהוא לובש את הבגדים, יש לבאר דמטעם זה נמי כבוד למקדש שיהיה הכהן גדול במקדש כשהוא לבוש כל היום עם בגדי כהונה שלו. [ובאמת שמלשון הרמב"ם 'ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום' וכו', משמע דאינו תפארת וכבוד למקדש, אלא לכהן גדול בעצמו].

ועוד יש לומר על פי מה שהבאנו במקום אחר בשם הגר"ח מברסק זצ"ל, דבדין כהן גדול איכא תרתי, דין קדושה, ודין מינוי. וא"כ יש לומר דהענין להיות לבוש בבגדי כהונה גדולה כל היום ולא רק בשעת עבודה, אינו מצד קדושתו אלא מצד דין מינוי, שבו נאמר שהוא יהיה הראש לכל הכהנים, ועל ידי לבישת בגדי כהונה גדולה יש בו תפארת וכבוד עליהם, דוגמת לבישת בגדי מלכות. וכמו שהאריך בזה הרמב"ן (שמות כח ב) וז"ל: לכבוד ולתפארת - שיהיה נכבד ומפואר במלבושים נכבדים ומפוארים, כמו שאמר הכתוב כחתן יכהן פאר (ישעיה סא י), כי אלה הבגדים לבושי מלכות הן, כדמותן ילבשו המלכים בזמן התורה וכו', ע"ש [ובזה מובן מה דאיתא בגמ' מגילה (יב.) שאחשוורוש לבש בגדי כהן גדול כמו שכתב שם רש"י, כי רצה לחזק את תוקף מלכותו, וראה בהערה לעיל].



בדין כה"ג שעבד עבודת פנים בבגדי זהב

והנה המקדש דוד (ס"ו לו) כתב לחקור בכהן גדול שעשה את עבודת הפנים של יוה"כ בבגדי זהב, שמצד הדין צריך לעשותם עם בגדי לבן, האם רק עבודתו פסולה, משום שנאמר בעבודת

יוה"כ 'חוקה', אבל אין בו חיוב מיתה מצד מחוסר בגדים. או שגם על זה נאמר 'אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם', והרי הוא כזר, וחייב מיתה.

ובאמת דגם ללא טעמא ד'חוקה' עבודתו פסולה, דהנה כתב בחידושי הגר"ז (זבחים יח.): והנראה פשוט, דאפילו לדעת הרמב"ם דלבישת בגדי כהונה הוא מצות עשה, אין זו מ"ע בפני עצמה שאין לה שייכות לדיני העבודה, אלא המצוה ללבוש בגדים הוא דין בעבודה [וראה לעיל שהבאנו בזה את חקירת רבי יוסף ענגיל], שהבגדים הוי חלות דין לעבודה, ויש שני דינים בבגדי כהונה, דאם הוא מחוסר בגדים נקרא זר וחליל עבודה ומחוייב מיתה משום זרות, ויש עוד דין נוסף על דין זרות בעבודה, דצריך שיהא לבוש בגדים, אבל לא משום זרות כי אם דין בפני עצמו, אבל גם זה הוא דין בעבודה, ע"ש. ולפי זה לכאורה בנידון דידן א"צ לטעם ד'חוקה' כדי לפסול, אלא משום דגם לולי הא דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, יש דין בעבודה שתעשה עם בגדי כהונה, ועבודת פנים טעונה בגדי לבן דוקא.

ונראה דהא באמת יש לעיין בביאור הך דין עבודה בד' בגדים של הכהן גדול ביוה"כ בעבודת פנים, דאי נימא דקדושת כהונה גדולה תלויה היא [כלפי עבודת המקדש] בלבישת שמונת הבגדים, א"כ איך יתכן דין עבודת כהן גדול עם ד' בגדים, הא הוי כעין תרתי דסתרין, דמצד אחד בעינן עבודת כהן גדול, והיא תלויה בד' בגדים, ומאיך אמרינן דסגי בד' בגדים. ונראה ע"פ יסוד ששמעתי מהרב הגאון ר' יצחק לעבאוויטש שליט"א, דלכהן גדול ביום הכיפורים יש דין מיוחד - דין כהן גדול ליום הכיפורים. וזהו המצוה והענין של מפרישין כהן גדול שבעת ימים קודם יוה"כ, וכן מה שמתקינין לו כהן אחר תחתיו, כדי שיהיה מיוחד ליוה"כ. ולדין כה"ג ליוה"כ סגי בבגדי לבן.

מעתה אין מקום לכל חקירתו של המקדש דוד, דהא כהן גדול זה המיועד לעבודת יוה"כ, בו לא נאמר כלל דין של שמונה בגדים, ודין כה"ג שיש לו ליוה"כ הוא רק ע"י בגדי לבן, ולכן בודאי שאם יעבוד עם ח' בגדי כהן גדול, יהיה בכלל אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וכזר דמי, ויהיה חייב מיתה, דוגמת כהן הדיוט שעובד עם שמונה בגדים.



ביאור עיכוב דד' בגדי כהן הדיוט וח' בגדי כה"ג

עוד נראה בביאור ב' תירוצי תוס' הנ"ל בריש דברינו, אי צריך פסוק מיוחד בשביל מחוסר מכנסיים דבמיתה, או לא. דהנה איתא בתוספתא (מנחות פ"ו ה"ו) דד' בגדי כהונה מעכבין זה את זה, וכן שמונה בגדי כהונה גדולה מעכבין זה את זה. ובמשנה (מנחות כז.) איתא עוד שד' מינים שבלולב מעכבים זה את זה. והנה לגבי ד' מינים יש לחקור, האם פירושו דהוי עיכוב רק לענין 'קיום המצוה', דהאדם לא קיים מצות לולב אלא אם נטל את כל הד' מינים, או דילמא נאמר בזה יותר, דהוי עיכוב גם ב'מעשה מצוה', דלא עביד שום מעשה מצות לולב אלא אם נטל את כל הד' מינים. והארכתי בזה בס' 'מינך נצח' לענין חציצה של מין במינו [וגם נפ"מ לכאורה לדעת האחרונים דאיכא דין חצי שיעור גם במצוה ולא רק בעבירה, אם יש לו רק לולב או רק אתרוג, ואכ"מ].

וכמו כן יש לדון לגבי לבישת בגדי כהונה, האם דין העיכוב הנאמר בהם הוא רק לגבי הכשר הכהן לעבודתו, שאם חסר לו בגד אחד, הרי הוא פסול לעבודה, ואין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם. אבל מכל מקום בבגדים שהוא כן לבוש בהם, יש לו בהם תורת לבישה. או דילמא כל שלא לבש את כל הבגדים, אין עליו תורת לבישה כלל וכלל, ואף הבגד שהוא כן לבוש בו, לא נחשב שהוא לבוש בו, וכמאן דליתא דמי.

ונראה דבזה פליגי ב' תירוצי תוס' - דהתירוצ' הסובר דאיצטריך חד קרא למחוסר מכנסיים ועוד קרא למחוסר שאר בגדים, איהו ס"ל דאין העיכוב אלא בהכשר הכהן לעבודה, אבל תורת לבישה איכא גם על מקצת בגדים. ולכן צריך קרא בפני עצמו למחוסר מכנסיים וכו', דכהן המחוסר מכנסיים נחשב מחוסר רק מכנסיים, ולא נחשב מחוסר כל הבגדים. משא"כ אידך תירוצ' של תוס' סובר, דהעיכוב הוי בכל גדר תורת לבישה של הבגדים, דכל שחסר לו בגד אחד, חסר לו הכל, דאין תורת לבישה כל עוד חסר לו בגד אחד. וממילא כהן המחוסר מכנסיים נחשב מחוסר כל הבגדים, ולפיכך לא איצטריך תרי קראי.

ועל דרך זה איתא בשיעורי רבינו משולם דוד הלוי (זבחים יז: עמ' שכט), ועיין שם שכתב לבאר את הגמ' בסנהדרין (מט:): שסידרה את לבישת הבגדים באופן כזה שהאבנט היה בסוף, אף שבכתוב אינו כתוב בסוף, ועמד בזה השאגת אריה (סי' כט). ולפי המבואר מובן היטב הא דיש ללבוש את האבנט רק באחרונה, דכיון שבאבנט יש כלאיים, אם כן אם ילבשנה קודם, נמצא שהוא לבוש בבגד שעטנו ללא שום דין לבישת בגדי כהונה, דהא כל זמן שאין כל הבגדים עליו, אין עליו שום תורת לבישה של בגדי כהונה שהותר בהם שעטנו. ועיין שו"ת בית הלוי (ח"א סי' א אות ז).

והנה מצינו לבישת בגדי כהונה גם אם אינו לבוש בכל הבגדים, כגון במצות תרומת הדשן דאיתא בגמ' יומא (כג:): דדעת ריש לקיש שהיא נעשית עם ב' בגדים (כתונת ומכנסיים). ולפי"ז נראה דיש דין לבישה גם בזמן שהוא לבוש בחלק מהבגדים. אמנם ר' יוחנן פליג התם על ריש לקיש, ומצריך כל הד' בגדים. והרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ב ה"י) פסק נמי דצריך ד' בגדים.



ביאור נטילת המצנפת בשעת הפייס

עוד איתא בגמ' יומא (כה:): לגבי הפייסות שהיו במקדש: תניא לשכת הגזית כמין בסילקי גדולה היתה, פייס במזרחה וזקן יושב במערבה, והכהנים מוקפין ועומדין כמין בכוליאר, והממונה בא ונוטל מצנפת מראשו של אחד מהן ויודעין שממנו פייס מתחיל, ע"כ. ולדעת רב ששת שם, היו הכהנים לבושים אז בבגדי כהונה, נמצא שהכהן שממנו נטל הממונה את המצנפת, היה חסר לו בגד אחד.

אמנם עיין ברמב"ם (שם פ"ד ה"א) שכתב וז"ל: כל העבודות האלו שעושין בכל יום בפייס היו עושין אותן, וכיצד היו עושין, כל כהני בתי אבות של יום נכנסין ללשכת הגזית אחר שיעלה עמוד השחר ומלוכשין הן בבגדי כהונה, והממונה שעל הפייסות עמהן והן עומדין בהקפה והממונה נוטל מצנפת מעל ראשו של אחד מהן ומחזירה וכו', עכ"ל. הוסיף הרמב"ם תיבה אחת

'ומחזירה' דליתא בברייתא שהובאה בגמ'. ובמפרשי הרמב"ם איתא, דהוא משום גנאי, דיש בזה גנאי להיות בלא מצנפת, וכמו שכתבו תוס' (שם ד"ה והא). אמנם הגר"ח קנייבסקי, בספרו קרית מלך, כתב דהוא משום דאין ללבוש רק חלק מבגדי הכהונה. וזהו כמו הצד שאמרנו, שבלי כל הבגדים אין עליו כלל תורת לבוש בבגדי כהונה, דכולהו מעכבי אהדדי בעיקר מעשה לבישתם. והנה דייקו המפרשים (מעשה רוקח והר המריה) מתוס' שם דפליגי וסברי דלא היה מחזירה, אלא עמד שם מגולה בכל זמן הפייס, ולהנ"ל יש לומר דאינהו סברי דשייך תורת לבישה גם אם אינו לבוש בכל הבגדים, דהעיקוב אינו אלא לענין הכשר הכהן לעבודה, ולא בעצם דין לבישה.



אם מותר לכהן ללבוש חלק מהבגדים באכילת קדשים

והנה המקדש דוד (סי' לו אות ב, בסופו) כתב לחקור, וז"ל: יש לחקור להמ"ד דבגדי כהונה שלא לצורך עבודה אסור ללבושן, ורק לצורך עבודה כגון לאכילת קדשים מותר, אם מותר ללבוש פחות מד' כלים לאכילה, כיון דמחוסר בגדים לא שייך בזה, דאם רוצה אוכל לגמרי בבגדי חול, או דילמא כל שהוא מחוסר בגדים הוי כמו שאין עליו בגדים כלל ואותן הבגדים שלובש לא מהני כלל ובאותו אופן לא הותר, עכ"ל.

ונראה דזה תלוי בחקירה שחקרנו בדין עיכוב ד' בגדים. אם דין עיכוב הנאמר בהם הוא רק לגבי הכשר הכהן לעבודתו, שאם חסר לו בגד אחד, הרי הוא פסול לעבודה, ואין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, אבל איכא על מה שלובש תורת לבישה, א"כ בזמן האכילה, דיש לכהן הכשר אכילה גם ללא הבגדים, לא בעינן דוקא שיהיה לבוש בכל הד' בגדים. ואין איסור במה שלובש חלק מהבגדים, דהא איכא תורת לבישה על כל בגד ובגד, גם אם הוא בפני עצמו. אבל לאידך גיסא שאמרנו, דכל שאינו לבוש בכל הבגדים, אין עליו תורת לבישה כלל וכלל, ואף הבגד שהוא לבוש בו, לא נחשב שהוא לבוש בו, וכמאן דליתא דמי, א"כ אם רוצה לאכול אכילת קדשים עם בגדי כהונה, צריך הוא ללבוש את כל הד' בגדים.



הרב נתנאל ונדרוולדה
כולל שע"י ישיבת מיר, ירושלים

דין כניסה לבית קדש הקדשים בכל עת

ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך, ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות, כי בענן אראה על הכפרת - ויקרא טז, ב.
ואיתא בתורת כהנים: דבר אל אהרן אחיך, אחיך לרבות את הבנים. ואל יבא בכל עת וגו', בכל עת זה יום הכפורים. אל הקודש לרבות שאר ימות השנה, ע"כ.

כתב החינוך (מצוה קפד) שלא יכנסו הכהנים בכל עת אל המקדש, אלא בעת העבודה, שנאמר ואל יבא בכל עת. ויזהיר בכאן כהן גדול מהכנס בבית קדש הקדשים, ואפילו ביום הכיפורים, אלא בזמן העבודה וכו', ע"כ.

וכן כתב הרמב"ם בספר המצות (לאוין סח). ובהלכות (ביאת מקדש פ"ב ה"א-ג) כתב וז"ל: אין כהן גדול נכנס לקדש הקדשים אלא מיום הכפורים ליום הכפורים, וכהן הדיוט נכנס לקדש לעבודה בכל יום. והזהירו כל הכהנים שלא יכנסו לקדש או לקדש הקדשים שלא בשעת עבודה שנאמר ואל יבוא בכל עת אל הקדש זה קדש הקדשים מבית לפרוכת להזהיר על כל הבית. כהן שנכנס לקדש הקדשים בשאר ימות השנה בין כהן הדיוט בין כ"ג או כהן גדול שנכנס לו ביום הכפורים שלא בשעת העבודה חייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא ימות, וכמה פעמים הוא נכנס לשם ביום הכפורים ארבע כמו שיתבאר במקומו, ואם נכנס חמישית חייב מיתה בידי שמים, ע"כ.



דין אהרן לדעת הגר"א

הנה בסו"ס חכמת אדם על יו"ד הביא מרבינו הגר"א דאהרן הכהן היה רשאי להיכנס כל השנה לבית קודש הקדשים אם עשה כסדר שצריך לעשות ביוהכ"פ ע"ש, וכן הובא בקול אליהו (אות פג) ע"ש. וכן הביא הנתינה לגר (שם, כ"ג) בשם הגר"ז מווילנא.

ומקור לזה הביא הגר"א מן המדרש (ויקרא רבה, פרשה כא, סי' ז') דאיתא התם ואל יבא בכל עת, א"ר יהודה ברבי סימון צער גדול היה לו למשה בדבר זה, אמר אוי לי שמא נדחף אהרן אחי ממחיצתו, בכל עת, יש עת לשעה וכו', יש עת ליום וכו', יש עת לשנה וכו', יש עת ל"ב שנה וכו', יש עת לע' שנה וכו', יש עת לעולם וכו', אמר הקדוש ברוך הוא למשה, לא כשם שאתה סבור, לא עת לשעה, ולא עת ליום, ולא עת לשנה, ולא עת ל"ב שנה, ולא עת לשבעים שנה, ולא עת לעולם, אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, רק שיכנס בסדר, ע"כ. הרי מבואר כדברי הגר"א, שאהרן יכול להיכנס בכל עת כשהוא עושה כסדר הכתוב בפרשה, וכן ביאר הרד"ל שם.

אולם יעוי' בפנים יפות (טז, ג) מה שהאריך לבאר בזה. ועי' עוד בשו"ת מהר"ש (ח"א סי' ב') שביאר דיעשה בכל עת כסדר הזה הכוונה בזמן שאפשר לעשות כסדר הזה, דהיינו ביום הכפורים. והמלבי"ם ביאר דאיירי קודם מות בני אהרן, שהיה רשאי להיכנס בכל עת עם ענן הקטורת.

ולפי זה מדוקדקים היטב דברי המדרש (שמות רבה, פרשה ל"ח סי' ח') דקאמר דאהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדש הקדשים. וז"ל: באבני החשן מה טעם, שיהא הקדוש ברוך הוא מסתכל בהן בבגדי הכהן בכניסתו ביום הכפורים ונוזר לזכות השבטים. רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אומר, משל לבן מלכים שהיה פדגוג נכנס אצלו מלמד על בנו סניגוריא, והיה מתירא מן העומדים עליו שמא יפגעו בו, מה עשה הלבשו פורפירא שלו שיהיו רואין אותו ומתיראין ממנו, כך אהרן היה נכנס בכל עת לבית קדש הקדשים, ואלולי זכיות הרבה שהיו נכנסות עמו ומסייעות אותו לא היה יכול ליכנס למה שהיו מלאכי השרת שם, מה עשה הקדוש ברוך הוא נתן לו מדמות לבושי הקדש, שנאמר (ישעיה נט יז) וילבש צדקה כשרין. ע"כ.

והנה ביפה תואר שם כתב דטעות סופר הוא וצריך לומר בכל שנה, והיינו שהוקשה ליפה תואר איך הותר לאהרן להיכנס בכל שעה, הרי אינו נכנס אלא ביום הכפורים בלבד*. אבל ראיתי להרמב"ן ז"ל (שמות כח, לו) שהיתה גם לפניו הגירסא בכל שעה ושעה כפי שכתוב לפנינו במדרש שם, ע"ש. ובפיר' מהרז"ו פירש דכוונת המדרש ביום הכפורים בד' פעמים, אך זה דחוק בלשון המדרש, אכן אפשר לפרש את כוונת המדרש כפשוטו שבכל שעה ושעה הותר לאהרן להיכנס לבית קדש הקדשים, כדברי הגר"א שהיה ביד אהרן להיכנס לבית קדש הקדשים בכל שעה. וכן פירש הרש"ש שם. וכן הביא הנשמת אדם (שם) בדעת הגר"א, וכך למד העמק דבר (טז ב).



גדר ההיתר לאהרן לדעת הגר"א

א. כתב הגר"א דביום הכפורים בעי ה' טבילות וי' קדושין, אך אהרן הכהן כשבא בכל ימות השנה לא בעי אלא ג' טבילות וו' קדושין. ובזה ביאר הגר"א מה שלא נכתב (פסוק כ"ג) ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדיו וגו' שלא במקומו, כמבואר ברש"י (שם) והוא מדברי הגמ' (יומא ל"ב ע"א) דכיון דאיירי הכא באהרון דנכנס בכל עת לא בעי ה' טבילות וי' קדושין, ושפיר נכתב כסדר לכל עת, אע"פ דביום הכפורים לא נכתב כסדר.

ב. עי' מה שכתב הגר"ח קניבסקי בספר ברייתא דמלאכת המשכן (פרק ד אות מט ד"ה ושם היה נכנס וכו') דאע"פ שאם נכנס הכהן הגדול ביום הכפורים ה' פעמים חייב מיתה, אך אהרן לא היה חייב מיתה, דהא לא כתוב שם אלא כהן גדול סתם. אולם הגר"ש אלישיב ענה לו שאף אהרן לא היה רשאי להיכנס ביום אחד אלא ד' פעמים כסדר הפרשה, ואם נכנס ה' פעמים חייב מיתה, שהרי היה צריך לעשות כסדר הכתוב בפרשה (ונמצאים דבריו אף בקובץ תשובות ח"ד סי' רי"ד, יע"ש).

א. וקצת צ"ע, אמאי היפה תואר שתק במה שכתב המדרש בויקרא והובאו דבריו למעלה, דבכל שעה שהוא רוצה להיכנס יכנס.

נמצא דנחלקו הגרי"ש והגר"ח בדעת הגר"א - האם לאחר דקא עביד אהרן כסדר האמור בפרשה הוא יכול להיכנס אף פעם חמישית או לא, דדעת הגר"ח שיכול להיכנס, אך הגרי"ש למד דרק כסדר האמור בפרשה היה רשאי לעשות ותו לא.

ג. בחי' מרן רי"ז הלוי (בקונטרס על יומא עמ' ט"ז) מחדש דהא דתנן (יומא ס ע"א) דכל מעשה יום הכפורים האמור על הסדר מעכב בהו סדרן דילפינן מ'חוקה', מ"מ ליכא עיכובא בעבודה דהוצאת כף ומחתה, שהרי היא נאמרה שלא על הסדר בפרשה, רק דגמרינן לה מהלכתא כדי שיעלה ה' טבילות וי' קידושין, אבל קרא ד'חוקה' לא קאי עלה, ע"ש.

ומעתה י"ל לדעת הגר"א דמכיון דלאהרן הכהן לא נאמרה ההלכה דבעי י' קדושין וה' טבילות, א"כ אין הוצאת כף ומחתה מעכבים בו.

ד. עוד עי' בפרדס יוסף (שמות כח, לה) שמעלה צד שלא היה צריך אהרון לעבוד בכל השנה בבגדי לבן אלא יכול להיכנס בבגדי זהב, ע"ש. אולם, יש לעיין על פי זה במאי דכתיב בקרא (טז, ג-ד) בזאת יבא אהרן אל הקודש וכו', כתנת בד קדש ילבש, ומכנסי בד יהיו על בשרו, ובאבנט בד יחגר, ובמצנפת בד יצנף וגו', דמוכח דהיה דין ללבוש בגדי לבן.

ושמעתי לבאר סברא בזה, דהא דבעי בגדי לבן מבואר בגמ' (ר"ה כ"ו ע"א) דאין קטגור נעשה סגור. וזה שייך דווקא ביום הכפורים דבעי סגור, אך בשאר ימות השנה דלא בעי סגור שפיר סגי בבגדי זהב. אולם אפשר לדחות דהא דאין קטגור נעשה סגור אין הכוונה לכפת עוונות של יום הכפורים, אלא אפילו לכפרת עוונות דמקדש וקדשיו, שהרי בכל עבודת היום כתיב וכפר את מקדש הקדש ועל הכהנים ועל כל הקהל וגו', וכפר מטומאת בני ישראל וגו', וזו טומאת מקדש וקדשיו. וכפי שביאר המשך חכמה (כאן) שמכיון שנאסר להם במדבר בשר תאוה והיו אוכלים בשר הקודש תדיר, היה מצוי טומאת מקדש וקדשיו, שמשום כך היה אהרן נכנס תדיר לכפר עליהם. ועל כפרה זו נמי נאמר דאין קטגור נעשה סגור, ועל כן זקוק אהרן בכל עת כשנכנס לבית קדש הקדשים לבגדי לבן, ולא היה יכול להיכנס בבגדי זהב דאין קטגור נעשה סגור.

אך הגר"א בודאי לא למד כן, שהרי סבור הגר"א שאהרן היה זקוק לטבילה ולקידוש ידים ורגלים, וטבילה וקידוש ידים ורגלים היו רק בעת שהחליף מבגדי זהב לבגדי לבן, ומבגדי לבן לבגדי זהב. נמצא שהיה אהרן לבוש בגדי לבן אף בכל השנה.

ה. כתב הרש"ש דאף לדעת הגר"א שהיה רשאי אהרן להיכנס בכל עת, היה צריך פרישה ז' ימים, כמו שהיה פורש קודם יום הכפורים, ע"ש. ועי' בספר חי' הגרמ"ז (זמבא, סי' י"ג) שכתב דזה תלוי בגדר דין פרישה מביתו, דיש לחקור האם דין פרישה הוה משום קדושת המקום שאליו צריך להיכנס, או משום קדושת היום. ונפק"מ האם אהרן הכהן יכול היה להיכנס אל הקדש בכל עת שיחפוץ ובלבד שיעשה כסדר הזה, דאם הוה דין פרישה מחמת קדושת המקום, אף אהרן היה צריך פרישה, אך אם הוה מדין קדושת היום, כשאהרן הכהן היה נכנס לא היה צריך קודם פרישת ז' ימים.

אולם יעוי' בנשמת אדם, דכתב דלפי הגר"א דהיה אהרן יכול להיכנס בכל עת, א"כ מאי דכתיב ויעש אהרן כאשר ציווה ה', היינו שעשה כן באותו יום או למחרת, ע"ש. משמע שלא היה צריך לפרוש ז' ימים, והיה יכול להיכנס לבית קדש הקדשים כבר באותו יום או למחרת. שוב מצאתי שהקשה כן בשו"ת מהר"ש (ח"א סי' ב'), וביאר דמה שכתב הנשמת אדם שעשה אהרן מיד, היינו שהתחיל את הפרישה מיד, ולא שנכנס לבית קדש הקדשים מיד.



ביאור דעת הגר"א

דעת הגר"א שאהרן הכהן היה שונה מכל כהן גדול, דכל הכהנים הגדולים היו רשאים להיכנס לבית קדש הקדשים רק פעם אחת בשנה ביום הכפורים, אך אהרן הכהן היה רשאי לבא בכל עת.

ויש לבאר כי אין הכוונה שהיה לאהרן היתר מיוחד משאר הכהנים להיכנס לבית קדש הקדשים, אלא מה שהותר לשאר הכהנים ביום הכפורים הותר לאהרן כל השנה. כלומר, דלכל הכהנים היה יום הכיפורים אחת בשנה, אך לאהרן היה דין יום הכפורים בכל עת, ומשום הכי היה בידו להיכנס כל השנה לקדש הקדשים.

עוד עי' ספורנו בפרשת אמור (כד, ג), דכתב וז"ל: יערוך אותו אהרן. אף על פי שהיתה הדלקת הנרות, וכן קטרת התמיד כשרה בכהן הדיוט לדורות כפי מה שקבלו ז"ל, מכל מקום נאמר בשניהם אהרן, כי אמנם כל ימי המדבר היה ענין המשכן בכל יום כענינו לדורות ביום הכפורים שנאמר בו כי בענן אראה על הכפרת (לעיל טז, ב), וזה כי בכל ימי המדבר נאמר כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו (שמות מ, לח), ולכן היה מן הראוי שיהיו מעשה הקטרת והדלקת הנרות בו הנעשים בפנים נעשים על ידי כהן גדול כמו שנעשים לדורות ביום הכפורים. נמצא דאף מעשה הקטרת והדלקת הנרות שנעשו בכל יום היה דינם כדין יום הכפורים, דדינם שיעשו בכהן גדול. וזה ממש כדברי הגר"א שפירש שאהרן היה בכוחו להיכנס לבית קודש הקדשים בכל עת כביום הכיפורים.

והנה לפי מה שהבאנו את דעת הגר"ח קניבסקי שהיה אהרן רשאי להיכנס אף פעם חמישית, א"כ צריך לומר שלא היה לאהרן היתר להיכנס לבית קדש הקדשים כמו לשאר הכהנים גדולים, שהרי שאר הכהנים לא היו רשאים להיכנס אלא ד' פעמים, ואילו אהרן היה רשאי להיכנס אף ה' פעמים. נמצא דלאהרן היה היתר מיוחד להיכנס לבית קדש הקדשים.

שוב מצאתי במשך חכמה (ויקרא טז, ג) שהביא את דברי הגר"א הללו בשם ספר גביע הכסף וביאר את טעמו ע"פ הספורנו. ותיתי לי שכונתי לדבריו הקדושים.

בספר הטיבו נגן (הג"ר בצלאל קסלר ויקרא פר' אחרי מות) האיר דדברי הספורנו שנויים במחלוקת האם הכהן הגדול הוא ניהו היה עושה את העבודות שאינן באות מחמת חובת היום, ולכן כל הארבעים שנה דחשוב כיום הכפורים בעי כהן גדול להקריבם. אך אי נימא דאינו מעכב אלא

בעבודות הבאות מחמת היום, אך שאר הקורבנות שאינם באים מחובת היום יכול לעשותם אף כהן אחר, א"כ בכל הארבעים שנה היה יכול כל כהן להקריבם.

והנה דעת הרמב"ם (הל' יוה"כ פ"א ה"ב) דהכהן הגדול היה עושה את כל העבודות. ולפי זה יש לומר שפיר דאף במדבר כל העבודות היו נעשות ביד אהרן כדין יום הכפורים, מכיון שהיה חשוב להם כל העת כיום הכפורים. אולם דעת הרמב"ן (הובא בריטב"א יומא י"ב ע"ב ובכסף משנה שם) דאין דין שאר העבודות ככהן גדול, אלא דווקא עבודות הבאות מדין יום הכפורים. וא"כ אף אם תיחשב כל השנה כדין יום הכפורים לא היה צריך אהרן להטיב את הנרות דווקא.



דין אלעזר בנו

כתב המשך חכמה לבאר על פי מה שכתב שבמדבר היה חשוב כל עת ועת כיום הכפורים, דלא רק אהרן הותר לבא בכל עת, אלא אף אלעזר לאחר מות אהרן הותר לבא לבית קודש הקדשים בכל עת, מאחר שאף בזמנו היה הענין. אמנם כשנכנסו לארץ ישראל, כשלא היה הענין, היה אסור אף לאלעזר להיכנס לבית קדש הקדשים בכל עת כשאר כהנים, שכבר לא היו חשובים כל הימים כדין יום הכפורים.

והנה מדברי העמק דבר כאן משמע קצת דעיקר ההיתר היה רק לאהרן, דפירש דהא דכתיב דבר אל אהרן אחיך דווקא ולא כתוב אף שאר כהנים, משמע דפרשה זו נאמרה ביחוד לאהרן, ומשום הכי לא נזכר יום הכפורים בכל הפרשה, שהרי היה אהרן רשאי להיכנס לקדש הקדשים בכל עת, אך בניו אינם רשאים להיכנס בכל יום ויום אלא דווקא ביום הכפורים. משמע דההיתר להיכנס לקדש הקדשים בכל עת האמור כאן נאמר רק לאהרן. וא"כ אלעזר בנו היה כשאר כהנים גדולים והיה אסור להיכנס בכל זמן. ושמא אף לדבריו אפשר לומר דדין אלעזר יהא כדין אהרן, ומה שנאמר אהרן הוה אהרן וכל מי דדמי ליה.



קודם הציווי היו רשאים כל הכהנים הגדולים להיכנס בכל עת

כתב הכלי חמדה (פר' שמיני אות ב') ונראה ברור דזה רק אחר הציווי, אבל קודם לכן גם בני אהרן אם היו כהנים גדולים היו יכולים ליכנס בסדר הזה כמו אהרן, ע"כ. היינו דקודם ציווי היו יכולים כל כהנים גדולים להיכנס בכל עת כסדר הזה, אע"פ שהאיסור להיכנס בכל עת איתא אף קודם הציווי דאחרי מות, כמבואר בגמ' ביומא (נ"ג ע"א) אזהרה קודם מיתה, ועונש לאחר מיתה, ע"ש. נמצא דעיקר חידוש התורה דבא למעט שאר כהנים גדולים שאינם יכולים להיכנס בכל עת כסדר הזה. וע"ש מה שביאר ע"פ זה את דברי המדרש (ויקרא רבה אחרי מות פר' כ' אות ט') בחטא דנדב ואביהו.



דעת הבית יצחק בדברי הנתינה לגר

כתב הבית יצחק (יו"ד ח"א סי' ק"ל אות ח') בשם הנתינה לגר דבכל כהן גדול אם רצה להיכנס לבית קדש הקדשים רשאי, אי עבד כסדר הזה, ולא איירי דווקא באהרון הכהן דווקא. וכתב על זה בכל הסוגיא לא משמע כן. גם במשנה דכלים (שם) מבואר דכהן גדול אינו נכנס אלא ביום הכפורים. ובאמת שהדבר פלא שיסבור אחד כן שיקריב פר ושעיר בשאר ימות השנה בעת שרצה ליכנס לקדוש הקדשים, ואולי גם שעיר המשתלח יתחייבו לשלוח. סוף דבר שהוא מבהיל לשמוע, ושמא לא נאמר זאת גם להך מ"ד רק באהרון לבד, ולא בשאר כהנים גדולים, ואין להאריך בפרט זה.

ובמפתחות (יו"ד ח"א סי' ק"ל) כתב וז"ל: בפנים הבאתי דברי המדרש דבכל השנה היה יכול כהן גדול להיכנס לקדש הקדשים בפר ושעיר, עתה מצאתי בדברי שאול (דרשה ליומא נ"ג) שהביא בשם הגאון מהרא"ו דבכל השנה היה כהן גדול נכנס בפר ושעיר, רק דבכל השנה לא היה צריך רק ג' טבילות וששה קדושין, ע"כ.



דעת החולקים על הגר"א

ובאמת מצינו במפרשים שחלקו על הגר"א, וסברו כי אף אהרן היה מצווה שלא יבא בכל שעה אל בית קדש הקדשים, אלא רק ביום הכפורים עם הקרבת הקרבנות כסדר הכתוב בתורה, כמו כל הכהנים הגדולים, ולא היה שום חילוק בין אהרן לשאר הכהנים.

הנה הרמב"ן (ויקרא יז, לד) כתב וז"ל: וטעם ויעש כאשר צוה ה' את משה - שקיים אהרן כל מה שנצטווה, ונוהר כל ימיו שלא יבא אל מבית לפרכת, זולתי ביום הכפורים בקרבנותיו ככל אשר יצוה השם את משה.

וכן מפורש ברש"י (שם טז, ג) בזאת יבא אהרן וגו' - ואף זו לא בכל עת, כי אם ביום הכיפורים, כמו שמפורש בסוף הפרשה בחדש השביעי בעשור לחודש, ע"כ. וכן הוכיח בנתינה לגר (שם), ובשו"ת מהר"ש (ח"א סי' ב').

וכן היא הפשוט בדברי רש"י (שם טז, לד) שכתב וז"ל: ויעש כאשר צוה ה' וגו' - כשהגיע יום הכפורים עשה כסדר הזה, ע"כ. משמע דהמתין מלהיכנס לקדש הקדשים עד יום הכפורים ולא עשה כן מיד, שהרי עמד בחודש ניסן כפי שביאר הרא"ם, ואעפ"כ המתין עד יום הכפורים מלמעבד הכי. מוכח שהיה אסור לעשות כן מיד. ועי' בחכמת אדם (שם). שו"מ דכתב כן הרש"ש ביומא (ב' ע"ב), ע"ש.

ובבכור שור (ויקרא פט"ז פ"ג) בזאת יבא אהרן. בזאת אני נותן לך רשות לבא ביום הכפורים ובדורון זה, ע"כ. משמע שנאמר לאהרן גופא שאסור לבא אלא ביום הכפורים.

ובפנים יפות (טז, ג) נמי כתב בתו"ד שלא היה רשאי אהרן לכנס להיכל אלא בשביל קטורת ונרות וכיוצא מן העבודות שבהיכל ושכפנים. וכן מוכח מהיפה תואר הנ"ל דגרס במדרש בכל שנה, דאף אהרן היה אסור לבא לקדש הקדשים אלא ביום הכפורים. וכן למד המלבי"ם (טז, ג).

ועוד עי' בנתינה לגר (שם) שכתב דזה תלוי בפלוגתא דר' יוסי הגלילי ורבי עקיבא שנחלקו על מה נענשו נדב ואביהו ע"ש.

דין משה רבינו

איתא בתורת כהנים (פרשה א' אות ו') אחיך באל יבוא, ואין משה בבל יבוא, ע"כ. ופי' הראב"ד אין משה בבל יבא בכל עת שהרי משה תמיד היה נכנס לפני לפנים לשמוע הדיבור מבין שני הכרובים, ע"כ.

ולפי מה שהבאנו קודם את דברי הכלי חמדה דקודם ציווי היו רשאים כל הכהנים הגדולים להיכנס בכל עת, אתי שפיר טפי דרשת המדרש, דקא דריש דרך על אהרן איכא ציווי דעל יבא בכל עת, אך משה דהוא נמי כהן גדול כדאיתא בדובחים (ק"א ע"ב), הוה אינו כלול בציווי זה, ויכול לבא בכל עת כמו לפני הציווי.

והנה ברש"י (במדבר ז, פט) איתא דמשה לא נכנס לבית קדש הקדשים כשבא לדבר עם השי"ת, דכתב וז"ל: כתוב אחד אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד והוא חוץ לפרכת, וכתוב אחד אומר ודברתי אתך מעל הכפרת, בא זה והכריע ביניהם, משה בא אל אהל מועד ושם שומע את הקול הבא מעל הכפרת, ע"כ. שוב מצאתי שעמד על קושיא כזו באברבנאל (שם ז, מ).

לעתיד לבא

עוד יש להביא כאן מה שחידש ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק פרשת אחרי מות אות ד') ע"פ הסוד שלעתיד לבא יהיו כל ישראל ראויים להיכנס לבית קדש הקדשים, כי הכהן הגדול היה נכנס רק אחר שהיה מבורר ומזוכך בכל העשר ספירות. דכתב ע"פ מאי דאיתא במדרש (ויקרא רבה כא, ו) רבי יודן פתר קרא בכהן גדול בכניסתו לבית קדש בקדשים, חבילות חבילות של מצוות יש בידו, ומפרט המדרש עשרה דברים שנקראו זאת ואשר בזכותם נכנס את הקודש. ומבאר ר' צדוק כי מספר עשר רומז תמיד לעשר ספירות, וא"כ הוא הדין כאן מכוונים עשרת דברים שבזכותם יבא אל הקודש כנגד עשר ספירות, וכשיכנס הכהן הגדול לקדש הקדשים צריך להיות מבורר בכל העשר ספירות. ועל כן כתב וז"ל: ולעתיד יהיו כל ישראל ראויים לכנס לקודש הקדשים כשירגישו קדושת העשר ספירות וכו', אך בעולם הזה לא הותר אך לכהן גדול שהוא קודש הקדשים, ורק ביום הכפורים וכו' ע"כ.

כניסת הכהן הגדול להוצאת כף ומחתה

גבי כניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים להוצאת כף ומחתה כתב החזקוני (פט"ו פכ"ג) וז"ל: וא"ת הרי זו ביאה ריקנית ושלא לצורך, שיכול להניח כף ומחתה בקדש הקדשים עד יום הכפורים אחר, ואז יוליך שם כף ומחתה אחרת ובחזרתו יוציא משם כף ומחתה שנשתיירו שם

מאשתקד, וי"ל דאין זה ביאה ריקנית, שאם יניח שם כף ומחתה בדשנם גנאי הוא כלפי מעלה משום דמאס, ע"כ. והוסיף בפירוש הריב"א שם וז"ל: פי' לפני בשר ודם הדבר מאוס כדאיתא במסכת שבת, לכן התיר לטלטל מחתה באפרה מהאי טעמא משום דמאוס מידי דהוה אגרף של רעי וכל שכן לגבוה. וכ"כ רבינו חיים פלטיאל, ע"ש. נמצא דמה שמסלק ומנקה את המקדש חשוב עבודה.

והקשה החתם סופר (תורת משה שם פ"ב) איך הותרה מסברא זו ביאה ריקנית לפני ולפנים. ונראה לפרש דהוה כמו כיבוד העזרה דחשוב עבודת הלויים בערכין (י"ג ע"ב) על הא דאמרינן דאין קטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלויים עומדין בשיר כו', כתב רש"י ז"ל אין לוי קטן נכנס לעזרה לשום עבודה כגון לכבד את העזרה ולהגיף את הדלתות אלא בשעה שהלויים עומדים על הדוכן בשיר אז נכנסים לויים קטנים לשורר עמהם עכ"ל. ומזה נראה דבעבודת הלויים, לבד משירה ולהיות שוערים יש גם כיבוד העזרה.

והנה כתב עלה המקדש דוד (סימן י' סק"ה) לפרש הא דאיתא בעירובין (דף קה א) הכל נכנסים להיכל לבנות ולתקן, ולהוציא את הטומאה מצוה בכהנים אין שם כהנים נכנסים לויים, אין שם לויים נכנסים ישראלים, ע"כ. והיינו דבהיכל, כיון דהלויים אסורים ליכנס שם, שייך העבודה לכהנים ולא ללויים, אבל אם אין כהנים והותר לזרים, שוב ממילא נכנסים דוקא לויים, כיון דכיבוד עזרה הוי מעבודת לויים, ע"ש. וא"כ הכא, דאיירי בכיבוד קדש הקדשים דאף כהן הדיוט אינו רשאי להיכנס לשם, יהא דין הכיבוד בכהן גדול דווקא, וא"כ אמאי קא קרי ליה הפנים יפות ביאה ריקנית.

ומיהו בלאו הכי היה אפשר לומר דכיבוד המקדש הוה בכלל עשה דמקדשי תראו, ונימא דיבא עשה דמקדשי תראו וידחה לאו דביאה ריקנית. אכן דין יהא תלוי בשאלה אי אמרינן עשה דוחה ל"ת במקדש. ועוד יש לעיין אי אמרינן עשה דוחה ל"ת שיש בו מיתה בידי שמים, דהא בביאה ריקנית לבית קדשי הקדשים חייב מיתה.

ובמה שכתב דכף והמחתה היו מאוסים, קשה מאי שנא מהמזבח שהיה מונח עליו האפר זמן רב, ואדרבה אמרינן בתמיד (ב, ב) דברגלים לא היו מדשנין אותו מפני שהוא נוי למזבח, ע"ש. ולא אמרינן דהוא מאוס. ודעת החזקוני דיש לחלק בין מזבח, דהוה ליה נוי, למחתה, דהוה מאוס.

אולם הפנים יפות (שם) כתב דהייתה זו ביאה ריקנית והותרה ביום הכיפורים, וז"ל: ונראה דעיקר קרא שנתנה התורה רשות ליכנס ביאה ריקנית באחרונה שלא היתה צורך עבודה כלל, דאי משום הוצאת כף ומחתה היה יכול להוציא את הכף בשעת הזאת דם הפר, ואת המחתה בשעת הזאת דם השעיר, אלא כיון דבלא זה התירה לו התורה ליכנס ביאה ריקנית, והוא כמ"ש בתחילה ואל יבוא בכל עת דהיינו שלא יבוא ריקנית, על זה אמר שע"י פר ואיל יכול ליכנס אח"כ ביאה ריקנית, ע"כ.

ונראה דאין כוונת הפנים יפות להתיר כל ביאה ריקנית, דהא איתא בתוספתא דכלים (ב"ק פ"א ה"ז) אבא שאול אומר עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים שבבית קדשי

הקדשים כהן גדול נכנס לשם בכל שנה ושנה לעבודת יום הכפורים ארבע פעמים ביום ואם נכנס חמש חייב מיתה, ע"כ. נמצא דאסור להיכנס אף ביום הכפורים ביאה חמישית, דהיא חשובה ביאה ריקנית. וכן איתא בירושלמי (פ"ה מיומא ה"א) בהכניס אחת אחת (היינו בכף ומחתה) כיפר אלא שהוא עובר משום הכנסה יתירה. משמע דאף ביאה ריקנית אסורה ביום הכפורים, אלא דהתירה תורה ביאה ריקנית דהוצאת כף ומחתה דווקא.

שוב מצאתי דביאר החתם סופר בדין זה סברא דבכל מקום שאיכא ענן הקטורת הותרה ביאה ריקנית. וז"ל: נראה לי דהכי פרושו בענן הקטורת יבוא בכל עת, פי' בשעה שהמחתה עומדת בפנים וענן הקטורת עולה הותר לבוא בכל רגע ורגע, ע"ש.²

ובדעת החזקוני אפשר לומר דמדין ההקטרה הוה שיהא מוקטר עד אחר הזהות דם השעיר, לכך אי אפשר להוציא את המחתה קודם.

עוד יעוי' במשך חכמה (טז, כג) שהביא בזה סברא שלישית דמה שנכנס דרך ההיכל הוה ביאה ריקנית, אך לבית קדש הקדשים אין זה ביאה ריקנית. וז"ל: והנה בקטורת וכו', וכן בדם פר וכו', אבל כאן הלא לבין הבדים מוכרח לבא להוציא כף ומחתה, ולהיכל אינו צריך לבא, דמצי עייל דרך אחורי הכפורת ולהוציא כף ומחתה מבין הבדים, יעוי' בתוס' (מנחות כז ע"ב, ד"ה למעוטי - דאיתא התם שיכול להיכנס לבית קדש הקדשים דרך לול שהיה אחורי בית הכפרת), לכן אמר ובא אהרן אל אהל מועד, שדרך ההיכל מוכרח לבוא ולהוציא הכף ומחתה מבין הבדים, ודו"ק.



ספר תורה הנקרא בהקהל

כתב רש"י בבבא בתרא (י"ד ע"ב) ספר עזרה - ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביוה"כ, ע"כ. ואירי התם בספר שהיה מונח בארון בקודש הקדשים.

וכתב הראב"ה (תשובות ובאורי סוגיות סי' תתקצ"א) אם באת להעמיד דברי רש"י אספר תורה דמשה רבינו המונחת בארון והיא נקראת ספר עזרה, צריך לומר שכשהיה כהן גדול נכנס בכף ומחתה עם יציאתו מיד היה מוציא ס"ת לחוץ והיתה מונחת בתיבה מבחוץ עד זמן קריאתו בה, ולאחר שהיה מקריב אילו ואיל העם והיה נכנס להוציא כף ומחתה היה מכניסה עמו ומחזירה למקומה בארון. ובשנה השמינית כשהיה המלך קורא היתה מונחת מבחוץ מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא שהוא שנת ט', והיה מחזירה כשנכנס להוציא כף ומחתה, שהרי רק ביום הכיפורים בשעת עבודה היה כהן גדול רשאי ליכנס, כדתנן בריש מסכת כלים (פ"א מ"ג) בית קדש הקדשים מקודש ממנו שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכיפורים בשעת עבודה.

(ב). והנה החתם סופר מוסיף וז"ל: ואין לומר א"כ בכל יום יקטיר קטורת ויכנס, י"ל עכ"פ ביאה ראשונה אסורה, שהרי היה צריך להקטיר בפנים, וא"כ נכנס בלי ענן קטורת וחייב מיתה, בלתי ביוה"כ שמצוה לעשות ככה, אבל ביוה"כ שהותרה ביאה ראשונה ולהקטיר שם ושוב כל זמן שהמחתה עומדת הותרה כל הביאות כולן, ע"כ. ואין לומר שבמקום שהותר לו להיכנס מחמת דבר אחר יתן נמי קטורת ויהיה מותר ביאה, כי בזמן שנותן את הקטורת אסורה, וחשיב ביאה ריקנית.

עכ"פ משמע מדברי החתם סופר דעיקר ההיתר להיכנס הוה מחמת ענן הקטורת, וצ"ע.

עוד כתב הראב"ה אי נמי איכא למימר דקריאה צורך עבודה היא, כך פי' רש"י בפ' בא לו, ועתה מותר כהן גדול ליכנס כדי ליטול ולקרות דגם זה בכל שעת עבודה היא, ע"כ. וכיון לדבריו הרש"ר הירש (דברים פל"א פ"י) וז"ל: עלינו להניח שאף על פי שאסור להיכנס לקודש הקדשים שלא לצורך עבודה (ויקרא טז, ב; וראה פי' שם), הרי קריאת התורה ביום הקהל נחשבת צורך עבודה ומותר להיכנס לקודש הקדשים למטרה זו, ע"כ.

אולם חוזר הרש"ר הירש וכותב עוד בזה וז"ל: בלאו הכי עלינו להניח שיש יוצא מן הכלל מסוג זה, שהרי כך נאמר בדברים רבה (פרשה ט' ט') כאן: "אמר ר' ינאי, כתב י"ג תורות, י"ב ליי"ב שבטים ואחת הניח בארון, שאם יבקש לזייף דבר שיהיו מוציאים אותו שבארון". מוכח אפוא שהיה מותר לגשת אל ארון הברית לתכלית זו. ולפיכך מסיק הרש"ר דאף כאן הותר להוציא את ספר התורה לצורך קריאה, אף שאינה עבודה, ע"ש.

ובזה מפרש מה דאיתא בבא בתרא (שם ע"א) בספר תורה זה דבמקומו בארון היה ברווח, כדאיתא התם שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא כשהוא דחוק. הרי שהיה מותר להוציא את ספר התורה בשעת הצורך. גם פסוק (שם פכ"ו) מסייע לתפיסה זו, שהרי נאמר שם שספר התורה שנכתב בידי משה יונח בארון, ומטרת הנחתו שם והיה שם כך לעד, ונראה מכאן שמותר להוציא את הספר, ע"ש.

אכן מביא הרש"ר הירש דהתוס' בבא בתרא (ד"ה שלא יהא) סבורים שאסור לבוא אל קודש הקדשים למטרה זו, וכתבו וז"ל: וא"ת והלא לא היו מוציאים אותו מן הארון, דהא אסור ליכנס בבית קדש הקדשים וביום הכפורים לא אשכחן בסדר יומא שהיה מוציאו וכו', ע"כ. נמצא שסברו התוס' שהיה אסור להיכנס להוציא את ספר התורה לקרא בו בהקהל, ולפיכך התקשו מתי צריכים להוציא את ספר התורה.

ועל כן מבאר הרש"ר הירש דדעת התוס' שקראו בהקהל מספר תורה איננו הספר שהונח מצד ארון ברית ה', אלא הוא הספר שנועד לשבט לוי. וספר העזרה שנזכר בבבא בתרא הוא העותק שנמסר לשבט לוי, שנכתב בידיו של משה ושנשמר בעזרה לצורך הקריאות המתקיימות שם. ספר זה לתחילתו הוא נגלל, וממנו למדו על הספר הדומה לו המונח בארון שיהא מגולל כעין זה.



להיכנס לקדש הקדשים לתקן את ספר התורה שכתב משה

כבר הבאנו את דברי התוס' בבבא בתרא שהקשו וא"ת והלא לא היו מוציאים אותו מן הארון, דהא אסור ליכנס בבית קדש הקדשים וביום הכפורים לא אשכחן בסדר יומא שהיה מוציאו, וי"ל דלצורך כדי לתקן שרי ליכנס בבית קדש הקדשים כדאמרינן בעירובין (קה ע"א) והכא נמי יכולין ליכנס שם כדי לתקן ספר תורה כדי שלא יתעפש ויתקלקל וגם משחרב משכן שילה עד שבנה שלמה בית המקדש היו יכולין להוציאו מן הארון ולעיין בו, ע"כ.

וכתב בספר סדר המשנה (הל' ספר תורה פ"ז ה"ב) ואחרי נשיקת עפרות כפות רגלי קדושתם של רבותינו בעלי התוספות ז"ל הדברים עומדים צופים, דהא הספר תורה ההוא שכתבו משה רבינו

ע"ה בעצמו, וזה היה ידוע להם שכל מעשה ידיו של משה רבינו ע"ה היה קיים לעולם ולעולמי עולמים, צאו וראו שמן המשחה ואפר פרה הכל היה קיים ועדיין קיים וכמבואר במקומות הרבה בש"ס ובמדרשי רבותינו ז"ל, ודוחק לומר דלא סמכינן אניסא עיין בפסחים (דף סד ע"ב) פלוגתא דאביי ורבא, דשאני הכא דראוי היה למשה רבינו ע"ה להבטיחם על כך שלא יתקלקל, והוא ידע בנפשיה שלא יתקלקלו מעשי ידיו שלו כדי שלא יצטרכו להיכנס לבית קדשי הקדשים חנם, ע"כ.



להיכנס להגיה מהספר תורה שהיה מונח בארון

כתב הרמב"ם (ספר תורה פ"ז ה"ב) והמלך מצוה עליו לכתוב ספר תורה אחד לעצמו לשם המלך יתר על ספר שיהיה לו כשהוא הדיוט שנאמר והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו וגו', ומגיהין אותו מספר העזרה ע"פ בית דין הגדול, ע"כ.

והקשה בסדר המשנה איך נכנסו לקודש הקדשים להוציא את הספר תורה כדי להגיה את הס"ת של המלך. ותירץ על פי דברי התוס' הנ"ל, שהיה מותר להיכנס לקדש הקדשים כדי לתקן את הס"ת עצמו שלא יתעפש, דון מינה ואוקי באתרן, דכיון דהיה כאן צורך ליכנס לבית קדשי הקדשים כדי להוציא משם הספר תורה להגיה ממנו ספרו של מלך, דמסתמא כך היתה הלכה למשה מסיני או הלכה מפי השמועה שיגיהו ספרו של מלך דוקא מהספר ההוא שהיה מונח בארון. אם כן שפיר מותר להיכנס לבית קדשי הקדשים להוציא משם הספר תורה ולהיכנס אחר כך ולהכניסו, ע"ש.

וכן פי' בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' ס"ו) בפירוש המיוחס לרש"י במועד קטן (י"ח ע"ב), שכתב וז"ל: אין מגיהין אפילו בספר עזרא ואני שמעתי עזרה בה' ופירש ספר מוגה היה בעזרה שממנו היה מגיה כל ספרי גולה ע"כ. וביאר הפנים מאירות שלכך היו צריכים להיכנס לבית קדש הקדשים להוציא את ספר התורה המונח בארון, ומיושבת קושית התוס', ע"ש.



להיכנס להוציא את שמן המשחה

כתב הפרדס יוסף (שמות פכ"ו פל"ג) ומה שכתב עוד רבינו בחיי ששמן המשחה מונחת לפני הארון, קשה הא שמן אחר חוץ משמן משה לא נעשה, עי' בכריתות (ה ע"ב) וברמב"ם (פ"א מכלי המקדש ה"ה), ואיך יכלו להניח לפני לפנים, הא אי אפשר ליקח אותו כשיצטרך אחר כך למשוך כהן גדול ומלכי בית דוד ומשוחי מלחמה. ומסיק הפרדס יוסף ואולי י"ל כוונת רבינו בחיי שצלוחת קטנה משמן המשחה מונחת שמה, ועיקר שמן המשחה מונח במקום אחר, ע"ש. וכן הקשה בדרך חכמה (הל' בית הבחירה פ"ד ציון ההלכה סקכ"ד).



ביאור הגמ' בברכות

איתא בגמ' בברכות (ל' ע"א) היה עומד בבית קודש הקדשים יכוין ליבו כנגד הכפורת, ע"כ. ויש לתמוה, דהא לא משכחת ליה ביאת קודש הקדשים אלא לכהן גדול ביוה"כ, ומאי יכוין ליבו דקאמר הכא.

וכתב השל"ה (מסכת תמיד פרק נר מצוה) וז"ל: ומה שאמרו, היה עומד בבית קדשי קדשים, לא מסתבר דקאי דוקא אכהן גדול ביום הכפורים, אלא על כל אדם, ורוצה לומר עומד במחשבתו, וצ"ב.

וביעב"ץ (שם) כתב כגון כהן גדול ביום הכפורים כשהוא עומד בבית החיצון והוא בין ב' הפרוכות, ומתפלל תפלה קצרה, הוא חשוב כעומד בבית קדש הקדשים. והקשה במשמר הלוי (שם) על התירוץ הראשון דהא הכא איירי לגבי תפילת שמונה עשרה והכהן גדול לא היה מתפלל שמונה עשרה, וצ"ע.

עוד כתב היעב"ץ דאיכא לאוקמה באומנין שהיו משתלשלים לבית קדש הקדשים לתקן איזה דבר. והקשה המשמר הלוי, דאמאי לא יצא מבית קודש בקדשים ויתפלל ויחזור ולמה צריך להתפלל בבית קדש הקדשים. ולכאורה י"ל דזה תלוי במה שכתב המשנה למלך (ביאת מקדש פ"ג הי"ט) וז"ל: כל שאינו חייב משום ביאה תו לא מיחייב (היינו לשהות) שהרי כל שנכנס להיכל או לקדש הקדשים לצורך עבודה וכלתה עבודתו ושהה כל היום כולו לא מיחייב כלל, דכיון דמשום ביאה לא מיחייב תו לא מיחייב, ע"כ. ולפי זה י"ל דהיה מותר לאומנים להמתין בתוך בית קודש הקדשים ולהתפלל.

והגרי"ש אלישיב הביא ליישב בהערות (שם) וז"ל: ונראה ליישב בזה, שהנה איתא בירושלמי (פ"ד ה"ה) שדרשו מקרא דתלפיות, שגם בחורבנו שהוא תל צריך להתפלל כנגדו, והנה איכא פלוגתא דרבנותא אי מקריבים בזמן הזה או לא, מ"ד מקריבין סבר שלא בטלה קדושתה, ומ"ד אין מקריבין סבר שבטלה קדושת המקדש, ונפק"מ אי שרי בזמן הזה ליכנס למקום המקדש וקודש הקדשים, ואנן קיימא לן כדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' בית בחירה הי"ד) שסבר שלא בטלה קדושה כמבואר במגן אברהם (סי' תקס"א), ע"ש. ולכן לא משכחת ליה כניסה למקום המקדש אלא אם יטהר עצמו באפר פרה. אבל למקום קודש הקדשים לא משכחת ליה לעולם שיוכל ליכנס. אבל למ"ד בטלה קדושה שפיר משכחת ליה ביאה לבית קודש הקדשים בזמן הזה, ולדידיה ודאי שייכא בבא זו. אבל הרמב"ם סבר שלא בטלה קדושה ולא משכחת ליה כניסה לבית קדשי הקדשים, ולכן לא גרס בבא זו, ע"כ. וכבר כתב כן הנחל אשכול (תפילת מנחה מעריב עמ' 59 אות יב), ע"ש.

ועוד עי' במשמר הלוי שהביא ליישב דאיירי שהקיפו גויים את המקדש, כדאיתא בגמ' בזבחים (ס"ג ע"א): הקיפו גויים את כל העזרה, שהכהנים נכנסין לשם ואוכלין שם (היינו בבית קודש הקדשים) קדשי קדשים, ופרש"י הקיפו גויים - למלחמה ויורים חיצים ואבני בליסטראות לתוך העזרה, ע"כ. וכיון שנמצאים במצב של פקוח נפש ודאי היו אף מתפללים שם.

ועוד כתב המשמר הלוי בשם הקהלות יעקב דאף ההיכל נקרא קודש הקדשים, והאריך שם להביא ראיות לזה ע"ש.

אבינו מלכנו גלה כבוד מלכותך עלינו, והביאנו לציון ערך ברינה, ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם, ונזכה ונראה בבנינו, ונשמח בתיקוננו, וישובו כהנים לעבודתם ולויים לשירם ולזמרם וישראל לנויהם, אכ"ר.



אוצר הספרים

♦ ביקורת ספרים חדשים: 'פקודיך דרשתי' – לביאור דרכי דרישת
ההלכה מפסוקי התורה, מאת הרב איתי אליצור ♦

הרב הראל דביר

ביקורת ספרים חדשים: ‘פקודיך דרשתי’ – לביאור דרכי דרישת ההלכה מפסוקי התורה, מאת הרב איתן אליצור

‘לא בא כבושם הזה’ – לא בכל יום מתברך עולם התורה ביצירת-ענק שאפתנית בת שישה כרכים עבים, שמטרתה המוצהרת היא הענקת ביאור שיטתי לכל דרשות חז"ל בתלמוד הבבלי. כעת זה קרה. מזה עשור וחצי שהגאון הרב איתן אליצור שליט"א שוקד על תלמודו ושוקד על התלמוד הבבלי, תוך התמקדות בדרשות ההלכתיות שמופיעות בו. מתוך אמונה שהדרשות אינן דבר מנותק מההיגיון האנושי, הרב אליצור חותר לחשיפת המניעים הפרשניים הסמויים שהביאו לדרשות.

מכל עמוד ועמוד בסדרת ספריו העבה, מנצנצים דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות תמורה (ה, יג): "אף על פי שכל חוקי התורה גזרות הן, כמו שביארנו בסוף מעילה – ראוי להתבונן בהן, וכל שאתה יכול ליתן לו טעם, תן לו טעם", ולא בכדי. לדידו של הרב אליצור, משנת הרמב"ם בכללותה מהווה מקור איתן, ואעז לומר שגם מודל לחיקוי, במימוש כלל זה בהקשר של הדרשות: הרמב"ם חתר באופן קבוע להשתתת ההלכה על התורה שבכתב, ולראיית התורה שבעל פה כמפרשת את התורה שבכתב עצמה,* והרב אליצור הולך בעקבותיו.

תופעה זו של הענקת הסברים הגיוניים לדרשות חז"ל היא עתיקת יומין, וימיה כימי דרשות חז"ל עצמן. עם זאת, העיסוק בנושא זה בבתי המדרש התרחב במאות השנים האחרונות, בין היתר הודות לששת פירושי התורה שנכתבו במזרח אירופה ובמערבה בדורות הסמוכים לשואה, ומהווים מאז עמודי תווך בכל עיסוק ביחסי פשט ודרש: פירושיהם של ר' יעקב מקלנבורג (הכתב והקבלה), הרש"ר הירש, הרד"צ הופמן, הנצי"ב, ר' מאיר שמחה מדווינסק (משך חכמה) והמלבי"ם. ששת אלו שמו להם למטרה, בין היתר, לקרב את דרשות חז"ל להיגיון האנושי, איש איש בדרכו, איש איש בסגנונו. ועדיין נותר חלל וחוסר גדול מאוד, וזאת משתי סיבות עיקריות: א. פירושים אלה התרכזו בפסוקים, ולמעט המלבי"ם, אין בהם התייחסות שיטתית ותמידית לדרשות חז"ל. ב. פירושו של המלבי"ם עוסק בעיקר במדרשי ההלכה ולא בתלמוד הבבלי, וגם יתר הפירושים אינם עוסקים בקשר שבין הפסוקים לתלמוד הבבלי כהיבט מרכזי של פירושם.

חלל זה הולך ומתמלא, ובפרט על ידי שני מחברים יקרים בני דורנו שמזכים אותנו בפירושים רציפים על התלמוד הבבלי, 'על סדר הדף', מתוך התמקדות בדרשות ההלכתיות מן

א). ראו על כך בהרחבה בעבודתו של הרב אליצור: לדרכו של הרמב"ם בהצגת מדרשי הלכה במשנה תורה, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוני' בר אילן תשע"ב. עבודה זו מהווה מעין פתיח לספרנו.

הפסוקים: סדרת במסילה נעלה מאת הרב יצחק שילת, וכעת גם סדרת פקודיך דרשתי מאת הרב איתי אליצור. יש להעמיק בבחינת השווה והשונה שבין שני מחברים אלה, ועוד חזון למועד.



מעיקרי שיטתו של הרב אליצור

אבקש להציג בתמצות כמה מעיקרי השקפתו ושיטתו של הרב אליצור:

א. הדרש הוא פרשנות אפשרית העולה מתוך עיון מעמיק בפסוק, וכלשונו (עמ' א):

אין בכוונתנו לטעון שהדרש הוא הפשט. הפשט במקומו עומד, אלא שעיון בדברים האמורים בפסוק מוביל למסקנה המחייבת את ההלכה הנדרשת. ההלכה הנדרשת אינה פירוש פשט הפסוק אלא היא מסקנה שאפשר להסיק מפשט הפסוק. ההלכה היא לא בהכרח פירוש הפסוק, אבל אפשר מתוך הפסוק (ומתוך קריאת משמעותו הפשוטה של הפסוק) להגיע למסקנה שזו ההלכה. יש להבחין אפוא בין פרשנות לבין הדרש. הדרש אמנם עולה ונלמד מתוך הפסוק, אך לא תמיד הוא פירושו של הפסוק. להפך, בדרך כלל הוא בא להשיב על שאלה שהתשובה עליה לא נאמרה בפירוש בפסוק [...] אי אפשר להבין את הדרש לפני לימוד מעמיק של הפשט.

ב. יש דרשות שנובעות מהצורך לממש ולהוריד למישור המעשי את האמור בפסוקים (עמ' כז):

מי שלא יפירוש סמוך לוֹסֵת, עלול לעבור על איסור נדה [...] מטרתה של תושבע"פ היא לתת הדרכה מעשית לקיום תושב"כ. לכן היא כוללת הרבה הלכות שהן מחויבות, משום שכדי להגיע למטרה העקרונית שבתושב"כ יש לעשות את המעשה העולה מן המדרש [...] פעמים רבות הדרשה היא נתינת משמעות מעשית להלכות להיגד הצהרתי או עקרוני. אם התורה אומרת שיש לאהוב את ה' בכל לבבך ובכל נפשך, במה תיבחן אהבה בכל נפשך? מכאן דרשו חכמים שעל אהבת ה' יש למסור את הנפש, משום שאם אין אתה מוסר את הנפש על אהבתו, נמצא שאין אתה אוהב אותו בכל נפשך [...] זאת לא משמעות הכתוב, אבל זו מסקנה שאפשר להסיק ממשמעות הכתוב.

ג. יש דרשות שמבוססות על הקשר המילים שאותן הן דורשות (עמ' ל):

לפעמים אפשר להבין את מהות הדין מהנושא של הפרשיה. ראה למשל מה שבארנו בחולין קיג. שם נשאלה השאלה האם "לא תבשל גדי בחלב אמו" אסור משום שאין דרך לבשל את הבן עם האם, או משום איסורי אכילה. והשבנו שכיון שהפסוק כולו אומר "לא תאכלו כל נבלה [...]" לא תבשל גדי בחלב אמו", משמע שבאיסורי אכילה אנו עוסקים. הנושא של הפרשיה הוא לא איסורי אם ובנה אלא סוג הבשר שמותר או אסור לאכול [...] פעמים רבות הדרשה מבוססת על הכרה בכך שהפרשה מלמדת כלל עיקרי, והפרט לא נאמר אלא כדי לבאר ולהמחיש את הכלל.

(ב). ומעין זה בהרחבה בהמשך (עמ' עה ואילך).

בכלל זה, אפילו גזירה שווה, שמקובל בקרב רבים לראותה כמידה שאינה מבוססת על היגיון (עמ' מט'):

זו מידה קשה להבנה. בירושלמי (פסחים ה, א) אף מובאות דוגמאות מדוע אין לדון גזירה שוה מן הסברה. ואולם, בספרנו נראה שגם מידת הגזירה שוה ניתנת להבנה אם למדים לא רק את המילה האמורה אלא את הפרשייה כולה ואת ההקשר המלא שבו היא נאמרה.

ד. יש דרשות הנובעות מהבנה שהפסוק מלמד עיקרון כללי, והעיקרון מלמד הלכה פרטית (עמ' מב-מג):

נשאלת השאלה מה דינו של השורט כמה שריטות בבת אחת. השאלה הזאת תלויה בשאלה העקרונית האם אסרה התורה את מעשה השריטה או את מציאות השריטה. על השאלה העקרונית הזאת אפשר להשיב מתוך דקדוק בלשון התורה, שלא אמרה "לא תשרוט" אלא פתחה במילה "ושרט".



היחס בין פרשנות ובין מידות הדרש

הרב אליצור מכריז ברורות על מגמת ספרו (עמ' פא): 'מטרתנו בספר זה היא לבאר את מדרשי ההלכה מתוך הנחה שהעיקר הוא לא הכללים והמידות שבהן נדרשת התורה, אלא עצם הלימוד, על כן נבאר כאן את המדרשים'. אני מניח שלא לכל הקוראים תנעם הצהרה זו. אני אישית הגבתי לה ברגשות מעורבים: מצד אחד, שמחה על האור הגדול הנורה מעתה על דרשות חז"ל, ומקרב אותן להיגיון האנושי. מצד שני, חשתי אכזבה מכך שהכללים והמידות שהתורה נדרשת בהן אינם עומדים במרכז הדיון. כל העוסק בתלמוד הבבלי יודע שהקפדה על כללי הדרשות תופסת בו מקום מרכזי, ולא פעם מביאה להכרעה בין דעות, בעוד שמכלול השיקולים הפרשניים וההקשריים שמפותחים בספרנו עשוי להיעדר מן הסוגיות. החידוש המתודי שבספרנו היווה עבורי גם מקור לשמחה והתפעלות, אך גם רקע לרתיעה מסוימת. מיתון מסוים לתחושות אלו עלה כשהמשכתי לגוף הספר, שכן רוב הסוגיות הנידונות בו אכן אינן מושתתות על י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, ואף לא על כללי דרוש אחרים, אלא על עיון חז"לי מדויק בפשט הפסוקים, במובנו הנרחב, ממש כדברי הרב אליצור.

הרב אליצור מנסה, ואף מצליח במידה מעוררת השתאות, 'לנער את האבק' מהדרשות המובאות בגמרא, ולהוכיח פעם אחר פעם כי הן מעוגנות היטב בעומק פשט הפסוקים. הווי אומר: המרחק בין פרשנות פשט במובנה הנרחב ובין דרשה אינו כה גדול ומוחלט כפי שמקובל להניח. לדידך, ובעקבות לימודי בספר – דומה שראוי להכתיר את המשימה שמחברנו היקר לקח על עצמו בכותרת 'עומק הפשט' או מעין זה, ובכך להבהיר שרובם הגדול של הדינים הנלמדים מפסוקים הם דינים שעולים מהפשט, ולא מהמידות שהתורה נדרשת בהן.⁷ וצ"ע.

ג). ומעין זה בנוגע לסמוכים (עמ' נג).

ד). על הגדרת לימוד הלכתי מסמיכות כפשט ולא כדרש, ראו גם במאמרו של הרב אלחנן סמט: "כי תהיין לאיש שתי

**דרשת בעל מום בבמת יחיד – פרשנות הקשרית או דרשת ‘אם אינו עניין’
העומדת בפני עצמה?**

אביא כאן דוגמה להמחשת רגשותי המעורבים. נאמר בגמרא (בכורות יד, ב):

אמר רבי אלעזר: מנין לזובח בהמה בעלת מום בבמת יחיד בשעת היתר הבמות, שהוא בלא תעשה, שנאמר: לא תזבח לה' אלהיך שור ושה. אם אינו ענין לבמה גדולה, דכתיב: עורת או שבור וגו' – תנהו ענין לבמת יחיד.

הרב אליצור (בכורות שם, עמ' קסט) מסביר דרשה זו כך:

בפרשת אמור, מקומן של מצוות אלה ברור, הלא הפרשה עוסקת בכשרות בהמה לקרבן. אבל פרשת שופטים עוסקת בנושאי נתינת שופטים בכל שערך. למה הוזכרו שם מצוות אלה? ועוד יש לשאול: האם דינים אלה נאמרו גם בבמה או רק במקדש? התורה לא מבחינה כאן בין במה למקדש. התורה באה כאן ללמד דין כללי בקרבנות. בפשטות, מצוות אלה מקומן במקדש. אבל הן נאמרו בתוך המצוות העוסקות בכל שערך. מכאן למד ר' אליעזר שגם בבמת יחיד אסור לזבוח בעל מום.

עם זאת, בהמשך הגמרא הוצע לדרוש דרשות שונות מהציווי הכפול, ולא הוצע לבסס דווקא את דרשתנו על פניהם מכוח שיקול פרשני-הקשרי זה.¹⁷ לפי הבנתי את דרכו העקרונית של הרב אליצור (הקדמה, עמ' סה-עה), הרי שלדידו אכן יש פער בין דרכם של האמוראים בדיונים בדרשות התנאים ובין הדרך המוצעת בספרנו: הרב אליצור מעלה שהאמוראים דנו בדרשות כתוצר מוגמר, העומד בפני עצמו, וגם משאם ומתנם בדרשות אינו כולל התחקות על השיקולים הפרשניים שהובילו אליהן. לדידי, אם אכן כך הם פני הדברים, הרי שבנסיונו להנהיר ולקרב את דברי התנאים, להכניסם לגדר 'פרשנות' – אנו משלמים מחיר של התרחקות מדברי האמוראים, הנותנים בגדר 'דרש' שכביכול מנותק מהפרשנות. האמנם? שמא נזכה לחיבור נוסף שינהיר ויקרב מחדש את דברי האמוראים?



נשים... – סמיכות פרשיות במקום וסמיכות פרשיות בעניין, פשטות המתחדשים יג (תש"פ) עמ' 11-23, ובעיקר עמ' 17-16.

ה). 'אימא: אם אינו ענין לקדשים, תנהו ענין לבכור, ס"ד אמינא, הואיל וקדוש כשהוא בעל מום – ליקרב נמי כשהוא בעל מום, קמ"ל דלא! אמרי: בכור בהדיא כתיב ביה: פסח או עור לא תזבחנו. ואימא: אם אינו ענין לקדשים – תנהו ענין למעשר, דס"ד אמינא הואיל וקדוש במומו, דכתיב לא יבקר בין טוב לרע [ובין רע] נקרב נמי במומיה, קמ"ל דלא! אמרי: מעשר נמי, גמר העברה העברה מבכור. אימא: תנהו ענין לתמורת קדשים, דס"ד אמינא הואיל וקדושה כשהיא בעלת מום, דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר אותו וגו' – קריבה נמי כשהיא בעלת מום, קמ"ל דלא! אמר קרא: והיה הוא ותמורתו – מקיש תמורתו לו, מה הוא – בעל מום לא, אף תמורתו – בעל מום לא. מתקיף לה ר' זירא, אימא: תנהו ענין לולדות קדשים, דס"ד אמינא הואיל וקדושין כשהן בעלי מומין אגב אמן, כשהן בעלי מומין נמי קרבי, קמ"ל דלא! אמר רבא: כבר פסקה תנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל רק קדשיך אשר יהיו לך ונדרין, רק קדשיך – אלו התמורות, אשר יהיו לך – אלו הוללות, ונדרין – הקישן הכתוב לנדר, מה נדר – בעל מום לא, אף הני נמי – בעל מום לא'.

מאפיינים נוספים בספר והרהורים בעקבותיהם

כל סוגיה בספר פותחת בציטוט לשון הכתוב, לאחר מכן ביאור הסוגיה, ובסוף ציטוט דברי הבבלי. אני מניח שהרב אליצור בחר במבנה זה כדי להמחיש את היות הביאור חוליה מקשרת בין הפסוקים לדברי הגמרא. עם זאת, לפחות עבורי, יותר מסודר ונוח היה להקדים את דברי הגמרא לביאור הסוגיה, ואולי אף היו דברי הבבלי מובילים להצגת השאלות שמצריכות מענה. בנוסף, הגופן של ציטוטי הבבלי קטן מהרגיל. הקדמת הספר איננה קצרה (עמ' א-פא). לטעמי, ניתן היה לקצר את ההדגמות והפירוטים שבה מחד גיסא, ולהרחיב יותר בעניין השיטה והעקרונות העולים מן הספר מאידך גיסא.

בספר כמעט ואין אזכורים לספרות האחרונים. אכן, ליקוט שיטות אינו ייעודה של סדרת ספרים זו. ומכל מקום, פטור בלא כלום אי אפשר: ציפיתי לשמוע מהמחבר מה היחס בינו ובין קודמיו במקצוע זה, האם וכיצד ניתן להשתמש בביאוריו בגשתנו אל הפסוקים היום, האם הוא סבור שדרשות חז"ל או חלק מהן דורשות סמכות מיוחדת, או שכל הרוצה ליטול את השם ייטול. אקווה שישלים זאת בהזדמנות נוספת.

הספר פרשני, ואינו עוסק בהשלכות מעשיות של פרשנותו. הלימוד בו עורר בי את השאלה: 'למאי נפקא מינה?' וזאת לא מהתרסה, אלא מרצון ללמוד על מנת לקיים. האם הלימוד בדרך זו מכשיר גם את בני דורנו להיות מסוגלים להפיק מפסוקי התורה מענה על שאלות הלכתיות? אינני יודע. ימים יגידו, ואקווה שיגידו שכן.

סיום

הרב אליצור כותב מתוך ענווה. הוא מזמין את קוראי ספרו שלא להסתפק בו, אלא להרבות ביצירה עצמאית, איש איש בדרכו.¹ ספרו מעיד על יראת שמיים ומסירות רבה לתורה, הנובעת ללא ספק מאהבת תורה עזה ואינסופית, שרק היא הנותנת כוח לעמול בעיון כזה במשך תקופה ארוכה להפליא, שלא על מנת לקבל פרס, כדברי חז"ל על התורה שבעל פה (תנחומא, פרשת נח אות ג): 'שאינ לומד אותה אלא מי שאוהב הקדוש ברוך הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו'.

לאחר שקמתי מן הספר, הרגשתי באופן אישי כאילו עד היום כיסה מסך כלשהו את פסוקי התורה, ובעיקר את הבנת האופן שבו חז"ל למדו אותם בבבלי והסיקו מהם מסקנות, ועתה – בא הרב אליצור והסיר אותו!

יהי רצון שיהיה ספר זה נדבך בבניין התורה – שבכתב ושבועל פה – לדורות.²

1. הספר אף זמין לציבור בשלימותו בגרסה דיגיטלית.

2. בשולי הדברים, אציע לרב אליצור ולשומעי וקוראי לקחו להכין מאמר או ספר קצר שבה יוגדרו כל עיקרי השיטה בתמצית, בליווי כותרות ממקדות וביצירוף מערך הפניות להופעותיהם בספרנו, באופן שכל כלל יקושר לסוגיות שבהן הוא מיושם, מעין המבנה שנבחר לשמש – עבור כללים אחרים – בספר מיטב הארץ לרב יהושע ויצמן שליט"א.

אוצר חקר ועיון

בעניין מתעסק ומצוות צריכות כוונה – חלק ב' ♦ הלכה ואין מורין כן
♦ זיהוי מקום המשכן בשילה – הערות והוספות למאמר בגיליון
הקודם ♦ מצוות מחיית עמלק במחבלים – האמנם? ♦ פולמוס ציור
פני משה רבנו

הרב אברהם חיים כהן

כולל שע"י ישיבת "קול יעקב" ירושלים ת"ו

בעניין מתעסק ומצוות צריכות כוונה – חלק ב*

ענף ו - מתעסק ומכוין להדיא שלא לצאת * ענף ז - אי מתעסק פטור או מותר * ענף ח - מתעסק בנזיקין ובמצוות דב"א לחבירו * ענף ט - מתעסק במרור * ענף י - בסוגיא דהמוכר איסור ואכלו הלוקח בשוגג

ענף ו - מתעסק ומכוין להדיא שלא לצאת

דעות הראשונים דמהני כונה הופכית שלא לצאת

בר"ן הביא בשם רבינו שמואל ז"ל דאף דאמרינן מצוות אין צריכות כוונה, הני מילי בסתם, אבל במתכוון שלא לצאת אינו יוצא. וכן כתב המאירי בבית הבחירה בהקדמתו לש"ס, דמהני כוונה הופכית שלא לצאת יד"ח.

ויע"ע בתוס' סוכה דף ל"ט ע"א, לענין ברכת לולב, דהקשו דהא מדאגבהיה נפק ביה ולא הוי עובר לעשייתו. ותי' דמתכוין שלא לצאת עד אחר הברכה, ואף על גב דמצות אין צריכות כונה. ומבואר ג"כ כרבינו שמואל והמאירי, דאע"ג דמאצ"כ, במתכוון שלא לצאת אינו יוצא.



לפ"ז יש ליישב את הקושיה על מ"ד מאצ"כ מסוגיא דפתח בדחמרא וסיים בשיכרא וגדרים בדיני ברכות

ובהא כתב ביום תרועה ליישב את הקושיה אמ"ד דמצוות אין צריכות כונה, מהא דמבעיא לן ספ"ק דברכות (י"ב ע"א), היכי דנקט כסא דשיכרא וסבר דחמרא הוא, פתח בדחמרא וסיים בדשיכרא מאי, בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה. וצ"ב מאי מבעיא ליה, הא מצוות אין צריכות כוונה, ומאי נפקא מינה בהא דפתח בדחמרא.

וכתב היום תרועה, דלראשונים הנ"ל י"ל דאף למ"ד מאצ"כ הנ"מ בסתם, אבל כשמכוין להדיא שלא לצאת, כגון הכא דפתח בדחמרא וסיים בדשיכרא, אף הם יודו דבעי כוונה, כיון דהכונה הופכית לדחמרא מהני להוציאו מהסתמא לשמה, עיי"ש.

* בגיליון הקודם הופיע ח"א ובו: ענף א - בסוגיא דכפאו ואכל מצה יצא * ענף ב - ביאור הפטור דמתעסק ובגדר החיוב בנהנה * ענף ג - האם למסקנא נהנה חשיב ככוונה * ענף ד - כוונת אחד למעשה חבירו * ענף ה - אי בעינן שידע שהיום פסח ואוכל מצה.

מאמר סיום יתפרסם אי"ה בגיליון תמוז ובו: ענף יא - מתעסק בציצית * ענף יב - מתעסק במעילה * ענף יג - מצוות צריכות כונה מדא' או מדרבנן * ענף יד - אי כונה הינה חלק מהמצוה * ענף טו - דעת הרמב"ם במתעסק * ענף טז - דבברי השו"ע אי מצוות צריכות כונה * ענף יז - מתעסק בשחיטת קדשים * ענף יח - מתעסק במצות פו"ר

אכן רבינו יונה (ברכות ו' ע"א מדפי הרי"ף) כתב ליישב באופן אחר, דאף למ"ד מאצ"כ, הני מילי במקום דאיכא מעשה, אך בדברים התלויים באמירה אף הוא מודי דבעי' לכוונה, משום דבעלמא אמרי' דהמעשה במקום כונה. משא"כ בדברים התלויים באמירה לית למעשה ולית לכוונה, ואמירה לאו כלום היא, ונמצא דלא עשה דבר דיחשב למצוה. [ועי' לקמן מה שהארכנו בדבריו בס"ד].

ומעתה לדברי רבנו יונה אין הכרח דמהני כונה הופכית שלא לצאת למ"ד מאצ"כ, דלעולם אפ"ל דלא מהני כונה הופכית שלא לצאת, וכל הסוגיא דפתח בחמרא וסיים בשיכרא היא משום דהוי דברים התלויים באמירה.

ובחי' ר' אריה לייב (ח"א ס"ג) הקשה - מהו כל נידון הראשונים והאחרונים בפתח בדחמרא וסיים בשיכרא אי מצוות צריכות כונה. הא לכאורה אין לחלק בין הכונה הנצרכת בברכה אחמרא או אשיכרא, דשניהם עניין אחד והוא כונה לשם קיום רצון ה' שציוה שנברך קודם האוכל.

ובאמת יעויין במעדני יו"ט (פ"ק דברכות סי' י"ד ס"ק ו') דהקשה סתירה בדברי הרא"ש, דמחד כתב בסוגיא דר"ה דמצוות צריכות כונה, ומאידך התם בסוגיא דפתח בחמרא וסיים בשיכרא כתב דיוצא אף בלא כונה. ובהכרח דהיינו טעמא משום דמצוות אין צריכות כונה [ועיי"ש דכ"ז בס"ד, אך למסקנא כתב שם הרא"ש דכיון דכיון לשם דבר אחר חמיר טפי מלא כיון כלל].

ולהנ"ל א"ש היטב דברי הרא"ש, דלעולם ס"ל לרא"ש דמצוות צריכות כונה, והא דבפתח בחמרא וסיים בשיכרא דבס"ד כתב שיוצא אף בלא כונה, היינו משום דאית ליה כונה לברכה.

אכן לראשונים דכתבו לדון בסוגיא דפתח בחמרא וסיים בשיכרא אי מצוות צריכות כונה, שפיר יש להקשות מה איכפת לן אי מכוין אחמרא או אשיכרא, הא כיון דמכוין לשם ברכה, הוי שפיר כונה מעליה.

וכתב ר' לייב לחדש יסוד בדיני ברכות, דכל ברכה חלה על החפצא של מצוה שעליה מברכים. ומעתה א"ש היטב, דכיון שהברכה צריכה לחול על המאכל איכא נפקותא טובא אי מכוין אחמרא או אשיכרא, ולכן היכא דאינו מכוין לשם החפצא הזה אינו יוצא יד"ח, והוא משום דחסר בכונה.

