

כתלנו

הגיגי תורה שנתבררו
ע"י תלמידיו ושיבת הכתל

(ד)

מנחם-אב תשל"ב

אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל
מרכז ישיבות בני-עקיבא
העיר העתיקה, ירושלים ת"ו

חֹבֶרֶת זוּ מִקְדָּשָׁה

לְזִכְרוֹ שֶׁל

הָרֶב ד"ר יַעֲקֹב דוֹד

בֶּן

הָרֶב יִצְחָק אֵיזֶחֶק הַלּוֹי הָרְצוּג ז"ל

מִדְּבַרֵי הַמְּדִינָה

וּמִסּוֹלְלֵי הַדֶּרֶךְ לְהַחֲזֹרֶת עֲטַרֶת הַחֹרֶה

לְעִיר הָעֵתִיקָה

נדבכי מקרא

- 9 על איכה ועל מדרשיה - הרב ישעיהו הדרי
14 תהלים פ"ב - אלחנן סמט

נדבכי הלכה

- 19 בסוגיא דאנוסים היינו - הרב ישראל דז'ימיטרובסקי
24 הבאת פירות שביעית לבית הפסול - הרב אביגדר נבנצל
26 ברכת הזמן בחנוכה, בפורים ובמקראי קדש - הרב נחום נרי"ה
30 הערות בביאור הגר"א שו"ע אהע"ז סי' נ"ג - יצחק לוי
36 עד נעשה דיין - חיים קורצטג
41 בגדר חזקה מעיקרא - יצחק ספיר
43 בל תשחית בעץ מאכל - חיים הירש
48 אבילות חמיו וכבודו - יוסי בן-שחר
52 חיבת חופה - ישראל וינשטוק
55 כתובה דאורייתא או דרבנן - יחזקאל כהן
59 ברכת חתנים בארוסה ובנשואה - יהודה המבורגר
61 אפקעינהו רבנן לקדושין מיניה - אליעזר שחורי
65 טיטרוס - נעם זהר

נדבכי מחשבה

- 69 השעה האחת של מרים - הרב משה צבי נרי"ה
74 תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי - צבי שייביץ

נדבכי העיר

- 83 נטילת לולב בירושלים כל שבעה לשיטת הרמב"ם - מנחם שפירא

דבר המערכת

לפניכם, כתלנו ד', חוברת נוספת של דברי-תורה שנתבררו על-ידי בני ישיבת-הכתל.

העסוק בתורה, בלבון סוגיות והעלאתם על הכתב בבהירות - ברכה מרובה בו. שני גוונים בולטים בעיסוק זה בכלל, ובחברת בפרט - מצד אחד, הקפת נושא תוך כדי אסוף הפרטים בסוגיות שונות ועריכתם מן הפרט אל הכלל, ומצד שני, חידושים והערות בהלכה אחת בעזרת עיון מעמיק ונתוח אותה הלכה לפרטי-פרטיה.

הכללים והפרטים גם יחד מצטרפים לבנין אחד, לסולם לעוסקים בתורה ועמלים בה. סולם המעלה אותם והמקשר בינם לבין המקור הרוחני של התורה - נותן התורה.

נושאי רוב המאמרים בהלכה, לקוחים מן המסכתות שבהן בעיקר עסקו השנה בבית-מדרשנו. כתובות, שבועות וסוכה. מאמרים במקרא ובמחשבה מעטרים את "כתלנו".

החברת פותחת במאמר על מדרשי איכה ובו דרשת ר' הושעיא "ארבע מאות ושמונים בתי-כנסיות היו בירושלים וכל אחד היה לו בית ספר ובית תלמוד. בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה".

ובין המצרים, מבית המדרש שבין החומות מהדהדת שבעתיים הקריאה, "השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם".

הרב ישעיהו הררי

במבנה מגילת איכה עסקו מפרשים ראשונים ואחרונים. הבחינות החיצוניות של הקינות משקפות בין באופן ישיר ובין בצורה עקיפה, תכנים פנימיים וערכים מהותיים בנושא החורבן. צורת האלפא-ביתא בשלושה מתוך חמשת פרקי מגילה, יחודו של פרק ג' בעל הא"ב המשולש, ומספר פסוקי פרק ה' – עשרים ושתיים, כמספר אותיות הא"ב, משך את תשומת לב המעיינים מאז ימי הקדמונים.

כמובן שיש לצורה חיצונית זו גם נמוק בעל גון טכני, במגמה להקל על הזכרון, שהרי קינות אלו היה להם שמוש אף בתפילה ובעבודת ד' בביהכ"נ, אלא שלמרות זאת לא נעשה הדבר בצורה מלאכותית, אדרבה, יופי פיוטי כבוש בתוך המסגרת והוא רומז אף על מהלך פנימי-עיוני.

במדרש איכה (פרשה א' א') נחלקו ר' יהודה ור' נחמיה על לשון איכה, אם היא תוכחה או קינה וראה בתל"ת פ"א אות יח' שהסביר מחלוקתן אם הלשון היא עבר או הווה ובכך תלויה אף מחלוקתן בדבר התייחסות הדברים לתקופת יהויקים.

לנקודה זו מתייחסת אף השאלה בדבר זמן חבורם של הקינות למיניהן. ר' יהודה שמע בפרק א' בקינה הראשונה הדים לגלות יהויקים ויהויכין. לא נזכרת בה השחתת העיר ולא שרפת הבית, ולעומת זאת יש בה על ביזת כלי הקודש: "ידו פרש צר על כל מחמדיה", ורמז על עמון ומואב – "כי ראתה גוים באו מקדשה אשר צויתה לא יבואו בקהל לך". ואכן על יהויקים נמצא כתוב במלכים ב': "וישלח ה' בו את גודי כשדים... ואת גודי בני עמון וישלחם ביהודה להאבידו".

ואילו בפרק ב' נזכרת העיר הנתונה במצור, ואין עדות לחורבן המקדש – אפשר שהיא נתחברה באותן שנות המצור הכבד. לעומתו פרק ד', דן בשרפת המקדש, אלא שהבטוי "רוח אפינו משיח ה' נלכד בשחיתותם" ניתן להתפרש בפנים הרבה; לשיטת רש"י הוא יאשיהו שמותו הטראגי הטה את גלגלי ההיסטוריה הישראלית כלפי מטה, כרמוז בדברי הימים ב' "ויקונן ירמיהו על יאשיהו... והנם כתובים על הקינות". ואילו אבן-עזרא ראה בביטוי "רוח אפינו משיח ה'" רמז לצדקיהו, ויש שהפליגו לגדליה בן אחיקם "אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים".

פרק ה' מתפרש על פי שיטה זו כקינה שנתחברה במצרים ימים רבים אחר החורבן, כשאפשר היה להתבטא "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו", והנחה זו מסבירה אף את החריגה של הפרק ממסגרת הא"ב.

מכל הבחינות האמורות עומד פרק ג' בפני עצמו, השמוש ברובו בגוף ראשון, א"ב משולש, משקל הקינה ועוד, ובלשון חכמים: "ירמיהו כתב ספר קינות רשום הוסיף עליו אני הגבר". יחידותו של פרק ג' יש בה ענין מיוחד לגבי המעיין בבעיות כבשונן של עולם.

יש מבני דורנו שהצביע על המבנה המשולש של פרק ג'. ששים וששה הפסוקים מתחלקים לשלושה שלישים. אותיות א' עד ז', אותיות ח' עד נ', אותיות ס' עד ת'. בחלק הראשון בא תאור עומק היסורים של המקונן, ואילו בסופו באה עדות על המהפכה הנפשית המתחוללת בלבו. למהפכה זו ניתן בטוי על-ידי שמוש במלים שוות בסוף חלק א' ובראשית חלק ב'. אפשר להצביע על הבטויים "ותצח משלום נפשי" לעומת "כי לא יצח לעולם ה'". מכאן – "ואומר אבד נצחי ותוחלתי מד'", ומאידך "זאת אשיב על לבי על כן אוחיל" ובהמשך: חלק ד' אמרה נפשי על כן אוחיל לו". המקונן קורא: "צפו מים על ראשי אמרתי נגזרתי" ולעומתו "קרבת ביום אקראך – אמרת אל תירא".

מתוך עומק הצרה, מהחורבן המוביל את המקונן את תהום היאוש, באה הרווחה בנפשו פנימה. החוויה של הסובל המתחזק באמונתו, "חדשים לבקרים רבה אמונתך" – יונקת משרשיו העצמיים בלי סיוע מחוצה לו.

אולם דומה שחשיבותו היסודית של פרק ג' במגילת איכה היא בלשון היחיד שבראשיתו. נחזמים חלקים, נחמה פורתא, מוצא אדם בהרגשת השתוף בצערו, בצרת רבים מצוי מזור לפרט הסובל. גם אם יש למקדש פונקציה של צבור, של קהל, הוא משמש מקום מפגש של היחיד עם אלוֹקיו. חורבנו של המקדש, על כל המשמעויות הצבוריות והלאומיות שלו – הוא אסונו של האדם הבודד "אני הגבר ראה עני בשבט עברתו" "אותי נהג", "אך בי ישוב" וכו'. מקבילים לכך מוצאים אנו בשירי המקדש שכתהלים בה ממוזגת "שמחתי באומרים לי בית ה' נלך" וכן בתהלים ל' "מזמור שיר חנוכת הבית" שנאמר כולו בלשון יחיד: ארוממך, שועתי, חיתיני, וכו'. ובדומה לו בתהלים פד' הפותח בלשון יחיד, "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה' לבי ובשרי ירננו אל אל חי", "אשרי אדם עוז לו בך". ורק אח"כ מסילות בלבבם "עברי בעמק הבכא" וכו'. באיכה היחיד המקונן הופך להיות לפה לאומה כולה, צרת הרבים היא צרתו ונחמתם – נחמתו. קריאתו: השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם. כוללת פניה זו לעצמו ולצבור, הפרט והכלל נושאים במשא הסבל ומתנחמים בהבטחת העתיד.

כל השיטות בדבר חבורן של הקינות מתמקדות בתקופת שלהי הבית הראשון; אולם יש במקרא עדויות אף למה שהעסיק את אבותינו בראשית הבית השני. מתוך דברי זכריה בפרק ז' שועמים אנו על מנהגי האבילות בתשעה באב, כפי שהיו נוהגים בין בית ראשון לשני. המשלחת מגולת בבל אל הנביאים אשר בירושלים שדאלת "האבכה בחדש החמישי הנזכר כאשר עשיתי זה כמה שנים", וברור שבמושג בכיה בחדש החמישי הכוונה גם לאספות ועצרות שנערכו בבל במקדשי המעט לזכרה של ירושלים וכך גם קיימה שבועת הגולים "אם אשכחך ירושלים".

מסתבר שפרט לאמירת מגילת קינות, היא מגילת איכה, הוסיפו הזקנים לספר מזכרונותיהם על ירושלים, גודלתה ותפארתה מחד, ומלחמותיה וחורבנה מאידך.

דברי זכרונות אלו כשהם שלובים בפסוקי הקינה הוו כנראה את היסוד למסורות וספורים שנשתמרו במסורת חז"ל מסביב למגילת איכה. כך שבחלקם יש בדברי חז"ל המתיחסים לחורבן בית ראשון להאיר ולהסביר מקומות קשים במגילה, ונוסף לכך יש באגדות חסמים ובעיטוריהם

לאיכה, משום פרשנות במיוחד על רקע תקופת חרבן בית שני וימי הגזירות שלאחר מכן. על כל אלה גוידם בספורי המדרש ספורי זכרונות על תפארת ירושלים עד חורבנה בידי טיטוס ועל הפורענויות שעטו עליה.

מסורות חז"ל האמורות נסדרו בסדר מדרש איכה רבה, או איכה רבתי. הסבר הכנוי רבתי שנוי במחלוקת, יש מי שדעתו שיסודו בכתוב רבתי-עם שבראש המגילה ומכאן שמו של המדרש כולו, ואילו יש שראה בו הרגשה, איכה רבתי להוציא ממדרש איכה זוטא שהוא קטן בכמותו. זמן סדורו של המדרש קדום הוא מאד לדעת הכל. קרוב לוודאי שזמנו לאחר "בראשית רבה", ועוד לפני "ויקרא רבה". מ"מ הוא נסדר בא"י לאחר חתימת התלמוד הירושלמי דהיינו לפני כאלף ושיש מאות שנה, וכמאה שנה לפני חתימת התלמוד הבבלי.

ר' שלמה בובר במבואותיו למדרש איכה רבתי ציין את המקורות שמהם שאב המסדר, וביניהם המשנה, התוספתא ומדרשי ההלכה מתקופת התנאים. מאידך שמש קובץ מדרשי זה מקור לענינים רבים בהלכה ובאגדה לבאים אחריו. החל מהגאונים, עבור לתקופת הראשונים ועד לפוסקים האחרונים הביאו את דברי המדרש כאסמכתא לפסקי הלכה ועניני הגות.

בחלקו הראשון של המדרש נסדרו הפתיחות, ששם מיוחד יקבע להן. פתיחתא למדרש איכה רבתי, או פתיחתא דחכימי. ברוב הדפוסים נרשמו שלושים וארבע פתיחות, אולם ר' שלמה בובר, בהסתמך על כתבי יד שער שישנן שלושים ושש פתיחות, כמנין איכה בגימטריא, והם רמוזים בדברי איכה זוטא. א"ר שמעון בן פזי לשון איכה גימטריא ל"ו, כנגד ל"ו כריתות שנתחייבו ישראל. סיומה של כל פתיחה הוא על הרוב: כיון שחטאו-גלו, וכיון שגלו התחיל ירמי' מקונן עליהם איכה ישבה בדד. נראים הדברים, שפתיחה זו שמשה כהקדמה לחכמי התלמוד בבואם לקונן בליל תשעה באב, ופרט לנוסח הקבוע מימי בית ראשון - איכה, מצאו צורך נפשי לפתוח פתח אישי עצמאי לקינה המתחדשת.

קשר זה בין חורבן ראשון, שני ומגילות היסורים שלאחריהם באו לידי בטוי אף במטבעות לשון וענין שיסודם במגילת איכה. דרך משל, תאור לציון כאלמנה היושבת בדד, חוזר בפי המקונן באיכה בגוונים רבים ושונים על רקע חורבן בית ראשון, ואילו לאחר חורבן בית שני נשתמר לנו בספר חזון עזרא הוא עזרא הרביעי חזיון האשה השכולה והיא ציון, וכן בפסיקתא, כשהייתי עולה לירושלים נטלתי עיני וראיתי אשה אחת יושבת בראש ההר, לבושה שחורים ושערה סתור, צועקת ומבקשת מי ינחמנה. ואני צועק ומבקש מי ינחמני ואמרה לי אני אמך ציון ואף במטבע של אספסינוס שנטבע לכבוד כבושה של ירושלים, המפורסמת בשם "יהודה הכבושה" טבועה דמותה של אשה אלמנה היושבת בוכיה.

כיוצא בדבר נשתמר במדרש איכה רבתי נוסח דבריו של ריב"ז בהתיצבו לפני אספסינוס. על הפסוק היו צריה לראש שפירושו הפשוט איביה שולטים עליה, דרשו חז"ל "כל מי שבא לצור על ירושלים נעשה ראש" וגם אם יש בדברים משום קינה מסתתרת מאחוריהם נחמה פורתא, אין ירושלים נופלת אלא בידי מי שהוא ראש לאומות העולם ומכאן הדרשה הנוספת, צריה

לראש זה נבוכדנצר, ד"א, זה נבוזראדן, ד"א, זה אספסינוס. ומכאן מובאים במדרש דברי האגדה על הפגישה בין רבן יוחנן בן זכאי לבין אספסינוס לרגלי חומות ירושלים, בתלמוד הבבלי כשמסופר על כך בלשון הארמית נאמר שריב"ז פתח ואמר: שלמא עלך מלכא, דהיינו שלום עליך המלך ואילו בנוסחאות מאוחרות של איכה רבתי – יחי מרי מלכא, ר"ל: יחי אדוני המלך, ואילו בנוסחאות בכתב-יד מצוטטת הפתיחה בארמית: ויוי דומיני אמפרטור, שמשמעה, יחי אדוני המושל, וקרוב לודאי שזה צוטט מדויק מדברי הפתיחה של רבן יוחנן בן זכאי. גישה זו של דרישת הכתובים לעומק רבדיה השונים ההיסטוריה נשנית פעמים הרבה באיכה רבתי מלת הפתיחה, איכה, הפכה לסמל המבטא את החורבן ואת המצב החדש שנוצר; התמיהה. היא סוף משמעו של הענין, הא כיצד, איכה אירע כזאת.

ומכאן דרשת ר' אבהו: אמר הקב"ה, אדם הראשון הכנסתיו לגן עדן וצויתיו ועבר על צווי וגרשתי ושלחתי וקוננתי עליו איכה. ויאמר לו איכה-איכה כתיב, אף בניו הכנסתים לארץ ישראל וצויתים ועברו על צווי וגרשתי שנאמר מביתי אגרשם ושלחתי שנאמר שלח מעל פני ייצאו וקוננתי עליהם איכה.

נקודת המוצא של דרשה זו הוא כנראה בצורת הכתיב של המלה איך, שע"פ המקובל היתה צריכה להכתב באותיות א', י', ך', סופית והנה בתורה הכתיב הוא א' י' כ' ה', ומשום שה"ה המיותרת דרש ר' אבהו ששאלה זו לאדם הראשון צליל של קינה יש בה, איכה נטרפה התכנית של היות האדם בגן-עדן "ועבר, וגרשתי וקוננתי עליו איכה".

ומכאן שמקומם של ישראל בא"י כמקומו של אדם הראשון בג"ע. ובשני המקרים נשתבשה התכנית. יתר-על-כן, בכניסתם של ישראל לארץ, יש כעין תקון החטא של אדם הראשון שנצטוו "לעבדה ולשמרה" ולא עמד בצויו, ועל-כן באה מילת הקינה המשותפת לשני המקרים: איכה, שוויון זה בין גלותו של אדם הראשון לגלותם של ישראל באה לידי בטוי בדרשה נוספת. "ויחמס כגן סוכו" הוא בטוי קשה, מה משמעו של החמס ומהי הסכה, ור' שמואל בן נחמני פירש את הענין כאדם הראשון שנאמר בו ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן-עדן. אדם הראשון נכרת מגן עדן, וכך ישראל נכרתו מגן המקדש.

תפארתה של ירושלים בימי בית ראשון נזכרת בדברי המקונן והדרשנים באיכה רבתי ספוח לתיאור עדויות מסוף הבית השני. העיר רבתי עם בימי צדקיהו התפשטה והתרחבה בימי אגריפס תנא ר' שמואל עשרים וארבע רחובות היו בירושלים ועל כל רחוב עשרים וארבע מבואות וכל מבוא עשרים וארבע שוקים, ועל כל שוק עשרים וארבע שנקים ועל כל שנק כ"ד חצרות ועל כל חצר כ"ד בתים לקים מה שנאמר יהודה וישראל רבים כחול אשר על שפת הים לרוב.

וכיוצא בה דרשת ר' הושעיא על הפסוק "ולא חמל את כל נאות יעקב" – ארבע מאות ושמונים בתי כנסיות היו בירושלים, וכל אחד היה לו בית ספר ובית תלמוד, בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה. עדות זו מסתברת לנו עפ"י כתובת יונית שנתגלתה לפני כחמישים שנה בחפירות העופל בירושלים, בשפוליו הדרומיים של הר-המוריה ובה נזכרים שמותם של בוני בתי כנסת לשם קריאת התורה ולמוד מצוות ובנספח להם חדרים ומתקני מים לשם הארכת עולי רגלים.

הן פסוקי הפורענות והן פסוקי הנחמה משמשים בפי חז"ל להרעיף טל של תקווה על המתאבלים המקננים. חרש ימינו כקדם מתפלל המקונן בסוף המגילה ומהו קדם זה, דעה אחת אומרת כאדם הראשון שכתוב בו וישכן מקדם לגן-עדן. דעה שניה – כשנות שלמה שנאמר וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות. רוצה לומר כשם שהפורענות נתפסת בהוראה כפולה של המין האנושי, בדמות אדם הראשון המגורש מגן עדן, ואף של ישראל המגורשים מירושלים, כך הנחמה מתחדשת בכפלים, גאולה לעם כימי דוד ושלמה, וגאולה לאדם כימי גן-עדן מקדם. צמד זה נזכר אף בדברי הנחמה, כי נחם ד' ציון, נחם כל חרבותיה וישם מדברה כעדן וערבתה כגן ד'.

"השיבנו ה' אליך ונשובה. אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע שלך היא השיבנו. א"ל שלכם היא שנא' שובו אלי ואשובה אליכם אמרה לפניו רבש"ע שלך היא שנא' שובנו אלוקי ישענו לכך נאמר השיבנו ה' אליך ונשובה".

(מדרש איכה רבתי – בסופו)

"כל שלא ראה ירושלים בתפארתה לא ראה כרך נחמד מעולם, כל שלא ראה ביהמ"ק בבנינו לא ראה בנין מפואר מעולם" (גמ' סוכה דף נ"א ע"ב)

תהלים פ"ב

מאת אלחנן סמט

מזמור זה, הנאמר כשיר ליום שלישי, נראה שהוא מבוסס על פרשיה של פסוקים אחדים בסופה של פרשת בראשית:

בראשית ו' א'-ג': ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ובנות ילדו להם: ויראו בני הא-לֹהִים את בנות האדם כי טבות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו:

ויאמר ה', לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה

ועשרים שנה:

התבוננות בפסוקים אלה בבראשית עד סוף הפרשה, מוכיחה כי הם עמדו לעיני רוחו של משורר מזמור פ"ב. השוואה זו עשויה להועיל לפרשנות שני הקטעים.

לפני הדיון הפרשני, יצוינו הביטויים והפסוקים מבראשית ומתהלים שיש בהם הקבלה לשונית או רעיונית-פשוטה, והם שהביאנו להשוואה.

א. הביטוי "בני הא-לֹהִים" שבבראשית מופיע בצורת דומות במזמור פ"ב:

בפסוק א': "א-לֹהִים נצב בעדת-א-ל בקרב אֱלֹהִים ישפוט".

בפסוק ו': "אני אמרתי אֱלֹהִים אתם ובני עליון כולכם".

ב. בתהלים: "עד מתי תשפטו עול... פלטו דל ואביון, מיד רשעים הצילו".

ובבראשית ו', ה': "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ"...

וכן בתחילת נח ו', י"א: "ותשתת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס".

ג. דברי המשורר בפ"ב: "אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו".

ובבראשית ו', ג': "ויאמר ה', לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו

מאה ועשרים שנה".

ד. "... וכאחד השרים תפלו".

בראשית ו', ד': "הנפלים היו בארץ בימים ההם..."

ה. התוצאה של הפסוקים הנדונים בבראשית בפסוקים ה'-ז' שם:

"ויאמר ה' אמצה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה" וגו'

ובתהלים פ"ב: "לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, ימוטו כל מוסדי ארץ".

ואולי גם: "קומה ה' שפטה הארץ, כי אתה תנחל בכל הגוים".

החוטאים

מי הם בני הא-לֹהִים, שחטאם הוא השלב האחרון בירידה האנושית המביאה את המברל?

רש"י: "בני השרים והשופטים. ד"א בני א-לֹהִים הם השרים ההולכים בשליחותו של

מקום אף הם היו מתערבים בהם. כל אֱלֹהִים שבמקרה לשון מרות".

שני פירושים אלה של רש"י מייצגים את שתי הגישות שיש בכל הפרשנים לנושא. הפירוש הראשון של רש"י מבוסס כנראה על ברא"ר כ"ו ה': "רשב"י קרא להון בני דיינא, רשב"י מקלל לכל מאן דקרא להון בני אלהיא".

וכן על התרגומים: "בני רברביא".

בגישה פרשנית זו נוקט גם ראב"ע שהמשותף לכל ארבעת פירושו, גם הרואים במלת "א-להים" כאן קדש, הוא שבני הא-להים הם בני-אדם.

וכן הרמב"ן נוקט בדרך זו.

פירושו השני של רש"י, מבוסס אולי על פרקי דר' אליעזר פרק כ"ב: "רבי אומר ראו המלאכים שנפלו ממקום קדושתן מן השמים את בנות קין... ותעו אחריהן ולקחו מהן נשים. שנאמר ויראו בני הא-להים את בנות האדם". ואולי הוא מבוסס על מדרש המובא בילקוט-שמעוני רמז מ"ד (על בראשית ו') והוא ממדרש אבכיר, על ירידתם של שמחזאי ועזאל שני המלאכים, לעולם, וקלקולם עם בנות האדם.

כנראה שעל המקור השני הסתמך רש"י משום שהוא מזכירו פעמיים בגמרא. יומא ס"ז ב': "תנא רבי ר' ישמעאל: עזאל שמכפר על מעשה עוזה ועזאל". (בילקוט: שמחזאי). ורש"י: "מלאכי חבלה שירדו לארץ בימי נעמה אחות תובל קין. ועליהם נאמר ויראו בני הא-להים את בנות האדם", כלומר על העריות מכפר".

ובבב"א ס"א א': "סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוו".

רש"י: "בני אחיה שבא משמחזאי ועזאל, שני מלאכים שירדו בדור אנוש".

הרמב"ן, לאחר שהוא מביא את פירושו ד"ה "הנפלים", כותב: "אבל המדרש אשר לר' אליעזר הגדול בפרקיו הוא הנאות בלשון הכתוב יותר מן הכל אלא שיש צורך להאריך בסוד הענין ההוא".

גם הראב"ע בפירושו הקצר שאינו נדפס (מובא ב"יהל-אור" חומש "מחוקקי יהודה") אומר: "ויש בדרש שבני הא-להים מלאכים ירדו ממעלותם וזה רמז למערכת עליונה, והמשכיל יבין".

מי הם החוטאים במזמור פ"ב בתהלים, נגדם מכוונת תוכחת המשורר? כמעט כל הפרשנים מסכימים כי "עדת א-ל" ו"א-להים" השני שבפסוק א', הם השופטים. אליהם מכוונת תביעת המשורר שישפטו בצדק, והתוכחה על שהם מעוותים דין, ואליהם נאמר: "אני אמרתי א-להים אתם ובני עליון כלכם" ופשוטו של פסוק זה נסמך על פשוטו של פסוק א': אני אמרתי כי שופטי משפט א-להים אתם, או אנשים נעלים אתם, עדת א-ל, וכל כדומה.

מפשוטו של מקרא בתהלים - לפשוטו של מקרא בבראשית. מסתבר שמשורר תהלים פירש את בני הא-להים שבבראשית כמו את בני-עליון שבמזמור, דהיינו בני אדם נעלים, אנשי אלקים. ומשורר תהלים משהו את השופטים שבדורו המעותים משפט, לבני השרים והשופטים שבבראשית.

הפסוק הראשון בפ"ב מנמק את השם שנתן לשופטים: א-לוהים. לא רק בגלל ש"כל אלהים שבמקרא לשון מרות", אלא בגלל ש"א-להים נצב בעדת א-ל", תפקיד הדיינים לשפוט בצדק

את בני האדם הופך אותם לנציגי ה' בעולם, "שופטי משפט אלקים" (ראב"ע בבראשית) וה' משתתף אתם (או בוחן אותם) בדינם: "בקרב אלהים ישפוט".

החטא

בתהלים: עד מתי תשפטו עול ופני רשעים תשא סלה?

שפטו דל ויתום עני ורש הצדיקו!
פלטו דל ואביון מיד רשעים הצילו!
לא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו...

עוות הדין, נשיאת פני הרשע המציק לאביון והתעלמות מן העול והחמס. ובבראשית: "ויראו בני הא-להים את בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו".

חטאם של בני הא-להים הוא כפול: בג"ע ובעול שהם עושים לחלש מהם. ברא"ר פרשה כ"ו ה': "כי טובות הנה - א"ר יודן טבות כתיב, כשהיו מטיבין אשה לבעלה היה גדול נכנס ובעלה תחלה. ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו - אלו נשי אנשים".

והרד"ק: "את בנות האדם - בנות המון האדם החלושים שלא היה להם כח לעמוד כנגדם... כי מי שהיה גדול מחברו עושק את חברו ואין מציל מידם. ו"אדם" נאמר על הפחותים והחלולים". התורה מספרת על חטאם של בני הא-להים ובעצם זהו תאור מצבו של דור שלם שהוא משחת. הרד"ק מביא ספרי (במדבר פ' ו'): אם בני הדיינים היו אווזים נשים מן השווקים ומענים אותן, ק"ו לשאר בני אדם.

אבל התביעה הגדולה יותר, היא דוקא מבני הדיינים, שמעמדם האידיאלי מרומז בשם, בני א-להים, והם מתנהגים בשפלות שכזו, רמב"ן: יספר הכתוב כי הדיינים אשר להם לעשות המשפט ביניהם, עושים החמס בגלוי ואין מונע אותם. תאור מסכם של מצב אותו דור, מצוי בתחילת פרשת נח פרק ו' י"א: "ותשחת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס".

ודברים אלו אמורים גם לגבי מזמור פ"ב. במזמור זה מתואר מצבו של דור משחת. שיא שפלותו של הדור, מתבטא בשפלותם של הדיינים, המעוותים את הדין. והתביעה של המשורר היא דוקא מן הדיינים, לגדל חטאם; דוקא הם החייבים לשמש מופת ולשפוט משפט אלוהים, נותנים יד לרשע ברשעו. חטאם של בני הדיינים בבראשית - עשק החלשים וזנות. חטאם של הדיינים בתהלים - עשק החלשים על ידי משפט עול. מצב זה של "ארץ נתנה ביד רשע" ולית דין ולית דיין משותף לשני הקטעים. והוא מעורר אכזבה מן האדם.

תהלים: "אני אמרתי א-להים אתם ובני עליון כלכם.

אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפלו".

בראשית: "ויאמר ה': לא ידון רוחי באדם לעולם, בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה.

בני הא-להים, עדת א-ל, בני-עליון, הופכים לאחר חטאם להיות אדם. אדם ילוד אשה, קצר ימים - שיש קץ לשנותיו, שוכן בית חומר.

הרעיון המובע בפסוקים אלה הוא כללי: האדם בטרם חטא, הוא יצור עליון, שצלם אלקים חופף עליו, ולאחר חטאו הוא נופל, ומתגלה כיצור גשמי עלוב, בשר ודם קצר ימים.

וכדברי הנצי"ב על הפסוק בבראשית: "זה המאמר אינו לעונש כי להלן כתיב העונש: "אמחה את האדם" וגו', וכאן אינו אלא הודעה טבע בני האדם ומאמר נבואי".

הרעיון הזה נאמר במדרש על הפסוק מתהלים: (המדרש מובא בילקוט על המזמור ולקוח מספרי פר' האזינו) "היה ר' סימאי אומר, כל בריות שנבראו מן השמים - נפשם וגופם מן השמים, וכל בריות שנבראו מן הארץ - נפשם וגופם מן הארץ, חוץ מן האדם הזה שנפשו מן השמים וגופו מן הארץ. לפיכך, למד אדם תורה ועשה רצון אביו שבשמים הרי הוא כבריות שלמעלה, שנאמר: "אני אמרתי א-להים אתם ובני עליון כלכם". לא למד תורה ולא עשה רצון אביו שבשמים. הרי הוא כבריות שלמטה, שנאמר: "אכן כאדם תמותון."

אגב ההשוואה הרעיונית שבין שני הפסוקים, מתחזקת הדעה הפרשנית, אותה מביא ראב"ע בפירושו ודוחה, למילים "והיו ימי מאה ועשרים שנה", וז"ל הראב"ע: "י"א שזה קצב כל האדם ואם מצאנו יותר כן, מצאנו מעט, רק על הריב ידבר, ואין זה אמת כי הנה שם חיה שש מאות... ומימות דוד עד היום שבעים או שמונים שנה". אך ההקבלה בין "אכן כאדם תמותון" לבין "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" מחזקת פירוש זה הרואה ב"והיו ימיו מאה ועשרים שנה", מאמר נבואי על עתיד האנושות, בו יתקצרו חיי האדם עד למאה ועשרים שנה. (רמז לפרוש זה בברא"ר פר' כ"ו שם הפסוק נדרש על משה שהיו ימיו מאה ועשרים שנה).

אכן כך מתרץ ר' דון יצחק אברבנאל את הקושיא של ראב"ע על פירוש זה: "כי לא היתה הכונה בגזרה הזאת שמיד ולדורות יתחילו האנשים לחיות זה המספר מהשנים... אלא שילך חיות בני אדם ומספר ימיהם הולך ומתמעט בחסרון בירידה תמידית, עד שיגיע אל הגבול ההוא ושם יעמוד הטבע האנושי ולא יוסיף...".

הנופלים והנפלים

הביטוי "כאחד השרים תפולו" מזכיר את הנפילים שבספר בראשית.

רש"י על הנפלים: "ע"ש שנפלו והפילו את העולם" (ואולי הנפלים הם בני הא-להים).

ביטוי זה "כאחד השרים תפולו" מתפרש ע"י רש"י: "וכאחד השרים - הראשונים שמתו, כן תפולו". ונראה הדבר בבירור שבמילים אלו מרמז רש"י לקשר של המזמור לבראשית, והשרים הראשונים הם בני הא-להים שמתו במבול.

המלה "השרים" בתהלים, הניעה אפוא את רש"י לפרש את בני הא-להים שבבראשית, כ"בני השרים והשופטים" בפירוש הראשון, ו"כשרים ההולכים בשליחותו של מקום" בפירוש השני. שהרי במקורות המדרשיים שהובאו, מלה זו איננה.

אך רש"י מביא פירוש נוסף לפסוק בתהלים: "ומדרש אגדה, כאחד השרים שלמעלה שנאמר: (ישעיהו כד) "יפקוד ה' על צבא מרום במרום." פירוש שני זה, מקביל לפירושו השני בבראשית לבני הא-להים: "השרים ההולכים בשליחותו של מקום אף הם היו מתערבים בהם". (לפי"ז הנפילה היא הנפילה מן השמים לארץ).

מדרש אגדה שמביא רש"י הוא מדרש תהלים על המזמור, ונראה שיש קשר בין מדרש זה לפרקי דר"א שצוטט לעיל:

פרקי דר"א: "ראו המלאכים שנפלו ממקום קדושתן". מדרש תהלים: "כאחד השרים תפולו כאחד השרים של מעלה".

יוצא אפוא, שגם על פי הגישה השניה של רש"י לפרשת בני-הא-להים זו המבוססת על פרקי דר"א וילקוט-שמעוני, קיים הקשר בין מזמור פ"ב בתהלים לפרשה זו.

העונש

"רבן שמעון בן גמליאל אומר: על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום. שנאמר (זכריה ח') "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". (אבות פ"א משנה י"ח).

עוות הדין והאמת ע"י השופטים, הוא מן הדברים המערערים את יסודות העולם. על כן פונה משורר תהלים אל שופטי דורו ומזהירם: "לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, ימותו כל מוסדי ארץ" מעשי השופטים עלולים למוטט את יסודות הארץ, והם אינם יודעים זאת.

אך הזרתו של המשורר מבוססת על תקדים באנושות, בו הוכח עד כמה חמור העונש על מעשי חמס ועול של הדיינים. כל ההתבססות של משורר תהלים על בראשית, מטרתה לרמוז על חומרת העונש העשוי לבוא על חטא הדומה לחטאם של בני-הא-להים.

