

בס"ד

ירחון

האוצר

אלול ה'תשע"ח

גיליון י"ט

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א. בשער האוצר

אוצר הגנזים

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

אוצר הזמנים

ט. תקנת רבי אבהו בקיסרי אודות אופן התקיעות הרב עמיחי כנרתי

יד. תקנת רבי אבהו דקיסרין בעניין איחוד מנהגים הרב יהושע ון-דייק

כט. הלכות ומנהגי תקיעת שופר מן המקראות הרב גבריאל יצחק רוונה

היאך הקב"ה דן ביום טוב במשפט ראש השנה ובנידון הראשונים האם הקב"ה מקיים מצוות התורה. הרב דוד לוי

מח. ברכת הדלקת הנר ביו"ט וביו"כ הרב עמנואל מולקנדוב

נו. האם מותר לחמם אוכל על הפלאטה מיו"ט ראשון ליו"ט שני הרב יצחק יוסף

אוצר אורח חיים

סו. בגדרי פת הבאה בכיסנין הרב מיכאל דייטש

מפתח האוצר

בדיני ברכת ברוך שפטרני עו
הרב מתתיהו גבאי

גדרות הגבול שסביב מדינת ישראל כמחיצות [הערות] קב
הרב יחיאל אומן

גדר חיובו של ת"ב שחל בשבת והשלכותיו [השלמות והערות] קיב
הרב אוריאל בנר

אוצר יורה דעה

סת"ם בדפוס משי קכה
הרב יואל שילה

בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן [מאמר תגובה] .. קמח
הרב יהושע בן-מאיר

אוצר אבן העזר

בדין פסול נתינים וכותים בקהל ה' קסו
הרב רפאל ברוך טולידאנו

בעניין ספיקות בממזרות, נאמנות האם לפסול, וגדרי דין יכיר קעא
הרב פנחס שפירא

אוצר קדשים

בדין הקדש חל במחשבה ובשיטת הרמב"ם בהפרת נדרי הקדש קפג
הרב יעקב דוד אילן

הבגדים בעשיית הפרה האדומה [מאמר תגובה] קצ
הרב עזריה אריאל

מפתח האוצר

אוצר חקר ועיון

בעניין שיעורי התורה רלה
הרב צבי אריה סטפנסקי

התאריכים בימי זרובבל, עזרא ונחמיה, ועיון בשיטת היעב"ץ בנוגע לתאריכים
בתנ"ך רסה
הרב שמואל ישמח

אוצר התולדות

הליכות חיים ממורינו המובהק הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה רצט
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הערות הקוראים שמח

בעניין ד' צומות בבית שני שמו
הנחת תפילין לת"ח במשך היום כולו שמח
אם מותר ללכת לאילת לטיול ונופש שנ
תחילתו בפשיעה וסופו באונס שנא
בעניין דה"ר דאורייתא, אי בעינן ס' ריבוא שנג

כתובת המחברים למשלוח הערות שנג

בשער האוצר

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



בעמדנו בשערי ימי הרחמים והרצון, תקופת השנה אשר נועדה מקדם לימי תשובה והתקרבות לנותן התורה, יש בנותן טעם לשבח מיוחד, להופעת הגליון כמתכונתו מזה י"ט חדשים.

כדברים האלו דיבר רבינו אלכסנדר זיסקינד זיע"א בלבת אש, והעלם על גבי ספרו 'יסוד ושורש העבודה' בשער המים (פ"א):

כבר פשט בכל תפוצות ישראל וישימה לחוק ולמשפט עד היום הזה, לעורר לבכם בחודש זה לתורה ולהתמיד בלימוד ביותר...

וכבר הוסיפו חכמי הדורות, ע"פ מאמר חז"ל (ר"ה יח.) שדרשו במעלת דברי התורה, ע"פ הפסוק (שמואל-א ג, יד) "אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה", ש"בזבח ומנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בדברי תורה".

וכד נעיין בשערי תשובה לרבינו יונה (ד, טז), נמצא חידוש עצום ונורא. שאם במושכל ראשון כל אחד יודע אל נכון שעון חילול השם אין לו כפרה אלא במיתת המחלל את השם, הרי שרבינו יונה מלמדנו שמ"מ בתורה הוא מתכפר:

עתה נדבר על מי שיש בידו עון חילול השם. שלא יתכפר עונו ביסורין. תמצא לו כפרה בהגיונו תמיד בתורה ויגיעתו בה. כאשר אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ר"ה יח.) "אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה", בזבח ומנחה אין מתכפר, אבל מתכפר בדברי תורה. כי התורה רפואה לכל מכה נחלה מאד.

וכאשר מצינו בדברי פרשן-דתא, רש"י, על דברי הגמרא (שבת פח:): שלמיימינים בתורה הרי היא סם החיים ממש, שהמיימינים הם העסוקים בכל כוחם בתורה וטרודים לדעת סודה. ובוודאי אין הדברים מכוונים רק לתורת הנסתר, אלא כוונתם העיקרית היא לאותם תופשי התורה, אשר טרודים המה להבין את התורה, גם במקום שאינם מוצאים מרגוע לנפשם בדברי רבותינו חכמי התורה לדורותיהם, והרי הדברים חתומים כסוד.



מה גדלה מעלתם של רעים אהובים, אשר תורתם היא היסוד להופעת הגליון מידי חודש בחדשו, זה למעלה משנה ומחציתה. דברי תורתם הנפלאים, עליהם מתענגים רבי רבבות מאוהבי התורה בכל אתר ואתר, הם המה הדרך והשער להתעוררות לבם של רבים לתורה. וקנאת סופרים תרבה חכמה אי"ה...



בעמדנו בשער הגליון הנוכחי, תערב עתירתנו לפני אדון-כל, שנזכה להמשיך במלאכת הקודש של הוצאת הגליון מידי חודש בחודשו עוד רבות בשנים, ולהפיץ בישראל את תורתם של הלומדים מכל העדות והחוגים, למען הגדיל תורה והאדירה.

וברכותינו הנאמנות שלוחות קדם רבותינו שרי התורה, ידידינו היקרים המשתתפים בכתיבת הגליונות, לומדי הגליונות, בתוך כל בית ישראל, שיכתבו ויחתמו לאלתר לחיים טובים ולשלום, ונזכה שהשנה הבאה עלינו לטובה, תהא מבורכת בכל מילי דמיטב לכל בית ישראל. ובמהרה נזכה לראות בביאת ינון לציון, ואת בנין בית המקדש בתפארתו, אמן.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימן קנו-קנז ◆

מעשי למלך*

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

סימן קנו-קנז

סימן קנו

הזה בכלי אפילו אחת מהן הזאתו פסולה הזה אחת מהן בשמאלו פסולה הזו שבעה כהנים הזייתן כאחד הזייתן פסולה זה אחר זה כשירה הזה ולא כיון כנגד ההיכל פסולה שנאמר אל נכח פני אהל מועד עד שיכוין כנגד ההיכל ויהיה רואהו וכן אם שחטה או שרפה שלא כנגד ההיכל פסולה שנאמר ושחט אותה לפניו. [פרה ד, ה].

הרמב"ם פ"ד מפרה אדומה [ה"ה] פסק כר' יוחנן¹ וק' למה לא פסק כר' אושיעא [וחידוש על הכ"מ, שבפ"א מחגיגה ה"ד] התעורר שם ג"כ על הרמב"ם בכה"ג, שפסק כר' יוחנן נגד ר' אושיעא ולא תי' שם וכבר כתבתי בס"ד לעיל ישוב ע"ז]. ונלע"ד פשוט דתוס' זבחים קי"ג, א', ד"ה שנאמר כתבו וז"ל, ומיהו אפילו אי גרסינן הכא ושחט ושרף, ניחא דמשמע ליה דאי מקשינן שריפה להזאה ה"ה שחיטה, עכ"ל, ושם בגמרא א"ר אדא ב"א שחט שלא כנגד הפתח פסולה שנא' ושחט והזה כו', א"כ לדעת התוס' רב אדא ב"א כר' יוחנן ס"ל ושפיר פסק הרמב"ם כר' יוחנן, דאין דבריו של אחד במקום שנים. ולאמ"ו הגנ"י מצאתי שכ' ע"ד הכ"מ הנזכר וז"ל, ע' פי"ח מהל' שבת ה"ג במ"מ וצ"ע דה"ל לפסוק כר' אושיעא נגד ר' יוחנן ע"ש וצ"ע, ועי' זבחים קי"ג, א', תוד"ה שנאמר ודו"ק, עכ"ל, אולי כיון למ"ש.



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

1. עי' זבחים קי"ג: "שרפה שלא כנגד הפתח רבי יוחנן אמר פסולה ור' אושיעא אמר כשרה ר' יוחנן אמר פסולה ושרף והזה ורבי אושיעא אמר כשרה על פרשה ישרף מקום שפורשת למיתה שם תהא שריפתה".

סימן קנו

לא רצתה פרה לצאת אין מוציאין עמה שחורה שלא יאמרו שחורה שחטו ולא אדומה שלא יאמרו שנים שחטו. [פרה ד, ב].

הרמב"ם [פ"ד מפרה אדומה ה"ב] פסק כת"ק [פרה פ"ג מ"ז], דלכך אין מוציאין אחרת עמה שלא יאמרו שנים שחטו, והקשה התוי"ט למה פ' כר"ש דדריש טעמא דקרא כדמוקי לה הכי ביומא (מ"א) [מ"ב], ב'. ונלע"ד דהכ"מ פ"ד מפרה אדומה הי"ח כתב* דהרמב"ם גריס בחולין ל"ב א', ואפי' בהמה דחולין קמ"ל, וא"כ עתה להמסקנא לא נמנעט מאותה רק דכוותה ולא דחולין, א"כ גם שם ליכא למימר כר' יוסי דנמעט מאותה דהרי שחורה הוא חולין ולא נמעט מאותה לשיטת הרמב"ם א"כ שפיר הוצרך לפסוק כת"ק ולא כר' יוסי ודו"ק.

* הגה"ה. ע' פ"ד מפרה אדומה ה"א כתב הכ"מ עד שלא יאמרו ב' שחטו פ"ג דפרה ואיתא פ"ב דחולין, עכ"ל, לא מצאתי שם כעת בחולין וצ"ע קצת².



2. בדפוסים ציינו לדף לב. ולכאורה היא מחלוקת אחרת.

אוצר הזמנים

תקנת רבי אבהו בקיסרי אודות אופן התקיעות ♦ תקנת רבי אבהו
דקיסרין בעניין איחוד מנהגים ♦ הלכות ומנהגי תקיעת שופר מן
המקראות ♦ היאך הקב"ה דן ביום טוב במשפט ראש השנה ובנידון
הראשונים האם הקב"ה מקיים מצוות התורה ♦ ברכת הדלקת הנר
ביו"ט וביו"כ ♦ האם מותר לחמם אוכל על הפלאטה מיו"ט ראשון
ליו"ט שני

הרב עמיחי כנרתי*

תקנת רבי אבהו בקיסרי אודות אופן התקיעות

מהי התקנה

מבואר בגמ' מסכת ראש השנה לד, א, תקנת רבי אבהו לגבי אופן התרועה, בהסתמך על הבנתה כבכיה^(*):

אתקין רבי אבהו בקסרי⁽²⁾: תקיעה, שלושה שברים, תרועה, תקיעה.

מה נפשך, אי ילולי יליל לעביד תקיעה תרועה ותקיעה, ואי גנוחי גנח לעביד תקיעה שלושה שברים ותקיעה! מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל. מתקיף לה רב עזרא: ודלמא ילולי הוה, וקא מפסיק שלושה שברים בין תרועה לתקיעה! דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה. מתקיף לה רבינא: ודילמא גנוחי הוה, וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה! דהדר עביד תקיעה שברים תקיעה.

אלא רבי אבהו מאי אתקין? אי גנוחי גנח הא עבדיה, אי ילולי יליל הא עבדיה! מספקא ליה דלמא גנח ויליל. אי הכי, ליעבד נמי איפכא: תקיעה, תרועה, שלושה שברים ותקיעה, דלמא יליל וגנח! סתמא דמילתא, כי מתרע באיניש מילתא ברישא גנח והדר יליל.

(*) לע"נ סבתי היקרה מרת חיה שיינדל (שרה) פיינטוך ע"ה, לבית שטיינברגר ורוטר, ניצלה מגיא ההריגה וזכתה לעלות לארץ הקודש, לעסוק בישובה ולבנות משפחה מפוארת, נלב"ע י' אלול תש"ע, תנצב"ה.

(א). כמבואר בר"ה לעיל לג, ב, שתרגום אנקלוס תירגם "תרועה" כיבבה, ולומדים מאמו של סיסרא "ותיבב אם סיסרא". ועולה כאן ענין מחודש בתרועת השופר, שהוא ענין בכי!! ובארו בראשונים שהוא בכי וצער על העוונות, ראה בספר המנהגות דף יח, ב (הו"ד גם באבודרהם הל' ר"ה) ובמנורת המאור, וראה בסדר היום [ועכ"פ יש בשופר גם קול של שמחה, "הללוהו בתקע שופר וכו' בצלצלי תרועה" וכו', וראה מה שהאריך בזה בספר "הדר המועדים - ירח האיתנים" לרב איתן שנדורפי שליט"א במאמר "מדוע נצטוונו לתקוע בשופר בראש השנה?"].

(ב). לא התפרש האם הכוונה היא שרבי אבהו התקין בעירו קיסרי לכל ישראל, או שהתקין רק עבור עירו קיסרי ומשם פשט הדבר לכל ישראל [במאמר בכתב עת סיני (צו, עמ' סא-סב) צידד כאפשרות השניה, אבל אין הכרעה בדבר. ובאשל אברהם (בוטשאטש) סי' תקצ כתב: "ורבי אבהו תיקן לכל עם בני ישראל", וכן מבואר לדרך של רב האי גאון, ראה בהערה הבאה].

תקנת רבי אבהו בקיסרי אודות אופן התקיעות

לכאורה מבואר בסוגיה שיש כאן ספק גמור מהי התרועה^(ג), וספק זה עצמו מחייב לתקוע תש"ת ותר"ת, ורבי אבהו חידש רק את התשר"ת^(ד).

אבל בדברי כמה ראשונים^(ה) מבואר שרבי אבהו התקין את כל שלושת האפשרויות^(ו).

וזו לשון הסמ"ג (עשין מב):

התקין רבי אבהו בקיסרי תקיעה שברים תרועה תקיעה, כי מסופק היה בפירוש ותיבב אם יללה הוא אם גניחה הוא ועושה שניהם, ואחר כך צוה שיהו תוקעין קש"ק [כי] שמא גניחה הוא וכשעושין קשר"ק מפסקת תרועה בין שברים לתקיעה, ואחר כך צוה שיהו תוקעין קר"ק כי שמא יללה הוא וכשעושין קשר"ק מפסיקין שברים בין תרועה לתקיעה.

וכ"כ האגודה (ר"ה סי' יח):

התקין רבי אבהו בקיסרי קשר"ק קש"ק קר"ק, דמספקא ליה אי גנוחי גניח אי ילולי יליל או דילמא גנוחי גניח וילולי יליל.

ובבית הבחירה למאירי (שם) מבואר שהיתה בזה שכחה ו"חזרו ויסדום": ומ"מ קש"ק וקר"ק לא מתקנתם היה, שהרי קודם להם היו נעשים כמו שכתבנו, אלא שבטלום וחזרו ויסדו. וזהו שאמרו אם כן דרבי אבהו למה לי, שלא קראו סימן שלו אלא קשר"ק.

ובספר עבודה ברורה^(ז) (עמ' תר"י) ראיתי שציין לעוד הרבה ספרים קדמונים שמשמע מהם שתקנת רבי אבהו היא תש"ת, תר"ת ותשר"ת: שאילתות (סי' קעא), הלכות גדולות (הל' ר"ה), סדר ר"ע גאון, מחזור ויטרי, רש"י על הרי"ף (דף יא, ב).



(ג). כן מבואר ברמב"ם הל' שופר פ"ג ה"א ושו"ע תקצ, ב. כידוע רב גאון באר בגמ' שאינו מדין ספק, וכל הקולות נקראים תרועה, וטעם התקנה אינו אלא מפני השוואת המנהגים (ראה ברא"ש ר"ה פ"ד סי' י), והזהר הקדוש ביאר מפני ששניהם נצרכים לפי האמת, ואכמ"ל.

(ד). וכן מבואר גם בלשונות ראשונים, ראה מה שציין בספר עבודה ברורה, מובא לקמן בסמוך.

(ה). וכן היה פשוט לערל"ג, ולכן תמה "לא ידעתי למה הזכיר בהתקין רבי אבהו רק תשר"ת ולא גם כן תש"ת ותר"ת". וע"ע בגמ' "מתיבתא" (ר"ה עמ' רמא בהערה נב).

(ו). גם לעיל בר"ה לג, ב מובאים דברי אביי שנחלקו תנאים (המשנה והברייתא) האם זו גניחה או יללה, ומשמע לכאורה שכל שיטה נוקטת רק תר"ת או תש"ת, ולחשוש לשניהם הוא חידוש אמוראים.

(ז). על מסכת ראש השנה, לרב אליהו עטייה שליט"א, ירושלים תשס"ו.

מדוע צריך תקנה ואין די ב"ספיקא דאורייתא לחומרא"?

יל"ע מדוע היה צריך רבי אבהו לתקן את תקנתו, והרי קיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא.

ובאמת ברמב"ם (הל' שופר פ"ג ה"ב) לא הביא כלל שיש בזה תקנת חכמים, אלא כלל הכל בספק גמור: "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגליות ואין אנו יודעין היאך היא", ויתכן שהוא ממש בגדרי סד"א לחומרא. ועכ"פ לפי זה צ"ע מדוע נצרכת התקנה.

ונראה יותר פשוט לומר שאינו ממש בגדר סד"א לחומרא. וכן בהמשך דברי הרמב"ם שם (ה"ג) כתב שהוא "כדי להסתלק מן הספק", ומשמע קצת שהוא כעין חומרא". וכן מבואר יותר בלשון הבית יוסף סי' תק"צ: "כשבא רבי אבהו קיבץ כל הספיקות והתקין שיעשו כדברי כולם, כדי שיצאו כל ישראל ידי חובת תקיעת שופר בלא ספק כלל", ומשמע שאינו ספק גמור". ונמצא כע"ז בקידושין ה, ב "ספיקא היא וחיישינן מדרבנן", ובאר שם הר"ן שבאמת אינו ספק גמור, ורק מדרבנן החמירו לחשוש לזה.

וכן מפורש בספר הרקח (הלכות ראש השנה סימן רא): "לכל מצוה ומצוה פירשו במשנה או בגמ' הלכות, אבל הלכות תקיעות התקין רבי אבהו בקיסרי. ובתרועה היו מספקין אם היא שברים או תרועה ממש, והוצרך לתקן בכל עניני ספיקות פן יבוא השטן בעניין אחר". ומבואר שהחמרה היא בשביל לערבב את השטן.

ויותר מפורש כך בדברי הספר מנהגי מהרי"ל (עמ' רצ) בשם הרקח (ואינו לפנינו בזה הלשון): "כתב ברוקח, מאי שנא שופר דעבדינן מכח ספיקא אי גנוחי גנח אי ילולי יליל, מה שאין כן בשאר המצוות" [שם המשיך להביא את תמיהת המהרי"ל על שאלת הרוקח הנ"ל: "הקשה מהר"י סג"ל, והלא כמה מצוות עבדינן הכי, כמו

ח). כך משמע גם לפי המדרש בקה"ר על הפסוק "טוב אשר תִּאָחַז בְּזֶה וְגַם־מִנֶּה אֲלִיתָנָח אֶת־יָדְךָ כִּי־רָא אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת כּוֹלָם" (קהלת ז, יח), שהוא "כגון רבי אבהו מקיסרין", ויש ממפרשי המדרש שפרשו זאת על תקנתו בענין התקיעה בר"ה. וא"כ משמע שהוא חומרא של יר"ש כמו רבי אבהו [הרמב"ן בדרשתו (כתבי הרמב"ן, מהד' מוסד הרב קוק, ח"א עמ' רלח) כתב על התשר"ת "ורצה להוציאנו מכל ספק"].

ט). אבל לפני כן הבי"ח כתב שהוא "ספק גמור", וכן בריטב"א כתב: "ספק ממש".

י). בגליוני הש"ס לרבי יוסף ענגיל (ר"ה שם) העיר שגם מלשון ההלכות גדולות הל' ר"ה אפשר להבין כדברי הרוקח.

תרי ימים טובים מכח ספיקא וכהאי גוונא הרבה". ועיי"ש תירוצו^(א). ולדברינו לעיל אפ"ל בכוונת הרקח שאינו ספק גמור, ולכן בעל הרקח שאל את שאלתו].

ואפשר לבאר בזה בכמה דרכים:

א. לדרך שהתבארה לעיל, שרבי אבהו תיקן רק את תשר"ת, הרי הוא חידוש לחשוש שבכיה כוללת שני קולות, שברים ותרועה. וא"כ אינו ממש ספיקא דאורייתא, אלא חומרא.

ב. לדרך שהתבארה לעיל, שהוא תיקן את כולם, יתכן שמצד העיקרון הסברא הפשוטה נותנת כמו שיטת רב האי גאון, שאם לא התפרש איזו בכיה הרי כל הקולות טובים, ועצם התחלת הספק להסתפק לאיזה קול בדיוק כיוונה תורה הוא חומרא ותקנת רבי אבהו. ומסתבר שעד ימיו לא הסתפקו, והיה פשוט להם כצד אחד, וקבע רבי אבהו שאכן יש כאן ספק אמיתי וצריך להחמיר ככל האופנים.

ג. ועוד אפ"ל שאחרי שתיקן להוסיף תשר"ת, א"כ היה אפשר לתקוע רק זאת, ולא לחשוש כל כך להפסקות, וכשיטת רבינו תם בתוס' ר"ה (לג, ב ד"ה שיעור)^(ב), ומה שהצריך רבי אבהו בכל זאת לתקוע גם תש"ת ותר"ת נחשב שהכל הוא גם תקנה שלו.

ד. ועוד אפ"ל, שאה"נ לא היה צריך תקנה, ובכל זאת הוסיף כאן על זה גדר "תקנה" גמורה, וראה בפרק הבא.



הנפקא מינה אם יש כאן ספיקא דאורייתא לחומרא או גדר "תקנה"

כתב הבני יששכר^(ג):

צריכין לומר דהדבר הזה היה נהוג מימות עולם מפני הספק אי גנוחי גנח ואי וכו' אבל היה רק משום ספק, ור' אבהו התקין זה לתקנה גמורה.

(יא). בספר כרם אליעזר (לרב רבינוביץ שליט"א, הל' ר"ה סי' ו עמ' תתלג) ביאר יפה שכנראה הם שני תירוצים.

(יב). מצד הדין של שמע תשע תקיעות ביום יצא, ועיי"ש בר"ן (י, ב בדפי הרי"ף) שא"כ תקנת רבי אבהו היא בשביל הדין "לכתחילה". והביא שם את שיטת הרמב"ן, שחולק וסובר שהפסקת קול תקיעת השופר מפסיקה.

(יג). מאמרי חודש ניסן מאמר ד, וחזר ע"ז בקיצור גם במאמרי חודש תשרי מאמר ג.

ונפקא מינה בזה אי הוה משום ספק או בתקנה גמורה נ"ל דהנה אם היה הדבר משום ספק מהו התרועה האמורה בתורה, הנה אם יארע לאדם שיהיה ברור לו שתקע תש"ת ותשר"ת אבל הוא מסופק אם תקע תר"ת, הנה הוה ספק ספיקא בדאורייתא, ספק אם תקע תר"ת ואם תמצי לומר לא תקע אפשר יצא בתשר"ת ותש"ת והוה ספק ספיקא בדאורייתא ושוב אין צריך לתקוע, משא"כ כשרבי אבהו אתקין תקנה שצריך לתקוע כל הג' תשר"ת תש"ת תר"ת, הנה זה הוא תקנה גמורה אשר בזולת זה אינו יוצא ידי תרועה האמורה בתורה, ממילא כשמספקא ליה בסדר אחד אם תקע אם לא הוה ספק בדאורייתא ומחוייב לחזור ולתקוע.

וראה היטב בנידון זה מש"כ הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר הנדמ"ח, כרך י"א (סי' סא סע' ד).

ולכאורה אפשר לומר עוד נפק"מ:

בספיקא דאורייתא, אע"פ שצריך לעשות לחומרא, נראה שעדיין נשאר הצד שפטור, ואם לא החמיר נשאר עדיין בגדר ספק^(ט). אבל אם יש תקנה גמורה במקרה מסויים להחמיר, הרי ידועה שיטת התוס' (סוכה ג, א, ד"ה דאמר לך ועוד) שאם לא עשה כתקנת חז"ל לא יצא גם יד"ח המצווה מדאורייתא^(טז), והוכחתם לזה היא ממה שאמרו חכמים לרבי יוחנן בן החורוני, ששולחנו היה מחוץ לסוכה: "אם כן היית עושה לא קיימת מצוה סוכה מימך"^(טז). ועיי"ש בברכת אברהם ובאהל תורה מה שדנו בגדר הענין.

וא"כ גם כאן יש חיוב לתקוע מתקנת רבי אבהו תשר"ת, תר"ת תש"ת, ואם לא עשה כן יתכן שלא קיים גם את הדאורייתא.



(יד). ונראה שהוא נכון לכו"ע, גם למ"ד שספיקא דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן.

(טו). וכע"ז כתב הפמ"ג במי שקידש ולא על היין או שלא במקום סעודה, שיתכן ולא יצא כלל יד"ח קידוש.

(טז). אמנם הריטב"א והר"ן (דף כח) בארו שהכוונה היא שלא יצא ידי המצוה כתיקונה ושלמותה, אבל כן יצא יד"ח דאורייתא.

הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

תקנת רבי אבהו דקיסרין בעניין איחוד מנהגים

א.

טעם תקנתו של רבי אבהו

על יום ר"ה נכתב בתורה "יום תרועה" (במדבר כ"ט א'), ולומדת הגמ' בר"ה (דף ל"ג ע"ב) דבעינן ג' תרועות ופשוטה לפניה ולאחריה (ג' תרועות כתוב בר"ה וביובל). מהי תרועה? מביאה הגמ' את התרגום, שהכוונה היא ליכבה, ויכבה למדנו מאם סיסרא שזה בכי. וגם בבכי נחלקו בגמ': "מר סבר גנוחי גנח (כאדם הגונח מלבו כדרך החולים שמאריכין בגניחותיהן - רש"י) ומר סבר ילולי יליל (כאדם הבוכה ומקונן קולות קצרים סמוכין זה לזה - רש"י). בגמ' שם: "אתקין ר' אבהו בקסרי תשר"ת". והגמ' דנה בדבריו ומסיקה לבסוף שר' אבהו התקין בקיסרי לעשות גם תר"ת גם תש"ת וגם תשר"ת לצאת ידי כל הדעות.

וקשה, כיצד קרתה שכחה בדבר הנוהג בכל שנה ושנה? הרמב"ם כתב ליישב שנתספק לנו בה לפי אורך השנים ורוב הגלויות ואין אנו יודעים היאך היא (רמב"ם שופר פ"ג ה"ב). ועדיין קשה, והרי זו מצווה תדירה הנוהגת כל שנה, וא"כ כיצד קרתה שכחה?

ואכן הב"י מקשה קושיה זו, ומתרץ בשם רב האי גאון (הובא בב"י או"ח סי' תק"צ וכן בפרוש הר"ח על הדף, וביתר הרחבה באוצר הגאונים על מסכת ר"ה שם) ואלו תורף דבריו: באמת כל התרועות היו נכונות. אפשר היה לעשות גינוח, אפשר היה לעשות יללה ואפשר היה לעשות את שתיהן - גינוח ויללה יחד, כי גם זו תרועה, ולכן חלק מהקהילות עשו גינוח, חלק עשו יללה וחלק עשו שניהם יחד. ואלו ואלו היו יוצאים ידי חובתן.

אלא שהיה הדבר נראה בעיני העם כחלוקה, שכל אחד עושה שיטה אחרת והיה נראה כטעות בעיני ההדיוטות, לכך תיקן ר' אבהו "תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואים אותו כחלוקה".

והוסיף הריטב"א בתשובה (סי' כ"ט): "ומזה הטעם בתקיעות של סדר התפילה אין עושין בכל ברכה אלא אחד מהסימנים, ואילו היתה תקנת רבי אבהו מפני הספק, היה לנו לעשות בכל אחת מהן שלשה סימנים, שאם לא כן אין בשלשתן אלא אחד שיהיה אמת. אבל לפי זה שלשתן אמת, ואדם יוצא בכל אחת מהן, ולפיכך כדי שלא להטריח על הציבור, די לנו באחת מהם, וגם כדי שיתברר מתוך כך, שכולם אמת". וסיים: "וזה כפתור ופרח".

ולא בכדי הוסיף הריטב"א טעם נוסף "כדי שיתברר מתוך כך שכולם אמת". שהרי אם הטעם של טירחא דציבורא הוא העיקרי, א"כ בכדי לאחד את כל עמ"י למנהג אחיד, יכול היה ר' אבהו לתקן שכל עמ"י יתקע ג' פעמים תש"ת או ג' פעמים תר"ת או ג' פעמים תשר"ת, ובכך לא יטריחו על הציבור, ויהיו תשעה תקיעות כפי שצריך מדאוריתא. אולם, ר' אבהו לא תיקן כן, אלא הצריך לנהוג את כל השיטות יחד. ומדוע?

שמא תאמר שר' אבהו הסתפק שמא תרועה אחת מהג' סוגים היא הנכונה, ולא הב' האחרות, ומספק תיקן את כולם, א"כ היה ראוי שהתקיעות שתיקנו לאמרם בברכות מלכויות וזכרונות ושופרות - בכל ברכה יתקעו את כל השיטות לצאת יד"ח בבירור, אך המנהג היה שבכל ברכה עושים רק סוג אחד, או תר"ת או תש"ת או תשר"ת, וא"כ שיטה זו לא ברורה כלל? ואף הרמב"ם נהג כן, כמובא בהלכות שופר (פ"ג ה"י), וכן כתב המגיד משנה (שם) שזה היה מנהג פשוט בכל העולם. ובסוף דבריו הביא בשם ר' יעקב ז"ל (הוא רבינו תם), ש"הנהיג בהרבה מקומות בצרפת לתקוע תשר"ת במלכויות וזכרונות ובשופרות".

ואף מנהג זה לא ברור, כי אם התרועה היא שברים - אז התרועה אחריה הוי הפסק, ואם היא התרועה - א"כ השברים יוצרים הפסק בין התקיעה לתרועה? וא"כ במה הרוויחו בתקנתו של ר' יעקב ז"ל?

ע"כ נראה כדברי הריטב"א, שבכוונה תיקנו כן "כדי שיתברר מתוך כך שכולם אמת", ובכך שבכל ברכה עושים סוג של "סט" שונה, וידוע שחכמים תיקנו לתקוע על סדר הברכות, א"כ מוכח שכל סוגי התרועות אמת ולכן אפשר לתקוע את שלשת הסוגים בשלשת הברכות. וה"ה שאפשר את שניהם יחד (שברים תרועה), ואף הם נכונים, ולכן כך הנהיג ר' יעקב.

ובמדרש קהלת רבה מובא עה"פ (פרק ז' י"ח) "טוב אשר תאחזו בזה וגם מזה אל תנח את ידיך כי ירא אלוקים יצא את כולם": "טוב אשר תאחזו בזה - זה מקרא. וגם מזה אל תנח ידך - זה משנה. כי ירא אלוקים יצא את כולם - כגון ר' אבהו דקיסרין".

ובפרוש מהרז"ו (שם ד"ה כגון ר' אבהו) כתב בביאורו למדרש: "כגון ר' אבהו דקסרין. שמעתי ממופלג אחד שהכוונה על מ"ש בר"ה שתיקן בתקיעות ר"ה לצאת ידי כל הספיקות".

ואם כוונת המדרש כהבנת הרמב"ם, שרק בגלל ספק עושים את ג' השיטות, א"כ פשיטא, שהרי ספק דאורייתא לחומרא, וע"כ צריך לעשות את כל הדעות לצאת יד"ח, ובמה המדרש משבח כ"כ את ר' אבהו? אמנם, אפשר היה לומר שהמדרש רצה ללמד שירא שמים צריך לחשוש לדעות חלוקות ולצאת ידי הכל, ונתן כדוגמא לכך את ר' אבהו. אולם, עדיין קצת קשה, כי לכאורה זה פשיטא, וכולנו נוהגים כך בספקות.

ולכן נראה שדברי המדרש מתאימים יותר לדעת הגאונים ור"ח, ובזה ציינו את ר' אבהו לשבח. דהיינו, ר' אבהו תיקן תקנה לאחד את כל ישראל, כדי שלא ייראה כשיטות חלוקות, וכדי לא לזלזל באף מנהג ממנהגיהם של ישראל, ומפני כך לא חש לטרחא דציבורא ואיחד בין כולם ואחזו בזה וגם בזה, כי אין לבטל שום מנהג "ומיניה ומיניה יתקלס עילאה" (בטוי זה הטביע ר' אבהו בעצמו, עיין גמ' סוטה דף מ' ע"א על גודל ענוותנותו של ר' אבהו, וע"כ הוא הדוגמא של המדרש של "ירא אלוקים יצא את כולם", כדי להוכיח שכל אלו הם מנהגים נכונים ולא מנהגים משובשים).

ומעין דברים אלו ביאר מרן הראי"ה קוק זצ"ל, בספרו טוב ראי על הגמ' בר"ה (ל"ד ע"א ד"ה רבנו חננאל), על דברי רבנו חננאל שכתב: "להודיע שהכל אחד הן והכל יצאו ידי חובה ולא נשאר בדבר ספק". על כך ביאר מרן הרב: "מדברי רבנו (ר"ח) למדנו כמה גדול כח מנהגן של ישראל, וכדברי חז"ל 'אם אינם נביאים בני נביאים הם' (פסחים ס"ו), שהרי מנהג זה של תקיעת תשר"ת למלכויות תש"ת לזכרונות תר"ת לשופרות תמהו עליו חכמי הדורות, שהרי כיוון דמסתפקא לן היה ראוי לעשות תשר"ת תש"ת לזכ"א וכן הנהיגו אחרים ע"פ הסוד? ועתה לדברי רבינו זה המנהג יסודו בהררי קודש. להראות שלא היה מחלוקת בדבר

הנוהג בפומבי בכל שנה, אלא שכ"א יוצא ידי חובתו מן התורה איך שיעשה או שברים או תרועה, אלא כיוון שכ"א נהג כבר אין לשנות המנהגות, וכדי שלא יהיו כחלוקין התקין שישוו הכל".

אלא שמוסיף הרב שכדי להוכיח שכל תרועה נכונה "אכן בכוונה הניחו בענין הברכות (שבכל ברכה יש תרועה שונה) שיהיה באופן (מוכח) שהכל בכלל תרועה".

ומוסיף הרב: "ואין ספק כי מצד סוד ד' ליראיו ראוי להיות שניהם ולא שתהיה מסור בחובה כך, ע"כ סבב הקב"ה ע"פ חכמים בעצות מרחוק". כלומר, מראש התורה נתנה אפשרות לכמה אופציות בתקיעת התרועה, וכל השיטות נכונות, וסוד ד' הוא שהתגלגל הדבר כך שכל קהילה נהגה בתרועה שונה, ולא היה חובה לעשות גם שברים וגם תרועה. חכמי ישראל, ובראשם ר' אבהו, תיקנו תקנה שתאחד את כל כלל ישראל, בלא לבטל שום מנהג טוב, ובכך לחנכנו בגדולת כח מנהגן של ישראל.

ונראה שתקנה זו מתאימה מאד לר"ה בייחוד, בו עמ"י כולו עוסק בהמלכת ד' בעולם וראוי שביום זה כל עמ"י יהיו מאוחדים יחד בהמלכת ד', וביחוד בתקיעות עצמן (שהיא המצווה מדאורייתא היחידה של היום), שהן עצמן רומזות על המלכה - "תרועת מלך". לפיכך, ראוי שכל ישראל יתאחדו יחד, כאיש אחד, להמליך את הקב"ה עלינו ועל העולם כולו.

אמנם, בהנהגת היחיד בד"כ אנו אומרים לו לאדם להיבטל ולא להטריח את הציבור, כר"ע שכשהיה מתפלל עם הציבור היה מקצר ועולה מפני טורח הציבור וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו היה מאריך מאד כמובא בגמ' ברכות (דף ל"א ע"א), אך במקרה דגן, וביחוד בר"ה, יום המלכת ד' - זהו כבוד הציבור, להאריך ולהראות שכל ישראל נהגו מנהג קדושים, וכל ישראל מתאחדים כאיש אחד בלב אחד.

ובדברינו אלו נוסף ביאור על דברי הגמ' בר"ה (דף ט"ז ע"א): "אמר רבי יצחק למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדים? כדי לערבב השטן". ובאר רש"י (שם ד"ה כדי לערבב): "שכאשר שומע השטן שבני ישראל מחבבין את מצוות ה' ומהדרין לתקוע בשופר שתי פעמים, נסתמות טענותיו ואינו יכול להשטין נגדם".

ומדברינו למדנו, שלא רק תוספת התקיעות מראות על חיבוב המצווה, אלא כשהשטן רואה את כל ישראל מתאחדין במנהגי התקיעות, ומאריכין בתקיעות להראות שכל המנהגים אמת, ואינם מתחלקים לאגודות אגודות, ואינם חוששים לטורח הציבור, וממליכים את ה' באחדות גמורה - מיד מסתתמות טענותיו של השטן. וכפי שמובא בחז"ל (ברכות מ"ג ע"ב) "כל בי תרי לא מזקי", כי רק על היחיד שייך דינים, אבל על הציבור כח הציבור ממתיק את הדינים. ובייחוד עולה הדבר מדברי הזוהר (בשלח ח"ב מ"ד ע"א), שלמדנו שבר"ה אין לאדם להפריש עצמו מן הציבור (ולמדנו זאת אותנו האשה השונמית "בתוך עמי אנוכי יושבת"), א"כ "ידיעת ההפכים אחת", וככל שהציבור מאוחד יותר ביום זה, כח הרבים גדול מאוד ובכוחו להפוך מידת הדין למידת הרחמים. ורמזו בסה"ק (עין נתיבות שלום ריש פרשת ניצבים) "אתם ניצבים היום - כולכם", שהיום קאי על ר"ה, ובו ניצבים כולם לפני ה', והעצה לעבור את יום הדין היא ע"י בחינת "כולכם". וכדברי המדרש תנחומא (ניצבים סי' א') "אף אתם בזמן שאפלה לכם אני מאיר לכם, אימתי? בזמן שתהיו כולכם באגודה אחת".

תקנתו של ר' אבהו, המאחדת את כל ישראל לאביהם שבשמיים ומחזקת את כח מנהגן של ישראל, אין מתאים יותר לתקנה זו מאשר ר"ה, היום שבו מתאחדין כל ישראל באחדות גמורה להמליך את ה' בכל העולמות.



ב.

הנ"מ להלכה בין שיטת הגאונים לבין שיטת הרמב"ם

וראיתי להביא כמה הלכות המוכיחות שאכן אנו פוסקים למעשה כשיטת הגאונים הנ"ל ולא כהרמב"ם, ובכך מחזקים הדברים הלכה למעשה:

א. המודר הנאה משופר יבקש מאחר שיתקע לו. ואם אין לו אחר, פסק המ"ב (בסי' תקפ"ו ס"ק כ"ב) שיתקע לעצמו רק עשר קולות, שבהם הוא חייב מדין תורה, דהיינו תשר"ת, תש"ת, תר"ת. הא קמן שפסק כשיטת הגאונים.

ב. וכן פסק המ"ב בסי' ת"ר (ס"ק ז'), לעניין מי שקיבל עליו שבת מבעו"י ועדיין לא תקע (ביום ב' דר"ה שחל ביום ו'), שיתקע תשר"ת, תש"ת ותר"ת ותו לא.

ג. ועפ"י זה פסק בשו"ת קניין תורה (ח"ג סי' ע"ט) הובא בפסקי תשובות (סי' תק"צ ס"א) לתוקע בבתי חולים במחלקות שונות ואין בכוחו לתקוע בכל המחלקות, שיתקע בכל מחלקה י' קולות, וכנ"ל.

ובספר קצה המטה (על הספר מטה אפרים ריש ס' תק"צ) כתב, שאפשר להבין גם בדברי הרמב"ם והשו"ע כהגאונים, ומה שנקטו לשון ספק הוא משום דלשונה של הגמ' נקטה כן. מ"מ, עיי"ש שהוכיח שרוב הראשונים והאחרונים נוקטים כשיטת רב האי גאון להלכה.

ד. נ"מ האם מותר לומר את היה"ר שנהגו לומר בין התקיעות של התקיעות דמיושב וכן את הוידויים. דאם נאמר, שסוגי התרועות השונים זה מטעם ספק, א"כ אין להפסיק בין הברכה לתקיעות ויש לתקוע את כל השלושים ברצף, אך אם נאמר שהכל נכון, א"כ אין מניעה להתפלל בין התקיעות, כי כבר יצא יד"ח בסט הראשון.

ועיי' בשו"ת יביע אומר ח"א (או"ח סי' ל"ו), שפסק לא לומר את הוידוי בפיו בין התקיעות דמיושב, ומחה על הנוהגים לאומרו. ובח"ג הביא את תשובת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שצידד ביד הנוהגים לומר הוידוי. אמנם השו"ט בדבריו שם היא האם היה"ר הוי הפסק או שזה נקרא עסוקים באותו עניין, מ"מ סיים דבריו "ומן המפורסמות הוא, כי רבבות אלפי ישראל הנמנים על קהל חסידים נוהגים לומר היה"ר הנדפס במחזורים בין כל סדר וסדר, וגם המ"ב בשעה"צ כתב שאין למחות בידם. וכבר הורה זקן זצ"ל, ולכן אף כי זה פשוט דשב ואל תעשה עדיף, וכל אלה המחזיקים במנהגי הגר"א נוהגים לא להפסיק בשום דבר בין הסדרים, וגם אני בתוכם, מ"מ להנוהגים להפסיק ביה"ר או בוידויים נראה שאין למחות לא ביד החזקה ולא בקול דממה דקה".

ראה, עד כמה יצא הגרי"ש אלישיב זצ"ל להגנת מנהג הוידויים של החסידים, אף שהוא עצמו לא נהג לאומרם.

ומדברינו לעיל, שהוכחנו שדברי רב האי גאון נפסקו להלכה ואף הורה בהם זקן זצ"ל (המ"ב הנ"ל), א"כ מנהג זה לא גרע מהמנהג שנהגו הרמב"ם והראשונים, שתקעו תשר"ת במלכויות תר"ת בזכרונות ותש"ת בשופרות, ואדרבה זה חיזק את

דברי הגאונים הנ"ל. א"כ דון מינה ואוקמיה באתריה - אף מנהג החסידים מחזק את דברי הגאונים, ומוכיח שהלכה כמותם.

וביחוד בר"ה, בו ר' אבהו תיקן תקנה לאחד את כל ישראל ולהראות כח מנהגן של ישראל שהיא תורה, ואם לא נביאים הם בני נביאים הם, אף הגרי"ש יצא מגדרו לחזק את מנהגי החסידים בר"ה, ובכך הצטרף לתקנת ר' אבהו, ללמדנו "כמה גדול כח מנהגן של ישראל" כדברי הרב זצ"ל.

ה. בעולת ראייה (ח"ב עמ' שכ"ח) עה"פ "אשרי העם יודעי תרועה ד' באור פניך יהלכון" כתב מרן הרב: "הספק אם גנוחי גנח או ילולי ילל, י"ל שיש ספק ביסוד התשובה, ובכלל יסוד ההצלחה האנושית ביראת ד' והישרת הדרכים, אם העיקר הוא ההשכלה ודעת האמת או העיקר הוא הרגש הישר... והנה גנוחי גנח בא ע"י חשבון, שנעצב על איזה דבר אע"פ שאין הכאב דוחקו כ"כ, וזהו לעומת תשובה שמצד הדעת, אמנם כשהכאב דוחק באופן איום ונורא אז צועק מכאב הלב בילולי יליל, והוא נגד הרגש".

והרב מחדש שאת ב' סוגי התשובות צריך לכל אדם: "והמעלה היותר שלמה היא, שתבוא התשובה מב' הענינים: מדעת, ותגבר כ"כ עד ההרגש... וזהו אשרי העם יודעי תרועה. תרועה שבתורה היא ג"כ שברים, והשברים היא ארוכה מצד גנוחי גנח בתשובת השכל. אשרי העם שמשברים את התרועה לגניחות קצרות של ילולי יליל, שהיא מורה על ההרגש, שהיא דבר טוב מפני שבאור פניך יהלכון. ומדרש נמי מסיפי' לרישי' שבאור פניך יהלכון שיש להם דעת והכרה שלמה, שאור ד' הוא ההכרה והדעת, 'כי באור פניך נתת לנו ד' אלוקינו תורת חיים'. א"כ באור פניך יהלכון ע"י הדעת ועם זה הם יודעי תרועה ושוברי התרועה לחזק ההרגש, וזהי תשובה שלמה מכל צדדיה שתקיים בודאי".

הא קמן שמרן הרב פסק להלכה בעניין תשובה כב' השיטות, וכתב מרן הרצי"ה קוק זצ"ל בהערות בסוף עולת ראייה (עמ' תצ"ד) שמקורו של הרב הוא מרב האי גאון, שכתב שב' השיטות נכונות ור' אבהו רק איחד המנהגים, וכן כתב החינוך, עיי"ש. וא"כ, ב' סוגי התשובה ג"כ נלמדים הלכה למעשה כהגאונים. למדנו מדבריו שאף הרב זצ"ל פסק כהגאונים.



ג.

פרוש הגאונים מתאים לדברי המדרש רבה

ועדיין יש לשאול, מניין שהמדרש רבה בכותבו "כי ירא אלוקים יצא את כולם - כגון ר' אבהו דקיסרין" כוונתו לשיטת רב האי גאון, המדבר באיחוד מנהגים שכולם נכונים, דלמא כוונתו להחמיר ככל הדעות כשיש ספק, וכהבנת הרמב"ם?

ועוד, כשנדקדק בדברי המדרש רבה מתחילתו, לכאורה מבואר אחרת. וז"ל המדרש: "טוב אשר תאחזו בזה - זה מקרא. וגם מזה אל תנח ידך - זה משנה, כי ירא אלוקים יצא את כולם - כגון ר' אבהו דקיסרין". ולכאורה כוונת המדרש היא לציין שרבי אבהו היה בקי גם במקרא וגם במשנה, כמובא בגמ' ע"ז (דף ד' ע"א) שהמינים הקשו מפסוק לרב ספרא והוא שתק ולא ענה ואילו ר' אבהו ענה, ושאלוהו מדוע הוא יודע ור' ספרא לא ידע, וענה, שאנו בא"י שמצויים איתכם (עם המינים) ומתווכחים איתכם בפרוש המקראות, לכך אנו מטילים על עצמנו את החובה לעיין במקראות, אך חכמי בבל אין ביניהם מינים ולכו אין הם מעיינים במקרא.

אכן, בתורה תמימה (בפרושו על הפסוק בקהלת) ביאר שזה נראה הפירוש העיקרי דהוי מעין מה שפתח, טוב אשר תאחזו בזה - זה מקרא, וגם מזה אל תנח ידך - זו משנה כר' אבהו שהיה בקיא בשניהם, וכתב התורה תמימה שמכונה בשם ירא אלוקים מפני כי עשה זאת לתכלית תשובת המינים וכמ"ש חז"ל דע מה שתשיב לאפיקורס עיי"ש, והקשה: "אבל לפירוש השני (מהרו"ו) מאי שייך עניינו של ר' אבהו בתקיעות לעניין שפתח בבקיאות מקרא ומשנה?"

אך נראה שכל תמיהתו של התורה תמימה שייכת אם ר' אבהו נהג ככל הדעות לצאת מידי ספק, א"כ אין זה שייך לתחילתו של המדרש. אך אם נאמר שהמדרש מתכוון לפרש את תקנת ר' אבהו עפ"י שיטתו של רב האי גאון, שרבי אבהו תיקן איחוד מנהגים, כאשר כולם היו נכונים והוא רק איחד את כולם כדי שלא ייראה הדבר כמחלוקת, א"כ הרי זה קשור בצורה מובהקת לרישא. כמו שתורה שבכתב ותושב"ע ירדו כרוכות מן השמיים וכל הכופר באחת מהן הרי הוא ככופר בכל

התורה כולה, והא בלא הא לא סגי, ולכן ר' אבהו היה בקי בשניהם. ובייחוד ר' אבהו, שחי בא"י, ותורת א"י היא מאחדת (נועם) ולא מפורדת (חובלים) (כדאיתא בסנהדרין דף כ"ד ע"א), א"כ מן הסתם ר' אבהו הבין שיש ערך חיובי להיות בקי בכל התורה כולה ולא רק בשביל "מה שתשיב" (כדברי התורה תמימה), ומה שהשיב כך למינים זה היה רק להגן על רב ספרא בפני המינים. וא"כ כמו שהתורה כולה (בכתב ובע"פ) הייתה מאוחדת באישיותו של ר' אבהו, ה"ה שקיומה של תורה צריכה להופיע בצורה מאוחדת ושלא תיראה כמחולקת, וע"כ ר' אבהו הוא דוגמא ל"ירא אלוקים יוצא ידי כולם", שבאיחוד כל השיטות לכלל ישראל, איחד את כלל ישראל לתורה אחת, שלא יהיה אפי' למראית עין כאילו יש כמה תורות, כפי שהמינים מנסים להפריד ולחלק. ע"כ ר' אבהו הוא הדוגמא המאחדת "האוחזות בזה ובוזה" ובכך הוא מאחד את עמ"י לאגודה אחת לעשות רצון אביהם שבשמיים, וא"כ הרישא והסיפא שוויין אהדדי.

ואכן, למראית עין לפעמים נראים התורה שבכתב והתושב"ע כסותרים, אך גדולי ישראל, כהגר"א, שהיו בקיאים בכל התורה, ידעו לאחד את הכל ולהראות איך כל דברי התושב"ע רמוזים בתושב"כ. והסמל של אחדות התורה ואחדות האומה (ישראל ואורייתא) הרי הוא ר' אבהו דמן קיסרין.



ד.

"אחוז מזה וגם מזה אל תנח ידך"

ועיין בהקדמתו של הרשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל לספר טהרת הבית ח"ב (עמ' י"ד-ט"ו), בה הוא מספר על חלום שחלם ובו הופיע לו הבן איש חי וראה את חיבוריו, ושאלו האם ממשיך הוא להופיע ברבים ולהפיץ תורה. והשיבו הגר"ע שחשב לאחרונה למעט בשיעורי התורה "כי מתי אעשה גם אנוכי לביתי ואם אין אני לי מי לי" (רצונו לומר לעסוק בכתיבת ספריו להפיץ תורה לדורות. וראה כמה היה שונה הביטוי "מתי אעשה אנוכי לביתי" אצל הרשל"צ - שכוונתו היתה לכתיבת החידו"ת, לעומת אחרים שמתכוונים לעשיית ממון...). והתאונן "שדבר זה (השיעורים) מפריע לי בהמשך הכנת עריכת חיבורי להוציאם לאור, שמוני נוטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי". ענה דודי (הבן איש חי) ואמר לי בסבר פנים יפות, טוב אשר תאחוז בזה,

וגם מזה אל תנח ידיך, כי יש נחת רוח מאד לפני השי"ת בזיכוי הרבים כששומעים ד"ת ומוסר וחוזרים בתשובה... ואיקץ והנה חלום", ומוסיף (שם) שאף מרן הב"י התאנח על צרכי רבים שעסק בהם והמלאך המגיד (מגיד מישרים שמות) אמר לב"י: "ואל תצטער על שאתה מטפל בעניני הציבור ועי"כ אתה מתבטל מעסק התורה, כי אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך, כי שניהם כאחד טובים, ועל ידי הכל זוכה לחלוקא דרבנן... לכך עסוק בכולהו". עיי"ש.

משני סיפורים אלו לומדים אנו את אשר ביארנו עפ"י שיטת הגאונים. על פניו נראה, שהתורה ועסקי הציבור סותרים זא"ז, ואם תלמיד חכם יעסוק בצרכי רבים הוא יתבטל מהתורה. אכן, המגיד ברך את מרן הב"י לעסוק בשניהם ויזכה לשניהם ולא יסתרו זא"ז, ואכן זכה מרן הב"י לגמור את חיבוריו ולהתמנות לפוסק הדורות, למרות שעסק רבות בצרכי הציבור. אף הגר"ע יוסף זצ"ל ראה בשני הדברים כסותרים זא"ז, ובחלום הבן איש חי אומר לו, לאחוז בשניהם ולהמשיך בשניהם. ואכן זכה הגר"ע לאריכות ימים ושנים ובכך זכה להרבות ספרים (כל ספרי חזון עובדיה נכתבו ב-15 שנותיו האחרונות וזכה לחיות עד גיל צ"ג), וכן להרבות בזיכוי הרבים, ונמצא שלא רק שלא סתרו זה את זה אלא שהשלימו זה את זה.

וכן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל על ת"ח שמנהיג את הציבור שהוא משועבד לציבור: "כי יש לפעמים שמצד עצמו היה ראוי לו שילך בדרכים יותר גבוהים ובחסידות מופלגות, אבל מפני שצריך להיות קרוב אל הרבים המקבילים הנהגה ממנו, ע"כ הוא צריך לעסוק בלימודים הדרושים להם, ומתראה לפניהם שלא בחסידות יתירה, כדי שיהיו קרובים אליו. ומ"מ זה אינו דבר הגון שישליך את חובת שלמות עצמו אחר גיוו לגמרי, אלא הטוב אשר יאחוז בזה וגם מזה אל ינח ידו, ויעסוק ג"כ בלימודים גבוהים שהם ראויים לשלמות עצמו, ובדברים שאינם גורמים חסרון בהנהגה ידרוך על במתי שלמות הראוי לת"ח מצד גדולת ערכו" (אוצרות ראיה ח"ב עמ' 202). ואף כאן, בלימודים גבוהים הראויים לשלמות עצמו נראה כאילו זה סותר את הלימודים הנצרכים לציבור, אך באמת אין כאן סתירה, ואדרבה, ככל שיהיה ת"ח יותר גדול ויותר מופלג, א"כ תורתו תשפיע על הציבור ביתר שאת, וא"כ אין זה סותר אלא משלים וכנ"ל. וכן להיפך כותב הרב (שם): "ומ"מ אין לפחוד שע"י טרדא זו (של ההתמסרות לציבור. יג.) תשתכח ממנו שלמות

עצמו, כענין שאמרו חז"ל (ברכות ל"ב ע"ב) מתוך שחסידים הם תורתן משתמרת ומלאכתם מתברכת... הכי נמי, ע"י שעוסק בשלמות הציבור, הקב"ה מזכהו בתורת מתנה, בחלקים שהם שלמות עצמו. ובשכר שעוסק בשלמות עצמו ומזכה אותו הקב"ה ג"כ בעניינים שהם נוגעים לכלל שלמות הציבור, באופן שמצד השגחת השי"ת אין שני העניינים סותרים זה את זה, רק עוד עוזרים זה על זה". ודון מינה ואוקמיה באתרין.

וכפירוש הבן איש חי בחלום, וכן כפירוש המגיד (המלאך) לב"י לפסוק "טוב אשר תאחז מזה וגם מזה אל תנח ידך" וכן כפירוש מרן הרב קוק לפסוק זה, הוא הפרוש של רב האי גאון בהסבר תקנתו של ר' אבהו. אכן, כל המנהגים של התרועות היו נכונות, אלא שלמראית עין הם היו נראים כסותרים זה את זה, וע"כ תיקן ר' אבהו שכל ישראל יקיימו את כולם, וכך יוכח שאינם סותרים (מהתקנה לתקוע תשר"ת מלכויות תש"ת בזכרונות ותר"ת בשופרות), ועל ידי זה לא רק שלא יסותרו הדברים אחד את משנהו אלא אדרבא ישלימו זה את זה, ויווכח שישראל מחבבין את המצוות, בין במצוות שבין אדם למקום (ריבוי התקיעות דמיושב ומעומד כפרש"י ברה"ט ע"ב) ובין במצוות שבין אדם לחבירו, בכיבוד כל מנהגי ישראל מכל העדות ובהנצחתם ללא חשש טירחא דציבורא, אלא אדרבא, ר' אבהו ראה בכך כבוד הציבור וכנ"ל.

כך, גרס ר' אבהו (שהיה גם בעל הלכה וגם בעל אגדה כדאיתא בסוטה דף מ' ע"א) בתקנתו, "שמיניה ומיניה יתקלס עילאה" (שם).



ה.

מעשה לסתור

ולכאורה ישנו מעשה לסתור את דברינו: המשנה בברכות (דף י' ע"ב) מביאה מחלוקת כיצד יש לקרוא את ק"ש. "ב"ש אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבוקר יעמוד שנאמר ובשכבך ובקומך. וב"ה אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך. א"כ למה נאמר ובשכבך ובקומך. בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים". יוצא א"כ, דלב"ש הפסוק מלמד את דרך קריאת שמע (עמידה

ובשכיבה) וכן את זמן ק"ש (בוקר וערב), ואילו לדעת ב"ה הפסוק רק בא ללמד את זמן אמירת ק"ש, אך האדם יכול לאומרו באיזה אופן שירצה.

ובהמשך המשנה (שם) מובא: "א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הליסטים. אמרו לו: כדי היית לחוב בעמך שעברת על דברי ב"ה".

ולכאורה קשה, מדוע הטיחו בר' טרפון דברים כה קשים (כדי היית לחוב בעצמך), והלא ר' טרפון לכאורה נהג כהנהגתו של רבי אבהו, לצאת ידי כל הדעות, שהרי ק"ש של לילה לדעת ב"ה צריכה להאמר בלילה כדרכו, וכפי שפרש"י (שם ד"ה כדרכו) או בקימה או בשכיבה או בשיבה או מהלך, ולדעת ב"ש צריכה להאמר בשכיבה דווקא. וא"כ אם הוא אומרה בשכיבה, הרי הוא יוצא ידי חובת ב"ה וב"ש ג"כ, וא"כ מדוע אין זה מעשה חיובי, שחושש לצאת ידי כל הדעות, והלא אף רבי אבהו עשה כן והשתבח על כך, ומדוע ר' טרפון מגונה על כך?

והרמח"ל במסילת ישרים (סוף פרק כ') ענה על כך וז"ל: "וזה שעניין המחלוקת ב"ש וב"ה היה ענין כבוד לישראל מפני המחלוקת הגדולה שרבתה ביניהם, וסוף סוף נגמר שהלכה כב"ה לעולם, הנה קיומה של תורה שגמר דין זה ישאר בכל תוקף לעד ולעולמי עולמים ולא יחלש בשום פנים, שלא תעשה תורה ח"ו כשתי תורות, וע"כ לדעת המשנה הזאת יותר חסידות הוא להחזיק כב"ה אפילו לקולא מלהחמיר כב"ש, וזה לנו לעינים לראות איזה דרך ישכון אור באמת ובאמונה לעשות הישר בעיני ה'".

למדנו מדבריו, שאכן נכון, שהקורא ק"ש בשכיבה יוצא ידי כל הדעות, אך הרמח"ל מבאר את מעשה דרבי טרפון בהקשר של משקל החסידות, שבו צריך להבין, שאין לדון דברי החסידות עפ"י מראהן הראשון, אלא צריך לעיין ולהתבונן עד היכן תולדות המעשה מגיעות, לפי החברה, לפי הנושא ולפי המקום עיי"ש.

והנה אם עניין ק"ש היה נתון במחלוקת וחלק נוהגים כך וחלק נוהגים כך, ורבי טרפון רצה לצאת ידי הכל וע"כ שכב בקוראו ק"ש של ערב, א"כ זה היה מתפרש כחסידות ולא היו חכמים מבקרים אותו על כך. אלא שמחלוקת ב"ש וב"ה היתה מחלוקת קשה בעמ"י, שגרמה לפרודים באופן קיום המצוות, וכשסוף סוף הכריעו

חכמים הלכה כב"ה, וכולם מאוחדים אחרי פסיקה זו, א"כ פסיקה זו איחדה את עמ"י מחדש ומנעה פילוגים, וגרמה שתהיה תורה אחת בישראל, ולא ח"ו שתי תורות. וע"כ רבי טרפון, שרוצה להחמיר ולצאת גם ידי חובת דעת ב"ש, מנציח שוב במעשיו את המחלוקת בעמ"י, ואף שהוא עושה זאת רק משום חסידות והידור, מ"מ יש לו תלמידים המתבוננים במעשיו, וכשיראוהו מחמיר כב"ש, יאמרו לעצמם, אמנם נפסק כב"ה, אך מ"מ ראוי להחמיר כב"ש, וינהגו כמוהו, ובכך המחלוקת תונצח מחדש ותפלג את האומה. ולכן חכמים ראו את מעשיו בחומרה כה גדולה, עד כדי הביטוי "כדי היית לחוב בעצמך", דהוי כעין זקן ממרא, הממרה את ביה"ד הגדול, שפסק תורה אחת לישראל.

משא"כ המקרה שלנו, בגמ' בר"ה במעשה דרבי אבהו, שם הדבר הוא בדיוק הפוך. בזמן רבי אבהו לא הוכרעה הלכה כמי, לדעת הרמב"ם, ולדעת הגאונים כל השיטות היו נכונות, ורק היה הדבר נראה כמחלוקת, והיו שנהגו לתקוע תר"ת והיו שנהגו לתקוע תש"ת והיו שנהגו לתקוע תשר"ת, ורבי אבהו תיקן תקנה שתאחד את כל האומה, שכולם יתקעו את אותו סוג תקיעות, ולכן הוא התקין שיתקעו ככל השיטות. א"כ, אדרבה בתקנתו איחד הוא את עמ"י, שינהגו כתורה אחת.



ו.

כבוד הציבור גובר על טירחא דציבורא

ונראה להוסיף חידוש נוסף בהסבר שיטת הגאונים בדעת ר' אבהו. אם כל שיטות התרועה היו נכונות, ובאמת יוצאים יד"ח בכל סוג תרועה, בין תר"ת בין תש"ת ובין תשר"ת, א"כ בשביל לאחד את האומה שכולם ינהגו באופן אחיד, יש ב' אפשרויות:

א. שכולם יתקעו או רק תר"ת או רק תש"ת או רק תשר"ת, ובכך ימנעו טירחא דציבורא ותקיעות רבות נוספות.

ב. שכולם יתקעו גם תר"ת וגם תש"ת וגם תשר"ת, ובכך יתארכו משך התקיעות. ואף שב' האפשרויות טובות, שהרי כל התרועות נכונות כדעת הגאונים, מ"מ יש נפקא מינה ביניהן. אם רבי אבהו היה מתקן תקנה כהאפשרות הראשונה, אז

אמנם היה מונע טירחא דציבורא, אך היה נראה למראית עין בתקנתו, שמה שהורה לתקוע זוהי התרועה הנכונה (לדוגמא תר"ת) ושתי התרועות שהשמיט - בטעות יסודם. ואף שאין זו האמת, כך זה היה נראה למראית עין, וכך זה היה מתפרש ע"י המון העם.

לעומת זאת, לפי האפשרות השניה, שיתקעו בכל סוגי התרועות, אף עדה בישראל לא תיפגע, ולא תרגיש שכביכול שללו את מה שהיא נהגה מדורי דורות, ובכך מונע רבי אבהו איבה וקיטוב בין העדות מישראל. וע"י כך כולם מרגישים שמכבדים ומתחשבים במנהג קהילתם, וע"כ זה רק מוסיף כבוד ציבור, וזה ערך הגובר על הטירחא דציבורא שנגרם כתוצאה מתקנתו.



ז.

כיצד מאחדין

מ"מ, למדנו מתקנת רבי אבהו כיצד מאחדים מנהגים בעמ"י. וכפי שכתב מרן הרב (לעיל) שסוד ד' ליראיו היה שכל עדה תתקע בצורה שלה את התרועה ובמשך הזמן יתעצב המנהג אצלה, ורק לאחר מכן יאוחדו כל המנהגים למנהג אחד, השווה בכל עמ"י. אולי יש ללמוד מהנהגתו של רבי אבהו, על איחודים אחרים שיעשו במנהגים השונים בעמ"י (ע"י ביה"ד הגדול וכדו'), שקודם יש לתת לכל עדה לבסס את מנהגה (אם אכן מנהג ראוי ונכון הוא, ואינו מנהג טעות שאותיותיו גהנם...) שיהיה לה מסורת ובית אב. וכאשר כל עדה מנהגה יהיה מעוצב ומבוסס היטב, אז יבואו חכמי ישראל ויאחדו בין המנהגים השונים לכדי תורה אחת.

ועדיין יש לחלק בין מצווה כתקיעת שופר, שמצוותה מדאורייתא, ואם כל עדה תוקעת תרועה בצורה שונה הרי שזה נראה שאין תורה אחת, וזה גורם לפילוג באומה, ולכן תיקן רבי אבהו תקנה מאחדת, לבין מנהגים שנהגו קהילות בעמ"י, שאין למנהגים אלו קשר לקיום מצוות דאורייתא ואף לא למצוות דרבנן. במקרה של מנהגים מהסוג השני, אולי המנהג הוא כמו בחלוקה בין השבטים שהיתה בעמ"י, וכחלק ממנהג אבות, וכפי שכתב האר"י הקדוש בענייני נוסחי התפילה, שלכל נוסח יש את הצינור שלו שדרכו הוא פותח את שערי הרקיע, ולכן אין

לשנות מטבע נוסח תפילתו ממה שלימדוהו אבותיו... וכפי שאמרו בירושלמי אל תשנו ממנהג אבותיכם (ספר מעבר יבוק (קונטרס שפתי צדק פרק ל"א). ודבריו מיוסדים על דברי האר"י בשער הכוונות (דף נ' ע"ד) הובאו דבריהם בשו"ת יחו"ד (ח"ג סי' ו') עיי"ש. וע"כ צריך עיון רב וזהירות גדולה היכן כל עדה משמרת את מנהגה דווקא, כדברי הירושלמי ערובין (סוף פרק ג') "אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש", והיכן יש מקום לאיחוד מנהגים.

אך ברור לכל שאין דברים אלו מסורים אלא בידיהם של גדולי ישראל ופוסקי הדור, כדוגמת רבי אבהו בדורו, שסמכותו על בני דורו הייתה בלתי מעורערת, ותקנותיו נתקבלו בכל ישראל עד ימינו.

זכה רבי אבהו, האמורא הארץ-ישראלי, תלמידו של רבי יוחנן מחבר הירושלמי, שתורתו, תורת א"י, חיברה בין כל פלגי האומה, וכמ"ש חז"ל "וזהב הארץ ההיא טוב - מלמד שאין תורה כתורת א"י" (בר"ר ט"ז י"ד).



הרב גבריאל יצחק רוזנה

הלכות ומנהגי תקיעת שופר מן המקראות

פתיחה

פרטי מצוות תקיעת שופר בראש השנה לא נתפרשו בכתוב והם עברו במסורת שבעל פה ונדרשו מן הכתובים, באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן. עם זאת, נראה שניתן לעגן את דיני המצווה ואף את המנהגים הנלווים אליה גם בדברי הנביאים. ברשימה דלהלן כוונתנו להצביע על כמה דוגמאות לכך.



שופר של איל

כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה, והמובחר שמכולם – שופר העשוי מקרן של איל.

קרני האיל והפרה קוטביות זו לזו, קרנו של האיל היא המהודרת והרצויה ביותר וקרנה של הפרה פסולה, בתווך, על הציר שביניהן, קרניהן של בהמות אחרות, הכשרות, לרוב הדעות, לתקיעת שופר, אך אינן מהודרות כקרן של איל^(א).

ראשיתה של קוטביות זו בצאן ובבקר עצמם – הבקר מתאפיין בפיוזור ובאי קבלת מרות, ומכאן, כנראה, שמו ['הבקר' הוא צורה אחרת ל'הפקר'^(ב)]. הפרות רועות כשהן נפרדות זו מזו והן אינן מצויות תחת השגחה תדירה. הכבשים, לעומתן, עומדים כשהם 'כבושים', צפופים וקרובים זה לזה, ומצויים תחת עינו הפקוחה של הרועה.

הבדל זה מהדהד בדבריו של שמואל הנביא לשאול המלך – וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל וְמָה קוֹל הַצֹּאן הַזֶּה בְּאָזְנִי וְקוֹל הַבָּקָר אֲשֶׁר אֲנִכִּי שְׁמִיעַ (שמואל א. טו, יד).

א). שו"ע או"ח תקפו א. לדיון מסכם ותמציתי ראה הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה – ימים נוראים, הלכות שופר הלכה יז. ירושלים תשס"ו עמ' קמה.

ב). פאה ו, א; ויעויין גם: שמא יהודה פרידמן, המילון המחקרי ללשון העברית של התנאים – ערך הבקר-הפקר: ביקורת, סידרא יב (תשנ"ו) 113-127 [ויעויין שם בייחוד עמ' 124 הערה 42]; הנ"ל, מילון המחקרי ללשון העברית של התנאים – ערך הבקר-הפקר: ביקורת סידרא יג (תשנ"ו) 158.

הצאן מצטופף בקרבתו של שמואל, ולכן קולו הוא 'באזניו', הבקר, לעומתו, מפוזר במרחב ולכן את קולו הוא 'שומע' ממרחק רב יותר.

הניגוד בין הפרה, בייחוד זו הסוררת המתרחקת מחברותיה יותר מן הרגיל, לבין הכבש, משמש בפי הנביא הושע לתיאור השינוי שחל בחוטא השב בתשובה – כִּי כָפְרָה סִרְרָה סָרַר יִשְׂרָאֵל עֲתָה יִרְעֶם ה' כְּכֶבֶשׂ בְּמִרְחָב (הושע, ד, טז).

החוטא, ההולך לבדו והמרוחק מבוראו, נמשל לפרה, בעוד הצדיק, הקרוב לבוראו, נמשל לכבש. התשובה, נמשלת, אם כן, למעבר ממצב של 'פרה' למצב של 'כבש'.

הווי אומר – הפרה והאיל שונים זה מזה לא רק בקניהם, אלא גם באורחות חייהם ובמשמעויות המסומלות בהם. לעומת הפרה, המסמלת פירוד וריחוק, מסמל הכבש קרבה וחיבור.

קול השופר קורא להתאגדות ל'אגודה אחת'^ג כדי לקבל עול מלכות שמים ו'לעשות רצונך בלבב שלם', מן הדין, אפוא, לתקוע בקרן של איל – כבש גדול, המסמל גם את ההתאגדות והציות האפייניים לכבשים, ואת קבלת העול, ולא בקרן של פרה, המסמלת את ההיפך מכך. מעמדם של קרני הכבש והפרה מושתת, אם כן, לא רק על צורת הקרניים עצמן, אלא גם על אופי בעלי החיים שמהם הן צומחות.

דברי הנביא הושע אינם עוסקים בקרניים ובשופרות אלא בבקר ובצאן, ובוודאי שלא ניתן להכריע על פיהם מהו שופר כשר. אין פלא, אם כן שחז"ל אינם מזכירים אותם בדיון על כשרות קרניים שונות לשופר^ד. עם זאת יתכן שגם הם

ג. מקורה של הבקשה 'ויעשו כולם אגודה אחת' הנכללת בקדושת השם של הימים הנוראים הוא בכתובים בספר שמואל – וַיִּתְקַבְּצוּבְנֵי בְנִימִן אַחֲרֵי אֲבִנֵר וַיְהִי לְאַגְדָּה אֶחָת וַיַּעֲמְדוּעַל רֹאשְׁגִבְעָה אֶחָת: וַיִּקְרָא אֲבִנֵר אֶל יוֹאֵב וַיֹּאמֶר הֲלִנְצַח תֹּאכַל חֶרֶב הָלֹא יִדְעָתָה כִּי מָרָה תִּהְיֶה בְּאַחֲרוֹנָה וְעַד מָתִי לֹא תֹאמַר לָעַם לָשׁוּב מֵאַחֲרֵי אֲחִיהֶם:

וַיֹּאמֶר יוֹאֵב חֵי הָאֱלֹהִים כִּי לֹאֹל דְּבַרְתִּכִּי אֲזִי מֵהַבִּקֵּר נִעְלָה הָעַם אִישׁמֵאַחֲרֵי אֲחִיו: וַיִּתְקַע יוֹאֵב בְּשׁוֹפָר וַיַּעֲמִדוּכָל הָעָם וְלֹא יִדְפּוּעוּד אַחֲרֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִסְפּוּעוּד לְהִלָּחֵם [שמואל ב, ב, כה-כח]. פסוקים אלה מתארים את התקבצותם של בני בנימין לשם קבלת מלכותו של דוד וההשלמה בין השבטים שהתבטאה בתקיעת שופר. נראה שלשון הכתוב שובצה בברכה זו מתוך כוונה ברורה לרמוז לכתובים אלה, הדומים לה בתכניה.

ד. ראש השנה כו.

עמדו ברקע הדיון ואף אם לא הם שהכריעו את הדין, מכל מקום לאחר שהוכרע יש בהם בכדי לחזקו ולבססו.



קולות התקיעה

קולות התקיעה – שניים שהם שלושה – תקיעה תרועה, וכיוון שנסתפקו מהי התרועה, 'גנוחי גנח' או 'לולי יליל' תיקן רבי אבהו שיהיו תוקעין שניהם זה וזה לבדו ושברים תרועה זה עם זה, ונמצא סדר התקיעות – תר"ת תש"ת תשר"ת¹.

הפוסקים לומדים דברים כפשוטם. לדעתם במרוצת הדורות נשכחה המשמעות המקורית של ה'תרועה' והתקיימו שנים או שלושה מנהגים, שלגבי כל אחד מהם נטען, בידי קהילות שונות, שהוא הוא התרועה האמתית. כדי להוציא מהספק וליצור מצב שבו הכל יצאו ידי חובה בוודאות – תיקן רבי אבהו שכל מקום יתקעו את כל הקולות שאחד מהם הוא התרועה שעליה ציוותה תורה. אחרים סבורים שמאז ומעולם הוגדר כל אחד מקולות אלה כתרועה, עם זאת, כדי ליצור מהנהג אחיד בכל הקהילות תיקן רבי אבהו שבכל מקום יתקעו את כל שלושת הקולות. מגמה זו של האחדה עולה בקנה אחד עם המגמה הכללית של כינוס ואיחוד המאפיינת, כפי שכבר צוין לעיל, את מעשה התקיעה, ואולי מגמה זו היא שהניעה את רבי אבהו לאחד את המנהגים במצווה זו דווקא².

לדעת ה זוהר, הספק היה נחלתם של בני בבל בלבד, בעוד בני ארץ ישראל ידעו שמלכתחילה יש לתקוע שלושה קולות וכך ראוי לעשות לפי הסוד³. לפי זה, בני בבל הם שפרשו את תקנתו של רבי אבהו כנובעת מן הספק וכמכוונת לצאת ממנו, בעוד שרבי אבהו עצמו, שהיה, כידוע מבני ארץ ישראל, ידע את סוד שלושת הקולות.

סימוכין לשלושת הקולות ניתן למצוא בכתובים שבספר ירמיהו – מְעִי מְעִי אוֹחִילָה קִירוֹת לְבִי הִמָּה לִי לְבִי לֹא אֶחְרִישׁ כִּי קוֹל שׁוֹפָר שְׁמַעַת נִפְשִׁי תְרוּעַת

(ה). שם לג:

1. לדין מסכם ותמציתי ראה: חזון עובדיה, שם י, עמ' קלב-קלד.

2. להרחבה בנושא ראה: שולחן ערוך זוהר, או"ח תרא, ז. כך יז, ירושלים תשנ"ט עמ' רמא.

מלחמה: שֹׁבֵר עַל שֹׁבֵר נִקְרָא כִּי שִׁדְּדָה כָּל הָאָרֶץ פֶּתְאָם שִׁדְּדוּ אֶהְלֵי רָגַע יִרְעֵתִי: עַד מָתִי אֶרְאֶה נֶס אֲשַׁמְעָה קוֹל שׁוֹפָר (ירמיהו ה, יט-כא).^ח

הכתוב מזכיר כאן שלושה קולות, שניים המושמעים בכלי – בשופר – 'קול שופר' שהוא כנראה התקיעה, ו'תרועת מלחמה', וקול שלישי, המושמע כנראה בפפה, 'שבר על שבר' שניתן להסבירו כזעקה של מילות שבר כמו 'אוי' אך גם כהשמעת קולות שבורים. הגמרא, בדיונה על הקולות השונים של השופר^ט, קובעת שהתרועה מקבילה לסוג זה או אחר של בכי אנושי, לפי זה, מן הכתובים המתארים, לפי ההסבר השני שהצענו, בכי כ'שבר על שבר', ניתן להסיק כי זהו הקול אותו יש להפיק גם מהשופר.

פסוקים אלה הם פסוקי פורענות, ואין פלא שאין הם מוזכרים כבסיס לתקנתו של רבי אבהו, אולם יתכן שרבי אבהו עצמו הסתמך עליהם, אם כי, כאמור, הדברים לא נמסרו במפורש.



תקיעה בפני ספר התורה

ונוהגין לתקוע על הבימה, במקום שקורין בתורה, כיון שנתקנו אחרי קריאת התורה (הגהת הרמ"א שו"ע או"ח תקפה א). והטעם – להזכיר זכות התורה.^י

יתכן שמקורו של המנהג לתקוע על הבימה בפני ספר התורה הוא בתקיעות שנתקעו לפני ארון הברית. מצאנו בכתובים כמה פעמים תקיעה לפני ארון הברית, ובכולן לא היה הארון במקומו הקבוע אלא הוא הוצא ממנו מסיבה זו או אחרת. בדומה לכך אין אנו תוקעים לפני ארון הקודש, שם עומדים ספרי התורה דרך קבע, אלא על הבימה, לשם מובאים הספרים לשם קריאה בהם.

האירוע הראשון שבו מצאנו תקיעה לפני הארון הוא כיבוש יריחו והפלת חומותיה - וְשָׁבְעָה כְּהֻנִּים יִשְׂאוּ שִׁבְעָה שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבְלִים לִפְנֵי הָאָרוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי

(ח). את הקשר בין פסוק זה לבין תקיעת שופר של ראש השנה ציין, לפי האבודרהם, כבר רס"ג בטעמיו למצוות שופר: "והענין הה' להזכירנו חרבן בית המקדש וקול תרועת מלחמת האויבים כמו שנאמר (עי' ירמיהו ה, יט) כי קול שופר שמעה נפשי תרועת מלחמה וכשאנו שומעים קול השופר נבקש מאת השם על בנין בית המקדש" [רבי דוד אבודרהם, אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג עמ' ער].

ט. ראה לעיל הערה ה.

י. משנה ברורה שם ס"ק ג. לדיון מסכם ותמציתי ראה חזון עובדיה שם יב, עמ' קמ.

תסבּוּ אֶת הָעִיר שְׁבַע פַּעַמִּים וְהִכְהִינִים יִתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת. וְהָיָה בְּמִשְׁךְ בִּקְרֹן הַיּוֹבֵל בְּשִׁמְעֵכֶם כְּשִׁמְעֵכֶם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יִרְעוּ כָּל הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה (יהושע ו, ד-ה).

וכבר היו שקשרו תקיעות אלה הן לתקיעות של מתן תורה, שבזכותו נכבשה הארץ, והן לתקיעות של ראש השנה, שאף הן מזכירות את מתן תורה^א ומפילות 'חומות' שונות^ב. תקיעת השופר ליד ספר התורה היא, אם כן, כעין תקיעת השופר לפני ארון הברית בימי יהושע.

פעם שניה מצאנו תרועה לפני ארון הברית במלחמת אבן העזר – וַיְהִי דָבָר שְׂמוּאֵל לְכָל יִשְׂרָאֵל וַיֵּצֵא יִשְׂרָאֵל לִקְרֹאת פְּלִשְׁתִּים לְמַלְחָמָה וַיַּחֲנוּ עַל הָאֲבֵן הָעֶזֶר וּפְלִשְׁתִּים חָנוּ בְּאַפְקִי. וַיַּעֲרְכוּ פְּלִשְׁתִּים לִקְרֹאת יִשְׂרָאֵל וַתִּטֹּשׁ הַמַּלְחָמָה וַיִּנָּגֶף יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי פְּלִשְׁתִּים וַיָּכּוּ בַּמַּעֲרָכָה בְּשָׂדֶה כְּאַרְבַּעַת אֲלָפִים אִישׁ. וַיָּבֹא הָעָם אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לָמָּה נִגַּפְנוּ יָקֹץ הַיּוֹם לִפְנֵי פְּלִשְׁתִּים נִקְחָה אֲלֵינוּ מִשְׁלָה אֶת אָרוֹן בְּרִית ה' וַיָּבֹא בְּקִרְבָּנוּ וַיִּשְׁעֵנוּ מִכַּף אֲיָבֵינוּ. וַיְהִי כִּבּוֹא אָרוֹן בְּרִית ה' אֶל הַמַּחֲנֶה וַיִּרְעוּ כָּל יִשְׂרָאֵל תְּרוּעָה גְדוֹלָה וַתֵּהָם הָאָרֶץ. וַיִּשְׁמְעוּ פְּלִשְׁתִּים אֶת קוֹל הַתְּרוּעָה וַיֹּאמְרוּ מָה קוֹל הַתְּרוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בַּמַּחֲנֶה הָעֹבְרִים וַיֵּדְעוּ כִּי אָרוֹן ה' בָּא אֶל הַמַּחֲנֶה. וַיֵּרְאוּ הַפְּלִשְׁתִּים כִּי אָמְרוּ בָּא אֱלֹהִים אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמְרוּ אוֹי לָנוּ כִּי לֹא הָיְתָה כֹּזֶת אֶתְמוּל שְׁלֹשׁ (שמואל א, ד, א-ז).

באירוע זה נודע לתרועה תפקיד כפול: האחד, כלפי פנים – מתן כבוד לארון הברית. והשני, המופנה כלפי האויב החיצוני – מסר של עוצמה, הנובעת מנוכחותו של ארון הברית והנאמנות לאותה הברית, עליה מודיעים באמצעות התרועה.

לא נאמר בכתובים מה היא תרועה זו- האם היא נעשתה בפה, בשופר או בשניהם יחד, ומכל מקום יש מקום ללמוד ממנה על תקיעת השופר של ראש השנה, הנתפשת אף היא כתרועת מלחמה במאבק עם השטן^ג, ולכן מן הדין שהיא

יא. רס"ג, בטעמי התקיעות שמביא האבודרהם, מזכיר גם "להזכירנו מעמד הר סיני שנאמר בו וקול שופר חזק מאד" [אבודרהם, עמ' רסט].

יב. ללקט מקורות בנושא ראה: רבי שבתי שפטייל וויס, משבצות זהב, יהושע ו, ה. ירושלים תשס"ג עמ' קיב-קיג; ראה גם: יעקב ישראל סטל, חומות יריחו: מניין טיבן ועניינן, חיצו גיבורים י (ניסן תשעו) עמ' תקעא; שולמית אליצור [עורכת] רבי אלעזר ברבי קליר, פיוטים לראש השנה, ירושלים, תשע"ד, עמ' 415 שורה 322 ובהערה שם.

יג. ר"ה טז:

תיעשה בסמוך לספר התורה, בכדי להדוף את השטן בעזרת העוצמה הנובעת ממנו ומן הנאמנות לכתוב בו.

במלחמה עם הפלישתים באבן העזר נצחו, כידוע, הפלישתים, הארון נשבה והוחזר רק לאחר שבעה חדשים. אולם, שם הייתה זו 'תרועה שאין בה ממש' (י), מה שאין כן תקיעה של ראש השנה, שהיא מצווה דאורייתא הנעשית באווירת התשובה וההתעלות של הימים הנוראים (י).

עוד מצאנו תקיעה לפני הארון בשעת העברתו מבית עובד אדום הגיתי לירושלים: וְדוֹד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מַעֲלִים אֶת אֲרוֹן בְּתִרְעָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר (שמואל ב. ו, טו).

יש לשים לב לכך שקודם לכן, כאשר הארון הובא לבית עובד אדום הגיתי מבית אבינדב אשר בגבעה, לא תקעו דוד ובני ישראל בשופר, אלא נגנו בכלים אחרים: וְדוֹד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מְשַׁחֲקִים לִפְנֵי ה' בְּכָל עֲצֵי בְרוֹשִׁים וּבְכַנְרוֹת וּבְנִבְלִים וּבְתַפִּים וּבְמִנְעֻנְעִים וּבְצִלְצְלִים (שם. שם, ה).

אווירה זו של שמחה יתירה כנראה לא התאימה לסביבתו של הארון, והיא שהובילה בסופו של דבר לתקלה - וַיָּבֹאוּ עַד גֵּרֶן נָכוֹן וַיִּשְׁלַח עֲזָא אֶל אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֹּאחֲזוּ בוֹ כִּי שָׁמְטוּ הַבָּקָר: וַיַּחַר אָף ה' בְּעֵזָה וַיִּכְהוּ שָׁם הָאֱלֹהִים עַל הַשָּׁל וַיָּמָת שָׁם עִם אֲרוֹן הָאֱלֹהִים: וַיַּחַר לְדוֹד עַל אֲשֶׁר פָּרַץ ה' פָּרֶץ בְּעֵזָה וַיִּקְרָא לְמָקוֹם הַהוּא פָּרֶץ עֲזָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה (שם. שם, ו-ח).

חכמים למדו אותנו, ולולא דבריהם לא היינו מעזים להתבטא כך כלפי קדמונים, ששמחה יתירה זו נבעה מחיסרון במידת היראה כלפי התורה בכלל, וממילא גם כלפי ארון הברית שבו היא שמורה:

דרש רבא: מפני מה נענש דוד? מפני שקרא לדברי תורה זמירות, שנאמר: זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי, אמר לו הקב"ה: ד"ת שכתוב בהן התעיף עיניך בו ואיננו, אתה קורא אותן זמירות? הריני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו, דכתיב: ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש וגו' (סוטה לה: (י).

(יד). תנדבא"ר יא.

טו). ראה הרב שבתי שעפטיל וייס, משבצות זהב, שמואל א, ד, ה ירושלים תשס"ד, עמ' צח-צט.
טז). רבא אינו אומר זאת במפורש, אולם נראה שדרשתו מבוססת על ההבדל שבין העברת הארון מבית אבינדב, שם ניגנו לפניו בכלים שונים המעוררים ומבטאים שמחה, לבין העברתו מבית עובד אדום הגיתי,

הפרץ בעוזה אכן הביא ליראה - ויֵרָא דָּוִד אֶת ה' בַּיּוֹם הַהוּא וַיֹּאמֶר אֵיךְ יָבוֹא אֵלַי אֲרוֹן ה' (שם. שם, ט).

יראה זו התבטאה, בין השאר, בכך שכאשר הועבר הארון מבית עובד אדום הגיתי לא שיחקו לפניו בכלי נגינה, אלא הריעו ותקעו בשופר.

יתכן והמנהג לתקוע בשופר במקום הקריאה בתורה ובשעה שספר התורה עודנו מונח על הבימה בא להזכיר את התקיעות לפני ארון הברית בשעה שהועלה מבית עובד אדום, ולהביע, בדומה לאותן התקיעות, תחושה של יראת שמים.

יתכן שישנה למנהג לתקוע על הבימה סיבה נוספת:

בין הטעמים שנמסרו למצוות שופר בשם רס"ג מונה האבודרהם - להזכירנו דברי הנביאים שנמשלו כתקיעת שופר שנאמר: ושמע השומע את קול השופר ולא נזהר תבא חרב ותקחהו דמו בראשו יהיה והוא נזהר נפשו מלט (יחו' לג, ד)⁹¹.

בספר יחזקאל נאמר:

בֶּן אָדָם דַּבֵּר אֶל בְּנֵי עַמּוּד וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם אֶרֶץ כִּי אָבִיא עָלֶיךָ חֶרֶב וְלָקַחוּ עִם הָאֶרֶץ אִישׁ אֶחָד מִקְצֵיהֶם וְנָתַנוּ אוֹתוֹ לָהֶם לְצַפָּה. וְרָאָה אֶת הַחֶרֶב בָּאָה עַל הָאֶרֶץ וְתָקַע בְּשׁוֹפָר וְהִזְהִיר אֶת הָעָם. וְשָׁמַע הַשֹּׁמֵעַ אֶת קוֹל הַשׁוֹפָר וְלֹא נִזְהָר וְתָבוֹא חֶרֶב וְתִקְחֶהוּ דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ יִהְיֶה. אֶת קוֹל הַשׁוֹפָר שָׁמַע וְלֹא נִזְהָר דָּמוֹ בּוֹ יִהְיֶה וְהוּא נִזְהָר נִפְשׁוֹ מִלֹּט. וְהַצַּפָּה כִּי יִרְאָה אֶת הַחֶרֶב בָּאָה וְלֹא תָקַע בְּשׁוֹפָר וְהָעָם לֹא נִזְהָר וְתָבוֹא חֶרֶב וְתִקַּח מֵהֶם נֶפֶשׁ הוּא בְּעוֹנוֹ נִלְקַח וְדָמוֹ מִיַּד הַצַּפָּה אֶדְרֹשׁ. וְאַתָּה בֶּן אָדָם צַפֵּה נִתְתִּיד לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְשִׁמְעֶת מִפִּי דָבָר וְהִזְהַרְתָּ אֹתָם מִמֶּנִּי. בְּאֹמְרִי לְרָשָׁע רָשָׁע מוֹת תָּמוּת וְלֹא דִבַּרְתָּ לְהִזְהִיר רָשָׁע מִדֶּרֶכוֹ הוּא רָשָׁע בְּעוֹנוֹ יָמוּת וְדָמוֹ מִיָּד אֲבָקֶשׁ. וְאַתָּה כִּי הִזְהַרְתָּ רָשָׁע מִדֶּרֶכוֹ לָשׁוּב מִמֶּנָּה וְלֹא שָׁב מִדֶּרֶכוֹ הוּא בְּעוֹנוֹ יָמוּת וְאַתָּה נִפְשֶׁךָ הַצֵּלְתָּ (יחזקאל לג, ב-ט).

שם תקעו לפניו בשופר, המבטא יראה. אמנם בדברי הימים נאמר על העברת הארון מבית עובד אדום הגיתי - וְכָל יִשְׂרָאֵל מַעֲלִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' בְּתִרְעוּעָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר וּבְחִצְצֹרוֹת וּבְמִצְלָתִים מִשְׁמַעִים בְּנִבְלִים וּבְכִנּוֹת [דברי הימים א, טו כח], אך גם לפי האמור שם היו כלים אלה נוספים על השופר, ואולי השתמשו בהם רק אחרי שתקעו בשופר, זאת בשונה מהעברת הארון מבית אבינדב בקרית יערים, שם נאמר: וְדוֹיד וְכָל יִשְׂרָאֵל מִשְׁחָקִים לִפְנֵי הָאֱלֹהִים בְּכָל עֹז וּבְשִׁירִים וּבְכִנּוֹת וּבְנִבְלִים וּבְתַפִּים וּבְמִצְלָתִים וּבְחִצְצֹרוֹת [שם, יג ח] בלבד, ללא 'תרועה וקול שופר'.

(יז). אבודרהם עמ' רסט-ער.

הכתוב ממשיל את הנביא, שתפקידו לקרוא לעם לתשובה ולהזהיר אותו מפני הצפוי לו אם לא יעשה כן, ל'צופה' המזהיר את העם מפני סכנות מתקרבות, ואת דברי הנבואה לתקיעת השופר, באמצעותה מודיע הצופה לעם על סכנה מתקרבת. תקיעת השופר בראש השנה באה, לפי טעם זה, להזכיר את קריאת הנביאים לתשובה ואת אזהרותיהם.

המקום, עליו עומד הצופה, הוא המגדל - צִפָּה עֹמֵד עַל הַמִּגְדָּל בְּיִזְרְעֶאל (מלכים ב, ט יז).

גם הבימה שבבית הכנסת קרויה בפי הראשונים 'מגדל'^(י), תקיעת השופר בבימה מדמה, אם כן, את התוקע ל'צופה' העומד על ה'מגדל' ומזהיר את העם, ומזכירה בכך לקהל את תוכחות הנביאים.

יתכן גם ששילוב שתי המשמעויות של המילה 'מגדל' - המקום בו עומד הצופה התוקע בשופר והבימה שעליה קוראים בתורה, הוא שיצר או חיזק את המנהג.

בדומה ליחזקאל מדמה גם ירמיהו את הנביא לצופה התוקע בשופר:

וְהִקְמַתִּי עֲלֵיכֶם צָפִים, הַקְּשִׁיבוּ לְקוֹל שׁוֹפֵר וַיֹּאמְרוּ לֹא נִקְשִׁיב. לָכֵן שָׁמְעוּ הַגּוֹיִם וַדְּעִי עֲדָה אֶת אֲשֶׁר בָּם. שָׁמְעִי הָאָרֶץ הִנֵּה אֲנִכִּי מְבִיא רָעָה אֶל הָעָם הַזֶּה פָּרִי מַחֲשָׁבוֹתָם כִּי עַל דְּבָרֵי לֹא הִקְשִׁיבוּ וְתוֹרָתִי נִימְאַסוּ בָּהּ (ירמיהו ו, יז-יט).

הנביא, בדומה לצופה, מזהיר את העם אך זה אינו נענה, העם מסרב להקשיב לנביא ומואס בתורה שלשמירתה הוא קורא.

תקיעת השופר ב'מגדל', המדמה, כאמור, את התוקע לצופה, במקום שבו קראו זמן קצר קודם לכן בתורה והפטירו בנביא, מסמלת את קבלת דברי התורה והנבואה. לפי זה, יש במנהג גם משום תיקון חטא בני דורו של ירמיהו, שדחו אותו ואת דבריו.



(יח). על מקורו של כינוי זה ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך ג, ערך בימה, ירושלים תשכג עמ' קיב-קיג.

דברי סיום

אמנם, ניתן לפרש חלק מהפסוקים שעליהם הצבענו בצורה שונה, שאינה קושרת אותם לתקיעת שופר, אולם דומה שלכל הפחות לפי הפרשנות שהצענו יש לדיני ולמנהגי תקיעת שופר בסיס רחב בדברי הנביאים.

השופר מסמל, בין השאר, התאגדות ואיחוד, כך גם עיגונם של הלכות ומנהגים בדברי הנביאים, שיש בו משום קירובם ואיחודם של הלכה ונבואה, דברים שבעל פה עם דברי קבלה שבכתב.

יהי רצון ובקרוב נזכה לשמוע את שופרו של משיח, אכי"ר!



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

היאך הקב"ה דן ביום טוב במשפט ראש השנה ובנידון הראשונים האם הקב"ה מקיים מצוות התורה^(*)

פתיחה

באהבת ה' יתברך לעמו העם הנבחר, העניק הבורא לעם ישראל חיי נשמות, בפסגות רוחניות עד אין סוף, למען ייטב לך והארכת ימים בעולם שכולו טוב, וברצונו לזכות את ישראל הרבה להם תורה ומצוות (מכות כג, ב), אשר באמצעותן נזכה להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזה הוא תכלית המכוון בבריאה (כדברי המס"י בריש ספרו).

והנה דנו קמאי ובתראי, האם הקב"ה מקיים את התורה, שאותה העניק לעמו, ויש ראיות רבות לכאן ולכאן, ושורשן בדברים מפורשים בחז"ל. במאמר שלפנינו ננסה ללקטה באומרים, ולהעמיד את הנידונים, האם הקב"ה משמר את התורה, או שאינו משעבד עצמו לקיום למצוותיה, ואשר לו הכח והממשלה היחידית. ואף שפשיטא ופשיטא שאין הדברים כפשוטן, מכל מקום השתדלנו לקבץ כעמיר גורנה את המובא בחז"ל בזה.

נידון נוסף שיש לבררו, במידה ומקיים הקב"ה את התורה, האם מקיים הוא אף את המצוות מדברי סופרים. ונשייך את הדברים למשפט ראש השנה, הקרב ובא עלינו לטובה, בו דן הבורא ית', את העולם כולו, כבקרת רועה עדרו, ואמת כי הוא הדיין, הכותב, והחותם. הגם שאסרו חז"ל (ביצה לו, ב) לדון ביום טוב ובשבת, ואם כן היאך הקב"ה דן ביום טוב של ראש השנה בכלל, ובפרט בר"ה שחל בשבת.



(*) מאמר המשך יופיע אי"ה בגיליון הבא.

א.

הוכחת הראשונים כי הקב"ה אינו משמר מצוות התורה

בפתח הדברים, יש להציב קושיא עצומה שעמדו בה רבותינו הראשונים^(א). הנה בשעת יציאת עם ישראל מארץ מצרים לחירות עולם, בעת הליכתם אל המדבר - ארץ תלאובות, בדרך לא זרועה, נצטוו על ידי השי"ת לחנות לפני בעל צפון (שמות יד, ב): "דבר אל בני ישראל, וישבו ויחנו לפני פי החירת, בין מגדל ובין הים לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים". ובעל צפון היה עבודה זרה של מצרים, כפי שביאר רש"י (שם): "לפני בעל צפון. הוא נשאר מכל אלהי מצרים, כדי להטעותו, שיאמרו קשה יראתו".

וצריך ביאור, דהלא שנינו בגמ' סנהדרין (סג, ב), דאסור להזכיר שמה של ע"ז: "דתניא ושם אלהים אחרים לא תזכירו, שלא יאמר אדם לחבירו, שמור לי בצד עבודת כוכבים פלונית", ועיי"ש. ואם כן, היאך הקב"ה אמר לישראל לחנות לפני בעל צפון, שהיה ע"ז של מצרים, והלא כתיב דשם אלהים אחרים לא ישמע על פיך.

מכח שאלה זו מסיקים הדעת זקנים מבעלי התוס' מסקנה מעניינת ומחודשת, כי הקב"ה יתעלה אינו מקיים את מצוות התורה, ולכך הורה לישראל לחנות לפני בעל צפון, הגם שיש איסור להזכיר שם ע"ז. וז"ל: "תמה להרב ר' יהודה, היאך אמר לו שיחנו על הים לפני בעל צפון, והא אמרינן אסור לאדם לומר לחבירו המתן לי בצד ע"ז פלונית (סנהדרין סג, ב), וצ"ע. ולי נראה, דדוקא לאדם אבל להקב"ה לא שהרי מצינו שהקב"ה יושב ודן את כל העולם אפילו בשבת ואפילו בר"ה ויום הכפורים, אע"פ שלישאל אסור^(ב)". כדברי הדעת זקנים כתב בפירושו רבי חיים פלטיאל (שמות, שם)^(ג).

(א). דעת זקנים (שמות יד, ב), רבי חיים פלטיאל (שם), הדר זקנים, תוספות השלם (בשלח יד, ב אות ז') [כדעתם, שאין הקב"ה משמר את מצוות התורה, ראה בראב"ן (ר"ה ל, ב) ובאבודרהם (מנחה של שבת)].

(ב). תירוצ נוסף כתב הדעת זקנים: "ועוד נ"ל, דעדיין לא נתנה התורה אין לחוש אע"פ שכבר היא כתובה ומונחת לפני הקב"ה".

(ג). ויש להקשות, דלכאורה סתרי דברי רבי חיים פלטיאל, דכאן כתב כי הקב"ה אינו מקיים את התורה. ומאידך ביאר (בראשית לב, יב) בתחינתו של יעקב בעת מלחמתו עם עשיו ואנשי מלחמתו, "פן יבא והכני אם על בני, ואתה כתבת בתורה לא תקח האם על הבנים". הרי שנקט ר"ח פלטיאל (ומקורו

מאידך, בהדר זקנים (שמות, שם) הקשה קושיא זו, ונשאר בצ"ע. הרי שדעתו היא שהקב"ה כן מקיים את התורה, בשונה מדברי הדעת זקנים וסיעתו.



ב.

ראיות מדברי המדרש כי הקב"ה מקיים את המצוות

בדברי חכמינו זכרונם לברכה, מצינו בכמה מובאות, כי הקב"ה כן מקיים את התורה.

המדרש (ויק"ר לה, ג) מבאר את הכתוב "אם בחוקתי תלכו", היינו שהקב"ה מקיים תחילה את הוראות התורה שמסרן לישראל: "אמר ר' אלעזר בנוהג שבעולם מלך בשר ודם גוזר גזירה, אם רצה לקיימה הרי הוא מקיימה, ואם לאו סוף שמקיימה ע"י אחרים. אבל הקב"ה אינו כן, אלא גוזר גזירה הוא מקיימה תחלה, הה"ד (ויקרא יט) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, ויראת מאלהיך אני ה', אני הוא שקיימתי מצות עמידת זקן תחלה, אם בחוקתי תלכו".

מעין דברים אלו מצינו במדרש שמות רבה (משפטים ל, ט): "מגיד דבריו ליעקב אלו הדברות, חוקיו ומשפטיו לישראל אלו המשפטים, לפי שאין מדותיו של הקב"ה כמדת בשר ודם, מדת בשר ודם מורה לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום, והקב"ה אינו כן, אלא מה שהוא עושה, הוא אומר לישראל לעשות ולשמור", ועיי"ש עוד. חזינן, שהקב"ה מקיים את מצות התורה, דרך מה שהוא כביכול עושה, מצווה הוא לישראל.

יתר על כן, וכבר איתא מקדם בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג): "ושמרו את משמרתו אני ה', אני הוא ששימרתו מצוותיה של תורה תחילה, אמר ר' סימון כתיב מפני

מהב"ר עו, ו), כי הקב"ה כן מקיים את התורה, ולכך משועבד הוא לקיום מצוות התורה, ובכללן לא תקח האם על בנים, וצ"ת. (והיה מקום לומר שביקש כן יעקב דרך תפילה על אכזריותו של עשיו שלא כדת). אכן במקום נוסף נראה מדברי ר"ח פלטיאל, כי הקב"ה כן מקיים את המצוות (שמות יב, א): "ועברתי בארץ מצרים. פי' רש"י חוץ לכרך או אינו אלא בתוך הכרך כו'. תימה, ומה בכך שמליאה גילולים, הא קיימא לן כו' יהודה ב"ב דדברי תורה אינם מקבלים טומאה, ותמ"ה דלאו משום קבלת טומאה, אלא משום דהק' יתברך שמו, שמא כמו כהן דכתיב תרימו תרומה, והם כמו קברים, ומה לכהן בקברות, וכן יסד הפייט אויל מוכן לעברות מה לכהן בקברות". חזינן בדבריו, שאם הקב"ה כהן אסור לו להיטמא למתים, וצ"ע בסתירת הדברים.

שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה', אני הוא שקיימתי עמידת זקן תחילה", ועיין בקרבן העדה (שם). ובזה מבואר ביתר שאת, דלא די שהקב"ה מקיים מה שהוא עושה, אלא הוא יתעלה מקיים תחילה את מצוות התורה, ורק לאחר מכן מסרן לבני ישראל.



ג.

הוכחות שהקב"ה מקיים מצוות פרטיות

מצינו במקומות נוספים בגמ' ובחז"ל שמפורש בהם, כי הקב"ה מקיים את דיני ומצוות התורה בפרטות^(ד):

תפילין – בגמ' ברכות (ו, א): "אמר רבי יצחק, מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין, שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו, בימינו זו תורה, שנאמר מימינו אש דת למו, ובזרוע עזו אלו תפילין, שנאמר ה' עוז לעמו יתן". הגם שמדובר בסודות התורה, כפי שכתב הרשב"א (הובא בצ"ח, ברכות, שם): "אלא שיש בזה רמז נסתר אשר הסתירו חז"ל במליצת דבריהם ורומזים לענינים נשגבים"^(ה).

תפילה – עוד איתא בגמ' ברכות (ז, א): "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי, מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל, שנאמר (ישעיה נז, ו) 'והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי', תפלתם לא נאמר אלא תפלתי, מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל".

טלית – בגמ' (ר"ה יז, ב) איתא, דכאשר לימד הקב"ה את משה, י"ג מידותיו של רחמים, נתעטף כשליח ציבור: "ויעבור ה' על פניו ויקרא, אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור,

(ד). העיר בזה ת"ח אחד שליט"א, כי יש לדון עפ"י אם בכל מצוה שאדם מקיים הוא מקיים גם את המצוה להידמות לדרכיו של הקב"ה.

(ה). העינים למשפט (ברכות ע' תקעג, מהדורה חדשה) מבאר, בדברי הגמ' מנין שהקב"ה מניח תפילין, נראה שזה היה ברור ופשוט שהקב"ה מניח תפילין ומניחם, אלא שהגמ' שואלת מנלן זאת. אכן, לפי המבואר לעיל בדברי המדרש, שאין הקב"ה מצווה את ישראל אלא רק מה שהוא בעצמו עושה, מובן מאוד מדוע היתה זו הנחת יסוד בגמ' בברכות, שהקב"ה מניח תפילין, אלא שדנה הגמ' מנלן זאת, ויש לדון בדבריו.

והראה לו למשה סדר תפלה". ובתורת חיים (ב"ק נט, א) הוכיח מכך דהקב"ה כביכול לובש ומקיים מצות ציצית.

איסור גזל – בגמ' בסוכה (ל, א) ילפינן, דאמר הקב"ה שממנו ילמדו בני אדם ויבריחו עצמן מן הגזל: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב כי אני ה' אהב משפט, שנא גזל בעולה. משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים, אמרו לו והלא כל המכס כולו שלך הוא, אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף הקדוש ברוך הוא אמר, אני ה' שנא גזל בעולה, ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל" (ויש מקום לדון ולדחות ראיה זו).

גמילות חסד – בגמ' סוטה (יד, א) מבואר, כי הציווי 'אחרי ה' אלוהיכם תלכו', הכוונה להדבק במידותיו של הקב"ה, להלביש ערומים, לבקר חולים, לנחם אבלים ולקבור מתים. "ואמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב אחרי ה' אלהיכם תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, והלא כבר נאמר כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא, אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא, מה הוא מלביש ערומים וכו', אף אתה הלבש ערומים. הקדוש ברוך הוא ביקר חולים וכו', אף אתה בקר חולים. הקדוש ברוך הוא ניחם אבלים וכו', אף אתה נחם אבלים. הקדוש ברוך הוא קבר מתים דכתיב ויקבר אותו בגיא אף אתה קבור מתים".

טהרת כהנים – שאלה פלאית מובאת בגמ' בסנהדרין (לט, א), דשאל אותו המין את רבי אבהו, דכיון שהקב"ה כהן, היאך נטהר בקבורת משה: "אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו, אלהיכם כהן הוא דכתיב ויקחו לי תרומה, כי קבריה למשה במאי טביל. וכי תימא במיא, והכתיב מי מדד בשעלו מים. אמר ליה בנורא טביל, דכתיב כי הנה ה' באש יבא, ומי סלקא טבילותא בנורא אמר ליה אדרבה עיקר טבילותא בנורא הוא, דכתיב וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים". (ועל טומאתו של הקב"ה למשה, לא הקשה אותו המין, כפי שביארו התוס' (שם, ד"ה במאי טביל, דהיות וישראל נקראו בנים למקום, לכך שפיר יכול היה הקב"ה להיטמאות בקבורת משה).

עוסק בתורה – בתיאור על סדר הנהגת השי"ת את עולמו, בגמ' ע"ז (ג, ב) מבואר כי הקב"ה עוסק בתורה: "אמר רב שמים עשרה שעות הוי היום, שלש הראשונות הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה". בהקשר זה, יש מקורות נוספים, שניתן להביא לכך שהתורה הינה שעשועיו של הי"ת.

שבת – במדרש דברים רבה (ליברמן, ע' 88): "אמר הקב"ה לישראל, בני לא תהיו מזלזלין בשבת הזו שנתתי לכם וכו', שאני שמרתי אותה תחלה, מנין ויברך א' וכו', כי בו שבת מכל מלאכתו", ועיין הערה¹.

שבועה – מצינו בכמה דוכת, כי הקב"ה נשבע ונאמן בשבועתו:

בגמ' ברכות (לב, א): "ויחל משה את פני ה', אמר רבי אלעזר, מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שהחלהו. ורבא אמר, עד שהפר לו נדרו, כתיב ה אחרים כא ויחל, וכתיב התם (במדבר ל, ג) לא יחל דברו, ואמר מר הוא אינו מיחל אבל מחלין לו".

עוד בברכות (שם): "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך, אשר נשבעת להם בך. מאי בך, אמר רבי אלעזר, אמר משה לפני הקדוש ב"ה, רבוננו של עולם אלמלא נשבעת להם בשמים ובארץ, הייתי אומר כשם ששמים וארץ בטלים כך שבועתך בטלה, ועכשיו שנשבעת להם בשמך הגדול, מה שמך הגדול חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, כך שבועתך קיימת לעולם ולעולמי עולמים".

יעיין עוד בגמ' ב"ב (עד, א) באגדות דרבה בר בר חנה: "שמעתי בת קול שאומרת, אוי לי שנשבעתי, ועכשיו שנשבעתי, מי מפר לי. כי אתאי לקמיה דרבנן אמרו לי, כל אבא חמרא, כל בר בר חנה סיכסא, היה לך לומר מופר לך, והוא סבר דלמא שבועתא דמבול הוא".

לא תיקום ולא תיטור – במדרשם של חז"ל (ב"ר נה, ג וכע"ז בקהלת רבה ת, ח): "אמרו ישראל לפני הקב"ה, רבון העולמים כתבת בתורתך (ויקרא יט), "לא תקום ולא תטור", ואת נוקם ונוטר, שנאמר (נחום א) "נוקם ה' ובעל חימה", נוקם הוא לצריו, ונוטר הוא לאויביו. א"ל הקב"ה, אני כתבתי בתורה, "לא תקום ולא תטור את בני עמך", אבל נוקם ונוטר אני, לעובדי כוכבים".



1. יש מקום לחלק בין מצות שבת לבין שאר המצוות, כפי שכתב האבודרהם (תפילת מנחה של שבת), דמחלק בענין זה, וז"ל: "יכירו בניך ידעו כי מאתך היא מנוחתם, ר"ל גם אתה רוצה שיכירו בניך שמצוה זו של שבת אינה כשאר מצוות, שהרי כשאמרת לא יהיה לך אלהים אחרים, לא תשא, לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא צוית למען יעשו כמוך, אבל מנוחת שבת היא למען יעשו כמוך, שנאמר ושמרו בנו ישראל את השבת וגו', ביני ובין בני ישראל, וביום השביעי שבת וינפש. נמצא שעל כן ציונו במצות שבתה להודיע כי מנוחתו היא מנוחתינו".

ד.

מובאות נוספות שהקב"ה מקיים דתה של תורה

במדרש שיר השירים (עפ"י כתי גניזה, ורטהימר, פרשה ה' אות ה'): "קמתי אני לפתוח לדודי. אמר הקב"ה אני הוא שקימתי עמידת מצות תחילה, דכתיב ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה, כח).

מקום נוסף בו חזינן שהקב"ה מקיים את דתה של תורה, בגמ' סנהדרין (קד, ב) בשעת חורבנה של ירושלים עיר מכלל יופי, אמר הקב"ה, "עשאוני בני כעובר על דת" – חזינן שהקב"ה מקיים את התורה. וז"ל הגמ': אמר רב עמרם אמר רב, עשאוני כעוברי על דת, דאילו בסדום כתיב וה' המטיר על סדום, ואילו בירושלים כתיב ממרום שלח אש בעצמותי וירדנה וגו', וכתיב ויגדל עון בת עמי מחטאת סדום וכו'".

ולכאורה, מכל הנך מובאות חזינן, כי הקב"ה יתעלה, מקיים ומשמר מצוות התורה בפרטות, ודלא כדברי הדעת זקנים.



ה.

יישוב דברי בעלי התוספות שהקב"ה אינו מחויב לקיים את התורה

אמנם ביישוב דעתם של אותם מבעלי התוספות הסוברים שהקב"ה אינו מקיים את התורה, מכל הנך מובאות בגמ' ובחז"ל שהקב"ה משמר את מצוותיו. יש לומר בזה, דאין כוונת הדעת זקנים, שהקב"ה אינו מקיים כלל את המצוות, אלא שאין הוא מחוייב לשמירת התורה והמצוות, ובמקום שעלה לפניו ית' לנהוג שלא כהוראות התורה, אין הוא מקיים מצוה מסוימת זו, ולית מחשבא תפיסא ביה כלל ובהנהגותיו, הגם דיתכן שברצונו יתברך, מקיים הוא חלק ממצוותיה של דת מורשה.



ו.

האם הקב"ה מקיים מצוות דרבנן

בשולי פארותיו של נידון רחב זה - אם הקב"ה מקיים את התורה, יש לברר האם הקב"ה משמר אף מצוות מדרבנן. או דאם מקיים הוא, הרי זה רק את אזהרות התורה, ולא את דברי הסופרים. ולכאורה ג' דעות בדבר:

הדעת זקנים (שם), בבואו להוכיח כי אין הקב"ה משמר את התורה, מוכיח זאת מכך שהקב"ה דן בר"ה בשבת וביו"ט, הגם שאסור לדון בשבת (ביצה לו, ב), ואם כן יוצא שאין הקב"ה מקיים את מצוות התורה. והנה, האיסור לדון בשבת אינו אלא מדרבנן, כמבואר בגמ' (שם), משום חשש שיבואו לידי כתיבה. והא קמן, דהשווה הדעת זקנים, דברי סופרים ליינה של תורה.

מאידך, דעת המרכבת המשנה (על המכילתא, פרשת כי תשא, לקט משנה), כי הגם שהקב"ה מקיים את התורה ומצוותיה, מכל מקום אין הוא מקיים את המצוות שהינם מדרבנן, ולכך הקב"ה יכול לצוות למלאך המוות ליטול נשמות בני אדם בשבת ויו"ט, כיון דהוי ע"י מלאך אין זה אלא איסור מדרבנן, "אינה אלא שבות וגזירה דרבנן, וזה לא שייך אצלו ית"י". ולדבריו, אין ראיה מכך שהקב"ה דן בשבת, מכיוון שאין זה אלא מדרבנן^(ז).

אמנם, בדבריהם הנאמנים של חז"ל, שהובאו במדרש תנחומא (נשא כט)^(ח) מבואר, שאף גזירות דרבנן הקב"ה מסכים על ידם ומקיימן: "לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים הואיל ואינן מן התורה, אמר להם הקב"ה: בני אין אתם רשאים לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימין, שנאמר ועשית על פי התורה

ז. לדברי המרכבת המשנה, יש לדון ביישוב קושיית השאילת יעב"ץ (ח"א סי' קיא), דהקשה דכיון שהקב"ה מקיים את התורה, אם כן היאך איתא בב"ב (עד, ב) על הכתוב ויברא אלקים את התנינים הגדולים, זהו לויתן זכר ונקבה, ואלמלי נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו, מה עשה הקב"ה סירס את הזכר והרג את הנקבה וכו'. והקשה, דהלא אסור לסרס, כמבואר בשבת (ק, ב), ומכיוון שהקב"ה משמר כל מצות התורה תיקשי.

אמנם ניתן לומר, דישנם אופנים רבים שסירוס אינו אלא דרבנן (עי' יעיר אוון לחיד"א מערכת א' ועוד רבות בפוסקים), ואם אין הקב"ה מקיים איסורים דרבנן, אתי שפיר שסירס את לויתן נחש בריח, באופנים שאין איסורן אלא מדרבנן.

ח. וכעין זה, במדרש במדבר רבה (סוף יד, ד), ובפסיקתא, פיסקא דחנוכה (פ"ג).

אשר יורוך. למה שאף על דבריהם אני מסכים, שנאמר ותגזר אומר ויקם לך. תדע לך שהרי יעקב בשעה שברך מנשה ואפרים, מה כתיב שם (בראשית מח) וישם את אפרים לפני מנשה, עשה הקטן קודם לגדול. וקיים הקב"ה גזרתו, אימתי בקרבנות הנשיאים שהקריב שבט אפרים תחילה".

חזינו במדרשות, א' דהקב"ה מקיים את מצוות התורה. ב' וכפי שמקיים מצוות שנתפרשו בתורה, כן הוא מקיים את גזירות חז"ל ותקנותיהם.



ז.

היאך הקב"ה דן בשבת וביו"ט הגם שיש בדבר איסור שבות

הוכחתם של רבותינו הדעת זקנים מבעלי התוס', כי הקב"ה אינו מקיים את מצוות התורה, היא מכך שהקב"ה דן במשפט ראש השנה הגם שאסרו חז"ל (ביצה לו, ב) משום שבות לדון בשבת וביו"ט, והוכיחו מכך כי הקב"ה אינו מקיים את התורה, ולכך יכול הוא לדון הגם שהדבר מהווה סתירה לגזירת חז"ל.

והנה, קושיא זו הקשה מדנפשיה הצ"ח (ראש השנה כט, ב), היאך הקב"ה עובר על גזירת חז"ל ודן ביום טוב של ראש השנה, וכן בר"ה שחל בשבת. ובעוד שאת התמיהה ממשפט בי"ד של מעלה ביו"ט, מיישב הוא על פי דברי הט"ו (או"ח תקפח, ה), דבמקום שע"י גזירת חז"ל תעקר מצוות התורה לגמרי, אין כח ביד חז"ל לאסור, ומשום כך אם יאסר על בי"ד של מעלה מלדון ביום טוב של ראש השנה, יבטל משפט שמים ותוכן יום הזיכרון, וכה"ג אין ביד חז"ל לאסור ולעקור דבר מן התורה. אמנם, עדיין נשאר הצ"ח בהערתו, היאך דן הבורא יתעלה בר"ה שחל בשבת, והלא יש בדבר איסור שבות, ועיי"ש.



ח.

תירוצים נוספים היאך בית דין של מעלה דנים בשבת וביו"ט

אמנם, יש שדנו על פי דברי המרכבת המשנה (על המכילתא, הובא לעיל אות ו') שבאיסורים דרבנן אין הקב"ה משמר. אולם, הוכחנו לעיל מדברי חז"ל שהקב"ה מקיים גם מצוות ואיסורין דרבנן.

ויש שתירצו, דהאיסור לדון בשבת ויו"ט הוא מחשש שמא יכתוב, וגזירה זו אינה שייכת במשפט שמים. אמנם יש לדחות, דהגם שטעם האיסור הוא מצד חשש שמא יכתוב, מכל מקום העמידו זאת חז"ל כיתד בל ימוט וכמסמרות נטועים, ואף במקום דלא שייך חשש כתיבה.

בזית רענן [לבעל המג"א, על המכילתא (לא, יז)] כתב ליישב, דהגם שהקב"ה מקיים מצוות התורה, ובכללן את מצות השבת, מכל מקום אינו שובת אלא ממלאכת טורח, כדכתיב שבת וינפש, ואילו הדין אינו סתירה לברית מנוחת השבת, ומשום כך אין הקב"ה מקיימה ויכול לדון בשבת.

אמנם, ברצונינו לדון ביישוב הדברים, ולהמשיך את דברי הצ"ח, שכתב דעל דין שמים ביום טוב אין כל השגה, משום דמצותו בכך, וכדברי הט"ז דבמקום שהמצוה תיבטל לגמרי לא גזרו חז"ל. מעתה י"ל, דכיון שברוב השנים שחל ראש השנה ביום טוב לא גזרו חז"ל כלפי בית דין של מעלה, אם כן לא חילקו בגזירתם, והאיסור לדון משום שבות, לא הועמד ע"י חז"ל כלפי שמיא.

ט.

בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס

נסיים באמירתו יתברך, (פסיקתא רבתי, פיסקא לג): "אמרו לי ישראל, רבון העולמים, עד אימתי כך, לא כתבת בתורתך שלם ישלם המבעיר את הבערה (שמות כב, ה), ואתה הוא שהבערת, שנאמר ממרום שלח אש בעצמותי, ואתה צריך לבנותו ולנחם אותנו, לא על ידי מלאך אלא אתה בכבודך. אומר להם הקדוש ברוך הוא, חייכם כך אני עושה, שנאמר בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, ואני הוא שמנחם אתכם. ומניין, ממה שקראו בעניין הנביא, אנכי אנכי הוא מנחמכם".

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

ברכת הדלקת הנר ביו"ט וביו"כ

הנה 'מצות' הדלקת נרות שבת מוזכרת בתלמוד במסכת שבת דף כ"ה ובעוד מקומות במדרשים כנודע, 'וברכת' הדלקת הנרות בשבת מוזכרת בדברי הגאונים שנביא לקמן, וכך ההלכה והמנהג פשוטים, אולם לענין הדלקת נרות ביו"ט וביו"כ וברכת ההדלקה אין הדברים פשוטים, ויש בזה עיקולי ופשוטי, בעיקר למנהג הספרדים, וכמו שנבאר ב' ענינים אלו בעזה"י.



ברכה על הדלקת הנר ביו"ט

הנה מרן הגרע"י זצ"ל בכמה מקומות מספריו [ולדוגמא בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' כ"ז) ובחזו"ע שבת (ח"א מדף ר"ז והלאה)] האריך לקיים את פסק השו"ע בסי' רס"ג ס"ה שיש להדליק ולברך על הנרות ביו"ט, ופסק שגם התימנים צריכים לנהוג כן. ולעומתו, הגר"י רצאבי חיבר קונטרס בשם 'נר יום טוב', שבו האריך לקיים את מנהג חלק מהתימנים שלא מברכים על הנר ביו"ט.

ובאמת נראה שהעיקר שגם הספרדים צריכים שלא לברך על הנר ביו"ט, ורק האשכנזים, שנהגו בזה מקדמת דנא, יכולים להמשיך במנהגם, וכמו שנבאר.

הנה את מקור דין ההדלקה ביו"ט כתב הב"י בסי' רס"ג, וז"ל: "כתוב בהגמ"י פ"ה ובמרדכי פרק ב"מ דאיתא בירושלמי דגם ביו"ט צריך לברך להדליק נר של יום טוב" ע"כ, ומקור דברי המרדכי הם מראבי"ה (סי' קצ"ט), וכ"כ הרוקח (סוסי' ש"ב) בסתמא והאו"ז (סי' שס"א) בשם הירושלמי, וכ"כ בעל משמרת המועדות שהובא ברד"א, שצריך לברך על הנר בלילי יו"ט ע"ש.

והנה לפנינו בירושלמי ליתא לדין זה, והזכירוהו רק חכמי אשכנז הנ"ל, וכבר נודע מה שכתב ר"א אפטוביצר במבואו לספר ראבי"ה (עמ' 275 והלאה). וכ"כ בהערותיו לספר ראבי"ה עצמו, במהדורתו, במקומות שציין במבוא שם) שלחכמי אשכנז הנ"ל היה ירושלמי שנוספו בו דברים בגוף הירושלמי בזמן הגאונים [בארץ ישראל

כנראה] ואין זה הירושלמי המקורי שהיה לשאר הראשונים, וכינה ירושלמי זה בשם 'ספר ירושלמי'. וחכמי אשכנז הנ"ל לא ידעו מזה והביאו ממנו כמה ראיות, בחשבם שזהו הירושלמי המקורי [ובמעט מקומות הרגישו בזה שיש הוספה של גאון וכדומה, אבל ברוב המקומות לא הבחינו בזה], וזה אחד מהמקומות הנ"ל. וכבר נמצא שרידי ירושלמי זה ופרסמו פרופ' יעקב זוסמן ב'תרביץ' (כרך 65 חוברת א'), וב'קובץ על יד' ספר י"ב (כ"ב) עיש"ב באורך דברים ברורים בזה [ושם ציין לכל החכמים שדנו בענין זה והסכימו לדעת רא"א]^א.

אכן, כאן יש ראיה גדולה שאין זה ירושלמי, דהא האו"ז בהלכות ע"ש (סי' י"ג) הביא ירושלמי זה במלואו וז"ל: "ואמרינן פרק הרואה בירושלמי המדליק נר בלילי יו"ט אומר אקבו"צ להדליק נר 'לכבוד' יו"ט וא"צ לומר זמן, בלילי שבת אומר אקבו"צ להדליק נר לכבוד שבת, ופרק המביא כדי יין ירושלמי המדליק נר לילי יו"ט אומר אקבו"צ להדליק נר של יו"ט" ע"כ. והנה ידוע שברכת הדלקת הנר בשבת אינה מוזכרת בתלמוד, והגאונים דנו אם מברכים או לא - עיין לקמן - ואף אחד לא הביא שיש 'ירושלמי' להדיא שמברכים, והרי זה פלא. ומכאן, שאין זה ירושלמי כלל אלא הוספה שלא היתה לאף אחד מהראשונים האחרים שעסקו בנושא, וא"כ יגיד עליו רעו על ברכת הדלקת הנר ביו"ט, שאין זה בירושלמי כלל, ולכן אין לסמוך על ירושלמי זה בתור מקור קדום לברכה על הדלקת הנר ביו"ט.

ובאמת נראה שרק חכמי אשכנז הנ"ל ס"ל לברך עפ"י הירושלמי הנ"ל, אולם בשאר ארצות שהם בבל, ספרד, פרוכניצא ואף צרפת [שבד"כ קרובים במנהגם לאשכנז] לא ברכו על הדלקת הנר ביו"ט וכמו שנבאר:

הנה רע"ג, רס"ג, הרמב"ם והטור לא הזכירו ברכה על הדלקת הנר ביו"ט, וכבר דייק כע"ז המנהיג בעמ' קמ"ז (בהוצאת מוסד הרב קוק) מדברי השאילתות וז"ל: "ובב"ר ויברך א-לוהים את יום השביעי ר"א אומר ברכו בנר. פעם אחת הדלקתי את הנר בע"ש ובמוצ"ש מצאתיו דולק ולא חסר כלום. למדנו מזה שאין מברכים על הנר בלילי יו"ט וכ"כ רב אחא בנר שבת לברך להדליק ולא הזכיר נר של יו"ט" ע"כ, ומבואר שדייק מזה שלא הזכיר לברך על הנר ביו"ט שאין מברכים, וכך גם דעתו הוא, וא"כ גם מהגאונים הנ"ל ניתן לדייק כן.

א. ודלא כמ"ש הרב דוד דבליצקי בהוצאתו המחודשת והמדויקת של רבי"ה [בני ברק תשס"ה] בעמ' י"ב ואילך ע"ש, והמעין בדברים היטב יראה שהצדק עם רא"א.

ובאמת שבספר לקט יושר (עמ' 49) כתב וז"ל: "כתב הר"א קלוזנר הא דכתב באו"ז במסכת ביצה אקבו"צ להדליק נר של יו"ט לא דק משום דלא אתא לאשמעינן הנוסח כלל אלא אשמעינן דצריך לברך בנר של יו"ט שלא תאמר הואיל ויכול להדליק לצורך ולהשתמש בנר בכל אשר ירצה אין מצוה לקבוע נר לכבוד יו"ט ולא דמי לשבת דצריך עכ"פ לקבוע נר קמ"ל דצריך לברך ולכן לא דק בנוסח" וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו שבאמת יש סברא גדולה שלא לברך, וא"כ כל הגאונים והראשונים שלא כתבו חידוש זה שצריך לברך באמת ס"ל שאין לברך, דהא זוהי הסברא הפשוטה, ורק האו"ז וסיעתו שמצאו 'ירושלמי' דס"ל לברך כתבו כן. ובהלכות יו"ט (עמ' 103) כתב הלקט יושר: "ואמר לי אינך צריך להדליק ביו"ט לפעם אחרת אמר לי צריך להדליק ביו"ט" עי"ש. ונראה מדבריו שבתחלה ס"ל שא"צ להדליק נר ביו"ט ולבסוף חזר בו וס"ל שצריך להדליק, וא"כ גם הוא לא היה ברור לו כ"כ שמדליקים נר ביו"ט.

ועוד ראיה דס"ל כן לכל הגאונים והראשונים, לבד מחכמי אשכנז, דהא הו"ל לכתוב את נוסח הברכה אם היא להדליק נר של יו"ט או של רגלים או שצריך לפרט הרגל פסח שבועות וסוכות וכד', ועל כן א"א לומר דמדכתבו שמברכים על נר שבת ה"ה על נר יו"ט, דהא אין אנו יודעים מה הנוסח וע"כ דס"ל שאין מברכים כלל על של יו"ט.

ועוד דהא הגאונים דנו אם מברכים על נר שבת, דהא לא מוזכר בתלמוד דבר על ברכתו, וכתבו רב נטרונאי גאון, רב האי גאון והמנהיג בשם רב אחא משבחה (עי' באוה"ג שבת עמ' 27) דמדאמר רבא בדף כ"ה ע"ב הדלקת הנר בשבת חובה א"כ ודאי שמברכים עליה עי"ש. וא"כ ביו"ט, שלא מצאנו בתלמוד שהדלקת הנר בו היא חובה, הדר דינא שאין מברכין עליו. והרי לדעת ר' משולם (ספר הישר חלק השו"ת סי' מח אות ה) אין מברכים גם על נר שבת, ורס"ג בסידורו (עמ' ק"ט) כתב ורובינו מברכים על נר שבת להדליק נר השבת עי"ש, ומבואר שהיו שלא היו מברכים גם על נר שבת. וא"כ אין לנו אלא מה שמפורש בדברי הגאונים והרמב"ם, עפ"י הגמ', שנה שבת חובה, אבל ביו"ט, שלא מצאנו כן, ודאי שאין מברכים לדבריהם.