והוכיח כן מהיכא דנפל מידו הפרי שברך עליו, צריך לברך שוב ולא מהני מה שיש לו עוד פירות, דכיון דליכא לחפצא שתחול עליו הברכה, שוב לא חלה על שום דבר. ועיי"ש שהאריך בזה.

אכן בחזו"א פליג וס"ל דכל ברכה היא על כל המין, אלא שהזמן שתיקנו להודות להשי"ת על המין הוא דוקא בשעת אכילת הפרי וכדו'.

דיעו' בקובץ אגרות (ח"א אגרת כ"ז) שכתב וז"ל אני אומר שמושג פרי מצד השפה והלשון אין לו שום הגדרה לענין ברכה, שאינו מודה לד' על החתיכה שהוא אוכל, אלא על המין שברא בעולמו, וכל מה שהוא אוכל הוא תולדת המין שפיר מברך. כלומר, מה שמגדיר את הברכה הוא

מהות החשיבות של אכילתו אם זה שהוא אוכל הוא בתכנית זיעה, אין זו השעה שהוא ראוי להודות על המין.

ומעתה לחזו"א הדרא קושיית ר' אריה לייב לדוכתא, מאי איכפת לן דפתח בדחמרא וסיים בשיכרא, הא כיון דשניהם כונה אחת היא הרי יצא יד"ח, וצ"ע.

וצ"ל דאע"ג דהברכה היא על כל המין, עכ"פ היא חלה על החפצא שמברך עליו, ובהא דהוכיח ר' אריה לייב מהיכא דנפל מידו הפרי שברך עליו, דאי לוקח פרי אחר צריך שוב לברך.

ועיין בחזו"א או"ח סי' כ"ט אות ט', שכתב דכיון דפתח אחמרא לא חל כלל שם ברכה על דבריו, ולא הוי כלל תורת ברכה עיי"ש. ולכאורה הוא משנ"ת בדבריו, דכיון דהברכה צריכה לחל על המין והוא ברך על מין אחר, אין לדבריו שם ברכה כלל.



דעות הראשונים דלא מהני כונה הופכית שלא לצאת

אכן יעוי' בתוס' שם שתי' בגווני אחרני, כגון שיטול הלולב יברך קודם שיטול האתרוג, או דיטול האתרוג שלא כדרך גדילתו, דבהא אינו יצא יד"ח כדדרשי' בגמרא דכתי' עצי שיטים עומדים.

וז"ל התוס' שם: ושמא משיתחיל ליטול לולב קודם שיטול האתרוג מברך והיינו עובר לעשייתן שמעכבים זה את זה אי נמי לאחר שנוטל שניהם אלא שהופך אחד מהן כדאמרינן בסוף פירקין (דף מ"ב ע"א) כשהפכו דאין יוצא במצות אלא דרך גדילתן כדדרשינן פרק לולב וערבה (לקמן מ"ה ע"ב) מדכתיב עצי שיטים עומדים. ואפי' נקיט להו כדרך גדילתן אפשר שיתכוין שלא לצאת בו עד אחר ברכה. דאע"ג דאמרי' בסוף ראווהו ב"ד (ר"ה כ"ח ע"ב) דמצות אינן צריכין כוונה, מ"מ בעל כרחו לא נפיק ע"ש.

ובעולם רגילים לבאר דב' תרוצי התוס' פליגי במחלוקת הראשונים אי מהני כונה הופכית שלא לצאת יד"ח או דלמא לא מהני.



ראיה דלא מהני כונה הופכית מהגמ' בחולין גבי אנסוה חברותיה

וראיתי באחרונים שמביאים ראיה לראשונים דלא מהני כונה הופכית שלא לצאת, והיא מסוגיא דחולין (ל"א ע"ב) היכי דמי נדה שנאנסה וטבלה, אילימא דאנסה חברתה ואטבלה כוונה דחברתה כוונה מעלייתא היא, ע"כ. דבפשוטו מבואר בגמרא דאע"ג דאיכוונה שלא לצאת, לא מהני כונה הופכית, וטבילתה כשרה.

אכן לכאו' יש לדחות ראיה זו, דשאני התם דהא דמהני הוא משום דכונת חברתה כונה מעליא היא. משא"כ היכא דליכא כונה כלל ואדרבא איכא כונה הופכית שלא לצאת, יתכן דיהני כונתו שלא לצאת.

ועוד יש לדחות ממק"א, דשאני טבילה, דבפשוטו היא מציאות טהרה וא"צ בה כונה כלל. אכן יש לציין דמהאו"ז נראה דאף בטבילה בעינן לכוונה, וכמשנ"ת לעיל (סוף ענף ד') בארוכה. ועי' מש"כ שם עוד לבאר היאך למ"ד דמהני כונה הופכית שלא לצאת בכל התורה, בכה"ג דאחר מכוין לא תהני כונה הופכית שלא לצאת, דבפשוטו הא דבכה"ת מהני כונה הופכית, היינו משום דאזלינן בתר רצונו לצאת יד"ח. וא"כ צ"ב היאך היכא דאחר מכוין והוא מכוין שלא לצאת, לא תהני מחשבתו.

וכתבנו ליישב ע"פ דברי הקוב"ש, דכל הא דבעינן כונה הוא כדי להחיל שם מעשה מצוה על המעשה שהוא עושה, וממילא היכא דבעלמא מכוין שלא לצאת הרי אין על מעשה שם מעשה מצוה. משא"כ היכא דאיכא כונת חבירו, א"כ הרי חבירו החיל על המעשה שם מעשה מצוה, ושפיר יוצא על אף כונתו ההופכית שלא לצאת.



למ"ד מאצ"כ הוא משום דסתמא לשמה או דא"צ כונה כלל

ובביאור מחלוקת הראשונים י"ל, דהנה חקרו האחרונים למ"ד מאצ"כ, האם הוא מטעמא דסתמא לשמה ובהא מתקיימת הכונה, או משום דאין צריך כונה כלל, דהתורה רצתה רק את המעשה ולא הקפידה על המחשבה כלל.

וכתבו דלדברי הראשונים דמהני כונה הופכית שלא לצאת, לכאורה נראה לפשוט את הספק דהוא משום סתמא לשמה ובהא מתקיימת הכונה. ולכן כשמכוין להדיא שלא לצאת ליכא לסתמא לשמה, והו"ל כמצוה בלא כונה דלכו"ע אינו יוצא בה יד"ח. משא"כ אי נימא דסבר דאין צריך כונה כלל, צ"ב היאך מהני כונה הופכית שלא לצאת.

ומעתה אפשר דשמא בהא פליגי הראשונים אי מהני כונה הופכית או לאו - דלראשונים דמהני כונה הופכית שלא לצאת הוא משום דסברי דלמ"ד מאצ"כ הוא משום דסתמא לשמה. ולראשונים דלא מהני כונה הופכית הוא משום שלמדו דלמ"ד מאצ"כ א"צ כונה כלל. ומעתה אפילו אם יכוין שאינו רוצה לצאת לא תהני מחשבתו, דהא א"צ כונה כלל. שו"ר דכן ביאר באתו"ד (כלל כ"ג).

ובקוב"ש (ח"ב סי' ל"ג אות ב') כתב מהלך אחר לבאר את דעת הראשונים דסברי דמהני כונה הופכית אף למ"ד מאצ"כ, והוא משום דא"א לעשות מצוה בע"כ של האדם. דהיינו דאמנם א"צ כונה במצוות כלל, אך כיון דמתנגד ואינו רוצה לצאת יד"ח המצוה, אין המצוה מתייחסת אליו.

וראיתי שהקשו על המהלך של הקוב"ש, דהא בסוגיא דפתח בחמרא וסיים בשיכרא מבואר להדיא דאע"ג דאינו מתנגד, בכל זאת אף למ"ד מאצ"כ ג"כ אינו יוצא יד"ח.

אכן נראה דלק"מ, די"ל דסבר כדברי רבנו יונה (ברכות ו' ע"א מדפי הרי"ף) דכדברים התלויים באמירה לכו"ע בעינן כונה, וע"ע במה שנתבאר בריש הענף.



סתירה בדברי הרא"ה

ובספר יום תרועה למהר"ם בן חביב ז"ל הקשה סתירה בדברי הרא"ה, דמחד בבית יוסף (סו"ט תקפ"ט) הביא מספר אוהל מועד (שער קריאת שמע דרך ב') בשם הרא"ה שחולק על הרשב"ם הנ"ל, וסובר דאפי' צווח שאינו רוצה לצאת יד"ח המצוה יוצא.

ומאידך הביא הר"ן בשמו דס"ל דהיכא שאינו יודע שהיום פסח ומה שאוכל זה מצה אינו יוצא יד"ח. וקשה, דאי כשאינו יודע שהוא מצה אינו יוצא, כ"ש כשאינו רוצה לצאת.

ובהגהות רעק"א על היום תרועה תירץ את סתירת הרא"ה, דכשאינו יודע שהוא מצה ושהיום פסח, בעצם אינו יודע שהוא עושה כאן מעשה מצוה כלל, ולכך חשיב ליה כמתעסק ואינו יוצא יד"ח. אך כשיודע שמה שעושה הוא מעשה מצוה שוב אי"ז מתעסק, ולא איכפ"ל מרצונו, כיון דפסק הרא"ה דמצוות אצ"כ, עיי"ש.



בביאור קניין על תנאי

ובזה ג"כ יש לבאר בקניין על תנאי היכא דהתנה על מה שכתוב בתורה דמהני לר"מ אע"פ שהתנאי לא התקיים. ולכאור' צ"ב, אמאי יחול הקניין היכא דלא התקיים התנאי, הא כיוון להדיא שהקניין יחול רק אם יתקיים התנאי, דהא קניין על תנאי לכאור' הכוונה היא שהוא עושה את המעשה על הצד שיתקיים התנאי.

דהנה בגמרא כתובות נ"ו ע"א פליגי ר"מ ור"י גבי המתנה עמש"כ בתורה אי תנאו קיים, דתנאי האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו בטל דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר בדבר שבממון תנאו קיים.

והקשו בתוס' אם כן לר"מ אמאי היא מקודשת, הרי התנה בפירוש שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת. ותי' התוס' וז"ל: ואור"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים, והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה, אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה. ע"כ. כלומר, דבלא הילפותא הו"א דאין בכח תנאי לבטל מעשה כלל, ומתנאי ב"ג וב"ר ילפי' דתנאי יכול לבטל את המעשה, אך רק באופן שאינו מתנה עמשכ"ב.

ובשער"י שער ז' פ"ח כתב לבאר את הגמרא והתוס' הנ"ל. דלכאור' הדבר צ"ב היאך חייל קניין על תנאי, הא למעשה קניין בעינן גמ"ד. ואי איכא גמ"ד מעיקרא שפיר חל הקניין אף אם לא התקיים התנאי, ואי ליכא לגמ"ד בשעת מעשה הקניין, אפילו אם יתקיים התנאי א"א לומר שיחול הקניין כלל. ודימה זאת הגרש"ש לאחד החופר בור על תנאי שלא יהיה זה בור, דהא המציאות מוכיחה דאיכא בור.

ולכן ביאר הגרש"ש, דבאמת בשעת הקניין הרי גמר נפשו לאקנויי לגמרי, והא דמהני קניין על תנאי (היכא דאינו מתנה עמשכ"ב), הוא אך חידוש דילפינן לה מתנאי ב"ג וב"ר גרידא. אך אי"ז

חסרון בעצם המעשה, כ"א מצד דבר אחר. וכהא דאמרו הראשונים דתנאי מילתא אחריתא, דהיינו אף שהמעשה במקומו עומד, גילתה תורה שלא תחול תכלית הראויה לחול, אם לא יקוים התנאי. ולפיכך במתנה עמשכ"ב, דליכא לחידוש זה, פשיטא דיתקיים הקניין אף שלא מתקיים התנאי, עיי"ש.

והוא בעצם כעין סברת רעק"א דלא איכפת לן מאמירתו דאינו רוצה לצאת יד"ח, כיון דבמציאות הוא עושה את המעשה הזה שהוא מעשה מצוה, הרי הוא מקיים בזה את המצוה. וכן הכא לא איכפת לן מהא דהתנה עמשכ"ב דבכ"ז המעשה קיים, והוא משום דבמציאות הוא עשה את הקניין.

אכן ידועה מח' הגרש"ש ואביו של החזו"א בגדר מעשה קניין - האם יש גמירות דעת והמעשה הוא רק היכי תמצי שיהיה לגמ"ד על מה לחול, א"ד דהמעשה הוא העיקר, אלא שמעשה בלי דעת לא נחשב ולכך בעינן לגמ"ד כדי שיחול הקניין. הגרש"ש ס"ל דהקניין הוא הפועל והגמ"ד היא היכי תמצי שיחול, ולאביו של החזו"א (חזו"א חו"מ סי' כ"ב) הגמ"ד היא פועלת את המעשה קניין, והמעשה הוא רק היכי תמצי שתחול הגמ"ד.

ומעתה הניחא לגרש"ש דאזיל לשיטתו, שפיר שייך לבאר היאך חל הקניין אע"פ שהתנה וכמשנ"ת. אכן לאביו של החזו"א, דס"ל דעיקר הקניין הינו הגמ"ד והמעשה הוא רק היכי תמצי שיחול, הדרא קושיין לדוכתא.

ובזה מוטו בי מדרשא לבאר, דכיון שיודע שבלא גמ"ד לא יחול קניינו, לכן באמת אית ליה גמ"ד גמורה במעשה קניין אף כשעושהו על תנאי.

והעירני מו"ח הגאון שליט"א, דלכא' אף לגרש"ש בעינא להא, כיון דהא דחשיב מעשהו כקניין הוא משום דאית ליה גמ"ד שהמעשה יהיה מעשה קניין. ולכן אף לגרש"ש צ"ל כאותו הנוסח, דכיון שיודע שבלא גמ"ד גמורה לא יהיה זה מעשה קניין כלל, הרי גומר בדעתו לגמרי שמעשהו יהיה מעשה קניין. ומה דאומר שזהו על תנאי, אי"ז כ"א רצון בעלמא דאית ליה.



כונה הופכית לענין בל תוסיף ובשאר ענינים

והנה בנו"ט להביא את דברי הגמרא עירובין צ"ה ע"ב, גבי המוציא תפילין בשבת אי יכניסם זוג זוג או יכול להכניס יותר מכך ג"כ. ואיתא התם בגמ' אחת מהאוקימתות בביאור המחלוקת: "ואיבעית אימא דכ"ע שבת זמן תפילין הוא והכא במצות צריכות כוונה קמיפלג, ת"ק סבר לצאת בעי כוונה ורבן גמליאל סבר לא בעי כוונה".

ובטו"א (ר"ה כ"ח ע"ב) הוכיח מגמרא זו כהראשונים דלא מהני כוונה הופכית שלא לצאת יד"ח, דאי מהני, אמאי יכניסם זוג זוג, הא אף למ"ד מצוות אצ"כ יכול לכוין בהדיא שלא לצאת (ועי' בכת"ס או"ח סי' ק"ז מש"כ ליישב קושיה זו).

וכ"כ להוכיח מהגמ' ר"ה כ"ח ע"ב: א"ל אביי אלא מעתה הישן בסוכה בשמיני ילקה. וכתב רש"י שם דשאינ מתכוין למצוה כמתכוין, כלומר למ"ד מצוות צריכות כוונה. והקשה אמאי קשיא

טפי למ"ד מצוות צריכות כונה, הא אף למ"ד מאצ"כ אי מכוין בהדיא שלא לצאת אינו יוצא. ומהא דהקשו רק למ"ד מצ"כ מוכח דלא מהני כונה הופכית שלא לצאת.

ועיין בחזו"א (או"ח סי' כ"ט ס"ק י"א) שכתב ליישב כעין דברי רעק"א הכא [במש"כ ליישב קושיית הטו"א בסתירת דברי הרא"ה], דאע"פ שאינו מקיים את המצוה כשמכוין כוונה הופכית, עכ"פ עובר בב"ת, כיון דבל תוסיף אינו תלוי בקיום המצוה, כ"א במעשה מצוה היבש גרידא.

והוא משום דלמ"ד מצ"כ היכא דחסרה הכונה הרי חסר חלק מהמצוה, אך למ"ד מאצ"כ אין הכונה חלק מהמצוה ולכן יוצא יד"ח אף בלא כונה. אך היכא דמכוין בהדיא שלא לצאת, הרי זה מונע ממנו לקיים את המצוה, אך עבירה ודאי עובר בזה (בב"ת).

ועי' בקוב"ש ח"ב סי' ל"ג שכתב ליישב כע"ז אך בתוספת, דבעצם בכל מצוה בעינן שיהיה למעשה שם של מעשה מצוה, ולמ"ד מצ"כ היכא דחסרה הכונה הרי חסר חלק מהמצוה, כיון דבעי' שיהיה למעשה שם מעשה מצוה ואיננו. אך למ"ד מאצ"כ אין הכונה חלק מהמצוה, משום דעצם הענין שעכשיו הוא זמן המצוה סגי בזה כדי להחשיב את המעשה למעשה מצוה, ולכן יוצא יד"ח אף בלא כונה. אך היכא דמכוין בהדיא שלא לצאת, הרי זה מונע ממנו לקיים את המצוה, כיון דאין למעשה שעושה שם מעשה מצוה. אך עבירה ודאי עובר בזה בב"ת, כיון דבעבירה סגי בעצם זה שעושה את המעשה גרידא כדי להחשיבה כעבירה.

ועתה ראיתי דכן כתב גם במנחת שלמה (תניינא ב-ג סימן ה') וז"ל: ותמוה הא עכ"פ לא נתכוין לצאת, ומוכרח שכל הדין כונה הוא רק לעשות המעשה למצוה וכו' עיי"ש.

וביסוד זה של הקוב"ש ביאר מו"ר הגר"ע כהן שליט"א את דברי התוס' רא"ש בברכות ט"ו ע"ב, דכתב דאע"ג דקיי"ל דכל הברכות מברך עליהן עובר לעשייתן, בכ"ז אם לא בירך יצא יד"ח, כיון דהברכה היא מדרבנן. דלכא' הדברים תמוהים מאי איכפת לן אי הברכה הינה מדרבנן או מדא'ו, ואמאי א"נ דהברכה היא מדאוריתא הרי היא תעכב שלא יצא יד"ח (ועי' בלקח טוב כלל י"א מש"כ ליישב בזה באורך).

אכן להנ"ל א"ש היטב, דכוונתו דהברכה היא זו שקובעת שם מעשה מצוה למעשה שעושה, לכן אי הוי מדא'ו, הרי מבואר דלא סגי בשום דבר אחר ע"מ שיהיה מע"מ. אך למעשה שהוא מדרבנן, מבואר דמדא'ו אית למעשה שם מע"מ ע"י כוונתו, וסגי בזה להחיל עליו שם דמע"מ.

ומצאתי סמך לדבריו מהריטב"א בפסחים (ו' ע"ב), שכתב וז"ל: והטעם שאמרו חז"ל כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, כדי שיתקדש בברכה ויגלה דעתו ויודיע שהוא עושה מפני מצות השי"ת וכו'. ושו"ר דאף הוא הביא ראייה מדברי הריטב"א הנ"ל וברוך שכיוונתי.

וכן לפי יסוד זה דהקוב"ש ביארנו בס"ד את סברת היום תרועה, היאך תיהני כוונת אחד על מעשה חבירו, דכיון דהוא רק לתת למעשה שם מע"מ, א"כ שפיר יכול אחר לכוין במעשה חבירו. וכן לפ"ז א"ש הא דליום תרועה מהני כונת הכופה אע"ג דהנכפה מכוין בהדיא שלא לצאת, דכיון דהוי מע"מ שוב לא מהני כונה הופכית, ועיי"ש עוד משכ"ב.

עוד בארנו לפי יסוד זה בענף א' את דברי המנח"י מקושיית המהרש"א, היאך יהני אמירתו באכילת ק"פ 'זבח פסח הוא' כשאנו מכוין לזה, הא לכאור' כל עניין האמירה הוא בכדי שידע שאוכל ק"פ. ולפ"ד א"ש היטב, דסגי בזה בכדי לתת שם מע"מ לאכילת הק"פ, עיי"ש.

וע"ע מה שהבאנו לקמן חקירת האחרונים אי הכונה היא חלק מכל מצוה ומצוה, או שהיא מצוה חדשה בפ"ע שצריך כוונה בכל המצוות. ולא מבעיא אי נימא דהכוונה היא מצוה חדשה בפ"ע, דבעי' כוונה בכל המצוות, דברי הקוב"ש נפלאים ומחוררים דעובר בב"ת אף שאינו מכוון, כיון דמה שאינו יוצא יד"ח הוא משום דבר אחר. אך אפי' אי נימא דהכוונה היא חלק מכל מצוה ומצוה ג"כ אפשר להבין את דבריו, דהא דאמרה תורה איסור בל תוסיף הוא איסור בעשיית המעשה גרידא.

אולם יעוי' בברכ"ש לגיטין (סימן י') שכתב דודאי אף בלא כונה אית למצוה שם דמעשה מצוה, ורק בענינים דבעי' לשמה איכא חילוק זה, דהכוונה לשם הדבר מחילה עליו שם מעשה מצוה, ובלא כונה אי"ז מע"מ כלל. אך בדיני מצ"כ, ודאי דאף למ"ד דמצ"כ אף בלא כונה אית ליה שם מע"מ, אלא דלא קיים את הדין דצריכות כונה.

ובכת"ס כתב לחלק באופן נוסף, דיש לחלק בין מצוה התלויה בדיבור למצוה התלויה במעשה, דכונה הופכית בכוחה לבטל רק דיבור, דקיל טפי, אך אין בכוחה לבטל מעשה, שכוחו רב יותר.

והנה יעוי' בחכמת שלמה (או"ח סי' ס' ס"ד) שכתב להוכיח דלא מהני כוונה הופכית, מהא דאיתא במנחות דף ז' ע"א דקאמר שם אמר ר' יוחנן זאת אומרת כלי שרת מקדשין שלא מדעת וכו'. וקשה, מה בכך שמקדשין שלא מדעת, הרי כאן אפשר שיכוין בפירוש שלא לקדש כדי שיוכל אחר כך לקמוץ. ובעל כרחך מוכח שאם לא בעינן דעת, אף דהתנה בפירוש, נמי לא מהני ובעל כרחך מקדש. א"כ הכי נמי אם מצות [אין] צריכות כוונה אף שמכוין או אומר בפירוש שלא לצאת יצא.

ולפ"ד הכת"ס הנ"ל, יש לדחות אף את ראיית המהרש"ל דלא מהני כוונה הופכית. דיש לחלק בין מצוות התלויות בדיבור למצוות התלויות במעשה, ואילו ראייתו מהגמרא במנחות היא ממצוות התלויות במעשה, וכמשנ"ת.

והנה לכאור' היה מקום להוכיח מהשו"ע דלא מהני כונה הופכית, דפסק בסי' תפ"ט ס"ד דאם שאלו חבירו כמה היום לעומר, לא יאמר לו כמה היום אלא יאמר לו כמה היה אתמול, כיון שאם יאמר כמה היום יצא יד"ח ושוב לא יוכל לחזור ולספור בברכה.

אכן בפרי מגדים שם (א"א) למד דאף לשו"ע מהני כונה הופכית, דכתב ומיהו יש תקנה לכוין שלא לצאת, אלא עצה טובה שירגיל כך, דאם יאמר היום כך בסתמא שוב מפסיד הברכה.



בביאור דעת רעק"א

ולכאורה לדברי רעק"א דטעמא דאינו יוצא היכא דאינו יודע שהיום פסח ומה שאוכל הוא מצה, הוא משום שאינו יודע שעושה מעשה מצוה, הדרא קושיין לדוכתא אמאי צריך שידע שפסח היום וזה מצה, הא כיון דההנאה מייחסת את המעשה אליו שפיר י"ל דיצא יד"ח.

ולדבריו אין לומר כמש"כ לעיל, דהא כתב דהיכא שאינו יודע שעושה מעשה מצוה הרי זה כמתעסק שאינו יוצא יד"ח, ואילו לדברנו לעיל היכא שאינו יודע שעושה מעשה מצוה אי"ז אפילו כמתעסק בעלמא. וצ"ע.

והנראה בזה, דס"ל לרעק"א דאע"ג דההנאה משייכת את המעשה אליו, בכ"ז אי"ז מעשה מצוה. וכל מה דאמרינן שמתעסק יוצא יד"ח היכא דנהנה, היינו היכא דאיכא כבר מעשה מצוה, אך אינו מכוון לשם מצוה. אך היכא דאינו מעשה מצוה, מה בכך שהמעשה משתייך אליו, הא אי"ז מצוה.

ובחידושי פרק ראוהו בי"ד שהועתקו בשו"ת כתב סופר, כתב ליישב את קושיית היום תרועה באופן נוסף, דהיכא דאינו חפץ לקיים את המצוה כלל, בכה"ג מהני מחשבתו וחשיב כאילו לא קיים את המצוה. ואילו היכא דרוצה לקיים את המצוה, אך לא עכשיו, מטעם הכמוס עימדו, ולכן מכוון שלא לצאת יד"ח במעשה הנ"ל, בכה"ג לא תהני לו מחשבתו למ"ד מצוות אצ"כ, ויצא יד"ח המצוה.

ומרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"ה סי' קל"ו) כתב לדייק כן מהא דאיתא דאנסוהו לאכול מצה ולא אנסוהו לקיים את המצוה, כלומר דהאונס היה על האכילה אך לא על קיום המצוה, וכתב ג"כ כעין דברי הכת"ס.

ובהא מיישב הכת"ס נמי את קושיית הראשונים אמאי נקט כפאוהו פרסיים ולא נקט כפאוהו יהודים. דהם רצו לכופו לאכול מצה שלא על סדר ההגדה, או שאינה שמורה משעת קצירה וכדו'. דבכה"ג אף אם יכוון בהדיא שלא לקיים את המצוה, למ"ד מצוות אצ"כ יצא יד"ח בהאי אכילת מצה, עיי"ש.

ועיין בפרי מגדים בסימן תע"ה (א"א ס"ק י"ד) שצייד דלדעת הרמב"ם במצה דכיון שנהנה יצא אף בלא מתכוון, א"כ אף במתכוון שלא לצאת יצא כיון שנהנה. דכתב וז"ל: ומשמע ממה שכתוב ידע שהוא מצה ולא רצה לאכול, משמע אף שכיון שלא לצאת יצא, וצ"ע. עכ"ל. והוא כדעת הרא"ה שהבאנו לעיל, דאפילו צווח שאינו רוצה לצאת יד"ח המצוה, הרי הוא יוצא.

אכן במשנ"ב שם (ס"ק ל"ו) צידד לא כן, שכתב וז"ל: ומ"מ היכא שאומר בפירוש שמכוין שלא לצאת ידי המצוה, בזה אפשר דגרע טפי אף שנהנה גרונו ולא יצא, ע"כ. והוא כדברי הרשב"ם.



ענף ז - אי מתעסק פטור או מותר

דעות האחרונים בזה

והנה יש לחקור האם מתעסק הוא פטור, כלומר דאיכא איסור אלא דפטור, או דילמא הוא מותר, דליכא איסור כלל. ואיכא בהו נפק"מ טובא וכפי שיתבאר בעז"ה.

דיעויין בשו"ת רעק"א (ח"א סי' ח') דכתב לחדש דבמתעסק חומר האיסור הינו כבשוגג, אלא דאיכא מיעוט מ'אשר חטא בה' שנאמר לגבי קרבן חטאת לפטור מקרבן. ואילו במקו"ח (בפתיחה לסי' תל"א) פליג, וכ"ה באו"ש (פ"א מגירושין הל' י"ז) בדעת הרמב"ם, וס"ל דלא הוי מעשה עבירה כלל. וכן מבואר מדברי האתו"ד והקה"י וק"ל.



כמה נפק"מ בזה

ונפק"מ לכאורה אי בעי כפרה למקום לצאת ידי שמיים על מעשה מתעסק, כבכל עבירה בשוגג. דלמקו"ח והאחרונים הנ"ל א"צ כפרה כלל, ולרעק"א איכא פטור מקרבן, אך כפרה בעי.

ונפק"מ עוד היכא דרואה את חברו עומד לעבור עבירה באופן שהוא מתעסק. דאי נימא דהוי כעבירה בשוגג, ודאי דמחוייב להפרישו מלעבור על רצון קונו. משא"כ להאחרונים הנ"ל דסברי דלא הוי מעשה עבירה כלל, אינו צריך להפרישו ממעשה זה כלל, כיון דהמעשה אינו מתייחס אליו, או דלא הוי מעשה עבירה כלל.

אכן לאתו"ד דס"ל דהוי מעשה עבירה אלא שרק אינו מתייחס אליו, י"ל דאף לדידהו מן הראוי להפרישו ממעשה זה, כיון דאע"פ שאין העבירה מתייחסת אליו, אך עכ"פ הוי מעשה עבירה, ומן הראוי לעשות כמה שיותר רצון ה', וכיון דהוי מעשה עבירה הוי היפך רצון ה', ודו"ק.

עוד הביא רעק"א שם דאיכא נפק"מ בדין קלב"מ. דאי נימא דחשיב איסור, שפיר יש לפטורו על מעשה היזק שעשה בשעת האיסור מדין קלב"מ. משא"כ אי נימא דלא הוי איסור, ליכא פטורא דקלב"מ בכה"ג.

אכן יעויין באפיקי ים (ח"ב סימן ל"ז) דכתב דדברי רעק"א דכיון דפטור מטעם מלאכת מחשבת, לא מקרי מלאכה כלל לענין קלב"מ, תמוהים. דלכאורה פליגי בזה רש"י ותוס' (דף ל"ד) לענין מקלקל, אם שייך לפטור מטעם קם ליה בדרכה מיניה. והלא פטורא דמקלקל הוא ממלאכת מחשבת, כמבואר בתוס' שם (נד"ה חובל), ואפ"ה ס"ל לרש"י ז"ל שם, דאפי' מקלקל הו"ל כחייבי מיתה שוגגין, והתוס' באמת פליגי ע"ז שם.

עוד העירוני דאיכא נפק"מ בדינא דאין איסור חל על איסור. דאי נימא דהוי פטור, הרי ליכא בזה איסור, ולא שייך בזה ההלכה דאין איסור חל על איסור. משא"כ אי נימא דהוא איסור, שפיר שייך ביה האי הלכה.



דברי הראשונים בזה

ולכאור' יש לדקדק כרעק"א דדינא דמתעסק הוא פטור מחטאת גרידא, מרש"י בסוגיין שכתב וז"ל: "מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל. ונהנה באכילתו הלכך לאו מתעסק הוא שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה", עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י להדיא דלענין חיוב חטאת גרידא אמרי' האי דינא דמתעסק.

וכ"ה בר"ן (על הרי"ף) שכתב וז"ל: כלומר דכיון שנהנה באכילתו לא מיקרי מתעסק דהא אפילו לענין חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ובעריות חייב, עכ"ל. ומבואר בדברי הר"ן כנ"ל. ויל"ע.

ובריטב"א בסוגיין ג"כ נראה מדבריו דהפטור דמתעסק הוא פטור מקרבן גרידא (עי' לעיל מש"כ בביאור דבריו בס"ד), שכתב בזה"ל: "וכדאמרינן באיסורין המתעסק בחלבים ובעריות חייב קרבן שכבר נהנה". ומכך שכתב לחייב קרבן, משמע דהפטור הוא ג"כ כע"ז, והוא פטור מקרבן גרידא. וצ"ע בזה.

עוד יש להביא מהמאירי בשבת דף ע"ג ע"א (ד"ה כבר), שכתב וז"ל: כבר ידעת בענין שבת שמלאכת מחשבת אסרה תורה, מעתה לא סוף דבר נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר שפטור מחטאת, שהרי לא נתכוון לשום חתיכה בעולם, אלא אפילו נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שהוא מתכוין מיהא לחתיכה, הואיל ומכל מקום אינו מתכוין לחתיכה של איסור פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה, וזה חומר בשאר מצוות מבשבת, ששאר מצוות אף במתעסק חייב חטאת, ע"ש. ומבואר ג"כ דהפטור דמתעסק הינו פטור מחטאת גרידא ואינו פטור גמור". וראיה נוספת בנידון זה יש להביא מהראשונים בסנהדרין ס"ב ע"ב, דיעוי"ש דהקשו אמאי בעינן להאי פטורא דמלאכת מחשבת, תפ"ל דפטור משום פטורא דמתעסק דאיתא בכל התורה.

ובתוס' סנהדרין שם כתבו וז"ל: וקשה למה ליה לשמואל במתעסק בשבת טעמא דמלאכת מחשבת ת"ל מבה, וי"ל דה"ק בשבת פטור אף על פי שנהנה משום מלאכת מחשבת. [ועיי"ש עוד מה שתירצו בזה באופן נוסף, וכן בראשונים שם].

והנה לפמשנ"ת דדעת רעק"א דפטורא דמתעסק הינו פטור מחטאת גרידא, ואילו מתעסק בשבת דילפי' ממלאכת מחשבת הוא פטור גמור, א"ש היטב אמאי אצרכי' לתרי ילפותות במתעסק, האחד לפטור מחטאת גרידא כל מתעסק שבתורה, ומשנהו לפטור מתעסק דשבת לגמרי. אכן מדברי הראשונים דלא תירצו כן, לכאורה מבואר שלמדו דלא כרעק"א אלא כהאמו"ד.



א). אכן ראיות אלו קצ"ע, דיל"ל דכל מה דאיתא בראשונים דמתעסק פטור מקרבן, הוא משום דזו הנפקותא למעשה, וצ"ע.

ענף ח - מתעסק בנויקין ובמצוות דבין אדם לחבירו

צ"ב אמאי מתעסק בנויקין חייב

איתא בב"ק כ"ו ע"ב: אמר רבה היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה, לענין נזקין חייב, לענין ארבעה דברים פטור, לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה וכו'. ולכאור' צ"ב, דאי כל מתעסק הוי כאילו הוזק מאליו, וכביאור האתו"ד בפטור דכל מתעסק, צ"ע טובא מדוע א"כ חייב לשלם בכה"ג, הא דבר זה לא בא מכחו כלל כ"א מעלמא. והניחא אי נימא כביאור האחרונים (קה"י שבת סימן ל"ה), דבלא כונה, המעשה מתייחס אליו אלא שאינו מעשה איסור, בהא שפיר י"ל דבכה"ג התורה אסרה גם מעשה היזק בלא כונה. אך לאתו"ד, דהוה מעשה איסור אלא שאינו מתייחס אליו, צ"ב.



בדברי האחרונים דמצ"כ רק במצוות בין אדם למקום ולא במצוות דב"א לחבירו

וביאר הגר"ע כהן שליט"א שאמר לו הגר"י דזימטורבסקי זצוק"ל ששמע ממרן הגר"א קוטלר זצוק"ל, דמבואר מגמרא זו דכל הא דאמרינן דמתעסק לא חשיב כעשייה ידידה, הוי גבי דיני תורה דבין אדם למקום, אך לענין בין אדם לחבירו שפיר חשיב עשייה אף בלא כוונה כלל. [ועי' באתו"ד כלל י"ג].

וכן מצאתי בשו"ת זרע אברהם סימן ס"ב, שכתב דמדברי החרדים דיליף דמצוות צריכות כוונה מ'לעבדו בכל לבבכם', הרי דין זה נאמר דוקא גבי מצוות שבין אדם למקום ולא במצוות שבין אדם לחבירו. [עי' לקמן מה שנתבאר באורך].

והוכיח יסוד זה דדוקא במצוות דב"א למקום בעינן כונה, מהגמ' בחולין קמ"ב ע"א: תניא דבי ר' יעקב אומר אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחיית המתים תלויה בה, בכבוד אב ואם כתיב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, בשילוח הקן כתיב למען ייטב לך והארכת ימים, הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים ובחזרתו נפל ומת היכן אריכות ימיו של זה והיכן טובתו של זה, אלא למען יאריכון ימיך בעולם שכולו ארוך ולמען ייטב לך לעולם שכולו טוב וכו', ופריך ודלמא מהרהר בעבירה וכו'. עיי"ש.

דלכאור' איכא נמי למפרך דלמא לא הוה מכוין לשם מצוה, ומטעם זה לא היתה לו אריכות ימים ממצוותו, דכיון שלא היה זה בכוונה לא חשיב מעשהו כמעשה מצוה. והוכיח מכאן הזרע אברהם דאף למ"ד מצ"כ ה"מ במצוות דב"א למקום, אך במצוות דב"א לחבירו א"צ כונה כלל. ושו"ר דכ"כ להוכיח גם במועדים וזמנים (ח"א סי' כ"ו).

אכן יש לדון בראייתו בתרתי. חדא, דהנה הכא איכא מצות שילוח הקן, דפשיטא דהיא מצוה דב"א למקום (וע"ע פסחים ח' ע"א). ועוד, דהא מצות כיבוד אב ואלי חשיבא כמצוות דב"א למקום. ופליגי בזה הראשונים, דבפה"מ לרמב"ם (רי' פאה) לכאורה מבואר דהיא מצוה דב"א

לחבירו וכמש"כ הזרע אברהם. אולם בחינוך (מצוה ל"ג) לכאורה נראה דהיא מצוה דב"א למקום, ועיי"ש במנח"ח דבאמת מסתפק בזה.

ועוד י"ל דהגמרא הביאה דחיה לכו"ע, וכיון דאיכא מ"ד דמצוות א"צ כונה, לא דחתה הגמרא דלמא לא הוה מכיון לשם מצוה, ויל"ע.



דברי האחרונים דמצוות דב"א לחבירו עיקרן בתוצאה ולהכי א"צ בהן כונה

ובביאור הא דמצינו באחרונים דסברי דמצוות דב"א לחבירו א"צ כונה, ביארו האחרונים דהוא משום דהוי מצוה התלויה בתוצאה, דבכה"ג התוצאה קיימת הגם שאינו מכיון כלל.

ומצאתי בספר המקנה (להרב אליעזר זוסמאן סופר, כלל נ"ג פרט ט') שהביא מספר לקוטי בית אפרים עמ"ס ר"ה, דכל המחלוקת אי מצוות צריכות כונה או לא, היא דוקא במצוה הנוגעת בכבוד ה', אבל במה שנוגע לבני אדם, לכו"ע א"צ כונה כיון דעיקרן הוא בתוצאה.

אלא דדבריו מוקשים. מאי איכפת לן אי הוה מצוה התלויה בפעולה או דעיקרה בתוצאה, הא למעשה קיי"ל דמצ"כ. וא"כ בכל מצוה בעינן כונה, בין אם היא בפעולה ובין אם היא בתוצאה. והן אמת דאפשר לחלק, דכל הא דבעינן כונה הוא דוקא במצוות הנוגעות לכבוד ה', וכמשנ"ת דלחרדים הילפותא היא מדכתי' "ולעבדו בכל לבבכם", אך אי"ז משום דהיא מצוה התלויה בפעולה או בתוצאה. וצ"ע.

ויעוי' בזרע אברהם, שכתב ואולי היינו הטעם דבמצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח ולא הטילה התורה עליו לעשותה בעצמו, בזה לא בעינן כוונה.

ומעתה י"ל דהא דכתבו האחרונים דהיא מצוה בתוצאה ולכך לא בעי כונה, היינו משום דהוי מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח, וא"כ מוכח דא"צ שיעשנה בעצמו, וא"כ אפשר דאי לא הקפידה התורה שיעשה המצוה בעצמו, ה"ה דלא הצריכה כונה באותה המצוה.

אכן לפמשנ"ת לעיל לקוב"ש דהא דבעינן כונה במצוות היינו כדי להחיל על המעשה שם מעשה מצוה, לכאור' א"כ ליכא לאפלוגי בין מצוות דב"א לחבירו למצוות דב"א למקום, דאף דיכול לעשות מצוות מסוימות על ידי שליח וחזי' דלא הקפידה התורה על מעשה ידיה, אך עדיין אף כשחבירו יעשה את מעשה המצוה בעבורו, לא יהיה זה מעשה מצוה בלא כונה של אחד מהם, אלא יהא זה מעשה חולין.

אמנם אפ"ל דאפילו לדרך זו שפיר איכא לאפלוגי בין מצוות דב"א לחבירו למצוות דב"א למקום. דהנה מ"ד מאצ"כ ודאי יסבור דאף בלא כונתו איכא למעשה שם מע"מ. ומעתה אפשר דאף מ"ד מצ"כ משום דבלא כונתו ליכא למעשה שם מע"מ, בכ"ז הנ"מ במצוות דב"א למקום, אך במצוות דב"א לחבירו איכא שם מע"מ אף בלא כונה.



ראיה לזה מהספרי ומ"מ בזה

וכתב שם הזרע אברהם דכן רמז הספרי, דאיתא בספרי (דברים פרשת כי תצא פסוקא רפג) אמר רבי אלעזר בן עזריה, מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה, תלמוד לומר לגר ליתום ולאלמנה יהיה, והלא דברים קל וחומר אם מי שלא נתכוון לזכות וזכה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה המתכוון לזכות וזכה על אחת כמה וכמה. ולמד הבית אפרים דהוא לכו"ע.

ובביאור ראייתו נראה פשוט, דכיון דמצינו במצות צדקה דמקבל עליה שכר ומקיים את המצוה אף בלא כונה כלל, מוכח דבמצוות דב"א לחבירו, ועכ"פ במצות צדקה, א"צ כונה. והא לא יתכן דמ"ד מצ"כ יפלוג אספרי מפורש דא"צ כונה. ובאמת במושכל ראשון היא ראיה אלימתא.

וכע"ז יש להביא נמי מהספורנו במדבר (ט"ז ל"ב), שכתב דהא דנבלע רכוש קורח עמו, הוא כדי שלא יזכו שיהנו הצדיקים מעמלם, ונמצא מתברכים כענין הא דאיתא בספרי הנ"ל מנין למאבד סלע וכו', עיי"ש.

אכן לבאר את דעת החולקים, עי' לקמן שהבאנו מהאמרי בינה דאף למאן דס"ל דמצ"כ, היכא דעשה מעשה ללא כונה ודאי יש בזה תועלת, דכל מעשה הוא בגדר סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. והוכיח כן מהא דמצינו חינוך בקטן, אע"ג דלית ליה דעת לכיון. וצ"ע.

והנה בעיקר דברי הספרי יל"ע מהו הלשון כאילו זכה, מהו כאילו ומהו זכה. דלכאנ"ל זיכה, דהיינו דכיון דא"צ כונה וכמשנ"ת, א"כ הו"ל כאילו זיכה, כאילו נתן את הצדקה בכונה, והו"ל ככל המצוות דבעינן כונה אע"ג דהכא לא כיוון. או שמא דהכונה היא דזכה במצוה, וצ"ע.

ועי' ברש"י עה"ת (דברים כ"ד י"ט), שכתב וז"ל: למען יברכך - ואף על פי שבאת לידו שלא במתכוין, קל וחומר לעושה במתכוין. אמור מעתה, נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עליה. [ומצאתי בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פרק י הל' ו') שכתב ג"כ דרש"י הביא דבריו מהספרי].

ואשר מבואר מרש"י, דהוא למד בביאור דברי הספרי במש"כ כאילו זכה, דאין הכונה דהו"ל כאילו זיכה ועשה את המצוה בכונה, אלא היינו שהוא מתברך על הסלע שנפלה מידו ומצא אותה העני.

ומעתה י"ל באופן פשוט יותר, דאפשר דאע"ג דלא מקיים מצוה בעשייתו כלל, כיון דמחמתו הגיעה תועלת לחבירו, הרי יתברך בזה מן השמים. ועי' באבני נזר (חו"מ סי' מ"ט) שכתב: וע"כ בצדקה אין מצוה רק אם אדם נותן בידיו. וכתב עלה המגיה: והא דמצא עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עליה, אולי אין זה עיקר המצוה מ"מ מתברך עליה.

אלא דעדיין ק"ק, דא"כ דאינו מקיים כלל מצוה, אמאי קובע לו הקב"ה שכר. ועי' באילת השחר (שם) שכתב בזה דבר חידוש, דחזינן שיש דברים שאע"פ שא"א לזקוף את עצם המעשה לאדם, מ"מ אם נתגלגל על ידו ויצא דבר טוב או ח"ו להיפך הענין מתייחס אליו. ומשו"ה אף

על פי שבעל הסלע לא ידע שנפל ממנו, מ"מ כיון שהקב"ה סיבב שתצא על ידו מצוה גדולה זו, יש הוכחה שזכותו גדולה בכללות, שהרי הרבה אנשים מאבדים מעות וחפצים ולא זוכים שעני ימצאם, ואדם זה כ"כ התעלה עד שזכה שאבידתו שימשה לתכלית טובה שיתפרנס בה עני, וזה מחמת כללות טובתו ביראת שמים, ולפיכך הקדוש ברוך הוא קובע לו שכר.

ולפ"ד נמצא דאין השכר מגיע על עצם הענין שעני מצא את הסלע, אלא דוהו סימן שהוא אדם גדול, זוכה שעל ידו נתפרנס עני ולא שהסלע שאבד לו יגיע למקומות אחרים, וע"ז שהוא אדם גדול מגיע לו שכר.

אלא דדברים אלו קצת קשה להולמן בדברי הספרי, דהא הספרי למד מזה ק"ו - ומה מי שלא נתכוין זכה לו, זה המתכוין על אחת כמה וכמה. ואי נימא כהאילת השחר, לכאורה אין מקום כלל לק"ו, כיון דהאינו מתכוין לא מקבל שכר על המצוה, כ"א דהוי סימן דהוא בעל דרגה הראוי לקבל שכר על שאר מעשיו הטובים. וצ"ע.

ובפנים יפות (דברים כ"ד י"ט) הביא גירסא אחרת בספרי וכתב דיותר נראית בעיניו. וז"ל שם: ובזה נכון יותר הגירסא מנין למאבד סלע והוא שמתכוון להפיל את הסלע דרך נפילה, כדי שהעני המוצא אותו חושב שנפל שלא במתכוון ואינו מחזיק לו טובה ע"ז, והוי דומה ממש למתכוון להניח עומר בשדה, עיי"ש.

ולפ"ז פשיטא דליכא ראיא כלל דמצות צדקה היא מצוה שבתוצאה ולכך א"צ בה כונה, דאדרבא לפי גירסא זו מבואר בספרי דהוא כן מתכוין למצות צדקה, בכך שישאיר עומר בשדה. בכונה.



ראיה מהגמרא בגיטין דאף בצדקה בעינן כונה

ובזרע אברהם שם הוסיף להביא: ועיין גיטין (ל"ה ע"א) מ"ט איענשה משום דאשתרשי לה מקום דינר, עיי"ש. וכוונתו להוכיח מהגמרא שם דאף בצדקה בעינן כונה, ודלא כמו שיסד דבמצוות דב"א לחבירו לא בעי כונה.

דהנה יעויין בגמרא שם: מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה, והניחתו בכד של קמח ואפאתו בפת ונתנתו לעני, לימים בא בעל הדינר ואמר לה הבי לי דינר, אמרה ליה יהנה סם המות באחד מבניה של אותה אשה אם נהניתי מדינרך כלום, אמרו לא היו ימים מועטין עד שמת אחד מבניה, וכששמעו חכמים בדבר אמרו מה מי שנשבע באמת כך הנשבע על שקר על אחת כמה וכמה, מאי טעמא איענשה דאשתרשי לה מקום דינר.

והיינו דכיון דאיתא בגמרא שם רק דאיענשה משום דאשתרשי לה מקום דינר, כלומר דבעבור מקום הדינר חיסרה עיסה לעצמה. ולכאוי' הו"ל לגמרא למימר דהרויחה מכך יותר, והוא משום דקיימה בזה מצות צדקה, דמהני אף בלא כונה. ובהכרח דאף בצדקה ללא כונה אינו מקיים את המצוה.



דחיית האהבת חסד מהגמ' בפסחים

ועיין באהבת חסד (חלק ב' פרק כ"ג בהגה"ה) שכתב לדחות את דברי האחרונים דבמצוות שהתוצאה עיקר א"צ כונה, שכתב וז"ל - וא"ל דלענין צדקה וחסד כיון שהעני מקבל הטובה לא בעינן כונה כלל ובכל גווני מקרי מצוה גמורה, דא"כ יפול קושית הגמרא שם בפסחים ח' ע"א, מה שמקשה וכה"ג לאו מצוה היא והתניא.

ובביאור דבריו נראה, דאיתא בגמ' שם: תנא אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה וכו', והא אמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין, אמר רב אשי שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה, וכהאי גוונא לאו מצוה הוא והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא הרי זה צדיק גמור, ע"כ. ואי נימא דכיון דהתוצאה קיימת לא איכפת לן מהכונה, מאי קושיית הגמ' דהאומר סלע זו לצדקה וכו', הא שאני התם דמתקיימת התוצאה שהעני קיבל את הסלע לצדקה?



י"ל דהמח' אי מצוות דב"א לחבירו עיקרן בתוצאה היא פלוגתא בתירוצי הגמרא

בכתובות

ובעיקר הדבר האם מצוות דב"א לחבירו עיקרן בתוצאה ובהן לא בעי כונה, או דלמא הוי כשאר מצוות התורה דבעי כונה למ"ד מצ"כ, אפשר דפליגי בזה ב' תירוצים בגמרא. דעיין בגמ' כתובות דף ס"ו ע"ב, דפריך ונקדימון בן גוריון לא עבד צדקה, והתניא אמרו עליו על נקדימון בן גוריון כשהיה יוצא מביתו לבית המדרש כלי מילת היו מציעין תחתיו ובאין עניים ומקפלין אותן מאחוריו. ופריך איבעית אימא לכבודו הוא דעבד, ואיבעית אימא כדבעי ליה למיעבד לא עבד, כדאמרי אינשי לפום גמלא שיחנא [-לפי כח הגמל יטעינוהו משא, רש"י].

דהנה למאן דסבר דבמצוות דב"א לחבירו עיקרן בתוצאה, לכאור' הדבר צ"ב מאי תירוציה דגמרא דלכבודו הוא דעבד, הא אעפ"כ כיון דנהנו מזה העניים והתקיימה התוצאה, שפיר יש ליתן לו שכר על נתינת הצדקה. ועי' במהרש"א, בהפלאה, בקוב"ש, באתו"ד (כלל כ"ג) ובש"א מש"כ ליישב בזה.

אכן י"ל דבהא פליגי התירוצים בגמרא. דלתירוצא קמא לא סגי בתוצאה שהיום הכסף נמצא ביד העניים, אלא בעינן שיתכוין למעשה נתינת צדקה, וכיון דלכבודו הוא דעבד לא חשיב כנתינת צדקה. וזהו מה שמבואר בגמרא דנענש משום דלא נתן צדקה. ואילו לתירוצא בתרא

(ב). ובעיקר ראיתו לכאורה יש להקשות, אמאי הביא לחמו מרחוק מקושיית הגמרא מצדקה, הא כבר גבי בדיקה שפיר איכא האי ראייה, דהקשתה הגמרא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין ותרצה דשמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה וממילא אי"ז מע"מ. ואי העיקר הוא התוצאה, מאי איכפת לן דיעיין בתרה, הא למעשה התוצאה קיימת והבית בדוק. ואדרבא מהתם ראייה דאי"ז דין דוקא במצוות דב"א לחבירו, כ"א בכל מצוות דעיקרן הוא התוצאה.

וי"ל דיתכן דמהתם ליכא ראייה, משום דהגמרא דחתה סברא זו. והן אמת דהגמרא דחתה משום האומר סלע זו לצדקה, אך יתכן דחדא ועוד קאמר, משא"כ מסלע זו לצדקה דסברא זו נשארה אף למסקנא.

י"ל דמהני הא דלמעשה התוצאה קיימת כיון שהיא עיקר המצוה, ולכך הוצרכו לשנויי אחרינא דלא נתן צדקה כפי הראוי לו. ויל"ע.



מתנה ע"מ להחזיר במתנות לאביונים

הנה הסתפק הפמ"ג (או"ח משבצות זהב סימן תרצ"ד ס"ק א') אי מהני לקיים את מצות מתנות לאביונים במתנה ע"מ להחזיר, וז"ל: נסתפקתי, מתנה לאביון אם מהני על מנת להחזיר. ומשלוח מנות לא מהני, כי מנות מאכל ומשקה שישמחו בפורים, עיין סימן תרצ"ה (סעיף ד'), מנות לשון הכנה, מן הוא (שמות ט"ז ט"ו), ואי"ה שם יבואר, וצ"ע. והביא ספיקו בבאה"ל (סי' תרצ"ד).

ויש לעיין מ"ט דיהני קיום מצות מתנות לאביונים במתנה ע"מ להחזיר, הא לכא' לא נתקיימה התוצאה הראויה להתקבל, והיא דיתרבה ממון העני. וכמו דבמשלוח מנות אינו יוצא יד"ח במתנה ע"מ להחזיר משום דלא שימח את רעהו בזה, כמ"כ לא יצא במתנות לאביונים כה"ג. וכן תמה בתשובות והנהגות (ח"א סי' ת) בזה"ל: ולע"ד צדקה מועיל דוקא כשיש לעני בזה איזה תועלת לצרכיו ולא במתנה ע"מ להחזיר שאינו יכול לעשות בו צרכיו, ע"כ. (וע"ע בזה בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א סי' פ"ב).

ואשר יראה בזה, דבמשלוח מנות עיקר העניין הוא המשלוח ולא הקבלה. וראה לזה שמעתי מביאים מהא דפסק הרמ"א (תרצ"ה ס"ד) דא"צ המקבל לקבל את משלוח המנות, וז"ל שם: ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא. ע"כ. ומבואר דעיקר משלוח מנות הוא השליחה ולא הקבלה, וכלישנא דמשלוח.

משא"כ מתנות לאביונים, דעיקר העניין הוא מתנה לאביון, דבעינן דהאביון יקבל את המתנה, וכלישנא דמתנה, דהיינו שיתן האחד ויקבל השני. ולכן היכא דהעני זוכה במתנות לאביונים, הרי קיבל כאן מתנות לאביונים.

ויסוד חילוק זה בין משלוח מנות למתנות לאביונים, מבואר להדיא בשו"ת בנין ציון (סימן מ"ד) שכתב בזה"ל: הרמ"א בא"ח סי' תרצ"ה כתב השולח מנות לחבירו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא ובדרכי משה כתב כן בשם מהר"י ברין. והפרי חדש כתב על זה, תימא דזה מניין לו, ובקרבן נתנאל תירץ וכו', ולענ"ד קשה דא"כ גם במתנות לאביונים אם רצה ליתן לעני והוא אינו רוצה לקבל יצא, ולמה כתב הרמ"א רק לענין משלוח מנות כן, גם כבר העיר בשו"ת חתם סופר א"ח סי' קצ"ו דתלוי זה בב' טעמים של משלוח מנות אם הטעם כמו שכתב המנות הלוי להראות חבה וריעות דלפ"ז י"ל דיצא בשלוח דהראה חבתו אבל לטעם שכתב התרומת הדשן דאולי לא יספיק לו סעודתו והוא מסייעו לא שייך זה.

ולענ"ד טעם המהר"י ברין ורמ"א, כמו שכתוב ומשלוח מנות ולא כתיב ונתון מנות כמו דכתיב ומתנות לאביונים, דלשון נתינה שייך גבי מנות, כדכתיב ונתן לפנינה וגו' מנות ולחנה יתן מנה אחת אפים, מזה נראה דלא הקפיד הכתוב אלא על השילוח דהיינו שיוצא מן המשלח, אבל מתנה לא אקרי רק מה שבא מיד הנותן ליד המקבל דרק אם בא לידו נקרא מתנה, ולכן אם העני אינו רוצה לקבל לא יצא ידי מתנות לאביונים אפילו אם מועיל לענין נדר לומר הרי

הוא כאלו התקבלתי, כיון דלא קיים כאן מצות הכתוב ויכול לקיים בעני אחר, אבל כאן דכתיב ומשלוח מנות, דאין זה רק מצות שילוח משלח יצא.

ובהכי ניחא לי מה שנסתפקתי מי שמביא בעצמו מנות ונותן לחבירו אם יצא ידי ומשלוח מנות, דאנן אמרינן שלוחו של אדם כמותו אבל אפכא לא מצאנו שיהא הוא כשלוחו, וכיון דהכא כתיב ומשלוח מנות נימא דדוקא בעינן ע"י שליחות אבל על ידי נתינה לא, ותמהתי שלא ראיתי לפוסקים שהעירו על זה, אבל לפי מה שכתבתי י"ל כיון דב' טעמים דשילוח מנות שכתבתי לעיל שייכים גם בנותן הוא בעצמו ליד חבירו, לכן יוצא גם בנתינה, ומה דכתיב לשון שליחות הוא להורות דבשילוח לבד יצא אפילו אין חבירו רוצה לקבל, ולכן לא הזכירו הפוסקים איסור נתינה, ומכ"מ אולי לכתחלה טוב יותר לשלוח המנות ע"י אחר, כנלענ"ד. עכ"ל.

והא דיוצא יד"ח אע"ג דאין לעני תועלת מכך, י"ל דהוא משום דגדר התקנה היה שהעני יקבל את המתנה. והן אמת דטעמא דהתקנה הוא כדי שיהנה מהמתנה, אך גדר תקנת מתנות לאביונים היה נתינה וקבלה, והא שפיר קיים. ובחינה לדבר דיש מצוות דסיבת התקנה היא חלק מהמצוה, ויש מצוות דסיבת התקנה אינה חלק מהתקנה. עיין מה שהבאנו לעיל (ענף א') את דברי הגרי"ז במנחות (ס"ו ע"א), שכתב כיסוד הזה.

אכן כל דברינו שייכים רק אי נימא דעיקר מצות מתנות לאביונים הוא מצוה בפעולה, דבכה"ג אפ"ל דגדר התקנה היה לתת ולקבל, ושפיר יוצא אף במתנה על מנת להחזיר. אכן אי נימא דעיקר מצות מתנות לאביונים הוא מצוה בתוצאה, וכהא דכתבו כמה אחרונים גבי מצות צדקה ושאר מצוות דב"א לחבירו, לכא' אין לדברינו מקום כלל, כיון דמצוה בתוצאה היינו דלא איכפת לתורה מהפעולה כ"א מהתוצאה. וכגון בצדקה דעיקר רצון התורה דיהא לעני כסף. ובמתנות לאביונים לא מסתברא כלל דעיקר התוצאה הוא שהעני יזכה בממון אע"פ שאין לו מזה כלל תועלת.

ומעתה י"ל דבזה נסתפק הפמ"ג, האם מצות מתנות לאביונים היא מצוה בפעולה או בתוצאה. דאי נימא דהויא מצוה בפעולה, הרי שפיר י"ל כמשנ"ת דגדר התקנה הוא לתת ושהעני יקבל, ולכך יצא אף במתנה עמ"ל. משא"כ אי נימא דהויא מצוה בתוצאה, הרי אינו יוצא במתנה עמ"ל.

עוד אפשר דפשיטא ליה לפמ"ג דמצות מתנות לאביונים הויא מצוה בפעולה, אך בכ"ז הסתפק בסברא דלעיל, האם מסתבר דזהו גדר התקנה שהעני יקבל, א"ד דיותר מסתבר דגדר התקנה הינו דיקבל העני תועלת מכספי המתנות לאביונים.



בדברי הפמ"ג והמשנ"ב אי מצוות הפורים צריכות כוונה

במשנה ברורה סימן תרצ"ה ס"ק ד' איתא: ועיין בפמ"ג שכתב דענין סעודת פורים ומתנות לאביונים ומשלוח מנות אפשר דצריך כוונה ע"ז לשם מצוה. עכ"ל.

ובמושכל ראשון היה נראה מהמשנ"ב דהפמ"ג מסתפק אי בעינן כונה במצוות דב"א לחבירו כגון משלוח מנות ומתנות לאביונים. וכן ראיתי שביארו בכמה ספרים. ולכאור' זה סותר למש"כ והוכיח באהבת חסד דליכא למצוה בתוצאה.

אכן י"ל דפשיטא ליה לפמ"ג דמצ"כ אף במצוות דב"א לחבירו. והא דמסתפק אי בעינא כונה במשלוח מנות ומתנות לאביונים, הוא משום דלא הוי מצוות דאורייתא. וראיה לזה יש להביא מהא דכלל יחד איתן מצות סעודה, דאף בה הסתפק אי צריכה כונה או לאו, והיא ודאי לא מצוה דב"א לחבירו.

אלא דיעויין בפמ"ג שכתב וז"ל: וסעודת פורים ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, י"ל צריך כוונה. ובסימן תע"ה [סעיף ד] ובמ"א [ס"ק] י"ד דמצה שנהנה יצא אף על גב דלא איכוון, י"ל סעודה עיקר לזכר הנס שנעשה ע"י סעודה, על כן בעי כוונה, וצ"ע.

והנראה מדבריו דבמשלוח מנות ומתנות לאביונים יותר פשיטא ליה דבעי' כונה, ודלא כמו שנראה במשנ"ב משמיה דמסתפק בזה כהדדי. ומה שאכן יותר מספ"ל לפמ"ג הוא בסעודה, די"ל דכיון דנהנה באכילתה יוצא אף בלא כונה, ומאידך י"ל דהסעודה היינו הכבוד שבסעודה. או אפשר יותר דכוונתו דהסעודה היא ענין ההודאה, ולא דוקא הנאת האכילה, ובהודאה כבר כתבו כ"פ דבלא כונה אינו יוצא יד"ח, והאריך בזה אאמו"ר הגאון שליט"א (בקונטרס "נר מצוה"). וממילא מש"ה אינו יוצא בסעודה בלא כונה. ודברי המשנ"ב צ"ע ומצוה ליישב.



ביאור מתעסק בניזקין לדרכו של הפמ"ג

ומעתה לפמ"ג הדרא קושיא לדוכתא, דאי כל מתעסק הוי כאילו נעשה מאליו, וראיה לזה מהא דהצריך כונה אף במצוות דב"א לחבירו, אמאי חייב לשלם כשהזיק במתעסק, וכהא דאמר' בגמ' ב"ק כ"ו הנ"ל.

והנראה בזה ע"פ מה שיסדרו האחרונים (עיין אבן האול פ"א מחומ"מ הט"ז), דבאמת בכה"ג לא יתחייב מדין אדם המזיק, אך עכ"פ יתחייב מדין ממונו המזיק, דהתם ודאי כל הטענה היא שלא שמר על ממונו, ולא רק היכא דההיזק נעשה בידיעתו וברצונו. ולעולם בשאר מצוות בעי' כוונה, לא שנא מצוות דב"א לחבירו למצוות דב"א למקום.



ענף ט - מתעסק במרור

בספק הפמ"ג באנסוהו לאכול מרור אי יצא יד"ח

כתב רעק"א בהגהותיו לשו"ע סי' תע"ה בזה"ל: במשבצות זהב בפתיחה כוללת ח"ג אות ה' מסתפק אם אנסוהו לאכול מרור י"ל דלא יצא כיון דהוא מר ומזיק עיין שם. ועי' בפמ"ג שם כתב וז"ל: ואני מסופק אם אנסוהו לאכול מרור מר ומזיק לגרונו אם יצא ידי מרור או לאו, דמצה נהנה כמתעסק בחלבים דחייב שכן נהנה, משא"כ במרור כהאי גוונא, עכ"ל.

ואין לומר דמסתפק הפמ"ג האם מתעסק באכילה חשיב ככוונה למסקנת הגמרא או לאו, וכפשנ"ת לעיל דפליגי בזה האחרונים. דאי נימא הכי לא הו"ל לימר ספיקו במרור דייקא, אלא בכל המצוות כולן. ועוד, דהא כתב להדיא ספיקו במרור כזה שהוא מר ומזיק, ופשוט.



אי דין נהנה הוא דוקא הנאה א"ד סגי בהרגשה

ולכאורה אפשר לבאר את ספקו של הפמ"ג בכמה אנפי. חדא, האם אמרינן דדוקא הנאה היא זו דמשוי למעשיו שם ככוונה, אך הרגשה שאינה הנאה, כגון הכא במרור, לא נחשבת ככוונה. א"ד אפילו אם לא נהנה, עצם ההרגשה של הדבר העובר בגרונו מיחשב ככוונה. וממילא במרור, אע"ג דאינו נהנה מאכילתו, בכל זאת נימא דתחשב אכילתו ככוונה.

שו"ר דבסברא זו פליגי אשלי רברבי. דהפנ"י בסוגיא דר"ה כתב דרך הנאה חשיבא ככוונה, אך הרגשה בעלמא כמרור לא חשיב ככוונה, ולכך מתעסק באכילת מרור לא יצא ידי חובתו.

ובהא כתב ליישב את קושיית הטו"א מר"ל לר"ל. דבפסחים ס"ל לר"ל גבי מרור דמצ"כ, ואילו בנויר ס"ל גבי פסח דמצוות אצ"כ. דבפסח י"ל דנהנה, וממילא מוציאו משם מתעסק. משא"כ במרור, דאי"ז הנאה כ"א הרגשה בעלמא, דבהא הצריך ר"ל כוונה.

ויעויין במאירי בר"ה שם דכתב להדיא דאף במרור שייכא האי סברא דנהנה. וכן נראה מתוס' פסחים קט"ו ע"א (ד"ה מתקף) שכתבו האי סברא דנהנה באכילה גבי מרור. ועי' בחת"ס חי' סוגיות לר"ה (מכון ירושלים עמ' פ"ט) דג"כ כתב להוכיח מתוס' הנ"ל דאין לחלק בין היכא דנהנה להיכא דלא נהנה. דכל שמרגיש את הדבר סגי בזה כדי להוציאו משם מתעסק ולהחשיבו ככוונה. וכ"כ בנו בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ק"ז) עיי"ש.

ולדברי הקה"י שהבאנו לעיל, דהנאה מוציאתו מידי מתעסק משום דבעינן השתתפות הנפש במעשה הגוף, א"כ בפשוטו אף הרגשה הוי השתתפות הנפש במעשה הגוף. אכן יש לדון בהרגשה בעלמא גרידא, דאולי אי"ז השתתפות הנפש במעשה הגוף המספקת, ויל"ע.



הנאה מקיום המצוה אי חשיבא הנאה

עוד אפ"ל, דפשיטא ליה לפמ"ג כצד קמא דדוקא הנאה משוי למעשיו שם ככוונה, אלא דהכא יש להסתפק באכילת מרור, דמצד אחד אינו נהנה מטעם המרור כיון דהוא מר ומזיק, אך מאידך נהנה בכך שמקיים את המצוה דאכילת מרור. ומעתה הסתפק הפמ"ג האם אף הנאה כזו חשיבא ככוונה, א"ד לאו.

ובאמת נראה לדחות צד זה. והוא מסוגית הש"ס דמצוות לאו להנות ניתנו, דמבואר דאע"ג דנהנה מהמצוה, בכ"ז יוצא יד"ח אף היכא דהוא הנאת איסור, כגון שנדר שלא להנות מחבירו. ופליגי הראשונים (נדרים ט"ו ע"ב ובע"ד) אי שרי ליה ליהנות אף הנאת הגוף בכה"ג או לאו, אך

נראה דפשיטא להו לכולהו דהנאת המצוה לא חשיבא ליה הנאה דאסורה בכה"ג, משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו.



ענף י - בסוגיא דהמוכר איסור ואכלו הלוקח בשוגג

איתא במתני' בכורות ל"ז ע"א: השוחט את הפרה ומכרה ונודע שהיא טרפה מה שאכלו אכלו. והכי קיי"ל בשו"ע חו"מ רל"ד ס"ב: המוכר טריפות, אפילו כשאכל הלוקח המוכר מחזיר המעות, משום דאמרינן האוכל איסור חותה בו. עכ"ל.



צ"ב סוגיא דבכורות מסוגיא דמתעסק בחו"ע

ולכא' הסוגיא דבכורות צ"ב טובא מסוגיא דמתעסק בחלבים ועריות, דקיי"ל שחייב שכן נהנה, דמבואר דאף בעשיית מעשה אסור שייכא הנאה. וא"כ אמאי בסוגיא דבכורות המוכר מחזיר מעות היכא דאכלו הלוקח, הא נהנה הלוקח באכילתו, וצ"ע.

וראיתי לרעק"א במערכה ה' (וכן הו"ד בחידושיו לפסחים כ"ט ע"א) דהקשה איפכא, דהניחא בסוגיא דבכורות י"ל דלא מקרי נהנה כיון דיותר היה ניחא ליה אילולי היה אוכלו, אך במתעסק בחלבים דמיחייב משום נהנה, קשה אמאי מיחייב הא באמת לא מקרי נהנה, משום דאין לו שום הנאה באכילת איסור, וכהא דמצינו בבכורות, ונשאר בצ"ע.

ועיין בסמ"ע שהביא מהראשונים ב' טעמים לדברי המחבר. ובטעם אחד כתב שהוא משום קנסא (כ"ה שיטת רש"י בבכורות שם). ומעתה לטעמא דהוא משום קנסא לק"מ, כ"א לטעם השני שהבאנו לעיל שהוא משום שאין הנאה באכילת איסור.



יישוב הסוגיות

והנראה לומר בזה, והוא ע"פ משנ"ת לעיל (ענף ח') גבי מתעסק במרור, דחקרנו בכל מתעסק האם דוקא הנאה מייחסת את המעשה אליו, א"ד א"צ בהנאה וסגי בהרגשה גרידא. והבאנו דבמאירי מבואר להדיא דאף בהרגשה גרידא סגי. וכן העלנו דלדברי הקה"י דההנאה היא משום דבעינן השתתפות הנפש במעשה הגוף, לכא' אף בהרגשה סגי.

עוד יש להקדים, דהנה ודאי בכל מעשה אכילה יש בו הנאה, והא דהכא באיסורים יש צד דלא הוא הנאה, אין הכוונה שההנאה הרגילה אינה קיימת, אלא דכיון שאכל מעשה איסור הרי בסה"כ אינו נהנה מאכילתו, ואולינן בתר הכלל העולה ממעשיו.

ולכא' יש להביא ראיה לדברינו דאולינן בתר התוצאה הסופית אי להחשיב את אכילתו כהנאה או לאו. דהנה פסק מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל (חשוקי חמד ברכות ל"ז ע"א), דהאוכל מאכל המסוכן לו, מברך רק ברכה ראשונה, אך ברכה אחרונה אינו מברך. והוא משום דברכה

ראשונה נתקנה אף על כ"ש, ומסתמא זה אינו מזיק לו, אך ברכה אחרונה דהיא על כזית, מסתמא בכה"ג כבר מזיקה לו האכילה. ובמק"א (שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב ברכות עמ' שע"ח) כתב דאף ברכה אחרונה יברך, כיון דמסתמא אף כזית דאכילה ח"פ לא תזיק לו.

עכ"פ העולה מדברי מרן הגרי"ש, דכל הא דיכול לברך ברכה על המאכל, הוא רק היכא דלא יזיק לו המאכל ואינו מסוכן לו. אך היכא דהוא מאכל המסוכן לבריאותו, אע"ג דיש לו הנאה בהרגשת הטעם ואכילת המאכל, עכ"פ אזלי" בתר התוצאה הסופית דאי"ז הנאה.

ומעתה י"ל דהא דאיתא בגמרא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אי"ז משום דהנאתו חשיבא כהנאה אף בסה"כ, אלא דכיון דקיימת הנאה בכל מעשה כזה וההנאה היא הרגשה, משו"ה חייב, אע"ג דהויא מתעסק. ואשר על כן, במוכר איסור ואכלו הלוקח בשוגג, אע"ג דבמעשה אכילה דהיתר קיימת הנאה, כיון דבסה"כ למסקנא אינו נהנה מהאכילה, שוב לא חשיבא הנאה כדי לחייבו להחזיר את הממון.



דברי הפמ"ג לענין האוכל דבר איסור, אי יוצא בזה יד"ח קידוש במקום סעודה

ולפ"ד יש ליישב גם את דברי הפמ"ג. דהנה כתב הפמ"ג (או"ח סדר הנהגות הנשאל עם השואל סדר שלישי) וז"ל: ואם קידש ואכל שם ספק איסור תורה, לכאורה למאן דאמר מן התורה אסור לא יצא ידי קידוש כשלא אכל שם כי אם זה, וצריך לחזור ולקדש כבסימן רע"ג באו"ח (סעיף ג), ולמאן דאמר דרבנן יש לומר דאין צריך לחזור ולקדש.

וקצת דמדומי ראייה מהא דהמוכר דבר איסור תורה ביו"ד [סימן] קי"ט בש"ך אות כ"ז ובחו"מ [סימן] רל"ד בסמ"ע [ס"ק] ד' דאכילת איסור תורה צער הוא לו, א"כ לא הוה וקראת לשבת "ענג" (ישעיה נ"ח י"ג) במקום קריאה תהא ענג, משא"כ אי הוה רק דרבנן אפשר ענג מקרי, גם זה צ"ע.

ומיהו יש נפק"מ במוכר לחבירו ספק איסור תורה ואכלו, למאן דאמר מן התורה אסור מחזיר לו הדמים, ולמאן דאמר דרבנן אין מחזיר לו הדמים, עכ"ל.

והנה הפמ"ג דן גבי מי שקידש ואכל ספק איסור אי יוצא בזה יד"ח קידוש במקום סעודה או לאו, וכתב דלמ"ד סד"א לחומרא מה"ת, הרי זו אכילת איסור גמורה ולא יצא בזה יד"ח קידוש במקום סעודה, וממילא צריך לחזור ולקדש, ולמ"ד סד"א לחומרא מדרבנן, יצא בזה יד"ח קידוש במקום סעודה.

וכתב להוכיח כן מסוגיא דבכורות דהמוכר דבר איסור ואכלו דא"צ להשיב למוכר את הדמים, ולחד טעמא כתב הסמ"ע דהוא משום דצער הוא לאוכל. ומעתה כיון דאמר' דצער הוא לו, ה"ה דנימא דלא הוי אכילת עונג באכילת דבר איסור דאו', והלא קי"ל דסעודה היא מדין עונג שבת. אך באכילת איסור דרבנן מסתפק הפמ"ג אי אית ליה צערא או לאו.

ולכאור' כוונתו לנתיבות המפורסם (סימן רל"ד ס"ק ג') דחידש דהאוכל דבר איסור דרבנן בשוגג א"צ כפרה כלל ודמי כאילו לא עבר איסור יעוי"ש. ואילו אחרונים רבים כתבו דודאי אף האוכל דבר איסור בשוגג צריך כפרה. וסתם לן הפמ"ג כהנתיבות, ונשאר בצ"ע מפני החולקים.

ולפ"ז כתב הפמ"ג דהמוכר ספק איסור לחבירו ואכלו, אי הוה ספק איסורי תורה, אין צריך הלוקח להשיב לו את הדמים, ואי הוה ספק איסור דרבנן, צריך להשיב לו את הדמים, כיון דלמעשה אין לו צער באכילת האיסור. והוא משום דבאכילת איסור דרבנן בשוגג לא עבר עבירה כלל.

והנה בפמ"ג מבואר דכיון דעבר על איסור אין אכילתו נחשבת לאכילה שיש בה הנאה. אך דבריו צ"ע מסוגיא דמתעסק בחו"ע, דמבואר דנהנה באכילתו, והיינו דאע"ג דעבר בזה עבירה, עכ"פ אית ליה הנאה מעצם המעשה. והן אמת דבאופנים מסויימים מתעסק פטור, ומהא ליכא ראייה כיון דלית ליה צערא מהעבירה משום דלא עבר בזה כלום (ויל"ד לרעק"א דהוי איסור אלא דפטור ואכמ"ל). אך עיקר קושייתנו הוא מאותם מקרים שחייב בהם, כגון חלבים ועריות וכדו'.

אכן לפמשנ"ת דאף בחו"ע ודאי בסה"כ לית ליה הנאה, אלא כל חיובו הוא מצד ההרגשה, א"כ א"ש היטב הא דחייב במתעסק בחו"ע. ואילו גבי עונג שבת ס"ל לפמ"ג דלא הוי עונג ולכן אינו יוצא יד"ח קידוש במקום סעודה, והוא משום דאולי' בתר הכלל העולה דלית ליה הנאה.

אלא דלכאורה יש להעיר, דבמרור הבאנו דהפמ"ג מסופק אי יוצא במתעסק, וא"כ גוף סברת המאירי לכאור' מסופקת לו. וא"כ היאך בענין קידוש במקום סעודה עולה מדבריו פשוט כהמאירי.

וי"ל דיעוי' לעיל (ענף ט') דבארנו את ספק הפמ"ג גבי כונה באכילת מרור בכמה אנפי. ובאופן אחד כתבנו דאפ"ל דמסתפק אי הנאה מקיום המצוה חשיבא הנאה, א"ד דלא חשיבא הנאה, עיי"ש.



לפ"ז יש לבאר את דעת הרמב"ם דאינו מברך על דבר איסור

עוד יש לבאר לפ"ז את דעת הרמב"ם (פ"א מברכות הי"ט) דהאוכל דבר איסור אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו, דכתב שם בזה"ל: כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד הרי שאכל טבל של דבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך, ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטרפות או שתה יין נסך וכיוצא בו.

והנה יעוי' בהשגות הראב"ד שם, שכתב: כל האוכל דבר האסור כו' עד לא בתחלה ולא בסוף עד סוף הפרק. כתב הראב"ד ז"ל [א"א] טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם לומר שאין להם חשיבות קביעות הואיל ואוכלין דבר האסור והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו עכ"ל. ולכאור' צדקו דברי הראב"ד, דכיון דנהנה באכילתו א"כ אמאי אינו מברך.

אכן לפמשנ"ת הדברים מיושבים הפלא ופלא, דכיון דהמסקנא הסופית היא שלא נהנה, משום שהוא מצטער באכילת האיסור, א"כ א"ש היטב דברי הרמב"ם דאינו מברך על אכילת איסור.

אלא דלכא' נראה א"כ דבראב"ד מבואר שלא כדברינו, דהא פסק דכן מברכים על אכילת איסור. וא"כ מבואר דלא אזלי' בתר התוצאה הסופית כדי להחשיב את הנאתו, אלא אזלינן בתר המציאות העכשווית שנהנה, ולכן פסק שמברך.

ואשר נראה בזה, דאפשר דודאי אף הראב"ד יסכים ליסוד דבכל דוכתי אזלינן בתר התוצאה הסופית. אלא דס"ל דכיון דמבואר בגמרא (ברכות ל"ה ע"א) דכל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה כאילו גזול להקב"ה ולכנסת ישראל, א"כ אע"פ שלמסקנא לא נהנה מהאכילה, אך עכ"פ על איסור גזול כן עבר. ולכן ס"ל לראב"ד דכן צריך לברך מטעמא דלא יעבור באיסור גזול.



ביאור נוסף דיש לחלק בין הנאה השווה ממון להנאה שאינה שווה ממון

והשתא דאתינן להכי, י"ל דהרמב"ם למד דכיון דלא הוי הנאה השווה ממון, והראיה מהמוכר איסור ואכלו הלוקח בשוגג דאינו צריך לשלם, א"כ לכך אף א"צ לברך על דבר איסור. והוא משום דענין הברכה הוא כדי שלא יהיה כגזול את הקב"ה וכנס"י, ובהנאה שאינה שווה ממון לכא' ליכא גזילה.

ולפ"ז י"ל אף בסוגיא דבכורות הנ"ל, דהא דא"צ לשלם אי"ז משום דלא נהנה, דודאי אפ"ל דאיכא הנאה, וכמבואר בסוגיא דמתעסק בחו"ע דחייב שכן נהנה. והא דפטור בסוגיא דבכורות הוא משום דאע"פ שנהנה אי"ז הנאה השווה ממון. וכן גבי ברכה י"ל הכי, דכיון דלא הויא הנאה השווה ממון א"צ לברך עלה וכמשנ"ת.

אכן גבי קידוש במקום סעודה היכא דאכל דבר איסור, דנסתפק הפמ"ג, לפ"ז קצת צ"ב מאי ראייה הביא מסוגיא דבכורות. הא מה דהתם א"צ לשלם אי"ז משום דלא הויא הנאה כלל, אלא הוא משום דלא הויא הנאה השווה ממון. ובהכרח צ"ל דהפמ"ג למד כביאורנו הראשון, דההנאה אינה נמדדת בשעת האכילה גרידא, אלא רק אחר הכלל העולה, דהתם באמת לית ליה הנאה.



תירוצי האחרונים בזה

שו"מ שעמד בזה מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סי' י"ט), וכתב דגזיה"כ הוא לחייב כפרה אף בהנאה זו שסופו להצטער עליה, והוא קנס בידי שמיים דהא קיי"ל דחייבי חטאת אין ממשכנין עליהן, עיי"ש.

ועי' שו"ת בית שערים או"ח סי' א' (ד"ה ובתוס' כריתות) שתירץ קושיה זו, דודאי בשעה שאכל בשוגג נהנה, אך אח"כ כשנודע לו נפשו קצה וקלקולו יתר על תיקונו, והרי כל שוגג הוא כן ומ"מ על הנאה זו חייבי' רחמנא בקרבן, לכן גם מתעסק חייב על הנאה זו.

ובמשנה הלכות (חלק י"ט סי' שד"מ) כתב ליישב, דבחלבים ועריות חייב שכן נהנה, הוא משום שלמעשה ההנאה שלו היתה, ואע"ג שמצטער ע"ז טובא, בכ"ז אי"ז עוקר את ההנאה שהיתה. משא"כ בסוגיא דמוכר בשר נבילה לחבירו ואכלו דמחזיר את הדמים, הוא משום שיש אומדנא דכל מה שקנה את הבשר הוא בכדי להברות את גופו ונפשו, ולאחר שנתברר לו שאכל איסור, חלפה לה הנאת גופו מרוב צער ויגון על החטא וכאילו לא היתה. וא"כ נמצא שלא קיבל את התועלת שלו מהבשר שקנה. ולכן צריך להשיב לו את כספו, דודאי קנה רק אדעתא דהכי שיפיק את התועלת מן הבשר, עיי"ש באורך.

ועתה ראיתי בחמדת שלמה (אהע"ז סי' כ"ז) שכתב בזה דבר חדש, דהנכשל ע"י איש אחר אין צריך כפרה. ומביא רא"י מבכורות לר' שמעון בן אלעזר בדברים שאין נפשו קצה אין המוכר צריך להחזיר את הדמים מפני שנהנה. וקשה, הא אין לו ללוקח הנאה מפני שצריך כפרה, אלא ע"כ מפני שהיה המכשול ע"י אחר א"צ כפרה.

ועי' בנתי"מ (סי' רל"ד סק"ג) שכתב בתו"ד דאפי' נכשל ע"י אחר צריך כפרה. וכן בשו"ת חבלים בנעימים (ח"א סוגיא ד' אות ו'), ג"כ כתב לדחות את דברי החמדת שלמה, דהן אמת שגרם לקונה מכשול באכילת האיסור, אך עכ"פ כיון שנהנה מאכילת המאכל צריך לשלם לו על כך, עיי"ש.



סתירה בדברי רעק"א

ובעיקר דברי רעק"א לכאורה יש להקשות סתירה בדבריו. דמחד הבאנו לעיל (ענף ח') דהסתפק גבי אכילת מרור במתעסק אי אמרינן דחשיב נהנה באכילתו או לאו כיון דהוא מר ומזיק, ומאידך כתב באופן פשוט דהסוגיא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה צ"ב טובא אמאי חייב, הא למעשה אינו נהנה באכילת איסור, וכדמוכח מהאי סוגיא דבכורות, ומשמע שאכילת דבר שמזיק אינו מתייחסת אליו, וצ"ע.

וקשה לומר דבאכילת איסור פשיטא טובא דאינה מתייחסת אליו מאכילת דבר שמזיק בפועל, דמסתברא איפכא, דדבר שמזיק בפועל אינו מתייחס אליו, ואילו מאכלות אסורות יש להסתפק אי מתייחס אליו, וצע"ג.

[וראיתי מי שכתב שרעק"א לשיטתו, אך ודאי שזה אינו, ובדיוק להיפך וכמשנ"ת, דבמרור רעק"א מסתפק ולא מכריע, משא"כ במערכה כן מכריע בקושייתו].