ומלים אלו: "ימותו כל מוסדי ארץ" רומזות למבול, רומזות הן לדברי ה' המובאים לאחר חטא בני הא-להים: "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ... ויאמר ה' אמתה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה...".

ובפרשת נח: "ותשתת הארץ לפני הא-להים ותמלא הארץ חמס... ויאמר א-להים לנח, קץ כל בשר בא לפני, כי מלאה הארץ חמס מפניהם והגני משחיתם את הארץ".

יתכן שגם פסוק אחרון במזמור פ"ב: "קומה ה' שפטה הארץ כי אתה תנחל בכל הגוים", רומז למבול.

סכום

משורר פ"ב מסתמך, בהוכיחו את שופטי דורו על חטאם, על מאורע היסטורי קדום. זאת, על מנת להדגיש את גדל חטאם וגדל העונש הצפוי מחטא זה.

אגב כך, מתברר לנו פירוש מקרא לפסוקים הסתומים בבראשית, ומסתבר שפירוש זה הוא כפירושו הראשון של רש"י וכדרכם של רוב פרשנינו.

הרב ישראל דזימיטרובסקי

מתני' כתובות י"ח ע"ב: העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים.

וכתבו התוס' שם ד"ה "הרי אלו נאמנים" וז"ל וא"ת ולמה נאמנים והא מגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים וכו'. וי"ל כיון דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום וכו' כיון דאינהו גפיהו אמרי תוכ"ד קטנים או אנוסים היינו אבל לקמן חשבינן להו כשני עדים כיון דכבר מקוים הוא שכתב ידן יוצא ממקום אחר עכ"ל. והנה בפשוטו דבריהם צ"ע שהרי חכמים הצריכו קיום רק על כתב ידם ותו לא, שהרי אם כתב ידן יוצא ממקום אחר חשיב אנוסים היינו קטנים היינו נגד עדים. וא"כ עדות הקיום היא לומר כתב ידינו הוא זה וכשהעידו זאת נתקיים השטר וכשאמרו קטנים היינו אינם מגרעים הקיום אלא אומרים פסול אחר.

וצריך לפרש כונתם לפמ"ש בשיטה מקובצת לקמן י"ט ע"ב, ד"ה הרי אלו נאמנים וז"ל אבל כל שעה שלא נתקיימו עדים שבשטר ולא נגמרה עדותן נאמנים שני עדים להכחישן ואעפ"י שהן מקיימין עדים שבשטר הא איכא מגו והוה ליה כשני עדים החתומים ובאו שנים אחרים ואמרו אין אנו יודעין אם כתב ידן הוא זה אבל אנוסים היו עכ"ל. והובאו דברי השיטה הנ"ל בבית יעקב כאן ובנתיבות סימן מ"ו. ומבואר מדברי השיטה הנ"ל דאע"ג שיש דין עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ומדין הנחקרה עדותן בשטר יש גם עדות שהעדים לא היו קטנים ולא היו אנוסים מ"מ זה דוקא בשטר מקוים שידוע שהחתימות אמת אבל בשטר שאינו מקוים עקרו חכמים לא רק את הנחקרה לגבי השאלה אם הוא מזויף אם לאו, אלא עקרו גם את הנחקרה לגבי כשרות השטר. נמצא לפ"ז שאם באו עדי השטר ואמרו אין אנו יודעין אם כתב ידינו הוא זה אבל ידענו שכתאריך זה קטנים היינו וא"כ אפילו אם החתימות אמת גם השטר פסול נאמנים העדים באופן מוחלט שאפילו אם החתימות אמת מ"מ השטר פסול שהרי שטר שאינו מקוים אפילו אם החתימות אמת ג"כ אין בו נחקרה וממילא אין כאן דין חוזר ומגיד ואם עדים אחרים מעידים לא הוי תרי ותרי וזו כונת השט"מ בסיום דבריו. אלא שבמקום שהעדים אומרים כתב ידינו הוא זה נתקיים השטר וחל דין נחקרה לגבי כל כשרות השטר וכשבאים העדים לפסול השטר משום קטנים או אנוסים היו נגד הנחקרה שבשטר ולכן בעינן לדין מגו וכמבואר כל זה בשיטה מקובצת הנ"ל אמנם עדיין קשה הרי אחרי שנחקיים השטר הוי נחקרה עדותן בב"ד והוי מגו נגד עדים, ועל זה תירצו תוס' דהכא לא חשבו קיום. ונראה בכונתם שהרי מכיון שלפני הקיום לא היה כלל נחקרה בשטר זה ואחרי הקיום חל דין נחקרה בכל השטר. נמצא שאעפ"י שבפועל מעידים העדים המקיימים רק על

תתימות העדים שהם אמת ואינם מעידים כלל על כשרות העדים, מ"מ הרי ע"י עדותם חל דין נחקרה בכל השטר וחל דין השטר האומר שהעדים היו כשרים, ודין השטר הא את ליה דין עדות כדמוכח מהא דאם עדים פוסלים עדי שטר מקוים הוי תרי ותרי, ונמצא שע"י עדות העדים המקיימים חל דין שיש פה עדות על כשרות העדים, ומכיון שזה חל מכח העדים המקיימים נחשב גם דין העדות על כשרות העדים כחלק מהגדת העדות של העדים המקיימים. אע"פ שמצד האמת אין העדים יודעים כלל אם העדים כשרים, נמצא שהגדת העדות בפועל היא על אמיתות החתימות. ודין הגדת העדות מתפשט גם על כשרות העדים. ולכן אם העדים המקיימים אומרים שהעדים פסולים אין בכח הגדת העדות שלהם להתפשט על כשרות העדים שהרי הם אומרים בעדותם איפכא שאין העדים כשרים.

אמנם דברינו אלו צ"ע מדברי התוס' לקמן י"ט ע"א ד"ה חזקה. דהנה איתא בגמ' כאן ת"ר אין נאמנים לפוסלו דברי ר"מ. וכו' בשלמא לרבנן וכו' אלא לר"מ מ"ט בשלמא פסולי עדות וכו' קטנים נמי כדרשב"ל דאמר ר"ל חזקה אין העדים חותמים וכו' וכתבו תוס' בר"ה הנ"ל וז"ל הכא משמע דלא אמרינן מגו במקום חזקה ולרבנן אמרינן וצ"ע וכו'. עכ"ל ודבריהם צ"ע שהרי לעיל כתבו דהכא לא חשיב קיום אליבא דרבנן וכאן הם אומרים שהטעם לרבנן דאמרינן מגו במקום חזקה אלא שהדבר פשוט דלעיל הקשו תוס' שהגדתם הוי נגד עדים כלומר נגד דין השטר דחשיב כעדים ועל זה תירצו מה שתירצו אבל הרי מלבד דין השטר המעיד על כשרות העדים יש גם חזקה האומרת שהעדים כשרים וגם בשטר שאין בו נחקרה יש חזקה זו ולכן הוי מגו נגד חזקה, אלא שלכאורה קשה מה צריך לבוא למגו הרי עדים אלימי מחזקה! ולר"מ עוד יותר קשה מה מהני דלא אמרינן מגו נגד חזקה הרי עדים לכו"ע אלימי מחזקה! ונראה דלא קשה כלל שהרי החזקה הזאת אומרת שהיתה פה הגדת עדות כשירה ואם היתה כאן הגדת עדות כשירה הרי הם חוזרים ומגידי דנראה דהדין חוזר ומגיד אינו רק כשהעד בא לומר שמה שהוא העיד אינו נכון אלא גם כשהעד בא לפסול עדותו מטעם אחר כגון שהוא היה פסול הוי חוזר ומגיד ואע"ג שכתבנו לעיל דבשטר שאינו מקוים אין עדיין נחקרה וא"כ לכאורה אין כלל חוזר ומגיד נראה שרק הנחקרה (האומר) על כשרות העדים ועל כשרות ההגדה איננה אבל על עצם העדות גם בשטר לא מקוים יש נחקרה וממילא אם העדים החתומים בשטר באים לפסול העדות יש דין חוזר ומגיד ועל כן אינם יכולים להיות נאמנים משום עדים אלא רק משום מגו ואע"ג דהגמ' מקשה שיהיו נאמנים במיגו שהיו אנוסים ולכאורה אם יש נחקרה על עצם העדות א"כ כשאומרים שהיו אנוסים הוי נגד עדים שהרי בעדות על פה, דפשיטא שעדים אחרים יכולים לפסול העדים מ"מ נראה שאם יעידו שהיו אנוסים הוי תרי ותרי וע"כ שכשחל דין נחקרה על עצם העדות ממילא יש נחקרה שלא היו אנוסים אפילו מחמת נפשות אמנם נראה שזה דין נחקרה מיוחד שישנו גם בעדות על פה ואע"פ שאין בעדות על פה דין נחקרה על כשרות העדים ובשטר לא מקוים גם הדין נחקרה הזה איננו משום שגם דין נחקרה זה הוא מדין כשרות העדות ולא מדין נחקרה של עצם העדות, ובשטר שאינו מקוים אין שום נחקרה על כשרות העדות. ובעדות על פה הדין נחקרה הזה על כשרות העדות ישנו אע"פ שאין דין נחקרה על כשרות העדים.



ועל הקושיא על ר"מ מה הטעם באנוסים היינו שאינם נאמנים עונה הגמ' אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב דא"ר הונא א"ר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. ובבאור הגמ' לפי התוס' נראה, מה שכתבנו לעיל דבשטר שאינו מקיים אין נחקרה לגבי כל דיני השטר. וממילא כשהעדים אומרים כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו לא חשיב קיום כמו שנתבאר לעיל על זה גופא פליג ר"מ וס"ל שחכמים עקרו רק את הנחקרה של זיוף ולא נחקרה אחר, וממילא כשאומרים כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו' הוי מגו נגד השטר כלומר מגו נגד עדים. ולא מהני.

ונראה שזו כונת התוס' בד"ה מודה בשטר שכתבו וז"ל וא"ת ומ"ט לא מהימן במגו דאי בעי אמר מזויף וי"ל דשמא ירא לזה לומר מזויף פן יכחישוהו וליכא מגו ופירש הקונטרס במקום אחר דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום, וכו' ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום ע"כ. ונאמרו כמה פירושים בתוס' זה. ובאבן האזל פירש דבריהם שמקודם הקשו שיהא נאמן במגו ועל זה תירצו שהוא ירא. ואחר כך בא לתרץ אמאי אינו נאמן משום "הפה שאסר" על זה תירצו שכשהלה אינו טוען מזויף לא הצריכו חכמים קיום על החתימות וממילא אין כאן "הפה שאסר". אמנם דבריו צ"ע קצת דנראה דעת התוס' שפה שאסר היינו רק משום מגו.

אמנם לדברינו דברי התוס' כפשטם דלחכמים שטר שאינו מקיים אין לו דין שטר לגבי כל דיני השטר וממילא גם לגבי פרוע אין לו דין שטר לפמ"ש אחרוני זמננו שהלוחה אינו נאמן לטעון פרוע אינו משום שזה נגד הבירור של "שטרך בידי מאי בעי" אלא מדיני השטר וממילא בשטר שאינו מקיים שאין לו דין שטר גם לגבי פרוע נאמן הלוחה לטעון פרוע בלא שום מגו. ועל זה כתבו תוס' דלמ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו אין הדבר כן ואף שאין השטר מקיים יש לו דין שטר לגבי פרוע וממילא אין הלוחה נאמן לטעון פרוע.

אמנם עדיין קשה דמשמע דאף לחכמים דס"ל מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו בעינן דין פה שאסר כדי שיהיו העדים נאמנים לומר אנוסים היינו אעפ"י שאין שום חזקה שלא היו אנוסים וכן משמע שפרוע גם נאמנותן משום מגו. ונראה דהיינו משום שהרי לאחר שהלוחה מקיים את החתימות והוי השטר מקיים חזיל דין שטר גם לגבי פרוע וממילא הדר דינא שאין הלוחה נאמן לטעון פרוע אלא שמדין פה שאסר הוא נאמן משום שחלות דין שצריכה לחול מכח ההגדה של האומר נאמן האומר לומר נגד אותו דין.

ואע"פ שכתבנו לעיל שלדעת תוס' "פה שאסר" הוא מדין מגו. נראה שיש שני דינים בפה שאסר יש דין אחד במקום שע"י כח הפה שאסר מתחדש לו כח נאמנות שלא היה לו קודם לכן כגון שזה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שזה דין שאין אדם נאמן לומר על שדה של אחר שלקחה בלא ראייה אלא מכיון שכל הידועה היתה של אחר היא על פיו אנו אומרים הפה שאסר הוא הפה שהתיר וס"ל שפה שאסר זה הוא משום מגו.

אבל יש עוד דין הפה שאסר שאדם נאמן לומר על שטר שאינו מקיים שהוא פרוע משום שאין לו תורת שטר והוא ע"י קיומו נותן לו תורת שטר ואנו אומרים הפה שאסר הוא הפה שהתיר

כלומר שכח הנאמנות שהיה לו לולא שהיה מקיים נשאר לו גם עכשיו, לאחר שקיים ובדין זה גם תוס' מודים שיש דין מיוחד של פה שאסר שאינו משום מגו.

אבל לפי ר"מ שסובר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקימו דשטר שאינו מקיים יש לו שטר לגבי יתר דיני השטר א"כ אפילו אם נאמר ששטר שאינו מקיים אנו חוששין מעצמנו שהוא מזויף וא"כ בלי הודאתו אי אפשר לגבות שהרי חיישינן למזויף היינו משום שאנו חוששים שהוא מזויף אבל לאותו צד שאינו מזויף יש לו דין שטר ואינו נאמן לטעון פרוע נמצא שעל טענת פרוע אין לו אף פעם כח נאמנות אלא שאם השטר אינו מקיים הוא פטור משום שהישינן למזויף וא"כ אי אפשר לומר שע"י הודאתו אינו מפסיד כח הנאמנות שהיה לו שהרי נאמנות פרוע אף פעם לא היתה לו אלא שיכול היה לזכות בטענת מזויף וס"ל לתוס' שפה שאסר כזה הוא רק דין מגו. ומכיון שהוא ירא לטעון מזויף אין כאן מגו.

אבל לרבנן דס"ל מודה בשטר שכתבו צריך לקימו ואין לשטר שאינו מקיים כלל דיני שטר גם לגבי פרוע א"כ נמצא שעל שטר שאינו מקיים יש לו נאמנות בשתי טענות א' שהוא מזויף ב' הוא יכול לטעון איני יודע אם החתימות אמת אבל אם לויתי ודאי שפרעתי והוא יהיה נאמן בטענת פרוע משום שעל שטר שלא נתברר שהחתימות אמת אפילו לפי אותו צד שכלפי שמיא גליא שהחתימות אמת הוא נאמן לטעון שזה גופא הדין ששטר אינו מקיים הרי בתורת ודאי אין לו דין שטר לגבי כל דיני השטר. נמצא שע"י שהוא מודה שהחתימות אמת ומתברר בב"ד שהחתימות אמת צריך לחול דין שלא יהיה נאמן בטענת פרוע וזה הדין הזה של הפה שאסר שדין שחל מכח פיו הוא נאמן לומר נגד הדין הזה. וזה גם הדין בעדים שאמרו אנוסים היינו שמכיון שכל דיני השטר עדיין אינם בשטר שאינו מקיים וכל דיני השטר צריכים לחול מכח העדים המקיימים יש לעדים נאמנות לומר שהיו אנוסים.

אמנם נראה שיש חלוק בתרתי בין כשמקיימים השטר ואומרים פרוע הוא מהא דמקיימים השטר ואומרים אבל אנוסים היינו. דכשמקיימים השטר ואומרים פרוע הוא א"כ נתקיים השטר לגבי גם לגבי פרוע דבטענת פרוע לא פוסלים את השטר ולכן לא אמרינן דהכא לא חשיב קיום והא דנאמן הבע"ד בטענת פרוע היינו משום שכח הנאמנות שהיה לו לפני הקיום נשאר לו גם עכשיו ובכח נאמנות זה הוא נאמן נגד דין השטר שאומר שלא נפרע והיינו דאע"ג שדין השטר אומר שאין זה פרוע מ"מ דין השטר הזה אין זה דין עדים אלא דין השטר שאין לו דין עדים ונגד דין השטר כזה מועיל כח הנאמנות של הפה שאסר הנזכר לעיל.

אמנם בכ"י הוא זה אבל אנוסים היינו אם היה חל דין השטר לגבי כשרות העדות לא היתה מועילה שום נאמנות נגד דין השטר משום שדין השטר על כשרות העדות יש לו דין עדים והוי מגו נגד עדים.

והא דמהני טענת אנוסים היינו הינו משום דע"י טענה זו פוסלים את השטר ולכן אמרינן דהכא לא חשיב קיום כלל דהיינו שלא חל כלל דין השטר לגבי כשרות העדים והעדות.

ודברים אלו מברורים להדיא בתוס' דף י"ט ע"ב ד"ה אמר ר"נ עדים שאמרו אמנה וכו'. וז"ל וחירץ ר"י דהיינו טעמא דמודעה הואיל ומודים שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו שוב לא אתי על

פה ומרע לשטרא אפילו במגו ולא דמי לאנוסים וקטנים דמתניתין שאין מודים שהיה שטר וכו' אבל לרב נחמן טעם אמנה ומודעה שניהם שוה. והא דאית ליה לרב נחמן דנאמן לומר פרוע הוא במגו דמזויף התם נמי לא מרע לשטרא כלל, עכ"ל. ומבואר מדבריהם דבאמנה ומודעה שמצד אחד אי אפשר לומר דלא חשיב קיום כלל ומצד שני דין השטר שאומר שאין זו מודעה ואמנה היינו דין השטר האומר על כשרות השטר דהוי כעדים וממילא לא מהני מגו נגד עדים אבל דין השטר שאינו פרוע אינו דין השטר על כשרות השטר אלא דין מסוים בדיני השטר ולכן לא הוי כעדים ולכן מהני מגו נגד דין השטר הזה, והא דהקשו בתוס' בדף י"ט ע"א ד"ה וכגון שחב לאחרים שיהא המלוה נאמן במגו ולפי הנ"ל הא הוי מגו נגד עדים כבר הקשו כן בהפלאה ובבית יעקב כאן עיי"ש. אמנם נראה דלא קשיא כלל דזו גופא היא מחלוקת רב נחמן ומר בר רב אשי באמנה דרב נחמן ס"ל שדין השטר לגבי אמנה הוי כעדים ומר בר רב אשי ס"ל שדין השטר הזה אין לו עדים, ולכן מהני מגו אלא דבעדים לא מהני מגו משום שאין אדם משום עצמו רשע.

הבאת פירות שביעית לבית הפסול

מאת הרב אביגדר נבנצל

כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' שמיטה ויובל הלכה ד') "ואין מבשלין ירק של שביעית בשמן תרומה שלא יביאנו לידי פסול". ופי' הרדב"ז שם "שאם נפסל בשביל התרומה ישרף הכל וגורם לפירות שביעית שלא יאכלו א"נ שלא יביא שמן של תרומה לידי פסול דשביעית עד הביעור ותו לא". ומהדביא הרמב"ם דין זה בהלכות שמיטה, נראה דס"ל דהקפידא משום ירק של שביעית. או לפחות גם בגלל הירק, ולא רק מפני השמן של תרומה. ומקורו אולי מדסידר רבינו הקדוש דין זה במסכת שביעית ולא במסכת תרומות. ולפ"ז אסור להביא פירות שביעית לבית הפסול.

ולפ"ז יצא לכאורה דאין להוליך פירות שביעית ממקום שמאחרין לכלות למקום שכלים מהרה, לפי שמקדים זמן ביעורם ומביאים לבית הפסול (ואפי' למ"ד דביעור אינו באיבוד מן העולם דווקא ויכול להפקירם, מודה דאם לא יפקיר יאסרו הפירות וא"כ עדיין עלול להביאם לבית הפסול). וכן יצא לפ"ז דאסור להחליף פירות שביעית ממין א' בפירות שביעית ממין אחר אם אין זמן ביעורם שזה, משום דנתפסת במין המאוזר גם קדושת המין המוקדם, ונמצא מקדים זמן ביעורו ומביאו לבית הפסול.

ואולי י"ל בזה, דשאני ביעור פירות שביעית משריפת תרומה וקדשים, דתרומה וקדשים מצותם באכילה, וכשנפסלו מתחדשת בהם מצות שריפה, משא"כ פירות שביעית דמצותם מעיקרא לנהוג בהם מנהג הפקר, להראות אדנותו יתברך על כל הארץ, ופרטי נהוג ההפקר הם בכך שאוכלם כדינם דווקא וקוצרם כדינם דווקא ואוכלם רק בזמן שמצויים לחי' בשדה, ולהכי אין הביעור בגדר תחליף לאכילה בפירות שביעית שנפסלו, אלא השלמת האכילה דווקא, ואין בו משום הבאת פירות שביעית לבית הפסול, משא"כ כשנשרפים מדין תרומה טמ' כמובן. והנה להסוברים דגם בהפקר מקיימים מצות ביעור, צ"ע אם רשאי להחמיר על עצמו לאבד הפירות מן העולם לצאת ידי הסוברים דזוהי מצות ביעור, דהא בקדושתיי' קיימי וליתסר לאבדם משום לאכלה ולא לשריפה. ולהנ"ל י"ל דלא נאמר לאכלה ולא לשריפה אלא כשמאבד סתם, אבל כשמאבד לשם מצות ביעור אדרבא זהו קיום מצות לאכלה.

ובמנין המצוות מנה הרמב"ם מ"ע להשמיט מה שתוציא הארץ בשנה השביעית, והרמב"ן הוסיף מצוה דהיתה שבת הארץ לכם לאכלה. ונראה דלהרמב"ם שלא מנאה, קדושת הפירות והפקירם וביעורם הכל ענין אחד הוא, וכבר השריש בספר המצוות שאין למנות חלקי המצוה למצוות נפרדות, הלכך לדידי' כשמבער זהו גמר קיום לאכלה. ויתכן לומר לפ"ז דאף אי ס"ל להרמב"ם דקדושת שביעית נוהגת בקרקע הגוי, מ"מ אינה נוהגת בפירותיו דהא לא נצטוה להפקירם ולהרמב"ם ההשמיטה וההפקר ענין א' הם. משא"כ להרמב"ן יתכן דקדושת שביעית נוהגת בפירות הגוי, דהא לדידי' אינה פרט במצות ההפקר.

ובגדר הביעור כתב הרמב"ם דהוא איבוד מן העולם הן בשריפה הן בדרך אחרת, והרמב"ן בפירושו לתורה השיג על זה וכתב דלא מנו חכמים במסכת תמורה פירות שביעית לא מן הנשרפין ולא מן הנקברין. ויש להקשות עוד על הרמב"ם דהא קיי"ל דהנשרפין לא יקברו והנקברין לא ישרפו, ואיך התיר הרמב"ם הכא בין שריפה ובין שאר איבוד. אכן יש לתרץ (כמו שיש מתרצים גם לגבי חמץ בפסח) דטעמא דהנקברים לא ישרפו הוא משום דהואיל ואין בהם מצות שריפה אפילו אם שרפם לא נעשית מצותם ואפרם אסור וחיישינן שמא יבוא להתיר אפרם, אבל פירות שביעית הואיל ומצותם בכל ביעור באמת אפרם מותר מאחר שנעשית מצותם. ולהכי לא נמנו פירות שביעית במסכת תמורה, דאי הוה מני להו תו לא מצי למיתני דהנקברים לא ישרפו. אכן להנ"ל אולי י"ל עוד דלא מנה התם אלא דברים האסורים באכילה ובהנאה, משא"כ פירות שביעית שאכילתם וביעורם גדר אחד הוא, ונפ"מ בזה דמותרים בהנאה בשעת שריפתם אף קודם שייעשו אפר, וצ"ע.

ברכת הזמן בחנוכה בפורים ובמקראי-קודש

הרב נחום נרי-ה

במאירי במס' שבת דף כב' ב' כתב: "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחינו בלילה הראשון ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראים".

ובמשנה- ברורה או"ח הל' מגילה סימן תרצ"ב סק"א כתב: "ומי שאין לו מגילה לא יברך שהחינו על משלוח-מנות וסעודה דהו דבר תועה בכל שבת ויו"ט (בשם המגן-אברהם) וי"א דראי לברך זמן על היום מפני תקפו של נס שהי' בו וכיון דמזמן לזמן קאחי הרי הוא ככל מועדי-ה' שמברכין עליהם זמן". ובביאור-הלכה שם כתב דזו דעת המור-וקציעה ונסתיע מדברי המאירי הג"ל במס' שבת להוכיח דלא כדעת המגן-אברהם דברכת הזמן בפורים וחנוכה נתקנה רק על מצות היום אלא גם על עיצמו של יום ותקפו של נס שאירע בו.

וכן בשער-הציון בס' תרע"ו ס"ג כתב: "דאם אירע (ששכח לברך ברכת הזמן בעת ההדלקה) עד היום השמיני ולא יראה נרות-חנוכה צ"ע דאפשר דכמו בעלמא קיי"ל דזמן אמרו אפילו בשוק, דהוא קאי על עצם היו"ט, אפשר דה"ה בזה דקאי על עצם הזמן דחנוכה דנעשו בו נסים ונפלאות וכעין סברתי נמצא במאירי שבת וצ"ע.

ובמאירי מגילה ד' א' כתב "חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה שמחרתו יום פורים אלא שמ"מ עיקר הקריאה היא אותה של יום ומתוך כך אנו נוהגים לברך שהחינו אף בקריאה של יום. יש שמגלגל דיוב זמן ביום מצד אחר והוא מפני יום-טוב שלא נאמר בלילה אלא על המגילה משא"כ בשאר ימים טובים שאף אותו של לילה לזכר יו"ט ולא לדבר אחר. ואע"פ שבסוכות יש זמן על הסוכה ועל היו"ט. הדין נותן כן שאף הלילה יו"ט הוא משא"כ מיהא בשמחת פורים שהרי סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא יד"ח. ושיטת ראשונים זו הובאה גם בנמוקי-יוסף מגילה דף ד' א' וז"ל: "וכתוב במאורות (בהגהות "באר משה" כתב שהכותה לספר תמאורות שחבר ר' מאיר ב"ר שמעון המעילי מנרבנא) דמי שאין לו מגילה לקרות מברך שהחינו כדמברכין ביוהכ"פ, ויש מי שכתב שראוי לברכו בברכת המוציא של סעודת-פורים".

מדברי המאירי נמצינו למדים דאף הדעה הסוברת שיש חיוב ברכת הזמן על תקפו של נס אין החיוב מתקיים אא"כ בירך ברכת הזמן ביום פורים אך בלילה ברכת הזמן היא על מצת מקרא-מגילה, וראיתי מאחר שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא יד"ח אין זה דין במעשה הסעודה אלא שזמן הסעודה הוא ביום שמחה, דימי משחה ושמחה כתיב ולכן עיצמו של יום פורים מתחיל מהיום ולא מהלילה.

ובביאור-הלכה סי' תרצ"ב כתב על דברי המור-וקציעה אשר הבין ב"מגן-אברהם" דס"ל דאין חיוב ברכת הזמן על עיצמו של יום וז"ל: "לא ארע דאפשר דגם המג"א מודה לזה אלא דהוא מיירי שבלילה הי' לו מגילה ובירך אז שהחינו ויצא אף יד"ח עצם הזמן אלא דביום לא הי' לו

אך אם לא בירך דגם הוא מודה" (וע' לקמן שהוכחנו מפורש שכך היא דעת המג"א) ולמתבאר במאירי מיושב דברכת הזמן על עיצומו של יום אינה אלא ביום ואין יוצאים יד"ח בברכת-הזמן דלילה. וכן מיושבת תמיהתו של הברכ"י. והוסיף המאירי "מכל מקום אין דבריהם כלום שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן ואל תשיבני מיוהכ"פ שקדושתו יתירה, ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתי'ה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום".

ודברי המאירי צ"ע דסותר משנתו המפורשת במס' שבת דאף אם אין לו להדליק מברך שעשה נסים ושהחינו ולא עוד אלא שמביא רא' מחנוכה. ומשמך דבחנוכה פשיטא לי' יותר מפורים וצ"ע.

ונ"ל בדעת המאירי דודאי ס"ל דאין תורת ברכת הזמן רק על מועדי-ה' מקראי-קודש אך בחנוכה ופורים דאינם מקראי-קודש אין בהם ברכת-הזמן. כדבריו במס' מגילה דברכת הזמן על עיצומו של יום אינה אלא על יום השדנה משאר הימים בקדושתו ואין כח בידי חכמים להפוך יום-חול ליום-קודש אלא שיש כח בידם לחייב חיובי גברא להתנהג כיו"ט. אך דעתו של המאירי במס' שבת תבואר על פי האמור בשאילתות פרשת "וישלח" שאילתא כ"ו - "וכד מטיא יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים מיחייב לברוכי ברוך אשר עשה נסים לאבותינו". ומבואר דס"ל דברכת שעשה נסים היא חיובא דיומא, ולא רק ברכה דנתקנה על קיום מצוות היום דהנסים נעשו בזמן זה אף דהזמן אינו מקודש. [בודאי יש גם ברכת שעשה נסים לקיום המצוה - ורא' דמברכים פעמיים שעשה נסים בקריאת-מגילה].

וכן ס"ל לר' מנחם המאירי שברכת שעשה נסים היא ברכה שלא נתקנה רק על קיום מצוות היום כ"א ברכה שנתקנה מדרבנן על עיצומו של יום, ולכן כתב דמי שאין לו נ"ח מברך שעשה נסים-דברכה זו נתקנה על עיצומו של יום ומפורש בדבריו דזהו חדושו שכתב "ומברך שעשה נסים בכל הלילות".

וחדש המאירי חדוש נוסף דכשם שהרואה מברך ברכת שהחינו וחחינו דאין ברכת שהחינו על מצוות היום בלבד כ"א כל קיום חיובי היום ואפילו ראית-גרות חנוכה מחיבת בברכת שהחינו, ה"ה דעצם חיוב ברכת שעשה נסים וקיומו מחייב בברכת שהחינו על מצוות היום. דאף ברכה זו היא מחיובי היום ולכן מברך גם שהחינו.

ומעתה דבריו במס' מגילה שרירין וקימין דאין ברכת הזמן אלא על מקראי-קודש והוכחתו מהל' חנוכה אף היא קימת דאין חיוב ברכת שהחינו על עיצומו של יום כ"א נטפלת היא לקיום חיובי היום במעשה, בראי'ה ובברכה. ודעת המאירי והכרעתו מסייעים לדברי המג"א.

ומאירים דבריו בהמשך "וכן ראיתי מי שכתב שמי שלא הדליק עדין ובא לו בתוך ימי חנוכה שלילה ראשונה שהוא מדליק מברך זמן". והיינו דסד"א דכיון דביום הראשון בירך שעשה נסים ושהחינו על קיום מצוות היום א"כ הו"ל כמי שבירך שהחינו על מצוות היום ואינו מברך יותר קמ"ל דחיוב זמן על קיום מצוות הברכה לחוד וקיום מצוות הדלקה מהוה סיבה לחיוב ברכת שהחינו נוספת.

ובש"ע סי' תרע"ו פסק דמי שבירך שהחינו על הראי'ה וחזר והדליק ביום השני אינו מברך שהחינו על ההדלקה. ונ"ל דמחבר פליג על המאירי דלדבריו ברכת שהחינו על הברכה אינה פוטרת מברכת הזמן על ההדלקה וה"ה שברכת שהחינו על הראי'ה לא תפטור.

ובביאור הגר"א שם ה"ר דאם בירך שהחינו על הראי'ה אין חוזר ומברך בהדלקה יום שני של חנוכה מהא דעירובין דף מ' ב'. וכונתו להא דאיתא התם הא לא קשיא דאי לא מברך האידנא מברך למחר וליום אחרא ואעפ"י אם בירך ברכת הזמן בתחילת המועד אינו חוזר ומברך. ולע"ד צ"ע דהתם ברכת שהחינו היא על הזמן דמקרא קודש אבל הכא אפשר דמצוה יותר בהדלקה, מאשר בראי' וכמשכ' המאירי דבירך שהחינו חוזר ומברך על ההדלקה (וכשם שבפורים מברכים שהחינו גם במקרא-מגילה דיום דעיקר הוא) ומנלן דהרואה לא יברך בעת ההדלקה ברכת הזמן?

ונראה להוכיח יותר בדעת ה"מגן-אברהם" דאין חיוב ברכת שהחינו בחנוכה ופורים על עיצמו של יום, כ"א על מצות היום, מהא דקיי"ל בס' תרע"ו ס"ג דמי שלא הדליק ואין מדליקין עליו בביתו ורואה נרות חנוכה מברך שעשה נסים ושהחינו. אך פסק במשנה-ברורה ומקורו מהמג"א אם מדליקים עליו בביתו אין מברך שעשה נסים ושהחינו. וטעמו של דבר מבואר ברשב"א שבת כ"ג ב' ד"ל מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראי'ה".

[ואילולא דברי המג"א האחרונים הי' נראה לומר דכל דברי הרשב"א אינם אמורים אלא ביחס לברכת הרואה דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראי' והיינו לדעת הרשב"א דמצות ראי' היא סעיף מחובת הדלקת נ"ח וכיון שנפטר מהדלקה אין בראיתו משום מעשה מצוה ופטור מברכת הרואה וממילא אין מקום לחיוב בברכת שהחינו דלא עשה כל מעשה מצוה בראיתו, אך אם הדליק ביום השני אפשר דחייב לברך שהחינו על מצות היום שכן עדין לא בירך שהחינו על קיום מצות היום דחנוכה. וב"מגן-אברהם" שם משמע דהדלקת ביתו פוטרנו משום דחשיב כאילו הדליק הוא בעצמו. ונראה היא דעת הב"ח דאם אשתו הדליקה עליו בראשון צריך לברך בליל-שני שהחינו דאשתו אינה פוטרת גופו אלא ביתו. ובמג"א שם סק"ב כתב "ול"ג פשוט דלהפוסקים כשאשתו מדלקת עליו א"צ לברך על הראי'ה א"כ ה"ה דא"צ לברך שהחינו כשמדליק". ולמש"ב אין להשוות בין ברכת הרואה לברכת הזמן ודו"ק. ודעת הרמב"ם החולק על הרשב"א היא דמצות ראית נר חנוכה חובה בפ"ע היא, ואינה מסתעפת מחיוב ההדלקה. ואשר על כן כתב הרמב"ם וב"כ הרב המגיד שבפרק ג' מחנוכה ה"ד "וכל הרואה אותה ולא בירך מברך שתים שעשה נסים לאבותינו ושהחינו. אך בעיקרו של דבר ס"ל דברכת שעשה נסים ושהחינו אינם ברכות שנתקנו לעיצומו של יום אלא על קיום מצות היום, וכ"נ מדבריו בפרק י"א מברכות ה"ט כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא-מגילה ונר-חנוכה... מברך עלי'ה בשעת עשייתה שהחינו.