ומצאנו ראשונים מפורשים דס"ל כן: ז"ל המושב זקנים פרשת אמור: "שצ"ע למה סמך נרות למועדות וי"ל ללמד שהדלקת נר בשבת מצוה. מכאן נהגו

האשכנזים לברך על הדלקת נר ביו"ט כמו בשבת. ולא מסתבר לרבותינו שבצרפת דאפילו בשבת אסיק תלמודא הדלקת נר בשבת חובה משום שלום בית א"כ ביו"ט שיכולים להדליק אין לברך דא"צ שלום בית. לכן פסק דאין מברכין על נר שביו"ט כי גם בשבת נחלקו ר"ת ור' משולם וכו' אך ביו"ט פשיטא דאם היה לו אבן טובה המאירה א"צ להדליק ופשיטא שאין מברכין על הדלקת נר של יו"ט ע"כ. וכ"כ עוד בפרשת בא (עמ' קל"ב) וז"ל: "ד"א יעשה לכם. לרבות הדלקת נר ביו"ט שהוא מותר, לכן פסק שאין צריך לברך על הדלקת נר ביו"ט דאין בה משום שלום בית, כיון דיכול להדליק ודלא כאשכנזים שמברכים" ע"כ. וכ"ה בפירוש ר' אביגדור צרפתי על התורה (פסק רל"ג ומ"ז) ע"ש. ודבריהם ברורים מאוד. וכ"כ ר' גרשון בר' שלמה [בעל השלמן], שהביא הרד"א בפירוש משנת במה מדליקין מ"ו, וז"ל: "הדלקת נר יו"ט לא נהגו לברך שאינה מצוה וחובה כמו בשבת שהיא מכלל עונג שבת אבל ביו"ט שמחת יו"ט מצאנו עונג יו"ט לא מצאנו" ע"כ. וכ"כ תוס' חכמי אנגליה במסכת פסחים (נ"ג ע"ב) וז"ל: "ובמקום שנהגו להדליק [ביו"כ] נ"ל שאין מברכין דאמנהגא לא מברכין אבל ביום הכיפורים שחל להיות בשבת מברכין דביום הכיפורים בלא שבת ודאי אין מברכין דאין חששא משום שלום בית אבל ביום הכיפורים שחל להיות בשבת ודאי מברכין, ר"ס. וכן שמעתי אומרים מהאי טעמא אין מברכין על הדלקת הנר [ביום טוב] כיון דאם כבה הנר יכול להדליק ליכא חששא משום שלום בית" ע"כ.

ונראה שכ"ד המאירי דהא המאירי בשבת כ"ה כתב שטעם הדלקת הנר בשבת הוא משום עונג שבת, והמאירי בחידושו לביצה ל"ד (והובא בשעה"מ פ"ה מהלכות מעשר הכ"ב) הביא בשם י"מ פירוש בגמ' שם שיו"ט כיון שלא נאמר בו עונג אינו קובע למעשר עי"ש, וא"כ לשיטתו אין מצות הדלקת נר יו"ט וכמו שכתב ר' גרשון הנ"ל לדעה זו. וע"ע בתוספות השלם עה"ת ריש פרשת תצוה וז"ל: "תצוה בגימ' נשים צוה", מכאן למדנו הדלקת נר לנשים מן התורה. נר תמיד בגימ' 'בשבת' וכן משמעו ואתה תצוה הנשים להעלות נר בשבת" ע"כ [וכע"ז בבעה"ט שם בקצרה], ומכאן גם נראה שרק בשבת יש את ענין הדלקת הנרות ולא ביו"ט.

וכן מתבאר גם מדברי הלקח טוב פרשת בשלח עה"פ ולחם בבקר לשבוע, וז"ל: "שאין שביעה אלא במראית העין וכו' ומי שאוכלין בלילי שבתות בלא הנר בחשך ידמו כי אין אוכלין לשבוע נפשם, ועוד שמא יפול זבוב במאכל או שום דבר

איסור ואין רואהו, לפיכך אמרו רז"ל הדלקת נר בשבת מצוה, שיתענג בשבת במאכל ובמשתה" וכו' עי"ש [והועתק בסתמא במדרש שכל טוב שם כדרכו], וכ"כ עוד בריש פרשת ויקהל וז"ל: "וחכמים אומרים מצוה להדליק מפני שלום ביתו ושלא יבא אדם לידי חילול שבת ולידי חילול מזיד כגון שהוצרכה לו נר לחולה ולחיה, ועוד משום שלא יאכל בחשך, ואפילו שרץ בקערה אינו רואה" וכו' עי"ש, וטעמים אלו לא שייכים ביו"ט, שיכול להדליק ביו"ט עצמו מנר לנר ואם אין לו יש לשכנו. וז"ל ארז"ח (סוף אות א'): "מברכין בהדלקתן ואח"כ מדליקין וכן הדין ביו"ט. וי"א שאין מברכין כלל ביו"ט לפי שאין בה משום שלום בית שכל זמן שירצה הוא מדליק" ע"כ. וכ"כ בהלכות יו"ט (אות א'): "ונראה שצריך לברך על הדלקת נר יו"ט כמו בשבת לפי שכשם שמצוה לכבד שבת ולענגו כך מצוה לעשות ביו"ט וזהו מכלל העונג והכיבוד וי"א שאין לברך כלל כיון שיכול להדליק כל זמן שירצה אינו חובה ואין בו משום שלום בית" ע"כ.

והנה הרמב"ם כתב במפורש בפ"ו מיו"ט שיש מצות כבוד ועונג ביו"ט כמו בשבת, ואעפ"כ לא הזכיר את ברכת הנר ביו"ט [וכפי שכבר כתב לנכון בדעתו בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סי' ע"ר) עי"ש], דס"ל שאין זו מצוה שחייבו עליה ברכה, כיון שאין בה משום שלום בית, והיא כמו שאר חיובי כבוד ועונג שנאמרו בשבת וביו"ט, שאין עליהם ברכה, מלבד נר שבת משום שלום בית, וכיון שהאדם לא יכול להדליק לערב חייבוהו להדליק בערב שבת ולברך. וגם נ"מ אם היה לו אור אחר שמאיר, וכמו שכתב המושב זקנים שהעיקר ביו"ט שיהיה אורה בבית, ולא מצאנו באף מקום שהרמב"ם ישמיט ברכה מסוימת ויסמוך על המבין דבר מתוך דבר בחיוב הברכה ובנוסח הברכה, ואם לא כתב על חיובה ונוסחה סימן הוא דס"ל שאין לברך.

ויש לציין עוד את דברי הפמ"ג בספרו ראש יוסף (שבת כ"ד ע"ב) וז"ל: "והנה הדלקת נר בשבת חובה 'וביו"ט מנהגא' עיין רס"ג ובהגמ"י פ"ה מה"ש ה"א בירושלמי דביצה ופרק הרואה, ומשמע דמברכין על מנהגא כמו הל"ל" וכו' עי"ש, הרי דס"ל שכל הטעם לברך הוא משום ברכה על מנהג, וא"כ לדידן, שאין מברכין על מנהג, כדעת הרמב"ם וסיעתו, גם על נר יו"ט אין לברך.

והשו"ע העתיק דברי את המרדכי בחושבו שכ"ה בירושלמי ושאין חולק ע"ז בראשונים, ועפ"ז פשט המנהג גם אצל הספרדים לברך. אולם, השו"ע ושאר

האחרונים לא ראו את דברי הגאונים והראשונים הנ"ל, וגם לא נודע להם שהירושלמי שהביא ראבי"ה אינו הירושלמי האמיתי. לפיכך, יש לומר שאילו היו רואים את הראשונים הנ"ל, דס"ל שאין לברך, ודאי שלא היו מורים לברך, אלא לכל היותר להדליק בלא ברכה. ובפרט שזהו מנהג אשכנז בלחוד, ושאר העולם לא נהג כן, ואיך אפשר לחייב ברכה שלא מוזכרת בתלמוד ואף לא בירושלמי האמיתי, וגם ברוב העולם לא נהגו כן, ולהנהיג כן על סמך מנהג אשכנז בלבד? וע"כ נראה שאין לספרדים לברך ביו"ט על הדלקת הנר, ורק האשכנזים יכולים לנהוג כן כיון שהם נהגו כן מקדמת דנא עפ"י הפוסקים שלהם, אבל שאר העולם לא יברכו. וע"ע בספר בני ציון בסי' רס"ג שגם האריך בנידון דנן, ונטייתו היא שהמנהג לברך אין לו מקור, ותמוה הוא אלא שלא הכריע בזה למעשה עי"ש. והאמת היא שגם הוא לא ראה את כל המקורות שהבאנו.

אולם, עפ"י הנ"ל נראה ברור שעכ"פ לדידן, דחיישינן טובא לסב"ל, אין לברך, אלא להדליק ללא ברכה. ולא שייך בזה סב"ל במקום מנהג לא אמרינן, דכבר כתב השד"ח (ח"ד עמ' 276) בשם החקרי לב ור' חיים פלאגי שאם לא ידעו מדברי הפוסקים ונהגו לא חשיב מנהג דמנהג בטעות הוא עי"ש, וה"ה בנ"ד.

ופעמים שמצטרף לזה עוד חשש איסור של הדלקת נר של בטלה, כגון ביו"ט שני של ר"ה או כשחל יו"ט במוצ"ש ואור החשמל דולק, וכבר דנו בזה אחרוני זמננו איך אפשר להדליק נר בכה"ג. עי' בשבות יצחק [דרזין] נר שבת (עמ' מ"ב ואילך) וכן בשו"ת חיי יוחנן [ואזנר] (ח"ב סי' כ"ו), שכתבו סברות בענין. אולם צ"ע להקל באיסור תורה של הדלקת הנר לבטלה בסברות בעלמא, ובפרט כאן שלדעת חלק גדול מהפוסקים אין צורך כלל בהדלקה זו, דהא העיקר שיהא אור בבית ואין דין להדליק בדוקא ולברך. ולכן בכה"ג עדיף להמנע מלהדליק כלל, וביו"ט שחל בע"ש יסדרו שעון שבת שיכבה את האור סמוך לשקיעה בזמן ההדלקה.



ברכת הדלקת הנר ביו"ה"כ

הנה הב"י בסי' תר"י הביא מחלוקת הרא"ש והמרדכי אם מברכים על הדלקת הנר ביו"ה"כ במקום שנהגו להדליק, שדעת הרא"ש שמברכים ודעת המרדכי שאין מברכים. ויש להוסיף עוד את דברי המרדכי בסוף יומא, שכתב ג"כ שאין לברך,

ושם כתב הטעם משום שיש מקומות שנהגו כלל שלא להדליק עי"ש, ולדבריו נראה שאע"פ שבעלמא מברכין על מנהג זהו דווקא במנהג שנהגו כולם, כמו הלל, משא"כ הדלקת הנר ביוה"כ, שיש מקומות שלא נהגו כלל, אין לברך עליו.

ובעיקר הדין דעת שא"ר ג"כ כדעת המרדכי שאין מברכין. כ"ד תוס' ר"פ בפסחים נ"ג [וזהו מקור המרדכי בפסחים שם], וכ"ד מהרי"ל, מהר"ש ומהרי"ו שהביא הדרכ"מ. וכ"ד תוס' חכמי אנגליה בפסחים שם, וכ"כ ספר הפרדס (שער ט' פי"ג) וז"ל: "אבל אין מברכין בנר יום הכפורים אע"פ שנאסר האור ביוה"כ כמו בשבת לפי שהדלקת נר ביוה"כ אינו אלא מנהג כדמוכח בפרק מקום שנהגו ומנהג לא מברכין וכ"כ התוס' ע"כ. וכ"ד ר' מנוח בסוף הלכות שביתת עשור, שכתב שנראה מדברי הרמב"ם שבשבת מברכים על הדלקת הנר כשחל ביוה"כ כיון שהיא חובה, עי"ש, הא כשחל בחול אין מברכין דתלי במנהג ואינו חובה. וכ"ד ריב"א בתשובה (שהועתקה בספר מרדכי השלם על מסכת יומא בסוף הספר) דלא חשו לשלום בית ביוה"כ שחל בחול אא"כ חל בשבת עי"ש. וכ"ד תה"ד, כמובא בלקט יושר (עמ' 137), וז"ל: "ואין מברכין על הנר בערב יוה"כ וזכורני שדרש כשיש שבת ויוה"כ ראוי לברך על הנר" עי"ש. וכן משמע מדברי הגאונים והרמב"ם שלא כתבו שמברכים ואף לא כתבו את נוסח הברכה ואם היה צריך לברך לא משתמיט חד מינייהו לפרש כן. והמרדכי ומהרי"ל הביאו בשם סמ"ג שאפילו כשחל בשבת אין לברך וא"כ כ"ש כשחל בחול.

וכדעת הרא"ש לא מצאנו בראשונים אלא אצל הבאים אחריו, שדרכם להמשך אחריו, כאבודרהם בדיני יוה"כ, צדה לדרך (מאמר ד' כלל ה' פ"ה) ורי"ו (נתיב ז' חלק א). והנה האגודה ביומא פ"ח כתב שגאונים פוסקים שלא לברך על הדלקת נרות ביוה"כ אכן רוב הגאונים פסקו ע"פ הירושלמי לברך אפילו ביו"ט, וכשחל בשבת לכו"ע מברך עי"ש. ודבריו צ"ע, חדא דהא חזינן שכל הראשונים, לבד מהרא"ש, פסקו שלא לברך, ועוד מאי אפילו ביו"ט דקאמר, דהא ביוה"כ יש סברא אחרת דתלי במנהג, משא"כ ביו"ט שיש חובה להדליק מדין כבוד יו"ט. ועכ"פ דעת רוב הראשונים שאין מברכים על הדלקת הנר ביוה"כ שחל בחול.

והשו"ע בסי' רס"ג ס"ה כתב שיש מי שאומר שלא יברך^ב ובסי' תר"י ס"ב כתב שיש מי שאומר שמברך, ולא ברורה דעתו של מרן השו"ע למעשה. ואף אם נאמר שבסימן תר"י חזר בו והעיקר כמו שכתב שם - מ"מ השולחן גבוה בסי' תר"י כתב שדעת השו"ע שאינו מברך, וזה עפ"י הכלל שכתב בתחלת ספרו שכשהביא הב"י ב' דעות בספרו ב"י ובשו"ע כתב דעה אחת בשם יש מי שאומר דעתו דלא כאותה דעה אלא כדעה השניה, ורק כשבב"י הביא פוסק אחד ללא מחלוקת דעת הסמ"ע ושאר אחרונים שדעתו לפסוק כן עי"ש. וא"כ גם אם נאמר שהעיקר כמו שכתב בסי' תר"י - עדיין אין זה ברור דס"ל שם שמברך.

ודעת רוב אחרוני ספרד שלא לברך ומהם הרדב"ז, מהריק"ש, פר"ח, שו"ג, מעש"ר, ר"ח פלאגי, בנו בספרו יפ"ל, ר' משה פריה [והובאו כולם בחזו"ע ימים נוראים שם], ויש להוסיף שכ"ד מהר"א חמווי בסדור בית הכפורת (עמ' 48) עי"ש. ובספרי המנהגים עד הארץ חיים [סתהון] כולל הארץ חיים לא מצינו בזה שכתבו שהמנהג לברך אלא אדרבה מדפסקו הפוסקים המפורסמים שלא לברך נראה שכך היה מנהגם ועכ"פ לא היה מנהג לברך. אולם, הבא"ח (פרשת וילך אות ט') כתב שמדליקים ומברכים עי"ש, וכן התפשט המנהג בדור האחרון מזמנו של הבא"ח, וכ"פ מרן הגרע"י (שם) ועוד. אכן, הדברים צ"ע מאחר ודעת רוב הראשונים ורוב אחרוני ספרד בכל הדורות שלא לברך איך אפשר לברך עפ"י מעט מאחרוני ספרד במאה השנים האחרונות, ומאחר ודעת מרן אינה ברורה בזה הדרין לכלל דסב"ל, ואף אם נאמר שדעת מרן לברך מ"מ קי"ל סב"ל נגד מרן במקום שרוב אחרוני ספרד פסקו כן, וכאן המחלוקת היא אינה במצוה אלא בברכה האם מברכים במקום שנהגו או לא, וע"כ נראה שעדיף להמנע מלברך ולא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה בערב יום הכיפורים.



ב). ומה שנוסף שם 'ועי' לקמן בסי' תר"י - אינו מדברי השו"ע, דהא אינו מופיע בד"ר ונציה שנת שכ"ה, ולא מדברי הרמ"א, דהא אינו מופיע בד"ר קראקא שנת ש"ל, אלא נדפס בגוף השו"ע בקראקא ש"מ, וכמה אחרונים פלפלו בזה ודייקו דיוקים מדברי השו"ע שכתב ועי' לקמן וכו' - עי' בחזו"ע ימים נוראים עמ' רנ"ז והלאה, ולפי האמת אין לדייק כלל דיוקים ממשפט זה מאחר ואין אלו דברי מרן.

הרב יצחק יוסף*

הראשון לציון, הרב הראשי לישראל
ונשיא בית הדין הרבני הגדול

האם מותר לחמם אוכל על הפלאטה מיו"ט ראשון ליו"ט שני

בס"ד

כ"א אייר תשע"ח

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת כה"ר אליעזר בוטון
שליט"א.

שלום רב

ע"פ המבואר בספר ילקוט יוסף שבת כרך א' חלק רביעי הלכות מלוה מלכה,
מותר להוציא חלה קפואה כרי להפשירה מיו"ט ראשון ליו"ט שני, כיון שאינו
עושה פעולה של הכנה בידים, ועוד שהוא לצורך מצוה שרי. ושואל האם מותר
גם להניח אוכל מבושל על הפלאטה כדי לחמם את האוכל מיו"ט ראשון ליו"ט
שני, שהרי החימום על הפלאטה לא חשיב מלאכה, ולא גרע מלהוציא חלה
קפואה לצורך יו"ט שני.

לכאורה, יש חילוק בין להוציא חלה קפואה, שבה פעולת ההפשרה נעשית
מאליה, לבין חימום התבשיל, שלא נעשה מאליו אלא מכח נתינת התבשיל על
הפלאטה, וכך דרך הבישול ולא מחשיבים זאת כגרמא. זאת, מפני שבמה שהאדם
מניח את התבשיל ע"ג הפלאטה נחשב שעושה חלק מפעולת החימום, וכמו
שבהנחת תבשיל על האש בשבת, שיש בה חיוב משום מבשל, כי הוא עושה חלק
מהבישול בזה שמניח. ולכן, אין להניח תבשיל על הפלאטה לחממו ביו"ט ראשון
לצורך יו"ט שני, ואף שהאוכל מבושל ויבש ואין בו משום בישול, מ"מ יש בו
משום הכנה, ואין יו"ט ראשון מכין ליו"ט שני.

ואיסור הכנה מיו"ט ראשון ליו"ט שני, אינו מטעם איסור מלאכה לצורך חול,
אלא מטעם "הכנה". ובכלל האיסור הוא אפילו דבר שאין בו מלאכה, וכמ"ש

(* נמסר למערכת ע"י הרב השואל.

הרמ"א בהגה (סי' תרסז), שאסור להעמיד השלחנות והספסלים בבית לצורך הלילה, דהוי הכנה. וכ"כ האחרונים (או"ח סי' תקג) שאסור אפי' בדבר שאינו מלאכה, רק טרחא בעלמא, כגון הדחת קערות, והבאת יין מיו"ט לחבירו [ובצל"ח (ביצה טו): הביא את דברי האחרונים הנ"ל, וכתב שלמעשה יש להסתפק בזה לגבי הכנה מיו"ט לשבת, כיון שבירושלמי (ביצה פ"ב ה"א) מוכח שדבר שמותר לעשותו בשבת ואינו מלאכה, מותר לעשותו מיו"ט לשבת, אך לא מיו"ט לחבירו. אכן, יל"ד דהירושלמי ס"ל כרב חסדא (בבבלי פסחים מו:), דמדאו' צרכי שבת נעשים ביו"ט, משא"כ להפוס' כרבה (עי' ב"י או"ח סי' תקכז), שעיקר ההיתר רק משום הואיל. ולכן בסמוך לחשיכה, דלא שייך הואיל (כמ"ש התוס' פסחים מו: ד"ה רבה, וביצה כא. ד"ה אין, ובכ"ד), יש לאסור הכנה אפי' בדבר שאינו מלאכה].

ובמבשל וכדו', יתכן לאסור כזה גם מטעם הכנה דאו', וכמ"ש בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קל) לגבי יו"ט שחל בע"ש, ומתחיל לבשל סמוך לחשיכה, ומתבשל בשבת, שנחלקו האחרונים במי שעושה כן בסוף השבת, אם חייב משום אופה כשנגמר בחול. ואף שיש לחלק, שכאן נגמר בזמן של איסור, המנ"ח (מצוה רצח) דן בזה, והביא מהמשנה (כריתות יט) לגבי שבת ויוהכ"פ הסמוכים זל"ז, דמוכח שאם עשה מלאכה בביה"ש שבאמצע, פטור, דאמרין חצי עשה ביום זה וחצי עשה ביום אחר. אלא שהעיר ע"ז ממנחות (דף צח), ע"ש. וגם אין לאסור בזה מדאו' משום חצי שיעור, כיון דלא חזי לאצטרופי (מאחר שהתחיל סמוך לחשיכה), ועוד שכאן זה חצי שיעור באיכות ולא בכמות, וכ"כ בפשיטות במנ"ח (שם) שאין בזה איסור תורה של ח"ש.

והמג"א (ר"ס תקכז) כתב דאסור לבשל ביו"ט שחל בע"ש סמוך לחשיכה, כיון שהוא איסור דאורייתא, ולא שייך הואיל. ולהנ"ל, אפשר שאין בזה איסור דאו', לא משום שבת ולא משום יו"ט, ולגבי איסור דרבנן מהני עירוב תבשילין.

אלא שיש לדון בזה לאיסור דאו' משום הכנה דרבה (ממילא לא יועיל לזה עירוב תבשילין), לשיתת כמה ראשונים (תוס' ביצה ב: ד"ה והיה ובעירובין לח. ד"ה משום בת' קמא. רשב"א ור"ן ביצה ב: סמ"ג לאוין עה. ודלא כדעת הריצב"א בתוס' בעירובין שאיסור הכנה שייך רק בדבר חדש ולא באפיה ובישול, שהוא תיקון בעלמא) שבאופה ומבשל מיו"ט לשבת, יש איסור הכנה דאו' (מוהכינו את אשר יביאו), ורק מטעם "הואיל" נעשה לאיסור דרבנן. ולכן, אם האדם הכין ביו"ט סמוך לחשיכה, באופן שאין את ההיתר

של הואיל, אסור לאכול בשבת שלמחרת משום הכנה (סמ"ג שם). והרמב"ן (מלחמות פסחים מז, ובר"ן שם) מפרש דמדאו' אין צרכי שבת נעשים ביו"ט משום איסור הכנה (מוהכינו את אשר יביאו). דכיון שאין י"ט מכין לשבת בהכנה דממילא, כ"ש שאין י"ט מכין לשבת בהכנה ידידים, ודלא כתוס' שכתבו דהכנה דבידידים קילא. ולפ"ז המעמיד קדירה על האש ביו"ט שחל בע"ש, סמוך לחשיכה, אפי' אם על העמדה אינו חייב משום מבשל, מ"מ יש בו איסור תורה של הכנה. עכת"ד הגרצ"פ פראנק שם.

אכן בנ"ד [שמחמם את המאכל] קיל טפי, שבבישול אחר בישול בפרט בדבר יבש, י"ל שגם לשיטת הראשונים הנ"ל, לא שייך לאסור מטעם הכנה. כיון שאין כאן שינוי במהות הדבר.

אכן, עיקר דברי המג"א (ר"ס תקכז), שאסר לבשל סמוך לחשכה, אינם עיקר לדידן, לפמ"ש מרן הב"י (ר"ס תקכז) בשי' הרמב"ם, שגם לרבה דאית ליה הואיל, מדאו' צרכי שבת נעשים ביו"ט גם מבלי טעם הואיל, ודלא כהתוס' (ביצה ב:) דהוי כאופה מיו"ט לחול. והינו שרבה חזר והודה לר"ח בסברא זו, דמדאו' צרכי שבת נעשין ביו"ט. וגם טעם הכנה ליכא, כיון שאין זה דבר חדש שלא היה בעולם, כמו ביצה שנולדה, וכ"כ המאירי (רפ"ב דביצה). וכדברי הב"י כתבו הרבה אח' (מהר"י אשכנזי, חמד משה, בית מאיר, מהר"ש קלוגר, שואל ומשיב, דברי מלכיאל ועוד). וכ"כ בערוך השלחן (תקכז סק"ג), דמה שמקילים לבשל סמוך לחשכה, סומכים על הרמב"ם הנ"ל, ושכן מבואר בירושלמי (פ"ב דביצה). ע"כ. ולהלכה, אע"פ שלכתחלה יש ליזהר בזה, מ"מ בשעה"ד יש לסמוך להתיר בישול אפי' סמוך לחשכה, וגם הש"ס סתם דין זה להתיר ע"י ע"ת ולא חילקו בזה כלל.

וכ"כ בפמ"ג (פתיחה כוללת להל' י"ט פ"א אות יז) שמנהג העולם שמטמינים ביו"ט טשאלנט לצורך השבת ומתבשל ומצטמק והולך כל ליל השבת, אף שאינו ראוי לאכילה כלל עד חצות הלילה, ואין שייך כאן "הואיל". וע"ע באבני נזר (א"ח סי' שצז) דמשום מלאכה לא היה איסור לבשל סמוך לחשיכה שלא יגיע לכמאכל ב"ד רק בחול, ואפי' בשבת שאחר י"ט אין בזה חיוב, שאין שבת וי"ט מצטרפין לאיסור תורה, ולכן שוב מותר משום עירוב תבשילין.

אמנם בס' ראשון לציון (ביצה ב:) פשיטא ליה להתיר לבשל דבר שלא יתבשל ביו"ט אפי' כמאכל בן דרוסאי, ולא יהיה שהות ביו"ט לאכול ממנו אורחים, וכן נוהגים לאפות ולבשל ביו"ט עד שקיעת החמה, אע"פ שאין שהות לגמור חצי בישול מהתבשיל, דכולי יומא טבא שרי לאפויי ולבשולי בכ"ג, שכל מלאכות או"נ המותרות ביו"ט לצורך יו"ט עצמו, הגם שעושה אותם לצורך השבת שלמחר, לגבי מלאכות אלו חול גמור הוא וכו'.

ולגבי דין הכנה משבת לחול משום הפסד, יש להביא ראיה להתיר ממ"ש בש"ע (סי' שלח ס"ז), שאם יש לו פירות בראש הגג ורואה מטר שבא, אף שאסור לשלשלם בשבת דרך ארובה שבגג, מותר לכסותן. ואפי' לבנים, שהם מוקצים, מותר לכסותן מפני הדלף. והיינו שהתירו לו לעשות כן מפני הפסד ממון (ביצה לה:). [וע"ע במשנ"ב סי' רנד (ס"ק מג), ובש"י המג"א (שם) שאסר שם]. וכן הוכיח בא"ר (סי' רנד), שבמקום שיש חשש הפסד מותר לטרוח בהצלה, אף שזה לצורך חול, כיון שאם לא יטרח עכשיו לא יוכל עוד לעשותו בחול ויפסיד את הדבר. וכן התירו לכסות כדי יין ושמן של טבל. ובעירובין (לט.) מבואר, שאם אבד לו חמור מותר לטרוח ולהביאו בשבת, אף שבשבת אין שום אפשרות להשתמש בחמור. וע' במשנ"ב (סי' רנד ס"ק מג), ובבאה"ל ד"ה מותר, ובשש"כ (ח"א עמ' קיח).

וע' במשנ"ב סי' שכא (ס"ק כא), לגבי בשר ששהה ג' ימים בלי מליחה ושרייה במים, שלא במלח, ורוצה להדיחו בשבת כדי שלא יאסר לבישול, אם שרי, ועכ"פ ע"י גוי. ובילקו"י (סי' שח סעיף ו) העלנו, שמעיקר הדין מותר להדיח את הבשר וגם לטלטלו לצורך זה, ורק נכון שיעשה כן ע"י הערמה. וזה עפמ"ש בברכ"י שם (שח אות ב). ושם נתבאר שאין בזה איסור מכין משבת לחול. ומי שמלח את הבשר בע"ש ושכח להדיחו מהמלח שעליו, מותר להניחו בכיור ולהדיחו ממלחו. וטוב שיעשה כן ע"י הערמה. וזה ע"פ מ"ש בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' סא), דכל איסור הכנה משבת לחול היינו דוקא אם כוונת העושה להרויח זמן שלא יצטרך לעשות זה בימי החול. כגון הדחת כלים או הצעת המיטות משבת לחול. אבל במקום שאם לא יעשה זה בשבת יופסד הדבר, לא גזרו על זה, וראיה מדהתירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל ושלא יגנב ושלא ישבר. וכן מהפרת נדרים דשרי בשבת, דבעינן ביום שמעו. והוב"ד באורך בשערים המצויינים בהלכה (ח"ב סי' פ ס"ק כז).

ואף שהמג"א שם אסר בזה, צ"ל דס"ל דכיון שניכר שהאדם עושה זאת לשם חול אסור, ולא דמי למבואר בסי' שכא סי"א, שמותר להשקות את הירקות כדי שלא יכמושו, אף שלא יתקלקלו לגמרי. ששם אינו ניכר. אולם, לדינא יש להתיר במקום הפסד גם במקום שניכר, ואין בזה זלזול לשבת, כיון שעושה כן משום הפסד.

וכן נתבאר בילקו"י (שבת ח"ד עמ' רכג) שמותר להקפיא בשבת חלה מיותרת לצורך חול, בכדי שלא תתייבש ותפסד. וכע"ז כתב בשו"ת באר משה (ח"ח סי' רב), וכתב שהתירו לטרוח אפילו בשביל מניעת הפסד קטן.

וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' כד), עפ"ד מהרש"ג הנ"ל, שמותר להקפיא מאכלים שנשארו בשבת, כדי לשמור על טריותם, כיון שאין כוונתו בזה להרויח העבודה בחול, רק שהדבר מוכרח להיות בשבת דוקא, שלא יפסד.

עוד נתבאר בילקו"י (שבת ב דיני הכנה משבת לחול אות כט) שהמקדים לבוא לבהכ"נ לתפלת ערבית של מוצ"ש, מותר לו לקחת סידור תפלה גם קודם צאת השבת, ואין בזה איסור מכין משבת לחול, אם הוא מעיין בסידור באיזה דברים, או כשיש חשש שאחר כך לא ימצא סידור לתפלה. דכיון שלא ימצא אח"כ סידור להתפלל בו, אין זו הכנה, דכל היכא שיהיה לו הפסד אם לא יכין בשבת, מותר להכין משבת לחול [וכ"כ בספר מגילת ספר (עמ' תיא), ודלא כמ"ש בשש"כ (ח"א פכ"ח הערה קעג)].

ועוד יש היתר בדיני הכנה, בדבר שאין בעשייתו משום טירחה, וגם רגילים לעשותו מבלי לחשוב על התועלת שבעשייתו, ואין כאן כוונה מיוחדת לצורך הכנה למחרת, מותר לעשותו בשבת, גם אם תצא מעשייתו זו תועלת לימות החול, ובלבד שלא יאמר במפורש שהוא מכין לימות החול, כמ"ש הגרשז"א (שש"כ ח"א עמ' שעב). ולכן כתבנו בילקו"י (שבת ב דיני הכנה סי"ב), שהלוקח טלית לבהכ"נ, מותר לו להחזירה לביתו, אף אם אין לו עוד צורך בה בו ביום. וע"ש טעם נוסף שיש בנ"ד. וכן מאכלים ומשקים שאין דעתו לאוכלם עוד בשבת, מותר להחזירם למקרר.

ובס' מגילת ספר (עמ' תיב) כתב, דלענין החזרת בקבוקי שתיה למקרר אין להקל אלא כשהם עדיין קרים והאדם מחזירם למקרר כדי שלא תפוג צינתם, אבל לגבי

בקבוקי שתיה חמים, כשהנתינה במקרר היא לצורך הלילה, יש לאסור משום הכנה, אלא אם כן נותנים אותם במקרר מבעוד היום גדול, שאין ניכר שנותנם לצורך חול, שבזה יש להקל בשעה"ד. ע"ש. ושמא י"ל דמאחר ומותר לשטוף כלי שתיה כל היום משום שאין קבע לשתיה, גם לענין בקבוקי שתיה יש להקל להחזירם למקרר. וע' בשו"ת מהרש"ג (ח"ג או"ח סי' סא), ובשו"ת עולת יצחק (סי' נז).

עוד יש לדון בזה לפי מ"ש החיי אדם (כלל קנג) שדברים שאינם הכנות גמורות ומעשים חשובים [כמו הדחת כלים והצעת המטות וכי"ב], מותר להכין משבת לחול, כשאין ניכר שעושה לצורך חול, וכמו טלטול בעלמא, שעושה כן בעוד היום גדול. וראיה מהמבואר בסי' תרסב לגבי חו"ל, שיושבים בסוכה גם בשמיני עצרת, שאחר שגמר לאכול ביום הח' מותר לפנות את הכלים לביתו לצורך סעודת הלילה. וגם המג"א (בסי' תרסז) הוכיח מהפוס' שרק לסדר את השולחנות בבית לצורך הלילה אסור משום הכנה, אבל להביאם מהסוכה לבית מותר. [וע' בעירובין לח: ובביצה מ. ברש"י ד"ה לא יוליכו, ודו"ק], ולכן צ"ל שמה שאסרו להביא יין לצורך הלילה היינו דוקא סמוך לחשיכה, דמוכח שהוא עושה כן לצורך הלילה, אבל לא במביא בעוד היום גדול. עכת"ד. ובמשנ"ב (סי' תרסז סק"ה) כתב שבשעה"ד שלא ימצא בלילה "בקל" יש לסמוך על זה, אך שמא רק כה"ג שעושה לצורך מצוה.

ואם מותר להכין לחול ע"י גוי. הנה במג"א (סי' תקי סק"ג) ומשנ"ב (שם ס"ק כג) מבואר לאסור הכנה גם ע"י גוי, וכן מבואר בש"ע הגר"ז (סי' תנט ס"כ). והפמ"ג (א"א ר"ס תקג) נסתפק בזה. ובשו"ת לבושי מרדכי (מהדורה תנינא סימן עו) כתב, דאיסור הכנה שאין בה אלא איסור עשה אינו אסור על ידי עכו"ם. אך בשו"ת מחזה אליהו (סי' סג) פסק להחמיר.

[ודע, שיש להסתפק במי שעשה עירובי תחומין [ביום טוב שחל בערב שבת], אם מהני העירוב להתיר לגלול את הספר ביום טוב לצורך הכנתו לקריאה בשבת, או דלא מהני עירובי תבשילין אלא לצורכי בישול ומאכל. וראה מה שכתבנו בספר אוצר דינים לאשה ולבת (עמוד קסו) אם צריך לעשות עירובי תבשילין בעבור הדלקת הנר מיום טוב לשבת. ע"ש. ובאמת דהכי סבירא ליה להמהרש"ל בשם

מהר"ש, [והובא באליה רבה סימן שב סק"ח], דמהני עירובי תבשילין גם לענינים אחרים, ולא רק לצורכי בישול, ולכן כתב, דטליתות חדשים שרי לקפל ביום טוב שחל בערב שבת אם עשה עירובי תבשילין. וכן הוא בפרישה שם. ואמנם הגאון רבי עקיבא איגר (סימן תרסז) ציין להר"ן (ביצה טז א), שכתב, דעירובי תבשילין אינו מועיל רק לצרכי סעודה. ע"ש. ואף שבתחלה רצה להקל להכין את הספר תורה ביום טוב לצורך מחרתו יום השבת, מטעם הואיל ואי מקלעי ליה אורחים ורוצים ללמוד את הפרשה שיקראו בשבת, מכל מקום נראה שאחר שציין להר"ן, אין הכי נמי גם הוא יורה שאין להקל כזה. גם מרן החיד"א במחזיק ברכה הנ"ל כתב, דאין לומר דכיון דאיכא עירובי תבשילין, וקאמר למיעבד כל צרכנא לשתרי, דהרואה יראה בדין עירובי תבשילין, דמוכח בש"ס ובפוסקים שדוקא במה שהותנה בפירוש, או מה שהוא מוכרח לבישול, בזה מהני עירובי תבשילין. ולכן צריך לזהר אף מיום טוב לשבת. ע"ש.

ולכן העיקר לדינא דלא מהני עירובי תבשילין בדין זה, ואסור לגלול הספר תורה מיום טוב לשבת, וכמו שנתבאר ד"ז בשו"ת חלקת יעקב חלק ג' (סימן פד). וע"ע בשו"ת שבט הלוי חלק ג' (סימן סח). ע"ש].

ומעתה נבוא לנ"ד, שבשעת הדחק, שיתעכבו הרבה מלהתחיל את הסעודה, ומחמת כך מוכרחים להקדים לחמם את המאכלים לצורך סעודת י"ט שני, בדבר מבושל כבר שרובו יבש ואין בו משום מלאכה, רק משום מכין מי"ט ראשון לי"ט שני שאסור, אם אין הדבר ניכר שעושה לצורך הלילה, כגון שעושה כך מבעוד היום גדול, אזי בשעה"ד נתבאר שסומכים על סברת הח"א להתיר בזה, בדבר שאינו הכנה גמורה ומעשה חשוב. וגם סעודת י"ט שני נחשבת לצורך מצוה. אך יש להסתפק אם כאן נחשב הכנה גמורה או מעשה חשוב, כמו הצעת המטות, או דבר קל כמו הבאת יין, שמצד המעשה, הדבר נקל מאד, רק להניח את התבשיל ע"ג הפלאטה של שבת וי"ט, אבל מצד התוצאה יש כאן דבר חשוב קצת, שמתחמם המאכל.

אלא דבנ"ד שאם יש אפשרות עדיין לאכול ממנו בי"ט ראשון, יתכן שבלא"ה יש סיבה להתיר בזה. וצ"ע.

ועוד יש לדון בזה מצד הפסד הזמן, שהרי נתבאר שבמקום הפסד מותר להכין לחול. ולכא' גם כאן יש הפסד זמן, והפסד זמן לא גרע מהפסד ממון, ועדיף ממנו. וע"ע באגרות משה (ח"ד א"ח סי' קה) שמותר להלביש ילדים קטנים פיג'מה בשבת, אף שהולכים לישון אחר צאת השבת, אם הדרך הוא להלבישם בכל יום בשעה כזו. ואפי' קודם לזמן זה, אם שהאמא חוששת שאח"כ לא יהיה לה פנאי להלבישם, ועושה כן כדי לחסוך מזמנה, אין ברור הדבר לאסור בזה, רק שיש לחוש להחמיר.

וכשעושה כן ע"י גוי, יש לצרף ספק נוסף, דשמא הכנה מותרת ע"י גוי. ומסקנת ההלכה, שאם מחמם את התבשיל שמבושל כבר [ואין בו משום בישול, וכגון שרובו יבש] לצורך סעודת ליל י"ט שני, בשעה"ד המיקל בזה יש לו על מה לסמוך, כשעושה כך מבעוד היום, באופן שאינו ניכר שעושה לצורך הלילה ובצירוף שיש כאן הפסד זמן, שלא יצטרכו לחכות שעה בלילה אחר בואם מבית הכנסת, עד שהתבשיל יתחמם. וטוב שיעשו כן רק ע"י גוי, או עכ"פ בבין השמשות.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון, הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הרבני הגדול



אוצר אורח חיים

בגדרי פת הבאה בכיסנין ♦ בדיני ברכת ברוך שפטרניגדרות הגבול
שסביב מדינת ישראל כמחיצות ♦ גדר חיובו של ת"ב שחל בשבת
והשלכותיו

הרב מיכאל דייטש

בגדרי פת הבאה בכיסנין*

טעמי המחלוקת * פת הבאה בכיסנין הנאכלת לשובע * פת גמורה
הנאכלת לקינוח

הקדמת הדין

איתא בשו"ע (או"ח סי' קס"ח ס"ו) דפת הבאה בכיסנין אין לה את חשיבות הפת ומברכים עליה במ"מ, ורק כאשר אדם קובע עליה סעודה מברך הוא עליה המוציא וברכה מ"ז. ובביאור מהות פת זו הביא בשו"ע (סעיף ז') שלוש דעות: א. עיסה העשויה כמין כיסים, וממלאים אותה בסוכר ודבש ואגוזים וכיו"ב. ב. עיסה שעירב בלישתה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין, ונחלקו השו"ע ורמ"א אי סגי שיהיה טעם התבלינים ניכר בעיסה או שצריך שיהיה טעמם מורגש ביותר^(א). ג. פת דקה ופריכה הכוססים אותה. ופסק השו"ע להלכה כדברי כולם.

ומובא בביה"ל ס"ז וס"ח שדעת האחרונים דג' הדעות פליגי זה על זה, ולכן דן מהו העיקר לדינא ע"ש, אבל המאמר כתב בדעת השו"ע דאפשר דלא פליגי, אלא הם ג' מינים של מאפים הנאכלים לקינוח סעודה. ובביה"ל צירף את דבריו להקל.



הקושי בתנאי הדין

והנה בפשטות מה שלפת הבאה בכיסנין אין את חשיבות הפת, הוא משום דהוי סוג מאפה שאין דרך לאוכלו לקביעות סעודה אלא דרך עראי לקינוח סעודה. לפיכך, רק כאשר אדם קובע עליו סעודה ומשתמש בו כשימושי פת מקבל מאפה זה את חשיבות הלחם, וכלשון הרשב"א ברכות לח: "דכשקובע עליו סעודה עשאו כפת".

(*) וזאת למודעי שהדברים נלמדו ללא העיון וההיקף הנדרשים, ואינם אלא לעורר את לב המעיין.

(א). כ"כ המ"ב בפירוש דעתו, ועי' הערה ז.

ומכיון שעיקר טעם פה"ב הוא משום שמדובר במאפה שנעשה לקינוח, צריך עיון מה שייד מחלוקת בזה בין ג' הדעות [לדעת האחרונים], אטו פליגי אם המציאות היא שג' סוגי עיסות אלו אינם עומדים לאכילת שובע אלא לקינוח. ועוד דלפי"ז, שעיקר הטעם הוא משום שעומדת הפת לשם קינוח, אם במשך הדורות ישתנו ההרגלים ויתחילו לאכול מאפים אלו לשם שביעה, או לחילופין יאפו סוגי מאפים שונים שאף הם יהיו לקינוח, האם ישתנה דיניהם. ובשלמא לדעת המאמר, שאין ג' הדעות חלוקות אלו על אלו, יש מקום לומר דקבעו חז"ל את ג' הסיבות שגרמו בימיהם להשתמש בפת לשם קינוח, ולא פלוג בדבר לשנות את הדין לפי הרגלי בני האדם בכל דור. אבל אם ג' הדעות חלוקות זה על זה, אע"פ שבוודאי נעשו לקינוח, צ"ע מה טעם השתנו סוגי מאפים אלו [כל אחד כשיטתו] לדונם כפה"ב. ולכא' היה צריך להיות כלל אחד, ד'כל שנעשה לקינוח' אין מברכים עליו המוציא אלא אם האדם אוכל ממנו שיעור קביעות סעודה^ב.

ונראה שמתוך העיון בג' הדעות הנ"ל ובתנאיהן נוכל לעמוד על שורש דין פת הבאה בכיסנין.



דעה א' - תנאיה וגבולותיה

'נאפה יחד' - הנה הדעה ראשונה המובאת בשו"ע בגדר פת הבאה בכיסנין היא שמאפה הנאפה יחד^א עם המילוי המטעימו דינו כפה"ב. וצ"ע מה טעם צריך להיאפות יחד, ולמה אם האדם מכניס בו את המילוי אחר האפייה [וכגון בסופגנייה, שמכניסים את הריבה לאחר מכן^ב] לא יהיה דינו כן, ובפשטות נראה שאם הוא לא נאפה יחד אין מתייחסים למאפה זה בכללותו כ'מאכל אחד' שנועד לקינוח, אלא כעיסת לחם שהכניסו בתוכה דבר המטעימה.

(ב). ובאמת כן ס"ל לדה"ח להלכה (יעו"ש בקונט"א), אבל המ"ב לא פסק כן.

(ג). כ"כ במ"ב [ושמעתי מי שהעיר די"ל דה"ה מאפה העומד למילוי נמי, ולא בא המ"ב לאפוקי אלא עיסה שמילאה אחר האפייה. ולדבריו לא רק האפייה מחשיבה את המאפה ככלול יחד עם המילוי, אלא כל שיעודו לכך מעיקרא חשוב כן. ולמעלה נקטנו כפשטות דברי המ"ב, דרך בנאפה יחד דינו כן, וכמדומה שכן כתבו בפוסקי זמנינו].

(ד). ולדעה זו אין נפק"מ בלישתה במי פירות וטיגונה בשמן - לדעת האחרונים הנ"ל.

מיהו צ"ע, שמאחר שסו"ס דרך עיסה זו שלעולם מכניסים בה מילוי זה, ואף רגילים בפועל לאוכלה לקינוח [וכגון בסופגניה הנ"ל], מה נפק"מ אם העיסה עומדת לקינוח מצד עצמה או מצד דבר החיצוני לה, כיון שסו"ס סוג מאכל זה בכלל נועד לקינוח, ולא לקבוע עליו סעודה כשימושי פת.

ויש לפרש את טעם הדבר בשתי דרכים: א. רק כאשר העיסה מצד מהותה אינה דומה לשימושי פת מופקע שמה משם לחם, אבל עיסת לחם שרק 'מיועדת' לקינוח אינה בכלל זה. לפיכך, אם הם נאפים יחד מקבל המילוי את שם המאפה, ונעשה כדבר אחד העומד לקינוח, אבל אם האדם מכניס את המילוי לאחר שהעיסה נאפתה הרי הוא כדבר חיצוני לה, ומה שעתה משתמש בה לקינוח אינו מגדיר את המאפה מצד עצמו כסוג מאפה שונה. ב. עוד יש לומר שמאחר שחל בה כבר דיני לחם א"א להפקיעם ע"י העמדתם לשימושי קינוח, ורק פת הנאפית מעיקרא באופן שאינו מגדירה כלחם לא חל עליה חשיבות זו.

מילוי בדברים משביעים - והנה פליגי האחרונים בדין 'ממולא', שהט"ז ועוד אחרונים (מובא במ"ב סק"פ וביה"ל סט"ו. ודלא כהרמ"א סי"ג, וכן במג"א סקל"ה משמע שחולק ע"ז, והביאו הביה"ל סי"ג, וכן מבואר בדברי המג"א סקמ"ד) ס"ל, שגם כאשר האדם ממלא את העיסה בדברים המשביעים, כבשר ודגים, דינה כפה"ב, ולא נתפרש טעמם. מה טעם ישתנה דינם מכל לחם בעלמא, ומה לי לחם הנאפה לבדו מה לי לחם הנאפה עם לפתנו? ושמה יש לומר שכיון שהשובע אינו מגיע מהפת לבדה, אלא מצירוף הפת עם הבשר, אין בזה את חשיבות הלחם לברך עליו המוציא. ולפי"ז, גם כאשר האדם ממלאו במיני מתיקה אין טעם החילוק מחמת מיתוקן אלא מחמת השביעה הבאה גם מחמתן [וגם הסוכר והשקדים וכו' הם דברים המשביעים], וצ"ע. ויש לומר באופן אחר, שפת מצד מהותה היא עיסה בלבד [ומה שמלפתים עמה הוא חיצוני לה ואינו מגוף הפת, וכנ"ל], אבל עיסה המורכבת יחד עם דברים נוספים [העומדים בפני עצמם - שאינם כתבלינים הנבללים יחד עם עצם העיסה], ושם המאפה חל על כל המכלול, מאבדת את שם או חשיבות ה'פת'.

אבל הביה"ל שם מציע פשרה, שבאופן שהפת ממולאת בבשר אין דינה כפת הבאה בכיסנין, משום שניכר שנעשית לשובע, אבל כאשר מצד גודלה ניכר

שנעשית לקינוח בעלמא, וכגון בעשה ריקין קטנים עם חתיכות בשר בפנים, דינה כפה"ב.

ולדבריו טעם דין פה"ב הוא משום שנעשה לקינוח [ודלא כט"ז], אבל לא רק כאשר העיסה מצד מהותה משמשת לקינוח דינה כן, אלא גם כאשר ניכר מצורתה שהעמידה לשימוש זה הופקעה היא משם לחם עד שישתמש בה שימושי פת [היינו שיקבע עליה סעודה].

ומקרה זה שאני מפת שמילאוה אחר האפייה, שאין דינה כפה"ב, אע"פ שיהיה ניכר מצורתה שעומדת לשימושי קינוח, משום שבזמן אפייתה לא היה חילוק בינה לבין עיסת פת. וזאת, כמו שכתבנו לעיל, שרק בשעת האפייה נקבע שם המאפה מצד עצמו, ומה שהאדם מכניס בתוכו לאחר מכן הוא כלפתן הנוסף על עצם הפת, ולכן גם ריקין קטן שיכניסו בו לאחר האפייה את המילוי לא יהיה נידון כ'פת העומדת לקינוח' אלא כפת קטנה, והמילוי שלאחר מכן לא יוכל לשנות את שמה [וכן לטעם ב' הנ"ל יהיה הפירוש דמאחר שחל עליה שם פת אין שם זה נפקע ממנה במה שהועמדה לשימושי קינוח].

אבל קשה, שלגבי עוגיות הנעשות משיכולת שועל כתב הביה"ל (ס"ז, ד"ה הרבה) נגד מנהג העולם, שמברכים על זה מזונות. זאת, משום שאינו נילוש במי פירות [כדעה השנייה], ואינו ממולא, ורק כאשר עושים זאת דק ופריך מסכים לדמותו לכעבים [הדעה השלישית], אע"פ שמסיים שהיו אוכלים עוגיות אלו לקינוח. וכן גבי קיכלי"ך הנאפים במי ביצים, מביא המ"ב סקפ"ד מחלוקת אם נחשבים כמי פירות או לא [ולכו"ע אם אינם כמי פירות דינם כפת], אע"פ שמסתמא אין עומדים אלא לאכילת קינוח, וצורתם הנעשית כעין עוגיה קטנה מוכחת עליהם שלאכילה כזו נועדו, ומאי שנא מריקין בשר קטנים, שכתב שדינם מזונות.

וצריך לומר דאף ריקין בשר אינם יורדים מחשיבות פת מחמת צורתם הקטנה בלבד, דכל שמהותו כעין פת, אע"פ שגודלו מוכיח שיאכלוהו לקינוח, אי"ז שינוי בגוף העיסה, להוציאו מגדר פת. ורק ברקיקים שהם ממולאים בדברים המטעימים המתאחדים עמהם חילק המ"ב, דאם הוא בגודל הנעשה לשובע אע"פ שהוא מאוחד עם דברים נוספים לא נפקע ממנו שם פת, אבל אם מחמת איחוד זה הם נעשים לקינוח ולתענוג בטל מהם חשיבות הפת.

הגדר העולה לשיטה זו - נמצא לפי"ז שרק כאשר מהות העיסה מוגדרת כעומדת לקינוח מתבטלת חשיבותה כפת, והיא נחשב כפה"ב, ומהות העיסה מוגדרת בזמן האפייה [מצד מילויה, ופעמים בצירוף לצורתה - המלמד את אופיה]. לעומת זאת, עיסה שמצד מהותה היא כעיסת פת, אע"פ שיוסיפו עליה לפתנים ותוספות המטעימים אותה, אי"ז חלק משם המאפה, ודינה כפת גמורה.



דעה ב' - תנאיה וגבולותיה

'בעת הלישה' - דעה שנייה ס"ל שדין פה"ב תלוי אם לשו [או טיגנון] אותה יחד עם רוטבים או תבלינים המטעימים את העיסה. דעת השו"ע היא שאע"פ שאין עיקר לישתה במינים אלו, כיון שניכר טעמם בעיסה סגי [וביאר טעמו בב"י משום שאינה פת רגילה, ואין דרך לקבוע סעודה על פת כזו], אבל הרמ"א פליג, שרק כאשר עיקר הטעם של העיסה הוא מהדברים הללו מתבטל חשיבותה, ולא סגי בטעם קלוש.

וגם לדעה זו הטעם שצריך להיות **נילוש** יחד ולא סגי במה שיערבו לאחר מכן הוא משום שבדרך זו לא תהיה העיסה **עצמה** מוטעמת, וכדנתבאר לדרך א' [וטיגון שאני, שמכניס את טעמו לתוך כל חלקי העיסה. ולדעת המג"א עדיין אינו כעיסה הנילושית עמהם].

ולפי מה שנתבאר עולה שגם לדעה זו רק עיסה השונה במהותה מעיסת הפת מתחלק דינה שאין בה את מעלת הפת, אבל כל שאינו משנה ממהות הפת עצמה, אע"פ שניכר היטב שהיא משמשת בפועל לצורכי קינוח, לית לן בה, דסו"ס היא עיסת פת גמורה, שהאדם אמנם משתמש עמה לצורכי קינוח אבל חשיבותה עליה.



טעמי מחלוקתן, ובדין המאפים המתחדשים

ועתה שנתבאר טעמי שתי דעות הללו יש לחזור ולתמוה מה טעם נחלקו זה על זה [לדעת האחרונים]. בשלמא לדעה שנייה, שצריך עיסה שנילושה במי פירות, י"ל דס"ל שרק כאשר העיסה מצד עצמה אינה כעיסת לחם מאבדת חשיבותה,

(ה). לדעת הט"ז ואחרונים (מובאים בב"ה"ל סי"ז). והמג"א פליג.

אבל לדעה קמא, דאפי' כיסנים הממולאים נחשבים כעומדים לקינוח, לכאורה כל שכן בעיסה שהיא עצמה מוטעמת במי פירות! ויש ליישב, דבדר"כ בכיסנים אלו יש מילוי רב של דברים המטעימים, וניכר היטב שהמאפה לא נעשה לשובע אלא לקינוח, אבל עיסה שנילושה במי פירות אינה מתוקה כל כך להפקיע שם לחם ממנה [כ"ז להבנת האחרונים, אבל המאמ"ר המובא בביה"ל ס"ז, כתב דיתכן שכל ג' הדעות מודו זה לזה, והם ג' אופנים של פת הבאה בכיסנין].

ולכן אין מקום לדון בדעתם במיני מאפה שנתחדשו בזמנינו, שמכניסים בהם את טעמם בדרך אחר [וכגון מיני קראוסונים, שרק אחר האפייה חולטין אותם במי סוכר להבליע טעמם], דבדר"כ אין הטעם נבלע בתוך כל העיסה [כעין טיגון] אלא כדבר חיצוני המתוסף לה, ובכה"ג פשוט שדינו כפת גמור אע"פ שרגילים לאוכלה לקינוח בלבד.



הספק בפה"ב שהתרגלו לאוכלה לשובע

אכן יש לעיין לדעתם באופן שתהיה רגילות להכין לאכילת קבע לחמים המוטעמים במי פירות, או שיהיו ממולאים במיני מתיקה [או בדברים המשביעים] בשעת האפייה, אם בכה"ג אמרינן דהשתנה הדין, או שאין משנים את פרטי הדין שקבעו חז"ל.

ושאלה זו מצויה היא מאוד לדעת השו"ע, שאין צריך שיהיה הטעם מורגש מאוד, דלפי"ז חלות שניכר בהם טעם המתיקות יש לברך עליהם במ"מ, והוא דבר שאינו מסתבר⁽¹⁾. וגם לדעת הרמ"א מצויה שאלה זו ב'לחמניות מזונות', הנילושות ברוב מי פירות וטעמן קרוב לטעם חלה⁽²⁾, וכן אוכלים אותן כתחליף ללחמניות

(1). ובב"י משמע שבזמנם לא היה רגילות כלל להכניס דברים המטעימים מלבד במאפים שנעשו לקינוח, וצ"ע אם שייך לומר שגם החלות המתוקות שבזמנינו לא חשוב שמורגש בהם טעם מי הפירות [שלדעתו אין צריך שיהיו עיקר טעם המאפה אלא רק שלא יבטל ברוב המים שלשים בהם את העיסה, ובוודאי ניכרת המתיקות בחלות אלו].

(2). אכן ראיתי בפסקי תשובות (קס"ח י') שנחלקו האחרונים בפשט הרמ"א אם העיקר הוא שיהיה טעם המי פירות נרגש היטב [וכמעט עיקר כנגד החלה, דרכ"מ] או שאולינן אחר רוב פירות בלבד. ולדעה אחרונה מברכים על לחמניות אלו מזונות, אבל המ"ב כתב כטעם השני, שצריך שיהיה נרגש היטב טעם המי פירות.

רגילות. וכן בפיצה יש שאלה זו, מפני שהיא נילושת ברוב מי פירות, וטעמם מורגש היטב, אבל אנשים רבים רגילים לקבוע עליה סעודה^ח, וכן בורקסים גדולים מובאים בדר"כ לאכילת קבע, אע"פ שנילושו ברוב פירות, ויהיה בהם ספק זה^ט.

ולכא' הדין נותן שכמו שבמאפה שניכר מצורתו ואופיו שמיועד לתענוג ולקינوح - אם מהות העיסה עשויה כעיסת פת אמרינן דהוה כפת לכל דבריו, כמו כן להיפך, מאפה שמהותו אינה כפת לא יהיה דינו כדין פת, אע"פ שמשתמשים עמו שימושי פת, דחשיבות הפת אינה תלויה בדרך השימוש החיצוני שעושים בו אלא בסוג הדבר מצד עצמו^י. אולם, יש מי שכתב לי לחלק דכמו שמצינו שע"י שקובע סעודה על פה"ב הוא מחשיבה כפת, כמו כן י"ל דגם מאכל שדרך העולם להשתמש בו לשימושי פת, ולכך עשאוהו מלכתחילה, חשוב כפת - אף למי

ח. יש אוכלים אותה לקינוח ויש אוכלים אותה לשובע, וכמדומה שההרגל הנפוץ הוא לאכול ממנה בתורת סעודה. ובהערות דרשו (הערה 70) הביאו נידון פוסקי זמנינו אם רק במקומות שרגילים לקבוע עליה סעודה דינה כפת או שתלוי בדרך האוכל עצמו או בכוונתו עתה, אבל נראה שם דלכל הדעות אם מתכוין לאוכלה לשם סעודה, אף אם אוכל פחות משיעור קביעות סעודה, דינה כפת, אע"פ שנילושה ברוב מי פירות וטעמה מורגש היטב, ומשום שסו"ס הדרך היא לאכול אותה בתורת לחם [ודלא כמו שציידנו למעלה].

וכן גבי לחמניות מזונות הביאו שם שדעת פוסקי זמנינו שכיון שאוכלים אותן היום כתחליף ללחם גמור ולא לשם קינוח קרוב מאוד שדינה כפת, והיינו שכאשר השתנו הרגלי בני אדם והתרגלו לעשות לחמים מוטעמים יש לחשוש שדינם כלחם ולא כפה"ב.

ט. מלבד הנידון הנוסף בדין בצק עלים, שאפשר שאין בו תוריתא דנהמא כלל, ואכ"מ.

י. ומה שלגבי ממולא במינים המשביעים כתב המ"ב לחלק בין ריקקין קטנים לגדולים, אי"ז משום שכאשר ניכר הדבר שהמאפה נעשה לשובע אין דינו כפה"ב. אכן, טעם הדבר הוא משום שכיון שהמאפה ממולא בדברים המשביעים אין הכרח לראותו כפה"ב ולא כפת עם לפתנה, ובוה הגודל משנה את עצם הגדרת הפת, אבל אם ילושו אותה ברוב פירות [וכמו שעושים בבורקסים] לא יאמר זאת, דדינה כפה"ב [לדעה שנייה, ולהכרעת ההלכה] בלא ספק לכאורה, ורק לגבי לחמניות מתוקות יש להסתפק משום שכל עיקר שיוכן לפה"ב הוא משום שבזמן חז"ל לא היה רגילות לעשותם בפת שנועדה לשובע, אבל אין טעם עצמי למה להכניסם בגדר זה [כיון שאינם משמשים לתענוג, אלא להטעמת הלחם בלבד], שבזה י"ל דאזלינן בתר טעמא, ובזמנינו אף הב"י יודה לרמ"א, דבעינן שיהיה מורגש טעמו היטב, וצ"ע.

והעירוני להוכיח מהדרכ"מ, דכתב שהמנהג דלא כהב"י, כיון שבשבתות ויו"ט המנהג להטעים את החלה בתבלינים ובכ"ז מברכים ע"ז המוציא, ומשמע דס"ל שלדעת הב"י גם כאשר יהיה רגילות לאכול לחמניות כאלו לשובע יהיה דינה כפה"ב, ודלא כדברי הפוסקים הנ"ל הערה ח גבי לחמניות מזונות [וע"ע הערה יב].

שאוכלה שלא בדרך קביעות סעודה, וכן הוא דעת בני אדם, לראות בו דבר הבא לשימושי לחם לכל דבר^{יא}.

[ויש להעיר מלשון הביה"ל (ס"ז ד"ה 'הרבה'), שאחר שכתב לדמות את העוגיות לכעבים כאשר נעשים דקים ויבשים מאוד, כתב: "דגם אלו מן הסתם אין דרך לאוכלן להשביע רק לקינוח כמו כעבין הנ"ל", ומהא דהוצרך להסביר שאף הם נעשים לקינוח משמע שאם אינו מתקיים התנאי הבסיסי שיהיה נאכל לקינוח א"א לדמותו לאחד מהדינים הללו, ויש לדחות דלמעליותא כתב, דאף מתקיים בהם טעם הדין, אבל אינו מעכב לדינא].



דעה ג' - תנאיה וגבולותיה

מהות הפת - הדעה השלישית המובאת בשו"ע ס"ל שגדר פה"ב תלוי בסוג פת שמצד אופיה אינה נאכלת לשם שובע אלא לאכילת ארעי וקינוח, והיינו פת פריכה ודקה, שאין אוכלים אותה אלא כוססים אותה, ובדר"כ אין רגילות לאכול פת שכזו כי אם לקינוח בסוף סעודה. אולם, פת עבה, המוטעמת לאכילה מחמת לישה בדברים המטעימים אותה או מחמת מילויה בדברים המטעימים אותה, לדעה זו דינה ככל פת רגילה, ורק כאשר מצד צורת הפת בעצמה אין היא נאכלת לקביעות סעודה התחלק דינה להיות פה"ב [מלבד לדעת המאמ"ר הנ"ל].

ולגבי המאכל המכונה 'אובליא"ש', העשוי מקמח ומים בלבד, כתב השו"ע ס"ח שדינו כלחם לכל דבר, וביאר המ"ב (סקל"ו): "ואף שהם דקים, מ"מ לא הוי כמו כעבים יבשים דס"ז, דהם יבשים מאד ואינם עשויים לאכילה ורק כוססין אותם לקינוח, אבל אלו עשויים לאכילה". ומשמע בדבריו שאין החילוק מצד יעודו שעומד לאכילה, ומשא"כ כעבים, אלא משום שיש חילוק מהותי ביניהם, שמחמת כן האובליא"ש עומדים לאכילה בשונה מהכעבים, והחילוק הוא מה שהאובליא"ש אינם יבשים מאוד, וממילא אין אכילתם בכלל 'כסיסה'.



יא). וכנראה זו היא סברת הפוסקים המוזכרים לעיל הערה ח, ולכך יש מחלקים בין כוונת האוכל או דרך אנשי המקום, אבל באופן שכו"ע אוכלים זאת לשם סעודה, דעתם לברך ע"ז המוציא [וצ"ע מדברי הדרכ"מ דלעיל].

המאפים הנידונים

והנה יש שדנו לגבי צנימים או מצות למה לא תהיה ברכתם מזונות לפי דעה זו [ועל מצות נוהגים מבני ספרד לברך מזונות מטעם זה], ולהאמור אין הכרח לפשוט את דינם מעצם מה שאין הם עומדים לאכילת תענוג אלא לאכילה קבועה, דאם מצד מהותם היו צריכים הם לעמוד לאכילת קינוח י"ל דאין נפק"מ מה עושים עמהם בפועל, וכנ"ל. ולפי"ז לגבי מצות יש מקום גדול לחשוש שדינם כפה"ב ואין לברך עליהם המוציא בלא קביעת סעודה^(ז), אבל לגבי צנימים קשה לכאור' לדמותו לדין זה, כיון שאינו 'נפרך' אע"פ שיבש הוא מחמת האפייה המוגברת, וכן אינו דק אלא הוא עבה ככל לחם.

ולפי"ז, ביגלאך וקרקרים למיניהם - אם הם דקים ופריכים דינם כדין כעבים, אבל אם הם עבים [וכגון 'לחמית'^(ח)] צ"ע למה אין רגילות לברך עליהם המוציא, דלכאור' דומים הם יותר לאובליא"ש ולא לכעבים הדקים והנפרכים, ומה שרגילים לאוכלם לקינוח אינו נפק"מ, כיון שאין חילוק במהות הפת, וכנ"ל^(ט).



יב). ויש שכתבו [גן המלך [לבעל הגינת ורדים] סי' ס"ד, ועוד אחרונים] שברכתה המוציא משום שהיא לחמו של פסח, ואף מבני עדות המזרח הנוהגים בימות השנה לברך על מצה מזונות - בימי הפסח מברכים עליה המוציא, ולכאור' מוכח מזה שגם פת שמצד טבעה אין קובעים עליה אם יהיה רגילות לקבוע עליה ישתנה דינה, דוודאי אין מעליותא בהרגל הנעשה מחמת דיני התורה יותר מהרגלים הנעשים מדרכי בני אדם [דהדין אינו מכריח שיברכו עליו המוציא, ואם מברכים יש ללמוד לכאור' דפת שרגילים לאוכלה בתורת לחם נחשבת בכך לפת גמורה וברכתה המוציא], ושמא יש לחלק, דבאמת 'נכסס' הוא טעם שלא יאכלוהו בני אדם לאכילת קבע, וגם אם ישתנו ההרגלים במקומות או זמנים מסויימים אין זה כטבעו של עולם, ורק מצה, שיש בה סיבה קבועה להשתמש בה בשימוש לחם, לא ביטלו ממנה חשיבותה, והעמידה בתורת פת לברך עליה מכזית.

יג). שאמנם היא דקה יותר מבייגלאך אבל אינה יבשה ופריכה כמותו, ואין בה שינוי משאר פת מלבד דקותה, ולכאור' דמי ממש לאובליא"ש.

יד). ואין להוכיח ממנהג העולם, דכמובא בביה"ל היה מנהג כזה גם לגבי עוגיות הנלושות בשיבולת שועל ואין בהן שום טעם היתר, ולא קיבל הביה"ל לברך עליהם מזונות כי אם כאשר נעשים 'דקים' ויבשים מאוד עד שנפרכים^(י), כעין כעבים.

סיכום

נאמרו ג' דעות בביאור עניין פת הבאה בכיסנין, דעת המאמ"ר דיתכן שאינם חולקים זה על זה אבל שאר האחרונים לא ס"ל כן.

לכו"ע דין פה"ב ניתן רק לסוג מאפה המחולק במהותו מפת הנאכלת לשובע, אבל שינויים של צורה חיצונית או יעוד בעלמא, המייעדים אותו להיות לקינוח, אינם מפקיעים שם פת, אע"פ שיהיו דומים לפה"ב בכל דבר.

ולכן מיני מאפה שמכניסים בהם טעם בדרך שאינה שייכת לאחת מג' הדעות הנ"ל דינם כפת, ומברכים עליהם המוציא וברכהמ"ז, אע"פ שהם נראים כעוגיות.

ומאידך, מאפה השייך לאחת מג' הדעות הללו בפשטות דינו כפה"ב, אע"פ שיאכלוהו לשם שובע [ולא בשיעור קביעות סעודה], כיון שאינו ממין פת. ויש לדחות, דעצם מה שרגילים לאוכלו לקביעות סעודה מחשיב את סוג המין, ומעתה שמו כפת בכל אופן, גם למי שיאכלנו לקינוח, וצ"ע [וכצד זה נקטו פוסקי זמנינו].



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס "בית מתתיהו"

ירושלים

בדיני ברכת ברוך שפטרני

סיון תשע"ח

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג מפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב. מה שאמרת לי שמנהג קהילת קודש קרעטשניף, רחובות, שלא לברך את הברכה "ברוך שפטרני", כשהגיע הבן לבר מצוה, ורציתי לדעת מה מקור מנהג זה. ואמרתי לברר דבר זה:



א.

מקור הברכה, ומדוע הרמב"ם והשו"ע השמיטוהו

הרמ"א (או"ח ס' רכ"ה ס"ב) כתב: "יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה יברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, שפטרני מעונשו של זה", ומקור הדברים במדרש רבה (תולדות פר' ס"ג אות י') עי"ש. וכתב המג"א (שם סק"ה) בפירוש "מעונשו של זה", שעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו, עי"ש.

וא"כ, י"ל שס"ל להנך שלא נהגו בברכת ברוך שפטרני, דכיון שקטן לאו בר חיובא הוא ואינו בר עונשין, אין האב נענש על מעשה העבירה שעשה הקטן, שהרי בלא"ה אינו ב"ח ומוזהר באיסורים, וודאי שקטן עצמו לא יענש על מעשה עבירה שעשה בעודו קטן, וממילא גם אביו לא יענש על מעשה שעשה בנו הקטן, ולא שייך לברך ברוך שפטרנו מעונשו של זה.

אכן, הרמב"ם והשו"ע השמיטו הך ברכת שפטרני כשנעשה בנו בר מצוה, ועמד בזה בשו"ת עצי ברושים להגר"ש כהן מוילנא (ס' נ"ז). ולפמש"נ, אפשר לומר דשפיר השמיטו הרמב"ם והשו"ע לעיקר ברכת שפטרני, ואף ללא שם ומלכות, שם"ל דל"ש עונש לקטן בהיותו קטן, וממילא ל"ש שהאב יענש, ומש"ה ליכא

האוצר ♦ גיליון י"ט

ברכה. ואכן ראיתי בס' עטרת אבות (ח"ג מנהגי מרוקו פל"א ס"ז), שבמרוקו לא נהגו לברך ברכת שפטרני אף ללא שם ומלכות עי"ש, ולפמש"נ ס"ל דכיון שהשו"ע והרמב"ם השמיטו ברכה זו, ע"כ לא ס"ל, ומש"ה דל"ש חטא בקטן, וכמו שנתבאר.

ובדעת הרמ"א י"ל דמאי דס"ל לברך ברכת ברוך שפטרני מעונשו של זה, הוא ע"פ המבואר בסנהדרין נ"ה ע"ב, דקטן בעבירה הוי תקלה ורחמנא הוא דחס עליה, הרי שמעשה עבירה בקטן הוי כמעשה עבירה בגדול, ורק שאינו נענש. והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"א ס' י"א אות ב') בשם רבים מהאחרונים, שהוכיחו מהך סוגיא שאף קטן מוזהר באיסורים כגדול, ורק שאינו נענש דחס רחמנא עליו, ועי' עוד בזה בשו"ת דברי יציב (חו"מ ס' מ"ח) ובס' תורת הקטן (להרה"ג רבי אליעזר רבינוביץ). ושו"מ בזה לענין ברכת שפטרני בשו"ת אבני יעקב (ח"א ס' ל"ו).

וא"כ, י"ל בדעת הרמ"א שהעתיק דין ברכת שפטרני, דס"ל שמעשה עבירה דקטן הוי בכלל מעשה עבירה כדחזינן דמקרי תקלה, ורק שאינו נענש, וכיון שהוי מעשה עבירה, שפיר י"ל שיברך האב מעונשו של זה. והא שהקטן לא נענש בעודו קטן, זהו משום דחס רחמנא עליה, אבל אביו שפיר י"ל שיענש עבור עבירה שעשה בנו הקטן, כיון שגם מעשה עבירה דקטן הוי מעשה עבירה והוא אף מוזהר ע"ז, וא"כ שפיר האב נענש על מעשה עבירה ידידה. וי"ל דהרמ"א אזיל לשיטתו, במש"כ באו"ח סו"ס שמ"ג, דקטן שהכה את אביו או עשה שאר עבירות בקטנותו, טוב לו שיקבל על עצמו לכשיגדל איזה דבר תשובה ולכפרה, אע"פ שעבר קודם שנעשה בר עונשין, עי"ש. ולפמש"נ י"ל שס"ל לרמ"א שמעשה עבירה דקטן מקרי מעשה עבירה, כגדול, ורק שאינו נענש, ושפיר ס"ל שבעי תשובה וכפרה על מעשה שעשה הקטן בעודו קטן, דמוזהר על האיסורים ורק שאינו נענש, ושפיר העתיק הרמ"א דין המדרש באב שנעשה בנו בן י"ג שמברך ברוך שפטרני מעונשו של זה, די"ל שהאב יענש על מה שעשה בנו בעבירה כיון שהבן עצמו מוזהר באיסורים והוי מעשה עבירה ורק שאינו נענש, אולם האב יענש על שלא חנכו, ומש"ה מברך מעונשו של זה, וכדחזינן מהרמ"א שצריך תשובה על מה שעשה בעודו קטן, ועמ"כ בס' הקטן והלכותיו (ח"א עמ' ק"י).

ושו"ר בשו"ת נהרות איתן להגר"א רובין (ח"ג ס"ו), שכתב דמשמע מלשון הברכה שפטרני מעונשו של זה, דע"כ יש לזה שם חטא, דאם אין חטא על מעשהו

מה שייך חיוב עונש, וע"כ שגם לקטן יש מעשה חטא, עי"ש. וגם בס' סוכת דוד להגר"ד קוויאט זצ"ל (מקראי קודש ח"ב עמ' קמ"ד או"ג), הקשה בעיקר ברכת ברוך שפטרני, כיון שקטן לאו ב"ח ואין לו חטאים, האיך אביו יהא חייב על מעשה עבירה בנו, וכתב דאפשר דקטן אינו מופקע מהמצוות ומהאיסורים, ומעשה עבירה דקטן הוי מעשה עבירה ורק שאינו נענש, וא"כ שפיר י"ל שאביו יענש על מעשה עבירה שעשה בנו הקטן כיון שיש עי"ז שם מעשה עבירה, והוכיח זאת מדברי ההגהות אשרי פרק החובל, שקטן שהזיק חייב לשלם לכשיגדיל, א"כ ע"כ שהוי מעשה עבירה, עי"ש [ובעניין אם קטן חייב לשלם כשיגדיל על מה שהזיק בקטנותו הארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"א ס' י"א אות י"ד), ויעו"ש דאין מוכח מחיוב התשלומים שהוא אף מוזהר בעבירה, עי"ש ובשו"ת שערי עזרא להגר"ר עזרא בצרי (ח"ד חו"מ ס' כ"א), במכתבו אלי בזה ומה שכתבתי שם עי"ש, ובמש"כ בס' אוצר בר מצוה (ס' ל"ג) ובס' משנת בר חיובא (ס"ט)].

לעומת זאת, השו"ע והרמב"ם, שהשמיטו דברי המדרש באב שנעשה בנו בן י"ג שמברך שפטרני, הוא משום שס"ל שקטן שעשה עבירה בעודו קטן אינו מעשה עבירה כלל, דאינו מוזהר באיסורים ואי"ז מעשה חטא, וממילא ל"ש שהאב יענש, ול"ש כלל ברכה שנפטר מעונשו. אולם, הסבר זה צ"ע במש"כ רבים מהאחרונים^א בדעת הרמב"ם פ"ב מסוטה ה"ד, בקטנה שנתפתתה נאסרת על בעלה, דס"ל להרמב"ם דאף מעשה קטן מיקרי עבירה שהוי תקלה, וכנ"ל, ושפיר נאסרת על בעלה. וכן ברמב"ם פ"ג מאיסורי ביאה הי"ז, דבן תשע שנים שבא על שפחה חרופה הוא לוקה ומביא קרבן, וכ"פ הרמב"ם פ"ט משגגות ה"ג, והראב"ד שם השיג עי"ז שלא מצינו קטן בר עונשין וקרבן ה"ז מהעונשין, עי"ש. וכתב בס' פרי אברהם להגראי"ש מן (פסחים ס') שס"ל לרמב"ם שקטן מוזהר באיסורים כגדול, ושפיר י"ל שיביא קרבן כשיגדיל על מעשה עבירה שעשה בקטנותו, דמקרי תקלה ואיסור, יעו"ש.

וא"כ צ"ע מ"ט השמיט הרמב"ם את דין ברכת ברוך שפטרני, דכיון שס"ל להרמב"ם שמעשה עבירה דקטן מיקרי עבירה דמוזהר הקטן בלאוין, שפיר י"ל שהאב יענש על שלא חניך את בנו.

(א). כ"כ בדעת הרמב"ם בשו"ת משכנות יעקב (אהע"ז ס' מ"ג) ובס' בית מאיר (אהע"ז ס' קע"ח) ובשו"ת חלקת יואב (או"ח ס"א) ובשו"ת עין אליעזר (ס"א) ובמנ"ח (מ"ע רס"ג), והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"א ס' י"א או"ב) עי"ש.

אמנם, י"ל בפשיטות שס"ל להרמב"ם שאין למידים הלכה ממדרש ואגדה [כמבו' בירושלמי (פאה פ"ב ה"ד, ובחגיגה פ"א ה"ח), ועי' בתוס' יו"ט (פ"ה ברכות מ"ד)], וא"כ מש"ה השמיט הרמב"ם את ברכת ברוך שפטרני, שמקורה מהמדרש הנ"ל^ב.

ב.

אין עונשים בב"ד של מעלה אלא מבין כ'

ובאופ"א אפ"ל עוד, ע"פ מה שהקשה בס' אמרי אמת (ליקוטים עמ' צ"ז), בעיקר ברכת שפטרני מעונשו של זה שמברך האב כשבנו נעשה בן י"ג, דהא בב"ד של מטה אין עונשין אלא מי"ג, וב"ד של מעלה אין עונשין אלא מבין כ' עי"ש, וכמבו' בשבת פ"ט ע"ב דל עשרין שנין דלא מענשית עליהו. א"כ, ל"ש לברך ברוך שפטרני מעונשו של זה, דמשמע דעכשיו, בהיותו בן י"ג, הוא יענש על מעשיו, דהא בלא"ה אין הוא נענש עד שיהיה בן כ'. א"כ, י"ל שהרמב"ם והשו"ע, שהשמיטו את עיקר ברכת ברוך שפטרני, הוא משום דס"ל דכיון שאין נענש הבן עד היותו בן עשרים שנה, וכדאיתא בירושלמי הנ"ל, ל"ש לברך ברוך שפטרני מעונשו של זה, דמשמע מעתה הבן עצמו יענש על חטאיו, והרי אין נענש עד בהיותו בן כ', וכמו שהקשה האמרי אמת.

אולם, בעיקר הקושיא י"ל, דנהי שהבן עצמו לא יענש עד היותו בן כ', מ"מ האב מברך שהוא לא יענש יותר על בנו משנעשה בן י"ג, ועי' מה שהשיב בזה הגר"א נבנצאל בקונ' שמחת יהודה (עמ' ע"א), וע"ע בשו"ת שער עזרא להגר"ר עזרא בצרי (ח"ב ס' ק') מש"כ.

וע"ע מש"כ לתרץ קו' האמרי אמת, בס' עיוני הלכות (ח"ב ס' ט"ו הערה ד') ובס' אבני זיכרון להגר"נ רוטשטיין (בר מצוה ס' כ"ז עמ' רפ"ב). ובקונ' שמחת יהודה ליד"נ הגר"צ תמיר (פ"א עמ' כ"ה), כתב עפ"מש"כ בשו"ת חכ"צ (ס' מ"ט) דלא נקטינן כן, ומבין י"ג מענישים אף בב"ד של מעלה, ושכ"כ בשו"ת חת"ס (יו"ד ס' קנ"ה), שלא

(ב). אולם בתוס' רעק"א (פ"ה מברכות אות ל"ו) הביא דמצינו בכ"ד שפוסקין הלכה ממדרש עי"ש, וע"ע מש"כ מוח"ז זצ"ל בשו"ת דברי שלום (ח"א סו"ס ע"ז), ומש"כ נפק"מ עוד בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס' י"ג אות א') עי"ש, ומש"כ בשו"ת פאת שדך (ח"ג ס' קט"ו) לעניין ברוך שפטרני.

נמצא כן בש"ס רק בדרשי אגדה, עי"ש. אולם, בירושלמי ביכורים (פ"ב ה"א) כתוב, דאין ב"ד של מעלה מענישים פחות מבן עשרים שנה, עי"ש.

וראיתי בשו"ת חתן סופר (ס' צ"ו), שהקשה בתו"ד בעיקר ברכת שפטרני, האין יברך שנפטר מעונש, דלא מצינו ברכה אלא בקיום מ"ע, ולא ליפטר מעונש, ויעו"ש דהברכה זו עניינה להודיע לבן שמעתה נכנס הוא לחיוב עונשין עי"ש. וא"כ, י"ל בדעת הרמב"ם והשו"ע שהשמיטו ברכת שפטרני, שס"ל דלא מצינו ברכה אלא בקיום מ"ע ולא ליפטר מעונשין, וכמשה"ק החתן סופר.

וביותר י"ל למש"כ המג"א בביאור ברכת שפטרני, שנפטר ממצות חינוך בנו, זהו צ"ע, היכן מצינו ברכה ליפטר ממ"ע. וראיתי בס' שירת דוד להגר"ד הקשר וצ"ל (ס' נ"ה או"ד), שעמד בזה היכן מצינו ברכה שנפטר ממצוה, וכתב דע"כ הברכה זה ברכת הודאה, ששמח ומודה הוא להשי"ת שזכה לקיים מצות חינוך כהלכתו, עי"ש^ג.

ולכאוי' י"ל עוד למש"כ המג"א בביאור ברכת שפטרני, שהאב נפטר מחינוך בנו, וכ"כ הלחם חמודות (פ"ט דברכות אות ל'), דכשהגיע הבן לגיל י"ג נפטר האב מחינוך בנו, והקשה בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח ס' ל"ז), מהמבואר בקידושין ל', ששייך חינוך אף אחר גיל י"ג שנים, עי"ש. וכן הקשה בס' דברות משה (שבת ס' כ"ו הערה פ"ב), ע"ד המשנ"ב (ס' רכ"ה, שם) דאחר היותו בן י"ג אין עליו ענין חינוך, אך מ"מ יש על האב מצות הוכחה כשרואה שאינו מתנהג כשורה, והקשה ע"ז בדברות משה שם, מהמבואר בגמ' קידושין הנ"ל, דחובת חינוך הוי אף כשהגדיל^ד. וא"כ י"ל עפ"ז בטעם שהלבוש ביאר ברכת שפטרני, שהבן נפטר מעוון האב, ולא פירש שהאב נפטר מחינוך בנו, וכמש"כ המג"א, דס"ל דאף אחר י"ג שנה איכא למצות חינוך, וכמבו' בגמ' קידושין הנ"ל. וע"ע בס' נופת צופים להגר"מ עבאדי (שבת נ"ד ע"ב), ובס' שלמי יעקב (ענייני נדרים ס"ג), ובס' חינוך ישראל (ח"ב עמ' תרפ"ח).



ג). וע"ע מש"כ לתרץ בס' דביר קודשו (במדבר עמ' רכ"ד) ובס' ודרשת וחקרת (עה"ת עמ' קנ"ז) ובשו"ת שואלין ודורשין להגר"א שלזינגר (ח"א ס"ה), ובס' חינוך ישראל (ח"ב עמ' תרפ"ט) ובס' מסורת משה (ח"ב עמ' ק"י) עי"ש.

ד). ועמש"כ לתרץ בס' מעדני אשר (ברכות ח"א ס' קל"ג), ובקונ' שמחת יהודה (פ"א עמ' י"ט), ובס' משנת נזיר (ס' נ"ו או"ז), ובקובץ המאור (שבט-אדר תשס"ט עמ' ע"ד), ובשו"ת שואלין ודורשין (ח"א ס"ה).

ג.

ברכה שלא הוזכרה בגמרא

ובאופ"א אפ"ל בכ"ז, דהנה הדרכי משה (ס' רכ"ה אות א'), הביא ממהרי"ל שאדם שנעשה בנו בר מצוה חייב לברך בא"י אמ"ה אשר פטרני מעונשו של זה, וכן נהג המהרי"ל, וכתב הד"מ: "וקשה עלי שיברכו ברכה זו שלא הוזכרה בגמ' ובפוסקים, והביא לבראשית רבה ריש תולדות שהזכיר ברכה זו בשם ר' אלעזר וכתב הד"מ שם וטוב לברך בלא שו"מ".

הרי שס"ל דכיון שלא הוזכר ברכה זו בגמ' קשה עלי לברך ברכה זו, וא"כ י"ל דשפיר השמיט הרמב"ם ברכה זו, שלא הוזכרה בגמ'. וכמש"כ בס' יד מלאכי (כללי הגמרא אות ב'), שאין דרך הרמב"ם להביא אלא מה שהוזכר בגמ', וכ"כ הפר"ח (יו"ד ס' פ"ז סק"ג) עי"ש. ומה"ט גם השו"ע השמיט הברכה כיון שלא הוזכרה בגמ', וכיו"ב כתב הבית יוסף (או"ח ס' מ"ו), במש"כ הטור ברכת הנותן ליעף כח בברכת השחר, וכתב ע"ז דאף שיש לזה סמך יפה אך כיון שלא נזכרה בתלמוד איך היה רשות לשום אדם לתקנה. ואכן, גם הרמב"ם לא הזכיר ברכה זו, כיון שבגמ' ברכות ס' ע"ב שהובאו בה ברכות השחר, לא הובאה ברכת הנותן ליעף כח. והשו"ע (שם ס"א) כתב: "יש נוהגין" לברך הנותן ליעף כח, ואין דבריהם נראין", והיינו כיון שלא הוזכר כן בגמ', וכמש"כ הב"י.

ועפ"ז מובן, דהשו"ע והרמב"ם שהשמיטו ברכת ברוך שפטרני, אזלי לשיטתם דלא ס"ל לברך ברכת הנותן ליעף כח כיון שלא הוזכר בתלמוד, וה"ה ברכת ברוך שפטרני. ואכן בס' ערוך השולחן (ס' רכ"ה ס"ד) כתב לברך ברכת ברוך שפטרני בשם ומלכות, אף שלא הוזכר בגמ', כמו שמברכין ברכת הנותן ליעף כח בשם ומלכות, אף שלא הוזכרה בגמ'. וצ"ע מדוע הרמ"א, דבס' מ"ו ס"ו כתב דהמנהג פשוט בבני אשכנז לאומרה, כתב שלא לברך ברכת שפטרני. ובס' עיון המצוות (בר מצוה קושיא פ"ב) תירץ דשאני ברכת ברוך שפטרני דחיישינן שמא אינו גדול וכנ"ל. וע"ע בשו"ת ויען שאול (ח"ב או"ח ס"ד אות י"ג), ס' מעדני יו"ט (ח"א ס' מ"ג), שו"ת שיח כהן (ח"ב ס' י"ז) ושו"ת יין הטוב (ח"ב ס"ו).

(ה). ועי' בברכ"י (שם ס"ק ל"א) שעתה נתפשט המנהג לאומרה עי"ש ובפר"ח שם, ובמאמר מרדכי (סק"ט), ובמה שהביא בס' עטרת אבות (ח"א פ"א ס' י"ג) האיך נהגו במרוקו בזה עי"ש.

והלום ראיתי בשו"ת פניני ים (ח"א או"ח ס"א), שהביא להקשות בסתירת הרמ"א, שבס' רכ"ה כתב הרמ"א לברך ברכת שפטרני ללא שם ומלכות, כיון שלא הוזכר בגמ', ממש"כ הרמ"א אהע"ז ס' ס"ג ס"ב לברך ברכת בתולים, אף שלא מצינו כן בש"ס. וכתב לתרץ דברכת שפטרני, אף שהמהרי"ל הביאו, כל הפוסקים לא הביאו, ע"כ לא ס"ל הכי. ואילו ברכת בתולים, שהוזכרה בגאונים, קיבלו הפוסקים, עי"ש. ובקונ' שמחת יהודה (פ"ב עמ' כ"ח) העיר ע"ד שגם ברכת שפטרני הוזכרה בראשונים רבים ובפוסקים, עי"ש. וע"ע מש"כ בס' מבשר טוב (פרק הרואה ס' ס"ז אות ה') בברכת בתולים ובשו"ת ויען שאול (ח"ב ס"ד). וכן הקשה בסתירת הרמ"א מברכת בתולים בשו"ת שיח כהן (ח"ב ס' י"ז), ועמ"ש"כ בס' הזכרון להג"ר רפאל ברוך סורוצקין (עמ' רפ"ט).

ואולם י"ל בפשיטות, כיון שמקור דברי הרמ"א הוא מהמדרש רבה הנ"ל, והתם לא הוזכר כלל לברך בשם ומלכות, ורק שמברך ברוך שפטרני, שפיר ס"ל לרמ"א בברכת שפטרני לברך ללא שם ומלכות, וכבר כתבו כן, שבמדרש לא הוזכר לברך בשם ומלכות, בשו"ת דברי שלמה (ח"ב ס' ק') ובס' יסודי ישורון (ח"ב קריה"ת אות י"ח).⁹

ד.

ברכה ללא שם ומלכות אי"ז ברכה

ולכאור' עוד י"ל בזה דס"ל להשו"ע ע"פ המבוא בברכות מ' ע"א אמר רב, כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, א"כ כיון דאין יכול לברך ברוך שפטרני בשם ומלכות, דלמא לא הביא ב' שערות כנ"ל, אין טעם שיברך ברוך שפטרני בלא שם ומלכות, שבלא"ה אי"ז ברכה, וכפי שפסק השו"ע (או"ח ס' רי"ד ס"א): "כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה" עי"ש. ולכן השמיט השו"ע את

1. מצינו דברכת ברוך שאמר, שלא הוזכרה בגמ', כמש"כ המשנ"ב (ס' נ"א סק"ב), ובכל זאת אומרה בשם ומלכות, עי' בפר"ח ס' נ"א. וכן ברכת הנשים שעשני כרצונו לא הוזכר בש"ס, ועמ"ש"כ בזה בס' מאיר עוז (ח"א ס' מ"ו ס"ו או"ד), ומה שהשיב מרן הגר"ח קנייבסקי בס' דעת נוטה (ציצית הערה 127). ועי' במהרצ"ח (מגילה י"ב ע"א) מה שציין כמה ברכות אף שלא הוזכרו בגמ', וכן בס' מעדני יו"ט (ח"א ס' מ"ג). ועמ"ש"כ בס' ברכת המצוות כתיקונן (עמ' תנ"ו סק"ה), ובארוכה בשו"ת מרכבות ארגמן (ח"ד ס'), ובמש"כ בשו"ת יד יצחק (ח"ג ס' ש"ג) ובשו"ת נאות דשא (ח"ג מכתבים שונים ס"א).

עיקר ברכת ברוך שפטרני אף ללא שם ומלכות, דכיון שאין יכול לברך בשם ומלכות, אין תועלת במה שיברך ללא שם ומלכות, שאי"ז ברכה.

אולם, הסבר זה צ"ע, שכן מצינו להדיא בשו"ע ברכות שמברך ללא שם ומלכות: בשו"ע ס' רי"ח ס"ט: "וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות", וכן בשו"ע ס' רי"ט ס"ג: "וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא שם ומלכות", ובשו"ע ס' רי"ט ס"ט: "וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה, וטוב לברך בלא שם ומלכות עי"ש.

וי"ל בזה שברכת השבח שפיר הוי ברכה גם ללא שם ומלכות, דשפיר יכול להודות ולברך אף ללא הזכרת שם והוי ברכה והודאה. וכן ראיתי בס' שיח התורה (ח"א עמ' רצ"ב), שנשאל מרן הגר"ח קנייבסקי, במש"כ הרמ"א שמברך ברוך שפטרני ללא שם ומלכות, הא כל ברכה ללא שם ומלכות אי"ז כלום, ותירץ הגר"ח ק, גם בלא שם ומלכות הודאה היא לקב"ה עי"ש, הרי ששפיר יכול להודות ולשבח גם ללא שם ומלכות. אולם, בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב ס' קמ"ב) תמה בדעת הסוברים שמברך ברכת שפטרני ללא שם ומלכות, וכתב ומיהו תמהני אם חסר לגמרי השם ומלכות, הלא לא נקרא ברכה כלל, עי"ש. ולכאורה אישתמיט ליה דברי השו"ע הנ"ל, שפסק בכמה דוכתי שמברך ללא שם ומלכות, אף שכתב דכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אי"ז ברכה, וע"כ שלהודות ולשבח יכול לברך גם ללא שם ומלכות. ואכן בס' שפתי יצחק (ברכות ס"ח אות ו'), הביא מהגר"מ שטרנבוך דשאל לו מהו העניין בברכת ברוך שפטרני לברך ללא שם ומלכות, הא אי"ז ברכה, וא"ל שחוץ מעניין ברכה יש ענין של הכרת הטוב ואת זה יוצא בלא שם ומלכות, עי"ש. וע"ע מה שהאריכו בזה בס' מבשר טוב (ברכות ס' ט"ז), ובס' אוצר בר מצוה (ס' כ"ז). ושו"מ בס' מישרים אהבוך (עמ' רמ"ו), שנשאל מרן הגר"ח קנייבסקי במה שהשיב שם, במי שבירך בטעות ברכת אילנות על עצי סרק, שיברך שוב ללא שם ומלכות על עצי פרי, הא כל ברכה שאין בה שם ומלכות ל"ה ברכה, והשיב ע"ז הגר"ח ק, עי' רמ"א ס' רכ"ה ס"ב, והיינו שמברך ברכת שפטרני ללא שם ומלכות וע"כ שהוי ברכה, ועי' מה שהשיב הגר"א נבנצאל בקונ' שמחת יהודה עמ' ע"א, ויעו"ש בעמ' ע"ט מה שהשיב בזה הגר"ח קנייבסקי.



ה.

אם סמכינן על חזקה דרבא בברכת שפטרני

וראיתי בתשו' עצי ברושים (ס' נ"ז), שעמד בהשמטת הרמב"ם והשו"ע להך דאיתא במדרש פר' תולדות הנ"ל, דהאב ביום שנעשה בנו בר מצוה צריך לברך ברוך שפטרני, וכתב דס"ל דמצות חינוך שייך גם לאחר י"ג שנים, כ"ז שלא ידעינן בבירור שהביא ב' שערות, דהרמב"ם לשיטתו בפ"ב דנזירות, דיכול האב להדיר את בנו בנזיר עד שיגדיל ויעשה איש, ומש"כ ויעשה איש כוונתו שיביא ב' שערות, שאז נעשה איש גמור מה"ת. א"כ, כה"ג דלא הביא ב' שערות איכא מצות חינוך גם בגדול, כשאין יודע בבירור שהביא ב' שערות, א"כ ל"ש לברך ברוך שפטרני, שהרי עדיין חייב בחינוך עד שיגדיל ויביא ב' שערות, עי"ש.

וא"כ, צ"ע דעת הסוברים שהאב מברך ברוך שפטרני בשם ומלכות, וכמו שס"ל למהרי"ל המובא בביאור הגר"א (ס' רכ"ה סק"ב) לברך בשם ומלכות ברכת ברוך שפטרני, והגר"א כתב ע"ז שכן עיקר. הא כיון שלא ידוע בבירור שהבן הביא ב' שערות עדיין אביו חייב בחינוך בנו, ול"ש לברך שפטרני כשעדיין מוטל עליו לחנכו.

ועמד בזה בשו"ת הר צבי להגרצ"פ זצ"ל (או"ח ס' קי"ד, ובספרו הדרת קודש בר מצוה ס' ל"ב), דכשאין ידוע שהביא ב' שערות אם אפשר לסמוך אחזקה דרבא, שבן י"ג שנים יש לו ב' שערות, דהא סמכינן על זה במילי דרבנן דווקא, אבל לדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא, וכמבו' בב"ב קנ"ו ע"א דבודקין לקידושין, עי"ש. וכיו"ב כתב המג"א ס' קצ"ט שאינו מוציא יד"ח בברכהמ"ז דאורייתא לאחרים. וא"כ האיך יברך האב בשם ומלכות מה"ת ברוך שפטרני, הא הוי ספק ברכה לבטלה שמא עדיין קטן, יעו"ש. וכן הקשה בס' קצות השולחן (ס' ס"ה בדי השלחן ס"ק י"ג) האיך מברך ברוך שפטרני כשלא הביא ב' שערות בבירור, וכתב שיש חזקה דרבא, עי"ש. ועי' מש"כ לתרץ בס' עדת יעקב (ח"ב פ"ב משביתת עשור הי"א), וע"ע בשו"ת דברי יציב (או"ח ס' קמ"ה סק"ו), ובס' אוצר בר מצוה (ס' כ"ח או"ג) ובשו"ת בירורי חיים (ח"ב ס"ו אות י"ב), ובס' משנת בר חיובא (ס"י).

והלום ראיתי בתשו' דברי יושר להגר"ד רוזנטל זצ"ל (ח"ג סו"ס נ"ה), דכתב לבאר את דעת הרמב"ם שאין מברכין ברוך שפטרני בשם ומלכות, דאזיל לשיטתו

בפ"א מברכות, דברכה לבטלה איסורא מה"ת, וכמש"כ המג"א (ס' רט"ו סק"ו) בדעת הרמב"ם, שעובר בלא תשא מה"ת. ועל כן, בנער בר מצוה שהגיע לבן י"ג שנה עדיין אין הוא נחשב גדול עד שיביא ב' שערות, ורק לגבי דרבנן סמכינן על חזקה דרבא, אבל לגבי דאורייתא אין מחזיקין אותו לגדול עד שיבדקו אם יש לו כבר שערות. ומש"ה אין יכול האב לברך ברוך שפטרני בשם ומלכות, דשמא הבן לא הביא ב' שערות, ואין האב יכול לברך, דלא תשא הוי מה"ת. לעומת זאת, הגר"א, דס"ל שמברך ברוך שפטרני בשם ומלכות, ס"ל כהתוס' בר"ה ל"ג ע"א (ד"ה הא רבי), שלא תשא הוי מדרבנן, ולהכי שפיר מברך ברוך שפטרני בשם ומלכות, ובהכי סמכינן על החזקה שמי הגיע לכלל שנים מסתמא כבר הוא גדול שהביא ב' שערות, עי"ש. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"ח סו"ס ז'), לפרש את דברי הרמ"א שאין מברך בשם ומלכות, על פי מה שכתב המג"א (ס' רע"א סק"ב), דאף בן י"ג שנה חיישינן שלא הביא ב' שערות, ובמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא. ועמש"כ בשו"ת רעק"א (ח"א ס"ז) ובשו"ת תורת חסד (או"ח ס"א). א"כ אם לא הביא הבן ב' שערות עדיין לא נפטר האב ממצות חינוך, ואין הוא יכול לברך שפטרני מעונשו של זה. ודעת הגר"א שברכה שא"צ מדרבנן, ובדרבנן סמכינן שכבר נעשה גדול, עי"ש. ועי' מה שציינתי בבית מתתיהו (ח"ב ס' י"א אות ו') אם לא תשא מה"ת או מדרבנן עי"ש, ומה שהאריך בזה הגרי"ח סופר בס' ברכת יעקב (ס"א).

והנה, כתב הרמ"א או"ח ס' ל"ז (ס"ג) עמש"כ השו"ע שחייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו: "וי"א דהאי קטן דווקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד ואין לשנות" עי"ש. והפרמ"ג (שם א"א סק"ד) כתב, אם הוא י"ג שנים איזה חיוב יש על אביו, דאיש בפ"ע הוא, וכתב די"ג שנים ולא הביא ב' שערות על אביו לחנכו, עי"ש. הרי דכשלא הביא הבן ב' שערות על אביו לחנכו בתפילין. והקשה בשו"ת הרד"ד, קונ' אמרי כהן (ס"י סק"ו), דא"כ האיך ס"ל להרמ"א דין ברכת שפטרני מעונשו של זה, ומברך האב על שנפטר ממצות חינוך, הא חזינן ברמ"א דאיכא מצות חינוך לבנו בן י"ג בתפילין, דהרי אף כשהגיע לגיל י"ג שנה עדיין אביו מחנכו לתפילין. ותירץ דהרמ"א בס' ל"ז איירי באופן שידוע שלא הביא ב' שערות, ומש"ה חייב לחנכו, ולעניין ברכת ברוך שפטרני שמברך האב איירי בסתמא, שאין יודעים אם הביא ב' שערות, ושפיר מברך, עי"ש. וא"כ י"ל שזהו שס"ל להרמ"א שמברך ללא שם ומלכות, דאין יכול לברך שמא לא הביא ב' שערות ועדיין אביו חייב לחנכו.

וע"ע מה שהשיב בזה מרן הגר"ח קנייבסקי בס' דעת נוטה תפילין (תשו' תשי"ט), ומש"כ בקונ' אמונת ישראל להג"ר ישראל שוורץ (בר מצוה ס' ל"ד), ומש"כ הגר"ח ק"ב בס' הקטן והלכותיו (ח"א עמ' 21) ומש"כ בס' תורת איש (ברכות ח"ב ס"ב עמ' ת"ח).

והלום ראיתי בשו"ת שמש ומגן (ח"ד ס"ו) שכתב שלא נהגו במרוקו לברך ברכת רעמים בשם ומלכות, וכתב לבאר זאת עפ"מ ש"כ הרמב"ן (לכאו' זהו בשו"ת הרשב"א ח"א ס' י"ח), דכל מצוה שאין בה מעשה, כגון שמיטת כספים, אין מברכין עליה, וא"כ ה"נ שמיעת רעמים וראיית ברקים אין בהן שום מעשה, ולהכי לא בירכו ע"ז במרוקו בשם ומלכות, עי"ש. והדברים תמוהין ומופרכין, דכל ברכת ההודאה והשבח המלאים בשו"ע, אין בהם מעשה ומברכין ע"ז בשם ומלכות, וע"כ דכל דברי הרשב"א דאין מברכין ללא מעשה זהו רק בברכת המצוות, וכמש"כ בס' קהילות יעקב (ברכות ס' כ"ב) יעו"ש, וכ"כ בס' מכתב ישראל להגרי"א וינטרויב זצ"ל (ח"ב עמ' ר"ד), ועמש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"א ס"ח אות כ"ה, ח"ב ס' י"ב או"ג), ובברכת השבח שפיר מברכין אף ללא מעשה. ושו"מ שכבר העיר ע"ד השמש ומגן בס' מגן אבות (ס' רכ"ז), דכל ברכת הודאה, כרואה קשת או רואה מקום שנעשה לו נס, מברך ומודה לה' אף שאין בו מעשה, עי"ש.

וע"ע בשו"ת שמש ומגן (ח"ג ס' פ"ח אות ו') מש"כ מ"ט לא נהגו במרוקו ברכת הטוב והמטיב כשנולד בן, שברכות אלו הוי רשות, כמש"כ הרמ"א ס' רכ"ה ס"ב, מש"ה לא נהגו, עי"ש. ועפ"ז ה"ה י"ל לענין ברכת שפטרני שלא נהגו במרוקו, שאי"ז חובה אלא רשות. אולם, בעיקר הדבר שבמרוקו לא נהגו ברכת ברוך שפטרני, ראה בשו"ת עמק יהושע (ח"ב ס"ד) שהביא שבירכו ללא שם ומלכות, ולא שלל שם העמק יהושע את עיקר המנהג אלא כתב שיברכו ללא שם ומלכות, עי"ש. וכלל הנראה זהו מקומות שונים בערי מרוקו. וראה בס' זוכר ברית אבות (עמ' ל') שהביא שבמרוקו לא בירכו אף ללא שם ומלכות ברכת ברוך שפטרני עי"ש. ובדומה לכך, הביא בס' עלי הדס (פ"ט ס"ח), שלא נהגו לברך ברוך שפטרני בתוניס, אף ללא שם ומלכות, עי"ש.

ועי' באורחות רבינו הנדמ"ח (ח"א עמ' קפ"א), בשם החזו"א והקה"י, לברך בלא שם ומלכות. וע"ע בס' מעשה איש (ח"ז עמ' קל"ז) ובתשו' והנהגות (ח"ד

ס' נ"ה) ובשו"ת דברות אליהו (ח"ג ס"ה) ובשו"ת שיח כהן (ח"ב ס' י"ז) ובס' פרדס אליעזר (בר מצוה פ"ח).

ו.

בטעם הלבוש שהבן נפטר מעונש אביו

והנה הלבוש בס' רכ"ה ס"ב כתב לבאר את ברכת ברוך שפטרני מעונשו של זה, שעד עתה הבן נענש בעוון האב, עי"ש. והיינו שהבן עצמו נענש בעוון אביו, שנפרעים מהאדם על חטאו בעוה"ז בגופו או בממונו או בבניו הקטנים, שבניו של אדם הקטנים, שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצוות, כקניינו הן, וכתב איש בחטאו יומתו עד שיעשו איש, יעו"ש. הרי שבנים נענשים בעוון אביהם, וזה הוא שכתב הלבוש בביאור ברכת ברוך שפטרני שמברך על שנפטר מעונש אביו.

וכתב בס' צבא אהרן להגר"א וידר זצ"ל אב"ד לינו (דרשות לבר מצוה, ס' מ"ה), במה שהלבוש מיאן לפרש שהאב נפטר מעונשי הבן, כפי שפירש המג"א, דס"ל ללבוש, שכיון שקטן לאו ב"ח, ואינו בר עונשין, אין האב נענש עליו כשחטא, וממילא ל"ש לברך שפטרני מעונשו של קטן, דס"ל ללבוש שקטן אינו ב"ח כלל ועיקר, ומש"ה לא רצה לפרש ברכת ברוך שפטרני מעונש האב על מעשה קטן, עי"ש. ולפמש"נ לעיל י"ל שס"ל למג"א דשפיר אף מעשה עבירה דקטן הוי מעשה עבירה ומוזהר על האיסורים, ושפיר נפטר האב מאיסורי בנו, ואולם במשנ"ב (שם סק"ז), כתב בביאור ברכת שפטרני כטעם המג"א, שעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן והשמיט טעם הלבוש, ועמד ע"ז בקונ' שמחת יהודה (פ"א ס"ב עמ' י"ח) עי"ש. ואמנם י"ל ע"פ מה שהקשה בשו"ת משנה הלכות (ח"ו ס' מ"ו) מגמ' מכות כ"ד, דאין הבן נענש על האב ודלא כהלבוש, עי"ש.

אולם, י"ל בפשיטות הא דהשמיט המשנ"ב את טעם הלבוש, דאם הברכה היא שנפטר הבן מעונש אביו, יהא הבן צריך לברך ברוך שפטרני, ומ"ט כתב הרמ"א שהאב יברך כשנעשה בנו בן י"ג. ואכן כבר הביא להקשות כן בס' פתח הדביר (שם

ז). וע"ע בשו"ת אבני יעקב (ח"א ס' ל"ד) מש"כ בזה, ובשו"ת שואלין ודורשין (ח"ב ס"ג) ובס' רץ כצני (ח"א ס"ח), ובס' רועה בשושנים (ס' רכ"ה ס"ב), ובס' דבר אברהם (בראשית עמ' ר"ב).

סק"ב), דלטעם הלבוש בברכת ברוך שפטרני, שהבן נפטר מעונש אביו, יהא הבן צריך לברך⁽¹⁾.

אמנם, בש"ך עה"ת (פר' לך לך), מבואר שהבן מברך ברוך שפטרני מעונשו של אבא, ומבואר בדבריו כטעם הלבוש, וכ"כ בשו"ת מבשר טוב (ח"ב ס"ח) [ועי' מש"כ הגר"א נבנצאל בקונ' שמחת יהודה (עמ' ע"ב), ובקובץ אליבא דהלכתא (ל"ח עמ' ס"ג)], וא"כ ממש"כ הרמ"א שהאב מברך ברוך שפטרני, ע"כ שהברכה היא שהאב נפטר מעונש בנו, וכהמג"א, ושפיר השמיט המשנ"ב לטעם הלבוש.

אכן, בעיקר הדבר שהבן יברך, י"ל שס"ל ללבוש שהאב מברך ומוציא את בנו, וס"ל דשניהם צריכים לברך והאב מוציא הבן, וכיו"ב כתב הרש"ש פסחים (קכ"א ע"ב), עי"ש. וע"ע במש"כ בבית מתתיהו (ח"א ס"ט אות י"א) לענין ברכת שהחיינו בפדה"ב באב ובכהן, עי"ש. וא"כ י"ל שס"ל ללבוש שאה"נ הבן יכול לברך והאב יצא בברכה. ועמש"כ עוד בזה יד"נ הרה"ג רבי בנימין כהן בשו"ת הלכתא מאורייתא (ח"א ס"ו אות ד') ובקונ' שמחת יהודה (פ"א ס"ב עמ' כ"ג).

ולכאורה י"ל שהבן יכול בברכת אביו שמברך ברוך שפטרני לצאת גם טעם הלבוש, שהבן נפטר מעונש אביו. וראיתי בשו"ת נהרות איתן (ח"א ס' י"ג), דממה שהמשנ"ב השמיט לטעם הלבוש, ע"כ שהברכה שייכת רק לאב, ואין הבן צריך לכוין לצאת. ועמש"כ עוד בזה אם הבן מברך בשו"ת מעשה אפוד הנדמ"ח להגר"י שניאור (ח"א ס' ל"א), עי"ש.

ז.

האם גם האמא תברך ברוך שפטרני

והנה הפרמ"ג (שם א"א סק"ה), כתב דאשה שנעשה בנה בר מצוה לא תברך, דהא היא אין מחוייבת לחנך את בנה, עי' מג"א ס' שמ"ג סק"א עי"ש, ואפשר דאין הבן נענש בעוון אמו, והכי מסתברא דכתיב פוקד עוון אבות, עי"ש. ועיקר הדבר שהאם אין חייבת בחינוך בנה מבואר בגזיר כ"ט, וכן בתרומת הדשן (ס' צ"ד) עי"ש,

(ח). וכן הקשו בשו"ת אוצר חיים (ס' כ"ה) ובשו"ת נהרות איתן (ח"א ס' י"א), וע"ע מש"כ בשו"ת דברי יציב (יו"ד ס' קצ"ט) ובשו"ת מקוה המים (ח"ג ס' י"א) ובס' אוצר בר מצוה (ס' כ"ט).

וכ"כ בתוס' ישנים (יומא פ"ב), והילני המלכה שישבה עם בניה בסוכה החמירה על עצמה לחנכם למצוה בעלמא, עי"ש.

אולם, הרעק"א בגליון הש"ס סוכה ב' ע"ב, הקשה מלשון הגמ' שם, וכי תימרו קטן שא"צ לאמו מדרבנן הוא דמחייב, ואיהי בדרבנן לא אשגחה, ת"ש כל מעשיה לא עשתה אלא ע"פ חכמים, הרי להדיא בגמ' דעכ"פ מדרבנן הוי חיוב גמור לאם לחנך את בנה עי"ש. ותירץ מרן הגר"ד פוברסקי בס' בד קודש (מועד ב' ס' נ"ד), וכ"כ בס' קהילות יעקב (סוכה ס"ב), דתרי חינוך איכא, ולמש"כ התוס' ברכות מ"ח (ד"ה עד שיאכל), שקטן שהגיע לחינוך הקטן בעצמו נתחייב במצוה מדרבנן מדין חינוך, א"כ מש"ה י"ל הא דמבואר בגמ' סוכה דהיא בדרבנן לא אשגחה ונראה שגם אם חייבת בחינוך בנה, זהו בהך דין חינוך שהקטן עצמו חייב במצוות, אולם בחובת החינוך של האב לחנך את בנו במצוות, זהו ל"ש באם, וכמב' בגמ' נזיר עי"ש [וע' מש"כ בזה נפק"מ בבית מתתיהו (ח"א ס"י אות י') עי"ש].

וא"כ עפ"ז יש לדון אם האם תברך ברוך שפטרני על בנה, כשאין לו אב, אם נימא דגם האם חייבת בחינוך בנה שמוטל על הקטן בעצמו. ועי' בבית מתתיהו (ח"ב ס' ל"א), מש"כ לדון באמא שנמצאת בליל הסדר לבד עם בניה אם היא צריכה לספר להם סיפור יצ"מ עי"ש. ואם נימא שהאם חייבת בחינוך בניה במה שמוטל על הקטן עצמו שפיר חייבת בסיפור יצ"מ. וראה ליד"נ בשו"ת הלכתא מאוריייתא (ח"א ס"ו שיעורי הלכתא או"ב), שכתב עפ"ז נפק"מ לברכת ברוך שפטרני לאמא, עי"ש.

ואכן ברש"י חגיגה ב' ע"א (ד"ה איזהו קטן) כתב דהטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצוות עי"ש, וחזינן שגם האם חייבת בחינוך בנה. ועי' במחצית השקל (ס' שמ"ג), דכתב לתלות זאת במחלוקת אמוראים, דלרבי יוחנן חינוך בניו חל בין על האב ובין על האם, ורק לר"ל חינוך חל רק על האב, עי"ש. וע"ע בשדי חמד (מערכת ח' כלל נ"ט), ובשעה"צ (ס' תרט"ז סק"ח), עי"ש. וא"כ עפ"ז שפיר יש לדון שהאם תברך ברוך שפטרני^ט.

ט. ועמש"כ בזה בשו"ת בית מרדכי (ס' נ"ט) ובשו"ת ברכת יהודה (ח"א ס"י), ובס' חבצלת השרון להגר"מ קרליבך (בראשית עמ' ש"פ), ובס' חוקת עולם (פ"א ס' י"ז עמ' נ"ד) עי"ש, ובשו"ת דברי בניהו (חכ"ג ס' כ"ט). ובס' רועה בשושנים (ס' רכ"ה ס"ב אות ה'), ומש"כ בזה הרה"ג רבי אלחנן יעקב רבינוביץ בקובץ שבט הכהונה (ח"ג עמ' מ"א) ובקונ' שמן אפרסמון (עמ' י') עי"ש, ומה שהאריך בזה יד"נ הגר"צ תמיר בקונ' שמחת יהודה (פ"ו ס"ד), אם האם נענשת בעוון בנה ואם תברך האם עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת משנה הלכות (ח"ו ס' מ"ז).

אולם, יש לדון בזה ממש"כ המשנ"ב (ס' רי"ט סק"ג), דמנהג העולם שנשים אין מברכות ברכת הגומל, והטעם לזה הוא משום שצריך לברך ברכה זו בעשרה, ולא אורח ארעא לברך בפני אחרים, עי"ש. וא"כ מה"ט י"ל שאמא לא תברך ברוך שפטרני, דכתב המשנ"ב (ס' רכ"ה סק"ו) שנהגו לברך ברוך שפטרני בעת שהוא קורא בתורה עי"ש, א"כ לאו אורח ארעא לאמא לברך ברוך שפטרני בציבור.

אמנם, בברכ"י (ס' רי"ט סק"ב) כתב, דנשים חייבות בברכת הגומל ותברך בביהכנ"ס של נשים, וישמעו האנשים מבית הכנסת, עי"ש [וע"ע מש"כ בבית מתתיהו (ח"ב ס"ד) אם אשה חייבת בברכת הגומל ומש"כ בס' דברי עני לב"ד הרה"ג רבי דביר אזולאי (ח"א ס' י"ט עמ' שפ"ט)]. וא"כ להברכ"י, שאשה מברכת הגומל בביהכנ"ס וישמעו האנשים, ה"נ י"ל שהאמא אלמנה שגידלה בנה תברך ברוך שפטרני בביהכנ"ס, וישמעו האנשים, ועי' בשו"ת קול מבשר (ח"ב ס' מ"ד) ובקונ' וכל החיים (פ"א ס"ה).

אמנם, י"ל בזה דשאני ברכת ברוך שפטרני, שא"צ לברך בעשרה כברכת הגומל, וכ"כ בס' זה השלחן להגר"ש דבליצקי (ס' רכ"ה), שא"צ עשרה לברכת ברוך שפטרני, וכן השיב הגר"א נבנצאל בקונ' שמחת יהודה (עמ' ע'), שיכול לברך אף ביחידות, וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ה ס' קל"ד) שא"צ עשרה בברוך שפטרני עי"ש. וא"כ ה"נ י"ל שהאשה תברך ביחידות ברכת ברוך שפטרני, ואף למש"כ המשנ"ב דאשה אין מברכת הגומל, משום שצריך לברך בעשרה ולא אורח ארעא לברך בפני אחרים, יכולה לברך ביחידות.

אולם, בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א ס"ד) כתב שברכת ברוך שפטרני בעשרה וכברכת הגומל עי"ש, וכן השיב הגר"ח קנייבסקי (בקונ' שמחת יהודה עמ' ע"ח, וביותר בקובץ אליבא דהלכתא גליון ל"ח עמ' מ"ט), שלא יברך ללא מנין עי"ש, וכן נקט בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז ס' כ"ג או"ד) שיש לברך ברוך שפטרני במנין, וזמנה היא כזמן ברכת הגומל עי"ש, וע"ע בשו"ת ושב ורפא (ח"א ס' י"ב). ועי' בקונ' שמחת יהודה (פ"ה ס"א) שהוכיח מהרמ"א ס' רכ"ה, שהשמיט מש"כ המהרי"ל לברך ברוך שפטרני בקריה"ת, דע"כ ס"ל לרמ"א שמברך אף ביחידות עי"ש. וע"ע בקו' בר מצוה כהלכתו (פט"ז ס' כ"א).

ושו"מ למו"ר בתשו' משנת יוסף (חי"א פמ"ח אות ו'), שכתב לדון בחיוב האב לברך שפטרני כשאין לאב נער המחנכו, והביא להמשנ"ב ס' תר"מ סק"ה שנוטה לשיטת הא"ר והביכור"י ס' תר"מ שם, שאם אין לו אב האם חייבת לחנכו, ובשו"ת אמרי יושר (ח"א ס"ג) כתב, דאף אם נימא דהאם אין חייבת בפ"ע, חייבת מדין אפוטרופסית, וכתב המשנ"י, דאף די"ל דאפוטרופוס אין מברך ברוך שפטרני, וכנ"ל במאמץ ילד, מ"מ י"ל שהאם נתחייבה בכך מתקנ"ח, ושפיר י"ל שמברכת, וכתב שתברך בפתח ביהכנ"ס ע"י מחיצה, לפני עשרה אנשים, עי"ש.

אולם, בס' הליכות ביתה (ס' י"א ס' י"ג סוף הערה ג"ח), כתב דכמו שאשה פטורה מברכת הגומל, כיון שבעי עשרה, ה"ה פטורה מברכת ברוך שפטרני, עי"ש. ולהנ"ל י"ל שא"צ עשרה בברכת שפטרני, וכן להברכ"י אשה מברכת הגומל בביהכנ"ס. וכן העיר במשנ"י הנ"ל (אות ו') ממה שנהגו בירושלים ביולדת שמביאים עשרה לביתה ומברכת הגומל, וה"נ י"ל בברכת הגומל עי"ש, וע"ע בקונ' בר מצוה כהלכתו (פט"ז ס' י"ז).

והלום ראיתי בשו"ת אגורה באהלך (ח"א ס' י"ז), שנשאל באב שנאנס ולא היה יכול לגדל בנו אם יברך האב ברוך שפטרני, וכתב דאפי' אם על החלק המעשי של החינוך נאנס ולא יכול היה לקיים, אבל עדיין היה מוטל עליו להרבות בתפילה שבנו יתגדל כפי רצון השי"ת, גם ע"ז שייך לומר שאולי לא יצא יד"ח וברוך שפטרני מעונשו, עי"ש. ולמש"כ הלבוש הנ"ל בטעם ברכת שפטרני, משום שהבן נענש בעוון האב, ה"נ י"ל באב שלא גידל בנו שיכול לברך ברוך שפטרני, דאף שלא גידלו מ"מ הבן נענש בעוון אביו, דסו"ס אביו הוא.

שו"ר בשו"ת דברי בניהו (חכ"ג ס' כ"ט) שנשאל מיד"נ הגר"צ תמיר במי שהתגרש מאשתו, והאשה לא נתנה לו לראות הילדים, ולמעשה לא יכול היה האב לחנכם, אם יברך ברוך שפטרני, וכתב ג"כ דלטעם הלבוש בברכת ברוך שפטרני, שהבן נענש בעוון אביו, ה"ה היכא שלא גידלו אביו, וכתב עוד שגם אם האמא בירכה על בן זה בעזר"נ, אי"ז מגרע מהאב ג"כ לברך על בנו עי"ש. וע"ע מש"כ בזה ידידי הגרמ"ר שעיו (בעל מחקרי ארץ) בקונ' שמחת יהודה עמ' צ"ז, ויעו"ש בעמ' ס"ז שהשיב הגר"א נבנצאל באב שלא גידל את בנו, שיברך ברוך שפטרני ללא שם ומלכות, ובעמ' ע"ה שם, השיב ע"ז הגר"ח קנייבסקי, שהאב יברך אע"פ שלא גידל את בנו.

ובתשו' ושב ורפא (ח"א ס' י"ב) כתב לדון בבן שנולד בעבירה, שהאב נישא שלא כדת משה ורוצה לברך ברוך שפטרני, האם יברך, ומסיק שיכול לברך. ויש לדון בזה להנ"ל, שברכת ברוך שפטרני הוי מברכת השבח וההודאה, האיך ישבח לה' על מה שעשה ע"י עבירה, דאי"ז מברך אלא מנאץ. וכיו"ב כתב בס' חשוקי חמד (ברכות נ"ד ע"ב) דמי שאינו שומר תורה שנסע בשבת בחילול שבת שלא יברך הגומל, ועמש"כ בזה בס' ברכת שמואל (ס' רי"ט ס"ח עמ' ת"ז) ובקונ' וכל החיים (פ"ב ס' ט"ו).



ח.

אב אם יברך על בתו שהגיעה לגיל י"ב

והנה הפרמ"ג (שם א"א סק"ה), כתב: "והנה למה לא יברך בנקבה בת י"ב שנה, לפי' הלבוש שבנים נענשים בעוון האב, לא שנא זכרים או נקבות, אבל למ"ד משום חינוך י"ל שאינו מחוייב לחנך בתו קטנה, וכמש"כ המג"א ס' שמ"ג סק"א מהגמ' בנזיר כ"ט ע"ש". הרי שכתב הפרמ"ג לתלות את השאלה אם אב יברך ברכת ברוך שפטרני על בתו שהגיעה לגיל י"ב בהנך תרי טעמי לברכת שפטרני, ולהלבוש שפיר י"ל שהאב יברך, דגם הבת נענשת בעוון אביה, ולהך טעמא דברכת שפטרני, משום שהאב צריך לחנכו, יש לדון, בבתו שא"צ לחנכה. וכ"כ בשו"ת מנחת עני (או"ח ס"ג), ע"ש.

ואולם במג"א ס' שמ"ג כתב דהאב חייב לחנך את בתו ע"ש, א"כ שפיר י"ל שיברך האב, וכ"פ המשנ"ב (שם סק"ב), שהאב חייב לחנך בתו, א"כ שפיר י"ל שיברך ברוך שפטרני, וכ"כ בס' פתח הדביר (ס' רכ"ה סק"ד).

אולם, בשו"ת עין אליעזר (או"ח ס' י"ד) כתב דהאב אין חייב לחנך את בתו, ומש"ה אין האב מברך שפטרני על בתו. והעיר ע"ד בס' חוקת עולם לידידי הג"ר מנחם גיאת (עמ' נ"ב), ממה שהסיק המג"א הנ"ל, שאב חייב לחנך את בתו ע"ש. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת הלכתא מאורייתא ליד"נ הג"ר בנימין כהן (ח"א ס"ו אות ה') ע"ש. ובשו"ת קול מבשר (ח"ב ס' מ"ד) הוכיח מלשון המדרש הנ"ל, אמר ר"א צריך להטפל בבנו עד י"ג שנה, ובחידושי הרד"ל שם שדווקא בנו ולא בתו, יעו"ש.

ועי' במש"כ לבאר בס' סוכת דוד להגר"ד מן זצ"ל (ס"ג סוף אות י"ח) מ"ט בבת אין האב מברך, אף שחייב לחנכה (לשיטתו). ובקונ' שמחת יהודה ליד"נ הגר"צ תמיר (פ"ז ס"ב עמ' ס') הקשה דהמשנ"ב כתב בס' שמ"ג דהאב חייב בחינוך בתו, א"כ מ"ט לא הביא די"ל שהאב יברך ברוך שפטרני על בתו, עי"ש.

וראיתי בשו"ת משנה הלכות (חי"א ס' קפ"ד), דכתב די"ל למש"כ המשנ"ב ס' רכ"ה שם, דהאב מברך ברוך שפטרני בשעה שבנו עולה לתורה בשעת קריה"ת, א"כ י"ל דכיון דבת אינה עולה לתורה אין האב מברך, עי"ש, וכעי"ז כתב בתשו' והנהגות (ח"א סו"ס קנ"ו), דכיון שצריך לברך ברוך שפטרני בפני הבן, אי"ז צניעות לבוא עם בתו לציבור עי"ש. והנה כ"ז למש"כ בשו"ת יד יצחק הנ"ל לברך ברוך שפטרני בפני הבן דווקא וכנ"ל, אולם לאחרונים שהבאנו לעיל, דאין קפידא לברך שלא בפניו (ועוד עי' להלן אות יא), ושלא בעשרה, א"כ גם בביתו יברך שלא בפניה. ובשו"ת אגרות משה (ח"ה ס' י"ד) כתב ג"כ שאין קורין אשה לתורה, והאב מברך בשעה שעולה הבן לתורה, ל"ש בביתו. וכ"כ בשו"ת דברי שלום [קרויז] (ח"ה ס"ב) עי"ש, וכתב להעיר ע"ד בקונ' שמחת יהודה (עמ' ס"א), דלנוהגין לברך בסעודה, או בלי מנין, שפיר יכול לברך על בתו ברוך שפטרני, עי"ש. וע"ע מש"כ טעמים נוספים למה שאין האב מברך על בתו בשו"ת באר משה (ח"א ס"י סק"ה) ובשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז ס' ל"ח).

ובמש"כ התשוה"נ הנ"ל, דאי"ז צניעות לבוא עם בתו לביהכנ"ס, יש להעיר עוד ממש"כ הברכ"י הנ"ל, שאשה מברכת ברכת הגומל בביהכנ"ס והאנשים שומעים, א"כ שפיר יכול האב לברך ברכת שפטרני, כשבתו נמצאת בעזר"נ ושומעת הברכה, אל"ה דנימא שאין האב חייב כלל בברכת ברוך שפטרני על בתו, מפני שאין הוא חייב לחנכה, כמו בן.



י. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת נהרות איתן (ח"א ס' י"ג אות ה'), ובשו"ת יין הטוב (ח"ב ס"ו), ובס' רועה בשושנים (ס' רכ"ה ס"ב אר"ד), ובשו"ת דברות אליהו (ח"ג ס"ה), ובשו"ת באר אליהו (ח"א ס' פ"ג), ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ד ס' נ"ד אות מ'), ובשו"ת באר שרים (ח"ג ס' ע"ז אות ה' וח"ב ס' ס"ב אר"ג), ובשו"ת דברי שלום [קרויז] (ח"ה ס"כ, וח"ז ס' פ"ד), ובשו"ת אבני יעקב (ס' ל"ה), ובשו"ת בית ישראל (ס' ל"ד), ובשו"ת מראות ישרים (ח"ב ס' ט"ז אר"ג), ובשו"ת דברי מנחם (ח"א ס' ל"ח עמ' קל"ב), ובשו"ת ברכת יהודה (ח"א ס' י"א), ובשו"ת בית אבי (ח"ג ס' מ"ח), ובשו"ת בירורי חיים (ח"ג ס' ס"ו), ובס' חשוקי חמד (כתובות ע"ח ע"א), ובס' אוצר בר מצוה (ס' ע"ו).

ט.

המגדל יתום אם מברך ברוך שפטרני

בשו"ת בצל החכמה (ח"ה ס"ג) כתב לדון באב חורג שנעשה בנו של אשתו בר מצוה, אם יברך האב המאמץ בנו ברכת ברוך שפטרני. וכתב דלפי מש"כ המג"א דטעם ברכת ברוך שפטרני הוא שהאב נפטר מעונש בנו על שלא חנכו, ה"ה הכא אף שאי"ז בנו מ"מ צריך היה לחנכו. וכמבואר בגיטין נ"ב ע"א, שמוטל על האפוטרופוס לחנך, ועושין לקטנים לולב סוכה וציצית, וזהו משום מצות חינוך, כמבואר בשו"ע חו"מ (ס' ר"צ ס' ט"ו), ובערוך השולחן חו"מ (ס' ר"צ ס' ל'), דעל אפוטרופוס מוטל לחנכם במצוות שהוא עומד במקום האב, עי"ש. א"כ גם בן אשתו, שעליו מוטל לחנכו, שפיר יכול לברך. אולם, לטעם הלבוש בברכת ברוך שפטרני, שהבן נענש בעוון אביו, זה ל"ש בבן חורג, שבודאי לא יענש בעוון אביו החורג, ורק בעוון אביו האמיתי, עי"ש.