הרב רז דהן

הלכה ואין מורין כן

מבוא

מיד כשמתבוננים בנושא המאמר, עולה בפנינו שאלה מתבקשת. ננסה לתאר לעצמנו, איך היה מרגיש תלמיד ששאל את רבו שאלה בהלכה עם נפקא מינא מעשית החשובה לו, והרב אומר לו בפירוש אסור, אולם זמן מה לאחר מכן מתברר לו, שזה מותר לגמרי? בוודאי היה יכול לחוש בלבול, תמיהה על כך שרבו לא אמר לו את האמת. אולי גם צער שרבו היה צריך לשנות בדבריו, ולא בטח בו.

במאמר זה אדון בגדר המושג "הלכה ואין מורין כן". האם הכוונה היא שאין להודיע את ההיתר לבא לישאל, או שנדרש לשקר ולומר לו בפירוש שאסור? מדוע אין לאסור לגמרי את ההלכה, כדין כל תקנה וסייג דרבנן? האם מותר לשנות גם הלכות דאורייתא? האם אין מורין דווקא לרבים, או שזו רק חומרא בעלמא? האם כל החשש הוא משום עמי ארצות, או שיש בעיה לגלות זאת גם לתלמידים? האם מותר לעשות הלכה כזו בפועל בפני אחרים? אנסה לגלות את הסברות העומדות מאחורי המושג, ולהסביר את רמות החשש הקיימות.



הוראת איסור

הגמרא בבבא קמא (ל ע"ב) דנה במחלוקת בין רב לזעירי האם קונסים אדם שמוציא את זבלו לרה"ר. לרב, קנסו גופן משום שבחן, ולזעירי קנסו רק את שבחן.

לימא כהני תנאי: "המוציא תבנו וקשו לרה"ר לזבלים והוזק בהן אחר - חייב בנזק, וכל הקודם בהן זכה, ואסורין משום גזל. ר"ש בן גמליאל אומר: כל המקלקלין ברה"ר והזיקו - חייבין לשלם, וכל הקודם בהן זכה, ומותרין משום גזל" - הא גופא קשיא, אמרת כל הקודם בהן זכה, והדר קאמר אסורין משום גזל! אלא לאו הכי קאמר: וכל הקודם בהן זכה בשבחן, ואסורין משום גזל אגופן, ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר: אפי' גופן נמי כל הקודם בהן זכה. לזעירי ודאי תנאי היא, לרב מי לימא תנאי היא? אמר לך רב: דכולי עלמא - קנסו גופן משום שבחן, והכא בהלכה ואין מורין כן קמיפלגי; דאתמר, רב הונא אמר רב: הלכה ואין מורין כן, רב אדא בר אהבה אמר: הלכה ומורין כן".

במאמר מוסגר, לכאורה, פשט הגמרא לא מובן. רב מסביר שת"ק ורשב"ג חולקים במחלוקת אמוראים, בין רב הונא שאמר זאת משמו, לרב אדא בר אהבה?

אולי הכוונה היא שהגמרא מנסה להוכיח שרב באמת סובר שזאת נקודת המחלוקת ביניהם, או שיכול להיות שזו מחלוקת עקרונית בעצם הענין של הלכה ואין מורין כן, כיוון שהעניין הובא בלשון "אתמר".

רש"י מפרש בסוגייתנו: "תנא קמא סבר הלכה דקנסו גופן ואין מורין כן, והכי קאמר [הלכה] כל הקודם בהן זכה ואפי' גופן דיעבד ואי אתי מרישא לקמן לאימלוכי אמרינן ליה אסורין משום גזל".

יוצא לפי רש"י, שלא רק שאין מורין כן אפילו ליחיד, אלא גם מורין לו בפירוש שאסור. ועל כן תמה המהרי"ץ חיות בהגהותיו: "ועיין" (תענית כו:) אם אמרינן הלכה אז דרשינן אפילו בפירקי, ואם אמרינן נהגו העם כפלוני ג"כ לא אמרינן לא איסור ולא היתר על כל פנים לא אמרינן איסור ואיך כתב רש"י כאן דאין מורין כן ואם אתי לאימלוכי אמרינן ליה אסור?...אכן עדיין התמיה במקומה עומדת מדוע ישתנה משאר דוכתא דהפירוש דוקא לרבים אין מורין כן".

המהרי"ץ חיות מקשה שתי קושיות: איך יכול להיות שאומרים לשואל בפירוש שאסור, ומדוע דווקא פה אין מורין כן גם ליחיד. אולי את הקושיה השניה, אפשר להסביר ע"פ דברי המאירי במקום: "אף על פי שבארנו שכל הקודם בהם זכה ואף בדיני שמים מותר, אם בא לשאול אין מורין לו כן בהדיא מפני תיקון העולם".

כאשר אחד לוקח את רכושו של חברו ברבים, זה נראה כגזל, והוא אפילו עלול להתרגל לעשות כן. ולכן קיימת בעיה להורות אפילו ליחיד שהדבר מותר, כיוון שהוא עושה בפני רבים ופוגע בנגזל, מה שבוודאי יגרום לפרסום. אולם עדיין לא מובן, איך באמת רש"י כתב שאומרים לו בפירוש אסור?

הקושיה מתעצמת לנוכח הסוגיה הבאה, בבא קמא (לח ע"ב): "ת"ר: וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו. בשעת פטירתן, אמרו להם: דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא, חוץ מדבר זה שאתם אומרים: שור של ישראל שנגח שור של גוי - פטור, של גוי שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד - משלם נזק שלם".

חכמי ישראל נתנו לשליחי מלכות רומי לעיין בכל התורה כולה. הרש"ל (בספרו ים של שלמה) כותב על אתר: "גם שמעינן מהאי ברייתא, דאסור לשנות דברי תורה אף כי הסכנה, וחייב למסור עצמו עליה... אלא ש"מ שמחויבים אנו למסור על קידוש השם. ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה...".

בשלמא אם נגיד שאין מורין כן הכוונה שאין מורין לא היתר ולא איסור, אז אין זה שינוי אלא רק הסתר בהלכה, כמו שכתוב במשלי (פרק כה, ב): "כבוד אלוקים הסתר דבר". אבל אם

(א). כעין זה גם בגמרא בעירובין ז.

(ב). ד"ה הלכה ואין מורין כן קמפילגי.

(ג). הגמרא מובאת בהמשך המאמר.

(ד). הוא בעצם כתב בלשון ת"ק, ואדון על כך בהמשך.

כפי שטוען המהרש"ל, שאסור לשנות דברים מהתורה, מדוע לפי רש"י אומרים לו בפירוש שאסור אף על פי שזה מותר?

אולי היה מקום לטעון כך: בהלכות דאורייתא, כמו שור של ישראל שנגח שור של גוי ולהפך, אסור לשנות את התורה, כי אז הוי ככופר בתורת משה; אבל בסוגייתנו, שמדאורייתא אסור לגזול את הזבל של אדם אחר, רק חכמים קנסו, אז יש בידם את הכח לקבוע איך להורות הלכה זו, כי סוף סוף מדאורייתא זה אסור.

אבל מה נעשה, שהרי עומדת בפנינו הסוגיה בביצה (כט ע"א): "אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: מודדת אשה קמח ביום טוב ונותנת לתוך עיסתה, כדי שתטול חלה בעין יפה. ושמואל אמר: אסור. והא תנא דבי שמואל מותר! - אמר אביי: השתא דאמר שמואל אסור, ותנא דבי שמואל מותר, שמואל הלכה למעשה אתא לאשמועינן".

בהבנה של הגמרא, היינו יכולים להסביר שאין הכוונה שמדובר פה בגדר של הלכה ואין מורין כן, אלא בגדר של הלכה ולא למעשה. כוונת הדברים היא שנראה שזה מותר להלכה, אבל מכיוון שהעניין לא מבורר מספיק, אין זה למעשה". אבל רש"י (ד"ה השתא) כנראה הבין אחרת: "הלכה למעשה אתא לאשמועינן שהבא לשאול הלכה לעשות מעשה מורין לו אסור, ואי חזינן איניש דעביד - לא מחינן בידיה, דהלכה דמותר ואין מורין כן".

רש"י מבאר שאין מורין כן ליחיד, וגם אומרים לו בפירוש שאסור! וכאן מדובר שמותר מדאורייתא, ורק מדרבנן אין מורין כן, כדי שלא תיראה כמוכרת ביו"ט.

לכן, נראה להסביר, שאם ההלכה נקבעה כבר בגדר של אין מורין כן, משום חשש מסוים, אזי ניתן לשקר לאדם אחר, מכיוון שההלכה הוגדרה כך, ומתירה לשנות את עצמה. אבל במקרה שזה בגדר הלכה פסוקה ומפורסמת, אין לשנות כלל אפילו מפני הסכנה.

אבל סוף סוף, כפי שטוען המהר"ץ חיות, למה רש"י מפרש שצריך להגיד בכוונה שזה אסור? הרי הרב יכול לנסות לחפש עבור הבא לישאל לפניו עצה אחרת, ולהתחמק משאלתו, או לפחות להגיד לו שהוא לא מכיר היתר בזה. כלומר, יכול להיות שיש היתר בזה, והשואל יכול לגלות אותו, אך אין זה מתפקידו של הרב לגלות לו! ננסה לענות על שאלה זו בהמשך.

פרסום בספר

דבר נוסף שאנחנו רואים בסוגיית המוציא תבנו וקשו לרה"ר, שלפי מאן דאמר שחולקים התנאים בהלכה ואין מורין כן, ת"ק אמר בפירוש שזה אסור, ולכן כנראה שיש בעיה גם לפרסם הלכות כאלו בספר.

ה). וראה רשב"ם בבא בתרא קל ע"ב, ריטב"א שבת נד ע"א, ורא"ש שם.

ו). בניגוד לטענת המהר"ץ חיות כאן, אך הוא הגיע למסקנה אחרת בספרו דרכי ההוראה, המצוטט בהמשך.

ז). כפי שנראה מתשובותיו של אביי לאבא בר מרתא, בגמרא בביצה כב ע"א, ונראה אותה בהמשך.

ח). וכן משמע מלשון הטור, אורח חיים סימן ערה.

הרמב"ם^ט פסק בסוגייתנו: "לא יוציא אדם תבנו וקשו לרשות הרבים כדי שידושו ויעשו לו זבל, ואם הוציא קנסו אותו חכמים שיהיו כהפקר וכל הקודם בהן זכה מעת שנידושו והשביחו". לפי ההבנה הפשוטה, הרמב"ם פסק כרשב"ג, לפי רב. אולם הכסף משנה מקשה: "ולפי זה יש לתמוה למה השמיט רבינו הא דאין מורין כן? ויש לומר שסובר רבינו דהא דקאמר בהלכה ואין מורין כן פליגי דיחויא בעלמא הוא".

יש להבין, מדוע סובר הכסף משנה שלפי הרמב"ם ההסבר שמחלוקת ת"ק ורשב"ג היא בהלכה ואין מורין כן זה דבר דחוק. התורת חיים, בחידושו (דף ל ע"ב) מאיר את עינינו: "משמע דלפי האמת בקנסו גופן אטו שבחן קמיפלגי, דבמתניתין לא שייך למימר דפליגי בהלכה ואין מורין כן".

אין זה דבר פשוט כל כך לטעון שמחלוקת במשנה"ה היא בהלכה ואין מורין כן, כי אם אחד אומר אסור, איך אפשר להגיד שהוא בעצם סובר שזה מותר?

נראה לענ"ד לומר טעם נוסף בשיטת הרמב"ם, והוא שהרמב"ם סבור שלא קיים חשש שעמי ארצות יקראו בכתבי המשנה. ואם כן, אי אפשר לומר שת"ק סובר שהלכה ואין מורין כן, אחרת - למה לא אומר לנו ת"ק שאין להורות זאת, אלא כותב בפירוש שזה אסור?

על מנת לחזק את הטענה, אפתח בסוגיה נוספת. הרי"ף, במסכת ביצה (טו ע"א), משמיט את ההלכה שמותר לחדד סכין ביו"ט במשחזות של אבן. בעל המאור משיג עליו: "מותר לחדדה אפילו במשחזות של אבן, אלא שלא רצה הרב אלפסי... לפרסם הדבר משום דאסיקנא הלכה ואין מורין כן".

מסתבר, לפי בעל המאור, שיש חשש בפרסום הלכות שאין מורין אותן לאחר, אפילו בספר, ולכן הרי"ף נמנע מלכתוב את ההלכה. אם כך, מדוע בעל המאור מגלה לנו זאת בעצמו? נראה לומר שכיוון שהרי"ף פוסק הלכות וגם עמי ארצות רואים אותם, יש חשש שבהלכות מסוימות יזלזלו, אבל דברי בעל המאור הם ללמדנים.

בניגוד לכך, כמו שאמרנו לעיל, הרמב"ם סובר אחרת. הרמב"ם פסק הלכה ואין מורין כן בסוגייתנו^י, ובמקום מסוים, אפילו ליחיד^י, והרי דבריו מפורשים בהקדמתו לכתובת הלכותיו: "עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן וגדול בדין כל מצווה ומצווה ובדין כל הדברים שתקנו חכמים ונביאים".

מטרתו של הרמב"ם היא שכולם ידעו ויבינו את ההלכות שבספרו, ולכן משמע שהרמב"ם סובר שאין חשש בפרסום הלכה כזאת בספר^י.

ט. הלכות נזקי ממון פרק י"ג הלכה י"ד.

י. ראה לחם משנה שם שמבאר את כוונתו.

יא. מחלוקתם של ת"ק ורשב"ג בברייתא המובאת לעיל, מופיעה גם במשנה בבא קמא בדף ל ע"א.

יב. הלכות יו"ט פרק ד הלכה ט.

יג. כפי שנראה בהמשך.

יד. לעומת זאת, דעת רבי אהרן הכהן זצ"ל בספרו ארחות חיים (הלכות קדושת מיושב, א) היא שגם הרמב"ם רואה

אם כן, מצאנו מחלוקת בין הרמב"ם לבעל המאור. לשיטת הרמב"ם, עם הארץ עלול להסיק מסקנות לא נכונות מדברי הרב, אבל אם הוא אחד כזה שמעיין בעצמו - אז הוא יבין את ההלכה על בוריה עם החשש שבה". אך בעל המאור סובר שקיים חשש מסוים אפילו בכתיבת ההלכה, ועל כן לא כדאי להעלות אותה על הכתב.



להסתיר הלכה מדאורייתא

הגמרא במנחות (לו ע"ב) מספרת על רבינא שראה את רב אשי עם תפילין בלילה, ורב אשי ענה לו שהוא עושה כן כדי לשמרן, שאז זה מותר לכתחילה. אולם רבינא לא האמין לו, ומסבירה הגמרא שסבר רב אשי שמותר להישאר עם תפילין בלילה אך אין מורין כן, ולכן אמר לרבינא שהוא שומר עליהם.

רש"י פירש שם שיש חיוב מדאורייתא לקיים מצוות תפילין גם בלילה, אך השפת אמת^{טו} מתקשה בדבריו: "פירש"י הלכה דלילה זמן תפילין (מדאורייתא). ואין מובן ענין זה, ממאי נפשך: אי גזרו חכמים שלא להניח דיש כח ביד חכמים לעקור המצוה אם כן אסור להניח, ואי לא גזרו איך שייך אין מורין כן כיון דמחויב להניח מן התורה! ואיך מצינו עקירת דבר מן התורה במקצת לומר דאין מורין כן?".

כשמו כן הוא, דורש את האמת. אין כזה דבר להסתיר דברי תורה שמחויב לעשותם.

לעומת זאת, נראה את הגמרא המפורסמת במנחות (צט ע"ב): "אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית - קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ".

לכאורה, דברי השפת אמת לא יסתדרו עם מאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי, מכיוון שמדאורייתא קיום מצוות "לא ימוש מפך" הוא בקריאת שמע, ובכל זאת אין לפרסם זאת בפני עם הארץ (רש"י: "שלא יאמר בקריאת שמע סגי ולא ירגיל בניו ללימוד תורה").

אלא, יש לחלק: אם באמת זמן תפילין מדאורייתא גם בלילה, אז יש מניעה מעם הארץ לקיים מצוות תפילין, למרות שהוא מחויב בכך. אך גם לדברי רבי יוחנן בסוגיא במנחות, וודאי שצריך להגיד לו לקרוא קריאת שמע, אלא שכל המטרה של הסתרת ההלכה היא שלא יסתפק בק"ש בלבד. דהיינו, הוא עלול לזלזל בערך לימוד התורה, כיוון שהוא בטוח בליבו שכבר קיים את המצווה, ודי לו בכך.



להשמיט הלכה שאין להורות אותה מספרו, וכך כתב שם: "וכן כתב הרמב"ם בתשובת שאלה אע"פ שבספר אהבה לא כתב כן נראה דקסבר הלכה ואין מורין כן".

טו. יש מקום לדון, האם מותר להפנות אותו לעיין בהלכה זו. והסתפק בזה המנחת יו"ט סימן קא אות ב'.

טז. מנחות לו ע"ב.

דרגות של חשש לפרסום ההלכה

כאמור, קיימות דרגות בגודל החשש של הלכות אלו, ולכל דרגה יש דין שונה. כן אומרת הגמרא בתענית^{יז}: "אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כר' מאיר. ור' יוחנן אמר: נהגו כר' מאיר. ורבא אמר: מנהג כר' מאיר. מאן דאמר הלכה כר' מאיר – דרשינן לה בפירקא (בפני עמי ארצות). מאן דאמר מנהג – מידרש לא דרשינן, אורויי מורינן. מאן דאמר נהגו – אורויי לא מורינן, ואי עבד-עבד, ולא מהדרינן לה".

לפי ההבנה הפשוטה העולה מהגמרא, יכול להיות שאנחנו לא דורשין את ההלכה בפני עמי ארצות, או לא מורינן אותה ליחיד משום חשש מסוים, אבל לתלמידי חכמים וודאי שאין בעיה.

הוראה לתלמידים

בגמרא בביצה (כח ע"א) מובאת מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים. לדעת חכמים מותר לעשות מלאכה ביו"ט אך ורק לצורך אוכל נפש, אך רבי יהודה סובר שמותר לעשות מלאכה גם לצורך מכשירי אוכל נפש. מיד לאחר מכן מביאה הגמרא מעשה: "אמר רב נחמיה בר יוסף: הוה קאמינא קמיה דרבא, והוה קא מעבר לסכינא אפומא דדקולא (על גבי הסל), ואמרי ליה: לחדדה קא עבד מר, או להעביר שמנוניתה? ואמר לי: להעביר שמנוניתה. וחזיתי לדעתיה דלחדדה קא עבד. וקסבר: הלכה ואין מורין כן".

משמע שבאמת הלכה כרבי יהודה ומותר לחדד סכין ביו"ט, רק שאין מורין כן. אבל מדוע רבא שינה בדבריו לרב נחמיה? הרי רב נחמיה היה תלמיד חכם, ואין כל חשש לגלות לו את ההלכה!

מכאן פוסק הרשב"א, בספרו "עבודת הקודש"^{יח}: "אין משחזין הסכין במשחזות של אבן אבל משחזיה במשחזות של עץ או על גבי חרס ועל גבי אבן, ואין מורינן כן לרבים ואפילו להורות לתלמידים אסור".

כנראה שהרשב"א הסיק מהגמרא שכיוון שרבא התחמק בדיבורו אפילו בפני רב נחמיה, מוכח שאפילו לתלמידי חכמים קיימת בעיה לגלות הלכה זו^{יט}. לפני שנמשיך, נראה את הגמרא בביצה (כב ע"א): "בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי: מהו לכבות את הנר (ביו"ט) מפני דבר אחר (תשמיש)? אמר לו: אפשר בבית אחר. אין לו בית אחר מאי? אפשר לעשות לו מחיצה. אין לו לעשות מחיצה מאי? אפשר לכפות עליו את הכלי. אין לו כלי מאי? אמר ליה: אסור. איתיביה: אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה, ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה מותר! אמר ליה: ההיא רבי יהודה היא, כי קאמינא אנא לרבנן".

תוספות (ד"ה ההיא) מיד שואלים, מדוע אביי אמר לאבא בר מרתא שאסור לכבות את הנר? הרי ההלכה היא כרבי יהודה שמותר לעשות מלאכה אף שלא לצורך אוכל נפש ("לכס" – לכל צרכים)!

(יז). דף כו ע"ב.

(יח). בית מועד חלק שני, הלכה פז.

(יט). ניתן לומר גם שהרשב"א הסיק שלא רק רב נחמיה היה שם, אלא גם מספר תלמידים, שמהם רבא חשש.

"ואם תאמר והא אנן פסקינן לקמן הלכה כר' יהודה ויש לומר דמסיק עליה ואין מורין כן. אי נמי יש לומר דהא דשרינן מדרשה ד"לכם" היינו דוקא בדבר שהוא אוכל נפש, אבל בדבר שאינו אלא לתשמיש בעלמא וכן שלא תתעשן הקדרה אסור".

תוספות מביאים שני תירוצים: האחד הוא שבאמת ההלכה היא כרבי יהודה, רק שאין מורין כן. והשני הוא שההלכה היא כרבי יהודה אך ורק במלאכה שהיא קשורה לאוכל נפש, כמו מכשירים, אבל כיבוי הנר לצורך תשמיש לא.

אם כן, לפי התירוצן הראשון בתוספות, משמע שאין מורין כן גם לתלמידי חכמים, כדעת הרשב"א.

הרי"ף הביא את המקרה הזה להלכה, והרו"ה¹ משיג עליו: "ואיכא דקשיא ליה הא דאמר רב חסדא הלכה כרבי יהודה, והיתה קושיא זו חמורה בעיני אחד מחכמי הדור, ולא שם אל לבו מסקנא דשמעתא דאסיקנא התם הלכה ואין מורין כן".

הרו"ה מבין שהרי"ף סובר שבאמת מותר לכבות את הנר מפני דבר אחר, אך אין מורין כן. אם כן, הרו"ה הולך לשיטתו, שבאמת יש בעיה לפרסם הלכה כזאת בספר.

הרמב"ן (בספרו מלחמות ה') תוקף את דבריו בעל המאור: "אילו היה מותר אלא שאין מורין כן, הוה להו (לאביי) למימר מותר ואין מורין כן, דהכא לאו בפרקא הוה ולא באפי עמי הארץ הוה אלא מיסר אסרי לגמרי!".

לפי הרמב"ן פשוט שאין בעיה לגלות לתלמידי חכמים את האמת, כיוון שכל החשש הוא רק בעמי ארצות. אך באופן מפתיע, הרשב"א בחידושו בביצה העתיק את דברי הרמב"ן הנ"ל, ואם כן נמצאו דבריו סותרים זה את זה! מכורח הסתירה, הרב שלום מאיר יונגרמן זצ"ל², סובר שאין מחלוקת כלל בין הרשב"א לרמב"ן: "ואפשר דבאמת אין כאן שום מחלוקת ושום סתירה, דכו"ע ודאי מודו... אפילו לתלמידים דאסור להורות להם היתר למעשה... אולם ס"ל רבינו (הרשב"א) והרמב"ן דיש הפרש "באופן האמירה" בין אם אומרים אותה בפני תלמידים לבין אם אומרים אותה בפני עם הארץ או בפירקא, דלתלמידים רק אין מורין היתר אך אין צריך לומר להם בלשון אסור ושפיר יכול לומר דהיא הלכה אך אין מורין כן... ומה שאינו כן בפני עם הארץ דאיכא למיחש שאם יאמר לו בלשון הזה יבוא להקל ולעשות מעשה על כן צריך לאמר לו "אסור"... ומיהו כששואל התלמיד למעשה, או על מעשה שרואה שרבו עושה... לומר לו בלשון שלא יובן ממנה דשרי למעשה, ודו"ק".

הרב יונגרמן מבין שהחילוק בין עם הארץ לתלמיד חכם הוא שלעם הארץ אומרים במפורש "אסור", כדי להדגיש לו בבירור שאין להקל בענין ולא יבוא לזלזל. אבל לתלמיד חכם ניתן להגיד שזו הלכה ואין מורין כן, רק לא בשעת מעשה או שהוא שואל למעשה, וזו כוונת הרשב"א.

כ). בדף י"א ע"א מדפי הרי"ף.

כא). בפירושו "נתיבות הבית" שם, על "עבודת הקודש" להרשב"א.

ולכן, נקודת המחלוקת בין הרמב"ן לבעל המאור, וכן בין שני תירוצי התוספות, היא האם שאלת אבא בר מרתא את אביי הייתה ללימוד העניין או למעשה. אם אבא בר מרתא רק רצה לדעת את ההלכה, משמע שאין כאן גדר של הלכה ואין מורין כן, ואם כן זה באמת אסור. אך אם נפרש שאבא בר מרתא באמת היה צריך לדעת מה לעשות, ואביי אמר לו שאסור, ניתן לומר שזה באמת מותר.

לפי זה ניתן לתרץ את הקושיה שהקשנו על רש"י לעיל, שהסיבה לשיטתו שאוסרים לעמי הארץ בפירוש היא כדי שלא יבואו לזלזל.

אך לעניות דעתי יש כמה קושיות בהסבר זה:

א. אם באמת מותר ללמד תלמידים את ההלכה הזאת, אז מדוע שיהיה הבדל בין אם הוא ישתמש בה עכשיו (שעת מעשה) או כשיצטרך לכך?

ב. הרי אם התלמיד שואל את הרב כשהרב בשעת מעשה, הוא לא באמת מתכוון להשתמש בהלכה הזאת עכשיו, אז מה ההבדל להורות לתלמיד בין בשעת מעשה לבין שלא בשעת מעשה?

ג. במקרה שרב נחמיה שואל את רבא, רב נחמיה מבין שרבא "משקר" לו, כי הוא ראה שרבא משחזר את הסכין לחידודה. אז מדוע באמת רבא חידד את הסכין בפניו?

לכן נראה לעניות דעתי, וודאי שהרמב"ן סובר שלא יכול להיות שהגדר של הלכה ואין מורין כן שייך גם כלפי תלמידי חכמים²², והסבר הגמרא בביצה לשיטתו הוא כמו התירוף השני של התוספות.

ואולי אפילו אפשר לדחות ולומר, שגם הרז"ה והתירוף הראשון בתוספות מודים שאין בעיה להורות לתלמידים, והסיבה שאביי שינה בדבריו לאבא בר מרתא היא משום שכך הוא רצה לבטא את אופן התשובה שצריכה להיאמר לשואל עם הארץ הבא לשאול כן, אבל וודאי שאין בעיה שאבא בר מרתא ידע את האמת²³.

ואם כן נראה להסביר שהסיבה שרבא שינה בדבריו לרב נחמיה היא במטרה להראות שהוא סובר שלמרות שההלכה היא כרבי יהודה, אין מורין כן, כי הרי בוודאי רב נחמיה מכיר את ההלכה, ואפשר לסמוך עליו.

ולענין הסתירה בדברי הרשב"א ניתן לחלק ולומר שמדובר כאן בהלכות שונות, והמטרה במניעה מהתלמידים להשחזר את הסכין במשחזות של עץ ע"ג אבן היא כדי שלא יראו כן עמי ארצות ויבואו להתבלבל ולחדד את סכינם אפילו במשחזות של אבן, אבל תשמיש נעשה בחדרי חדרים. ולכן הרשב"א הסיק מהמקרה של רב נחמיה ורבא שאסור להורות לאף אחד אחר, אך מצד שני הבין את המקרה של אבא בר מרתא ואביי אחרת.

כב. ראה חולין טו ע"א שמשמע שמשם לקח הרמב"ן את לשונו "פרקא" ו"עמי הארץ", והרי שם מבואר להדיא דדריש רב לתלמידיו.

כג. אם נשים לב, אבא בר מרתא שואל באופן תאורטי "מהו... אין לו... מאי?", כלומר ניתן להבין שבכוונתו לדעת מהי התשובה שצריכה להיאמר לשאלה כזאת, אבל אם היה שואל למעשה ממש, כי הוא בעצמו צריך לכך, אזי וודאי שאביי היה מגלה לו את ההיתר.

בכל מקרה, רש"י מגדיר להדיא: "הלכה ואין מורין כן [ואיסור] אין הוא לגזור ולא [להתיר בפני] העם דלמא אתי לזלזולי, כדאמר התם, הואיל ואינם בני תורה, ובמקומות חשו חכמים לכך".

לסיכום, ראינו את הגמרא בביצה ואת שאלת התוספות, ותלינו את איסור ההוראה לתלמידי חכמים כנקודת מחלוקת בין תירוציו. הבאנו את הסברו של הרב יונגרמן, אך ניסינו להסביר בדרך אחרת. נמצאנו למדים שהרשב"א ורש"י וודאי חלוקים, ולענ"ד גם הרמב"ן הרז"ה ובעלי התוספות יסכימו עם רש"י.

לסיום הענין, נראה את דעת הרמ"א^{כד}: "שפוד שנרצף (נתעקם), אע"פ שיכול לפשטו בידו, אין מתקנין אותו. הגה: ודוקא שיכול לצלות בו בלי תיקון, אבל אם יכול לצלות בו כך ונשבר ביו"ט, מותר לתקנו, ואין מורין כן לרבים, שלא יבואו לתקן גם כן בנשבר מערב יו"ט^{כה}".

המשנה ברורה^{כו}, בשם האליה רבה, שכותב את דבריו בשם הרשב"א, מוסיף: "והוא הדין לתלמידיו".

מדברי הרמ"א משמע שאין מורין כן דוקא לרבים, אך המשנה ברורה פוסק להחמיר גם לגבי תלמידים. לא מצאתי מקום אחר שקיימת בו חומרא לאסור הוראה לתלמיד חכם^{כז}, ונראה שהמשנ"ב מסכים לדעת הרשב"א דוקא בהלכה הזאת שקיימת בה חשש להטעיית עמי ארצות, כפי שהסברנו לעיל.



הוראה ליחיד

הגמרא בשבת (י"ב ע"ב) דנה בשימוש לאור הנר בשמן בשבת: "איבעיא להו: שמש שאינו קבוע בדמשחא (בשמן) מהו? אמר רב: הלכה ואין מורין כן. ורבי ירמיה בר אבא^{כח} אמר: הלכה ומורין כן. רבי ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי, קם שמעיה קא בדיק לנהורא דשרגא. אמרה ליה דביתהו: ומר לא עביד הכי! אמר לה: שבקיה, כרביה סבירא ליה".

לכאורה, מהי השאלה של אשתו של רב אסי? הרי גם למ"ד אין מורין כן, מותר להורות לשמש בודד לבדוק לאור הנר! אם כן משמע, שבהלכה הזאת אפילו ליחיד אין מורין כן.

כד. שו"ת סימן עו.

כה. אורח חיים סימן תקט סעיף א.

כו. בענין שיטת הרמ"א, שנראה שהוא סובר שאיסור ההוראה הוא דוקא לרבים, ראה יו"ד סימן קכד סעיף כד, ובסימן קס סעיף טז.

כז. בד"ה "ואין מורין כן לרבים".

כח. ניתן לומר, שהרשב"א התכוון לתלמידים מתחילים בלבד, שאז יש חשש שיהירו פחות במעשיהם.

כט. אם נשים לב, זה אותו רבי ירמיה בר אבא שאמר שמודדת אשה ביו"ט קמח לתוך עיסתה, ואולי יש פה משהו עקרוני.

לרמב"ם^ל הגירסא הייתה שמש קבוע: "אבל שמש קבוע מותר לו לבדוק לאור הנר כוסות וקערות מפני שאינו צריך עיון הרבה, ואם היה נר של שמן זית אין מורין לו לבדוק ואף על פי שהוא מותר גזירה שמא יסתפק ממנו".

הרמב"ם משתמש בלשון "גזירה", ונשאלת השאלה, מדוע באמת אנחנו לא אוסרים זאת לגמרי, כמו כל תקנה וסייג דרבנן?

בפשטות יש לומר, שכיוון שהחשש הוא יותר רחוק, אז ההלכה נסתרת מעם הארץ, אבל אין צורך להחמיר על תלמיד חכם. אך לפי הרשב"א, שסובר שאסור להורות גם לתלמידים, לפחות במקום מסוים, מדוע ההלכה נשארת בגדר של היתר?

חשבתי לבאר זאת ע"פ הגמרא בנדרים (כג ע"א): "רב הונא בר חיננא סבר למידרשיה בפירקא, אמר ליה רבא: תנא קא מסתים לה סתומי כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים, ואת דרשת ליה בפירקא?".

המשנה לא ביארה את האפשרות להתנות בראש השנה תנאי מראש לאי חלות נדרים. רב הונא רצה לדרוש זאת בפני עמי הארץ, אולם רבא מבין שהמשנה הסתירה זאת כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים.

לפי זה, ניתן להגיד שהסיבה שאנחנו לא אוסרים הלכה שאין מורין אותה היא כיוון שאנחנו רוצים להשתמש בה במקרה הצורך, כמו תנאי מראש לאי חלות נדרים.

לחיוזוק הטענה, נראה גם את הגמרא בכתובות (יד ע"א), המביאה מעשה על ארוסה לכהן שנמצאת מעוברת: "הלכה כר"ג, ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין אצלה, והכא רוב פסולין אצלה (והכל אסורים לה חוץ מן הארוס)! ליטעמך, תקשי לך היא גופא, הלכה ואת לא תעביד עובדא! אלא מאי אית לך למימר? הא לכתחלה, הא דיעבד, והא נמי כדיעבד דמי".

והריטב"א בחידושו על אתר, מגדיר את הענין: "אלא ע"כ הכי קאמר: הלכה כר"ג לגמרי ואת לא תעביד עובדא לכתחילה, וכענין שאמרו הלכה ואין מורין כן".

אם היינו אוסרים את ההלכה לגמרי, בגלל החשש של רוב פסולין, אזי גם בדיעבד, לאחר שנישאו, היינו פוסלים. לכן אנחנו מעדיפים להשאיר את ההלכה בגדר של היתר, כדי להשתמש בה במקרה הצורך^{לא}.

ניתן להביא ראיה נוספת לדברים אלו מדברי אחרונים.

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל, בעל שו"ת ציץ אליעזר^ז, נשאל לגבי מניין מסוים שמוציא את הספר תורה ממקומו הקבוע למקום אחר, ויש פגיעה בכבודו. בהמשך תשובתו, הוא

(ל). הלכות שבת פרק ה הלכה ט.

(לא). עוד ראיה ניתן למצוא בגמרא בשבת קנ"ג ע"ב לגבי היתר של טלטול פחות פחות מארבע אמות בשבת. חכמים מצד אחד לא רצו לגלותו שמא יבואו לטלטל ארבע אמות ברציפות, ומאידך לא אסרו זאת לגמרי אלא השאירו את ההלכה כפתח להשתמש בה בשעת הצורך.

(לב). חלק י"ז, י"ב.

כתב: "במקרה שלא יסכימו... ויעמדו על דעתם להמשיך בקיום המניין שלהם בבית העם, אזי כדי למנוע מחלוקת, יכולים להתנהג בזה בדרך של הלכה ואין מורין כן".



הוראה לרבים

הרמב"ם^ל, כפי שכבר הזכרנו, פוסק את ההלכה שהשמיט הרי"ף: "אין משחזין את הסכין במשחזות שלה אבל מחדדה ע"ג העץ, ואין מורין דבר זה לרבים כדי שלא יבוא לחדדה במשחזות".

הרמב"ם^ל כותב במפורש שאסור להורות לרבים^ל, בשונה ממה שכתב בהלכות שבת, ששם משמע מלשונו אפילו ליחיד. מה הסיבה לחילוק?

לגבי איסור הוראה לרבים, רש"י כתב שמא יבואו לזלזל בענין^ל, ואולי אפשר להביא טעם נוסף.

ראיתי שכתב הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, בעל שו"ת משפטי עוזיאל^ל, בסוף אחת מתשובותיו: "את זה אני אומר להלכה, ולמעשה אין לדון אלא מה שענינו ראות לפי מקומו ושעתו, וזו היא מן ההלכות שאמרו עליהם הלכה ואין מורין כן, לפי שההוראה בהם עדינה ודקה מאוד ומסורה לכל דין לפי ראות עיניו".

הלכה למעשה שיש בה חילוקים רבים, אין להתיר אותה באופן גורף ברבים, מחשש שעמי ארצות יתבלבלו באופן עשייתה, אלא צריך לשקול את הוראתה לפי המקום, העניין, ורמת הצורך.

לפי הטעמים האלה, נראה להסביר את החילוק בין יחיד לרבים.

לפני שנמשיך, ברצוני לציין את דברי המהרי"ץ חיות תחילה^ל, שלאחר עיון רב הגיע למסקנה חשובה:

"אכן מן הסוגיות שהצענו למעלה, אנו רואים שגם סברתו זאת מכרחת, דפעמים אמרין הלכה ואין מורין כן לרבים, אבל ליחיד אשר בא לשאול מורין הוראות כאלו, באין הבדל בין תלמיד חכם לעם הארץ.

לג). הלכות יום טוב פרק ד הלכה ט.

לד). ראוי לציין שהבית יוסף (או"ח רס"י תקיד), וערוך השולחן (תקט, ב), ושו"ע הרב והמהרש"ם (תקט, א) סוברים שאין חילוק כלל בין רבים ליחיד, ומה שאסור להורות לרבים לאו דווקא, אלא אסור גם ליחיד. אך משמע מלשון רש"י והרמב"ם המובאים כאן, והטור והרמ"א בסימן תקט, שדווקא לרבים אסור, דאל"כ אמאי נקט "רבים". וכן דעת הבינה לעתים על הרמב"ם הנ"ל, והבאר יהודה על הרמב"ם הלכות תפילין (פרק ד, הלכה יא) והשבילי דוד (יו"ד קכ, ט), והמהרי"ץ חיות המובא להלן. וכ"כ מוכח להדיא מדברי הגמרא בתענית (כו ע"א) לעיל.

לה). ביצה כח ע"ב, שבת יב ע"ב.

לו). כרך ב, יורה דעה, סימן ס.

לז). דרכי ההוראה, פרק שני.

ופעמים אמרינן דאצל עם הארץ חיישינן שיבואו לזלזל, ואפילו בא לשאול ביחיד אין מורין לו, אלא ודאי דבאופן שיש אפשרות להסבירו ליחיד השואל בטעם וסברא, אז מורין לו בביתו כפי הדין, ואם אין אפשרות להבינו העניין שלא יהיה תמוה בעיניו, אזי אסור להורות אפילו ליחיד".

צריך לחלק לענ"ד בין חשש בלבול לבין חשש זלזול הנובע מפיתוי להנאה מסוימת.

כשהחשש הוא משום שיש דקויות מסוימות בהלכה ועלולים להתבלבל ולטעות בה, אזי אין מורין כן לרבים עמי ארצות, אבל ליחיד אין בעיה להורות אפילו לאיש הפשוט, לפי המקרה. ולכן בעניין השחזות הסכין, אין להורות אותה לרבים, כי יש בה כמה חילוקים עדינים, ורק במקרה מאוד ספציפי יהיה מותר לתקנה. שהרי אסור בכל גוונא לחדדה במשחזות של אבן, ואסור לחדדה אפילו במשחזות של עץ אם היה יכול לתקנה מערב יו"ט, וכל זה דווקא יהיה מותר בשיכולה לחתוך בדוחק, אבל אם אינה יכולה לחתוך כלל אין להשחיתה^ל.

אידך, אם יש כאן חשש זלזול, כגון שהשמש יתפתה להסתפק מהשמן להנאתו, או שמא יבואו להלעיג על דברי חכמים^ל, אזי אין חילוק בהסתרת ההלכה בין רבים ליחיד, כל עוד תמוהה ההלכה בעיניו.



חומרא בעלמא

במקומות מסוימים, ניתן להסיק שהגדר של הלכה ואין מורין כן, הוא רק החמרה ולא מעיקר הדין.

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה^ל, דן בשאלה לגבי גוים שמאיימים להרוג קבוצה של יהודים, אם לא ימסרו להם אחד מהם. נצטט חלק מסוים מדבריו: "אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם ואין מורין להם כן לכתחילה".

הכסף משנה על אתר מסביר שמקורו של הרמב"ם הוא מהסיפור בירושלמי על אחד שברח מהמלכות לרבי יהושע בן לוי, והוא לא חיפה עליו אלא מסר אותו להם בחזרה, ולאחר מכן אליהו הפסיק להתגלות אליו בטענה שממידת חסידות לא היה צריך להסגיר אותו להם.

וסובר רבינו דההוא בר נש דריב"ל היה חייב מיתה כשבע בן בכרי ואפילו הכי לא איתגלי ליה אליהו מפני שמסרו וא"ל וזו משנת חסידים היא אלמא דלכתחילה אין מורים כן.

לח). ובדרך הזאת יש להסביר את פסיקת הרמב"ם בהלכות תפילין (פרק ד הלכה יא) "מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה עליו..מותר, ואין מורין דבר זה לרבים..אלא יחלצו אותן משתשקע החמה" – לרבים דווקא, שהרי אין כאן חשש זלזול או פיתוי להנאה, אלא החשש כאן הוא שמא יטעו ויבואו להניחם לכתחילה בלילה ויעברו על איסור, אם היחיד יבוא ויברר ניתן לומר לו בדיוק מה מותר ומה אסור.

לט). המהרי"ץ חיות שם בהמשך דבריו, ואמרינן בעירובין (סח ע"ב) כי היכי דלא ליהוי מלתא דרבנן כחוכא ואטלולא, ע"ש.

מ). פרק ה הלכה ה.

יוצא מכאן, לפי הכסף משנה, שרק בגלל מידת חסידות אין מורין הלכה. אולם החזון איש^מ מבין אחרת: "עוד כתב הר"מ דאפילו חייב מיתה מ"מ אין מורין כן, ונראה שזה נלמד מהא דמבואר בירושלמי שאין זה משנת חסידים, אבל אין מורין כן הוא עניין אחר".

חשבתי להביא ראיה אחרת ברמב"ם. נראה את המשנה במסכת עדויות^נ: "העיד ר' יוסי בן יועזר איש צרידה על איל קמצא דכן, ועל משקא בית מטבחיא דאינון דכיין, ודיקרב במיתא מסתאב, וקרו לה יוסי שריא".

ההיתר השלישי שר' יוסי התיר מתבאר על ידי רבי עובדיה מברטנורא באופן הבא^ס: "וספק טומאה ברה"ר בא להתיר. ואף על גב דספק טומאה ברה"ר טהור דאורייתא הוא, מכל מקום קודם שבא יוסי בן יועזר היו אומרים הלכה ואין מורין כן, ובא הוא והעיד שמורין כן לכתחלה לטהר כל ספק טומאה ברה"ר".

מסביר רבי עובדיה מברטנורא, שלפני התירו של רבי יוסי, ספק טומאה ברה"ר טהור היה בגדר של הלכה ואין מורין כן. בא רבי יוסי ואומר, שרק מי שוודאי נוגע במת נטמא, אך ספק נטמא ספק לא נטמא, אפילו בטומאת מת החומרה, ספקו ברה"ר טהור לכתחילה. נראה את דברי הרמב"ם בפירושו למשניות: "אלא שלכתחילה אומרים לאותו אדם שנסתפק לא יזיק אם תטבול כיוון שהמים מצויים, על דרך הזהירות, ואמר הוא שאינו צריך טהרה אפילו לכתחילה". ניתן להסיק מדבריו שזה לא יותר מאשר חומרא.

במאמר מוסגר, ניתן להביא מכאן ראיה נוספת לשיטת הרמב"ם לגבי פרסום הלכות בספר^מ. הרב רפאל עמנואל חי ריקי זצ"ל, בספרו הון עשיר, כותב על אתר: "ומכיוון דכבר נהגו העם כן, הוצרכה משנה זו המורה נגד מנהגם, להשנות בפומבי ובלשון מובן אצל כל העם". לפי דברי הון עשיר, אם באמת בסוגיה בב"ק ת"ק סבר שאין מורין כן, אע"פ שכתב בפירוש אסור, אולי היה צריך לכתוב את דבריו בלשון ארמית.

בכל מקרה, הדברים מפורשים באחת מתשובותיו של הרב יצחק הרצוג^נ: "ואפשר ג"כ שלכתחילה לא תינשא דכאן, הוא רק בבחינת הלכה ואין מורין כן. שאם בא לשאול אין אומרים לו לישא, היינו שאנחנו לא נתיר לו, ואין אומרים לו בפירוש אסור לך, ואם נשא אינו נקרא עבריין, אע"פ דמאן דעבר אדרבנן שרי למיקרי ליה עברייןא, שהוא רק חומרא וסלסול בעלמא...^מ".

אם כן יוצא, שבמקומות מסוימים החשש הקיים הוא ממש קטן הגורם לאיסור הוראת ההלכה, מה שיכול ליצור נפקא מינות בדרך הוראתה.

מא. יורה דעה סימן סט, ועיין שם בביאורו לסוגיא.

מב. פרק ח משנה ד.

מג. וראה עבודה זרה לו ע"ב.

מד. כפי שבארנו לעיל, שאין חשש שעמי ארצות יקראו את כתבי המשנה.

מה. שו"ת היכל יצחק, אבן העזר א, סימן י.

מו. ראייתו היא מהגמרא בקידושין עח ע"ב עיין שם.

לסיכום, בוודאי שכל הלכה שהיא בגדר של "הלכה ואין מורין כן" אין לפרסם אותה באופן אקטיבי מעצמנו, וכן לא נפסול את האדם שמשתמש בה לצרכיו. ראינו את מחלוקת הרמב"ם ובעל המאור, האם יש חשש בפרסום ההלכה על הכתב. למדנו את היסוד של השפת אמת, ראינו את דעתו המיוחדת של הרשב"א, והתעמקנו בדרכי ההוראה התלויות בנידון, בגודל הצורך וברמת החשש של ההיתר.

הסברנו ברמב"ם, שאם יש בהלכה זו חשש שיבואו להתבלבל ולטעות באופן מעשה ההיתר, אזי קיימת בעיה להורות אותה ברבים, אך ליחיד זה תלוי במקרה, וגם אז יש להסביר לו את החשש ולהזהיר אותו לבל יכשל. ואם יש בהלכה הזו חשש של זלזול בהלכה או בדברי חכמים, אזי אין להורות אותה לעמי ארצות, ואפילו ליחידים^{מז}, ויש מי שמתיר לשקר להם בפירוש אם יש צורך, כדי להפרישם מאיסור. אך אם איסור הוראתה נובע רק מחומרא בעלמא, אזי ברור שאם באים להתייעץ בפנינו אין לאסור בפירוש, ורק לכתחילה לא נשתמש בה.



עשיית מעשה

עוד שאלה שיש לדון בה, האם מעשה שהוא מותר ואין מורין כן, מותר לעשותו בפני אחרים. להלכה, אסור להשחית את הסכין ביו"ט במשחות שלה, אבל מותר ע"ג העץ, ואין מורין כן לרבים.

נראה פעם נוספת את הגמרא בביצה (כח ע"ב): "אמר רב נחמיה בר יוסף: הוה קאמינא קמיה דרבא, והוה קא מעבר לסכינא אפומא דדקולא (על גבי הסל), ואמרי ליה: לחדדה קא עביד מר, או להעביר שמנוניתה? ואמר לי: להעביר שמנוניתה. וחזיתי לדעתיה דלחדדה קא עביד. וקסבר: הלכה ואין מורין כן".

משמע מהגמרא שאין בעיה לפעול ע"פ הלכה שאין להורות אותה בפני אחרים, במקרה שניתן לפרש את המעשה בצורה אחרת^{מח}.

יכול להיות שהבנת הגמרא שלנו שנויה במחלוקת. נראה את דברי האדמו"ר הזקן^{מט}: "ובלבד שלא יעשה כן בפני אדם שאינו יודע היתר זה שלא ילמד ממנו להקל בדבר זה ויתיר לעצמו אף במשחות אלא אם כן אין ניכר שהוא מתכוין לחדדה אלא אפשר לומר שאינו אלא להעביר שמנוניתה שהוא מותר".

עולה מדברי האדמו"ר הזקן שמותר לעשות מעשה כל עוד אין ניכר שהוא מתכוון למטרה שיש להסתירה.

מז). ולמהרי"ץ חיות - כל עוד תמוהה ההלכה בעיניו.

מח). וגם לפי מה שהסברנו לעיל שכל מטרת רבא הייתה להראות שהוא סובר שההלכה היא בגדר של אין מורין כן - ניתן לומר שהוא גם בא להראות כיצד מתנהגים במקרה כזה.

מט). שולחן ערוך הרב, אורח חיים סימן תקט, סעיף ה.

לעומת זאת, האליה רבה¹ מביא לנו כלל: "וכל דבר הלכה ואין מורין כן, אי יכול לאשתמוטי כגון הכא שאומר להעביר שמנונית, עושה בפני רבים".

נראה שכוונתו של האליה רבה היא שמותר לעשות מעשה אפילו בפני רבים, ואפילו אם ניכר שהוא מתכווין למטרה שיש להסתירה, כל עוד הוא יכול לתרץ שיש מטרה אחרת למעשיו אם ישאלוהו, למרות שיחשדו שהוא משקר. נראה שלהבנתו יש להוכיח כן מהגמרא שלנו, שרבא השחיו את הסכין למרות שהיה ניכר שהוא מתכווין לחדדה, שהרי רב נחמיה קלט שרבא שיקר בדבריו.



גנאי לבית דין

כולנו מכירים את ההלכה המפורסמת שאין להורות אותה למעשה, המקרה של בועל ארמית. נראה את פסיקת הרמ"א²: "הבא על עובדת כוכבים בפרהסיא לעיני עשרה ישראלים קנאין פוגעין בו ומותר להורגו... אבל אם שאל לבית דין אין מורין לו כך". לכאורה, בהלכה הזאת אין הבדל באיסור הוראתה בין תלמיד חכם לעם הארץ, וצריך להבין מדוע³.

הנצי"ב⁴ בפרשת פנחס מסביר מדוע היה צריך הקב"ה להביא לפנחס את בריתו שלום: "בשכר שהניח כעסו וחמתו של הקב"ה ברכו במידת השלום, שלא יקפיד ושלל ירגיז, ובשביל כי טבע המעשה שעשה פנחס להרוג נפש בידו, היה נותן להשאיר בלב הרגש עז גם אחר כך, אבל באשר היה לשם שמים משום הכי באה הברכה שיהא תמיד בנחת ובמדת השלום, ולא יהא זה הענין לפוקת לב".

ע"פ דברי הנצי"ב נראה לומר, שהבעיה בהוראת ההלכה הזאת היא לא מצד השואל, אלא היא מצד המורה. גנאי הוא לבית דין להורות פעולת רצח ללא משפט התראה ועדים, פעולה שהיא "מלוכלכת", אע"פ שהיא מותרת.



הצגת האידיאל

לסיום, נביא את דבריו של הרב יהודה עמיטל⁵, שמסביר לנו פן נוסף בענין של הלכה ואין מורין כן, בכיוון הפוך: "הוכח איפוא, שאין לשלול את יהודתו של שום יהודי, יהיו מעשיו או

1. בשם המגן אברהם שכתב את דבריו בשם הב"ח, שם. וכן דעת היד מלאכי כללי התלמוד כלל קצא.

2א. חושן משפט, סימן תכ"ה סעיף י"ד.

2ב. ניתנו על כך תשובות רבות, וחשבתי להביא טעם נוסף.

2ג. העמק דבר, ספר במדבר פרק כ"ה, פסוק י"ב.

2ד. ממלכת כהנים וגוי קדוש, תשנ"ז, מעמדו של היהודי החילוני בימינו.

דעותיו ככל שיהיו... עלינו להודות שההתייחסות העקרונית של ההלכה היא מחמירה ובלתי סובלנית כלפי מי שמפר אותה".

נביא מכאן מדבריו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל: "והאומה העזה שבאומות קנאית היא ונוקמת. נוקמת היא בקנאה קשה כשאל מעוכרי חייה". התייחסות זו היא עקרונית בעיקר ויש הבדל גדול בין התייחסות העקרונית ובין התייחסות בפועל. ישנם דברים בהלכה שעליהם נאמר "הלכה ואין מורין כן".

מן ההכרזה העקרונית עד למעשה ישנו מרחק גדול, אך לקביעה העקרונית יש חשיבות מצד עצמה ומצד השפעתה החינוכית. דוגמא לכך אנו מוצאים בהבדלים הבולטים בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. אדם מסתכל בתורה שבכתב ומוצא, לעיתים קרובות, ביטויים כמו "מות יומת". אך לעומת זאת ידועים דברי המשנה במכות, סוף פרק א': "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע (שבע שנים) נקראת חבלנית. ר' אלעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. ר' טרפון ור' עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם".

לפי התורה שבע"פ, האפשרות המעשית להגיע לגזר דין מוות לעובר עבירה היא רחוקה ביותר, כמעט בלתי אפשרית... ולמרות זאת ישנו ערך חינוכי רב בעצם התחושה החמורה המתקבלת מדברי התורה שבכתב.

רציתי להודות לרב אורי פישר שליט"א שעזר לי רבות בהכנת מאמר זה, וכן גם נעזרתי במידה רבה בפרויקט השו"ת ובאינצקלופדיה התלמודית למציאת המקורות השונים. הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.



הרב נחום ראפאפארט

זיהוי מקום המשכן בשילה – הערות והוספות למאמר בגיליון הקודם

שמחתי כעל כל הון כשראתי את המאמר "זיהוי מקום המשכן בשילה" של הרב אליעזר רוזין שליט"א, שהייתי בר מזליה בענין זה. כבר לפני כמה שנים, כשזכיתי לבקר בשילה הקדומה, הראו לי את מקום המשכן בתחתית ההר, מה שנקראת "המדרגה הצפונית". ונוכרתי בסוגיות הגמ' בזבחים (נד:) וקמת ועלית אל המקום מלמד שבית המקדש גבוה מכל א"י וכו'. ואם כן לא מסתבר כלל לומר שהם בנו את המשכן בשיפולי התל. אלא נראה יותר לומר שהמשכן היה בראש ההר. ולכן נשארתי בראש ההר ואמרתי שם תהלים ובקשה. ואכתוב איזה הערות שיש לי בנושא זה.



אם צריך שיהא גגו גבוה מכל בתי העיר

הרב שליט"א מביא דברי הגמ' בשבת (יא.) שכל עיר שגגותיה גבוהות מבהכ"נ סופה ליחרב. ואם כן תמוה לומר שבנו את המשכן במקום הנמוך ביותר. מדברי הגמ' הללו אין להקשות משני טעמים - א'. בביאור הלכה זו יש לפרש בשני דרכים, א) שהוא ענין חיובי. דהיינו שצריכים להראות כבוד לבית הכנסת, ועל ידי זה שמגביהים את בנין ביהכנ"ס עד שהוא גבוה מכל בתי העיר, מראים בזה שזאת הוא הבנין הראשי והכי חשוב שלנו. אבל קשקושי ואברורי לית לן בה, משום שאינם בית דירה כלל וליכא בזה פתיחות כבוד. ב) הוא משום דבר שלילי. שאם יהיו גגות גבוהים מגג ביהכנ"ס, נמצא שמשתמש מעל הביהכנ"ס והוא זלזול בבית ה'.

ונחלקו הראשונים בזה. הגהות מיימוניות מביא את שיטת ר"ת שהלכה זו נאמרה דוקא בגגות שלהם שהיו שוין והיו משתמשים על הגגות, ויצא מזה בזיון שהשתמשו למעלה מן הביהכנ"ס, אבל גגותינו שאין עשויין להשתמש בהן כיון שאינו שוה, דינו כמו קשקושי ואברורי שמותר להגביה אותם. הנראה מזה שלר"ת דין זה שגג ביהכנ"ס צריך להיות גבוה מכולן, הוא כדרך ב' שאמרנו משום זלזול, ולכן אין אנו חוששים בזמנינו. וכן כתב המרדכי בשם הסמ"ג שדוקא בימיהם שהיו משתמשים על הגגות. וכן מביא הרא"ש היתר זה, ומוסיף שהיכא שרוב הגג גבוה מבית הכנסת אסור, כיון שמשתמשים בעליה שתחת הגג. ונראה מדברי הרא"ש שגם אם משתמשים בצניעות במכוסה אכתי אסור. וכן כתב הלבוש וז"ל: ודוקא בתים שמשתמשים בהם דהוי "זילותא לבית הכנסת" שישתמשו בבתים במקומות יותר גבוהים מביהכנ"ס ע"כ.

מאידיך מסיים שם ההגהות מיימוניות "שאעפ"כ מעשה היה בטרוייש באחד מקרוביו שהגביה ביתו וצוה להגביה גם בית הכנסת ועשו בנין אחד מצד אחד לבד בקרן אחד גבוה ולא חש להחמיר יותר, וכן הורה מורי רבינו בנורנבער"ק". ולכאורה נראה שהחמיר משום שחשש

שהטעם שצריך להיות הגג גבוה הוא כדרך א' שכתבנו, משום כבוד ביהכנ"ס. ולכן אין חילוק אם משתמשים בחלק הגבהות, אלא כיון שיש מגורים תוך הבית וכן עושין לבית פרטי שמגביהין גגו דרך עשירות. לכך גם בביהכנ"ס צריכים לעשות גג גבוה ביותר מכל בתי העיר. והב"י הביא את דבריו. וכן נראה שהיא שיטת המאירי שכתב שמותר להגביה ביתו אם אינו עושה זאת משום שררה והרוחה, אלא להרבות בדירורין ועליות. נראה מזה שהוא סבר שהאיסור הוא משום כבוד ביהכנ"ס שהיא גג גבוה מכולן. ואם כן, אם בונים הרבה דירות זה על גב זה, וכל גג בפני עצמו אינו גבוה יותר מביהכנ"ס, אין שום איסור שעדיין שייך כבוד לבית הכנסת. משא"כ אם היה סובר כדרך השני שכתבנו, אין נראה בזה סברא להתיר. דמאי איכפת לי למה הוא עושה כן, הא למעשה גגו גבוה יותר מגג ביהכנ"ס ויוצא זלזול ע"ז לבית הכנסת. וכן נראה מדברי הריטב"א, שכתב שזה שביהכנ"ס צריך להיות גבוה יותר מכולם נאמר רק במקום שכל הבתים שוים, אבל אם בתי העיר נבנו על הר והביהכנ"ס נבנה בשפולי ההר, ונמצא שגגות העיר שעל ההר גבוהים יותר מן גג ביהכנ"ס שלמטה, מותר, שכיון שאם היו כל הבתים בשווה היה גג ביהכנ"ס גבוה מכולן אין אנו חוששים על מה שהוא עתה. ולכאורה סברא זו יש לומר רק אם לומדים שהטעם הוא משום כבוד, אז שייך למימר שאין זו פתיחות כבוד, כיון שבאמת גג ביהכנ"ס גבוה יותר משאר בתי העיר. משא"כ אם לומדים הטעם משום זילותא, בודאי כונתם רצויה אבל מעשיהם אינם רצוים, כיון שלמעשה יוצא זלזול לביהכ"נ.

עכשיו, אם לומדים כביאור הראשון שדבר זה מדין כבוד הוא, אינו שייך להמשכן. שהמשכן אינו שייך להעיר, אלא הוא מיוחד לכל ישראל. ואם כן אין על העיר להראות שהוא הבנין הכי חשוב שלנו, כיון שאינו שייך לעיר זו. אבל אם הטעם הוא משום זלזול, אז שפיר שייך דין זה גם להמשכן. שלמעשה יש בזה זלזול אם משתמשים מעל לגגו.

ב. גם אם נאמר ששייך דין זה להמשכן, אכתי יכול להיות שהמשכן גם אם היה במקום נמוך, היה גגו גבוה מרוב בתי העיר שלא היו גגיהם גבוהים כל כך.



אם צריך להיות במקום הגבוה ביותר

אלא יש להביא כאן דין אחר קרוב לזה, והוא מה דתנא בתוספתא (מגילה פ"ג ה"ד) "אין בונין אותו אלא בגבוהה של עיר שנאמר בראש הומיות תקרא" – משלי א כ, והביאו הרמב"ם וכן פסק המחבר אחריו (סעיף ב'). וכתב הריטב"א שעל דין זה לא נאמר העונש החמור שהעיר תיחרב. מדברי התוספתא אלו למדנו דין נוסף, שאפילו אם בלאו הכי יהיה גגו גבוה מכל בתי העיר, עדיין צריכים לבנותו במקום הגבוה ביותר בהעיר. ויש לדחות, שכוונת התוספתא לאו במקום הגבוה כפשוטו אלא המקום המרכזי של העיר. וטעם דין זה שהיא נוח לכל בני העיר לבא לביהכ"נ.

ויש להביא ראיה ליסוד זה שהגבוה של התוספתא לאו דוקא, שעל הפסוק במשלי כתב רש"י "במקום שהיא נשמעת ונכרות", וכן כתב המצודת דוד "בראש מקום שנשמע שם המיית בני אדם", דהיינו שהוא מקום מרכזי שיכולים לשמוע משם בכל העיר. ונראה מזה שהוא לאו

דוקא מקום גבוה, אלא מקום שהוא באמצע העיר. וכן כתב המלבי"ם דברים מפורשים "תתגלה במקום השוק ששם מתקבצים כל בני העיר למסחר". הרי להדיא מדבריו שפירושו של הפסוק הוא לאו דוקא מקום גבוה, אלא שבדרך כלל המקום הגבוה ביותר בעיר הוא המקום המרכזי שמתקבצים שם כל בני אדם. וכן איתא בגמ' (פסחים קיב.) בין שבעה דברים שצוה רבי עקיבא לר' יהושע בנו: בני אל תשב בגובהה של עיר ותשנה. פירש"י מקום שבני אדם עוברים ושבים ויבטלון ויפסיקון ממשנתן. הרי שמקום גובה פירושו מקום שהוא מרכז העיר. ואין להביא ראיה מכאן להיפך, שצוה לו אל תבנה את בהכ"נ במקום מרכז העיר שלא יפריעו לו המסתובבים שם, אלא במקום שקט ומנוחה, ויקיים את התוספתא בגובה ממש, המקום הגבוה ביותר בעיר, וכרגיל אין המקום הגבוה מרכז העיר שקשה לעלות עליה הזקנים וכו'. דלמה יפריעו לו העוברים והשבים, הא הם בשוק הולכים והוא יושב בבהכ"נ, הוא בדידיה והם בשלהם. אלא ע"כ צוה לו שלא ילמוד בשוק במקום מרכז העיר, שנקרא גובהה של עיר, אבל לעולם יבנה הבהכ"נ שם וכדברי התוספתא. ואם כן לא שייכים דברי התוספתא כאן כיון שטעמו שיהא נוח לבני העיר לבא לבהכ"נ. ובמשכן אינו שייך זה, שהוא אינו עומד לצרכי עיר זו כמו בהכ"נ, אלא לכל ישראל בכל מקום שהם.



ראי' מדברי המדרש שצריך להיות על ההר

אולם יש להביא ראי' שבנו את המשכן בראש ההר. דאיתא במדרש (במדבר רבה פ"ט, טז): "אע"פ שהיה הענן עושה כל המדבר מישור. היה מניח מקום גבוה למשכן שהוא חונה שם". ואם הניח הקב"ה הר להמשכן, כ"ש שלמדו מזה כשבאו להר שילה שצריכים לבנותו בראש ההר. ולפענ"ד היא ראי' חזקה שאין עליה תשובה.



אם שילה בכלל מקום הנבחר

הרב הכותב הביא את דברי הגמ' בזבחים (נד:) שלומדים ממה דכתיב "וקמת ועלית" שצריך להיות במקום גבוה. ודן אם המקום אשר יבחר ה' אתי אף על שילה. הנה בספר תורת הקודש (סי' ב') דן באריכות במשכן שילה, ומביא הרבה ראיות ששילה הוי בכלל המקום אשר יבחר ה'. ומביא שם (אות י"ג) את דברי הרד"ק שלכאורה נראה מזה ששילה לא היה המקום הנבחר. ומתרץ שכוונת הרד"ק היתה לבחירה עולמית, דזה נאמר רק על הר המוריה בירושלים. משא"כ שילה, דאף דבקיומה נקראת מקום אשר יבחר, מכל מקום אינו אלא לשעה, ועליה נאמר ובשבט אפרים לא בחר שלא עמדה בבחירתו. וכן מפרש בזה את הנאמר בשמואל (ב, ז): "כי לא ישבתי בבית וגו' עד היום הזה ואהיה מתהלך באהל ובמשכן". ואע"פ שמשכן שילה היה בית, כמבואר בזבחים (קיה). מ"מ כיון דאינו אלא לפי שעה, לכן קאמר שלא ישבתי בבית, והיינו דרך קביעות.



האם עבדו ע"ז על כל הרים

הרב שליט"א מתקשה בשיטתו מסוגיות הירושלמי (ע"ז פ"ג) שעבדו הכנענים ע"ז בכל ראשי ההרים. ואם כן, לא היו יכולים לבנות את המשכן בראש ההר, ובית הבחירה שאני שהיה ע"פ נביא. לגבי שילה היה מקום לתרץ כמו שאומרים על בית המקדש שהיה ע"פ נביא. ואע"פ שאין הנביא רשאי להתיר דבר שאיננו הוראת שעה, י"ל ששילה היתה הוראת שעה שהרי לא היו עתידים להישאר שם, אלא משכן שילה היה עד שיבנו את בית המקדש בירושלים. ובעצם היו בני ישראל צריכים להתחיל מיד בבנין בית המקדש, וזה שלא התחילו נחשב לחטא כמו שכתב הרמב"ן (פ' קרח) "ואני אומר בדרך סברא שהיה עונש על ישראל באיחור בנין בית הבחירה, שהיה הארון הולך מאהל אל אהל כגר בארץ, ואין השבטים מתעוררים לאמר נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו, כענין שנאמר 'לשכנו תדרשו ובאת שמה', עד שנתעורר דוד לדבר מימים רבים ולזמן ארוך וכו'. ואלו היו עם ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחלה היה נעשה בימי אחד מהשופטים או בימי שאול. או גם בימי דוד. כי אם שבטי ישראל היו מתעוררים בדבר והם המשתדלים בבנין. לא היה דוד הבונה. אבל ישראל הם היו הבונים וכו'. על כן נתאחר הבנין גם כל ימי דוד בפשיעת ישראל, ועל כן היה הקצף עליהם. ועל כן היה המקום אשר יבחר ה' לשום שמו שם נודע בענשם ובמגפותם". הרי לדבריו היתה אי התעוררות ישראל חטא והביאה להם רעה גדולה. נמצא שבאמת היתה שילה הוראת שעה עד שיבנה הביהמ"ק במקומו.

והרמב"ן מבאר את תירוץ הירושלמי שהנביא גילה להם שלא עבדו ע"ז במקום ההוא. "כלומר וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שלא נעבד". וכן תירץ הר"ן. ויש לתרץ כן גם לגבי שילה, שיהושע גילה להם שלא עבדו שם ע"ז. אבל אם כן קשה למה מקשה הירושלמי איך ניבנה ביהמ"ק על הר המוריה. היה להירושלמי להקשות על משכן שילה, שהיה קודם לכן, איך בנו שם המשכן. ויתרץ כמו שתירץ לגבי בית הבחירה.

ויש לומר שלשון רבי עקיבא הוא "כל מקום שאתה מוצא הר 'גבוה' וגבעה 'נשאה' דע שיש שם ע"ז". ויש לדייק מזה שלא על כל הרים עבדו ע"ז אלא על ההרים הגבוהים, שזה היה כבוד לע"ז שלהם. ואם כן הר שילה שאינו הר גבוה כנגד ההרים שבסביבו, שסמוך לו עומדים הרים הגבוהים יותר. אם כן מסתבר לומר שלא עבדו שם ע"ז.

עוד יש לציין שהגאון ר' שלמה קלוגר מתרץ על קושיות הירושלמי. שלא הייתה כוונת ר"ע על כל הר וגבעה, רק נמשך על מה שאמר ת"ק שמה שעליהן אסורים וציפוי הר אינו כהר. על זה אמר ר"ע טעמא דמילתא, דאין לך הר וגבעה שהיה עליו ציפוי כסף וזהב שאין תחתיו ע"ז. וכונתו הייתה רק על אלו ההרים שיש להם ציפוי כסף וזהב, בודאי יש שם ע"ז, אבל לא על כל הרים. וממילא לא קשה קושיות הירושלמי, שבהר הבית לא היה ציפוי כסף וזהב וממילא ידעו שלא הייתה שם ע"ז. ואם כן אין להביא ראי' מגמ' זו שלא בנו את המשכן בראש ההר, דאולי לא היה עליו ציפוי זהב וכסף.



ביאור ספיקות הירושלמי שילה או משכן שילה

האוחזים בשיטה שהמשכן היה בשיפולי התל מביאים רא' מדברי הירושלמי (מגילה פ"א, יב) שנסתפק שם רבי שמעון בן מיישא אם בכל הרואה הכוונה לעיר שילה או כל הרואה את שילה ומשכן שילה. ואם אמרין שהמשכן היה בתוך העיר, מה הספק? הא המשכן ממילא בתוך העיר ורואים אותם ביחד. אלא ע"כ שהיתה בשיפולי התל והספק הוא אם צריך לראות גם המשכן שהוא חוץ לעיר. הרב הכותב דוחה את דבריהם, שאם היה המשכן מחוץ לעיר מנין לרשב"מ שסגי בראיית העיר. בשלמא אם המשכן תוך העיר, אפשר לומר ששילה היא עיר המשכן כעין ירושלים. אבל אם המשכן היה חוץ לעיר, אין סיבה שתועיל בזה ראייתו.

ויש לדחות את דחייתו. שהרי גם הביהמ"ק היה חוץ לירושלים, עכ"פ בימי שלמה, שעיר ירושלים הייתה אז בעיר דוד בצד דרומי מהר הבית. ועוד, למה אינו נחשב זה שהמשכן תוך העיר שילה. מי יימר שצריך להיות מסובב בבתיים, הא כל שהוא תוך תחומי העיר נקרא שהוא תוך העיר שילה.

ונראה לדחות את ראייתם באופן אחר. שאם המשכן היה מחוץ לעיר למה שאל הירושלמי באופן אם צריכים לראות את העיר שילה או העיר שילה ומשכן שילה. היה לו להירושלמי להקשות אם צריכים לראות את המשכן או די לראות את העיר. אלא מוכח מלשון השאלה שאי אפשר לראות את המשכן בלי לראות גם חלק מן העיר. וזה שייך רק אם אמרין שהמשכן עמד בראש ההר. אבל אם אמרין שהמשכן היה במדרגה הצפונית, יכולים לראות את המשכן בלי לראות שום חלק מן העיר. ולכן היתה השאלה אם צריכים לראות את המשכן דוקא, ואז ע"כ יראה גם חלק מן העיר, או סגי כשרואה העיר לבד.

סיכום: נלפענ"ד כדבריו שהמשכן היתה בראש התל. ולכן הננו פונה בזה לכל מי שיש לו קשרים שם או מי שבידו לדבר עם הממונים שם על האתר. שאחרי שנתברר שהמשכן שכן במקום אשר נמצא היום המבנה מגדל הרואה. אולי יש לסדר שם מקום תפילה, או עכ"פ סמוך לשם, כדי שיוכלו לבא ולהתפלל שם בהרחבות הדעת. במקום המסוגל לתפילות. כשהייתי בשילה הקדומה כאב לי שלפי דעתי המשכן היה בראש ההר. ומקום ההוא מיועד למקום תיירות, ורק למטה העמידו עמידות תפילות. אין כוונתי להאשים אף אחד, שבודאי לאו בזדון נעשה זאת. אלא שלפי דעתם היתה המשכן בשיפולי התל. ואדרבה אנו חייבים להודות להאחראים על המקום, שזכות גדול יש בידם שהם שומרים את המקום הקדוש הזה ששימש למקום השראת השכינה לשס"ט שנים. עבודתם עבודת הקודש. ועכשיו שנתברר שהמשכן היה במעלת ההר. מעלין בקודש ולא מורידין. יוסיפו כהנה וכהנה שיהיה מקום מסודר להתפלל בראש ההר במקום המשכן האמיתי. והקב"ה יוסיף לאנשים האלה שנות חיים וכל טוב.

דברי אגדה

בקדושת המקום שילה אפשר לומר. הנה איתא בגמ' (יומא לט:): "אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה סח לי זקן אחד פעם אחת הלכתי לשילה והרחתי ריח קטורת מבין

כותליה". ויש לומר שהגמ' רמז בזה שהגם שנתבטל קדושת שילה ע"פ הלכה, אבל עדיין שורה שם קדושה עילאית. עדיין עולה משם ריח הקטורת. התפילה שם נשמעת יותר.

שיל"ה גימ' מש"ה. ולכן עמד שם המשכן שבנה משה זמן רב מאות שנים. שטמונה במקום הקדוש הזה קדושת משה רבינו, שהוא קדושת התורה. מסוגל המקום הקדוש הזה להתפלל שקב"ה יאיר עינינו בתורתו ויפתח ליבנו שיבנו עמקי תורתו. וירגישו אהבת התורה וחמדת התורה.

"ראש שבטי ישראל את'ה". ס"ת שילה. הוא פסוק בשמואל (א פט"ו, יז) שאמר שמואל אל שאול "ויאמר שמואל הלוא אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה וימשחך ה' למלך על ישראל". וי"ל בדרך רמז שבמקום הזה מתגלה שבפנימיות כל יהודי הוא בן מלך. כל ישראל בני מלכים הם. גם תוך היהודי שמרגיש עצמו שפל ונבזה וחושב מי אני והלוא אני רחוק כל כך מהקב"ה ומתורתו. כשבאים למקום הזה ומתפללים ומתקשרים עם הקב"ה מתגלית נשמתו הטהורה, שנשארה לעולם צהוב בלי שום לכלוך. ומאיר כשמש בתקפו. אדם נכנס שבור ורצון ויוצא בן מלך. בשילה מאיר שכל יהודי הוא ראש שבטי ישראל אתה. בלי שום יוצא מן הכלל.

"אני ה' קדוש ישראל". ס"ת שילה. הוא פסוק ביחזקאל (פל"ט, ז) שם ניבא הנביא על מלחמת גוג ומגוג שיהיה באחרית הימים. אחרי שתהיה להם המפלה "על הרי ישראל תפול". "על פני השדה תפול". "ושלחתי אש במגוג". כתיב "ואת שם קדשי אודיע בתוך עמי ישראל ולא אחל את שם קדשי עוד וידעו הגוים כי אני ה' קדוש ישראל". וזה יהיה הסוף לכל הרעה שעברו בני ישראל במשך ימי גלותם. ואז יתגלה כי לה' המלוכה. ואפשר לומר שמקום זה מסוגל ביותר להתפלל על הקץ ולכן מרומז שם השם שילה שע"ז יתגלה שאני ה' קדוש ישראל. והטעם לזה נראה שהוא בבחינת נעוץ קנה בתחילתו וכן כאן ההתחלה היתה בשילה. שם היתה ראשית צעדיהם של בני ישראל כשנכנסו לארץ ישראל. שם נתבססה עמידתם של בני ישראל בארץ הקדושה "מנוחה זו שילה". (זבחים קי"ט). ולכן על ידה יכנסו עם ישראל כולו, העשרת השבטים הנידחים ושאר היהודים מארבע כנפות הארץ, לארץ ישראל להגאולה השלימה יהי רצון שנזכה לזה במהרה בימינו אמן.



הרב בכור דזורייב (ידיד)

מח"ס בכור ההלכה

פתח תקוה

מצוות מחיית עמלק במחבלים – האמנם?

מיהו עמלק? עירוב תחומין בין הלכה לאגדה

פתיחה

אדר א תשפ"ד. מלחמת "חרבות ברזל". שנאת ישראל גואה ברחבי העולם. התביעה נוטפת הצביעות של מדינת דרום אפריקה נגד מדינת ישראל העלתה לכותרות בכל העולם את סוגיית מצוות מחיית עמלק. סעיף בתביעה התבסס על שיר שנהגו חיילים לשיר, בהם משווים את העזתים לעמלק, כמו גם ההשוואות לשואה שנשמעות לא מעט בעקבות הטבח שאירע בשמחת תורה ביישובי העוטף, ושוב בהקשר של הרצון לבער את הרע מהעולם. אכן, המפגש עם שאיפות נאצו-חמאסיות הזורמת בעורקי רבים מערביי עזה ויו"ש מעמיד אותנו מול רוע צרוף, כזה שלא האמנו שקיים. אל מול העולם, ראש הממשלה יצא בהבהרה חריגה וחדה כמתנצל שלמצוות הזכירה התכוונו, ויש לחלק בין מצוות הזכירה למצוות המחיה. לדבריו כל ההשוואה לעמלק היא בהקשר של החובה לפעול להגנתנו מפני ה"עמלקים" המאיימים להשמידנו, החובה לזכור על מנת לעמוד על המשמר. לראיה הזכיר את הכיתוב המתנוסס בכניסה ל"יד ושם": "זכור את אשר עשה לך עמלק", כאשר ודאי אין הכוונה שיש לבצע מצוות מחייה בעם הגרמני.

אכן, קשה שלא להשוותם לעמלק, אותם או את שולחיהם האיראנים. הרוע המשתקף ממעשיהם הוא ממש מעשה עמלק הקדמון. לא רק במלחמת קיום אנו נתונים. זו מלחמת הטוב ברע. מרתק להשוות את מציאותנו לדברי האברבנאל בשתי הפרשיות העוסקות בעמלק, בפרשת בשלח ובפרשת כי תצא. בדבריו הוא מבאר שמארבע סיבות החמירה התורה עם עמלק. כל ארבעת הסיבות מתקיימות בעזתים ועוזריהם. ועוד יותר מזה. יעויין שם.

אולם, האם באמת דין "עמלק" להם? האם אכן מצוות זכירת מעשה עמלק עומדת בפני עצמה, ומהי תכליתה? האם בביקור במחנות ההשמדה מקיימים מצוות זכור את אשר עשה לך עמלק? ומדוע בכלל החמירה התורה עם עמלק, מה שלא מצאנו ביחס למצרים, ואפילו לא למדיין או לשבעת העממין?



הקדמה - מחיית עמלק - בין הלכה לאגדה

מפורסם מפי ספרים וסופרים שכל המבקש לעשות "מעשה המן האגגי", בשם "עמלק" יכונה. דומה שכן הוא ביחס לכל רע בעולם המהווה סתירה להופעת מלכות ה' בעולם. מבחינה זו גם

יצר הרע הוא כזה, גם הוא "בחינת עמלק". אך ודאי שאינו עונה על ההגדרה ההלכתית של עמלק.

דילמת האב והתולדה (גדרי מצווה אל מול טעמה ושורשה): מאחר שהמציות היא כזו שכבר בתקופת בית ראשון, לאחר ההגליות ההמוניות של סנחריב (ועוד קודם לכן. ראה לקמן, מלחמת דוד ויואב בעמלק), שוב אין אומה בעולם המתפקדת כאומה העמלקית, קיום מצוות "מחיית עמלק" כלשונה ביחס למי שמשתייך אליה אתנית-גזעית נתערטלה והפכה לרעיון מופשט (למרות שיחידים מהם שמרו על ייחוסם, כדוגמת המן וכד^א). ודאי שעולמה של ההלכה ושל האגדה, של הנגלה ושל הנסתר אינם צרות זו לזו, הן משלימות זו את זו, הנסתר בא להעמיק את הידוע לנו בנגלה, אלא אם התפקידים והתחומים התערבבו.^ב אפילו במרחב ההלכה עצמו, יש לחלק בין "מחשבת ההלכה" (השייכת לתחום טעמי המצוות) לבין "גדרי ההלכה". וכבר נפסק כי "לא דרשינן טעמא דקרא" (רבי יהודה בסנהדרין כא, א; שו"ע חו"מ צו, יד), ואין כאן המקום להאריך. עולמות המחשבה והמוסר, הסוד והחסידות מביאים בפנינו מכלול, שהמכנה המשותף הרחב שלהם הוא כי רע שיש לבערו מהעולם בשם 'עמלק' יכונה (בחינת עמלק או קליפת עמלק), אך מעבר לכך אין להחיל ולהטיל על כל המכלול את החובות ההלכתיות וגדריהן. כשם שיש בהלכה חילוק בין דאורייתא לדרבנן, מצוות כמו: "לא תאכלו על הדם", יש בהן ענפים מהתורה, כגון האיסור לאכול מבהמה לאחר שחיטה קודם שתצא נפשה, או האיסור לאכול קרבן קודם שיוזק דמו^ג, לעומת זאת האיסור מדרבנן של אכילה קודם התפילה. אף שיש קשרים ביניהם, אין עירוב תחומין בין ההוראות השונות.

המצב הנתון הפך את מצוות המחיה ומצות הזכירה הסובבת אותה, למצוות שהרלוואנטיות שלהן היא במקומות אחרים בהם נפגשים ברוע. כשם שמקובל להיזהר ב"זילות השואה" בהשוואת כל הנראה כזוועה לזוועות השואה, כך יש להיזהר בהרחבת כוונת התורה לכל מה שמהווה סתירה להופעת מלכות ה' בעולם למה שעשה לנו עמלק^ד. וודאי שמקומן של האגדה, תורת הסוד ומחשבת ההלכה הוא הכרחי. להעמיק ולהרחיב באו ולבנות תפיסת עולם. אך כל

(א). הנושא נפתח במדור הערות וקושיות בגליון פח, אדר ב תשפ"ד (עמ' קמו), ומובא כאן בתוספת מרובה על העיקר, בהרחבה ובהעמקה.

בגלות, כי אזלת יד, שלא היה כוח להתגונן, על אחת כמה וכמה לצאת למלחמת נקם ושילם, המצווה מצאה את ביטוייה בתחומים רחבים יותר. כך מצאנו שהפרשנות החסידית, למשל, הרחיבה את המלחמה בעמלק גם אל תחום המאבק עם היצר הרע. ראה למשל נעם אלימלך, סוף פרשת בשלח: "תמחה את זכר עמלק, היינו שתמחה את היצר הרע מעליך מתחת השמים, אך אף על פי כן לא תשכח, שיהיה תמיד על זכרונך שלא ישליל אותך". אך מובן לכל שלהוסף ולהעמיק באה, לא לבטל את מקור ההלכה, גם לא לטשטש.

(ב). ראה עליות אליהו, מעלות הסולם הערה ז (יד, א).

(ג). זהו לאו שבכללות, ולפחות חמישה איסורים שונים נלמדים מלאו זה. ראה ספר המצוות לרמב"ם שורש תשיעי.

(ד). לאחר חתימת הדברים מצאתי שכע"ז כתב בשו"ת או נדבריו להגר"ב זילבר זצ"ל (ח"ב סי' עז) בענין קבלת כספי שילומים מהגרמנים, שיש שסירבו שמה עמלקים הם, וכתב שאין בזה שום איסור "וחלילה לחדש תורה חדשה שיש בזה מצות מחיית עמלק כי עד כי יבא שילה יהיה נעלם מאיתנו מי הוא זה עמלק האמיתי, לכן נראה שאין מקום להחמיר בזה מפני שאומרים שיש בזה ענין מצפוני כיון שזה גורם להשכיח כי אשור שבט אפי".

זאת בלא לטשטש את הגדרים ההלכתיים, את מחשבת ההלכה, את טעמי המצוות – את הטעם לכך שהתורה כה החמירה עם עמלק.

כפי שנוכיח לקמן, בשדה ההלכתי מצוות מחיית עמלק מתייחסת אך ורק למי שהוא מ"זרע עמלק", גם אם נטמעה משפחתו (מאידך, הזהירות לפגוע במי שאינו עמלקי, ואפילו אם הייתה זו משפחה שנטמעה ביניהם). אמנם, יש דעות שהחילו "שם עמלק" הלכה למעשה גם על אחרים, אך נראה שיש בזה משום איסור כלאיים (ראה לקמן את לשונו הנוקבת של הרב נחום אליעזר רבינוביץ זצ"ל) ואין הלכה כמותם. אף שבכל דור קמים עלינו לכלותינו, וכל צורך בשם עמלק יכולה, מבחינת גדרי ההלכה הוא אינו עמלק שיש לקיים בו מצוות מחייה לפי פרטיה. ודאי שיש לעמוד על נפשינו, ולצאת במלחמה נגד אויבנו, על פי הוראתם של חז"ל שהבא להורגך יש להשכים וכו' (יומא פה, ב), ויפה שעה אחת קודם. גם מלחמה על מנת "דלא לייתו עלך" (לצורך השגת הרתעה) הרי היא בכלל מלחמת הגנה. אדרבה, פשוט שכוח ההרתעה של מדינה (הדורש פעולות יזומות) הוא גורם מרכזי ועיקרי במערך ההגנה שלה (ראה בהערה בסמוך).