ובמאירי שבת כ"ב ב' כתב כדעת הרמב"ם, ואח"כ כתב "יש מדקדיקין לברך ברכת להדליק ושעשה נסים באחרונה בשעה שהוא רואה כל מה שהוא חייב להדליק ומוכח כדברינו דס"ל

דחובת ראי' ה חובה בפ"ע היא - והיינו דמכיון דחובת ראי' חובת בפ"ע היא ואינה מסתעפת מחובת הדלקה וכמש"כ הרשב"א אף במדליק עצמו ישנה חובת ראי' ה, והוסיף המאירי "ואיני רואה הכרח בכך". דהיינו דחובת ראי' אינה לעוסק בגוף המצוה אף דיסודה הוא חיוב בפ"ע וכמשנ'. והשתא אם בחיוב ברכת הזמן ושעשה נסים תרתי איתנייהו בי' ה חיוב ברכת הזמן על קיום מצוות היום, וברכת-הזמן על עיצומו של יום אף אם יצא יד"ח ברכת שהחינו על מצוות היום ע"י ההדלקה בביתו כיצד יצא חובת ברכת הזמן על עיצומו של יום ותקפו של נס? וה"ה דברכת שעשה נסים על עיצומו של יום אינו נפטר מחיובו. וברור שדעת הפוסקים היא כמסקנת המאירי שאין חיוב ברכת הזמן על עיצומו של יום כ"א על קיום מצוות היום וכיון שיצא יד"ח קיום המצוות שוב אין לחייבו בשהחינו על מעשה המצוה של ההדלקה ולפי"ז לפסק-הלכה אין בזמנים דרבנן חיוב ברכת-זמן על עיצומו של יום דעיצומו של יום המחייב ברכת הזמן אינו אלא מקראי-קודש.

מקורות לספרים הנושאים ונותנים בנידון

מועדים וזמנים לר"מ שטרנבוך, ח"ב סי' קמ"ג.
 קונטרס בענין חנוכה ופורים לרח"א טורצ"ין סי' ז' ח"ז.
 ירחון-תורני קול-תורה שנה ו' חוברות ג-ד עד ז-ח מאמרו של הרב ארנברג שליט"א בענין ברכת הזמן ביום העצמאות.
 אשר-לשלמה לר' שלמה ברמן (מועד) סי' כ"ב.
 תורת-המועדים לגר"ש גורן במאמר יום העצמאות ולאור ההלכה (מעמ' 583). בשני האחרונים תפסו בהבנת המאירי כדברי המשנ"ב, והגר"ש גורן שליט"א בנה על שיטה זו יסודו לחיוב זמן ביום העצמאות - ולמתבאר אין נראין הדברים כן.
 מעגלי-צדק לרד"צ קרלנשיץ עמ"ס מגילה.

ביאורים והערות על ביאורי הגר"א בשולחן ערוך ח' אבן העזר סי' נ"ג

מאת יצחק לוי

שולחן ערוך סי' נ"ג

סעיף א' "האב שפסק ע"י בתו לא קנתה הבת אותה המתנה עד שיכנוס אותה בעלה. וכן הבן לא קנה עד שיכניס שכל הפוסק אינו פוסק אלא על מנת לכנוס. לפיכך הפוסק מעות לחתנו (או לבנו) ומת קודם שיכנוס ונפלה לפני אחיו ליבם יכול האב לומר ליבם לאחיו הייתי רוצה ליתן ולך איני רוצה ליתן ואפי' היה הראשון עם הארץ והשני חכם ואעפ"י שהבת רוצה בו".

הגהת הגר"א א' "האב שפסק כו'. מתני' פ"ו הפוסק כו' ופריך בירושלמי שם והלא הן הדברים כו' בשפסק כו' והביאו הרי"ף והרא"ש שם ותוס' מ"ז ב' בד"ה כתב כו'".

המשנה במסכת כתובות פרק ו' דף ס"ו ע"א "הפוסק מעות לחתנו ומת חתנו אמרו חכמים יכול הוא שיאמר לאחיו הייתי רוצה ליתן ולך אי אפשי ליתן".

הגר"א מפרש את לשון המחבר "ע"י בתו" שהכוונה לחתנו ולא לבתו וכן מפרשים ה"בית שמואל" בס"ק ה' וה"חלקת מחוקק" ס"ק י'. ולכן הוא מביא כמקור לתחילת דברי המחבר את המשנה הנ"ל.

הרי"ף בפרק ו' במס' כתובות על משנה זו מביא ירושלמי שאליו מתכוין הגר"א וז"ל הרי"ף: "ירושלמי ואלו הדברים הנקנים באמירה הן תני בר קפרא פוסק על מנת לכנוס פירוש כל הפוסק לחתנו דעתו על מנת לכנוס הוא וכיון שמת חתנו ולא כנס אינו חייב לתת לאחיו".

וכן התוספות בדף מ"ז ע"ב בד"ה "כתב לה פירות כסות וכלים" מביא את הירושלמי המובא ברי"ף ומשמע שם מהתוספות שפוסק כמוהו להלכה, שכל הפוסק דעתו ע"מ לכנוס ולכן לא חייב האב לתת לאחי החתן שמת את מה שפסק למת.

וכן משמע מהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ורוב הראשונים שקבלו ירושלמי זה להלכה וכך פסק המחבר בסעיפנו.

הגהת הגר"א ב' "וכן הבן כו'. ר"ל האב שפסק לבנו ונלמד מהנ"ל שכל הפוסק כו'".

רצונו לומר שלדין השני שהביא המחבר זכר הבן... אין מקור בפני עצמו אלא שאנו לומדין אותו מהירושלמי הנ"ל כי כיון שכל הפוסק מעות, דעתו על מנת לכנוס, מה לי חתנו מה לי בתו.

סעיף ב' "יש מי שאומר שהפוסק לבתו כגון שאמר בשעת קידושין כך וכך אני נותן לבתי קנחה הבת לעינין שאם נתייבמה לא מצי למימר לאחיו הייתי רוצה ליתן שהרי לבתו פסק ולא פקעו הקידושין שמכחם יבמה הוא".

הגהת הגר"א ג' "יש מי כו' וכ"מ שם מ"ז א' ת"ר כתב לה כו' מתה כו' ואם איתא מאי קמ"ל אפי' היא לא זכתה עדיין".

הגמ' בדף מ"ז ע"א במס' כתובות מביאה ברייתא: "תנו רבנן כתב לה פרות כסות וכלים שיבוא עמה מבית אביה לבית בעלה מתה לא זכה הבעל בדברים הללו משום ר' נתן אמרו זכה הבעל בדברים הללו". כלומר שאם האב כתב לבתו נדוניא ומתה הבת לפני שכנס אותה הבעל הרי שזו מחלוקת בין רבנן לר' נתן אם זכה הבעל או לא ומסקנת הגמרא שם דלא כר' נתן שלא זכה הבעל ואם נאמר שדין פסיקה לבת שוה לדין פסיקה לחתן ולבן א"כ מה חרשה כאן הגמרא והלא דין זה פשוט מהמשנה בפרק ו' שהזכרנו לעיל ו"אכ מאי קמ"ל. ועוד שאם נשווה דין הבת לדין החתן והבן אפי' היא בעצמה, במקרה ומת חתנה, לא זכתה עדיין ואינה יכולה להעביר את הנדוניא ליבם על אף שהיא רוצה בו. ומכ"ש שאם היא מתה שהחתן לא יזכה במה שנכתב לה, וא"כ אין כלל הבנה בדברי הברייתא במחלוקת רבנן ור' נתן, אלא ודאי שהבת קונה את הממון או המטלטלין כאשר הפסיקה היא לה ולא לחתנה.

לפי ביאורו זה של הגר"א אין כלל מחלוקת בין סעיף א' לסעיף ב', אלא שניהם נכונים וברורים ולשניהם מקור.

אולם מדברי הראשונים משמע שלא למדו כגאון בסעיף זה. אף אחד מהראשונים לא מביא את הוכחתו של הגר"א לביאור דין זה. הטור מביא דין זה כך: "וכתב רב האי גאון דוקא בפוסק לחתנו, אבל בפוסק לבתו כיון שאמר בשעת קידושין הרי אני נותן לבתי כך וכך קנתה הבת אעפ"י שמת החתן, שאינו יכול לומר לא פסקתי לבתי אלא על מנת שתבא לנישואי החתן דמכל מקום לבתו פסק וקנתה".

וכן מובא בר"ן על הרי"ף בפרק ו' שבכתובות, ושניהם לא מזכירים מניין למד רב האי גאון דין זה.

הכסף משנה בהל' אישות פרק כ"ג הל' ט"ו מביא את המשך דברי הרי"ף שאת ראשיתם הבאנו לעיל על הגהה א' וז"ל הרי"ף "וחזינן מאן דפריש בה פירושא אחרינא וגאון לא סבירא לן אלא האי דכתבינן וז"ל הכ"מ שם: "הפ"י האחד הוא שיש מי שפי' בירושלמי דוקא בפוסק מעות לחתנו שאמר לו כשתכנס את בתי אתן לך כך וכך שפסק מפורש על מנת לכנס אבל הפוסק לבתו בשעת קדושין כך וכך אני נותן לבתי הרי קנתה הבת ואף על פי שמת חתנו, לבתו פסק ובתו קנתה ודברי ההלכות ורבנו עיקר".

הרי שהמחבר עצמו בכסף משנה מביא את דעת רב האי גאון כדעה דחוייה ע"י הרי"ף והרמב"ם. וא"כ נשאלת השאלה למה המחבר הביא כלל הלכה זו כאשר הרמב"ם והרי"ף פוסקים נגדה? אלא שנראה מדברי הרא"ש בפ"ו בכתובות שפסק כרב האי גאון כפי שנביא להלן בהגהה הבאה. וא"כ מכיון שהרא"ש פסק כרב האי גאון וכן נראה שהטור קבל דעת אביו, פסק המחבר דעה זו ב"יש מי שאומר".

אולם עדיין נשאר קשה לפי הרמב"ם והרי"ף הדוחים את דעת רב האי גאון, (לפי הסברו של הכסף משנה ברמב"ם וברי"ף). א"כ איך הם יפרנסו את הסוגיא בדף מ"ז ע"א. הברייתא הביא ממנה ראיה לסעיפנו? אולם על שאלה זו נעמוד אי"ה בסעיף הבא.

עוד יש ללמוד מהגהת הגר"א זאת, שהגר"א למד את הגמרא בדף מ"ז ע"א כפי' רש"י שם ולא כפי' תוס' שם.

רש"י מפרש את הברייתא "כתב לה וכו'". . . שמדובר כשמתה ועודה ארוסה ואילו התוס' שם בד"ה "כתב לה". . . "מכת כמה קושיות דוחים את פירושו של רש"י ומסבירים שהברייתא מדברת כשמתה מן הנשואין. רוב הראשונים ראו את פי' רש"י כעיקר. הריצב"א, הרשב"א, הר"ן הרא"ש ועוד. ומדברי הגר"א כאן נראה שגם הוא מצטרף לראשונים אלו ומקבל את פי' רש"י בניגוד לפי' תוספות, כי אם נאמר שלמד את הגמ' שמתה נשואה הרי שכבר כנסה ושוב לא שייך כל הדיון של פסק על מנת לכנוס כי כבר כנס וא"כ המדובר בברייתא זו אין לו שום קשר עם דין המשנה בפרק ו' שם מדובר ודאי מן הארוסין וא"כ אין שום הוכחה מכאן לדיננו בסעיף ב' שפסקת הבת שונה מפסקת החתן והבן. אלא ודאי הגר"א פירש את הגמרא בעודה ארוסה כפי' רש"י וא"כ ראיתו נכונה וברורה.

הגהת הגר"א ד) "לענין כו'. עי' ברא"ש ברפ"ו שם".

כוונתו לרא"ש בפרק ו' סי' ג' וז"ל: "ופי' רב האי דדוקא בפוסק לחתנו אבל אם פסק לבתו כגון שאמר בשעת קדושין הריני נותן לבתי כך וכך קנתה הבת, אך על פי שמת חתן שאינו יכול לומר לא פסקתי לבתי אלא על מנת שתבא לידי נשואי החתן דמכל מקום לבתו פסק ובתו קנתה כך מצאתי כתוב ונראה לי שלא ביאר הכותב יפה דמשמע דאם מת החתן אפי' לא יבמה אחיו מיחייב ליתן לבתו מה שפסק לה והא לא מסתבר כלל דודאי לא פסק אלא על מנת שתנשא בהם ואם לא נשאה ומתה והיה לה בן, לא יירש הבן אותו הממון אבל אם נתייבמה לא מצי למימר לאחיק הייתי רוצה ליתן שהרי לבתו פסק ולא פקעו הקידושין".

הטור גם הוא מביא פירוש זה בדברי רב האי גאון בשם אביו וכן פסק המחבר כאן. מדברי הרא"ש האלו רואים שקבל את דעתו של רב האי גאון להלכה. (א) מזה שהרא"ש מביא את רב האי גאון ולא חולק עליו כלל ו-ב) מזה שהרא"ש ביאר את דבריו ולכן כפי שאמרנו לעיל מכיון שהרא"ש הצטרף לדעת רב האי גאון להלכה המחבר הביא את הדין הזה להלכה אולם מכיון שהרמב"ם והרי"ף לא מביאים דין זה ולפי דבריו אף פוסקים נגדו, לכן הביא זאת בשם "יש מי שאומר".

כאמור לדעת הגר"א ברור שאין כאן מחלוקת בין שני הסעיפים והוא מקבל את דעת רב האי גאון להלכה מכת הוכחתו מהסוגיא בדף מ"ז ע"א כנזכר לעיל בהגהת הקודמת.

סעיף ג'. הפוסק מעות לחתנו בשעת הקדושין ונתנם לו קודם החופה ומתה הבת ויש לה בן יחזור המעות לאב שכל הפוסק דעתו על מנת לכנוס ויש מי שאומר דהני מילי בפוסק לחתנו אבל מי שנתן לבתו סתם שתנשא בו ולא הזכיר שתנשא לפלוני קנתה אותה מתנה וכיון שנתקדשה אעפ"י שבטלו הקדושין כשמת הארוס אין האב יכול לחזור בו".

רמ"א: "מי שנדר מעות להשיא יתומה ומתה עי' ביו"ד סי' רנ"ג. הפוסק מעות לחתנו או לבתו וכנסה ואח"כ מתה הבת ועדיין לא נתן י"א שזכה בהן הבעל וצריך ליתן לו כל מה שפסק (רש"י

והרמב"ם והרמב"ן והמרדכי בשם ר"י (הלבן) ור"ת פירש דלא זכה בהם הבעל ומכח ספק לא מפקינן ממונא מן האב כל זמן שלא באו פ' אחת לידי החזתן אפי' בא לידי שלישי מכח שניהם".

הגהת הרמ"א (ה) "הפוסק כו' י"א כו' עתו' מ"ז א' ד"ה כתב לה כו' וע' לקמת סי' ג"ז. מחלוקת זו המובאת ברמ"א נובעת ממחלוקת בפ' הסוגיא בדף מ"ז ע"א המוזכרת לעיל. "ת"ר כתב לה פירות כסות וכלים שיבואו עמה מבית אביה לבית בעלה מתה לא זכה הבעל... בדברים הללו. לימא בפלוגתא דראב"ע ורבנן קמפלגי... לא דכו"ע כראב"ע...". בפשט הסוגיא, ברייתא זו עוסקת במקרה שהאב כתב לבתו בשעת אירוסין פירות כסות וכלים. והבת מתה בשעת איסורין, לפני שהבעל כנסה והשאלה היא האם הבעל זוכה בנדוניתה או לא, ולכן הגמ' להו"א רוצה להעמיד את המחלוקת בברייתא במחלוקת ראב"ע ורבנן העוסקים גם הם בארוסה והגמ' דוחה לכו"ע כראב"ע. ולמסקנה אנו פוסקים כדעה שלא זכה, זהו הפירוש הפשוט בסוגיא וכך פירשו רש"י, הרשב"א, הריצב"א הר"ן ועוד. וכן המחבר פסק להלכה. ולפי"ז ברור שכל השאלה היא רק כשמתה בעודה ארוסה, אולם אם כבר כנסה הבעל, אין ספק שכבר זכה בנדוניא, ואם מתה האב חייב לשלם לבעל את כל הנדוניא. וזוהי הדעה הראשונה ברמ"א.

אולם ר"ת בתוס' ד"ה "כתב" שם מפרש את הסוגיא בכתובות במתה לאחר שכנסה הבעל וא"כ המחלוקת בין תנא קמא לר' נתן היא האם אנו אומדים דעתו של אב, וא"כ ההשוואה בין המחלוקות של ת"ק ור' נתן ושל ראב"ע וחכמים היא לא במקרה אלא רק בעקרון האם אנו אומדים או לא אומדים. ראב"ע מתחשב באומדנא שלא כתב אלא לכנסה, ולכן גם בנשואה לא כתב לה האב אלא כדי שבתו תהנה מהנדוניא, ואילו ר' נתן חולק, ואנו פוסקים להלכה כתנא קמא וכראב"ע, ולכן היה ברור ופשוט לר"ת שאף כשנשאה וכ"ש כשמתה בעודה ארוסה, לא זכה הבעל בנכסים והכל של האב, וזו הדעה השניה המובאת ברמ"א.

ובסי' נ"ז באה"ע מבואר להדיא שדעת המחבר כדעת רש"י ושאר הראשונים. שהבעל יורש את אשתו ברגע שהכניסה לרשותו, וז"ל המחבר שם "הבעל קודם לכל אדם בירושת אשתו ומאמתי יזכה בירושתה משתצא מרשות האב ואעפ"י שעדיין לא נכנסה לחופה הואיל ונעשית ברשות בעלה יורשנה כיצד, האשה שנתארסה ומסרה אביה לבעלה או לשלוחי הבעל או מסרה לשלוחי האב לבעלה או לשליחיו ומתה בדרך קודם שתכנס לחופה, אעפ"י שהנדוניא עדיין בבית אביה בעלה יורשה.

רמ"א - "יש חולקין אם הנדוניא לא הגיע לידו".

הנה שוב המחלוקת בין רש"י וסיעתו לתוס', אולם כאן מתחדש עוד פרט והוא שכדי שהבעל יירש את הנדוניא, לדעת רש"י, לא צריך שיכנוס אותה הבעל ממש ויכניסנה לחופה, אלא אפי' מסירה לרשותו של בעל מספקת כדי שבעלה יירש אותה.

הגתה הגר"א ו) "כ"ז שלא כו' שם והא דאמר בת"כ כו' א"נ כדרבנן כו' ושם היינו כשהכתובה כו'".

התוס' בד"ה "כתב" בדף מ"ז ע"ב שואל מברייטא בתורת כהנים על דעתו של ר"ת וז"ל: "והא דאמרינן בתורת כהנים ותם לריק כחכם זה שפוסק לבתו ממון מרובה ומתה בתוך שבועת ימי המשתה הרי הפסיד בתו והפסיד ממונו" וא"כ קשה לפי' ר"ת שפי' את הברייטא שבשמעתין בנשואה ומתרץ שם התוס' שני תירווצים א) "ההיא אתיא כו' נתן' כלומר שהברייטא בתורת כהנים היא לא להלכה. ב) "א"נ כרבנן ומיירי שהחתן מוחזק בה" וכנראה שהרמ"א תפס את התירוץ השני כעיקר, שהברייטא שבתורת כהנים היא להלכה, וא"כ כשהחתן מוחזק בנדרוניה לא מוציאים מידו.

התוס' מסיף בסוף הדבור על קרשיא אחרת על שיטת ר"ת "ושם היינו כשהכתובה ביד הבעל".
שוב רואים שהתוס' תפס דין זה כעיקר ולכן הביאו הרמ"א להלכה.

רמ"א: "וי"א דאם בא ליד שליש זכה בהם וכן אם העמיד לו ערבות אבל בלא זה אפי' עשה האב עליו שטר וזקפן עליו במלוה ויש לו בנים ממנה לא זכה בהן הבעל ולא מפקינן מן האב אבל אם תפס החתן לא מפקינן מיניה דיכול לומר קים לי כסברא ראשונה וכל זה כשלא בא פעם אחת ליד החתן בחיי הבת אבל אם בא לידו פעם אחת אעפ"י שהחזיר ליד האב זכה בכל, ואין חלוק בכ"ז בין פוסק לבתו או לבנו ומת".

הגתה הגר"א ז) "אפי' עשה כו' וזקפן כו' אע"ג דזקיפה כגבוי כאן גביה ממש בענין דכ"ז שלא באו לידו אמרי' שלא כתב כו' לכן הוצרך בתוס' שם לאוקמי ההיא דת"כ בשמחה"ז אף ע"ג דבת"כ תניא זה שפסק כו' ולא אוקמוהו כה"ג תה"ד ע"ש".

הרמ"א חרש כאן שעל אף שהאב זקף על החתן את הנדוניה במלוה אם מתה הבת לא זכה בהם הבעל לדעת ר"ת אפי' לאחר שכנסה. השאלה היא מניין לו זאת לרמ"א.

הגר"א מביא כאן סברא ושתי ראיות. ראשית הוא מסביר עפ"י הגמ' בכתובות בדף מ"ז שכל סברת האומר שהבעל לא זכה הוא שהאב לא כתב לבתו נדוניה אלא ע"י שיכנוס הבעל, וא"כ על אף שאנו בדרך כלל אומרים שזקיפה היא כגביה, ובגבוי ר"ת מודה שהם של הבעל כמבואר לעיל בהגהה ו', אפי' הכי מכיון שהבעל לא החזיק ממש בנדוניה יכול האב לומר זקפני עליו את הנדוניה במלוה רק ע"מ שיכנוס את בתי, כלומר שכל הזקיפה היתה על תנאי ולכן כשמתה הבת הזקיפה בטילה, והנדוניה נשארת בידי האב.

ראיה לזה יש מהתוס' עצמו. כאשר התוס' שואל על שיטת ר"ת מהברייטא בתורת כהנים המובאת לעיל בהגהה ו' יכול היה התוס' לתרץ שזקפן עליו במלוה - כלומר שהברייטא עוסקת במקרה שהבעל זקף את הנדוניה על החתן במלוה ותירוץ זה היה נראה לומר יותר מאשר התרוץ שהתוס' מתרץ, בלשון הברייטא בת"כ, אלא מכאן שהתוס' סברו שבמקרה זה זקיפה לאו כגביה והם הוצרכו לפרש את הברייטא בת"כ בהחזק.

ועוד ראייה מתרומת הדרשן סוף סימן שכ"א המובא בדרכי משה סי' נ"ה אות ב' שפוסק כר"ת וסובר ש"אפי' נתן עליה שטר חוב ממש אפי' הכי פוטרו שם".

הגהת הגר"א ח) "וכל זה שלא כו' כנ"ל".

כוונתו של הגר"א להגהה ו' ועיין שם מה שהסברנו.

רמ"א: "עוד תקן ר"ת וחכמי צרפת שאף אם כבר נתן האב הנדוניא אם מתה האשה או האיש

תוך שנה ראשונה בלא זרע קיימא חוזר הכל לאב או ליורשי המת".

הגהת הגר"א ט) "עוד תיקן כו' בתוס' שם ועהג"א שם ד"ה ומיהו כו'".

התוס' בדף מ"ז ע"ב באותו ד"ה "ועוד תיקן (ר"ת) לא מכח ההלכה שאפי' בעל מוחזק (בנדוניא)

שיחזיר אם מתה בתוך שנה וחזר בו בסוף ימיו מאותה תקנה".

מקורו של הרמ"א הוא התוס' הזה, אולם הפלא הוא שעל אף שר"ת עצמו חזר בו מתקנתו בסוף

ימיו, פסק הרמ"א כמותו.

והנה בהגהת אשר"י בפרק ד' מכתובות אות ט' ד"ה "ומיהו" הביא תקנה זאת בשם ר"ת ועוד

גדולים ללא כל הסתייגות וז"ל "ומצאתי שכתב ר"ת והחרים בחרם חמור על יושבי צרפת ולומברדיה

והסכימו עמן גדולי נרבוניא על כל נושא אשה ומתה תוך שנתה בלא ולד של קיימא שיחזור כל

הנדוניא ותכשיטי האשה לנותנין לה או ליורשיה כל מה שישאר בידו מן הנדוניא מה שלא בלתה

ושלא יערים לכלות רק מן הוצאות עסק קבורתה לפי כבודה ולא לפי רצונו ואפי' אם החזיק

הבעל נדונית אשתו וגם נהנית ממנה ועד זמן ב"ד ל' יום".

וכנראה שהרמ"א הבין, וכן משמע מהגהות אשרי הנ"ל, שעל אף שר"ת בעצמו חזר בו מאותה

תקנה שתיקן, התקבלה תקנה זו בכל צרפת וכל גדולי הזמן ההוא סמכו ידם עליה ולכן הביאה

הרמ"א להלכה.

רמ"א: וי"א עוד דאף בשנה השניה יחזירו חצי הנדוניא וכן המנהג פשוט במדינות אלו שנוהגים

בזה כתקנת קהילות שו"ם, ודוקא משהו בעין חוזר אבל מה שהוציא או נאבד פטור

ובלבד שלא בזבז לאחר מותה רק לצרכי קבורתה, י"א דאם חזתן רוצה למכור נכסיה

תוך שנתיים יורשים יכולים למחות מהאי טעמא ועיין עוד מאלו הדינים לקמן סי' קי"ח.

הגהת הגר"א י) "שם בהגה"ה ובמרדכי ע"ש.

כוונת הגר"א שגם תקנה שניה זו מובאת בהגהת אשרי הנ"ל וז"ל שם "ומצאתי בתשובת ר"ב

ור' דוד ממגינצא שהקהלות עשו תקנה על כל איש ואשה שיעשו נישואין ויפטר אחד מהם לעולמו

בלא זרע בתוך שנתיים שיחזירו חצי הנדוניא שנתן ליורשי המת".

וכן הובא במרדכי בפ"ד מכתובות סי' קנ"ה שהביא כלשון ההגה"ה דלעיל.

בדין עד נעשה דיין

מאת חיים קורצטג

איתא בכתובות (דף כ"א ע"ב) אמר רב ספרא אמר ר' אבא אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא אמר רב הונא ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב שלשה שישבו לקיים את השטר שנים מכירין חתימות ידי העדים ואחד אינו מכיר עד שלא חתמו מעידין בפניו וחותם משחתמו אין מעידין בפניו וחותם, ומסיק שם בגמ' ש"מ תלת ש"מ עד נעשה דיין וש"מ דיינין המכירין חתימות ידי עדים אינן צריכין להעיד בפניהם וש"מ דיינין שאין מכירין חתימות ידי עדים צריכין להעיד בפני כל אחד ואחד.

וראית הגמ' דעד נעשה דיין מהא דאמרינן דמעידין בפניו וחותם ומשמע דהם עצמם הוי דיינים להצטרף לאחד שמעידים בפניו לקיים השטר.

ופריך שם בגמ' מהא דתנן ראוהו שלשה והן בי"ד יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש החודש מקודש, משמע שאין העד נעשה דיין לקדש החודש ומסיק שם בגמ' הנח לעדות החודש דאורייתא, מוכח דעד נעשה דיין לקיום שטרות דרבנן אך אין עד נעשה דיין בעדות החודש דאורייתא.

וכן פסק הרמב"ם פ"ה ה"ט מהלכות עדות דבשל דבריהם עד נעשה דיין וכן פסק לגבי קיום שטרות דדבריהם בפרק ו' ה"ב שם דהדיינים יכולים להיות העדים לקיים חתימות ידי העדים.

וכן נפסק בשו"ע חו"מ סימן ז' ס"ה דבשל דבריהם עד נעשה דיין.

אמנם לגבי עדות דאורייתא משמע מהגמ' בכתובות דאין עד נעשה דיין.

וכן פסק הרמב"ם פ"ה ה"ח שם דכל עד שהעיד בין בדיני נפשות ובין בדיני ממונות בעדות דאורייתא אינו נעשה דיין בדין זה.

וכן פסק המחבר בחו"מ שם דאין עד נעשה דיין בעדות דאורייתא, עד שהעד אינו נעשה דיין לדון בדין זה אבל אם אינו מעיד בעצמו אלא מקבל עדות אחרים ודאי שנעשה דיין. (הרמב"ם דלעיל).

(אמנם בדין זה דדיין שראה עדות ואינו מעיד בעצמו כתב הרשב"ם בבבא בתרא פרק יש נוחלין דאף אם רק נתכוין להעיד בזמן הראי' כבר אינו נעשה דיין ולא כדמשמע מהרמב"ם והמחבר).

ובדין עד שראה עדות ואינו מעיד נשמע מהרמב"ם בפ"ה מהל' עדות ה"ח וכן מהמחבר חו"מ סימן ז' דנעשה דיין.

ודין דעד נעשה דיין אם אינו מעיד מוכח מ"ר אהו בי"ד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמר מקודש" דאף ע"פ שראו את העדות אינם נפסלים מלקבל עדות בדין זה.

במשנה בר"ה (דף כה:) איתא ראוהו בי"ד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש.

ופריך שם בגמ' ואמאי לא תהיה שמיעה גדולה מראי' ומסיק א"ר זירא כגון שראוהו בלילה.

מוכח דאם היו רואים ביום ה' למימר לא תהיה שמיעה גדולה מראיה ואף דאין עד נעשה דיין מצי למימר דדווקא במקום שיש הגדת עדות אבל בראי' דהיא גופא קבלת עדות בעי הגדה ביום כדי לקדש ואין עד נעשה דיין.

ופריך בגמ' דמוכח דעד נעשה דיין לקבל עדות מפי אחרים דקתני יעמדו שנים מחבריהם ויעידו בפניהם לימא מתני' דלא כר"ע דתניא סנהדרין שראו אחד שהרג את תפיש מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינים דברי ר"ט ר"ע אומר כולן נעשין עדים ואין עד נעשה דיין. אפי' תימא ר"ע עד כאן לא קאמר ר"ע התם אלא בדיני נפשות דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה ודיון דחזיוהו דקטל נפשא לא מצו חזו ליה זכותא אבל הכא אפי' ר"ע מודה".

משמע דאמנם ר"ע מודה דאחר שראה עדות בדיני דאורייתא מקבל עדות מפי אחרים ונעשה דיין אלא שלגבי דיני נפשות חידוש מיוחד דאינו נעשה דיין משום "ושפטו והצילו". ומלשון הרמב"ם בפ"ה ה"ח נשמע דלא סבירא ליה בדין זה כר"ע דכתב "כל עד שהעיד בדיני נפשות אינו מורה בדין זה הנהרג", מוכח מדבריו דדווקא אם העיד אך אם אינו מעיד מורה ולא נקט טעם ד"ושפטו והצילו" דמשום זה נפסל לעדות זו. וכן כתב הכ"מ שם, דהרמב"ם אדיל כר"ט.

ובדין זה שאין עד נעשה דיין נאמרו מספר טעמים: הרשב"ם בשבועות דף ל. דכתיב והעידו שני האנשים אלו העדים לפני ד' אלו הדיינים משמע שיעמדו העדים לפני הדיינים ולא שיהיו עצמם יושבין (*).

והתוס' בב"ק (צ:) ד"ה כגון שראוהו בלילה כתב טעם נוסף בשם ר"י דנפקא לן מביום הנחילו את בניו (דע"פ הנחלת יום ששמעו מבקרי החורלה שנתן לאחר מבניו יעמידו כל אחד בחלקו).

והתוס' שם וכן תוס' בכתובות (כח:) "הנח לעדות החדש דאורייתא" כתבו טעם בשם י"מ משום שזו עדות שאי אתה יכול לה זימה. ואם העדים יעשו דיינים לא יקבלו הזמה על עצמם. ודוחים דא"כ אם העדים קרובים לדיינים יהיו פסולים מאותו טעם דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה כיון שהדיינים לא ירצו לקבל הזמה על קרוביהם ואין הדין כך משום שיכולים להיות מוזמים בבי"ד אחר ולכן הוי עדות שאתה יכול להזימה וא"כ גם בעד נעשה דיין יכול ליזום בבי"ד אחר.

ומתוך ה"קצות" בשו"ע סימן ז': דטעם זה של עדות שאי-אתה יכול להזימה אינו משום שלא יקבלו הזמה על עצמם אלא מסיבה אחרת, דהרי אין העדים נעשים זוממים אלא עד שיגמר הדין על פיהם והכא בעד נעשה דיין אם יוזמו יוברר למפרע שהיו פסולים וא"כ אין גמר דין משום שהוברר למפרע שהדיינים היו פסולים והגמר דין פסול ולכן אין העדים הללו נפסלים אף בבי"ד אחר מה שאין כן לגבי עדים הקרובים לדיינים שיכולים לקבל הזמה בבי"ד אחר.

(*) הרמב"ם בהל' עדות פ"ה ה"ח כתב הסעם, "דכתיב ועד לא יענה בנפש למוח, בין לזכות בין לחובה", משמע שעד אינו נעשה דיין לדון באותו דין.

וכטעם הי"מ בתוס' כתב הסמ"ע בסיומן ז' ס"ה ס"ק י"ב בטעם דאין עד נעשה דיין משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, ומה"ט כשראו שלשתם ביום דאז אין עליהם שם עדים מותרין לדון ע"פ ראייתן, כלומר אף שבעדות החדש בראו ביום שאנו אומרים לא תהיה שמיעה גדולה מראיה עד נעשה דיין התם הוא משום שאין זה בגדר עדות ולכן אין חסרון של עדות שאי אתה יכול להזימה.

ולכאורה קשה מאד, הניחא לגבי קידוש החדש שייך לומר דראיה אינה בגדר עדות ולכן אמרינן לא תהיה שמיעה גדולה מראי' ואין חסרון של עדות שאי אתה יכול להזימה אבל בדיני נפשות מאי איכא למימר, דליכא למימר דהתם נמי נימא הכי אין זה בגדר עדות ולכן אין חסרון של עדות שאי אתה יכול להזימה דמנא ליה חומרא זו דממיתים אדם אף בעדות שאי אתה יכול להזימה.

(ואפשר דאף לגבי עדות ממון שייך לומר חילוק זה בין ראית עדות להגדת עדות, משום דמצינו קולא בעדות ממון דחקירה ודרישה אינם מעכבים בדיני ממונות עיין חו"מ ס"ל ס"א, ועיין ש"ך סימן ל"ג ס"ק ט"ז דהביא דעות ראשונים דבממון אין חסרון שעדות שאי אתה יכול להזימה (וכן כתב הרמב"ם סוף פי"ז הל' לוח ומלוה דבממון אין חסרון של עדות שאי אתה יכול להזימה) ומשום כך אחי שפיר דבממון יתכן אמרינן לא תהיה שמיעה גדולה מראיה כבקדוש החדש אך על דיני נפשות יקשה אמאי מהני ראית העדים ביום).

ונראה דדין עדות נפשות לגבי לא תהיה שמיעה גדולה מראי' ביום שני במח' ראשונים.

הנה הגמ' בר"ה (כ"ה ע"ב) דחילקה בין ראי' בלילה דאין עד נעשה דיין לבין ראיה ביום דאמרינן לא תהיה שמיעה גדולה מראי'.

וכתב רש"י שם בר"ה "ואמאי" דדין זה דלא תהיה שמיעה גדולה מראי' דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש, משמע שדין זה שייך רק בעדות החדש.

והתוס' שם ד"ה לא תהא שמיעה גדולה מראי' פליג על דברי רש"י וכתב דדין זה נאמר אף בדיני נפשות דאמרינן הכי בפרק החובל דף צ, ע"ב, אם ראוהו ביום.