אכן, בשו"ת ויען דוד (ח"ו או"ח ס' כ"ב) כתב דאף לטעם המג"א בברכת ברוך שפטרני, משום שמוטל על האב לחנכו, כ"ז באביו האמיתי, ובאביו חורגו ודאי שלא יענש על עוון בנו, שאינו שלו, עי"ש. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ג ס' כ"ו) שאין המאמץ מברך ברכת שפטרני כלל, ואפוטרופוס אין חייב בחינוך היתום יותר משאר אדם, עי"ש. וכן כתב מו"ר בשו"ת משנת יוסף (חי"א ס' מ"ח), דאף אפוטרופוס שקיבל על עצמו לחנך את היתום, בכל זאת לא הטילה עליו התורה חובת חינוך אלא רק הוא קיבל זאת על עצמו. וכתב דאולי הוי כנשים במ"ע שהז"ג, שיכולות לקבל ע"ע מצוה ולברך, ולהכי גם אפוטרופוס שקיבל ע"ע חינוך יכול לברך, עי"ש^(א).

ולכאוי' י"ל בזה עפ"מ ש"כ הגר"ש קלוגר זצ"ל בחכמת שלמה (אהע"ז ס"א ס"א), שהמגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מקיים מצות פו"ר, וכאילו ילדו ממש, א"כ

(יא). וע"ע בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' ע"א), ובס' חשו"קי חמד (פסחים קכ"א), ובס' נטעי גבריאל (בר מצוה פ"ב ס' י"ג) ובשו"ת אבני דרך (ח"ו ס' ל"א) ובקונ' בר מצוה כהלכתו (פט"ז ס' י"ט), ובס' על בן אמצת לך ליד"נ הגר"א דבורקס (פ"ח ס"א), ובקונ' שמחת יהודה (פ"ו ס"ב), ובשו"ת הלכתא מאורייתא (ח"א ס"ו אות ה'), ובס' הקטן והלכותיו (ח"א פ"ג הערה נ"ג), ומש"כ הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל בקובץ צהר (ח"ד עמ' ע"ה), ובקונ' שמחת יהודה עמ' ס"ב מה שהשיב הגר"א נבנצאל, ובעמ' ע"ז מש"כ הגר"ח ק"ש, ובשו"ת משיב נבונים (ח"ד ס"ו) ובס' יסודי ישרון (ח"ב קריה"ת אות ו').

הריהו כבנו, ושפיר כשאדם מאמץ ילד אולי יברך, שנעשה כבנו. אולם, יש להוכיח ממש"כ בשו"ת מנחת עני (או"ח ס"ג), דאין הסב יכול לברך ברכת שפטרני כשאין לילד אב, כיון שלא מוטל חובת חינוך על הסבא, ול"ש לברך שפטרני מעונשו, שוודאי לא יענש, דאין מוטל עליו לחנכו, עי"ש. ולכאו' י"ל כיון שבני בנים הרי הם כבנים, א"כ מקרי בנו ויוכל לברך, ובכל זאת כיון שלא מוטל עליו לחנכו אין הסב יכול לברך^{יב}. ואם הסב אין מברך, אף דבני בנים הוי כבנים, כ"ש במגדל יתום, אף אם נימא שהוי כבנו ממש, מ"מ כיון שאין הוא חייב לחנכו אין מברך ברוך שפטרני. ושו"מ בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סו"ס ג') שהביא מחתנו בעל באר שרים, שי"ל במאמץ ילד שיברך, שהוי כבנו, וכמש"כ החכ"ש הנ"ל עי"ש.



י.

בנים תאומים בברכת ברוך שפטרני

וראיתי בשו"ת יענה ברוך להגר"ב קונשטט זצ"ל (ס"ד), שכתב לדון בבר מצוה של אחים תאומים, שיברך האב ברכת שפטרני אחר עליית השני בלשון רבים, יעו"ש. והיינו שהאב יברך על שני בניו ברוך שפטרני מעונשם של אלו. וכן הביא בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה ס' קל"ז) בשם הגר"ח קנייבסקי^{יג}, שיברך על שני בניו התאומים ברכה אחת - שפטרני מעונשם של אלו, וכן הסכים ברבבו"א שם. וכ"כ בקונ' שמחת יהודה (עמ' ע') מהגר"א נבנצאל. ובס' הלכות והליכות בר מצוה להגר"ב אדלר (פ"ה ס"ד) כתב, בשם חכמי ירושלים, שיש לברך ברוך שפטרני מעונשו של זה ושל זה עי"ש.

אולם, בשו"ת שבט הלוי (ח"ה ס' כ"ח או"ב) כתב, שהאב צריך לברך על כל בן ברכה בפ"ע, ואף למברכים בשם ומלכות, וכ"פ בס' הליכות שלמה (תפילה פכ"ג אות

יב). ועמש"כ עוד לענין סבא אם מברך על נכדו ברוך שפטרני: בשו"ת מהרש"ם (ח"ה ס' ל"ג), ובשו"ת מעשה איש (יר"ד ס' י"ב), ובשו"ת שאלת יצחק (ס' י"ח), ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ה ס' קע"א), ובס' חינוך ישראל (ח"ב עמ' תשמ"ט), ולמור"ר בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' ע"א אות ג'), ובס' וכתוב מרדכי (עמ' שנ"ט) השיב הגר"ח ק שאין הסב מברך עי"ש, ובקונ' בר מצוה כהלכתו (פט"ו ס' י"ח) ובקונ' שמחת יהודה (פ"ו ס"ו).

יג). וכן השיב הגר"ח קנייבסקי בס' הליכות חיים (ח"א עמ' ע"ח) ובס' הקטן והלכותיו (ח"א עמ' 21) שמברך ברכה אחת לשניהן.

מ"א), דלא יאמר על שניהן ברוך שפטרני מעונשם של אלו, שהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, אף שאין מברך בשם ומלכות עי"ש. וכ"פ בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' ע"א אות ה') וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"ח ס"ז אות ג').

יא.

אם צריך לברך ברוך שפטרני בפני בנו דווקא

ובתשו' יד יצחק (ח"ג סו"ס ש"ג), כתב שמנוסח הברכה שאומר האב ברוך שפטרני מעונשו של זה, מוכח שהאב צריך לברך בפני הבן דווקא, וכתב דנ"ל הטעם בכדי לעורר את הבן, שידע שמכאן ואילך יזהר בנפשו לילך בדרך טובים, כי אחריות האב נסתלקה מעליו, עי"ש.

אולם, בשו"ת שאלת שלמה (ח"ב ס' ע"ה) כתב להסתפק במי שבנו נעשה בר מצוה והאב נמצא בעיר אחרת, אם יברך האב ברוך שפטרני שלא בפני הבן, וכתב דאף שמלשון הברכה משמע שמברך האב כשעומד יחד עם בנו, אבל אין מזה הכרח שכך הוא לעיכובא, אלא דמסתמא האב עומד בפני בנו, אבל גם אם האב רחוק מן הבן צריך לברך ברוך שפטרני, עי"ש. וכ"כ בשו"ת נהרי אפרסמון (ח"ב ס' מ"ח או"ב) שיכול לברך אף שלא בפני הבן, עי"ש. וע"ע מש"כ להוכיח כן, שא"צ בפניו, בשו"ת בצל החכמה ח"ה ס' קל"ב.

ובקונ' שמחת יהודה (ע' ס"ט) השיב הגר"א נבנצאל דכשארין הבן בפניו יאמר מעונשו של בני, ולא מעונשו של זה, ויעו"ש בעמ' ע"ו בשם הגר"ח"ק, ומש"כ בס' חינוך הבנים כהלכתו (ח"א פל"ה ס' ט"ז) ובשו"ת אבני דרך (ח"ו ס' ל"ב).

ויש להסתפק, אם נימא שהאב צריך לברך דווקא על יד בנו, וכמש"כ היד יצחק, מהו כשאינו לפניו, ורואה בנו דרך מסך (כשר), אם יברך - האם הוי כבפניו. ולכאורה י"ל כיון שברכת ברוך שפטרני הוי מברכת השבח, שמודה על שפטרו השי"ת מחיובי בנו, סגי לברך אף כשרואה את בנו דרך מסך. וראיתי תשו' הגר"א וויס, בעל המנחת אשר (בס' נתיבי המנהגים נישואין עמ' תקל"ג), שהאב יכול לברך ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו כשאינו משתתף בברית, ורואים אותו דרך מסך, עי"ש. וע"ע מש"כ בזה בארוכה בשו"ת שואלין ודורשין (ח"ו ס' מ"ז),

ובשו"ת דבריך יאיר (ח"ו ס' נ"ד), ובס' דרך האתרים הנדמ"ח (ס' פ"ג), ובשו"ת אבני דרך (חי"ג ס' קס"ג).

ומכיון דברכת להכניסו מברכת השבח הוי, וכמש"כ לדון בבית מתתיהו (ח"א ס"ט אות ז') עי"ש, שפיר י"ל שיכול האב לברך כשרואה את הברית דרך מסך, ואף שאינו משתתף בברית עצמה, ועמש"כ בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס"ס של"א) לעניין השתתפות בסיום ולהיפטר מחיוב תענית בכורות, ע"י מסך, עי"ש. וא"כ ה"ה בברכת ברוך שפטרני, דהוי מברכת ההודאה, שפיר יכול להודות כשרואה את בנו דרך מסך. ומצאתי שכ"כ יד"נ הגר"א מימון בס' דרך האתרים הנדמ"ח (ח"א ס' י"ז), עי"ש. וכן נפק"מ שיכול לברך ע"י טלפון, כששומעים קולו.



יב.

עד כמה זמן יכול לברך ברוך שפטרני

בשו"ת משנה הלכות (חי"א ס' קפ"ד) נשאל במי שלא בירך ברוך שפטרני, עד מתי יכול לברך ברכה זו, וכתב דכיון שלא בירך בשעת עלייה לתורה שוב לא יברך אותה, עי"ש.

והנה לפי מש"כ הדברי מלכיאל הנ"ל, שברכת ברוך שפטרני הוי כברכת הגומל שברכתה בעשרה, ובברכת הגומל י"ל דאין לה זמן קבוע ומברך כ"ז ששמח, וכ"כ לי הגר"ח קנייבסקי, שיכול לברך ברכת הגומל כ"ז ששמח. א"כ ה"ה בברכת ברוך שפטרני, שיש לומר שאין לה זמן קבוע.

ומצאתי בס' קצות השולחן (ס' רכ"ג ס"ק י"ד) דכתב על ברכת ברוך שפטרני שאם איחר יכול לברך כ"ז שירצה, וכברכת הגומל, והוכיח מלשון המדרש הנ"ל, מכאן ואילך צריך שיברך ברוך שפטרני, ומשמע שאין לזה זמן קבוע, עי"ש. ובקונ' שמחת יהודה (עמ' ע') השיב הגר"א נבנצאל: "עד מתי יכול לברך ברוך שפטרני? נלענ"ד כל ימיו" עי"ש. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ה ס' קל"ב אות ט"ו), כתב שזמן

יד). ואמנם בערוך השולחן (ס' רי"ט ס"ז), כתב עמש"כ השו"ע דברכת הגומל כ"ז שירצה, דאם הפליג זמן רב עד שנשכח העניין אין לו לברך עוד ואיבד הברכה, עי"ש. וראיתי לב"ד הרה"ג רבי דביר אולאי בס' דברי עני (ח"א ס' י"ט עמ' תכ"ד), שכתב דמהמגן גיבורים (ס' רי"ט סק"ב) מוכח דלא כהערוה"ש,

ברכת שפטרני עד ל' יום, וכעין המבואר לענין ברכת הגומל, וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז ס' כ"ג). והסתפק בזה בס' זה השלחן (ס' רכ"ה).

אולם, בקונ' שמחת יהודה (פ"ד ס"א אות ג') כתב לחלק בין ברכת הגומל, שמברך על שניצל ממוות לחיים, וזה שייך בכל עת, ואילו ברכת שפטרני עיקרה שמשבח לה' שנפטר מחינוך בנו, וממילא עיקר ברכתה לאלתר.



יג.

עניית אמן אחר ברוך שפטרני

הנה השער אפרים (ש"ד הכ"ה), בדין עניית אמן אחר ברוך שפטרני, כתב דאף דס"ל שמברך ברכת ברוך שפטרני ללא שם ומלכות, מ"מ אם הוא מברך בשם ומלכות אז השומעין עונין אחריו אמן. וכתב בס' מבשר טוב (ברכות פרק הרואה ס' ט"ז), דאף שהמברך ברכה שא"צ וברכה לבטלה אין עונין אחריו אמן, וע"כ כל שהמברך מברך בשם ומלכות הוי ברכה גמורה, כשאר ברכות שיש בהן שם ומלכות, רק שלא תיקנו בזה שם ומלכות, אבל כל שאומר בשם ומלכות הרי הן חלק מהברכה, שהיא ברכה שעונין אחריה אמן, שהרי יש בה שם ברכה ותורת ברכה, עי"ש, הרי כיון שלמברך הוי תורת ברכה כשמברך ברוך שפטרני בשם ומלכות, אף השומע שאין נוהג לברך, מ"מ הוי ברכה מעלייתא ול"ה כאמן יתומה. וביותר כתב כיו"ב מוח"ז הגה"ח בשו"ת דברי שלום ח"ה בהערות והנהגות (ס' נ"ד), דאף מי שאין נוהג לברך על הלל בר"ח, אם הוא שומע ממברך על הלל בר"ח חייב לענות אמן, יעו"ש שהוכיח כן^(ט).

ואף שעבר זמן רב ונשכח הדבר, יכול לברך עי"ש. ועמש"כ בשו"ת ויען יוסף (ח"א ס' ע"ד), ומה שהביא בס' פסקי תשובות (ס' רי"ט ס"ו שם אות י"ח), עי"ש.

טו). וכ"פ בשו"ת אור לציון (ח"ג פ"ג ס"ב) עי"ש, וכן פשיט"ל למור"ר בשו"ת משנת יוסף (ח"ג ס"ח), וכן בס' הליכות שלמה (פ"ד הערה כ"ז). ועמש"כ בזה בשו"ת הר צבי (ח"א אור"ח ס' ל"ח), ובשו"ת אבני ישפה (ח"ב אור"ח ס' ל"ב ענף ד' וח"ז ס"ח), ובתשר' והנהגות (ח"א ס' שמ"ז), ובשו"ת באר משה (ח"ה ס' י"ב), ומש"כ בס' כנסת יעקב להגר"י סופר (עמ' ק"א), ובשו"ת ברכת יהודה (ח"ה ס"כ), ובשו"ת עמק יהושע (ח"ב ס"ו אור"ג), ובשו"ת מחקרי ארץ (ח"ז ס' י"ז), ובשו"ת בנין אב (ח"ה ס' ל"ד) ובשו"ת השואל (ח"ב ס"כ), ובשו"ת אבני דרך (ח"י ס' י"ט). ודלא כמו שהאריך ידידי הגר"א דורי בשו"ת אדרת תפארת (ח"ה ס"ט ח"ו ס' כ"ה), וכן יד"נ הגרמ"ש דין בקובץ המשביר (ח"ד עמ' שמ"ז), שאין בן ספרד יכול

וכן בקונ' שמחת יהודה (עמ' ע"ב) השיב הגר"א נבנצאל במי שנוהג לברך ללא שם ומלכות ברוך שפטרני, האם כששומע מי שנוהג לברך בשו"מ יכול לענות אמן, והשיב שכן הוא, כיון שיש למברך על מי לסמוך עי"ש, ולהנ"ל כן מפו' בשער אפרים.

ובתשו' בצל החכמה (ח"ה ס' פ"ט) הוכיח מהשער אפרים הנ"ל שם, דמשמע שאם מברך ברוך שפטרני ללא שם ומלכות אין עונין אחריו אמן, ורק אם מברך בשו"מ עונה אמן, וע"כ שללא שם ומלכות אין עונה אמן. והקשה מ"ש מברכת הזימון, שעל מה שענו המזמנים ברוך שאכלנו משלו עונה המזמן אמן, אע"פ שלא אמרו הזכרת שם כלל, עי"ש. וע"ע בס' מעדני יום טוב (ח"א ס' מ"ג), ומה שהאריך בזה מו"ר הגר"א קסלר בס' נוטרי אמן (ח"ב נתיבי שערים ס"ב). ואכן במג"א (ס' רט"ו סק"ג) פסק, דהשומע מי שמברך לישראל, אפי' ללא שם ומלכות, חייב לענות אמן, ולכך עונין אמן אחר הרחמן בברכת המזון עי"ש, וע"ע מש"כ בזה בקונ' שמחת יהודה (פ"ב ס"ה).



יד.

לא תתגודדו בברכת "ברוך שפטרני" במקום שלא נהגו לאומרו

וראיתי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ז ס' נ"ט), דכתב שמנהגינו פה שהאב אומר ברוך שפטרני בלי שם ומלכות, וכמש"כ הרמ"א הנ"ל, ואירע שאחד עשה בדווקא בשם ומלכות, וכתב הרבבו"א, דכיון שמנהג המקום לא לומר, א"כ יש חשש של לא תתגודדו, והביא שהסכים עמו הגרא"י זלזניק זצ"ל שיש חשש ל"ת. ואי"ז דומה למה שיש מנהגים שונים בין בני ספרד לאשכנז, שהרי שם הכל יודעים שיש קהלות שונות, ולכ"א מנהגים שלהם ונהריה נהריה ופשטיה, ממילא אין בזה משום לא תתגודדו, אבל כשאחד בלבד רוצה לעשות שלא כמנהג המקום יש בזה לא תתגודדו, עי"ש.

והנה בדין לא תתגודדו הארכנו בבית מתתיהו (ח"ד בפתיחה), בטעם שהשמיט השו"ע הך איסורא, ויעו"ש באות ד' שהבאנו מהערוה"ש (ס' תרנ"א סכ"ב), שבדבר

לענות אמן על בן אשכנז בברכת הלל בר"ח. וממש"כ השער אפרים, מוכח דאף שס"ל שאין מברכין ברוך שפטרני בשו"מ, מ"מ אם שומע ממי שמברך יענה אמן, וא"כ ה"ה בהלל בר"ח, וע"ע בשו"ת בית העזרי להגר"ע בסיס (ח"א ס"ג או"ב) עי"ש.

של"ה חיוב גמור ליכא לא תתגודדו, עי"ש, א"כ ה"ה ברכת ברוך שפטרני, שכתב הרמ"א בחדא עם הל' שהחיינו, דהוי רשות ול"ה חובה, ליכא לא תתגודדו. אולם, בס' שלחן הטהור מקאמרנא (ס' רכ"ה) נקט שברכת ברוך שפטרני הוי חיוב גמור, עי"ש. ויעו"ש בבי"מ (אות ו') שהיכא שמפורסם המח' ל"ה לא תתגודדו, כשנתפשטו ההוראות, עי"ש, וה"נ י"ל בברוך שפטרני, שיש המברכים בשו"מ ויש בלי שו"מ, ואי"ז לא תתגודדו.



טו.

ברוך שפטרני לאבל ובתשעה באב

ראיתי בשו"ת טוב טעם ודעת להגר"ש קלוגר (מהדו"ג ח"ב ס' פ"ו) שדן בתו"ד, אם מותר לאבל להשתתף בסעודת בר מצוה, וכתב דכיון שיש בבר מצוה שמחה, שמברך האב ברוך שפטרני מעונשו של זה, א"כ הוי הנאת הגוף, והוי סעודה שיש בו שמחה, ואין לאבל להשתתף, עי"ש.

ולכאורה, עפ"ז אין לאבל לברך ברוך שפטרני על בנו שנעשה בן י"ג בהיותו אבל, דאיכא הנאת הגוף ושמחה לאבל, וכמש"כ הטוטו"ד. ולכאו' יש להוכיח בזה, דהנה הרמ"א ס' רכ"ה שם כתב את דין ברכת ברוך שפטרני בחדא עם הל' ברכת שהחיינו, וצ"ע מ"ט ברוך שפטרני שייך להל' שהחיינו [ועמש"כ בזה בס' על בן אמצת לך ליד"נ הגר"א דבורקס (פ"ח עמ' ע"ט) ובס' רץ כצבי (ח"א ס"ח אות ו')]. ולפו"ר, השייכות הוא דבשתיהן יש ברכה על שמחה.

וי"ל דכמו שאבל מברך שהחיינו, וכמש"כ המג"א (ס' תקנ"א ס"ק מ"ד) דלא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו, עי"ש^(טז), ה"ה שאבל יכול לברך ברכת ברוך שפטרני, וכדחזינן שהרמ"א כלל בחדא דין את ברכת שפטרני עם ברכת שהחיינו. אולם, ראיתי בשו"ת שמש ומגן (ח"ד ס' ל'), הא דאבל מברך שהחיינו על פרי, זהו דווקא שלא יהא לו פרי אחר ימי השבעה, ואם יהא לו אח"כ אין מברך בהיותו אבל, עי"ש^(יז). ועפ"ז בברכת ברוך שפטרני, שיכול לברך אחר ימי השבעה (ראה לעיל אות יב), יברך אח"כ למש"כ הטוטו"ד, שיש בזה שמחה.

טז. והגר"א שם הוכיח מגמ' ברכות נ"ט ע"ב שאבל מברך שהחיינו, ועמש"כ ע"ז בשו"ת בגדי ישע ס' כ"ז.

ובתשו' דברי ישראל להגר"י וולף זצ"ל (ח"א ס' קמ"ט) כתב לגבי אב שנעשה בנו בר מצוה בת"ב, שיברך ברכת ברוך שפטרני בקריה"ת במנחה ולא בשחרית, ואף שזריזין מקדימין, מ"מ כיון שיש קצת שמחה בברכה זו יברך במנחה, דאקרי מועד כבר, יעו"ש. וכ"כ בס' הליכות שלמה (ביהמ"צ פט"ו ס"ח), והגר"ש דבילצקי בספרו דיני ט"ב שחל ביום א' (הערה צ"ג) ובספרו וזרח השמש (עמ' פ"ז), וכ"פ בס' נטעי גבריא (ביהמ"צ פ"ס ס' ט"ז), ובקובץ מבית לוי (עמ' מ"ד) בשם בעל השבט הלוי זצ"ל.

אולם, בקונ' שמחת יהודה (עמ' פ"ב) השיב הגר"ח קנייבסקי שיכול לברך ברוך שפטרני בבוקר בשחרית בת"ב, וא"צ לחכות למנחה. וכן השיב הגר"א נבנצאל (שם בעמ' ע"א), ועמש"כ בזה בשו"ת ישא יוסף להגר"י אפרתי (ח"ב ס' קל"ג) ובס' כל המתאבל עליה (פמ"ג הערה 23) ובס' בר מצוה כהלכתו (פי"ז ס' י"ג) עי"ש.

ולמש"כ הטוטו"ד, שיש בברכת ברוך שפטרני הנאת הגוף, שפיר י"ל שיברך במנחה, דכבר אקרי מועד, וכמש"כ הדברי ישראל, ולא בשחרית, כיון שיש בברכה זו שמחה. אולם, ממה שאבא מברך שהחיינו, אף שיש בו שמחה, ה"ה י"ל ברכת ברוך שפטרני, וכדחזינן ברמ"א שכלל את ברכת ברוך שפטרני בהדי הל' ברכת שהחיינו. ועי' בכף החיים (ס' תקנ"ט אות ל"ח) אם מברך הגומל בת"ב.

ועיקר הדבר מבואר לענין ברכת הגומל שאבא מברך ברכת הגומל בימי אבלו, וכ"כ הכף החיים (ס' רי"ט אות ט'), וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד ס' ע"ז) עי"ש. וא"כ, לפי מש"כ הדברי מלכיאלי הנ"ל, שברכת ברוך שפטרני כברכת הגומל, ה"ה י"ל שאבא מברך ברוך שפטרני כמו שמברך הגומל. אולם, בשו"ת תבואת שמש (או"ח ס' ע"ח) כתב דלא יברך הגומל בהיותו אבל, עי"ש.



יז). ועמש"כ עוד בזה בשו"ת אורחות יושר [שרביט] (ח"ב יו"ד ס' ט"ז), ובשו"ת מעגלי אליהו (ח"א ס' כ"ב), ובס' שהחיינו (פ"א ס' כ"ד).

הרב יחיאל אומן

גדרות הגבול שסביב מדינת ישראל כמחיצות

מכתב א'

לכבוד הרב יואל שילה

להלן כמה הערות על מאמרו הנפלא בענין גבולות א"י לענין עירובין (האוצה, גיליון יח, עמוד קב):

א. הנה אם נצריך בקיעת רבים במחיצות עצמן כהמג"א, לכאור' כאן לא תהיה בעיה, שהרי מסתבר שאין 'רבים' שעוברים דרך המעברים אלא יחידים [בפרט אם נצריך 'רבים' כפשוטו, דהיינו ס' ריבוא]. אמנם, בחת"ס (סי' פ"ט) משמע (וכן לכאור' סובר החזו"א בסי' ק"ז) שהרבים שעליהם דיברו תוס', היינו רבים שבתוך הרשות^(א), וא"כ אף שלתוס' אין כאן בעיה, שדוקא מחיצות שנעשו בידי שמים מבטלין הם, אבל להרשב"א והריטב"א, דגם בידי אדם מבטל, יתכן ג"כ שסברו כן דהרבים שבפנים מבטלין גם מחיצה שבידי אדם, אם היא גדולה מאוד.

ב. במה שציידדתם דמכיון שמחיצות הגבולות אינן פתוחות למעבר חופשי אלא המעבר מותנה באישור מעבר - הרי שדומות הן ל'דלתות נעולות', יש לדון דהרי מעבר הישראלים נעשה במקומות אלו ללא בעיה מיוחדת, ומה שבודקים בשביל הסדר הטוב לא אמור להיות חסרון, כמש"כ האג"מ (ה' כ"ח) לגבי הרמזורים, עי' דבריו בהערה^(ב).

(א). ע"ש בתו"ד החת"ס שכתב: "דכך גזרה חכמתו, שמרה"י המוקף מחיצות אין להוציא לר"ה המוקף מחיצות שבידי שמים משום דאתו רבים הבוקעים ומבטלי מחיצות של ים אוקינוס שנעשו בידי שמים".

(ב). שם האריך בקונטרס שלם לדחות את ההיתרים שהביא המשנ"ה בשביל להתיר העירוב בברוקלין, ואחד ההיתרים הוא הרמזורים, שטען המשנ"ה דרה"ר הוא שיהא כל אדם רשאי לעשות ולילך בו כרצונו בלא שום עיכוב, בין על ההילוך בין על התשמיש, ובעינן נמי דניחא תשמישתיה. ולכן כיון דברה"ר דידן אסורין להעמיד חפציו ברה"ר, ואסורין להשתמש ברה"ר, וגם נענש מחוק המלכות, וגם אין יכולין לילך גם במכוניות כרצונו, לא לאט ביותר ולא במרוצה ביותר, אין זה רשות הרבים.

אמנם, האג"מ השיב על דבריו: "דהם דברים תמוהין. דהא מדיני התורה יותר אסורין מדיני האומות. דהא אסור לרוץ ברה"ר ואף לא לעמוד ואסור מלהשתמש בכל דבר המונע לרבים מהלוק. ורק איזה דברים קטנים איכא שהוא הכרח גדול, שהוצרך יהושע בן נון להתנות כדאיתא בב"ק דף ל' ע"א. וגם

ג. במה שהבאתם מהרשב"א, שלא מועילה הקפת הרשות במחיצות כאשר בתוך המחיצות משתמשים הרבים ללא הגבלה, הנה הרשב"א מדבר דוקא על פלטיא, אבל בסרטיא הרי כל מהותה הוא במה שיש בה מעבר לרבים בכל שעה, ובוה מודה הרשב"א דאם מעכבין את רגל הרבים הוי מחיצה (ומ"מ לא יועיל לדין, דבכל עיר יש גם פלטיאות, שלפי הרשב"א לא יועילו להם האי מחיצות, וכל העיר פרוצה להן").

ד. אמנם, באמת יש לומר דהכא יודו כו"ע דהוי רה"ר, דהרי מהות הסרטיא היא במה שהיא פתוחה 'ממדינה למדינה ומעיר לעיר עד סוף העולם' (כדברי הרמב"ן), והנה הא פשיטא שלא נתכוון לסוף העולם ממש (דא"כ צריך להתחבר תחילת הדרך בסופה, ובעצם הרי תמיד מגיע לים...) ולכן מסתבר דהעיקר הוא שתהיה דרך אחת לכל הערים, לאפוקי שלא תהיה דרך מיוחדת לעיר אחת לבדה, אמנם אחרי כל הערים אם סגורה הדרך למדינה אחרת אין בכך כלום, ואינו נוגע לדרך זו שאמורה

הפקירו שכל הקודם זכה כדאיתא שם ובסוף ב"מ. ובפרט ברה"ר דעברי ביה ריבוי גדול אף פחות הרבה מס' ריבוא. עכ"פ רה"ר אינו מקום שרשאי כל אדם לעשות בו מה שרוצה, אלא אדרבה אינו רשאי לעשות בו כלום, ומדין התורה יש עוד יותר להחמיר ממה שמחמירין מצד חוקי המדינה. וכן היה הדין במדבר, וזהו עיקר רה"ר.

ואדרבה מסתבר ברחובות שהוא הפקר שכל אחד יכול להניח כל דבר ויכולין לילך ולרוץ כמו שרוצים אינו בדין רה"ר, דזה נחשב לא ניחא תשמישתיה, שכתב הריטב"א (בחידישו לעירובין דף כ"ב ע"ב ד"ה איתביה חצר שהרבים בוקעים בו) באיכא בור, אפילו היה הדרך רחב הרבה אי אפשר דליהוי ניחא תשמישתיה, משום שצריכין להיזהר משפת הבור. וכ"כ הוא ברה"ר אם היו אינשי מותרין להעמיד חפצים וכלים ברה"ר. אבל ברה"ר שנשמרים כדיני התורה, שאין לשום אדם רשות להשתמש שם בשום דבר אלא רק להילוך, ואף לזה הוא רק כדרך הילוך דאינשי וכדרך רכיבה דאינשי, ובחור"ל בדיני המלכויות, ובזמננו שאיכא מכוניות ההולכות רק כפי הדרך שקבעו להם, הוא בדיני רה"ר, מחמת שעתה ניחא תשמישתיה, דהוא ההילוך והרכיבה והעמדת המכוניות בצידי הרחובות. וגם מה שציוו שאסור למכוניות לעבור כשאיכא סימני אור אדום ותיבת עצור, שמצד זה יכולים לעבור המכוניות והאינשי בהערים, זה עושה שיהיה ניחא תשמישתיה לחייב על איסור הוצאה ברה"ר. ואין כוונת לשון מופקר לכל שכתב הבית אפרים, שיהיה כל אדם יכול לילך ולרוץ ולעשות כל מה שרוצה, שדבר כזה ליכא כלל, שהתורה אסרה ואף תנאי לא מהני. אלא מופקר לעבור בו לכל הדברים כדין התורה והמדינות".

ג. ועי' באבנ"ז (רס"ז), שהקשה לפי הרשב"א, א"כ ירושלים למה לא ה' חייבין משום רשות הרבים על פלטיאות שבה. ומתחילה תירץ דכנגד השערים לא היו פלטיאות, דשם ודאי ה' הדרך משער לשער והי' סרטיא. ועל הצדדין פשיטא שלא ה' חייבין, שהרי יש להם שלש מחיצות ומדאוריתא הוי רשות היחיד. ע"ש.

לשמש את בני המדינה הזו, והמחיצה שבסופם אינה מפריעה להם כלל! והיא סברא אלימתא.

ה. והנה ראיתי כבר מי שעמד על המדוכה הזו (כמדומני בקובץ בית אהרן וישראל), שמצוי היום בהרבה מקומות גדרות לכבישים ופסי רכבת, ועי"ז נוכל להחשיב את רוב עיירות העולם כמוקפות חומה, אפי' במרחק גדול, וכ"ש למה שדנו כמה אחרונים את חוטי החשמל כצורת הפתח, א"כ כל המקומות מוקפים באיזה צורה, עכ"פ חלקית, בדרך זו ויחשב הדבר כחומת העיר.

וכתב שם, דודאי אין כל חומה יכולה להיחשב חומת העיר, אלא בעינן חומה התוחמת ומגינה על המקום (כעי"ז מבו' בחזו"א), דהיינו שאין זו רק כמחיצות כלאים, שכל חלק הוא לעצמו (עי' עירובין טז.), אלא שד' המחיצות מצטרפות כאחת [שמצד זה בא התנאי של רואה עצמו תוך מחיצות, שיש קשר וצירוף בין המחיצות, ואין כל מחיצה לעצמה].

וא"כ בנידון דידן של גדר ההפרדה, לא מיבעיא בחומה שאינה ליד ערים, שאינה תוחמת כלום אלא רק יוצרת חציצה והבדלה ותו לא, אבל גם חומות שצמודות לערים, הרי אין הגדר באה לתחום ולהגדיר את שימושי העיר כלל, וגם אין היא משמשת או מגינה כלל על העיר, אלא היא מאסר שחוסם את בני העיר מלצאת, ובמה תחשב כדבר המשווייך לחומת העיר? [ומה שדנו האחרונים לסמוך על חומת עיר, היינו משום דחשיבא לצורך לדור בתוך החומה, אבל חומת שנעשית רק כדי לתחם הגבול ולמנוע חדירות, זה ל"ח היקף לדירה כלל].

ו. ובאמת בתנאי זה של 'רואה עצמו תוך מחיצות' יל"ע טובא, דלפ"ז איך סומכין על תיקוני עירובין של זמנינו בעיירות גדולות מאוד, ובאמת במהרש"ם כתב (וכ"ה בעוד אחרו' ופוס') דהשיעור הוא כדי ראית הרואה דהיינו ל"ב מיל, והוא שיעור עצום שברוב הערים אינו קיים. אמנם, זה צ"ע דלכאו' בזה פשיטא דנשתנו הטבעים ואין העין רואה בכה"ג, בפרט בכזה שיעור קטן כמו שהערתם [ואולי הכונה ש'ראוי' לראות באופנים מסוימים, וזה די להגדיר את זה מחיצה].

ואולי אפשר לחדש, דכל התנאי הזה אמור במקום ריק מדירין, דאז צריך לשער לפי האדם העומד באמצע, אבל כשיש עיר בתוכו, א"כ מצטרפת כל העיר

להיות דבר אחד, וכמו תכלית המחיצות שהיא לעשות את המקום כחצר של רבים (כלשון רש"י בדף ו: ובטור בסי' שפ"ד), וזה מתקיים שפיר בכה"ג.

בברכה מרובה

יחיאל אומן



תגובות הרב יואל שילה

א. לא הבנתי את כוונתך מי הם הרבים שבתוך הרשות ומי הם הרבים שבפנים, והיכן ראית רמז לזה בחת"ס סופר. לדעת הרשב"א אכן עצם שימוש הרבים בין המחיצות מחשיב את המקום לפלטיא, אך ציינתי שהיא שיטת יחיד, שהאחרונים לא פסקו כמותה, לזה התכוונת?

ב. הנידון של הרב מנשה קליין והגרמ"פ נגע לשאלה האם מעבר הרבים שמופקע ע"י רמזורים, חוקי תנועה, כללי התנהגות, ועוד - נחשב כמונע את רגל הרבים, שהרי סוף סוף לא כל אדם רשאי לעשות שם ככל העולה על רוחו. ואין לזה קשר לנדו"ד. ברחובות העיר אין שימוש ככל העולה על רוחו של כל פרחח ומסתכן, אולם הרחובות פתוחים לכל אדם בכל שעה, אלא שלמען הסדר הטוב ולמען הבטיחות, בכל רגע נתון ניתן להכנס לרחוב והצומת רק מכיוון אחד, אולם מאותו כיוון שהצומת פתוחה [רמזור ירוק] - הרי כל אדם יכול להכנס ובכל שעה. משא"כ מחיצות הגבולות - הרי אין הן פתוחות לכל אדם, ורובא דרובא דאינשי אינם מורשים לעבור שם בשום זמן מן הזמנים ומשום כיוון, ורק מי שתעודותיו נבדקו ונמצא רשאי - הוא רשאי לעבור. ואל"ה - הרי שהארץ היתה מוצפת באריתראים וסודאנים וסורים וירדנים ועירקים ואיראנים ועוד ועוד ללא גבול ושיעור. רק אזרח המדינה, או תייר ממקום בלתי מזיק - רשאי לעבור, וממילא המציאות בגבולות היא שאין הם פתוחים לכל - ברמה גבוהה, ומה הדמיון לסרטיא?

ג. הרי הבאתי את הרשב"א, והסקתי בדבריו כמוך, וציינתי ששיטה זו היא דעת יחיד - שלא חששו לה לא הב"י, לא המ"ב ולא החזו"א.

ד. לכאורה, כתבת דברים נכונים בהבנת הרמב"ן, אבל שוב, מה הקשר? ברור שאנו אמורים להגדיר את כביש 4 כסרטיא למרות שהוא לא ממשיך מאשקלון

לעזה ולמצרים, ומראש הנקרה לצור ובירות, אולם הניתוח הוא שונה. נחלקו חכמים ורבי יהודה אימתי המחיצות מבטלות שם רה"ר, לדעת חכמים הוא ב'שם ד' מחיצות' אף שאין מחיצה אחת שלמה, ולדעת רבי יהודה הוא בשתי מחיצות שלמות, אף שהשתים האחרות פרוצות לגמרי, ובשני המקרים הרי מדובר כשהרבים נמצאים שם ככל שימושי רה"ר, ועם זאת אמרין שהמחיצות גורמות לביטול שם רה"ר [לא אתי רבים ומבטלי מחיצתא], כל חד כדאית ליה [לרבי יהודה בשתי מחיצות, ולחכמים בשם ד' מחיצות]. וכאן לימדונו חז"ל שאף מקום ששימשו כשימושי רה"ר, אך מאחר ומחיצותיו מועילות לביטול שם רה"ר - הרי שלמרות שהמקום ממשיך לשמש לרבים, הוא כבר לא נחשב רה"ר. אשר על כן, אף שהדרכים הבינעירוניות אמורות להחשב סרטיא גמורה, אך אם יש סביבן מחיצות המבטלות מהמקום את שם רה"ר - הרי שלא חייבים על מקום זה. כמובן, שזה נראה משונה, כי הרי המחיצות רחוקות מהסרטיאות, ובסרטיאות עצמן אין הגבלת שימוש, אך בדיוק על זה כתבתי את המאמר והראיתי שהרשב"א - שהוא בעל הסברא שרה"ר עצמה צריכה להיות מופרעת - הוא דעת מיעוט שאין חובה להתחשב בה, אלא עיקר הבנת הראשונים היא שדי שלמקום כולו לא ניתן להיכנס כדי להחשב שהמחיצות גודרות אותו, אף אם השימוש בתוכו לא מוגבל כלל, וזו בדיוק המציאות בנדו"ד.

ה. מש"כ "והנה ראיתי כבר מי שעמד על המדוכה הזו (כמדומני בקובץ בית אהרן וישראל), שמצוי היום בהרבה מקומות גדרות לכבישים ופסי רכבת, ועי"ז נוכל להחשיב רוב עיירות העולם כמוקפות חומה אפי' במרחק גדול, וכ"ש למה שדנו כמה אחרונים את חוטי החשמל כצורת הפתח א"כ כל המקומות מוקפים באיזה צורה עכ"פ חלקי בזה ויחשב חומת העיר" - זה ודאי לא נכון, הגדרות המקיפות את הרכבות והכבישים לא עשויות בצורת מחיצות, שמתחילות מהקרקע ומגיעות לגובה י' טפחים [אלא ממש כשהרכבת עוברת בתוך הערים - מפני הסכנה, אך לא מחוץ לערים, וכ"ש לא בגדרות הבטיחות של כבישים, העשויות ברזל, שמיועדות רק שהמכוניות לא יעופו מהמסלול, ואולי במחיצות הבטון שבין מסלול למסלול שמולו - יש צורת מחיצה], וחוטי החשמל ברוב מוחץ של המקומות לא עשויים כצוה"פ, ובודאי שהם לא מקיפים את הערים.

מש"כ "ועכ"פ מסתבר דבעי' חומה התוחמת ומגינה על המקום (כע"ז מבו' בחזו"א) דהיינו שאינה רק כמחיצות כלאים שכל חלק הוא לעצמו (עי' עירובין טז.), אלא שד' המחיצות מצטרפות כאחת [שמצד זה בא התנאי של רואה עצמו תוך מחיצות, שיש קשר וצירוף בין המחיצות, ואין כל מחיצה לעצמה] - הבעיה במחיצת כלאים היא שהיא פרוץ מרובה על העומד, כמבואר בגמ' שם, ואשר על כן אין לה כח ליצור שם רה"י, והחידוש הוא שבכלאים, דבעינן הפרדה בלבד וא"צ הגדרת רשות - מועילה מחיצה כזו, שאם רוחבה ד' טפחים איננה מתבטלת, ומפרידה בין הזרעים שמשני עבריה, אך מחיצות הגבול הן רציפות מראש הנקרה ועד ים המלח [פרט למעברים הבודדים], ומצפון רצועת עזה עד טאבה.

מש"כ "וא"כ בנידון דידן של גדר ההפרדה, הרי אין הגדר באה לתחום ולהגדיר את שימושי העיר כלל, וגם אינו משמש או מגין כלל על העיר, אלא הוא מאסר שחוסם את בני העיר מלצאת, ובמה יחשב משוייך לחומת העיר? ועוד שלא נעשית כלל להקיף כפרים אלו, דוקא ורק לקבוע גבול בין כל האיזור הערבי" - כל זה לא מהוה תנאי לכשרות מחיצה לדין רה"י, ומקסימום מעט קשור לדין חומת העיר לגבי תחומין.

מש"כ "ומה שדנו האחרונים לסמוך על חומת עיר, היינו משום דחשיבא לצורך לדור בתוך החומה, אבל חומת מדינה שלימה ל"ח לדור בתוכה אלא חשיב שנעשים רק לתחם הגבול ולמנוע חדירות, וזה ל"ח היקף לדירה כלל". ערבבת דאורייתא ודרבנן, דין 'מחיצה העשויה לדירה' הנצרכת כדי להתיר שטח יותר מבית סאתיים - הוא דין דרבנן, ומדאורייתא היא רה"י גמורה, והזורק אליה מרה"ר - חייב, ולא באתי לומר שמחיצות הגבולות מועילות מדרבנן, אלא רק לומר שהן מבטלות שם רה"ר דאורייתא, ורק אז יועילו צורות הפתח כדי להתיר גם מדרבנן.

ו. מש"כ "והנה בתנאי זה של 'רואה עצמו תוך מחיצות' יל"ע טובא, דלפ"ז איך סומכין על תיקוני עירובין של זמנינו בעיירות גדולות מאוד, ובאמת במהרש"ם כתב (וכ"ה בעוד אחרו' ופוס') דהשיעור הוא כדי ראיית הרואה דהיינו ל"ב מיל, והוא שיעור עצום שברוב הערים אינו קיים, אמנם זה צ"ע דלכאו' בזה פשיטא דנשתנו הטבעים ואין העין רואה בכה"ג, בפרט בכזה שיעור קטן כמו שהערתם". זה אכן

שיעור לא רלוונטי לנדו"ד, שהרי את מקום גבול הצפון אני רואה מביתי, מרחק כ-45 ק"מ, כי הוא על הר.

ומש"כ "ואולי אפשר לחדש, דכל התנאי אמור במקום ריק מדיורין, דאז צריך לשער לפי האדם העומד באמצע, אבל כשיש עיר בתוכו, א"כ מצטרפת כל העיר להיות דבר אחד, וכמו תכלית המחיצות שהיא לעשות את המקום כחצר של רבים (כלשון רש"י בדף ו: ובטור בסי' שפ"ד), וזה מתקיים שפיר בכה"ג". לזה צריך להגיע באם דנים על מחיצות העשויות בידי שמים, אך במחיצות העשויות בידי אדם, כמו מחיצות הגבולות - לא נאמר התנאי שצריך שיראה עצמו בתוך המחיצות, כדעת תוס', וכהבנת הבה"ל ברמב"ן, וכן טענתי שגם הבנת החזו"א, ודלא כריטב"א שהחמיר בזה, אך גם הוא בפשטות דעת יחיד.

בברכה

יואל שילה



מכתב ב'

א. הנה בדין אטו רבים ומבטלי מחיצתא (להלן ארומ"מ) מצינו ב' נידונים: נידון א' - האם בעי' 'רשות הרבים' או מעבר רבים, לאפוקי יחידים, ובוזה נחלקו הראשונים, שהרשב"א והר"ן כתבו בפירוש (בדף כב.) דדין אתו רבים הוא דוקא ברה"ר גמורה, שיש בה תנאי רה"ר של רוחב (או במתקצר, דאין בו חסרון רוחב) והיא מפולשת משער לשער (וכ"כ הריב"ש. וכ"מ בר"ן, ברא"ש ובטור)^א. אמנם בריטב"א ובתר"פ מוכח דא"צ דין רה"ר דוקא^ב. ולהלכה מצינו בזה מחלוקת באחרונים,

א). ובחזו"א הכריח דדוקא רה"ר מבטלת המחיצות, מדאמרי' אם היתה דרך הרבים מפסקית, ודרך הרבים היינו 'רה"ר' (כמבואר שבת ו' ב' דאמרינן רה"ר גמורה, למעוטי הא דר"י דכשעוברת בין הפסין אינה רה"ר גמורה), וכן מדמסקינן בדף ו. דמבוי מהני לי' צו"ה, אע"ג דברה"ר לא מהני צו"ה דאתו רבים ומבטלי ליה.

ב). שהקשו דודאי לא התיר ר"י אלא ברה"ר שאינה רחבה מיג"א ושליש, וא"כ מה הראיה מירושלים, שיש בה ט"ז אמות (שברוחב ט"ז אמות יש בה כח עצמי של יצירת רה"ר, אבל בפחות מכך כל כח רה"ר שבה הוא רק מחמת הצטרפותה להמשך רה"ר, כמו בין העמודין), ותירצו, דלגבי דין ארומ"מ אין חילוק בין ט"ז א' ליג"א, שאם בט"ז א' רבים מבטלי המחיצות, ה"ה בפחות מכאן. והנה לגבי עיקר הרשות פשיטא דחלוק רוחב ט"ז מי"ג (כמשנ"ת לעיל), וע"כ דסברו דדין אתו רבים חלוק מעיקר רה"ר, דאין הימצאות

שהמג"א כתב (בס"ס שס"ג) גבי תל המתלקט דהוי כמחיצה, דכל זה דוקא כשלא בקעי ביה רבים, והוסיף דמסתבר דשיעור הרבים לבטל מחיצתא הוא ס"ר. אמנם, במשכנ"י הוכיח מכמה ראשונים, דלענין ביטול מחיצות להצריך דלתות, סגי במה שהוא מעבר לרבים, כשיעור שאר רשויות של רבים, אף אם אינו כדגלי מדבר.

ונידון ב' – האם הרבים המבטלין המחיצות הם הרבים ההולכים 'בתוך' הרשות, או כשעוברין 'במחיצות', דהנה הרמב"ן במלחמות בסוגיין כתב בתו"ד: "...שאינ הרבים מבטלין אלא המחיצה הפרוצה, שלא נאמר בה לבוד מפני בקיעתן בפרצה...", ומבו' בדבריו דיסוד דינא דארומ"מ הוא דא"א לראות את המקום הפרוץ כסתום, מכיוון דהרבים בוקעין שם. וכ"ה גם משמעות ד' הריטב"א, שכ': "...ואע"פ שיש במזרח ובמערב פתחים, לא חשיבא סתימה, דארומ"מ וכו', שמפילין מחיצות שבמזרח ומערב כיון שבוקעין בהם תדיר דרך הפתחים וכאילו אין שם פתח ולא שום גיפופי והיו פרוצין במלואם, ולא יועילו צורת פתחים ולא גיפופי". ומוכח לדעתם, דל"ש כל עיקר דינא דארומ"מ אלא כשהרבים בוקעין במקום המחיצות עצמן, דבכה"ג אמרינן דאין רואים את המקום הפרוץ כסתום, כיון שהרבים בוקעין שם, אך כל שאין הרבים בוקעין במקום המחיצות עצמן, אף אם איכא רבים בתוך ההיקף, ל"ש בזה כלל דינא דארומ"מ, דכיון דהרבים אינם בוקעין במקום הפרוץ, שפיר אנו רואים את המקום הפרוץ כסתום, ולא איכפת לן כלל דאיכא רבים בתוך המחיצות.

והמג"א בסימן שס"ג סק"ל פירש כן גם בדעת התוס', דהא דאמרינן בזה אתו רבים ומבטלי מחיצתא, היינו דבקיעת הרבים בספינות מבטלת למחיצות, עיי"ש, וכ"ה מבו' גם בדבריו שם סק"מ. אך החמד משה (שם סק"ד) נחלק ע"ז, דמש"כ התוס' דאמרינן בזה ארומ"מ, אי"ז מכח הא דהרבים עוברים במקום המחיצה, אלא הוא מכח הא דהרבים בוקעין בתוך א"י ובבל, ומקום שרבים בוקעין בו, ל"מ בו מחיצה שאינה עשוי' בידי אדם, עכ"ד, וכ"כ בתשו' שאילת יעב"ץ (ח"א סימן ז'), ובתשו' חת"ס (או"ח סימן פ"ט).

אמנם, בחזו"א (בסימן ק"ז סק"א) ביאר דהכא הוא מין אתו רבים אחר, שבו גם הרבים שבתוך המחיצות מפקיעין, והיינו דבהיקף גדול כ"כ שאין דרך בנ"א

הרבים בתוך הרשות עושה אותו רה"ר, אלא הבקיעה ביושר היא המבטלת את סתימת המחיצה, ולזה א"צ לכל דיני רה"ר.

לעשות דוגמתו, אתו רבים דבתוך המחיצות ומבטלי מחיצות². ולפ"ז יוצא שדברי הרשב"א גבי פלטיא, מתחברים עם הנידון של ארומ"מ, שבכל רשות שיש בה רבים, לחולקים על הרשב"א הוי רה"י גמורה, אבל ברשות גדולה שאין דרך לעשות כדוגמתה, כאן כו"ע מודים לרשב"א שהרבים גורמים לסתירת הרשות³.

ב. וזה מה שכתבתי דמעבר הגבול אינו מפריע כלום לרה"ר, מכיוון שכאן מדובר על רה"ר שבתוך המחיצות, א"כ לפי דעת המג"א (וכפי שנתבאר ברמב"ן) וכן לפי ביאור החזו"א גם בחולקים על המג"א, יצא שבכה"ג פשוט שארומ"מ.

ג. החילוק בין מחיצות שבת לכלאים הוא חילוק עקרוני, שמחיצות שבת הן חטיבה אחת ומחיצות כלאים הם פול אחד גדול של הרבה חלקים קטנים שאינם קשורים אחד לשני⁴, וזה מה שבא הריטב"א לבאר בשיעור של 'רואה עצמו תוך מחיצות', שיש דבר שמקשר בין כל המקום ועושה אותו מקום אחד. וזה לא קשור לתחומין ולא למוקל"ד, אלא ליסוד ושורש המחיצות מדאורייתא, וממילא כשנתבאר בראשונים שמחיצות עשויות בידי אדם עונות גם על החסרון של רואה עצמו תוך מחיצות, הם התכוונו למחיצות של רה"י, היינו מחיצות שיש בהן משמעות כלפי פנים, אבל מחיצות כאלו שנועדו למקומן לחצוץ ולהפריד, אין

ג. ובתשו' בית שלמה (או"ח סימן נ"א) תמה טובא ע"ז, ממש"כ התוס' לעיל בסוגיין דלדעת ר' יהודה דב' מחיצות דאורייתא ל"ש דינא דארומ"מ היכא דאין הרבים בוקעין בב' מחיצות אלו, ומבו' להדיא מדבריהם דלא אמרינן ארומ"מ אלא כשהרבים בוקעין במקום המחיצות, וכ"ה מבו' גם מהא דמהני נעילת דלתות בירושלים, אף שהיו בתוכה רבים. ובע"כ דמש"כ התוס' הכא דאמרינן ארומ"מ, הוא משום דהרבים בוקעין במקום המחיצות, וכמש"כ המג"א, עכ"ד, ועי' גם בגא"י בסוגיין שתמה כן ע"ד התוס', עיי"ש. והחזו"א כתב לישב, דאין כוונתן התוס' לדינא דאתו רבים ומבטלי מחיצתא דסוגיין, אלא דבהיקף גדול כ"כ שאין דרך בנ"א לעשות דוגמתו, אתו רבים דבתוך המחיצות ומבטלי מחיצות, עיי"ש.

ד. וכן ראיתי מחלקים בין א"י למדינה אחת, משום דיסוד דינא דארומ"מ הוא דאין המחיצה מועלת כל דאינה מעכבת את הרבים ואינה עומדת כנגד הרבים, ואך דהדבר חלוק, דבמדינה אחת, דתורת רה"ר שעלי' הוא מכח שהיא משמשת להרבים שחוצה לה, הרי דכל דאיכא מחיצות כנגד רבים אלו דאין הרבים בוקעין במחיצות אלו, לא איכפת לן דאיכא רבים בתוכה, שהרי לא סגי ברבים אלו לאשוויי רה"ר, אלא בעינן להרבים שחוצה לה, וכנגד רבים אלו איכא מחיצות, ומשא"כ בארץ ישראל, דתורת רה"ר שעלי' הוא משום שהיא משמשת להרבים שבתוכה, הרי דכל דאין מחיצות' מעכבות את הרבים שבתוכה, אמרינן בזה ארומ"מ.

ה. וזה יסוד שרשי לכל אורך הסוגיות של מחיצות, כמו שהבאנו לעיל מהריטב"א והרמב"ן שזה ביאור ארומ"מ, שמבטלין הקשר בין המחיצות, וזה קשור גם למוקל"ד, ואכמ"ל.

להם המעלה הזו [אמנם, יתכן שכאן שפיר דמי, דגדרות אלו יש בהם משמעות לעשות את א"י מבוצרת וסגורה, ויהיה המעלה של רה"י].

ד. ובעצם, כשמתבוננים בראשונים בענין המחיצות, רואים שכמה מהם מזכירים את הענין שנעשה כחצר אחת גדולה (ברש"י ו: "נעילת דלתות משויא לה כחצר של רבים", וכ"ה בטור ועוד), וזה טענה שטענו כבר על העירובין שנתחדשו בדורות האחרונים, שלא כמו פעם שהיה לכל חצר ומבוי בפ"ע, התחילו להקיף ערים גדולות, ואיך זה נראה 'חצר אחת'?

ישר כח על התגובות

יחיאל אומן



הרב אוריאל בנר

גדר חיובו של ת"ב שחל בשבת והשלכותיו*

עיקר המאמר בגיליון הקודם (להלן - "המאמר") עסק בשאלה האם יש תלות בין דעות הפוסקים במספר שאלות הקשורות לגדרו של תשעה באב נדחה. להשלמת העניין ניגע בשלוש נקודות: א. דעת שלשה פוסקים בעניין, הרמ"א, הגר"א והמשנה ברורה. ב. בענין "תשעה באב איקרי מועד" בת"ב שחל בשבת, מתי הוא המועד. ג. האם שמחת והנהגת שבת זו שווה לכל השבתות, פחותה מהם או שמא עדיפה עליהן.



פרק א'

השלמת בירור בדעת הרמ"א

בדעת הרמ"א נגענו במאמר, אבל נוסף מספר נקודות. הזכרנו במאמר את הסבר המג"א לדברי הרמ"א שאין איסור ללמוד לפני חצות בת"ב שחל בשבת, כיון שנדחה. ומזה למדנו שגם לרמ"א אין השבת נחשבת תשעה באב ממש, אמנם המג"א מוסיף: "אבל בד"מ הביא בתשובת מהרי"ל עט"ב שחל בשבת וכ"ה בסימני תשו' מהרי"ל וא"כ אין ראי' משם". לפי זה, לא ברור מה היא דעת הרמ"א, אך כתב על כך הדגול מרבבה: "ולי נראה דהרמ"א בדרכי משה הגיה ערב תשעה באב לומר שאף בערב תשעה באב אסור, אבל גם בתשעה באב מודה רמ"א שאינו אסור רק אחר חצות, דאם לא כן למה לא כתב רמ"א בשום מקום שאם חל תשעה באב בשבת שלא לומר בליל שבת משניות פרק במה מדליקין. ולומר שפרק במה מדליקין נחשב יותר סדר היום מפרקי אבות במנחה, זה דוחק, ולכן נראה לענ"ד כמו שכתבתי". א"כ יש לומר בפשטות שאכן זו היא דעת הרמ"א.

את דברי הרמ"א לגבי ת"ת הסברנו בשני אופנים - או שמעיקר הדין אין זה ת"ב, ולכן הדבר מותר, או שת"ת שאני, שקרוב להיות פרהסיא [ע"פ מועדים וזמנים]. הסבר נוסף כתב בספר עיטורי מגילה, שיש לחלק בין איסור לימוד תורה

(*) השלמות והערות למאמרי בגיליון הקודם.

באבל לבין איסורו בת"ב: "איסור ת"ת בט"ב לא הוי מדיני אבילות דת"ב, כי אם איסור בפני עצמו משום דפיקודי ה' משמחי לב ולכן שרי לקרות בדברים הרעים שבתורה, משא"כ באבל ילפינן מהא דנאמר ליחזקאל האנק דום ואיסור זה כולל לכל ד"ת. וכן הוא להדיא בתוס' במו"ק כ"א בשם רבנו יצחק^(א)."

לפי זה, אף שכתב הרמ"א שדברים שבצנעא נוהגים בשבת, כיון שאבילות נוהגת, איסור לימוד תורה אינו נוהג אלא בזמן שנוהגים בו את ההנהגות של תשעה באב [ועיי"ש שהסביר, לפי דרכו, מדוע מחצות עט"ב נוהג האיסור]. נפקא מינה בין הבנת המועדים וזמנים להבנת העיטורי מגילה תהיה בענין רחיצה בשבת זו. הרמ"א הזכיר רק את נושא תשמיש המיטה, ולא ברור מה יהיה דין רחיצה, הרי גם היא נעשית בצנעא. אמנם, הט"ז הוסיף שרחיצת ידיו בחמין אסורה^(ב), אך צ"ב השמטת הרמ"א ענין זה^(ג). במו"ז באר, לפי דרכו, שכמו ת"ת כך גם רחיצה, אם כל ישראל ינהגו כן, תהיה זו פרהסיא, משא"כ תשמיש, הנעשה בצנעא. לעומת זאת, לפי הבנת העיטורי מגילה אין קשר בין רחיצה ות"ת.



דעת הגר"א

בדעת השו"ע מקובל להסביר, כפי שהבאנו מהאבני נזר למשל, ע"פ מקורו בשו"ת הרשב"א, שת"ב נעקר ליום א'. אולם בספר עיטורי מגילה הנ"ל הציע על בסיס הבנתו בדעת הגר"א בהסבר השו"ע הסבר אחר. הגר"א, אחרי שהסביר את דעת הרמ"א האוסר דברים שבצנעא, כתב: "כמ"ש באבל ברגל בפ"א דכתובות ובשבת פ"ג דמ"ק" הוסיף: "וסברא הראשונה ס"ל דבדברים שבינו לבין עצמו קל מאבילות ועתו' דיבמות מ"ג ד"ה שאני כו' ומפרש ר"ת". משמע שלא חלקו באופן עקרוני האם זה ת"ב או לא, "ומשמע דפשיטא ליה דגם כשחל ט' בשבת הוי שבת

(א). והביאו הטור יורה דעה סימן שפד: "י"א אף ע"ג שבט"ב מותר לקרות באיוב ובקניות ובדברים הרעים שבידמיה באבל אסור כמו שהוא חמור מט' באב גם כן בשאר דברים ויש מתירין וכן דעת א"א הרא"ש שכתב וכן נהגו שהאבל קורא במסכת מ"ק בהלכות אבילות".

(ב). ובאר המנ"ח, המובא במאמרנו, שנאסרו בשבת רק דיני אבילות ולא דיני תענית, ולכן רחיצת ידיו בקרים מותרת.

(ג). עסק בכך בהרחבה הגר"ש דבליצקי זצ"ל בספרו דיני ת"ב שחל בשבת (הערה ל"ג).

זמנו", אלא שנחלקו האם הכלל הנוהג באבלות רגילה, שבשבת יש לאסור דברים שבצנעא, נוהג גם באבלות ישנה. וכיון שמצאנו שיש להקל באבלות ישנה בכה"ג, י"ל כך גם על תשמיש המיטה.

לפי זה, יוצא שהגר"א סבור ששבת זו היא יום ת"ב אף לדעת השו"ע, אלא שנחלקו אם לנהוג בו דיני אבלות. אם כך, את הדעה שהובאה בסתם בשו"ע, שאין דין שבוע שחל בו נוהג, נצטרך להסביר כפי שהסברנו ברמ"א, שכן לא נכון לומר שט"ב נעקר ממקומו והוא חל ביום ראשון, ולכן לא שייך דין שבוע שחל בו.

תוספת בירור בדעת הגר"א עולה מהפניית הגר"ש דבליצקי (המובאת לקמן בסוף דברינו, ובהערה ז) לשני מקורות, אותם הוא מביא כניגוד למש"כ שיש דין מיעוט שמחה גם בשבת, ועל זה הוא מעיר: "דאפשר דגם לדעת הגר"א אין בשבת מר"ח אב דין מיעוט שמחה". המקור הראשון הוא מש"כ הגר"א על דברי הרמ"א בתקנ"א ס"א: "אפילו בשבת של חזון אין מחליפין ללבוש בגדי שבת". וז"ל: "זהו חומרא בעלמא, אף אם היה אסור בכיבוס מר"ח הא התירו לכבס משום כבוד השבת ולחד מ"ד אפילו בט"ב עצמו ולא יהא חמור מט"ב שחל בשבת שאף אכילה דחמיר אמרו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה". והשני, מש"כ הגר"א בסיום הסברו לדעת המחבר הנ"ל בתקנ"ד י"ט: "ולשון התוספתא סוף תענית ת"ב שחל להיות בשבת אוכל כו' ואין מונע מעצמו כלום בהדיא התיר הכל". א"כ, נראה שאף שזהו יום ט"ב ולא נעקר ממקומו, ההנהגה בפועל אינה כוללת ניהוג אבלות, ואפילו לא מיעוט בשמחה.



דעת המשנה ברורה

בדברי המשנה ברורה (סק"כ) משמע לכאורה שהוא נוקט שיש שבוע שחל בו גם כשט' באב חל בשבת^ד, שכן כתב: "ולענין נטילת צפרנים יש דעות בין האחרונים אכן לצורך טבילת מצוה בודאי שרי. וכן לכבוד שבת כגון שחל ט"ב בשבת שרי בע"ש ליטול הצפרנים". אם אין דין שבוע שחל בו, לשם מה צריך לומר שמותר בער"ש שחל בו ט"ב, שהרי בשער הציון ציין לדברי הט"ז סקי"ג האוסר, והוא

(ד). העמידני על כך הרב רפאל הייזלר, והוסיף עוד הערות שסייעו לי מאוד. אך יש לזכור שבשעה"צ סק"מ כתב שאין כלל נפ"מ לשאלה הנ"ל לדעת הרמ"א, כפי שהוזכר במאמר.

כתב שהאיסור רק בשבוע שחל בו, ולא קודם [כפי שמצינו באחרונים אחרים]. אמנם, אפשר שאין כוונתו לנקוט בוודאות שיש שבוע שחל בו, אלא שכיון שמצינו מי שאומר שבסתם וי"א ראוי להחמיר בדאפשר כי"א (הביאם הרב קרפ בהלכות בין המצרים עמוד ז), כתב המ"ב שבענין צפורניים אין להחמיר בע"ש ת"ב^ה.



פרק ב'

האם השבת "איקרי מועד"?

הזכרנו במאמר את שני הדינים הקיימים בת"ב - אבלות ותענית. אכן, יש גדר שלישי, שגם בו יש לדון מתי הוא קיים בת"ב נדחה, והוא - "איקרי מועד". התייחסות לזה מצאנו בספר המנהגים (קלויזנר) סימן קלו, וז"ל: "כשחל ט' באב ביום א', אומרים צדקתך בשבת כדי להצדיק על הרעה ועל הטובה, וכשחל בשבת עצמו אין אומרים צדקתך משום דאיקרי מועד, כך כתב הרוקח". משמע ששבת זו נקראת מועד. כך כתב גם האליה רבה (סימן תקנ"ד י"ט): "חל ט' באב בשבת וכו'". נראה לומר אב הרחמים, אף דט' באב נקרא מועד מ"מ אב הרחמים הוי כמו קינות שאומרים בט' באב עיין ס"ס רפ"ד^ו. כלומר, הגדרת ת"ב כמועד נאמרה לדברים מסוימים, אבל אין היא מונעת מלומר קינות וה"ה אב הרחמים.

לעומת זאת, הגר"ש דבליצקי (דיני ת"ב שחל בשבת, עמוד ל"ב) כתב שאין לומר אב הרחמים, עקב היות היום מועד, וז"ל: "מ"ש שמזכירים נשמות כן כתב המ"ב בס"ס תקנ"ב בשם הפרמ"ג אולם כעת בשנת תשנ"ה חוזרני בי דאין כל טעם

(ה). באליה רבה סק"ז, שהוא מן הסתם אחד ממקורות המ"ב בענין זה, בכותבו "אחרונים", כתב: "וכיון שלא הוזכר בש"ס ופוסקים מט' באב אין לנו לבדות מלבנו, שהרי כתב הרא"ש סוף תענית (פ"ד סי' לז) שאין ללמוד ט' באב מאבל מסברא, לכן יש להקל עכ"פ לכבוד שבת ואפילו בשבת שחל ט' באב בו למי שרגיל בכל שבת", מדבריו נראה שמי שלא רגיל בכל שבת, לא יטול בשבת זו, מה שמחדד את הדיוק, ומעורר את ההערה שכתבנו בדעת המ"ב ביתר, שכן לא מדובר כאן רק על שלילת מחשבה שהדבר אסור, אלא היתר מסויג, התלוי בכך שנהוג כך כל ערב שבת.

ו). והוסיף עוד: "ועוד דהא אפילו בתחנון וצדוק הדין כתב הט"ז סי' תקנ"ט [סק"א] שיש לאמרו בט' באב, אף דלא נהיגין הכי מ"מ הבו דלא להוסיף כיון שלא נזכר בפוסקים. וכבר כתב הט"ז שם ס"ק ו' דיותר לעשות הספד בט' באב. וזה לשון מעגלי צדק [דיני ט' באב], מזכיר נשמות הרבנים הקודמין והקהלות שנהרגו על קדושת השם ואב הרחמים ע"כ, ומשמע אף ד(ב)תשעה באב בשבת.

לפסוק בזה כך דהרי יום הוא שא"א בו תחנון ולמה יזכירו נשמות". עכ"פ, לדברי שניהם נקראת שבת זו מועד.



האם יום ראשון נקרא מועד?

ומה באשר ליום א' כתב בהגהות מרדכי (מו"ק, הלכות תשעה באב, רמז תתקלד): "ת"ב שחל להיות במוצ"ש אין אומרים ויהי נועם משום דאיכרי מועד ולא צדקתך". משמע שיום ראשון הוא מועד. אמנם, הוא לא גילה דעתו האם גם השבת נקראת מועד, ואפשר שהוא מודה לאמור לעיל, ולשיטתו שני הימים נקראים מועד.

החתם סופר בתורת משה (דברים ד"ה מריש) לא רואה אפשרות לומר ששני הימים יהיו מועד, ורואה ביום ראשון את גדר המועד, בתחילה הוא מבין אחרת ושואל וז"ל: "מריש תמהתי על מה אין אומרים תחינה בט"ב שנדחה שהרי אותו היום איננו מועד ונהי דתענית של שבת נדחה למחרתו מ"מ המועד שבו לא נדחה". בזה הוא רוצה להסביר דקדוק בלשון הפסוק: "ואמינא להכי כתיב צום החמישי וגו' יהיה לבית ישראל לששון ולשמחה ולמועדים טובים ולא אמר י"ז תמוז ות"ב וגו' יהיה וגו'... מ"ט תלה בצום אע"כ אין היום גורם המועד כיום ט"ו ניסן אלא הצום גורם ולכשיבנה בהמ"ק ויחול ט' באב בשבת יהיה יום הששון והמועד ג"כ ביום א' שאחריו ביום שהיו צמים".

כתב בספר אוסרי לגפן (פסח- שבועות- בין-המצרים, עמוד שנ"ה) שיש לתמוה מדוע ב' באב בשנה רגילה אומרים תחנון, הרי הפסוק "קרא עלי מועד לשבור בחורי" מתפרש על החורבן, שהיה בעיקר ב', והסביר: "דהמועד בת"ב משום התעוררות התשובה שיש בו עם הגעגועים לביהמ"ק, דכאשר מנהגי האבלות מגיעים לשיא עד שנוהגין ה' עינויים כמו יו"כ, מכפר הוא כמו יו"כ... ולפי"ז ב' באב אף שהיה בו עיקר החורבן מ"מ כבר פגה עיקר ההתעוררות ולא מתענים בו ולכן א"א

ז). שלא כהסברו של המנחת חינוך (מצוה שא), שיסד על דקדוק זה דבר אחר: "הנלע"ד ונ"מ לדין ג"כ דד' צומות הללו מדברי קבלה אין נקבע להם יום מיוחד י' טבת או ט"ב וכדומה, רק הדברי קבלה הוא על אלו החדשים דבטבת ותמוז ואב ותשרי מחויבים להתענות בהם יום אחד אבל לא נתייחד יום מיוחד רק איזה יום שרוצה יוכל להתענות רק באלו החדשים, וראיה לדבר דבפסוק אינו מבואר איזה יום כלל רק צום הרביעי וצום החמישי וצום העשירי דהיינו החדשים אבל לא באיזה יום".

לקרותו מועד", והוסיף: "לפי"ז מש"כ ברמ"א דאין אומרים בשבת עט"ב במנחה צדקתך, ה"ה בת"ב שחל בשבת, הוא רק משום היותו ערב התענית ולא משום עצם היום, ונפ"מ מזה דיאמרו אב הרחמים, אף שנוהגים לא לאומרו ביום שפטור מתחנון". ודבריו תואמים לדברי החת"ס. אולם, לאמור לעיל, זה אינו מוסכם, שכן מצאנו ראשון ואחרון הסבורים שהשבת עצמה היא מועד, ואף אמירת אב הרחמים אינה מלמדת אחרת, לדברי האליה רבה.



סתירה בדברי החתם סופר

אולם, למרבה הפלא במקום אחר כתב החת"ס דברים אחרים, ומהם עולה ששבת ולא ראשון הוא המועד. תוספות (פסחים קה ע"א, ד"ה הנ"מ) מדייקים מדברי הגמרא שם: "משמע שהיו אוכלים בשבת סמוך לחשיכה", ומקשה: "ותימה שלא נהגו לאכול בין מנחה למעריב, וגם ר"ת כעס על רבינו משולם שהנהיג לאכול בין מנחה למעריב, דאמר במדרש השותה מים בשבת בין השמשות גוזל את קרוביו המתים, וכתב שפעם אחת אירע מעשה בלותר ובא לידי סכנה, ובקושי התירו ערב יום הכפורים לאכול אחר וידוי משום שכרות, וגם תשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה התירו בקושי", ועיי"ש בתירוצם. ויש לשאול, מדוע כתבו תוס' ט"ב נדחה ולא כתבו בפשטות ערב ט"ב שחל בשבת.

בבגדי ישע על המרדכי כתב על זה: "הא דאמר ט"ב שחל בשבת ונדחה ולא אמר שחל ביום א', נלע"ד דאפשר משום רבותא דהתירו קאמר דאפילו כשנדחה, דהשתא כיון שאין התענית קבוע בזמנו לא חמיר כולי האי ולא היה לנו לחוש כ"כ לשמא לא יוכל להתענות למחר אפ"ה התירו לאכול לעת ערב משום חשש זה", וסיים: "ופירוש זה דוחק".

לעומת זאת, החת"ס בחידושיו יישב את השאלה כך: "נ"ל לפמ"ש מרדכי דמשו"ה אומרים צדקתך בשבת במנחה שהוא להצדיק דין על המתים, וא"כ כיון שמנהג שלא לומר צדקתך בערב ט"ב שחל בשבת ש"מ שבליל מוצאי שבת שהוא ט"ב אינם חוזרים לדינם, אפשר משום דאיכרי מועד, וא"כ מותר לשתות בו מים אחר מנחה... מעיקר הדין, אך כשנדחה ט"ב נראה דשפיר חוזרים לדינם דלא הוי

מועד רק נדחה, והא דאין אומרים צדקתך משום יום גופיה שאיקרי מועד ולא משום מוצאי שבת, וא"כ היה ראוי שלא לאכול אחר מנחה אלא בקושי התירו [מיהו המרדכי ס"ל דביו"ט גופיה נמי נידונים עיי"ש]. וא"כ צ"ב דעתו.



פרק ג'

מעלתה של שבת זו

בשערי מועדים לרבי מלובביץ' (מנחם-אב עמודים קסו-ח) כתב: "ויש לומר שכאשר תשעה באב חל בשבת והתענית ואמירת נחם נדחית ליום א' אזי נדחים רק הענינים בלתי רצויים ענין הצום ודיני עינוי ואבילות כו', אבל הענינים החיוביים ורצויים שביום זה נולד מושיען של ישראל אינם נדחים ואפילו לא נחלשים ח"ו ע"י השבת ואדרבה הענינים הטובים ישנם יותר בגלוי ובתוקף ביום השבת... העילוי הנ"ל דשבת תשעה באב מודגש יותר בענין האכילה ושת' שביום זה כאשר ישנה המצוה של עונג שבת לענגו בעונג אכילה ושתיה דגים גדולים בשר ויין עד שאפילו בנוגע לסעודה השלישית בתשעה באב שחל בשבת סעודה המפסקת הדין הוא שאוכל בשר ושותה יין בסעודה המפסקת ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בעת מלכותו, מזה מובן שביום תענית שחל בשבת ישנה לא רק שלילת העינוי שבהעדר אכילה ושת' אלא גם ובעיקר השמחה ותענוג שישנם באכילת בשר שמן ושתית יין ישן, ויש לומר שביום תענית שחל בשבת צריכים להוסיף בזה יותר מבשאר שבתות השנה כדי לשלול את הקס"ד של יום התענית".

אף שמדובר בדברי חסידות, אבל יש בהם גם השלכה מעשית, והגר"ש דבליצקי זצ"ל (עמוד כ"ב) התייחס לכך וכתב: "וכאן המקום להעיר אודות טעות העולם, הסוברים שדין הגמרא שמשנכנס אב ממעטין בשמחה לא נאמר על השבתות שמראש חודש אב, ושכאילו בשבת הותר הכל, והוא טעות, דדין מיעוט בשמחה נאמר גם בשבתות אלו, ולא הותרו אלא דברים שהם כאבילות בפרהסיא כפי שיקול דעות רבותינו, והרי לרבותינו האשכנזים הראשונים אין לובשים בגדי שבת, ואף לדין בגדים חדשים אסור גם בשבת, כמשנה ברורה ס"ק מ"ה, וסעודת שידוכין אסור גם בשבת, שם ס"ק ט"ז, ובשבת תשעה באב אסור לרמ"א דברים

שבצינעא, ולא יטייל בשבת תשעה באב, כשערי תשובה סוף סימן תקנ"ג, ובסעודה המפסקת ישב בדאבון נפש, וכמשנה ברורה סימן תקנ"ב ס"ק כ"ג, ואף לסוברים דיש חיוב שמחה בשבת... כוח ביד חכמים לעקור בשב ואל תעשה, והרי גם מצות רחיצה בחמין עקרו בערב שבת חזון, וכל זה הוא פשוט ולא כתבתי אלא להוציא מטעות העולם, וגם לא כלקוטי שיחות חב"ד דברים תשל"ט עמוד ד' שכתב שבשבת זו צריכה להיות שמחה יתירה משבת אחרת, דליתא^(ח).

גם בנתיבות שלום לרבי מסלונים (דברים עמוד י"ט) כתב דברים דומים לרבי מלובביץ': "איתא באוהב ישראל שבת חזון הוא השבת בגדול ביותר במעלה מכל שבתות השנה, ובפרט שחל ת"ב בשבת אז הוא השבת הגדול ביותר... וע"כ אמרו חז"ל... מעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו, ומשמע דמותר אפילו למי שתמיד אינו נוהג כן, והיינו שאין שום ענין אבילות בשבת זו... וכמו שמובא על האר"י הקדוש שלא היה ניכר עליו שום אבילות בשבת זו, כי בשבת הזאת במיוחד יורד שפע עליון".

ואף שמדובר בדברי חסידות, יש להבין, דלכאורה זה תואם לשיטת השו"ע שאין נוהגים דברים שבצנעא, אבל האם לשיטת הרמ"א שדברים שבצנעא נוהגים, נכון לומר כן? או שדברי האר"י תואמים רק לשו"ע. אכן האדמו"ר מסלונים זצ"ל לכאורה לא ראה בכך הבדל, ויש להשוות [ואולי גם לבאר הדברים עפ"ז] למש"כ בפרי צדיק (דברים י"ז): "והנה במדרש איתא (איכה רבה ג', ה') ונגינות שותי שכר מאחר שהן אוכלין ושותין ומשתכרין בסעודת תשעה באב יושבין וקוראין קינות ונהי באיכה... נראה דכוונת המדרש הנ"ל על שבת שחל בו תשעה באב או ערב תשעה באב שאז מעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו... ואמר ונגינות שותי שכר שבשבת זה צריך לזמר בנגינות כמו בכל שבת שאם ימנע משום אבל יהיה אבילות דפרהסיא ואסור... ומה שהיה נוהג האר"י הקדוש לשתות יין בתוך הסעודה בסעודה שלישית נראה שזה היה מעין מה שנאמר תנו וגו' ויין למרי נפש דכתיב (תהלים ק"ד, ט"ו) ויין ישמח לבב אנוש היינו אף מי שהוא במדריגת אנוש שהוא מדריגה הפחותה... והיינו שאחר שעובר השבת ובאים ימי המעשה אז האדם מר נפש מאד... ולכן בשבת שחל בו תשעה באב או ערב תשעה באב שצריך אף

(ח). וסיים: "אמנם עדיין צ"ע דאפשר דגם לדעת הגר"א אין בשבת מר"ח אב דין מיעוט שמחה עיין בביאורו לסי' תקנ"א ס"א ד"ה אפילו וסי' תקנ"ד סעי' י"ט ד"ה ויש אוסרין".

בשבת להיות הלב בעצבות ובדאבון נפש ממילא כשנגמר השבת הלב עצב מאד וצריך לזה היין לשמח לבב אנוש. וזה שאמרו בגמרא הנ"ל ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו אף שאין בה חובה אלא רשות רק לרמז מה שנאמר שם יהודה וישראל וגו' ושותים ושמחים שבנגלה צריך להיות בשמחה..דבשבת אסור לשנות ולהראות אבילות רק צריך לנהוג כמו בכל שבת וכאמור."

ובדבריו יש חילוק בין הרגשת הלב, שצריכה להיות שונה בשבת זו, לבין ההנהגה המעשית, ואולי זו כוונת הנתיבות שלום "על האר"י הקדוש שלא היה ניכר עליו שום אבילות בשבת זו", ניכר בחוץ, אבל קיים בפנים, ועדיין צ"ב כי עמוקים הם הדברים.



האמנם יש לנהוג בשבת זו שמחה כרגיל

הגר"ש דבליצקי עמד על כך שאין לראות שבת זו כשבת רגילה לכל דבר. אולם בכל הנידון עד כה לא הועלתה אפשרות שיש למעט באכילה ושתיה, שהרי הגמרא אמרה שאפשר להעלות על שולחנו "אפילו כסעודת שלמה בשעתו".

קודם שנתייחס לשבת ט"ב דווקא, יש לציין את המובא בטור סימן תקנב גם ביחס לשבת ח' באב: "כתב רב שר שלום ט"ב שחל ביום א' או בשבת ונדחה ליום א' שפיר דמי למיכל בשרא ולמשתי יין אבל אנו אין אנו רגילין כך ואפי' בשבת אין אנו אוכלין בשר ושותין יין בסעודה המפסקת משום חורבן הבית וכ"כ אבי העזרי ויש נוהגין שאין אוכלין בשר ואין שותין חמרא בסעודה המפסקת שאין חובה להעלות על שולחנו כסעודת שלמה אך רשאי לעשות כן וסעודה שלישית יכול לקיים קודם סעודה המפסקת ע"כ".

אמנם, הטור דחה זאת וכתב: "ונ"ל דכיון שנמנע מלאכול בשר ולשתות יין משום אבל הוא אסור כדמוכח במ"ק דכל דבר שניכר בו שעושה אותו משום אבל אסור לעשותו בשבת וא"א הרא"ש ז"ל היה נוהג לאכול בשר ולשתות יין", וכן השו"ע לא הזכירם.



דעת הרמב"ם בענין אכילת בשר בסעודה שלישית

אולם, בספר מעשה רוקח ר"ל שגם הרמב"ם סבור כדעתם, דהנה בפ"ה מהלכות תעניות ה"ח כתב: "וערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה, וכן תשעה באב עצמו שחל להיות בשבת אינו מחסר כלום". ובהלכה ט' הוסיף: "ומימינו לא אכלנו ערב תשעה באב תבשיל אפילו תבשיל של עדשים אלא אם כן היה בשבת". וכתב המעשה רוקח: "אלא א"כ היה בשבת. נראה פירושו דבשבת לא היו נוהגים כחול גמור אך היו אוכלים תבשיל איזה שיהיה בלא בשר דאל"כ למאי איצטריך אלא א"כ היה בשבת מלתא דפשיטא הוא כמ"ש לעיל, ואין לתמוה ע"ז דהרי הביא הרב ב"י סימן תקנ"ב דכמה גאונים לא היו אוכלים בשר ולא שותים יין אפילו כשחל ערב תשעה באב בשבת ולפ"ז מעלה על שלחנו שאמרו ר"ל רשות ויש לתת טעם לזה שכבר קיים עונג שבת בבשר ויין בסעודת הלילה ושחרית".

אכן, רבי משה כלפון הכהן דחה הסבר זה בשו"ת שואל ונשאל (חלק א - אורח חיים סימן לה) וכתב: "דבריו לע"ד אינם נכונים בכוונת הרמב"ם ומה שהכריח ממה דאיצטריך וגו' אדרבא איצטריך לזה שלא תטעה דבסעודה המפסקת מיהא יש להחמיר, א"נ דלא תימא דמנהגו של רבינו הרמב"ם להחמיר ולכך אשמועינן דהיה אוכל בסעודה המפסקת כדרכו בשאר שבתות גם מ"ש מדברי הגאונים אין דעת רבינו כן. גם מ"ש דמעלה וגו' רשות הוא לע"ד דברי הרמב"ם שכ' אינו מחסר כלום מורים ובאים דאיכא איסורא להקל בעונג שבת ולעיכובא קאמר וה"נ מסתברא דודאי כל השבת מתחילתה ועד סופה שוה בשוה ומה שמותר בזה מותר בזה דמהיכ"ת לחלק את היום... גם לשונו משמע לי דדינא הוי שכן צריך לעשות לכל ימנע מכח אבילות בשבת ולכן כ' אוכל וגו' ור"ל אם דרכו בכך צריך לעשות כן ולא ישנה כלל דאלת"ה היל"ל ורשאי לאכול^ט".



ט). והפנה גם לשו"ת הלכות קטנות (חלק ב סימן קלז) וז"ל: "שאלה בפי' דברי הרמב"ם (פ"ה דתעניות ה"ט) מימינו לא אכלנו אפי' תבשיל של עדשים בעט"ב אא"כ בא בשבת: תשובה כמשמעו שבשבת היה אוכל תבשיל של כל דבר ושאר ימים לא היה אוכל אפילו עדשים ומה שפירשו שבשבת היה אוכל עדשים שבוש הוא שאם התירו למלאת כריסו בשר ויין שלא לעורר אבל בשבת כש"כ שאין לאכול מאכל אכלים. ואעפ"י שבשר ויין רשות אם רגיל בהם ונמנע משום אבל לאו שפיר עבד וכמש"כ הטור".

האם יש הבדל בין שבת ח' באב לשבת ט' באב

הדיון הנ"ל נגע לשני המצבים, אולם בהמשך להתמקדות בת"ב שחל בשבת, נשים לב כי בדברי הרמב"ם בהלכה ח' יש הדגשה מיוחדת על מקרה זה. בעוד שביחס לשבת שהיא ח' באב הוזכרה סעודת שלמה, לגבי שבת החלה בט' באב כתב הרמב"ם "אינו מחסר כלום", לכאורה המילה "וכן" מראה שאין הבדל בדיני שני המצבים, אולם א"כ מדוע הפרידס הרמב"ם ושינה בין הלשונות?

הנצי"ב בהעמק שאלה סימן קנ"ח עמד על דעת בעל השאילתות יעוי"ש, ובתוך דבריו באר ברמב"ם: "לא עירב רבינו ערב ט"ב וט' באב עצמו... אלא חילק ביניהם, ובט' באב לא התיר לעשות סעודה יתירה על מנהגו, אלא שאינו מחסר ממנהגו". והוסיף במועדים וזמנים (ח"ה סימן שמג): "כמדומני מהרמב"ם מוכח שאין להתיר שמחה יתירה, אף דמקיימין בזה מצוות עונג שבת, ומהאי טעמא נראה שקבלנו על עצמנו אסור בתשמיש דווקא דהוה שמחה טפי" [ולא ברחיצה וכדומה כמבואר שם בדבריו א.ב.] אולם ברור שזו דעה מחודשת והדעות הרווחות בפוסקים, אינן כך.



ובהמשך התייחס השואל ונשאל למנהג חלק מיוצאי מרוקו וכתב: "ומזה נלע"ד דאין מקום למה שיש נוהגים שלא לאכול בשר בשבת שחל בה ט"ב או שחל ט"ב להיות ביום א' ויש שנמנעים גם שתי שבתות ולדעתי מנהג טעות הוא שנגררו בטעות בהבנת דברי מרן ז"ל שכתב בשבת זו וגו' וכונתו על השבוע ולא על יום השבת ואין לומר דכיון דנהגו כן אולי סמכו על הסוברים כן ואין לבטל מנהגם, דכיון דיש סוברים דאיסורא איכא והכי נקיטנן לפי המתבאר בדעת הרמב"ם ומרן ז"ל א"כ אין כאן מנהג ואת"ל דאין הכרח בדברי הרמב"ם ומרן ז"ל הא מיהא איכא דס"ל איסורא ואיכא דס"ל רשות הוא וראוי לחוש לאיסור טפי וחשש דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אין כאן דלא נאמר זה במה שאסור לעשותו ונהגו קולא ובאו להחמיר דודאי יכולים וא"כ אין זה כלל מנהג להחמיר אלא להקל ולית דחש ליה... וכ"ז אפי' אם כל הק"ק נהגו כן וכ"ש ביש ויש וכ"ש למי שבא לעשות כדן דאין למחות בידו". וראה עוד בענין מנהג זה בספר עטרת אבות ח"ב.

אוצר יורה דעה

סת"ם בדפוס משי ♦ בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם
חייבים בפרדיון הבן

הרב יואל שילה

סת"ם בדפוס משי

הקדמה

המאמר דלהלן מחודש ביותר, ומטרתו רק לדון בגדרי הנושא, ואבקש שאיש לא יסמוך עליו הלכה למעשה.

בשנים האחרונות הומצאה שיטת כתיבת סת"ם מהירה, שבה מותחים בד משי על מסגרת המונחת על הקלף, נקבי המשי נאטמו, מלבד הנקבים שבמקום צורת האותיות. לאחר ששופכים דיו סמיך על המשי - גורפים אותו במגב, המחדיר אותו לנקבי המשי, ולאחר הייבוש והסרת המשי - נותרות אותיות מושלמות. שיטת כתיבה זו עוררה סערה, ונכתבו כמה מאמרים הלכתיים המסבירים מדוע צריך לפסול סת"ם שנכתבו בשיטה זו.

במאמר זה יוצגו טענות הפוסלים (מלוקטות: מתוך מאמרו של הרב גראס, המופיע בעלון בית אהרן וישראל ק"ב; מתוך מאמרו של הרב בן ציון וואזנר, המופיע בעלון אור ישראל 30; ומתוך מאמרו של הרב יצחק יוסף, המופיע בילקוט יוסף על הלכות סת"ם. מאמרים אשר עוררו כמה מפוסקי הדור לעמוד בפרץ ולפסול שיטת כתיבה זו במוחלט), וכן יתבאר מה שיש להשיב על חלק מטענות הפוסלים.

לאחר כותבי זאת, ראיתי את תשובתו הארוכה של הגר"י עבאדי שליט"א (שו"ת אור יצחק יו"ד נ"ג), ושמחתי שכיוונתי כמעט לכל דבריו, ומסקנתו: "אחר שהארכנו לדעתנו כל הצורך בענין זה, ותצא דינא שנדון דידן כשר לכתחילה ולמהדרין, ואין בו שום ספק... ולכן ודאי שיש בזה תיקון גדול במה שנעשה הדבר הזה של כתיבת מסך [=דפוס משי], בפקוח מורה צדק מוסמך, ושיעשה המעשה רק אדם ירא שמים - שיכוון באמת בכל האזכרות, ולהיות שבמעשה זה נחסכים כמעט כל השאלות המתעוררות - ודאי שיש הרבה להעדיף הספרי תורה הנעשים בשיטה הנ"ל".



א.

נצרך מעשה של ציור גוף האותיות

רש"י (גיטין כ'. ד"ה הא דחק) הסביר שחקיקה פסולה כי האדם לא צייר את האותיות ["הא דחק תוכות... אינו כתב לפי שלא צייר את האותיות"], וכ"כ המאירי (קריית ספר ב' ב' ד"ה ואף) שהפסול נעוץ בכך שהאדם לא עשה מעשה בגוף האותיות ["בחק תוכות אינו כלום - הרי האות נעשית מאיליה ולא עשה מעשה בגוף האות"]. נמצא דגדר כתיבה היא שהאדם יעשה עסק ומעשה ממש בציור גוף האותיות. ופשוט שדחיפת ערימת דיו במגב גומי אינה יכולה להחשב כמעשה כתיבה בגוף האותיות, כי לא ציור הסופר הוא הקובע את צורת האותיות על פני הקלף, אלא מיקום הנקבים במשי, וממילא נחשב כאילו הכתב נעשה מאיליו. וכתב הרמב"ן (במיוחסות קכ"ב), שמה שמיעטו חקיקה, הטפה וכדו' הוא משום דבעינן "שיהא כותב כדרך הכותבים", וכ"כ בבני יונה (יו"ד רע"א בפי' הארוך) שכשמיעטו 'וכתב ולא וחקק' - מיעטו לא רק חקיקה, אלא מיעטו כל דבר שאינו נחשב כתיבה, וממילא יש למעט גם מריחה והעברה. יתר על כן, דפוס המשי אף גרע מחק תוכות, כי בחק תוכות מ"מ האדם הוא הקובע את מיקום קוי האותיות, משא"כ כאן, שנקבי המשי מכתבים הכל. ודומה הדבר למה שכמה אחרונים (ראה קסת הסופר חקירה ג') פוסלים רי"ש שנכתב בתוכה ראש של למ"ד, למרות שהרי"ש תהיה ניכרת לאחר שהלמ"ד תושלם, מכיוון שזו תהיה רק השלמה מחמת סיבה חיצונית. אמנם, צורת הרי"ש הושלמה על ידי כתיבת הלמ"ד בדיו, אך לכתיבה זו לא היתה שייכות לציור צורת הרי"ש, שזה הוא גדר 'כתיבה', ולכן פסלו את הרי"ש. ובנוסף, יש לחוש שחלק מהאותיות נוצרו על ידי דיו שנפל לתוך התבנית מאיליו, אף ללא דחיפת המגב, ונמצא שאף לא היה מעשה האדם בכתיבתן.

תשובה: לענ"ד דברים אלו אינם מוחלטים, מאחר ופשוט שאין כוונת רש"י והמאירי שהאדם יצייר את האותיות ממש, שהרי אז לא היתה משמעות לדיון אם חותם מיחרץ או מיכנף (גיטין כ'). אלא כוונתם היא רק שנצרך שיהיה מעשה של האדם ביצירת גוף האות, לאפוקי מעשה במה שחוץ לאות [חק תוכות]. ומה שהמגב הוא המחדיר את הדיו לנקבים שהוכנו מראש לתפקיד זה בודאי נחשב כמעשה האדם, ולא כמעשה שעשה המגב או המשי, שהם בסך הכל כלים

הנמצאים בשירות האדם [ומה שחששו שחלק מהאותיות נוצרו אף ללא מעשה המגב אלא מאיליו, יתבאר לקמן]. ומה שהרמב"ן כתב שמיעטו חקיקה, הטפה וכדו' הוא מפני דבעינן שיהא כותב כדרך הכותבים, ועדיין אינו סיבה למעט גם מריחה והעברה, דאין לנו אלא מה שאסרו בפירוש. ודין זה יהא תלוי בפירושים השונים של 'ושפך' [וחזינן שיש שהתירו מטיף כשחזר וחיבר את הנטפים, ויש שאסרו את השופך רק כשפיזר דיו ללא תבנית מוכנה (ראה באות ג) - ע"כ שאין לומר שכל כתיבה שאינה נעשית על ידי ציור האותיות בקולמוס כבר נחשבת שאינה כדרך כתיבה (וגם את דברי הרמב"ן עצמו לא זכינו להבין היטב)]. בנוסף, יש לפקפק על כל הדמיון של דפוס משי לחק תוכות, שהרי המאפיין חק תוכות הוא שלא נעשה מעשה בגוף האותיות, וכאן הרי מעשה דחיפת הדיו יוצר ישירות את גוף האותיות. יתר על כן, אם ההגדרה המצריכה שהאדם יצייר את ירכי האותיות היתה נכונה, הרי שכמו שהפוסלים החשיבו את דפוס המשי כ"מעשה משי" ולא כ"מעשה אדם", כך גם היה להם לפסול חותם בולט החוקק את הגט, בטענה שזהו "מעשה חותם", וכן היה להם לחלוק על כל הדיון בהכשרת גט מודפס, בטענה שאין כאן מעשה אדם אלא "מעשה מכונת דפוס".

ב.

אינה דרך כתיבה

בדפוס משי ישנם כמה שינויים שבודאי הופכים אותו לכך שאינו נחשב כדרך כתיבה, וממילא פשוט שיש לפוסלו לכתיבת סת"ם:

א. מבואר בפרק הבונה (שבת ק"ג). שהכותב בשבת ביד שמאל פטור כי אינה דרך כתיבה, והסבר הדבר הוא כי אין הדרך בחול לעשות מלאכה עדינה זו ביד שמאל, מאחר ואין אפשרות להגיע ביד שמאל לתוצאת כתיבה עדינה. והפוסקים למדו מכאן לפסול סת"ם שנכתבו ביד שמאל, וא"כ יש לפסול גם את מעשה המשי, שהרי מריחת הדיו באמצעות מגב אינה מצריכה אומנות וזהירות רבה כבכתיבת אותיות, ונמצא שלא היתה כאן כתיבה כדרך בני אדם, אלא רק מריחת כתם דיו גדול בהינף יד.

תשובה: לעיל [במאמר אחר] התבארה סוגיית כתיבה ביד שמאל, והתבאר שם שמה שכתובה ביד שמאל אינה נחשבת דרך כתיבה אינו מפני שכתובה צריכה להיות דוקא ביד ימין, אלא מפני שמי שיש לו יד ימין אינו כותב בד"כ ביד שמאל. אולם, צורת כתיבה הנצרכת למכשור מיוחד שאין אותו לרוב האנשים אינה נחשבת שלא כדרך כתיבה, מאחר כשמעונינים לכתוב באופן זה הרי כך רגילים לכתוב, וכפי שהתירו חז"ל לכתוב גט על ידי חותמת בולטת. ולכן פשוט שהכותב במכונת כתיבה ביד שמאל חייב בשבת, כי כשכותבים במכונת כתיבה הרי דרך הכתיבה היא להקליד את האותיות השמאליות ביד שמאל. וממילא, מאחר שניתן להגיע לתוצאה מצויינת על ידי דחיפת דיו באמצעות מגב גס, הרי שאין סיבה לומר שאין זו דרך כתיבה.

ב. קנה וקולמוס זכו שיכתבו בהם ולא מגב.

תשובה: בחז"ל (תענית כ'): מבואר ש"זכה קנה ליטול הימנה קולמוס", ולא מבואר שזכו לזה גם הנוצה והסליקון, ובכ"ז מקובל להשתמש בהם לכתוב סת"ם, וכן מצויים קולמוסים מברזל, שגם לא "זכו", ובאותה מדה ניתן לומר שהמגב זכה שישתמשו בו בדפוס משי, שהוא דפוס המקובל בעולם לשימושים רבים.

ג. החת"ם סופר (ו' ליקוטים כ"ט) כתב שכתובה הנעשית במהירות אינה דרך כתיבה אפילו לענין שבת, ומכך ניתן ללמוד שדפוס משי אינו נחשב דרך כתיבה, מאחר ועמוד שלם נקלט בהינף יד.

תשובה: טענה זו אינה נכונה, כי דברי החת"ם סופר עוסקים במי שכותב על ידי השבעת קולמוס, ואינם ענין לכתובה מהירה, וז"ל: "מ"ש מעלתו ביישוב קושיית הרא"ש איך כתב משה רבינו ע"ה ס"ת בשבת קודש דע"י שם והשבעת קולמוס - כבר קדמוהו בשל"ה, ומה שהקשה מעלתו למ"ד שביתת כלים דאורייתא איך כתב קולמוס בשבת - לאו קושיא היא דלא גרע מכותב בשמאלו דאין דרך כתיבה בכך".

ד. מאחר וברש"י כתוב שהכתיבה צריכה להיות על הקלף ["כותבין על הקלף"] - הרי שהדפסת המשי אינה בדרך כתיבה, שהרי המגב אינו נוגע בקלף מפני הפסק המשי.

תשובה: לא מצאתי כזה רש"י בגיטין אלא במנחות (ל"ב. ד"ה קלף), ומ"מ כוונת "כותבין על הקלף במקום בשר" איננה לומר שכתובה דרך חציצה אינה כתיבה,

אלא רק לומר שיכתבו על צד הבשר של הקלף ולא על צד השערות [ומ"ש ברש"י: "קול הקולמוס כשהוא כותב וקול היריעה שהוא נשמע" אינו רלוונטי לעניננו]. וגם בסברא אינו מובן מדוע כתיבה על ידי נייר קופי לא תחשב "כתיבה" מחמת החציצה.

ה. במשנה ברורה (ש"מ כ"ב אות ז') כתב: "הכותב בשמאל או לאחר ידו, דהיינו בגב ידו - שאחז הקולמוס באצבעותיו והפך ידו וכתב, ברגלו בפיו ובמרפקו: פטור, מפני שאין דרך כתיבה בכך", וממילא ניתן ללמוד שהדפסת המשי אינה כדרך כתיבה, שהרי האדם אוחז את המגב בתוך כף ידו, ואין הוא אוחז אותו, כדרך אחיזת קולמוס, בין האצבעות.

תשובה: כל שמתבאר במ"ב הוא שכשהאדם אוחז את הקולמוס לאחר ידו אין זו דרך כתיבה, אולם אין כוונתו שכשיכתוב במגב כדרך שאוחזים מגבים - שיהיה פטור. כפי שפשוט שמי שמקליד ביד שמאל את האותיות הנמצאות בצד שמאל של מכונת הכתיבה יהיה חייב, שהרי פשוט שיש לדון כל צורת אחיזה כפי שרגילים לעשות כשמשתמשים באמצעי זה [כפי שהיורה באקדח אוחז את הנשק בשונה ממי שיורה ברובה - ושניהם נחשבים 'דרך יריה']. וגם את הטענה עצמה לא הבנתי, שהרי מנין הפשיטות שמי שיכתוב על ידי שיאחז את הקולמוס בתוך כף ידו - שלא תחשב 'כתיבה'.

ו. הדיו שמשתמשים בו בדפוס משי הוא סמך, ויתכן שאי אפשר היה לכתוב בו בקולמוס.

תשובה: גם כאן לא הבנתי מדוע הדבר הופך ל"אינו דרך כתיבה" שהרי סמיכות הדיו הנדרשת תלויה באופן שבו מתכוונים לכתוב, ומשתנה הדבר בין סופר לסופר ובין אמצעי כתיבה זה למשנהו [וכמה סוגי דיו בעלי סמיכויות שונות איכא בשוקא], וכשכותבים ע"י מגב הרי הדרך היא להשתמש בדיו סמך.



ג.

המטיף

עוד פסלו בירושלמי (שבת י"ב ד') את המטיף, והחמיר בזה הפר"ח (לא מצאתי) אפילו עירב את האותיות, והרמב"ן (גיטין כ': ד"ה לא צריכא) כתב שבס"ת אין להקל

אפילו עירב את האותיות. והרי במעשה המשי הדיו חודר בנקבים ומיד מתחבר לאותיות, דהיינו "ולא המטיף", ולא מיבעיא לפירוש קרבן העדה, שהירושלמי מיירי אפילו כשהטיפין סמוכין כצורת אות, אלא אפילו לפירוש הגט פשוט (קכ"ו ג') וש"ת שואל ומשיב (קמא ג' ק"ב), שהירושלמי איירי כשהטיפין אינן סמוכין כצורת אות, אך בסמוכין מהני העברת הקולמוס, הכא גרע דאינו מעביר קולמוס כלל, אלא הטיפין מתחברין זה לזה מאליהן.

תשובה: לענ"ד יש לפקפק על מה שדימו את מעשה דדפוס משי להא ד"המטיף", מאחר והפסול שבמטיף הוא מה שצורת האות אינה נוצרת מיד בעת כתיבתה, אלא רק לאחר מכן, אולם במעשה דדפוס המשי הרי צורת האות נוצרת מיידית בעת חדירת הדיו לנקבי המשי, ושם מתאחדים מיידית לכדי אותיות, וכלל לא ניתן לומר שהאות מורכבת מנטפים. יתכן שמה שהרמב"ן הבין שהמתיר באם חיבר את הנטפים לאחר מכן לכדי אותיות לא התיר אלא בגט ולא בסת"ם - הוא מפני שבסת"ם יש דין של 'כתיבה תמה', לאפוקי אותיות שבורות, אולם בדפוס משי כלל אין אותיות שבורות, מאחר והדיו חודר מיידית לקלף [לשם הדיוק, יש לציין שבספר גט פשוט לא משמע ש'המטיף' הוא דוקא כשהנקבים אינם סמוכים]. להשלמה, ראה רשב"א (מיוחסות קכ"ב) שפסל המטיף לגט, דבעינן גרושין בכתיבה לאפוקי בממון, בחק תוכות ובמטיף - שאינם כדרך הכותבים, ומדוע שיתייחס לכתיבה במכחול דרך שבלונה כאינו כדרך הכותבים?



ד.

השופך

אף שבגמרא (גיטין י"ט:) התירו לעדים למלא את חתימותיהם בתוך התבנית שהוכנה להם, אולם אין ללמוד מכאן למעשה המשי, שהרי במעשה המשי ממלאים בדיו מעל כל התבנית ואילו העדים ממלאים דיו רק בתוך חלל האותיות החצובות בתבנית [בירושלמי (גיטין ב' ג') גם הצריכו להרחיב את החלל כדי שהעדים יחתמו שלא על קוי התבנית 'מביא נייר חלק ומקרע לפניהן וחותמין - ולא כתב ידו של ראשון הוא אלא מרחיב לפניהן את הקרע'. אולם לגבי כתיבת סת"ם תנאי זה אינו

נצרך, כי כתיבת סת"ם א"צ קיום]. הראיה לכך שהעדים אינם שופכים דיו על פני כל התבנית היא מכך שאם היו שופכים דיו מעל כל התבנית, ולא בתוך תבנית האותיות, הרי שלא היתה מועילה הרחבת הקרעים, וכן מהלשון "וחותמין" יש לדייק שצריך לעשות מעשה חתימה. וכ"כ רבינו קרשקש (גיטין ט'): ששפיכת דיו על הנייר אינה דרך כתיבה, ונראה שמקורו מהירושלמי ש"ו כתב ולא השופך", דמשמע שכתב הנעשה מחמת דבר אחר, ללא שיניע ידו כפי צורת הכתב, הוא מחוסר מעשה כתיבה ונחשב כשפיכת דיו, ואין לך 'השופך' גדול מכך, שדוחפים ערמת דיו במגב והיא נשפכת לחללי המשי.

תשובה: לענ"ד, אכן ניתן לשמוע סברא שיש כאן חסרון במעשה הכתיבה בכך שאינו מצייר כל אות, וכך בודאי הבין הדברי מלכיאל (ב' פ'), שכתב שפסול 'השופך' הוא גזירת הכתוב, ואולי ניתן לדייק זאת גם מרבינו קרשקש. אולם, אין להוכיח את הסברא, וכמה אחרונים הבינו שפסול 'השופך' הוא דוקא באופן המבואר בש"ס, שהאדם שופך דיו ללא עפצים, ולאחר מכן מתגלה הכתב שהיה מוסתר, שכאן כלל אין מעשה כתיבה, כי הוא שופך שפיכה אחידה. ולהבנתם עדיין יתכן לומר ששפיכת דיו לתוך תבנית אינה בכלל "השופך" [יש להעיר שלשון הגמ' (גיטין י"ט): 'מ"ט דרבן שמעון בן גמליאל - שלא יהו בנות ישראל עגונות' לכאורה מעידה שמילוי הקרעים ע"י העדים היא רק קולא בגיטין. אולם, כמדומה לי שכוונת הגמ' היא רק לגבי הקולא שעד חותם בלי שקורא, ומה שחתימתו אינה מיוחדת לו, שהרי ראה ברמב"ם (גירושין א' כ"ג) שפירש את הקולא באופן שבודאי נחשב ככתיבה, אלא שאינה מיוחדת לחתימת עד זה 'אם אינם יודעים לחתום רושמיין להם הנייר ברוק וכיוצא בו מדבר שאין רשמו מתקיים והן כותבין על הרושם, ואין עושין כן בשאר שטרות'. וכן העיר הרב יהושע ענבל שליט"א: "העד לא צריך לקרוא אלא מספיק שיקריאו לו, הבעיה היא שזו לא חתימה, ולא רק מפני קושיית הירושלמי שא"א טכנית לקיים, אלא שאין זו חתימתו, וגרוע גם מציור המיוחס לו שהוא עכ"פ חתימה, ובכל זה מועיל מן התורה וגזרו בו מדרבנן במקומות מסויימים, אבל כתב - הוא בודאי, רק לשיטה שמסרטיין וכו' - יש בו חשש כתב ע"ג כתב, אבל דרך שבלונה בודאי נקרא כתב"].



ה.

ראיית המתירים מבן קמצר

ראיית המתירים דפוס משי היתה מכך שבתשובת משאת בנימין כתב שממעשה דבן קמצר [שהיה כותב את השם כאחת על ידי ארבעה קולמוסים] מוכח שיש מעלה בכתיבה הנעשית כאחת, ולכן לדפוס יש יתרון על כתיבה. וביאר המהר"ץ חיות (יומא ל"ח.) שלאור דברי המשאת בנימין יש לבאר שבן קמצר השתמש בדפוס, כי אחרת אי אפשר לכתוב בארבעה קולמוסים כאחת [ומה שחכמים גינו אותו היה מפני שלא לימד כיצד עושים זאת, ובכך היתה יכולה להיות הטבה כללית אם הספרים היו נדפסים]. ודחו הפוסלים שיש לדחות את ביאורו של המהר"ץ חיות, מאחר שמצאנו שהרמ"ע מפאנו (ביונת אלם ב' ל"א) הסביר כיצד ניתן לכתוב בארבעה קולמוסים [ע"י שעושה בכולם צורת יו"ד, ומרים את הקולמוס הראשון ומשלים את השאר לוא"ו, ומרים את השלישי ומשלים את השאר לה"א]. ובנוסף, הרי פשוט שחז"ל ידעו ממעשה הדפוס, כפי שהיו להם דפוסים לאפיית לחם הפנים, וגם היו להם חותמות למטבעות, וממילא יש להוכיח שמה שלא הדפיסו סת"ם אינו מפני שלא ידעו כיצד להדפיס, אלא מפני שדפוס אינו כתב. ומה שהמשאת בנימין שיבח את הדפוס כי הוא נעשה בבת אחת, הוא דעת יחיד, ורוב הפוסקים פוסלים סת"ם מודפסים, ובפרט שדפוס משי אינו נעשה כאחת, ולכן אין לו אף את המעלה ששיבח המשאת בנימין.

תשובה: לענ"ד הדיון מה היה בדיוק אצל בן קמצר, והאם לדפוס יש יתרון בכך שהוא נעשה בבת אחת - אינו רלוונטי, כי אם דפוס הוא 'כתיבה' הרי שיש לו יתרון, ואם אינו 'כתיבה' הרי שהוא פסול, ולאחר שנכריע בכך נוכל להעלות על דעתנו שבן קמצר הדפיס, אך אין להשתמש במעשה דבן קמצר כראיה לצד זה או אחר [וגם המהר"ץ חיות לא הוכיח מכאן, אלא כתב כן רק לאחר שמצא שהמשאת בנימין הגדיר את הדפוס ככתיבה עם יתרון]. בנוסף, פשוט שאף שחז"ל ידעו להכין דפוס ללחם הפנים ולטביעת מטבעות ולהחתמת חותמות, אולם אין לזה קשר לחכמת הדפוס, שהתחדשה רק כאלף שנים לאחר זמנם, שרק אז גוטנברג חידש את היכולת ליצור תערובת מתכות שתהיה עמידה בפני שחיקה, ושניתן ליצוק ממנה אותיות נפרדות, ושניתן לסדרן בתבניות של שורות, ושניתן לייצר

צבע על בסיס שמן, ורק לאחר מכן ניתן היה לעסוק בדפוס בִּלְט להדפסת דפים שלמים כאחת.



ו.

אין מודעות למעשה

מסתבר שמעשה המשי גרע אף מגטיפה ושפיכה, שהרי שם עכ"פ הוא מודע לצורת האותיות, ואילו במעשה המשי לא רק שאין הוא עסוק בכתיבה, אלא הוא אף אינו עסוק בצורת האותיות, שהרי כלל אין הוא מודע למה שהוא עושה, כי הדיו נשפך לתוך נקבי המשי - תהא צורתם אשר תהא. והראיה לכך היא שאף באם המדפיס הוא עיוור או שהוא שרוי בחושך - מריחת הדיו על המשי תיצור את צורת האותיות, ואף שבודאי שעיוור שיצליח לכתוב - תחשב כתיבה, אולם עכ"פ ידיו עסוקות בבניית צורות האותיות, משא"כ במעשה המשי, אף הידים עסוקות רק במריחת דיו ולא ביצירת אותיות, ומעשהו שווה בין אם יש שם נקבים היוצרים אותיות ובין אם אין שם נקבים. ועוד הוכחה לכך, שהרי ניתן אף לאמן גוי או קוף למרוח דיו על הנקבים, ונמצא שאין זה מעשה כתיבה אלא מעשה קוף בעלמא, וכעין זה כתב הצפנת פענח (לא מצאתי) לענין סת"ם שנעשה ע"י צילום, עיי"ש [תמצית הטענות: א. אינו רואה את האותיות בדומה לעיוור, ב. אינו יוצר צורת אותיות כי רק מורח דיו, ג. אינו מודע למה שכותב כי אינו מבדיל בין אם הדיו כרגע יוצר אות או לא, ד. מעשהו דומה למעשה קוף כפי שניתן לאמן גוי או קוף למרוח דיו על המשי, ה. דומה לסת"ם מצולמים שפסל בצפנת פענח].

תשובה: כשנבדוק כל טענה לגופה: א. מה בכך שאינו רואה את האותיות, הרי מעולם לא פקפק איש על כשרות סת"ם שנכתבו בחשיכה. ב. מה שאינו יוצר צורת אות אלא רק מורח התבאר לעיל. ג. נכון שהסופר אינו מודע בכל רגע באם נוצרת אות או לא, אולם אם יש פסול שנקרא "חוסר מודעות", הרי שכמעט ואין סת"ם כשרים, שהרי סופרים רבים כותבים באופן אוטומאטי, וכלל אינם שמים לבם למה שכותבים, כפי שניכר מטעויותיהם האבסורדיות. יתר על כן, אם יש לפסול מחמת זה הרי שיש לפסול גם את כתיבת הסופר הכותב באמצעות שולחן אור שעליו מונחים שקפים, שהרי פעמים רבות הוא כמעתיק בעלמא. ובפרט הסופרים

הכותבים משמאל לימין, שפעמים רבות כלל אינם שמים לבם למה שהם כותבים, כידוע מהמציאות. ד. את הדמיון לכתיבת גוי לא הבנתי, שהרי פשוט שמעשה גוי נחשב כתיבה, אלא שכלפי הלכות סת"ם אין זו כתיבה כשרה. ומה שדימה דפוס משי למעשה קוף, בטענה שניתן לאמן גם קוף ביצירת דפוס משי, הוא ערעור על כל הפוסקים שהכשירו גט מודפס, שהרי ניתן גם לאמן קוף להדפיס גט, אע"כ שדי בדעת האדם המפעיל את המכונה, וא"כ גם לגבי דפוס משי י"ל שדי בדעת האדם המדפיס [טענה זו שייכת גם לגבי הטענות הקודמות, שהרי ניתן להדפיס גט בחשיכה, ובהדפסת גט האדם רק מורח דיו ומצמיד נייר לאותיות, וגם אינו מודע לכל אות - ובכ"ז הכשירוהו]. ה. את דברי הצפנת פענח שפסל סת"ם מצולמים לא זכיתי לראות בפנים, אולם ראיתי נדון זה בשו"ת מהרש"ם (ג' שני"ז), ושם אכן דימה את מעשה צילום סת"ם למעשה קוף, אולם לא מפני שניתן לאמן קוף לעשות כן אלא מפני שמעשה האדם אינו משתתף במלאכת הפקת הצילום, שהרי הוא מעמיד זכוכית המשווה בחומר הרגיש לאור כנגד העדשה המרכזת את קרני האור, והזכוכית קולטת את הקרניים המגיעות אליה, ולאחר מכן האדם שורה את הזכוכית בחומרים, הגורמים לתמונה להראות על הזכוכית, ולאחר מכן יכול להניח את הזכוכית על ניירות משוחים, אשר מקבלים את התמונה מהזכוכית. ונמצא שיש כאן רק כח כחו של האדם, וכמעשה קוף שנעשה מאיליו. אולם מה לתהליך זה ולדפוס משי, אשר יש בו אך ורק מעשה אדם, ואין הוא נוצר מאיליו.



ז.

אין כוונה לשמה

כתב הרמ"א (או"ח ל"ב י"ט): "כשבא לנמנם לא יכתוב דאינו כותב אז בכוונה", ובשו"ע הרב הוסיף: "כשבא להתנמנם לא יכתוב מפני שאינו כותב אז בכוונה לשמה, שאף שלומר בפיו א"צ אלא בתחילת הכתיבה - מכל מקום במחשבתו צריך להיות בכל הכתיבה שכותב לשם תפילין ולא כמתעסק בעלמא". וטענו הפוסלים שפשוט שיש להתרחק מהדפסת משי גם מהטעם שהיא נחשבת ככתיבה שלא לשמה שהרי בבת אחת כותב האדם מאות ואלפי אותיות ומילים שונות, והיש לך מתעסק בעסק שלא לשמה ולן בעומקו של מסחר גדול ממדפיס וצובע זה.

תשובה: הכוונה הנצרכת היא לשם תפילין ולא לשם כל אות ואות בנפרד, וממילא כוונת הפוסקים באומרם שלא יכתוב כשמתנמנם היא רק כדי שיהיה האדם מודע לכך שהוא כותב תפילין. ולא התכוונו הפוסקים שתהא דעתו על כל אות ואות בנפרד, ומה בכך שהוא כותב כמה אותיות כאחת. והראיה לכך היא ממעשה דבן קמצר, שכתב את אותיות השם כאחת, ועוד ראה מכך שרבים הכשירו גט מודפס, אף שהמדפיס אינו מודע לכל אות ואות בנפרד.



ח.

אין מקדשים את האזכרות

כתב הסמ"ג (עש"ן כ"ה): "כשיכתבם צריך שיאמר בפירוש בתחלת הכתיבה שיכתוב הכל לשם תורת ישראל ואזכרות שלו לשם קדושה - כי שמא אין די במחשבה", והוסיף הט"ז (יו"ד רע"ד א') שבתחילת הכתיבה יאמר גם "וכל אזכרות שבו לשם קדושת השם... ונראה שכן נכון דשמא ישכח אחר כך לקדש השם במקומו". והמתירים דפוס משי הבינו שמהט"ז מוכח שדי לקדש את האזכרות לפני מריחת הדיו, אך רוב הפוסקים פסלו בקידוש כל האזכרות לפני כתיבתן, וביארו שאפילו הט"ז התכוין שהקידוש המוקדם יועיל רק כשבנוסף לכך הוא גם יקדש במחשבתו לפני כתיבת השם בפועל. ואף הפוסקים שהבינו שהט"ז התיר גם כשישכח לקדש במחשבתו לפני הכתיבה (לא מצאתי במפורש, וראה בה"ל ל"ב י"ט), הני מילי בדיעבד, ופשוט שכל זאת דוקא באקראי ולא כשרגיל בכך, ובפרט שצריך עכ"פ לדעת שהוא כותב שם כדי שלא יהיה כמתעסק. וממילא, פשוט שבמעשה דפוס המשי השמות לא התקדשו. עוד יש להוסיף, שגם לפי הצד שמועיל לקדש את השמות מתחילה, פשוט הוא שאינו מועיל קידוש של תערובת אותיות, שרובן של חול ומיעוטן של קדש, הנמרחות כאחת. והרי לאחר שקידש מתחילה את השמות, הרי מפסיק הוא גם במריחת אותיות של חול, ואם הוא מקדש תוך כדי המריחה הרי יתכן שהוא מקדש לאחר שהשמות כבר נכתבו. כמו כן, כאשר באותה עמודה יש כמה שמות, הרי שנחלקו האחרונים (ראה קסת הסופר) האם קידוש אחד עולה לשני שמות או שצריך קידוש לכל שם ושם בפני עצמו. וגם המתיר לקדש כמה שמות כאחת (משאת בנימין צ"ט) לא כתב כן אלא כשהאדם כותב את השמות

ללא הפסקה של תיבות חול בין שמות, משא"כ בנידון דידן, שהרי מפסיק הוא באותיות שאינן קדש בין השמות.

תשובה: לא הבנתי כיצד תלו את היתר דפוס המשי בנדון הט"ז, שהרי הט"ז מיירי כאשר מפריד זמן רב בין קידוש השמות לכתיבתם, וממילא דעתו הראשונה כבר הוסחה, משא"כ בדפוס משי, שבו הקידוש נעשה בסמוך לכתיבה, כי הוא כותב את כל העמוד בבת אחת. אם יש לתלות את נדון דפוס המשי בעניין זה, אז יש לתלותו דוקא בחקירה אם ניתן לקדש כמה שמות ביחד, ואם ניתן לקדשם יחד כשמפסיק גם בכתיבת תיבות חול. ומה שטענו שגם המשאת בנימין, שהתיר לקדש כמה שמות ביחד, מודה לאיסור כשמפסיק בתיבות חול בינתיים אינו נכון, כמבואר למעיין בדבריו. המשאבת בנימין כתב שגם לפי הצד שכל שם צריך קידוש בפני עצמו, זה דוקא כשהפסיק בינתיים בדיבור, אך כשכותב את השמות ללא הפסק בדיבור, קידוש אחד מועיל לכל השמות. ועל סמך זה התיר שם להדפיס ס"ת, כי כל הדף מודפס בפעם אחת, וקידוש השמות כאחת מועיל, אף שהאדם מדפיס גם תיבות חול עם השמות; מ"מ גם האוסרים צריכים להודות יועיל להדפיס מגילת אסתר בדפוס משי מאחר ואין בה שמות. עוד היו האוסרים צריכים להודות שמועיל היה ליצור תבניות משי ללא שמות הקדש, ולכתוב את השמות לאחר מכן בקולמוס, כפי שנוהגים סופרים רבים, שמיד לאחר הטבילה במקוה כותבים שמות רבים ללא הפסק. ואמנם כאשר הכתיבה בקולמוס אינה דומה לצורת האותיות המודפסות יש מקום לפקפק על זה מחמת פסול "מיחזי כמנומר", ראה בהערה^א.



(א). מסתבר שבהוספת שמות הקדש בקולמוס לתוך המרווחים שהושארו לאחר הדפסת משי מתבניות של גליונות ס"ת ללא השמות - יש מקום לחשוש ל"מיחזי כמנומר". ונבאר את שורש דין פסול מנומר ומיחזי כמנומר: בגיטין (נ"ד:) איתא: "ההוא דאתא לקמיה דרבי אמי אמר ליה ספר תורה שכתבתי לפלוני אזכרות שלו לא כתבתים לשמן... אמר ליה נאמן אתה להפסיד שכרך... שכל ספר תורה שאין אזכרות שלו כתובות לשמן אינו שוה כלום, וליעבר עלייהו קולמוס וליקדשיה? ...עד כאן לא קאמר רבי יהודה [שמועילה העברת קולמוס לשמה על שם שנכתב שלא לשמה] אלא בחדא אזכרה אבל דכולי ספר תורה לא משום דמיחזי כמנומר". וממילא למדנו שכאשר בכל הס"ת יש מילים הנראות שונות, הס"ת נחשב 'מנומר', ובפשטות משמע שהס"ת הוא פסול. וכן במנחות (כ"ט:) איתא "הא דאמר רב ס"ת שיש בו שתי טעיות בכל דף ודף - יתקן, שלש - יגנו, ותניא תיובתיה: שלש - יתקן, ארבע - יגנו, תנא אם יש בו דף אחת שלימה מצלת על כולו, א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב והוא דכתיב רוביה דספרא שפיר, א"ל אביי לרב יוסף אי אית בההוא דף שלש טעיות מאי א"ל הואיל ואיתיהיב לאיתקוני מיתקן,

ט.

כסדרן בכתיבת השמות

עוד יש טעם לפסול דפוס משי, מאחר והשמות הקדושים אינם נכתבים כסדרן, והרי רבים מחמירים בזה עכ"פ לכתחילה כדכתב רעק"א (הג"ה ליו"ד רע"ו ד"ה ולתקנה), ומה שהיקל בזה בדפוס הוא רק כשודאי כל האותיות הודפסו בבת אחת.

וה"מ חסירות אבל יתירות לית לן בה, חסירות מ"ט לא אמר רב כהנא משום דמיחזי כמנומר ~ ולמדנו שריבוי תיקוני טעויות באותו דף נחשב כמנומר ומצריך לגנוז הדף. ולכן התירו לתקן רק פחות מארבע חסרות בכל דף. הר"ן במגילה ה': כתב שיתכן שבמגילה מנומרת מחמת תיקון טעויות אין דין גניזה "ואם החמירו בס"ת בכך משום זה א-לי ואנוהו - אפשר שאין להחמיר כל כך במגילה" ~ ולמדנו שפסול מנומר הוא מפני חסרון יופי, וממילא פשוט שפסול מנומר הוא פסול מדרבנן. הריב"ש (סי' ז') כתב שלדעת הרמב"ם שגיאה בפתוחה וסתומה מחייבת את גניזת היריעה, כפשוטו לשון הברייטא ד'הרי אלו יגנוז' קאי גם על שינוי בפרשיות, ולרשב"א 'יגנוז' הוא רק עד שיגרד ויכתוב מחדש [וכן לגבי ס"ת שיש בו ד' טעויות בכל דף ודף, דיגנו מחדש שהוא מנומר - היינו רק עד שיתקן]. ולדעת הריב"ש, תיקון של פסולי שינוי פרשיות מחייב גרוד שורות ודחיקת הכתב, ולכתחילה אסור לעשותו, כי אין ממעטים את הכתב מפני הריוח, וכ"ש שאין לגרד תיבה שנכתבה כתקנה, ואין לפסול בדיעבד כשאנו מנומר [כגון בתיקון כל האזכרות שכתבן שלא לשמן]. וניתן היה למחוק שורות רבות ולכתוב מחדש, שאז הכתב אינו נראה דחוק, בתנאי שלא יהיו בהן שמות, ובשעת הדחק מותר לסמוך על הרשב"א המקיל, שהרי זה נידון דרבנן, והרי אף לרמב"ם אם נתקן בדיעבד כשר, וכן נהגו בברצלונה ~ ולמדנו שלדעת הריב"ש פסול מנומר הוא אף בדיעבד. התשב"ץ (א' קכ"ז) כתב שניתן לדחוק שלדעת הרמב"ם אף שמותר לתקן יתר וחסר, זה דוקא בתיקון מועט במקום אחד, אולם תיקון במקום גדול מיחזי כמנומר, וגרע מארבע טעויות קטנות בכל דף, דטעונות גניזה, כפי שחזו"ת במקום אחד פוסלת את האתרוג דמחזי כמנומר בדיוק כמו שחזו"ת בשנים ושלשה מקומות פוסלת דנראית כמנומר, אבל אם נפסול בזה לא נמצא ס"ת אחד כשר. ולמדנו מדבריו שאף שתיקון גדול במקום אחד מיחזי כמנומר, בכל זאת אין לפסול את הס"ת, כי אז לא נמצא ס"ת אחד כשר. וכ"כ הב"י (יו"ד רע"ו), שהסופרים נהגו להקל שגרירת שורות רבות אינה נחשבת שנראית כמנומר ~ ולמדנו מדבריהם שיש מקום להקל בשעה"ד בפסול מיחזי כמנומר. חידש הקרבן נתנאל (בתורת נתנאל י"א) שמי שמעונין לכתוב ס"ת ללא האזכרות, ולאחר גמר הכתיבה ישלים את האזכרות על פי הסוד וכוונת האר"י - פסול לעשות כן, דמחזי כמנומר, כי כתב הס"ת מיושן מכתב האזכרות, ורבי יהודה התיר רק באזכרה אחת ולא בכולן. ולמד מדבריו החיד"א ביוסף אומץ (א') שאף שהלכה רוחה להתיר להניח את מקום השמות פנוי ואח"כ לכתבן, וכן פירש הנמוק"י את התוספתא והירושלמי (ברכות ה' א': "תני היה כותב את השם - אפילו מלך שואל בשלומי לא ישיבנו, היה כותב שנים או שלשה שמות כגון אל אלהים ה' - הרי זה גומר את אחד מהן ומשיב") דמייירי שהניח ביריעה שמות רבות שלא רצה לכתבם מפני שלא היה טהור והניח להם מקום ובא לכתבם עתה בבת אחת, וכ"כ המהר"ח ז"ל, שהאר"י זצ"ל ציוה לסופר לכתוב לו ס"ת ולהניח מקום ההויות פנוי כדי

תשובה: מאחר ומנהג סופרים רבים שלא לחוש לזה, הרי שאין זו טענה על המדפיסים בדפוס משי, וכ"ש שמנהגם למרוח את הדיו מימין לשמאל כדי שהשמות יכתבו כסדרן. מה שכתבו שרעק"א הקיל בדפוס רק מחמת שכל האותיות הודפסו כאחת, אינו נכון, כי אדרבה רעק"א הוכיח שא"צ להקפיד על כסדרן בכתיבת השמות, ממה שהמג"א התיר להדפיס ס"ת, ולא חשש שמא אות מאוחרת תודפס לפני המוקדמת.