על כל פנים, לבירור ההלכתי שלפנינו כמה נפקויות.

הפרדה מהותית בין מלחמות המצווה שצה"ל מקיים לבין מלחמת מחיית עמלק תגלה כמה הקפידה תורה על תוצאות האירוע ההיסטורי של ההתקפה הפראית הראשונה של עמלק, לא מצד מסוכנותו(!). מלחמת עמלק איננה סעיף של מלחמות עזרת ישראל מיד צר. מלחמת הגנה לעולם אינה יכולה להיות "מלחמת עמלק". מלחמת עמלק היא מלחמת התקפה ונקם, דוגמת מלחמת מדין בשעתה.¹ כך נראה מפשט הכתובים. הלא מקרא מלא הוא (דברים כה, יט): "והיה בהניח ה'א לך מכל אויבך מסביב בארץ אשר ה'א נותן לך נחלה לרשתה – תמחה [...]".² כך כתבו בפירוש כמה מגדולי הקדמונים, וחלקם אף כתבו כי זו מלחמה השמורה לאחרית הימים, התלויה בירושה, ישיבה ומלך, וכפי שיתבאר לקמן.

כמו כן, לקמן נראה שיש כמה וכמה שאלות שהתעוררו בפוסקים בעקבות הדיון. למשל, שאלת קבלת גרים מגרמניה ואפילו איטליה, האם מותר היה לקבל את כספי השילומים, האם מותר לקנות מוצרים מגרמניה, האם בביקור במחנות ההשמדה מקיימים מצוות עשה של תורה

(ה). אמנם גם לגבי מלחמת מדין יש משמעות של מלחמת הגנה "דלא לייתו עלך", שהרי אמרה התורה: "כי צוררים הם לכם". אכן מצאתי כי ממש זהו אחד המקורות למלחמת הגנה המקדימה להכות באויב. כך אמרו במדרש במדבר רבה (כא, ד): "מיכן אמרו חכמים בא להרגך השכם להרגו". ראה עוד בגמרא ברכות (סב, ב) שדוד חס על שאל בהיותו במערה, שאף שדין רודף לא היה לו לשאול באותה העת, מותר היה לדוד להורגו מדין "השכם" וכו' (כדוגמת חידושו של המאירי (סנהדרין עב, ב) שאף לאחר שהוציא העובר את ראשו שאין נוגעים בו שאינו רודף, מותר לאישה עצמה להורגו כדי להציל עצמה. ולפ"ז נראה להסביר גם את חידושו של המשנה למלך (הל' חובל ומזיק ח, י) שהנרדף עצמו יכול להורגו ואינו חייב להציל עצמו באחד מאיבריו של רודף גם אם יכול לדקדק בזה, מדין זה (או עכ"פ פטור אם הרגו).

1. ולא כפי שביקש הגרי"ד סולוביצ'יק במאמרו "קול דודי דופק" לדייק בשם אביו כל בתר איפכא מהאמור בפרשת בשלח "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (איש האמונה עמ' 102 בהערה, דברי הגות והערכה עמ' 49, הדת והמדינה (רוטנברג) עמ' 37. דבריו צוטטו בעוד ספרים לא מעטים, כפי שיובא לקמן בפנים. כ"כ הרב יהודה גרשוני בכמה מספריו, ראה למשל בספרו קול יהודה עמ' קמח). הרי מפורסם הוא שהבדל רב יש בין הפרשיות, שבפרשת בשלח יש הבטחה אלוקית: "מחה אמתה", ועל המצווה המוטלת עלינו ("תמחה") למדנו בפרשת כי תצא.

של זכירת מעשה עמלק, האם יש ב"ציד נאצים" מצוות מחיית עמלק, ובאחרונה האם עונשם של מחבלים נגזר בין היתר מהיותם עמלק. כמובן, ייתכן מאוד שגם אם לא, דינם לא ישתנה, כשם שהיתר הריגת מחבלים בקרב וענישתם אינם זקוקים ל"שם עמלק".

בעולמה של תורת הסוד "עמלק" הוא שורש הרוע, מחמתו אין כסאו של הי"ת שלם. אולם, בין הנגלה לנסתר, בין ההלכה לאגדה תלויה ועומדת שנאת ישראל, וביותר, האומרים לא יזכר שם ישראל עוד, המבקשים לכלותנו בפועל, דוגמת הנאצים, שלטון האיתולות שבאירן וארגוני הטירור הערביים, האם גם ההלכה מכירה בהם כ"עמלק" שיש מצוות מחייה על כל גדריה. כך או כך, זה ברור שסילוק הסכנה יכול להיעשות במסגרת מלחמת מצווה של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, מבלי להיזקק למצוות מלחמת עמלק.¹

וזה החלי בעזרת ה' צורי וגואלי.



בין גלית הפלישתי ליצר הרע – הרחבת גדרו של "עמלק" בתורת הסוד ובחסידות

כבר במקורות קדומים מפורש שצוררי ישראל, שם עמלק נקרא עליהם. כך מבואר בזוהר **חדש** (תיקונים כרך ב פג, ב): "איהו יצר הרע, ואיהו נחש, הוא סמאל, הוא עמלק, הוא פלשתי (גלית) הוא מלאך המות".² **ובזוהר שמות** (קכ, ב): "עשיו וישמעאל - אינון עמלקים". **ובתיקוני הזוהר** (סוף תיקון סט. קיט, א): "עמלק דאינון בכורי מצרים וערב רב מעורבין בישראל עליהו אתמר תמחה את זכר עמלק". **ובזוהר כי תצא** (רע"מ רפא, ב) זהו היחס גם אל בלק ובלעם.³ יתר על כן, **בזוהר שמות** (סו, א) מפורש שזו מלחמה שמלווה את העולם בכל דור: "בכל דרין דאתיין לעלמא לית לך דר דלית בהו מההוא זרעא בישא". א"כ, גלית הפלישתי, שחרף מערכות אלוקים חיים, מזוהה עם עמלק. אך באותה נשימה גם יצה"ר עמלקי הוא. הדברים מפותחים מאוד ומבוארים היטב בספרי מחשבה, מוסר וחסידות שעמלק הוא סמל הרוע. לא אהיה כרוכל, אך ראה למשל, **בני יששכר** (אדר, ג, ו): "ואמרו בזוהר כי כל היועצים עצות [רעות] וכל המעיקים לישראל בגלות הארון, הם מסטרא דעמלק [...] זכור את אשר עשה לך עמלק תמחה את זכר עמלק, היינו את לרבות כל אשר הם מבחינת עמלק, המינים המוסרים האפיקורסים והיועצים עצות רעות על ישראל את כולם תמחה". וכמו כן מה שכתב **רש"י הירש** ("במעגלי השנה", מהד' נצח, ח"ב עמ' קפט): "ולאו דוקא אותו עמלק וצאצאיו הגזעיים, אלא כל אותם הגוים והממלכות

ז. מלכות יכולה להילחם מלחמת הרתעה, דלא לייתו עלן, וכן מלחמת נקם וענישה כדרך של מלכויות, מבלי להיזקק למלחמת עמלק וגדריה.

ח. ראה עוד בספר הזוה"ק שמות סה, ב; ויקרא רפא ב.

ט. וז"ל הזוהר: "פתח רעיא מהימנא ואמר ודאי בגין דא הוו אזלי במדברא ועל ימא ולא ייעלון בארעא דישראל עד דיטול נוקמא מניה דעמלק. עמלק מאן הוא לעילא, דהא חזינן דבלעם ובלק מתמן הוו נשמתין דלהון, ובגין דא הוו שנאין לישראל יתיר מכל אומה ולישן, ובגין דא עמלק רשים בשמהון: ע"ם מן בלעם, ל"ק מן בלק".

הממשיכים במורשת מדור דור אינה מוגבלת בחלוצה העמלקית והינם צאצאי עמלק ברוחם ובאופיים".¹

ודאי שאי אפשר לקיים ביצה"ר את ההלכה של 'מחיית עמלק' כפשוטה, לא לזה התכוונה התורה. מבחינה מוסרית-מחשבתית ודאי וודאי שיש לבער את הרע, ואפשר לחזק את העניין ולתלותו במצוות מחיית עמלק, הגם שגם לולי מצווה זו יש לבער את הרע. אך אין לערב בין התחומים.²

באמת, לפחות ביחס אל צוררי ישראל, אפשר שזהו המסר הרעיוני של מצוות מחיית זרעו של עמלק. כך מפורש כבר בספר החינוך (עשה תרג) בשורשי מצוות זכירת מעשה עמלק: "משורשי המצווה לתת אל לבנו שכל המיצר לישראל שנאוי לפני השם ברוך הוא, וכי לפי רעתו וערמת רוב נזקו תהיה מפלתו ורעתו כמו שאתה מוצא בעמלק כי מפני שעשה רעה גדולה לישראל שהתחיל הוא להזיקם ציונו ברוך הוא לאבד זכרם מני ארץ ולשרש אחריו עד כלה". אך גם בדבריו אין זה מ"גדרי המצווה" כי אם מ"שורשי המצווה". יתרה מזו, זהו שטר ושוכרו בצידו, שכן הוא מדגיש את מה שעשה לנו עמלק, ולא מה שיעשה הוא או כל אומה אחרת, וכן שהסיבה שהתורה כה החמירה אתו היא: "שהכל היו יראים מהם בשמעם היד הגדולה אשר עשה להם ה' במצרים, והעמלקים ברוע לבבם ובמזגם הרע לא שתו לבם לכל זה ויתגרו בם, והעבירו מתוך כך יראתם הגדולה מלב שאר האומות", כמבואר במדרש תנחומא (כי תצא, ט) המפורסם שהובא ברש"י (דברים כה, יח) ("אשר קרך" - משל האמבטי הרתחת).³

י. ראה עוד אלישיך הקדוש (שמות יז, יד): "שר עמלק אין מפלתו כי אם ביד ישראל [...] הוא שטן, הוא סמאל, הוא יצר הרע. ובכל חטא ועון אשר נחטא, אנו מחזיקים ומאשרים אותו כנודע. באופן, שאי אפשר להפילו ארצה, אם לא על ידי שזכינו מכל עונותינו בכל מכל כל. כי אז יכנע וימחה מן העולם. ואחר שנפילתו מלמעלה הוא יתברך יפילו מלמטה. וזהו אומרו כי מחה אתם את השר על השמים, ואחרי כן אמחה את זכר עמלק מתחת השמים [...] כי מלחמת השר הזה היא מלחמת היצר הרע, והיא מוטלת על האדם [...] ועל כן צריך זכירה זו בלב כל איש ישראל, למען ידעו כי בדבר הזה תלויה גאולתם וטובתם לעולם [...] ובזה מצא טעם יהושע אל מה שלא כלה את עמלק, כי אין הדור ראוי כי רפו ידיהם מן התורה". ולדבריו מתכוון הרב יעקב יוסף מפולנאה בספרו **צפנת פענח** פרשת שמות ד"ה "ובזה תבין", עיי"ש. ראה עוד **ליקוט מעם לועז** (דברים ח"ג עמ' תתקעז). כמו כן רבים שראו בעמלק שורש הרע המתנגד לקדושה, כמו בשפת אמת (כי תבא תרג"ד. לפ' זכור: תרג"ה, תרג"ח, תרג"ט, תרג"ד, תרג"ב, תרג"ה. לפורים: תרג"מ, תרג"ה, תרג"ד, תרג"ז ובכמה מספרי רבי צדוק מלובלין (רסיסי לילה עמ' 45, מחשבות חרוץ פ"ט עמ' 67, ליקוטי אמרים עמ' 237). רבים מספרי החסידות ראו בעמלק כוח פנימי בנפש כנודע, וכלשון הו"ח: "איהו יצר הרע". ראה גם דברי ר' אלחנן וסרמן בקובץ הערות (סוף מסכת יבמות, ביאורי אגדות סי' ט ס"ק ה, עמ' 143) בשם רבו החפץ חיים שמעת שפרקנו עול תורה מעלינו, עמלק שורץ בתוכנו, והם המשכילים הכופרים, המומרים להכעיס ("היעווסעקעס").

יא. מה נמלצו בזה אוהרותיו של הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תיד) על הקוראים את התורה כאלגוריה (כת הפילוסופים בזמנו): "שלא הניחו מקרא שלא הפכוהו ויאמרו הלא ממשל משלים הוא. ועשה לנו אברהם ושרה חומר וצורה. ועקרו כל הגבולות לפרש שנים עשר בני יעקב י"ב המזלות, ועמלק יצר הרע". ועכ"פ נאמרו הדברים בזוהר חדש ובמקורות רבים אחרים, אלא שאינם אלא בדרך דרוש, ולעולם היחס הוא אל "בחינת עמלק", ולא אל גדריו ההלכתיים.

יב. כ"כ בזוהר (שמות סה, א), וז"ל: "כד נפקו ישראל ממצרים דחילו ואימתא נפלה על כל עמין דעלמא מישראל, הדא הוא דכתיב (שמות טו) שמעו עמים ריגוון חיל אחז יושבי פלשת, ולא הוה עמא דלא הוה דחיל מגבוראין עלאין דקדושא בריך הוא. ועמלק לא הוה דחיל, הדא הוא דכתיב ולא ירא אלהים, לא דחיל למקרב לגבך, ועל דא ראשית גוים (עמלק הוה קדמאה) דאתו לאנחא קרבא בישראל עמלק הוה, ובגיני כך ואחריתו עדי אובד". ובעניין המדרש הנזכר, נראה להעיר כי המשל אמנם מפורסם, אך יש לדייק. במדרש מפורש שאותו בן-בליעל שקפץ לתוכה קיררה "בפני האחרים",

נראה כי במצוות מחיית עמלק באופן מיוחד המנעד רחב יותר. הטעם לכך כפול: אין קבוצה אתנית או עם המתייחסים אליהם. כמו כן, יש להוסיף טעם חשוב, שהנה כבר בפשט הכתוב אנו מוצאים שתי התייחסויות. לצד המצווה המוטלת עלינו: "תמחה" (פ' כי תצא), יש הבטחה של ריבוננו של עולם: "מחה אמצחה" (פ' בשלח). כלומר, יש "עמלק" שמחיתו אינה מוטלת עלינו. כך אמרו בתנחומא (כי תצא, יא): "רבי יהושע בן לוי בשם ר' אלכסנדר: כתוב אחד אומר תמחה את זכר עמלק וכתוב אחד אומר כי מחה אמצחה, כיצד יתקיימו שני כתובים אלו? עד שלא פשט ידו בכסא – תמחה, כשפשט ידו בכסא – מחה אמצחה". כלומר, אלה המרשיעים, שפושטים ידם בכסא ה' ו'זוכים' על ידי מעשיהם לתואר עמלק – הקב"ה יאבדם, ולא עלינו המלאכה. כך משמע מדברי המלבי"ם (שמות יז, יד): "ורמז גם כן שבכל דור ודור יעמדו צוררי ישראל להשמדם וצוררי ה' ומכחישי שמו, שכלם שורש פורה ראש ולענה מעמלק, ובאחרית הימים ישמידם מתחת שמי ה'".



האם מלחמת מרדכי ואסתר הייתה מלחמת עמלק

נשוב לענייננו, צורר יש להרגו מדין הבא להורג. מלחמת מצווה של 'עזרת ישראל מיד צר הצורר אותם' אינה צריכה לתימוכין ולחלות "שם עמלק". יתרה מזו, לולא דמיסתפינא הייתי אומר כי אף הריגת המן האגגי ובניו (ולדעת המדרש בתרגום לאסתר (הראשון. ט, טז) הוא הדין לכל שבעים וחמישה אלף שבמדינות המלך וחמש המאות שבשושן שהרגום ישראל, כולם עמלקים היו, וכ"כ הרלב"ג והמהר"ל באור חדש (אסתר ח, יא)) לא מצוות "מחיית עמלק" קיימו כי אם מצוות מלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. "מלחמת עמלק מלחמת התקפה היא, לפחות לשיטות הסמ"ג (לאוין רכו) והגהות מימוניות (מלכים ה, ה) וכ"כ המב"ט בספרו קרית ספר שם. נראה כי מדברי הרמב"ם יסוד זה נעדר כ'גדר' במצווה, אך לענ"ד הוא פסוק מלא (דברים כה, יט): "והיה בהניח ה' אלוך לך מכל אויבך מסביב בארץ אשר ה'א נותן לך נחלה לרשתה – תמחה את זכר עמלק, לא תשכח". עוד מבואר שהמצווה תלויה בביאת הארץ, ד"בארץ אשר ה'א נותן לך נחלה" כתיב, שאינה מתקיימת אלא כשישראל על אדמתן. ובאמת, הרמב"ם בתחילת הלכות מלכים (א, א-ב) כתב ששלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, כך שמלחמת עמלק תלויה בביאה לארץ ובמינוי מלך, מה שלא היה בימי מרדכי ואסתר. וכך כתבו בפירוש הרמב"ן (שמות יז, טז) והיראים (סי' תלה) כי מלך בעינן (והיינו: "כי יד על כס י-ה", והיינו מלכות)."

כלומר, התקררה רק בעיניהם, ברם כוחה לא נחלש.

יג. הרב רועי זק הי"ו הראני כי המהר"ל כתב בסמוך (עמ' ריא) שהריגת יום י"ד לא הייתה בשביל לעמוד על נפשם בלבד, אלא גם כדי "להנקם מאויביהם". מכל מקום, גם מדבריו משמע שאין זה במסגרת מלחמת עמלק, אלא בבחינת 'עד רידתה', כדי להראות שאינם יראים, ואינם עסוקים רק בבריחה ובסילוק הסכנה, ונראה שזו מטרה המקבילה למלחמת ענישה ונקם של מלכות כדי ליצור הרתעה עמוקה יותר.

יד. עיין היטב בדברי הרמב"ן בפ' קורח (במדבר טז, כא), ומשמע שלעניין מחיית עמלק בעיני מלך, אך לעניין בניין המקדש די בשופט. כך משמע מלשון הכתוב בדה"י (א, יז, ו): "הדבר דברתי את אחד שופטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי לאמר מדוע לא בניתם לי בית ארוזים", וצ"ע. וראה בספר מעשי למלך לר"י זילברשטיין (הל' בית הבחירה פ"א

אולם בכמה מקומות בדברי חז"ל מצאנו לכאורה לא כך. בגמרא במגילה (ו, א) משמע שהריגת המן ומלחמת מרדכי ואסתר הם חלק ממלחמת עמלק, שסמכו את מעשה המן לזכירת מעשה עמלק ("כתוב זאת זיכרון בספר"). כך מבואר במדרש (אסתר רבה ח, ה): "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו, אמר להתך לך אמור לה בן בנו של קרהו בא עליכם הה"ד אשר קרך בדרך". כך משמע גם במה שאמרו לקרוא את פרשת זכור בשבת שלפני פורים כדי להקדים זכירה למחייה (מגילה ל, א). ובמכילתא דרבי ישמעאל (בשלח - מס' דעמלק פרשה ב) דרשו: "את זכר - זה המן". ובתרגום ירושלמי לשמות (יז, טז) "מלחמה לה' בעמלק מדור דור": "ומה דמשייר מנהון ישיצון מרדכי ואסתר" וכו'.

מכל מקום, נלענ"ד לתרץ כי אכן, מעמלק היו ונמחה זרעו. אבל לא במסגרת קיום מצוות "מחיית עמלק" (מלחמת התקפה יומה, במסגרת של מלך או לפחות של ציבור בא"י), אלא במסגרת של מלחמה הגנה, וממילא נמחה. כשם שמלחמת יהושע הראשונה בעמלק לא הייתה במסגרת קיום מצוות 'מחיית עמלק'.¹⁰

אות (ט) שהקשה היאך בנו דוד ושלמה את המקדש שעה שזרע עמלק טרם נמחה כליל. וראה מרגליות הים (סנהדרין כ, ב. אות כ).

טו. וכי בן המדתא היה? ("נין עמלק מבטן פשע" (פיוט "מי כמוך". ריה"ל)): מצאנו שהתרגומים השונים לאסתר נחלקו ביחס אל הרוגי מלחמת מרדכי ואסתר (75 אלף, וכן הרוגי שושן), שבתרגום (הראשון) מפורש שהיו מזרע עמלק אך בתרגום שני מבואר שהיו שונאיהם של ישראל. אך ביחס אל המן ובניו לכאורה ברור בשער בת רבים, ומפורש במגילה שהיו עמלקים מבטן, עד שנראה כי מיותר יהיה להביא ראיות לכך. כך מפורש בפיוט "מי כמוך" לריה"ל: "נין עמלק מבטן פשע". בתרגום (ה, א) מונה את ייחוסו של המן שש עשרה דורות עד אגג. כך פשוט הוא בכמה מקומות בפרקי דרבי אליעזר (מד; מט; נ).

ברם, מה מאד תמוה ומעניין להביא מה שכתבו כמה אחרונים בשם הירושלמי ביבמות (פ"ב הל' ו) שמשמע לכאורה שאכן אפילו המן עצמו אינו מיוחס לאגג אלא רק מצד מעשיו: "וכי בן המדתא היה? אלא צורר בן צורר, אוף הכא קוצץ בן קוצץ". כך ראיתי בגר"פ פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג (סוף עשה ס, עמ' רסב) מהירושלמי. ראה שם שהכריח לומר כן מדקבלו מרדכי ואסתר את בית המן. כ"כ גם בשיירי הקרבן וכו' בפני משה שם, שהמדתא היה אגג, בנו של אגג, אך המן לא היה בנו, אלא עושה מעשה עמלק (לעצם טענתו, גם מבלי להיכנס למחלוקת רש"י עם הרמב"ם ושאור הסוכרים שהמצווה היא מחיית זרע עמלק ולא ממנו, יש להשיב ע"ד כי בית המן מעיקרא מנכסי המלך שנתן לשריו הוא, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וכך אמר לי בפשטות מסברא דנפשיה בני יקירי יניק וחכים ישי אשר היי". אי נמי ביתו ונכסיו טוהרו אצל המלך (ראה גיטין לח, א לגבי כיבוש חשבון), שנכסי הרוגי מלכות למלך (סנהדרין מו, ב)). מדברי הגרי"פ אלו יצא הרב יהודה גרשוני במאמרו "המחבלים ועונשים לאור ההלכה" (שנה בשנה, תשמ"ג, עמ' 183) להוכיח שכל העושה מעשה עמלק, יש לקיים בו מצוות מחיית עמלק. לענ"ד אין משם ראייה:

ראשית, לדעת הבבלי במגילה (ל, א) הדברים כפשוטם. המן מזרע עמלק היה, שטעם זה מקדימים לקרוא פרשת זכור לקריאת המגילה, לסמוך זכירה לעשיה (רש"י שם ומג"א ריש ס' תרפה), והיינו מחיית עמלק (יתרה מזו, ראה לשונו של החינוך תרג: "ודין היה לקרותה ביום פורים לפי שהוא מעניינו של יום, כי המן הרשע היה מזרעו").

ועוד, אחר העיון נראה שאין בזה מחלוקת בין התלמודים. הרי גם בירושלמי במגילה (פ"ג הל' ד) מפורש כך: "שתהא הזכרתן קודם לעשייתן" לקיים האמור במגילה: "והימים האלה נזכרים ונעשים" (אסתר ט, כח).

כך יש לומר, הירושלמי ביבמות לא ערער על היות המן מזרע אגג, אלא על היותו מזרע המדתא. אי נמי, המן לאו דווקא בנו של המדתא האגגי אלא מזרעו, כשם שמרדכי בן יאיר אינו נכדו של שמעי. וזו נראית הכוונה היותר פשוטה בירושלמי. קשה היה לירושלמי לומר שהמן הוא נכדו של אגג, היות שדורות רבים ביניהם, אלא שהחזיק מעשה אבותיו, וראה תוס' ביבמות מח, ב ד"ה אשר. עיין בירושלמי יבמות שם היטב, עיקר הקפידא בסוגיה שם (שגויים אין להם ייחוס) הוא על הציון של המן "בן המדתא", אך לא על היותו מזרע אגג. אך על משמרת אעמודה, שגם לו יהבנין להו, אין

זקנים ונביאים היו מצטערין על הדבר הזה: הנה, יש להתבונן בנקודה הנראית מהותית. במגילה (ז, א) אמרה אסתר: "כתבוני לדורות". "שלחו לה: הלא כתבתי לך שלישים, שלישים ולא רביעים".¹ וכתב רש"י, שמלחמת עמלק הוזכרה פעמיים אצל יהושע ופעם אצל שאול. תחילה לא ראו להוסיף גם את מגילת אסתר עד שמצאו מקרא שכתוב: "כתוב זאת זכרון בספר", עיי"ש. ויש להבין, על מה הקפידא, האם רק על איסור בל תוסיף או שמא יש בזה טעם נוסף? ומהו עניין "שלישים ולא רביעים"?

וכמדומה שמצאתי כדברינו לעיל בחת"ס (שו"ת ח"א או"ח סי' קצב). בתשובתו למהר"י אסאד הוא נדרש לשאלה מדוע הגמרא כה מתקשה להוסיף ולהזכיר את מעשה עמלק. "הטעם לקושיה הזו, נראה לי משום שאין להוסיף זכירות שם עמלק וזרעו בתורה ברבים בכל שנה ושנה", עד שקרא אשכחו ודרוש. הנה, החת"ס סתם ולא פירש. ונראה שהטעם שחכמים והנביאים הצטערו על תקנת קריאת המגילה הוא לא רק מצד איסור בל תוסיף. הסיבה היא מהותית ביחס למצוות זכירת מעשה עמלק. וכמו שכתב בסוגיה המקבילה בירושלמי, קרבן העדה (מגילה א, ה), שהקושי היה מחמת שיש יש בה קצת סתירה להוסיף "לכתוב נקמות עמלק".

נראה שהכוונה בדבריו היא שאף שהמגילה עוסקת במעשה המן שהוא מזרע עמלק, מכל מקום אין 'לטשטש' ואין 'להוסיף זכירות שם עמלק' ולדמות שום אירוע למעשה עמלק בדרך בצאתם ממצרים. והוא סיוע לדברינו בריש אמיר ביחס לזילות זכירת מעשה עמלק והזהירות לדמות מעשים אחרים למעשה עמלק, כל שכן אומות אחרות לעמלק, על פי הנגלה. רק עליהם נאמר שאין כסאו של הי"ת שלם עד שימחו מן העולם, ורק מחמת מעשה עמלק הראשון. יצויין כי גם האזכרה השלישית, שבספר שמואל, אינה אלא בעקבות מעשה עמלק הראשון, מה שאין כן סיפור המגילה. על כן מתחילה לא רצו לקשור את קריאת המגילה לזכירות עמלק (אף שבמגילה יד, א מבואר שבלאו הכי למדו משירת הים את חיוב בקריאה בתורת הודאה, אסתר בקשה לקשור זאת לזכירת מעשה עמלק. והנלענ"כ, ודו"ק).

מלחמות דוד בעמלק: שוב ראיתי שבעין זה כתבו בשם הגרי"ז ביחס למלחמות דוד בעמלק (לאחר שפשטו בצקלג). הנה, גם שם העילה למלחמה הייתה הצלה. העמלקים שרפו את צקלג ושובו את כל יושביה. וכתבו בשם הגרי"ז שהיה זה קודם שיצא טבעו של דוד בעולם, קודם שהיה למלך, וממילא זו לא הייתה מלחמה במסגרת קיום מצוות מחיית עמלק: "אף שלא קיים דוד בזה מ"ע דמחיית עמלק, דלא היה מלך בישראל, מ"מ טרח להורגם [...] דעברתם שמורה לנצח, ובעינן להורגם טרם יהרגו אותנו [...] בזה גופא קיים שמירת נפשם, דהבא להורגך השכם

להוכיח מהירושלמי כי כל העושה מעשה עמלק בשם עמלק יכונה גם לעניין המצווה המוטלת עלינו. מלחמת מרדכי ואסתר לא הייתה מלחמת עמלק, אלא מלחמת הגנה מפני שונאים-קוצצים כהמן והמדתא. (ראה עוד בספר חסידים (מהר"ר הרב מרגליות, בסי' תתריט) בהערה שהביא כמה ראיות שהמן ודאי היה מעמלק. וראה לקמן מה שנביא מהמורה נבוכים שאין להקשות כלל את קושיית העולם מניין ידענו שהמן היה אגני, אחר שכבר בלבד סנחריב את העמים, שאין זה מתייחס אלא אל המסגרת של העמים, לא של יחידים בעלי מסורת).

טז. בסוגיה המקבילה בירושלמי (מגילה א, ה): "שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה [...] לא וזו משם נושאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים הדא היא דכתיב ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר".

להורגו" (מוריה, קובץ המועדים, פורים, הרב שמואל קלר, עמ' שיח). מפורש בדבריו שלא כל מלחמה בעמלק היא מלחמת עמלק, וכדברינו.

אף על פי כן מצאנו בסה"מ (עשה קפו) שכתב שדוד כמעט הכרית את זרעו של עמלק: "אנחנו מצווים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור עד שיכלו ולא ישאר מהם איש. וכן עשינו עד אשר תמו ונכרתו על ידי דוד, ונתפזרו הנשארים ונתערבו בין האומות עד שלא נשאר להם שם". ואיו? היכן מצאנו שדוד נלחם בעמלק עד שכמעט הכריתם? מצאתי כתוב במהרש"א (סנהדרין כ, ב) שמלחמת יואב באדום: "עד הכרית כל זכר באדום" (מל"א יא, טז), היא מלחמת עמלק, כמו שמשמע בגמ' בבבא בתרא (כא, ב).

מדוע חמל שאול על אגג: נראה כי הסיבה ששאול חמל על אגג היא משום שאכן באותה העת הוא לא עמד כנגד ישראל, וכך משמע מהכרזת שמואל, שמאחר ונתמנה למלך, ונלחמו בפלישתים, עתה להנקם מעמלק: "פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל, אשר שם לו בדרך בעלותו ממצריים" (שמו"א טו, ב). "בחת"ס (עה"ת, בהפטרה לפ' וזכר שבסוף פ' תצוה, הוצ' מכון חת"ס, תש"ג): "גם הגדולים שבימים ההם לא חטאו יותר אז משאר אומות, אלא ע"י החטא של עמלק נחרם כל כוחו אשר נכלל בו עד עולם שכולם ימותו ע"י חטא ההוא כמו ארס חזק שהולך ושורף".

תדע, שהרי הרמב"ם בסה"מ (מ"ע קפט) למד את מצוות הזכירה מדברי שמואל בשעת הציווי על המחיה, וכתב שם שהטעם לכך היא כדי לעורר את שנאתנו לעמלק "שלא תישכח המצווה ולא חלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן [...] שלא תסור שנאתו מהלבבות". כלומר, מאחר שהמלחמה היא מלחמת נקם על מעשה עמלק בשעה שיצאנו ממצרים, יש חשש שמא תחלש השנאה.

ובכלל יש להתבונן בפרשתא דא, שהרי הרמב"ם כתב בהקדמה לפירוש המשנה שמלחמת שאול בעמלק הייתה במצוות שמואל, כשאר ציווי בענייני הרשות, ולא הייתה כקריאה לקיים מצווה ממצוות התורה. וז"ל (תרגום הרב קאפח): "והחלק השני (בעניין הנביא) [...] ויצוה צווים ויזהיר אזהרות שלא בענייני הדת, כגון שיאמר הלחמו על עיר פלונית או אומה פלונית עכשיו, כמו שצוה שמואל את שאול להלחם בעמלק אז". נראה שהטעם הוא משום ששאול טרם הוריש את כל יושבי הארץ. בעיקר הפלישתים אויביהם שהרבו להצר לישראל. דומה כי גם הרמב"ם סובר שהמצווה חלה רק בהתקיים "והיה בהניח" וכו'.

יז. בזה לא יקשה על שיטת רש"י שחלק ממצוות המחיה הוא החיוב לבער רכושם, כיצד אם כן חילק דוד מהשלל לזקני יהודה, והטעם הוא שזו לא הייתה מלחמה במסגרת 'מלחמת עמלק'. או מהטעם שכתב הגרי"ז שלא יצא טבעו של דוד בעולם (הגם ששאול מלך, וכבר נתחייבו במלחמת עמלק), או מהטעם שכתבנו, שמעיקרא לא חלה המצווה אלא לאחר ירושת הארץ והורשת כל אויבנו.

יח. ראה יומא (כב, ב) "וירב בנחל - [...] קטנים מה חטאו", וכתב המהרש"א (חידושי אגדות שם) שהשאר בחיים גם את הנשים והקטנים.

יט. כמבואר בשמואל (יד, נד): "ותהי המלחמה חזקה על פלישתים על ימי שאול". וביתר הדגשה כך מפורש בפרק יז, גם לאחר מלחמת עמלק: "ויאספו פלישתים את מחניהם למלחמה". מלחמה ששאול ובניו לא שבו ממנה.

לפי זה צריך לומר שמה שלמד הרמב"ם בספר המצוות משמואל הוא את צורת המצווה, אך לדבריו לעולם עיקר המצווה באה אל שאול בהוראת שעה.¹

א"כ, אצל איש ההלכה לעולם מדובר בזרע עמלק בעל זהות פיזית, לא מטפיזית בלבד, ולא אידיאולוגית. וודאי מקום רב יש לתורת הסוד והמחשבה לבנות כאן בניין אב לכל שנאת ישראל. ועוד יותר מזה, אפילו ליצר הרע. תורת אמת בפיה, וכאן יכולים להתיישב יפה דבריו של ראש הממשלה בימים האחרונים, שההשוואה לעמלק מתייחסת להיותנו חדורי מטרה וצדקת הדרך במלחמה נגד שנאת ישראל ובחובה לזכור את אשר עוללו לנו אויבנו, על פי רוח התורה, רוח עמלקיות חופפת עליהם.² גם שירי המורל של חיילנו גיבורינו איני יודע להם סיבה למנעם, בהיותנו מבדילים בין מצוות התורה, לרוחה החופפת על פני חלקים רבים של המציאות, וברור לכל שמלחמת מצווה אחרת אנו נלחמים, של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ב'עמלקיותו'.



המלחמה האחרונה - מלחמה יזומה לאחר ניצחון האויבים מסביב

דעת רבי יהושע במכילתא מבוארת שמלחמת עמלק תהא המלחמה האחרונה, וזו לשונו: "רבי יהושע אומר לכשישב הקדוש ברוך הוא על כסא מלכותו ותהי ממלכתו, באותה שעה מלחמה לה' בעמלק". וזהו כמעט פשט הכתוב, שמלחמת עמלק אינה אלא "בהניח ה' אלוך לך מכל אויבך מסביב בארץ [...]", כמבואר היטב בדברי הסמ"ג (לאוין רכו): "מצוה זו אינה נוהגת אלא לימות המשיח לאחר כיבוש הארץ שנאמר והיה בהניח ה' אלהיך לך מכל אויבך וגו' תמחה את זכר עמלק מתחת השמים". וכ"כ בהגהות מימוניות (מלכים ה, ה. ראה גם רדב"ז שם) והקריית ספר (הל' מלכים פ"ה). כ"כ רבינו בחיי (במדבר כד, כ) והרב צרור המור ותלמיד הרשב"א בדרשות ר"י אבן שועיב (במדבר שם. ראה עוד מהר"ל גבורות ה' פרק ס. ר' עוד אור החיים במדבר שם שמלך המשיח יכריחם). דבר ה' בפי בלעם הטיב להגדירם: "ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד" (במדבר כד, כ), מלחמת עמלק היא המלחמה הראשונה, כמו גם האחרונה.

הרמב"ן (פ' בשלח), היראים (תלה) ועוד כתבו שמלחמת עמלק גדורה ואינה נוהגת אלא בזמן שיש מלך, כאמור: כי יד על כס י-ה", והיינו מלך (כך הביא התורה שלמה בשלח, מילואים ס' כד גם מרס"ג, הטור ורבינו בחיי). כך עולה מפשט דרשת רבי יוסי (סנהדרין כ, ב) שהובאה ברמב"ם (ריש הל' מלכים פ"ה).

כ. עדיין קשיא לי, שהרי גם בתחילת הל' מלכים לומד הרמב"ם משמואל שמינוי מלך קודם למחיית עמלק, מדברי שמואל: "אותי שלח ה' למשחך למלך, ועתה לך והיכית את עמלק" (טו, א). ומשמע שנדרש לקיים מצוותה של תורה, ולא רק הוראת שעה, אף שטרם הגיעו אל המנוחה. עוד יש לי להעיר מלשונות הרמב"ם, שבסמ"מ (עשה קפו) כתב שמצווה זו נוהגת בכל דור שבו נמצא מזרע עמלק שמצווה להכריתו, משמע שמצווה נוהגת גם טרם שהגענו אל המנוחה. ואפשר שלא בא שם אלא לומר שזו מצווה שראוי למנותה, מאחר ונוהגת בכל זמן שתתאפשר, וצ"ע.

כא. כך נראה שעשה ר"א הקליר בקרובות לפרשת זכור, למשל, על הרומאים: "זכור ה' את יום זבולך [...] אשר ציוות לא יבואו בקהל לך אמרו לכו ונכחידם מגוי בגללך ולא יזכר שם הילולך [...] כפורת ענן גממו (קריעת הפרוכת על ידי טיטוס)", עיי"ש (אלא אם נאמר שלדעת הקליר רומי היא אדום היא עמלק, וראה בשלהי דברי בעהרה בשם הרב משולם ראטה בשו"ת קול מבשר ח"ב ס' מב).

מלכים) שמצוות מינוי מלך קודמת למצוות מחיית עמלק.^{כב} וראה גם מה שכתב הרמב"ם בספר המצוות (בסוף מצוות עשה) שזו מהמצוות המוטלות על הציבור, וכ"כ החינוך (מצווה תרד).

נראה שהראשונים שלא הזכירו כדברי הסמ"ג, הבינו שהפסוק אינו מהגדרת המצווה, אלא הוא בתורת הבטחה שבאחרית הימים תושלם המצווה (כך נראית דעת רבי אליעזר ורבי אלעזר המודעי במכילתא, שדרשוהו כעניין שבועה).

כך הוא פשט הפסוקים. רק לאחר ששאל נתמנה למלך ולאחר שהכריע את הפלישתים חלה מצוות מלחמת עמלק. זו הסיבה ששמואל עצמו לא קיים את המצווה קודם לכן. במכילתא (וכן באסת"ר פ"ו) מובא שבאותו היום נמשח יהושע ("שים באזני יהושע"), ובפירוש זית רענן כתב שהוא מדצווה ליהושע למחות משמע שזו מצווה התלויה בכיבוש וחלוקה.^{כג} ראה ראב"ע (פ' כי תצא) ש"והיה בהניח" וכו' היינו לאחר שתשקוט הארץ ממלחמה, וכ"מ בפירוש מהרי"א קרא (שמואל א יד, מז), וכ"מ ברמב"ן (פ' בשלח) ובאברבנאל (סוף פ' כי תצא) שמצוות מחייה היא רק לאחר כיבוש הארץ, ונראה שזו אומות לאו דווקא.^{כד} ר"ל שמלחמת עמלק אינה חלק מתהליך ירושת הארץ וסילוק סכנות האורבות לנו, אלא זו מלחמת התקפה יוזמה שנועדה למחות את זרעו, ואינה נוהגת אלא כשישראל על אדמתן בהשקט וביטחה ואין מחריד מפני אויב. וכ"כ האדר"ת בספרו חשבונות של מצוה (מצוה תרד).

וכאמור, פסוק מלא הוא, שמצוות מחיית עמלק היא רק בשעה שמתקיים בנו: "והיה בהניח ה"א לך מכל אויבך מסביב [...] (דברים כה, יט). לא מחמת שהוא אורב לפגוע בנו, לא משום שהוא מאיים עלינו להורגנו, או אז הייתה מצווה להרגו בלאו הכי, משום הגנה עצמית, מדין מלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. מלחמה שאינה זוקקת מלך ולא סנהדרין, ראה בעניין זה משפט כהן (ס"ס קמג).

מלחמה לה' בעמלק: בפרשת כי תצא נראה כי זו מלחמת נקמת ישראל בעמלק, אך בפרשת בשלח משמע שזו בעיקר נקמת ה' בעמלק, ונראה שכן עיקר. זהו הטעם שכתבו הראשונים הנ"ל שהמצווה תלויה במלך, מלך היושב על כסא ה' (עפ"י דה"א כט, כג), ואף בפרשת כי תצא עצמה נראה שהטעם שהמצווה לא חלה אלא לאחר ירושה וישיבה, כאשר ישראל יושבים בהשקט ובטחה, הוא משום שזוהי מלחמת ה' בעמלק, אותה מקיימים ישראל לאחר שסיימו להלחם את מלחמותיהם (ירושת הארץ והורשת אויביהם).

כב. נראה שבוה מבוארת היטב דרשת רבי יוסי שבניין בית הבחירה לאחר הכרתת זרע עמלק, ולמד כן משני פסוקים, ושם מבואר בסתם "מכל אויבכם", והיינו המלחמה האחרונה: "והניח לכם מכל אויבכם מסביב [...] והיה המקום אשר יבחר ה' [...] (דברים יב, י-יא), וכן הוא אומר בדוד (שמו"ב ז, יב): "ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא [...]". וודאי הפסוקים הללו מתבארים במסגרת המפורש בכתוב אצל עמלק בסוף פרשת כי תצא: "והיה בהניח [...] תמחה [...]", ועיין היטב בדברי המהרש"א בח"א שם (וממילא לא צריך לדיוק שרצה לדייק מכאן הרב צוריאלי כשיטת הגר"ד).

כג. בזה תהא תשובה לקושיית הרדב"ז על ההג"מ, עיי"ש, וכדברי מעיין החכמה שהוזכר בתועפות ראם על היראים שם. כד. כך משמע מדברי השל"ה (כי תצא, דרך חיים תוכחת מוסר, אות מג): "מצאתי, כשתעמוד בממשלה (אז) 'תמחה את זכר עמלק!' (אבל) כשתהיה משועבד תחת כחות השמים, לפחות 'לא תשכח'. עד כאן".

א"כ, נסכם כי לדעת הרמב"ם ורוה"ר מלחמת מחיית עמלק היא מצווה המוטלת על המלך (רמב"ן שמות יז, טז; יראים תלה. וכך משמע לענ"ד מלשון הכתוב: "שים באזני יהושע", ובמכילתא: "אותו היום נמשח", פרשתא דעמלק פרשה ב) או על הציבור, כדעת הרמב"ם שכתב כן בפירוש בסוף חלק העשין שבססה"מ וכך הוא פשט דברי רבי יוסי שבסנהדרין (כ, ב): שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ. וילדעת כמה ראשונים זו מלחמת התקפה (ולא מלחמת הגנה) שתתקיים רק "בהניח ה' אלוך לך מכל אויבך מסביב בארץ אשר ה' אלוך לך". כך שמלחמת מרדכי ואסתר לא הייתה במסגרת מלחמת עמלק (גם לדעות ששכל הרוגי המלחמה היו מזרע עמלק). מלחמות צה"ל מול אויבנו הן רק במסגרת מלחמות עזרת ישראל מיד צר ולא במסגרת מלחמת עמלק.



חידושו של הגר"ד סולובייצ'יק – כל המבקש לכלות את ישראל הרי הוא עמלק על פי ההלכה

דומה כי לראשונה עברה ההתייחסות אל מי שאינו מזרע עמלק כ"עמלק" למישור ההלכתי בספר איש האמונה (עמ' 102 בהערה), שכך שמע הגר"ד סולובייצ'יק מאביו (הגר"מ, ר"י רבינו יצחק אלחנן). עכ"פ לא מצאתי מי שכתב כן לפניו. לדבריו יש במצוות מחיית עמלק שני דינים, מי שהוא עמלק בעצמותו, ומי שעושה מעשה עמלק.¹

כה). מלבד מה שכתב בספר החינוך תרד (שהושמט בדפוס וינציה מאימת הצנזורה, היא המד' שהייתה בפני המנ"ח), שאחר שהוכיח מדברי רבי יוסי כי היא מהמצוות המוטלות על הציבור, סיים: "ובאמת כי גם על כל יחיד מן ישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאדם מן העולם אם יש כח בידם בכל מקום ובכל זמן אם אולי ימצא אחד מכל זרעם", ומשמע שמוטלת על יחיד, ולא מצאתי לו חבר, ואף דבריו שם סתרי אהדדי, והדברים מפורסמים. בעניין זה כתב בשו"ת קול מבשר (ב, מב) שגם לדעת החינוך עיקר המצווה מוטלת על הציבור: "נראה מלשונו כי אמנם עיקר המצווה היא מוטלת על הצבור בדרך מלחמה, אבל אעפ"כ גם היחיד עובר בלאו גם שלא בשעת מלחמה".

כו). כמה מרבתינו הביאו כן בשם הגר"ח. כ"כ הראשל"צ הר"י נסים בשו"ת יין הטוב (ח"ב יו"ד סי' ב) וחלק עלי, וכ"כ בספר הזיכרון לרב שילה רפאל (תשנח, הרב יוסף אליהו מובשוביץ, עמ' תקסו).

גם הרב משה שטרנבון הביא שמועה זו בשם הגר"ח בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' רפח. וראה עוד שם בסי רכג), אלא שהרחיק עוד יותר וגזר מדבריו דברים שאם הלכה הם – תמוהים הם מאד. בתשובתו מתייחס אל "הכופרים שממשיכים שיטתו של עמלק", וז"ל: "היום קיימת מלחמת מצוה בארץ ישראל, כמלחמת עמלק ממש, מצד אחד החפשיים ר"ל לוחמים נגד הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו, מוחקים מתנ"ך שם ה' ר"ל ורצונם לעקור כל ענין דת, וזהו מעשה עמלק ממש, והם לוחמים דור דור ובמיוחד בדורנו דורו של משיח 'בארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה' [...] ומ"ע גם היום לאבד זכרם".

אלא שמיד מבאר דבריו, שאינם 'עמלק ממש', אלא רק 'עושים מעשה עמלק', ואף שכך כתב, ודאי אין כוונתו 'לאבד זכרם' כפשוטו, רח"ל, אלא מדובר במלחמה רוחנית, והכוונה היא שיש 'לאבד השפעתם', כלשונו שם: "מחלישים כחם (של ה'עמלקים) ע"י הקמת ת"ת וישיבות וכדומה [...] למנוע כח עמלק שמתפשט לשלוט בכל מקום בארץ ישראל, ועל כן חייבין לתמוך במוסדות התורה, שהם הערובה היחידה למניעת הכפירה, ומדין מלחמת עמלק". הנה, אף שהביא את דברי הגר"ח בביאור לשון הרמב"ם, ואף שכתב שיש חיוב למחות את "כוח עמלק שמתפשט" – "מדין מלחמת עמלק", היינו על ידי תמיכה בישיבות שבא"י דווקא – מבואר שאין אלו אלא דברי דרוש. אעפ"כ יש כאן ריח של עירוב תחומין ועירובי דברים יש כאן, ויותר היה לו להביא מה שנביא בהמשך בשם הגר"א זקנו בהרבה מקומות.

השמועה בשם הגר"א ביחס לעם הגרמני: בקובץ ישורון (כרך יז, עמ' תתמו, "האם גרמניה מזרע עמלק היא", הרב יוסף ליירוון) דן בשמועה המפורסמת בשם הגר"א שהגרמנים הם מזרע עמלק (וראה גם מאמרו של הרב בנימין המבורגר

הרב זכה ודבריו נתבדרו בכמה וכמה ספרים וסופרים, והוא עצמו חזר על דבריו באופן שיטתי בהרבה מקומות. כ"כ בספרו **בסוד היחיד והיחד** (עמ' שצב בהערה), שו"ת **הררי קדם** (ח"א סי' קפו, עמ' שיד. נערך על ידי תלמידו הרב שורקין), **דברי הגות והערכה** (עמ' 50 בהערה), שו"ת **רבנות אפרים** (ה, סי' תמד אות ד) ועוד. יש שכתבו שמועה זו בשם זקנו של הגרי"ד, הגר"ח מבריסק. כ"כ תלמידו הרב צבי שכטר בכמה מקומות. בכל מקום אמר כן לדינא. למשל בספר **נפש הרב** (עמ' פח) ביחס להתנגדותו של הגרי"ד לכספי השילומים משום שיש לגרמנים דין של עמלק ואין לקחת מהם דבר, ושוב כתב כן בספר **פניני הרב** (עמ' קלג): "מעמלק אסור לקחת פיצויים" ² (ראה בספר **שערי אי"ש** (עמ' כה) מה שהביאו בשם החזו"א ביחס לכספי השילומים). כך במאמרו "גדרי

בעניין זה בקובץ **ירושתנו** (ח עמ' קצ)). בספר **שירת דוד** (ר' אהרון דוד גולדברג. אסתר ט, טז) הביא שמועה נוספת שהגר"ח מוולוז'ין אמר שקיבל סימנים מהגר"א כיצד להכירם. בספר **חכמת חיים** (עמ' תלח) וכן בספרים **האיש על החומה** (עמ' 161 בהערה, מפי נכדו) ו**מרא דארעא דישראל** (ח"א עמ' ר), מובא שבשנת תרנ"ח כשהגיע וילהלם השני קיסר גרמניה לירושלים, תושבי יצאו ירושלים לקראתו בכבוד רב ובראשם הרב שמואל סאלנט, היחיד שלא יצא לקראתו היה הרב יוסף חיים זוננפלד משום אותה מסורת אותה קיבל מפי המהר"ל דיסקין, שהגרמנים מזרע עמלק הם (נראה שדבריהם מבוססים על הגמ' במגילה ו, א: "גרממא של אדום", ובהגהות **היעב"ץ** שם, בהגהת הגר"א ליומא (י, א) שיש לתקן ולגרס גרמניא תחת 'גרממא', כנודע. אולם ראה בגירסה המופיעה ב**בראשית רבה** (עה, ט) וכן ב**ילקו"ש** (בראשית, קל): "בני גרמניה שהאדומיים מתייראין מהם", שגרמניה הם 'רסן' לרומי, ובקובץ **ירושתנו** ח עמ' רטז, וראה **מוסף הערוך** מוספא. ערך גרממא). ויש להעיר שגם לפי אותה שמועה, הלא הדברים היו הרבה לפני הנאצים, כלומר לא מצד מעשי הגרמנים. ברור שהגר"א ביקש לייחסם ייחוס גזעי (ראה עוד לקמן בהמשך ההערה מש"כ בשם הגר"א). ראה שו"ת **שבט הלוי** (ח"ה סי' קמט) שדן בדבריו וכתב שאעפ"כ מקבלים גרים מהעם הגרמני, משום שאין קבלת הגר"א בזה ברורה בדינו (כ"כ הגרי"ז זילברשטיין, ו**הערב נא** עמ' 162). בהקשר זה יש להזכיר מה שכתב בשו"ת **שאלת יעב"ץ** (א, מו) שיש לחוש בזמן הזה שלא לקבל גרים מאיטליה (רומי) וסביבותיה שנתיישובו מאדומיים, ואסור להם לבוא בקהל עד דור שלישי. כבר העירו על דבריו שגם במקומם אמרינן כל דפריש וכו' (בעניין זה ראה לחד מן קמאי מחכמי איטליה ה**ר"א** בפסקי ליבמות (פ"ח הל' ב אות ב): "כל האומות הקדומות אינן יושבות במקומן, שכבר עלה סנחריב ובלבל את כל האומות ואינו ניכר עמוני ומואבי מצרי ואדומי, וכל גר שיתגיר בזמן הזה הרי הוא בחזקת משאר אומות ומותר לבא בקהל ה", וכתב **יד המלך** (מלכים יב ב) שה"ה לעמלק).

ביחס אל הגרמנים והאיטלקים כתב הגאון הרב משולם ראטה בשו"ת **קול מבשר** (ב, מב. עמ' פו) דברים מפליאים: "הלא ידוע כי הגרמנים הקדמונים היו שכירי מלחמה אצל הרומיים, ובעת חורבן ירושלים הגלו יהודים רבים לגרמניא. ולכן כתב ה**ר"א** ש בתשובה (כלל כ דין כ) והובא ב**ב"י** (יו"ד סימן פב): שחכמי אשכנז התורה ירושה בידם מאבותיהם מימות החורבן, ורבים מהגרמנים נתערבו ברומיים ואדומיים, וגם הם נחשבים לאויבי ישראל מאז ומעולם כמו אדום ועמלק כי גם הם לגזע עשוי יחשבו. ועיין בפירוש הראב"ע ורד"ק לספר עובדיה כתבו כי הכנענים בימי יהושע ברחו לאלמניא שהיא גרמניא, וגם מהם ירשו הגרמנים את השנאה לישראל. ודבר מעניין הוא כי אלה הגרמנים המתיימרים בתור גזע האדונים הם באמת גזע העבדים מזרע כנען המקולל בתור עבד עבדים לשם ויפת, ובזמן הגאולה השלימה תתקיים בהם מחיית עמלק, ולא יהיה שריד לבית עשוי" (מעניין לציין שסמלם של הנאצים היה הנשר הרומי)). בקובץ **ישורון** (שם) הביא בשם ספר **בישישים חכמה** (הרב נח גד וינטרוב, עמ' קסח) שכתב בשם הרב זוננפלד שעכ"פ, ודאי שגרמניה אינה ממש עמלק, אלא שהכוונה היא שודאי ה' יכרית זכרם, שכל שונאי ישראל הם משורש עמלק. וכמו שכתבנו לעיל בשם המלבי"ם. והוא פלא, לאור מה שמובא שסירב אף לראות את קיסר גרמניה במבואר לעיל וראה מש"כ ליישב בזה בס' דף על הדף למגילה ו, ב עפ"י המלבי"ם).

לעומת זאת ב**ישורון** (כרך ח) מובאים דבריו המפורשים של ר"י בריסק הגרי"ד (בנו של הגרי"ז) שכתב ששמועה זו בשם ר"ח מבריסק לא נכונה.

כך מסתבר, שהדברים נאמרו לאחר השואה בהתייחס לגרמנים, כלומר מסתבר כי אלו דברי הרב משה סולובייצ'יק שנפטר בעיצומה של המלחמה (בשנת תש"א) ולא של הגר"ח שנפטר יט שנים לפני פרוץ המלחמה (בשנת תרע"ח).

המדינה" בקובץ אור המזרח (כרך מט. תשרי תשמט. עמ' 30), בספר עקבי הצאן (סי' לב), ובספר דברי הרב (עמ' שנו). ראה עוד: קובץ בית יצחק (ישיבת רבינו יצחק אלחנן, כד עמ' 360, מאמרו של תלמידו הרב מנחם גנק שכן אמר הגרי"ד בשם הגר"ח) ושוב הובאו הדברים בספר גן שושנים (ח"א עמ' פט. הרב מנחם גנק), וצוטטו הדברים בספר הזיכרון לגר"ש גורן המעלות לשלמה (הרב שרגא שיינפלד, עמ' 405. ראה שם שכתב ששמע בעצמו את הדברים מפי הגרי"ד כמה פעמים), בספר ממלכת כהנים וגוי קדוש (מאמרו של הרב זלמן קורן, עמ' 215, הערה 61, ועיי"ש שכתב שהדברים נדחים מדברי הרמב"ם בסה"מ). ראה גם מש"כ ר"י הרשקביץ בספר תורת חיים (מברסק. עה"ת עמ' טט) ובקובץ כי שרית, מאמרו של הרב מנחם פרומן ("ההכרעה לקבוע את פורים", עמ' 251), ונראה שמסכים עמו.

שוב מצאתי בדברים האלו באופן מפורש אצל בעל היד פשוטה, הרב נחום אליעזר רבינוביץ בספרו מלומדי מלחמה (עמ' 22) שהרב משה סולוביצ'יק התכוון בדבריו אלו לנאצים. בנו הגרי"ד כתב בפירוש בספרו איש האמונה (עמ' 102) שהדברים אמורים גם לערבים: "בשנות השלושים והארבעים מלאו תפקיד זה הנאצים, והיטלר בראשם. הם היו העמלקים, נציגי שגעון האיבה של התקופה האחרונה. כיום ממלאים את מקומם המוני נאצר והמופתי".

בישורון (יז, סוף עמ' תתמו) כתב שהמקור לכל השמועות הללו הוא בספר הררי קדם בשם הגרי"ד, אך לא צריך לכל החקירה הזו של מקור השמועה, אחר שכן מפורש בדברי הגרי"ד עצמו בספרו איש האמונה שהזכרתי, ואישתמטיה מיניה.

הגר"א: ודאי שאין הדברים אמורים להלכה, ואינם אלא דברי הגות. ראה עוד באבן שלמה (יא, ה ס"ק ה) בשם הגר"א בתקוני זהר חדש (לו, ב) שראשי ישראל בגלות שלוחצים עניי ישראל הם עמלק, ובאדרת אליהו (דברים א, א) כתב שבעלי מחלוקת הם עמלקים, ואין בן דוד בא עד שיעברו מן העולם. ראה גם פירוש הגר"א ליונה (א, ח): "וגם בישראל יש כמה שמקצתם באים מערב רב ועמלקים ושאר האומות כמ"ש בזהר (רע"מ ח"ג קכד-קכה)", כמו גם מה שכתב בתקוני זוהר חדש (פד, ג) "ערב רב דישראל הן עמלקים". וכמוכן שהכוונה היא לבחינת עמלק וכמי שכתבנו, שהכוונה היא ל"שורש עמלק".

אמנם יש שכתבו בפירוש בדברי הגרי"ד, אך לא קבעו כן להלכה, אלא מבחינה מחשבתית, כך יש לראות מה שכתב בספר חרדים (מצוות התלויות בארץ פ"ב) בביאורו את מאמר חז"ל שא"י נקנית ביסורין, שבזמן קיבוץ גלויות כשירצו לשוב לארץ עמלק מוזמן בדרך "כאשר עינינו רואות היום תמיד, ירא ה' וישפוט", וראה גם מלבי"ם שמות יז, יד.

בכלל, בכל השנים בהיותנו בגלות מעולם לא הייתה לכך נפק"מ, רק כיום ששבנו לארצנו וירשנו אותה ואנו ריבוניים בה, ויש לנו צבא הנלחם, הסוגיה ההלכתית מזדקרת במלא עוצמתה –מיהו עמלק.

הרב הנזיר: אפילו מה שכתב הרב הנזיר, הרב דוד כהן בקונטרסו מגילת מלחמה ושלום (תש"ח, עמ' יט) שנראה שכתב כן להלכה, אינם אלא דברי הערכה. הנה, לאחר שמביא את הרמב"ם שכתב שרק ב' עממין ועמלק אין מניחים נשים וטף, כתב: "ויש לומר ז' עממין לאו דווקא לתולדותיהם הגזעיות לשמותם, שבא סנחריב ובלבל את העולם, אלא כאלו מתושבי הארץ שקובעים עליה בעלותם העממית. וכן עמלק כמותו, צר ואויב ישראל מובהק", ונראה שבראשון רומז לערבים ובשני לנאצים. אולם, ברור שאין כוונתו שכל אשה וטף הקובעים בעלותם העממית על הארץ בבחינת לא תחיה כל נשמה. והמעייין בדבריו גם בחיבורו אור הנצח (עמ' מא) ימצא שעיקר חידושו הוא ביחס לז' עממין, וביחס לעמלק משמע שהוא רק ביחס לזרעו (ולא כמו שתלה בדבריו במלחמה ושלום המהדיר, הרב יוסף טולדאנו). עכ"פ בדבריו מחודשים להפליא, שעד כה לא מצאנו מי שהרחיב את היריעה גם ביחס לשבעת העממין (!) (וחזר על דבריו באריכות בספרו אור הנצח (עמ' מא ד"ה 'וכבר ביררנו' ורצה לתלות כן בדעת הרמב"ן, עיי"ש)). ואף שכן משמע גם בספר קול יהודה לרב יהודה גרשוני, ושהרב רועי זק הי"ו הראני שכן כתב הרמ"כ בספרו אור הרעיון, הדברים תמוהים, ובטח ובטח שאינם לפי דרכו של הרמב"ם (סה"מ, עשה קפז) שאין אצלו קשר בין שבעת העממין לכיבוש הארץ, אלא מצד היותם 'שורש ע"ז ויסודה הראשון'.

בשולי הדברים אעיר שהטרידה אותי תמיהתו של אחד מעורכי האוצר הי"ו, שבגיליון הקודם במדור הערות וקושיות (עמ' קמו) תקעתי עצמי לקבוע שהגרי"ד היה הראשון להעביר למישור ההלכתי את היחס אל כל מבקשי רעתנו כאומה לדונם

שמועה זו מובאת פעמים הרבה גם בכתבי הרב יהודה גרשוני בשם הגר"ח סולובייצ'יק, ובעיקר ביחס למחבלים שדינם כעמלק ממש. ראה ספרו קול צופיך (עמ' 183) שהחזיק החרה אחריו להלכה ולמעשה ביחס למלחמה מול הגרמנים והערבים הרוצים לאבד את ישראל, שהיא חלק ממלחמת עמלק. שוב כתב כן בכמה מקומות בספרו קול יהודה (עמ' קמה, "מלחמת ישראל עם הערבים כוללת כל שלוש מלחמות מצווה", ושם: "שמעתי בשם הגר"ח...", ושוב עמ' רג, בנוגע לגיוס בני ישיבה) ביתר אריכות הביא כן בשלהי ספרו (עמ' תרלד), שמה שכתב הרמב"ם בפרק ו מהל' מלכים שמקבלים גרים מעמלק, היינו רק מ"עמלק" שאינו גזעי, אלא צאצאי תופסי השיטה האנטישמית, "שיטת עמלק", ששב וביקש להתגייר, אך מי שבא מזרע עמלק אין מקבלין. עוד הוסיף לחלק כמה חילוקים על בסיס החילוק הקדמון בשם הגר"ח. למשל, ביחס לממונם של עמלק, כתב שגם לרמב"ם יש להרוג בהמות של עמלק, והטעם שהשמיט זאת, כיוון שהוא רק

כעמלקים, והגם שכן לענ"ד, שברור שאי אפשר לתלות את הדברים ברמב"ם וכמו שהוכחתי בפנים, ושאין מי מהראשונים והפוסקים שכתב כן. אך עתה בסיעתא דשמיא, ה' ית"ש אינה לידי את שו"ת מלומדי מלחמה הנזכר (סי' ג). ששתי על דבריו כמוצא שלל. בתוך דבריו כתב כך בפירוש (עמ' 25) ואשרי שכיוונתי: וראה שם שכתב ברמז דברים נוקבים: "אמנם נאמרו דברים כאלה על דרך הדרוש גם בדורות עברו - לעולם הייתה הכוונה לעודד את המעונים והנרדפים מבני עמנו לסמוך על הבטחתו יתברך שבוא יבוא היום והוא יכריע את עמלק ויניח לנו מכל אויבנו מסביב. אבל לא כדורות ההם הדור שלנו. כי הם ידעו להבחין בין דברי הלכה שהם כפשוטם לבין דברי דרוש והגות שהם על דרך משל ומליצה, ואין לערבב התחומין", ודפח"ח.

אכן, הרב נפתלי בר אילן הביא בספרו משטר ומדינה בישראל על פי התורה (ח"ג, עמ' 1619 הערה 3) בשם הרב אביגדור הלוי נבנצל שאין לראות בדברי הגר"ד דברי הלכה, "אין זה אלא בדרך דרוש, אבל המצוה האמיתית היא רק במתייחס בן אחר בן עד עמלק", וכ"כ בשו"ת מלומדי מלחמה הנזכר בשם הרב צבי יהודה, וכ"כ בספר שו"ת השואל (לרב מרדכי הלוי ציון, ח"א סימן ק עמ' שיח) בשם הרב אברהם שפירא שבספר ראש דברך (עמ' תקפג) כתוב שבאחד השיעורים ברמב"ם שהעביר הר"א שפירא הזכיר אחד התלמידים את הדברים המיוחסים לגר"ח, הרב משה נמרצות ואמר שאינו מאמין שהגר"ח זצ"ל אמר דבר כעין זה והוסיף: "התורה אינה סמלים והמצוות אינן סמליות. כשהתורה אמרה למחות את עמלק התכוונה לאומה העמלקית הידועה, המוכרת בתוך משפחות העמים, ולא התכוונה למשהו סמלי שכל אחד יבוא ויפרשנו כיצד שנראה לו".

ראה גם דברי הראשל"צ הר"י נסים בשו"ת יין הטוב ח"ב יו"ד סי' ב: "לא מצאתי לדבריו שורש וענף", ובסימן שלאחריו מביא מכתבו של הרב שלמה קרליץ (בעל שו"ת עטרת שלמה, ראב"ד דפ"ת שנים רבות) שהסכים עמו וכתב: "דברים תמוהים הם לבדות מעצמנו מצוות נוספות בתורה [...] אין מקום למחייט גויים העושים מעשה עמלק, והדבר נראה ברור שאין קיום לדברים המיוחסים להגר"ח זצ"ל, ולא הגר"ח חתים עליה" (הרב קרליץ היה תלמיד הגר"ז סולובייצ'יק, בנו של הגר"ח כנודע).

אך האמת תורה דרכה, שבכל מקום שמוזכרים דבריו מודגש כי הדברים נאמרו להלכה(!), וכמו שחזרו על דבריו כמה פעמים הרב יהודה גרשוני והרב צבי שטר. וכעת ראיתי בספר שו"ת השואל (סי' ק. עמ' שיח): "שמעתי שיחה מהגר"ר משה דוד טנדלר חתנו של הג"ר פיינשטיין ותלמידו של הג"ר סולובייצ'יק שאמר בתקיפות שכל מה שאמר הג"ר סולובייצ'יק בעניין זה לא אמרו דרך דרוש אלא להלכה", אך את דבריו המפורשים ודברי תלמידיו א"א להכחיש.

נדהמתי כשיגעתי ולא מצאתי באנצ' התלמודית (כרך מה) בערך "מחייט עמלק" שום התייחסות אל מי שאינו מ"זרע" עמלק העושה "מעשה עמלק", ולו כחצי הערת שוליים (וכן בערך "זכירת עמלק" (כרך יב)). כעת ראיתי שכ"כ הרב מלמד בספרו רביבים (עמ' 82).

כו). לדבריו יוצא לכאורה, שאין לקנות מוצרים שיוצרו בגרמניה או נקנו מהם. בעניין זה ראה מה שכתב הרב בנימין זילבר בשו"ת אז נדברו (ב, עז) שאין בזה שום איסור, ובתוך דבריו כתב: "חלילה לחדש תורה חדשה שיש בזה מצוות מחיית עמלק, כי עד יבוא שילה יהיה נעלם מאיתנו מי הוא זה עמלק האמיתי".

ביחס לזרע עמלק (שכבר אבד), וביחס ל"עמלק" האחר אין מצווה כזו, והדוחק ברור, גם הרב חתם ספרו במילים: "וצריך עיון גדול בכל זה".

עוד במ שלשיה מצאתי כן במאמרו שקובץ תורה שבעל פה (גיליון יג. "מלחמת רשות ומלחמת מצוה", עמ' קנא. וראה שם בעמ' קנג, שמסיק שלכן אינה צריכה הכרזה). ועוד האריך בזה בקובץ תורה שבעל פה במאמרו על מלחמת שלום הגליל (כרך כה, עמ' עז: "עוד בנוגע למלחמותינו נגד הערבים") שעמלק איננו רק גזע, אלא גם שיטה (וראה כאן בהערה שחזר על שיטתו בעוד מקומות).¹ שם הוסיף על הראייה מלשונו של הרמב"ם ("וכבר אבד זכרם", ראה בהרחבה לקמן) תמיהה פשוטה: מאחר שאיננו יודעים מיהו גזע עמלק, "על מה כל השנאה על עמלק?"² עוד בונה דבריו על הירושלמי ביבמות (ב, ו) שהזכרנו לעיל בשם הגרי"פ.³

נהדר אנפין, כפי הנראה חידוש זה יצא מפי הגר"מ ולא הגר"ח, ועכ"פ בשאר בית בריסק יש התנגדות רבתי לדברי הגרי"ד. ראה בספר ממלכת כהנים וגוי קדוש שם שהרב זלמן קורן שאל את חדב"נ הרב אהרן ליכטנשטיין למקור השמועה, והודה לו שאכן אינה כתובה בשום מקום, אך כך מקובל בעל פה במשפחה. ומצאתי בספר שו"ת השואל (הרב מרדכי הלוי ציון, סי' ק) שכתב בשם הרב חיים ג'קטר ששימש את הגרי"ד, שפעם הגרי"ד אמר לו בפירוש שהרבה חושבים כן בטעות בשם הגר"ח, אך באמת זהו חידוש של הגר"מ אביו.

כאמור, בבית בריסק מחו בתוקף על השמועה הזו בשם הגר"ח (ראה כאן בהערה). באמת נראה שהשמועה הנכונה יותר היא שהדברים נאמרו בשם הגר"מ סולובייצ'יק (וכן מסתבר, שהדברים התחדדו אצלו לאחר השואה ביחס לנאצים, לעומת הגר"ח שנפטר קודם לעליית הנאצים לשלטון).



דיוקו של הגרי"ד מלשון הרמב"ם

אך שיהיה, טענתו-דיוקו של הגרי"ד היא מלשונו של הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ה הל' ד-ה) שחילק באופן בולט בין מצוות החרמת שבעת העממין, שלגביהם כתב הרמב"ם: "וכבר אבדו

כח). שוב מצאתי דברותיו גם בקובץ שנה בשנה (תשמ"ג: "המחבלים ועונשם לאור ההלכה", עמ' 182). גם שם שב הרב גרשוני והזכיר את השמועה בשם הגר"ח ומשליך מדבריו על הערבים. עוד מצאתי שכתב כן בספרו חכמת גרשון (עמ' שלט). שוב פרסם מאמר בעניין בקובץ הפרדס (שנה לו חוברת ז, ניסן תשכ"ב סי' סד).

כט). ראה בשלהי דבריו מה שהביא בשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' נד) בשם הרב יוסף חזן בספרו מערכי לב, שתמה, כיון שאין כיום עמלק שיש מצווה למחותו, שמא אין כיום מצווה לזכור. אולם ודאי שדבריהם נסתרים מכל הראשונים שדיברו בעניין, ועדיין לא נכרת זרעו של עמלק.

ל). דבר תימה ראיתי במאמרו של הרב צבי שטר באור המזרח (כרך לו עמ' באות יד, עמ' 30). בשם הרב גרשוני בספרו משפט מלוכה הביא הקבוצה המבקשת לכלותנו תחשב כ'עמלק' רק אם היא עונה גם לתנאי המובא בכתוב: "ולא ירא אלוקים", כלומר אומה כופרת (מנא ליה?), ולכן כתב שכפי הנראה הערבים לעולם לא יכולים היות עמלק, שהרי הם מאמינים בה'. והוא תימה, חיפשתי בספרו ולא מצאתי כן. וכלל לא נראה שכתב כן, הרי בכל המקומות שהוזכרו לעיל הרב גרשוני כותב לזהות את המלחמה בערבים כמלחמת עמלק.

עכ"פ, בהקשר זה יצויין מה שראיתי כעת שהרב ישראל ריון כתב במאמר באתר 'ישיבה': "עמלקיות באדרת אנטישמית", שאף שאין לראות בערבים "עמלק", אך לא כן ביחס לאיראנים, שלסכסוך שלהם איתנו אופי עמלקי. ואף שהגרמנים והאיראנים שניהם בעלי הגזע הארי, שוב נתערבו התחומין.

ואבד זכרם" (כך הגירסה במה' פרנקל בשם כל כה"י), לבין מצוות מחיית עמלק, שמשמע שמצווה זו קיימת גם היום. הקושיה מבוארת, הרי גם זכרם של העמלקים אבד. מה שארע לעמי כנען על ידי סנחריב ארע ברבות הימים גם לעמלק. אולם, מדברי הרמב"ם מוכח שאין בכך כדי לשנות את שייכות המצווה גם לזמן הזה. הנחתו הייתה שאיבוד זכרם הוא עילה לביטול המצווה, בין אם יהא זה מחמת חוסר יכולת בין אם נאמר שבזה עצמו יש מחיה והחרמה, באשר שבעת העממין וזרע עמלק נעלמו מתחת השמים.

מכאן הסיק, שמעולם לא הייתה דווקנות ביחס לזרע עמלק הגזעי-אתני: "כל אומה המתנכלת לכלות את כנסת ישראל, הופכת על פי ההלכה [להיות] עמלק".^{1א} לדבריו יש להחיל על האויב הערבי בזמנו דין עמלק. דעתו התקבלה אצל רבים והפכה לנרטיב החודר לרובדי המציאות של המאבק הבטחוני שאנו מצויים בו כיום.^{1ב}

ברם, כל העוקב אחר לשונו של הרמב"ם בכל אחת מהפעמים בהם עוסק באחת משלוש מצוות אלו יגלה שבאופן שיטתי הרמב"ם משנה את המונח הטבוע בתורה "זכר עמלק" למונח "זרע עמלק": [א] בהל' מלכים (א, ה) כתב: "להכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק". [ב] עוד שם (ה, ה): "וכן מצוות עשה לאבד זרע עמלק". [ג] במניין המצוות הקצר (מצווה קפח): "להכרית זרעו של עמלק, שנאמר [...]". [ד] בסה"מ (עשה קפז): "כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי, ויכריתו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה [...] ואנחנו מצווים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור עד שיכלו ולא ישאר מהם איש". [ה] עוד שם (מצווה קפח): "שציונו להכרית זרע עמלק בלבד משאר זרע עשו". [ו] ושם (ל"ט נט): "שהזהירנו משכוח מה שעשה לנו זרע עמלק והקדימם להזיק לנו". [ז] וכן בפרטי המצוות על סדר ההלכות: "למחות זרעו של עמלק", [ח] ובזו הלשון גם בהקדמה להל' מלכים.

לא. זו לשונו הוזהב שם באריכות, ודבריו נראים כאילו נכתבו בימים אלו, אל מול הצביעות והמוסר הכפול בו נוקטים העמים ה"ליבראליים": "ההשגחה מנסה אותנו שוב במשבר העובר על ארץ ישראל. מן הראוי לקבוע כאן בגלוי: אין הדבר נוגע לעתידה הפוליטי של הארץ בלבד, מזימות הערבים אינן מכוונות רק לעצמאותה המדינית, אלא כלפי עצם קיומו של הישוב בכלל. הם שואפים להשמיד חלילה את הישוב מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שוה. באחת האספות של המזרחי אמרתי בשם אבא מרי ז"ל כי פרשת "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" אינה מוגבלת בחלותה הצבורית כמלחמת מצוה לגזע מסויים, אלא כוללת חובת התקוממות נגד כל אומה או קבוצה החדורה שגרון של שנאה, והמכוונת את משטמתה כלפי כנסת ישראל. כשאומה חורתת על דגלה לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד היא הופכת עמלק. בשנות השלשים והארבעים מלאו תפקיד זה הנאצים והיטלר בראשם. הם היו העמלקים נציגי שגרון האיבה של התקופה האחרונה. כיום ממלאים את מקומם המוני נאצר והמופתי. אם נשתוק גם עתה לא אדע איך יצא דיננו מלפני מלך המשפט. אל תשענו על יושר העולם ה"ליברלי", אותם צדיקים ליברליים חיו גם לפני חמש עשרה שנה וראו בהשמדתם של מליוני אנשים בשויון נפש ולא נקפו אף באצבע, הם עלולים להסתכל ר"ל בהישנות מחזה דם שני, ולא תנוד להם אף שנת לילה אחד".

לב. הרב משה צוריאל הביא בהודמנויות רבות בשיעוריו ובכתביו את דברי הגרי"ד, ונקט כן ביחס לשאלת עונש מות למחבלים. הוא ביקש לתמוך יתדותיו אצל חד מן קמאי, להביא ראיה כמעט מפורשת מדברי נשמת אפיו המהר"ל בספרו אור חדש (ביאור למגילת אסתר ח, יא. עמ' רא), כמו שהביא מדבריו בספרו קוממויות לארצנו (תשס"ט סי' סה עמ' 229) וכן בספר לשעז ולדורות (ח"ב, תשע"ב עמ' 715): "ישראל כאשר הם בגלות, אם יש שונא להם כמו שהם אלו הם מזרע עמלק האגגי כאשר הוא צורר ישראל, ותמיד הם עומדים לכלות ישראל [...] ותמיד יחשבו להפילם [...] לכך אמר לעמוד על נפשם". אולם נראה שאין משם שום ראיה. ראשית, כשבדקתי במהד' השונות (גם במהד' הרב הרטמן בהוצ' מכון ירושלים). אשתומם כחדא שעה כשראיתי שנשמטה אות אחת שמשנה לחלוטין את המשמעות מקצה לקצה: "אם

בכל מקום "זרע" הוא במקום "זכר" – וזאת כדי להדגיש שהמצווה היא דווקא על זרעו ממש, כמו שהאריך בפירוש במורה נבוכים (ח"ג פרק נ) שהמצווה חלה רק על זרע עמלק, ולא על שאר בני עשיו, או עמים אחרים (בתרגום שוארץ): "תיאור שבטי בני שעיר והיוחסין האישיים שלהם הם בגלל מצנה אחת. כי הוא יתעלה ציווה לעקור מן השורש את זרע עמלק דווקא. ואין 'עמלק' אלא בן אליפו מתמנע אחות לוטן. את יתר בני עשו לא ציווה להרוג. עשו התחתן בבני שעיר, כמו שהבהיר הכתוב, הוליד מהם ומלך עליהם. צאצאיו התערבו בצאצאיהם. ארץ שעיר כולה ואותם שבטים הפכו להיות מיוחסים אל השבט הגובר, שהם בני עשו, ובמיוחד אל צאצא עמלק, מפני שהיו הגיבורים שבהם. לכן, לולא התבררו יוחסין אלה ופירוטם, היו כולם נהרגים

יש שונא להם כמו שהם אלו שהם מזרע עמלק". "הם" היינו זרע עמלק (ראה עוד בעטורי כהנים גיליון 57, כסליו תש"נ, "ויתור על שטחי א"י תמורת חוזה שלום" עמ' 20 שהרב צוריאלי הביא את לשון המהר"ל כבדפוסים אלא שהוסף מילה אחת בסוגריים שנראה שמהפכת את המשמעות: "אם יש שונא להם כמו שהם אלה (ודאי) שהם מזרע עמלק"). שנית, בלאו הכי, ברור למעיין כי המהר"ל אינו מדבר שם כלל על 'מלחמת עמלק', ומציין את עמלק-הגזעי רק כמי שבאופן קבוע היה מצר לישראל. אדרבה, בדבריו שם נוקט את המאפיין של מלחמת עזרת ישראל מיד צר (המהר"ל מברר שמצבם המסוכן של ישראל בגלות מחייב להיות דרוכים ולעמוד על נפשם, ולעתים להקדים תרופה למכה, כך שבלי קשר לכך שאי אפשר לבטל ולהשיב את הספרים הראשונים היה עליהם 'להיקהל ולעמוד על נפשם'. הריגת הרבבות מאויביהם הייתה מתוך הגנה – בין אם היו עמלקים בין אם לאו). ראה עוד בפרק ח שהמהר"ל עוסק במי שהוא מזרע עמלק דווקא, ובאמרו כי 'כל זרע עמלק הם שונאי ישראל', לא אמר גם את המשפט ההפוך. עיי"ש שהמהר"ל סובר כדעת התרגום השני (ט, טז). וכך מבואר בתרגום ירושלמי לשמות יז, טז) שכל אותם שבעים וחמישה אלף שהרגום היו מזרע עמלק. ועוד שם שמלבד 'מעשיו' של המן, הוא עמלק מצד שיוכו הגזעי, שכתב שהטעם שאסתר מכנה את המן "אגגי" הוא לומר שהוא מזרע עמלק שהם שונאי ישראל, ושזו "שנאה ישנה" (המן תופס מעשה אבותיו, וכמו שכתבנו לעיל בפירוש הירושלמי ביבמות).

עוד הביא הרב צוריאלי את דברי החרדים והמלבי"ם שהזכרנו. אולם, גם הם לא כתבו כן להלכה. עוד הביא מקור רביעי כלשונו כדברי הגרי"ד, והוא הרמ"ק מספרו אור יקר (חלק טו עמ' קעג) שכל אלה מישמעאל ועשיו שהצרו לישראל הם עמלק (וכבר הבאנו לעיל כן להדיא מהזוה"ק שמות קכ, ב).

כאמור, גם הרמ"ק לא אמר כן אלא אצל עושי "מעשה עמלק" שהם מ"קליפת עמלק". כאמור לעיל, ואינו נוגע להלכה (ראה שם, שבכללם מונה גם את "הערב רב בני לילי' הרשעה"). המשמעות היא שה' הוא שימחה אותם, וכך ממש מפורש ברמ"ק הנ"ל, שכל אלה הם: מלחמה לה'. הוא יכלם "ולא ישתאר חד מנייהו". אך המוטל עלינו ("מצוות מחיית עמלק") מצומצם רק אל זרע עמלק. ואף שבחוברת עטורי כהנים הנ"ל כתב הרב צוריאלי: "כמה מהקדמונים התבטאו כך במפורש ולא בתורת דרוש", הנה, אף שהדברים מפורשים, ודאי לא קבעו עצמם להלכה, וכמו שהבאנו לעיל בשם הגר"א. וכבר הדגשנו כי מאחר שבפסוקים עצמם יש גם הבטחה ("מחה אמצחה"), יש בכללם קבוצות נוספות מ"קליפת עמלק", שלא תושלם הגאולה וכסא ה' לא יהיה שלם עד אשר יתוקנו ויסתלקו גם הם. אבל החלק המוטל עלינו ("תמחה") אינו מתייחס אלא לזרע עמלק, בהתייחס למעשהו בעלותינו ממצריים. כך פשוט בכל הראשונים והפוסקים, ודו"ק בכל זה.

אולם, חיפשתי בשאר המקומות שהרב צוריאלי דן בזה, ובכולם הביא את נוסחת המהר"ל כפי שהיא לפנינו, וצריך לומר שבמקום הראשון בו ראיתי דבריו פליטת קילמוס הייתה לו שם. הרב צוריאלי חזר על משנתו בתחומין (יא, "המאבק על ארץ ישראל מול אויבנו", עמ' 461, תש"נ), בחוברת ארץ חמדה (עמ' 26, תשנ"ב), בספרו שואל ומשיב (עמ' 742, תשפ"א).

(ויש לציין כי בספרו אוצרות התורה (ח"ב עמ' 1049) ושוב בספר נפתלי ("סתרי רבינו בחיי", עמ' תנט-תס), שוב מביא את דברי המהר"ל, ושם מבאר באופן מעט שונה. הקמים עלינו מתוך שנאה ללא סיבה איגלאי מילתא שהם מזרע עמלק האתני, וזו לשונו: "אלו שמתקפים את ישראל בעצם, ללא סיבה מיוחדת אלא מפני שנאה עצומה לישראל, אלו ניכר בהם שהם מזרע עמלק"). איך שיהיה, עיין היטב בלשונו של המהר"ל שכאמור, אינו מדבר כלל על מלחמת עמלק.

בשגגה. הכתוב הבהיר אפוא את שבטיהם ואמר שאלה אשר אותם אתם רואים היום בשעיר ובמלכות עמלק אינם כולם בני עמלק, אלא הם בני פלוני ובני פלוני ולא יוחסו לעמלק אלא מפני שאִמָּם מהם. כל זה צדק מן האל, כדי שלא ייהרג שבט אחד בקרב שבט אחר. כי הגזירה לא הייתה אלא על זרע עמלק במיוחד".