והנה שם בפרק החובל (צ, ע"ב) איתא ת"ש דההוא גברא דתקע ליה לחבריה אתא לקמיה דר"י

נשיאה אמר ליה הא אנא הא ר"י הגלילי הב ליה מנה צורי. ושם בגמ' מאי הא אנא הא ר"י

הגלילי אלימא ה"ק ליה הא אנא דחזיתך והא ר"י הגלילי דאמר מנה צורי זיל הב ליה מנה

צורי למימרא דעד נעשה דיין, והתניא סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש מקצתן נעשו עדים

ומקצתן נעשו דיינין דברי ר"ט וכו' עד כאן לא קאמר ר"ט אלא דמקצתן נעשו עדים ומקצתן

נעשו דיינין אבל עד נעשה דיין לא קאמר. כי תניא ההיא כגון שראה בלילה דלא למיעבד

דינא נינהו, מוכח מדברי הגמ' שם דלא רק בדיני ממונות עד נעשה דיין בראי' ביום אלא אף

בדיני נפשות מדין לא תהא שמיעה גדולה מראי', ומכאן הוכיח התוס' דאף בדיני נפשות נאמר

דין זה.

היוצא מדברינו דדין לא תהא שמיעה גדולה מראי' בדיני נפשות שנוי במח', דרש"י סבר דרך לדין קדוש החדש נאמר דין זה והתוס' חולק ומוכח כדבריו לכאורה מהסוגיא בהחובל דאף בדיני נפשות נאמר דין זה.

וכנראה שהמח' בזה, דלרש"י נתחדש דין זה רק בעדות החודש דאין צרך בקבלת עדות משום דלא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש אך בשאר עדויות שיש צרך בעדות צריך קבלת עדות ע"י דיינים ולא מהני ראי', לעומת זאת שיטת התוס' דראי' ביום היא גופא קבלת עדות ולכן לא תהיה שמיעה גדולה מראי' ועד נעשה דיין אך אם ראו בלילה דאין מקבלים עדות בלילה בעי הגדה מחודשת ביום ובהגדה אין עד נעשה דיין.

וכן משמע מדברי הרמב"ם פ"ה הלכות עדות ה"ח דהעד המעיד אינו נעשה דיין משמע אכל עד הרואה ביום נעשה דיין ובראי' קבלת עדות. וכן פסק לגבי קדוש החודש וטעמו דאין העד נפסל לדון בראי' אלא באמירה. (רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ט).

וכן פסק המחבר בשו"ע סימן ז' סעיף ה.

והנה בדין זה אם שייך לומר לא תהא שמיעה גדולה מראי' לגבי דיני נפשות מצדנו מח' בין הראשונים אחרים.

דעל הא דקתני בכתובות כ"א ע"ב ש"מ תלת ש"מ עד נעשה דיין וש"מ דיינין המכירין חתימות ידי עדים אינן צריכין להעיד בפניהם. לגבי קיום חתימות העדים בשטר, מקשה בעל המאור שם דמנא ליה הא דאין צריכין להעיד בפניהם, נימא דלא תהא שמיעה גדולה מראי', ולכן אין צריכים הגדה בפניהם.

וכתב בעל המאור בשם הראב"ד דלגבי ממון ודאי דבעי הגדה ולא אמרינן לא תהא שמיעה גדולה מראי' ולכן אין לפטור מטעם זה הגדה בקיום שטרות.

והקשה עליו בעל המאור דהרי בנפשות לא בעי' הגדה ואמרינן לא תהא שמיעה גדולה מראי' ולא נראה לומר דדיני נפשות קל בדין זה מדין ממון. ומוכיח זאת מהגמ' מהחובל דלר"ט משמע דאין צריך הגדה אם ראו ביום אף בדיני נפשות, ועד נעשה דיין. ולכן תירץ על הקושיא מכתובות מנא לן לגמ' דאין צריך להעיד בפניהם דמשמע דאין הבדל בין ראו חתימות יד העדים ביום לבין ראו בלילה.

אמנם הרמב"ן שם במלחמות חלק על דברי בעל המאור וישב קושיתו על הראב"ד, דאמנם בנפשות נמי לא אמרינן לראב"ד לא תהא שמיעה גדולה מראי', ומהגמ' בב"ק לא יקשה עליו כיון שלפי הלשון השניה שם בגמ' א; ר"ט סובר דאין עד נעשה דיין בדיני נפשות אף אם ראה ביום. ולפי זה נדחית ראית בעל המאור נגד דברי הראב"ד וכן קושית התוס' על שיטת רש"י בגדון בר"ה.

מן האמור נמצאו למדים, דדין זה של לא תהא שמיעה גדולה מראי' דעד נעשה דיין לקבל עדות עצמו אם ראה ביום בין בדיני נפשות ובין בדיני ממונות שנוי במח', דשיטת רש"י הראב"ד והרמב"ן דאין עד נעשה דיין, ולשיטת התוס' ובעל המאור עד נעשה דיין לקבל עדות עצמו אם ראה ביום בשאר עדויות בין בממון ובין בנפשות.

ולפי זה תירשב קרשיתנו על דברי הסמ"ע דכתב דדין אין עד נעשה דיין מדין עדות שאי אתה יכול להזימה וכהסבר הקצות בנדון יהא דבעדות החודש אמרינן לא תהא שמיעה גדולה מראי' דבראי' אין שם עדים ולכן אין חסרון של עדות שאי אתה יכול להזימה, ולפי טעם רש"י מדוקדק היטב משום דכתיב 'כזה ראה וקדש', ואין על ראי' דין עדות, ואמנם הסמ"ע יסבור כשיטת רש"י והראב"ד והרמב"ן דדין זה נאמר רק בדין קדוש החודש דהמני בראי' ביום אך לגבי עדויות אחרות אמנם לא מהני הראי' ביום דאמנם לגבי שאר עדויות יש חסרון של עדות שאי אתה יכול להזימה.

התוס' וכן כנראה יסבור בעל-המאור דטעם אין עד נעשה דיין אינו מדין עדות שאי אתה יכול להזימה אלא מסברות אחרות כמו שכתב אי משום דכתיב ועמדו האנשים אלו עדים לפני ד' אלו דיינין או משום דכתיב ביום הנחילו, ולדבריהם אין נ"מ בין עדות החודש לשאר עדויות ולכן הם פוסקים דאם ראו העדים ביום נעשים דיינים לקבל עדות עצמם משום דלא תהא שמיעה גדולה מראי'.

אמנם מדברי המחבר בסימן ז' ס"ח משמע דבדיני ממונות אין עד נעשה דיין לקבל עדות עצמו רק אם ראה בלילה אך אם ראה ביום אמרינן עד נעשה דיין ואף שהסמ"ע כתב דטעמו משום עדות שאי אתה יכול להזימה איכא למימר דבעדות ממון בקבלת עדות בראי' אין חסרון של עדות שאי אתה יכול להזימה כדפירשתי.

בגדר חזקה דמעיקרא

באור מחלוקת בעל המאור והרמב"ן למי הקשתה הגמרא (טז)
וכיון דרוב נשים בתולות נשואות כי לא אתו עדים מאי הוי

מאת יצחק ספיר

א. בעל המאור - ... וי"ל אפי' לשמואל כלומר וניהמנה אע"ג דאין הולכין בממון אחר הרוב משום דהכא איכא תרתי רובא וחזקה דגופא, והכא חזקה דממונא וכו'.
נראה דבעל המאור ס"ל דרובה וחזקה מבטלים חזקה.

חזקת הגוף האמורה כאן נראה דחזקת פנויה היא.
הרמב"ן אינו מקבל את דברי הר"ז שכן לדעתו אין כאן חזקה - משמע שלעקרון שבדבר בעה"מ הוא מסכים אך חולק עליו בישום העקרון בסוגיין.
מקשה הרמב"ן הכא ליכא חזקה דגופא דבשלמא כונס נערה שלא נשאה בחזקת פנויה ואינו טוען נשואה היתה אלא בעולה היא הכא איכא חזקה דגופא דלא חיישינן שמא זינתה דבנות ישראל בכשרות הן עומדות. אבל במשנתנו אינו מערער על חזקת בתולה אלא טוען אלמנה נשאתיך, וכאן אין חזקה דגופא שאין האשה בחזקת שלא נשאת מעולם וכו' ומסיק הרמב"ן דרך לרב הסובר אזלינן בתר רוב מקשה הגמרא.

ב. נראה שאפשר לתרץ את דברי בעה"מ גם לשטתו של הרמב"ן. שכן אמנם אין אשה בחזקה שלא נשאת, אך חזקת בתולה יש לה, ואין מערער עליה. אמנם מכאן עדיין אין לכאורה ראיה שפנויה היא שכן יתכן שנתאלמנה או נתגרשה בבתוליה, אבל אם נדייק נוכיח שחזקתה שבתולה היא, מוכיחה שפנויה היא שכן רוב נשים נשואות בעולות הן (ורוב בתולות פנויות) ואם יש לה חזקת בתולה הרי מכח רובא מוכח דפנויה היא.

ג. שני ענינים צריכים עיון בדברי הרמב"ן. א. מדוע חזקת פנויה אינה חזקה. ב. מדוע מזכיר הרמב"ן בדבריו על חזקת בתולה גם חזקת כשרות הרי חזקת בתולה היא חזקת הגוף דמעיקרא וגם בלי חזקת כשרות הרי היא מוחזקת להיות בתולה כל זמן שלא הוכח אחרת.

ראיתי באחרונים שפרשו דעת הרמב"ן חזקת פנויה הרי היא חזקה העומדת להשתנות ולכך אינה חזקה, וממילא ברור מדוע צריך הרמב"ן להזכיר בחזקת בתולה חזקת כשרות שכן בלא חזקת כשרות גם חזקת בתולה היא חזקה העומדת להשתנות.

אך קשה בהסבר זה שכן חזקה העומדת להשתנות אימרים במקרה של אדם שנסתפקנו אם ביום מסוים היה קטן או גדול, לכאורה מצד חזקת קטן דמעיקרא נוכל לדנו כקטן, אך זו חזקה העומדת להשתנות שכן ביום קבוע הופך אותו קטן לגדול ואנו מסתפקים אם באותו יום הריהו

קטן או גדול ובמקרה זה אין אמרים חזקת קטן משום דעומדת להשתנות, אבל בסוגיין אין תאריך שבו נוכל לומר שודאי נשתנה וא"כ אין זו חזקה העומדת להשתנות.

ד. דומה שאם נצרף את שתי השאלות ששאלנו בדברי הרמב"ן (תחלת ג) נמצא הסבר בדבריו נדון בשלושה מקרים (1) בתולה. (2) פנויה. (3) מקוה.

בשלב הראשון הרי הנולדת היא ודאי בתולה ופנויה והמקוה מלא, כשהבעל טוען 1. בעולה היא. 2. אלמנה נשאתיך. 3. אחר זמן נמצא המקוה חסר הרי איתרעי חזקה לפי שכרנע ודאי שאינה בתולה, אינה פנויה (רוקה) והמקוה חסר.

בין השלב הראשון והאחרון ישנו שלב נוסף נוכל לכנותו שלב המעשה דהיינו בבתולה ופנויה היום בו נשאו ובמקוה היום בו טבל בו הטובל (וידועה ההלכה שבמקוה נדדנו כטמא שכן חזקתו שטמא הוא וחזקה דהשתא של המקוה מבטלת חזקה דמעיקרא של המקוה, אך במקרה זה חזקת הטובל מכרעת ולא חזקת המקוה ופשוט שאם הטובל ספק טמא דטהור הוא) בבתולה - חזקת כשרות מבטלת כל חשש שחל שני במצבה ואין להסתפק שמא נבעלה במקוה - אין לטובל סבה לחשוש שהמקוה חסר.

בפנויה - יש מקום להסתפק אולי אלמנה או גרושה היא, אמנם חזקת פנויה שלה מכרעת שכן ספק ספק שקול הוא אם פנויה היא או לא וחזקתה מכרעת אך עכ"פ היה מקום לספק.

נראה שהרמב"ן סבור שחזקה דמעיקרא מועילה רק עם בין שלב א' למצב העכשוי לא נתעורר שום ספק ביחס לחזקה אך אם נתעורר ספק בשלב ב' הרי כיון דעכשיו ודאי אינה במצב החזקה לא אמרינן חזקה דמעיקרא.

ולכן, חזקת פנויה אינה חזקה לפי שבשלב ב' היה לנו להסתפק אולי לא פנויה היא וברור גם מדוע אומר הרמב"ן בחזקת בתולה לפי שבחזקת כשרות היא שכן בלא חזקת כשרות היה מקום להסתפק אולי נבעלה.

ה. ע"פ דברים אלה ברור מדוע אין הרמב"ן יכול לקבל את התרוץ שתרצו (לעיל ב) שכן שם כתבנו דכיון דחזקת בתולה ודאי יש לה וכיון דרוב נשים נשואות בעולות הן ורוב בתולות פנויות אם כן מוכח דפנויה היא, זה אינו שכן לדעת הרמב"ן מתי אמרינן חזקת בתולה דוקא כשלא נתעורר ספק שמא אינה בתולה ובד"כ חזקת כשרות מבטלת את הספק אך כאן, אם אני מסתפק אולי נשאה הרי ממילא אני גם מסתפק אולי אינה בתולה בלי לפגוע בחזקת הכשרות ואם כן הרמב"ן לשטתו סבור דאין לה חזקת הגוף.

בל תשחית בעץ מאכל

לזכר דודתי בילה בת ר' פסח ובעלה אשר
שנפטרו ברוסיה הסובייטית
ולא יכלו לעלות לדוכתא דמשה ואהרן לא זכו.

חיים הירש

"כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית
את עצה לנדוח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרית כי
האדם עץ השדה לבא מפניך במצור. רק עץ אשר תדע כי לא
עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת ובנית מצור על העיר אשר
היא עושה עמך מלחמה עד רדתה".
(דברים כ).

בשני פסוקים-אלו נמצא דין כל תשחית בתורה, שעיקר אסורו:
כל שהוא דרך השחתה - עוברים בבל תשחית. וע"פ עקרון זה מספרת הגמ' בשבת על אמוראים
שהיו שורפים כסאות מעולים כדי להתחמם ביום הקזה, משום שכל תשחית של גופם עדיף,
ושריפת כסא במקרה כזה אינה דרך השחתה. ובב"ק דף צ"א ע"ב: כאשר אילן-פרי מזיק אילנות
אחרים עוקרים את האילן הזל יותר כי כיון שמזיק לאחרים אין בכריתתו דרך השחתה. והרא"ש
שם כתב שמותר לכרות אילן פרי לצורך מקומו. ובשו"ת "חות יאיר" (ס' קצ"ה) פסק שמותר
לקצץ אילן אם הוא מסתיר את הנוף. והעקרון בכל המקרים שזה, דלא אסרה תורה אלא דרך
השחתה.

הגמ' בב"ק דף צ"א ע"ב אומרת: "אמר רב דקלא דטעין קבא אסור למקצציה. מיתבי כמה יהיה
בזית ולא יקצצנו רובע, שאני זיתים דחשיבי וכו' אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר.
תנ"ה "רק עץ אשר תדע" - זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא - זה אילן סרק, וכי מאחר
שיסופני לרבות כל דבר (ס"א עץ מאכל) מה ת"ל כי לא עץ מאכל, להקדים סרק למאכל יכול
אפי' מעלה בדמים ת"ל רק".

והרמב"ם פוסק (מלכים פ"ו - ה"ח - י): אין קוצצין אלני מאכל שחוץ למדינה וכו' שנאמר
"לא תשחית את עצה" וכל הקוצץ לוקה. ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל
דרך השחתה לוקה. אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אלנות אחרים וכו' או מפני שדמיו יקרים
וכו' כל אילן סרק מותר לקוץ אותו אפי' אינו צריך לו. וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה
אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו מותר לקוץ אותו וכו' ולא אילנות בלבד אלא כל המשבר
כלים וקורע בגדים וכו' עובר בלא תשחית ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם". ע"כ.

והנה נושאי הכלים על הרמב"ם (הכ"מ, הרדב"ז "הגהות מימוני") והסמ"ג מסבירים שדרשת
הגמ' רק עץ אשר תדע זה עץ מאכל מדברת באילן שאינו טוען קב וכד' ו"אשר תדע" פירושו:
אילן שידעת שהיה אילן מאכל בתחילה ועתה הזקין ואינו עושה אלא דבר מועט. וא"כ מדרשת
הגמ' למדים שמותר לכרות עץ מאכל לצורך מצור דוקא כשאינו טוען קב אבל טוען קב אסור
לכרות אפי' לצורך מצור. (ואע"פ שאינו דרך השחתה? מסביר ה"כתב והקבלה" שכונת בריאת
עץ פרי היא לצורך קיום בנ"א וזה סותר שמוש בעץ פרי לצורך בנית מצור להשחית את בנ"א).

ולכן הכ"מ מסביר שהגמ' דורשת "זה עץ מאכל" מיתור המילה "תדע" וסבת: "כלומר דריש מיתורא דהוה ליה למכתב רק עץ אשר לא עץ מאכל הוא, וצריך לאמר שההכרח שלו להסביר את הגמ' במציאות כזאת כי אז מובנת הראיה לדינו של רב: דקלא דטעין קבא אסור למקצציה. ולפי"ז בפס' י"ט שאוסרת התורה קציצת עץ פרי מדובר בדקלא דטעין קבא ואפי' לצורך מצור ובפס' כ' שמוותרת קציצת אילן פרי - בדלא טעין קבא.

אבל רבים מהראשונים חולקים על הסבר זה וסוברים שהשתתף עץ מאכל לצורך מלחמה מותרת כגון לבנית מצור, הרעבת העיר, יצירת אפשרות גישה נוחה לעיר וכד', ורק כאשר נועד להשתתף בעלמא או להכאיב ליבם - אסור (כ"כ המאירי והראב"ד בגמ' בב"ק הנ"ל, רש"י רמב"ן ורשב"ם עה"ת וקריית-ספר על הרמב"ם). ולפי"ז דרשת הגמ': רק עץ אשר תדע זה עץ מאכל מדברת באילן טוען קב סמוך למצור שאז מותר לכרותו לצורך המצור ובפס' י"ט שנאסרה כריתת אילן מאכל מדובר ברחוק מן המצור (רש"י רשב"ם) או קרוב למצור כאשר יש שם גם אלני סרק (מאירי) או כאשר משחיתים דרך נקמה והשתתף בעלמא. וצריך לאמר בדעתם שהגמ' מביאה בתנ"ה ראייה לסוף הדברים שאם היה מעולה בדמים מותר לקצצו אבל לדין אילן זקן (טוען פחות מקב) שהוא כאילן סרק אין ראייה מהבריתא. ולכן לרש"י לא דורשת הגמ' מהמלה "תדע" אלא מיתור המלה "עץ" וכותב הוא: "דהו"ל למכתב רק אשר לא הוא מאכל" ולהראב"ד דקאי בשיטת רש"י: "עץ עץ קדריש", ומהמלה "עץ" מרבים עץ מאכל כל שהוא אפי' טוען קב ולא מיתור המלה "תדע" כפרוש הכ"מ.

ועל הרמב"ם והסברו של הכ"מ קשות כמה קושיות. א) מדוע לא מזכיר הרמב"ם את דרשת הגמ' להקדים סרק להשתתף אילן זקן. אלא כותב בפשטות שהשתתף שניהם מותרת? ב) בספרי נאמר: ד"א הא אם מעכבך לבא מפניך במצור קצצוהו וא"כ משמע שעץ מאכל מותר לכרות לצורך המצור ודלא כהסבר הכ"מ ברמב"ם? ג) מה ההבדל בין כל תשחית דעץ מאכל לב"ת של בגד שבראשון לוקה מדאורייתא ובשני מדרבנן כיון שעובר בלאו דב"ת גם על בגד? והנה בקריית-ספר מצוה שס"א מביא את דברי הרמב"ם בהלכות מלכים ומסביר שמשמע מדבריו שאילני סרק ומה שאינו עושה אלא דבר מועט מותר לקצוץ: "דכתיב כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות (כלומר אילן שראוי לאכילה אותו לא תכרות). ובאור דרשת הגמ': "רק עץ אשר תדע" - זה אילן מאכל: דקרא יתירא היא "תדע" דהו"ל למכתב רק עץ אשר לא מאכל הוא. וה"ק "רק עץ אשר תדע" אם אינך יודע קרוב למצור אלא הוא קתני! ואפי' היא של מאכל: "כי לא עץ מאכל היא" זה אילן סרק וכו' להקדים סרק למאכל. ולפי הסבר זה גם הרמב"ם מודה שלצורך המצור מותר לכרות אילן מאכל כיון שאין זה דרך השחית ורק ברחוק מהמצור שאין זה כ"כ צורך - אסור.

ואם הרמב"ם לומד מהפס' "כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות" שאסור לכרות דוקא עץ שטוען פירות כמו הסבר הקרי"ס א"כ לא יכול הוא ללמוד כדרשת הספרי: "כי ממנו תאכל" - זה מ"ע: ולכן חילק הוא על הרמב"ן (מ"ע ו') שמנה מ"ע לאכול מפרי העיר שצרים עליה.

על הכ"מ שמסביר רק עץ אשר חדע שמקודם נתן פרי וכעת אתה יודע בברור שפסק לתת לך מקשים האחרונים דא"כ התורה מצריכה ידיעה מפורשת שהאילן אינו נותן קב וא"כ בספק עשה קב או לא, אסור לכרות אותו מן התורה. והרי הרמב"ם ספיקא דאוריתא לקולא מן התורה?

ויש על שאלה זו כמה תרוצים: ה"כתב והקבלה" אומר שכאן אין זה ספק במציאות אלא נובע מחוסר ידיעה או חוסר אמצעי מדידה לתגובת-הפרי של המסתפק בלבד ואינו ספק במציאות שאינו מבורר לכו"ע. וכאן הרמב"ם מודה שדינו לחזמרא מדאוריתא וב"העמק דבר" כתב ג"כ שבמקום שאפשר לברר את הספק הרי הוא אסור מן התורה. והמלבי"ם מתרץ שלעץ היתה חזקת אסור כריתתו וצריך מדאוריתא ידיעה ברורה כדי להוציאו מחזקתו. ושמעתי מר' אביגדור שליט"א שת"ר שכאן זה חדוש מיוחד של התורה שספקות אסורים כי נאמר כאן "תדע" ופה יתכן שאפי' ספק ספקא אסור ואין ללמוד מכאן למקום אחר. אבל לפי הסבר הקרי"ס לא קשה כלל כי הפס' לא מדבר על צורך בידיעה ודאית על טיב העץ ופרושו "אם אין אתה יודע קרוב למצור אלא הוא - קחנו. כלומר לפי ידיעתך הנוכחית אין קרוב למצור רק עץ מאכל מותר לכרותו אפי' שברור לך שידיעתך אינה מושלמת ויתכן ויש אילן סרק - ס"ד לקולא.

ולפ"ז מובן מדוע לא אומר הרמב"ם שאילן סרק קודם להשחתה לפני אילן שאינו טוען קב. כי לא ע"ז דורשת הגמ' להקדים סרק למאכל אלא על אילן טוב שמותר לכרותו לצורך מצור. ולדין היתר כריתת עץ פרי במצור מודה הרמב"ם כמו שכותב ה"ספרי" שאם מעכבך לבא במצור קצצה ויתכן שלא כתב הרמב"ם בפרוש ההיתר לצורך מצור כשאין אילן סרק משום שנכלל במש"כ לא אסרה תורה אלא דרך השחתה. וכריתת עץ פרי לפני אילן סרק במצור - דרך השחתה היא.

אבל בלא"ה נראה דלא יקשה על הכ"מ מדוע לא הזכיר הרמב"ם להקדים סרק למאכל שאינו טוען קב. ע"פ מש"כ המלבי"ם בהסבר דרשת הגמ' להקדים אילן סרק למאכל וכו' ופירש שכאשר בא למצור ויש עצי סרק ומאכל שלכתחילה צריך לכרות אילן סרק ורק בשלא תמצא יותר אלני סרק אז תדקדק לברור מן עצי פרי איזה אילן שאינו עושה פרי בשעור קב ותוכל לקוצצו ג"כ ולפ"ז אם ברור לו לצמרי לפני שכורת אילן סרק שאילן מאכל זה אינו עושה פרי אז ברור שאין דין קדימה לכריתת אילן סרק. והרמב"ם מדבר במקרה שיודע שאילן הפרי כבר זקן ולכן לא כתב שצריך להקדים.

ב"כתב והקבלה" מביא ראיה לדעת הרמב"ם (ע"פ הסבר הכ"מ) שאילן פרי אסור לכרות במצור ממלחמת יהודה וישראל במואב. (מלכים ב', ג.). המדרש (בפרשת פנחס עה"פ צרור את המדינים) אומר שיורם מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה כשבאו לשאל אותו לגרל המלחמה ואמר להם אלישע: "והכיתם כל עיר מבצר וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו", אמרו לו התורה אמרה לא תשחית את עצה ואתה אומר כן? אמר להם על כל האומות צוה דבר זה וזו קלה ובזויה היא שנאמר הנקל זאת בעיני ה' ונתן את מואב בידכם שנאמר לא תדרוש שלומם וטובתם אלו אלנות טובות". ואם נאמר שאסור לכרות עץ פרי לצורך המצור מובנת שאלתם על דברי אלישע. אך לדברי הרמב"ם שמותר לכרות מה שאלו הם? ויתכן לדחות ששם התיר דרך השחתה בעלמא

שהרי אפי' אתר שכבשו את העיר ג"כ השחיתו אותה כמו שמוכח בפס' (שם כד, כה) ויבואו אל מחנה ישראל ויקומו ישראל ויכו את מואב וינוסו מפניהם ויכו בה והכות את מואב והערים יהרוסו וכל חלקה טובה ישליכו איש אבנו ומלאה וכל מעין מים יסתומו וכל עץ טוב יפילו. וכ"כ שם ברד"ק היו כובשים הערים ואחר כך היו הורסים אותם, וא"כ השחתה כזאת אסרה תורה גם לדעת הרמב"ן ולכן שאלו את אלישע והרי נאמר וכו'.

לענין איסור "בל תשחית" גם שלא בשעת מלחמה שואל התוסיו"ט (בב"ק פ"ח מ"ו) וא"ת והאי לא תשחית במלחמה כתיב ואיכא למימר דבמלחמה דוקא הזהיר הכתוב בטעם הכתוב בצדו כי ממנו תאכל וזה כדי שיהי מצוי מידי דאכילה ליוצאי צבא, ובגמ' פ"ג דמכות נקט אזהרה לקוצץ אלנות טובות מ"ואותו לא תכרית". ונ"ל דהיינו טעמא מדמיתורא דואותו לא תכרות יליף ליה דאי מלא תשחית אימא דוקא במלחמה ע"כ. ויתכן שלכן כתב הרמב"ם שלוקים רק על כריתת עץ מדאורייתא ולא על קריעת בגד משום שאם היינו לומדים מלא תשחית הרי זה שם אסור הכולל בתוכו גם בגד וכל שאר החפצים אבל אותו לא תכרות שייך באילן דוקא ובצורת השחתה של כריתה ולכן לא לוקה על מניעת מים לאילן. ובלא"ה כתבו האחרונים (המנחת חנוך, ערוך השלחן וכ"כ ב"תורה תמימה") שכיון שהאסור בתורה נאמר על עץ הרי שאר הדברים הם לאו שבכללות ואין לוקים עליו.

האם אסור בל תשחית נובע בגלל שהחפץ נמצא בבעלותו של מי שהוא מזיק לבעלים? ה"כלי חמדה" עה"ת מוכיח שאין זה תלוי בבעלות משום שאסור להשחית אפילו חפץ של עצמו. ולפ"ז מקשה הוא מה ענה להם אלישע שמואב הם אומה בזיה ובגלל זה הותרה השחתת עצים הרי זה לא נוגע לבעלים אלא דין בחפץ עצמו שאסור להשחיתו? וכן מקשה הוא לדברי הרמב"ן האומר שאסור להשחיתו? וכן מקשה הוא לדברי הרמב"ן האומר שאסור להשחית עץ פרי משום שאנחנו נכבוש את הארץ הרי זה לא תלוי בבעלות כלל?

והנה ב"נודע ביהודה" תנינא (יו"ד סי' י') נשאל אם יש אסור בל תשחית בצידת בע"ח ע"י יריה שבזה נטרף ממאכל ועונה הוא עיקר אסור ב"ת אף שהיא מדרבנן מ"מ שורשו הוא ממה שאסרה התורה קציצת עץ מאכל והרי שם כתיב כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות וא"כ כל דתקון כעין דאורייתא תקון שלא ישחית דבר שיכול האדם להנות ממנו לא ישחית ולא יפסיד אותו ההנאה ואולי אפי' בדבר של הפקר שייך דבר זה אבל דבר שאין בו הפסד לשום אדם אין בו משום בל תשחית וא"כ הני חיתו יער כ"ז שהם בחיים אין בהם שום הנאה לאדם ומותר לירות בהן, וא"כ אסור בל"ת אינו תלוי בבעלות ממונית של אדם אלא האם הוא משתמש בזה ולכן אומר הרמב"ן שכיון שאנחנו נכבוש את ארץ אויב הרי זה יהיה בשמושנו ולכן אסור להשחית את האילן. ומה שלא מתחשבים בזה שהאויבים משתמשים בזה משום דבזמן מלחמה הרי הותר דמם להלחם בהם וא"כ לא מתחשבים בשמוש בפרי שהם עושים לצרכם כדבר חיובי האוסר השחתת האילן, אבל במלחמת מואב שהפס' אומר "אל תתגר עמם מלחמה", ומסביר הרמב"ן (דברים כ"ז, ז) שזו אינה מצוה אלא לשעה בלבד אבל היא מצוה לא-תעשה לרורות והנה ארצם

שייכת להם לעולם, כי היא נחלה שהנחילים ה', ומה שמותר להשחית את עצי הפרי שלהם כמבואר במדרש כל זה להזיקם ולצערם, אבל הארץ תשאר למשפחה ההיא שהיא נחלה שהנחילים ה'.

וא"כ פה המצב הוא הפוך פרי הארץ לא יוכלו להיות בשמוש שלנו כי אסור לנו לירש את ארצם ואז לכאורה היה מותר להשחית את העץ אך כאן כיון שפירות הארץ ישארו שלהם לעולם מתחשבים בזה שהם משתמשים באילן ואסור להשחיתו כמו שאסור להשחית עץ פרי של כל גוי בזמן שלום ואלישע שהתיר להם היה בגדר הוראת שעה משום שהם אומה בזויה, לא איכפת לנו בשמוש והקב"ה במיוחד במלחמת מדין התיר את השחתת העץ מדין אומה בזויה אע"פ שאסור לנו לכבד את נחלתם שנתנה לשמושם והנאתם.

"מצות בל-תשחית כדי ללמד נפשנו לאהוב הסוב והתועלת ולהדבק בו, ומתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר השחתה, וזהו דרך חסידים ואנשי מעשה: אוהבים שלום, ושמחים בסוב הבריות ומקרבים אותם לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגיר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדון והשחתה שיראו, ואם יוכל להציל יצילו כל דבר מהשחית בכל כוחם. והחפץ בסוב ישמח בו, נפשו בסוב תלין לעולם".

(החינוך)

אבילות חמיו וכבודו

יוסי בן-שחר

גמ' כתובות ד' ע"ב: "מי שמת חמיו או חמותו, אינו יכול לכוף את אשתו... אלא כופה מטתו ונוהג עמה אבילות. תוס' מו"ק כ' ע"ב: נוהג כל דיני אבילות (נעילת הסנדל, רחיצה וכו').

פסק הרמב"ם (הל' אבל פ"ב ה"ה): "אשתו הנשואה... אינו מתאבל עמה אלא על אביה ועל אמה משום כבוד אשתו... ונוהג עם אשתו אבילות בפניה". וכן הדין באשה שתתאבל על חמיה וחמותה בפני בעלה.

טור וש"ע (סי' שע"ד סעי' ו'): כל המתאבל עליו מתאבל עמו, פרט לאשתו שמתאבל רק על אביה ואמה וכן היא על חמיה וחמותה, "משום כבוד חמיו".

ויוצא איפוא, שנחלקו טור וש"ע כנגד הרמב"ם האם מתאבל על חמיו משום כבוד חמיו, או משום כבוד אשתו. וכרמב"ם משמע גם כרמב"ן, רא"ש והגהות שכתבו דהאידנא כל אבלים מוחלים על כבודם, ואינו צריך להתאבל עמם. משמע שצריך להתאבל משום כבוד החי המתאבל. אמנם דבריהם עולים בפשט על שאר קרובים, ולא דווקא על אשתו, אך מן הגמ' מו"ק כ' ע"ב משמע שמשוים אבילות שאר קרובין לאבילות אשתו. כשהגמ' מביאה ממעשה שאמר רב לחיאי בריה "באפה נהוג אבילותא" (משמע באשתו) – לאבילות שאר קרובים. משמע טעם אחד להיות אבל עם אשתו ועם שאר קרובים שמתאבל עליהן. (אם כי אינו מוכרח, ורק הביאו דוגמא למציאות של "באפה נהוג אבילותא שלא באפה לא נהוג"). ושם בגמ' מפורש: "לא אמרו לכבוד אשתו אלא חמיו וחמותו".

ונראה לבאר את יסוד המחלוקת בין הטור לרמב"ם בפשטות, ולתלותה במחלוקת שנחלקו טור (ובעקבותיו השו"ע) כנגד שאר הראשונים: האם חייב אדם בכבוד חמיו, או אינו חייב. טור וש"ע פוסקים שחייב אדם לכבד את חמיו, מן הפסוק "ואבי ראה גם ראה" (שמואל א' כ"ד) שאמר דוד לשאול שהיה חמיו. ומקור לימוד זה – במדרשים. ופוסקים בזאת בר' יהודה שאמר "ואבי ראה" – אמר דוד לשאול, "גם ראה" – לאבנר. אך שאר הפוסקים (רמב"ם) שלא מזכירים כבוד חמיו כלל – סוברים כרבנן שמסבירים: "ואבי ראה" – אמר דוד לאבנר, שהיה אביו בתורה, רבו, "גם ראה" – לשאול. וממילא אין מקור לחייב אדם בכבוד חמיו.

אמנם קשה: מה ראה הטור לפסוק כדעת ר' יהודה, דהוי יחיד, כנגד דעת חכמים ודעת הפוסקים. ואמנם לפי הסבר הב"ה בטור לא קשה קושיא זו, שכתב כי הטור סובר כדעת רבנן, אך מה דסמך דוד "גם ראה" דשאול ל"ואבי" שאמר לאבנר רבו, מכאן יש ללמוד שחייב בכבוד חמיו. אמנם לא ככבוד אביו, אלא ככבוד שאר זקנים, ולזה נתכוון באמרו חייב אדם לכבד את חמיו. אך לפי הסבר זה ק"ל לי מדוע הביא הלכה זו בסי' ר"מ העוסק בכיבוד אב ואם ולא בסימן רמ"ד העוסק בכיבוד זקנים. ואפשר להסביר שזה גדר הדומה לכיבוד אב, שהרי זה חיוב אישי שלו לכבד את חמיו, כמו את אביו, ולא חיוב של כלל ישראל כמו בזקנים (אבל המעשים

המתחייבים בכיבוד זה – ככיבוד זקנים בלבד, ולא ככיבוד אב). אך עדיין, מתוך שנוקט כיבוד חמיו לאחר כיבוד אביו, ולא מחלק לומר שאינו חייב ממש ככבוד אביו, קצת משמע שחייב בכבוד חמיו ככבוד אביו.