לכתבם הוא אח"כ- אלא שצריך שכתב השמות יהיה כמו הכתב של הס"ת, שאם לא יהיה דומה לו יש לפקפק, דנראה כמנומר ח"ו ~ ולמדנו מדבריו שגם שינוי בכתב שונה לאורך הס"ת נחשב למיחזי כמנומר. הבנין עולם (יו"ד ס"ו) חידש שמה שנראה כמנומר הוא מפני שעל האזכרות העביר קולמוס פעם נוספת, וממילא האזכרות נכתבו פעמיים, ולכן אותיותיהן שונות משאר תיבות הס"ת שנכתבו רק פעם אחת, וא"כ יועיל לעבור שוב על כל הס"ת, אלא דמיסתפי לחדש להקל מאחר ואין זה מפורש בפוסקים, וצ"ע ~ ולמדנו מדבריו שגם לאחר שהס"ת נפסל בפסול דמיחזי כמנומר עדיין יועיל להכשירו על ידי העברת קולמוס כך שהאותיות השונות לא תהיינה ניכרות [וירא לחדש להקל שמועיל לעבור על כל הס"ת פעם נוספת]. הדברי מלכיאל (ד' צ"ח) הוסיף לחוש שנחשב דמיחזי כמנומר גם כשחצי שורה נכתבה במילים קצרות מפני מילה שנשכחה וכעת הוסיפה, וחצי שורה נכתבה במילים ארוכות - ולכן כתב שיש למחוק גם את סוף השורה ולכתוב אותה בכתב דק כמו תחילת השורה ~ ולמדנו מדבריו שחשש למיחזי כמנומר גם בשינוי ניכר בצפיפות הכתב. הערוה"ש (יו"ד רע"ו י"ד, רע"ט י"ד, רע"ט ט"ז) כתב שמשמעות מסכת סופרים שמותר לגרור שתי שורות כדי לדחוס בהן עוד שורה שדולגה. אולם אין לעשות כן בארבע שורות, דמיחזי כמנומר. ועוד כתב שאם עבר ותיקן את החסרות, וכעת מיחזי כמנומר, מותר לקרוא בס"ת זה כשאין אחר, דהוא מילתא דתמיה לפוסלו בדיעבד, והרמב"ם לא מנה זאת בכלל הפסולים, וכן משמעות הרמ"א (יו"ד ער"ה א') ש'מיחזי כמנומר' אינו פסול בדיעבד שכתב שנהגו לתקן פתוחה שעשאה סתומה [דלא כדעת המחבר שם שכתב שיגנו] ~ ולמדנו שהוא סובר שמשמעות הפוסקים היא ש'מנומר' אינו פסול בדיעבד ובשעת הדחק. השואל ונשאל (ה' עו"ד קכ"ה) כתב שאין לחוש לשינוי צבע מחמת לחלוחית, שאין זה שינוי שמקפידין עליו בני אדם, וניכר שמתחילה נכתב כראוי, כפי שכתב הרשב"ץ (א' קכ"ז) שכתובה על הגרר אינה עושה פסול מנומר דהיא דרך כתיבה, וכפי שנימור במקום אחד באתרוג אינו נימור, ויש לדון על כל עמוד בפני עצמו ולכן אין לפסול, אף שבסך כל הס"ת ישנם כעשרים מקומות שנפגעו. והוכיח זאת מכך שרגילים להחליף יריעות ישנות בחדשות אף שאין הן דומות זו לזו. ועוד כתב שמה שהסופרים נהגו לתקן כשנאלצים לתקן כמה שורות, ולא חששו לדעת הרא"ש, הוא מפני שגם הרא"ש ז"ל לא כתב אלא דמיחזי כמנומר ולא שבאמת כה"ג הוי מנומר. ובכי הא ס"ל דאין הדבר פוסל בדיעבד [וכל שהרא"ש אמר לסלק היה כשהיריעה כעת פסולה, כגון כששכח שורות, אולם כשהיריעה באמת כשרה כגון בגוונא דהתפשטות הלחלוחית - א"צ לסלקה אף דמיחזי כמנומר] ~ ולמדנו מדבריו שפסול מנומר הוא מפני שניכר שעמוד זה אינו כתוב כראוי, ולכן אין לחוש לזה בשינוי שאין הדרך להקפיד עליו, וניכר שנכתב כראוי, וגם אין להשוות עמודים שונים זה לזה. לדעת האפרקסתא דעניא (ג' יו"ד קצ"ט-ר') לא מצאנו שפסול מנומר הוא מן התורה, אלא הוא מדרבנן משום

י.

כסדרן בתפילין ומזוזות

פשוט שיש לפסול תפילין ומזוזות שהודפסו בדפוס משי מחמת פסול שלא כסדרן, שהרי גם אם יקפידו למרוח את הדיו מלמעלה למטה הרי שאותיות י' תסתיימנה לפני האותיות הרגילות, והן תסתיימנה לפני האותיות הפשוטות, וגם

זה א-לי ואנוהו [אלא שעכ"פ לא קיים מצות כתיבת ס"ת], ויש להשיג על המהרש"ק שהקיל בזה בדיעבד, ואמנם השו"ע (או"ח תקמ"ה ב') התיר לכתוב ס"ת על ידי כמה סופרים, כגון כשצריך לו במועד - וי"ל שמנומר ממש שמעורב בגוונים הוא פסול אף במקום אחד דעינינו רואות שהוא מנומר, אולם הדינים דאיירי בהו הפוסקים הם רק מיחזי כמנומר, וזה פסול רק כשמפוזר ברוב הספר, דבלא"ה אינו מעורר את עין הקורא לומר שהוא מנומר ~ ולמדנו מדבריו שאף שמנומר הוא רק פסול דרבנן, משום זה א-לי ואנוהו, בכל זאת אין הוא מקיל בפסול זה בדיעבד, ומנומר ממש הוא כשניכר לרואה שמעורב בגוונים, וכשהוא רק מיחזי כמנומר יש לפסול רק במקרה שמפוזר ברוב הספר, דאל"ה אינו מעורר את הרואה לומר שהוא מנומר.

לסיכום - "מנומר" הוא פסול דרבנן, וטעמו משום חסרון ביופי מחמת "זו קלי ואנוהו - וממילא הוא דוקא כשהשינוי ניכר בכמה מקומות בספר, כגון כשהעביר קולמוס על כל האזכרות, וכן ריבוי תיקונים באותו דף הוא בכלל מנומר ולכן הצריכו לכל הדף גניזה. לריב"ש ניתן היה למחוק שורות רבות ולכותבן מחדש, שאז הכתב אינו נראה דחוק, למרות ששורות אלו שונות משאר הספר, וגם התשב"ץ כתב שאין לפסול בתיקון במקום גדול, כי אז לא נמצא ס"ת אחד כשר, וכ"כ הב"י. וכ"פ הרמ"א שמותר לתקן אף מספר שורות שגויות כדי לכתוב שורה שנשכחה, אך הערוה"ש כתב שאף שמותר לגרור שתי שורות כדי לדחוס בהן עוד שורה שנשמטה אולם אין לעשות כן בארבע שורות, דמיחזי כמנומר. והשואל ונשאל כתב שיש לדון על כל עמוד בפני עצמו ואין להשוות עמודים שונים זה לזה. נחלקו אם מנומר הוא פסול גם בדיעבד (לריב"ש, וכ"פ האפרקסתא דעניא, כשמנומר ממש - היינו כשניכר לרואה שמעורב בגוונים, או כשרק מיחזי כמנומר אך מפוזר ברוב הספר - שאז הוא מעורר את הרואה לומר שהוא מנומר), או שבדיעבד יש להכשירו (הערוה"ש התיר לקרוא בו לכתחילה כשאינן ס"ת אחר, וכן הוכיח מדברי הרמ"א שכתב שנהגו לתקן פתוחה שעשאה סתומה). מאחר ומבואר בגמרא שהעברת קולמוס על האזכרות לאחר סיום כתיבת הס"ת נחשב מיחזי כמנומר - לכן חידש הקרבן נתנאל שה"ה אם ישאיר את מקום האזכרות פנוי ויכתבן לאחר סיום כתיבת הס"ת, מאחר וכתב הס"ת מיושן מכתב האזכרות, וכתב החיד"א שמותר לעשות כן כדי לכתוב בכוונה או בטהרה, אם כתב השמות יהיה כמו הכתב של הס"ת. אמנם, השואל ונשאל כתב שאין לחוש למנומר כאשר ניכר שהעמוד נכתב כראוי ואין הדרך להקפיד על השינוי שבו, כגון בשינוי צבע מחמת לחלוחית, ויתכן שבכלל זה גם כשיכתוב את האזכרות בכתב השונה במעט משאר כתיבת הס"ת. הבנין עולם נטה להקל שיעיל לעבור בקולמוס על כל הס"ת כדי לחדש גם את הכתב הישן, אך חשש לחדש כן למעשה, ונשאר בצ"ע. ולמדנו מדבריו שיש תקנה לפסול דמיחזי כמנומר אם יצליח להעביר קולמוס כך שהאותיות השונות לא תהיינה ניכרות [ניתכן שמה שחשש להקל

לא יועיל לשפוך את הדיו בבת אחת, כי יש לחוש שחלק מהאותיות המאוחרות תוצרנה האותיות המוקדמות.

תשובה: מסתבר מאד שיש לחוש לזה, ולכן אין להתיר הדפסת תו"מ בדפוס משי, אם כי ניתן היה גם לדחות ולומר שכאשר מריחת הדיו נעשית על כל הקלף כאחת, ללא הקדמה ניכרת של האותיות המאוחרות - אין בזה משום פסול שלא כסדרן, כפי שפשוט שכשהתירו [מי שהתיר] להדפיס תו"מ בדפוס בָּלֵט - לא חששו שהאותיות המאוחרות תודפסנה חלקיק שניה לפני האותיות המוקדמות.



יא.

כתיבה מתוך הכתב

עוד הוסיפו האוסרים לאסור הדפסת משי מחמת ההלכה שצריך לכתוב מתוך הכתב. אמנם, לדעת רבינו מנוח (לא מצאתיו) אם כתב שלא מן הכתב - מותר לקרוא בס"ת זה אלא שהסופר לא עשה כהוגן [ונראית סברתו שמה שהצריכו לכתוב מתוך הכתב הוא מפני חשש טעות בכתיבה]. אולם, דעת הר"ן (מגילה ה': ד"ה וקי"ל) היא שאסור לקרוא בס"ת זה, כדאיתא בירושלמי שר"מ כתב מגילה שלא מן הכתב וכתב אחרת ממנה וגנזה [ונראית סברתו שמה שהצריכו לכתוב מתוך הכתב אינו מפני חשש טעות אלא הוא דין בעצמות הס"ת, ולא תועיל הגהה]. ומ"מ אף לדעת רבינו מנוח לכתחילה אסור לכתוב כך. בתפילין התירו לכתוב שלא מן הכתב, מאחר ומצוי לכו"ע שיהיו שגורים על פיהם, אך לא התירו כן בס"ת. אינו מועיל מה שגלופות ההדפסה הוכנו מתוך הכתב, והוה כאילו שגורים על פיו ואין חשש לטעות, וכ"כ המ"ב (תרצ"א ט') שאם כתב מגילה שלא מתוך הכתב - י"א שאין לקרוא בה. ונמצא שהמדפיסים בדפוס משי עוברים על

למעשה להעביר קולמוס על כל הס"ת הוא כי עלול לקלקל בכך]. עוד דוגמא למיחזי כמנומר מצאנו בדברי מלכיאל, כשחצי שורה נכתבה במילים קצרות וחצי שורה נכתבה במילים ארוכות מפני מילה שנשכחה וכעת הוסיפוה, אלא שכתב שמועיל למחוק גם את סוף השורה ולכותבה בכתב דק כמו תחילת השורה. נמצא שלגבי הנדון של הדפסת יריעות בדפוס משי ללא האזכרות והוספתן לאחר מכן בקולמוס לשמה: אם הכתב דומה במאד לצורת האותיות המודפסות מסתבר שאינו נחשב שינוי ואינו בכלל מיחזי כמנומר, אולם אם הכתב שונה מהאותיות המודפסות - יש מקום להחשיב דמיחזי כמנומר, ומ"מ פשוט שאין לפסול בזה את הס"ת בדיעבד, שהרי אינו שינוי כל כך בולט לעין שאינה מיומנת.

הוראת השו"ע שלכתחילה יכתבו מתוך הכתב, ואף בדיעבד יש לחוש שלא לקרוא בס"ת זה, מחמת הספק, וכ"ש לאחר שאחת מהסיבות שהרב יונה לנדסופר פסל ס"ת מודפס היתה גם מחמת שלא נכתב מתוך הכתב.

תשובה: נ"ל שהמנהג הרווח הוא להתיר בדיעבד לקרוא בס"ת שנכתב שלא מן הכתב לאחר שהוגה מטעויות, וגם הר"ן לא פסל את הס"ת במוחלט, אלא אסר לקרוא בו שלא בשעת הדחק, וגם הרב יונה לנדסופר לא פסל את הס"ת במוחלט, אלא שבהלכות ס"ת (בני יונה רע"ד ב') הביא את המחלוקת, ובמקום (בני יונה רע"א פלפול ארוך דף י"ה) הסביר את דעת החוות יאיר הפוסל מגילה מודפסת: "אלא ודאי שאין הדפוס כתב כשר לס"ת דבעינן שכל אות לבדו יוחק בכוונתו ובצירו, אבל כוונה כוללת לכל היריעה לא מהני, ועוד הא בעינן שכל תיבה ותיבה יוציא משפתיו קודם שיכתבנה או שיראנה מקודם, אבל אם מדפיס היריעה בבת אחת לא יהיה אחד מכל זה" - דניתן להבין מדבריו שהפסול בס"ת מודפס לדעת החוות יאיר הוא מחמת שכל אות צריכה ציור נפרד, אבל מה שצריך לכתוב מתוך הכתב אינו אלא סיבה נוספת מדוע אין להדפיס [לדעת האוסר], ולא התכוון לפסול בשל כך את הס"ת [שהרי אף הר"ן, שהוא ראש האוסרים, אסר רק שלא בשעת הדחק, וגם אין זה אלא הסבר הדעה האוסרת]. ונמצא שמאחר וכל הנדון הוא לגבי הנהגה לכתחילה ולא לגבי פסול בדיעבד, וכן המנהג הרווח, ומאחר ודפוס המשי בודאי הוגה היטב לפני יצירת הגלופה, כך שאין בו חשש לטעות, לכן פשוט שמותר לקרוא בס"ת זה, אלא שיש למדפיס להתאמץ ולקרוא את הכתב לפני ההדפסה, ואם לא עשה כן יתכן שיש להחשיבו כחסרון בהידור.



יב.

קריאה בפיו לפני הכתיבה

עוד חסרון יש בדפוס משי, בכך שהמדפיס אינו קורא את מה שמדפיס בפיו, כדכתב השו"ע (או"ח ל"ב ל"א): "אם אין הפרשיות שגורות בפיו, צריך שיכתוב מתוך הכתב", וביאר המג"א (ל"ב מ"ב על פי השו"ע יו"ד רע"ד ב') שכוונת השו"ע היא להצריך קריאה בפיו אפילו כשכותב מתוך הכתב, ורק בתפילין אפשר שיש להקל

בזה "מאחר דמגרס גריסן", וכשכותב ס"ת צריך לקרוא בפיו מאחר ואינו שגור. וכן הסכים הגר"א (או"ח תרצ"א ב'), שדין זה הוא אף כשכותב מתוך הכתב, ולא רק מפני חשש לטעות, דלא כדעת הר"י אסכנדרני המובא בב"י. הב"ח (או"ח ל"ב ט"ז) מתחילה הבין שאין צריך לקרוא בפיו כשכותב מתוך הכתב: "משמע דוקא כשאנו קורא מתוך הכתב אלא מפי אחר המקרא אותו והוא כותב על פיו דומיא דהקב"ה אומר ומשה אומר וכותב, והוא הדין במי שהפרשיות שגורות בפיו דצריך שיקרא גם כן כל תיבה קודם שיקראנה, אבל במי שמעתיק מתוך הספר ליכא למיחש לשמא יטעה - כך הוא משמעות הפוסקים שכתבו לדין זה על פי התוספות ומביאן ב"י". אולם, הב"ח דייק מסתימת הטור שיש לקרוא בפיו אפילו כותב מתוך הכתב, וחדש הב"ח טעם, שהקריאה בפיו מיועדת כדי שתמשך קדושה על האותיות: "אכן מדברי רבינו שכתב דין זה קודם שהשלים הדין הראשון לכתוב החילוק בין שגורות בפיו לאינן שגורות דמשמע שבא להורות דאפילו בכותב מפי הכתב צריך שיקרא כל תיבה ותיבה קודם שיכתבנה - נראה דסבירא ליה דלאו משום שלא יטעה הוא אלא דכך היא מצות כתיבת סת"ם שיהא קורא כל תיבה ותיבה ואח"כ כותב כדי שתהא קדושת הבל קריאת כל תיבה ותיבה היוצא מפי הקורא נמשכת על האותיות כשכותב אותן בקלף, והכי מסתברא, ודלא כמו שכתב בשלחן ערוך להקל שאין צריך שיקראנה כשמעתיק מתוך הספר", וכ"פ האחרונים לכתחילה [עוד כתבו בשם שו"ת סת"ם להגר"ש קלוגר זצ"ל שלא שייכת קריאה במדפיס עמודים שלמים, ושאפילו אם יקרא את כל העמודה מתחילה אין לזה ערך].

תשובה: אף שדין הקריאה בפיו הוא מוסכם למעשה, אך יש לדעת שאינו מהדינים החמורים², דלגירסא 'ומשה כותב' אין לדין זה כלל מקור, וגם הראשונים שגרסו

ב). יש לבאר את שורש סוגיא זו, שבספר התרומה (קצ"ח) הבין שמכיון שלאחר שהקב"ה הכתיב למשה: 'ומשה אומר וכותב' - יש ללמוד שיש לקרוא בפיו כשכותב ס"ת ותו"מ כאשר אחר מקריא לו, ואמנם יש גם גירסא 'ומשה כותב', וסיים סה"ת ש'המחמיר תבא עליו ברכה', וגם תוס' (מנחות ל'. ד"ה ומשה) הביאו שתי גירסאות בזה [המעייין בתוס' יראה שכתבו שהגירסא 'ומשה אומר וכותב' היא חומרא לכותבי סת"ם, וכן גרס גם רש"י, ופירש שהטעם שמשם עשה כן היה כדי שלא יטעה, ואת הפסוקים האחרונים משה לא היה אומר אחרי הקב"ה מרוב צער]. וגם הסמ"ג (עשי"ן כ"ב) כתב בשם סה"ת "ואסור לאדם אחר להקרות לסופר אלא אם כן חוזר הכותב וקורא בפיו קודם שיכתוב שלא יטעה", וכן כתב המרדכי (הלק"ט לפרק הקומץ תתקנ"ז) "צריך להוציא בפיו ולקרות הוא עצמו פן יטעה... וצריך ליוזר על כך", והוסיף הב"י (או"ח ל"ב ל"א) שמשמע מדברי סמ"ג דהיינו לכתחלה אבל בדיעבד אינו נפסל בכך [ונ"ל כעין ראייה לכך שדבר שמטרתו רק שלא יבוא לטעות - אינו מעכב בדיעבד, מדאמרו ביומא נ"ה. "איכא

'ומשה אומר וכותב' נחלקו אם דין זה אמור גם כשכותב מתוך הכתב או רק כשאחר מקריא לו, ומשה עצמו לא קרא בפיו את הפסוקים האחרונים של התורה, שהם פסוקים של צער. וכשכותב מתוך הכתב חלק מהראשונים (סה"ת, ראה הערה) התייחסו לדין זה כ'המחמיר תבא עליו ברכה', ולגבי תפילין התקבל שאין צריך לקרוא בפיו בעת כתיבתם, כי הם שגורים או כי אינם חמורים כס"ת, אלא שהב"ח חידש טעם שעל ידי הקריאה בפיו קדושת הסת"ם מתפשטת על הכתיבה. וממילא פשוט שאין להרעיש עולמות על דין שאינו אלא לכתחילה, ומדהקילו למעשה בתפילין שא"צ להוציא המילים בפיו, מוכח שאינו פסול בעצם הכתיבה. ופשוט שאם היינו מתייחסים לס"ת שנכתב ללא הוצאת המילים בפיו כדיעבד, הרי שכל ספרי התורה היו במדרגת דיעבד דלא ימלט שהסופר שכח להוציא בפיו כמה מהמילים. ולכן נלענ"ד שהיה די להדריך את המדפיס בדפוס משי שיקרא בפיו את כל העמודה לפני הדפסתה. ומה שכתבו בשם שו"ת סת"ם (למהרש"ק, סי' ס"א), שקריאת כל העמוד בפיו לפני הדפסתו אינה מועילה, התבאר בהערה שאין לו מקור ברור לחדש כן.³

ביניהם דלא מנה ולא טעה, עיי"ש]. ועוד כתב הב"י שהר"י אסכנדרני כתב שהסמ"ג העמיד דוקא במי שכותב מפי אחר ואינו מעתיק מתוך ספר, ונראה שכן הדין במי שכותב בעל פה - ויתכן שלכן הטור סתם ולא חילק כי רוב כותבי תו"מ כותבים בעל פה. אמנם, אף שהשו"ע בהל' תפילין (או"ח ל"ב ל"א) כתב את דין הקריאה בפיו רק כשאנו כותב מתוך הכתב, אך בהל' ס"ת (יו"ד רע"ד ב') כתב שצריך לכתוב מתוך הכתב, וצריך לקרוא בפיו, וחילק המג"א (או"ח ל"ב מ"ב) דשאני תפילין דמיגרס גריסן, והפמ"ג (ל"ב א"א מ"ב) חילק שרק בס"ת מצאנו שמשא 'אומר וכותב', כי ס"ת חמור מתפילין. הטור לא חילק וגם בהל' תפילין כתב שצריך לקרוא כל תיבה קודם שיכתבנה, וכתב הב"י בשם הר"י אסכנדרני שהוא דלא כסמ"ג, שדין הקריאה הוא רק כשאנו כותב מתוך הכתב, אך הגר"א (או"ח תרצ"א ב') חלק עליו וכתב שמ"ש הסמ"ג דין זה כשאחר מקריא לו הוא לרבותא, שצריך לקרוא בפיו אף כשאין חשש לטעות, כמו שמצינו במשה שאף שהקב"ה אומר מ"מ משה חוזר ואומר. וכן משמעות סתימת הפוסקים, שדין זה אמור גם בכתיבת ס"ת שהרי אי אפשר לכותבו אלא מתוך הכתב, והב"ח (או"ח ל"ב ט"ז) מתוך סתימת הטור חידש טעם שמטרת הקריאה בפיו היא כדי שתמשך קדושה על האותיות.

ג). להלן תמצית של החלק מתשובת הגרש"ק וצ"ל (שו"ת סת"ם ב' ס"א) הנוגע לענינו, ומה שנלענ"ד להשיב על דבריו: ועוד דהרי בעינן שיקרא כל תיבה בפיו לפני הכתיבה, ותינח בכותב הרי יכול לעשות כן משא"כ בדפוס אף אם יקרא את כל הדף לפני הדפסתו אין הקריאה של כל הדף ביחד מועילה לכל מילה דהוי הפסק [לא הבנתי מנין למד שיש בזה משום הפסק, הרי לפי הטעם דהקריאה מיועדת שלא יטעה - כלל אין חשש בדפוס, כי הוא מוגה היטב, וגם לטעם הב"ח, שהקריאה מחילה קדושה על הכתיבה - מנין שאי אפשר לקרוא כמה מילים ביחד, וכן מנהג הסופרים שקוראים כמה מילים ביחד], ואף שבב"י משמע שטעם הקריאה הוא מפני חשש טעות וממילא בדפוס שנסדר היטב אין חשש כזה - זה

ומ"מ פשוט שהמתירים להדפיס סת"ם בדפוס בָּלֵט רגיל לא חששו לסברא זו. עוד יש להוסיף שכשנָדוֹן על מעלה זו לעומת מעלת הכתיבה הנאה היוצאת בדפוס משי - לא ימלט מלחשוב שמעלת היופי עדיפה, דהיא מוזכרת בפירוש בש"ס [שבת קל"ג: "זֶה קָלִי וְאֲנִהוּ - התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאין"].

אינו כי גם הב"י לא אמר רק דלא מהני קריאת אחר דאכתי יש חשש טעות, וגם כוונת הנמוק"י (בהל' תפילין) כן, אבל גוף הקריאה בתחילה הוה הלממ"ס [לפי הבנתו, הרי היה צ"ל דלכו"ע בעינן קריאה בפה, ומחלוקת הגירסאות האם משה חזר לאמר אחרי הקב"ה או שלא חזר לאמר היא אם מועילה קריאת המקריא. ולפ"ז, מ"ש תוס' שלגירסא זו הוה חומרא לסופרים היא רק דלא מהני קריאת המקריא, וגם זה אמור רק כשכותב על פי מקריא. ולדבריו, נמצא שכשכותב בעצמו מתוך הכתב לכו"ע בעי לקרוא בעצמו שהרי אין כאן אחר שמקריא לו, וזה דלא כפי שהבין הר"י אסכנדרני מהסמ"ג, שהכותב מתוך כתב אין צריך לקרוא בפיו, וגם אין תו מקום לקושיית המג"א ולתירוץ הפמ"ג, מדוע בכותב תפילין לא הצריך המחבר קריאה בפיו, כי שגורים או כי פחות חמורים מס"ת. וממילא פשוט שלא זו ההבנה, אלא מחלוקת הגירסאות היא אם בכלל צריך קריאה בפיו, וטעם הקריאה למחמירים הוא או כדי שלא יטעה או כדי להחיל קדושה על הכתב, והנוקטים שכשכותב מתוך הכתב או שבתפילין א"צ קריאה בפיו - נקטו את הטעם הפשוט של חשש טעות, ולא נחתו לחידוש הב"ח, שחידש מתוך סתימת הטור את הרעיון של החלת הקדושה], ותדע דבשביל גזירה לא הוה פסלינן בדיעבד [לא ידעתי מנין למד שהקריאה בפיו מעכבת, והרי כל דין זה תליא במחלוקת גירסאות אם משה קרא בפיו, ומבואר בתוס' במנחות שלכל הגירסאות משה עצמו לא קרא בפיו את הפסוקים האחרונים כשכתבם בדמץ, וגם פשוט שאם היה בזה עיכוב לא היו מוותרים על זה בתפילין לכתחילה, ועוד שאם היה פסול בזה הרי שלא נמצא ס"ת כשר]. ועוד ראייה מדאמרינן דהקב"ה אומר ומשה כותב - והתם לא הוי שייך טעות דאם הוי חשש טעות לא מהני קריאת אחר, ובכ"ז למרות שלא היה חשש טעות היה הקב"ה אומר - ומוכח דבעינן אמירה בכל מילה בפ"ע שהרי הקב"ה אמר לו כל הפרשה ולמה היה משה אומר בשעת כתיבה שנית [לא הבנתי את כוונתו, שהרי מנין לו שמה שמשה קרא בפיו אינו כדי לקבל אישור שהוא כותב ללא טעות]. ועוד דיש לחוש שאם לא נצריך קריאה בפיו יבואו לאחלופי ולא להצריך קריאה גם בס"ת הנכתבים [אין לנו לגזור גזירות מדעתנו, ובפרט שחלק מהפוסקים, וכ"פ השו"ע, כתבו שבתפילין א"צ קריאה בפיו, ולא חששו שגם בס"ת לא יקרא, ועוד יותר מזה מצאנו גם פוסקים שלא הצריכו קריאה בפיו כשכותב מתוך הכתב ולא חששו שיבוא לעשות כן גם כשאחר מקריא לו]; ויש להביא כדמות ראייה לזה מדאינו מובן מדוע אמרו על בן קמצר דשם רשעים ירקב כי לא רצה ללמד על מעשה הכתב - ומכאן מוכח שיש מעלה בכתיבת כל המילה יחד כי אז לא היה הפסק בין הקריאה לכתיבת כל האותיות [פשוט שלא ניתן להוכיח ממעשה זה שמה שקיללוהו היה מפני שהיו מרוויחים שלא יהיה הפסק בין הקריאה לכל אחת מהאותיות, ולא חסרים הסברים אחרים מה היו מרוויחים, ומשה רבינו יוכיח, ששמע מילה שלמה (או פסוק שלם) וכתבו, ולא שמע אות אות].

ואילו מעלת הקריאה בפה מוזכרת רק ברמז, וגם זה תלוי במחלוקת גירסאות ובתנאים שונים, וגם לזה התייחסו רק כ'המחמיר תבא עליו ברכה'.



יג.

כתיבה על ידי אנשים פסולים

עוד כתבו הפוסלים: "ואתה המעיין הגע בעצמך מלבד כל האמור מה יהיו תוצאות מעשי חטאים ומחטיאים אלו שהלא כהיום כל הדברים הללו משתכללים מיום ליום, ולא ירחק היום ויבואו תלמידיהם ומחקהם ויקימו כדרכם מפעל שלם להדפסות אלו במזרח הרחוק, ושם ידפיסו סופרים מיוחסים נכדי וניני חם ויפת הסת"ם הללו ביופי והידור מאין כמוהו - והכל בהשראת והדרכת רב המכשיר שיקדש את כל הקרון בקדושת סת"ם".

תשובה: פשוט שמכיון שהסת"ם נפסלים אפילו בכתיבת אות אחת על ידי אדם שאינו כשר לכתיבה - צריך לאסור את הדפסות המשי הנעשות ללא פיקוח והכשר צמוד. ופשוט שהפיתוי לכתוב על ידי אנשים פסולים גדל, ככל שקל ונוח וזול יותר להדפיס בדפוס משי. אמנם, לא הבנתי מדוע לא יועיל יצירת מנגנון הכשר, כפי שנוהגים לסמוך על מנגנוני הכשר לגבי ייצור יין, בדיקת טרפות, הפרשת תרו"מ, מניעת ערלה, מליחה, ניקור, ייצור קלף ובתי תפילין, ועוד נושאים רבים שגם בהם לא ניתן לסמוך על כשרותם ללא מנגנון פיקוח צמוד. והדברים ק"ו, שהרי אין אנו נמנעים מלהכשיר מפעלי מזון, אף שכח הקניה של אלו שאינם שומרים תו"מ מעודד ייצור זול של מאכלים ללא הכשר, אולם ס"ת נקנים כמעט אך ורק על ידי שומרי מצוות - ומי פתי יקים מפעלים לייצור ס"ת פסולים, שלא ימצאו להם קונים. ומי הוא המסוגל לגזור גזירות כלליות ובכך למנוע קיום מצוות כתיבת ס"ת מרוב האנשים, הנמנעים מלקנותם כעת בשל מחירם היקר.



יד.

יש לגנוזם

מאחר וסת"ם פסולים יגנוזו לכן יש לגנוז ס"ת שהודפסו בדפוס משי כדי שלא יבואו לתקלה בקריאה בהם, ויש לחתוך את היריעות בין השיטין, כדי שהרמאים לא יטלום מהגניזה וימכרום, ויתכן שאף אינם צריכים גניזה חמורה, שהרי אין בהם קדושת סת"ם, ואולי יש להחמיר בזה מפני מראית העין.

תשובה: גם לפי דברי המחמירים בדפוס משי - נהי שלדעתם יש לחוש לחומרא ולא להשתמש בסת"ם אלו מחמת כמה חששות: א. אולי הם בכלל 'השופך' לפי ביאור הדברי מלכיאלי; ב. יתכן שיש חסרון במעשה הכתיבה בכך שאין כאן ציור של כל אות ואות; ג. יתכן שחיבור הנטפים מיד לאחר כתיבתם עדיין נכלל בכלל 'המטיף' אף שכלל אינו מורגש שהאותיות לא היו שלמות בעת הווצרן; ד. יתכן שקידוש השמות מופסק על ידי יצירת שאר המילים; ה. יש חסרון בכך שקשה לדייק שהאותיות המודפסות תהיינה בדיוק תחת השרטוט; ו. בתו"מ נוסף גם חשש פסול כסדרן שהרי אי אפשר לדייק שכל המזוזה תווצר בבת אחת. אולם, בשל כך עדיין אין להקל שלא לגנוזם גניזה הראויה.



טו.

מיעוט פרנסת הסופרים

יש לחוש משום קיפוח פרנסת הסופרים, המתייגים, המגיהים ומכוני הגהת המחשב.

תשובה: כתב בשו"ת אור יצחק (יו"ד נ"ג) שאין לחוש למיעוט פרנסת הסופרים, מאחר ופרנסת האדם קצובה מר"ה לר"ה, ולא יבצר שימצאו לקוחות המעוניינים בסת"ם שנכתבו בקולמוס וביד ושקידשו כל שם ושם. ולס"ת הנדפסים בדפוס יש יתרון רב במחירים הזול, המאפשר לקנותם ע"י מי שעדיין לא קיים מצות כתיבת ס"ת, וע"י כך בתי מלון וכדו' המעוניינים בס"ת, אך אין הם מעוניינים להשקיע בס"ת יקר אלא רק ב"ס"ת' זול שבפעמים רבות צריך גניזה בשל מצבו הגרוע, או

שהוצא מתוך גניזה, או שנכתב בידי אינשי דלא מעלי, אך הוזלת המחיר של דפוס משי תאפשר קריאה בס"ת כשרים גם לנמצאים במקומות קטנים, ובמקומות רפואה הארחה וכדו'.



טז.

סיכום דעת האוסרים

לאור כל האמור הדבר ברור שאין כאן לא ס"ת ולא תפילין לא מזוזות ולא מגילות אבל יש כאן ליצנות ובזיון התורה מעשי ציור ותעתועים שלא חל עליהם שום קדושת סת"ם, ולא עוד אלא מאחר שנעשו מעיקרא בזדון כנגד ההלכה הפסוקה והמסורת הצרופה והטהורה המסורה בידינו מדור דור, מסורת הכתב הנמסר בידינו זה כאלפיים שנה מדור לדור איש מפי איש - הרי אין לך מצוה הבאה בעבירה גדולה מזו, וגרעו ס"ת תו"מ הללו אף מחומשים ומגילות הנדפסים, בוצע ברך ניאץ ה'. וז"ל הגאון מהרש"ק (שו"ת סת"ם ס"א ד"ה והנה העולה): "לכך ישתקע הדבר וחס להזכיר להיות עושין כן דלא לבעי גניזה ומכ"ש דחס להזכיר מלברך על ס"ת כזה, ומי שחידש זה ומכ"ש מי שיחזיק ביד העושה כן להבא - עתידין ליתן את הדין, והשם יצילנו מההוא דעתא וכו' עכ"ל. ומכאן אזהרה גם לסוחרים סת"ם כי חלילה לסחור בדברים הללו, כל המוכרם לאחרים עובר בכמה לאוין דלפני עור גזל ואונאה, וכן הקונה אותם - אם זה היה מחסרון ידיעה דינו כדין כל לוקח שנתאנה, והוי מקח טעות, והמקח חוזר, ואם עשה זאת בידיעה תחילה - הניח מעותיו על קרן הצבי".



הרב יהושע בן-מאיר

בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן

הקדמה

נשאלתי ע"י הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א, כדלהלן:

בס"ד, אייר התשע"ח

בימי העומר, שלום וברכה אומר, לנותן באמרי שפר, אל כבוד הרה"ג, חו"ב, פה מפיק מרגליות, מרביץ תורה והוראה, מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא הרה"ג יהושע בן מאיר. שלומך ישנא לעולם.

נשאלתי מחלל שהתחתן עם בת כהן ונולד להם בן בכור, האם הם חייבים בפדיון הבן (הרי הדין הוא שאין איסור בנישואין אלו, אלא שהיא נפסלת מלאכול בתרומה, אף אם תשוב לבית אביה בלא זרע, ח"ו, וכן היא אסורה להינשא לכהן, אם תתאלמן מהחלל). האם הם פטורים מפדיון, כדין כל פטר רחם של בת כהן, או שהם חייבים, דכיון שנישאת לחלל איבדה את קדושת הכהונה שלה?

ובזה הנני ידידו דושכ"ת, וי"ר שנוכח ללמוד תורה לשמה, ידידו המעטיר בעדו לטובה ולאריכות ימים ושנים, עדי יבא ינון ולו יקהת עמים.

בברכת התורה, ובציפיה לישועה

אלחנן פרינץ – מח"ס שו"ת אבני דרך

בזמנו עניתי להרה"ג הנ"ל שיש בדבר מחלוקת אחרונים, שבדרך מצוותיך (ח"ג, עמ' יט, א בהוצ' ורשה תרל) חייב פדיון בפשטות, אבל במרכבת המשנה (הלכות בכורים, פרק יא הל' יא) העלה סברה לפטור מפדיון. אמנם, לדעת הרמב"ם (פי"ח מהל איסורי ביאה ה"א. וכן הוכיח במנ"ח מצוה שצב, אות ה' במהדורת מכון ירושלים) פשיטא שהאב חייב לפדותו, שהרי עשה את האשה זונה (כפי שיתבאר להלן). אך כתבתי שאף לדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם וס"ל דאינה זונה, חייב בפדיון, ויפדה בברכה ללא חשש, זאת, כפי שכתבתי בתשובתי הנ"ל: "לאחר העיון מצאתי ראייה מפורשת לדין זה. שהנה ביבמות עד (סוף ע"א ריש ע"ב) איתא: "וכל הטמאים (=לא

בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן קמט

יאכלו בתרומה) כו'. מנא הני מילי? א"ר יוחנן משום ר' ישמעאל, אמר קרא: איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב (=בקדשים לא יאכל) וגו', אי זהו דבר ששוה בזרעו של אהרן? הוי אומר: זו תרומה. ואימא: בחזה ושוק! אינה בחוזרת. תרומה נמי אינה בחללה! חללה לאו זרעו דאהרן היא". וכתב על זה ברשב"א: "והא איכא חללה, חללה לאו זרעא דאהרן היא. קשיא לי והא איכא נבעלה לפסול לה דאסיקנא לעיל בפרק אלמנה (ס"ח א') דפסולה בין לכהונה בין לתרומה ואף על גב דאינה חללה דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, וי"ל דאף היא נמי לאו זרעא דאהרן היא כיון שנפסלה מכל דין כהונה, וחללה דהכא לאו דוקא אלא כל שנתחללה ונפסלה מדין כהונה קאמר, כנ"ל". מפורש ברשב"א שכל שנפסלה מכהונה (וכבר הבאנו בראש דברינו, שבת כהן שנבעלה לחלל לדעת הרמב"ם עשאה זונה אף שמותרת לו. ואף לדעת הראב"ד אסורה לכהונה, אלא שס"ל שאין כהן לוקה עליה, כמבואר למעלה), שוב לא מיקרי "זרעא דאהרן", וממילא לא פוטרת בנה מן הפדיון. והוא מוכרח מדברי הגמ' בבכורות מז, א הנ"ל, שבת כהן שנבעלה לנכרי אין בנה פטור מהפדיון (להבדיל מבת לוי). חזינן דדין כהונה תלוי בזכיות כהונה, לכל הפחות בזכות אכילת תרומה. וכאשר נשללה גם הזכות לאכול תרומה (לתמיד. אבל בת כהן שנישאת לישראל חוזרת במת בעלה. ואף ביש לה זרע, חוזרת במת זרעה ובעלה) שוב לא מיקרי 'זרעו דאהרן'. [ע"כ ציטוט מתשובתי הראשונה]

כידוע הרשב"א הוא מהחולקים על הרמב"ם, ומפורשים דבריו שמי שפסולה מתרומה לא נקראת "זרעו דאהרן", וממילא פשוט שאינה פוטרת בנה מפדיון.



לאחרונה הגיע אלי ירחון "האוצר" תמוז תשע"ח (גליון יז), ובו (בעמ' רה-רוז) תשובה לשאלה הנ"ל מהרב פנחס שפירא שליט"א, מבית שמש, אב"ד "שערי שלום" ומחבר שו"ת "בריתי שלום".

מתוך הדברים ניכר שהיה לפניו גם תשובתי, שכתב: "וברשב"א שם אפשר דמשמע אחרת וכפי שציין חכ"א שליט"א". וגם האריך בדברי הגרי"מ סולובייצ'יק זצ"ל, שהבאתי בדברי.

לדעתו, בת כהן שנבעלה לחלל פוטרת בנה מהפדיון, וכפי שכתב: "אך הנה יעויין באורך בדברי הגר"מ הלוי סולובייצ'יק זצ"ל (שנדפסו בתוך חידושי הגר"ח

החדש על הש"ס שבהוצאת מישור, במסכת בכורות דף מ"ז ע"א), שהוכיח מסתירת לשונות הרמב"ם בכמה מקומות שיש ב' דינים שיש אפשרות לפסול מחמתם בת כהן מזכויות כהונה: א. אם היא נעשית זונה או חללה ע"י ביאת איסור, שאז היא נפסלת לגמרי מדין כהונה, ולא רק שהיא נאסרת בתרומה אלא גם פוקע ממנה שם נתינה, דהיינו שאם נותנים לה מתנות כהונה וביכורים לא מקיימים בכך מצות נתינה. ב. אם היא נבעלה ל"איש זר" כגון חלל, שאז היא אינה נעשית זונה וגם לא חללה אלא רק נפסלת לתרומה וכן לנישואין עם כהן, מקרא ד'ובת כהן כי תהיה לאיש זר', אך לא פקעה ממנה מצות נתינה, דהיינו שהנותן לה מתנות כהונה וביכורים יצא ידי חובת מצות נתינה. ודין פדיון בנה הבכור תלוי ג"כ בדין זונה, כמו מצות נתינה, ולא כדין האיסור לאכול בתרומה, עכ"ד הגר"מ הלוי זצ"ל. ולפום דבריו יוצא שבת כהן הנישאת לחלל לא איבדה את מעלת הכהונה שלה לענין פדיון בנה הבכור, ובפטורה קיימא".

לאחר בקשת המחילה, לצערי טעה כב' הרב הנ"ל שליט"א ביסוד הסוגיא של פסול לכהונה, בדעת הרמב"ם ז"ל, בהבנת דברי הגרי"מ הלוי זצ"ל, וטעה בדרכי ההוראה, וממילא טעה במסקנתו ההלכתית.



א.

קיימת מחלוקת גדולה בין הראשונים מה היא 'זונה' (להלכה שפסקינן כחכמים במשנה יבמות סא, סוף ע"א). לכל הדעות מי שנבעלה למי שלא תופסים בה קידושין – חייבי כריתות (ומיתות ב"ד), גוי ועבד – היא זונה. אבל בנבעלה לחייבי לאוין (או עשה) השווים בכל, וה"ה (בת כהן, בת לוי או בת ישראל) שנבעלה לחלל (למרות שהיא מותרת לו!), לדעת הרמב"ם, רש"י ועוד ראשונים עשאה זונה. אמנם, לדעת הראב"ד (לפי הפירוש השני ברה"מ) ועוד ראשונים רבים לא עשאה זונה אלא חללה. ויש ראשונים הסוברים שאינה לא זונה ולא חללה, אבל היא פסולה לתרומה ולכהונה מהלאו של "ובת כהן כי תהיה לאיש זר הוא בתרומת הקדשים לא תאכל". למרות שדברים אלו מבוארים ומפורשים בראשונים ובפוסקים, כיוון שנעלמו מהרב הנ"ל שליט"א, אבאר את מקורם.

בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן קנא

א. כתב הרמב"ם בפ"ח מאו"ב ה"א: "מפי השמועה למדנו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל, או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה לכל, או שנבעלה לחלל אף על פי שהיא מותרת להנשא לו"^(א). ושם בהל' ה: "הא למדת שאין היותה זונה תולה בבעילה של איסור, שהרי הבא על הנדה ועל הקדשה והנרבעת לבהמה נבעלה בעילה של איסור ולא נעשית זונה, ומי שנשאת לחלל נבעלה בעילה של היתר כמו שיתבאר ונעשית זונה ואין הדבר תלוי אלא בפגימה ומפי השמועה למדו שאינה פגומה אלא מאדם האסור לה או מחלל כמו שאמרנו". ע"פ דבריו המפורשים של רבינו פסק הב"ח, והביאו הבית שמואל (אבהע"ז ו, ס"ק טז) שלדעת הרמב"ם כהן שבא על מי שנבעלה לחלל לוקה מצד זונה^(ב).

ב. בפירוש המשנה (פ"ד מ"ו ע"פ מהד' הרב קאפח): "וזונה - זו האסורה לכהן ואם בא עליה נעשת חללה וזרעו ממנה חללים, היא... או שיבוא עליה גר עמוני ומואבי מצרי ואדומי וכו' ונתין וחלל וממזר וגוי ועבד... נעשת זונה ונפסלה לכהונה, ואם בא עליה כהן אחר כך נעשת חללה. ואין חילוק בין שהיתה אשה זו שנעשת זונה בביאת אחד מאלו כהנת או לוי' או ישראלית, ואף על פי שבעילת חלל אינה בעילת זנות לפי שהכלל אצלינו לא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין ואין הכהנת אסורה להנשא לחלל וגם אינה נאסרת עליו, אבל פוסל אותה מן הכהונה, וכך מנאוהו מכלל הפוסלין, אלא שנראה לי שהוא פוסל אותה מפני שזרעו ממנה חללים כמו שבאר בהלכה זו, לפי שאם נשא חלל בת ישראל ונולד לו ממנה בן, וגם הבן הזה נשא בת ישראל ונולד לו ממנה בן, ונשא הבן השני הזה לבת ישראל

(א). אמנם הרב שפירא שליט"א כתב על כך: "אולם, לפי דברי הגר"מ הללו צ"ל דמאי דנקט הרמב"ם בפ"ח מהל' איסו"ב ה"א לשון של 'זונה' כוונתו בעיקר אנבעלת לאדם שהיא אסורה לו, ואגב גררא נקט שם גם הנבעלת לחלל, מאחר שלענין האיסור להינשא לכהן, שביה קמייירי שם הרמב"ם, דינה שווה לדין הזונה, אך באמת שלגבי הא אי"ז מדין זונה אלא מדין אחר של 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר'. ואף שלכאור' הוא דוחק רב בלשון הרמב"ם דאיסו"ב הנ"ל, אך המעיין בפירוש המשניות להרמב"ם בקידושין (פ"ד מ"ו) ימצא כדברים הללו ממש, שהנבעלת לחלל, כיון שלא עברה שום איסור אין דינה לא כזונה ולא כחללה, אלא היא רק נפסלת מדין 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר'. כמובן, שהגר"מ הלוי סולוויצ'יק זצ"ל לא העלה על דעתו כלל דברים כאלו, וכמ"ש בהמשך. גם בפירוש המשנה כתב הרמב"ם שהיא זונה כמו שאצטט בסמוך.

(ב). בב"י וב"ש ס"ל שאף לדעת הראב"ד היא זונה, אלא שלדעתו אין לוקין עליה משום זונה. אך ע' ברה"מ שמסיק שלדעת הראב"ד היא חללה. וראה בהמשך.

קנב בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן

ונולד לו ממנה בת, הרי אותה הבת אסורה לכהונה, ואפילו נשתלשל הדבר עד אלף דור, וזהו ענין אמרו לעולם, וכל הלכה זו לפי הכלל שקדם והוא אמרם כל מקום שיש קדושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר. ואני תמה היאך פוסל החלל כהנת ולויה וישראלית כמו שאמרו אם בא עליה, אם הוא עושה אותה זונה הרי זה סותר את הכלל לא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין, ואם הוא עושה אותה חללה הרי גם זה לא יתכן, כי כלל הוא אצלינו אין חללה אלא מאסורי כהונה ואין הכהנת אסורה לחלל. ואם נאמר שאם בא עליה שלא לשם אישות בלבד הוא שפוסל אותה מפני שהוא חלל, הרי גם זה לא יתכן, כי ממה שאמרו על חלל זכר וחבריו כל שאי אתה נושא בתו אי אתה נושא אלמנתו משמע שגם בנשואין פוסל". אמנם, רבינו תמה בסוף דבריו מדוע, שהרי אין דין זה תואם את הכללים. אבל מעצם קושייתו ברור שלדבריו עשאה זונה, שהרי אחרת לא היה מקום לתמיהתו. אמנם, מה שתמה הרמב"ם בפירושו למשנה, חזר ותירץ בידו החזקה, שזו הלכה 'מפי השמועה'^ג, וביאר עוד בהל' ה' "ואין הדבר תלוי אלא בפגימה" ומפי השמועה למדו שאינה פגימה אלא מאדם האסור לה או מחלל כמו שאמרנו".

ג). כלומר, זו הלכה למשה בסיני אם כי יש לה רמז בתורה, ולכן לא נקראו ממש 'הלכה למשה בסיני', כמש"כ הרמב"ם במבוא למשנה (עמ' ט-י במהדורת הרב קאפח) ובעוד מקומות). וראה בספרי "מפקודין אתבונן", במאמר 'קל וחומר בספרות ההלכה' (בעמ' 452-454) בעניין הסוג הד' של ק", שהוכחת: "שלדעת הרמב"ם כשאביי אומר שהקל-וחומר רק 'גילוי מילתא', אין כוונתו שהקל-וחומר מגלה שבת בתו אסורה משום בת, וממילא בתו בכלל. אלא הכוונה שהדין שבתו אסורה, והדין שחמור לוקין על אכילתו, דינים אלו הם ידועים בקבלה ממשנה בסיני, וכל הדיון רק היכן רמיזי באורייטא, והדרשא רק לאוקמי דינא. וע"ז אמר אבי שזה מקל-וחומר ואע"פ שלא עונשים מן הדין, כיון שההלכה ידועה, דייה לתורה שרמזה לדבר בדרך קל-וחומר. אבל רבא ס"ל דכיון דאין עונשין מהדין, הרי הקל-וחומר כלל אינו אפי' רמז להלכה הידועה, ועלינו למצוא גם רמז שהוא בדרך שלולי ההלכה יכלנו ג"כ ללמוד לדין, ולכן דרש גז"ש". ולפי"ז מובן מאוד מדוע הרמב"ם כותב שהלכה זו היא "מפי השמועה". שכיון שכתבה הגמ' ביבמות סח, ב שפסול לכהונה לומדים מק"ו מגרושה, וע"ז שאלה הגמ' "וכי מזהירין מן הדין", ותירצה 'גילוי מילתא בעלמא הוא', למד הרמב"ם ש'גילוי מילתא בעלמא הוא' הכוונה היא שההלכה ידועה ממשנה בסיני, ואין ק"ו זה אלא "דרשה לאוקמי דינא", וזו המשמעות של "גילוי מילתא בעלמא הוא". (אמנם, ע' בב"ש אבהע"ו ו, ס"ק טז, ובגר"א שם בס"ק כט. אכן, מש"כ הגר"א שם "וא"צ לזה, דלא אמרו שם שלוקה אלא שנפסלה" צ"ע, וכבר תמה עליו בחזו"א אבהע"ו סי טו אות טז).

ד). לולי דמסתפינא הייתי אומר שהקטע בפירוש המשנה: "אלא שנראה לי שהוא פוסל אותה מפני שזרעו ממנה חללים כמו שבאר בהלכה זו.... הולד הולך אחר הזכר" שבתוך דבריו כתבתי באות מוטה) הוא תוספת שהוסיף הרמב"ם במהדורה בתרא, ובכך הוא מתרץ את התמיה שלו בהמשך ההלכה שנותרה שם ממהדורה קמא. שהרי הלשון היא ממש הלשון שכתב בהל' איסור"ב הל' ה'. ומקומו של קטע זה הוא

בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן קנג

ג. בגמ' 'יבמות (סח, א-ב) איתא: "מנא הני מילי (=קושיית הגמ' מוסבת על הברייתא שם: "גופא: בן ט' שנים ויום א', גר עמוני ומואבי, מצרי ואדומי, כותי, נתיני, חלל וממזר, שבאו על כהנת לוייה וישראלית - פסלן...")"? אמר רב יהודה אמר רב, אמר קרא: ובת כהן כי תהיה לאיש זר, כיון שנבעלה לפסול לה - פסלה... אשכחן לתרומה, לכהונה מנלן? ...אלא לכהונה ק"ו מגרושה: ומה גרושה שמותרת בתרומה - אסורה לכהונה, זו שאסורה בתרומה - אינו דין שפסולה לכהונה. וכי מזהירין מן הדין? גלוי מילתא בעלמא הוא". וביאר רבינו הגר"א (אבהע"ז שם סוף ס"ק כט): "...לרמב"ם... דס"ל דהם בכלל זונה, ואנן ילפינן מהק"ו מתרומה להבין פירוש של זונה האמורה בתורה..."

ד. כביאור הגר"א מפורש ברמב"ם (תרומות ו, ז): "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, שני ענינים נכללו בלאו זה, שאם תבעל לאסור לה ותעשה זונה או חללה כמו שבארנו בהלכות איסורי ביאה הרי היא אסורה לאכול בתרומות לעולם כדין כל חלל שהחלל כזר לכל דבר, ואם תנשא לישראל הרי היא אסורה לאכול במורם מן הקדשים שהוא חזוה ושוק לעולם אף על פי שגירשה או מת". מבוארים דבריו שאיסור אכילת תרומה הנובע ממקרא של "ובת כהן כי

אחרי התמיהה, או שהתכוון למחוק את הקטע "ואני תמה..." עד סוף הפירוש, ובמקומו הגיהה את התשובה לתמיהה, שכתב בידו החזקה, שהסיבה שהיא חללה הוא מחמת הפגימה. אלא שבהעתקת הספרים הוסיפו את הגהתו, ולא מחקו את התמיהה שיושבה. והלשון 'אלא שנראה לי שהוא פוסל...' כמעט ואין משמעות אלא כתשובה על תמיהתו. וכאמור, וכאמור, כמעט אותו לשון מפורש בהל' ה' כהסבר מדוע ביאת חלל עשאה זונה [אמנם חסרה פה התיבה 'פגימה' המופיעה בהל' ה.]. כיוון שכת"י של הרמב"ם חסר ברוב מסכת קידושין, כולל בפרק זה, הוכנסה ההערה לתוך הטקסט בהעתקות, והרב קאפח זצ"ל לא הבחין בכך.

ה). כתבתי פירוש 'מנה"מ', כיוון שהרב הנ"ל שליט"א כתב: "והנה ביבמות (ס"ח ע"ב) איתא שהאי דינא של בת כהן שנבעלה לחלל שנפסלת לתרומה הוא מ'ובת כהן כי תהיה לאיש זר', וקמתמה הגמ' 'אשכחן לתרומה, לכהונה מנלן', ומתרצת ק"ו מגרושה, ומה גרושה שמותרת בתרומה אסורה לכהונה, זו שאסורה בתרומה אינו דין שפסולה לכהונה', וקמתמה 'וכי מזהירין מן הדין', ומתרצת הגמ' 'גילוי מילתא בעלמא הוא'. וזה אינו, דביבמות איתא שהאי דינא ש"גר עמוני ומואבי, מצרי ואדומי, כותי, נתיני, חלל וממזר, שבאו על כהנת לוייה וישראלית - פסלן" ילפינן מ'ובת כהן כי תהיה לאיש זר', כלומר כל פסולי לאוין, וגם חלל (חוץ מגוי ועבד, כדאיתא שם בגמ' סוף ע"ב, וכמש"כ ביראים שאצטט בהמשך). וממילא התירוץ הוא על כל פסולי לאוין. והדין הנובע מלימוד זה של פסול לכהונה בחלל, שווה לדין של כל חייבי לאוין. ואם היה הדין שהנבעלת לחלל פוטרת את בנה מפדיון, ה"ה הנבעלת לגר עמוני ומואבי, מצרי ואדומי, כותי, נתיני וממזר, וזה כמובן אף הרב הנ"ל שליט"א יודה שאינו.

קנר בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן

תהיה לאיש זר", הוא האיסור של זונה או חללה. (והנבעלת לחלל, אף שאינה אסורה לו, נעשית זונה "כמו שבארנו בהלכות איסורי ביאה", והא "מפי השמועה"), כי איסור "לאכול בתרומות לעולם כדין כל חלל, שהחלל כזר לכל דבר". "כל דבר" - כולל מצוות נתינה ולפטור בנה מהפדיון! הפסול לאכול בתרומה הכתוב בלאו זה יכול לנבוע מאחד מ'שני ענינים' בלבד - או מצד שהיא נישאת לישראל, או מצד שהיא נעשית זונה או חללה, והרי היא 'כזר לכל דבר', כולל לפטור בנה מן הפדיון. אין עניין שלישי שפוסל אותה מתרומה. רק שני ענינים אלו!

ה. וכ"ה דעת רש"י ז"ל בפירושו לתורה עה"פ (ויקרא כא, ז) "אִשָּׁה זֹנָה וְחִלָּלָהּ לֹא יִקְחוּ" שפירש: "זונה - שנבעלה בעילת ישראל האסור לה, כגון חייבי כריתות או נתין או ממזר" (וראה רמב"ן שם יט, כט). וכן מפורשת דעתו ביבמות סא, א (ד"ה 'ושנבעלת') ועוד (אמנם רש"י לא דיבר מפורש על נבעלה לחלל, וע' ביאור הגר"א אבהע"ז שם ס"ק טו).

ו. אמנם הרבה ראשונים ס"ל שאין זונה אלא מאיסורי כרת (ומיתת ב"ד), אבל איסורי לאו ועשה, וכמובן נבעלה לחלל שאינה ביאת איסור כלל, אינה בכלל זונה. והדברים התבארו היטב באבהע"ז (סימן ו סעיף ח). המחבר הביא את דעת הרמב"ם, ודעת י"א שאינה זונה. וע"ש בנו"כ. ובגר"א שם (ס"ק כט השני): "ויש אומרים כו'. טור. והוא מדברי תוס' שם (יבמות) סא, א ד"ה 'ושנבעלה כו', רא"ש שם (פ"ו סי' ו). ואין ר"ל דלא נפסלה, דא"כ קשה כל הני (דהברייתא סח, א), ורא"ש הביאו בפסקיו (שם פ"ז סי' ה), אלא דאין לוקה משום זונה אלא אסורה משום ובת כהן כו'... וכ"כ הראב"ד בהשגות (שם ה"א) וכן דעת הרמב"ן (ויקרא יט, כט)". כלומר כל הני ראשונים לא נחלקו על הרמב"ם לענין היקף הפסול של חייבי לאוין ונבעלה לחלל, רק נחלקו אם ביאה זו עשאתה זונה (וזה ילפינן מהפסוק של 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר', שבגילויי מילתא מגרושה ילפינן שכל אלו בכלל זונה), וכהן שיבוא עליה ילקה, או שהאיסור אינו מצד זונה אלא מצד הפסוק 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר', שהוא איסור לתרומה ופסול לכהונה מצד עצמו, אף ללא איסור זונה. וממילא אפשר שכהן שבא עליה לא ילקה. (וראה ברה"מ שם בה"א שמסיק שלדעת הראב"ד נבעלה לחלל הוי חללה).⁹

(1). לביאור כל השיטות בפלוגתא זו ראה גם בריטב"א יבמות סח, ב בהערה 81 בהוצאת מוסד הרב קוק; אוצה"פ אבהע"ז שם אות נ; אנציקלופדיה תלמודית כרך יב ערך זונה, בעמודות נד-נה ושם בהערות 74, 79, 80, 81, 82; כרך טז ערך חלל, חללה, עמודה לו ובהערות שם.

בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן קנה

ז. כדוגמא לשיטה זו ראה ספר יראים (ביראים השלם סימן לט, דפוס ישן - רט): "ואם נבעלה לפסול לה, אפילו חייבי עשה הוי אסורה לכהונה בלאו. ולאו משום שם חללה דהא אמרינן (שם ב') אין חללה (אלא - תועפות ראם אות ג) מאיסור כהונה. אלא מבת כהן דאמרינן ביבמות באלמנה לכהן (ס"ח א') אמר רב יהודא אמר רב 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר' כיון שנבעלה למי שזר אצלה, פי' פסול לה, פסלה לכל דיני כהונה. (וראה תועפות ראם אות ד) לתרומה, דכתיב 'היא בתרומת הקדשים לא תאכל'. ולכהן ילפינן בק"ו מגרושה, ומה גרושה שמותרת בתרומה אסורה בכהונה זו שאסורה בתרומה אינו דין שאסורה לכהונה. ואף על גב שאין מזהירין מן הדין אמרינן התם (שם ב') גלויי מילתא היא. ונבעלה לחייבי מיתות נמי מיפסלא מלאיש זר. אף על גב דכתיב כי תהיה משמע בני הויה, לאו לאפוקי מחייבי כריתות, אלא לרבות חייבי לאוין. וביבמות פ' אלמנה לכהן הכי פי' 'ואין (=צ"ל 'ואימא' וכן תיקן ביראים השלם - יב"מ) נבעלה לפסולה חייבי כריתות' ולא חייבי לאוין דבאיסור חומרא נראה לאוקמי טפי, חייבי לאוין מנלן ומתרץ גם חייבי לאוין יש לנו לרבוויי 'כי תהיה כתיב לרבות אפי' בני הויה'. מיהו חייבי כריתות לא ממעטי אך חייבי לאוין מיתרבו. ומקשינן אי הכי דלא איתרבו חייבי לאוין אלא מטעם דבני הויה נינהו 'נכרי ועבד וכו' ומשני נכרי ועבד מפסלי מטעם אחר 'דאמר ר"י משום ר' ישמעאל מניין לנכרי ועבד וכו' שיש לו אלמנות וגרושין וכו'. אבל חייבי כריתות שיש להם אלמנות וגרושין במקום אחר לא ממעטי מהכא אלא (מלאיש - תועפות ראם אות ח) זר. וחייבי כריתות מפסלי נמי מטעם זונה...". מבוארת דעתו שאנו לומדים שאף חייבי כריתות (ומיתות ב"ד) נפסלו לתרומה מהפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר הוא בתרומת הקדשים לא תאכל". ולומדים שפסולה לכל דיני כהונה מק"ו מגרושה. ואף חייבי לאוין ועשה, ואפילו 'למי שזר אצלה - פי' פסול לה', כלומר אפי' חלל שהיא מותרת לו אבל פסלה (וכמו שמפורש שם בגמ', שגם פסול חלל לומדים מפסוק זה), גם נלמד מפסוק זה ומק"ו מגרושה. א"כ הפסול שנלמד מפסוק זה הוא פסול מוחלט 'לכל דיני כהונה'. וכמו שבת כהן שנבעלה לחייבי כריתות (ומיתות ב"ד) אינה פוטרת בנה מפדיון, ה"ה נבעלה לחייבי לאוין, עשה, או לחלל, שאמנם היא מותרת לו, אבל פגמה, והיא נפסלת לכל דיני כהונה ואינה פוטרת בנה מפדיון.

ז. הרב הנ"ל שליט"א הביא את היראים כהוכחה לשיטתו, וכתב: "וכ"ה גם דעת היראים בהדיא".

קנו בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן

ח. ולהיות בטוב נוסף שגם מצד הסברה אין מקום לומר ש'נפסלה לכהונה', כלומר אסורה להינשא לכהן, אבל עדיין היא במצוות נתינה ופוטרת בנה מפדיון. שהרי 'בת כהן' שנבעלה לפסול לה או לחלל נפסלת אף בגופה, ואסורה לכהן. האיך יעלה על הדעת שעדיין יש בה מצוות נתינה ופוטרת את בנה מפדיון. שהרי כיוון שנפסלה להינשא לכהן, הוי פסול בגופה ובקדושתה, ומנ"ל לחלק בדין פסול בגופה, שיש שפוסל רק להינשא לכהן ויש שפוסל גם למצוות נתינה ולפטור בנה מפדיון. היכן מצאנו חצי קדושת כהונה כזו?

העולה מהדברים, כפי שכתבתי למעלה, שאין חולק שנבעלה לפסול לה, אפי' רק חייבי לאוין, נפסלה לתרומה ולכהונה לכל דבר^ח, ואין בה מצוות נתינה, ואינה פוטרת בנה מפדיון. בנבעלה לחלל שמותרת לו, לדעת הרמב"ם עשאה זונה, וכמובן שהיא כזרה לכל דבר ואינה פוטרת בנה מפדיון (וכנראה שכן דעת רש"י). ואף לדעת שאר ראשונים, אף שאינה זונה, פסלה לכהונה, ואינה פוטרת בנה מפדיון, שהרי פסולה נלמד מאותו פסוק – 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר', ממנו נלמדים פסולי לאוין^ט.

ח. לגבי בנה כשהיא אסורה רק מצד לאו, ראה בבאיור הגר"א שם אות כג, ובחזו"א אבהע"ז סי' טו שהאריך בדבריו, ועוד באחרונים. לגבי מחזיר גרושתו, ע' בגר"א הנ"ל ובאוצה"פ אבהע"ז ו, ח ס"ק לו. וראה בתשובת הרשב"א סימן אלף רא, ובאבהע"ז סימן ז סעיף יד, ובנו"כ שם (והובאו בבאר היטב סקמ"ה) שכהן שבאה על אחת העריות ונולד לו בן מביאה ראשונה (שבו עשה את הערווה זונה, אבל לא משווי לה חללה עד ביאה שנייה), הבן פסול לתרומה, ואם נולד לו בת, פסולה לכהונה. אמנם, מלשון הט"ז שם סקי"ד נראה שהסתפק בזה אם הבן נאסר לתרומה ואם מותר להיטמא למתים, ע"ש ובמג"ח מצוה רסד אות א. וראה באוצה"פ אבהע"ז שם אות פ שהאריך להביא את כל הדעות. אמנם, דיון זה אינו קשור לשאלה שלפנינו, כיוון ששם מדובר שאביו כהן כשר, והשאלה היא אם מי שנולד מזונה נתחלל ואיבד שם כהונה של אביו. אבל כאן אביו חלל, ואין שום ה"א לפוטרו מפדיון אלא משום רחם אמו, שהיא בת כהן. ולגבי רחם אמו הוכחנו למעלה שכיון שנפסלה לכהונה, בין אם נעשית זונה או חללה, שוב אינה 'זרעו של אהרן' ולא פטרה בנה מפדיון.

ט. אמנם, בדעת הראב"ד ס"ל לרה"מ בתירוץ הראשון שלא פסלה לכהונה. אלא שזאת מפני שהראב"ד למד את הפסול מפסוק אחר 'לא יחלל זרעו'. אך הרה"מ דחה שיטה זו מכל וכל. אמנם בעצי ארזים (ס"ק טו) ס"ל בדעת הראב"ד שכשרה לכהונה, ראה אוצה"פ שם אות לח, אך דבריו הם שיטת יחיד שלא התקבלו להלכה, וראה באנציקלופדיה התלמודית הנ"ל כרך טז. ודע שבגרסה שלנו בראב"ד מפורש שפסלה מן הכהונה, וכנראה שלפני הרה"מ הייתה גרסה אחרת. ותמהני שבמהדורת פרנקל לא העירו על כך.

וראה בתשובתי הראשונה, שהבאתי את דברי מרכבת המשנה שבנבעלה לחלל, אם האב קיים פטור מהפדיון. וזאת משום ספק שמא לגבי האב לא מיקרי 'פסולה מעיקרא'. אמנם, הוא דעת יחידי ודבריו

א"כ יסוד הסוגיה הוא שהסכמת כל הראשונים שפסול שנלמד מהפסוק של "ובת כהן כי תהיה לאיש זר הוא בתרומת הקדשים לא תאכל", וזה כולל נבעלה לחלל המפורש בברייתא, פוסלה לכהונה לגמרי, והרי היא כזרה, ואינה פוטרת בנה מפדיון, כמו כל חייבי לאוין. דעת הרמב"ם שמקרא זה מחדש לנו שכל הפסולים הנלמדים ממנו (כולל נבעלה לחלל) היא זונה, וכמובן שהיא כזרה לכל דבר. א"כ מפורשת דעת הרמב"ם שנבעלה לחלל היא זונה.

ב.

מובן מאליו שהגאון הרב משה הלוי סולוויצ'יק זצ"ל לא העלה בדעתו אחרת מהמבואר ביסודות סוגיה זו, ולא נתעלמה ממנו דעתו המפורשת של הרמב"ם, שנבעלה לחלל היא זונה. כמו שלא נעלמו ממנו דברי הב"ח והב"ש, שלדעת הרמב"ם נבעלה לחלל כהן הבא עליה לוקה.

א. אמנם, את דבריו כתב דווקא בדעת הרמב"ם! ואכן, דברי הגרי"מ הלוי זצ"ל ברורים, וכלשונו (ציטטתי קטע מדבריו): "אכן הרי זה ודאי נבעלה לפסול לה דנעשית זונה וחללה אסורה בתרומה מדין פסלות כהונה, וראיה מהא דאיתא בכריתות דף ז ע"א דחייבין מיתה וחומש למ"ד דלא בעי זר מעיקרא, ודין מיתה וחומש שייך רק לזרות, וגם חזינן זאת מדין נתינה דכמו דפקע דין נתינה מדין פסלות כהונה, כמו"כ אסורין גם באכילה מדין פסלות כהונה. אכן כל הנך דינים הוא רק מדין פסלות כהונה ומדין זה נשאר איסור אכילתו בתרומה רק מדין איסור זרות, משא"כ הך לאו דהיא בתרומת הקדשים לא תאכל של נבעלה לפסול לה ושנבעלה בעילת זנות דהוי חלות דין בפנ"ע דפוסלה ואוסרה מלאכול בתרומה וכמו דחזינן דאינה אוכלת גם ע"י דין קנין כספו, בזה סובר הרמב"ם דהך דין אינו מדין פסול כהונה ורק דהוא דין בפנ"ע דפוסלה ואוסרה לתרומה..." כלומר, זה פשוט שכל מי שיש לה דין פסלות לכהונה, וכן כל מי שנעשית זונה, וזה כמובן

קשים, והבאתי בתשובתי הראשה שברשב"א מפורש שאינה פוטרת בנה מפדיון.

י. הרב הנ"ל שליט"א כתב שדברי הגרי"מ הלוי זצ"ל מפורשים בתיו"ט, בראשונים ועוד. א"כ לדעתו מה חידש הגרי"מ הלוי זצ"ל? וכי נעלמו ממנו כל דברי הראשונים והתיו"ט? (וראה בהערה יד מש"כ בתיו"ט).

קנה בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן

כולל מי שנבעלה לחלל, פסולה לכהונה מצד דין 'זרה', שכיוון שנפסלה לכהונה שוב אינה כהנת ואינה אוכלת בתרומה. אלא שאם נעשית 'קנין כספו' של כהן, שוב אוכלת בתרומה, כמו כל בת ישראל שנישאת לכהן, שגם היא זרה, ואוכלת לא מצד הכהונה שלה, אלא מצד דין קנין כספו. אלא שזו, כיוון שהיא זונה, לא שייך שתהיה 'קנין כספו' של כהן, כיוון שהיא אסורה לו. וזה שייך רק בשפחה כנענית, שאפשר שתהיה 'קנין כספו' כשפחה ולא כאשתו. אלא שלדעת הגר"מ הלוי זצ"ל סובר הרמב"ם שמי שנבעלה לפסול לה יש בה פסול נוסף לתרומה, והוא הפסול של 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר'. ופסול זה הוא פסול מוחלט לתרומה. ולכן אפילו אם תיעשה קניינו של כהן תהיה אסורה בתרומה. זאת, מפני שאיסור זה אינו מצד זרות, שהרי קניינו של כהן מאפשר אף לזרה לאכול בתרומה, אלא הוא לאו בפנ"ע, שמי שנבעלה לפסול לה אסורה לתרומה בכל מקרה. אלא שפסול זה הוא רק פסול לתרומה, ואינו פסול לכהונה בעצם, ולכן יש בה מצוות נתינה ופוטרת את בנה מפדיון.

ב. אלא שאין נפק"מ לאיסור זה בבת כהן שנבעלה לפסול לה או לחלל, שהרי היא נעשית זונה (או לדעת הרה"מ לשיטת הראב"ד חללה). כל הנפק"מ היא רק היכא שלמרות שנבעלה לפסול לה, לא שייך כלל דין זונה, וזה: "עכ"פ הרי מוכרח מדברי הרמב"ם דגם זכר נפסל לתרומה אם אך באופן שיצויר שיהא שייך לדין נבעל לפסול ותהא ביאה הפוסלת, וכדחזינן מדין אנדרוגינוס דנפסל בנבעל דרך נקבות אף אם אנדרוגינוס זכר הוא, כנראה בדברי הרמב"ם, והרי שם זונה בזכר אינו מענינו כלל דלא נאמר כל חלות דין של שם זונה רק באשה ופשוט, וע"כ דאין אנו צריכין לחלות שם זונה, ורק דהוא דין בפנ"ע דנבעלה לפסול פסולה לתרומה והפוסל בביאתו פוסל לתרומה, וגם בזכר שייך הך דינא אם אך באופן שיצויר שיהא בכלל המציאות של נבעל לפסול לו ותהא הביאה ביאה הפוסלת אז שפיר פוסל אותו הפסול בביאתו מתרומה...". כלומר, פסול מיוחד זה של 'נבעלה לפסול לה' שאינה נעשית זונה, שייך רק באנדרוגינוס שנבעל דרך נקבותו ע"י אנדרוגינוס אחר, שביאתו פוסלת לתרומה.

ג. נפק"מ נוספת הוא בלויה, שכיוון ש'בקדושתה קיימה', ליכא בה דין 'פסלות לוייה': "וע"כ סובר הרמב"ם דדין זה שייך גם במעשר לגבי לוייה להך מ"ד דמעשר ראשון ג"כ אסור לזרים, דאף דלוייה בקדושתה קיימה ודין פסלות לוייה ליכא, אבל

דין של נבעלה בעילת זנות מה דאסורה לאכול בתרומה דלא הוי כלל מחלות דין פסלות של כהונה ולויה ורק חלות דין בפנ"ע דהפסול בביאתו פוסל ואוסר לתרומה, ע"כ שפיר שייך גם למעשר אם מעשר ראשון ג"כ אסור לזרים". ולכן אף שנעשית 'זונה' (ואפילו כשנבעלה לחלל שמותרת בו, כפי שמפורשים דברי הרמב"ם בפירוש המשנה ובידו החזקה), וממילא פסולה לכהונה. אך מצד 'קדושת לויה' לא נתחללה, ושייך בה דין מצוות נתינה במע"ר ודין שפוטרת בנה מפדיון מצד 'קדושת לויה'.

ד. חידוש זה שכתב הגר"מ הלוי זצ"ל^(א) שייך רק לדעת הרמב"ם (וסיעתו), שלא רק חייבי כריתות, אלא גם חייבי לאוין וחייבי עשה, (ואפי' נבעלה לחלל, שאינה אסורה בו כלל, מ"מ כיוון שפוגמה) – נעשית זונה. א"כ לשיטה זו של הרמב"ם סובר הגר"מ הלוי זצ"ל שאם יצויר מקרה של נבעלה לפסול לה שלא נעשית זונה, אפשר שתיפסל לתרומה אבל לא תיפסל כלל לכהונה. הדוגמא היחידה לכך היא אנדרוגינוס שנבעל דרך נקבותו ע"י אנדרוגינוס אחר שביאתו פוסלת לתרומה, וכמו שכתב בדבריו. כמובן שאנדרוגינוס זה אסור לכהן, שהרי הוא אסור בכל זכר.

יא). בעצם דבריו של הגאון זצ"ל יש לי מספר קושיות. ואין זה המקום להאריך בזה. רק אכתוב לבאר בפשטות את דברי הרמב"ם בהל' מעשר. נראה לענ"ד שאפשר לבאר שדעת הרמב"ם היא שלמ"ד מע"ר אסור לזרים, הרי גם ללויה יש קדושה, שאינה זרה ומותרת במע"ר. א"כ, אם נבעלה למי שפוסלה לכהונה, שוב נפסל גופה, ולא בקדושתה קיימא. כלומר, דעת הרמב"ם היא שכל הדין של 'בקדושתה קיימא', נובע מכך שמע"ר מותר לזרים, וא"כ ליכא כלל בבת לוי שום קדושה, ועל כן לא נפסלה. אבל למ"ד מע"ר אסור לזרים, שוב יש לה קדושה בגופה, שמותרת במע"ר ואינה זרה, ואז ודאי שביאה הפוסלת את קדושת גופה שנפסלה לכהונה, אף תפסול אותה מקדושת גופה לאכילת מע"ר.

בעיקר מתוקים הדברים לדעת הרמב"ם עצמו, שהרי הרמב"ם כתב (תרומות ו, ז. שצטטתי למעלה בפרק א אות ד) שפסול לכהונה למדנו מקרא ד"ובת כהן כי תהיה לאישור הוא בתרומת הקדשים לא תאכל". וביאר רבינו הגר"א (אבהע"ז שם סוף ס"ק כט): "...לרמב"ם... דס"ל דהם בכלל זונה, ואנן ילפינן מהק"ו מתרומה (=אולי צ"ל 'מהק"ו מגרושה' – יב"מ) להבין פירוש של זונה האמורה בתורה...". דהיינו שכאשר נפסלת לתרומה, ילפינן (בק"ו מגרושה) שזה פסול בקדושת הכהונה שלה, וממילא מסקינן שהיא זונה ופסולה לכהונה. וא"כ ה"ה בלויה, למ"ד מע"ר אסור לזרים, ס"ל לרמב"ם שאם נפסלה למע"ר הוי פסול בקדושת הלוייה שלה, והויא 'כזר לכל דבר' (כלשון הרמב"ם בהל' תרומות שם). על כן לא שייך לומר 'בקדושתה קיימא', שהרי קדושתה היא ההיתר שלה לאכול במע"ר. אבל למ"ד (וכן ההלכה) שמע"ר מותר לזרים, נבעלה לפסול לה או לחלל לא נפגעה כלל בדיני הלוייה שלה. דמה שהיא אסורה לכהונה, ה"ה שבת ישראל אסורה בכה"ג לכהונה. על כן 'בקדושתה קיימא' ופוטרת בנה מפדיון, ואף יש בה מצוות נתינה.

אבל 'חלות דין של שם זונה' לא שייך בזכר, רק באשה, ומ"מ הוא נפסל לתרומה מצד 'נבעל לפסול לו'. ולכן לא שייך לומר בו שפסול לתרומה, כי בזכר לא שייך בכלל מוסג זה. (כמובן שאינו במצוות נתינה, שהרי כלל אינו כהן).

ה. כמו כן בלוויה שנבעלה לפסול לה, שאמנם נעשית זונה ונפסלה לכהונה. אך מצד קדושת לוויה שפוטרת בנה מפדיון ושהיא במצוות נתינה למע"ר, 'לויה בקדושתה קיימה'. דין זה מפורש בגמרא, וחדש הגר"מ הלוי זצ"ל שמ"מ אי מע"ר היה אסור לזרים, הייתה אסורה במע"ר, מצד דין נבעלה לפסול לה, ובכך תירץ את דברי הרמב"ם.

ו. אמנם, לשאר שיטות הראשונים, שחייבי לאווים ועשה (ונבעלה לחלל) פסולים לכהונה רק מצד "ובת כהן כי תהיה לאיש זר הוא בתרומת הקדשים לא תאכל", פשוט שלא זו כולל פסול לכהונה, וא"כ אין מקום כלל (כלשוננו של הגר"מ הלוי זצ"ל) "לחקור בהא דכהנת נבעלת בעילת זנות אסורה בתרומה מהלאו דובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, אם הוא משום דנעשית זונה וחללה, ועיקר הך דינא הוא דזונה וחללה אסורה מלאכול בתרומה ותלוי בשם זונה ושם חללה, או דהוי דין בפנ"ע דנבעלה בעילת זנות פסולה מלאכול בתרומה...". שהרי ברור לדעתם שלא זו הוא פסול לכהונה.



ג.

עוד כתב הרב הנ"ל שליט"א: "והנה ביבמות (ס"ח ע"ב) איתא שהאי דינא של בת כהן שנבעלה לחלל שנפסלת לתרומה הוא מ'ובת כהן כי תהיה לאיש זר', וקמתמה הגמ' 'אשכחן לתרומה, לכהונה מנלן', ומתוצת 'ק"ו מגרושה, ומה גרושה שמותרת בתרומה אסורה לכהונה, זו שאסורה בתרומה אינו דין שפסולה לכהונה', וקמתמה 'וכי מזהירין מן הדין', ומתוצת הגמ' 'גילוי מילתא בעלמא הוא'. ויעויין ברש"י ובהריטב"א שמפרשים דזהו גילוי מילתא שתרומה תלויה בכהונה, ואם היא נפסלת לתרומה מוכח שגם נפסלה לכהונה. וזהו מתאים מאוד עם המהלך שנתבאר כאן בדעת הרמב"ם והיראים... ויעו"ע בריטב"א ביבמות (ע"ד ע"ב) שמשמע מדבריו בהדיא שזהו רק פסול לתרומה ולכהונה".

בת כהן שנישאת לחלל ונולד בן בכור, האם חייבים בפדיון הבן קסא

א. כבר כתבנו למעלה (בפרק א אות ג) שלא 'האי דינא של בת כהן שנבעלה לחלל שנפסלת לתרומה הוא מובת כהן כי תהיה לאיש זר, אלא שהלימוד מפסוק זה הוא לכל מי שנבעלה לפסול לה, גם בנבעלה לממזר^(ב). והרי פשוט שנבעלת לממזר לכ"ע לא פוטרת בנה מפדיון. והנה ז"ל רש"י שם (בע"ב): "גילוי מילתא בעלמא הוא – ולא מילף מיניה ילפינן לאו לכהונה מתרומה (=בריטב"א ציטט את רש"י 'דלאו למימרא דילפינן איסורא דכהונה מתרומה'. וע"ש בהוצאה הנ"ל הערה 286: 'רבינו שינה והוסיף על לשון רש"י...'. בין גרס בין פירש, זהו פשט דברי רש"י – יב"מ), דממילא כיוון דאיפסלה לתרומה, איפסלה לכהונה, דתרומה היינו קדושת כהונה (= ובריטב"א ציטט את רש"י 'אלא דכיון דפסלה רחמנא לתרומה משום קדושת כהונה, ממילא שמעינן פסול לכהונה')". ובריטב"א^(ג), שהביא דברי רש"י (כנ"ל) הוסיף: "וה"ק בתרומה קדושת כהונה לא תאכל, ובכלל זה פסול לכהונה". מפורשים דברי רש"י והריטב"א ז"ל (כמו שהראנו למעלה שמפורשים דברי היראים), שמהגילוי מילתא אנו למדים שמי שנפסלה לתרומה היא ללא קדושת כהונה – לא רק שהיא 'פסולה לכהן'. היא איפסלה לקדושת כהונה בכלל. כמובן שללא 'קדושת כהונה' אין היא פוטרת את בנה מפדיון.

ב. כלל בידנו 'אטו תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל'^(ד). ישנם ראשונים רבים שיאמרו שהפסול של 'נבעלה לפסול לה' הוא לא משום זונה אלא משום הפסוק של "ובת כהן כי תהיה לאיש זר הוא בתרומת הקדשים לא תאכל". אמנם, אין מראשונים אלו אפילו רמז לאיזה מהלך שהפסול לכהונה אינו מוחלט, והיא פוטרת בנה מן הפדיון.



יב). וכך גם בלשונו של הגר"מ הלוי זצ"ל עצמו, שציטטתי למעלה (פרק ב אות ו): "יש לחקור בהא דכהנת נבעלת בעילת זנות אסורה בתרומה מהלאו דובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל". וראה רשב"א סח, א ד"ה 'מנה"מ' שבפירושו הראשון כתב שהשאלה היא למ"ד (התנא) אין זונה מחייבי לאוין, ע"ש.

יג). יש לציין שהריטב"א שם בד"ה 'לכהנת' (= צ"ל 'לכהונה', הערה *278 במהדורה הנ"ל) מבאר את כל הסוגיא כדעת ר' אליעזר, ש'זונה כשמה'. ע"ש ובהערות המגיה במהדורה הנ"ל שם.

יד). גיטין לג, א. התויו"ט רק כתב בדעת הראב"ד שחייבי לאוין ועשה שקידושין תופסים בהם לא נפסלו מצד זונה או חללה, אלא מצד קרא של 'כי תהיה לאיש זר', וכמש"כ בשם הרבה ראשונים. כמובן שכיוון שנפסלה לכהונה, נפסלה לגמרי, ואף אינה פוטרת בנה מפדיון, כמו בנבעלה לממזר. בפירוש הרב אברהם מן ההר לא מצאתי שום ראיה כדבריו. את פירוש ר"י אלמאדרי ליבמות לא מצאתי. אמנם מה"י"א' שהביא הריטב"א אין ראיה לכאן או לכאן, וראה בפרק ג.

ד.

כבר כתבתי למעלה שהרב הנ"ל שליט"א טעה בדרכי ההוראה, שכתב: "ויעו"ע בריטב"א ביבמות (ע"ד ע"ב) שמשמע מדבריו בהדיא שזהו רק פסול לתרומה ולכהונה, וברשב"א שם אפשר דמשמע אחרת וכפי שציין חכ"א שליט"א, אך כבר כתב הרדב"ז (ח"ד סי' רע"ח) שהלכה כריטב"א כלפי הרשב"א מטעם שהלכתא כבתראי".

א. בתשובתי הראשונה הוכחתי מפורשות מדברי הרשב"א (יבמות עד, ב), שכל מי שנפסלה מתרומה לא מיקרי 'זרעא דאהרן', וממילא אין היא פוטרת את בנה מפדיון. וז"ל הרשב"א שם: "והא איכא חללה חללה לאו זרעא דאהרן היא. קשיא לי והא איכא נבעלה לפסול לה דאסיקנא לעיל בפרק אלמנה (ס"ח א') דפסולה בין לכהונה בין לתרומה ואף על גב דאינה חללה דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, וי"ל דאף היא נמי לאו זרעא דאהרן היא כיון שנפסלה מכל דין כהונה, וחללה דהכא לאו דוקא אלא כל שנתחללה ונפסלה מדין כהונה קאמר, כנ"ל".

ב. גם הריטב"א (והמאירי) שם הביאו הוכחה זו. וז"ל הריטב"א שם: "תרומה נמי אינה בחללה (= ראה במהדורת מוסד הרב קוק הערה 368* - יב"מ). פי' כל שנבעלה לפסול לה שנתחללה (=באחד מכתה"י נוסף 'מביאתו' - שם הערה 369*) מתרומה וכהונה קרו השתא חללה ולא דייקי בלישנא (=כלומר לדעת הריטב"א לא שוויא חללה, כמבואר בדעתו שם ע, א הנ"ל - יב"מ), ועל כולו (=כלומר, גם על חלל ממש, וגם על מי שנבעלה לחייבי לאוין ועשה, שאינה נעשית חללה - יב"מ) משנינן דלאו זרעא דאהרן חשיבי כיון שנתחללו (=כלומר נפסלו מתרומה ומכהונה - יב"מ), דאי ס"ד דבחללה שנולדה מפסולי כהונה דיקא בחללה דאורייתא פרכינן ומשנינן, תקשי לן אכתי דהא איכא נבעלה לפסול לה שהוא זר אצלה מעיקרא שנפסלה מן התרומה אלא ודאי כדאמרן^(טו). למיטב הבנתי מדברי הריטב"א ניתן לדייק כמו מהרשב"א. שהרי אם נבעלה לחלל נפסלה מתרומה אך עדיין פוטרת בנה מפדיון, שוב אין תרומה שווה בכל זרעו של אהרן. שהרי בת כהן שנבעלה לחלל, שאינה בתרומה, אך מיקרי זרעא דאהרן ופוטרת את בנה מפדיון.

(טו). וראה בהערות במהדורה הנ"ל הוצ' מוסד הרב קוק. וראה גם בחידושי הרשב"א יבמות ע, א סוד"ה 'פצוע דכא'.

ג. אך גם אם לא מוכח מדבריו כרשב"א. ואפילו היה אפשר לדייק מהריטב"א שלא כרשב"א, כלל הוא בידנו מעמוד ההוראה בעל תרומת הדשן (סוף סי' עו, והביאו הב"י באו"ח ס"ס שפב; וראה גם יש"ש ביצה פ"ה סוף סימן ו) שכ"מ שדברי פוסק א' מפורשים ודברי השני נלמדים ע"י דקדוק, הולכים אחרי המפורש. כבר אמרנו שאין דברי הריטב"א (ושאר הראשונים שהביא הרב הנ"ל) סותרים את דברי הרשב"א. אדרבה, הם תומכים בדבריו, ואף מדבריהם נראה כדבריו. אבל כאמור, אף אם היה אפשר באיזה דרך לדייק מדבריהם אחרת מדבריו, להלכה הולכים אחרי המפורש.

טעם כלל זה הוא שכל ת"ח עלול לטעות, ועליו לדעת שכשיש לפניו ראשון הכותב הלכה במפורש, אין לשום ת"ח (ואפי' המהרא"י בעל תרומת הדשן זצ"ל) לסמוך על סברתו ודיוקו כדי לחלוק עליו.



מסקנה

לאור כל הנאמר למעלה, פשוט שבת כהן שנולד לה בן מחלל, הבן חייב בפדיון. ויפדה עם ברכה ויעשה סעודה כנהוג.



אוצר אבן העזר

בדין פסול נתינים וכותים בקהל ה' ♦ בעניין ספיקות בממזרות, נאמנות
האם לפסול, וגדרי דין יכיר ♦

הרב רפאל ברוך טולידאנו

בני ברק

בדין פסול נתינים וכותים בקהל ה'

א.

כתובות כט ע"א: "אלו נערות שיש להם קנס הבא על הממזרת ועל הנתינה ועל הכותית", ומבואר בגמ' שם דהכי קאמר אלו נערות פסולות שיש להן קנס וכו'.

וכתב המאירי (שם) גדר מחודש באיסור נתינים, דמבואר ביבמות עח ע"ב דנתינים אסורים ואיסורם איסור עולם. וז"ל: "והנתינים הם בכלל חייבי לאוין, והם בני הגבעונים שנתגייירו דרך שקרות, והשאירום אך לא להחזיקם כגרים גמורים לענין חתנות, אלא שהם חייבים בתרי"ג מצוות, והוא מה שאמרו נתינים לא חששו להם אלא משום פסול משפחה, ומה שאמרו (יבמות עח ע"ב) שדוד גזר עליהם, שמא נשתכח הדבר וחזר דוד וריחקם, אבל מכל מקום נשארו באיסור חתנות מעיקר גרותם שבימי יהושע, ומתוך כך איסור חתנות שלהם מן התורה וכו'. ומכל מקום דוקא הם עצמם ותולדותיהם שכיוצא בהם, אבל כל שחזרו בניהם ונתגייירו מתחילה, הרי הם מן התורה כשאר גרים שאין להם איסור דורות משנתגייירו לשם ישראלות, ואפשר במה שאמרו דוד גזר עליהם, שפירשו שחזר וגזר עליהם לאיסור דורות אף כשחזרו ונתגייירו מתחילה וכו'", עכ"ל.

ודבריו צ"ב טובא, דביבמות עו ע"א לענין איסור "לא תתחתן בם" האמור על שבעה עממין, שהוא האיסור בנתינים, שהם הגבעונים שמשבעה עממין, אמר רבא מתחילה שהוא דוקא בגויותם, אבל אחר שנתגייירו מותרים מן התורה, ורק חכמים גזרו עליהם. ולבסוף הדר ביה רבא, דאדרבא וכל איסורם הוא משנתגייירו, דהא אי לא נתגייירו אין להם חתנות בכלל, ורק אחר שנתגייירו, שיש להם חתנות, אסרתם תורה. ומעתה צ"ב במש"כ שבניהם אחריהם, לכשיתגייירו, מותרים לבא בקהל. הרי אף הגבעונים עצמם נתגייירו, דהא כל פסול חיתון השייך בהם הוא אחר גירותם, אלא דאעפ"כ פסלתם תורה מלבא בקהל, וא"כ ממה נפשך מה ענין הגירות אצל הבנים, דאי נימא דהאי פסול קהל הוא עד עולם, ואף בניהם אסורים, א"כ הגירות

אינה מעלה מיד, ואי נימא דפסולם אינו אלא לעצמם ולא לבניהם, מה צורך יש בגירותם, הא כבר נתגיירו אבותיהם, וצ"ע.



ב.

ונראה בביאור דבריו, דס"ל דאף למסקנת רבא, שכל איסורם הוא אחר גירותם, אין כוונת הדבר שהגירות היא מוחלטת לכל דבר ויש להם שם פסול קהל חדש, אלא מהות הדבר שבמה שפסלם משה מלבא בקהל נתחדש שאין גירותם גירות שלימה, ויש שיור בגירות, לעניין איסור חתנות עמהם, אף שלעניין מציאות החיתון גירותם גרות ושייך בהם חתנות, בכל זאת לענין פסלותם נתחדש דאין גירותם גירות. ואכן, אין פסולם פסול קהל גרידא, אלא הוא פסול מחמת צד הגויות שבהם.

וכעין זה כתב בזכר יצחק (סי' כח [א]), שבכל גירות יש שני דברים נפרדים, שהם לחייבו במצוות ולהתירו בקהל, ואף שלענין חיוב מצוות די במילה ובטבילה, לענין להתירו בקהל צריכים אף הרצאת דמים, דהיינו קרבן בזמן שבית המקדש קיים, והנתינים גזר עליהם יהושע שלא יקבלו מהם קרבן, וממילא אין להם הרצאת דמים, ואינם רשאים לבוא בקהל, שלענין היתרם בקהל נשארו בגויותם.

וע"כ עפ"ז אומר המאירי שפסול זה אף עובר בירושה לבניהם, אך לא כפסולי קהל, שאיסורם עד עולם, אלא לפי שהדור הראשון, על אף שנתגיירו, היה פסול בגירותם ומחמתו נאסר החיתון עמהם, ממילא אף בניהם אחריהם אין גירותם מוחלטת, דמכח גירות אבותיהם הם באים. ועל כן, אף בהם יש משום לא תתחתן בם, אע"פ שיש בהם תפיסת קידושין, אלא שלדור הראשון לא יועיל עוד שיעשו גירות, דהא אף שכבר נתגיירו פסלו אותם, משא"כ הדור השני והלאה, שאין פסולם מחמת עצמם אלא מחמת אביהם, שאינו יהודי גמור. לפיכך, אם בן הדור השני חזר ועשה גירות כדין להיות ישראל גמור, שפיר מועלת היא בו, דכבר אין בו האי חסרון בגירות, ולא יהיה בו איסור דלא תתחתן בם.

ולכאורה נמצא ע"פ זה חידוש גדול. הרי איסור זה של "לא תתחתן בהם" הוא האיסור בכל שבעה עממין משנתגיירו, ובהם הרי לא היתה גזירה בגירותם, וא"כ לכאורה בהם אין שיור בגירות, אלא הוא איסור חיתון עליהם, אף שגירותם

גמורה. מאידך, בנתינים מבואר במאירי שגדר איסורם מהתורה הוא מפני שהיה שיוור בגירותם, והם נשארו בגויותם לענין איסורם לבא בקהל. ולכאורה הם שני גדרי איסורים נפרדים, הנלמדים ממקרא אחד.

ג.

ויסוד דברים אלו מבואר אף בפנ"י בכתובות שם (וכע"ז אף בחתם סופר שם) בדעת רש"י, שכתב רש"י שם שנתינה אסורה לקהל, דדוד גזר עליהם, ובתוס' (ד"ה אלו נערות) נתקשו טובא בדעת רש"י, דהא מבואר בכמה מקומות שנתין איסורו מה"ת. והאריכו שם תוס' בדעת רש"י, האם גזירת דוד עליהם היתה לעשותם עבדים גמורים וכו'. וכתב הפנ"י לבאר את דעת רש"י, דודאי מודה הוא דאיסורם הוא אחר גירות, ומשום לאו דלא תתחתן בם, ולא משום איסורא דעבדים, אלא דעיקר הלאו הוא מפני שמשה גזר עליהם שלא תהיה גירותם שלימה, ומחמת כן אף בניהם אחריהם עד עולם הרי הם בכלל האיסור דאין גירותם שלימה. ומאי דמסקינן ביבמות שם דמשה לא גזר אלא לאותו הדור, היינו שרק על גירות אבותיהם גזרו, אבל אם יחזרו בניהם ויתגיירו תועיל גירותם להתירם בקהל. ואהא אמרינן דדוד גזר עליהם עד עולם, שאף גירות הבנים, כשיחזרו ויתגיירו, לא תהיה גירות שלימה, ואף הם ישארו בכלל האיסור דלא תתחתן בם.

ובזה ביאר את כוונת רש"י ביבמות עט ע"א, בהו"א של הגמ' שאף משה גזר עליהם עד עולם, שכתב רש"י שהנתינים לאו בכלל ישראל ולא בכלל גרים. ולכאורה הוא כפילות לשון, אך למבואר מובן, דאם נאסרו עד עולם ענינו הוא שאף גירות בניהם לא תועיל, וכוונת רש"י מבוארת, שאין הם בכלל ישראל לענין בניהם, והם בעצמם אינם בכלל גרים.

ולדבריו מתבאר בדברי רש"י שבאמת האיסור בנתינים הוא מדאורייתא, וכמבואר בדבריו בריש אלו הן הלוקין (מכות יג ע"א), אך זה רק משום הגזירה שלא קבלו אותם, והיינו שצריך לומר שרבנן פסלו את הגירות שלהם, וע"כ איכא בהו ללאו דלא תתחתן בהם.

ד.

אמנם הוא דוחק קצת, דמחמת שרבנן פסלו את הגירות, איכא בהו איסורא דאורייתא דלא תתחתן בם. והוא חידוש טפי מהמבואר בדברי המאירי, דבדבריו נתבאר דמדאורייתא פסלו את הגירות של הדור הראשון, אלא שמדינא דאורייתא אינו אלא בגירות של הדור הראשון, ובאו יהושע ודוד וגזרו אף לדורות שלא יקבלו אותם. וע"כ איכא איסור דאורייתא בהם אם לא חזרו ונתגיירו. משא"כ בדברי רש"י מתבאר דאף בפסול הגירות שמחמת גזירת דוד יש איסור דאורייתא, ויש לעיין בזה.

ואפשר לבאר הענין, דיש לומר דלעולם יש כוח ביד חכמים אם לקבל גירות או לאו, והדבר תלוי בדעתם. וע"כ בדור הראשון, שראו חכמים שאין לקבל גירותם, אכן אין היא גירות מן התורה, משא"כ בדור שני, עד שבא דוד וגזר אף עליהם.

ובאופן אחר יש לומר, דבעיקר דין קבלת גירות בעינן נמי שתהיה הויה בקהל ה', וכל שפסול מלהיות בקהל ה' חסר בעיקר גירותו, שחלק מקבלת עול מלכות שמים של הגירות זה שיש חלק של היתר ביוחסין בקהל ה'. ולפיכך, אף אם רק ע"י איסור דרבנן פסלו אותם מלבא בקהל, שוב הוי כבר חסרון בעצם הגירות, וא"כ שוב חוזר הלאו דלא תתחתן בם, וכנ"ל.

אלא דבאמת שני הדברים האלו שכתבנו, שגירות תלויה בדעת חכמים, ושצריך היתר יוחסין כחלק מעצם הגירות, הם דבר חידוש וצריכים אנו ראיות לכך. והיותר פשוט, כמש"כ באות ג' וכנתבאר בדברי המאירי, דעיקר הענין הוא שהתורה פסלה אותם בדור הראשון אף לאחר הגירות, רק שאין פסולם פסול קהל גרידא אלא הוי פסול ביהדותם, ודוק היטב.



ה.

והשתא ע"פ מה שנתבאר מתבארים אף המשך דברי המאירי שם, שכתב לגבי כותים, דאף לדברי האומר דגירי אריות הם, חייבים הם בכל התרי"ג מצוות, ולפיכך יש בהם איסור דלא תתחתן בם. וכן כתב בשיטה מקובצת ליישב את דברי

רש"י, שביאר גבי כותית, שתנן במתני' דיש לה קנס, דקסבר גירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן בם, והקשו תוס' (ד"ה ועל הכותית), דא"כ מפני מה אמרו דיש להם קנס, כיון דגירי אריות הן והרי הן כנכרים ואין קנס לנכרים. ותירץ בשטמ"ק דסבר רש"י דאין גירותם חשיבא לגמרי, אבל לענין הלאו דלא תתחתן בם שפיר יש בה איסור, וממילא אף יש לה קנס, דאין דינם כנכרים, עי"ש.

והדברים צ"ב טובא, דאם פסקינן כמסקנת רבא, דרק בגירותם איכא לאיסורא דלא תתחתן בם, א"כ שוב מה הוא שייך בכותי, הרי בכותי לא אמרינן הכי דיש להם להאי איסורא, שהרי אינם מז' עממין, דהאיסור קהל דאחר גירותם הוא דוקא בז' עממין, וכותי דינו ככל הגוים, וצ"ע.

אלא דלמבואר לעיל מצינן למימר שפיר, דיש לומר דהא כל מה דבעי רבא גירות ללאו דלא תתחתן בם, הוא רק בשביל שיהיה בהם חתנות, אבל עיקר איסורם הוא אכן איסור של גוי, וככל הגוים, דהא אמינא דאין גירותם שלימה לענין נישואין עמהם. ולפיכך, בזה אמרינן דגם בכותי איכא ללאו דלא תתחתן בם, באופן שאכן לא תהא גירותם שלימה, והיינו לדברי האומר גירי אריות הם, דבהכרח כך הוא דהא אף דאמרינן דגירי אריות הם, אמרינן דחייבים בכל המצוות, ובע"כ דהויא גירות, אלא שאינה גירות שלימה, ואיסור זה הוא משום החלק הגוי שנשאר אחר הגירות, ולא משום פסול קהל, ודוק בכל זה.



הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

בעניין ספיקות בממזרות, נאמנות האם לפסול,

וגדרי דין יכיר

בס"ד, א' תמוז תשע"ח

למע"כ מו"ר מרן הגר"ע פריד שליט"א

אחד"ש מעכת"ה וש"ת

הנני בזה בדבר השאלה החמורה ששיגר אלי כהדר"ג, בעסק בחור בעל תשובה המוחזק כממזר, ובעצם כבר אמו מוחזקת בעולם כממזרת, וצירף כהדר"ג חוות דעת שכתב דיין מהרבנות להפריך את חזקת הממזרות ולהכשירו לבוא בקהל, ובחלק מהדברים צדק הדיין הנ"ל ובחלק יש להשיג עליו. אולם, מאידך לענ"ד ישנם בנדו"ד כמה צדדים חזקים להוסיף לקולא, ואבוא בעזה"ת לכתוב בזה דבר דבור על אופניו, ומתוך כך יתבאר גם במה חלוק אני עם הדיין הנ"ל.

וראשית אציין גופא דעובדא היכי הוה: המדובר הוא באשה חילונית עולה מרוסיה, שנישאת בחו"ק כדת משה וישראל לפני כארבעים שנה, ולאחר כשנתיים של נישואין הגיש הבעל תביעת גירושין בבית הדין הרבני, בה ציין שהאשה עזבה את הבית וכבר כחצי שנה אין היא מתגוררת עמו. האשה סירבה לקבל גט, והערימה קשיים שונים במשך כחצי שנה, עד שנאותה לקבל גט תמורת תשלום מלוא הכתובה, שעמדה על סך 70,000 לירות (= 50,000 ₪ בהצמדה למדד המחירים בימינו). כשלושה שבועות לאחר הגט הופיעה האשה בבית הדין עם גבר זר, והם סיפרו שהם חיים ביחד כבר תקופה, והאשה מעוברת ממנו ועומדת בחודש הרביעי, ומבקשים שהעובר, לכשיוולד, יירשם כבנו של השני.

בית הדין הרבני קיבל את הבקשה בלא לבצע שום חקירה בענין, ואף בלא לזמן את הבעל הראשון לשואלו אם גם הוא טוען שאין העובר ממנו. וכך, בלא שהתקיים שום דיון על שאלת הממזרות, נרשמה הבת שנולדה אח"כ כבתו של

הבעל השני, וכאשר הגיעה לפרקה התחתנה בחתונה אזרחית (מאחר שלא יכלה להינשא ברבנות כדמו"י), ונולד לה הבחור המדובר כעת. ע"כ פרטי המקרה.



א.

והנה, כמובן שלא שייך כאן הכלל ד'רוב בעילות הלך אחר הבעל', מאחר והאשה לא התגוררה בקביעות עם הבעל בתקופה הרלוונטית. גם סברתו הידועה של בעל ההפלאה (בספרו נטל"ש סו"ס ג') ש'רוב בעילות הלך אחר הבעל' היינו שאשה דואגת להתעבר דווקא מבעלה ולא מגבר זר ל"ש כאן כלל, דהלא חזינן שהאשה הנ"ל לא היתה לה שום בעיה להופיע בבית הדין מיוזמתה החופשית, ולהצהיר על בתה שהיא ממזרת, והוכיח בזה סופה על תחלתה, ופשוט.

אולם, עכ"פ, כיון שאין לן שום ידיעה על כך שהאשה אכן חיה בקביעות עם הגבר הזר בתקופה הרלוונטית [ואדרבא שמא יש סברא לקבוע שלא כן הוא, מכך שהבעל הראשון לא טען זאת בבית הדין הרבני כדי לכופה להתגרש, וגם לא כדי להיפטר מתשלום הכתובה, וזאת על אף שהיה מיוצג ע"י עו"ד], כי אם רק מדבריהם המאוחרים יותר של האשה ובעלה השני. ולולי דבריהם בוודאי שזהו ספק השקול אם הבת היא מהבעל הראשון או מאחר, דהלא הבעל הראשון רק אמר שאין הם מתגוררים ביחד בקביעות, ולא אמר מעולם שלא נפגשו ונתיחדו כלל בתקופה זו, ובהדיא כתב הרשב"ם בב"ב (קכ"ו ע"ב ד"ה 'דאמר') דהיכא שאינו אומר האב דבר ברור ל"ש דין 'יכיר'.

וע"כ נותר לברר כאן חמישה ספיקות: א. האם הבעל השני נאמן, מדין 'יכיר', לעשותו וודאי ממזר, ב. האם הבעל השני והאמא נאמנים לעשותו ספק ממזר עפ"י עדותם, ג. האם אפשר להתיר משום ספק ספיקא, בהצטרף הצד שמא נתעברה האם מגוי, ד. האם מה שהסבתא נישאה לבסוף לשני עושה אותו ספק ממזר, מדין "רגלים לדבר", ע"י שהוכיח סופו על תחילתו, ה. והאם יש לאסור את הנכד מדין "הוחזק בעיר ל' יום".



ב.

והנה, בענין נאמנות הבעל השני מדין 'יכיר', הדבר פשוט שלא מיבעיא לדעת הפוסקים (יעיין בקצוה"ח סימן רע"ז ס"ק ב' ובאמרי משה סימן י"א מאות ב' ואילך) הסוברים שאינו נאמן מדין 'יכיר' אלא כשהיה מוחזק לבנו גם בלא דיבור, דכאן אין שייך דין יכיר לשיטתם, אלא אפילו לדעת הסוברים (יעיין באור גדול סימן ב' ד"ה 'ולכאורה' ובשערי יושר ש"ו פי"ג) דשייך דין יכיר לפוסלו גם בבא כעת להחזיקו לבנו, הלא כאן שאין בזה נפק"מ לענין בכורה [דבנדו"ד נולדה אחרי הבת שעליה מדובר בת ולא בן] יהיה הדבר אכתי תלוי במחלוקת הבה"ג ור"ת עם השאילתות והרמב"ם ושאר ראשונים, האם שייך בכלל דין יכיר כאשר אין נפק"מ לענין בכורה. ועוד תלוי הדבר במחלוקת הראשונים אי אמרינן לדין יכיר כאשר האב משים עצמו רשע בדיבורו (יעיין בפסקי הרי"ד ובמאירי ביבמות מ"ז ע"א, ובתוס' רא"ש בקידושין ע"ד ע"א, ובפסקי ריא"ז בקידושין פ"ד ה"א אות י"ד ואות ט"ו, ובריטב"א ובנמוק"י ב"ב רכ"ז ע"ב). וגם חזיא לאיצטרופי שיטת השערי יושר (שם בש"ו פי"ג) הסובר שאין דין 'יכיר' אלא גבי בנים ולא גבי בנות (כאשר אין נפק"מ לענין הבנים), הרי שמצד זה בוודאי שאין להחמיר.

ג.

ומצד מה שנחלקו הפוסקים אי נאמנת האם לעשות את הוולד ספק ממזר עפ"י דיבורה, ובשו"ת כתב סופר (חאה"ע סימן ב') תלה זאת במחלוקת הראשונים מ"ט נאמנת האם להכשיר ספק ממזר עפ"י דיבורה. דלסוברים שהוא מטעם שיש לוולד צד של חזקת כשרות (ע"י חזקת האם מהני לבת) או חזקה שאשה בודקת ומזנה, א"כ בוודאי שכאשר האם טוענת שהולד ממזר אין היא נאמנת לפסול כנגד חזקות אלו. ולהסוברים שנאמנת להכשיר גם בלא חזקה, א"כ ה"ה שהיא נאמנת לעשותו ספק פסול.

וא"כ, לכאו' בנדו"ד תהיה האם (וכן בעלה השני) נאמנת לכו"ע, דהלא בנדו"ד הוכיח סופה על תחילתה, שאין לה חזקת בודקת ומזנה, וגם חזקת האם מהני לבת לא שייכא לגבי הספק אם היה זה מגוי או מישראל זר, ופשוט.

ד.

אמנם, נלענ"ד שיש להקל בנדו"ד מכמה טעמים. חדא דאין אדם משים עצמו רשע [ועל אף שלגבי הספק אם הולד הוא מישראל אחר או מגוי הרי האשה היא מרשעת בלא"ה, אך י"ל דמתוך שאין היא נאמנת לגבי הספק שמא הולד הוא מהבעל הראשון, כמו"כ אין היא נאמנת גם לגבי הספק השני, דהא לכו"ע לא אמרינן פלגינן נאמנות בגוף אחד ובזמן אחד, כמ"ש הרו"ה בסופ"ק דמכות. וכ"ש למאי דהעלו הגרע"א ביבמות (כ"ה ע"ב) והשב שמעתתא (ש"ז פ"ה) דהיכא שאינו נאמן נגד חזקה, לא אמרינן פלגינן נאמנות לענין אאמע"ר. והלא ברי ושמא לא מהני נגד חזקה, כדקי"ל בחו"מ (סימן רכ"ג סעיף ב'). וכמו כן, אם נבוא מטעם עדות איסורין, הרי קי"ל ביו"ד (סימן קכ"ז סעיף א') דאינו נאמן לאסור כנגד חזקה]. ולא דמי נדו"ד למאי דמבואר במהר"י וייל (סימן ע"ד) גבי גרושה שזינתה, שנאמנת לומר שהיא התעברה לפני הגט לעשות את העובר ספק ממזר, דשאני התם שמכיון שהיא וודאי עברה על איסור קל, נאמנת היא לומר שעברה על איסור חמור יותר. וכמבואר ביש"ש בב"ק (פ"ח סימן כ"ג) ובחכם צבי (סימן ג') ובשו"ת חוט השני (סימן י"ז) וביד מלאכי בכללי הדינים (סי' צ"א) ובשו"ת ברית אברהם (חאה"ע סימן י"ג), משא"כ הכא, דאפשר שלא עברה על איסור כלל.

ותו, דהלא לדעת אחרונים רבים כל הנאמנות של האשה [או ע"א אחר] באיסורין בטענת ברי, אינו מדין ברי ושמא, כמו בממון, אלא הוא מדין ע"א נאמן באיסורין. והלא כתב הש"ך ביו"ד (סימן קכ"ז ס"ק ב) דרשע אינו נאמן באיסורין לחומרא, אפילו לדעת הרמב"ם שהוא נאמן לקולא. וכ"ש לפי המבואר בשו"ת הרשב"ש (סימן תקנ"ג), שמחלל שבת בפרהסיא אינו נאמן באיסורין כלל, לכו"ע, בין לשיטת הראב"ד ובין לשיטת הרמב"ם.

ה.

וכיון שזכינו לכך שדינה של הבת נותר על מכונו, כספק מהבעל הראשון ספק מעלמא, א"כ הגענו ממש למאי דנתווכחו הבית מאיר והגרע"א (בשו"ת הגרע"א מהדו"ק סימנים ק-קג) אם ניתן לצרף ספק מנכרי לספק ספיקא, כאשר איכא רוב

ישראל בעיר [ומבואר מדברי הבית מאיר שם שהוא חזר בו בנקודה זו ממש"כ בספרו בית מאיר על אה"ע (בסימן ד' סעיף כ"ו)]. ומכיון שגם לגרע"א נותר דינו כספק, א"כ בוודאי שלדידן זהו ספק ספיקא, דילמא כבית מאיר, ואף לפי הגרע"א אכתי הוא ספק.

ובפרט שמצאתי כדעת הבית מאיר גם בשו"ת תפארת צבי על אה"ע (בדיני עריות סימן ו'), שכותב בהדיא דאפשר לצרף מיעוט כשרים לס"ס. [אמנם, הוא לא מיירי במיעוט גויים, ובוזה אדרבא נראה מדבריו, שהובאו בשו"ת הגרע"א (מהדו"ק סימן ק"ד), שקאזיל בשיטות שאף ברוב נכרים לא תולין. אולם, כפי שיתבאר להלן, אין זה שייך בזה"ז, משום שסברתו היא שאשה ישראלית סתמא אינה רוצה לזנות עם גוי, ורח"ל בימינו אין הדבר כן].

ו.

יתר על כן, נלענ"ד להוכיח כדעת הבית מאיר במחלוקתו עם הגרע"א, מדברי הרא"ה והשיטמ"ק בכתובות (ט"ו ע"א) וכן הט"ז באה"ע (סימן ו' ס"ק ט"ו), הכותבים דאף היכא שישנו ספק אם אזיל איהו לגבה או איהי לגביה, מ"מ הוי קבוע. ובדעתם מבואר דס"ל שלא אמרינן ס"ס כנגד איקבע איסורא, וכן מבואר גם בתוספות בכריתות (י"ז ע"ב). וכך באמת ביארו האחרונים (מהר"י קורקוס פ"ח מהל' שגגות ה"ב, משנה למלך פ"ט מהל' טו"מ הי"ב, פנ"י בקו"א לכתובות ט' ע"א, ערוך השלחן ביו"ד סימן ק"י סעיף ק') בדברי התוס' הנ"ל. והוסיף המל"מ (שם) דזהו דווקא כאשר יש איקבע איסורא נגד ב' הספיקות, אך כאשר רק ספק א' עומד במקום דאיקבע איסורא שפיר מהני הס"ס. וממילא עולה שלדעת התוס', הרא"ה והשיטמ"ק יוצא חילוק מעניין. לגבי הספק אם קאזלא איהי לגביה או איהו לגבה ואם היה נכרי או ישראל - לגבי זה אין הדבר נחשב ספק ספיקא אלא ספק אחד, מכיוון ששני הספיקות עומדים במקום דאיקבע היתרא. לעומת זאת, לגבי הספק אם היה בכלל איסור, דהיינו אם היה זה מהבעל הראשון - זה לא הוי ספק העומד במקום דאיקבע איסורא, וממילא שפיר איכא כאן ס"ס מעליא.

מיהו, הרמב"ן בקידושין (ע"ג ע"א) כותב להתיר שתוקי, כשיש ספק דילמא אזלא איהי לגביה דילמא אזיל איהו לגבה, ומטעם דאם קאזיל איהו לגבה איכא רוב

להיתרא, ואף אם קאזלא איהי לגביה אכתי הוי ספק. הרי שסובר הרמב"ן למיעבד ס"ס אף כששניהם עומדים במקום דאיכבע איסורא. גם הרשב"א והריטב"א שם בקידושין מסכימים לדעת הרמב"ן שזהו ס"ס מעליא, אלא שס"ל דמדרבנן מחמירין, משום מעלה עשו ביוחסין. וממילא, לדעתם עולה לכאן שבנדו"ד איכא רוב צדדים לומר שאינו מגוי, דדילמא אזיל איהו לגבה ורובא ישראל נינהו, וגם אם אזלי איהי לגביה אכתי הוי ספק, נמצא שלדעתם אין כאן ספק ספיקא ע"י הספק שמא מגוי, וכדכתב הגרע"א. נמצא שמחלוקת הגרע"א והבית מאיר היא לכאן בעצם מחלוקת ראשונים, בין הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א לבין התוספות, הרא"ה והשיטמ"ק.

אך יש לדחות ולומר דלעולם בנדו"ד יהיו דברי הבית מאיר מכוונים גם לשיטת הרמב"ן וסיעתו, מפני שהם החשיבו זאת לס"ס רק כי ס"ל דספק ממזר שרי מהתורה, גם במקום דאיכבע איסורא, וכמו שאיכא כמה מרביות דס"ל כן. אולם, לעולם גם המה מודו שלא אמרין ס"ס במקום דאיכבע איסורא, וממילא בנדו"ד ייחשב לס"ס גמור לקולא, מחמת שבדאיכבע היתרא לא נעשה ס"ס לחומרא, ודו"ק.

נמצא שמעיקר הדין אפשר דלכו"ע אמרין בכה"ג ס"ס לקולא, אלא שיש הסוברים שמשום מעלה יתירה שיש ביוחסין לא סגי בס"ס, אך לזה סגי לצרף את שיטת התוס' בכתובות (כ"ו ע"ב ד"ה אנו), דמכשירים ע"י חזקת אבהתא, גם כאשר אין נדון כלל על האב, וכדהוכיח מדבריהם השער"י (ש"ד פ"ב), והארכתי בזה כבר בספרי שו"ת בריתי שלום ח"ז (סימן ט"ו אות ח'), וה"ה לנדו"ד דאיכא חזקת אמהתא, ופשוט.

ז.

כ"ז לפי דרכו של הבית מאיר, דנראה מדבריו שקאתי עלה מטעם קבוע, אך התפארת צבי קאתי מטעם נוסף, שבאופן שהמיעוט והספק אומרים דבר אחד שפיר חזו לאצטרופי מדין רוב [והגרע"א שלא הסכים עמו בזה קאזיל לטעמיה בתשובה אחרת (שבמהדו"ק סימן ק"ו), דס"ל שהם מצטרפים דווקא כאשר הפלגא והמיעוט מורים על מעשה אחד ממש].

ועל אף שהרבה פוסקים ס"ל שאף ברוב נכרים אין לצרף זאת לס"ס, מאחר שמסתמא אין האשה רוצה לזנות עם נכרי, אך הלא בשנים ההם כבר היו מצויים בארץ עולים חדשים מרוסיה שחלקם אינם יהודים עפ"י ההלכה אך בעיני החילונים המה יהודים [ולטעם של קבוע אי"צ אפי' שיהיו מצויים אלא סגי בא' בעיר], ובפרט שהאשה עצמה היא ג"כ עולה מרוסיה א"כ בוודאי שאין שום סיבה שלא תרצה לזנות עמם.

ומצד מה שכתב השיבת ציון (בסימן ס"ז) דע"י "רגלים לדבר", שנשאה אח"כ, הוכיח סופו על תחלתו, ואינו ספק ממזר אלא וודאי ממזר, הנה אזיל הוא בזה לשיטתו שם (באותה תשובה), דס"ל לעיקר כדעה ב' ברמ"א בסימן קנ"ו (סעיף ט'), אך להרבה פוסקים הנוקטים כדעה א' שם, א"כ אין לזה מקום כלל. יתר על כן, לדעת הבית מאיר והתפארת צבי יש להכשיר אף לדעה הב' הנ"ל, דהא כל מה שסוברת הדעה הב' הוא שמחמת שע"י אמירת האשה והבועל חשיב הולדכ ספק בנו, א"כ מהני ה"רגלים לדבר" לאשוויי מספק לוודאי. אך אם אינו ספק כלל, אלא ישנו ס"ס לקולא, בזה וודאי שהרגלים לדבר אינו עושהו אפי' ספק ממזר, וכמו שמבואר בתשובת החת"ס (ח"ג סימן קל"א), דברגלים לדבר פחות מקינוי וסתירה מהני ס"ס להתיר [וזהו דווקא היכא שב' הספיקות עומדים נגד הרגל"ד, וכ"ש היכא דרק א' מהספיקות עומד כנגד רגל"ד, אך שני הספיקות באים כאחד. אכן, היכא שרק אחד מהספיקות הוא כנגד רגלים לדבר ואין הם באים כאחד מבואר בפוסקים בכ"ד שלא מהני הס"ס].

אמנם, שם (בנידון החת"ס) איכא גם חזקת היתר בהדי הרוב, אך הלא גם בנדו"ד איכא גם לחזקת אמהתא. זאת, לאו דווקא לשיטת התוספות בכתובות (כ"ו ע"ב) הנז"ל, אלא אף לשיטת החולקים, שהא דחזקת האם מהני לבת אינו מדין חזקת אבהתא. הטעם לכך הוא שהחולקים הנ"ל ס"ל דחזקת אבהתא קלושה היא, ולא סגי בה ליוחסין, מדרבנן משום מעלה ביוחסין. אך לעולם מדאורייתא גם המה מודו שמהניא חזקת אבהתא, כמבואר ברוב הראשונים (מלבד הריטב"א) בב"ב (ל"ב ע"א) שאיכא לחזקת אבהתא [ואף בעליות דרבינו יונה וברשב"א שם, למרות שלגבי ספיקות ביוחסין שיטתם במקומות אחרים היא שלא מהניא חזקת אבהתא, ובע"כ שזו היא רק מעלה ביוחסין ומדרבנן]. וכיון שנראה לענ"ד שהעיקר הוא

דמעיקר הדין גובר רוב על רגלים לדבר [ואף כשלא מסייעת חזקה נוספת לרוב], כדיעויין באורך בשיעורי ר' דוד פוברסקי ביבמות (ל"ז ע"א) ובכתובות (ט"ז ע"א וע"ב), ודלא כמ"ש בחידושי הגרש"ש ביבמות (סימן ל"ד) ובשיעורי ר' שמואל ביבמות (ל"ז ע"ב), שדבריהם דחוקים בלשונות התוספות והרשב"א, ואכמ"ל בזה. ושו"מ מפורש כדברינו בחידושי הר"ן בב"ב (צ"ב ע"ב ד"ה 'ויו').

ממילא, על אף שכאן איכא גם רגלים לדבר וגם איקבע איסורא, אך מכיון שמאידיך איכא גם ס"ס וגם חזקת אבהתא, י"ל דמדינא היה סגי בזה לשאר איסורי תורה, ותו לא איירינן כאן אלא במעלה יתירה שעשו רבנן ביוחסין, טפי מבשאר איסורי תורה. וע"כ נלענ"ד שגבי המעלה היתירה שביוחסין טפי מבשאר איסורי תורה ניתן בכה"ג לסמוך על מקצת הדעות שמחללת שבת בפרהסיא דינה כגויה היא וילדיה (כדיעויין בספרי שו"ת ברית"ש ח"ה סימן יח), ולהכשירו ע"י טבילה וקבלת מצוות בפני ג' [ולגבי הטפת דם ברית אפשר להקל, מכמה טעמים שאכמ"ל בהם].

כמובן, שלפי"ז אם יישא בעלת תשובה תצטרך גם היא טבילה וקבלת מצוות בפני ג', וכמו"כ בתם תיאסר לכהן. וכל זרעם אחריהם יצטרכו להקפיד שאם יישאו בעלת תשובה או יינשאו לבעל תשובה, שיצטרכו המה טבילה וקבלת מצוות בפני ג' ולשם גירות.

נמצא עכ"פ שלדעת התפארת צבי והבית מאיר יש להקל ולהכשיר באופן שתיארת, אף לדעה ב' שבסימן קנ"ו הנ"ל. וגם לדעת הגרע"א הוא אכתי ספק ממזר לדעה א', ורק לדעה ב' הוא וודאי ממזר. אם כן, עולה מכך שלדעה ב' ספק אם הוא ממזר (דתלוי בגרע"א ובב"מ והתפא"צ) ולדעה א' יש ספק ספיקא להכשירו (לדעת הב"מ והתפא"צ אין הוא ממזר כלל, וגם להגרע"א הוא רק ספק ממזר לדעה א'), ושוב הגענו לכך שיש ספק ספיקא לקולא. [והשיבת ציון קמירי בגוונא שהם כשרים לעדות איסורין וגם של"ש בהו אין אדם משים עצמו רשע, וכמבואר היטב להמעין שם בדבריו]. וכ"ש למאי דהוכחתי לעיל בסייעתא דשמיא מדברי הראשונים כמלאכים, שהעיקר כדעת הבית מאיר, שאף במיעוט נכרים הוי כמחצה על מחצה ומצטרף לס"ס, דלא כהגרע"א.



ח.

ונותר רק לדון מצד מה שהאם הוחזקה בעיר ל' יום כבתו של הבעל השני. והנה באה"ע סימן קס"ט (סעיף י"א) קי"ל שאם הוחזק עפ"י הפסולים לעדות לא חשיב הוחזק כלל [ויעו"ע בחזו"א חאה"ע סימן קי"ד ס"ק ז']. וכאן הוא ספק אם היה הוחזק גם עפ"י ידיעת השכנים שגרו ביחד עוד לפני העיבור או לאו, וא"כ לכאור' הוי ספק דאורייתא ולחומרא.

אך הנה בבית יוסף (שם) הביא מספר התרומה שכתב "דשמא על פי האב עשו", ומבואר בהדיא דספק הוחזק כה"ג לא חשיב הוחזק כלל [וכעין דקי"ל לגבי ספק בחזקת ממון].



מסקנה

בהא נחיתנא ובהא סליקנא, דהבת שנולדה לפני כארבעים שנה כשירה לחלוטין לבוא בקהל ישראל היא וכל זרעה בלא שום פקפוק [ובתנאים שיפורטו לקמן]. ויפה עשו דייני בית הדין הרבני דאז, שלא חקרו את הענין ולא זימנו את הבעל הראשון לחוקרו על כך, דאם היו עושין כן והיה אומר שוודאי אינה ממנו היה להם לעשותה ממזרת וודאית. והלא במקרה זה יתכן מאוד שאם היו נאלצים להורות כן היה זה בגדר 'דין מרומה', דיש מקום להסיק מסברא שהבעל הראשון הוא האב האמיתי, אלא שלא רצה לקחת אחריות כלכלית על העובר, וע"כ נתרצה לשלם כתובה ע"ס 70,000 לירות, ע"מ שהבעל השני יצהיר אבהות על העובר.

עכ"פ, גם אם אינו מוכרח כן, הדין הוא דין וודאי, שהמשפחה הזו כשירה לבוא בקהל, ובלבד שיטבלו לשם גירות ויקבלו עול מצוות בפני ג' וגם ינהגו לחומרא כדין גרים לענין יוחסי כהונה, ושאם יישא בעלת תשובה יהיה עליה ג"כ לטבול ולקבל עליה עול מצוות לשם גירות. וכמו"כ, שלא ישיאו בתם לכהן וכדין גר שנשא גיורת שבתם אסורה לכהונה. וכמו"כ כל זרעם אחריהם יצטרכו להקפיד

שאם יישאו בעלת תשובה או יינשאו לבעל תשובה שיצטרכו המה טבילה וקבלת מצוות בפני ג' ולשם גירות.

ואכפול הברכה לכהדר"ג

מינאי המוקירו ומעריכו כערכו הרם

הצב"י פנחס שפירא

חופק"ק בית שמש ת"ו



אוצר קדשים

בדין הקדש חל במחשבה ובשיטת הרמב"ם בהפרת נדרי הקדש ♦
הבגדים בעשיית הפרה האדומה

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין הקדש חל במחשבה ובשיטת הרמב"ם

בהפרת נדרי הקדש

כתב הרמב"ם בהל' נדרים פ"ד ה"ח וז"ל: "וכשם שהאב או הבעל מיפר נדרי איסור כך מיפר נדרי הקדשות הדומין לנדרי איסור", עכ"ל. והיינו דגם נדרי הקדשות שייכי לפרשת נדרים, ולכן האב והבעל מפירין נדרי הקדשות של האשה והבת. וכדברי הרמב"ם כתבו גם בתוס' ב"מ קד ע"א סוד"ה ה"ג, דמהני הפרת בעל לנדרי קרבנות אשתו עי"ש. וראה בקרית מלך שם שהביא מקור לכך.

ויש לעיין במה שסיים הר"מ, דהאב והבעל מפירין נדרי הקדשות "הדומין לנדרי איסור", ומה כוונת הרמב"ם למעט בזה [ודנתי בזה בספרי משא יד (ח"ג בפ' מטות), ובמסגרת זו נוספו הרבה מקורות ונקודות חדשות כפי שיראה המעיין].

ויתכן דאתי לאפוקי קדשי בדק הבית דנעשה ממון הקדש, ובזה לא מהני הפרה. ועוד אפשר לומר דאתי לאפוקי באמר 'הרי זו', דכבר נעשה הקדש ולא שייך להפר, ורק באמר 'הרי עלי' מהני הפרה. ובשו"ת מנחת שלמה להגרש"ז זצ"ל (ח"ג סימן קמט) האריך בדברי הרמב"ם, והציע בכמה אופנים ומהם דאתי לאפוקי תרומה, דבזה אין הבעל יכול להפר, עי"ש.



דין נדר בכל הקדש

ונראה ליישב את כוונת הרמב"ם בדרך מחודשת, ובהקדם מש"כ רש"י על התורה בפ' אמור עה"כ לפלא נדר או לנדבה (ויקרא כב, כא), וז"ל רש"י: "לפלא נדר להפריש בדבורו". וכ"כ רש"י בפ' בחוקותי (ויקרא כו, ב) בפרשת ערכין, עה"כ כי יפליא: "יפרש בפיו". וצ"ע דהא הקדש חל במחשבה, ואמאי כתב רש"י דמפריש בדבורו.

קפד בדין הקדש חל במחשבה ובשיטת הרמב"ם בהפרת נדרי הקדש

ונראה דבכל הקדש איכא זולת קדושת גבוה גם חיוב נדר, וזהו דין נדרי הקדש. ראה ברמב"ן ריש פרשת מטות, ובר"ן ריש נדרים. ולדעת השטמ"ק, במנחות ד' ע"ב בהשמטות, המקור לאיסור הנאה בקדשים הוא מקרא דכל יחל דברו. הרי דאסורי הקדש שייכים לפרשת נדרים.