כך הדברים מודגשים בסה"מ (עשה קפח): "שציוונו להכרית זרע עמלק לבד משאר זרע עשיר".³⁷

נראה שמקורו טהור במכילתא: "מתחת השמים – שלא יהא נין ונכד לעמלק תחת השמים" (ולזה כיוון ריה"ל בפיוט 'מי כמוך' שהזכרנו לעיל), שכל שהוא מזרעו הרי הוא בכלל מצוות המחיה, אפילו שאינו מזוהה מבחינה לאומית לאומה העמלקית, ואפילו אם אבד שמה של האומה העמלקית מן העולם.

עוד מתבאר בדבריו במורה, שכל שנתערב בעמלק, ואינו צאצא של עמלק בן אליפז, ואפילו מעמי עשיר שנתערב בעמלק, אינו בכלל המצווה. א"כ, הרמב"ם בא לרבות גם כשאבד שמם, ולמעט שאפילו בין העמלקים לא יש מהם שאינם בכלל מצוות המחיה, והיינו אלה שנתערבו בהם (וכשיטת ר"א המודעי במכילתא שם).

בטעם המצווה ליזכור מבואר שהטעם הוא כדי שבשעה שיבואו לפגינו לא נתרשל למחותו כמבואר בסה"מ (מ"ע קפט): "שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו, ושנאמר זה בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרו העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצווה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן". נראה ברור מלשונו שלדעת הרמב"ם מצוות הזכירה אינה עומדת בפני עצמה, תכליתה היא לעורר שנאה ואיבה כלפי עמלק, כדי להזדרז להלחם בו, ממילא לאחר שימחה שמם, לא תהיה מצווה ליזכור (כ"כ בשו"ת קרן לדוד (ס"ס פה), ולא כמו שכתב במנחת חינוך מצווה תרג שהמצווה תישאר אף לאחר שיכרת זרעו של עמלק). ומצאתי בדברי רבינו בחיי בסוף פ' כי תצא (כה, יט) שכתב כך, שמצוות הזכירה תהיה כל זמן שלא מחינו: "הפרשה הזו התחילה בזכרון וסיימה בשכחה, להורות שעתידי זכרם להשתכח מן העולם, וזה בזמן המשיח [...] הנה ימים באים שתשכח (המצווה), כשיאבד זכרם מן העולם".

אם גדר ההלכה מטשטשים בעירוב התחומין, ומעשה עמלק בעת צאתנו ממצרים כמו גם עמלק עצמו נעשה לנו רק כדוגמא קדומה לשנאת ישראל ללא סיבה (אנטישמיות), נראה כי בזה

וראיתי בשו"ת אבני דרך (פרינץ, ח"י ס' ל) החזיק החרה אחריו ולמד מכאן לצרף כסניף להקל לשאת דרכון בשבת בעת סיור במחנות ההשמדה, שיש בזה צד של מצוות 'זכור את אשר עשה לך עמלק' (על סמך דברי המלבי"ם, החרדים, המהר"ל, רש"ר הירש, הבני יששכר והגרי"ד), ולאור דברינו אין ממש בדברים (חוץ מהמהר"ל שלא דיבר בזה כלל, האחרים ודאי לא אמרו כן להלכה. מלבד הגרי"ד). אף איהו ציין שהרב אביגדור הלוי נבנצל העיר על דבריו כי: "בזכירת מעשי הנאצים אין מקיימים מצוות זכור וכו' עמלק" (שם, הערה 4).

לג). בהערות שם ציין שכעין זה כתב גם רבינו סעדיה גאון בהקדמתו לספר הגלוי (שהודפס בספר זיכרון לראשונים ולאחרונים מאת א"א הכרובי עמ' קסח). דבריו הובאו גם בפירוש יד פשוטה, וראה שם שדייק מלשונו של רס"ג שאין עוד עמלק בימינו במה שכתב: "אולם האבות היו צריכים לזה". אך הרמב"ם, שודאי לקח מדבריו במו"נ, השמיט זאת. אדרבה בסה"מ מפורש שעמלק קיים וטרם נכרת.

אנו פוגמים במצוות הזכירה ובלאו דלא תשכח. שהרי מצוות הזכירה מתייחסת לזרע עמלק, ואינה תכלית לעצמה של ביעור הרע מקרבנו על ידי בידולו והתעוררות שנאתנו אליו.

החשבון הוא היסטורי-גנטי. תכלית המצווה היא ביעור זרע עמלק, ולא "בחנית עמלק", שמקומו יפה לו בתורת המוסר והמחשבה. וכדבריו המפורשים של הרמב"ן (שמות יז, יד) כי זו מלחמת נקם, וכ"כ הספורנו בסוף פ' כי תצא: "להנקם מעמלק על שהעזו פניו בא-ל יתעלה, כמקנאים לכבודו". כ"נ דעת הרמב"ם (בעיקר ראה מו"נ ח"ג פרק מא, ושם התועלת היא בהרתעה).

תוקף חומרת מעשיהם אינה רק מחמת הפגיעה בפליטי הענן, יי ולא רק משום הכפירה במלכות שמים, ש"התגברו על ה'" כלשונו של הרמב"ן (כע"ז בראב"ע). אלא מחמת פגיעתם בהופעת מלכות ה' בעולם כולו באותה העת שלאחר יציאת מצרים וקריעת ים סוף, דאכשר דרא עד שלאחר מתן תורה היו נכנסים לארץ מתוך כניעתם של עמי כנען לה' יתברך עד לבניין המקדש, המתואר בשירת הים, וכל זה נמנע מאיתנו עד היום. וכלשון מדרש האמבטי הרוחת (תנחומא כי תצא, סוף סי' ט): "אף כאן כיון שיצאו ישראל ממצרים הקדוש ברוך הוא קרע הים לפניו ונשתקעו המצרים לתוכו נפל פחדן על כל האומות שנאמר: אז נבהלו אלופי אדום וגו', כיון שבא עמלק ונזדווג להם אף על פי שנטל את שלו מתחת ידן הקירו לפני אומות העולם". וכבר לפני שנים רבות, בימי חורפי עמדתי על כך כשראיתי את הדברים הנפלאים שבבית יוסף בתחילת הלכות שבת (סי' רמב) בשם רבו מהר"י אבנה, שהתורה הקפידה על עמלק, לא משום שלא שפר מזלם, באשר היו הראשונים להלחם (כאילו אם לא הם, אחרים היו זוכים לתואר מופקפק זה). לא כך. אלא לו לא היו נלחמים בנו, עד היום לא הייתה אומה ולשון שהייתה נלחמת בנו. הלא כמה ימים קודם להתנפלותם על הנחשלים שפלט הענן שמענו בנבואת שירת הים: שמעו עמים ירגזון וכו'. וכשם שידעה מצרים כי ה' בקרב הארץ. כאמור, אכשר דרא, כולי עלמא הוכשרו לקבל מלכות ה', אלא שעמלק קלקל. גאולת מצרים הייתה אמורה להיות גאולה שאין לה סוף, גאולה שאין גלות אחריה, גאולת עולמים תרתי משמע. וכך משמע בספר החינוך (מצווה תרג): "העבירו מתוך כך יראתם הגדולה מלב שאר האומות".¹²



מחלוקת האחינים לבית בריסק: הגר"ד מבוסטון והגר"ד מירושלים

וזאת למודעי, כי היו מבית בריסק שחלקו מכל וכל על הדיוק בלשון הרמב"ם ועל המסקנה שעולה ממנו בנוגע לגרמנים ולערבים. הנה, כבר הזכרנו זאת (הערה ט"ב) בשם הר"ש קרליץ, תלמיד הגר"ז. כן בספר אמרות רבותינו מבריסק (עמ' רח) מובא שהשמועה בשם הגר"ח איננה נכונה: "ודבר זה אסור לשמעו ואסור לאמרו, דודאי המ"ע של מחיית עמלק אינו אלא על זרע עמלק שיצאו מעמלק בנו של אליפז בנו של עשיו". כך ראיתי בפירוש בקובץ ישורון בחלק ח,

לד. אף שכן מדגיש הרמב"ם בשה"מ (עשה קפט ול"ט נט): על הקדימם להרע ולהזיק לנו. וכך לכאורה בחינוך (מצווה תרה): "על התחלתו להזיק לנו", אך במצווה תרג ספר החינוך מבאר שיטתו יותר. עיקר הקפידא הייתה על ההשפעה על העמים כולם, וכמבואר בפנים להלן.

לה. כעת ראיתי שכן כתב בפירוש ובהרחבה בספר בשבילי מקרא ורש"י (טרופר, עמ' 102-97).

(תשס"א, עמ' שעח) שהדפיסו שם את קונט' שירת הלוי, רשימות תלמידים בשם הגרי"ד סולובייצ'יק (הרב בערל מברסק), בנו של הגרי"ז וראש ישיבת בריסק בירושלים, ושם כתב בנחרצות כל בטר איפכא מדברי בן דודו הגרי"ד סולובייצ'יק מבוססות, וז"ל: "ברור ופשוט שמצוות עשה של מחיית עמלק היא רק על העם של עמלק עצמו, היינו אלה שהם יוצאי חלציו של עמלק בנו של אליפז. והנה, יש שהדפיסו בשם מרן הגר"ח זצ"ל שאמר דהמ"ע של מחיית עמלק אינה רק על זרע עמלק בלבד, אלא גם על כל אותן הרשעים שבכל הדורות הנלחמים כנגד ה' ועמו והולכים בדרכו של עמלק, שגם הם בכלל המ"ע לאבד את זכר עמלק. והוסיפו בשמו דמשה לא כתב הרמב"ם גבי המ"ע של מחיית עמלק 'וכבר אבד זכרם'. ודברים אלו אסור לאומרן ואסור לשומען, ברור דהמ"ע של מחיית עמלק היא דווקא על זרע עמלק שיצאו מעמלק בנו של אליפז בן עשיו" (אודה ולא אבוש כי בתחילה הייתי נבוך, יען כי הייתי צריך לברור לאיזה גריד"ס מתכוונים). וברור כי דברי הגרי"ד ר"י בריסק משקפים את התנגדותו הנחרצת של אביו הגרי"ז (אחיו של ר' משה), וכאמור, כפי הנראה מקור השמועה ברוך מבית מדרשו של אחיו, הגר"מ.



בירור שיטתו הייחודית של הרמב"ם ויישוב לשונותיו

באשר לקושייה על לשון הרמב"ם, אי משום הא לא אירא.

נראה שהדברים פשוטים ומתבארים מתוך דברי הרמב"ם עצמם בספר המצוות. הנה, במ"ע קפו, היא מצוות החרמת שבעת עממין, הרמב"ם פותח בדיון האם בכלל ראוי למנותה כמצווה, באשר הושלם עניינה, ואם כן אולי דומה היא למצוות פסח מצרים שאין ראוי למנותה באשר הייתה תלויה בזמן ובמקום, שאינה מצווה לדורות. עונה ומבאר שאף ש"תמו ונכרתו על ידי דוד", והנותרים מעמי כנען "נתפזרו ונתערבו בין האומות" על ידי סנחריב שבלבל את האומות, "עד שלא נשאר להם שם" - אף על פי כן זו מצווה לדורות, אף שאין על מי להחיל אותה, כיון שגוף המצווה אינו תלוי בזמן או במקום, שאם היו נשארים עדיין הייתה מצווה. רק מצווה שמראש מותנית בהגבלה של זמן מסויים נחשבת כמצווה שאינה לדורות'.

יש להתבונן היטב בדבריו. אין הכוונה שמחמת שהתערבו באומות איננו יכולים להכיר אותם כדי לקיים בהם מצוות החרמה, אלא הושלמה בכך המצווה. ביחס למצוות החרמת שבעת עממין סנחריב לא קלקל, אלא תיקן. תכלית המצווה היא כדי שלא ישאר להם שם. כך שגם אם יתברר לנו שמאן דהו שומר על ייחוסו לאחד מעמי כנען, יד לא תגע בו, שאינו שייך מבחינה תרבותית לאותו העם. וכך פתח הרמב"ם בביאור המצווה "שצונו לאבד שבעה עממין שהם היו שורש עבודה זרה ויסודה הראשון [...], סיבת זה כדי שלא נלמד מכפירתם". וכתב הרמב"ם שאף על פי כן אין זו מצווה שאינה "נוהגת לדורות", למרות שהושלם עניינה, משום שמתחילה לא הוגבלה לזמן או מקום מסויים. האפשרות התיאורטית נצחית, שאם דוד לא היה מאבדם, ואם תרבותם של עמי כנען הייתה קיימת - גם המצווה להחרימם הייתה קיימת (כל זאת שלא כשיטת החינוך (מצווה תכה), שמשמע כי גם עתה יש מצווה לחטט אחר זרעם).

כראיה לכך מביא הרמב"ם את מצוות מחיית זרע עמלק כדוגמא פשוטה למצווה דומה שעדיין קיימת, שעדיין לא הושלמה, ובעזה"י תושלם. וכשיושלם עניינה שוב לא יהיה בעולם זרע מעמלק שאפשר יהיה למחותו. אף על פי כן לא עלה על דעת אדם מעולם שלא למנותה בשל כך, ולכנותה מצווה שאינה "נוהגת לדורות": **"התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכרייתו עד אחרייתו, כמו שיהיה במהרה בימינו, כמו שהבטיחנו יתעלה (ס"פ בשלח): 'כי מחה אמה את זכר עמלק', הנאמר אז שאמרו יתעלה: 'תמחה את זכר עמלק' אינו נוהג לדורות. זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכרייתו"**.

מפורש בדבריו שלא הטרידה את הרמב"ם העובדה שגם עמלק נתערב בין העמים, המצווה קיימת ביחס לפרטים, לזרע עמלק, על אף שלגבי שבעת העממין המצווה אינה נוהגת. לא משום חוסר היכולת לזהות את פרטיהם אלא משום שנמחקה תרבותם, שהייתה למכשול ולפוקה, שהייתה שורש ע"ז ויסודה הראשון, וכעת נשלמה המצווה. ועל כן אף אם יבוא לפנינו ודאי בן ז' עממין, שלום לו, משא"כ לגבי עמלק. **בלבול האומות פועל את השלמתה של מצוות החרמת שבעת עממין, אך פועל את ההיפך לגבי מצוות מחיית עמלק** (אשר על כן, לכאורה אין להקשות מדברי הרמב"ם על מה שכתב המנחת חינוך (סוף מצווה תרד) לגבי מצוות מחיית עמלק: "והאידנא אין אנו מצווים בזה כי כבר עלה סנחריב ובלבל את העולם וכל דפריש מרובא פריש", שאמנם גם אם עמלק אבד, זרעו קיים, אלא שמבחינה מעשית איננו יכולים לקיימה. ולכאורה מה שכתב המנחת חינוך "אין אנו מצווים בזה" אינו בדיוק, שהמצווה לא הושלמה, שרירה וקיימת היא, אלא שנבצר מאיתנו לקיימה, וכמו מצוות פרה אדומה, ולא כמצוות ההחרמה).⁷

הדברים מתבארים כמין חומר לאור דברי הרמב"ם **במורה נבוכים** (ח"ג פרק כט) שדרך אגב שופך אור יקרות על סוגייתנו. הרמב"ם מתעכב על ביאור הפסוק בישעיה (סו, כב) המדבר על מעלתן של ישראל: **"כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני, נאם ה', כן יעמד זרעכם ושמכם"**. הרמב"ם מבאר מה בין 'זרע' ל'שם': **"כי יש שנשאר הזרע ולא נשאר השם, כפי שאתה מוצא אומות רבות שאין ספק שהן מזרע פרס או יוון, אבל אינן ידועות בשם מיוחד, אלא נכללות הן בעדה אחרת (עם אחר). אף זה מצביע לדעתי על נצחיות התורה אשר בעטיה יש לנו שם מיוחד"**. כלומר, אף בזמן הרמב"ם היה ידוע על אנשים ששומרים על ייחוסם לעמים שנעלמו, ההבטחה של ההשגחה העליונה היא שלא זו בלבד שזרע ישראל לא יכלה, אלא עם ישראל, כעם ה', הממשיך מסורת אבותיו לא יתום (ראה עוד בספר יוקח נא מחכמי קושטא (תרצא, סוף אות יא) שכתב אודות השמועה אצלם שידועים אצלם אנשים המיוחסים לשושלת בית המן, המבקשים להרע לישראל בכל דור). לענייננו, אלו הביטויים **שהרמב"ם** משתמש בהם בחילוק שבין החרמת שבעת העממים (שאבד שמם, כלשונו בסה"מ: "ונתערבו בין האומות עד שלא נשאר להם שם") לבין מחיית זרע עמלק.

אמנם אצל שניהם "אבד זכרם" והיינו ששמם ותרבותם נמחקו. אך אין לזה משמעות ביחס למצוות מחיית עמלק. סנחריב היה משמעותי רק לגבי מצוות החרמת שבעת העמים, שהיו

לו). מעניין לציין מה שכתב המהר"ל בספרו גור אריה שפירוש דברי בלעם 'ואחרייתו עדי אובד' היינו שעמלק יאבדו, אך לא מאליהם, כפי שקרה לשאר העמים, אלא על ידי ישראל במלחמה.

שורש ע"ז ויסודה הראשון. באשר התורה בקשה להילחם בתרבות פולחן הע"ז שלהם. אצל עמלק יש חשבון אחר. ומכאן יש לי להעיר על מה שכתב הרב נחום אליעזר רבינוביץ בשו"ת מלומדי מלחמה (סי' ג) שביקש לדייק לשון "וכן מצוות עשה לאבד זכר עמלק" (כ"כ גם בספרו יד פשוטה הל' מלכים ה, ה). לדבריו, אכן גם זכרו של עמלק אבד: "שתיהן מצוות לדורות אע"פ שאינן בנות יישום למעשה שהרי שרידי שבע האומות וגם שירי עמלק כבר נתערבו בעמים ואין למצוא אותם עוד. זהו הדמיון העקרוני בין מצוות שבעה עממין למצוות עמלק. לפיכך כתב 'וכן'". הרב לא נחת לחילוק המהותי שבין שתי המצוות, לחלק בין 'שם' ל'זרע', והבין ש"כבר אבדו ואבד זכרם" הוא ביטוי לחוסר יכולת. ברם מפורש בדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה קפו) לא כך, וכפי שהתבאר. גם במשנה תורה, בהלכות מלכים הרמב"ם מעולם לא עסק ביכולת המימוש אלא בגדרים המהותיים. בלבול האומות הוא מרכיב מהותי במצוות החרמת שבעת העממין, אך אינו משמעותי ביחס לאיבוד זרע עמלק. הרמב"ם מחלק באופן מהותי בין שתי המצוות, ולא כמו שהבין השואל רבנו דניאל הבבלי בשו"ת מעשה נסים לרבינו אברהם בן הרמב"ם (סי' ב): "מחיית זכר עמלק ומצוות החרם הז' עממים - נשלמו בדור מן הדורות, (ולכן) נפל החיוב מהדור הבא אחריו", ששניהם אבדו."

מכאן תשובה מוצאת לתמיהתו הרבה של הגאון רבינו יוסף חזן בעל החקרי לב בספרו מערכי לב (דרוש מג. צג, א) (הובאו דבריו בשו"ת יביע אומר (חלק ח, או"ח סי' נד אות יח)), שמאחר שמפורש בדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (יב, כה) שסנחריב בלבל את האומות כולן,

לז). מתוך דבריו אלו של רבנו דניאל עולה שהבין שאין חילוק בין המצוות לעניין זה, כאשר לדעתי מלשונו של הרמב"ם בסה"מ (מצוה קפו) מפורש כל בתר איפכא. הנה, הרב יד פשוטה הזכיר את דבריו ואף החזיק החרה אחריו (אלא שלענ"ד יש הבדל גדול ביניהם, לדעת רבינו דניאל הושלמו המצוות והגיעו אל תכליתן, ולדעת היד פשוטה אצל שניהם איבוד זכרם על ידי בלבול האומות הוא ביטוי הוא של חוסר יכולת, לא של השלמת עניין).

אך המעיין בדברי הרמב"ם שם (סה"מ, קפו) ימצא שאלו רק מחצית דבריו. ברור ש'תמחה' ו'החרם' הן מצוות השונות בתכלית מכתבת התורה על האבנים, מעמד הברכה והקלה וכדומה מהמצוות הזמניות, שאינן בכלל תרי"ג. אך הרמב"ם הלא טורח בלשונו לבאר את מצוות החרמת שבעת עממין משום ששוב אינה קיימת. לא מצד חוסר היכולת, "כי הצווי שנגמר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו 'אינו נוהג לדורות', אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא". כלומר, כל זמן שהאומות הללו קיימות, העיקרון ניצח, לכן זו מצווה תמידית. הרי זה דומה למצוות הפרשת ערי מקלט, שאחר שהופרשו הושלמה המצווה. לשם ראיה מביא הרמב"ם דוגמא קרובה יותר, את מצוות מחיית עמלק שאף שטרם הושלמה, הלא בזמן מן הזמנים תושלם, ושוב לא תהיה קיימת במציאות, ואעפ"כ הרי היא במניין המצוות. אם כדברי רבי דניאל הבבלי, ש'תמחה' ו'החרם' - שניהם כאחד כבר הושלמו, אם כך כוונת הרמב"ם משוללת הבנה. מה מצוות מחיה הוסיפה לבאר בהבדל שבין משכן להחרמת העממין, הרי הרמב"ם טורח בפירוש לתמוך את הסבר מצוות החרמה במצוות מחיה: "ולא בעבור שנכרתו (ו' העממין) תהיה המצוה שנצטוו בה להרגם 'אינה נוהגת לדורות', (הראיה): כמו שלא נאמר במלחמת עמלק 'אינה נוהגת לדורות' ואפילו אחר כלותם ואבדם (בעתיד). מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד, כמו המצוות המיוחדות במדבר או במצרים, אבל הם נקשרות בו כל זמן שיימצא שיהיה אפשר בו הצווי ההוא".

ועוד, ברור למדקדק בלשונו של הרמב"ם שבעוד שלגבי עמלק כתב הרמב"ם: "שיאבד ה' ית' זרע עמלק לגמרי ויכריתהו" לעומת שבעת העממין: "המצווה להרוג שבעה עממין ולאבדם [...] וכן עשינו עד אשר תמו ונכרתו על ידי דוד ונתפזרו הנשארם ונתערבו בין האומות עד שלא נשאר להם שם". אף שקורות הזמן וערכוב העמים פעל על אלה כמו על אלו, אלה עדיין לא נכרתו, והיינו זרעם, ואלו כבר תמו ונכרתו, והיינו שמם. והדברים מאירים מתוך דברי רבינו, ללא תוספת. עיין הדק היטב בלשונו של הרמב"ם ותר"צ.

ובכללם עמלק, כולן מותרים לבוא בקהל משום שחזקתו שפרש מן הרוב "מרובא פריש", הניח שלכאורה אין לנו היום גם חיוב לקיים את מצוות זכירת עמלק, עד שכתב: "בהיותי משתומם איך לא עמדו על חקירה זו רבותינו ז"ל". וז"ל היב"א: "מצאתי להגאון חקרי לב בספר מערכי לב שדן לכאורה שבזמן הזה אין מצות עשה של זכירת עמלק נוהגת, שכבר ספו תמו ונכרתו ונאבדו מן העולם, וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצות (מצות עשה קפז) בסוף דבריו שם [...] ויישב, שעל ידי קריאת פרשת זכור דהוי אתערותא דלתתא, נעשה איתערותא דלעילא, וליכא ספיקא קמי שמיא, ויקיים כי מחה אמחה את זכר עמלק" (ולדברי הרב יב"א, המצווה יכולה להתקיים לכשיגיע אליה ויגלה לן מיהו עמלק, או בדרך אחרת. וכל זמן שלא נמחה זרעו, המצווה לזכור ולמחות קיימת, אף שאינם לפנינו).



תורת העולה: המלחמה נגד ארגוני הטרור ודאי אינה מלחמת עמלק

אף המקשים להשמיד את מדינת ישראל ולפגוע ביהודים באשר הם, שודאי שיש מצווה להלחם בהם ולבערם, הם אינם בגדר עמלק לקיים בהם מצוות מחייה. המלחמה בהם היא במסגרת מלחמת מצווה של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. מצוות המחיה מתייחסת אך ורק לזרע עמלק, לעמלק הגזעי האתני. להוציא אפילו מי שכבר הסתפח ונטמע בהם. ומאידך, להביא את זרע עמלק שכבר נטמעו באחרים. מעשיהם אינם תנאי במצווה, כשם שתרבותם אינה תנאי במצווה. סנחריב מחק תרבויות על ידי שערבב בין העמים, ובוזה הושלמה מצוות החרמת שבעת העמים, שזה היה תכליתה, מחיקת התרבויות שהיו 'שורש עבודה זרה ויסודה הראשון'. אך לא כך מצוות הכרתת זרע עמלק. כלשונם של הראשונים, מלחמת עמלק היא מלחמת נקם, כמלחמת מדין בשעתה. ובהקשר זה אין משמעות לבלבול האומות על ידי סנחריב. זהו ההסבר להבדל בלשונם של הרמב"ם בין החרמת העממין להכרתת זרע עמלק. (כן דעת רוב ככל הפוסקים, שלא כפי שחידשו הגרי"ד ותלמידיו. וכן הרב יהודה גרשוני והרב משה צוריאלי שכתבו בהזדמנויות רבות ובאופן שיטתי לדונם כעמלק, בהקשר ההלכתי)

מלשונם של הרמב"ם נראה לחדש שיש לחלק בין איסור השכחה לבין מצוות הזכירה. מצוות הזכירה בפה יתרה על אי השכחה בלב. באשר אי השכחה מתייחס לזכירה האובייקטיבית של האירוע ההיסטורי על מעשיו רוויי השנאה של עמלק, והזכירה בפה היא זכירה אקטיבית, שמעוררת אצלנו את השנאה ומחדשת את האיבה כלפיו, אחר שמדובר באיבה ישנה, כל זאת כהכנה למלחמה, כדי שנוכל לקיים את מצוות המחיה כדבעי, בבחינת אחרי המעשים (הדיבורים) ימשכו הלבבות. מטעם זה פשטו האחרונים את ספקן של המנ"ח – לאחר הכרתת זרע עמלק, שוב לא תהיה מצווה בזכירת מעשה עמלק.

נראה לומר שמבחינה הלכתית לא רק שבמלחמה הנוכחית נגד רשעי החמאס ואיראן אין גדר של מלחמת עמלק (אף שכמובן אינם טובים מגולית הפלישתית, ואף לא מהמן האגגי. גרועים מעשיהם ממעשי עמלק בשעה שיצאו ישראל ממצרים), אלא אף המלחמה בנאצים בני גרמניה של אדום, אינה

מלחמת עמלק. כשם שהאירופאים, בני מלכות הרשעה (רומי) אינם בני אדום ומותרים בקהל מיד^ח – כך גם גרמניה של אדום איננה עמלק, אלא רק "בחניה של עמלק", של רוע עמלקי צרוף שלא היה כמותו מעולם, אך אינה עומדת בגדרי המצווה.

יתרה מזו, נראה כי המלחמה נגד החמאס ועוזריהם כמו גם נגד הנאצים ותומכיהם אינה יכולה להיות חלק ממלחמת עמלק באופן מהותי. התורה מדגישה שקיום מצווה זו אינו אלא בהניח ה' לנו מכל אויבנו מסביב. זו מלחמת התקפה, לא מלחמת הגנה. לא מעשיו בהווה גוזרים את דינו, גם לא מעשיו, פשיטותיו ופראיותו בעבר, כי אם מעשיו בשעה שיצאו ישראל ממצרים. על פי ההלכה, ההגדרה היא כמעט והפוכה להגדרה שביקש הגר"ד לקבוע. כל אומה המבקשת לכלותנו, ודאי שאומה רשעה היא, והרי היא מאחזי של עמלק, ועושה מעשה עמלק, וראוי להכותה ולהחרימה. אך זו ודאי לא מלחמת עמלק. מלחמת הגנה אינה יכולה להיות מלחמת עמלק. לשיטת הרבה ראשונים אף אם היה זה זרע מרעים ומשחיתים מזרע עמלק ממש, לא היתה זו מלחמת מחיית עמלק, אלא מלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, שאינה מתקיימת אלא לאחר שישראל יושבים בטח על אדמתם.

סוף דבר, מעניין להתבונן במה שנראה כמחלוקת בין אונקלוס לבין רש"י בביאור מה שאמרו בשירת הים: "ה' ימלוך לעולם ועד". בדברי האונקלוס מבואר שהכוונה היא "מעתה ועד עולם", כפי שמלכותו ברורה לכל עתה, כך יהיה לעולם ועד. כך קראו ישראל על הים, עד שבאו עמלק וטרפו את הקלפים (ראה שם ברש"י שפירש שזו נבואה ותפילה שבעתיד ה' ימלוך לעולם ועד). קירור האמבטי הרתחת מגיע עד לזמן שיתקיים: "ואחריתו עדי אובד". התפילה בעולם שאחרי קירור האמבטי הרתחת היא שתתקיים במהרה הנבואה: "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ויקראו העמים כולם בשם ה' יתברך לעבדו שכם אחד.

"ופדויי ה' ישובו ובאו ציון ברינה, ושמחת עולם על ראשם, ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה".



לח. מעולם לא שמענו שגר אירופאי אסור לבוא בקהל עד דור שלישי, ומבני יפת הם, ועכ"פ כבר נתבלבלו האומות, גם שלא על ידי סנחריב. אמנם ראה אברבנאל (ישעיהו לה, י) שכתב בשם הקדמונים שראשית הנצרות קשורה באדום: "הרמב"ן כתב וכן הר"ן והרב דוד קמחי שהרומיים הם בני אדום, ושקבלו דת ישו הנוצרי מפי כומר אדומי לפי שהאדומים החזיקו בדתו ראשונה". ולא זו אף זו, האברבנאל כתב להוכיח מהמפורש אצל פלאביוס (יוסף בן מתתיהו) שמייסד רומי היה צפו בן עשיו, והוסיף דשמה לוטן הוא אבי הלאטיניים. אך עדיין יקשה, שאנשי רומי בני יפת המה (מן הכיתיים, כמו ששמע באונקלוס בראשית י, ב), ועל כן לא הבנתי דברי האברבנאל שם, כי אף אם צפו בן עשיו מלך עליהם, האומה עליה מלך אינה מזרעו. עכ"פ, דעת האברבנאל מסכימה כי הנוצרים באירופה הם בני אדום וזרע עשיו כפשוטו. ברם בהמשך דבריו (ד"ה ואמנם) כתב שיש לייחסם לעשיו מצד מעשיהם. ובנוגע לדעת הרמב"ן ראה דבריו בסוף פ' בשלח (יו, ט) שגלות רומי המכונה גלות אדום הוא כפשוטו, שהם מזרעו של עשיו. יתרה מזו, עולה מדבריו כי אדום ועמלק אחדים הם בידו. כ"כ בשו"ת קול מבשר (ב, מב) בשם רש"י (עובדיה א, כא). עיי"ש שהמשפט שיהיה בהר עשיו לעתיד לבוא יהיה סוף הכרת עמלק, ובילקוט שמעוני סוף עובדיה: "עד שיכרית זרעו של עשיו", וראה עוד מה שאמרו בתלמוד במסכת ברכות (נח, א) וברש"י שם, וראה תנחומא דברים (כי תצא, ט) שעמלק מוזכר בשירת הים, שבא עליהם כבר ביציאתם ממצרים ונבהל ("או נבהלו אלופי אדום"). לפי זה יבואר מדרש הפליאה שבמכילתא שעמלק פשט ידו בכסא ה' "והחריב את ירושלים", והיינו רומי.

הרב שמואל אריה ישמח

ישיבת צדור המור והדר להדר, חיפה

פולמוס ציור פני משה רבנו

האם ייתכן שמשה רבינו נולד עם מידות רעות ותיקנם?

[חלק א: סקירה כללית] א. פתיחה * ב. הופעת הסיפור בתפארת * ג. ההתנגדות לדברי התפארת * ד. התומכים בדברי התפארת * [חלק ב: הרחבה ופירוט] ה. מקורות לכך שגדולי האומה נולדו בטבע רע ותיקנוהו * ו. מקורות על שלימות משרע"ה מרגע לידתו * ז. מדוע מוכרח היה להיוולד שלם * ח. המביאים את הסיפור על דמויות אחרות * ט. החכמים שהתנגדו לדברי התפארת * י. הקושיות כלפי התפארת והתשובות עליהן * יא. הכותבים שמשרע"ה לא נולד מושלם * יב. מזכירי הסיפור לפני התפארת * יג. מזכירי הסיפור אחרי התפארת * יד. מזכירי הסיפור לאחר השואה * טו. תולדות המגיד וחיבוריו * טז. דרכו של המגיד ללמד זכות על גדולי האומה * יז. סיכום מאמרנו

א. פתיחה

לפני כמאה ושמונים שנה נדפס פירוש 'תפארת ישראל' על המשניות (להלן: תפארת). התפארת מביא סיפור ולפיו משרע"ה נולד עם מידות מקולקלות ביותר, והדבר ניכר היה במראה פניו של משה, ובעמלו תיקן משרע"ה את מידותיו (להלן: הסיפור).

המגיד מווילקומיר (להלן: המגיד) התנגד בחריפות לסיפור זה, ולדבריו הצטרפו חכמים נוספים. לעומתם היו חכמים שדחו את הטענות ותמכו בדברי התפארת.

פולמוס זה נסקר בעבר בכמה מאמרים*, אולם מקום הותירו לנו להתגדר בו, הן מבחינת הדיוק, והן מבחינת ההיקף. אזכיר חמשה חידושים בולטים שיש במאמרנו: א. הוספתי מקורות רבים שלא נזכרו במאמרים הקודמים: כחמישים חכמים שעסקו בנושא לפני השואה, מעל ארבעים ספרים שנכתבו לאחר השואה והרחיבו בנושא, וכשישים שהזכירו בקצרה את הענין. ב. הפולמוס והמקורות מוצגים לפי סדר כרונולוגי מדויק, המסייע להבין באופן טוב יותר את השתלשלות הנושא. ג. עמדתי על הסברות שנתנו המגיד וסיעתו כדי להצדיק את שיטתם, והבאתי את תשובות הסיעה האחרת לסברות הללו. ד. רוב גדולי דורו של המגיד לא התייחסו

א. אציין כעת רק את הבולטים שבהם: הרב מנחם הכהן (מחנים גליון קטו אייר תשכ"ו עמ' כ, ומשם לספרו אישים ותקופות עמ' 7), הרב דוד מנדלבוים (פרדס יוסף החדש, ה'תשנ"ה, פרשת חוקת אות י, עמ' תשעד), הרב שמואל אשכנזי בדבריו המקיפים (אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא, ה'תש"ס, עמ' 338 ואילך), הרב נתן שפירא (סיני גליון קכג-קכד=ספר רפאל, ה'תש"ס, עמ' תרו). ראה גם במאמרו של הרב א' רבינוביץ (בתוך בד"ד חוברת 1 עמ' 7, ושם בהערה 1 צוין למאמר באנגלית בנושא מאת רש"י ליימן, ולפי תרגום קצר ולא מדויק שנמסר לי אין במאמרו מקורות שלא נזכרו כאן).

במפורש לנושא, ובמאמר ניסיתי להסיק מה היתה דעתם. ה. נתברר סדר הקונטרסים שפרסם המגיד בנושא, ופרטים נוספים אודות ספריו ותולדות חייו.

לתועלת הקוראים חולק המאמר לשני חלקים: החלק הראשון כולל את סעיפים א-ד, ובו נסקור את הנושא. בתוך סקירה זו מצויות הפניות עקביות לחלק השני של המאמר, הכולל את סעיפים ה-טז, שבו פירטנו והרחבנו מאוד בכמה עניינים נקודתיים.

תקוותי כי הצגת הדברים תסייע בביורור הנושא כדרכה של תורה.



ב. הופעת הסיפור בתפארת

הגאון ר' ישראל ליפשיץ (תקמ"ג-תרכ"א), היה מגדולי דורו, וידוע היה בגאונותו וצדקותו המופלאים. הגר"י היה שליט גם בחכמות העולם, בהן השתמש כ"קצחות וטבחות" לתורה (ראה בישורון כרך לב עמ' קמח). פירושו הנודע תפארת ישראל על המשנה נדפס לראשונה בין השנים תק"צ-תר"י, כשהכרך על סדר נשים יצא בשנת ה'תר"ג. בסיום פירושו לסדר זה (סוף קידושין, יכן אות עז) הביא המחבר סיפור מיוחד "על פי מה שמ"כ (=שמצאתי כתוב) דבר נחמד".

סיפור זה מספר על מלך ערבי ששמע על יציאת מצרים וחפץ שציור פני משרע"ה ימצא בארמונו. צייר שנשלח למחנה ישראל שרטט עבור המלך את תווי פניו של משרע"ה, אלא שהחכים שראו את הציור בארמון והבינו בחכמת הכרת תווי הפנים טענו שע"פ הציור מדובר באדם "רע מעללים בגאות וחסדנות הממון ובשרירות הלב ובכל חסרונות שבעולם". המלך, שהתפלא על דבריהם, נסע לראות בעצמו את פני משה, ומצא שהציור מדויק. כששאל את משרע"ה על הדבר, השיב לו משה: "דע לך, כי לולי הייתי בטבע באמת כפי ששמעת ממידותי – לא טוב אנכי מבול עץ יבש. גם ממנו נמנעו ונחסכו כל חסרונות האדם. ואם כן, הכי בעבור זה אהיה יקר בעיני אלהים ואדם?! אמנם כן, ידידי, לא אבוש לומר לך כי כל החסרונות אשר שפטו עלי חכמך – כולם קשורים בי בטבע, ואפשר עוד יותר מאשר שפטו חכמך. ואני בכח אמיץ הנה התחזקתי ורדיתי וכבשתי אותם, עד אשר קניתי לי היפוכם לטבע שני, ולכן ובעבור זה יקרתי והתכבדתי בשמים ממעל ובארץ מתחת".

פירוש תפארת ישראל נפוץ במהרה, ונדפס בכמה מהדורות, והגאון ר' אליהו שיק (תקסט-תרלד), רבה של לידא וקאברין, ראה שם את הסיפור היפה, הביא אותו, והסביר בעזרתו כמה מאמרי חז"ל (עין אליהו לסנהדרין לא, ע"ב, נדפס בשנת תרל"ב, בשם בנו הרב פנחס שיק).



ג. ההתנגדות לדברי התפארת

כחמישים שנה לאחר שהסיפור נדפס בתפארת החל הפולמוס² בנושא.

(ב). בכמה מאמרים נכתב שמדובר היה ב"פולמוס גדול" ש"הסעיר את ירושלים" או אף "הסעיר את העולם היהודי" וכדו'. אולם לא מצאתי סמך לתיאורים אלו, שנכתבו כנראה מתוך מטרה למשוך את לב הקורא. ע"פ המשך מאמרנו נראה יותר

1. המגיד מוויילקומיר: הרב חיים יצחק אהרון רפפורט (תקס"ט-תרס"ד) נודע בכינויו "המגיד מוויילקומיר", על שם אחת העיירות בהן שימש כמגיד מישרים. המגיד פרסם כמה ספרים, וכן קונטרסים קצרים רבים, ובכמה מהם עסק בלימוד זכות על גדולי האומה (להלן סעיף ט"ו פורטו תולדותיו וחיבוריו, ובסעיף ט"ז תוארה דרכו ללמד זכות על גדולי האומה). בשנת תרנ"ד, תשע שנים לאחר שעלה לירושלים, פרסם המגיד קונטרס חריף בשם 'זכות הרבים' כנגד הסיפור שהובא בתפאר". שנה אח"כ הדפיס המגיד את הקונטרס באופן מורחב יותר, תחת השם 'כליל תפארת', ובשנים הסמוכות פרסם עוד קונטרסים קצרצרים בנושא. בהמשך מאמרנו זה התחדש כי ראשית התנגדותו לענין החלה כבר בשנת תר"ן (לפירוט נרחב של קונטרסיו ודבריו בנושא זה ראה להלן סעיף טו).

המגיד מביא מקורות מהגמ' מהמדרשים ומהזוה"ק לכך שמשמע"ה נולד כשהוא מושלם (פירוט המקורות מובאים להלן סעיף ו). המגיד הביא גם מקורות לכך שמשמע"ה נולד יפה במראהו (המקורות מובאים להלן סעיף ו). מעתה, הסיפור שהביא התפאר", ולפיו היו למשרע"ה מידות רעות מלידתו ותוי פניו הורו עליהן, מנוגד לדברי חז"ל, ולפיכך בהכרח "שהמכתב הנזכר (בתפאר") כולו מזויף ושקר מוחלט, וגם מינות נזרקה בו". המגיד מבאר שיש בסיפור זה בזיון למשה קדוש ה', והוא מסביר מדוע אין לומר שבעל תשובה עדיף מצדיק. המגיד כותב ש"הסכימו כל גדולי דורנו שאותו המכתב (שהובא בתפאר") נעתק מאיזה קראניק (=חוברת עלומה) ואינו מישראל כלל (=מקורו מאומות העולם), ואסור להביט בו...". המגיד מבקש מהקוראים להשתדל אצל מדפיסי המשניות שישמיטו את הסיפור מפירוש התפארת ישראל.

2. האדר"ת: לקונטרסיו של המגיד מצורפת הסכמה נלהבת של הגאון האדר"ת, בה כתב שמעודו הצטער על דבר זה שמובא בתפאר", "וכמה פעמים גערתי בהמדברים מזה", שהרי "לא יפה עשה בעל תפאר" בהעתקתו דברי עתק על צדיקו של עולם מספרי עם לועז עובדי כוכבים הקדמונים". האדר"ת מביא ראיות לכך שמשמע"ה היה צדיק כבר מיצירתו, ומסביר מדוע אין לומר שיש בסיפורו של התפאר"י שבח למשרע"ה [מצד מה שבעל תשובה עדיף מצדיק]. הוא

שדברי המגיד לא עשו רושם גדול כל-כך.

ג). בדרך אגב אעיר כי בעשרות השנים האחרונות מתגברת התופעה של "המצאת חטאים" עליהם עברו, כביכול, גדולי האומה. תופעה זו קיימת בעיקר בחוגי האקדמיה, והיא נובעת בין היתר מהכפירה ומהזלזול בה' בתורתו ובצדיקים, כמו גם מתופעה רחבה של "ניפוץ פרות קדושות". בעולם הישיבות מתנגדים, כמובן, לתופעה פסולה אלו (אם כי, כדרכו של עולם, אין הדעות שוות באשר לעוצמת ההתנגדות ולגבולותיה). מכיון שכך, לא אתפלא אם יהיו מי שינסו לטעון ששיטת המגיד תואמת לשיטת עולם הישיבות ושיטת התפאר"י תואמת לשיטה הנפוצה באקדמיה. אולם, להבנתי יש הבדל גדול בין המקרים: התפאר"י לא טען שמשמע"ה חטא, אלא רק שהקב"ה ברא את משרע"ה כשהוא עם תכונות רעות. לדעתו משרע"ה התגבר עליהן ולא חטא. גם מהתנגדותו של המגיד קשה ללמוד, שהרי התנגדותו היא בעיקר משום שיש מקורות רבים בחז"ל בהם מובא להיפך מדברי התפאר". בנוסף, דברי חז"ל אותם הוא הביא אמורים לגבי משה רבינו, באופן מיוחד ויוצא דופן, ולא לגבי כל גדול בישראל. לפיכך, הקשר בין שני הנושאים אינו מוכרח כלל. בקשר לכך אעיר שנראה כי רבים מסיעתו של המגיד סברו שמעלת הישר גדולה ממעלת הכושב, ורבים מסיעת התפאר"י סברו להיפך. המעיין בדבריהם (בעזרת המקורות המובאים להלן בסעיף ט ובסעיפים יב-יד) יראה את הסברות והמקורות בזה, לכאן ולכאן (וראה בזה בחוברת בד"ד חוברת 1 עמ' 7).

מוסיף שלזכרוננו אין לסיפור זה רמז בחז"ל "וחלילה להאמין בדיבה זו לחרף מערכות תפארת ישראל (=משה רבנו), ישתקע הדבר ולא יאמר".

3. המהרי"ל דיסקין: המגיד הביא בקונטרסיו שלש ראיות ששמע מהגאון המהרי"ל דיסקין (להלן: מהרי"ל ד), שהתגורר גם הוא בירושלים, לכך שסיפור המעשה הנזכר בתפאר"י לא יכול היה להתרחש. לדוגמא – לא יתכן שהצייר הצליח לצייר את פניו של משרע"ה, שהרי על פני משה היה מסוה שהסתיר את פניו (שמות לד, לג).

בניגוד למגיד שהביא ראיות כנגד עצם הטענה שמרע"ה נולד עם מידות רעות, הרי שראיותיו של המהרי"ל ד הן רק כנגד הסיפור. משום כך, יתכן לכאורה שמהרי"ל ד יסכים עם מי שיטען שמשה נולד עם מידות רעות, אלא שסביב עובדה נכונה זו נרקמה מעטפת ספרותית דמיונית, שאליה אין להתייחס ברצינות. אולם באמת מסתבר לענ"ד שמהרי"ל ד הסכים גם לעצם טענתו המרכזית של המגיד, לפיה לא יתכן שמשה נולד עם מידות רעות. זאת משתי סיבות: האחת – נראה שהמגיד נהג להראות למהרי"ל ד את כתביו לפני הדפסתם ולקבל את אישורו (כמובא להלן סעיף ט). השניה – המגיד כותב ש"גדולי דורנו" הסכימו לדבריו, וכפי שנביא בהמשך (בסעיף ד, 2) ייתכן שכוונתו למהרי"ל ד ולאדר"ת.

4. הרב קוק: קונטרסיו המגיד הופצו בעולם, וכמה חכמים נוספים הסכימו לדבריו. מרן הגראי"ה קוק זצ"ל, חתנו של האדר"ת, כתב בשנת תר"ס לערך "שישנם יראי ה' וגדולי תורה שלא ניחא להו כל הענין הנ"ל, וכבר הרעיש על זה הרב הדרשן הזקן מוהרי"א ש"י מוילקומיר היושב בארץ הקדושה, ולעניות דעתי הדין עמו". ובמקום נוסף כתב שדברי התפאר"י "כבר נדחו מדברי חז"ל ומפשט הכתוב 'ותרא אותו כי טוב הוא', ומן השכל הישר" (דבריו מובאים להלן סעיף ט).

5. הדוגלים בשיטת המגיד: חכמים נוספים פסעו בדרכו של המגיד: הרב מנחם טאקסין בספרו עטרת צבי (ורשא תרס"א), הרב יהודה טמקין בספרו שערי בינה (ורשא תרס"ג), הרב יהודה לייב גרויבארט בעל שו"ת חבלים בנעימים במאמרו משנת תרפ"ח, הגרי"מ חרל"פ (תלמידו המובהק של הראי"ה קוק) בשנת תרצ"ט, הגרמ"מ כשר בשנת תש"ד, הרי"ל מיימון בשנת תשט"ו, הגר"ר מרגליות בשנת תשט"ז, והרב מנחם הכהן בשנת תשכ"ו. כך נקטו גם הרב שלום מושקוביץ (האדמו"ר משאץ-לונדון, תרל"ח-תשי"ח), וחתנו הרב יואל מושקוביץ (תרס"ז-תש"ם). כך סברו ככל הנראה גם הגר"א שפירא, ואולי גם האדמו"ר רמ"מ מליובוויטש. כך סברו גם הרב שמשון פינקוס, הגר"ח קנייבסקי, והרב יוסף הלפרין, וכן גם הגר"מ מאזוז שליט"א והרב שלמה אבינר שליט"א. דברי כל החכמים הללו מובאים בפירוט להלן סעיף ט. מבחינה מסויימת גם מדברי הזכר יהוסף (הגאון ר' יוסף זכריה שטרן, שהדפיס את דבריו בשנת תרס"ג, ודבריו יובאו להלן סעיף יג) יש חיוזק לשיטת המגיד, שכן הוא נקט שהסיפור לא התרחש במציאות, אלא שמ"מ כתב שאין להתנגד להדפסת הסיפור, שהרי מדובר במשל שנועד ללמדנו כי לכל אדם יש את האפשרות לתקן את מידותיו.

ד. האדר"ת משתמש בלשון הפסוק "מערכות ישראל אשר חירפת" (שמואל א, יז, מה), וכוונתו ל"לשון נופל על לשון", דהיינו שלא ראוי היה לבעל ה'תפארת ישראל' לחרף את משרע"ה שהוא ה'תפארת' של עם 'ישראל'.

6. טעם מהותי להתנגדות: המגיד ליקט את דברי חז"ל המתארים כיצד נולד משרע"ה כשהוא מושלם, והסביר כי בזה שונה משרע"ה מדוד המלך ע"ה שנולד עם תכונות רעות ותיקן את מידותיו [בסעיף ה' נביא את המקורות לכך שדוד המע"ה נולד עם מידות רעות, ושכך מובא בכמה ספרים גם כלפי גדולי ישראל נוספים – אברהם אבינו, יעקב אבינו, כל שלשת האבות, ורבי עקיבא]. עיקר טענתו של המגיד היא שדברי התפאר"י מנוגדים לדברי חז"ל.

ניתן להציע כמה הסברים מדוע נולד משרע"ה כשהוא שלם: בחירת עמ"י לעם קדוש אינה בגלל מעשיהם, אלא היא מתוך רצון אלוהי שלמעלה מטעם ודעת אנושיים. לפיכך לעולם לא יחליף השי"ת את ישראל באומה אחרת, גם אם ישראל יחטאו ח"ו. הדבר נכון גם לגבי משה רבנו, שהרי הוא אינו אדם פרטי, ולפיכך הבחירה בו היא אלוקית, מעת יצירתו, ועיקר מעלתו אינה מחמת עמלו והשגותיו אלא מחמת עצם נשמתו הכללית שניטעה בו ע"י הבוחר בעמו ישראל באהבה. גדולתו של משה לא נובעת רק מהשתדלותו העצומה, אלא יסודה במתנה שמיימית מרגע לידתו, ולפיכך "התורה לעולם לא תהא מוחלפת" מפני שלא יקום מי שיגיע למדרגתו של משרע"ה ויוכל להחליפה. הסברים אלו והסברים נוספים הובאו ביתר פירוט להלן סעיף ז.

7. טעם הסטורי להתנגדות: בין המתנגדים לסיפור היו שהעלו טענה הסטורית: בכל המקורות שנכתבו מאז ימי משרע"ה לא נמצא מקור לכך שמשרע"ה היה עם מידות רעות, או שמראה פניו הצביע על מידות כאלו. מעתה, קשה מאוד להניח שהדברים שהופיעו במפתיע לפני כמאתים שנה הם נכונים. זאת ועוד – סיפור דומה ממש מופיע בכמה מקורות על חכם עלום שם (שיטה מקובצת בשם הרא"ם, וכך גם אצל שני אחרונים), או על סוקראטס (כך מופיע אצל סופר רומאי שחי לפני יותר מאלפיים שנה, וכך מובא גם אצל אחד הראשונים ואצל אחד האחרונים) ואריסטו (כך מובא בשני אחרונים), ובסעיף ח' יובאו דבריהם. לפיכך, נראה כי מדובר בסיפור שהתגלגל והשתנה עד שהוסב לבסוף כלפי משרע"ה.



ד. התומכים בדברי התפאר"י

1. החכמים שהביאו את הסיפור: בסעיף הקודם הבאנו עשרים חכמים שהתנגדו לדברי התפאר"י. אולם, חיפוש נרחב שערכתי מעלה כי כמות גדולה בהרבה של חכמים פסעו בדרכו של התפאר"י.

ה). אע"פ שנביא חכמים רבים שהביאו את המעשה, מ"מ אין הכרח שלכך נטתה דעת חכמי ישראל, וכמה טעמים לכך: א - האזכורים הרבים של הסיפור בספרים אינם נובעים בהכרח מכך שהסיפור התקבל. יתכן שהסיבות לכך אחרות: יש בסיפור זה לימוד מוסרי חשוב, והוא גם סיפור מעניין ומרתק, ולכן דרשנים רבים השתמשו בו בדרשות שמסרו לציבור הרחב. ב - פעמים ש"רוב מנין" של החכמים איננו "רוב בנין". אין להשוות בין ספר דרושים ומעשיות לבין שו"ת של אחד מגדולי הדור. כמו"כ אין להשוות בין מי שעסק בנושא לעומקו, לבין מי שהזכירו כבדרך אגב, וייתכן שאף לא הכיר בכלל את הפולמוס סביבו. ג - ייתכן שחכמים רבים התנגדו לסיפור, אלא שלא היתה להם סיבה לכתוב זאת בספרם. ייתכן בנוסף שהחכמים שהתנגדו לסיפור העדיפו להימנע כליל מהזכרתו, מאשר להזכיר את התפאר"י ולהתעמת עם דבריו. למרות כל זאת, המעיין ברשימת החכמים שנביא וכן בתוכן דבריהם יראה שבדרך"כ שני הטעמים הראשונים הנ"ל

בסעיפים יג-יד נביא מעל מאה וחמישים חכמים (!) שהזכירו את הסיפור מאז שנדפס התפאר"י. נזכיר כאן רק כמה מהם: הרב חיים יוסף פאלק, אב"ד טרעביטש, מתלמידי החת"ס; המהר"ם שיק, שהיה תלמידו המובהק של החת"ס; רבי יעקב מקידן, מגדולי תלמידי אדמו"ר האמצעי מחב"ד; הרב אליהו שיק אב"ד לידא; האדמו"ר מסיגט, בעל הייטב לב ושו"ת אבני צדק; בעל שו"ת מהריא"ץ, תלמיד מובהק לחת"ס; האדמו"ר מדינוב ר' דוד שפירא, בנו של הבני יששכר; פוסק הדור, הגאון המהרש"ם מברעזאן; בעל שו"ת מחנה חיים, הג"ר חיים סופר אב"ד מונקאטש; האדמו"ר מסוכטשוב בעל השם משמואל; האדמו"ר האמרי אמת מגור, וגיסו הרב מבענדן, ואחיו הרב מפאביניץ; הצדיק מרעננה; האדמו"ר הדברי יציב מצאנז-קלויזנבורג; מהר"ם מבילגוריא; הרב צבי הירש מייזליש בעל שו"ת מקדשי ה'; הרב חיים חורי; הגאון הרב פנחס הירשפרונג, אב"ד מונטריאול; הראשל"צ הגר"מ אליהו; הג"ר ברוך שמעון שניאורסון, ראש ישיבת טשעבין; האדמו"ר משומרי אמונים בעל החוקי חיים; הרב החלבן. כך גם רבנים החיים עמנו לאוי"ט, כגון: האדמו"ר מביאלה; הרב יצחק מאיר מורגנשטרן; הרב יצחק גינצבורג; הרב אלימלך בידרמן.

חלק מהחכמים הללו הכירו את התנגדותם של המגיד וסיעתו ובכל זאת לא נקטו כשיטתו. החלק האחר, שכלפיו ניתן לטעון שלא הכיר את התנגדות המגיד וסיעתו, הכיר מ"מ בודאי את דברי רש"י על התורה (שמות ב, ב) בשם חז"ל: "ותרא אותו כי טוב הוא – כשנולד נתמלא הבית כולו אורה". לפיכך יש מקום רב לומר שלא היו חוזרים בהם גם אם היו רואים את המקורות הדומים שהביא המגיד.

2. גדולי הדור וחכמיו לא הצטרפו למגיד: המגיד כתב בהקדמתו לזקן אהרן חלק א משנת תרמ"ז כי מהרי"ל דיסקין הורה לו להפסיק מלבקש הסכמות לכתביו, ואכן בקונטרסיו של המגיד שנדפסו לאחר שנה זו אין הסכמות. למרות זאת, בקונטרסיו כנגד התפאר"י שנדפסו בשנים תרנ"ד-תרנ"ה שינה המגיד מדרכו וביקש הסכמות לדבריו. כנראה ראה צורך בגיבוי לדבריו משום שיש בהם ביקורת כלפי התפאר"י, שהיה אחד מגדולי הדור שלפניו. המגיד כתב שהוא שלח את קונטרסיו חנם לרבנים ולאנשים, והוא ביקש מקוראי הקונטרסים לפנות לגדולי הדור ולבקש מהם שיעוררו על הדבר.

לא שייכים בהם.

1. בסעיפים הנ"ל נבדיל בין החכמים שהביאו את הסיפור, לבין החכמים שרק כתבו שמשרע"ה נולד עם מידות רעות.

ז. המגיד כתב (בסוף קונטרס אחרון, באות ט): "אפשר שיימצא בספרי איזה גדול שיבאר איזה פסוק בהקדמה זאת (שמשרע"ה נולד במידות מקולקלות), הנה כל עוד שלא העתיק (אותו גדול, את) המקרא 'ותרא אותו כי טוב הוא' וכל כל דברי רז"ל מש"ס והוזהר ליישב דבריהם הסותרים הקדמתו – אז ברור שנעלם ממנו (הפסוק ודברי חז"ל), כי אין כוח ורשות לחלוק על התנאים מכוח הסברא...". לא זכיתי להבין את דברי המגיד: כיצד יעלה על הדעת לומר ש"ברור שנעלם" מרבנים ידועים דברי הגמ' הידועים ודבריו המפורסמים של רש"י עה"ת?

ח. בפתיחת הכליל תפארת (משנת תרנ"ה) כתב המגיד שיש אדם שתרם את כל הוצאות הדפוס של הקונטרס וגם את עלות שליחתו בדואר "כדי לחלקם בישראל לשם מצוה גמורה". מסתבר לפיכך שהקונטרס נשלח לאנשים רבים, ובודאי לרבנים רבים. ראייה לכך שהקונטרס נשלח לרבנים בחו"ל ניתן להביא מן העובדה שהאדר"ת שהסכים לקונטרס היה אז רבה של מיר [ועוד לא עלה לירושלים], גם שני המסכמים האחרים, הגאון ר' יצחק אלחנן והרב מרדכי פיינשטיין, התגוררו בחו"ל. עוד ראייה לכך ניתן להביא מהעובדה הבאה: ר' יצחק פונק, שהיה בעל בית דפוס, הדפיס בוילנא בשנת

באותו הדור פעלו עשרות רבות של חכמים גדולים ומפורסמים, ולפיכך, צפוי היה כי המגיד יקבל הסכמות רבות על דבריו. לשם הדוגמא, לאסיפת רבנים במזרח אירופה בשנת תרס"ד הוזמנו מעל שמונים רבנים ידועים [ובהם: רבי חיים מבריסק, הג"ר אליהו פיינשטיין מפרוויץ, החבל יעקב, רבי בנציון שיינפלד, רבי מאיר אטלס, הדבר אברהם, רבי חיים עוזר, רבי איצ'לה בלאזר, רבי רפאל שפירא, החפץ חיים, רבי יוסף זונדל הוטנר, רבי משה דושינסקי, רבי אליעזר גורדון, ר' איצ'לה מפונבז', רבי אליהו חיים מייזל, הדברי מלכיאל, רבי דוד פרידמן, רבי אליהו ברוך קמאי, הערוך השלחן, האור שמח, הרוגטשוב, המרחשת, ורבי חיים ברלין]²⁵⁴. כמובן שבנוסף להם היו עשרות גדולי עולם שחיו באיזורים אחרים בעולם. גם בירושלים עצמה חיו באותו דור כמה וכמה חכמים חשובים.

תרע"א את הספר תומר דבורה למ"ק. בסיום ההדפסה נשארו דפים ריקים, ו"כדי שלא להוציא הנייר חלק" הודפס שם קונטרס קצרצר בשם 'קנאת האמת', ובו הובאו תמצית דברי המגיד מוילקומיר, וכן הסכמת האדרת"ה הנ"ל במלואה. המדפיס מציין שהדפיס זאת "אחר שהפצירו בי הרבה פעמים חכמי ירושלים טוב"ב (מסתבר שכוונתו למגיד מוילקומיר) להפיצו בתוך בני ישראל". מסתבר לפיכך שהמגיד הפציר במדפיסים נוספים שחיו בחו"ל לסייע לו בהפצת דעתו. בסוף זכות הרבים ח"ב נדפס מהדורה בתרא (על זכות משה בענין הערב רב) שבסופה נדפס 'קונטרס אחרון' (שכפי שיבואר בהמשך הוא נדפס עוד לפני הדפסת הכליל תפארת בשנת תרנ"ה) ושם כתב המגיד: "ראה ראינו שגם אחר שזכינו להדפיס הקונטרס שקראנו 'זכות הרבים' ו'טובה תוכחת'... ראינו שעדיין לא תצא מזה תועלת רק מעט מזער. שהרי לא היה בכוחנו להדפיס רק מספר מועט... גם אלו הקונטרסים המועטים קשה לשלחם לחו"ל ולפורם בעולם מפני חסרון ביקור הצנזורה, וגם מרוב הוצאות הפאסט (=הדואר), וידוע שזה קרוב לשישים שנה שנדפס המכתב הזה (בתוך התפארת ישראל)... ומרוב חשיבותו (של הפירוש תפארת ישראל) נדפסו כמה פעמים, ובכל פעם הדפיסו כמה אלפים... ונתפשט בכל קצו ארץ... ונתקבל המכתב הזה להמון... ולזאת באנו גם עתה בסיוע המנדב הנ"ל (שתרם את הוצאות הקונטרס הקודם) להוסיף הקונטרס הזה... ולהדפיס השני בוגין הללו בחו"ל מספר חשוב איזה אלפים קונטרסים ולחלקם למוכרי ספרים חנים במתנה (!) והם יפורסם בעולם במחיר מעט כדי טרחתם, אולי נזכה שיתקבלו הדברים הללו (כנגד התפארת ישראל)". המגיד ממשיך בדבריו, ומפציר במי שיכול לקחת את קונטרסיו ולהדפיסם, "אולם נבקש מאת מי ומי שיתנדב להדפיסם שיתחזק להשתדל להשיג כמה הסכמות מגדולי הדור שיחיו, כדי שיתקבלו דבריהם בעולם... ואם ירצו חכמי הדור להוסיף עוד בזה לפי חכמתם הרחבה, או שירצו לעשות קונטרס חדש כפי דעתם ולהדפיסם ולפורם בעולם – הוא טוב מאוד יותר ויותר".

ט. רשימת הרבנים המלאה מובאת בספר 'רבי חיים עוזר רבן של כל בני הגולה' (הרב נתן קמינצקי, ה'תשפ"א), עמ' 254.

י. אציע דוגמא לדבר: לספר 'מוזכה הרבים' (לרב צבי אריה גולדמן, ירושלים תרנ"ח) יש הסכמות משנת תרנ"ח של יותר משבעה מרבני ירושלים, ומהם: הראשון לציון בעל הישא ברכה הגרי"ש אלישר; הג"ר רפאל יצחק ישראל ראב"ד ירושלים; הגרש"ז בהר"ן; הגרי"ח זוננפלד; בי"ד אשכנזים בראשות הג"ר חיים יעקב שפירא מקוונא, הרב משה נחום וולנשטיין, והרב שאול אלחנן. לספר 'אגדות תלמוד ירושלמי' (ירושלים תרנ"ט) יש הסכמות דומות משנת תרנ"ט, ועליהן נוספה הסכמה קצרה של הגר"ש סלאנט. לספר 'ציר נאמן' לרב יהושע זאב זיסנווין (ירושלים תרנ"ח) יש הסכמות מהשנים תרנ"ז-תרנ"ט של הישא ברכה, הרב שאול חיים אבד"ק דובראוונא לשעבר, הרב נפתלי הירץ הלוי מיפו, הגרש"ז בהר"ן, הגרי"ח זוננפלד, הרב יעקב יוסף הרב הכולל בניורק, הרב אליהו חזן אב"ד אלכסנדריה, הרב רפאל אהרן בן שמעון, הרב נפתלי הכהן אדלר מלונדון, ועוד כמה וכמה חכמים. לספר 'גן ירושלים' (לרב גדליה בראדר, ירושלים תרנ"ט) יש הסכמות משנת תרנ"ט של הרב שאול חיים אבד"ק דובראוונא, הרב נפתלי הירץ הלוי אב"ד ביפו, הגרי"ח זוננפלד, הג"ר יצחק וינוגרד, הג"ר יוסף אליהו וינוגרד, ועוד. מצופה היה לפיכך כי המגיד יטול הסכמות מרבנים אלו. עוד אעיר כי בסוף שנת תרנ"ד עלה לירושלים הגאון מלובלין בעל התורת חסד (נפטר בירושלים בשנת תרס"ב). גם ממנו היה מצופה שהמגיד יבקש הסכמה (אלא שיש להעיר שלפי בדיקתי בעל התורת חסד כמעט ולא נתן הסכמות לאחר עלייתו לירושלים, וראה במכתבו שבספר וכתורה יעשה לר"ש קוטנא, פאקש 1899, דף מט ע"א, ובהסכמה שנתן ע"י בנו לספר אזור אליהו ירושלים תרנ"ד, וראיתי מביאים שיש הסכמה ממנו לשו"ת הרשב"א ח"ו ירושלים תרס"א).

למרות זאת, שתי הסכמות בלבד מופיעות בקונטרסיו של המגיד: האחתנינה ע"י הרב מרדכי פיינשטיין (תקצו-תרסג), גאב"ד נוביאלכסנדרובסק שבמחוז קובנא, מגדולי הרבנים בליטא ורוסיה הלבנה, שימש לפני כן כרבה של לודז', שלפי הידוע לי לא היה מפורסם בעולם כולו כאחד מגדולי הדור, אלא היה מפורסם באיזור מגוריו בלבד. הסכמתו אינה מתייחסת לעצם טענותיו של המגיד, אלא היא הסכמה כללית בלבד. ההסכמה השנייה ניתנה ע"י האדר"ת, שהיה מגדולי הדור, ובה אכן יש תמיכה נלהבת בתוכן דברי המגיד. בנוסף נדפס בקונטרס 'זכות הרבים' של המגיד מכתב תשובה של פוסק הדור הגאון ר' יצחק אלחנן המסרב לתת הסכמה לקונטרס מסיבה צדדית, ויתכן שהוא משתמש מלהזדקק לנושא. מכתב זה הושמט בקונטרסים הבאים של המגיד. הרחבנו בכל זה להלן סעיף ט, 2.

המגיד מציין שבשיחה בע"פ הסכים מהרי"ל דיסקין לדבריו וחזקם, אך הוא לא מציין בכל קונטרסיו שום חכם נוסף שהסכים עמו בכתב או בע"פ. גם החכמים שפסעו בדרכו של המגיד לא ציינו שאחד מגדולי הדור הסכים עמם. מכל זה נראה להסיק שגדולי הדור סירבו ברובם מלעורר על הענין, אם משום שלא הסכימו לדברי המגיד, ואם משום שחששו לכבודו של הגאון בעל התפארת ישראל וכדו'".

המגיד הפציר בקוראי קונטרסיו שיפנו אל מדפיסי הספרים וישתדלו שהקטע המדובר בתפאר"י יושמט. למרות זאת, לפי הידוע לי הסיפור לא הושמט בכל המהדורות הרבות שנדפסו מאז ועד היום, למעט מהדורה אחת². עובדה זו מחזקת אף היא את ההנחה שרוב גדולי הדור מנעו מלתמוך בדברי המגיד.

(יא). וראה בדברי הזכר יהוסף (יובאו להלן סעיף יג) שהביא טעם נוסף מדוע אין לעורר על הענין. נציין כאן כמה חכמים שפסעו בדרכו של המגיד ומלשונם נראה שלא הייתה הסכמה של "כל גדולי הדור" לדברי המגיד: מרן הגרא"ה קוק כתב: "...ישנם יראי ה' וגדולי תורה שלא ניחא להו כל הענין הנ"ל, וכבר הרעיש על זה הרב הדרשן הוקן מוהרי"א ש' מווילקומיר (=המגיד מווילקומיר) היושב בארץ הקדושה" (דברים אלו של הרב קוק נכתבו בשנים תר"ס-תרס"ב, והם מובאים בשלימותם להלן בסעיף ט, 5). הרב מנחם טאקסין כתב בספרו עטרת צבי (ורשא תרס"א) שמה שאומרים שמשרע"ה נולד במידות רעות "כבר נדפס ספר מיוחד מגדול אחד בא"י המכחיש זאת בראיות נאמנות..." הרב יהודה טמקין כתב בספרו שערי בינה (ורשא תרס"ג) ש"גדולי חקרי לב מכחישים לגמרי את דברי הכתב שבתפארת ישראל... וצדקו מאוד דברי גדול אחד בא"י המכחיש סיפור זה". דבריהם הובאו להלן בסעיף ט, 6. נראה להסיק כך גם מדברי שאר החכמים שפסעו בדרכו של המגיד (הובאו להלן ט, 6), שהרי הם לא ציינו שגדולי הדור הסכימו עמם.

(יב). "פ בדיקה קצרה ושטחית שעשיתי ברשימות מפעל הביבליוגרפיה הרי שעד לשנת תרנ"ד [בה הפיץ המגיד את קונטרסיו] יצאו אחת-עשרה מהדורות של פירוש תפאר"י [וראה בלשון המגיד מווילקומיר ב'קונטרס אחרון' שנדפס בשנת תרנ"ד לערך: "מרוב חשיבותו (של הפירוש תפארת ישראל) נדפסו כמה פעמים, ובכל פעם הדפיסו כמה אלפים... ונתפשט בכל קצוי ארץ... ונתקבל המכתב הזה להמון..."]. בין השנים תרנ"ה-תשי"ג, נדפסו שלש-עשרה מהדורות נוספות של התפאר"י. עליהן יש להוסיף מהדורות רבות שנדפסו לאחר שנת תשי"ג, ואינן מופיעות במפעל הביבליוגרפיה. לפי הידוע לי הסיפור מופיע בכל המהדורות הנ"ל (אף שלא בדקתי זאת בעצמי, ולא ראיתי מי שציין כי בדק אותן). הרב מנחם הכהן (מחנים גליון קטו אייר תשכ"ו עמ' כג, ומשם לספרו אישים ותקופות עמ' 11) ציין שהרי"ל מיימון כתב בשנת תשט"ו (סיני, כרך לו אדר תשט"ו, עמ' תקב-תקה) כי המוציאים של המשניות מהדורת 'אל המקורות' שעמדה לצאת אז "מחוייבים להוציא מתוך פירושו את כל הסיפור המעליב הזה", והרב הכהן מביא שאכן במהדורת 'אל המקורות' תשט"ז המוציאים "הרהיבו עוז להשמיט אגדה זו".

באחד מקונטרסיו מבקש המגיד מהקוראים לפנות אל גדולי הדור, כדי שיעוררו על הנושא. להבנתי מכאן יש להסיק שאותם גדולים לא הסכימו עמו עד אז, וזאת אע"פ שבקונטרסיו כתב המגיד ש"כל חכמי הדור" (ו"כל גדולי דורנו") הסכימו שיסוד הסיפור הוא מאומות העולם".

לאור כל הנ"ל לא זכיתי להבין את לשונו הנ"ל של המגיד. אמנם יש גאוני עולם שהסכימו לדבריו - האדר"ת ומהרי"ל דיסקין (ובעל הזכר יהוסף), אך הלשון "כל חכמי הדור"// "כל גדולי דורנו" היא "לשון גוזמא" מופלגת ביותר. הייתכן כי צדיק זה יפליג כ"כ בדבריו? יזכני השי"ת לבאר את דבריו של אותו צדיק.

3. מזכירי הסיפור שקדמו לתפארת: התנגדותם של המגיד מוויילקומיר והאדר"ת כוונה כנגד התפארת ישראל, שהיה חכם בודד שחי סמוך לתקופתם". אולם, במשך הזמן נתברר כי הסיפור מובא אצל כמות מרשימה של גדולי ישראל שחיו לפני בעל התפארת". חלקם חיו כמאה שנה ויותר לפני המגיד.

בסעיף יב נזכיר את רשימת החכמים הנ"ל [שעליה הוספתי עוד, בעזרת אמו"ר שליט"א ובעזרת חיפוש ממוחשב, וסה"כ היא מונה מעל עשרים חכמים]. אציין כאן כמה מהם: דגל מחנה אפרים בשם סבו הבעש"ט, שהביא ש"זהו שאמרו בבכורות דף ה ע"א 'משה רבכם קוביוסטוס הוא או גונב נפשות'..."; הרה"ק ר' יהודה אריה לייב מפולאנה, שהיה מתלמידי הבעש"ט, שכתב שכך "איתא... כך שמעתי"; בעל התולדות יעקב יוסף, תלמידו של הבעש"ט, שהביא שכך "כתבו חכמי הפילוסופים"; רבי משה סופר מפשעבורסק, שהיה מתלמידי המגיד ממעזריטש, והיה "מפורסם לבעל מדרגה ורוח הקודש" (כלשון תלמידו בעל הבני יששכר), אשר מביא כך בספרו אור פני משה ומוסיף ומסביר לפי"ז את "ותרא אותו כי טוב הוא" וכו' (במק"א בספרו כתב שמשרע"ה "פיו ולשונו טהור היה מאז היוולדו" וכו'); רבי אלימלך מליזענסק; רמ"מ מוויטבסק, שהביא שכך "העידו הספרים" וכך "ידוע מפי ספרים"; רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, שכתב שכך "מוזכר בספרים"; ה"גאון עמוד התורה והמדע" בעל האפיקי יהודה, שהיה מקורב לגר"א¹,

יג. בדגול מרבבה (תרנ"ד) הביא המגיד מקור המחזק את דבריו "בהסכמת הגאונים דפה (כמדומני שכוונתו לגאוני ירושלים), בכל תוקף ועוז, ממעמקי לבם ונפשם הטהורה". בפתחת קונטרס 'טובה תוכחת' (שהדפסתו קדמה ל'כליל תפארת') כתב המגיד: "שפטו והסכימו כל חכמי הדור שיסודו (של הסיפור שהובא בתפארת") אינו מבני ישראל". בשער קונטרס 'כליל תפארת' (תרנ"ה) כתב המגיד ש"הסכימו גאוני דורנו שהמכתב הנזכר (בתפארת") נעתק מאיזה קראניק". ב'קול קורא' שבסוף ה'תפארת משה' (שנדפס אחרי ה'כליל תפארת') כתב המגיד: "הסכימו כל גדולי דורנו שאותו המכתב נעתק מאיזה קראניק ואינו מ'ישראל כלל'. למרות זאת ב'קונטרס אחרון' (שהדפסתו מאוחרת ל'דגול מרבבה' ול'טובה תוכחת', והיא מוקדמת רק במעט להדפסת ה'כליל תפארת') כתב המגיד שהוא יודה למי שיתנדב וידפיס בעצמו את קונטרסיו של המגיד, והוא מוסיף: "נבקש מאת מי ומי שיתנדב להדפיסם שיתחזק להשתדל להשיג כמה הסכמות מגדולי הדור שיחיו, כדי שיתקבלו דבריהם בעולם..." ומכאן ראייה שגדולי הדור הללו לא נתנו לו את הסכמתם.

יד. לאחר הדפסת 'זכות הרבים' בשנת תרנ"ד נודע למגיד על חכם נוסף שהביא את הסיפור, הלא הוא הג"ר אליהו שיק, ובקונטרסים המאוחרים יותר יצא המגיד כנגד דבריו.

טו. יש אולי מקום לטעון שמחלוקת התפארת"י והמגיד היא מחלוקת בין הגישה החסידיית לבין הגישה הליטאית [וכן לטעון שהגישה החסידיית נוטה להעדפת בעל התשובה על הצדיק, והגישה הליטאית מעדיפה את הצדיק על בעל התשובה]. אולם, לא מצאתי ראייה לכך, ובתוך סיעת התפארת"י מצויים גם האפיקי יהודה ממקורבי לגר"א, כמה מתלמידי החת"ס, ועוד חכמים שאינם חסידים.

שכתב שכך "ידוע מפי ספרים"; רבי גדליה רבינוביץ אב"ד ליניץ, תלמידו של התולדות יעקב יוסף, כתב על כך "וזהו אמרם ז"ל"; סידורו של שבת; המגיד מזאלאזיץ, שהיה מבאי ביתו של הבעש"ט, שהביא שכן "איתא במדרש"; הצדיק הרב אהרן מזיטומיר, תלמידו של הקדושת לוי מברדיטשוב, שהוסיף "כמו שאמרו בגמ' (בכורות ה, ע"א, הובא בדברי הדגל מחנה אפרים הנ"ל)"; האדמו"ר ר' משה מקוז'ניץ, שהביא שכן "איתא במדרש"; הגאון הנודע רבי קאפל חריף, ידידו של החת"ס ומגדולי תלמידי הנודע ביהודה, שהביא שכן "כתבו"; בעל שו"ת מראה יחזקאל המביא שכן "כבר כתבו בשם אחד מהחכמים"; האדמו"ר ר' משה טייטלבוים בעל שו"ת השיב משה, שכתב בספרו ישמח משה שכן "מסורת בדינו" (וזאת למרות שהוא עצמו כתב בפ' שמות ד"ה ותרא אותו כי טוב ש"לא היה למשרע"ה שום תערובת רע, רק כולו טוב"); האדמו"ר מליסקא ואב"ד שם ר' צבי פרידמן, המביא שכן "שמעתי בשם המדרש".

טענתו המרכזית של המגיד היתה שאין מקור לדברי התפאר"י ודבריו מנוגדים לדברי חז"ל. אולם, לעומת התפארת ישראל שציין שאת הסיפור "מצאתי כתוב", ואם כן לא ברור מניין נטל את המעשה ועד כמה הוא מבוסס, הרי שלעומתו חלק מהחכמים הנ"ל מציינים שכן "איתא במדרש" ושכן "מסורת בדינו" וכדו' (ורבי משה סופר מפשעבורסק אף הסביר שהדברים אינם סותרים לדרשה על 'ותרא אותו כי טוב הוא', והישמח משה ציין במק"א בדבריו את דברי חז"ל על לידת משה). זאת ועוד, חלק מהחכמים הנ"ל מפורסמים היו כבעלי רוה"ק, ומעתה ניתן לראות בדבריהם מקור לספור, שהרי צדיקים אלו ראו ברוח קדשם מה אירע בלידת משרע"ה [אולם, על כך ניתן להשיב, כמובא בהערה כאן"י].

האם היו האדר"ת והמגיד חוזרים בהם אילו ידעו מכל המקורות הללו? קשה לתת תשובה לדבר. מסתבר מאוד שהמגיד היה מתנסח בצורה פחות נחרצת, ולא היה מציע למחוק את הדברים מן הספרים, אולם אינני יודע האם היה חוזר בו לגמרי מדבריו".

4. מקורות בחז"ל לדברי התפאר"י: כאמור, חלק מהחכמים הנ"ל ציינו שכן "איתא במדרש". על איזה מדרש מדובר?

טז). יש להתלבט בזה משני פנים: האחד – אין בדינו ראייה האם את הדברים הנ"ל אמרו אותם צדיקים מכוח החכמה שבהם, או בעזרת רוה"ק שהיתה להם (שוב, לא הבנתי מהיכן הנחת יסוד נחרצת זו). השני – תלמידי הבעש"ט, שהם הראשונים שהביאו זאת, לא הביאו זאת בשם עצמם אלא כתבו שכן "איתא". הם לא מציינים מהו אותו מקור שממנו נלקחה ידיעה זו. התולדות יעקב יוסף כותב שהמקור לכך הוא במה "שכתבו חכמי הפילוסופים". לפיכך ניתן לשער שזהו גם המקור שעמד בפני חבריו, ואם כן חוזרת ביתר שאת טענת המגיד שמדובר במקור נכרי [אולם, סברא זו אינה פשוטה כלל, שהרי איננו מכירים מקור אצל "חכמי הפילוסופים" המזכיר דבר מעין זה כלפי משה רבנו. לפיכך, יש מקום בהחלט לטעון שהמקור עליו הסתמכו אותם גדולים כשכתבו "איתא" הוא אחד משני המדרשים שיוזכרו בהמשך הסעיף. אולם, לפי דרך זו ניאליץ להידחק ולומר שדברי התולדות יעקב יוסף נסמכו על שמועה שהטעתה את אותו צדיק].

יז). לשם הדוגמא, הגרי"מ חרל"פ ידע מדברי הדגל מחנה אפרים ובכל זאת המשיך לסבור כדעת רבו הרב קוק שתמך בשיטת המגיד. דברי הרב חרל"פ יובאו להלן סעיף ט.

הדגל מחנה אפרים ור' אהרן מזיטומיר ציינו לדברי הגמ' בבכורות דף ה ע"א "משה רבכם קוביטוסטוס הוא או גונב נפשות", אולם מהגמ' שם אין אלא רמז בלבד", ומסתבר שכוונת החכמים הנ"ל אינה לגמ' זו אלא לאחד משני המדרשים שנביא מיד.

הראשון שציין למדרש מסוים הוא הרב אליהו שיק אב"ד לידא שהביא (בספרו עין אליהו, סנהדרין לא, ע"ב) את דברי התפאר"י וכתב ש"קצת מבואר" כדבריו במדרש שיר השירים רבה (ה, סוף אות ד): "כל מי שיעמוד וישלוט על יצרו, כגון משה בשעתו, דוד בשעתו, עזרא בשעתו". המגיד השיב בקונטרסיו על כך, וכתב שאין ראייה ממדרש זה.

מקור שני עליו השיב המגיד הוא המדרש שהובא בילקוט שמעוני (בהעלותך, רמז תשל"ט), אשר ממנו עולה לכאורה שמשרע"ה שלט על מדה רעה שהיתה לו: "כתיב 'והאיש משה עניו מאד' וכתוב 'והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים' (במדבר לב, יד, והוא מדברי משה כלפי עמ"י) הוי קשה היה (שדיבר קשות עם בני, והרי שלא היה עניו)?! אלא שהיה שולט ביצרו". ב'דרשות מרן מהריק"א' (שמחברן הוא כנראה רבי ישראל די קוריאלי, עמיתו בבית הדין של מרן ר"י קארו, ואחד מארבעת החכמים שנסמך ע"י מהר"י בירב) הביא את דברי התנאים שנחלקו לגבי משה האם "טוב שמו" או "טוביה שמו" (שמות רבה א, כ, וכע"ז בסוטה יב, ע"א), וביאר שהם נחלקו האם משרע"ה קנה את שלימותו "מצד השתדלותו" או שהיה "צריך גם כן סיוע אלהי", וכע"ז כתבו עוד חכמים. הרי שלשיטתם מחלוקת התפאר"י והמגיד היא מחלוקת קדומה בין התנאים.

חכמים אחרים ציינו מקורות נוספים בחז"ל שיש בהם מקור או רמז לשיטת התפאר"י.¹

יח. בגמ' שם מובא שסך מחצית השקל שנתנו ישראל היה גבוה מסכום הכסף שנזכר בפסוק ממנו עשה משרע"ה את האדנים. משום כך שאל אחד השרים הרומאים את ר' יוחנן בן זכאי: "משה רבכם גנב היה, או קוביטוסטוס (=משחק בקוביא)?!" שהרי הממון שנתנו לו ישראל נעלם. ריב"ז השיב לאותו שר ש"משה רבנו גזבר נאמן היה" וכמות הכסף באדנים היתה כפולה מהנכתב בפסוק, משום ש"מנה של קודש כפול היה". הדגל מחנה אפרים הזכיר גם את הגמ' בסנהדרין (ק, ע"א) שעמ"י חשדו את משרע"ה מאשת איש.