ואמנם בבית יוסף שם מבאר שדעת הטור שחייב בכבוד חמיו ככבוד אביו, וממילא כשפוסק בש"ע (יו"ד סי' ר"מ סעי' כ"ד) שחייב לכבד את חמיו, כוונתו שחייב בכבודו ככבוד אביו, (ולפ"ז ק"ק הש"ך שם (ס"ק כ"ב) שנראה שמבאר בדעת השו"ע כדעת הב"ח בטור, שחייב בכבודו כשאר זקנים בלבד, מדאמר "כתב הב"ח דהיינו כשאר זקנים").

ולא ברור לי לדעת הב"ח בטור (והש"ך בשו"ע) מדוע יתחייב אדם באבילות חמיו, אם חייב בכבודו ככבוד שאר זקנים, והרי הטור והשו"ע מנמקים חיוב אבילות חמיו בדין כבוד חמיו, וכי מצינו שנתאבל על כל זקן מופלג מבין שבעים שהלך לעולמו?

ולפי דברינו לעיל נראה לומר לדעת הטור והשו"ע, שאין לחלק באבילות חמיו בין באפה דאשתו ובין שלא באפה, מאחר שאינו מתאבל לכבוד אשתו, אלא משום שחייב בכבוד חמיו – כשחמיו סליק לאתריה, מה לי הכא מה לי התם, חייב להתאבל באשר הוא. ואמנם כך משמע בלשונם, שמחלקים בשאר קרובים באפייהו ושלא באפייהו, ורק אח"כ מזכיר דין אשתו ושם לא מזכירים חילוק בפניה או שלא בפניה.

וא"כ נצטרך לומר בגמ' כתובות ד' ע"ב שכל הדין "באפה נהוג" וכו' – דווקא ללישנא קמא, והיא סוברת כרבנן שאינו חייב בכבוד חמיו. אבל רב אשי יסבור שאין לחלק "באפה נהוג, לא באפה לא נהוג", כי לדעת רב אשי, שאין לחלק בין אבילות דידיה לאבילות דידה אפשר לפרש בברייתא "עמו" – עמו במיטה, ולא נצטרך לפרש עמה בבית ובאפה נהוג, לא באפה לא נהוג. ולהלכה קיימא לן כרב אשי, שהרי אין מחלקים בין אבילות דידיה לאבילות דידה להלכה (ורב אשי הווי בתראה). וממילא נוכל לפרש ברב אשי שחייב משום כבוד חמיו (גם אם אין הכרח. ואולי אדרבה – זו היתה סברתו לחלוק).

ורב דאמר לחייא בריה באפה נהוג אבילותא – סבירא ליה כרבנן דאין אדם חייב בכבוד חמיו. וכן הברייתא מו"ק כ' ע"ב "לא אמרו לכבוד אשתו אלא חמיו וחמותו בלבד" אזלא כמ"ד אינו חייב בכבוד חמיו. ושם אפשר אולי להסביר שכוונת הברייתא לומר כך: לא אמרו לאדם המתאבל על קרובי אשתו משום כבוד אשתו, אלא חמיו וחמותו בלבד, אה"נ באבילות חמיו חייב משום כבוד חמיו ומשום שכל מעשי כבוד אשתו נכללים במעשי כבוד חמיו, ואין נ"מ. ובמקום שחמיו צנוע ומוחל – מוחל גם לאשתו, וא"כ גם היא פטורה. ועדיין יש נ"מ – כגון שהיה הוא ת"ח וחמיו מחל לו ולא לאשתו, יתחייב לנהוג בפניה אבילות. וכאן אמר ר' אביגדור שאין נ"מ. שהרי אשה משועבדת לבעלה, ומכיון שכך פטורה מכבוד אביה. בענין אבילות – משועבד הבעל לחמיו, וממילא שניהם מתאבלים. אך כאן פקע שעבוד הבעל, מאחר שמחל חמיו, וממילא חזר שעבוד האשה לבעלה, ותהיה פטורה מן האבילות, וממילא אין בעלה מתאבל עמה, ואין נ"מ כי אין אבילות משום תריויהו או משום כבוד חמיו בלבד.

ומהגמ' במו"ק כ' ע"ב שמביאה ראייה או דוגמא לברייתא דשאר קרובים מהא דאמר רב לחייא בריה באפה נהוג וכו' משמע מעט שמשווים טעם אבילות חמיו לאבילות קרובי קרובים לדעת חכמים שבברייתא. וכתב הרא"ש בכתובות שכיום לא מתאבלים עם הקרובים משום שהקרובים מוחלים. משמע שהטעם של האבילות הוא כדי שלא יבוא לזלזל בכבוד קרוביו (כי בכבודם ממש אינו חייב, ואעפ"כ הדבר נתון למחילתם. משמע שזה גדר של כבוד מסוים, והיינו דלא אתי לזלזולי). ודווקא בקרובי משפחתו נקרא זלזול אם לא מתאבל עמם, אבל בזרים אינו נקרא מזלזל, ואינו צריך לנהוג אבילות בפניהם. ובאשתו נקרא מזלזל דווקא באביה ואמה, שזו האבילות הגדולה של האדם (י"ב חודש) אבל בשאר קרוביה לא נקרא מזלזל, כי קרבתו אליה היא רק דרך נישואין, וא"כ הנפטר אינו קרובו ממש. וכמו שכותב הרמב"ם שאינו חייב להתאבל על אשת בנו.

וטעם אבילות קרובי קרובים יש לתלות בדעות התנאים בברייתא דמועד קטן. לדעת ר' עקיבא המחייב להתאבל, משמע שזה מדין האדם עצמו, וכמו שאמרו חז"ל: "מת אחד מבני החבורה - תדאג כל החבורה כולה". ולדעת רשב"א זה מעין אותו גדר, רק בקרבה גדולה יותר - אבי אביו ובן בנו בלבד.

ולדעת חכמים - כמו שבארנו, דלא אתי לזלזולי. (עפ"י דברי ר' אשר שפירא). ולדעת ר' עקיבא אפשר לומר שחייב אבילות חמיו יהא תלוי בחיוב כבוד חמיו. כי החיוב בכבודו מעיד על קשר כמו לאביו, ע"י אשתו, ולכן יתחייב באבילות. אבל אם אינו חייב בכבודו - אין קשר (ולפחות אין קשר חזק) ואז לא יתחייב באבילות. ולרשב"א אפשר לומר סברא זו, אבל יתכן שצריך דווקא קשר חזק כמו אבי אביו או בן בנו, ואז גם למ"ד חייב בכבוד חמיו - לא יתחייב באבילות על חמיו.

וההוכחה שהביא השו"ע מן הפסוק "ואבי ראה גם ראה" - מקורה במדרשים (מובא בילקוט שמעוני ילקוט שמואל). והוכחה זו צריכה הסבר - וכי מאחר שקראו אבי - נתחייב בכבודו? אולי קראו דרך פיוס וריצוי בעלמא, כשם ששאל קראו: "בני" - קראו דוד: "אבי". ונראה לומר דסבירא להו לחז"ל שאם אינו חייב לקראו אבי - אסור לקראו אבי, משום שע"י כך הוי מזלזל באביו מולידו. (ודווקא במקום שאין רגילים לזאת אב, אבל במקום דנהיגי - אין קפידא, כדמשמע בגמ' דקרו ליה אמיה אמיה) ומשום הכי רבנן כשהסבירו הפסוק "ואבי ראה" גבי אבנר הוסיפו לומר "שהיה אביו בתורה". והיה חייב בכבודו מדין רבו, ולכן קראו אבי. (אולי מדין שבמקום כזה - אין קפידא מצד האב ויש רגילות).

ואולי אפשר לדייק זאת מן הכתובים עצמם. דוד קרא לשאול "ואבי ראה גם ראה" (לדעת ר"י ובפשט הכתוב). לאחר מכן מסופר (פכ"ה פס' מ"ד) ששאל נתן את מיכל בתו לפלטי בן ליש, ובזאת מסתבר שהפקיע מעצמו דין חמיו של דוד לגבי כבוד, (ואע"פ שהיתה עדיין אשת דוד כשרה - הא עדיפא ממחילה על כבודו). ואמנם אח"כ (בפ' כ"ו) נפגש דוד שוב עם שאול במעשה החנית והצפחת. ולמרות שגם שם היה פיוס, ושאל קראו בני - דרך פיוס וריצוי - קראו דוד לאורך כל הפרשה "אדוני המלך", ולא קראו אבי. מאחר שהפקיע שאול מעצמו שם חמיו - לא

היה רשאי לקראו אבי. (ואולי אין זה הכרח, כי שם בפרשה לא היה פיוס גמור, כדמשמע בפרשה שאחריה).

והקשה בעל תורה תמימה (בפר' יתרו) מדוע למדו הפוסקים דין כבוד חמיו מדוד שאמר "ואבי ראה", ולא למדו ממה שיצא לקראת חותנו "וישתחו וישק לו". ולכאורה יש מכילתא הדורשת ממעשה דמשה: "מכאן שיהא אדם מוכן לכבוד חמיו". ונשאר בצע"ג. ואולי יש לדרות ולומר: ממעשה דמשה לא מוכח דחייב, אלא מעשה נאה הוא. ואולי מן הראוי לעשות כך. וגם אין ראיה לחייב כבוד חמיו ככבוד אביו ממש ממעשה זה דמשה. אבל ע"פ מה שכתבתי לעיל שמדברי דוד מוכח שחייב לכבד חמיו כמו כבוד אביו, מובן מדוע למדו מהתם ולא מהכא דמשה.

ולדעת הרמב"ם שכלל לא מביא דין כבוד חמיו, וטעמו עמו – משום שפוסק כרבנן בהסבר הפסוק בשמואל, א"ל דסבירא ליה שאין ללמוד מן המכילתא ביתרו, ומן הטעם שאמרנו. ואמנם בראשונים על התורה – למרות דברי המכילתא לא נקטו דווקא משום כבוד חמיו יצא, אלא י"א משום חכמתו של יתרו (אב"ע) וי"א: לא חדל משה ממעלתו לקדם פני מי ששילם לו טובה בעת צר לו. ולפי טעמים אלו ודאי אין ללמוד חיוב כבוד חמיו. ואולי אלו טעמים בתוספת למכילתא – שאמנם ראוי לכבד את חמיו מדין חמיו, ובאצטרופי להניי טעמי לא חדל משה ממעלתו.

והפוסקים שמסבירים שחייב בכבוד זקנו ככבוד שאר זקנים – אלולא שחלקם פרשו שלמדו זאת מהא דסמך דוד "גם ראה" דשאל ל"ואבי ראה" דאבנר, אפשר היה ללמוד זאת מן המכילתא דפר' יתרו ובסברה שלולא שהיה חייב משה בכבוד חמיו כשאר זקנים – היה אסור לו לצאת לקראתו, כנשיא וכהן היוצא לקראת אחד העם. וזו כנראה סברת בעל תורה תמימה. (בתוקף חזק עד כדי לעשותו חיוב מוחלט). אך ע"ז ק"ק – עפ"י דברי בעל תורה תמימה – לא שמענו שיתחייב בכבוד זקנים בהשתחוואה ונשיקה (ואפשר לומר שזה היה רק מותר למשה, באצטרופי טעמי דלעיל).

ולהסביר את דעת הרמב"ם שלא לומד מן הפסוק "ואבי ראה גם ראה" – שם מתרגם יונתן ואבי – ריבוני, אדוני. כלומר אין כאן לשון אבהות, אלא אדנות, מדין מלך. וא"כ לדעה זו אין אפילו סמיכות של "גם ראה" דשאל ל"ואבי ראה" דאבנר.

חיבת חופה

מאת ישראל וינשטוק

גמ' כתובות דף נ"ו ע"א – "בעי רב אשי: נכנסה לחופה ופירסה נדה מהו? את"ל חיבת חופה קונה, חופה דחזיא לביאה, אבל חופה דלא חזיא לביאה לא, או דילמא לא שנא, תיקו!" רש"י שם ד"ה "ופירסה נדה – ופירש ממנה ומת".

א

רמב"ם פ"י מהלכות אישות הל"ב "... אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה, לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". מ"מ – כיון שהגמ' נשארה בתיקו לגבי חופה – אינה קונה, ודעת רבנו דאינה קונה לשום דבר – כיון שהיא פסולה וחופתה אינה חופה. מוסיף המ"מ שיש החולקים ואומרים שלכל הדברים קונה, ובעיית הגמ' היא רק לענין תוספת כתובה – האם גם פסולה – דלא חזיא לביאה – מקבלת תוספת. וכיון שהגמרא נשארה בתיקו פוסקים שאינה מקבלת. אבל לשאר דברים גם חופה דלא חזיא לביאה מועילה ככל חופה. וכך באמת אומר הכ"מ מכח קרשית הר"ן – שהרי יש חופה לפסולות, וא"כ החופה מועילה. הרא"ש דף נ"ו ע"ב מקשה על הרמב"ם – שלא הבין את בעית הגמרא כהוגן. הרמב"ם הבין שהבעיה היא, את"ל חיבת חופה קונה – האם זו דווקא חופה דחזיא לביאה או לא, וכיון שהגמרא נשארה בתיקו – פסקנו לחומרא, וזה אינו. כי מוזר הדבר שדווקא כאן שאלה הגמרא אם צריך חופה דחזיא לביאה או לא. לכאורה, בכל פעם שהגמרא מזכירה חופה צריך לשאול – דחזיא או דלא חזיא? למשל – ב"אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה", ועוד? אלא צריך להבין את הבעיה אחרת: ברור שחופת נדה קונה, דהרי יש חופה לפסולות, אלא את"ל שאשה סתם זכותה בחיבת חופה, כל' בתוספת, חופת נדה – דלא חזיא לביאה מהו? רואים, שהרא"ש סובר ככ"מ שהבעיה היא רק על התוספת, ויוצא, שלרא"ש תהיה בעיה לגמרא גם במקרה שנכנסה לחופה כשירה ופירסה נדה אח"כ אם מקבלת תוספת, שהרי הכל תלוי אם נבעלה או לא.

אבל למעשה לא קשה על הרמב"ם. כי אפשר לומר שמדוע הגמ' הקשתה דווקא פה על חופה, כי בכל מקום מדובר שנכנסה לחופה כשהיא נדה, אבל כאן נכנסה כשרה ואח"כ נטמאה. ומתי הרמב"ם סובר שאין חופה לנדה, אם מתחילת החופה לא היתה ראויה לו. אבל אם נכנסה כשרה כבר נקנתה, וכיון שנטמאה אח"כ יש בעיה אם כתב לה את התוספת גם על דעת זה. אבל ראייה אם חזיא לחופה כשהיא נדה או לא אין מכאן, כי מדובר שנטמאה אח"כ (המשך דברי הרא"ש).

אך לכאורה יש ראייה שחופת נדה לא מקרי חופה לכל דבר, מזה שהגמרא שואלת במקרה של "נכנסה לחופה ופירסה נדה" – אח"כ, ולא בנכנסה לחופה כשהיא נדה – כלומר מיד. זאת אומרת שירק אם פירסה נדה אח"כ קימת הבעיה, לגבי התוספת בלבד, אבל בטמאה לכתחילה ברור שלא קונה לשום דבר? (ק"נ).

אבל אפשר לדחות – שהרי אם היתה נדה בשעת החופה – דהיינו לכתחילה, צריך להודיע לחתן, שהרי אחרת זה מקח טעות (ש"מ בשם הרשב"א), ואם אכן הודיעו לחתן וכנסה בכ"ז לחונה, גלי דעתיה שמסכים לתת לה גם כך, ואז ממילא מקבלת (ש"מ).

א"כ מצאנו להסביר את הרמב"ם בכנסה לחופה ופירסה נדה אח"כ, והרמב"ם מחלק ונותן שעורים בחופה: נכנסה טמאה – אינה נקנית. נכנסה טהורה ואח"כ נטמאת – נקנית, ויש בעיה על התוספת. וכיון שנשארה הגמ' בתיקו – לחומרא. אבל הרא"ש לא מקבל את כל הענין של שעורים בחופה, ולכן אומר שמדובר שנכנסה ופירסה נדה – מיד. אמנם לא היתה נדה לפני החופה, אבל גם לא היה כל פרק זמן כשר כדי שתוכל להיקנות, שאם כן, לא היתה בעיה גם על התוספת. כי אם נקנית כשהיא כשירה – מיד מגיעה לה גם התוספת. אלא נטמאה מיד, וחופת נדה קונה – כמו כל חופת פסולות – רק הבעיה היא על התוספת. ואכן השו"ע אבה"ע סי' ס"א ס"א אומר: "אבל אם היתה נדה ואחר כך כנסה לחופה ונתיחד עמה אינה כאשתו אלא לכל הדברים היא עדיין כארוסה מאחר שהיתה נדה". ומעיר כבר ה"באר היטב" שם בס"ק א': "ואם כנסה לחופה ובחופה פירסה נדה, אמרינן תחילת חופה קונה – הרא"ש.

בית אהרן: לרמב"ם הבעיה של הגמרא היא בפירסה נדה אח"כ, ועל התוספת. ובכ"ז יכול להוכיח מהגמ' את דינו שחופת נדה אינה קונה. שהרי, בעית רב אשי היא באת"ל חיבת חופה קונה, ולשיטתו כידוע כל "את"ל" זה להלכה. וא"כ מה שאמר רב יוסף בגמ' לפני רב אשי – "שלא כתב לה אלא על חיבת לילה ראשון". להלכה – מדובר על חבת חופה (ומה שכתבו שם לילה – כי סתם חופה לביאה). א"כ, אם כתב לה אלא על חיבת חופה, מתכוון שתהיה חופה משלמת לגמרי, וגם שיוכל לבעול אותה, כי סתם חופה לביאה. לכן חופת נדה שחופתה אינה משלמת – אינה חופה. ואכן הרמ' בפ"י מהלכות אישות הל"ו אומר: "ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכים לה ברכת חתנים עד שתטהר".

ומה שהקשה הרא"ש שהרי אם נכנסה לחופה כשירה ואח"כ פירסה נדה כבר נקנתה, אפשר לתרץ בשני תירוצים: א. שמדובר שפ"כ בשעת וסתה, וכיון שידעה שתהיה נדה באותו יום, אפי' שנכנסה כשירה – אינה חופה. ב. שהר"מ סובר כרש"י על הגמ', כפי שצוין לעיל שרש"י אומר "ופירש ממנה ומת". ואם כך, אין לשאול, הרי כבר נקנתה, כי גמר חופה תחילת ביאה. ועד שלא בא עליה לא גומר את הקנין, וכיון שמת – אגלאי מילתא למפרע שלא היתה חזיא לביאה, שמשמים עכבהו. והרמב"ם מדבר בפסקו על מקרה כזה, לכן פוסק שהרי היא כארוסה עדיין. משא"כ אם לא מת שאז יכול להמתין ולגמור את החופה אח"כ ואם רצה לגרשה מרצונו – יגרשנה, אבל מצד קנין – נקנתה. וכיון שאצלנו מדבר שמת – כפרש"י החופה אינה מועילה. ואפשר להוכיח את הענין מזה שבבעיה שלנו רש"י פירש שמדובר שמת, ומדוע בבעיה הקודמת בגמ' לגבי חיבת חופה קונה או חיבת ביאה קונה סתם רש"י ולא פירש מה מצב הבעל, שיפרש גם שם שמת? אלא שבבעיה הראשונה שול הגמ' היה ברור שחופה וחזיא לביאה עושה נישואין,

אלא שלא בעל בלילה הראשון, והשאלה היא רק, אם כיון שרק חיבת חופה באה לידי בצוע, גם על זה בלבד כתב לה. או שמא לא, והיא גובה ממשועבדים במקרה שכתב לה - מליל החופה או מליל הבעילה. אבל בבעיה השניה רש"י סבר כמו שכתב הר"מ שהבעיה היא אם חופה דלא חזיא לביאה בכלל קונה, לכן פירש "ומת" - שלא היה קנין נישואין גמור, והבעיה היא אם היא נחשבת נשואה או ארוסה. רואים שוב, שא"א לומר שתקנה מיד אם פ"נ אח"כ כי החופה עדיין לא נגמרה (גידולי שמואל).

ב

הזכרנו למעלה את קושית הר"ן על הר"מ, דהרי יש חופה לפסולות ואיך פוסק הר"מ "והרי היא כארוסה"? הלח"מ מביא את קושית הר"ן ומקשה קושיה נוספת: הר"מ פסק שהלכה כרב דיש חופה לפסולות בפ"ז מהלכות תרומות הלכ"א, וכפרש"י שמדובר על חופה בלא קידושין: "וכן אם נכנסו לחופה בלא אירוסין אינן אוכלות, שהחופה פוסלת מלאכול". כלומר, שכאן פסק הר"מ כרב הונא, ובפ"ג מהל' אישות כשמביא את סוגי הקנין של אשה לא הזכיר חופה, א"כ רואים דלא כרב התא? וכן מקשה קונטרס הביאורים מסכת כתובות סי' ג. הלח"מ מתרץ שני תירוצים: א. הכל הולך אחר הכוונה. אמנם כשנושא פסולה זו חופה, כיון שזו כותנתו, לישא אותה כמו שהיא, ובד"כ חופה כזו מועילה. אבל אצלנו אין כותנתו לבא עליה כשהיא פסולה ולכן חופת נדה אינה חופה. וסעד לדבר שהכל הולך בתר כותנתו בדברי ר"י בבית יוסף שכתב שאם דעתו שהיתה טהורה ונמצאת טמאה, הרי היתה החופה בטעות ולא קנאה.

ב. אמנם הלכ' כרב הונא דיש חופה לפסולות, אך חופה כזו מועילה רק לפסול מלאכול בתרומה ולא לקנין ממש. זאת אומרת, שחופת פסולות כששייך - פוסלת מלאכול בתרומה, ובבית ישראל שפסולה להנשא לכהן - אינה מועילה כלל. וקונטרס הביאורים מתרץ אותה תי' בצורת שני דינים בחופה: דין כניסה לחופה מתחלק לשניים - לפעמים הוא נשאר בגדר כניסה לחופה, ואז כששייך - פוסל מלאכול בתרומה - בפסולה, ולפעמים הוא עושה נישואין - גומר את הקנין - בכשרה.

אך קשה על התירוץ האחרון, שיש גם מפורשת שחופת פסולות מועילה אפי' לקנין, וא"כ המח' בין רב ושמואל אם יש חופה לפסולות או לא, היא אם חופה קונה לגמרי, או לא קונה לגמרי. ואין חלוק שקונה רק לפסולה בתרומה ולכל דבר לא. וזאת, מהגמרא - אמן שלא שטיחי ארוסה ונשואה (קידושין כ"ז ע"ב). רואים שהספק פסולה הזה, שאולי סטתה נחשבת כנשואה גמורה, וקרינן בה "תחת אישך" לכל דבר? אלא ודאי כתי' הראשון שהכל תלוי במחשבתו, וכיון שבחופת נדה שנכנסה כשירה ונטמאה אח"כ לא כיוון לשאת אותה על אף פסולה, הרי היא כארוסה עדיין.

כתובה דאורייתא או דרבנן

מאת יחזקאל כהן

הגמ' בדף י' ע"ב "איתמר אמר רב נחמן... חכמים תקנו להן לבנות ישראל לבתולה מאתים ולא למנה מנה וכו' חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה". שיטת רשב"ג: כתובת אשה מן התורה. "כסף ישקול כמוהר הבתולות" שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה, מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה. אך כתובת אלמנה לכ"ע הוי מדרבנן.

ר"ת פסק להלכה כרשב"ג שכתובת אשה מן התורה ולכן כותבים בנוסח הכתובה את הלשון "כסף חזי מאתן דחזי ליכי מדאורייתא" (תוס' ד"ה "אמר רב נחמן" ד; י' ע"א). טעמיו: 1. קי"ל הלכה כרשב"ג חוץ מערב, צידן וראיה אחרונה, 2. הברייתא בדף י"ב ע"א אומרת "כל שלא מישמש אינו יכול לטעון טענת בתולים כי חישינן שמא משקר משמע שאיננו סומכים על החזקה דלעיל וא"כ אין הלכה בר"נ (הוכחת ר"י). התשלום לדעת ר"ת והתוס' נעשה בכסף צורי גם למ"ד כתובה דרבנן (תוס' ד"ה "אמר אביי" דף ס"ז ע"א). רי"ף, ר"ן - סוף כתובות - כתובה מדרבנן הכלל דהלכה כרשב"ג וכו' אינו קיים בעת שחולקים אמוראים עליו. ולכן נמנהג לכתוב בנוסח הכתובה "דחזי ליכי מדאורייתא" הינו טעות. התשלום מתבצע בכסף מדינה.

רא"ש - בסוגיתינו - מביא את שיטת הגאונים שכתובת אשה מדרבנן בכסף מדינה ודעת היש מפרשים שחייב כתובה מדרבנן אלא חכמים תקנו שיתן לה חמישים סלעים בכסף צורי (ככל חיובי דאורייתא) כדי שלא יטעה אדם לומר כיון שכתובתה מדרבנן ניתן לה את כתובתה ממעות מדינה קמ"ל שגובה מכסף צורי. ולכן נהגו לכתוב "דחזי ליכי מדאורייתא". וסמכו חכמים בתקנתם על הפסוק "כסף ישקול כמוהר הבתולות" דהוי חמישים סלעים. ריטב"א - בסוגיתינו - כתובה מדרבנן ולכן הכותב "דחזי ליכי מדאורייתא" לא אמר ולא כלום. וגם לרשב"ג דס"ל דכתובה מדאורייתא, רק לעצם החיוב אך גובה כתובתה ממעות מדינה. מאירי - כתובה מדרבנן ומשתלמת מכסף מדינה, ומה שנהגו לכתוב "דחזי ליכי מדאורייתא" פירושו שהבעל נותן להתחייבותו תוקף של חיוב דאורייתא. (וכן שיטת רבינו שמחה בריטב"א). מחלוקת ראשונים זו תלויה בצורת הדרישה של הפסוק "כסף ישקול כמוהר הבתולות" לשיטת רשב"ג.

תוס' סוטה כ"ז ע"א (ד"ה "איש") - הפסוק הינו אסמכתא בעלמא וכתובה מדרבנן אף לרשב"ג. רש"י ד"ה "מכאן סמכין" (י' ע"א): מדקרי לי מוהר שפירושו התחייבות ושעבוד (תורה תמימה שמות פ' כ"ב סי' קע"ו).

רא"ש - בסוגיתנו - הלימוד אינו מהלשון אלא לימוד גמור "שיהא זה כמוהר הבתולות" הכוונה לכתובת אשה ונראה כאילו בא ללמוד מכתובת אשה ונמצאת למדה ממנו מה כאן במפתח חמישים סלעים דילפינן ממפתה בגזירה שזה מהמלים "אשר לא אורשה" (לשיטת ר' אליעזר אליבא דר' עקיבא לקמן ל"ח ע"א) אף כאן חמישים סלעים.

ונראה שאליבא דרש"י לומדים שרק עצם חיוב הכתובה הוי מדאורייתא אך לא הסכום. אך לפי שיטת הלימוד המובאת ברא"ש, לומדים שעצם חיוב הכתובה וכן הסכום (ולכן גם סוג הכסף) הוי מדאורייתא.

למ"ד כתובה דרבנן נקבע סכום הכתובה עפ"י הפסוק "כמוהר הבתולות" ומכאן תקנו חכמים מאתים זוז השווים חמישים סלעים (ב"ש סי' ס"ו ס' י"ב). סוג המטבעות מותנה במחלוקת שניה, לגבי הגמרא "כל כסף האמור בתורה כסף צורי ושל דבריהם כסף מדינה". התוס' ד"ה "ושל דבריהם" (ב"ק ל"ו ע"ב) סוברים שחלוק זה דוקא בסלעים דזמיא דכסף קצוב האמור בתורה שהינו תמיד סלעים-שקלים (שלושים של עבר. פדיון הבן וכד') וכך היא דעת הרא"ש ב"ק פרק ד' סי' ב'. וכל שאר חיובי דרבנן הינם בכסף צורי. שיטת הריטב"א מובאת בקידושין י"א ע"א - "אבל ליכא לפירושי כמו שפירשו רבים שאין כסף של דבריהם כסף מדינה אלא בסלע דזמיא דשל תורה אבל לא במנה או בחמישים וכל דבר קצוב דהא לא משמע הכי לישנא דרב אסי כלל". וכן מסביר ה"מגיד משנה" בפשיטות שזו דעת הרמב"ם בהל' אישות כ"י ה"ז. כלומר שכל חיובי דבריהם בכסף מדינה.

ולפ"ז - ר"ת סובר שרשב"ג לומר כמו הרא"ש שכתובה מדאורייתא וכן סכום הכתובה ולכן התשלום בכסף צורי. ולמ"ד כתובה מדרבנן התשלום בכסף צורי כיוון שר"ת אזיל בשיטת התוס' בב"ק ל"ו ע"ב שרק חיוב מדרבנן בסלעים הוי בסלעי מדינה; ואילו כאן החיוב הוא בזוזים. הי"מ ברא"ש סובר שכתובה מדרבנן אך הרא"ש אזיל לשיטתיה בב"ק לעיל שחיוב מדבריהם הוי בכסף צורי (מלבד חיובים בסלעים). ולכן מזכיר דחזי ליכי מדאורייתא, הריטב"א, הגאונים, הרי"ף והמאירי - סוברים שהלימוד הוא מהשימוש בלשון "מוהר" ולכן לרשב"ג רק עצם החיוב מדאורייתא אך סכום המעות וטיבן לרשב"ג ולמ"ד כתובה מדרבנן הוי מדרבנן ממעות מדינה משום דס"ל שכל כסף מדבריהם הוי כסף מדינה. והנפ"מ ההלכתית בין ר"ת ל"מ שלר"ת אם לא כתב דחזי ליכי מדאורייתא יכול אח"כ לומר לא נתחייבתי אלא חמישים סלעי מדינה, אך ל"מ ברא"ש אילו לא יכתוב דחזי ליכי מדאורייתא, כיון דחזי תקנת חכמים כללית, משלם בכסף צורי (ב' סי' ס"ט) להלכה - הכריעו הפוסקים (טור סי' ס"ו בית-יוסף) שכתובה מדרבנן ומשתלמת בכסף מדינה, כיון שרוב הגאונים והראשונים (רמב"ם, רי"ף, ר"ן, ריטב"א) סוברים כך.

בשיטת הרמב"ם: בדברי הרמב"ם קיימת לכאורה סתירה במנין המצוות ריש הלכות אישות כותב הרמב"ם: מ"ע לקחת אשה בכתובה וקידושין. וכך כותב בהל' מלכים פרק ד הלכה ד. "וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופילגשים... ופילגשים ללא כתובה וללא קידושין" ותמה הכס"מ אם כתובה דרבנן מאי נפ"מ אם לוקחה ללא כתובה או בכתובה. כיון שהקובע לענייננו הוא הצורך או אי הצורך בקידושין.

לעומת זה, כותב הרמב"ם בהלכות אישות פי"א הי"א "חכמים הם שתקנו עקר כתובה לאשה". (פי"ה"ז כותב שהכתובה הנה בסך מאתים זוז בכסף מדינה) ומיושבת סתירה זו בדברי בי"ד הגר"א בשו"ע אהע"ז סי' כ"ו ס"ק ז' ולדבריו כוונת רמב"ם בלשון כתובה דאורייתא היא לחיוב שארה כסותה ועונתה אך החיוב הממוני נקבע ע"י חכמים ואכן מדויק תירוץ זה בדברי הרמב"ם בהלכות אישות פי"א הי"ד "חכמים הם תקנו עיקר כתובה" ובהלכות אישות פי"ב ה"ב לגבי חיובי הבעל לאשתו אומר הרמב"ם, והעשרה, ג' מן התורה שארה כסותה ועונתה והשאר מדברי סופרים וכולם תנאי בי"ד האחד עיקר כתובה וכו' " וכן בהלכות אישות פי"ה הי"ז "וכמה הוא כותב לה אי היתה בתולה לא כותבים לה פחות ממאתים דינרים... וזה הנקרא עיקר כתובה וחכמים הם שתיקנו כתובה לאשה". משמע שהרמב"ם סובר שעיקר כתובה (חיוב מאתיים) הוא מדרבנן. אך קשה: כיון שהרמב"ם בהלכות מלכים פ"ד ה"ד אומר: "פילגשים בלא כתובה ובלא קדושין" ובאותה הלכה "אבל ההדיוט אסור בפילגש אלא באמה עבריה אחר יעוד". משמע שאמה עבריה אחר יעוד דינה כפילגש ולא יתחייב לה שאר כסות ועונה. ולפי"ז צ"ל שהרמב"ם יסביר שהפסוק "אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע" קאי אחרת. ולאמה כלל לא יתחייב, (הגר"א באדרת אליהו קיצור מכילתא את שני הפירושים 1. שארה כסותה ועונתה קרי אמה. 2. קאי על אשה אחרת שיקח לו).

אולם הרמב"ם בספר המצוות במנין הל"ת מצוה רס"ב אומר במפורש: "הזהיר מענות אמה עבריה כשנקנה אותה אם נשאה רוצה לומר שנחסר ממנה מזונה כסותה ועונתה על דרך העינוי וההכאבה והוא אמרו "שארה כסותה ועונתה לא יגרע".

ונראה לי שב ע"פ הסבר דגל-ראובן בדין יעוד סי' ט"ז: הקשה ה"דגל-ראובן" 1. למ"ד מעות ראשונות לקידושין ניתנו כיצד מייעדה האדון כשקנאה מאביה בשטר? 2. לפי אותו מ"ד המעשה קידושין מתבצע בשעת המכר והחלות מעוכבת עד שעת הייעוד. א"כ מדוע פוסק הרמב"ם בהל' עבדים פ"ד ה"ז שהייעוד, כלומר החלות, צריכה להיות בפני שנים הרי העדים צריכים להיות בשעת המעשה (הרמב"ם פוסק בה"ז כרבנן הסוברים מעות הראשונות לקידושין ניתנו ולכן יכול ליעדה בסוף שש אפילו סמוך לשקיעת החמה). 3. כיון שיכול ליעדה לו או לבנו הוי ברירה וקי"ל אין ברירה? ועוד מספר קושיות. ותירץ הדגל-ראובן שאילו היה לאב מדין תורה לקדש את בתו אזי בבתו קטנה שכסף קידושיה שלו לא היה צריך לתת כסף אלא רק לומר אמירת קדושין כי הקנין מועיל בקדושין רגילים לקנותה לבעלה והדבור אוסרה לעולם. ועתה במכירתה לאמה אנו אמרים "מה מכר האב לאדון כל זכות שתבוא לידו". כלומר, את זכות קבלת כסף הקידושין שלה. אלא שהתורה הגבילה את זכויותיו לקדשה לו עצמו או לבנו דכתיב "לעם נכרי". ולפי זה הדמיון לדין מלך בפילגש, כי למלך יש זכויות ממוניות יתרות ביחסיו עם העם אך דיני איסור חלים עליו ולכן זכות הקידושין לקחת את הפילגש לו לאשה שייכת לו וחסר אצלו רק דבור הגורם לאיסור שאותו הוא צריך לומר, כלומר יש לו דין קידושין מיוחד המצריך רק אמירת קידושין ולא מעשה ולפי"ז, אפשר לומר שכונת הרמב"ם

בהל' מלכים פ"ד ה"ד שההדיוט מותר בפילגש באמה עבריה לאחר ייעוד הוא רק לענין צרת המיוחדת המשותפת למלך ולאדון המייעד אליבא דמ"ד "מעדת ראשונות לקידושין ניתנו" שאינו צריך לתת לה כסף בשעת היעוד כשם שהמלך לא צריך לתת כסף קידושין לפילגש. אולם לשאר דברים אין דין אמה עבריה כפילגש וראיה מדברי הרמב"ם שאומר פילגשים ללא קידושין וללא כתובה או"כ משמע שגם יציאה ללא גט כי יציאות כהויות: אך באמה עבריה אחר יעוד אומר הרמב"ם במפורש בהל' עבדים פ"ד ה"ז: "יעד אותה האדון לעצמו או לבנו... ואינה יוצאה באחד מכל אלו א"א במיתת הבעל או בגט".