ואמנם דברי הש"מ צ"ב, דהרי אם מדין ההקדש ליכא איסור הנאה, מהיכי תיתי דיאסר בכך מדין כל יחל, הרי איהו הקדישו ולא אסרו בהנאה. וצ"ל בביאור הש"מ דכיון דמייחד את הדבר לגבוה, להכי איכא דין נדר שלא להשתמש לצרכי חולין, וזהו הסיבה לאוסרו בהנאה מדין לא יחל דברו. והכי היא לשון רש"י בשבועות כב ע"א וז"ל: "והרי הקדש שמדבר ואוסר בדבורו את שהוא מקדיש ואם החליף דבורו ונהנה ממנו מביא קרבן מעילה", ע"כ. הרי דחיוב מעילה הוא גם משום חילול דבורו שהקדישו לגבוה, וניחא בזה דברי הש"מ הנ"ל שכ' דהאסור"ה בהקדש הוא מדין כל יחל^א.

ובאור שמח בהל' מעילה (פ"ה הט"ו) ביאר עפ"י ד הש"מ את מש"כ התוס' בתמורה ג' ע"א (ד"ה לא נהנין), דקדשי גויים דאין מועלין בהם כדאי' בזבחים מה ע"א, מ"מ אסורין בהנאה אך האסור"ה בהם הוא רק מדרבנן, דהטעם בזה הוא כיון דבגוי ליכא כל יחל, להכי לא שייך אסור"ה מה"ת מכח נדר, ואף דשייך אסור"ה מדין הקדשים, אכן התוס' בתמורה ס"ל כש"מ מנחות ד, ב בהשמטות דהאסור הנאה בקדשים הוא רק מחמת הבל יחל, וכיון דבקדשי עכו"ם ליכא כל יחל, להכי אין בהם אסור הנאה מהתורה עי"ש.



הקדש במחשבה

ונראה דכל המבואר, דאיכא דין נדרי הקדש ואסורין בהנאה מדין כל יחל, שייך רק היכא דמקדיש בדבור, דאיכא ביה תורת נדר, אבל בהקדש שחל במחשבה, דנתרבה מקרא דכל נדיב לב עולות, לא. זאת, משום דהוי רבוי דאיכא חלות הקדש במחשבה, אבל דין נדרי הקדש ל"ש במחשבה, דדין נדר הוא דוקא בדבור, ככל נדרים, דבעינן ביטוי שפתיים. וא"כ נראה דבמקדיש במחשבה ה"נ

(א). ובחי' על הש"מ במנחות שם הנדמ"ח הבאתי להעיר גבי בכור, דקדוש מאליו וליכא לאו דכל יחל דברו, ואף דמצוה להקדישו אין זו תוספת קדושה, אלא לחביבות המצוה, כמש"כ הסמ"ג בריש הל' בכורות. וא"כ ל"ש לאוסרו בהנאה מדין כל יחל. ראה כל מש"נ שם ואכ"מ.

בדין הקדש חל במחשבה ובשיטת הרמב"ם בהפרת נדרי הקדש קפה

ליכא לאו דבל יחל דברו, כיון דל"ש בזה תורת נדר. ומצאתי כן בקצרה בשו"ת בית יצחק (ח"ב י"ד סימן עו אות ג), וסמך דבריו על דברי הריטב"א (שבועות כו) שכתב גבי צדקה במחשבה דליכא בל תאחר, דכתיב מוצא שפתיך, דה"נ אינו עובר בבל יחל דברו, עי"ש. וכ"כ ביונת אלם (סימן יא) [ומ"מ מסתבר דאיכא חיוב הבאה גם במקדיש במחשבה, מדין אמירה לגבוה וכו', אך דין בל יחל ליכא אלא במקדיש בדיבור]. וכן בישועות מלכו (שו"ת י"ד סימן לט) כתב וז"ל: "וגדולה מזו אני אומר דגם בנדרי הקדש שהוא בלב מ"מ י"ל דאינו עובר על בל יחל דקרא כתיב לא יחל דברו, ונהי דבבל תאחר עובר, דבקרא דנדרי הקדש כתיב כי תדור נדר ונדרי הקדש הוא בלב כדגלי קרא דכל נדיב לב וכיון שהוא בלב עובר על בל תאחר אבל על בל יחל דכתיב לא יחל דברו מאן לימא לן דעבר וכו'". ע"כ דברי הישועות מלכו. וראה עוד בדברי הגרי"פ על הרס"ג (סוף ל"ת קפב עמוד 412), שכ' דע"כ אוהרה דמעילה היא מלאו דל"ת בשעריך, דאם מבל יחל הרי במקדיש במחשבה ל"ש בל יחל. ולהלן יבואר מהמאירי דה"נ בהקדיש במחשבה ליכא מעילה מה"ט.

ומצאתי דדבר זה כבר נפתח בקדמונים, והיינו במהר"י קורקוס על הרמב"ם [מהדורת רש"פ] (מעה"ק פי"ד הי"ב), וז"ל: "עי"ל דכי אמרינן דהוי הקדש [במחשבה] היינו לחייב אותו אבל לאו או בל תאחר אין בו אלא במוציא מפיו דלאו גבי הוציא בפיו הוא דכתיב", עכ"ל. ובדבר אברהם (ח"ב סימן יד אות ו'), הביא דברי את המהר"י קורקוס מתוך כתב יד שהיה אצל חתן האו"ש זצ"ל, עי"ש.

ונראה דזהו מש"כ רש"י עה"ת הנ"ל לפלא נדר להפריש בדבורו, היינו דדין נדר שישנו בהקדש הוא דווקא בהקדש דאתי ע"י דבור, משא"כ בהקדש במחשבה. ועי' רש"י חגיגה י' ע"א ד"ה גמר בלבו [להוציא בשפתיו] "שבועה נדר או הקדש". וצ"ע, דהרי הקדש חל במחשבה, ולהנ"ל י"ל דכוונת רש"י היא דבדינא דשמואל דמבטא שפתים איכא נ"מ גם להקדש שיש בו דין נדר, דדין נדר שבהקדש בעי מבטא שפתים, וכמש"נ. וע"ע בשו"ת מהרי"א אסאד (י"ד סימן שלג) ומבואר בדבריו כמש"כ.

ובזה מיושב בהא דבעינן בריש נדרים קרא לדין ידות שבהקדש, אף דבלא"ה הקדש חל במחשבה (ועי' בפי' הרא"ש ובקרבן אורה ריש נדרים), אלא דע"י ידות חשיב חלות הקדש בדבור, ונ"מ דבידות הקדש הוי גם נדרי הקדש ואיכא בל יחל.

קפו בדין הקדש חל במחשבה ובשיטת הרמב"ם בהפרת נדרי הקדש

ומעתה נראה דמש"כ הרמב"ם דהאב מיפר "נדרי הקדש" של בתו הדומין לנדרי איסור, דייק הר"מ נדרי הקדש, היינו דדוקא בנדרי הקדש שיש בהקדשה גם דין נדר, והוא בהקדש בדבור, בזה דמי לכל נדר, שיש בכח האב להפר נדרי בתו, אבל בהקדש במחשבה, דליכא בל יחל דברו ואין בה דין נדר, ה"נ אין האב מיפר, דהוי מעשה הקדש גרידא. ול"ש לדין נדר שיהא בהם הפרה, דכל מה דהאב מיפר נדרי הקדש הוא משום דיש בה דין נדר. וזש"כ הר"מ "הדומין לנדרי איסור", היינו דדוקא בהקדש שיש בה דין נדר כנדרי איסור, וה"ד בהקדש בדבור, ולא בהקדש במחשבה, דבזה ה"נ אין האב יכול להפר דל"ש לפרשת נדרים.²

והנה ברמב"ם פי"ד ממעה"ק הי"ב כ' דבגמר בלבו וכו' יתחייב להביא. ובס' ושב הכהן (בסימן יח) וכן בס' זכר יצחק השלם ח"א (עמוד קצב סימן נא, אות ג) כ' לחדש בדעת הרמב"ם דבהקדיש במחשבה ליכא חלות הקדש אלא לגבי חיוב הבאה. ואבי מורי הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל, ראב"ד ת"א, כתב בספרו תורת הקודש ח"ב (סימן מא), דפשטות לשון המאירי בכ"ד מבואר כן, ראה במאירי שבועות כו ע"ב שכ' כל דגמר בלבו וכו' אע"פ שאינו קדוש לענין מעילה מ"מ מצות עשה עליו לקיימו וכו'. וכן במאירי בחגיגה י' ע"א כ' כל שגמר בלבו להקדיש אע"פ שאינו קדוש לענין מעילה מצוה לקיימו. וכן לשון המאירי בקדושין מא ע"ב, שאם גמר בלבו שיהא שורו עולה חייב וכו', ע"ש.

אמנם לולי דמסתפינא נראה דכוונת המאירי היא באופ"א, ולפ"ז נראה גם בכוונת הר"מ באופ"א, והיינו דהרי המאירי לא כ' האי לישנא דבמחשבה ליכא הקדש, אלא דייק המאירי דבמחשבה ליכא מעילה, והיינו דה"נ גם במקדיש במחשבה איכא חלות הקדש, ורק לענין מעילה ס"ל דליכא מעילה אלא בהקדיש בפה, ולא בהקדיש במחשבה.

וביאור הדברים הוא עפ"י שיטת הרמב"ן בב"ב עט ע"א דבעי' קדושת פה למעילה, ובזה ביאר הרמב"ן דאף אם יש חצר להקדש מ"מ אין מועלין בזכייתה,

ב). וצריך להוסיף דהיכא דהקדישה בדבור, אף דההקדש יכול לחול מחמת מחשבתה להקדיש, מ"מ כבר כ' הטו"א בחגיגה י' ע"א דברוצה להקדיש או להפריש תרומה ע"י דבור אינו חל במחשבה, כיון דרצונו שיחול ע"י דיבור. ואין להקשות דמ"מ בכל הקדש בדבור דהוי גם דין נדרי הקדש, מ"מ הא איכא גם חלות הקדש ואין בזה יהני הפרת אב, אכן זה לק"מ, דכיון דאיכא דין הפרה על החלות נדרי הקדש, תו פקע גם ההקדש, כמו דמהני שאלה על נדרי הקדש וממילא פוקע גם חלות הקדש, כדיבואר להלן.

ומשום דכתיב בפרשת מעילה קדשי בני ישראל ובעינן קדושה הבאה ע"י אדם, והוסיף הרמב"ן דזה סברת המ"ד דאין מעילה בגדולי הקדש, כיון דאין קדושתם ע"י אדם אלא מאליו מחמת שהם גדולי הקדש, ובקצוה"ח בסימן ר' ביאר דלכן אין מועלין בקדשי עכו"ם דבעינן קדושת פה של ישראל לענין מעילה, וראה בארוכה מה שביארתי את שיטת הרמב"ן [וכ"ה בריטב"א ור"ן ב"ב שם] בהערותי על הריטב"א ב"ב (הוצאת מוה"ק) בסוגיא שם דף עט. ומעתה י"ל דכוונת המאירי דלענין מעילה דבעינן קדושת פה, נחשבה קדושת פה רק בהקדישו בפיו ולא בהקדישו במחשבתו, וזש"כ המאירי דבהקדיש במחשבה אין מועלין, ואכן יש לציין כי הנצי"ב בספרו מרומי שדה ב"ב שם וכן במרומי שדה בנדרים לד כתב כן מדעת עצמו דבהקדש במחשבה אינו נחשב קדושת פה למעילה ע"ש. וכמובן שהדברים מחודשים כי מסברא י"ל דגם במחשבה נחשב לקדושה פה כיון דההקדש בא מכח מחשבת האדם ואין ההקדש זוכה בה מעצמו, אכן בדעת המאירי י"ל דסובר דבעינן הקדש ע"י פיו לענין חיוב מעילה וכמש"נ.

ולפ"ז י"ל גם בכוונת הרמב"ם שכ' דחייב להביא וכו' דאין כוונתו דליכא חלות הקדש, אלא דכיון דהוי הקדש במחשבה, ואין בו לאו דבל יחל, א"כ מחשבתו מועלת לענין דקדוש וחייב להביאו לגבוה, וכ"נ כוונת מהר"י קורקוס על הר"מ שם, שהובא לעיל.

עכ"פ דברינו בשיטת הרמב"ם, דהקדש במחשבה לית בהו דין נדר ול"ש בהו הפרה, שייכי בין אם ס"ל להר"מ דבמחשבה להקדיש הוי רק חיוב הבאה, ובין אם ס"ל להר"מ דאיכא בהו חלות הקדש, דלתרווייהו בחלות של מחשבה ליכא עלה דין נדר ובל יחל, ול"ש לפרשת נדרים, וכמש"נ.



שאלה בהקדש

והנה בקרן אורה בנדרים (עח ע"א), בהא דמרבי' שם די'ש שאלה בהקדש, הקשה וז"ל: "יש לדקדק למה לן קרא להכי ואמאי לא ילפי' מלא יחל דברו דאחרים מוחלין לו והקדש נמי דברו הוא, והיה נראה דע"כ לא איצטריך קרא אלא להקדש המחויב כמו חטאת ואשם, דה"א כיון דמחוייב ועומד הוא אימא דלא מהני ביה שאלה, קמ"ל קרא דשפיר מהני בהו שאלה ככל נדרים וכו'", ע"כ.

קפח בדין הקדש חל במחשבה ובשיטת הרמב"ם בהפרת נדרי הקדש

ועיקר קו' הקר"א היא דכל הקדש יסודו גם בדין נדרי הקדש, וכיון דמהני שאלה בנדר- פקע ההקדש, וכנ"ל^ג.

ואכן ברשב"ם ב"ב קכ ע"ב, כ' להדי' דשאלה מהני בהקדש מדין שאלה בנדר, עיש"ה. וכ"נ בלשון הר"מ בהל' נדרים שם ה"ו, שכ' דכשם דמהני שאלה בנדר כך מהני שאלה בהקדש בין קדשי מזבח בין קדשי בד"ה, ומשמע דחד דינא הוא. ובקובץ שיטות קמאי נדרים בסו"פ נערה המאורסה הובא מאורחות חיים הל' שבועות, שכ' דשאלה מהני על נדרי הקדש "הדומין לנדרי איסור", וצ"ב כוונתו. ואולי ס"ל דדוקא בהקדש בפיו, דהוי נדר, שייכא שאלה, ולא בהקדש במחשבה, דל"ה נדר, להכי מדין שאלה בנדרים לא יהני על הקדש במחשבה דין שאלה. ובהר צבי יו"ד סימן קפו כ' בשם הערוך לנר בנדה מ' דבמקדיש במחשבה לא יהני שאלה, ותמה עליו הרבה. וע"ע בדברי הערל"נ בספרו בנין ציון החדשות סימן סד, וכפי הנראה מדבריו שם דאזיל לשיטתו דכל יחל ה"ד בהקדש שבא ע"י דבורו. וע"ע בשו"ת בית יצחק (או"ח סימן פא סק"ב). ואמנם לשון רש"י בפסחים מו ע"ב (ד"ה לא דכולי עלמא) דעל נדר הקדש ותרומה "הקדוש באמירת פה" מהני שאלה, ומשמע לכא' דעל הקדש במחשבה ה"נ ל"מ שאלה.

ולפי דברינו יש לומר דאדרבא לכן צריך פסוק מיוחד בהקדש דנשאלין על ההקדש, והיינו לומר לנו דאיכא שאלה אף מדין ההקדש. ונ"מ דגם היכא דליכא בהו דין נדרי הקדש, וכגון בהקדש במחשבה וכיוצא בהם, דליכא בל יחל, בכל זאת איכא בהם דין שאלה^ד. וזהו שסמך הר"מ בה"ח דין אב דמיפר נדרי הקדש דבתו, ושם כ' "הדומין לנדרי איסור", היינו דדוקא הקדש בפיו, שיש בו דין נדר, הוי בכלל זכות האב להפר נדרי בתו, משא"כ הקדש במחשבה וכדפי'. ואף דגם בהקדש במחשבה מהני שאלה, ה"ט כיון דמ"מ הוי חלות ידידי' והיא ילפו' בפ"ע

ג. ובנעורי שמעתי ממו"ר הגרש"ר זצ"ל לבאר כוונת הר"מ הנ"ל דהאב מיפר נדרי הקדש הדומין לנדרי איסור, דאתי לאפוקי הקדש דחטאת ואשם המחוייבת דזה ל"ד לנדרי איסור, וזה על דרך הקר"א הנזכר, אך בתוס' ב"מ (קד. סוד"ה ה"ג) הנ"ל משמע דהבעל מיפר כל נדרי הקדש דבתו ע"י"ש.

ד. וכבר ידוע שיטת הלבוש בהל' נדרים (סימן רלב ס"ו) דבהקמה בלב לא מהני שאלה, והיינו דס"ל דשאלה מהני רק היכא דהוי חלות של נדר, וה"ד בהקמה בדבור ולא בהקמה בלב, וכיו"ב מבואר בתרומת הדשן בסימן רעט דאין נשאלין על שתיקה דיום שומעו דל"ה נדר שבשפתיו, ומלשונו נראה דהטעם לכך הוא דהוי חלות דממילא ול"ש בזה שאלה, ואכ"מ.

בדין הקדש חל במחשבה ובשיטת הרמב"ם בהפרת נדרי הקדש קפט

לדין שאלה בהקדש, אך לענין האב המיפר נדרי בתו, דהוא גילוי בפרשת נדרים, שפיר י"ל דה"ד בנדרי הקדש שיש בהם דין נדר לבל יחל, וכמש"נ.

וביסוד הדברים דהקדש במחשבה אין בהם תורת נדר, נראה לומר לענין ערכין דאינו חל במחשבה, דיסוד פרשת ערכין הוא דין נדר לגבוה כפי ערכו, ואינו דין הקדש, וא"כ חיוב ערכין שייך רק באומר ערכי עלי וכיוצא, אבל במחשבה, דאין בזה דין נדר לחיוב ערכין, ליכא פרשת ערכין. ובזה מדויק היטב מש"כ רש"י בפ' בחוקותי בפרשת ערכין הנ"ל דלפלא נדר היינו בדבור.



הרב עזריה אריאל

מכון המקדש, ירושלים

הבגדים בעשיית הפרה האדומה

פתיחה

בגליון הקודם של ירחון האוצר פרסם הרב יעקב דוד אילן שליט"א מאמר בעניין חינוך בגדי הכהונה, ומסקנתו הייתה שהבגדים שלובש הכהן במהלך עשיית הפרה טעונים חינוך על ידי עבודת הכהן הלוכשם, וחינוך זה צריך להיות בעזרה דווקא. כתוצאה מכך, לא ניתן לקיים את מצוות הפרה האדומה בטרם תתחדש עבודת המקדש, שבה יתחנכו בגדי הכהונה לראשונה.

המאמר שלפניכם עוסק בשאלות אלה ומגיע למסקנה הפוכה: אין כל מניעה לעשות את הפרה לפני עבודת המקדש. מאמר זה הוא חלק מספר בהכנה על הלכות הפרה האדומה, לקראת עשייתה בעזרת ה' יתברך, והוא נכתב בעיקרו לפני פרסום מאמרו של הרב אילן ולא כתגובה לו. לפיכך, הוא מוגש לפניכם בצורתו המקורית, כאשר דברי הרב אילן הנוגעים לעניין מוזכרים בקצרה במקומות מפורזים.

למאמר שני חלקים. החלק הראשון עוסק בשאלה מה הם הבגדים הראויים לעשיית הפרה: האם ארבעת בגדי לבן, כבעבודת יוה"כ, או ארבעת בגדי כהן הדיוט, שאבנטו רקום בתכלת, ארגמן ותולעת שני. החלק השני עוסק בשאלה האם בגדים אלו טעונים חינוך וכיצד, והאם חינוכם צריך להיות בעזרה דווקא. הנושא הנדון משיק למספר סוגיות ביומא וזבחים, ובכמה פרטים העדפתי לקצר ולהפנות את המעיינים להרחבה בספר שערי היכל על מסכתות אלו.

במסגרת זו לא עסקתי בשאלה שהזכיר הרב אילן בקצרה, והיא האם ניתן לעשות את הפרה ללא היכל, ועוד חזון למועד אי"ה.



חלק א'

בגדי לבן או בגדי הדיוט?

המשנה והספק בפירושה

במשנה בפרה פ"ד מ"א נאמר שהפרה האדומה "בכלי לבן" היתה נעשית". כלומר, הפרה לא נעשתה בשמונת בגדי הכהן הגדול, הנקראים "בגדי זהב", אלא בארבעה בגדים בלבד, העשויים פשתן: כתונת, מכנסיים, מצנפת ואבנט.

המושג "כלי לבן" עשוי להתפרש בשתי דרכים: האחת, שהכוונה לבגדי פשתן בלבד, ללא כל צמר, וכפי שהיה בעבודת הכהן הגדול המיוחדת ביום הכיפורים. השנייה, שהכוונה לבגדי הכהן ההדיוט. ההבדל בין שתי האפשרויות הללו הוא האבנט, על פי דעת רבי יהודה הנשיא (יומא יב ע"ב), שהאבנט של כהן הדיוט כולל צמר הצבוע בתכלת, ארגמן ותולעת שני, דעה שהתקבלה להלכה (הל' כלי המקדש פ"ח ה"א, ועיין שערי היכל ליומא, מערכה יב, לביסוס הכרעה זו). מתעוררת, אפוא, השאלה: האם כוונת המשנה היא לדמות את עשיית הפרה לעבודת כה"ג ביום הכיפורים, או שמא התחדש בה שגם כהן גדול נדון בה כהדיוט?

פשטות המושג "כלי לבן" משמעה בגדי פשתן בלבד (עיין שבת פ"א מ"ט ותענית פ"ד מ"ח), כבגדי הכהן הגדול ביום הכיפורים. גם המושג "בגדי לבן" (שמוזכר לגבי עשיית הפרה, ראה לקמן מהספרי והתוספתא) מופיע בדברי חז"ל בהקשר לבגדי יוה"כ בלבד. כך, למשל, בתוספתא ביומא פ"ג ה"ד: "במה דברים אמורים? בדברים הנעשין בפנים בבגדי לבן, אבל בדברים הנעשין בחוץ בבגדי זהב...". ובתוספתא במנחות פ"א ה"ו: "כהן גדול משמש בשמונה כלים, וההדיוט בארבעה. ואם שמש כהן גדול בארבעה, והדיוט בשמונה ועבד - עבודתו פסולה. עבד עבודת זהב בבגדי לבן ועבודת לבן בבגדי זהב ועבד - עבודתו פסולה". ברור מהתוספתא ש"בגדי לבן" הם בגדי הכה"ג הלבנים, והם מושג נפרד מ"ההדיוט בארבעה". וכיו"ב בתוספתא בחולין פ"א ה"י: "כשר בכהן גדול - פסול בכהן הדיוט, כשר בכהן הדיוט - פסול בכהן גדול [כלומר, הכשר לעבוד בבגדי כה"ג אינו יוצא בבגדי הדיוט וכן להיפך. ע"פ חסדי דוד]; כשר בבגדי זהב - פסול בבגדי לבן, כשר

(א). זהו הנוסח בדפוסים המשניות ובכל כתה"י, ואילו במלאכת שלמה מביא נוסח: "בבגדי לבן".

בבגדי לבן - פסול בבגדי זהב". ובירושלמי בכלאים פ"ט ה"א: "תני, אין עראי בכלאים בבית המקדש [פירוש: אין היתר ללבישת כלאים עראית שלא בשעת העבודה. ע"פ פני משה]. והא תני כהן שיצא לדבר עם חבירו, אם הפליגו - טעון טבילה, אם לשעה - טעון קדוש ידים ורגלים [הרי שכהן יוצא עם בגדו]! - כאן בבגדי זהב, כאן בבגדי לבן", שאין בהם כלאים.

מבחינת הקשר הדברים במשנה, יתכן שהבנת המושג "כלי לבן" כאן קשורה להבנת מהלך המשנה כולה: "ושלא בכהן גדול פסולה, ור' יהודה^ב מכשיר, ומחוסר בגדים פסולה, ובכלי לבן היתה נעשית". ניתן להבין שדעת ר' יהודה מוזכרת כהערת אגב, וההמשך "ובכלי לבן" ממשיך את דברי תנא קמא: הפרה נעשית בכהן גדול, ובבגדיו, אך באלו בגדים מבגדיו? האם אלו שבכל השנה או אלו שביום הכיפורים? ועל כך באה התשובה: בכלי לבן, של יוה"כ; האפשרות של בגדי כהן הדיוט אינה עולה על הדעת, לפי קריאה זו של המשנה. אך יש מקום לפרש שהסיום כולל גם את דברי רבי יהודה, וממילא האפשרות של בגדי כהן הדיוט עומדת גם היא לדיון, ואם כן התשובה "בכלי לבן" יכולה להתפרש גם על בגדי הכהן ההדיוט.



הספרי

בספרי (חוקת פיסקא קכג) למדו על בגדי הכהן העושה את הפרה מגזירה שווה ליום הכיפורים: "זאת חקת התורה, רבי אליעזר^א אומר: נאמר כאן 'חקה'^ה ונאמר

(ב). זהו הנוסח בדפוסים המשניים ובכל כתה"י וכן בנוסח המשנה שברמב"ם וברמב"ן במדבר יט, ג. בנוסח המשניות שבר"ש: אליעזר, אך מסתבר שזוהי טעות, אגב אזכורים קודמים של ר' אליעזר במשנה זו, וראה להלן דרשת ר' אליעזר בספרי.

(ג). כך הגרסה במהדור' הורביץ וברבנו הלל, ולא כבדפוסים אחרים: "ר' אלעזר". מסתבר שר' אליעזר הכיר את מעשה הפרה ממראה עיניים במחיצת ריב"ז, עיין בתוספתא פרה פ"ג ה"ז: "ר' אליעזר (אך בר"ש פ"ג מ"ו: יהודה) אומר: לא היה שם כבש אלא עמודים של שיש היו קבועין וכלונסאות של ארז על גביהן".

(ד). מסדר הספרי נראה שהכוונה לפסוק "זאת חוקת התורה", אך הרמב"ם בפירושו למשנה (פ"ד מ"א) כותב: "ולמדנו לכך בגזירה שוה, אמר ה' בעבודת צום כפור שהזכיר בה בפירוש ארבעה בגדים הללו 'והיתה זאת לכם לחקת עולם', ואמר בפרה אדומה (במדבר יט, י) 'והיתה לבני ישראל ולגר הגר בתוכם לחקת עולם', אמרו: מה חקה האמורה כאן בבגדי לבן אף חקה האמורה כאן בבגדי לבן", וראה להלן

להלן 'חקה'; מה 'חקה' האמורה להלן בבגדי לבן הכתוב מדבר, אף 'חקה' האמורה כאן בבגדי לבן הכתוב מדבר". בפשטות מוכח מהספרי שבגדי הלבן שעליהם מדובר הם בגדי הכהן הגדול ביום הכיפורים.

גזירה שווה זו בין הפרה האדומה לבין יוה"כ מופיעה גם בגמ' ביומא מב ע"ב, ושם נאמר שהיא המקור לדעה שלדורות הכהן העושה את הפרה הוא כהן גדול דווקא, וראה להלן דיון בשאלה האם הדעה שכהן הדיוט כשר בפרה חולקת על גז"ש זה.

הקשר בין הפרה האדומה לבין יום הכיפורים עולה מכמה עניינים נוספים: א. שריפת הפרה "את עורה ואת בשרה ואת דמה על פרשה" (במדבר יט, ה), דומה לשריפת הפר והשעיר של יום הכיפורים, "את עורותם ואת בשרם ואת פרשם" (ויקרא טז, כז). ב. השריפה "מחוץ למחנה" (במדבר יט, ג, ויקרא טז, כז). בפרט לדעת רבי אליעזר (יומא סח ע"א וזבחים קה ע"ב), ולפיה שריפת הפרה מחוץ לשלוש מחנות נלמדת מפר יוה"כ, ולאידך גיסא שריפת פר יוה"כ היא למזרחה של ירושלים, כמו הפרה¹. ג. טומאת העוסקים בשריפה ובגדיהם (ויקרא טז, כח; במדבר יט, ז-ט). ד. שבע הזיות (ויקרא טז, יד; במדבר יט, ד). ה. פרישת שבעה ימים, שנלמדה מהמילואים על הפרה ויום הכיפורים, כדברי הגמ' ביומא ב ע"א: "אמר רב מניומי בר חלקיה אמר רבי מחסיה בר אידי אמר רבי יוחנן: אמר קרא 'כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשת לכפר עליכם'. לעשת - אלו מעשי פרה, לכפר - אלו מעשי יום הכיפורים"². ו. מצאנו דמיון מסוים בין יום הכיפורים לבין הפרה האדומה גם בכפרתם של ישראל, כדברי הירושלמי ביומא פ"א ה"א: "אמר ר' חיה בר בא: בני אהרן באחד בניסן מתו, ולמה הוא מזכיר מיתתן ביום הכיפורים? ללמדך שכשם שיום הכיפורים מכפר על ישראל כך מיתתן של צדיקים מכפרת על ישראל. אמר ר' בא בר בינה:

את ביאור המרומי שדה לגז"ש על פי הרמב"ם.

ה). הדבר מתקשר לדרשת ר' אליעזר בספרי על בגדי הלבן, אך יש גורסים בעניין מקום השריפה "אלעזר", עיין דק"ס ביומא וזבחים.

ו). לאור הדמיון בין ימי המילואים לפרה האדומה (ובפועל ימי המילואים שימשו גם כימי פרישה לכהן השורף את הפרה, על פי מסורת חז"ל שהפרה נשרפה בב' בניסן) יש להעיר גם לגמ' בע"ז לד ע"א: "במה שימש משה שבעת ימי המילואים? בחלוק לבן", ופירש המהר"ל (גור אריה ויקרא ח, כח) שזה כעין עבודת פנים ביום הכיפורים. אך עיין ברש"י יומא ג ע"ב ד"ה תחלה במקום, שהחלוק הלבן לא נחשב כבגד כהונה.

למה סמך הכתוב מיתת מרים לפרשת פרה? ללמדך שכשם שאפר פרה מכפרת על ישראל כך מיתתן של צדיקים מכפרת על ישראל".



התוספתא בפרה

בתוספתא (פ"ד ה"ו) נאמר: "מצותה בארבעה בגדי לבן של כהן הדיוט. עשאה בבגדי זהב ובבגדי חול - פסולה". התוספתא מובאת בפירוש המשנה לרמב"ם (פ"ד מ"א, וגרסתו בסיפא: "או בבגדי לבן חול פסולה"), וממנה למד ש"כלי לבן" שבמשנה אינם בגדי הלבן של הכה"ג ביוה"כ אלא בגדי כהן הדיוט, כדלקמן.

המשנה למלך (פ"א ה"ב) דחה את הראיה מהתוספתא, וביאר שהיא הולכת בשיטה שאבנטו של כהן הדיוט הוא ללא צמר, כמו של כהן גדול ביוה"כ. לפי זה הציון "של כהן הדיוט" בא לשלול מחשבה שהכהן הגדול יעשה את הפרה באבנטו הרגיל, שיש בו צמר. יתכן גם לפרש שהציון "של כהן הדיוט" בא להורות רק מה הם הבגדים הנחוצים, כתונת, מכנסיים, מצנפת ואבנט, ולכן הזכירה התוספתא "בארבעה", ואין כוונתה ב"של כהן הדיוט" לתאר במדויק את הבגד.

הדיון לעיל הוא על פי הגרסה שלפנינו, שעמדה גם לפני הרמב"ם, כאמור. ברם, הר"ש (פ"ד מ"א, עיין במהדור' מפעל הר"ש השלם) מביא את התוספתא בנוסח: "של כהן" בלא "הדיוט", וכן הוא בכת"י של ספר יחסי תנאים ואמוראים ערך יהושע בן גמלא". כך העתיק גם הגר"א באליהו רבא (פרה שם), ובהתאם לשיטתו שהפרה נעשית בכהן גדול וכלי לבן שלו, כדלקמן. לכאורה, גרסה זו חסרת פשר, מה טעם לומר "של כהן" בלא התוספת "גדול" או "הדיוט"? ברם, לענ"ד גרסה זו מסתברת, והציון "של כהן" בא לאפוקי מהבנה ש"כלי לבן" שבמשנה הם כלי חול (כמו במשנה בשבת ותענית הנ"ל), מאחר שאין זו עבודת מקדש, וכפי שהתוספתא

ז). פירוש אחר באמרות טהרות (לרב שמואל פריינד, פראג תרכ"ח דף ו ע"א): התוספתא באה לומר שהבגדים אינם צריכים להיות חשובים כבגדי כה"ג.

ח). כך מציין בתוספת ראשונים עמ' 224 וכך מסר לי הרב אברהם שושנה, מהדיר היחסי תו"א, ע"פ בדיקה בכתב היד (נכון לשעת כתיבת הדברים מהדורתו טרם יצאה לאור). כת"י זה נדפס (ניו יורק תשנ"ד) תחת השם 'ערכי תנאים ואמוראים', ושם (עמ' קפו) הנוסח "כהן הדיוט", אך המילה "הדיוט" הושלמה בדפוס זה בטעות.

טורחת לפרש בהמשך שבגדי חול פסולים. אדרבה, על פי הגרסה "כהן הדיוט", אם כוונתה היא לשלול את בגדי הלבן של הכה"ג ביוה"כ, ראוי היה שהתוספתא תפרש בהמשך שבגדים אלו פסולים, כפי שפירטה את בגדי הזהב ובגדי החול.

אמנם, לכאורה יקשה לאידך גיסא: אם כוונת התוספתא היא לבגדי לבן של יוה"כ, מדוע לא ציינה שאם עשאה בבגדי לבן של הדיוט הרי זו פסולה? על כך יש להשיב (מלבד מה שכתב המשנה למלך הנ"ל, שאפשר שהתוספתא סוברת שבגדי הלבן של הדיוט הם בלא צמר), שהתוספתא הניחה שהכהן העושה את הפרה בפועל הוא כהן גדול (לפי שתי הדעות המובאות ברישא שלה על זהות הכהן), אם משום שכן הלכה או משום שבפועל כך נהגו, ואם כן ברור שבגדי כהן הדיוט אינם ראויים לו, שהרי אין הוא עושה בהם שום עבודה. ההתלבטות היא בין שמונת בגדיו הרגילים לבין בגדי יוה"כ או בגדי חול, אך בגדי כהן הדיוט אינם באים בחשבון כלל. לפיכך, לא טרחה התוספתא לציין שאם עשאה בבגדי הדיוט פסולה.

בהמשך התוספתא נאמר: "שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי: פרה במה נעשית? אמר להם: בבגדי זהב. אמרו לו: למדתנו בבגדי לבן! אמר להם: יפה אמרתם, ומעשה שעשו ידי וראו עיני ושכחת, וכששמעו אזני על אחת כמה וכמה. לא שלא היה יודע, אלא שהיה מבקש לזרוז את התלמידים. ויש אומרים: הלל הזקן שאלו, לא שלא היה יודע אלא שהיה מבקש לזרוז את התלמידים". התשובה "בבגדי זהב" מלמדת שהיה פשוט לשואלים ולמשיב שהעושה את הפרה בפועל הוא כהן גדול, וממילא משמע שגם התשובה "בבגדי לבן" היא של כהן גדול ביוה"כ^ט.

כמו כן, משמע בבירור מהספרי (חוקת, פיסקא קכג הנ"ל): "זאת חקת התורה, רבי אליעזר אומר: נאמר כאן חקה ונאמר להלן חקה... אף חקה האמורה כאן בבגדי

ט). וכן כתב בפירוש הספרי המיוחס לראב"ד, על הספרי שלהלן: "באלו כלים פרה נעשית - פשיטא להו דבעיא בגדי כהונה, דהא כהן כתיב בה, שר"ל בכיהונו. אלא בעי אי בבגדי זהב דהיינו ח' בגדים בכהן גדול או בד', דהדיוט לית ליה בגדי זהב שהם חשן ואפוד ומעיל וציץ. ונראה דהאי דבעיא אתיא כמאן דאמר בכהן גדול היתה נעשית, ובעי אי בכל ח' כלים אי בד' בגדי לבן כמו ביום הכיפורים, אבל למ"ד בכהן הדיוט פשיטא שלא היתה נעשית אלא בד' בגדים". אלא שבתוספתא קשה לומר שזו היא סברתה הפשוטה של התוספתא, שחובה לעשות בכה"ג, שהרי לעיל מיניה הביאה מחלוקת בזה ורוב התנאים בה הכשירו כהן הדיוט; ומ"מ יש לומר ששאלתה מוסבת על כה"ג, משום שבפועל הוא עשה את הפרה בדרך כלל.

לבן הכתוב מדבר. שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי...". השיחה עם ריב"ז מובאת כהמשך לדברי ר' אליעזר, שברור מדבריו ש"בגדי לבן" הם בגדי יוה"כ, ומבואר שזו היא גם כוונת ריב"ז.

אולם, בספרי זוטא (פרק יט) מובאת שיחה זו בסגנון אחר: "אמרו: פעם אחת שאלו את הלל: באיזו לבוש הפרה נשרפת? אמר להם: בגדול. אמרו לו: אינה נשרפת אלא בלבן! אמר להם: אני ראיתי את יהושע בן פרחיה ששרפה בגדול. אמרו לו: אנו ראינו ששרפה בלבן. א"ל: אתה אומר¹ משמו ואני אומר משמו, מי יוכיח? א"ל: לך לתורה, מי שרף פרה ראשונה? א"ל: אלעזר. א"ל: וכי לובש אלעזר בגדי גדול בימי אביו? א"ל: אל תבוזו שכחה לאדם, שאם מה שראו עיני שכחתי, מה ששמעו אזני לא אשכח? מה ת"ל הכהן? שהוא מכהן בבגדים".

התשובה "בגדול" מלמדת שההתלבטות היא בין בגדי כהן גדול לבגדי כהן הדיוט, וכן הניגוד בין "בגדול" ל"בלבן" מלמד לכאורה ש"בלבן" פירושו בבגדי כהן הדיוט, שהרי בגדי הלבן של יוה"כ אף הם של "גדול". אף התמיהה "וכי לובש אלעזר בגדי גדול בימי אביו?" יפה לכאורה גם לעניין בגדי הלבן של יוה"כ. מכאן הביאו מקור לשיטת הרמב"ם דלקמן, שהכהן לובש בגדי הדיוט (הערות חמדת שלמה על מדרש הגדול, במדבר יט, הערה קג).

אכן, יתכן לדחות ראיה זו כדרך שדחה המשנה למלך הנ"ל את הראיה מהתוספתא: הספרי זוטא סובר שאבנטו של כהן הדיוט אין בו כלאים, ולכן אין לנו אלא שני סוגי בגדים: בגדי כהן הדיוט ובגדי זהב, ורק הם נקראים "בגדול" (כך פירש בספרי אפרים על הס"ז). עוד יש לומר, שבגדי הלבן של יוה"כ, גם אם הם מיוחדים לכהן הגדול, אין בהם פאר וגדולה, ולכן "בגדול" פירושו "בבגדי זהב". ממילא, גם אין כל מניעה שאלעזר ילבש את בגדי הבד בימי אביו, שכן אין בהם פאר כבגדי אביו. ועוד, שאם נזקק אלעזר לבגדי הזהב הרי היה אהרן צריך לפשוט את בגדיו עבור זה², וזוהי התמיהה הגדולה, מה שאין כן אם מדובר בבגדי לבן של יוה"כ.



(י). במהדור אפשטיין הציע להגיה "אתם אומרים".

(יא). יתכן שהיו לאהרן בגדים נוספים, ועיין חגיגה פ"ג מ"ח ובירושלמי ביומא פ"ג ה"ו על כתנות הכהנים, אבל לפי השיטה שהאורים ותומים הם כתב מיוחד ובו שמות ה', שניתן משמיים (עיין רש"י

"הכהן - בכיהונו"

בספרי חוקת (פיסקא קכג) נאמר עוד: "ולקח אלעזר הכהן - עוד למה נאמר? והלא כבר נאמר 'ונתתם אותה אל אלעזר הכהן', ומה ת"ל 'הכהן'? - בכיהונו". כיוצא בזה נאמר בגמרא ביומא מג ע"א על הפסוק בהמשך הפרשה (פס' ז): "וכבס בגדיו הכהן... וטמא הכהן עד הערב", וז"ל: "וכבס בגדיו הכהן - בכיהונו. וטמא הכהן עד הערב - כהן בכיהונו לדורות. הניחא למאן דאמר לדורות בכהן הדיוט - שפיר, אלא למאן דאמר לדורות בכהן גדול, השתא כהן גדול בעינן - בכיהונו מיבעיא? - אין, מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא".

רש"י ביומא (ד"ה הכהן בכיהונו) מפרש ש"בכיהונו" היינו בבגדי הכהונה שלו, והוא דבר הלמד מעניינו: "למסמך כהן אבגדיו, כלומר: שבבגדי כהונה נעשית, ולא בבגדי חול". כך הוא גם בדברי רוב הראשונים שם (רבנו אליקים, תוס' ישנים ד"ה כהן גדול, תוס' הרא"ש וריטב"א). וכך פירשו רבינו הלל והמיוחס לראב"ד (בפירושים לספרי) והפסיקתא זוטרת (חוקת, עה"פ "ולקח הכהן") והר"ש והרא"ש (פרה פ"ד מ"א) גם את הספרי הנ"ל, ש"בכיהונו" מתייחס לבגדי הכהונה.

אכן, מצאנו בזבחים יח ע"א: "ונתנו בני אהרן הכהן - בכיהונו, לימד על כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד - עבודתו פסולה", הרי ש"כיהונו" מתייחס לבגדים. ומקור הדברים בספרא (ויקרא נדבה פרק ה, ט): "הכהן - בכיהונו, לימד על כהן גדול שעבד בבגדי כהן הדיוט שעבודתו פסולה. ומנין לכהן הדיוט שעבד בבגדי כהן גדול שתהא עבודתו פסולה? ת"ל הכהנים - בכיהונו, הא כהן גדול שעבד בבגדי כהן הדיוט וכהן הדיוט שעבד בבגדי כהן גדול עבודתן פסולה". כך גם פירש רש"י את המושג "בכיהונו" במקומות אחרים (כגון בזבחים כד ע"ב ומנחות י ע"א ד"ה בכיהונו).

פירוש זה ל"בכיהונו" בעניין הפרה מתחזק גם מהספרי זוטא (פרק יט), שם נאמר: "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן... מה ת"ל הכהן? זה המכהן בבגדים"^(ב).

שמות כח, ל וריטב"א יומא עג ע"ב ושערי היכל למסכת יומא, מערכה לה), יוצא שאין חושן אלא אחד, ולבישת אלעזר מחייבת את אהרן לפשוט בגדיו.

(יב). בזית רענן (על הילק"ש, לבעל המגן אברהם) יש שני פירושים: "המכהן בבגדים" הוא כהן גדול (כעין הביטוי "מרוכה בבגדים"), או שכעת ילבש בגדי לבן. הפירוש הראשון קשה, כיצד יתכן ש"אלעזר הכהן" יתפרש ככהן גדול? אמנם, הדרשה מתייחסת להלכה לדורות, עיי"ש בזית רענן, אך קשה להרחיק

יש לדון מה היחס בין מקור זה לחיוב הבגדים בעשיית הפרה לבין הגז"ש "חוקה" ומה הצורך בשניהם (התקשה בזה הגבורת ארי, יומא מג ע"א). כמו כן, יש לעיין בשאלה מה הם הבגדים שיש בהם קיום של דין "כיהונו". בפשטות המובן הוא: הבגד המתאים לכל כהן, כעניינו, כפי שלמדה הגמ' בזבחים הנ"ל. אם כן, לכאורה כהן הדיוט יעשה את הפרה בארבעת בגדיו הרגילים ואילו כהן גדול בשמונת בגדיו, כלשון רבנו חננאל על אתר: "בכיהונו - בטכסיס הכהונה, בבגדים שהוא מתוקן לעבודה". אולם, הספרי והספרי זוטא הנ"ל לומדים מ"הכהן" ובכל זאת קובעים שהבגדים הם בגדי לבן!

ניתן לבאר זאת בכמה דרכים: האחת, שהכל מודים לגז"ש "חוקה", אלא שמ"הכהן" למדנו שהוא טעון בגדי כהונה ומ"חוקה" למדנו על טיב הבגדים, כבגדי יוה"כ. כך משמע ברא"ש (פרה פ"ד מ"א) הכותב: "ובמחוסר בגדים - תניא בספרי: 'ולקח אלעזר הכהן' - בכיהונו. בכלי לבן - ארבעה בגדים של כהן הדיוט, יליף חוקת חוקת מיום הכיפורים" (וראה לקמן דיון בדעתו על סוג הבגדים). מבואר מדבריו ששתי הדרשות נצרכות, ומ"הכהן" למדנו את עיקר הדין ואילו מהגז"ש למדנו את פרטיו. כמו כן, נראה בריטב"א (יומא מג ע"א): "הכהן בכיהונו. פי' להכי כתב 'הכהן' מיותר לאשמועינן שצריך ללבוש בגדי כהונה, ובמסכת פרה (פ"ד) אמרו כי בבגדי לבן היתה נעשית ובסיפרי מוכח לה מחוקה חוקה דיום הכיפורים". לפי זה צריך לומר שאלמלא הדרשה מ"כהן" לא היינו משווים את הפרה ליוה"כ לעניין הבגדים, מאחר שאין זו עבודת מקדש ומסברה אין היא זקוקה לבגדי כהונה כלל, ורק לאחר שלמדנו מ"הכהן" על הבגדים אנו מבררים את טיבם בעזרת הגז"ש. נמצא, לדרך זו, שהדרשה מ"הכהן" אינה סותרת את המשתמע מהגז"ש שמדובר בבגדי לבן של יוה"כ^(ג).

את הפסוק מפשטו.

(ג). יש להעיר על דברי הריטב"א (יומא מב ע"ב): "גמר חוקה חוקה מיום הכיפורים. פירוש: ואידך תנא [הסובר שלדורות בכהן הדיוט] לא גמר חוקה חוקה. אי נמי אית ליה, וכדמשמע קצת לקמן גבי כהן בכהונו, אלא דסבירא ליה דהכא ליכא למידן גזירה שוה, דכמאן דמפורש בהדיא כהן הדיוט דמי כיון דסתם דבריו". אף כאן כתב שהדרשות זקוקות זו לזו, ויתירה מזו, שהדרשה מ"הכהן" מהווה ראיה שאת הכל לומדים גם מ"חוקה". הדבר צריך ביאור, כיצד משמע מהדרשה "כהן - בכיהונו" שגם תנא זה דורש "חוקה"? נראה שדבריו מוסברים על פי לשונו הנ"ל: "ובמסכת פרה אמרו כי בבגדי לבן היתה נעשית ובסיפרי מוכח לה מחוקה חוקה דיום הכיפורים". הריטב"א מניח שדין זה של בגדי לבן מוסכם, ועל

בשיח יצחק (יומא מג ע"א) ביאר אחרת, ששתי הדרשות נצרכות לבירור המדויק של טיב הבגד. מ"חוקה" למדנו שהם בגדי לבן ולא בגדי זהב, ואילו "הכהן" בא להגדיר בדיוק את בגדי הלבן, שהם בגדי הדיוט ולא בגדי כהן גדול ביוה"כ. זאת, לא כפירוש רש"י הנ"ל: "שבבגדי כהונה נעשית ולא בבגדי חול". וראיה לדבר, שהפסוק המובא בגמרא "וכבס בגדיו הכהן", עוסק בכהן הדיוט, שהרי פסוק זה נאמר אחרי השלכת עץ הארז והאזוב, שכשרה בהדיוט לכל הדעות (כמבואר בגמ' ביומא שם).

באופן אחר ניתן לבאר, שהדרשה מ"הכהן" חולקת על הלימוד על בגדי הכהונה מגז"ש "חוקה" (שיח יצחק, בפירושו השני^ט). לפי זה, יתכן שסוג הבגדים נלמד מ"אלעזר הכהן", שכשם שאלעזר לבש בגדי הדיוט - כך גם לדורות, אפילו אם יעשה זאת כהן גדול (חסדי דוד, פרה פ"ד ה"ו; יד איתן, הל' פרה אדומה פ"א הי"א).

רבנו חננאל (ביומא שם) מעמיס על "בכיהונו" משמעות נוספת: "בכיהונו - בלא (מים) [מום. כצ"ל, וכ"ה בערוך ערך כהן] ובלא טומאה^{טו}. בכיהונו - בטכסיס הכהונה, בבגדים שהוא מתוקן לעבודה". כיוצא בזה מצינו בירושלמי בתרומות (פ"ב ה"א, לדעת רבי ינאי), שהמקור לדין להפריש תרומה בטהרה הוא: "ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן - עשה שינתנו לאהרן הכהן בכהונתו", כלומר, שתהיה

כרחנו הוא נלמד גם מ"חוקה" ולא רק מ"הכהן". הדברים ניתנים לשני פירושים: א. "כלי לבן" הם בגדי הכהן הגדול ביוה"כ, ומכאן ש"כהן בכיהונו" הוא כיהונו של כה"ג ביוה"כ, על פי הגז"ש "חוקה". ב. "כלי לבן" הם ארבעת בגדי ההדיוט, ומ"הכהן בכיהונו" אפשר היה להבין שאם כהן גדול עושה את הפרה יעשנה בשמונת בגדיו, ומכאן שלמדנו גם גז"ש "חוקה", שאפילו כה"ג עושה בבגדי הדיוט.

יד. וביאר שמאן דאמר שלדורות בהדיוט חולק לגמרי על הגז"ש "חוקה" (כך מדויק מרש"י מג ע"א ד"ה הניחא: "הניחא למאן דאמר - לעיל לדורות בכהן הדיוט, ולא גמר חוקה מיום הכפורים איצטריך למיכתב כהן הכא, ללמד על של דורות שתעשה בבגדי כהונה"), וגם הסובר שלדורות בכהן גדול לא למד מ"חוקה" על הבגדים, מפני שיש לחלק בין עבודת פנים לחוץ. בגבורת ארי ביומא שם נקט להיפך, שגם הסובר שכהן הדיוט כשר בפרה לומד גז"ש "חוקה" מיוה"כ לעניין הבגדים (והביא ראיה מר' יהודה במשנה שם, שהוא מכשיר כהן הדיוט, ומאידך משמע שהבבא "בכלי לבן היתה נעשית" נאמרה גם לשיטתו), אלא שלא למד מגז"ש זו להצריך כהן גדול, מפני שמצינו שהפרה הראשונה נעשתה באלעזר, ולא מסתבר שבהוראת שעה הקלו מדורות.

טו. יש חידוש בדבריו הן לגבי בעל מום והן לגבי הטומאה, משום שניתן להבין שפסול הטמא נלמד מ"והזה הטהור", ומכאן המקור להכשיר טבול יום בפרה, עיין מרומי שדה שם.

ראויה לו בימי טהרתו. אם כי אין זו ראייה גמורה לענייננו, כי יש לומר ש"כהונתו" מתפרש באופן שונה בתרומה ובפרה, כל אחד כעניינו. גם במרומי שדה ביומא פירש, מכח הסתירה לכאורה לדרשה מ"חוקה", ש"בכיהונו" אינו מתייחס לבגדים אלא לחסרונות אחרים הנחשבים כזרות: שאינו רחוק ידיים ורגלים, וכן היושב.

מלשון הרמב"ם בכמה מקומות נראה שהוא פירש ש"כיהונו" בא לאפוקי חללים. כך הוא בהל' תפילה פט"ו ה"ה: "והחלל אינו נושא את כפיו לפי שאינו בכיהונו", וכן בהל' איסורי ביאה פי"ט ה"י: "חלל של תורה הודאי הרי הוא כזר ונושא גרושה ומטמא למתים, שנאמר 'אמור אל הכהנים בני אהרן', אע"פ שהן בני אהרן - עד שיהיו בכיהונם". ובהל' אבל פ"ג הי"א: "החללים מותרין להתטמא שנאמר 'אמר אל הכהנים בני אהרן', עד שיהיו בכיהונם". ובפירושו למשנה ביכורים פ"א מ"ה: "ואם נשא הכהן בת גרים או בת עבדים משוחררים אינו חייב להוציא, והבנים ממנה כהנים בכיהונם". ובנגעים פ"ג מ"א: "ודע שהחלל פסול לראיית נגעים, לאמרו 'או אל אחד מבניו הכהנים', וידוע כי בני אהרן כהנים, אלא אמר 'הכהנים' עד שיהיו בכיהונם, להוציא חללים" (בשני המקומות בפיה"מ ביטוי זה נכתב בעברית גם במקור הערבי).

יתכן שהרמב"ם פירש כך גם את "בכיהונו" האמור בפרה אדומה, שלא בא הכתוב ללמד על הבגדים אלא על יחוס הכהן. אמנם, לפי זה תמוה לכאורה תירוצו הגמ' על קושייתה "השתא כהן גדול בעינן - בכיהונו מיבעיא? מילתא דאתיא בק"ו" וכו'. הרי אין זה רק קל וחומר לדין אחר, אלא זהו עצם הדין, שהרי כהן גדול בוודאי אינו חלל! ויש ליישב זאת על פי מה שביארו התוס' ישנים (ד"ה כהן גדול בעינן), שהדרישה לכהן גדול היא רק במקצת העבודות, ואילו "בכיהונו" נאמר על כל מעשי הפרה, וכוונת הגמ' היא שאם לדורות בעינן כהן גדול בשריפה דין הוא שכל עבודותיה תצטרכנה בגדי כהונה; ועל פי הרמב"ם יש לפרש שכל שאר עבודותיה תצטרכנה כהן.

תמצית הדברים: היה מקום ללמוד מהדרשה מ"הכהן - בכיהונו" שכהן הדיוט יעשה את הפרה בבגדי הדיוט, אולם מסתבר שדרשה זו, אם היא עוסקת בבגדי

הכהונה, מצטרפת ללימוד מ"חוקה" על טיב הבגדים. ויש מקום לפרש אותה בכיוון אחר לגמרי, שאינו עוסק בבגדים כלל.



שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (פ"א הל' יא-יב) פוסק: "אף כהן הדיוט כשר לשריפת הפרה... והעושה אותה לובש ארבעה כלים של כהן הדיוט, בין שעשאה כהן הדיוט בין שעשאה כהן גדול". ושם פ"ד ה"ג: "פרה... שעשאה בבגדי זהב או בבגדי חול פסולה".

בפירושו למשנה (פ"ד מ"א) ביאר זאת הרמב"ם ביתר הרחבה: "וכבר בארנו במה שקדם שהיא כשרה בכהן הדיוט. וכלי לבן הם כתונת בד ומכנסי בד ואבנט בד ומצנפת בד, ואינם ארבעה כלים שלובש כהן גדול ביום צום הכפורים לעבודת היום כמו שביאר הכתוב, אלא הם ארבעה כלים שלובש כל כהן הדיוט לעבודה. ולשון התוספתא: מצותה בארבעה בגדי לבן של כהן הדיוט, ואם עשאה בבגדי זהב או בבגדי לבן חול פסולה. ולמדנו לכך בגזרה שוה, אמר ה' בעבודת צום כפור, שהזכיר בה בפירוש ארבעה בגדים הללו: 'והיתה זאת לכם לחקת עולם', ואמר בפרה אדומה 'והיתה לבני ישראל ולגר הגר בתוכם לחקת עולם', אמרו: מה חקה האמורה כאן בבגדי לבן אף חקה האמורה כאן בבגדי לבן" (ט).

המשנה למלך התקשה בדבריו: פשט המושג "כלי לבן" במשנה הוא בגדי כהן הגדול ביוה"כ, כפי שהרמב"ם עצמו סיווג את בגדי הכהונה (הל' כלי המקדש פ"ח ה"א): "בגדי כהונה שלשה מינים: בגדי כהן הדיוט, ובגדי זהב, ובגדי לבן", ובהמשך (הל' ג): "בגדי לבן הם ארבעה כלים שמשמש בהן כהן גדול ביום הכיפורים". ועוד: מהספרי הנ"ל, הלומד על הבגדים מגזירה שווה ליום הכיפורים, מוכח שהם בגדי לבן ללא שעטנז!



טז. זהו הנוסח במהדורת הרב קאפח וכיו"ב במהדור' הרב קורח. בדפוסים הישנים השתבשו הדברים, שהרמב"ם פותח באמירה שכלי הלבן הם אלו של יוה"כ וממשיך שהם בגדי כהן הדיוט, והתחבטו בזה המשנה למלך ורבים מהאחרונים.

ביאורים לפסק הרמב"ם

באחרונים ביארו את שיטת הרמב"ם בכמה דרכים. רוב האחרונים הבינו בדברי הרמב"ם כדברי המשנה למלך, שכל כהן העושה את הפרה לובש בגדי כהן הדיוט ובהם צמר. הטעם העיקרי לכך הוא שמסתבר שבגדי הבד של יוה"כ הוכשרו רק לעבודת פנים המיוחדת לכהן גדול ביום הכיפורים ובקדש הקדשים, ואילו הפרה, על פי שיטת הרמב"ם שהיא כשרה בכהן הדיוט, בהכרח גם נעשית בבגדי הדיוט, ולא מסתבר שיעשנה בבגדים שאינם ראויים לו כלל במקום אחר (מרכבת המשנה; מלבי"ם חוקת אות ב).

אכן, ניכר מדברי הרמב"ם שהוא קישר בין זהות הכהן לבין סוג הבגדים, שכן במהדורות הרמב"ם המדויקות ההלכה על הבגדים היא סיום אותה הלכה העוסקת בזהות הכהן. הרמב"ם אף כותב זאת בו' החיבור: "אף כהן הדיוט כשר לשריפת הפרה... והעושה אותה לובש ארבעה כלים של כהן הדיוט, בין שעשאה כהן הדיוט בין שעשאה כהן גדול". מכאן שהלכות אלו נובעות זו מזו.

כיצד יתיישב הדבר עם הספרי? על כך נאמרו תשובות שונות:

א. אמנם ר' אליעזר בספרי, הדורש גזירה שווה "חוקה", סובר שהבגדים בעשיית הפרה הם בגדי הלבן של כה"ג ביוה"כ, אבל דעתו שנויה במחלוקת. ר' אליעזר סובר כנראה שרק כהן גדול כשר בפרה, כפי שהגמ' ביזמא מב ע"ב מבארת שהדעה המצריכה כה"ג מסתמכת על הגז"ש "חוקה", ואילו הדעה שכהן הדיוט כשר אינה מקבלת את הגז"ש, לא לגבי זהות הכהן ולא לגבי בגדיו (חסדי דוד, פרה פ"ד ה"ו, וביאר שהדין לעשותה בשל הדיוט נלמד מ"אלעזר הכהן", כאמור^(ז); בית יצחק, או"ח סי' כז,ג, במסקנתו; זבח תודה, יומא מג ע"א^(ח)).

(ז). אם כי הראינו לעיל שכנראה הרמב"ם ביאר את "בכיהונו" לעניין היחוס ולא לעניין הבגדים.

(ח). החס"ד מבאר יותר, שחכמים דרשו את המילה "חוקה" באופן אחר, כפי שנאמר לעיל מיניה בספרי: "זאת חקת התורה - כלל, ויקחו אליך פרה אדומה תמימה - פרט, כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט" (ופירש בשם הראב"ד [והכוונה לפירוש רבנו הלל - ראה במאמרנו ב'אמונת עתיך' 112 עמ' 153], שמשה רבנו בלבד יהיה הגזבר על פרה זו). ומאחר שלדעתם המילה "חוקה" נדרשת לעניין זה, אינה מופנית לדרוש גז"ש, מאחר שיש להשיב עליה: מה לכהן גדול ביוה"כ, שכן מעשיו לפני ולפנים.

לדעת החס"ד, "כלי לבן" שבמשנה הוא ביטוי דו-משמעי, והתוספתא מבררת שהכוונה לבגדי כהן הדיוט. הבית יצחק סובר שפירושו של מונח זה הוא בגדי כה"ג ביוה"כ, אלא שהרמב"ם סובר שהמשנה סותמת

לפי תירוץ זה, יוצא שהראשונים שנקטו בפשטות כגז"ש "חוקה" (ראה לקמן: שיטות ראשונים ואחרונים), או אמרו שהפרה נעשית בכהן גדול, חלוקים על הרמב"ם ומצריכים בגדי לבן של כהן גדול.

יש קושי בסברה זו, שדרשת הספרי וההלכה שנלמדה הימנה שנויה במחלוקת, שהרי ממהלך הספרי משמע להדיא ש"בגדי לבן" שבדברי ריב"ז הם אלו שעליהם דיבר ר' אליעזר, והרי דברי ריב"ז מופיעים גם בתוספתא כהמשך להלכה שהפרה נעשית בבגדי כהן הדיוט. אם כן, נצטרך לומר שהספרי והתוספתא חלוקים בהבנת דברי ריב"ז, האם כוונתו היא לבגדי הדיוט או לבגדי כה"ג, וזה דוחק. בפרט קשה לתלות ברמב"ם שדחה את דרשת הספרי, שהרי בפירוש המשנה כתב הרמב"ם במפורש שההלכה שמצוותה בבגדי כהן הדיוט מסתמכת על הגז"ש שבספרי.

ב. הדין שעשיית הפרה היא בבגדי כהן הדיוט מוסכם, וטעמו של דבר, שלא מסתבר שעשיית הפרה תהיה כעבודת כה"ג לפני ולפנים. ר' אליעזר סובר שאבנטו של כהן הדיוט הוא בלא צמר, כאבנטו של כה"ג ביוה"כ, ולכן הביא את הגז"ש מיוה"כ כמקור לדין זה, אבל לפי השיטה שאבנט כהן הדיוט הוא של צמר אין ללמוד מ"חוקה" לפרה (יד איתן וכתר המלך, הל' פרה אדומה פ"א הי"ב). לשיטה זו מיושבת השאלה הראשונה לעיל, מפני שגם הספרי מסכים לתוספתא ש"בגדי לבן" שבדברי ריב"ז הם בגדי הדיוט.

ג. תירוץ קרוב לקודם: אמנם בגדי יוה"כ שונים מבגדי הדיוט, אבל הגז"ש "חוקה" לא באה לומר שכל דיני יוה"כ קיימים בפרה, אלא באה רק להוציא את ארבעת בגדי הזהב: חושן, אפוד, מעיל וציץ (מים טהורים, פרה פ"ד מ"א, חרד"ן אות א; קול סופר, שם). הנצי"ב (עמק הנצי"ב עמ' קלו ומרומי שדה יומא מג ע"א) הוסיף לבאר, שהרמב"ם הביא גזרה שוה מ"חוקת עולם"^ט, ופירושה, שכשם שעבודת יוה"כ נעשית לעולם באותם בגדים, ואפילו מת כהן גדול - כהן המתמנה תחתיו לובש

כמ"ד שבעינן כהן גדול, ודחאה מהלכתא (וכן כתב בבית שאול מהר"י מלבוש על המשניות בפרה שם), או שהמשנה סוברת כמאן דאמר שאבנט של הדיוט הוא של בוך. בתשובה אחרת (יו"ד ח"ב סי' פג, ד) הציע הבית יצחק חידוש גדול, שאפילו לדעה שאבנט של כהן הדיוט הוא של כלאים אין זה מעכב, לא בקרבנות ולא בפרה, ולכן נקטה המשנה "כלי לבן" לפי שתי הדעות בה, בין אם העושה את הפרה הוא כהן גדול או כהן הדיוט, שבכל אופן יצא בבגדים אלו.

יט. ראה לעיל הערה ד.

בגדי לבן^(א), כך גם עשיית הפרה נעשית לעולם באותם בגדים, ומאחר שאלעזר עשאה בבגדי הדיוט - זהו הדין לדורות אפילו כשהיא נעשית בכהן גדול^(א).

בעומק הדברים יש להסביר מדוע הכה"ג יתלבש כהדיוט בעשיית הפרה, לאור התבוננות במעמדו של הכהן הגדול במקדש ומחוצה לו. במקדש הכה"ג הוא ראש הכהנים, וגם כאשר הוא עושה עבודה הכשרה בהדיוט, הרי זו עבודת כהן גדול (סימן לכך, שבכל עבודות המקדש הוא זכאי להקריב בראש וליטול חלק בראש). לפיכך, אם הכה"ג יעשה את עבודות המקדש בבגדי הדיוט הרי זה מחוסר בגדים. אולם בפרה האדומה, מאחר שהוכשרה באלעזר, למדנו שעיקר עבודתה בהדיוט, ולכן גם כאשר עשאה כהן גדול - אין זה מצד כהונתו הגדולה, וממילא ראוי שילבש בגדי הדיוט ואין הוא מחוסר בגדים (אשיחה בחק"י סי' יח). טעם אחר מדוע לא שייך שבעשיית הפרה ילבש הכהן הגדול בגדי לבן, כביוה"כ: יש מקום להבחין בין שני דינים בבגדי הלבן של יוה"כ. האחד, דין חיובי- שהכהן הגדול יעבוד ביום הכיפורים כהדיוט, והשני, איסור על לבישת צמר וזהב בכניסה לקדש הקדשים. הגזירה שווה "חוקה" מדמה את עשיית הפרה לעבודת היום ביוה"כ, אך אין מקום לדמותה לעבודה בקדש הקדשים, ולכן למדו בה רק את הדין הראשון, שילבש כהדיוט^(ב).

בספר שם דרך (יומא סי' ו, ד, עמ' לב) ביאר שהרמב"ם פירש שהגז"ש עוסקת רק במספר הבגדים ולא בזהותם המדויקת, מפני שיש קושי הלכתי בסברה שאלו בגדי הלבן: בגדי הכהונה טעונים חינוך, וזה אפשרי רק בעבודה בעזרה ולא מחוצה לה, וממילא, ניתן לעשות את הפרה רק בבגדים שכבר היו בשימוש במקדש. ומאחר שבגדי הלבן של הכה"ג נגנזים, נמצא שבכל ימות השנה אין בגדי לבן הכשרים

(א). בנקודה זו הנצי"ב נוקט בסברה מחודשת, שכהן המתמנה תחת הכהן הגדול הוא בעצם כהן הדיוט, אלא שדין מיוחד הוא שיעבוד ככהן גדול, וראה שערי היכל ליומא, מערכה יא.

(בא). הנצי"ב (עמק הנצי"ב, שם) מביא דוגמה לדרשה מעין זו בכתובות לה ע"א: "מה מכה בהמה - לא חילקת בו בין בשוגג בין במזיד, בין מתכוין לשאין מתכוין... אף מכה אדם - לא תחלוק בו". מכל מקום, הוא כתב שלפי השיטה שהפרה נעשית בכהן גדול הגז"ש כפשוטה, שיעשנה בבגדי הבד כיוה"כ, ורק לדעה שהיא נעשית אף בהדיוט אנו לומדים את הגז"ש באופן הנ"ל.

(בב). ראה בהרחבה בספר מבית לפרוכת מאת הרב אברהם סתיו, עמ' 69-72.

לעשיית הפרה. לפיכך, הוכרח הרמב"ם לפרש שהפרה נעשית בבגדי הדיוט. לדיון בשאלה זו של חינוך הבגדים ראה להלן בחלק ב. מכל מקום, לעניין דעת הרמב"ם קשה לקבל את ביאורו, לענ"ד. חשבון זה מורכב מכמה הנחות, שכל אחת בפני עצמה אינה מוכרחת. קשה להניח שהרמב"ם דחה את המשמעות הפשוטה של הגז"ש רק מחמת חשבון כזה, שההנחות שבו אינן מפורשות בדברי חז"ל. מלבד זאת, לענ"ד הרמב"ם סבר שבגדי הכהונה אינם טעונים חינוך כלל, כפי שיתבאר.



שיטה באחרונים: הרמב"ם מכשיר בגדי לבן בפרה

בניגוד להבנת המשנה למלך ורוב האחרונים, יש שביארו את שיטת הרמב"ם באופן מחודש, שגם הוא סובר שכהן גדול העושה את הפרה ילבש אבנט של בוץ, ומה שכתב שכה"ג העושה את הפרה ילבש בגדי הדיוט כוונתו רק לשלול את שמונת בגדיו הרגילים (ערוך השלחן סי' נה, יח: "ודבר פשוט הוא"; וראה גם בהערות לר"ש השלם, פרה פ"ד מ"א הערה יג, שהלך בדרך זו). הבית יצחק (או"ח סי' כז סק"ג, בתירוץ הראשון) והחזון איש (פרה סי' ח סק"ה) כתבו יתירה מזו, שגם הרמב"ם מודה שאפילו כהן הדיוט העושה את הפרה לובש בגדי לבן כשל יוה"כ^כ, ומה שכתב "והעושה אותה לובש ארבעה כלים של כהן הדיוט" פירושו שלובש כתונת, מכנסיים, מצנפת ואבנט, אבל הם של בוץ בלבד (וסיים החזון"א "וצריך עיון").

לענ"ד, קשה להלום פירוש זה בלשון הרמב"ם, כי גם אם ניתן לפרש כך את המושג "ארבעה כלים של כהן הדיוט" עכ"פ הרמב"ם לא הזכיר כלל חידוש זה, שפרה נעשית בבגדי לבן. בבית יצחק תירץ שהרמב"ם סמך על דבריו במקום אחר, שאין היתר כלאים אלא במקדש^{כד}. גם לשונו בפירוש המשנה "וכלי לבן הם כתונת

כג). לשון החזון"א: "שם הי"ב והעושה אותה לובש ד' כלים כו', עי' מל"מ שנתקשה בל' רבנו, ונראה דאף כהן הדיוט לובש ד' כלים של כה"ג, דסתמא אמרינן דבכלי לבן נעשית, והא דילפינן חקה חקה לד' כלים אף בעובדה כהן הדיוט ילפינן ליה, וצ"ע". לא ברור מדבריו האם הוא בא לבאר את הרמב"ם אחרת מהמל"מ, או שבא לדון להלכתא אליבא דהמל"מ, שלשיטתו אפילו כהן הדיוט עובד בבגדי לבן (כך הבין כנראה באשיחה בחקיקת עמ' ק).

כד). התירוץ קשה, ואדרבה, הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה' יא-יב והל' כלאים פ"י הל' לב) הדגיש בעניין היתר הכלאים את העובדה ולא את המקדש, ולא כתב במפורש את איסורם מחוץ למקדש, ועיין שערי היכל ליומא, מערכה קעא, עמ' שעג. ודוחק לומר שהרמב"ם סמך שיובן משם שפרה אדומה אינה

בד ומכנסי בד ואבנט בד ומצנפת בד, ואינם ארבעה כלים שלובש כהן גדול ביום צום הכפורים" סותרת לכאורה בעליל לדברי החזו"א, ובפשטות - גם את דברי ערוך השלחן (אלא שלדעתו יש לדחוק ש"ואינם" וכו' מוסב על כהן הדיוט בלבד). מאידך, הרמב"ם כתב על האבנט שהוא "אבנט בד", ומשמע כדברי החזו"א. ומה שכתב שאלו אינם בגדי הכה"ג ביוה"כ, אפשר שכוונתו לומר שלא ישתמשו באותם בגדים עצמם, מפני שהם טעונים גניזה (טל לישראל, יומא, עמ' קמט), או שכוונתו לומר שאין הם בגדים חגיגיים ומפוארים כפי שנעשו בגדי הכהן הגדול (עיין יומא פ"ג מ"ז והל' כלי המקדש פ"ח ה"ג). הווי אומר: הרמב"ם הבין שמגמת הדין בפרה אדומה הוא שהיא תיעשה בבגדים הפשוטים ביותר, מפני שאין היא עבודת מקדש, ולכן הגזירה שווה באה ללמד על בגדי יוה"כ רק מהצד הפשוט שבהם, שיהיו ארבעת הבגדים ומפשטתן, ולא שיהיו מובחרים משאר בגדי כהן הדיוט.

בתפארת ישראל (פ"ד מ"א, בועז אות א) חידש בדעת הרמב"ם חילוק בין לכתחילה לדיעבד: לכתחילה מצוותה בכהן גדול ובבגדי לבן, וזה מה שלמדנו מ"חוקה", ובדיעבד כשרה גם בכהן הדיוט ובבגדיו, שיש בהם שעטנז, כפי שלמדנו מ"בכיהונו". ההכרח לזה הוא מהסתירה לכאורה בין הדרשה "בכיהונו" לגבי אלעזר, שמחייבת לכאורה אבנט של שעטנז כפי שהיה אלעזר בכיהונו, לבין הגז"ש מיוה"כ, ועל כרחך שהגז"ש מ"חוקה" היא לכתחילה.

גם תירוץ זה אינו מתיישב יפה בפשט הרמב"ם, שלא הזכיר מצווה לכתחילה בזה בבגדי לבן, וגם לא בפשט התוספתא, על פי גרסת הרמב"ם: "מצוותה בארבעה בגדי לבן של כהן הדיוט", שמשמע שזהו הדין לכתחילה.

יש שכתבו כעין התפא"י, בלי קשר להבנת הרמב"ם, שגם אם מצוותה בבגדי לבן, אם החליף מלבן לכלאים הרי זה כשר ואינו "מחוסר בגדים", מאחר שזהו אבנטו כל השנה (שפת אמת יומא יב ע"ב; ובלחם שמיים בפרה שם הסתפק בזה^{כה}).



"עבודה" ואין בה היתר כלאים.

כה). בשפת אמת נקט בתחילה שכה"ג העושה את הפרה טעון לבן והדיוט טעון בגדי הדיוט, ועל כך כתב שגם כה"ג, אם עשאה בשל הדיוט, אינו מחוסר בגדים, כי זהו אבנטו הקבוע, ומדבריו עולה שהדיוט שעשאה בלבן פסולה. ובלחם שמיים הסתפק לשני הצדדים.

האוצר ◆ גיליון י"ט

הסוגיה ביומא דף יב

כמה אחרונים הוכיחו כשיטת הרמב"ם מהברייתא ביומא יב ע"ב: "על בשרו, מה ת"ל ילבש?... רבי דוסא אומר: להביא בגדי כהן גדול ביום הכפורים, שהן כשרין לכהן הדיוט. רבי אומר: שתי תשובות בדבר, חדא: דאבנטו של כהן גדול ביום הכיפורים לא זה הוא אבנטו של כהן הדיוט, ועוד: בגדים שנשתמשה בהן קדושה חמורה תשמש בהן קדושה קלה?". קושיית רבי שאבנטו של כה"ג אינו מתאים לכהן הדיוט מוכיחה שכהן הדיוט העושה את הפרה עושה אותה באבנט שלו (מרומי שדה, יומא מג ע"א; כתר המלך, הל' פרה אדומה פ"א הי"ב).

לענ"ד, יש לדחות ראיה זו, משתי סיבות: א. מכיוון שלכל הדעות גם כהן גדול כשר לעשיית הפרה, אם הייתה כוונת ר' דוסא לעשיית הפרה היה לו לומר "שהן כשרין לשרוף בהן את הפרה". ומכיוון שלא אמר כך, אלא אמר "לכהן הדיוט", הורה שלדעתו אבנטו של כהן הדיוט הוא ללא כלאים, ועל כך משיב רבי שאינו נכון. והטעם השני של רבי, "קדושה קלה", מתאים גם לעניין הפרה, ולכן לא דרש כך מ"ילבש". ב. ועיקר הפסוק שנדון בברייתא זו הוא "ילבש על בשרו", שנאמר בויקרא ו, ג בתרומת הדשן, ואין זה הפסוק "כתונת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו", שנאמר בויקרא טז, ד על יום הכיפורים (כך מוכח מהברייתא עצמה, שדנה על בגדי תרומת הדשן, וכן ממיקומה בספרא בפרשת צו פרק ב, א, וכן פרש"י). אם כן, סברת ר' דוסא ש"ילבש" בא לרבות את בגדי הכהן הגדול ביוה"כ מובנה הוא שבגדים אלו התרבו לתרומת הדשן ולעבודת יום יום, ואין לפסוק זה כל קשר לשריפת הפרה. בשלמא אם הפסוק הנדון היה הפסוק באחרי מות, ובא לרבות שבגדי יוה"כ התרבו לעבודה כלשהי מלבד יוה"כ, היה מקום לומר שמדובר על שריפת הפרה. אולם, מאחר שאנו דנים על הפסוק בתרומת הדשן, אין כל מקום ללמוד מריבוי "ילבש" האמור שם שבגדי יוה"כ התרבו לשריפת הפרה. ואם כן, פשוט שר' דוסא לא לכך נתכוון, וגם רבי, אפילו יכשיר את בגדי הכה"ג ביוה"כ לשריפת הפרה, עדיין יקשה על דרשת ר' דוסא, מה עניין זה ל"ילבש" בתרומת הדשן?^(כ).



(כ). בשו"ת בית יצחק או"ח סי' כז, ב, מפרש את הסוגיה בדרך אחרת, ובה הסוגיה מתיישבת דווקא לפי הסברה שהפרה טעונה בגדי לבן. הוא מחדש שלמרות ההלכה שבגדי יוה"כ טעונים גניזה, בכל זאת מותר להשתמש בהם לשריפת הפרה, וגם זה נלמד מהגו"ש "חוקה". על פי זה פירש שר' דוסא בא להכשיר את

שיטות ראשונים ואחרונים

מבין הראשונים מצאנו למאירי (יומא מג ע"א) שהלך בעקבות הרמב"ם: "זה שביארנו שכל מעשי הפרה צריכין כהן פירושו כהן בכיהונו, ר"ל בבגדי כהונתו, שלא בבגדי חול. ובין כהן גדול בין כהן הדיוט אין לובשין בו אלא ארבעה בגדים של כהן הדיוט"כ).

לא מצאתי מהראשונים מי שחולק במפורש על הרמב"ם, אך מדברי כמה ראשונים משמע שהם תפסו ש"כלי לבן" שבמשנה הם כבגדי הכה"ג ביוה"כ לכל דבר. הר"ש בפ"ד מ"א לא ביאר מאומה על "כלי לבן", וסתמו כפירושו, שהם לבנים לגמרי, בפרט לאור גרסתו בתוספתא "מצוותה בארבעה בגדים של כהן" בלא "הדיוט", כאמור. יותר בולט הדבר ברע"ב (פ"ד מ"א), וז"ל: "ובבגדי לבן היא נעשית - דכתיב גבי פרה 'והיתה לבני ישראל ולגר הגר בתוכם לחוקת עולם', וביום הכיפורים כתיב 'והיתה זאת לכם לחוקת עולם', מה עבודת יום הכיפורים בבגדי לבן, אף מעשה פרה בבגדי לבן". דבריו לקוחים מפירוש המשנה לרמב"ם, שהזכיר את הפסוק "והיתה לבני ישראל", ואעפ"כ הזכיר בגדי לבן בלבד, כעבודת יוה"כ.

אף הסמ"ג (עשין רלב-רלג) סתם כלשון המשנה: "ובכלי לבן היתה נעשית", וסתמו כפירושו, שהם לבנים לגמרי. זאת, למרות שלדעתו האבנט של הדיוט היה של כלאים (עשה קעג). בתוס' ישנים ביומא (מב ע"ב ד"ה גמר חוקה חוקה) כתבו:

בגדי הכה"ג לכהן הדיוט בכל השנה כולה, ועל כך השיב רבי, שהאבנט אינו זהה וגם אי אפשר שישתמשו בו לקדושה קלה זו, וזאת מפני שהוא ראוי לקדושה החמורה של שריפת הפרה (הבית יצחק בא ליישב את דברי הט"ז באו"ח סי' קנד סק"ז, שחידש שהאיסור להוריד מקדושה חמורה לקלה הוא דווקא כאשר שייך עוד להשתמש בחפץ לקדושה חמורה, ולכאורה דבריו נסתרים מהגמ' ביומא, האומרת "אין מורידין" גם לגבי בגדי כה"ג שאינם ראויים עוד ליוה"כ! ותירץ הבית יצחק שעכ"פ הם ראויים כעת לפרה אדומה, ולכן אסור להורידם לקדושה קלה).

אולם חידושו תמוה: מדוע הגז"ש "חוקה" תעדיף את עשיית הפרה יותר מיוה"כ אחר, שלכל הדעות זקוק לבגדים חדשים? ובלחם שמים (פ"ד מ"א) כתב להדיא להיפך, ושהוא ק"ו מהאיסור ללובשם ביוה"כ אחר. יש ראיה לדעת הלחם שמים מהגמ' ביומא ס ע"א ועוד, שבבגדי לבן חידשה התורה שאע"פ שנעשית מצוותם מועלים בהם, ולכאורה אם הם ראויים ומיועדים לעשיית הפרה לא בטלה מצוותם, כשם שאומרת הגמ' שם לדעת ר' דוסא המתיר לכהן הדיוט ללובשם.

כז). אלא שהפירוש הנ"ל בדעת הרמב"ם שכוונתו לבגדי לבן יכול להיאמר גם בדעת המאירי, וביתר שאת, מפני שנראה מלשונו שעיקר חידושו הוא צמצום מספר בגדיו של כהן גדול משמונה לארבעה.

"ומהאי טעמא ילפינן בספרי שבבגדי לבן היתה נעשית", וכן בתוס' הרא"ש שם (אלא שלשונו: "יליף" במקום "ילפינן", ואפשר לתלות בלשון זו שהגז"ש שנויה במחלוקת). סתימת דבריהם שהם בגדי לבן ממש^כ, אך יתכן שהם אמרו זאת רק על פי השיטה שלדורות בכהן גדול. תוס' רבנו פרץ שם מג ע"א כתב ביתר ביאור: "הכהן בכיהונו... לומר לנו בבגדי כהונה ולא בבגדי חול. ובמסכת פרה מפרש דבבגדי לבן היתה נעשית, ובספרי יליף מגז"ש דחוקה חוקה מיוה"כ", ונראה שלדעתו הגז"ש מתאימה לשתי השיטות בעניין זהות הכהן, שהרי הגמ' שם אומרת דרשה זו לפי שתי השיטות. וכן בריטב"א שם: "הכהן בכיהונו. פירוש, להכי כתב 'הכהן' מיותר לאשמועין שצריך ללבוש בגדי כהונה, ובמסכת פרה אמרו כי בבגדי לבן היתה נעשית, ובסיפרי מוכח לה מחוקה חוקה דיום הכפורים, ואמרינן התם שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי...^{כט}".

במקדש דוד (סי' לו, ג) דקדק מתוספות במנחות (מא ע"א ד"ה תכלת) שהם חלקו על הרמב"ם. תוס' דנים על איסור כלאים בבגדי הכהונה שלא בשעת העבודה, וכתבו בשם רבנו תם שבלילה במקדש אין חיוב כלאים, משום שיש להם היתר ביום. אמנם, מחוץ למקדש חייבים עליהם, כמבואר בתוספתא בכלאים (פ"ה הכ"ז) ובגמרא (יומא סט ע"א), אך זאת משום "דבמדינה ליכא שום היתר" לכלאים בבגדים אלו. מכאן, שלדעתם הפרה נעשית בכלי לבן ללא כלאים^ל. אולם בבית יצחק (או"ח סי' כזג, דחה ראיה זו, שאין לומר "הואיל" בדבר שאינו שכיח (עיין תוס' פסחים מו ע"ב ד"ה הואיל וד"ה רבה). עוד יש להעיר, שסברת "הואיל" שייכת רק אם אותו בגד עצמו מותר במציאות מסוימת (שאם לא כן, יותרו כל הכלאים במדינה משום

כח). התוס' ישנים ליומא הם מר' משה מקוצי, בעל הסמ"ג (בעלי התוספות ח"א עמ' 477-478), והדברים עולים בקנה אחד עם הסמ"ג הנ"ל.

כט). וראה לעיל הערה יג.

ל). המקדש דוד תולה זאת במחלוקת האם הפרה נעשית דווקא כנגד הפתח או לא (עיין זבחים קיג ע"א), כלומר, לדעה שהיא נעשית רק כנגד הפתח הרי שאפילו אם היא נעשית באבנט של שעטנז הכלאים הללו הותרו רק במקום מסוים, ואין להתיר את כל המדינה מחמת זה. יתכן שתלייתו אינה מוכרחת: אין לנו חלוקת מקומות אלא בין המקדש למדינה, ומשעה שיש היתר כלשהו לבגדים אלו במדינה - הותרה כל המדינה מחמתם.

יש להעיר, שהתוס' על מנחות הם מהר"ש משאנץ (כפי שהוכיח בבעלי התוספות עמ' 663), ודקדוק המקד"ד בתוס' מתאים למה שהעלינו בדעת הר"ש.

הציצית), ואם כן יש לומר שתוס' אמרו את סברתם "דבמדינה ליכא שום היתר" רק על החושן והאפוד של הכהן הגדול, ולא על האבנט, שלו או של הדיוט^{לא}.

עוד דקדק המקדש דוד (שם) מרש"י (שבועות יא ע"ב ד"ה אין לה פדייה עולמית), שנימק את הדין שפרה שנשחטה על גבי מערכתה אין לה פדיון: "מאחר שנעשית בהכשר גנאי הוא להוציאה לחולין". לכאורה, יכול היה רש"י לומר טעם מהותי יותר, שאחר שנשחטה בבגדי כהונה, הרי אם יפדוה, ויתברר למפרע שלא הייתה פרה אדומה כלל (שהרי היכולת לפדות היא מחמת "לב בית דין מתנה", כמבואר בגמ' שם), נמצא שהשוחט לבש כלאים שלא לצורך. מכאן, שלדעתו אין בה כלאים כלל. לענ"ד יש להשיב על ראיה זו: אפשר שרש"י סובר שמי שלבש כלאים לשם מצווה, ואחר כך התברר למפרע שלא הייתה זו מצווה - לא עבר עבירה, מכיוון שבשעת מעשה הדין עמו^{לב}.

לא). תוס' מביאים את התוספתא בכלאים (פ"ה הל' כו-כז): "בגדי כהנים ובגדי כהן גדול אין בהן משם כלאים. בגדי כהן גדול היוצא בהן למדינה - חייב, שבמקדש - בין לשרת בין שלא לשרת פטור, מפני שהן ראויין לעבודה", ועליה אמרו ש"חייב" מדאורייתא מפני שאין להם היתר במדינה. מדיוק התוספתא ניתן להבין שהיא עוסקת בבגדים המיוחדים לכהן הגדול בלבד, חושן ואפוד, ודווקא עליהם היא חייבה, מפני שלכולי עלמא אין הם ראויים לפרה אדומה. לעומת זאת בשל הדיוט אפשר לדייק ממנה שאין חיוב במדינה, אע"פ שיש בהם כלאים (כמוכח מהרישא), וזאת מפני שהם ראויים לפרה אדומה! אלא שיש מקום לבאר את דקדוק לשון התוספתא באופן אחר, שהוא משום הסיפא, שבמקדש אף שלא לשרת פטור, וזה כדעת הרמב"ם, שמחלק בעניין כלאים שלא בשעת העבודה בין כהן גדול לכהן הדיוט (עיין שערי היכל ליומא, מערכה קעא).

לב). כיו"ב חידש בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רנג, שהאוכל חולין מתוקנים ואח"כ בעליהם נשאל על תרומתו אינו מתברר למפרע כאוכל טבל. אך העירו עליו מהדרכי משה המובא בש"ך יו"ד סי' שכג סק"ו, שאחרי אכילת העיסה אין להישאל על החלה, משום שיתברר שאכלוה טבל, ועיין שבט הלוי ח"ג סי' קנו ומשנה הלכות ח"א סי' ד-ה וח"ב סי' נא (ועיין שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' עב, שעכ"פ הרי זה אונס רחמנא פטריה ואכילתו אינה עבירה, ואם אכל מזה יצא ידי חובתו ואין זו מצווה הבאה בעבירה). ועיין טורי אבן ר"ה כח ע"ב, על השוחט קדשים בעזרה ואח"כ נשאל עליהם, שאינו עובר באיסור חולין בעזרה.

עוד יש לדחות, שרש"י לא הזכיר איסור כלאים משום שלמאן דאמר ששחיטת פרה כשרה בזר אפשר בדוחק שהשחיטה תהיה לפני לבישת האבנט, ומסתימת הגמרא בשבועות נראה שאפילו באופן זה אינה נפדית עוד.

שיטת הרא"ש בעניין זה מסופקת: בפירושו לפרה (פ"ד מ"א) כתב: "ובמחוסר בגדים - תניא בספרי: 'ולקח אלעזר הכהן' - בכיהונו. בכלי לבן - ארבעה בגדים של כהן הדיוט, יליף חוקת חוקת מיום הכיפורים". הרא"ש נוקט שהבגדים הם בגדי הדיוט, בחדא מחתא עם הלימוד מיוה"כ. אפשר שלדעתו היינו הך, ואבנט של הדיוט בכל השנה הוא כשל כה"ג; או ש"של כהן הדיוט" בא רק לעניין זהות ארבעת הבגדים, ולא לטיבם המדויק; או שהגז"ש אינה בדווקא, אלא רק לעניין זהות הבגדים (כך פירש דבריו בכתר כהונה על הספרי חוקת, עמ' תה).

החינוך (מצוה שצז), שבאופן כללי הולך בעקבות הרמב"ם, כפי שניכר גם במצווה זו^ל, השמיט את דין הכהן ובגדיו, למרות שכתב בה הרבה פרטי דינים שאינם מהותיים. נראה שהתלבט בדין זה ונמנע במכוון מלהכריע בו.

עלה בידינו, שאמנם לא מצאנו בראשונים מי שחולק במפורש על הרמב"ם אך מסתימת לשונם של כמה ראשונים נראה שהם לא סברו כמותו, והם: הר"ש, הסמ"ג, רבנו פרץ, הריטב"א והרע"ב. החינוך כנראה התלבט בדבר, דעת הרא"ש מסופקת, והמאירי נקט כרמב"ם^{לד}.

האחרונים שדנו בנושא טרחו בדרך כלל ליישב את הרמב"ם מתמיהת המשנה למלך ולבאר את פסקו שהפרה נעשית בבגדי הדיוט. אך יש שהשאירו את דברי הרמב"ם בתימה, כדברי המנחת חינוך (שצז): "ודברי הר"ם תמוהים מאוד". במשנה אחרונה (פרה שם) כתב בקצרה שלאור הלימוד מיוה"כ הבגדים הם בגדי הלבן של יוה"כ, וציין למל"מ.

נראה בעליל שזוהי שיטת הגר"א, שכתב באדרת אליהו (במדבר יט, ב): "חקת - גזירה שווה מיום כיפורים: מה יום כיפורים בכהן גדול ובכלי לבן, אף פרה כן", והוער שם שהוא דלא כרמב"ם פרה אדומה פ"א הל' יא-יב, כלומר, בין לעניין זהות הכהן ובין לעניין הבגדים. כאמור, באליהו רבא (פרה שם) העתיק הגר"א את התוספתא כלשון הר"ש "בארבעה בגדים של כהן", בלא "הדיוט", ובהתאם לשיטתו.

לג). כגון בהעקת לשונו בפ"ב ה"ז: "כיצד ימצא איש שלא נטמא מטומאת מת מעולם?".

לד). ראה גם לעיל הערה ט, לשון פירוש הספרי המיוחס לראב"ד, שדבריו בעניין זה אינם ברורים, שכן הזכיר חליפות את בגדי ההדיוט ובגדי הלבן של יוה"כ, ונראה שהלך בשיטה שאין הפרש ביניהם.

אף היעב"ץ (לחם שמים, פרה שם) כתב שלמאן דאמר שהפרה נעשית בכה"ג בעינן כבגדי יוה"כ (ולא הם עצמם, כי הם טעונים גניזה), ואילו למ"ד בהדיוט צריך בגדי הדיוט.

הכרעת ההלכה

לענ"ד, מסתבר להכריע שמעשי הפרה נעשים בבגדי לבן בלבד. שני טעמים להכרעה זו: א. זהו פשט המשנה והברייתות על "כלי לבן" ו"בגדי לבן", ופשט דרשת הספרי מ"חוקה". מכוח זה יש לפרש גם את התוספתא. ב. הכרעה זו נתמכת מכמה אחרונים שתמהו על הרמב"ם ולא קיבלו את שיטתו (משנה למלך, הגר"א, משנה אחרונה, מנחת חינוך), ונראה שזו היא שיטת כמה ראשונים.

האם ניתן ללבוש שני אבנטים?

בספר טהרת הקדש (עמ' 40-41) הציע לצאת מידי הספק בזהות האבנט של העושה את הפרה על ידי לבישת שני אבנטים, האחד של פשתן בלבד והשני עם צמר^(ה). הרעיון מעורר כמה שאלות, שחלקן נדונו בספרו, ונעסוק בהן בקצרה:

א. האם לבישת אבנט נוסף איננה "יתור בגדים" הפוסל את הפרה? לגבי עבודת המקדש נאמר (זבחים יח ע"א): "לבש שני מכנסיים, שני אבנטים, חסר אחת, יתר אחת... עבודתו פסולה". אלא שקיומו של דין "יתור בגדים" בפרה אדומה אינו ברור, והסתפק בו המקדש דוד (לו, א): במשנה בפרה (פ"ד מ"א) הוזכר רק פסול מחוסר בגדים, והדרשה "בכיהונו" לא מוכיחה גם על פסול יתר בגדים, שהרי בעבודת המקדש נזקקה הגמ' (זבחים שם) לשני פסוקים כדי ללמוד על החסר ועל היתר. מאידך, הדין בתוספתא (פ"ד ה"ד), שפרה שנעשתה בבגדי זהב פסולה, מוכיח שיש בפרה פסול של יתור בגדים, על פי שיטת הרמב"ם שהדין הוא לעשותה בבגדי הדיוט, ונמצא שלבישת בגדי זהב אינה אלא תוספת בגדים^(ו). אחרונים

לה). נקודת המוצא לדיונו היא שמעיקר הדין הלכה כרמב"ם, שבעינן בגדי הדיוט של כלאים, והשאלה היא האם לרווחא דמילתא יש להוסיף אבנט של בד, ומסקנתו נוטה שאין בזה צורך.

לו). במקדש דוד שם נכתב בטעות שלרמב"ם הפרה נעשית בבגדי לבן של כה"ג ביוה"כ והמל"מ הקשה עליו מהתוספתא.

אחרים נקטו בפשטות שיתור בגדים פסול בפרה, מפני שהכהן הוא כמחוסר בגדים (חסדי דוד פ"ד ה"ו; מנחת חינוך שצו; מרומי שדה זבחים יח ע"א, ועוד). וכך מסתבר משיטת הרמב"ם, שהעובד במקדש בייתור בגדים חייב מיתה בידי שמיים (הל' כלי המקדש פ"י ה"ה, ועיין שערי היכל לזבחים מערכה כו), ומשמע שהפסוק הנוסף על יתר בגדים הוא גילוי מילתא בעלמא שהיתר כחסר^{לז}.

אמנם, נחלקו אמוראים (בירושלמי ערובין פ"י ה"ג) האם תוספת בגד של חול נחשבת כייתור בגדים. על פי הדעה המקילה, ניתן היה לצאת ידי כל השיטות וללבוש שני אבנטים ולהתנות שהאחד הנצרך לעבודה יהיה קודש והשני חול. ברם, הדעת נוטה שגם בבגד חול יש יתור בגדים (עיין שערי היכל לזבחים מערכה כו, שכן שיטת רש"י ושם צידדנו שגם הרמב"ם מודה לו)^{נב}.

לז. יש שלמדו שיתור בגדים פוסל בפרה מפירוש רש"י בחולין ל ע"א ד"ה זבח אחד: "כגון דשחטה חד גברא בתרי סודרי, שבאמצע שחיטה בא חברו ונטל סודרו מראשו ועטפו בסודר אחר, ומדלא מפליג ש"מ תרוייהו מיטמו, דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף". הסוגיה דנה בבגדים הנטמאים בשחיטת הפרה האדומה, האם "שחיטה" היא לכל אורכה או רק בסופה, ורש"י מצייר שהנפק"מ היא כשהסודר הוחלף באמצע השחיטה. לכאורה היה יכול לצייר אחרת, שהיו עליו בתחילת השחיטה שני סודרים ובאמצע נטל אחד מהם! וביאר המרחשת (סי' כה, ג) את טעמו, שהסוגיה סוברת ששחיטת הפרה טעונה כהן, ויתור בגדים פוסל בו, וה"סודר" שהזכיר רש"י היינו מצנפת, ולא שייך שיהיו לו שתי מצנפות בבת אחת. אולם, הרש"ש בחולין שם פירש אחרת, שרש"י סובר שטומאת בגדים האמורה בתורה אינה אלא לבגדים שהאדם נוגע בהם, ולכן בשני סודרים זה על זה העליון אינו נטמא, מאחר שאין הוא נוגע באדם. לענ"ד, ביאור הרש"ש מסתבר יותר, משום שעניין יתור בגדים חסר מן הספר, ואין רמז ברש"י לכך שמדובר בכהן ושהסודר הוא מצנפת (ובמרומי שדה זבחים יח ע"א תפס בפשטות שהסודר המוזכר ברש"י הוא של חול, והסיק מהסוגיה שבגד חול אינו יתור בגדים, ומכאן שתפס בפשטות גם הוא שיתור בגדים פוסל בפרה, כשהוא בגד קודש). גם מצינו לרש"י עה"ת שנקט בדעה שזר כשר בשחיטת הפרה (בפירושו לבמדבר יט, ג: "זר שוחט ואלעזר רואה", אך עיין בחזקוני).

לח. בטהרת הקודש שם הניח בפשטות שיתור בגדים פוסל בפרה, ומאידך חידש שאם הוסיף בגד שלא לשם מצווה אין זה יתור בגדים, ולאור הנחות אלה דן האם כשלבש בגד נוסף מחמת ספק הרי זה יתור בגדים, וצייד להקל. ברם, הנחה זו שבגד שלא לשם מצווה אינו יתור בגדים תמוהה, שהרי מצינו שאפילו המניח צלצול קטן על מכתו הרי זה יתור בגדים (ערובין קג ע"ב וזבחים יט ע"א), וגם המתירים בצלצול קטן, משום שהוא בגד חול, משמע שמודים שבגד קודש כהאי גוונא פוסל, אע"פ שאין כוונתו למצווה. אכן, המחבר עצמו חש בזה (עמ' 78, וראה גם עמ' 6, תגובתו להערה בעניין זה), וניסח את חידושו באופן אחר, שכאשר מוסיפים בגד מחמת ספק איהו הבגד הנצרך אין זה יתור בגדים, כי סוף סוף בגד זה אינו מיותר כעת (וזהו סברה הפוכה: דווקא מחמת שהוא נצרך אין זה יתור בגדים). אולם, מסברה קשה לקבל זאת: בשלמא אם עניינו של יתור בגדים הוא שהעוסק בעבודה צריך לעסוק רק בה וללבוש רק את הנחוץ לה, ולכן תוספת בגד אסורה, היה מקום אולי לומר שבגד הנצרך מחמת ספק אינו

ב. האם מותר ללבוש אבנט של כלאים שיש ספק האם הוא נצרך?^(ט) בפשטות, ספק מצוות עשה אינו דוחה איסור כלאים. מכל מקום, יש ספק האם בלבישת האבנט יש איסור כלאים, על כל פנים כשיעשוהו מבד קשה^(מ). וצד נוסף להקל, מפני שאפשר שאין איסור כלאים בלבישה לשם מצווה ולא להנאה (בפרט אם הפרה תיעשה בזמן שהאבנט אינו מוסיף הגנה מקור וכדומה)^(מא). מחמת שעומדת לנגדנו הבעיה החמורה של יתור בגדים, לא נכנסתי בעובי הקורה להכריע בשאלות אלה של כלאים.

ג. לבישת שני אבנטים זה לפנים מזה, מעוררת שאלה של חציצה בין האבנט החיצוני לבין הכתונת^(מב). מכל מקום, יש בגוף הכהן מקום ללבישת שני אבנטים זה מעל זה^(מג).

גורע. ברם, בפשטות עניינו של יתור בגדים הוא שהכהן העובד צריך ללבוש מדים מסוימים שקבעה התורה שבהם הוא מתכהן לעבודתו, ויתור בגדים הרי הוא כחיסור בגדים. לפי תפיסה זו, כל תוספת בגדים גורעת, גם אם היא נצרכת לנו כעת מחמת ספק, כי סוף סוף ממה נפשך כעת אין אלו בגדי כהונתו שקבעה התורה. וכשם שלא יעלה על הדעת לומר שאם חיסר בגד מחמת ספק כלשהו אינו מחוסר בגדים, כך גם ברור שהמוסיף בגד מחמת ספק הרי זה יתר בגדים. וראה מה שהעיר על טהרת הקדש במקדש מלך (מהדו' ירושלים תשנ"ז עמ' קה-קו).

לט). כאמור, בטהרת הקודש נקט מעיקר הדין כרמב"ם, ודן רק האם מותר להוסיף לו אבנט של פשתן בלבד, ובזה סרה שאלת הכלאים. אך לדברינו, שהדעת נוטה לאבנט של פשתן והדיון הוא האם ניתן להוסיף אבנט של כלאים לרווחא דמילתא, שאלת הכלאים חמורה יותר.

מ). שיטת הרז"ה (ביצה ז ע"א) היא שבבגדים קשים אין איסור כלאים כלל, וחילק בזה בין האבנט, שהוא קשה, לבין החושן והאפוד, הרכים. אך רוב הראשונים סוברים שגם בגדים קשים אסורים בלבישה מן התורה. להרחבה ראה אנצ' תלמודית ערך כלאי בגדים ציון 581 והלאה ושערי היכל ליומא, מערכה קעא.

מא). יש שכתבו שאיסור כלאים נאמר רק בלבישה להנאה, ומה שנאמר בגמרא בכמה מקומות שיש איסור כלאים בלבישת בגדי כהונה, אפילו כשאינו נהנה מהם, הוא מפני שהתורה החשיבה בלבישה זו (עיין שפת אמת יומא סט ע"א ואנצ' תלמודית ערך כלאי בגדים ציון 245 והלאה). על פי זה, הלוש אבנט שלא להנאתו אינו עובר באיסור כלאים, וממה נפשך: אם התורה ציוותה על בלישה זו - הרי היא התירה את איסורו; ואם לא ציוותה - נמצא שהתורה לא החשיבה את הלבשה הזו.

מב). ראה שערי היכל לזבחים מערכה לג, דיון האם יש פסול חציצה בין בגד לבגד.

מג). לדיון על מקום חגירת האבנט עיין שערי היכל לזבחים, מערכה ל, ושם הערה 5 התבאר ששיעור ל"ב אמה לאורכו אינו מעכב.

מסקנת הדברים: לבישת שני אבנטים מחמת הספק מעוררת שאלה קשה של ייתור בגדים, ובפשטות גם איסור כלאים, אם לא ניכנס לפרצה דחוקה וצירופי ספקות. לפיכך, נראה שאין מנוס מהכרעה על זהות הבגדים.



סיכום חלק א

במשנה נאמר שהפרה נעשית ב"כלי לבן". בספרי למדו זאת מגזירה שווה ליוה"כ, ומשמע שהבגדים זהים לגמרי לבגדי הכהן הגדול ביוה"כ. מאידך, בתוספתא שלפנינו נאמר שהם בגדי כהן הדיוט. הרמב"ם והמאירי נקטו בשיטה השניה (ויש שנדחקו לפרש את הרמב"ם אחרת). יש אומרים שהרמב"ם דחה את הספרי, מפני שהספרי סובר שהפרה נעשית בכהן גדול בלבד (חסדי דוד), ויש אומרים שהוא פירש בספרי שהגז"ש רק שוללת את בגדי הזהב (נצי"ב). לעומת זאת, מדברי כמה ראשונים משמע שהם נקטו שהבגדים בעשיית הפרה הם כארבעת בגדי הלבן של כהן גדול לכל דבר (ר"ש, סמ"ג, רע"ב, ועוד), וכן דעת הגר"א ועוד אחרונים. ויש שחידשו שאף הרמב"ם סובר כך לכתחילה (תפא"י), עכ"פ כאשר כהן גדול עושה את הפרה (ערוך השלחן).

להלכה, נלע"ד שהעיקר כפשט משנתנו, ש"כלי לבן" הם הלבנים לגמרי. לא ניתן לצאת ידי שתי הדעות בלבישת שני אבנטים, משום יתור בגדים ואיסור כלאים.



חלק ב'

חינוך בגדי הכהונה

יש לברר האם בגדי הכהונה בעשיית הפרה טעונים חינוך, וכיצד הוא מתבצע. שאלה זו משליכה על האפשרות לעשות את הפרה בימינו, מפני שכמה מחברים בימינו כתבו שלא ניתן לעשות את הפרה האדומה בטרם תתחיל עבודת הקרבנות. זאת, בצירוף כמה הנחות: א. בגדי הכהונה טעונים חינוך, ככל כלי השרת, ו"עבודתן מחנכתן", כדברי הגמרא ביומא יב ע"ב: "כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן". ולבישת הכהנים את בגדיהם היא

חינוכם^{מד}). ב. החינוך נדרש לא רק בעבודת המקדש אלא גם בעשיית הפרה האדומה.ג. "עבודתן מחנכתן" בכלי השרת ובגדי הכהונה אינו אלא בעבודתם בעזרה, כפי שכתב הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א הי"ב): "הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו, שנאמר 'אשר ישרתו במ' בקודש', בשירות הם מתקדשין". וביתר ביאור בקרית ספר (הל' פסוהמ"ק פ"ג): "כל כלי השרת אין מקדשין אלא במקדש. נראה כיון דבתחלתן (כשרות) [בשרות] הן מתקדשות, כדכתיב 'אשר ישרתו במ' בקדש', להכי אין מקדשים אלא במקדש"^{מה}. ממילא, בעשיית הפרה בהר המשחה הכרח להתבסס על בגדי כהונה שכבר היו בשימוש בעזרה והתחנכו לתפקידם^{מו}.

שלוש הנחות אלה טעונות בירור, ובפרט האחרונה שבהן אינה נכונה, לענ"ד.

א.

חינוך בגדי הכהונה לעבודת המקדש

קידוש בגדי הכהונה מפורש בפסוקי המילואים: "ויקח משה משמן המשחה ומן הדם אשר על המזבח, ויז על אהרן על בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו אתו, ויקדש את אהרן את בגדיו ואת בניו ואת בגדי בניו אתו" (ויקרא ח,ל). אולם, קידוש הבגדים אינו זהה לגמרי לקידוש כלי השרת. בספרא (צו, מכילתא דמילואים י ופירוש הראב"ד שם) נאמר שמשיחת הבגדים הייתה שונה מזו של שאר הכלים, כי בשאר

מד). כך, למשל, כתב האור שמח (הל' כלה"מ פ"א הי"ב): "ואשכחן דבראשונה נמשחו הבגדים בהזיית שמן המשחה ודם שעל המזבח בשבעת ימי מילואים, וא"כ לדורות המה ככלי שרת, דעבודה מקדשתן, וברור דהלבישה של כהן גדול או כהן הדיוט מקדשתן בלא עבודה בהן, דגוף הלבישה הוי מצוה ומקדשתן... והנראה, כמו דאמר בירושלמי יומא פ"ג (ה"ו) דמנחה שנתנה בכלי חול קדושה ומתקדשת כאחד, כן הכי נמי בלבישת כה"ג הבגדים, נתקדשו הבגדים וקידוש הכהן כאחד, ופשוט".

מה). וכן לומדת הגמרא בזבחים קט ע"ב שאין כלי שרת בבמה מ"אשר ישרתו במ' בקדש". כיו"ב נאמר בירושלמי במגילה פ"א הי"א, שהמקור לדעת רבי שאין נסכים בבמה הוא מ"בקדש הסך", ועיין זבחים קיא ע"א.

מו). כך כתבו הרב בצלאל זולטי וצ"ל, מוריה סח עמ' מח; מי טהרה, סי' יח; והרב יעקב דוד אילן, מילואים לחידושי הרשב"א על חולין עמ' עמ' תשיט וביתר ביאור בירחון האוצר יח עמ' נו-נו. יסודות הדברים גם בהר אפרים הוריות עמ' ס, שם דרך לרש"ז בריודא, יומא סי' ו, ד לב, ובחוקת היום (בראנדר) ח"א עמ' ה-ו.

הכלים כל כלי היה טעון משיחה בפני עצמו, ואילו משיחת הבגדים הייתה לאחר שאהרן ובניו לבשו אותם, ושמן המשחה לא הוזה ישירות על הבגדים, אלא על הכהנים, ומהם הוא ירד על בגדיהם, ככתוב: "כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן, זקן אהרן שיוורד על פי מדותיו", דהיינו הכתונת שלו (רש"י ורד"ק).

ואכן, מצאנו בפרשת שמן המשחה (שמות ל, כו-ל) שנפרטו בה המשכן וכל כליו, ונאמר בה "ואת אהרן ואת בניו תמשח", ואילו הבגדים לא הוזכרו במפורש. כמו כן בציווי בפרשת פקודי (שמות מ, יג-טו) נאמר: "והלבשת את אהרן את בגדי הקדש ומשחת אותו וקדשת אותו וכהן לי. ואת בניו תקריב והלבשת אותם כתנות. ומשחת אותם כאשר משחת את אביהם וכהנו לי", ומשמעות הכתוב שהמשיחה היא לאהרן ובניו ולא לבגדים. נראה, אפוא, שמשיחת הבגדים איננה עניין בפני עצמו אלא חלק מקידוש הכהנים.

ראיה לדבר מהמכנסיים, שכנראה לא נמשחו כלל, שכן אם משיחת הבגדים הייתה רק על גבי אהרן ובניו מסתבר שהשמן לא הגיע למכנסיים^(מ). אם כן, המכנסיים עכ"פ לא כלולים במימרא ביומא הנ"ל "כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן"^(מח). ומאחר שלא מצאנו הבדל בקדושה בין המכנסיים לבין שאר הבגדים, אות הוא שקדושתם מלכתחילה אינה תלויה במשיחתם, ומשמע שגם להבא אינה תלויה בחינוכם.

בעניין זה, מצינו מחלוקת ראשונים בקידושין נד ע"א. בגמרא שם הוזכרה אפשרות של מעילה ויציאה לחולין "בכתנות כהונה שלא בלו"^(מט), ומקשים תוס'

מז). וכן כתב במציאת יצחק (לר' יצחק צינקין, וילנא תרע"ג, עמ' 40), שהמכנסיים לא נמשחו ולא התקדשו כמו שאר הבגדים (ועיי' תוס' זבחים יז ע"ב ד"ה אין בגדיהם, שהעלו הוה-אמינא לחלק בין המכנסיים לשאר הבגדים). לדעתו, עשיית הפתילות לשמחת בית השואבה הייתה רק מהמכנסיים, מטעם זה, ונדחק מאוד לפרש את הסוגיה בשבת כא ע"א על פי דרכו. ראה גם בפירוש ראב"ע (הארוך, שמות כט, ז) שמשיחת אהרן הייתה לפני הנחת המצנפת על ראשו (וראה רמב"ן שם), וצ"ע אם הנחת המצנפת על השמן לאחר מכן נחשבת כמשיחה.

מח). כיו"ב בסוכה ה ע"א: "דתני רבי חנינא: כל הכלים שעשה משה נתנה בהן תורה מדת ארכן ומדת רחבן ומדת קומתן. כפורת מדת ארכה ומדת רחבה נתנה, מדת קומתה לא נתנה", אין הבגדים כלולים ב"כל הכלים שעשה משה". אלא שכאן על כרחך "כל" לאו דווקא, שהרי גם בכיור לא נתנה התורה מידה, והרי הוא נמשח (שמות מ, יא, ויקרא ח, יא).

מט). במשנה שם נחלקו ר' מאיר ור' יהודה על המקדש אישה בהקדש, שלר"מ בשוגג לא קידש ובמזיד קידש, ולר"י להפך. משמעות הדבר שלר"מ במזיד ההקדש יצא לחולין בעקבות המעילה, ולכן האישה

(ד"ה בכתנות כהונה), כיצד תיתכן מעילה ויציאה לחולין בבגדים, הרי קיימא לן שאין מועל אחר מועל בכלי שרת, ולא יצאו לחולין! ומתמצים תוס': "דאיירי דאותן כתנות לא נתחנכו עדיין לעבודה, דאז אין קדושת כלי שרת עליהם אלא קדושת בדק הבית כדאמר פ"ק דסנהדרין עבודתן מחנכתן". וכיו"ב בתוס' בחגיגה ו ע"ב ד"ה מאי נפק"מ, כתבו שמשו רבנו בשבעת ימי המילואים לא היה יכול לעבוד בבגדי הכהונה, "דאכתי לא נתחנכו הבגדים, דבעינן עלייהו הזאה", ומוכח מדבריהם שהבגדים עצמם טעונים חינוך, כסברת התוס' בקידושין (וכן בתוס' המקביל בע"ז לד ע"א ד"ה במה שימש משה, בתירוצם הראשון). לעומת זאת, הרמב"ן בקידושין תירץ: "ונראה דאין כתנות כהונה קדשי הגוף ככלי שרת, שאינם אלא מכשירי עבודה ואין משתמשים בגופן". ובריטב"א: "והנכון דכתנות כהונה אינם קדושת הגוף ככלי שרת שהרי אין משתמשים בהן בגופן ומכשירי עבודה הם ודינם כקדושת דמים שיוצא לחולין בשוגג... ומה שכתבנו אמת ועיקר". לפי דעה זו, נראה שבגדי כהונה אינם זקוקים כלל לחינוך כדי להיחשב ככלי שרת, ואינם אלא קדשי בדק הבית. וכך משמע מהתוס' ישנים בשבת כא ע"א, שכתבו שגם בגדי כהונה שהתקדשו ראויים לפדיון. ופשט לשון הגמרא "כתנות שלא בלו" משמעו כדעת הרמב"ן והריטב"א, כתנות שכבר שימשו לעבודה וטרם בלו, ואין משמעו שהן חדשות.

בברייטא בזבחים יג ע"א (שמקורה בתוספתא שם פ"א ה"ח ובספרא, ויקרא נדבה, פרשתא ד, ד) נאמר על קבלת הדם: "בני אהרן הכהנים - שתהא בכהן כשר ובכלי שרת. אמר רבי עקיבא: מנין לקבלה שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת? נאמר כאן 'בני אהרן', ונאמר להלן 'אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחרים' (במדבר ג, ג). מה להלן בכהן כשר ובכלי שרת, אף כאן בכהן כשר ובכלי שרת". וכיו"ב בברייטא ביומא כד ע"ב ומה ע"א (מהספרא ויקרא נדבה פרק ה, ח): "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש - לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת". רוב הראשונים פירשו ש"כלי שרת" האמורים

מתקדשת בו, ואילו בשוגג לא, ולר"י הדין הפוך. וטעמו של ר"מ בשוגג צריך ביאור, שהרי בוודאי יש מעילה בשוגג, שעליו נאמר עיקר דין מעילה! ופירש רב שהמשנה עוסקת "בכתנות כהונה שלא בלו", ומאחר שלא ניתנה תורה למלאכי השרת מותר ליהנות בהן. וסובר ר"מ שגם שאר ההנאות מותרות, אלא אם כן מתכוון לחללם, ולכן בשוגג לא קידש, כי לא יצאו לחולין.

כאן וכאן היינו בגדי הכהונה, ביניהם גם הרמב"ן והריטב"א עצמם¹; וכך משמע מהפסוק שהביא רבי עקיבא, שלא הוזכרו בו הכלים, ו"המשוחים אשר מלא ידם לכהן" רומז גם לבגדים שעמהם. אך יש שפירשו ש"כלי שרת" שהוזכר בקבלה הוא המזרק², ואילו בהצתת האליתא יש שפירשו שהוא שפופרת או מפוח³.

נראה לענ"ד שהכל מודים שבגדי הכהונה ראויים להיקרא "כלי שרת", שהרי הם עשויים לשירות, וכן מצינו בלשון המשנה בזבחים פי"ד מ"י: "מה בין במת יחיד לבמת צבור? ... וכיהון ובגדי שרת וכלי שרת". אך השאלה העומדת לדיון היא האם קדושתם ככלי שרת, כגון לעניין פדיון. ומהגמ' בזבחים קיט ע"ב, שמביאה דרשות נפרדות על הבגדים והכלים: "בגדי שרת - לשרת בקדש. וכלי שרת - אשר ישרתו בהם בקודש", משמע שהמיעוט לכלי השרת לא מספיק להוציא את הבגדים.

לענ"ד, יש מקצת ראייה נוספת לשיטת הריטב"א ממנחות כו ע"א: "שלא בכלי שרת - פסול, ורבי שמעון מכשיר... אמר רבי יהודה בריה דרבי חייא: מאי טעמא דר' שמעון? אמר קרא: קדש קדשים היא כחטאת וכאשם, בא לעובדה ביד - עובדה בימין כחטאת, בכלי - עובדה בשמאל כאשם. ורבי ינאי אמר: כיון שקמצו מכלי שרת, מעלהו ומקטירו אפילו בהמיינו, ואפילו במקידה של חרש". פירוש: ר'

נ. רש"י בזבחים יג ע"ב ד"ה ובכלי שרת: "שיהו מלובשים בגדי כהונה... וכל היכא דקתני נמי 'בכהן כשר ובכלי שרת' בבגדי כהונה קאמר", וכן בשאר המקומות; תוס' זבחים יג ע"א ד"ה בכהן וכד ע"א ד"ה הואיל; ראב"ד והמיוחס לר"ש על הספרא; ריטב"א יומא כד ע"ב ומאירי שם. וכן משמע ברמב"ן בויקרא א, ה: "הקבלה עצמה מצות כהונה ואינה אלא בכהן כשר ובכלי שרת, וכל שכן הולכה וזריקה... אם כן אף הולכת הדם צריכה כהן בכהונה". על סתירה זו בריטב"א העירו ר' חיים פאלאג', חיים ומלך הל' כלה"מ פ"ח ה"ה, שו"ת בית יצחק או"ח סי' כד, ד ותקנת עזרא מעילה פ"ה הי"ד. כיו"ב הקשה באמרי בינה או"ח סי' יב מדברי הריטב"א ביומא סט ע"א, שדימה את בגדי הכהונה לקדשי מזבח, שאין בהם מעילה.

נא. רבנו הלל על הספרא שם, וכתב שכדבריו נראה בתוספתא בפ"ק דזבחים. נראה שכוונתו לאמור שם בהל' ז-ח: "קיבל הכהן, קיבל הכשר, קיבל בימינו, קיבל בכלי קדש - כשר. קיבל הזר, קיבל הפסול. קיבל בשמאלו, קיבל בכלי חול - פסול. קיבל הכשר וזרק הפסול, קיבל הפסול וזרק הכשר - פסול. דרש ר' עקיבא: מניין לקבלת דם שלא תהא אלא בכהן תמים ובכלי שרת?...". ומשמע שדברי ר"ע באו לבאר את המקור לדיון הסמוך שצריך כלי שרת, ודין מחוסר בגדים לא הוזכר כלל קודם.

נב. רבנו הלל על הספרא שם, רבנו אליקים ותוס' רי"ד ביומא שם (ולדעת התוס' רי"ד בגדי הכהונה כלולים ב"כהן כשר").

יהודה בריה דר' חייא סובר שר"ש מצריך יד או כלי שרת, ור' ינאי מחדש שר"ש מכשיר אפילו בלא יד או כלי שרת. משמע מזה שהמיינו אינו כלי שרת. אמנם, יש חידוש גם בכלי שרת שאינו ראוי לכך (אע"פ שבדיעבד מקדש להיפסל, עיין זבחים פח ע"א), אבל בכך לא הובלט כדבעי החידוש ביחס לדעה הקודמת. גם ה'קפיצה' מהמיינו למקידה של חרש, שאינה ראויה כלל להיות כלי שרת, נראית גדולה מדי, והיה עדיף לכאורה לומר כלשון ר' יוחנן בזבחים כ ע"ב: "אפילו בכלי חול ואפילו במקידה של חרש". מכאן, שגם המיינו הוא כעין כלי חול. ושמא ר' ינאי בא לחדש ב"המיינו" שאפילו צורת כלי קיבול אינו צריך, וזהו גם עניינה של המקידה (עיין ירושלמי סוטה פ"ב ה"ב).

שיטת הרמב"ם בעניין זה טעונה בירור. הרמב"ם פוסק (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ה) שבגדי כהן גדול שבלו נגנזים (בניגוד לבגדי הדיוט, המשמשים לפתילות), ומשמע שאין להם פדיון, ומכאן למד המשנה למלך שם שלדעתו יש להם קדושת הגוף, כתוס' ולא כריטב"א. אך יש שביארו את הדין לדעת הריטב"א באופן אחר, שאע"פ שיש להם פדיון, מאחר שהשתמשו בהם לבגדי כהונה אין זו דרך ארץ שישתמש בהם הדיוט, כדברי הגמ' בע"ז נב ע"ב: "כיון דאשתמש בהו לגבוה, לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא"^{נג}. ויש אומרים שזוהי גזירת הכתוב מיוחדת בבגדי כהן גדול, שנלמדת מ"והניחם שם", שנאמר בבגדי יוה"כ (מרכבת המשנה, שם).

עניין זה של חינוך בגדי הכהונה לא נאמר ברמב"ם במפורש בשום מקום. לשונו בהל' כלי המקדש פ"א הל' יב: "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתו בשמן המשחה, שנאמר 'וימשחם ויקדש אותם'. ודבר זה אינו נוהג לדורות, אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתו נתקדשו, שנאמר 'אשר ישרתו בם בקודש', בשירות הם מתקדשין". האם במונח "כלי המקדש" כולל הרמב"ם גם את בגדי הכהונה? הדבר אינו ברור. בהלכות הבאות (יג-טו) הרמב"ם כותב ש"כלי השרת" נעשים ממתכת^{נד}, וש"כלי הקדש"

נג). רש"ש הל' כלה"מ שם; מאמר המלך הל' אבל פי"ד הכ"א, ע"פ המל"מ בהל' בה"ב פ"א הט"ו ושעה"מ הל' ערכין פ"ה ה"ה.

נד). וכן בהל' בה"ב פ"א הי"ח: "המנורה וכליה והשולחן וכליו ומזבח הקטורת וכל כלי השרת אין עושין אותן אלא מן המתכת בלבד".

שנקבו או נסדקו מתיכים אותם, ולא צירף לכך את בגדי הכהונה שאינם מתכבסים, אלא כלל הלכה זאת עם דיני בגדי הכהונה (פ"ח ה"ה). משמע שה"כלים" האמורים בפרק א אינם כוללים את בגדי הכהונה, אע"פ שגם הם נקראו "כלים" (פ"ח הל' א: "ארבעה כלים", שם ב: "שמונה כלים", ועוד). גם הפסוק שהביא הרמב"ם: "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו ואת המזבח ואת כל כליו וימשחם ויקדש אותם" (במדבר ז, א), בפשטות אינו עוסק בבגדי הכהונה, שאינם נקראים כלי המשכן או המזבח^{נח}. ומה שהרמב"ם הכליל את בגדי הכהונה ב"הלכות כלי המקדש" אינו ראייה, שכן שמן המלא הוא "הלכות כלי המקדש והעובדים בו", ואת דיני הבגדים כתב (בפרקים ח-י) אחרי דיני העובדים (פרקים ג-ז), ומשמע שדיני הבגדים הם המשך לדיני העובדים. אם כן, אין הבגד כלי שרת אלא בגד המכשיר את הכהן לעבודתו.

לגבי כלי המידה טרח הרמב"ם לציין במפורש שהם מכלי השרת (פ"א הי"ט), ואילו לגבי בגדי הכהונה לא כתב בשום מקום שהם מכלי השרת. ובכמה הלכות הבדיל ביניהם במפורש, כגון בהל' שקלים פ"ד ה"ב: "המנורה וכלי שרת מצותן שיבואו ממותר הנסכים... בגדי כהונה... הכל מתרומת הלשכה". ובהל' כלה"מ פ"ח ה"ז: "כל בגדי כהנים אינן באים אלא משל ציבור, ויחיד שהתנדב בגד מבגדי כהונה מוסר אותו לציבור ומותר. וכן כל כלי השרת ועצי המערכה שמסרן יחיד לציבור הרי הן כשרים". ובהל' מעה"ק פ"ח ה"ו: "נתז מן הצואר על הבגד... אינו טעון כיבוס, שנאמר 'ואשר יזה מדמה', לא אמרתי אלא בדם שנתקבל בכלי שרת וראוי להזייה ויש בו כדי הזייה", ומשמע שהבגד אינו כלי שרת, וסתמו כפירוש, שאף בבגדי כהונה כך הדין, והגעת הדם אליהם אינה נחשבת כקבלה; אם כי ניתן להסביר זאת בדרכים נוספות. בהל' כלה"מ פ"ד הל' יב-יג פירט הרמב"ם את הלכות משיחת כהן גדול וריבוי בגדים, ובכך "נעשה כהן גדול לכל דבר", ולא ציין שבכך נתקדשו גם הבגדים, אע"פ שמסתמא יש בהם חדשים שהותאמו

נה). על דרך ההרחבה אפשר לכוללם ב"כלי המשכן" וכל עבודתו, אך הפסוק המבחין בין "כלי המשכן" ל"כלי המזבח" עוסק בכלי השרת המצויים במשכן וכלי העזר למזבח (עיין שמות לח, ג ושם ל), ואין בגדי הכהונה מכללם. עיין שמות לט, מ-מא, שם מבואר שהבגדים אינם מ"כלי עבודת המשכן", וכן מתבאר בשמות מ, ט-יד: "ומשחת את המשכן ואת כל אשר בו וקדשת אותו ואת כל כליו... ומשחת את מזבח העולה ואת כל כליו... והלבשת את אהרן את בגדי הקדש ומשחת אותו".

למידותיו של כה"ג זה. ובפיה"מ בזבחים פ"ב מ"א הביא הרמב"ם את הגמ' בזבחים כד ע"א: "וכלי שרת מקדשין", ופירש: "כמו שכלי שרת מקדשין את הדבר הנמצא בהם", כרש"י שם ולא כתוס', שהסבו זאת על בגדי הכהונה. לאור כל זאת, מסתבר לענ"ד שלשיטת הרמב"ם בגדי הכהונה אינם זקוקים לחינוך כלל.



ב.

בגדי הכהונה בעשיית הפרה

גם על פי השיטה שבגדי כהונה קדושים קדושת הגוף וטעונים חינוך ככלי שרת, יש מקום רב להבדיל בין בגדי הכהונה לעבודת המקדש לבין הבגדים לעשיית הפרה, שאיננה קרבן וקדושתה היא קדושת בדק הבית. הגמ' (יומא מב ע"א) משווה את דין הכהונה בה למראות נגעים, ומבארת לפי זה מדוע גם שחיטתה טעונה כהן, ואף בגדי כהונה (תוס' ישנים שם ד"ה שחיטת). מכאן מתבאר היסוד, שהחובה ללבוש בגדי כהונה אין פירושה שהתורה השוותה את הפרה לקרבן בעניין זה, אלא זה הוא חידוש מיוחד בפני עצמו, שעבודתה תהא בבגדי כהונה, כפי שביארו כמה אחרונים⁽¹⁾. חידוש זה מתבטא גם בזהות בגדי הכהונה, שממה נפשך יש בה חידוש גדול: אם היא נעשית בבגדי לבן - הרי להדיט בגדים אלו אינם כשרים כלל במקדש; ואם היא נעשית בבגדי הדיט - הרי לכהן גדול אין הם כשרים במקדש, וגם הוא עושה אותה כהדיט. ממילא, יש מקום רב לומר שגם לדעת תוס', שבבגדי כהונה יש קדושת הגוף, לעניין עשיית הפרה די בבגדים שיש בהם קדושת דמים (מראה אליהו פרה עמ' קג; ועיין גם משנת טהרות, פרה, עמ' נד-נה).

לשון התוספתא (פ"ד ה"ו): "מצותה בארבעה בגדי לבן של כהן הדיט. עשאה בבגדי זהב ובבגדי חול פסולה", וכן ברמב"ם (פ"ד ה"ג): "פרה... שנעשית שלא בכהן או במחוסר בגדים או שעשאה בבגדי זהב או בבגדי חול פסולה". יש שתמהו מה ההוה-אמינא להכשיר כלי חול, ועכ"פ אין מקום להזכירם, אחרי שאפילו בגדי זהב נשללו (חס"ד; ובחזון יחזקאל מנחות פ"א עמ' ה פירש שהכוונה לבגדי חול בנוסף על בגדי הקדש). ויש שלמדו מקושיה זו שבא הרמב"ם לאפוקי מבגדים שנקנו מתרומת

(1). ראה בהרחבה בפרת חטאת עמ' רמג-רמח ובוזה מרדכי ח"ד עמ' קפא-קפד.

הלשכה אך לא נתחנכו לעבודה^(נ). לענ"ד, על דרך הפשט כוונת התוספתא לפרש את המשנה ולהוציא מהבנה אפשרית במושג "כלי לבן" שהוזכר בה, שהוא כלי חול, כמובנו של מושג זה במקומות אחרים במשנה, כפי שהתבאר לעיל, חלק א. ומוכן הדברים, שמכיוון שהפרה אינה קרבן היה מקום להבין שהגז"ש "חוקה" מלמדת על בגדי לבן, אבל לא שיהיו קדש (וזה מרדכי ח"ד עמ' קפד). על כל פנים, לאור מה שהתבאר לעיל שלדעת הרמב"ם בגדי כהונה אינם טעונים קידוש כלל, ברור שאין כוונתו כאן לעניין זה. ואפילו את"ל שהרמב"ם סובר שבגדי הכהונה במקדש טעונים חינוך, הרי הוא לא כתב זאת בשום מקום במפורש ואם כן לא יכול היה לסמוך על הלומד שיבין זאת מדעתו, והיה לו לכתוב: "ובבגדים שלא נתחנכו" וכדומה.