יט. דרשות מרן מהריק"א נדפסו בתוך ספר אור צדיקים, סוף פרשת שמות. בטעות ייחסו את הדרשות הללו למרן ר' יוסף קארו, אך באמת מחברן הוא ככל הנראה עמיתו בביה"ד בצפת, רבי ישראל די קוריאלי (ע"פ ארשת ב עמ' 120, קרית ספר נה עמ' 810). ר"י די קוריאלי היה ראש ישיבה מפורסם, ובין תלמידיו נמנים נכדו ר' ישראל נג'ארה, ר' מרדכי הכהן מארם-צובא בעל שפתי כהן על התורה, ור' בצלאל אשכנזי בעל השיטה מקובצת. ר"י היה בין ארבעת החכמים שנסמכו ע"י מהר"י בירב. פטירתו היתה בשנת של"ז (תולדותיו נאספו בהקדמת אוסף דרשותיו 'דרשות ומאמרים' שהדפיס שאול רגב בשנת ה'תשנ"ב). הרי ציטוט לשונו: "ותרא אותו כי טוב הוא. תני ר' מאיר טוב שמו, ר' יאשיה אומר טוביה שמו... (שמות רבה א, כ) - אלו האמוראים חולקים אם האדם יקנה שלימותו מצד השתדלותו או אם צריך גם כן סיוע אלהי. וזה שאמר רבי מאיר 'טוב שמו' מצד השתדלותו במה שהוא טוב. ורבי יאשיה אמר כי לא די זה, כי גם כן צריך סיוע אלהי, וזה שאמר 'טוביה שמו', כלומר טוב משותף עם שם י"ה...". {אפשר לפרש את דבריו אחרת- כל אדם צריך לעמול, אך השאלה היא אם די בעמול}

כ. גם (כאמור, זה לא 'גם') בדרך אבות לר' אליהו שיק (בעל העין אליהו) ביאר שמחלוקת התנאים בסוטה יב ע"א האם 'טוב שמו' או 'טוביה שמו' היא שלדעה הראשונה "היו בו המידות הטובות מעיקרו" ולדעה השנייה "היו בו מידות רעות ומגונות, והוא שבר את כוחותיו לתקנם, שמתחילה לא היו טובות...". וכע"ז כתבו גם הגאון הרב אברהם יפה אב"ד לסדיי (מחזה אברהם על הבבות, בחידושים לסוטה יב ע"א שאחרי מסכת ב"ב, מהד' ה'תרנ"ב עמ' 154), והרב יהושע רבינוביץ (בספרו ילקוט יהושע סוטה יב ע"א).

כא. 'ביאור תניא לרבי יעקב מקידן' (מגדולי תלמידי אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הצמח צדק מליובאוויטש, נכתב בין

5. מקורות בקדמונים המחזקים את שיטת התפאר: מכמה מקורות בקדמונים נראה כי משרע"ה לא נולד כשהוא מושלם, וזאת בניגוד להנחתו של המגיד. כך עולה בפשטות מדברי רש"י קהלת ז, א, וכך עולה בפשטות גם מדברי הרמב"ם (תשובה ה, ב) הכותב שכל אדם יכול להגיע למדרגת משה רבנו. כך נראה גם מדברי הרמ"א בתורת העולה (ח"ג פי"ג): "משרע"ה בהוציאו את ישראל ממצרים... הוצרך תחילה... להסיר קצת מידות רעות שהיו בו...". כע"ז עולה מדברי ר"י עראמה בעקידת יצחק ומדברי הפלא יועץ. כך גם כתב בנחרצות הג"ר שלמה סופר אב"ד בערגסאס, בנו של הכתב סופר, ובדומה לו כתב גם הרב עמיאל, וכע"ז עולה מדברי הנצי"ב מוולאז'ין. כמה חכמים העירו שכך עולה גם מדברי אוה"ח הקדוש. בסעיף יא נביא את כל המקורות הללו בפירוט.⁶

אוסף כי כמה ת"ח בדורנו ציינו שהאר"י הקדוש כתב שמשה רבנו נולד לז' חודשים (אוצרות חיים שער העיבורים פרק ג), וגם כתב שהנולד לשבעה חודשים הרי זה מורה שיש לו אורות מרובים בנשמתו ומיעוט זיכרון הכלים דהיינו הגוף (אוצרות חיים שער ניצוצות אורות וכלים פרק א, והשווה לדברי הגרי"מ חרל"פ שהובאו בסעיף ט, 6).

6. תירוצים על קושיות המגיד: המגיד כתב שלא ניתן לומר כדברי התפאר, שהרי בכמה מקומות כתבו חז"ל שמשרע"ה נולד כשהוא מושלם. אמנם, לפי האמור לעיל הפוסעים בדרכו של התפאר יוכלו להשיב שאין כאן קושיא, משום שחז"ל עצמם נחלקו בדבר.

כמה חכמים תירצו בדרך אחרת את הקושיא הנ"ל של המגיד: דברי חז"ל על שלימותו של משרע"ה עוסקים בגדולת נשמתו, אך דווקא בשל גדולתה נורקה נשמתו בתוך גוף שפל ומלא מידות רעות על מנת שתתקנה. יש שביארו שדווקא משום שנשמת משה רבנו כללה את כל ישראל לכן הוא נברא באופן שהכיל בתוכו באופן השלם ביותר את שני הצדדים שיש בישראל - הטוב הפנימי והרע החיצוני. מאורעותיו של משה רבנו מלמדים על תפקידו של עמ"י

השנים תרי"ב-תרכ"ב, מהד' ה'תשע"ב עמ' יט, על התניא פרק ב), נכתב: "משרע"ה אף שנפש הבהמית שלו היה ממדרגה שפילה מאוד, כמבואר בגמ' שהוא ממזל מאדים", אולם לא מצאנו כן בגמ'. רבי שלמה מלוצק, תלמידו המובהק של המגיד ממזריטש, כתב: "והנה ידוע ששורש נשמת משרע"ה היה קדושה עליונה מאוד... כי נולד בקדושה ובטהרה... אמנם עם כל זה מחמת שהיתה יוכבד דודתו של עמרם, הגם שהיה קודם מתן תורה עם כל זה כתיב 'של נעליך' וכו', ואמרו בתיקונים (מח ע"ב) 'דא גופא', וכמו שהובא בספרים שלפי תכונתו ומזגו גופו היה מוכן לכל מידות רעות ח"ו וע"י גודל קדושתו וצדקתו נהפך הכל לטוב..." (דברת שלמה, מהד' ה'תר"ח ויקרא דף א ריש ע"ב ד"ה למען תדעון, מהד' חדשה ה'תשע"א עמ' ריט).

כב). נוסף כי בסעיף יב נביא את דברי רבי חיים אב"ד צ'רנוביץ שכתב בספרו סידורו של שבת חלק א' (שורש ו' ענף ג' עלה י"ד): "ידוע מדברי האר"ז ששם משה רומז על מספר 'קרח' ול"ז ניצוצות של הבל... מבחינות הרעים, רק שמשה תיקן את כולם... כי היפך את כולם לטוב... שהוציא עצמו מכל תאוות הלב עד שנעשה כולו רוחני". הבאנו בסעיף יד גם את דברי הרב יהושע גרויז (קול צופין ה'תשס"ד, ערך משה רבינו עמ' קז) שחיוק את דברי התפאר ע"פ המובא בספר תורה אור שנשמת משה היא מבחינת עולם התוהו.

כג). כע"ז כתבו רבי שלמה מלוצק, ביאור תניא לרבי יעקב מקיידן, שם משמואל, הרב שמואל ארנפלד, האדמו"ר משומרי אמונים בעל החוקי חיים (וראה בדבריו תירוץ נוסף), ויבדל"א האדמו"ר מצאנז, האדמו"ר מביאלה, הרב יצחק מאיר מורגנשטרן, הרב ברוך וייס, הרב פנחס ארלנגר, ועוד. דבריהם הובאו להלן סעיפים יב-יד.

כד). כע"ז ברב יצחק גינצבורג.

להתגבר על המידות הרעות ולהפוך לטוב את כל הרע שקיים בעולם⁶, וכאשר הפך משה לטובה את מידותיו הרעות בזה הכניס כח זה בכל ישראל שיוכלו להפוך לטובה את יצרם הרע⁷. בכך יש תשובה לטעם המהותי להתנגדות שהוזכר לעיל (סעיף ג, 6). [בכך יש תשובה גם למקורות בחז"ל אודות יופיו: במשה רבנו היו כלולים שני חלקים מנוגדים וכו"⁸, ולכן היה לו מראה יפה שהיה ניכר לכל אדם, ויחד עם זה היו לו תווי פנים המורים על תכונות רעות, ואלו היו ניכרים רק למומחים בחכמה זו⁹].

יש שכתבו שמה שאמרו חז"ל שכשמשה נולד היתה שכינה עמו, אין הכוונה שהיה צדיק מלידתו אלא שידוע היה שיזכה בעתיד להתעלות ולהיות ל"איש האלקים" גדול הנביאים¹⁰, ועוד תשובות נאמרו בדבר¹¹.

הקושיות שהעלה המהרי"ל דיסקין תורצו אף הן בדרכים שונות, ע"י כמה וכמה חכמים, כמבואר בסעיפים יב-יד ובייחוד בסעיף י. לדוגמא: המהרי"ל הקשה ואמר שלא יתכן שצייר הצליח לצייר את פני משה שהרי על פני משה היה מסוה (שמות לד, לג), ועל כך יש שהשיבו וכתבו שהצייר פעל ברגע בו הסיר משה את המסווה כדי לדבר עם בני¹².

הבאנו לעיל (סעיף ג, 7) כי היו שהתנגדו לתפאר"י בגלל טעם היסטורי: סיפור זהה מופיע אודות סוקראטס וכדו' במקורות שקדמו לתפאר"י וסיעתו, ומכאן ראייה כי הסיפור המקורי שובש והוסב כלפי משה רבנו. לא מצאתי מי שהשיב על טענה זו, אולם כמדומה שניתן להשיב עליה ע"פ העיקרון המובא במקורות רבים, ולפיו חכמות שהגיעו לישראל מאוה"ע מקורן האמיתי הוא בישראל¹³, ומילים בלשון הקודש שנלקחו מלשונות האומות מקורן האמיתי הוא בלשון הקודש

(כה). כע"ז בדברי האדמו"ר מביאלה שליט"א הרב בצלאל רבינוביץ (מבשר טוב כרך תורת ה' תמימה ה'תשע"ו פרק ו עמ' קפה), ובדברי הרב ברוך וויס (לבב חכמה עה"ת ה'תשע"ט, דברים לג, א).

(כו). הרב ברוך וייס (שם).

(כז). יש שכתבו שאע"פ שמשה היה יפה, מ"מ ע"פ חכמת הפרצוף היו לו מידות רעות. אין זהות בין שני דברים אלו, ויש אדם יפה שע"פ חכמת הפרצוף פניו מורים על מידות רעות (הרב אלימלך גוטליב, פני מלך ה'תש"ע, במדבר יב, ג).

(כח). כן כתבו רבי משה סופר מפשעבורסק בספרו אור פני משה, רבי חיים אריה פנסטר, האדמו"ר מסקאליע הרב דוד יצחק רבינוביץ, רבי ישראל פרנקפורטר הי"ד, הרב דוב אפלבויס (שהוסיף שכע"ז כתב מהרש"א), ועוד.

(כט). לפי דברי הזכר יהוסף אין כאן קושיא, משום שלשיטתו דברי התפאר"י אינם אלא משל בעלמא. לכאורה היה ניתן לתרץ בדרך נוספת, ולומר שדברי התפאר"י מבוססים על פשט הפסוקים, וכשיטת הראשונים והאחרונים שנקטו שמותר לפרש ע"פ פשט שלא כדברי חז"ל (נעיר כי כמה מהמפרשים ביארו ש"ותרא אותו כי טוב הוא" אינו מתייחס למעלתו הרוחנית אלא ליופיו - רס"ג, ראב"ע, ספורנו, טור בפירושו השני, ועוד. יש שביארו שאין הכוונה למעלתו הרוחנית אלא לכך שניתן וכדאי להחביאו כיון שאינו בוכה ושנראה שיחיה למרות שנוולד לששה חודשים וכן הלאה - רשב"ם, ר"ח פלטיאל, אוה"ח, העמק דבר, ועוד). אולם תירוץ זה אינו פשוט כלל, שהרי בתפאר"י לא מדובר על פירוש שונה משל חז"ל, אלא על פירוש המנוגד לדבריהם. בנוסף, פירוש זה אינו מנוגד למאמר בודד בחז"ל, אלא למאמרים רבים. בנוסף, יתכן לומר שכאן מדובר בדבר המנוגד לאחד מיסודות היהדות, ובזה לא ניתן לחלוק על חז"ל.

(ל). מאירת עינים בראשית י ב, בשם הרמב"ן, כוזרי מאמר ב אות סו, כפתור ופרח סוף פרק מד, תורת העולה לרמ"א ח"א פ"א, ר"י אברבנאל בראשית י א, רבי ברוך משקלוב בהקדמתו לספר אוקלידוס בשם הגר"א, וכך בעוד מקורות רבים (מובאים בספר חיים באמנותם לרב ראובן שמלצר, פרק כח ע' 155, וכן במאמרו של רי"י סטל 'מקור חכמת אוה"ע מעם ישראל', שפורסם בהמשכים בקובץ אור ישראל גליונות כה-ל, וכן אצל אברהם מלמד, בספרו רקחות וטבחות).

שנבללה בלשון האומות^ל, ואכמ"ל. מעתה כך נוכל לומר גם בנידון דידן: סיפור זה אירע אצל משה רבנו, אלא שברבות הימים נפל הסיפור בשבי הגויים, שובש על ידם והוסב לסיפור אודות חכמיהם.

טענה היסטורית נוספת היא שאם הסיפור היה נכון הרי אז היה עליו להופיע בדברי חז"ל והראשונים. לא מצאתי תשובה משכנעת לטענה זו^ל.

עד כאן חלקו הראשון של המאמר, ובו עיקרי הדברים. בחלק השני של המאמר, הכולל את סעיפים ה-טז, פירטנו והרחבנו בכמה עניינים נקודתיים.



ה. מקורות לכך שגדולי האומה נולדו בטבע רע ותיקנוהו

הבאנו לעיל (ג, 6) שבניגוד למשרע"ה שנולד כשהוא מושלם, הרי שדוד המלך ע"ה ועוד מגדולי האומה נולדו עם תכונות רעות ותיקנום, וביארנו שם מדוע נתייחד משרע"ה משאר גדולי האומה. בסעיף זה נביא את המקורות בהם נזכר לגבי מי מבין גדולי האומה כי הוא נולד עם תכונות רעות ותיקנם.

דוד המלך ע"ה טבעו היה רע: כך כתבו בבינה לעיתים (דרוש א, דף ו סוף ע"א); ייטב לב (פ' לך לך, דף לד ע"ד); גר"א (משלי כב, ו); אוה"ח הקדוש (דברים לג, א, וכן לבראשית מט, ה); חיד"א (פתח עיניים ליומא כב, ע"ב) בשם האר"י; וכן כתבו עוד רבים, וכע"ז כתב גם המגיד מווילקומיר^ל (והשווה בראשית רבה סו "כיון שראה שמואל את דוד אדמוני נתיירא, אמר זה שופך דמים כעשיו. אמר לו הקב"ה עם יפה עיניים" – עשיו מדעת עצמו הוא הורג, אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג").

האבות היו עם יצה"ר: כך כתב בפלא יועץ לרבי אליעזר פאפו (ערך 'עמל', נדפס בחיי המחבר בשנת תקפ"ד: "ובודאי הגמור שגם אברהם יצחק ויעקב ומשה רבנו וכל קדושים היה להם יצר הרע כמונו כמוהם, אלא שעל ידי עמל ויגיעה רבה כפו את יצרם לידבק ביוצרים עד שלבסוף נעשה להם לאוהב", ומ"מ הפלא יועץ לא כתב שיצרם היה מיוחד לרעה, אלא רק שהיה להם יצה"ר רגיל כמו לכל בני האדם).

אברהם אבינו נולד בטבע רע: כך כתבו סידורו של שבת (ח"א, שורש ו, ענף ג, עלה יד); ייטב לב (לך לך שם, וכן ייטב לב פרשת חוקת ד"ה ויקחו אליך פרה אדומה, מהד' ה'תשכ"ה דף מו ע"א).

יעקב אבינו נולד בטבע רע: כך נראה מדברי סידורו של שבת (שם).

(לא). דרשות ר"י אבן שועייב סוף פרשת נח; מזרחי בראשית מג, כ; של"ה, תושב"ע סוף כלל יד (הנקרא פה קדוש); נחל קדומים לחיד"א, פרשת ואתחנן אות ח (על דברים ו, ח), בשם בעל חזון נחום בשם המקובלים.

(לב). הזכר יהוסף נקט שדברי התפאר"י הם משל בלבד שנועד ללמד מוסר להמון העם, ואין הכוונה לתיאור היסטורי מציאותי (דבריו מובאים להלן סעיף יג), ולפי דרכו אין כאן קושיא. אולם, לענ"ד מדברי רוב החכמים הנמנים עם סיעת התפאר"י ניכר שלדעתם לא מדובר במשל (ולפיכך הם ביארו כמה וכמה מאמרי חז"ל לפי דברי התפאר"י).

(לג). 'מאמר הזכות', שהוא ח"ב מספר זקן אהרן, יש כמה חלקים, ובחלק הנקרא 'דעת המקום', שהוא שער ח' של הספר, כתב המגיד בדף ז ע"א שלא ייתכן לומר שלמשה רבנו ע"ה היו מידות רעות, ובחז"ל מבואר להיפך שכשנולד היתה שכינה עמו וכו', "ואם רז"ל אמרו על אדונינו דוד המלך ע"ה מה שאמרו - הם אמרו ברוה"ק וגם הביאו ראיות מכתובים, וכאשר ביארנוהו גם אנחנו בזקן אהרן חלק א' דרוש ב' מלכי בקדש ע"ש באורך בס"ד", ובאמת ב'מלכי בקדש' שם דף טז ע"א כתב שיצרו של דהמע"ה היה קשה ורע ביותר, עד שהוצרך דוד להורגו וניצחו ע"י תעניות וסיגופים גדולים.

ר' עקיבא נולד בטבע רע: כך מובא בבית אלהים למבי"ט (שער התשובה סוף פרק ד, וחילק שהוא דווקא בעניינים שמעיים שאינם שכליים), ובסידורו של שבת (שם), וכ"כ ביערות דבש (ח"א, דרוש טו), וכמדומה לי שלזה כוונת האליה רבה (או"ח סי' נג, אות טז) בשם עשרה מאמרות, וכע"ז בעץ יוסף (תענית כה ע"ב) שכך "מצאתי", וכך כתבו עוד רבים.



ו. מקורות על שלימות משרע"ה מרגע לידתו

הסיבה המרכזית להתנגדותו של המגיד כלפי הסיפור שבתפאר"י היא משום שהדבר מנוגד לדברי חז"ל על מעלת משרע"ה מאז לידתו. בסעיף כאן נביא את דברי חז"ל והראשונים על כך.

גדולי עולם עמדו לעם הקודש במשך הדורות, גאונים ראשונים ואחרונים, שרפי קודש צדיקים וחסידים, שהעניקו חמה בקומתם עד שקשה לנו להשיג משהו מרום מעלתם. למעלה מהם התנאים ואמוראים, ולמעלה מהם דהמע"ה ושלמה, ישעיהו ושאר הנביאים. למעלה מכולם עומד משה רבנו עליו השלום, אב לנביאים ואב לחכמים, איש האלוהים, אשר את גדולתו וקדושתו מי יוכל למלל.

במעלות רבות נתעטר משרע"ה: התורה מכנה אותו "איש האלהים" "אשר ידעו ה' פנים אל פנים". "בכל ביתי נאמן הוא", "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה", וחז"ל וגדולי ישראל עסקו הרבה בשגב מעלתו.

מעלה יתירה נקשרה לו למשה, שכבר משעת לידתו היה קדוש וטהור. מפשט הפסוקים אין מקור לדבר, ומה שנאמר שעם לידתו ראתה אמו "כי טוב הוא" (שמות ב, ב) יש שני ביאורים לזה ע"פ פשט שהובאו במפרשים רבים^{לד}. מ"מ, חז"ל למדו מפסוק זה על מעלתו הרוחנית מרגע לידתו: "ר' נחמיה אומר: הגון לנביאות. אחרים אומרים: נולד כשהוא מהול^{לה}". חכמים אומרים: בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית כולו אורה" (סוטה יב ע"א, וכ"כ רש"י, וכע"ז ברמב"ן^{לז}), ובזוהר הקדוש מובא ש"מיום שנולד שלם היה" (זוה"ק ח"ג קלח ע"א, בניגוד לאברהם אבינו שהושלם רק אחר

לד). פירוש אחד מובא ברשב"ם (וכ"כ חזקוני בפירושו הראשון, דעת זקנים בפירושם הראשון, טור בפירושו הראשון, עקידת יצחק, אברבנאל בפירושו השלישי, אוה"ח, וכע"ז בהעמק דבר), ופירוש נוסף מובא בר"ח פלטיאל ורש"ר הירש.

לה). יוער שבאבות דר' נתן ב, ה, מובא ששלש-עשרה אנשים נולדו מהולים, ובמדרש שוחר טוב מזמור ט' רשימתם שונה במעט, ויש עוד מקורות בזה, ואכמ"ל (ראה באורך בספר עפר האילים).

לו). במגילה יא, ע"א: "הוא אהרן ומשה - הן בצדקן מתחילתן ועד סופן", ומכאן הביאו המגיד והרב מיימון ראייה שמשרע"ה נולד שלם (והשווה לדברי האדר"ת שנדפסו בהסכמתו לזכות הרבים). אולם, מיד לפני כן נאמר "אברהם הוא אברהם - הוא בצדקן מתחילתו ועד סופו" וכבר הבאנו (לעיל סעיף ה') שיש שכתבו שאברהם נולד עם יצר רע וכו', ולכן צ"ל שהכוונה שכבר מקטנותו התגבר על יצרו, ואם כן ניתן לפרש כך גם לגבי משרע"ה, וממילא אין מזה ראייה שנולד כשהוא שלם. הרב מיימון ציין גם לדברי מדרש אותיות דר"ע (מהד' זכרון אהרן נוסח ג פרק ג עמ' מה), אולם לענ"ד שם לא מדובר על יום לידת משרע"ה "ותרא אותו כי טוב הוא" אלא על היום בו ראה אלקים את כל אשר עשה "והנה טוב מאוד". ראה גם רבי אברהם בן הרמב"ם שמות ב, ב, שביאר את "ותרא אותו כי טוב הוא" וכתב שממשמעותו היא שנולד שלם מצד מזגו שהיה מאוין, ומצד טבעו שהיו אבריו יפים וכו'. בהערת המהדיר (במהדורה החדשה שהוציא הרב משה מיימון שליט"א, עמ' נח הערה כה) ציין שמכך יש להביא ראייה כנגד האגדה שהובאה בתפאר"י לפיה משרע"ה נולד עם מידות רעות.

שעמד בי' נסיונות וכו'), "מיד שנולד אספקלריא המאירה היתה עמו" (זוה"ק ח"ג קפז ע"ב), "מיום שנולד לא זזה ממנו רוח"ק" (זוה"ק ח"ב כא ע"א), "כשנולד משה ייחד הקב"ה שמו עליו" (זוה"ק ח"ב יט ע"א, וראה זוה"ק ח"ב דף נג ע"ב שר' יהודה דרש עליו את הפסוק "בטרם אצרך בבטן ידעתך, ובטרם תצא מרחם הקדשתיך" עי"ש באורך, וראה שם יא ע"ב, וכן יב ע"א).

עוד מאמרים בחז"ל עוסקים במעלתו כבר מקטנותו: בת פרעה ראתה את משה בתוך התיבה, ודרשו חז"ל "אמר ר' יוסי ב"ר חנינא: שראתה שכונה עמו" (סוטה יב ע"א). חז"ל הביאו שמשוה סירב לינק מהנשים המצריות (סוטה יב ע"ב), ובמדרש מובא שלפני פטירתו אמר "בו ביום שנולדתי מצאתי פתחון פה והלכתי ברגלי ודיברתי עם אבי ואימי... וכשהייתי בן שלשה חודשים התנבאתי ואמרתי שעתיד אני לקבל תורה..." (דברים רבה, פרשה יא, י').

מרח' הגר"א קוק (דבריו מובאים להלן סעיף ט, 5) הוסיף שכן מובא גם בכתבי פילון: "וכן ראיתי בספר 'חיי משה' לפילון היהודי שהיה בימי בית שני, גם כן מספר מיקרת מידותיו של הרועה הנאמן הטבעיות מנעוריו הפלא ופלא, ומחבר קדמון כזה ודאי היו לו מקורים נאמנים, ויש להאריך בזה הרבה" (י').

מקורות על יופיו מרגע לידתו: מראה פניו של משרע"ה היה יפה ונפלא מעת לידתו, כמו שביארו כמה מפרשים את הפסוק "ותרא אותו כי טוב הוא" (י), ובמדרש מובא "רבי נתנאל אומר: ראו אבותיו של משה תוארו של משה כמלאך אלוהים, מלו אותו לשמונה ימים וקראו שמו יקותיאל" (פרקי דר"א פרק מח). וכתב רבי מיימון אבי הרמב"ם: "בראו הקב"ה בריאה יחידה במינה, וברא אותו בצורה היפה ביותר, כמו שהעיד עליו הכתוב ותרא אותו כי טוב הוא... יפה צורה ואור ה' הופיע עליו מראשיתו..." (אגרת הנחמה מהד' מה"ק ה'תשס"ח עמ' כז, וראה שמו"ר פרשה א, כו, שם נזכר שכשהיה בילדותו בארמון "לפי שהיה יפה הכל מתאוים לראותו", וראה מה שהבאנו לעיל מכתבי פילון).



ז. מדוע מוכרח היה להיוולד שלם

מדוע נשתנה משרע"ה משאר הצדיקים, וכבר בעת לידתו עמד במעלה מופלאה? נציע כמה תשובות לדבר, שרובן שלובות זו בזו:

1. בשמונים שנותיו הראשונות עמל משרע"ה והתעלה עוד ועוד, ומ"מ אין די בכך בכדי לזכות לקבל את התורה, שמעלתה נשגבת עד למאוד. בהכרח שנקודת הפתיחה של משרע"ה בעת לידתו היתה נישאה, ורק כך יכול היה בעמלו להתעלות עוד ועוד ולהגיע עד למצב בו ראוי

לז). הרב מיימון (סיני לו, עמ' תקד) והרב מנחם הכהן (אישים ותקופות עמ' 17-19) מביאים גם הם את דברי פילון שכתב (בספרו חיי משה עמ' 4-5) שמשוה היה יפה ונאה מטבעו, בעל מידות טובות, ולפיכך כותב הרב הכהן שמה שכתב לוי גינצבורג (בספרו אגדות היהודים כרך ה' הערה 68 עמ' 403 ע"פ חיי משה עמ' 6-7) שמשוה"ה הוצרך להתגבר על נטיותיו הרעות איננו הבנה נכונה בדברי פילון.

לח). רס"ג, ראב"ע, חזקוני בפירושו השני, דעת זקנים בפירושם השני, רבנו מיחוס, ספורנו, אברבנאל בפירושו הראשון, טור בפירושו השני, מדרש החפץ בפירושו הראשון, וכע"ז ברלב"ג בפירושו הראשון ובפירוש ר"א בן הרמב"ם.

היה לקבל את התורה. זאת ועוד, התורה היא אלוּקִית ונעִלִית מכל בן אנוש, ולפיכך אין יכולת בידי בן אנוש לקבלה ללא עזר אלוּקִי היוצא מגדרי הטבע¹.

2. העיקר השביעי מתוך י"ג עיקרי האמונה הוא מעלת נבואת משרע"ה ש"הוא בחיר ה' מכל המין האנושי, (והוא) המשיג ממנו יתעלה יותר ממה שהשיג וישיג כל אדם שנמצא ושימצא" (הקדמת הרמב"ם לפרק חלק, מהד' הרב שילת ה'תשנ"ו עמ' קמב). העיקר התשיעי הוא "שזאת תורת משה לא תבוטל ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתווסף בה ולא יגרע ממנה" (שם עמ' קמד). במורה נבוכים (ח"ב ריש פרק לט) מסביר הרמב"ם שהעיקר השביעי קשור לעיקר התשיעי: מכיון ששום נביא לא יגיע למעלת משרע"ה לכן לא יוכל שום נביא לבטל או לשנות את התורה שניתנה ע"י נבואתו הנעלה יותר של משרע"ה. לפי דברי הרמב"ם הללו, אם משרע"ה היה נולד ככל האדם, הרי שאז ע"פ דרך הטבע לא היתה מניעה מנביאים אחרים לעמול ולהגיע למדרגתו, אולם מכיון שמשרע"ה נולד עם מעלות מופלאות שהוענקו לו משמים ממילא לא יוכל אף אחד להגיע למעלתו, שהרי הקב"ה לא יעניק לאף אדם נוסף מתנה שכזאת, וכך התורה לעולם לא תהא מוחלפת.

3. התורה מאוחדת עם מדרגת משה, ולכן היא נקראת 'תורת משה עבדי', ואם כן בעצמותו של משרע"ה האירה התורה, כבר בעת לידתו².

4. בחירת עמ"י לעם קדוש אינה בגלל מעשיהם, אלא היא מתוך רצון אלוהי שלמעלה מטעם ודעת אנושיים. לפיכך לעולם לא יחליף השי"ת את ישראל באומה אחרת, גם אם ישראל יחטאו ח"ו. הדבר נכון גם לגבי משה רבנו, שהרי הוא אינו אדם פרטי, ולפיכך הבחירה בו היא אלוּקִית, מעת יצירתו, ועיקר מעלתו אינה מחמת עמלו והשגותיו אלא מחמת עצם נשמתו הכללית שניטעה בו ע"י הבוחר בעמו ישראל באהבה³. הרב קוק כתב (דבריו הובאו להלן סעיף ט, 5) ש"לפי דברי האר"י ז"ל בספר הגלגולים נראה שמשרע"ה לא היה צריך כלל להאי עלמא לגודל מעלת נשמתו, ולא בא לעוה"ז כי אם בשביל ישראל, (ואם כן) ודאי לכתחילה נטעו היוצר ית"ש בכל התכונות הטובות שבעולם".

(ט). אולם על כך ניתן להשיב שיתכן שהסדר היה הפוך: תחילה נולד משה עם יצה"ר ככל האדם, ובהשתדלותו העצומה תיקן את מעשיו ונתעלה, ואז העניק לו הקב"ה מדרגה נישאה, כדי שיוכל לקבל את התורה, ואותה מדרגה אין בכח אדם להשיגה. כך אכן כתב אב"ד סיגט והאדמו"ר מסאטמר-סיגט הרב משה טייטלבוים (נפטר תשס"ו, בספרו ברך משה, פ' תצוה דף רלו), שאחרי שנתעלה משרע"ה למדרגה מופלאה בכח עמלו ועבודתו קיבל אח"כ משמים השגה גדולה ונוראה למעלה מגדר הטבע מה שאין בכח אדם להשיג. לענ"ד עקרון דומה נזכר במשך חכמה (הקדמה לספר שמות) הכותב "שמשו מצד עצמו עמל ויגע כל כך עד שהעלה עצמו למדרגה הגבוהה (ביותר) שבמדרגות האנושי, השלימות היותר האפשרי, לכן זכה שייבטל ממנו הבחירה" דהיינו שלבסוף "ה' שלל ממנו הבחירה לגמרי ונשאר מוכרח כמלאכים" שאצלו בטלה כל כוחות הגוף וחומריותו, והשגתו צלולה ובהירה, ונעדר בחירתו...".

מ). סברא זו נתבארה באורך בדברי האדמו"ר רמ"מ מליובוויטש זצ"ל (ליקוטי שיחות מועדים פורים ח"ג, אדר תשע"ג, עמ' קכב-קכח, ונדפס שוב בשערי המועדים חודש אדר עמ' פד-פז).

מא). ראה כע"ז בדברי הרב אבינר ('מדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה', ה'תש"ס, דרוש ט, עמ' 100 ועמ' 105). השווה ללשון הרמב"ם ('הל' עבודה זרה א, ג): "ומאהבת ה' אותנו ומשומרו את השבועה לאברהם אבינו עשה (!) משה רבנו ורבן של כל הנביאים ושלח...". (וראה בדברי הרב שילת בביאורו להקדמה לפרק חלק עמ' רג ועמ' רד).

ח. המביאים את הסיפור על דמויות אחרות

הסיפור שהובא בתפאר"י מובא בכמה מקורות לגבי דמויות אחרות. לפיכך יש שטענו שסיפור זה נשתרבו אלינו מאוה"ע ושובש (כמובא לעיל ג, 7, ותשובה לטענה זו הובאה בסעיף ד, 6). נציין כעת את המקורות בהם הובא הסיפור לגבי דמויות אחרות.

1. **על סוקראטס:** ר' שמואל אשכנזי (אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא, ה'תש"ס, עמ' 338 ואילך) הביא שהסופר הרומאי מרקוס קיקרו (בספרו 'על הנואם' אותו כתב בשנת ג'תש"ה, כשהיה בגיל חמישים לערך, ספר שלישי ח"ד פ"י) כתב שכך טעה לחשוב החכם צופירוס על מידותיו של סוקרטס בגלל תוי פניו, עד שהתברר שסוקרטס התגבר על מגרעותיו.

ר"ש אשכנזי הוסיף שבספר תעודה לישראל (יצחק בן לוינון, ווילנא תקפ"ח, פרק לד) הביא שמצא כך בכתבי החכם הרומי "ציצערא" שסיפר שחכם אחד ששמו "זאפיר" היה בקי בתוי הפנים ואמר שסוקרטס הוא "בעל תאווה וכו' כנ"ל.

הרב חיים יוסף פאלק, מתלמידי החת"ס, הביא את הסיפור אודות סוקרטס (בפירושו חזות קשה על הספר עקידת יצחק פרשת חוקת, שער שמונים. מהד' ה'תר"ט דף פה ע"ב, ואח"כ הביא שם את הסיפור על משרע"ה). כך גם הביא הרב מנחם הכהן (אישם ותקופות לרב מנחם הכהן עמ' 24 = מחנים גליון קטו אייר תשכ"ו עמ' לא) בשם ר"ש ליברמן בשם ספר אחד שתורגם מסורית (ומסתבר בעיני שהכוונה לאחד מהמקורות המובאים כאן).

בפירוש המיוחס לרס"ג לספר יצירה (נערך בסביבות שנת ה' 1250, ולא ידוע לנו מי מחברו²²) מובאת גרסא שונה מעט של הסיפור, ולפיה לא טעו לחשוב כך על סוקרטס, אלא פוקרוס(=סוקרטס?) חשב כך על חכם אלמוני אחד לפי מראה פניו של אותו חכם אלמוני²³.

מב. בספרה 'פירוש ספר יצירה המיוחס לסעדיה גאון - מהדורה ביקורתית ופרקי מבוא' (ה'תשע"ה, עמ' 37, והוא בעמ' 24 בדוקטורט שלה 'פירוש ספר יצירה המיוחס לסעדיה גאון') מביאה החוקרת גב' נעמה בן-שחר כי החוקרים שקדמו לה קבעו את מקומו של החיבור באשכנזי (כך לדוגמא נקר) או בצפון צרפת (גרשם שלום, אידל), ואת זמנו הם קבעו בראשית המאה השלש עשרה (דן, אידל, וכע"ז גרשם שלום) או מעט לפני כן. בן-שחר כותבת בספרה (וכן בדוקטורט עמ' 42) שהפירוש חובר כפי הנראה בצפון צרפת באיזור שנת ד'תתק"נ 1190, והשכבה בספר שמיוצגת בראשי התיבות "פ"ד" (תוספת המופיעה בספר כ-49 פעמים) קשורה לר"י הזקן (רבנו יצחק הזקן, נפטר באיזור שנת ד'תתק"נ 1190), שאת דבריו העלה ככל הנראה על הכתב תלמיד/עורך ששילב חומרים רבים נוספים (כגון קטעים נבחרים מפירושו של רבי שבתאי דונולו, שנוגד בשנת ד'תרע"ג 913). לדבריה הפירוש כבר היה במאה השלוש עשרה בצורה המוכרת לנו. רס"ג (נפטר ד'תש"ב 942) אכן כתב פירוש לספר יצירה (נדפס ע"י הרב קאפח בשנת ה'תשל"ב תחת השם 'ספר יצירה עם פירוש רס"ג'), אולם כאמור אין המדובר בפירוש המובא לעיל. אע"כ כי הפירוש המיוחס לרס"ג על ספר יצירה נדפס יחד עם פירושים נוספים על ספר יצירה, וביניהם פירוש הראב"ד ופירוש ר"מ בוטריל ('ספר יצירה' עם ד' פירושים הנדפס במנטובא בשנת ה'שכ"ב, וכך גם בדפוסים מאוחרים יותר). כנראה משום כך היה מי שכתב שמעשה זה הובא בפירוש ספר יצירה לר"מ בוטריל (נתיב מצוותיך לאדמו"ר מקומארנא, נתיב התורה שבי"ב, אות ב) או בראב"ד (זהר חי לאדמו"ר מקומארנא הנ"ל, פרשת לך לך עמ' רמא, על הזוהר דף עח).

מג. נביא את הלשון שם: "מעשה בטייעא (בחלק מכתבי היד תיבת "בטייעא" איננה) ופוקרט (בחלק מכתבי היד: פוקרוס/ פוקרוס) האלוהי שמו, שהבין בספר זה (=ספר יצירה), והיה מבחין במעשי בני אדם כשראה הוא (=פוקרט) דמות צורתו (של אותו אדם) להודיעו מה מעשיו (של אותו אדם, לפי דמות צורתו), שבכך היה יודע תולדתו כמו

2. על אריסטו: כ"כ בעל השבט מוסר רבי אליהו מאיזמיר (נפטר ה'תפ"ט, בספרו מדרש אליהו אומיר ה'תקי"ט, דרוש ט, פרק ט, מהד' ה'תשס"ה עמ' 221), וכן בכתבי הגאון הרב יצחק שרים הראשון (נפטר בשנת תרל"ג, בספרו ליקוטים מפרדס, מהד' ה'תשנ"ד ח"ד עמ' תיו, ערך יסורין).

3. על "חכם אחד": כ"כ בשיטה מקובצת (נדרים לב ע"ב סוף פרק ג) לרבנו בצלאל אשכנזי (ה'ר"פ לערך-ה'שנ"ג לערך) בשם הרא"ם (יש שכתבו שהכוונה לרבי אליעזר ממיץ, שנפטר בערך בשנת ד'תתקנ"ח), וכן כתב במשכנות יעקב לר' יעקב בן נעים (שאלוניקי ה'תפ"א, הובאו דבריו בשער החצר לרבי דוד בן שמעון סו"ס קעח, מהד' תרכ"ב דף נד ע"ב), וכתב בעל הבן איש חי שכך "ידוע" (חקי הנשים, פרק ג, מהד' ה'תשפ"ב עמ' 33).



ט. החכמים שהתנגדו לדברי התפאר"י

הבאנו לעיל סעיף ג את דברי המגיד ושאר החכמים שפסעו בדרכו. בסעיף כאן נביא את דבריהם בפירוט.

1. המגיד מוילקומיר: בין הקונטרסים הרבים שפרסם ר' חיים יצחק אהרון רפפורט 'המגיד מוילקומיר' (המפורטים להלן סעיף טו), מוקדשים כמה קונטרסים להתנגדות לסיפור שהובא בתפאר"י.

בשנת תרנ"ד הדפיס המגיד בירושלים קונטרס בשם 'זכות הרבים' כנגד דברי התפאר"י, ושוב הדפיס את הקונטרס בשנה שאחריה באופן מורחב יותר תחת השם 'כליל תפאר' [וכפי המתברר כעת, כבר בשנת תר"ן פרסם המגיד את תמצית הדברים, וכן הדפיס עוד קונטרסים בנושא, כמבואר באורך להלן סעיף טו].

בקונטרסיו אלו יצא המגיד נגד המכתב שהובא בתפארת ישראל. הוא כותב שזה היפך התורה, וגם בזיון למשה קדוש ה', ולדעתו ברור "שהמכתב הנזכר כולו מזויף ושקר מוחלט וגם מינות נזרקה בו", והוא מבאר שם מדוע אין לומר שבעל תשובה עדיף מצדיק.

שמפרש בע"ה. והיה חכם צדיק גמור שבדקו (בדק את פוקרט, האם הוא אכן מבין בחכמה זו) ושלח לו (לפוקרט) דמות צורתו (כדי) להודיעו (לאותו חכם) מה מעשיו (=מה תכונותיו). ואמר פוקרט שהוא (=אותו חכם) נואף וגנב ורוצח. חזרו וסיפרו לאותו צדיק מה שאמר פוקרט עליו. אמר אותו צדיק: ודאי חכם גדול הוא (פוקרט) ובקי בצורות (של בני האדם) לדעת מהם מהי תכונתם), כי יש לי טורח גדול לכוף את יצרי ותולדתי ויצר הרע מתגרה עלי". העתקתי את הנוסח מתוך 'פירוש ספר יצירה המיוחס לסעדיה גאון - מהדורה ביקורתית ופרקי מבוא' (מהד' מתוקנת ומורחבת ע"פ כתבי יד, מאת החוקרת גב' נעמה בן שחר, ה'תשע"ה, עמ' 254, ובעבודת הדוקטורט הוא בעמ' 255. אעיר כי הביטוי 'פוקרט האלהי' דומה לביטוי 'סוקרטס האלהי' הנמצא בדיאלוג 'קריטון' שכתב אפלטון על סוקרטס, בתרגומו העברי של צבי דיזנדרוק ריש אות ג, המופיע באתר 'דעת'). במהדורות הקודמות שנדפסו נוסח הפתיחה שונה: "מעשה במיאנצ"א באיש אחד ושמו סוקראט הללילי..." ('ספר יצירה' עם ד' פירושים, מנטובא ה'שכ"ב דף צה ע"ב, בפירושו לספר יצירה פ"ב משנה א "כף וכות", ומשם נעתק לדפוס זלקאוי ה'תק"ד, וכן הוא בנוסח 'ספר יצירה' עם חמשה פירושים' הוראדנא ה'תקס"ו דף לט ע"ב, ומשם לספר יצירה' עם ט' פירושים, ורשא ה'תרמ"ד דף לו, שבו עשו המהדירים תיקונים, ותיקנו מ'הללילי' ל"הגלילי"). בן שחר מציינת כי הנוסח הישן (הנדפס במהדורות הנ"ל) אינו קיים באף אחד מכתבי היד הרבים של הפירוש שעומדים לפנינו, וכנראה שבפניהם עמדו כתב יד אחרים.

2. ההסכמות לקונטרסיו של המגיד: לקונטרס 'זכות הרבים' צורפו שלש הסכמות. בהסכמת האדר"ת נעסוק בהמשך. ההסכמה השניה היא של הרב מרדכי פיינשטיין (תקצו-תרסג), גאב"ד נוביאלכסנדרובסק שבמחוז קובנא. הרב פיינשטיין היה מגדולי הרבנים בליטא ורוסיא הלבנה, ושימש לפני כן כרבה של לודו', אולם לפי מיעוט הבנתי הוא לא היה מפורסם כ"כ מעבר לאיזור רבנותו². הרב פיינשטיין לא התייחס לתוכן הקונטרס, אלא נתן הסכמה כללית על חשיבות הפצת דברי תורה וכדו'.

ההסכמה השלישית היא מכתב תשובה של הגאון ר' יצחק אלחנן שמסרב להסכים לתוכן הקונטרס מכיון ש"כל עסקי הוא רק בהלכה, על כן אינני מזדקק לענינים כאלה" [בהערה כאן הצענו שאולי רי"א השתמט במכוון ממתן הסכמה למגיד³].

הערנו לעיל (סעיף ד, 2) כי המגיד ניסה כפי הנראה לקבל הסכמות נוספות, אולם כנראה לא נענה. יש בנוסף לעיין האם היעדרותן של הסכמות מאת הגר"ש סלאנט ומהרי"ל דיסקין מעידות על השתמטותם מלתת הסכמה [ראה בהערה כאן]⁴. הערנו לעיל (סעיף ד, 2) כי לא זכיתי להבין

(מד). מלשון הסכמתו עולה כי היו קשרים אישיים בינו לבין המגיד: "...ידידי ויקר נפשי ורוחי... כבר הריצו לי כתר"ה ע"י אמצעות בנו ידיד נפשי ולבי... כמוה"ר יהודה לייב... על דבר מאמרו בספרו הטהור 'מאמר הזכות' ח"ב לזקן אהרן...".

מה). מלשון של רי"א, שלא העיר שום דבר שבח על הקונטרס, נראה קצת שלא רצה להיכנס לענין זה, ואולי אף התנגד לדבר (השווה ללשונו למחברים אחרים במכתביו שנדפסו בספר 'אגרות ר' יצחק אלחנן' ח"ב אגרות שג, שד, שו, שסא, שסט, שעח, ועוד, ובהסכמתו משנת תרמ"ח לספר אור מתוק לרב ישראל למפרט בראשית חלק א). אעיר שרי"א אלחנן למד בין היתר אצל רבי אליהו שיק, בעל העין אליהו, שהרחיב את דברי התפאר⁵. בקונטרס ששלח המגיד לרי"א אלחנן (קונטרס 'זכות הרבים') לא נזכר שרי"א שיק סבר גם הוא כדעת התפאר⁶, כיון שאז עדיין לא נודע למגיד על כך (ורק בקונטרס הבא 'כליל תפארת' נזכר הדבר), אולם יתכן שרי"א אלחנן ידע מדברי רבו, ולכן משום כבוד רבו סירב לתת ברכה לקונטרס של המגיד, ומאידך משום כבודו של המגיד השתמט רי"א ולא פירש את הטעם העיקרי לסירובו. כל זה השערה בלבד, שאין לה כל ביסוס. בכל מקרה, ב'כליל תפארת' השמיט המגיד את מכתבו של רי"א, והסיבה ברורה, שהרי אין במכתבו של רי"א שום הסכמה לדברי המגיד.

מו). בשנת תרמ"ז כתב המגיד (בהקדמתו ל'זקן אהרן' חלק א) שהמהרי"ל דיסקין אמר לו שאין לו צורך בהסכמות, ולכן כך יעשה, ואכן מצאתי שבקונטרסיו של המגיד שנדפסו לאחר שנה זו אין הסכמות. הרב נתן שפירא (סיני כג-קכד, עמ' תריא) מעיר כי ב'זכות הרבים' המגיד שינה מדרכו ונטל הסכמות "כנראה בגלל שהיו כאלו שחלקו עליי". לענ"ד יתכן שהסיבה היא משום שבקונטרס זה יצא המגיד כנגד התפאר⁷ שהיה אחד מגדולי ישראל. אעיר שיש לבדוק מדוע המגיד לא נטל הסכמות מגדולי ירושלים (אלא נטל מהאדר"ת שהתגורר או בחו"ל, וכן מעוד רבנים שהתגוררו בחו"ל), כגון מרב העיר ירושלים הגר"ש סלנט (שבשנת תרנ"ג נתן הסכמה לספר זכות אבות של הרב מנחם אוירבאך, ובשנת תרנ"ו הסכמה לשו"ע עם פירוש באר רחובות, ובשנת תרנ"ט הסכמה קצרה לספר אגדות תלמוד ירושלמי, ובשנת ה'תרס"ד למגיני ארץ ישראל וכן לחוט המשולש על ר"י סלנט, ובשנת תרס"ה לספר לקט יוסף, וראה להלן בהמשך הערה זו) ומהמהרי"ל דיסקין (מהרי"ל דיסקין מיעט לתת הסכמות וכתב שהוא גדר בעד עצמו מלתת הסכמות, ומ"מ צ"ע למה לא נתן מכתב ברכה ושבח. בחיפוש קצר ומהיר שערכתי מצאתי שבשנת תרכ"א נתן הסכמה לספר פאר עץ חיים לרב חיים קראווער, ובשנת תרמ"ד לספר מנחת יוסף לרב יאשע פרגר מבריסק, אך בשנת תרמ"ה כתב מכתב לרב וועבר לספרו ערך דל ובו כתב שאינו נותן הסכמות לאף אחד, וכע"ז בספר נברשת לגר"ד שפיצר ה'תרנ"ד שם הגר"ח זוננפלד כותב בשם מהרי"ל שאינו נותן הסכמות, אך בשנת תר"ם כתב לרב יצחק צבי הלוי שהוא מתרחק ממתן הסכמות ומ"מ שיבח את הספר עמודי התורה, ובשנת תרנ"ג נתן מהרי"ל מכתב שבח לאמרי צבי לרב צבי קאהן, וגם נתן מכתב ברכה ושבח לתפארת ציון על המדרש רבה, ואף שבשניהם ציין שאינו נותן הסכמה מ"מ כתב שבחים וכו'. על פניו מכאן ניתן ללמוד שכאשר עלה הרצון מלפניו, מכל מיני סיבות, הסכים מהרי"ל דיסקין לתת שבחים לספר עם הדגשה שאינו נותן 'הסכמה'.

את מה שכתב המגיד ש"כל גדולי דורנו" הסכימו שיסודו של הסיפור בדברי אוה"ע, שהרי כמה ראיות יש לכך שגדולי הדור (למעט מהריל"ד האדר"ת, והזכר יהוסף) לא הסכימו לדברי המגיד.

3. תמיכת מהרי"ל דיסקין: בקונטרסי המגיד (זכות הרבים פרק ו, וכליל תפארת פרק ה) הובאו כמה ראיות ששמע המחבר מהמהרי"ל דיסקין [אליו היה מקורב²⁷] לכך שהמכתב הנ"ל שהובא בתפאר"י הוא מזויף ודבריו לא יתכנו. ראיות מהריל"ד אינן נגד עצם הרעיון שלמשרע"ה היה בטבעו מידות מקולקלות, אלא רק כנגד פרטים במעשה של התפארת ישראל שלא יתכנו מבחינה מעשית [כגון שעל פני משה היה מסוה ולכן לא ניתן היה לצייר את פניו, וראה גם דברי המהרי"ל שהובאו בסיני קכג-קכד עמ' תריד]. לעיל (ג, 3) הבאנו שמסתבר לענ"ד שהמהריל"ד הסכים גם לעצם טענתו המרכזית של המגיד.

4. האדר"ת: בקונטרס 'כליל תפארת' הנ"ל הובאה הסכמתו של האדר"ת²⁸, בה כתב שמעודו נצטער על דבר זה שמובא בתפארת ישראל, "וכמה פעמים גערתי בהמדברים מזה", שהרי "לא יפה עשה בעל תפארת ישראל בהעתקתו דברי עתק על צדיקו של עולם (מתוך) ספרי עם לוועז עובדי כוכבים הקדמונים". הוא מביא ראיות לכך שמשרע"ה היה צדיק כבר מיצירתו, ומסביר מדוע אין לומר שיש בזה שבח למשרע"ה מצד מה שבעל תשובה עדיף מצדיק. הוא מוסיף שלזכרוננו אין לסיפור זה רמז בחז"ל "וחלילה להאמין בדיבה זו לחרף מערכות תפארת ישראל", ישתקע הדבר ולא יאמר.

5. מרן הגראי"ה קוק: בספר שער שמעון (לר' שמעון הכהן, מגיד דק"ק מיטאוי, וילנא תרס"ב, שער הגבורה פרק א, דף נא ע"ב) הביא את דברי התפארת ישראל, וביאר לפי"ז כמה מאמרי חז"ל, ואח"כ

פעמים שמהריל"ד נתן הסכמה ע"י בנו, כגון בשנת תרנ"א לספר אור מתוק לרב ישראל למפרט בראשית ח"ב, ובשנת תרנ"ו לספר אריה שאג תכונת הארץ לרב יהודה צייטלין. ניתן להציע, כהשערה בעלמא, שהמגיד הוצרך לפנות לרבני חו"ל משום שרבני ירושלים השתמשו מלת הסכמה לקונטרסו [מפני שלא הכריעו את הנושא בבירור, או מפני שסברו שלא כדאי לפעול בדרך של מאבק, או מפני שסברו שיש בכך פגיעה בגאון בעל התפארת ישראל]. בענין הגר"ש סלאנט אציין למה שכתב המגיד עצמו בקונטרסו 'מאמר הזכות' שנדפס בשנת תר"ן (והוא החלק השני של ספרו 'זקן אהרן', בהקדמה לשער ח' הנקרא 'דעת המקום'), לגבי ענין אחר עליו עורר המגיד: "לא נעלם ממני שדבר גדול כזה... ידעתי שצריך (לזה) להתחיל בגדולי חכמי ירושלים גאונים וסופרים ו(רק) אח"כ היה ראוי להסתיים בקטני ערך כמוני. אך מה אעשה שהנה הגדול שבחכמי עיה"ק (לענ"ד כוונתו לגר"ש סלאנט, אך יש מי שהציע לי שהכוונה למהריל"ד) גדר בעדו שלא להסכים על שום דבר, ומי יבוא אחרי לחתום שמו תחילה, ומזה נתבטל הדבר לגמרי...". ולכן כותב שם המגיד שהוא אור חלציו לעורר בעצמו על הדבר. מכך נראה שהגר"ש סלאנט סירב לתת הסכמה, לפחות לכל העניינים הקשורים לביקורת או מחלוקת וכדו'. לגבי מהרי"ל דיסקין אציין כי יש מי שמסר שהמהרי"ל קיבל על עצמו שלא להורות "בכל דבר שיש איזה חשש מחלוקת" (הגר"ה הלל משה מעשיל גלבשטיין בספרו אור לישרים ירושלים תרמ"ט פרק התכלת דף יז ע"א, בענין המחלוקת על לבישת התכלת, וכ"כ שוב הרב גלבשטיין בספרו משכנות לאביר יעקב ירושלים תרמ"ח, ב, טהרת הקדש דף ז, בענין המחלוקת אודות הכנסת אצבעות בין אבני הכותל המערבי, ועיין גם במקורות שצוינו באהל יהושע על הנהגות מהרי"ל דיסקין, ירושלים ה'תשפ"א, אות ז ואות כג).

מזו. ראה ישורון כרך ל עמ' תתמג, שם הביאו על קרבתו למהריל"ד, וגם הביאו שבהקדמת קונטרס אדמת קודש למגיד כתב שהראה את הדברים למהרי"ל "כי כן דרכי תמיד להראות לו (למהריל"ד) אם יוטב בעיניו". לפי"ז נראה שהמהרי"ל הסכים לכל המובא בקונטרס 'זכות הרבים'.

מח. נעיר כי אביו של האדר"ת, הלא הוא הגאון רבי בנימין רבינוביץ, שימש כרבה של ווילקומיר בין השנים תרכ"א-תר"ל, והעניק הסכמה לספר כתר תורה (ה'תר"ל) שחיבר המגיד מוילקומיר. האדר"ת כותב למגיד בהסכמתו: "ידידי אהובי הצמוד במורשי לבבי... ידיד לבי...".

(דף נג ע"א) הוא מצטט מה שכתב לו בענין זה מרן הגראי"ה קוק (שנתן בשנת תר"ס הסכמה לשער שמעון), אב"ד בויסק וחתנו של האדר"ת¹: "אמרתי להעיר לב כת"ר על דבר הסיפור שהביא מספר תפארת ישראל על דבר משרע"ה, שישנם יראי ה' וגדולי תורה שלא ניחא להו כל הענין הנ"ל, וכבר הרעיש על זה הרב הדרשן הזקן מוהרי"א שי' מוילקומיר (=המגיד מוילקומיר) היושב בארץ הקדושה, ולעניות דעתי הדין עמו, ובפרט לפי דברי האר"י ז"ל בספר הגלגולים נראה שמשרע"ה לא היה צריך כלל להאי עלמא לגדול מעלת נשמתו, ולא בא לעוה"ז כי אם בשביל ישראל, ודאי לכתחילה נטעו היוצר ית"ש בכל התכונות הטובות שבעולם. וכן מורין דברי חז"ל על פסוק 'ותרא אותו כי טוב הוא' שראתה שכניה עמו ונתמלא הבית אורה, שכל אלה מראים בגלוי שיצא מקודש מרחם להיות מבחר האנושי. וכן ראיתי בספר חיי משה לפילון היהודי שהיה בימי בית שני, גם כן מספר מיקרת מידותיו של הרועה הנאמן הטבעיות מנעוריו הפלא ופלא, ומחבר קדמון כזה ודאי היו לו מקורים נאמנים, ויש להאריך בזה הרבה", ואחר דברי הרב קוק מסיים בעל השער שמעון "יען שראיתי מעשה זה עוד במקורות אחרים, וגם הובא בכמה ספרים קדושים שנסיון הכובש הוא יותר גדול, וזה כל האדם ותכלית יצירתו להיות נלחם תמיד עם יצרו [ואכמ"ל] - על כן הנחתי ביאורי (ולא השמטתי אותו)".

כע"ז מצאתי בדברי מרן הגראי"ה קוק שנכתבו בשנת תר"ס לערך, בספרו עין איה (ברכות, פרק א, אות קמד, נכתב בתקופת רבנותו בבוסק בין השנים תרנ"ה - תרס"ד): "יש אדם שתכונותיו בטבע יפות הנה, והוא אינו צריך עמל ללכת בדרך טובים. איש כזה לא יתלה השלמות בעצמו, כי אם יתלה שזכו לו אבותיו... ומשה תלה בזכות אחרים, מפני שנולד בתכונות טובות וקדושות ומהורים קדושים וחסידים, ושלשלת הקדושה מאבות העולם לא נפסקה. 'תלו לו בזכות עצמו' - כי היתה מעלתו ביתר שאת באין ערוך מהכנתו. ומה שאמרו אחרים על משרע"ה ההיפוך, כבר נדחו (דבריהם, בגלל כמה סיבות): מדברי חז"ל, ומפשט הכתוב "ותרא אותו כי טוב הוא", ומן השכל הישר, שבודאי המעולה מכל נוצר הוכן בסגולה עליונה מטבעו אלא שהוסיף רב שלמות הרבה יותר עוד מההכנה הטבעית... ע"ש (נעיר שלהלן נביא כי נכדו של הרב קוק, הבחור אברהם יצחק רענן ז"ל, לא נמנע מלצטט את דברי העין אליהו שפסע בדרכו של התפאר").

6. חכמים נוספים שפסעו בשיטת המגיד:

בספר עטרת צבי (לרב מנחם טאקסין, ורשא תרס"א, דרוש ראשון עין צופיה עמ' 14), כתב שנראה שאדם שנולד שלם מטבעו גדול יותר ממי שנולד בטבע רע והפך את יצרו לטובה, ולכן נאמר על משרע"ה 'כי טוב הוא' מבריא, ומה שאומרים שמשרע"ה נולד במידות רעות "חלילה לנו לחשוב כן על נאמן בית ה', וכבר נדפס ספר מיוחד מגדול אחד בא"י המכחיש זאת בראיות נאמנות מזוה"ק ומש"ס ומדרשים, וחלילה להביא בבית ה' דברים זרים אשר נמצאים באיזה קראניק מהבליהם".

מט). נעיר כי הזכר יהוסף, שהסכים במידה מסויימת לשיטת המגיד [דבריו יובאו להלן סעיף יג], היה אף הוא קרוב משפחה של הרב קוק, שהרי הזכר יהוסף היה חתנו של הגאון הנודע ר' מרדכי גימפל יפה, שהיה אחי-סבתו של הרב קוק.

נ). לשונו נינוחה מאוד יחסית ללשונם של האדר"ת ושל המגיד.

בספר **שערי בינה** (חלק שני לספר שמות ורשא תרס"ג, אות א, עמ' 6, לרב יהודה טמקין) הביא את דברי התפארת ישראל וביאר לפיהם מאמרי חז"ל, ומיד כתב: "אמנם אליבא דאמת זה אינו" שהרי הסיפור שבתפארת ישראל "לאו מר בר רב אשי חתום על זה, וגדולי חקרי לב מכחישים לגמרי את דברי הכתב שבתפארת ישראל", ואז הביא את דברי העטרת צבי, ומיד הוסיף שמדברי התפארת ישראל גופו רואים שזהו סיפור בדוי, "כי היתכן להאמין שמשה יאמר שמי שבטבעו טוב במעשיו וצדקתו לה', שזה לא טוב מכול עץ יבש?! ודבר זה אין לו שחר כלל... ודעת הרמב"ם גם כן בזה להיפך מהמכתב דלעיל, שהרי אמר שהמעולה בטבעו יותר חשוב מן הכובש... בדברים שכללים כמו גזל וגניבה...", "ע"ש עוד, וסיים "מכל זה ראייה ברורה שלא היה ולא נברא סיפור זה בעולם המעשה, אך אחד מחכמי אלילים בדה זה מעצמו והלבישו דבריו על משה ומלך ערבי אחד, וצדקו מאוד דברי גדול אחד בא"י המכחיש סיפור זה ואמר דאסור להביא דברים הללו בבית ה'. ובמחילת כבוד תורתו של הגאון הצדיק בעל תפארת ישראל שקילס סיפור זה שהוא נחמד, לא חש לעיין היטב בזה".

הרב יהודה לייב גרויבארט^א הביא בשנת ה'תרפ"ח כמה מחלוקות בין רב לשמואל, והסביר שכולן מבוססות על המחלוקת ביניהם האם ה'צדיק' עדיף או שמא 'בעל תשובה' עדיף 'ורק מי שהתרומם על טבעו הפרוע בעמלו... לו נאווה תהילה', ומיד הוא מוסיף "והנני מעיר כי כרעיון זה יש סיפור בתפארת ישראל סוף קידושין על אודות משה רבנו ומלך ערבי, אבל במחילת כבודו הסיפור הזה משולל כל יסוד כי לא היו דברים מעולם, והוא העתיק אותו מחוברת סיפורי בדים לילדים בשפת אשכנז, וחלילה חולין הוא להאמין כזאת, והוא נגד מה שכתוב בגמ' סוטה יב 'ותרא אותו כי טוב הוא ... שנתמלא כל הבית כולו אור".

הגרי"מ חרל"פ כתב במכתבו אל הרב זוסמן (מובא בספר מבחירי צדיקא, מתוך כתבי הרב זוסמן, תלמידו של הגרי"מ חרל"פ, עמ' ר"כ, מכתב זה נתפרסם כעת באגרות מרום לד עמ' 61): "דברי הדגל מחנה אפרים (שהביא את הסיפור) אין לקבלם כמו שהם. יש מקום גם לדבריו אבל במובן אחר לגמרי". הרב זוסמן הביא (שם עמ' רכ"ג) ש"רבנו ז"ל (=הרב חרל"פ) לא ביאר מהו ה'מובן אחר לגמרי', אבל באותו פרק בשבת הגדול תרצ"ט בדרשתו בביהמ"ד בשערי חסד אמר שישנם צדיקים כאלו שכל מה שצריכים לעבוד בחיים להפריד את הרע מהטוב – הם עושים זאת בבטן אמם, וזה היה אצל יעקב אבינו... וכן היה אצל משה רבנו ע"ה [והאריך אז הרבה בענין זה], וכאשר משה רבנו יצא לאויר העולם כבר היה מושלם וכולו טוב" [במקום אחר (אגרות מרום עמ' 62) האריך הרב זוסמן מעט יותר, והוסיף שהגרי"מ גם אמר אז "שמה שאנו מוצאים במשה כמה דברים שלכאורה

נא). במאמרו שנדפס בקובץ 'הפרדס' בעריכת הרב שמואל פרדס, שיקגו, ח"א חוברת י"א, טבת תרפ"ח, עמ' 26 (וציין למאמר זה בפרדס יוסף שמות פרק ג, פס' ג-ד, עמ' כה, מהד' תשס"ה אות סז). לפי הנדפס שם מדובר ברב מהעיר ס'. לואיס (ואכן שם חוברת ז עמ' 34 נזכר רב בשם כזה ששימש כרב הקהילות בסט. לואיס), אולם לענ"ד מדובר בטעות, והכותב הוא בעל שו"ת חבלים בנעימים ששימש כרב בעיר טורונטו (כך נראה לענ"ד ע"פ המובא שם בריש חלק א' בעמ' 5, חוברת א עמ' 9, חוברת ב עמ' 22, ובירחון קול תורה שנה ג חוברת ד עמ' לא), וכך נראה ברור ע"פ ההשוואה למובא בפרדס יוסף (על שמות פרק ב, פס' ב, עמ' טז, במהד' ה'תשס"ה הוא באות כה) שם כתב שבעל החבלים בנעימים (שנתן הסכמה לפרדס יוסף שמות) כתב לו שהסיפור של התפארת ישראל "משולל כל יסוד, וחלילה להאמין כזאת, והוא נגד ש"ס סוטה דף יב (שהוא נולד מהול ונתמלא הבית אורה וכו')".

נראים כחטא, הוא מפני שמשרע"ה נולד לששה חודשים, ודברים אלו הם ממה שעוד לא הספיק להפריד מעצמו כל חלקי הרע" (כמש"כ האריז"ל שאת דבריו הבאנו לעיל סעיף, 4).

הגרמ"מ כשר כתב (תורה שלמה שמות פרק ב, פס' ב, מהד' ה'תשנ"ב אות טז, עמ' 56, נדפס לראשונה בשנת ה'תש"ד) שמכל מאמרי חז"ל על 'ותרא אותו כי טוב הוא' ועל מראה פניו הנפלא ושלמותו מוכח דלא כדברי האור פני משה והתפארת ישראל, ו"אגדה זו אין לה שום מקור, ואינה אלא משל בעלמא".

הרי"ל מיימון כתב (סיני, כרך לו אדר תשט"ו, עמ' תקב-תקה) שהסיפור שהובא בתפארת ישראל [ובעין אליהו ובעדן גנים] הוא נגד דברי חז"ל, ונגד דברי פילון שנכתבו לפני כאלפיים שנה ומאז ועד היום לא היה מי שכתב שדבריו אינם נכונים. הוא מוסיף שראוי שהמעשה יושמט מהתפארת ישראל הנדפס במהדורת 'אל המקורות' שיצאה אז.

הגר"ר מרגליות כתב (שערי זוהר לסוטה יב ע"א, מהד' תשט"ז, נדפס שוב תשס"ח עמ' 164) "בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור – עיין תיקוני זוהר תכא (נ"א א) 'ותרא אותו כי טוב הוא וכו' וביה נהיר אור הה"ד ותורה אור', ולא כהאגדה הבדויה שהובאה בתפארת ישראל".

הרב מנחם כהן כתב (מחנים גליון קטו אייר תשכ"ו עמ' כ, ומשם לספרו אישים ותקופות, מאמר פני משה, עמ' 7) שסיפור זה, שהובא גם באור פני משה ועוד ספרים, אינו מתאים לדברי חז"ל על משרע"ה, ונראה שהוא התגלגל אלינו מסיפורי העמים, בהם סופר הדבר על 'חכם אחד' או על אריסטו וכדו' (ונראה שע"פ דבריו העיר בקצרה הרב יהודה הרצל הנקין, בשו"ת בני בנים ח"ד ה'תשס"ה מאמר ד עמ' קד הערה 3, שהמעשה שהביא בתפארת"י התברר שמקורו בסיפור הגויים על אריסטו).

הרב שלום מושקוביץ, האדמו"ר משאץ-לונדון (תרל"ח-תשי"ח, נסמך ע"י המהרש"ם, שימש כרב בשאץ וכאב"ד קהל יראים בקלן), אמר "שלאו מר בר רב אשי חתום עלה על המעשה הזאת, ואין להאמין בה", וגם כתב כן בכתביו, כפי שיובא מיד. **חתנו הרב יואל מושקוביץ** (תרס"ז-תש"ם, נסמך ע"י מהר"ם שפירא ור"ש ענגיל ועוד גדולים, אביו של האדמו"ר משאץ-ירושלים, בפירושו אשל ברמה על הגדה של פסח עם פירוש אשל אברהם ויד רמה, ה'תש"ל, דף קכא) הוסיף שגם לדעתו אין הדברים ראויים להיאמר: "זה כמה שנים שחרה נפשי עד למאוד על מעשה שנתפשט בעולם לדבר סרה ולכתוב דברים מגונים וכעורים רח"ל על אדוננו אדון כל הנביאים, שאין להם מקור בחז"ל או בראשונים, מעשה אשר בדה אחד מלבו, או החליף באיזה חכם מחכמי אומות העולם, ואח"כ בא בעל תפארת ישראל בפירושו בסוף קידושין והביא המעשה הזאת... לגנות ולבזות את משרע"ה שאי אפשר אפילו לדעת את גדלו וידו החזקה ומכל שכן לדבר סרה על הולדתו ח"ו, שהוא נגד פסוקי התורה"ק ומאמרי חז"ל הקדושים... ומאיזה מעשה שמצא או שמע בנה בנין של קש, ישוקע הדבר ולא ישמע. ואל תאמין לדבר זה ח"ו, שהכל לפי דעתי נגד אמונתינו... ומה שתמהני הוא על צדיק גדול הנודע בעולם החסידות (כוונתו לבעל האור פני משה) שהביא המעשה ההוא וכתב ששמע מזה. אין אני ראוי אפילו להיות תחת כפות רגלי, ומכל שכן לבקר דבריו הקדושים, ובספרו השתדל לתרץ הקושיא שנאמר בו 'כי טוב הוא', לא ארצה לגלות שם המחבר ולא ספרו מפני יראת הכבוד, על כל פנים לא אוכל לזוז ממה שאמרנו שהוא נגד תורתנו הקדושה ודברי חז"ל הקדושים [וכמה פעמים שמעתי מפי מו"ח הגה"ק ר' שלום ז"ל משאץ

מנוחתו כבוד בלונדון, וגם כתב כן באיזה מקום בכתביו, שלאו מר בר רב אשי חתום עלה על המעשה הזאת, ואין להאמין בה[¹]. הוא מביא שאח"כ מצא מה שכתבו בזה האדר"ת והמגיד מוילקומיר "וב"ה שכיוונתי לדעת גדולים וצדיקים אשר לפני, שכל המעשה בדוי ומזוייף, ותאלמנה שפתי שקר. מי יתן ויודפסו שני הקונטרסים הנ"ל בתוך המשניות תפארת ישראל, או להוציא את כל המעשה מפירושו של התפאר", שלא יבואו הדורות הבאים לידי מכשול במחשבות פסול על רבן של ישראל ואדון הנביאים משרע"ה".

הגר"א שפירא נקט ככל הנראה בשיטת האדר"ת, כמובא בהערה כאן.²

האדמו"ר רמ"מ מליובוויטש נקט ככל הנראה בשיטת האדר"ת, כמובא בהערה כאן.³

הרב שמשון פינקוס (שנפטר בשנת ה'תשס"א, בספר נפש שמשון ענייני אמונה ה'תשס"ה עמ' קפג) הביא ש"מובא באחד הספרים" המעשה הנ"ל (ומשום כבוד התפארת ישראל לא הזכיר את שמו) ושמהרי"ל דיסקין אמר שמעשה זה הוא שקר וכזב, שהרי גוי לא יכול היה להיכנס למחנה ישראל מעבר לענני הכבוד, ובנוסף זהו נגד מה שאמרו על מעלתו בעת לידתו (שכבר בלידתו התמלא הבית אורה, ושהיה שקול כנגד שישים ריבוא, ובדבר"ר יא, י, שבגיל שלשה חודשים התנבא). ולכן אמר הרב פינקוס שהסיפור הוא "שקר וכזב", אלא באמת משרע"ה נולד במעלות נשגבות, ורק אח"כ התחיל בעבודה שאין כדוגמתה להגיע לפסגות נישאות עוד יותר.

הרב שלמה אבינר (בספרו 'מדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה', ה'תש"ס, דרוש ד, עמ' 49, ובדרוש ט) נקט לעיקר כדעת הרב קוק, ודלא כדברי התפארת ישראל (הרב אבינר אינו מזכיר את גדולי החסידות שנקטו בדרך זו), אולם הוא כותב שמכיון שכתב כך גאון גדול כבעל התפארת ישראל ממילא לא

נב). דבריו מובאים בהערה הבאה.

נג). כך נראה מליקוטי שיחות מועדים פורים ח"ג, אדר תשע"ג, עמ' קכב-קכח [אך השווה ליקוטי שיחות בתרגום חופשי חלק ח' עמ' 27, וראה מה שפלפל בכל זה הרב שלום דובער הכהן ב'הערות התמימים ואנ"ש 770 איסטרען פארקווי' גלינות עז-צו עמ' 273, גליון כ (צו) אב תשל"ח]. וראה את תיעוד ביקורם של הגר"מ אליהו והגר"א שפירא אצל האדמו"ר מליובוויטש (א' כסליו תדש"מ, שוכתב בספר תורת מנחם תשמ"ה ב עמ' 3086) אז אמר הגר"מ אליהו: "איתא בספרים שמצד טבעו היה משה רבנו "איש" ("והאיש משה עניו"), מלשון 'אש', אלא שמשרע"ה שבר את תכונותיו ומידותיו ונעשה "אדם" ("עניו מאוד מכל האדם"), מלשון 'אדמה' יסוד העפר המורה על הביטול" (כע"ז במאמרי אדמו"ר הקצרים עמ' קג "משה היה בחינת מדין, לשון ריב, אך הוא תיקן והפך הכל לטוב"), והגר"א שפירא הגיב מיד ואמר: "לא מסתבר לומר שיהיה איזה פגם ח"ו בטבעו של משה שלכן הוצרך לשבור ולשנות את טבעו. משרע"ה היה קדוש מרחם. וידועה הקפדת גדולי ישראל על אלו שכתבו דברים כאלו על משרע"ה". מיד הגיב האדמו"ר מליובוויטש ואמר: "בעל סדר הדורות מביא (וראיתי מי שכתב שעד כה לא נמצא כן בסדר הדורות) שישנם מדרשות חלוקים בדבר. י"א שלמשה רבנו היה טבע בלתי רצוי וכו', שקלסתר פניו הראה על ענין של תוקף והיפך הרחמנות וכו', ומפריך סברא זו מכל וכל על פי מאדו"ל על הפסוק 'ותרא אותו כי טוב הוא' 'כשנולד נתמלא כל הבית כולו אורה, היינו תיכף ומיד ברגע שיצא לאויר העולם, עוד לפני התחלת עבודתו". בהמשך הגיב הגר"מ אליהו: "הרמב"ם כותב בשמונה פרקים שלו ששינוי טבע התולדה הוא מדרגה גבוהה, מעלת בעלי תשובה וכו'. ועל פי זה אם נאמר שמשרע"ה שינה את טבע תולדתו הרי זה ענין של מעלה", והאדמו"ר השיב: "ענין זה (מעלת התשובה) שייך גם אצל צדיקים. שהרי המושג דתשובה הוא לא רק בנוגע לעבירות כי אם (גם) השבה למקורו ושושורו, וזהו גם הפירוש במאמר חז"ל (שבת קנ"ג ע"א) "נמצא כל ימיו בתשובה" שזוהי הוראה לכל אחד ואחד מישראל, גם אלו שלא חטאו ופגמו... "משיח אתא לאתבא צדיקא בתיובתא" היינו שמישיח צדקנו יפעל את מעלת התשובה גם אצל צדיק אמיתי, צדיק שאינו צריך לשנות את טבע תולדתו".

נוכל לגעור בתוקף במי שיכתוב כך. הרב אבינר מסביר את המעלה הרוחנית של משרע"ה, ואת הטעם לכך שמשרע"ה אינו ככל בני האדם, אלא נולד קדוש מטבעו. בספר נוסף שלו (ספר שמות עם פירוש, ח"א ה'תשע"ג עמ' 43-38) הביא הרב אבינר את דברי התפאר"י, והביא ש"חכמי ישראל קמו וזעקו חמס על סיפור זה והכחישוהו מכל וכל בהיותו שקר וכזב..." שהרי אין מקור לסיפור זה, והוא היפך דברי חז"ל ש"נתמלא הבית אורה" וכו', והר"ש ליברמן אמר שזה גלגול של סיפור שסופר על אריסטו. וכתב הרב אבינר שניתן לספר כך על כל אדם אחר אך לא על משרע"ה שהוא נשמה טהורה מרחם, ונולד עם כוחות עצומים, ומאז לידתו עלה ולחם וכבש עוד ועוד על שהגיע לאן שהגיע. היתה לו בחירה חופשית, ונכשל בכמה מקומות יוצאי דופן, אך מ"מ נולד מראש עם כוחות נוחים וטובים. לכן "דחו חכמים" את הסיפור שהביא בתפאר"י, והוא מסיים: "אגב, תלמידי הבעש"ט... אמרו שהיו והיו במשרע"ה כוחות של שלילה (ודלא כנ"ל), אבל באופן פשוט הסכימו חכמי ישראל שמשרע"ה היה קדוש וטהור מרחם" (וראה גם בספרו פסקי שלמה ח"ד ה'תשע"ה עמ' 216).

הגר"מ מאזוז (אסף המזכיר, מהד' ה'תשע"ד, מערכת א אריסטו אות ב) הביא את דברי השבט מוסר שהביא סיפור זה על אריסטו, וכתב הרב מאזוז שנראה שמכאן מקור המעשה שמובא בתפארת ישראל (ושכן העיר הרב מיימון), "וכבר צווחו עליו בבי מדרשא ויצאו עליו עוררין".

הגר"ח קנייבסקי אמר שהמהרי"ל דיסקין כבר קבע שהסיפור איננו נכון, ולכן אין לסמוך על הסיפור שמקורו מספרים של גויים, ודבריו מובאים בהערה כאן¹.

הרב יוסף הלפרין (תרס"ה-תשנ"ט, נסמך ע"י הגרי"ל פיין והגרי"א הרצוג וכו', אך בחר שלא להשתמש בכתרה של תורה. שימש כנשיא קהילת מחזיקי הדת במנצ'סטר, דבריו נדפסו בספר מעדני יוסף-זכרון שמואל, בעריכת ישראל פרידמן, ה'תשס"ד, ערך משה רבנו עמ' פז) כתב שהסיפור שבתפאר"י הוא בדוי וכו', שהרי היה על פני משה מסווה ולא שייך היה לציירו, ואין לזה זכר בדברי חז"ל ובספרי הקדמונים, ומבואר בדברי חז"ל לא כך, ולכן דברי התפאר"י בדויים (ונראה שאחרי שהרב הלפרין כתב כן הוא ראה אח"כ את דברי המגיד מווילקומיר), וכתב שאין ראיה מדברי הדגל מחנה אפרים (אולם המהדיר שם ציין שהרי הדבר הובא אצל רבים רבים מגדולי החסידות וכו').

וכן ראיתי בעוד שניספרים².

נד. בומתוק האור (לרב שלמה לוונשטיין, דברים ג, אלול תשע"ב, עמ' שלה) הביא כמה מהקושיות שיש כלפי המעשה הנזכר בתפאר"י (אך אח"כ הביא שבילק"ש משמע כדברי התפאר"י), וכתב: "רבי חיים קנייבסקי אמר לי כי המהרי"ל דיסקין כבר קבע שהסיפור איננו נכון". בשאלת רב (בעריכת הרב יחיאל רוטשילד, מהד' שניה ה'תשס"ה, ח"א פכ"ג פ' שמות) מובא ששאלו את הגר"ח קנייבסקי האם לסמוך על דברי התפאר"י שהרי הסיפור הוא נגד 'ותרא אותו כי טוב הוא', ומה מקורו של סיפור זה, והשיב "אין לסמוך עליו, אך מה שהקשית לא קשה מידי", וביאר המהדיר שאין קושיא מ'כי טוב הוא' משום שהאור היה ע"ש העתיד והביא שכן ניתן לדייק מלשון הגמ' עיי"ש. בספר אוצר פלאות התורה (שמות, עמ' תתל"ו הערה רנב) הביא שהגר"ח קנייבסקי אמר לו ש"מעשה זה מקורו מספרים של גויים, וחידוש הוא על התפארת ישראל שמעתיק זאת".

נה. הרב אברהם נתן עלברג הי"ד אב"ד סאניק (ובעל ספר בית נאמן ועוד ספרים, נפטר בשנת ה'תש"א) התייחס בקונטרסו קוי אור (עמ' 16, נדפס בסוף ספר גן ריה לרב חנוך ערזאהן ה'תרפ"ז) לדברי אוה"ח שמות ג, ד (שכתב שמה היה נביא מבטן אמן) וכתב: "מכאן תשובה לבעל תפאר"י". בשו"ת דברות יעקב (לרב יעקב דהאן, ח"ד ה'תש"פ, חלק אקדמות מילין אות יא עמ' טז) כתב שמכיון שבזוהר (וירא דף קכ ע"א) נאמר שמיום שנולד משרע"ה לא פסקה ממנו

י. הקושיות כלפי התפאר"י והתשובות עליהן

ראייתו המרכזית של המגיד כנגד התפאר"י היא מדברי חז"ל שכתבו שמשרע"ה נולד כשהוא שלם וכו'. תשובות לראיה זו הבאנו לעיל (ה, 6).

המגיד הוסיף והביא שלשה הוכחות ששמע ממנהרי"ל דיסקין לכך שהסיפור שהובא בתפאר"י לא יכול היה להתרחש. נביא את הוכחות אלו, ולצידן את התשובות שהוצעו להן.

1. הוכחת המנהרי"ל: לפי הסיפור צויירו פניו של משרע"ה לאחר יציאת מצרים, ואז הרי קרן עור פניו ולפיכך הניח משה מסוה על פניו. אם כן הצייר לא יכול היה לראות את פניו.

תשובות שהוצעו לקושיא זו: [א] רבי ישראל פרנקפורטר הי"ד (תרל"ד-תש"ג, היכל ישראל ריש פ' שמות) הסביר שפניו של משה צויירו ברגעים בהם הסיר את המסווה כדי לדבר עם בני"י. [ב] הרב זאב טעלר (במאמרו שבקובץ בית ועד לחכמים של כוללי תורה ויראה סאטמר, ח"ו ה'תשע"א עמ' שפח) הציע שפני משה צויירו בתקופה שבין יצי"מ לבין יוה"כ, שהרי פני משה קרנו והוסתרו במסווה רק לאחר מתן לוחות שניים ביוה"כ (הרב טעלר הוסיף וכתב שמדברי מפרשי התורה נראה שהנחת המסווה על פני משה לא היתה מפני שלא היה ניתן להסתכל בפניו, אלא בגלל סיבות אחרות, ואם כן היתה לצייר את היכולת להסתכל בפני משה). [ג] לענ"ד ניתן לתרץ בדרך נוספת: משרע"ה נולד עם מידות רעות ותיקן את מידותיו, ועל בסיס ענין אמיתי זה הומצא במשך השנים סיפור דמיוני שהמחיש את הדבר. בסיפור דמיוני זה אכן יש פרטים שלא ייתכנו.

2. הוכחת המנהרי"ל: משה היה במחנה לוויה שבאמצע מחנה ישראל, ואם כן הצייר הנכרי כלל לא יכול היה לציירו, שהרי מובא שגויים לא יכלו להיכנס אל תוך המחנה².

תשובות שהוצעו לקושיא זו: [א] הרב אלימלך גוטליב (פני מלך ה'תש"ע, במדבר יב, ג) הביא שנאמר בשמות לג, ז, שמשה נטה לו אהל מחוץ למחנה, ובילק"ש (בהעלותך רמז תשל"ז) מובא שאהל הדברות היה מחוץ למחנה (ואהל נוסף לקרנות היה בתוך המחנה). לפי"ז משה היה מחוץ למחנה, ולפיכך הצייר וגם המלך הערבי כלל לא הוצרכו להיכנס למחנה כדי לראותו. [ב] הרב ישראל אברהם (ואין למו מכשול ה'תשס"ח ח"ז עמ' 243) הציע שהצייר והמלך הערבי עמדו מחוץ למחנה וראו מרחוק את משה (ויש להעיר על דבריו מדברי התרגום שיר השירים ב, ו, ובעל הטורים במדבר כב, ה, אך ראה בספר ענני הכבוד סי' כט), וייתכן גם שביקשו לקרוא לו ומשה הסכים ויצא אליהם אל מחוץ למחנה. [ג] הרב זאב טעלר (במאמרו שבקובץ בית ועד לחכמים של כוללי תורה ויראה סאטמר, ח"ו ה'תשע"א עמ' שפח) הביא שענני הכבוד שהם אלו שמנעו נכרים מלהיכנס למחנה ישראל, הסתלקו

שכינה, לכן חלילה לקבל את דברי התפאר"י בלי מקור מפורש בחז"ל. הוא כותב שצווח על זה ואח"כ מצא מה שכתב המגיד בקונטרס כליל תפארת ושמש שכיוון לדעתו. כבר הבאנו לעיל שהרב יהודה הרצל הנקין העיר בקצרה (שו"ת בני בנים ח"ד ה'תשס"ה מאמר ד עמ' קד הערה 3) שהמעשה שהביא בעל התפאר"י נתברר שמקורו בסיפור הגויים על אריסטו.