"אמר בן הא הא לפי ערך יגיעתך בתורה יהיה שכרך ואמרו שאין מתקיים מן הלמוד אלא מה שנלמד ביגיעה ולאות ויראה מן המלמד אבל לימוד הפינוק והנחת אינו מתקיים ואין אדם נהנה ממנו אמרו בפירוש אף חכמתי עמדה לי חכמה שלמדתי באף היא שעמדה לי" (פי' המשניות לרמב"ם אבות פ"ה)

"ועיקר סגולת התורה להביא את האדם לרוממות עילאה ולהכיר בחובתו בעולמו באה ע"י עמלה של תורה וכל שהאדם מוסיף ביגיעתו מנתק בזה חבלי היצר וממאס בתענוגי ההבלים ונפשו משתוקקת לרגשי קדש ועונג החכמה" (חזו"א, ח"א, ל"ז)

ברכת חתנים בארוסה ובנשואה

יהודה המבורגר

- א) הגמרא בדף ז: "ת"ר מברכים ברכת חתנים בבית חתנים ר"י אומר אף בבית הארוסין מברך אותה אמר אביו ביהודה שנו מפני שמתייחד עמה". רש"י פרש שאין מחלוקת בין ת"ק לר"י, ור"י דבר רק על יהודה ששם היו מברכים גם בבית ארוסין מפני שמתייחד עמה, ויש אסור להתייחד עם ארוסה כי כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה.
- דעת המרדכי היא כדעת רש"י שיש אסור ביחוד בלא ברכה וכ"כ הגהות אשרי בשמו. אולם דעת התוס' בד"ה ר"י שונה, הם כתבו לפי שלפעמים בא עליה לא לשם חופה וכלה בלא ברכה אסורה, משמע מדבריהם שהברכה מתירה ביאה אך בשביל יחוד גרידא א"צ ברכה. דעת הרמב"ם לאו בפרוש איתמר אלא מכללל איתמר. הוא כתב בפ"י מהל' אישות ה"ו: "אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה". ע"כ הרמב"ם לא כותב שהיא אסורה לבעלה אלא סתם וכתב הרי זו נשואה ולכאורה קשה כיצד יסביר "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה"? לכך הבית-שמואל בריש סי' נ"ה מסביר כלה בלא ברכה היינו כלה בלא חופה, שאז מברכים את הברכות, וכ"כ התשובות מימוניות לס' נשים סי' י"ח.
- בשטמ"ק יש דרך הלומדת בפשט הגמרא שיש מחלוקת בין ר"י לרבנן, רבנן סברי שאף ביהודה אין מברכים ברכת חתנים כי אין חשש שיבעל אותה וכיין שעדיין לא אכתבא כתובה הוי בעילת תות ור"י ס"ל דיש צורך לברך אף על היחוד. (הקושי בשטת זו היא שהמשנה בדף יב. "האוכל אצל חמיו ביהודה אינו יכול לטעון טענת בתולים היא יחידאי כר"י כי רבנן לא חוששים שיבעל אותה כי א. לא אכתבא כתובה ב. לא ברך עדיין ואסורה לו).
- בס' פרשת המלך רצה לתרץ את הרמב"ם ולומר בדעתו שרבנן כלל לא ס"ל את הדין של כלה בלא ברכה והברייתא בריש כלה היא רק לדעת ר"י שסובר הכא שמברכים, ולפי"ז לא תקשה ג"כ קושייתנו על השטמ"ק לשיטת הרמב"ם.
- עלו בידינו ג' שיטות בהבנת כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה.
- א. דעת רש"י והמרדכי כלה בלא ברכה אסורה ביחוד לבעלה. (דהיינו ארוסה).
- ב. דעת התוס' כלה בלא ברכה אסורה לבעלה בביאה אך ביחוד אין איסור יחוד כנידה, רק איסור ביאה. ג. דעת הרמב"ם כלא בלא חופה (= ברכה) אסורה ומשמע בפשטות שזה אסור בביאה שכתב בריש פ"י "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כ"ז שהיא בבית אביה והבא אל ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות". אך הכס"מ העתיק את דברי רש"י שר"ל שיש אסור יחוד וכן משמע מהרה"מ אע"ג דפשטות לשון הרמב"ם לא משמע כך. ד. לפי ס' פרשת המלך כלה בלא ברכה שאסורה אינו אליבא דהלכתה. (מרחב הפוסקים לא משמע כדבריו).
- ב) אך צריך להבין ביהודה שברכו ברכה זו מה היא התירה הרי לכו"ע ברכה לא עושה נישואין ובברכת ארוסין מברכים בפרוש "ואסר לנו את הארוסות" וגם אחרי הברכה היא נשארה ארוסה.

על זה רצה הב"ש לתרץ בסי' נ"ה סק"א שכיון שהוא בועל אותה לשם נישואין א"כ הברכה באה על הנישואין אך דבריו תמוהים א. א"כ מה אומר ר"י אף בבית הארוסין מברכים אותה הרי אם בא עליה לשם נישואין זה לא בית ארוסין. ב. דבריו לא יישבו את דעת התוס' שכתבו להדיא שהברכה באה אם בא עליה שלא לשם נישואין.

ובאמת דברי התוס' צריכים ביאור הרי היא עדיין ארוסה, ובפרוש מברכים ואסר לנו את הארוסות. ואולי יתכן לתרץ לדעת תוס' שאסר לנו את הארוסות כל עוד שלא ברכנו ברכה, ובדרך כלל מברכים ברכה זו בשעת נישואין אך אם ברכו בשעת ארוסין הכלה מותרת (תירוצ' זה דומה בעיקרון לשוב דברי הרמב"ם לעיל שהסביר ברכה זו חופה, ובד"כ מברכים בשעת חופה). והחופה היא באה רק לקנין אע"ג שזה דוחק.

ג) ביהודה אם נאמר שהיו מברכים על היחוד כדעת רש"י או על הביאה כדעת התוס' קשה הרי עדיין לא אכתבא כתובתה, בשטמ"ק כתבו בשם הגאונים דכל כמה להדר בהיתר מהדרים שלא יעבור איסור.

החז"א בסי' ס"ז כתב סברה נוספת לפי הירושלמי שאמר שביהודה יחדו לפני הנישואין בגלל גזירת הגמון, ואם יכתבו כתובה הרי הדבר יתפרסם והיחוד לא יועיל. ולכאורה ק"ק והרי ברכת חתנים בעשרה וזה גם פרסומי מילתא, ואם נבוא לחלק תאמר שבשעבוד שדה לכתובה אית לה קלא טפי אז הרי קיימת אפשרות של אתפסיה מטלטלין כדברי הגמ' בדף ז. וגם זה לא ברור אם יש כתובה לארוסה.

ד) בשו"ע סי' נ"ה ס"א כתב בהגהת הרמ"א שאם קיים חשש שארוס וארוסתו יתייחדו מברכים להם ברכת חתנים. כלומר הוא חושש לדעת רש"י והמרדכי ולדעתו כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה הפרוש לא כהרמב"ם כלה בלא חופה אלא כלה בלא ברכה ממש אולם בסעיף ג' על מה שפסק המחבר שאם כנס ולא ברך ה"ז נשואה ומשמע שמוותרת לו, לא חושש הרמ"א לדעת רש"י, הרי מיחסר ברכה עדיין וחופה לבה לדעת רש"י לא מתירה אלא יש גם צורך בברכה.

ב. על עצם הפרוש לפי רש"י כלה בלא ברכה... אסורה כנידה, מדוע לא מברכים שכלה אסורה כפנויה אלא כנידה כאלו שזו חומרה יתירה? ואולי נראה לתרץ שבארוסה נוסף על האסור שלה של לא נשואה, נוסף האסור שאין כתובה וממילא כל בעילה היא בעילת זנות ולכן מובנים דברי רש"י שאסורה כנידה ולא כפנויה כי עדיין לא איכתבא כתובה ולכן נוסף איסור על האיסור הרגיל (ואמנם דרש"י כתב על איסור יחוד, ללא ספק מתוך זה נובע איסור ביאה) ולפי"ז מובנים גם דברי הרמ"א או יותר נכון השמטת דבריו ואי חששו לדעת רש"י בסעיף ג' כי שם מדובר באדם שעשה נישואין וממילא כתב כתובה (ואף אם לא כתב לפחות אתפסיה מטלטלין כז) וגם היא איננה פנויה לכן אין עליה את האיסור שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה. וגם מובנים דברי הבית-שמואל בס' נ"ה סק"א שכתב לדעת רש"י אם נשא ולא ברך לא הוי לעיכובא, ולכאורה מנ"ל והרי כלה בלא ברכה אסורה כנידה (ומה יש לחלק בין לכתחילה לדיעבד?) אך לפי הדרך הנ"ל כל זה מובן.

אפקעינהו רבנן לקדושי מיניה

אליעזר שחורי

בבאור שיטות הראשונים ב'אפקעינהו'.

גמרא ב"ב מ"ח ע"ב, אמר אמימר תליוה וקדיש קדושי קדושין, מר בר רב אשי אמר באשה ודאי קדושין לא הוה הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקדושיה מיניה אמר ליה רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר, אמר ליה שווייה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

גמרא יבמות ק"י, ע"א "ההיא עובדה בנרש ואקדישה כשהיא קטנה וגדלה ורצה לקדשה כדין ואתא איניש אחרינא וחטפה מיניה דאע"ג דמדאורייתא קדושין תופסים בשני אמר רב אשי הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו בו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקדושיה מיניה אמר ליה רבינא לרב אשי התינח דקדיש בכספא וגו' אמר ליה שווייה רבנן לבעילתו בעילת זנות" ומסביר הנמו"י דיש לאמר דנתרצתה לו לבסוף דאי לאו, הרי היינו תליוה וקדיש ואין קדושיה קדושין, וכן כתב הרשב"א.

גמרא כתובות ג', ע"א, הרי זה גיטין אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש ונאנס אע"ג דמדאורייתא יש אונס בגיטין והגט בטל אמר רבא תקנו דאין אונס בגיטין משום צועות ומשום פרוצות ומקשינן ומי איכא מידי דמדאורייתא לא להוי גיטא ומשום צועות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא? אין, דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושי מיניה אמר ליה התינח דקדיש בכספא וגו' אמר ליה שווייה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

גמרא גיטין ל"ג, ע"א "בטלו מבטל דברי רבי, רשב"ג אומר אינו יכול לבטלו – דהיינו מחלוקת באדם שעשה שליח לתת גט לאשתו ובטל את הגט שלא בפני שליח לפני שהגיעו ליד האשה דאע"ג דמדאורייתא מהני ביטול תקנו חכמים דשלא בפני שליח לא מהני ביטול ויהי' הגט כשר שלא להוציא לעז על הגט ושלא לעשות בני האשה ממזרים באם הלכה ונשאה כאשר לא שמעה על בטול הגט דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושי מיניה אמר ליה התינח דקדיש בכספא וגו' אמר ליה שווייה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

גמרא גיטין ע"ג, ע"א "שכיב מרע שאמר זה גיטך מהיום אם מתי מחולי זה ועמד והלך בשוק אמר רב הונא גיטו כמתנתו מה מתנתו אם עמד מחוליו חוזר אף גיטו לאחר מיתה דהיינו אי אמרינן אם עמד חוזר אתו למימר לא הוי גט עד דמיית ש"מ יש גט לאחר מיתה. אמר ליה ומי איכא דמדאורייתא לא הוי גיטא ומשום גזירה שרינן א"א לעלמא. אמר ליה אין, כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושי מיניה".

התוס' במסכת בבא בתרא מחלק בין המקרים המובאים ביבמות ובבא בתרא לבין שאר המקרים דהא בשני המקרים הנ"ל לא מזכירה הגמרא כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ומסתפקת באפקעינהו

רבנן לקדושי מיניה ואלו בכל שאר המקרים מצרפים בגמרא שני המרכיבים גם כל המקדש וגם אפקעינהו רבנן. לכן לומד התוס' דלא קאמר כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש באם עשה מעשה אשר אין רוח חכמים נוחה הימנו מוכח דלא עשהו אדעתא דרבנן ועל כן לא בא תוקף אפקעינהו במקרה כזה מכח כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש אלא אמרינן דכל היכא דהוא עשה מעשה שלא כהוגן יש כח ביד חכמים להפקיע הימנו הקדושין ודלא כשאר המקרים המובארים לעיל שבהם קידש אדם כהוגן ואלמלא קידש אדעתא דרבנן דקאמר כדת משה וישראל לא היה כח ביד חכמים לעקר דבר מן התורה.

הרשב"ם לעומת זאת אינו מחלק בין המקרים השונים ובב"ב באותו מקרה מסביר הרשב"ם: דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש דקאמרינן כדת משה וישראל ורבנן אמרי לא להוי קידושין נמצא דלא חלו קידושין למפרע דהיינו לשיטת הרשב"ם כל היכא דאמר כדת משה וישראל אע"פ דעשה שלא כהוגן אמרינן דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושיה מיניה. ונראה לאמר בדעת רש"י דסבירא ליה כרשב"ם דהא במסכת יבמות ק'. לגבי ההוא עובדא דנרש מסביר רש"י דכל המקדש תולה בדעת חכמים ורבנן אמרי דחוטף אשה מבעלה לא להוי קידושין ומשמע דאע"ג ש"לא הזכירה הגמרא כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש מוכח מלשון רש"י שכך למד בגמרא ואתיא כרשב"ם.

ובאותה גמרא ביבמות מסתפק הר"י אם כדעת רש"י או כדעת תוס' דבתוס' ד"ה לפיכך כתב מספקא לר"י אי טעמא דאפקעינהו משום כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש או דלמא משום דיש כח ביד חכמים לעקר דבר מן התורה. נמצא דיש מחלוקת יסודית בין רשב"ם ורש"י לבין התוס' דלפי רש"י ורשב"ם אמרינן בכל המקרים דתוקף אפקעינהו הוא מכל המקדש ואלו התוס' מחלק בין אם עצם הקדושין נעשו שלא כהוגן ואז אין אנו צריכים לטעמא דכל מהתורה ובין אם עצם הקדושין היה כהוגן ואז אמרינן דכל כח חכמים להפקיע קידושין נובע מהא דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש.

והנה בגוף מהלך הגמרא התייחס דקדיש בכספא וג' מצינו כמה שיטות: שיטת הרשב"ם במסכת ב"ב התייחס דקדיש בכספא ויכולים חכמים להפקיע הקידושין דהפקר בית דין הפקר גבי ממון וכאלו קדשה בגזל אבל קדיש בביאה דעשה מעשה בגופה הא על כרחנו נעשה מעשה ומתמצת בגמרא שוויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

ולשון רש"י שם בכתובות: ואפקעינהו רבנן לקדושי ע"י הגט שבא אחריהם אע"ג דמדאורייתא אינו גט ודוקא ע"י גט כזה מועיל להפקיע הקידושין אבל בלא גט - לא, דהא קידושין ראשונים כהוגן נעשה ומקשה הגמרא התייחס דקדיש בכספא דאמרינן אפקעתא דנימא גט זה עוקר הקדושין ועושה מעות מתנה מעקרן אבל קדיש בביאה מאי אפקעתא מעקרא איכא.

וכן לשון התוס' בכתובות דף ג' ע"א משמע דהניחא דקדיש בכספא משום הפקר בית דין הפקר.

היוצא מאלה הדברים דמה שאמרה הגמרא התייחס דקדיש בכספא הוא משום הפקר בי"ד הפקר לכ"ע והקשו על זה בשטה מקובצת: למאי בעי טעמא דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש הא גם

בלא טעם זה מופקעים הקדושין דהפקר בי"ד הפקר? ולשיטת התוס' אחיא שפיר דאצטריך כל המקדש כמו שפורש לעיל, ולשיטות האחרות נראה לתרץ דבלא טעמא של ממש אין בי"ד מפקירים מעותיו של אדם ורק מכיון שאמרינן כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש אמרינן נמי דהפקר בי"ד הפקר וכן מפורש ברשב"א וראשונים אחרים תרצו דאה"נ ולא הוצרך טעמא דכל המקדש אלא לקדושי ביאה ובאמת בקדושי כסף הטעם הוא דהפקר בית דין הפקר. והרמב"ן תירץ דהכי אמרה הגמרא: כיון דהפקר בי"ד הפקר ולמעשה אין מעותיו של אדם שייכים לו בכל מקרה מקדש כל אדם אדעתא דרבנן כדי שיוקדש במעות שיהיו קנינו המחלט. ובהפלאה תירץ דלעיתים אין כסף הקידושין בעין ולא שייך הפקר בי"ד הפקר ולכך אמרינן דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש.

והקשה במאירי במאי אפקעינהו רבנן כדקדיש בשטרא? וכתב דמכל מקום לא חלקו חכמים ובכמה ראשונים מובא דעשו שהשטר לא יהי' שלו. ורבנותיו של רש"י פירשו את מהלך הגמרא בדרך שזנה וכתבו דהתינח דקדיש בכספא וקדושי כסף דרבנן לכן שייך לאמר הם אמרו והם אמרו ומפקעינן לקדושיה אבל קדושי ביאה דהוי דאורייתא מאי איכא למימר? אולם דרך זו נדחת ע"י הרשב"ם בב"ב ורש"י בגיטין מחמת כמה קושיות: חדא דהא מגזירה שווה ילפינן קדושי כסף - קיחה קיחה משוזה עפרון וכל מאן דיליף מגזירה שווה תוקפו כדאורייתא ומה עוד שבית דין הורגים על סמך ג"ש ועוד דאתקדש הוויות להודי ועוד מאי האי דקמהדר להו שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות הא כיון דמדאורייתא הוא היאך יכולים לעשות בעילתו בעילת זנות? ושמעתי לתרץ דאולי יש להבין אחרת ברבותיו של רש"י על פי רבינו גרשום בב"ב דהביא ראיה שביאה מדאורייתא שנאמר בעולת בעל ופסוק זה נאמר לגבי אבימלך כאשר לקח את שרה היינו בבן נח ושמה רצה רבינו גרשום להודיש דכמו ביאה בבן נח הוא עקר הקדושין אף בישראל כך, שהיא התחלת חיי אישות ושמה קנין כזה אין כח ביד חכמים להפקיע.

דרך שונה לחלוטין מביא השטה מקובצת במסכת כתובות בשם הרשב"א וכן נמצא בכ"י ישן ברש"י ומוזכר גם בפני יהושע דמה שאמרה הגמרא אין, כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש תלמודא קא משני דודאי משום צוועת ומשום פרנצות אדעתא דרבנן מקדש שיתקיימו קדושין לפי דעת חכמים ודעת חכמים היא מכאן ולהבא ולא הפקעה למפרע דאנן סהדי שכל המקדש אשה חפץ הוא שיהיו קדושין ולא יעקרו ויתקיימו התנאים שהקדושים תלויים בהם כדי שלא תהא ביאתו ביאת זנות ודמי כמי שפירש בשעת קדושין שיהא הגט כשר ואע"פ שינאנס כדי שלא יעקרו הקדושין מלמפרע ונמצאת בעילתו בעולת זנות.

על דרך זו מקשה הרשב"א עצמו: לא יצויר מקרה דזנתה אשתו לפני שנתן לה גט שמא דעת לחפות עליה ואז ודאי דעתו להפקיע הקידושין מעיקרא ונמצאת דאשתו היתה פנויה בשעה שזנתה ולא תתחייב חנק ולכן לא גמר ויהיב. ומתרץ הרשב"א דאעפ"כ גמר ויהיב דמה ירויח אם יפקיע הקידושין הא לא מחזיר את אשתו ובעילתו תהא ביאת זנות ועל כן גמר ויהיב והגט כשר מהתורה.

במסכת גיטין דף לג' ע"א מקשה ר' שמואל בתוס' שם דאיך הורגים א"א שזנתה הא התראת ספק הוי דשמא תביא פעם לידי אפקעינהו. ועוד הקשה דאם כן יבוא לחפות על בת אחותו וכשיביאו עדים שזנתה ישלח לה גט ע"י שליח ויבטלו שלא בפניו ופקעי קדושין ונמצא שהיתה פנויה כשזנתה. ועוד הקשה דאם כן יכולים ממזרים להטהר ע"י שיבטל שלא בפני שליח ופקעי קדושין ונמצא שהיתה פנויה. ויש בדברים אלה תשובות רבות בראשונים: על השאלה הראשונה תירץ ר"ת דלא חיישינן על מה שעתיד להיות ומכיון שכרגע היא א"א נהרגת. וברמב"ן תירץ דכיון שאין הדבר תלוי בה אלא באחרים והיא כשלעצמה קלקלה ואינה יכולה לתקן – נהרגת ולפי מה שכתב הרשב"א ובכ"י ישן ברש"י אתיא שפיר דלא אמרינן אפקעינהו אלא דכיון דידעינן דלכך התכוון לא מהני הפקעה, ורב מרי בשטה מקובצת תירץ דלא איכפת לן אם יחפה על בת אחותו. ולגבי טהרת ממזרים נמי לא קשיא דר"ת תירץ כדלעיל דהיכא דידעינן שלכך התכוון לא מהני הפקעה ורב מרי תירץ דלא איכפת לן ולואי יטהרו ממזרים. הרמב"ן לעומתו תירץ דאע"ג דמדאוריתא נטהרין ממזרים מכ"מ אין הם נטהרים מדרבנן. ולתירוץ הרשב"א דלעיל וכ"י ישנים אתיא שפיר דלא אמרינן אפקעינהו אלא מכאן ולהבא – אבל השתא מקשה על כך בעל שו"ת עונג יו"ט ס' קנ"ט הא תינח מי שידוע הדין דבטלו אינו מבוטל שזה לא יבטל אבל מי שאינו יודע שאם בטלו אינו מבוטל ויבטל שסבור שיועיל בטולו ובא לפני בי"ד ואמרינן דלא מהני ביטול משום אפקעינהו וא"כ יכולים ממזרים להטהר כשאינו יודע? ונראה לאמר דהשתא דתקינן רבנן שאם בטלו אינו מבוטל משום אפקעינהו, אם בטל אחד אפילו אם לא ידע מהא מלתא דתקינן רבנן אין בטלו מועיל דהוי בטול בטעות דהיינו אומדים דעתו שאם היה יודע לא היה מבטל ונראה בכל אלה הדברים בפשטות דבטול בטעות לא הוי בטול.

לכאורה, אפשר היה לתרץ מדוע צריך אצלנו את שהי הסברות גם "הפקר בי"ד הפקר" וגם "כל דמקדש אדעתא דרבנן קא מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה" כך: בי"ד יכול להפקיר מעות ששייכים עתה לאדם מסויים ולתת אותו לאדם אחר – כיון שבכח בי"ד להפקיר מעות הפקר בי"ד הפקר אבל אולי אין כח ביד חכמים לומר שמעות שפעם היו של אדם וכבר יצאו מרשותו – לא היו אף פעם שלו. כיון שבמציאות היו המעות שייכים לו והם שינו בעלים, ממילא ל"ש לומר כאן שבי"ד יפקירו מעות הקדושין ויאמרו שאף פעם לא היו של המקדש ולכן הקדושין פקעו כיון שבשעת הקדושין ודאי היו שייכים לו המעות ועתה הם שנו בעלים. (לידי האשה). ואין הפקר בי"ד למפרע. – לכן נזקקה הגמ' לסעם של "כל דמקדש אדעתא דרבנן אקא מקדש" לומר – שבשעת הקדושין הוא חלה את מעות הקדושין בדעתם אם ירצו חכמים יהיו המעות לשם קדושין ואם לאו שיעשו במעות כרצונם. ומכיון שיש כח לחכמים להפוך מעות להפקר ממילא זהו רצונם – ופקעו הקדושין. אולם "כל דמקדש" לבד ג"כ אינו מספיק כיון שלמעשה הגמ' הבינה שהוא לא חלה את הקדושין ברצון חכמים אלא שאמר שכסף הקדושין תלוי בעדתם וע"כ צ"ל שבכחם להפקירו. וע"ז שאלה הגמ' "קדש בביאה מא"ל" כיון ששם אין מה לחלות בדעת חכמים ותי' הגמ' שגם בביאה צריך כוונת-קדושים, והוא חלה את כוונת ביאתו – ברצון חכמים וממילא פקעו הקדושין אם לא רצו. ולא שהיו אלה קידושין על תנאי שיסכימו חכמים! X

[חיים סבתן]

מאת נעם זהר

השורות הבאות יעסקו בדין טיטרוס - כלי אשר בגלל אפיו המיוחד מקפל בתוכו שילוב מענין של כמה בחינות בדיני כלים. הטיטרוס מופיע במשנה במסכת כלים (פ"ב מ"ו): "טיטרוס, רבי אלעזר בר צדוק מטהר; רבי יוסי מטמא, מפני שהוא כמוציא פרוטות". בעצם דמותו של כלי זה הסכימו המפרשים - נביא לדוגמא את לשון הרמב"ם (עפ"י תרגומו של הרב קאפח, הרצאת מוסד הרב קוק): "טיטרוס הוא כלי חרש אשר חללו רחב ויש לו צאר צר ארוך ודק מאד ובתחתית הכלי נקבים, וכאשר ממלאין אותו מים ונותנין את האצבע על ראש הצואר הדק נעצרת כניסת האויר לכלי ואינו יורד מן המים שבו מאומה מאותן הנקבים, ואם סלק אצבעו מעל ראש הכלי יורד המים מתחתיתו".

על רקע הכלל שנקבע בספרא (שמיני, ג, ד) "וכל-כלי-חרש אשר יפל מהם אל-תוכו" - את שיש לו תוך טמא ואת שאין לו תוך טהור, - איזה דין נדון בטיטרוס? ננסה איפוא לנתח בחינות שונות בהגדרת "תוך" של כלי חרס, ובעזרת הגדרה זו נוכל לבדוק את הטיטרוס.

הבחנה אחת מנוסחת בלשון הרמב"ם בפרק שמונה-עשר מהלכות כלים, הל"א: "כלי חרס אינו מקבל טומאה עד שיהיה מקבל ועשוי לקבלה. אבל אם לא היה לו בית קיבול או שהיה מקבל ולא נעשה לקבלה אינו מקבל טומאה כלל לא מן התורה ולא מדברי סופרים". כדי שייאמר על כלי חרס ש"יש לו תוך" דרושים איפוא שני תנאים. האחד הוא תנאי מציאותי - דרוש שיהא לכלי בית קיבול. התנאי השני הוא בדרך השימוש של הכלי: הוא חייב להיות עשוי לקבלה. טבלה שטוחה של חרס טהורה בגלל היעדר התנאי הראשון - אין לה בית קיבול (פ"ב מ"ג). לעומת זאת פנס של חרס שאין בו בית קיבול לשמן, אף על פי שהוא מוקף דפנות ומבחינה מציאותית ממלא את תנאי א' - בכל זאת טהור, (פ"ב מ"ד) מפני שהחלל שבין הדפנות לא נועד לקבלה אלא הן משמשות להגנה מפני הרוח. ועוד הדוגמאות רבות.

התנאי השני שהוזכר זה עתה תולה את קבלת-הטומאה של הכלי בדרך השימוש בו. השאלה המתעוררת מייד היא לגבי כלי רב תכליתי, שיש לו גם שימוש לקבלה וגם שימוש אחר. אם השימוש לקבלה הוא קבוע ועיקרי. הדעת נותנת שהכלי יטמא, ולא יפריע מה שיש לו גם שימוש אחר. אך מה לגבי כלי ששימושו העיקרי אינו לקבלה, אך יש לו שימוש משני לקבלה?

התשובה נמצאת במשנה. בדין כיסוי של לפס (מעין מחבת). שימושו העיקרי הוא, כמובן, לכיסוי הלפס; אבל המשנה קובעת ש"אם אינו נקוב ואין לו חידוד טמא, מפני שהיא מסננת לתוכו את הירק" (פ"ב מ"ה). די בשימוש משני לקבלה כדי שלכלי חרס יהיה "תוך" ויטמא.

נשוב עתה לתנאי הראשון. השייך ביותר לבירור דין הטיטרוס – התנאי הדורש שיהא לכלי בית קיבול. מה לגבי כלי אשר אינו יכול לקבל בפני עצמו, אבל מקבל על ידי סיוע? דוגמא לכך מוצאים אנו בדין משפך: "משפך של בעלי בתים טהור, ושל רוכלין טמא, מפני שהוא שלמיוזה – דברי רבי יהודה בן בתירא. רבי עקיבא אומר, מפני שהוא מטהו על צידו ומריח בו ללוקח" (פ"ב מ"ד). בסיוע אצבע הסותמת את פיו מלמטה, משמש המשפך של רוכלין לקבלה לצרכי מדידה. שימוש העיקרי הוא אמנם למזוג דרכו משקין – לא לקבלה; אבל לדעת רבי יהודה בן בתירא די בכך שבימוש משני יש בית קיבול למשפך |על-ידי סיוע| – כמו בכיסוי הלפט, שדי לו מה שעשוי לקבלה בשימוש משני.

רוב המפרשים פירשו שגם רבי עקיבא מסכים לדעת רבי יהודה בן בתירא. ורק מוסיף עליו שאפילו משפך שאינו משמש למידה (למשל, משפך שנפחו אינו מתאים לשום מידה מדויקת) יקבל טומאה, מפני ששיפועיו קעורים במקצת והרוכל מטהו על צידו ונותן לקונה להריח מן המשקה המצטבר בשיפועי המשפך. (שרבי עקיבא מוסיף על דברי ר' יהודה בן בתירא, פירשו הר"ב והר"ש והרא"ש, וכן נראה שמפרש בעל "משנה אחרונה").

נבחן נא לפי זה את הטיטרוס: גם הוא מקבל על ידי סיוע אצבע. ויותר מזה: בטיטרוס אין הקבלה על ידי אצבע שימוש משני, אלא לכך נעשה מתחילתו. אם סיוע האצבע הועיל במשפך, קל וחומר שיועיל בטיטרוס. נוכרח איפוא לומר שרבי אלעזר בר צדוק חולק על רבי יהודה בן בתירא ועל רבי עקיבא גם יחד. ואולם, מסקנה זו תמוהה: מפני מה לא חלק באמת רבי אלעזר בר צדוק שם, בדין המשפך? וכן לא מובנת הנמקתו של רבי יוסי "מפני שהוא כמוציא פרוטות".

(לשון זו קשה כשלעצמה. נראה שאין הכוונה לפרוטות ממש |ראה רמב"ם פרק שמונה עשרה מהלכות כלים הל"ו. השגת הראב"ד וכסף משנה שם. ופירוש אחר בדרך זו ראה בחידושי מהרי"ח במשנה, והביאו ר' חנוך אלבק בפירושו|. נראה שהכוונה היא בדרך משל, כמי שמוציא ממון לאט לאט). והלוא גם רבי אלעזר בר צדוק מודה שהטיטרוס כמוציא פרוטות (אם נבאר לשון זו כמשל. כדרך שביארו הרמב"ם והרא"ש והר"ב ותו"ט בשם מהר"ם ועוד), כלומר, שמקבל על ידי סיוע אצבע, ורק חולק על עיקר הדין שסיוע אצבע מועיל. ובכלל, ראוי היה שלא רבי יוסי אלא רבי אלעזר בר צדוק יתן טעם לדבריו, שהרי סיבת מחלוקתו נשארת סתומה.

על כן נראה לפרש כבעל "תפארת ישראל", שכתב (ב"יכין" לפרקנו אות נ"ה): "ומדלא קאמר רבי עקיבא אף, משמע דסבירא ליה דבאינו מוכר בו משקין שיש בהן ריח לא מחשב בית קיבול משום שעשוי למידה ע"י שימת האצבע תחת פיו הצר, דלר"ע צריך שיהיה עשוי לקבלה בעצמו ולא ע"י צירוף האצבע" (בכך גם מתורצת קושית בעל "משנה אחרונה" על שיטת רבי יהודה בן בתירא).

אם נקבל פירוש זה, תעמוד לפנינו הבעיה שהכריזה את הר"ב והר"ש לפרש להפך, שרבי עקיבא מודה לר' יהודה בן בתירא. שהרי עתה יוצא, שרבי אלעזר בר צדוק המטהר טיטרוס

סבור כרבי עקיבא. מה איפוא נימוקו של רבי יוסי לטמא? ויותר מזה, הר"ב בעקבות הרמב"ם פסק כרבי עקיבא וכרבי יוסי גם יחד, בהתאם לכללי הפסיקה. מדוע איפוא במשפך לא די לנו במה שהוא מקבל בסיוע אצבע, ובטיטרוס מועיל סיוע כזה?

על שאלה זו מציע בעל "תפארת ישראל" שני תירוצים. הראשון מוציא את לשון "מוציא פרוטות" ממה שפירשו בה רוב המפרשים, ותולה את המחלוקת בטיטרוס בבעית קצב יציאת המים. לפי זה מחלוקת רבי אלעזר בר צדוק ורבי יוסי היא בהגדרת שיעור נקב המטהר כלי חרס, וראוי היה לה להישנות לא כאן אלא בפרק ג', הפותח "שיעור כלי חרס ליטהר" וכו' ושונה שם כמה מחלוקות.

נראה איפוא לפרש עפ"י תירוץ השני, האומר: "אי נמי הכא | במשפך | שאני | מבטיטרוס |, דסתם חנוני יש לו מידות למוד בהן, רק לעיתים רחוקות כשאין המידה מצויה לפניו מודד במשפך. ולפיכך, משום תשימש זה שאינו מצוי – לא מחשיב בית קיבול". בניגוד לטיטרוס, שעיקר שימושו ע"י אצבע. אין קבלה כזו במשפך אלא שימוש משני. ועל כן, אף על פי שסיוע אצבע מועיל מבחינה עקרונית, אינו מועיל בשימוש משני.

עתה נותרו כמה נקודות לבדיקה. ראשית, הלוא כבר ראינו מדין כיסוי הלפס שיש להתחשב אפילו בשימוש משני? ! כמו כן יש לבאר עתה שוב את הלשון "מפני שהוא כמוציא פרוטות", וגם לראות מה מקומו של הטיטרוס בפרק שלנו.