ג.

בגדי כהונה בעבודה הנעשית מחוץ למקדש

לענ"ד, הדבר ברור שבעבודה שציוותה התורה לעשותה מחוץ למקדש כלי השרת ובגדי הכהונה מקדשים ומתקדשים בעבודה זו הנעשית בחוץ. עניין זה מבואר בחידושי הגר"ח (זבחים יז ע"ב, וראה גם יומא עג ע"א, וביתר ביאור ברשימות שיעורים מאת הגרי"ד ביבמות ד ע"ב), שכתב שבגדי הכהונה מקדשים את הכהן לעבודה ככלי שרת המקדש את הקרבן, כלשון תוס' בזבחים כד ע"א ד"ה הואיל: "וכלי שרת, פירוש: בגדי כהונה, מקדשין האדם לעבוד עבודה". ולפי זה ביאר שכשם שכלי שרת אינם מקדשים אלא במקדש, כך גם בגדי הכהונה אינם מקדשים את הכהן אלא במקדש (ולפ"ז ביאר את שיטת הראב"ד בהל' כלאים פ"י הל"ב ששעטנו בבגדי כהונה הותר אף שלא בשעת העבודה, אבל במקדש בלבד). לאור הגדרה זו, אם נקבל שעשיית הפרה טעונה בגדי כהונה שנתקדשו, ואין בכוחה של עבודת הפרה לקדשם, הרי יצא ממילא שגם אין בכוחם לקדש את הכהן לעבודתו, אפילו אם הבגדים עצמם כבר נתקדשו בעבר. ואם כן תישאל השאלה: כיצד יוכשר הכהן לעשיית הפרה?^(נח) על כרחנו, נצטרך לומר אחת מן השתיים: או שבעשיית הפרה אין צורך בקדושת הכהונה; או שמאחר שמצוותה בכך להיעשות בחוץ יש בכח

(נז). הרב ז'ולטי ויבדל"א הרב אילן הנ"ל הערה מו.

הבגדים לקדש את הכהן. וכך נאמר להדיא בחידושי הגר"ח שם: "אך צ"ע, דהרי שואלין [באורים ותומים] אף בחוץ, ובחוץ אין להבגדים דין בגדי כהונה, והיכא שייך שם דין לבישת הבגדים... וצריך לומר... כיון דשאלת או"ת בחוץ וצריך ללבישת בגדים, דין זה נותן ללבישת הבגדים דין לבישת בגדי כהונה אף בחוץ. וכמו לענין פרה אדומה, כיון דעבודתה בחוץ וצריך לעבודתה בגדי כהונה, דין זה משה ללבישת הבגדים דין לבישת בגדי כהונה". ומה שנאמר לגבי קדושת הכהן, יפה כחו גם לענין קידוש הבגדים עצמם.

ראיה ליסוד זה מלשון הראב"ד בפירושו לספרא צו פרשתא א, יב: "וכלם אין מקדשין אלא בקדש - פירוש, כשהם מבפנים במקום הכשרן". נראה שהראב"ד בא לתת טעם לדין זה, שראוי שהכלים יקדשו את הקרבן רק במקום המתאים להקרבתו, ואין זו גזירת הכתוב מ"לשרת בקודש", כדברי הקרית ספר הנ"ל. אם כן מסתבר שכלי שעבודתו בחוץ הרי זה "מקום הכשרן" ושם הוא מקדש ומתקדש^{נח}. ואכן, מצאנו מספר דוגמאות לכך:

דוגמה אחת ל"עבודתו מחנכתו" מחוץ למקדש היא חינוכו של משוח מלחמה. במנחת חינוך (מצווה קז) כתב שמשוח מלחמה מתקדש רק במשיחה, ולא בריבוי בגדים, כי אינו משמש בשמונה בגדים אלא בארבעה (יומא עג ע"א), וגם עבודתו היא ככהן הדיוט. והוסיף: "ולומר דבעבודה שעושה מלחמה נתחנך, כמ"ש 'ונגש הכהן ודיבר' כו', זה אין סברא כלל". לאור זאת, כתב שבימי בית שני, שלא היה שמן המשחה, לא היה משוח מלחמה, ומה שמסופר בספר יוסיפון (פכ"א ועוד, על פי חשמונאים א פ"ג) על יהודה המכבי שנהג כמשוח מלחמה היה רק מינוי של כבוד (אך עיין עלי תמר סוטה פ"ח ה"א). מלשוננו ניכר שהטעם שעשיית המלחמה אינה מחנכתו אינו משום שהיא מחוץ לעזרה אלא טעם ייחודי לטיב "עבודה" זו. כיו"ב כתב בשו"ת זכר יצחק (ח"א סי' פ), וביאר הטעם היטב: "וזה אין לומר במשוח מלחמה דעבודתו מחנכתו דהיינו קריאת שמע ישראל וכו' במלחמה, דזה אינו, דעד כאן אין עבודה מחנכת אלא דבר שאסור לזר וניכר שהיא משום כהונתו (עיין

נח). ואפילו אם נאמר שכאשר הכהן לבשם לעבודת פנים שוב מועילה לבישתו גם לעבודת חוץ, הרי הכהן השורף את הפרה פושט את בגדיו וטובל בהר המשחה.

נט). וראה בדבר אברהם ח"ג סי' א אות לב ואות לו, שהעלה סברה שדבר שאינו צריך קידוש בפנים מתקדש בכלי שרת אף בחוץ.

יומא יב ע"א), אבל קריאת שמע ישראל היא רק מצוה במשוח, אבל האמירה בעצמה אין איסור בזה, ועל כן אין מקום לומר שתחנך".

בדבר אברהם (ח"ב סי' כב, ב) הביא את דבריהם, וכתב שמאחר שמשוח מלחמה אמנם אינו עובד בשמונה בגדים אלא נשאל בהם (יומא עג ע"א) הרי יכול הוא להתקדש בריבוי בגדים זה. ולשונו: "וידעתי שיש לחלק בדחוקים דדוקא בריבוי בגדים שלעבודה מתקדש וכדומה, אבל אין דעתי נוחה מזה. ועוד אני מהרהר דאפשר לומר דגם מה שנשאל הוי כעין עבודה להתחנך בזה גופא וכן לענין שתקרא לבישת הבגדים לעבודה וצ"ע". והרי השאילה באורים ותומים ע"י משוח מלחמה היא מחוץ למקדש (ירושלמי יומא פ"א ה"א, מגילה פ"א ה"י והוריות פ"ג ה"ב; ועיין שערי היכל, יומא, מערכה קפט, על שיטת הרמב"ם שהשואל עומד מול הארון). הרי לנו שהדבר אברהם נוקט בפשטות שאפשר להתקדש בריבוי בגדים או בעבודה גם מחוץ למקדש. ומהמנ"ח והזכר יצחק מתבאר שאינם חולקים על יסוד זה, אע"פ שלא דנו באפשרות שיתחנך בריבוי בגדים בשאלתו באו"ת.

עוד מצינו במקדש דוד (סי' כד סק"ז), שכתב שטבילת הכה"ג ביוה"כ צריכה להיות בהיותו כה"ג דווקא, ואם הכה"ג הקבוע נטמא לפני הטבילה וכעת בא כהן ומחליף אותו, טבילה זו היא בכלל "עבודתו מחנכתו"; ומשמע מדבריו שכך הדין בכל חמש הטבילות. נמצא שגם הטבילה הראשונה, שהיא בחול (יומא לא ע"א ועיין שערי היכל שם, מערכה סד, שלכמה ראשונים היא מדאורייתא), מקדשתו ככה"ג, אע"פ שאינה בעזרה. ועיין גם ידיו של משה (לר' משה פרישקו, מרבני קושטא, הל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ג) שכתב שלשיטת הירושלמי (יומא פ"ז ה"א) קריאת התורה של הכה"ג ביוה"כ מעכבת, ועליה להיות מפי כה"ג דווקא. לפיכך, אם הכה"ג נפסל לפני קריאת התורה, וצריך אחר להחליפו, יש לומר בקריאה "עבודתו מחנכתו". הרי שלדעתו גם הקריאה בעזרת נשים מחנכת^ס.

לענ"ד, יש לתמוך יסוד זה מהפסוקים בדברי הימים (א, כח-כט), שם מתואר כיצד דוד המלך הקהיל את כל ישראל בירושלים, ונאמר (כט, כב): "וימליכו שנית לשלמה בן דויד וימשחו לה' לנגיד ולצדוק לכהן", כלומר, לכהן גדול (בתרגום: "לכהנא רבא", ועיין סנהדרין כא ע"א). והנה, באותה שעה הייתה הבמה הגדולה

ס). אמנם, בירושלמי גופו אפשר להבין שהקריאה הייתה בעזרה, עיין שערי היכל, יומא, מערכה קעב. לעניין השאלה האם הקריאה מעכבת עי"ש מערכה קסח.

בגבעון (דה"ב א, ג), ויש ללמוד מכך שאפילו משיחה בשמן המשחה יכולה להעשות מחוץ למקדש, וממילא משמע שהוא הדין לכלי שרת ולעבודת חינוכם^(א).

אלא שראיה זו תלויה בבירור מעמדה של ירושלים באותה עת, האם גם לה היה דין של במה גדולה. הדעה הפשוטה היא ש"במה גדולה" היא רק במקום בו נמצא אהל מועד, אלא שהארון חסר בו^(ב). אולם, יש שנראה מדבריהם שכל מזבח ציבורי שכל ישראל מתקהלים סביבו הרי הוא "במה גדולה"^(ג), וראה בהרחבה בשערי היכל לזבחים, מערכה שו.

בירושלמי (ביצה פ"ב ה"ד וחגיגה פ"ב ה"ג) נאמר: "אמר ר' יוסי בי רבי בון: רבי שמעון בן לקיש הוה עבר קומי סדרא, ושמע קלהון קריי הדין פסוקא: 'ויזבחו לה' זבחים ויעלו עולות לה' למחרת היום ההוא' [פרים אלה, אילים אלה, כבשים אלה ונסכיהם, וזבחים לרוב לכל ישראל] (דה"א כט, כא). אמר: מאן דמפסיק ליה - כבית שמאי; מאן דקרא כוליה - כבית הלל. ניחא עולות למחרת היום ההוא, שלמים למחרת היום? ואין שלמים באין כב"ש?! א"ר יוסי בי רבי בון: דוד מת בעצרת, והיו כל ישראל אוננין והקריבו למחרת". פירוש (ע"פ קרבן העדה, ובפני משה ביאור שונה בפרטים מסוימים, שאינם משנים לענייננו): בית שמאי ובית הלל נחלקו האם מקריבים עולות ביו"ט, והירושלמי מפרש שהמעשה בדברי הימים היה ביומו האחרון של דוד, בעצרת. ואמר ר"ל שמי שמפסיק בין הזבחים לעולות, שרק העולות היו למחרת היום ההוא, הרי זה כדעת ב"ש, המחלקים בין עולות לשלמים. ומי שקורא את הפסוק כולו, שגם הזבחים היו למחרת, הרי זה כב"ה,

סא). במשיחת המלך מצאנו מפורש שהיא נעשית מחוץ למקדש, בשאול דוד ושלמה, אולם מכיוון שאין זה מינוי של קדושה אין להביא ממנו ראיה לחינוך הכהנים וכלי השרת. על פסול יוצא בעניין זה דן בעל האמרי אמת (מכתבי תורה, מהדורה שלישית עמ' רי-ריא), וכתב שאולי יש בו רק קדושת דמים, ואכמ"ל.

סב). תוספתא זבחים פ"ג ה"ט: "אי זו היא במה גדולה בשעת היתר במה? אהל מועד נטוי כדרכו, אין הארון נתון שם; וראה גם פיה"מ זבחים פ"ד מ": "ודברים אלו אשר מנה שלא יהו אלא בבמת ציבור, נאמר בכל אחד מהן... או הזכרת אהל מועד".

סג). כלשון המאירי (מגילה ט ע"ב): "וכל אותן הזמנים שהיו הבמות מותרות היה מזבח הנחושת של משה קרוי אצלם במה גדולה מפני שהיה קבוע במקום אחד לשם כל הציבור". וראה ברנת יצחק (דבה"י עמ' קכב) שהסתפק שמא מאז קביעת הארון בעיר דוד היה לו דין במה גדולה, במקביל לגבעון, אך ראה ערול"נ מכות יב ע"א, שהמזבח בעיר דוד לא היה ראוי להקרבת תמידין, ולכן לא קלט רוצח בשגגה.

שלדעתם אין לחלק בין העולות לשלמים, והטעם שהקריבו למחרת הוא שהיו אוננים בו ביום.

בתוס' (חגיגה יז ע"א ד"ה אף) הביאו את הירושלמי ופירשו אותו על קרבנות החג, עולות ראייה ושלמי חגיגה (תוס' לומדים משם על תשלומין בעצרת). וכן הוכיח המשנה למלך (הל' אבל פ"ג ה"י): "מילתא דפשיטא דעולות אלו לא היו נדרים ונדבות, אלא לכו"ע אינן קרבין ביום טוב, ולא היינו צריכין לטעמא שהיו אוננים על עולת ראייה היא"^{סד}). דבריו מתבססים על הגמ' בביצה יט ע"א, האומרת שעולות נדרים ונדבות לכו"ע אינם קרבים ביו"ט, וכפי שביארו התוס' בחגיגה ז ע"ב ד"ה עולות. אך יש סוברים שלמאן דאמר נדרים ונדבות קרבים ביו"ט המוכן הוא שגם עולות קרבות בו, עכ"פ מדאורייתא^{סה}. בסוגיית הירושלמי בביצה וחגיגה שאנו עסוקים בה יש צדדים לכאן ולכאן, וז"ל: "אמרו להן בית שמאי: והרי נדרים ונדבות יוכיחו, שהן מותרין להדיוט ואסורין לגבוה. אמרו להן בית הלל: לא, אם אמרתם בנדרים ונדבות שאין זמנן קבוע תאמרו בחגיגה שזמנה קבוע... אמרו להן ב"ש: והלא כבר נאמר 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'. אמרו להן ב"ה: משם ראייה, לכם אינו נעשה אבל נעשה הוא לגבוה". מהרישא מוכח שב"ה מודים שנו"נ אינם קרבים ביו"ט, אולם מדרשתם בסיפא "נעשה הוא לגבוה" משמע שאפילו עולות נו"נ קרבות, וכך נקט באמרי בינה (דיני יו"ט סי' ה) בשיטת הירושלמי.

עניין זה נדון בהרחבה בספר תולדות נח (לר' נח רבינוביץ, וילנא תרמ"ב, ח"ב דף עג-עד). לדעתו, ירושלים באותה שעה נחשבה כבמה קטנה, שאין בה עולת ראייה כלל, וגם בנוב וגבעון לא נהגה חובת עלייה לרגל^{סו}. עוד הקשה, כיצד הספיקו שלושת אלפים קרבנות לעולת ראייה לכל ישראל?^{סז} ממילא, צריך לומר שכל

סד). וראה שם מה שהאריך להקשות מכח הנחה זו, כיצד הקריבו למחרת אם היו פטורים בו ביום, והתקשה בזה גם במראה הפנים ביצה פ"ב ה"ד ואחרונים נוספים.

סה). עיין קדושת יו"ט הל' חגיגה פ"א ה"ח, הגהות ברוך טעם על הטו"א חגיגה ז ע"ב, שפת אמת שבת קיד ע"א ובאריכות שבט הלוי ח"ו סי' סד-סה.

סו). עיין שערי היכל לזבחים מערכה שד והערה 18 ומערכה שו.

סז). וקדמו בקושיה זו החיד"א (שו"ת חיים שאל ח"א סי' עח). אמנם, בתוספתא בחגיגה פ"א ה"ד נאמר שניתן להביא עולת ראייה בשותפות (וכן תירץ ברנת יצחק, דבה"י עמ' קכג), אולם העיר ידידי הרב בנימין לנדאו שלא יתכן שבשלושת אלפים בהמות יהיה שיעור מעה כסף ושתי כסף לכל אחד מישראל

הדיון הוא על עולות נדבה, ושיטת הירושלמי היא שלמ"ד נדרים ונדבות קרבים ביו"ט הוא הדין בעולה^{סח}.

כשיטה זו מצאנו לרמב"ן (שמות כד, יא), שכתב: "כי כן חובה לשמוח בקבלת התורה... מכאן שעושין משתה לגמרה של תורה (שיר השירים רבה פרשה א, ט). ונאמר בדוד אביו בהתנדבם לבנין בית המקדש 'ויזבחו לה' זבחים ויעלו עולות לה' וגו' ויאכלו וישתו לפני ה' ביום ההוא בשמחה גדולה". הרי שהרמב"ן מפרש שמדובר על קרבנות נדבה ולא על קרבנות הרגל. הדבר מתאים למשתמע מדבריו (דברים יב, ח ושם טז, יא) שבזמן היתר במות לא נהגה עליה לרגל כלל (כמובן, יתכן שפירש כך לפשט המקראות ולא בדעת הירושלמי).

כל זאת, לפי מה שמובן מפסוקי דברי הימים שצדוק נמשח לכה"ג בירושלים. אולם בסדר עולם רבה פי"ד נאמר: "בברוח דוד מפני אבשלום בנו היה אביתר עומד, עד שעלה במעלה הזיתים, ושאל באורים ותומים, ונסתלק אביתר מן הכהונה גדולה, ונכנס צדוק תחתיו והחזירו את הארון למקומו", וכיו"ב בסוטה מח ע"ב: "שהרי שאל צדוק ועלתה לו, שאל אביתר ולא עלתה לו, שנאמר (שמואל-ב טו, כד): 'ויעל אביתר'". מכאן אפשר להבין שצדוק התמנה לכה"ג כבר בימי מרד אבשלום, ומה שנאמר "ולצדוק לכהן" הוא סיכומו של תהליך ולא דבר שאירע באותה עת (עיין דעת מקרא), או שתחילה התחנך בריבוי בגדים ומאוחר יותר בשמן המשחה. מכל מקום, החינוך במעלה הזיתים מוכיח גם הוא שכהן גדול עשוי להתחנך מחוץ למקדש, והשאלה באו"ת מחנכתו, כסברת הדבר אברהם הנ"ל.

עלה בדינו, מהמקרא וחז"ל וראשונים ואחרונים, שניתן לקדש כהן ובגדיו גם מחוץ למקדש, בעבודה שזה עניינה. ויש שכתבו כך בהקשר זה של עשיית הפרה, שהיא מחנכת את הבגדים^{סס}.

(בהמשך סוגיית הירושלמי מסופר שבבא בן בוטא הכין לעם שלושת אלפים צאן לקיום עולת ראיה ושלמי חגיגה, אך זה היה ביו"ט בלבד).

סח. לגבי הרישא "נדרים ונדבות יוכיחו" הוא נדחק לפרש שב"ה עונים לב"ש לשיטתם דווקא, וזהו "אם אמרתם" (אך מצינו לשון זו בדברים מוסכמים, עיין פאה פ"ו מ"ו, מע"ש פ"ג מ"ז, פסחים פ"ו מ"ה). עוד כתב שהרישא היא דווקא למ"ד נו"ג אין קרבים ביו"ט, אך למ"ד קרבים הוא הדין בעולה.

סט. טהרת הקדש עמ' 36 וטעם ודעת פ"א הי"ב, בה"ל ד"ה לובש, שניתן לעשות את הפרה בבגדים חדשים מפני שעבודת חוץ מחנכתו, וראה גם במשנת טהרות פרה עמ' נד-נה הנ"ל. ראה גם בשערי טהר ח"ג עמ' קנד באריכות, שקבלת דם הפרה ביד הכהן מקדשת את הדם ככלי שרת, מכיוון שעבודת חוץ

בגדי הלבן לא התחנכו לפני עשיית הפרה

על פי פשטות המשנה ושיטת רוב הראשונים שהתבארה בחלק א, שבגדי הלבן שבהם הפרה נשרפת הם כבגדי הלבן של יוה"כ, מוכח שלא ניתן לומר שהבגדים לעשיית הפרה טעונים חינוך מקדים במקדש, שהרי האבנט הלבן של יוה"כ נגנו (יומא יב ע"ב לדעת תנא קמא דר' דוסא, ורמב"ם הל' כלה"מ פ"ח ה"ה), ולשאר העבודות אין הוא ראוי כלל. אם כן, על כרחנו לשיטה זו האבנט בעשיית הפרה הוא בגד חדש, שטרם נתחנך לעבודה^(ז). וגם לשיטת רבי דוסא, שבגדי הלבן של יוה"כ כשרים לכהן הדיוט, יש לשאול: כיצד עשה אלעזר הכהן את הפרה הראשונה בב' בניסן, למחרת חנוכת המשכן (סדר עולם רבה פ"ז)? הרי טרם נעשתה עבודת יוה"כ, ומניין היה בידו אבנט שהתחנך?^(ח)

אמנם, היה מקום לפתור את הבעיה על פי דברי האור שמח (הל' כלי המקדש פ"א הי"ב) שלבישת בגדי הכהונה מקדשת אותם ואת הכהן אפילו ללא עבודה. אם כך, ניתן לכאורה ללבוש את האבנט הלבן בעזרה בלא עבודה ולצאת עמו לשריפת הפרה. אולם, פתרון זה אינו מיישב את העניין, מכמה טעמים:

ראשית, לא מצינו במשנה וברמב"ם שהכהן צריך ללבוש את הבגדים בעזרה^(ט). יתירה מזו, מהדין שמטמאים את הכהן בהר המשחה ומטבילים אותו, נראה שהכהן לא לבש את בגדי הלבן עד אחרי הטבילה, שהרי אם מטמאים אותו בעוד בגדיו עליו גם הבגדים ייטמאו ויהיה צורך להטבילם, ואז יצטרך הכהן להמתין עד גם כלי שרת מקדשים.

ע). אכן, הרב אילן והרש"ז ברוידא, הנ"ל הערה מו, תלו בדעת הרמב"ם שהצריך בגדי כהן הדיוט מטעם זה, וראה בחלק א על הדוחק בנימוק זה.

עא). ראיתי בספרי אפרים על הס"ז (לבעל הר אפרים הנ"ל, עמ' קח) שהקשה כנ"ל, כיצד יתחנכו בגדי הלבן לעשיית הפרה, ותיירץ שהדבר אפשרי אם הכה"ג מת או נטמא בין הקרבת הפר לבין הוצאת הכף והמחתה, ובגדים אלו, שלא נגמרה בהם עבודת היום, אינם טעונים גניזה וכשרים לפרה. אכן, מלבד שתמוה מאוד לומר שהתורה מצווה לעשות את הפרה באופן זה דווקא, הרי שוברו בצדו מאלעזר הכהן, כנ"ל. גם הנחתו שדווקא הבגדים להוצאת הכף והמחתה טעונים גניזה מוקשית, עיין שערי היכל ליומא מערכה יג.

פתרון אפשרי אחר לבעיה זו הוא חידושו של בית יצחק (או"ח סי' כזב) שמותר להוציא את בגדי הלבן של יוה"כ מהגניזה לצורך שריפת הפרה. אולם דבריו מוקשים, ראה לעיל הערה כו.

עב). אמנם, יש אומרים שקיים דין להוציא את הפרה מתוך המחנה אל מחוצה לו, אולם גם לדעה זו הפשטות היא שיש להוציא מירושלים או מהר הבית אך לא מהעזרה, ואכמ"ל.

שיתייבשו (עיין שערי היכל ליומא מערכה סה). אם כן, נראה שהכהן לובש את בגדי הלבן רק אחרי טבילתו בהר המשחה. אמנם, אפשר שהוא ילבש את אבנט הלבן בעזרה ויסיר אותו לפני שיטמאוהו, ואז יפשוט את כל בגדיו ויטבול ויחזור וילבש את האבנט, אך כל זה לא נאמר בשום מקום.

שנית, סברת האו"ש שלבישה בלא עבודה מחנכת משום שיש מצווה בעצם הלבשה, שנויה במחלוקת, ויש שאמרו זאת על בגדי הזהב של כה"ג ולא על כהן הדיוט (עיין שערי היכל, יומא, מערכה קעא והערה 15), אולם בבגדי הלבן, שלא נאמר בהם "לכבוד ולתפארת", נראה שגם האו"ש יודה שאין מצווה בלבישתם (עיין לב שמח מ"ע לג, שהמצווה בלבישה היא מחמת "לכבוד ולתפארת"; והמשך חכמה עצמו במדבר יט, ח כתב שבגדים שחוקים כשרים לעשיית הפרה). ועוד, שהלבישה היא מצווה מפני שבכך הכהן מוכן לעבודה, אבל בגדים שכעת אין הוא יכול לעבוד בהם מסתבר שאין סרך מצווה בלבישתם. אם כן, בהיותו בעזרה אין כל מצווה בלבישת בגדי לבן, שאין זה מקום עבודתם.

שלישית, שיטת האו"ש מעוררת קושי רב, שכן מדברי אביי ביומא יב ע"א "לובש שמונה ומהפך בצינורא" מוכח שעצם לבישת הבגדים אינה מקדשת בלא עבודה, כפי שביאר הגבורת ארי שם. ודברי רב פפא בהמשך "עבודתו מחנכתו" אינם חולקים על כך, אלא רק מחדשים שאע"פ שבהופעה החיצונית אין הוא לבוש ככה"ג עשיית העבודה שעושה הכה"ג היא היכר מספיק לחנכו. אם כן, מנלן לומר שלר"פ לבישת הבגדים כשלעצמה חשובה לקדש, ודעתו בזה שונה משל אביי? אמנם, בספר שאילת הכהנים תורה ביומא שם הוכיח לאידך גיסא, שלבישה מקדשת לבדה, מדברי רב אדא בר אהבה "באבנט", אבל בפשטות כוונת רב אדא היא לעשיית העבודה עם האבנט, כפי שהסביר בגבורת ארי שם, וראה שערי היכל שם מערכה יא. וגם לפי הבנת השאלת הכהנים תורה, אין להוכיח מכאן על לבישה סתמית של בגדים, אלא רק על לבישה לצורך עבודה לאלתר. וכיו"ב כתב במקדש דוד (קדשים סי' ב סק"א) "דלא בעינן עבודה ממש לחנך הכלים, רק שימוש לצורך", ומכאן הסיק שהלובש בגדים לצורך עבודה לבישתו חשובה כשימוש לצורך העבודה. ברור שלדעתו מדובר בלבישה לצורך עבודה שלא לאלתר, ולא

בלבישה בעזרה לצורך עבודה בהר המשחה, ובפרט שיצטרך לפושטם בטבילה, כנ"ל^(עג).

עלה בידינו שאין לפתור את בעיית חינוך בגדי הכהן העושה את הפרה באמצעות לבישתם בעזרה, וממילא מוכרחים אנו לומר שהבעיה אינה מתחילה כלל, משום שהבגדים אינם טעונים חינוך או משום שעשיית הפרה מחנכתם^(עד).



סיכום חלק ב

בגדי הכהונה התקדשו בימי המילואים בהזאה עליהם, ומכאן ראייה לכאורה שדינם ככל כלי השרת שטעונים קידוש, במשיחה או בעבודה. אך מהפסוקים ודברי חז"ל נראה שאופן ההזאה על הבגדים היה שונה משל כלי השרת, כחלק מקידוש הכהנים ולא כעניין בפני עצמו. הראשונים חלוקים בשאלה האם בגדי כהונה התקדשו ככלי שרת (תוס' בקידושין), והם אף מקדשים את הכהן לעבודתו (תוס' בזבחים), או שקדושתם כבדק הבית (רמב"ן וריטב"א). מצינו שהבגדים נקראו "בגדי שרת" ולדעת רוב הראשונים אף התכנו "כלי שרת", ומכל מקום מפשט הגמרות בקידושין וזבחים ומנחות משמע שאין קדושתם ככלי שרת ממש. גם ברמב"ם לא מצאנו הגדרה כללית שדינם כלי שרת, ולא הזכיר את חינוכם בשום מקום. באופן מיוחד יש מקום להתלבט האם בגדי הכהונה בעשיית הפרה טעונים חינוך.

בדרך כלל, חינוך כלי השרת אינו אלא בעבודתם במקדש. כמה מחברים בדורנו, אשר הניחו שבגדי הכהונה בעשיית הפרה טעונים חינוך, הסיקו שגם אופן

עג). באנצ"ת ערך חינוך כלי המקדש ציונים 179-180 כרכו יחדיו את השאילת הכהנים תורה והמקדש דוד עם האו"ש, ולא היא.

עד). מקצת ראייה נוספת יש מדקדוק לשון הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ה הט"ו): "כשיגדיל הכהן ויעשה איש הרי הוא כשר לעבודה, אבל אחיו הכהנים לא היו מניחין אותו לעבוד במקדש עד שיהיה בן עשרים שנה", שרשאי הוא לעשות את הפרה משיהיה איש (טהרת הקדש עמ' 10). ופשוט שבאופן זה יש לעשות לו כתונת חדשה, "כמדתו", ונמצא שיעבוד בבגדים חדשים. ויש לדחות כמובן, שההיתר דווקא בקרוב לגיל עשרים ותהיה כתונת כמידתו, או שאם יהיה הכרח שכהן צעיר יעשה את הפרה יניחוהו גם לעבוד במקדש כדי לחנך את בגדיו.

חינוכם אינו אלא בעזרה, וממילא לא ניתן לעשות את הפרה בלי בגדי כהונה שכבר שימשו בפועל במקדש.

לענ"ד, מסקנה זו אינה נכונה כלל. גם אם בגדי הכהונה טעונים חינוך, ואף בעשיית הפרה, יש ראיות חזקות לכך שעבודת כהונה הנעשית מחוץ למקדש יוצרת חינוך, ואפילו משיחת כהן גדול עשויה להיות מחוץ למקדש. מלבד זאת, ההכרעה שהבגדים בעשיית הפרה הם בגדי הלבן כשל יוה"כ מחייבת את המסקנה שבגדים אלו אינם טעונים חינוך מוקדם במקדש, שכן אין דרך לחנך במקדש את האבנט של פשתן. דברי התוספתא והרמב"ם, הפוסלים בגדי חול לעשיית הפרה, מכוונים לבגדים שלא התקדשו קדושת דמים, או שאין כוונה לחנכם כעת בעבודה, אך הם לא באו לשלול בגדי כהונה שהוקדשו והכהן רוצה לחנכם כעת בעבודת הפרה.

למעשה, כאשר עושים את הפרה בבגדים חדשים שטרם נעשתה בהם עבודה בפנים יש להתכוון שעבודה זו תחנכם כבגדי כהונה, לחוש לדעה שגם בגדים אלו טעונים חינוך. אולם אין כל מניעה לעשות את הפרה בטרם נעשתה בהם עבודה במקדש.



אוצר חקר ועיון

בעניין שיעורי התורה ♦ התאריכים בימי זרובבל, עזרא ונחמיה, ועיון
בשיטת היעב"ץ בנוגע לתאריכים בתנ"ך

בעניין שיעורי התורה

פתיחה

אבואה נא לדבר בעניין שיעורי התורה, וכבר האריכו בזה החכמים הרבה, אך בהיות ואחד מן החכמים דיבר בזה דברים ולא נודעו בבי מדרשא, ודבריו בזה שמים מחשך לאור ומעקשים למישור, אציע בזה הסוגיא ודרך אותו חכם, ואציע הדברים לפי דרכי בשנויים מועטים מדבריו, ועוד אוסיף עליהם דברים בעזרת ה'.

ואסדר הדברים כך: א. הסתירה בעניין השיעורין. ב. שני המהלכים בזה. ג. הקושיות על שני המהלכים. ד. בירור צמצום המידות. ה. הצעת הסוגיא בעירובין. ו. הקושיות העצומות בסוגיא. ז. ביאור הג"ר עמנואל חי ריקן. ח. ישוב הסתירה עפ"ז. ט. דברי הקליר. י. דברי ר"ת המובאים באורח"ח. יא. מח' ר"ת ור"י בענין מידות היבש. יב. תוספת דברים בענין מידת הבת. יג. שיעור הירושלמי והסבר התוס' בזה. יד. הסבר אחר בדברי הירושלמי. טו. כמה אסמכתאות ליסוד זה. טז. ענין ועודות דרבי. יז. העולה לדינא מכל הנ"ל. נספח: בענין מידת המיל בחז"ל והמסתעף מזה לשיעור האמה.

א.

הסתירה בעניין השיעורין

גרסינן בפסחים (ק"ט): "א"ר חסדא רביעית של תורה אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, כדתניא ורחץ במים את כל בשרו וכו' את כל בשרו מים שכל גופו עולה בהן, וכמה הן, אמה על אמה ברום שלש אמות, ושיערו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה." ע"כ.

והיינו דמהא דארבעים סאה הם אמה על אמה ברום ג' אמות, יוצא לפי החשבון דרביעית הלוג היא אצבעיים על אצבעיים וכו', וכמבואר החשבון בראשונים.

והנה בעירובין פ"ג. מבואר דסאה היא קמ"ד ביצים, וזה ידענו שהסאה היא כ"ד לוגין וצ"ו רביעיות הלוג (וע"ז נוסד חשבון הגמ' בפסחים הנ"ל), ועפ"ז עולה הרביעית לביצה ומחצה.

אמנם כאשר נבוא ונשוה את שני השעורים, את שיעור הרביעית ע"פ האצבעות, ואת שיעור ביצה ומחצה, נמצא שאינן שוים כלל, ושיעור האגודלים גדול הרבה. ונתעורר בסתירה זו בדור אחרון הצ"ח (פסחים שם). אמנם, כבר קודם לכן, עורר בעל המשנת חסידים הג"ר עמנואל חי ריקי, על מקוה שנעשה בעירו, ע"פ שיעור הביצים, שהוא פסול מפני שחסר הוא משיעור האצבעות (וכתב ספר על ענין זה בשם 'מי נדה'). ובדור קדמון יותר נשאלה סתירה זו קמיה דמרן הב"י (אבקת רוכל סי' נג) והמבי"ט (שו"ת המבי"ט א, קמג) וקמיה דמהר"י בירב, ושלשתן לא השיבו על סתירה זו, אלא שכתבו דכל עוד הסתירה קיימת יש לילך (עכ"פ לענין מקוה) ע"פ שיעור האצבעות, שהוא העיקר ויתד תקועה (לשון הב"י בתשו' הנ"ל).

וכבר הרשב"ץ בתשו' (ג, לג) כתב וז"ל: "והדבר נראה לעין כי כשתשער המקוה באמות שלנו היום, ותכוין אותו למדת הביצים במקומות אלו, תמצא שהביצים הם קטנות מהשיעור הרבה" עכ"ל.



ב.

שני המהלכים בזה

ובישוב זאת הסתירה נאמרו שתי דרכים. הדרך האחת היא דרך הצ"ח ודעימיה, והיא שנשתנו הטבעים, והיינו או שנתקטנו הביצים מזמן הגמ', או שנתגדלו האגודלין, ונקט הצ"ח דמסתמא נתקטנו הביצים, שהרי הדורות הולכים ומתמעטים. והדרך השניה היא שאין לנו אלא שיעור ביצה ומחצה, ולגבי האגודל צריך לומר שאין מודדים אותו במקום הרחב שבו אלא במקום צר יותר, או שמודדים אותו בעביו ולא ברחבו, ועכ"פ יש למדדו באופן שיתאים לשיעור הביצה (כן נקט המנחת ברוך בסי' ע"ה ועוד אחרונים, עי' מידות ושיעור"ת להרב ח. פ. ביניש פ"ה).



ג.

בירור צמצום המידות

וכשנבוא לדין נמצא ששתי הדרכים קשות.

הדרך הראשונה, לומר שנשתנו הטבעים ונתקטנו הביצים, חידוש היא.

ועוד הנה מבואר בעירובין פ"ג. (ע"פ דברי התוס' שם) שרבי בדק ומצא שהביצים בזמנו נתקטנו בא' מעשרים בביצה מזמנו של משה, והיינו שינוי של משהו.

והנה הגאונים כתבו^א דמדדו ביצה בינונית והיו המים שהיו שוים לנפחה שוקלים כששה עשר ושני שלישי מדינרי זהב של בבל, ורב נטרונאי כתב כן בשם חכמים הראשונים, ודבריהם הועתקו בהרבה ראשונים, וגם הרמב"ם (פ"ו מהלכות ביכורים הט"ו) נתן את שיעור הביצה בדרהמים, ושיעורים אלו עולים לביצה כ-50 סמ"ק, שהיא כביצה בינונית שבזמנינו.

[והחזו"א כתב שהדרהמים שבזמן הרמב"ם כפולים היו מדרהמים שבזמנינו, אך כבר נמצאו דרהמים של זמן הרמב"ם, ואינם גדולים משל זמנינו, רק קטנים מהם, שמא תאמר במקרה נמצאו קטנים אבל סתם דרהמים שבזמנו היו כפולים מהם, דינרי בבל יוכיחו, שגם הם נמצאו, ותואמים הם לשיעור דרהמי הרמב"ם, ושניהם יחד תואמים לביצה בינונית שלנו, והמקרה לא יתמיד. עי' ע"ז במידות ושיעור"ת להנ"ל פ"ג, ובספר מידות ומשקלות של תורה להרב גרשון וייס שהאריך בזה].

ונמצא אם כן שמימות משה (ב"א ת"מ) ועד ימות רבי (ג"א תתק"ס), שהם יותר מאלף וחמש מאות שנה, לא נשתנו הביצים אלא משהו, ומימות הגאונים (סביבות ד"א ת"ר) ועד היום, שעברו מאז יותר מאלף שנה, לא נשתנתה הביצה כלל. ותמוה לומר שמזמן רבי ועד זמן הגאונים (קודם רב נטרונאי, שמלך סביבות ד"א ת"ר, דהא הוא מייתי לה בשם חכמים הראשונים), שלא עברו אפילו שש מאות וחמישים שנה, אז נשתנו הביצים כ"כ.

(א). רב נטרונאי בר רב הילאי גאון (בתשובה י"ד ר"פ) הביא כן בשם חכמים הראשונים, ורי"ץ גיאת (הל' קידוש) כתב כן משמיה דרב הילאי גאון, גם רב שרירא גאון בתשובתו המובאת באשכול (הל' חלה, מהדורת אלבק) יחס שיעור זה לרב הילאי גאון, והשבלי הלקט (סדר פסח ריב) כתב כן בשם "שדרו ממתיתא הקדושה".

יתר על כן, נמצאו ביצים מזמן חז"ל בפומפי שבאטליא (שנשתמרו ע"י שהר געש כיסה שם את העיר) וגודלן כגודל ביצה שבזמנינו, וגם בפירמידות הפרעונים נשתמרו ביצים מזמן יציאת מצרים וגודלן כגודל ביצה של זמנינו.

כמו כן, מבואר בגמ' (יומא פ.) שבית הבליעה מחזיק כביצה, מה שהוא תמוה הרבה אם ביצה שלהם היתה כפולה משלנו. גם מבואר בגמ' (עירובין פ"ג:) שהאוכל מ"ג ביצים וחומש ליום, הוא בריא ומבורך שאוכל כדרכו, וזה תמוה אם נאמר שביצים שלהם היו ביצים כפולות משלנו.

ומכל האמור נשמע שביצה של חז"ל היתה כביצה שלנו.

והדרך השניה אף היא מחודשת, שהרי רואים אנו בדברי הפוסקים שהקשו את הסתירה, שהיה פשוט להם למדוד את האגודל באופן שע"ז יצא שיעור גדול לרביעית, ולשיטה זו צריך למדוד האגודל שלא באופן הפשוט.

אמנם, אין כאן קושיא גמורה, גם עדיין היה אפשר ל' שהאגודלין גדלו מזמן חז"ל. אכן, יש להוכיח שאין האמה קטנה כ"כ כפי שעולה ע"פ שיעור הקטן, מהשוואת מידות המקדש שנמסרו לנו ע"י חז"ל במסכת מידות, למה שניתן לראות כיום בהר בית ה', שלפי השיעור הקטן (המדויק שהרביעית בת כ-75 סמ"ק) עולה האמה כ-45 ס"מ, ומדות בית ה', כפי שניתן לזהותן כיום, היו גדולות יותר, וא"א להעמידם ע"פ שיעור האמה הקטן הזה¹.



(ב). הנה אין כאן המקום להרחיב בזה ואציע הדברים בקיצור:

זאת מסורת ברורה כי אבן השתיה היא הסלע שתחת כיפת הסלע, וכ"כ הרדב"ז בתשו' (סי' תרצ"א) שכך הוא בלי ספק. והנה אמרו בירושלמי (עירובין פ"א ה"ה) כמה יגעו נביאים הראשונים לעשות שער המזרחי שתהא החמה מצמצמת בו באחד בתקופת טבת ובאחד בתקופת תמוז, כלו' שיהא מכוון ממש על ציר צפון דרום אסטרונומי. והנה, יש כותל אחד בלבד בהר הבית שהוא מכוון צפון דרום אסטרונומי ממש, והוא הכותל המזרחי של הרמה המוגבהת שבהר הבית, וזה סימן מובהק שהוא הכותל של שער המזרחי. והנה, אם נמדוד מאבן השתיה באמה של 45 ס"מ את האמות המנויות במסכת מידות שיש משער המזרחי עד קה"ק, יהא מקום שער המזרחי מערבי לכותל זה, אבל אם נמדוד את האמות באמה יותר גדולה, יהיה הכותל זה מכוון בדיוק על מקום הכותל של שער המזרחי.

כמו כן, הנה דעת הרמב"ם (מידות פ"ד מ"ג, עיי"ש בתוי"ט) והראב"ד (פ"ד מהל' בית הבחירה ה"ט) ועוד, בענין התאים שהיו סביבות ההיכל, שהתאים התחתונים לא היו סביבות חלל ההיכל אלא סביבות האוטם שהיה תחת ההיכל, והנה כותל התא התחתון שבצפון היה רחב ז' אמות, רוחב האוטם שתחת ההיכל כ', וכותל התא שכנגדו ז', סה"כ בין חלל התא שבצפון לחלל התא שכנגדו בדרום ל"ד אמה.

ד.

הקושיות על שני המהלכים

והנה יש לבאר בכמה היא הסתירה, כלומר כמה הוא שיעור הביצה, וכמה שיעור האגודל, ועפ"ז לדעת כמה היא הסתירה.

והנה, שיעור ביצה בינונית בזמנינו היא כ-50 ס"מ ק בערך, וכן יוצא שיעורה ממדידת הגאונים וממדידת הרמב"ם, ועפ"ז שיעור רביעית, שהוא ביצה ומחצה, יוצא כ-75 ס"מ ק.

ושיעור האגודל, הנה החזו"א (בקונטרס השיעורים שלו) שיערו ב-2.4 ס"מ ק, אמנם לא כל המודדים שמדדוהו הגיעו לשיעור גדול כ"כ, והאגר"מ (או"ח א קלו) שיערו בכ-2.25 ס"מ, ויש ששיעורו בכ-2.2 (עי' מידות ושיעו"ת ה י"א).

והנה תנו עיניכם בבירה, לכו ונעלה אל הר ה', ששנינו שהיה ת"ק על ת"ק אמה, והנה בזמנינו אנו רואים שהוא גדול בהרבה, והוא כ-500 מטר על כ-300 מטר. והביאור בזה הוא כמס"כ יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים שהורדוס הכפיל את שטחו, ויש לנו לבדוק כמה היו שטחו הקדמון של הר הבית, וכבר האריכו בזה. וההצעה הנראית ברורה ומחוררת בזה היא שהאמה בה השתמשו בוני המקדש היתה אמה בת 52.5 ס"מ, שהיא היתה האמה המלכותית שנהגה במצרים העתיקה ממנה עלו בוני בית ראשון, וכן בפרס ממנה עלו בוני בית שני, ושיעור אמה זה עולה גם מהפרש הגובה בין קה"ק לעזרת ישראל ומהפרש המרחק ביניהם ומעוד מידות שבמקדש^(ד),^(ג).

והנה, רוחב אבן השתיה מצפון לדרום כיום הוא כ-17 מטר, ובזמן המקדש היה רוב גובהה מכוסה ע"י האוטם, ולהרמב"ם והראב"ד הנ"ל גם ע"י כותלי התא, ואם ננקוט שהאמה היא כ-45 ס"מ, אין בל"ד אמה בכדי לכסות 17 מטר, ונמצאת אבן השתיה בולטת לתוך חלל התאים, וזה לא יתכן. ועוד ראיות יש שמידות הר הבית היו גדולות יותר מאמה בת 45 ס"מ, ימצאם המעיין במאמרו של אשר גרוסברג בקובץ תחומין טז.

ג). הנה זאת שיטת החוקר לין ריטמאיר ועוד רבים, ויש לשיטה זו כמה סימוכים לישען עליהם. אמנם, דעת הרב זלמן קורן שאמת המקדש היתה בת 57.4 ס"מ, וזה כמעט כשיעור החזו"א, אך כמה קושיות יש על שיטתו. א' שלדבריו חורג הר הבית המקודש מגבולותיו הטבעיים של הר המוריה, ופינתו הדרומית מערבית נמצאת על תחילת ההר שכנגדו. ב' בהיות ונראה ברור שקיר הרמה המזרחי המכוון על ציר צפון דרום אסטרונומי הוא כותל המזרחי שבו שער ניקנור, כדלעיל הערה א, יש לנו למדוד

והנה לפי אמה זו עולה הגודל, כ-2.1875 ס"מ, והוא קטן במשהו מן האגודל של 2.25, שהוא שיעור האגודל שעלה להגרמ"פ במדידתו (באחד משלשים וששה).

והנה לפי שיעור אגודל זה עולה הרביעית כ-113 סמ"ק, ושיעור זה הוא כשליש מלבר יתר על ביצה ומחצה שהיא כ-75 סמ"ק. וצריך ישוב איך יתאימו שני השיעורים יחד.



ה.

הצעת הסוגיא בעירובין

ויש להקדים לזה הקדמה:

הנה בעירובין י"ד: הקשו בענין ים שעשה שלמה, שבמלכים כתוב בו אלפיים בת יכיל, ובדברי הימים כתיב מחזיק בתים שלשת אלפים יכיל, ותי' ההוא לגודשא, ואמר אביי ש"מ האי גודשא תילתא הוי, ותנן נמי שידה תיבה ומגדל, כוורת הקש וכוורת הקנים ובור ספינה אלכסנדריה וכו' שהן מחזיקות ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש טהורין.

ונשנתה סוגיא זו בירושלמי בהאי פירקא ה"ה, ושם אמרו: "כתוב אחד אומר (מלכים א' ז' כו) אלפיים בת יכיל וכתוב אחד אומר (דברי הימים ב' ד' ה) מחזיק בתים שלשת אלפים יכיל (אי) אפשר לומר אלפיים שכבר נאמר שלשת אלפים (אי) אפשר לומר שלשת אלפים שכבר נאמר אלפיים בת, נמצאת אומר אלפיים בלח

ממנו למערב את האמות המנויות במידות לידע היכן מקום קה"ק, ואם נמדוד אותן באמה בת 57.4 ס"מ נמצא שרק מערב אבן השתיה נכלל בשטח קה"ק, מה שמכריח שהארון עמד במזרח קה"ק, ואם כי יש ראשונים דס"ל הכי (ריצב"א הובא בתוס' ב"ב כ"ה), רהיטת הגמ' במגילה י: ובב"ב צט. היא שהארון עמד באמצע קה"ק, שאמרו שם ארון שעשה משה יש לו עשר אמות לכל רוח ורוח, ודעת הרמב"ם (פ"ד מהל' בית הבחירה ה"א) שהוא עמד במערבו. ג' אמרו בגמ' בכמה מקומות (ברכות לג: ועוד) שבהר הבית היו סטוים, סטיו לפנים מסטיו, והעיד יוסף ב"מ שרוחבם היה ל' אמות, ואם נמדוד מכותל שער ניקנור ולמזרח את האמות הנדרשות לעזרת נשים ולכתליה ולחיל באמה בת 57.4 לא ישאר במזרח ל' אמה לסטיו המזרחי. ועוד הוכחות יש שלא כשיעור אמה זה במידות המקדש, עי' במאמרו של אשר גרוסברג הנ"ל.

ד). להוכחה נוספת לכך שהאמה של חז"ל היתה בת 52.5 ס"מ עי' בנספח.

שהן שלשת אלפים ביבש וסיים בזה הירושלמי מיכן למדו חכמים ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש".

ונשתלשה סוגיא זו בתוספתא כלים (ב"מ פ"ה ה"א) וזה לשון התוספתא, ר' יוסי אומר בים שעשה שלמה הוא אומר מחזיק בתים שלשת אלפים יכיל, במקום אחר הוא אומר אלפיים בת יכיל, א"א לומר אלפיים שכבר נאמר ג' אלפים, וא"א לומר ג' אלפים שכבר נאמר אלפיים, אמור מעתה אלפיים בלח שהם שלשת אלפים ביבש.

ועוד הוזכר מאמר זה בדברי חז"ל בכמה מקומות, בספרי נשא ובבמד"ר פי"א ובעוד מקומות.



ו.

הקושיות העצומות בסוגיא

והנה הראשונים (רש"י וריטב"א עירובין שם, ור"מ ור"ש כלים טו א) פי' להאי סוגיא דה"ק שהים של שלמה, כשאתה ממלאו בלח הוא מחזיק אלפיים בת, וכשאתה ממלא ביבש הוא מחזיק ג' אלפים בת, מפני שהיבש נגדש. וה"נ במתני' דכלים ה"ק, דהנהו כלים שידה תיבה וכו' כשאתה ממלא אותם לח הם מחזיקים ארבעים סאה, וכשאתה ממלא אותם יבש הם מחזיקים כוריים, מפני שהיבש נגדש.

אמנם, יש לתמוה מה שיך לומר בזה כללא דגודשא תילתא, הלא הגודש תלוי בשטח הכלי מלמעלה, ואינו תלוי בגובה הכלי, ואם יהא הכלי גבוה הרבה, תהא תכולתו מרובה, והגודש ביחס לה מועט, ואם יהא הכלי נמוך תהא תכולתו מועטת והגודש ביחס לה מרובה, ואיך שיך לומר כללא דגודשא תילתא.

ורש"י הקדוש נשמר מזה וכתב, ובכלי שגבהו כחצי ארכו ורחבו קאמר, כים, דהיינו שרק בכלי שגבהו כחצי ארכו ורחבו, כיש"ש, בו נאמר הא דגודשא תילתא, אבל בשגובהו יותר מזה גודשו פחות מתילתא, ובשגובהו מועט גודשו יותר.

אמנם הריטב"א (עירובין שם) הקשה ע"ז שעדיין אי"ז כלל, שהרי יש"ש היו ג' אמות תחתונות שלו מרובעות, וב' עליונות עגולות (כמ"ש בגמ' עירובין שם ובירושלמי שם), והתחתונות הוסיפו בתכולתו אבל לא בגודשו, ומשו"ה הוא דהוה גודשו

תילתא, אבל בסתם כלי עגול, שתכולתו מועטת מיש"ש, הרי שגודשו יותר מתילתא, וכן הקשה שאי"ז כלל לגבי מידות מרובעות, ואיך נאמר כלל זה בכל הכלים במתני' דכלים.

ותי' הריטב"א דמים שעשה שלמה נוכל ע"פ חשבון לדעת שבעגול, כשגבהו במידה מסוימת, גודשו תילתא, ובמרובע, כשגבהו במידה מסוימת, גודשו תילתא, אכן אם יהיו העגול והמרובע גובהם כיש"ש לא יהא גודשם תילתא.

והדוחק בכ"ז מבואר, שהגמ' אמרה כלל שגודשא תילתא, ואין כאן שום כלל, ולפי הריטב"א ולפירוש הראשונים רק יש"ש, שהוא בצורה מאד מסוימת שג' חמישיות תחתונות שבו מרובעות וב' עליונות עגולות, בו כשהגובה כחצי ארכו ורחבו, נאמר הא דגודשא תילתא, ובשאר כלים צריכים אנו לחכמי התשבורת לידע אימתי יהא גודשם תילתא.

עוד הנה תנן במתני' דשידה תיבה ומגדל שהם מחזיקים מ' סאה בלח שהם כוריים ביבש טהורין, והנה לפי המתבאר אין כל שידה המחזקת מ' סאה בלח, מחזקת ג"כ כוריים ביבש, ורק שידה באופן מסוים מאד כשהיא מחזקת מ' סאה בלח היא מחזקת ג"כ כוריים ביבש.

ויש להסתפק אם דין הטהרה באלו הכלים תלוי הוא רק בהיותם מחזיקים מ' סאה בלח, ולא אכפ"ל כמה הם מחזיקים ביבש, או דילמא לטהרתם צריכים ב' תנאים - א' שיחזיקו מ' סאה בלח ב' שיהא גדשם מחזיק כ' סאה ביבש, שיחד יהיו כוריים.

ונחלקו בזה החכמים, שמדברי הרמב"ם נראה שהוא סובר דסגי בשם מחזיקים מ' סאה בלח, שבחיבורו (פ"ג מהל' כלים), אף שבתחילת דבריו כתב מ' סאה בלח שהן כוריים ביבש, מ"מ בהמשך דבריו (בה"ב בה"ג ובה"ז) לא הזכיר אלא להא דמ' סאה בלח, ובה"ד כתב כל כלי שיש בשיבורו אמה על אמה ברום שלש הרי הוא מחזיק ארבעים סאה בלח, משמע דבהכי סגי, וכן מוכח ממש"כ אם היה בו אמה על אמה ברום שלש וכו' הרי הוא טהור, והרי כלי שהוא אמה על אמה ברום שלש אין גודשו מחזיק תילתא, הרי דסבירא ליה דסגי במ' סאה בלח.

אמנם הר"ש במתני' שם נסתפק בזה (הר"ש מכת"י נדפס במהדו' עוז והדר) וכתב דקצת משמע מהגמרא בסוף במה מדליקין דבעינן תרי כורי, דהתם אסר רבה

לאביו לטלטל חלתא בת תרי כורי, והוכיח זה ממתני' דהכא, ומשמע שהשיעור תלוי בתרי כורי. והגר"א ברפ"ח דאהלות כתב כצד זה, דהר"ש דבעינן שיחזיקו בפועל כוריים ביבש, והחזו"א (כלים סי' כ אות י') האריך לחלוק עליו בזה, ולהוכיח דא"צ שיהיו מחזיקים בפועל כוריים ביבש.

ושני הצדדים קשים עד מאד, דאי נימא שא"צ להא דכוריים ביבש, תמוה טובא מפני מה הזכירה המשנה כוריים ביבש, שהרי בכך המשנה מגבילה את עצמה לדבר בכלים מאד מסוימים, שרק בהם מ' סאה בלח הם כוריים ביבש, בזמן שאין הדין כן, והדין הוא שכל כלי המחזיק מ"ס בלח טהור הוא.

ועוד קשה לצד זה מה שהקשה הר"ש דבשבת משמע שהדין תלוי בשני כורים. ולהצד השני, דבעינן כוריים בפועל, גם קשה. חדא, שא"כ הו"ל למשנה לומר והן מחזיקות מ' סאה בלח וכוריים ביבש, ולא "שהן כוריים ביבש", שהרי אינם תמיד כוריים ביבש, אלא דבעינן עוד תנאי של כוריים ביבש.

ועוד קשה שבכלים פ"ח שנינו השדה כיצד נמדדת, ומשמע שמוודדים אותה, וכשיעורה כשיעור מקוה, שהוא מחזיק מ"ס, היא טהורה, ואילו לצד זה בעינן, בנוסף למדידתה, חכם בחכמת התשבורת שידע לומר אם גודשה מחזיק כ' סאה ביבש.

ויותר קשה, שבתוספתא כאן הביאו לשיעורא דמ' סאה בלח שהן כוריים ביבש, ואמרו וכמה הן אמה על אמה על רום שלש, והנה משמע בהדיא דכלי שהוא אמה על אמה ברום שלוש טהור, וזה אינו, דכלי כזה אינו מחזיק כוריים ביבש שהרי גבהו יותר ויותר מארכו ורחבו, ולהאי צד כלי כזה טמא הוא.

ולכל הצדדים קשה מה שנראה בתוספתא, שכלי זה דאמה על אמה ברום שלוש הוא מחזיק מ"ס בלח שהם כוריים ביבש, והרי אין כלי זה מחזיק כוריים ביבש.

עוד קשה מה שאמרו בגמ', דמים של שלמה מוכח דגודשא תילתא, ותנן נמי השידה והתיבה והמגדל וכו', דמהתם נמי מוכח דגודשא תילתא. והרי כלים דאיירי בהו מתני' אינם באותה צורה דיש"ש, וא"כ רק כשהם בגובה אחר הם מחזיקים בגודשם תילתא, וקשה שהרי גם בלא יש"ש ידעינן שבאיזה שהוא גובה

שבעולם גודש כלי מחזיק תילתא, וא"כ מיש"ש לא נודע לנו אלא באיזה גובה יהיו כלים דמתני' בכדי שיהא גודשם תילתא, והיה לה לגמ' לומר, מכאן משמע דהא דתנינן התם דשידה תיבה ומגדל וכו' גודשם תילתא, היינו בשגבהם כו"כ בעגולים, וכו"כ במרובעים.

ויותר קשה מה שאמרו בזה בירושלמי, שאמרו שם על יש"ש מכאן אמרו חכמים שארבעים סאה בלח הם כוריים ביבש, וקשה איך שייך ללמוד זה מזה, הלא הכל תלוי בגובה וצורת הכלי, ואיזה דבר לא ידעוהו חכמים מקודם ולמדוהו מיש"ש.

ועוד יש להעיר שהפסוק בד"ה שאמר ג' אלפים בת יכיל, מיירי לדברי הגמ' ביבש, וזה פלא מפני מה ישער הכתוב לים של שלמה בכמה קמח סולת יחזיק, הלא בים עסקינן, ובמים ממלאים אותו ולא ביבש, ולמה שיערו הכתוב בכמה יבש הוא מחזיק.



ז.

ביאור הג"ר עמנואל חי ריקי

ומחומר הקושיות כתב הג"ר עמנואל חי ריקי (בעל המשנת חסידים) בספרו מי נדה פי' חדש בסוגיא (ולקמן יתבאר שיש לו שורש גדול בקדמונים), והוא, שיש לומר ששתי מידות הן, וכגון בסאה היו שני סאין, סאת הלח וסאת היבש. וסאת היבש היתה מחזקת שני שליש מסאת הלח, והיתה עשויה באופן שיהיו בה שני אופני מדידה, כשימדדוה מחוקה תהא מחזקת שני שליש ממידת סאת הלח, וכשימדדוה גדושה תהא מחזקת כסאת הלח, ועשאוה באופן שגודשה יהיה תילתא. והנה, נקרא שמה סאה, כסאת הלח, על שם שכשמודדים בה גדושה הרי היא מחזקת כסאת הלח. אמנם, בסתמא כשמזכירים 'סאת היבש' היינו סאת היבש מחוקה, שהיא שני שליש מסאת הלח. וכדוגמת הסאה כן היה גם בשאר המידות, שהיו בהן מידות הלח ומידות היבש, שהן שני שליש ממידות הלח.

וזה הוא הישוב לסתירת המקראות. כוונת המקרא היא שאלפיים בת, היינו בת דלח שהיא בת גדולה, וג' אלפים בתים, היינו בתים של יבש (והיינו איפה) שהם

בתים קטנים, וכל אחד מהם הוא שני שליש מבת של לח, ונמצאו ב' אלפים בת של לח, ג' אלפים של יבש.

וזו היא כוונת הירושלמי והתוספתא כאן בלח כאן ביבש, כל' כאן במידות הלח שהן גדולות, וכאן במידות היבש שהן קטנות.

והבבלי דקאמר ההוא לגודשא ה"ק, שאלו האלפיים בת שים של שלמה מחזיק, הן אלפיים בת וגודשיהם (ש-"בת" זו דקרא דמלכים היא בת של לח, שהיא כבת יבש וגודשה), והן שליש יותר מסתם בת של יבש, שהיא בת מחוקה. ואם אתה נוטל את גודשיהן ועושה אותן בתים בפני עצמן, אתה עושה מהן עוד אלף בת, ויחד הן שלשת אלפים בת. וזו היא כוונת הגמ', באומרה ההוא לגודשא, דמגודשא דאלפיים בת אתה עושה עוד אלף בת, ויחד יש לך שלשת אלפים בת. ואת זה הוכיחה הגמ' גם ממתני' דכלים, דגודשא תילתא, דכלים של לח, שהם כמידת יבש וגודשא, הם שליש יותר ממידות היבש המחוקות. (והג"ר עמנואל הנ"ל פי' באופ"א את לשון הגמ' ההוא לגודשא יעו"ש).

והנה בזה מבואר דלא מיירי קרא דד"ה בכמה קמח מחזיק יש"ש, רק מיירי בכמה מים הוא מחזיק, אלא שפי' זה במידות של יבש.

והנה לפ"ז מתני' דכלים שאמרה דארבעים סאה בלח הם כוריים ביבש אין כוונתה שכל כלי כלי מאלו הכלים שמנתה שם, גודשו מחזיק שליש, אלא דארבעים סאה בלח הם עצמם כוריים ביבש, שמדות היבש קטנות וכוריים מהם הם ארבעים סאה בלח.

ומיושב בזה, שמחד גיסא אין כאן שני תנאים, אלא היינו ארבעים סאה דלח היינו כוריים דיבש, ומאידך גיסא כוריים ביבש הם דווקא, ובאין מחזיק כוריים ביבש אינו טהור, מפני שהם עצמם מ' סאה דלח, והיינו הא דבשבת משמע שהדין תלוי בתרי כורי, ובתוספתא משמע שתלוי במ' סאה דלח.

וכן מתבאר בזה מה שנראה בתוספתא, שאמה על אמה ברום ג"א, הם מחזיקים מ' סאה בלח שהם כוריים ביבש.

וגם מה שלמדו הא דמ' סאה מיש"ש מובן בפשיטות, שמשם למדו ההשואה בין מדות הלח למדות היבש, והכל בא על מקומו בשלום.



ח.

ישוב הסתירה עפ"ז

והנה ע"פ יסוד זה, דשני מידות הן ושני סאין הם, נבואה להתבונן על הסתירה בענין השיעורין.

הנה מחד גיסא למדנו דהסאה קמ"ד ביצים, ומאידך למדנו שהיא צ"ו רביעיות הלוג, ולפ"ז רביעית הלוג היא ביצה ומחצה, אמנם הרביעית נתבאר שהיא כ-113 סמ"ק, והיא יתירה שליש על ביצה ומחצה, ואיך יתישבו הדברים.

אמנם, ע"פ האמור לעיל הדבר פשוט, שהרי באיזה סאה אמרו שהיא קמ"ד ביצים, בסאה שהיא שליש איפה, שבה נאמר והעומר עשירית האיפה הוא, ואיפה מידת יבש היא, ועוד שעשירית האיפה נאמרה למדידת קמח לשיעור חלה, וקמח יבש הוא, הרי שבמידות של יבש עסקינן, א"כ סאה דהתם, היא סאה דיבש, שהיא מחזקת שני שליש מסאה דלח, והיא אכן מחזקת קמ"ד ביצים.

אבל סאה המחזקת צ"ו רביעיות, שכל אחת מהן היא אצבעיים על אצבעיים וכו', היא סאה דלח, שהרי היא סאה שמ' ממנה הם שיעור מי מקוה, שהם דבר לח, ועוד שעל שיעור זה עצמו אמרו שהוא מ' סאה בלח שהם כוריים ביבש, הרי דבסאה של לח עסקינן, והיא אכן מחזקת צ"ו רביעיות, וכל אחת מהם מחזקת שליש יתר על ביצה ומחצה, כמשפט יתרון הלח על היבש.

והנה לפ"ז הביצה ביצה, והגודל גודל, וכל שיעורין שאמרו חכמים בביצה והתלויים בה, (שהם גרוגרת וככותבת) כולם בביצה של זמנינו משתערים, והיא כ-50 סמ"ק בקירוב ובצמצום היא כ-50.24 סמ"ק, וכל שיעורין שאמרו חכמים בגודל וטפח ואמה, כולם בגודל שלנו משתערים, והוא כ-2.2 ס"מ בקרוב, ובצמצום הוא 2.1875 ס"מ.

והיכן ששיערו חכמים במידות של כלים, כעשירית האיפה וארבעים סאה דמקוה ורביעית הלוג, הרי הדבר תלוי. ביבש משערים במדות קטנות, שהן שני שליש ממידות הלח, והן המקבילות לביצים, ובהן סאה היא קמ"ד ביצים, ועשירית האיפה היא מ"ג ביצים וחומש ביצה. לעומת זאת, במדות הלח, כמ' סאה דמקוה שנתפרש שהם סאין של לח, וכל המידות התלוין בלוג, שהוא במהותו מידת לח

(שבב"ב פט:). בתיאור מידות הלח והיבש לא הזכירוהו אלא כמידת (לח), בזה משערים במדות גדולות יתרות שליש משל יבש, והן המקבילות לאמות וגודלין, וכמפורש שאמה על אמה ברום ג"א היא מ' סאה, ואצבעיים על אצבעיים וכו' הן רביעית הלוג. והנה ע"פ דרך זו תירץ את סתירת השיעורין הג"ר עמנואל הנ"ל, והוא לא ידע מהראיות ממידות המקדש, ואמר תי' זה מעיונו, ואנו הלא רואים אנו שדבר ה' בפיהו אמת היה, ומידות המקדש מתאימות בדיוק לדבריה^ה.



ט.

דברי הקליר

והנה אין ספק שהדברים חדשים הם, והראשונים לא פי' כן בסוגיא דגודשא תילתא בעירובין, וממילא לא חילקו מעולם בין סאה דחלה לסאה דמקוה, וגם אמרו שהרביעית היא ביצה ומחצה. אמנם, הביא הג"ר עמנואל הנ"ל סיעתא לזה מדברים מפורשים של ר' אליעזר הקליר, שהוא היה מקדמוני הגאונים, ועוצם גדולתו בעיני הראשונים שגבה למאוד (עי' מחזור ויטרי סי' שכ"ה, שם הביא תשו' ר"ת, וז"ל: "ושמעתי מאבא מרי זלה"ה ששמע מרבתי, כשפייט ר' אלעזר קליר וחיות אשר הנה מרובעות לכסא. ביער היה. וליהטה אש סביבותיו. ומפי רבותיו גאוני לותר העיד כן").

וז"ל בפיוט לפרשת שקלים, ואציעה לשונו ופי' משולב:

וים הזבול מאה וחמישים מקואות. הוא כמ"ש בגמ' שים שעשה שלמה מחזיק ק"נ מקואות, שכל אחד מהם אמה על אמה ברום ג'. ומידת המקוה כשני חמרים **ביבש.** הוא כמ"ש בתוספתא, דהאי מקוה של אמה על אמה וכו' מחזיק מ' סאה בלח שהם כוריים ביבש. ושיעור כל חומר כשני לתכים. שהחומר הוא הכור, והוא ל' סאה, והלתך ט"ו סאה. וכל איפה עושה עשרה עומרים. ככתוב בתורה והעומר עשירית האיפה הוא. וכל עומר שבעת רבע וכלה^ה. כמ"ש בעירובין דעשירית

(ה). והנה המידות הרומיות הן יסוד גדול לישען עליו בענין המידות, שהרי שנינו בכלים (פי"ז מי"א) מידות הלח והיבש שיעורן באיטלקי. ויש לציין שבמידות הרומיות יש מידה ממידות היבש קרובה בשיעורה לסאת היבש, ושמה מודיא, וכבר מבואר בעירובין (פג.). שמידת המודיא היא המקבילה למידת סאת היבש, ובמידות הלח הרומיות אין מקבילה למידה זו, רק יש מידה בשם אורנה שהיא הקרובה לה ביותר, והיא יתירה עליה שליש.

(ו). אולי הוא מלשון וכל דיירי ארעא כלה חשיבין, כלו' ומשהו.

האיפה ז' רבעים של קב ועוד. והכלה אחד ממאה ועוד בסאה. שהסאה קמ"ד ביצים, והאי ועוד הוא ביצה וחומשה, שהוא אחד ממאה ועשרים בסאה.

והנה עד כאן דיבר ממידות היבש חומר לתך ואיפה עומר וסאה, ועתה מדבר משל לח: וסאת יבש חסרה שליש בלח. כלו' מקדים שסאת היבש שדיבר בה עד עתה היא חסרה שליש מסאת הלח, שעליה עומד לדבר מעתה. וסאת הלח אחד משלשה בבת. - שהבת היא מחזקת ג' סאין דלח, כמו שיוצא משיעורא דאלפיים בת יכיל. וכל בת מחזקת ששה בהין. שהסאה כ"ד לוג וההין י"ב, נמצא ההין חציה, א"כ ג' סאה הם ו' הין. וההין כולו שנים עשר לוג. כמ"ש בגמ' (מנחות פט.) הין תריסר לוגי הויין, דכתיב: שמן זית הין, וכתיב: שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם, זה בגימטריא תריסר הויין. וכ"ה בתוספתא מנחות ז א "ושמן זית הין, שנים עשר לוג". ובעוד מקומות בחז"ל. ועוד הלוג מתחלק לארבעת רבעים. שהלוג מתחלק לד' רביעיות, שכל אחת ממנה היא בשיעור רביעית הלוג. ורבע מוכן לריבוע כוס ישועות. שברביעית זו משערים ארבע כוסות של ליל פסח, שהן כנגד ד' כוסות של ישועה. ⁽¹⁾ והכוס סובב אצבעיים על אצבעיים. שאותו כוס של ליל פסח, סובב סביב האי שיעורא דאצבעיים, כלו' שמרבעים בו האי שיעורא (עי' הערה). ועל גובה חסר שתות מאצבעיים. והאי חסר שתות, חסר חומש הו"ל למימר, אלא שנמשך אחרי הירושלמי דלא דק, וכמ"ש התוס' (פסחים ק"ט:).

והנה מפורש יוצא מדברי הקליר ככל דברינו, ששני סאים הם, סאה דיבש, שהיא אחד מל' בכור, שיש שישים כמותו במקוה, ובה משערים שיעור חלה, ובשיעור זה נאמר "והעומר עשירית האיפה הוא".

ועוד יש סאה של לח, שהיא יתירה עליה שליש, ובה משתערים הין לוג ורביעית, ובה נאמר שיעור רביעית, שהוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי וחומש אצבע כהבבלי, או ברום אצבעיים חסר שתות, ומעגלים הכוס סביבו, כהירושלמי.

ז. פי' כאן שיעור רביעית שהוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים חסר שתות, וזה כמ"ש בירושלמי בכ"מ (שבת פ"ח ה"א, פסחים פ"י ה"א, שקלים פ"ג ה"ב), וזה חסר שליש משיעורא דבבלי, וכתבו התוס' (פסחים קט.) שכוונת הירושלמי שסביב זה השיעור המרובע מעגלים את הכוס, ויש בעיגול שליש להשלים את השליש החסר בשיעורא דירושלמי משיעורא דבבלי, וכ"מ כאן בפיוט הקליר שכתב והכוס סובב אצבעיים על אצבעיים וכו', ועי' עוד לקמן מש"כ בזה. עוד כתבו התוס' דהירושלמי לא דק, דחסר חומש הו"ל למימר, יעו"ש. ועפ"ז פי' למעלה.

ונמצאו כל הדברים מפורשים בדברי ר"א הקליר.

[והנה אם נאמר שלא כדברי ה"ר עמנואל, אלא שמידות הלח והיבש שוות הן, יהא הפי' בדברי הקליר שמתחילה דיבר במידות היבש ופירשם, אח"כ הוסיף ואמר שהכלי שבו מודדים את מידות היבש הוא חסר שליש מן הכלי שמודדים בו את מידות הלח, מפני שהיבש נמדד גדוש והלח מחוק, ושוב חזר לדבר על מידות הלח, וזה דוחק מבואר, ומה לו לפרש לנו צורות הכלים המודדים, הלא אין דבריו עוסקים אלא במידות].



י.

דברי ר"ת המובאים באורח"ח

ועד כאן דברי הרב מכאן ואילך דברי תלמיד. ואביא תחילה עוד ראשונים שסברו כך. בארחות חיים הלכות חלה כתב וז"ל, וכתב ר"ת ז"ל וכשמודדין מידה זו (של מ"ג ביצים וחומש ביצה) גודשין אותה בקמח רפוי, דהא אמרינן בפרק במה מדליקין מ' סאה בלח הם כוריים ביבש, (משמע) (משום) דגודשא תילתא הוי, הלכך נמצא שהגדישה נכנסת במחיקה דלח, דזו (בזו) (כזו), מחוק (דלא) (דלח) הויא כגדוש דיבש, והוא שיהא גבהו כחצי רחבו, עכ"ל.

והנה הלשון קשה, ונראה שנפלו בה איזה ט"ס, והגהתים לפי דעת, ומ"מ יוצא מדבריו ברור, דלר"ת שיעור חלה אינו מ"ג ביצים וחומש ביצה, אלא יש להוסיף לזה שליש גודש, והיינו משום דסאת היבש רק כשהיא נגדשת היא שווה לסאת הלח, ועל כן שיעורה האמיתי של סאת היבש היא כשהיא נגדשת. ומקורו הוא ממה שאמרו דמ' סאה בלח הם כוריים ביבש משום דגודשא תילתא, ולמד מזה שסאת היבש מחוקה היא שליש פחות מסאת הלח, ושלש הגודש משלימה לסאת הלח.

ושמעין מדברי ר"ת תרתי. חדא, דשני סאין הם, סאת הלח וסאת היבש, וסאת היבש אינה כמידת סאת הלח אלא כאשר היא נגדשת, אבל בלא גודש היא שליש פחות ממידת סאת הלח. ועוד שמעין מיניה דס"ל ששיעור הביצים הוא שיעור סאת היבש המחוקה, והוא אינו משתווה לשיעור סאת הלח אלא בתוספת שליש

עליו, והרי זה ממש כמשנ"ת, דשיעור סאת הלח ורביעית הלוג דלח אינם משתוים לשיעור הביצים, אלא הן שליש יותר משיעור הביצים, ורק בתוספת שליש גודש על שיעור הביצים משתוות הן לשיעור סאה ורביעית הלוג דלח".



יא.

מח' ר"ת ור"י בענין מידות היבש

והנה ר"ת, שהובא באורח"ח, סבר, שבהיות שמידות סאת היבש שמוותיהן כשמות מידות הלח, ואעפ"כ אינן שוות להן אלא כשהן גדושות, זה מורה שעצם המידה במידות היבש היא כשהמידה גדושה, ושיעורי התורה שניתנו במידות יבש ניתנו במידות יבש גדושות, ועל כן כתב דשיעור חלה אינו ע"פ סאה דקמ"ד ביצים, אלא ע"פ שליש יותר מזה, דהיינו גודשא. ולפ"ז, שיעור חלה הוא ס"ה ביצים חסר חומש.

אמנם, ר"י, שדבריו הובאו גם הם באורח"ח שם, חלק על ר"ת בזה. וז"ל מידה של פסח אין נוהגין לעשות אותה גדושה, וקבא מלוגנאה לפיסחא וכן לחלה, ובפרק אלו עוברין משמע בלא גודש, וכן בכל התלמוד כשמזכירין דין מידה סתם או קב משמע בלא גודש, עכ"ל.

והנה, ר"י סובר דמידות היבש עיקר שיעורן במידות מחוקות, אך אין הכרח לומר דר"י חולק על יסוד דברי ר"ת, דשתי מידות היו- מידות הלח והיבש, ושל יבש היתה שני שליש מן הלח. זאת, מפני שי"ל דהוא לא פליג אלא בכך שהוא

(ח). אמנם, בפ' הגמ' אין ר"ת סובר כפי' הג"ר עמנואל חי ריקי, ופי' לסוגיא נתבאר בספר הישר (סי' שט) שם כתב (אחר שהקשה על פרש"י כמה מתוך הקושיות שעתידי להקשות הג"ר עמנואל) שכוונת הגמ' היא דגודשא דסתם כלי הוא תילתא, ולהכי טרח שלמה לעשות ים שלו שיהא גודשו מחזיק תילתא, והיינו נמי דאיירי מתני' דכלים בכלים שגודשם תילתא, דכך הוא סתם כלי. אמנם, אף שלא פי' ר"ת את הגמ' כהאי פירושא, מ"מ סבר להא דשתי סאין הן, כדמוכח מדבריו המובאים באורח"ח. וכן נראה נמי ממה שהביאו בשמו התוס' בעירובין י"ד: ד"ה ש"מ גודשא תילתא, דנ"מ בהא דגודשא תילתא שהמתנה למכור לחברו סאה גדושה צריך לגדוש לו שליש. ומוכח דענין גודשא תילתא נאמר בעיקרו בכלי המדידה, שבהם יש מציאות של מחיקה וגדישה במדידתם, והם תוקנו להיעשות באופן שיהא גודשם תילתא. אמנם, לפי' דר"ת אע"ג דעיקר ענין גודשא תילתא נאמר בכלי מדידה, בעקבות כך נעשים כך גם שאר הכלים, ואף שלמה טרח לעשות כן ים שלו, ונמצא דלענין דינא אין נ"מ בין פי' הג"ר עמנואל לבין פי' דר"ת.

סובר דאע"פ ששתי מידות הן, ומידת היבש רק כשהיא גדושה היא כמידת הלח, מ"מ עיקר שיעורה דמידת יבש היא מחוקה, וכשנזכרת בסתמא מידת היבש הכוונה למידה מחוקה. וכן מסתבר, שאם נאמר שהוא חולק על עיקר דברי ר"ת, דשתי מידות הן, אלא הוא סובר שאין אלא מידה אחת, שהיא שיעור הביצים והיא היא שיעור מידות הלח, הרי זה אפשר לבדוק בקל, דהיינו לבדוק אם אמה על אמה ברום ג' הם ארבעים סאה שכל סאה היא של קמ"ד ביצים או לא.

ולכאורה, יש להוכיח כשיטת ר"ת מהא דתנן (מנחות ז.) שהמידות שהיו במקדש היו גודשים אותם לבוא לשיעורם, ומשמע מזה ששיעורי התורה הם במידות גדושות. ויש לדחות, דהמידות שבמקדש היו שני שליש ממידות היבש, והיו גודשים אותן לבוא לשיעור מידות היבש, שהן עצמן שני שליש ממידות הלח.

ומאידך, הוכיח ר"י באורח"ח שם, ממ"ש (עירובין פג.) שככר שהוא א' משלש לקב, חצי חצי חציו הוא השיעור לטמא טומאת אוכלין, וזה הוא שיעור ביצת תרנגולת. והנה, אם קב הוא קב וגודשו, דהיינו כ"ד ביצים וגודשיהם, א"כ חצי חצי חצי ככר שהוא א' משלש לקב, דהיינו א' מכ"ד בקב, הוא ביצה וגודשה, והרי ביצת תרנגולת כמות שהיא מטמאה טומאת אוכלין, ולא ביצה וגודשה, ומזה מוכח שקב הוא קב בלא גודשו, ועל כן א' מכ"ד שבו הוא ביצה הלא גודשה, והיא ראייה אלימתא.



יב.

תוספת דברים בענין מידת הבת

ובענין מידת הבת יש להוסיף בה דברים, שהנה לפי מה שנתבאר היו שתי מידות, בת דלח ובת דיבש, ובת דיבש היתה שני שליש מבת דלח, וקרא דמלכים מיירי בבת דלח, שיש"ש החזיק אלפיים ממנה, וקרא דדה"י מיירי מבת דיבש, שהחזיק יש"ש ג' אלפים ממנה.

אמנם, כמה קושיות יש להקשות ע"ז:

א. שבת היא מידת לח ולא מידת יבש, ומידת היבש השווה לה נקראת איפה ולא בת, ואיך נאמר שיש בת של יבש.

ב. שהמקרא ביחזקאל אומר "האיפה והבת תוכן אחד יהיה", הרי שהבת והאיפה שוות הן, ולדברינו אינן שוות, שהבת, שהיא מידת הלח, היא שליש יותר מן האיפה, שהיא מידת היבש.

ג. שנמצא קנקן גדול בא"י, שנראה לפי צורתו שהיה משמש להכיל לח, וכתוב עליו בת, והוא מחזיק כ-22 ליטר, וזה עולה כבת קטנה של דברי הימים (שאם תחלקנו לג' סאין יהא בכל סאה קמ"ד ביצים של כ-50 סמ"ק), שהיא כשיעור מידות היבש, שלדברינו הן שליש פחות ממידות הלח.

וליישב כל זאת נראה, שאמנם בזמן שלמה היתה הבת גדולה מחזקת שליש יותר מן האיפה, אבל בזמן עזרא, שכתב את דברי הימים, נתקטנו המידות, ואז העמידו את שיעור בת הלח כשיעור האיפה ממש, והיינו שקבעו את שיעור הבת להיות כשיעור איפה מחוקה ולא כאיפה גדושה. ואפשר לומר ששנוי זה הוא משנויי יחזקאל (שמצאנו בב"ב צ. שנשתנו המידות בימיו) וזה גופא מה שאמר "האיפה והבת תוכן אחד יהיה", שיהא שיעור הבת כשיעור האיפה המחוקה. ולכן, בספר מלכים, שנכתב לפני השינוי, נאמר שיש"ש אלפיים בת יכיל, ואילו בספר דה"י, שנכתב לאחר השינוי, נאמר דיש"ש ג' אלפים בת יכיל. וגם הבת שנמצאה יש סימוכין לכך שהיא מימי שיבת ציון^ט, ועל כן היא קטנה, כשיעור איפה מחוקה.

ומה שאמרו בירושלמי כאן בלח כאן ביבש, היינו מפני שבזמן חז"ל כבר לא היתה נוהגת מידת הבת (כדחזינו בב"ב צ. שלא מנאוה מכלל מידות הלח), ודוגמת ענין שתי מידות הבת היו בזמן חז"ל שני סאין, סאת הלח וסאת היבש, שסאת הלח היתה שליש מבת דמלכים הקדמונית, וסאת היבש היתה שליש מבת דדברי הימים היותר מאוחרת. ועל כן אמרו חז"ל כאן בלח כאן ביבש, כל' דבת דמלכים היא מקבילה למידות הלח, ובת דדה"י היא מקבילה למידות היבש.

ובבבלי, שתי' "ההוא לגודשא", הכי פירושן, דבת שבמלכים היא כנגד איפה גדושה דיבש, וממנה מחזיק יש"ש אלפיים, וקרא דג' אלפים בת יכיל, היינו שאם נעשה מגודשן של האיפות הגדושות איפות אחרות, יהיו לנו ג' אלפים איפות מחוקות, וכנגד ג' אלפים איפות אלו הן ג' אלפים בת של דה"י, שהם בתים קטנים כנגד האיפות הקטנות.

ט. על הבת ההיא כתוב "בת למלך" עם סמליהם של מלכי פרס, עי' בספר מקרא מול ארכיאולוגיא עמ' 193.

וכבר הרשב"ץ (א, קעב) כתב לתרץ את סתירת הכתובים ע"ד זו, דהיינו שבת דדה"י היתה קטנה יותר, והביאו המלבי"ם בפי' למלכים (מ"א, ז' כ"ו), אלא שהרשב"ץ מפרש כן ע"ד הפשט ודלא כחז"ל, ולפמשנ"ת הן הן דברי חז"ל, וכן נראה מדברי המלבי"ם שם, עיי"ש.

יג.

שיעור הירושלמי והסבר התוס' בזה

והנה, בירושלמי בשלושה מקומות (שבת פ"ח ה"א, פסחים פ"י ה"א, שקלים פ"ג ה"ב) אמרו שהרביעית היא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבע וחצי אצבע ושליש אצבע, ושיעור זה הוא שני שליש מרביעית הבבלי ומשהו יותר, כמ"ש התוס' (פסחים קט.). ותמהו התוס' בפסחים שם (ד"ה רביעית של תורה), שאין שיעור זה מתישב עם שיעור יש"ש, ועם שיעור ארבעים סאה באמה על אמה ברום ג', ותירצו התוס' דהירושלמי מיירי בכלי עגול (ויש לדייק כן בלשון הירושלמי שאמר וכמה שיעורו של כוס אצבעיים וכו') שאם יש בו כדי לרבע בתוכו האי שיעורא, הרי העיגול מוסיף שליש על השיעור ובוה הוא משלים את השליש החסר משיעורא דבבלי.

והנה שיעורא דירושלמי הוא מתאים בדיוק לביצה ומחצה שבזמנינו, ופלא הוא לומר שבמקרה קרה כדבר הזה, ועוד יש לתמוה מפני מה נקט הירושלמי שיעור כשעוגלים סביבו אזי הוא רביעית, ולמה לא אמר כשיעורא דבבלי.

ונראה לומר, שהייתה מידת יבש של ביצה ומחצה, והיינו חצי תומן הקב, כמבואר בשלהי המוכר את הספינה (ב"ב פט:), וי"ל שהיא היתה כהאי שיעורא, וקאמר הירושלמי שכאשר יעגלו סביבה, אזי העיגול שליש ישלים לשליש ההפרש שבין הלח והיבש, ותהא המידה רביעית הלוג (והנה הדרך היא ליתן את היבש בכלים מרובעים, ואת הלח בעגולים, ע"כ היתה מידת היבש מרובעת ומידת הלח עגולה סביבה).

יד.

הסבר אחר בדברי הירושלמי

אמנם לכאורה יש מקום להעמיד את דברי הירושלמי כפשוטם, דשיעור רביעית הוא חסר שליש משיעורא דבבלי, ולתרץ את הקושיא מיש"ש ומשיעור מקוה באופ"א וכדיבואר.

הנה זה הוא דבר פשוט לגמ' דסאה מחזקת כ"ד לוג, וע"ז נוסד חשבון הגמ' ללמוד שיעור רביעית הלוג משיעור ארבעים סאה. אמנם, באמת דבר זה צ"ע איה מקורו, שהנה שתי מערכות מידות שנינו בב"ב (פ"ט:), מידות היבש ומידות הלח, במידות היבש שנינו סאה, תרקב, וחצי תרקב, קב, וחצי קב, ורובע, ותומן, וחצי תומן, ועוכלא, ובמידות הלח שנינו הין, וחצי הין, ושלישית ההין, ורביעית ההין, ולוג, וחצי לוג, ורביעית, ושמינית, ואחד משמונה בשמינית. אם כן, יוצא שאין הסאה והלוג מאותה מערכת מידות, ויל"ע מנין לה לגמ' שהקב הוא ד' לוגין והסאה כ"ד.

וכתבו בזה הבה"ג (בהל' חלה), הר"ח והרי"ף (בפסחים קט: ור' ניסים גאון (שבת טו.), שהמקור לזה הוא ממשנה בעדויות, דתנינן תמן (פ"א מ"ג) הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה וכו' שמאי אומר תשעה קבין שהם ל"ו לוג, ומבואר בזאת שהקב הוא ד' לוגין. והנה, במשנה שלפנינו אין הגירסא שהן ל"ו לוג, אכן בתוספתא שם מבואר דשמאי אומר ל"ו לוג, ואם נצרף את דברי התוספתא לדברי המשנה הרי שקב הוא ד' לוגין.

והנה לפמשנ"ת, הלא שתי מערכות מידות היו, מידות הלח ומידות היבש, ומידות הלח היו יתרות שליש על מידות היבש המחוקות, ולא היו שוות מידות היבש למידות הלח אלא כשהיו גדושות. וסבר הבבלי דקב דמיירי ביה מתני' דעדויות, המחזיק ד' לוגין, הוא קב גדוש, שהרי המשנה שם במים איירי ומים דבר לח הם, וכשאנו נותנים מידת קב בלח, בודאי בקב גדוש אנו נותנים אותו, שהרי מידות היבש השוות למידות הלח הן מידות גדושות (ואף שא"א לגדוש לח, המשנה נתנה את שיעור המידה שהיא כקב גדוש, אך מדידתה בפועל איננה בכלי הקב של יבש, אלא בד' לוגין). ועל כן סבר הבבלי דקב גדוש הוא המחזיק ד' לוגין. והנה קב גדוש הוא א' מו' בסאה של לח, שהיא מקבילה לסאה גדושה של יבש, ואם הוא מחזיק ד' לוגין, הרי שבסאה של לח יש כ"ד לוגין.

אמנם, הירושלמי נראה שהוא סובר דקב שהוא מחזיק ד' לוגין הוא קב מחוק, שהוא סתם קב של יבש, והנה קב מחוק איננו א' מו' בסאה של לח אלא א' מו' בסאה של יבש מחוקה, והוא א' מט' בסאה של לח, ואם הוא מחזיק ד' לוגין, הרי שסאה של יבש היא מחזיקה כ"ד לוגין, וסאה של לח מחזיקה ל"ו לוגין.

והנה, לפ"ז רביעית לוג דירושלמי היא קטנה בשליש מרביעית דבבלי, שהרי לוג דירושלמי הוא א' מכ"ד בסאת יבש, ולוג דבבלי הוא א' מכ"ד בסאה של לח, וסאת היבש קטנה בשליש מסאת הלח, ועל כן רביעית הלוג דירושלמי היא חסרה שליש מרביעית דבבלי, וכמבואר^י.

והנה, לפי דברינו לירושלמי סאה של לח מחזקת ט' קבין ול"ו לוגין. ואין להקשות ע"ז ממה שאמרו בירושלמי תרומות (פ"ה ה"י) כמה סאתה עבדא כ"ד לוגין, דהתם בסאה של יבש עסקינן, שהיא סתם סאה בכל מקום, והיא כ"ד לוגין, אמנם סאה של לח להירושלמי היא ל"ו לוגין.

והנה, דרך זו חדשה היא, ומנא אמינא לה, שהנה כתב באו"ז (הל' חלה סי' רכ"ו) וז"ל וכענין זה איתא בירושלמי פרק ע"פ, תמן תנינן המוציא יין כדי מזיגת הכוס, ר' זעירא בעי קומי ר' יאשיה כמה הוא שיעורן של כוסות וכו', וכמה הוא רביעית האיטלקי לוג, וכמה הוא לוג שיתא ביעין, רביעית לוג ביעא ופלגא, עכ"ל הנצרך לעניננו. והנה מבואר כאן בהדיא לנוסחת האו"ז בירושלמי דלוג הוא ששה ביצים, וזה להדיא דלא כמשנ"ת בדעת הבבלי, דלוג אינו ששה ביצים אלא שליש יותר מזה. ומבואר דהירושלמי פליג על הבבלי, ולדידיה מידות הלח הן שליש פחות ממה שהן לפי הבבלי, וכפשטות דבריו לגבי רביעית^א.



י. ויסוד מח' הבבלי והירושלמי בזה נראה לתלותו בחילוק הלשונות בין הבבלי והירושלמי בתי' הסתירה בענין ים של שלמה, ובבי' המשנה דארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש. הירושלמי תירץ "כאן בלח כאן ביבש", הרי דלדידיה מידת היבש היא מידה שהיא שני שליש ממידת הלח, ולא הזכיר כלל לזה שכשהיבש נגדש מגיע גם הוא למידת הלח. ועל כן, לדידיה כל מקום שאנו מזכירים מידת יבש כוונתנו למידה שהיא שני שליש ממידת הלח. לעומת זאת, בבבלי אמרו ההוא לגודשא, דהיינו שהמידה הקטנה של היבש עניינה הוא שכאשר מחסרים את הגודש מעיקר המידה ועושים מהמידה לבדה מידה לעצמה, וכמשנ"ת. הרי שהיחס הפשוט של הבבלי למידות היבש הוא כמידות גדושות, והמידות הקטנות הן בהחסרת הגודש ממידות היבש. ועל כן, לדבריו יש לפרש דמידת יבש, בפרט כשאנו מזכירים אותה ביחס למידת לח, הרי היא מידת היבש גדושה.

טו.

כמה אסמכתאות ליסוד זה

והנה, לפ"ז עולה דלהירושלמי סאת הלח היתה סאה בת ט' קבין, ויש לפרש ע"פ זה מה שאמרו בתוספתא דכלים (ב"מ פ"א ה"א) עריבה שהיא פחותה משני לוגין הרי היא כקערה ושיעורה בזתים, ומשני לוגין עד ט' קבין אפ' זבין וזבות נידות ויולדות יושבות בתוכה והיא טהורה (כל' שאינה מקבלת טומאת מדרס) וכו', א"ר יוסי מעשה שהביאו מכפר עריס לפני רשב"ג יותר משישים עריבות והיה משערם גדולה לסאה סאה וקטנה לשני לוגין, וקרובין הדברים של סאה, סאה מחזקת ט' קבין, עכ"ל התוספתא.

וריהטת הדברים משמע שר' יוסי הביא מעשה ברשב"ג, ששיער את שיעור העריבה הגדולה ביותר שאינה טמאה מדרס בסאה, וזה דלא כדתנינן, ששיעורה בט' קבין, ודחה ר' יוסי, שמסתבר דאותה סאה ששיער בה רשב"ג היתה סאה בת ט' קבין (וכע"ז פי' בסדרי טהרות שם).

והנה, לא ידענו האי סאה של ט' קבין מה היא. אמנם, לפי מה שנתבאר בדעת הירושלמי, הדברים פשוטים, דסאה של לח היא זו המחזקת ט' קבין, ושל יבש היא סאה סתמא, המחזקת ו' קבין. ולכאורה יש מתוספתא זו ראייה לדעת הירושלמי. אמנם, יש לומר דגבי קבין דהתם גם הבבלי יודה דבקבין מחזקין איירי, ולהכי סאה של לח מחזקת ט' מהן.

ולדעת הירושלמי יש ליתן טעם למה שנתנו חכמים שיעור ט' קבין למים בשני מקומות, לגבי פסול מים שאובין אליבא דשמאי, ולגבי טהרת בע"ק, והנה מידות

(יא). אמנם, לפנינו בירושלמי ליתא, וידוע שכמה מראשוני אשכנז (ראב"ה, רוקח ואו"ז) דרכם להעתיק מימרות בשם ירושלמי, ולפנינו אינן, ודעת איזה חוקרים (א' אפטוביצר וסיעתו) הוא, שהיה אצלם תלמוד ירושלמי מעובד ע"י חכם אחד שהיה אחר חתימת הירושלמי, והוא הוסיף בירושלמי איזה הוספות, והם הביאו להוספות אלו בשם ירושלמי, ועל כן א"א לסמוך על הוספה זו כירושלמי ממש (אולם יעויין בדברי הרה"ג דוד דבליצקי בהקדמתו למהדורת הראב"ה שלו, שאין הדבר כן, אלא שהיה להם כ"י אחר של הירושלמי, והדברים הם מגוף הירושלמי). וראה בשעה"כ דרושי הקדיש דרוש א' (על ירושלמי כע"ז שהובא בראשוני אשכנז) וז"ל: "מורי ז"ל לא היה קם מעומד בענית אמן יש"ר של הקדיש וא"ל כי הלשון הנז' בירושלמי דמשמע ממנו שצריך לקום מעומד הוא מוטעה ואינו מתלמוד ירושלמי עצמו אלא הגהת איזה חכם היתה והאחרונים הדפיסו אח"כ בתוך דברי הירושלמי" (הערת הרב י.מ.) ועצ"ע.

חכמים על הרוב הם מידות עגולות, כמו בארבעים סאה הוא טובל, שישים עשרון אין נבללים, ולא מצאנו שיעור שהוא כ"כ לא עגול כט' קבין, והדבר צ"ע מפני מה נתנו שיעור של ט' קבין? ובפרט בתקנה דרבנן שהיכולת בידם לקבוע את השיעור כפי דעתם ולהנ"ל מבואר, דשיעור זה הוא סאה דלח, אלא שלא אמרו סאה, מפני שאפשר לטעות בה בסאה של יבש, על כן אמרו ט' קבין.

גם יתבאר לפ"ז מה שלא מצאנו בשום מקום שיעורי לח בקבין, ורק בשיעור זה דט' קבין מצאנו שיעור לח, ולהנ"ל היינו משום דזהו שיעור סאה דלח.



טז.

ענין ועודות דרבי

ובבואנו לקבוע את מידות הנפח התלויות בביצה, יש לתת את הדעת על הסוגיא בעירובין. שם (פג.) אמרו דרבי שיער דסאה מדברית אינה קמ"ד ביצים ממש, אלא יש להוסיף על כל ביצה חלק אחד מעשרים בביצה יעו"ש (והתוס' שם ד"ה יתירה פי' זאת משום דהביצים קטנו בא' מכ' מזמן משה ועד זמן רבי). והנה, לפ"ז שיעור הביצה העולה לנו על פי מידות כלי הנפח של סאה וקב אינו ממש כשיעור ביצה, דשיעור ביצה הוא פחות ממנו, כשיעור ועודות דרבי. ואם כן, יש להבחין בין שיעורי ביצה התלויים בביצה ממש, לבין שיעורי ביצה התלויים בביצה לפי חשבון כלי המידות, שאלו האחרונים גדולים יותר מן הראשונים בשיעור של א' מכ'.

ולא מצאתי כ"כ בפוסקים מי שהעיר ע"ז, והיחיד שראיתי שהעיר בזה הוא הראב"ד, הביאו האורח"ח בהל' חלה, שכתב ששיעור חלה אינו מ"ג ביצים וחומש אלא יש להוסיף ע"ז שני ביצים ושביעית ביצה, והיינו ועודות דרבי כמו שיראה המעיין. והב"י הביא לדברי הראב"ד הללו ביו"ד סי' שכ"ד בבד"ה, אמנם בשו"ע ונו"כ לא ראיתי שעמדו בזה. גם מדברי הרבה ראשונים מוכח דס"ל ששיעור חלה הוא מ"ג ביצים וחומש ביצה כפשוטו, שכתבו ששיעור חלה מתברר על ידי שנותנים מ"ג ביצים וחומש לכלי עם מים ושיעור המים שיוצאים מן הכלי הוא שיעור חלה, ולכאורה צ"ע, שזה נסתר מהסוגיא.

וראיתי להחזו"א (הל' עירובין סי' ק' אות ג') שכתב דועודות דרבי לאו דברי הכל היא, ורבנן פליגי עליה דרבי בהא, וס"ל דסאה היא קמ"ד ביצים ממש, דרבי שיעור כן ע"פ מודיא דשיגר לו בוניוס יעו"ש בסוגיא, ורבנן לא סמכו על מודיא זו להרבות על השיעור שהיה מקובל בידם. והנה, אם נאמר כך אפשר ליישב בזה את דברי הראשונים, שלא הזכירו כלל לענין ועודות דרבי, אבל תמה אני מאוד איך אפשר שיהיה ויכוח בין התנאים כמה היא מידת הסאה, הלא הדבר ניתן להתברר בקל, ע"פ השיעור של מ' סאה בלח, שהן אמה על אמה ברום ג' אמות (ולומר דנחלקו רבי ורבנן גם בשיעור האגודל ולא הוזכרה מחלוקת זו בשום מקום, הוא דבר שאין לו שחר). ועל כן, לכאורה מוכח שאין כאן מחלוקת, ושיעורא דרבי כו"ע מודו לו, שהוא מדד ושיעור סאה שהיתה מקובלת לו כסאה אמיתית (ואולי מדדה על פי שיעור האצבעות), ונמצאת מחזקת יותר ביצים מקמ"ד ביצים לסאה מדברית, וא"א לחלוק ע"ז.

אלא שקשה ע"ז, דלכאורה ר' יהודה שם בסוגיא חולק וסובר דקב נמדד בביצים קטנות, שעל שיעור פרס אמר ר' יהודה שם שהוא שני ביצים חסר קימעא. ולכאורה יקשה כנ"ל, איך נחלק בזה, הלא הדבר יכול להתברר ע"פ שיעור האצבעות. ונראה דר' יהודה לא חלק מעולם על שיעור קב, ורק על שיעור פרס חלק, דס"ל שפרס אינו חצי ככר משלש לקב ממש, אלא הוא שיעור קטן ממנו מעט, דהיינו שתי ביצים חסר קימעא, ואילו ר' יוסי שם ס"ל דשיעור פרס הוא חצי ככר משלש לקב ממש, ולפ"ז היינו שתי ביצים ועוד. ושיעור הועוד שיעור רבי דהיינו שיעור א' מכ' בביצה, אמנם לענין קב כו"ע מודו דשיעורא דרבי אמת, דאין שייך לחלוק ע"ז, כמשנ"ת.

ולפ"ז, מה דמשמע מדברי הרבה ראשונים ששיעור חלה הוא בלא ועודות דרבי, צ"ע, דלפמשנ"ת ליכא מאן דפליג אועודות דרבי.

ועל כן נראה לכאורה להלכה כשיטת הראב"ד (שכאמור הובאה בב"י), דאכן יש להוסיף על הביצה הבינונית שיעור א' מכ', בכדי לבוא אל שיעור הביצה, שהיא א' מקמ"ד בסאה. ולפי מה שנתברר לן בשיעור הסאה, יש להפחית מן הביצה, שהיא א' מקמ"ד ממנה, חלק א' מכ"א בכדי לבוא אל שיעור הביצה הבינונית הטבעית, שבה משערים כביצה דטומאת אוכלין, וכמה שיעורין נתלו בה.

[ובאמת שאין כ"כ נ"מ בזה, דשיעורין אלו הנתלים בביצה בעצם, בלא"ה יש לשערם בביצה בינונית של זמנינו, אלא שלמעשה אם אין ברור לנו בדיוק כמה היא ביצה בינונית של זמנינו, יש לנו לסמוך על בדיקתו של רבינו הקדוש, שהיא א' מכ"א פחות מן הביצה, שהיא א' מקמ"ד בסאה].

והנה מאחר ועלה לנו דשיעור הביצה, שהיא א' מקמ"ד בסאה, הוא כ-50.24+ סמ"ק, הרי שהביצה הטבעית, שהיא א' מכ"א פחות ממנה, היא כ-47.85+, ובלא קליפתה, שהיא חסרה כא' מעשרה כפי שבדקו ומצאו המומחים לדבר (מידות ושיעור"ת פרק טו אות ב), עולה שיעורה כ-43+ סמ"ק, והיא הביצה בה משערים שיעור טומאת אוכלין, שיעור אכילת עראי ועוד.



יז.

העולה לדינא מכל הנ"ל

א. מידות האורך שיעורן הוא ע"פ 52.5 ס"מ לאמה, דהיינו 2.1875 גודל, 8.75 טפח, 52.5 אמה, 2.10 מטר (שבע בלטות רגילות) - ד' אמות, וקילומטר ו-50 מטר - אלפיים אמה.

ב. סאת הלח היא א' מארבעים מאמה על אמה ברום ג' אמות, שזה כ-10.852 ליטר+, סאת היבש היא א' משישים מאמה על אמה ברום ג' אמות שזה כ-7.235 ליטר+, ושיעור מקוה הוא ארבעים סאה של לח שהם שישים של יבש שזה 434.109375 ליטר.

ג. מידות היבש כולן, איפה, סאה וקב, ע"פ מידת סאת היבש הן נקבעות, דהיינו קב - שישית הסאה - כ 1205.85+ סמ"ק, סאה - 7235.15+ סמ"ק, איפה - ג' סאין - 21705.46+ סמ"ק, ועשיריתה - שיעור חלה הוא 2170.54+ סמ"ק. (מעט יותר מ 12 כוסות של 180 סמ"ק) [ולר"ת כל מידות היבש עיקר שיעורן הוא כשהן גדושות, ושיעור חלה נמי בעשירית האיפה גדושה משערינן ליה, שהיא שליש יותר מן המחוקה, ושיעורה כ 3255.81+ סמ"ק, אלא שאין הלכה כר"ת].

ד. מידות הלח שאינן ממשפחת הסאה, דהיינו הין לוג ורביעית הלוג, נחלקו בהן הבבלי והירושלמי, להבבלי הלוג הוא א' מכ"ד מסאה של לח, ולדבריו הלוג הוא

452.19 + סמ"ק ורביעיתו 113.049 + סמ"ק, ולהירושלמי הלוג הוא א' מכ"ד מסאה של יבש, ולדבריו הלוג הוא 301.46 + סמ"ק ורביעיתו 75.36 + סמ"ק כביצה ומחצה. ולדינא, היה נראה לנהוג כהבבלי ולהחמיר גם כהירושלמי (כגון לענין פסול מקוה בג' לוגין), שכל הדורות נהגו כוותיה, וצ"ע.

ה. מידות של קב שניתנו בלח, דהיינו ט' קבין מים דטהרת בע"ק, להבבלי בקב גדוש משערים אותם, שהוא יתר שליש על קב מחוק, והוא 1.808 + ליטר, וט' ממנו 16.278 + ליטר, ולהירושלמי בקב מחוק הם נתונים, שהוא 1.205 + ליטר וט' ממנו 10.852 + ליטר.

ו. הביצה בכל מקום, ששיעורה הוא א' מקמ"ד מסאה של יבש, הרי שיעורה הוא 50.244 + סמ"ק, אבל כשיעורה הוא ביצה טבעית יש לחסר משיעור זה את ועודות דרבי, ושיעורה הוא 47.851 +, ובלא קליפתה שיעורה הוא כ-43 סמ"ק בקירוב.



נספח

בענין מידת המיל בחז"ל והמסתעף מזה לשיעור האמה

מצאנו בכמה מקומות בחז"ל שהשתמשו הם ז"ל במידת מיל, כמו בפסחים מו. כדי שיהלך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל, ובמגילה ב: כמחמתן לטבריא מיל, ובעוד מקומות הרבה, ומקובל הוא כדבר פשוט שמיל הוא אלפיים אמה.

אמנם, באמת אין זה פשוט, שרש"י ביומא סז. (ד"ה שבעה ומחצה ריס) דן בזה, והביא סתירה בפיוטי ר"א הקליר בענין זה, אלא שכך הסיק רש"י ע"פ הספרי בהאזינו, וכן נראה לכאורה בגמ' שם, ששיעור תחום שבת הוא מיל, והלא תחום שבת הוא אלפיים אמה, ומבואר שמיל הוא אלפיים אמה, וכן היא דעת ר"ח (שם) והרמב"ם (תפילה ד, ב), והכי סוגיין דעלמא.

אמנם, כמה וכמה קושיות יש על זה:

ראשית, חז"ל במקומות הרבה דברו על שיעור אלפיים אמה כתחום שבת, ומעולם לא הזכירו את המיל כשיעור תחום שבת.

עוד קשה, ששיעור מיל בכל מקום שהזכירוהו בגמ' לענין הלכה, דנו ופי' כמה הוא, כמו שאמרו בפסחים ממגדל נוניא לטבריא מיל, והקשו ולימא מיל, ותי' הא קמ"ל דשיעורא דמיל כמה הוי כממגדל נוניא לטבריא, וכן במגילה אמרו כמחמתן לטבריא מיל, והקשו ולימא מיל, ותי' כנ"ל, הא קמ"ל דשיעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא. ואם שיעורא דמיל הוא אלפיים אמה, קשה ממ"נ. אם שיעור אלפיים אמה הוא שיעור ידוע וברור, מה צריך ליתן סימנים מסימנים שונים לשיעור המיל, לימא אלפיים אמה, ואם שיעור אלפיים אמה אינו שיעור ידוע, מ"ט לא נחתו לפרש בשום דוכתא כמה הוא שיעור אלפיים אמה, ורק כשנשתמש בשיעור מיל אז הוצרכו לפרש כמה הוא שיעורא דמיל.

עוד קשה, שהנה בגמ' בפסחים צד: אמרו דמהלך אדם ביום הם ארבעים מיל, ושיעור זמן ההליכה של מיל תלוי הוא שם בדעות בגמ', שלעולא ורבא שיעור זמן ההליכה היא כ"ד דקות, ולמסקנת הסוגיא השיעור הוא, לפי פי' רש"י והר"ח פסחים שם, וכ"ד הרמב"ן כדמוכח מפי' לתורה בראשית ב ג וכ"ד עוד ראשונים), כ"ב דקות ומחצה, ולשיטת הגר"א באו"ח סי' תנ"ט, השיעור הוא י"ח דקות. והנה, אם מיל הוא אלפיים אמה, הרי הוא בסביבות הקילומטר, ושיעור הילוך קילומטר לאדם בינוני אינו יותר מרבע שעה, ואינו י"ח דקות ובודאי שלא כ"ד דקות (וכבר הרגיש הרמב"ם בקושיא זו, וכתב (פ"ה מהלכות ק"פ ה"ט) דהשיעור הוא כדי שיהלך ברגליו בנחת)⁽²⁾.

יתר על כן, יש כמה מקומות שנתנו לנו חז"ל את שיעור המרחק ביניהם במיל, ומקומות אלו ידועים הם אצלנו, והשיעור שנתנו בהם חז"ל אינו מתיישב לפי שיעור המיל של אלפיים אמה.

האחד, הוא המרחק בין טבריא לציפורי, שאמרו בירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) שהוא י"ח מיל, ואנן חזינן שהוא כ 24 קילומטר. והשני הוא המרחק מכזיב לסולמא של צור, שאמרו בעירובין סד: שהוא ג' מילין, והנה מקום כזיב ידוע, וזיהויו מקובל אצל רוב הפוסקים לענין גבולות הארץ, וממנו עד סולמא של צור, ראש הנקרה, שהוא המקום העולה כסולם בדרך צור, הוא כ 4.5 קילומטר ולא כ 3

(יב). ויש מי שרצה ליישב שהשיעור הוא למהלך יום שלם, שצריך גם לנוח בהליכתו, ושיעור הזמן כולל גם את זמן מנוחתו. אמנם, המעיין בסוגיא יראה שא"ל לומר כן, שהרי ברור שם בגמ' שבזמן שהוא עשירית מזמן היום, אדם מהלך עשירית מארבעים מיל, ואע"פ שאינו צריך לנוח כ"כ בהליכה קצרה כזו.

קילומטר. ויש עוד מקומות, שזיהוי כולם מורה על היות שיעור המיל כקילומטר וחצי, ולא כקילומטר.

והנה, בזמן חז"ל היה מיל מקובל במלכות רומי, וכל מושג המיל היא מילה רומית שמשמעותה אלף, (כמו מיל-יון מיל-יארד וכו'), והיינו אלף צעדים כפולים, וכך היו הרומאים מסמנים את הארץ ע"י שהלכו חייליהם אלף צעדים כפולים, ושמו אבן מיל בצד הדרך לסמן שעד כאן מידת הדרך היא מיל. והוזכר דבר זה בחז"ל (ילק"ש דברים תתק"ז) משל למסילה שלא היו בה מילין, והיו בני אדם הולכין וטועין בה, אמר המלך לשלטון שלו קבע בה מילין, שיהיו בני אדם רואין את המילין.

והנה, בדברי חז"ל אלו בודאי כוונתם על המיל הרומי, שבו ציינו המלכים את הדרכים. וא"כ, נראה שבכל מקום שהזכירו חז"ל "מיל", כוונתם למיל הרומי הזה, שזה הוא מה שהיה נקרא בזמנם מיל. וגם יוסף בן מתתיהו, ושאר סופרי אותו דור, כשהם משתמשים בביטוי מיל כוונתם למיל הרומי. ולא מסתבר שיהיה מיל של קודש, מלבד המיל של חול, כמו שאין כיום קילומטר של קודש, וכבר ביארנו שהמיל היא מילה רומית.

והנה המיל הרומי ידועה מידתו, והוא היה 1480 מטר כמעט בדקדוק, ושיעור זה מתיישב בכל המרחקים שהזכירו חז"ל במילין. וגם שיעור הילוך אדם מתיישב לפ"ז, שהמיל הוא כקילומטר וחצי, ואדם בינוני מהלך קילומטר וחצי בין י"ח דקות לכ"ב ומחצה דקות, והוא כשיעור מסקנת הסוגיא, ולהו"א הוא רק מעט יותר משיעור זה.

אלא, שיקשה עלינו מדברי הספרי שהביא רש"י, שמהם מוכח שהמיל הוא אלפיים אמה. ונראה שמיל פירושו אלף צעדים כפולים, וכך היו מודדים אותו הרומאים, כאמור, אלא שהם היו מודדים אותו בפסיעותיהם הגסות ובנעליהם המסומרות, והיה עולה אלף צעד כפול כקילומטר וחצי. אולם, אלפיים פסיעות בינוניות הן אלפיים אמה, כמבואר בגמ' בעירובין מב, ועל כן כשדברו חז"ל על מילין שהיו לפנייהם בזמנם, שהם היו מסומנים על פי מידת המיל הרומי, דברו על שיעור מיל רומי, אמנם בספרי הנ"ל דברו על לעתיד לבא, ולא דברו על מיל שהיה קיים לפנייהם, ובזה השתמשו במיל ככינוי לשיעור אלפיים אמה, שהוא אלפיים פסיעות כהמיל.

אמנם, קשה על כל זה שבסוגיא ביומא סז. משמע שמיל הוא שיעור תחום שבת, ובזה מבואר לכאורה ששיעור המיל הוא אלפיים אמה, ושלא כדברינו. אמנם, באמת אדרבא משם ראייה להיפך, שהנה הקשו התוס' שם ד"ה וכולן... על משמעות הסוגיא שמיל הוא שיעור תחום שבת, הא שיעור תחום שבת אינו אלפיים אמה, אלא אלפיים אמה ואלכסון, וא"כ שיעור תחום שבת הוא יותר ממיל, ודחקו לתרץ. אמנם, לפי המתבאר נראה פשוט שאכן המיל שיעורו הוא אלפיים אמה ואלכסון, ועל כן המיל הוא שיעור תחום שבת.

ומכאן זכינו לברר שיעור האמה כמה היא, שהלא המיל הרומי ידוע לנו שהוא כ 1480 מטר ואם הוא אלפיים אמה ואלכסון, הלא נודע לנו שיעור האמה כמה היא, וכדיבואר.

הנה מבואר בכ"מ בגמ' (סוכה ח. ועוד) שכל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא, ולפ"ז אלפיים אמה ואלכסון הן אלפיים ושמנה מאות אמה. אמנם, כבר נודע שהשיעור המדויק הוא מעט יותר, ולפ"ז אלפיים אמה ואלכסון בדקדוק הם 2828.4 אמות. והנה, בכל התורה דנו חז"ל ע"פ השיעור המקורב של תרי חומשי באלכסונא, שכמעט ואין נ"מ בין שיעור זה לבין השיעור האמיתי (ויש לדון אם כן הוא הדין אף לבקיא היודע לדקדק בשיעור או לא, ואכמ"ל). אמנם, במרחק גדול כ"כ של אלפיים אמה יש מקום לומר שנקל ע"פ השיעור האמיתי, כיון שבשיעור גדול כ"כ כבר יש לו משמעות של עשרים ושמנה אמות, כמשנ"ת, ועל כן נימא דשיעור מיל שהוא אלפיים אמה ואלכסון ודאי אינו פחות מאלפיים ושמנה מאות אמה, אך גם לא יותר מ 2828.4 אמה.

[זה מוכרח שאין המיל יותר מ 2828.4, שהרי הלכו עם המשלח את השעיר בפועל מיל, וא"א לומר שהלכו יותר מתחום שבת, אבל שמיל אינו פחות מ 2800 אמה אינו מוכרח כ"כ, דשמא אע"פ שמיל הוא פחות מתחום שבת לא הלכו כי אם מיל, אך משמעות הסוגיא שם היא שמיל הוא תחום שבת].

ונחזי אנן, הנה אם שיעור האמה הוא כ 52.2 ס"מ, הרי שב 1480 מטר (ואף בפחות מזה) יש יותר מ 2828.4 אמות, שאם האמה היא 52.2 ס"מ הרי יש ב 1480 מטר 2835 אמות ועוד, וא"כ כשהלכו עם המשלח את השעיר מיל, הרי הלכו יותר מאלפיים אמה ואלכסון, וזה לא יתכן, וע"כ שהאמה היא לכה"פ 52.3 ס"מ, שאז

אם המיל הוא 1479 מטר (שיש מקום לזה), אזי אין במיל יותר מ 2828.4 אמות. ומאידך, אם נאמר שהאמה היא 52.9 ס"מ, הרי שהמיל, שהוא 1480 מטר, אין בו אפילו אלפיים ושמנה מאות אמה, ואין המיל שיעור תחום שבת כלל. וע"כ שהאמה היא בין 52.3 ס"מ ל 52.8 ס"מ, וזה מכיון אותנו לומר שהאמה היא 52.5 ס"מ, וכמבואר גם ממקומות אחרים, וכמשנ"ת לעיל. וברוך ה' שזיכנו לזה^(ז),^(י).



יג). ואע"פ שלפ"ז יש במיל רק כ 2819 אמה, והיו יכולים להתיר עוד תשע אמות, אמנם כיון דבלא"ה מיל הוא יותר מן השיעור המקורב של אלפיים אמה ואלכסון, שרגילים חז"ל להשתמש בו, והשיעור הגדול יותר אינו קצוב, לא התירו לילך אלא מיל, שהוא היה שיעור קצוב שהוא בודאי בתוך שיעור אלפיים אמה ואלכסון.

יד). וסימן לדבר שהמיל הרומי הוא אלפיים אמה ואלכסון, שאותו מרחק שהולך יעקב בפסיעות בינוניות ובנחת, הולך עשו בפסיעות גסות ובקושי, מפני שעשו הולך באלכסון ויעקב ביושר.

הרב שמואל ישמח

התאריכים בימי זרובבל, עזרא ונחמיה, ועיון בשיטת היעב"ץ בנוגע לתאריכים בתנ"ך*

תאריך הצהרת כורש * השנה בה החלו להקריב במזבח * תאריך התחלת בניית המקדש בימי כורש ובימי דריוש * מו"מ בשיטת היעב"ץ ש'הכתוב בא לפרש' * הקפת העיר שומרון בחומה * תאריך בניית החומה בימי נחמיה, וסיום בנייתה * קרבן העצים בימי זרובבל ובימי עזרא ונחמיה * תאריכים בימי שיבת ציון שלא נזכרו במגילת תענית

הקדמה

במאמר זה נעסוק בתאריכים של כמה אירועים שהתרחשו בימי זרובבל עזרא ונחמיה: התאריך בשנה בו ניתנה הצהרת כורש, מנין השנה בה החלו היהודים להקריב על המזבח, התאריך בחודש בו החלו לייסד את המקדש בימי זרובבל, התאריך בשנה בו החל נחמיה לבנות את חומת ירושלים, והתאריך בו בנייתה נסתיימה. באיזו שנה הוקפה העיר שומרון בחומה, ובאיזו שנה נודבו קורבנות העצים. אגב כך נדון באריכות בעקרון שהעמיד היעב"ץ, לפיו כאשר לא נזכר בפסוקים באיזה יום בחודש אירע אירוע מסויים, עלינו לומר שמדובר בא' לחודש.

א.

התאריכים הברורים

לפני שנתחיל לעיין בכל הנקודות שהזכרנו, נקדים ונביא את האירועים והתאריכים הברורים שנזכרים בכתובים, בספרי חגי, עזרא, ונחמיה, תוך כדי שאנו מציינים את הנקודות עליהן נעמוד בהמשך הדברים.

בשנת אחת לכורש מלך פרס נתן כורש מלך פרס את 'הצהרת כורש', בה הוא נתן רשות לכל יהודי לעלות לארץ ישראל ולבנות את בית המקדש (עזרא א, א.

(* מתוך ספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא' (פרק סד, סעיף 5), יזכנו ה' להוציאו לאור במהרה. סדרת מאמרינו בענין 'זמן קריאת שמו"ת' תמשיך בעז"ה בגליון תשרי ה'תשע"ט.

בשנה זו עברו 52 שנים מחורבן המקדש – סדר עולם פרק כט, הובא בגמ' מגילה יא, ע"ב. לפי החשבון מדובר בשנת ג'ש"צ, 3390, וכן מובא בצמח דוד ובסדר הדורות ועוד). בראש העולים עמדו ששבצר וזרובבל (עזרא א, ח, ועזרא ב, ב. יש מפרשים שנקטו שזהו אותו אדם). לא נזכר בפסוקים באיזה חודש ניתנה הצהרת כורש, ובהמשך דברינו, בסעיף ב, נדחה את הדעה שנקטה שהצהרה ניתנה בט"ז אדר (כמו כן לא נזכר מתי יצאו העולים לדרכם, ומתי הגיעו לארץ ישראל^א). אולם, מהמשך הדברים עולה שככל הנראה יצאו העולים לדרכם מיד באותה השנה, והגיעו לארץ ישראל לפני חודש תשרי, הפותח את השנה שאחריה). כשהתקרב חודש תשרי בנו העולים מזבח, ומיום א' תשרי הם החלו להעלות עליו קרבנות (עזרא ג, א-ו. בסעיף ג' נביא שכנראה מדובר בפתיחת שנת ג'שצ"א. בסעיף ח' בהערה הבאנו שייתכן שלפי היעב"ץ או התחילו נדבות העצים למזבח). העולים החלו לארגן חומרי בניה לצורך בניית המקדש (עזרא ג, ז), ו"בשנה השנית לבואם אל בית האלהים לירושלים, בחודש השני" הם החלו בבניית המקדש, וייסדו את ההיכל (עזרא ג, ח-י). בהמשך דברינו, בסעיף ד', נדחה את הסברה לפיה הבניה החלה בט' באייר (נטען שלדעת היעב"ץ היא החלה בא' אייר, ולדעת אחרים היא החלה באחד מימי חודש אייר. נביא גם שככל הנראה מדובר בשנת ג'שצ"א). ייתכן שבתקופה זו לערך הוקפה העיר שומרון בחומה, ובסעיף ו' עסקנו בכך. בניית המקדש שהחלה נעצרה, בעקבות כתבי השטנה שנשלחו למלך הפרסי על ידי שונאי ישראל (עזרא פרק ד. בספרנו אשי ישראל לספר עזרא, פרק יט, הרחבנו בשאלה האם לפי חז"ל והפרשנים הבניה נעצרה בימי כורש או בימי אחשורוש). ניסי חג הפורים אירעו לפי הסדר עולם במשך שנות עצירת הבניה (כורש מלך 3 שנים, ואחריו אחשורוש 14 שנה). בשנה השניה לדריוש השני (שלפי הסדר עולם הומלך מיד אחרי אחשורוש, ובכמה מדרשים מובא שהוא בנם של אחשורוש ואסתר), בא' באלול, החל חגי הנביא לעורר את היהודים לבנות את המקדש (חגי א, א). בכ"ד אלול החלו העם בפעולה (חגי א, יד-טו, ורש"י הסביר שאז החלו לאסוף חומרי בניה). חגי ניבא להם עוד על ענין זה בכ"א תשרי (חגי ב, א), ובכ"ד כסליו (חגי ב, י, ובחגי ב, כ), ומשמע מדבריו שביום זה, כ"ד בכסליו, נוסד בית ה' (חגי ב, יח, ורש"י הסביר שאז החלו בבנין בפועל). בסדר עולם מובא שעברו 18 שנה מאז הצהרת כורש ועד לשנת 2 לדריוש (ואם כן, המקדש התחיל להיבנות 70 שנה בדיוק לאחר חורבנו, בשנת ג'ת"ח, 3408). גם נבואותיו המתוארכות של זכריה ניתנו

א). מכך שבניית המזבח לא נעשתה לקראת חג השבועות ניתן אולי לשער שהעולים הגיעו לארץ ישראל אחרי חג השבועות, אולם אין לכך ראיה.

בשנת 2 לדירוש (בחשוון – זכריה א, א. בכ"ד שבט – זכריה א, ו). בסוף סעיף ד' נעיינ מעט בשאלה האם עברו 18 שנים מהצהרת כורש עד לתחילת נבואות חגי בענין המקדש, נבואות שניתנו באלול (ולפי"ז ייסוד המקדש, לאחר שחלף חודש תשרי, היה בכ"ד כסליו שנת ג'ת"ט, וחנכותו היתה בשנת ג'תי"ג, עליית עזרא בשנת ג'תי"ה, ועליית נחמיה בשנת ג'תכ"ז), או עד לייסוד המקדש (ולפי"ז יש להפחית שנה מכל תאריכי השנים הנ"ל). בד' כסליו שנת 4 לדירוש שאלו את זכריה האם לצום בתשעה באב, וזכריה השיב וניבא שהצומות יהפכו לששון ולשמחה (זכריה פרקים ז-ח). כשנודע למושל עבר הנהר שהיהודים החלו בבניית המקדש הוא הודיע על כך למלך דירוש, והמלך אישר את המשך הבניה (עזרא ו, ו). בניית המקדש הסתיימה בג' באדר שנת 6 לדירוש (עזרא ו, טו, כלומר שהבניה נמשכה קצת יותר מ-4 שנים. בהערה לסעיף ה' הבאנו כמה דעות באיזה יום נחנך המקדש. בסעיף ט' הערנו מדוע יום זה לא נקבע ליו"ט). ישראל חנכו את המקדש וחגגו את הפסח (עזרא ו, טז-כב). לאחר מכן מסופר שעזרא הסופר החל בעליה מבבל בא' ניסן שנת 7 לארתחשסתא ("הוא יסוד המעלה מבבל" – עזרא ז, ט, וראה בהערה שיש דעה שהעליה החלה בג' אדר^ב) ובא' אב הגיע עזרא לא"י (שם). בסדר עולם (פרקים כט-ל, מובא בגמ' ראש השנה ג, ע"א) מובא כאמור ש'ארתחשסתא' הוא דירוש השני, ובנוסף מובא שעזרא לא יצא מבבל בשנה בה נחנך המקדש אלא בשנה שאחריה. לפי"ז עזרא יצא לדרכו מבבל כשנה וחודש לאחר שהסתיימה בניית המקדש. עזרא התעכב 3 ימים בנהר אהוא, כמובא בעזרא ח, טו. בפסוקים לא-לה מובא שעזרא יצא עם שיירתו מנהר אהוא ב"ב ניסן, ושללאחר הגעתו, שהיתה בא' אב, ישב עזרא בירושלים 3 ימים. ביום הרביעי שקל ומסר את הנדבות שהביא לבית המקדש, והוקרבו קרבנות במזבח (בהערה לסעיף ה' הבאנו שיש שתי דעות האם הקרבנות הוקרבו בד' אב, או בה' אב, ושיש מי שהתייחס לכך כ'חנוכה' של המקדש. בסעיף ח' בהערה הבאנו שייתכן שלפי היעב"ץ אז התחילו נדבות העצים למזבח). בפרקים ט-י מובא ש"ככלות אלה" החל עזרא לטפל בנישואי התערובת, הוא צם והתפלל, והשביע את שרי הכהנים לגרש את נשותיהם הנכריות. העם התקבצו לבקשתו, כדי לטפל בדבר, "לשלשת הימים" בכ' לחודש כסליו. בא' לחודש טבת ישבו ראשי האבות וטיפלו בדבר עד לא' בניסן. בספר

(ב). מדברי המפרשים לעזרא ז, ט, נראה שסברו שעזרא החל בעליה, או בהכנות לקראתה, בא' ניסן (מיוחס לרש"י, ראב"ע, רלב"ג, מלבי"ם, מצודת דוד), וכן הוא בסידור היעב"ץ, ועוד. אולם, בתוספות (ערכין דף יג ע"א, ד"ה 'אותו זמן') נקטו שעזרא החל בעליה כבר בג' אדר.

נחמיה^א פרק א' מובא שבשנת 20 לארתחשסתא, בחודש ניסן, ביקש נחמיה ממלך פרס שירשה לו לעלות לירושלים ולבנותה. כאמור, לפי הסדר עולם ארתחשסתא הוא דריוש, ולכן מדובר 13 שנים לאחר עליית עזרא. לאחר קבלת הרשות מהמלך עלה נחמיה לארץ, היה בירושלים 3 ימים (נחמיה ב, יא), ומיד החל לטפל בבניית חומת העיר. בניית החומה הסתיימה בכ"ה באלול "לחמישים ושנים יום" (נחמיה ו, טו). בסעיף ז' נדון באריכות בשאלה מתי עלה נחמיה, מתי החלה בניית החומה, ומתי היא הסתיימה. בהמשך מתוארת רשימת העולים מן הגולה (נחמיה פרק ז), ומיד נזכר מעמד גדול שהתרחש בתחילת חודש תשרי: העם נאספו ועזרא קרא בפניהם בספר התורה "ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול... ויקראו בספר בתורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא. ויאמר נחמיה... היום קדוש הוא לה' אל תתאבלו ואל תבכו... אכלו משמנים ושתו ממתקים..." (עזרא ח, א-טו). מיד מתואר שעם ישראל עשו סוכות (שם טז-יז), ושכ"ד בתשרי ערכו צום, וזעקו "בקול גדול אל ה' אלוהיהם", נבדלו מבני הנכר, ונשבעו לשמור שבת, להיבדל מבני הנכר, לשמור שמיטה, לתת מס לאחזקת המקדש, לתת קרבן עצים, להביא ביכורים למקדש, ועוד (נחמיה ט, א - י"ח), ובין היתר נזכר "והגורלות הפלנו על קרבן העצים" (נחמיה י, לה). בנחמיה יב, כז, מתוארת חנוכת ירושלים. בסיום הספר (נחמיה יג, ל) נחמיה כותב שהוא העמיד "משמרות לכהנים וללויים, איש במלאכתו, ולקרבן העצים לעיתים מזומנים". בסעיף ח' נדון בתאריך בו התחילו להביא קרבן עצים. 12 שנה לאחר עלייתו לארץ חזר נחמיה לפרס, ואחר כך שב בשנית לירושלים (נחמיה יג, ו).

ב.