נו. המגיד הביא (בשם מנהרי"ל) שכן מובא בבעל הטורים פרשת יתרו, וכוונתו לפירוש הטור הארוך עה"ת שמות יח, ו: "ובמדרש (תנחומא ישן, יתרו ו) יש שזרק (יתרו) חץ והיה כתוב עליו 'אני חותנך יתרו בא אליך', ואע"פ שהיו עננים מקיפים אותם אפשר שלצורך שעה עבר [מפני כבודו של משה] (מושב זקנים). כך עולה גם ממקורות נוספים (כמובא בספר ענני הכבוד לרב שמשון ורמברגר, מהד' ה'תשס"ג, סימנים כח-לב).

לאחר פטירת אהרן הכהן (גמ' ר"ה ג ע"א), וגם לאחר חטא העגל נסתלקו העננים עד שנתכפר להם החטא ביום"כ (שיה"ר ב, יז, ולדעת הרמב"ן שמות לג, ז, היה משרע"ה במחנה בארבעים יום האמצעיים, ולא בהר). בנוסף, הרי בזמן שישראל לחמו בעמלק וכדו' הם יצאו מחוץ למחנה, ויש עוד הזדמנויות בהם יצאו ישראל מחוץ למחנה. מעתה, יתכן שהצייר ראה את פני משה באחד מהזמנים האלו. [ד] לענ"ד ניתן לתרץ בדרך נוספת: משרע"ה נולד עם מידות רעות ותיקן את מידותיו, ועל בסיס ענין אמיתי זה הומצא במשך השנים סיפור דמיוני שהמחיש את הדבר. בסיפור דמיוני זה אכן יש פרטים שלא ייתכנו.

3. הוכחת המהר"ל"ד: יתרו הציע למשה "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלקים" וכו', כדי שיהיו שופטים על העם (שמות יח, כא). ובזוה"ק (ח"ב פ' יתרו דף עח ע"א, מהד' הסולם אות קעא-קעב) מובא שכוונתו שיבחר אותם בעזרת חכמת הפרצוף. כיצד סמך משה על חכמה זו, והרי יתכן שמדובר באדם שהיה ירא אלקים מעת לידתו ומאז נכשל ונהיה לחוטא?! מכאן ראייה לכך שתוי הפנים משתנים בהתאם להתנהגותו של האדם. מעתה יש לתמוה על הסיפור שהובא בתפאר"י: הרי במהלך שנות חייו תיקן משה את המידות הרעות עמן נולד, ואם כן פניו השתנו לטובה, ומעתה כיצד יתכן שהמידות הרעות עמן נולד ניכרו מתוך תוי פניו שצויירו לאחר יציאת מצרים?!

תשובות שהוצעו לקושיא זו: [א] רבי ישראל פרנקפורטר הי"ד (תרל"ד-תש"ג, היכל ישראל ריש פ' שמות) הסביר שמשרע"ה כפף את יצרו ולכנהו לו פנים שלמות, ומ"מ הגויים הטמאים שנבהלו מצורתו הקדושה חשבו שהפחד שלהם נובע מכך שהוא רמאי וכדו', ולא ידעו שטומאתם גורמת להם לטעות כך. מה שמשרע"ה ענה לאותו מלך [שבאמת פניו רעים מחמת מידותיו הרעות איתם הוא נולד] היה רק מחמת ענוותנותו של משה, וכדי ללמדנו שכל אדם יוכל לשנות את מידותיו. כע"ז אמר האדמו"ר משומרי אמונים בעל החוקי חיים (הרב אברהם ראטה, נפטר ה'תשע"ג, בגליון קול החצר ח"ג, עמ' 412, מגליון קל"ז תרומה תשע"ב) "שכל אחד הביטו בו כפי ערכו, והצדיקים ראו שנתמלא הבית כולו אורה ואילו אותו מלך ראה בו צורת רוצח... כל אחד השיג אותו לפי ערכו... ומשה השכיל להסתיר את אורו הטוב ולעיני האומות היה נראה בצורה אחרת". [ב] הרב שלום צבי שפירא (בספרו משיב נפש על הל' תשובה לרמב"ם, פ"ה ה"ב אות ה, עמ' רסג) כתב שבשיטמ"ק נדרים לב ע"ב מובא שהמידות הרעות עמם נולד האדם ניכרות בפניו גם אחרי שתיקן, ולכאורה קשה לפי"ז איך בחר משרע"ה 'יראי אלקים' ע"פ חכמת הפרצוף?! ותירץ שהשיטמ"ק עוסק בתווי הפנים הטבעיים, והם לא משתנים לעולם, ואילו הזוה"ק עוסק בחכמת הפרצוף שהיא חכמה אלקית, ועל פיה ניכר האם האדם צדיק או חוטא, וזה משתנה לפי מעשי האדם. כע"ז כתב הרב איתי בן אהרן (נחלת שדה כרך תנאים ה'תשע"ז עמ' נה-נו, והוא מוסיף שהסיפור שבתפאר"י מתייחס לחכמה הטבעית ולא לאלקית). [ג] בישמח משה (במדבר טז, יג) ביאר שמשו נולד עם תכונת הרציחה אלא שהשתמש בזה לטובה לרצוח את המצרי וכדו', ועמ"י ראו בו רק את תכונת הרציחה ולא ראו שהוא השתמש בה לטובה. לפי"ז ביאר הרב ברוך וויס (לנב חכמה עה"ת ה'תשע"ט, דברים לג, א) שתוי פניו לא נשתנו לטובה כיון שלא העלים את מידתו לרצוח אלא נהג בדרך מעולה יותר והמתיק את מידתו והשתמש בה לטובה. כך כתב גם הרב ישראל

אברהם (ואין למו מכשול ה'תשס"ח ח"ז עמ' 243) שציין שבמדרש (בראשית רבה סג, ח) מובא ששמואל הנביא ראה לראשונה את דוד האדמוני ו"נתיירא ואמר אף זה שופך דמים כעשיו", והקב"ה השיב לו "עשיו מדעת עצמו הוא הורג, אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג". מכאן ראייה שכאשר אדם משתמש לטובה במידה רעה שלו יכולים לטעות בו ולחשוב שיש בו רוע. [ד] עוד תירץ שם הרב וייס ששרטוטי פניו של משרע"ה לא נתהפכו לטובה כדי שכל ענין זה יהיה ניכר בפניו וכך יוכלו בני"ל ללמוד ממנו שכל אדם יכול להיות צדיק, אפילו אם נולד במידות רעות. כך תירץ גם הרב זאב טעלר (במאמרו שבקובץ בית ועד לחכמים של כוללי תורה ויראה סאטמר, ח"ו ה'תשע"א עמ' שפח). [ה] לענ"ד יתכן לתרץ ע"פ ה"ל שנשמת משה כוללת את כל ישראל, ולכן לא נתהפכו פניו לטובה, שהרי יש עדיין בעמ"י רשעים ואנשים ההולכים אחר מידותיהם הרעות. [ו] הרב אלימלך גוטליב (פני מלך ה'תש"ע, במדבר יב, ג) ציין שבזוה"ק (שם) מובא שמשה לא שמע ליתרו ולא בחר את הדיינים ע"פ חכמת הפרצוף, אלא בחר אותם בעזרת רוח"ק. הרב גוטליב מציע שמשה לא השתמש בחכמת הפרצוף כיון שאכן חשש שהדיינים תיקנו במעשיהם ומאמצייהם את מידותיהם הרעות. [ז] לענ"ד ניתן לתרץ בדרך נוספת: משרע"ה נולד עם מידות רעות ותיקן את מידותיו, ועל בסיס ענין אמיתי זה הומצא במשך השנים סיפור דמיוני שהמחיש את הדבר. בסיפור דמיוני זה אכן יש פרטים שלא ייתכנו.



יא. הכותבים שמשרע"ה לא נולד מושלם

הבאנו לעיל (ד, 5) כי מכמה מקורות בקדמונים נראה כי משרע"ה לא נולד כשהוא מושלם, וזאת בניגוד להנחתו של המגיד. בסעיף זה נביא את דברי אותם קדמונים. חכמים אלו אמנם לא כתבו שמשרע"ה נולד עם מידות מקולקלות וכדו' כפי שכתב התפארת"י, אולם מ"מ הם כתבו שמשרע"ה נולד עם יצה"ר כמו כל בני האדם, והרי זה מנוגד להנחתו של המגיד שמשה רבנו נולד כשהוא מושלם.

כך ניתן להסיק מדברי רש"י קהלת ז, א².

כך גם עולה מתוך דברי הרמב"ם (תשובה ה, ב) שכתב שכל אדם יכול להגיע למדרגת משה רבנו³ (וראה אוה"ח דברים יא, כו: "על דרך אמרם ז"ל יכול אדם לעשות עצמו כמשה רבנו").

נז. הרב דוד מנדלבוים (פרדס יוסף החדש, פרשת חוקת אות י, עמ' תשעה) הביא שהעירו לו שמרש"י קהלת ז, א, משמע שלא ידעו כבר בעת לידת משה שהוא יהיה בודאות אדם גדול. בפסוק נאמר "טוב שם משמן טוב ויום המות מיום היולדו", וברש"י שם מובא: "ויום המות מיום הולדו - נולדה מרים אין הכל יודעין מה היא (על גודל מעלה), מתה (מרים) נסתלקה הבאר (ואז יודעים מה היא), וכן אהרן בעמוד ענן וכן משה במן". לענ"ד המגיד מוילקומיר יתרץ ויסביר שביום לידת משה לא ידעו כולם עד כמה גבוהה מעלתו, ורק ביום מותו, כאשר הפסיק המן, אז היה ניכר לכל גודל מעלתו.

נח. בענין השאלה האם כל אדם אכן יכול להגיע למדרגת משרע"ה [כפשט דברי הרמב"ם, וכפי שהבינו בדבריו החכמים שנביא מיד], יש בזה אריכות דברים ואכמ"ל (ראה בזה בקובץ הערות לגר"א וסרמן הי"ד יבמות, דוגמאות לביאורי אגדות ע"ד הפשט סי' ז אות ט, וכן בספר מדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה לרב אבינר דרוש ג עמ' 42, ובעוד ספרים, ואכמ"ל).

רבנו הרמ"א כתב (תורת העולה ח"ג פי"ג, נדפס ע"י המחבר בשנת ה'ש"ל): "... דישון מזבח הפנימי מורה על הסרת המידות הפחותות שהן שלימות הראשון... וכן היה בענין משרע"ה בהוציאו את ישראל ממצרים... הוצרך תחילה לדשן מזבחו ולהסיר קצת מידות רעות שהיו בו... ואמר 'שלח נא ביד תשלח' והנה זה עוון אשר חטא... וגם אחר כך נכשל בענין מילת בנו... ואח"כ אמר 'ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך' וכו'... ואח"כ חזר ואמר 'הן אני ערל שפתיים' וגו', שכל זה מורה שמשרע"ה עם כל גדולתו לא היה נשלם בשלימות הראשון, והיה לו קצת מידות פחותות ממידות הפחד...".

ר"י עראמה כתב בעקידת יצחק (שער לה, מהד' עוז והדר ה'תשע"ו עמ' כז) שמה שנהג משה את צאן חותנו ובא עד הר האלהים הכוונה בזה "שכבר עלה ממעלת הרעיה, אל שנהג את הכוחות החיוניות אחד הדבריות, עד עלותו הר האלהים", עי"ש בהמשך דבריו.

כמה חכמים העירו שכך עולה גם מדברי אוה"ח הקדוש (דברים לג, א) הכותב שמשרע"ה נקרא 'איש האלהים' כדי "להעיד עליו כי כל התעצמותו במידות הטובות הידועות לו לא היה אלא לצד יראתו מאלוהיו, לא שהיה טבעו מסייעו אל הדבר" (וזאת למרות שהוא עצמו כתב בפירושו לשמות ג, ד, שמשרע"ה היה נביא מבטן אמו).

בפלא יועץ (ערך 'עמל', נדפס בחיי המחבר בשנת תקפ"ד) לרבי אליעזר פאפו (תקמ"ה-תקפ"ח, אב"ד סליסטרה, בעל החסד לאלפים על השו"ע, ושו"ת פלא יועץ) כתב: "ובודאי הגמור שגם אברהם יצחק ויעקב ומשה רבנו וכל קדושים היה להם יצר הרע כמונו כמוהם, אלא שעל ידי עמל ויגיעה רבה כפו את יצרם לידבק ביוצרים עד שלבסוף נעשה להם לאוהב".

כך גם כתב בנחרצות הג"ר שלמה סופר אב"ד בערגסאס (בנו של הכתב סופר¹), וכן כתב הגרמ"א עמיאל².

הראו לי מקור נוסף הנוגע לנידון שלנו: משרע"ה נולד בבית הוריו, ושם גדל עד שנגמל. בשנים הבאות שהה בסמוך, בארמון פרעה. מעתה, לפי המקורות שהביא המגיד (המובאים לעיל

נט). הג"ר שלמה סופר אב"ד בערגסאס, בנו של הכתב סופר (ונכדו של החת"ס ונינו של הגרעק"א) כתב בריש הקדמת חוט המשולש החדש (מהד' ה'תרס"ח) על מעלת משרע"ה, ומיד הוסיף וכתב: "והנה יש דעות בני אדם שאומרים כי רק למשרע"ה היה באפשר לעלות למדרגה גדולה ורמה כזאת, כי היה בעצמותו למעלה מגדר האנושי ואין ליחסו עם שארי ילודי אשה. וכן נמצא אמונה כוזבת זו אצל אוה"ע שמאמינים שיש נבראים אשר המה חצי אלוהים (כוונתו כמובן לאותו האיש יש"ו) ואם כן אין לדמות שארי ילודי אשה אליהם כי לא נמשכו עליהם חוט של חסד להיות מצוינים ומרוממים מגדר אנושי. אבל אנן בדין באמונה טהורה ושלמה יודעים ומאמינים כי (משרע"ה היה) ילוד אשה כמו שאר בני אדם, ולבוא אל מדרגתו הגדולה היה מוכרח לעבוד ולהשתדל בכל מאמצי כחו, ורק כח אדם היה כחו (!), וזהו כבודו ותפארתו, וכבר כתב הרמב"ם בהלכות תשובה 'יכול כל אדם להיות גדול כמשה רבנו'. ואם כי אחז"ל על משה איש אלקים שהיה מחציו ולמעלה אלקים, וגם אמר ה' 'ראה נתתיך אלקים לפרעה', אמת הדבר, אבל לא מתולדתו היה אלקים, כי אם עשה עצמו ע"י עבודתו את ה' ופעולותיו הטובות בא מבחינת איש לבחינת אלקים. וזהו שלמדה לנו תורתנו הקדושה במקרא הזה, שלא יאמין האדם אם יראה מעלת ומדרגת משרע"ה או יסתכל ויחשוב בדמותו וערך שארי גדולי ישראל העומדים ברום המעלה וגודל הערך גבוהים מכל עם, ויביטו עליהם ויאמרו 'לא נעלה אליהם, ולא נוכל לדמות ולהגיע לעולם למדרגתם הרוממה, כי מיועדים ומיוחדים המה מאת ה' מתולדתם להיות דגול מרבה ויחיד סגולה, אשר בן אדם ההמוני ילוד אשה לו יחיה שנים אלפינן לא ישיגם, אף אם בכל כוחותיו יעבוד את בוראו לא יגיע ערכו לערכם'. האמת לא כן הוא, וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל (!), ועל כן סיפרה לנו תורתנו הקדושה מלידת משרע"ה ואופן גידולו והשתלמותו וקורות ימי חייו, למען נראה כי כמו בשארי ילודי אשה כן בו היה, ומקרה אחד לכלם, ומלאכי

פרק ו), המתארים את מעלותיו המופלאות של משה רבנו כבר מעת לידתו, מסתבר מאוד כי הסובבים אותו, ובפרט בני משפחתו, ידעו כי מעלתו גבוהה ביותר. אולם, מדברי הנצי"ב מוולאז'ין לא נראה כך, שהרי הוא כותב שכאשר הגיע משרע"ה למצרים חשבו ישראל שלא יתכן שזהו האדם שיגאל אותם, משום ש"לא היו יודעים את משה לגדול בתורה... ולא בחסידות" "לא נודע בקדושה וחסידות, שהרי בנעוריו גדל בפלטין של פרעה, ועוסק בחכמות חיצוניות, ומלובש ומדבר כמצרי... ולפי דעות בני האדם היה ראוי יותר שיתראה ה' לאהרון קדוש ה', שהיה נביא עוד במצרים". הנצי"ב מסביר שהקב"ה ציווה את משרע"ה לעשות בפני ישראל את אות המטה, כדי ללמדם "שמשה התהפך לראש וראשון של ישראל... בשביל שה' הוא אלהי אבותם... בשביל ישראל נהפך מזנב לאריות לראש מנהיגי הדור" (העמק דבר שמות ד, א-ה, וכן במכתבו שבתוך קובץ שיבת ציון לרא"י סלוצקי, מהד' תש"ס עמ' 17). מדברי הנצי"ב שם משמע שאכן מצד המציאות היה משרע"ה קטן במדרגתו לעומת אהרון, ובוז לא טעו ישראל. טעותם היתה בכך שחשבו שהגאולה תבוא בהתאם להגיון האנושי שלהם, אך באמת הקב"ה מינה את משרע"ה למנהיגם "בשביל ישראל" ו"בזכות האבות" [ומסתבר לענ"ד שמשום כך זכה למדרגותיו הנעלות]. מדברי הנצי"ב הללו נראה שבילדותו עדיין לא זכה משרע"ה לכל מדרגותיו המופלאות, ובפירושו לשמות ד, ו-ז, כתב הנצי"ב שה' הגלה את משה למדין "ושם הגביה מעלתו.. ובמדין ובמדבר נתהפך לאדם נעלה שאין כמוהו... וכשבא (אח"כ) לקירבם (של ישראל) ממש - נתגדל הרבה יותר מאשר היה בתחילה", ומדבריו שם (פס' יד ופס' כז) עולה שאף אהרון לא ידע שמשה גדול ממנו, עד שה' אמר לאהרון 'לך לקראת משה' (ועיין היטב בהעמק דבר שמות ג, ה, ובהוספה שם מכתב ידו, וראה גם בפירושו לשמות ב, פסוקים ב, ו, י).



יב. מזכירי הסיפור לפני התפארה^{יסא}

בסעיף זה נביא את רשימת עשרים ואחד החכמים שהזכירו את הסיפור או את עניינו בשנים שקדמו לשנת תר"ג, בה נדפס התפארת ישראל.

אלקים עולים ויורדים בו בהשתדלותו בו במעשיו בו בעבודתו, אם רב ואם מעט כל אחד לפי מה שהוא. וזה גם כן פרי צמיחת ותכלית סיפורי תולדות וקורות ימי חיי גדולי ישראל מיום היוולדם עד יום האחרון, לראות איך נשתלשלו ונתגלגלו ונשתלמו בפעולותיהם לעלות אל הר קדשו ולבוא למעלות ומדרגות גדולי ישראל, וכל אחד ואחד יוכל לילך במסילותם ולדרוך במדרך כף רגלם..."

ס). דרשות אל עמי (דרשה ל' אדר, מהד' חדשה תשע"ו, כרך חנוכה ופורים עמ' 231): "גם משה רבנו, מבחר הנביאים שלא קם עוד נביא כמותו אשר ידעו ה' פנים אל פנים, נולד בפשטות גמורה ככל בן תמותה בלא שום הבדל אף במשהו". כמו הגר"ש סופר כך גם הגרמ"א עמיאל מנגד זאת לאמונת "אותו האיש" יש", וכותב שביהדות מוטל על כל אדם להתאמץ ולהגיע לרם המעלות.

סא). בהצגת הדברים (כאן וגם בסעיפים הבאים) השתדלתי לשמור על הכללים הבאים: א. להעיר במקום שיש קשר בין החכמים השונים שעסקו בענין. ב. להבהיר מתי חכם מסוים רק הזכיר את הענין בכללותו, מבלי להזכיר את הסיפור על מראה פניו של משרע"ה (כאשר לא ציינתי מאומה הרי אז כוונתי שאותו חכם הזכיר את הסיפור. כאשר ציטטתי את דברי החכם ובציטוט לא נזכר ענין הסיפור הרי שאותו חכם לא הזכיר את הסיפור). ג. לציין ולהדגיש מהו המקור שאותו חכם ציין כמקור לדבריו (כגון 'איתא במדרש'). ד. לסדר את המקורות לפי סדר השנים.

רבי משה חיים אפרים מסדילקוב (נפטר בשנת ה'תק"ס) הביא בשם זקנו הבעש"ט שנפטר בשנת ה'תק"כ כי משה רבנו נולד בבחינת שיהיה רשע גמור, ויהיה לו כל המידות הרעות, אך שהוא הפך ושיבר כל המידות הרעות והשתדל רק להכניס עצמו במידות טובות, וזהו שאמרו בבכורות דף ה ע"א "משה רבכם קוביוסטוס הוא או גונב נפשות" ולכן מובא בסנהדרין קי ע"א שעמ"י הביטו אחרי משה וחשדוהו באשת איש. את הדברים אלו של הבעש"ט הסביר נכדו וכתב ש"משה היה כלול בו שני בחינות, טוב שהוא האמת, ורע גמור שהוא מוות, ולכן הם לא הבינו ולא הסתכלו אל האמת וראו רק בחינת הרע שהיה בו" ובהמשך כתב "שגם בהיוולדו היה בו בחינת הטוב והאמת גם כן, אך שהיה בהעלם ומכוסה" (דגל מחנה אפרים, סוף כי תשא, ד"ה וראו בני ישראל, נדפס לראשונה בשנת ה'תק"ע. הוא לא מביא את הסיפור); הרה"ק ר' יהודה אריה לייב מפולאנה, שהיה מתלמידי הבעש"ט ונפטר בשנת ה'תק"ל, כתב: "איתא במשה רבנו ע"ה שנולד בכללות המזל שכולם רעים, וזה היה תמוה מאוד בעיני בלעם³⁰ בראותו בפרצופו בילדותו, כך שמעתי" (קול אריה פ' שמות, ד"ה מי אנכי, נדפס לראשונה בשנת ה'תקנ"ח עם הסכמת הקדושת לוי); רבי יעקב יוסף מפולאנה, בעל התולדות יעקב יוסף, תלמידו של הבעש"ט, כתב "שכתבו חכמי הפילוסופים³¹ דמשרע"ה נולד בטבעו בכל מידות רעות, רק ששינה הטבע וכו'..." (בן פורת יוסף פ' ויחי, נדפס לראשונה בשנת תקמ"א בסוף שנות חייו של המחבר, מהד' ה'תשע"א עמ' תע. הוא לא הביא את הסיפור. ראה גם בספרו צפנת פענח פ' משפטים מהד' ה'תשע"א עמ' תמה "שמצד טבעו היה בו מדות רעות מצד יצה"ר, ומצד טוב בחירותו שינה הטבע ע"י שעשה מיצה"ר יצר הטוב"); הרב יצחק אב"ד לעטשוב (תפ"ו-תקנ"ט), שהיה מקורב לתלמידי הבעש"ט, הביא את הסיפור שכן "איתא מעשה ממלך אחד" (כתבי הגר", נדפס לראשונה רק בשנת ה'תשס"ח, פרשת שופטים עמ' סב)³²; רבי משה סופר מפשעבורסק (נפטר בשנת תקס"ו) היה מתלמידי המגיד ממעזריטש, והיה ידוע כחסיד וצדיק מופלא, "מפורסם לבעל מדרגה ורוח הקודש" (כלשון תלמידו בבני יששכר לתמוז-אב, מאמר א אות י). הוא מביא את הסיפור שכן "שמעתי אומרים דאיתא בס' (=בספר / בספרים)", ומביא שזהו שנאמר "ותרא אותו כי טוב הוא", ותיבת "הוא" מיותרת לכאורה, אלא הכוונה שראתה בנבואה ש"הוא" מצד עצמו יהפוך עצמו בבחירתו

סב). אולי הבין שבלעם היה החכם של אותו מלך ערבי (והשווה סוטה יא ע"א שבלעם היה יועץ של פרעה).

ג). לפי דבריו ניתן אולי לשער שכל מה שמובא בשאר המקורות מאותן השנים (דגל מחנה אפרים, ר' יהודה אריה מפולאנה, ר' יצחק אב"ד לעטשוב) גם הוא מבוסס על מה שהבעש"ט ראה אצל חכמי הפילוסופים (לעיל ד 3 בהערה כתבנו שיש לדון בכך).

ד). המחבר היה חי בתקופת הבעש"ט ותלמידיו, והיה אב"ד לעטשוב החל משנת תקי"ד. עיירה זו סמוכה למו'בוז' בה התגורר הבעש"ט (שנפטר בשנת תק"כ), ומסתבר לפיכך שהיה נכנס אצל הבעש"ט. המחבר אף הספיד את רבי דוד פירקעס תלמיד הבעש"ט, ודודו של המחבר היה תלמיד חביב של הבעש"ט, ודוד של אשתו היה גם הוא תלמיד הבעש"ט, והמחבר מביא כמה פעמים בספרו דברי תורה מהבעש"ט וממה שהובא בתולדות יעקב יוסף בשם הבעש"ט (ע"פ ההקדמה לספר, עמ' 52. הספר תולדות יעקב יוסף נדפס בשנת תק"מ ומחבר כתבי הגר"י נפטר בתחילת שנת תקנ"ט). בהסכמת בעל ההרי בשמים לספר (שנכתבה כמאה שנים לאחר פטירת המחבר) מתואר את המחבר כ"חד מן תקיפי קמאי, ולא בגפ"ת בלבד הפליא עצה הגדיל תושיה, אפס כי היה לבו פתוח כפתחו של אולם גם בדברים שהם כבשונו של עולם, אשר ברוחו פי שנים בנגלות ובנסתרות גדול", ובהסכמת רבי אברהם בנימין בן מהר"ש קלוגר כתב ש"לפי הנראה היה הגאון המחבר זצ"ל מן גדולי ישראל בדורו בתורה ובחסידות", ומהרש"ם מתאר כ"הגאון המפורסם, סיני ועוקר הרים בפלפול... מלא וגדוש בחריפות ובקיאיות...". המחבר מציין על סיפור זה 'והנה איתא מעשה מלך אחד...', ומשמע מזה קצת שעמד לפניו מקור קדום יותר.

להיות טוב ומתוקן (אור פני משה ה'תק"ע ריש פ' חקת^ס, והשווה אור פני משה פ' עקב מהד' ה'תרס"ב עמ' 142 ד"ה 'נודע מאמר המקובלים' שם כתב שמשרע"ה "לא דבק בו מאומה מזוהמת נחש... אכילת עץ הדעת לא היה בו כלל" ולכן "פיו ולשונו טהור היה מאז היוולדו"; **רבי אלימלך מליזענסק** (נפטר ה'תקמ"ו) כתב: "הנה השורש הוא לאדם שישבור את מידותיו, כמו השנאה והגאווה והתאוה והחמדה וכדו', כל המידות המגונות צריך שיתקנם, ומתוך כך יכול האדם לבוא למדרגה גדולה ולמראות גדולות והתלהבות ודביקות גדול בעבודת הבורא ית"ש. וזהו 'וירא אליו ה' בלבת אש מתוך הסנה', פירוש מתוך המידות המגונות שהם כקוצים בא אל מדרגה שהיתה לו התלהבות אש. וירא והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל – פירוש שראה שהיה לו התלהבות גדול ואעפ"כ לא נפרד ממנו כל המידות המגונות לשרוף אותן לגמרי" כי "בלתי אפשרי להסיר לגמרי (את המידות המגונות) עד ביאת המשיח במהרה. כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא – פירוש, אלא שצריך אתה לראות להתאמץ בכל המקומות שיש בו איזה חומריות לקדש אותו הדבר" (נעם אלימלך ה'תקמ"ח פ' שמות, ד"ה וירא ה' אליו); **רמ"מ מויטבסק** (נפטר ה'תקמ"ח) כתב "כידוע מפי ספרים שמשרע"ה היה מוטבע בתכלית המידות הרעות וכבש את מידותיו לתכלית הטוב האפשרי" (פרי הארץ פ' בלק, וראה בדבריו פ' מטות-מסעי מאמר ראשון, ובשניהם לא הביא את הסיפור); **רבי לוי יצחק מברדיצ'ב** "כי נולד במידות רעות כמוזכר בספרים" (קדושת לוי פ' תרומה, שמות כה, מ, ד"ה למה במנורה, נדפס ע"י המחבר בשנת תקנ"ח, ולא הביא את הסיפור); **ה"גאון** עמוד התורה והמדע "בעל האפיקי יהודה, שהיה מקורב לגר"א, כתב בשנת תקס"ג "שהעידו הספרים כי מתולדתו לא נולד משה על ישרת הצדקה וגמילות חסדים", ושוב כתב אח"כ "שידוע מפי ספרים כי משרע"ה ממזוג הטבעי לא היה ראוי אל המידות הנאותות זולת שכבש את יצרו" (ולא הביא את הסיפור)^ס; **רבי גדליה רבינוביץ** **אב"ד ליניץ** (נפטר בשנת ה'תקס"ד), תלמידם של הקול אריה הנ"ל ושל התולדות יעקב יוסף הנ"ל, הביא את הסיפור, וכתב על כך "וזהו **אמרם ז"ל**"^{סז} (תשובות חן פ' שבוש זה גרם לכן שהמהרש"ם קרא שם כך: "דאיתא מעשה בספר מלך והנזיר, שמע...").

סח. בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' רנו כתב שהאור פני משה הביא כך בשם ספר בן המלך והנזיר (ספר זה נכתב בשפה היוונית, ולימים תורגם לעברית בברצלונה בשנת ה'ל"א ע"י ר' אברהם ב"ר שמואל בן חסדאי הלוי, ומאז ציטטו ממנו כמה מחכמי ישראל, כגון המאירי הגר"א גדולי החסידות והבא"ח). וצ"ע, שהרי לא מובא כך באור פני משה, ובנוסף הרי לא ידוע לנו שנמצא כך בבן המלך והנזיר. לכן נראה לענ"ד להסביר כך: הדפוס של האור פני משה מחוק מעט (במהד' תרס"ב), ונדפס שם "דאיתא מעשה בס' (=בספרים), מלך (כאן יש מילה משובשת, וכנראה צ"ל "ערבי" או "כוש") שמע". שיבוש זה גרם לכן שהמהרש"ם קרא שם כך: "דאיתא מעשה בספר מלך והנזיר, שמע...".

סו. הגאון עמוד התורה והמדע" (לשון הגר"א אברהם אבלי אב"ד וילנא) בעל האפיקי יהודה, ר' יהודה לייב עדל (תקי"ז-תקפ"ז) היה מקורב לגאון מוילנא (כמובא בפתיחה לאפיקי יהודה מהד' ה'תשנ"ט עמ' 7). בספרו הנודע אפיקי יהודה שנדפס בשנת ה'תקס"ג (ח"א דרוש יז מים קדושים אות ג בהערות ערבי נחל אות א) הוא כתב "שהעידו הספרים כי מתולדתו לא נולד משה על ישרת הצדקה וגמילות חסדים, רק שאח"כ בבחירתו נתפעל" (אעיר שהישמח משה והמהרש"ם, אותם נזכיר בהמשך מאמרנו, כמו גם גדולים נוספים, הרבו להשתמש בספר אפיקי יהודה). לאחר פטירתו נדפס ספרו איי הים לסדר מועד שם כתב שמעלת הכובש גדולה ממעלת הישר, וביאר לפי"ז את הסוגיא שם, וכתב "אחר שידוע מפי ספרים כי משרע"ה ממזוג הטבעי לא היה ראוי אל המידות הנאותות זולת שכבש את יצרו" וציין לדבריו באפיקי יהודה הנ"ל (איי הים יומא ט ע"ב, אות ז, ד"ה "אמר ר"י טובה צפרנ", נדפס בתקצ"ה). במקום נוסף באיי הים (סוטה דף יב, ע"א, ד"ה 'ותרא אותו כי טוב הוא', אות מ, נדפס לראשונה בשנת תרכ"ה) ביאר שמחלוקת התנאים לגבי משרע"ה האם שמו 'טוב' או 'טוביה' (גמ' סוטה שם) היא מחלוקת האם נולד טוב בטבעו או ש"מטבעו נולד לנטות לדרך אחר, אבל היה גיבור כובש יצרו, לאמר מה אעשה לאבי שבשמים גוזר עלי".

סז. מלשונו זו של רבי גדליה מליניץ ניתן להסיק שכך מובא בחז"ל, וכדברי המגיד מזלאניץ ורבי משה מקונויץ' שיובאו

תולדות ד"ה 'ואל שדי', בראשית כח, ג, וראה גם בדבריו לפרשת ויגש ד"ה וירא, בראשית מה, כז "וזהו אמרם ז"ל שמושה נולד בהוראת טבעו על כל מידות רעות" וכו', והביא שם מה ששמע בזה בשם המוכיח מפולאנה הנ"ל הרה"ק ר' יהודה אריה לייב מפולאנה, וזהו שאמרו בבכורות דף ה ע"א "משה רבכם קוביוסטוס הוא" וכו'; **רבי שלמה מלוצק** (נפטר ה'תקע"ג), תלמידו המובהק של המגיד ממזריטש, מגיד מישרים בקהילות לוצק קורין וסקאהל, כתב: "והנה ידוע ששורש נשמת משרע"ה היה קדושה עליונה מאוד... כי נולד בקדושה ובטהרה... אמנם עם כל זה מחמת שהיתה יוכבד דודתו של עמרם, הגם שהיה קודם מתן תורה עם כל זה כתיב (על משרע"ה בשמות ג, ה) 'של נעליך' וכו' ואמרו בתיקונים (של נעליך מעל רגליך) דא גופא' (תיקוני הזהר מהד' ז'טומיר דף מח ע"ב), וכמו שהובא בספרים שלפי תכונתו ומזגו גופו היה מוכן לכל מידות רעות ח"ו, וע"י גודל קדושתו וצדקתו נהפך הכל לטוב..." (דברת שלמה, מהד' ה'תר"ח ויקרא דף א ריש ע"ב ד"ה למען תדעון, מהד' חדשה ה'תשע"א עמ' ריט); **רבי חיים אב"ד צ'רנוביץ**, כתב בספרו סידורו של שבת (נדפס לראשונה בשנת ה'תקע"ג, שלש שנים לפני פטירת המחבר, ח"ב דרוש ב פ"א מאמר י) שמשמע"ה "היה נולד בטבע ומזג רע להתמשך אחר בחינות הרעים, ואך כי התגבר עצמו בגבורה גדולה עד מאוד... עד שהכניע ושיבר וביטל כל כוחי גופו ומזגי טבעו עד שנעשה כולו רוחניות", וציין שם לדבריו בחלק א' (שורש ו' ענף ג' עלה י"ד) שם הביא ש"ידוע מדברי האר"ז"ל ששם משה רומז על מספר 'קרח' ול"ז ניצוצות של הבל... מבחינות הרעים, רק שמושה תיקן את כולם... כי היפך את כולם לטוב... שהוציא עצמו מכל תאוות הלב עד שנעשה כולו רוחני" (ולא הביא את הסיפור); **המגיד מזאלאיץ**, **הרב יוסף משה שפירא** (ה'תצ"ה-ה'תקע"ה), היה מבאי ביתו של הבעש"ט, והיה תלמיד של המגיד ממזריטש ושל בעל התולדות ובייחוד של ר' יחיאל מיכל מזלאטשוב ושל בעל הקדושת לוי. הוא כותב (בספרו ברית אברהם פ' שמות ד"ה ותרא אותו מהד' ראשונה ה'תרל"ה דף נע"א, מהד' ה'תשס"ג דף קצו) שהסיפור "איתא במדרש"; **הצדיק הרב אהרן מזיטומיר** (נפטר בשנת ה'תקע"ז), תלמידו של הקדושת לוי מברדיטשוב, היה מגיד מישרים בז'טומיר. הוא כותב "שעבודת משה היה רק ע"י ניצוח, ששיבר את עצמו על כל המידות, כמו שאמרו בגמ' (בכורות ה, ע"א, הובא בדברי הדגל מחנה אפרים הנ"ל) 'משה רבכם' וכו' (קוביוסטוס הוא או גונב נפשות)..." (תולדות אהרן ה'תקע"ז, סוכות ד"ה 'גן נעול', ריש דף קעא ע"א, מהד' תשע"ו סוף עמ' תקי); **האדמו"ר ר' משה מקו"ניץ** (תק"ז-תקפח), בנו של העבודת ישראל מקו"ניץ, כתב שהסיפור "איתא במדרש הקדוש" (באר משה פ' תצוה ד"ה ושכנתי); **הג"ר חיים עמרם** (תק"ט - תקפ"ה לערך), דיין בדמשק ומחבר ספרים רבים, הביא את הסיפור (דבריו הובאו בספר נעם המידות לבנו הרב נתן עמרם, אב"ד אלכסנדריה ובעל שו"ת משבצות זהב ועוד ספרים, בספרו נעם המידות חלק א מערכת ח"ת פרק עח "חכמת שרטוטי ביד", אות ב); **הגאון ר' יעקב קופל אלטנקונשטאש**, **המכונה רבי קאפל חריף** (תקכ"ו-תקצ"ו), אב"ד וראש ישיבת וורעבוי (בעל חידושי יעב"ץ, ידידי של החת"ס, ומגדולי תלמידי הנודע ביהודה) כתב בשנת תקפ"ו "והנה כ' (=כתבו) דמשרע"ה מצד טבעו היה נוטה לתאוות חומריות רק היפך טבעו לקדושה, וזה יותר מאילו היה נברא בטבע לטוב, וזהו 'והאיש משה עניו מאוד מכל האדם' אע"פ שהיה 'על פני האדמה' שמצד טבעו היה נוטה לתאוות חומריות" (דרשות יעב"ץ ה'תשס"ד עמ' צו, דרוש לז' אדר תקפ"ו); **הרה"ק רבי פנחס מדינאוויץ**,

בהמשך [וכוונתם כנראה למדרשי חז"ל שהובאו לעיל ד 4 מהם ניתן להסיק כך], אולם יתכן שכוונת רבי גדליה מליניץ היא רק לספרי רבותיו וכו'.

שהיה תלמיד מובהק לאוהב ישראל מאפטא, ונפטר בשנת ה'תקפ"ט לערך, כתב בספרו שפתי צדיקים (שנדפס לראשונה בשנת ה'תרכ"ד, שמות ו, יד): "ובשם הרב הצדיק המוכיח הגדול ז"ל (כוונתו להרה"ק ר' יהודה אריה לייב מפולאנה הנ"ל, בעל הקול אריה) שמעתי ביאור... שמשנה נולד במזל טבעו שיושלם במידות רעות, כדאיתא בחז"ל (בכורות ה ע"א) 'משה רבך קוביוסטוס היה', והפך טבעו לטובה"; בעל שו"ת מראה יחזקאל, הג"ר יחזקאל פאנט אב"ד קארלסבורג (תקמ"ג-תר"ה, תלמיד רמ"מ מרימינוב) הביא "שכבר כתבו בשם אחד מהחכמים שהביאו לפניו צורת משה והכיר בו כל המידות הרעות, והשיבו לו שע"י כך זכה למעלה גדולה הזאת, כי כפה את כולם לעבודת הבורא" (מראה יחזקאל סוף פ' וילך, נכתב כנראה בשנת תק"פ, מהד' ה'תרנ"ד דף מח ע"א טור א, מהד' ה'תש"ס עמ' שטו); האדמו"ר ר' משה טייטלבוים (תקט"ו-תרא), מייסד שושלת סיגעט - סאטמר, אב"ד אוהעל ובעל שו"ת השיב משה, כתב בספרו המפורסם ישמח משה (פ' קרח ד"ה 'המעט') על הסיפור שכך "מסורת בידינו" (וזאת למרות שהוא עצמו כתב בפ' שמות ד"ה ותרא אותו כי טוב ש"לא היה למשרע"ה שום תערובת רע, רק כולו טוב); האדמו"ר מליסקא ואב"ד שם, ר' צבי פרידמן (תקנ"ח-תרל"ד), שהיה תלמידו של בעל הישמח משה, הביא את הסיפור שכך "שמעתי בשם המדרש" (אך פרי תבואה, ריש פ' תצוה).



יג. מזכירי הסיפור אחרי התפארה

בסעיף זה נביא את רשימת חמישים ושלשה החכמים שהזכירו את הסיפור בין השנים תר"ג-תש"ה.

הגאון ר' ישראל ליפשיץ, בעל התפארת ישראל (סוף קידושין, יכין אות עז, יצא לאור ע"י המחבר בשנת תר"ג כנזכר במוריה גליון אלול תש"ס עמ' נא) הביא את הסיפור, שכך "מצאתי כתוב דבר נחמד"; הרב אהרן רייזמן ראש ב"ד מונקאטש (נפטר בשנת תר"ט) כתב ש"ידוע שמשרע"ה נברא להיות במידות רעות" וכו' (בית אהרן ה'תרכ"ה ריש פרשת וזאת הברכה עמ' סה); הרב חיים יוסף פאלק, אב"ד טרעביטש, מתלמידי החת"ס הביא את הסיפור בפירושו לעקידה (פירוש מקור חיים על הספר 'עקידת יצחק' פרשת חוקת, שער שמונים. שנדפס בחיי המחבר בשנת ה'תר"ט, דף פה ע"ב), שכך "מסופר בספר אחד" [ולפני כן הביא מעשה דומה שסופר על סוקראטס]; המהר"ם שיק (תקס"ז-תרל"ט), תלמידו המובהק של החת"ס, ציטט את דברי הרב פאלק (בספרו מהר"ם שיק עה"ת, פ' האזינו, מהד' תרס"ה ד"ה אמנם כח השני דף פא ע"ב, מהד' תשנ"ז סוף עמ' ריט, הביא המהר"ם שיק את דברי הרב פאלק הנ"ל בביאורו לעקידת יצחק "שמשנה רבנו טבעו היה נוטה לרע", וכאמור, הרב פאלק הוסיף גם והביא את הסיפור. המהר"ם שיק ביאר שיש צדדים שהכובש מעולה מהישר, ויש צדדים להיפך); ביאור תניא לרבי יעקב מקידן, מגדולי תלמידי אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הצמח צדק מליובוויטש (נכתב בין השנים תרי"ב-תרכ"ב, מהד' ה'תשע"ב עמ' יט, על התניא פרק ב): "על פי רוב אם נשמתו היא ממדרגה הנעלה יותר לא יסתיר עליו הנפש הבהמית, כמו משרע"ה אף שנפש הבהמית שלו היה ממדרגה שפילה מאוד, כמבואר בגמ' שהוא ממזל מאדים (ולא מצאנו כן בגמ'), אעפ"כ מצד נשמתו הגבוהה זכה להוריד התורה..."; הרב אליהו שיק אב"ד לידא (תקסט-תרל"ד) הביא את דברי התפארת ישראל (עין אליהו לסנהדרין לא, ע"ב, שנדפס שנת תרל"ב, בשם בנו הרב פנחס שיק שלימים שימש כמו"צ קוברין במשך כשלושים

שנה, ושוב נדפס כן בשם עצמו לאחר פטירתו בספרו דרך אבות ה'תרמ"ב אבות א, א) וביאר לפי"ז מאמר חז"ל, והוסיף ש"קצת מבואר גם כן" כך בשיהש"ר ד, סוף אות ד "כל מי שיעמוד וישלוט על יצרו, כגון משה בשעתו, דוד בשעתו, עזרא בשעתו"; האדמו"ר מסיגעט בעל הייטב לב וש"ת אבני צדק, ר' יקותיאל טייטלבוים (תקס"ח-תרמ"ג), שהוציא לאור את ספר ישמח משה הנ"ל שחיבר סבו, כתב "שמבואר בספרים הקדושים שנולד בטבע בכל בחינות רעות ר"ל, אלא שהיפך הכל לטוב" (וכתב שהכרעת הקדמונים היא שמעלת הכובש גדולה ממעלת הישר, ולא הביא את הסיפור על ציור פניו - ייטב לב פ' חוקת ד"ה ויקחו אליך פרה אדומה, נדפס לראשונה בשנת תרל"ה, והוא בדף מו ע"א במהד' ה'תשכ"ה, וכע"ז כתב שוב במקומות נוספים בספריו, כגון בייטב לב פ' לך לך, ד"ה שבו ויבואו, דף לה ע"א "מצינו במשה שנולד בטבעו במידות הפכיות לרע ח"ו והפכן לטוב", וכן שם סוף פ' תרומה דף ע ע"א "בחינת משה כי נולד במזג לא טוב כמבואר שם", וכן שם פ' מטות דף עב ע"ב ד"ה והנה "איתא בספרים כי משה נולד בכח הרכבתו ומזגו נוטה לבחינת רע, בעל תאוה ובעל חימה", וכן בספרו רב טוב פרשת משפטים, ד"ה וזאת תורת המסורה, מהד' ראשונה תרמ"ט דף עה, ע"א "וידוע המבואר בספרים הקדושים כי משה היה בטבעו מושרש כל מידות רעות", וכן שם פ' תצוה, ד"ה ואתה תצוה, דף פד ע"א "עיר פלא אדם יוולד במידות ותאוות מגונות... משה רבנו... מתולדה נולד כך"; **הגאון הרב יהושע אהרן צבי וינברגר** (נפטר תרנ"ב), אב"ד מרגרטן ובעל שו"ת מהריא"ן, תלמיד מובהק לחת"ס, הביא את דברי האור פני משה וביאר לפי"ז מאמר חז"ל, ודבריו הובאו אצל **תלמידו הדיין מסעליש מוה"ר יהונתן בנימין כהן** (בספר נפש יהונתן שנדפס ע"י המחבר בשנת תרפ"ב, פ' תצוה, ד"ה ד' י"ל' ח"א דף שסד [וראיתי מביאים שכ"כ שוב שם פ' כי תשא מאמרים לפורים דף תכג, ועמודים אלו נשמטו מתוכנת אוצר החכמה ולכן אינם לפני], וכן הוא כבר בשו"ת מהריא"ן ח"א ה'תרע"ג עמוד שני מחלק פתח עינים = שו"ת מהריא"ן מהד' חדשה ה'תשע"ב ח"א אור"ח חלק פתח עינים עמ' 61, והדברים שם מובאים כנראה ע"פ מה ששמע המו"ל מבעל הנפש יהונתן, כפי שנכתב ב'מודעה' שבתחילת הפתח עינים), ובעל הנפש יהונתן המשיך לבאר לפי"ז עוד עניינים; **האדמו"ר מדינוב ר' דוד שפירא** (תקס"ד-תרל"ד), בנו של הבני יששכר, כתב בספרו צמח דוד (מהד' שניה ה'תרס"ח ליקוטי אמרים לפ' פרה, דף נו ע"ב, והמהד' הראשונה נדפסה בשנת תרל"ט, וכן מופיע גם במהד' ה'תשי"ג השמטות לפ' תרומה ד"ה ועשו לי מקדש, דף קל) שסיפור זה "איתא בספרים", וכך גם כתב בנו **האדמו"ר מבוקובסק הרב מאיר יהודה שפירא** (נפטר ה'תרס"ט, בספרו אור למאיר ה'תרע"ג ריש פ' מצורע ד"ה גם יש, דף ז ע"ב) בשם אור פני משה; **הרב בנימין מאיר, ששימש כמגיד מישרים בקרמנצוק** (כרם בנימין ח"ב ה'תרמ"ה עמ' סט) בשם **התפארת**; **הרב אריה דב וונדרובסקי** (פרי עץ הדר, ורשא תרמ"ז פרק ב עמ' 12) בשם **התפארת ישראל**; **הגאון המהרש"ם מברעזאן** (תקצ"ג-תרע"ה, בשו"ת מהרש"ם ח"ג, סי' רנו, ד"ה וראיתי) הביא שכן מובא באור פני משה, ובתפארת ישראל וגם ברב חיים פאללק הנ"ל (ובשו"ת מהרש"ם ח"ז סו"ס מ' ציין שוב לדברים, ובח"ז סי' פט ד"ה ובתשובה אחת, ציין המהרש"ם בשנת תרנ"ד לתשובתו הנ"ל, וכע"ז בספרו תכלת מרדכי פ' קרח סו"ס ה "שנולד במידות קעות", ושם סי' יח "כתבו המחברים כי משרע"ה נולד בכל מידות רעות"); **הגאון ר' הלל טריווש, אב"ד ווילקי, בעל שו"ת ונגש הכהן וש"ת עבודת הכהן** (עדן גנים, דרוש א, קול ה, ורשא תרנ"א דף 11) בשם **התפארת ישראל**; **"הגאון המפורסם הרב אברהם יפה אב"ד לסדיי** (מחזה אברהם על הבבות, בחידושים לסוטה יב ע"א שאחרי מסכת ב"ב, מהד' ה'תרנ"ב עמ' 154) הביא את דברי התפארת ישראל, וביאר לפי"ז את מחלוקת התנאים בסוטה שם, שר"מ ור' יהודה סברו כך (ולא ברור האם לפי דרכו התנאים האחרים חלקו עליהם בנקודה זו); **בעל שו"ת מחנה חיים הג"ר חיים סופר אב"ד מונקאטש** (תקפ"ב-תרמו, מתלמידי החת"ס) כתב שמשה "בנעוריו היה איש מצרי כאיש הנולד במצרים, ולבסוף איש אלהים קדוש יי" (דברי שערי חיים עה"ת פ' נח, ד"ה

"ויחל נח איש האדמה" על בר"ר לו, ג, מהד' תרמ"ז דף י ע"ב, מהד' ה'תשמ"ה עמ' סט, אך ראה דברי שערי חיים עה"ת ויקרא מהד' תשמ"ח פ' אחרי עמ' עד "משה רבנו היה בטבעו נטוי לכל מעלות השלימות, ונקרא כי טוב הוא בטבעו נולד מהול", ולא מצאתי כן במהד' ה'תרמ"ז). **אחיו, הרב אליעזר זוסמן סופר אב"ד האללאש ופאקש, הדפיס בשנת ה'תרנ"ז את הספר ילקוט אליעזר** (ערך הספד אות פד בהערה, עמ' צג. יוער שאותיות פ' ואילך נוספו במהד' זו, ואינן במהד' הראשונה ה'תרכ"ד) **ושם הביא את דברי הייטב לב הנ"ל שמשרע"ה נברא בכל מידות רעות, ואת דברי התפארת ישראל, וכבר בשנת ה'תרמ"א הוא כתב כע"ז** (בספרו דמשק אליעזר, פרשת שמות אות א, שם האריך וכתב שמי שנולד כשיצרו רע מנעוריו והוא מושל עליו ביד חזקה מעולה הוא ממי שנולד קדוש מרחם וקל לו לעלות בסולם השלימות, וזהו שאמרו "גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים", וכמו שפירשו על מה שנאמר בגמ' שר' עקיבא עדיף מר' אליעזר מפני שר"ע הוא "מעביר על מידותיו", וכך היה אצל משרע"ה ש"כתבו הספרים שהיה בטבע עלול לחטוא, וזה מעלתו שנתעלה מכוחו... נברא בצלם דמות אשה והשלים עצמו... על כן נכון שכל הבית נמלא אורה... 'משה משה' אין בו פסק, שרמו שאור שפע אלוהי היה גם על גופו..." וציין לעקידה שער לה (מהד' עוז והדר ה'תשע"ו עמ' כז) **שביאר שמה שנהג משה את צאן חותנו ובא עד הר האלהים הכוונה בזה "שכבר עלה ממעלת הרעיה, אל שנהג את הכוחות החיוניות אחד הדבריות, עד עלותו הר האלהים", עי"ש בהמשך דברי העקידה, ובדמשק אליעזר מהד' החדשה ה'תשס"ט נוספה השמטה בה כתב ששמח שחזרה אבידתו ומצא כן בסידורו של שבת). אחיינב, הרב משה סופר אב"ד טיסא-פירעד (נפטר תרע"ז) הביא ש"כתוב בספרים שמזגו של משה רבנו היה עלול לחטוא ולכן נתעלה ביתר שאת שכבש יצרו להשלים עצמו, וזהו שנברא בצלם דמות אשה..." (ספר 'מהר"ם סופר', פ' שמות, מהד' תרפ"ח דף נח, ד"ה וירא אלהים את האור), והעיר שם **אב"ד פאקאש הרב שמעון סופר** (תרכו-תרצא, בנו של הרב אליעזר זוסמן סופר הנ"ל וחתנו של מהר"ם סופר הנ"ל) **שמעשה כע"ז הובא בתפארת ישראל; הרב הגדול החכם השלם דוב טורש** (גנוי המלך, ורשא תרנ"ז עמ' 38), **בשם התפארת ישראל; הרב משה הופשטיין** (סגולת משה, ריש פ' וזאת הברכה מהד' שניה ה'תרנ"ז עמ' 140) **בשם התפארת ישראל; ר' יעקב שלום דונר** (דרך האמונה ומעשה רב, ורשא תרנ"ח עמ' 112, נכתב בסיוע אביו הרב נתן נטע דונר, אב"ד קולביעל) **בשם התפארת, הרב יהודה צבי גלדברד** (בית יהודה, דף מ"ו ע"ב, נדפס ע"י המחבר במונקאטש ה'תר"ס) **ש"מצינו בספר ישן" את הסיפור; הרב שלום אדלר אב"ד סערעדנע** (ה'תר"ז-ה'תר"ס, בספרו רב שלום ה'תרס"ב, ח"א בראשית שמות, דרוש לו' אדר תרל"ח, מהד' חדשה ה'תשס"ה עמ' קפא) **ש'איתא במדרש' הסיפור** (וכן הוא בספרו רב שלום ח"ב במדבר דברים מהדורה חדשה עמ' תיד בשם "מדרשים"; **רבי חיים אריה פנסטר** (שער בת רבים, פרשת צו יד ע"א, ורשא תר"ס) **הביא את דברי התפארת ישראל ואת דברי רבי אליהו שיק בעין אליהו, והסביר שזו מעלה גדולה יותר ממי שנולד במידות טובות, והסביר ש'ותרא אותו כי טוב הוא' היינו שראתה מה שיהיה בעתיד, והסביר עפ"ז כמה מאמרי חז"ל; הרב יצחק רייטבורד** (תלמיד לגאון בעל בית הלוי, בספרו קהלת יצחק שנדפס ע"י המחבר בשנת ה'תר"ס, פ' שמות, ד"ה ויחר אף, עמ' 56, ומבואר בשער שם שמדובר בהוצאה שניה) **הביא ש"שמעתי מהרב הגאון החכם מו"ה ר' הלל אב"ד דק"ק סוואלק", וכוונתו להבנתי לרב הלל ליפשיץ** (תר"ד-תרס"ז לערך, אב"ד פלונגיאן ולובלין, מחבר בית הלל על חו"מ, שהיה אב"ד סוואלק בשנים תרל"ו-תרנ"ג) **שמשרע"ה "הוא נולד רע מעללים בטבע, וכל המידות הרעות שיגנו נפש אדם המעלה היו קשורים ודבוקים בו מלידה ומבטן, רק הוא כבש אותם" [והמחבר הרב רייטבורד ציין לתפארת], והשווה לדברי הרב הלל ליפשיץ בהקדמת ספרו בית הלל (ה'תר"נ ד"ה כלל גדול): "האיש משה בהיותו האדם****

היותר מעלה ולא קם נביא כמותו ממילא גם יצרו היה היותר גדול וכמו כן נסיונו לעמוד בו היה היותר גדול... מה רב היה הנסיון לפניו לכבוש את יצרו ולמשול בו...", וכדי שלא ישנה ח"ו מאומה מהתורה "היה הדין נותן והשכל גזור שמשנה יהיה כאחד מצבא מרום במרום" וזו היתה טענת מלאכי השרת, ואילו הקב"ה השיבם שהוא יודע בו במשרע"ה שלעולם לא יתגבר עליו יצרו הרע ואפילו לא לרגע קט; **הרב שמעון הכהן**, מגיד דק"ק מיטאוי (שער שמעון, וילנא תרס"ב, שער הגבורה פרק א, דף נא ע"ב, בשם התפאר", והביא אח"כ את דברי הרב קוק שכתב בשנת תר"ס הסכמה לספר וכתב שהוא מתנגד לכך, כפי שיובא להלן); **הגאון הגדול ר' יוסף זכריה שטרן**, בעל הזכר יהוסף (במאמרו 'תהלוכות האגדות' הנספח לשו"ת זכר יהוסף ח"ד, ווילנא תרס"ג, פרק ט), כתב על קונטרס 'כליל תפארת' הנ"ל ש"עם היות מחשבתו רצויה לכבודו של משרע"ה הרועה הנאמן, אבל היה לו למותר להרעיש העולם על זה... אין ספק שכל הסיפור אין יסודו גם בקראניק וכדו' (!) ... ורק שכותב המאמר אחז בדרך מליצה לצייר כאילו היה הענין בפועל... וכעין משלי שועלים... בהיותו חושב שכן מהראוי להפליג במעלת בחיר האדם, שלא היה כן מצד יצירתו בטבע, ורק מצד שבקדושתו הכניע כל הכוחות החמריות להתגבר עליהם, ולהראות בזה מוסר השכל שביד כל אחד להגיע למדרגה היותר גדולה, אף שלא נולד מצד הטבע להיות... וביסוד דבריו מהזוהר פרשת יתרו... דף ע"ח ע"א (שם הובא שהוצע למשרע"ה לבחור שופטים בעזרת חכמת הפרצוף)... מי שיש לו חיך לטעום מליצת חז"ל באגדות יבחר שאלוה שום מקום להתלונן על בעל תפארת ישראל, שאדברא, דבריו נאמרו בהשכל להגדיל מעלת בחיר היצירים כפי הראוי לו, ולהלהיב לב האדם להיות כל אחד גובר על יצרו, ויזכה למעלה היותר גבוהה" (הרי שמצד אחד נקט שהמעשה אינו אמיתי, ומצד שני נקט שאין להרעיש נגדו משום שמדובר במשל כדי להלהיב לבות בני אדם לעמול ולהתעלות); **הרב אברהם זלמנסקי** מקהילת קרליץ (בספרו דבר אברהם בראשית ה'תרס"ג ויחי דף מב ע"ב) בשם התפאר", וגם הביא (שם בדף מג) בשם "**הרב הגאון ר' דוד גרינבערג מבריסק**" שמשמע"ה "נולד בכל מידות מגונות"; **האדמו"ר מסוכצ'וב בעל השם משמואל** (בנו של האבני נור) הביא שסיפור זה "מבואר בספרים" (שם משמואל פ' מטות שנת תר"ע ד"ה עטרות, וכן פ' תולדות תרע"ח "דאיתא בספרים הקדושים", ובעוד מקומות), ואח"כ כתב "שמשנה כתוב בו 'כי טוב הוא' שהיה טוב בלי תערובת רע, וכמש"כ בספרים, ולכאורה זה סותר להנ"ל (=לסיפור הנ"ל שממנו יוצא) שהתהפך מחשוכא לנהורא?! אך יתכן שזה בגוף וזה בנפש..." (ראה גם בדבריו פ' שמות "במד"ר ותרא אותו כי טוב הוא" וכו', שהאריך בביאור מדרגת מרע"ה בעת לידתו); **הגאון הרב משה זילברבלאט אב"ד קריזבארג** הביא סיפור זה (תפארת בחורים דף יח ע"ב, וילנא תרע"ג, ושוב במהד' ורשא תרפ"ד דף כ ע"ב, ומסוף הקדמתו משמע שהספר נשלם בשנת 'ורחמתי' דהיינו תרס"ב); **הרב שלמה שטנצל, אב"ד טשלוז ומו"ץ וראש ישיבה בססנובין** (תרמ"ד-תרע"ט) הביא את הסיפור בשם התפאר"י (קהלת שלמה ה'תרצ"ב, מערכת מ' אות ע, מהדורה חדשה אות קח); **הרב מנחם מנדל שטרן אב"ד פולדעש** (תרו-תרצ, והוא למד מעט אצל הייטב לב) כתב "כאשר יסופר במדרש מעשה ממושה רבנו... ושלח צייר אחד שיביא לו צורתו של משרע"ה" וכו' (אור מנחם על אבות, פרק א משנה י, עמ' צד); **הרב יהודה חסממן רבה של קלירובה** פלק סובלק הביא את דברי התפארת ישראל (הובאו דבריו בילקוט הדרוש שחיברו הרב אליעזר ויסבלום והרב שלום לוויטן, ורשא תרפ"ה, פרשת שמות אות מו עמ' 34); **הרב יעקב יוסף גינו אב"ד טשאבא** (תרי"ד-תרפ"ה, תלמיד מהר"ם שיק ומקורב לייטב לב, בספרו הרי בשמים ח"ב ה'תרצ"א, פ' יתרו דף לט ע"ב)

בשם הרב פאללק הנ"ל; האדמו"ר האמרי אמת מגור (ה'תרכ"ו-ה'תש"ח) הביא את הסיפור, וכך גם גיסו הרב מבענדין (ה'תרל"א-ה'תרצ"ד)⁵⁸, ונראה שכן נקט בשנת ה'תרצ"ז גם אחיו של האמרי אמת, הרב מפאביניץ הי"ד [נראה כאן בהערה על שיטת בעל הפרדס יוסף]⁵⁹; הרב אברהם ווכסמאן (מגיד מישרים וראש ישיבה בשוויינגן, ואח"כ דיין ומו"ץ בנייפסט שבהונגריא, בספרו גיא חזיון ח"א ה'תרפ"ח דרוש א' עמ' 6) בשם אור פני משה; הרב יעקב קאגאן (אהבת חסד על מגילת רות גריווא תרצ"א, עמ' 9) הביא ש"מצאתי כתוב" שהרמב"ם הביא שהכובש עדיף מהישר, ולכן ר' עקיבא עדיף מר' אליעזר כי הוא "מעביר על מידותיו" ומתגבר על מידותיו הרעות, והביא את הסיפור שבתפאר⁶⁰; הרב יהושע רבינוביץ (שהיה נכד-נכדו של רבי גדליה אב"ד ליניץ בעל התשואות חן שהובא לעיל) הדפיס בשנת ה'תרצ"ג את ספרו ילקוט יהושע, שם הביא (סוטה יב ע"א) שחקרו הקדמונים האם עדיף מי שנולד טוב מבטן ומלידה או עדיף מי ש"נולד בכוחות רעים וההעדדים דבוקים בו מיצירתו, אך הוא בעמלו וזיעת אפו התגבר", וביאר שבוזה נחלקו לגבי משרע"ה התנאים בסוטה יב ע"א, שדעת ר"מ ור' נחמיה ודעת 'אחרים' היא שנולד טוב, ולעומתם דעת ר' יהודה היא שהתגבר על יצרו, ולכן נקרא שמו טוביה; הרב יוסף הלוי דומ"ץ האלמין ואב"ד קיראלהאזא (ה'תר"ם-ה'תרצ"ה, בספרו דברי יוסף ה'תשס"ד פרשת נח עמ' לה) כתב שהסיפור איתא בקדמונים (ובסוגרים הובא שהוא בן המלך והנזיר, ומסתבר שסוגרים אלו הם מכת"י המחבר ולא הוספה של המהדיר); הרב אברהם מאיר הי"ד (תרס"ד-תש"ד, אב"ד מנדוק, בספר נפש לאברהם, מחידושיו בשנים תר"צ-תרצ"ה, נדפס בתוך ספר לחם רב

סח). בלקוטי יהודה (שמות עמ' יד, מהד' חדשה עמ' כג, ומשם הובא באמרי אמת ליקוטים לתענית כה ע"ב) הביא מסבו האדמו"ר האמרי אמת מגור שהביא בשם ספר דרש משה שמחלוקת התנאים בסוטה יב ע"א האם טוביה שמו או שנולד מהול וכו' כוונתה היא האם משה היה מתוקן מלידתו או להיפך ש"טוביה שמו" כי מעלה גדולה יותר לעשות עצמו טוב "כדאיתא מעשה מפורסמת" (והמהדיר ציין לתפאר⁶¹, ואעיר שמה שכתב שהאמרי אמת אמר כן בשם הדרש משה כמדומה לי שיש כאן טעות, שהרי בספר דרש משה לר' משה מפיונץ לסוטה יב ע"א מאמר קצג, ביאר שם באופן אחר, ונראה לפיכך שיש כאן טעות והאמרי אמת אמר זאת בשם חכם אחר). על שיטת האמרי אמת ראה גם בהערה הבאה כאן (בפרדס יוסף החדש לרב דוד מנדלבוים, פרשת חוקת אות י, עמ' תשעד ציין לדברי האמרי אמת שהובאו בענף עץ אבות עמ' 77, ואין ספק זה תחת ידי). גיסו של האמרי אמת, הרב חנוך צבי לוויין אב"ד בענדין (ה'תרל"א-ה'תרצ"ד), הביא את הסיפור (בספרו יכהן פאר ה'תרצ"ו עמ' 152, דרוש כ"ו לז' אדר).

סט). בפרדס יוסף בראשית לרב יוסף פאצאנאווסקי (ה'תר"צ, בראשית פרק ו, פס' ג, עמודים מד-מה, במהד' ה'תשס"ה אות קל) הביא את דברי חוט המשולש (שהובאו לעיל סעיף יא, שכתב שמשערע"ה נולד עם יצה"ר כמו כל שאר בני אדם, ולא נולד כאדם מיוחד), ואח"כ הביא את דברי התפארת ישראל. ספר זה הוער לכל אורכו ע"י האדמו"ר האמרי אמת מגור, שלא העיר כלום על זה (וראה להלן). לאחר כשבע שנים (בשנת ה'תרצ"ז) נדפס החלק על שמות של הפרדס יוסף, ושם הביא (פרק ב, פס' ב, עמ' טז, מהד' ה'תשס"ה אות כה) שהמובא באוה"ח שמות ג, ד, שמשערע"ה היה נביא מלידתו, וכן המובא באמת ליעקב (לגאון מליסא על ברכות דף ז ע"א 'כשרציתי') שהיה שכלו וך מיום היוולדו וממילא אין בעולם מי שיכול יהיה להגיע למדרגתו, כל זה הוא נגד דברי התפארת ישראל (וכ"כ בפרדס יוסף שמות פרק ג, פס' ג-ה, עמ' כה, מהד' תשס"ה אות סז, ושם ציין לעיין בדברי הרב גרובארד שכתב שסיפור זה איננו נכון [הבאנו את דבריו בסעיף ט 6]). וכע"ז בפרדס יוסף שמות לג, כג, עמ' שמא, מהד' תשס"ה אות קיד), והביא שהרב יהודה לייב גרובארד בעל חבלים בנעימים מטורונטו (שנתן הסכמה לפרדס יוסף שמות) כתב לו שהסיפור של התפארת ישראל "משולל כל יסוד, וחלילה להאמין כזאת, והוא נגד ש"ס סוטה דף יב (שם הובא שמרע"ה נולד מהול וכו')", ושם בהערות הרב מנחם מענדל מפאביניץ הי"ד (נרצח בשנת ה'תש"ב) על חומש שמות (המובאות בריש כרך שמות) העיר שם שכדברי התפאר⁶² מובא כבר בנעם המידות ובאור פני משה. בהערות שם של בן המחבר, הרב דוד פאצאנאווסקי (הנקראות 'ביכורי דוד' ונדפסו בריש חלק שמות, בהערותיו לבראשית שם), ציין שעוד לפני התפארת ישראל כבר כתב כך בנעם המידות, והוסיף שכנגד התפארת ישראל יצאו המגיד מוויילקומיר (ומהרי"ל דיסקין שהובא בדבריו) והאדר"ת.

חידושים וביאורים ע"פ סדר א-ב, לחותנו הרב משה ליטש רוזנבוים, מהד' ה'תשס"ב עמ' ריט) בשם התפאר"; האדמו"ר מסקאליע הרב דוד יצחק רבינוביץ (בספרו צמח דוד שהדפיס בחייו בשנת ה'תרצ"ז דף יז) הביא את דברי הדגל מחנה אפרים ואח"כ כתב "וזהו שאמר הכתוב 'ותרא אותו כי טוב הוא', שאע"פ שראתה שנולד במידות רעות מ"מ ברוח קדשה ראתה בו שכינה שהוא טוב, שיהפוך כל המידות רעות למידות היותר טובות שבעולם"; הרב יצחק קליין ראב"ד סאטמר(המגיד, שנה יב גליון ז, סאטמר ה'תרצ"ז, עמ' צ) בשם התפארת ישראל; הרב אשר אנשיל הלוי יונגרייז הי"ד אב"ד טשטענגר (בן הרב אברהם אב"ד טשענגר בן הרב אשר יונגרייז זצ"ל אב"ד טשענגר בעל המנוחות אשר) הביא את הסיפור (הובאו דבריו ע"י מחותנו הרב קליין בהמגיד הנ"ל משנת תרצ"ז, וגם ע"י אחיו הרב ישעיה יונגרייז אב"ד זערינד בספרו חזון ישעי' ח"ב ויקרא במדבר ה'תרצ"א ריש פ' קורח דף כו ע"א בשם התפאר", וגם ע"י בנו בליקוטים שבספר מנוחות אשר של סביו מהדורה חדשה ח"ב ליקוטים עמ' עו, ושם כתב בן המחבר שאמנם בקונטרס כליל תפארת יצא נגד זה אך הדבר כבר מובא אצל כמה מתלמידי הבעש"ט, וכע"ז באוה"ח ועוד ספרים); הרב משה נתן נטע אב"ד טאקאי (בן הרב אשר אנשיל יונגרייז אב"ד דיאנדיאש, בן הרב משה נתן נטע אב"ד טיסא פירעד, בן הרב אשר יונגרייז בעל המנוחות אשר, הובאו דבריו בספרו של אביו זכור ושמור ח"א, בודפשט תרנ"צ, פ' כי תשא, עמ' רכה) בשם התפארת ישראל; הרב משה בלוי מדוקלא (תפארת משה, ה'תרנ"צ מאמר ה' עמ' 20 וגם מאמר יז עמ' 51) בשם תפאר"; רבי ישראל פרנקפורטר הי"ד (תרל"ד-תש"ג, היכל ישראל ריש פ' שמות, בקונטרס שכתב בשנת תש"ג) הביא את דברי המגיד מווילקומיר ואז כתב להצדיק את בעל תפארת ישראל, וכתב "והנה על גוף המעשה יש לעיין אם אמת הוא או משל הוא... אף אם לא היה מעשה זה בפועל, הס לקורא תגר על אלו המספרים המעשה הלזו, שמכניסים בזה פועל וכח ורצון לשנות טבעו כאשר קבלנו ממשה רבינו. וגם זה כבוד הוא לו... [ואח"כ מסביר ש"ותרא אותו כי טוב הוא" היינו שראתה את העתיד להיות עמו, והסביר שבאמת היה למשרע"ה פנים שלימות שהרי כפף את יצרו ומ"מ הגויים הטמאים שנבהלו מצורתו הקדושה חשבו שהפחד שלהם נובע מכך שהוא רמאי וכדו' ולא ידעו שטומאתם גורמת להם לטעות כך, ומה שמשרע"ה ענה לאותו מלך היה רק מחמת ענותנותו ובא משה ללמדנו שכל אדם יוכל לשנות את מידותיו, ומה שהקשו כיצד ציירו את פניו למרות המסווה יש לתרץ שציירוהו כשהסיר את המסווה כדי לדבר עם בני"י... על מעשה כזה אשר כמה וכמה דרשנים דורשים אותו ברבים ומכניסים על ידו דרך להבין שיוכל כל אהד לשנות טבעו - בטח אל לנו לפגוע ולרנן אחרי המספר המעשה הזו, כי אם לכבדו... ואף אם אחד לא יאמין במעשה הנ"ל יוכל לחשוב כי משל הוא" (ובן המחבר שם מוסיף שאביו כיוון אל האמת, שהרי מעשה זה מבואר באור פני משה ובתולדות יעקב יוסף וכו'); הרב שלמה זלמן קליין אב"ד סילאדי-טשעא (ה'תרכ"ב-ה'תש"ג, כנראה היה מתלמידי הייטב לב, בספרו ליקוטי שלמה ספר האסיף בפירושו לאבות פרק ה, משנה י, מהד' ה'תשמ"ט עמ' קצט) בשם התפאר"; הרב אליעזר סופר הי"ד אב"ד מיישא (תרס"ג-תש"ד, זכרון סופרים מגילה יד ע"א ד"ה ואין צור מהד' ה'תשמ"ט ח"א עמ' שפו, ובזכרון סופרים חלק מועדים ונ"ך על שיר השירים ב, ה, מהד' תשע"ה עמ' שיט) בשם התפאר"; הרב שרגא צבי אלטמן הי"ד, ראש הישיבה ואב"ד מעזא טשאטה (ה'תרנ"ה-ה'תש"ד, חתנו של הרב אשר אנשיל יונגרייז, אב"ד מיז"א-קיוושה, ונכדו של הגאון הנטע שורק, בספרו עטרת צבי עה"ת וסוגיות, ה'תשכ"ח, פ' תצוה ד"ה ואתה תצוה הרביעי, עמ' פב-פו) הביא ע"פ המדרש את הסיפור, ואח"כ הביא שמצא שבספר מהר"ם סופר הביא כן מהתפאר", ובד"ה הבא

(שכנראה נכתב כמה שנים אח"כ) הביא שכשנתן דרוש בז' אדר תרפ"ה הביא את דברי התפארת ישראל.



יד. מזכירי הסיפור לאחר השואה

בסעיף זה נביא את רשימת ארבעים החכמים שהזכירו את הסיפור לאחר שנת תש"ה והרחיבו מעט בענין זה^ע. בסיום הרשימה נביא כ-60 ספרים שכתבו כן, מבלי להרחיב בנושא.

הצדיק מרעננה, הרב יצחק הוברמן (תרנ"ו-תשל"ז) הביא את הסיפור בשם **"המדרש"** (בן לאשרי, שמות לב, א. הספר היה מוכן לדפוס כבר בשנת תרצ"ט אך לבסוף יצא לאור כנראה בשנת תש"י, וכך ב' על שמות יצא לאור בשנת תשל"ו. בפני עמדה רק המהד' החדשה משנת תשס"א, אך מסרו לי שכך מופיע גם במהד' הראשונה). בהערה שם (שאינני יודע האם הוא עצמו כתבה או שמא המהדיר) הובא שמעשה זה הובא בתפארת ישראל, ושבעטרת צבי בשם המגיד מווילקומיר התנגד לסיפור זה (לעיל ט 6 הובאו דברי העטרת צבי), אך סיים המעיר וכתב שמכיון שהדבר הובא באור פני משה, ובדגל מחנה אפרים ועוד ספרים, לכן "כדאים הני כל גדולים לסמוך עליהם"^ע; **הרב ישעיה אבן ספיר** מירושלים (דבריו הודפסו בתוך 'שיחות תלמידי חכמים' לרב שמואל שומר, חוברת נ"ב שבט תשטז, עמ' תשנו סימן תנ) הביא את דברי הרב מיימון (שהובאו לעיל ט 6) שיצא כנגד דברי התפארת ישראל, אך העיר הרב אבן ספיר שכדברי התפארת ישראל כן הובא כבר בדגל מחנה אפרים בשם הבעש"ט, ובאור פני משה, ובשימח משה, ובייטב לב, ו"בסופו של דבר אין זה נורא כ"כ כי הרי המסקנה והכוונה היא לטובה עד כמה ולאיוזה מדרגה רמה ונישאה יכול האדם להגיע בכוחות עצמו וע"י שינוי מידותיו והרגליו, וכמש"כ הרמב"ם (תשובה ה, ב, הובא לעיל סעיף יא) שכל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבנו [ובהשגת הראב"ד שם ובנו"כ]..."; **הבחור ר' אברהם יצחק רענן ז"ל** (ה'ת"ש-ה'תשי"ט), נכדו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל, ליקט אמרות על פרקי אבות, ובין היתר הביא את פירוש דרך אבות לר' אליהו שיק (בעל העין אליהו, ודבריו הובאו לעיל סעיף יג) שביאר שמחלוקת התנאים בסוטה יב ע"א האם 'טוב שמו' או 'טוביה שמו' היא שלדעה הראשונה "היו בו המידות הטובות מעיקרו" ולדעה השניה "היו בו מידות רעות ומגונות, והוא שבר את כוחותיו לתקנם, שמתחילה לא היו טובות..." (לחי ראי ה'תשכ"א עמ' שמט, חלק מדרש אבנ"ר לאבות א, א. בדרך אבות שם

ע). השתדלתי לציין בכל ספר מה המקור שהוא הביא לדבריו. ע"י כך ניתן להבדיל בין אלו שציטטו רק את התפארת ישראל וכדו' (ולפיכך ניתן לטעון, אף שאין ראיה לכך, שהם היו חוזרים בהם אילו ידעו על התנגדות המגיד והאדר"ת), לבין אלו שציטטו גם את המתנגדים לדבר (ובכל זאת סברו שראוי לספר את הסיפור). כמובן שבחיפוש מעמיק יותר יימצאו ספרים נוספים שעסקו בנושא.

עא). בין היתר הוא מציין שכך מובא גם בפרי צדיק בשם מדרש חז"ל, אולם עד כה לא מצאתי היכן כתב כך בפרי צדיק [ומצאתי בכמה מקומות בפרי צדיק שעסק בקדושת משרע"ה מאז לידתו (בפרשת ויצא "כמו שיעקב אבינו ע"ה היה כאדם הראשון קודם הקלקול ולא ידע מרע כלל, כן משה כשנולד נתמלא הבית אורה, ולא קלקל מעולם והיה כאדם הראשון קודם הקלקול", וכן בפרי צדיק פרשת וארא "ומשה רבינו זכה למדרגתו משנולד, וכמו שנתבאר שמות מאמר י"א מהוזה"ק", וכן בפרי צדיק לפרשת יתרו ולפרשת שקלים ולפרשת פרה ולפרשת כי תצא, ועוד רבים). אמנם יתכן שאין כאן סתירה, ע"פ מה שהבאנו במאמר כאן מדברי השם משמואל ועוד חכמים רבים שנקטו שאין סתירה בין המעשה עם משרע"ה והצייר ובין המימרות שמשרע"ה היה כולו טוב מלידתו].

הביא את המעשה בשם התפאר, אך בלחי ראי קיצר את דבריו; האדמו"ר הדברי יציב מצאנו-קלויזנבורג (הרב יקותיאל הלברשטאם, שפע חיים לתורה ומועדים חט"ו מהד' ה'תשס"ו שנה יד גליון לא עמ' ב-ג, פ' בהר תשכ"ד, וכע"ז בעוד מקומות בספריו) הביא את הסיפור (ומצויין שם לאור פני משה וכו' ולתפאר"), וסיים "והיו כאלו שפקפקו בזה והדפיסו קונטרס להכחיש עובדא זו, אמנם אין ממש בכל הקושיות שעוררו על זה"; הרב נפתלי ברוינפלד (דברי נפתלי, פ' נח, ד"ה ויחל נח, נדפס ה'תשכ"ח לאחר פטירתו) הביא את דברי הג"ר חיים סופר בעל המחנה חיים (שכתב שמשרע"ה "בנעוריו היה איש מצרי כאיש הנולד במצרים", הובאו לעיל סעיף יג), ואח"כ תמה עליו שהרי הוא נגד דברי חז"ל, והרי האדר"ת וכו' יצאו כנגד דברי התפארת ישראל, אך מיד הביא שבאור פני משה שהיה צדיק מופלא כתב כדברי התפארת ישראל, ומעתה "יש לנו אילן גדול לסמוך עליו שהמעשה איננו מזויף, וכנים הדברים של התפארת ישראל, שממקום קדוש יתהלכון", והביא עוד גדולים שנקטו כך, ואם כן "כולם התנבאו בסגנון אחד, ובחינם התרעמו הגאונים הנ"ל על התפארת ישראל וחשדוהו לזיזיפן"; הרב שלום צבי שפירא (בספרו משיב נפש על הל' תשובה לרמב"ם, נדפס ע"י המחבר כנראה בשנת תשכ"ח לערך, פ"ה ה"ב אות ד, עמ' רסג) ביאר את ענין השתנות הפרצוף כשמתקן את מידותיו [מבלי להתייחס לנושא הנידון במאמרנו כאן], ולפי דבריו מתורצת קושיית מהרי"ל דיסקין על התפאר"; הרב יחזקאל טויסיג (תפארת יחזקאל מהד' תש"מ וזאת הברכה עמ' רעא) הביא כן בשם התפאר"י וסידורו של שבת הנ"ל, וכתב שהרעישו כנגד זה גדולי ישראל והביאו ראיות כנגד זה וכו', אך באור פני משה כבר מובא כך, ואח"כ ביאר לפי"ז כמה מאמרי חז"ל; הראשל"צ הגאון הרב מרדכי אליהו נקט כפי הנראה שמשה רבנו תיקן את מידותיו"; הג"ר ברוך שמעון שניאורסון, ראש ישיבת טשעביץ (ברכת שמעון עה"ת, ה'תש"ן, על אוה"ח הקדוש דברים לג, א) הביא שבסגולת משה (לאדמו"ר מקו"ניץ, הובא לעיל) הביא את דברי התפארת ישראל, וכתב הרב שניאורסון שגאוני ירושלים יצאו כנגדו (כוונתו לאדר"ת ומהרי"ל דיסקין, ואולי גם למגיד מווילקומיר) כמובא בקונטרס כליל תפארת, אבל כבר הביא בספר דברי נפתלי (הנ"ל) שכבר באור פני משה ובדגל מחנה אפרים ועוד ספרים כבר כתבו כדברי התפארת ישראל, והוסיף הרב שניאורסון שגם

עב. ראה בתיעוד ביקורם של הגר"מ אליהו והגר"א שפירא אצל האדמו"ר מליבוויטש (א' כסליו תדש"מ, שוכתב בתורת מנחם תשמ"ה ב עמ' 3086) אז אמר הגר"מ אליהו: "איתא בספרים שמצד טבעו היה משה רבנו "איש" ("והאיש משה עניו"), מלשון 'אש', אלא שמשרע"ה שבר את תכונותיו ומידותיו ונעשה "אדם" ("עניו מאוד מכל האדם"), מלשון 'אדמה' יסוד העפר המורה על הביטול" (כע"ז במאמרי אדמו"ר הקצרים עמ' קג "משה היה בחינת מדין, לשון ריב, אך הוא תיקן והפך הכל לטוב"), והגר"א שפירא הגיב מיד ואמר: "לא מסתבר לומר שיהיה איזה פגם ח"ו בטבעו של משה שלכן הוצרך לשבור ולשנות את טבעו. משרע"ה היה קדוש מרחם. וידועה הקפדת גדולי ישראל על אלו שכתבו דברים כאלו על משרע"ה". מיד הגיב האדמו"ר מלובביטש ואמר: "בעל סדר הדורות מביא (וראיתי מי שכתב שעד כה לא נמצא כן בסדר הדורות) שישנם מדרשות חלוקים בדבר. י"א שלמשה רבנו היה טבע בלתי רצוי וכו', שקלסתר פניו הראה על ענין של תוקף והיפך הרחמנות וכו', ומפריך סברא זו מכל וכל על פי מארז"ל על הפסוק 'ותרא אותו כי טוב הוא' 'כשנולד נתמלא כל הבית כולו אורה', היינו תיכף ומיד ברגע שיצא לאור העולם, עוד לפני התחלת עבודתו". בהמשך הגיב הגר"מ אליהו: "הרמב"ם כותב בשמונה פרקים שלו ששינוי טבע התולדה הוא מדרגה גבוהה, מעלת בעלי תשובה וכו'. ועל פי זה אם נאמר שמשרע"ה שינה את טבע תולדתו הרי זה ענין של מעלה", והאדמו"ר השיב: "ענין זה (מעלת התשובה) שייך גם אצל צדיקים. שהרי המושג דתשובה הוא לא רק בנוגע לעבירות כי אם (גם) השבה למקורו ושורשו, וזהו גם הפירוש במאמר חז"ל (שבת קנ"ג ע"א) "נמצא כל ימיו בתשובה" שזוהי הוראה לכל אחד ואחד מישראל, גם אלו שלא חטאו ופגמו... "משיח אתא לאתבא צדיקא בתיובתא" היינו שמשח צדקנו יפעל את מעלת התשובה גם אצל צדיק אמיתי, צדיק שאינו צריך לשנות את טבע תולדתו".