הפתרון לבעיה הראשונה נעוץ בהבחנה שהבאנו בניסוח הרמב"ם בתחילת הדיון. לגבי התנאי השני – שיהא הכלי עשוי לקבלה – אמנם די בשימוש משני. שהרי צריך שיהא לכלי תוך המשמש לקבלה – ותנאי זה מתקיים. אבל כלי שבפני עצמו אינו יכול לקבל, ומקבל על ידי סיוע – חייבת קבלה זו להיות שימושו העיקרי של הכלי, שאם לא כן אמנם יהא הכלי "עשוי לקבלה" אך לא ייאמר שיש לו "בית קיבול". כך מצאנו בפירוש לגבי כלי המקבל על ידי סיוע אחר, לא באצבע סותמת אלא בתמיכה: "שולי קורפיות ושולי קוסים הצידוניים, אף על פי שאינם יכולים לישוב שלא מסומכים – טמאים, שלכך נעשו מתחילתם" (פ"ד מ"ג) – אלו הן כוסות מחודדות בתחתיתן, שנועדו להשתמש מסומכות. (וכן כתבו המפרשים בלפיד בסוף פרק ב).

טעמו של רבי יוסי הוא איפוא כך: הטיטרוס טמא "מפני שהוא כמוציא פרוטות" – מפני שנועד מתחילתו, משעת עשייתו, לקבל על ידי סיוע – כלשון הראב"ד בהשגתו הנ"ל (פי"ב מכלים הל"ו): "ומסתברא כפירושא דגאון, ופרוטות כמו הפורטים על פי הנבל והוא מלשון פרט כרמך כלומר הוצאות דקות – פעם מוציא ופעם אינו מוציא, כשסוגר מלמעלה אינו מוציא מלמטה, הילכך אינו כלי נקוב שאינו עשוי אלא להנאה".

רבי אלעזר בר צדוק, לעומת זאת, דן טיטרוס כמשפך וסבור שסיוע אצבע אינו מועיל אפילו בשימוש עיקרי. עם זאת, הוא יודה אולי בכלי המקבל על ידי תמיכה בשימוש העיקרי. (ולכן לא מצאנו שחלק על דין לפיד או בפ"ד מ"ג). ההבדל הוא בתפקידו של הסיוע: במקרה

של כלי מסומך. הכלי הוא המחזיק את המשקין, והתמיכה רק מונעת מהכלי שלא יעבור למצב בו שוב לא יחזיק את מה שבתוכו. בסתימת האצבע, לעומת זאת – בין במשפך ובין בטיטרוס – האצבע עצמה משתתפת בהחזקת המשקין ומונעת יציאתם, והכלי כשלעצמו לבדו אין לו תוך כלל.

לפי זה גם יתבאר מפני מה נשנה דין הטיטרוס כאן. ברישא של המשנה הופיע דין גסטרא. התלוי במה שחושב עליה בשעת גמר מלאכתה ("תפארת ישראל", ב"יכין" בפרקנו, אות ס"ה) בעקבות זאת נשנה דין הטיטרוס, שרבי יוסי מטמאו מפני שנועד מתחילתו לקבלה ע"י אצבע. נושא המשנה הוא איפוא ייעוד הכלי מתחילתו.

וכדי לסיים בהלכה למעשה, נביא את לשון הטור בהלכות נטילת ידים, שמתוך דבריו נראה לפרש דין טיטרוס כפי שהעלינו: (או"ח סימן קנט): "כלי שתחילת תיקונו כך שאינו יכול לעמוד בלא סמיכה ואין משתמשין בו אלא על ידי סמיכה חשיב שפיר כלי, על כן כתב א"א הרא"ש ז"ל, כלי שהוא מלא נקבים מתחתיו ופיו צר מלמעלה וכשמניח אדם אצבעו עליו אין המים יוצאין וכשמסירו המים יוצאין – מותר ליטול ממנוף, אף על פי שאינו מחזיק כלום, כיון שעשוי לקבלה בענין זה וזה עיקר תשמישו – נקרא כלי".

הרב משה צבי נרי-ה

עיקרי הדברים נאמרו בישיבת-הכותל
בשיחת ליל-שבת פ' בהעלותך,
י"א סיון, ה'תשל"ב

א

"והעם לא נסע עד האסף מרים" (במדבר י"ב, ט"ו) - זה הכבוד חילק לה המקום, בשביל
שעה אחת שנתעכבה למשה כשהושלך ליאור, שנא' (שמות ב', ד) "ותתצב אחותו מרחוק
לדעת מה יעשה לו" (סוטה ט', ב).

ולכאורה: מה שכר מגיע לאחות בכירה שגילתה דאגה וחרדה לחיי אחי' הקטן והחביב? והרי
זה דבר טבעי ביותר?

אכן, כבר בלשונה המדויק של תורה-שבכתב ניתן להבחין בשני ניבים מהותיים באותו פסוק:
א - "ותתצב אחותו" - היא לא עמדה אלא ניצבה, לאמור - לא היתה זו עמידת פחד וחרדה,
אלא עמידה איתנה-יציבה; ב - לדעת מה יעשה לו" - משמע לא עמידת אבדן-עשתונות-ודעת
אלא עמידת-צפיה "לדעת מה יעשה", היינו: ברור הדבר שכאן יעשה משהו, שכאן יתרחש
איזה פלא, והיא רק ניצבת דרוכת-צפי'ה, לדעת ולראות מה יעשה, מה הדבר אשר יעשה,
אשר מוכרח להעשות.

ובמכילתא דר' ישמעאל, בשירת-הים, שנינו: "ותתצב - ששרתה עליה רוח-הקודש" (שמות
י"ד, יג), משמע שלפנינו כאן עמידה נבואית על דרך הכתוב: "לך העמד המצפה, אשר יראה-
יגיד" (ישעיה כ"א, ו).

כי חז"ל ראו בהתיצבות זו, המשך למה שאירע בתקופה קדומה יותר, ודברים שלא נתפרשו
בה בתושב"כ, מסורת היתה בידם מתושבע"פ, ודור לדור הביע אומר על מאורעות שהתרחשו
בבית ישראל במצרים, עוד בטרם נולד משה רבינו, ואשר מרים היתה הרוח החיה והמחיה
בהם.

בעצם הימים המרים של הגזירה הרעה "כל הבן הילוד היאורה ושלכיהו" שעמד עמרם וגירש
את אשתו ובעקבותיו עמדו כולם וגרשו נשותיהם" (סוטה י"ב, א), היתה זו מרים ששכנעה
את אביה לחזור בו, ובעקבותיו החזירו כולם את נשותיהם, והיתה זו מרים שהתנבאה אחר כך
ואמרה: "עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל" (סוטה י"א, ב).

בטוחה אפוא היתה מרים בנבואתה כי נבואת-אמת היא, וכי אותה שמחה ששמחה בהחזרת אמה
לבית-אבא, ואשר בה רקדה היא ואף הרקידה את אחיה הצעיר (עי' סוטה י"ב, א, ועי'
רמב"ן שמות ב', א) - לא תהיה אחריתה תוגה. שאותה אורה שבה נתמלא הבית כשנולד משה,
תמשיך להאיר, אור-תמיד וזהה לבתי ישראל אשר לא תכבה.

ואם גם עמד אבא ושאל עכשיו במנוד-ראש: "בתי, היכן נבואתך?" (שם, י"ג, א) הרי נשארה היא איתנה ברוחה, עומדת על דעתה: נבואת-אמת היתה בפי, והרני עומדת על משמרת ומצפה. מצפה לישועת-ד', לגילוי-שכינה.

ב

השליחות-ממרום להצלתו של משה רבינו, היתה יכולה להתלבש גם במהלכים טבעיים: הנה יגיע ויבוא דייג עני משליך חכה ביאור, פורש-מכמורת על-פני-מים, והעלה את תיבת-הגומא, ומעתה יהיו חיוו של האח הקטן מובטחים, אולם הוא יגדל במשכנות-דלים, בכפר-דיגים מצרי; או הנה תעלה מבין גלי הנהר סירת-מטיילים עליזה, ותגלה את התיבה אשר בסוף, והחליטה לאמץ את הילד, והוא יחיה חי-רוחה במשפחה מצרית אמידה?

ויש כאן מקום לשיקול, מה עדיף לחינוכו של מושיע ישראל? האם רצוי יותר שיכיר חי-דלות ויבחן בתלאותיהם, ויבין יותר לרוחו של העם הנדכא והמעונה, ויהי לבו פתוח יותר לסבלותיו, או מוטב שיחיה חי-רוחה, ותהיה דעתו רחבה וקומתו נישאה (עי' אבן עזרא שמות י"ד, יג), ואשר להבנת הסבל-המאור שבנשמתו הוא יאיר דרכו? ברם נראה שעמידתה-יציבתה של מרים שהיתה כולה דעת, דעת-קודש, התרוממה מעל לעצות הרגילות, (אחרי שכבר נתנה ודאי חלקה בהתקנת תיבת-הגומא), ומעתה ציפתה לעצת-ד' אשר היא תקום.

[כבר שנה לנו רבי פינחס מקוריץ ז"ל: כשאתה מתפלל לפני הקב"ה ומבקש שיצליחך במבוקשך, התפלל על המטרה עצמה, ואל תתפלל על האמצעים שהעלית בדעתך להשגת המטרה. כי הקב"ה אינו זקוק לעצות שלך...]

ואמנם הגיעה השליחות-ממרום בצורה הבלתי-צפויה ביותר: הנה יורדת-מתקרבת ליאור שיירה מלכותית, ובמרכזה של הפמליא הססגונית מזדקרת דמותה של הנסיכה הגדולה - בת-המלך. וברור לאן השיירה הולכת, לקראת מי היא צועדת בהוד-מלכות - בת-פרעה בכבודה ובעצמה, היא שירדה ליאור לקבל פני המשיח הקטן, מושיען של ישראל.

משה יגדל אפוא בבית המלך, להבנת סבלותיהם של ישראל תביאינה מידותיו, קרני הוד נשמתו, ואילו סדרי-הנהגה ומשפט-מלוכה, זאת ילמד רק שם, כיוסף אשר סלל-הכשיר את הכניסה למצרים דרך בית-המלכות, אשר "שמו אדון לביתו ומושל בכל קנינו" (תהלים ק"ה, כא), כך משה אשר יוציא את ישראל ממצרים - מבית-המלכות ילמד להנהיגם.

מעתה עוקבת מרים בשלות-רוח, צופה בשקט על הנעשה מסביב לתיבת-הגומא, וכשהיא מבחינה במבוכה מסויימת על יד בת-המלך, והיא מתקרבת וקולטת שהפה הקדוש של הילד-המאיר מסרב לינוק מן המצריות - "פה שעתיד לדבר עם השכינה יינק דבר טמא?" (סוטה י"ב, ב) - הריהי לובשת עוז וגבורה, והיא נגשת עד בת-המלך ומעיזה להציע לה הצעה שלכאורה יש בה סיכון רב (שהרי יכולה בת-פרעה לחשוד: מה עושה כאן העלמה הזאת? ומה פתאום היא מרשה לעצמה להציע לי הצעות, עזרה, שרות?) כי היה ברור לה למרים: נוכח ד' דרכי! היא כבר

רואה כיצד נתקיימה נבואתה, קיום מופלא מעל ומעבר לכל מה שהיה יכול להיות מתוכנן ברבות-המחשבות אשר בלב-איש. אכן זוהי עצת-ד', עצה עמוקה, והיא תקום מהמסד ועד הטפחות.

ואמנם בת-פרעה מקבלת מיד את הצעתה, וכך הלכה העלמה הנרגשת במלוא-הזריזות ובמלוא הסו (עי' רש"י סוטה י"ב, ב, שהלכה בזריזות וכו') לבית אמה, להזמינה אל בת-המלך המצפה לה, להחזיר לה את בנה - "נתקיימה נבואתה!"

2

מאורע זה היה משמש לה למרים אחר כך, בשנות הענות והמצוקה אות ומופת, דוגמא ובנין-אב להוראתם ולהדרכתם של ישראל. שעה זאת על כל התרחשויותיה, על כך מערך-המחשבות ומהלך-המעשים, שימשה אחר כך כשעה גדולה של תלמוד-גדול, תלמוד לאמונה ובטחון, תלמוד לפתיחת שערי גאולה.

"ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים" (מיכה ו', ד) ומתרגמינן: משה - לאלפא מסירת-דינין, אהרן - לכפרא על עמא, ומרים - לאוראה לנשיא - והיתה זאת הוראתה-תלמודה של מרים לנשי ישראל: כמוני כמוכן, היינה חזקות ואמיצות, עמודנה ניצבות על משמרתכן, משמרת חומות הבית הישראלי, משמרת תום האמונה, עוז-התקוה וצפית-הישועה.

ואכן התעודדו-התאוששו הנשים, ובזכותן נגאלו ישראל, כי הן עודדו וחזקו את בעליהן (סוטה י"א, ב, ועי' רש"י שמות ל"ח, ח).

אותה עמידה יציבה של מרים הנביאה "לידע מה יהא בסוף נבואתה" (סוטה י"ג, א), שהחזירה באומה אמונת-אומן וצפיה לישועה, זיכתה את ישראל בתקופה יותר מאוחרת בדברו של אחיה הצעיר: "התיצבו וראו את ישועת ד'" (שמות י"ד ג) "אמר להם משה, היום השרתה שכינה עליכם רוח-הקודש, שאין יציבה בכל מקום, אלא רוח"ק (מכילתא, שם), זכרו מה שספרה אחותי לאזויותיכן ולבנותיכן, כיצד עמדה-ניצבה היא, בשעה קשה וחמורה, בשעה שהייתי נתון בסכנת-חיים, ביאור הגואה והשוטף. ולכן קנתה מרים עולמה באותה שעה גדולה של עמידה יציבה, זכתה למתן-שכר על אותה התעכבות "לדעת מה יעשה" שכל כולה אמונה ובטחון.

וניתנה אחר-כך לישראל "הבאר - בזכות מרים" (תענית ט', א) בזכות אמונתה, בזכות צפית-ישועתה. כי המים הם המצמיחים, הם המחזקים ידי הזורעים בדמעה, "שמאמין בחי העולמים וזורע" (שבת ל"א, א, תד"ה אמונת, בשם הירושלמי), כי הבאר היא המצמיחה ישועת - "רשאבתם מים בששון ממעיני-הישועה" (ישעיה י"ב, ג).

1

ואם יפלא בעינינו, כיצד קרה הדבר שאותה צדקת תכשל בדבור אסור? הנה עיון מעמיק יותר מגלה לנו, כי היה זה מפלאות תמים-דעים, שרצה הקב"ה לזכות את ישראל ולהעמידם על

חומר איסור לשון הרע, ואפילו כשהוא דק מן הדק, ללא כל נקודת-שנאה וללא שום כוונת-פגיעה, ונתן מקום לאותה צדקת לטעות, בכדי שיזכרו את המעשה וילמדו הלכה, בענין שבני אדם נכשלים בו יום-יום. ולכן גם אחרי שהחטאת-השגגה כופרה, לא מחק אותה, אלא אדרבה, קבעה לדורות בין הזכירות אשר לא תשכחנה, למען יהיו הדברים האלה לזכרון, לתלמוד ולמעשה.

והבנה-הסברה זו עולה מתוך דבריו המזוקקים של רבנו הרמב"ם ז"ל, מלשונו הטהור בפט"ז מהלכות טומאת צרעת הלכה י': "וזה השינוי האמור בבגדים ובבתים שקראתו תורה צרעת - אינו ממנהגו של עולם, אלא אות ופלא היה בישראל, כדי להזהירן מלשון הרע - ועל ענין זה מזהיר בתורה ואומר השמר בנגע הצרעת, זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים בדרך, הרי הוא אומר התבוננו מה אירע למרים הנביאה שדיברה באחיה, שהיתה גדולה ממנו בשנים וגידלתו על ברכיה, וסיכנה בעצמה להצילו מן הים, והיא לא דברה בגותו, אלא טעתה שהשוותו לשאר הנביאים, והוא לא הקפיד על כל הדברים האלו - ואעפ"כ מיד נענשה בצרעת". והרי זה אפוא חטא שהגדילתו תורה בגלל גדולתה של מרים וכך הועמדה דמותה הדגולה והנעלה על משמרת נתיב-הלשון.

ולא עוד אלא שאף בתקלה הזאת שבאה למרים, בשגגת-חטא דיבורה, היתה גנוזה טובה גדולה לכלל-ישראל, והיא: השלמת נבואתה של מרים על משה רבינו. השלמה שבאה באמצעותה ובאמצעות אהרון אחיה. כי הנה תחילת-נבואתה היתה כאמור "עתידה אמי שתלך בן שמושיע את ישראל" (סוטה י"ג, א), אבל "שעל ידו תנתן תורה לישראל" - על זאת לא נתנבאה. ואפשר שטעמא-דמילתא היא, שנבואת משרע"ה היתה בדרגא הגבוהה ביותר, ואין נביא רואה ומשיג אלא לפי מדרגתו (ועי' מ"ש אדמו"ר רמ"י מאיד' ביצא ז"ל, מי השילוח פ' בהעלותך, ד"ה ותדבר). ולכן מצינו שבאותה עמידה-יציבה, לאחר שניצל משה מן היאור, ולא רצה לינוק מן המצריות (וסירונו של משרע"ה הוא שגרם להצעתה של מרים לבת-פרעה לקרוא "אשה מינקת מן העבריות"), "אמר הקב"ה: פה שעתיד לדבר עם השכינה, יינק דבר טמא?" - והיינו שרק הקב"ה הוא שידע כי עתיד הוא לדבר עם משרע"ה פה-אל-פה, ועל כן צריך להיות פיו של משה טהור.*

והיה הדבר גנוז, חתום וסתום, במשך שנים. ידוע-ידעו כי רב-גובריה של איש-האלקים, אולם איש לא ידע עד היכן הדברים מגיעים. והנה עתה בסוף ארבעים השנה, בא חטאה של מרים, ועל ידו נתגלגלה זכות גילוי מדרגת נבואתו של משרע"ה, מפי האחד והמיוחד, שרק הוא יכול ומתאים להעיד על כך (שהרי לא היה זה מתאים שמרע"ה יעיד בעצמו על כך). והנה בשבעת ימי האסף מרים, ודאי לימד משה רבינו לכלל-ישראל הלכות לשון-הרע, ופתח במה שקרה לו, שעל שאמר ו"הן לא יאמינו לי" וגו' לקה בצרעת (עי' שמות-רבה פ' ג', ט"ו) וי"ג, ועי' רש"י שמות ד', ו, לפיכך הלקהו בצרעת כמו שלקתה מרים על לשון-הרע), ויתכן

(*) ועי' דברי קדוש-עליון אור החיים במדבר כ"ו, כג, על מדרש השם לפנה משפחת הפוני.

שמקרא שנאמר במשנה-תורה - "זכור את אשר עשה ד' אליך למרים" - בו בפרק נמסר למשה רבינו, והוא שימש כבסיס לכל פרטי ההלכות של "נצור לשונך מרע" לעם חפץ חיים על סף כניסתו לארץ-החיים.

ועם זה נתחדש חידוש, ב"סדר משנה" של אותם הימים, בסדר הלימוד של כלל-ישראל במדבר, בשבעת ימי-האסף-מרים. שלא כתמיד ש"משה למד מפי הגבורה", ואח"כ "נכנס אהרן - שנה לו פרקו וכו'", נכנסו כל העם וכו' " (עירובין נ"ד, ב) הרי עתה היה זה אהרן שלימד ראשונה את הפרשה החדשה שנתגלתה לו, את מדרש הנבואה של משה רבינו. ולא רק משום שענותנותו של משה גרמה לכך, שלא הוא ילמד זאת, אלא גם משום הטעם המפורש שם בגמרא מדוע היה צריך להיות הלימוד לכולם דוקא מפיו של משה - "כיון דמשה מפי הגבורה גמר - מסתייעא מילתי'ה", והרי במקרה זה הגיעה נבואה זו מפי הגבורה לאהרן, שהרי גילוי זה - מהות דרגתה העליונה של נבואת משה רבינו הי' גילוי מיוחד שנתגלה לו ולמרים.

והיו אפוא שבעת ימי-האסף-מרים, לא רק ימי לימוד הלכות לשון-הרע, אלא גם שבעת ימי לימוד ועיון בדרגות הנבואה, ושפתי אהרן הכהן שמרו-דעת ותורת-נבואה בקשו מפיהו, מהתחלת גילויי רוח הקודש כדוגמת עמידת האחות מרחוק, ועד האספקלריא המאירה מקרוב, דרגת זה האח משה אשר מלאך ד' הוא (עי' מלאכי ב', ז) * - זכו אפוא ישראל לשבעה ימים גדולים בזכות שעתה האחת הגדולה של מרים!

(*) עי' מורה נבוכים חלק ב' פ' ל"ה ופ' ט"ל ופ' מ"ה, ושמונה פרקים להרמב"ם פרק ז', ועי' רמב"ם פ"ז מהלכות יסודי-תורה הל' ו', ועי' רמב"ן במדבר כ"ד, א, וב"אור החיים" ובמלבי"ם כאן).

על הגאולה ועל התמורה

מאת צבי שייביץ

על הגאולה – זה תלמוד ירושלמי, ועל התמורה – זה תלמוד בבלי. במחלוקת בין התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי כלל הוא שפוסקים כבבלי נגד הירושלמי, כבר בתקופות הגאונים נשאלו על כך. בספר אשכול הלכות תורה חלק ב' עמ' מ"ט, וכן "בדורות ראשונים" חלק ו', פרק י"ז: ונשאל רב האי... והשיב... כל מה שמצאנו בתלמוד ארץ ישראל ואין חולק עליו בתלמודנו או שנותן טעם יפה לדבריו, נאחזנו ונסמוך עליו ולא גרע מפרושי הראשונים, אבל מה שמצינו שחולק על תלמודנו נעזבנו. והא דצם ר' זירא דלשתכח תלמודה דבבלאי מיניה (ב"מ פ"ה) וכן ר' ירמיה אמר (סנהדרין כ"ד) "במחשכים הושיבני כמתי עולם" – זה תלמודה של בבל. ואמר נמי בבליאי טפשא דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתא דמחשכי (פסחים ל"ד; יומא נז. כתובות ע"ה, ועוד). בזמנם לא נהיר להו טעמא דמתניתין כחכמי ארץ ישראל דעדיין היו שם סנהדרין וגדולי החכמים היו בא"י וגזירות מרובות בבבל כדאמרין בשחיטת חולין מ"ו. פולמוסא אתא לפומבדיתא, ואגב שמדא נח נפשיה (ב"מ פ"ו), ותו ודאי א"י נתקדשה מכל הארצות כדברי ר' זירא (ב"ב קנ"ח:): "אירא דארץ ישראל מחכים".

אבל בימי רב אשי ורבינא היה שלום בבבל⁽¹⁾, ונפיש שמדא בא"י ואמעטא הוראה תמן טובא ונחית מאן דהוה תמן כגון רבין ורב דימי וכולהו נחיתו דנחתין הכא רובן חכמי דארעא דישאל ואמרו (גיטין נט) מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד והתורה מתגברת וחולכת בימיו, ודאי דאירא דא"י מחכים. ואמרו (כתובות ע"ה) "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה". חד מינייהו עדיף כתרי מינן והני נמי הוו התם ונפק מיניהו תלמודנו. ולכן עדיפא מתלמוד א"י. ותו קמיהו הוה תלמוד א"י וידעו טעמא דקדמאי והיכי דלא ניחא להו נאדו מן טעמי דקמיהו, וכללא הוא הלכה כבתראי⁽²⁾.

גם בעלי המחשבה נתנו דעתם על השוני הרעיוני ומחשבתי בין הבבלי והירושלמי וטעם הפסיקה כבבלי נגד הירושלמי...

הזהר החדש (רות פ"ח) על הגאולה – זה תלמוד ירושלמי. ועל התמורה – זה תלמוד בבלי. התלמוד הבבלי משמש כתמורה לאור הגדול של התלמוד הירושלמי.

(1) באגרת רב שרירא גאון מובא שהשתנות המצב הבטחוני של א"י ושל בבל היה בימי אביי ורבא וכך מסביר הדורות ראשונים שהשלום בבבל החל בימי אביי ורבא.

(2) טעם זה שהתלמוד הבבלי הוא מאוחר יותר מהירושלמי ולכן הלכה כמותו כותב הרי"ף בסוף עירובין, וכן יש תשובה של ר' מימון הדיין אבי הרמב"ם, הובאה בריטב"א יומא נ"ז, בשם הרמב"ם ובעין יעקב סוף פרק א' דחגיגה בשם הרמב"ן אולם הוברר שזו תשובת אבי הרמב"ם וע"ש.

השל"ה (בית החכמה י"ב.) עומד על ההבדל שבין התורה שבכתב והתורה שבע"פ, התורה שבכתב כולה עולם רוחני ובלשונו צרוף שמותיו של הקב"ה – מעשי מרכבה זהו דבר גדול. התורה שבע"פ עוסקת יותר בפרוט המצוות ובדיניהם וזהו דבר קטן הוויות דאביי ורבא. חטאו של אדם הראשון גרם להסתרת האור האלקי כלומר להבאת חשך לעולם. אולם משה רבינו שניבא באספקלריה מאירה כשנתן לו הקב"ה את התורה נתן לו את הכללים ומתוכם הוא למד את התורה שבע"פ, מאחר שפני משה כפני חמה לא שייך אצלו הסתר וחשיכה והבין מעצמו את התורה שבע"פ אבל לגבי אחרים החשך גרם לירידה ולכן היו צריכים פרוש לתורה זה התורה שבע"פ ואח"כ פרוש לפרוש.

המחשבה היא הדבר הראשוני, זוהי המדרגה היותר נעלה, שפה היא התגלות המחשבה. ולשון הקודש היא התגלות של ההארה האלקית ולכן המושגים במקורם מתייחסים אל הקב"ה (השל"ה לגבי המושג השאלה וכן הרב חרל"פ בהד הרים אגרת ח'). וכשאנו משתמשים בלשון הקודש הרי אנו משאילים את מושגי הקדושה לצרכנו היום יומי. ומאידך יש דברים שאי אפשר לאומרם במקור ואינם מובנים לנו, כי אנו חיים בעולם העשיה, עולם הנגלה ואז אנו נזקקים לתרגום וזהו השפה המובנת לנו (תפארת ישראל פרק י"ג).

השפה הארמית היא העתקה ראשונה של העברית, כשיש העתקה אחי הכרת ההארה האלקית, נעשית בהירה פחות וזהו התחלת החשיכה (ראש מילין אות א ובהערות ה, ו) ומאחר והעתקה פרושו התרחקות מהמקור כשאנו צריכים לתרגם, אנו מתרגמים ללשון ארמית שהיא היותר קרובה למקור (ולכן סתם הוא לשון ארמית) ואנו מבינים שפה זאת כי היא שפת העולם תגלה עולם העשיה. כדוגמא בני ישראל אמרו "ה' ימלוך לעולם ועד" ולא יכלו לומר ה' מלך כי אין מלכות בנגלה, היא נמצאת כיום בהסתר, והתרגום מתקן זאת ואומר "ה' מלכותיה קאם" בלשון הווה וזה גלוי הנסתר.

ולכן (מגילה ג) כשיונתן בן עוזיאל אמר את תרגום הנביאים נזדעזעו ארץ ישראל ת"ק פרסה על ת"ק פרסה, יצאה בת קול ואמרה מי הוא זה שגלה סתרי לבני אדם, כלומר במקור יש הסתר ובתרגום מגלים את הנסתר.

בזמן שבית המקדש היה קיים היתה נבואה כלומר התגלות ה' פנים אל פנים כל נביא לפי מדרגתו, אחרי החורבן השתמשו בבת קול ההד אינו הקול המקורי אלא גלי הקול החוזרים ולכן נקרא קלא דהדרא או אחוריים כלומר אין זה המקור, בפנים אלא העתקה ולכן נחשב כאחוריים.

השפה הארמית היא העתקה של לשון הקודש לשון הקודש הוא המקור והתרגום הוא הקלא, כלומר מדרגה יותר נמוכה וקרובה למציאות (דובר צדק) וכן התורה שבכתב היא קולו של ה' יתברך – המקור והתורה שבע"פ היא הקלא דהדרא, העתקה לעולם העשיה כלומר אין צריך לנהוג למעשה.

האות שבה מתחילה הלשון העברית היא "אלף" באה מהמלה הארמית אולפן לימוד (ראש מילין אות א') וכמו שלמוד הוא העתקה והלשון הארמית היא העתקה כך כל שפה היא העתקה של המחשבה העתקה של הרעיון הפנימי.

ולכן התלמוד הוא בלשון הארמי כי כל תלמוד הוא העתקה מהמקור. בבל היא האזוריים של ארץ ישראל ולכן במחשכים הושבני כמתי עלם זה תלמודה של בבל (סנהדרין כ"ד). תלמוד הוא העתקה ואלו התלמוד הבבלי שהוא בחשיכה והעלם אור פני מלך הרי הוא העתקה נוספת לעומת תלמוד ארץ-ישראל: אין תורה כתורת ארץ ישראל, ואין חכמה כחכמת א"י (ויקרא רבה פ' י"ג).

לאור זה אפשר לומר כפי ההבדל שיש בין המקרא לתרגום כך במדרגה נמוכה יותר ההבדל בין התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי. הבחנה נוספת: הירושלמי חובר בא"י ורואים בו את השפעת רוח הקודש, הארת הנבואה והבבלי נתחבר במחשכים, על פי הבנת השכל ונתבררו בו הלכות מכח פלפול תלמידי חכמים. התורה שבכתב נתנה בצורת כללים התורה שבע"פ היא הפרטים, כך הירושלמי עוסק בערך הכללי והבבלי בערך הפרטי.

אורות התורה פרק י"ג פסקא ג' "כל מה שהוא שגור ביחס של תורת חוץ לארץ במובן הפרטי עולה הוא בערך תורת א"י למובן הכללי. תורת חוץ לארץ עוסקת בתקון הנפש הפרטית בדאגתה לחומריותה ורוחניותה לזיכוכה והתעלותה בחיי שעה וחיי עולם אבל רק בתור נפש פרטית לא כן תורת א"י היא תמיד דואגת בעד הכלל, בעד כללות נשמת האומה כולה". התלמוד הבבלי הוא כלל הצריך לפרט והתלמוד הירושלמי הוא פרט הצריך לכלל (הד הרים אגרת ל"ו).

וביתר באור באורות התורה שם "בארץ ישראל באים אל עמקי התורה מלמעלה למטה מן הכללים אל הפרטים. השכל הכללי המואר בקדושה פנימית מאוירא דארץ ישראל הוא מקיף ועומד למעלה מכל הגבלות ענינים הוא משקיף בסקירה כוללת ומנושאה באור חכמת האמת על אור התורה האהבה והיראה, האגדה וההלכה החכמה והמעשה והענינים יונקים זה מזה ביניקה רעננה". ומאחר וחכמי א"י מושפעים מהשרשים של חכמת הנבואה הרי הקצור הוא מעלה אצלם ומתוך הכללים מגיעים אל הפרטים והיה די בדקדוקים קצרים לברור ההלכה. אבל בבני בבל ששרשי הנבואה לא השפיעו עליהם כל כך לא היה מספיק הקצור והיו צריכים להסביר את כל פרטי הדינים ומתוך כך באו לאריכות דברים. ולמרות שלכאורה יש מקום לפרוך על יסוד זה מהכלל דלא בשמים היא וכך שיטת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ט' ה"א ונאמר דלא בשמים היא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה כלומר דאין שיכות נבואה לענין הלכה. אבל מהתוס' יבמות י"ד. ד"ה רבי יהושע "דאין זה כלל גדול". יוצא שהנבואה פועלת על הליכות התורה שבע"פ וכן משמע פשוט המשנה באבות פ"א מ"א "וזקנים לנביאים" שהיה ערך לענין הנבואה בענין התורה שבע"פ שאין זה מקרה שהיתה המסורת ע"י הנביאים וכן משמע ג' נביאים עלו עמם מן הגולה (זבחים ס"ב) זהלא היו שם ג"כ כמה חכמים אלא שהיו ענינים כאלה שצריכים דוקא כח נבואה ואפילו אם נאמר שאין גומרים הלכה ע"פ נבואה מ"מ פועלת היא על סדור הלמודים. הנבואה היא יסוד לחכמת האגדה שהיא הצד הפנימי של שרשי התורה

ולכן ארץ ישראל שהיא מקום הנבואה משפיעה רוח הקודש על תכן ההלכות ואלו בבל רוח הקודש מתפשטת בגלוי רק על האגדות. וההלכות נדרונות ע"פ השכל האנושי.

ע"פ יסוד זה מסביר הרב באורות התורה את השוני שבין הבבלי והירושלמי בהסבר המשנה ברכות פרק ה' "חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת" ... אומר הירושלמי חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים שעה אחת ושוהין שעה אחת לאחר תפילתן, אימתי עוסקים בתורה? אימתי עוסקין במלאכתן? אמר ר' יצחק בי רב' אלעזר ע"י שהיו חסידים היתה ברכה נתנת בתורתן וברכה נתנת במלאכתן.

הבבלי שואל אותה שאלה, וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפילה תורתן היאך משתמרת ותפילתן היאך נעשית, אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת. כלומר לדברי הירושלמי תורתם של החסידים מתברכת ואלו הבבלי אומר תורתם משתמרת "ונראה הירושלמי עוסק בחסידים יותר עליונים שהתורה מתגדלת ומתאדרת אצלם ע"י הופעת השגות הקודש ממעט הכמות, לנחלים גדולים ואתנים ומשיגים אורה של תורה גם ע"י התפלה וההתבוננות שבה שקודם ושאר לה שהם הם גופי תורה ונשמתה של תורה". וכפי שהוסבר לעיל הרי שההתבוננות בצד הפנימי של שרשי התורה משפיעה ומבהירה את תכן ההלכות ודי בדקדוקים קצרים לברור ההלכה. מה שאין כן בבבל הרי שגם החסידים היו צריכים לברר ע"פ השכל האנושי והפלפול את פרטי הדינים.

ולשיטתו אומר הבבלי במגילה ו' "אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמין, לא יגעתי ומצאתי אל תאמין יגעתי ומצאתי תאמין הני מילי בדברי תורה אבל במשא ומתן סייעתא הוא מן שמיא ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי אבל לאוקמי גירסא סייעתא דשמיא היא ולכן לפי הבבלי לחסידים הראשונים היתה סייעתא דשמיא לאוקמי גירסא ותורתם היתה משתמרת אבל בארץ ישראל תורת החסידים מתברכת.

בצורה כזו מסביר הרב (באגרות הראי"ה אגרת ק"ג ותשצ"ג) את מחלוקת בלמוד האמונה ר' סעדיה גאון, הרמב"ם וחובת הלבבות נקטו שמצות האמונה היא בעצמה מצות הידיעה והתעמקות החקירה ע"פ השכל. ואלו ר' יהודה הלוי והאברבנאל בססו את יסודות האמונה על יסוד הרגש הנשמתי וההתעלות הפנימית וגם בענינים אלו יש קבלה ומסורת ולא רק מחקר שכלי.