תאריך הצהרת כורש

בלוח הנפלא והמפורסם דבר בעתו ליום ט"ז אדר, מובא שביום זה בשנת ג'ש"צ "כורש מלך פרס מכריז על מתן רשות לבניית המקדש" [והמשיך: "היום החלו

ג). בבריתא מובא שספר נחמיה הוא חלק מספר עזרא (ב"ב יד, ע"ב, וכך גם בסוכה לו, ע"א, "וכן בעזרא אומר", ובמקורות שהובאו בתורה אור שם), ובגמ' מבואר שזהו עונש שקיבל נחמיה על חטא שהיה לו (סנהדרין צג, ע"ב). במאות השנים האחרונות החלו להפריד בין ספר עזרא לספר נחמיה, וכתב החיד"א שהדבר אירע משום שחטאו של נחמיה תוקן (מראית העין, סנהדרין צג, ע"ב, וכן בספרו חומת אנך, נחמיה, פרק א).

לבנות את חומת ירושלים שנפרצה ונסתרה. יו"ט במגילת תענית לאסור גם הספד^ד]. כך גם הובא בעוד ספרים, שכנראה העתיקו ממנו (לוח עיתים לבניה, וכן בספר שושנת העמקים - עמק פורים, ירושלים תש"ס, לרב אבישי טהרני, עמ' יט, ובספר פורים וחודש אדר לרב צבי כהן, פרק ד, אותיות נו-נז). צ"ע מה המקור לדברים, שהרי הצהרת כורש אמנם אירעה בשנת ג'ש"צ^ה, אך התאריך בשנה אינו ידוע [על דבריו לגבי בניית החומה נעיר בהמשך]. בהערה כאן הסברנו כיצד נפלה שגגה זו^ו.

ד). לפי הידוע לי כל חשבונות השנים המובאים כאן הם לפי 'מולד וי"ד', שלפיו היום השישי לבריאה, בו נברא אדם הראשון, נחשב שנת אחת ליצירה. אולם, כיום אנו רגילים למנות את מנין השנים לפי 'מולד בהר"ד', שלפיו א' בתשרי בו נברא אדר הראשון, נחשב כבר שנת 2 ליצירה (ראה בבעל המאור עבודה זרה ט, ע"ב, וב'דרישה' ו'תומים' על חושן משפט, ס"ז, סקי"ג). לדוגמא, שנת יציאת מצרים היא כידוע שנת ב'תמ"ח לבריאת העולם, וכך מובא לדוגמא בסדר הדורות, אולם לפי חשבוננו היום היא שנת ב'תמ"ט. שנת חורבן בית ראשון היא ג'של"ח, אולם לפי חשבוננו כיום היא שנת ג'של"ט.

ה). קטע זה מופיע בלוח דבר בעתו רק משנת תשנ"ד והלאה, ומאותה השנה גם נזכר לראשונה בלוח שיש ביום זה יום טוב כמובא במגילת תענית [וזאת למרות שכבר בשנים הקודמות נזכרו בלוח דבר בעתו שאר הימים הטובים שהובאו במגילת תענית. בהמשך דברינו נביא שכן נהג גם היעב"ץ בסידורו, שהשמיט את היו"ט בט"ז אדר, והבאנו שכנראה היא טעות בהעתקה. כנראה שלוח דבר בעתו העתיק מסידור היעב"ץ, ורק בשנת תשנ"ד גילה את התאריך שהיעב"ץ השמיט]. משום כך נראה שלוח דבר בעתו הסיק זאת מדברי המגילת תענית. האירו את עיני שגם בספר שושנת העמקים נראה שהבין זאת מדברי המגילת תענית, שהרי במגילת תענית מובא שביום זה "שריו למבני שורא דירושלם" ובספר שושנת העמקים תרגם "התירו לבנות את חומת ירושלים". לפי זה ניתן להבין כיצד אירעה השגגה: לא ייתכן שמדובר בימי נחמיה, משום שהרשות ניתנה לנחמיה בחודש ניסן, כמפורש בספר נחמיה פרק ב'. לא ייתכן שמדובר בימי יון, שהרי אז לא היה צורך ברשות מצד המלכות, שכן היהודים כבשו את ירושלים מידיהם. מוכרחים לפיכך לומר שמדובר על בניית החומה בימי כורש. הבנה זו, של ספר שושנת העמקים, נובעת לענ"ד משגגה, שהרי נראה ש"שריו למבני" אין פירושו "הרשו לבנות" (כמו לדוגמא בשבת קנב, ע"א, ועוד, שם "שרי שקך" פירושו 'התר את השק שלך') אלא פירושו הוא "התחילו לבנות" (כמו לדוגמא בפסחים קז, ע"א, שם 'שרי אבא למיקני איסתרי משיכרא' פירושו 'התחיל אבא להרויח מעות מהשיכר'), וכך פירושו ביעב"ץ ובאשל אברהם בפירושם למגילת תענית, וכך מפורש בחלק מהגרסאות למגילת תענית: "בשתסר ביה שריו למיבניה שור ירושלים, דלא למיספד. מפני שסתרוהו גויים, וכשהתחילו(!) לבנותו אותו היום עשאוהו יום טוב" (הוכחתנו היא מהחלק במגילת תענית המכונה במחקר 'סכוליון', שהוא פירוש שצורף בתקופה קדומה למגילת תענית. בחלק זה ישנם כמה נוסחים שונים למדי זה מזה. הנוסח "וכשהתחילו לבנותו" מופיע אמנם בכת"י פארמא, אך אינו מופיע בכת"י אוקספורד. גם בגוף מגילת התענית ישנם חילופי נוסח האם הגרסא היא 'שריו' או 'שריא' או 'שרון', כנזכר במגילת תענית מהדורת ורד נעם). גם אם נניח ש'שריו' פירושו 'התירו', מכל מקום לא ייתכן לומר שמדובר בימי כורש, שהרי כורש כלל לא נתן רשות לבניית חומות העיר, אלא רק הרשה לבנות את

השנה בה החלו להקריב במזבח: בתחילת ספר עזרא מובא שבעקבות הצהרת כורש יצאו העולים לדרכם, והגיעו לארץ ישראל. בהמשך מובא שכשהתקרב חודש תשרי בנו העולים מזבח, ומיום א' תשרי הם החלו להעלות עליו קרבנות (עזרא ג, א-ו). אחר כך מובא שהעולים החלו לארגן חומרי בניה לצורך בניית המקדש (עזרא ג, ז), ו"בשנה השנית לבואם אל בית האלהים לירושלים, בחודש השני" הם החלו בבניית המקדש, וייסדו את ההיכל (עזרא ג, ח-י). עליה לארץ ישראל דורשת התארגנות וזמן, ולכן ניתן לטעון שהעולים לא עלו לא"י באותה השנה בה ניתנה הצהרת כורש, היא שנת ג'ש"צ, אלא רק בשנה שאחריה, שנת ג'ש"צ"א. עם זאת, ממרוצת הכתובים נראה שהעולים עלו בשנה בה ניתנה ההצהרה (ונראה שכך יש לומר ע"פ עקרון שהעמיד היעב"ץ בסידורו), אולם אין זו ראייה ברורה.¹

המקדש (ראה עזרא א, ג; ט; ד, א; ד, כב; ו, ג. יש לפלפל מעט בענין מה שמובא בעזרא ד, יב, ואין כאן מקומו). כמו כן, אם מדובר על הרשות שנתן כורש, הרי היה על מגילת תענית להוסיף שיש לחגוג גם את הרשות שניתנה באותו יום לבניית המקדש. ראיות אלו מצביעות על כך ש'שריו' פירשו 'התחילי', ומכיון שכך אין מכאן ראייה האם תאריך זה עוסק בימי ראשית בית שני או בימי יון (בהמשך דברינו נאריך בענין שלשת התאריכים הנזכרים במגילת תענית בקשר לחומת ירושלים, ובשאלה אלו מהם נוגעים לחומה שנבנתה בימי החשמונאים ואלו לחומה שנבנתה בתחילת הבית השני). כאמור, לשון זהה למובא בספר שושנת העמקים הובאה גם בלוח דבר בעתו ובספר פורים וחודש אדר [אף ששניהם הביאו מיד בהמשך דבריהם ש"היום החלו (!) לבנות את חומת ירושלים שנפרצה ונסתרה. יו"ט במגילת תענית לאסור גם הספד". כנראה שהם צירפו שתי הבנות סותרות בדברי המגילת תענית]. שלחתי את הערתנו אל מחבר לוח דבר בעתו, אולם נמסר כי הוא יתפנה להשיב רק בעוד כחודש. הרב טהרני, מחבר ספר שושנת העמקים, טרח והגיב על חלק מקושיותי, ותודתי מסורה לו, אולם למרות כמה חילופי מכתבים לא זכיתי כלל להבין את תשובותיו, ועל חלק הארי מקושיותי הרב טהרני כלל לא השיב, מחמת עיסוקי הרבים. לא זכיתי להבין מדבריו במה טעיתי, ואני מייחל בפני נותן התורה שיאיר עיני בתורה ויזכני שלא תצא טעות מתחת ידי.

1. בפסוקים מובא שהמזבח הוקם כשהגיע (=התקרב) החודש השביעי (ג, א), ושהקרבנות קרבו "מיום אחד לחודש השביעי" (ג, ו). לא נאמר באיזו שנה מדובר (אף שמדברי הגמ' ר"ה ג, ע"א, וכן שם ע"ב, עולה ששנת המלכים מתחלפת בא' תשרי, וכן שכאשר מגיעה שנה חדשה הפסוק יציין זאת, מ"מ כאן לא נזכר שהתחלפה שנה לכורש, ואין כאן המקום לדון מדוע). גם לגבי ייסוד המקדש, בחודש אייר, לא נאמר שהדבר אירע בשנה השניה לכורש, אלא "בשנה השנית לבואם אל בית האלהים" (עזרא ג, ח). דברי היעב"ץ הובאו בהמשך דברינו, בסעיף ה, ושם דנו בהם, וכאן נביא אותם בקצרה: בעזרא ח, ט, מובא שעזרא הגיע לירושלים בא' באב. בעזרא ח, לב מובא: "ונבוא ירושלים, ונשב שם ימים שלשה. וביום הרביעי נשקל הכסף... ויכתב כל המשקל בעת ההיא. הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עולות לאלהי ישראל פרים שנים עשר על כל ישראל, אילים תשעים ושש...". היעב"ץ מביא בסידורו (שער

בלוח דבר בעתו ליום א' תשרי כתב ש"בשנת ג'שצ"ב החלו עולי גולה להעלות עולות 'והיכל ה' לא יוסד' (עזרא ג, ו). הדבר תמוה, שהרי מסתבר יותר שמדובר בשנת ג'שצ"א¹, ובנוסף, הרי באותו הלוח נכתב ביום א' אייר שבא' אייר שנת שצ"א (!) החלו בבניית המקדש. לפי הכתובים (עזרא ג, ו-י) המקדש החל להיבנות רק לאחר שהמזבח הוקם, ולכן בהכרח שלפי שיטת הדבר בעתו הקרבנות הוקרבו כבר מא' תשרי של תחילת שנת ה'שצ"א, ולא של שנת ה'שצ"ב.



ג.

תאריך התחלת בניית המקדש בימי כורש ובימי דריוש

בתחילת ספר עזרא מובא שלאחר הצהרת כורש בנו העולים לארץ ישראל מזבח, ואחר כך "בשנה השנית לבואם אל בית האלהים לירושלים, בחודש השני", כלומר בחודש אייר, הם החלו בבניית המקדש, וייסדו את ההיכל (עזרא ג, ח-י). בסידור היעב"ץ² (שער היסוד לחודש אייר, בפתיחתו) מובא על חודש אייר: "ב-ט' בו החלו זרובבל וכו' ויסדו הבונים את היכל יי" (עזרא ג, ח-י, ושם מובא שזה אירע "בחודש השני"). הדברים תמוהים, שהרי לא מצאנו מקור לכך שהדבר אירע בט' אייר. זאת ועוד, הרי בפסוק נאמר שהדבר אירע "בחודש השני", ולפי שיטת היעב"ץ³ (בה נדון בהמשך הדברים) כאשר מובא בכתובים אירוע שהיה בחודש מסוים, והתאריך המדויק אינו מוזכר, אנו מניחים שהכתוב לא בא לסתום אלא לפרש,

השלכת לחודש אב, אשנב ב, אות כב) שנראה שהקרבנות היתה בה' באב: "נראה שבו הקריבו הבאים משבי הגולה, כי לא בא הכתוב לסתום". לפי עקרון זה שהציב היעב"ץ, הרי שגם בנידון דידן יש לומר שהעליה לארץ ישראל היתה באותה השנה בה ניתנה הצהרת כורש.

ז). כע"ז מובא בשלשלת הקבלה (ירושלים תשכ"ב עמ' מו, צוטט גם בסדר הדורות), ש"בנה מזבח והקריב עליו קרבנות י"ט שנה קודם בנין הבית". בסדר הדורות סוף שנת ג'שפ"ט מובא "בשנת אחת לכורש ושנת נ"ב לחורבן יסדו ישראל שהלכו מבבל לירושלים יסוד בית המקדש", ולכאורה אין הדברים מדויקים, שהרי בחודש תשרי החלה שנת 2 לכורש, וממילא הקרבת הקרבנות במזבח, וכן יסוד המקדש, לא היו בשנה הראשונה לכורש, אלא אחר כך.

ח). שער היסוד לחודש אייר, בפתיחתו: "...חודש אייר... בו התחיל בנין בית הבחירה, שנאמר 'יסד בית ה' בחודש זיו' (ונראה שראש חודש היה, כי לא בא הכתוב לסתום)...". בהמשך הדברים נעסוק ביתר הרחבה בכלל זה שהציב היעב"ץ, ונביא מקומות נוספים בהם ייתכן שהיעב"ץ השתמש בכלל זה..

ולכן מדובר בא' בחודש. אם כן, גם בנידון דידן מדובר בא' אייר, לפי העקרון שהציב היעב"ץ עצמו, ולא בט' בו?!

אמנם, באמת ברור לענ"ד שזו טעות שנפלה בסידור היעב"ץ, שהרי בכל דבריו שם עוסק היעב"ץ באירועים שהתרחשו בחודש הזה, ולא עובר על כל התאריכים בחודש, אלא מדבר על החודש באופן כללי, ורק אח"כ הוא עובר על תאריכי החודש לפי סדרם, מבלי להזכיר שבט' בו יוסד הבית (ראה לשונו בהערה כאן^ט). לכן נראה שהיה צריך להיכתב "בו (=בחודש אייר) החלו זרובבל" [או "בא' בו החלו זרובבל"], ובטעות נכתב "בט" במקום "בו" [או "בט" במקום "בא"], וכך נוצר "בט בו".^ט שו"ר שבספר הנפלא בין פסח לשבועות (לרב צבי כהן) הביא בשם היעב"ץ שדבר זה אירע בא' אייר (ולא ציין היכן היעב"ץ הביא זאת), וכך גם הובא בלוח דבר בעתו בשם סידור היעב"ץ שהדבר אירע בא' אייר.

שנת ייסוד המקדש בראשונה, ושנת ייסודו בשניה: בספר הנפלא בין פסח לשבועות נדפס בטעות שאירוע ייסוד הבית, בו עסקנו עד כה, אירע בשנת

ט). בפתיחה לשער היסוד לחודש אייר, כתב היעב"ץ: "...בחודש אייר הוא יסוד מוסד להתחלת היותנו לעם סגולה, מכמה פנים: א', שבו נתן לנו את השבת. ב', בו ירד לנו המן... ו', בו התחיל בנין בית הבחירה, שנאמר 'יסד בית ה' בחודש זיו' (ונראה שראש חודש היה, כי לא בא הכתוב לסתום), ומסתמא בו נשלם גם כן, ככתוב 'ויבנהו שבע שנים'... ז', וכן עשו עולי הגולה. בט' בו החלו זרובבל וגו' ויסדו הבונים את היכל יי', לפיכך זה שמו הנאה לו. מזלו שור, שבטו שמעון...". רק אח"כ החל היעב"ץ לעבור על התאריכים בחודש, מא' בחודש והלאה, וכשהגיע לט' אייר לא כתב בו מאומה על ייסוד הבית.

י). ציטטנו בגוף הפרק ובהערה הקודמת את נוסח הסידור, כפי שנדפס במהדורה החדשה, שערך הרב יוסף שלום וינפלה, בהוצאת אשכול. במהדורה הראשונה של סידור היעב"ץ, שנדפסה ע"י היעב"ץ עצמו (אלטונה ה'תק"ז-ה'תק"ח, דף נח, ע"א) קטע זה כלל אינו מופיע, אלא מובא: "...בחודש זיו' (ונראה שראש חודש היה, כי לא בא הכתוב לסתום) לפיכך זה שמו הנאה לו. מזלו שור, שבטו שמעון", אולם בסוף המהדורה הראשונה נדפסו הוספות של היעב"ץ, תחת השם 'עלומי השערים', ושם מובא (דף קנו, ע"א) כל מה שמובא במהדורת הרב וינפלה. תודתי מסורה לרב וינפלה, ולשותפו למלאכה הרב יעקב בומבך, על עזרתם הנעימה. הרב אברהם טרופר (שהוציא את ההגדה של פסח על פי היעב"ץ, הנקראת מיטיב נגן, יחד עם הרב בומבך) סייע לי רבות, ותודה מיוחדת מסורה לו. הרב בומבך והרב טרופר העמידוני על כך שהדברים מופיעים כבר במהדורה הראשונה, והסכימו עימי שמדובר בטעות, וציינו ש"הוא טעות סופר לא לבד ב'עלומי השערים', אלא אף בכת"י הסידור (הנקרא 'בדק הבית') עצמו מפורש "בט' בו", ושגיאות מי יבין" (עוד הוסיפו שבכת"י הסידור מובא בודאות "בט" ולא "בא", ולכן לא מדובר בטעות בפענוח כתב היד).

ג'ת"ח^א, אולם הנכון הוא כדברי לוח דבר בעתו שמדובר בשנת ג'שצ"א. [מ"מ נפלה טעות בהמשך דברי לוח דבר בעתו^ב].

הטעות שנפלה בספר בין פסח לשבועות נבעה מכך שהמקדש יוסד פעמיים: לאחר הצהרת כורש החלו בייסוד המקדש, בא' באייר כאמור, אולם המלאכה נעצרה בעקבות כתבי שטנה ששלחו אויבי ישראל אל המלך הפרסי. הבניה נעצרה למשך שנים רבות, ורק 18 שנה לאחר הצהרת כורש החלו שוב בבניית המקדש. ייסודו השני של הבית היה אכן בשנת ג'ת"ח.

יש להעיר כי ענין זה אינו מוסכם לגמרי: מייסודו של המקדש בכ"ד כסליו, ועד לחנוכתו בג' אדר, עברו כ-4 שנים וחודשיים (ראה מיוחס לרש"י עזרא ו, טו, ורש"י ערכין יג, ע"א, ד"ה 'וכתיב', ובגליון שם, ובצאן קדשים שם). שנה לאחר חנוכתו עלה עזרא, ועליית נחמיה אירעה 13 שנים אחרי עליית עזרא. בצמח דוד ובסדר הדורות הובא שחנוכת המקדש היתה בשנת ג'תי"ב, עזרא עלה בשנת ג'תי"ג, ונחמיה עלה בשנת ג'תכ"ו. לפי זה ייסוד המקדש אכן היה בשנת ג'ת"ח (כך גם משמע מספר יוחסין מאמר ראשון ד"ה 'ברוך בן נריה', שכתב שברוך נפטר בשנת ג'תי"ג, ונראה שכתב כן לפי הגמ' מגילה טז, ע"ב, אותה ציטט בהמשך, המביאה כי עזרא עלה מיד לאחר שברוך נפטר. במתיבתא לסוף כרך מסכת מגילה פסעו בעקבות סדר הדורות, אלא שהובא שם

יא). בספר הנפלא בין פסח לשבועות הוסיף הרב צבי כהן שמובא בסדר הדורות ע"פ רש"י עבודה זרה ט, ע"א, שמדובר בשנת ג'ת"ח (3408), וכתב סדר הדורות בשם השל"ה הקדוש שהוא בשנת ת"י, ועל זה כתב בסדר הדורות שהוא טעות סופר. והוסיף סדר הדורות בשם השל"ה שבכ"ד אלול התחילו להכין את צרכי הבנין, עצים ואבנים וכדו', ובכ"ד כסליו החלו בבנינו. ושהצמח דוד כתב שבנינו נמשך ש' שנה. עד כאן מהספר בין פסח לשבועות. אמנם ברור לענ"ד שיש כאן טעות בדברי הרב כהן, ראשית משום שכאשר סדר הדורות הפנה ל'שה"ק' אין כוונתו ל'של"ה הקדוש' אלא לספר 'שלשלת הקבלה'. שנית, משום שמה שכתבו שם בסדר הדורות ובשלשלת הקבלה עוסק בפעם השניה בה בנו את המקדש, בימי דריוש, כ-18 שנה לאחר בנייתו בימי כורש, וכמבואר בספר חגי א, יד-טו, ובחגי ב, יח. שלישית, הגרסא הנכונה בצמח דוד היא שהבית נבנה במשך ד' שנים, ולא במשך ש' שנים, וכך מפורש בפסוקים שהבית נבנה משנת 2 לדריוש השני ועד שנת 6 למלכותו (חגי א, א, ועזרא ד, כד, ועזרא ו, טו). מסרתי הערה זו לרב כהן, ובישרות לבבו השיב מיד לדברי והודיע לי שאכן יש כאן טעות.

יב). בלוח דבר בעתו ל-א' אייר כתב ש"בשנת ג'שצ"א בביהמ"ק השני החלו היום לנצח על מלאכת בית ה' (עזרא ג, ח-יג, סידור יעב"ץ). מקריבים קרבנות, 'והיכל ה'-עדיין-לא יוסד'...". לא מובן מדוע הכניס כאן את הענין שהקריבו קרבנות אע"פ שהיכל לא יוסד? ענין זה שייך להקמת המזבח, שאירעה כמה חודשים לפני כן, בא' תשרי (ואכן שם הדברים הובאו בלוח דבר בעתו), אך כאן אין שייכות לדברים אלו. אדרבה, היה לו ללוח דבר בעתו לציין שב-א' אייר "ייסדו הבונים את היכל יי" (עזרא ג, י).

בטעות שבשנת ג'ת"ח נתן דריוש רשות לבנות את המקדש. מדובר בטעות שהרי המקדש החל להיבנות ללא רשות של דריוש, וייתכן שחלפה שנה או יותר עד שהרשות התקבלה). לעומת זאת, בלוח דבר בעתו כתב שנבואת חגי הראשונה, בא' אלול, היתה בשנת ג'ת"ח (על נבואתו השניה, בכ"ד אלול, נרשם בטעות שהיא היתה בשנת ג'ת"י, וזו כמובן טעות סופר, וצ"ל ג'ת"ח). נבואתו השלישית של חגי, מכ"ד כסליו, ביום בו נוסד המקדש, היתה בשנת ג'ת"ט. חנוכת המקדש בג' אדר היתה בשנת ג'תי"ג, עליית עזרא בא' אב היתה בשנת ג'תי"ד, ותחילת בניית החומה ע"י נחמיה, בד' אב מיד לאחר עלייתו, היתה בשנת ג'תכ"ח (ולכאורה צ"ל ג'תכ"ז). ייתכן שנקודת הויכוח היא האם עברו 18 שנה מהצהרת כורש ועד לנבואת חגי בא' אלול, בה עורר חגי את העם על בניית המקדש, או שמא 18 השנים נמנים עד להתחלת ייסוד המקדש בפועל, בכ"ד כסליו, שהיה בשנה שאחרי נבואת חגי הראשונה [שהרי בין שני התאריכים חלף א' תשרי, התאריך בו מתחילה שנה חדשה].

ד.

מו"מ בשיטת היעב"ץ ש'הכתוב בא לפרש'

נקטנו לעיל שבדברי היעב"ץ נפלה טעות, וייסוד הבית השני לא היה בט' באייר. הבאנו שבכמה ספרים אכן נקטו שהדבר אירע בא' באייר, וכנראה הוא ע"פ הכלל שייסד היעב"ץ, לפיו אם ישנו אירוע שאירע בחודש מסויים, ולא נזכר היום בחודש, הרי שהדבר אירע בא' בחודש, שהרי "לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש". כלל זה נזכר בסידור היעב"ץ בשער היסוד לחודש אייר, בפתיחתו: "...חודש אייר... בו התחיל בנין בית הבחירה, שנאמר 'יסד בית ה' בחודש זיו' (ונראה שראש חודש היה, כי לא בא הכתוב לסתום)...". נראה שיש מקומות נוספים בהם השתמש כנראה היעב"ץ בעקרון זה, ואף יש מקום בו כלל זה מורחב, ראה בהערה⁽³⁾ (בסיום ההערה דנו בתאריך בו נחנך המקדש בימי דריוש).

יג). בסידור היעב"ץ, בשער היסוד (לחודש אייר, בפתיחתו) מובא: "...חודש אייר... בו התחיל בנין בית הבחירה, שנאמר 'יסד בית ה' בחודש זיו' (ונראה שראש חודש היה, כי לא בא הכתוב לסתום)...". ניתן להסיק כך גם מדברי היעב"ץ בסידורו לחודש אב, שם הביא כמה דברים שאירעו בא' באב, ואח"כ הביא אודות חגניה בן עזור שהתווכח עם ירמיהו. בירמיהו כח, א, נאמר שהדבר אירע "בחודש החמישי", ומסדר דברי היעב"ץ נראה שנקט שהדבר אירע בא' בחודש. ניתן לדייק כך גם ממה שכתב היעב"ץ בסידורו (תחילת שער יכניה לחודש טבת) בענין לקיחת אסתר אל אחשוורוש: בפסוק נאמר שאסתר

אמנם, לענ"ד יש לדון בדברי היעב"ץ, מכמה פנים: ראשית, הרי במקומות רבים בתנ"ך פירש הכתוב שאירוע מסויים התרחש ב-א' לחודש (בראשית ח, ה; בראשית ח, יג; שמות מ, א; שמות מ, יז; במדבר א, א; במדבר א, יח; במדבר לג, לח; דברים א, ג; יחזקאל כו, א; יחזקאל כט, יז; יחזקאל לא, א; יחזקאל לב, א; יחזקאל מה, יח; חגי א, א; עזרא ג, ו; עזרא ז, ט; עזרא י, טז-יז; נחמיה ח, ב; דברי הימים ב, כט, ד, ושם יז, ברשימה זו, כמו גם במובא בהמשך דברי, נעזרתי הרבה בלוח המצויין דבר בעתו, ובספר חודש בחדשו לרב יצחק ליברמן, פרק ז'). לכאורה, לפי דברי היעב"ץ, לא היה צורך להזכיר באיזה תאריך בחודש הדבר אירע⁽⁷⁾.

נלקחה 'בחודש העשירי' (אסתר ב, טז), והיעב"ץ כתב שהיא נלקחה "בחודש הזה", ולא פירש אימתי נלקחה, אבל הוא לא הביא זאת בפתיחתו לחודש, אלא רק לאחר שהזכיר שבא' בחודש ישבו עזרא וראשי העם לטפל בנישואי התערובת (כמפורש בעזרא י, טז), ולפני שהזכיר שבה' לחודש בא הפליט אל יחזקאל (יחזקאל לג, כא). אמנם, דיוק זה אינו חזק, שהרי בהוספות היעב"ץ, שנדפסו במהדורה החדשה, מובאים כמה דברים הנוגעים לעניינו הכללי של החודש אחרי הבאת אסתר אל אחשוורוש. כמו"כ קשה להבין מדוע כתב "בחודש הזה" ולא כתב "בא' לחודש". בלוח דבר בעתו כתב בפשטות שלפי היעב"ץ אסתר נלקחה בא' טבת. מצאתי מקום נוסף בו מזכיר היעב"ץ את הכלל 'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש': בעזרא ח, ט, מובא שעזרא הגיע לירושלים באב. בעזרא ח, לב מובא: "ונבוא ירושלים, ונשב שם ימים שלשה. וביום הרביעי נשקל הכסף... ויכתב כל המשקל בעת ההיא. הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עולות לאלהי ישראל פרים שנים עשר על כל ישראל, אילים תשעים ושש...". היעב"ץ מביא בסידורו (שער השלכת, אשנב ב, אות כב) שנראה שהקרבנות הקרבתו היתה בה' באב: "נראה שבו הקריבו הבאים משבי הגולה, כי לא בא הכתוב לסתום...". יש כאן הרחבה נוספת של הכלל שייסד היעב"ץ בדבריו לחודש אייר. (על הרחבה זו יש לכאורה להקשות מהסוגיא בפסחים ו, ע"ב, וראה מה שהסביר בזה בשאילת יעב"ץ ח"ב סי' צ. אעיר כי בשושנים לדוד על המשנה בתענית פרק ד, משנה ח, "יום שמחת לבו זה בנין בית המקדש", נקט שלא כיעב"ץ, שהרי לשיטתו הקרבנות הקרבתו החלה בד' באב, ונסתיימה בט"ו באב, יום חנוכת המקדש. לענ"ד אין בדברי השושנים לדוד סתירה לעקרון של היעב"ץ, משום שהיעב"ץ אומר שלא ייתכן שהקרבנות הקרבתו אירעה לאחר זמן רב, שהרי הכתוב בא לפרש, אולם עדיין ניתן להתלבט לפי היעב"ץ האם מדובר בד' באב או בה' באב. היעב"ץ הכריע שמדובר בה' באב בגלל טעם נוסף שנוכר בדבריו, עי"ש. בלוח דבר בעתו לא ציין את הקרבנות הקרבתו, לא בד' אב ולא בה' אב. בסיום הערה זו נדון בתאריך בו נחנך המקדש). יש להעיר שבסידור היעב"ץ מסודרים החודשים מניסן ועד אדר, ולכן חודש אייר הוא הראשון שבו הוצרך היעב"ץ להביא את הכלל שהוא ייסד (אמנם במדבר כ, א מובא שישראל הגיעו למדבר צין "בחודש הראשון", ושם מתה מרים, ולפיכך היה על היעב"ץ להביא את הכלל כבר בחודש ניסן. אולם, היעב"ץ מזכיר בסידורו שער המפקד לחודש ניסן, מבוא שני, אות ג, מהדורת אשכול, שמרים נפטרה בא' ניסן, ולא הזכיר שם את הכלל 'לא בא הכתוב לסתום'. ייתכן שמכיון שבסדר עולם מובא שהיא נפטרה בא' ניסן, לכן לא היה לו צורך להזכיר זאת). לאחר מכן, בחודשים הבאים, היעב"ץ כותב בסתמא על כמה אירועים שהם אירעו באותו החודש, והוא לא מציין שהם אירעו בא' לחודש, כנראה משום שהיעב"ץ סמך על מה שכבר כתב הוא

שנית, הכלל 'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש' אכן נזכר בכמה מקורות קדומים (סדר עולם פרק ראשון; רש"י בראשית כא, לד, בביאור דברי הסדר עולם; ספרא מצורע, פרשתא ה, ז, "לא בא לנעול אלא לפתוח", וכן בירושלמי יומא, פ"ב, ה"ד), אולם לא מדובר שם לגבי תאריכים בחודש^{טו}.

לעומת זאת, יש מקורות, אותם נביא כעת, מהם עולה לכאורה שכלל זה אינו תקף לגבי תאריכים.

עצמו בחודש אייר. נביא את הדוגמאות לכך: במלכים א, ו, לח, מובא שבניית המקדש הסתיימה בימי שלמה 'בחודש השמיני'. היעב"ץ הביא את הדברים בפתיחה לחודש חשוון, ולא ציין שהדבר אירע בא' בחודש. כך נהג היעב"ץ גם לגבי נבואתו הראשונה של זכריה, שנאמרה 'בחודש השמיני' (זכריה א, א), וכן לגבי המובא בירמיהו לו, ט, ש"בחודש התשיעי" קראו צום בירושלים, וכך גם לגבי המובא בנחמיה א, א, שבחודש כסליו נודע לנחמיה ששערי ירושלים שרופים (יש לציין שכל האירועים שהזכרנו כעת התרחשו בחודשים בהם לא היה שום אירוע בא' בחודש. לעומת זאת, בחודש טבת, בו נלקחה אסתר אל אחשוורוש, ובחודש אב, בו אירע מעשה חנניה בן עזור, ישנם אירועים שעליהם מפורש בפסוקים שהתרחשותם היתה בא' בחודש. ניתן לפיכך לומר שהיעב"ץ פירש את הכלל בחודש אייר, ולאחר מכן לא הזכירו במפורש, אך רמזו עליו, בכך שהכניס את האירוע רק לאחר האירועים שהתרחשו בא' בחודש. כאשר לא היה באותו חודש אירוע שאירע בא' בחודש, לא ניתן היה לרמוז זאת).

תאריך חנוכת המקדש בימי דריוש: לעיל הזכרנו את דברי השושנים לדוד, שנקט שחנוכתו היתה בט"ו באב. אגב כך נביא כאן את הדעות השונות מתי אירעה חנוכת המקדש בימי דריוש: בג' אדר נסתיימה בניית המקדש (עזרא ו, טו), ומיד מובא שעם ישראל חגגו את חנוכת הבית (שם, טו-טז). נראה לפיכך שחנוכתו היתה בג' אדר, וכך מובא בסידור היעב"ץ (שאף כתב בטעות שיום זה נקבע כיום טוב במגילת תענית). לענ"ד, מעזרא ו, יט-כב, משמע שחנוכתו הסתיימה רק כשהסתיים חג הפסח, בתוספות יום טוב תענית ד, ח, משמע קצת שהחנוכה התחילה באדר ונמשכה עד הפסח. בפירוש דעת מקרא הביא שלפי מסורת יהודי לוב חנוכתו היתה בחודש ניסן. המלבי"ם נקט שחנוכתו היתה מג' אדר עד כ"ג אדר, בו צריכה היתה להתחיל חנוכת המקדש לפי נבואת יחזקאל. (ברור, לענ"ד, שהשושנים לדוד מודה שהמקדש נחנך בתקופה זו, אלא שלדעתו כאשר עזרא עלה לא"י הוא עשה חנוכה נוספת של המקדש). הדיון מתי בדיוק נערכה חנוכת המקדש בימי דריוש תלוי גם בפירוש נבואת יחזקאל (פרק מג, ופרק מה), שם מובאים קרבנות מיוחדים שצריכים לקרב על המזבח. ישנם כמה חילוקי דעות בזה: האם מדובר בקרבנות מילואים לחנוכת המזבח, במידה וכן - האם הכוונה שהם יוקרבו בבית המקדש השלישי או בבית המקדש השני, ובמידה והם יוקרבו בבית המקדש השני - האם מדובר בכ"ג אדר או בא' ניסן (ראה מנחות מה, ע"א, ובר' גרשם ורש"י וחיידושים המיוחסים לרשב"א ושיטמ"ק וחיידושי הגרי"ז, יחזקאל מג, יח-כא ברש"י ורד"ק ומלבי"ם, רמב"ן במדבר ז, יג, רמב"ם מעשה הקרבנות ב, יד, לחם משנה שם, זוהר הרקיע עשין קכו, קכח, הובא במגילת אסתר על סה"מ סוף שורש ג', ובציונים שבמהדורת פרנקל). הארכנו בזה יותר בספרנו על יחזקאל (לא נדפס). בלוח דבר בעתו הובא בג' אדר שביום זה נחנך המקדש, וביום א' ניסן הובא גם כן שבו נחנך בית המקדש והוקרבו קרבנות המילואים. כאמור לעיל

בסדר עולם פרק ט' מובא: "ויבואו בני ישראל כל העדה מדבר צין בחודש הראשון, וישב העם בקדש, ותמת שם מרים ותיקבר שם ולא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן (במדבר כ, א), שנסלקה הבאר. שנת הארבעים היתה וראש חודש ניסן היה". מכאן ראייה לכאורה לשיטת היעב"ץ, שמה שנאמר בפסוק "בחודש הראשון" הוא "בראש חודש". היעב"ץ בהגותו לסדר עולם (נדפס לראשונה בשנת תקי"ז, ולאחרונה נדפס ע"י מכון זכרון אהרן בשנת תשע"ה, עם עוד מפרשים) אכן הסביר שהסדר עולם למד זאת מכך שהכתוב לא בא לסתום אלא לפרש. אולם, הגר"א הגיה "וי' ניסן היה", וכן הוא בסדר עולם פרק י', שמרים נפטרה ב' ניסן (וכן מובא ברשימת התעניות שנדפסה בסוף מגילת תענית, והובאה בשו"ע או"ח תקפ, ב). היעב"ץ בהגותו הנ"ל ביאר שבאו לקדש בא' ניסן, ופטירת מרים היתה לאחר עשרה ימים. לפי"ז, אין קושיא על שיטתו מהמקורות הללו, אולם כמדומה לי שהסבר זה דחוק בלשון הסדר עולם (וייתכן שהוא גם נגד הכלל ש'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש^{טז}), ומ"מ ודאי שהגר"א לא נקט כדברי היעב"ץ (נעיר כי בסידור היעב"ץ,

הדברים אינם ברורים, ותלויים בדעות השונות בנושא.

יד). שמא יש לתרץ זאת באופן רעיוני: לכל תאריך בשנה יש מהות רוחנית, שמשפיעה על האירועים המתרחשים בו. היום הראשון בחודש כולל בתוכו את מהותו הרוחנית של היום, אולם בנוסף הוא גם נקודת ה'ראשית' של החודש כולו, ומצד זה הוא כולל בתוכו בתמצות את המהות הרוחנית של החודש כולו. מעתה נוכל להסביר שכאשר אירוע התרחש בא' בחודש בגלל מהותו הרוחנית של היום, הרי אז נאמר בתורה שהאירוע התרחש בא' בחודש. לעומת זאת כאשר המהות הרוחנית של החודש כולו היא זו שגרמה לאירוע להתרחש בראש החודש, הרי אז נאמר בתורה באופן סתמי שהאירוע התרחש באותו החודש, ורק בגלל הכלל של 'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש' אנו יודעים שמדובר בא' בחודש.

טו). בסדר עולם מהד' מיליקובסקי (מבוא, פרק ב, הערה 174, עמ' 112) הובאו כל המקומות בהם לטענת מיליקובסקי השתמש בעל הסדר עולם בכלל זה (על אף שהסדר עולם מזכיר במפורש את הכלל הזה בהזדמנות אחת בלבד). בכל המקומות המצויינים בדברי מיליקובסקי לא מדובר בתאריכים בחודש (למעט מקום אחד, בענין מיתת מרים, עליו הרחבנו להלן). לדוגמא: הסדר עולם (פרק א) מסיק שאברהם אבינו התגורר בחברון במשך 25 שנה, ומהפסוק "ויגר אברהם בארץ פלישתים ימים רבים" הוא מסיק שאברהם גר בארץ פלישתים "ימים מרובין על שלחברון". לכן הוא מסיק שאברהם גר בארץ פלישתים במשך 26 שנים. מנין ידע הסדר עולם שאברהם לא גר בארץ פלישתים 27 שנים או יותר? משום שהכתוב לא בא לסתום אלא לפרש.

טז). הבאנו לעיל שהיעב"ץ מרחיב בסידורו את הכלל 'לא בא הכתוב לסתום', ולומד ממנו שאירוע שתאריכו לא נכתב, התרחש מיד לאחר האירוע הקודם שתאריכו ידוע. על פי עקרון זה הסיק היעב"ץ (שער השלכת, אשנב ב, אות כב) שהקרבת הקרבנות בזמן עליית עזרא היתה בה' באב: "נראה שבו הקריבו הבאים משבי הגולה, כי לא בא הכתוב לסתום...". לפי עקרון זה לכאורה צריך לומר שמכיון

שער המפקד לחודש ניסן, מבוא שני, אות ג, מהדורת אשכול, כתב היעב"ץ שמרים נפטרה בא' ניסן, ומה שכתוב בסדר עולם פרק י' הוא טעות סופר. הרב אברהם טרופר העיר לי שדברי היעב"ץ על סדר עולם נדפסו בשנת תקי"ז, והם משנה אחרונה, שהרי סידורו נדפס בשנת תק"ח, והוסיף שכן כתב היעב"ץ גם במור וקציעה, ריש סי' ת"ל, שפטירת מרים היא בי' ניסן, וספרו זה נדפס בשנת תקכ"ח). העובדה כי המקורות חלוקים באשר ליום פטירתה של מרים מוכיחה בפשטות שגם אין הסכמה על העקרון שהציב היעב"ץ (חיים מיליקובסקי, במהדורתו המדעית לסדר עולם, מסיק ע"פ כתבי היד שהגרסא הנכונה היא בא' ניסן. הוא מציין שכן הובא גם בספר פתרון תורה, ובקדמוניות היהודים, ושמאידך בתרגום יונתן לבמדבר כ, א, מובא שפטירתה אירעה בי' ניסן, ושכן מובא גם בדברי הימים למשה רבנו, בית המדרש ח"ב, עמ' 11).

בתרגום לדברי הימים ב, ג, ב, מובא ששלמה החל בבניית ביהמ"ק ביום ב' אייר, וכ"כ הרלב"ג והמצודת דוד שם, ודלא כדברי היעב"ץ, שהדבר אירע בא' אייר [אמנם בגמ' ר"ה ג, ע"א, מובא דלא כדברי התרגום, וכ"כ רש"י ומלבי"ם שם].

גם מדברי הרמ"א בספרו מחיר יין (אסתר ב, טז) עולה דלא כיעב"ץ, שהרי הוא כותב שאסתר נלקחה אל אחשורוש בט' בטבת, וזאת למרות שבפסוק נאמר שהיא נלקחה "בחודש העשירי".

שעמ"י הגיעו לקדש בא' בניסן, ומיד מובא בפסוק שמרים נפטרה, הרי שיש לומר שהיא נפטרה בא' ניסן או למחרת. שמא יש לדחות את הקושיא, מכיון שהפסוק בפסיק בין האירועים וכתב: "ויבואו בני ישראל כל העדה מדבר צין בחודש הראשון, וישב העם בקדש, ותמת שם מרים ותיקבר שם". כלומר, רק לאחר שהעם "התיישבו" בקדש בקביעות, רק אז נפטרה מרים.

יז). המחיר יין כתב שבפרק האחרון של מגילת תענית מובא שמתענים בט' טבת (ואגב נעיר שמשמע מלשון הרמ"א שלדעתו בה"ג חיבר את הפרק, והוא אינו מימי התנאים, וראה מה שנחלקו בענין זה בהגהות היעב"ץ על מגילת תענית שם, ובמג"א ונזירות שמשון על השו"ע או"ח ריש סי' תקפ), ו"לא כתבו רבותינו טעמו, לכן קאמר שמתת אסתר היתה בחודש העשירי בחודש טבת", והמעין בכל דבריו שם לפני כן יראה שכוונתו ל'מיתת' (ולא 'מתת' מלשון נתינה). כך אכן כתב בעל החוות יאיר (בספרו מקור חיים, חלק קיצור ההלכות, לסימן תק"פ): "בט' טבת... בספר מחיר יין כתב שמתה אסתר". אין הכוונה לומר שאסתר נפטרה ביום זה, שהרי דברי הרמ"א מוסבים על "ותילקח אסתר אל המלך אחשורוש". כוונת הרמ"א היא ע"פ דברי העקידת יצחק שהביא הרמ"א לפני כן, שלקחת אסתר אל אחשורוש רומזת להגעת הנפש אל העולם הבא (וראה ספר לדופקי בתשובה, ח"א, מהדורה שלישית התשע"ב, שאלה תקע"ח).

בשמות יט, א, נאמר: "בחוֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, בְּיוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְּבַר סִינַי". בשבת פו, ע"ב, מובא שהדבר אירע בא' סיון, ולמדו זאת בגזרה שוה, עי"ש. הרי שאלמלא הגזרה שווה לא היינו יודעים שמדובר בא' בחודש, וזה דלא כיעב"ץ. כך עולה גם מדברי חכמים רבים, שנקטו שהסיבה שמדובר בא' בחודש היא משום שבפסוק נאמר 'ביום הזה', או בגלל לימוד אחר שנלמד מלשון הפסוק (ראב"ע, חזקוני, רלב"ג, ספורנו, וכן ביארו את שיטת רש"י ברא"ם, ובגור אריה, ובנחלת יעקב לר' יעקב סלניק, ובהואיל משה לר' משה מת, ובבאר יצחק לר' יצחק הורוויץ, ובשבות יהודה על המכילתא לר' יהודה נג'אר, וכן נראה מהגהת הגר"א למכילתא, יתרו, פרשת בחודש השלישי, פרשה א, ומפירוש זה נחמנו שם, וראה בפירוש באר אברהם שם לר' אברהם וינברג מסלונים).



ה.

הקפת העיר שומרון בחומה

במגילת תענית (פרק שמיני, למרחשון^(ח)) מובא שבכ"ה חשוון יש יום טוב: "בכ"ה בה אחידת שומרון שורא (=בכ"ה בו נכבשה שומרון/נסגרה שומרון והוקפה בחומה), מפני שכשעלתה גלות בראשונה הלכו להם למטלית זו של כותים (=חלק בארץ ישראל בו ישבו הכותים), ולא הניחום (כנראה הכוונה שהכותים לא הניחו להם לשבת באיזור), באו לסבסטיא (=שומרון) וישבו אותה, והקיפוה ערי חומה (או 'ועשו שם חומה בצורה'), ונסמכו לה עיירות רבות מישראל, והיו קוראים אותה ערי נברכתא (כלומר, ארץ משובחת, מלשון ברכה - יעב"ץ. או "לפי שהיו עיירות רבות סמוכים זו לזו, כבריכת הגפן. בריכת מים יאמר 'נברכת כובסין'..." - אשל אברהם). היעב"ץ בהגהותיו שם כתב: "וזה היה בתחילת ישוב ארץ ישראל בבית שני, שהיו כותים דרים בערי שומרון וסביבותיה, ושומרון חרבה", ובפירוש אשל אברהם כתב: "הוקפו ערי שומרון בחומה, וזה היה תחילת היישוב בארץ ישראל בביאה שניה... 'גלות ראשונה' - אנשי זרובבל. הלכו להם למטלית זו של כותיים - שחשבו להתקרב להם, וישבו יחד מיראת העמים שסביבותיהם..." לא ייתכן שמדובר בשנת ג'ש"צ, השנה בה ניתנה הצהרת כורש, שהרי לא ייתכן שבתוך חודשיים, עד לכ"ה חשוון, הספיקו ישראל לעלות לארץ ישראל ולבנות חומה. ייתכן שמדובר בשנת ג'שצ"א, ומסתבר

יח). חילופי הגרסאות כאן אינם משמעותיים לענייננו, ולכן לא ציינתי אותם, ולא דייקתי בנוסח.

יותר לענ"ד שמדובר בשנים הסמוכות לאחריה (רוב החוקרים נטו לומר שהאירוע בכ"ה חשוון עוסק בתקופת החשמונאים, ראה בציונים שהובאו במגילת תענית, מהדורת ורד נעם, עמ' 245 ואילך, וראיתי שכך הביא גם הגרב"צ עוזיאל, בספרו 'דרשות עוזיאל על מסכת אבות', ירושלים תשנ"א, עמ' 1511, אולם ראה מה שהעירה ורד נעם בעמ' 248 כנגד דברי החוקרים. מצאתי שר' מנחם בן אהרן אבן זרח^ט, כתב בספרו צדה לדרך, מאמר חמישי, כלל ראשון, פרק ח, שהקפתה בחומה היתה לפני שירושלים נבנתה: "בכ"ה בו הקיפו לשומרון כשעלתה לגולה בתחילה ונסמכה שם עד שנבנתה חומת ירושלים").

ו.

תאריך בניית החומה בימי נחמיה, וסיום בנייתה

תאריך בניית החומה בימי נחמיה מבואר בפסוקים: בחודש ניסן נחמיה היה לפני המלך וביקש ממנו לצאת לא"י (נחמיה ב, א). כשהגיע לא"י החל בבניית החומה, "ותשלם החומה בעשרים וחמישה לאלול, לחמישים ושנים יום" (נחמיה ו, טו). מכאן שהחומה התחילה להיבנות ב-ד' אב. נחמיה שהה בירושלים 3 ימים לפני שהתחיל בבניה (נחמיה ב, יא), ומכאן שהוא הגיע לירושלים, ככל הנראה, בר"ח אב. יוצא שהדרך לקחה לו כ-4 חדשים, מניסן ועד א' אב. מסתבר שנחמיה פסע בעקבות עזרא, שאף הוא יצא לדרך בניסן והגיע לא"י בא' אב [ראה עזרא ז, ט, וכן עזרא ח, לב, ועי"ש שגם עזרא ישב בירושלים שלשה ימים לפני שפעל. שו"ר שכבר עמד על הדמיון ביניהם בסידור היעב"ץ, שער השלכת לחודש אב, אשנב ב, אות כא]. אמנם, יש בזה ערפול בגלל כמה דברים שמובאים במגילת תענית, ונסכם כאן את הדברים.

נאמר במגילת תענית: "בשבעה לאייר חנוכת שור ירושלים (=חנוכת חומת ירושלים)... בשבעה (ויש גורסים - בארבעה) באלול חנוכת שור ירושלים (=חנוכת חומת ירושלים)... בשתת עשר ביה (=בט"ז באדר) שריו למבני (התחילו לבנות²) שורא דירושלם (את חומת ירושלים)". היה אפשר להסביר שכל שלשת האירועים הללו עוסקים בתקופת החשמונאים, אבל על החלק הקדום של מגילת תענית ישנו ביאור

(ט). תלמידו של ר' יהודה בן הרא"ש.

(כ). ויש שפירשו: הרשו לבנות. הרחבנו בזה לעיל בסעיף ב', והעלנו שנראה שהפירוש 'התחילו' הוא הנכון.

מתקופת התנאים (במחקר מכונה חלק זה 'סכוליון'), שבמהלך הדורות הוצמד למגילה עצמה והפך לחלק ממנה. מדברי הביאור נראה שלפחות אחד מתאריכים הללו עוסק בימי נחמיה. במהדורה המדעית החדשה של מגילת תענית, שיצאה ע"י ורד נעם, נטען כי למגילת תענית ישנם שלשה כתבי יד מרכזיים: כתב יד פארמא, כתב יד אוקספורד, ובנוסף כתבי יד מאוחרים יותר ששילבו את השנים, והם יכוננו כאן 'הנוסח המשולב'. נבחן מה ניתן להסיק מכל נוסחא.

נוסח כת"י פארמא: "בז' לאייר חנוכת שור ירושלים, ודלא למספד, מפני שבאו גויים ונלחמו על ירושלים ולא יכלו לה וסתר מחומתה, יום שהתחילו לבנותו עשאוהו יום טוב... בד' באלול חנוכת שור ירושלים ודלא למספד, מפני שסתר אותו גויים, יום שהתחילו לבנותו עשאוהו יום טוב... בשיתת עשר ביה (=ט"ז באלול) שריאו למבני שור ירושלים ודלא למספד, מפני שסתריו גויים וכשהתחילו לבנותו עשאוהו יום טוב". ננתח מה ניתן להסיק מנוסח זה: בז' באייר מדובר על חומה שנהרסה כאשר הגויים 'לא יכלו' לכבוש את העיר, ותיאור זה אינו מתאים כ"כ לחורבן המקדש, ומסתבר לפיכך שמדובר בז' אייר על תקופת החשמונאים. ניתן לומר שגם שני התאריכים הנוספים, ז' באלול וט"ז אדר, עוסקים גם הם בימי החשמונאים, והיו כמה פעמים שהחומה נבנתה בתקופתם. סופו של דבר קשה להוכיח האם יש תאריך שעוסק בימי נחמיה, ואם כן – מהו אותו תאריך. בכל מקרה, נוסח פארמא נראה משובש במקרה זה^{כא}.

נוסח כת"י אוקספורד: "בז' באייר חנוכת העיר ירושלים, דלא למספד, ופעמים באייר, אחד כשעלו בני הגולה ואחד כשצוהו מלכי יון וחזרו וגדרוהו שנית, שנאמר 'ותשלם כל מלאכת החומה בכ"ה באלול', ואע"פ שנבנית לא נבנו השערים, שנאמר 'יבנו ויטללנו', ואומר 'ויפקדו השוערים והמשוררים והלויים, ויעשו את חנוכת ירושלים' ... בד' באלול חנוכת שורי הבית דלא למספד, שאין מוסיפים על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא (וכו' וכו')... לפיכך דלא למספד... בשיתסר ביה (=ט"ז אדר) שריו למבנא שוריא דירושלים, ששמחה לפני המקום

כא). שתי סיבות מצביעות על השיבוש: ראשית, הוא אחיד כמעט לגמרי בכל שלשת התאריכים, בניגוד לכת"י אוקספורד שיובא בהמשך. שנית, יש בו סתירה פנימית, שהרי מגילת תענית מביאה שהיו"ט בז' אייר וז' אלול הוא על חנוכת החומה, אך הכת"י מביא שהוא על התחלת בנייתה. נראה לפיכך שהדברים שנכתבו על ט"ז אדר הועברו בטעות לשני התאריכים האחרים.

בבנין ירושלים, שנאמר בונה ירושלים יי נדחי ישראל יכנס". ננתח את הדברים: בז' אייר מובא שיש שתי חנוכות באייר, אחד בימי נחמיה, ואחד בימי החשמונאים. מסתבר שיש כאן שיבוש, והכוונה היא כמו בנוסח המשולב, לומר שאחד מהתאריכים הנזכרים במגילת תענית בקשר לחומה עוסק בימי נחמיה ואחד בימי החשמונאים. קשה להוכיח איזה מהתאריכים עוסק בימי נחמיה, אולם מסתבר לענ"ד שד' אלול עוסק בו. זאת, משני טעמים: האחד, משום שבפסוקים מבואר שחומת נחמיה הושלמה בזריזות רבה, ומפורש שהחומה נשלמה בכ"ה אלול ל-52 יום, ואם כן מסתבר שהשלמתה נעשתה בד' אלול, ללא השערים, ובכ"ה אלול הועמדו גם השערים (ראה נחמיה ו, א, וכן ו, טו, שם רואים שהיה זמן בו החומה נשלמה אך לא היו בה דלתות, ובכ"ה אלול נשלמו גם הדלתות. השערתנו מסתברת אך אינה מוחלטת, מפני שהראב"ע פירש שהחומה הסתיימה 52 ימים לאחר אגרתו של סנבלט, ולפי דבריו מראשית בנייתה עברו יותר מ-52 יום. לפי דרכו, ייתכן לומר שהחומה נשלמה בז' אייר, והדלתות הועמדו בכ"ה אלול. הפרשנים האחרים, רש"י, רלב"ג, מלבי"ם, ומצודת דוד, ביארו כפשוטו, שהכוונה ל-52 ימים מזמן שהחומה החלה להיבנות). שנית, התיאור הארוך בד' אלול כיצד מוסיפים על העיר, תיאור הנלמד מהפסוקים בספר נחמיה, מחזק את ההנחה שביום זה נשלמה חומת נחמיה. [אמנם, גם בז' אייר נזכרו ענינים הקשורים לנחמיה, אולם נראה ששם הם נשנו בדרך אגב, כיון שהוזכר שם שאחד התאריכים במגילה עוסק בחומת נחמיה]. אין סיבה להניח שט"ז אדר עוסק בימי נחמיה, שהרי בפשטות החומה החלה בימי נחמיה בד' אב, 52 ימים לפני כ"ה אלול.

העולה עד כאן הוא שמסתבר לומר, על פי נוסח כת"י אוקספורד, שהחומה החלה בד' אב, הסתיימה בד' אלול ללא הדלתות, ובכ"ה אלול נסתיימה העמדת הדלתות, 52 ימים לאחר תחילת בניית החומה. בהמשך דברינו נציין שייתכן שכיוונו בזה לדברי היעב"ץ בסידורו. בהגהות היעב"ץ למגילת תענית (נדפס לראשונה בשנת תקי"ו, ולאחרונה נדפס ע"י מכון זכרון אהרן בשנת תשע"ה, עם עוד מפרשים) יש לו שיטה אחרת בענין, שתובא בהמשך דברינו. הוא מעלה שם את האפשרות לומר שבימי נחמיה החומה הסתיימה בז' אלול והעמדת הדלתות הסתיימה בכ"ה אלול, אלא שהוא דוחה זאת, מכיוון שלא מסתבר שלאורך שנים עמ"י חגג את חנוכת החומה בז' אלול (כמובא במגילת תענית) על אף שבתאריך זה החומה הייתה עדיין ללא דלתות וממילא היתה פרוצה. לענ"ד, יש לתרץ שבימי נחמיה החומה

נבנתה ע"י כל התושבים, בקושי גדול, ובמאמץ משותף, ולכן השמחה העיקרית איננה על בטחון העיר שנוצר ב-כ"ה אלול, אלא על סיום הפרויקט המשותף, שנסתיים בו' אלול.

נעבור לעיין בנוסח המשולב: "בשבעה לאייר חנוכת שיר ירושלם דילא למספד. בשני מקומות כתוב במגלה הזאת חנכת שור ירושלם דלא למספד. אחד כשעלו ישראל מן הגולה ואחד כשפרצוהו מלכי יון וגדרוהו בית חשמונאי, שנאמר 'ותשלם החומה בכ"ה באלול' וגו', ואף על פי שנבנתה החומה עדין השערים לא עמדו, שכן הוא אומר 'גם עד העת ההיא דלתות לא העמדתי בשערים', ואומר 'הוא יבננו ויטללנו ויעמיד דלתותיו מנעליו ובריחיו', ואומר 'ויפקדו השוערים והמשוררים [והלוויים] ועושי המלאכה', וכשגמרו למנותם (וי"ג: לבנותם) אותו היום עשאוהו יום טוב... בו' באלול יום חנוכת שיר ירושלם דלא למספד, מפני שסתרוהו גוים וגברה ידם של ישראל ובנאוהו, שכן הוא אומר 'ותשלם החומה בעשרים וחמשה באלול', ואף על פי שנבנתה החומה עדין השערים לא נבנו, שכן הוא אומר 'הוא יבננו ויטללנו' ואומר 'ויפקדו השוערים והמשוררים ועושי המלאכה', לפי שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ובנביא... וכשגמרו לבנותו אותו היום עשאוהו יום טוב... בשתא עשר ביה (=ט"ז אדר) שריו למבני שור ירושלם דלא למספד. מפני שסתרוהו גוים וכשהתחילו לבנותו אותו היום עשאוהו יום טוב. ששמחה היא לפני הקב"ה שירושלם נבנית, שנאמר 'כה אמר ה' שבתי אל ציון ושכנתי בתוך ירושלים ונקראה ירושלים עיר האמת והר ה' צבאות הר הקדש', ואומר 'שבתי לירושלם ברחמים בתי יבנה בה נאם ה' צבאות' וגו', ואומר 'הוא יבנה עירי וגלותי ישלח לא במחיר ולא בשחד אמר ה' צבאות'...". אינני רואה הבדל עקרוני בין נוסח זה לבין נוסח אוקספורד, אלא רק בענין ט"ז אדר, בו נוספו בכת"י המשולב פסוקים המרמזים אולי לימי נחמיה. הנוסח בו' אלול 'גברה ידם של ישראל ובנאוהו' יכול לענ"ד להתפרש גם בימי נחמיה (או היו צריכים לגבור על שונאי ישראל שניסו למנוע את בניית החומה), אף שהוא מתאים יותר לימי החשמונאים (אציין שראיתי בספר צדה לדרך, לר' מנחם בן אהרן אבן זרח, שהביא במאמר חמישי, כלל ראשון, פרק ח, את כל הימים הטובים שבמגילת תענית, וכתב: "בי"ז (צ"ל: בז') באייר חנוכת חומת ירושלים שהתחילו לבנותה בבית שני... בד' אלול נסתרו חומות ירושלים ובו ביום התחילו לבנותה", הרי שנקט שז' אייר עוסק בימי נחמיה

וז' אלול בימי החשמונאים. לגבי ט"ז אדר סתם את דבריו). לפיכך, ניתן לטעון שלפי נוסח זה נחמיה החל בבניית החומה בט"ז אדר, וסיים את בנייתה בז' אייר. אך העמדת הדלתות התעכבה עד לכ"ה אלול, 52 ימים אחרי שסנבלט שלח את אגרתו (לפי"ז, נראה שנחמיה הגיע לירושלים 3 ימים לפני ט"ז באדר, ראה נחמיה ב, יא, ומסתבר שנחמיה הגיע במכוון בסמוך לחג הפורים וכו', כדי לעורר את רוחם לסמוך על השגחת ה' ולבנות את החומה ללא מורא. לפי דרך זו, צריך לומר שבניסן נחמיה קיבל רשות מהמלך לצאת, אך היה עליו לתת למלך תאריך יציאה, כנזכר בנחמיה ב, ו. נחמיה הודיע למלך שיציאתו תהיה רק באיזור חודש כסליו, כדי שיוכל לסיים כראוי את כל תפקידיו בארמון, וכך המלך יאשר בקלות את יציאתו). הסבר זה קשה מכמה פנים: האחד, משום שקשה להניח שהעמדת הדלתות ארכה זמן כה רב. השני, משום שהסבר זה מתאים רק לפי הסברו המחודש של הראב"ע, ואין רמז לכך שמגילת תענית תומכת בהסברו. השלישי, משום שבפשטות נחמיה יצא לדרכו מיד בחודש ניסן (בדומה לעזרא, שיצא אף הוא בחודש זה, והגיע לא"י בחודש אב). בכל מקרה, ראוי להזכיר שוב כי הנוסח בו עסקנו כעת אינו אלא שילוב של קטעים משני הנוסחים האחרים, ולכן נראה שקשה לדייק מלשונו.

דברי האשל אברהם: פירוש דומה לזה שהצענו כעת, מופיע באשל אברהם (פירוש למגילת תענית, מאת ר' אברהם אליהו בורנשטיין, נדפס בחיי המחבר בשנת תרס"ח, עם הסכמת ר' חיים ברלין והגרי"ח זוננפלד. שמו הנוסף של הפירוש הוא 'חיבור האשל'). הוא מביא את דברי היעב"ץ בהגהותיו, אותם נביא בהמשך דברינו, וחולק עליהם, ולאחר מכן הוא מבאר שבימי נחמיה התחילו בבניית החומה בט"ז אדר והיא נסתיימה ב-ז' אייר, לאחר 52 יום, והעמדת הדלתות היתה בכ"ה אלול. הוא מדייק בדברי המגילת תענית ומתוך דיוקו מעלה שכיון שהחומה הסתיימה בז' אייר לכן בשנה אח"כ השתדלו ישראל שבאותו היום גם יסתיים מינוי משמרות הלויים הקבועות, ומינוים של הלויים למשוררים ולשוערים וכו', והרי בשביל חנוכת ירושלים צריך משוררים, וזה לעיכובא, ולכן (אם הבנתי נכון את דבריו) חנוכת ירושלים היתה גם היא בז' אייר בשנה שאחרי סיום בניית החומה. לענ"ד, הסברו של האשל אברהם מסתבר מאוד, שהרי יש במגילת תענית 2 תאריכים העוסקים בבניית החומה, שההפרש ביניהם הוא 52 יום, ומסתבר מאוד ששניהם עוסקים בימי נחמיה, עליהם מובא בפסוק שבניית החומה ארכה 52 יום. אמנם, הדברים תמוהים, שהרי

בפסוקים נראה ש-52 ימי הבניה הסתיימו לאחר שהועמדו הדלתות, ולפי דברי האשל אברהם העמדת הדלתות היתה לאחר 52 הימים.

ביאור היעב"ץ בהגותיו (ובסידורו), והתוספות חדשים: היעב"ץ בהגותיו למגילת תענית, סבר כאמור שהתאריך הנזכר במגילת תענית בנוגע לחומת נחמיה, מוכרח להיות תאריך השלמת דלתות החומה, שהרי לא ייתכן שיחגגו את השלמת החומה כשהיא עדיין ללא דלתות. היעב"ץ כתב על ט"ז אדר (בו התחילה החומה, לפי המגילת תענית) שלא ייתכן שמדובר בימי נחמיה, שהרי נחמיה התחיל לבנות את החומה 52 ימים לפני כ"ה באלול, כלומר בד' באב. לכן ט"ז אדר עוסק בהכרח בימי החשמונאים (וכ"כ בתוספות חדשים, לר' יהודה לייב בר' מנחם³³), וברוב דבריו נמשך בענין זה אחרי היעב"ץ. ביעב"ץ כתב שזה לא היה בימי נחמיה אלא "אחר זמן", ונראה שכוונתו היא גם כן לחשמונאים). בפני היעב"ץ עמדו שתי אפשרויות: לומר שבכ"ה אלול נגמרה החומה ובז' אייר הועמדו גם דלתותיה, או לומר שדלתותיה הועמדו בז' אלול. היעב"ץ בחר באפשרות הראשונה, וכתב שז' אלול עוסק בימי החשמונאים (והיעב"ץ תירץ מדוע לפי"ז המשך דברי המגילת תענית בז' אלול עוסק בימי נחמיה, וכן תירץ באשל אברהם) ואילו ז' אייר עוסק בימי נחמיה (היעב"ץ כתב זאת בהגותו בענין ז' אלול, כבר הבאנו שהצדה לדרך נקט אף הוא שז' אייר עוסק בימי נחמיה וז' אלול בימי החשמונאים). כנראה שהוא העדיף את האפשרות הזאת, משום שבכך מצטמצם זמן העמדת הדלתות. קושיות על דברי היעב"ץ: לענ"ד, נראה שדברי היעב"ץ קשים מאוד, משתי סיבות: ראשית, הדבר תמוה מאוד למי שלומד ספר נחמיה. הרי בספר נחמיה פרק ב' ואילך מבואר שנחמיה מנסה בכל כוחו לסיים את בניית החומה במהירות אדירה, כדי שהיהודים בירושלים יהיו מוגנים לפני שיפגעו בהם, ולפני שיצליחו אויבי ישראל לעצור את בנייתה. מבואר שם שכל עוד אין דלתות אין להם הגנה (ראה נחמיה פרק ו', וראה שם בפס' י', שלכן הציע נביא שקר לנחמיה להיסגר בתוך ההיכל, שיש לו דלתות). כיצד אם כן ייתכן שבמשך יותר מ-7 חודשים הם המתינו להצבת הדלתות?! ומדוע העמדתן לקחה זמן רב כל כך? שנית, הרי בפסוקים בנחמיה מבואר שלאחר שהוקמה חומה ללא דלתות (נחמיה ו, א), המשיכו שונאי ישראל לנסות ולפגוע בנחמיה ובבניית החומה (נחמיה ו, ב-יד), ואחר כך מבואר שהחומה הושלמה בכ"ה אלול ל-52 יום, והגויים שמעו ופחדו וכו' (נחמיה

כב). היה דיין העיר קראטאשין. הספר נדפס בשנת תק"ע, ולפי מה שראיתי אין הסכמות על הספר.

ו, טו-טז, וכן ז, א). מבואר אם כן שבכ"ה אלול נשלמו גם הדלתות, ודלא כיעב"ץ, שסבר שבכ"ה אלול החומה נשלמה ללא הדלתות (וראה בתוספות חדשים שנשאר בצ"ע). דברי היעב"ץ בסידורו: שו"ר שהיעב"ץ כתב בסידורו לגבי ז' אייר (חודש אייר, שער היסוד, אות יב) שתאריך זה עוסק בימי החשמונאים, ולגבי ז' אלול כתב (חודש אלול, שער הצאן, אות כא) שתאריך זה עוסק בימי נחמיה (ובשער השלכת, אשנב ב, אות כא, כתב שבה' אב החל נחמיה בבניית החומה). יש שתי אפשרויות לבאר את דבריו בסידורו. לפי האפשרות הראשונה, כוונתו לומר שבכ"ה אלול הסתיימה בניית החומה, ובז' אלול בשנה הבאה הסתיימו דלתות החומה. אם זו כוונת היעב"ץ, הרי שיש להקשות על כך את שתי הקושיות שהבאנו לעיל על דבריו (וכאן הדברים קשים עוד יותר, שהרי העמדת הדלתות התעכבה במשך כשנה תמימה). האפשרות השניה לבאר את דברי היעב"ץ בסידורו היא שלדעתו בז' אלול הסתיימה החומה, ובכ"ה אלול הסתיימו השערים. מסתבר בעיני לפרש כאפשרות השניה, שהרי הבאנו לעיל שהסבר זה הוא הנראה לענ"ד בפירוש המגילת תענית. אמנם, קשה להכניס זאת בלשון היעב"ץ שכתב שבז' אלול היתה "חנוכת העמדת שערי (!) חומת ירושלים", אך בדוחק רב ניתן להציע שנפלה טעות סופר בדבריו, ויש למחוק את תיבת "שערי". נוסף ונעיר שבסידורו לא כתב היעב"ץ מאומה לגבי ט"ז אדר, וצ"ע מדוע (והרב אברהם טרופר כתב לי על כך: "ודאי היתה דעת היעב"ץ לזכרו, אלא שנשמט בטעות סופר. ואוכיח דברי: ראשית, לא ניתן לומר שנשמט ממנו דברי המגילת תענית, שהרי מיד הביא את המשך דבריה בענין היום טוב ב"ז אדר: "י"ו יום טוב מגילת תענית קמו עממא על פלטת ספריא", ומיד הביא גם את היום טוב הנזכר בה בכ' אדר. לכן תמוה לומר שנתעלמו מעיניו דברי המגילת תענית תוך כדי שהוא מעיין בהם. שנית, הנה היום טוב שקמו עממא על פלטת ספריא היה ב"ז ולא ב"ו, וכן הוא בכל הנוסחאות (רק גירסת הירושלמי בז', לא ב"ו), ובפרט בנוסח המגילה שהדפיס רבינו, ועל כן אין מנוס לומר שהיה כתוב בסידור היעב"ץ כך: "י"ו יום טוב מגילת תענית [שריו למבנא שור ירושלם. י"ז בו יום טוב מגילת תענית] קמו עממא על פלטת ספריא". ונשמט כל המוסגר בגלל טעות הדומות, ובבדק הבית לא תיקן זאת, משום שההגהות שם הם רק עד דף קנ"ב, ואילו ענין זה מופיע בדפוס הראשון בדף קנ"ה"). בכל מקרה, לפי שתי האפשרויות להבנת דברי היעב"ץ בסידורו, יוצא שדעתו בסידורו אינה זהה לדבריו בהגהות למגילת תענית. על כך כתב לי הרב אברהם טרופר: "העיקר כדבריו בהגהות למגילת תענית, שהרי הסידור נדפס בשנת תק"ח, והגהותיו

למגילת תענית בשנת תקי"ז, ועוד שנימוקו עמו והאריך בדברים הרבה (אף שצ"ע ממה שבהגהותיו כת"י הנקראים 'בדק הבית' לא תיקן, אדרבה הוסיף בו' אייר תיבות 'בימי החשמונאים', ויש בידי הוכחות לכך שכת"י זה מאוחר להדפסת הסדר עולם ומגילת תענית^(כ)), ומצאנו עוד עניינים בהם חזר בו בזקנותו, כגון בענין תאריך פטירת מרים הנביאה (הובאו הדברים לעיל)...".

לפני שנסכם את השיטות, נעיר שייתכן שיש דרך נוספת לביאור הדברים: בנחמיה פרק ו' מובא שהחומה הסתיימה בכ"ה באלול (נחמיה ו, טו). בהמשך מתוארת רשימת העולים מן הגולה (נחמיה פרק ז), ומיד נזכר מעמד גדול שהתרחש בתחילת חודש תשרי (עזרא ח, א-טו), כיצד עם ישראל עשו סוכות (שם טז-יז), שבכ"ד בתשרי ערכו צום, וזעקו "בקול גדול אל ה' אלוהיהם", נבדלו מבני הנכר, וכו' (נחמיה ט, א - י"ח). רק בפרק יב פס' כז מתוארת חנוכת ירושלים. יש מקום לפיכך לטעון שעברו כמה חודשים מאז שהחומה נשלמה ועד לחנוכתה. מעתה ניתן לומר שאמנם כבר בכ"ה אלול נשלמה החומה, עם דלתותיה, אולם חגיגת חנוכת החומה היתה רק בז' אייר או ז' אלול בשנה הבאה. הסבר זה ניתן להיאמר לפי כת"י אוקספורד, בו לא מופיעות המילים "וכשגמרו לבנותו אותו היום (!) עשאוהו יום טוב".

סיכום השיטות בענין בניית החומה בימי נחמיה: א. לענ"ד מסתבר שבניית החומה החלה בד' אב, ונסתיימה בז' אלול, ללא הדלתות, ובכ"ה אלול נסתיימה העמדת הדלתות. יתכן שזו גם דעת היעב"ץ בסידורו. (ניתן לומר שבט"ז אדר התחילו את בנייתה, ונחמיה עלה ביג אדר לערך, וכיוון להגיע דוקא בימי הפורים. אולם, נראה יותר שבנייתה החלה בד' אב, ונחמיה עלה בא' אב, בדומה לעזרא). **ב.** האשל אברהם ביאר שנחמיה ביקש רשות מהמלך לנסוע לא"י כבר בחודש ניסן, ובפועל נסע רק כמה חודשים אח"כ. הוא התחיל בבניית החומה בט"ז אדר (ולפי"ז הגיע לירושלים בערך ב"ג אדר, ומן הסתם כיון להגיע באיזור ימי הפורים), ובנייתה הסתיימה בז' אייר, לאחר 52 יום, והעמדת הדלתות הסתיימה בכ"ה אלול. לאחר מכן, בשנה הבאה בז' אייר,

(כג). שהלא פירושו לסדר עולם נדפס בשנת תקי"ז ללא שם לחיבור, רק אחר כן קרא לו 'עולם ברור' (וכמו שכתב בספרו קולן של סופרים, ברכות ז, ע"ב, ושבת פז, ע"ב, ויומא ד, ע"ב, ועוד, וז"ל: "עיין מה שכתבתי בפירושי עולם ברור על סדר עולם רבה"). ובבדק הבית הזכיר את עולם ברור ארבעה פעמים (עיין סידור היעב"ץ מהדורת אשכול שער המזרח, אורח ג, סעיף יב, ועוד).

סיימו את מינוי משמרות הלויים ותפקידיהם [ונראה שעשו אז באותו היום את טקס קידוש העיר]. הבאנו שיש קצת מקום לדייק כך מהנוסח המשולב של מגילת תענית. הערנו על כמה קשיים שיש בהסבר זה, והוספנו שדבריו בענין 52 הימים נסתרים לכאורה מהפסוקים. (נוסיף שהצדה לדרך כתב שז' אייר עוסק בימי נחמיה, וז' אלול בחשמונאים, אך לא פירש מעבר לכך). ג. היעב"ץ בהגהותיו למגילת תענית ביאר שבניית החומה החלה בד' אב (ונחמיה עלה ב-א' אב), ונסתיימה ללא הדלתות לאחר 52 יום, בכ"ה אלול, והעמדת הדלתות נסתיימה בז' אייר. הקשנו על כך מן הסברא ומן הפסוקים. ד. הצענו פירוש נוסף, ולפיו החומה נסתיימה בכ"ה אלול, כולל הדלתות, אך חנוכתה התקיימה לאחר כמה חודשים, באייר או באלול [כדי לסכם כיאות את הנושא נוסיף ונזכיר שבסעיף ב' הבאנו שבספר שושנת העמקים הובא בשגגה שבט"ז אדר ניתנה רשות לבניית החומה, ומתוך כך הובא שם בטעות שמדובר על הצהרת כורש שניתנה ביום זה, וכן כתבו עוד ספרים. דחינו שם את הדברים, וביארנו ש'שריו' אינו מלשון מתן רשות לבניית החומה אלא מלשון התחלה של בנייתה, והוספנו שבכל מקרה לא ייתכן שהצרת כורש ניתנה ביום זה, עי"ש].

נעיר לסיום, כי לפי כל השיטות יש לעיין מדוע תאריך כ"ה אלול נזכר בפסוקים, למרות שלדורות לא עשו אותו ליו"ט, ולעומת זאת התאריך שאותו כן עשו יו"ט לדורות לא נזכר בפסוקים אלא רק במגילת תענית?! עוד נעיר כי העובדה שבפסוקים מבואר שבניית החומה אירעה בשני שלבים – בנין החומה עצמה ואחר כך בניית השערים – בוודאי מלמדת שיש לכך משמעות עמוקה [וראה איכה ב, ט: "טבעו בארץ שעריה איבד ושיבר בריחיה", ומובא במדרש רבה שם, וכן בסוטה ט, ע"א, שכשנחרב המקדש מ"מ שעריו לא חרבו. בסידור אשי ישראל (ירושלים תש"ז, עמ' 373) מובא בשם המהרי"ל דיסקין שבית המקדש השלישי ירד משמים, אך שעריו יבנו על ידי עם ישראל, ובכך ייחשב כאילו ישראל בנו את המקדש, שהרי בבבא בתרא נג, ע"א, מובא שהמעמיד דלתות בבית כאילו בנאו].



ז.

קרבן העצים בימי זרובבל ובימי עזרא ונחמיה

לקראת סיום נזכיר נושא נוסף, שאינו בהיר דיו בעיני. בנחמיה פרקים ט-י מתואר שבימי נחמיה עם ישראל ערכו מעמד חשוב בא' תשרי, עשו סוכות, ושבכ"ד בתשרי ערכו צום, וזעקו "בקול גדול אל ה' אלוהיהם", נבדלו מבני הנכר, ונשבחו לשמור שבת, להיבדל מבני הנכר, לשמור שמירה, לתת מס לאחזקת המקדש, לתת קרבן עצים, להביא ביכורים למקדש, ועוד (נחמיה ט, א - י' לח). בין היתר נזכר שם: "והגורלות הפלנו על קרבן העצים" (נחמיה י, לה). ניתן להבין מכך שבאותו היום, בכ"ד בתשרי, התחייבו ישראל להביא 'קרבן עצים'. בסיום ספר נחמיה (יג, ל) כותב נחמיה שהוא העמיד "משמרות לכהנים וללויים, איש במלאכתו, ולקרבן העצים לעיתים מזומנים".

במגילת תענית (פרק חמישי, לחודש אב) מובא שבט"ו באב יש יו"ט על קרבן העצים. כדי להבין את הדברים נביא את לשון מגילת תענית במלואה, ובהערות נביא את היעב"ץ וחלק מדברי האשל אברהם, בפירושם למגילת תענית: "בחמיסר באב זמן אעי (=עצי) כהניא, דלא למיספד. מפני שכשעלתה גלות ראשונה לא היו מביאים בו קרבן עצים, אמרו חכמים: למחר כשיעלו הגלויות אף הם יהיו צריכים להביא, התקינו להם חכמים את יום ט"ו באב שיהיו מביאים בו קרבן עצים^(ט)..."

כד). ביאר היעב"ץ: "נראה לי דהכי קאמר: לפי שכשעלה גלות ראשונה עם זרובבל, עמדו בני זמנא והתנדבו עצים, ולא הביאו קרבן בהמה עמהם, כסבורים שהם יספיקו עצי המערכה תמיד. לפיכך לא עלה על דעתם לעשות יום טוב ולהביא בו זבחים. כי אי אפשר לעשות יו"ט בכל יום, ולהתנדב גם בקרבן בהמה בכל יום עם הבאת העצים. וחכמים שבדור ראו את הנולד, ידעו כי לא יספיקו כל העצים הנצרכים תדיר, ואולי אלו שעלו ראשונה עניים היו וכשיעלו עוד יצטרכו, לפיכך קבעו להם יו"ט להביא קרבן עצים בזמן מיוחד, ועיין לקמן". באשל אברהם ביאר (אוסף בסוגריים ביאור לדבריו): "גלות ראשונה - שעלו עם זרובבל, מפני ששבו פעמים (עלית זרובבל ועלית עזרא) כמו שגלו פעמיים (בימי יכניה, ובחורבן המקדש, ועליית זרובבל היא 70 שנה אחרי גלות יכניה, ועליית עזרא היא מעט לאחר שעברו 70 שנים אחרי החורבן), ועליה זו (של זרובבל) היתה כ'פקידה בעלמא', ולא עלתה אז בידם לבנות את חרבות ירושלים ולא לבנות המקדש, אבל בנו המזבח והקריבו עליו קרבנות על פי נביא. 'לא היו מביאים בו קרבן עצים' - אע"פ שמן הדין היה ראוי אותו היום לקבוע בו קרבן עצים... שהרי בו פסקו מלכרות עצים למערכה... שעושין יום טוב לגמרה של מצוה... 'למחר כשיעלו הגלויות' - דהיינו עליה שניה של עזרא וסיעתו, והחרש והמסגר עמו, קהל גדול, והיו בטוחים (החכמים) שיעלו (עזרא וסיעתו), כאשר ניבא ירמיהו 'עד מלאת חרבות ירושלים שבעים שנה' (דניאל ט, ב). אף הם יהיו צריכים

ומהו 'זמן אעי כהניא'? זהו שאתה אומר^{כח} 'בחמישה עשר בו בני זתואל בן יהודה, ועמהם כהנים ולויים וישראלים גרים ועבדים ונתינים וממזרים^{כט} וכל מי שטעה בשבטו, ובני גונבי עלי, ובני קוצעי קציעות, ובני סלמי הנטופתי... ומה ראו בני זתואל בן יהודה ליטול להם שם טוב וזכר טוב לדורות? אלא שכל הרוצה ליטול את השם יטול. וכשעלו בני הגולה^ל ולא מצאו עצים בלשכה עמדו אלו והתנדבו עצים משל עצמם ומסרו אותם לציבור וקברו מהם קרבנות ציבור. וכך התנו עמהם הנביאים שביניהם, שאפילו הלשכה מלאה עצים ואפילו משל ציבור, יהו אלו

להביא - וחלקו להם כבוד והניחו להם זה היום פנוי שיהיו מביאים בו קרבן עצים, ועזרא תיקן שיביאו גם כהנים ולויים, לא כשאר הזמנים שקבועים אך לבני משפחות ישראל מבני יהודה ובנימין שעלו מן הגולה (תענית כו, ע"א), ולפיכך נקרא זה היום 'זמן אעי כהניא' וכדמפרש לקמן. אם אני מבין נכון, יש כאן שני הסברים שונים: לפי היעב"ץ חכמים התקינו בימי זרובבל שבני זתואל יביאו (כבר בימי זרובבל) קרבן עצים בט"ו באב. לפי האשל אברהם חכמים התקינו בימי זרובבל שיום ט"ו באב ישאר פנוי, ללא קרבן עצים, כדי שכשיעלה עזרא יהיה יום זה פנוי עבורם. לענ"ד ניתן לומר, לפי שיטת היעב"ץ (אף שאין בזה כל הכרח), שט"ו באב נתקן לקרבן העצים של בני זתואל, משום שהמזבח נבנה לראשונה מעט לפני א' תשרי (עזרא א, ג, וראה שם פס' ו' שבא' תשרי כבר הוקברו עליו הקרבנות), ולפיכך התרומה הראשונה של עצים לצורך הקרבנות ניתנה בט"ו באב (שהוא גם היום בו פוסקים מלכרות עצים לצורך המערכה, כיון שאחרי יום זה השמש נחלשת, ועלולים להיות תולעים בעצים שנכרתים). תרומה זו ניתנה ע"י בני זתואל, ולכן יום זה נתקן לקרבן העצים שלהם, והוא יום טוב מפני שבו התחילו נדבות העצים למזבח. אמנם, ראיתי שבתענית כו, ע"א, מובאים במשנה זמני נדבות העצים: "זמן עצי כהנים והעם תשעה, בא' בניסן בני ארח בן יהודה, בכ' בתמוז בני דוד בן יהודה, בה' באב בני פרעוש בן יהודה, בו' בו בני יונדב בן רכב, בי' בו בני סנאה בן בנימין, בט"ו בו בני זתואל בן יהודה ועמהם כהנים ולויים וכל מי שטעה בשבטו ובני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות. בכ' בו בני פחת מואב בן יהודה. בכ' באלול בני עדין בן יהודה. בא' בטבת שבו בני פרעוש שנית...". וכתב שם בפירוש המיוחס לרש"י: "בא' בניסן בני ארח בן יהודה - שכשעלו בני הגולה הם התנדבו תחילה(!) בא' בניסן וספקו להם עצים עד כ' בתמוז שהתנדבו (בו) בני דוד". לא זכיתי להבין מדוע רש"י ביאר כך, שהרי מסתבר כאמור שנדבת העצים הראשונה היתה מעט לפני תשרי, וסדר הברייתא שהובאה הוא לפי סדר השנה, מניסן ואילך, ולא משום שבני ארח התנדבו ראשונים. נראה לענ"ד שכוונת רש"י "הם התנדבו תחילה" אינה לומר שהם היו המתנדבים הראשונים, כפי שביארו בש"ס 'מתיבתא', אלא לומר שנדבתם הראשונה של בני ארח היתה בתאריך זה, ולכן תאריך זה נקבע עבורם (וכך ביאר המאירי את דברי המשנה, וכן בתפארת ישראל אות כה). קרבנות העצים אינם מחולקים לאורכי זמן שווים, אלא 7 מתוך 9 מהם הם בחודשי תמוז-אב-אלול. לפי דברינו ניתן להסביר שמכיון שהמזבח הוקם בחודשים אלו לכן אז ניתנו לראשונה תרומות העצים לצרכי המזבח. שוב מצאתי מקום נוסף בו עוסק היעב"ץ בנדבת העצים, והוא בסידורו לחודש אב (שער השלכת, אשנב ב, אות כב). היעב"ץ מביא שם שנראה שהקרבנות לאחר עליית עזרא לא"י היתה בה' באב: "נראה שבו הקריבו הבאים משבי הגולה... וכן נראה גם כן ממה שהוקבע בו זמן עצי כהנים בני פרעוש". כוונת היעב"ץ היא ככל הנראה כזאת (תודתי לרב אברהם טרופר על עזרתו בפענוח הענין):

מתנדבים עצים בזמן הזה, ומביאים כל זמן שירצו, ולא יהא קרבן מתקרב אלא משלהם תחילה, שנאמר: 'והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים הלויים והעם, להביא לבית אלהינו לבית אבותינו לעיתים מזומנים שנה בשנה, לבער על מזבח ה', ככתוב בתורה' (נחמיה י, לה), ואומר 'כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט'^(כח) (עזרא ז, י), ראה שהסכימו עליהם הרבים ועשו אותו יום טוב...".

במשנה בתענית (שצוטטה לעיל) נשנו תשע זמנים בהם מובאים העצים למזבח: א' ניסן, כ' תמוז, ה' אב, ז' אב, ט"ו באב, כ' אב, כ' אלול, א' טבת. ההפרש בין הזמנים שונה לגמרי, וככל שמתרחקים מה' באב כל עולה ההפרש ביניהם: בתחילה הוא יומיים עד לז' אב, אח"כ 3 ימים עד י' אב, אח"כ חמישה ימים עד ט"ו באב, אח"כ חמישה ימים עד כ' אב, אח"כ חודש עד כ' אלול. מכ' אלול ואילך ההפרשים די שווים, כשלשה חודשים (כ' אלול עד א' טבת, א' טבת עד א' ניסן, א' ניסן עד כ' תמוז). לפיכך נראה שעזרא וסיעתו החלו להקריב קרבנות בה' אב, ומדובר היה בקרבנות רבים, כפי שמפורש בפסוק: "הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עולות לאלהי ישראל, פרים שנים עשר על כל ישראל, אילים תשעים וששה, כבשים שבעים ושבעה, צפירי חטאת שנים עשר" (עזרא ח, לה). זאת לבד מחטאות יחיד שנתחייבו בהם במשך שהותם בגולה. לפיכך בגלל ריבוי הקרבנות כלו העצים במהירות, והיה צורך בנדבת עצים לאחר מספר קטן של ימים. אט אט ירד מספר הקרבנות, ובכ' אלול הוא חזר למספר הרגיל (התאריך הראשון של נדבת העצים היה בה' אב, ומה שנשנה במשנה א' ניסן בתחילה, התנא שנאם לפי סדר השנה). בזה הובן ההפרש בין הנדבות, שאינו אחיד. מעתה מובנת הוכחתו של היעב"ץ: מכיון שהתאריך הראשון בחודש אב בו ניתנה נדבת העצים הוא ה' אב, בו נדבו בני פרעוש, הרי שמכאן ראייה שעזרא החל בהקרכת הקרבנות בה' באב. נעיר כי לפי זה דעת היעב"ץ היא שנדבת העצים ניתנה לראשונה רק כאשר עזרא עלה לא"י, אולם לענ"ד הדבר דורש ביאור, שהרי המזבח נבנה כבר בימי כורש, 23 שנים לפני עליית עזרא, ומסתבר שכבר אז ניתנו נדבות העצים, וכפי שמשמע מדברי היעב"ץ על מגילת תענית שהובאו לעיל: "כשעלה גלות ראשונה עם זרובבל, עמדו בני זתוא והתנדבו עצים". נושא קרבן העצים אינו בהיר בעיני, וכל דברי אינם אלא השערה והצעה בלבד.

כה). ביאר באשל אברהם: "פירוש, דאע"פ דחכמים התקינו יום זה להיות לבני הגלויות שיעלו, מכל מקום עזרא לא קיבל שיהא היום טוב נקרא על שם גלותו בלבד, אלא עשה ממשפחות הראשונות להיות קובעת ליום זה. ועמהם כהנים ולוויים - מבני גלותו".

כו). ביאר היעב"ץ: "נראה שהם כל העשרה יוחסין שעלו מבבל" (קידושין סט, ע"א), כולם השתתפו עם זתוא בנדבת העצים, ועיין לעיל מה שכתבתי".

כז). באשל אברהם ביאר: "וכשעלו בני הגולה - בני הגולה של אנשי זרובבל, ולא נבנה הבית אלא המזבח והצריך לו בלבד".

כח). היעב"ץ ביאר: "חוק ומשפט - משמע חוק קרבן חדש, וכענין שאמור בפסח 'לחק לך' (שמות יב, כד)". באשל אברהם ביאר: "ואומר כי עזרא הכין לבבו - לפי שיש לבעל דין לחלוק ולומר: איך יכולו

נושא זה אינו בהיר לגמרי בעיני: האם זמני קרבן העצים נתקנו בימי זרובבל, או ע"י עזרא, או ע"י נחמיה, ומה היו שלביה השונים של התקנה (ובהערות עסקנו מעט בזה, וראה באשל אברהם). מכל מקום, נראה שמוסכם כי בזמן זרובבל, כשהמזבח הוקם, היו משפחות שדאגו לעצים לצורך המזבח.



ח.

תאריכים בימי שיבת ציון שלא נזכרו במגילת תענית

בסיום הדברים נעיר כי כל התאריכים הטובים הנזכרים במגילת תענית עוסקים באירועים שהתרחשו בימי יון ורומא. אין במגילה ימים טובים על מאורעות קדומים יותר, למעט בניית חומת נחמיה, הבאת קרבן העצים, ובניית חומת שומרון [וכן פסח שני, ופורים]. יש להבין מדוע לא קבעו יו"ט על עליית זרובבל, על תחילת עבודת הקרבנות בימי כורש (בא' תשרי), על תחילת ייסוד המקדש בימי כורש (בחדש אייר), על ייסוד המקדש בימי דריוש (בכ"ד כסליו), על סיום בנייתו בימי דריוש (בג' אדר^{כט}), על עליית עזרא (שהגיע לא"י בא' באב), ועל עליית נחמיה (שכנראה הגיע גם הוא לא"י בא' באב). עלינו גם להבין מדוע בחרו לעשות יו"ט דווקא על בניית חומת שומרון וחומת ירושלים [ניתן אולי להציע שמכיון שכורש נתן רשות לבניית המקדש, אך לא הרשה לבנות את ירושלים, לכן עיקר המאבק וההתמודדות היו סביב בניית הערים הגדולות, ירושלים ושומרון, שהן היו בעבר ערי הבירה של ממלכת יהודה ושל ממלכת אפרים].

בהקשר לכך, יש להוסיף שהפרק האחרון במגילת תענית עוסק בימים שבהם צמים, בגלל צרות שאירעו לישראל (פרק זה הובא בשו"ע, או"ח, סי' תקפ. יש מחלוקת האם הוא חלק ממגילת תענית, או שהוא הוספה מתקופה מאוחרת יותר, ראה מג"א ונזירות שמשון או"ח ריש סי' תקפ, וכן בהגהות היעב"ץ על מגילת תענית, וראה תרביץ נג, עמ' 94

בית דין ליטול זכות הציבור, שידחו מפני יחידים...? תלמוד לומר 'כי עזרא הכין לבבו' וכו', ואם כן לאו מדעתא דנפשיה עבד אלא כתורה וכהלכה".

כט). דבר תמוה מצאתי בסידור היעב"ץ, שכתב על ג' אדר (שער הדגים אות טז): "ג' בו יום טוב מגילת תענית, חנוכת הבית בימי עזרא (עזרא ו, טו) והקריבו לחנוכת הבית". הדברים מוזרים, שהרי בג' אדר אין כלל יו"ט שנזכר במגילת תענית (ובהגהות היעב"ץ על מגילת תענית לא העיר מאומה). וצ"ע.

ואילך, מנהגי ישראל שפרבר, ח"א, עמ' קעט ואילך, ובספרה של ש' אליצור 'למה צמנו'. בפרק זה נזכרים אירועים רבים שהתרחשו לפני ימי יון, אולם לא נזכר בפרק זה שום אירוע שהתרחש בימי זרובבל, עזרא, ונחמיה. יש להבין מדוע לא נהגו לצום גם על עצירת בנין המקדש בימי כורש, וכדו'? [ניתן לומר שמכיון שלבסוף המקדש הוקם, וכך גם ירושלים, לא היה מקום לצום על דברים רעים שלא השאירו רושם].

אגב, מעניין שהפרק האחרון במגילת תענית מסתיים בכך ש"לעתיד לבוא עתיד הקב"ה להפכם לששון ולשמחה, שנאמר 'והפכתי אבלם לששון, ונחמתים ושמחתים מיגונם' (ירמיהו לא, יב)", וכך גם מסתיימים דברי השו"ע או"ח סי' תק"פ. יש להבין את הדברים: האם לעתיד לבוא יהפכו כל 21 הצומות הנזכרים שם (בנוסף לארבעת צומות החורבן) לימי חג? ומה הטעם בכך? ניתן היה להציע שכוונת הדברים היא רק שימים אלו יהפכו לימים רגילים ושמחים, כמו כל ימות השנה. אולם, מכיון שמצאנו שזכריה מנבא כי ארבעת צומות החורבן יהפכו לימי ששון ושמחה ומועדים טובים (זכריה ח, יט), הרי שמסתבר שגם הנאמר במגילת תענית כוונתו כפשוטו, שימים אלו יהפכו לימי חג ומועד.



ט.

סיכום ומסקנות

בסעיף א' של המאמר הבאנו את התאריכים הברורים, עי"ש. כאן נסכם את המסקנות לגבי התאריכים שאינם ברורים, או שנפלו בהם טעויות. אציין גם כיצד מובאים הדברים בלוח דבר בעתו, כיון שהוא לוח מצויין ומפורסם שמחברי ספרים ולוחות מעתיקים ממנו^ל.

אלו הם מסקנותינו: א. אין ראיה שהצהרת כורש ניתנה בט"ז באדר, ושגגה נפלה לפיכך בדברי לוח דבר בעתו ובספר שושנת העמקים ובספר פורים וחודש אדר (הצהרת כורש ניתנה בשנת ג'ש"צ, כמוסכם). בט"ז אדר יש יו"ט במגילת תענית על

ל). כאשר צויין שאירוע מסוים לא נזכר בלוח דבר בעתו אין הכוונה בהכרח לטעון שהיה ראוי להזכיר את אותו אירוע, שהרי אינני בטוח שבלוח זה נזכרו כל האירועים בתנ"ך שתאריכיהם ידועים.

שהחלה בניית החומה (להלן נביא שיש דעות האם מדובר בימי החשמונאים או בימי נחמיה), ולא על שניתנה רשות לבנות את החומה (כפי שפירש בשגגה בספר שושנת העמקים).

ב. עולי הגולה החלו להעלות קרבנות על המזבח בא' בתשרי, ומסתבר מאוד שהיא שנת ג'שצ"א (ולא שנת ג'שצ"ב, כפי שנכתב בשגגה בלוח דבר בעתו), וכן עולה מהכלל שייסד היעב"ץ.

ג. התחלת בניית המקדש בימי זרובבל היתה באייר, ונראה שלפי היעב"ץ היתה בא' אייר (וכפי שהובא בלוח דבר בעתו, ובספרו של הרב צבי כהן), ולא בט' באייר כפי שנדפס בטעות בסידור היעב"ץ. נראה לענ"ד שהעקרון של היעב"ץ אינו מוסכם. מסתבר שמדובר בשנת ג'שצ"א (וכנ"ל, וכפי שכתב בלוח דבר בעתו), ודלא כמי שכתב בטעות שהוא בשנת ת"ח. בלוח דבר בעתו ל-א' אייר כתב ש"בביהמ"ק השני החלו היום לנצח על מלאכת בית ה' (עזרא ג, ח-יג, סידור יעב"ץ). מקריבים קרבנות, 'והיכל ה' – עדיין – לא יוסד'...". נראה שנפלה כאן טעות ויש לכתוב: "בביהמ"ק השני החלו היום לנצח על מלאכת בית ה' (עזרא ג, ח-יג, סידור יעב"ץ). 'וייסדו הבונים את היכל יי' (עזרא ג, י)". בלוח דבר בעתו כתב שנבואת חגי הראשונה, בא' אלול, היתה בשנת ג'ת"ח (על נבואתו השניה, בכ"ד אלול, נרשם בטעות שהיא היתה בשנת ג'ת"י, וזו כמובן טעות סופר, וצ"ל ג'ת"ח). נבואתו השלישית של חגי, מכ"ד כסליו, ביום בו נוסד המקדש, היתה בשנת ג'ת"ט. חנוכת המקדש בג' אדר היתה בשנת ג'תי"ג, עליית עזרא בא' אב היתה בשנת ג'תי"ד, ותחילת בניית החומה ע"י נחמיה, בד' אב מיד לאחר עלייתו, היתה בשנת ג'תכ"ח (ולכאורה צ"ל ג'תכ"ז). כך הובא בלוח דבר בעתו, אולם לפי הצמח דוד וסדר הדורות יש להפחית שנה מכל החשבונות הללו.

ד. בכ"ה חשון יש יו"ט במגילת תענית על הקפת העיר שומרון בחומה, לאחר שהכותים לא הניחו ליהודים לשבת באיזור. לדעת הצדה לדרך והיעב"ץ ועוד מדובר בימי זרובבל. לענ"ד מדובר בשנת ג'שצ"ב או אחר כך. יש חוקרים שסברו שההקפה בחומה היתה בימי החשמונאים.

ה. סיום בניית המקדש בימי דריוש היה בג' אדר, כמפורש בפסוק. בסידור היעב"ץ (שער הדגים אות טז) כתב שלכן תוקן יו"ט ביום זה, כנזכר במגילת תענית, אולם

הדברים תמוהים, שהרי תאריך זה לא נזכר במגילת תענית. בהערה לסעיף ה' הבאנו שיש דעות נוספות מתי היתה חנוכת המקדש, כגון א' בניסן (כלוח דבר בעתו הובאו שני התאריכים, ולא צוין שיש מחלוקת לגבי א' ניסן).

ו. בניית חומת ירושלים ע"י נחמיה החלה לפי פשט הפסוקים בד' אב, ובכ"ה אלול היא נסתיימה, כולל העמדת הדלתות. במגילת תענית יש בזה דברים מעורפלים, והבאנו 3 שיטות מרכזיות: הראשונה, הנראית לענ"ד: היו"ט שנזכר במג"ת בז' אייר, על חנוכת החומה, עוסק בימי החשמונאים. גם היו"ט בט"ז אדר, על התחלת בניית החומה, עוסק בימי החשמונאים. היו"ט בז' אלול, על חנוכת החומה, עוסק בימי נחמיה. לפי"ז בז' אלול נסתיימה החומה, ובכ"ה אלול נסתיימה העמדת דלתות החומה. ייתכן שזו גם שיטת היעב"ץ בסידורו. השיטה השנייה, היא שיטת היעב"ץ בהגותיו למגילת תענית: ז' אלול וכן ט"ז אדר אירעו בימי החשמונאים, ואילו ז' אייר עוסק בימי נחמיה. החומה נשלמה בכ"ה אלול, ללא הדלתות, וז' אייר נסתיימו הדלתות. הקשנו על שיטתו. בסידור היעב"ץ כתב שז' אלול עוסק בימי נחמיה, וז' אייר בימי החשמונאים. ייתכן שלדעתו בכ"ה אלול נסתיימה החומה, ללא הדלתות, וכשנה אח"כ בז' אלול נסתיימו הדלתות. לענ"ד נראה לדחוק את לשונו ולומר שכוונתו כמו שהצעתי לעיל. בכל מקרה, דבריו בהגותיו הם ה'משנה אחרונה' שלו. השיטה השלישית היא שיטת האשל אברהם, ולדעתו ז' אלול עוסק בימי החשמונאים. נחמיה קיבל רשות מהמלך לצאת בניסן, ומסר למלך תאריך מאוחר יותר בו הוא יצא. נחמיה הגיע לארץ באדר, סמוך לימי הפורים, והחומה החלה להיבנות בט"ז אדר ונסתיימה לאחר 52 ימים ב-ז' אייר, בלי הדלתות. בכ"ה אלול נסתיימה העמדת הדלתות. הקשנו על דבריו.

ז. בסידור היעב"ץ לא הובא מאומה על ט"ז אדר, ונראה מלשונו שהיא השמטה, שהרי יום זה נזכר במג"ת כיו"ט על התחלת בניית החומה.

ח. מיד בהגעתו לא"י הקריב עזרא קרבנות על המזבח (עזרא ח, לב), ולפי היעב"ץ בסידורו היה זה בה' באב, ולפי השושנים לדוד (תענית ד, ח) בד' אב (וכלוח דבר בעתו לא צוין זאת בשני התאריכים).

ט. בימי זרובבל עזרא ונחמיה נתקנו קרבנות עצים, ובסעיף ח' דנו בכך.

י. יש לדון מדוע במגילת תענית לא נתקנו ימים טובים על בניית המקדש וכדו', ובסעיף י' דנו מעט בכך.

יא. יש דיון בשאלה האם מרים הנביאה נפטרה בא' ניסן או בי' בו. היעב"ץ נקט בסידורו שפטירתה היתה בא' ניסן, אולם משנתו האחרונה היא מה שכתב במקומות אחרים, שעמ"י הגיעו לקדש בא' ניסן (במדבר כ, א) ומרים נפטרה בי' ניסן (שם). בלוח דבר בעתו לא' ניסן לא הזכיר מאומה.

יב. חנניה בן עזור התווכח עם ירמיהו "בחודש החמישי" (ירמיהו כח, א), ונראה שלפי היעב"ץ מדובר בא' בחודש (בלוח דבר בעתו התעלם מאירוע זה). אסתר נלקחה אל אחשוורוש 'בחודש העשירי' (אסתר ב, טז), ונראה שלפי היעב"ץ היא נלקחה בא' בחודש (וכ"כ בלוח דבר בעתו), אמנם לפי הרמ"א נלקחה אסתר בט' טבת (וכ"כ בלוח דבר בעתו). בניית המקדש הסתיימה בימי שלמה "בחודש השמיני" (מלכים א, ו, לח), ונראה שלפי היעב"ץ מדובר בא' בחודש (כ"כ בלוח דבר בעתו). נבואתו הראשונה של זכריה, נאמרה 'בחודש השמיני' (זכריה א, א), ונראה שלפי היעב"ץ מדובר בא' בחודש (בלוח דבר בעתו התעלם מכך). "בחודש התשיעי" קראו צום בירושלים (ירמיהו לו, ט), ונראה שלפי היעב"ץ מדובר בא' בחודש (בלוח דבר בעתו התעלם מכך). בחודש כסליו נודע לנחמיה ששערי ירושלים שרופים (נחמיה א, א), ונראה שלפי היעב"ץ מדובר בא' בחודש (בלוח דבר בעתו התעלם מכך). נראה לענ"ד שהעקרון שהציב היעב"ץ ולפיו אירוע שלא נזכר תאריכו אירע בהכרח בא' בחודש, אינו מוסכם על כל החכמים.

יזכנו הקב"ה לחזות במהרה בבנין בית הבחירה, ובקיום נבואת זכריה: "צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים".



אוצר התולדות

◆ הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה ◆

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

הליכות חיים ממורינו הרב המובהק הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

הקדמה

הלב עודנו נכמר ומתחמץ וממאן להנחם כשזכרו האהוב של מורינו הנערץ עולה ומיתמר לעינינו בעלותינו לפנינו מקצת מן המקצת מהנהגותיו והליכותיו שבאו בזה. יהי זכרו הקדוש ברוך וצרור בצרור החיים עם כל הצדיקים עד ביאת יגון [עיקרו של קונטרס זה חברתי מהזכרון לפום רהיטא לפני כמה וכמה שנים, בעבור צורב אחד שביקש ממני, וכעת תקנתי והוספתי מעט כפי המזדמן ואין לסמוך על זה, וכן הוספתי הערות שולים ממקורבו וחביבו של מורינו זצ"ל האברך כמדדשו רבי אריה לייב גריינמן שליט"א תשואות חן חן לו].

הערה: קשה מאד לערוך פסקי הלכות ממורינו זצ"ל, על אף שהיה פוסק גם בע"פ באופן חתוך למדי. אבל כיון וזה משהו יום יומי ונמשך תמיד, והעיקר זה לא ההלכות שמחדש וחוש הביקורת שלו, אלא ההנהגה המוקפדת על כל פרט של בין אדם למקום ולחבירו, בהשתדלות לשמור על איזון ומשובה נפשית. והנה הוא בעצמו כתב את מה שהיה חשוב אצלו בקונטרסיו המרובים [ולכן השתדלתי שלא לכתוב דברים שפרסם בעצמו, ומסתמא בכ"ז יש כאן דברים שכתובים אצלו]. וכל מה שאני כותב כאן, כמובן אינו לא להלכה ולא למעשה כיון שלזה צריך דקדוק גדול יותר. ובכלל יתכן שאין רשות לכתוב מה שנראה לעינים מהנהגות אדם גדול כזה, כי מי יודע להעריך למה עושה כך או כך, וראיתי בעצמי אצלו כמה פעמים שלא הבנתי נכונה את טעמו בהנהגה פלונית ואלמונית. אבל כבר הוא כתב באיזה מקום שאדם צריך לחשוב עצמו מה היה אילו היה כהמהרי"ל והיה יוזפא השמש מתחקה אחר הליכותיו ורושם אותן לדורות הבאים, א"כ נראה שחושב זאת להנהגה מותרת לרשום הליכות חיים כפי הבנת הכותב, אם אומרים שאין אחריות גמורה על כך.

ובאמת שדברים הנ"ל שכתב הם מאד ראויים אליו, כי כל מכירו אפי' מעט יודע, שהיה אפשר להסתובב עם פנקס ולרשום הנהגות שלו כל רגע ורגע, כי היה ממש כמעין המתגבר ולא היה אצלו שום דבר 'סתם', אלא כל דבר היה מחושב ממש עד הקצה האחרון, ולא היה למי שהיה מסתובב עימו רגע אחד דל, כמו שאומרים, וזה נמשך ממש עד הרגע האחרון שהיה בחיים חיותו, כמו שיעידו משמשיו בקודש [וזאת הנחמה היחידה שלפחות נפטר מהעולם כמו שרצה, במקומו, בדעתו, על כסאו בליל שבת פרשת ואתחנן אל ה' בעת ההיא, כששפתינו נוטפות מור מפרקי ברכה ותפילה נשמט ראשו ויצאה נשמתו, כמשחל בינינו מחלבא. ותוך כדי שממש כל השעות לפני זה עסק, כהרגלו בקודש, בבירור מה שצריך לעשות במצבו לענין קידוש (כפי שהבאנו בסוף המאמר), וכולי. וענה לשאלות הסובבים בהלכה, אף שבקושי יכול היה כבר לדבר, ואף שגם הוא כבר ידע והרגיש בברור שהנה באה השעה לה התכונן כל חייו, וגם מקורביו ידעו כי הנה הגיע הזמן שה' לוקח העטרה הזאת מעל ראשם. אם לא היינו יודעים זאת בבירור, ולא מאיזה שמועה קלוטה מהאוויר, לא היינו יכולים להאמין למופת הגדול שבמופתים הזה]. וכל מה שנכתב כאן אינו אלא מעט מזעיר ממה שעלה בידי להציל משיני הזמן והשכחה, והשתדלתי לכתוב בעיקר ממה שראיתי בעיני, יבינו זאת המעיינים ויוסיפו לקח איך אדם יכול להגיע לדרגות נשגבות כאלו גם בדורינו העני.



סדר היום

א. היה ער בנקודת חצות, ואומר תיקון חצות בערך כחצי שעה רק כתיקון האר"י, ופרסם תיקון זה בספר מיוחד 'קונטרס תיקון חצות כסדר האריז"ל'.

ב. לא היה ישן הרבה במשך הלילה, לכל היותר כמו ג' או ד' שעות (צ"ב בדיוק) [ופעם אמר לי על ליל שבת אחד (שהכנתי שכמעט לא ישן בו כלל): "לישון ישנים אחרי הכל"].

ג. היה נוטל ידיים גם אחר עלות השחר, אף שכבר התעורר מקודם ונטל. והיה נוטל כשכבר היה לבוש ואוחז באמצע פסוקי דזמרה, ומברך עובר לעשייתו. (ופעם בשבת אחת שמע אותו משמשו שהיה מלווהו לשם, מפזמן לעצמו ניגון כל הדרך, אח"כ הבין שהוא צריך ללוות איזה חתן יתום או משהו והוא מתלמד במנגינה שלא יישכחה).

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שא

ד. כשהיה בכוחו עוד היה נוהג ללכת למקווה כל יום. ובשבת היה נוהג ללכת למקווה ברח' הרב הירש (של הרב פנחסי), כיון שלא רצה להנות מאור החשמל בלא גנראטור בשבת, ושם היה חשוך והיה טובל במקווה קר [ופעם כתב מעין מעשיה על כמו איזה יד נעלמת שעזרה לו שם שלא ליפול].

ה. אומר את ה"תנאים טובים" שכתב [שהן באופן כללי פיתוח של עצת אשל אברהם (בוטשאש) להתנות כל יום על כוונת השמות וכו'], ואם לא הספיק היה אומר ש"הכל כמו שכתוב אצלי" [שמעתי ממנו].

ו. היה מברך הנותן ליעף כוח כהאר"י [ודלא כאומרים בשם הגר"א שאין מברכים ברכה זו שאינה מהגמרא]. לא אמר מקדש שמו ברבים בשם [כהאר"י ולא כהגר"א], והסביר שנוהג כן מכיון שהוא אומר קודם עלות השחר [שמעתי ממנו].

ז. לפי השמועה (שהתבררה כעת) לא היה מברך על התפילין מפני הספק בראשונים מהו שם קלף האם הצד החיצון או הפנימי [ומה שכ' הכס"מ והב"י כדעת התוס' כמו שפסק בשו"ע, אולי אילו היה לו כת"י החדשים של הרמב"ם שמהם נראה בברור שדעתו כמש"כ בתשובה, היה חוזר בו מרן ופוסק כהרמב"ם והרמב"ן]. ועכ"פ יש הרבה דעות שלא כר"ת ובשם רב האי, וכנראה יש מחלוקת מה היתה דעת הגאונים, וגם טעם ההלכה משמע שלא כמש"כ החת"ס, דמדברי הרמב"ם בתשובה משמע שצריך להיות עבה, והמאירי באר את הטעם כדעת התוס' שצריך להיות דק עי"ש, וכתב המאירי בסוגיא בשבת בא: "וראה כמה קשה המחלוקת אלא שרחמנא ליבא בעי", ועי' עוד במאמר הרב חיים אשר ברמן בגיליון האוצר יז] אבל מעולם לא הסכים לגלות לציבור טעמו בזה.

ח. היה מתחיל פסוקי דזמרה בנחת קודם זמן ציצית וכשהגיע הזמן [דהיינו לשיטתו, כשלושת רבעי שעה קודם נץ הנראה דבני ברק] בירך באמצע פסוקי דזמרה. ולא עשה שום עיטוף, אלא לבשו כהרגלו וכהגר"א [והורה כן גם לנכדיו].

ט. באחרונה תש כוחו מלקום בישתבח, והיה מבקש ממישהו מהקהל שיאמר קדיש, אבל היו נוהגים לומר איתו ביחד ישתבח והוא עונה אמן יחד עם החזן, לצאת פשיטות הירו' כפי מנהג הרמב"ם וספרדים שעל כל סיום סדר עונה אמן, ואם עונים ביחד שרי בזה [וצ"ע למה אין כאן משום עונה אמן אחר ברכתו להצד שאין עונה אמן אחר ברכת עצמו, ואמר פעם שכן כתב בסידור קודינב

שב הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

(כמדומה), לאחר זמן הראה לי שכן הוא במשנ"ב ס' נא ס"ק ג]. אמנם בברכות ק"ש כמדומה היה יושב כל השנים^א, כמנהג המקובלים בבית א-ל בירושלים, וכמש"כ הכף החיים ע"פ הכתבים (כמדומה) שקדושא דיוצר היא דווקא בשיבה (ופעם שאלתי אותו הלא לא כן ברמב"ם? והוא אמר לי אה"נ היה ראוי לעמוד אבל ככה... וכך נהג בהרבה דברים שסותרו בין ההלכה לקבלה, שלא רצה להכריע והשאיר פתוח, וא"א להאריך בזה כאן).

ועל אף שכידוע היו לו ז' זוגות תפילין לצאת ידי כל השיטות, כנראה לא היה ידוע לו על האפשרות לעשות קלף מהליצה, ואכן שמעתי שכשהביאו לפניו פעם אחת תפילין כאלו בירך עליהם יחד עם התפילין הרגילות כדעת הב"י. ואגב בשנים האחרונות נהג בתפילות להניח את התפילין הקטנות שאין בהם אצבעיים על אצבעיים כדעת הב"י והגר"א שאין בהם שיעור כלל, ומשום שכן הם מונחים יותר בטוח על מקום הנחת תפילין על הראש, וכך גם היה ממליץ לכל מי שאין לו שער בקודקודו ואינו יכול לדעת ולשער מהיכן מקום תחילת השער.

י. בברכו לא נהג לכרוע, כהגר"א שאין להוסיף על הכריעות (עי' בסידור אזור אליהו), אבל בעלינו לשבח היה כורע בשעה שאומרים ואנחנו כורעים ומשתחוים וכו', ופניו למזרח, גם כשנמצא מחוץ לביהכ"נ [ובכלל כן מנהגו, כמו בקריאת התורה בשעה שקורים התורה הזאת וכדו' שמגבהים הספר, ומקורו ממצה זו וכו']. ופעם אחת עמדתי לידו עם הלולב בקה"ת של יום הראשון בסוכות, ובשעה שקראו 'ולקחתם לכם וגו'', אחז בלולבי ונענע אותו].

יא. התפלל בנוסח אשכנז כרבינו הגר"א ותלמידיו שבא"י, אבל הוסיף כמה תוספות וכוונות עפ"י השו"ע והאר"י. באהבה רבה נהג לעצור לפני וקרבתנו 'מלכנו' (נוסח האר"י) לשמך הגדול, ולכוון הכוונות המוזכרות שם מעמד הר סיני וכו' כהאר"י. וכן עצר לפני אני ה' אלוקיכם, וכוון לקיים המצוה של זכירת יצי"מ. וכן באמת ויציב מוסיף כמה תוספות עפ"י מנהג האר"י, כמו אמת ממצרים גאלתנו וכולי. בק"ש יש מילים כמו אחד (בשקט) ואבדתם ועוד, שקרא פעמיים, בשביל לומר ד' רפויה כמנהג התימנים (ואמר שכן גם משלים רמ"ח של ק"ש). נהג לומר ביהללו או ברכו את השווא נע בכעין פתח^ב (בכלל ישנם הרבה מאד דיוקים בתפילה שא"א לספורם כי רבים הם, ורשמם בספריו תיקון תפילה ועוד. ובאופן כללי הגייה נכונה אצלו

א. הערת רבי אריה לייב גרינמן שיחי' (וכן כל ההערות מכאן ואילך): בשנים קדמוניות כן היה עומד בברכות ק"ש מפני כבוד הציבור (איני זוכר בעצמי אך שמעתי שכן אמר לרב פורת שי').

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שג

היא יסוד היסודות, והתרעם על שמזלזלים בכך היום, או מחוסר ידע שלא מלמדים היטב דקדוק לה"ק, והקפיד ע"ז בד"כ אפי' בשפת דיבור יומיומית, לבד כשרצה להגיד ביטוי ביידיש וכדו'). שאלו אותו איך אומר קדוש וברוך שפעמים הרבה אין שם מנין (וגם לא מנגן בטעמים של הפטרה), ואמר שכך נוהגים, אבל אולי עשה זאת מפני שהיה הש"ץ הרשמי, רק שאף פעם לא היה איתו מנין, מפני שהתחיל ברכות ק"ש כעשרים רגעים קודם הנץ הנראה, דהיינו שגומר ק"ש לפני הנץ האסטרנומי, וגם שמתפלל הכל בנחת כמונה מעות, בשיא הדקדוק, אבל לא משתהה הרבה למשוך התיבות.

יב. שמונה עשרה לחש בערך כעשרה רגעים, ומט"ו באב ואילך לא מחכים עליו עד אחר ר"ה, והתפלל אז לפעמים מסידור של מרגליות (מקלויז בראד) [ראה להלן בהנהגות המועדים אות א'], והוסיף בעשיית ובאלול לפעמים התחניה בהשיבנו הנדפסת בסידורים הספרדיים. בבין המצרים מכוון ברצה ובשים שלום [ורשם סדר הכוונות בקונט' "בין המצרים" ויש שם כוונת עוד שמות בברכות ראשונות עיי"ש]. ובד"כ כשהתפלל מתוך סידור התפלל מסידור כוונת ה', אבל לא כוון כוונת הרש"ש בכל תפילה, כך אמר לי פעם בפירוש [אולי כהר"ש מקינן שהביא המ"ב (סי' כה סקמ"ב) וכמסופר על הלשם כתינוק המתחטא לפי קונו, או מטעם שקשה לו, או מטעם אחר, אבל אמר שללמוד צריך כי זה חלק מהתורה אלא שלכוון לא כל אחד מסוגל או יכול לכוון]. לא נהג לכרוע ולהשתחוות כמנהג העולם, אלא השתחוה לבד כבמודים (שסבר שדין אחד להם). לא נהג להכות על החזה בסלח לנו כמנהג הגר"א. בשובבי"ם עצר לפני ברכת מקבץ נדחי עמו ישראל ואמר במחשבה בלבד (כי אינו ע"פ פשט מעניין הברכה) הנוסח שנתקן שם על תיקון היסוד [הנהגה זו התפרסמה גם בכתב ידו]. הנוסח ולמשומדים ולמינים ועוד היה מוסיף כל הנוסחאות לצאת ידי הכל. בשנים האחרונות החל להוסיף הא-ל הטוב כנוסח

ב). כהמנחת שי ריש פרשת לך לך, והיות ולשונו קשה למי שלא מורגל בו אפרט, הוא מביא שיטות קדמונים שבשלשה מקומות קוראים שוא כמו פתח: א. בל' אכילה, כמו 'אוכלה', שהכף נקראת כמו פתח. ב. בל' ברכה, כמו 'ברכו' שהריש נקרא כמו פתח. ג. במקום שיש שני אותיות דומות סמוכות, כמו 'הללו' שהאות הראשונה נקראת כמו פתח ומביא שזו מחלוקת גדולה בספרים, ומסיים: 'ואני בתומי אלך בדרך הספרים וכו' אבל המדקדק לקרותם כהלכה תבוא עליו ברכה'. ובדרך אגב אוסיף, שסיפר לי פעם הרב שבשבת פר' תולדות תשכ"ט או תש"ל היה העליה לתורה של בנו ר' דוד וסבי ר' שמעל ז"ל התפלל אצלו, והבעל קורא קרא 'הברכה אחת היא לך אבי' בפתח האות בית, וסבי לא נח ולא שקט עד שחזר וקרא בשווא, כי לדעתו זה היה שינוי בצורת המילה.

שד הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

ספרד, שיהיה מעין החתימה של הטוב שמך וכו'. בתעניות יחיד בלבד היה מוסיף אחרי אלהי נצור את אב הרחמים, ואם מתפלל מנחה גדולה מוסיף בערבית, ובתעניות קבועות לא מוסיף זאת (כלשונו "כי מה החכמה") כהמנהג. אמר שיש נוהגים להזכיר פסוק לשמם אחרי אלוקי נצור, וראוי לעשות זאת דרך פסוק של תחינה, שזה העיקר שתקנו שם להזכיר תחנונים.

יג. עושה שלום היה עושה כדעת ספר המנוחה לרבינו מנוח - שלוש פסיעות גמורות, עקב בצד אגודל הכל ברגל שמאל [ואין לחשוש ממוסיף על הפסיעות כיון ובא להדר ולצאת לכו"ע]. ואמר שהחזו"א נהג כפי הזקנים, שעושים שלושה צעדים שלמים ואח"כ משווים, והמ"ב מקל יותר מכולם. והיה חוזר אחר הפסק של הילוך ד' אמות, ושאלתיו למה לחזור, הלא עשה ג' פסיעות שלימות? ואח"כ מצאתי בשו"ת של אביו של החזו"א, שעפ"י טעם אחד שמדמין הפסיעות לישראל במעמד הר סיני, יש גם לחזור כשעושה כספר המנוחה. אולם, מורינו זצ"ל הפטיר שעושים זאת בשביל ה'סדר הטוב' ולא עוד.

יד. גם קודם הזמן האחרון, שלא היה יכול לעמוד אפי' בתפילת לחש, היה לפעמים יושב בריחוק ד' אמות מהחזן, כשלא היה יכול לעמוד כל חזרת הש"ץ, והיה פוסע אחרי שמונה עשרה כדי לא להפסיק באמצע חזרת הש"ץ בפסיעות, והיה אומר שאמנם זה מעט משונה להפריד את התפילה מהפסיעות, אבל יש להוכיח כך מהנהגת הש"ץ בת"ב, אחר שיושב על הרצפה ואומר קינות שלוש שעות עושה הפסיעות. השתדל מאד לא לפסוע ג' פסיעות אחר התפילה אם יש משהו מאחריו גם אם הוא סיים ורק לא פסע, וכן הקפיד לפסוע רק ישר ולא באלכסון, שאינו דרך כבוד לדעתו, ד'לפחה' הרי לא הוי עבידי כן (והיה צריך לפני התפילה לחפש מקום מתאים לפסיעות שלאחריה).

טו. בקדושה היה מרים עינים פקוחות למרום בקדוש וברוך. מודים דרבנן אם לא היה משלים עד שהש"ץ סיים הטוב שמך וכו' מפסיק אפי' באמצע. לפעמים היה אומר נוסח הטבת חלום בברכת כהנים [פעם שחק על משהו שביקש ממנו לעשות לו הטבת חלום, ושאל אותו איזה חלומות רעים יכולים כבר להיות, שאצלו לכל היותר חלום רע הוא שחולם שמשוהו השתבש בסדר יום של יוה"כ, שלא הספיקו ח"ו ברכת כהנים בנעילה וכדו'. וסיפר שפעם חלם שהוא מתעורר בלילה והוא ליל חנוכה ומסתכל מסביב, והנה אף אחד לא הדליק נרות].

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

טז. אהב כשהתפלל הש"ץ החזרה בניגון הירושלמי (כמו בביה"כ ישועות יעקב וכדו'), ואמר שהנוסח הישיבתי יבש, אבל הנוסח הזה שהיה מתפלל בו גם מו"ר רבי שמואל פפרמן לרנר זצ"ל, הוא ממש תחנונים, ונוהג להגיד לש"ץ יש"כ כשמתפלל בנוסח זה, ופעם הוסיף לי ייש"כ על שהוספתי 'עבדך' בבונה ירושלים כמנהג האר"י.

יז. היה נוהג לומר והוא רחום מתוך סידור ספרדי מדויק (של הרב מאוזו), כי שם הנוסח קצר יותר, וגם זה לא היה מספיק, והיה מסמן לחזן מתי להתחיל, ובד"כ היה צריך להשלים אחרי התפילה מאשרי ואילך בגלל קצב אמירתו האיטי. ראיתי פעם איך שאמר את הזכירות, ואמר לי שמוסיף בזכור את אשר עשה ה' אלוֹקֶיךָ למרים שנענשה על שהשוותה מעלת משה לשאר הנביאים [עפ"י הגא"מ הראי"ה קוק זצ"ל שציוה כך להוסיף על התוספת של רבינו הרמב"ן, שלקתה בצרעת, כמו המשל על ב' נשים אחת אכלה פגי שביעית וכו'].]

יח. קרא ק"ש אחר התפילה [כמנהג מהרי"ל דיסקין ועוד כמה גדולים], לצאת דעת ר"ת ועוד - שלא יוצאים בק"ש של קודם הנץ אלא בדיעבד. אבל שם לא חזר על ואבדתם וכו' כנ"ל, וגם מקצר יותר בכוונת שמע ישראל וכדו'. ובר"ה היה אומר ק"ש כשהציבור אומרים הפיוטים. אבל בת"ב אמר שלאחרונה נוהג שלא לקרוא משום שמפריע לו באמצע אמירת הקינות.

יט. גם חוק לישראל אמר לי שקורא אבל לא בעיון, וגם אמר לי (כמדומני) שגם ר' יצחק אלחנן זצ"ל היה נוהג בכך [דהיינו שרק בישיבות התחילו לזלזל בזה כפרקי אבות בקיץ ועוד דברים]. לא היה מקפיד מלהניח רגל על רגל בבית הכנסת ודלא כמנהג הספרדים שמאד מקפידים על כך.

כ. נהג בכל עסק שיש לו להתנות בכתב שבכל ריב וסכסוך ילכו לבי"ד של הרבנות בת"א.

כא. היו תקופות שהיה לומד פרק משניות אחר התפילה בבוקר, בציבור (ומנכדו שמעתי שהיה מקפיד ללמוד משניות יום יום השכם בבוקר לעילוי נשמת אביו ז"ל). לאחרונה נהג ללמוד דף היומי ולמדו מתוך גמרא מבוארת (שוטנשטיין) [וכן ביקש פעם ירושלמי עם ביאור רהוט]. ובשנת תשע"ד עשה סיום על גמ' חגיגה בר"ח אב ואכל בשר, והסביר שבין כה יש דעות שונות לגבי ר"ח עצמו ולכן עשה כן, אבל

בקביעות לא היה נוהג לסיים. במ"ט ימים שבין פסח לעצרת היה מסיים שנה אחת מס' שבועות, ושנה אחרת מס' סוטה, שיש בהן מ"ט דפים.

כב. היה נח באמצע היום. אף שהעדיף להתפלל מנחה קטנה, למעשה התפלל לרוב מנחה גדולה כדי שלא יאכל סעודה אפי' קטנה קודם התפילה, וסיפר לנו על אחד מהמדקדקים שהתפללו במנין (דינקליס) שהיה נוהג לישון קודם זמן מנחה ומתפלל מנחה קטנה כעיקר הדין כמש"כ הרמב"ם.

כג. מעריב העדיף להתפלל בזמן דהיינו כארבעים דקות אחר השקיעה, למעשה לא עשה כך כשאין מנין [לבד מלאחר תענית, אפי' יחיד, שראיתיו פעם אפי' מקדים להתפלל בביכ"נ של בעלי הבתים בזמן]. ברוב המקרים לא הספיק להתפלל עם הקהל [אלא א"כ המניין הוא בביתו כמו באחרונה או בסוכות בסוכה], ולכן בעבר היה מתפלל בקיץ שמונה עשרה מקודם, ואחר כך היה אומר לעצמו ברכות ק"ש [כמנהג הפרושים שכתב הרא"ש בריש ברכות, כך אמר לי, וכעת לא מצאתי שם וכמדומה ראיתי בב"י בא"מ²], ובחורף שהשקיעה מוקדמת, מתפלל לעצמו ברכות ק"ש וממתין לפני שומר עמו ישראל לעד לקהל, ומברך יחד עם הש"ץ, ועונה אמן כנ"ל.

כד. נהג להגיד אחר שמונה עשרה של ערבית אלו דברים עד ותלמוד תורה, לצאת השיטות שעל שינת צהרים חייב בברכת התורה. וכן היה נוהג לבקש בתענ"צ ובשבת במנחה מהעולה להוציאו.

כה. אחרי כל תפילה נהג לשבת מעט [ואפי' אם היה מתפלל בחוץ כגון שהיה בפנים מגילה בט"ו (והוא סבר שכיום א"צ לקרא בט"ו וכדלהלן, ולא רצה להיכנס שלא יוכל לצאת משם אם יתחילו) היה נשען על איזה סטנדר וכדו'].

כו. יצא מביה"כ מהופך והשתחוה הן בכניסה והן ביציאה, והניח יד על המזוזה אף שמעיקר הדין אין צורך למזוזה בביהכ"נ [כך אמר].



הנהגות שבת קודש

א. כמדומני שנהג לתת צדקה לפני הדלקת נרות בביתו. היה מקבל שבת בביתו, כעשרים רגע לפני קבלת שבת היה מברך על טלית, ויוצא לחצר ביתו (שאמר שהוא

ג). הוספה מעורר: וכן הוא כבר בתשובת רב האי גאון.