מדברי אוה"ח הקדוש דברים לג, א, עולה כדברי התפארת ישראל; הרב אלעזר פינטר (נחלת צבי ה'תשנ"א, פ' תולדות עמ' כו) הביא כן בשם תפאר", וכתב שמה שעוררו כנגד זה הרי הדבר מובא בכמה ספרים קדומים יותר, ומה שנתמלא הבית אורה זה מצד נשמתו אך לא מצד מידותיו, וכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו; הרב יוסף ליברמן בעל שו"ת משנת יוסף (בספרו משנת יוסף אגדות הש"ס ח"ב ה'תשנ"ו על סנהדרין קי ע"א אות ד עמ' קנ) הביא את דברי האור פני משה וכו' והתפאר", וסיים "מי היה מהין עצמו לחשוב אפילו כדברים האלה על משה רבנו רעיא מהימנא קדישא, שנאמר בו 'בכל ביתי נאמן הוא' ולא קם נביא כמשה עוד'. אבל כפי אשר גילה לנו רבנו הבעש"ט הק' אשר כידוע כל דבריו ברוח הקודש נאמרו, אדרבא זאת גופא מעלת משרע"ה, לא להיות נולד כמלאך קדוש מרחם אלא ע"י עבודה ויגיעה להעלות עצמו לרום המעלות עד כדי להיות מבחר האנושיות אבי הנביאים. וכבר הבאנו לפרש בכע"ז מאמר רז"ל 'משה מן התורה מניין? בשגם הוא בשר'..."; הרב יחיאל שטרן (גדולי הדורות ח"ב ה'תשנ"ו עמ' 633) הביא את דברי התפאר", ואת דברי המגיד מווילקומיר שיצא כנגדו, והמשיך וכתב: "אמנם בספרי תלמידי הבעש"ט כבר הובא דבר זה" באור פני משה וכו'; האדמו"ר מצאנז שליט"א (הרב צבי אלימלך הברשטס, בשיחת ויקהל תשנ"ז שהובאה ב'בחדשות החיים' בטאון צאנז גליון נד עמ' כא) הביא ש"ידוע הפולמוס" שעוררו כנגד סיפור זה, "אך תלמידי הבעש"ט קיבלו עובדה זו ללמוד ממנה דרך בעבודת השי"ת", כגון בדגל מחנה אפרים ועוד (וכן בספר ברית אברהם הנ"ל, והוא לזכרוננו היחיד שציין לספר זה), וסיים "ואלו ואלו דברי אלהים חיים, ואכן אמת כשנולד כתיב 'ותרא אותו כי טוב' ומאידך נולד בעל מידות גרועות והיו לו שתי הבחינות, והבחירה לפניו. ואדרבא, לפי רום מעלת גדולתו וקדושתו אשר 'ותרא אותו כי טוב הוא' נתנו לו לעומת זה גוף מגושם וחומר עכור בכדי שילחם... אכן נולד עם נשמה גבוהה... אך בכדי להוציא את הדברים מן הכח אל הפועל, מן ההעלם אל הגילוי, הוצרך לעמול במסירות נפש בפועל ממש עד שיזדכך גופו ויתעלה..."; הגאון הרב פנחס הירשפרונג אב"ד מונטריאול (ה'תרע"ב-ה'תשנ"ח, גדל על ברכי סבו הגאון בעל המנחת סולת, הובא בספר א"ש פנחס ח"ג ה'תשע"א לסוטה יב ע"א עמ' קפט) הביא ש"כל העולם תפסו עליו על בעל תפארת ישראל... מגמ' דידן שנאמר שמיד כשנולד נתמלא הבית אורה. ואני מצאתי ראיתי בספר אור פני משה שגם כן מביא דבר זה, וכן בספר מאור ושמש מביאו" (המהדיר ציין שלא מצא כן במאור ושמש); הרב יונתן שרגא דומב משגיח ישיבות בית מאיר ובית שמעיה (בספרו להעיר להורות ולהשכיל תשס"ג ח"ב עמ' צז) הביא כן בשם תפאר", ובהערה כתב שאף שערערו על אמיתות הסיפור מ"מ אין זו המצאתו שהרי הובא כך כבר באיי הים, וכעין ראיה לזה יש בילק"ש בהעלותך רמז תשל"ט (מדרש זה הובא כבר ע"י המגיד ב'כליל תפארת' פרק ח, ושם דחה את הראיה משם); הרב יהושע גרויז (קול צופיך ה'תשס"ד, ערך משה רבינו עמ' קז) הביא את דברי הדגל מחנה אפרים וכו', והביא שכשדיבר בזה לפני "מור" הכהן" (לא הבנתי למי כוונתו, ואולי כוונתו לרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מראשי ישיבת המקובלים שער השמים) הקשה לו רבו ממה שאמרו שבלידת משרע"ה היתה שכינה עמו, והרי ה' משרה שכינתו רק על מי שהוא כליל השלימות, ומבואר במקובלים שנשמת משה ירדה בלא רע? המחבר מביא שהשיב לרבו ע"פ המובא בספר תורה אור שנשמת משה היא מבחינת עולם התווה, ולפי"ז ביאר הדבר עי"ש, וכתב שמורו נענע לו בראשו; הרב שלום פרוש (נפטר תשס"ה, בספרו אור יקרות ח"ד ה'תשס"ו עמ' סה) הביא דברי האור פני משה וכו',

וכתב שלכן לא צדקו אלו שהתנגדו לדברי התפאר¹, שהרי לא ידעו שיסוד דבריו מובא כבר בדברי הבעש"ט; **אב"ר סיגעט והאדמו"ר מסאטמר-סיגעט הרב משה טייטלבוים** (נינו של הייטב לב שנוכר לעיל, נפטר תשס"ו, בספרו ברך משה, פ' תצוה דף רלו) הביא את דברי הדגל מחנה אפרים ואור פני משה, והסביר לפי² כמה מדרשים ופסוקים, והוסיף שאחרי שנתעלה משרע"ה למדרגה מופלאה בכח עמלו ועבודתו קיבל אח"כ משמים השגה גדולה ונוראה למעלה מגדר הטבע מה שאין בכח אדם להשיג³; **הרב דוד יואל וויס** (מגדים חדשים ה'תשס"ח, ברכות לג ע"ב ד"ה לגבי משה) הביא את דברי התפארת ישראל ואת מה שכתבו עליו האדר"ת והמגיד מווילקומיר, וכתב "אולם האמת ניתן להיאמר שרבותינו תלמידי הבעש"ט זיע"א בספריהם הקדושים קיימו וקיבלו להסיפור הנ"ל", ומעתיק את דבריהם. והוא מעיר לסיום שדברי גדולי החסידות הנ"ל מנוגדים למה שכתב בספר מנחה בלולה (לר' אברהם רפ"א מפורט, רבה של וירנא, על במדבר יב, ג, מהד' ה'שנ"ד שנדפסה ע"י המחבר דף קמב ע"א) שמשמע"ה היה עניו "מצד אנושותו מזגו וטבעו"; **הרב ישראל אברהם** (ואין למו מכשול ה'תשס"ח ח"ו עמ' 241) הביא את דברי התפאר¹, ואת הקושיות על זה שהביא של הרב פינקוס (אותן הבאנו לעיל ט 6), והשיב הרב אברהם לקושיות הללו (והוסיף שבקובץ אש דת לרב שלמה לוונשטיין תשס"ג עמ' 341 הביא שמדברי אוה"ח הקדוש פ' וזאת הברכה עולה כדברי התפאר¹); **הרב שמואל ארנפלד** (פתח עיניים החדש ח"ו ה'תשס"ט חלק העיונים סי' כא עמ' תקכד) הביא דברי האור פני משה וכו', וביאר הרב ארנפלד את הדברים ע"פ קבלה "דאכן מצד תיקון הכלים, דהיינו מצד הגוף, הנה כיוון שמשמע"ה נולד לשבעה היה גופו חסר, ולזה היה נדמה להם חלילה כקוביוסטוס וכו', אלא שלעומת זה היתה נשמתו מתוקנת מאוד מצד תיקון האורות וכו"ל"; **הרב אלימלך גוטליב** (פני מלך ה'תש"ע, במדבר יב, ג) הביא כך בשם התפאר¹, והשיב על קושיות המהרי"ל דיסקין, ועל קושיות המגיד מווילקומיר; **הרב משה שוורץ** (עיסורי חיים ה'תש"ע, לשמות ג, ד) העיר על המחלוקת בנושא ועל דעת אוה"ח בזה; **הרב זאב טעלר** (במאמרו שבקובץ בית ועד לחכמים של כוללי תורה ויראה סאטמר, ח"ו ה'תשע"א עמ' שפח) הביא תשובות לטענות המגיד מווילקומיר; **הרב יצחק שוורץ** (ראש כולל עמק התורה, בספרו עמק אבות ה'תשע"א, עמ' כג-כו, והדברים נדפסו גם בספרו עמק פורים סי' ז עמ' פז, ובספרו שיחת אבות ה'תשע"ו עמ' שסו) הביא כך בשם תפאר¹, והביא את התנגדות המגיד מווילקומיר והאדר"ת, אך כתב שהמעשה מובא בדגל מחנה אפרים ובאור פני משה שכבר הוא הסביר את 'ותרא אותו כי טוב הוא'; **האדמו"ר מפייטסבורג אשדוד, הרב מרדכי יששכר בער לייפר** (קונטרס פתגמי אורייתא שובבי"ם ה'תשע"ב עמ' צח, משיחת פ' משפטים תשע"ב) הביא את דברי האור פני משה, וביאר איך נצטרפו במשרע"ה שתי המדרגות; **האדמו"ר משומרי אמונים בעל החוקי חיים** (הרב אברהם ראטה, נפטר ה'תשע"ג) הביא את המעשה וביאר לפיו פסוקים, וכתב שאין קושיא ממה שנאמר 'ותרא אותו כי טוב הוא' שהרי "יש לומר כי זה קאי על בחינת נשמת משה ולא על גופו" (אברהם בעודנו חי, ה'תשע"ח, עמ' עד, וכן בספר חוקי חיים דברים פ' וילך לרב אברהם ראטה עמ' שפט, וראה קול החצר ח"ג, עמ' 412, מגליון קל"ז תרומה תשע"ב, שהאדמו"ר הביא בשם הערבי נחל את הסיפור על פני משרע"ה, והאדמו"ר מטעמשוואר הקשה לו ממה שנתמלא הבית אורה, ולענ"ד העקרון שבדבריו דומה למה שכתב המשך חכמה (הקדמה לספר שמות) "שמשה מצד עצמו עמל ויגע כל כך עד שהעלה עצמו למדרגה הגבוהה (ביותר) שבמדרגות האנושי, השלימות היותר האפשרי, לכן זכה שייבטל ממנו הבחירה" דהיינו שלבסוף "ה' שלל ממנו הבחירה לגמרי ונשאר מוכרח כמלאכים" "שאצלו בטלה כל כוחות הגוף וחומריותו, והשגתו צלולה ובהירה, ונעדר בחירתו...".

והאדמו"ר משומרי אמונים תירץ "שכל אחד הביטו בו כפי ערכו, והצדיקים ראו שנתמלא הבית כולו אורה ואילו אותו מלך ראה בו צורת רוצח... כל אחד השיג אותו לפי ערכו... ומשה השכיל להסתיר את אורו הטוב ולעיני האומות היה נראה בצורה אחרת"; **הרב דוב אפלבוים** (ישא מדברותיך כרך סוטה ה'תשע"ד, לסוטה יב ע"א סי' קנג עמ' קלח) הביא את דברי התפאר"י ואת מי שיצאו נגדו והקשו עליו, אך הביא שכדברי התפאר"י מובא כבר בהרבה ספרים שקדמו לו, ותירץ הרב אפלבוים שאין ראיה מ'נתמלא הבית אורה' שהכוונה בזה היא שהקב"ה ידע שנולד מושיען של ישראל ומקבל התורה ע"י שיעמול ויתגבר על מידותיו, ושמצא שכע"ז ביאר מהרש"א שם; **האדמו"ר מביאלה שליט"א הרב בצלאל רבינוביץ** (מבשר טוב כרך תורת ה' תמימה ה'תשע"ו פרק ו עמ' קפה) הביא כן בשם האור פני משה ועוד ספרים, ואח"כ הביא מה שעוררו כנגד זה, ותירץ שבלידת משרע"ה היה אור "מאור נשמתו הגדולה, אכן גופו מצד בריאתו נטה לתאוות, והצליח משרע"ה לזכך עצמו עד שהגיע לדרגת 'איש האלהים'. ומה שהאיר בלידתו היה זה משום ההשגות העצומות שלו, אך בעצם לידתו היה טבעו רע. והקב"ה סיבב בדווקא שיוולד משרע"ה עם טבע רע כמו שנתבאר לעיל, שע"ז יהיה לו כח להפוך בבני ישראל הרע לטוב"; **הרב יצחק מאיר מורגנשטרן** (דעה חכמה לנפשך, שיחות קודש תשע"ז, פ' תזריע-מצורע אות ב, עמ' לה) הסביר כיצד דברי האור פני משה ותפארת ישראל מכוונים אף לפי האר"י הקדוש, וביאר שמחצב נשמתו של משרע"ה היה גבוה מאוד אך מצד זיכוך גופו לא היה מזוכך, והביא שהדבר מכון אף לפי דברי האר"י שכתב שגוף משרע"ה היה מזוכך, ע"ש (ובספרו ים החכמה תשע"ד עמ' רעז-רעט הביא את דברי האור פני משה וכו'); **רבי נפתלי זלנגוט** (שער אלחנן קובץ מאמרים לג"ר אלחנן וסרמן, ח"ב ה'תשע"ז חלק עסקי השער סי' קצג) הביא את דברי האור פני משה ושאר ספרים שכתבו כדעת התפאר"י (והביא שני ספרים לא ידועים שדיברו בזה, והבאתי אותם לעיל), וכתב שאע"פ שהגר"א וסרמן כתב שאף אדם לא יכול להגיע למדריגת משרע"ה, מ"מ ייתכן שהוא מסכים לדברי האור פני משה וכו', דהיינו שלדעת הגר"א וסרמן משרע"ה נולד בכוחות רעים שלא ניתנו מעולם לאף אדם אחר, והוא הפכם והשתמש בהם לטובה; **הרב איתי בן אהרן** (נחלת שדה כרך תנאים ה'תשע"ז עמ' נה-נו) הביא את התפאר"י ואת התנגדות המגיד מווילקומיר וכו', וכתב שמ"מ בספרי החסידות הובא הדבר כגון בדגל מחנה אפרים, ותירץ שיש לחלק בין שני סוגי תווי פנים – אלו הטבעיים אינם משתנים גם כשאדם מתקן את מידותיו, ובזה עסק התפאר"י, ויש לעומת זה את "חכמת הפרצוף" שהיא חכמה אלוהית שנמסרה לצדיקים להכיר בפני האדם ובמצחו האם הוא חוטא או צדיק; **הרב יצחק גינצבורג** בשיעוריו (אור לו' אדר תשע"ח, בישיבת אורייתא, עמ' 12, משוכתבים ע"י הרב איתאל גלעדי) ביאר ענין זה, ועיקר דבריו ש"במשה רבינו בעצמו – היות שהוא נשמה כללית – יש לו לגמרי שני צדדים", ע"ש; **הרב זאב זיכרמן** (אוצר פלאות התורה, כרך שמות, ה'תשע"ז לערך, עמ' תתל"ו ועמ' תתל"ט) הביא את דברי התפאר"י, ואת התנגדות האדר"ת וכו', וכתב "אולם לידי תמוה מפני מה התרעמו גאונים אלו על התפאר"י זצ"ל וחשדוהו בכל הנ"ל, שהרי מצינו מעוד ספרים מגאונים וקדושים מאורי הגולה ז"ע וגם לפני התפאר"י שהביאו את הסיפור הנ"ל" (והביא את האור פני משה ועוד ספרים שכתבו כן). ובהמשך כתב "צ"ע מדוע התרעמו והתלוננו אותם הגאונים ז"ל על התפארת ישראל, באמרם שהמכתב כולו זיוף ושקר אין בו קורטוב של אמת, דזה אינו, דנאמנים לנו דברי כל אלו הגאונים הקדושים מאורי הגולה ז"ע שכולם התנבאו בסגנון אחד

כדברי התפארת ישראל^א; הרב ברוך וויס, ר"מ בישיבת סאטמר (לבב חכמה עה"ת ה'תשע"ט, דברים לג, א) הביא את דברי התפארת ישראל והאור פני משה וכו', וכתב שלכאורה קשה על זה מדברי חז"ל, "אבל למעשה כבר מובא ענין זה בספרים רבים מהבעש"ט ושאר תלמידי, ולכן נראה דזהו אמת, ונראה שראו כן ברוח קדשם, או שהוא מכוח מה שמדויק כן בכמה מאמרי חז"ל...". ותירץ שהיה מקולקל בגופו אך נשמתו היתה קדושה מכל, ותירץ הכיצד לא נשתנו תוי פניו לאחר שתיקן עצמו, והאריך בזה עי"ש; רבי ישראל גוטמן (ממשקה ישראל למנחה ה'תשפ"א, עמ' רלו) כתב שאף שיש שעוררו כנגד הדבר מ"מ "חזקה עלינו עדותם של תלמידי הבעש"ט שתורת אמת היתה בפיהם, ובוודאי עובדה זו אמיתית, וכבר נאמרו כמה וכמה ישובים ליישב הקושיות^ב; הרב ישראל רבינוביץ (הובאו דבריו ב'גם אני אודך - תשובות הרב רן אבוחצירא' ח"ט ה'תשפ"א עמ' ערב) הביא את דברי האור פני משה והתפארת ישראל, וישב ע"פ דברי האריז"ל את התמיהות שיש כלפי זה ממה שמשרע"ה נולד כששכינה עמו וכדו'; הרב משה צוריאלי (שואל ומשיב ה'תשפ"א עמ' יז) הביא את דברי האור פני משה והתפארת, ואת התנגדות האדר"ת וכו', ונראה מסיכום דבריו שנטה לדעת תלמידי הבעש"ט; הרב פנחס ארלנגר (ר"מ בישיבת עץ החיים, בספרו דרך עץ החיים, במדבר - עיון בסוגיות, ה'תשפ"ב, לפ' בהעלותך, עמ' עג ואילך) הביא את דברי התפארת ישראל, ואת דברי המתנגדים המגיד מווילקומיר והאדר"ת והפרדס יוסף, והביא שם דברים ששמע מהגר"ש פינקוס שיש טעות גדולה בנוסח שהובא בתפארת ישראל לפיו שבחיו של משרע"ה הם רק מחמת עמלו. והקשה הרב ארלנגר על התפארת ממה שמוכח בכמה מקורות שמשרע"ה נולד בקדושה נוראה, וכתב שאחר העיון אין כאן קושיא שהרי נשמתו היתה מופלאה ומ"מ הוצרך לעמל גדול לתיקון מידותיו, וכתב שבאוה"ח ודגל מחנה אפרים ועוד הרבה ספרים כתבו גם הם כעין דברי התפארת, והאריך להביא את דבריהם, והביא לזה סמך מהילק"ש בהעלותך הנ"ל; הרב יעקב מוזסון (ר"מ בישיבת טשעבין ומו"ץ בירושלים עיה"ק, בספרו ואשיבה דברי כרך דרושים למועדים, ה'תשפ"ב, שבועות מאמר ב אות ח עמ' תמח) הביא את דברי התפארת ואת התנגדות המגיד, וכתב שהמגיד לא ידע שכך כבר כתבו תלמידי הבעש"ט וכו', וכתב שאין בדברי התפארת זלזול בכבוד משרע"ה אלא להיפך, והביא מהמקדש מלך שכתב שחכמת הפרצוף הנוכרת בזה"ק "אנו אין איתנו יודע עד מה, שכל ידיעתנו רק בנפש הבהמית^ג; וראה גם בספר משה רעיא מהימנא לרב שמעון גוטמן, וכן בספר ויצבור יוסף לרב יוסף בר שלום (ה'תשס"ה, ח"ד סו"ס קיג).

בהערה כאן הבאנו רשימה של שישים חכמים נוספים שכתבו כך (לאחר השואה), מבלי להרחיב בענין^ד. ניתן להוסיף על רשימה זו עוד ועוד חכמים, אלא שרבים הם ולא ראיתי טעם לפרטם^ה.



עד). דברי שמחה לרב שמעון חירארי (ה'תש"ד, פ' וזאת הברכה עמ' תרכו); הרב אהרן צבי בריסק (אב"ד אראד וראש הישיבה שם, נפטר ה'תשי"ט, דרושי מהרא"ץ בריסק על התורה ח"ב פ' בחוקותי עמ' נז, בדרשה משנת תש"ח), בשם אור פני משה ובשם זקנו בעל שו"ת מהרי"ץ; הרב יקותיאל יהודה גרינוולד אב"ד קאלומבוס בשנת תשי"ב (בשם התפארת), הובאו דבריו בספר מאיר עיני ישרים ה'תשי"ב לרב מאיר שוורצמן חלק במדבר עמ' קנא; מהר"ם מבילגוריא (הרב מרדכי רוקח, ה'תרס"א-ה'תש"י, בן האדמו"ר מבעלזא {ואחי האדמו"ר ואבי האדמו"ר}) אמר כע"ז (הובא בתוך הסדר הערוך לרב וינגרטן ח"ב פרק קכט אות ד); הרב שמואל אלטר (רב בוינא, לקוטי בתר לקוטי אבות ח"א ה'תשי"ב

טו. תולדות המגיד וחיבוריו

תולדות חייו: המגיד מוילקומיר, ר' חיים יצחק אהרון רפפורט, עלה לא"י בראשית תשרי תרמ"ה^ט, ונפטר בי"ז אלול תרס"ד^ט. יש שכתבו שנפטר בשנתו ה-102 ולפי"ז נולד בשנת תקס"ב^ט, אך כפי הנראה לידתו היתה בשנת תקס"ט^ט.

רשימת חיבוריו: המגיד חיבר כמה וכמה ספרים וקונטרסים (צויינו אצל נפתלי בן מנחם שם, ומשם בשינויים קטנים בישרון שם, וכאן מופיעה הרשימה עם תיקונים והוספות). רובם הם קונטרסים קצרים הכוללים כעשרים עמודים לערך.

עמ' קעא) הביא את דברי התפארה^ט; הרב יצחק גרשטנקורן (מייסד בני ברק, בשם התפארה^ט והאור פני משה, בספרו נעים זמירות ישראל ח"ג ה'תשי"ג, מזמור פט, עמ' שנו); הרב אהרון רוזנפלד (זקני שארית הפליטה, מהד' ה'תשט"ו עמ' סו, לחולין קלט ע"ב) הביא את דברי האור פני משה; הרב לוי יצחק גרינוולד, אב"ד צעאלים (תרנ"ג-תש"ס, בנו של בעל ערוגת הבשם, בספרו מגדלות מרקחים עה"ת, פ' פקודי, מהד' תשד"מ דף קטז) הביא ש"ידוע המדרש" (!) על ציור פני משה, וביאר שמשמע"ה הסתיר מדרגתו כך שיהיה נראה כלפי חוץ שמידותיו רעות; הרב מרדכי סלושץ (תרע"ג-תשכ"ז, רב בקטמון, בספרו מצבא העבודה ה'תשכ"ח ריש פרשת נח, בשם התפארה^ט); ה' אדמו"ר מקאליב הרב מנחם שלמה טובי (חקל תפוחין ה'תשל"ל פרשת שמות ד"ה עוד תיקון עמ' שי) הביא ש"ידוע מהמדרש" (!) הסיפור על משרע"ה; בית יצחק לרב אלתר וינברגר (אב"ד טורקא, נדפס בחיי המחבר בשנת תשל"ב, מהד' שניה תשס"ט ח"א עמ' קפד) הביא שמשמע"ה עבד על עצמו בביגיעה להפך מידותיו לטובה (ובהערת המהדירים הביאו את דברי האור פני משה ועוד); ה' רב צבי הירש מייזליש (תרס"ב-תשל"ד, אב"ד ווייצן ועוד מקומות, בעל שו"ת מקדשי ה', מצאצאי בעל הישמח משה, בספרו דבר צבי ערכים יקרים, מערכת ת' ערך תפילות אות ב סק"ג עמ' רפו ה'תשס"ח) בשם אור פני משה; הרב חיים חורי (נחלת אבות ח"ב ה'תשל"ה עמ' תרח) בשם התפארה^ט; הרב ברוך צבי מושקוביץ (אב"ד פאקש ובודפשט, בספרו משמרת צבי, נדפס ע"י המחבר בשנת ה'תשמ"א פ' יתרו עמ' קס), בשם אור פני משה ובשם הרבה ספרים; הרב שלום וייס (תורת שלום כרך שמות ה'תשמ"א עמ' לב) בשם ייטב לב ותפארה^ט; הרב אברהם שלום וויזל (סגולת אש"י ה'תשמ"ב עמ' 14) בשם התפארה^ט; הרב אברהם אנגלרד (אב"ד דאברא, אמרי אברהם ה'תשמ"ב ח"ד במדבר פ' בהעלותך אות מד עמ' נה) בשם אור פני משה; ויאמר עמוס לרב עמוס כהן (ה'תשמ"ה, דרוש ל עמ' רג, בשם התפארה^ט ישראל); נתיבות האושר לרב ברוך קניגסברג (ה'תשמ"ה, עמ' כג, בשם התפארה^ט); הרב מוריס עלויש, רב מושב זמרת (שמו ראובן ה'תשמ"ז סוף מערכת עי"ן עמ' רפג); הרב אליעזר קורמן בשם האדמו"ר מטשערנוביל ר' משולם זוסיא טברסקי (ה'תר"ע-ה'תשמ"ח) שהביא את דברי האור פני משה (דולה ומשקה חמישה ה'תשע"ד, לרב אליעזר קורמן, עמ' ל); אפיקי מים לרב אברהם מלכא (ה'תשמ"ח, פ' תולדות, אות ז, עמ' 162); לקחת מוסר לרב שמואל כהן (ה'תשנ"ב, עמ' שיח, בשם התפארה^ט); עקבי אהרן לרב יעקב וועהל (לסדר נשים ה'תשנ"ג נדרים אות קסו, בשם התפארה^ט); הרב יואל שוורץ (בספרו חבורן מפרעות תרפ"ט עד מאורעות תשנ"ד, עמ' 18) בשם התפארה^ט; הרב נפתלי הלברשטאם, האדמו"ר מטשאקאווע-צאנו (דברי נפתלי ח"א ה'תשנ"ה פ' ויקהל ד"ה 'כל נדיב') הביא את דברי האור פני משה והדגל מחנה אפרים ושאר ספרים, והסביר שבספרים הקדושים מובא שמי שנולד בטבע רע ומידות מגונות ומתקנם גבוה במעלתו על מי שנולד במזג טוב; הרב מרדכי שפילמן (תפארת צבי ח"ה ה'תשנ"ט עמ' ננט) הביא את דברי התפארה^ט והבן פורת יוסף והדגל מחנה אפרים וכו', וסיים שמה שהרעישו האדר"ת וכו' כנגד התפארה^ט "הנך רואה שהתפארה^ט לאו יחיד הוא בזה, ונמצא כדבריו בספרים שהבאתי"; אמרי מנחם לר' מנחם פריעד (ה'תשנ"ט, פ' תצוה עמ' קפט, בשם התפארה^ט); שמן הטוב אבות ה'תש"ס לרב פרץ דייטש, אב"ד חליסה חיפה, פ"ה מ"א עמ' רסא בשם תפארה^ט; עלי באר על המועדים ח"א לרב יוסף בן עמרם, ראש ישיבת נחלת יוסף (ה'תשס"א, מאמר לד עמ' שו, בשם התפארה^ט); הרב ישראל יפת, ראש ישיבת שמחת יום טוב (גר יום טוב ח"י ה'תשס"א עמ' 59) בשם התפארה^ט; הרב אבישי טהרני (כתפוח בעצי היער ה'תשס"א עמ' ו) בשם התפארה^ט והאור פני משה; שבעת האופייזין לרב ינון אמרוסי (ה'תשס"ג, עמ' 75, בשם התפארה^ט); מלא העומר מן לצדיק הרב ניסים מויאל (ה'תשס"ד, עמ' 49, בשם התפארה^ט); אמרי ברוך לרב ברוך סיימאן, ר"מ ביישיבת רבנו יצחק אלהן (תשס"ו, פרשת שמות מאמר ד, בשם התפארת ישראל והאך פרי תבואה); עלי דרך לרב אברהם סיימון (ה'תשס"ו, עמ' 223, בשם אור פני משה ועוד); האדמו"ר מסאסוב הרב יוסף טייטלבוים (נועם אמרים ה'תשס"ז קורח עמ' קד) בשם אור פני משה ותפארה^ט; ים

יש לציין שפעמים רבות הדפים המגיד שוב ושוב קונטרסים שכבר הדפיס לפני כן, ולעיתים שינה והדפיסם ביתר קיצור או ביתר אריכות (לפיכך יתכן ששנת ההדפסה של הקונטרסים שנביא אינה מדויקת, משום שמבלי לדעת היא מבוססת בטעות על הדפסה שניה או שלישית של הקונטרס).

נביא את רשימת חיבוריו [בכתב מודגש כזה ציינו החיבורים הנוגעים למאמרנו זה. כמו כן הרחבנו במקומות בהם עסק המגיד בנושא מאמרנו]:

בית אהרן על שיר השירים (תר"ג), ובתוכו 'עולת יצחק' בדרך הפשט ו'תורת העולה' בדרך הדרוש, סה"כ 96 עמ'; כתר תורה (תר"ל) על מעלת התורה הקדושה (ובו 148 עמ' הכוללים 15 שערים, ונוספו לו בסופו 4 עמ' חידושים מבין המחבר. השער השמיני בספר מכיל 16 עמודים והוא עוסק במעלת משרע"ה ומעלת

שמחה לרב ישראל פריעד מהד' שניה ה'תשס"ז בהעלותך עמ' רפו בשם דגל מחנה אפרים; ישועת ברוך מאמרים לר' ברוך פורטנוי (ה'תשס"ח מאמר מ' עמ' רנה, בשם התפארה"י); האדמו"ר משומרי אמונים, הרב אברהם חיים רוט (נפטר ה'תשע"ב, קובץ אמרי קודש שמות, ללא שנת הוצאה, פ' תרומה עמ' שפו) הביא שמוכא בספרי חסידות שמשרע"ה נולד במידות רעות ו"מפורסם המעשה" על ציור פניו; הרב חיים כהן, החלבן, בספרו אורות חיים (ה'תשע"ג, דברים, עמ' כו, בשם התפארה"י ודגל מחנה אפרים); מאוצר השבת שבפרשה (מאת רבי אבישי בצלאל חלק ויקרא ה'תשע"ג עמ' קצב) בשם אור פני משה; מרבה חיים לרב מרדכי בר לב (ה'תשע"ד, פ' אחרי עמ' 214, בשם התפארה"י); הרב נפתלי ברודי (נכד הגאון ר' שאול בראך גאב"ד קאשוי, בספרו אבני חפץ ה'תשע"ד ריש פ' נח) בשם דגל מחנה אפרים וכו'; האדמו"ר מנדבורנא ביתר שליט"א (בפרשת שופטים תשע"ד, בשם התפארה"י, כמוכא בבטאון שארית יעקב תשע"ד גליון קטו); הרב יפתח סופר (ובחרת בחיים חלק דברים ה'תשע"ד עמ' יא בשם התפארה"י); האדמו"ר מתולדות אהרן הרב דוד קאהן (הדעה והדיבור גליון קנד בהר תשע"ד עמ' כ בשם הדגל מחנה אפרים); חדות יעקב לרה"ג יעקב תופיק אביעזרי ראב"ד ביתר עילית (ה'תשע"ה, פ' שמות אות ב עמ' ו' בשם התפארה"י); דרכי ברכות לרב נחום אבראהם ה'תשע"ה עמ' קכו ש"ידוע המעשה המוכא בהרבה ספרים" על ציור פני משרע"ה (והוסיף שבקרבן לדוד לרב אליעזר גרינוולד אב"ד סאטמר ובעל שו"ת קרן לדוד, נפטר בשנת תרפ"ח, פ' תולדות אות ג' מהד' תשס"ז עמ' רי, ביאר ש"גדול הנהנה מיגיע כפר" היינו מי שמתגבר על יצרו, שהוא עדיף ממי שנולד במידות מעולות); היכל צבי (ח"ב לרב צבי וייס שיח' ה'תשע"ה עמ' רו-רז) בשם סידורו של שבת ואור פני משה וכו'; הרב אלימלך בידרמן (באר החיים פורים ה'תשע"ה עמ' ז) בשם אור פני משה וכו'; פרי דהעץ ה'תשע"ו פ' פקודי עמ' רו לרב מאיר יצחק שמילאוויטש הביא דברי האור פני משה וכו'; מנחת שלום לרה"ג שלום יפרח ראש כולל שערי תשובה וחיים (ה'תשע"ז, פ' תולדות עמ' ער"ה, בשם התפארה"י); הרב יצחק גולדברג (אז יאמרו על התורה ה'תשע"ז עמ' ו) בשם אור פני משה; הרב נחמן וילהלם (אורה זו תורה כרך שמות ה'תשע"ח עמ' יט) בשם אור פני משה; האדמו"ר מסדיגורא שליט"א, הרב ישראל משה פרידמן (אמרי קודש ה'תשע"ט, פרשת חוקת, בשם התפארה"י והאור פני משה); הרב משה דויטש (אמרי משה, ח"ב שמות ה'תשע"ט פ' תצוה עמ' קעג) הביא את דברי האור פני משה; יקח מצוות כרך עניינים ה'תש"פ לרב יהודה ארצי עמ' יז, בשם התפארה"י, אשר לשלמה לר' אושר גבע (ה'תשפ"א פ' פנחס); לאור החיים (לר' אברהם וינרוט ה'תשפ"א עמ' שע-שעב), בשם אוה"ח ודגל מחנה אפרים ותפארה"י וכו'.

עה). יש מקורות מעטים שראיתי שצינו לדבריהם אולם לא הצלחתי לעיין בהם: גליון קול התאחדותנו חוקת-מט"מ תש"ע, וכן פקודי תשע"א; גליון שלחן מלכים כי תשא תש"ע; תפארת שמואל פרשת תולדות; קובץ הערות התמימים ואנ"ש (ברינוא צרפת, גליון טז, שנת תשל"ח) במאמר הרב יששכר דב קלויזנר; מבוא מהאדמו"ר מביאלא-לוגנו לספר זכרון משלי עמ' קפט.

עו). ישרון כרך ל עמ' תתמ"א, ע"פ כמה מקורות ברורים.

עז). ישרון כרך ל עמ' תתמ"ה, ע"פ כתבות בעיתונות מאותם הימים, עי"ש אריכות רבה על כל תולדות חייו. בדורות גליון 598 עמ' 15 הביאו ראיה לתאריך פטירתו ע"פ הנכתב על מצבתו.

עח). כך בישורון שם, שם הובאו שתי כתבות עיתונאיות משנת תרס"ד שצינו שהמגיד נפטר בשנתו ה-102, ולפי"ז הוא נולד בשנת תקס"ב.

עט). בקטלוג 'יודאיקה' של בית המכירות קדם, מכירה 19 מתאריך כג כסליו תשע"ב פריט 219 הובא שכנו ציין בכתב

נבואתו וכו', ולא מצאתי שם שום עיסוק בדברי התפארת ישראל וגם לא לימוד זכות על משרע"ה, ורק נזכר בתוך הדברים בדרך לט ע"א טור א' "שמשה נולד בטבע בהשגה גדולה מאוד, שהרי זכה כשנולד שנתמלא כל הבית אורה. ולכן אפילו אם לא היה מתייגע בתורה כל כך כעבד נאמן היה גם כן אסור לדבר עליו, כי מן הסתם זכה להשגה גדולה מצד נפשו הרמה... וכן להיפך - אם היה איש מתייגע בתורה מאוד כמוהו, אע"פ שלא היה לו נפש רמה מילדותו - היה גם כן אסור לדבר עליו, כי בודאי גם הוא זכה להשגה גדולה מצד יגיעתו", ובשער ט' האריך לדבר על גודל חסדו של משרע"ה כלפי עמ"י; מנחת אהרן ושיירי מנחה על הגדה של פסח (תרל"ה, וההגדה כולה מכילה 74 עמ', ובתוכם תופשים הפירושים הנ"ל כ-50 עמ'); עיני יצחק על אגדות הש"ס (ח"א תרל"ח, על סדרי זרעים-מועד, ובו 130 עמ', ואח"כ ח"ב בשנת תרל"ט, על שאר הסדרים, ובו 80 עמ'); זקן אהרן ח"א (ירושלים תרמ"ז, מופיע באתר היברו בוקס. בספר זה כמה חלקים: 'גזרת עירין' על מעלת אמירת 'יהא שמיה רבה', ובו 5 עמודים, וכן שער א' הנקרא 'מאמר קדישין' על מעלת הקדיש וביאורו, מדף ד ע"ב - דף יב ע"ב [ומדף יב ע"ב עד דף יג ע"א מובא ביאור ל'אלהי נשמה'], ומשם מתחיל שער ב' הנקרא 'מלכי בקודש' על מעלת דוד המלך ועל כך שכל ישראל יזכו ליעודי המשיח וכדו', עד דף כ ע"ב, ואח"כ נדפס בחלק מהמהדורות קונטרס 'תקנת השבים' על חומרת חטאת נעורים ושהתשובה מועילה אף לזה, ובו כ-19 עמ', והוא כנראה נחשב שער ג', שהרי ספרו זקן אהרן ח"ב מתחיל בשער ד. סה"כ 59 עמ'); כרוז 'מעלת אמירת יהא שמיה רבה' (תרמ"ח, כולל עמוד אחד, מופיע באתר הספריה הלאומית); קונטרס תקנת השבים ותיקון עולם (תרמ"ט, סה"כ 14 עמודים, והתיקון עולם עוסק בחיזוק מי שנשתבשו באמונתם, וכאמור תקנת השבים נדפס לראשונה כבר בשנת תרמ"ז); מאמר הזכות והוא ח"ב מספר זקן אהרן (ירושלים תר"ן, 42 עמ'), ובו מלמד המגיד זכות על איזה מגדולי הצדיקים הראשונים שכתוב עליהם שנתגלגל ע"י איזה חטא או דבר שאינו הגון [אדה"ר בחטא עץ הדעת, יוסף ואחיו בחטא מכירת יוסף, משרע"ה בחטא מי מריבה, ואח"כ בקצרה בענין "כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה" ושכן אמרו על בני עלי ובני שמואל ודוד ושלמה ויאשיהו, ובהמשך מבאר בחלק הנקרא 'דעת המקום' על גדולת וקדושת משרע"ה שאין דומה לו מכל חכמי הדורות, ומזכיר את התנגדותו למעשה המובא בתפאר"י², ויוצא כנגד הקבלה של עול התורה והמצוות שמוכח בחמדת ימים ונדפסה בכמה סידורים הפותחת במילים "הריני מקבל התורה שניתנה מהר סיני למשה רבנו". בסוף הסעיף הבא נבאר בפירוט רב את

כי תאריך לידת אביו הוא כ"ח או כ"ט שבט ה'תקס"ט.

פ). במאמר הזכות (שהוא ח"ב מספר זקן אהרן) הנדפס בירושלים תר"ן, בדרך ז ע"א של שער ח' הנקרא 'דעת המקום', בד"ה 'והאמת אגיד', נכתב בלשון זו: "והאמת אגיד כי זה מכמה שנים יחרד לבכי בראותי לגדול דוריני בחיבוריו היקרים מפו, מביא בשם אחד שאינו מבני ישראל, ששר אחד ראה את משה רבנו ע"ה בפניו, והתבונן עליו על פי חכמת הפרצוף שהוא רע מעללים בגאות וחמדת הממון ובשרירות הלב ובכל חסרונות שבעולם שיגנו נפש האדם המעלה, וסוף דבר הודה לו משה רבנו ע"ה שכל זה אמת רק שהוא גבר על תאוותיו וכובש אותם, עי"ש באורך, ולא רציתי להאריך בזה מפני כבוד משרע"ה. ולדעתי זה מוכחש מכמה מאמרי רז"ל (בסוטה יב) "ותרא אותו כי טוב הוא - תניא ר' מאיר אומר טוב שמו, ר' יהודה אומר טוביה שמו, ר' נחמיה אומר הגון לנביאות, ואחרים אומרים שנולד מהול, וחכמים אומרים בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית אורה" "ותפתח ותראהו את הילד וכו' - אמר ר' יוסי ב"ר חנינא שראתה עמו שכינה" ושם "מלמד שהחזירה למשה על כל המצויות כולן ולא ינק, אמר הקב"ה פה שעתיד לדבר עמי ינק דבר טמא?". ומעתה רבותינו ואחינו כל בית ישראל, שפטו נא באמת אחר כל עדות רבותינו הקדושים הנאמנים שדיבורם ברוך"ק, אם יש מקום לקבל דבר הנ"ל ממי שאינו מבני עמנו, ומי יודע שמא כולו שקר וכזב ולא היה המעשה כלל רק אחד בדה מלכו כל המעשה, שהרי יש יותר משלושת אלפי שנה מזמן ההוא וכמה אפיקורסים וכופרים ולצים עברו בדורות החולפים ובודאי זייפו כפי שרצו. ואם רז"ל אמרו על אדונינו דוד המלך ע"ה מה שאמרו - הם אמרו ברוך"ק וגם הביאו ראיות מכתובים, וכאשר ביארונוהו גם אנחנו בזמן אהרן חלק א' דרוש ב' מלכי בקדש עי"ש באורך בס"ד... ונוראות נפלאות על שנתקבלו עדות של הנכרי בזה, וה' הטוב יכפר כי לכל העם בשגגה".

תוכנו של כל קונטרס זה; קונטרס אדמת קדש על יחוס קברי הצדיקים והמקומות הקדושים בא"י (תר"ן, 8 עמ'); קונטרס מאמר חסד ואמת על מעלת החברא קדישא שנוהרים בכבוד הנפטרים וממהרים לקברם (תרנ"א, 36 עמ'); קונטרס שער האמת בגנות החנופה והשקר, והוא ח"ג מספר זקן אהרן (תרנ"ב, כולל סה"כ 20 עמ', ובשני העמודים האחרונים מופיע 'שער קדושת השם' על החובה להיזהר מלכתוב שם ה' בראש מכתבים הנזרקים אח"כ לפח); קונטרס מעשה השם בביאור מאמרי רז"ל על מעשי ה' הנוראים בבריאת העולם וכדו' (תרנ"ב, ובו 14 עמ', ואח"כ נספח לו קונטרס מעשה הצדיקים הכולל 6 עמ' ובו מבואר שהבית דין של מעלה הם הצדיקים שבכל דור והם מלמדים זכות על עמ'; ואח"כ נספח לזה קונטרס כללי דאורייתא ובו 4 עמ', בו מתבארים דברי הוזה"ק העוסקים בזה שהתורה כוללת כל העולמות וכו', סה"כ 24 עמ'); קונטרס שיח יצחק (תרנ"ד) על כוונת התפילה וביאור תפילת נעילה ועל דין בינונים בעוה"ב, והוא כולל 16 עמ', ועמו הדפיס המגיד את קונטרס דגול מרבבה (20 עמ') על גודל השכר של מקיימי התורה ומצוותיה [ובעמוד האחרון הביא "בהסכמת הגאונים דפה, בכל תוקף ועז, ממעמקי לבבם ונפשם הטהורה" חיזוק לדבריו ב'דעת המקום' כנגד המעשה שהובא בתפאר"י^א]; קונטרס זכות הרבים (תרנ"ד, ובו 22 עמ', ובהערה הבאה הראנו שהדפסו היתה אחרי הדגול מרבבה) בו מוקדשים שבעת הפרקים הראשונים להראות שהסיפור המובא בתפאר"י על ציור פני משה איננו נכון והוא נגד דברי חז"ל שאמרו שמשמע"ה נולד טוב ושלם מעיקרו, ואח"כ בפרק ח' לימד זכות על אדה"ר, ובפרק ט' לימד זכות על נח (ובפרק י' ביאר על ענין חטא דור הפלגה שאדה"ר ציווה להם שלא ידברו בלשה"ק כיון שהם רשעים, ובפרק יא ביאר שאין ראוי להשתמש בלשה"ק לדברים מאוסים "אמנם כעת שמעתי שמקורב נתחדש חבורה גדולה שהסכימו לדבר רק בלשון הקודש, וזה נחשב להם לשם תפארה ולהשלמה, ולזאת יראתי מאד לעמוד נגדם" [אינני יודע למי כוונתו בדיוק, אולם ידוע כי באותן שנים היתה התעוררות בירושלים בנושא זה, והשווה למובא בעיתון הצב, גליון כה מתאריך כב אלול תר"ן, על פעולות ועד חברת 'שפה ברורה' למען החדרת הדיבור בלשון הקודש, וראה 'הלשון העברית בישראל' לרב פדרבוש עמ' 346 ואילך]). ובשני העמודים האחרונים סיים בביאור על פסוק שאמר אברהם אבינו, ובלמוד זכות על יצחק אבינו מדוע שימש מיטתו ביום, ומדוע הראה יצחק אהבה לעשיו אע"פ שודאי ידע שהוא רשע, ומדוע כשיעקב אבינו איש האמת אמר "אנכי עשיו בכורך" לא היה בזה שקר; קונטרס זכות הרבים חלק ב' (ובו 25 עמ', לענ"ד נדפס כנ"ל בתרנ"ד-תרנ"ה, וכפי שביארנו בהערה הבאה) ובו לימוד זכות על משה רבנו שלא היה בו חטא בזה שקיבל את הערב רב (ובסופו לימוד זכות על שאול המלך, שכל חטאו היה בגלל דואג האדומי), ובסופו נדפס זכות הרבים מהדורה בתרא הכולל 16 עמ', ובו המשיך להסביר שלא היה למשרע"ה חטא בזה שקיבל את הערב רב (ובסופו לימוד זכות על שלמה המע"ה על מה שנשא אלף נשים, ולימוד זכות על חזקיהו המלך שלא אמר שירה, ולימוד זכות על מרדכי היהודי

פא). בסוף קונטרס דגול מרבבה שנדפס בשנת תרנ"ד נכתב בלשון זו (הסוגרים המובאים כאן הם מהמגיד): "ברוך המקום ב"ה שהרחיב לנו מקום פה לחזק את דברינו שבקונטרס (כבוד המקום דף ז') בד"ה 'והאמת אגיד' וכו', שהערנו שם על מה שכתב בספר אחד בשם (מצאתי כתוב) דברים המחרידים כל לב לפגום בכבוד קודש קדשים (מילדותו)...". המגיד מחזק שם את דבריו ע"י שהוא מביא את דברי הוזה"ק ח"ב דף כא-כב "וינהג את הצאן, ר' יוסי אמר משה מיום שנולד לא זזה ממנו רוח"ק" (דברי הוזה"ק הללו מופיעים בזכות הרבים פרק ד אות ג, ובכליל תפארת פרק א אות ג, ומכאן ראינו שה'דגול מרבבה' נדפס לפני 'זכות הרבים'). מכך עולה שעוד לפני 'זכות הרבים' העיר על כך המגיד בקונטרסו 'כבוד המקום', קונטרס שלא הגיע לידינו. אולם, נראה ברור בעיני שמעולם לא נדפס קונטרס בשם זה, ואין כאן אלא טעות דפוס בלבד: במקום 'כבוד המקום' צ"ל 'דעת המקום' והכוונה היא לחלק 'דעת המקום' שהוא החלק האחרון של מאמר הזכות (שהוא ח"ב מספר זקן אהרן) הנדפס בירושלים תר"ן. בחלק זה עוסק המחבר במעלת משרע"ה, ואכן שם בדף ז ע"א של שער ח' הנקרא 'דעת המקום' בד"ה 'והאמת אגיד' נכתב בענין זה, כמו שהבאנו בהערה הקודמת כאן.

מדוע התגרה בהמן וסיכן את עמ"י; קונטרס טובה תוכחת (8 עמ') המחזק את דבריו שבזכות הרבים כנגד הסיפור שבתפאר"י (ומסיומו מוכח שנדפס אחרי זכות הרבים חלק ב', ובפתיחתו כתב לגבי הסיפור ש"שפטו והסכימו כל חכמי הדור שיסודו אינו מבני ישראל"), וכן 'קונטרס אחרון' (שנדפס אחרי ה'טובה תוכחת') ובו 12 עמ' (ובו הוסיף וכתב גם כנגד דברי העין אליהו שהמשיך את שיטת התפאר"י, ובסיומו כתב שוב נגד הקבלה על התורה שנדפסה בסידורים ע"פ החמדת ימים "והסכימו לזה חכמי ירושלים והגאונים נ"י"), ובסופו 'הוספה לקונטרס' טובה תוכחת הנ"ל, ובה 4 עמ', ובו מבאר שאין ראייה לדברי התפאר"י מדברי הילק"ש, וביאר שמשנה נולד בכל המידות הטובות ורק מידה רעה אחת שהיא הקפדנות אלא שהתגבר בזה על יצרו עד שכבשו, וכתב שם ש"לא שמרנו סדר לכל המאמרים הללו (העוסקים בהתנגדות לסיפור שבתפאר"י), כי נדפסו בזמנים שונים במשך עשר שנים שזכינו להיות פה", וכאן בהערה כתבנו בענין סדר הדפסת הקונטרסים הללו, וביארנו שכולם נדפסו אחרי זכות הרבים ולפני הכליל תפאר"י; קונטרס 'כליל תפאר' כנגד המעשה שהובא בתפאר"י על ציור פני משרע"ה (תרנ"ה), ובו 22 עמ', ובשער כתב ש"הסכימו גאוני דורנו שהמכתב הנז' נעתק מאיזה קראניק", ושני העמודים האחרונים הם סיכום קצר של מסקנתו בדעת המקום הנ"ל כנגד הנדפס בסידורים מהחמדת ימים, והוא מוסיף ש"הסכימו לזה חכמי ירושלים והגאונים נ"י"; קונטרס תפאר"י משה לבאר שלא היה חטא למשרע"ה בזה שקירב את הערב רב (ובו 4 עמ', ובסיומו התנצלות על מה שכתב בכליל תפאר"י כנגד משרע"ה²), ומיד אח"כ 'קול קורא' בן 2 עמ' כנגד דברי התפאר"י ובו מזכיר שאת הכליל תפאר"י הוא הדפיס כבר "איזה פעמים, ושלחנום לכמה מגדולי דורנו ולהרבה יחידיים שבחו"ל", ומכאן שכל זה נדפס אחרי הכליל תפאר"י דהיינו אחרי שנת תרנ"ה, אלא ששנת הוצאתו המדויקת של תפאר"י משה אינה ידועה לי, וראה בהערה כאן³); כרוז עלים

פב). לקונטרס זכות הרבים (תרנ"ד) הוסיף המגיד לימים תוספת הנקראת 'טובה תוכחת' (שנדפסה בסוף 'זכות הרבים' חלק א). ב'טובה תוכחת' הוא מאריך להשיב לטענה לפיה דווקא שבח יש למשרע"ה בזה שהוצרך להתגבר על מידותיו הרעות. כמו"כ הוסיף המגיד להדפיס 'קונטרס אחרון' [שנדפס בסוף זכות הרבים ח"ב, ובראשו ציין שכבר לפני כן זכה להדפיס את 'זכות הרבים' ואת 'טובה תוכחת'], ובסופו נדפסה 'הוספה לקונטרס'. להבנתי מתוכנם עולה שהם נדפסו לפני הדפסת הכליל תפאר"י (שנדפס בשנת תרנ"ה), שהרי הכליל תפאר"י כולל בתוכו את כל התוספות הנ"ל (הרב נתן שפירא, במאמרו בסיני כרך כג-קכד, עמ' תרי = ספר רפאל עמ' תרז, כתב שהטובה תוכחת נדפס בשנת תרנ"ו, אך לענ"ד לפי הנ"ל הטובה תוכחת נדפס בשנת תרנ"ד או תרנ"ה). בסוף ה'קונטרס אחרון' וגם בהקדמת ה'הוספה לקונטרס' כתב שקונטרסיו בענין נדפסו "במשך עשר שנים שזכיתי להיות פה", ומכיון שבריש הסעיף כאן הבאנו שעלייתו היתה בראשית שנת תרמ"ה, אם כן הדפסת הקונטרסים היתה עד לשנת תרנ"ה. (בהקדמת ה'קונטרס אחרון' כתב: "שזה קרוב לשישים שנה שנדפס המכתב הזה", וצ"ע שהרי התפאר"י ישראל על סדר נשים נדפס בשנת תר"ג וממילא עברו רק 51 שנים עד לשנת תרנ"ד? אולם נראה לתרץ שמכיון שהכרכים הראשונים של התפאר"י על סדרי זרעים מועד וטהרות נדפסו כבר בשנת תק"צ, לכן המגיד טעה וחשב שגם הכרך על סדר נשים נדפס אז, אולם באמת הכרך על נשים יצא בשנת תר"ג והכרכים על נזיקין וקדשים נדפסו מאוחר יותר, כמוכח במוריה גליון אלול תש"ס עמ' נא).

פג). בקונטרס כליל תפאר"י (תרנ"ה) פרק ח' הביא את המדרש בילק"ש בהעלותך רמז תשל"ט, שממנו יש ראייה שמשרע"ה הוצרך להתגבר על טבעו, וביאר בכליל תפאר"י שאין מזה ראייה לדעת התפאר"י, אלא הכוונה המדרש היא שהיתה למשה בטבעו מידה אחת בלבד שיכולה להיות רעה, והיא מידת הקפדנות שלא לסבול שום עולה, והיה קשה לו לנצח את יצרו וטבעו בזה, ומשה "היה שליט ביצרו" להשתמש בקפדנות רק לכבוד שמים (ולא זכיתו להבין איך יסביר לפי"ז את כל המקורות שהוא עצמו הביא בפרק א' שם, לפיהם היה משה מלידתו שלם לגמרי). אמנם, בקונטרסו המאוחר יותר תפאר"י משהכתב המגיד שמה שהוא כתב בכליל תפאר"י פרק ח' (שנדפס בשנת תרנ"ה) שמשנה נולד בטבעו קפדן גדול וניצח את יצרו עד שהיה בתכלית הענוה "אני מתחרט על זה מאוד... לא הונח לי עד שזכיתי ה' להדפיס עוד ב' עלים (=שני דפים), וכתבנו שם תשובה הגונה שלא נצטרך עוד לזה כלל...". לעת עתה לא מצאתי היכן מובאים שני דפים אלו.

לתרופה (נדפס אחרי הדפסת הכליל תפארת תרנ"ה, מופיע אצל נפתלי בן מנחם ואינו מופיע בישראל, וצילמו מופיע באתר הספרייה הלאומית, והוא כולל עמוד אחד שבו מקורות כנגד הזכרת שם שמים במכתבים וכדו', ומקורות על קדושת אמירת 'יהא שמייה רבה', ומקורות כנגד הסיפור שבתפארת", ובסיומו כתב שבכליל תפארת נזכרה התנגדות מהרי"ל דיסקין); קונטרס **מאמר הזכות** משנת תרנ"ח (ובו 24 עמ', ורובם או כולם כבר נדפסו בעבר כפי שנראה מיד, שהרי הביא שם לימוד זכות על אדה"ר (=זכות הרבים פרק ח), ועל נח (=שם פרק ט), ועל אברהם אבינו שהתגרה ללחום עם ארבעת המלכים ולא חשש שינכו לו מזכויותיו (=דומה למובא בזקן אהרן ח"א שער ב), ועל יצחק אבינו (=סוף זכות הרבים), ועל יעקב ויוסף למה נפגשו דווקא בזמן קריאת שמע, ולמה ראוי היה ליעקב לירד למצרים בשלשלאות של ברזל והרי לא מובא שחטא, ועל סיבת המחלוקת בין יוסף לאחיו (=זקן אהרן ח"ב שער ה), ועל משה רבנו בחטא מי מריבה (שם שער ו), ועל משה רבנו הכיצד חשדוהו מאשת איש, וביאר שמשה רבנו לא עבר על רצון ה' כשקירב את הערב רב (=הקונטרסים בנושא זה שחיבר), ואח"כ מובא בסוף פרק י' ש"כבר חיברנו קונטרס כליל תפארת" כנגד דברי התפארת"י ו"הזכרנוהו בכמה קונטרסים", ואח"כ המשיך ולימד זכות על דהמע"ה מדוע נאמרה לו הלשון 'ניאץ ניאצת' ומדוע אמר 'לי נאה לברך' שנראה כביכול כגאווה (=זקן אהרן חלק א' דרוש ב' מלכי בקדש דף טו ע"ב ודף יז ע"א), ועל שלמה מדוע היו לו אלף נשים (=הוא מה שנדפס כבר ב'זכות הרבים מהדורה בתרא'), והרי שהרוב כבר נדפס לפני כן); מאמר קדישין (תר"ס, ובו 16 עמ', מופיע באתר 'היברו בוקס', והוא ליקוט מחידושי בעניינים הנצרכים לפי הזמן והמקום. מאמר זה אינו זהה ל'מאמר קדישין' שמובא בתוך הזקן אהרן חלק א שנוכר לעיל). נעיר לקונטרס של המגיד שפורסם ע"י אדם אחר: ר' יצחק פונק, שהיה בעל בית דפוס, הדפיס בוילנא בשנת תרע"א את הספר תומר דבורה לרמ"ק. בסיום ההדפסה נשארו דפים ריקים, ו"כדי שלא להוציא הנזיר חלק" הודפס שם קונטרס קצרצר בשם **קנאת האמת**, ובו הובאו תמצית דברי המגיד מוילקומיר, וכן הסכמת האדר"ת הנ"ל במלואה. המדפיס מציין שהדפיס זאת "אחר שהפצירו בי הרבה פעמים חכמי ירושלים תוב"ב (מסתבר שכוונתו למגיד מוילקומיר) להפיצו בתוך בני ישראל^{פה}".

רשימת ספרים וקונטרסים שהמגיד חיבר שלא נדפסו: לב אהרן (דרושים, נזכרו בהקדמתו למנחת אהרן), תשובות אהרן (על ענייני תשובה ומידות ומוסר השכל, נזכר בהקדמתו למנחת אהרן), חיבור גדול על התנ"ך (נזכר בהקדמתו למנחת אהרן), קונטרס גי הצבועים (נזכר בהקדמת ספרו עיני יצחק).



פד). בשער קונטרס תפארת משהלא נכתב באיזה שנה הוא יצא לאור. הוא נמצא בדף כ' ע"ב -כא, ע"ב לפי סדר הדפים בקונטרס שמופיע באוצר החכמה יחד עם הקונטרסים שיח יצחק ודגול מרבבה וכליל תפארת וזכות הרבים ח"ב. אף שיחד עם התפארת משה נדפס קונטרס שיח יצחק(שנדפס בתרנ"ד), מ"מ בהכרח ע"פ הנ"ל שהתפארת משה נדפס אחרי שנת תרנ"ה אלא שרק הדפיסו עמו בשנית את השיח יצחק מבלי לעדכן את שנת ההוצאה (וכע"ז ראה בסניי כרך קכג-קכד, עמ' תרי הערה 16).

פה). אזכיר כי ב'קונטרס אחרון' (הנזכר לעיל) כתב המגיד שהוא ישמח אם אנשים יקחו את קונטרסיו וידפיסו, "אולם נבקש מאת מי ומי שיתנדב להדפיסם שיתחזק להשתדל להשיג כמה הסכמות מגדולי הדור שיחיו, כדי שיתקבלו דבריהם בעולם... ואם ירצו חכמי הדור להוסיף עוד בזה לפי חכמתם הרחבה, או שירצו לעשות קונטרס חדש כפי דעתם ולהדפיסם ולפורם בעולם -הוא טוב מאוד יותר ויותר".

טז. דרכו של המגיד ללמד זכות על גדולי האומה

המגיד מוילקומיר עסק בכמה וכמה מספריו וקונטרסיו בביור גדולתם של גדולי ישראל, ולימוד זכות על חסרונות שתלו בהם, כפי שנפרט כעת:

רוב קונטרסו מאמר הזכות הנדפס בשנת תר"ן עוסק בלימוד זכות על חטאים או חסרונות של הצדיקים הראשונים, והשער האחרון של קונטרס זה עוסק בגדולת משרע"ה. בשער הקונטרס מבואר כי "יסודו ללמד זכות על איזה מגדולי הצדיקים הראשונים שכתוב עליהם שנתגלגל על ידם איזה חטא או דבר שאינו הגון, וראינו בס"ד לבאר הכתובים ההם באופן שיהיה להם התנצלות ושכוננתם היה בזה רק לשם שמים". בהקדמתו שם מבאר המגיד שמצוה לדון כל אדם לכף זכות, ואצל הצדיקים יש בזה חיוב גם כשעשה דבר הנוטה לכף חובה, ולכן בכל מקום בו נזכר שיש לצדיקים הקדמונים עבירה או חסרון לפי מעלתם מצוה רבה ליישב את הדברים באופן שיקטין את החסרון. השער הראשון עוסק בלימוד זכות על חטא אדה"ר. השער הבא עוסק בלימוד זכות על חטא מכירת יוסף. השער הבא עוסק בלימוד זכות על חטא משרע"ה במי מריבה. השער הבא עוסק בענין מה שאמר ר' יונתן "כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה" וכן אמרו על בני עלי ובני שמואל ודוד ושלמה ויאשיהו. השער האחרון מבאר "מעט מזער... מגדולת וקדושת משרע"ה, עד שאין דומה לו מכל חכמי הדורות, עד שגם מלך המשיח לא יגיע למעלתו", ושם גם נתבארה התנגדותו לסיפור המופיע בתפארת ישראל. מכיון שקונטרס זה הוא יקר המציאות, לכן בסוף סעיף זה יפורט בהרחבה תוכן קונטרס זה.

בקונטרסו זכות הרבים הנדפס בשנת תרנ"ד לימד זכות על משרע"ה, שלא יתכן לומר שגולד במידות רעות, אלא אדרבא היה צדיק גמור מעיקרו, וכן לימד שם זכות על אדה"ר, נח, יצחק אבינו, ויעקב אבינו. בהקדמתו לקונטרס זה כתב "כאשר זיכני השי"ת מכבר ללמד זכות על כמה צדיקים הראשונים, רק המה מפוזרים בחיבורי שהוצאתי לאור מכבר (ולא זכיתי להבין מדוע לא הזכיר את קונטרסו מאמר הזכות שכבר יצא לאור לפני כן)... אמרתי שראוי לקבצם וללקטם אחד לאחד ולרשמם פה שיהיו לאחדים" והוא מביא שם רשימה של המקומות לאורך ספרו עיני יצחק (תרל"ח-תרל"ט) בהם לימד זכות על הצדיקים הקדמונים, וציין גם לסימן ב' בעולת יצחק שבתוך ספרו בית אהרן (תר"ג) בו לימד זכות על אברהם אבינו. ב'התנצלות' שנדפסה בראש קונטרסו זה כתב: "בתחילה היה בדעתי להדפיס בחדס עליון ב"ה על כמה וכמה גדולי הצדיקים בלימוד הזכות עליהם בראיות ברורות... אך... נפל עלי חולשה גדולה... ולא עלתה בידי כעת בלימוד זכות רק לאלו".

בזכות הרבים חלק ב' לימד זכות על משרע"ה כנ"ל, וכן על שאול המלך, ובזכות הרבים מהדורה בתרא המשיך להסביר שלא היה למשרע"ה חטא בזה שקיבל את הערב רב, ובסופו לימד זכות על שלמה המע"ה על מה שנשא אלף נשים, ולימד זכות על חזקיהו המלך שלא אמר שירה, ולימד זכות על מרדכי היהודי מדוע התגרה בהמן וסיכן את עמ"י.

בכמה וכמה קונטרסים יצא המגיד נגד הסיפור ולפיו משרע"ה נולד עם מידות רעות - בקונטרס זכות הרבים הנ"ל, בקונטרס טובה תוכחת, ב'קונטרס אחרון' לטובה תוכחת, וב'הוספה

לקונטרס טובה תוכחת, ובקונטרס כליל תפארת, ושוב בקצרה בכרוז עלים לתרופה. בקונטרסו תפארת משה(שפרטים עליו הובאו בסעיף הקודם) הוא חוזר ומבאר שוב מדוע לא היה חטא למשרע"ה בזה שקיבל את הערב רב, ושוב מזכיר את ההתנגדות לסיפור שהובא בתפאר".

במאמר הזכות (השני, שנדפס בשנת תרנ"ח) חזר על רבים מחידושויו (שכבר נדפסו ברובם), ולימד זכות על אדה"ר, על נח, ועל אברהם אבינו שהתגרה ללחום עם ארבעת המלכים ולא חשש שינכו לו מזכויותיו, על יצחק אבינו, ועל יעקב ויוסף למה נפגשו דווקא בזמן קריאת שמע, ולמה ראוי היה ליעקב לירד למצרים בשלשלאות של ברזל והרי לא מובא שחטא, על סיבת המחלוקת בין יוסף לאחיו, על משה רבנו בחטא מי מריבה, על משה רבנו הכיצד חשדוהו מאשת איש, וביאר שמשה רבנו לא עבר על רצון ה' כשקירב את הערב רב, ושוב הזכיר את התנגדותו לסיפור שהובא בתפאר", ואח"כ המשיך ולימד זכות על דהמע"ה ועל שלמה.

נוסיף ונעיר שבספרו כתר תורה כתב בשערים ח-ט על מעלת משה רבינו וכו', אלא ששם הוא איננו מלמד עליו זכות, אלא רק עוסק בגדולתו.

פירוט חלקי קונטרס מאמר הזכות: מכיון שספר זה אינו מופיע במאגרים הממוחשבים, וקשה להשיגו, לכן אפרט כאן את תוכן הקונטרס. הקונטרס נדפס בשנת תר"ן, והוא החלק השני של ספרו זקן אהרן. בשער הקונטרס מבואר כי "יסודו ללמד זכות על איזה מגדולי הצדיקים הראשונים שכתוב עליהם שנתגלגל ע"י איזה חטא או דבר שאינו הגון, וראינו בס"ד לבאר הכתובים ההם באופן שיהיה להם התנצלות ושכוונתם היה בזה רק לשם שמים". בהקדמתו מבאר המגיד שמצוה לדון כל אדם לכף זכות, ואצל הצדיקים יש בזה חיוב גם כשעשה דבר הנוטה לכף חובה, ולכן בכל מקום בו נזכר שיש לצדיקים הקדמונים עבירה או חסרון לפי מעלתם מצוה רבה ליישב את הדברים באופן שיקטין את החסרון. השער הראשון בספר הוא שער ד' (שהרי שערים א-ג נדפסו בזמן אהרן ח"א) הנקרא 'עץ הדעת', והוא עוסק בלימוד זכות על חטא אדה"ר, והוא כולל חמשה פרקים (הכוללים ששה עמודים): "פרק א' יבאר שהצדיק עלול ליפול לפעמים לעבור בלאו של לא תוסיפו וכדומה", "פרק ב' יבאר כוונתו יתברך ביצירת עץ החיים ועץ הדעת" "פרק ג' יבאר במה נתפתה אדה"ר מדברי הנחש לאכול מעץ הדעת" וכן הלאה שאר הפרקים. השער הבא, הוא שער ה' הנקרא 'סלע המחלוקת' (והוא כולל שני עמודים, דף ו ע"א-דף ו ע"ב) עוסק בלימוד זכות על חטא מכירת יוסף: "פרק א' יבאר סיבת המחלוקת והשנאה שבין יוסף לאחיו", וכן הלאה שאר הפרקים. השער הבא, שער ו', נקרא 'מי מריבה', והוא עוסק בלימוד זכות על חטא משרע"ה במי מריבה (מדף ז ע"א - דף י ע"א, ובו ארבע הקדמות, ואח"כ מצדיק את משרע"ה בפרק אחד). שער ז' נקרא 'אבן הטועים' (הכולל עמוד אחד) בענין מה שאמר ר' יונתן "כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה" וכן אמרו על בני עלי ובני שמואל ודוד ושלמה ויאשיהו. שער ח' נקרא 'דעת המקום' (ומספור העמודים מתחיל שם מחדש, מדף א' והלאה), ובהקדמתו מבואר שמטרתו היא "לבאר מעט מזער... מגדולת וקדושת משרע"ה, עד שאין דומה לו מכל חכמי הדורות, עד שגם מלך המשיח לא יגיע למעלתו", ואע"פ שהדברים ברורים מ"מ יש צורך לבאר זאת "מפני שראיתי שנדפס בכמה סידורים נוסח קבלה חדשה של עול התורה והמצוות (בהמשך הוא מצטט אותה, והיא פותחת במילים "הריני מקבל התורה שניתנה מהר סיני למשה רבנו" וכו'), וכתוב

עליה שראוי לאומרה בכל יום של קה"ת וב"ש ביוה"כ ע"ש, ובעוונותינו הרבים החזיקו בה גם כמה וכמה אנשים נכבדים וקבלום באהבה עד שאומרים אותה בעת הוצאת ס"ת ברבים" וכו', ולדברי המגיד דבר זה אינו טוב, ויש בזה בעיה שהרי יש בזה ביטול לקבלה הראשונה שנאמרה מפי אדון הנביאים, "והעירני לזה הרב הגאון מאור הגולה ה"ר משה יהושע לייב דיסקין נ"י, שהיה הגאב"ד דבריסק". המגיד ממשיך מיד וכותב: "לא נעלם ממני שדבר גדול כזה, למנוע ההמון ממה שכבר נתפשט המנהג לאומרו (את לשון הקבלה הנ"ל) וחושבים זאת למצוה רבה, ידעתי שצריך (כדי לבטל דבר כזה) להתחיל בגדולי חכמי ירושלים גאוניה וסופריה ו(רק) אח"כ היה ראוי להסתיים בקטני ערך כמוני. אך מה אעשה שהנה הגדול שבחכמי עיה"ק (לענ"ד כוונתו לגר"ש סלאנט) גדר בעדו שלא להסכים על שום דבר, ומי יבוא אחריו לחתום שמו תחילה, ומזה נתבטל הדבר לגמרי..." ולכן כותב המגיד שהוא אור חלציו לעורר בעצמו על הדבר. בעשרת הפרקים של דעת המקום עוסק המגיד בגדולת משה רבנו. בפרק ג' חיוק את דברי הרמב"ם שכתב שמלך המשיח יהיה גדול משלמה ולא יגיע למעלת משרע"ה, וסתר את דעת האומרים ע"פ הילק"ש מלכים ששלמה היה גדול ממש, וע"פ הילק"ש ישעיהו שמלך המשיח גדול ממש. בפרק ד' ביאר שלא יתכן שיהיה "שום התדמות למעלת משרע"ה לשום חכם וצדיק מכל הדורות" שהרי "הדורות מתמוטטים והולכים ולא מתעלים כאשר נשתבשו מזה הרבה". בפרק ה' מבאר המגיד "שאין לסמוך על מאמר יחידי במקום שמאמרים רבים פליגי עליה", ומעתה מכיון שיש מאמרים רבים בהם מבואר שאין מי שידמה למשרע"ה, לכן "גם אם ימצא איזה מאמר יחידי באיזה מדרש או בזוהר המגדילים איזה (חכם) אחרון עליו (על משרע"ה) או מדמים לו - (נהיה מוכרחים לומר ש) הוא רק על איזה דבר פרטי (על תכונה מסוימת, ולא על מעלתו הכוללת של משרע"ה)". פרק ו' מבאר "שגם ע"פ הסברא הישרה והמושכל מוכח ומבואר שלא קם כמוהו בשום פנים". פרק ז' מבאר את מאמר רשב"י בגמ' סוכה "יכולני לפטור את כל העולם כולו מן הדין... ואלמלא יותם בן עוזיהו איתנו מיום שנברא העולם". בפרק ח' מבאר המגיד לאורך עמוד אחד (אמצע דף ו ע"ב - אמצע דף ז ע"א) שמשנה גדול משמואל הנביא אע"פ שנאמר בגמ' תענית ששמואל הנביא אמר 'שקלטני כמשה ואהרן', וכן שמשנה גדול מעזרא אע"פ שנאמר בגמ' סנהדרין שראויה היתה התורה להינתן ע"י עזרא אלמלא שקדמו משה. מיד אח"כ מקדיש המגיד עמוד אחד לדבריו כנגד הסיפור שהובא בתפארת ישראל (דבריו אלו של המגיד מצוטטים לעיל סעיף טו). פרק ט' מבאר כיצד אמר משרע"ה על רבי עקיבא "יש לך אדם כזה ואתה נותן התורה על ידי?" והרי משה גדול מרבי עקיבא. בפרק י' מביא המגיד שיש בעייתיות במה שאומרים את הנדפס בנוסח סוף התרת קללות שבסידורים "הכל הוא לשם יחוד קב"ה... לדעת רשב"י ור' אלעזר בנו ולדעת הרב יצחק לוריא אשכנזי ע"ה", אח"כ בדף האחרון של 'דעת המקום' (דף י ע"א - י ע"ב) מוסיף המגיד ממה שמצא בדברי נפש החיים על מעלת משה שאליה לא זכה ולא יזכה מעולם אף אדם, ומסיים את הספר בדבר טוב (בפירוש למאמר חז"ל בענין הגלות והגאולה). סה"כ כולל הקונטרס כולו 21 דפים שהם 42 עמודים.



יז. סיכום מאמרנו

בסעיף זה ננסה לסכם בקצרה את עיקרי הדברים שהובאו במאמר זה. כמדומה שאת הנושא ניתן לסכם משלשה זוויות שונות: מבחינת החכמים שדנו בענין, מבחינת הראיות והסברות, ומבחינה היסטורית.

מבחינת החכמים: בשנת תר"ג הופיע הסיפור בתפאר"י, והחל משנת תר"ן החל המגיד לכתוב כנגד הדבר. לדברי המגיד הצטרפו האדר"ת, מהרי"ל דיסקין, מרן הגרא"ה קוק, וחכמים מעטים נוספים שאינם ידועים כ"כ. במשך הזמן הצטרפו עוד חכמים מעטים לסיעה זו, כגון הגרמ"מ כשר, הרב מיימון, הגר"ר מרגליות, הרב פינקוס, הגר"ח קנייבסקי, והגר"מ מאזוז.

אולם, מתברר כי עוד לפני התפאר"י הוזכר הענין אצל כמה וכמה חכמים. רבים מהם היו מגדולי הדור, וכמה מהם היו ידועים כבעלי רוח"ק. מהם נזכיר את הדגל מחנה אפרים בשם סבו הבעש"ט, רבי אלימלך מליזענסק, רמ"מ מוויטבסק, רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, בעל האפיקי יהודה, הגאון הנודע רבי קאפל חריף, ובעל הישמח משה. הראנו כי חכמים רבים מאוד, מעל מאה וחמישים במספר, הביאו את הסיפור בשנים הבאות, ובהם המהר"ם שיק, הגר"ר אליהו שיק אב"ד לידא, בעל שו"ת מהריא"ץ, המהרש"ם מברעזאן, השם משמואל, האמרי אמת, הדברי יציב, הגר"פ הירשפרונג, והגר"מ אליהו, ועוד גדולים רבים וידועים. ביארנו בנוסף כי כפי הנראה גדולי דורו של המגיד מיאנו מלהצטרף לדבריו. נראה לפיכך, בסיכומו של דבר, כי רוב גדולי של החכמים פסעו בדרכו של התפאר"י.

מבחינת הראיות והסברות: המגיד הביא מקורות רבים בחז"ל מהם עולה כי משרע"ה נולד כשהוא שלם, וכן שמשו נולד כשהוא יפה. כמה חכמים מסיעת התפאר"י תירצו והסבירו שדברי חז"ל אמורים לגבי נשמתו של משה, ואילו דברי התפאר"י אמורים ביחס לגופו. תירוץ נוסף הוא שחז"ל נחלקו בדבר, ועוד תירוצים נאמרו בדבר. כמדומה לי שבאופן כללי ניתן לומר שיש דוחק ברוב התירוצים. סיעת התפאר"י הביאה כמה מקורות מחז"ל כסיוע לשיטתה, אך סיעת המגיד תוכל להשיב עליהם בקלות.

הבאנו כי מדברי כמה ראשונים ואחרונים נראה שמשמע"ה נולד כשהוא אינו שלם. כך עולה מפשטות דברי הרמב"ם, הרמ"א, העקידת יצחק, ואוה"ח הקדוש, וכך כתבו הפלא יועץ, הגר"ר שלמה סופר אב"ד בערגסאס, והרב עמיאל (וכע"ז עולה מדברי הנצי"ב מוולאז'ין). דבריהם מחזקים את שיטת התפאר"י.

הוכחותיו של המהרי"ל תורצו ע"י סיעת התפאר"י, כשרוב התירוצים הם מרווחים. סיעת המגיד הביאו סברות מדוע מוכרח היה שמשמע"ה יולד כשהוא שלם, אולם סיעת התפאר"י השיבה על הדבר.

מבחינה היסטורית: לסיעת המגיד יש שתי הוכחות היסטוריות חזקות: האחת - בכל המקורות שנכתבו מאז ימי משרע"ה לא נמצא מקור לכך שמשמע"ה היה עם מידות רעות וכדו', ולפיכך קשה מאוד להסביר מדוע רק לפני כמאתים שנה הופיעו הדברים במפתיע. לא מצאתי בין סיעת התפאר"י מי שהשיב על הוכחה זו. השניה - סיפור דומה ביותר מופיע בכמה מקורות לגבי

סוקראטס וכדו', ולפיכך נראה כי מדובר בסיפור נכרי שהתגלגל והשתנה עד שהוסב לבסוף כלפי משרע"ה. את הראיה הזו הצענו לתרץ באופן מסויים, שיש בו מן הדוחק.

סיכומו של דבר: מהבחינה ההיסטורית יש ראיות חזקות המסייעות לסיעת המגיד, מבחינת הראיות והסברות יש פנים לכאן ולכאן, ומבחינת החכמים הסקנו בבירור כי רוב הגדולים פסעו בדרכו של בעל התפאר"י.



בשולי המאמר נתבארו בדרך אגב תולדות חייו של המגיד והסדר המדויק של הדפסת ספריו וקונטרסיו (סעיף טו). כמו כן סקרנו את דרכו, בכמה וכמה מקונטרסיו, ללמד זכות על גדולי האומה (סעיף טז). כמו כן סקרנו (בסוף סעיף טז) את חלקי קונטרסו הנדיר 'מאמר הזכות'.

נעיר לסיום כי על אף המחלוקת בין שתי הסיעות, הרי שהעקרונות הבסיסיים מוסכמים על שתיהן: המגיד וסיעתו הסכימו לעיקרון אותו חידד התפאר"י, ולפיו כל אדם יכול להתאמץ ולהתעלות ולהיות צדיק גדול, אף אם נקודת הפתיחה של אותו אדם ירודה ביותר. מאידך, בעל התפאר"י וסיעתו מסכימים לעיקרון אותו ביטא המגיד בחרifות, ולפיו גדולתו של משה רבנו, איש האלהים וגדול הנביאים, עומדת למעלה מכל הנביאים והצדיקים.

על אף דבריו החריפים של המגיד כנגד הסיפור שהובא בתפאר"י, הרי שהוא כותב בכבוד רב כלפי בעל התפאר"י, ומכיר בגדולתו. אין כאן מחלוקת לגופו של אדם, אלא לגופו של ענין, מחלוקת שהיא לשם שמים.

נסיים בתפילה להשי"ת, שנזכה להידבק בדרכיהם של גדולי ישראל, לברר את משנתם ולהתאבק באבק רגליהם מתוך כבוד והערצה, להידבק במשה רבנו ובכל הנביאים והצדיקים, ולהתאמץ בכל כוחנו לגבור על מידותינו הרעות וכך לזכות להידבק בהשי"ת ובתלמידיו החכמים.



הערות הקוראים

הערות הקוראים

הוספות למאמרו של הרב דוד לוי "בעניין ההולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו" (עמוד מ"ט)

במאמרי בירחון האוצר (פ"ט, אות א') הקשתי על הדין שפסק המשנה ברורה (תלה, ס"ק כ"ג) בענין דינא דמתני' פסחים (מט, א): "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו. אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו - יחזור ויבער, ואם לאו - מבטלו בלבד".

וכתב המשנה ברורה (שם) בשם מגן האלף (סק"ב): "ולסעודת ברית מילה, משמע דלא מקרי מצוה לענין זה לבטל מצות ביעור". ובשער הציון (סק"ז) כתב דפשוט הוא וכן מוכח מלשון המשנה. ונראה כוונתו, דמכך שנקטה המשנה ההולך 'למול' את בנו, ולא נאמר שהולך לאכול 'סעודת ברית מילה' של בנו, וכפי שכתבה לגבי סעודת אירוסין בבית חמיו, עכ"ד. אמנם צ"ע בטעמא דמילתא, דהלא וודאי שסעודת ברית מילה הוי סעודת מצוה (ראה מ"ב סימנים - תע סק"י; תצב סק"ה; תקסח, טז; שם סק"ט; שם סק"כ; תרמ סק"ד).

וכעת ראיתי שצינו את דברי הירושלמי (פסחים ג, ז): "א"ר יוסה בי ר' בון, בוא וראה מה גדול הוא השלום - שהוקש לשני דברי' שחייבין עליהן כרת, מילת בנו ושחיטת פסחו".

ואם כן נמצא שיש מעלה מיוחדת לסעודת אירוסין, שכן שם יש את המעלה של 'גדול השלום', דבר שאינו שייך בסעודת ברית מילה. ואם כן, אף שוודאי שסעודת ברית מילה נחשבת לסעודת מצוה, מכל מקום לגבי ביטול פסח ומילה, אין לה את מעלתה של סעודת אירוסין, שמתיוחדת בכך שגדול השלום, ואתי שפיר.



עוד הבאתי במאמרי (אות ד') שמועה בשם מו"ח, הרב הגאון רבי מאיר שמחה סוקולובסקי שליט"א, וכעת ליבנתי עימו שוב את הדברים, וברצוני להעמידם על דיוקם.

מה שכתב השער הציון (תלה, ס"ק כד) שחיובה של תשביתו קודם למילה, יש לבאר דאין הכוונה שזמן החיוב התחיל קודם, אלא דאף שהחיוב חל בחצות, מכל מקום החיוב של התשביתו הוא לבער לאלתר בחצות. זאת, בשונה ממצות מילה דאף שזמן החיוב חל מיד בבוקר, אולם יש לו זמן לקיים את המצוה במשך היום, ואם ימול לאחר מכן קיים מצות מילה בזמנה.

מה שאין כן בתשביתו, שאף שחיובה חל רק בחצות, אולם החיוב להשבית הוא לאלתר בחצות, שכן החיוב הוא שיהיה מושבת מיד. אלא שאם לא השבית צריך להשבית לאחר מכן, ובהשבתה שלאחר מכן לא מתקן את האיסור שביטל את התשביתו קודם. וזהו מה שכתב המהר"ם חלאוה (פסחים מט, א) דאיסוריה דתשביתו קודם.

ועל מילה שלא בזמנה מבואר בשער הציון, דאף שחיוב המילה הוא בכל רגע ורגע, מכל מקום ישבית את החמץ קודם, משום שבשריפת החמץ לאחר מכן לא יתקן את ביטול התשביתו. זאת, בשונה ממילה שלא בזמנה אף שמחויב למול לאלתר, מכל מקום אם ימול לאחר מכן קיים את המצוה. וזו כוונת המגן אברהם. [ומבואר בשער הציון דלא כדבר אברהם שנוקט דבמילה שלא בזמנה עובר באיסור כל רגע ורגע שלא מל].

דוד לוי