כראיה לשיטתו מביא החובת הלבבות את הפסוק כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין וגו' ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך (דברים י"ז) "וכשאתה מסתכל במה שכולל הפסוק הראשון מעיני הדינים, תמצא דברים שצריכים לפרוט אתם ולחלקם ולדקדק בהם בדרך הקבלה ולא בדרך אותות השכל, הלא תראה שלא הזכיר בכללם ענין מן העינים אשר יושג מצד השכל כי לא אמר כשנסתפק בענין היחוד איך הוא או בשמות הבורא ובמדותיו ובשרש משרשי הדת בעבודת המקום וכו' והדומה לזה ממה שיגיע אליו האדם בדרך השכל וההכרה אבל מה שתשיב אל דעתך ותשמש בשכלך במה שדומה לזה אחר שתעמיד מצד הקבלה היא כוללת כל מצות התורה ושרשיה ופרקיה ותחקור עליו בשכלך ותבונתך ושקול דעתך עד שיתברר לך האמת וידחה השקר" עכ"ל חובת הלבבות.

ואכן הגמ' בבבלי סנהדרין פ"ז. "תנו רבנן כי יפלא ממך דבר במופלא שבבי"ד הכתוב מדבר. ממך זה יועץ וכו' דבר זו הלכה למפשט זה הדין בין דם לדם בין דם נידה לדם לידה, רואים שהפסוק מדבר בדברים מעשיים שאין בהם שום ענין מעניני הדעות ויסודות האמונה, וזהו סדר הלמוד בחוץ לארץ שאינה ראויה לנבואה וממילא אין ענפי דוח הקודש מתלכדים עם ההלכה ונתוחיה, הדעות הנן רק מה שאפשר להוציא מתוך השכל ההגיוני ואין לעניני האגדות שיכות להלכה ולא שייך אליהם לא תסור.

אבל לא כך היא שיטת הירושלמי בפרק הנחנקין הל' ג' "כתיב כי יפלא ממך דבר למשפט, מגיד שבמופלא שבבי"ד הכתוב מדבר. ממך זו עצה. דבר זו אגדה. וכלל האגדה היא הארת קדרשת האמונה כדברי הספרי על הפסוק "ואהבת את ה' אלקיך" כיצד אתה אוהב את המקום למוד דברי אגדה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומתדבק בדרכיו. ולפי זה מדבר הפסוק "כי יפלא ממך" . . . בכללות התורה גם על דברים שבלב והכל מיוסד על יסוד הקבלה של אנשי הקודש אשר יושבים במקום אשר יבחר ה' ומזה נובע כל המהלך על העמקת הקדושה בחכמת הרגש, אבל לעולם חכמת האמונה צריכה להיות הולכת ונדרשת ומתרחבת בישראל שכן ארץ ורעה אמונה כמו שצריכה התורה כולה בכללה בכל ערכיה המעשיים להיות מתגדלת ומתאדרת בארץ ישראל.

וזה החלוק טבע את חותם ההבדל בין הבבלי והירושלמי. וכן נראה שזה החלוק בין כהן לשופט המוזכר בתורה לענין קבלה מבי"ד כלומר שיש הבדל בין דרך למוד שרוח הקודש ג"כ מסייעת את ברור ההלכה וזה כהן "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא". (מלאכי ב) ובפרט כהן גדול שצריך להיות מדבר ברוח הקודש בשביל אורים ותומים. ושופט הוא המוציא משפט ע"פ הסברא ודרך הלמוד מתברר מתוך הפלפול⁽³⁾.

הנצי"ב מוסיף שבמחשכים הרשיבני - זה תלמודה של בבל אין לראות רק צד הגריעותא שבדבר אלא שיש בו מעלה מסוימת. העמק דבר (שמות לד א) על הפסוק ויאמר ה' אל משה פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים" מביא הנצי"ב אבן עזרא בשם גאון דלוחות שניים מכובדים מן הראשונים ומוכיח שאכן יש להם עדיפות בדבר מה. המדרש אומר (שיר השירים רבה פ' ב' אות י"ז) שמאלו תחת לראשי אלו לוחות ראשונים וימינו תחבקני אלו לוחות שניים ובמדרש (שמות רבה פ' מ"ז אות ז) משה התענה ק"כ ימים אמר לו הקב"ה חייך שאינך מפסיד בלוחות ראשונים לא היה אלא עשרת הדברות ועכשיו שנצטערת אני נותן לך מדרש הלכות ואגדות. וההסבר בלוחות ראשונים היתה התורה שבע"פ דברים המקובלים ממה שלא מקובל

(3) ועיין ביתר באור ופרוט באגרת תשצ"ג, ובאגרת ק"ג שיש בכל אחד חדוש גם בכהן וגם בשופט, וכן הסבר לגמ' בתמורה ט"ז שההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה נשתכחו לגמרי ולכן אי אפשר היה להחזירן אלא ע"י פלפול של עתניאל בן קנז ולמרות שאפשר היה בפלפול להוציא את צדדי הספק וההכרעה ההיה ע"פ הנבואה אלא שכך היה מאת ה' וכו' והן הסבר מפורט על נתוחי הסברות המתעלות אל נטית ההערות העליונות, והירושלמי סומך יותר על רמזים כאלה משום יתרון החכמה דאורא דארץ ישראל וגם בבלי מוצאים סברות מופשטות מסוג זה ועיין שם בדוגמאות באריכות.

מדמים עינין לענין ובלוחות שניים ניתן כח לכל תלמיד ותיק לחדש עפ"י המדות⁽⁴⁾.

בגזירת המרגלים נגזר על הגלות והפזור בארצות וסיבת הפלפול עוזרת א) בשמירת האומה בגלות ב) שמירת ההוראה בישראל. ולכן נעשו הלוחות השניים ע"י משה להורות שהלכה מתחדשת בכח לחיות אלו בהשתתפות עמל האדם. ואע"פ שקדושת הראשונים גדולה יותר ונוח להגיע להוראה ע"י סברא ודמוי מלתא למלתא הרי שבזה, בכח הפלפול היו לוחות שניים מכובדים מן הראשונים. בבחינה נמוכה יותר אומר הנצי"ב, זה ההבדל בין שני התלמודים שהירושלמי קדושתו רבה יותר משל הבבלי, כי נתחבר ע"י אמוראים ראשונים (כדברי רבא בשבת קל"ד:) וגם קדושת ארץ ישראל הועילה יותר אבל כח התלמוד הבבלי מכובד יותר מהירושלמי ולכן "במחשכים הושיבני" אינו גנאי אלא כחה הנפלא להאיר הלכה אפילו במחשכי בבל וחורף לארץ שאין שם אור אלקי ולולא אור התלמוד הבבלי לא הגענו לאור ההלכה שם.

ובתוספת ברור בקדמת העמק - הקדמת הנצי"ב לשאלות בא"י היה זכות ארץ ישראל גורם להעמיד על אור ההוראה במעט עיון מה שאין כן בבבל. ובפרקי דר' אליעזר פ' כ"ח ר' נתן אומר אין לך אהבה כאהבה של תורה ואין לך חכמה כחכמת ארץ ישראל וכן בויקרא רבא פ' י"ג וממה שאמרו בסנהדרין כ"ד "במחשכים הושיבני"... זה תלמוד בבלי לא שנינו תלמוד בבלי אלא באשר בכל הוא מצולה חשיכה שאין בה אור תורה ורק ע"י אבוקה גדולה של פלפול דש"ס בבלי והיה מאיר גם במחשכים להוציא אור ההוראה ומביא משל ממדרש קהלת: נכנס לפלטרין של הרבה חדרים ואינו יכול לצאת וצריך לקשור חבל בחבל ומי שיש בידו אור המאיר דרך הפתח אין צריך להתיגע כל כך וימצא בקלות הפתח, אבל מי שאין לו נר אינו יכול לצאת כי אם בהשתדלות והתבוננות על חכמת הפלטרין וגם נכשל עד שלבסוף עומד על הפתח ואז מוצא אור גדול של חכמת הבנין יותר מן הראשון. רק חכמי ארץ ישראל אור הזכות היה מהלך לפנייהם על כך לא נצרכו כל כך להתיגע, מה שאין כן חכמי בבל לא מצאו אור ההוראה עד שנתייגעו הרבה וגם נכשלו ובגיטין מ"ג והמשלה הזאת תחת ירך אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בה. וגם שקשה לסמוך על הכרעת הפלפול. והורגלו שלא להוציא דבר כי אם מתוך חשכת הספיקות לבררם וללבנם, וכשיצאו לאור ההוראה על פי רוב ההתבוננות היו באור גדול. דוקא מאופל ומחושך יחזו אור השכל האמיתי בהעמקת חכמת התורה יותר מאשר אינם יושבים בחשך כל כך. כעין חלוקה זה כותב הרב עמיאל בספרו "מדות לחקר ההלכה" ההבדל העיקרי בין הבבלי והירושלמי, שהתלמוד הבבלי הוא מעין חכמת החשבון כלומר חכמת הפלפול, הרכבה של הלכות. והתלמוד הירושלמי הוא מעין חכמת ההגיון, כלומר נתוח הגיוני. כתוצאה מזה אפשר לראות הבדל בסדור הבבלי והירושלמי. בבבלי תופסות שלושת ה"בבות" למעלה מ-ארבע מאות דף ואלו בירושלמי הן מונות כשמונים דף. לעומת זאת מסכת נזיר עצמה בירושלמי מכילה

(4) לפי הגמ' בנדרים ל"ח נתן הקב"ה את הפלפול למשה והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל.

חמישים דף והסיבה שההנחות הבסיסיות הכתובות בתורה שעליהן סובבות שלשת הבבות הן מועטות הלאו של לא תגזול וכן דיני נזיקין ודיני השומרים ומאחר והתלמוד הבבלי עוסק בעיקר בבנינים היוצאים מתוך ההנחות, הרי שמאריך ומפלפל בדברים לאין שעור ואלו הירושלמי העוסק בתוח הנחות הראשונות מקצר כאן מאד. ובמסכת נזיר מאריך הירושלמי יותר כי שם אנו מוצאים בתורה עצמה הרבה הנחות והיא מורכבת מענינים הרבה שיש בהם יסוד נדר, שבועה וכן עניני נזיר הנוגעים לדיני טומאה וקורבנות ולכן מצא הירושלמי לנכון להאריך יותר במקום זה.

הגמ' בגיטין ל', "המלוה את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהם מחלקם מפריש עליהם בחזקת שהם קימים" ובגמ' "ואע"ג דלא אתי לידיה? אמר רב במכירי כהונה ולויה". והירושלמי מקשה על זה והתניא עני ויש מכיר לעני? רש"י מסביר במכירי כהונה אע"פ שע"י זה לבד לא נעשה עדין הקנין אלא דמילתא דפשיטא היא שלדידהו יהיב להו אסוחי שאר הכהנים דעתייהו והו כמאן דמטי לידיהו דכהני, ולפי הירושלמי יש להוסיף שתרומות ומעשרות הן קנין השבט היות וזו שותפות חוג קבוע ועומד ולבעלים יש בזה רק טובת הנאה וכל מה שהכהן צריך לזכות שלא יקדמו אחר. אבל אם יהיה כהן אחד בעולם הרי זה שלו וממילא כיון שכל הכהנים מסיחים דעתם מלבד כהן זה, שייך הדבר לכהן זה אע"פ שלא הגיע לידו. אבל אצל העניים אין זה חוג קבוע לא שייך להגיד קניין העניים אלא כל אחד כשזוכה קונה ולכן אצל העניים כל זמן שלא הגיע לידו אע"פ ששאר העניים הסיחו דעתם עדין עני זה לא זכה ולכן שואל הירושלמי וכי יש מכיר לעני (ועיין שם בספרו בדוגמאות ובהסבריהם באריכות).

הבחנה אחרת שיש בין התלמוד הירושלמי והבבלי, שהתלמוד הירושלמי הוא משורש לאה והתלמוד הבבלי הוא משורש רחל. כמבואר בספר מאורות נתן למהר"ם פופרש, אוצרות חיים לרב אברהם רוויא וממעיני הישועה של הרב חרל"פ.

וזה מבוסס על כך שלאה היא עלמא דאתכסיא ורחל היא עלמא דאתגליה (זוהר ויצא קנ"ג ע"ב) כל מעשיה של רחל בגולה ואלו מעשי לאה בסתר. בכח יופיה של רחל שהתגלתה ליעקב בבאר שבע דירתו שם, כמו כן רחל נזדווגה לו בגלוי ואילו לאה נזדווגה לו בסתר, מיתת רחל מוזכרת בתורה והיא נקברה על אם הדרך במקום גלוי, מיתת לאה אינה מוזכרת והיא נקברה במערת המכפלה מוסתרת מעיני אנשים.

ולמרות שהמדרש (בראשית רבה פ' ע"א) אומר לאה שתפסה פלך הודיה עמדו ממנה בעלי הודיה כגון יהודה, דוד ודניאל, רחל שתפסה פלך שתיקה ועמדו כל בניה בעלי מסתורין כגון בנימין-ישפה שאול ואסתר. וכן במגילה י"ג בשכר צניעות שהיתה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול ומהמר"ל בנתיבות עולם פ"א בנתיב הצניעות אומר כי רחל היתה קטנה והיא יצאה אחרונה אל הגלוי שהרי נולדה באחרונה וכל אשר יוצא באחרונה אל הגלוי הוא דבר צניעות כי הוא נסתר ביותר ובסוטה ל"ו... "ירוסף שקדש שם שמים בסתר הוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה דכתיב עדות ביהוסף שמו. יהודה שקדש שם שמים בפרהסיא נקרא כולו על שמו של הקב"ה והמר"ל בפרושי האגדות מסביר כי יוסף דבק בשמו יתברך לגמרי כי יהודה נקרא על שם הפעם אודה. הודאה היא שמודה ומפרסם

הדבר לכל כי זהו ענין ההוראה. שהרי צריך להודות בעשרה. ותמצא יהודה בראש הדגלים וְהַיִּרָאש הוא מפורסם ניכר ונודע לכל. ויוסף היה מסעו בדגל השלישי כאלו הוא בתוך הדגלים כלומר נסתר. א"כ רואים הפוך הדברים שרחל היא המסתורית ולאה היא הגלויה. אלא שיש להסביר כי מי שנמצא בעולם הנסתר יכול לעשות את מעשיו בגלוי ואלו הנמצא בעולם הנגלה צריך לעשות מעשיו בסתר. ולכן במעשים כל אחד תופס את הצד שכנגדו (ועיין דובר צדק עט). ולפי זה אפשר לומר שהירושלמי עסק יותר בנסתר וגם היה קודם בזמן שעדיין היתה ההארה גדולה וזכו אותם הצדיקים לברר ברורים ולהוציא סולת מתוך הפסלת אבל אח"כ תקפה הצרה והשעבוד ולא זכו לברר בבחינה עליונה רק בסוד בבלי ולכן אמרו במחשכים הושבני" וכו' זה תלמוד בבלי כי הוא מדרגה יותר תחתונה מן הירושלמי (אוצרות חיים) ולכן הבבלי שהיה בחשיכה היה צריך לברר את כל הפרטים כדי להגיע לכח ההוראה והוא עולם הנגלה ומאידך מסביר הר"ח בסנהדרין כ"ד "במחשכים הושבני" . . . זה תלמוד בבלי כלומר טעמים שלו צפונים ועלומים פנים עמוקים כלומר הבבלי אע"פ שהוא במשור הנגלה תופס גם הוא פלך העלמה והסתור. ולכן הלכה היא בבבלי נגד הירושלמי שאפילו בניה של לאה מודים שרחל עקרת הבית (ילקוט שמעוני ת"ו).

וזה הענין (בכתובת ע"ה) אמר אביי חד מנייהו עדיף כתרי מינן, אמר רבא וחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מיניהו דהא רב ירמיה, דכי הוה הכא לא ידע מאי קאמרי רבנן כי סליק להתם קרי לן בבליאי טפשאי. וכן (חולין צ"ב) ובגפן ג' שריגים אמר ר' חייא בר אבא אמר רב אלו ג' שריגים היוצאים מירושלם בכל דור ודור פעמים שניים כאן ואחד בא"י. ופעמים שניים בא"י ואחד כאן. וההסבר, אחד בארץ ישראל שקול כנגד שניים בבבל זה נובע משורש שניים מקרא ואחד תרגום. בארץ ישראל יש רוח הקודש והלמוד שם מתקרב יותר לשורש המקורי ואלו בבבל בגלל הגלות והריחוק מהקדושה הרי זה מעין התרגום וצריך להוציא אור מתוך חושך. כדאמר (בסנהדרין כ"ד) אמר רב ארשעיא מאי דכתיב ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים. נועם אלו תלמידי חכמים שבא"י שמנעימים זה לזה בהלכה. וחובלים אלו ת"ח שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה. "ויאמר אלה שני בני היצחק העומדים וכו' ושני הזתים עליה". יצחק אמר ר' יצחק אלו ת"ח שבא"י שמשמנים זה לזה בהלכה בשמן זית ושני הזתים עליה אלו ת"ח שבבבל שמרורין זה לזה בהלכה כזית.

המהר"ל בנתיבות עולם, נתיב התורה פרק י"ג מסביר שאצל תלמידי חכמים יש הכנה שהיו שונאים זה את זה, תלמידי חכמים שבא"י ע"י שארץ ישראל היא באמצע הריהי מקשרת ומאחדת אותם ואלו בבבל אין מה שיגרום לקשר ולאחד ולכן הגמ' בפסחים קי"ג שלשה שונאים זה את זה. . . וי"א אף תלמידי חכמים שבבבל. ולכן גם ת"ח שבא"י נועם - ביחוד משמעות של אחד. ות"ח שבבבל חובלים - רבים משמעות של פרוד.

וסיבה נוספת שת"ח בא"י נקראים נועם ות"ח שבבבל נקראים חובלים שמידת א"י היא קדושה הכל מסודר ברור הדבר נעשה בסדר מסוים מתוך חקירת הענין, ואלו מידת בבל, כי שם כלל - יש ערכוב. בתלמוד בבלי יש יותר פלפול, ולכן ר' יצחק כשעלה מבבל לא"י ישב מאה תעניות

(ע"פ המהרש"ל צ"ל מ' - ארבעים) כדי שישכח תלמוד בבלי כי היכי דלא נטרדיה, מסביר רש"י שר' יוחנן ואמוראין שבארץ ישראל לא היו בני מחלקת ונוחים זה לזה כשמן ומישבים את הטעמים בלא קושיות ופרוקים. אבל לאור הסתכלות הנצי"ב הרי שפלפול זה אין בו חסרון אלא מעלה היות והשכל הוא מדרגה עליונה, אך קודם ברור ההלכה הם חובלים זה בזה. יש רוח בקורחית לשאול על דברי חבירו ולכן השקלא והטריא בבבלי גדולה ורחבה מהשקלא וטריא שבירושלמי. וכן ת"ח שבא"י הם כיצור, כשמן ואין מתחממים כל כך בפלפול אלא עוסקים יותר בנסתר. כשלומדים הרבה נסתר אז כל מה שמבינים ולומדים מהנגלה מאיר באור יקרות ומתגלה הופעת הנסתר וסגולתה על כל העינים המושגים בנגלה" (אורות התורה פ' י"ג) ולכן כשאחד מא"י בא לבבל היה כתרי מהם מאחר שיש קבלו בידו ונתחכם גם הוא לפלפל כאחד מהם וקבלתו עוזרת לו לפלפל על דרך האמת גם במקום שאין קבלה. וכן להפך חד מכבל הבא לא"י היה כתרי מנייהו שידוע להשתמש בגמרותיו, שמה בארץ ישראל ולהוסיף על פלפולו שהורגל חכמה רבה וגם בנסתר יש פלפול כדאיתא שואלים לאדם צפית במרכבה שלי פלפלת בחכמה. ולכן כשאחד מבבל שעסק כבר בפלפול עולה לא"י ללמוד תורת הנסתר הרי הוא כתרי מא"י שכן בנסתר יש גם פלפול כדאיתא שואלים לאדם צפית במרכבה שלי פלפלת בחכמה. ובשרוצים לשכלל את העולם, יש צורך לאחד את שיטות הלמוד של הבבלי והירושלמי, את חכמת הפלפול וחכמת הנתוח ההגיוני את תורת הפרטים ותורת הכללים את ההלכה והאגדה, את הנגלה והנסתר וע"י כך מביאים אורה וברכה ומקרבים את הגאולה.

בענין חיוב נטילת לולב בירושלים כל שבעת ימי החג לפי שיטת הרמב"ם

מאת מנדל שפירא

המשנה בסוכה פ"ג מי"ב אומרת:

בראשונה היה לולב נטל במקדש שבעה ימים ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב נטל במדינה שבעה זכר לחורבן.

מדאורייתא יש חיוב לנטול את הלולב במקדש כל שבעת ימי החג. ממה שנאמר "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" הברל זה בין "מקדש" ו"מדינה" לענין נטילת לולב משתקף במשנתנו, שהרי לאחר החורבן התקין ריב"ז שיהו נוטלים את הלולב שבעת ימים אפילו במדינה כדי לחקות מה שהיו עושים במקדש, ועל ידי זה לעשות זכר למקדש. ועכשיו עומדת לפנינו שאלה של הגדרה – מה זה "מקדש" ומה זה "מדינה"? כמעט כל המפרשים מסכימים שהמונח מדינה כולל כל מה שמחוץ לבית המקדש, לרבות ירושלים, ו"מקדש" היינו דווקא בית המקדש.

אבל הרמב"ם בפירוש המשניות מפרש: מדינה – היא שאר ארץ ישראל חוץ מירושלים. והרמב"ם לשיטתו, מפרש ככה גם בשלשה מקומות אחרים. במע"ש (פ"ג, מ"ד); שקלים (פ"א מ"ג); ראש השנה (ריש פ"ד). נמצא שלפי הרמב"ם בפירוש המשניות יש חיוב מדאורייתא לנטול את הלולב בירושלים שבעת ימים, ואפילו בזמן שבית המקדש היה קיים היו נוטלים את הלולב בירושלים שבעת ימים. למרות שלכאורה שיטת הרמב"ם נראית כיוצאת דופן אפשר להביא כמה ראיות חזקות לפירושו.

הירושלמי (סוכה פ"ג הי"ג וכן בירושלמי ר"פ ראוהו ב"ד, וככה מובא בר"ש משנץ בתו"כ וספר המנוח הל' שופר; עיין אהבת ציון וירושלים) דורש את הפסוקים של "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם", "ולקחתם לכם ביום הראשון" בזה הלשון:

... אלא ולקחתם לכם – מכל מקום – ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים –

בירושלים.

מירושלמי מפורש אפשר להסיק שלענין נטילת לולב, לכל הפחות, ירושלים נכללת במקדש, כפי שיטת הרמב"ם.

ראיה שנית לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות יש להביא מהלכות מעשר שני. ידוע שמעשר שני נאכל בירושלים, ממה שכתוב "ואכלת לפני ה' אלוהיך". מזה רואים, שירושלים נכללת בהגדרה של "לפני ה'" והרי גם אצל נטילת לולב כתוב לפני ה' – "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם". הוי אומר מכאן שירושלים נכללת במקדש לענין נטילת לולב כל שבעת ימי החג. ראיה שלישית נוכל להביא מההקשר שבו נמצאת המשנה שלנו. המשנה בסוכה מובאת גם בריש פ"ד של ראש השנה. שמה כתוב:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה.
משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית
דין. אמר רבי אלעזר לא התקין ריב"ז אלא ביבנה בלבד וכו'.

ועוד זאת היתה ירושלים יתרה על יבנה שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה
לבא תוקעין וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.

המשנה ממשיכה עם המשנה שלנו בסוכה:
בראשונה היה לולב נטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, וכו'.

לענין תקיעת שופר בשבת יש גם הבדל בין מקדש ומדינה. שרק במקדש היו תוקעין בשבת.
גם כאן מפרש הרמב"ם שירושלים נכללת במקדש. אבל בראש השנה אפשר להביא סעד לפירוש
זה מתוך המשנה עצמה. שהרי המשנה ממשיכה: ... ועוד זאת היתה ירושלים יתרה על יבנה
וכו'. פשטות המשנה היא שירושלים לפני חורבנה היתה יתרה על יבנה לאחר החורבן. ככה
מפרש הרמב"ם קטע זה וככה נראה ג"כ לפום ריהטא. למרות שיתר המפרשים (עיין רש"י)
אינם מפרשים כך. מסתמא כדי לקיים שיטתם שירושלים אינה נכללת במקדש. מזה יוצא
שלפי הרמב"ם יש הכרח לפרש שירושלים נכללת במקדש לענין תקיעת שופר בשבת, ומכיון
שהמשניות המדברות על שופר ולולב סודרו זו אצל זו, צריכים לומר שרבי חשב שהמשניות
האלו מהוות יחידה אחת, עד כדי ששנה משנתינו, פעמים, כדי להשלים את המשנה בראש
השנה. אם כן צריכים לפרש את המשניות כיחידה, ואם הפירוש של מקדש כולל את כל ירושלים
לענין תקיעת שופר בשבת, יש לומר שזה הפירוש של מקדש לענין נטילת לולב שבעת ימים.
מצאתי שהמזרחי בפירושו על הסמ"ג מביא ראיה כעין זה, לא להסביר דברי הרמב"ם, אלא
להביא ראיה שהסמ"ג סובר כמו הרמב"ם. מפני שהסמ"ג מפרש את המשנה של שופר - ועוד
זאת היתה ירושלים - כמו הרמב"ם. אפשר להניח שגם לענין נטילת לולב סובר הסמ"ג
שירושלים נכללת במקדש, וז"ל (ריש סימן מ"ד):

במקדש שבעת ימים ולא בגבולין. כל עיר ירושלים קרוי מקדש ושאר עיירות א"י
קרויות גבולין - כך פירוש הרמב"ם ז"ל בפרק לולב הגזול ובמסכת מע"ש. ונראה
שהסמ"ג ז"ל נטה לפירוש הרמב"ם ממה שכתב בהלכות שופר אבל לא בזמן שבית
המקדש קיים והיה בית דין הגדול בירושלים היו הכל תוקעין בשבת ומשמע כל העם
שבירושלים.

שירושלים נחשבת למקדש אפשר לראות מכמה מקומות מתוך סידור התפלה. לדוגמא - מקדש
מלך עיר מלוכה (לכה דודי); והביאנו לציון עירך ברנה, ולירושלים בית מקדשך בשמחת
עולם. (מתוך מוסף לשלש רגלים).

אבל עם כל זה הרמב"ם במשנה תורה אינו פוסק שירושלים נכללת במקדש. וז"ל (הל' לולב
פ"ז הי"ג):

מצות לולב להנטל ביום ראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר ולקחתם לכם ביום ראשון. ובמקדש לבדו נטילין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר ושמחתם לפני ה' אלוסיכם.

והרמב"ם כותב כך גם בספר המצות. וז"ל (מ"ע הקס"ט):

הצווי שנצטוינו לטול לולב ולשמור לפני ה' שבעת ימים והוא אמרו יתעלה ולקחתם לכם ביום ראשון... שאין מצוה זו חובה שבעת ימים במקדש בלבד, אבל בשאר מקומות ביום ראשון בלבד היא חובה מן התורה.

ולכאורה אפשר לפרש שאין ניגוד בין הרמב"ם במשנה תורה והרמב"ם בפירוש המשניות, שבכל המקומות התכוון הרמב"ם שירושלים נכללת במקדש אלא שהוא כתב רק מקדש מפני שנקט לשון המשנה. או אולי אפשר להגיד שהרמב"ם במשנה תורה אינו מרחיב בדיבורו מפני שכבר פסק בהלכות שופר לענין תקיעת שופר בשבת שירושלים נכללת במקדש, ואין צורך לחזור על זה עוד הפעם בהלכות לולב. ככה מפרש הערוך לנר דברי הרמב"ם ז"ל (סוכה מ"א): והנה אף דבהלכות שופר כתב הרמב"ם בפירושו דמה דקתני י"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין דבכל ירושלים היו תוקעין, לא ראיתי הכא לענין לולב שכתב כן רק נקט לשון המשנה סתם במקדש נטל כל ד' ולא כתב בירושלים. ולכאורה היה אפשר לומר דבולוב גם הרמב"ם מודה לרש"י דאין ירושלים בכלל... וצ"ל מה שלא כתב כן בחבורו מפני שסמך על מה שכתב כן בהלכות שופר.

אבל דומני שגישה זו של הערוך לנר דחוקה מכמה סיבות. ראשית, הרמב"ם אינו רגיל לדבר בסתומות, ואם היה חושב שירושלים נכללת במקדש, לענין נטילת לולב היה כותב כך, בפרט אם ראה צורך לעשות את זה אצל תקיעת שופר בשבת.

שנית, אי אפשר להגדיר כשיטה מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות שירושלים נכללת במקדש. שלמרות שאכן כתב הרמב"ם כך בכמה מקומות. צריכים לזכור שהמונחים מקדש ומדינה מובאים במשנה לכל הפחות שבע עשרה פעמים וברובם אפילו הרמב"ם אינו כותב שהמונח מקדש כולל גם ירושלים, מזה יש להסיק שמה שכתב הרמב"ם בסוכה, מע"ש, ושקלים, אינה הגדרה כללית של המלה מקדש, אלא שהוא מפרש כך במקומות אלו רק מפני שיש סיבות מיוחדות לעשות כך. אין כאן בכלל שיטה עקבית.

שלישית, הברטנורא, למרות שאינו מפרש כמו הרמב"ם, מביא את פירוש הרמב"ם כשיטה אפשרית חוץ מהמשנה שלנו בסוכה. מזאת המשנה יש להניח שברטנורא לא תפס שירושלים כמקדש לענין נטילת לולב כשיטת הרמב"ם.

ומשום כך נראה שהרמב"ם שנה את דעתו בענין זה ועלינו לעמוד על ההכרח לכך.

הנה השפת אמת מקשה על שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל (סוכה מ"א):

... מיהו אי נימא דקדושת ירושלים לא בטלה אפילו אחר שחרב הבית (כמ"ש הרמב"ם

ה' בה"ב פ"ו הט"ז) ונקרא ג"כ לפני ה' כנראה ברמב"ם ה' מע"ש, קשה קצת לדעת

הרמב"ם כיון דבלי תקנה היה ניטל בירושלים כל שבעה שפיר איכא זכר, ולמה התקין ריב"ז גם במדינה...

הרי כל הסיבה שהתקין רבן יוחנן בן זכאי לנטול לולב במדינה שבעת ימי החג היתה כדי לעשות זכר למקדש, ולפי פירוש הרמב"ם בפירוש המשניות אין צורך כלל לזכר למקדש שגם לאחר החורבן היה אפשר לנטול הלולב כל שבעה בירושלים כמו שהיו נהגים לפני החורבן. והיה אפשר לתרץ הרמב"ם עם שיטת הגרי"ם טוקצ'ינסקי שירושלים נקראת לפני ה' רק בזמן שבית המקדש קיים אבל מתוך שאלת השפת אמת רואים שזה לא שיטתו.

אם נעדין עוד הפעם בהמשניות בראש השנה נראה שבאמת אין סיבה להגדיר מקדש בהמשנה שמדברת על לולב על פי ההגדרה של מקדש בהמשנה של חקיעת שופר בשבת בירושלים היו תוקעין בשופר בשבת מפני שהיה שם בית דין. וז"ל הרמב"ם בהלכות שופר פ"ב:

כשנזכר שלא לתקוע בשבת לא נזכר אלא במקום שאין בו בית דין, אבל בזמן שהיה בית המקדש קיים והיה בית דין הגדול בירושלים היו הכל תוקעין בירושלים בשבת כל זמן שבית דין תוקעין... ולמה תוקעין בפני ב"ד מפני שב"ד זריזין הן ולא יבאו התוקעין להעביר השופר בפניהם ברשות הרבים שב"ד מזהירין את העם ומודיעין אותן.

מהרמב"ם רואים שבירושלים לפני החורבן היו תוקעין בשבת לא מפני שהיתה בה קדושת מקדש, אלא מפני ששם היה הבית דין הגדול. זאת לא הלכה במקדש כשהוא לעצמו, אלא הלכה בבית דין. אבל נטילת לולב כל שבעת ימי החג נחשבת להלכה במקדש - שהרי המקור להלכה זו היא מהפסוק של לפני ה', ולפני ה', והיינו קדושת המקדש, שייך רק בבית המקדש ולא בירושלים. וראיה לזה אפשר להביא מלשון המשניות. בהמשנה של חקיעת שופר לא הוזכר כלל המדשג של זכר למקדש. שם כתוב רק שלאחר החורבן הרחיב ריב"ז את ההיתר של חקיעת שופר בשבת לפני בית דין, והחקין שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. בתקנתו של נטילת לולב כל שבעה אפילו במדינה כתוב שסיבת תקנתו היתה לעשות זכר למקדש, שהרי כל עיקרו של נטילת לולב בבית המקדש היה משום קדושתו, ולא היה תלוי בשום דבר אחר.

לפי זה יוצא שבתחילה חשב הרמב"ם שיש עקביות גמורה בין המשניות של שופר ולולב - בשניהם ירושלים נכללת במקדש. אבל כשכתב את המשנה תורה ראה שיש הבדל עקרוני בין המניעים לשתי התקנות של לולב ושופר. ואם יפרש המשנה השניה ע"פ המשנה הראשונה לא יוכל להסביר מדוע שייכת תקנה משום זכר למקדש להלכה שלא בטלה בעקבות החורבן.

לעיל הבאנו ראיה לשיטת הרמב"ם בפירוש המשניות מהלכות מעשר שני, שמשם רואים שירושלים נכללת בלפני ה'. אבל עכשיו יש לפרש שאין להשוות הפסוקים שנטילת לולב ומעשר שני, והמאירי מחלק בין שני הפסוקים וז"ל (סוכה מ"א):

ואע"פ שירושלים קרויה לפני ה', שהרי בבבביר ומעשר כתיב לא תוכל לאכול בשעריך, לא בא לפני ה' אלוך למעט אלא שעריך, אבל בלולב לפני ה' אלוך דווקא במקדש.

הלפני ה' של מע"ש בא בניגוד לשעריך - אל תאכלו מע"ש בשעריך אלא בשערים שלפני ה' דהיינו שערי ירושלים, אבל הלפני ה' שכתוב אצל לולב מדבר דווקא על בית המקדש. לפי הדיון הזה יוצא שגם לפי הרמב"ם אין חיוב לנטול את הלולב בירושלים בזמן הזה כל שבעת ימי החג מדאורייתא. אבל אם נפרש שהרמב"ם לא חזר בו מפירושו בפה"מ ושצריכים ללמוד הרמב"ם במשנה תורה ע"פ מה שכתב בפה"מ, יוצא שבזה"ז יש חיוב מן התורה לנטול לולב בירושלים כל שבעה.

וככה כתוב בספר בכורי יעקב לבעל ערוך לנר וז"ל (סי' תרנ"ח):

ולפ"ז יש לדון דלולב ניטל בירושלים גם בזמן הזה כל שבעה מן התורה... א"כ מוכח במצות לולב נוהג גם עתה בירושלים מן התורה כל שבעה... ולא ראיתי לאחד מפוסקים ראשונים ואחרונים שהזכיר דבר מזה אשר הוא ברור לפע"ד.