מעין שדה). ואמר רק מה שכתוב בכתבים [מזמור לדוד, בואי כלה ג' פעמים ומזמור שיר ליום השבת], אחר כך סובב את השולחן בביתו ג' פעמים, ואמר כנ"ל, ובירך בורא עצי בשמים על הדסים [אמר לי שעושה מש"כ בכתבים ורק מה שכתוב שם, ויש לברר בדיוק שאיני בקי בזה]. היה מתפלל גם בליל שבת כארבעים רגע אחר השקיעה (ובליל שבת האחרון של חייו התפללו אצלו והתקשה להתפלל, לבד מק"ש, ונכדו שיבל"ח אמר להוציאו ממזמור שיר ליום השבת, ותיקנו מלומר עיני בפתח שצריך לומר עיני בחיריק, בינו זאת).

ב. בכל סעודות שבת שר אתקינו סעודתיה, כהאר"י, ותו לא שום פיוט וזמר, ולמד גם משניות וכולי. ואיני יודע כל סדר הליכותיו בליל שבת בסעודה, כי לא הייתי שם אף פעם, אבל ראיתי שמשאיר פירורים על המפה, כמנהג האר"י, וכן את המלח. אמר פעם שלא אכל בשר בקר כארבעים שנה (כמדומני), ובשר עוף לא אכל אלא מעט בשבת, ואמר שאין לו בזה טעם, רק אוכל כלצאת יד"ח.

ג. ישן מעט למדי, אולי כב' או ג' שעות בליל שבת, והשכים קום ללמוד גמ' או להעביר הסדרא^ד.

ד. כשהיה בכוחו היה נכנס לביהכ"נ הרבה קודם לעלות השחר ומסדר את המפות שנשמטו או מחלק את הטישו וכדו', ולא הסכים שאעזור לו בזה. אחר כך היה חוזר לבית ומברך על הטלית באמצע פסוד"ו, ולבהכ"נ הגיע קצת לפני נשמת, שאמרו במתינות יתירה. הוסיף "ובכן" ישתבח, וכן שינה עוד שינויים, כמו בא-ל אדון שסיים כמו בנוסח ספרד, וכנראה יש עוד שינויים בא-ל אשר שבת וכו' וצ"ב.

ה. בקריאת התורה העלה בעצמו את הקרואים, ודקדק מאד לשמוע הכל ובשיא הדיוק והחזיר אם משהו לא מכוון לדעתו. ופעם שלא שמע כמו שצריך ביקש מהקהל אם אפשר לחזור [וכנראה מ"מ חשיב כקה"ת בציבור]. והחמיר כהדעה שקה"ת בשבת היא חובת יחיד [עי' בבה"ל בשם שבלי הלקט, והסוג' בברכות עם רב ששת שהיה מהדר אפיה וגריס, דוחקים דקאי שכבר שמע, ודלא ככל הראשונים, עי' שם ובשו"ע]. כנ"ל גם בהפטרה, אבל איני יודע אם לא היה שומע מילה בהפטרה האם היה הולך לשמוע שנית, וצריך בירור (לא מזמן שמעתי ממנו

(ד). בליל שבת אחז שאין להיות ער כל הלילה מצד ביטול עונג שבת, והזהיר על זה בספר זה"ש. אכן פעם אמר לי: "בליל שישי יש להיות נעור כל הלילה ולא בשבת", אמנם קצת קשה לראות עונג שבת במעט מהמעט שהיה ישן בשבת, אבל בוודאי כיון לקיים בזה עונג שבת.

שח הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

שסובר שגם הפטרה חובת יחיד, והקשתי עליו ממה שהיו מפטירים לחתן וכו' שוש תשיש וכדו', האם גם זו חובת יחיד?^ה). ופעם, שהיה כואב מאד ברגליו אמר, שיבוא בכל הכוחות שיהיו לו וישען על שני בני אדם, כדי לשמוע קה"ת. לפני מוסף הזכיר נשמות, וגם בב' וה' עשה כן, והזכיר גם נשמות גדולים שהלכו לבית עולם שהוא תלמידם, ואז נהג לקום ולאחרונה שהיה תש כח היה עושה רק הידור.

ו. אחר התפילה ערך קידוש בביתו על מזונות [דלא כהגר"א], ואמר לי שזה הוא משום שקשה לו מיד לאכול לחם, ולפעמים היו באים מהמנין אליו. היה אומר שבת שלום (לא נהג להגיד גוט שבת אלא שבת שלום, ראה להלן בפסקים והנהגות אות מ"ז) כשנכנס לביתו בשבת, אף שאין איש בבית, ואיני יודע הטעם^ו [שאלתי אותו פעם מה אומרים כשיוצאים מהבית ביום כיפור, שכידוע אין איחול ברור, ואמרתי לו אולי שבת שלום או שלום, וציטט את הגמ' איך שהיו אומרים שלום כשהיו נכנסים לנחם או לבקר את החולה. פעם אחלתי לו גוט יו"ט ביוה"כ והעיר שאין נוהגים לאחל כן שמא יבואו לבשל]. הקפיד שלא יהיה יין על השולחן כי הוא היה עושה קידוש על מיץ ענבים סחוט טרי, וכן שלא יהיו מזונות כלל על השולחן, ורק אחרי קידוש מבאים המזונות כבגמ' 'תיתי סעודתא ליקרא דשבתא'. היו מרימים לו את הכוס בב' ידיים והוא מקבל בימינו ואוחז למטה מהכוס בעשר אצבעות, ועושה עיטור כוסות, ופעם שהיה אצלו הרה"ח ר' ישראל יואל שיחי' ושאל אותו משהו על דין עיטור, ענה לו שכשהוא נמצא אינו צריך עיטור אחר [דהיינו תלמיד הגון וחשוב כמוהו]. היה לוקח ב' עוגיות וכן נותן לאחרים לצאת דין לחם משנה גם במזונות כמש"כ הקצשו"ע. נהג לומר ד"ת קלים על הפרשה וכדו', ולפעמים ביקש שיאמרו משהו לא ארוך. הקפיד בפרט בעשרת ימי תשובה שלא ידברו דברי חולין מי שבא לשם, והוא עצמו הקפיד ע"כ כל השנה שלא לדבר כמעט כלום רק ד"ת או רק מה שמחויבים ממש לצרכי הגוף. פעם ראה שאני אוכל לאט מדי, וזרזני לאכול. היה מוציא בברכת שהכל, כיון שטעמו מן

ה). אבל מעניין שעם כל הקפדתו על קריה"ת, ואף שלפעמים אפי' על מילה אחת הלך להשלים בביהכ"נ הסמוך הגדול, בכל זאת, בפרשת בחוקתי האחרונה לחייו לא יכל להשתתף בקה"ת, והגיע בסוף (וספרנו לו שנהגו בכל מנהגיו, להקריא מתוך נ"ך קודם הקללות מוסר ה' וגו', וכן לומר בסוף תכלה וכו', ונהנה), ואמרנו לו, אולי יישאר לקה"ת של הגדול, והתבטא 'מי שרגיל לאכול בהילטון לא יאכל בבית התבשיל'.

ו). עי' בסדור הגריעב"ץ, שכן הביא מאריז"ל כמדומה.

הכוס והוא ספק באחרו', עי' בה"ל (קעד ב, ד"ה יין). ואוכל חלבה, וכל מי שנמצא שם שותה קפה או משקה מתוק [והיה מחלק לפעמים לילדים שם ממה שנשאר מהחלבה]. אכל די הרבה סוגי מיני מזונות, ובזמן האחרון אכל בעיקר קוגל ירושלמי ומלח אותו במלח כיון שאינו רותח. אחר כך הוציא את כולם בברכה אחרונה אם היה זה בקיץ [והמנחה יותר מאוחר], ומברך כהרגלו במתינות, ובנוסח המיוחד שחיבר עפ"י הגר"א, נחמינו וכו', ורצה והחליצינו קודם ובנה ירושלים, וכן הוסיף לאחרונה גם על בריתך כו' ועל תורתך, כהמרדכי בשם ראבי"ה שלהי כיצד מברכין (עפ"י התוס' בפ' מי שמתו [כ: ד"ה נשים], שהיא הזכרה לעיכובא, ולכן נשים פטורות מברכה"מ מדאו'), וכמו שהנהיג האדר"ת זצ"ל. אבל לאחרים לא הרשה לברך בנוסח שלו כי 'בבית הלא לא מברך כך', ורק פעם אחת הוספתי על בריתך וכו', והיה נראה שנהנה מזה.

ז. סעודת שחרית בשבת תלוי בקיץ או בחורף כנ"ל, אבל ברור שאכל קודם חצות כעיקר הדין שסעודה ב' קודם חצות, עי' בסוג' בכל כתבי ובראשונים שם ובערוך השולחן [ורבים אין מדקדקים ע"ז ומסתמא בגלל שניתן לעונג וצ"ע].

ח. כשעה לפני מנחה גדולה קבע שיעור על מדרש רבה, והתפלל מנחה גדולה [אחד החזיק בפתיחת ההיכל ולא נתן לאחר לפתוח אף שנראה כדבר של מה בכך]. הנוסח שלו "שבתות קודשך וינחו בס". צדקתך אמר פעמיים, כנוסח אשכנז וכהאר"י. ואחר כך אמר פרקי אבות כל הקיץ כמש"כ הרמ"א וכנ"ל ובמנגינה של מנחה של שבת. ובת"ב שחל להיות בשבת או ביום ראשון למד "קמצא". אם היו שם עשרה אומרים רבי חנינא בן עקשיא אומר וכו' וקדיש.

ט. איני יודע סדר הליכותיו אחר כך, כי לא הייתי שם, אבל כפי שהבנתי מדבריו, היה אוכל סעודה שלישית קודם השקיעה, לצאת דעת רשב"ם בער"פ, שאין לאכול אפי' קודם זמן ק"ש אם מתכוון לאכול אח"כ [וכתב בקונט' המעלות שצ"ע על מנהג העולם שלא חשו ע"ז כלל, אמנם קשה מאד להקדים האוכל בפרט למי שאוכל מעט מאוחר, כי הרבה פעמים אין תאבון ובקושי שכך מסוגלים לאכול].

י. הקדים למעריב של מוצ"ש, וישב במקומו ולפעמים אמר איזה דבר תורה או שאלה שהיתה קשה לו בפרשה וכדו'. ואח"כ היו מזמרים המניין עימו לדוד ברוך ה' צורי וכו' כמנהג ירושלים. והאריך בברכו [ולא בוהוא רחום], לבד מבמוצאי

שי הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

יוה"כ שחל להיות בשבת, חנוכה, יום ראשון של ספירה (בשביל התמימות) ט"ב שחל במוצ"ש וכן בליל הסדר [וכל המניין במוצ"ש בתחילה נועד לכך, והתחיל בבית ר' שמרל גריינמן זצ"ל, כמו ששמעתי מנכדו הרב אריה לייב שליט"א, והוא היה הש"ץ הקבוע, והיה אומר ויתהלל שם בקדיש, כרצון בעה"ב, וסיפר שכך נהג בעקבות החשק שלמה בוילנא]. ואומרים ויהי נועם בעמידה ואתה קדוש בישיבה, אחרי התפילה היה יושב במקומו, ובאים מהציבור להתברך מפיו בשבוע טוב, ויש מהספרדים שמנשקים ידו והוא מקבל זאת וחושבו למנהג אצילי (ובכלל ציין שמנהגיהם אציליים יותר משל בני אשכנז). לא נהג באמירת ויתן לך. בסדר הבדלה היה יושב, ומחזיק הכוס מוכוס ישועות אשא (ובמועד אינו אומר כל הפסוקים האלו כלל), ומחזיק הבשמים בברכה של הגפן בשמאל ואח"כ מחליף לימין ומברך על הבשמים, ומסתכל על הציפורנים לאור הנר כמש"כ הקדמונים ומברך, ושוב מסתכל כמנהג העולם.

יא. פסק שמי ששכח אתה חוננתנו לא יזכיר שום בקשות בתפילה, כדרך חול, רק השמונה עשרה שתיקנו.

יב. קידוש לבנה היה נוהג כהגר"א, מיד כשאפשר. ובחורף, שיש חשש שמא לא תראה הלבנה מקדים אף באמצע השבוע [וסיפר על הבריסקר רב ששיבח יהודי אחד הרב ציממון 'אקלוגער ייד' על כך שלא המתין עד מוצ"ש בחורף שלא נראתה הלבנה מחמת הסתרת העננים]. ומאד הקפיד שלא יראה עליה אפי' עננה קלה. ואמר בנוסח של מסכת סופרים "וללבנה אמר שתתחדש באור יקר עטרת תפארת" וכו'. ואמר שלום עליכם לאיש אחד ג' פעמים, ולא אמר את כל מה שנדפס בסידורים ולא ניגן טובים מאורות, רק איחל חודש טוב ושבוע טוב.



מעט מהנהגות המועדים

א. אלול, מתחילה העבודה מט"ו באב, והביא זאת מרבותינו החסידים, שר"ת "מ"ה ה' אלו קיך שואל מעמך" אלו הימים שמט"ו באב עד ר"ה, יום הדין, ומוסיף שזה זמן הקליטה קודם אלול שבועיים, וכמו הרכבת, שהמקדים להכנס אליה וודאי ימצא מקום יותר מהמאחר בתחנה או שתים. ולא היה יוצא לשום נופש לעולם בזמן זה (והמליץ ע"ז בספרו 'ובכן צדיקים' על אחד מהגדולים בדור הקודם, שאינו

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שיא

יוצא כנהוג שם למרחצאות, שהתבטא 'ביה אנא רחיק'. ומט"ו ואילך לא מחכים עליו בתפילה עד אחרי ר"ה, כיון שמתחילה עבודת אלול, ולפעמים מתפלל מסידור של מקובלים אשכנזים בי-ם [ראה לעיל סדר היום אות י"ב].

ב. בזמנים עברו, שהיה עוד כוחו במותניו, סיפרו שהיה מתענה ברציפות, חוץ מהלילות, מי"ז בתמוז עד אחר יוה"כ [לבד מתשיעי ועשירי באב, שכנראה היה מתענה ברצף עם הלילה], בשביל להשלים ארבעים יום שלא כולל שבתות, או שנעשה סנדק וכדו'. וכן היה מתענה כל יום שישי כמנהג השו"ע, וכן מתענה פ"ד תעניות מאחרי ר"ח חשון (ופעם אמר לח"א שאפי' לא כדאי לעשות תשלומין לר"ח בשבת שמתחילין כבר התעניות), גם תענית כ' סיוון, ועש"ק חוקת, וכנראה כל התעניות הכתובות בשו"ע, חוץ מימי ניסן ותשרי שאין המנהג בארץ להתענות. גם תענית חלום לדעתו נוהגת גם כיום, ולפעמים היה עושה הטבת חלום בברכת כהנים (עי' לעיל סדר היום אות ט"ו).

ג. סליחות באשמורת, היה קורא מתוך הסליחות נוסח אשכנז בהוצאת הרב גולדשמידט מה"ק [מהדור' מדעית]. ואם לא היה מניין בהתחלה, לא אמר קדיש. לא דילג גם בער"ה, ולא כמנהג הישיבות, אבל את התחינות בסוף לא אמר, וכן לא את התחינות שאחר הי"ג מידות, רק את הפסוקים שעליהם נבנו הסליחות אמר. אחר כך השלים קרבנות, אם לא הספיק, והיה הולך לביתו וחוזר לתפילה עטור בטלית ותפילין (וסיפרו שהשנה כבר שאל איך יעשה זאת, כי אין בכוחו, ובסוף לקח ה' אותו מעמנו לפני זה, ואין אתנו יודע עד מה ואיך יהיה צורה כלל לכל הימים הנוראים והסוכות והשמח"ת, בלי השהות במחיצתו), היה עורך נסיעה למירון עם ציבור בכ"ה אלול יום בריאת העולם, ושם היה דורש, כמוזכר אצלו בדרשותיו.

ד. גם כשהיה בעל ברית אמר כרגיל סליחות, ואמר שהמנהג לדלג הוא טעות בהבנת שבה"ל, שכתוב שם שמדלגים חלק, והכוונה על נפילת אפים, כמוכח שם.

ז. לא נראה לי שהתענה בעבר ט' וי' ברצף, אולי רק יום י'. פ"א ראיתי שגער במי שנהג כן, מפני הסכנה (שוב חשבתי שאינו ראייה כ"כ, ועי'). המחבר: לא זוכר מהיכן לקחתי זאת, אבל בוודאי לא כתבתי סתם.

הערת העורך: זכורני שאמר לגבי שובבי"ם שיותר קשה לו להתענות שני ימים ברצף עם לילותיהם מפ"ד יום רצופים בלי הלילות.

המחבר: לי זכור שאמר להפך, שכן ליבו נכנע יותר, וכן הוא במגן אברהם ובמ"ב.

שיב הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

ה. ער"ה, נוסח התרת נדרים ועוד תנאים הדפים לאחרונה לצורך המניין. בשביעית יש שם גם נוסח פרוזבול, והוא עצמו היה עורך אחר מנחה, שכבר הבנקים סגורים [פעם אחת הקפיד לעשות הקנין דווקא עם מטפחת, שלא לשנות המנהג]. וערך את הפרוזבול בנוסח הארוך שנמצא בלוח א"י [שהוא קיצור הנוסח של ספר התרומות בשם הברצלוני, עי' בב"י], וערך גם כן בערב שביעית, לצאת דעת הרא"ש (ועי' ר"ח ריש פ' השואל).

ו. כל הימים הנוראים (ר"ה, יוה"כ והושענא רבה) לבש לבנים [לא קיטל]. הקפיד מאד על הסימנים גם לראות ולא רק לאכול, כמו שכתוב בטור, ופעם דן האם ראיית קציצות הירק שעושות הנשים מהסימנים חשובה כראיית הסימנים עצמם [והציבור לא כ"כ הבין מה החשיבות לדון בכך ממש בער"ה, אבל מסתבר שדיון כזה נחשב אצלו מאד, במה שנוגע למנהג הלכה למעשה^ח]. בר"ה היה מכוון את הכוונות בתקיעות, ואמר פעם שביום השני קשה הכוונה. היה חוזר על התקיעות אחה"צ ביום הראשון, שהן מה"ת, ויוצא בעוד כמה שיטות ראשונים, למשל כדעת רש"י שאין שבר רק ב' כוחות, וזה עושים כמו טוט (וחייך לפעמים כי זה נשמע מעט משונה). הקפיד מאד על תקיעה ישרה וארוכה, שתהיה בפועל כנגד השברים תרועה (אבל למעשה היא ארוכה הרבה יותר), ואחרי שגמר להתקיע, מפטיר 'אשרי העם יודעי תרועה'. בכל ב' הימים בהפסקות וכו' קרא תהלים, וסבר שהוא ממש ממצוות היום של "יום תרועה יהיה לכם", כתרגום אונקלוס "יומא דיבבא יהא לכם" וכל שנה שרשה בתחילתה וכו' וכמו שכתב בדרשותיו עי' שם. הזהיר פעם לא לטלטל בביה"ש בין יום ראשון לשני.

ז. לא היתה דעתו נוחה מדעת הרי"ז הלוי שאין יוצא יד"ח של תקיעות על סדר הברכות אם לא שומע כל הברכות כולן מהש"ץ, שאמר הנה על כמה צדיקים מספרים שזה נמשכה תפילתו עד אמצע חזרת הש"ץ או עד סופה וכדו', ואדרבא כל המאריך הרי זה משובח (ואף שסבר שמעיקר הדין יש לסיים בכל יום התפילה קודם החזרה כפשטות הרמב"ם בהל' תפילה כמו ששמעתי ממנו, כנראה ימים נוראים שאני). ומה

ח. פעם אחת סיפרתי לו, שבאיזה ספר מנהגים בן זמנינו ציטט מהחזו"א בספרו, שכתב שעפ"י מה שנתבאר אצלו בדין האכלת בע"ח בשבת, מתיישב שפיר מנהגן של ישראל לתת אוכל לציפורים בפרשת בשלח (ואגב גם הוא נהג בזה והיה נותן מע"ש), והוא ביטל ולא האמין שהחזון איש ירד לפרט שולי כ"כ שאין זה מדרכו, ואכן אח"ז בדקתי ולהד"ם.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שיג

שומר הרי"ז עפ"י הרי"ץ גיאות, זה משום שהוא סבר שאין תפילת יחיד כלל במוסף של ר"ה, וע"כ צריך לשמוע כל מילה מהחזן [ויש לי בזה אריכות דברים במק"א ופרסומים ברחוק האוצר אלול תשע"ז, והוא שאל אותי על מה שכתבתי, כששמע מנכדו שיחי' על כך].

ח. אמר רעיון לישב לשון התוס' מגילה (כ, ב סד"ה כל הלילה) שכ' על מה שאין אומרים יה"ר אחר שופר, והוא תמוה שהרי שופר בזה"ז לא זכר למקדש, וכבר תמה בזה הרש"ש שם. ור"ל שהכוונה ליום שני בא", שהוא רק משום שבמקדש פעם אחת נתקלקלו הלווים בשיר, והוי זכר למקדש.

ט. החמיר עד קצה היכולת בעשרת ימי תשובה על כל חומרת פוסקים גם הרחוקה ביותר (וכך היה מכנה לפעמים שנפק"מ ל'עשרת'). ובשבתות החמיר גם על הסובבים אותו שלא ישוחו שיחת חול בשבת, וכמו"כ בשבת שלפני ר"ה, והעיר לי פעם כשנכנס לקידוש, ואני שוחחתי שם עם משהו, 'ודבר דבר', והתנצלתי לפניו שהיה בד"ת (וכמה היה נעים לקבל ממנו תוכחה כי זה מראה לכאורה שמצאך ראוי לכך, שבד"כ לא היה מעיר כמעט כלל, והיה אומר שכמעט בטלה מצות תוכחה כיום 'לקנות לעצמך שונא'). שבת שובה, נהנה ששואלים אותו על דקדוקים בהל' שבת, ואמר, איני יודע מה זה קדושת השבת, אבל בטוח שמי שמדבר דברי חול בשבת, או לא לובש חלוק בסעודת שבת לשם כבוד ומניעת קלות ראש (ועוד משהו שכרגע אני לא זוכר), לא ירגיש קדושת שבת.

י. בכלל היה הבדל גדול בין הנהגתו לפני ר"ה ובר"ה, לעשי"ת ויוה"כ, שאם לפני ר"ה אפשר היה לחוש בחוש את החרדה והאימה שהשרה על כל הנוכחים מאימת הדין, בעשרת וביוה"כ ההנהגה הייתה יותר של חסד, ומיד במוצאי ר"ה כבר היה אפשר להרגיש את הניחותא והאור על הפנים (ולפעמים אמר איזה מחשבה שהייתה לו כשאמר תהלים בימים אלו, כגון, מה שאמר דוד המלך 'אדברה בעדותך נגד מלכים ולא אבוש'. מצייר, איך שבאמצע פגישה חשוכה מלכותית, ניגש צורבא מדרבנן לדוד ושואל אותו איך הוגים מילה פלונית עם מלעיל או מלרע וכדו', ודוד עוזב את כל המלכים והשרים ועונה אך ורק לאותו צורב על שאלתו).

יא. באחד מהימים בעשי"ת, כמדומני בסליחות יג מידות, היה אומר את כל הקרבנות (בלי היה"ר), שאם נתחייב חטאת או עולה וכו'.

שיד הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

יב. ערב יום הקדוש, באשמורת בחצר ביתו היה עושה כפרות, ומזמין שוחט ומכסה הדם בעצמו. ומחלקים מזונות במנין אחר התפילה, כמנהג בכמה מקומות (והובא כבר במט"א תרד תרה באלף למגן ס"ק לח בשם נה"ש), שאם נגזר להנות מהציבור יתקיים בזה, ונותנים לתוך ידיו ואומר שאם נגזר עלי וכו'. במשך היום קיים מנהג מלקות [היה מישוהו שצילם אותו ואמר לו בחיך זה לא חתונה שמצלמים].

יג. פסק שלאכול בליל ערב יוה"כ בשר למי שלא אוכל כל השנה בשר, למנהג אשכנז המערבי אסור, כיון והם נוהגים להגיד תשע עשרה סליחות, לא חשוב אצלם כיו"ט [עי' רש"י כתובות ה' א' ד"ה שחל].

יד. בעבר שנה אחת השתחוה ביוה"כ בפישוט ידים ורגלים, כהגר"א, אבל כבר הרבה שנים לא השתחוה כלל, מחוסר יכולת.

טו. לעניין י"ג מידות בשעת הוצאת הספר ביוה"כ שחל להיות בשבת, כבר נתפרסם שהוא טעות מר"ה שחל בשבת [אולם י"ל מ"מ שהוא חלק מתחינה], ולעניין הסליחות בליל יוה"כ שחל להיות בשבת, כנראה הוא גם טעות, מה שנוהגים לומר רק עד הרחמים והסליחות, אבל היכא שנהוג נהוג^ט.

טז. סוכות, היה אוחו הלולב והאתרוג בשעת ברכה כדרך גדילתם, ומכוון כוונה הפכית, כמנהג הגר"א, ושוב מניח כדי לקיים אח"כ לקיחה (לצאת דעת ביכורי יעקב). ואמר לי בשנת תשע"ה שאם ירצה ה' יחיה עד שנה הבאה, ישנה, ורק ישים ידים על הלולב והאתרוג עד אחר הברכה [וכך הוה בסוכות תשע"ו]. והיה מכוון כוונות מתוך דף שמועתק בו סדר הכוונות, וכן בהלל, אבל הכל בשמחה וממש רוקד בהלל, והעיקר בלי נערווין כלל, וזה עיקר חשוב מאד, בינו זאת. כשנכנס לסוכה היה אומר כל פעם שמכוון לשם מצוה זכר לענני הכבוד וכו', אבל לא מברך כל פעם, אבל אם מישוהו ברך, כדעת הגר"א, ענה אמן (אף שאם היה מישוהו מברך על תפילין לאחר שחלצם בכניסתו לבה"כ עראי [ראה להלן בהנהגות כלליות אות כז])

טז. לגבי יו"כ שחל בשבת אינו מדויק שאמר שזו טעות להפסיק ב'הרחמים והסליחות' כי זה תלוי במנהג אשכנז מערבי ומזרחי, ומשום מה בירושלים נהגו כמערבי וכמו שהדפיס ר' מיכל, ואני דנתי לפניו דלא גרע מאבינו מלכנו שמדלגים (ורש"י בתענית פירש 'מתריעין' שצועקין עננו), ולמעשה זה הדבר כמעט היחיד שהיה אומר לש"ץ 'אני איני מתערב' ושיעשה כרצונו או כרצון הציבור (הדבר השני היה קריאה"ת בליל שמחת תורה), ויש להתבונן שלמרות שהיה כ"כ מדקדק על כל ניהוג בכ"ז כשלא היה לו הכרעה גמורה לא דחק עצמו להכריע ויהי מה, אלא נתן לאחרים להחליט, וזה מלמד הרבה על כל שאר הדברים שכן הכריע ודו"ק.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שטו

לעשית קטנים, מתוך טעות שהרי אינו כן לדעה ראשונה בשו"ע, לא היה עונה אמן, כי עשה זאת מתוך טעות). השתדל כמה שפחות לצאת מהסוכה, ולכן לא נהג ללכת לכותל לקיים המנהג של עליה לרגל שכ' הר"ן בתענית [ועי' בקונטרס אחר כתלינו]. ומש"כ בפלא יועץ שלא לדבר דברי חולין בסוכה, אמר שיצא שכרו בהפסדו, שמבטל מצות סוכה (וכיוצ"ב מי שנזהר בתפילין יותר מדי). בליל סוכות אכל חלה לא מתוקה לקיום כזית ראשון, ואמר פעם שמי רוצה לצאת ידי שניהם [היינו ר' אליהו רגולר, שהיה אוכל יבישה, והגר"ד בהר"ן, שהיה אוכל מתוקה לשם עונג יו"ט, יאכל כסדר הזה, כידוע מהבה"ל ח"ב סימן מז].

יז. סיפר לי ששאלו את החזו"א, להמחמירים על קדושת שביעית בלולב, האם שרי לעשות מהן טבעות, ואמר שנראה לו שהתיר.

יח. בהלל הקפיד ביותר כל השנה, וכן בסוכות, לנגן באנא ה' הושיעה נא [ולא בקול בוכים כמנהג העולם, שהרי זה הלל].

יט. היה מאד מודה ומשבח לבעל קורא אחרי שקורא קהלת כמו שעה ועוד, וממש הייתה לו שמחת יו"ט מזה. ופעם שאלתי אותו מי שנרדם האם יש לו לחזר אחרי קריאה, דהלא הגר"א אמר שהוא חובת ציבור לכו"ע, ואמר לי שנראה שכן, שהלא המעיל שמואל (יודלביץ) עלה מהכפר ליפתא (במורדות ירושלים) לגבעת שאול לשמוע שם מ"ק מתוך מגילה כשירה וכו', ואני אמרתי 'זה לשמחת יו"ט', ונהנה'.

כ. בהושע"ר, וכן בכל יום, היה עושה ההקפות מיד אחר הלל, כמנהג ירושלים עפ"י הקבלה, חוץ משבת שהוא קודם קדיש. והוא עצמו לא נהג לומר כלל בשבת הושענות, כמנהג הגר"א, שאין אומרים תחינה בשבת כלל (ושמעתי שבשנתיים האחרונות לא אמרו כל המניין ההושענות בשבת). קודם ההקפות בכל יום היה אומר אנא ה' הושיעה נא והצליחה נא, ובהושע"ר הוסיף אחרי כל הקפה רחמנא אידכר לן קיימא דאברהם רחמא וכו', כסדר הספירות, ואמר לנו פעם שבזמן שהיתה מלחמה בארץ תקע בשופר קודם כל הקפה.

(י. בידעו בי שאני קצת 'משוגע לדבר' לשמוע קריאה מדוקדקת, כשחזרתי משבת חוה"מ בירושלים היה שואלני: נו, איך היה? בטח 'עגמת'... וכסונט בי היה אומר 'אין כמו כאן...' והכל ברוח טובה של שמחת יו"ט.

שיטת הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

כא. שיטתו היתה שלדעת השו"ע, יש לקבוע על הכוס בכל סעודה וסעודה בחוה"מ, אך כמדומני שסבר שיוצאים בזה גם במיץ ענבים.

כב. ליל יום החמישי של סוכות תשס"ג, יה"ר שנזכה לשמוח בשמחת הסוכות, אני כותב ראשי פרקים: בנידון מי שאוכל ויוצא מהסוכה כשפיו מלא. כמדומני שראיתי באחרונים ואיני זוכר כרגע היכן, שמעיקר הדין מותר, והרב אמר שאסור, ואני מסכים שכן נהגנו תמיד, אמנם הוא הפנה אותי לשעה"צ, שאומר שחייב בשעת הסעודה אפי' על פחות מכזית, וכשעיינתי לא מצאתי כרגע אלא מה שאומר שם, שיתכן שגם שתייה חייב תוך האכילה, שיש קביעות על הכל. ואינו ראייה לנדונינו, שהרי שם מדובר על שתייה כשלעצמה, ולא אוכל בתוך הפה, שכן דרכו תמיד לצאת איתו כשהוא בפיו, וצ"ע.

כג. בלילות החג זכר לשמחת בית השואבה, היה קורא שיר המעלות במנגינה המקובלת ומי שנמצא חוזר אחריו. בזמן האחרון שרו לפעמים בין פרק לפרק ואפי' רקדו מעט, והעיקר השמחה הפנימית [לא הוללות וסכלות], שנובעת מהסתכלות על הצד החיובי של עצמו, כך אמר פעם (ולפעמים מכנה זאת 'פחות הלקאה עצמית'). ואחר כפרת עוונות יש ע"י הד' מינים ניצוח של שלימות וממילא שמחה. ליל הושע"ר היה קורא לעצמו את ספר דברים, ואמר פעם למישהו לידו את הכוונות שיש בזה, ואף שההוא לא הבין, אבל לא קראו בציבור, ואמר לי שכן נהג מו"ר הגרי"מ חרל"פ זצ"ל (גם ההנהגה להתפלל בסוכה במניין מנחה ומעריב היא ממנו, רק שחרית אי אפשר, שיש ציבור גדול). ופעם העיר לי שנכנסתי להיכל הגדול בשעה שקראו שם, שזה לא פשוט בכלל אח"כ לצאת משם.

כד. שמחת תורה ושמ"ע הוא היחוד השלם, היה מוחה כף על כף כשהספר בחוץ. בשנים האחרונות, כשהחל להיחלש ולא היה בכוחו לעמוד בפנים, היה יוצא כדי לא לשבת ליד הספר, אבל כיון שלא היה ניחא לו לשבת במקום שעמדו נשים, החל לערוך מנין נפרד. ובהתחלה עשה זאת בצנעה, כדי שלא להחליש את המניין המרכזי, כיון שאצלו היה מקצר יותר.

כה. ביום טוב נוהג היה לאחל 'יום טוב', וכן בהושענא רבה כמו שכתוב במהרי"ל, כן נוהג לזמר בקדיש בתרא של יום טוב ובהוש"ר, כמו שכתוב במהרי"ל.

כו. חנוכה, היה עומד עם האש ומדליק המנורה בדיוק בשקיעה, כמנהג תלמידי הגר"א בא"י. והדליק גם מחוץ לבית וגם מחוץ לחצר, לצאת את שיטת רש"י

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שיז

ותוס'. ואמר לי פעם בשם הערה"ש שרוב הראשונים כרש"י, על אף שהשו"ע פסק כהתוס'. ומחוך לחצר הדליק נר אחד עם הרבה שמן שידלק אפי' כל הלילה, כדי לקיים עד שתכלה רגל מן השוק בפועל ממש". הידר להדליק בשמן זית הראוי לאכילה, עפ"י המשנה במנחות שנה של מקדש צריך להיות ראוי לאכילה, וכיון שהוא זכר לזה יש מקום להדר בחנוכה [וכן מטים בשם הג"מ רי"ש אלישיב זלה"ה].

כז. היה מזכיר את ההלכות התלויות בסופגניות, ושיש לחלק בברכה בין הסופגניות הביתיות שהן יותר מזונות, לבין התעשייתיות שהן ממש בצק של לחמנייה, ורק אח"כ מטגנים בשמן עמוק, ולכן י"א שדינן ממש כלחם וי"א שדינן לעולם כמזונות.

כח. רצה שבבוקר חנוכה ידליק כהן את הנרות, שבערב הוא לפירסומי ניסא, ובבוקר, כמו שאמר בעל החשק שלמה, הוא מטעם הרמב"ם שמדליק גם ביום וזכר למנורה, ולכן טוב שידליקנו כהן [אלא שאמרנו שהרי הדלקה כשירה בזה, והוא אמר כהראב"ד בפ"ט מביאת מקדש ה"ז, שרק כשירה בדיעבד עיי"ש. אולם נמצא דממנ"פ אין בבוקר מקום לכהן, שהראב"ד לא סובר כהרמב"ם שיש מצות הדלקה בבוקר, כמש"כ הכס"מ בפ"ג מתו"מ הי"ב. אולם, יתכן שאף לרמב"ם כיון שבבוקר לא נזכרת הדלקה אלא הטבה, אלא שהטבה היינו הדלקה, א"כ אינה כשירה בזה בבוקר, וצ"ע].

כט. הבנתי ממנו שלא החזיק מלעשות עניין מזאת חנוכה, על אף שכן כתבו רבותינו החסידים, כנראה שלדעתו אין לזה מקור נאמן ומוסמך כל הצורך.

ל. ט"ו בשבט, היה אוכל פירות, ואומר את היה"ר על האתרוג אחרי התפילה וכל סדר הבן איש חי, לא אמר שהחיינו על האתרוג, שמא יוצאים כבר בברכה על הלולב, כמו שכ' כמה מהאחרונים, כך אמר לי.

לא. משנכנס אדר, נהג בכל סעודה בחודש זה לשנות משהו (כמדומני סובר שיוצאים גם במיץ ענבים, כנ"ל לגבי חוה"מ).

לב. בתענית אסתר אמר בבדיחותא כדרכו: היום נוהגים לקרוא התורה והנביאים בכמה מיני מנגינות: יש בויחל מנגינה רגילה, ומנגינה של ימים נוראים, ובערב

יא. עד שתכלה רגל בנר הארוך, לא החמיר אף פעם יותר מ 11 בערב. המחבר: אבל למעשה דלק כמעט כל הלילה.

שיח הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

מנגינה של מגילה אסתר ומגילת איכה, ובבליאסטוק היו נוהגים לקרוא הארבע פסוקים שהקהל אומר בקול, במנגינת שה"ש ורות.

לג. פורים, היה מקפיד לעמוד ליד הבעל קורא, ושומע מתוך חומש ורוקע מעט ברגל בהמן. לא הקפיד על נשימה אחת בעשרת, העיקר לקרוא בדקדוק. קראו במגילה של י"א שורות, כהגר"א, ויש עוד הידורים בנושא של התפירות ועמוד בתחילה ובסוף ועוד. ביום היה נותן מיד אחרי התפילה משלוח מנות ומתנות לאביונים, ונותן המשלוח ע"י אחר, כהערוך לנר. והעמיד קופות לאביונים שהוא בעצמו הכירם וחלק להם בו ביום, לא אהב את אלו שנותנים מקודם ליום עם הקנאה וזכיה וכו', שבטלה צורת המצוה. חלק על המג"א, שכתב שלא לקרוא בליל פורים שחל במוצ"ש מבעוד יום דהוי ק"מ בשבת (ומצוי בבתי אבות וכדו'), ומפני שלא מסתבר שגזרו בהא, משום דהוי מילתא דלא שכיחא, ובשנה האחרונה הראו לו שכיוון לדעת החת"ס בהג' למג"א ונהנה מאד.

לד. במוצאי פורים ארגן מנין מאוחר, כדי לא להיפגש עם אלו שקוראים מגילה ולא יוכל לצאת, והוא סבור שאין למנהג כזה מקום כיום, שיש את כביש איילון ויש הפסק בין ת"א לרמת גן, כמו שפרסם. עוד פסק שבשביל דין כרכים וספק כרכים המוקפים חומה צריך רצף של שם ישוב למקום, וא"א להסתמך, כלשונו: "על מציאת כד שבור בעומק האדמה" וכדו' [וע"ע להלן הנהגות כלליות אות ע']. ופעם לא הגיע למנין במוצאי פורים, כי אמר שהיה עייף, ורצה לנוח לפני שיתפלל, כך שיוכל לכוון, ושאל נהגתי טוב? וענה בעצמו שנהג טוב. עורר הלכה שמי שנמצא בירושלים בפורים דמוקפין, אף שהוא פרוי - אסור במלאכה, מדין מקום שנהגו.

לה. מפורים לפסח היה מונה את היציאה מהמ"ט שערי טומאה המוזכר בחסד לאברהם (אזולאי), ועשה איזו טבלה לסדר עניין זה, ובר"ח קרא את הנשיא ויוצא לברכת אילנות בציבור, וכבר כתב ע"ז בוזרח השמש ועוד.

לו. ערב פסח, ראה אותי מתפלל מנחה גדולה בתפארת ציון בערב פסח, וידע שאני מתעתד לנסוע לירושלים לאבי מורי שיחי', ואמר לי שעשיתי זאת בכוונה להיות מכלל "דרך רחוקה", כי יש הסוברים שגם בזה"ז מחוייבים מדינא להקריב, שטומאה הותרה בציבור, וק"פ כקרבן ציבור, הואיל ובא בכנופיא. בליל הסדר

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שיט

היתה לו קערה ענקית, וכמנהג הגר"א, אבל 'לעולם' ששואלים אותו אמר לעשות כמנהג האר"י, אף אם אין מבינים הסודות והכוונות. ושאלתי אותו כשעושה כהגר"א מה עם הכוונות? ואמר לי שהוא מסתדר עם זה. בשנים עברו היה נוהג להיות ניעור כל הלילה בליל הסדר ולקרוא מדרש וכדו' בציבור [ברור שיש עוד פרטים רבים בסדר הנהגתו בליל קדוש זה, אבל איני זוכר או שאיני יודע, שלא הייתי שם מעולם, וצ"ב].

לז. היה אוכל מצה שרויה בפסח, ואפי' הקפיד לאוכלו, וזה היה עיקר מאכלו. ראה באכילת תפוחי אדמה מבושלים בע"פ אחר חצות עם מעט עוף, מנהג ישראל [אפשר מפני שהוא קצת יו"ט, או ללמד שאפשר לאכול ואסור לאכול חמץ, או סתם כך כי כל דבר צריך שיהיה במנהג]⁹².

לח. בעבר היה נוסע לכותל, וכן בשבועות, ומוזכר אצלו הכל בקונט' אחר כתלינו, אבל בסוכות לא היה נוהג לצאת מהסוכה [אלא א"כ ירד גשם], וכן"ל.

לט. ספירת העומר היה סופר עם כוונות, ונהג להתחיל הברכה קודם הש"ץ, מחשש שמא לא מהני כוונה הפכית, וכהרב שו"ע, וכן בהלל.

מ. שמעתי בשמו סימן, יום המיוחס יחול תמיד ביום שיחול בו יוה"כ הבא, ואסרו חג שבועות ביום שיחול בו ר"ה הבעל"ט.

מא. בא"י נוהגות נשים להדליק נרות גם בשבועות בזמן הדלקת נרות, ולא חוששות לתמימות, שלא כמש"כ כמה ספרים, שמעיקר הדין אינן חייבות בספה"ע [לבד לשון הרמב"ן שאולי ט"ס בקידושין, וכידוע]. לא אכל סעודה חלבית בלילה, רק בקידוש בבוקר. התיקון, אמר רק מה שמקובל מהאר"י [ויש לו בזה נדונים שתרי עשר אינו אחד כנדפס במחזורים הישנים], וכעת הודפס ע"י נכדו שיחי' תיקון ע"פ האר"י מדויק, ואח"כ בזמן שנותר למד מה שליכו חפץ, אף משניות (ולא כאותם שאומרים שאין ללמוד כלל משניות).

מב. פעם אחת בשבועות נתן את העליה של עשרת הדיברות לאחד אלמוני, שכנראה היה מעין צדיק נסתר שאף אחד לא הכיר כגדול בתורה או משהו (אלא שהמבחין היה ניכר לו על מקבל העליה שהוא מקבל את העליה באופן טבעי), ויהי לפלא.

יב). ראה עוד בדיני פסח - להלן בהנהגות כלליות אות קטו-קכ, ועוד.

שכ הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

מג. לא היה מברך על עירוב תבשילין, שכפי הנראה אין כיום מלאכה גמורה המצריכה עירוב, רק חימום (ולאחרונה חזר בו, משום איסור חזרה בהנחת הסירים. אולם יל"ע דלכא' לא חשיב כלל אסור כזה ביו"ט, שלא שייך כאן מחזי כמבשל, וצ"ע). והזהיר שאין להוציא מרק מהמקפיא ביו"ט, משום איסור מוליד.

מד. ביום טוב היה לובש פראק (והיה מישוהו שאמר לו 'למה הרב לא לובש תמיד כדרך הרבנים', וענה לו, 'ואז מה אעשה ביו"ט?') [אמר ששבת נחמו כתוב בדרשות ר"י אבן שועב ויוסף אומץ שהוא כעין יו"ט, ושאל אחד מאי נפק"מ? וענה לו ע"ד צחות, 'יש לכם פראק אז תלבש'].

מה. מר"ח אב ואילך אינו אוכל מהחי כלל, כמנהג הנודע ביהודה (מי"ז בתמוז) [ואפי' עוגה שיש בה מעט חלבונים, וכדו'], וגם בסעודה מפסקת אינו אוכל ביצה כמנהג, ושום תבשיל, רק מעט לחם ומים. ואם היה מתענה בערב ת"ב היה שובר את התענית אחרי פלג המנחה לקיים סעודה המפסקת. בשבת ערב ת"ב או ת"ב היה לומד רק דברים המותרים, אבל הסכים שמותר לפלפל בהם.

מו. המ"ב בה' ת"ב (סי' תקנא ס"ק עב) כתב בשם הפמ"ג, שמי שאוכל סעודת מצווה בתשעה ימים יכול לשתות יין גם בכוס ברכה"מ ששייכת לסעודה, והק' ע"ז מורינו זצ"ל מהא דכ' הטור שאין לצרף זוגות כוס של אחר ברכה"מ לכוסות שהיו בתוך המזון, ומוכח שאין שייכות בין הכוס של ברכה"מ לסעודה [ולענ"ד יש לחלק, שלצרף זוגות ברכה"מ מפריד, אבל סו"ס ברכה"מ משייך שיכי לסעודה ובכלל ההיתר שלה. וכן יש ליישב מה שהקשה ע"ז מהא דאינו אומר בברכת מעין שלוש של אחר כוס של ברכה"מ רצה וכו' אם כבר היה צאה"כ, וי"ל גם בזה שאף שסו"ס הברכה שעליה אינה חלק מהסעודה, אולם מ"מ היא בכלל סעודת המצווה, ועי'].

מז. שאלתי אותו לעניין מפות בעש"ק חזון, האם גם זה דווקא אחרי פלג המנחה, כמו שהיה מורה לעניין הבגדים, ואמר שאם לא אוכלים שם אפשר קודם.

מח. עוד הקשה על הרמ"א (או"ח סי' תקנ"ד סי"ט), שסובר שבת"ב שחל בשבת נוהגים דברים שבצנעא, ומבואר שלא נעקר שם תשעה באב משבת זו, ויש להעיר מכך על המג"א, שסובר שבי"ז בתמוז שחל בשבת רשאי לברך שהחיינו, וכן יש להעיר למה לא יהיה דין בשנה כזו על שבוע שחל בו מעיקר דינא, ולא רק ממנהגא, והנה במחבר הוא ב' דעות, כמש"כ הטור, והרמ"א לא ציין שם כלום, וצ"ע.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שכא

מט. בת"ב היה אומר הקינות ממהדורת מוסד הרב קוק הנ"ל (אות ג'), ובכה בעיקר בהפטרה, שהיה קורא בעצמו (והציבור היה מחזיר אותו אם היה טועה במשהו, והיה מרוצה מזה ומתקן), בארזי הלבנון ובציון הלא תשאל בכה הרבה, והיה אצלו פתק על מה יש לבכות, שבו הזכיר את כל הצרות שפקדו את עם ישראל מהחורבן ועד היום, כולל המלחמות והאינתיפאדה וכו'. לא היתה דעתו נוחה ממה שיש מקומות שנושאים דרשות על הרקע ההיסטוריה בזמן אמירת קבוצת קינות, כגון על גזי' תתנ"ו, ולפני הציונים וכדו', ואמר שגם בחו"ל לא הבינו מילה ואמרו כך הקינות.

נ. הנהיג בקינה של איך תנחמוני, במקום מש"כ יותר מאלף שנה, לומר בשנת תשע"ה, למשל, יותר מאלף תשע מאות ארבעים וחמש (ולפי הלוח של הרב מאזוז), וטעמו שרוצה להרוויח שלא ייחשב כדובר שקרים, וכאן אומר יותר ומה שלא יהיה זה נכון [אולם לפי המבואר אצלינו במקום אחר בעצם אין חילוק אמיתי, אלא שהמנין שמביא הרב מאזוז הוא המדויק עפ"י המניין שאנו מונים. ואם באנו כבר לצאת ידי כל הדעות יש לנו להגיד יותר מאלף תשע מאות ארבעים וארבע, לצאת שיטת הרשב"ם, שלדעתו יוצא למנין שאנו מונים כיום שנת ג' תת"ל, והיינו אלף תשע מאות ארבעים וארבע, ואי"ה שיכנה בית המקדש בימינו ונראה בנחמת ציון, אכ"ר].

נא. הק' בהל' ת"ב ס"ס תקנ"ה על מה ששנה הרמ"א שנית את הדין הכתוב בשו"ע ליתן אבן תחת מראשותיו, והחבר רבי יצחק אוסטרוב שליט"א תירץ, ששנה זאת לומר שגם מי שאינו שוכב על הארץ יש מי שנוהג לתת אבן.

נב. יש לדון אי משלימים במנחה של ת"ב פיטום הקטורת שלא אמרו בשחרית, כיון והוא ת"ת ולא כל העולם נהגו לאמרו, ובמג"א כ' שכל שלא נהגו הכל לאמרו אסור, שלא הוי בכלל סדר היום. ויתכן שאפי' אי נניח שגם כיום חשיב שלא נהגו הכל לאמרו, אך כל טעמם אינו אלא בימות החול, שאנשים ממהרים למלאכתם ושמא ישכחו אחד מהסממנים וחייב מיתה, אבל ת"ב הא אקרי מועד, וכיום הוי מקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה, וא"כ ביום זה שפיר הוי בכלל סדר היום. ובדקתי את כותבי המנהגים בימינו, וראיתי בהל' חג בחג שכ' לאמרו, ומטעם שכיום נהגו לומר בכל יום עיי"ש, אבל בספר "זורח השמש" מנהגי מנין ותיקין ת"צ ב"ב לא הביא שנוהגים שם לאמרו, וכמדומה לי שאכן כן הוא המנהג

שכב הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

שם שלא לאומרו, ואכן כן שמעתי שלא נתן לאומרו, רק מתחיל בעוטר ישראל עם התפילין ואומר שיר של יום.

נג. בת"ב בשנת תשע"ה שחל להיות בשבת ונדחה ליום א', אמר נחם בשחרית (וכנראה גם בערבית). וטעמו, שאין שייך כאן הטעם שכתב האבודרהם שאין אומרים רק במנחה: "ונראה לי שטעם רבינו סעדיה משום דלעת ערב הציתו בו אש הלכך באותה שעה מזכירין שפלות ירושלים ואביליה ומתפללין על תנחומיה", עי' בב"י סי' תקנ"ז.



פסקים והנהגות כלליות ומעט פרפראות

א. הגמ' ברכות על מי שסמך גאולה לתפילה כוונתיו, שלא פסק פומיה מחוכא כל היום. ביאר, שלא היה להם שעונים ובד"כ לא יכלו לכוון הזמן רק בערך, ובאותו יום קרה שהתפלל מול אופק פתוח וראה את הנץ הנראה והתפלל בזמן בדיוק, ועל כן לא פסק מינה חוכא כל יומא.

ב. התווכח עם רעק"א שכתב שבלייל שבת אם שכח משיב הרוח ומוריד הגשם אינו חוזר, מדאין מזכירים אותו במעין שבע. ואמר שאין מובן הלך מחשבה זה, שיש שני מסלולים מסלול מלא ומסלול של מעין הברכות, ודימה למי שאמר ככתוב בתורתך, שיוצא יד"ח, אבל אם התחיל להזכיר פסוק אחד צריך להזכיר כולם.

ג. ראיתי בשבת שהקפיד שלא לנגב את ידיו שהתלכלכו במפית בד, משום צובע, והיינו שעשה ע"פ פשיטות מה שנא' בשו"ע ס"ס ש"ך בשם יש מי שאומר, עיי"ש ובמ"ב בשם אחרונים.

ד. במחלוקת הפמ"ג והמנחת כהן (סימן נט ח) אם כשקורא ק"ש של לילה בדיעבד אחר עלות השחר, האם לא יוכל לקרוא ק"ש של בוקר עד אחר הנץ, כדי שלא יהיה כתרתי דסתר, או יוכל לקרוא כבר משיכיר, ומה יותר פשוט, והמ"ב פסק להחמיר. אמר שלדעתו מי שרגיל להתפלל בנץ יתפלל נץ, ואף עיקר הדבר כנראה אינו ברור שאינו יכול לעשות תרתי דסתר, שהגר"א דחה את זה מהלכה.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שכג

ה. חזר הלוך ושנה, שלדעתו הכהנים צריכים לעשות עקירה גמורה בעבודה דווקא בתוך ביהכ"נ ולא בחוץ, ועל כן כשחוזרים מהנטילה צריכים לעמוד לפוש בתוך ביהכ"נ ושוב לעקור, ושכן כתב בשו"ת בני ציון [לאב"ד בירות].

ו. מלחמה כמו שיש בעזה וכדו' לא נחשבת כמלחמת מצוה לעניין אכילת אוכל לא כשר [מדין "בתים מלאים כל טוב", אף לדעת הרמב"ם שהוא מהל' פקו"נ או יפ"ת עיי"ש ובעמק שאלה ובאבי עזרי], כיון שלא נעשה עפ"י ב"ד.

ז. הביאו בקובץ בית אהרן וישראל שר' שמחה זעליג הדיין דבריסק לא היה עונה אמן על בורא נפשות, כיון ויש כאן ספק מתי מסתיימת הברכה, אם בנפש כל חי או בברוך חי העולמים, שמברך אותה בשם ומלכות לדעת הירו', ואנו כדי לצאת מהספק מברכים אותה ללא שם ומלכות, ועל כן לא ענה אמן, כי אולי הוי הפסק, אבל הביאו שם שר' משה פינשטיין זלה"ה טען דהוי תוכ"ד. אולם, מורינו זצ"ל טען מהשע"ת (ס' קכ"ד ס"ח) שאם עבר הש"ץ לברכה אחרת א"א לענות אמן על ברכתו אף תוכ"ד, וא"כ הכא נמי כשהפסיק בדיבור וי"ל.

ח. לא ראינהו נוהג להניח אפי' את היד על המזוזה, ודלא כהרמ"א, [אבל בכניסה לבית הכנסת הניח, ראה לעיל סדר היום אות כ"ו]. אין לברך על מזוזה אפי' על חנות וכן על מחסן מספק [על אף פסק השו"ע], כמש"כ הערוה"ש.

ט. אם יש שני פתחים לבית הכנסת טוב להיכנס בפתח אחד ולצאת בשני, עי' בשו"ע ובאר הגולה הגר' בזה [וציין שהרב שמעון וייזר שליט"א מדקדק על כך].

י. האם אסור לקרוא ביוגרפיה בשבת? לדעת ר"מ בפה"מ, כנפסק בשו"ע, אסר. האם אפשר לסובב החוט של המגן של המזגן שעשוי לכך, וגם לא מעמידו על מתכונתו? ולכא' יש להקל, והוא לא רצה בסוף להקל.

יא. הרשה לסחוב אותו ע"י גוי לביהכ"נ, שכן פשוט דהוי שבות דשבות במקום מצוה, אולם את המקל לא לקח מפני שביהכ"נ כחצר, ושם לא שבת, ואמר שהוא מחמיר בל"נ.

יב. שאלתיהו אם מותר לטלטל טלפון נייד שלא יעורר את בני הבית, ואסר לי בלא נימוק [אולם עי' בשש"כ פ"כ הע' כ"ב משם הגרש"ז זצ"ל שהתיר, עיי"ש], וצ"ע.

שכר הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

יג. שאל בקידוש בשבת בבוקר מה נפק"מ בגבול המערבי של התורה בפ' מטות והרי עבר הירדן דינו כארץ. ועניתי שי"ל לעניין ביכורים שלא נוהג בעבר הירדן (שו"ר שכתב כן ברי"ז הלוי עה"ת), ולא היתה דעתו נוחה בזה, ואמרתי עוד שיתכן שיש חילוק בעצם הקדושה כמשנה בכלים עשר קדושות, וכמדומה שהיתה דעתו נוחה יותר.

יד. לא נתן עליה לכל גר, רק הבדוק אצלו. פעם אחת לא היה כהן לקריאה של מעשה העגל בכי תשא, והציעו לתת לגר צדק ממתפללי המניין, וכך עשה.

טו. אמר ע"ד צחות, למה הכהן הגדול בעצמו לא מספק את המזון ליושבי עיר מקלט, שלא יבוא אדם עני לשם במרמה ויחיה על חשבון הכהן עד שימות, משא"כ באמו של הכה"ג שיכול להיות שתמות ויישאר בלא פרנסה, כך שהתרגיל לא ישתלם.

טז. בפסח היו לו את כאביו העזים ברגל, וכדי להקל על עצמו עישן סיגריות עם חותמת כשרות, ואמר שזה לא כמו מור [דהיינו מה שמעשן תמיד], מחשש לשון הרע על החברה, וכך מותר, שלא משמיע גנות, רק משבח את החברה שרגיל בה. יז. המליץ לכל ילד שנעשה בר מצוה, ללמוד כמו שני סעיפים בחפץ חיים ע"מ לקיים.

יח. כשבאו ילדים לחלאקה נטל ידים לאחר שספרם.

יט. נהג בד"כ ליטול ידים למזונות.

כ. לא ברך כמעט שהכל על שתיה, שאולי אינה לצמאו [יתכן שאפי' על שתיה מתוקה לא ברך אף שאיני יודע הטעם], ורצה שיוציאו אותו.

כא. נתן צדקה לפני כל תפילה, וכשבטעות לא הביא כסף, בקש ללוות, עם הרבה בטחונות שאכן יזכור להחזיר.

כב. סבר עפ"י ראיותיו ממשניות בטהרות שאפי' נוגע בשרוכי נעלים יש לו ליטול ידים [ובאמת יש לחלק, שכאן זה עניין של נקיות. ואמרו בשם חזו"א לא כך, מראייה ממס' בב"ב כמדומה, שהמלמד מכה את הילדים באמצע הלימוד עם שרוכי הנעלים, וצ"ב].

כג. תפילין אנו נוהגים אף להיכנס ולהטיל מים בבית הכסא, אם אינו קבוע והיינו שאין חשש שיפנה, והיינו כשהדלת קצת פתוחה, ובזמן האחרון הוריד תפילין של

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שכה

ראש, כנראה מפני שחשש למבואות המטונפים, דבעי כיסוי (או מפני שהשמש התלונן שעושים שלא כמנהג העולם והיה נראה ח"ו כזילזול בפני ההמון בקדושת התפילין החמורה).

כת. אין צורך לשתות כשאוכלים מזונות, לצאת דעת היראים, ואדרבא טוב שלא לשתות, שא"כ הוא כמעט ברכת המזון, שגם כך בקושי ובדוחק עניין ברכת מעין שלוש על עוגה.

כט. לפי דעתו אברך חייב ללמוד טור ב"י ואין לו את הלוקסוס, כלשוננו, ללמוד בדרך הישיבות. צריך גם ללמוד קבלה, ובאופן יחסי מגיל צעיר, כדי שיהיה רגיל בזה גם כי יזקין, ולא יראה לו איזה סוג של גילוי מחוץ לגדרי הטבע ויבוא להשתבש [וזה הכל עפ"י דרכו בקבלה, כדרך הספרדים בסגנון הרש"ש, ולא סגנון הרמח"ל, דהיינו לקבל העובדות בציור האילן הקדוש כמות שהן, ולפלפל בהן כדרך שמעתתא בתלמוד, ולא להתעמק בידיעה, שהעיקר זה המשל ושצריך כה"ז להיזהר לעמוד על שורש הדברים ולהישאר בהקדמות, ועי' בספרו בינו שנות דור ודור על הלשם].

ל. נהג להתעדכן בחדשות או במודעות, אך כמובן שלא בשבת, שאז הקפיד מאד לא לקרוא שום דבר שאינו דבר תורה אפי' מילה אחת ואפי' לצורך [ואפי' שמות רחובות שמעתי שנהג שלא לקרוא, אף אם הוצרך לילך לשלום זכר וכדו']. וכן לא דבר דברי חולין רק לצורך ממש, וכפי שכבר כתבנו לעיל. היו לו את כל העיתונים היומים מכל הכתות, ואמר בחיור, 'יר"ש יוצא יד"ש' דהיינו שעושה כן מפני המחלוקת, לא להיחשב משום צד, ופעם שאלתי אותו למה אחד מהיומונים נעדר, והרים אחר ושאל 'זה לא זה?'.

לא. הקפיד שיהיו ששה אשכנזים בשביל ההפטרה של דרשו בתעניות ציבור [כנראה כתב זאת כבר בוורח השמש], וכן הקפיד בתעניות שהציבור ייתן צדקה והיה מכריז 'אגרא דתעניתא' קודם קריאת ההפטרה עפ"י התוס' ריש הקורא את המגילה בתרא (מגילה כא. סד"ה הקורא) עי' שם.

לב. כשחל פסח בשבת נהג שלא יקראו עשרה שה"ש בליל פסח, שמא יצאו יד"ח ולא יוכלו להצטרף למניין, אלא שקשה ע"ז מרות בשבועות שקורים התיקון כפי האר"י כל מגילת רות (ועי' במה שכתבתי בירחון האוצר סיון תשע"ז).

שכו הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

לג. היה מספר שהחזו"א ביקר אותו כששכב חולה, ועמד, כי לא היה כיסא נמוך מהמקום ששכב, וכן מורינו זצ"ל גם הקפיד על כך, וכשביקר אצלי, אחר ניתוח בברך, חיפש כיסא נמוך מהמיטה ששכבתי.

לד. שמעתי מהר"ר שלמה פיק בשם הרב ששאלו, לפי דעת הגר"א, שאין קורין לעולם טעם עליון בואתחנן, בשביל מה יש שם טעם עליון, והשיב לו דמשכחת לדידה בהקהל, ונאה^(ג).

לה. הקשה בסתירת השו"ע בהל' קריעה על ירושלים ומקדש (או"ח סי' תקסא), שבסעיף אחד כ' שהקריעה טפח ובסע' השני כתב שהקריעה היא כעל אביו ואימו, כל הבגדים שעליו, וא"כ היה בעי גם קריעה כדי לגלות את ליבו, עיי"ש. ובשם החת"ס אמר לחלק, ששם כתב שהשיעור הפחות הוא עכ"פ טפח, ולא מהני לגלות את ליבו בפחות מזה. ואמר שזה דוחק.

לו. לא מובן מש"כ הח"ח בסוף הל' רכילות בצעירים, שאם החתן והמחותן מרמים זא"ז יצא זה בשל זה, ואין לספר לאף אחד על השני, ומאד לא הבין זאת האיד מתאים הדבר למרן זלה"ה סברא כזו [ויש בספרו על הח"ח עוד הערות].

לז. אחר התפילה (פורים דמוקפין) הסתפק למש"כ החינוך שיש חיוב להתפלל בכל שעה בעת צרה, האם חייב להתפלל כסדר שכ' הרמב"ם, שהיה גם קודם שתקנו חכמים את התפילה שלנו, שבח בקשה והודאה וכלפי ירושלים. וטענתי לו וסבר וקיבל, שלכאורה כיון שסוד דברי החינוך הוא ע"פ הרמב"ן בסה"מ, שחולק על הרמב"ם, וס"ל שאין מצווה של תפילה מדין "ולעבדו בכל לבבכם", אלא מדין תפילה בעת צרה, א"כ מסתבר לרמב"ן שאין כל אלו הדינים נוהגים, כיון שאינו שייך לסדר עבודה אלא לתפילה בעת צרה, עי'.

לח. יום אחד נהג שנרדם כמעט פגע בו בעת שהלך לתפילה, ואמר שיצא ברכת הגומל בל"נ (מאד מקפיד להוסיף בל"נ על כל דבר מצוה שאומר שיעשה), באמירת מזמור של יורדי הימים המה ראו וגו', שהוא מזמור של המחויבים באמירת הגומל, או שייצא באיזה מזמור שאומר בתיקון חצות שיש בו הודאה לה'.

(ג). כך כבר תירץ האדר"ת.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שכו

לט. לעניין תכלת היה הולך בטלית קטן ולא בטלית גדול [בתכלת החדש ולא של הרדזנאי], ואומר שהדבר הוא בספק, ולא הוכרע ולכן עושה כך, שלא ממש באופן גמור אבל יוצא גם זה.

מ. אמר שלא נוהגים כיום להניח ידיים על הלב בשעת שמונה עשרה [אולי מפני שאין הדרך כך בעמדו לפני הגדולים].

מא. כנראה הקפיד מאד לא להירדם עם הנעלים, אם רק אפשר לו, שלא לטעום טעם מיתה (ומסביר שזה היה טעם הגר"ד בהר"ן זצ"ל ללכת רק עם נעלי בית גם בשלג וכדו', כידוע).

מב. לעניין ברכת המפיל אחר חצות בלא שם ומלכות האם לנהוג כמנהג המקובלים או כפשטות הדין, אינו מכריע, וכתב בזה השולחן שגם אם לא נרדמים אין בכך בעיה אם שכבו במיטה קצת זמן.

מג. לעניין ק"ש פסק שגם מי שלא התכוון אלא קרא בקול די בכך לעניין בדיעבד. מד. סבר שכוונה צריכה להיות ממש בשעה שאומר המילים, ולא כפי השמועה בשם החזון איש שכל זמן שלא המשיך למקום אחר [והאריך כבר בקונט'] "יעננו בקול"י], אבל טען שהכוונה היינו שחושב על הביאור במילה כאילו קורא את זה.

מו. מרגלה בפומא בשם הצדיק הירושלמי הידוע ר' הירש מיכל זצ"ל, שצריך לקחת מכל חוג את הטוב מה שמתאים לו, ועל היתר לא לדבר בכלל.

מז. לא נהג להגיד גוט שבת אלא שבת שלום (כנ"ל), ובדרך כלל דיבר הכל בעברית בהברה ספרדית הנהוגה כאן בארץ.

מח. סבר שאפשר לצאת יד"ח אף בקריאת אדנות מבעל קורא בהברה ספרדית, אם הוא ספרדי, אבל אם הוא אשכנזי כנראה מאד רצוי שלא [אף שגם זה אינו ברור, כיון והבנתי ממנו שאין הוא סבור שההברה האשכנזית בזה היא הברה מחייבת, שאינה קדומה אלא שונתה בעקבות היידיש [כידוע כיום יש מפקפקים על כך], ורק אצל התימנים נהוגה הברה זו, ודלא כבקריינא דאיגרתא בשם החזו"א, שצריך לתת חילוק בין שם אדנות של רבים ליחיד, שהכל צורת רבים, ועי' רבינו בחיי פרשת וירא].

מט. עשה התרת נדרים על כל דבר שמפסיק לעשות מכל הנהגותיו, כצומות וכו', ללכת בגרביים בתשעה באב וכדו', בשנים האחרונות שמאד נחלש, ואמר שאם

שכח הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

היה יודע לא היה מקבל וכדו', ועושה ע"י כל שלושה שיודעים משהו מהעניין [וסיפר על החזו"א, שחזר שנית לעשות התרה, כי היה מי שלא הבין בין הדיינים, וכדי לא לפגוע בו עשה איתו בכ"ז]. אמר שאין צורך לעשות התרת נדרים על נדר שלא ללכת לים מפני הפריצות וכדו' [אולי משום שזה רק בבחינת סור מרע ולא עשה טוב שיש בו עניין של קבלה ונדרי מצוה, וצ"ת].

נ. אין סברא לחלק בין קדיש, שהוא רק י"א חודש, לבין מפטיר י"ב חודש, אלא שניהם רק י"א חודש (ודלא כמש"כ הרב יברוב בדעת סופרים).

נא. יחוד בגר שנתגייר עם בנותיו, פשוט שהולך עפ"י הקשר הביולוגי, ולא אומרים לעניין זה כקטן שנולד.

נב. גריסי פנינה אם לא דבוקים כבמרק [כמו שכתוב] חכך לדון האם הברכה היא אדמה או מזונות, שהרי אחרי הכל נימוחו ומבושלים, ואמר בהתחלה שיאכל בתוך הסעודה ואיני יודע מה עשה למעשה.

נג. חבש כובע עם שולים צרים, בגלל שבת שלא יהיה כאוהל (ולא היה אכפת לו כלל אם יראה משונה כך או כך, ופעם סיפר נכדו על הגר"ד בהר"ן זצ"ל שהיה הולך במין נעלים משונות [לא זוכר הפרטים], ומאד נהנה מכך שלא התחשב במה שנראה אלא ששוקל ההלכה).

נד. מה שחושבים העולם שהיה נוהג בכל מנהגיו כרבינו הגר"א ותלמידיו, זה אינו מדויק כלל ועיקר, שבאופן פרטי נהג בהרבה דברים דווקא כרבינו האר"י, ואפי' לקולא, כגון שהיה נוהג לברך ברכת התורה כשהיה נעור כל הלילה, וכן היה מורה אף לרבים, לפחות בשבועות, כדי לשבח ולבקש על התורה בחג מתן תורתנו, וראוי הוא רבינו האר"י לסמוך עליו, לפחות היום. וכן היה מקל לרבים לחזור על ה' אלוקיכם אמת' אם לא הספיק עם החזן, כרבינו האר"י (ובזה גם הסכים אתי שיש לנהוג כן משום 'שהם אמרו והם אמרו') [ומי שיערוך פעם רשימה מה נהג כהגר"א ומה כהאר"י תבוא עליו ברכת ה', כי לא ריק הוא בוודאי].

נה. לא התייחד עם נכדותיו, אלא השאיר הדלת פתוחה, כפשטות לשון הרמב"ם וכשיטת הר"ן.

נו. החזן לכל הפחות צריך ליפול אפים מול ארון הקודש, ובמקרה שא"א, לצדד אליו [עי' מ"ב הל' נ"א קלא ס"ק ו בשם מג"א].

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שכט

נז. השעון של החזן צריך להיות מדויק להראות על זמן הנץ החמה [לא כהחזו"א שבכלל לא לפי שעון], אבל הקהל צריך להיות איתו ולא להסתכל כה"ז בשעון [ושחק על השעון שתלו בביה"כ למעלה שישראל מסתכלים כלפי וכו'].

נח. סבר שאין לנגן באמצע ק"ש ותפילה וכדו' רק בפה סגור, שאחרת חשבות הברות אלו כהפסק.

נט. וקרא בשם. ה', דהיינו שה' קרא י"ג מידות של רחמים וכך הוא לפי הטעמים והתרגום [דהיינו שכן הוא הפשט הפשוט שלפיו יש לנו לנהוג].

ס. אין טעם לגלול את הספר לפני ההגבהה למקום התפר, כיון שלא מראה לקהל את הכתוב במה שקרא כעת.

סא. סיפר שב'בית כנסת' של הקראים ראה, כשביקר שם פעם אחת, שנוהגים כל פעם שנכנסים לבית הכנסת להשתחוות בפישוט ידים ורגלים, ושאלם האם גם כשחזור מביה"כ צריך לעשות כך, ואמרו לו שזה לא הפסק, ונהנה שגם הם משתמשים עם מונחים למדנים כאלו. ואמר שפעם אחת היה שם ביוה"כ שלהם, שחל למחרת היום שלנו, וקראו מפטיר יונה ואחר כך הקיפו הבימה כמו שאצלינו בשמחת תורה [מה שהתעניין בהם כנראה מפני שאפשר ללמוד מהם מסורות מתקופת הגאונים, שנכחדו כיום מסיבות שונות מקהילותינו].

סב. לא הקפיד כ"כ על הכללים של בריאות הגוף כמו התעמלות, תזונה נכונה, שינה וכדו', שא"כ אין אנו מספיקים כלום (ופעם מישוהו שאל אותו על הרמב"ם, שכותב שצריך לישן שמונה שעות, והוא אמר לו בוודאי שהרמב"ם עצמו לא נהג כך, אחרת לא היה נהיה רמב"ם), ומ"מ לא הרשה לצעירים לעשן.

סג. לא הרשה לי לישא דרשה בביה"כ בת"א שישבו מעורב [אף שהם חוזרים בתשובה].

סה. על אף שהסכים שיראינו אותו לעיתונות [במבשר וכדו'], אמר אח"כ שזה "בזיון" [כל התמונות האלה וכו'], וציווה ממישוהו שתלה את הראיון הזה בחדר התפילה להסירו מיד.

סו. הבנתי ממנו פעם אחת שסובר שמשקה קולה הוא חמר מדינה, שנתן לצורב אחד לעשות עליו קידוש, וצ"ב (שכמדומני שאלתי אותו בפירוש ולא הסכים לכך, ואפשר ששם הייתה שעה"ד מיוחדת).

של הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

סז. כל מנהגי קהילות ישראל היו שווים בעיניו, אף אם נהג במנהג אחר, היה חשוב אצלו כל מנהג הגדול והקטן ביותר של כל קהילות ישראל בכל הפזורה והתפוצה, ולפעמים אפי' מנהג טעות חשוב לו, אם לא חלילה נבע מעניין פסול.

סח. סבר שבדברים מסויימים אין לנהוג כהגר"א בא"י, אחר שתלמידיו שינו זאת בעקבות דברי מרן הב"י ומשום לא תתגודדו.

סט. צריך פלס לשקול כל מנהג, כי יש מנהגי טעות, כמו מחיפה ואילך לצפון, שנושאים כפים רק בשבת מפני שכך היה מהעליה החסידית, שעשו כעין פשרה עם מנהג א"י. סובר כרבים וטובים, כהראי"ה קוק, ועוד שזה טעות ויש לבטל זאת, ועדיף ללכת למניין ספרדים, שנושאים בכל יום, ויש בזה מצות עשה של "כה תברכו", והקהל שותף, כמש"כ היראים שהביא בבה"ל תחילת ח"ב.

ע. אמר לי פעם שכל מה שמחשיבים ירושלים בי-ם החדשה לענין קריאת מגילה בט"ו הכל סברות, ובעצם הכי פשוט זה כמו בלוח של ר' מיכל טיקוצ'נסקי ז"ל שמודד מיל מהחומה, אלא שלמעשה אינו מורה כך, ומכל מקום אינו הולך רחוק כ"כ עם הסברות, כהגרש"ז והגרי"ש זצ"ל, לצרף השכונות הרחוקות, וכמו שפירסם בקונטרסיו.

עא. סגנון לימודו, הולך מאד לפי מה שכתוב בלא שינוי, אבל לא להיצמד לזה בדקדוקי עניות, כיון שצריך ללכת אחר המקור שממנו נשאב הדין. כמו למשל מש"כ לעיל (אות נ') לעניין מפטיר לאבל על אביו ואמו האם י"ב חודש, כמו שיש כעת מי שכתב, או י"א חודש, כמו קדיש ותפילה שכתוב להדיא, לו נראה בעצמו שאין לחלק בסברא או לפי מה שכתוב, אבל כל מקום שההלכה רופפת זיל בתר המנהג, אבל כאן המנהג כנראה קצת רופף גם.

עב. בעצם היה מחמיר גדול, אבל לפעמים אם זה נראה לו בא על חשבון דבר אחר עקרוני יותר, או שנראה לו כסתם מין פרומקייט שאין תועלת לא, כמו מי ששאל אותו האם נשים צריכות לא לשבת לאכול בצורה כזאת שתחייב אותן זימון לדעת הגר"א, אמר מי שמע כזאת להחמיר על הנשים כך, ולא אבה בזה כלל.

עג. שאל אותו אברך האם לקנות דירה יקרה ולהיכנס לחובות קצת, או דירה פשוטה אפי' במקום מרוחק, הורה לו שדירה במקום מרוחק עדיף, כדי שלא להיכנס לחובות.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שלא

עד. ישנם בחורים צעירים שחוצפא יסגי, שנגשים לעמוד להתפלל אפי' בלי לשאול את הזקנים היושבים, וזה מאד לא טוב. גם מה שביטלו את המזרח בביהכ"נ, שמקורו מהתוספתא שצריך שיהיה פניהם כלפי העם, מגיע ממקור לא טוב שאין כבוד לזקנים.

עה. על יום ההולדת כתב קונטרס שלם, וראה בזה דבר חשוב הן לעניין קבלות, והן לעניין איזה סעודה או לחיים, ויום הולדתו שלו חל באמצע שובבי"ם וחגג מעט בלילה וברך שהחיינו על פרי או בגד. ובשנים האחרונות היינו שרים במניין, כי אורך ימים וגו', בכוונה ובהתעוררות אבל לא ברעש וכו', כדרכו.

עו. אין צורך להחמיר כדעת המג"א שלא לאכול חצי שעה סמוך לשקיעה אף במוצאי שבת, לעניין סעודה שלישית, שכן הוא מנהג כל ישראל, וסומכים על הט"ז, שהשקיעה היא עניין חשוב להזכיר. אולם, יש בעיה אחרת של תוס' ער"פ, שאומרים שאם אין דעתו להפסיק בזמן אסור לו להתחיל וכו' לא מצאנו ידינו ורגלינו, והוא עצמו נוהג שלא לאכול אחר השקיעה.

עז. אפשר לומר ותערב אפי' אם רק כהן אחד עולה לדוכן, אמנם נהג שהחזן לא יאמר, מחשש הפסק, רק הקהל אומר [כנראה כתב כן כבר בוזרח השמש].

עח. בשביעית לא אכל ירקות שהגיעו מערבים, כיון שהגיעו ע"י סכנה של המשגיחים, וכדוד שלא אבה לשתותם עי' סוף שמואל ובגמ' בהכונס.

עט. כמדומה שכתב באיזה מקום שמקפיד להחזיר תשובה על כל מכתב, אבל לאחרונה פעמים שלא היה עוד בכוחו לענות כי נחלש עד מאד.

צ. כל יומו היה עמוס בעבודה מלימוד נגלה ללימוד נסתר ומסדר לסדר, וכן הקפיד תמיד שיהיה לו איזו שאלה או עניין לעסוק בו כשהולך בדרך (ופעם נגשתי אחרי מעריב לשוחח עימו על שאלת ר' ליזר משה על הגר"א לעניין נעילת הסנדל אחרי השקיעה בת"ב שחל להיות בשבת, והוא ישב ועישן כדרכו אחרי התפילה, ואמר לי בדיוק עכשיו חשבתי איך ליישב את השאלה הזאת, ואף אחד לא דן בזה רק הגאון ר' משה מרדכי קארפ שליט"א).

צא. לא חילק בין כיפה לכיפה ובין יהודי ליהודי (כנ"ל אות מ"ו), והשתבח שבמנין שלו מתפללים כל גווי הקשת של היהדות הנאמנה, וכולם באים ושואלים אותו

שלב הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

ומבקשים ברכות לפעמים אחרי התפילה ועונה באורך רוח לכל אחד, כדרכו, בלא לחלק בין איש לאיש (התבדח פעם קלות כדרכו 'לא הייתי צריך לתת ברכות ככה בחינם').

צב. בחנוכת הבית נהג לומר מזמור שיר חנוכת (תהלים ל), ותו לא, כך אמר לי פעם.

צג. התפלל לפעמים שמו"ע בקול, על אף ההלכה הפשוטה בשו"ע ועי' שם מ"ב, וכן ענה יחד עם הש"ץ בקול, אף שלכא' זהו כנגד השו"ע, ואמר כן בפירוש שאין הדין כן, ובכ"ז הוא עושה כך רק לגרמיה.

צד. משהו שאל אותו האם רשאי לעבור לפני המתפלל כדי להספיק תפילה במניין וכדו' וענה שלא". כמו"כ, שאל אותו האם לחכות למניין או להתחיל בנץ בלא מניין, ענה שדקה לחכות אבל יותר מזה לא. [הרבה דברים לא עונה בצורה כ"כ חתוכה, כמו שזה נראה בכתיבה לפעמים].

צה. פעם שאל בקידוש מה התיקון למי שחטא בטלטול מוקצה [שבטעות הסיט בעצמו את המאפרה].

צו. התלוננתי בפניו על ת"ח מהמניין שניגש לעמוד ולא קרא בקול את התרגום בקדושא דסדרא, כמנהג שהנהיג הרב עפ"י הרמב"ם ומנהג תימן [אלא כפי פשוטו הב"י והרמ"א עפ"י משמעות הזוהר לדעתם], ואמר לי לא נורא כי אינו החזן הקבוע, אלא התפלל יארציט. פעם אחרת אמר שזה דווקא עדיף שמישהו אחר מתרגם ולא הש"ץ, כעיקר התקנה שיש מתרגם לקהל.

צח. לא הניח ספר על ספסל מחובר עם מושבים מתקפלים כשיושבים בהמשך, כי זה נראה אותו ספסל, רק להרים מושב אחד.

צט. בזמן האחרון דיבר הרבה על ערי מקלט שבפרשיות השבוע, ואמר שאם יכנסו לארץ וירחיבו הגבול יוסיפו ערי מקלט, ולא שאז נפישו רוצחים, אלא שיהיה סביבותיו נשערה מאד, ולפי ערכם יצטרכו יותר.

ק. אמר שלוחות אחרונות היו של משה, כדי שלא יהיה הכל רוחני כ"כ, ובחטא קל לא יעמדו, כלוחות ראשונות.

יד). פ"א אמר שאפילו לכהן לעלות לדוכן אסור.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שלג

קא. סגנון הפסק שלו היה להיות מושלם בעיקרי ההלכה עד קצה גבול היכולת, למשל פעם אחת נשאלה אצלו שאלה לאשה שלא בדקה ביום השביעי רק בביה"ש, ואמר שאם רוצים ללכת עד הסוף צריך להתחיל הכל מהתחלה, אף שבעצם בשו"ע נפסק שבדיעבד מספיקה בדיקה של ראשון [הפסק טהרה] ושביעי.

קב. שאל אותו צורב צעיר אחד, האם לקרוא במעלי שבתא שה"ש או ללמוד גמ' למשל, ענה שתלוי מי שואל ולכן ישיבה ששואל רצוי ללמוד גמ', אבל סיפר שמכיר בן ישיבה שהיה נוהג לקרוא שה"ש ממגילה כשירה, והיום הוא ראש ישיבה.

קג. הסתפק האם מי שחושב כיום מחשבה לא טובה על בן אדם שנפטר מהעולם, כגון שנקם בו על זה שלא רצה לעשות עימו שידוך ולכן הלך וקלקל לו במקום אחר, האם יש בזה עבירה על "בצדק תשפוט עמיתך", או שאם הלך מהעולם אין כבר חשש זה, או שהתורה ציוותה על מידה טובה זו שהיא בנפש השופט לשפוט כך איש מישראל, ושלא יהיה בכלל במומו פוסל, וע"כ אין נפק"מ מי מצבו של האיש [ולכא' יש לחלק בין ע"ד המוסר לעיקר הדין של בצדק, וצ"ע ותלמוד].

קד. שאלתי על עוזרת בית שבעלה החתים אותה ערבות על חוב גדול מאד שהיה חוב שבע"פ כי נוצר מחמת שהיה משתמש בשירות (מילוי דלק) באופן קבוע הרבה זמן, וכעת ע"פ חוק המדינה של הוצאה לפועל צריך להפריש סכום כסף קבוע מהמשכורת שלה, ובחודש הראשון של התביעה יש אפשרות שלא להפחית שני אחוז למשל מכל המשכורת, כיון שיתכן שאתה נוהג לתת לה מקדמה חלק מסכום המשכורות. ואולי אין כאן שקר, כי לא אמרת כלום, ואם ישאלו אותך תאמר את האמת. אולם, אולי יש כאן משום שיעבודא דרבי נתן, שאתה חייב מכוחו את הכסף לבע"ח, אלא שצ"ע אם זה נאמר גם במלווה ע"פ. והרב זצ"ל אמר לי שאולי יש כאן מעין סיטומתא והסכמה שכך יגבה הכסף, וא"כ יש כאן מעין התחייבות לההוא, אבל לא רצה להכריע בזה.

קד. שאלו אותו על מקרה של מזגן המטפף לחצר הציבורית, אבל יש שם אשה מבוגרת ובודדה שמתלוננת על כך [אף שהחצר אינה שלה], והאפשרות היחידה היא להעביר את הצינור למקום שיש בו שיחים, שיגדלו מחמת כך בשמיטה. והשיב, שזה רצוי הרבה יותר, לעומת צערה של אותה אישה.

שלד הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

קה. נביא כמה דוגמאות (לבד ממה שכתבנו לעיל) לדברים שנחלק בהם עם גדולי הפוסקים בני זמנינו: התנגד נחרצות לעשות ברכת כהנים במנחה גדולה, שלא כהחזו"א בהל' נשיאת כפים וכמו שהנהיגו כאן בב"ב עפ"י, וכבר האריך בזה בספר זה השולחן. לא קבל את מה שר' משה פינשטיין זצ"ל פסק שעיקר התפילה של ש"צ היא בקול רם [וכמדומה יש עוד שסוברים כן, שאין תפילתו אלא לסדר, ועי' בסוגי' בשלהי ר"ה, וצ"ע ותלמוד]. לא קבל מה שידוע מר' משה שהורעה מלאכותית מתייחסת אחר האב, ועוד שאלות ממין זה, שסומכים על ראיות מאגדות חז"ל, שאומר שצריך להחמיר שמי יודע מה קובע. גם חששות חדשות, כמו שאסור להכניס מאכל חם לצלחות חד פעמיות, שאמרו בשם הגרי"ש ז"ל שאסור משום סותר (כנראה), לא קבל כל עיקר, וקורא ע"ז חדשים לבקרים וכו'. פעם לפני פסח שחל להיות בשבת שאל אותי על מאמרו של א"ז זצ"ל על מצות שלא לשמה, והיה נראה קצת שבא להתריס נגד אלו שהתנגדו לו מטעמי השקפה, כי דעתו הייתה שאין משוא פנים בהלכה (בכלל היה "נזן קונפרמסטי" ולא אבא שיזוהו אותו עם קבוצה, שאלתי אותו אם למד בחברון וביטל: 'אה לא למדתי שם, ישבתי כל היום בקמניץ בבורכים', אפשר לומר שזה הדבר היחיד שבו היה אכן חברונאי, אבל אולי במה שנהג במעט בהידור, ובכלל כבוד אצלו היה מדרגה ראשונה).

קו. על אף שהיה בקי עצום במנהגי כל הקהילות ומכבד את כל המנהגים כולם, כנ"ל, שאלתי אותו על מנהג חב"ד שלא לאמר בעשרת סליחות, וכמדומה היה לי שלא שמע או לא התייחס בהתחלה, ואחר אמר לי בפירוש שאין טעם לזה [שהרי דוקא אז הוי דרשו וכמש"כ הרמב"ם שאז הוא עיקר המנהג].

קז. נהג לעורר על הרבה מנהגים שהציבור מזלזל בהם וגם דקדוקים בתפילה שהציבור דש בעקביו, ולפעמים משנה אפי' את הכוונה או נראה כמגדף חלילה, ובזה ראה לפעמים את עיקר עניינו לעורר על כך. פעם עורר על כך, שבערב פסח לא מחלקים קמחא דפסחא, באמרו או שאתה מהנותנים או מהמקבלים, וכן שלא לומדים הלכות פסח ונשארים עם מה שלמדו מהגנות, כלשוננו, ולא נותנים לרב איזה מתנה בעד טרחתו במכירת חמץ כמנהג ישראל, וכן רבים כאלה, כמו שאין נוטלים ידיים לפני התפילה, שהוא דין ברמב"ם ובשו"ע עיי"ש, וכן שאומרים בחפזי ונשמע בחבזי (ופרסם זאת פעם במודעה), וכן שאומרים 'חרבה עירינו' ונשמע בגלל שאינו אומר החית בשווא נע כציווי, או ששרים טובים מאורות וכו' במלעיל, ואח"כ גם כשמתפללים לא מדקדקים בכך.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שלה

קח. אמר ששאל את מרן החזו"א זלה"ה על כאבי שיניים בר"ה, והתיר לו לקחת כדור, שלא מחלק בין כאב חזק, שחשיב כנפל למשכב, לכאב קל, שלא נחשב ככזה.

קט. מאד מקפיד על אמירת ברכות השחר במקומו, עד כדי כך שהורה לדלג בשל אמירת הברכות במקומן על פסד"ז, במקום שא"א שניהם [וזה חידוש גדול, שברכות אפשר אחר התפילה ופסד"ז א"א].

קי. שמעתי מהרב שיש לדון בביעור מעשרות בפירות שנוהג בהם קדושת שביעית [ומשכחת לה בגוי, לדעות אלו שיש בפירותיו קדושת שביעית, וישראל עשה את הגמ"מ], שדינם שאין הביעור של שנת השביעית חל עליהם, כיון שאינו רק על שלוש שנים, שסופן הוא בפסח של שנת השביעית. ולעניין זה יש לדון, האם דנים כפי החנטה מר"ה של שנת השביעית, דמגו שחל דין שביעית עליהם לעניין שביעית יחול גם לעניין ביעור, ואמר ששאל את הגר"ח"ק וא"ל לאחר מחשבה שאינו רק מט"ו בשבט. והטעם נראה ברור, שהולכים אחר דרך הגדילה, שבוה הוא תלוי.

קיא. ערב שנת השבע שנת השמיטה תשע"ה, קרא לי ואמר שרוצה להגיד רק באוזני שלא יהיה עין הרע, שמודה לה' על כך שעל אף כאביו הגדולים ברגל בכל זאת לא החסיר אפי' פעם אחת בעז"ה שחרית בנץ, והתרגש מאד עד לדמעות מכך (וזה שייך למה שכתב והקריא מספרו "אני לדודי" על שבערב ר"ה אנו כביכול אומרים לבעה"ב עשינו שליחותך על העבודה של כל השנה, עי"ש).

קיב. התנגד להדפסה של הפיוט בר יוחאי בסידורים, ובכלל אין דעתו נוחה מפזמון זה ואומר שנראה כעובד בשיתוף וכדורש אל המתים [אבל שאלו אותו ממה שפעם נהג מנהג עפ"י מקובלים, כנראה שבזמן מלחמה בארץ הניח פתקה בידי נפטר כדי שיעלה כביכול ויתחנן לפני קונינו, אולי זה כדי לעורר הלבבות וכל שיש בו משום רפואה אין בו וכו', וצ"ע].

קיג. התנגד נחרצות ובכל כוחו, לקבורה במדפים והחשיב זאת כלא קבורה כלל, כאילו מניחו כדומן ע"פ השדה, ואמר יש עדיין מקומות בדרום הארץ לקבורה.

קיד. בסוף ספר איגרתא חדתא הסתפק לעניין ביעור מעשר שני בירושלים בזמן המקדש אי רשאי להניח אחר שביעי של פסח כששבת צמודה לו, ולכא' הספק

שלו הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

פלא שבודאי יש לו להשאיר חולין, ושאלתי אותו ואמר לי שאינו זוכר מה שכתב [רק שאמר מה יעשה אם אין לו, ולכא' תימה, וחשבתי שיש מעט לקיים הספק, אם נימא הטעם של תבשיל שהרי הוא כמבוער הוא כמש"כ רבינו הרמב"ם מפני שהוא עתיד להתקלקל, וחזינן שאין מעכב מה שבודאי סופו להתבער מן העולם, וא"כ ה"נ הכא אולי י"ל שכיון שהוא עושה ע"ת בערב יו"ט ומערבן להיות אחד, א"כ תרוויחו מעין קדושה אחת וחשיב כתבשיל שסופו להתבער, כיון שלא ואמרין שלא ישהה אחר השבת, כשם שלא משהה אחר שביעי של פסח, והוא נראה רחוק מאד בכל זאת, אבל רשמתי לזיכרון ורציתי שוב לשוחח עימו על זה, ואמר לי שנניח כך, כיון ואינו נוגע כעת למעשה (רק לכשיבנה ביהמ"ק)].

קטו. אמר לי ביום שישי ערב דער"ח ניסן תשע"ה. הקנאת המצה לאורחים יש אומרים כך ויש אומרים כך, אבל לא נוהגים להקנות. שכח בנוסח החתימה מקדש השבת או ישראל והזמנים וכדו' אם הזכיר באמצע אחד מהן שפיר דמי. דברנו על מעין שבע במנין קבוע בבית, כמו אצלו לאחרונה בליל שבת, ואמר לי שבג' שבתות הראשונות לא אמרו ומכאן ואילך אמרו [ומישהו סיפר שאצל ר' אהרן לייב זצ"ל לא אומרים, אף שיש שם מניין קבוע לכל הג' תפילות, אולי לא שייך הטעם של בהכ"נ שבשדה].

קטז. הראה כמה מקומות שאין נוהגים כרשב"ם בער"פ שאם מתחיל ע"ד להמשיך בזמן האסור נחשב כמתחיל באיסור, מהתה"ד של סעודת פורים לפני השקיעה, וממה שנוהג העולם לאכול סעודה שלישית סמוך לשקיעה [וזה כבר כתב בקונטרס המעלות], וכן חופה ב"ז בתמוז לפני השקיעה, עי'.

קיו. לא נראה לו כעצת האבני נזר לעניין מצה לאחר חצות, שגם לר"א בן עזריה, שזמנו עד עמוד השחר, מ"מ כל הלילה אין לו לאכול [ואבי מורי אמר השנה ער"פ תשע"ה בגלל סיפור יצי"מ שכל הלילה גם לדעתו וכמעשה דר"א וכו'], אולם למעשה יש להקל כר"ע והרמב"ם, כיון שאפיקומן אינו אלא מדרבנן [והוספתי שאמנם לדעת רש"י ורשב"ם, שבאפיקומן יוצא עיקר מצוה דאו' של "בערב תאכלו מצות", אולם מנ"ל שר"ע ור"א בן עזריה נחלקו על מצה אולי נחלקו רק על ק"פ, ומה שמשווים למצה זה רק מפאת הזכר לק"פ, והרב הסכים עמי, אולם לדידי עוד צ"ע ותלמוד בזה, ואולי תלוי באם מצות בערב היא אותה

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שלז

מצוה של בערב או דילמא כר' איצל'ה מפונביו', שיש לחלק ביניהם, והארכת בזה בירחון האוצר ניסן תשע"ח ע"י שם].

קית. הסתפק האם עדיף שישאל מה נשתנה בליל הסדר לבן זר או בת גדולה [שכך היה אצלו בתשע"ה. כנראה השאלה האם יש כלל חיוב והגדת לבנך בבת, מאידך לדידי צ"ע אם גם בבן גדול, או כזה שידוע כבר, יש את עיקר הדין של והגדת לבנך, ואם לא א"כ אין נפק"מ כבר מי שישאל. ומאידך, מצינו ששאלת מה נשתנה כבר הפכה למעין סדר, שהרי מלמדים אותו לשאול אפי' קודם שרואה השינוי, וכנראה כך נהוג עלמא וצ"ע].

קט. האם לדעת הגר"א [והמאור והחזקוני ועוד], שיש מצוה לאכול מצה כל שבעה כפשטא דקרא "שבעת ימים תאכלו מצות", האם נא' שטעם רשות מבטל [כבמצת חובה שאפי' מרור דרבנן מבטלה, כדאיתא בער"פ], וצריך לאכול את המצב לבד אם הוא רוצה לקיים מצוה זו, או דילמא שנא' שמצה כל שבעה הוי כאכילת כזית בליל ראשון של סוכות, לאלו הסוברים שמקיים גם כשאכלה עם פרפרת, ואף ששם י"ל דהמצוה היא עצם הישיבה, מ"מ נראה דהכא קיל יותר, שהמצוה היא המשכה של המצוה של הערב שהיתה חיובית, והכא לא רק שהיא קיומית אלא שעיקרה בכך שאוכל זכרון למה שלא הספיק בצקם להחמיץ ובהכי די. ואמר שכך אמנם חשב אולם צריך מקור לכך, ואח"כ פרסמתי בירחון האוצר ניסן תשע"ז, ושוב מצאתי שלפני שלושים שנה כבר דן בזה, ועשה עצמו כמקבל דברי, כדרכו בקודש.

קכ. בעבר זכור לי שהסתפק לגבי חסה ממצע מנותק, שאפשר כיון שיתכן ואינו מברך לפי החיי אדם בהל' פת, שחטים שגדלו בעציץ שאי"נ ועשאו פת ברכתם בופה"א. וכששאלתי אותו לאחר זמן לא היה נראה שחש לכך.

קכא. רצה לחדש שקטן שלא הגיע לחינוך, וכן מי שנאלץ לשתות חמר מדינה בד' כוסות, אינו מברך על כל הד' כוסות, רק על ראשון ורביעי כדעת מרן השו"ע, שכיון שאינו מקיים, טפי עדיף שלא יברך ספק ברכה כזו. לעומת זאת, ספרדי שנמצא אצל אשכנזי טוב שיצא בברכות ויענה אמן ולא יחוש לברכה לבטלה.

קכב. כמו שאין משגיחין בחנוכה מדינא דגמ', ק"ו שאין משגיחין בקריאת המוספין שבפ' פנחס, שהוא מתקנת הגאונים, ועל כן אם קראו בחוה"מ בטעות ד' קרואים

שלח הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

אין צורך לקרוא והקרבתם [וצריך אצלי תלמוד אם מותר לקרוא ואם הוציאו הספר מה לעשות].

קכג. גם מי שנוהג להקפיד לסיים את תפילת לחש שלו קודם החזרה (כפשטות הרמב"ם הל' תפילה), לעניין מגן אבות של ליל שבת אין לו חיוב לדקדק בכך, דהרי כל עיקרה נועדה למאחרים, ולכא' יש להוכיח מכאן שלעולם אין מעכב, דהלא לא תיקנו לכא' למי שאינן נוהגים כדיון.

קכד. ברכת על הים הגדול או מעשה בראשית שתיהן לא היה מברך בשם ומלכות, שמצאו שיטה של הר"י בר יקר שאינו יוצא במעשה בראשית על הים הגדול, כך שמעתי ממנו.

קכה. בעל קורא לא יכול לקרוא ההפטרה ולהוציא את מי שבירך, אם הקריאה היא מתוך חומש, וא"א לו לצאת בלא שקורא בעצמו.

קכו. אם נמצא במנין אחר, כדי לשמוע ברכת כהנים וכדו' (והקפיד לשמוע, ברכת כהנים של שחרית ומוסף, אולי בגלל שיש בהן כוונת אחרות), א"צ לענות רק מודים אנחנו לך ולא כל הנוסח של מודים דרבנן, שלא תוקן רק ליוצאים בחזרת הש"ץ [אמר "כך סברתי ואם אתם רוצים לחלוק על כך תחלקו"]. עוד היה נוהג בברכת כהנים לכופף עצמו ואפי' להשען על סטנדר, ואני חשבתי בתחילה שמתוך עייפות עשה זאת, והתברר לי לאחרונה שנהג כך עפ"י ת"י ועוד מקורות שיש לכבוש עיניו ולכרוע כלפי הכהנים^(טו).

קכז. התנגד לכך שח"כ יצביעו בעד נשיא המדינה שתמך בחוק הגיוס. לעניין הבחירות בארה"ב הורה לא להצביע בעד אישה, ועדיף ל'משוגע קצת', ע"פ הזוהר שלא טוב שאשה תנהיג.

קכח. היה מתבדח לעתים קלות בלשון המקרא או המשנה, כמו כשאמרנו לו שאולי יעשו לו גשר שיקל עליו לעלות במדרגות, אמר 'גשר עשו לו מפני הבבלים', או כשהיו מתווכחים בלימוד בקולניות בבית מדרשו וחשש שיפריע

(טו). עיקר מנהגו הוא כהכרעה בין הבבלי שמשמע ששומעים בעמידה לבין הזוהר פר' נשא (דף קמ"ז סוף ע"א) שלשונו 'צריכין עמא למיתב בדחילו באימתא' ולצאת ידי שניהם היה נשען על הסטנדר, ואח"כ מצא סמך לכבוש פניו בארץ מתרגום שיר השירים (פ"ז פס' ח') שמתרגם זאת קומתך 'ובעידן דפרסין כהניך וגו' וקהליך קימין אפיין באפיין וגו' ואפיהון כבישין בארעא'.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שלט

לתפילה בביהכ"נ הגדול, אמר 'הקולות יחדלון', 'יר"ש יוצא ידי שניהם' כנ"ל וכדו' (פעם אמרתי לו הרב 'אינו מודה' באוצר ב"ד ונהנה).

קכט. לפעמים היה כאילו מתנצל על כך שאינו עוסק בהנהגת הכלל, והיה אומר שזה לא מתאים לכל אחד, וסיפר על אדם גדול אחד שנכנס להנהגת הכלל והצטער על כך כי זה לא התאים לו. פעם ספרתי לו ווארט מא"ז (הגרי"ב ז'ולטי זצ"ל, אותו היה זוכר בערגה כחלק מהנוף הירושלמי בשערי חסד, אליו התגעגע כל ימיו), שאלהו הנביא אומר (מלכים א, יח) 'ואני נותרתי נביא לה' לבדי', והלא היו עוד מאה נביאים שהחביאן עובדיה במערה וכלכלם לחם ומים (ע' שע"ת ג רכד), אלא שנביא במערות אינו נביא, נביא זה מי שבא למלך ואומר לו 'אתה עוכר ישראל' זה נביא, ונהנה מאד מאמירה הזאת, שהיא כאילו נגדו, וחזר עליה במוצ"ש לפני היושבים שם.

קל. סיפר שהיה אצל חותנו של א"ז, ר' ירחמיאל וקסלר ז"ל, בקידוש שערך א"ז כנראה כשאמי שתחי' נולדה, ולא רצה הגר"ד בהר"ן זצ"ל לאכול שם, על אף שאמר לו א"ז זצ"ל 'אני עשרתי בעצמי הכל', אלא שזה לא היה כ"כ בעיה אצלו, שהרי היה מעשר כל יום בשביל כולם כדרכו הנודעת, אלא שאמר שיש לו קבלה לא לאכול מחוץ לבית, ואמר שהנהגה זו צריכה בדיקה (איני זוכר כעת למה כנראה במקום אחר כן אכל).

קלא. ערכה לברית מילה 'סמד"ר', סוכר לשהכל (כי אין היום יין בסעודה), מלח לטיבול הפת (שלא דואגים להביא), דרשה (אם יכבדו אותו), נר (כתוב במהרי"ל שנוהגים להרבות בנרות ולא מביאים כיום).

קלב. הייתה לו ביקורתיות מאד חדה על כל מיני תופעות חדשות, כגון שמתפללים על קברים יתר על המידה, ועושים באופן קבוע תפילות אצל איזה גדול שנפטר, שזה עובר את המידה. וכן למשל כשנסעו הרבה גדולים לחו"ל לקבר הגר"א, שחק, 'כולם במטוס אחד, מה יהיה אם יהיה משהו, אני אשאר לבד'. וכן כעס מאד על שמתפללים בשביעי של פסח בקבר עמוקה, איך יתכן, גם מצד שהוא יו"ט, וגם שאלה של תחומין, ועוד.

קלג. פעם אמר לעניין קרבנות: זה לא כ"כ פשוט, תארו לעצמיכם נבנה כבר ביהמ"ק, האם בג"ץ ירשה לנו להקריב קרבנות, אלא שאנחנו מאמינים שהלך

שמ הלכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

המחשבה ישתנה וכו' (דהיינו במשמעות העמוקה יותר לעניות דעתי, שגם בעדינו צריך איזה שנוי במחשבה בשביל כך, ולכן גם לא פשוט לדבר על חידוש העבודה ואכמ"ל. אמנם יודגש בזה שגם הגישה ההפוכה לא הייתה מקובלת עליו כלל בלשון המעטה, ופעם די הזדעזע כשאמרתי לו הדברים הידועים בשם הראי"ה קוק זצ"ל שהצפיה לגאולה אינה חייבת להיכרך לכו"ע כצפייה להקרבת הקרבנות למי שלא השיל מעליו את תרבות המערב כמו שראוי יותר לעשות. וכן היה מורה ובא לכהנים שהיה פוגש, להשתלם במלאכת עבודת הקרבנות כי הישועה בפתח, והצעירים בוודאי יזכו לראות בבוא היום המיוחל בו יצטרכו להקריב קרבנות).

קלד. לגבי כ"ח באייר 'יום ירושלים', פרסם לפני שנים שלדעת בה"ג יש לומר הלל בברכה, ושאלתי אותו פעם בבר מצווה של בני שחלה בערך בזמן זה, וענה, שיתכן שלא כתב בה"ג רק באותה שנה, ושצריך עיון (וביטל עניינים שבהשקפה הקשורים לכך, כי שנא ערוב זה). והיו שנים שכתב שאין לקרוע על ירושלים, שהיא תחת כיבוש ישראל, ואח"כ מעט חזר בו, שמא לא נחשב שלטון של מי שאינם שומרים תומ"צ, אבל מאד היה חם ליבו לאלו שגרשו מביתם את מתיישבי הארץ, והיה אומר שאין ספק שנענשו על כך^(טז).

קלה. מדי פעם היה מספר מעט סיפורים שהיו תמיד אופייניים לו, והרבה פעמים דווקא בחר לספר על ת"ח מוכרים פחות, כמו שסיפר פעם אחת על הרב רוזנטל זצ"ל מחיפה ששכנים התלוננו שלימודו בקול מפריע להם, והזמינו משטרה, הגיעו אליו שוטרים, והוא בשלו ממשיך בלימודו, כשחש בהם והרים עיניו, ראה שוטר גבוה, וביקש ממנו אם אפשר להוריד לו ספר מלמעלה, כי הרבה זמן הוא רוצה להוציאו ולא מגיע.... או סיפור על החזון איש, שפעם הלך איתו ולא רצה להשאירו לבד, אבל הוא רצה להיות עם עצמו, והיה בה"ב, ושאל אותו אתם אוכלים היום, הוא ענה לו כן (עוד היה צעיר ולא סיגל כל התעניות), 'אז לכו תאכלו' (בדיוק היה אפשר לראות סיטואציה דומה אצלו). או רב אחד בליטא, איני זוכר שמו, שלמד בלילה בביתו, ופתאום שומע איך גנב מנסה לחדור מהגג לביתו, בהניחו שמדובר במישהו מוכר לו מהקהילה שנאלץ לחפש משלח יד בזוי זה, הוא קרא

טז. הערת העורך הרב רועי הכהן ז"ק: וכשבאתי לקבל ברכתו לפני הגירוש מגוש קטיף, כשניסינו להיכנס לשם, ברכני בחמימות ואמר לי שמתפלל הרבה שתבטל הגזירה, ולשאלתי השיב שאין ספק שחייל צריך לסרב לפקודה כזו (ומע"כ ידידי הרב שי פרי אמר לי, שאמר לו אז שהוא לא מבין איך מי שיש לו ריח של ירא"ש יכול לחשוב להשתתף בעבירה כזו ואפילו בעקיפין), אך אמר לי שהוא שותק כי הגדולים לא אמרו כן.

הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שמו

בקול 'אני יושב עם הפנים לקיר ולא רואה כלום בבקשה אפשר להיכנס'. וכיוצ"ב הרבה, כל סיפור כגון אלו נחצב מעצמו, כאילו רואים אותו בעצמו נוהג כך.

קלו. מאד אוהב שעונים לנוער וכדו' רק להלכה, בלא להתחשב בעוד דברים, שמטבעם יש להם כל מיני עליות ומורדות, והלכה היא עניין יציב שיכולים להתלות בו, וזה החינוך הטוב ביותר לטעמו. ולמשל, בבואי קודם הנץ בשבת בבוקר ראיתי איזה נער שנגרר אחרי כמה ריקים וישב איתם בגן העיר, כנראה כל הלילה, וכשראני הולך עם הטלית להתפלל נער קצת, ושאלני אודות קידוש, ואמרתי לו כדין שיכול לעשות קידוש כל היום, וספרתי לרב ומיד אמר גם שכך יש לענות (היה ניכר שתפס כל העניין, וסבר שרק זה יש לענות).

קלו. התנגד לתרומת אברים גם במקום פקו"נ, ועל אף שהרופאים אומרים שאין תועלת בב' כליות וכדו', כיון שהקב"ה נתן לאדם אין לו רשות ליתן לאחר [והוא חידוש נגד כל הפוסקים, כמו שמודה בעצמו, מלבד הרב מנשה הקטן שגם סובר כמותו]. אמנם, בהארכת חיים באופן מלאכותי סבר להיפך מאלו שחושבים שחייבים להאריך החיים בכל מחיר, וסובר דאדרבא יש צער לנשמה כשרוצה לצאת ומאריכים את החיים באופן מלאכותי [כנראה שזה באופן שמסתבר שא"א יהיה להחזיר את האדם לתפקוד רגיל, אבל יתכן שאפי' אם יהיה אפשר לא בכל מקרה סובר שיש לחייב זאת, למשל בבן אדם מבוגר וכדו' וצ"ב], וב"ה זכינו שכך היה אצלו, ויצאה נשמתו בנשיקה בלא סבל ומכשירים.

קלה. כמו שכבר פתחנו בראש דברינו עד רגעיו האחרונים לא פסק לדון מה חייב עפ"י שו"ע יהודי במצבו, וממש קיים בזה 'אדם כי ימות באהל' במדרגה היותר נעלה שיכול בן תמותה (ומזכיר מה שכתב בעצמו בבינו שנות דור ודור על הנהגתו של ר' הירש מיכל, זכות כל הצדיקים הנפלאים הללו לטובה), וזה היה ממש פלאי פלאות, ואני מרוב פחדי להטריח אותו, לא זכיתי לשמשו בימיו האחרונים (וכמה חסר לי כעת הדבר), ומעצמי באתי לדון כיון וידעתי שסבל מקשיי נשימה וידעתי איך כל דיבור קשה עליו, כדרכו בחיתוך הדיבור וכולי. וכיון וזכיתי מעט להכירו ידעתי שידון מה עדיף לו במצבו, הרהור או שומע כעונה, וה' אינה לידי שבדיוק אחזתי בסוגי' זו ודנתי עליה, ואכן שמעתי ממקורביו שרבות התחבט בכך ובקש מכל הצורבים לברר מקחו זה האחרון בכל נפשו ומאודו, וחלקם באו לפניו ודנו עפ"י מה שדנתי

שמב הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה

אנכי הקטן בזה. והצדדים הם שהירהור להלכה לא מהני רק בחולה (ורק לדעת הרמב"ם, שהוא יחיד בזה, מהני בכל הברכות חוץ מק"ש), אולם לדעתי משמעות הגר"א (סימן סב סעיף א) שלא כהמ"ב, שבחולה ילפ' שיוצא בזה, ואינו רק סתם קבלת עומ"ש וכדו', כמש"כ המ"ב. ומצד שני, שומע כעונה אמנם כתב מ"ב (סא מ) עפ"י שאג"א ו', שיוצא גם בק"ש אף שבירו' ברכות כתב דליכא שוכ"ע לעניין ק"ש, כנראה שאני בדיעבד. ולעשות גם זה וגם זה א"א, שהרי כמו שהקשו רעק"א וטו"א בסוגי' של אישה בבכרה"מ דאו' או דרבנן, מוכח שלא יוצאים בהרהור כששומעים, אף שצ"ע למה, ואם כן סו"ס מה עדיף. ודומני שבסוף העדיף להיות בגדר שומע כעונה (ואופייני לו שמעדיף תמיד את גוף הדבר מנשמתו, שהוא כפורה באוויר, בפרט לחזון איש (אור"ח כט, ח) שהירהור הוא בגדר 'כוונת הלב') ועיינו בזה.

קלט. וביליל שבת האחרון התאמץ למעלה מכוחותיו לקרוא קריאת שמע בעצמו (כהירושלמי והגר"א) אבל בשאר התפילה הוציאו אותו בשמיעה, וסימן למקורבו ביד להוציאו גם בקידוש היום בתפילה, והיינו כמו שחשש, וכך הוה, שלא יוכל לעשות עוד קידוש בעצמו (כמו שאח"כ חיכה וחיכה אולי יוכל לעשות, ובסוף שתי משהו ללא קידוש), כי לא היה בכוחו כלום, ובכל ליל שבת היה נוהג להתנות, כהחת"ס, שלא ייצא ידי חובת קידוש היום בתפילה, כדעת המג"א, ואף שחסר הזכרת יצ"מ מהני מה שהוא סמוך לאמת ואמונה, כמש"כ המ"ב, ועל כן ביקש שיוציאהו דווקא בתפילה ולא סמך על מגן אבות. כנראה כך היה חשבוננו, בינו זאת כי התקיים בו הפך המקרא 'אין שלטון ביום המוות', ויוחק בספר לדור אחרון.



תם ולא נשלם. וכל רגע שכחתי דבר אחד שבאתי לכתוב ומיד נזכרתי בדבר אחר, ואולי לא הצלחתי לכתוב את הדברים החשובים ולפעמים לא בררתי כמו שצריך.

"וקרא בו כל ימי חייו" ר"ל הביוגרפיה שלו תהיה עפ"י התורה כך כתב החת"ס, וכן היה אצל מורינו זיע"א, שכרום זולות לבני אדם אצלו הן הררים התלויים בשערה, אחת מהנה לא נעדרה.



הליכות חיים ממורינו הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה שמג

רוצה אני להוסיף כאן עוד כמה שורות. רבים מבני הישיבות שואלים מה מצאנו אצלם להדבק בו כל כך, הלא לכאורה הוא הדוגמא ההפוכה מראשי הישיבות שבעבר ובהווה- מעדיף מעשה ומנהג ע"פ מחשבה ורעיון, מעדיף את הכתוב ע"פ הסברא, מעדיף תורת הרש"ש ע"פ רמח"ל, ובכלל אינו לומד בדרך הישיבתית, ואפי' בורח ממנה, כאילו מפילוסופיה שאינה נוגעת לו, וכן אינו שקוע בלימוד בדרך הישיבתית שחושבים הרבה ובכל מצב ונמצאים באיזה עומק מחשבתי עד שכאילו נעשים מנותקים מהסביבה, ואילו הוא לעולם אינו מתנתק, והוא ער כל רגע לסביבה למקום ולזמן שבו הוא נמצא. אז מה באמת מצאנו בו, אנחנו בני הישיבות, שכל רבותינו הוו את ההפך הגמור, האם רק את החידוש שהיה בו?

ובאמת כשאני חושב על כך, הנהגה כזו מצאתי גם אצל א"ז ר' יעקב בצלאל ז'ולטי זצ"ל שדבק באהבה אחרי נשואיו בהגר"ד בהר"ן משערי חסד, וכמובן שם לו לעינים את מרנן החזון איש והגרי"ש אלישיב זצלה"ה, שהיו דבריהם כאורים ותומים אצלו, ופעמים לא חש להפסד ממון רב או ביטל פסק שהתחוויר לו ע"פ לימודו ברמב"ם כשפסקו בניגוד לו, ועל אף שלא למד בדרכם אלא כפי שחונך בישיבות, והוא דווקא מפני שמידת האמת שבו הורתה שאצלם יש אמת מחוברת לשורש פנימי ומסורת הפסק שאין לשנות, והדברים ידועים.

כן נראה לי גם לגבי מוריני, וביתר פשיטות לפי ערכינו, כי היה חשוב מאד לנו הצורבים הצעירים, בפרט אחרי הנשואין, האיזון הנכון והגדר שבין המסורת הרציפה לבין עולם המחשבה, שהוא ללא גבול, את זה מצאנו אצלו, ובאמת ובמתיקות שאין לשער. וכן לעניין השקיעות בלימוד, שאליה מחנכים בישיבות, שאינה מותאמת כ"כ לחיים ואי אפשר להגיע ע"י לרוגע והשלווה הנצרכים לחיים עצמם, וכמובן שכל זה היה אצלו, כמתואר לעיל, עם מלא החיות והנשמה, לא סתם באופן דוגמתי כמו שהיה נראה אולי לעין חיצונית, על אף שאכן היה דגש על המעשה והמנהג, שממנו אין לזוז.

אפשר להאריך בזה עוד, ואי"ה עוד חזון למועד, אבל ראיתי צורך לבאר גם זאת מעט כאן.



הערות הקוראים

בעניין ד' צומות בבית שני ♦ הנחת תפילין לת"ח במשך היום כולו
♦ אם מותר ללכת לאילת לטיול ונופש ♦ תחילתו בפשיעה וסופו
באונס ♦ בעניין דה"ר דאורייתא, אי בעינן ס' ריבוא

הערות הקוראים*

הערה על מאמרו של הרב משה בנימין גורטלר "בעניין ד' צומות בבית שני" (עמוד ל"ב)

הרב משה בנימין גורטלר שליט"א ביאר את דין ד' צומות בזמן בית שני, והביא מטורי אבן שהקשה למה לא שלחו שלוחין בטבת ותמוז מפני השמחה שהיה בהם במקום התעניות, ולכאורה פשוט הוא שלא היו ימים טובים כמו הרגלים, וכמו שלא שלחו באב מפני חמשה עשר באב, משא"כ משום תשעה באב הוצרכו לשלוח, שהוא היה יום גדול נגד חומר הצום שיש זו.

ומה שכתב לתמוה מדברי הרמב"ם, שגרס "אף" על אייר, אין ראיה כל כך ממנו, שהרי בפירושו על המשניות הוא לומד דבבית שני התענו בתשעה באב.

גם הביא להקשות למה לא הזכירה הגמרא בר"ה שנגזר על אבותינו בתשעה באב שלא יכנסו לארץ, ויש לומר כיון שטעם זה אינו עיקר, דהרי ודאי אחרי שנגזר על אבותינו לא נהגו בו איזה תענית, אלא רק אחר חורבן בית הראשון.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



תגובת המחבר

בעניין ההערות של הגאון רבי דוד אריה שלזינגר שליט"א על מאמרי בענין ד' צומות בבית שני.

כתבתי בפנים שהטורי אבן תירץ שמשום ימי ששון ושמחה לא שלחו שלוחים, כי אין בזה ברכה אלא איסור הספד ותענית.

אך מה שהעיר הכותב דהוא פשוט, וכמו שלא שלחו שליחים על ט"ו באב, אינו דומה כלל, דדין ימי ששון ושמחה של הד' צומות הוא מדברי קבלה, ולגבי

(* ראה עוד הערות לעיל עמוד קב; קיב; קמח; קצ).

ט"ו באב לא נאמר אלא דלא היו ימים טובים, אך לא הוי כלל כימי הששון ושמחה של ד' צומות.

ומה שכתב לישב את דברי הרמב"ם עפ"י דבריו בפי' המשנה, דצמו בט' באב בבית שני. יועיל לעיין במאמר כי זאת כתבתי שם בהמשך בשוב דברי הרמב"ם.

ומה שכתב לבאר מדוע לא הזכירה הגמ' בר"ה שנגזרה גזרת מרגלים בת"ב. גם אני חשבתי לומר כך, ולא כתבתי זאת בפנים. ועיקר הדברים נסובו על כך שודאי לא מסתבר לומר שגזרת מרגלים ביום זה היא הטעם העיקרי שמדרבנן קבעוהו כיום צום, מדלא הזכירה זאת הגמ' שם.

אך עכ"פ ודאי הוא שתוס' בר"ה, שהקשו דגם בשבעה עשר בתמוז ארעו חמשה דברים, לא סברו כן, דהחמשה דברים לכאורה ארעו קודם יז בתמוז שנבקע העיר ונקבע כצום.

אגב. ברצוני גם להוסיף תוספת למאמר: דקשה דהרמב"ם ביד החזקה בה' תענית לא כתב כלל ענין זה, שבזמן של לא שלום ולא שמד רצו מתענין רצו אין מתענין, ואת החילוק בזה בין ת"ב לשאר צומות. רק כתב הוא בסוף ה' תענית שלעתיד לבוא יהיו ימי ששון ושמחה. וי"ל דהרמב"ם דפי' כפי' בפי'המ"ש א"ש די"ל דכל החלוקה הזאת של לא שלום ולא שמד הי' בבית שני, אך לאחר החורבן אין חלוקה זו, וחשיב כל הזמן כשעת שמד, עד שיבנה הבית. ולפי"ז יוצא דד' צומות בזמן הזה הם מדברי קבלה, ומה שלא שלחו שלוחים על עשרה בטבת וי"ז בתמוז לאחר החורבן י"ל דלא הוסיפו שלוחים יותר ממה שהי' בזמן הבית.

בכבוד ובברכה

משה בנימין גורטלר



הערה על מאמרו של הרב שמואל ישמח "הנחת תפילין לת"ח

במשך היום כולו" (עמוד פ"א)

בענין הנחת תפילין במשך כל היום כולו, הנה יש לציין שבסדר היום גבי תפילת המנחה כתב, שראוי להניח תפילין גם במנחה. ולא יאמר איך אעשה דבר

שאין כל הקהל עושים אותו וילעיגו עלי, והוא יוהרא וגסות הרוח, כי אין יוהרא וגסות הרוח בעשיית המצוות, ואם אנו חוששים לכך אין לדבר סוף וכו'.

ומה שהביא בשם כתר ראש, הנה שם אות ט"ו נכתב בשם הגר"ח מוולאז'ין שאמר בשם רבינו הגר"א, שהצטער הרבה על הדור הזה שמבטלין עיקר המצוה דתפילין שמצותה כל היום, כידוע שבעל הסמ"ג היה מסבב העולם להזהיר לכל ישראל שילבשו בגד בן ארבע כנפות עם ציצית [עיי' בסמ"ג מצות עשה ג'], כך אילו היה בכוחותיו היה סובב את העולם להחזיר עטרה לישנה שיניחו ישראל תפילין כל היום. והעיקר ליוהר שלא לישן בהם ושלא להפיח ח"ו, ובנקל יכול ליוהר ולקיים המצוה, ובכל שעה מקיים הלובשן שמונה מצוות כמו שאמרו חז"ל במנחות מ"ד ע"א, אמר רב ששת כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשין. וליוהרא לא חיישינן, ולואי שגם הרואים יעשו כן, שבזמן הזה אינו שייך יוהרא ואדרבה, נכון לפרסם, והרוצה להתנהג בפרישות יפרסם שרצונו לפרוש ולהצטדק וזולת זה לא יפטר מהם, אך שלא להפליג בפרישות כאילו הוא מובדל מן העולם, והעיקר שיהיה הכל לשם שמים עכ"ד.

והביא דבריו בשו"ת תשובות והנהגות (חלק א' סימן נ"א), להוכיח את חשיבות הנחת התפילין כל יום במנחה, אלא שסיים דלפעמים צריכים לדון, שמא יש בזה יוהרא, שמחזיק בחסידות בבית הכנסת שאין נזהרים בזה. ומובן שהכל לפי המקום והזמן, אם עושה כן ביחידות או עם הציבור. וכן העלה להתיר בשו"ת ברכת יהודה (חלק ד' או"ח סימן ג'), בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א. ואכמ"ל עוד.

ביקרא דאורייתא

אלישע חן



הערה על מאמרו של הרב אפרים כחלון "אם מותר ללכת

לאילת לטיול ונופש" (עמוד קצ"א)

כתב שגם הגר"י יוסף שליט"א הסכים להקל לצאת לאילת לטיול, אולם עתה ראיתי בגליון בית מרן פרשת בלק התשע"ח, שהביאו שם בשיעורו בהערה 9 לאסור, וז"ל: "כשעושים כנס לרבנים לא יעשו באילת, זה חוצה לארץ ואסור

לצאת לחו"ל, אלא א"כ ישלחו את הרבנים למסור שיעורים בבתי הכנסת שם, לכן יעשו את הכנסים הללו בערים אחרות בארץ" עכ"ל.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



תגובת המחבר

כדי ליישב מיקחו של צדיק, ושלא יהיה סתירה בדברי הראש"ל, אמרנו שכנראה מה שפירסם לאסור את היציאה לאילת הוא מחמת ענייני הצניעות, שכן אמר לנו מפורש בהוראה שבעל פה, על ידי ידידנו הדיין הרב הגאון המפורסם ר' יוסף חיים מזרחי שליט"א להתיר, אם לא מחמת הפריצות.



הערות על מאמר הרב אלחנן וינברג "תחילתו בפשיעה וסופו

באונס" (עמוד רכ"ב)

כמה הערות על המאמר תחילתו בפשיעה וסופו באונס של הרב אלחנן וינברג:

א. הרב באות ד רצה להגדיר נזקי ממון "שבעצם כאשר ממונו עושה הרי זה כמין עשייה שלו". סימוכין לכך יש להביא מדברי תוס' ר"פ (ב"ק דף ג ע"ב ד"ה וממונך) שכתבו על מה שהגמ' קראה לבור בשם ממון, "וממונך לא גרסינן ליה דהא בור לאו ממונו הוא ואי נמי גרסינן ל' לאו דוקא אלא ר"ל שבא ההיזק על ידך".

ב. עוד שם, רצה להגדיר שגם אי-שמירה נצרכת לחיוב, שאם שמר הרי ניתק הקשר הטבעי שיש בינו וממונו, שבעבורו מתחייב בהיזקו. להעיר שמפורש קצת אחרת בדברי הנימוק"י (ב"ק דף י ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ומשני): "שלא חייבו רחמנא אשורו אלא היכא שיכול לשמרו וגם אי אפשר לחייבו מטעם תחילתו בפשיעה וסופו באונס...". הרי שלא חייבו התורה במצב של אונס, וע"י השמירה מוודא שאינו מצב של אונס, וגם שאינו של מצב של פשיעה, שהוא חיוב נפרד, שהרי אחר שביאר שאין לחייבו, כתב: "וגם אי אפשר לחייבו משום תחילתו בפשיעה...".

אמנם, כדברי הרב נמצא בנימוק"י במקום אחר (ב"ק דף יא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה משלם), שכתב אהא דדרשינן בגמרא שאדם המזיק חייב באונס, "ומיהו באונס

דאמרן דחייב בנזק, היינו שאינו אונס גמור ממש, כגון שהיתה לו אבן בחיקו אף על פי שלא הכירה מעולם, משום דאיבעי ליה למיחש שמא הניח איזה דבר בחיקו ושכחו, אבל אונס גמור כגון הא דירושלמי שבא חברו וישן אצלו פטור כדראמרן דרחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר".

נמצא, שיש שני טעמים לפטור בנזיקין, אחד משום הפטור הכללי של אונס רחמנא פטריה (ורגילים לומר שהוא משום התנתקות המעשה מהאדם הנאנס), ושני משום שבכל מקום שלא היה יכול לשמור, פטור. אלא שהטעם השני אינו מועיל בפשיעה, כדמוכח מנימוק"י בדף י, אולם אולי אפשר לומר ששייך הפטור של אונס רחמנא פטריה.

נמצא, שהאדם חייב דוקא מצד הפשיעה, ולא מטעם אחר, ואמנם במקום אחר משתמע מדברי הרב (בסוף ע' רכח ואילך) שהחיוב בא מחמת פשיעתו, ולא רק שהשמירה מנתקת את היחס בינו לממונו. וכתב על זה שע"י פשיעתו נעשה מצב שהוא עומד אחורי ממונו המזיק.

וסימוכין למה שכתב הרב בזה נמצא בתוס' (דף נ"ו ע"ב ד"ה פשיטא): "דסברא הוא דגזלן נכנס תחת הבעלים דכיון שהוציא מרשות בעלים שהיו חייבין בשמירתה ואין הבעלים יכולים לשומרה לפי שנגזלה מהם יש על הגזלן לשומרה דלענין נזקין אקרו בעלים כל מי שבידו לשומרה". ודייק הגר"ח (ראה רשימות שיעורים מהגרי"ד על התוס' שם) שרק כשהוציא מרשות מי שהיה עליו לשמור, אז נקרא מי שבידו לשמור עכשיו- "הבעלים", אבל שומר אבידה, שלא הוציא מרשות מי שעליו לשמור עבורו, לא אקרי בעלים.

ונראה הטעם ששומר אבידה אינו נקרא בעלים לענין נזיקין, שהרי לא עשה מעשה שהעושהו עומד אחורי מעשה הבהמה, שהרי הוא לא וודאי שההיזק יוכל לבא, שהרי גם קודם היה יכול להזיק שלא היה מישוהו חייב בשמירתו [וגם אם פשע אחר ששמר קצת זמן, אפשר לומר שמכל מקום לעולם לא חל עליו שם בעלים, שהרי לא היה מחוייב בשמירתו. ויש לדון בזה].

משה דוד הומינר



הערה על מאמרו של הרב יצחק נוימן "בעניין רה"ר דאורייתא,

אי בעינן ס' ריבוא" (גיליון ט"ו, עמוד ר"י)

בעניין התנאי של שישים ריבוא לרה"ר, הרב יצחק נוימן טען, שמעולם לא היו שישים ריבוא, וכתבתי בתגובתי שהזמן שהיו שישים ריבוא הוא בזמן המקדש, כמבואר בחז"ל בהרבה מקומות, והרבה אחרונים למדוה כפשוטו. וזהו שכתבו התוס' והראשונים בלי חילוקים "היום אין לנו רה"ר", ומי גילה להם שלא יהיה אפשרות כזו שלא טרחו לפרשה, אלא ודאי שידעו שרק בזמן ביהמ"ק שייך כזה מצב.

וכעת ראיתי בספר 'אלון בכות' - פי' מגילת איכה לרבנו יהונתן אייבשיץ, שכתב לפרש הפסוק "דרכי ציון אבלות... כל שעריה שוממין", ופי' שמתחילה נעשו השערים להיות רה"י, מפני הרבים שבקעו בו לעלות לרגל, אמנם כשהעמידו שומרים על אם הדרך ובטלו עולי רגלים ולא היו רבים בוקעין בלא"ה, הוי רה"י ולא צריכים לשערים. וז"ש שכיון שדרכי ציון אבלות לכך כל שעריה שוממין.

ומשמע מדבריו שהרבים שבקעו בירושלים הוא דוקא אותם שבאו לביהמ"ק, אבל אחר שהפסיקו לבוא לביהמ"ק, אף שמסתמא היו עדיין רבים באים, מ"מ לא הוי רה"ר.

יחיאל אומן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמיחי כנרתי

esa@etrog.net.il

הרב דוד לוי

1036196043@gmail.com

הרב עמנואל מולקנדוב

e9074716@gmail.com

הרב מיכאל דייטש

8765med@gmail.com

הרב אוריאל בנר

baneruri@gmail.com

הרב יואל שילה

shiloyoel@gmail.com

הרב שמואל ישמח

shmuel6520@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

7648551@gmail.com